בעזהי"ת

ספר

מגדל דוד

חידושים וביאורים
על
מסכת ערכין

ונלוה אליו

קונטרס במצות תוכחה

(דף ט"ז ע"ב)

אשר חנן ה' אותי

דוד בלאאמו"ר הרה"ג ר' משה ז"ל **זילבער**

שנת **תשע"ז** לפ"ק

מאנסי נ"י יצ"ו

כל הזכויות שמורות
©

כתובת המחבר:
9 Neil Road
Spring Valley NY 10977

סידור ועימוד:
MasterPage
845-659-1462

הדפסה וכריכה ע"י
חד וחלק
הוצאה לאור
הדפסה וכריכה
CHAD VECHALAK PUBLISHING
845-371-6166

Printed in E. Israel

אפריון נמטיי'

להר"ר **אשר אנשיל פערל** הי"ו

שעשה מלאכתו מלאכת אומן בנאמנה, וטרח בעריכה
והדפסה להוציא דבר נאה ומתוקן מתחת ידו

יצוה ה' אתו את הברכה בכל מעשי ידיו

הסכמות

אפרים פישל הערשקאוויטש

אב"ד דק"ק האליין יע"א
כעת בברוקלין, נ.י.

בעזהש"ית

מכתב פתוחי חותם לכבוד ש"ב הרב הגדול בתורה ויראה טהורה משנתו רב ונקי עורך מערכות גן הדסים מוה"ר **דוד זילבער** שליט"א אשר הפליא לעשות והגדיל תושיה לעשות ציצים ופרחים לתורה ולתעודה וחובר ספרא טב על מס' ערכין עורך מערכות גדולות ומשדד עמקים חציו שנונים לבאר וללבן שיטות הראשונים בעומק העיון בחריפות ובקיאות שוקל דבריהם בפלס מאזני צדק ומשפט דבר דיבור על אופניו והדברים מחוורים כשמלה חדשה וכן יוסיף אומץ ויעלה מעלה על במתי התורה עד עמוד הכהן לאורים בב"א

הכו"ח ג' תז"מ טו"ב למבנ"י תשנ"ח לפ"ק ברוקלין יצ"ו

אפרים פישל הערשקאוויטש

חיים מאיר הלוי ואזנר

רב אב"ד ור"מ
זכרון מאיר, בני ברק
בן לא"א מרן פוה"ד גאון ישראל הכ"מ ז"ל

בס"ד, כ"ד טבת תשע"ו

הובא לפני ספר מגדל דוד והוא חיבור נפלא על מסכת עירוכין, מאת הרה"ג המופלג רבי **דוד זילבער** שליט"א שעלה ונתעלה בהיכלי התורה לתפארה וכמה פעמים היה לי עמו מו"מ בע"פ בנתיבות סוגיות אלו, וידעתי מאז שמעלה על גבי הכתב חידושיו והערותיו.

ועתה זכה להשלים מלאכתו ולערוך הפלאה שבערכין ורואה אני ספר גדול בכמות ובאיכות תכריך של חידושים וביאורים נפלאים שזכה לחדש ולבאר בעמל וביגיעה רבה וחזיתיו שמבקש ללבן ולבאר כל החמור ולסקל כל קושיה ולהתיר כל הסבוך בחתירה לנקודת היושר ההלכה והאמת.

והמלמד תורה לעמו יתברך ויתעלה יהיה בעזרו שיזכה להפיץ את פרי ביכוריו ויהיה רוח חכמים נוחה היטנו ויעלה על שולחן מלכים וחפץ ה' יעלה בידו שלא ימוש התורה מדורותיו וישכון באהלי שם עד זקנה ושיבה טובה.

בברכת התורה לנושאיה ולעמליה

וע"ז באתי עה"ח בס"ד

חיים מאיר הלוי ואזנר

הסכמות

רפאל הלוי שארר

רב ביהמ"ד תפארת גדליהו
וראש ישיבת ויזניץ

אלי' דב וכטפוגל

ראש ישיבת זכרון משה
סאוט פאולסבורג

ארי' מלכיאל קוטלער

ראש ישיבת בית מדרש גבוה
לייקוואד, נ.דז.

בס"ד

י"ד טבת ע"ז

הנה הרה"ג ר' **דוד** בן ידידנו הרה"ג ר' משה ז"ל הולך ומדפיס ספרו "מגדל דוד" על מס' ערכין, ובעיוני בו ראיתי שמפליא לעשות לפרש כל דבר מיסודו, וכל לומדי המס' יהנו בביאוריו בכל המס' מרישא עד גמירא,

ויה"ר שיתקבלו דבריו בבי מדרשא, וילך מחיל אל חיל לפרש ולחדש בעוד מס' הש"ס לתועלת בית ישראל,

המברכו בידידות

רפאל הלוי שארר

בס"ד

הנה הובא לפני ספר מגדל דוד על מס' ערכין שחיברו הרה"ג ר' **דוד זילבער** שליט"א ומתוך הספר הכרתי קצת את חשיבות המחבר כי ניכר מכל קטע וקטע העמל והיגיעה להבין אמיתית הפשט מבלי להאריך בפלפולים וזכה לסדר הדברים בסידור יפה וקל דבר דיבור על אופניו לכשהוא שוחק אומר הדק היטיב היטיב הדק וגם העלה במצודתו פנינים יקרים הראויים לעלות על שלחן מלכים ומובטחני שהלומד מס' ערכין יפק תועלת מרובה בעיונו בספר זה.

החותם ביקר כרם ערכו

אלי' דב וכטפוגל

בע"ה

כ"ו שבט תשע"ז

איתא בזהר* דכל מאן דזכה להלכה חד ירית עלמא חד כל שכן מאן דזכי למסכת חדא או לתרין או לשיתין וכו' ע"כ עיי"ש (הח"ח זצוק"ל הזכיר זהר הנ"ל למרן אאזמו"ר זצוק"ל התעוררות ללמוד מס' שלימות) ולשון הזהר ירית (ולא קנה) הוא עשה"כ מורשה קהלת יעקב, ועיין רמב"ם פ"ג מת"ת שהביא פסוקים של ירושה לענין הג' כתרים למלכות לכהונה ולתורה שמונח ועומד לכל ישראל שנא' מורשה וגו' עיי"ש, וענין הירושה אינה כירושת נכסים רק כירושה בעצמותם ככהונה וכמלכות וכן בלימוד התורה זוכה לכתרה של תורה ונהי'ה עצמו ודמו שעובר בירושה בתנאי דהתקין עצמו ללמוד תורה אז ה"ה בחינת כתר תורה, ועיין זהר הנ"ל דעולם הוא ככוכב המזהיר והצדיקים הלומדים הלכה או מסכת הם בכלל מצדיקי הרבים שהם מזהירים ככוכבים לעולם ועד,

אפריון נמטי'ה למע"כ ידידי הרב הגאון ר' **דוד זילבער** שליט"א מעיר מאנסי השם לילות כימים בעמל התורה, ויגע הרבה שנים בלימוד מס' ערכין וחיבר ספר על כל המס' ביאורים והערות מאירי עיניים יורד לעומק הענינים מעורר ומאיר בהבנה ישרה ומחדש חידושים ערבים על לומדיהם, בטוב טעם ודעת, ויאיר ללומדים מסכת זו ובוודאי יהי'ה תועלת גדול לעוסקים במס' קשה זו ויה"ר שיתקבלו דבריו בבי מדרשא עוד יוסיף כהנה וכהנה בעוד מסכתות, להגדיל תורה ולהאדירה,

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

ארי'ה מלכיאל קוטלר

באאמו"ר הגר"ש זצוק"ל

* (א.ה. בהקדמת תיקו"ז י"ד ע"ב)

הקדמה

לדוד ברכי נפשי את ה׳

אשירה ואזמרה לך אלוקי כבודי, על כל החסד אשר עשית עמדי, ואף כי קצרה השגת ידי, לספר כל נפלאותיך אלהי חסדי, אמלא פי תהלותיך, אביעה רננות בעד מפעלותיך, אין ערוך לך ואין כערכך, ומי יעמוד על סוד דרכיך, אליך ה׳ אקרא ולך אתן תודה ותהלה, נטעת אבן יקרה בתוככי עם סגולה, ואותנו ציוית לעבדה ולשמרה תורתך החמודה, בה נסבור ונגמור הלא היא שעמדה, היא חיינו ואורך ימינו בה נהגה לילה ויום, לא נעזבנה אנא אל תעזבנו יושב בשמי רום, נשתחוה אליך עם כל באי עולם, ממעון קדשך השקיפה וברכנו בשלום.

ואני בעודי אהלל שם קדשו, אשר שם חלקי בבית מדרשו, להשתעשע בנחלת מורשה, טהורה היא וגם פירושה, ואבוא אל העיון היום, לפרש שיחתי מה הביאני הלום, ומה מני יהלוך, לשום פעמי לדרוך, לפלס נתיבות אורח, ואפתח שפתי לערוך, הלא גדול מני ים התלמוד ושביליה, ונעלמו דרכיה ולא נודעו עקבותיה, לולא הראשונים ז״ל אשר צללו במים אדירים, והעלו פנינים יקרים, זכים ומאירים, ובירורו הדברים, וחברו חבורים, אולם סדר קדשים אינו כשאר סדרים, בפרט במסכת ערכין שאין בידינו פירושים, לא מן הראשונים ולא מגדולי האחרונים, אשר מפיהם אנו חיים (כמהרש״ל מהרש״א פנ״י צל״ח חת״ס קר״א וערל״נ), להיות לנו לעינים, והרוצה לעיין ולעמוד על שרשי הענינים, הרי הוא חסר אונים, וכעיור המגשש באפלים, לא ידע איזה דרך ישכון אור אורים, על כן זה עידן ועדנים, אזרתי מתני כגיבור חגורים, ושמתי לילות כימים, ויגעתי עד מקום שידי הכהות משיגים, והעליתי במצודתי פירושים וביאורים, אשר המה פה מוצגים, ואם תשאל מי שמך לאיש גבר בגברים, להיות חובר חיבורים ומרבה ספרים, אף אני אענה ברורים, כי לא באתי בזה לחדש חידושים, ולהמציא פלפולים, ליסד יסודות ולבנות בנינים, כי אם לבאר וללבן פשט אמרים, להבין ולהשכיל דברי קדמונים, ולאלו כערכי יהיו מועילים, ואמנם אם הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני לפעמים, ונפלטה מלה אשר לא כדת על גדולי האחרונים, יהיו כולן בטלין ומבוטלים, ובכולן אתחרטנא בהון מעתה ועד עולמי עולמים, כי מי אנו ומה חיינו להיות להם מסכימים, ומה עוד להשיג על דבריהם הנאמנים, אך דרכה של תורה זה בונה וזה בא במגילת סתרים, ואין לדיין אלא לפי ראות הדברים, אם לעמוד על האמת הם מכוונים, כן ידיננו לכף זכות אדוני האדונים.

וכעת בעמדי בשער הערך, חזינא בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ ר״ח) שכמעט סגר עלינו הדרך, במה שכתב ז״ל כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות נגד שמא אבד שמא, ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן, ולא הותר אלא משום עת לעשות לה׳, ואם איננו עושה לה׳ הרי איסורו במקומו עומד, ולעומת זה היודע בעצמו כי כל מגמתו לשם השי״ת להגדיל תורה ולהאדירה, ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין מלעיגים ומלעיבים במלאכי ה׳, עבירה היא בידו וכשם שקיבל עונש על הדרישה הנ״ל כן יענש זה על הפרישה וכו׳ ע״ש, ובאמת המחברים בדורות שעברו, יתנו עידיהן על הספרים שחיברו, שלא עשו אלא לכבוד קונם, ולא להרבות כבודם והונם, אבל מה יענו אזובי הקיר בדורנו, שאין כולו לשמים גם אחד ממעשינו, וכל הרואה דברים חוצבים להבות אש, מפורש יוצאים מפה קדוש, יעלה על ראשו מורא, ויאחזנו חיל ורעדה, ברם אמינא דנראה לכאורה, שאם עיקרה לשם הבורא, כבר נדחה איסורא, (ומש״כ החת״ס שהיודע שכל מגמתו לש״ש כו׳ לאו למימרא דאל״ה נכלל בהנ״ל אלא כוונתו לענין שעבירה בידו אם מונע עצמו בשביל מבקרים, שבאופן הנ״ל אינו עבירה אם אינו עושה אבל ודאי דאי עביד מצוה קעביד), וכוונה

שניה, שיש בה נטיה, שאינה רצויה, תהא עזובה, ובטלה ברובה, ולא תעלה לחובה, כל שכן אם נצרף מחשבת הקורא, שבודאי אין בו אלא כוונה טהורה, בזה יסכים המורה, שהוצאת הדברים לאורה, שפיר הויא כתורה.

והבית אשר בניתי, שמו **מגדל דוד** כניתי, ולה׳ סלעי ומצודתי, תפילתי שאלתי ובקשתי, שיהיה בעזרתי וישמע שועתי, ויבואו התלמידים ויאמרו ראה זה מצאתי, טעמתי אמריו שתיתי ורויתי, לטובתי ולהנאתי, זה היום קויתי, ואז ענתה בי צדקתי, ויהיה זה שכר פעולתי.

והנה מסכתא זו עיקר יסודתה על ההקדישות שאינם קרבנות או מנחות, דהיינו ערכין שהוא הקדש האדם והקדש שדה אחוזה ושדה מקנה ובתי חצרים וערי חומה, ומתוך הלכות הקדישם נמשכים גם הלכות מכירתם וכן דיני חרמתם, וכל זה מלבד כל המסתעף מאלו (כגון בפ״ק כולי מילי דהכל חייבין, ובפ״ב כולי מילי דאין פחות ולא יתר, ובפ״ג כולי מילי דלהקל ולהחמיר) וקידוש החודש ושמיטות ולה״ר ותוכחה וכו׳, ורבו פארותיו בהרבה סוגיות וענינים שונים, עד שהוא דומה למה שאמרו על מסכת כתובות (עי׳ הקדמת ההפלאה) שהיא ש״ס קטן, כמו כן מסכת ערכין ודאי שהוא ש״ס קטן עכ״פ מסדר קדשים, ובדרך כלל לא הארכתי בכל ענין אלא כפי הצורך לענ״ד וכפי השגת ידי, חוץ ממצות תוכחה שהארכתי בו מעט כי מקורה במסכתא זו, ובעסקי בה לא ראיתי בשום מקום שנקבצו כל השיטות ופרטי דיניהן אל מקום אחד, ע״כ אמרתי מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד.

ושמו של המסכתא נקרא ע״ש הערכין שהוא הקדש האדם, כמבואר בתנחומא פרשת בחוקותי וז״ל אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי, אשר לא צויתי לאברהם שישחט את בנו כו׳, ולא דברתי ליפתח להקריב את בתו כו׳, ולא עלתה על לבי זה מישע מלך מואב שכתבו בו בשעה שנפל ביד מלך ישראל ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עולה מי גרם למישע שיקריב את בנו על שלא היה בן תורה, שאילו קרא בתורה לא אבד את בנו שכתוב בתורה איש כי יפליא נדר כו׳ עכ״ל, ואין הכוונה שהיה מישע יכול להעריך את בנו שהרי פלוגתא דר״מ ור״י (ה׳ ע״ב) אי עכו״ם מעריך אבל לא נערך או נערך ולא מעריך, ואם כן ממ״נ לא יוכל להעריך את בנו, אלא הכוונה שאם היה בן תורה היה יודע שעל כל פנים הקרבת קרבן אדם לא שייך, כי אף שהקב״ה אוהב את בני ישראל ורוצה מהם קרבנות אבל אינו חפץ קרבנות אדם, והרוצה להקריב עצמו יעשה דרך ערכין, וכדאמרינן בתנחומא שם בהמשך אמר להם הקב״ה לאומות העולם בניכם אתם מבקשין להקריב לפני איני מבקש לא בניכם ולא קרבנותיכם אלא לבני נתתי פרשת קרבנות ופרשת ערכין כו׳ אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳ מכם ולא מהאומות כו׳ (ובפתיחה הארכתי עוד).

והנה ערכו של איש מבן עשרים עד בן ששים חמשים שקל כסף, ועיין תנחומא במדבר (סי׳ י״ז) שהקב״ה בירר לו יובל וארץ ישראל וישראל ע״ש, ובכולם מצינו סכום חמשים שקל כסף, באדם יש דין ערכין הנ״ל ועוד כמה ענינים ככתוב במלכים (ב׳ פט״ו) כאשר בא פול מלך אשר על הארץ ויתן מנחם לפול אלף ככר כסף להיות ידיו אתו להחזיק הממלכה בידו, ויוצא מנחם את הכסף על ישראל על כל גבורי החיל לתת למלך אשור חמשים שקלים כסף לאיש אחד כו׳, וקנס דאונס ומפתה גם כן חמשים שקלים מלבד בושת ופגם, ובארץ ישראל במקום אשר בחר בו ה׳ מכל שבטיכם מצינו בדוד המע״ה שקנה מקום המזבח מאת ארונה היבוסי בחמשים שקל לדעה אחת, ולדעה אחרת קנה כל הר הבית בשש מאות שקלים חמשים לכל שבט עי׳ זבחים (קט״ז ע״ב), ובארץ ישראל כולה וביובל מצינו בשדה אחוזה שנותן לבית זרע חומר שעורים חמשים שקל כסף מיובל עד יובל, הרי עולם שנה נפש בחמשים שקל כסף, וכנגדם רצה המן לשקול למלך אחשורוש כמבואר ברוקח הלכות פורים (ולכן מבן עשרים שנה סופי תיבות המן עיי״ש), ולזה הקדימו נתינת מחצית השקל שהוא אחד ממאה מעשר מן המעשר כמבואר באלשיך הקדוש סוף פרשת בחקתי.

בתנחומא שם בסופו ז״ל אמר להן הקדב״ה לישראל אם אתם מביאין לפני ערכים שלכם מעלה אני עליכם כאילו נפשותיכם הקרבתם לפני כו׳ בזכות הערכין אני מציל אתכם מגיהנם כו׳ היו מעריכין לפני את נפשותיכם אני מציל אתכם מעריכת גיהנם עכ״ל, ובבעל הטורים כתב ז״ל בפרשת ערכין יש נ׳ שקלים ול׳ שקלים כו׳ שהוא סך הכל קמ״ג שקלים לכפר על מ״ה קללות שבתורת כהנים וצ״ח שבמשנה תורה שהם בין הכל קמ״ג ולכך סמך ערכין לקללות ע״כ, ובשו״ת באר עשק (סי׳ א׳) בסימני סדר המסכתות, כ׳ וז״ל וערכך תמורת כרת, כלומר אם נתחייבת כרת

תמורתו ערכך כי כפר נפש איש עשרו ע״כ, וכל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה, אם כן יהיה העסק בדיני ערכין כופר נפש תמורת כרת ומצילה מעריכת גיהנם ומקמ״ג קללות, ויהי רצון שיכפר לנו כל פשעינו.

ואני טרם אכלה אזכיר בחיל ומורא את מע״כ אבי עט״ר הרה״ג המפורסם ר׳ משה בן ר׳ אברהם ז״ל מדייני העיר מאנסי יע״א, אשר כל ימיו היה עוסק בתורה בעמל ויגיעה מתוך הדחק, והיה מאיר עיני חכמים בהלכה, והשריש בבניו אהבת התורה ויראה טהורה, והדריכם על דרך ישרה, נפטר בשם טוב כ״ח אדר ב׳ שנת תש״ס לפ״ק, והשאיר אחריו ברכה ספרי עמק שוה בהרבה מקצועות התורה, יהי זכרו ברוך, ותיבדל לחיים טובים ארוכים אביע ברכתי לכבוד אמי מורתי שתחי׳ אשת חיל עטרת בעלה, אשר עמדה לימינו שיוכל לעסוק בתורה כרצונו, וגם לא חשכה כל עמל וטורח לחנך צאצאיה לתורה ויראת שמים, יה״ר שתראה נחת מכל צאצאיה לאורך ימים ושנים.

כמו״כ אזכיר לטובה את זכרון מע״כ חמי הרב החסיד ר׳ משה אריה בן ר׳ שלמה צבי ראזענבערג ז״ל אשר עבד את ה׳ בכל כחו ופעל הרבה למען קדושת שמו, וזו׳ חמותי מרת בונא בת ר׳ אליעזר יואל פאשקעס ז״ל נכדת החת״ס, אשר היתה דבוקה באבותיה, והצטערה על גלות השכינה כל ימיה, וכמה שעות בכל יום היו תפילותיה, זכרה להם אלהי לטובה על כל החסד אשר גמלונו תנצב״ה.

*

ואביע רגשי תודתי להעזר כנגדי, האשה אשר עמדי, מנב״ת רעיתי החשובה שתחי׳, ישלם ה׳ כפעלה הטוב ותהא משכורתה שלמה מעם ה׳, ומתוך בריאות הגוף והנפש נרוה נחת דקדושה מצאצאינו וצאצאי צאצאינו היקרים, שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו עד עולם, ויהיו כולם יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

ואזכיר לברכה חתני כבני הר״ר יוסף ניישלאס נ״י ובניי שיחיו הר״ר אברהם נ״י, הר״ר שלמה חיים נ״י, הר״ר יוסף נ״י, הבה״ח אליעזר יעקב נ״י, הבה״ח שמעון יהודה נ״י, ובנותיי וכלותיי ובניהם ובנותיהם שיחיו שיהיו כולם ברורים חיים וקיימים בעבודת הבורא יתברך שמו.

ובצאתי אפרוש כפי אל ה׳, עד הנה עזרוני רחמיך ולא עזבוני חסדיך ואל תטשני לנצח, עזרני אלקי ישענו על דבר כבוד שמך, שבתי בבית ה׳ כל ימי חיי לחזות בנועם ה׳ לאורך ימים ושנים עדי נזכה לביאת בן דוד במהרה אמן.

דוד זילבער

פתיחה

דין ערכין

ענין ערכין מהו

א) דין ערכין שחידשה תורה צריך ביאור מהו, שאם נאמר דאינו אלא קצבת סכום דהיינו שבמקום לנדור נ׳ סלעים אמרה תורה שיכול לנדור ערך איש גדול וקצבתו סך נ׳ סלעים, דבר זה אינו מתקבל על הדעת שאם כן אין שום משמעות לדין זה שהרי אם רוצה לנדור נ׳ יעריך איש גדול ואם רוצה לנדור ס׳ צריך לנדור ס׳ ומה הבדל בין זה לזה ולמה יש דין הישג יד דוקא באומרה בהאי לישנא ולא בלישנא אחרינא, ולמה עכו״ם נודרין ולא מעריכין או לא נערכין ולמה טומטום ואנדרוגינוס אין נערכין ואשה בעי קרא דיכולה להעריך.

ופירש לנו הרשב״א בקידושין (י״ג ע״ב) ז״ל דערכין אינו כמחייב עצמו בסך ידוע אלא שאומר ערך פלוני עלי ובדבור זה חייבתו מצות המלך לתת לפי שניו אף על פי שלא הוציא חיוב סך בפיו כו׳ ואינו כמלוה שהוא מחייב עצמו בפירוש בסך ידוע עיי״ש, וכוונתו נראה כפי מה שכתב החזון איש (סי׳ כ״ט סק״ד) דבערכין אינו חייב מדין נדר את הסך הקצוב אלא שהוא נתפש במצות הערכין וכענין התפשת נזירות ומתחייב במצות התורה בתשלומי הערכין עכ״ד.

והנה לענין נזירות גופא נחלקו גדולי עולם מהו, בריטב״א בשבועות (כ״ב ע״ב ד״ה ופו״ר) כתב דנזירות איסור גברא אבל בנדרים (י״ג ע״ב ד״ה והפ לתנן) כתב דהוה איסור חפצא, ובשו״ת מהרי״ט (ח״פ סי׳ נ״ג) כתב ז״ל וכך נ״ל בירורן של דברים דשלשה חלוקי איסור הן נדר חל על החפץ כו׳ ושבועה איסור גברא כו׳ ונזיר הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן וממילא נאסר כו׳ עיי״ש שחולק על מהר״י בן לב דסבר שאיסור חפצא הוא, ושם (נסי׳ נ״ד) חולק עליו מהר״י באסן וכתב דהוה איסור חפצא דהיינו שאוסר אבריו ופיו מיין ושערו לתגלחת וידיו לנגיעה למת ורגליו מליכנס לאוהל המת וכיון שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו דמיא קצת לאיסור גברא עיי״ש ומהרי״ט (נסי׳ נ״ה) השיב ימינו אחור לברר שיטתו עיי״ש, ואני העני הייתי מוסיף על דבריו ראיה מהא דנזיר (ס״פ ע״פ) דכותים אין להם נזירות, ואי נדר חפצא הוא או אפילו נדר על אבריו והרי עובדי כוכבים ודאי שיכולין לנדור שלא ישתו יין ולא יגלחו וכו׳ ועל כרחך דנזירות הוא עצמו נתפס בנדר וכותים ליתנהו בההיא התפסה, ועל כל פנים לשיטתו שפיר דומה ערכין לנזירות דאינו חייב מדין נדר את הסך הקצוב אלא שהוא נתפש במצות הערכין ומתחייב בדיניה כפי ציווי התורה ולכן נמי פליגי לקמן (ה׳ ע״ב) אי עובד כוכבים מעריכין או נערכין עיי״ש.

מיהו נראה דבאמת אפילו החולקין על מהרי״ט בנזירות הכא מודין דהוה התפסה בערכין, דבשלמא בנזירות שחל עליו מיד שייך לומר דבעת נדרו הרי הוא אוסר על עצמו כל אותן הענינים או שאוסר אבריו לענינים ההם אבל בערכין שאינו חייב בנתינת ממון עד הערכת כהן כמו שיתבאר לקמן (פו״פ ז׳) על כרחך דבשעת נדר לא הוה נדר דמים אלא התפסה בדין ערכין המחייבו לילך אצל כהן וכמו שיתבאר ודו״ק.

אולם אכתי צריך לברורי איזה התפשה יש כאן, שהרי בנזירות איכא דינים על גופו איך צריך להתנהג בקדושתו ושייך התפשה על דינים אלו מה שאין כן בערכין הרי סוף כל סוף אינו אלא התחייבות של ממון.

פדיון נפש

ב) אבל ביאור דין ערכין הוא ענין פדיון נפשו של אדם כאילו פודה את עצמו או את פלוני עיין אבן עזרא שם בערכך נפשות, וכן משמע לקמן (ו׳ ע״ב) היוצא ליהרג אינו נערך דילפינן מכל חרם לא יפדה ופרש״י מי שהוא ראוי ליחרם וליהרג אינו בכלל פדיון הרי שערכין הוא ענין של פדיון, והפדיון הוא מיד הקדש כמבואר לקמן (י״ד ע״ב) גבי שדה מקנה הקישו הכתוב לערכין מה ערכין אין מוסיף חומש אף שדה מקנה אין מוסיף חומש משמע שהיה ראוי שיהיה חומש בערכין ומשום דהוה כפדיון הקדשות, [וכן מצינו לקמן (כ׳ ע״פ) האומר ערכי עלי ומת

יתנו היורשין וילפינן לה בתורת כהנים מקרא דיעריכנו הכהן, ונתבאר שם דעיקר החידוש הוא דלא נימא כיון דתשלומי ערכין הוא כעין פדיונו אם כן אף שכבר עמד בדין לפני מיתתו מכי מת בטלה תורת תשלומיו קמ"ל דלא בטלה עיי"ש].

כאילו הוקדש ונפדה

וכבר ידוע מה שכתב השלטי גיבורים בעבודה זרה (י"ג ע"ב) דהר"ן בשבת (ק"נ ע"ב) הקשה אהא דפוסקין צדקה לעניים בשבת והא תנן בביצה (ל"ו ע"ב) לא מקדישין ולא מעריכין כו' ומתרץ בשם רבינו חננאל שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע משום דמחזי כמקח וממכר אבל לא אסרו לחייב אדם עצמו לגבוה בדבורו, וכתב הר"ן ועדיין אין נוח לי דהא אין מעריכין לאו כלי ידוע הוא ואפילו הכי אסור ועל זה תירץ השלטי גיבורים דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אחר כך מיד ההקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר עיי"ש ומבואר להדיא דהפדיון הוא מהקדש דהיינו שמקדישו מקודם ושוב פודהו מהקדש, ואף דודאי כל ההקדש אינו אלא לענין פדיון דחוץ מזה לא שייך להקדיש גופו מכל מקום יש כאן איזה חלות הקדש על גופו, ועיין בבית יוסף (או"ח סי' ס"ו) שמתרץ על קושיית הר"ן דמעריך דמי שפיר למקח וממכר דהוי כקונה איש זה מאחר שנודר ליתן ערכו להקדש, וז"ל שו"ע הרב שם לפי שכשנותן לגבוה כפי ערך שנים של הנערך ככתוב בתורה הרי זה כקונה את הנערך על ידי שנותן ערכו לגבוה ודומה למקח וממכר, משמע גם כן שערכין הוא כהקדש גופו דממי קונה את האיש הזה מחמת נדר ערכו להקדש אם לא מהקדש גופא שהאדם היה שייך לו באיזה אופן, (וגם שהשלטי גיבורים נקט עכס ההקדש והביא יוסף נקט מלק הפדיון דנראה לו יותר כמקח וממכר שהרי מתחייב ממון עבורו מכל עכס ההקדש כיון שעיקר מצוה לפדיון אין לו ממשות שיקרע כמו"מ, והר"ן שהקשה על הר"ח מיהו מודה על עכס ענין דערכין מצוה דלכ"ע ההקדש כזה אף פדיון כזה דמי כלגו למקח וממכר ודו"ק).

אחר הפדיון נשאר רושם קדושה

ג) **ונפלאים** דברי האלשיך שם ז"ל כי על כן אמור ערכי עלי למען תחול קדושה על עצמו מעין כל דבר שהוקדש ונפדה שלא יבצר מלחול בו קדושה מהכין זה לו הכנה להנהיג עצמו בקדושה כאומר בלבו איני אשר הייתי עד כה כי עתה הוקדשתי לשמים ונתתי ערכי לה' כו' עיי"ש, הנה כתב גם כן שחל קדושה על גופו אלא דמשמע עוד דאפילו אחר פדיון נשאר עליו איזה רושם קדושה כעין כל דבר שהוקדש ונתחלל, ועיין תוספות הרא"ש בחולין (קל"ט ע"ג) שכתב גם כן דהוי כהקדש שנתחלל עיי"ש.

מקורו מתנחומא

ד) **ובאמת** שמקור הדברים מפורש יוצא בתנחומא בחוקותי (סי' ה') שהוא כמקדיש עצמו או אחר ובמקום להקריבו נותן דמי ערכו להקדש, דאמרינן שם איש כי יפליא כו' זה שאמר הכתוב פרי צדיק כו' שאם ידור לערוך נפשות הוא לומד מן התורה היאך עושה ואם אין בידו תורה אין בידו כלום כן אתה מוצא ביפתח הגלעדי מפני שלא היה בן תורה אבד את בתו כו' ורוח הקודש צווחת נפשות הייתי רוצה שתקריב לפני אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי אשר לא צויתי לאברהם כו' ולא דברתי ליפתח להקריב את בתו ולא עלתה על לבי זה מישע מלך מואב כו' מי גרם למישע שיקריב את בנו על שלא היה בן תורה שאלו קרא בתורה לא אבד את בנו שכתוב בתורה איש כי יפליא נדר והיה ערכך הזכר ואם נקבה כו' הוי ולוקח נפשות חכם, ושם בהמשך דבר אחר איש כי יפליא נדר אף האומות אומרים במה אקדם ה' כו' אמר להם הקדוש ברוך הוא לאומות העולם בניכם אתם מבקשין להקריב לפני איני מבקש לא בניכם ולא קרבנותיכם אלא לבני נתתי פרשת קרבנות ופרשת ערכין שקרבנותיהם חביבים לפני כו', עוד שם אמר ליה הקב"ה לישראל אם אתם מביאין לפני ערכים שלכם מעלה אני עליכם כאילו נפשותיכם הקרבתם לפני לכך נאמר איש כי יפליא נדר כו' עיי"ש, ומבואר מכל זה שאין רצונו של מקום בקרבנות אדם אלא ערכין הוא דרך התורה להקריב אדם את עצמו או את בנו והפדיון הוא הניתן להקדש במקומו וגם על האדם עצמו נשאר קדושה כקדושת הקרבנות כאילו נפשותיכם הקרבתם, – [וכ"ז ביסוד דינו של מצוה זו מיהו השתא דניתנה דיני ערכין, אפילו במקום שאינו פדיון נפש של אדם מסויים נמי דין ערכין יש לו כמו שיתבאר לקמן (ד' ע"ג) בשמעתתא דערך סתם עיי"ש].

עיקר ערכין במעריך את עצמו

ה) **ודע** דעיקר ערכין להעריך את עצמו עיין מלבי"ם (פ' והעמידו) וכן כתב בשפת אמת (ד' ע"ב) ליישב

קושיית התוספות שם, ומה שמעריך לזולתו נתבאר לקמן ריש פרק ד' (י"ז ע"ב).

ערכין בשותפות

ו) **ולכאורה** שייך שותפות בערכין דהיינו ששני בני אדם מקבלין עליהן ערכו של פלוני, ולענין הישג יד יהיה כל אחד נידון בפני עצמו עיין לקמן (ג' ע"ב ד"ה הכל מעריכין לפתוי מפי).

אינו מתחייב בתשלומין עד הערכת כהן

ז) **וכבר** נתבאר לקמן (י"ז ע"ב במתני' עני והעשיר) דעת התוספות והרא"ש והרמב"ם כולהו סבירא להו דהערכת כהן הוא המחייב תשלומי הערכין וכן הבין בפשיטות השיטה מקובצת (ב' ע"ב אות ב') וכן כתבו המשכנות יעקב (מו"מ סי' כ"ב) והחזון איש דעד העמדה בדין אין חיוב תשלומי ערכין כלל ובשעת העמדה והערכה אז נקבע חיובו על ממון ולכן אם מת הנערך קודם העמדה בדין פטור, והיה נראה דאז חל עליו שומת הפדיון דהיינו שסך כך וכך ממון הוא ערכך ובזה תפדה נפשך ואז חל חיוב ממון תמורת נפשו והאומר ערכי עלי אין כאן אלא נדר וחיוב לעשות פדיון נפש אבל דין חיוב ממון אינו חל אלא בשעת העמדה בדין, - [ובאמת גם אז עדיין ליכא פדיון דהא בחולין שם אמרינן ונתן את הערכך וגו' חולין עד שיבאו לידי גזבר מבואר דאפילו בשעת העמדה בדין עדיין ליכא פדיון, דאף שכבר נתחייב ממון אכתי אין נתפסין הדמים בערכין עד שיבואו לידי גזבר והפדיון לא נעשה אלא בשעת נתינה לגזבר].

אבל שיעבוד נכסים חל מיד בשעת נדר

ח) **ואין** הכוונה דמשעת נדר עד שעת העמדה והערכה אין כאן דין ממון כלל אלא הקדש גרידא, דזה פשוט דמיד בשעת הערכה יש כאן חלות נדר לדמים שהרי כל ההקדש של ערכין אינו אלא לענין ממון שיפדנו בו וחוץ מזה לא שייך להקדיש אדם, ומבואר לקמן (ז' ע"ב) דהיה בידיו חמש סלעים ואמר ערכי עלי נשתעבדו נכסיו לערכו ואם חזר ואמר ערכי עלי וקדם ונתן ד' לשניה יצא ידי חובתו משום דבההיא עידנא כולהו משתעבדי לראשונה ואפילו מה דיהיב לאו דידה הוא כפרש"י שם, הרי דשיעבוד נכסים יש וכמו שנתבאר שם במקומו עיי"ש, אלא ר"ל דאף דאיכא נדר ממון לענין הערכה מכל מקום חיוב תשלומין אינו חל עד העמדה והערכה, [ולא מיבעיא לדעת רש"י שנתבאר (י"ז ע"ב) דגם בתר שעת נדר לחוד אזלינן ואם הוא עשיר באותו שעה אז אפילו העני קודם הערכה נותן כעשיר דפשיטא שנשתעבדו נכסיו לענין פרעון זה, אלא אפילו לתוס' דסברי דשעת הערכת כהן קובע מ"מ גם שעת נדר קובע כמו שנתבאר שם (ז' ע"ב) וא"כ מיד נשתעבדו נכסיו לענין סכום ההוא].

בשעת נדר ליכא חיוב תשלומין רק סיבת החיוב

ט) **ואף** על פי שסוף סוף אינו חייב בתשלומין עד שעת הערכת כהן ואיך שייך שיעבוד נכסים לפני חיוב תשלומין, לא קשיא דמצינו כיוצא בו דכל שיש סיבת החיוב אף על פי שהחיוב עדיין לא חל נשתעבדו נכסים, וכך הוכיחו בדברי יחזקאל (סי' כ"ד אות ט') ובקובץ שיעורים (ב"ב אות שפ"ח) מהא דכתב הנימוקי יוסף פרק ב' דבבא קמא (דף י' בדפי הרי"ף) גבי אשו משום חציו שאם זרק חץ ומת ואחר כך הזיק ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים דידיה אף על גב דבשעת היזק כבר מת ואינו בר חיובא מכל מקום בשעה שיצא החץ מתחת ידו כמאן דנגמר הכל בההיא עידנא, ופירשו בה דאף על גב דלא רמיא חיוב בפועל על המזיק לפני שנעשה ההיזק מכל מקום כל שכבר נעשה המעשה שממנה נמשך אחר כך חיוב בפועל זה מקרי חיוב בכח לענין שישתעבדו הנכסים, [וכן הבינו האחרונים (הקונץ שיעוריס והשערי יושר) את דברי הכסף משנה (פ"ו ממלוה ה"ה) אשר נתקשה בו הקצוה"ח (סי' שמ"ו סק"ג), והדברי יחזקאל פי' כן בדעת התוס' כתובות (ל"ד ע"ב) עיי"ש, וכ' לפי"ז ג"כ לפ' דעת התוס' ר"פ אלו נערות דהבא על בתו פטור מקנס דקלב"מ ומוקי בירושלמי דמיירי בבא עליה ומת, וקשה דכל זמן שלא עמדה בדין לא נתחייב אביה והיאך נשתעבדו נכסיו ותי' לפי הנ"ל דסיבת החיוב ישנו כבר ועדיף מהנ"ל דלא חסר מעשה אלא העמדה בדין], והוא הדין בענינינו ודאי סיבת החיוב איתנהו בשעת נדר, ואף על פי שחסר הערכת כהן מכל מקום שייך שישתעבדו נכסיו מיד בשעת נדר שהוא סיבת החיוב ואינו חסר אלא העמדה בדין שהוא הערכת כהן, וזהו כוונת המשכנות יעקב הנ"ל בקצירת האומר עיי"ש.

למה צריך הערכת כהן

י) **ואם** תאמר למה לי הערכת כהן גבי עשיר ומה תועלת בדבר, לא קשיא דהא הערכת כהן בעני נמי לא ידענא מה תועלת בדבר שהרי אין הכהן מוסיף או מברר להמעריך מה שאינו יודע כגון המעריך את עצמו או את בנו מנליה לכהן כמה שנותיו וכמה יש לו אם לא בשאלת פיו דמעריך ואם כן מה מוסיף הערכת הכהן, אלא ודאי

גזירת הכתוב הוא שכך משפט הערכין להיות הכהן מיחל עליו דין השג יד ואם כן הוא הדין בכל ערכין אפילו בעשיר כך הוא משפט הערכין דבעי הערכת כהן למיחל עליו חיוב תשלומין, ועיין קול רמ"ז (פ"ה מ"ג) שכתב דהערכת כהן הוא כעין נגעים שהטומאה והטהרה תלוי באמירת הכהן עיי"ש, ועיין תשובת רדב"ז (ג"ח קפ"ו).

[ושיטות הראשונים בדין עני והעשיר ובדין עשיר והעני והערכת כהן אם על המעריך הוא או על הנערך, כל זה נתבאר לקמן (י"ז ע"ג) באורך].

למה אין מוזכר בגמ' דין הערכת כהן

י"א) **ואל** תתמה איך כל ענין של הערכת כהן אינו מוזכר בכל המסכתא, וכל מה שנאמר בזה אינו אלא מרש"י ותוספות והרמב"ם אבל בגמרא לא מצאנוהו אלא פעם אחת בדרך אגב דאמרינן (ד' ע"ח) סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב והעמידו לפני הכהן ולא כהן לפני כהן קמשמע לן ולבר מזה ליתא, ואפילו הנאמר (שם) לגבי העמדה והערכה כל שישנו בהעמדה כו' אין הכוונה עמידה לפני כהן ממש אלא ראוי לעמוד, ורק לענין מת דאמרינן (כ' ע"ח) כשעמד בדין מפרשה הרמב"ם דנערך בעי העמדה בדין לפני כהן עיי"ש, - אין זה תימה כלל כי מה שמוזכר להדיא בקרא לא איצטריך להודיענו וכיון דכתיב והעמידו לפני כהן על כרחך דבעי העמדה, [ולאו דוקא אם אין ידו משגת כדמשמע פשטא דקרא אלא קאי אכל ערכין, (וכ"מ בתו"כ בתוכחתי סוף פרש' ג' יעריכנו הכהן בין ש"ב לכל הערכים שיהיו בהכהן) ברם היכא שאין ידו משגת אז כשיעמוד לפני הכהן יעריכנו בפחות], דהכי נמי אין מוזכר בכל המסכתא כמה נותן מבן חודש ועד בן חמש ומבן חמש עד בן עשרים וכו' כיון דכתיבי להדיא בקרא.

כמה כהנים מעריכין אותו

י"ב) **בקרא** כתיב והעריך אותו הכהן משמע כהן אחד, וכבר נתבאר דהערכת כהן מיחל חיוב תשלומין ומהיכי תיתי דנצטרך יותר מכהן אחד (ובגמ' דלעיל כהן אחד מתמה) וכן משמע ברמב"ם (פ"ח ה"ב) שלא הזכיר ערכי אדם גבי שמין בג' או בי' רק לענין גבייה עיי"ש וכן משמע מהרדב"ז בתשובה שם, אלא שהחזו"א שם (סי' כ"ט סק"ד) כתב דלענין השג יד בעי ג' כדאמרינן בסנהדרין ט"ו, וכוונתו ודאי משום דבעי לשום חפיציו לדעת כמה יש לו ואם כן אינו דין בחלות חיוב ערכין אלא דין בשומת מטלטלין, [ובשומת קרקע בעי עשרה וא' מהן כהן כמבואר בסנהדרין שם].

י"ג) **ואם** יש מצוה להעריך, הנה הרמב"ם (פ"ח ה"ב) כתב שההקדשות והערכים והחרמים מצוות כו', וכוונתו נתבאר לקמן (כ"ד ע"ח ד"ה הטוח גפרח) עיי"ש.

דין הישג יד

השג"י אינו דין בערך אלא במעריך

א) **בריש** פרק קמא (ג' ע"ח ד"ה הכל מעריכין לשמוי מחי) נתבאר שהשג יד אינו דין בערך דהיינו שהערכת כהן בעניות נותן לערך שיווי של פחות, אלא דין הוא במעריך דהיינו שאף שנשאר ערך השלם הערכת כהן נותנת לו הכח לפטור עצמו בתשלומי מקצת הערך ואם לא ישלם נשאר חובת כל הערך עליו שאם העשיר אחר כך נותן הכל, [ודלא כהחזון יחזקאל (פ"ג ה"ז) דתשלומי השג יד אינו מקצת פרעון של תשלומי ערכין אלא פרעון דעלמא שעל ידו נפטר הוא מחובת ערכין, ובריש פרק ב' הבאתי כמה ראיות שלא כדבריו עיי"ש].

ולפי זה אם נערך לסלע ונתן שנים (ממה שמשיירין לו עי' מנ"ח ודו"ק) הרי שניהם דין תשלומי ערכין להם כי באמת חייב בכל הנ' רק שיכול לפטור עצמו בפחות אבל כשהוא נותן ב' ודאי שערך הוא נותן.

השג"י אינו קביעת סכום

ב) **הערכת** עני אינו קביעות סכום שיווי הערך אלא שקובעת לו דין עני דהיינו שאינו חייב ליתן כל סכום הקצוב בתורה אלא כפי שיש לו אז בידו, ואם בשעת נתינה יש לו יותר יתן כמה שיש לו אז וזהו דין עני והעשיר, וכן מוכח מדברי התוספות לקמן (י"ז ע"ב ד"ה הכל גמי) דאין קביעות לסכום העני, ואם אמר אחד עלי לפוטרו לעני ואחר כך העשיר העני צריך לפוטרו מערך עשיר אף על גב שבעת אמירתו היה עני והיה מפטר בערך עני מכל מקום לא אמרינן זהו מה שקיבל עליו לפטרו דאין סכום לעניות ויודע שיכול להעשיר ולהתחייב בערך עשיר עיי"ש.

אי גם לענין עני אחר אינו קביעת סכום

ונראה לכאורה דהוא הדין עני שקיבל עליו ערכו ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי (ולא לפוטרו אלא לעצמו מתחייב), והיה העני ראשון בעל יכולת לשלם ל' סלעים

והשני יש לו רק עשר או להיפך, לא אמרינן כיון שהראשון חייב בסכום זה הוא הדין העני השני אין מעריכין אותו אלא לפי השג יד דראשון כי זהו מה שקיבל עליו, אלא ערך עני קיבל עליו השני בלא סכום כמו ערכו של הראשון גופא דגם כן אין לו סכום ורק בשעת נתינה מתברר הסכום לכל אחד מהם, מיהו אפשר דכיון דלתוספות (ע' לקמן) יש דין עשיר והעני גם בהשג יד נמצא דפחות מל' אי אפשר לו להראשון ליתן ואם כן יש לומר דגם השני קיבל על עצמו ערך של לכל הפחות ל'.

בהשג"י אי יש דין עשיר והעני

ג) **ואם** בשעת נתינה העני יותר ובידו פחות ממה שהיה לו בשעת הערכה, אם יש על זה דין עשיר והעני תליא בפלוגתת הראשונים דשיטת התוספות (ז' ע"ב) דגם בזה איכא דינא דעשיר והעני ואינו יכול לפחות בשעת נתינה ממה שהיה בידו בשעת הערכה ולהרמב"ם יכול ליתן אפילו פחות מכפי שהעריכו הכהן דעל הערכת כהן בהשג יד ליכא דינא דעשיר והעני, ולדידיה צריך לומר דבשעת הערכה אין הכהן קובע סכום כלל אלא פוטרו מליתן כולו וקובע לו שיתן כמה שיהיה לו בשעת נתינה (ועמבאר לקמן י"ז ע"ג בשיטת הרמב"ם ע"ש).

אפי' אין לו סלע משלו נפטר בסלע שנותן

ד) **ואם** אין לו אפילו סלע אחד אז אין הכהן מעריכו כלל (ועמבאר לקמן ז' ע"ב ד"ה אין בערכין פחות מסלע ע"ש), ומה שכתב המנחת חינוך (מ' ס"ג והביאו המזו"ב) דאם רוצה ליתן סלע ממה שמשאירין לו אחר סידור דיצא בזה היינו משום דסוף כל סוף יש לו סלע, ואם הכהן מעריכו בסלע זו ואפילו ילוה סלע ואפילו הסלע משועבד לערך שקדם לו מכל מקום יצא ידי חובתו כמבואר לקמן (ז' ע"ב בשיטת רי"ה סו'), ועיין עוד מה שכתבתי לקמן במתניתין (כ"ג ע"ב ד"ה נותנין לו).

אם איננו ערך שלם יש נתינה פחות מסלע

ה) **ובעני** האומר חצי ערכי עלי ונידון בהשג יד, לכאורה סגי שיתן חצי סלע (והה"ד בלח השג"י בגון האומר עשירית ערכו של בן חודש עלי), עיין לקמן (כ' ע"ב ד"ה חלי ערכי עלי).

חיוב אחריות

אי שייך ערכין בנדבה

א) **בריש** חולין (ג' ע"ב) כתב רש"י דערכין לא שייך בנדבה אלא בנדר דאמר ערכי עלי והדר יהיב כפי הקצוב בפרשה אבל לא מצי למימר הרי אלו לערכים אם לא נדר תחילה בערך ועיין רמב"ן וריטב"א שם, נראה פירושו כמו שנתבאר לעיל שערך אינו נדר ממון אלא התפסה במצות הערכין ואחר כך פודה ונותן כפי הקצוב בפרשה ואם לא התחייב עצמו תחילה לא שייך פדיון חיובו, מה שאין כן בבהמה שיכול להקדישו בלא חיוב מקודם.

ובשו"ת דברי חיים (סיו"ד סי' מ"ט) מביא למי שהקשה מאי טעמא לא שייך נדבה בערכין הא יכול לומר על מנת שלא אתחייב באחריות, ולפום ריהטא לא קשיא מידי שמצות ערכין הוא קבלת תשלומי ערך כפי אשר יושת עליו ואם אינו מקבל עליו בתורת חיוב מה קיבל עליו והרי הוא כאומר אם ארצה ליתן למחר אתן נמצא דכעת לא קיבל עליו כלום, [דדוחק לומר שמקבל עליו ערך על תנאי אם ירצה ונפק"מ שישתעבדו נכסיו מעתה], וצריך לומר דקושייתו באופן שאמר כשאפריש מעות לערכין לא אתחייב באחריותה (כהג' דר"ה לקמן) או באומר הריני בערכין ממעות שלפני על מנת שלא אתחייב באחריות, ואם כן זהו קושיית השיטה מקובצת דלקמן.

אי שייך ע"מ שאין עליו אחריות

ב) **בשיטה** מקובצת שם מקשה דמשכחת לה באמר הריני בערכין ממעות שלפני על מנת שלא אתחייב באחריותה ור"ל במתפיס מטלטלין או מעות לערכו, ותירץ דמכל מקום סתם ערכין ונדרים לאו בהכי מירי וכן הוא בתוספות הרא"ש (בלח שנקוטייהו לף כתב דנכה"ג בודאי היה מהני רק "שמע לף היה מייב").

ולענ"ד היה נראה לתרץ על פי דברי הריטב"א בראש השנה (ו' ע"ב ד"ה אמר רבא) אהא דאמרינן התם שנדבה משכחת לה בהרי עלי כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותה (פרש"י שבשפריטנה לף שתחייב בשחריותה), וכתב הריטב"א דלהכי לא הוה מתנה על מה שכתוב בתורה דדוקא במה שחייב מן התורה אינו יכול

לעקור על ידי תנאי אבל בנדר שחיוב אחריותו אינו מגזרת הכתוב אלא משום דשעבד עצמו במה שאמר עלי אם כן כל היכא דפירש תוך כדי דיבור שאינו מקבל עליו אחריותו שוב אין לנו עליו כלום עכ"ד, ולפי זה בערכין שהתורה היא המחייבו באחריות כדאמרינן בחולין (קל"ט ע"ב) אמר רב המנונא הכל מודים בערכין דאף על גב דלא אמר עלי מיחייב דכתיב ונתן את הערכך כו' חולין הן בידך עד שיבואו ליד גזבר, אם כן לא מצי מיעקר לה לחיוב אחריות דהוה ליה מתנה על מה שכתוב בתורה.

אי שייך התפסה על ממון או מטלטלין

ג) **אולם** בלאו הכי קשיא בדברי רב המנונא דהא מבואר בסנהדרין (ט"ו ע"ב) אמתניתין דערכין המטלטלין בשלשה רב חסדא אמר אבימי במתפיס מטלטלין לערכו, פרש"י שאומר ערכי עלי ונתחייב ערך הקצוב לפי שניו והיה לו מטלטלין ואמר הרי אלו לערכי "וחלה עליהן קדושה" ובא לפדותן צריך ג' להוציאן מיד הקדש, הרי דשייך להתפיס מטלטלין לערכו וחל עליהן קדושה אפילו קודם שבאו לידי גזבר ולא עוד אלא שבר"ן שם משמע דכבר יצא ידי נתינה עיי"ש, ואין לומר דהא דאמרינן בחולין שצריך לבוא לידי גזבר אינו אלא לענין שיפטר מאחריותו אבל קדוש מיהא הוי, דהא קאמר התם חולין הן בידך כו' משמע דלא חל קדושה עליהן וכן כתב רש"י שם דאין ערכין קדושין כו', [וכ"מ ברמב"ם שכתב ג"כ חולין הן ועפי"ז כתב בערוה"ש ס' ל"ז סקי"א דאין מועלין בהן עד שיבואו ליד גזבר], וגם אין לחלק ולומר דדוקא מתפיס מטלטלין מהני ובחולין מיירי מנותן מעות חדא דאין סברא לחלק בזה ועוד שהרי השיטה מקובצת והרא"ש מקשין ממתפיס במעות שלפניו, ואפשר דיש חילוק בין קודם הערכה לאחר הערכה וצריך עיון, [וכן קשה מהא דעבודה זרה (י"ג ע"ב) אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזמן הזה ואם הקדיש כו' בהמה תיעקר כו' פרש"י ואין מחרימין קסבר כו' וכיון דהשתא ליכא בית המקדש אתי בהו לידי תקלה דמתהני מהקדש ומעילה, ותקשי נמי הרי חולין הן עד שיבואו לידי גזבר, ואפשר דהשתא דליכא גזבר שאני].

ברש"י משמע דשייך ערכין בנדבה

ד) **ומכל** מקום מרש"י משמע לכאורה דאיכא ערכין בנדבה, מהא דלקמן (ה' ע"ב) גבי איבעיא דרבא אי ערכי עלי למזבח נידון בהשג יד או לא פרש"י בנדר ונדבה כי האי, משמע דשייך ערכין בנדבה ודלא כמו שכתב ריש חולין, ולפי תוספות הרא"ש והשיטה מקובצת מובן שפיר דבאמת משכחת לה בנדבה אבל סתמא אינו כן, (ומיהו קשה למה נקט לה רש"י דוקא לקמן שם ומה ענינו לאיבעיא דרבא), ואכתי צ"ע.

דין דמים

ערכין הוה פדיון נפשו אבל דמים הוא דמי גופו

א) **והנה** כל מה שכתבנו לעיל (ריש דבריו) דערכין אינו כנודר סך ידוע אלא שנתפס במצות ערכין ונותן כפי שקצבה תורה זהו דוקא באומר ערכי עלי אבל לא באמר דמי עלי, כי ערכי עלי הוא פדיון נפשו ובאמת הנפש אין לו מחיר ולולא שאמרה תורה לא ידענא כמה יתן, ואמרו בתנחומא (כי תשא סי' י') לענין מחצית השקל כשאמר (הקנ"ה) ונתנו איש כופר נפשו תמה (משה) ואמר מי יוכל לתת פדיון נפשו שנאמר ויקר פדיון נפשם וחדל לעולם כו' אמר לו לא כמו שאת סבור אלא זה יתנו כו', עוד שם (סי' י"ב) כששמע משה ירד להורות ואמר בלבו מצאנו שפדיון נפש אדם ככר כסף שנאמר (מ"ב כ' ל"ט) והיתה נפשך תחת נפשו או ככר כסף תשקול כל אחד ואחד מישראל יהא נותן ככר כסף כו' עיי"ש באורך ולבסוף נאמר שם יודע היה הקדוש ברוך הוא מה בלבו של משה והראהו באצבעו ואמר לו משה זה יתנו כזה יתנו ע"כ, והכי נמי לענין ערכין שהוא פדיון נפשו של אדם הוצרכה תורה ליתן קצבה ולקבוע כמה יתן.

מה שאין כן דמי עלי הוה שויות גופו ולא נפשו ולזה יש מחיר כעבד הנמכר בשוק, ואין בדין דמים דאדם חידוש מיוחד כדין ערכין אלא הרי הוא כדמי חפץ בעלמא, [והגרי"ז לא כ"כ עיי"ש ד' ע"ב מש"כ בזה].

דמי אדם שונה מדמי חפץ במקצת דינים

ב) **אולם** מדהוקש דמים לערכין ילפינן כמה דינים מיוחדים דליכא בדמי חפץ בעלמא, כגון (י"מ ע"ב) מרגלית לקלים ולידון בכבודו (נתפאר לקמן ד' ע"ב גבי לפ יהפ פלפ דמי דיקלפ) והעמדה בדין להרמב"ם וכן חיוב אחריות (נתפאר לקמן כ' ע"ב ד"ה לכוותה).

ג) **ולענין** שומא מבואר בסנהדרין (ט"ו ע"ב) דבעי עשרה ואחד מהן כהן, ואע"ג דשומת ערכין לא בעי כ"כ (עי' לעיל פרק ערכין פוסק י"ב) שאני התם דאי"צ שומא כמה הוא שוה דקצבו קבוע בתורה ואין אנו צריכין אלא לברר שנותיו וכמה יש לו].

פרק ראשון - הכל מעריכין

ב' ע"א

ערכי עלי הוי מעריך ונערך

במתניתין הכל מעריכין, פרש"י אם אמר על אחד ערך פלוני עלי, ובנערכין פרש"י אם אמר ערכי עלי או אם אמר אחר עליו ערך פלוני עלי, הנה נקט דין ערכי עלי גבי נערכין אבל בפירוש רגמ"ה כתב דין ערכי עלי גבי מעריכין, ומכל מקום דבר פשוט שאין כאן שתי שיטות אי ערכי עלי בכלל מעריך או בכלל נערך כי בכלל שניהם הוא רק דרגמ"ה נקט לה גבי מעריך מפני שרצה לפרש כל אופני מעריך בין מעריך לפלוני בין מעריך לעצמו ורש"י נראה לו לפרש דין מעריך לחוד ודין נערך לחוד על כן לא נקט במעריך ערכי עלי כיון דזה גם כן בכלל נערך ואכתי לא אשמועינן דין נערך ושוב כד תני נערך נקט ערכי עלי ששייך לשניהם, [וכ"ה בברכ"י (יו"ד סי' רנ"ט ד"ה וגברס) ועיי"ש עוד מש"כ לפרש רש"י במתני' (ה' ע"ב) בפלוגתת ר"מ ור"י ופשוט הוא], **ועוד דקתני** טומטום ואנדרוגינוס נודרין ונידרין ומעריכין אבל לא נערכין ומעריכין על כרחך שהעריכו אחר ולא עצמן שהרי אינן נערכין ולכן מפרש נמי הכל מעריכין דרישא בערך פלוני עלי ולא ערכי עלי.

ולא הוצרכתי לזה אלא מפני שבתוספות יום טוב בביצה (פ"ה מ"ב) משמע דנקט ששתי פירושים הם עיי"ש, ודבריו צריכין עיון וגם רש"י גופא כתב בחולין (ב' ע"ב) על מעריך ערכי עלי או ערך פלוני עלי ושוב כתב גם על נערך ערכי עלי עיי"ש ועל כרחך כנ"ל דערכי עלי שייך לשניהם, (אלא דסד"ת בחולין לא נחית לדייק כנ"ל כי אין סד מקומו ועיקר מידושו סד דמופלג סמוך לגמ' מעריך עיי"ש).

למה אין כינויין לערכין

תוד"ה הכל מעריכין, בא"ד ובכאן לא חשש להזכיר (כינויים) **שלא היה מזכירין שם שמים על הערכין**, והקשה בשיטה מקובצת (מוס' יומא ג' ע"ב) דלמאן דאמר (נדרים י' ע"ב) דלשונות של נכרים הם מאי איכא למימר, וכבר הקשו המפרשים שם גם על הקדש ותמורה למה לא מוזכר כינויים, [ועי' מאירי ריש נדרים מש"כ בשם הירושלמי ומחלוקת הראשונים אי בבלי פליג אירושלמי ועי' תוס' ריש נדרים דלא נמצא לשון נכרים אלא על השנויין שם במתני'].

ולענ"ד מערכין לא קשה כלל ואינו דומה לכל הני המוזכרין במתניתין ריש נדרים, דלכאורה צריך ביאור למאן דאמר לשונות של נכרים הם אמאי איכא כינויין בנזיר הא לא חל חיוב נזירות על העובדי כוכבים כמבואר בנזיר (ס"ב ע"ב), ועל כרחך דאין הענין תלוי בדיני נזירות של ישראל אלא דכיון דנכרי הבא לינזר ולהיפרש מן העולם (לפי דרכן של נכריס) הוא אומר נזיק נזוח והוה ליה נזיר של דיניהם לכן ישראל הנודר בהאי לישנא הוי נזיר של דינינו משום דהאי לישנא משמע נזירות והפרשה, וכן נדר וחרם ושבועה שענינים אלו יש גם אצל הנכרים לפי עניניהם גם הישראל הנודר בלשונם מתכוין לענין זה (בדיעבד), מה שאין כן ענין של ערכין אין להם כלל שכשהן נודרין ממונו של פלוני הרי זה דין דמים אבל ערכין אינו אלא חידוש שחידשה תורה דהוה כמתפיס בדין ערך ונותן כסכום המפורש בקרא (עי' פתיחה למכילתין), ואפילו לרבי יהודה לקמן (ה' ע"ב) דעובד כוכבים מעריך היינו שמעריך בדיני ישראל אבל מושג זה כשלעצמו אין להם בדיניהם, וכיון שאין לנכרים ענין זה ממילא דלא שייך כינויים בערכין.

נדר דמים שיימינן כעבד עברי או כעבד כנעני

נודרין, פרש"י דמי פלוני עלי ושמין אותו כעבד הנמכר בשוק, ומקורו בברייתא בסנהדרין (ט"ו ע"ב) אולם לא נתפרש שם אי כעבד עברי או כעבד כנעני, ובתוספות במגילה (כ"ג ע"ב ד"ה שמין) משמע כעבד עברי דאמרינן התם דפדיון הקדשות בעשרה ואדם כיוצא בהן ומוקי לה באומר דמי עלי דשמין אותו כעבד ועבד איתקש לקרקעות וכתבו התוספות משמע דעבד עברי איתקש לקרקעות כו' וכן כתב בתוספות יו"ט שם להדיא דשמין אותו כעבד עברי, אבל מהרש"א פשיטא ליה דכעבד כנעני שמין אותו עיין שם, ובאמת סתם לשון עבדים בתלמוד היינו עבד כנעני כמו

שכתב הר"ן בכתובות (ק"י ע"ב) בשם הראב"ד (הובא בקצות לקמן ריש ג' ע"ג עיי"ש) וביותר כאן דקאמר כעבד הנמכר בשוק משמע עבד כנעני דהא עבד עברי אינו נמכר בשוק כמו שכתב הרמב"ם בהלכות עבדים (פ"ו ה"ה), וכן משמע מסוגיא דלקמן (י"ט ע"ב) דקאמר אביי אומדין אותו כמה אדם רוצה ליתן בעבד העושה מלאכה בידו אחת והשנית מוכתבת לרבו ראשון וזה לא שייך אלא בעבד כנעני לפי מה שכתב הרמב"ם (פ"ד מעבדים ה"י) דעבד עברי אין רבו מוכרו לאחר, אולם יש לדחות לפי מה שכתב המנחת חינוך (מ' מ"ב אות ט"ו) דמדעת העבד יכול למוכרו לאחר, מיהו יש חולקין עליו בזה ויש לעיין.

ובקצות החושן (סי' ת"כ) כתב דתלוי במחלוקת רש"י והרא"ש ריש פרק החובל גבי אומד של נזקין כעבד הנמכר בשוק, שרש"י כתב ז"ל שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי משמע דאמדינן ליה כעבד עברי, אבל הרא"ש שם כתב דעבד עברי אינו נמכר אלא לשש ואם תאמר דאחר כך מוכר עצמו עוד פעם לשש ועוד פעם הרי זה מחיר גדול אלא אומדין אותו כעבד כנעני שהוא נמכר לעולם דבשומא אזלינן לקולא כדאמרינן שם לעיל (נ"ק נ"ח ע"ב) מובער בשדה אחר לשום ערוגה אגב שדה אחר עיי"ש והכי נמי לענין שומת נדרים תלוי בפלוגתא זו, וכן כתב השפת אמת מגילה (שם).

ולענ"ד לא משמע כן אלא דלענין נדר דמים בין לרש"י בין להרא"ש שיימינן כעבד כנעני, לא מיבעיא להמהרש"ל (פיסקי שם) והב"ח (חו"מ סי' ת"כ) שכתבו דליכא פלוגתא כלל וגם רש"י מודה דשיימינן ליה כעבד כנעני עייש"ה וכן הוא בשיטה מקובצת שם בשם רבינו יהונתן עיין שם [ועיין בביאור הגר"א שם גם כן דשמין כעבד כנעני דליכא שומא לעברי ולא הזכיר שיהא סתירה מרש"י הנ"ל] דודאי בנדרים גם כן שיימינן הכי, אלא אפילו לדעת הסמ"ע שם (סקט"ו) ושאר אחרונים דרש"י והרא"ש פליגי מכל מקום היינו דוקא בנזקין אבל לא בנדר דמים, והטעם משום שהנודר ודאי אין כוונתו לכמה שיכול להשיג על ידי מכירה כמה פעמים לשש אלא כוונתו לכמה ששוה בשוק דהיינו מכירה אחת עולמית כעבד כנעני ודוקא בנזקין דמשלם לפי מה שהחסירו בזה שייך לומר דבאמת החסירו יותר כי לוא היה צריך למעות היה יכול למכור עצמו באופן זה של שש שש והיה מקבל יותר מעות אבל אין זה סתם שיווי של אדם, [ואעפ"י שבן חורין אינו יכול לימכר כעבד כנעני מ"מ דין השומא כך הוא כאילו היה נמכר, ולקמן (י"ט ע"ב) גבי אומד של נזקין יתבאר בארוכה עיי"ש], וממילא ודאי דבנדר אומדין אותו כעבד כנעני הנמכר בשוק.

שוב ראיתי ברבינו חננאל בסנהדרין שם שכתב להדיא דכעבד כנעני שיימינן וכן משמע בתוספות קידושין (ז' ע"ב ד"ה ב"כ) עיי"ש, ועיין ש"ך (סי' נ"ה סק"ח) מה שכתב על התוספות במגילה הנ"ל ולדבריו כל אדם הוקש לקרקעות ואפילו בן חורין, ואם כן ודאי דכעבד כנעני שיימינן וההיקש לקרקעות אינו אלא לענין דבעי עשרה למישיימיה ודו"ק, [ובענין יסוד דין דמי אדם עי' לקמן ד' ע"ב גבי לא יהא אלא דמי דיקלא].

עבד שהעריך אי חל עליו שיעבוד מיד

ברש"י נשים ועבדים, ומשלמין לאחר זמן כשנתגרשה האשה או נשתחרר העבד, וכן כתב הרמב"ם (פ"ו מערכין ה"ז) דעבד מעריך ואם יפדה ויהיה לו יתן ערך שנדר, אבל התוספות אחר שהביאו פירוש הקונטרס כתבו אי נמי כגון שנתנו להם על מנת שאין לרב או לבעל רשות בהם וכן הוא בתוספתא.

ונראה דרש"י והרמב"ם בדקדוק כתבו דמשלמין לאחר זמן דוקא ודלא כתוספות, ואזלי לשיטתם בנזיר (ס"ג ע"ב) במימרא דרבא דמסיק למה רבו צריך לכפותו לנזירות אבל לא לנדרים ולערכין, שהתוספות שם (ד"ה יפה) פירשו דעבד המקבל עליו ערך אינו מועיל מחאת הרב כלל כי מה מפסיד אם אמר העבד ערכי עלי ולכשישתחרר או יתנו לו במתנה על מנת שאין לרבו רשות בו ישלם להקדש, הרי דעתם דבעודו עבד משלם אם יש לו, אבל רש"י (ו"ל שהפירוש על מזיד מימו מרש"י עי' שה"ג) שם כתב דאין הרב צריך להפר דממילא בטל וז"ל וערך אין לו שאין גופו קנוי (ערך אין לו מין הכוונה לענין נערך שלם לענין מעריך שמין לו חלות חיוב ערכין שהרי המפרש כתב לעיל שם נמומר ערך פלוני עלי ושם ערכי עלי עיי"ש), וכן כתב הרמב"ם (נפ"ג מנזירות הי"ח) דעבד שהעריך אין רבו צריך לכופו וז"ל מפני שאין נפשו קנויה לו לא יחול עליו נדר, וכבר תמהו עליו שזה היפך מתניתין דהכא דעבדים מעריכין וכתבה הרמב"ם עצמו להאי מתניתין בהלכות ערכין (פ"ו ה"ז), [ומש"כ בערוה"ש (נזירות סי' ז' ס"ז) ובליקוטי הלכות (בזמן תוהה על מתני') ועוד אחרונים דבאמת הערכין חל אלא דכיון שגופו קנוי לרבו אין לו מעות ואי"צ לשלם עד שישתחרר או שיתנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו ובא הרמב"ם לומר דבינתיים אינו יכול להשכיר א"ע לאחרים כדי לשלם כיון שגופו קנוי, כ"ז אינו במשמעות דברי הרמב"ם שכתב שלא יחול עליו נדר דמשמע

שהנדר לא חל, וכש"כ שבמפרש א"א לומר כן שהרי בס"ד של הגמ' שם דיש לו ערך כתב המפרש כגון שהקנה לו אחר ע"מ שאין לרבו כו', הרי מיירי בעבד שיש לו מעות וא"כ הו"ל לפרש הכא כגון שאין לו מעות וע"כ דדעתו דאינו חל כלל ודו"ק].

ומתרץ הקרן אורה שם דהא דעבד מערך היינו לענין לאחר שיצא לחירות וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ו מערכין) ז"ל ואם יפדה ויהיה לו יתן ערך שנדר דמשמע דכל זמן שהוא ברשות רבו אפילו יש לו לשלם אינו חייב, והטעם דכל זמן שהוא ברשות רבו אינו יכול לקבל על עצמו שום חוב שהרי אין נפשו קנויה לו ואינו ברשות עצמו דשל רבו הוא (וכן נפסק"ה בסוף פסקי גנבה ע"ש בנכריו) אבל כשיצא לחירות מחויב הוא לקיים מה שקיבל על עצמו שבועתו נדרו או ערכו ולא יצאו דבריו לבטלה עכ"ד, וביאור דבריו דדין ערכין הוא שמקבל על עצמו שיעבוד ואחר כך משלם שיעבודו ופודהו ועבד אף על פי שדיבורו מחייבתו מכל מקום שיעבוד הגוף לא מצי מיחל עליו ולכן גם ביכול לשלם פטור עד שישתחרר ויחול עליו השיעבוד [וכמוש"כ הרמב"ן בנדרים סו"פ נערה המאורסה דנדריו שיש בהם עינוי נפש וביטול מלאכה שאין הנדר חל עליו כלל מ"מ כשיצא לחירות משלים את נדרו, ועל כרחך דדיבורו מחייבתו אף כשאין הנדר חל], וזהו שיטת הרמב"ם ורש"י שם אבל התוספות סבירא להו דאין חסרון במה שאין גופו קנוי שלא יחול עליו השיעבוד של ערכין.

ומשום הכי כתב רש"י כאן שמשלמין לאחר זמן לכשיתגרשו וישתחררו, דכיון שכלל עבדים בהדי נשים לא הוה מצי למנקט כגון שנתן להם אחר על מנת שאין לרבו רשות בו דבעבדים ליתא כשיטת רש"י (פו המפרש) שם וכן הרמב"ם כתב דוקא לכשיפדה וכנ"ל (וס"ל דהגמ' מולק על התוספתא שהביאו התוס' פו דס"ל דמע"כ בתוספתא פס יש לחן גופין בזה"ו קפי רק על נפיש) ולכן כתב דמשלמין לאחר זמן, [והחידוש בזה הוא דאע"פ שאין נדרו חל מ"מ דיבורו מחייבתו וכנ"ל בשם הרמב"ן], מה שאין כן תוספות לשיטתם שם דיש להם ערכין ומשלמין לכשישתחררו או שיתן להם אחר על מנת שאין לרבו רשות בו, [שו"ר בהפלאה שבערכין שכוון לדברי הקר"א וכתב ג"כ כנ"ל דאזלי לשיטתם עיי"ש באורך].

נשים ועבדים כ"ז שאינו ברשות עצמן אין מעמידין אותן לפני כהן

בתוד"ה נשים, **בא"ד ואפילו אין להם כותבין עליהם מיד כו'**, נראה פשוט שאין מעמידין אותן לדין לפני הכהן שיעריכם דהא אין להם אפילו סלע אחד של הישג יד ובכהאי גוונא אין הכהן מעריך כלל כמו שיתבאר לקמן ריש פרק ב' (ז' ע"ג ד"ה פין בערכין), רק שכותבין זכרון דברים שפלוני או פלונית נדרו בערכין שיהיה לראיה ביד הגזבר לכשתגרש או ישתחרר יתחייבו לקיים נדרן, וזה כוונת הר"ש בתורת כהנים (פרשתא ג' הל' ג') שכתב ז"ל ואם לאו כותבין עליהן וגובין מהם לאחר זמן פירוש ואם לאו כותבין עליהן שטר ומחתימין ומניחין בלשכה.

דברי התו"כ ואמאי לא הביאו התוס'

שם, ועבד אע"ג דגבי מצות יש לו דין אשה לפי ערך זכר הוא נערך דלא אישתמיט תנא כו', ובשיטה מקובצת (פוס ט"ז) כתב בשם הרא"ש דבתורת כהנים דריש מואמרת אליהם לרבות גרים ועבדים ומשמע דלערך איש מרבה להו, [הנה בתו"כ שם לפנ"ז מייתי פלוגתא (לקמן ה' ע"ב) בעכו"ם דר' מאיר סבר דנתמעט ממעריכין דכתיב בני ישראל ונתרבה לנערכין מדכתיב איש ור' יהודה סבר דנתרבה למעריכין מדכתיב איש ונתמעט מנערכין דכתיב בני ישראל, ועלה קאמר התם אי בני ישראל יכול אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות את הגרים ואת העבדים ת"ל ואמרת אליהם, ר"ל אי בנ"י אין לי אלא בנ"י דנערך לר"מ ומערך לר"י מנין לרבות את הגרים ואת העבדים להיות מעריך לר"מ ונערך לר"י ת"ל ואמרת אליהם (עיי"ש נר"ש להילפותא הוא דין על מעריכין דין על נערכין), ולפי"ז הא דקאמר הרא"ש כאן דבתו"כ מרבה עבדים לערך איש, לא הוצרך לזה אלא לר"י דעכו"ם נתמעט מבנ"י להיות נערך והו"א דגם עבדים כן קמ"ל ואמרת אליהם אבל לר"מ דאפילו עכו"ם נערך ובודאי דכזכר הוא נערך דלא נתמעט עבד מבנ"י אלא לענין מעריכין ולא לענין נערכין ופשיטא דגם עבד נערך כאיש].

ויש לתמוה על התוספות למה כתבו דלא אישתמיט תנא וכו' ולא הביאו הך תורת כהנים דליף ליה להדיא מקרא, ואין לומר דבתורת כהנים מרבה עבד להיות נערך אבל אכתי אינו מוכח דכזכר הוא נערך, ליתא דהא בפירוש הר"ש שם הקשה ואם תאמר ואמאי בעי רבויי לעבדים מקרא אחרינא ונילף ליה מאשה וי"ל דהכא הוי אמרינן דון מינה ומינה ויהא העבד כערך האשה, הרי דלא נצרכה ריבויי לעבדים אלא לומר לך דכזכר נערך וזהו נמי כוונת הרא"ש דמשמע דלערך איש מרבה להו וכיון שכן למה לא הביאו התוספות האי דתורת כהנים, ויש לומר משום דהר"ש שם מוסיף ומיהו למאן דאית ליה דון מינה ואוקי באתריה ודאי אין צריך רבויי אחר לעבד וקרא כי אתא לרבות הגרים הוא דאתא, ולפי זה

דרשת התורת כהנים לרבות עבדים לנערכין איננה לכולי עלמא, [וגם דלר"מ דעכו"ם נערך לא קאי ריבויי דעבדים אלא על מעריכין וכנ"ל], ולכן לא כתבו התוספות מהא דתורת כהנים אלא נקטו מילתייהו באופן כללי דפשטא דמילתא משמע דנערך כזכר דאם אינו כן לפי האמת לא הוה אישתמיט תנא לומר חידוש כזה.

[ועיין בהגהות מהר"ש טויבש שציין לדברי התוס' בב"ק (פ"ח ע"ב ד"ה והא) בהא דעבד כשר לעדות דלא גמרינן לה לה מאשה אלא להחמיר על העבד לעשותו כישראל אבל לא לגרעו מאיש, ורצה בזה ליתן טעם אמאי עבד נערך כאיש, [ואפשר שלא ראה הא דתו"כ או דס"ל דהתוס' שלא הביאו התו"כ לס"ל כן], ולא דק דהתם הכי קאמר דעבד שהוא איש ובכלל אחיך הוא ממילא כשר לעדות (דכמיב והנס עד שקר העד שקר ענס בעמיו) ואף דאשה פסולה מ"מ במה שכשר בלאו היקישא דלה לה מאשה לא אתי הקישא לגרעו מאיש, אבל הכא דליכא ריבויי לעבד לולי הילפותא דתו"כ ואינו נערך אלא משום היקישא בזה ודאי דכאשה היה נערך, שו"ר בהפלאה שבערכין שהביא ג"כ התוס' בב"ק הנ"ל אלא שצירף לזה הא דתו"כ דכיון דאיכא ילפותא על עבד ואי"צ היקישא דלה לה מאשה לא אתי היקישא לגרעו מאיש עיי"ש, אולם למה שכתב הר"ש בפירושו הנ"ל אין דברי התו"כ צריכין חיזוק, דבלאו התוס' דב"ק גם כן א"א לומר שיהא נערך כאשה דאדרבה כולה קרא להכי הוא דאתי לומר דכזכר הוא נערך דאי כאשה הוא נערך ל"צ קרא, משא"כ בב"ק דליכא ריבויי לעבד שיהא כשר לעדות אלא מכללא הוא דאתמר כיון שהוא איש ומיקרי אחיך על כן הו"א דאכתי יפסל כאשה להכי הוצרכו התוס' לסברתם דלא בא היקישא לגרעו מאיש ודו"ק].

ובעיקר דברי התוספות דמדמי ליה עבד לאשה וסלקא דעתך שיהא נערך כאשה, יש להוסיף מהא דכתיב (נפ' משפטים) אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו הרי מצינו שדמי עבד שלשים שקלים כערכה של אשה מבת כ' עד בת ס', ואף על פי שערכין שונה שמחולק לפי שנותיו מכל מקום הוה אמינא דערך עבד נמי יחולק לפי שנותיו אבל על כל פנים לא יהא עדיף מערכה הגדול של אשה, ועיין מורה נבוכים (ח"ג ר"פ מ') שכבר ייחס שתי דברים אלו אהדדי ז"ל ושם דמי העבד בכלל חצי נזק בן חורין בכלל שאתה תמצא ערכי אדם שמרובה בהן ששים שקלים (ט"פ דערך הגדול ממשים שקלים שלם ר"ל דמי העבד קרוב למניה) ודמי העבד כסף שלשים שקלים ע"כ, ולכן הוה אמינא דיהא נערך כאשה מכל מקום לפי ערך זכר הוא נערך דלא אישתמיט תנא כו'.

אמאי לא הביא הרמב"ם הא דחש"ו נידרין ונערכין

חרש שוטה וקטן נידרין ונערכין אבל לא נודרין ולא מעריכין מפני שאין בהם דעת, הרמב"ם לא הביא הא דחרש ושוטה נידרין גם לא הביא הא דלקמן דמנוול ומוכה שחין אינו נידר, וי"ל דלא הוצרך לזה שהרי הכל תלוי לפי מה שנמכר בשוק [וכל שנידר ממילא הוא גם נידון בכבודו], וגמרא גופא לא הזכיר דמנוול ומוכה שחין אינו נידר אלא בדרך אגב דלא נימא מדלא נידר אינו נערך קמשמע לן דנערך, וכן חרש שוטה וקטן לא הזכיר דנידרין ונערכין אלא אגב דאין נודרין ואין מעריכין מפני שאין בהם דעת (והוא נלמד מדכתיב אים דוקא מי שיודע להפלות למי נדר כמוש"כ רגמ"ה), ועוד שכבר הקשה התוספות דבבבא קמא משמע דחרש אין לו דמים ותירץ דנפקא מינה בין חרש בידי שמים או בידי אדם ובבבא קמא שם תירצו עוד דנפקא מינה אי יש לו אומנות או לא (ומייתי לה שטוה בשוק), ואם כן אי הוה מזכיר חרש היה צריך להאריך ולחלק בין כמה מיני חרשים, וכן בשוטה דהא יש שאין לו דמים כדמשמע ברש"י כתובות (ל"ג ע"ב ד"ה בשוטה) וכמו שכתב רש"ש שם, ולכן לא נקט אלא מילתא דפסיקא כמו קטן טומטום ואנדרוגינוס ועובד כוכבים, מה שאין כן גבי נזקין דקחשיב שם (בפ' השואל) רבא ונקיט ואזיל קיטע ידו סימא עינו וכו' נקט גם כן חרשו נותן לו דמי כולו ולכן הביאו הרמב"ם גם כן שם.

אי מופלא הסמוך לאיש חייב לקיים נדרו

הכל מעריכין כו' לאתויי מופלא סמוך לאיש, ז"ל הרמב"ם (פ"ח הט"ו) וקטן שהגיע לעונת נדרים והעריך או נדר דמים חייב לשלם שהרי נדריו קיימין כמו שבארנו בהלכות נדרים, ותמה במנחת חינוך (מ' ס"ב) הא קטן אינו עובר בבל יחל כמו שכתב הרמב"ם בהלכות נדרים (פי"ח הל' ד') דלא קיימא לן כרב הונא (בנדה מ"ו ע"ב) דכל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל ואם הקדיש ואכל לוקה, אלא דוקא אחרים שאכלו לוקין עליו דרק לענין זה נתרבה מופלא הסמוך לאיש שאם נתן הקדישו הקדש אבל לקטן גופיה לא שייך כפייה עיי"ש.

ונראה בדעת הרמב"ם דהא דקסלקא דעתין בגמרא שם דמופלא הסמוך לאיש נתרבה לאיסור בל יחל ולא למלקות ודחי מה נפשך אי מופלא סמוך לאיש דאורייתא מילקא נמי לילקי ואי מופלא סמוך לאיש לאו דאורייתא איסורא נמי ליכא, אין הכוונה לומר כל שנדרו נדר מדאורייתא הרי הוא לוקה דהא קושטא הוא דקיימא

לן דאורייתא ומכל מקום אינו לוקה כמו שכתב הרמב"ם שם, אלא לענין לאו דבל יחל הוא דקאמר לה שאי אפשר לחלק ולומר דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא באיסור בל יחל ולא בעונש דיליה אלא כל דליתא במלקות ליתא בבל יחל וכן כתבו התוספות שם (ד"ה פי) ועיין משנה למלך (סוף הל' מאכ"פ), אבל לענין עשה דכל היוצא מפיו יעשה (עי' למנ"ס ריש הל' ערכין ומדריס פ"פ ה"ד) אפשר דקטן איתנהו בכלל המצוה, ואדרבה מדברי רב הונא משמע דכל שנתרבה להפלאה נתרבה לכל דיני נדרים ובודאי דעשה דמוצא שפתיך תשמור וככל היוצא מפיו יעשה בכלל ולא נדחה קטן אלא ממלקות משום דלא מצינו קטן נענש וממילא דליתא נמי ללאו דבל יחל וכנ"ל, אבל עשה דמוצא שפתיך שאין הכרח להוציא קטן [דהא שייך חיוב על קטן עמש"כ אאמו"ר ז"ל בס' עמק שוה פסחים (סי' ט"ו אות ו') ועי' מש"כ לקמן (ג' ע"פ בתוד"ה למעוטי קטן מכרת)] ודאי דאיתנהו במופלא סמוך לאיש, ולפי זה שפיר שייך לשון חייב לשלם גבי מופלא הסמוך לאיש שהקטן עצמו חייב אף על פי שאין כופין אותו במלקות, וכן בהלכות נדרים שם כתב דאף על פי שנדריהן קיימין אם חללו נדרן כו' אינן לוקין כו', ולא כתב דאין חייבין לקיים נדרן כלל, [וכעי"ז י"ל גבי נדר עכו"ם עי' מל"מ (פ"י ממלכים ה"ז ד"ה ודע שמה) ובמש"כ לקמן (ה' ע"ב) במתני'].

אי שותפין מעריכין

הכל מעריכין לאתויי מאי כו', בשפת אמת נסתפק אי שותפים מעריכין לומר ערך פלוני עלינו כמו שמביאים קרבן בשותפות או דילמא כיון דכתיב איש כי יפליא דוקא יחיד וכן משמע מדלא אמר לאתויי שותפין, ולענ"ד אי משום דכתיב איש לא איריא דאין אנו דורשין דרשות מעצמינו שאינו מוזכר בשום מקום, [וכ"כ המנ"ח מ' תרי"ג לענין כתיבת ס"ת בשותפות דיש שדרשו כיון דכתיב לכם הוי כמו לולב ודחה דבריהם דאין אנחנו יכולים ללמוד כן אם אין אנו יודעים ממקבלי התורה בעלי הש"ס שדרשו כן עיי"ש ועי' יד מלאכי כלל קמ"ד באורך], ואדרבה אי דרשינן הכי אם כן מאי פריך בנזיר (פ"ג ע"פ) איש כי יפליא בערכין למה לי והא מיבעי ליה לאיש מעריך ולא השותפין מעריכין אלא על כרחך דלא דרשינן הכי, והא דלא אמרינן הכל מעריכין לאתויי שותפין אינו ראיה דאפשר דפשיטא ליה ולא בעי לרבויי.

[ועי' בב"ק (מ' ע"פ) בעא מיניה שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר משלם האי כופר והאי כופר כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין האי חצי כופר והאי חצי כופר כופר שלם אמר רחמנא ולא חצי כופר כו', ופרש"י ותוס' דלענין תשלומין ודאי שייך שישלם האי חצי והאי חצי רק לענין כופר דכפרה דמזיק הוא ותרווייהו כפרה בעו ובחצי כופר לא מיכפר ע"כ, והנה קרא כתיב כולו בלשון יחיד ובעל השור נקי ואם שור נגח כו' והועד בבעליו כו' וגם בעליו יומת ואם כופר יושת עליו ונתן פדיון "נפשו" כו', ואעפ"כ לא ס"ד לפטור שותפין ומאי שנא איש, ואדרבה פדיון נפשו יותר משמע דוקא אחד ואעפ"כ גם שנים משלמין אי לאו דשניהם צריכין כפרה שלימה.

ובגמרא שם בעא מיניה עוד מהא דתנן לקמן (כ"פ ע"פ) חייבי ערכין ממשכנין אותן חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי כופרין מאי כיון דכפרה כו' לא חמיר כולי האי כו' עיי"ש משמע דערכין דממשכנין משום דאינו לכפרה פשיטא דנותן חצי תשלומין לרש"י ותוס' הנ"ל].

אלא דיש לדון מטעם אחר שלא יהיה ערכין בשותפות, דהא איכא דינא דהשג יד היכי דהמעריך עני ואם כן אם שותפין יעריכו ואחד מהם עני והשני עשיר איך ניידייניה להאי דינא הרי בערך עשיר אי אפשר מפני העני ובערך עני אי אפשר מפני העשיר ואיך יהיה ערך אחד מיתלי תלוי בשני בני אדם, [וא"ת דליכא דין השג"י בכה"ג א"כ גם דין ערכין ליכא כדמשמע לקמן (ד' ע"פ) דס"ד דכהנים ליתנהו בערכין כיון דליתנהו בהשג"י עיי"ש (ועכן סמס שמני כמוס"כ ד' ע"ב)], אולם זה לא יקשה אלא אי נימא דדין הישג יד הוא בעצם הערך ר"ל שערך בן עשרים סתמו נ' סלעים והערכת כהן בעניות נותן להערך שיווי של סלע והיינו שהערך הוא שנפחת ואם כן בגוונא שהערך תלוי בשני בני אדם קשה איך נחלק עצם הערך, אבל האמת אינו כן שהערך לא נשתנה מכפי שהיה שהרי אם העשיר אחר שהעריכו הכהן בעניות משלם כעשיר (עי' לקמן י"ז ע"ב בתוס'), ועל כרחך משום דאכתי חובת כל הערך עליו רק דין הוא בתשלומי הערכין דעל ידי הערכת כהן יכול העני לפטור עצמו בפחות וסגי בסלע אחד שיחשב כאילו שילם הכל, וכיון שכן אין האחד תלוי בשני ואית לן למיזל בתשלומי כל אחד מהן כפי השגת ידו דהיינו שהעני יפטר חציו על ידי נתינה בעניות והעשיר ישלם חצי ערך שלם ושפיר שייך ערכין בשותפות אף על פי שאין תשלומיהן שוין, [ולולא דמסתפינא הו"א דזהו כוונת התוספתא (פ"ג ה"ז) עני ועשיר שהעריכו כו' זה נותן לפי משהו וזה נותן לפי משהו, עיי"ש בחסד"ד שנדחק מהו החידוש ולהנ"ל אפשר דר"ל שהעריכו בשותפות ועי'], ולקמן ריש פרק ב' נתבאר דין השג יד מהו עיי"ש.

אי טריפה מקרי נפש

תוד"ה לאתויי מנוול, בא"ד ויש לומר דהכא בטריפה איירי וכו', וטריפה איתרבי מנפשות דנערך, לכאורה קשה דבסנהדרין (ע"פ ע"פ) מבואר דהורג טריפה פטור משום דלאו נפש הוא ואם כן איך מקרי נפש לענין ערכין (וכה"ק בהפלאה בערכין), ויש לומר דבאמת טריפה הוה בכלל נפש ומכל מקום ההורגו לא מקרי מכה נפש דלענין רציחה בעי שיכה מי שאינו מוכה עדיין אבל טריפה יש בו כבר הכאה שימות ממנו, וזה גופא כוונת התוספות בקושייתם וא"ת ההורגו יתחייב כו' ר"ל דאיך אמרינן בסנהדרין דההורג את הטריפה פטור משום דאינו בכלל נפש (ועל כרחך דקאי אהיפוך סוגיא דסנהדרין דמנ"ל דהורג טריפה פטור ומנ"ל שזה מלוי בנפשות) והכא אמרינן דבכלל נפש הוא, ואין לחלק כנ"ל דנפש הוא אלא שכבר מוכה ולכן אינו בכלל מכה נפש דהא בתינוק בן יומו גם כן ספק שמא כבר מוכה הוא ומכל מקום כיון דהוה בכלל נפש ההורגו חייב ואם כן למה בטריפה לא אמרינן כן, ועל זה תירצו דאין הכי נמי בתינוק נמי דוקא כלו לו חדשיו אבל טריפה מוכה הוא וכנ"ל, [ואבל מה שהקשה השואל בשו"ת צפנת פענח (סי' נ"ד) מגוסס עיי"ש, לק"מ דגוסס לאו מטעם מיעוט חיות אתינן עלה אלא משום דאינו בר העמדה ועי' ר"ש בתו"כ שם ודו"ק].

מיהו יש לתמוה בעיקר דבריהם דטריפה איתרבי מנפשות דנערך, והלא בגמרא משמע דטריפה אינו נפש דהא לקמן (ד' ע"פ) ילפינן מנפשות שנידון בכבודו שאם העריך אבר שהנשמה תלויה בו נותן כולו (עי' מתני' לקמן כ' ע"פ וגמ' שם דכל הי"פ טריפות נכלל) ור"ל דילפינן מנפשות דכל אבר שבנטילתו הוה ליה טריפה ואינו נפש נחשב אותו אבר עצמו כנפש שהרי הוא מחיה את כל הגוף ולכן ערך אותו אבר הוא ערך כל הנפש, ולכאורה מוכח מזה דטריפה שחסר לו אותו אבר אינו נפש ואינו נערך דאי טריפה עדיין נפש הוה אם כן אין בעשות את הבריא לטריפה משום נטילת נפשו ובמה הוה ערך כבידו בכלל קרא דנפשות, [ואי משום דעכ"פ יש לו לטריפה אברים שבכחם להחיות נפש בגוף הבריא ואברים אלו ערכן כערך כולו, ליתא דא"כ כל האומר ערכי עלי יתן ערך כולו על כל אבר ואבר שבו שהנשמה תלוייה בו], ולכאורה מכאן ראיה לשיטת הרמב"ם החולק על התוספות וסבירא ליה דטריפה אינו נערך כמו שדייק בצפנת פענח ועוד אחרונים ממה שכתב (נפ"פ ה"ח) אפילו היה הנערך מוכה שחין או סומא או גידם ויש בו כל מום נותן לפי שניו כמו שקצוב בתורה, ולא כתב חידוש יותר דאפילו טריפה נערך דאין לומר משום דאין דרכו להביא אלא מה שמפורש בגמרא שהרי כתב נמי חולה וסומא ובעל מום שאין נזכרין בגמרא אלא משמע דסבירא ליה דטריפה אינו נערך, והנה לפי הנ"ל מוכח כדבריו מדין נידון בכבודו אבל לתוספות קשיא, [אבל מדמים לא קשיא מדנידון בכבודו (וילפינן לה מהיקפא עי' י"ח ע"פ) משמע שבלא האבר אינו שוה כלום וא"כ טריפה לא יהיה בדמים וזה לא יתכן דהא דמים הוא לפי שויו וגם טריפה שוה ממון כדמוכח בגיטין (מ"ג ע"פ) ועוד דלא יהא אלא דמי דיקלא וכו', הא לא קשיא דנידון בכבודו דין אחר הוא ואינו כפי הנמכר בשוק כמו שנתבאר לקמן (ד' ע"ב) גבי דין דמים עיי"ש].

אולם באמת יסוד הקושיא אינה נכונה ואדרבה בגמרא מוכח דאי אפשר למעט טריפה מדין נידון בכבודו, דאי כנ"ל דמינה מוכח דטריפה אינו נערך אם כן כל שכן דמת אינו נערך ואם כן למה לי למילף מנפשות דמת אינו נערך ופריך שם (ע"ב) והא אפיקתיה לנידון בכבודו והא אדרבה חדא נלמדת מחברתה, אלא על כרחך דמינה לא ידעינן טריפה וכל שכן מת ומכל מקום טעמא בעי אמאי לא, וצריך לומר דהא דאבר שהנשמה תלוייה בה מקרי נפש אין הטעם משום דבלעדיו (דהייו טריפה) אינו נפש אלא דאף על פי שהוא נפש בלעדיו מכל מקום נפש המוכה הוא שסופו למות כמו שכתבתי לעיל והאבר הזה מחיה את הנפש שלא יהא מוכה משום הכי חשיב אבר הזה נפש מפני שהוא המהווה את שלימות הנפש ודו"ק.

אלא דלפי זה נמצא דבמעריך אבר של טריפה באבר שהנשמה תלוייה בו אבל אינו מת מיד בלעדיו כגון כבידו כיון דאין אבר זה מעלה ומוריד אצלו כי גם בלעדיו וגם עמה הרי הוא טריפה בכי האי גוונא לא יתן כולו, ורק בראש או בלב שבלעדיו ימות מיד נותן כולו וזה חידוש לדינא, [ואין לומר משום דבאדם רגיל שהוא שלם בגופו הרי זה מחייהו ממילא נחשב זה כחשיבות כל האדם ולא חילקה תורה בין אם עכשיו ממש הוא מחיה נפש או לא, ליתא שהרי לא העריך כבד סתם אלא כבידו של אדם זה הטריפה וכיון שבאדם זה אינו מהווה את נפשו אין כאן ערך נפש], ועל כל פנים לפי זה שוב אין ראיה שהרמב"ם חולק על התוספות דטריפה נערך דיש לומר דלהכי לא נקט טריפה משום דאז היה צריך לחלק בדין אברים באלו שימות מיד או שלא ימות מיד ואין דרכו להאריך במה שאינו מבואר בגמרא.

לאיזה ענין נתרבה פחות מב"ח לדמים

נידרין לאתויי מאי כו' לאתויי פחות מבן חודש כו', נידרין דקתני היינו לענין שנידון בכבודו דאי לאו הכי לא יהא אלא דמי דיקלא כדפריך לקמן (ד' ע"ב) על טומטום ואנדרוגינוס, וכן מבואר בתורת כהנים (בחוקותי פרשתא ג' ה"ח) שיכול כל שהיה בכלל ערכים יהיו בכלל דמים טומטום ואנדרוגינוס ופחות מבן חודש שלא היו בכלל ערכים לא יהיו בכלל דמים תלמוד לומר יהיו, הרי דכהדדי ילפינן לה ומינה דכי היכי דמוקמינן ריבויי דטומטום ואנדרוגינוס לנידון בכבודו הכי נמי לענין פחות מבן חודש, ואם כן מה שכתב רש"י (ד"ה תני והדר מפרש) דסלקא דעתך דמתניתין דנידר רבי מאיר הוא ולא רבנן, [והיינו דפלוגתתן אינו באאמד"ל אלא בדמים ונקט מעריך לרבותא דר"מ], היינו נמי לענין נידון בכבודו דסלקא דעתך משום דאינו בערכין אינו בדמים לענין זה אבל לדמים בעלמא כפי ששוה בשוק פשיטא דלכולי עלמא נידר ואין צריך לפנים, (ובפ' עולת שלמה נתקשה בזה ונק"מ).

וברגמ"ה כתב דקמשמע לן דאף על גב דאינו נערך ולא מעריך נידר, הוסיף שגם אינו מעריך, ורצה בזה לתרץ קושיית רש"י דמפני כן נקט דוקא פחות מבן חודש ולא חד מהני משום דפחות מבן חודש גרע טפי מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס ועובד כוכבים דכל הני או מעריכין או נערכין והוי על כל פנים בתורת פרשת ערכין, מה שאין כן פחות מבן חודש שהוא מופקע מכל דיני ערכין שהרי אינו מעריך ואינו נערך סלקא דעתך דגרע טפי ואינו בדמים להיות נידון בכבודו קמשמע לן.

אבל הרמב"ן ריש חולין כתב דהוה אמינא שבאמת אין לו דמים כלל, וז"ל (בפירוש הצ') שאילו היה לו דמים היתה התורה נותנת קצבה לדמיו וכיון שלא נתנה בו ערך שמע מינה שאין לו דמים כלל מן הדין ואף על פי שיש לו מקצת לוקחין מן השוק התורה העידה שאינו שוה כלום, וצריך לומר כוונתו דהוה אמינא שהתורה העידה שאף על פי שיש מי שלוקח אותו אינו אלא כמשחק בקוביא שאפשר שמזלו יגרם שירויח אבל אין זה סמיכת דעת של קנין דעלמא קמשמע לן דאינו כן, [וצ"ע איך יפרש מה דהו"א לאתויי חש"ו טו"א או עכו"ם דהתם ודאי ששוין מעות ויל"ת], ואפשר שזהו גם כן כוונת השיטה מקובצת (אות ו') בשם התוספות דלא יצא מכלל נפל ודו"ק.

לולא קרא הו"א כר"י או כרבנן ובמה פליגי

מאי טעמא דרבי יהודה קרבנו ולא קרבן אביו ויליף תחילת הקדש מסוף הקדש כו' ורבנן (היינו כ' מגיד כמצוה"ר ריש תמורה) **המר ימיר כו'**, כתב השיטה מקובצת כאן בשם הרא"ש וכן בריש תמורה בשם התוספות וכן הוא בתוספות מנחות (ל"ג ע"ב ד"ה לפי) דלא ילפינן תחילת הקדש מסוף הקדש אלא לענין יורש, משום דאשכחן בסמיכה דבעי בעלים כדכתיב קרבנו ואשכחן בתמורה דבעי בעלים כדאמרינן שם (תמורה ז' ע"ב) היכן קדושה חל עליו בבית בעלים כך תמורה אינו חל אלא בבית בעלים, ואם כן ילפינן סמיכה ותמורה מהדדי דאי מיחשב יורש בעלים להאי מיחשב נמי בעלים לגבי האי, אבל לשאר מילי כגון אי נשים סומכות לא ילפינן אהדדי.

ויש לעיין מה הוא סברא החיצונה לולא הני קראי, דהא רבי יהודה בעי קרא למעט משמע דלולי קרא הוה מרבינן ורבי מאיר בעי קרא לרבות משמע דלולי קרא הוה ממעטינן, וליישב זה כתבו התוספות ריש תמורה (ד"ה ור"מ) דקרבנו משמע טפי למעט יורש מלמעט כל בעלי חוברין והמר ימיר משמע טפי לרבות יורש מלרבות אשה ולכן רבי יהודה סבר דלולא קרא דקרבנו הוה מרבינן ליה ליורש מהמר ימיר ואיצטריך קרבנו למעט והשתא מוקמינן המר ימיר לרבות אשה ורבי מאיר סבר להיפך דלולא קרא דהמר ימיר הוה ממעטינן יורש מקרבנו ואיצטריך קרא דהמר ימיר לרבות יורש והשתא מוקמינן קרבנו לרבות כל בעלי חוברין עכת"ד (עי"ש שמש"ק אות כ"ד), ומכל מקום אכתי לא ידענא במאי פליגי ולמה רבי יהודה דורש כך ורבי מאיר דורש כך.

ונראה דפליגי בהא דמבואר בזבחים (ו' ע"ב) דתמורה תלוי במתכפר והמתכפר הוא הבעלים של הקרבן כמו שכתב רש"י שם וכן מבואר בכמה מקומות (ועי' תוס' תמורה ז' ע"ב ובדפר' שבועות ט"ו ע' י"ד שביאר דר"ל גם בעלים בלא מתכפר פגי) והא דיורש ממיר משום דאף על פי שאינו מתכפר מקיבעא מכל מקום מתכפר מקופיא, וזהו שיטת רבי מאיר אבל שיטת רבי יהודה אינו מבואר, מיהו לא מצינו וגם אין סברא לומר דפליג רבי יהודה על זה דיורש מתכפר מקופיא אלא מסתברא דפליגי אי סגי בכפרת קופיא למיחשב בעלים בעבור זה דלרבי מאיר סגי בזה למיחשב בעלים ולכן אין הכי נמי לולא קרא דהמר ימיר הוה אמינא דקרבנו אתא למימר דלא סגי כפרת קופיא אבל השתא דאתי קרא דהמר ימיר מסתברא דלרבות יורש קאתי [וילפינן סוף הקדש מתחילת הקדש דיורש סומך נמי

מה"ט דכפרת קופיא עי' חזו"א בזבחים שם] וממילא דקרבנו לא בא אלא לרבות כל בעלי חוברין, ולרבי יהודה הוא להיפך דבכפרת קופיא לא סגי למיחשב בעלים אלא דלולא קרא דקרבנו הוה אמינא דהמר ימיר לרבות יורש קאתי אבל השתא דכתיב קרבנו בודאי דלמעט יורש קאתי וממילא דהמר ימיר לא בא אלא לרבות את האשה.

והנה בתוספות רי"ד בפסחים (ל"ח ע"ב) גבי המפריש פסחו ומת, כתב שם שאין הבן יורש קרבן אביו כשאר ממון אלא נקרא על שם האב ואם היא עולה או שלמים פליגי בה רבנן ורבי יהודה דרבנן סברי יורש סומך ומימר ורבי יהודה סבר אינו סומך ואינו ממיר, ומדרבי יהודה דאינו סומך מוכח דאין הקרבן שלו אלא של אביו ורבנן דאמרי סומך ומימר משום דרבייה קרא כדאמרינן בריש תמורה, וכיון שאין לו כח לירש קרבן אביו אינו יוכל לצאת בפסחו וכו' ועי' בה' קמייתא דזבחים שמוכח שם שאין היורש קונה קרבן אביו עכת"ד, [ומבואר מדבריו דלא כמוש"כ בדבר אברהם שם שהבן יורש את הקרבן עיי"ש], ואינו מובן איך הביא ראיה מרבי יהודה דאינו שלו ורבנן משום דרבייה רחמנא אדרבה ניתי ראיה להיפך דמרבנן מוכח דשלו הוא ורבי יהודה משום דמעטיה קרא, אלא ודאי כמו שנתבאר דיסוד פלוגתתם הוא אי מיחשב בעלים בעבור כפרת קופיא וממילא מוכח דעל כל פנים אינו שלו ממש ולכן אינו יכול להביאו לשם פסחו, [ועי' עוד מה שהקשה בצאן קדשים על התוס' ריש תמורה שם ולפמש"כ לק"מ עיי"ש ודו"ק].

סמיכת יורש אינו כסמיכת אביו

רש"י ד"ה יורש, אדם שהפריש אביו קרבן ולא הספיק להקריבו עד שמת, וברגמ"ה הוסיף שמת קודם שסמך עליו, שמע מינה תרתי חדא שאם כבר סמך אביו אין צריך הבן לסמוך ועוד שאם לא הפריש האב אלא הבן הוא שהפריש קרבן לאביו מודה רבי יהודה דיורש סומך, ונדון על ראשון ראשון, הנה בהא דיורש סומך לרבי מאיר משום דהוה ליה כבעלים וכמו שנתבאר לעיל (בדיבור שלפנ"ז) בפשטות היה נראה דנעשה כעין שותף עם אביו בקרבן זה, והא דאינו סומך היכא דכבר סמך האב אף דנתרבו כל בעלי חוברין לסמיכה יש לומר דכל שיש מתכפר מקיבעא לא מיקרי המתכפר מקופיא כשותף גמור שיתחייב בסמיכה וכמו שכתבו התוספות זבחים (ו' ע"ב ד"ה מקופיא) לגבי תמורה דהיכא דאיכא כהן גדול שמתכפר מקיבעא לא מיקרי אחיו הכהנים שותפין במה שמתכפרין מקופיא שיחשב כקרבן שותפין שאין בו תמורה והכא נמי כיון שהסמיכה נעשה על ידי האב בחייו כשהיה הוא בעלים ממש אין בשותפות המועטת של הבן לחייב סמיכה (ועי' גרי"ז ריש תמורה בעי"ז), ומכל מקום אינו דומה ממש דהתם כפרת קיבעא וכפרת קופיא איתנהו בהדי הדדי מה שאין כן הכא כבר עבר כפרת קיבעא והשתא ליכא אלא כפרת קופיא ויש לעיין.

אולם משמעות הראשונים אינו כן אלא סמיכת יורש ענין אחר הוא, שכבר נתבאר לעיל (שם) דבזבחים שם מוכח דאין היורש כבעלים ממש רק משום כפרת קופיא יכול לסמוך ולהמיר, אבל הראשונים כתבו טעם נוסף משום דברא כרעא דאבוה ועומד במקומו עיין ר"ש בתורת כהנים (ויקרא דיבורא דנדבה פרק ד' ה"ג) וכן משמע ברש"י במנחות (ל"ג ע"ב ד"ה ומימר) ז"ל שיכול להמיר בקרבן אביו כאביו וברש"י כת"י שם (ד"ה ומימר) אם המיר כו' ושתיהן קדושות כאילו המיר אביו וכן כתב בשיטה מקובצת ריש תמורה, [וא"כ דוקא בן ולא שאר יורשין וכעת לא מצאתי בראשונים מי שיפרש יורש לשאר יורשין ולא לבן וזה דלא כאחיעזר (מ"ב ס' מ"ה אות ג')], ומשמע דתרווייהו צריכא דבעי שיהא הוא עצמו מתכפר על כל פנים מקופיא וגם שיהא כרעא דאבוה ואז עומד במקום אביו וכאילו עדיין קיים (ועי' לקמ"ד בתו"כ סו"פ בתוקומי הלכה ד'), נמצא לפי זה דמה שסומך אינו מצד שכפרתו מחייבת סמיכה אלא הוא מקיים סמיכת האב, ואם כן הני מילי היכא דלא סמך האב שאז הוא עומד במקומו וסומך כאילו האב סומך אבל היכא שכבר סמך האב אי אפשר לחייבו בסמיכה שהרי אין הבעלים צריכין לסמוך פעמיים.

[והכי נמי במה שנסתפק בשפת אמת ובגרי"ז ריש תמורה בשני יורשין אי צריכין שניהם לסמוך או סגי באחד, לפי הנ"ל מסתבר שאין שניהם צריכין לסמוך לפי שאין חובת הסמיכה בא מכחם שיצטרכו שניהם לקיימה כשותפין המתחייבין בסמיכה כל אחד מצד עצמו אלא שניהם מכח האב קאתי וכל שיש סמיכה דחד סגי, וכן לענין בן היורש קרבן אמו שנסתפק המנחת חינוך (מ' קט"ו) אי בן חייב בסמיכה, מסתבר שאין הבן סומך כיון שהבעלים העיקריים דהיינו האשה וקרבנה נתמעטו מסמיכה אין חיוב סמיכה חל בשביל הבן, (ומין לומר דשם נתמעטה מסמיכה שכל הקרבן מלד עצמו פטור מסמיכה, דל"ש היה הכהן סומך כלל קרבנות הפסח וכמוש"כ התוס' בתמורות (ס"ב ע"ב) לענין עכו"ם לולי דמיכא תרי קראי וכן הוא לגבי פסח עיי"ש, ועי' תוס' קידושין (ל"ו ע"ב ד"ה הקנלות) שהקשו ל"ל קרא לפטור נשים מסמיכה הא הו"ל מ"ע שהז"ג ובפנ"י תירוץ דם"ד שיסמוך כהן וכתוס' בתמורות ועי' מקנה שם)].

ועל נדון השני שאם הפריש הבן מודה רבי יהודה דיורש סומך, זהו דלא כהשיטה מקובצת (פוס ג') בשם ר"י שהקשה למה לי הכל סומכין לרבות יורש הא בהדיא קתני לה התם במנחות (ל"ג ע"ב) ותירץ דתרי גוונא יורש איכא חדא בהפריש האב וחדא בהפריש הבן, ותרווייהו מיירי אליבא דרבי מאיר דהא אמרינן הכא הכל סומכין לאתויי יורש ודלא כרבי יהודה וכן מתניתין דמנחות אמרינן התם (ל"ג ע"ב) בגמרא תני רב חנניה קמיה דרבא יורש אינו סומך כו' אמר ליה איפכא אמר ליה לא מתניתין (דיקיה) מני רבי יהודה היא כו' הרי דמתניתין דמנחות נמי רבי מאיר הוא אבל לרבי יהודה אפילו הפריש הבן אינו סומך, אמנם רש"י ורגמ"ה דסברי דבכהאי גוונא מודה רבי יהודה יש ליתן טעם לפי שדוקא בשכבר הפריש האב דאז אין לבן אלא כפרת קופיא סבירא ליה לרבי יהודה דלא מיחשב בעלים וכמו שנתבאר לעיל (שם), אבל אם הפריש הבן למאן דאמר מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר הוה ליה מתכפר ממש על עשה דידיה [עי' חזו"א זבחים סי' א' סק"ו] והרי הוא כבעלים ממש וסומך אפילו לרבי יהודה, (וע"ל בשני יוכיחו שהפריש קרבן לשמיים אפשר דשמיים סומכין ודו"ק).

ג' קראי דקרבנו גבי סמיכה

קרבנו, **פרש"י גבי סמיכה כתיבי תלתא קרבנו גבי שלמים בויקרא כו',** ובתוספות כתבו דלא כתיב אלא תרי ושמא על ראשו דכתיב התם חשיב ליה כמו קרבנו, ור"ל דבפרשת שלמים (ויקרא קפ' ג' פסוק ו' וז') כתיב אם מן הבקר כו' וסמך ידו על ראש קרבנו, (ובפסוק ו') ואם מן הצאן קרבנו כו' אם כשב הוא מקריב כו' וסמך את ידו על ראש קרבנו וכו', הרי תרי קרבנו כתיב גבי וסמך, והשלישי הוא מדכתיב (פסוק י"ג) ואם עז קרבנו כו' וסמך את ידו על ראשו כו', וקאי על קרבנו דלפניו והוה ליה כאילו כתיב על ראש קרבנו, הרי תלתא קרבנו למדרש בדיני סמיכה, וכל הדרשות הללו נדרשות משום דהוה ליה למיכתב וסמך את ידו עליו או על ראש הבקר על ראש הכשב כמו שכתוב אחר כך (נקפ' ד') וסמך את ידו על ראש הפר וכו', ומדאמר על ראש קרבנו או על ראשו שמע מינה דלדרשא קאתי כך הוא פשטות כוונת רש"י ותוספות כאן, וכן מה שכתב רש"י ריש תמורה ז"ל תלתא קרבנו כתיבי בשלמים בפרשת ויקרא מואם זבח שלמים קרבנו עד ואם עז קרבנו ובשלשתם כתיב סמיכה, מה שכתב עד ואם עז קרבנו ר"ל ועד בכלל (וגם קרא שלמיהו דכתיב על ראשו וכמוש"כ התוס' הנ"ל), דהא סיים ובשלשתם כתיב סמיכה משמע דג' פעמים סמיכה כתיב אצל כל אחד מתלתא קרבנו.

אבל התוספות במנחות שם (ד"ה קרבנו) בשם רש"י וכן בשיטה מקובצת ריש תמורה (פוס י"ד) כתבו דילפינן מתלתא קרבנו דכתיב גבי צאן (פסוק ו'), ואם מן הצאן קרבנו כו' אם כשב הוא מקריב קרבנו כו' וסמך ידו על ראש קרבנו כו', וכנראה שכתבו כן מפני קושיית תוספות הנ"ל דגבי וסמך תליתאי לא כתיב קרבנו, מיהו תימה שכתבו כן בשם רש"י דברש"י כאן ובתמורה לא משמע כן וכנ"ל, (ומש"כ בתוספות שם ל"ל להגהות פק נתן שם דלריך לגרוס דתלת קרבנו כתיב בעניינא דשלמים וכל השאר נמחק ע"כ), וביותר קשה דהתוספות הביאו מתורת כהנים (ויקרא פמו"כ שלנו) דמתלתא קרבנו דכתיב גבי עז (פסוק י"ג וי"ד) ילפינן לה ומקשה דלא כתיב אלא תרי ותירצו דעל ראשו הוה כאילו כתיב קרבנו וכנ"ל, והא השתא דאתית להכי דעל ראשו כאילו כתיב על קרבנו אמאי לא הביא אידך תרי ממה דכתיב להדיא סמיכה אצל קרבנו דהיינו אם מן הבקר כו' וסמך ידו על ראש קרבנו ואם מן הצאן כו' וסמך את ידו על ראש קרבנו וכנ"ל וצריך עיון.

אי בעי בעלים בשחיטת קרבן

תוד"ה **תחלת הקדש, בא"ד וא"ת ליליף נמי שחיטה מסמיכה ולא ישחוט יורש כו',** לכאורה לפי מה שכתבתי לעיל (ד"ה מ"ט דר"י) בשם הראשונים לא קשה קושיא זו דדוקא במה דדינא הוא דבעי בעלים ואין הנידון אלא אי יורש מקרי בעלים בזה ילפינן תחלת הקדש מסוף הקדש דאי לא מקרי בעלים להא לא מקרי בעלים להא אבל אעיקר מילתא דליבעי בעלים לא ילפינן אהדדי, וכן תירצו התוספות במנחות שם על קושיא זו דנצטרך בעלים לשחיטה, אבל ממה שהתוספות כאן לא תירצו הכי משמע דפשיטא להו דבעי בעלים בשחיטת קדשים וכשיטת רש"י בפסחים (ז' ע"ב ד"ה פסח, מדכתיב וסמך ידו וסמט) ובקידושין (מ"ב ע"ב ד"ה מנלן) ובתוספות שם (ד"ה נפקא ליה), [והא דמנחות (י"ט ע"ב) דפריך אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים ומשני גלי רחמנא ביוה"כ ושחט כו' מכלל דשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים, היינו דלא בעינן בעלים ממש כסמיכה כדילפינן קרבנו ולא קרבן חבירו אלא שליח מהני בשחיטה כדילפינן בקידושין שם, שו"ר שכ"כ בשו"ת מנחת ברוך סי' י"ג ענף ב', ועיי"ש ובסי' י"ד שהאריך להוכיח דבעינן בעלים (וכן פשיטא ליה להחת"ס ביו"ד סי' שכ"ב ד"ה ומה שמידע) אלא שלא הביא דברי התוס' מנחות (ל"ג ע"ב)

הנ"ל דלא משמע כן ועי' בתוס' הרא"ש קידושין שם בחד תירוצא דלא בעינן בעלים אלא בקרבן פסח], ומשום הכי קשיא להו דנילף מסמיכה ולא ישחוט יורש משום דלא מיחשב בעלים ובשחיטה נמי בעלים בעינן, ועל זה תירצו דבשחיטה מהני שליחות ולא גרע יורש משליח, ולא תימא שליח עדיף שהוא כמותו כבעלים אבל יורש אינו כמותו אלא כיון דלא בעינן בעלים ממש וסגי על ידי שליח לא גרע יורש מיניה שהוא עומד במקום אביו יותר מן השליח וגם שהוא קצת בעלים שמתכפר מקופיא וכמו שכתבתי לעיל.

אמאי ל"ה כסומך על קרבן חבירו

ורבי יהודה כו' **לית ליה, פרש"י דס"ל אחד סומך לכולם ולא הוי כסומך על קרבן חבירו הואיל והוא שייך בה**, פירוש דלכאורה איך אחד סומך בעד כולם והא דרשינן קרבנו ולא קרבן חבירו ואם כן נהי דאחלקו של עצמו סומך דקרינא ביה קרבנו אבל איך מצי לסמוך אחלק חביריו בעדם והא הוה ליה קרבנו של חבירו, ועל זה תירוץ הואיל והוא שייך בו ר"ל דלא מיעטה תורה ולא קרבן חבירו אלא היכא דכל הקרבן אינו שלו אבל חלקי הקרבן שאינו שלו יכול לסמוך עליהם בעד חביריו.

צ"ע על הראיה ממנחות דא' סומך

בתוד"ה לית ליה, דס"ל אחד סומך לכולם כו' והכי משמע פרק שתי מדות ומה תנופה כו', כוונתם להוציא מפרש"י בריש תמורה שכתב דלרבי יהודה אין סמיכה כלל ועל זה הביאו ממנחות דמשמע התם דבלא דרשא דקרבנו ילפינן מתנופה דאחד סומך, וכן כתבו בתוספות מנחות שם אלא שהעירו דכפרש"י בתמורה משמע בגמרא גופא לפי גירסתינו דאמרינן שם מאי טעמא (דר"י) דלא מייחד קרבן דידהו עיי"ש.

ויש לדקדק דלכאורה לפי סוגיא דהתם אין ראיה ממנחות דכיון דאמרינן דמשום דלא מייחד קרבן דידהו אינו סומך אי אפשר למילף מתנופה, דהא ילפותא מתנופה אינו בהיקש או בגזירה שוה שנאמר בין להקל בין להחמיר אלא ילפינן בקל וחומר מה תנופה החמור סגי באחד סמיכה הקל לא כל שכן, ואם כן עד כאן לא הוה ילפינן מתנופה אלא לרבנן דלא סבירא ליה האי טעמא דלא מייחד קרבן דידהו וממילא דיש סמיכה בבעלי חוברין גם בלא קרא דקרבנו ואין אנו דנין אלא אם אחד סומך לכולם או שכולם צריכין לסמוך בעצמן בזה שפיר קאמר דהוה אמינא להקל מקל וחומר דתנופה דסגי אחד לולא דקרא מחמיר ומחייב כולם, מה שאין כן לרבי יהודה דסבירא ליה דמשום דלא מייחד קרבן דידהו לא שייך סמיכה כלל [וילפינן לה מתמורה דליכא בשותפין עי' שטמ"ק אות ה' ועי' מש"כ לקמן] לא מצינו למילף מתנופה להחמיר ולהצריך סמיכה לאחד דאין כאן היקש וכנ"ל ואם כן צריך עיון קושיית התוספות, ויתיישב לקמן (בדיבור שמ"ן).

ביאור דברי התוס'

שם, והכי משמע פרק שתי מדות כו' אלמא למ"ד דלא דריש קרבנו מתנופה ילף ליה כו', תימה אם כן איך מיתוקמא הא דהקשו התוספות ריש תמורה (ד"ה ור"מ) ורש"י כת"י והרא"ש כאן (בשטמ"ק אות ה' וי"ב) מנלן דקרבנו בתרא לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה ולא למעט קאתי כבאידך תרי קרבנו, ותירצו דאי למעט כל בעלי חוברין לישתוק קרא מיניה ואנא אמינא כי היכי דשותפין אין ממירין הכי נמי אין סומכין [ואף דכ"כ לעיל בשם התוס' והרא"ש דילפותא דתחילת הקדש וסוף הקדש אינו אלא לענין בעלות דיורש י"ל דה"נ הא דליתא בשופות הוא ענין של בעלות לפי שחסר לכל אחד בעלות שלימה ואין לקרבן בעלים מיוחדים ודו"ק] אלא ודאי דלרבויי קאתי, והשתא לפי סוגיא דמנחות תקשה ממה נפשך, אם קושייתם הוה דנימא דקרבנו בא למעט דאין כולם צריכין לסמוך רק באחד סגי אמאי לא תירצו דלזה לא בעי קרא דמתנופה ילפינן לה דאחד סומך כמבואר בגמרא ולמה להו לחדש תירוץ משום ילפותא דתמורה, וגם שאין תירוצם מובן כלל דמתמורה ששותפין נפקעו ממנה לגמרי ואין אחד מהן ממיר איך ילפינן מיניה לסמיכה שיהא אחד סומך לכולן ויתקיים מצות כל אחד ואחד על ידי סמיכת שותף, אלא מאי אית לך למימר דקושייתם הוא דילמא קרבנו בא למעט דאפילו אחד אינו סומך ועל זה תירצו דהוה ידעינן ליה בילפותא מתמורה, גם זה אינו מובן דאם כן השתא דקרבנו לרבויי קאתי מנא לן לרבות כל בעלי חוברין דילמא אינו מרבה אלא אחד, ועוד דהא במנחות שם מבואר דאפילו בלא קרבנו צריך אחד לסמוך כדאשכחן בתנופה.

ומפני חומר הקושיא נראה דהאי ילפותא מתמורה שכתבו הראשונים אינו ענין לסוגיא דמנחות כלל, דדוקא אי הוה שתיק קרא לגמרי מקרבנו בתרא הוה ילפינן מתמורה דשותפין אין סומכין דהא איכא ילפותא בין תחילת הקדש לסוף הקדש שהרי יורש

דסומך נמי ילפינן מהא דממיר, (וכן להמיפעים מימח לגר' יהודה נמי קרבנו לרבות בעלי חובות לכתך לגל מתי למעט דהא לדידיה ג"כ ילפינן מתחילת הקדש מסוף הקדש להיפך דיורש מימו ממיר), מה שאין כן במנחות לא מיירי באי הוה שתיק מקרבנו אלא באי לא דרשינן ליה לרבות בעלי חובריו, ור"ל דאי לא דרשינן ליה לבעלי חוברין אז דרשינן ליה למעט יורש ואם כן בטלה ילפותא מתחילת הקדש וסוף הקדש דהא ילפינן מהמר ימיר לרבות את היורש לתמורה ומקרבנו ממעטינן יורש מסמיכה הרי דליכא למילף תחילת הקדש וסוף הקדש אהדדי (שהרי אין הכרח לילפותא זו וכל שיש הכרח לגר"ש למילף מהדדי בטלה ילפותא), ואם כן שוב לא שייך למיפטר בעלי חוברין מסמיכה מחמת ילפותא מתמורה ונשאר דין סמיכה בשותפין ואז הוה ילפינן מקל וחומר מתנופה דסגי אחד, וזהו כוונת הגמרא שם דרבי מאיר קאמר דקרבנו לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה קאתי, דבלא דרשא זו (מלא קרבנו למעט יורש) אז הוה ילפינן מתנופה דאחד סגי קמשמע לן דאינו כן אלא קרבנו לא למעט יורש קאתי אלא לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה ודו"ק.

ולפי זה שפיר הביא התוספות ראיה לפרש"י כאן ודלא כפירושו בתמורה (ולגל שייך לפכן כמוש"כ בדיבור שלפנ"ז עי"ש), דבמנחות מבואר דאי ילפינן קרבנו כרבי יהודה למעט יורש אז ילפינן מתנופה דאחד סומך לכולן וליכא ילפותא מתמורה לפטור לגמרי, ורק אי הוה שתיק קרא לגמרי מקרבנו בתרא דאז איכא ילפותא מתחילת הקדש וסוף הקדש שייך למילף מתמורה דליכא בשותפין כלל וכנ"ל.

ב' ע"ב

עכו"ם שהפריש קרבן ונתגייר אי סומך

קרבנו ולא קרבן עכו"ם, בתוספות מפרש דהוה סלקא דעתך שיסמוך הכהן על קרבנו קמשמע לן, אבל שהעובד כוכבים עצמו אינו סומך בקרבן דידיה לא ידעינן מקרבנו אלא נפקא לן מבני ישראל סומכין ואין העובד כוכבים סומכין כדאמרינן במנחות (ס"ג ע"ב), כן כתבו התוספות שם (ס"ב ע"ב ד"ה מלינו) וכן בריש תמורה (ד"ה קרבנו), והשתא אין בקרבן עובדי כוכבים סמיכה כלל.

ונסתפקן האחרונים בנתגייר אחר הפרשת הקרבן אי סומך או לא (עי' שפ"ח מנחות שם ובשו"ת דבר אברהם ח"ב סי' ט"ו אות ח'), וצדדי הספק אי קרבן שהופרש על ידי עובד כוכבים נתמעט מסמיכה או דוקא הקרבת הקרבן על ידו הוא שנתמעטה וכל שבשעת הקרבה ישראל הוא שפיר סומך, אולם יש לעיין בזה דהא לא מצינו בסמיכה דבעינן ברשותא דישראל מתחלת הקדשיו ועד סוף כדאשכחן גבי תמורה (עי"ש ג' ע"ב), וכבר נתבאר לעיל (בע"ח) דלא ילפינן סמיכה מתמורה אלא לענין בעלות דיורש עי"ש ואם כן מהיכי תיתי דלא אזלינן בתר הקרבה.

ועוד נראה להביא ראיה ברורה מהא דאמרינן במנחות (ע"ג ע"ב) דעובד כוכבים שהתנדב שלמים מקריבן עולות נתנן לישראל על מנת שיתכפר בהן ישראל אוכלן, וכתב רדב"ז (פ"ג ממעשה הקרבנות ה"ה) דהישראל סומך דהא קרבנו קרינן ביה כיון שהוא מתכפר בו, הרי דאזלינן בתר שעת הקרבה והכי נמי לא גרע אם נתנה לעצמו כשנתגייר דהוה ליה קרבנו וסומך, לא מיבעיא אי מכפר על עשה שלאחר הפרשה דאז מתכפר ממש הוא אלא אפילו אם אינו מתכפר [ובעיא דלא איפשיטא הוא בזבחים ו' ע"א] מכל מקום מהיכי תיתי שאין לו ריצוי של עולה ועל כל פנים בודאי שהוא בעלים של הקרבן (שפילו בעובדו עכו"ם עי' דבר אברהם שם אות ג' ולגל כשו"ת פנים מאירות ח"ג סי' י"ט) ואם כן הוה ליה קרבנו של גר שנתרבה לסמיכה כמו שכתבו התוספות בסוכה (כ"ח ע"ב ד"ה לימות), והגם שהאמרי בינה כתב (ה' פדיון הבן סי' ג' ד"ה ועיין) דעובד כוכבים שנתנו לישראל להתכפר היינו שלכתחלה הפרישו לצרכו של ישראל ואם כן אין ראיה לנדון דידן מכל מקום המובן הפשוט אינו כן אלא שנתנן לישראל אחר שהפרישה וכן הבינו השפת אמת במנחות שם ובערוך השולחן ועוד אחרונים, ואם כן בנתגייר נמי סומך.

טעם לקטן הצריך לאמו שפטור מן הסוכה

הכל חייבין בסוכה לאיתויי מאי לאיתויי קטן שאינו צריך לאמו כו', יש לעיין בשיעור זה דאין צריך לאמו, דהא כל הני אידך שיעורא דקא יהיב שייכי שפיר כל אחד לאותו מצוה שבהגיעו לזמן ההיא הרי הוא מבין ענינם וראוי לעשותם, [בין אי משום חינוך בין אי משום הרגל עי' מש"כ לקמן (ד"ה הכל חייבין בתקיעת שופר) דפליגי בזה רש"י ותוס'], ובלולב דוקא היודע לנענע שאף שאין נענוע מעכב וכן עיטוף דציצית (עי' מש"כ לקמן תוד"ה יודע) מכל מקום אין מחנכין אותו עד שיודע לקיים המצוה עם כל פרטיה כדי שיהא רגיל לעשות המצוה בשלימותה (וכ"כ בציכורי יעקב סי'

תרנ"ז סק"ג) ובתפילין אף אם יודע כל פרטיה אין נותנין לו תפילין אם אינו יודע לשמור עליהם, אבל האי שיעורא דסוכה בשאין צריך לאמו צריך ביאור מהו ולמה לא יתחייב כשהוא מבין ענין סוכה ויודע לקיימה.

ומפרש הגרי"ז דאם צריך לאמו הרי מצטער בלעדה והמצטער אפילו גדול פטור מן הסוכה וכל היכא דגדול פטור ליכא חינוך על קטן עכ"ד, (בענין פטורא הבא ממחמת קטנותו ומינו שייך בגדול עי' תוגיגה ב' ע"א כל שאינו יכול לעמוד בידו על מצוה וברכות י"ג סא ועיי"ש טו"א ו' ע"א ד"ה מיזה קטן ודו"ק שנתמר), ולענ"ד קשה לומר כן דהא גם בעירובין ריש פרק כיצד משתתפין (פ"ב ע"א) איכא האי שיעורא דקטן הצריך לאמו דיוצא בעירוב אמו ובגמרא שם מקשה ומתרץ מעירוב לסוכה וכן בירושלמי (פ"ב דסוכה ה"ט) תני ר' הושעיה קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה ויוצא בערובה של אמו משמע דחד טעמא איכא לתרווייהו (ועי' בפוסקים ריש סי' תר"מ) והתם לא שייך פטור מצטער, ועוד דלא משמע דאתא לאשמועינן חידוש בדין מצטער פטור מן הסוכה אלא משמע דשיעורא דקטן אתא לאשמועינן וכאינך ברייתות דציצית לולב ותפילין, ואדרבה ממקומו הוא מוכרח דלאו מטעם מצטער הוא דהא אמרינן בסוכה (כ"ו ע"א) רבא לטעמיה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה ואם איתא אמאי תלי ליה במימרא דרבא והוא שיטת תנא דמתניתין דקטן הצריך לאמו פטור משום מצטער, ועוד דבמתניתין שם (כ"ח ע"א) פליג שמאי ומחייב בסוכה אפילו קטן הצריך לאמו וכי נימא דלא סבירא ליה לשמאי דמצטער פטור מן הסוכה, ועוד אמאי פריך שם היכי דמי קטן שאינו צריך לאמו ופליגי בה תנאי דבי רבי ינאי סבר כל שנפנה ואין אמו מקנחתו ורבי שמעון סבר כל שנעור משנתו ואינו קורא אמא ואמאי לא פליגי באידך דיני מצטער דזבובים ופרעושים והרוח וכדומה מה שיעורו אלא הניחו הדבר מסור לכל להכריע מה מיקרי מצטער שפטור, ועוד מה נעשה לדעת הראשונים (הרא"ש והר"ן והטור סי' תרל"ט) דסברי דלילה ראשונה חייב בסוכה אפילו ירדו גשמים וליכא פטורא דמצטער ועיי"ש בדרכי משה בשם הכלבו דהוא הדין שאר מצטער דחייב, ואם כן בלילה ראשונה יתחייב קטן הצריך לאמו, וכן תקשה לדעת רבינו פרץ הביאו בית יוסף (סי' תר"מ) דפטורא דמצטער אינו אלא על שינה ולא על אכילה וכי נימא דקטן חייב לאכול בסוכה (והא דמרינן גשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה וכמו לגשים ועבדים לגמרי פטורין ה"נ קטנים), מכל הלין טעמי מוכח דלאו משום מצטער הוא פטור שבשביל מה שקורא לאמו כשנעור משנתו או צריך לה לקנחו אינו נקרא מצטער אם יושב בסוכה בלעדי אמו.

אלא נראה דטעמא אחרינא איכא לפטורא דקטן, שהרי כתבו הראשונים (רשב"ם ריטב"א ור"ן) שם לפרש הא דלא סבירא ליה רבנן כשמאי לסכך על גבי קטן אף על פי שאפשר וראוי לכך מכל מקום כיון שאמו פטורה מן הסוכה אינה ראוי לחינוך סוכה כל שהוא צריך לה דליכא לאפרושיה מינה, וכוונתם כמו שכתב רש"י בעירובין שם וביתר ביאור ברבינו יהונתן שם דקטן בן שש יוצא בעירוב אמו כלומר באותם שתי סעודות של האם סגי לשניהם דכגוף אחד דמי, ונראה פירושו שכל שאנו דנין איה מקומו של הקטן אין להתייחס אליו כאדם בפני עצמו לחייבו בעירוב וסוכה אלא כל שהוא כרוך אחר אמו הוה ליה כאמו לענין מקום דהיכא דהיא קיימא הוא קיים ומקומה של אמו זהו מקומו, ולהכי לענין עירוב אינו קובע מקום לעצמו ולענין סוכה אין אנו מחייבין אותו (וכיון שמעולם לא מיירי לפתוך קטן בסוכה ממילא שפיר ליכא שמעו מין כך יוסבת בסוכה גם כן הקטן פטור) ופשוט, וזה שיעורא דאינו צריך לאמו דרק אז קובע מקום לעצמו ומתחייב ובזה שפיר פליגי דבי רבי ינאי ורבי שמעון מהו שיעור שקובע מקום בלא אמו, [ואין להקשות דא"כ בריש חגיגה גבי ראייה דשיעורא דקטן הוא כל שיכול לאחוז בידיו של אביו כו', אמאי לא נימא ג"כ האי שיעורא ונאמר כל שצריך לאמו אינו מתחייב להיות במקום שהיא פטורה דהיינו בעזרה, דלא דמי כלל דהתם חיוב ראייה הוא דאיכא ואינו דין מקום שנאמר שאינו קובע מקום לעצמו משא"כ בסוכה מצותו הוא שיהיה מקום דירתו שם כל שבעה לאכול ולישן וכן דין עירוב תלוי איה מקום שביתתו וזה לא שייך בהאי קטן וכנ"ל, ועוד דהתם אינו אלא לזמן קטן ממש שהרי עד ירושלים באמת אמו הביאו כדאמרינן שם (ו' ע"א) עד הכא מאן אתייה א"ל אביי עד הכא אימיה דמחייבא בשמחה אייתיתיה כו'].

אין חייב לקנות טלית

תוד"ה הכל חייבין בציצית, דעת התוספות דדוקא אם יש לו טלית חייב בציצית אבל אם אין לו טלית אינו חייב לקנות כדי להתחייב בציצית, ואף דלישנא דאם לא יוכל לקנות משמע הא יכול לקנות חייב מכל מקום המשך דברי התוספות מוכיחים דאינו חייב לקנות, ובספר האגודה העתיק דברי התוספות וכתב ז"ל אבל מי שאין לו פטור ואינו חייב לקנות, וכן כתב בפסקי התוספות ועיין סמ"ג (עשין כ"ו) גם כן משמע הכי וכן הוא שיטת הרמב"ם סוף הלכות ציצית (ועי' מש"כ לקמן תוד"ה מציו לוקח לו תפילין).

באותן הימים היה חייב לקנות

שם בא"ד, **ואע"ג דאמר ליה מלאכא כו' היינו דוקא באותן הימים כו' אבל בזה"ז כו'**, צריך ביאור איך תאמר דברייתא דהכל חייבין היינו בזמן הזה הא ברייתא לפני רב קטינא (הוש לפי זרע) הויא, וצריך לומר דלא קאי אדלעיל ר"ל שאין כוונתם להקשות על מה שכתבו מקודם דאין צריך לקנות ומההיא דמלאכא משמע דחייב לקנות, אלא מילתא באפי נפשה הוא דאין הכי נמי שמעיקר הדין אינו חייב לקנות מכל מקום משמע התם דבעידן ריתחא ענשינן אם אין לו ועל זה כתבו דדוקא אותן הימים אבל בזמן הזה כו', וכן משמע באגודה שכתב אף על גב דאמרינן כו' ולא אמר "ו"אף על גב עיי"ש.

אלא דלכאורה דברי התוספות אינם מובנים, דברישא כתבו היינו דוקא באותן הימים כו' איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר, משמע דוקא לשנות ממה שיש לו היה אסור אבל לא היה חייב לקנות, ושוב כתבו אבל בזמן הזה כו' אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות, דמשמע דבימיהם היה עונש למי שלא קנה, וגם במנחות (דף מ"ב) כתבו התוספות ענשיתו אעשה כי האי שאין אדם חייב לקנות לו טלית המחוייב אם אין לו עיי"ש, וכיון דעל זה אמר ליה מלאכא דבעידן ריתחא מענשינן משמע דצריך ליקח טלית אם אין לו.

אולם באמת לא קשה מידי, דמה שכתבו התוספות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להפטר אין הכוונה דרק מי שיש לו בגד בת ד' כנפות ומשנה אותו בגד שיהא פטור איכא עונש עליה, אלא ר"ל כיון דכל הטליתות שהיו קונים אז היו של ד' כנפות (וכ"מ בתוס' ב"ב ע"ד ע"ב ד"ה כסס ר"י עי"ש) אם כן מי שרוצה להיפטר ומשנה ואינו קונה ד' כנפות ללבוש אלא לובש או קונה טלית שאינה בת ד' כנפות איכא עונש עליה, תדע דהכי הוא דהא רב קטינא לא שינה בגד המחוייבת כדי לפטרו אלא לכתחילה לבש בגדים הפטורים כסדין וסרבלא ועל זה שאל רב קטינא ענשיתו אעשה וכפירוש התוספות שם שאין צריך לקנות טלית המחוייבת ואמר ליה מלאכא דבעידן ריתחא מענשינן על זה הרי דצריך לקנות טלית המחוייבת, ושפיר קאמר התוספות כאן דדוקא בימיהם היה כך כיון דרוב טליתות היו של ד' כנפות ומי שמשנה ואינו קונה ד' כנפות הוי טצדקי למיפטר נפשיה מציצית אבל בזמן הזה אין צריך לקנות, ולישנא דמשנה אותו לא קאי אבגד שיש לו אלא על מין הבגד שהוא קונה, וכן מבואר באגודה שכתב בזה"ל והוא שינה מאחרים כדי לפטור, משמע שהשינוי הוא מן הדרך שאחרים לובשים ולא ששינה את הבגד עצמו, אמנם כל זה דוקא אם לובש טלית אבל אם אינו רוצה ללבוש טלית כלל ודאי דאינו חייב לקנות ואפילו באותן הימים ולהכי כתבו התוספות דברייתא דהכל חייבין בציצית דוקא אם יש להם טלית אבל אין צריך לקנות.

ברם בבית יוסף (סי' כ"ד) הביא המרדכי (פ' התכלת סוף תתקמ"ה) בשם תוספות שאנץ אהא דבעידן ריתחא ענשינן שפירוש מי שיש לו טלית בת ארבע כנפים ומחזר עלילות כדי להיפטר מן המצות נענש ודוקא בימיהם שהיו רגילים כו', משמע דאף בימיהם לא היה מחוייב לקנות אלא דמי שיש לו לא יבקש תחבולות להיפטר ולכאורה קשה מרב קטינא דמי יימר דהיה לו טלית המחוייבת וכנ"ל וצריך עיון, ומכל מקום תוספות ודאי לא סבירא ליה הכי וכמו שכתבו במנחות שם וכנ"ל וכן מוכח בתוספות ישנים שבת (ל"ג ע"ב) ובתוספי הרא"ש ברכות (י"ח ע"ב ד"ה לעיה) ועיין רשב"א מנחות שם באורך, [שוב מצאתי שיטה שלישית בשערי תשובה לר"י (שער ג' סוף כ"ג), דמשמעות דבריו דאפי' אם אינו משנה מאחרים, מ"מ בעידן ריתחא ענוש יענש על דבר אשר לא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ד' כנפות עיי"ש, ומ"מ רוב ראשונים לס"ל הכי וכנ"ל, וכ"מ בספר המכתם ור"י מלוניל והמאירי בסוכה (מ"ב ע"ב) דאין צריך לקנות טליתי].

דין עיטוף גבי ציצית

תוד"ה היודע **להתעטף, משום דאמר במו"ק כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים כו'**, הוא מימרא דשמואל במועד קטן שם גבי אבילות ומדמינן עטיפת ציצית לעטיפת אבל, וכן הוא שיטת הגאונים המובא בטור (סי' ח') דקיימא לן כשמואל גם לגבי ציצית מדמברכינן להתעטף, אבל רבי יוסף ט"ע סבירא ליה כבעל העיטור שהביא הטור שם דלא בעינן כולי האי (עי' מגמר מרדכי סי' תרנ"ז ונ"ע) אלא כדרך בני אדם שמתכסין ועוסקין במלאכתן כו' ומחזיר שתי ציציות לפניו ושתי ציציות לאחריו, ובביאור שיטה זו יש ב' דרכים הא' דגם זה מדין עטיפה הוא רק דלא קיימא לן כשמואל דבעי דוקא כעטיפת ישמעאלים אלא כרב שם דבכל עטיפה סגי, והב' דהכא אין צריך עטיפה כלל ושנים לפניו ושנים לאחוריו אינו אלא שיהא מסובב במצות, וכן מבואר דעת בעל העיטור גופיה דלא נאמר עטיפה אלא גבי אבילות

ומצורע דכתיב על שפם יעטה אבל בציצית נאמר אשר תכסה בו כדרך שבני אדם מתכסין וב' לפניו וב' לאחריו כדי שיהא מסובב במצות עיין בית יוסף שם וכן כתב בטור ושולחן ערוך.

אבל בתוספות כאן משמע כדרך הראשון דב' לפניו וב' לאחוריו הוי מדין עיטוף שהרי הביא הא דרבי יוסף ט"ע לפרש הא דיודע להתעטף, וגדולה מזו כתב רמ"א בדרכי משה (סי' י' סוף ו') כי מאחר שמצות ציצית היא שיחזיר שתי ציציות לפניו ושתים לאחריו כו' לכן סבירא להו לאינשי דלא חייבה תורה אלא בכהאי גוונא ששתי ציציות מאחוריו ושתי ציציות לפניו "ומעוטף בציצית" אבל במלבושים שלנו שכל הארבע כנפות לפניו ואי אפשר להלבישן בענין אחר אין זה חייב בציצית, וכן פסק בהגהות שו"ע (סי"ג) ועיין מגן אברהם (סק"ג), הרי דסבירא להו להדיא דמדין עיטוף הוא.

ומכל מקום אין ראיה מתוספות לשיטת רמ"א דעיטוף זה מעכב, דגם בדרך הראשון גופא יש לחלק ולומר דנהי דב' לפניו וב' לאחריו הוי מדין עיטוף ברם מעיקר הלכה אין צריך עיטוף כלל וכסברת בעל העיטור ועיטוף זה אינו אלא למצוה בעלמא משום דמברכין להתעטף, (דמימיהם היה המנהג להתעטף על כן תיקנו הנלכה בנשון עיטוף עי' נפוק), והתוספות לא באו אלא לפרש קטן היודע להתעטף מה ידיעה שייך ביה ולזה הביאו הא דרבי יוסף ט"ע דמצוה לשום ב' לפניו וב' לאחריו וכיון שכן אין מחנכין את הקטן עד שיודע לעשות כן וכמו קטן שאינו יודע לנענע אינו חייב בלולב אף על פי שאין הנענוע מעכב מפני שאין מחנכין את הקטן עד שיודע לקיים המצוה כתיקונה, [ואף דלישנא דתוס' בפירוש ראשון משמע קצת דעטיפה מעכב מ"מ אין ראיה לפירוש הב'], וכן משמע מהירושלמי שהביא המרדכי (סוכה תשס"ג) והאור זרוע (ס"ג ה' סוכה ש"ד) הביאו רמ"א (סוסי' י"ז) דקטן היודע להתעטף לא סוף דבר אלא ב' לפניו וב' לאחריו ולאחוז הציצית בידו בשעת קריאת שמע, והאי אחיזה בשעת קריאת שמע ודאי אינו מעכב ואינו מעיקר הלכה ומכל מקום אין מחנכין את הקטן עד שיודע גם ענין זה, [ונראה הטעם משום דעיקר מצות ציצית שיהא הדברים על לבבכם וראיתם אותו וזכרתם וכדי שיתעורר לזה בשעת אמירה יאחז אז הציצית בידו, וכלשון הילקוט בתהלים (רמז תשכ"ג) שהביאו הראשונים כל עצמותי תאמרה אמר דוד אני משבחך בכל אברי ומקיים בהן המצות כו' בעיני וראיתם אותו כו' בחזה הציצית אני משים כנגד הלב כל זמן שאני קורא קריאת שמע שנאמר והיו הדברים האלה על לבבך, וא"כ זהו עיקר כוונת המצוה ולכן אם אין הקטן יודע מזה אין חיוב לחנכו].

טעמא דכלי קופסא דקטן פטורין

שם בא"ד, **ואם תאמר למ"ד חובת טלית** [והוא שמואל גופא במנחות מ"א ע"א (ועי' מהכ"פ סי' ח' בפמ"י סוף ג')] **אפילו אינו יודע כו' וי"ל כו' אלא לאותן המחוייבים ויודע להתעטף**, התוספות לא פירשו למה באמת כך הוא שחיוב כלי קופסא תלוי בלבישה ויודע להתעטף, אבל כוונתם מבואר דאמרינן במנחות שם ומודה שמואל בזקן שעשאה לכבודו (לתכריכין) מאי טעמא אשר תכסה בה אמר רחמנא האי לאו לאיכסויי עבידא, היינו שאין חיוב כלי קופסא אלא כהמשך מן החיוב על הלבישה (ועי' רשפ"א שס סו"ד), וסבירא להו לתוספות דלאו דוקא אם אינו עשוי כלל ללבישה פטור אלא הוא הדין אם עשוי ללבישה רק דגברא שאינו חייב בציצית בלבישתו הוא לא עדיף במה שהוא כלי קופסא, דכל שאם יתכסה בו פטור לא קרינן ביה אשר תכסה בו ומקרי לאו לאיכסויי עבידא, ואם כן קטן שאינו חייב בציצית בלבישתו אלא אם כן יודע להתעטף לא חייבוהו גם על כלי קופסא דיליה, לא מיבעיא לפירוש ראשון של תוספות דבעינן כעטיפת ישמעאלים ועטיפה מעכבת במצות ציצית אלא אפילו לרבי יוסף ט"ע דאינו אלא שנים לפניו ושנים לאחוריו וגם אי נימא שאינו מעכב לעצם המצוה (עי' לעיל מס"כ בזה) מכל מקום לבישת קטן לא חייבוהו בציצית אם אינו יודע גם מצוה זו והכי נמי כלי קופסא דיליה לא מיחייב.

[משכ"כ התוס' בשם בה"ג דקי"ל ציצית חובת גברא מדמברכינן להתעטף דהכי דייק בפ"ב דשבת, וצויין שם לדף כ"ה ע"ב זה טעות וצ"ל כ"ג ע"ב, ור"ל דהכי דייקינן לגבי נר חנוכה דהדלקה עושה מצוה מדמברכינן להדליק וכ"ה להדיא בהרא"ש הל' ציצית, שו"מ במהר"ץ חיות שכ"כ].

קטן בתפילין אין צריך שמירה מהיסח הדעת

היודע לשמור תפילין, ומהו שמירתו מבואר בשולחן ערוך (סי' ל"ז) קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יישן בה ולא יפיח בהם וברמ"א ושלא ליכנס בהם לבית הכסא והוא מרש"י וסמ"ק, אבל לא בעינן שיהא יודע לשמור מהיסח הדעת אף דקיימא לן (סס סעיף ט') שתפילין אסורין בהיסח הדעת, [ומהו היסח הדעת עי' שאג"א סי' ל"ט ושו"ע הרב סי' כ"ח ובמק"א הארכתי], משום דכל קטן כך הוא שאין לו דעת נכונה ומיושבת שיוכל לשמור

מהיסח הדעת ואם כן יתבטל תורת חינוך בתפילין ולכן אמרו דכל שיכול לשמור משאר דברים חייב בחינוך ולא איכפת לן בהיסח הדעת כיון דקטנותו הוא הגורמת לו, וכמו שהוכיח הטורי אבן בחגיגה (ו' ע"ב ד"ה פיסקא מיזהו קטן) דכל שקטנותו גורמת לו אכתי בר חיובא הוא דאי לאו הכי איכא להפקיע קטן מחינוך של כל המצות דהא איכא למאן דאמר דמצות צריכות כוונה ובלא כוונה אינו יוצא ידי חובתו וקטן שאינו בר כוונה כאלו לא עשה כלום ומה שייך לחנכו במצות אלא על כרחך דכיון דקטנותו גרמה לו אין עיכוב למצות חינוך שכשיתגדל ויהיה לו כוונה יקיים המצוה כתיקונה, והכא נמי בתפילין מחנכין אותו אף על פי שאין לו דעת גמורה לישמר מהיסח הדעת.

אם אין לו טלית אין צריך ליקח

תוד"ה אביו לוקח לו תפילין, וגבי ציצית לא נקט לישנא דלוקח דמסתמא טלית יש לו כו', משמע דאם אין לו חייב ליקח לו, ומקשה רעק"א דדבריהם סותרין מה שכתבו לעיל (ד"ה הכל) דאפילו לעצמו אין צריך לקנות (וכעי"ז בפסקי הסוס' כתן סות ו' ובמגיה עיי"ש), וכן בטור (סי' י"ז) קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו, וכתב הב"ח דאינו מעיקר הדין דאפילו לעצמו אין חיוב כמו שכתוב בסימן כ"ד אלא דעכשיו נזהרו הכל לקנות לעצמן לפיכך צריך לקנות גם לבנו וכעין זה כתב מהרל"ח הביאו חידושי הגהות, והקשה באליה רבה ובארצות החיים שם דנעלם מהם דברי התוספות כאן שכתב דאם אין לבן טלית שחייב האב לקנות לו.

ולענ"ד נראה דלא קשה מידי, דהנה יש לדקדק בדברי התוספות דפתח בציצית דלא נקט לישנא דלוקח וסיים בטלית דמסתמא יש לו, והרי הקושיא במקומה עומדת דאף דטלית יש לו מכל מקום צריך ליקח לו חוטי הציצית, ועל כרחין דיש כאן קיצר הלשון וכוונת התוספות כמו שכתב בשיטה מקובצת בשמם ביתר ביאור ז"ל וכן ציצית כבר יש לו הטלית דאם אין לו טלית אין חייב בציצית ובשביל חוטי הציצית שהוא דבר מועט לא שייך לומר לקיחה, ור"ל דהקושיא היתה למה בציצית לא נקט לישנא דלוקח בין על הטלית בין על החוטין ועל זה תירצו דעל הטלית לא שייך לישנא דלוקח דבאמת אין צריך ליקח לבנו כמו שאין צריך ליקח לעצמו וכמו שכתבו לעיל וממילא דלא שייך לדון אלא אם כבר יש לו טלית דעל כל פנים אז חייב ליקח לו ציצית ברם לישנא דלקיחה לא שייך על דבר מועט כמו החוטין על כן לא נקט לקיחה, ואם כן זה שכתבו התוספות דמסתמא טלית יש לו, אינה נתינת טעם אמאי אין צריך ליקח לו טלית (דמיזוק מינה דאפ אין לו צריך לקנות לו), אלא נתינת טעם אמאי לא שייך לישנא דלוקח על מצות ציצית ועל זה יהיב טעמא משום דעיקר הדבר דשייך עליו לשון לקיחה דהיינו הטלית כבר יש לו דאי לאו הכי לא שייך דינא דברייתא וכנ"ל.

בשיטת בעה"ט דהאי קטן בן י"ג שנה הוא

הכל חייבין בתפילין כו' לאתויי קטן כו' אביו לוקח לו כו', מכאן ראיה קצת לדעת בעל העיטור שהביא בית יוסף (סי' ל"ז) דהאי קטן גדול בן י"ג שנה הוא וכמו שאבאר, ובדרכי משה שם כתב שכן הוא המנהג שאין הקטנים מניחין תפלין עד שיהיו בר מצוה וכן כתב בהגהות שו"ע ובלבוש, והקשו הב"ח והפרי מגדים שם דאי גדול הוא אמאי חייב אביו לקנות לו תפלין הרי הוא עצמו חייב לקנותם.

והנה המעיין בדברי בעל העיטור יראה דלא מיירי כלל מחינוך דרבנן אלא ממצוה דאורייתא, וקאי על המכילתא דקאמר שם ושמרת את החוקה הזאת שומע אני אף קטנים במשמע והדין נותן הואיל ומזוזה מצות עשה ותפילין מצות עשה אם למדת על מזוזה שנוהגת בקטנים כבגדולים יכול אף תפילין כן תלמוד לומר ושמרת את החוקה הזאת לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור תפלין מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, ועל זה כתב בעל העיטור דמסתברא דהאי קטן גדול בן י"ג שנה הוא דהא מזוזה דאמר שנוהגת בקטן כגדול אי קטן ממש הוא קטן מי מחייב במצות אלא לאו גדול ובמזוזה הוא דחייב אבל בתפילין לא מחייב אלא אם כן יודע לשמור תפלין כו', ואית דמפרשי שהגיע לחינוך הוא וחייב מדרבנן ושמרת את החוקה אסמכתא בעלמא עכ"ד, ונפקא מינא בין פירושא דידיה לאית דמפרשי דלדידיה דמכילתא מיירי מדאורייתא משמע דלפני י"ג שנה אין נותנין לו תפילין כלל דלא סמכינן עליה שיודע לשמור עצמו (דמי פידוע שמיזו יודע לשמור לפ נעי קטן דנכה"ג כולי עלמא נמי מיזחין) וכדברי הדרכי משה דנוהגין איסור עד י"ג שנה, אבל לאית דמפרשי מדרבנן כל שיודע לשמור האמנוהו רבנן ונותנין לו תפילין, [וממילא דלא קשה מידי כל מה שהקשו האחרונים על בעה"ט עי' כנה"ג בשם מהר"ש

הלוי ובברכ"י (ובמיל"ל סס ד"ה וי"ל כגר העיר מזה קלח עיי"ש) וגם קושיית רעק"א בגליון שו"ע נמי לא קשה על בעה"ט אלא על הרמ"א שכתב הלכה זו כהמשך לדברי ב"י שכתב משום חינוך ודו"ק היטב ובמק"א הארכתי בכ"ז ואכ"מ].

ולפי זה דלדידיה המכילתא איסור קאמר שאין נותנין תפילין לקטן עד שיגדיל, נראה דמה שכתב מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין (ובמת שבמכילתא גופא לא גרס אביו לוקח רק בעה"ט גרס כן) לאו חיוב קאמר אלא מותר קאמר ור"ל שעד בן י"ג שנה אסור ליתן לו כמו שנתמעט מקרא (ובודאי שעל המ"ע של המיסור ליתן לו דעל קטן אין מיסור) מכאן ואילך אם יודע לשמור אביו יכול לקנות לו תפילין, ולשון חייב לקנות לו אינו מוזכר בבעל העיטור כלל (רק בטוסו"ע כ"כ) וממילא דלא קשה קושיית הב"ח והפרי מגדים אמאי חייב דלבעל העיטור באמת אינו חייב, ולענ"ד שכן משמע קצת בסוגיין דאמרינן הכל חייבין בתפילין לאתויי קטן היודע לשמור משמע דהחיוב על הקטן, ושוב מביא דתניא קטן היודע לשמור אביו לוקח לו דמשמע שהחיוב על האב והני תרי סיתראה נינהו, אבל לבעל העיטור הנ"ל ניחא דודאי רק הקטן חייב אלא שמביא ראיה ממה דתניא שאביו יכול לקנות לו הרי שכיון שיכול לשמור וכבר הוא בן י"ג שנה ליכא איסורא וממילא שהאב יכול לקנות והקטן חייב, וכן נמי משמע ליה לבעל העיטור ממה שלא נקט גבי ציצית אביו לוקח לו אלא גבי תפילין וכקושיית התוספות, ולפי דבריו ניחא דהא דאביו לוקח היתר קאמר אבל בציצית אפילו מקודם אין עיכוב לאב לקנות ולא שייך לדון אלא אחיובא דקטן ודו"ק.

כוונתם דמיירי נמי מראיית פנים בקרבן

הכל חייבין בראיה, ז"ל התוספות פירש הקונטרס במס' חגיגה חייבין בראיית פני עזרה אבל בירושלמי כו'

אלא ודאי כו', ויש מגיהין "אבל ודאי" עיין בגליון ובשיטה מקובצת, ולענ"ד אין צריך להגיה דכוונת התוספות בהביאם הירושלמי הוא להוכיח דלא כמו שמשמע מדברי רש"י דמתניתין מיירי רק בראיית פני עזרה דבירושלמי מבואר דמיירי גם כן מראיית פנים בקרבן, ואין הכי נמי דמה שנאמר שם בירושלמי דאפילו טף חייבין אינו אלא אסמכתא בעלמא מכל מקום מוכח מדבריהם דמתניתין מיירי בין מראיית פני עזרה בין מקרבן ראיה, ולכן מסיק אלא ודאי נראה דאף בראיית פנים בקרבן מיירי וכן מוכח מהא דתנן בסמוך במתניתין שם הראייה שתי כסף, ורש"י דנקט ראיית פני עזרה נקט חדא דמשמע תרי, וכן הוא להדיא בתוספות ריש חגיגה באריכות עיי"ש.

אמאי לא קאמרי כר"ה בחגיגה שם

הכל חייבין בראיה כו' לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כתבו התוספות (כאן ובחגיגה) דהיינו כמשנה אחרונה דחצי עבד וחצי בן חורין כופין את רבו לשחררו ולכן חייב בראיה, כוונתם דלפי מאי דקיימא השתא דרבינא ותנא קמא פליגי, אי אפשר לפרש רק בדרך זה דתנא קמא סבר כיון דכופין את רבו לשחררו לא מיקרי אדון שהרי אין בידו לעכבו ורבינא סבר דמכל מקום עד שלא שיחררו הרי הוא עובד את רבו ומקרי יש לו אדון, אבל למשנה ראשונה דאין כופין להאדון כלל לא שייך פלוגתא בין תנא קמא לרבינא דודאי לכולי עלמא מקרי יש לו אדון בשביל חלק העבדות שבו דמה לי אם יש לו אדון בכולו או במקצתו סוף סוף יש לו יותר מאדון אחד ופטור מן הראיה.

ודא דהוצרכו לומר דהיינו כמשנה אחרונה ולא כתבו דלאתויי חצי עבד קאי כרב הונא דפליג ארבינא (סס ד' ע"ש) וממעט רק עבד גמור מאת פני האדון ה' אבל חצי עבד לא נתמעט ואם כן הוה בכלל הכל חייבין, [וקושיית הגמרא שם מלה לה יתרץ משום זכורך עי' שפ"א], היינו טעמא משום דאכתי צריכין אנו לדון אי רב הונא במשנה ראשונה אמרה או במשנה אחרונה, ולפי מה שנתבאר דלמשנה ראשונה אין סברא למעט חצי עבד על כרחך דרב הונא לא אמרה אלא במשנה אחרונה וכיון שכן הדרן לדוכתין דהכל חייבין לאתויי חצי עבד היינו כמשנה אחרונה ומה נרוויח כי נימא רב הונא הוא, (ועפי"ז נדמו דברי הסמ"ק ועוד שמרווים במש"כ לעיל דברי רש"י כאן עי' לקמן בדיעבד שמא"ז).

ובכלל יש לדון אי רבינא שם לפלוגי אדרב הונא קאתי, דהא רב הונא דקאמר דעבד גמור נלמד מאת פני האדון ה', לפי הנ"ל דלמשנה ראשונה כולי עלמא מודה דחצי עבד גם כן נתמעט מהאי קרא ולא נקט עבד גמור אלא משום דקיימא עתה למשנה אחרונה אם כן קשה אמאי מתרץ התם כדרבינא דקרא קאי אחצי עבד וחצי בן חורין הא רב הונא נמי מודי בזה (ולפ שלנו שפיר קאי ג"כ לעבד גמור והעיקר שכתב), ולכן נראה דרבינא לפרושי מילתא דרב הונא קאתי והא גופא קאמר דמאי דקפרכת

עליה למה ליה את פני האדון לפטורא דעבדים הא גמרינן לה לה מאשה לא קשיא דבאמת לא נצרכה לרב הונא ילפותא דאדון לעבד גמור אלא לחצי עבד וכפי שנתפרש במסקנא דהיינו למשנה ראשונה, ולפי זה ליכא פלוגתא בין רב הונא לרבינא וגם לא איתותב רב הונא כלל, והאחרונים לא כתבו כן.

למסקנת הגמ' שם מנלן דעבד גמור פטור מן הראיה

לאיתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, פרש"י אבל עבד גמור פטור דכתיב את פני האדון כו', והקשו האחרונים שזה סותר מסקנת הגמרא שם (ד' ע"ב), דרב הונא אמר דעבד נתמעט מאת פני האדון ופריך שם למה לי קרא הא גמרינן לה לה מאשה ומשני רבינא לא נצרכא אלא לחצי עבד וחצי בן חורין משמע דפטורא דעבד גמור מאשה גמרינן לה ולא מקרא דאדון עיין רעק"א שם ובתשובת בית שלמה (סי' י"ז), ואין לומר דלאתויי חצי עבד היינו כרב הונא דפליג ארבינא וסבירא ליה דעבד גמור נלמד מאת פני האדון ולא סבירא ליה דחיית הגמרא דגמרינן לה לה מאשה, [משום דאכתי יש לחייבו (עי' נוב"מ תו"מ סי' י"ב) מקרא דכל זכורך דמשמע כל זכר השייך לך וכ"כ בשפ"א, או משום דלא גמרינן מנשים אלא במה שפטורים משום מ"ע שהז"ג אבל לא במה שפטורים משום גזה"כ כמוש"כ במל"מ פ"י ממלכים ה"ז, והתם דפטרינן להן מכל זכורך כמבואר בגמרא שם לעיל לא ילפינן עבד מינה], ליתא דהא כבר נתבאר לעיל שהתוספות כתבו להדיא דהכל חייבין לאתויי חצי עבד היינו כמשנה אחרונה ולאו דוקא כרב הונא ואף על פי כן העתיקו דברי רש"י ולא העירו כלום, ועוד דכנראה לא פליגי כלל רבינא ורב הונא וכמו שכתבתי לעיל (בדיבור שלפנ"ז).

אולם גוף הקושיא לא קשה כל כך, דאין הכי נמי דקרא דאדון לא איצטריך לעבד גמור אלא לחצי עבד מכל מקום השתא דאיכא קרא ודאי וכל שכן דעבד גמור בכלל, ודרשא זו פשוטה טפי מילפותא דלה לה ולכן נקטה רש"י, והכי קאמר אבל עבד גמור כו' ר"ל דהא דאמרינן דהכל חייבין בראיה אפילו חצי עבד היינו כמשנה אחרונה (כמוש"כ התוס') והטעם משום דכיון דבית דין מוציאין אותו מידו לא מקרי שיש לו אדון אחר ולא נתמעט מהאי קרא ומכל מקום עבד גמור נשאר בכלל את פני האדון לפטור, ונראה דזהו כוונת התוספות אחר שהביאו לשון רש"י הוסיפו והכי מסקינן ור"ל דלפי המסקנא ודאי דילפינן נמי עבד גמור מאדון, [ועי' רמב"ם (פ"ג ממגיגה ה"ח) שכתב דבבוא כל ישראל להוציא העבדים ואינו מוזכר בגמרא אבל דרשא זו פשוטה יותר עי' מהרי"ק שם, ואף שאין דרך רש"י להביא מקראות מעצמו אבל מה שמבואר בגמרא גופא ומפורש יותר הביאו], וכעין זה כתב בתשובת בית שלמה שם.

דלא כהרמב"ם

תוד"ה מי שחציו, בא"ד דרישא דמתני' לפי משנה אחרונה כו' והכי אשכחן כו' רישא לאחר בת קול וסיפא קודם בת קול, רצונם בזה לדחות מה שכתבו המפרשים דיותר מדוייק כשיטת הרמב"ם (בפיהמ"ש ובהלכות פ"ג ה"ח) דלמשנה ראשונה חצי עבד חייב ולמשנה אחרונה פטור (והמקיל המחמירים בפיהמ"ש) דאז מתניתין כסדרו נשנית דרישא דהכל חייבין דמחייב לחצי עבד הוא כמשנה ראשונה וסיפא דעבדים שאין משוחררין אלא חציין פטורין נשנית אחר כך כמשנה אחרונה, ודחו התוספות דהתם בעירובין נמי מוקמינן שלא כסדרן דרישא לאחר בת קול וסיפא קודם בת קול.

קשה דחיגר לאו היינו בעלי קבין

לאיתויי חיגר כו', פרש"י פטור מן הראיה דרגלים כתיב פרט לבעלי קבין, וכן הוא בתוספות, וקשה דחיגר לאו היינו בעלי קבין דהא אמרינן בחגיגה (ג' ע"ב) דחיגר נלמד מרגלים ובעלי קבין מפעמים, ושני ענינים הם דבעלי קבין היינו שנחתכו רגליו כמו שפרש"י שם וחיגר היינו מי שצריך משענת אחרת לבד מרגליו כמו שכתב רש"י שם (ד' ע"ב ד"ה דגר מחמר) והוא הצולע, ואף דמצינו לשון חיגר גם על מי שנחתכו רגליו דאמרינן בברכות (נ"ח ע"ב) דעל הקיטע ועל החיגר אומר ברוך דיין האמת ופרש"י קיטע היינו שנקטעו ידיו מדכתיב סמוך לחיגר אבל סתם קיטע היינו שנחתכו רגליו ור"ל דמדכתיב חיגר והיינו שנחתכו רגליו על כרחך דקיטע היינו של ידיו וכן מבואר להדיא ברש"י שברי"ף (מ"ה ע"ב בדפי הרי"ף) דחיגר היינו שנחתכו רגליו, מכל מקום הכא אי אפשר לפרש כוונת רש"י דחיגר היינו בעלי קבין דאיך מתפשט ביום שני, ולכן נראה דכוונת רש"י על הברייתא שם (ד' ע"ב) תנו רבנן רגלים פרט לבעלי קבין דבר אחר רגלים פרט לחיגר ולחולה וכו' פרש"י משום דבעלי קבין מפעמים נפקא כדאמרינן לעיל עיי"ש, ואם כן מש"כ כאן דרגלים כתיב פרט לבעלי קבין כאילו כתב "וכו'" ר"ל המשך הברייתא דקאמר דבר אחר רגלים פרט לחיגר, אבל בשיטה מקובצת (תוס' י"ג) לא כתב כן וצריך עיון.

אמאי לא נקט קטן שנתגדל

לאיתויי חיגר כו' הניחא למאן דאמר כולן תשלומין כו', תימה אמאי נקט חיגר ונתפשט דהוה מילתא דלא שכיחא, בשלמא דלא נקט גר שנתגייר ביום שני דמבואר בירושלמי ריש חגיגה דתלוי נמי אי כולן תשלומין לראשון או כל ז' חובה או סומא ונתפקח שהביא הרמב"ם (פ"ג מחגיגה ה"ה) דתלוי נמי בזה וכן כל כיוצא בו הני לא עדיפי מחיגר ונתפשט, אבל הוה ליה למימר לאתויי קטן ביום ראשון ונתגדל ביום שני דחייב בקרבן וקטן שנתגדל מצוי בכל יום ובכל עת וכעין זה הקשה בשו"ת יד אליהו (סי' נ"ג) ולא תירץ כלום, אבל האור שמח (פ"ה מקרבן פסח ה"ו) כתב דכיון שקטן מביא בקטנותו משום חינוך וכדאמרינן בריש חגיגה כל שיכול לרכוב על כתפיו של אביו כו' מהני עשייתו מדרבנן לפטור חיובו הדאורייתא לכשנתגדל, (ול"ד להפ"מ דר"ה (כ"ח ע"ב) דבכפשוטו לאכול מצה בשעה שהיה שוטה לא מהני אכילתו למיפטר נפשיה לכשיתגלגל בעוה"ב דהא ליכא עי' טו"ל עם, דמעשה שוטה אינו כלום, וע"ע במנ"ח מ' ל"ל אות ט' ומ' פ"ח אות ז' ומ' תפ"ע אות ו'), וכתב דמזה הוכיח הרמב"ם (שם) דקטן שהגדיל בין שני פסחים אם שחטו עליו בראשון פטור בשני עיי"ש (ולענ"ד הא דפסח אינו דומה וכ"כ מזה בתריכות במק"א).

אמנם זה לא יעלה ארוכה אלא לשיטת התוספות בחגיגה (ג' ע"ב ד"ה איזהו קטן) דקטן מביא קרבן אבל בשם רש"י כתבו שם דקטן אינו חייב אלא בראיית פנים בעזרה לא בקרבן ראייה, וכיון שלא הביא בקטנותו אמאי לא יתחייב כשנתגדל וכן בריטב"א בסוכה (מ"ח ע"ב) משמע להדיא דקטן שנתגדל באמצע החג חייב בקרבן, ואם כן אמאי לא נקט הכא הכל לאתויי קטן שנתגדל.

אולם מתוך דברי הרב יד אליהו בקושייתו מצינו קצת יישוב לזה, כי ז"ל שם וצריך עיון למה נקט בהש"ס [חגיגה (ע' ע"ב) מאי תשלומין ריו"ח אמר תשלומין לראשון ור"א אמר תשלומין זל"ז מאי בינייהו אר"ז] חגר כו' הוה ליה למימר קטן ביום ראשון ונתגדל דפטור מתשלומין וכן הרמב"ם בפ"ב מהלכות חגיגה נקט חגר ונתפשט כו' דהא קטן הוי רבותא טפי דלא אדחי אלא דלא בא לחיוב עדיין כו' ודוחק לומר דבחגיגה קטן והגדיל חייב באמת כו' עכ"ל ור"ל למאן דאמר כולן תשלומין לראשון הוי קטן רבותא טפי דאף שלא אידחי ביום ראשון אלא שלא בא לידי חיוב עדיין פטור כשנתגדל ביום שני וכל שכן חגר דאידחי ביום ראשון דפטור אם נתפשט ביום שני ודוחק לומר דקטן באמת חייב אפילו למאן דאמר כולן תשלומין לראשון כו' את"ד, אבל באמת לא קשה כל כך דהא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה הוה להיפך דחגר ונתפשט רבותא טפי דאף דאידחי ביום ראשון חייב ביום שני כל שכן קטן דלא אידחי ביום ראשון שחייב ביום שני ומאי עדיף חידוש דקטן למאן דאמר כולן תשלומין לראשון מחידוש דחגר למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה, ואדרבה בריש חגיגה ובסוגיין דאמרינן הכל לאתויי מאי לאתויי חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני לא מצי אמר לאתויי קטן שנתגדל דהא קאי על צד החיוב דהכל חייבין בראיה וחגר שנתפשט הוה רבותא טפי, וכיון שכן אפשר דמשום הכי נקט נמי התם (ט' ע"ב) מאי בינייהו חגר ונתפשט כמו שאמר לעיל שם ולא נקט קטן שנתגדל, ועל כל פנים בסוגיין ובריש חגיגה ודאי דלא קשה מידי.

ומכל מקום על הרמב"ם שפיר הקשה, שהרי קאי על צד הפטור כיון דקיימא לן כולן תשלומין לראשון וז"ל מי שהיה חגר או סומא ביום ראשון ונתרפא בשני פטור כו' שכל ימות החג תשלומי ראשון הן כו' ע"כ וכיון שנקט סומא שאינו מוזכר בגמרא הוה ליה למנקט רבותא טפי בקטן שנתגדל, ובשלמא למאן דסבירא ליה בדעת הרמב"ם כשיטת התוספות דקטן מביא קרבן (עי' ס' המפתח ה"ג) שפיר יש לומר כדברי האור שמח הנ"ל דכיון שכבר הביא בקטנותו פטור מחיובא דאורייתא כשנתגדל, אבל פשטות דברי הרמב"ם שם משמע דקטן אינו מביא קרבן וכמו שהבינו הלחם משנה ומהר"י קורקוס ומשנה למלך שם ואם כן יקשה אמאי לא נקט קטן שנתגדל וצריך עיון.

לשון רש"י מגומגם

הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה, פרש"י בא"ד דכל שבעת הימים תשלומין זה לזה שני לראשון ושלישי לשני כו', צריך ביאור דאם כל יום תשלומין ליום שלפניו אם כן חיגר בששה ימים ונתפשט בשביעי פטור דשביעי תשלומין דשישי ואז לא היה בר חיובא וזה לא יתכן דאטו יום השביעי גרוע מימים שלפניו ואינו יכול לחייבו בקרבן, ועוד דמאי מוסיף רש"י אלמא כל חד וחד חשיב באפי נפשיה, וכי בשביל שכל יום יש לו תשלומין חשיב באפי נפשיה והלא בשביל שמחייב בו מי שלא היה חייב אתמול חשיב באפי נפשיה.

אולם כוונת רש״י ברור אף שלשונו מגומגם, וכוונתו דלמאן דאמר תשלומין זה לזה כל יום מחייב בפני עצמו והרי זה כמאמר רבי בפסחים (ג״ע) פסח שני רגל בפני עצמו דאפילו מאן דלא חזי בראשון מתחייב בשני הכי נמי מי שלא נתחייב בראשון מתחייב בשני וכן הלאה, ודנקט לשון תשלומין זה לזה ולא נקט רגל בפני עצמו משום דאז היה משמע דצריך להביא ביום שנתחייב בו ולית ליה תקנתא למחר (כהה״פ דפ״ם שמיני מתקן פ״ר לפי׳ רפי כמבואר בגמ׳ שם) קמשמע לן דיש לו תשלומין בימים שלאחריו, והא דלא נקט לשון תקנתא זה לזה (עיי״ש שי׳ ר״פ בן עקפ״ה) משום דאינו תקנה גרידא דהא מלבד שהוא מתקן יום שלפניו אית ביה נמי חיוב כשלעצמו שהרי אם נתפשט בו ביום חייב, ולכן נקט לשון תשלומין זה לזה דכמו שלאידך מאן דאמר כולן תשלומין לראשון הכוונה שמשלמין ליום המחייב דהיינו הראשון הכי נמי למאן דאמר תשלומין זה לזה הכוונה שכולן משלמין לימים המחייבין דהיינו כל יום בעד חבירו.

ומכל מקום הלשון מגומגם וכנ״ל, ועוד דמה שכתב שני לראשון ושלישי לשני, וכי שלישי לראשון לא משלים והרי כל יום יש לו תשלומין בכל הימים שלאחריו, ועוד דמה שמסיים דכל חד וחד חשיב באפי נפשיה דהא אית לו תשלומין ואיכא למימר דמאן דלא חזי בראשון וחזי בשני חייב, משמע דמה שמתחייב בשני הוא בתולדה ממה שחשיב באפי נפשיה והרי אדרבה מה שחשיב באפי נפשיה היינו רק לענין זה גופא דכל יום מחייב מי שלא היה מחוייב מקודם וצריך עיון.

על מי קאי יראה יראה

יראה יראה, **פרש״י יראה כתיב וקרינא יראה כו׳**, משמע דתרווייהו קאי על הקדוש ברוך הוא דכשם שבא לראות אותך בשתי עיניו כך בא ליראות ממך בשתי עיניך, וזה נגד פשטיה דקרא דמוסב אל האדם וגם סותר לפירושו בריש חגיגה ובסנהדרין (ד׳ ע״ב) כפי שהבינו התוספות שם דיראה בחיר״ק קאי אקדוש ברוך הוא ויראה בציר״י קאי אזכורך ור״ל דכדרך שהקדוש ברוך הוא בא לראות אותך בשני עיניו כך כשאתה בא ליראות לו תראה אותו בשתי עיניך, וההיא פירושא גופא נמי קשה דאיך תאמר אף כשאתה בא ליראות תראה אותו בשני עיניך והא ליראות קאי אראייה שהוא רואה אותך ולא על ראייה שאתה רואה אותו ואיך תרכיבהו אתרי רכשי, וגם רש״י שם סותר עצמו מרישא לסיפא דפתח בראיית זכורך וסיים בראיית הקדוש ברוך הוא עיי״ש, [אבל מה שהקשה תוס׳ בחגיגה שם דלא שייך ביאה אצל הקב״ה שמקומו בכל מקום, יל״ת דמצינו לשון ביאה אצל הקב״ה כגון בברכות (ו׳ ע״ב) אריו״ח בשעה שהקב״ה בא בבהכנ״ס ולא מצא בה עשרה כו׳].

אולם במהר״ם מלובלין פירש דברי רש״י שם בסנהדרין בדרך אחר, דיראה יראה תרווייהו קאי אזכורך יראה בחיר״ק שיראו את פני השכינה ויראה בציר״י שיתראו לפני השכינה, אבל המשך הגמרא כדרך שבא לראות כו׳ לא קאי על האדם הבא לראות דהיינו יראה בחיר״ק אלא מוסב על הקדוש ברוך הוא הבא לראות דהיינו יראה (הלמ״ס) בציר״י, והכי פירושו דהשתא דאמרינן שזכורך באין לראות את השכינה וגם ליראות דהיינו שהשכינה רואה אותן, מקשינן שתי הראיות של הרואין להדדי ראיית הקדוש ברוך הוא הנלמדת מיראה בציר״י שהאדם מתראה להקדוש ברוך הוא דהיינו שהקדוש ברוך הוא רואהו, לראיית האדם הנלמדת מיראה בחיר״ק שהאדם רואה הקדוש ברוך הוא דהיינו שהקדוש ברוך הוא מתראה לו, שכדרך שהקדוש ברוך הוא בא לראות בשתי עיניו כך בא ליראות אצל האדם שיראהו בשתי עיניו, ולפי זה באמת דרשינן יראה בציר״י לפני יראה בחיר״ק ומיושב קושיית התוספות ריש חגיגה דהוה ליה לדרוש המקרא קודם המסורת, וגם הסתירות בדברי רש״י דפתח בראיית זכורך וסיים בראיית הקדוש ברוך הוא מיושב היטב, וכל זה הוא כמעט כפירוש ר״ת שם (ומה שחלק על רש״י מפוס שלפ״ה היה לו פרש״י הגירסא שלנו) שכתב דיראה יראה תרווייהו קאי אזכורך ודרשינן המקרא קודם שכדרך שבא האדם ליראות דהיינו שהקדוש ברוך הוא רואהו בשתי עיניו כך בא האדם לראות את השכינה בשתי עיניו, ולא פליגי אלא בפירוש דברי הגמרא כדרך שבא לראות, דרש״י גרס כבגמרא שלנו ולכן קאמר דקאי אקדוש ברוך הוא ולר״ת גרסינן כדרך שבא ליראות וקאי אזכורך.

ולפי זה יש לפרש גם דברי רש״י הכא בדרך זה שלא יסתור דבריו דשם, והכי קאמר יראה בחיר״ק כתיב וקרינא יראה בציר״י, ומה שכתב כדרך שהקדוש ברוך הוא בא לראות אותך כו׳ לא קאי איראה בחיר״ק אלא איראה בציר״י כלומר השתא חוזר אל דברי הגמרא דכיון שיש שתי ראיית מקשינן אותן להדדי שכדרך שהקדוש ברוך הוא בא לראות אותך כדילפינן מיראה בציר״י כך בא ליראות שיהא הוא נראה לך כדילפינן מיראה בחיר״ק וכנ״ל ודו״ק.

אמאי לא קאמר לאתויי מעוכב גט שיחרור

תוד"ה במשנה ראשונה, בא"ד יש לחלק דגבי עולה לרגל אינו אדונו שאינו יכול לעכבו מלעלות לרגל כו', וכן כתב הרשב"א גיטין שם ביתר ביאור ז"ל משום דלמשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו והלכך לגבי עליית הרגל באדון שמעשה ידיו שלו תליא מלתא דטעמיה דמלתא דהקפידה תורה באדון כדי שלא יעכבהו מלעלות מפני בטול מלאכתו והלכך מי שחציו עבד אין רבו מעכבו משום מעשה ידיו דאינו אלא לעצמו כו', והקשה בשער המלך (פ"ג מחגיגה) אם כן כדפריך הכל לאתויי מאי ודחיק לאוקומי לאתויי חצי עבד וכמשנה אחרונה והוא דלא כסיפא דקאי כמשנה ראשונה, טפי הוה ליה למימר לאתויי מעוכב גט שחרור כגון מפקיר עבדו דמעשי ידיו לעצמו דשוב לית ליה אדון ונשאר בצריך עיון.

ולא קשה מידי, דאף אחרי התקנה דכופין את רבו ונסתלק ממנו דין אדון מפני שאינו יכול לעכבו מלעלות מכל מקום עדיין עבד הוא ופטור מכל המצות ואיך יתחייב בראיה, ועד כאן לא כתבו התוספות אלא בחצי עבד וחצי בן חורין דצד חירות שבו חייב בראיה רק דנתמעט מקרא דאדון (מפני שלא עבדות ולא חירות מעורב בו ועל כל גופו מופף רשות האדון) בזה אמרינן דכל שנסתלק דין אדון ממנו מפני שאינו יכול לעכבו מלעלות הדרא דינו דחלק החירות חייב בראיה, אבל עבד גמור אף על פי שנסתלק ממנו דין אדון מפני שכופין אותו לשחררו מכל מקום עד שלא שחררו עבד הוא וילפינן לה לה מאשה דפטור גם ממצות ראיה, וזהו כוונת הכתב סופר בגיטין שם בתירוצו עיי"ש.

בפלוגתת רש"י ותוס' אי שיעור חינוך של כל המצות שוות

הכל חייבין בתקיעת שופר כו' לאתויי קטן שהגיע לחינוך, רש"י פירש כההיא דפרק בתרא דיומא כבן ט' וכבן י' וכן כתב במגילה (י"ט ע"ב) וכעין זה ברבינו חננאל שם וברגמ"ה כאן, והתוספות חולקין דהתם בחינוך קטן להתענות איירי אבל בשאר מצות כל אחד ואחד לפי דרכו כדאשכחן לעיל גבי לולב וסוכה ותפלין, ולכאורה מסתבר כתוספות דמאי שנא שופר משאר מצות דחייב ביודע לקיים אותה מיהו בגמרא גופא משמע כרש"י מדנתן שיעורא לחינוך דשאר מצות כגון בסוכה באין צריך לאמו ובלולב ביודע לנענע והכא לא נתן שיעור אלא נקט סתם הגיע לחינוך דמשמע ששיעורו ידוע במקום אחר (ולא מציעו לעון חינוך במתני' שלא גבי מתניתין לשעות דיוהכ"פ), ואף דמצינו כי האי לישנא גבי סוכה (כ"ח ע"ב) וגבי חגיגה (ד' ע"ב) כאן בהגיע לחינוך כאן בשלא הגיע לחינוך והתם אין שיעורן כתענית יום הכיפורים מכל מקום מבואר שם שיעורא אחרינא דהיינו קטן שאינו צריך לאמו או יכול לאחוז בידיו של אביו אבל הכא דלא מוזכר שיעורא מה נקרא יודע לקיימה על כרחך דסמך עצמו על שיעורא הנזכר במקום אחר, ועוד דאי לאו הכי אמאי מייתי עלה דתנן אין מעכבין את הקטן כו', בשלמא באינך קמאי דאין השיעור אלא ביודע לקיים אותו מצוה שפיר מביא עלה כדתניא קטן היודע וכו', אבל הכא שלא נתן שיעור רק בהגיע לחינוך מאי מוסיף במה דתנן אין מעכבין כו' והא פשיטא דכל שהגיע לחינוך חייב דלמה יגרע שופר מכל המצות שלא יתחייב בחינוך, אלא משמע דהגיע לחינוך הוא שיעור הידוע ממקום אחר ולכן מייתי מהא דתנן אין מעכבין כו' דמוקי לה בגמרא שם בהגיע לחינוך ושפיר נתן בה שיעור דבן ט' וי'.

ובאמת נראה דרש"י ותוספות פליגי ביסוד מצות חינוך אי הני דסוכה ולולב וכו' הוה בכלל חינוך או לא, דדעת התוספות דכולי הני חיובא משום חינוך נינהו וסבירא להו שחינוך אין זמנו שוה בכל המצות אלא כל מצוה לפי זמנו כששייך לו, אבל רש"י סבירא ליה דזמן חינוך שוה בכל המצות והא דסוכה ולולב כו' מילתא אחריתא הוא דבהני איכא ענין להרגילו במצות אפילו קודם זמן חינוך וכדברי רבינו מנוח (פ"ג מתפילה עשור ה"י) דתרי חנוכי איכא וחינוך לשעות גבי יום הכיפורים אינה חובה מדרבנן כשאר מצות חינוך אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי היושר כדכתיב חנוך לנער כו' וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרינן יודע לדבר אביו מלמדו תורה כו' עיי"ש [אלא דלרש"י אדרבה האי דיוהכ"פ זהו עיקר זמן החינוך ודו"ק], וכן מבואר להדיא בתלמידי רבינו יונה ברכות (כ' ע"ב) בדעת רש"י שכתב דקטן שהגיע לחינוך פטור מקריאת שמע והא דאמרינן בסוכה דהיודע לקרוא אביו מלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע לא קאמר על דרך חיוב אלא להרגילו במצות, וכעין זה כתב הרשב"א שם דאיכא מצות דקטן חייב בהן אפילו קודם שהגיע לחינוך כגון סוכה דאמרינן קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, ואף שהוא לא חילק בין חינוך להרגל מכל מקום משמע דעיקר זמן חינוך שוה בכל המצות רק יש מן המצות שחייב לחנכן מקודם כל שהוא ראוי להן, וכן משמע

ברשב"א על הרי"ף שאכתוב לקמן דסתם זמן חינוכו הוא בן ט' ובן י', [ולפי דבריהם צ"ל דמש"כ בסוכה וחגיגה כאן בקטן שהגיע לחינוך אין הכוונה לחינוך ממש אלא להרגל של מצוה זו ודו"ק].

אלא דבטורי אבן במגילה שם מקשה אפרש"י דמדמה שאר מצות לעינוי דיום הכיפורים דאינו דומה, דבשלמא התם יש לחלק בין כחוש לבריא דעיקר זמן חינוך הוא כשמגיע לט' שנים רק אם הוא כחוש הקילו בו עוד שנה אבל בחינוך דשאר מצות לא שייך זה אלא כולם כבריאים חשיבי, ובאמת שלא לבד על רש"י תלונתו אלא גם על רגמ"ה ורבינו חננאל הנ"ל וכן יקשה גם על הרי"ף דהא חזינא להרי"ף בברכות (מ"ח ע"ב) שהביא שיעורא דבן ט' ובן י' גבי קטן היודע למי מברכין דמזמנין עליו (ומסתמא מסוס לתרוייהו מימרות דר"נ גינהו עיי"ש), [ואף שכתב ב"י שם דלאו דוקא ט' וי' דמרמב"ם לא משמע כן מכל מקום הביא אח"כ מהרשב"א והריב"ש ג"כ שיעורא דהרי"ף בבן ט' ובן י' וכנראה דהכי מסיק וכן הבין המג"א שם (סק"ו) כמבואר במחצה"ש ובברכ"י שם, ובשיורי ברכה שם הביא מספר האורה לרש"י סי' מ"ד (ולפ"ז מסתמיו סס כדברי הרי"ף], והנך רואה חבל ראשונים המתנבאים בסגנון אחד דשיעורא דבן ט' ובן י' שייך גם בחינוך דשאר מצות.

ולענ"ד נראה דטעמא רבה איכא למיתלי זמני חינוך בשיעורא דיום הכיפורים, דהא ודאי חינוך שייך בכל חד לפום חורפיה והגם שבסוכה ועירוב (דממרי בעירובין פ"ג ע"ב בבן ד' בבן ה', ופרש"י כל חד לפום חורפיה) שפיר תליא לפום חורפיה במילי דעלמא משום דהתם תליא בצריך לאמו כמה הוא עצמאי ועומד מבלעדי אמו אבל בשאר מצות אין ענין לחריפות במילי דעלמא ובודאי דתליא בחריפות בדעות ומושכלות התורה והבנת ענייניה, ודבר זה שפיר תלוי בבריאות הקטן דהא אמרינן בכתובות (נ' ע"ב) אמר רב קטינא כל המכניס את בנו פחות מבן שש רץ אחריו ואינו מגיע איכא דאמרי חביריו רצין אחריו ואין מגיעין אותו פרש"י להיות פקחין בתורה כמותו, ומוקמינן לה הא בכחוש הא בבריא עיין רש"י שם, ולפי זה הבריא נכנס תחילה וממילא הוא חריף יותר ולכן הוא קודם גם כן לחינוך של כל המצות מפני שיודע ומבין ענינם והוא כבן ט' מה שאין כן הכחוש שנכנס אחר כך ורץ ואינו מגיעו לבריא בפקחות התורה אינו בר חינוך עד כבן י' ומיושב תמיהת הטורי אבן, ואפילו אם תמצא לומר דבחריפות במילי דעלמא תליא מילתא מכל מקום גם זה תלוי מתי נכנס לבית רבו דהא בנדה (מ"ה ע"ב) סבירא ליה לרבי שמעון בן אלעזר דתינוק ממהר להתחכם יותר מתינוקת ואמר רב שמואל בר רב יצחק מתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחילה, אם כן כל שמקדים לבית רבו מקדים בחריפות (ועפ"ז כרשב"ם לענין שיקדים לתינוקת מבן בתינוק גופא ולפי"ז אין כאן הוא).

[ומה שהקשה עוד ארש"י כאן שכתב כבר שית כבר שבע דלא מצינו מאן דאמר כן בחינוך דשעות ליוה"כ, צ"ל דהגירסא כאן ברש"י בטעות ועי' צ"ק ובערל"נ סוכה שם ואין דבריו נראין ודו"ק].

הטעם למה אין מעכבין

תוד"ה אין מעכבין, **בא"ד וי"ל כגון שהגיע לחינוך שמירת שבת כו'**, כוונתם כמו שכתבו בשבת (קכ"ג ע"ב ד"ה ס"מ) דהא דאין בית דין מצווין להפרישו היינו בלא הגיע לחינוך אבל בהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו כל שכן דצריך להפרישו שלא יעשה עבירה (ועי' הג' רס"ס טוש"ע ודו"ק), ואם כן הכא דהגיע לחינוך שבת ולא למצות שופר הוה אמינא דאיסור איכא ומצוה ליכא ויעכב על ידו קמשמע לן דאין מעכבין, אבל לא פירשו באמת אמאי אין מעכבין.

ונראה לפרש דהנה מה שכתבו כאן דבהגיע לחינוך מתעסקין ובלא הגיע לחינוך אין מעכבין הוא שיטת רש"י שם בראש השנה, אבל התוספות הקשו שם על פירוש זה דאם הגיע לחינוך איך מתעסקין עמו הלא אין מצות היום בשופר ולכן פירשו להיפך דבהגיע לחינוך אין מעכבין ובלא הגיע לחינוך מתעסקין עיי"ש, מיהו הרי"ף שם כתב גם כן כרש"י ומפרש הר"ן בשם הרמב"ן משום דבלימוד לתקוע ליכא גזירה דרבה ואין בו אלא איסור שבות דתקיעה עצמה וכיון שהיא למצוה מותרת שהן צריכין להתלמד כדי לתקוע למחר ולחנכם במצות עכ"ד, והיינו דוקא בהגיע לחובת חינוך אבל בלא הגיע לחינוך אין מתעסקין עמו שהעסק אסור לו לגדול ואין אומרים לו חטא בשביל שיזכה חבירו, [משא"כ בהגיע לחינוך הוא עצמו זוכה במה שמחנכו עי' מג"א סי' תקצ"ו סק"ג בשם יראים (ולפ"ז צ"ל סי' קי"ז רק בסמ"ג מ"ע מ"ג הפי' כן בסמו ומיירי סס בהגיע לחינוך עיי"ש), ומשה"ק שם בהג' חת"ס יש לחלק בין עכו"ם לקטן ודו"ק], ומכל מקום אין מעכבין בידו משום דליכא עליה איסור שבות.

אולם באמת גם אי הוה עליה איסור שבות לא היה צריך לעכב בידו, משום דאף דלא הגיע לחובת חינוך מכל מקום מצוה איכא בעשיית הקטן כמבואר

ברשב"א ור"ן שם וגם איכא מצוה להתלמד לתקוע למחר אף על פי שאין חייבין, ואם כן מבואר היטב דברי התוספות כאן דהא אזלי הכא בשיטת הרי"ף ורש"י וכסברת הרמב"ן הנ"ל, ולכן בהגיע לחינוך שבת ולא לחינוך שופר דקסלקא דעתך משום שבת נעכב בידו כיון שאין חובת חינוך שופר שידחה לאיסור שבת ואיסור שבות דתקיעה, קא משמע לן כנ"ל דכיון דאיכא מצוה בתקיעותו הרי זה דוחה איסור שבות, ואיסור שבת נמי ליכא משום דלהתלמד הוא ואין בזה גזירה דרבה ולכן אין מעכבין בידו.

ג' ע"א

מאי קמ"ל ומאי מייתי מריב"ל

הכל חייבין במקרא מגילה הכל כשרים כו' לאתויי נשים וכרבי יהושע בן לוי וכו', הכל חייבין הוא תוספתא דמגילה והכל כשרים הוא משנה במגילה ואתרווייהו אמרינן לאתויי נשים, תנא דתוספתא אתא לאשמועינן דנשים חייבות ותנא דמתניתין אתא לאשמועינן דנשים כשרות, והנה הא דחייבות ודאי איצטריכא ליה דקא סלקא דעתין דמצות עשה שהזמן גרמא הוא ונשים פטורות אבל הא דכשרות צריך ביאור מאי קמשמע לן פשיטא שכל החייב במצוה כשר נמי לקרות ולצאת ידי חובתו.

ומפרש רש"י על זה דקמשמע לן דכשרות לקרות ולהוציא אנשים ידי חובתן ור"ל דקא סלקא דעתין דאין חיובן דנשים שוה לאנשים קמשמע לן דחיובן דומה ממש, ולפי זה כד מייתי מרבי יהושע בן לוי דאף הן היו באותו הנס קאי אתרווייהו בין אתוספתא דחייבות בין אמתניתין דכשרות דאותו טעם לחיובא לאנשים איכא נמי בנשים ומשום הכי חייבין במקרא מגילה כמותן וכשרין לקרות כמותן וממילא דכשרין לקרות אפילו לאנשים כיון דחיובן שוה, (ומצ"ל התוספתא דמגילה לנמיס פטורות משמשמע הוא כ"ל רשב"ם וריטב"א במגילה שם).

אבל דעת בה"ג (המובא בתוד"ה לאתויי) דאין נשים מוציאות לאנשים מפני שאין חייבין בקריאה אלא בשמיעה והכל חייבין במקרא מגילה ר"ל לשמוע מקרא מגילה, [ואף דהכל חייבין במקרא מגילה דמרבינן מיניה נשים הוא רישא דתוספתא דמסיק התם להדיא דנשים פטורות וא"כ לכאורה אם תפרש הכל חייבין דר"ל שמיעה אהא קתני נשים פטורות ואיך מרבינן נשים לחיובא מהכל חייבין (עי' סי' תרפ"ט בשהגר"ח ד"ה וי"ש), צריך לומר לבה"ג דודאי פשטא דתוספתא מיירי מקריאה ועלה קאי דנשים פטורות ומכל מקום הכל חייבין במקרא מגילה קאי נמי על ענין שמיעה שהרי כל אחד חייב או בקריאת המגילה או לשמוע מן הקורא, (וכש"כ להב"י סי' תרפ"ט דכל קורא צריך להשמיע לאזנו), וא"כ הא דדרשינן הכל לרבויי לנשים דחייבות אם אינו ענין לקריאה תנהו ענין עכ"פ לחלק השמיעה שהוא ג"כ בכלל דהכל חייבין], **ובאמת בה"ג גרס** גבי רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במשמע מגילה, וכתבו התוספות דלדבריו הא דקאמר הכל כשרין לקרות היינו להוציא נשים, ולפי זה הא דמייתי מרבי יהושע בן לוי טעמא דאף הן היו באותו הנס לא מייתי אלא לחייבינהו בשמיעתן דבהא דמיין לאנשים אבל הא דכשרין לקרות לנשים אינו מטעם רבי יהושע בן לוי דבלאו הכי מאיזה טעם שיתחייבו סוף סוף כל הנשים חיובן שוה ולכן יכולה האחת להוציא לאחרות, אלא דמייתי לרבי יהושע בן לוי אחרי שתי המימרות דבתרווייהו מקשה אותו קושיא לאתויי מאי ומתרץ אתרווייהו כאחד לאתויי נשים ואחר כך מייתי רבי יהושע בן לוי למה נשים שייכין כלל לדיני מגילה והשתא שהם בכלל החיוב קמשמע לן נמי דכשרות לקרות לנשים ודו"ק, ובשפת אמת במגילה (ד' ע"ב) נתקשה בזה, [וא"ת מאי קמ"ל דכשרות פשיטא, יתבאר בסמוך בד"ה שאח"ז].

ביאור שיטת בה"ג דנשים חייבות בשמיעת מגילה ולא בקריאה

תוד"ה לאתויי, אבל בה"ג לא פסק הכי כו' נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה כו' אלא שחייבין בשמיעה כו', לשיטה זו צריך ביאור מאי קמשמע לן מתניתין דכשרות, וכתב בשיטה מקובצת כאן בשם הרא"ש וכן הוא בתוספות ורא"ש ומרדכי במגילה שם דצריך לפרש הא דקאמר הכל כשרין לקרות היינו להוציא נשים דסלקא דעתין דקריאת נשים לא תועיל להוציא אפילו נשים וצריכות לשמוע קריאה חשובה של אנשים קמשמע לן, אולם כבר הקשה באור זרוע (מגילה סי' סמ"ח) דמאי סלקא דעתך הוא זה שהייתי טועה לומר דכיון דנשים אינן מוציאות את האנשים על כן לא יוציאו גם נשים אחרות כמו כן הרי זימון שנשים מזמנות לעצמן ואינן מזמנות עם אנשים, ומכח קושיא זו דחה דברי בה"ג והסכים לפירוש רש"י, וגם עצם דינו של בה"ג דאנשים חייבין בקריאה ונשים רק בשמיעה כתב הטורי אבן שם דלא נתברר חילוק זה וצריך ביאור.

והאחרונים האריכו למעניתם ביישוב שיטת הבה"ג ולעניות דעתי הדבר מפורש היטב בדברי הראשונים שהביאו שיטה זו, דהנה יש שני ענינים בקריאת המגילה האחד הוא פרסומי ניסא וזה שייך לנשים גם כן מפני שאף הן היו באותו הנס והשני הוא דין קריאה דהיינו שחכמים תיקנו שיפרסמו הנס דוקא באופן זה על ידי קריאת המגילה וצריך לקרוא מתוך הכתב (הכתובה בהלכות ספר ובדיו ובדיעבד ועוד דיעיש המבואריש בסי' תרנ"ג) ושאר דיני קריאה, וכיון דקריאה זו דומה לקריאת התורה לא רצו חכמים שאשה תקרא לאנשים וסבירא ליה לבה"ג דלכן לא חייבו קריאה לנשים כלל, וכן מבואר בסמ"ג שאחר שהביא דנשים אינן מוציאות לאנשים כתב ואל תשיבני מנר חנוכה דאשה מדלקת דמשמע אף להוציא האיש דשאני מקרא מגילה שהוא כמו קריאת התורה לכך אינה מוציאה את האיש עכ"ד וכן הוא באשכול (הל' חנוכה ופוריש סוף ט'), [ויש שהבינו דסמ"ג ובה"ג שני שיטות הן עי' לבושי שרד סק"ה, ואפשר משום דסמ"ג לא הביא בה"ג בשמו וגם לא כתב דחייבות רק בשמיעה ולא בקריאה אלא כתב דאין מוציאות, אבל באמת שהסמ"ג ודאי קאי על בה"ג וגם באשכול הנ"ל מביא להדיא הבה"ג בשמו וגם דחייבות רק בשמיעה ושוב הקשה מנר חנוכה ותירץ גם כן דדמי לקריאת התורה הרי דחדא שיטה הוא], הנך רואה דטעמא דבה"ג דנשים אינם מוציאות את האנשים משום דדמי לקריאת התורה ומשום הכי לא חייבו את הנשים בקריאה, דהא קריאת התורה גופא דאמרינן במגילה (כ"ג ע"ב) הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה ומכל מקום מסקינן אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור, וכיון שאין רצון חכמים בקריאת האשה בודאי שכשתיקנו חיוב קריאת המגילה לא הטילו חובת הקריאה על האשה ואין לה אלא מצות פרסומי ניסא בלבד ודי להם בשמיעה, (וזה כוונת מג"א סס סק"ה עיי"ש).

ואף הריטב"א (מגילה סס) העומד בשיטת רש"י דנשים מוציאות לאנשים כתב גם כן דמכל מקום אין זה כבוד לציבור והן בכלל מארה אלא דלא סבירא ליה שיפסל קריאתה מחמת האי טעמא, אבל בה"ג סבר דמהאי טעמא לא תקנו להם קריאה כלל ופסול קריאתה אפילו בדיעבד, [והא דבאמת יכולה לעלות לתורה ולברך עליה (מי יימא דנכלל בסוגיה מדלגינן) ולא אמרינן דלא תקנו לאשה לקרות ולברך, אפשר משום דהתם אינה צריכה להוציא בה את הציבור ידי חובתן דהא אין חיוב פרטי על כל אחד לקרוא דנימא שצריכה להוציא אותם דאי לאו הכי איך אשה וקטן שאינם מצווין לעסוק בתורה (עי' תוס' ר"ה ל"ג ע"ב ד"ה הא) מוציאין ועל כרחך דאינו אלא חובת ציבור שיקראו ז' קרואים ובזה אינו ניכר כל כך תועלת בקריאתה, מה שאין כן במגילה שהחיוב על כל אחד ואחד שיעסוק בפרסומי ניסא באופן קריאה והקורא צריך להוציא את הרבים ידי חובת קריאה שלהם בזה לא רצו שיהא נשים מוציאין לאנשים, (וכעין מש"כ הר"ן פ"ג דמגילה לחלק בין מגילה לזמן לענין לילפוי דנפיק דזימון להוי שנוי במעשה דנרהמ"ז ניכר לילפון טפי עיי"ש)], וכן מה שכתב שם באשכול עוד טעם מאי שנא מנר חנוכה דיש מפרשים משום קול באשה ערוה (וכ"ה בכלבו) וכן מה שכתב התוספות בסוכה (ל"ח ע"ב ד"ה בתמת) מטעם זילא מילתא[א] כל הנהו טעמי לא הוה פסלי בדיעבד, ועל כרחך כנ"ל דאמרינן דמפני כן לא תקנו להם חכמים קריאה כלל ודו"ק.

ולפי זה אין צורך למה שחקרו האחרונים (עי' פו"ת סוס"ק ה' מגילה ומרכבת סי' כ"ג ועוד) למצוא טעמים למה נשים פטורות מקריאה וממילא שכל שאינן מחוייבות בדבר אינן מוציאות לאנשים, דאדרבה נהפוך הוא דיסוד הדבר הוא שלא רצו חכמים שיקראו ולכן פטרום מקריאה וכמו שנתבאר.

ונראה דמה שפטרו נשים מקריאה נפקא מינה לענין כוונה, דאמרינן בראש השנה (כ"ט ע"ב) דבעי כוונת משמיע אם כן דוקא אנשים המחוייבין בקריאה צריכין כוונת משמיע כשיוצאין מקריאת אחרים אבל נשים דליתנהו בקריאה אין צריכין לכוונת הקורא להוציאם בקריאה וסגי בשמיעתן לפרסומי ניסא, (והא דתכת ושוטה (קטן מספקא ליה לרמב"ם סס) מיהו יכולים להוציא לנשים ידי חובתה היינו משום דמכל מקום לריך שיהיה הקורא בר חיובא שיהא נקרא מעשה קריאה דנלמו

(א) בקרבן נתנאל בריש מגילה (סוף מ') הבין דרבים זילא מילתא כו', היינו שאין אשה מוציאה נשים רבות יד"ח אבל להוציא אנשים בלא"ה אין מוציאין אפילו אשה לאיש אחד דאין מחוייבין בדבר, והוא תמוה כי בה"ג לא אמר אלא חדא מילתא שאין נשים מוציאין, ונוכל לפרש כוונתו שאין מוציאין אנשים ואפילו איש אחד או שאין מוציאין נשים רבות, אבל איך אפשר ללמוד שניהם, וגם התוס' סוכה שם דמדמי ליה לבהמ"ז מיירי מנשים דמוציאות אנשים ולא מיירי מנשים מוציאות נשים עיי"ש, והק"נ עצמו מביא שגם המג"א (סי' רפ"ט) לא הבין כך (ועיי"ש נמיה), וכ"מ בשו"ע (סי' תרפ"ט ס"ג) דקאמר סתמא דאין נשים מוציאות אנשים משמע דנשים מוציאות עיי"ש, וא"כ לדינא ודאי דנשים מוציאות אפילו נשים רבות, ומה שדחקו להק"נ לפרש כן מפני שדברי התוס' שם נראין כסותרין לתוס' כאן שפירשו בה"ג משום פטורא דקריאה, אולם לפמש"כ לק"מ דזילא הוא גופא טעמא דפטורין מקריאה.

הכי הוי מעשה קוף בעלמא, וכן כתבו התוספות (עי' שפ"ח כ"ה כ"ט) לשיטת הרמב"ם דמצות הוא השמיעה לבד הא למדת מצו"ו מוציאין את הרבים ידי חובתן הוא משום דקריכין לשמוע קול שופר של מצוה, אלא דלכתי קשה לשיטתו למה צעי כוונת משמיע ועי' שו"ת בית שלמה (סי' י"ד) שכתב דעל כרחך יש מצוה גם בעשה תקיעה לפילו לדעה זו עי"ש ועי' שו"ת כת"ס או"ח (סוס"י ק"ד) מש"כ משה, עכ"פ דבריהם לא שייכין אלא בשופר של פסקי ליה בגמרא יום תרועה יהיה לכם משמ"כ במגילה דבעיה חייבין רק בשמיעה שפיר לא צעי כוונת משמיע), ומיושב קושית הפרי חדש והבית מאיר מאי שנא דנשים מקרי פטורין ואנשים חייבין הא שניהם אין צריכין לקרות וסגי בשמיעה ואם אין מי שיקרא שניהם צריכין לקרות אם כן במה פטורה האשה יותר מן האיש עיי"ש, ולהנ"ל לא קשה ודו"ק.

והשתא דאתינא להכא מובן שפיר מה שכתבו התוספות והרא"ש דסלקא דעתין דנשים ליתנהו בקריאה אפילו להוציא נשים, משום דהוה אמינא דכיון שלא הטילו עליהן אלא חובת שמיעה אם כן קריאה לא שייך גבייהו כלל וצורת המצוה דפרסומי ניסא בנשים הוא דוקא על ידי שמיעה וצריכות לשמוע מפי אנשים דוקא, [ומצאנו כה"ג לקמן גבי נשים מזמנות לעצמן דשיטת הסמ"ג הוא שאם אכלו עם האנשים חייבות ויוצאות בזימון שלהם ואין מזמנות לעצמן (עי' פיאה"ל סי' קנ"ט ד"ה ויוצאות), והרבה כיוצא בו איכא], ומיושב קושיית האור זרוע הנ"ל מזימון שנשים מזמנות לעצמן ואין מזמנות עם אנשים (ולדעת הפו"ר גופא בהל' סעודה סי' קפ"ד דמזמנות לעצמן מופה), דהתם אין מצטרפין יחד משום פריצות כמבואר בברכות (מ"ה ע"ב) אבל הכא אין מוציאות משום דאין חייבות בקריאה, ועל זה קמשמע לן מתניתין דהכל כשרין לקרות המגילה דלעצמן שפיר קורין שלא הפקיעו מן הנשים יכולת הקריאה אלא חיוב הקריאה ודו"ק.

ביאור הסוגיא לפי שי' הראשונים בזימון דנשים

הכל חייבין בזימון לאתויי מאי לאתויי נשים ועבדים דתניא נשים מזמנות לעצמן כו', יש כאן ג' שיטות, הא' מה שכתבו התוספות (כאן ובברכות מ"ה ע"ב) דהא דקאמר נשים מזמנות לעצמן ר"ל דרשות להן לזמן אבל חיובא ליכא ועל זה סמכו נשים שלנו שאין מזמנות, והוכיחו כן מברכות שם דפליגי רב ורבי יוחנן בשנים שאכלו כאחת אי מזמנין רשות או לא ופריך אמאן דאמר אין מזמנין מהא דנשים מזמנות לעצמן ומאה נשי כתרי גברי דמיין (לענין מופה) ומשני שאני התם דאיכא דעות, ומדמסייע ליה בקושייתו מברייתא דנשים לשנים מזמנות רשות משמע דהגמרא הבין לשון מזמנות דר"ל רשות להן לברך, ולפי זה צריך לפרש כך דלמאן דאמר התם שנים אין מזמנין רשות סלקא דעתך דהוא הדין נשים קמשמע לן ברייתא דנשים משום דעות יכולין לזמן ולמאן דאמר שנים מזמנין רשות סלקא דעתין דנשים גרועי טפי ואפילו רשות ליתנהו דלכל דבר שבחובה אין מצטרפין (עי"ש תוד"ה והא) קמשמע לן דלענין זימון כתרי גברא הוי, ודאמרינן הכל חייבין בזימון ר"ל שחז"ל תיקנו להם ענין של זימון (וכדעת רוב הפוסקים דזימון דרבנן כמוש"כ פמ"ג סי' קנ"ז בא"א סק"ב הביאו מש"כ עשה"ל פות ט"ו וכ"כ נסי' קנ"ט שעה"ל סקנ"ט ולא כפי' נרכות שם שהקשה על המוס' עי"ש) וכיון שתקנו להם חייבין גם כן, ולאתויי נשים שגם להם תקנו ענין זה אמנם לא לחיובא כאנשים אלא לרשות, וצריך לומר דפלגינן לה ואמרינן "הכל" לאתויי נשים ולא "הכל חייבין" לאתויי נשים דלענין חיובא לא נתרבו.

אבל הרא"ש בברכות שם מקשה שהוא נגד משמעות הגמרא, דהכל חייבין לאתויי נשים ודאי משמע דלענין חיובא הוא מרבי ליה ועוד דומיא דכהנים לוים וישראלים ועוד כיון דנשים חייבות בברכת המזון או מדאורייתא או מדרבנן למה לא יתחייבו בזימון כמו אנשים והא דמדמי להו לתרי בתר דמסיק דעות שאני ויצא מכלל שני אנשים חזרו נמי לענין חובה כשלשה, (וכ"ד הכ"ל יונה וכ"ה בנרוקח סי' שצ"ג ובאו"ז הל' סעודה סי' קפ"ד בשם הרי"ף וכן מסיק בהגר"א או"ח סי' קנ"ט), ולפי זה מתפרש בפשיטות דלמאן דאמר התם שנים מזמנין סלקא דעתך דנשים גם כן מזמנות רשות ולא חובה דהוה להו כשנים ולמאן דאמר שנים אין מזמנין סלקא דעתך דהוא הדין נשים דהוי כשנים אין מזמנות כלל, קמשמע לן לכולי עלמא דשאני נשים דאיכא דעות וחייבין בזימון כמו האנשים.

[ולשיטה זו צריך יישוב על מנהג הנשים שלא לזמן, ואפשר לומר דהנה הרא"ש ס"ל דאם אינו מבין לשון הקודש אין חבירו מוציאו בבהמ"ז (והכי ק"ל נרסי' קנ"ג), ובאחרונים יש סוברים (כ"מ בהגר"א קנ"ט ד"ה ויוצאות) דההד"ד זימון דצריך להבין לשה"ק, וא"כ נשים שאין מבינות אין מזמנות לא מיבעיא לדעת המג"א (סס ס"ק) דאפילו בזימון של ג' דליכא אלוקינו שייך ברכה לבטלה אלא אפילו להחיי אדם (כלל מ"ח ס"ז ובמ"ב) דל"ש ברכה לבטלה עכ"פ כיון דזימון הוא שמזמינים עצמן לברך יחד כל שאינן מבינות זאת ליכא כאן הזמנה ולכן ל"ש גבייהו כלל ענין זימון לעצמן, רק אם שומעות מן האנשים אז יוצאות אפילו אין מבינות כמוש"כ רמ"א (סי' קנ"ט) ובבהגר"א נתן טעם עפ"י הט"ז שכתב (בקנ"ג) דנשים שלנו שרובם אינם מברכין לעצמן יש להם לסמוך על שיטת רש"י דנשים

יוצאות בזימון שלנו אעפ"י שאינן מבינות שעכ"פ זה עדיף טפי ממה שלא יברכו לגמרי ע"כ, וזה ל"ש אלא באם שומעות מאנשים דלא גרע מלא שמעו כלל אבל זימון שהוא הזמנה לברך ביחד ל"ש בהו כנ"ל ולהכי לא נהגו לזמן, ואפילו להאחרונים הסוברים דברכת הזימון שונה מבהמ"ז ואין צריך להבין (כמוש"כ הלבוש סימן קע"ו ס"ג כנ"ל) מ"מ הא כתב האליה רבה דטעמא משום דיש לצרף שיטת הי"א דנשים אף עם אנשים רשות עם שיטת הי"א דאין צריך להבין (עי' מגן אברהם סימן קצ"ט סק"ה ופמ"ג סימן ס"ו סוף ס'), וא"כ לשיטת הרא"ש ודעימיה דס"ל להדיא דצריכות להבין וגם שזימון שלהם חובה ל"ש זימון וכנ"ל].

ושיטה שלישית הוא הסמ"ג (מ' כ"ז וכ"ה דעת המחבר סי' קצ"ט ס"ו) שכתב אהא דסוגיין לאתויי נשים (דמשמע סוכה), ותימא דבריש שלשה שאכלו מסיק דנשים מזמנות לעצמן רשות ואומר ר"י דלעצמן דווקא רשות אבל כשאוכלין עם האנשים חייבות ויוצאות בזימון שלנו ואין מברכות לעצמן ופעמים שהיה אומר ר"י לנשים שלא לברך ויוצאות בזימון האנשים עכ"ל, ולדידיה נמי הפירוש כהרא"ש דהוה סלקא דעתין דאף עם האנשים הם רשות או דאין מזמנות כלל קמשמע לן לכולי עלמא דחובה הוא, אלא דקשה איך יפרש בגמרא הכל חייבין בזימון לאתויי נשים היינו לענין חובה והדר מייתי עלה הא דנשים מזמנות לעצמן דמיירי לענין רשות.

ונראה דכי דייקת לישניה דהר"י דלעצמן דוקא רשות כו' תראה דהוא מפרש דנשים מזמנות לעצמן תיבת "לעצמן" לא קאי על הזימון אלא על האכילה ר"ל שאכלו בעצמן ואז שייך להו זימון, ומדנקט הברייתא לשון מזמנות ולא קאמר חייבות לזמן משמע (להגמ' שם דמדמי לתרי גברא) דרשות להם לזמן ולא חיובא (כדמוכח מקיפא דקאמר שם לגו כמוש"כ התוס' בברכות שם), ולפי זה ברייתא קתני להדיא דאם אכלו בעצמן מזמנות רשות, ואם כן יש לומר דהכי פירושא הכל חייבין בזימון לרבות נשים שאכלו עם האנשים לענין חובה ומייתי עלה דתניא נשים שאכלו לבדם מזמנות אם רצו משמע דוקא כשאכלו לעצמן תליא ברצו אבל אכלו עם האנשים חייבות ויוצאות בזימון אנשים.

ועוד יש לפרש דהנה הלבוש והב"ח כתבו דהא דנשים שאכלו עם האנשים מתחייבין בזימון הוא מטעם דמיגו דחל החיוב על האנשים חל גם כן עלייהו, וזה לא אפשר אלא אם כן נשים שייכין בזימון על כל פנים בתורת רשות, ואם כן אהא דאמר לאתויי נשים שחייבין בכהאי גוונא שאכלו עם האנשים מטעם מיגו על זה מביא דתניא נשים מזמנות לעצמן דהיינו שתיקנו חז"ל זימון גם להן על כן שייך שפיר שיתחייבו באכלם עם האנשים, וכן נראה כוונת הגר"א בביאורו (סי' קצ"ט ד"ה נשים) ודו"ק.

[אבל] התוס' על כרחך דלס"ל כשיטת הסמ"ג בשם ר"י מדמתרצי דלאתויי נשים לא לענין חובה אלא לענין רשות ולא תירצו דהכל חייבין קאי על היכא דאכלו עם האנשים, ודלא כהערוך השלחן והפלאה שבערכין שכתבו לפרש דעת התוספות כהר"י, ומה"ט ק"ל אמש"כ בשו"ע הרב (ס"ו) דאף היכא שאכלו עם אנשים שחייבין בזימון (כשיטת הסמ"ג) מ"מ אם הם שלשה ורצו ליחלק לזמן לעצמן הרשות בידם (עי' שעה"צ סוף ס' הסנהדרין) וציין לזה מקור מדברי התוס' והסמ"ג, ומשמע שפירש דאהא דאמרינן לאתויי נשים שמתחייבין באכלם עם האנשים עלה מייתי הא דתניא נשים מזמנות לעצמן ר"ל דבכה"ג יכולים ליחלק ולזמן לעצמן אם רצו, ואינו מובן דהא הסמ"ג כתב דהא דנשים מזמנות לעצמן היינו כשאכלו לבדם ואדרבה כתב דכשאכלו עם האנשים אין מזמנין לעצמן, ומש"כ התוס' דמזמנות רשות (ומשמע שפילו אכלו עם האנשים) הא לס"ל כהסמ"ג וכנ"ל].

ביאור איך יתחייב קטן במיתה

בתוד"ה למעוטי קטן מכרת, בא"ד וכן קשה פרק ד' מיתות איש כי ינאף פרט לקטן (ל"ל קרא לפוטרו מיון דלא מצינו קטן נענש), ומיהו התם יש לומר דמשום קלון האשה יתחייב דומיא דבהמה הנרבעת (היינו ממעי' דסנהדרין נ"ד ע"ב), וכן הוא בשיטה מקובצת בשם הרא"ש וכעין זה בתוספות בקידושין (י"ט ע"ב), ותימה איך אפשר לדמות קטן לבהמה בשלמא בהמה דלגבי אדם לא נחשב לכלום ודאי דאין לחוס עליו במקום צערא דאדם, אבל נפש האדם איך תמות בלא חטא ואיך יעלה על הדעת שנהרוג קטן בשביל קלון דאחרים דאיצטריך קרא למעטינהו ומאי דומיא דבהמה איכא.

ונראה לפרש דהנה בסנהדרין שם איכא תרי טעמא דבהמה נהרגת האחד משום תקלה דהיינו שבא מכשול עון על ידו והשני משום קלון שלא יהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה, ומיבעי שם (נ"ה ע"ב) ישראל הבא על הבהמה בשוגג מהו תקלה ליכא (שהרי שוגג הוא) או דילמא קלון אף על פי שאין תקלה, ומייתי עלה הא דקטן בן ט' ביאתו ביאה והבהמה נסקלת על ידו דמשמע אף על פי דליכא תקלה שהרי קטן הוא מכל מקום משום קלון נהרג ותיפשוט מיניה דקלון אף על פי דליכא תקלה ודחי ליה כיון דמזיד הוא תקלה נמי

איכא ורחמנא הוא דחס עלויה עליה דידיה חס רחמנא אבהמה לא חס רחמנא ע"כ, משמע דעבירת קטן עבירה הוא אלא דאינו נענש וכן כתב החתם סופר (נמו"ח מהע"ז מ"ג סי' קע"ג), ואם כן שפיר כתבו התוספות דסלקא דעתין משום קלון האשה יתחייב, ואין הכוונה דבשביל קלון האשה גרידא יתחייב הקטן מיתה אלא כיון דעל עצם העבירה שלו הרי הוא מחוייב מיתה רק דחס רחמנא עליה לכן הוה סלקא דעתך דהכא לא נחוס עליו אלא נחוס על קלון דאשה ונהרגהו בשביל חטאו, קמשמע לן איש פרט לקטן דבכל גוונא פטרו רחמנא מעונש.

ואפילו אי נימא דלא כהחתם סופר אלא שעבירת הקטן אינו עבירה כלל וכמו שכתב רעק"א (נמו"ח מהדו"ת סי' קנ"ד) ורא"ת מהא שאין אנו מצווין להפרישו, מכל מקום יש לומר שאין כל הקטנים שוין בזה כמו שכתבו האור שמח (פ"ג ממיאסורי ביאה ה"ג) והנחל יצחק (סי' ז' ענף ג') דיש לחלק בין מצות שעובדי כוכבים מצווין בהם לשאר מצות, שהרי כבר כתב החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' קפ"ד ומי"ז) אמה שכתב הרמב"ם דאין מענישין לעובד כוכבים קטן דלכאורה קשה דשיעור של י"ג ויום אחד למהוי גדול כתב הרא"ש בתשובה דהוא משיעורין דהלכה למשה מסיני והא לא ניתנו שיעורין לבני נח ואיך יתכן גוי קטן, ותירץ החתם סופר דודאי אפילו בן נח אם אין לו דעת אינו נענש ומיקרי קטן והא דליכא שיעורין לבני נח היינו לומר דכל שיש לו דעת מיד הוה גדול וחייב מה שאין כן בישראל דאף שיש לו דעת חס רחמנא עליה עד שיעור י"ג ויום אחד עכ"ד, מיהו כל זה דוקא לענין עונש דרחמנא חס עליה אבל לענין איסור פשיטא דמה שאסור לגוי קטן בן דעת אסור גם כן לישראל קטן בר דעת דמי איכא מידי דאסור לבני נח ולישראל שרי (שם ס"ט ע"ח), ואם כן בבהמה הנרבעת כיון דהאיסור שייך נמי לבן נח בזה שפיר אמרינן התם דהוה תקלה גם לישראל קטן והיינו בקטן בר דעת דבאמת עבירה הוא לו מחמת האיסור ובעבירה כזה אין הכי נמי דמפרישין אותו גם כן מה שאין כן בשאר עבירות אין מפרישין אותו דאינו אסור לו כלל (והשתא מ"ש לתוק' בגמ' שהקהלין כמו שדקק רעק"א שם עי"ש אלא כנ"ל ולק"מ).

[ובאור שמח כתב דלפי זה לא קשה קושיית הרא"ש כאן אמאי לא מקשה הגמרא גבי אשת איש פרט לקטן למה לי קרא, משום דס"ד שיתחייב כיון שהוא מדברים האסורים לבן נח עכ"ד, אולם התוספות והרא"ש לא תירצו כן משום דמסברא הנ"ל לא ידעינן אלא שהאיסור שייך ג"כ לקטן וכמו שנתבאר אבל לא לענין עונש דהא סוכ"ס איכא הלכה למשה דלפני היותו בן י"ג ויום א' אינו נענש ולא מצינו דבמה דב"נ חייב גם קטן חייב ואכתי ל"ל קרא לפטרו, ולכן תירצו מה שתירצו].

ולפי זה שפיר מיושב סברת התוספות וכנ"ל, דאיצטריך קרא בקטן שהוא בר דעת דעבירה הוא לגביה וחייב מיתה ואילו היה בן נח באמת היה נהרג רק דרחמנא חס עליה והוה סלקא דעתך דהכא לא נחוס עליו אלא נחוס על קלון דאשה ונהרגהו משום חטאו וינתן לו עונשו המגיע לו בין כך קמשמע לן דפטור.

[מיהו אכתי קשה קושיית מהרי"ט בקידושין שם דמה יענו התוס' מהא דסנהדרין שם איש פרט לקטן אשר יתן שכבתו בבהמה וכו', ואיך ס"ד ליחייב קטן הא בהמה גופא לא קטלינן אלא משום תקלה וקלון דאדם, ובאמת שזה נכלל בקושיית התוס' בפסחים (ע"ח ע"ב ד"ה מיתם) שהקשו אמאי איצטריך איש פרט לקטן בבא על אשת איש ועל אשת אביו ועל הזכר ועל הבהמה ושם לא תירצו משום קלון כמו שתירצו כאן משום דכללו בקושייתם גם בהמה דלא שייך תירוץ זה וצע"ג, ועי' ברשב"א וריטב"א בקידושין שם בשם הראב"ד שפירשו באופן אחר דסלקא דעתך לחייב קטן משום דנהנה או דקרא אתא לפחות מבן ט' לפטור הנבעלת יעיי"ש].

ביאור דברי התוס'

תוד"ה והצרוע, בא"ד ואף על גב דבנגעי ראש וזקן כתיב אשה לא ילפינן מינה דהתם איצריך כו', דבריהם קשין להולמן דאדרבה כיון דמרבי לה התם אף על גב דאיכא סברא שלא יטמאו כל שכן בשאר נגעים דמטמאין ואמאי איצטריך והצרוע, ועוד קשה מה שכתבו בתר הכי ויש להקשות אמאי לא נפקא לן אשה מאדם כו' ויש לומר דסלקא דעתך אמינא מדאיצטריך קרא לרבויי אשה בנגעי זקן מכלל דשאר נגעים ליכא לטמאות אשה, ואינו מובן דהתם איצטריך ליה משום סברא שכתבו לעיל ואיך משמע מזה דשאר נגעים לא, ועוד דבתירוץ זו (הגמיה) מיושב גם קושיא הראשונה דאדרבה הייתי אומר דוקא התם וכו' ואמאי הוצרכו לתירוצם הראשונה.

והנכון כמו שכתב בהגהות חק נתן שקושיית התוספות (הגלשוה) הוא אמאי איצטריך קרא בראש וזקן ולא ילפינן מינה (מיימ כ"ה גילסא הס"נ) ר"ל מוהצרוע, ועל זה שפיר תירצו דמוהצרוע לא היינו למידין לנגעי ראש וזקן דסלקא דעתך דאשה שאין רגילות לצמח שיער בזקן אינה מטמאה, ולפי זה מבואר המשך דבריהם דשוב הקשו להיפך אמאי בעי והצרוע ולא ילפינן מאדם וכו', ומתרצין

דלולא דכתיב והצרוע לא הייתי אומר סברא דלעיל דחידוש יותר בזקן אלא הוה דחינן לאידך גיסא דדוקא בראש וזקן ולא בשאר נגעים ולכן אי אפשר למילף מאדם, (וכמ״ש רמ״ח למילף מנגעי רמח וזקן גופה).

ביאור קושיית התוס׳

שם בא״ד, וקשה הוה ליה לרבויי אשה מאדם ואיש למעוטי קטן מפריעה ופרימה וכו׳, מדבריהם משמע דבעי קרא למעוטי קטן מפריעה ופרימה ואם כן לפי האמת דקרא אינו ממעט קטן אלא אשה נמצא קטן חייב בפריעה ופרימה, וקשה דהא קטן פטור מכל המצות ומהיכי תיתי שיהא חייב בפריעה ופרימה וגם בפוסקים סתמא נקטו דקטן פטור (עי׳ מנ״ח סוף מ׳ קע״ח), ובשלמא לענין טומאה שייך לומר שגם קטן איתרבי דאף שאין הקטן נוהג דיני טומאה מכל מקום טמא הוא ואחרים נוהגין בו בטומאה, (ולענין כרת לעיל ס״ד דמתרצה להדיא כמוס״כ התוס׳), מה שאין כן מצות עשה שצריך לקיים בעצמו מאי טעמא יתחייב בו הקטן.

ונראה דבאמת אין זה כוונת התוספות כלל, דלכאורה קשה למה הקשו התוספות נילף אשה מאדם וקטן מוהצרוע, מאי נפקא מיניה מהיכא ילפינן קטן ואשה והא אפילו אי קטן נלמד מאדם ואשה מוהצרוע כדילפינן בגמרא אכתי תיקשי מנא לן דאיש למעוטי אשה דילמא למעוטי קטן ומפני מה הוצרכו התוספות להפוך ילפותא דאשה וקטן כדי להקשות קושייתם מאיש, ולפום ריהטא יש לומר דמסתבר להו דמיעוטא דאיש צרוע קאי אריבויי דוהצרוע כיון דהני קראי גבי הדדי כתיבי ולא קאי מיעוטא אריבויי דאדם דכתיב מקודם לזה הרבה ולכן קאמר דנילף קטן מוהצרוע ונמעטו מפריעה ופרימה מדכתיב גביה איש צרוע.

אולם קושטא דמילתא דכוונתם כך הוא, דאם טומאת קטן נלמד מאדם כדילפינן לה בסוגיין אין הכי נמי דלא שייך קושייתם דאיש למעט קטן דהא אין שום סברא לחייבו שנצטרך למעטו כיון שהוא פטור מכל המצות וכנ״ל, אלא להכי מקשי דנימא איפכא דקטן איתרבי מוהצרוע, דהלא קרא הכי כתיב והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרמים וראשו יהיה פרוע, והשתא אי מרבינן קטן מהאי קרא משמע טומאה ומשמע נמי חיוב פריעה ופרימה והיינו אומרים דאף דקטן פטור מכל המצוות מכל מקום הכא גזירת הכתוב דבפריעה ופרימה חייב (כדמ״ד לעיל לענין כרת) ושוב אתא קרא דאיש צרוע למעטו וכיון דקרא ממעט קטן ממילא דליכא קרא למעוטי אשה ותהיה אשה חייבת בפריעה ופרימה זהו כוונת קושייתם, [נמצא דבין כך יהיה קטן פטור מפריעה ופרימה לדידן משום דקטן פטור מכל המצות ולקושיית התוס׳ משום דקרא ממעטו שלא יהא נכלל בגזה״כ לחייבו], והכי מוכח נמי בתירוצם שלא כתבו דמסתבר יותר למעט אשה מלמעט קטן (וע״כ משום דקטן אין כן פטור) אלא דפריעה ופרימה גנאי הוא לאשה משום הכי מסתבר למעט אשה ולומר דכך הם סדר הדרשות כדאמרינן בגמרא.

ויש להוסיף דבתוס׳ (תזריע יח: פרק י״ב) ובירושלמי (פ״ג דקוטה ה״ח) איכא האי דרשא באופן אחר, איש אין לי אלא איש מנין לרבות את האשה ואת הקטן ת״ל צרוע בין איש בין אשה בין קטן א״כ למה נאמר איש לענין שלמטן האיש פורע ופורם ואין האשה פורעת ופורמת, והיינו דמרבה הכל מצרוע, ולפי מה שכתבתי על כרחך דהילפותא מצרוע דכתיב בקרא קמייתא (מיט לרוע הוא טמא הוא כו׳), והכי סתמא דמילתא דאיש משמע דוקא איש ת״ל צרוע ר״ל איש צרוע וכ״כ הפני משה שם, ודלא כהקרבן עדה שם שכתב דמקרא בתרייתא ילפינן וגרסינן והצרוע, דאי מרבינן בין אשה ובין קטן מוהצרוע דמשמע טומאה ומשמע פריעה ופרימה א״כ נתרבה קטן לפריעה ופרימה וכיון דמאיש לא ממעטינן רק אשה נשאר קטן חייב בפריעה ופרימה מגזה״כ ולא מצינו כן בשום מקום, ועל כרחך דהרבוי הוא מאיש צרוע ולא מוהצרוע וגם דבין בירושלמי בין בתו״כ הגירסא צרוע ודוחק לשבש שני גירסאות ודו״ק].

שיטות הראשונים בדין ראיית הנגעים לשאינו בקי

א) הכל כשרין לראות את הנגעים לאתויי מאי לאתויי שאינו בקי בו׳, (הפי׳ הכל לאתויי דנגעים אינו דומה לנאמר הכל לאתויי דקמתניא בממעטין וכמו שיתבאר), יש בזה כמה פירושים בראשונים ועלינו לבאר דבריהם, הנה בתוספות מובא ב׳ פירושים אי לאתויי שאינו בקי דמסברי ליה וסבר קאי על הכהן או על החכם שעמו, ופלוגתתם הוא בביאור מתניתין (רפ״ג) דנגעים דתנן התם הכל כשרים לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן אומרים לו אמור טמא והוא אומר טמא אמור טהור והוא אומר טהור.

ולפי פשוטו משמע [וזהו דעת התוס׳ בתירוץ הב׳] דר״ל דלאו דוקא כהן רואה ודן על הנגעים אלא הכל רואים ואפילו ישראל, אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן היינו דאחר שדן הישראל ופוסק ההלכה צריך הכהן לומר כן בפיו כדי שיחול הטומאה או הטהרה זהו פירושא

דמתניתין שם, והשתא דייקינן בסוגיין דהא דמתניתין נפקא לה בלשון הכל הכוונה לאתויי מי שאינו בקי, ר"ל אותו הכל כשרין דהיינו דיין ישראל שפוסק ההלכה אפילו אם אינו בקי כשר, ופריך מהא דשבועות דכל שאינו בקי אינו רואה לדון ולפסוק, ואין לתרץ כאן בחכם בקי עמו כאן באין חכם בקי עמו דהא אם איכא בקי בהדיה הרי הבקי הוא הדיין וזה שאינו בקי אינו אלא מתורגמן ואינו מעלה ומוריד, ומשני דבאמת איכא בקי אחר עמו המסבירו וממילא זה שאינו בקי הוא הדיין והא דצריכין לשאינו בקי כגון שהבקי עצמו אינו יכול לראות וכמו שכתבו התוספות בשבועות (ו' ע"ב) דישראל אחר הבקי עיניו כהות מלראות והוא מסביר לישראל שאינו בקי ויוצא ההוראה משאינו בקי.

ואם תאמר מאי קא סלקא דעתך להש"ס דמי שאינו בקי מיירי באין חכם עמו וסומך על עצמו להורות, והא אינו יודע כלום ואיך יורה וכי זה השמיענו ברייתא דשבועות דעם הארץ אל יורה, ויש לומר דהא דאינו בקי היינו בכל הנגעים אבל בנגע הזה הוא בקי וקא סלקא דעתין דרואה על כל פנים בנגע זה קמשמע לן הגמרא דאינו רואה על פי עצמו כלל אלא אם כן בקי בכל הנגעים (עי' רמב"ם פ"ט מנגעים ה"ב, ומש"כ התוספות דמע"ג שמיעו בקי מ"מ בשאר הנגע כמ"ש, היינו זה שמסקירין לו מ"מ זה המסקיר ופשוט), ורק אם חכם בקי עמו אז אין צריך אלא שיהא מסברי ליה וסבר, נמצא לפי פירוש זו דההוראה יכול לבוא מישראל שאינו בקי בכל הנגעים והכהן המיחל טומאה וטהרה אין צריך להיות סבר כלל אלא אפילו שוטה גמור כשר וכדאמרינן בתורת כהנים (תזריע פ' נגעים פ"מ ה"ט).

אולם כמה דוחקים איכא בפירוש זה, חדא דלא מצינו בכל הנך דשמעתין דפריך לאתויי מאי אלא כשעצם הדין שהכל חייבין או כשרין אינו חידוש ואז מלת הכל מיותר ועל כרחך לרבויי הוא דאתא, אבל הכא הרי כולל ברישא (דהכל כשרין) וממעט בסיפא (מ"מ שהטו"ט פיד כהן כו') ואם כן מאי פריך הכא הכל לאתויי מאי והא לא בא לאתויי כלום אלא להוציא מכלל כהן דסיפא לומר לך דבראיה אין צריך כהן רק למיחל טומאה הוא דצריך ליה נגד משמעות דקרא וראה הכהן את הנגע, [וצריך לומר דס"ל להאי פירושא דאפי' אם מלת הכל אינו מיותר אפשר לדייק כן ודוחק], ועוד דאין רמז במתניתין שיש כאן שלשה אנשים וגם שהישראל הבקי עיניו כהות ומביא עמו ישראל אחר שאינו בקי והוא אומר לכהן כל זה נראה דוחק.

ועל כן נעו המפרשים הרא"ש והתוספות כאן בתירוץ ראשון והרע"ב והתוספות יו"ט מזה הפשט ופירשו בענין אחר, דכולהו מתניתין בכהן מיירי והא דאמרינן הכל כשרין לראות האי ראיה לאו לענין לדון הוא אלא לענין למיחל עלה טומאה וטהרה שכל הכהנים כשרים לזה, ואם תאמר מה מוסיף רישא הכל כשרין יותר מן הסיפא דהטומאה וטהרה ביד כהן (דכמה נגעים מה כל כהן), זה גופא דיוקא דשמעתין הכל לאתויי מאי, ומשני כוונת מתניתין דאפילו (כהן) שאינו בקי אם חכם עמו לדון ולהסביר לו לכהן כשר ומכל מקום חלות הטומאה והטהרה ביד כהן, אלא דקשה על זה אי רישא דהכל כשרין בכהן מיירי אמאי תנא סיפא אלא שהטומאה וטהרה ביד כהן דמשמע דעד כאן לאו בכהן איירי, וצריך לומר דחסורא מחסרא והכי קתני וכאילו כתב כן במתניתין להדיא, הכל כשרין לראות אפילו כהן שאינו בקי אם ישראל בקי עמו לדון ולהורות אלא שחלות הטומאה וטהרה ביד כהן לבד ושפיר קאמר כהן בסיפא דלפני זה מיירי מישראל הבקי, זהו פירושא דמתניתין שם, והשתא פריך מברייתא דשאינו בקי אינו רואה ואם כן איך כהן שאינו בקי רואה ואין לתרץ דברייתא באין חכם עמו דבאין חכם עמו פשיטא דאינו רואה ולא בעי למיתנייה שהרי אינו יודע כלום ואיך יורה, [והא דלא מפרש באינו בקי אלא בנגע אחד וקס"ד דרואה בנגע ההוא וקמ"ל דאינו רואה אלא אם כן בקי בכל הנגעים כמו שנתבאר לעיל לתירוץ הב' בתוס' עי' לקמן מה שכתבתי בשיטת הסמ"ג], ומשני תרווייהו בחכם עמו שהוא בקי והכא הכהן סבר על כן יכול למיחל אבל באינו סבר אינו מיחל, והטעם משום דסבירא להו להני מפרשים דאמירת טמא או טהור באין מבין אינו כלום אלא צריך להיות סבר ואף על פי כן אינו צריך להיות בקי בכל המראות ודי לנו אם יודע מראה זה כשמסבירין לו היטב וכמו שכתבו התוספות אבל עצם ההוראה צריך שיבוא מישראל הבקי בכל הנגעים, נמצא לפי פירוש זה דההוראה צריך לבוא מישראל הבקי בכל הנגעים והכהן המיחל טומאה וטהרה צריך להיות מסברי וסבר, ולפי זה צריך לומר דמה שכתב בתורת כהנים דאפילו כהן שוטה רואה את הנגעים לאו דוקא שוטה אלא דמסברי וסבר.

ותירוץ הב' בתוספות סבירא להו דאדרבה דוחק להוציא מתניתין מפשטיה כנ"ל ולעשות חסורא מחסרא וכאילו כתב במתניתין דישראל הבקי, וגם לומר דשוטה הנאמר בתורת כהנים הכוונה מסברי וסבר ועל כן פירשו כמו שפירשו וכמו שנתבאר לעיל, אלו הן

ב' הפירושים שבתוספות, (ולפי זה הא' הכל לגמרי אינו דומה לגידן הכל דשמעתין, לתירוץ ג' דתוס' הכל לגמרי אלא פירוש הא' הכל ולפ"ז אפשר מיושב ולפירוש הב' פריך הכל לגמרי אלא ע"פ שאינו מיושב כגידן הכל דו"ק), [ועי' עוד תפא"י ותוס' חדשים שם פירושים נגד הראשונים].

שיטת הרמב"ם

ב) ודברי הרמב"ם סתומים שבריש הלכות טומאת צרעת (פ"ט ה"ג) כתב שכל כהן שאינו מכיר המראות ושמותיהן כשמלמדין אותו ומודיעין אותו לא יראה הנגע עד שיבין ויכיר ויאמר זו היא הבהרת וזו היא ספחתה וזו היא השאת וזו היא ספחתה, משמע לכאורה דמיירי בסומך על עצמו ולכן צריך להבין ולהכיר, אלא דבפרק ט' כתב אף על פי שהכל כשרים לראות נגעים הטומאה והטהרה תלויה בכהן כיצד כהן שאינו יודע לראות החכם רואהו ואומר לו כו' ואפילו היה הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא מחליט כו' במה דברים אמורים בשהיה הכהן סומך על דברי החכם אבל אם היה הכהן רואה וסומך על עצמו אסור לו לראות כו' עד שיורנו רבו ויהיה בקי בכל הנגעים ובשמותיהן בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים כו', הרי דכהן הסומך על עצמו צריך להיות בקי בכל הנגעים כולן ואפילו בנגעי בתים ולעיל (נפ"ם) לא אמר כן, ועוד קשה דהרמב"ם לא הזכיר דינא דמסברי ליה וסבר, ובכסף משנה (נפ"ע) הקשה עוד דהא דאמרינן בגמרא דמסברי וסבר במאי עסקינן אי באינו סומך על עצמו הא אפילו שוטה כשר כמו שכתב בתורת כהנים וכתבה הרמב"ם כאן ואי בסומך על עצמו הא צריך להיות בקי.

ומתרץ הכסף משנה דשוטה שכתב הרמב"ם היינו כהרא"ש שפירש דלאו שוטה ממש אלא מסברי וסבר ואם כן ההיא דפרק א' באינו סומך על עצמו אלא על חכם שעמו, ולישניה דייק שכתב שם עד שיבין ויכיר ויאמר זו היא הבהרת כו' ואי בסומך על עצמו לא סגי בהכי אלא עד שיהיה בקי בכל הנגעים כולן וכנ"ל הילכך ודאי דהרמב"ם בסומך על הבקי מיירי וזהו דינא דמסברי וסבר דהיינו בההוא נגע, ומה שכתב הרמב"ם פרק ט' דאפילו שוטה אומר לו החכם היינו מסברי וסבר וסמך על מה שכתב בפרק א' עכ"ד.

ויש להוסיף דהכי נמי דייק לישניה דרמב"ם בפרק א' שכתב שכל כהן שאינו מכיר כשמלמדין ומודיעין אותו לא יראה הנגע, הרי מיירי משעה שמלמדין אותו דאינו מכיר אז דאי לאו הכי מה נפקא לן מינה אם הוא תלמיד טוב או לא ולא הוה ליה למימר אלא כל שאינו בקי אינו רואה עד שיהא בקי, ועל כרחך דכוונתו דמי שאינו מכיר אפילו כשמסבירין לו והיינו דהוא מסברי ולא סבר לא יראה עד שיהא סבר והיינו באינו סומך על עצמו דבסומך על עצמו הרי צריך להיות בקי בכולן, ולפי זה יצא לנו בדברי הרמב"ם כפירוש הראשון בתוספות דמתניתין מיירי בכהן המיחל טומאה וטהרה דבבקי עמו בעי שיהא סבר, וכן משמע ריש דבריו שכתב אף על פי שהכל כשרים לראות נגעים כו' כיצד כהן שאינו יודע לראות כו', משמע דכיצד הוא פירושא דהכל כשרין דו"ק.

אלא דקשה מה שכתב הרמב"ם ואפילו היה הכהן קטן או שוטה דמנא ליה לרמב"ם דקטן כשר דילמא בעי שיהא גדול הראוי לפסוק, בשלמא אי שוטה שוטה ממש לא גרע קטן מיניה אבל השתא דאמרת שוטה היינו דמסברי וסבר אם כן מנלן דקטן כשר, ויש לומר דסבירא ליה להרמב"ם דכיון דאין הכהן מורה מחמת ידיעתו רק שאמירתו עושה חלות טומאה ובין כך אין אנו סומכין על דעתו אם כן אין צריך שיהא בו דעת גדול ודי באמירתו לחוד כל שהוא כהן וסבר ואפילו קטן ודו"ק, [ועי' תורת חיים שבועות שם משה"ק על הכס"מ ולפמש"כ לק"מ, ומש"כ הקרי"ס (נפ"ם) והשפ"א דבריהם דחוקים ותמוהים עיי"ש ועי' חזו"א נגעים (סי' נ' סק"ח) ובערוך השולחן הל' נגעים סי' צ"ג מסעיף ד' ואילך, וכבר כתבתי דהנכון נראה כדעת הכסף משנה וכמו שנתבאר].

שיטת הסמ"ג

ג) ובסמ"ג (מ"ע לל"ד) כתב ז"ל והכל כשרין לראות את הנגעים אלא שהטומאה וטהרה כו' כיצד כו' ומה ששנינו בתורת כהנים הכהן שאינו בקי במראות נגעים ובשמותיהם לא יראה את הנגעים זהו כשאינו סומך על דברי החכם אלא על דברי עצמו, ובפרק קמא דערכין מתרץ שלשם מדבר במסברו ליה ולא סבר, ובתורת כהנים שלפנינו לא גרס כהן כלל אלא מלמד שאם אין בקי בהן ובשמותיהן לא יראה את הנגעים עכ"ל, ודבריו תמוהים חדא איך מתרץ להא דתורת כהנים באופן אחר מן הגמרא שהרי לדידיה אם חכם עמו רואה אפילו אינו סבר וגמרא קאמר דדוקא סבר מהני חכם עמו ועוד אם באמת שייך לתרץ כאן בחכם עמו כאן דליכא

חכם אם כן מנא ידעה הגמרא דגם בחכם עמו בעי שיהא סבר ועוד דעל כרחך אי אפשר לפרש כן דתקשה מאי סלקא דעתך דגמרא דבאין חכם עמו דרואה עד שצריך ברייתא להודיענו דעם הארץ לא יראה נגעים, אלא דיש לתרץ כמו שכתבתי לעיל דסלקא דעתך דאם יודע בנגע זה סגי קמשמע לן דלא סגי עד דסבר בכולן.

ולפי זה יש לפרש כך דהסמ״ג ודאי לא פליג אשמעתין דבחכם עמו דרואה היינו דוקא דסבר, אלא דאהא דשבועות דקתני דאינו בקי אינו רואה היה אפשר לתרץ בב׳ אופנים או דליכא חכם עמו או אפילו בחכם עמו אלא דלא סבר ושניהם אמת, והסמ״ג כותב מתחילה דבפשטות אפשר לתרץ דליכא חכם עמו וקא סלקא דעתך דבקי בנגע זה סגי וקמשמע לן דלא סגי אבל בחכם עמו רואה אפילו אינו סבר כלל, והדר קאמר דבשמעתין סבירא ליה להגמרא דאפילו חכם עמו אי לא סבר לא מהני דמסתבר דאמירתו בלי מבין אינו כלום ומה מהני חכם עמו ואם כן לא הוה סלקא דעתן דכאן בחכם עמו כאן דליכא חכם עמו דחכם עמו בלא סבר כליכא חכם עמו דמי, או יש לומר דסבירא ליה להגמרא דמלשון הברייתא משמע יותר דאיכא חכם דמשמע ליה דראייה דמתניתין דהכל כשרין לראות וראייה דכל שאינו בקי אינו רואה חדא הוא, דאי במתניתין רואין היינו לענין הוראה דהיינו חכם המורה אם כן הוא הדין ברייתא דאינו רואה לענין הוראה נמי מיירי ולא רק לענין למיחל טומאה ועל כרחך בחכם עמו ואם כן ליכא לתרוצי כאן באין חכם עמו ועל כן הוצרך הגמרא לתרץ דהכא סבר והכא אינו סבר, [וכל זה לדעת הסמ״ג וכן צריך לומר לתירוץ הא׳ בתוס׳ עי׳ לעיל, אבל תירוץ הב׳ דתוס׳ ס״ל דבאמת קס״ד להגמרא דרואה עכ״פ בנגע אחד אפילו בליכא חכם עמו עי׳ מש״כ לעיל], ואחר כך מוסיף דבתורת כהנים שלפנינו לא גרס כהן אם כן לכאורה היה אפשר לתרץ בפשיטות יותר דהתם מיירי מהחכם וזה פשוט דאם אינו בקי אינו יכול לדון, ואפילו יש עמו חכם בקי שאינו יכול לראות אינו דן, דרק לכהן מהני חכם בקי עמו ולא להחכם גופא ודלא כתירוץ הב׳.

שיטת הר״ש

ד) **אמנם** שיטת הר״ש שם תמוה שכתב בנגעים שם ז״ל הכל כשרין כו׳ לאתויי שאינו בקי בהן ובשמותיהן והוא דמסברו ליה וסבר כדמפרש בריש ערכין, והא דאמרינן בפרק קמא דשבועות כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים היינו בפני עצמו אבל חכם עמו רואה וכו׳ ע״כ, וזה להדיא נגד הגמרא וקשה כנ״ל מה שהקשינו להסמ״ג, ועוד שהרי על קושיא מברייתא דשבועות הוא דמתרץ לה בסוגיין דמסברו ליה וסבר ומה מקשה עוד מההיא ברייתא.

ונראה לי דהכי פירושא, שהר״ש על כרחך סבירא ליה כפירוש הב׳ בתוספות דמתניתין דהכל כשרין לראות קאי על החכם הרואה שהרי הביא הא דתורת כהנים דאפילו כהן שוטה ולא קשה ליה ולא מידי ולפירוש הא׳ הוה ליה למימר דהאי שוטה לגבי ישראל הוא דקרי ליה שוטה כמו שכתב שם הרא״ש, ובאמת שבפירוש הר״ש לתורת כהנים שם כתב להדיא כפירוש הב׳ ז״ל הא דמסברי ליה וסבר ואותו דסבר אומר לכהן אפילו הוא שוטה אמור טהור כו׳ עיי״ש, ואם כן בודאי שלא גרס בסוגיין כל כהן שאינו בקי כו׳ שהרי לא קאי על הכהן אלא כגירסתנו אינו בקי וכו׳ ועל הישראל האינו בקי הוא דאמרינן בסוגיין דבעי מסברי וסברי, ועל כן הוקשה לו מהא דשבועות דגרסינן כל כהן ועל כרחך ברייתא אחרת הוא ולא זה דמיירי בסוגיין דהא דבעי סבר היינו דוקא לחכם המורה אבל הכהן לא בעי שיהא סבר ואם כן קשה הא דאמרינן בשבועות כל כהן שאינו בקי כו׳ והא אפילו שוטה כשר, ועל זה מתרץ דדוקא בחכם עמו לא בעי כהן סבר והא דשבועות ברואה בפני עצמו ודו״ק.

אי כהן צריך לראות

ה) **במאירי** בסנהדרין (נ״ד ע״ב) כתב ב׳ שיטות אם הכהן עצמו צריך לראות כשיש חכם עמו, וז״ל ואין רואין אותה על ידי כהן סומא אפילו באחת מעיניו ולא עוד אלא אפילו כהה מאור עיניו שנאמר לכל מראה עיני הכהן ואפילו היה חכם ישראל רואה והוא מטמא או מטהר על פיו כדרך שאמרו בכהן עם הארץ או שוטה שחכם רואה ואומר לו אמור טמא והוא אומר טמא כו׳ ואפילו בכהן קטן מכל מקום בסומא אינו כן, ויש חולקין בזו והביאוה מתורת כהנים שאמרו כן אף בסומא ואף בשתי עיניו שמאחר שאותו חכם הרואה רואה בשתי עיניו לכל מראה עיני הכהן קרינא ביה ע״כ.

[והנה בתורת כהנים לא כתב כן להדיא ואולי דמכללא איתמר, שהרי כתב שם (פרק ג׳ ה״ח וה״ט) והובא אל אהרן אין לי אלא אהרן עצמו מנין לרבות כהן אחר כו׳ מנין לרבות בעלי מומים כו׳ ומנין לרבות כל ישראל כו׳ אם סופינו לרבות כל ישראל מה ת״ל

או אל אחד מבניו הכהנים אלא ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן הא כיצד חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אעפ"י שוטה אמור טמא והוא אומר טמא כו', והיינו דוהובא אל אהרן לאו דוקא אלא לרבות כל ישראל דהיינו והובא אל ישראל וע"ז קאמר כיצד חכם שבישראל רואה ובזה מתקיים והובא ומה שנאמר אל אהרן או אל אחד מבניו זה מתקיים ע"י שאומר לכהן והוא אומר משמע דהכהן אינו רואה כלל רק הישראל, מיהו אינו מוכח].

שוב ראיתי בחזון איש נגעים (סי' ד' סק"ה) שנסתפק בזה אי כהן צריך לראות, ומביא דמתורת כהנים (פרשתא ה' פרק ט' ה"ד) ואם בעיניו עמד הנתק כו' משמע דאין צריך לראות עי"ש ויש לדון בדבריו ודו"ק, על כל פנים מן המאירי מבואר שהוא מחלוקת הראשונים.

ולכאורה זה תלוי בב' שיטות התוספות הנ"ל, דאי נימא דמסברי וסבר קאי על הכהן אם כן על כרחך דהכהן עצמו צריך לראות דאי לאו הכי למה צריך שיהא סבר אם אינו רואה כלל, ולפי זה על כרחך דהמאירי סבירא ליה דמסברי וסבר קאי אישראל, וכן משמע ממה שכתב ואפילו היה חכם ישראל רואה וכו' כדרך שאמרו בכהן עם הארץ או שוטה כו' ולא פירש דשוטה לאו דוקא אלא לגבי החכם כמו שכתב הרא"ש ועוד דנקט עם הארץ או שוטה ולהרא"ש שוטה הי נהי עם הארץ אלא על כרחך כתירוץ ב' דתוספות דכהן שהוא שוטה ממש ואינו מבין כלום כשר, ובזה איכא ב' דעות אי צריך הכהן לראות כלל דגזירת הכתוב לכל מראה עיני הכהן או דילמא כיון דהוא שוטה ואינו יודע כלל מה הוא רואה אין צריך ראייתו כלל אלא דראיית הישראל סגי ודו"ק.

(ברגמ"ה כתב הא דמסברי ליה וסבר שמואל לו לך לומר אם כך וכך הן עשויין ומבין ורואה עכ"ל, משמע דרק זה הסבר הוא רואה אבל זה המסבירו מי"ל לרואה כלל, ומ"מ לפ"ז יתיישב מי קאי על הכהן כשיטה ב' דתוספות ומשמע דהבקי הישראל מי"ל לרואה כלל, דלפ"ז כשם"י שכתב דהולך ת"ח ישראל ורואה עמו דמשמע דגם הישראל צריך לראות, מי דקאי על הישראל וכשיטה הב' דתוספות דלפ פשוט דהמסבירו מי"ל לרואה וכתוס' שבועות, ואם כשיטה ב' יש לעיין אם הכהן עצמו ג"כ צריך לראות וכנ"ל).

ג' ע"ב

שיטות הראשונים בדין הכל מעלין לארי"

הכל מעלין לארץ ישראל כו' לאתויי עבדים, פרש"י שאם יש לו עבד כנעני מהול למכור כו', ובתוספות מביא פרש"י בכתובות שיכול להעלותו להעבד עברי בע"כ של עבד ור"י פירש כו', ד' שיטות בדבר, הא' דעת רש"י כאן, הנה בר"ן שם בכתובות מביא מהראב"ד שדוחה לפרש"י שם דמיירי מעבד עברי משום דסתם עבדים אינו אלא עבדים כנענים, ולכן פירש הראב"ד לאתויי עבדים היינו עבד כנעני שכופה את רבו להעלותו עמו לפי שהוא חייב במצות כנשים והם מצווים גם כן ביישוב הארץ, והר"ן חולק דאם כן סיפא דאין הכל מוציאין למה לי הא עבד כופה את רבו לעלות אפילו לכתחילה וכל שכן שאם ברח אין רבו מוציאו אלא ודאי כרש"י דרישא בעבד עברי וסיפא בעבד כנעני עכ"ד, ולפי מה שכתב רש"י כאן לא קשה קושיית הראב"ד וגם לא קושיית הר"ן דאין הכי נמי סתם עבדים היינו עבדים כנענים אבל רישא מיירי דוקא אי רוצה למכרו דאז יכול לכופו לאדון שימכרנו בארץ ישראל וסיפא קמשמע לן דכל עבד שברח לארץ ישראל אין מוציאין אותו משם, (וכ"ז מבואר בתוס' בד"ה שלמ"ז עי' מש"כ שם).

ומה שמחלק בין עומד לימכר או לא, צריך לומר גם כן כהראב"ד דבעצם חייב העבד ביישוב ארץ ישראל כנשים רק דהחולקים על הראב"ד סבירא להו דמכל מקום כיון שהוא קנין כספו של האדון איננו חפשי לעסוק במצות העומדות נגד עבדותו וכפיפתו לאדונו ולהכי אינו עולה לארץ ישראל נגד רצון רבו, וסבירא ליה לרש"י דזה דוקא בסתם עבד הנמצא תחת יד רבו אבל אם בין כך עומד לימכר ובמה שימכרנו אדונו לארץ ישראל אין התנגדות לכפיפתו ועבדותו בכהאי גוונא יכול לתבוע שימכרנו במקום שיוכל לקיים מצות יישוב ארץ ישראל, זהו שיטת רש"י בסוגיין.

הב' שיטת רש"י בכתובות דהכל מעלין לאתויי עבד עברי שיש כח ביד הרב לכופו לעלות עמו לארץ ישראל, ובשיטה מקובצת שם בשם הרמ"ה כתב דמסתברא דכשם שהרב כופה לעבד לעלות כך העבד יכול לכוף את רבו לעלות, דהא קתני דינא דעבד ורבו בהדי אשה ובעלה וכשם שהאשה כופה את בעלה הוא הדין העבד כופה את רבו להעלותו ואם לא רצה הרי העבד עולה לבדו ואם ירצה הרב להשתמש עמו עולה עמו, ומסיק שם בשיטה מקובצת בשם תלמידי רבינו יונה דסיפא דאין הכל מוציאין לאתויי עבד שברח מחוץ לארץ לארץ ישראל בעבד כנעני מיירי דאי בעבד עברי מאי איריא ברח אפילו לא ברח נמי אי בעי עבדא למיסק

לארץ ישראל לא מצי מריה לעכובי עליה כדברירנא לעיל עיי"ש (וג"ז מבואר בתוס' שלפנ"ז).

ונראה דלהכי נקט רש"י רק הא דהרב כופה להעבד עברי אף דרמ"ה כתב דהוא הדין להיפך, משום דלשון מעלין דמתניתין משמע שכופה להשני שיעלה עמו וזה לא שייך אלא ברב שכופה להעבד עברי המשועבד לו שילך עמו אבל העבד אינו יכול לכוף לרבו אלא שהוא עצמו יעלה אבל לא להעלות את רבו עמו שהרב אינו משועבד לעבדו, מה שאין כן באיש ואשה שהם משועבדים זה לזה לחיות חיים משותפים ושידור הבעל עם אשתו אם האחד עולה באמת כופה את השני לעלות ואם אינו רוצה יוציא ויתן כתובתה, (וכעין סברא זו כתב הפנ"י שם רק שהוא כתב דבעבד לא שייך שכופה אם רבו דבשביל העבד לא יפנה דירתו מה שאין כן באשה דאם אין הבעל עולה יוציא ויתן כתובה, והקשה עליו בשילת מהניס מי לא משכחת לה עבד עוקר מרגליות, ועע"ש דהחילוק הוא דבאיש ואשתו שניהם משועבדים הן משע"כ ברא לעבדו וכנ"ל ודו"ק), ולפי פירוש זה צריך לדחוק דאף דסתם עבדים היינו עבדים כנענים הכא הכוונה לעבד עברי דבעבד כנעני אין שום חידוש בכפייה להעלותו לארץ ישראל ואפילו ממדינה למדינה בחוץ לארץ יכול להוליכו.

הג'] **שיטת** הראב"ד דמתניתין בעבד כנעני ודקאמר מעלין היינו שהעבד כופה את רבו להעלותו, אבל זה שהרב כופה להעבד להעלותו מילתא דפשיטא הוא ולא איצטריך למיתני דהא קנינו הוא לכל מילי, ולדבריו ודאי דהוא הדין דעבד עברי כופה את רבו להעלותו וכל שכן הוא אלא דנקט רבותא טפי דאפילו עבד כנעני כופה את רבו להעלותו, מיהו לשיטה זו יקשה לשון מעלין דהא אין בכחו לכוף ולהעלות את רבו ומעלין משמע שכופה לשני לעלות עמו (כמוש"כ לפרש"י), וצריך לדחוק דמעלין היינו שהעבד מעלה את עצמו לארץ ישראל ויכול לגרום גם העלאת רבו אם ירצה להשתעבד עמו, [אא"כ נדחוק בהראב"ד דכוונתו כרש"י כאן דמיירי ברוצה למכרו דאז באמת מעלה את רבו ממש אבל הר"ן לא הבין כן בדברי הראב"ד, ועי' בהפלאה שם באו"א וג"ז דלא כהר"ן], ומה שהקשה הר"ן על הראב"ד דסיפא דאין הכל מוציאין למה לי [ועי' בפנ"י שם שכתב דהק"ו של הר"ן פריכא ואין דבריו מובנים וכ"כ באילת אהבים שם עיי"ש], הראב"ד יתרץ כסברת התוספות (בד"ה שלח"ן עמש"כ שם) דקסלקא דעתך דהואיל וברח נקנסיה קמשמע לן סיפא דאין הכל מוציאין וכן כתב בשיטה מקובצת בשם ר"י (בעבד עברי עי' לקמן) מחמת קושיא אחרת.

ולפי זה פלוגתת רש"י (כמוש"כ) והראב"ד הוא אם לדחוק מלת עבדים או מלת מעלין, דרש"י בעי לתרוצי מעלין דהיינו שהאחד כופה לשני לעלות וזה לא שייך אלא בעבד עברי שהרב כופהו לעלות עמו דהעבד אין יכול לכוף לרבו שיעלה עמו כנ"ל, ודוקא בעבד עברי דבעבד כנעני אין חידוש, ולדידיה צריך לדחוק מלת עבדים, והראב"ד בעי לתרוצי עבדים דהיינו עבדים כנענים וזה לא שייך אלא בעבד כנעני שכופה לרבו לעלות הוא עצמו דמה שהרב כופה לעבד אין חידוש כנ"ל, ולדידיה צריך לדחוק מלת מעלין דיכול לגרום העלאת רבו כמו שכתבתי לעיל.

הד'] **שיטת** ר"י במה שמחולק עם רש"י (כמוכוח) תלוי בדין זה אם הרב יכול להוליך עמו את עבדו העברי ממדינה למדינה בחוץ לארץ, דמרש"י מוכח דאינו יכול לכופו לילך עמו ורק להעלותו לארץ ישראל יכול ולהכי אוקים מתניתין דהכל מעלין בעבד עברי דיש כאן חידוש בהעלאת הרב את העבד, וגם הראב"ד סבירא ליה כן דהא לא הקשה על רש"י שאין כאן חידוש במה שמעלהו לעבד עברי רק הקשה דלישנא דעבדים משמע עבדים כנענים, אבל בשיטה מקובצת כאן (אות ג') בשם התוספות מקשה על רש"י (שלא הביא כתב להדיא דבע"ע מיירי מ"מ מקום דבריו מוכח כן שכתב וכמן פרש"י לפתוויי עבדים שמש יש לו ע"כ מהול כו' משמע דעד כמן מיירי מע"ע) שאפילו ממדינה למדינה בחוץ לארץ או בארץ ישראל יכול הוא להוליך עבדו עמו, ועל כן פירש ר"י דאם העבדים רוצים יכולים לומר לרבם או תעלה עמנו לארץ או תשחרר אותנו, וזהו פירוש ר"י שבתוספות (ומהכא מוכח דר"י מיירי בע"ע ולא כהלק"ת בתוס' שלפנ"ז), והא דלא תירץ כהראב"ד דמיירי בעבד כנעני צריך לומר דסבירא ליה דאין כח ביד העבד כנעני לכוף לרבו לעלות לקיים מצות יישוב ארץ ישראל וכמו שכתבתי לעיל ברש"י והראשונים החולקין על הראב"ד, (ולומר שהרב לעבדו הכנעני אינו מידוש), ולכן הוצטרך לומר בעבד עברי ושכופה לעלות הוא עצמו וצריך לדחוק מלת מעלין כהראב"ד ומלת עבדים כרש"י.

ביאור דברי התוס'

תוד"ה לאתויי עבד, ומרישא לא שמעינן ליה וכן למאן (כה"ג תק נתן) **דתני עבדים**, ר"ל דלא מבעי לרש"י כתובות דרישא ברב המעלה עבד עברי מיירי אם כן סיפא בעבד כנעני שברח ולא שמעינן ליה מרישא וכמו שנתבאר לעיל, **ואפילו לפירש רש"י** (כמן) **דבעבדים כנענים מיירי,**

דלכאורה אם כן בין רישא בין סיפא בעבד כנעני וסיפא למה לי, יש לומר דרישא **דרוצה למוכרו** כמו שפרש״י כאן, ודוקא בהא הרשות ביד העבד לתבוע לעלות, אבל סיפא מיירי **שאינו מוציאו מרשותו** רק רוצה להשתעבד עמו וקמשמע לן דאף על פי כן כיון שברח אין רבו מוציאו, וכן פירש ביקר הערך וכעין זה ברש״ש, [ובצ״ק גרס ואפילו לפירש ר״י כו׳, אבל אינו מובן המשך דברי התוס׳ גם בתוס׳ שלפנ״ז משמע דר״י כרש״י מיירי בע״ע וכ״מ להדיא בשטמ״ק כאן], **אי נמי דהואי ברח ניקנסיה לעבד כו׳**, ר״ל ואפילו לא נחלק כרש״י דדוקא ברוצה למכרו אלא דבכל אופן העבד כופה לרבו להעלותו וכשיטת הראב״ד גם כן לא קשה דסלקא דעתך הואיל וברח כו׳ וכמו שנתבאר לעיל.

פירוש הסוגיא וביאור דברי הרמ״א בפטורא דסוכה למי שאינו יכול לישון עם אשתו

א) הכל חייבין בסוכה כו׳ והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו כו׳, פרש״י ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמיא עלייהו עבודת הרגל אימא לא ניחייבו, אין כוונתו שאין יכולין לדור ביחד מפני שאין נזקקין לנשותיהן דמה ענין זה לזה אלא ר״ל שאין יכולין לדור ביחד כדרך איש ואשתו מפני שאין נזקקין לנשותיהן וכמו שכתב רגמ״ה וכהנים בעו למיהבי פרושים משום דבעו למעבד עבודה ברגל, (ועי׳ הגהות מצמ״ח בשם רפ״ח דיסרפ״ש נמי בשי למהוי טהורין), מיהו האחרונים (פני יהושע סוכה כ״ח ע״ב ונרכי יוסף סי׳ תר״מ ועוד) הקשו למה יפטרו מן הסוכה בשביל שאין נזקקין לנשותיהן הא גם בביתם אין נזקקין כיון דרמיא עלייהו עבודת הרגל ואין הסוכה סיבת המניעה, [בשלמא לדעת מהרי״ק (שורש קע״ו) דס״ל דהא דרבא מצטער פטור מן הסוכה היינו אף אם בביתו נמי מצטער מ״מ פטור לא קשה, אבל לדעת המרדכי בסוכה שם בשם היראים (מ׳ תכ״ח) דמצטער דפטור דוקא כשיש לו צער בסוכה שבצאתו ינצל וכ״כ רמ״א וב״ח וש״א קשיא], ועוד קשה מה שהקשה השואל בתשובת שער אפרים (סי׳ ל״ד) לפי המבואר כאן דכהנים בשעת עבודה פטורין מן הסוכה הואיל ואין נזקקין לנשותיהן אם כן אבל דאסור בתשמיש המטה יהא פטור מן הסוכה ולמה אמרינן בסוכה שם דאבל חייב בסוכה, והפני יהושע ועוד אחרונים הוסיפו להקשות ממי ששאשתו נדה שיהא גם כן פטור מהאי טעמא.

ובשער אפרים תירץ קושיית השואל על פי מה שהמציא פירוש חדש בסוגיין, דלמסקנת הגמרא לא קיימי האי פטורא דאין נזקקין לנשותיהן אלא הכי פירושא והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו כו׳ קמשמע לן דאפילו בשעת עבודה חייבין ואין נפטרין מהאי טעמא, והא דמסיק נהי דבשעת עבודה פטירי כו׳ חוזר לפרש ההוה אמינא ור״ל דזה פשיטא לן דשלא בשעת עבודה חייבין ולא סלקא דעתין לפטור אלא בשעת עבודה מידי דהוה אהולכי דרכים כו׳ וכיון דההוה אמינא הוא רק אשעת עבודה אם כן כדמסיק קמשמע לן בריית דהכל חייבין על כרחך דקמשמע לן דאפילו בשעת עבודה חייבין, וממילא דקיימינן דליכא פטור דאין נזקקין לנשותיהן והוא הדין אבל דחייב עכ״ד, אבל פירושו הוא נגד משמעות הגמרא ונגד פרש״י ותוספות דנהי כו׳ קאי אמסקנא, וכבר העיר כן באליה רבה שם ובפני יהושע וברכי יוסף.

ותראה דמה שדחקו לפרש כן, היינו משום דההוה אמינא למפטר הוא משום דאין נזקקין לנשותיהן ומסיק מידי דהוה אהולכי דרכים כו׳ ואין מובן ההמשך דאיך זה נתינת טעם לדחות סברא הנ״ל (וכמו שהעיר ג״כ נצנכ״י עי״ש ונעמוה״ש סי׳ תרל״ט ועוד) ולהכי הוצרך לפרשה על ההוה אמינא (ושיטה מק״ה הסו״ש להמפלימו להולכי דרכים) וכדלעיל, אבל לענ״ד לו היה לפניו פירוש רגמ״ה ושיטה מקובצת לא היה צריך לזה שבדבריהם מבואר דשתי גירסאות או שתי מימרות יש כאן, הא׳ דהוה אמינא מה דירה ביום ובלילה וכהנים הואיל וטרודין בעבודתן וליתנהו ביום על כן גם בלילה ליפטרו קמשמע לן והב׳ דהוה אמינא מה דירה איש ואשתו וכהנים דאין נזקקין לנשותיהן לא הוה כעין דירה קמשמע לן, וכנראה דהא דמסיק מידי דהוי אהולכי דרכים כו׳ לא קאי אלא לדרך הראשון דסלקא דעתך למפטר בלילה משום יום קמשמע לן דכמו הולכי דרכים דביום פטורין מכל מקום בלילה חייבין הכי נמי כן, אבל לגירסא שלנו דסלקא דעתך כעין דירה איש ואשתו ופרש״י דאין נזקקין לנשותיהן אין הכי נמי דלא שייך ההמשך מידי דהוה כו׳ וכנ״ל ולא גרסינן ליה וכן מבואר באמת ברש״י ותוספות דלא גרסוהו, [ואף דבהגה״מ פ״ו מסוכה אות ו׳ כתב כגירסא שלנו מה דירה איש ואשתו כו׳ וגרס ג״כ מידי דהוה אהולכי דרכים כו׳, מ״מ אפשר שלא פירש כרש״י ותוס׳ מטעם שאין נזקקין לנשותיהן אלא משום דביום אין יכולין לדור עם נשותיהן בסוכה על כן ס״ד לפטרינהו גם בלילה קמ״ל מידי דהוה כו׳ ודו״ק].

ולפי זה יתפרש סוגיין (לגירסתינו) בפשיטות דסלקא דעתך הואיל ובני עבודה נינהו יפטרו מן הסוכה מכל

וכל, לא מיבעיא בשעת עבודה דיפטרו מחמת עיסוקם בעבודת בית המקדש דלא גרע מהולך לדבר מצוה אלא אפילו שלא בשעת עבודה יפטרו משום דאינו כעין תדורו כיון דאין נזקקין לנשותיהן מחמת העבודה, קמשמע לן נהי דבעידן עבודה פטירי מחמת עבודתן אבל שלא בשעת עבודה מיהת חייבין דלא איכפת לן דלא הוי כעין תדורו ממש אלא כי היכי דאפשר (דלא כהגהות הב"ח עיי"ש) להו חייבין, ולפי זה יוצדק מסקנת השער אפרים דליכא פטור מחמת שאין נזקקין לנשותיהן ולכן אבל חייב בסוכה רק לא כפירושו נגד רש"י אלא כפרש"י ותוספות ממש, (ותימה על המוקלין על השער אפרים שהעתיקו דבעזרין מצוה דבשעת עבודה פטורין מחמת שאין נזקקין לנשותיהן, וליתא דבשעת עבודה פטורין משום עבודה ושלא בשעת עבודה מסקינן דחייבין ע"פ שאין נזקקין לנשותיהן וכנ"ל וכ"כ בערוה"ש שם, ועי' רש"ש טויבש ולמש"כ לק"מ, וגם לא קשה למה השמיט הרמב"ם דין זה, משום דבשעת עבודה פשיטא דפטורין ושלא בשעת עבודה למסקנא חייבין).

ב) אולם לפי זה יש לעיין במה שכתב הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט) טעם שנוהגין להקל בשינה בסוכה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור, ובמגן אברהם כתב דכן משמע בריש ערכין דכהנים פטורים בעידן עבודה מהאי טעמא עיי"ש וכעין זה כתב בדרכי משה שם דבסוגיין מבואר דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מקרי כעין תדורו (עי' לקמן), ולפי מה שנתבאר ליתא דאין זה אלא הוה אמינא של הגמרא אבל למסקנא דחינן ליה וקמשמע לן דאין נפטרין מטעם זה, וכן העיר בביאר הגר"א שם ובערוך השולחן הנ"ל.

ונראה לתרץ דלמסקנא לא נדחה בגמרא פטורא דכעין תדורו איש ואשתו אלא לענין תשמיש המטה ודוקא בכהנים משום דבביתם גם כן אסורין מחמת עבודה אבל מי שבביתו יכול לדור עם אשתו וכל שכן אי מותר גם כן בתשמיש והסוכה הוא סיבת המניעה שלא יכול לדור עמה שפיר פטור משום כעין תדורו, דהנה גבי שומרי גנות ופרדסים (שם כ"ו ע"ב) דאין להם מטות ומצעות שם פליגי בה אביי ורבא אי פטורין מן הסוכה משום תשבו כעין תדורו, והביאור לפי רש"י והר"ן שם דלאביי דרשינן תשבו בסוכה כדרך שבני אדם דרים כל השנה והם אינם דרים בלא מטות ומצעות על כן בגנות שאינו יכול להביא מטתו וכלי תשמישו לשם פטור מן הסוכה ואף שהוא עצמו דר שם כל השנה כך מכל מקום לא הוה כדרך שסתם בני אדם דרים, ורבא סבירא ליה דליכא למפטרו מהאי טעמא דשפיר הוה כעין תדורו כיון שכל השנה הוא דר כך ודרשינן כעין שאתה דר כל השנה ואף שאינו כדרך בני אדם וקיימא לן כרבא.

ועל פי זה נראה לפרש סוגיין כך, דהוה אמינא לומר לגמרי כסברת אביי ונילף מתשבו כעין תדורו דכיון דהני כהני אינן דרים כעין דירת סתם בני אדם איש ואשתו שהרי אין נזקקין לנשותיהן פטורין מן הסוכה (ומפסקי דהה"ד מכל ומי שמחמו נדה) קמשמע לן דחייבין, לאביי משום דלא דרשינן תשבו כעין תדורו אלא שדירת עצמו עם כלי תשמישו יהיה כדירת סתם בני אדם אבל לענין לדור עם אשתו לא אמרינן, (ועד כאן לא דרשה אפיי שם (כ"ח ע"ב) אלא לענין לחייב את אשתו מכל מקום פטורה היא פטור מדרשה זו לא), ואפילו אי אמרינן גם לגבי לדור עם אשתו מכל מקום אם יכול לדור עמה רק בתשמיש הוא דאסור כל כי האי גוונא ודאי לא אמרינן דחסר בכעין תדורו, ולרבא יש לומר דקמשמע לן דאפילו אי דרשינן כעין תדורו גם לענין זה לפטור אם אסור בתשמיש (ומלך דכתב שם לא דרש ליה הכי מילי לענין לחייב את אשתו מכל לפטור את הבעל י"ל דדרשינן ליה ופסוט) מכל מקום הכא הרי גם בביתו אסור ועל כן שפיר הוה כעין שאתה דר, נמצא דלרבא דקיימא לן כוותיה לא נדחה כאן סברת תשבו כעין תדורו רק לענין תשמיש ורק משום דבביתו גם כן אסור אבל במקום שבביתו מותר שפיר יפטר משום כעין תדורו וכל שכן אם בביתו יכול לדור עם אשתו ובסוכה לא דלא הוה כעין דירתו, ואם כן דוקא כהנים ואבל ומי שאשתו נדה חייבין בסוכה ממה נפשך, דלדור עם אשתו יכולין גם בסוכה ובתשמיש אסורין גם בבית ואם כן אין בסוכה שום מניעה בכעין דירתו, מה שאין כן רמ"א דמיירי במי שבביתו יכול לדור עם אשתו והסוכה מונע ממנו לדור עמה בכהאי גוונא שפיר ילפינן מתשבו כעין תדורו לפטור כיון שאינו דר כמו שהוא דר בביתו.

וממילא דמיושב נמי קושיא ראשונה (דפנ"י ובכ"י) למה יפטרו כהנים מסוכה הרי בביתם נמי אין נזקקין לנשותיהן, דלפי מה שנתבאר פטורא דכהנים דאין נזקקין לנשותיהן אינו אלא לפי מאי דסלקא דעתך כסברת אביי ולדידיה אין הכי נמי אפילו אין המניעה מצד הסוכה פטור, אבל למסקנא לרבא דקיימא לן כוותיה לא מצינו פטורא אלא אם הסוכה היא סיבת המניעה, [והיינו סברת היראים הנ"ל דהא דרבא מצטער פטור מן הסוכה דוקא אם בביתו ינצל ממנו, משום דפטורא דמצטער כבר כתב התוספות שם הוא משום כעין תדורו ושיטת רבא בכעין תדורו כעין שהוא דר א"כ דוקא

אם בביתו ינצל מן הצער אז לא הוה כעין שהוא דר, ולמהרי״ק צ״ל דרבא ס״ל כדרך שאתה דר כל השנה אבל לא דרשינן לכעין שאתה דר עכשיו בלא הסוכה].

ומה שכתב מגן אברהם שם דכדברי רמ״א כן משמע בריש ערכין דכהנים פטורים בעידן עבודה לפי מה שכתבתי אינו מדוקדק כל כך (ס״ק ל״ט), אבל בדרכי משה כתב בזה״ל וכן אמרינן ברפ״ק דערכין בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מקרי כעין תדורו ופטור מן הסוכה, ור״ל דמשמע הכא דפשיטא דכעין תדורו קאי אדירת איש ואשתו לדור עמה בסוכה וסלקא דעתך דאפילו לענין תשמיש בעי כעין דירת בני אדם ודחינן ליה, ולא מצינו דאידחי אלא לענין תשמיש ורק בכהאי גוונא דגם בביתו אסור אבל אם בביתו מותר וכל שכן אם הסוכה מונע ממנו לדור עמה ודאי דחסר בכעין תדורו דמה שנדחה נדחה ומה שלא נדחה אכתי קאי וקיימי ודו״ק.

ביאור השקו״ט להרמב״ם והראב״ד

הכל חייבין בציצית כו׳ והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים כו׳ קמ״ל נהי דאישתרי בעידן עבודה כו׳, לכאורה משמע דקסלקא דעתך דגם שלא בשעת עבודה אישתרי קמשמע לן דלא אישתרי אלא בשעת עבודה, וצריך ביאור דהנה דעת הרמב״ם (פ״ה מ״ל) דכהנים אחר גמר עבודתן אסורין ללבוש בגדי כהונה משום כלאים וכפשטות מסקנת סוגיין דשלא בעידן עבודה לא אישתרי, אבל הראב״ד שם חולק ומתיר אחר עבודה, וכתב השער המלך שם שדעתו כר״ת במנחות (מ״ט ע״ב) דהא דמסקינן דשלא בעידן עבודה אסורין היינו בגדי חול שהם הבגדים השייכין שלא בעידן עבודה מה שאין כן בגדים של שעת עבודה דהיינו בגדי כהונה מותרין אפילו שלא בזמן עבודה ע״כ, ועוד יש לומר דדעת הראב״ד כמו שכתב בשיטה מקובצת במנחות שם (ד״ה כ״ן) דבעידן עבודה כלומר בבית המקדש מקום הראוי לעבודה שלא בעידן עבודה היינו בגבולין אבל במקדש לעולם מותרין וכן כתב הכסף משנה בהלכות כלי המקדש (פ״ח ה״ג) מדעת עצמו, ואיך שנפרש על כל פנים בגדי כהונה שלא בשעת עבודה מותרין.

והשתא יש לעיין בשלמא להרמב״ם אפשר לומר דקסלקא דעתך דאישתרי בגדי כהונה אחר עבודתם וקמשמע לן דלא אישתרי, אבל להראב״ד ור״ת דבגדי כהונה אחר עבודתם מותרין אף למסקנא ורק בגדי חול אסורין אם כן איך נפרש ההוה אמינא, דהא ודאי דלא קסלקא דעתך דכיון דאישתרי כלאים לגבייהו בשעת עבודה יהיו מותרין בכלאים גם בבגדי חול שלא בשעת עבודה דמהיכי תיתי לעקור לא תעשה מן התורה ולומר דכלאים אישתרי לגמרי לגבי כהנים, ועוד דאם כן הוה ליה למימר הכל חייבין בכלאים כו׳ סלקא דעתך כיון דאישתרי בשעת עבודה אישתרי נמי שלא בשעת עבודה ולמה נקט הכל חייבין בציצית, [ובתוס׳ ביומא (ס״ט ע״ב ד״ה קמ״ן) באמת יש להם גירסא כזה אבל בגליון שם כתב דטעות הוא ול״ג כן, ועכ״פ לגירסתינו צריך ביאור כנ״ל].

ונראה דהכי פירושא דקסלקא דעתך למידרש מאן דלית ליה היתר למילבש שעטנז חייב בציצית [ושרינן ליה אפילו עם כלאים כדדרשינן ביבמות (ד׳ ע״ב) מהאי סמוכין, אבל לא אמרינן דא״כ ישראל נמי אית ליה היתר כלאים מטעם זה, דהכוונה מאן דאית ליה היתר מלבד האי קרא ופשוט], והני כהנים כיון דאית להו היתר שעה אחת פטורי, קמשמע לן דלא דרשינן הכי אלא אדרבה מאן דאית ליה איסור שעטנז שעה אחת חייב בציצית והני כהני נהי דבעידן עבודה לית להו איסור שעטנז אבל שלא בשעת עבודה אית להו איסורא אם כן הוי להו בכלל לא תלבש וחייבין בציצית ואם כן לא דרשינן סמוכין לענין זה כלל, (דבגמ׳ סמוכין נמי הכל חייבין בציצית, ולפ״ז בפ״ה הסמוכין מיותרין בשביל כלאים בציצית).

שוב ראיתי בחתם סופר (יו״ד ס׳ ס״ט) שפירש באופן אחר, דבאמת למסקנא גם כן אמרינן דמאן דאית ליה היתר שעטנז פטור אלא דכהנים באמת לית להו היתר כלל דכלאים אינו אסור אלא להנות ומצות לאו ליהנות ניתנו על כן אין כאן היתר כלל, והכי קאמר נהי דאשתרי בשעת עבודה שלא בשעת עבודה לא אישתרי וכיון דלא אישתרי אלא לשעת עבודה לא מיקרי אישתרי כלל ועל כן חייבין בציצית עכ״ד, ומיהו היינו דוקא לשיטת הרמב״ם דאין היתר אלא בשעת עבודה ממש אבל לר״ת והראב״ד דיש היתר שלא בשעת עבודה אף דנהנין אי אפשר לומר כן ועל כרחך צריך לומר כנ״ל וכמו שכתבתי.

ביאור תירוצו של תוס׳

תוד״ה הני כהנים כו׳, הקשה הרב ר״י מאורליינ״ש **נשים לא לחייבו בכלאים כו׳**, תירוצו על שני הקושיות אחת הוא דהיקש עדיף מסמוכין [כך הוא לשון

השטמ״ק (פוס ט״ו) ותוס׳ יבמות (ג׳ ע״ח ד״ה לכמיב)], וצריך ביאור דבשלמא היכא דהסמוכין סותר ההיקש אמרינן היקישא עדיף אבל הכא אין סתירה שההיקש כולל כל מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות ובא הסמוכין לומר דמצות עשה דציצית שאני דחייבות, וכן בהיקש דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה בא הסמוכין לומר דשאני לא תעשה דכלאים דפטורות, וכהאי גוונא אמרינן בכולא תלמודא יכול שיהא גם זה בכלל כו׳ תלמוד לומר כו׳, וקושיא זו הקשה בספר תומת ישרים (סי׳ פ״ח).

ואפשר ליישב דאין כוונת התוספות משום דילפותא דהיקש עדיף וחמיר מילפותא דסמוכין דזה לא שייך כאן וכנ״ל אלא ר״ל דהכא עדיף למילף מהיקש מלמילף מסמוכין, דהנה הריטב״א בקידושין (ל״ג ע״ב) הקשה גם כן קושיית התוספות וז״ל וקשה לן אמאי נשים פטורות מציצית כו׳ נימא כל שישנו בבל תלבש שעטנז ישנו בגדילים כו׳ דהא דרשינן גבי מצה דאף על גב דהוי מצות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות בה דאמרינן כל שישנו בבל תאכל עליו חמץ ישנו בקום אכול מצה כדאיתא בפסחים, ואיכא למימר דבשלמא גבי מצה כיון דליכא למידרש מילתא אחריתי בההוא סמיכותא דרשינן הכי אבל בסמוכין דציצית וכלאים כיון דאיכא למידרש ביה למפטור כלאים בציצית תו לא דרשינן ביה אידך דאתי לסתור הכלל שבידינו דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות עכ״ל, ויש לומר דזהו גם כן כוונת התוספות דמה שכתבו דהיקש עדיף מסמוכין ר״ל הכא דאיכא למידרש מילתא אחרינא מהאי סמיכותא לא דרשינן ליה לומר דשאני הכא מכל גוונא דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, (וכצ״ל בתוס׳ כפ״ק דקדו״ש ד״ה היקש עדיף מסמוכין וכ״כ בשטמ״ק כ״כ וכנ״ל, וצ״ל כן).

וביאורא דמילתא דהא שאני היקש מסמוכין, שההיקש כולל כל מילי דשייך ביה משום דאין היקש למחצה מה שאין כן בסמוכין ליכא האי כללא ופעמים שלא בא אלא על ענין אחד בלבד, ואם כן בשלמא אי איכא הכרח לדרוש סמוכין אמרינן בא הסמוכין והוציא מן הכלל של ההיקש שאף על פי שבכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות הכא במצות ציצית חייבות, אבל האי סמיכותא הא איצטריך לה לענין כלאים בציצית ואין אנו דנין אלא אי בא הסמוכין גם כן לחייב נשים בציצית ומצד אחר יש היקש לפטור נשים והיא כוללת כל מילי גם מצות ציצית, אם כן ודאי דההיקש עדיף מסמוכין ופטורין נשים מציצית וכן לענין לחייבן בכלאים.

והא דהוצרכו התוספות לטעמא דהיקש עדיף מסמוכין ולא סגי ליה במה שכתב הריטב״א משום דהוא נגד הכלל שבידינו, יש לומר משום קושיית המקנה שם שהקשה על הריטב״א דבסוגיין משמע דאי כהנים ליתנהו בכלאים הוה דרשינן סמוכין למיפטרי מציצית ואמאי לא נימא כיון דאיכא למידרש מהאי סמוכין מילתא אחריתא לא דרשינן ליה נגד כלל שבידינו דכהנים חייבין בכל המצות והוא כלל גדול יותר מן הכלל דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא עיי״ש, ולכן כתבו התוספות מטעם היקש, והשתא לנשים דאיכא הקישא הרי הוא עדיף מסמוכין אבל לכהנים דליכא הקישא ממילא שייך למידרש סמוכין, [ויל״ע אי יל״פ גם דעת הריטב״א כתוס׳ ודו״ק].

ואם תאמר הא דהקשו התוספות בסוף דבריהם ממצה דהתם גמרינן סמוכין לחומרא אף על פי דאיכא היקישא לפטור ממצות עשה שהזמן גרמא והוצרכו לתרץ דהואיל ואיתרבי לאכילת חמץ כו׳, ואי כוונתם כהריטב״א הלא כבר תירצה הריטב״א דשאני התם דליכא למידרש מילתא אחריתי בההוא סמיכותא, לא קשיא דבלאו הכי קשה על הריטב״א מה שהקשה השער המלך (פ״ו ממלה ה״ח ד״ה ולכן) דהא דרשינן בפסחים להאי סמיכותא לשאר הלכות לדברים הבאים לידי חימוץ (ל״ה ע״ח) ושאינו יוצא בטבל אליבא דרבי שמעון (סה ע״ב) ולרבי יהודה לקובעו חובה (כ״ח ע״ב) ועיי״ש שתירצה בדוחק, ואפשר שהתוספות לא ניחא ליה בהאי תירוצא ולכן תירצו באופן יותר פשוט, [ועי׳ בס׳ לימודי ה׳ לימוד קכ״ד שהאריך בדברי התוס׳].

ביאור דברי התוס׳

הכל חייבין בתפילין כו׳ כל דאיתיה במצוה דיד איתיה במצוה דראש כו׳, ר״ל הכל חייבין לאתויי כהנים דסלקא דעתך למיפטר כהנים מתפילין של ראש בשעת עבודה דחדא מצוה הוא עם תפילין של יד קמשמע לן דחייבין דלא מעכבי אהדדי.

ובתוספות (ד״ה ניקן) כתבו דהיה אפשר להגמרא לומר בשני דרכים אחרים מאי קסלקא דעתך ומאי קמשמע לן ושוב נתנו טעם אמאי באמת לא קאמר הגמרא כן, בדרך השני כתבו דהיה אפשר להגמרא לומר כך דקסלקא דעתך כיון דבעידן עבודה פטורי מתפילין של יד גם שלא בשעת עבודה פטורי מתפילין של יד, והסברא בזה יש לומר משום דמצותו כל היום וכיון דנתבטל מקצתו נתבטלה כולו, קמשמע לן נהי דבעידן

עבודה פטורי שלא בעידן עבודה חייבין בתפילין של יד, ועל זה כתבו התוספות דטעמא דגמרא לא אמר כן משום דלא הוה סלקא דעתך למיפטר מתפילין של יד שלא בשעת עבודה דפשיטא דחייבין, (וע"כ דקגרס פטלה מקלמו ליתפ).

אבל הדרך הראשון שבתוספות צריך ביאור, שכתבו דהיה אפשר להגמרא לומר כך דסלקא דעתך כיון דבעידן עבודה פטירי מתפילין של יד פטירי מתפילין של ראש שלא בשעת עבודה קמשמע לן נהי דבעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה חייבין, ונתנו טעם למה לא אמר כן דפשיטא דחייבין בתפילין של ראש לאחר עבודה, וקשה איך היה אפשר לפרש כן דמהיכי תיתי דכיון דפטירי מתפילין של יד בשעת עבודה שיפטרו מתפילין של ראש כל היום דמאי ענין זה לזה, ואדרבה אם לא מהני הא דפטורין מתפילין של יד בשעת עבודה למיפטרינהו מתפילין של יד גופא כל היום כל שכן דלא מהני למיפטר מתפילין של ראש כל היום, (בגלמ מי הוה מיפטרי מתפש"י מאר עבודה שייך לומר דהוה ס"ד למיפטר מתפש"י כל היום, אבל בדרך הרלמון של תוס' לא הוה ס"ד למיפטר מתפש"י כל היום).

אולם לפי מה שכתבתי לעיל גבי ציצית (ד"ה הכל חייבין בציצית) יש לפרש דכוונת התוספות דהיה אפשר לומר כך, דסלקא דעתך אמינא דחיוב תפילין של יד הוא מתנאי חיוב תפילין של ראש דרק מי שחייב במצוה דיד כל היום ומקיים וקשרתם לאות על ידך הוא נתחייב במצות והיו לטוטפת בין עיניך, וכהנים דליתנהו בתפילין של יד בשעת עבודה לא מיקרי מקיימין וקשרתם וליתנהו במצות תפילין של ראש [וההיא דממילא ליתנהו בתפש"י כל היום], קמשמע לן דלא אמרינן כן אלא אדרבה נהי דבעידן עבודה כו' ר"ל כל שהוא במקצתו במצוה דיד הוה בכלל מקיים מצוה דוקשרתם לאות על ידיך ולכן נתחייבו גם במצוה דראש וכמו שפירשנו כן לעיל גבי ציצית, ועל זה כתבו התוספות דטעמא דגמרא לא אמר כן משום דבתפילין לא הוה סלקא דעתך למיפטר מתפילין של ראש כל היום, דבשלמא גבי ציצית דרשינן סמוכין דחיוב ציצית תליא באיסור כלאים (וכמוס"כ לעיל מיגמוס ד' ע"ב) מה שאין כן הכא מהיכי תיתי דחיוב של ראש תליא בחיוב של יד כל היום, ועל כן קאמר הגמרא רק דסלקא דעתך דחדא מצוה הוא ובעידנא דפטור מהאי פטור מהאי קמשמע לן דלא, ושוב כתבו בדרך הב' דהוה מצי למימר על כל פנים בשל יד גופא שלא בשעת עבודה וכמו שנתבאר לעיל ודו"ק.

קו' השאג"א מעוסק במצוה

כהנים איצטריך ליה כו', משמע שהכהנים חייבין בתפילין של ראש בעידן עבודה, והקשה בשיטה מקובצת (בשם תוס' ו') בשם התוספות מהא דאמרינן בזבחים (י"ט ע"ב) כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן פטורין מן התפלה ומן התפילין ומבואר שם דבין בתפילין של יד ובין בתפילין של ראש פטורין משום עוסק במצוה, ותירץ הר"מ דהתם אם יתבטלו בעבודה פטורין מטעם עוסק במצוה אבל כשיש שהות להניח קודם עבודה חייבין להניחם ושיהיו עליהן בשעת עבודה, ובשאגת אריה (סי' ל"ז) מעצמו מקשה ומתרץ הכי אלא דקשיא ליה דתירוץ זה לא שייך אלא לשיטת התוספות והרא"ש בסוכה (כ"ה ע"ב) דבאפשר לקיים שניהם חייב בשניהם אבל להר"ן שם שכתב דאפילו ביכול לקיים שניהם פטור מאי איכא למימר ועיי"ש שמתרץ באופן דחוק.

אבל נראה דלא קשה מידי דגם לשיטת הר"ן שייך תירוץ של השיטה מקובצת, כיון דאפילו לדידיה דוקא בשעת עסק המצוה פטור מן המצוה אבל לא במקיים מצוה בלי שיהא עסוק בה, וכמו שהוא עצמו כתב שם ז"ל דודאי בשעה שהאבדה משומרת בתיבתו לא מפטר (ממלוה שמרת) דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה ומי שאבדה אצלו אף על פי שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אף על פי שאפשר לקיים את שתיהן ולחזור לנערו כו' עיי"ש, הרי להדיא דדוקא העסק במצוה פוטר ולא הקיום מצוה, והוא הדין להיפך במי שעוסק במצוה לא מיפטר ממצוה הנעשה ממילא ואינו עסוק בה כגון ההולך להתפלל אינו נפטר מלשמור האבדה בבית ואינו יכול לומר לחבירו לפתוח הדלת בפני האבדה בשעה שהוא מתפלל, ואם כן הכי נמי כאן אם הניח תפילין לפני שהתחיל בעבודה לא מיפטר בשעה שעוסק בעבודה, [ועמש"כ בארצה"ח (סי' כ"ו ס"ג) ליישב קושיית הטו"א וכל דבריו תמוהין עייש"ה].

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' והרא"ש מ"ט בעינן תפלין על בשרו ואי גם בתפש"ר

שלא יהא דבר חוצץ בין בגדי כהונה לבשרו, פרש"י **ותפילין על בשרו בעינן כו' דתחת בגדיו בעינן דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות**, וכן הוא בתוספות כאן וכן כתב רש"י במגילה (כ"ד ע"ב) דתנן התם

לגבי תפילין של יד נתנה על בית אונקלי שלו פרש״י על בית יד לבושו מבחוץ, הרי זה דרך חיצונים פרש״י חוץ מדעת חכמים דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות וכן כתבו עוד ראשונים, ומוסיף הרשב״א דאם כן דוקא בשל יד שייך פסול זה אבל בשל ראש דלא כתיב הכי אדרבה כתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ואמרינן בברכות אלו תפילין שבראש אם כן אפילו אם נתנם על הכובע כשר, [והא דלא נתן תש״ר על המצנפת כבר העיר ברשב״א במיוחסות (סי׳ ל״ג) עיי״ש שלא ביאר וברי״ן מגילה שם כתב דאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת וצ״ב, ומצאתי בלבוש (סי׳ כ״ז ס״ח) שכתב שאסור לתת כלי אחר ״אפילו״ של מצוה על המצנפת שיש בה קדושה יותר מן התפילין, ומסתמא זהו כוונת הר״ן].

אבל הרא״ש כתב (בהל׳ תפילין סי׳ י״ח ובמרוכה בתשובות כלל ג׳ סי׳ ד׳) דהא דאמרינן בסוגיין גבי כהן שאינו יכול להניח תפילין של יד על בגדיו ותפילין של ראש על המצנפת, טעמא דפסול משום דכתיב על ידך דמשמע על ידו ממש ודרשינן שלא יהא דבר חוצץ כדילפינן גבי בגדי כהונה והוא הדין בין עיניך על הראש ממש, ולדבריו גם בשל ראש פסול על הכובע מטעם חציצה, והבית יוסף מביא ב׳ הדעות (בסו״ס סי׳ כ״ז).

והא דמיאנו רש״י ודעימיה בטעמא דהרא״ש משום על ידך והוצרכו לדיוקא דלך לאות ולא לאחרים, יש לומר דסבירא להו דגם בבגדי כהונה לא דרשינן ליה אלא משום דקרא יתירא הוא דלמאי איצטריך לומר שילבוש על בשרו הא כל מלבושיו על גופו הוא וכן שהמצנפת יהיה על ראשו והא מקום מצנפת על הראש הוא ועל כרחך לרבויי קאתי לומר לך שיהיה על בשרו ועל ראשו ממש בלי הפסק, מה שאין כן בתפילין דליכא קרא יתירא דהא איצטריך למימר על ידו וכן בין עיניך כדי שנדע איפה מניחין תפילין ליכא למידרש מינה, וכן כתב הרשב״א גופא (בתשו׳ שהביא הב״י הנ״ל) ז״ל אבל תפילין של ראש אדרבה כתיב וראו כל עמי הארץ כו׳ ואי משום דכתיב בהו בין עיניך אינו אלא לסיים להם מקום בין העינים כו׳ ותדע דאפילו תפילין של יד לא למד בהם מדכתיב בהם על ידכה ואף על גב כו׳ וכדדרשינן גבי מצנפת על ראשו שלא יהא דבר חוצץ כו׳ אלא שבתפילין לא בא אלא לסיים להם מקום, וכן כתב במיוחסות שם, [והרא״ש צריך לומר דס״ל דאין צריך לריבויא אלא ממשמעות קרא גרידא סגי].

אולם מה שקשה לכאורה על פרש״י והראשונים הוא קושיית הטורי אבן במגילה שם, שהקשה מהא דאמרינן במנחות שם רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר הוה ציריא בידיה וקא מתחזיין תפילין פרש״י מכה היתה לו אצל הקיבורת ונקרע חלוקו שם כדי שלא תדחק המכה והיו נראין התפילין דרך הקריעה, אמר ליה לא סבר לה מר לך לאות ולא לאחרים לאות אמר ליה במקום לך לאות איתמר פרש״י מקום שרוב בני אדם אין נראה לאחרים דהיינו קבורת ולעולם אם נקרע שרי ע״כ, הרי דלא קפיד שיהא לך לאות דוקא אלא במקום לך לאות ואם כן מהיכי תיתי דפסול על בגדיו הא כיון דבמקום קיבורת הוא סגי, ולכן מסיק הטורי אבן דלא כרש״י אלא מטעם חציצה וכדברי הרא״ש הנ״ל.

ולענ״ד לא קשה מידי דהנה מקור האי דרשא דלך לאות הוא במנחות שם, אמר מר ידך זו קיבורת מנלן דתנו רבנן על ידך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש ומשני אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילן בראש כו׳ ר׳ אליעזר אומר[א] אינו צריך הרי הוא אומר והיה לך לאות ולא לאחרים לאות פרש״י שלא יראו החוצה ואי בכף מתחזי לכולא עלמא, ועלה קאמר אמימר דאין צריך באמת שלא יראו החוצה אלא שיהיה במקום שבדרך כלל הוא מכוסה עכ״ד הגמרא, והגע בעצמך אי נימא דכשר לכתחילה על בגדיו אם כן במה הוה קיבורת יותר מקום לך לאות מכף ידו הרי קיבורת נמי לא מיירי כלל ממקום מכוסה דהא על בגדיו בדרך כלל אינו מכוסה ואיך יהיה כוונת התורה לך לאות ולא לאחרים על מקום זה, ואם תאמר שיכסנו הא גם בכף ידו יכול לכסותו ועוד דאין צריך כלל לכסות כמו שאמר אמימר, אלא על כרחך שצריך לתתו על בשרו ממש בלי שום חציצה ובשרו של קיבורת באמת הוא מקום שבדרך כלל הוה לך לאות ולא לאחרים כי בדרך כלל הוא מכוסה שם מה שאין כן כף ידו.

וממילא דלא קשה קושיית הטורי אבן דאדרבה מאמימר דקאמר מקום לך לאות בעינן ולא

(א) נראה דמה״ט נקטו רש״י ושאר ראשונים מימרא דר״א לך לאות ולא לאחרים לאות אף דאיכא שם דילפי ידך זו קיבורת מדרשא אחרינא ואולי לא מודי להו לר״א בדרשא דלך לאות כו׳, מ״מ מעובדא דרב אשי ואמימר דא״ל לא ס״ל מר לך לאות וכו׳, משמע דקי״ל כההיא דרשא.

מכוסה ממש מיניה גופא ילפינן דבעי על בשרו ממש ולא על בית אונקלי שלו, דדוקא בכהאי גוונא דליכא חציצה הוה קיבורת מקום לך לאות ולא לאחרים לאות.

[ו]פי״ז ס״ל לרש״י ג״כ מטעם חציצה וכמוש״כ הרא״ש אלא דפליגי מנלן דין חציצה בתפילין דלהרא״ש ילפינן לה מעל ידך ולרש״י מלך לאות ודלא כהטו״א דרש״י לאו מטעם חציצה קאתי, ובאמת שדבר זה במחלוקת שנויה אי טעמא דהרשב״א משום חציצה (ומהגמ״ש) רק דלמדו מקרא אחר או דילמא גזה״כ הוא לך לאות ולא שייך לדין חציצה, דהנה הב״ח שם הקשה על הרשב״א דאפילו את״ל דליכא קרא בש״ר כמו בשל יד שלא יהא דבר חוצץ מ״מ מסתמא דיניהם שוה דהא אמרינן במנחות שם אמר מר ידך זו קיבורת מנלן דת״ר על ידך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש פרש״י על כף היד ומשני אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה בראש בגובה שבראש (כדילפינן מלמ תמימו קרמה כו׳) אף יד בגובה שביד, וא״כ כמו דמקשינן דיד לדראש לענין גובה ה״נ דמקשינן ראש לדיד לענין חציצה דהא אין היקש למחצה.

ובמג״א (סס סק״ו עי׳ מהגה״ש נתוכן) חולק על הב״ח וכתב דבשלמא אם הרשב״א מטעם חציצה אתי עלה אפ״ל היקישא דכיון דאיכא דינא דחציצה בדיד ה״נ בדראש אבל הרשב״א מטעם אחר הוא דגזה״כ שיהיה לך לאות ולא לאחרים ולא שייך פסול זה גבי ראש דהא כתיב וראו כל עמי הארץ כו׳, [ומזה מחדש המג״א דכיון דלאו מטעם חציצה הוא אם יש לו סרמטוטין על מכה שבידו יכול להניח עליהם התפילין ובלבד שיכסנו בבגדיו, וצ״ע דהא אמימר קאמר דאי״צ לכסות אלא שיהא במקום לך לאות, ועי׳ בשו״ע הרב מה שיישב עם מג״א סקכ״א וצע״ג בדבריו], וזהו באמת גם כן דעת הטו״א הנ״ל דרש״י לאו מטעם חציצה קאתי עלה ועל כן חולק עליו וכתב הוא מטעם חציצה וכנ״ל.

איברא דלענ״ד דברי הב״ח נכונים וברורים במה שכתב דהרשב״א מטעם חציצה קאתי עלה, אבע״א קרא ואבע״א סברא, אבע״א קרא דהריטב״א כתב בסוכה (ל״ז ע״ח) בשם רמב״ן לגבי לקיחת לולב ע״י דבר אחר דלא הוי לקיחה תמה אבל לאו משום חציצה ממש אתינן עלה דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כגון טבילה שהכתוב אומר ורחץ את כל בשרו ולא יהא דבר חוצץ והתפילין לך לאות ולא לאחרים וכן בכ״מ, וכ״כ הר״ן שם, הרי דלך לאות מטעם חציצה הוא, ועוד דהרשב״א גופא בתשובה שהביא הב״י שם בשם הארחות חיים (סי׳ י״ח) כתב שם תו״ד ולענין רצועה של יד מסתבר שמותר לכורכה על הבגד ולא אמרו שצריך שלא יהא דבר חוצץ בינו בין הבשר אלא על הקציצה שדינה כתפילין, ומביא ראיה מהא דאמימר במקום לך לאות וודאי דעל הקציצה אמר כן ולא על הרצועות ע״כ, הרי לך להדיא דס״ל דלך לאות מטעם חציצה הוא, וכ״כ הרשב״א במיוחסות (סי׳ לנ״ג) ז״ל לפי שלא אמרו אפילו בש״י שאין נותנים אותה על בית אונקלי משום חציצה אלא משום דכתיב לך לאות הא לאו הכי שרי ואלו בשל ראש לא כתיב לך לאות אדרבה כתיב בהו וראו כל עמי הארץ כו׳.

ואבע״א סברא, כמוש״כ לעיל (בישוב קושית הטו״ח) דמאמימר דקאמר מקום לך לאות בעינן ולא מכוסה ממש ילפינן דבעי על בשרו ממש ולא על בית אונקלי שלו, דדוקא בכה״ג דליכא חציצה הוה קיבורת מקום לך לאות ולא לאחרים.

ומ״מ אף דהצדק עם הב״ח דטעמא דהרשב״א משום חציצה מ״מ קושייתו שהקשה דמהיקישא לענין גובה יופסל חציצה בשל ראש לא קשיא כל כך, חדא דמנ״ל דר׳ אליעזר ס״ל האי היקישא דת״ק כלל שהרי יליף לה לגובה מלך לאות כו׳, ואפילו אי נימא דס״ל האי היקישא היינו דוקא לומר דהיכא דכתיב קרא סתמא ידך ולא ידעינן באיזה מקום בידך ע״ז איכא היקישא מתפש״ר דכתיב נמי סתמא וילפינן ממק״א אחר דהכוונה על גובה שבראש וגילוי מילתא בעלמא הוא דכל סתמא בגובה הוא, אבל לגבי דיני חציצה מהיכי תיתי דכיון דבשל יד איכא הה״ד בשל ראש הרי הרבה חילוקי דינים יש בין דיד לדראש, ובפרט שהרשב״א כתב סברא לחלק דהתם כתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך.

ואין לומר דאכתי אפשר לקיים שניהם דהיינו דנילף מתפש״י לשים על הבשר בלא חציצה ומקרא דוראו כל עמי הארץ נילף שלא יכסנו וממילא שלא יהיה שום דבר לא מתחת לשל ראש ולא על גביו, ליתא דמידי חציצה כתיב בתורה (ומו על נסמו) הלא לך לאות כתיב במקום שבדרך כלל הוא לך לאות וכמו שנתבאר לעיל, וא״כ אי נילף היקישא דראש מדיד אי אפשר ללמוד דין חציצה לבד אלא בעי למילף דומיא דיד ממש שיהא לך לאות ולא לאחרים דהיינו במקום שבדרך כלל מכוסה כגון תחת הכובע (והוא ג״כ נגוסה של נמס) וזה אינו דהא כתיב וראו כל עמי הארץ.

ואדרבה נראה לי דמכח קושיית הב״ח הוא שכתב הרשב״א קרא דוראו כל עמי הארץ, דלולא קושייתו אמאי בעי קרא בשלמא בתפש״י איכא קרא דלך לאות דצריך להניח במקום שבדרך כלל מכוסה והיינו על בשר הקיבורת, אבל בראש לא כתיב לך לאות אלא ילפינן מקרא דבעי גובה שבראש מקום מגולה ומהכ״ת שלא יהא על הכובע, ועל כרחך דהוא״א דאף שצריך להיות מגולה מ״מ מהיקישא לשל יד יצטרך נמי שיהיה על הבשר בלא חציצה כקושיית הב״ח קמ״ל דל״ש למילף דין חציצה אא״כ נילף ג״כ לך לאות ולא לאחרים במקום שבדרך כלל מכוסה (ומו יהיה על הנשר ג״כ) וע״ז כתב הרשב״א דליתא דכתיב וראו כל עמי הארץ ודו״ק].

מה הפירוש כוליה שתא

והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעה כוליה שתא דכתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם כו', לכאורה משמע שהכהנים הם שתוקעין בחצוצרות בכל יום, ומכאן הביא החינוך (מ' שפ"ד) ראיה שלא כדברי הרמב"ם שמשמע מדבריו שאין המצוה על הכהנים לתקוע אלא בימי המועדות ובראשי חדשים (כלישנא דקמא ובפיוט שמתפכס ובמועדיכם כו') אבל בשאר ימים אף הלוים יכולין לתקוע, והמנחת חינוך ושאר אחרונים דחו את דבריו דאפשר לפרש תקיעה כוליה שתא היינו במשך השנה בימי השמחה וראשי חדשים ולא בכל יום ממש, אבל בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' קפ"ג ד"ה ומגמ) כתב לפרש דאף דיש לדחות כנ"ל וגם הרי כתבו התוספות לעיל (ד"ה ובני עבודה) דהוה מצי למימר נמי לוים דהא מייתי לבסוף דכהנים ולוים גואלין לעולם ואם כן כל כרחך דכהנים לאו דוקא, מכל מקום הכי קשיא ליה להחינוך אמאי נקט כהנים כלל שאינם אלא במועדות וראשי חדשים ולא קאמר לוים איצטריכו ליה כיון דאיתנהו בתקיעות דכוליה שתא ממש עיי"ש, [ולפמש"כ שם ד' ע"א ד"ה אין פוחתין אפשר ליישב זה עיי"ש ודו"ק].

ביאור הס"ד

סלקא דעתך אמינא הואיל ותנן שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות דאיתיה במצות יובל איתיה במצות ר"ה כו', אין הכוונה שמפני שנקטה המשנה לשון שוה לכן הוה אמינא דצריך להיות שוה בכל, דהא תנא להדיא במה הן שוין בתקיעה ובברכות ומהיכי תיתי דשוין בשאר מילי, אלא ר"ל דהא דשוה היובל לראש השנה ילפינן לה בראש השנה (נ"ד ע"ב) מגזירה שוה דשביעי שביעי וכיון דקראי משוי לה שפיר הוה אמינא דשוה לגמרי וכן כתב הטורי אבן שם (כ"ט ע"ב ד"ה סד"ה) עיי"ש.

מהו הס"ד שבתוס'

תוד"ה מוכרין לעולם, בא"ד וכן (המקדיש) **גואלה לעולם,** [ובמסורת הש"ס כ' נ"א וכן קשה מה גואלים לעולם], **ויש קצת ליישב הגירסא כו' וסלקא דעתך שבתי ערי חומה שלהם נוהגין ככתי החצרים וליפקו ביובל כו',** צריך ביאור מאי דקאמר סלקא דעתך אדרבה ודאי שכן הוא לדינא שבתי ערי חומה דלוים יוצאין ביובל וחוזרת להם כמבואר ברש"י לקמן (נ"ג ע"ב ד"ה בן לוי) ובפירושו על התורה שם ובראשונים בראש השנה שם וכן משמע גופא דקרא ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו (וע"ע מש"כ ל"ג ע"ב ד"ה גאולת עולם), ולא מסתבר שהתוספות חולקין וסבירא להו דממכר בית לא קאי אלא אבתי חצרים ולא אבתי ערי חומה ועוד דבתי חצרים אפילו דישראל חוזר ביובל כמבואר לקמן שם ולא איצטריך לזה קרא גבי לוי, ומפני כן יש שהוציאו תיבות "וסלקא דעתך" עיין חק נתן, אלא דאם כן לא ידענא איך מיושב הא דקא משמע לן דגואלין לעולם.

והיה אפשר ליישב הגירסא שלנו, דלא מיירי ממכר בתי ערי חומה אלא ממקדיש (וכן בגיר' שלנו הקו' הוא וכן "המקדיש" גואלה לעולם, ומעפ"י שיש פורך להגיהו לשון קושיא מ"מ הקושיא הוא ממקדיש), והכי קאמר דהא מצינו בבתי החצרים שהקדישו ישראל דמדאורייתא יוצא ביובל בחנם אף על פי שלא נגאלה מן ההקדש כמבואר בדברי רב הונא לקמן שם (ורק מדרבנן בעי פדיון שלא יתמרו הקדש יוצא בלא פדיון, ועמש"כ שם ד"ה שלא יתמרו בשם הרמב"ם), וקא סלקא דעתך כיון דכהן ולוי עדיף מישראל לענין בתי ערי חומה דשל ישראל נחלט אחר י"ב חודש וכהן ולוי גואלין לעולם הרי שזכותו של כהן ולוי בבתי ערי חומה כזכותו של ישראל בבתי החצרים (לענין גאולה אחר יב"ח) הכי נמי נימא לענין שיצא ביובל בחנם שיהיה בתי ערי חומה דכהן ולוי כבתי החצרים דישראל וכנ"ל, קא משמע לן גואלין לעולם שאינו יוצא בחנם ביובל כדאמרינן לקמן שם דתניא ויצא ממכר בית כו' ממכרו יוצא בחנם ואין הקדישו יוצא בחנם אלא בפדיון וממילא אפילו אחר היובל צריך לגאול והיינו דקא משמע לן גואלין לעולם.

ומכל מקום כיון דעדיין אין זה מיישב הקושיא איך חזינן מינה דכהן חלוק מישראל לענין יובל, דהא לפי המסקנא דלוי צריך לגאול בתי ערי חומה מן ההקדש כל שכן דישראל צריך לגאול מן ההקדש (עי' לקמן שם סוד"ה מתקיף רב זעירא) ואינו יוצא לו ביובל בחנם והדרא קושיא מאי האי דקאמר דליתנהו במצות דיובל, [דהתוס' לא כ' אלא להה"א אמאי ס"ד דלוי אין גואל לעולם וע"ז תי' משום דביובל הו"ל לחזור כבתי חצרים דישראל ואה"נ האי ס"ד ל"ש אלא בלוי, אבל לפי האמת אינו כן אלא לוי גואל לעולם וה"נ ישראל ומאי שנא], לכן הביאו התוספות פירוש רש"י בראש השנה מאי ליתנהו ביובל דקאמר.

אולם כל זה דוחק ליישב גירסת התוספות, דהא מסיק ומוכרין דנקט אגב גואלין, משמע שהתוספות

מירי מגואלין דמכירה ולא מגואלין דהקדש (ופ"כ על כרחך לפ"ז גרסי' בקו' התוס' וכן "המקדיש") וצריך עיון.

הפי' בליתנהו במצות דיובל

שם בסוה"ד **והא דאמר הכא ליתנהו במצות יובל קאי אמקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכר גזבר שאין היובל מפקיע כו'**, לפי זה צריך לגרוס כהנים ולוים מקדישין לעולם כגירסת רבי יצחק הלוי ולא מוכרין לעולם כגירסתינו וכן כתבו התוספות בראש השנה שם, והנה אף שאינו נפקע ביובל מיד לוי המקדיש כדרך שנפקע מיד ישראל המקדיש מיהו אכתי לא ידענא האם חוזרת לו ללוי ביובל בחנם או שעדיין צריך שיגאלנה, ופשטות לישנא דגואלין לעולם משמע שאין חוזר לו ביובל בחנם רק שאינו נפקע הימנו ויכול לגאול לעולם וכן משמע ברש"י על התורה (כ"ה ל"ד) בפסוק ושדה מגרש עריהם לא ימכר דאינו חוזר לו ביובל אלא שיכול לגאול לעולם עיי"ש, אבל הר"ש והראב"ד בתורת כהנים שם כתבו דאם גאלה אחר חוזר לכהנים ביובל בחנם וכן הוא בתוספתא (פ"ד ה"ו) [ועי' לקמן ל"ג ע"ב ד"ה גאולת עולם מש"כ בזה].

ואם תאמר לשיטת הר"ש והראב"ד איך אנו קורין דליתנהו במצות דיובל משום שלא נפקע שדהו ממנו והא אהני ליה ללוי יובל להחזירה לו בחנם ואם כן הרי איתנהו במצות דיובל גם בהאי שדה, לא קשיא שאין דין היובל בזה להחזירה ללוי אלא להפקיע אותה מיד הלוקח וכל שיצאה מידו ממילא היא חוזרת אל הבעלים הראשונים, והא דאינו חוזרת להקדש ויצטרך הכהן או הלוי לפדותה טעמא משום שכבר קיבלה הקדש את פדיונה מן הלוקח ונסתלקה הקדש משדה זו ולכן כשיוצאה מיד הלוקח אל המוכר היא חוזרת נמצא דלא אהני ליה יובל ללוי אלא שהפקיעה מן הלוקח, והרי אפילו לרש"י שאינה חוזרת לו בחנם וצריך לגאול מסתבר שנותן פדיונה להקדש ולא למי שלקחה מן ההקדש (עמש"כ בזה לקמן שם) כי היובל הוציאה מיד הלוקח ונשארה ביד הקדש עד שיגאלנה הרי דיובל אינו אלא הפקעה מיד הלוקח ובעלותו של לוי במקומה עומדת, רק בזה פליגי הראשונים אי חוזר ללוי בחנם או שחוזר להקדש ובעי פדיון ודו"ק.

מיהו אכתי איכא לעיוני אמאי נקט רש"י כי האי גוונא שמכרה גזבר לאחר והא אפילו לא מכרה גזבר לאחר ונשארה ביד הקדש נמי חלוק לוי מישראל, דהא אמרינן לקמן (כ"ז ע"ב) אמתניתין דכהנים ולוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם בשלמא גואלין איצטריך לאפוקי מישראל דלא פרקי אלא עד היובל קא משמע לן דכהנים ולוים גואלין לעולם כו', וקאי אמתניתין דלעיל (כ"ה ע"ב) דשדה שהקדישה ישראל והגיע היובל ולא נגאלה הכהנים נכנסין לתוכה (ופליגי פ' נותנין דמיה פ"ו ל"ב) דנסתלקה יד הישראל מהאי שדה מה שאין כן כהנים גואלין אפילו ביובל ואחר היובל, ואם כן הוה ליה לרש"י למימר דכהנים ליתנהו ביובל משום שכשהקדישו גואלין לעולם מה שאין כן ישראל ולמה הוסיף הא דמכרה גזבר לאחר, ואפשר דנקט הכי משום דההוא (דכ"ז ע"ב) לא קאי אלא לרבי יהודה ורבי שמעון דכהנים נכנסין לתוכה אבל רבי אלעזר פליג התם (כ"ה ע"ב) וסבירא ליה דאין הכהנים נכנסין לתוכה ולחד לישנא בגמרא שם (כ"ו ע"ב) בעלים יכולין לגאול אחרי היובל ויחזור להם כשדה אחוזה עיי"ש, נמצא שאין חילוק בזה בין ישראל ללוי על כן נקט שמכרה גזבר דכי האי גוונא לכולי עלמא בישראל שהקדיש יוצא לכהנים ובכהן ולוי אינו יוצא.

ד' ע"א

למה נקט השמטת כספים

תוד"ה וגואלין, בא"ד וקצת קשה מה שייכי השמטת כספים גבי יובל כו' ומיהו י"ל כו' דאין שביעית נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, והא דנקט השמטת כספים יותר משאר דיני שביעית משום דהשמטת כספים הוא שם הכולל לדיני שביעית, שכן מצינו לתוספות לקמן (ל"ג ע"ב ד"ה מנו יובלות ובפ"ק דסוטה כ"ג) ובגיטין (ל"ו ע"ב ד"ה בזמן) אהא דאמר רבי (בגיטין שם) וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים כו', פירשו התוספות דהשמטת קרקע לאו היינו מחרישה וזריעה דשביעית (כדמסמע בפ"ק שם) אלא היינו יובל דשדות חוזרות לבעלים, ולשביעית קרי השמטת כספים דשמיטה משמטת כספים ולא יובל, [ובר"ן שם כתב משום דבהאי קרא כתיב כל בעל משה ידו דהיינו הלואת כספים נקטה בכספים וה"ה לכל דיני שמיטה ועי' תוס' הרא"ש שם], והכי קאמר בזמן שאתה משמט קרקע דהיינו שהיובל נוהג אתה משמט כספים היינו דשביעית נוהג, ואם כן הכא

נמי בסוגיין דנקט השמטת כספים ר"ל כל דיני שביעית וכולן תלויין ביובל, [ובאמת מסוגיין משמע כתוס' דהא הכא ודאי השמטת קרקע היינו שדות החוזרות ביובל ולא איסור חרישה וזריעה דשביעית ודכוותה בגיטין השמטת קרקע ר"ל יובל ולא שביעית].

והכי קאמר נהי דליתנהו בכל דיני השמטת קרקע דיובל אבל בשאר דיני יובל איתנהו דהא שביעית התלוי ביובל וגם שילוח עבדים התלוי ביובל איתנהו בהו, ולכאורה הוא הדין דהוה מצי למימר דאיכא דיני השמטת קרקע גופא דאיתנהו בהו דהא גם שדותיהן חוזרות ביובל וכמו שכתבו התוספות.

קושיא בדברי הגמ'

הכל חייבים במקרא מגילה כהנים כו' פשיטא ל"א צריכא ליכתוב עבודתם וכדר"י אמר שמואל כו', במגילה משמע דהא דמבטלין עבודתן ילפינן לה מקראי, דאמרינן התם (ג' ע"ב) משפחה ומשפחה למאי אתא אמר רבי יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין כו' וכדרב יהודה אמר רב כהנים בעבודתן כו', ואם כן צריך ביאור אמאי לא קאמר הכא דקמשמע לן קרא דמשפחה ומשפחה דכהנים בעבודתן כו', וצריך לומר דרב יהודה שאמרה בשם רב או שמואל לא יליף לה ממשפחה ומשפחה אלא מסברא בעלמא ואתא רבי יוסי בר חנינא ומסמיך לה לקרא, וכן משמע בתוספות שם (ד"ה מבטלין) דהקשו ויעשו עבודתן ואחר כך יקראו המגילה לבדם ותירצו דטוב לקרות עם הציבור דהוי טפי פרסומא ניסא, והשתא אי נימא דהא דמבטלין כהנים מעבודתן לא ידעינן אלא מהאי קרא דמשפחה ומשפחה איך כתבו התוספות בהאי לישנא דטוב לקרות עם הציבור הוה ליה למימר דילפינן מקרא דעדיף לקרות עם הציבור מלעשות עבודה מקודם, (ודוחק לומר דטוב לקרות היינו מתיקת טעם למה תקנו מגמי כה"ג כך), אלא משמע דסבירא ליה לתוספות דרב יהודה בשם רב או שמואל לא למדו משם רק סברא בעלמא דטוב לקרות עם הציבור.

מיהו צריך עיון דהוה ליה להגמרא לבאר ההוה אמינא ולומר כך, סלקא דעתך אמינא עבודה עדיף ממקרא מגילה קמשמע לן כדרב יהודה אמר שמואל דמקרא מגלה עדיף, ואמאי שינה הגמרא כאן מכל הני אידך הלכתא דמסביר לן מאי הוי סלקא דעתך לולי ברייתא דכהנים לוים וישראלים ולא קאמר אלא המסקנא, ובשלמא לשיטת הר"ן במגילה שם דמגילה עדיף רק היכא דאיכא שהות ביום לקיים שניהם אבל אי ליכא שהות לשניהם אז אין מגילה דרבנן דוחה עבודה דאורייתא, אפשר לומר דלהכי לא קאמר סלקא דעתך אמינא עבודה עדיף דאז צריך לסיים קמשמע לן דמגילה עדיפא, ולשון זה משמע דמגילה עדיפא מכל וכל ואפילו אי אפשר לקיים שניהם וכיון שאינו כן להכי לא נקיט לה לא לסלקא דעתך ולא לקמשמע לן, אבל לשיטת הסוברים דמגילה עדיף אפילו במקום שאי אפשר לקיים שניהם (שיטה ס' בריטב"ץ סס ופסקי התוספות כאן וכ"ד הט"ז והגר"ס ועוד), הדרא קושיין דהוה ליה למימר סלקא דעתך אמינא עבודה עדיף משום דדאורייתא הוא וקמשמע לן דמגילה עדיפא מכל וכל (משום דמכמיס עצו מיזוק לדבריהם כהריטב"ץ סס ס"ו משום דדברי קבלה כדברי תורה כהט"ז) וצריך עיון.

ביאור הס"ד דלפטרי כהנים מזימון ובהמ"ז

א) הכל חייבין בזימון כו' סד"א ואכלו אותם כו', הא דדיינינן אי חייב בזימון או אינו חייב בזימון אף דלא מיירי מלחם אלא מאכילת בשר, מכל מקום אמרינן בברכות (מ"ח ע"ב וכ"ה בפ"ו ס' קנ"ז) תשעה שאכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין והוא הדין כל דבר חוץ מן המים, אם כן הכא כשמצטרף באמצע סעודתם על ידי אכילת בשר קדשים שייך לדון בחיוב זימון.

והנה לכאורה קשה מאי סלקא דעתך דלא ליחייבי בברכת הזימון, דאין לומר דסלקא דעתך דאכילה לשם מצוה לא חשיבא קביעות סעודה להתחייב בזימון דמאי גרעון הוא בקביעות במה שמצווה בו אדרבה משום מצוה הוי יותר קביעה וקיימי, ואף דבפירוש רגמ"ה כתב כי האי לישנא ז"ל והא אכילה חובה היא ולא תיבעי זימון ע"כ, מכל מקום על כרחך אין כוונתו רק משום שהוא מצוה דאם כן הוה ליה להגמרא למימר דקאכלי (בן בין כהן בין ישראל) כזית מצה בפסח או כזית ראשון בסוכה וכדומה דהוי נמי אכילת חובה ולמה נקט מילתא דחיקא דקאכלי קדשים ולא שייך בזמן הזה כלל, וגם בקדשים גופא דעת רש"י בפסחים (נ"ט ע"ב ד"ה בשלמי) והרמב"ן (בהשגות לספה"מ מצוה ס') דאכילת קדשים לבעלים בחלק הראוי להם הוא מצות עשה כמו בחלק הנאכל לכהנים ואם כן למה נקט דוקא כהנים (כ"ה הגיר' בשטמ"ק) ומשום כפרה, ועיין ראבי"ה (סי' קכ"ד) כשמביא סוגיא דידן דקמשמע לן ואכלת ושבעת והא איתנייהו מוסיף בזה"ל "וכל שכן שאר אכילה דמצוה כגון מצה דליל פסח דמחייבי", הרי

דכהנים דקאכלי קדשים רבותא יותר משאר אכילות דמצוה ורק בזה מיירי סלקא דעתך דגמרא.

ונראה דהוה אמינא כההיא דברכות (ל"ה ע"ב ל"ו ע"ב) דהשותה שמן על ידי אניגרון סלקא דעתך כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קמשמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי (וכ"ה בפו"מ סי' ר"ד ס"ק דמברך תחילה וסוף), והכוונה בזה דהוה אמינא דכל שהוא אוכל באופן שאינו רוצה הנאת אכילה כלל אלא רוצה בתוצאה אחרת אין אכילה זו אכילה המחייבת ברכה, והכי נמי הכא שהכהנים אינם אוכלים בשביל הנאת אכילה וכדי לשבוע אלא בשביל תוצאה אחרת דהיינו בשביל כפרת הבעלים והאכילה הוא אחד מאופני עבודה כזריקת הדם ושאר עבודות להכי הוה אמינא דלא הוה קביעות סעודה עם האחרים דאין אכילתו דומה לאכילה דעלמא, והיינו דאמרינן בגמרא "והא כפרה הוא" ולא קאטר והאי מצוה הוא, קמשמע לן ואכלת ושבעת דסוף כל סוף נהנה ושבע ואם כן חייב בוברכת שזהו ברכת הזימון עיין תוספות ברכות (מ"ו ע"ב ד"ה עד) וכן הוא בתוספתא (פרקים רפ"ו).

וזהו כוונת רגמ"ה דסלקא דעתך לפטור דהאי אכילה חובה היא, ר"ל שהוא חובה לענין אחר ולא רק מצות אכילה גרידא, ולא דמי לשאר מצות אכילה שאף על פי שמצווה לאכול מכל מקום אין להן תכלית אחרת אלא האכילה גופה ולא הוה סלקא דעתך למיפטר מזימון בשביל זה מה שאין כן הכא דהאכילה אינה לתכלית אכילה כלל אלא לחובת כפרה, וכן משמע בשיטה מקובצת (יומא פ"ו) שכתב והני כהנים לכפרה אכלי, ר"ל לא להנאת אכילה, וקמשמע לן ואכלת ושבעת וכל שכן שאר אכילה דמצוה כגון מצה דליל פסח כמו שכתב ראבי"ה.

[הא דשייך זימון בכהנים אף דאמרינן ביומא (כ"ה ע"ב) אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד ועי' תוס' זבחים (ט"ז ע"ב ד"ה ומה) דקדשי קדשים אינן נאכלין מיושב והא בלא ישיבה אין זימון כמבואר באו"ח (סי' קס"ז), מ"מ עי' מג"א (שם ס"ק כ"ו) לגבי שולחן דדוקא היכא דאיכא שלחן ואין אוכלים שם מוכחא מילתא דאין דעתן לקבוע ביחד מה שאין כן בדליכא שולחן, וה"ד לגבי ישיבה דרק היכא דשייך ישיבה ואינם יושבים מוכחא מילתא שאין דעתם לקבוע ביחד משא"כ היכא דלא שייך ישיבה סגי באמירה לחוד (ועי' פמ"ג סי' קנ"ו מ"ק ס"ק ב), אבל אין להעמיס זאת בכוונת הגמ' דזהו דקס"ד דליכא זימון משום דאין ישיבה בעזרה וקמ"ל סברת המג"א דא"כ עיקר חסר מן הספר דלא קאמר ס"ד אלא משום כפרה וקמ"ל משום ואכלת וכ"ז ל"ש להנ"ל ועוד דא"כ הול"ל באמת דינא דמג"א בישראלים בשדה ועל כרחך דזה פשוט ולא איצטריך ליה].

ב) אלא דאכתי קשה לישנא דתוספתא ברכות (פ"ה הט"ו) דשם הגירסא הכל חייבים בברכת המזון (עם זימון) וקא חשיב שם כהנים לוים וישראלים וגרים ועבדים וכו', וקשה גם כן קושית הגמרא פשיטא, ואין לתרץ כבסוגיין דקאכלי קדשים וכו' דבשלמא לענין זימון כבר כתבתי לעיל דשייך להצטרף על ידי בשר אבל ברכת המזון מה שייך על אכילת בשר.

[ואין לומר דמיירי דקאכלי שיירי מנחות שהוא קדשי קדשים והוא לחם ושייך בהו ברהמ"ז, דהא קרא דואכלו אותם אשר כפר בהם לא מיירי אלא מבשר הקדשים דחטאת ואשם כמבואר ברמב"ם (פ"י ממעשה הקרבנות ה"ח) ובחינוך (מצוה ק"ב, ויל"ע מיבמות מ' ע"ב דמייתי הא קרא על שיירי מנחות, וכבר הק' כן בערל"נ שם ובמנ"ח מצוה קל"ד ז', ויל"פ לפי דברי החינוך שם דנכלל כל המאכילות בק"ל ותרומה בהא קרא למצוה ולא לכפרה והס"ד שיירי מנחות, ומ"מ לפ"מ מסתמע כן ברמב"ם שהמ"ל דמצוה פ"ע הוא מקור לדברי החינוך הנ"ל ולפנ"ז במצוה פ"ח כ' מצות אכילת שיירי מנחות מקרא דוהכותרת, ומצותה לכמ"ל דומכלו לחומה קאי גם על מנחות עיי"ש ול"ע), וא"כ בשיירי מנחות דליכא כפרה אלא מצוה הו"ל כאכילת מצה דליל פסח ומהכ"ת שלא יתחייב בברהמ"ז].

ונראה דהנה במתניתין סוף מעשר שני (פ"ה מ"ד) רבי מאיר אומר אף לא כהנים ולוים (מתודין הודיית מעשר) שלא נטלו חלק בארץ רבי יוסי אומר יש להם ערי מגרש, וכהאי גוונא פליגי בתוספתא ריש ביכורים (פ"ה ה"ד) לענין ודוי ביכורים, ופלוגתתם משום דלא נתחלק ארץ ישראל לשבט לוי אלא שישראל נתנו להם ערים לשבת כמבואר ברמב"ם (רפי"ג ממעשה ויובל) על כן פליגי אי מקרי שנטלו חלק בארץ או לא, וקיימא לן כרבי יוסי דנטלו חלק בארץ כמו שכתב הרמב"ם (פ"ד מביכורים ה"ג) והראשונים.

והנה בברכות (כ' ע"ב) מספקא לן אי נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, ופרש"י דלהכי לא יהיו דאורייתא דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך ונשים לא נטלו חלק בארץ, אבל התוספות שם (ד"ה נשים) הקשו על זה דאם כן כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ ולכן כתבו התוספות מטעם אחר דנשים ליתנהו בברית ותורה, ושורש מחלקותן הוא דרש"י סבירא ליה דהסוגיא אתיא כרבי יוסי דקיימא לן כוותיה דכהנים ולוים נטלו חלק בארץ ולהכי לא מספקא ליה אלא בנשים, אבל התוספות סבירא ליה דדוחק לאוקמי דוקא

כרבי יוסי ואם כן לרבי מאיר שוב יקשה כנ"ל כהנים ולוים נמי תיבעי לכן תירצו משום ברית ותורה.

ושורש זו מבואר להדיא בראשונים, שהרמב"ן כתב בבבא בתרא (פ"ח ע"ח) לענין גר דיש ששואלים היאך מוציאין את הרבים ידי חובתן בברכת המזון שהרי לא נטלו חלק בארץ ומדרבנן נינהו כדאמרינן במסכת ברכות דנשים בברכת המזון דרבנן וטעמא דמילתא משום דלאו בת נחלה היא (והיינו כפשטא דש"י) ואם תאמר דאין הכי נמי גר אינו מוציא אם כן כהנים נמי לא יוציאו אחרים דתניא בתוספתא (הנ"ל) הכהנים מביאין ולא קורין לפי שלא נטלו חלק בארץ רבי יוסי אומר כשם שנטלו כו' ואיפשר משום דקימא לן כרבי יוסי ולרבי מאיר נמי איפשר דסבירא ליה שאין ברכת המזון תלוייה בחלק הארץ ובעיין דבברכות אליבא דרבי יוסי עכ"ד עיי"ש, הרי לך להדיא דלרש"י בעיין דנשים אליבא דרבי יוסי דקיימא לן כוותיה, והתוספות סבירא ליה דדוחק לאוקמי כרבי יוסי דוקא וכמבואר בהגהת אשר"י שם כשמעתיק דברי התוספות כתב וכן קשה לרבי מאיר דאמר כהנים מביאין ולא קורין שלא נטלו חלק בארץ כו', הרי דלרבי יוסי לא קשיא אלא הקושיא הוא לרבי מאיר.

וכל זה הוא בסוגיא דברכות שם דמיבעי בנשים ולא מיבעי בכהנים ולוים, אבל בתוספתא דהכל חייבין בברכת המזון דאתי לאשמועינן דכהנים ולוים חייבין דסלקא דעתך דאין חייבין שפיר יתבאר לכולי עלמא, דאליבא דרבי יוסי סלקא דעתך משום שלא נטלו חלק בארץ (כפשטא ר"מ) קמשמע לן דנטלו חלק בארץ ולרבי מאיר קמשמע לן דברכת המזון אינו תלויה בחלוקת הארץ כמו שכתב הרמב"ן ולהכי חייבין (ולכ"ז רמז בפסקי דוד בתוספתא דברכות שם בקילור עיי"ש) והוא נכון בס"ד.

אי מוכח בסוגיין דלא מהני הא דאפשר בשאלה

הכל מצטרפין לזימון כו' נהי דזר בהדי כהן כו', ובתוד"ה הך, מכאן נראה כו', ומיהו כו' אינה ראיה ברורה דשאני תרומה שאין לה היתר לזר אפילו בשאלה, ויש לפרש כוונתם כיון דאחר שישאל עלה חוזר לטבלו וצריך עדיין להפריש עלה תרומה ממקום אחר לא מקרי חזי לישראל, אלא דזה דוחק דאי מקרי חזי אף בצריך תיקון דשאלה אמאי לא מקרי חזי אם צריך עוד תיקון דהפרשה, אלא כוונתם משום הא דנדרים (נ"ט ע"ח) דתרומה ביד כהן לא מצי מיתשיל עלה וכן הבינו האליה רבה ומשבצות זהב (סו"ס סי' קנ"ו) ועוד אחרונים.

והנה בברכות (מ"ה ח' תוד"ה אכל) כתבו התוספות גם כן האי דינא דג' מודרי הנאה אין מצטרפין, ומוסיף שם דאף על פי שיכולים לשאול על נדרם דהשתא מיהא לא אתשילו וכן כתב הרא"ש שם, ונראה שלא למדו מסוגיין אלא הא דאם אין אחד שיכול לאכול מחבירו אין מצטרפין אבל הא דלא מהני מה שיכולים לישאל אינו מוכח בסוגיין וכמבואר בתוספות כאן אלא סברא בעלמא הוא, וכן משמע להדיא בשיטה מקובצת כאן בשם הרא"ש שכתב אהא דדחי התוספות ראיה מתרומה ז"ל מיהו נראה דבתר השתא אזלינן ולא מזמני, הרי דסברא בעלמא הוא, ובשו"ת פנים מאירות (ס"ג סי' ז') הוסיף בה נפחא דכיון דבעת שהסבו לא יכלו לאכול זה מזה הוי כלא הסיבו ולא הוה קביעות ואינו מועיל מה שיכולים לשאול וכן כתב חזו"א (סי' ג' סקט"ו), [ולפי"ז גם בענין שכתב בברכת הזבח כאן דבב' אוכלי בשר וא' אוכל חלב אי"צ סברא דבעל החלב מצי אכל בשר אלא אפי' אוכלי בשר מקרי חזי לאכול חלב דראוי להם אחר שיעור המתנה (וגפק"מ מי צריך לנכרן עי' לקמן), ועי' מג"א (סס סק"ח) מש"כ בזה, ובצ"ק הקשה מהא דשאלה לא מהני הרי דצריך שיהא ראוי עכשיו, ובאמת דלא דמי לשאלה דבעי מעשה לעקור האיסור משא"כ היתר דחלב דממילא יבוא, מ"מ לסברא הנ"ל שפיר הקשה דבאמת אין חילוק אלא כל כי האי גוונא דאינו ראוי עכשיו איכא חסרון קביעות].

אבל הבית יוסף שם כתב דסברא זו דלא מהני הא דאפשר בשאלה מוכח בסוגיין, דאי מהני שאלה אם כן כי כהנים אכלי תרומה אמאי מהדר אטעמא דכהנים מצי אכלי חולין תיפוק ליה דזר נמי מצי אכיל תרומה אי מתשיל עלה אלא על כרחך כיון דעדיין מחוסר שאלה לא הוי ראוי לאכילה והילכך אי לאו דכהני מצי אכלי חולין לא הוה מצטרף, וכבר השיגו עליו האחרונים (עי' בפ"ר ופר"ח בלקוטים ופנ"מ ומועל מפם סי' י"ט ובכ"י ועוד) מהא דנדרים דבאתי ליד כהן לא מצי איתשלי, ועוד דהתוספות בסוגיין כתב להדיא דליכא ראיה מתרומה, ויש שתרצו דסבירא ליה כשיטת היראים המובא ברא"ש בנדרים שם דדוקא כהן לא מצי מתשיל אבל הישראל שהפרישה מצי מתשיל עלה אף בתר דאתי ליד כהן, (ובכ"מ הל' תרומות פ"ד הי"ז מלבד כשיטה זו בשעת הרמב"ם), אלא דהקשו על זה דלא שייך לומר כן אלא באכל הכהן בהדי הך ישראל שהפריש תרומה זו אבל אם אין הישראל שם לא שייך שאלה, ואם כן אכתי יש לומר דשאלה מהני רק דלהכי לא משני דאפשר בשאלה משום דגמרא בעי לאוקמי בכל גוונא אפילו אין שם הישראל שהפרישה.

ובברכי יוסף מתרץ דמכל מקום הוה ליה לש"ס לאוקמי בכהאי גוונא דכהן אוכל בהדי האי ישראל שהפרישה כדי להשמיעני האי דינא דמהני הא דמצי מתשיל ומדלא אוקמי בכהאי גוונא מוכח דלא מהני, ולענ"ד קשה דמי לא נאה האי דשמעתין דאתי לאשמועינן דסגי שאחד יכול לאכול עם חבירו אף על פי שאין חבירו אוכל עמו, ומינה דבקדשים דליכא בשאלה מכל מקום מצטרפין וכן בההיא דבב' אוכלי בשר וא' אוכל חלב וכל כיוצ"ב ומאי אולמי האי דינא דמהני הא דמצי מתשיל מהאי, (וכן קשה על הפר"ח שם שמירן על הש"י דשם מיתץ דמהני שחלה הו"ל לגמ' לאוקמי בעומן לכהן תרומה בתנאי דמצי למיתשיל ולהשמיענו הא דיתץ, ומלבד שהוא דוחק גדול קשה גם כן כנ"ל מאי אולמי הא מהאי), והנה האחרונים הביאו שכדברי בית יוסף כתב להדיא במהר"ם מרוטנבורג (סי' ש"ל דפוס פרעג) וצריך יישוב וכנ"ל.

ואפשר לתרץ כוונתם בפשיטות, דהנה בפרישה מקשה על הבית יוסף עוד קושיא דבאמת לא מוכח בסוגיין מידי דהא דקאמר הש"ס טעמא דכהן מצי אכיל בהדי זר לאו משום דבתרומה לא מהני מה שיכול לישאל אלא משום דגמרא נקט כגון דאכלי כהנים תרומה או קדשים ובקדשים הרי ליתנהו בשאלה על כן הוצרך לתרץ שינוייא דשויא לתרווייהו דמכל מקום כהן אכיל בהדי זר, וכן הקשה במעדני מלך בברכות שם, ובברכי יוסף מתרץ לשיטתו דלא הוה ליה לגמרא למנקט תרומה וקדשים אלא תרומה גרידא ולתרץ דאפשר בשאלה אבל כבר כתבתי לעיל דתירוצו אינו עולה יפה, אלא נראה כוונת מהר"ם ובית יוסף דאדרבה לא הוה ליה למנקט תרומה כלל ר"ל דאין הכי נמי דהש"ס שפיר מוקים לה בקדשים לאשמעינן האי דינא דסגי שאחד יכול לאכול עם חבירו אבל מכל מקום אם איתא דבתרומה איכא סברא דאפשר בשאלה לא הוה ליה לגמרא לאתויי כלל מתרומה ואנא אמינא דאין הכי נמי דהוה מצי למימר תרומה ומטעם דאפשר בשאלה (ובמופין שכתב הנכל"י) אלא דלהכי נקט קדשים וטעמא דמצי אכל משום דחדא מתרי נקט או דהאי רבותא טפי, ואמאי מייתי ליה גם כן מתרומה ומשני עלה נהי דזר כו' דמשמע דבתרומה גם כן לא שייך רק טעם זה, (ובפק"מ טופח כגון דכהן המוכל תרומה מזהר מפת עכו"ס והישראל מוכלה, שכתב ב"י בשם הגה"מ ומרדכי דלפ"ז מצטרפי דהכא אין אחד יכול לאכול מחבירו, ומי ימרינן סברא דלפשר בשאלה מצטרפין, ועוד נפק"מ לדינא מי מברך ע' ברכה"ז ומג"א בשם הגהת מנהגים דזה שיכול לאכול מחבירו מברך, ולטעמא דמצי למיתשיל אף דהכי יכול לברך), אלא על כרחך דגם בתרומה ליכא שנוייא אחרינא דבאמת לא מהני הא דאפשר לישאל ואם כן הוא הדין למודרי הנאה, ושפיר מיושב דברי מהר"ם ובית יוסף.

ביאור פלוגתת בן בוכרי וריב"ז, ומהו דין לוים בחיוב שקלים

אמר רבי יהודה העיד בן בוכרי ביבנה כו' אמר לו רבי יוחנן בן זכאי כו', דעת רש"י ותוספות דטעמא דבן בוכרי דאין הכהנים חייבין בשקלים לאו משום דסבירא ליה כסברת הכהנים דמנחת כהן קריבה כליל דאם כן כי שוקל אמאי אינו חוטא הרי נמצא מנחת כהן נאכל וגמרא לא פריך אלא מטעם חולין לעזרה, אלא טעמא דבן בוכרי משום דכתיב כל העובר על הפקודים ושבט לוי לא נפקד והוא האמר בירושלמי שקלים שם רבי יהודה ורבי נחמיה חד אמר כל דעבר בימא יתן וחרנא אמר כל דעבר על פיקודייא יתן כו' מאן דאמר כל דעבר על פיקודייא יתן מסייע לבן בוכרי, ולאו למימרא דמסייע גרידא הוה דהאי מאן דאמר נמי סבר כשיטת בן בוכרי אלא היינו טעמא דבן בוכרי גופא, וטעמא דרבי יוחנן בן זכאי כדאמר בירושלמי מדכתיב זה יתנו י"ב שבטים יתנו וקרא דכל העובר לא קשיא דמתרצא ליה כל העובר בימא, וכן פירש רש"י במנחות (כ"ח ע"ב) דסתמא דמילתא קרא משמע כבן בוכרי ורק משום דקשיא ליה לרבי יוחנן בן זכאי זה יתנו לכן פירש קרא באופן אחר.

אלא דצריך ביאור רבי יוחנן בן זכאי דקאמר שכל כהן שאינו שוקל חוטא אמאי מוסיף אלא שהכהנים דורשין וכו' והא בן בוכרי כבר אמר טעם לסברת הכהנים ועלה חולק רבי יוחנן בן זכאי ולמה הוא מוסיף עוד סברא לכהנים, ויש לפרש דרבי יוחנן בן זכאי אתא למימר דאין הדבר כמו שחשב בן בוכרי דכהנים פוטרין את עצמן משום דפשטא דקרא כל העובר משמע דכהנים אינן בכלל דזה אינו טעם שהרי יש לפרש דקרא מיירי מן העובר בים סוף והכי מסתברא דהא כתיב זה יתנו, אלא על כרחך דטעותן משום דסברי דמטעם מנחת כהן אינו נאכל אסור להם לשקול וממילא דלא יתכן לדרוש כל העובר בים סוף ומשום הכי דורשין כל העובר על פיקודייא (ולפברש זו בעמת היו מקורין לשקול), אבל האמת דאזלינן בתר רובא ואין חסרון בחלק הכהנים ואם כן שפיר דרשינן כל העובר בים סוף.

ולפי זה לאו דוקא כהנים אלא הוא הדין לוים דפטירי משקלים לבן בוכרי שהרי לא נפקדו ורבי יוחנן בן זכאי מחייב לתרווייהו, אלא דאם כן קשה למה נקטו כל

כהן ולא נקטו כל כהן ולוי, (והיה מפ״ל דכהן וכמ״כ לוי בין לבן בוכרי דפטורין בין לריב״ז דמייבין), והתוספות תירצו על רבי יוחנן בן זכאי דהכי נמי הוה מצי למימר כל לוי שאינו שוקל אלא משום דלא מצי למימר בהו שדורשין מקרא זה לעצמן להכי לא נקט להו, אבל אכתי קשה דמכל מקום בן בוכרי אמאי לא נקט לוי דלא מסתבר דמשום בר פלוגתיה לא נקיט ליה וכן הקשה התוספות יו״ט בשקלים עיי״ש, [וזה ברור דלתוס׳ בן בוכרי באמת פטר נמי לוי דאי לאו הכי אמאי קשיא ליה דהו״ל לריב״ז לומר לוי רק דלא שייך סברת הכהנים והא בן בוכרי לא פטר לוי שיצטרך ריב״ז לפלוג עליו ועל כרחך דלבן בוכרי לוי נמי פטור, וכ״כ התוס׳ להדיא במנחות (כ״ט ע״ב) הביאו התיו״ט שם].

אולם באמת לא קשה כלל דהא דתנן אמר לו רבי יוחנן בן זכאי לא כן אלא כל כהן כו׳ לאו לרבי יהודה אמרה אלא לבן בוכרי ביבנה אמרה כי בן בוכרי העיד ביבנה וגם רבי יוחנן בן זכאי ביבנה היה והכל מדברי רבי יהודה הוא שסיפר פלוגתת בן בוכרי ורבי יוחנן בן זכאי ביבנה וכן מוכח מסדר הזמנים דרבי יהודה תלמיד רבי עקיבא שהיה תלמיד רבי אליעזר ורבי יהושע תלמידי רבי יוחנן בן זכאי ובראש השנה (ל׳ ע״ב) כתב רש״י להדיא דרבי יהודה לא ראה רבי יוחנן בן זכאי מימיו, שוב ראיתי במלאכת שלמה על המשניות שכתב כן וכן פירש ברידב״ז בירושלמי שם, [וה״ט שפלפלו חכמים עם ר׳ יהודה בירושלמי שם משיבין חכמים לר״י וכו׳ מפני שהוא אמר כל המימרא לכן תירצו לו מהו באמת טעות הכהנים, וצ״ע על פירוש ריבב״ן שם דמשמע דריב״ז אמר לו לר״י], ואם כן שפיר יש לומר דבן בוכרי באמת נקט נמי לוים רק רבי יהודה שהוא ניהי בעל המימרא כולה הוא לא נקט בשיטת בן בוכרי אלא במה שרבי יוחנן בן זכאי משיב עליו טעותו דהיינו כהנים ולא לוים, וכיון דלבן בוכרי ולרבי יוחנן בן זכאי לא נקט אלא כהנים גם הגמרא ממשיכה כך והני כהנים הואיל וליתנהו בשקלים כו׳ ולא נקט לוים.

[ועי׳ בירושלמי שם השקלא וטריא של חכמים עם ר״י וצריך ביאור גדול, וכל הפירושים שם אינם מתאימין עם הנאמר בבבלי בסוגיין (גם מה שפירשו דר״י ס״ל כבן בוכרי, פילקוט פ׳ כי תשא מנומר דר׳ יהודה הוא דקאמר כל דעבר פימא ומסייע ליה לריב״ז) זולת מש״כ רידב״ז שם, אף שגם דבריו קשין לפרשן בלשון הירושלמי עיי״ש באורך].

וכל זה לדעת רש״י ותוספות והרא״ש (בפירושו לשקלים שם) אבל הרמב״ן כתב (בפ׳ כי תשא) דאפילו לבן בוכרי חייבין לוים בשקלים, ותמה עליו בשער המלך (ריש הל׳ שקלים) מרש״י ותוספות וירושלמי, וצריך לומר לדידיה דטעמא דפטורין כהנים לאו משום כל דעבר על פיקודייא דאם כן לוים נמי פטורין, [ומאן דאמר כן בירושלמי באמת אינו אלא מסייע ליה לבן בוכרי בדין כהנים (אף דבדין לוים פליג) אבל לאו היינו טעמיה דבן בוכרי, (ול״ל דהא דממרינן שם טעמא דריב״ז משום זה יתנו י״ג שבטים יתנו ר״ל דמשמע ליה כל י״ג שבטים יתנו ולא יחסר משבט הלוים כלום ולא כבן בוכרי דחסר מן השבט מלא הכהנים)], אלא טעמא אחרינא אית ליה דשייך רק בכהנים ולא בלוים ועל כרחך משום דסבירא ליה כדרשת הכהנים דמנחת כהן אין נאכלין, ואם תאמר אי הכי איך מותרין לשקול ואיך יהיה נאכלין אין הכי נמי זהו קושיא על שיטת בן בוכרי רק הגמרא עדיפא מיניה פריך והא מייתי חולין לעזרה דעצם ההבאה לעזרה אינו מותר והוא הדין דקשה אחר שהביאו והקריבו איך נאכלין, [וכ״כ בפירוש ריבב״ן בירושלמי שם עיי״ש], וכדמשני דמסרי לציבור שינוייא זו מיישב תרווייהו בין שלא תהא חולין לעזרה בין דלא הוה מנחת כהן שיצטרך כליל, ומיהו פשיטא שאין זה חיוב אלא היתר.

ומעמו של הרמב״ן לחלוק על רש״י ותוספות אפשר מפני קושיא הנ״ל דאי טעמא דבן בוכרי לאו מטעמא דכהנים אמאי נקטה רבי יוחנן בן זכאי, מה שאין כן אי טעמא דבן בוכרי כהכהנים שפיר קאמר רבי יוחנן בן זכאי שאינו נכון אלא לעצמן הן דורשין כך, ועוד דסבירא ליה לרמב״ן דלאוקמי לבן בוכרי דכהנים לאו דוקא דהוא הדין לוים וכן מאי דאמרינן והני כהנים הואיל וליתנהו בשקלים וכו׳ גם כן לאו דוקא ובמנחות (דף כ״ה) דמתני על המלח שיהנו הכהנים נמי לאו דוקא (עיי״ש), כל זה נראה ליה דוחק.

אמאי ליהוי שקלי כהנים חולין לעזרה

ולבן בוכרי כו׳ דקא מעייל חולין לעזרה דמייתי להו ומסר לציבור, מאי דקא משמע לן בן בוכרי דאם שוקל אינו חוטא היינו משום דסלקא דעתך דחוטא הוא כיון דאינו חייב וקא מעייל חולין לעזרה קמשמע לן הא גופא דמכל מקום מותר משום דמסר ליה לציבור כן כתב רש״י כאן ובמנחות וכן משמע פשטות הגמרא דמקשה ומתרץ הכי, [ולהרמב״ן דפטורא דבן בוכרי משום דמנחת כהן כליל וכמו שנתבאר לעיל (בדיבור שלפנ״ז) קמ״ל ג״כ דאין איסור מטעם נמצא קרבן כהן נאכל כיון דמסרי ליה לציבור], ואם תאמר אי מיירי במוסרו לציבור פשיטא, יש לומר דקסלקא דעתך דשמא לא ימסרנו יפה יפה (עי׳ שקלים ריש פ״ד) קמשמע לן דלא חיישינן הכי (עי׳ תוס׳ יומא ל״ה ע״ב ד״ה ניתוק) וכן כתב בפירוש

הרא״ש בשקלים שם, והא דנקט חידוש זה בכהנים ולא בנשים ועבדים וקטנים דפטורין גם כן מלשקול ומכל מקום אם רצו מקבלין מהם כמבואר בשקלים (פ״ק מ״ה) וכתב הרע״ב שם דהכי נמי צריכין למסור לציבור, היינו משום דעיקר חידושו הוא דכהנים פטורין מן השקלים רק כיון שהזכיר פטורן הזכיר נמי דאין חוטאין אם מביאין משום דמסרי לציבור ומינה דהוא הדין בנשים ועבדים.

ויש לתמוה על הרא״ש בשקלים שם שכתב ז״ל שם כל כהן ששוקל אינו חוטא ומפרש במנחות פרק הקומץ רבה שצריך למוסרם לצבור שלא יהא קרבן ציבור קרב משל יחיד (וכ״ה בזבח״ג ובקרבן עדה ובפני משה), ובאמת במנחות שם וכן בסוגיין אינו מוזכר כלל האי חסרון דקרבן ציבור קריבה משל יחיד ואדרבה בגמרא משמע דאם אינו מוסרו לציבור לא הוה קרבן של יחיד אלא חולין גמור.

ואפשר ליישב דהנה לכאורה אינו מובן כלל למה הוה חולין במה שנותן שקל שאינו חייב בו והרי כל שנותנו להקדש קודש הוא וראיתי במנחת חינוך (מ׳ נ״ג) שהקשה כן, ויש לומר דאין הכי נמי אם יודע שפטור ונותנו להקדש ודאי כוונתו להקדישו ואינו חולין אבל לגבי כהנים שיש המחייבין אותן לשקול אם כן לבן בוכרי הפוטר ניחוש דהאי כהן הנותן סובר שחייב ומשום הכי אינו מקדישו ונמצא הוא חולין שכן אמרינן בירושלמי (פ״ג ה״ג וכתבה הרמב״ם פ״ג משקלים הי״ב) שהמפריש שקלו וסבר שהוא חייב ונמצא שאינו חייב לא קדש, וזהו קושיית הגמרא דלבן בוכרי הפוטר אפשר שמעייל חולין בעזרה אם אינו מקדישו מחמת טעותו, [וכמובן דקושיא זו ל״ש גבי נשים ועבדים דכיון דידוע דפטורין פשיטא שמקדישין אותו ואינו חולין], ומשני דמייתי ומסרי לציבור, ור״ל דהא אפילו אם הכהן יודע פטורו בין כך צריך לומר דבן בוכרי מיירי דוקא בגוונא דמסרה לציבור כדי שלא יהא חסרון שקרבן ציבור קריבה משל יחיד [ובאמת גם בנשים ועבדים צריך לומר כן] אם כן הוא הדין דלא קשיא דילמא הוי חולין מפני שחושב שהוא חייב דהא בן בוכרי לא מיירי אלא היכא דמוסרו לציבור ורק בכהאי גוונא אמר שאינו חוטא, וזה מה שכתב הרא״ש דמשום קרבן ציבור קריבה משל יחיד בעי מסירה לציבור ואין הכי נמי דקושיית הגמרא היתה מפני חולין בעזרה אבל לפי האמת דבין בטועה שהוא חייב בין ביודע שהוא פטור צריך מסירה לציבור היינו מהאי טעמא שלא יהא קרבן ציבור קריבה משל יחיד.

אי שייך לקנין שיתבטל ברוב

ברש״י שלנו הוא, בא״ד ולדידן ליתן הך דרשא דהאי כליל תהיה במנחת כהן גרידתא כתיב אבל במנחת צבור זיל בתר רובא, במשנה למלך (פ״ז ממעילה ה״ו) מביא מר״י אלפנדרי ראיה לדברי התוספות מעילה (כ״ח ע״ב) דמטבע חשיב ולא בטיל דבר תורה, מהא דהכא שהכהנים דורשין שלא לשקול דאיך הם נאכלין ואם איתא דמטבע בטיל אם כן כיון דרוב שקלים של לוים וישראלים הן הרי כדין אוכלים אותה דמעות של הכהנים שהם אסורים באכילה בטלים ברוב אלא ודאי דמטבע חשיב ולא בטיל, והמשנה למלך דוחה דאין ראיה שזה מן התורה ואפשר דכל זה אינו אלא מדרבנן ר״ל אחר שתיקנו דלא בטיל אז טענו הכהנים כן ועוד אפשר לומר מצד דלכתחילה אסור לבטל איסור ועוד דרש״י בסוגיון כתב דזה היה דרשת הכהנים אבל לדידן לית לן הך דרשא אלא זיל בתר רובא עכ״ד, וכבר דנו האחרונים בדברי המשנה למלך עיין כרתי ופלתי (סי׳ ק׳) ושושנת העמקים (כללי י״ד) ועוד.

ולענ״ד צריך עיון דאין הנדון דומה לראיה כלל, דהתוספות במעילה מיירי ממטבע של הקדש שאסור להנות בו ובזה אמרו דאפילו נתערב במטבעות אחרות חשוב הוא ולא בטיל קדושתה, מה שאין כן הכא אין הנידון כלל על קדושת או בעלות המטבע שנאמר שבטל או אינו בטל שהרי אין על המטבע שום איסורים או דינים רק דאחר שקנו ממנו עומר ושתי הלחם אנו דנין שיש להכהנים קנין בה וקנין זה בודאי יש להם כמו כל איש ישראל, דכמו דלא אמרינן שכל יחיד מישראל אין לו חלק בקרבנות מפני שבטל באחרים והטעם משום דלא שייך ביטול לקנינים ועוד דאם יתבטל קנינו של כל אחד מפני האחרים אם כן של מי הוא, הכי נמי לא שייך ביטול לבעלות הכהנים וממילא דרשו הכהנים דכל מנחת כהן שיש להם חלק בה אינו נאכל, והצדק אתם במה שיש להם חלק בקרבנות ורק במה שדרשו שמפני כן אינו נאכל לדידן לית לן האי דרשא דכל מנחת כהן רק במנחה ששייך לכהן לבד ולא במנחת ציבור אבל ענין ביטול ברוב לא שייך הכא כלל, ומה שכתב רש״י דבמנחת ציבור זיל בתר רובא אין כוונתו מטעם ביטול ברוב שיהא חלק הכהנים כמאן דליתא אלא דכיון שהוא של ציבור לא איכפת לן חלק הכהן שבו משום דקרא דכליל תהיה לא נאמר אלא במנחת יחיד אבל בקרבן ציבור אמרינן זיל בתר רובא ר״ל דהקרבן מיקרי על שם רובו וכיון דרוב

ציבור ישראל נינהו הוה ליה קרבן של ישראלים, וכן משמע בירושלמי שקלים שם דלא הזכיר מביטול ברוב וכן ברע"ב במשניות שם וכן מבואר להדיא ברש"י גופא במנחות (מ"ו ע"ב) שכתב דרבי יוחנן בן זכאי סבירא ליה דקרא דכליל הוא רק במנחה שהכהן מביא בפני עצמו ולא הזכיר כלום מביטול עיי"ש וכן בשאר ראשונים (פיהמ"ש להרמב"ם נזיר שקלים ועוד).

וסברא זו דלא שייך ביטול לקנינו נוגע גם לנו לדינא באחד שהדיר הנאה מנכסיו לאחר, דאף אם יתערב ממונו של מדיר בממון אחרים אסור להאחר ליהנות מן התערובות מהאי טעמא דלא שייך שיתבטל קנינו, וכמבואר בתשובת מהרי"ט (ח"ב סוסי' ה') במה שחלק על התשב"ץ וכתב דביטול לא שייך על קנין מעות עיש"ה, וגם קושית המשנה למלך (שם) שהקשה עליו מהא דתוספות דמטבע לא בטיל לא קשה מידי וכנ"ל.

אלא דאכתי יש להקשות מה דעת הכהנים והרי אף שהקנין אינו בטל מכל מקום האיסור דאכילת מנחת כהן יתבטל, דהא בביצה (ל"ח ע"ב) לענין תבלין של אחד שקנה שביתה במקומו ונתערב בעיסה של אחר שקנה שביתה במקומו של האחר דאמרינן התם דלכולי עלמא ממונא לא בטיל, היינו דעצם בעלות של התבלין לא בטלה מבעליה הראשונים אף על פי שנתערבה ברוב, ומכל מקום האיסור תחומין הנובע מהקנין ממון של הבעלים פליגי בה אמוראי דרב ספרא סבירא ליה דלא בטל ואביי סבר דבטל, ואם כן לפי שיטת אביי דקיימא לן כוותיה דהאיסור בטל אמאי לא נימא הכא נמי דהאיסור של אכילת מנחת כהן בטל ברוב אף שהקנין ממון לא בטל.

אולם באמת לא קשה מידי, דדוקא בתחומין שהאיסור אינו איסור ממון אלא איסור להוציא מן התחום, רק שתחומו נקבע על ידי קנין ממון דכיון דהחפץ קנוי לפלוני קנה החפץ שביתה במקומו של פלוני, בזה הוא דסבר אביי דאף אם ממונו לא בטל איסור התחומין שבא מחמתו בטל, אבל באיסור ממון ממש דהיינו איסור הבא מחמת זה גופא שהוא ממונו של הלה מפני שאסור לו ליהנות מממונו (מלשה טעם שיטה), לא שייך שיתבטל כי סוף כל סוף קנין הממון שבו אינו בטל וכל שהוא ממונו אסור ליהנות ממנו, וסברא זו כבר כתבו בשם שמעתתא (ס"ו פ"ד עיי"ש) ובשו"ת עין יצחק (או"ח סי' כ"ו ענף ו' אות כ"ה) לענין איסור הנאה מהקדש דכיון שהאיסור הוא מחמת קנין הקדש שבו לא שייך שיבטל, והוא הדין לענין הנ"ל במדיר הנאה מנכסיו לאחר דאף אם נתערב ממונו בממון אחרים כיון דממונא לא בטיל הכי נמי איסור הנאה שבו לא בטיל וכמהרי"ט דלעיל.

[במנ"ח (מצוה ג' אות ה' בקונטרס המצות) מביא הר"ן בנדרים (ל"ט ע"ב) דהיתר באיסור לא בטיל וכתב ע"ז דבמל"מ הביא מהרי"ט שהביא התשב"ץ דהיתר באיסור בטל והמל"מ תמה עליהם והמנ"ח תמה שלא הביא הר"ן הנ"ל, וכנראה שבעל מנ"ח לא עיין במהרי"ט ובתשב"ץ דהמל"מ שם לפנ"ז (בתחלת דברי מהר"י מלפנדרי הנ"ל) כתב דהיתר לא בטל באיסור (ובהג שפיר העיר המנ"ח ממאי לן הניח הר"ן) ושוב הביא מהרי"ט ותשב"ץ, והבין המנ"ח דקאי על מה שכתב לפני זה לענין היתר לא בטל באיסור, וליתא אלא שקאי על התחלת דבריו שהתוס' ס"ל דמטבע לא בטל וממילא דקשיא ליה להמל"מ על מהרי"ט ותשב"ץ למה לא הביאו את התוס', (וכבר יעצנו על המהרי"ט לעיל, ופליגו להמל"מ לעיטתו ג"כ לן ידענו ממי קבלו להו להג' לדידיה רס"י נקודגין ס"ל דמטבע בטל ג"כ שפיר לן הניחו התוס' משום דס"ל כרבי"ן), אבל אין לזה שייכות עם היתר ליבטל באיסור עיי"ש ודו"ק].

פטורא דנשים משקלים אינו דומה לפטורא דכהנים

סלקא דעתך אמינא כו' כל דאיתיה בשקלים איתיה בערכין והני כהנים הואיל וליתנהו בשקלים כו', הקשה השער המלך (ריש הל' שקלים) איך סלקא דעתך לומר דדוקא מאן דאיתיה בשקלים איתא בערכין והלא קטנים פטורין מן השקלים ודעת הרע"ב (שקלים פ"ג מ"ג והרג"ס שם וכן רס"י מגמות מ"ו ע"ב) דעד בן כ' מיקרי קטן לענין זה ומכל מקום איתנהו בערכין דהא כתיב איש כי יפליא, ותירץ דקטנים כיון דאתי לידי חיוב שקלים כשיגיעו לבן כ' שפיר קרינא בהו איתנהו בערכין מה שאין כן כהנים עכ"ד, אלא דאכתי קשה נשים ועבדים יוכיחו דפטורין משקלים ולא אתי לידי חיוב ומכל מקום איתנהו בערכין, [וזה לא יקשה אלא למאן דס"ל דפטורין לגמרי אבל למאן דמפרש דאין ממשכנין אותן ומ"מ לתבוע תובעין עי' מלאכ"ש שם לק"מ], ואין לומר דאין הכי נמי השתא הוה סלקא דעתך דנשים נמי ליתנהו בערכין ולא מרבינן נשים מנפשות (וכ"כ בפלפלא שבערכין), ליתא דאם כן הוה ליה למינקט נשים דשייך לכולי עלמא ולא כהנים דשייכי רק לבן בוכרי דלא קיימא לן כוותיה, ועוד דאכתי אינו מיושב אמאי תני כהנים במתניתין והא מאחר דתני נשים ועבדים מעריכין אף על פי שאינן בשקלים על כרחך דליתנהו לסברא מאן דאיתיה בשקלים כו' ואם כן הוא הדין כהנים.

אולם באמת דלא קשה מידי דמצינו למידחי דשאני נשים דלא נתמעטו משקלים אלא מקרבנות הוא דנתמעטו, דכי היכי דשקלים אין נוהגין אלא בפני הבית כמבואר בסוף שקלים והטעם משום דשקלים צורך קרבנות נינהו ובזמן דליכא קרבנות ליכא שקלים (כן כתב הרע"ק וכ"כ המפרשים שם מלבד הסמ"ג עשין מ"ה דיליף לה מקרא) הוא הדין דיש לומר מי שאינו מצווה בקרבנות אינו מצווה בשקלים, דאף דנתינת שקלים מצות עשה בפני עצמה היא מכל מקום מסתבר דלא רמיא החיוב אלא על מי שמחוייב בקרבנות, ואם כן נשים דפטורי מן הקרבנות דהא מצות עשה שהזמן גרמא הוא גם מן השקלים לקנותן הן פטורין, (מיהו לפ"ז צ"ע מ"ש בקרבנות לכתי מתכפרות בשם כמבואר בכ"מ, והמתרוצים הנ"ל יש לנו לומר ס"ל כמ"ש בתוס' סוף פ' ר"ע ס"ק ט'), [והא דחייבין בבנין ביהמ"ק כמוש"כ הרמב"ם (פ"ג מביאת מקדש ה"ב) אע"ג דאינו נבנה אלא ביום כבר האריכו האחרונים בזה עיי"ש].

[ותראה שהמאירי (בשקלים שם) כתב דהא דנשים פטורין מן השקלים משום דהוה מצות עשה שהזמ"ג, וכבר העירו האחרונים (ערוה"ש סי' פ"ג ס"ו ומשנה דשקלים פ' שלח לוח ד' וע"ע מנ"פ מ' ק"ה) דנתינת השקלים אין הזמן גרמא דזמנה כל השנה אם לא נתן עד ר"ח ניסן, אולם אפשר דכוונתו משום דהקרבנות הנקנות עם מעות אלו הוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות לכן גם מן השקלים פטורין וכנ"ל, (וכן הנין הקה"י זבחים סי' ד' שלח שלח הניח המאירי)].

ולפי זה אין הפקעה לנשים מן השקלים אלא מן הקרבנות, מה שאין כן כהנים לבן בוכרי שאין נפקעין אלא מנתינת שקלים [והתוס' בשבועות (י"ב ע"ב ד"ה שלח) כתבו דפטורין גם מלתרום ללשכה אם חסר מעות (ולפ"ז להקה"י שם ע"י"ש) ומסתמא משום דמדמי ליה לשקלים] אבל חיוב הקרבנות ודאי עליה דידהו רמיא ואדרבה כל עיקר העבודה על ידן הוא אם כן שפיר שייך לומר כהנים דליתנהו בשקלים ליתנהו בערכין, ולא מצי למימר נשים יוכיחו דאיתנהו בערכין וליתנהו בשקלים, דנשים לא משקלים נתמעטו אלא מעצם הבאת קרבנות הוא דנתמעטו, (עכ"פ לפ"ז לפי מה שנוטה למידמי לולף דקמ"ל ולף גמירי הלי הקיצף כמוש"כ רס"י, וממילא דגם לפירוש הרע"ק והרע"ב בשקלים שם שכתבו דנשים פטורין משקלים משום דכתיב ונתנו איש כופר נפשו ולף איש, ג"כ י"ל דעכ"פ ס"ד למידמי כנ"ל דפטורין משום מ"ע שהז"ג קמ"ל דמיעו כן דפטורין מקרא דמיעט).

למה מקרי כהן ליתא בפדה"ב

סד"א הואיל וכתיב ופדויו מבן חודש תפדה בערכך כל דאיתיה בפדיון הבן איתיה בערכין כו', לכאורה קשה (כלעיל גבי שקלים) נשים יוכיחו דאינן בפדיון הבן וישנם בערכין ואם כן כיון דמתניתין תנא נשים בערכין שוב ידעינן דליתא להאי היקישא ואמאי איצטריך לאשמועינן כהנים, ועוד יש להקשות דאדרבה כהנים איתנהו בפדיון הבן דהא תנן בבכורות (מ"ו ע"ב) כהן שמת והניח בן חלל אם מת האב אחר ל' יום אין צריך הבן לפדות את עצמו שכבר זכה האב בפדיונו וברש"י ורא"ש שם משמע דצריך האב להפריש ה' סלעים בשביל בנו רק שהוא עצמו זוכה בו (ועי' רי"ט שלגמ' פ"ח לוח ס"ז) ואם כן כיון דבעי על כל פנים הפרשה הרי הוא נמי בכלל פדיון הבן.

וצריך לומר דאף על פי שהכהן שייך בפדיון הבן לגבי בנו מכל מקום כיון דלעצמו אינו חייב בפדיון מיקרי ליתיה בפדיון הבן דההיקש הוא מאן דליתא בפדיון הבן לעצמו ליתא בערכין, ואם כן גם אידך קושיא אפשר ליישב, דהא נשים אינן בפדיון הבן כלל לא לפדות את עצמן ולא לפדות את בניהן כדילפינן בקידושין (כ"ט ע"ב) אבל כהן אף על גב דפטור מפדיון הבן מכל מקום שייך לדין פדיון הבן היכא דיש לו בן חלל וכנ"ל, נמצא דהאי קרא דופדויו מבן חדש תפדה לא קאי על נשים אבל קאי על כהנים, דהא היכא דכהן חייב בפדיון בה' סלעים צריך לפדותו כדכתיב בהאי קרא ופדויו מבן חודש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים, ואם כן יתבאר שפיר דסלקא דעתך אמינא דקאי היקישא על כל מי שהוא בכלל האי קרא לומר דאי ליתיה בפדיון הבן לעצמו הוא הדין דליתיה בערכין והני כהנים דקאי בהאי קרא ואף על פי כן ליתנהו בפדיון הבן לעצמן ליתנהו בערכין מה שאין כן נשים אינן נכללין בהאי קרא כלל לומר דקאי ההיקש עלייהו ודו"ק, [ולפי"ז אינו דומה להההיקש הקודם מאן דאיתא בשקלים דהתם לא שייך זה וע"ע].

אמאי לא מקשינן ערכין לפדה"ב לענין כהנים

סד"א הואיל וכתיב ופדויו מבן חודש תפדה בערכך כל דאיתיה בפדיון הבן איתיה בערכין כו' קמשמע לן, אין הכוונה דקסלקא דעתך דנקיש ערכין לפדיון הבן וקמשמע לן דלא מקשינן, דקושטא הוא דמקשינן ערכין לפדיון הבן דבבכורות (נ"ו ע"ב) אמרינן לענין מת הבן לאחר ל' יום דאף על פי שלא נתן יתן אמר רבי שמעון בן לקיש אתיא ערך ערך מערכין דמצינו בערכין דאם אמר ערכי עלי ומת יתנו היורשים הכי נמי לענין פדיון הבן, הרי דהקישא דערכין לפדיון הבן קאי למסקנא (ועי"ש בהגהות רמ"ח דצירוף למי מגיגה משמע לכו"ע הוא ודו"ק), אלא הא

דבאמת לא מקשינן לענין זה דכהנים לא יהיו בערכין משום דההיקש הוא רק על חיוב אחריות הפדיון, ר"ל היכא דנתחייב כבר לא מיפטר מחיובו עד שיתן (וכן נמוקי הפרעות דסוף כסף ככסף גבי ערכין עי' ריטב"ם ריש קידושין דילפינן לה מהמ' היקישא) אבל למילף מי הן בכלל המחויבין לא ילפינן מיניה, [וכעי"ז שם (י"ב ע"ב) היקישא דפדיון פט"ח לפדה"ב רק לענין חיוב אחריות ולא לגבי איסוה"נ ועיי"ש בשטמ"ק (סוף ד') בשם ר' אלחנן].

אלא דלפי זה תקשה מאי פריך רבא על אביי אלא מעתה גבי איל אשם דכתיב כו' הכי נמי דכל דאיתיה בערכין איתיה באיל האשם טומטום ואנדרוגינוס דליתנהו בערכין ליתנהו באיל האשם (ועי' שטמ"ק סוף מ' דר"ל דהול"ל דהכל מיירי בשפחה כנענית ופילגו טו"ם), ומאי קושיא הא רק בערכין לפדיון הבן דאיכא הקישא הוה סלקא דעתך דמקשינן גם לענין זה וקמשמע לן דלא מקשינן לענין זה מה שאין כן ערכין לאשם מי איכא היקישא, ובשלמא לשיטת התוספות בסוכה (נ"ב ע"ב ד"ה וכ"י) דכל המדות אדם דן מעצמו חוץ מגזירה שוה אם כן שפיר פריך דנדון היקישא מעצמינו אפילו לא קבלנו כן אבל לשיטת רש"י שם דהיקישא אין אדם דן מעצמו אם כן מאי קשיא ליה מאשם, ואפשר דאין לדמות הקישות להדדי דיש היקש שאדם דן מעצמו (ועי' גהש"ס שם), גם יש אומרים דרש"י לא כתב כן אלא לרבי יהודה דעליה קאי שם וכן כתב מהרי"ט אלגזי בכמה מקומות בשם יבין שמועה.

ברם עיין בפירוש רגמ"ה שכתב ז"ל אמר ליה רבא אלא מעתה גבי איל אשם כו' הכי נמי נימא הואיל ואקיש ערכין לאשם נימא כל דאיתיה בערכין איתיה באיל אשם עכ"ל משמע קצת דבאמת איכא הקישא דערכין לאשם ולהכי סלקא דעתך דנקיש גם לענין זה ואם כן שפיר פריך רבא, אבל כעת לא ידעתי איה מקום כבודו של הקיש זה, ואפשר דאין כוונת רגמ"ה דחז"ל מקישין אותן אלא הא דסמכן הכתוב קרי ליה אקיש וצריך עיון.

[שו"ר במהרי"ט אלגזי שם (סוף ע"ג) דס"ל דערך ערכין דקאמר רשב"ל הוי גז"ש ולא היקישא ולכן קשיא ליה על אביי כאן דנקט היקישא ורבא דוחה מהיקישא אחרינא והו"ל לאביי לומר גז"ש ועוד מקשה שם על רבנן דסברי במת ביום ל' דגמרי חדש חדש ממדבר אמאי לא גמרי גז"ש מערכין עיי"ש דס"ל דדוחק לומר דערך ערך הוי הקישא ולא גז"ש].

הערכה למעריך או לנערך

סד"א הואיל וכתיב והעמידו לפני הכהן ולא כהן לפני כהן, פרש"י הלכך כהן יתיה בערכין דאי עני הוא לא קרינא ביה והעמידו לפני הכהן, הכא משמע דדוקא עני בעי העמדה והערכה ולא עשיר, ובדוכתי אחריני משמע דעת רש"י דבין עני בין עשיר בעי הערכה וכמו שנתבאר לקמן במתניתין דעני והעשיר (י"ז ע"ב עיי"ש בתוכן), ויבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם שבפירושו על התורה מפרש האי העמדה והערכה לגבי נערך דהיינו והעמידו המעריך לנערך לפני הכהן והעריך אותו הכהן ר"ל את הנערך על פי אשר תשיג יד המעריך, ואם כן מה שכתב כאן דאי עני הוא לא קרינא ביה והעמידו כו' לא מירי מהערכת מעריך אלא בהערכת נערך, והערכה זו של הנערך לא נאמר אלא כשאין ידו משגת שאז צריך המעריך להעמידו לנערך לפני הכהן לקבוע לו שויות וערך אחר לא לפי שניו אלא לפי השגת ידו וכן הוא משמעות הכתוב ואם מך הוא רק אז והעמידו מעריך לנערך וכו', אבל היכא דידו משגת אין צריך להעמיד את הנערך רק הכהן מעריכו למעריך בלבד, ודין הערכת המעריך ילפינן לה מסיפא דקרא מייתורא דיעריכנו הכהן ודרשינן בתורת כהנים (סוף פרשתא ג') בנין אב לכל הנערכין שיהיה בכהן וגירסת הילקוט לכל הערכין (וכ"כ בקול הרמ"ז פ"ה מ"ב עיי"ש) ואם כן בין עני ובין עשיר בעי הערכת מעריך ובעני בעי גם כן הערכת נערך.

ואם תאמר הלא סוגיין בהערכת מעריך קמיירי ולא מהערכת נערך דהא קאי אהכל מעריכין כהנים לוים וישראלים וקפריך פשיטא עד דמסיק רבא סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב והעמידו לפני הכהן ולא כהן לפני כהן קמשמע לן והדר פריך נערכין לאתויי מאי כו' הרי דרבא מיירי ממעריך ועלה קאי רש"י דדוקא בעני ואם כן איך נאמר דרש"י מיירי בהערכת נערך, [ומזה תמוה לי מש"כ הרע"ב בפירוש מתני' דכהנים איצטריכא ליה לאשמועינן דנערכין דסד"א הואיל וכתיב והעמידו כו' והקשה התיו"ט הא קרא במעריך כתיב ולכן מגיה לאשמועינן דמעריכין, ותימה דקרא אינו מוכח במעריך שהרי רש"י ס"ל בנערך וכנ"ל ויותר הו"ל להקשות מגמ' דמבואר להדיא דאשמועינן לענין דמעריכין], **הא לא קשיא דרבא לא קאמר מוהעריכו אלא מוהעמידו וקאי על המעמיד** (סוף המערין) ר"ל דקרא דוהעמידו מעריך לנערך לפני הכהן משמע דדוקא ישראל הוא המעמיד לפני כהן ולא כהן הוא המעמיד לפני כהן ולכן סלקא דעתך דאין הכהן מעריך משום שלא יוכל להעמידו לנערך לפני כהן

קמשמע לן, אבל והעריך אותו הכהן האי הערכה ודאי על הנערך הוא ודו"ק.

קושיא בדברי התוס'

בתוד"ה ערך כולו הוא נותן ואינו נותן ערך אברים, דס"ד לרבויי משום דאדם יודע כו', קשיא להו לתוספות מהיכי תיתי שיהיה ערך לאברים עד שהוצרך קרא למעטינהו ומתרצי דסלקא דעתך דאדם יודע דאין ערך לאברים וגמר ואמר לשם כל האברים כולם, וקשה אליבא דמאן קאמרי אי אליבא דרבי מאיר דסבירא ליה לקמן (ה' ע"ח) גבי מעריך פחות מבן חודש דאדם יודע שאין ערך לפחות מבן חודש וגמר ואמר לשם דמים והכא נמי הוה אמינא שיתן ערך כולו, אם כן איך מפרשינן קמשמע לן קרא דאינו נותן למה לא יתן אם גמר ואמר ליתן כולו כמו דנותן דמי פחות מבן חודש, ועוד דלקמן (כ' ע"ח) אמרינן להדיא דהאומר ערך ידי ורגלי לרבי מאיר נותן דמיה משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה וגמר ואמר לשם דמים ולא קאמר שגמר ואמר לשם ערך כל האברים, ואי אליבא דחכמים דסבירא ליה אדם מוציא דבריו לבטלה ובפחות מבן חודש לא אמר כלום אם כן מאי סלקא דעתך הכא דליתן כולו ולמה לי קרא.

ואין לומר דעד כאן לא אמרו חכמים אלא אי גמר ואמר לשם דבר אחר כגון אמר ערכין וחשב דמים בהא לא מהני, אבל מערך אבר לערך כולו קרוב יותר וסלקא דעתך דבהא אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה קמשמע לן דלא אמרינן (ור"מ ס"ל דמ"מ דעמו לדמיס), ליתא דאדרבה יותר יש לכוין לשון ערכין לדמים ששניהם לשון דמי שיווי ואדם טועה בהן, מלשון ערך יד לערך כל האברים שאין הדעת נותן לטעות ביניהן, ואם כן לחכמים דאין מתקנין לשונו מערכין לדמים כל שכן מערך אבר לערך כולו ולמה לי קרא, ועוד איך לרבי מאיר אין מתקנין לשונו מערך ידו לערך כולו ומערכין לדמים מתקנין.

וכמו כן לאידך גיסא אין לתרץ דתוספות קאי אדרבי מאיר, והכי קאמר סלקא דעתך לרבויי משום דגמר ואמר לשם כל האברים קמשמע לן קרא דלא גמר לשם האברים אלא גמר ואמר לשם דמים של אותו אבר וכיון שכן נותן דמיה, ומצינו כיוצא בו בריש פסחים גבי הללוהו כל כוכבי אור דקרא אשמועינן לישנא דנדרים (ועי' יבמות ע"ח ע"ב תוד"ה והני), גם זה אינו דעד כאן לא אמרינן התם אלא שהתורה מגלה לנו מה נכלל במהות הלשון (פס מין קציעות נגד זה מגד לעמן גמי מדס) ומתוך כך מי שנודר בלשון זה הרי נאסר במה שכלל בלשונו, אבל לא מצינו שהתורה יגלה לנו כוונת הנודר ומחשבתו מהו, ואם כן רק אם מצד הלשון הוה סלקא דעתין דערך אברים קרוב לערך כולו אז שייך לומר שהתורה מגלה לנו מצד הלשון דאינו כן, אבל הכא לא שייך זה וכנ"ל וצריך עיון.

ביאור דברי הרא"ש והמל"מ

שם בא"ד, ועוד יש לומר דסד"א הואיל ואיתנהו אברים בדמים איתנהו נמי בערכין, פשטות כוונתם שיהיה בערכין גם כן לפי הערך אבר מכולו כמו בדמים דהיינו אם למשל דמי יד הוא אחוז אחד מחמשה מדמי כולו הכי נמי בערך ידי אית לן למימר דאף דאין ערך ליד לבד מכל מקום יתן אחוז אחד מחמשה מערך כולו, אבל בשיטה מקובצת (פוס י"ח) כתב בשם הרא"ש דהוי אמינא שיתן ערך כולו וז"ל דסלקא דעתך אמינא כיון דאיתיה בדמים איתיה בערכין וכיון דאיתיה בערכין יהיב ערך כולו כיון דערך אינו לפי ערכו על כן ערך שלם יהיב עכ"ל ור"ל דהוי אמינא דכל שהוא בכלל ערך נותן כולו דאין ערכין לחצאין ולא אמרינן לפי חשבון האחוזים הנ"ל, דהתם דמים הם לפי שיווי הנמכר בשוק ושייך מחיר אחד לכולו ומחיר אחר לידו מה שאין כן הכא אינו מחירו ושיוויו כלל אלא דין שיתן סך כך וכך וממילא דלא שייך חלק מן הערך אלא מסברא אמינא דעל כל חלק ממנו יתן גם כן כולו.

ולכאורה לפי זה נדחה דברי המשנה למלך (פ"ג ה"ה) שהביא דהרא"ם הקשה על רש"י על התורה שכתב דכפל הכפי"ן בערכך לא ידעתי מהו והלא בסוגיון ילפינן מינה דערך כולו הוא נותן ולא ערך אברים ובגור אריה שם מתרץ דלאו מכפל הכפי"ן נלמד דהרבה פעמים כתב בתורה כן ולא דרשינן כלום ושוב העתיק מקיצור המזרחי שהוסיף דעל כרחך לא ילפינן מכפל הכפי"ן אלא דכיון דמרבינן מנפשות לאבר שהנשמה תלויה בו חזינן דבאין נשמה תלויה בו לא הוה ערך, והמשנה למלך הקשה על זה חדא דבגמרא (נע"ב) מבואר להדיא דמערך ערכך כפל הכפי"ן קדריש ועוד דגבי דמים חזינן דמשלם בעד כל אבר ואפילו הכי דרשינן היקישא דבאבר שהנשמה תלויה בו נידון בכבודו, ואם כן הוא הדין בערכין מהא דילפינן באבר שהנשמה תלויה בו דנותן

ערך כולו אין ראיה אלא דבאבר שאין הנשמה תלויה בו אינו נותן כולו אבל אכתי יש לומר דיש ערך לאברים רק דאינו נידון בכבודו עכ"ד.

והשתא לפי דברי הרא"ש קושיית המשנה למלך (הסגיה) אינו מובן, דמה ראיה מדמים לערכין בשלמא בדמים שייך שיהא נידון בכבודו באבר שהנשמה תלויה בו (דיליף מערכין) ובאבר שאין הנשמה תלויה בו נשאר דין דמים דיתן כמה ששוה מה שאין כן בערכין דלא אזלינן בתר שויות אם כן בזה שנתרבה אבר שהנשמה תלויה בו דנותן כולו מוכח דאם אין הנשמה תלויה בו אינו נותן כלום דלא שייך ערך מקצת להרא"ש כיון דאינו נותן שויות, ועל כרחך דהמשנה למלך שלא ראה דברי הרא"ש למד כפשטות דברי התוספות דהיה נותן לערך אבר כפי האחוז כמו בדמים.

וביותר קשה על המשנה למלך דעדיפא הוה ליה להקשות דמה שכתב בעל קיצור מזרחי אינו נכון כלל, דלא ילפינן מדין נידון בכבודו דבאין נשמה תלוייה בו אינו נותן ערך אברים אלא אדרבה מתחילה ממעט שאר אברים מערכך (וכמו שמביא המל"מ מע"ב) ואחר כך משום דהוה סלקא דעתך דממעט גם אבר שהנשמה תלויה בו אתא קרא דנפשות דנידון בכבודו.

אולם כד דייקת שפיר הצדק עם המשנה למלך ואין סתירה לדבריו מדברי הרא"ש ולא קשה מידי, דהנה באמת יש להקשות על הרא"ש גופא כיון דלא שייך ערכין לחצאין אמאי בעי קרא בערכך למעט ערך אברים הא כי אתא קרא דנפשות לרבות אבר שהנשמה תלויה בו ממילא ידענו שאין ערך לאברים שאין הנשמה תלויה בו (וכקילור המזרחי), ועל כרחך דאין כוונת הרא"ש דלא שייך ערכין לחצאין אלא הכי פירושו, דמה שכתב דהיה נותן כולו לולי דממעטיה קרא היינו אי לא כתב ערכך וגם לא כתב נפשות אז הוה אמינא כיון דערכין איתקש לדמים ואברים איתנהו בדמים הוא הדין דאיתנהו בערכין, והיינו דנין מסברא דמכל מקום אינו דומה לגמרי כיון דאינו שויות כדמים, אלא אי איתרבי מהיקישא איתרבי לכולו דכל מקצת מן האדם הוה ככולו והאומר ערך ידי נותן כולו כך הוה סלא דעתך, ומכל מקום גם השתא דקמשמע לן קרא בערכך דאינו כן ואינו נותן כולו אכתי יש לומר דבערך כולו הוא נותן כולו ואינו נותן בערך אברים כולו אבל מקצתו נותן, דמהיכי תיתי שלא יתן כלום הא אפשר שיתן לפי החשבון ההיא אבר מכולו כמו בדמים (ומדומו בעין מלי ערכי או שלים ערכי דנותן לפי הממוז אחד משלים וכדומה), דלא אפיקתיה קרא אלא מערך כולו ואין לנו לדון מעצמינו מסברא לפוטרו מכל וכל (כיון שהוקש לדמים כנ"ל), ורק למסקנא דילפינן מנפשות דבאבר שהנשמה תלויה בו נותן כולו ממילא כבר ידענא דבאבר שאין הנשמה תלויה בו אינו נותן כולו ואם כן קרא דבערכך למה לי על כרחך לומר לך (דלדוקא נפשות דהיינו כולו או אפר שהנשמה תלויה בו נותן, אפל) אברים אינו נותן כלום ולא אזלינן בתר האחוזים כמו בדמים ודו"ק.

ולפי זה לא קשה קושיא הנ"ל על המשנה למלך דלהרא"ש מה ראיה מדמים לערכין בשלמא בדמים שייך חשבון כולו וחשבון ידו מה שאין כן בערכין כיון שנתרבה אבר שהנשמה תלויה בו דנידון בכבודו על כרחך דבאין הנשמה תלויה בו אינו נותן כלום דלא שייך ערך מקצת, ולפי הנ"ל לא קשה דהרא"ש לא כתב דלא שייך מקצת אלא כתב דלולא קרא בערכך נפשות היה נותן כולו, אבל כד יליף נפשות לאבר שהנשמה תלויה בו דנידון בכבודו ונתמעט ממנו אבר שאין הנשמה תלויה בו אפשר דאכתי יתן מקצתו דמהיכי תיתי דנתמעט מכל וכל ושפיר בעי בערכך למעטו כליל, וממילא דקושיא שניה גם כן לא קשה דאף דמתחילה ממעט שאר אברים מבערכך מכל מקום לא נתמעט לגמרי אלא אחר קרא דנפשות כנ"ל לכן לא הקשה המשנה למלך כך (רק הקשה דמ"מ בגמ' מבואר דילפינן מכפל הכפי"ן).

ויתיישב בזה לשון רש"י בבבא מציעא (קי"ד ע"ב ד"ה ההוא) שכתב אהא דבערכין נידון בכבודו ומייתי עלה קרא דערכך נפשות ז"ל ואם אמר ערך ידי עלי לא אמר כלום שאין ערך כתוב אלא לנפש, משמע דממעטינן ערך אברים מנפשות והא בגמרא ילפינן לה מבערכך, ולהנ"ל מובן דמבערכך לבד לא היינו ממעטינן ליה לגמרי רק השתא דכתיב נפשות מגלה לן בערכך דדוקא נפשות נותן כולו אבל ערך אברים אינו נותן כלום.

קושייתם אינה אלא לשיטתם

תוד"ה ולא אוציא, בא"ד וצריך עיון דפשטיה דקרא דהעמיד והעריך גבי נודר כו', זהו לפי שיטתם דאין הערכה לנערך אבל רש"י והרמב"ם סבירא להו דיש הערכה לנערך עיין מה שכתבתי ברש"י כאן (ד"ה ולפי כהן) ולקמן במתניתין דעני והעשיר (י"ז ע"ב) וממילא דלא קשה קושיית התוספות עיי"ש.

אי יש ערך אחד למאה אנשים

אחד שהעריך מאה מנין כו', האחרונים נתקשו בדברי התוספות (ע"ז לקמן ע"ל תוס' מס"כ ליישב) ועל כן כתבו לפרש הגמרא באופן אחר דלא כתוספות והרא"ש, עיין בשפת אמת וחזון איש ועוד אחרונים שכתבו דעיקר החידוש הוא דאין כאן מאה ערכין נפרדין אלא הויא ערך אחד של מאה, ואם הוא עשיר נותן ערך אחד כסך של מאה אבל אם הוא עני אין צריך ליתן סלע לכל אחד ואחד אלא נותן סלע אחד ונפטר מן הכל דערך אחד הוא ונידון בהישג יד על כולו כאחד, וכתבו דמדברי הרמב"ם נמי משמע הכי שכתב (פ"ו מה"ח) האומר ערך אלו עלי נותן ערך כולן כל אחד ואחד לפי שניו ואם היה עני נותן על ידי כולן ערך אחד עני ואם היה עשיר נותן על ידי כולן ערך עשיר, ומשמעות לשונו דעני נותן ערך אחד בשביל כולן.

אלא דלענ"ד מתניתין ריש פרק ב' לא משמע כן, דתנן התם (ז' ע"ב) אין בערכין פחות מסלע ולא יתר על חמשים סלע, הרי דלא שייך ערך אחד של יותר מחמשים ואם איתא הרי איכא ערך אחד של מאה כגון שאמר ערך מאה עלי דנותן בשביל ערך אחד כמנין מאה ערכין, ועל כרחך דליכא ערך אחד גדול כמנין מאה אלא מאה ערכין נפרדין הם ובכל ערך לבדו לא שייך יותר מחמשים, ואף שיש לדחות ראיה זו ולדחוק בלשון המשנה שם מכל מקום אם היה כוונת הגמרא כאן לערך אחד של מאה נגד פשטות משמעות המשנה דהתם כל כי האי לא הוה ליה לסתום אלא לפרש (ועי' מה שכתבתי שם לתירוץ עיקר מידוש דמתני' שם הוא גופא דלא שייך לגרוף כמה ערכין להיות אחד, דליכא ערך יותר מחמשים), ולכן נראה דליכא ערך אחד של מאה ולכן לא כתבו התוספות כן.

וכן מבואר בלחם משנה שם שכתב בדעת הרמב"ם דגם בעני נותן ערך אחד עני לכל אחד ואחד, הנה סבירא ליה דלאו ערך אחד הוא אלא מאה ערכין נפרדין הם, ואף שכבר הקשו החזון איש ושאר אחרונים מהא דלקמן (ס' ע"ב) בשני ערכי עלי בעי רב אדא בר אהבה אי כהדדי תפסי ונותן חצי מה שבידו לזה וחצי לזה או דכולהו חזי לאחת והשני נשאר חוב וכן הוא ברמב"ם (פ"ג מה"ב), ואם כן הכי נמי בערך אלו עלי אם יש בידו כמה סלעים איך יתן סלע לכל אחד ואחד דהא אפשר שצריך ליתן כולו לא' והשאר ישאר חוב, ומחמת קושיא זו דחאו לדברי הלחם משנה, מכל מקום לענ"ד אי משום הא לא איריא דמהיכי תיתי דהיה בידו כמה סלעים אפשר דמיירי שלא היה בידו אלא סלע אחד ונותנו לערך אחד וכשיהיה לו עוד סלע יעריכנו הכהן לעוד ערך ויתנו וכן הלאה, וזה שאמר שיגיע סלע לכל אחד ואחד לאו בבת אחת מיירי אלא בכל פעם מה שהשיגה ידו ולפחות סלע, והרמב"ם לא נחית לזה כי פשוט הוא ממה שכתב לקמן (פ"ג ה"ב) גבי שני ערכי עלי ואינה מענין הלכה דכאן, [שו"ר להח"ח בזבח תודה (נרפ"ב) שכ"כ לפרש דברי התוספתא שהם מקור לדברי הרמב"ם אלא דברמב"ם לא רצה לפרש כן מפני שכתב ערך אחד עני, אבל לפמש"כ לקמן דלשון הרמב"ם לא קשה א"כ שייך תירוץ זה גם לדידיה].

ובתוספתא שהוא מקור לדברי הרמב"ם נמי מוכח כן, דז"ל התוספתא האומר ערכן של עשרה עלי אם היה עני נותן על ידי כולן ערך עני עשיר נותן על ידי כולן ערך עשיר ע"כ, וכי היכי דגבי עשיר לא אמרינן שיתן על ידי כולן סכום כפי ערך אחד אלא נותן סכום כפי כל אחד ואחד הכי נמי נותן על ידי כולן ערך עני היינו שיתן סכום כפי כל אחד ואחד.

איברא דמלשון הרמב"ם שכתב ערך "אחד" עני, באמת משמע דנותן ערך אחד ונפטר מכולם ולכאורה מוכח דהטעם כמו שכתב החזון איש וסייעתו דהוי ערך אחד גדול, [דאין לומר דערכין נפרדין הם ואעפ"כ סגי בערך אחד לכולם משום דדין השג יד אינו שייך לכל ערך במיוחד אלא דין הוא שישלם כמה שיש לו ויכול ליתן סלע אחד בשביל תשלומין של כמה ערכין וכמוש"כ במעשי רוקח ובערוה"ש (סי' ל"ד סט"ו), וכ"כ הרדב"ז (נהל' י"ט) אפילו בערך זה אח"ז, דקשה על זה מהל' הנ"ל דאם כן אמאי בשני ערכי עלי אינו נפטר בהישג יד אחד, (וכבר הקשה כן בחזון יחזקאל (נפ"ב ה"ז) על הרדב"ז, ומה שמיישב להרמב"ם דין השג"י אינו דין ערכין עי"ש כבר נתבאר לקמן נרפ"ב לגמרי, וגם מש"כ בזה תודה ונל"פ אינו מובן עי"ש, ומש"כ בחסדי דוד שם ג"כ קשה מבני ערכי ועיין מובן החילוק עי"ש)], אלא שאפילו לדבריהם יקשה אמאי לא קאמר הרמב"ם בסיפא עשיר נותן על ידי כולן ערך אחד עשיר, דלישתמע מיניה ערך אחד גדול כשיעור עשרה ערכין.

אולם הנכון נראה דגם ברישא לא גרסינן תיבת אחד, כי ברמב"ם פרנקל מובא שבכתה"י לא גרסוהו וגם בקרית ספר למבי"ט לא גרס ליה וכן בתוספתא שהוא מקור לשון הרמב"ם לא קאמר כן וכנ"ל ואם כן שפיר כתב הלחם משנה דצריך ליתן סלע לכל אחד מהן, גם רעק"א במשניות העתיק לדברי הלחם משנה וכן בחסדי דוד מביא דבריו וכתב על זה דדברים פשוטין הן שלא

היה צריך הרב לטרוח בזה שהוא אור צח וברור, ומיאן לפרש דברי הרמב״ם דליסגי בסלע אחד על כולן עיי״ש.

ביאור דברי התוס׳ והרמב״ם

תוד״ה אחד שהעריך מאה, כגון שאמר ערך פלוני ופלוני כו׳, וכעין זה בשיטה מקובצת (בשם הרא״ש, נראה לפרש דבריהם דהנה בגמרא אמרינן אחד שהעריך מאה אבל לא פירש לן באיזה לשון הערין, וקשיא ליה לתוספות קרא דנפשות למאי אתא אי בהעריך מאה ערכין נפרדין אם כן אפילו אמרם בבת אחת כגון ערכי מאה אלו פשיטא דחלין ולמה לי קרא, ואי אמר ערך אחד של מאה זהו מילתא דפשיטא דאינו חל שהרי אי אפשר להעריך ערך אחד יותר מחמשים כמו שנתבאר (בדיבור שלפנ״ז), וגם מסברא כן הוא שהרי כל אדם יש לו ערך בנפרד וכל הערכה נתפס על מי שהעריכו אותו ובמה ישתתפו ויתאחדו כולם להיות ערך אחד וכי משום שעשאן בזמן אחד או בדיבור אחד נתהוה למציאות אחד, ועל כן תירץ התוספות דמיירי כהאי גוונא דהעריך מאה בלשון יחיד כגון שאמר ערך פלוני ופלוני ופלוני עלי דסלקא דעתך דלא הוי ערך קמשמע לן.

וכתב החזון איש דקשה לעמוד על עיקר דבריהם של התוספות, ור״ל אמאי הוה סלקא דעתך דלא קאי ערך על כל אחד ואחד לומר שהן ערכין נפרדין ומה נתחדש לן מנפשות דבאמת מפרשין כן, וכי קרא אתא ללמדנו לשונות נדר ערכין דידות ערכין כערכין הרי אין רמז מכל זה בגמרא או בתוספות.

ונראה לענ״ד בביאור צדדי הספק, דאין הכי נמי אם אמר ערך פלוני ופלוני כיון דלא שייך ערך אחד של מאה הדין נותן שנפרש דבריו דערך קאי על כל אחד ואחד, דר״ל ערך של פלוני ושל פלוני כאילו אמר להדיא ערך של פלוני וערך של פלוני אלא שקיצר בלשונו ואמר ערך וקאי על כל פלוני שיאמר אחריו, אולם מכל מקום טעמא רבה איכא שלא לפרש כן ודבר זה נלמד מדברי הרמב״ם (פ״ח ה״ח), דהנה לשון התוספתא הוא שאמר ערכן של עשרה עלי אם היה עני נותן על ידי כולן ערך עני וכו׳ (בשון ערכן שיעו ברוב כ״כ בשון יחיד שם רביס), והרמב״ם אף שכתב כלשון התוספתא מכל מקום שינה קצת ואמר האומר ערך אלו עלי, והיינו דאמר ערך בלשון יחיד וכהתוספות והרא״ש שכתבו גם כן דאמר בלשון יחיד (ומטעם הנ״ל דמלשון קרא נ״ל), ושוב הוסיף הרמב״ם דברים שלכאורה אינם מן הענין שכתב נותן ערך כולן כל אחד ואחד לפי שניו, דבר זה לא כתוב בתוספתא וגם לא הוצרך לכתבו דדבר פשוט הוא שיתן כפי שניו של כל אחד ולא לפי שניו שלו, והרי כבר כתבו מיד לפני זה (בהל׳ ט״ז) דאזלינן בתר שנות הנערך לא לפי שנות המעריך ולמה נקטו הכא.

אלא נראה דזהו עיקר החידוש דמשמיענו הרמב״ם, דקסלקא דעתך דאי אפשר לנדור בלשון יחיד דהיינו ״ערך״ ולומר שהוא מתחלק לכמה ערכין אחרים, דבשלמא אם אמר בלשון רבים כגון ערכי אלו אז נכלל בדיבורו ערך מיוחד לכל אחד ואחד ובודאי שכל ערך נידון בפני עצמו, וכן אפילו אמר בלשון יחיד ערך אלו או ערך פלוני ופלוני ובאופן שכולם באותן שנים וחיובן שוה גם כן אינו חידוש כל כך כי בודאי כוונתו לומר ערך פלוני וכן של פלוני וכנ״ל, ולדוגמא אם ערך פלוני הראשון נתפס על אדם בן ארבעים (שערכו נ׳ שקליס) אם כן כדקאי מלת ערך גם על השני שהוא באותן שנים אז אותו ערך הראשון שפירושה התפסה של אדם בן מ׳ קאי גם על השני שיותפס עליו אותו ערך והוה כמעביר דיבור ותוכן מלת ערך לכל אחד ואחד, אבל כשהשני אינו באותן שנים אלא שהוא למשל בן חמש שנים שערכו הוא ערך אחר לגמרי והתפסה אחרת, [והתפסה זו של שנים נעשה בזמן הערך ולא בזמן העמדה בדין כדאמרינן לקמן (י״ח ע״ב) הערך בזמן הערך וכתבה הרמב״ם רפ״ג], הוה אמינא דלא שייך שיותפס אותו ערך על השני דלא שייך ערך המבוגר על הפעוט, ואם כן באופן שכתבו התוספות (ערך פלוני ופלוני) לא קאי ערך אלא על הראשון כמו שכתב בשיטה מקובצת, ובאופן שכתב הרמב״ם (בשומר ערך שלנו) אינו חל כלל שהוא דיבור שאינו שוה בכל, קמשמע לן קרא דנפשות דאחד שהעריך מאה באופן שיש לפרש דברו דהערך קאי על כל אחד ואחד מן המאה דמהני והוה כאמר מלת ערך לכל אחד ואחד, וזה שכתב הרמב״ם נותן ערך כולן כל אחד ואחד לפי שניו שזה עיקר החידוש דאפילו אינם שוין בשנותיהן מכל מקום הערך שאמר בלשון יחיד חל כל אחד לפי שניו וכנ״ל וזה חידוש בדין ערכין ולא בדין לשון נדרים וידות נדרים, זהו מה שנראה בכוונת התוספות והשיטה מקובצת והרמב״ם ודו״ק היטב.

ד' ע"ב

אמאי כתיב איש ואיצטריך לרבות אשה

אין לי אלא איש כו' אשה שהעריכה כו' מנין ת"ל נפשות, פרש"י אין לי אלא איש, דכתיב איש כי יפליא כו' דמשמע שהאיש מעריך כו', והא דכתב רחמנא איש ואיצטריך לרבות אשה מנפשות ולא כתב רחמנא סתם ואז לא היה צריך לריבויי, [וכמבואר בתוס' סוכה כ"ח ע"ב ד"ה השוה, דממה שהתורה נאמרה בלשון זכר לא ממעטינן נקבה דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ורק משום דכתיב הכא איש בעי קרא לאשה], היינו משום דילפינן לקמן (ה' ע"ב) מאיש לרבות עובד כוכבים דמעריכין או נערכין, ועיין עוד נזיר (ס"ג ע"ב)

היקישא דערכין לדמים

שיכול נדר בערכך כתיב כל שישנו בדמים ישנו בערכין כו' ת"ל נפשות כו' שיכול נדר בערכך כל שישנו בערכין ישנו בדמים כו' ת"ל והיה ערכך כו', הא דאיצטריך תרי קראי לומר נגד היקישא דדמים לערכין, היינו משום דבאמת הקישא זה קיימא למסקנא כדאמרינן לקמן (י"ח ע"ב) אתה הקשית דמים לערכין מרגלית לקלים ולידון בכבודו ופרש"י דאמרינן נדר בערכך עיי"ש, והוא הדין איפכא ערכין לדמים שהרי אין היקש למחצה וכמו שכתבו התוספות לקמן (כ' ע"ב ד"ה ומין) ועיין תוספות בבבא מציעא (ק"ד ע"ב ד"ה ומיקן הכתוב) וכן מבואר בתורת כהנים (פרשתא ג' ה"ד) לענין בל תאחר, ועל כן צריך למעט כל דבר שאינו בכלל ההיקש ופשוט.

ביאור ל"ל קרא

הזכר זכר ולא טומטום ואנדרוגינוס יכול לא יהו בערך איש כו', הקשה בשפת אמת למה לי קרא שלא יהא בערך איש בלאו הכי מסברא אינו מחוייב רק ערך הפחות, ומתרץ דאיצטריך להיכא דנקרע ונמצא זכר דמכל מקום כיון שבשעת נדר היה טומטום ממעט ליה קרא מערך זכר.

ובאמת דלא קשה כלל, לא מיבעי לרש"י שכתב בבכורות (מ"ג ע"ב ד"ה קמי) דלרב חסדא שם דטומטום נערך מספק (ולפ"ז נתמעט מקרא דהזכר אפילו אנדרוגינוס שהוא נקבה) אמרינן דלחומרא נערך כזכר, הרי דספק נערך לחומרא ושפיר בעי קרא למעטו מערך איש (ול"ל דמיעט דומיא

(דפסחים מרובה לפ' תפסת לנקמן ודו"ק), אלא דאפילו תימא דמסברא מעמידין אותו כנקיבה כמו שכתבו התוספות שם (ד"ה אלמה) מכל מקום כבר כתב השיטה מקובצת (סוף פוסק כ"ז) דכיון דממעטינן ליה מנקיבה איצטריך למעטו גם מזכר דלא תימא דממעטו מנקיבה ואוקמוהו אזכר, וממילא דגם מה שכתב השפת אמת דקרא אתא לנקרע ונמצא זכר ליתא, דכיון דקרא ממעט טומטום אם כן כל שבשעת הנדר לא היה מבורר לאו בר נערך הוא ולא חל הערך כלל (וכמוש"כ הוא עצמו ריש מכילתין וכ"כ המנ"ח מ' ס"ג) ואין צריך קרא מיוחד לזה.

ודע דלפי המבואר שם (עכ"פ לרש"י, ועיי"ש תוס' מ"ח ע"ב ד"ה ומתי ומ"ב ע"ח ד"ה אבל) לרב חסדא דדוקא אנדרוגינוס ממעטינן מערכין משום דבריה הוא מה שאין כן טומטום ספיקא הוא ונערך (ומתרינן סתי מכאן טומטוס), נמצא דספיקות לא נתמעטו, ואם כן הא דמסיק הכא זכר ודאי נקיבה ודאית ולא טומטום ואנדרוגינוס, צריך לומר דאין הכוונה דרק ודאי נערך ולא ספק (דהא ספק נערך), אלא זכר ודאי ר"ל זכר שלם שאינו אלא זכר ולא אנדרוגינוס שיש בו גם כן נקבות ודו"ק.

שמעתתא דערך סתם

א) דתניא האומר ערך סתם כו' אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לומר שאינו נידון בהשג יד מאי טעמא כמפרש דמי, פרש"י דכיון דיודע שפחות שבערכין ג' שקלים כמאן דאמר הרי עלי ג' שקלים דמי ולא דמי לאומר ערך פלוני עלי דהתם אין ידוע שנותיו, ותוספות מקשה דהתם נמי ידוע שאינו פחות מבן חודש לכן פירשו דהתם תלה בנערך גזירת הכתוב דאינו כמפרש ונידון בהשג יד מה שאין כן הכא דלא תלה בשום אדם הרי הוא כמפרש להדיא הרי עלי ג' סלעים, (ומין כוותא התוס' דהא דתלה בנערך לא הוה כמפרש משום דנידון בהשג"י וממילא אין ידוע ומוקלט כמה יתן, דהא בגמ' אמרינן להיפך דטעמא דליכא השג"י בנערך סתם משום דכמפרש דמי אלא כוותא התוס' דאפילו לא היה דין השג"י והיה ידוע כמה יתן אכתי ערך פלוני לא הוה כמפרש וכמו שיתבאר לקמן).

ונראה פשוט דבין לרש"י בין לתוספות אפילו ללישנא קמא דערך סתם הוה כמפרש לא אמרינן דמשום הכי הוה נדר בעלמא של ג' סלעים, דודאי בכלל דין ערכין הוה כדמשמע פשטות לשון הגמרא דאין הנידון רק על תנאי דהשג יד ואי נדר הוה למה נקט רב נחמן השג יד לימא בהדיא דערך סתם אינו בדין ערכין וממילא

ידענא דאינו בהשג יד וגם אינו בשאר דיני ערכין כגון ערכי עלי ומת דיתנו היורשין (כלקמן כ' ע"ח) או דעובד כוכבים אינו מעריך לרבי מאיר (לקמן ה' ע"ב) וכיוצ"ב, ועוד דהא ברייתא קתני בערכך לרבות ערך סתם ומפרשה רב נחמן דבא לומר שאינו נידון בהשג יד דהוה כמפרש, ואי טעמא דמפרש משום דהוה ליה נדר היה לו לומר בערכך למעט ערך סתם שהרי אינו בערכין אלא בכלל נדר דמים ואמאי נקט לרבות, ואם תאמר דקאי לרבות על שהוא בדין דמים (לקמן ה' ע"ב) הוה ליה למימר לרבות ערך סתם לדמים כמו שכתב לפני זה לרבות טומטום ואנדוגינוס לדמים, [ומש"כ החזו"א (סי' כ"ט סק"ג) דנדר דמים הוא ומ"מ מרבה לה קרא דעובר בעשה דערכין, אינו מובן כלל דאם אינו ערכין איך עובר בעשה דערכין], ומכל זה משמע דערך סתם הוה דין ערכין, וכל כך פשוט הוא עד דפריך ואלא קרא למה לי, וכדמשני לומר שאינו בהישג יד ר"ל דקרא קמשמע לן דאף על פי שאינו בהשג יד אינו דין דמים אלא בדין ערכין הוא, והתימה על החזו"א שכתב (שם) דערך סתם הוה נדר ולא ערך וכן כתב הגרי"ז בשיטת התוספות וזהו נגד פשטות הגמרא.

על כל פנים מוכח מכל הסוגיא דעצם דין ערך סתם שהוא מדיני ערכין הוה מילתא דפשיטא ולא בעי קרא ואין הנידון רק על סכום ההתחייבות ועל השג יד, ויש לתמוה דהא פרשת ערכין לא נאמרה אלא במעריך ונערך ומהיכי תיתי שיש דין ערכין היכא שאין נערך, ונראה לפרש על פי מה שנתבאר בפתיחה ריש מכילתין ולקמן ריש פרק השג יד (י"ז ע"ח) דעיקר הערכין הוא מה שמעריך את עצמו שהוא כמקדיש עצמו לענין פדיונו, אמנם ממה שניתנה פרשת ערכין גם באופן שאחד מעריך לאיש אחר לגמרי אף שאינו יכול להקדישו מוכח דהמעריך לאיש אחר הוה ליה כאילו אמר מה שהיה זה מקבל עליו לולי הערך את עצמו זהו מה שאני מקבל עלי, ונתחדש ההלכה דאין זה נדר דמים אלא גם זה הויא בגדר ערכין לידון בהשג יד ובשאר דיני ערכין (ע' שם פ' השג"י בשורק), ועל פי זה מבואר היטיב ענין ערך סתם דאף דאין כאן נערך מכל מקום מסברא ידענא דדין ערכין לו, דכי היכי דהמעריך את האחר לא הפעיל בו באחר כלום מפני שאין בידו להקדישו אלא הוה ליה כאילו אמר מה שחייב זה לולי העריך את עצמו הכי נמי בערך סתם הוה ליה כאילו אמר מה שהיה חייב אחד אם העריך את עצמו ואין צריך לנערך כלל דהא בין כך אינו מפעיל בו באחר כלום, [אלא דמ"מ אי איכא נערך ס"ל להרמב"ם דגזה"כ דבעי העמדה בדין עמש"כ לקמן כ' ע"א במתני' האומר ערכי עלי ומת], וכיון שלא פירש מי הוא האחד אנו אומרים כפחות שבערכין דהיינו כאילו אמר שהוא מתחייב כמה שהיה נותן נקיבה קטנה לולי העריכה את עצמה (או שפיר היה מעריכה).

והשתא פליגי לישנא קמא ולישנא בתרא אי הוה כמפרש ואינו נידון בהישג יד או אינו כמפרש ונידון בהשג יד, ומחלוקת רש"י ותוספות בזה הוא כך, דלרש"י ענין מפרש היינו שהדבר מבורר ומובן כשלעצמו כי ידוע שערך סתם הוא כפחות שבערכין שהוא ג' סלעים, ולכן סבירא ליה ללישנא קמא דאינו נידון בהשג יד דלפי זה דערך פלוני עלי ידוע שאינו פחות מבן חודש מכל מקום כיון שאין סכום ידוע אמרה תורה לידון בהשג יד מה שאין כן בערך סתם ידוע סכום ג' סלעים ואמרה תורה דכהאי גוונא אינו נידון בהשג יד, (והתוס' שהקשו עליו לפ"ל לחלק בין ידוע הסכום לבין ידוע שמינו פחות מסכום זה), וללישנא בתרא אמרינן להיפך דסלקא דעתך לומר האי חילוק מסברא קמשמע לן דלא מחלקינן בהכי ונידון בהשג יד, ולתוספות ענין מפרש היינו שפירש ופירט סכום הערך בלי לתלות באדם אחר הנערך (שכל שינו תלוי בידיעה והבנה בפרש"י) וללישנא קמא מסברא חיצונה הוה אמינא דערך מעליא הוא ונידון בהשג יד דהוה ליה כאילו אמר מה שנקיבה קטנה היתה מתחייבת וכנ"ל וקמשמע לן קרא דדוקא התולה בנערך נידון בהשג יד מה שאין כן כשאינו תולה בנערך הדין כאילו אמר להדיא הרי עלי ג' סלעים, וללישנא בתרא מסברא חיצונה הוה אמינא דהשג יד דוקא בתולה בנערך דאז הכהן מעריכו לנערך ושיימי ליה כפי השג יד דמעריך מה שאין כן בדליכא נערך הוה ליה כמפרש ג' סלעים קמשמע לן דאינו כן אלא כל שאין נערך אין נערך מעכב, (ועי' בתוס' גדול על המצניעות מה שהקשה ולפמש"כ לק"מ ודו"ק), ונפקא מינא בין רש"י לתוספות ללישנא קמא באומר ערך פלוני בן ל' שנים עלי דלרש"י כיון דידוע שנותיו ושיתן נ' סלעים הוה ליה כמפרש אבל לתוספות כיון דסוף כל סוף תלה בנערך לא הוה כמפרש.

ב) ולכאורה כל זה דוקא בערך סתם שאנו אומרים דאפילו הוה כמפרש מכל מקום אכתי בכלל דיני ערכין הוא דכמפרש דמי ובאמת לא פירש, אבל המפרש ממש יש לומר דהוה נדר דמים בעלמא ולא דין ערכין כלל, אולם הרמב"ם לא הבין כך שכתב (פ"ג ה"ח) המפרש את הערך ואמר ערכי עלי נ' סלעים או ערך

פלונית עלי ל' סלעים אינו נדון בהשג יד, משמע דרק בדין השג יד ליתא אבל בכלל ערכין מיהא איתא, [ואף דנקט כה"ג לקמן הל' ט' גבי נדר, מ"מ התם פשוט דנדר דמים הוא ואין שייך לדון רק על השג"י כמו שיתבאר לקמן אבל הכא הול"ל דאינו בכלל ערכין], וצריך לומר דכיון שיש כאן נערך שהרי אמר ערכי עלי או ערך פלונית עלי (דאילו בלא נערך רק אמר ערך עלי ל' סלעים הר"ז ממש נדר וכי משום שהוציאו בלשון ערך יפטור הדין) הוה ליה ערך אפילו פירש, דהא דדיינינן בערך סתם אי הוה כמפרש ואינו בהשג יד דמשמע מזה דבכלל ערכין מיהא הוה, לאו משום דכמו מפרש הוא אלא אף מפרש גופא בכלל ערכין הוא אלא שאינו בהשג יד.

ג) כתב הרמב"ם שם (בהל' ט') וכן האומר דמי עלי כו' אינו נידון בהישג יד שחייבי דמים הרי פירשו נדרן כו', וקשה אמאי בעי טעמא גבי נדר לומר שאינן בהישג יד ומהיכי תיתי שנדר יהיה בהשג יד, ובלחם משנה מפרש דלקמן (כ' ע"ח) הקשו התוספות למה אין נדר דמים נידון בהשג יד והא הוקש דמים לערכין מרגלית לקלים כו' ונימא אין היקש למחצה ותירצו דממעטינן לה דכתיב יעריכנו הכהן ולא לנדרים, והרמב"ם מתרץ לה דלהכי לא ילפינן השג יד בנדרים משום שחייבי דמים הרי פירשו נדרן ומפרש אינו נידון בהשג יד, ר"ל דהא חזינן דמפרש ליתא בהשג יד דהא בעי קרא דבערכך לרבות ערך סתם שהוא כמפרש ואינו בהשג יד או שאינו כמפרש והוי בהשג יד ממילא דבנדרים דמפרש הוא נמי אינו בהישג יד.

והנה הראב"ד חולק על הרמב"ם וכתב דבלאו הכי אינו דומה נדרים לערכין דערכין הוה כעין קנס כשלשים של עבד וחסה התורה עליו שידון בהשג יד אבל דמים אינו קנס, ובאמת שתירוץ הלחם משנה הנ"ל קאי על קושיית הראב"ד עי"ש, אולם לענ"ד לא תירץ כלום על קושייתו דכוונת הראב"ד הוא דבערכין אינו נותן כשיווי של אדם רק התורה גזרה להעריכו בכך או כך כמו בקנס ובזה שייך לומר שאם אין ידו משגת נעריכו בפחות ודי אם ישלם כך, מה שאין כן דמי פלוני הוא כשיווי של האדם ומה שייך לשיימיה בפחות ולא ישלם כל מה שנדר, ואם כן לא דמי למרגלית לקלים דשייך שפיר להקיש נדרים לערכין ליזל בתר השתא וכן שאר עניני ההיקש אבל לשיימיה בפחות אי אפשר ואינו שייך להיקיש כלל, אולם קושיא דלעיל מהיכי תיתי שיהיה בנדר דין השג יד שפיר מיושב לפי דברי הלחם משנה.

קשיא על הרמב"ם

אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס ת"ל והעמיד והעריך אי הכי מת נמי כו', לשיטת הרמב"ם (פ"ו מה' כ"ח והכ"ג) דאין המעריך חייב בערכין עד שיעמוד הנערך בדין לפני הכהן (עי' לקמן כ' ע"ח בהגהות), קשה למה לי למילף דמת אינו נערך והלא לעולם לא יבוא לפני כהן, ולכאורה זהו כוונת הראב"ד שם בקושייתו עיין מה שכתבתי בזה לקמן (ו' ע"ב ד"ה בגמ' גוסס).

דמי אדם הוי כדמי חפץ בעלמא

והיה ערכך לרבות טומטום ואנדרוגינוס ופריך לא יהא אלא דמי דיקלא ומשני לידון בכבודו, מבואר דדין דמים באדם סברא בעלמא הוא כמו כל הדברים שבעולם שיש להן שיווי ממון, וגם הא דשמין אותו כעבד הנמכר בשוק פשוט הוא ואין בו חידוש כלל (ויתבאר עוד לקמן י"ט ע"ג בהגה"ט הסומ"ח הוא כך עי"ש), ולא מצינו קרא דנתרבה בו אדם לעצם דין דמים כמו שהאריכה תורה בעצם דין ערכין, ולא הוזכרה דמים אלא בתורת היקש עם ערכין דכתיב נדר בערכך נדר זו דמים בערכך זו ערכין (רש"י כ' ע"ח) דהיינו שאחר שיש מונח פשוט של דמי אדם הושוותה לערכין לדינין המיוחדין שבה לידון בכבודו ומרגלית לקלים (ועפילו להשג"י נולד מיעוטא עי' תוס' שם ד"ה ואין) שהן הגדרות בדין דמים, וכמו שמצינו להרבה הלכות כגון איסור גזילה ורציחה ועריות שהיו גם קודם מתן תורה ואחר כך ניתנו בו גדרים לפי חוקי התורה אי מיגו במקום חזקה אמרינן ואי אשת אח במקום יבום מותרת וכו' אבל מפני זה לא יצאו מכלל משפטים לכלל חוקים כי עצם יסוד ההלכה הוא מצוה שכלית הכי נמי בדין דמים, והיינו דפריך הכא אברייתא דקאמר לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים דמשמע לעצם דין דמים בעיא ריבוייא למה לי קרא לא יהא אלא דמי דיקלא ומשני לא על עצם דין דמים נתרבו אלא לגדרי התורה שנתחדשו בדין דמים על ידי ההיקש דהיינו לידון בכבודו, (והם דלא נקט מרגלית לקלים עי' מע"כ לקמן ד"ה לומר שיידון בכבודו), דהוה סלקא דעתך דהוקשו דמים לערכין רק באלו שיש בהן דין ערכין קמשמע לן דכל שישנו בדמים נידון בכבודו (וכמו שיתבאר לקמן).

וכן מבואר לקמן (כ' ע"ח) דקתני חומר בנדרים מבערכין שהנדרים חלין על בהמה חיה ועוף, משמע דדמים שבאדם הוא אותו דמים שבבהמה ומפני כן הוא חמור מבערכין דאי דמים דבהמה לאו היינו דמים דאדם מה שייך חומר בדמים משום זה, וכן מבואר בתוספתא להדיא

(פ"ג ה"ה) חומר בדמים שאין בערכין שהדמים נוהגין באדם ובבהמה בחיים ובשחוטין בשלמין ובאברים מה שאין כן בערכין, הרי להדיא דחד דין דמים לכולהו, ואף דסתם נודר דמי חפץ הרי הוא נודר גוף החפץ לדמיו וחל עליו קדושה ומועלין בה וזה לא שייך אצל האדם שיוקדש לדמיו, מכל מקום גם בנודר דמי חפץ הכי הוא שכשאין גוף החפץ בידו שינדור אותה להקדש לא נדר אלא דמים בעלמא כמה ששוה אותו חפץ, [ואף דפשוט שכן הוא, אביא לך ראיה נאמנה מדאמרינן לקמן (ה' ע"ב) דהקדיש בהמת חבירו נותן דמיה לר"מ דאאמד"ל דגמר ואמר לשם דמים, הרי דנודר דמי בהמת חבירו נותן דמיה לכו"ע, וכ"מ בתוס' לקמן (כ' ע"ג ד"ה אלא"ס) בדברי ר"י דגוף הבהמה אינו קדוש ורק נדר דמיו עיי"ש].

וכל זה דלא כמו שכתב הגרי"ז דיש שני צדדים בדבר אי דין דמים הוא כדמי בהמה ודיקלא או שאין דמים לבן חורין ואינו שייך לדמי בהמה אלא שהוא דין מיוחד מגזירת הכתוב, והביא ראיות לצד הב' רק הוקשה לו מגמרא דמשמע כצד הא', ולענ"ד העיקר שאין כאן ב' צדדים אלא שניהם אמת, דלולא קרא הוה ליה רק כדמי דיקלא ואתא קרא והוסיף בו כמה דינים אבל לא נעקר עצם ענין הסברא מדין דמים וגם אין שום מקור אחר לגוף הדין (ועי' קסמ"ל להרמב"ם מ"ע קי"ד מנה דיני ערכי אדם וגם מנה דין נדר דמים גם בפנ"ע וגם בכלל ערכין).

ומה שדחקו להגרי"ז מאמרם אין דמים לבן חורין וכתב דגם בחבלה גופא דין תשלומין אינו משום הפסד אלא חיוב תשלומין שחדשה תורה, אינו נראה כלל וכמו שאבאר באורך לקמן שם גבי אומד של ניזקין (י"ט ע"ב) עיי"ש, ומש"כ להוכיח מהרמב"ם שכתב דהגוסס והיוצא ליהרג אינו בדמים משום דהוי כמת ולא כתב הטעם משום שאינו בר דמים דמשמע דבאדם אעפ"י שאינו שוה כלום היה בו דין דמים מה שאין כן מנוול ומוכ"ש שבעצם אינו בר דמים, צריך עיון דאדרבה בגמרא (ו' ע"ב) אמרינן האי טעמא דאינו בר דמים ולא מצרכינן טעמא דהרי הוא כמת והא דשינה הרמב"ם מלשון הגמרא כבר נתבאר במקומו עייש"ה, גם החילוק בין גוסס למנוול ומוכ"ש צריך עיון דהא תרווייהו אין אדם נותן עליהם ממון ומאי נפק"מ אי מחמת חולי או מחמת גמ"ד של מיתה ואיפה מצאנו חילוק זה, והלא תוס' כתב (ו' ע"ב ד"ה מנין) דיוצא ליהרג דאינו נערך א"א ללמוד ממה שאינו בדמים דהא איתרבו לעיל מנוול ומוכ"ש, הרי דאינו בדמים ממש כמנוול ומוכ"ש, (והגרי"ז יתרץ ע"ז דתוס' למיטעם דס"ל דדמי חסד כדמי חפץ), ומש"כ דפליגי בו ר"י ורא"ש שבשטמ"ק (י"ח ע"ב תוס' ג', ועיי"ש תוס' י"ד), אינו מובן דאדרבה מדברי כולם נשמע עכ"פ דמצד עצם דין דמים שוה אדם לבהמה אלא א"כ יש קרא או סברא לחלק וכמוש"כ לעיל דאתא היקישא לדינין המיוחדין שבו ודו"ק, וכן ממש"כ הרמב"ם דדמים אינם בהשג"י משום שחייבי דמים הרי פירשו נדרם, ואי דמי חפץ בעלמא הוא פשיטא דליכא השג"י, אין ראיה דאף לפי דבריו מהיכי תיתי שיהיה דין מסויים דדמי אדם נידון בהשג"י, וכבר נתבאר לעיל (בתחילת דערך סתם) דעל כרחך כמוש"כ הלח"מ שם מתוס' לקמן (כ' ע"ב) דאיכא היקישא דמים לערכין כו' וע"ז נתן הרמב"ם טעם למה לא ילפינן השג"י בנדרים משום דמפרש הוא, וא"כ אף אי דמי חפץ בעלמא הוא שפיר הוה סלקא דעתך מגזה"כ לפוטרו בפחות ודו"ק, וממילא דגם מש"כ מהרמב"ם (פ"ג ה"ג) דבדמים חייב באחריות ובחולין (קל"ט ע"ב) אמרינן כן רק לענין ערכין אין ראיה, דגם לדבריו תיקשי מנלן לומר כן בדין דמי אדם הרי בחולין נלמד מקרא דונתן את הערכך דלא נאמר אלא בערכין, ועל כרחך משום היקישא דערכין הנ"ל דכיון דלא נזכר במתניתין חומר בערכין מנדרים דחייב באחריות מוכח דלענין זה נמי ילפינן מהיקישא.

גם ממש"כ התוס' בגיטין (מ"ג ע"ב) דאם עבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור הה"ד אי מכרו לגמרי דאינו מכור משום דאינו שוה כלום, אין שום ראיה דלא הוה כדמי חפץ דאפילו לדבריו שבעצם אינו בר דמים אכתי תקשה אמאי אין מכירתו מכירה מי לא מצי למיקני דבר שאין בו שו"פ, ועל כרחך כוונת התוס' לחדש דבאמת אינו רוצה לקנות כל העבד שהרי אינו שו"פ ואטו בשוטה עסקינן אלא אפילו עומד וצווח שרוצה כל העבד אנן סהדי דלא סמכא דעתיה על קנין העבד אלא לקנס שיבוא מחמתו ועל כן אינו חל, (וכל מן דין הרי סוגיא דהתם בעבד מייתי ובעבד ודמי שים לו שויות כדמי חפץ וכמו שיתבאר שם לקמן (י"ט ע"ב) בתוך, ומה שתירץ סוגיין דלא יהא אלא דמי דיקלא משום דליכא שומא אחרת, לא ידעתי איך מיושב הקושיא הא מ"מ מבואר להדיא דאי"צ קרא לדין דמים יהיה מאיזה טעם שיהיה].

ביאור דין נידון בכבודו

אמר רבא לומר שנידון בכבודו, כבר נתבאר לעיל (בדיבור שלפנ"ז) דנדר דמים באדם אינו אלא סברא בעלמא כדמי חפץ עיי"ש, מיהו הני מילי לעיקר דין דמים אבל דין נידון בכבודו על כרחך אינו כן מדאיצטריך לה קרא [ויתבאר עוד לקמן], ונראה דדין נידון בכבודו אין פירושו דמפני חשיבותו של האבר הרי הוא שוה ככולו אלא הכי פירושו דגזירת הכתוב הוא דכל שנדר דמי אבר שכל חיותו תלויה בו הוה ליה כאילו נדר להדיא דמי כולו, שהרי עיקר דין נידון בכבודו בערכין נאמרה והתם לא שייך לומר דערך הראש שוה כערך כולו דהא ערך אינו ענין של שויות כלל ועל כרחך פירושו דכל המעריך ראשו גזירת הכתוב דהוה כאילו העריך את כולו להדיא, ומשום שהעריך את כולו הוא דנותן ערך שלם, והכא נמי

בדמי אבר שהנשמה תלוייה בו הרי הוא כאילו נדר להדיא דמי כולו, וביאור הדבר הוא דאף על גב דאי אזלת בתר חלק הגשמי של האבר הרי למשל ראשו הוא חלק השישית של כל הגוף ואז יתן שישית מדמי אדם מכל מקום אמרה תורה לא תיזיל אלא בתר כבודו וחשיבותו של האבר דהיינו חלק הרוחני ובאופן זה אינו חלק שישית מן הגוף אלא חשוב ככל הגוף שהרי הוא נותן חיות לכל הגוף, ולכן הנודר דמי הראש (והפ"ל כשמקדיש הקפ גופו ע' לקמן ד"ה והפ פרה) הרי הוא באמת נודר חיותא של כל הגוף הנובע מן הראש וממילא דהוה כנודר להדיא דמי כולו ודו"ק.

וכיון שכן אף היכא דבשומא לפי הנמכר בשוק אינו שוה כדמי כולו מכל מקום משום דנידון בכבודו נותן דמי כולו דכל שחיותו תלויה בו הוה ליה כאילו נדר כולו, והגם שנדר דמי ראשו או לבו אין חילוק דהא בשוק נמי שוה ראשו ולבו כמו כל הגוף שכן אם ינטלו אינו שוה כלום אבל נפקא מינה היכא דנדר דמי אבר שאם יחתוך ממנו יהיה טריפה אבל אינו מת מיד, דאי שיימינן כאילו נמכר בשוק אינו נותן דמי כולו שהרי בשוק יש לו שיווי מפני שיכול עוד לחיות עד י"ב חודש ואז מנכין אותו שיווי מחשבון דמי כולו, אבל אם גזירת הכתוב הוא דכל שהנשמה תלוייה בו נותן דמי כולו הכא נמי נותן דמי כולו, ולכאורה כן מבואר להדיא לקמן (כ' ע"ב) דתנן דמי חציי עלי נותן דמי כולו זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כולו ובגמרא זה הכלל כו' לאתויי מן הארכובה ולמעלה, [ועי' תוס' שם דהה"ד בכל י"ח טריפות], הרי דנודר מן הארכובה ולמעלה אף על פי שבנחתך כהאי גוונא אינו מת מיד ואילו נמכר בשוק יש לו שיווי ממון מכל מקום נותן דמי כולו ואין מנכין כלום, מפני שאינו נפש שלם בלעדו וסופו למות מחמת חסרונו.

אבל איכא למידק מהא דהקשו התוספות בבבא מציעא (קי"ד ע"ב ד"ה מה ערכין) למה לי קרא לנידון בכבודו מאי שנא מנזקין דאם קיטע ידו אומדין כמה שוה ביד ובלא יד והכא נמי כמה שוה באבר שהנשמה תלויה בו וכמה שוה בלעדו וממילא נותן דמי כולו שהרי אינו שוה כלום אם היה נוטל אותו אבר ע"כ, ואם איתא מאי קא קשיא להו והלא איצטריך קרא לנודר אבר שנעשה בו טריפה ואינו מת מיד וקמשמע לן דאין מנכין כמה ששוה אם נמכר בשוק אלא נותן דמי כולו וכנ"ל, ועל כרחך צריך לומר דאין הכרח ממה שנאמר נותן דמי כולו, דאפשר דלאו דוקא קתני ובאמת צריך לנכות שיוויו הנמכר בשוק, או אפשר לפי מה שכתב בפירוש המשניות וברע"ב דזה הכלל לאתויי כל האברים שהנשמה תלויה בהן שאם אמר דמי חצי אותו אבר עלי כגון שאמר דמי חצי לבי עלי נותן דמי כולו, ולפי זה אפשר דמאי נותן דמי כולו דמי כל האבר קאמר ולא דמי כל האדם ואין ראיה דאין מנכין משיוויו בשוק, על כל פנים אין ראיה מסוגיא זו דבכהאי גוונא נותן דמי כולו.

ברם לקושטא דמילתא נראה דהאמת כן הוא, דהא התוספות שם תירצו דבנדרים באמת לא אזלינן בתר אומד של נזקין אלא כמוכתבת לרבו ראשון והכי נמי אין שמין באבר שהנשמה תלויה בו אי לאו קרא, ור"ל דפליגי אביי ורבא לקמן (י"ט ע"ג) באומר דמי ידי ורגלי עלי דלרבא אזלינן בתר אומד של נזקין דהיינו כמה הוא שוה לימכר בשוק ביד ובלא יד ולאביי כאילו ידו אחת מוכתבת לרבו ראשון ואינו עושה מלאכה אלא בידו השנית ומסקינן כאביי, מיהו הני מילי בידו ורגלו אבל בראשו או כבידו שאינו מפחית ממלאכתו אם מוכתבת לרבו ראשון לא שייך אומד זו ולכן סלקא דעתך שלא יתן כלום קמשמע לן דנידון בכבודו ונותן כולו כן נראה כוונת התוספות עיי"ש, ומבואר מזה דגזירת הכתוב הוא שיתן דמי כולו אף על פי שאין שייך שומא דנמכר בשוק, דאין סברא לומר דקמשמע לן דהיכא דלא שייך אומד של מוכתבת יתן כאומד של נזקין דהא לאביי אינו שומא נכונה כיון דגברא זילא הוא כדאמרינן התם, אלא משמע דהכי קאמר אף על פי דלא שייך אומד של מוכתבת מכל מקום כיון שכל חיותו תלוייה באותו אבר הרי הוא כאילו הקדיש כולו ונותן דמי כולו וכנ"ל.

ועוד ראיה שהרי התוספות לא תירצו קושייתם אלא לשיטת אביי אבל לרבא דסבירא ליה דגם באברים אזלינן בתר אומד של נזקין לא נתפרש באמת למה לי קרא דנידון בכבודו, אולם אי נימא דנודר אבר שנעשה בו טריפה נותן כולו שפיר איצטריך קרא דלפי אומד של נזקין אינו נותן כולו אלא מנכין כמה ששוה בשוק וקמשמע לן קרא דאף על פי דבשאר אברים אזלינן בתר אומד של נזקין מכל מקום באבר שכל חיותו תלויה בו הרי הוא כאילו נדר כולו, [ועי' לקמן דלדרך זו מובן ג"כ המשך הגמ' מפשטא קדושה בכולה].

ואין להקשות כנ"ל אם כן למה לא תירצו התוספות דקרא אתי למימר בנודר אבר שנעשה בו טריפה דאין מנכין אלא נותן דמי כולו, וגם למה לא תירצו על

רבא אלא על אביי, הא לא קשיא דעדיפא מיניה תירצו דאיכא גוונא דלולא קרא לא היה נותן כלום, ועוד דלפי מאי דקיימא לן כאביי הוצרכו לתרץ כוותיה.

ולפי זה היכא דנדר אבר שאין שייך בה אומד של מוכתבת מפני שאינו מפחית ממלאכתו וגם אינו אבר שהנשמה תלויה בה דליכא דין נידון בכבודו באמת לא אמר כלום, ואפשר שזה כוונת רגמ״ה כאן שכתב בד״ה לומר, שאם אמר על אבר שהנשמה תלויה בו נידון לפי דמי כולו ״ואם לאו לא אמר כלום״, דר״ל באבר שאינו מפחית ממלאכתו אי מוכתבת לרבו ראשון [ומינה מיירי הכא דאל״ה אין צריך לדין נידון בכבודו וכנ״ל בתוס׳] לאביי דקיימא לן כוותיה ודו״ק.

למה נקט נידון בכבודו

לומר שנידון בכבודו, הא דנקט נידון בכבודו ולא שאר הלכות דילפינן בהאי היקישא, בשלמא מרגלית לקלים לא שייך גבי דמים אלא בנודר דמי מרגלית ולא בדמי אדם עיין רש״י לקמן (י״ח ע״ב) ואם כן אינו ענין לכאן, אבל אמאי לא נקט העמדה בדין (עי׳ נקמן כ׳ ע״ב ד״ה לכוותה גבי דמי עלי שעמד בדין) וכן הא דחולין הן בידך עד שיבואו ליד גזבר (כמו שנתבאר שם), יש לומר דחדא מינייהו נקט כמו שכתבו התוספות בבבא מציעא (ק״ד ע״ב ד״ה ומיקן הכוח) לענין אחר עיי״ש, ועוד יש לומר דדוקא לענין נידון בכבודו שהוא חידוש דין בשומת הנידר שנותן יותר ממה שנדר בפיו בזה הוה סלקא דעתך דדוקא מי שישנו בערכין ישנו בדין זה, מה שאין כן שאר הלכות דלא שייכי אלא לאופן הגבייה ולמעות הנגבין לא הוה סלקא דעתך לחלק בין נידר לנידר ודו״ק.

שיטות הראשונים בזה

והתניא ראש עבד כו׳, שיטת רש״י דבין בעבד בין בחמור בין בהקדש בין במכירה נותן חציו (ולכן קשיא ליה ממאי נקט הכא שופתין והכא מסמנין), דכיון דאין מוכרין ראשן לחוד ודאי אין כוונתו להראש בלבד אלא שאמר ראש מפני שהוא חלק גדול ועיקר, ומכל מקום מסתבר שאין נותן יותר ממה שמשייר לעצמו הלכך לפלגא זבניה כו׳, וגבי ראש פרה דלא מכר אלא ראשה ולא עוד אלא אפילו הקדיש כו׳ ר״ל דלא תימא דמקדיש עדיף ממוכר מפני שבעין יפה הוא מקדיש קמשמע לן דאפילו בהקדש אין לה אלא ראשה משום דמיזדבנא בי טבחא.

שיטת התוספות הוא דבעבד וחמור איכא נפקא מינא בין הקדש למכירה דבהקדש חולקין משום דבעין יפה מקדיש אבל במכירה לא מכר אלא הראש ומשמנין כמה שיוויו של מלאכתו, (כנראה דלפילו לגבי בהמה שייך עניין זה), ובראש פרה שוה הקדש ומכירה דאינו נותן אלא כמה ששוה בבי טבחא ולא כמה שוה לפי מלאכתו, והב״ח בחושן משפט (סי׳ ר״כ) הקשה אהא דרב פפא דלא מכר אלא ראשה משום דמיזדבן כו׳ והא ראש עבד וחמור נמי לא מכר אלא ראשה לפי זה דלא מזדבן כו׳, ולהנ״ל לא קשה דבראש עבד וחמור נותן כשיווי מלאכתם מה שאין כן בראש פרה נותן כפי הנמכר לבשר בעלמא וכן כתב בהפלאה שבערכין.

ושיטת הרמב״ם הוא להיפך מתוספות דבמקדיש אין להקדש אלא שותפות קצת כמה ששוה הראש למכירה מה שאין כן במוכר יש לו ללוקח חציה, ועיין בב״ח שם שהאריך לבאר שיטה זו ובתוך דבריו כתב דלהרמב״ם שפיר איצטריך לאשמועינן דבפרה לא מכר אלא הראש משום דבשאר מכירה מכר חציה, אלא דיקשה למה איצטריך למימר ולא עוד אלא אפילו הקדיש כו׳ אין להקדש אלא ראשה והא גם בעבד וחמור הכי הוא, [ולפמש״כ בפי׳ התוס׳ לחלק בראש גופא בין שומא של שיווי למלאכה לבין מזדבן בבי טבחא לק״מ וכ״כ בהפלאה שבערכין שם], ותירץ משום דהוה אמינא כיון דחזיא להקרבה תפשוט קדושה בכוליה קמשמע לן דאף על פי כן אין להקדש אלא ראשה כדאיתא לשם בגמרא דבמקדיש חד אבר תרי מגו לא אמרינן, והקשה בהפלאה שבערכין דבסוגיין לקמן (ה׳ ע״ב) מסקינן דבבעל מום איירי דומיא דחמור ולא אמרינן ביה פשטא, ור״ל דלמסקנא הא דבהקדיש חד אבר בעל מום דלא אמרינן ביה פשטא לא ידעינן דוקא מראש פרה אלא גם מראש עבד ומחמור והוה כדמי ראשי עיי״ש, ולענ״ד אין בזה לדחות דברי הב״ח דמכל מקום ודאי חידוש יותר בראש פרה דהוה ממין הראוי להקרבה מראש עבד וחמור דאינו ממין הקרבה, וכן משמע מרש״י שכתב גבי דמי ראשי למזבח ז״ל והרי אין לך בעל מום למזבח גדול מזה שהוא אדם, הרי דיותר פשוט באינו ממין הקרבה ושפיר יש לומר דהא קמשמע לן ברייתא דאפילו ממין דחזיא להקרבה לא אמרינן פשטא.

עוד הקשה הב״ח שם למה יגרע הקדש ממכירה דלא הקדיש אלא אבר אחד הלא בבבא בתרא אסיקנא דמקדיש בעין יפה הוא מקדיש טפי ממוכר, ותירץ דבקדשי מזבח דאינו נידון בכבודו לא אמרינן בעין יפה הוא מקדיש

רק בקדשי בדק הבית דנידון בכבודו בעין יפה הוא מקדיש עיי"ש באורך, והקשה בהפלאה שבערכין דלהדיא אמרינן במנחות (ק"פ ע"ב) דהאומר אחד מכבשי הקדש והיו לו שנים הגדול שבהן הקדש משום דמקדיש בעין יפה מקדיש, הרי דגם בקדשי מזבח בעין יפה מקדיש.

ונראה כוונת הב"ח דתרי גוונא בעין יפה איכא, הא' כשהדבר ספק מה הקדיש ואמרינן מסתמא הקדיש הגדול משום עין יפה זה שייך גם בקדשי מזבח וכההיא דמנחות, והב' כשאנו מסתפקין אם הקדיש יותר ממה שאמר ובזה דוקא קאמר הב"ח דהקדש בדק הבית עדיף ממוכר שהקדיש יותר ממה שאמר כגון מקדיש את השדה הקדיש גם את הבור והגת והשובך (עי' רפ"ס סם ע"פ ע"פ ד"ה נמוכר וד"ה פנ), מה שאין כן קדשי מזבח לא הקדיש יותר ממה שאמר ולכן בהקדיש את הראש למזבח אין להקדש אלא ראשה, והא דרב פפא דמיזדבן כו' צריך לומר דקאי רק אמכירה, אלא דמכל מקום עיקר דברי הב"ח תמוהין שיהא מקדיש בעין יפה נלמד מנידון בכבודו ואינו מוזכר בשום מקום, וגם דלכאורה הא דעין יפה סברא הוא ולא ילפותא וצריך עיון.

נידון בכבודו אינו ענין לפשטא וביאור השקו"ט

והא חמור ופרה ליתנהו בערכין ואינו נדון בכבודו, לכאורה קשה מה הדמיון מקדיש דמי אבר למקדיש פרה וחמור, בשלמא במקדיש דמי אבר שהנידון הוא כמה שויו שייך לומר שמפני חשיבתו ונחיצתו של האבר הרי הוא שוה ככל האדם אבל במקדיש האבר גופא והשאיר לעצמו שאר הגוף אין הנידון כמה שוה מה שנתן אלא הנידון אם נתקדש יותר ממה שנתן ואם כן הרי זה דין פשטא קדושה ומה ענינה לנידון בכבודו, וגם דאכתי לא מיירי מפשטא קדושה אלא אחר שתירץ הא בקדשי מזבח, ועוד דהא פשיטא ליה לגמרא דבקדשי בדק הבית ליכא דין פשטא כמבואר בקושיא דלקמן במאי אוקימתא כו' (ועי' לקמן ה' ע"פ ד"ה כי פיפעיפ) ואם כן השתא דסלקא דעתך דברייתא בקדשי בדק הבית מיירי לא שייך כלל דין פשטא, [ובאמת לפי הב"ח דלעיל (בדיעבד שלפנ"ז) יל"ת דאין הפירכא שמשום נידון בכבודו יהא כולה הקדש אלא שמשום נידון בכבודו יהא מקדיש בעין יפה כל כך עד שהקדיש כולה ודו"ק].

אולם לפי מה שנתבאר לעיל (ד"ה פמר רפ) מובן שפיר, דנידון בכבודו אין פירושו דמפני חשיבותו של האבר הרי הוא שוה ככולו אלא דגזירת הכתוב דכל שנדר דמי אבר שכל חיותו תלויה בו הוה ליה כאילו נדר להדיא דמי כולו עיי"ש, ואם כן מקשה שפיר דכמו בנודר דמי אבר כך הוא הכי נמי בנודר האבר גופא יחשב גם כן כאילו הקדיש להדיא את כולו מפני שכל חיותו תלוייה בו וממילא שיהא הדין דכולה הקדש ולאו מדין פשטא קדושה.

והשתא הכי פריך, דהא מריש הוה סלקא דעתין דרק הני דאיתנהו בערכין איתנהו בדמים לידון בכבודו משום דדין נידון בכבודו בדמים נלמדת מהיקישא לערכין ממילא הני דליתנהו בערכין ליתנהו בהיקישא, אבל למסקנא דקמשמע לן קרא לטומטום ואנדרוגינוס דאף על פי שאינן בערכין איתנהו בדמים לידון בכבודו נמצא דאין דין נידון בכבודו תלוי באם יש ביה דין ערכין, וכיון שכן אית לן למילף נמי מהיקישא לכולי דינא דדמים לידון בכבודו וחמור ופרה נמי ליהוי בדין דמים לידון בכבודו ויהא כולו הקדש, ומשני הא בקדשי בדק הבית כו' ר"ל אף על פי שאין הנדר צריך להיות איתיה בערכין מכל מקום לא ילפינן מיניה דין נידון בכבודו אלא דומיא דידיה דהיינו בקדשי בדק הבית אבל בקדשי מזבח לא.

ולפי מאי דמשני הא בקדשי בדק הבית כו', נמצא דלמסקנא כל שהקדיש לבדק הבית בין שנדר דמי האבר בין שהקדיש האבר גופא הרי הוא נידון בכבודו, דהא השתא קא סלקא דעתך דהך דברייתא בהקדיש ראש הפרה גופה מיירי ולא בדמי הראש (כדמוכח מהפ לפניך לעיפ פפטפ), ועלה אמרינן דדוקא משום דקדשי מזבח נינהו אינו נידון בכבודו אבל כי האי גוונא בקדשי בדק הבית הרי הוא נידון בכבודו וכולו הקדש, [וכבר האריכו האחרונים בדברי הרמב"ם שכתב הא דסוגיין ב"דמי" ראש חמור ובמש"כ סו"ד שכל קדושת בדה"ב קדו"ד הוא ואכמ"ל].

ולפי האמור מתבאר דמה שהקשה בשער המלך (פ"ה הי"ח) מהא דאמרינן בחולין (קנ"ה ע"פ) דהמקדיש בהמה חוץ מגיזה וכחישה לולא קרא היה חייב בראשית הגז ומבואר בגמרא ורש"י שם דלא אמרינן פשטא קדושה בכולה אלא בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית מאי דלא אקדיש לא אקדיש, וזה סותר מה דמבואר בסוגיין דמקדיש לבדק הבית אבר שהנשמה תלוייה בו פשטא קדושה בכולה ונותן דמי כולה עיי"ש [ועי' אחיעזר ח"ב סי' מ"ד אות ה'], לאו קושיא הוא דסוגיין לא מיירי מדין פשטא קדושה בכולה אלא מנידון בכבודו ולא ראי זה כראי זה, אלא אי קשיא הכי קשיא אמאי לא נימא

התם דמשום נידון בכבודו יוקדש הגיזה והכחישה דלפי מה שנתבאר הוה דין נידון בכבודו כאילו נדר להדיא דמי כולו וגם בנודר האבר גופא אמרינן כן וכנ"ל, וכל שכן אם הקדיש כל הבהמה שיוקדש גם הגיזה והכחישה.

ויש לתרץ דהתם במקדיש בהמה חוץ מגיזה וכחישה לא שייך שיתקדש כולה אלא מדין פשטא שאף על פי שלא הקדיש הגיזה והכחישה אין בידו לעכב התפשטות הקדושה שהוא דבר דממילא, מה שאין כן בנידון בכבודו שאינו בדרך התפשטות קדושה אלא דהוה ליה כאילו הקדיש כולה להדיא, בדאמר חוץ מגיזתה לא שייך שיתקדש שהרי להדיא הוציא הגיזה מן הכלל (וכמילו אמר מקדיש אני כל מיומיה של בהמה חוץ מן החיות הסייבת לגיזה וכחיסה), ולכן שפיר אמרינן שם דבקדשי מזבח פשטה קדושה בכולה ובקדשי בדק הבית מאי דלא אקדיש לא אקדיש דפשטא ליכא בקדשי בדק הבית ונידון בכבודו לא מהני על מה שהוציא להדיא ודו"ק.

ביאור דבריהם

תוד"ה והא פרה וחמור כו', עי' ברכת הזבח וצאן קדשים ודבריהם תמוהים, דמה ענין פשטא לדין נידון בכבודו ולא קרב זה אל זה כלל וכמו שביארתי בגמרא (בדיבור שלפנ"ז) עיי"ש, ולכן לענ"ד עיקר דאדרבה זו גופא כוונת התוספות לומר דפשטא לא שייך הכא, וכמו שכתב בספר מוצל מאש דהכי גרסינן "ודוקא כשמקדיש הגוף פשטא קדושה בכולה", ור"ל אהא דאמרינן דבפרה וחמור אינו נידון בכבודו לא תקשי לך דמכל מקום יהא כולו קדוש מטעם פשטא על כן קאמר דדוקא בקדושת הגוף דהיינו הקדש למזבח אמרינן פשטא ולא בקדושת בדק הבית שאינו קדושה אלא לדמים, [וכלשון רש"י חולין (קל"ה ע"ב ד"ה שפ"ה) עיי"ש].

הא בקדשי מזבח הא בקדשי בדק הבית במאי אוקימתה כו', ביאור הענין והשקלא וטריא עיין לקמן (ה' ע"ב ד"ה כי שבעיא).

ה' ע"א

ביאור פלוגתת ר"מ ור"י עם ר"י ור"ש

האומר רגלו של עולה יכול תהא כולה עולה כו', צריך ביאור לרבי מאיר ורבי יהודה מהו סברא החיצונה עד דבעי קרא למילף שאין כולה עולה ושאין כולה חולין, וגם במה פליגי רבי יוסי ורבי שמעון מסברא חיצונה עד דבעי קרא שיהא כולה עולה.

ויש לפרש דהנה הא פשיטא לכולי עלמא דאי אפשר להקריב בהמה שחציה קדוש וחציה חולין, ואמרינן בקידושין (ז' ע"ב) בהמה של שני שותפין שהקדיש אחד חציו הרי הוא נדחה מליקרב כיון שחציה חולין ולתוספות גיטין (מ"ג ע"ב ד"ה גמרו) בכהאי גוונא ירעה עד שיסתאב, ואין זה מטעם חולין לעזרה דהא איכא למאן דאמר (קידושין נ"ח ע"ב מיל כ"ט ע"ב ועוד) דחולין בעזרה לאו דאורייתא, אלא אפילו אי מקריבין חולין בעזרה מכל מקום אם קרבן הוא צריך שיהא כולה קרבן, ולשון רש"י בתמורה (י"ח ע"ב ד"ה יהי) כיון דההוא אבר הוי קדוש תו לא מצי למשחט ההיא בהמה לשם חולין (והה"ד לעם קרבן ע"ב), וכן משמע כולהו קראי מן הבהמה מן הבקר או מן הצאן תקריבו את קרבנכם יקריבנו יקריב אותו וכו' משמע כולו קרבן ולא חציו, [ומש"כ רגמ"ה ז"ל דא"א לשחוט הראש לשם עולה והגוף לשם חולין דהא אין שוחטין חולין בעזרה, אין הכוונה מטעם איסור חולין בעזרה אלא ר"ל דאין שוחטין בעזרה קרבן שיש בו חולין, והלשון דחוק, וז"ל המאירי קידושין (ז' ע"ב) וכיצד יעשה אם ישחטנה בעזרה הרי יש כאן חולין ואם ישחטנה בחוץ הרי יש כאן קדשים עיי"ש, ר"ל יש בקרבן הזה חולין וא"א ליקרב וכנ"ל].

ולכן קאמרי רבי מאיר ורבי יהודה דסלקא דעתך שיהא כולה עולה, משום דכיון שהקדיש הרגל לעולה הרי הוא צריך להקריבה בתורת עולה וזה לא יתכן כל זמן שיש בבהמה זו חלק החולין על כן אמרינן שכדי שיוכלו דבריו להתקיים ויקרב הרגל שהקדיש סברא הוא שיתפשט הקדושה בכולה ואז יקרב כולה לעולה, קמשמע לן קרא דאינו כן דממנו קודש ולא כולה קודש ור"ל דממנו קאי בין על יתן ובין על קודש דרק ממנו קודש ואין כולה קודש דלא אמרינן פשטא קדושה בכולה, ושוב קאמר יכול תצא לחולין תלמוד לומר יהיה כו', ובודאי דלא סלקא דעתך שיצא הרגל לחולין שהרי כבר ילפינן דממנו קודש שהרגל קדוש אלא דסלקא דעתך דיכול לפדותה כמו שכתב רש"י בחולין (ס"ט ע"ב) ויצא הבהמה לחולין וממנו קודש יתקיים על הפדיון קמשמע לן קרא יהיה בהווייתה תהא דאין קדושת הרגל נעקרת ממקומה, אלא מה יעשה כדי שיתקיים דיבורו ויקרב הרגל שהקדיש, הא כיצד תמכר לצרכי עולות כו', ונתחדש כאן דלא מיקרי דיחוי במה ששאר הבהמה היה חולין והטעם משום דבידו היה להקדישו, מה שאין כן בבהמה של שני

שותפין שלא היה בידו להקדישה כולה מתחילה כמו שכתבו התוספות בחולין (ס"ט ע"ב ד"ה תמכר), [ולהיפך ג"כ איכא חידוש דאע"פ שכל הבהמה היה שייך לזה שהקדיש הרגל, סגי בזה שהרגל קרב לשמו אף ששאר הבהמה קרב לשם אדם אחר, ומבהמה של שני שותפין לא הוה ידעינן לה דהתם כל אחד הקדיש כל מה שיש לו].

ועי' רגמ"ה שכתב יכול תצא שאר הבהמה לחולין, וצ"ב דקושטא הוא דשאר הבהמה חולין, וצ"ל כוונתו ג"כ כרש"י וכנ"ל רק דקשיא ליה דלא קתני תצא ע"י פדיון משמע דבלא פדיון תצא, ועל כן מפרשי לה על שאר הבהמה, דס"ד שאין שאר הבהמה משועבדת להקרבת הרגל, ותצא לחולין (וע"ע קמא מה"ע חולין) ר"ל שלא תכנס להקרבה קמ"ל יהיה בהוויתה תהא ר"ל הרגל יקרב ממש וממילא דכולה נכנסת להקרבה כדמפרש, ודוחק הוא, אבל מה שכתבו האחרונים דשאר הבהמה הוא בדין אינו יוצא מידי מזבח לעולם, תמוה חדא מהיכי תיתי דאיכא הלכה זו על חלק הבהמה שלא הקדיש כלל, וגם ששיטת התוספות (זבחים ס"ט ע"ב ד"ה עד) דהא דאינו יוצא מידי מזבח אינו אלא מדרבנן, ועוד דהכא ילפינן יהיה בהוויתה תהא שלא תהא הפקעת קדושה אלא הקדושה במקומה עומדת, אבל לא שניתוסף עוד קדושה ממה שהקדיש דאי"ז במשמע של יהיה ודו"ק].

ולרבי יוסי ורבי שמעון פשיטא להו בלא קרא דלא מקרי נדחה במה ששאר הבהמה חולין כיון דבידו להקדישו, [וגם הא דסגי ליקרב הרגל לשם המקדיש אעפ"י ששאר הבהמה קרב לשם אדם אחר נמי פשיטא ליה], ולהכי סברי דאדרבה זהו דקסלקא דעתך שכך יתקיים דיבורו שהקדיש הרגל על ידי שתמכר לצרכי עולות, וקמשמע לן קרא דאינו כן אלא כולה עולה דממנו קאי רק על יתן ולא על קודש אלא כולה קודש דיהיה ריבוייא הוא, [והא דבאבר שהנשת"ב לכו"ע אמרינן פשטא קדושה בכולה, עי' בדיבור שלאח"ז].

וממילא דכל זה לא שייך אלא לענין קדושת הגוף דבעי ליקרב ועל כן נימא פשטא אבל קדושת דמים שייך שיתקיים יהיה בלא פשטא אלא במה שהוא קדוש בלבד, ולכן שפיר מחלקינן בין קדושת הגוף לקדושת דמים, (וזה כוונת רגמ"ה ד"ה הא נקדוה"ג עי"ש), מיהו אם קדושת דמים גופא מביא לידי קדושת הגוף משום מיגו דנחתא אז הדרא סברא דפשטא וכנ"ל.

דין פשטא מקרא או מסברא

ואפילו למ"ד **אין כולה עולה כו' אבל דבר שהנשמה תלוייה בו קדשה כולה**, הא דבנשמה תלוייה בו אמרינן פשטא קדושה בכולה אי מקרא ילפינן לה דהיינו דבכהאי גוונא מודה רבי מאיר לרבי יוסי או סברא בעלמא הוא, לכאורה פליגי בה התוספות והריטב"א בקידושין שם שהתוספות כתבו שם (ד"ה ופשטו) דילפינן לה מקרא דממנו לה', אבל הריטב"א כתב להדיא דלאו מקרא הוא אלא סברא בעלמא הוא, [ועי' שטמ"ק תמורה שם אות ה'].

אלא דדברי התוספות תמוהין, דהא בסוגיין מבואר דלרבי מאיר לולא קרא אפילו באבר שאין הנשמה תלוייה בו הוה אמרינן פשטא ואם כן בנשמה תלוייה בו דלא נתמעט מקרא דממנו כי היכי דנתמעט באין הנשמה תלוייה בו [אפשר דממנו משמע חלק קטן אבל נשת"ב כבר יש בו מן העיקר] הדרינן לסברין דאמרינן פשטא, וכבר עמד בזה בשער המלך (פ"ה מערכין הי"ד) עיי"ש (שייבא עפ"י הלמ"מ שכתב פט"ו ממעשה"ק ה"ב דרק מאב דילפין דהמזבח מיהא קדוש ממרינן דמס הנשת"ב פשטא בכולה ומ"מ נשאר עליו בל"ע דסוגיין לן משמע כן מלן קנרא בעלמא הוא וגם שהלמ"מ כתן כ"כ להדיא ומייבא זה שיטת הרמב"ם בממעשה"ק שם על דרך זה עיי"ש, ועיין בגליון רעק"א שם וכעין זה בממיעזר ת"ב סי' מ"ד אות ד' בסבנת המקנה ודבריהם קשין מס כן מה"ט) ובאבני מילואים (סי' ל"ו סקי"ח), ובספר יקר הערך תירץ דלאו מן הסברא הוה אמינא פשטא אלא מדכתיב יהיה קודש וכוונת הגמרא רק לולא דכתיב ממנו עיי"ש, אבל אין כן משמעות הגמרא דקאמר יכול האומר רגלה כו' ולא קאי אקרא כלל.

לכן נראה דעד כאן לא קאמרי התוספות דמקרא יליף אלא לרבי יוסי דבעי קרא באין הנשמה תלוייה בו שיהא כולה עולה דלדידיה לא מצינו שיהא פשטא סברא בעלמא אם כן גם בנשמה תלוייה בו לא ידעינן לה אלא מהאי קרא, אבל לרבי מאיר אין הכי נמי דדין פשטא סברא בעלמא הוא ובאבר שהנשמה תלוייה בו לאו מקרא ילפינן לה, ואלו דברי התוספות שם, דבגמרא שם מדמינן קידושי אשה להקדש בהמה דנימא פשטא קדושה בכולה דאפילו למאן דאמר אין כולה עולה הני מילי באין הנשמה תלוייה בו אבל בנשמה תלוייה בו הויא כולה עולה, והקשו התוספות ז"ל תימה דבריש תמורה יליף רגלה של זו עולה ובדבר שהנשמה תלוייה בו מקרא דכתיב כל אשר יתן ממנו לה' וגבי אשה לא כתיב קראי כו' ע"כ, לאו למימרא דלכולי עלמא מקרא ילפינן לה אלא דקשיא להו לתוספות אמאי דקאמר אפילו למאן דאמר אין כולה עולה כו' דמשמע דהשתא לתרווייהו פריך, וזה אינו אלא דוקא להאי מאן דאמר (דפשטו הוה קנרא) פריך דלמאן דאמר כולה עולה לא קשיא מידי דמקרא יליפינן לה וכנ"ל.

נמצא דבדעת רבי מאיר ליכא פלוגתא בין התוספות והריטב"א דפשטא סברא בעלמא הוא ורק ברבי יוסי פליגי אי בעינן קרא באבר שהנשמה תלוייה בו, ובאמת דהכי מוכח גם מיניה וביה דאיך נאמר לרבי מאיר דילפינן מקרא דבר והיפכו באבר שאין הנשמה תלוייה בו קאי ממנו בין על יתן בין על קודש דרק ממנו קודש (וכמו שנתבאר בדיבור שלפנינו עיי"ש) ובנשמה תלוייה בו לא קאי ממנו על קודש אלא כולה עולה, ועל כרחך דבנשמה תלוייה בו לאו מקרא יליף לה אלא סברא בעלמא הוא.

איך משכחת שיהא לאותו אבר דמים

תמכר לצורכי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אותו אבר **שבה**, רש"י פירש דדמי אותו אבר לא יקבל שהרי עולתו היא ואינו שלו למוכרו, וכן כתב בחולין ובתמורה, אלא דלפי זה הלשון דחוק דהוה ליה למימר תמכר לצרכי עולות חוץ מאותו אבר ודמיה חולין, אבל דמיה חולין חוץ מדמי אותו אבר שבה משמע דיש דמים לאותו אבר אלא שאין הדמים חולין, וכן פירוש רגמ"ה להדיא דדמי אותו אבר קדוש דהיינו שיש דמים לאותו אבר שהמכירה חל גם עליו רק דמיה קדוש, (ועי' מפירי קידושין שם שמביא ג"כ שיטה כעי"ז ומטעם הנ"ל דכן מתמעות הגמ' עיי"ש), אלא דקשה על זה מהא דאמרינן בפסחים (פ"ע ע"ב) המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, הרי דליכא מכירה כלל על אותו אבר ולא שייך לדון אם דמיו חולין או קדוש.

ואפשר לומר דמשכחת לה לפי מה שכתב הפני יהושע בבבא קמא (ס"ו ע"ב) ליישב קושיית התוספות שם (ד"ה דגזל) למה לי קרא קרבנו ולא הגזול הא אפילו למכור אינו יכול כדאמרינן המוכר עולתו כו', ותירץ דאיצטריך ליה לרבי יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים או לרבי שמעון דקדשים שחייב באחריותן הוה דבר הגורם לממון כממון ויכול למכור אפילו קדשי קדשים, [ואף שהקצוה"ח (סי' שפ"ב סק"ו) חולק על הפנ"י מכל מקום בבית אפרים (או"ח סי' מ"ח) ובבית יצחק (או"ח סי' נ"ט אות ח') דחו דברי הקצוה"ח עיי"ש ואכ"מ], וכיון דלרבי שמעון יכול למכור עולתו ושלמיו ומצינו לרבי מאיר (בכתובות ל"ד ע"ח וגב"ק ע"ח ע"ב) דסבירא ליה גם כן כרבי שמעון דדבר הגורם לממון כממון דמי, אם כן הכא נמי בכי האי גוונא שחייב באחריותן כגון שאמר הרי עלי עולה או הרי עלי רגל עולה ואחר כך אמר רגלה של זו עולה, שפיר יכול למוכרו לרבי מאיר (ויקיים נדרו ע"י שיקח בדמי אותו אבר עולה קטנה ויקריב למזבח כ"כ מפירי קידושין עיי"ש) אלא דדמי אותו אבר קדוש, ומשום הכי שפיר דייק רבי מאיר ותנא לישנא דכיילי נמי כי האי גוונא וקאמר תמכר לצורכי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אבר שבה ר"ל דהיכא שיש לה דמים אז אין הדמים חולין אלא קודש, ויש שאין לה דמים כלל כגון בנדבה, וזה מה שכתב רגמ"ה דדמי אותו אבר קדוש ר"ל כהאי גוונא דיש דמים לאותו אבר אז דמיה קדוש, אבל בנדבה פשיטא דליכא דמים כלל לאותו אבר ודו"ק.

משמע דמיבעי גם לר"מ ודלא כרש"י בתמורה

חד אבר נמי איבעוי איבעיא ליה דבעי רבה הקדיש אבר לדמיו כו', הכא משמע דרבה מיבעיא ליה בין לרבי מאיר בין לרבי יוסי דהא סוגיין לתרווייהו קאי כדקאמר לעיל ואפילו למאן דאמר אין כולה עולה כו', ועוד דאי לאו הכי מאי פריך אשינוייא דאקדיש חד אבר מהא דבעיא רבה הרי לא מבעיא ליה אלא לחד מאן דאמר ואכתי איכא אידך מאן דאמר ונימא ברייתא דלעיל דראש פרה דאמר כי האי תנא, אלא משמע דלכולי עלמא מיבעיא ליה לרבה, ואם כן קשה מה שפרש"י בתמורה שם דהאיבעיא דרבה קאי לרבי יוסי דקאמר הקדיש אבר שאין הנשמה תלוייה בו קדוש דמשמע דלרבי מאיר לא קא מיבעי ליה.

ותירץ בלחם משנה (פ"ה ה"ד) דרש"י שם כתב כן משום דכך משמע דברי רבא דאמר הקדיש אבר לדמיו דמשמע כל אבר בין הנשמה תלוייה בו בין אין הנשמה תלוייה בו אבל אין הכי נמי דהאיבעיא גם לרבי מאיר בנשמה תלוייה בו, ואם תאמר באמת למה נקט רבא דוקא לרבי יוסי יש לומר משום דרצה למיבעיא בכל אבר בין נשמה תלוייה בו בין אין הנשמה תלוייה בו עכ"ד, וצריך ביאור חדא דאכתי יקשה קושיית הכסף משנה שם סוף דבריו דכיון דרבא בתמורה שם מפרש דברי רבי יהודה בדבר שעושה אותה נבילה משמע דסבירא ליה כוותיה ואיך סתים למיבעיא דוקא לרבי יוסי, ועוד דעל כל פנים הוה ליה למיבעיא לתרווייהו לרבי מאיר בנשמה תלוייה בו ולרבי יוסי אפילו אין הנשמה תלוייה בו ואמאי שביק לגמרי שיטת רבי מאיר ורבי יהודה.

ולענ"ד נראה פשוט דודאי שהספק יהיה לכולי עלמא בנשמה תלוייה בו כדמוכח בסוגיין, ומכל מקום רבא גופא לא קאי אלא ארבי יוסי מפני שרבי יוסי הוא שאמר דין פשטא קדושה בכולה וממילא מיבעיא לן אם יודה בתרי מיגו גם כן, אבל רבי מאיר ורבי יהודה לא

אמרו דין פשטא כלל אלא להיפך דברגל אין כולה עולה ורק האמוראים הם שהוסיפו דכולי עלמא מודה בכהאי גוונא שהנשמה תלוייה בו, ולכן לא שייכא למיבעי לרבי מאיר ורבי יהודה האם אמרינן תרי מיגו שהרי אפילו חד מיגו לא הזכירו, מיהו פשיטא דלפי האמת במה שהם מודין דאמרינן מיגו ממילא יהיה הספק אם אמרינן תרי מיגו ודו"ק.

סדר המיגות

דבעי רבה הקדיש אבר לדמיו כו', פרש"י דמיגו ראשון הוא מיגו דנחתא ומיגו שני הוא פשטא, ולעיל פרש"י (בד"ה הא דלקדיש מד סע"ב) להיפך מתחילה אמרינן פשטא ואחר כך מיגו דנחתא, אלא דבשיטה מקובצת שם מהפך הגירסא וגרס כמו הכא, וכן מבואר בגמרא תמורה שם להדיא, אלא ששם בשיטה מקובצת (סוף י"ד) מהפך הגירסא דמתחילה אמרינן פשטא ואחר כך מיגו דנחתא וכן הוא בפרש"י שם, וצריך עיון בכל זה.

והנה בלחם משנה (פ"ה מה"ד) מקשה אמה שכתב רש"י בתמורה דמיגו ראשון הוא פשטא, ואהא מיבעיא ליה רבא אי תרי מיגו אמרינן או דילמא חד מיגו אמרינן תרי מיגו לא אמרינן, דמשמע דהא פשיטא ליה דמיגו קמא אמרינן וכיון דמיגו קמא הוא פשטא נמצא דפשטא בקדושת דמים ודאי אמרינן, והא בסוגיין מבואר דבקדושת דמים לא אמרינן פשטא ולהכי כשהקדיש ראש פרה אין להקדש אלא ראשה, ותירץ דאין הכי נמי מסוגיא דהכא מוכח דמיגו קמא הוא מיגו דנחתא ומגו בתרא הוא פשטא, ולפי זה צריך לומר דחד מיגו אמרינן תרי לא היינו מיגו קמא אמרינן ומיגו בתרא לא אמרינן אפילו כשהוא לחוד, דבקדושת דמים לא אמרינן פשטא עי"ש.

ולענ"ד קושייתו מעיקרא לא קשיא דאפילו תימא דמיגו קמא הוא פשטא ומיגו בתרא מיגו דנחתא, מכל מקום לא אמרינן שום מיגו אלא אם יבוא הבהמה על ידו לידי הקרבה, בין פשטא קדושה בכולה שכבר נתבאר לעיל (ד"ה הסומר רגלה ס"ו עולה) ענינו כדי שיתקיים נדרו אשר נדר להקריב האבר למזבח, ובין מיגו דנחתא שכבר כתב רש"י טעמו בתמורה שם הואיל והיא גופא חזיא לעולה למה ליה למוכרה ולהביא בדמיה עולה, הרי גם כן כדי שיהא קרב, [עכ"פ בשיטת רבא, ובתמורה י"ט ע"ב גבי מפריש נקיבה לאשם שיטת ת"ק דאמרינן מיגו דנחתא אעפ"י שלא יבוא לידי הקרבה ועי"ש מימרא דרבא ואכמ"ל], אבל להוסיף על הקדושה אם לא יבוא לידי הקרבה לא הוה סלקא דעתך כלל, והשתא היינו דקא מיבעיא ליה לרבא אי אמרינן תרי מיגו כדי להביא את הבהמה לידי הקרבה או דילמא חד מיגו אמרינן היינו אם חסר רק מיגו אחד או פשטא או מיגו דנחתא אמרינן אבל תרי לא אמרינן, ולצד דלא אמרינן הרי לא יבוא לידי הקרבה ואם כן אפילו חד לא אמרינן, נמצא דהא פשיטא דחד מיגו שאינו מביא את הבהמה לידי הקרבה ודאי לא אמרינן ליה ואם כן שפיר מסקינן בסוגיין דלא אמרינן פשטא בקדושת דמים, ולפי זה אין צריך לדחוק כהלחם משנה דחד מיגו אמרינן היינו מיגו קמא ותרי לא אמרינן היינו מיגו בתרא, דבאמת אין נפקא מינה בין קמא לבתרא אלא בין חד לתרי, [וע"ש שטמ"ק שם אות ט"ו דמשמע דפשיטא דמיגו קמא דפשטא אמרינן בכל אופן והדק"ל וצ"ע], וקצת כעין זה כתב השער המלך (סס פ"ה מה"ד) אלא דקשיא ליה מבעל מום עי"ש ולפי מה שכתבתי לא קשה מידי.

ולפי זה מצאנו סדר נכון לכל הגירסאות, אף דנראה שלפי האמת אין נפקא מינה בסדר המיגות אלא העיקר שיתוסף קדושה באופן התפשטות ובאופן מיגו דנחתא, מכל מקום בסוגיין סדר המיגות דוקא שמקודם אמרינן מיגו דנחתא ואחר כך פשטא, משום שכך הוא סוגיית הגמרא דמתחילה מחלק בין קדושת דמים לקדושת הגוף דבקדושת דמים ליכא פשטא ושוב פריך ממקדיש זכר לדמיו דקדוש קדושת הגוף וקסלקא דעתך דדומה חד אבר לאקדיש כולה ואם כן הכי נמי הקדושת דמים נעשה קדושת הגוף ושוב נימא פשטא, הרי דמתחילה אמרינן מיגו דנחתא ואחר כך פשטא, וכך הוא גם המשך הגמרא כמובן, והיינו טעמא שהשיטה מקובצת (סוף י') מהפך הגירסא ברש"י ד"ה הא דאקדיש חד אבר ולא ברש"י בד"ה הקדיש אבר לדמיו, מה שאין כן בתמורה באמת אין נפקא מינה בסדר, ובגמרא קאמר מיגו דנחתא ואחר כך פשטא וברש"י כתב להיפך ובשיטה מקובצת מהפך סדר הגמרא משום דמשמע ליה מרש"י דכן הוא הגירסא.

[והנה כל מש"כ בביאור הסוגיא הוא בדעת רש"י, אבל להרמב"ם (כמ"ן ופפט"ו ממעה"ק ה"ה ופפ"ד ממעילה ה"ג) דרך אחרת בכל הסוגיא וכבר האריכו האחרונים בדבריו ואין רצוני להאריך עוד].

ר"ל כחמור ממש

כי איבעי ליה בתם הכא בבעל מום דומיא דחמור כו', ר"ל לא כמו שאמרנו לעיל דדומה קצת לחמור משום

דמיירי שהקדישו בקדושת דמים וכפרש"י שם דומיא דעבד וחמור דלא שייכא בהו קדושת הגוף להקרבה, אלא שדומה ממש לחמור דמיירי שהבהמה בעל מום וממילא דלא שייכא פשטא ולא מיגו דנחתא ואינו ענין לחד מיגו או תרי מיגו ודו"ק.

אף דרבה לא מיירי מפשטא

בעל מום נמי איבועי איבעיא ליה דבעי רבה דמי ראשי לגבי מזבח כו', אף דרבה לא מיבעיא אלא אי נידון בכבודו או לא ולא מיירי כלל מדין פשטא, מכל מקום פריך שפיר דליכא למימר טעמא דברייתא (דמשמע פרה) דלא אמרינן פשטא משום דבבעל מום קמיירי דאי הכי תפשוט מינה נמי אידך איבעיא דמי בעל מום למזבח אינו נידון בכבודו דהא קתני אין להקדש אלא ראשה ובבעל מום למזבח קמיירי, אלא על כרחך דליתא לכל הני תירוצי דלעיל ולאו בבעל מום איירי ולא בחד אבר ולא בקדושת דמים למזבח אלא הדרינן למילתא דלבדק הבית איירי כדסלקא דעתך מעיקרא וממילא דנדחו דברי רבה דלעיל.

ולפי זה אין הפירוש בעל מום נמי איבעיא לך האי איבעיא גופא, אלא איבעי לך בעיא אחרינא שממנו נלמד לנידון דידן, ואם כן אינה דומה להא דלעיל חד אבר נמי איבועיי כו' דהתם הוה ממש הך איבעיא.

ביאור האיבעיא

בעי רבה דמי ראשי לגבי מזבח כו', פירוש דהנה כבר נתבאר לעיל (ד' ע"ב ד"ה והא תמור ופרה) דילפינן מערכין לכולהו נדרי דמים דנידון בכבודו, ויש לצדד דלאו דוקא דמים לבדק הבית אלא כל דמים להקדש הכי הוא ואפילו לקדשי מזבח, והא דאמרינן לעיל שם הא בקדשי מזבח הא בקדשי בדק הבית דמשמע דבקדשי מזבח ליתא לדינא דנידון בכבודו (דמשמע מזה שאין להקדש אלא רמשמע) היינו משום דמעיקרא הוה סלקא דעתך שהקדיש גופן למזבח ובהא ודאי דאינו דומה לערכין וקדשי בדק הבית שהן נדרי דמים אבל דמים למזבח אפשר דנידון בכבודו, או דילמא לא ילפינן אלא נדרי דמים הדומין לסתם ערכין דהיינו לבדק הבית אבל לא לקדשי מזבח, מיהו השתא בתר דפריך מפשטא ושקיל וטרי עד דמסיק דברייתא מיירי בקדושת דמים ובבעל מום (דלא אמי לידי קדוש"ג והקרבה) שפיר מבואר בהאי ברייתא דגם נידון בכבודו לא אמרינן דאי לאו הכי אין הכי נמי משום פשטא ליכא מכל מקום משום נידון בכבודו יהא כולה קדוש, וממילא דנפשט האיבעיא דגם קדושת דמים למזבח אינו דומה לערכין.

תמיהה בדברי הגר"א

כי אבעיא לן מקמי דאשמעה להא מתניתא כו', פירוש רגמ"ה היינו ברייתא דראש חמור, ובחידושי הגר"א למכילתין כתב דהיינו ברייתא דוהיה ערכך לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים דאין לפרש ברייתא דראש פרה דאם כן מנלן דלא אשכחן למזבח דנידון בכבודו, ולא ירדתי לסוף דעתו דאדרבה לפי סוגיית הגמרא מבואר כפירוש הרגמ"ה וכמו שאפרש, דהנה סוגיית הגמרא כך הוא, דמתחילה מייתי ברייתא קמייתא דדמים אף על פי שאינם בערכין קאמר קרא דאיתנהו בנידון בכבודו ומינה דבנדרי הקדש לבדק הבית שעיקרן נדר דמים הן (ובלשון הרמב"ם פ"ה מ"ח) גם כן יהא נידון בכבודו, ואהא פריך מברייתא דראש פרה דקסלקא דעתך דבקדשי בדק הבית איירי ואפילו הכי אינו נידון בכבודו (משמע שמתקדש להיקדש ממש לפ הוה ס"ד שיהא נידון בכבודו) ומשני לא כדקסלקא דעתך דברייתא בקדשי בדק הבית מיירי אלא ההיא בקדשי מזבח מיירי ולכן אין בו דין נידון בכבודו, נמצא דמשום פירכא דשני ברייתות לא נתחדשה ההלכה דקדשי מזבח אין נידון בכבודו דדבר פשוט הוא שלא נסתפק בו אדם מעולם אלא האוקימתא הוא שנתחדשה דברייתא בקדשי מזבח מיירי, וכן משמע לשון התוספות בבבא מציעא (ק"ד ע"ב סוד"ה ומילך ההוא) עיי"ש, וכן מוכח מהא דפריך במאי אוקימתה בקדשי מזבח כו' משמע דזהו מה שנתחדש כאן דברייתא לא מיירי מקדשי בדק הבית אלא בקדשי מזבח (רק רמ"י מפרש התם למה נתמעט כך הוא דקדשי מזבח מינו נידון בכבודו) דאי לאו הכי הוה ליה לתרץ שאני קדשי מזבח או קדשי מזבח קאמרת, ועוד דאי מתחילה ידע דמקדשי מזבח קמיירי הוה ליה להקשות מיד אמאי לא אמרינן פשטא.

ואם כן רבא דשמע ברייתא קמייתא שפיר קאמר דלא אשכחן למזבח דנידון בכבודו, מיהו היינו במקדיש קדושת הגוף למזבח אבל הא מיבעיא ליה במקדיש קדושת דמים למזבח באופן שלא יחול קדושת הגוף דהיינו במקדיש אבר בבעל מום, דכי האי גוונא אפשר דדין דמים בעלמא הוא או דילמא כיון דממונא לא לבדק הבית אזיל אלא למזבח ולא אשכחן לגבי מזבח כו', מיהו לבתר דשמע ברייתא בתרייתא דראש פרה דפרכינן אמאי לא אמרינן פשטא עד דמוקמינן לה במקדיש בעל מום בקדושת דמים למזבח ובהא אין לו להקדש אלא

ראשה, הרי מוכח מינה דגם נידון בכבודו לא אמרינן ביה וכמו שנתבאר לעיל (בדיבור שלפנ"ז).

ולפי זה דברי הגר"א צריכין עיון, דמה שכתב דאין לפרש דהא מתניתא היינו ברייתא דראש פרה דאם כן מנלן דלא אשכחן בקדשי מזבח דנידון בכבודו, כבר נתבאר דגם בברייתא קמייתא פשיטא לן הכי, ומה שכתב דברייתא קמייתא הוא דלא שמע, אינו מובן דאם כן מנליה דלא אשכחן למזבח דאינו נידון בכבודו, אם תאמר מברייתא בתרייתא הוכיח כן משום דבקדשי מזבח מיירי ואין להקדש אלא ראשה הא אם כן איך מיבעיא ליה אי בדמי בעל מום למזבח איכא נידון בכבודו והרי ברייתא על כרחך בבעל מום קמיירי כמו דמוכיח למסקנא מקושיא דנימא פשטא, ולמה נפשט ליה האיבעיא במה דשמעה להא מתניתא קמייתא דמינה לא מוכחינן מידי, ואם תאמר דלא ידע דברייתא מיירי מקדשי מזבח וזה מה שנתחדש על ידי קושיא משני הברייתות (וכמוש"כ לעיל) אם כן הדרא קושייתו לדוכתא היאך קאמר לא אשכחן למזבח דאינו נידון בכבודו וצריך עיון, ועיין עוד מה שכתב הגר"א שם לפני זה בד"ה דבעי רבא וגם זה אינו מובן עיי"ש וצריך עיון.

צ"ע אי לגבי מזבח בכלל ערכין הוי

בעי רבא ערכי על גבי מזבח מהו כו', לא נתפרש להדיא בדברי רבא אי פשיטא ליה דערכי למזבח הוה בכלל דין ערכין ולא מיבעיא ליה אלא לענין הישג יד או דפשיטא ליה שאינו דין ערכין רק נדר דמים בעלמא ולא מיבעיא ליה אי אית ביה דין הישג יד אלא משום דאפקיה בלשון ערכין, או דילמא היא גופא קא מיבעיא ליה אי הוה בכלל ערכין או לא, ובאמת משמעות לשונו לא אשכחן בערכין דאין נידון בהישג יד משמע קצת דבכלל ערכין הוא ואינו מוכח, אולם בלאו הכי נראה כן דאי נימא דמספקא ליה אי הוה ערכין או לא או דפשיטא ליה דאינו ערכין ומסתפק רק מצד הלשון יקשה מאי טעמא לא מיבעיא אלא לענין הישג יד ולתוספות (ד"ה נעי רבה) גם לענין נידון בכבודו, ומאי שנא משאר הלכות ערכין כגון טומטום ואנדרוגינוס מנוול ומוכה שחין ועובד כוכבים והעמדה בדין דלא מיבעיא ליה, אבל אי הוה בכלל דין ערכין אפשר ליישב כדלקמן.

ויש לפרש דלהכי פשיטא ליה דהוה התפסה בדין ערכין ממש אף דהדמים למזבח אזלא, משום דבקרא אין מפורש להיכן אזלא מעות הערכין אלא דילפינן לה לקמן (כ"ד ע"ב) מונתן את הערכך ביום ההוא קודש לה' דסתם ההקדישות לבדק הבית, [או מקרא דבערכך נפשות לה' לפמש"כ הגר"א בתו"כ עמש"כ לקמן שם], משמע דרק סתמא כך הוא אבל אם פירש למזבח דבריו קיימין וכולה הלכתא דערכין שייכי ביה, ולהכי לא מיבעיא ליה אלא לענין הישג יד משום שהוא חידוש דין פסידא דהקדש, אי גם למזבח נאמר האי דינא או דלא נאמרה רק בסתם ערכין שהן לבדק הבית משום דקרא דכאשר תשיג יד הנודר קאי אקרא דונתן את הערכך כו' אבל במעות ההולכות למזבח אין מפסידין להקדש ליתן בהישג יד.

לפי זה הא דקאמר התוספות (ד"ה נעי רבה) דבערך ראשי נמי איכא למיבעי אי נידון בכבודו, ויקשה גם כן מהיכי תיתי שלא יהא נוהג בו ומאי שנא משאר הלכות ערכין דנהיגי, אפשר לומר דכמו דמיבעיא לענין הישג יד משום שהוא חידוש דין פסידא דהקדש הכי נמי נידון בכבודו שהוא חידוש דין רווחא דהקדש שאף על פי שלא נדר אלא הראש אנו אומרים שנדר כולו (וכמו שנתפשר לעיל ד' ע"ב ד"ה אמר רבה) שפיר אפשר למיבעיא אי לא נאמרה אלא לבדק הבית ולא למזבח, מה שאין כן לשאר הלכותיה מי מעריך ומי נערך וכדומה פשיטא דדין ערכין לו.

אלא דלכאורה קשה ממה שכתב רש"י לקמן על האיבעיא דשדה אחוזה, דפשיטא דשדה אחוזה דקרא לא מיירי אלא לבדק הבית דסתם הקדישות לבדק הבית וקא מיבעיא אי שדה אחוזה למזבח דומה להא דשדה אחוזה של תורה או לקרבנות מזבח עיי"ש, ומאי שנא הכא בערך למזבח דפשיטא ליה דערכין מיהא הוי ולא אמרינן דהכי נמי מיבעיא ליה אי דומה לערכין דקרא דהיינו לבדק הבית או לא, [ואף דרש"י לא ביאר דבריו הכא כמו בשדה אחוזה מ"מ י"ל דוקא התם דאכתי לא איירי משדה אחוזה בהאי מכילתין הוצרך לפרש משא"כ בערכין], וליכא למימר דאין הכי נמי דהיא גופא מיבעיא ליה דאם כן יקשה לאידך גיסא וכנ"ל אמאי לא שייך איבעיא זו אלא לענין הישג יד ולענין נידון בכבודו, [וה"נ בשדה אחוזה יל"ע דנפק"מ לענין הוצאה ביובל לכהנים עי' חזו"א שהעיר מזה].

ואפשר דשאני שדה אחוזה שעיקר חידושו הוא אופן הפדיון שהרי הוא הקדישו בסתם ואף על פי כן אינו נפדה לפי שיווי דמים אלא לפי בית זרע חומר שעורים בנ' שקל כסף, ולהכי מסתפק אי האי חידושא

שייך נמי לגבי מזבח [ומיושב קושיית החזו"א הנ"ל], אבל בערכין אין חידוש במה שאינו נותן לפי שיווי דמים שהרי לא הזכיר דמים אלא ערך וערך לאו דמים הוא, וממילא לענין שאר דיני ערכין פשיטא ליה דאפילו למזבח הוה בכלל ערכין ולא מיבעיא ליה אלא לענין נידון בכבודו והישג יד שהם חידושי דינים אי שייכי נמי למזבח ודו"ק.

ואם כנים הדברים יש לפרש בדרך זה מה שכתבו התוספות (ד"ה נעי רפח) דהני בעיות בדרך אם תמצי לומר, [ודלא כהרא"ש שבשטמ"ק אות י"ח (וכנלפ"ם ט"ס בדפוסי ונ"ל ערך לפמי"ו הסג"י פמל נערכי עלי לפ שייך נידון בכבודו עיי"ש), שהרי זה סותר התוס' שלפנ"ז כמוש"כ מהר"ש טויבש], דאפילו אם נימא דאין נידון בכבודו יש לומר דוקא משום שלא נדר יותר אבל דין הישג יד אולי איתנהו שאינו חידוש כל כך כי מצינו כעין זה בקרבנות מצורע (עי' ר"פ הסג"י) דרחמנא חס עליה, ואפילו אם תמצי לומר דגם זה ליתא מכל מקום בפדיון שדה אחוזה אפשר דאין פדיונו חידוש כל כך, ומכל מקום אכתי צריך עיון בכל הענין.

ביאור דברי התוס' דאפי' אינו יודע

רבי מאיר סבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה אדם יודע כו', ובתוספות כתבו דאפילו אינו יודע דעתו על פי שתקנו חכמים הלשון, וכן כתב בשיטה מקובצת בכתובות (נ"ח ע"ב) דאפילו אם אינו יודע אי חייב פחות מבן חודש והוא הדין אם אינו יודע אם הוא פחות מבן חודש אפילו הכי סבירא ליה לרבי מאיר דמסרסים לישניה וגמר ואמר לשם דמים, וצריך ביאור דבגמרא מפורש הטעם דאדם יודע משמע משום דאנן סהדי שנתכוון לשם דמים ומנליה להתוספות דאפילו אינו יודע וכן הקשה בשפת אמת, [ועיי"ש שדחה עפי"ז קושיית התוס' מנתכוון לומר תרומה כו', אלא שמסתפק באמר ערך זה הולך ולא ידע אי פחות מב"ח הוא דלא שייך אדם יודע דאפשר דמודה ר"מ, ולא ראה שטמ"ק הנ"ל דמבואר להדיא דכה"ג נמי נותן דמים], ועוד קשה מה שכתבו דעתו על פי שתקנו חכמים הלשון וכי לאיזה צורך עשאו חכמים לתקן לשונו של זה שאינו יודע שטעה כלל.

ונראה דקשיא ליה לתוספות מנא לן דזה הנודר יודע שאין ערך לפחות מבן חודש עד שאנו בטוחים שנתכוון לשם דמים והרי אדרבה הא חזינן שנדר ערכו ומסתבר שאינו יודע, ומזה הוכיחו התוספות דאין הכי נמי אפילו זה הנודר אינו יודע מכל מקום רובא דאינשי יודעין (גירסת שלנו "יודע" והמוס' הוסיפו "פחס" יודע, כ"ל קמס פחס יודע) וסתם אדם האומר ערך פחות מבן חודש כוונתו לדמים שהרי יודע שאין לו ערך אלא שטעה בלשונו וסבר דלשון ערכין משמע נמי דמים [דבתורה כתיב כמה פעמים דמים בלשון ערכין גבי פדה"ב ואיל אשם ופדיון בהמה, וע"ע תוס' נזיר ט' ע"א סוד"ה אאמד"ל] ולכן תיקנו חכמים לשונו כאילו אמר דמים, והשתא כיון שתיקנו הלשון למי שיודע וטעה בלשונו ממילא אפילו מי שאינו יודע שאין ערך פחות מבן חודש מכל מקום דעתו על פי מה שתקנו חכמים הלשון ומשום הכי הוה ליה כאלו אמר מילתא מעליא ולא מפני שתיקנו להדיא לזה שאינו יודע ולא קשיא מידי, וכן מתבאר דברי השיטה מקובצת שם שהקשה דמדרבי מאיר דאמר בערך פחות מבן חודש וערך כלי דאין אדם מוציא דבריו לבטלה אין ראיה למקדיש מעשי ידיו שהרי הא דערכין ידוע לכל והא דדבר שלא בא לעולם לאו כולי עלמא ידעי ר"ל ואם כן זה הנודר לא ידע, ועל זה מתרץ דגם ערכין לאו כולי עלמא ידעי ור"ל בערכין נמי זה הנודר אינו יודע ואף על פי כן סגי הא דרובא דעלמא ידעי והכי נמי בדבר שלא בא לעולם עיי"ש.

ולפי זה יתיישב דברי הברכת הזבח שנסתפק במעריך טומטום ואנדרוגינוס אי אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה כיון דאינו ידוע כל כך ואינו מפורש בקרא אלא נלמד מדרשא, והרב ברכי יוסף (יו"ד סי' רנ"ח ס"ה) העיר עליו מהא דאמרינן לקמן (כ' ע"ב) דהאומר ערך ידי ורגלי לא אמר כלום ואמר רב גידל אמר רב דלרבי מאיר נותן דמיה ופריך והא כבר אמרה להא דרבי מאיר באומר ערך כלי זה עלי ומשני סלקא דעתך התם דאדם יודע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים אבל הכי טעי וסבר כי היכי דאיכא ערך ראשי איכא נמי ערך ידי ורגלי אבל דמי לא קאמר קמשמע לן, ור"ל דסלקא דעתך משום דערך ידי ורגלי אינו מפורש בקרא אינו יודע קמשמע לן דאפילו אינו יודע, וכן הוא דעת התוספות כאן ושיטה מקובצת כתובות דאפילו אינו יודע ואם כן הוא הדין מעריך טומטום ואנדרוגינוס עכ"ד, אולם לפי מה שנתבאר דמה שכתבו התוספות והשיטה מקובצת דאפילו אינו יודע היינו דוקא משום שהדבר ידוע לרוב בני אדם שפיר מובן ספיקו של הברכת הזבח, דמעריך טומטום ואנדורגינוס אפשר שאין הדבר ידוע דלית ליה ערך ומערך ידי ורגלי אין ראיה דאף על פי שאינו מפורש בקרא מכל מקום ידוע הוא לכל אבל מי יימר דטומטום ואנדרוגינוס נמי ידוע.

וגם מה דמשמע בפירוש רגמ"ה שם (כ' ע"ב) דלא כתוס' והשטמ"ק שהרי כתב שם בד"ה ונותן דמיה, של יד כלומר דאין אדם מוציא דבריו לבטלה וידוע שאין ערך ליד כו', משמע דטעמא דנותן דמיה משום דידוע, ודמקשה הא תנינא חדא זימנא ומתרץ דהוו"א דטעה משמע דהא דקאמר קמ"ל ר"ל דלא טעה אלא יודע, לכי דייקי אין ראיה שהרי כתב ד"ידוע" שאין ערך ליד ולא כתב שזה יודע והיינו ממש כמו שפירשנו בתוס' שאפילו אינו יודע כיון דידוע לכל סגי ודו"ק].

מיהו בעצם דברי השיטה מקובצת דאפילו אינו יודע מסרסים לישניה יש לעיין, שהרי הוא כתב כן בדעת רש"י בכתובות שם ורש"י גופא כאן (פע"ב) לא משמע כן שהרי כתב אהא דאמרינן לקמן המקדיש בהמת חבירו לרבי מאיר נותן דמיה ואיצטריך למימריה משום דקסלקא דעתך דהכי קאמר אי אמינא ליה למרה מזבן לה ניהלי תיקדוש לה מהשתא ואקרבה ואינו יודע דדבר שלא בא לעולם אי אפשר להקדיש אבל דמי לא קאמר קמשמע לן, פרש"י קמשמע לן דלא אמרינן דטעה אלא ודאי יודע שאין הקדישו חל על גופה (דמשנ"ת הוס') ולדמים נתכוין, משמע דוקא משום שזה הנודר יודע, וצריך לדחוק דמה שכתב שלא טעה אלא יודע היינו דאצל רוב בני אדם כך הוא אפילו אם הנודר הזה אינו יודע וצריך עיון ועיין רש"ש.

אמאי בעי תיקון ללשונו

תוד"ה אדם יודע, בא"ד דעתו על פי שתקנו חכמים הלשון, צריך ביאור אמאי בעי תיקון ללשונו דל דיבורו מהכא ויחול הדמים במחשבה לחוד דהא הכא מקדיש דמים לבדק הבית הוא ותרומה וקדשים חל במחשבה כדאמרינן בשבועות (כ"ו ע"ב), ובשלמא אי נימא דלא חל במחשבה אלא קדשי מזבח וקצת משמע כן מדיליף שם מקרא נדיב לב עולות משמע דוקא עולות אבל הקדש לבדק הבית לא (וכן נרמב"ם פי"ד ממעשה הקרבנות הי"ב כתב הטי דינו רק בקרבנות עיי"ש וכ"מ בקלוה"מ רסי' י"ב) לא קשיא דהכא בקדשי בדק הבית מיירי, אבל אי נימא דכל קדשים בכלל תקשה, ועוד בין כך יקשה גבי מתכוין לומר תרומה שמביא התוספות אחר כך מאי טעמא לא חל במחשבה לחוד, והנה קושיא זו הקשה הר"ש בתרומות (פ"ג מ"ח) אמתניתין דהמתכוון לומר תרומה כו' ותירץ דהיכא דדיבורו סותר את מחשבתו לא מהני במחשבה לחוד, וכנראה דגם התוספות פשיטא ליה הכי ולכן קאמרי דבדמים מתקנין לשונו ואז הוה ממש כאילו הוציא מפיו לשון דמים עד שאנו מצרפין דיבורו בהדי מחשבתו, וכן גבי תרומה פשיטא דלא מהני במחשבה לחוד ולכן קשיא ליה לתוספות דיהני מטעם תיקון הלשון וכמו שיתבאר לקמן (בדיבור שלפנ"ז).

ביאור קו' התוס' ותירוצם

שם, בא"ד ואי"ת מאי שנא כו' המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר כו', נראה לפרש דבריהם דקשיא להו כי היכא דבמערך כלי ופחות מבן חודש שמעולם לא יצא מפיו דיבור המורה על דמים שהרי ערכין ודמים אין משמעותן אחד וכדאמרינן בירושלמי נזיר (פ"ג סוף הל' ח') כל הלשונות משמשין לשון דמים חוץ מלשון ערכין, מכל מקום כיון שדעתו לדמים מתקנין לשונו שיתאים עם מחשבתו כאילו אמר דמים, ולא עוד אלא אפילו כשאין לו מחשבה לדמים כגון שאינו יודע שאין ערך לכלי אמרינן דעתו על פי שתקנו חכמים הלשון ועל ידי זה נעשה ממש כאילו הוציא מפיו לשון דמים עד שאנו מצרפין דיבורו בהדי מחשבתו, כל שכן היכא שדעתו מבוררת לתרומה אלא דאיתקל מילוליה והוציא מפיו מעשר נימא דאף על פי שמחשבתו סותרת דיבורו מכל מקום מטעם אין אדם מוציא דבריו לבטלה נתקן דיבורו כאילו הוציא מפיו תרומה ויועיל דיבורו בהדי מחשבתו, ומאי נפקא מיה אי דיבורו אינו דיבור מצד עצמו או מחמת סתירתה עם מחשבתו, [וגם משום דברים שבלב אין לבטל מחשבתו וכמוש"כ התוס' בפסחים שם וכ"כ הר"ן וראשונים בקידושין נ' ע"א עיי"ש].

ואם תאמר דוקא ערכין לדמים אפשר לתקן שלשונם קרובין זה לזה וכמו שכתבתי לעיל (בד"ה ר"מ שבגר) דבתורה מצינו דמים בלשון ערכין, הא ליתא דגם מעשר ותרומה קרובין זה לזה כדאמרינן בבכורות (ג"ע ע"ב) מעשר קרייה רחמנא תרומה ועיין יבמות (פ"ו ע"ב) וכן תרומה בכלל מעשרות הוא עיין מלאכי (ג') ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה כו' הביאו את כל המעשר אל בית אוצר כו' ולא הזכיר תרומה שהוא בכלל, ובריש מעשרות כלל אמרו במעשרות כו' עיין במפרשים דקאי נמי אתרומה ותרומת מעשר וכן בכמה מקומות.

ועל זה תירצו התוספות בתירוץ ראשון, דדוקא בערך כלי ופחות מבן חודש שאמר מה שרצה לומר אלא שטעה בפירוש המילות בכהאי גוונא צריך לתקן לשונו

שלא יסתור את מחשבתו, אבל במתכוון לומר תרומה ואמר מעשר שלא רצה להוציא דיבור זה מפיו לא מקרי דיבור כלל וכאילו ליכא דיבור נגד מחשבתו ואין צריך לדינא דאין אדם מוציא דבריו לבטלה אלא מה שבלבו קיים משום דתרומה ניטלת במחשבה [ודלא כהר״ש הנ״ל בדיבור שלפנ״ז דס״ל אף בתרומה הוה דיבור הסותר למחשבתו], ובתירוץ השני תירצו להיפך דאין הכי נמי דדיבור בטעות הוה דיבור נגד מחשבתו מכל מקום כיון שלא רצה כלל להוציא מפיו דיבור זה לא מקרי דיבור אלא לגריעותא אבל אין לו תוקף הראוי שנוכל לתקנו שיהא דיבור מעליא לצרפו למחשבתו, מה שאין כן באומר ערך כלי שאמר מה שרצה לומר אלא שטעה בפירושו הוה דיבור גם לטיבותא שיכול לתקנו.

ובאמת שדבר זה תלוי בפירוש הסוגיא דשבועות (כ״ו ע״ג) דאמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתים ופריך מברייתא כפי שפירשה רב ששת דגמר בלבו לחוד סגי ורק בגמר בלבו להוציא בשפתיו לא מהני במחשבה לחוד, ומסקינן כשמואל דמחשבה לחודא לא מהני ורק בתרומה וקדשים מהני וההיא ברייתא מפרשינן באופן אחר עיי״ש, ויש לחקור אי האי סברא דגמר בלבו להוציא בשפתיו גרע טפי נשאר למסקנא גבי תרומה וקדשים או דילמא רק כפי פירוש רב ששת איצטריך לחלק כן אבל למסקנא לא, ונחלקו בזה גדולי הראשונים והאחרונים שמהר״י קורקוס (בפי״ד ממעשה הקרבנות הי״ג) כתב דהיכא שגמר בלבו להוציא בשפתיו גרע טפי וכן כתב בטורי אבן חגיגה (לף י׳ בפנמי שהם) ובקרן אורה ריש נדרים אבל ברא״ש שבועות שם בשם רמב״ן משמע דלא גרע ומתקיימת מחשבתו, והנה תירוץ ראשון בתוספות ודאי סבירא ליה כן דלא גרע ומתקיימת מחשבתו שנתכוון לתרומה אבל בתירוץ השני אין הכרח דיש לומר כאחרונים הנ״ל דמשום שגמר בלבו להוציא בשפתיו לא מהני במחשבה לחוד או יש לומר דרק באופן שמאמר פיו סותר את מחשבתו אז גרע טפי ולא מהני מה שבמחשבתו וכמו שכתב בר״ש בתרומות הנ״ל ודו״ק, [שו״ר בשו״ת פרי יצחק (מ״ג סי׳ נ״ג) שכתב ממש כדברינו ועי׳ באחיעזר (סי׳ כ״ד אות ג׳ וס״ו) שמפלפל בדבריו, וע״ע שו״ת אור גדול (סי׳ נ״ז) ובאפיקי ים (סי׳ כ״ד) ובדבר אברהם מילואים (בסי׳ ט״ז ועיי״ש בקטע ג׳ אות ג׳) מה שדחה דברי הלפלגות ראובן אבל לפמש״כ דגם תרומה ומעשר קרובין בלשונם כערך ודמים לק״מ, גם מש״כ (בקטע ס׳ אות ב׳) דתירוץ ראשון דוקא לר׳ מאיר דאמד״ל אינו נראה וכמוש״כ לעיל].

ה׳ ע״ב

ביאור דברי השטמ״ק

מהו דתימא טעמא דרבי מאיר התם דגזר פחות מבן חודש **כו׳**, בשיטה מקובצת (אות ס׳) הקשה בשם הרא״ש מלקמן (כ׳ ע״ס) ומשום שלשונו דחוק אפרש דבריו, תנן התם האומר ערך ידי עלי לא אמר כלום ואמר רב גידל אמר רב ונותן דמיה ופריך הא אמרה חדא זימנא דאמר רב גידל אמר רב האומר ערך כלי כו׳ ומשני מהו דתימא דכלי ודאי יודע שאין לה ערך וגמר ואמר לשם דמים אבל ערך ידי טעה וסבר דכי היכי דבאבר שהנשמה תלוייה בו נותן כולו הכי נמי בערך אבר שאין הנשמה תלוייה בו אבל דמי לא קאמר קמשמע לן דיודע שאין לה ערך וגמר ואמר לשם דמים, ומקשה הרא״ש דאין הכי נמי מערך כלי דפריך התם שפיר מתורץ אבל אכתי קשה מערך פחות מבן חודש דאמרינן הכא דסלקא דעתך דטעמא דרבי מאיר דמחייב בפחות מבן חודש אינו משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה אלא דלעולם טעה ונתכוון לערך ומדינא פטור רק מגזירה אטו בן חודש מיחייב אבל היכא דלא שייך גזירה פטור וקמשמע לן דטעמו משום אין אדם מוציא דבריו לבטלה ולא טעה אלא גמר ואמר לשם דמים, ואם כן תקשה ומה לפחות מבן חודש דדמי לבן חודש וקרוב לטעות אמרת דלא טעה ערך ידו דאינו קרוב לטעות כל כך לערך ראשו דזה אין הנשמה תלוייה בו וזה נשמה תלוייה בו כל שכן דלא טעה, ואכתי למאי איצטריך לאשמועינן רב גידל שם דבערך ידי נותן דמיה.

ועל זה תירץ דיש לומר דערך ידי קרוב יותר לטעות, דאין הכי נמי מצד מציאות הדברים קרוב יותר פחות מבן חודש לבן חודש מערך ידי לערך ראשי אבל מצד קרא רחוק יותר, כי ערכין שהוא מבן חודש מפורש להדיא בקרא ולכן רחוק יותר שיטעה מה שאין כן ערך ידי אינו מפורש בקרא שאין לו ערך אלא ממדרשינן לעיל (ד׳ ע״ס) מערכך, ואם כן שפיר הוצרך להשמיעני דגם זה לא טעה אלא גמר ואמר לשם דמים, [ומש״כ בשטמ״ק שם עוד אי רב ס״ל כר״מ עי׳ בברכ״י יו״ד סי׳ רנ״ח שהאריך בזה].

אי דוקא משום דיודע

קא משמע לן, פרש״י דלא אמרינן דטעה אלא ודאי יודע כו׳, ברש״ש (ע״ס ד״ה המומר) כתב דרש״י חולק על תוספות דלעיל (שם ד״ה אלמא) דסברי דאפילו אינו יודע,

ובשיטה מקובצת בכתובות (נ״ח ע״ב) כתב דרש״י סבירא ליה כתוספות, וצריך לדחוק בדברי רש״י כאן כמו שנתבאר לעיל (ע״ח נד״ה ר׳ מאיר שבכו).

חיוב עכו״ם לקיים נדרם

במתני׳ עכו״ם כו׳ ר׳ יהודה אומר מעריך כו׳ וזה וזה מודין שנודרין ונידרין, במשנה למלך (פ״י ממלכים ה״ז ד״ה ודע שמה) כתב דלא מצינו שנצטוו עובדי כוכבים לקיים נדרם ואזהרה דלא יחל דבריו וכן מוצא שפתיך תשמור דוקא לישראל נאמר ולא לבני נח ומה דפליגי רבי מאיר ורבי יהודה אי עובד כוכבים מעריך לאו לחייבו לקיים דבריו אלא שאם הפריש הערך חלה הקדושה עליו ומביא מתוספות נזיר (ס״ח ע״ב ד״ה הניחח) דליכא בל יחל בעובד כוכבים, [אבל מה שהביא מן הירושלמי בנזיר אין הכרח דעיי״ש בק״ע ופ״מ פירוש אחר], **ומפני זה קשיא** ליה על התוספות בעבודה זרה (ה׳ ע״ב ד״ה מינן) דמשמע שם שעובד כוכבים חייב לקיים נדרו עיי״ש, וכן הקשה רעק״א שם בגליון הש״ס, ובאמת בספרי זוטא ובילקוט (ריש פר׳ מטות) דרשינן להדיא לבני ישראל מכאן שבני ישראל עוברים בבל יחל ואין העובדי כוכבים עוברים בבל יחל.

ובאבני מילואים (סי׳ ס׳ סק״ג) דחה דברי המשנה למלך דנהי דבל יחל ומוצא שפתיך תשמור ליכא בעובד כוכבים מכל מקום אמירתו לגבוה הוה קנין גמור ואם נדר להביא קרבן הוה ליה חוב גמור וגובין מנכסיו, גם מה שכתב דעובד כוכבים המעריך אינו חייב לקיים דיבורו רק שאם הפריש הערך חלה הקדושה עליו אינו מובן דאפילו לא הערין כלל והפריש ממונו לשמים חלה קדושה דלא גרע משאר קדשי הבית דנתפס בקדושה אלא העיקר דלחייב העובד כוכבים המעריך קאמר ומשום קנין כנ״ל, **ובאחיעזר** (ס״ג סי׳ ס״ז סק״ג) הביא ראיה לדבריו מדברי הרמב״ם (פ״ח הט״ו) גבי מופלא הסמוך לאיש שאם נדר חייב לשלם והא קטן אינו עובר בבל יחל ומאיזו טעם יתחייב בתשלומין ועל כרחך משום אמירתו לגבוה.

אבל לפי מה שנתבאר כמה פעמים (עי׳ פתיחה ולקמן י״ז ע״ב בתוס׳ בתרוכה וכ׳ ע״ח) דאינו מתחייב בתשלומי הערכין עד שיעמוד לפני כהן אם כן לא שייך בזה אמירתו לגבוה שהרי לא נדר סכום ממון אלא נדר לדון במצות הערכין ולמה חייב לשלם, וגם לשון הרמב״ם חייב לשלם לא משמע מטעם אמירתו לגבוה דהא אף על פי דשל הקדש הוא אין על הקטן חיוב לשלמו, וכן ממה שכתב הרמב״ם (פ״ח הי״ח) גוי שאמר דמי עלי כו׳ נותן כפי נדרו משמע שחיוב יש עליו לשלם ולא רק קנין בעלמא, ועוד דמה נעשה להרא״ש בפירושו לנדרים (כ״ט ע״ב) והרשב״ם בבבא בתרא (קנ״ג ע״ב) שכתבו דדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ילפינן מקרא דמוצא שפתיך תשמור ואם כן איך שייך אמירתו לגבוה גבי עובד כוכבים.

ולכן נלע״ד ליישב, לפי מה שכתבתי לעיל (ג׳ ע״ח גבי מופלג הממון שם) בדעת הרמב״ם דכל שישנו בהפלאה ישנו בכל דיני נדרים ולא אידחי קטן אלא מלאו דבל יחל ולא מעשה דמוצא שפתיך תשמור ולכן כתב (פה״ל ד׳) שאם נדר חייב לשלם עיי״ש היטב, הכי נמי בעובד כוכבים יש לומר כן דכיון שנתרבה מאיש שנדרו נדר הרי הוא בכלל כל דיני נדרים ולא מצינו מיעוטא אלא ללאו דבל יחל אבל בחיוב עשה איתנהו, [והא דלא קחשיב בהדי ז׳ מצות בני נח משום דקום ועשה לא קחשיב כדאמרינן בסנהדרין (נ״ח ע״ב)], ואם תאמר דעשה דככל היוצא מפיו יעשה כתיב בהדי לאו דבל יחל ואם נתמעט מבל יחל מדכתיב ברישא לבני ישראל הוא הדין יש לנו למעטו מעשה דככל היוצא מפיו יעשה, לא קשיא חדא דהא בספרי זוטא על כל פנים לא קאמר הכי דלא נתמעט אלא מלאו דבל יחל, ועוד דאפילו תימא דלאו דוקא קאמר אלא אכולי קרא קאי אכתי איכא עשה אחרינא דמוצא שפתיך תשמור דלא כתיב בההיא פרשה ולא מצינו שנתמעט עובד כוכבים ממנו, ואם כן שפיר כתב הרמב״ם דגוי שנדר נותן כפי נדרו ומיושב גם כן סתירת התוספות דעבודה זרה ודנזיר שהקשה המשנה למלך וגם הא דאמירתו לגבוה מהני כמסירתו להדיוט ודו״ק, [וכ״ז דלא כערוך השלחן שכתב (סי׳ ל״ג ס״ו) דבערכין ליכא לעשה דמוצא שפתיך תשמור משום שהרמב״ם לא הביאו שם, ואינו ראיה שהרי גם עשה דובאת שמה והבאתם שמה לא הביא שם אע״ג דלהדיא כתב בהל׳ מעשה הקרבנות (פי״ד הי״ג) **שיש בערכין עשה זו**, (ובעמוה״ס סס סי׳ ל״ח סקי״ד בתמת נתקשה מה ולפ העלה מרוכה), ועל כרחך כמוש״כ מהר״י קורקוס שם שהרמב״ם לא חשש לבאר רק עשה היותר מבואר עיי״ש והכי נמי כאן בהל׳ ערכין, ועוד שהרי כתב בהל׳ נדרים (פ״ח ה״ד) דבנדרי הקדש איכא משום מוצא שפתיך תשמור ולא הוציא ערכין מן הכלל, וכ״מ במהר״י קורקוס שם דבערכין איכא האי עשה וכן מבואר בטו״א ובפנ״י בר״ה (ו׳ ע״ח)].

איזה איש כתיב

תוד״ה יכול, ולפי זה דאיש במעריך כתיב תרתי איש כתיבי כו׳, ובשיטה מקובצת כתב דר״ל או איש

כי יקדיש, ובפירוש המפרש בנזיר (ס"ג ע"ב ד"ה אלא למ"ד) כתב דהיינו איש דכתיב בנדרים, [ועיי"ש (ד"ה אלא למ"ד) שכתב דלכו"ע עכו"ם היודע להפלות יכול להעריך ולא פליגי ר"מ ור"י אלא אי נערכין, ותימה שהוא נגד כל הסוגיא כאן וכבר העיר בקרן אורה שם].

ביאור קו' התוס'

בא"ד, ואם תאמר הא ממעטינן מאיש דהכא עכו"ם
גבי תמורה כו', צריך עיון דאדרבה מדכתיב בני ישראל ממעטינן ליה התם, דאמרינן שם ואין עושין תמורה דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר וכתיב בריש הענין דבר אל בני ישראל לאמר איש כי יפליא נדר בערכך כו' ופשיטא דמן בני ישראל ממעט ליה ולא מאיש, ואפשר דלאו מתיבת איש קאמר אלא מקרא דאיש והיינו מדכתיב דבר אל בני ישראל איש כו' וממעטינן עובד כוכבים מבני ישראל ולא מרבינן ליה מדכתיב איש ומזה משמע דאיש אינו מרבה יותר מבני ישראל ואם כן תקשה הכא דבני ישראל ממעט ואיש מרבה, שו"ר בהפלאה שבערכין כן.

ביאור פלוגתת ר' מאיר ור' יהודה

אמר רבי מאיר כו' מפני שריבה הכתוב בנערכין יותר מבמעריכין שהרי חרש שוטה וקטן נערך אבל לא
מעריכין, אין הפירוש דכמו שמצינו חרש שוטה וקטן שאין מעריכין הכי נמי עובד כוכבים לא יהא מעריך, דהא טעמא דחרש שוטה וקטן מפני שאין בהם דעת כמו שאמר רבא לקמן ואינו ענין לעובד כוכבים, ובשלמא סברת רבי יהודה דמביא מטומטום ואנדרגינוס מובן שפיר דאף על פי דההוא טעמא דזכר ונקבה ודאית נמי לא שייך בעובד כוכבים מכל מקום מצינו מיהת להדיא בקרא מיעוטא בנערכין והכי נמי מיעוטא דעובד כוכבים מסתבר לאוקמי אנערכין, אבל הא דחרש שוטה וקטן אין מעריכין לא נתמעט מקרא אלא כלל הוא בכל דיני התורה שאין מעשיהן כלום ואם כן מהיכי תיתי לדמות מיעוטא דעובד כוכבים לחרש שוטה וקטן, וגם רבא לא קאמר אלא שאני חרש שוטה וקטן דלאו בני דעה נינהו (ולעצם דברי"ם "דילמא" ד"ה אלא למ"ד לאו בני דעה נינהו) משמע שעכשיו נתחדש דחוייה לדברי רבי מאיר והרי רבי מאיר נמי ידע דלאו בני דעה נינהו שהרי אין טעם אחר להא דאין מעריכין ואם כן מאי סלקא דעתך לדמותו לעובד כוכבים.

אלא הכי פירושא, דאף דטעמא דחרש שוטה וקטן אין מעריכין ליתא בעובד כוכבים מכל מקום אית לן למילף מינה דנערכין אף על פי שאין מעריכין, שהרי הסברא נותנת שדין ערכין כאחד ניתנה למעריכין ולנערכין וכל שנערך מעריך וכל המעריך נערך [ובפרט כפי שנתבאר לקמן ר"פ השג"י דעיקר ערכין הוא שמעריך את עצמו רק שנתרבה בקרא גם מעריך את אחרים עיי"ש] וכן להיפך כל שאינו מעריך אינו נערך וכל שאינו נערך אינו מעריך, והכא בעובד כוכבים דמצינו מיעוט וריבוי וצריך לומר בא' משני אופנים או שנערך אף על פי שאינו מעריך או שמעריך אף על פי שאינו נערך על זה קאמר רבי מאיר דכמו חרש שוטה וקטן דפשיטא דאין מעריכין ואף על פי כן לא מצינו שנתמעטו מלהיות נערכין (ולדבריהם להדיא כתוב בתורה דין מעריך ן מוקם) מזה נראה דהאי דאינו מעריך אינו סיבה שלא להיות נערך והכי נמי בעובד כוכבים נימא דאינו מעריך ואף על פי כן יהא נערך, ואף דמצינו בטומטום ואנדרוגינוס להיפך מכל מקום אינו אלא שנים מה שאין כן חרש שוטה וקטן שלשה הם שאין מעריכין ובכל אחד מהם לא מצינו שנתמעטו מנערכין, [אבל אין לומר דבטלה הכלל דנערך ומעריך כהדדי נינהו דמהכ"ת לומר כן נימא היכא דגלי גלי ועוד דסוכ"ס התורה סמכה על ריבוי ומיעוט בעכו"ם שנדע למילף למעריך או לנערך], ועיין תוספות (ד"ה אלמי) וכנראה דזהו כוונתם.

ודעת רבי יהודה שריבה הכתוב במעריכין שהרי טומטום ואנדרוגינוס מעריכין אף על פי שאין נערכין, ונהי דחרש שוטה וקטן שלשה הם מכל מקום טעם אחד לכולם דלאו בני דעה נינהו כן כתב רגמ"ה, ור"ל דלא דמי לטומטום ואנדרוגינוס דאף דתרוויהו מטעם זכר ונקיבה ודאית מכל מקום נתמעטו בקרא להדיא וקרא דאמר הזכר כאילו אמר להדיא ולא טומטום ולא אנדרוגינוס, מה שאין כן חרש שוטה וקטן לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר מפני חסרון דעת והרי כל מי שחסר דעת הכל אחד.

ואתא רבא וקאמר דמילתא דרבי מאיר לא מסתבר כלל וליכא למילף מחרש שוטה וקטן, דהיינו טעמא דחרש שוטה וקטן לא נתמעטו מנערכין משום דגם הא דאין מעריכין לאו הפקעה מדין ערכין הוא אלא הפקעה מדין דעת של כל התורה ולכן אין קשר בין הא דנערכין להא דאין מעריכין, מה שאין כן היכא דנתמעט מחמת דין ערכין כגון טומטום ואנדרוגינוס מדין נערכין ועם כל זה מצינו שמעריכין מזה שפיר איכא למילף דמעריך עדיף מנערך, ולכן דילמא שאני חרש שוטה וקטן ואין מזה ראיה לעובד כוכבים ודו"ק.

ביאור דברי המורה

אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן, **פרש״י ומפרש התם כו׳ וטעם זה מצאתי מפורש בזבחים כו׳ ומפי המורה שמעתי כו׳**, צריך ביאור אמאי לא ניחא להמורה במה שמפורש בגמרא עד שהוצרך לטעם אחר, ועוד דחילוק של פיגול נותר וטמא לא שייך כלל גבי קדשי בדק הבית ואיך יהיה זה טעם שלא נחלק גבי מעילה, ונראה דקשיא ליה קושיית התוספות שם בזבחים (ד״ה דומיא) ובסנהדרין (פ״ד ע״ב ד״ה גמר) שהקשו דמצינו לענין מחובר לקרקע דממעטינן ליה ממעילה משום דילפינן דומיא דתרומה בתלוש והא מחובר היינו קדושת דמים ואיך ילפינן לה מתרומה ותירצו דהכא דוקא הוא דבעינן דומיא דתרומה משום דכתיב לה׳ לרבויי, ר״ל דרבי יוסי קאמר התם דמועלין בקדשי עובד כוכבים משום שנאמר בהן לה׳ ופרש״י דכתיב איש איש מבית ישראל כו׳ ודרשינן איש לרבות את העובד כוכבים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, וסבירא ליה לתנא קמא דמהני גזירה שוה למעוטי קדשי מזבח דומיא דתרומה ומהני לה׳ לרבות קדשי בדק הבית למעילה, אלא דעדיין קשיא ליה להמורה הא קרא דלה׳ מיירי בכולהו קדשי עובד כוכבים בין קדשי מזבח בין קדשי בדק הבית ואיך לא נימא דתרווייהו איתנהו במעילה, ואף דאיכא גזירה שוה דחט חט מתרומה הרי איצטריך לכמה הילכתא אחרינא.

ולכן נראה ליה לפרש דבאמת גזירה שוה מקיש כולהו הלכתא דמעילה לתרומה כמו שכתבו התוספות כי אף דתרומה קדשי מזבח הוא מכל מקום התורה מקיש דין מעילה של קדשי מזבח ושל קדשי בדק הבית לדין קדשי מזבח דתרומה, לבד מקדשי עובד כוכבים דכיון דכתיב בהן לה׳ אין למעטיה ממעילה כלל אלא אם כן איכא סברא מבחוץ לומר דממעטינן ליה, ולהכי בקדשי מזבח דמצינו שנתמעט קדשי עובד כוכבים מפיגול נותר וטמא מסתבר לומר דקדשיו באמת אינן דומין לשל ישראל ולהכי גם לענין מעילה יש למעטו (מקרא דתרומה), מה שאין כן בקדשי בדק הבית דלא מצינו שקדשיו גרועין משל ישראל אם כן קיימא ריבוייא דלה׳ שנדריו דומין לשל ישראל ושפיר מועלין בהן ודו״ק.

המשך דברי התוס׳

תוד״ה אלא מעתה כו׳, בא״ד דליכא לפרושי דלמסקנא משום רפיון ידים מיתוקמא שפיר כרבי מאיר כו׳, אינו מובן מה ענין מסקנא לכאן והא אנן קיימינן אקושיא דגמרא אלא מעתה לא ימעלו בה אלמה תניא כו׳ וכמו שביארו התוספות דברייתא לא מיתוקמא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה ומה מהני דלמסקנא מיתוקמא כרבי מאיר, גם מה שכתבו התוספות אחר כך וצריך עיון כו׳ ושמא טוב לפרש דרבא הדר ביה כו׳ אינו מובן דאכתי קשה מעיקרא מאי קסבר רבא דקאמר הלכתא דרבי מאיר מסתבר מהאי קרא והא מתניתין קתני נודרין, וכבר הקשה כן בחזו״א (סי׳ ג׳ סק״ו ועי״ע סק״ג) ותירץ דסלקא דעתך דנודרין ונדרם נגנז וקרא דבני ישראל דמעטיה ממעריכין היינו מלנדור שאפילו ליגנז אין מעריכין, ולא נהירא חדא דאם כן אדפריך ארבי יהודה האי קרא מאי עביד ליה ומשני דנגנז ועל זה מקשה אלא מעתה כו׳ תקשי נמי לדידיה ממתניתין דנודרין ונדרו נגנז אלא מעתה כו׳, ועוד מאי קאמר רבא דמסתבר כרבי מאיר מהאי קרא והא קרא לא קאמר אלא דאין משתמשין בו אבל מהיכי תיתי שאין מעריכין, דהא גם לרבי יהודה כד מקשי מהאי קרא משני דערכו נגנז משמע דאין ראיה מקרא אלא שלא להשתמש ביה אבל שלא להעריך מנא ליה.

ולכן נראה להגיה ״וליכא לפרושי״ במקום ״דליכא לפרושי״ והוא ענין חדש ואינו מקושר עם מה שכתבו לפני זה, וקאי על מסקנת הסוגיא והכי קאמר דלפי מה דמסיק משום רפיון ידים לא תימא דהשתא גם לרבי מאיר אמרינן כן ומיתוקמא ברייתא דמועלין אליביה, ליתא דאם כן איך נימא דהלכתא כרבי מאיר מסתבר מהאי קרא אלא צריך לומר דלרבי מאיר כדקאי קאי דילפותא מעליא הוא ורק לרבי יהודה מתרצינן קרא דמשום רפיון ידים הוא, והא דקתני מתניתין נודרין צריך לומר דהיינו למזבח וכדאמרינן בירושלמי שקלים, (ועי׳ רמב״ם ור״ש משלנן בשו״כ בתוקומי פרשתא ג׳ דמסקי הכי דמעי נודרין למזבח).

אלא דמכל מקום קשיא ליה לתוספות דדוחק לומר כן דמאי נודרין למזבח דמתניתין משמע דומיא דערכין לבדק הבית ולא למזבח, [ועוד דא״כ למה לא פירשה הגמ׳ כן להדיא וכדמקשה בירושלמי אריש לקיש ומשני הכי (עי׳ לקמן)], ועל זה תירצו ושמא טוב לומר כו׳ ר״ל דודאי לפי מאי דסלקא דעתך דלרבי מאיר ילפותא מעליא הוא אין הכי נמי דצריך לדחוק מאי נודרין למזבח, אבל השתא דרבא הדר ביה עדיף טפי לומר דגם לרבי מאיר הדר ביה וליכא ראיה לרבי מאיר מהאי קרא ומאי נודרין לבדק הבית, מלומר ההיא תירוצא דחיקא דנודרין למזבח, ואם

כן השתא הדרי התוספות ממה שכתבו לפני זה דרבי מאיר כדקאי קאי ולא מיתוקמא ברייתא כוותיה אלא דלכולי עלמא קרא משום רפיון ידים ובריית מיתוקמא בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה, [ומה דמשמע בתוס' לקמן (ו' ע"ב ד"ה תני תלת) כאילו הדרי ביה ממש"כ כאן עי' מש"כ שם], ועיין בשיטה מקובצת שכתב פירוש אחר בשם התוספות (ויתבאר לקמן) ואינו מתאים לדברי התוספות שלנו ודו"ק.

הבדל בין פי' התוס' לפי' הירושלמי

א) אלא אמר רבא משום רפיון ידים הוא כו', מסקנת הסוגיא דקרא דלא לכם ולנו אינו ילפותא מעליא ובימי עזרא היינו טעמא דשלחו להם הכי משום שלא היו מתכוונים לטובה, וכבר נתבאר בתוספות (ד"ה אלא עמ"ש שם) דגם לרבי מאיר הכי הוא וליכא הוכחה להלכתיה דעובד כוכבים אין מעריכין.

והנה בירושלמי (פ"ק דשקלים ה"ד) איכא האי סוגיא באופן אחר והכי אמרינן שם, הנכרי והכותי ששקלו אין מקבלין מהן כו' וכן מפורש על ידי עזרא שנאמר לא לכם ולנו כו' ופליגי התם רבי יוחנן וריש לקיש דלרבי יוחנן בתחילה אין מקבלין כלום ולבסוף דבר שאינו מסויים מקבלין ולריש לקיש אין מקבלין לא בתחילה ולא בסוף, ופריך לריש לקיש ממתניתין דזה וזה מודין שנודרין ומשני מאי נודרין עולות ופריך איך יביא נסכים ומותר נסכים לכלי שרת והוי דבר מסויים ומשני דהא תנינן נמי נערכין ועורכין אף דלבדק הבית אזלי ועל כרחך דכיון דאיהו לא מכוון לבדק הבית אלא לשמים ומאיליהן הן באין לבדק הבית שפיר דמי והכי נמי נסכים מביא לשמים והמותר מאיליו בא לכלי שרת, וריש לקיש דקסבר אין מקבלין היינו בנותן בפירוש לבדק הבית, וקאמר התם דטעמא דריש לקיש מקרא דלא לכם ולנו דמשמע ליה פשטא דקרא דקאסר ליה שותפות כלל בין בתחילה בין בסוף, אבל התוספות כאן (ד"ה אלא) כתבו דדוחק לומר מאי נודרין למזבח דדומיא דערכין לבדק הבית, ואף שבירושלמי מוקי הכי וכבר הקשה כן בברכי יוסף (יו"ד סי' נ"ט, ע"י"ש שהאריך והרחיב הדיבור על כל הסוגיא) לא קשיא דדעת התוספות דעל כל פנים גמרא שלנו ודאי לא סבירא ליה כן מדלא קאמר ליה להדיא כמו שאמרה בירושלמי, ועוד דגם בירושלמי יש לפרש דלא מסיק הכי דלפי מאי דמשני התם דערכין כוונתו לשמים ומאיליהן הן באין לבדק הבית ולא הוה כנודר לבדק הבית הכי נמי יש לתרץ נודרין דמתניתין בכהאי גוונא דכוונתו לשמים ואין צריך לדחוק מאי נודרין עולות (וכ"ה בפני משה שם), ולהכי לא ניחא ליה לתוספות לתרץ מתניתין הכי.

ויש לעיין למה לא תירץ הירושלמי אריש לקיש מאי נודרין דנדרו נגנז, ואף דריש לקיש קאמר דאין מקבלין כלל מכל מקום הא גופא קשיא דהא ילפינן לה מקרא דלא לכם ולנו לבנות והאי לאו בנין הוא אם אין משתמשין בו, ובאמת דגם בסוגיין יש להקשות כן דתני חדא מקבלין ותני חדא אין מקבלין למה אין מקבלין נקבל ונגנז, וצריך לומר דתירוצא דחיקא הוא ולא משני הכי אלא כד לית ליה יישוב אחר אבל פשטא דמילתא נודרין משמע דמשתמשין בו דאי לאו הכי אין מקבלין דלמה לנו לטרוח לגנוז נדרותיו, (ועי' מש"כ לקמן בשיטת הרמב"ם לפרש דברי הירושלמי).

ואכתי קשה דלפי מה דמשמע בירושלמי דאף אי ילפינן מלא לכם ולנו דאין מקבלין מהם כלל שאני ערכין דכוונתו לשמים, אם כן איך מביא רבא ראיה מהאי קרא לרבי מאיר דאין מעריכין והלא שאני ערכין דלשמים מתכוון ואינו ענין להאי קרא, [ולפמש"כ בשטמ"ק (פוס י"ח) דרבא לא קאמר אלא גילוי מילתא בעלמא לא קשיא דאף שאינו דומה כלל מכל מקום מסתבר למעטו], ונראה דלא קאמר בירושלמי הא מילתא דלשמים מתכוון אלא לרבי יהודה דקאמר מעריכין וקמקשי דלבדק הבית הוא, אבל לרבי מאיר דנערכין ולא מעריכין לא קשה מידי ולדידיה אין הכרח לזה ומסתבר דלא אמרינן הכי אלא בנסכים דמביאן לקרבנות ממש ורק המותר לכלי שרת אזלי מה שאין כן בערכין ונדרים דעל כל פנים נדרתו ניתן להדיא לבדק הבית (פף מס כוונתו לשמים) מיקרי מתנדב לבדק הבית ודמי ממש להאי קרא דלא לכם ולנו ושפיר מביא רבא ראיה להלכתא דרבי מאיר, ואפשר דאפילו לרבי מאיר אמרינן האי סברא דמאיליהן הם באין מיהו דוקא לריש לקיש דמקשינן עליה ממתניתין דנודרין ומעריכין ואיצטריך לתרץ הכי אבל לרבי יוחנן דלא קשיא מידי (דהם מוקמי ליה למתני' לעפוף בדבר שאינו מסויים) אין ראיה לסברא זו ולא אמרינן כן אלא בנסכים דוקא וכנ"ל, והרי סוגיין דבבלי כרבי יוחנן אזלי דהא אינו מביא כלל שיטת ריש לקיש ואם כן שפיר קאמר רבא דהלכתא דרבי מאיר מסתבר מהאי קרא, [ועיי"ש בירושלמי דמקשה על ר' יוחנן מברייתא דאין מקבלין אבל אריש לקיש לא מקשה מברייתא דמקבלין, וכנראה דלא היה לירושלמי הגירסא תנא חדא דמקבלין, ואף דבסוגיין משמע דברייתא זה הוא שהכריחה לר' יוחנן לחלק בין לכתחילה לבסוף על כרחך דלירושלמי בלא"ה היה נראה לו לר' יוחנן לחלק הכי, (ובריטב"א דאין מקבלין הוא

בתוספתא פ"ק דסוכה ה"ג ועל ידעתי שמאי לא ניינו בתוספתא, ועיי"ש בתוספתא שכתב להדיא דאם הקדישן הקדש וכתוד"ה מני דכר' יהודה פוזלת)].

ביאור שיטת הרמב"ם

ב) ועתה נבאר שיטת הרמב"ם כי דרך אחרת לו בכל הסוגיא, שהוא כתב כאן (פ"ו ה"ו) דעובד כוכבים נערך ואינו מעריך כרבי מאיר ואחר כך כתב (פ"ה ה"י) דגוי שאמר דמי עלי נותן כפי נדרו אבל אינו נופל ללשכה שאין מקבלין מהם לבדק הבית שנאמר לא לכם ולנו כו' ונאמר ולכם אין חלק כו' ומה יעשה ממנו בודקין אותו אי בדעת ישראל נדרו יוציאוהו בית דין למה שנראה להם ואם לשמים נדר יגנז ע"כ, ולשיטתו אפילו לרבי מאיר דפסק כוותיה ליכא נדר לבדק הבית אלא יגנז או יוציאוהו לדבר אחר, וצריך לומר דהוכיח כן מהא דמתניתין דזה וזה מודין דנודרין וקשה קושיית התוספות כיון דנתמעט מלא לכם ולנו איך נודר לבדק הבית ועל כרחך כהשיטה מקובצת (פוסח י"ח) בשם התוספות דקרא אינו אלא גילוי מילתא בעלמא דנוקי מיעוטא למעריכין ולא לנערכין (וכן כתב בלחם משנה), אלא שהרמב"ם מוסיף עלה דלא רק לדין דאורייתא של ערכין הוה גילוי מילתא אלא גם לענין כל הנדרים מגלה לן קרא שלא נשתמש בהם מדרבנן אלא יגנז או יוציאוהו לדבר אחר (ועי' לקמן), ולדרך זה אין צריך לומר דרבא הדר ביה אלא יש לומר כמו שכתב הברכי יוסף שם בשם ספר אורים גדולים דרבא לכתחלה כשאמר הלכתא דרבי מאיר מסתברא מהאי קרא לא היה כוונתו דהלכה דאורייתא הוא דידע דמשום רפיון ידים הוא ולא קאמר אלא דגילוי מילתא מיהא הוה וכנ"ל אבל אין מזה קושיא ארבי יהודה, רק שהמקשן לא הבין וחשב דרבא הלכה קאמר ודאורייתא הוא לכן קשיא ליה ארבי יהודה ומשני דערכו נגנז ופריך אם כן אמאי מועלין בו ושוב פירשה רבא לא כדסלקא דעתך דקרא ילפותא מעליא הוא אלא התם משום רפיון ידים הוא ולענין ערכין הוה גילוי מילתא ובשאר נדרים מדרבנן נגנזין ושפיר איכא מעילה, [וכנראה דזהו ג"כ כוונת השטמ"ק עייש"ה, רק דלפ"ל דבשאר נדרים נמי אסור מדרבנן].

אלא דקשה דכאן לא חילק בין בתחילה לבסוף כדמחלקינן בסוגיין רק לעולם מקבלין מהם ואין משתמשין בו, ואילו בהלכות מתנות עניים (פ"ח ה"ח) כתב דגוי שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו תחלה ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו ואם היה דבר מסויים מחזירין לו שנאמר לא לכם ולנו, הרי שחילק בין תחילה לסוף (פלג' שפירש דבתחלה ר"ל לכתחילה ולבסוף ר"ל בדיעבד פוסק קיצלו), **ובלחם** משנה מקשה עוד דכיון שכתב כאן דאין נדרו נופל ללשכה אמאי פסק בהלכות מעילה (פ"ה הט"ו) דמועלין בקדשי עובד כוכבים הא בגמרא פרכינן על תירוצו של אבימי דערכו נגנז דאם כן לא ימעלו בו, [וזה לא קשה לפמש"כ בשם אורים גדולים דנגנזין מדרבנן (וכ"כ נקרית ספר למפי"ט), ודפריך על אבימי מהא דמועלין משום דהמקשן סבר דאורייתא וכדלעיל].

ובלחם משנה תירץ דדוקא בישראל אמרינן דערכין ודמים סתמו לבדק הבית מה שאין כן בעובד כוכבים דוקא אם פירש הוה לבדק הבית ואז אין מקבלין לכתחילה ובדיעבד בדבר שאינו מסויים אין מחזירין כמו שכתב בהלכות מתנות עניים דהתם מיירי שהתנדב להדיא לבדק הבית, אבל אם לא פירש ילפינן מקרא דלא לכם ולנו דלא יהיה לבדק הבית אלא לדברים אחרים ולכן כתב כאן דנודר דמיו מקבלין ממנו לאלתר דכיון שלא פירש נקבל ממנו ונעשה בו דברים אחרים וזה שכתב בהלכות מעילה דמועלין היינו אם פירש עיי"ש, והאחרונים הרבו להקשות עליו ועוד קשיא לי דאף אם לא פירש כיון דכוונתו לבדק הבית הרי לבדק הבית נדר דהא בכוונתו לשמים יגנז אפילו לא פירש משום דהולכין אחר כוונתו ומאי שנא לבדק הבית דבעי שיפרש, ועוד למה כתב הרמב"ם כאן דין דלא פירש ובמתנות עניים דין של פירש ולא כללם יחד.

ונראה לענ"ד לפרש דהרמב"ם סבירא ליה דתרי חששות איכא, הא' הוא בנתינתו גרידא שכשנותן לבדק הבית חיישינן לרפיון ידים כמו שאמר רבא מקרא דלא לכם ולנו, והב' הוא בהשתמשות נדריו ונדבותיו לבדק הבית שאפילו אם אין חשש רפיון ידים אכתי אין אנו רוצין שיהיה להם חלק ונחלה בבנין כדילפינן מקרא הנ"ל ומקרא דולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים, ודין דרבנן הוא בכל הנדרים שאף על פי שנדרו נדר מדאורייתא מכל מקום לא יהיה לו חלק בבדק הבית ולענין ערכין הוה גילוי מילתא לדין דאורייתא וכנ"ל (כל זה מלינפ דר' מאיר דהרמב"ם פסק כוותיה).

ולפי זה מחלק בין נדר דמי עלי לנדבה לבדק הבית, דכאן בהלכות ערכין דמיירי באמר דמי עלי בהא אין חילוק בין תחילה לסוף אלא בכל אופן מקבלין מהם לכתחילה משום סברת הירושלמי דמאיליהן הן באין לבדק הבית וליכא חששא הראשונה של רפיון ידים, אלא

דמכל מקום אין משתמשין בו משום חששא השניה שלא יהיה להן חלק בבנין ועל כן יוציאוהו לדברים אחרים, מה שאין כן בנודב להדיא לבדק הבית אז ודאי שייך חששא דרפיון ידים ובהא מיירי הני שתי ברייתות תני חדא עובד כוכבים שהתנדב נדבה לבדק הבית כו' ומחלק רבי יוחנן בין תחילה וסוף והוא מה שכתב בהלכות מתנות עניים דלכתחילה אין מקבלין ובדיעבד אם לקחו אין מחזירין לו, ואין הכוונה שאם לקחו משתמשין בו לבדק הבית דזה אי אפשר אלא יוציאוהו לדבר אחר וכמו שכתב כאן בהלכות ערכין, ומה שכתב שם שאם היה דבר מסויים מחזירין לו כדי שלא יהיה להן דבר מסויים במקדש לאו למימרא דבאינו מסויים יש לו חלק במקדש אלא דשאר דברים אפשר להעלים מן העובד כוכבים ולהוציאו לדבר אחר מה שאין כן דבר מסויים אי אפשר ולכן אין מקבלין ממנו (וכ"כ בפאורים גדולים שם ע"י"ש), ולפי זה הכל על מקומו יבוא בשלום שבהלכות מתנות עניים מיירי בענין נדבות וצדקות של עובד כוכבים ובהלכות ערכין מיירי מערכין ונדרים ומובן היטיב למה לא כללם יחד.

ואפשר שהרמב"ם הוציא סברתו ממה דקשיא לן לעיל דלפי מאי דמשמע בירושלמי דאפילו אי ילפינן מלא לכם ולנו דאין מקבלין מהם כלל מכל מקום שאני ערכין דכוונתו לשמים אם כן איך מביא רבא ראיה מהאי קרא לרבי מאיר דאין מעריכין והא שאני ערכין דלשמים מתכוון, ויש לומר דסבירא ליה דהאי סברא דמאיליהן הן באין אליבא דכולי עלמא הוא בין לרבי יהודה בין לרבי מאיר בין לריש לקיש ובין לרבי יוחנן (דלא כמוש"כ לעיל שליח דמוס'), ומזה גופא משמע ליה להרמב"ם דהאי סברא לא נאמר אלא לחששא דרפיון ידים דלכן בנודר ומעריך מקבלין מהן אבל לענין שלא יהא להן חלק בבנין לא מהני ולא מידי ובודאי שלבדק הבית אין משתמשין לא בנדבותיו ולא בדמי נדריו וערכיו, ולכן שפיר מביא רבא מהאי קרא גילוי מילתא למעטו מערכין וכנ"ל והכי נמי נדריו נגנזין מהאי טעמא כמו שנתבאר, מלבד נסכים שהוא מביא לקרבנות ממש ורק המותר לכלי שרת אזלא בזה מותר להשתמש לבדק הבית כיון דאינו נדר בדק הבית כלל אלא מותר קרבנות הוא ודו"ק, (ומה שנקטו לענין הבית מכותם ע' תוד"ה מיתיבי), [ואין להקשות כיון דלמסקנא נודרין ונדרו נגנז א"כ הדרא קושיא דלעיל אמאי לא תירץ הירושלמי אריש לקיש מאי נודרין דנדרו נגנז, ליתא דהא דלמסקנא נדרו נגנז אינו אלא מפני התירוץ דלשמים נתכוון ומאיליהן הן באין אבל בקושייתו לא שייך לומר נדרו נגנז דאם איכא רפיון ידים אין מקבלין אותו כלל, ובתר דמסיק האי סברא דמאיליהן הן באין אה"נ דלפי"ז גם נודרין דמתני' לא קשיא וכמוש"כ לעיל דכ"ה בפנ"מ].

ו' ע"א

סוגיית הגמ' לרש"י תוס' ורגמ"ה

תני חדא כו' הא בתחילה הא בסוף כו' דבר המסויים כו' שאני מלכותא כו', סוגיא דגמרא אליבא דרש"י כך הוא, דבתחילה אין מקבלין משום רפיון ידים דחיישינן שיסמכו עליהם ויאחרו הבנין אבל לבסוף שכבר נבנה לא שייך זה אלא דבדבר המסויים גנאי הוא ועוד שמתפארים בו, וכנראה אין זה מטעם לא לכם ולנו רק סברא בעלמא הוא ואפשר מדכתיב ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים כדמייתי בירושלמי ריש שקלים, ופריך מאסף דהוה בתחילת הבנין ומשני דבמלכותא אין חשש דרפיון ידים, ואם תאמר מכל מקום לא עדיף מלבסוף דאין לוקחין דבר מסויים והיאך לקחו מאסף עצים ושאר דברים, ויש לומר דלא מקרי דבר מסויים אלא אם כן ניכר ייחודו אחר שנבנה בבנין כגון כליא עורב אבל עצים אינם ניכרים כל אחד לבדו כשכבר נבנו בבנין אי נמי יש לומר כתוספות (ד"ה מיתיבי) דזה לא קשיא כלל דגזירת הכתוב הוא שיהיה להן חלק בבנין (עי' לקמן).

והתוספות פירשו דלכתחילה חיישינן שמא יחזרו בהם ויערערו לומר יש לנו חלק בבית המקדש ולבסוף דבר המסויים אין מקבלין פן יהיו לשם ולתפארת ודבר שאינו מסויים מקבלין דלא שייך תו ערעור הואיל וכבר נבנה, והלשון דחוק דפתח בשם ותפארת וסיים בערעור, ונראה כוונתם דחיישינן שמא יאמרו שבית המקדש שייך גם להם כי הם עזרו בבנינו ואפילו אחר שכבר נבנה כל שהוא דבר מסויים וניכר פן יהיה לשם ולתפארת ר"ל שעל ידי זה יתפארו שיש להם גם כן חלק בבית המקדש, ופריך מאסף משום דהתם נמי הוה דבר מסויים עצים לקרות את שערי הבירה (ולא כפנ"מ שכתבנו לעיל לפרש"י) ומשני דבמלכותא לא שייך הך חששא דכיון שנתן לבני ישראל לבנות את בית מקדשם לא יחזור לומר שלו הוא.

ואליבא דרגמ"ה הפירוש הוא כך, דלכתחילה ר"ל אם אמר בתחילה רוצה אני להתנדב אמרינן לו

שאין אנו מקבלין, כנראה מטעם רפיון ידים, ולבסוף היינו שכבר התנדב מקבלין (וכעי"ז בגמ' פ"ק ממתנות עניים ה"ח דתמילה היינו לכתחילה ולבסוף היינו בדיעבד) אבל דבר המסויים אין מקבלין אפילו לבסוף שמא יתחרט במה שנדר וירצה שיחזרוהו לו ועוד משום שנראה בבנין ואיכא משום לא לכם ולנו, ואף דלא לכם ולנו משום רפיון ידים הוא ומנלן דאיכא איסור שנראה בבנין יש לומר דדין דרבנן הוא שאין אנו רוצים שיהיה להן חלק ניכר בבנין ועיקרו מקרא דולכם אין חלק כו' כדאיתא בירושלמי הנ"ל, ושוב פריך מאסף דהתם נמי הוה דבר מסויים (וכפסקת התוס' הנ"ל) ומשני דמלכותא מאחר דיהבה לא חיישינן שתבקש שיחזרוהו לה, ואף דאכתי איכא משום לא לכם ולנו או משום ולכם אין חלק כו' צריך לומר כתוספות (ד"ה מיתיבי) דזה לא קשיא כלל דגזירת הכתוב הוא שנקבל מהן.

אי עכו"ם נודר לבדה"ב לר"מ

תוד"ה תני חדא, וא"ת ולישני הא רבי מאיר והא רבי יהודה ויש לומר דאם כן קדושה ואינה קדושה מיבעיא ליה כו', משמע דסבירא ליה לתוספות דלרבי מאיר לא שייך עובד כוכבים נודר לבדק הבית דהא ברייתא לכאורה לא מיירי בערכין אלא בסתם נודר לבדק הבית וקאמרי אינו קדושה מיבעיא ליה, וזה סותר למה שכתבו לעיל (ה' ע"ב בד"ה אלא) דרבא הדר ביה מהא דהלכתא דרבי מאיר מסתברא וסבירא ליה למסקנא דעובד כוכבים נודרין לבדק הבית, ואי נימא באמת שהתוספות חזרו ממה שכתבו שם אם כן שוב יקשה קושייתם שם מהא דקתני מתניתין נודרין, (וכבר הקשה כן בספר תוריס גדוליס הנ"ל ובמוז"פ מירן הל"ל נודרין למזבח), אולם כד דייקת שפיר אין כאן לא סתירה ולא חזרה דהנה בשיטה מקובצת בשם רש"י כתב ז"ל לא מצי לשנויי הא רבי מאיר והא רבי יהודה דלכאורה בנדר ונדבה איירי ולא בערכין ואפילו כי דחקית לאוקמי בערכין לא מתרצי דאם כן קדוש ואינו קדוש מבעי ליה כו', וזהו גם כן כוונת תוספות כאן דמאי דקאמר אם כן קדוש ואינו קדוש מבעי ליה היינו אפילו אי דחקית לאוקמי בערכין אבל אי נימא כפשטיה דבנודר עסקינן פשיטא דלא קשה כלל דכולי עלמא מודה דנודרין והתוספות קיצרו בלשונם, תדע דהא רש"י גופא כתב קיצור דבריו ממש כלשון התוספות כאן, דהא לקמן איכא עוד דיבור המתחיל תני חדא וכתב בו ממש כדברי התוספות כאן ובשיטה מקובצת שם (שם כ') כתב שהוא לשון רש"י.

מנלן דבמקדש ראשון לא היה

תוד"ה כגון אמה כליא עורב, פי' הערוך ז"ל כו' ויש מקשה דאמר במו"ק גבי שלמה כו', ויש לומר שהיה שלמה ירא כו', ואם תאמר מי גילה לו להערוך דבמקדש ראשון לא היה כליא עורב עד דמצרכינן לדחוקי ההיא דמועד קטן, ויש לומר דפשיטא ליה דהשראת השכינה שהיתה במקדש ראשון לא גרע מהא דאמרינן בסוכה (כ"ח ע"ב) אצל יונתן בן עוזיאל בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף (וכריטב"א בסה סירושלמי דהיינו תוך ד' אמות ואילו אצל יונתן בן עוזיאל אמות) ופירש רבינו חננאל שם דזיו השכינה היה במושבו, ואם כן בודאי ליכא עוף פורח על המקדש מפני השכינה אשר שם, מה שאין כן במקדש שני דאמרינן ביומא (כ"א ע"ב) דלא היתה שכינה שייך לחוש שמא יביא עוף דבר טמא.

למה לא הקשה כן לעיל

מתיב רב יוסף ואגרת אלף אסף כו', צריך ביאור אמאי לא מקשה הכי לעיל אהא דאמר רבא הלכתא דרבי מאיר מסתבר מדכתיב לא לכם ולנו וסלקא דעתין שאין מקבלין מן העובד כוכבים לבדק הבית כלום (ועודיין דמתני' ל"ל למזבח כמו שנתבאר לעיל בתוס') תקשה מאסף שקבלו ממנו לבנין הבית וכן על אבימי דקאמר וערכו נגנז תקשה מאסף שלא נגנז נדבתו, ויש לתרץ על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה מיתיבי) דכך היה גזירה ביד ישעיה הוא יבנה עירי אם כן אף דבעלמא אין מקבלין מהן ולאבימי נגנז שאני הכא דגזירת הכתוב הוא שנקבל ממלכות כורש, [ואף שהתוס' כתבו כן לפלוג ארש"י אין הכרח דרש"י לס"ל כן ודו"ק].

אבל עדיין אינו מיושב אמאי לא פריך הכי לעיל בתר דמשני רבא דקרא משום רפיון ידים הוא דהא ליכא גזירת הכתוב שנבקש מאסף וניחוש לרפיון ידים (עכ"פ לפרש"י דתמילה הכנין הוה), ויש לומר דלא רצה להפסיק בין מימרא דרבא להני תרי ברייתות דקתני מקבלין ואין מקבלין שהם המשך לדבריו שאמר משום רפיון ידים ועל פי מימרא דרבי יוחנן אנו קובעין מתי איכא משום רפיון ומתי ליכא, והשתא שנתבאר דין רפיון מביא מה שכבר הקשה רב יוסף על זה ומשני לה אביי.

פי' הרמב"ם בשמא בלבו לשמים

עכו"ם שהתנדב קורה כו' טעונה גניזה חיישינן שמא בלבו לשמים כו', פרש"י ובזמן הזה אין לו

תקנה, וכמו שכתב לפני זה גבי תרומה דבזמן הזה עסקינן דהקדש אסור בהנאה, והנה הרמב"ם כתב (פ"ח ממעקות עמ"ס ה"ח) גוי שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו תחילה כו' ואם היה דבר מסויים כו' אבל לבית הכנסת מקבלין מהן לכתחילה והוא שיאמר בדעת ישראל הפרשתי ואם לא אמר טעון גניזה שמא בלבו לשמים ובטור (יו"ד סי' רנ"ט) העתיק לשון הרמב"ם וסיים שמא בלבו יחשוב לעבודה זרה, וכתב בית יוסף שהטור הבין לשמים היינו לבית הכנסת ולהכי קשיא ליה מאי שנא מאומר להדיא בדעת ישראל הפרשתיה דודאי כוונתו לשמים ומקבלין הימנו ומשתמשין לבית הכנסת ולפיכך פירשו דלשמים כינוי לעבודה זרה ולהכי לא ישתמש בו אבל כוונת הרמב"ם אינו כן אלא שמא בלבו לשמים כלומר שמא היה בלבו שתקרב למקום דהיינו שתמכר ויקחו מדמיה קרבן להקריבו לשמים הלכך טעונה גניזה.

מיהו יש לפרש פירוש אחר בדברי הרמב"ם, דשמא בלבו לשמים ר"ל להקדש בדק הבית דברייתא דגוי שהתנדב קורה לא מיירי בזמן הזה כפרש"י אלא בזמן הבית ובימים ההם חיישינן שמא בלבו לבדק הבית (וכ"כ בנמוקי יוסף סס ובמקדי דוד רפ"ק), וכן משמע ליה מן התוספתא גופא במגילה שם דתניא התם (פ"ג ה"י) נכרי שהקדיש קורה לבית הכנסת כו' כלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה כו' אבנים וקורות כו' אין בונין אותו בהר הבית אבני היכל ועזרות כו', משמע דכולהו הלכתא דזמן הבית נינהו, (ורש"י ופסקי דסי"ל דכיון דבסוגיין מדמינן ליה למיתמר דר"י ממר דס עכו"ס שהפריש תרומה כו' משמע דלא מייירי בזמן הבית), ולהכי טעון גניזה דאין אנו רוצין שיהיה להם חלק בבנין שנאמר לא לכם ולנו ונאמר ולכם אין חלק כו', וכבר נתבאר לעיל (סוף ה' ע"ב) דעת הרמב"ם דאפילו היכא דליכא חשש רפיון ידים מכל מקום איכא חששא שניה שלא יהיו להם חלק ונחלה בבנין ולהכי אין משתמשין בממונו לבדק הבית בשום אופן, [והנה בתוספתא וברמב"ם דמקבלין קורה ואבן לבית הכנסת משמע לבנין, ובחידושי חת"ס ב"ב (ד' ע"ב ד"ה שדריה) כתב דלבנין בית הכנסת אין מקבלין דלא לכם ולנו וצ"ע].

למה אסור להשתמש בו לפני שיגוד

יגוד וישתמש במותר, הא דצריך לגוד ואין משתמש בה בעוד השם כתוב עליה כתב בחות יאיר (סי' ט"ז) מטעם איסור הנאה (וכ"כ בשלמי יעב"ץ ח"ב סי' ק"מ ובשו"ת מהר"י פסקד יו"ד סי' רל"ג), ודייק כן מדאמרינן גוי שהתנדב מנורה כו' ואם לאו טעון גניזה ופרש"י טעונה גניזה ואסור בהנאה דחיישינן שמא בלבו לשמים כו' ועלה מסיק בש"ס דהוא הדין אם אין שם כתוב עליו דבעי גניזה והא קמשמע לן דאף על גב דשם כתוב עליו יגוד וישתמש במותר דשם שלא במקומו כו' דתנן היה כתוב כו' יגוד ויגנוז וכתבו התוספות דלא יהנה מאותו חתיכה דבמקומו מיהא קדיש כו', שמע מינה דמשום איסור הנאה נגעו בה דאסור להשתמש בו בעוד השם חקוק עליו כי קדוש הוא עכ"ד, ור"ל דכי היכא דבלבו לשמים הא דטעון גניזה משום איסור הנאה הוא הכי נמי ביגוד ויגנוז השם מחמת איסור הנאה הוא והוא הדין מה שכתבו התוספות דמקומו נשארת בקדושה וכן כל הקורה לפני שחתך השם הרי הוא אסורה בהנאה.

אולם באמת אינו מוכח כלל, דעד כאן לא קאמר רש"י דטעון גניזה דאסור בהנאה אלא בקורה שנדבה לשמים דהקדש הוא והקדש ודאי אסור בהנאה אבל קורה בעלמא ושם כתב עליה יש לומר הא דצריך לגוד היינו משום בזיון השם, ואפילו השם גופא אחר שכבר חתכו מן הקורה אין הגניזה אלא שלא תתבזה, וכן מה שכתבו התוספות שלא לכתוב באותו המקום היינו טעמא משום דבזיון הוא לכתוב במקום שהיה השם כתוב בו או אפשר דהוי הורדה מקדושתה, אבל איך נימא דלא יכתוב במקומו משום איסור הנאה וכי לכתוב שאר תיבות של הספר תורה הנאה מקרי אם כן ללישנא בתרא של רש"י דשם הנכתב על הנייר קדיש כל הנייר וכי נימא דאסור כולו בהנאה וכל תיבה הנמחקת אפילו אינה שם קודש אסור לכתוב במקומה פשיטא שאינו כן, אלא ודאי דקדושתה אינה אוסרת אלא משום בזיון אבל היכא שעדיין השם במקומו ומשתמש בו באופן דליכא בזיון לא מצינו איסור, וכן מבואר להדיא בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קנ"ג) דסוגיין משום בזיון ולא משום איסור הנאה וכן הוא בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' ה') שכתב שם ז"ל לא ידעתי איזה איסור הנאה יש בכתבי הקודש כלל ורק משום בזיון ולאו ארח ארעא לאשתמושי הדיוט בהו ממילא נאסר בכל הנאת אדם אם לא לצורך שמים עיי"ש.

ביאור בשלא במקומו, ובדין גרירה קליפה וקדירה

דשם שלא במקומו לאו קדוש דתניא כו', ברש"י כתב ב' פירושים ללישנא קמא שלא במקומו היינו סביב מקום השם לא קדיש דרק מקום השם ממש קדוש ואין חילוק אי כתב על קורה או על הנייר וללישנא בתרא שם שלא במקומו ר"ל שלא במקום הראוי לו כגון על

קורה לא קדיש סביביו ורק במקומו הנכון כנייר וקלף קדיש כולו, ואף דמשמע קצת בלישנא בתרא דשלא במקומו גם השם עצמו אינו קדוש מכל מקום אי אפשר לומר כן דאי הכי אמאי יגוד ויגנז ועל כרחך דלא קדיש ר"ל שאינו מקדש הקורה והכלי שעליו נכתב אבל השם גופא קדוש, [וכן מבואר להדיא ביראים (סי' שפ"ו) ובה"ג וסמ"ג שאביא לקמן, והתימה להגאון מהר"י אסאד (יו"ד סי' ל"ג) שהבין דללישנא בתרא אין השם עצמו קדוש וכדבריו כתב בשו"ת נהרי אפרסמון (יו"ד סי' ג'), שו"ר שכבר כתב כן בשלטי הגיבורים בשבועות (פרק שבועת העדות דף ט"ז ע"ג בדפי הרי"ף אות ג') וצ"ע].

ובתוספות כתבו דצריך לחתוך הקורה ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם דבמקומו מיהא קדוש ויש ליזהר כשכותבין ספר תורה וגררו מקום השם שאין לכתוב במקומו, ושמעינן מינה תלת חדא דכשנתקדש השם נתקדש כל העובי הקורה או הקלף ועוד דגם אחרי שניטל השם עדיין מקומה בקדושתה עומדת ועוד דמותר לכתחילה לגרור ולקלוף מקום השם (שהרי לא נמחו ויש ליזהר שלא לגרור), ונראה שהתוספות למדו כן מדלא אמרינן יקלוף אלא יגוד דמשמע שצריך לחתוך כולו אבל קליפה לא מהני דכל מקומו של שם נשאר בקדושתה.

ולפום ריהטא אין דברי התוספות תלויין בא' מפירושי רש"י, דאין ביניהן אלא דללישנא קמא רק מקום השם קדוש וללישנא בתרא בקלף כולו קדיש אבל אם נשאר הקדושה בעובי אחרי שניטל השם בזה לא מיירי, ומן הגמרא גופא ודאי אין הכרח לדבריהם דמצינו לדייק איפכא וכמו שכתב התשב"ץ (ס"ג סי' קמ"ט) דלהכי אמרינן יגוד ויגנוז ולא אמר לקלוף משום דאסור לקלוף את השם שלם שמא לא יקלוף יפה ונמצא מוחק את השם, (ומשמע בדבריו דלפי לפסור לקלוף בדיעבד אם קלף אין לאסור לכתוב במקומו והוא בהיפך מן המוס' דס"ל לליכא לאסור בקליפה אלא בקליפה לא מהני), ועוד מצינו למימר דאסור לקלוף משום שהוא בזיון השם או מפני שמוריד הקדושה ממקום שהשם נמצא שם.

אלא דבאמת מלישנא בתרא דרש"י דשם במקומו קדיש כולו אפשר שיש להוכיח כדברי התוספות, ותלוי בפירושא דהאי לישנא אי אמרינן דלהכי יגוד ויגנז דשם שלא במקומו לאו קדוש אבל במקומו קדיש ואסור לגוד משום שמוריד קדושת הקלף או משום בזיון [וכנ"ל וס"ל להאי לישנא דאפילו לחתוך הוה בזיון ולא רק כשקולף], או דילמא איסורא ליכא אלא דבמקומו קדיש ולא מהני לגוד דנשאר הקדושה על כל הקלף וכל שכן בההיא דתוספות דנשאר הקדושה במקום שקלף השם.

ולפי הנראה פליגי בזה גדולי הראשונים, דהנה היראים (סי' שפ"ו) כתב כלישנא בתרא דשם שלא במקומו היינו שלא על הקלף ומסיק שם דלכן אם כתב שם בספר תורה בתפלין ומזוזות אפילו בטעות אינו רשאי לחתוך את השם ולשרוף את השאר אלא טעון גניזה ששם במקומו מקודש (ר"ל מקדש) ולא גרע מתיק ספר תורה דנגנזין עיי"ש, הרי שפירש דללישנא בתרא לא מהני לגוד דקדושתה במקומה עומדת, וכן כתב בהלכות גדולות (סי' ע"ה) ז"ל שם שלא במקומו לא קידש כולי גיליון דיליה כדתניא היה כתוב על ידות הכלים כו' הביאו סמ"ג (לאוין ג') וכתב עלה מכלל זה אתה למד שאם כתב שם על יריעה בספר תורה או תפילין ואפילו בטעות שכל היריעה קדושה כו' ושוב הביא הא דיראים הנ"ל, [ועי' נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סוסי' ע"ז) שכתב על דברי התוס' דהקלף נתקדש מעבר לעבר שאין זה ברור דאינו מפורש בשום פוסק כן, ורעק"א בהגהות שו"ע (או"ח סי' ל"ג במג"א סקכ"ו) כתב עליו דיש כמה פוסקים כתוס' והביא היראים והסמ"ג הנ"ל שהן כפירוש הב' ברש"י, ונראה דלכן לא הביא רעק"א להדיא מלישנא בתרא דרש"י אלא מביא מן היראים כפירוש זה (לף די"ל מסוס דלכ"י מינו קונע הלכה כן) משום דברש"י גופא היה אפשר לפרש מטעם איסור וכנ"ל רק מן הראשונים מבואר מטעם דלא מהני, ועי' עוד שם ברעק"א שכתב דאין לדחות דברי כל הגאונים משום איזה קושיא עיי"ש ולפלא שביו"ד (סי' רע"ו על הס"ך סקי"ג) לענין מחיקת האות שלפני השם כתב דרוב הפוסקים ס"ל כתירוץ הראשון של רש"י ודלא כיראים וצ"ע].

על כל פנים מבואר דהיכא דכל הגליון נתקדש נשאר הקדושה גם לאחר שסילק את השם וכל שכן בעובי שתחת השם וממילא כל הני דסברי כלישנא בתרא סברי נמי כתוספות, [אבל להיפך אין ראיה שתוס' ס"ל כהאי לישנא בתרא, דגם אי נימא שנתקדש כל עובי הקלף אפשר דרק מקום השם קדוש בין בקלף בין בקורה וכלישנא קמא].

ומאידך גיסא מצינו בשו"ת מהרלב"ח (סי' ג') שנשאל אם מותר לקדור האזכרות שבספר תורה והשיב דמסברא היה נראה להתיר דאין בזה משום הורדת קדושה דבודאי נשאר עוד שמות באותו יריעה וגם מטעם בזיון לשם ליכא דהא בסוגיין בשם שלא במקומו אמרינן יגוד ואף שבה"ג וסמ"ג כתבו דשם במקומו מקדש כולו היינו לענין תוספת קדושה מסביב אבל אין חילוק בעצם קדושת השם וכמו על ידות הכלים יגוד הכי נמי בספר

תורה יגוד, [וא"ת א"כ למה אמרינן דשם שלא במקומו כו' דמשמע במקומו לא יגוד צריך לומר כנ"ל משום דלא מהני להשתמש בו שכולו נשאר בקדושתה], **אלא דבתשובת הרא"ש** (כלל ג' דין ז') כתב להדיא דחס ושלום לקדור האזכרות ואם כן צריך לפרש דלא אמרינן יגוד אלא כשהשם אינו במקומו אבל במקומו יש לו קדושה יותר ואין להסירו ממקומו כלל לא על ידי עשיית נקב ביריעה ולא בהסיר הקליפה הדקה מהגויל דזה בזיון יותר וקרוב למחיקה עכ"ד, הרי דעת הרא"ש נמי כלישנא בתרא דכשהשם במקומו קדוש יותר ומהאי טעמא הוא אוסר לחתוך השם ממקומו, נמצא שיש לנו שני דרכים בפירושא דלישנא בתרא דלדעת הבה"ג והיראים והסמ"ג לא מהני לחתוך ומוכח דסברי כתוספות ולהרא"ש אסור לחתוך ודלא כתוספות.

וראיתי בשיטה מקובצת הנדפס מחדש כתב ז"ל הר"י בגיליון דשם שלא במקומו כו' פ"ה אין מקדש רק מקום השם ואותה חתיכה תגנז ל"א לא הוי במקומו רק על הנייר ושיכתוב הפסוק עם השם אבל שם בלבדו לא קדיש ולפי פירוש ראשון כשטועין וכותבין השם ומקלפו מעל הקלף אין לכתוב במקומו עכ"ל, ותימה דאיך משמע בפירוש ראשון דנשאר קדושתה לאחר שניטל השם ועוד דאפילו תימא הכי דנשאר קדושתה מכל מקום לא חמיר מקלף לכלישנא בתרא דכולה קדוש ואמאי קאמר דוקא לפירוש ראשון, וכנראה דטעות סופר הוא וצריך לומר "ולפי פירוש האחרון" וכמו שנתבאר דעת היראים דכלישנא בתרא מוכח כתוספות דקדושתה במקומה עומדת.

למה צריך מימרא דר"נ והרי הוא ברייתא מפורשת

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה האומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה כו', משמע דמימרא דאמוראי הוא ויש לדקדק דלקמן אמרינן תנו רבנן סלע זו לצדקה עד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנותה כו' והוא מתוספתא דמגילה ומה מוסיף רב נחמן על זה, בשלמא לשיטת רבינו ברוך בתוספות (ע"ב ד"ה עד שלא נפלה) דברייתא קאמר דמותר לשנותה למצוה אחרת אם כן לא מיירי ברייתא מלשנותה דרב נחמן דהיינו ללוותה אבל לרבי משה מאוירא שם דהאי לשנותה דמי ללשנותה דרב נחמן קשה כנ"ל, (ופי' דה"ק דר' ברוך דס"ל דבריתא נפלה דמי לשנותה דר"נ אינו לוה המעות ממש, ופדיהם ג"ע לר"מ מפוירא מכ"ש לשנותה דבריתא דמי להסיע דר"נ ולא להסיע דיפרעאל שהתנדב מעורה).

מידו למאי דמסקינן מרב זביד מנהרדעא דהכי מתנינן לה אמר רב נחמן כו' בין לעצמו בין לאחר בין אמר עלי בין אמר זו שפיר איצטריך ליה דכל זה אינו מבואר בברייתא, ולפי זה צריך לומר דרבי משה מאוירא לא קאי אלא להאי מסקנא אבל לפי ההוא אמינא דרב נחמן לא קאמר לה להדיא ורבי אמי ורבא פירשוהו אין הכי נמי דסברי דלרב נחמן ברייתא קאמר לשנותה ממש וכרבינו ברוך ורק למסקנא לא מפרשינן כן ודו"ק.

האם גוף הסלע נתפס למצותה

האומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה, פרש"י לצרכו ולאחר זמן ישלם, לכאורה משמע דלא קנו עניים עדיין ולא אמרינן דאמירתו לגבוה כמסירתו לעניים ממש דמסתבר דמה שקנו עניים אסור ללוות בלא רשותם אלא אם כן יש להם ריווח בזה, וצריך עיון מהא דאמרינן בנדרים (ז' ע"ב) דמיבעיא לן התם יש יד לצדקה או אין יד לצדקה ואמרינן היכי דמי אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי ההוא צדקה עצמה היא אלא כגון דאמר הדין ולא אמר נמי כו' כיון דאיתקש לקרבנות דכתיב בפיך זו צדקה כו' ופסקו הרמב"ם (פ"ח ממתנ"ע ה"ג) וטור ושולחן ערוך (יו"ד סי' רנ"ח) דהמתפיס בצדקה חייב, והא כיון דיכול ללוותה כדאמרינן הכא הרי לא חל על הסלע כלום ואיך איכא התפסה בדבר הנדור והלא אינו אלא חיוב אקרקפתא דגברא לקיים נדרו, ואין לומר דמיירי התם בבא ליד גבאי או דאמר לעני ידוע דאז אסור לשנותו דהא קאמר הדין זוזא לצדקה וזהו ממש לישנא דסלע זו לצדקה ומיד אמר והדין.

ובמחנה אפרים שם (לדקה סוסי' ג') הוכיח מזה דהסלע עצמו הוקצה לצדקה, ובשו"ת חלקת יואב (סי' כ"ח) כתב להיפך דמשמע שלא זכו עניים דאי כבר נעשה ממונו של עני הוה ליה כשאר ממונו כגון מה שהרויח במעשי ידיו ומה שייך התפסה בזה אולם גם אם נימא שהוא נדר בעלמא מוטל אקרקפתא דגברא קשה מאי שייך התפסה בזה, ומסיק שם דאף אם באמירה לא נעשה קנין מכל מקום חל על הדבר שנדר שיהיה אתקצאי למצות צדקה וכמו בסוכה שחל שם שמים על הסוכה שלא לבטל מצותו כל ז' ובלא ביטל מצותו מותר ליהנות ממנו כו' וכתב דכן משמע ברש"י כאן דשייך בזה הקצאה ולכך אינו חייב באחריות באומר סלע זו ועל כן מותר לשנותו למצוה דכוותיה וכן אם מת היורשין חייבן לשלם כיון שהחפץ נתפס להיות מוקצה למצוה עיי"ש, [ובאמת שהמחנ"א ג"כ לא

כ' דזכו בה עניים אלא שהוקצה לצדקה], וצריך ביאור מה דמיון לסוכה שחל איסור שם שמים על הסוכה והוא מוקצה אבל מה שייך בממון שיהא מוקצה למצוה ועם כל זה יכול ללוותה, [ועי' גר"ח (פכ"ג ממכירה סי"ז) שכ' דבדיבורא לא זכו עניים בממון אלא שחל שם צדקה על החפץ ונתפס בדין מעות עניים, וצ"ב אבל עכ"פ גם לדידי' צ"ע כנ"ל איך יכול ללוותה].

ולענ"ד נראה דשפיר יש לומר שזכו בה עניים אלא דאי הוה מיירי באמר לעני ידוע אין הכי נמי דזכה בגוף הסלע ואז אי אפשר ללותה בלא רשותו אבל כיון דלא מיירי כאן מעני ידוע אין הקנין ממש על גוף הסלע הזו דוקא אלא ממון עניים הוא דהויא ר"ל שהשויות הממונית שבסלע זו שייך לשבט עניים אבל עצם הסלע לא נקנה להם ולהכי מותר ללוותה לאותו סלע כיון שהממונות שבו (ר"ל כמה שזה שוה) נשאר משועבד לשבט העניים, והא דמתפיס בה סלע אחר דהיינו משום שהסלע השני נמי אינו מתפיס לעניים גוף הסלע אלא השיווי הממוני שבה ולכן שפיר יכול להתפיסו בשיווי הממוני של סלע הראשון כי אותו שיווי ממון דבר הנדור הוא, [דומה לזה מש"כ הריטב"א בקידושין (נ"ג סוף ע"ב) בשם מורו דהיכא דאמר ככר זה אסור עלי שלא אוכלנו כנבילה חייב משום ידות נדרים דהאי דקאמר כנבילה לא אאיסור ככר קאי שיהא איסורו כנבילה אלא אשלא אוכלנו קאי שקבל עליו איסורו שלא יאכלנו כשם שאינו אוכל נבילה כו' עיי"ש, הרי שתולה באיסור אכילה של הנבילה ולא בנבילה עצמה, ואע"ג דהתם משום דמפרש "אסור עלי שלא אוכלנו כנבילה" מ"מ חזינן דשייך למיתלי באיסור שבחפץ ולא בחפץ עצמו וה"ד הכא שתולה באיסור הממונית שבו ולא בגוף החפץ, והכא אפילו באינו מפרש להדיא דהא עיקר ממון הוא השויות שבו וזהו שנדר לצדקה ודו"ק].

ואף לשיטת רבינו ברוך שהנודר יכול לשנותה למצוה אחרת ואם כן גם שיווי הממוני לא נתפס אל העניים ואינו אלא נדר בעלמא וכמו שנתבאר שם (עמ"ש בתוס' לקמן שם) מכל מקום מתפיס בה סלע שני, דאף על פי שלא נתפס הממונות לצדקה דוקא אבל על כל פנים נתפסה למצוה וסגי בזה שיהא דבר הנדור שיוכל להתפיס סלע אחר למצוה ולכן כל זמן שהסלע הוא לצדקה נתפס אותו סלע השני גם כן לצדקה [ועי' קר"א נדרים שם דאם סלע השני בהתפסה אז אה"נ אם הותר הראשון הותר השני כדאמרי' שם ס"ו ע"א] ודו"ק.

ביאור דברי רש"י ויישוב שי' הרמב"ם

מתקיף לה רבא אדרבה כו' כי היכי דליחייב באחריותה, פרש"י דכיון דמשתמש הוי כשולח יד בפקדון וקמה ליה ברשותיה כו', צריך עיון כיון דלרבא איכא סברא להתיר בהרי זו וליכא סברא להתיר בהרי עלי אם כן איך מסיק דלא שנא ושניהם מותרין, ומזה נראה דרבא רק לפי סלקא דעתך דרבי זעירא קאמר לה דאי סברת לחלק בין הרי זו להרי עלי על כרחך משום דסברת שכבר זכו בה עניים וצריך "ללותה" מהם ובהרי עלי דקיבלה באחריות כדידיה דמי מה שאין כן בהרי זו ולפי שיטתך אמינא לך דאיפכא מסתברא שישתמש בה כדי להתחייב באחריותה ויהיה ריוח לעניים, אבל האמת אינו כן אלא לא זכו בה עניים כלל ואין צריך "ללותה" מהם כי עדיין אינה שלהם ואינו רק נדר בעלמא ומשום הכי לא שנא ומותר בשניהן.

והנה כבר האריך במחנה אפרים (לדקה סי' ג') אם באומר סלע זו לצדקה זכו בה עניים או לא, ומביא ראיה מרש"י שכתב (ד"ה לפ שנו) דכיון דאמר עלי וקיבלה באחריות לענין גניבה ואבידה כדידיה דמי, משמע דאי לא אמר עלי לאו דידיה הוא דכבר זכו בה העניים דאמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אפילו היכא דליכא עניים ידועים עיי"ש (וה"ג מוכח מרש"י כלן דכשמשתמש בה הוי כשולח יד בפקדון וקמה ליה ברשותי' הרי דלפ"ז פינו ברשותי'), ולדבריו יקשה אם כבר זכו בה עניים מיד ואף על פי כן מותר לשנותו אם כן מאי טעמא כשבאת ליד גבאי אסור לשנותו ואפשר דביד גבאי עדיף טפי דהוה קנין חזק יותר, מיהו לפי מה שנתבאר לעיל אין ראיה מרש"י כלל דרש"י לא כתב כן אלא לפי הסלקא דעתך דזכו בה עניים והכי נמי מה שכתב רש"י לעיל לחלק בין לעצמו או לאחרים דלעצמו איכא למימר על מנת כן היקצה כו' כל זה לפי ההוא אמינא אבל למסקנא בין לעצמו בין לאחרים בין אמר עלי בין אמר הרי זו מותר לשנותו משום דלא זכו בה עניים.

ולדרך זה יש ליישב דברי הרמב"ם שכתב (פ"ח ממתנ"ע ה"ד) אחד האומר סלע זו לצדקה או האומר הרי עלי סלע לצדקה והפריש הסלע אם רצה לשנותה באחרת מותר, וכתב רדב"ז (וכ"ה בפ"י רפ' נ"ע) דזה שלא כפירוש רש"י דלשנותה היינו ללוותה דאם כן מאי מותר לשנותה להלוותה מבעי ליה לפיכך פירש לשנותה בין לעצמו בין שיפריש עצמו בין שיפריש סלע אחר במקומו אבל להלוותה לאחרים משמע דאסור אף על גב דלא אתא ליד גזבר והכי קאמר מותר לשנותה לצורך עצמו בין להביא אותה בעצמה בין להביא אחרת במקומה עכ"ד, וצריך עיון מאי דקאמר להביא אותה בעצמה שהרי אם יחזיר

אותה מטבע למקומה למאי לקחה ועוד מאי מותר דקאמר וכי סלקא דעתך דאסור משום טלטול מוקצה אלא ודאי שמשתמש בה ונותן מטבע אחרת במקומה ואם כן מה הפירוש לעצמו.

אבל לפי הנ"ל יתבאר היטיב דהכי קאמר הרמב"ם בין אמר זו בין אמר עלי והפריש סלע מותר לשנותה באחרת ר"ל דבין כך ובין כך לא זכו בה עניים כלל, ותראה שלא אמר דמותר "ללוותה" דלשון זה משמע שכבר הוא של עניים והוא לוה מהם וזה אינו דלפי המסקנא לא זכו בו עניים ואין צריך ללוותה כלל ורק דלא תימא מטעם נדר צריך ליתן סלע זה דוקא לכן קאמר דליתא אלא מותר לכתחילה לשנותה באחרת וממילא פשיטא דאין חילוק בין לעצמו או לאחרים, אבל בסיפא (נה"מ) כשבאת ליד גבאי דאז זכו בו עניים התם הוצרך לפרש דאם יש בו ריוח לעניים מותר "ללות אותם המעות של עניים ופורע" דאז באמת הלואה הוא כי כבר זכו בה העניים אלא דאף על פי כן כיון שיש להם הנאה מותר, ולא תימא דאכתי תאסר משום שכבר חל על סלע זו קדושה לכן מסיק שהצדקה אינה כהקדש כו' (ופ' ג"כ שזה טעם על כל הקודם גם להל' ד' וכדמשמע בגמ' שזהו טעמם דהכא ועי' לקמן ד"ה תניא כוותיה מש"כ בזה), ומכל מקום כיון דמטעם נדר נתפס הממונות שבסלע לעניים שפיר יכול להתפיס בו סלע אחר לצדקה וכמו שנתבאר לעיל (ד"ה המומר), [שו"ר בשו"ת כת"ס (יו"ד סי' ק"י) קצת כעי"ז בקצירת האומר עיי"ש].

תרי הלכתא קאמר ומיושב דברי הרמב"ם

תניא כוותיה דרבא נדר צדקה ואין הקדש צדקה כו' דאילו הקדש אסור לאשתמושי ביה ואילו צדקה שרי לאשתמושי ביה, הנה אם כבר בא לידו של עני ממש פשיטא דאינו כהקדש אלא ממון חבירו בעלמא הוא וליכא איסור השתמשות גרידא אלא איסור גניבה וגזילה ואם כן ברייתא דקאמר אין הקדש צדקה על כרחך כשלא בא לידו ממש מיירי אלא עדיין הוא ביד הנודר או ביד גבאי, וכיון דגמרא מייתי לה אדרבא משמע דברייתא מיירי כשהוא ביד נודר, אבל אכתי יש לומר דברייתא מיירי נמי בדאתי ליד גבאי דאפילו אם זכו בה שבט עניים מכל מקום אינו כהקדש דאית ביה איסור השתמשות אלא כל היכא דאיכא רווחא לעניים במה שהגבאי ילוה המעות שרי ליה ללוותה וזהו נמי טעמיה דרב ינאי דיזיף ופרע, ולפי זה ברייתא מיירי בין ביד נודר בין ביד גבאי ותרתי קאמר במה דאין הקדש צדקה, חדא דלא אמרינן ביה אמירתו לגבוה כמסירתו לעני ממש דנימא כבר זכו בו עניים אלא נדר בעלמא הוא ומינה סייעתא לרבא דכל שהוא ביד הנודר מותר לשנותה, ועוד דאף כשבא ליד גבאי ואית להו לשבט עניים זכייה בגויה מכל מקום כיון דלא בא לידם ממש אי אית להו רווחא במה שישתמש בה הגבאי מותר לאשתמושי ביה ולא דמי להקדש דגם במקום רווחא אסור והיינו דרבי ינאי, ובאמת ברייתא גופא משמע דקאי בין ביד נודר בין ביד גבאי מדנקט שרי לאשתמושי ביה ולא נקט לא זכו בה עניים באמירתו משמע דר"ל דאפילו יש להם כבר איזה זכיה בגויה דהיינו שבא ליד גבאי מכל מקום שרי לאשתמושי ביה אלא דממילא שמעינן מינה דלא אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ממש דאי הוה כאילו בא לידם ודאי דלא שרי לאשתמושי ביה וכנ"ל.

ועל פי דרך זה יתבאר דברי הרמב"ם (פ"ח ממתנ"ע ה"ד וה"ח) שלא הביא הא דצדקה אינה כהקדש אלא לענין בא ליד גבאי שאם יש לעניים הנאה בעיכוב דמיהן מותר ללות אותם המעות של עניים ופורע משום דאינו כהקדש, אבל לענין עד שלא בא ליד גבאי לא כתב אלא דמותר לשנותה באחרת ולא קאמר משום דצדקה אינה כהקדש אף שבסוגיין קיהיב לה טעמא אדרבא, והיה אפשר לומר דכוונת הרמב"ם במה דקאמר שצדקה אינה כהקדש דקאי נמי אדלעיל דהיינו טעמא שביד נודר מותר לשנותה אלא דלא משמע כן בדבריו עיי"ש, אבל לפי הנ"ל לא קשיא דבגמרא לא איצטריך ליה לסייעתא אדרבא אלא מפני שהוא חולק ארבי זעירא דסבר לחלק בין הרי עלי והרי זו וכבר נתבאר לעיל (ד"ה מתקיף לה) דרבי זעירא סבר דכבר זכו בה עניים והוא בא ללותה מהם ובזה יש לומר דרק אם אמר הרי עלי הוה כדידיה כמו שפירש רש"י ואתא רבא למימר דאינו כן דלא זכו בה עניים ולהכי אין חילוק בין אמר הרי עלי לבין אמר הרי זו ועלה אמרינן תניא כוותיה דרבא דלא זכו בה עניים וכנ"ל, אבל הרמב"ם כבר ביאר דמותר לשנותה באחרת דהיינו שלא זכו בה עניים כלל (וכמו שנתבאר שם) ורק בהתירא דרבי ינאי שיהא גבאי מותר ללוותה הוצרך לומר דצדקה אינו כהקדש ודו"ק.

במחלוקת תוס' ור"ת בב"ב אי בני העיר יכולין לשנות לדבר רשות

תוד"ה משבאת ליד גבאי אסור לשנותה, ודוקא יחיד אבל בני העיר רשאין כו' ודוקא לדבר מצוה

כו', בבבא בתרא (ח' ע"ג ד"ה ונעשותה) כתבו התוספות בשם ר"ת דיכולים לשנותו אף לדבר הרשות אף על גב דאמרינן בערכין בפרק קמא האי מאן דנדב שרגא לבי כנישתא אסור לשנותה לדבר הרשות כו' הכא שבני העיר משנים אותה שאני, והיינו שדחו הראיה שבתוספות כאן מישראל שהתנדב מנורה דאין היתר לשנותה אלא לדבר מצוה (ופי' שמר שמשמקע שם בעליה כמוש"כ לקמן ע"ג בד"ה שלימא ועי' מש"כ שם) וסבירא להו דבני העיר שאני והם יכולים לשנותו אפילו לדבר הרשות, ובראי"ש שם (סי' כ"ט) כתב כר"ת דבני העיר אפילו לדבר הרשות ולדבר מצוה אפילו גבאי והביא ראיה לגבאי מדאמרינן לקמן שעזרק טייעא אינדיב שרגא ושנייה חזנא איקפד רחבה משום דעובד כוכבים מיפעא פעי "משמע דבישראל כי האי שרגא וכי האי גוונא שרי אלמא אף על גב דבא ליד גבאי מותר לשנותה לדבר מצוה ואין לומר דשאני מילי דבי כנישתא דשל ציבור נינהו וציבור מותרין לשנות אפילו לדבר הרשות דהכא חזנא הוא דשנייה דהיינו גבאי ולא ציבור" ע"כ.

ובדעת התוספות נראה פשוט דלא דמי חזנא דבי כנישתא לגבאי צדקה דמשבאת ליד גבאי עדיין לא באת ליד עני ואחריות הגבאי הוא שיבוא לידי עני ועל כן אין בידו לשנותה מה שאין כן חזנא דבי כנישתא כבי כנישתא דמיא וכי צריך שכל בני העיר יבואו יחד וישנו והלא גבאי שלהם בשליחותם הוא דעביד ולהכי בישראל כהאי שרגא וכי האי גוונא שרי.

והנה המרדכי בבבא בתרא שם (סי' תנ"ט) הביא דינא דתוספות כאן בשם הר"י דבני העיר יכולין לשנותה לדבר מצוה ולא לדבר הרשות וגבאי אפילו לדבר מצוה לא, וכתב שם ז"ל וההיא דפרק קמא דערכין דתנו רבנן ישראל שהתנדב מנורה לבית הכנסת אסור לשנותה ומסקינן לדבר מצוה מותר לשנותה (ומוכח התם דאפי' גבאי מותר לו לשנותה דקאמר התם שעזרק טייעא אינדב שרגא לבי כנישתא ושנייה חזנא כו', - המוסגר הוא ממרדכי גופא) אומר ר"י דוקא נדבת בית הכנסת אבל בנדבת עניים אין הגבאים יכולין לשנותה אפילו לדבר מצוה אלא רבי ינאי ודכותיה דאיכא רווחא לעניים כו' ע"כ, הרי שחילק בין צדקה דעניים לנדבת בית הכנסת ומשמע דתוספות כאן לאו היינו הר"י שבמרדכי דהא תוספות כאן מדמי נדבה לבית הכנסת לצדקה דעניים ואם כן כי פרכית מחזנא דפומבדיתא על כרחך צריך לחלק כנ"ל בין גבאי צדקה לחזנא דבי כנישתא ודו"ק, [וזה דלא כהשער אפרים (סי' ס"ו ד"ה ומצאתי למהרי נמרדכי עיי"ש מריכות גדול) שכ' דר"י שבמרדכי היינו תוס' כאן, ואפ' המשך דברי התוס' מגבת פורים וכו' יל"פ כן אבל ריש דבריהם לא מתאים וכנ"ל].

אלא שהתוספות לקמן (ע"ג ד"ה עד שלש נמתה) כתבו בשם ר"י דהא דבבא בתרא דרשאין בני העיר לשנותה היינו אפילו שלא לדבר מצוה רק שיהא צרכי ציבור וזה סותר את דברי הר"י שבמרדכי הנ"ל דבני העיר אין רשאין לשנותה אלא לדבר מצוה ואפשר דר"י שבתוספות לאו היינו ר"י שבמרדכי, ועל כל פנים התוספות כאן ובבבא בתרא לא סברי שיהא חילוק בין צרכי ציבור לרשות (כי התוס' שם מדמי לקמן להא דר"ת שנתן לשומרי העיר דהיינו צרכי ציבור) אלא בין מצוה לרשות ובודאי שמסתמא בני העיר לא יסכימו לסתם דבר רשות אם אין בזה צרכי ציבור אבל אם ירצו ליתנם לדבר הרשות בעלמא נמי הרשות בידם.

ו' ע"ב

בקו' הט"ז דאין משתכרין בשל עניים, ואי פ"ש בכלל צדקה

שאני רבי ינאי דניחא ליה לעניים דכמה דמשהי מעשה ומייתי ליה, פרש"י דמעשה רבי ינאי ליציבורא כו' ואיכא רווחא לעניים, משמע דמשום רווחא דעניים מותר להתעסק עם דמיהן והקשה הט"ז (יו"ד סי' רנ"ו סק"ד) דהא אמרינן בכתובות (ק"ו ע"ג) מותר שיירי לשכה מה היו עושין לוקחין בהם יינות שמנים וסלתות והשכר להקדש דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין משתכרין בשל הקדש אף לא בשל עניים הקדש מאי טעמא לא אין עניות במקום עשירות בשל עניים מאי טעמא לא דילמא מיתרמי להו עניא וליכא למיתבא ליה ופשוט דהלכה כרבי עקיבא מחבירו כו' ואם כן אמאי לא חש רבי ינאי לחששא זו דילמא מתרמי עניא, ומתרץ דעל כרחך לומר דרבי ינאי היה ברור לו בלי ספק שתכף שיבואו עניים יוכל להוציא מן הקהל בלי עיכוב ולפי זה דוחה שם הט"ז את הוכחת מהרי"ק שפדיון שבויים אינו בכלל צדקה והוכיח כן מהא דרבי ינאי שלוה לעצמו משום דניחא ליה לעניים ניחוש דילמא מתבעי להו זוזי לפדיון שבויים דבכהאי גוונא ליכא למימר דניחא להו לשבויים דליכא בהו משום הרווחה שאין להם אלא כדי פדיונם ועוד דאדרבה מסתכנים אם יבוא לידי שהייה ודיחוי עד שיכופו

לציבור אלא משמע דאין פדיון שבויים בכלל צדקה, אבל לפי הנ"ל אין ראיה דרבי ינאי היה ברור לו דמיד שיצטרכו יגבה מן הקהל תיכף ואחר כך יתן את שלו ויהיה הרווחה לשבויים אחרים עיי"ש.

אבל הש"ך (סי' רנ"ג סק"ב) מסכים לדברי מהרי"ק ודוחה את דברי הב"ח שחולק עליו ובנקודת הכסף שם מביא מה שהקשה הט"ז וכתב דלא קשה מידי דרבי ינאי על כל פנים היה צריך לעשות כפייה כדמשמע בש"ס ורש"י ואם כן לא ניחא להו לשבויים להמתין עד הכפייה דלא שייך בהו הרווחה דכשיפדו הנך שבויים לא מצטרכי להו זוזי מה שאין כן בעניים דלא יחדל אביון מקרב הארץ כו' עיי"ש, ואכתי לא נתבאר החילוק בין שבויים לעניים דהכי נמי פדיון שבויים שכיחא כמו שכתב מהרי"ק הביאו הש"ך שם, (ומ"ל דהני שבויים כבר זכו בממעות אלו ולהכי ל"ש רווחא דה"נ נימא לגבי עניים ועוד דהא הני דינא הוא גם בדליכא שבויים לפנינו אלא שגבו לפ"ם לכשיתרמי ול"ש כלל שהשבויים זכו בממעות אלו).

ולענ"ד יש לתרץ קושיית הט"ז ארבי ינאי מהא דאין משתכרין בשל עניים, דעד כאן לא אמרינן אלא ברבי ינאי שהיה גבאי לעניים שבעירו אם כן אותם עניים יכולין לוותר על זכותם בשביל רווחא דידהו וכל שכן אם נימא דהיה בעירו קופה ותמחוי ואמרינן בבבא בתרא (ס' ע"ב) קופה לצורך בני העיר והתמחוי לעניי עולם אם כן אין הקופה אלא לאותן עניים שבעיר והם ודאי יש להם הזכות להרשות לרבי ינאי ללוותה, מה שאין כן בכתובות דאמרינן דאין משתכרין בשל עניים דילמא מתרמי עניא משמע דלא נגבה בשביל עניים ידועים וגם אין עניים לפנינו אם כן מי מוותר ומי מרשה להשתכר במעות אלו ולהכי חיישינן דילמא מתרמי עניא ואותו עני ודאי אינו מוותר.

ובעיקר דינא אי פדיון שבויים בכלל צדקה, הנה האי דינא דאין משתכרין בשל עניים הובא ברמ"א (סי' רנ"ט סק"ח) והוא מבית יוסף בשם ספר התרומות (שער מ"ו ח"ד סוף ח') [ולא ראיתי ברמב"ם שהביא הל' זו אף שבפהמ"ש שקלים (פ"ד מ"ג) פסק ההלכה כר"ע וצ"ע], וקצת צריך עיון על הט"ז שכתב דפשוט שהלכה כרבי עקיבא דאין משתכרין בשל עניים ולא הביא שכן כתב רמ"א, ומכל מקום בספר התרומות שם כתב בשם רבינו האי ז"ל הענין השני ממון עניים והצדקות אינו ראוי שיסחור בו גזברים כדי לעשות בו ריוח אלא צריך שיהא מוכן בכל שעה ושעה שיבאו עניים שיהא מצוי במה שילקח להם מה שיאכלו או מה שיתכסו או שיהא מוכן כמו כן לפדיון שבויים ואלו היה בסחורה לא היה מוכן להם כו' ועל זה גרסינן אין משתכרין בשל הקדש ואף לא בשל עניים ע"כ, ולא משמע דצדקות דקאמר היינו צדקות נפרדות הני לעניים והני לפדיון שבויים או דנימא שהקהל גבו על דעת עצמן שיעשו מה שירצו בו אלא משמע דסתם צדקות צריך שיהיו מצויין לעניים ולפדיון שבויים ודלא כמהרי"ק וש"ך.

ועיין עוד בשו"ת הרא"ש (כלל י"ג סי' ה') הובא בבית יוסף (סי' רנ"ג ס"ז) בענין שינוי מצדקה לצדקה שכתב ז"ל וגם לפירש ה"ר יונה ז"ל גבוי זה היה לצורך השבויים ואם עתה אין להם צורך וישנוה לעניי העיר אם יצטרכו בו שנית לשבויים לא ימנע מלתת ויגבו שנית וכי האי גוונא שרי וכל שכן לתלמוד תורה עכ"ל, משמע דאף על פי שמותר השבויים לשבויים כמו שכתב הטור ממתניתין דשקלים מכל מקום אפשר לשנותה ואם יצטרכו עוד יגבו אז ולא אמרינן שמסתכנים אם יבוא ליד דיחוי ושהייה עד שיכופו לציבור, ומזה נמי משמע דלא כמהרי"ק וש"ך דהכי נמי (ופ' דכת"כ הוס') יכול רבי ינאי ללוותה ויהא רווחא לעניים ולשבויים כי אם יצטרך יגבה שנית וגם הוא יפרע את שלו ודו"ק.

ק' איך ישנה ממה שנדר

תוד"ה עד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנותה כו', רבינו ברוך פירש מותר לשנותה ממש למצוה אחרת כו', צריך ביאור דאפילו תימא דלא זכו בה עניים עדיין מכל מקום משום מוצא שפתיך תשמור האיך יכול לשנות מנדרו, ובשלמא הרי"ף בבבא קמא (ל"ו ע"ב) שכתב אבל ודאי אי בעי לשנויי ההוא מידי דיהב לעניים עד דלא אמטייה ליד גבאי במידי אחרינא דכוותה מצי לשנויה כדגרסינן בערכין כו', לישנא דמידי אחרינא דכוותה יכול להתפרש שיהא נמי לעניים אלא שאם נדר לפרנסת העניים יכול לשנותו לכסות לעניים וכשיטת תלמידו הר"י מיגאש (נ"ג ס' ע"ב) [והכי מפרשה בשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי סי' י"ד עיי"ש] ובכהאי גוונא היה אפשר לומר דיצא בזה ידי נדרו דמידי טעמא שאינו יכול לחזור בו אלא משום טובת העניים והלא לא מפסדי עניים כלום, אבל לשון רבינו ברוך דקאמר מותר לשנותה ממש למצוה אחרת ואם נדר אדם סלע לצדקה לעניים יכול לעשות ממנו מצוה אחרת ולא קאמר מצוה אחרת דכוותה משמע שאין צריך שיהא לעניים דוקא רק איזה מצוה שירצה

יעשה ותימה איך מתקיים נדרו דקאמר לצדקה, [ובאמת שברשב"א בב"ק שם מבואר שגם הרי"ף לא התכוון למצות צדקה דוקא אלא לשנותה לדכוותה היינו לשנותה למצוה אחרת, ומש"כ לדכוותה ר"ל שיהא ג"כ מצוה ולא דבר רשות וכן הבין בשו"ת רד"ך (גית ל' מלכ ה'), ועוד יל"פ דר"ל שלא יהיה מצוה פחותה ממה שנדר עי' שו"ת שער אפרים (סי' ס"ו) מחלוקת הפוסקים בזה], וביותר תמוה שגם רבי משה מאוירא לא מקשה עליו אלא מלישנא דגמרא לשנותה ולמה לא מקשה על ההלכה גופא איך מתקיים נדרו.

אולם באמת האי נדר דסלע זו לצדקה לאו נדר גמור הוא, דנדרים הם לאסור איסור על נפשו אבל אין נדרים להתחייב לעשות ורק בשבועה יכול להתחייב לעשות וכמבואר בנדרים (ג' ע"ב), ונדר לדבר מצוה הוא ענין אחר ולשון הריטב"א בתענית (י"ב ע"א לענין תענית לוי ופורע) וכן כל נדרי מצות שהאומר סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה שפירוש הנכון מותר ללוותה ולתת אחרת תחתיה שאין זה הקדש ממש שיחול עליה קדושה אלא שיתן סלע לעניים וייחד סלע זו שהיא מצוייה ואין קפידא בין שיתן זו או אחרת כו' ובמחנה אפרים (שבועות סי' י"ד ד"ה ועוד) מסיק עלה כיון דלא הוי נדר גמור עיי"ש, ואם כן אף דלהריטב"א מותר לשנותה היינו רק ללוותה אבל רבינו ברוך סבירא ליה דמהאי טעמא יכול נמי לשנותה למצוה אחרת דהוא הדין שאין קפידא לעשות דוקא צדקה שהרי לא נתפס החיוב דוקא לצדקה אלא נתפס החיוב לעשות בו מצוה משום נדרי מצוה אבל העניים מצדם לא זכו בו, והא דכשבאת ליד גבאי אסור לשנותה משום דאז כבר יש לעניים קצת זכות באלו המעות, (ועפ"ז יבוא לשנותה למצוה אחרת כמוש"כ הרמ"ך בב"י עי' לקמן בדיבור שמתי"ז).

על כל פנים לרבי משה מאוירא נמי אנו צריכין לדברי הריטב"א דאי לאו הכי איך משנה סלע זו והלא אף על פי שלא קנאו עניים מכל מקום מצד נדרו התחייב בסלע זו, אלא על כרחך כנ"ל דבנדרי מצוה אינו כך כי חלות הנדר הוא על המצוה, וכיון שכן סבירא ליה לרבינו ברוך דהוא הדין לשנות למצוה אחרת ומשום הכי לא מקשה רבי משה מאוירא אלא מלשון הגמרא ולא מצד קיום נדרו ודו"ק, [וכ"ז בדעת התוס' אבל ברש"י משמע הטעם משום שעל דעת כן הקצה שאם יצטרך לה יטלנה, מיהו כ"כ לעיל (ע"ב ד"ה מותר לשנותה) דלכאו' רש"י לא קאמר אלא להה"א שזכו בה העניים אבל למסקנא אמרי' דלא זכו עיי"ש].

בדברי הרא"ש בב"ב

שם, באי"ד הילכך נראה לומר דללוותה קאמר אבל לשנותה ודאי אסור כו', ר"ל דלרבינו ברוך דמפרש לשנותה למצוה אחרת מצינו בה היתר בברייתא אבל לרבי משה מאוירא דברייתא לא מיירי אלא מללוותה לא מצינו היתר לשנותה למצוה אחרת, אבל יש מן הראשונים דמשמע להו היתר מסוגיא דלקמן אבל הא ברייתא לא מיירי מזה.

דהנה הרא"ש בבבא בתרא (ס' ע"ב) כתב בשם ר"ת דיכולין בני העיר לעשות קופה תמחוי כו' ויכולין לשנותה לכל מה שירצו היינו אפילו לדבר רשות לפי שעל דעת בני העיר נותנין אותה וראיה מהא דאמרינן והני מילי עד שלא נשתקע שם בעליה כו' משמע משנשתקע אפילו לדבר רשות שעל דעת הציבור נתנדב, והא דאמרינן משבאת ליד גבאי אסור לשנותה הני מילי גבאי אבל ציבור יכול לשנותה וגבאי נמי דוקא לדבר רשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה כדמוכח מהיא דשעזרק טייעא כו' דמשמע בישראל כהאי גוונא מותר אף על גב דבא כבר ליד גבאי ואין לומר שאני מילי דבי כנישתא דשל ציבור והן מותרין לשנות אפילו לדבר רשות דהא חזנא הוא דשנייה והיינו גבאי ולא ציבור, ותימה כיון שמפרש משבאת ליד גבאי אסור לשנותה היינו לדבר רשות אם כן קודם שבאת ליד גבאי דמותר לשנותה היינו נמי לדבר רשות והא אמרינן בפיך זו צדקה ואי אפשר לחזור בו ויש לומר דהכי קאמר עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה פירוש ללותה על מנת לפרוע ומשבאת ליד גבאי אסור ללותה לדבר רשות אפילו לחזור ולפרוע אבל לשנותה לדבר מצוה מותר אפילו לא יפרענה עוד וכן מוכח בערכין דקאמר התם יזיף ופרע עכ"ד.

ואם תאמר כיון דלמסקנא צריך לומר דהאי לשנותה דהכא היינו ללותה וזהו שאסור משבאת ליד גבאי אם כן מעיקרא הוה ליה לר"ת לתרץ ולומר דיכולין בני העיר לשנותה אפילו לדבר רשות והא דאמרינן משבאת ליד גבאי אסור לשנותה ההוא לשנותה לא מיירי אלא מהלואה ולא בשינוי ממש ולמה צריך לחלק בין גבאי לציבור, ויש לומר דאי לאו דמחלק בין גבאי לציבור אכתי היה קשה אמאי ביד גבאי אסור ללוותה הלא אפילו לשנותה לדבר רשות מותר כדחזינן גבי בני העיר אלא על כרחך צריך לחלק דציבור שאני אבל גבאי אינו יכול לשנותה לדבר רשות ולכן מתרץ ליה ר"ת הכי ושוב מוסיף דלדבר מצוה מותר.

ויש לעיין להרא"ש אי קודם שבאת ליד גבאי מותר הנודר לשנותה לדבר מצוה או דילמא דוקא גבאי משבאת לידו מותר, ולכאורה מהא דאמרינן עד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנותה משבאתה ליד גבאי אסור לשנותה משמע דנודר קיל מגבאי ואם הגבאי יכול לשנותה למצוה אחרת כל שכן הנודר עצמו, וכן כתב בשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' ל"ח) וכן משמע בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סי' ס"ג) ובשו"ת מהר"ם גאלנטי (סי' ע"ו) הבין כן בדברי הרא"ש גופא דדעת ר"ת להתיר לנודר לשנות למצוה אחרת (הובא בבה"ט בשו"ת פרי מגדים סי' ס"ו ד"ה ולפי"ז נמצא מהרש"ך נמי הכי), ולפי זה סבירא ליה להרא"ש ור"ת גם כן כדעת רבינו ברוך אלא שרבינו ברוך פירש דעד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנותה האי לשנותה ר"ל שינוי ממש לדבר מצוה אחרת ברם להרא"ש ור"ת ברייתא לא מיירי אלא מלשנותה דהלואה דבזה חלוק נודר מגבאי אבל בלשנותה לדבר מצוה לא מיירי כלל אבל הוא מותר לנודר ולגבאי, ועיין בהגהות מרדכי בכתובות (רל"ה) שכתב גם כן כרבינו ברוך שהנודר יכול לשנותה למצוה אחרת ולא הביא כלל מברייתא דמותר לשנותה.

איברא דבש"ך (יו"ד רס' רנ"ט) לא משמע כן וז"ל משבא ליד גבאי כו' [אסור ללוותו] אבל לדבר מצוה יכול "הגבאי" לשנות כן דעת הרא"ש וטור וכן כתב התוספות ונראה מדברי מהרי"ק שורש ה' שכן עיקר ע"כ, הנה כל אלו לא הזכירו להדיא שיהא הנודר רשאי (והמעיין היטב במהרי"ק שורש ז' מצמצם לפי' גמלי מינו מותר לשנות ורק ז' טופי העיר מו גדול עיי"ש ול"ע) ומזה משמע דלדעת הש"ך רק הגבאי רשאי לשנותה לדבר מצוה ולא הנודר, נמצא לפי זה שיש לנודר צד איסור וצד היתר ולגבאי צד איסור וצד היתר דלנודר מותר ללוותה אבל לא לשנותה למצוה אחרת ולגבאי הוא להיפך שאינו יכול ללוותה אלא לשנותה למצוה אחרת, ואם כן קשה לישנא דעד שבאת ליד גבאי מותר ומשבאת ליד גבאי אסור משמע דלגבאי חמור מלנודר, וצריך לומר דאין הכי נמי אבל הכא לא מיירי אלא בענין הלואה וכנ"ל ובזה גבאי חמור, והטעם שיהא חילוק בין הוא ביד נודר או ביד גבאי משום שאין ביד הנודר לחלק לעניים ואין נדרו אלא ליתנו ליד גבאי צדקה וכל שנתנה כבר נתקיים נדרו ומעתה הוא ביד גבאי לעשות בו כפי ראות עיניו, וכל שכן לפי מה שנתבאר לעיל (בדיבור שלפנ"ז) לפרש שיטת רבינו ברוך שאין כאן נדר ממש וממילא שאפשר לחלק בין נודר לגבאי ודו"ק.

והא דאמרי' משבאתה ליד גבאי אסור לשנותה, פי' רמב"ן בב"ב האי אסור בין לנודר בין לגבאי והיינו ללוותה אבל לדבר מצוה מותר וכהרא"ש ור"ת, ולדידי' אם נפרש כנ"ל אין אנו אומרים שלגבאי חמור מלנודר אלא שמשבא ליד גבאי חמור משלא בא לידו, דלפני שבא לידו מותר לנודר ללוותה ומשבא לידו אסור בין לנודר בין לגבאי ללוותה ופשוט].

שי' התוס' דאפי' נשתקע אסור לדבר רשות והראשונים חולקין

תוד"ה אילימא כו', הכי נמי מצי למימר מאי איריא לא נשתקע שם בעליה אפילו נשתקע נמי, (כ"ה הגי' הנכונה כמוס"כ הש"ך (סי' רנ"ט סק"ג) והנ"ק ולפ"ז להיפך מפי' מיירי נשתקע לפי' נשתקע והיא גי' הוס' מדפוס ויניציא וטעות הוס'), מבואר שיטת התוספות דאפילו נשתקע שם בעליה אסור לשנותה לדבר הרשות ואפילו בעובד כוכבים וכן משמע תוספות לעיל (ע"ב ד"ה משנמלת) דמדמי קופה ותמחוי לישראל שהתנדב מנורה וקופה ותמחוי הויא כנשתקע ואף על פי כן לא התירו אלא לדבר מצוה הרי דעל כל פנים בישראל אסור לדבר רשות אף בנשתקע וכן משמע בתוספות בבבא בתרא (מ' ע"ב ד"ה ולמנותה) עיי"ש, אבל הרי"ף והרא"ש ושאר ראשונים שם והרמב"ם (פ"ח ממתנ"ע ה"ו) והטור והשולחן ערוך כולם פסקו דאם נשתקע שם בעליה מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות וכתב הש"ך (שם) דבהכי מיושב קושיית התוספות דלא קאמר מאי איריא לא נשתקע כו', ובביאור הגר"א (שם סק"ג) כתב דכן משמע בתוספתא ובירושלמי עיי"ש.

אבל הוכחת התוספות הוא ממה דברייתא דישראל שהתנדב מנורה סתמא קאמר אסור לשנותה ולא מחלק בין נשתקע ללא נשתקע ורק בעובד כוכבים מצינו חילוק זה משמע דבישראל אין חילוק (וכבר העיר כן הש"ך שם סק"ג גופא שם ע"י מה שכתב הרמשב"ם מ"ט תולקין ולקמן יתבאר) ואין רמז בגמרא דבתר דמחלק כן בעובד כוכבים הוא הדין בישראל, ועוד דהא דמחלקינן בעובד כוכבים היינו משום דטעם האיסור דמיפעא פעי ולאחר שנשתקע שוב לא פעי אבל בישראל ליכא טעמא דפעי כלל וכמו שכתב הש"ך (שם סק"ג) בשם תשובת הרא"ש ואם כן מה בין נשתקע ללא נשתקע ומאיזה טעם דפשיטא ליה להגמרא שיהא אסור לדבר רשות קודם שנשתקע הוא הדין לאחר שנשתקע, [ואף שבשו"ת הר"א מזרחי (סי' נ"ג) הובא בשער אפרים (סי' ס"ו) כ' דבישראל נמי כל זמן ששם בעליה עליה אם משנין אותה לדברים של חול איכא קצת חילול השם שנראה מוציאים אותה מקדושתה עיי"ש מ"מ התוס' לס"ל כן כי אין רמז מזה בסוגיין

וכנ״ל], ועוד דקאמר אילימא לדבר רשות מאי איריא עובד כוכבים אפילו ישראל נמי אלא לדבר מצוה כו׳ ומאי ראיה דילמא לעולם מיירי לדבר הרשות אלא להכי נקט עובד כוכבים משום סיפא דמשנשתקע שם בעליה מותר לשנותה דזהו דוקא בעובד כוכבים אבל בישראל אסור דנדבה דישראל חמיר טפי.

ואין לומר דהכי קאמר אילימא לדבר רשות מאי איריא עובד כוכבים דלא נשתקע אסור ונשתקע מותר אפילו ישראל נמי הכי הוא דלא נשתקע אסור ונשתקע מותר ולפי זה הגמרא להדיא קאמר דמשנשתקע מותר לדבר רשות (וכ״כ בשו״ת בני שמואל למהר״ם מיון סי׳ ל״ה הובא בשפר ספרים שם), לא משמע כן חדא דבישראל אין סברא לחלק לפי טעמא דגמרא משום דפעי וכנ״ל ואם יש טעם לחלק הוה ליה למימר הכי, ועוד דברייתא דישראל שהתנדב מנורה סתמא קאמר אסור לשנותה ולא מחלק בין נשתקע ללא נשתקע וכנ״ל, ועוד דבהמשך קאמר אלא לדבר מצוה וטעמא דעובד כוכבים הוא דפעי אבל ישראל דלא פעי שפיר דמי משמע דלא קאי אלא אצד איסור של עובד כוכבים דהיינו קודם שנשתקע אסור ובזה בישראל שפיר דמי אבל אי קאי בין איסור של קודם בין אהיתר של לאחר (ובהגהי שמואל) והכי קאמר טעמא דעובד כוכבים משום דפעי ולכן קודם שנשתקע אסור ולאחר שנשתקע מותר הוה ליה למימר אבל ישראל שפיר דמי בין קודם שנשתקע בין אחר שנשתקע כיון דקאי אתרווייהו, ומכל זה משמע דלדבר רשות פשיטא ליה להגמרא דאסור בין בישראל בין בעובד כוכבים בין נשתקע בין לא נשתקע ולהכי לא מוקמי הא דעובד כוכבים שהתנדב מנורה אלא לדבר מצוה דבזה יש חילוק בין ישראל לעובד כוכבים ושפיר כתבו התוספות דהוה מצי למימר נמי מאי איריא לא נשתקע אפילו נשתקע נמי.

ואדרבה נראה שכל הראשונים לא חלקו על התוספות אלא מפני שהיה להן גירסא אחרת בגמרא, וז״ל הרי״ף שם וגרסינן התם נמי אמר רב ישראל שהתנדב מנורה כו׳ סבר רבי חייא בר אבא כו׳ אמר ליה רבי אמי הכי אמר רבי יוחנן לא שנו אלא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה והני מילי עד שלא נשתקע שם בעליה אבל לאחר שנשתקע שם בעליה אפילו לדבר הרשות מותר לשנותה, משמע דהכי גרס להדיא דבישראל יש חילוק בין נשתקע ללא נשתקע ומשנשתקע מותר אפילו לדבר הרשות, ותראה שכל הראשונים החולקין על תוספות מעתיקין את דברי הגמרא כך עיין ברבינו יונה והרשב״א שם ובתשובה (ס״ח סי׳ תכי״ז) ויד רמ״ה והריטב״א והר״ן והרא״ש ורבינו ירוחם (נתיב י״ט) ובכל בו (הל׳ נדקה) ואף אחד מהם לא כתב ״מדאמר רב אסי אמר רבי יוחנן עובד כוכבים כו׳״ אם כן הדבר ברור דלאו מכללא איתמר משום שהשוו ישראל לעובד כוכבים לענין זה אלא בפירוש איתמר כן גבי ישראל.

ותראה עוד כי התוספות שם (ח׳ ע״ב ד״ה ולשמואל) כתבו בשם ר״ת דיכולים לשנותו אף לדבר רשות ״אף על גב דאמרינן בערכין בפרק קמא האי מאן דנדב שרגא לבי כנישתא אסור לשנותה לדבר רשות כו׳ הכא שבני העיר משנים אותה שאני״, הנה פשיטא ליה לר״ת כמו התוספות כאן דלדבר הרשות לעולם אסור דהא קופה ותמחוי כנשתקע שם בעליה הוא והיינו טעמא כמו שנתבאר לעיל (לכיון דבבלי מסתמא הכי לא מסגמינן בתוספתא וירושלמי שהביא הגר״א שם), אבל הרא״ש שם כשמביא דברי ר״ת כתב עליו ז״ל ויש להביא ראיה לדבריו מהא דגרסינן ישראל שהתנדב מנורה כו׳ אמר רבי יוחנן לא שנו אלא לדבר הרשות וכו׳ והני מילי עד שלא נשתקע כו׳, והוא פלא דממקום דקשיא ליה לר״ת מהא דישראל שהתנדב מנורה והוצרך לחלק ולומר שבני העיר שאני הרא״ש מביא משם ראיה לר״ת (וכבר העיר מזה בשו״ת בני שמואל שם), אלא נראה ברור דהרא״ש היה לו גירסת הראשונים דמבואר בסוגיין להדיא היתר לדבר הרשות משנשתקע (ולא כהתפלרת שמואל על הרמ״ם שם) ומזה ראיה לר״ת אבל לר״ת או התוספות שהקשו עליו מסוגיין היה להם גירסא שלנו דמשמע אדרבה שאין היתר לדבר הרשות ולכן הוצרך לחלק וכנ״ל.

ולפי זה כל מה שהאריך בשו״ת שער אפרים שם בפלפולו על דברי התוספות ובמה שפירשה בשו״ת בני שמואל הוא ללא צורך, דדברי התוספות מוכרחים לפי גירסא שלנו והראשונים החולקים הוא משום שהיה להם גירסא אחרת, [שו״ר במהדיר חי׳ הרשב״א שציין לשו״ת חקרי לב (יו״ד ס״ג סי׳ ק״ה ד״ה ולפיכך נמצאו להר״ם מיון) שכתב גם כן שהראשונים גרסו להדיא בגמ׳ חילוק זה גבי ישראל].

טעמא דלא נידר ולא נערך, וביאור דברי הרמב״ם

מתני׳ **הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך כו׳**, ואמרינן בגמרא דהא דלא נידר משום דלאו בר דמים הוי, והא דלא נערך בגוסס הטעם משום דלאו בר העמדה והערכה הוא ור״ל דילפינן לעיל (ד׳ ע״ב) מוהעמיד והעריך כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה כו׳ וביוצא

ליהרג הטעם משום דילפינן מכל חרם לא יפדה, ותימה על הרמב"ם (פ"ח ה"ג) שכתב דגוסס אין לו לא ערך ולא דמים הואיל ורוב הגוססין למיתה הרי הוא כמת, הנה נתן טעם אחד לשניהם שאינו מוזכר בגמרא וגם אינו מובן כלל דהא מבואר לעיל (ד' ע"ב) דמת גופא לא נתמעט אלא מההיא קרא דנתמעט בה גוסס ומאותו טעם דכל שישנו בהעמדה כו' ואם כן איך יהיה מיתה טעמא דגוסס, וכבר כתבו האחרונים פירושים שונים בדברי הרמב"ם אבל אנו אין לנו אלא דברי הראשונים והוא בתוספות ר"י הזקן בקידושין (ע"ח ע"ב) שכתב ז"ל לא רצה לומר שיהא כמת לכל דבר אלא לגבי הני מילי דוקא קאמר, דמי לית ליה שאין אדם נותן בו פרוטה כמו שאין נותנין במת וערך נמי לית ליה דאינו יכול להעמידו לפני הכהן ולהעריכו ע"כ, הרי הבין דכוונת הרמב"ם למה שנאמר בסוגיין ולא לחדש טעמא אחרינא.

וביאור דבריו למה באמת נקט הרמב"ם באופן זה יש לומר, דהנה לכאורה צריך ביאור מה טעם גוסס אינו בר הערכה וחולי וישן בני הערכה הם הא גם אינהו לא הוי בני העמדה בשעה שנערכו ובמה גרע גוסס מהם, והתירוץ פשוט דאין צורך שיהא יכול לעמוד בשעה שנערך אלא צריך שיהא ראוי לעמוד וכל שעתיד לעמוד לכשיתעורר משנתו ויבריא מחוליו ראוי הוא ומקרי בר העמדה מה שאין כן גוסס כיון שרוב גוססין למיתה אינו בר העמדה שהרי אינו עתיד לעמוד ואינו ראוי להעמידו לפני כהן אפילו לאחר זמן, ועל פי זה יש לבאר דברי הרמב"ם הנ"ל שכדי לקצר בלשונו נתן טעם אחד השייך לתרווייהו בין לדמים בין לערכין, דהואיל ורוב גוססין למיתה הרי הוא כמת ר"ל בין להלכה בין למעשה להלכה דינו כמת דהואיל ורוב גוססין למיתה אינו עתיד לעמוד ולכן מקרי לאו בר העמדה אלא דינו כמת ולמעשה כיון דרוב גוססין למיתה אין אדם קונהו ויפסיד מעותיו כמו שכתב רש"י ובלשון תוספות ר"י הזקן שאין אדם נותן בו פרוטה כמו שאין נותנין במת, ואם כן הכי קאמר מטעם דרוב גוססין למיתה לכן הרי הוא כמת.

אבל ביוצא ליהרג כתב להדיא כטעם הגמרא כי טעם זה כולל בין דמים בין ערכין, וז"ל שם שזה כמת והמת אין לו ערך ולא דמים ועל זה נאמר כל חרם כו' כלומר אין לו פדיון אלא הרי הוא כמת, ואין כוונתו שמסברא הרי הוא כמת וממילא דאין לו פדיון מקרא דכל חרם דהא מת לא נלמד אלא מוהעמיד והעריך אלא הכוונה דקרא קאתי למימר דאף על פי שהוא חי ודינו כחי לכל דבר (כמבואר בסמ"ק סמצות פ"ח ה"ח והמחכיו הרמשוטים בקידושין שם) מכל מקום לענין ערכין דינו כמת שנאמר כל חרם וכפרש"י דכל הראוי ליחרם הרי הוא כחרם וכמת ומת אינו נערך, ומה שכתב הרי הוא כמת זה גם כן נלמד מקרא וכפירוש רש"י על התורה שכתב כל חרם כו' האומר ערכי עלי כו' מות יומת הרי הולך למות לפיכך אין לו לא דמים ולא ערך, והיינו שהתורה נותנת טעם למה כל חרם לא יפדה משום דמות יומת הרי הוא כמת (וכ"מ בסהמ"צ סוף שורש שמיני עיי"ש), ומה שכלל הרמב"ם לא נידר בהדיה לא נערך מקרא דכל חרם אף דבגמרא נתן טעם משום דלאו בר דמים היינו דוקא מקמי דמייתי קרא דכל חרם אבל למסקנא דאיכא קרא דכל חרם לא יפדה משמע דאין לו פדיון כלל בין דמים בין ערכין וכן מבואר ברש"י על התורה כנ"ל.

[ובמנ"ח כתב דלהכי נתן הרמב"ם טעם לגוסס ויוצא ליהרג שהם כמת משום דמשכחת לה דבר דמים הוי דיש מי שיתן על צד שיחיה או בנוקב מרגלית דשוה אפילו לזמן מועט והא דקאמר בגמ' דלאו בר דמים היינו עפ"י רוב אבל כד מייתי קרא דכל חרם ילפינן דאפילו אי שוי מ"מ ליתנהו בדמים, וכנראה למד דהרמב"ם כשמביא קרא דכל חרם קאי נמי אגוסס וכ"מ בדברי הגרי"ז, ולענ"ד אינו נראה דבגמרא משמע דלא קאי אלא איוצא ליהרג דאי קאי נמי אגוסס א"כ הא דלא נערך נמי נילף משם ואמאי ילפינן לה לעיל (ד' ע"ב) מוהעמיד והעריך, וכן מבואר בתוס' ר"י הנ"ל דטעמא דגוסס לחוד וטעמא דיוצא ליהרג לחוד, ומש"כ המנ"ח דמשכחת לה שיהיה בר דמים אין זה אלא באופן רחוק מאוד והגמרא והרמב"ם לא מיירי אלא בסתם גוסס ויוצא ליהרג דליתא בדמים].

טעמא דר"ח בן עקביא

רבי חנינא בן עקביא אומר נערך מפני שדמיו קצובין, בגמרא אמרינן טעמא דתנא קמא מגזירת הכתוב דכל חרם לא יפדה ולא נתפרש במאי פליג עליו רבי חנינא בן עקביא שתנא קמא לא חש לסברתו, ואפשר דרבי חנינא בן עקביא לא מסתבר ליה לאוקמי קרא ליוצא ליהרג שאינו נערך דאם כן סיפא דמות יומת למה לי, בשלמא לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה דקמשמע לן שלא ליקח ממון ולפטרו ממיתה שפיר קאמר דגזירת מיתה במקומה עומדת ולא יפדה אלא מות יומת אבל אי למעט יוצא ליהרג מערכין למה לי מות יומת וכי סלקא דעתך שנתינת ערכין ימנע ממנו חיוב מיתה, אלא מאי אית לך למימר דמות יומת הוא נתינת טעם למה אינו נערך וכמו שפירש רש"י על התורה מות יומת הרי הולך למות לפיכך אין לו לא דמים ולא ערך, גם זה אינו מובן

מה טעם הוא שלא לפדותו הרי דמיו קצובין ואין צריך לשומו שיהא שוה כלום ומאי חסרון לפדותו לפני שהולך למות ואחר כך יתקיים גזירת מלך ועל כן לא ניחא ליה לאוקמי אלא כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, אבל תנא קמא סבר דכיון דענין הערכין הוא שמקדישו ופודהו וכעין מקריב את האדם קרבן לה' (כמבואר בתוספתא וברייתות ומתניתין ע' פתיחה למכילתין) אמרה תורה מי שמחוייב מיתה אינו ראוי ליקדש וליקרב, ומות יומת הוה שפיר טעמא דאינו נערך כנ"ל.

ל"ל הני טעמא הא בעי העמדה והערכה

בשלמא גוסס לא נידר דלאו בר דמים הוא ולא נערך הוא, הנה מפורש בגמרא סברא וקראי להא דגוסס ויוצא ליהרג לא נידר ולא נערך, וקשה לדעת הרמב"ם (בהל' כ"ג) דאין המעריך חייב בערכין עד שיעמוד הנערך בדין לפני הכהן דכתיב והעמיד והעריך ופשטא דקרא משמע דבעי עמידה בדין ממש (ובתוספתא בתרוכה לקמן כ' ע"ב ד"ה המומר ערכי עלי ותמ), אם כן גוסס ויוצא ליהרג כיון דאינם עומדין לדין פשיטא דהמעריך פטור ולמה לי טעמי אחריני.

ויש לומר דקרא דגבי יוצא ליהרג להכי גופא הוא דאיצטריך ליה, שלא נימא נעמידנו לדין קודם מיתתו קמשמע לן כל חרם לא יפדה שעמידתו בדין לא מהני ולא מידי כי אין לו דמים וערכין כלל, [וכ"מ בלח"מ (הכ"ב) דמהא דלא נתמעט יוצא ליהרג מוהעמיד והעריך משמע דיוצא ליהרג בר העמדה והערכה הוא], ואם תאמר למה לי קרא הא אין מענין את דינו להיות נערך לפני הכהן כדאמרינן לקמן דלא ניתן לחזרת עמידת בית דין לא קשיא דהא מסקינן התם והילכתא דיתבי דיינא אפומא דבירא וכל שכן הכא דאין צריך אלא לפני כהן, ובלאו הכי יש לומר דקרא אתא להיכא דעברו ועינו את דינו והעמידוהו לפני הכהן דסלקא דעתך בדיעבד העמדה בדין הוה קמשמע לן, וכן קרא דגבי גוסס איצטריך ליה, דאף אי משכחת שהבריא מחוליו ועמד בדין פטור כיון שבשעת הערכה לא היה ראוי לעמוד לפני הכהן, ובאמת שכבר כתבו האחרונים דין זה מסברא (ע' מצנה למלך ופניני יפות פ' בחוקותי ובמו"ק ומזו"ק וערוה"ש) אבל לענ"ד דלהרמב"ם עיקר דין גוסס דילפינן מקרא כהאי גוונא מיירי כמבואר, נמצא לפי זה דב' דיני העמדה איכא הא' דבעינן העמדה בדין ממש ולכן נערך בריא ומת קודם שעמד בדין פטור והב' דבעי שיהא ראוי להעמדה ולכן נערך גוסס ולבסוף עמד בדין פטור, [והיכא דהעריך מי שנגמר דינו למיתה והוזמו עדיו דעת המנ"ח (מ' ס"ג) דהמעריך חייב דאגלאי מילתא למפרע שגמר דינו היה בטעות ובאמת היה דינו כחי בשעת הערך, אבל בפנים יפות פ' בחוקותי כתב דפטור שבשעת הערכה לא היה לו ערך וי"ל בזה].

אלא דאכתי קשה טובא דהתינח גוסס אבל מת למה לי למילף שם (ד' ע"ג) מהאי דרשא דכל שאינו בהעמדה אינו בהערכה תיפוק ליה משום דאינו בהעמדה גופא דהיינו שלעולם לא יבא לידי העמדה בדין, ואם בנערך חי רק שמת קודם העמדה בדין משמע ליה להרמב"ם מפשטא דקרא דפטור כל שכן נערך כשהוא מת דפטור ואם כן דרשא דכל שישנו בהעמדה כו' למאי איצטריך לה, ולענ"ד שזהו באמת כוונת הראב"ד בקושייתו על הרמב"ם שם שהקשה דלא ילפינן מוהעמיד והעריך אלא שיהא ראוי להעמדה כגון גוסס אבל לא שיהא צריך העמדה ממש, ור"ל דעל כרחך אין צריך העמדה ממש דאם כן מיעוטא דמת למה לי וכנ"ל, ואין לומר דבאמת לא ילפינן לה למת מדרשא דכל שישנו בהעמדה כו' אלא מפשטא דקרא והעמיד והעריך משום דאינו עומד לדין, ליתא דהא אמרינן שם אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס תלמוד לומר והעמיד והעריך דדרשינן כל שישנו בהעמדה כו' (כמו שפירש למעלה ד' ע"ב) ופריך אי הכי מת נמי תיפוק ליה מוהעמיד והעריך ומשני הכי נמי, משמע דרק משום דילפינן גוסס מכל שישנו בהעמדה כו' פריך דמת נמי נילף הכי דאי מפשטא דקרא יליף לה אמאי פריך אי הכי מת נמי וכי מה ענין מת דילפינן מפשטא דקרא לגוסס דנלמד מדרשא ואין תלוי זה בזה, וכל זה נכלל בקושיית הראב"ד, ולהרמב"ם צריך לדחוק דמה שכתב "אי הכי" לאו דוקא אלא ר"ל השתא דאתית להכי דאיכא קרא דוהעמיד והעריך איכא למילף נמי מת מפשטא דקרא וכיון שכן אפילו אם הערך חי ומת קודם העמדה בדין פטור וצריך עיון.

אמר ערכי עלי קודם גמ"ד מעריכו כהן גם אחר גמ"ד

דתניא מנין היוצא ליהרג כו' יכול אפילו קודם שנגמר דינו ת"ל כו', ר"ל שהעריכו מעריך קודם גמר דין ואחר גמר דינו העריכוהו הכהן סלקא דעתך דכיון דהערכת כהן הוא המחייבת תשלומי הערכין (כמו שנתבאר בפתיחה למכילתין ולקמן ז' ע"ב תוד"ה בעידנא) לא שייך זה במי שעומד למיתה דכתיב לא יפדה, קמשמע לן דאינו כן דכתיב מן האדם ולא כל האדם ומפרשינן דכל שהיה בר דמים בשעה שהעריכו מעריך וכבר חל עליו שיעבוד

לקיים מוצא שפתיו (כמו שנתבאר שם ד״ה היו פדיו) אינו נפטר במה שנגמר דינו למיתה ושייך שפיר הערכת כהן לחייבו בתשלומין (וכעין דאמרינן לקמן י״ז ע״ב והערך כמזמן הערך), אבל אין לפרש דמיירי שהעריכו הכהן גם כן קודם גמר דין רק שלא נתן עד שנגמר דינו וקסלקא דעתך דנפטריה משום דאיגלאי מילתא למפרע שהיה ראוי ליחרם וליהרג בשעת הערכה על עבירה שעבר וקמשמע לן דלפני גמר דינו לא מיקרי עומד למות אבל אם לא העריכו כהן אלא לאחר גמר דין באמת לאו הערכה הוא ופטור, אי אפשר לומר כן דהא ברייתא קאמר היוצא ליהרג ואמר ערכי עלי דמשמע שנדר אחר גמר דינו ואם איתא עדיפא הוה ליה למימר אמר ערכי עלי ואחר כך יוצא ליהרג אין כהן מעריכו, אלא ודאי כדאמרן דבכהאי גוונא באמת הכהן מעריכו וחייב.

מיהו לענין דמים שדינו ליתן כשעת נתינה כדאמרינן לקמן (י״ח ע״ב) והיינו שעה שהוא בא לבית דין לשומא כפרש״י שם, בנידון דידן לכאורה תלוי הכל בזמן ביאתו לבית דין דבין נידר נידר לפני שנעשה גוסס או יוצא ליהרג בין נידר אחר כך כל שבשעת ביאתו לבית דין אינו שוה כלום פטור, אלא דאם כן תקשה אמאי נקט הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר כו׳ דמשמע דנידר אחר שנעשה גוסס ויוצא ליהרג הוה ליה למימר אם נידר ונעשה גוסס או יוצא ליהרג פטור הנודר (וכלעיל גבי ערכך), ויש לומר משום דקתני לא נידר בהדי לא נערך והתם דוקא בהעריכו מעריך אחר גמר דינו וכנ״ל על כן נקט הכי, ומכל מקום כיון דלא נידר סברא בעלמא הוא משום דלאו בר דמים ממילא שמעת מיניה דהוא הדין אם נידר מקודם אלא שלא בא לבית דין עד שנעשה גוסס ויוצא ליהרג דפטור משום דדמים כשעת נתינה, ועיין בפסקי התוספות (תוס׳ כ״ז) שכתב היוצא ליהרג או אפילו רוצים לגמור דינו אין לו דמים, הנה סבירא ליה דאפילו קודם גמר דין כבר אינו שוה כלום ואם כן אי שעת ביאתו לבית דין הוא בזמן שרוצין לגמור דינו גם כן אין לו דמים, [ולפמש״כ לעיל (ד״ה הגוסס) דדעת הרמב״ם דלמסקנא ילפינן מכל חרם דיוצא ליהרג אינו נידר אם כן נפק״מ היכא דיש מי שרוצה לשלם עבורו או בנוקב מרגלית ששוה ממון אפילו לזמן מועט, דקודם גמר דין חייב משום דשוה ממון ואחר גמר דין פטור מגזה״כ].

אמאי לא קאמר דבעי קרא לדמים

ולרבי חנינא בן עקביא דאמר נערך כו׳ האי כל חרם מאי עביד ליה כו׳, הרשב״א והריטב״א בכתובות (ל״ז ע״ב) כתבו דליכא לאוקמיה לאומר דמים עלי דהא פשיטא דהא אין לו דמים כלל, ולכאורה קשה לפי מה שכתב רש״י על התורה דמהאי קרא דכל חרם לא יפדה ילפינן שאינו בדמים ואינו בערכין וכן מבואר ברמב״ם וכמו שכתבתי לעיל (ד״ה מתני׳ הגוסס) אם כן אף דיוצא ליהרג נערך לרבי חנינא בן עקביא מכל מקום קרא לדמים הוא דאתא ומאי פריך האי כל חרם מאי עביד ליה, ויש לומר כיון דבלאו הכי סברא הוא דלא נידר משום שאינו בר דמים ורק באופן הרחוק כנוקב מרגלית הוא דהוה בר דמים דוחק לומר שעל כגון דא אתי למעט ויותר מסתבר דעל מילתא דשכיחא הוא דאתא קרא דהיינו שלא יקחו כופר, מה שאין כן לתנא קמא דמתניתין דקרא אתא למעט דלא נערך שפיר אמרינן דמדאפיק ליה בלשון לא יפדה ממילא דגם דמים בכלל ואפילו היכא דשוה ממון.

מהו פדיון נפשו של אדם

לפי שמצינו לגמומתים בידי אדם כו׳, עיקר הסוגיא בכתובות (ל״ז ע״ב) ומסקנת הגמרא אחרת מבסוגיין, והאריכו שם הראשונים והאחרונים קחנו משם.

והנה לשון כל חרם כו׳ לא יפדה בא לשלול ענין הפדיון, ומהו פדיונו של אדם לתנא קמא היינו ערכין שהוא ענין של פדיון נפש כמו שנתבאר בפתיחה למכילתין, ולרבי חנינא בן עקביא היינו כופר וכיון דסבר ליה כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה דסבירא ליה כופר דמי מזיק הוא (כמבואר בכתובות שם תוד״ה מיתות עיי״ש) ולדידיה ודאי כופרא כפרה כמבואר בריש מכות (ב׳ ע״ב) ופרש״י שם לכפר על עצמו שחייב מיתה בידי שמים לפיכך יתן דמי עצמו עכ״ל הרי זה נמי פדיון נפשו, וכל שכן לפי מה שכתב בשיטה מקובצת בבבא קמא (מ״ג ע״ב) בשם הראב״ד דאפשר שהכופר הוא כקצבת הערכין וכן כתב הרא״ה, דאם כן גם לרבי חנינא בן עקביא מירי מפדיון נפש דערכין רק דלתנא קמא אתא למעט יוצא ליהרג ואמר ערכי עלי ולרבי חנינא בן עקביא אתא למעט שלא יתן ערכו ויפטר ממיתה אבל לשניהם הפדיון הוא קצבת הערך.

בנודר ומעריך ג״כ תלוי אי מע״פ גובה מן היורשין

תוד״ה כי פליגי, בא״ד וי״ל דנקט הזיק משום דקתני חיוב בתשלומין דמשמע אהזיק לחודיה פליגי ובנודר ומעריך שמא יחוס מיד ויגבה (גירסת הסמ״ק) **מן היורשין וכו׳**, דבריהם קשין להולמן כמו שכתב רעק״א

במשניות כאן והשער המלך (סוף פי״ט ממלוה ולוה) דהא גם נודר ומעריך לא הוה רק בעל חוב כמו מזיק ותלוי אי מלוה על פה ומלוה הכתובה בתורה גובה מן היורשין או לא כדאמרינן להדיא לקמן (כ׳ ע״ח) שמע מינה מלוה על פה גובה מן היורשין עיי״ש, ובשו״ת חתם סופר (חו״מ סי׳ ק״י) תירץ דדוקא בגוסס ויוצא ליהרג אמדינן דעתיה דכיון שאין בידו לקיים נדרו משימות גמר ומשעבד נכסיו מיד כדרך שאמרו חכמים בכל דברי גוסס ככתובים וכמסורים מה שאין כן אדם בעלמא שנדר והעריך ואחר כך מת תליא שפיר במלוה על פה גובה מן היורשין ובהכי מיירי לקמן, ועיין עוד במהרי״ל דיסקין (כתבים סי׳ נ״ח) שתירץ דכוונת התוספות דמשכחת לה שנקנה להקדש מיד כגון שאמר אלו לערכי דאף דקיימא לן שחייב באחריות עיין שילהי חולין אכתי הדמים נתפסין בערכין עייש״ה.

ולענ״ד נראה פירוש דברי התוספות כעין מה שכתב השיטה מקובצת (לעיל י״ח) בשם הרא״ש, דאין הכי נמי לענין חיוב היורשין ליתן תליא בפלוגתא אי מלוה על פה גובה מן היורשין אבל מתניתין לא מיירי מזה דהא רבי יוסי לא הזכיר חיוב תשלומין גבי נודר ומעריך דנימא דרבנן פליגי עלה ורק באם הזיק נקט חייב בתשלומין משמע דרק בזה פליגי רבנן עליו, אבל הא דנודר ומעריך לכולי עלמא הוא ועיקר החידוש הוא דלא נימא כמו דאינו נידר ונערך הכי נמי אינו נודר ומעריך קמשמע לן דנדרו וערכו חל וכתב הרא״ש הא דנדרו חל היינו לענין שאם יוכל לשלם בחייו צריך לשלם, ובזה הוסיפו התוספות דעל כל פנים רבי יוסי לשיטתיה דמלוה על פה גובה מן היורשין קושטא הוא דיגבה מן היורשין גם כן, ולפי זה מה שכתבו התוספות ויגבה מן היורשין אין זה דברי הכל (לומר לנכי לפ נקיט נודר ומעריך לנכו״ע יפול מיד ויגבה מן היורשין) אלא הוספה מן הצד הוא כלומר ולרבי יוסי יגבה מן היורשין, ואלו דברי התוספות ״ויש לומר דנקט הזיק משום דקתני חיוב בתשלומין דמשמע אהזיק לחודיה פליגי״ ר״ל אמילתא דתשלומין פליגי דרבי יוסי קאמר דחייבין היורשין משמע לתנא קמא אין היורשין חייבין ״ובנודר ומעריך שמא יחול מיד״ ר״ל הא דקאמר רבי יוסי דנודר ומעריך לא קאי על חיוב תשלומין אחר מיתתו אלא על החלות של עכשיו, ואין הכי נמי דלדידיה ״ויגבה מן היורשין״ גם כן אבל אין זה עיקר החידוש, אלא ד״נודר ומעריך איצטריך דסלקא דעתך הואיל ואינו נידר כו׳׳ קמשמע לן שהנדר והערך חלין, אבל לענין התשלומין לא מיירי אלא שאם יוכל לשלם בחייו משלם ואם לאו תלוי בפלוגתא הנ״ל דלתנא קמא לא משלמי ולרבי יוסי משלמי.

ובתשובת רמ״א (סי׳ מ״ח) משמע גם כן שהבין כך בפירוש דברי התוספות, כי הביא שם כמה ראיות לענין שאין היורשין מחויבין לקיים נדר של אביהם ותוך דבריו כתב וכן משמע בתוספות פרק קמא דערכין דנודר ומעריך אין היורשים צריכין לקיומיה דהוה ליה מלוה על פה ואינה נגבית מן היורשים וכן הוא בפרק האומר משקלי עלי והיא משנה שלמה הנודר ומת אין היורשין חייבן לשלם עכ״ל, ותימה דאדרבה בתוספות כאן מבואר להיפך דלכולי עלמא נודר ומעריך חל מיד ונגבית מן היורשין ואינו תלוי במלוה על פה אי גובה מן היורשין, (ולפ״ז צ״ל קושטא דלקמן וכקושטיית הש״ס הנ״ל מ״מ ל״ק מתפיינטו בתרתי מתפ עס קושט דלקמן), וגם במתניתין לקמן לא קתני הכי אלא אדרבה דהנודר ומת חייבין היורשין לשלם רק דמוקמינן בגמרא כשעמד בדין דמשמע בלא עמד בדין פטורין ומכל מקום היינו דוקא אי מלוה על פה אינו גובה מן היורשין אבל למה דקיימא לן גובין אפילו בלא עמד בדין חייבין וכן הקשה רעק״א בתשובות (מ״ב סי׳ ק״ן), אמנם גם בתשובת אמונת שמואל (סי׳ נ״ט) מקשה ארמ״א מסוגיא דלקמן אבל קושיא ראשונה מתוספות דהכא לא הקשה, ועל כרחך דרמ״א ואמונת שמואל פירשו בדברי התוספות דאין הכי נמי גם בנודר ומעריך אי חייבין היורשין לשלם תליא בפלוגתא דרבי יוסי ותנא קמא ואין סתירה מדבריהם לסוגיא דלקמן וכמו שנתבאר, ומינה מביא הרמ״א ראיה דלא משלמי וכתנא קמא, [ומ״מ קשיא קושיא שניה דהא אנן קי״ל כר״י דמע״פ גובה מן היורשין, ועי׳ שם לקמן מש״כ ליישב].

ז׳ ע״א

תוד״ה בור ברה״ר, ל״ר פריך כו׳, נתבאר היטיב בספר מוצל מאש עיי״ש וחסר שם כמה תיבות וכנראה דצ״ל כך, הא רבי יוסי דמתניתין דמיירי באם הזיק נמי כתובה בתורה היא ודו״ק.

אמאי ס״ד דל״מ העמדה בדין

תוד״ה דיתבי, דס״ד דבעינן כו׳, ר״ל דבעינן שבעל הבור יעמוד בדין וסלקא דעתך דכיון שהוא

קרוב למיתה מיד וכגברא קטילא הוא לא מקרי העמדה בדין קמשמע לן כן פירש התוספות בבבא בתרא (קע״ב ע״ב).

ביאור השקו״ט לרש״י והרמב״ם

היוצא ליהרג מזין עליו מדם חטאתו כו׳ שהיה זבחו זבוח באותה שעה כו׳, המשך הסוגיא קשה דמסיק דרישא דמזין מיירי בזבחו זבוח אבל אין זבחו זבוח נעשה כמי שחטא באותו שעה, לשון נעשה כמי שחטא כו׳ משמע דחטא באותה שעה פשיטא דאין משהין אותו מפני שעדיין לא הפריש קרבנו והרבותא הוא דגם בחטא מקודם הדין כן דאף על פי שכבר הפריש קרבנו ואין צריך לשהות כל כך מכל מקום כל שאין זבחו זבוח הוה עינוי הדין ואין משהין אותו, וכיון שכן מאי פריך אביי ארב יוסף לעיל אי הכי רישא נמי הא רב יוסף לא אמר אלא בחטא באותה שעה שאין מענין את דינו ומהיכי תיתי דהכי נמי בחטא מקודם ואין זבחו זבוח דהוה עינוי הדין, וכנראה דמתחילה סלקא דעתך דחטא מקודם ואין זבחו זבוח דומה לחטא באותה שעה ובמסקנת הגמרא נשתנה הסברא וחטא באותה שעה פשיטא לן יותר דאין נזקקין לו וצריך ביאור.

והנה ברישא דיוצא ליהרג מזין עליו פרש״י ולא הויא כחטאת שמתו בעליה כל זמן שלא נהרג, לפי דבריו אין קשר בין רישא לסיפא דברישא החידוש הוא במה שלא הוה כחטאת שמתו בעליה ובסיפא דאין מענין את דינו ודוחק, ועוד מאי מסיק כשהיה זבחו זבוח אבל אינו זבוח נעשה כחטא באותו שעה מאי קשר בין זה לזה והא בין שהיה זבחו זבוח בין שאין זבחו זבוח שייך החידוש דלא הויא כחטאת שמתו בעליה ואין חילוק רק לגבי עינוי הדין ואם כן הוה ליה לרש״י לפרש כך דברישא החידוש שאין חוששין לעינוי הדין ובסיפא כשאין זבחו זבוח נעשה כמי שחטא באותו שעה ואין מענין את דינו, ובאמת שברמב״ם נראה שפירש כן דחידוש דרישא שאין חוששין לעינוי הדין וז״ל (פ״ג מסגגות ה״ג) מי שהוא מחוייב חטאת או אשם והרי הוא יוצא ליהרג מבית דין אם היה זבחו זבוח משהין אותו עד שיזרק הדם ואחר כך יהרג ואם עדיין לא נשחט אין משהין אותו עד שיקריבו עליו, הרי כתב להדיא דברישא משהין ובסיפא אין משהין אבל הא דלא הוה כחטאת שמתו בעליה כנראה מילתא דפשיטא הוא ואין צריך ברייתא להודיעני דהא סוף סוף חי הוא וכן ברגמ״ה אין רמז לזה, ואפשר דרש״י גם כן לא פירש כן אלא לסלקא דעתך של הגמרא לפני שנתפרש על ידי רב יוסף ואביי וצריך עיון.

אלא דגם בדברי הרמב״ם קשיא טובא, חדא במה שכתב בהלכות סנהדרין (פי״ג ה״ד) מי שנגמר דינו אין משהין אותו אלא יהרג ביומו אפילו היתה עוברה אין ממתינין לה עד שתלד ומכין אותה וכו׳ ע״כ משמע דאיסור שהיה דוקא אם ממתינין עד למחר, ושוב כתב הלכה הנ״ל מי שהיה יוצא ליהרג והיה זבחו זבוח אין הורגין אותו עד שמזין עליו כו׳ ואם נגמר דינו ועדיין לא נשחט הזבח אין ממתינין לו עד שיקריבו עליו קרבנו שאין מענין את הדין, וכבר הקשו האחרונים ששני הלכות אלו סתרי אהדדי דכיון דאיסור שהייה אינו אלא שיהרג ביומו ולא נמתין עד למחר אבל באותו יום אין חיוב להקדים כמה שאפשר אם כן למה אין משהין אותו לכמה שעות עד שנקריב קרבנותיו ואחר כך נמיתנו עוד באותו יום, [וכן משמע בתוס׳ מועד קטן (י״ד ע״ב ד״ה נמצאת) שכתבו דלא שייך עינוי הדין עד שילינוהו אחר גמר דין עיי״ש לשון שילינוהו משמע דוקא עד למחר ויש לדחות ודו״ק], ועוד שהרמב״ם כבר בדין הראשון גופא הוא סותר את עצמו שכתב דהורגין אותו ביומו ושוב כתב דאין ממתינין עד שתלד ומכין אותה וכו׳ דמשמע דמכין אותה מיד, ואמאי לא קאמר דממתינין עד סמוך לשקיעת החמה ואם לא הולידה הורגין אותה קודם שתשקע החמה ולמה לא נמתין כמה שעות אולי תלד אז.

מכל זה נראה דהרמב״ם הוקשה לו בסוגיין מאי טעמא דרישא דמענין את דינו ובסיפא אין מענין דאין לומר רישא משום שלא יבוא הדם לידי פסול דלמה עדיף זה מאדם המזיק דאין אנו חוששין לחיוב תשלומין שלו ואין משהין אותו כדאמרינן לעיל שאם הזיק פטור משום שלא ניתן לחזרת עמידת בית דין, ומזה הוציא הרמב״ם דיש שני מדרגות בהאי שהיה (שמיקורו מפוס נער נעלי חייס כמוש״כ רגמ״ה גבי לפ ניתן לחזרת עמידת בי״ד לפ מפוס ומהכא לרעך כמוך כמוש״כ בידד רמ״ה בסנהדרין ל״ד ע״ב ד״ה לפיכך), האחד הוא אם משהין אותו עד למחר דזה אסור בכל אופן ואינו נדחה אפילו מפני ודאי קיום מצוה משום שעינוי גמור הוא לו להמתין על מיתתו כל הלילה עד למחר, והשני הוא בשהייה לזמן מועט ובזה יש לחלק לאיזה צורך הוא, שאם ממתינין לצורך דבר שיש לו קצבה דהיינו שידוע בודאי שנשיגנו היום אז משהין אותו כל היום כל שאינו מלינו למחר ואין בזה עינוי דאדרבה ניחא ליה לגמור

עסקיו וחובותיו קודם מותו, אבל בדבר שאין לו קצבה דהיינו שאינו בטוח שיבוא היום אז כיון שאפשר שיהיה השהייה בחנם כבר עכשיו הוה עינוי הדין ואין ממתינין כלל שאין אדם רוצה שחייו יהיה תלויין לו מנגד על לא דבר, ולכן אם היה זבחו זבוח כבר ואין חסר אלא זריקת דמו משהין אותו דהא מצות זריקה באותו יום דוקא ובודאי שלא ימשך יותר ויפסול הדם וכגון זה אין אנו חוששין לעינוי הדין כל שיהרג ביומו, מה שאין כן באשה אין אנו ממתינין לה שאין אנו יודעין מתי תלד ואם לא תלד היום נמצא השהייה לחנם בכהאי גוונא הוה עינוי הדין מיד ואין משהין אותה כלל אלא הורגין אותה מיד, וכן בסיפא שלנו דהיינו דין השני של הרמב"ם במי שאין זבחו זבוח שאין אנו בטוחים שיקרב ביומו ואפשר שימשך הדבר או יהיו הכהנים טרודים בקרבנות אחרות ולא יקריבו את קרבנו של זה בכהאי גוונא אין אנו ממתינין כלל אלא הורגין אותו מיד כדי שלא יהא מיתלי תלוי על הספק.

ולפי זה יתיישב היטב המשך הסוגיא, דמתחילה הוה סלקא דעתך להיפך דליכא עינוי הדין אלא אם כן בודאי ימשך הדבר עד למחר (כגון בהסיפא דקתני לעיל מזמור הדין בשמע ולקטליה בחד בשבת) ואתא רב יוסף למימר דאינו כן אלא אף כאן בקרבנות שיכול ליקרב ביומו איכא עינוי הדין, והשתא סלקא דעתך דהכל שוה דכל שאין אנו הורגין אותו מיד יש בזה משום עינוי הדין ואין הבדל בין באותו שעה או חטא מקודם אלא שאין זבחו זבוח ושפיר פריך אביי אי הכי רישא נמי, אבל כד מסיק בשהיה זבחו זבוח נתחדש לן בזה דאדרבה אם אנו יודעין שיגמר הדבר היום כגון זריקת הדם בזה ליכא עינוי הדין ורק כשאין אנו בטוחין שיך עינוי הדין וכנ"ל ואם כן כל כמה שיותר קרוב הדבר שלא יתקיים היום יותר קרוב לאיסור שהייה של עינוי הדין ולכן שפיר אמרינן דלא רק בחטא באותו שעה שקרוב יותר שלא יקרב היום כי עדיין חסר הפרשת הקרבן וביקור ושחיטה וכו' אלא אפילו אינו חסר אלא זביחה נעשה כאילו חטא באותו שעה ואין ממתינין ודו"ק.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

א) מתני' האשה שיצאה ליהרג כו' ישבה על המשבר ממתינין כו' פרש"י קודם שנגמר דינה, משמע דאחר גמר דין אין ממתינין אבל ברישא בלא ישבה על המשבר משמע דאין חילוק ואין ממתינין בין קודם גמר דין בין אחר גמר דין וכל זה טעמא בעי מאי נפקא מינה אי ישבה על המשבר או לא ואי נגמר דינה או לא, ובאמת שהתוספות (ד"ה ישבה) חולק וסבירא ליה דכולא מתניתין אחר גמר דין מיירי מדקתני יוצאה ליהרג וטעמא דרישא משום עינוי הדין אבל אכתי טעמא בעי אמאי בסיפא בישבה על המשבר ליכא עינוי הדין ועוד איך כתבו משום עינוי הדין ובגמרא קאמר משום דגופה הוא.

ונראה דרש"י ותוספות פליגי בעיקר מילתא אי טעמא דסוגיין משום עובר ירך אמו או לא ומקודם נבאר דעת רש"י ואחר כך דעת התוספות, דעת רש"י דטעמא דסוגיין משום עובר ירך אמו (וכדמשמע ליה להר"ן בחולין (נ"ז ע"ב גמי ולד טריפה) דממתינין דקתני הורגין אותה עם ולדה מלמע קסברי לן דעובר ירך אמו הוא וכן משמע ליה לרמב"ן ולרשב"ץ שם ובעבוה"ק (דף נ"ג) מלשון הגמ' גופה הוא, וכמו בב"ק (מ"ז ע"ב) דלמרי' כי האי לישנא מ"ט גופא היא ומבואר ברש"י ותוס' מטעם עובר ירך אמו), וכיון דעובר ירך אמו כשנגמר הדין על האם גם עליו נגמר הדין ולא עוד אלא שגם לכתחילה גומרין את דינו בהדה,(א) וזהו טעמא דרישא דהיוצאה ליהרג אין ממתינין אפילו קודם גמר דין אלא גומרין דין האשה והעובר בהדי הדדי.

וביאור טעמא דסיפא הוא, דהנה כשגומרין דינו של אדם אין אנו אומרים שהגמר הדין הוא על הנפש בלבד וחלקי הגוף נגררין אחריה אלא הגמר דין מיוחד על כל חלקי הגוף למיתה, רק דבפועל כיון דלא שייך מיתה על כל חלק בנפרד לכן פסקינן עליהן שיהיו נגררין אחר הנפש וימותו על ידי המיתה הכללית שבוררין על הנפש אבל ודאי דעצם הגמר דין מיוחד על כל חלקיו בפרטות וכמו שהאשה מיחייבי הכי נמי עוברה מיחייב ולא שהעובר נמשך אחר האם, (וכ"מ לקמן ע"ב דמסתימת שגמ"ד מוקמינן גם שערה מקורה דנגמר דינה מכולה מגופה ומשערה (פי' רגמ"ה שם) עיי"ש וכ"ה בחלס מלח דמין הגמ"ד מוקמינן דמל"ה הו"ל לחלק בין גמ"ד החלס

(א) **ובשאילת** יעב"ץ (ס"ס מ"ג) היה מתיר מטעם זה בא"א ההרה לזנונים לקלקל את העובר במעיה אף שהיא עצמה נשארת בחיים אי לאו דהתם בשעת זנות לא השתתף העובר (ע"פ לקמן פוס ג'), ולענ"ד קשה לומר שיהא נידון בפנ"ע דעד כאן לא אמרינן אלא דגם עליו נגמר הדין ונהרג עמה אבל בפנ"ע מי דנין עובר במעי אמו וכי מותר לה או לביי"ד לקטוע אבר ממנה כיון דגם עליו נגמר הדין ודאי דליתא דבפועל נגררין חלקי הגוף אחרי הנפש ופסקינן עליהן שימותו ע"י המיתה שבוררין על הנפש ועוד דקודם שנגמר דינה בבית דין לא שייך חיוב מיתה ודו"ק.

(גמ״ד בהמ״ס ודו״ק), אולם זה דוקא כשהוא עובר אבל כשיוצא לאויר העולם פשיטא דנפקע ממנו חיוב מיתה שנפסק עליו בשביל חטא אמו כי אז נעשה לנפש בפני עצמו והרי הנפש הזה לא חטא כלל.

והנה אף למאן דאמר עובר ירך אמו היינו דוקא היכא דלא נעקר הולד אבל אם נעקר הולד אינו כירך אמו, (עי׳ תפ״ס בהגהות שו״ע או״ח סי׳ שמ״ג במג״א סק״ב ובשנה בשמועות יו״ד סי׳ שנ״ד ובפתיעזר ח״ג סי׳ ע״ב ובלחיים מקוגין), ובודאי דכילוד נמי לא הוה עד שיצא ראשו כמבואר באהלות (פ״ז מ״ו ובערכ״י קנהלרין ע״ב ע״ב) אלא הרי הוא ממוצע בין ילוד לירך אמו דהיינו שעדיין אינו נפש בפני עצמו אבל גם כאחד מאבריה אינו, ולכן אנו דנין אותו כך דהיכא שנעקר אחר שכבר נגמר הדין אין ממתינין כיון שגם על העובר חל אותו הדין ועדיין לא נעשה לנפש בלעדי דנימא שפקע הימנו חיוב מיתה דידיה אבל אם ישבה על המשבר קודם גמר דין ממתינין עד שתלד ואין גומרין את הדין על העובר דכבר אינו ירך אמו ואין דנין בפני עצמו את הירך הנחתך בשביל שהיה חלק ממנה בשעת עבירה, דדוקא אם דנין אותם יחד אמרינן דהגמר דין על כל חלקיו אבל על חלק שכבר נפרד הימנה ודאי דלא שייך גמר דין אף על פי שלא נעשה עדיין נפש בפני עצמו, והשתא פריך בגמרא אריש פשיטא גופה הוא דירך אמו הוא ובודאי דגומרין עליו את הדין ומשני קא סלקא דעתך משום ממונא דבעל נמתין עד שיוולד ואז יופקע הימנו חיוב מיתה קמשמע לן ומתו גם שניהם דיש לנו להורגו ולא להמתין, זהו דעת רש״י.

ב) ודעת התוספות דטעמא דמתניתין לאו משום עובר ירך אמו הוא, דאם כן גם בנעקר לא נמתין כיון שכבר נגמר עליו הדין (כמו שמשמעי בדעת רש״י) והרי מתניתין קתני יוצא ליהרג משמע דמיירי לאחר גמר דין ואף על פי כן כשישבה על המשבר ממתינין, אלא טעמא דמתניתין משום עינוי הדין והיינו שיטת ר״ת המובא בר״ן בחולין (שם) דאנן קיימא לן עובר לאו ירך אמו ולא נגמר עליו הדין והא דיוצאה ליהרג אין ממתינין לה היינו משום עינוי הדין ולולד לא חיישינן כיון שלא יצא לאויר העולם עכ״ד ור״ל דליכא סיבה חיובית להרוג את העובר אלא שלא חיישינן ליה במקום עינוי האם, מיהו דוקא כשלא נעקר הולד אבל אם ישבה על המשבר ממתינין לה דהיכא דנעקר כבר אינו חלק מאמו והרי הוא קצת כילוד ובולד כזה לא סגי טעמא דעינוי הדין להרוג אותו, [ולישנא דר״ת כיון שלא יצא לאויר העולם לאו דוקא אלא כוונתו כיון דלא נעקר, דהא משנעקר חיישינן ליה כבר], וכך הם הצעת הדברים דפריך פשיטא גופה הוא ר״ל דהרי אינו נפש כלל אלא חלק ממנה ובודאי דאין חוששין לו משום עינוי הדין דידה ומשני סלקא דעתך משום ממונא דבעל נמתין עד שיוולד דמהיכי תיתי שהבעל יפסיד משום עינוי דידה קמשמע לן דלא חיישינן להפסידו דעינוי דידה עדיפא, ומיושב לפי זה מה שתוספות כתב טעמא משום עינוי הדין ובגמרא ילפינן לה מקרא, [ועיין לקמן ברש״י ד״ה לידי ניוול בענין פלוגתת רש״י ותוס׳ אם הורגין הולד משום עינוי גרידא].

ואם תאמר כיון דליכא עינוי הדין לפני גמר דין אם כן מעוברת אמאי גומרין את דינה לא ניגמריה לדינה כי היכא דלא ליפסדיה לממונא דבעל, ויש לומר דמיירי היכא שלא ידעו בית דין שהיא מעוברת אי נמי בשברחה אחר גמר דין ונתעברה אבל סתם מעוברת אין הכי נמי דאין גומרים את דינה וכל שכן בישבה על המשבר דאפילו נגמר דינה ממתינין דודאי לכתחילה אין גומרין את דינה לענותה סתם, ובחות יאיר (סימן סי׳ ל״ח בסופיגר שם) נסתפק בזה.

ולפי זה מצאנו פתח להתיר דברי הר״ת מתמיה רבתי, כי זה לשונו שם וההיא נמי דערכין כו׳ לאו משום עובר ירך אמו כו׳ תדע שאילו נגמר דינה וילדה אין הורגין את הולד משום דעובר לאו ירך אמו הוא ולא עליו נגמר הדין עכ״ל משמע דלמאן דאמר עובר ירך אמו הורגין הולד כיון דגם עליו נגמר הדין, ודבר זה אין הדעת סובלתו וכי הורגין את האדם בשביל מה שחטאה אמו בעודו במעיה כיון דהשתתף בעבירה והרי הנפש החוטאת יומת ונפש זה לא חטא כי אם גופו דעדיין לא היה נפש כלל ולא בעל בחירה עצמית ואיך יומת (וכעי״ז סק׳ נפ׳ מלקת יופיע קוי׳ קנפ דקפייתפ קו׳ כ׳ עיי״ש), אבל לפי הנ״ל נראה ברור דאין כוונתו על ילדה ממש אלא על שהתחילה לילד והיינו שישבה על המשבר ונעקר (וכמוש״כ לעיל לגיסניה כיון שנפ יפ לפויר העולם ג״כ לפו דוקפ פלפ כוונתו כיון דלפ נעקר), וכמו שנתבאר דבכהאי גוונא מבואר במתניתין דאינו נהרג אם כן מוכח דעובר לאו ירך אמו ולא עליו נגמר הדין ודו״ק.

ג) ועל פי מה שנתבאר בפלוגתת רש״י ותוספות, יתיישב גם כן קושיית התוספות בסוטה (כ״ו ע״פ תוד״ה מעוברת) אמה שכתב רש״י דמעוברת עצמו שותות ולא אמרינן לא ליקטליה לולד, והקשו התוספות אמאי אית לן למיקטליה נמתין עד שתלד דהא בסוגיין אין ממתינין משום דרבי קרא ומתו גם שניהם הא ליכא קרא לא

קטלינן משום ממונא דבעל, ולפי הנ״ל לא קשיא אלא לתוספות לשיטתם דקרא דומתו גם שניהם מגלה לן דעינוי דידה עדיפא מנפשו של עובר אם כן הכא דלא שייך עינוי הדין שוב נחוש להפסדו דבעל אבל רש״י לשיטתו דקרא גלי לן דלכתחלה גומרין את דין העובר כיון דירך אמו הוא הכי נמי דמשקין אותה ולא חיישינן לולד דאדרבה אנו דנין אותו בהדה.

[בתוספות סנהדרין (פ׳ ע״ב) מביא מר״ת וז״ל דבכל דוכתא קי״ל דלאו ירך אמו כו׳ והא דאמר רבא הכא ובתמורה ולד הנוגחת והנרבעת אסור לא פליגא והיינו טעמא כיון דעד עכשיו היה חיות הולד תלוי באם הוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה ולאו משום דהוי ירך אמו וכן הא דתנן בפ״ק דערכין האשה היוצא כו׳ ופריך בגמ׳ פשיטא גופא הוא התם נמי טעמא כדפרישית ע״כ, ביאור דבריו נראה דר״ת שם ס״ל דבעלמא אין הגמר דין אלא על נפש האדם או הבהמה וכל חלקי הגוף נגררים אחריו וכן עובר אם הוא ירך אמו נגרר אחריה אבל על העובר עצמו ליכא גמ״ד, אלא דולד הנרבעת ואשה היוצאה ליהרג שאני דבהני נגמר הדין גם על העובר דכיון דחיותיה באם תליא הוא וולדה נגחו וממילא דליכא למילף מהכא דעובר ירך אמו, אולם הר״י שם והר״ן בחולין ס״ל דזהו דין עובר ירך אמו (וגס ר״ת המופת נר״ן ס״ל הכי רק דסוגיין לאו מהאי טעמא וכנ״ל ופותר למס״כ כאן) ולכן קי״ל הכי, ועכ״פ מבואר מזה דבין טעמא דירך אמו בין טעמא דר״ת שייך גם אם העובר לא השתתף בעבירה דהא גמרא מוקי לה התם להא דרבא אפי׳ בנתעברה אחר נגיחה, ולשון הוא וולדה נגחו צ״ל דכיון דמכח האם הנוגחת הוא בא הו״ל כאילו הוא נגח, ולפי״ז הה״ד בסוגיין אפי׳ אם העובר לא השתתף בעבירה דהא גם אם נולד לה אבר נוספת אחר חטאה גומרין את דינה על כל חלקי גופה ופשוט, (ותימה למס״כ נסמילא יעב״ץ הוסף בהגהה לעיל לדוקא כשהעובר השתתף בעבירה)].

למה הורגין הולד, ואם יש ממש בעובר

לידי ניוול, פרש״י שאם יהא חיות בולד יצא לאחר מיתת אמו וניוול הוא, אף דכשמתה האם מחמת חולי דאז הולד מיית ברישא נמי פעמים שהולד יוצא לאחר מיתתה כידוע וכמבואר באחרונים שדנו אם מותר להמתין (עי׳ לקמן ד״ה ומקרעין עמ כריסה), ואם כן הוא הדין הכא בנהרגה אפשר שיצא גם אחרי שמכין אותה להמיתו (ועין סנהדרין לחלק בין יוצא מי שו מת ועי׳ בפי׳ רגמ״ה כאן), מכל מקום כיון שבדרך כלל אינו יוצא בכהאי גוונא לכן מכין אותה להמיתו.

אלא דלכאורה קשה למה הורגין הולד, והא היכא שנהרגה האשה אכתי יכול הולד לחיות (כדמוכח בכמה דוכתי עי׳ שטמ״ק שוס ס׳ ובפוסק׳ בשלו המקומות) ואם כן למה נמיתנו חינם משום ניוול אמו גרידא, ובשו״ת מהרי״ט (סי׳ ל״ז) הקשה עוד מהא דמבואר באהלות (פ״ז מ״ו) וסנהדרין (ע״ב ע״ב) דטעמא דהורגין העובר להצלת האם דחייה קודמין הא אם לא היה לה סכנת נפשות חוששין לחיי הולד וכן נמי מחללין שבת ומקרעין כריסה להצלת הולד כמבואר בסוגיין [ובאמת בהג׳ מחנ״א שבסו״ס מהרי״ט תמה והרי התם משום דהולד נעקר והוה גופא אחרינא אבל ברישא דלא נעקר והוי כא׳ מאבריה ל״ש לחוש לחיותיה עיי״ש, ואם כי שפיר השיב מ״מ לענ״ד עיקר קו׳ מהרי״ט כנ״ל למה נמיתנו חינם משום ניוול דאמו גרידא] **ובתוספות סנהדרין** (ע״ט ע״ב ד״ה ליכא מידעתי) כתבו דאיסור יש בהריגת עוברין עיי״ש, ומתרץ מהרי״ט ז״ל ההיא דיוצאה ליהרג שאני הואיל וסופו ליהרג עם אמו דעובר ירך אמו כו׳ משום ניוול דאמו מקדמינן ליה מיתה עכ״ל, ואין כוונתו שסופו למות ממילא דהא אפשר לולד לחיות וכנ״ל אלא ר״ל דכשהורגין אותה הורגין גם אותו משום דעובר ירך אמו ואנו דנין העובר וגומרין את דינו בהדה וכמו שנתבאר לעיל במתניתין שיטת רש״י על כן מקדמינן ליה מיתה כדי שלא יצא לאחר מיתתה דניוול הוא, ולשיטת התוספות שם לעיל דלא סברי עובר ירך אמו יש לומר דאין הכי נמי לא חיישינן לולד משום ניוול דידה גרידא כמו דלא חיישינן משום עינוי דידה גרידא וכדלעיל עיי״ש, מיהו היינו דוקא אי לא ישבה על המשבר אבל ישבה על המשבר חיישינן לולד ואינו נדחה מפני עינוי דידה (כמו שנתבאר לעיל בדברי התוס׳ שם) והכי נמי לענין ניוול ולהכי בישבה על המשבר ומתה מקרעין את כריסה ולא חיישינן לניוול דידה ודו״ק.

והנה בתשובות חות יאיר (סימן סי׳ ל״ח) דן שם בענין הריגת עובר, וסבר להתירו מסוגיין דמשמע דעובר אינו כלום דהא כשיוצאה ליהרג מכין אותה להמיתו שלא תבוא לידי ניוול וגם אין ממתינין לה ושוב כתב דיש לדחות דשם לא נקרא ממית נפש שהרי על כל פנים סופו למות ולחיי שעה לא חיישינן, וכתב על זה בשאילת יעב״ץ (סי׳ מ״ג) ז״ל מלבד שדחאה הוא ז״ל עצמו אין משם ראיה דהתם משום דעובר ירך אמו הוא כו׳ הרי הוא כירכה שחטא ונלקה עמה כמו אחד מאיבריה לכן אפשר הותר להמיתו אפילו לא היה סופו למות עכ״ל משמע מדבריו שלמד דברי החות יאיר דסופו למות לאו משום דדייניגן ליה מיתה משום עובר ירך אמו אלא דכיון דממיתין אותה ממילא ימות, וכן משמע דברי החות יאיר עצמו שכתב דלחיי שעה דעובר לא חיישינן ואם היה

מחוייב מיתה לא היה צריך לזה (וזה תימה למהרי"ט שמחלק ימות והפ בנהרגה יכול הולד לחיות כלעיל), על כל פנים להחות יאיר קסלקא דעתו דעובר אינו כלום ומשום ניוול דידה גרידא הורגין אותו ולדעת היעב"ץ דוקא משום דעובר ירך אמו עיי"ש.

ולענ"ד נראה דנידון זה אם יש ממש בעובר הוא פלוגתא דרש"י ותוספות כאן, דלרש"י בלא טעמא דעובר ירך אמו היינו חוששין לו ולתוספות בעינוי דידה או ניוול דידה גרידא סגי דלא למיחש ליה אלא אם כן נעקר הולד וכמו שנתבאר פלוגתתן לעיל במתניתין, וכיון דהאחרונים היעב"ץ והחתם סופר ואחיעזר (הובאו שם לעיל) הביאו רק שיטת רש"י נראה דהכי קיימא לן גם הש"ך כתב (יו"ד סוס"י ע"ט) דקיימא לן עובר ירך אמו ואם כן סוגיא דהכא מטעם זה גם כן וכן כתב הגר"א בביאורו (סו"ס סי' תכ"ה) [דרק אינהו דס"ל דלא קי"ל עובר ירך א הוציאו הגמ' מהפשטות ופירשו דהכא טעמא אחרינא איכא, אבל אי קי"ל עובר ירך א ודאי דסוגיא דהכא נמי ה"ט].

[ועיין מהרי"ט שם אחר כך (בסי' ל"ט) כתב להיפך מתשובתו הקודמת הנ"ל דעל עובר לא שייך איבוד נפשות ולא תירץ הא דמחללין שבת על עובר והא דמקשה לילד, וצריך לומר דדוקא בנעקר הולד הויא נפש אבל היכא דלא נעקר אין חוששין לו משום עינוי או ניוול דידה גרידא וכשיטת התוספות ודו"ק, ומ"מ צריך עיון אמאי נקט בתשובה ראשונה כרש"י ובשניה כתוספות, (עם' הזכרון להגר"י מגלמסקי המלין עם הגר"מ פיינשטיין בדין הכיגת עובר וכ' דמצו' שניה של מהרי"ט מוזייפת עיי"ש)].

בנהרג ליכא טיפה דמלאה"מ

הני מילי לגבי מיתה כו' **עיל"א טיפה דמלאך המות כו'**

אבל נהרגה כו', משמע דבנהרגה ליכא טיפה דמלאך המות, ומכאן ראיה לדעת תשובת דברי מלכיאל (יו"ד מ"ח סי' ס"ו) שכתב לענין שפיכת המים בשכונת המת דבנהרג אין צריך לשפוך דליכא טיפה דמלאך המות ומביא כן מזוהר הקדוש (פ' וירא דף קי"ד) ז"ל ותא חזי הא כתיב כי ימצא חלל וגו' תא חזי כל בני עלמא על ידי מלאך המות נפקא נשמתייהו אי תימא דבר נש דא על ידא דההוא מלאך המות נפק נשמתיה לאו הכי אלא מאן דקטיל ליה אפיק נשמתיה עד לא מטא זמניה לשלטאה ביה ההוא מלאך המות וכו' ע"ש (וכן הוא בפ' ויגש דף כ"י) עכ"ד, ומלבד דמוכח כן להדיא בסוגיין גם בחולין (ל"ה ע"ב) משמע הכי גבי דם שחיטה אי דמי לנהרגה ומכשיר דדם חללים הוא דפריך מה לי קטליה איהו מה לי קטליה מלאך המות עיי"ש, וזה דלא כהתורת חיים (סנהדרין דף ק"ב) שכתב שכל מיתה נעשה על ידי מלאך המות ואפילו מי שאינו מת מיתת עצמו אלא נהרג על ידי אחרים הן אדם הן בהמה יש לו למלאך המות חלק באותה מיתה דגמר יציאת הנשמה נעשה על ידו, ואפשר דגמר יציאת נשמה שאני דנעשה על ידי מלאך המות אבל לא על ידי טיפה וצריך עיון.

אין סתירה מלעיל דחיישינן לניוול דידה

ישבה על המשבר ומתה כו' ומקרעין את כריסה, הכא משמע דנפש העובר חמור מניוול דידה ולעיל משמע להיפך דניוול דידה חמור דלהכי מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הולד תחילה ולא יצא לאחר מיתה דניוול הוא ואף על פי שאפשר שיצא הולד חי (כמבואר בסוס' נזה מ"ד ע"ח וב"ב קמ"ב ע"ב), לא קשיא חדא דהתם לא נעקר הולד והוי כאחד מאבריה מה שאין כן כשישבה על המשבר דגופא אחרינא הוא (כ"כ המג"א על המהרי"ט עי' לעיל ד"ה לידי ניוול במוסגר שם) ועוד דשאני הכא דמתה אמו והרי הוא כילוד ודלת נעולה בפניו (כ"כ מהרי"ט שם בסי' הנ') ועוד דכבר נתבאר לעיל (שם בשם מהרי"ט והוא סי' הפ') דביוצאה ליהרג לשיטת רש"י דעובר ירך אמו הורגין הולד משום שגם עליו נגמר הדין מה שאין באשה שמתה חוששין לולד, ולשיטת התוספות דלא סברי עובר ירך אמו אין הכי נמי דלא חיישינן לולד משום ניוול דידה גרידא כמו דלא חיישינן משום עינוי דידה גרידא מה שאין כן כשישבה על המשבר כמו דחיישינן לולד ואינו נדחה מפני עינוי דידה דהוה קצת כילוד הכי נמי חיישינן לולד לענין ניוול ולהכי בישבה על המשבר ומתה מקרעין את כריסה ולא חיישינן לניוול דידה.

דוקא בישבה על המשבר

ומקרעין את כריסה, **פרש"י דזימנין דמיקרי דהיא מייתא ברישא**, במגן אברהם (סי' ס"ל סק"י) למד בדברי רש"י דלעולם קורעין אפילו בלא ישבה על המשבר דלפעמים יכול הולד לחיות ושכן משמע מסתימת הרמב"ם והטור וכתשובת רמ"א דלא כמהר"א שטיין וסמ"ע, ותימה דמרש"י לא משמע מידי דהא קאי אישבה על המשבר דבהא זימנין דאיהי מייתא ברישא, ואדרבה מדלא אמר שמואל מעוברת שמתה דהוה רבותא טפי אלא ישבה על המשבר ומתה משמע דוקא בכהאי גוונא

והרמב"ם והטור נמי כתבו האשה שישבה על המשבר ולא סתמו ולא מידי, וכבר חלק על המגן אברהם בשו"ת שבות יעקב (ס"ק סי' י"ג) הביאו רעק"א שם ומסיק כמהר"א שטיין וכסמ"ע, וכן משמע בראשונים ואחרונים (עי' תוס' תוען ג"ם ונדה מ"ד ותשובת הרשב"ץ ס"ק סי' פ"ח וביטב"ץ נדה שם ולדב"ז סי' תלג"ה ותיו"ט נדה שם ובמו"י סוס"י ל"ק וב"מ יו"ד שם"ד וכגן המלך סי' קכ"ט ועוד).

אי קורעין בזה"ז או ממתינין שיצא מעצמו

והנה לכאורה אין נפקא מינה לדינא בזה, דהא כבר פסק רמ"א שם כהאיסור והיתר (כללי ע"ט) דבזמן הזה אפילו בחול אין קורעין להוציא הולד משום דאנן אינן בקיעין במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות, וכן בתשובת הגאונים (סי' רמ"ח) כתב אשה שמתה על המשבר והולד מפרכס במיעיה לא קרעינן לה אלא משהינן לה ומנחינן אבנא על כריסה עד דימות הולד וקברינן לה ולכאורה קשה דהוא נגד סוגיין דמביאין סכין וקרעינן ומפרש השבות יעקב שם דעל כרחך זהו כדעת איסור והיתר דאין אנו בקיעין במיתתה, (ומש"כ בהגהה שבשמועות הגאונים דממתינן שנצא מכריסה כדי שלא יתפח, נראה הגאונים לא משמע כן שכתב עד דימות הולד שלא הטעם שמא יהיה חיות בולד ילא למאר מיתת אמו וגיוול הוא כמוש"כ רש"י לעיל, והכי נמי יצא מי כמוש"כ השבו"י שהכי דעתם כדעת הפו"ה דאין אנו בקיעין במיתתה שמפסיר לולד למיות ודו"ק), [ואפשר שכהיום נשתנה מצב הרפואי ושייך לקבוע בבירור מיתת האם בקרוב כל כך שיוכל הולד לחיות].

אלא דמכל מקום נפקא מינא בעובדא דבית מאיר (יו"ד סי' שפ"ד), שמתה אשה מעוברת ודנו אם להמתין מלקברה עד שיצא הולד ממעיה מאליו כי יש אומרים שסכנה הוא לקוברה כך, וכתב הוא דדוקא בישבה על המשבר דיכול הולד לחיות אז מקרעין את כריסה מה שאין כן אם לא נעקר הולד ומתה דאז ודאי כבר מת הולד אדרבה אז ניוול הוא שיצא לאחר מיתת אמו כמבואר בסוגיין לעיל דלהכי מכין אותה כנגד בית הריון עכ"ד, ולשיטת המגן אברהם היו צריכין להמתין אפילו אם לא נעקר דבכהאי גוונא נמי לפעמים יכול הולד לחיות, מיהו לא נקטינן כוותיה וכדכתיבנא.

והנה בתשובת השיב משה (סו"ס סי' י"ג) נשאל לענין קריעת בטן אשה שמתה כדי להוציא הולד שמת וכתב לאסור לחתכה ולנוולה אלא שיעשו פעולות שיצא הולד מעצמו, ודבריו תמוהין דמבואר בסוגיין דיציאה מעצמו גם כן ניוול הוא וכמו שכתב בבית מאיר, גם בתשובות שמן רוקח (ס"ב סי' י"ג) (הביאו פתחי תשובה יו"ד שפ"ד וש"ת דברי מיים יו"ד סי' קנ"ד) הביא האי מנהגא להמתין ליציאת הולד ואחר שהעיר מסוגיין כתב ז"ל אך הואיל וכעת הנהוג ממש בכל המדינה להרבות מפעלות להוציא ולדה לזאת לדעתינו יש לעכב קבורתה עד יום שלישי וזה כבודה להלין אותה מחמת שכעת מקפידין בזה למאוד כו' עכ"ד, נראה כוונתו דהטעם לאסור הוא משום בזיון וניוול וכיון שבכל המדינה עושין כן הרי זה כבודה ואינו ניוול כלל, ומכל מקום תמוה לעשות בזה נגד גמרא מפורשת בלי חולק, ועיין בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ק ג' ס"ב סי' רמ"ג) מה שכתב לדחות הראיה מסוגיין ודבריו קשין להולמן וגם נגד פרש"י עיש"ה, [ושמעתי מהגר"ח פדווא ז"ל גאב"ד לאנדאן בעובדא שהיה לו כזה שהורו רבני ירושלים ובראשם הגרי"צ דושינסקי זצ"ל שלא לעשות שום מפעלים ולקוברה כך].

ז' ע"ב

אי יש חזקת חיים לתינוק קודם ל'

מדו דתימא כו' אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא קמ"ל, מכאן הביא החתם סופר (יו"ד סי' ל"ל וס"ה) ראיה לחלוק על הדגול מרבבה (יו"ד סי' ס"ה ס"י) שכתב דהיכא שאין האב במקום בנו ביום שלשים ללידתו אינו יכול לברך על פדיונו כי אולי מת הבן בביתו וכל זמן שלא עברו שלשים יום אין לו חזקת חיים כי אולי נפל הוא, וכתב דלפום ריהטא לא עיין בסוגיא דהכא דאפילו לעובר במעי אמו אמרינן מהו דתימא לא הוה ליה חזקה דחיותא קמשמע לן דיהיבנא ליה חזקת חיות אפילו לחלל שבת עליו מכל שכן בהא דליכא אלא ספק ברכה לבטלה דרבנן.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, דהא האי עובר לא עדיף מההוא שנפלה עליו מפולת דספק הוא ועל ספיקא מחללינן את השבת ואין צריך שיהיה לו חזקת חיים כדי לחלל עליו את השבת שהרי ספק חי וספק מת הוא, ואין לומר מפני שמעמידין אותו בחזקתו שעדיין הוא חי דהא גם בספק כנעני ספק ישראל דלא שייך להעמיד על החזקה מחללינן את השבת, ועל כרחך דחזקה דחיותא לאו היינו חזקת חיים אלא חזקה שהיה פעם בחיים וזהו

דליתנהו בעובדא, ועוד דהא דקאמר קמשמע לן אין הכוונה דקמשמע לן דהאי עובר נמי אית ליה חזקה דחיותא אלא קמשמע לן דאף על גב דלית ליה חזקה דחיותא נמי מחללינן את השבת וכן משמע מדקאמר אבל הכא "דלא" הוה ליה חזקה כו' ולא קאמר "לא" הוה ליה חזקה כו' דהוה משמע קמשמע לן דהוה ליה ודו"ק [מיהו בשטמ"ק אות א' לא משמע כן עיי"ש] וצריך עיון.

ושוב ראיתי שכבר נשאל בזה מהר"ם שיק (יו"ד סי' נ"ג), ומיישב שם דעתו דרביה על פי המבואר באו"ח (סי' שכ"ט) דאע"ג דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב מ"מ מקצת קבוע בעינן כגון תשעה נכרים וישראל אחד ופירש אחד מהן ונפל עליו מפולת מחללין עליו אבל אם נעקרו כולם ופירש אחד מהם אין מחללין דכל דפריש מרובא פריש והוא הדין בעובר דאין לו חזקת חיותא בעודו עובר ועל כרחך דאית ליה חזקה הבא מכח רובא דבר חיותא הוא עיי"ש, ולענ"ד הקושיא במקומה עומדת דלא אמרינן דבעי קביעות אלא שיהא כמחצה על מחצה כדאמר התם ואם כן אכתי לא ידענא שיהא בולד חזקת חיים יותר מספק השקול דנחלל עליו את השבת ומהיכי תיתי דאיכא רובא, ועוד דגוסס שבודאי אין לו חזקת חיים כתב בשו"ת שבות יעקב (סי' י"ג) דמחללין עליו את השבת ומביא שם מאו"ה דאפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות כי אם מעט מפקחין עליו וכתב שם דמהא דפירשו לחצר אחרת אין מפקחין דאזלינן בתר רוב אין ראיה דאין לדמות גזירות חכמים זו לזו, ועוד דאפילו איכא רובא לא מהני לענין פדה"ב כמו שכתב הנודע ביהודה (תניינא קפ"ז) דכיון שזה דבר שבממון אין הולכין בממון אחר הרוב ואינו מחוייב ליתן להכן ולא שייך וצונו, ובזה נדחה גם מה שכתב בשו"ת חתן סופר (סי' ק"ט) דאכתי איכא ק"ו דאי יהיבנא ליה חזקת חיות אפילו לחלל שבת עליו כל שכן לענין ספק ברכה לבטלה דרבנן וכמוש"כ בחת"ס שם, ולאו מילתא הוא דלענין פיקוח נפש ודאי סגי בהאי רובא או אפילו ספק השקול ומחללינן את השבת מה שאין כן לענין ברכה דתליא בחיוב ממון ואין הולכין אחר רוב לא מצי למימר וצונו, (וע"ע שו"ת עמודי אור סי' ס"ז זה)].

איך יהיה שער אסור ועור מותר

האשה שנהרגה כו' ואמאי איסורי הנאה נינהו, פרש"י מת אסור בהנאה כו' וגמר שם שם מעגלה ערופה כו', דעת התוספות בזבחים (ע"ב ע"ב ד"ה שמע מינה) ובנדה (נ"ה ע"ב ד"ה שמע מינה) דעור אדם מותר בהנאה מן התורה ואינו בכלל בשר ליאסר בהנאה דעגלה ערופה גופא נפקא לן מכפרה כתיב ביה כקדשים ועור קדשים מותרין בהנאה לאחר זריקה שהוא זמן כפרה, והרשב"א (בחידושיו לעבודה זרה סי' קס"ה) חולק ומסיק דעור אסור בהנאה דלא עדיף משער דמבואר בסוגיין דאסור בהנאה וכן כתב הריטב"א בנדה שם, ולשיטתם (וכ"כ בשיטת המוס' בחולין קכ"ג ע"ב ובפסחדלין מ"ח ע"ב ובביצה קמ"ב בגדה שם) צריך לומר דלא הוקש מת לעגלה ערופה אלא לעיקרא דדינא דאסור בהנאה אבל לא לפרטי הדין עור מעור ושער משער משום דסיבת האיסור אחרת הוא במת מבעגלה ערופה וקדשים וגבי מת מסתבר שהעור והשער הם בכלל כל חלקי הגוף ליאסר, אבל לשיטת התוספות דעור מותר קשה קושיית הרשב"א איך יהיה העור מותר והשער אסור, וביותר קשה לפי מה שכתבו התוספות גופא בבכורות (כ"ה ע"ב ד"ה שער) דפסולי המוקדשין ואפילו עולה תמימה ליכא רק איסור לגזוז אבל אם נגזז מחיים שריא הגיזה בהנאה מדאורייתא ואם כן עגלה ערופה נמי ליכא איסור הנאה בגיזתו דלא חמיר מקדשים דיליף מיניה ומהיכי תיתי דשער המת אסורי בהנאה, (ועיין לעיל דוקא אי נגזז מן המת קודם מיתה ליתא שהרי מדם נאמר מיתה הוקש לעגלה ערופה קודם מיתה כמבואר בתוס' קידושין נ"ו ע"ב).

ובחתם סופר בחידושיו לעבודה זרה (כ"ט ע"ב ובעי"ז בתשובה מאהבה סי' מ"ז) תירץ קושיית הרשב"א, דהא ילפינן נמי מועפרו שם שם תהא קבורתה וכתבו התוספות שם דאיצטריך דלא נימא משנעשה מצותו אין מועלין בה קמשמע לן וערפו שם לאסור גם לאחר עריפה, וכל זה דוקא לדעת רבי ינאי בכריתות (כ"ה ע"ב) דעגלה ערופה נאסרת מחיים דלדידיה ילפינן איסורא מכפרה כתיב ביה כקדשים וכקדשים דעורן ושערן מותר וילפינן מועפרו שם דגם לאחר מיתה איסורא קמא במקומה עומדת ולא נאסר טפי מבחיים, אבל לדעת רבה שם דמיתתה אוסרתה ואינה אסורה מחיים לא ילפינן מכפרה כתיב ביה כקדשים אלא מועפרו שם בלבד ואם כן ליכא למיפלג בין בשר לעור ושער ולכן הכל אסור ואתי שפיר דרב בערכין סבירא ליה כרבה ולכן שער אסור, [ומיושב גם כן הקושיא מגיזת קדשים דמותר בהנאה שהרי לא ילפינן כלל מקדשים], אבל התוספות דמתיר עור המת קאי אעולא והוא סבירא ליה כהלכתא דקיימא לן כרבי ינאי ולדידיה עור ושער מותר מן התורה וכן פסק הרמב"ם (פי"ד מהל' איסו"ב ה"ו) דשער מותר דסבירא ליה כרבי ינאי (נפ"י מהוסף ה"ו) ומה שלא התיר העור אפשר דסבירא ליה דעגלה ערופה עורה אסורה מקרא הערופה כשההיא שלימה עכ"ד, ולפי דבריו רב נחמן בר יצחק דפליג ארב ומתיר בשער טעמיה נמי משום דהוא סבר כרבי ינאי וכהלכתא, אלא דשיטת הרמב"ם עדיין לא נתיישב דכיון

דסבר כרבי ינאי למה לא התיר בעור ומה שכתב לתרץ דהרמב"ם סבר דעגלה ערופה עורה אסורה מקרא הערופה כשהיא שלימה, קשה שהרי משמע דהרמב"ם לית ליה איסור לנתחו אחר העריפה (עי' מנ"מ מלוה פק"ל ומזו"מ פרה פ"ח פקי"ט).

ונראה דלהרמב"ם יש לתרץ בפשיטות כמו שפרש"י כאן דשער לא שייך ביה מיתה, וביתר ביאור פירשה המאירי בסנהדרין (קי"ב ע"ב) דאחרי שמסיק דשער המת מותר בהנאה מקשה האיך מתירין שום דבר שבמת בהנאה הואיל ולמדנו איסורו מעגלה ערופה ואין לומר כיון שלא נאסר אלא משום דכתיב ביה כפרה כקדשים וקדשי פנים עורן מותר בהנאה דהא איכא למילף מפרים הנשרפים ופרה אדומה עורן ושערן אסור בהנאה וקולא וחומרא לחומרא מקשינן, ומתרץ דכיון דתיבת הגזירה שוה הוא מותמת שם לא קאי זה על שער דלא שייך ביה מיתה מה שאין כן עור דשייך ביה ודאי אסור, והיינו דלא כתוספות דילפינן היתירא מן ההיקש אלא כל שבכלל ההיקש אסור רק דשער אינו בכלל ההיקש דלא שייך ביה תיבת ותמת ואתי שפיר למה התיר הרמב"ם בשער ולא בעור.

שיטות הראשונים בפלוגתת רב ורנב"י

אמר רב בפאה נכרית כו' קשיא ליה לרב נחמן בר יצחק והא דומיא דבהמה קתני כו', לדעת רש"י צריך לומר דרב ורב נחמן בר יצחק פליגי בתרתי, חדא והוא העיקר לענין איסור השער עצמה דלרב אסור שער המת דומיא דשור הנסקל שכשם שהבהמה אסורה אף שערה אסורה משום שאתה דן השער כגוף הוא הדין מת דגופו אסור משם שם דעגלה ערופה אף שערו נאסר ורב נחמן סבר דלא דמיא אהדדי דשער שור הנסקל היינו טעמא דאסורה משום דבהמה גמר דינה אוסרתה והגמר דין חל על כולו מה שאין כן אשה דמיתתה אוסרתה ושער לאו בר מיתה (ולכן פירש בקונטרס ותמת דמיתה יליפין גזירה שוה וכמוש"כ לעיל ד"ה המפה בשם המפירי) ולכן אינו נאסר אבל לרב אין דנין על השער בנפרד אלא בכלל גופה הוא ומיתסר בהנאה כגופה, ועוד פליגי היכי שאין איסור מצד עצמה אי נאסרת מצד ביטול לגופה, דהא רב מוקי מתניתין בפאה נכרית ובאמרה תנו הא לאו הכי נאסרת משום דבטלה לגופה ולרב נחמן בר יצחק אפילו שערה ממש אינו בטל לגופה, ומפרש החזון איש (ריש הל' מעלות) דטעם פלוגתתן דרב סבירא ליה דכמו דתכריכין של מת אסורין כך נוי שעל גופה אסורין אלא דבתכריכין בעינן הזמנת היורשין לכך ונוי שבגופה סתמא הן נתפשין אלא אם כן אמרה תנו ורב נחמן בר יצחק לית ליה האי מילתא ואין נוי המת נאסרין ואף שער ראשו אינו בכלל מת עכ"ד, והנה מה שכתב שזה טעם פלוגתתן לאו דוקא אלא דבזה נמי פליגי, דאם זה עיקר פלוגתתן מאי קאמר רב נחמן בר יצחק זו מיתתה אוסרתה כו' הלא אין זה טעם אלא שלא תיאסר השער מצד עצמו אבל מאי טעם הוא שלא יתבטל לגופה ועל כרחך שעיקר פלוגתתן אינו אלא באם יאסר השער מצד עצמו ובזה קמותיב זו מיתתה כו' אבל במה שהוציא רב מסברא שאפילו פאה נכרית אי לא אמרה תנו בטלה לגבי גופה בזה לא קאמר רב נחמן בר יצחק מידי אלא דמכללא אנו למידין דלא סבירא ליה האי דין ביטול.

אבל הרשב"א בתשובה (סי' ס"ל) כתב דלדינא ליכא פלוגתא בין רב ורב נחמן בר יצחק דכולי עלמא סברי דבפאה נכרית בעינן שתאמר תנו ובשערה ממש לכולי עלמא אינה מותרת אלא בנגזז קודם למיתתה, רק בהא קמיפלגי דרב ניחא ליה טפי לאוקמי בפאה נכרית משום דקתני מתה דמשמע דבר המחובר בה בשעת מיתה והיכי דמי בפאה נכרית ובאמרה תנו ורב נחמן בר יצחק לא ניחא ליה לאוקמי בפאה נכרית דלאו דומיא דבהמה הוא לכן קא מוקמי מתניתין בשער ממש ובנגזז לפני מיתתה דאז מותר דלא דמי לבהמה שגמר דינה אוסרתה אבל שער המחובר לה בשעת מיתה ליכא מאן דמתיר, והביא שם שגם הרמב"ן בתורת האדם (שער ההוצאה) פירש כן וגרס בברייתא דתניא כוותיה דרב נחמן בר יצחק האשה "שיצאה ליהרג" נהנין בשערה דמשמע דוקא יוצאה ליהרג אבל מתה לא, ומקשה שם על הרמב"ם (פי"ד מהל' הכ"פ ופפי"ג מסנהדרין ה"ד) והתוספות (ב"ק י' ע"ב ד"ה שהשור) דמתירין שער המת והא ליכא מאן דסבר הכי, ושוב הביא גירסתנו האשה "שמתה" נהנין בשערה דמשמע לכאורה דלרב נחמן בר יצחק שער המת מותר אלא שמוכיח דגם לגירסא זו בנגזז קודם מיתתה קמיירי שהרי בגמרא אמרינן ואמאי איסורי הנאה נינהו דמשמע דזה פשיט ליה דשער אסור בהנאה ולא מצינו לרב נחמן בר יצחק שיחלוק על זה ועוד דאמרינן תניא כוותיה דרב נחמן בר יצחק האשה כו' ומה הפרש בין זה לזה זו מיתתה אוסרתה זו גמר דינה אוסרתה וקשה וכי היתה הקושיא מבהמה לאשה שיבא רב נחמן בר יצחק לחלק ביניהם והלא הקושיא לא היתה אלא דשער איסורי הנאה

הוא, ועל כרחך דלא פליגי ורק משמעות דורשין איכא בינייהו דרב נחמן בר יצחק לא ניחא ליה בפירושו של רב משום דדומיא דבהמה קתני ועל זה קאמר מה בין זו לזו עכ"ד.

אולם לפי מה שכתבתי לעיל לא קשיא מידי ארש"י ותוספות והרמב"ם, דאין הכי נמי הקושיא היתה מבהמה דכי פריך ואמאי איסורי הנאה נינהו אין הכוונה דשער הוה איסורי הנאה דמנלן הא אלא הכי פריך והלא מת אסור בהנאה ואשכחן בבהמה שכשם שהוא אסור כך שערו אסור והכי נמי במת אם הוא אסור שערו נמי אסור, ותראה שרש"י מפרש מת אסור בהנאה דכתיב ותמת שם כו' (ולפ"ז כמו שפיין בפסוה"ס שם דקאי לקמן) וכן הוא ברגמ"ה איסורי הנאה נינהו מת דיליף שם שם כו' אבל לא הביא ילפותא על שער אלא ודאי דר"ל כיון דמת אסור בהנאה דינו כשור הנסקל דשערו גם כן בכלל, וכן משמע ברש"י לקמן גבי רב נחמן בר יצחק (ד"ה אלא אי"ג) דשער המת לא מיתסר בהנאה דלא דמי לשיער בהמה שנהרגה כו', הרי דעיקר הקושיא היה דומיא דבהמה שנהרגה ולכן לא מצינו לרב נחמן בר יצחק שיחלוק על זה דמת אסור בהנאה וגם לא קשיא מה שהקשה מאי זו וזו ודו"ק, (וכגרסת שהרשב"ץ לפ"ה דלפ"ז פרש"י כלן).

והנה הרמב"ם בפירוש המשניות כתב דמה שאמרו נהנים בשערה על מנת שתאמר בעודה בחיים תנו שער לפלונית לפי שהוא מובדל ממנה כו' אבל אם נהרגה ולא אמרה כלום שערה אסור בהנייה (פ"ק דמזל כו נפסק היד והטיר וכנ"ל), והרשב"א שם מסכים אתו במה שאסר שער אחר מיתה אלא דקשיא ליה איך התיר באומרת תנו וזה הרכבה של תירוץ רב ורב נחמן בר יצחק, ר"ל דכיון דבשערה ממש מיירי על כרחך דקאי כרב נחמן בר יצחק דנגזז קודם מיתתה ואם כן אמאי צריך שתאמר תנו, [ועי' בפירוש רגמ"ה כאן שכתב ג"כ כפירוש המשניות וקשה כנ"ל].

איברא דכל זה לא קשיא אלא לשיטתו דשער המת לכולי עלמא אסור ואם כן רב נחמן בר יצחק על כרחך מיירי בנגזז קודם מיתתה ובכהאי גוונא ודאי שאינה צריכה לומר תנו, אבל לפי מה שפירשנו לעיל בשיטת רש"י ודעימיה לא קשיא דיש כאן שני נידונים האחד שיאסר השער מצד עצמו כמו שגופה אסור בהנאה וכשור הנסקל דשערו נמי אסור והשני שאפילו היכי שאינו אסור מצד עצמו יאסר מטעם שמתבטל לגופה, ועל נידון הראשון שפיר תירץ רב נחמן בר יצחק דשער לאו בר מיתה ולא דמי לשור הנסקל וכנ"ל אבל בנידון השני סבירא ליה להרמב"ם שם [ורגמ"ה כאן] שרב נחמן בר יצחק באמת אינו חולק על סברת רב דשייך לאסור מפני שמתבטל לגופה אם לא אמרה תנו ולכן אף על פי ששערה אינו אסור מצד עצמו מכל מקום מתבטל לגופה ועל כן הוצרך שתאמר תנו, (ולפ"ז אי היכי מודה לרב לגמרי שאפילו בפאה נכרית צריך שתאמר תנו או דוקא בשער ס"ל הכי), מה שאין כן בספר היד סבירא ליה כרש"י ותוספות דרב נחמן בר יצחק אינו מודה להאי סברא כלל וכמו שכתבתי לעיל בשם החזו"א ודו"ק.

ולענין דינא ליכא מאן דמתיר בעור המת מלבד התוספות בנדה ובזבחים, ובשאר מקומות אוסרים וכ"ד הרמב"ם והסמ"ג והרמב"ן והרשב"א והמאירי ועוד, (פפ"כ בעכו"ס לפ"ז כל גופו מותר בהנאה לרוב הפוסקים עי' בנקה"כ בהל' מלוה סי' שמ"ט ומל"מ סוף הל' מלה וכ"ד פר"ח קונ' מתרון ליו"ד סי' ע"ט וכצו"ת יד מליהו סי' ס"ו ובציפור הגר"ש בהל' מלוה שם, ועי' תפ"ס סו"ת יו"ד סי' של"ו), ובשער פסקו הטור ושו"ע כהרמב"ן והרשב"א דאסור וכן דעת השאילתות (פ' תקנ) וכן העתיקו כמה אחרונים עיין תשובות יד אליהו שם (פלפ לפפ"כ מביא לשיטת להרמב"ם דמותר וכגרסת דמסקנתו לקולא) ובחכמת אדם (כלל קנ"ז), אולם לא הביאו שבנקה"כ שם מתיר כהרמב"ם והסמ"ג וכתב דהמדקדק היטב בסוגיא סופ"ק דערכין יראה דהדין עם הרמב"ם, וזהו גם כן דעת התוספות והר"ר אלחנן והרא"ש (בפתפ"ק כלן) והמאירי בסנהדרין (ק"ע ע"ש פלפ לפפ"כ שם וסוף הדברים לדברי הכל שפער המת מותר בהנאה הלי לדברי הכל לפ ידעתי כוונתו דעכ"פ לרב אסור) וכ"ה בערוה"ש שם].

סתירת רש"י ממש"כ בסנהדרין

שער נשים צדקניות מהו כו', פרש"י אי כגופה היא וניצול אי כממונה וקי"ל צדיקים שבתוכה יוצאין ממנה ערומים כו', כתב המנחת חינוך (מ' תפ"ד) דנראה מדברי רש"י דמלבושים גם כן אסור ורק אם היא כגופה שרי ובסנהדרין שם לא משמע כן דאמרינן התם אלא אמר רבא בפאה נכרית היכי דמי אי דמחובר בגופה כגופה דמיא פרש"י וכשם שאין שורפין מלבושין שעליהן כו' משמע דמיבעיא ליה אי כמלבושה דמיא ושרי או לאו כמלבושה ואסור וכן מסיק שם בגמרא לא צריכא דתלי בסיבטא כנכסי צדיקים שבתוכה דמי ואבד או דלמא כיון דעיילא ונפקא כלבושה דמי הרי להדיא דמלבושים מותרים וכן הקשה בהגהות מהר"ש טויבש.

ולענ״ד נראה פשוט דמה שכתב רש״י כאן אי כגופה וניצול לישנא דגמרא דהתם נקט אבל הפירוש הוא כלבושה וכמו שפירש התם, ומה שכתב צדיקים שבתוכה יוצאין ערומין לאו דוקא אלא כוונתו דכל ממונם נשרף חוץ ממלבושין שעליהן וערומין מנכסיהם קאמר (כמד״ף פלוני יפ״ף נקי מנכסיו) דהא קאי על אי כממונה דבזה קיימא לן דצדיקים יוצאין ערומין מממונם (וכמנ״ח מסמע שהכין דקאי מכגופה ומיצול ודו״ק), ועוד דהרי התם בהדיא מסיק דמיבעיא אי כלבושה או כממונה והכא נמי על כרחך דזהו מסקנת האיבעיא דלמאי דמשני דמיירי בדתלי בסיכתא לא יתכן למיבעא אי כגופה דמיא שהרי אפילו תכריכין של מת שהזמינו לצרכו אינן נאסרין עד שיתנם עליו אלא ודאי דמיבעי ליה אי כלבושה דמיא או לא וכסוגיא דהתם.

והשתא הכי קא פריך, הרי רב דקאמר דפאה נכרית כגופה הוא ודאי דכגופה ממש קאמר ולא כלבושה דהא לענין מת אין לבושה נאסרת והא רבי יוסי ברבי חנינא קא מיבעיא לענין עיר הנדחת אי כממונה הוה או כלבושה ואי אמרת דכגופה ממש הוה כל שכן שינצל, ומשני ההיא מיירי בדתלי בסיכתא ואינו מחובר לה ולהכי קא מיבעיא אי הוי כממונה או כלבושה אבל רב במחובר בה מיירי ואי לא אמרה תנו כגופה ממש הוי ומיתסר.

סליק פרק הכל מעריכין, יזכנו צורינו לחיין אריכין,

פרק שני - אין נערכין

אי אין נתינה פחות מסלע

מתני׳ אין בערכין פחות מסלע כו׳, ובגמרא לא ערכין שאתה מעריך לא יהו פחותין משקל, יש לעיין אם מלבד פשוטו של דבר דאין ערך שהוא פחות מסלע, אי ניתוסף עוד הלכה בנתינת הערכין שאין בדיני ערכין נתינה של פחות מסלע שאם נתחייב סלע או יותר אינו יכול לשלם פחות מסלע ולהשלים השאר.

דהנה הרמב״ם כתב בדינא דאין בערכין פחות מסלע ז״ל (פ״ג ה״ד) הרי שלא נמצא בידו אפילו סלע אין לוקחין ממנו פחות מסלע אלא ישאר הכל עליו חוב ואם מצאה ידו והעשיר יתן ערך שלם, ואחר כך כתב (בהל׳ ז׳) מה בין החייב בערך עני להחייב בערך עשיר כו׳ שהחייב בערך עני שלקחו ממנו כל מה שידו משגת אפילו סלע אחד ואחר כך העשיר אינו חייב לשלם ואם היה חייב בערך עשיר ישאר שאר הערך חוב עליו עד שיעשיר וישלים הערך שעליו עכ״ל, מבואר להדיא דדוקא סלע לוקחין ממנו (ובעני נפטר בזה ובעשיר יפקיר הפקר תוכ) אבל לא פחות מסלע וכנראה הטעם דליכא נתינה בערכין פחות מסלע.

אלא דקשה טובא, חדא דמנליה דין זה כי לא מצינו שדרשו כן על הנתינה רק על הערך גופא דלא נפטר בפחות מסלע אבל איך ילפינן תרי מילי מהאי קרא דגם נתינה ליכא בפחות מסלע, ועוד דלפי מה שהוכחנו לקמן (כ׳ ע״ב גבי מלי ערכי) דאי אפשר שיהיה הדין בהשג יד דליכא נתינה בפחות מסלע ולא יהיה הדין כן בערך עשיר (כגון בשומר עשירים ערך דמן תורם על דערכו מלי שקל) עיי״ש הטעם, תקשה גם כן מנא לן האי דינא בערך עשיר הא קרא בהשג יד הוא דכתיב, ועוד הקשה המנחת חינוך (מ׳ ס״ק) דהא במתניתין תנן נתן סלע וכו׳ פחות מסלע והעשיר כו׳, משמע דלוקחין ממנו אפילו פחות והוא הקדש אלא שלא נפטר מחיובו ואיך כתב דאין לוקחין ממנו פחות מסלע.

ועוד דהא תניא בתוספתא (פ״ק ה״ג, הביאו הרא״ם בפסחים דף כ״ב) היה בידו סלע ונתן הימנו ג׳ דינרים ולא הספיק ליתן דינר האחרון עד שהעשיר מגלגלין עליו את הכל, והאי מגלגלין עליו את הכל ודאי שאין הכוונה שנותן כל הערך משלם ואין מנכין לו מה שנתן, דהא בסיפא תניא התם היו בידו שלשים סלע ונתן מהן עשרים ותשע ולא הספיק ליתן את האחרונה עד שהעשיר מגלגלין עליו את הכל, ובודאי שמנכין לו מה שנתן כמו שכתב הרמב״ם הנ״ל (ה״ז) להדיא (ועי׳ מש״כ בתוד״ה אין בערכין בסוה״ד), ואם כן הוא הדין מגלגלין עליו את הכל דרישא היינו חוץ ממה שנתן והוה נתינה מעליא אף שלא נתן סלע ביחד, ואי נימא דליכא נתינה בפחות מסלע איך מקבלין ממנו ג׳ דינרין, דאין לומר כיון דכוונתו היה ליתן סלע מקבלין פחות פחות דמה שיעור תתן לזה הא ברוצה ליתן היום חצי סלע ולמחר עוד חצי גם כן נימא דניקח ממנו, והרי הרמב״ם נמי מיירי שנתן פחות מסלע ודעתו להשלימו ומכל מקום אין לוקחין ממנו ומאי שנא הכא דנוטלין, ומכל הני טעמי משמע דיכול ליתן פחות מסלע והויא נתינה מעליא וקשה על הרמב״ם.

איברא דהרמב״ם כתב לפני זה (ה״ג) ומניין שהוא נותן אפילו סלע אם אין לו אלא סלע אחד כו׳ ואחר כך כתב הרי שלא נמצא בידו אפילו סלע אין לוקחין ממנו פחות מסלע כו׳, פתח בנותן וסיים באין לוקחין ואמאי לא כתב דאינו נותן פחות מסלע או אין מקבלין ממנו פחות, ומזה היה נראה דכוונתו דודאי אי בעי ליתן פחות מסלע נותן (בין בהשג״י בין בערך עשיר) והשאר עליו חוב אלא דבית דין אין לוקחין ממנו אם אינו רוצה וסברא הוא דאינו מתחייב ליתן אלא באופן דנפטר על ידי נתינה זו, וכיון דילפינן בהשג יד מוכל ערכך כו׳ דאינו נפטר מערכו בנתינה של פחות מסלע ממילא אינו חייב ליתנה אבל אם רצה ליתן על החשבון נותן ומקבלין ממנו, (ומש״כ רש״י כאן וכן לעיל ד׳ ע״ב דפחות מסלע לעולם לא יתן, ר״ל לעניין פטור וו״ק), וממילא דלא קשה ממתניתין ומתוספתא דהתם נתן מדעתו וגם לא קשיא מנליה להרמב״ם האי דינא משום דסברא הוא.

ומכל מקום לפי האמת נראה כוונה אחרת בדברי הרמב״ם, דהנה ברש״י לעיל (ד׳ ע״ב ד״ה בהשג״י) כתב על וכל ערכך כו׳ שאם עני הוא ומך מערכך לא יעריכנו כהן בפחות משקל, וכן כתב בבכורות (י״ב ע״ב),

ונראה כוונתו לפי מה שנתבאר (ד׳ ע״פ גבי העמדה והערכה, וי״ז ע״ג) בשם המשכנות יעקב דשיטת רש״י ותוספות והרמב״ם דעד שהעריכו הכהן לא חל עליו החיוב ערכין כלל עיי״ש זהו מה שכתב רש״י דהאי דינא דאין בערכין פחות מסלע רצה לומר דכשיודע כהן שאין לו סלע אין הכהן מעריכו כלל, וזהו גם כן כוונת הרמב״ם במה שכתב דאין לוקחין ממנו פחות מסלע דלאו בדיני נתינה מיירי אלא רצה לומר שאין מחייבין אותו בערכין כלל וממילא דאכתי ליכא דינא דערכין, (ובכה״ג י״ל דאין בהמתינו כלום שהרי נתן בעד ערכו והוא לפ״ז נתחייב עדיין, ושפיר י״ל כוונת רש״י כאן ובתוך ד׳ דפחות מסלע לפ״ז יתן כפשוטו, לפ״כ רואה שיעריכנו כהן ויתן ממה שנשאר מן הסידור עמש״כ כ״ג ע״ב ד״ה נותנין לו), וכן משמע לשון הרמב״ם בפירוש המשניות שכתב אבל אין פוסקין על שום אדם בערך פחות משקל כו׳ עיי״ש משמע דאין בערכין פחות מסלע היינו שאין פסיקא דהיינו הערכה בפחות מסלע, [מיהו אם יש לו סלע רק שמשועבד לערך אחר בכה״ג יכול הכהן להעריכו כמבואר לקמן גבי נתן ד׳ לשניה עיי״ש].

ולפי זה גם כן מיושב קושיות הנ״ל על הרמב״ם, דמה שהקשינו מנליה האי דינא לא קשיא דשפיר ילפינן ליה מוכל ערכך כו׳ דכיון דאין בערכין פחות מסלע נשמע מינה דאין מעריכין אותו כלל בפחות מסלע וממילא דאין לוקחין ממנו, וגם ממתניתין דפחות מסלע והעשיר לא קשה דמתניתין מיירי באם היה לו סלע והעריכו כהן על זה והוא לא נתן כל הסלע אבל בהיה לו מתחילה פחות מסלע לא מיירי דבכי האי גוונא אין מעריכין אותו כלל, [וכ״מ בפי׳ רגמ״ה שמתחילה כתב כהרמב״ם דאין בערכין פחות מסלע אין נוטלין לעולם מן המעריכין פחות מסלע, ושוב פי׳ כיצד כו׳ ולא היתה ידו משגת אלא לסלע אחד ונתנו נפטר מן הערך כו׳ אבל אם נתן פחות מסלע והעשיר נותן נ׳ סלע, משמע דהא דנתן פחות מיירי כשהיה בידו סלע ולהכי העריכו אותו ואז נוטלין ממנו אפי׳ פחות משא״כ רישא אין נוטלין עיי״ש], וממילא דמתוספתא ודאי לא קשיא דהא תניא להדיא היה בידו סלע ולא נתן אלא ג׳ דינרין וכיון שהיה בידו סלע שפיר העריכו כהן על זה, אבל הרמב״ם (נהלכ׳ ד׳) הרי כתב דאין בידו סלע ובהא שפיר אין לוקחין דאין מחייבין אותו כלל.

ואם כן יצא לנו דליכא דין דאין נתינה פחות מסלע, אלא דאין התחייבות פחות מסלע כי אין מעריכין אותו על פחות אבל כל שנתחייב כבר ודאי דיכול ליתן פחות פחות, (ועי׳ רש״ם כאן ד״ה פחות מסלע, ואין דבריו נראין כמו שירמה המעיין, ומש״כ בפיהמ״ם להרמב״ם רפ״ג שאם נתן פחות מסלע ה״ה כשילוו לפ נתן כלום כו׳ עמש״כ בתוד״ה אין בערכין בסוה״ד).

אין ערך אחד לכמה אנשים

אין בערכין פחות מסלע ולא יותר מחמישים, מבואר דליכא בתשלומי ערכין יותר מחמשים, ולעיל (ד׳ ע״פ) גבי אחד שהעריך מאה כתבו החזון איש והשפת אמת לפרש הא דערך מאה היינו שמעריך בפעם אחד למאה אנשים והוה ערך אחד של מאה ונפקא מינה לענין השג יד דנפטר מן הכל על ידי סלע אחד אם אין לו יותר ואין צריך סלע לכל אחד מהם כיון שהוא ערך אחד גדול של מאה, ולדבריהם נותן בעשירות מאה פעמים חמשים סלע בשביל ערך אחד וכבר כתבתי שם להקשות ממתניתין דהכא עיי״ש באורך, ואדרבה לענ״ד נראה דמתניתין לא בא אלא להוציא מסברא זו גופא דאי לאו הכי פשיטא מאי אתא למימר, בשלמא רישא דאין בערכין פחות מסלע קמשמע לן דלא נפטר בהשג יד פחות מסלע ודבר זה אינו מפורש בתורה אבל הא דליכא יותר מחמשים מפורש בתורה להדיא ומאי קמשמע לן, אלא נראה דעיקר החידוש הוא זה גופא דלא שייך לצרף כמה ערכין להיות אחד דליכא ערך יותר מחמשים.

דין השג יד מהו

נתן סלע והעשיר אינו נותן כלום, שכבר יצא ידי חובתו במה שהשיגה ידו, הנה העני שהכהן מעריכו בה׳ סלעים שבידו אין הפירוש שנקבע סכומו בחמשה כאילו אמר ערך חמש עלי שהרי אם העשיר נותן כולו (ומ״ש לפילו להיפך עוד פעם) ואילו המפרש חמש אין צריך ליתן יותר, אלא משמע דהערך והשומא הם כפי ערך השלם רק מכיון שהוא עני די לו לשלם חלק מן החוב ובשעת הערכה נקבע סכום הפחות שיוכל ליפטר בו את הערך, אבל אכתי חל על גופו שיעבוד לכל הערך ואם לא יתן החמשה נשאר עליו כל הערך ואם יעשיר יתן כולה.

וממילא דפשיטא דתשלומי השג יד תשלומי ערכין נינהו, ודלא כמו שכתב בחזון יחזקאל (תוספתפ פ״ג ה״ז בתיקוסיס) דלהרמב״ם אין בזה משום פרעון חלק מהערך אלא שיכול לפטור עצמו מנדרו על ידי שיתן כפי השגת ידו עיי״ש, דזה אינו דאיך תאמר שאין תשלומי השג יד תשלומי ערכין הלא הוא נדר בערכין ואיך פטרתו תורה מנדרו בלי לקיימו, אלא ודאי כיון שהנודר בערך לא נדר סכום מסויים אלא שהוא נתפס בדין ערכין (כמו שנתבאר בפתיחה למכילתין) והתורה היא שקובעת סכום תשלומיו, לכן נתנה תורה קצבה לחיובו כפי אשר תשיג ידו שאם עני הוא נפטר מן הערך השלם בפחות, נמצא דתשלומי

השג יד הוי תשלומי מקצת חובת ערכין שעל ידן נפטר מן הערך השלם.

ולכשתדקדק בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (רפ"ג) תראה להדיא שתשלומי השג יד הן תשלומי מקצת הערך השלם עיי"ש וכן משמע ממה שכתב (פ"ג ה"ד) אם מצאה ידו והעשיר נותן ערך השלם וכן שם (פ"ו) עשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי חייב העני בערך עשיר שהוא ערך השלם, משמע דעשיר נותן ערך השלם והעני נותן מקצתה, וכן מכל הסוגיא דלקמן (י"ז ע"ב ועי"ג) דעני נודר את העשיר שהעריך את עצמו וכן להיפך מוכח דחד תשלומין הן ולא שני מיני תשלומין נפרדים, וכן מהא דמדמה לה התם לקרבן עולה ויורד דמצורע ובמצורע ודאי דקרבן עני קרבן מעליא הוא כמו קרבן עשיר ולא שנפטר על ידי קרבן עני ואדרבה לכתחילה לא נקבע קרבן אחד אלא עולה ויורד הוא שעולה לעשיר ויורד לעני, (ועי' בגרי"פ נרס"ג מ"ע ק"ל), וכן מהא דיליף רבי שמעון בקידושין (י"ז ע"ב) הענקה לעבד עברי חמשים ממיכה מיכה מערכין דכתיב ואם מך משמע להדיא דתשלומי מך הן תשלומי ערכין עיי"ש ודו"ק.

ועוד אביא לך ראיה ברורה לזה, דהנה בריש פרק השג יד פליגי רבנן ורבי אי עשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי דרבי סבר נותן ערך עשיר ורבנן סברי דאזלינן בתר נודר ונותן כעני, ומחלוקת זו נשנית גם כן בתורת כהנים פרשת מצורע (פרשתא ד' הל' ג' וג') וכתב הראב"ד שם ז"ל אבל עשיר שאמר ערכי עלי כו' ורבנן סברי אפילו הכי כהאי גוונא נמי נותן ערך עני דכתיב על פי אשר תשיג יד הנודר והאי נמי נודר הוא ונראה לי כי העשיר שהעריך את עצמו משלים את השאר משלו עכ"ל, הרי לך להדיא שפרעון העני בהשג יד כבר היה תשלומי מקצת הערך השלם והעשיר משלם מה שנשאר, [ועי' מש"כ שם הגרי"ז ומש"כ ע"ז לקמן ד"ה ואומר רבינו (הסמ"ק)], ובאמת שלולא דברי הראב"ד כל שכן דמשמע הכי, דאי תימא דאין העשיר צריך להשלים ויצא בפרעון של העני יקשה איך נפטר העשיר מחובת תשלומי ערכין על ידי פרעון העני שאינו תשלומי ערכין כלל, אלא על כרחך דגם זה הוה תשלומי ערכין, [ועי' מש"כ לעיל ב' ע"א ד"ה הכל מעריכין לאתויי מאי].

[ומה שהביא החזון יחזקאל ראיות לדבריו לענ"ד אינם ראיות, הא' מש"כ הרמב"ם דהאומר על עשרה ערך אלו עלי נותן להשג"י רק ערך אחד, משמע דאין השג"י תשלום ערכין דא"כ בעי לכאו"א אלא מין פרעון אחר הוא שבזה מיפטר מתשלומיו ויכול גם להיפטר מכמה ערכין כל שאמרן בב"א, הנה מלבד שכבר נתבאר לעיל (ד' ע"ב ד"ה ב' שהעריך מאה) דאינו כן אלא הנכון כהלח"מ דנותן סלע אחד לכל ערך וערך עיי"ש, גם מסברא קשה דמה מהני שהוא מין פרעון אחר אכתי לא ידענא למה מהני תשלום אחד לעשרה חובות, הב' מביא ראיה ממש"כ הרמב"ם עשיר שהעריך והעני ומבואר שם בלח"מ דלא כתוס' דאזלינן בתר שעת הערכה אלא בתר שעת נדר, ולקושיית התוס' צ"ל כהתירוץ שדחאו הרא"ש שם בשטמ"ק דעשיר והעני דוקא בהיה עשיר ממש אבל אם לא היה לו כל הערך ונידון בהשג"י לא נקבע דין עשיר ולכן אם העני יותר נותן כדהשתא, ומסביר החזו"י דבזה פליגי תוס' והרמב"ם דתוס' ס"ל דהשג"י הוא מקצת מן הערכין וא"כ מה לי עשיר ממש מה לי עשיר במקצת הרי הכל דין ערכין לו ובערכין יש דין עשיר והעני אבל הרמב"ם ס"ל דהשג"י אינו פרעון ערכין כלל רק פטור מחיוב ערכין ובדין פרעון שאינו מדין ערכין ליתא לדין עשיר והעני, וגם זה אינו נראה דכבר נתבאר שם (י"ז ע"ב גמ' שיטת הרמב"ם) סברת הלח"מ דבהשג"י אין קובעין סך מסויים אלא שיתן כפי השג"י עיי"ש, אבל ודאי דערכין הוא ולא פרעון אחר].

ביאור דברי התוס'

תוד"ה אין בערכין כו' פחות מסלע והעשיר לאו דוקא כו', דבריהם אינם מובנים, דהא מתניתין מירי היכא דאין לו אלא סלע דקתני רישא נתן סלע והעשיר אינו נותן כלום ואי ביש לו יותר מסלע אינו נפטר בסלע, ואם כן סיפא דקתני עלה פחות מסלע והעשיר כו' נמי מירי באין לו יותר מסלע ואיך קאמר התוספות דאפילו נתן כל הערך חוץ מסלע כו' הרי אין לו יותר מסלע.

אלא נראה כוונתם כך, דהנה בדין זה יש חידוש במיעוט וחידוש במרובה, במיעוט דאי נתן כל מה שיש לו סגי אפילו סלע ובמרובה דאי לא נתן כל מה שבידו לא סגי אפילו נתן מ"ט (והוא מתוספתא פ"ה ה"ג כמוש"כ בשטמ"ק), והכי קאמר דאם כן נחלק מתניתין ונפרש רישא במיעוט דאם נתן סלע, כשאין בידו יותר, והעשיר אינו נותן כלום כיון שנתן כל מה שבידו, וסיפא במרובה דאם נתן פחות ממה שבידו אפילו נתן הרבה והעשיר נותן נ', ולדרך זה יהיה מה שכתב מתניתין פחות מסלע והעשיר לאו דוקא דכיון דבא להשמיעני איך לא יצא ידי נתינה היה מדוייק יותר לומר באופן דאיכא חידוש טפי דהיינו אפילו נתן מ"ט רק שלא נתן כל מה שבידו אם העשיר חייב לשלם ודו"ק.

ובהפלאה שבערכין כתב לתרץ קושיית התוס', דלהכי נקט פחות מסלע ללמדנו דאפילו אם רוצה ליתן מה שבידו והשאר ישאר עליו חוב, אם הוא פחות מסלע אין מקבלין הימנו דרק סלע או יותר מקבלין כמבואר ברמב"ם וקושיית התוס' זהו מקורו של הרמב"ם, ואין דבריו נכונים כלל חדא דאדרבה מתני' משמע דמקבלין אפילו פחות (כמו שהק' המנ"ח על הרמב"ס הובא לעיל ד"ה מין בערכין (ה')) דפתח בנתן סלע ואח"כ קאמר פחות מסלע וכו' משמע גם כן דנתן וקיבלוהו אלא שלא יצא יד"ח, ועוד דכבר נתבאר דהרמב"ם מיירי דלא היה בידו סלע ומתני' מיירי כשהיה בידו סלע רק נתן פחות וממילא דאי"ז מקור לדברי הרמב"ם וכ"כ לעיל מהו מקורו, עכ"פ התוס' שפיר כתבו דלאו דוקא].

מיהו לולי דבריהם ז"ל, היה אפשר לתרץ קושייתם דלהכי לא נקט החידוש במרובה דאפילו נתן מ"ט וכו' משום דדין זה לא שייך לרבי מאיר דסבירא ליה או שקל או חמישים, וכיון דאכתי לא תני פלוגתא דרבי מאיר וחכמים ודקיימא לן כחכמים על כן נקט פחות מסלע מילתא דשויא לתרווייהו, ואפשר דמשום הכי לא כתבו התוספות באופן קושיא אלא בלשון לאו דוקא ור"ל דלפי האמת כן הוא שפחות מסלע לאו דוקא כיון דהדר סתמה כרבנן ודו"ק, שו"ר שכבר העיר בזה בתוספות יו"ט כאן.

והנה הא דאם לא נתן הכל והעשיר מגלגלין עליו את הכל, (ורמזה הרמב"ס פ"ג ה"ז דדוקא כשלקחו כל מה שבידו, דמוכח דלפי' נתן יותר מסלע כל שלא נתן הכל עדיין מיקי) לא כתבו מנלן האי דינא, ונראה שהוא בכלל דין עני והעשיר דאמרינן לקמן (י"ז ע"ב) דנותן ערך עשיר, דאף דהתם מיירי שהעשיר לפני שהתחיל בנתינה מכל מקום הא ילפינן לה התם מאשר תשיג יד הנודר והרי ידו משגת ועיין רגמ"ה שם אשר תשיג ידו משמע דבתר נתינת יד אזלינן, ואם כן כל שלא נגמר נתינתו עדיין בכלל הוא וחייב ליתן.

מנכין לו מה שנתן

בתום' שם בסוה"ד, מגלגלין עליו את הכל, והוא לשון התוספתא כמו שכתב בשיטה מקובצת, ובודאי דמנכין לו מה שנתן כמו שכתב בצאן קדשים כיון שכבר העריכו כהן ונתחייב ליתן, והכי מבואר ברמב"ם להדיא (פ"ג ה"ז) ובודאי אינו חולק על התוספתא אלא מפרש מגלגלין עליו כל חובו דנעשה שוב כעשיר וכן במתניתין פחות מסלע והעשיר נותן נ' סלע (דלייק נהפלגתא שבערכין דמין מנכין לו מה שנתן, ליתא) דנותן נ' לא קאי על סכום שחייב אלא על הערך שחייב דהיינו נותן בסך הכל ערך של נ' ולא של השג יד, ואדרבה מתניתין משמע דוקא נתן פחות מסלע והעשיר אבל אם לא העשיר סגי שיתן השאר וישלים לסלע דאי לאו הכי הוה ליה למימר פחות מסלע אין נתינתו כלום דמשמע בין העשיר בין לא העשיר ולא הוה ליה למינקט והעשיר, וכן מה שכתב רש"י (מ' ע"ב ד"ה נתן) דנתינה קמייתא לאו כלום הוא לאו למימרא דלא סגי שישלים השאר וחייב ליתן כל הערך אלא רצה לומר דלא יצא ידי נתינה ולא נפטר עדיין וכמו שכתב להדיא (ז' ע"ב ד"ה נותן ממש) ז"ל דבנתינה קמייתא לא יצא ידי ערכו ועדיין ערכו עליו, ועוד איך יותפס נתינה קמייתא להקדש ולא לערכו הרי לא נתנו אלא בשביל ערכו ואם תאמר שלא נתפס להקדש כלל אם כן יש לו ה' סלעים ואיך יצא ידי חובת שניה, וכן מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (רפ"ג) שאם נתן פחות מסלע הרי הוא כאילו לא נתן כלום כו' כוונתו גם כן לענין דאינו פוטר כמו שכתב אחר כך דפחות מסלע אינו פוטר עייש"ה וכן מבואר בדבריו בהלכות ערכין וכנ"ל, וכל זה פשוט דאין שום סברא שלא לנכות לו מה שכבר נתן דליכא דין דבעי נתינה בבת אחת, והאחרונים האריכו בזה ללא צורך.

ביאור דברי התוס'

בתוד"ה ההוא יד הנודר ולא יד הנידר, ואם תאמר מה לי לרבויי נידר כו', הלשון מגומגם קצת וביאור דבריהם כך הוא, דקא קשיא ליה אמאי קאמר רבי מאיר ההוא למעוטי יד הנידר דמשמע דלעצם דין השג יד אין צריך קרא ולא בא הכתוב אלא לומר לך בתר ידו של מי אזלינן, והא בלאו קרא לא הוה ידעינן כלל דין השג יד, והכי הוה ליה לרבי מאיר למימר ההוא קרא לדין השג יד הוא דאתי ולהכי אי אפשר למילף מינה דיתן כמה שידו משגת אפילו יותר מסלע כיון דאיצריך ליה לגופיה להודיעני דין השג יד, אבל מאי דקאמר רבי מאיר דקרא למעוטי יד הנידר קשה מה לי לרבויי נידר ר"ל איך היה סלקא דעתך דאיכא השג יד בנידר דאיצטריך קרא למעוטי, ועל זה תירצו התוספות דבאמת לולי קרא דאשר תשיג גם כן היינו יודעין דין השג יד מדכתיב שקל וכתיב חמשים והוה אמינא בתר נידר קמשמע לן דבתר נודר, זהו תוכן דברי התוספות וזה ברור.

מיהו עדיין צריך ביאור דאף דהשג יד ידעינן בלא קרא אכתי לא נתפרש מהיכי תיתי דניזל בתר נידר (דלימעטין קרא למעוטי ולומר נתר נודר), דאיזה שייכות יש לעניות

ועשירות של הנידר אצל נדרו של מעריך, בשלמא בשנים דאזלינן בתר נידר משום דערכו של זקן יותר מערכו של ילד והוא לא אמר ערכי עלי אלא ערכו של פלוני עלי לכן נותן לפי ערכו של פלוני (כ"כ רש"י ר"פ השג"י), אבל עניות ועשירות שלו מאי איכפת לן וכי גופו של עשיר שוה יותר או יש לו ערך גדול מדעני, ברם קושי זו אינו בדברי התוספות אלא בדברי הגמרא לקמן (י"ז ע"ב) דקאמר השג יד בנודר מאי טעמא דאמר קרא אשר תשיג יד הנודר בנודר תלה רחמנא הרי דהוה סלקא דעתך למיזל בתר נידר ובעי קרא למעטינהו, ושם יתבאר דבר זה בעזה"י עיי"ש.

[וא"ת אמאי נקט ר' מאיר ההוא יד הנודר כו', דאין עיקר הדרש מתיבות אשר תשיג, עדיפא הול"ל דקרא אתי לומר דעני והעשיר אזלינן בתר שעת נתינה כדאמרינן לקמן (י"ז ע"ב) וילפינן לה מתיבות אשר תשיג גופא, ואפשר טעמא דנקט ההוא יד הנודר כו' דהנה אם היה הדין דאזלינן בתר נידר ודאי דאזלינן בתר שעת הנדר כמו בשנים דאזלינן בתר נידר דהדין נמי דבתר שעת נדר אזלינן כמבואר במתני' לקמן (י"ז ע"ב) וילפינן לה מקרא כערכך יקום, ואם ניזל בהשג"י בתר נידר כשעת הנדר לא שייך דין עני והעשיר או עשיר שהעני אלא נותן כפי מה שהיה בשעת נדר, אבל השתא דאתא קרא וגלי לן אשר תשיג יד הנודר דאזלינן בתר נודר ילפינן נמי התם מהאי קרא לענין עני והעשיר ועשיר שהעני עיי"ש, והנה כי כן הא דקאמר ההוא יד הנודר ולא יד הנידר רצה לומר וכל המסתעף מזה דהיינו דדרשינן נמי שאר תיבות דקרא על עני והעשיר ועשיר והעני, דאילו הוה אזלינן בתר נידר לא היה שייך חילוקים הללו ודו"ק].

ביאור איך משועבד לראשונה ואעפ"כ מה שגבה גבה

הן בידיו חמש סלעים כו' מאי טעמא בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבה, אין הכוונה דבעלמא בשני בעלי חובות נמי דינא הכי שכבר כתבו הראשונים בכתובות (ס' ע"ב ופ"ד ע"ב) דקיימא לן דמה שגבה לא גבה ורק הכא שאני מכמה טעמי, הרי"ף שם הביא מרב שרירא גאון דהכא בהקדש מיירי ואין הקדש מוציא מיד הקדש אבל הדיוט מוציא מיד הדיוט, והר"ן והריטב"א ועוד ראשונים כתבו דדוקא בקרקע מה שגבה לא גבה והכא במטלטלין איירי ואין דין קדימה במטלטלין ועוד דהכא במלוה על פה מיירי דמלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמיא וכיון שאינה טורפת מן הלקוחות אין בה דין קדימה, והא דאמרינן הכא מאי טעמא בעל חוב מאוחר וכו' ר"ל בעל חוב דהקדש, (ועיי"ש בגמ"ן לעמן לעמר מה שגבה גבה סבר שיעבודא לעולם אפל למ"ד מה שגבה לא גבה מטום דס"ל שיעבודא לעולם ולכן אין הבני יכול להפקיעו ושפיר פסקו הגמוסים דמה שגבה לא גבה מטום דקי"ל שיעבודא לעולם, אבל עו"ד כתב שאפילו למ"ד שיעבודא לאו לעולם י"ל דמה שגבה לא גבה לאו פלוג רבנן).

והנה לשיטת הרי"ף מובן היטב סוגיא דהכא, דשיעבודא דאורייתא ויש דין קדימה לראשונה וממילא דיצא ידי שניה אף על פי שלא נתן כל מה שבידו משום דבעידנא דיהיב לשניה היה הכל משועבד לראשונה ואפילו מאי דיהיב לה לאו דידה הוא כפרש"י, ואף על פי כן מה שגבה גבה דשאני הקדש שאין מוציא מיד הקדש, אבל לאידך ראשונים דלא סברי דהקדש שאני אלא דהכא משום מטלטלי או מלוה על פה, יקשה ממה נפשך אי משועבד הכל לראשונה הרי יש כאן דין קדימה ומאי טעמא מה שגבה גבה אלא ודאי דאין דין קדימה וכמו שכתבו הראשונים להדיא וכנ"ל [ודלא כהקצוה"ח רס"י ק"ד וכמוש"כ באמרי בינה דיני גביית חוב סי' ח' ובקובץ שיעורים דלקמן] ואם כן לא הוי הני סלעים משועבדים לראשונה יותר מלשניה ומאי טעמא יצא ידי שניה, ואין לומר כיון שמשועבדין גם לראשונה וגם לשניה לא מקרי ידו משגת לשניה, דאם כן כשנתן ד' לראשונה תחילה אמאי לא יצא ידי חובתו הרי אין ידו משגת לראשונה כיון שמשועבדין הן גם לשניה, אלא פשיטא דכל שמשועבדין גם לזה שנותן בעבורה מקרי יש לו ורק כשכולן משועבדין לאחר מקרי אין לו.

ובקובץ שיעורים (כתובות סוס שכ"ה) תירץ דאף על פי שאין דין קדימה במטלטלין הני מילי לגבי המלוה התובע דכיון דליכא שיעבוד נכסים אינו יכול לתבוע תחילה אבל הלוה צריך לשלם להמוקדם תחילה משום פריעת בעל חוב מצוה וצריך לקיים תחילה את המצוה הראשונה שנתחייב בה, ומשום הכי בנתן סלע לראשונה תחילה לא יצא דהיה חייב לתת להראשונה כל החמשה שהיו לו אבל אם נתן לשניה תחילה יצא דאין צריך לתת לה יותר ומכל מקום מה שגבה גבה כיון דמתורת שיעבוד ליכא קדימה עיי"ש, ולענ"ד אין בו כדי יישוב כי במה שחייב לקיים מצוה ראשונה תחילה וליתן החמש סלעים לראשונה מפני זה לא מקרי אין ידו משגת לשניה דסוף כל סוף אין הנכסים משועבדין לראשונה כלל ואינו אלא חיוב אקרקפתא דגברא, ורק היכא דאין לו או שמשועבדים דהוה כאילו אין לו אז מקרי אין ידו משגת ומפטר בפחות, [ובאמרי בינה שם תי' באופן אחר ואין דבריו מובנים עיי"ש].

אלא נראה דהכא שאני מבעל חוב דעלמא, דהתם לא שייכי המטלטלין שבידו לעצם החוב ואינם מיוחדים לו שהרי יכול לשלם במעות אחרים שילוה, והא דנעשו משועבדין אל החוב (מדאוריימא או מדרבנן) אינו אלא מפני היותם אמצעי לשלם בהן אותו החוב ולכן הוא הדין שיכולין נמי להשתעבד לחוב אחר בהיותם אמצעי לשלם גם אותו החוב, כי מה שחוב זה קדום אינו סיבה שלא יוכלו להשתעבד לעוד חוב כיון שאין קשר למטלטלין אלו אל גוף החוב (ולפי הקרקע שהמלוה קונה דעתו עליהן לכן שייכין אל אותו גוף ואינן משתעבדין גוב לחוב אחר) וזהו דאמרינן שאין דין קדימה במטלטלי, אבל הכא אינו כן כי עצם החוב נקבע על פי ה' סלעים הללו שבידו שהן הקובעין כמה ידו משגת (ולפלוגתא דשעת הערכה קובע יתבאר לקמן בהלכה הסמוכה אל המנ"מ דשעת נדר נמי קובע עי"ש ודו"ק) ואין החוב הזה יכול להשתלם אלא מה' סלעים הללו שהרי אפילו אם ישיג עוד ה' סלעים ויתנם להקדש עדיין יהא חייב אותן ה' סלעים שבידיו בשביל אותו חוב ראשון (ולפ"ל יעשיר ויהיה לו יותר מעכשו אלא) ואם כן ודאי ששייכין ומיוחדין הני ה' סלעים אלו לחוב זה, ולכן אף על פי שהמאוחר מה שגבה גבה מפני שאין דין קדימה במטלטלי מכל מקום כל עוד שלא גבה המאוחר משועבדין הן לראשון ונחשב לשני כאילו אין לו, [ודמי למש"כ באו"ת סי' קי"ז באורים אות י"ד דעשה מטלטלין אפותיקי לכתחילה מגבינן למוקדם אעפ"י שאם תפס מאוחר מה שגבה גבה עיי"ש], דהכא גבי ערכין כדי שיהא נחשב שאין ידו משגת אין צריך שיהא משועבד כל כך עד שאינו יכול המאוחר לגבותו אלא אף דלא אלים האי שיעבודא לעכב המאוחר מלגבותו מכל מקום לא מקרי יש לו לשני שהרי שייך הוא לראשון וכמה ששייך לראשון אי אפשר שיהא שייך לשני ודו"ק היטב, (ולפי"ז נלמה מש"כ המשכנ"י סוס"מ סי' כ"ו ד"ה ולפי דבריו דמסוגיין מוכח דשיעבודא דאוריימא, וכן כך נ"ל מסתם כן מן הרמב"ם הנ"ל).

הנותן ממה שאין לו נפטר מידי חובו

מה שגבה גבה פרש"י בא"ד דבעידנא דיהיב לשניה משתעבד ליה לראשונה דאפילו מאי דיהיב לאו דידיה הוא, משמע דמי שאין לו כלום ולוה ונתן סלע יצא ידי חובתו והוא הדין אם נותן ממה שהשאירו לו מדין סידור דיכול ליתן סלע או יותר ויצא ידי חובתו וכמבואר במנחת חינוך (מ' ז"ך סוס"ס ט'), ומה שחלק עליו החזון איש (סוס"י כ"ט) לא קשה מידי עיין לקמן (כ"ג ע"ב ד"ה ומתניתין לו) מה שכתבתי בזה.

כל מעריך בעי הערכת כהן

תוד"ה בעידנא, בא"ד ואומר רבינו דהך דלקמן דוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר כו', דעת התוספות דעשיר והעני דמתניתין דוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר אבל אם העני קודם הערכה נותן ערך עני וכן כתב השיטה מקובצת (סוס' י"ד) בשם הרא"ש, וכתב רעק"א דהוא הדין להיפך בעני והעשיר דאפילו העשיר אחרי הערכה נותן ערך עשיר (ולפ"ל כהסיו"ט בפ"ד) וכן מבואר להדיא בתוספות לקמן (י"ז ע"ב ד"ה מנכן), ומבואר דסבירא ליה להתוספות דכל מעריך בעי הערכה בין ידו משגת בין אין ידו משגת ושעת הערכה הוא זמן הקובע היותו עני או עשיר לענין אם העשיר או העני אחר כך, והנה המשכנות יעקב (סו"מ סי' כ"ח) והחזון איש (סי' כ"ט סק"ד) נקטו בפשיטות דליכא חיוב תשלומי ערכין עד שיעריכנו הכהן (עי' בפמיהה למכלתין, ורק שיעבוד נכסים מיכף כמו שמתבאר שם), ולפי זה ודאי דכל אחד בין עני בין עשיר בעי הערכה דאף העשיר לא יתחייב בתשלומין בלא הערכה וכיון שאז חל החיוב ממילא דאזלינן בתר מצבו דאז וכן כתב החזון איש שם (סוסקט"ו).

אי בעי עשיר בשעת נדר ג"כ או רק בשעת הערכה

והנה בהא דעשיר קודם הערכה לא מקרי עשיר, מספקא ליה להחזון איש (סק"ד) וכבר קדמו המנחת חינוך (מ' ז"ך) אי משום דמה שקודם הערכה לא מעלה ולא מוריד כיון דלא מתחייב בערכין אלא בשעת הערכת כהן ואם כן עני בשעת נדר ועשיר בשעת הערכה (שהיא העיקר) והעני אחר כך כיון דמה שקודם להערכה אינו כלום הוה ליה עשיר שהעני שחייב בערך עשיר לכולי עלמא, או דילמא עד כאן לא כתבו התוספות אלא דעשיר בשעת נדר לחוד לא סגי למקרי עשיר כיון דבשעת הערכה לא הוה עשיר אבל גם עשיר בשעת הערכה לחוד לא מקרי עשיר ובעי עשירות משעת נדר עד שעת הערכה למהוי עשיר לענין שאם יעני אחר כך נותן כעשיר לכולי עלמא.

והמנחת חינוך נראה לו כצד הב' וגם בחזון איש משמע יותר כצד הב' (וכ"ה בגרי"ז בקו"א בדבריו בפ"ח וכמוש"כ בדיבור שלפנ"ז) ובאמת שכן משמע לשון התוספות שכתבו בקושייתם דהיה עשיר פירוש בשעת הנדר ובתירוצם כתבו דדוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר אבל אם נדר כשהוא עשיר ולא הוערך וכו', מבואר דלא חזרו מפירושם דהיה עשיר פירוש בשעת נדר אלא שהוסיפו דבעי הערכה גם כן בעודו עשיר, ונראה לי טעמם בזה דמלבד דפלוגתת תנא קמא ורבי יהודה (שם)

בעני והעשיר וחזר והעני פשוט יותר לצד הזה, דהא לצד הראשון צריך לומר דפליגי דוקא כשהעשיר והעני אחר הערכה דבשעת הערכה לא היה עשיר או בהעשיר וגם העני קודם הערכה דנמי לא היה עשיר בשעת הערכה דאי עשיר הוא בשעת הערכה הוה עשיר גם אליבא דרבנן, מה שאין כן לצד הב׳ פליגי אפילו בעני בשעת נדר והעשיר והעריכו כהן ואחר כך העני דאין זה בכלל עשיר שהעני (כיון שלא היה עשיר כשעת נדר) אלא עני והעשיר והעני ובזה לרבנן נותן כעני ולרבי יהודה כעשיר, ולא עוד אלא שגם מסברא נראה כצד הב׳ דכיון שאינו מתחייב בתשלומי ערכו מיד במוצא פיו כשאר נדרים אלא בשעת הערכה וכנ״ל נמצא דאז כשמתחייב על מוצא פיו הוה סוף שעת הנדר [וכן מוכח מהא דעשיר והעני ילפינן לה מעל פי אשר תשיג יד הנודר דמשמע בתר שעת נדר ואי הערכת כהן אינו שעת נדר איך מרומז בקרא] ועל כן צריך שלא ישתנה מצב העשירות משעת אמירה עד שעת הערכה כדי שיהא כל שעת הנדר בעשירות בין שעת אמירת הנדר בין שעת חלות חיוב תשלומי הנדר [ואפשר דסגי שעת נדר ושעת הערכה אבל העני באמצע ליתי לן בה וצ״ע] אבל בלאו הכי הוה ליה עני בחלק משעת הנדר ונותן כעני, ולכן עני והעשיר בשעת הערכה ושוב העני לא מקרי עשיר והעני ודו״ק.

ומכל מקום פשוט דכל זה הוא רק מה שנוגע ל״דין״ עשיר, שכדי שיקבע עליו שם עשיר בעי עשירות משעת נדר עד שעת הערכה ושוב אם העני איכא דין עשיר והעני, אבל מלבד זה יש ״מציאות״ של עשיר דהיינו שאם בשעת נתינה ידו משגת אז אין נפקא מינה מה שהיה קודם לכן דאפילו היה עני משעת נדר עד רגע לפני נתינה כל שידו משגת בשעת נתינה ילפינן מאשר תשיג והרי ידו משגת במציאות ונותן כעשיר (וע״ל בעשיר והעני גילתה התורה דין עשיר ובעני והעשיר גילתה התורה מציאות דעשיר), ולפי זה הערכת כהן בעשירות קובעהו בדין עשיר (להתחייב בעשירות אפילו יעני) אבל הערכת כהן בעניות אינו קובעהו בשום דין מן הדינים אלא לענין פטור דהיינו שאם לא ישתנה מצבו יפטור עצמו בערך עני ותלוי ועומד הוא עד שעת נתינה שאם יעשיר בינתיים יתן כעשיר, נמצא דבשעת הערכת כהן מתחייב הוא בתשלומין בכולו אלא (כיון שהוא עני אח) שיוכל לפטור עצמו בערך עני אם ישאר עני עד שעת נתינה.

ולפי זה איכא ב׳ זמנים, זמן א׳ הוא משעת אמירה עד הערכה ועד בכלל והב׳ שעת נתינה, ובא׳ מב׳ זמנים הללו צריך להיות עשיר שיהא דינו ליתן כעשיר אפילו הוא עני בזמן השני, או משום מציאות של עשיר או משום דין של עשיר שנקבע בשעת הערכה וכנ״ל, [ודע דהערכה זו של הכהן על המעריך הוא ולא על הנערך כמבואר בתוס׳ לעיל ד׳ ע״א ד״ה ולא אוציא, ועי׳ עוד לקמן י״ז ע״ב במתני׳ דעני והעשיר שהארכנו בשיטות הראשונים בעני והעשיר ובהערכת כהן עיי״ש].

תמיהות בדברי הגרי״ז

שם, ואומר רבינו דהך דלקמן דוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר כו׳, בגרי״ז כתב על התוספות דברים תמוהים, ראשית הקשה למה בעי הערכה לקבוע דין עשיר וכי איך השג יד תלוי בהערכה שהוא דין שומא בעלמא של גבייה וכתב דמפני כן לא הביא הרמב״ם דין זה אלא מפרש והעריך הכהן לעמידה בדין עיי״ש, ולענ״ד אין כאן קושיא ואין כאן מחלוקת דהערכה אינו דין שומא של גבייה אלא שהערכת כהן היא המחייבת את המעריך בתשלומי ערכו וכמו שכתבו המשכנות יעקב והחזון איש המובא לעיל וכן הבין השיטה מקובצת (ס׳ ע״פ פוס פ׳) עיי״ש ואפילו אם ידוע שנותיו של נערך מכל מקום חייב להעריכו ועיין קול רמ״ז במשניות (פ״ה מ״ג) שכתב דהערכת כהן בערכין כעין אמירת טמא וטהור גבי נגע שאמירתו הוא הקובע, והרמב״ם אינו חולק על התוספות אלא במה דסבירא להו דהערכת הכהן על המעריך ולהרמב״ם ההערכה על הנערך אבל גם הוא סבר דהערכת כהן הוא המחייבת וכמו שכתב להדיא בפירוש המשניות (גבי מת יתנו היורשים לקמן כ׳ ע״פ) ז״ל לפי שאינו חייב בערך אלא אחר שיעמוד לפני הכהן, ולא שהוא סובר דוהעריך הכהן היינו עמידה בדין אלא אדרבה עמידה בדין היינו הערכת כהן כמו שכתב בפירוש המשניות שם וכן כתב הרע״ב שם (פ״ה מ״ג), ועיין תוספות יו״ט (פ״ד מ״ג) ז״ל בערכין ביאתו לכהן במקום ביאתו לבית דין בדמים הוא, [ועי׳ לקמן י״ז ע״ב במתני׳ עני והעשיר שנתבאר באורך שיטת הרמב״ם והתוס׳].

והגרי״ז מתרץ על קושייתו הנ״ל דלהתוספות מתניתין דלקמן לא מיירי בעשיר ממש שהעני אלא במי שהיה לו מקצת ונידון בהשג יד ושוב העני יותר ובכי האי גוונא בעי הערכה לקובעו בדין עשיר אבל עשיר ממש לא בעי הערכה, והנה מלבד הנ״ל דאזלא קושייתו וממילא דאזלא פירוקיה בר מן דין צריך עיון דאם כן דין עשיר ממש שהעני לא מוזכר במתניתין והא קתני עשיר והעני סתם.

וגדולה מזו דלפי דבריו דעשיר ממש לא בעי הערכה יקשה ממה נפשך איך יהיה הדין באמת בעשיר ממש שהעני אחר כך, אם תאמר שנותן כעני משום שלא הוערך בעשירותו ולא נקבע דינו כעשיר אם כן לא מיתוקמי דינא דמתניתין דעשיר והעני אלא בשאינו עשיר ממש וזה לא יתכן כלל ואין רמז במשנתינו דעשיר לאו היינו עשיר ועוד דמקרא ילפינן לה התם על פי אשר תשיג יד הנודר דמשמע בתר שעת נדר אזלינן ואיך סכינא חריפא מפסקי ליה לקרא לחלק בין עשיר ממש לעשיר קצת או בין נערך ללא נערך, אלא מאי אמרת דבכי האי גוונא (כעשיר ממש שהעני) נותן כעשיר משום דנקבע דינו כעשיר אף בלא הערכה ודוקא עשיר קצת הוא דבעי הערכה גם זה לא יתכן, דאם כן כשהקשו התוספות מהיה בידו ה' למה אין לו דין עשיר והעני כמתניתין דלקמן אמאי מתרצי דהך דלקמן דוקא שהעריכו כהן בעשירות הוה להו למימר דבמתניתין דלקמן לא בעי הערכה כלל דמיירי בעשיר ממש ובכי האי גוונא נקבע עשירותו אפילו בלא הערכה (ומ"ל למימרך ולפוקמי למתני' בעני קצת שהועלך כנכר) מה שאין כן הכא דאינו אלא עשיר קצת בעי הערכה לקבעו בדין עשיר וכיון שהעריכו כהן על השניה תחילה אין לו דין עשיר כלפי הראשונה, ומפני מה נקטו דלקמן מיירי שהעריכו הכהן בעשירות ונצטרך לאוקמי דעשיר לאו היינו עשיר ממש.

אלא ודאי דסבירא ליה להתוספות דלא שנא עשיר קצת ולא שנא עשיר ממש לא נקבע היותו עשיר עד הערכה ומתניתין עני והעשיר עשיר והעני מיירי בעשיר ממש וזה ברור, וכן משמע ברש"י במתניתין כאן אהא דתנן פחות מסלע והעשיר נותן נ' סלע ומיירי שהעשיר ממש שהרי יש לו נ' ופירש רש"י על זה כדילפינן לקמן פרק הישג יד דעני והעשיר נותן ערך עשיר, משמע דמתניתין דלקמן נמי מיירי מזה.

ומה שכתב שם דלא שייך השלמה בהשג יד דהיינו שאם חייב ליתן סלע בהשג יד ואין לו אלא חצי סלע אין לוקחין ממנו פחות מסלע דלא מקרי נתינה של השג יד אלא אם כן מיפטר בנתינה זו מכל חיובו אבל נתינה במקצת לא הוה נתינה דאי אפשר להשלים בהשג יד, אינו מובן דודאי שייך השלמה בהשג יד ואדרבה ממתניתין דהכא יש ללמוד כן דקתני פחות מסלע והעשיר נותן נ' משמע דאם לא העשיר נותן חצי סלע ודיו דאם היה חייב ליתן סלע שלם הוה ליה למימר כן, וכן בתוספתא המובא בשיטה מקובצת (פות כ"פ) היה בידו סלע ונתן ג' דינרין ולא הספיק ליתן דינר האחד עד שהעשיר מגלגלין עליו כו' משמע שאם נתנו קודם שהעשיר יצא ואין צריך ליתן הכל בבת אחת (וכ"כ מזה לעיל בד"ה פין בערכין פחות מסלע ובד"ה נתן סלע והעשיר), וכן מוכח מדברי הראב"ד בתורת כהנים (פ' מצורע פרשתא ד') לענין הא דלקמן (י"ז ע"פ) בעשיר שהעריך את עצמו והעריכו עני דהיינו שקיבל על עצמו לפוטרו דלרבנן נותן כעני וכתב הראב"ד על זה דהעשיר משלים השאר שהוא מחוייב, הרי להדיא דשייך השלמה בהשג יד, [שו"ר בגרי"ז שם לקמן שבאמת נתקשה על הראב"ד מאי שייך השלמה בהשג"י, ועכ"פ כהראב"ד מוכח שלא כדבריו].

ח' ע"א

ביאור צדדי האיבעיא

בעי ראב"א כו' שני ערכי עלי בבת אחת מהו כו' כי הדדי תפסן יהיב כו' או דלמא כולהו חזיא להאי כו', נראה לפרש צדדי האיבעיא כך, מי אמרינן כיון שיש כאן שני נדרים וכח של אחד שוה לכחו של חבירו הוה ליה כשני בעלי חובות דעלמא הבאין כאחד שאם אין די לכל אחד כפי סך המגיע לו אמרינן יחלוקו, והכא נמי כיון שאין לו ה' סלעים לכל אחד לכן נשתעבד לכל אחד תרתי ופלגא בשעת נדר ובהכי מעריכו הכהן כי אין ידו משגת אלא תרתי ופלגא לכל אחד, או דילמא שאני ערכין דעצם סכום ההתחייבות נקבע כפי שידו משגת וכיון שיש לו ה' סלעים לא שייך לערך שיהא נתפס בפחות מזה, ואף על פי שיש עוד ערך השוה לו אין זה מגרע היות בידו ה' סלעים ואין ערך נתפס בפחות ממה שיש בידו ואם כן משתעבד כולהו להאי וכולהו להאי, ומצינו אפילו בבעלי חובות דהיכא דליכא דין קדימה כגון במטלטלין (עי' לעיל ז' ע"ב ד"ה היו בידיו) דמשתעבד לזה ולזה כל שכן הכא שהשיעבוד שייך לעצם קביעות החוב (כמו שמתבאר שם) ולא שייך קביעות לכל חוב בפחות מחמש סלעים.

ולא דמי להא דלעיל (שם) שהשיעבוד של נדר הראשון מונע מלהשתעבד לנדר השני, דהתם לא באו בבת אחת וכל שנשתעבד לראשון כבר אין ידו משגת כלום וממילא דלא נשתעבד לשני כלום, מה שאין כן בבאין כאחד הרי ידו משגת ה' סלעים ואי אפשר שתחול שיעבוד בפחות ממה שיש לו בידו וכנ"ל.

ביאור דברי התוס'

תוד"ה כיון דבבת אחת כי הדדי תפסן, והלכך כשבא כהן כו' או דילמא כו' דלאחת נשתעבדו ולא לשנים, אין הכוונה כפשוטו דלא נשתעבדו אלא לאחת כי זה לא יתכן ואיזה מהן חשוב מן השני, אלא ר"ל דכולהו נשתעבדו לכל אחת ואחת (כמו שנתפקפק לעיל בגמ') ולא שביחד נשתעבדו לשנים דהיינו חצי לכל אחת, וכן מבואר ממה שכתבו אחר זה ואי יהיב תרי ופלגא להאי ותרי ופלגא להאי לא יצא ידי שתיהם שהרי הדין שיתנם לאחת לבד והוי כמו נתן ד' לראשון, ואי כוונתם דלא נשתעבדו רק לאחת אמאי לא יצא יד שניהם הא על כל פנים לאחד מהן לא נשתעבד כלל וכשנתן בעדו תרתי ופלגא יצא ידי חובתו, אלא ודאי דלאחת נשתעבדו ר"ל כולהו לכל אחת ואחת ולא בשותפות לשניהם ופשוט.

שוב כתבו התוספות דצריך לומר שמעריכו על שתיהן ביחד, ומפני שרבים נתלבטו בכוונת דבריהם אפרש כפי הנראה לי פשוט, דר"ל דאי העריכן בזה אחר זה ונתן תרתי ופלגא לכל אחד בודאי שיצא ידי חובת שניה, כי אפילו נימא שבשעת נדר נשתעבדו החמש סלעים לכל אחד ואחד מכל מקום אחר שנתן תרתי ופלגא לראשונה בתורת ערכין הוי ליה כמו נתן ד' לשניה על פי כהן שנתינה זו עוקרתו לשיעבוד שהיה לו לאחר עליו כמבואר לעיל שם, ואין הכי נמי שידי ראשונה לא יצא אבל ידי שניה מיהא יצא כיון שנתן לה כל מה שיש לו, מה שאין כן אי כהדדי תפסן יהיב תרתי ופלגא להאי ותרתי ופלגא להאי ויצא ידי חובת שניהם, וזהו דקאמרי התוספות דהא דנקט בגמרא כולהו חזי להאי וכולהו חזי להאי דמשמע דידי שניהם לא יצא זה לא יתכן אלא בבת אחת דבזה אחר זה ידי שניה על כל פנים יצא, (והם דלעיל גופם לם נקט כה"ג משום דנקט נמופן יותר פשוט ונפק"מ לתרוייהו) ולא קשה קושיית הקצות החושן (סי' ק"ד סופק"ד).

ועל פי זה תבין דברי השיטה מקובצת (סוף ס') במה שכתב דאף בזה אחר זה כיון שהערכתם בבת אחת מצי למיבעיא, ולכאורה קשה והלא דוקא בשנדרו בבת אחת דנשתעבדו לשניהם ביחד יש להסתפק אי פלגא להאי ופלגא להאי או כולהו להאי וכולהו להאי אבל בנדרו בזה אחר זה דכולהו נשתעבדו לראשונה ולשניה אין לו כלום בודאי שכשיבא הכהן להעריכן צריך להעריך לראשון ה' סלעים ושניה אין לה סכום (ויעמתין עד שיהיה לו ס' יום סלע ויפטר), אבל לפי הנ"ל יש לומר דמכל מקום איכא למיבעיא אם עשה הכהן והעריכן בבת אחת, דאף שכולן משועבדים היו לראשונה מיהו אותו הערכה מוציאה מיד השיעבוד כי הא דלעיל בנתן ד' לשניה שאף על פי שכולן משועבדין לראשונה ההקדש מוציאה מידי אותו שיעבוד (ועי' חזו"א סי' ט"ו סק"ז) ואם כן שפיר יש להסתפק אי השתא חייב תרתי ופלגא להאי ולהאי או חמש להאי ולהאי, ועל זה מתרץ השיטה מקובצת דאם לא אמר בבת אחד אפשר דלאו שפיר למעבד הכי להעריכם בבת אחת ולהוציא מידי שיעבוד הראשונה ולהפסיד להקדש, וצריך עיון בהא דלעיל בנתן ד' לשניה אי גם כן לאו שפיר למעבד הכי.

בשיטת הרמב"ם

מתני' אין פתח בטועה, פרש"י תחלת כו' ומיום שביעי ואילך הויין ימי זיבה כו' שאין ימי זוב אלא באותן י"א יום שבין סוף נדה זה לתחלת נדה הבאה כו', והרמב"ם יש לו דרך אחרת שכתב (פ"ו מאיסורי ביאה ה"ד ומ"ש) כל שבעת הימים כו' הן הנקראין ימי נדתה בין ראת בהן דם בין לא ראת ומפני מה נקראין ימי נדה מפני שהן ראויין לנדה כו' וכל אחד עשר יום שאחר השבעה הן הנקראין ימי זיבתה בין ראת בהן דם בין לא ראת ולמה נקראין ימי זיבה מפני שהן ראיין לזיבה כו' כל ימי האשה מיום שיקבע לה וסת עד שתמות כו' תספור לעולם שבעה מתחלת יום הוסת ואחריהן אחד עשר שבעה ואחריהן אחד עשר כו' שכל ימיה של אשה כך הן שבעה ימי נדה ואחד עשר ימי זיבה כו', והרבה להשיב עליו הרמב"ן בנדה (נ"ל ע"ס) מכמה ראיות וגם מסוגיין דלדבריו שאין הימים משתנים לעולם לפי הראויית אלא הימים קבועים ועומדים אם כן איך אפשר לברר פתחה של טועה הא אפילו יעברו כל אלו הימים עדיין לא תדע אם עומדת בימי נדה או זיבה, וגם שמבואר הכא שאינה חוזרת לימי נדה עד שתספור שבעה נקיים דלכן בראתה ד' ימים פתחה ט"ז וכפרש"י דליכא למימר שמא השלשה סוף זיבה היו והרביעי תחילת נדה ולא כלו עד סוף י"ז דאם השלשה היו סוף זיבה כשראתה בד' אינה תחילת נדה עד שתשב שבעה נקיים והרמב"ם לא כתב כן ועיין מגיד משנה (פ"ס הט"ז).

ובאמת דלהרמב"ם יקשה עוד הא דאמרינן בנדה (ע"ג ע"ב) הובא ברש"י כאן אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, למה נקראת ימים שבין נדה לנדה בשלמא לרש"י ושאר ראשונים הויין ימי נדות קבוע דלעולם לא יהיה יותר מז' שאם תראה ח' כבר נכנסה

לתחילת זיבה וגם לעולם לא יהיה פחות מז׳ שהרי אינה מתחלת עוד (פמ״ר ימי זיבות) אלא בראייה ואז סופרת ז׳ ואם לא תראה זמן הרבה עדיין לא התחילה ימי הנדות וכמו שפירש רש״י נמצא דימי נדות קבועין, וימי זיבות אין קבועין שהרי אם אמנם לא תראה באותן י״א יום חלפו ימי זיבה ומתחילין ימי נדות כשתראה אבל אם תראה באותן י״א יום של זיבה ותמשיך לראות זמן הרבה הרי יאריכו ימי זיבות וממילא מובן למה נקרא ימי זיבה הימים שבין נדה לנדה כי ימי נדות קבועין וימי זיבות אין קבועין, אבל להרמב״ם ששניהם קבועים אמאי נקרא ימי זיבות ימים שבין נדה לנדה ולא להיפך שימי נדות הם הימים שבין זיבה לזיבה ודוחק לומר משום שימי נדה קודמת בתחלת ראייתה וכמו שכתב שם (פ״ו ה״ג) כיצד כשתראה האשה דם תחלה כו׳.

אמנם לפי מה שכתבו האחרונים לתרץ את דברי הרמב״ם דיש חילוק בין ימי זיבה הבאין אחר ימי נדה שראתה בהן שאז אינה קובעת וסת לבין ימי זיבה שאינן אלא לפי החשבון שאז קובעת וסת ואם יש לה וסת קבוע אז חוזרת לתחילת ימי נדה ביום הוסת, עיין חוות דעת (סי׳ קפ״ג סק״ג) ופרדס רימונים (פתחי נדה שם ס״ק ח׳) וערוך השולחן (סקכ״ג) [רק שחולקין שם ביישוב סוגיין עיי״ש באורך], שפיר מיושב גם קושיא הנ״ל שימי נדה באמת קבועין יותר מימי זיבה שמשתנות לפי וסת הקבוע, אולם מהתימה שלא העירו מזה כלל, וגם בעצם דברי החוות דעת עיין בפרי דעה (בפתיחה שער ס׳) שהקשה עליו מדברי המגיד משנה הנ״ל ומסיק דאפילו לא ראתה בימי נדה אינה קובעת וסת בימי זיבה רק מחלק בין שכבר קבעה וסת ללא קבעה עיי״ש.

והיה אפשר לומר דכיון דבימי נדתה דרכה לראות דם מה שאין כן בימי זיבה דהויא בחזקת מסולקת דמים לכן מקרי ימי זיבה הימים שבין נדה לנדה ר״ל בין הימים שדרכה לראות, אבל הוא דוחק כיון דלהרמב״ם נקראין ימי נדה מפני שראויין לנדה וימי זיבה מפני שראויין לזיבה אם כן אין אנו מתייחסין אל הראייה שבימים אלו אלא להימים גופא ודו״ק.

ח׳ ע״ב

אמאי לא הזכיר רש״י משום חולין בעזרה

תנו רבנן כל הטועות זבות מביאות קרבן ואינו נאכל, **פרש״י החטאת אינה נאכלת דשמא לא ימי זיבה היו וחטאת זו חולין ומליקתה נבילה כו׳,** בנזיר (כ״ט ע״ב) איכא תרי טעמא שאינה נאכלת חדא משום נבילה וחדא משום שהוא חולין בעזרה ואסורה בהנאה הביאו רגמ״ה וז״ל, ואינו נאכל דתניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר אשם תלוי נאכל חטאת העוף הבאה על הספק אינה נאכלת מאי טעמא הכא חד ספיקא והכא תרי ספיקי אשם תלוי אינו אלא ספיקא אחת ספק קודש ספק חולין לעזרה משום הכי נאכל כו׳ אבל חטאת העוף יש בו ב׳ ספיקות של איסור ספק חולין לעזרה וספק איסור נבילה כו׳ הלכך מביאה קרבן ואינו נאכל ע״כ, אבל רש״י לא כתב אלא טעמא דנבילה ולא כתב מפני שהוא חולין בעזרה וכן בפסחים (כ״ח ע״ב ד״ה מטמא העוף) ובתמורה (כ״ד ע״ב ד״ה מטמא העוף) ובכריתות (ז׳ ע״ב ד״ה מפיקה קרבן) לא כתב אלא הך טעמא וצריך עיון למה.

והנה רש״י בכריתות (כ״ו ע״ב ד״ה ופדין) אהא דאמרינן במתניתין התם חטאת העוף הבאה על הספק אם משנמלקה נודע תקבר וקאמר עלה בגמרא אלא מתניתין בנודע לה דלא ילדה ובדין הוא דמותרת בהנאה ומאי תקבר מדרבנן, פרש״י ובדין הוא דמותרת בהנאה דחולין גמורין היא ומשום חולין בעזרה נמי ליכא למימר דלא אסרה תורה אלא שחיטה אבל מליקה לא כו׳, הרי שיטת רש״י להדיא דליכא משום חולין בעזרה, אבל קשה מגמרא נזיר הנ״ל וכן הקשה בשיטה מקובצת שם (אות כ׳) ותירץ דרש״י קאי למאן דאמר חולין שנשחטה בעזרה לאו דאורייתא עיי״ש, והוא דוחק דמאיזה טעם נימא הכי וכל שכן דליכא למימר הכי בכל מקומות הנ״ל.

ובמקור חיים להחוות דעת בחידושים למסכת כריתות מתרץ על רש״י, דבאמת יש איסור חולין בעזרה בכל דבר בין מאכל בין כלי אלא שאם עבר והכניסו מותרת אחר שהוציאו מה שאין כן שחיטת חולין בעזרה נאסרה הדבר לעולם אם כן הא דכריתות דבדין הוא דמותר בהנאה שפיר קאמר רש״י דמליקה אינה כשחיטה שיהא נאסר בהנאה לעולם אבל הא דנזיר דמירי מאיסור אכילה בעזרה דהא חטאת העוף קדשי קדשים הנאכלת בעזרה היא בזה איכא איסור אכילה משום חולין בעזרה עיי״ש, ובאחיעזר (ח״ג סי׳ ז׳ סק״ה) מתרץ עוד דכל שנעשה להכשר קרבן ולכפרה אינו מטמא והוי כשחיטה כגון עגלה ערופה ושעיר המשתלח וכן מליקת חטאת העוף הבאה על הספק דהוי קרבן ומזין את דמה ולכן אמרינן בנזיר דאסור משום חולין בעזרה

דמליקה כשחיטה אבל בכריתות דמיירי בנודע שלא ילדה התם דאיגלאי מילתא למפרע שלא היתה חייבת כלום אם כן הוי מליקתה כנוחר בעלמא ולא הוי שחיטת חולין בעזרה עיי"ש, ברם הני תרי יישובים לא יגהו מזור לרש"י כאן ובשאר מקומות דמיירי מאיסור אכילה ולא מיירי מנודע ועם כל זה לא הזכיר טעמא דחולין בעזרה.

אבל בשער המלך (פ"ג מהלכות ה"ג) מיישב הקושיא על רש"י בכריתות באופן אחר, וכתב דתליא מאין הילפותא לאיסור חולין בעזרה דלפי מאי דמסקינן בקידושין (נ"ז ע"ב) כאביי דילפינן לה מכי ירחק ממך המקום אז יש לומר דלא אסרה תורה אלא שחיטה משום דוזבחת כתיב וכמו שכתב הכסף משנה (הל' שחיטה שם) ולכן כתב רש"י דבמליקה אין בו משום חולין לעזרה משום דלא אסרה תורה אלא שחיטה והיינו לפי מאי דקיימא לן כאביי, אבל לרבי מאיר שם דנפקא ליה במה מצינו מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור משמע ודאי דבמליקה נמי אית ביה משום חולין בעזרה וכי אמרינן בנזיר מאי שני איסורים וקחשיב חולין בעזרה הכי קאמר ורבי יוסי ברבי יהודה סבירא ליה כרבי מאיר עיי"ש, ולפי דבריו מיושב היטב שיטת רש"י בכל המקומות שלא הזכיר איסור אכילה משום חולין בעזרה דלפי מאי דקיימא לן כאביי במליקה ליכא משום חולין בעזרה.

פירושא דקרא

אמר רב פפא צדקתך כהררי אל אלו נגעי אדם כו', פרש"י שנבררין בשבוע אחד כו' וצדקה גדולה היא זו, ובצאן קדשים פירוש דברי רב פפא על פי דרשת חז"ל דילפינן מנגעים שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה שמתחילה פוגע בבתים ואחר כך בבגדים ורק לבסוף באדם עצמו וזהו דברי רב פפא צדקתך כהררי אל אלו נגעי בני אדם שמהן ניכר צדקתך שאין פוגע בנפשות תחילה ועיין שם שנדחק בפירוש סיפא דקרא משפטיך תהום רבה, ויש לפרש על פי דרכו בפשיטות דמשפטיך תהום רבה אלו נגעי בתים שאין נבררין לפעמים עד ג' שבועות וזה משפט רב (להיות כל הזמן בספק), מכל מקום זה גופא מורה על צדקתך כהררי אל כי ניתן לו זמן רב להתבונן בחטאו ולשוב עד שלא יבוא מדת הדין בגופו, ואם כן שפיר נראה צדקתך בנגעי אדם מזה גופא שמשפטיך תהום רבה בנגעי בתים שאין נבררין עד זמן רב.

ביאור רב חסד מטה כלפי חסד

אר"י אלמלא צדקתך כהררי אל כו' ר"א אמר כובש ריב"ח אמר נושא כו', קאי אשיטת בית הלל בראש השנה (ט"ז ע"ב) דפליג אבית שמאי שבינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין כו' אלא דרב חסד מטה כלפי חסד כו' ועלה קאמר שם (י"ז ע"ב) היכי עביד רבי אלעזר אומר כובשו כו' יכבוש עונותינו רבי יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר נושא עון כו', וכבר דנו הראשונים אי דין זה מיירי בכל ראש השנה או דוקא ביום המיתה או לעתיד לבוא שרש"י ותוספות והר"ן פירשו דמיירי מדין דלעתיד לבוא [שאם לא יטהו כלפי חסד יאבד לעולם משא"כ בר"ה וביום המיתה אף אם ידנהו לכף חובה אינו נאבד לעולם], ועיין רמב"ם וראב"ד (פ"ג מתשובה ה"ה) ורמב"ן בשער הגמול ורשב"א בתשובה (ח"ו סי' ת"פ) וריטב"א ר"ה שם, רק זה אוסיף שבפירוש רגמ"ה כאן משמע דבכל שנה איכא וז"ל רבא אמר כו' שאתה נוטל עון מן הכף וכובשו וגונזו שאם לא יחטא שוב אתה מוחלו, משמע שבידו עדיין לחטוא, שוב ראיתי בכפות תמרים (יומא פ"ו ע"ב) שכתב כן בדעת הערוך (בפירוש כרגמ"ה כמן עיי"ש).

ולכאורה יפלא מאוד כי פעמים הרבה נזכר בסליחות ובפיוטים דבר זה שהקדוש ברוך הוא רב חסד ומטה כלפי חסד, והלא אחד מני אלף לא יקרה שיהיה ממש בדיוק שקול מחצה זכיות ומחצה עוונות אם כן מה ענין להאריך ולהזכיר דוקא מדה זו, ולולא דמסתפינא הוה אמינא דמחצה על מחצה אין הכוונה במספר הזכיות ובמספר העוונות אלא בעיקר הנהגת חייו של אדם ואיכות מעשיו וכדאמרינן בברכות (ס"ד ע"ב) תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן כו' רשעים יצר הרע שופטן כו' בינונים זה וזה שופטן כו' עיי"ש (ובפנימיות הענין ע' ספר המאמרים פי"ד), ולפי זה הוה בינוניים רובא דעלמא ששני יצריהן שולטין בהם ובכל מעשיהן מעורב בו מצד הטוב ומצד הרע ורב חסד מטה כלפי חסד ליחשב כאילו מתנהג רק על פי דרך הטוב, [שו"ר בפנ"י ר"ה שם שהעיר מזה באו"א עיי"ש], וכך יש לפרש נושא עון ויכבוש עונותינו מגביה הכף של העוונת להראות כי אין בהם כלום או מכריע המצות להראות חשיבותם ושהם עיקר חייו.

והנה יש כאן שאלה גדולה, שאם נמצא זכיות ועוונות מחצה על מחצה איך רב חסד מטה כלפי חסד נגד אמיתת הדין וכי משא פנים יש בדבר, וכן קשה אהא דאמרינן בראש השנה שם (י"ז ע"ב) רב הונא רמי כתיב

צדיק ה׳ בכל דרכיו וכתיב וחסיד בכל מעשיו בתחלה צדיק ולבסוף חסיד רבי אלעזר רמי כתיב ולך ה׳ חסד וכתיב כי אתה תשלם לאיש כמעשהו בתחלה כי אתה תשלם כמעשהו ולבסוף ולך ה׳ חסד, ולכאורה לבסוף כי אזיל בתר חסד בטלה לה כל המשפט.

ויש ליישב לפי מאי דתנן בבבא בתרא (פ״ח ע״ב) גבי חנווני המוכר במשקל דמקנח מאזנים על כל משקל ומשקל כו׳ וחייב להכריע לו טפח היה שוקל לו עין בעין נותן לו גירומין כו׳ ובגמרא מנא הני מילי אבן שלמה וצדק [יהיה לך] צדק משלך ותן לו, ולכאורה קשה מאי יהיה לך והרי לא יהיה לך אם תתן ללוקח יותר, אבל נראה הכוונה לפי מאי דאמרינן בסוטה (מ׳ ע״ב) שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו, הנה כי כן משפט התורה הוא שכשמודדין ללוקח אחרי שהשוה המשקל יוסיף ויכריע טפח לטובת השני ועל ידי כך גם הקדוש ברוך הוא יכריע לטובת האדם כשמודדין לו זכיותיו אחרי שנמצאו שוין במשקל, ומתפרש הילפותא שפיר דכתיב אבן שלמה וצדק יהיה לך (שבועות יהיה לך יופר) כי אתה צדק משלך ותן לו ועל ידי זה יהיה לך יותר כשימדדו לך, ופשיטא דחנווני לאו דוקא אלא הרי זה בנין אב לכל העושה חסד עם הבריות שיהא אצלו ההטייה כלפי חסד גופא במשפט כי הדין נותן להכריע לו לטובתו כמו שהוא עשה, [שו״ר כן להדיא במסלת ישרים פי״ט שכתב ומי שמרחם ועושה חסד עם הבריות גם הוא בדינו ירחמוהו וימחלו לו עונותיו בחסד שהרי מחילה זו דין הוא כיון שהיא מדה כנגד מדתו כו׳ עיי״ש].

אמנם כל זה הוא ממדת החסד כי לו היה דן את האדם כפי מעשיו ממש הזכיות והעוונות כל שכן שזהו במשפט (והיה יכול לנהוג לו על הכרעת הטפח לגד) [עי׳ תנחומא משפטים ריש סי׳ ט״ו] אבל רב חסד מטה כלפי חסד היינו שהוא דן את כל האדם לפי הנהגת מדה כנגד מדה ומכריע את הכף כולו לטובה, וזה כוונתם בראש השנה בתחילה כי אתה תשלם לאיש כמעשהו היינו משפט ולבסוף ולך ה׳ חסד וגם זה הוא לאיש כמעשהו כמו שהוא הטה כלפי חסד, ומיושב מה שדקדק רש״י בתהלים (ס״ג י״ג) למה כתיב כמעשהו ולא מעשהו עיי״ש ודו״ק.

בקו׳ השטמ״ק

שתי הלחם אין נאכלין פחות משנים, ובשיטה מקובצת (פוס ה׳) בשם התוספות כתב האי תנא סבר דאין התנור מקדש דאם לא כן יהיו נפסלות בלינה ותימה דסתם משנה במעילה כו׳ סבירא ליה דתנור מקדש כו׳, ובהגהות חשק שלמה ציין למנחות (נ״ה ע״ב) דהש״ס בעצמו מקשה זה מרישא אסיפא כו׳, ולכאורה כוונתו לתמוה על התוספות שהקשו כן מעצמן והרי קושיית הגמרא הוא, ובאמת דלא קשה מידי ואדרבה התוספות קאי על ההיא גמרא דהתם דהרי פריך שם מרישא דקתני ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדש לסיפא דקתני ואין דוחות את השבת איפסלו בלינה ולא משני מידי, והתוספות שם (ד״ה פלגי) תירצו תברה מי ששנה זו לא שנה זו ר״ל דתרי תנאי פליגי במתניתין דהתם אי תנור מקדש או לא, והנה הגם שנתיישבה בזה ההיא מתניתין רישא לסיפא ברם עדיין לא נתיישבו אידך מתניתא דסתמייהו סתרי אהדדי דהא מתניתין דערכין סבר דאין התנור מקדש ולכן אין נפסלות בלינה ואילו מתניתין דמעילה סבר דתנור מקדש וזהו קושיית התוספות שבשיטה מקובצת כאן, [ואין לתרץ קושייתם כמוש״כ הלח״מ בדעת הרמב״ם (פ״ה מתמידין ה״ז) דתנור מקדש קצת ואינו מקדש לגמרי אינו מקדש ליפסל בלינה אבל מקדש שתהא אפייתו בפנים, דא״כ לא היה צריכין לתרץ שם תברא מי ששנה זו לא שנה זו, וכמו״כ כל היישובים על הרמב״ם לא יעלו ארוכה לתוס׳ מטעם הנ״ל].

וכל זה הוא לשיטתם במעילה שם (מ׳ ע״ב ד״ה קרמו פניה) דגרסי התם במתניתין (ט׳ ע״ב) קרמו בתנור הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה אבל רש״י ורגמ״ה שם כתבו דלא גרסינן ובלינה משום דשתי הלחם אין נאכלין לא פחות משתי ימים כו׳, הרי משום קושיא זו הוכיחו דלא גרסינן ובלינה, ולדידהו באמת אין התנור מקדש אלא כמו שכתב הרגמ״ה שם (ט׳ ע״ב ד״ה קרמו) קרמו בתנור היינו תחילת תיקונו וההיא קרימא חשיבא כהכשר ליפסל כשחיטה דקדשי קדשים כו׳, (ומיושב ג״כ קו׳ התוס׳ שם (מ׳ ע״ב הא״ל) שהק׳ אי סבר האי תנא תנור מקדש ל״ל לקרמו פניה) ואכמ״ל, [וע״ע חזו״א מנחות סי׳ כ״ד סק״י].

האם י״א הוא יוהכ״פ

לחם הפנים אין נאכלין פחות מט׳ ולא יתר על י״א, פרש״י בא״ד חלו שני ימים טובים של ראש השנה להיות חמישי בשבת וששי בשבת נאפה לחם הפנים ברביעי בשבת ונסדר בשבת ונאכל בשבת שניה שהוא י״א לאפייתו, ולכאורה קשה דאי ראש השנה בחמישי אז שבת הבא הוא יום הכיפורים ואינו נאכל

ליום י"א, תירץ רש"י בפסחים (מ"ז ע"ב ד"ה שני ימים) ז"ל וההוא שבת לאו יום צום הוא דכשהיו באים עדים לאחר המנחה היו עושין אלול מעובר ומונין מיום שני כדאמרינן שלא היו מקבלין את העדים לקדש בו ביום אלא אם כן באים קודם המנחה ואי נמי הוי יום צום מצי אכיל ליה לאורתא דהוי נאכל ליום ולילה ובקדשים לילה הולכת אחר היום ע"כ, ובתוספות שם כתבו גם כן כתירוץ הראשון דאם באו עדים לאחר המנחה מנינן מיום ו' אבל אם באו עדים קודם המנחה אם כן למחר ביום ו' חול גמור הוא ויכולין לאפות לחם אחר ביום ו' ולחם הראשון יפדה עיי"ש.

ובצל"ח שם פירש הא דכתב רש"י ואי נמי הוי יום צום כו', דמשכחת לה לפי מה שביאר בביצה (ו' ע"ב ד"ה רבינא) דתקנת רבי יוחנן בן זכאי שאם העדים באו לאחר המנחה ומאיימין עליהן שלא יקדשו החודש אבל אם לא השגיחו בכל האיומים ונשארו קיימין בעדותן והעידו שראו החודש ביום ל' אפילו לא באו עד יום ל"א מקודש החודש מאתמול לענין המועדות ואף על פי כן צריכין לנהוג קודש גם ביום ל"א (עיי"ש בתוכן פירוש נפלא בדברי הרמב"ם והגמרא) ואם כן משכחת שפיר ששבת השניה שהוא י"א לאפייתן יהיה יום הכיפורים, וכתב שם עוד ז"ל אבל אין לפרש כוונת רש"י בראש השנה שחל ביום ה' ממש ואפו הלחם הפנים מאתמול כי חששו אולי לא יבואו עד המנחה ושוב באו קודם מנחה ושפיר חל יום הכיפורים בשבת לפי שאז היו אופים למחר לחם הפנים אחרים והראשונים יפדו ואפילו אם אין להם פדיון היו מניחים אותם להיות פסולים ושורפים אותן ואופים אחרים בערב שבת כדי לקיים לחם חם והתוספות שכתבו (בתוספות ק' ע"ב) כו' אין כוונתן שאם לא היה להם פדיון לא היו אופים אחרים דודאי כו' בין יהיה להם פדיון ובין לא יהיה להם פדיון עושין אחרים כו' עיי"ש.

אולם פירושו אינו מתאים אלא לרש"י פסחים שכתב תירוץ ראשון ושוב הוסיף אי נמי כו' דר"ל אי נמי יחול יום כיפורים בשבת באופן הנ"ל אז גם כן לא קשיא, אבל במנחות (שם) אי אפשר לפרש כן בדברי רש"י שכתב רק תירוץ שני וז"ל ואי קשיא י"ב נינהו דהא אין נאכלות עד מוצאי שבת דאותו שבת הוי יום הכפורים הא לא קשיא דלענין אכילת קדשים לילה הולך אחר היום כו', משמע דפשיטא ליה לרש"י דסתמא יהיה שבת יום הכיפורים עד שהתוספות שם כתבו דלא קשיא מידי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה יום שני עיקר ומנינן מיניה כו' (כתי' ח' נרש"י פסחים), הרי הבינו גם כן דלרש"י סתמא יהיה יום הכיפורים בשבת.

ולולא דמסתפינא היה נראה דאדרבה כוונת רש"י הוא כפי הפירוש שהצל"ח מיאן בה, דמירי בבאו עדים קודם המנחה דחמישי קודש ושישי חול (דהא לא הזכיר במנחות שם שבאו העדים קודם המנחה) ומכל מקום אין חוזרין ואופין אחרים בשישי ופליג בזה על התוספות שם, והא דקאמר מתניתין שם שני ימים טובים של ראש השנה נאכל לאחד עשר צריך לומר לא שהיו באמת שני ימים טובים של ראש השנה (דזה לא משכחת אלא באבאו מן המנחה ולמעלה) אלא ר"ל ביום טוב של ראש השנה שאפשר שיתקדשו שני ימים אופין ביום רביעי מספק ושוב אין אופין בשישי אפילו אם חמישי קודש ושישי חול, [ואפשר שזהו כוונת המאירי פסחים שם שכתב פי' א' של רש"י ושוב כתב בזה"ל, ואף לכשתאמר שיום צום היה וכגון שבאו עדים קודם המנחה היו אוכלין בליל מוצאי שבת כו', דמשמע דהפירוש שני שיוהכ"פ הוא בשבת היינו כשבאו העדים קודם המנחה והיה חמישי קודש, אולם בתוס' הרא"ש משמע דפירוש הב' של רש"י הוא דבר נפרד מאם באו עדים קודם המנחה, וגם כהצל"ח דוחק לפרש שם עיי"ש וצ"ע] ועיין תוספות רבינו פרץ בפסחים שם בשם ר"ת ודו"ק.

אי משמע מרש"י דדוקא ביו"ט של ר"ה

רש"י קטן נימול לשנים עשר, בא"ד דמילה שלא בזמנה אינה דוחה לא שבת ולא יו"ט ואם חלו שני ימים טובים של ר"ה אחר אותו שבת אינו נימול עד יום שלישי כו', הנה דעת הרמב"ם (פ"ג ממילה הט"ו) דדוקא שני ימים טובים של ראש השנה אין מילה דוחה אותן כפשטות לשון המשנה בשבת (קל"ז ע"ב) אבל יום שני של גליות דוחה אבל הרא"ש בתשובה (סוף כלל כ"ו) כתב דהוא הדין ביום טוב של גליות אלא שהמשנה נשנית בארץ ישראל, והתשב"ץ (ח"ג סי' רפ"ד) למד ממה שכתב רש"י בפסחים (מ"ז ע"ב) גבי לחם הפנים דהא דנקט שני ימים טובים של ראש השנה משום דבזמן לחם הפנים לא היו שם שני ימים טובים של גליות, דהוא הדין לגבי מילה לא נקט התנא שני ימים טובים של ראש השנה אלא משום סירכא דמתניתין גבי לחם הפנים אבל ודאי גם יום טוב שני של גליות אינו דוחה עיי"ש, (וע"ע לדון מה הלמיון ביניהם ועי' העמק"ש שמיני ט' אות ד' ומכ"מ), ובשו"ת נודע ביהודה (קמ"ג או"ח סי' י') הבין מדברי רש"י כאן דנקט ב' ימים של ראש השנה שדעתו נוטה לדעת הרמב"ם דדוקא של ראש השנה אינו

דוחה, והוא תמוה דודאי רש"י נקט כן משום שהוא לשון המשנה בשבת שם וכבר כתב כן החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' ר"נ) עיי"ש.

ודע דהא דאמרינן אין קטן נימול פחות משמונה כו', ר"ל בישראל אבל בעבדים משכחת לה נימול לאחד כמבואר בשבת (קל"ה ע"ב) יש יליד בית שנימול לאחד כו' כיצד כו' לקח שפחה וולדה עמה זו היא מקנת כסף שנימול לאחד כו'.

ט' ע"א

לעולא מ"ט נקט אין פוחתין

עולא אמר לא נראה לחכמים לחסר כו' ומאי טעמא קאמר מה טעם אין פוחתין כו', צריך ביאור בשלמא לרב הונא דתרי מילי קאמר שפיר חלקינהו מתניתין חדא דאין פוחתין מארבעה וחדא דלא נראה לעבר יותר משמונה (וג"ז ל"ב למה שיטה הלצון וקמי סיפא מין נלמה), אבל לעולא דחדא קאמר אמאי נקט אין פוחתין מד' מעוברין והוצרך ליתן טעם משום דלא נראה לחסר יותר מח' הוה ליה למימר אין מחסרין יתר על שמונה ותו לא, וצריך לומר משום דבעי למיתני לה בהדי כולהו פירקין דקתני אין פוחתין או אין פחות (ערכין נדה נגעים וכו') להכי נקט לה בלשון אין פוחתין מארבעה ושוב יהיב טעמא ופשוט.

ביאור שי' רש"י כאן, ובמה חלוק ממש"כ במהדו"ק ובתוס'

רש"י ד"ה ואכתי חד יומא, ואע"ג דיומא ופלגא היא חד יומא קרי ליה, תימה דלפי החשבון לאו יומא ופלגא הוא אלא פחות מחד יומא, דהא כשהיה שנה שלפניה מעוברת כגון שמולד תשרי ראשונה בתחילת ליל שבת והשנה מעוברת נמצא מולד של ראש השנה שלאחריו בה' כ"א תקפ"ט (שמריית שנה מעוברת) ויקבע ראש השנה ביום ה' (כמובן שמי"ז חלק לדוגמא, דלפי המתמ' לי הוי מיתרמי הכי הוה למימר ליה לר"ה משום מולד זקן) ומולד ראש השנה הבא (כשמוסיף ד"ח תתע"ו) יהיה ביום ג' ו' שעות ושפ"ה חלקים והיה ראוי שיקבע ראש השנה ביום ב' דהיינו ד' ימים אחר ראש השנה העבר (שהרי בין ר"ה לר"ה שנ"ד יום וכשמוסיף השבועות נשאר ד' ימים) אבל מפני שעשינו ח' מליאים דהיינו ב' מליאים נוספים יהיה ראש השנה ביום ד', וכיון שהמולד הוא בג' ו' שפ"ה אינו מרוחק מראש השנה אלא בי"ז שעות ותרצ"ה חלקים ואיך כתב רש"י דיומא ופלגא היא.

וראיתי בשיטת הקדמונים (עמ"ס ערכין מהדורת פלוי) שכתב ז"ל מאי שנא כו' משום דחדש של לבנה עשרים ותשעה יום ומחצה ושתי ידות שעות וע"ג חלקים, ושתי ידות שעות וע"ג חלקים דפורתא הוא הכא לא חשבינן אלא חשוב כ"ט ומחצה לכל חודש הרי שנ"ד ימים בשנה כו', ולבסוף מסיק כרש"י ז"ל ואכתי איתא חד יומא דקדים אתי סיהרא יומא ופלגא כו' והאי דקאמר ואכתי איכא חד יומא ולא קאמר ואכתי איכא יומא ופלגא משום דכיון דלא הוי כוליה יומא לא חשיב ליה ע"כ (ועי' כעי"ז בהגהות הגר"מ כלפן), ור"ל אם תחשוב רק הימים והשעות בלא החלקים נמצא שאם היה מולד של ראש השנה הראשונה בתחילת ליל שבת מולד של ראש השנה שאחריו בה' וי"ב שעות (שי"ג פעמים כ"ט י"ב קה"כ שפ"ג יום וי"ב שעות וכשמוסיף ז' ז' נשאר ה' ימים וי"ב שעות) ומולד ראש השנה שאחריו ביום ב' וי"ב שעות (י"ב פעמים כ"ט י"ב קה"כ שנ"ד יום וכשמוסיף ז' ז' נשאר ד' יום) ואם נקבע ראש השנה ביום ד' נמצא יומא ופלגא מרוחק ממנו.

אולם אכתי קשה כיון דלקושטא דמילתא ליכא אפילו חד יומא איך כתבו בלשון קושיא "אף על גב דיומא ופלגא הוא" והוצרכו ליישבו בדוחק ולומר דכיון דלא הוי כוליה יומא לא חשיב ליה, ובפרט שרש"י לעיל (ד' ע"ב ד"ה דל"כ) מפרש להדיא שבין ראש השנה לראש השנה איכא ד' ימים וח' שעות ותתע"ו חלקים וכו' ואיך מעלים עין מזה כאן וצריך עיון.

על כל פנים כך הוא לפי פירוש רש"י כאן דלא חשבינן החלקים וכנ"ל, וגם חשבינן רק ממולד למולד גופא אבל ראיית הלבנה לא איכפת לן, ברם רש"י במהדורא קמא (הובא בשטמ"ק לעיל ו' ובתוד"ה מ"ם) והתוספות (שם) פירשו הסוגיא באופן אחר ושונה מרש"י כאן בג' דברים, הא' דהא דאמרינן כגון שהיתה שנה שלפניה מעוברת מיירי מאותו שנה גופא (וקרי לה שנה שלפניה מפני שהעיבור הוא קודם ניסן שהוא ר"ה לחדשים), הב' דשפיר חשבינן החלקים, והג' דחשבינן לראיית הלבנה ולא למולד הלבנה, (רק בזה פליגי רש"י מהדו"ק ותוס' מי מזלזלין בחר לחיים בני מר"י שהוא שיח שעי לחר המולד אף בחר לחיים בני בנך שהוא י"ח שעי לחר המולד) וכמו שיתבאר כל זה בתוספות עמש"כ שם באורך (בדיבור שמ"ז).

ביאור דברי התוס' ומה שיש להעיר עליו'

תוד"ה מאי שנא, בא"ד וקשה לר"י (כה"ג הל"ק וכן מוכח בהמשך התוס' ובשטמ"ק) **לישני דמשכחת כו' כך פירש הקונטרס כו'**, קושיית הר"י (ומפורש יותר בשטמ"ק אות ג') הוא אמאי צריך לתרץ בשהיתה שנה מעוברת והא משכחת לה בלא מעוברת כגון שמולד ראש השנה העבר היה בליל שבת בשעה י' ואם כן בהוספת ד' ימים וח' שעות ותתע"ו חלקים (שמ"מ הל' מולד פ"ה למולד ר"ה) נמצא מולד של ראש השנה זו בי"ח שעות של יום ד' ואין הלבנה נראית בשש שעות מן המולד אם כן לא תראה עד ליל ה' ואם נקבע ראש השנה ליום ו' אינו מתאחר מ"ראיית" הלבנה אלא יום אחד (שפע"י שהוא מרוחק מן המולד ג' ימים), ואין לומר דלא מהני מה שאינו נראה סוף כל סוף מאוחר הוא מן המולד ב' ימים, דהא אפילו לפי מה דמוקמי הגמרא בשנה מעוברת צריך לומר דאזלינן בתר מה שאינו נראה ולא בתר שעת המולד, דהכי פירש הקונטרס (בהדו"ק והוא בשטמ"ק אות ו') כגון שהיתה השנה מעוברת (דהיינו שנה זו ולפ"ז שלפניה ולפמ"ש שנה שלפניה ר"ל קודם ניסן) ועיבור שנה חודש ושדי ה' כ"א תקפ"ט (שמ"מ שנה מעוברת) ובהוספת שית שעי דמיכסא סיהרא כבר לא תראה הלבנה עד ליל שישי ושפיר אפשר לקבוע ראש השנה בשבת כיון שאינו מתאחר מראיית הלבנה אלא יום אחד, הרי דאזלינן בתר הראייה ולא בתר זמן המולד ממש, [ובאמת בלא ראי' מפי' הקונט' נמי מסתבר דניזיל בתר ראיה ולא בתר מולד דהא כולי מילתא דחיישינן הכא הוא משום דמרנני בתר רבנן למימר כל מה דבעו עבדי ואם אין רואין אין מרננין, ולא איצריכא ליה אלא משום דלרש"י שלפנינו במהדו"ב לא אזלינן בתר ראיית הלבנה אלא בתר המולד וכמושנת"ב לעיל ברש"י (ד"ה ומכמי)].

[ולפני שבאין התוס' ליישב קושיא הנ"ל עפ"י דרכן מביאין הם את דברי רש"י כדי שתראה ההבדל ביניהן שרק לדבריהם יתו' הקו'], הקשה בקונטרס דלכאורה זימנין דאיכא תרי יומא בין המולד לקביעות ראש השנה אפילו בשנה מעוברת, דאין הכי נמי אם היה כנ"ל דמולד ראש השנה שעבר היה בתחילת ליל שבת איכא לשנה הבא י"ח שעות ושית דמיכסי סיהרא, אבל יתכן שיהא ראש השנה העבר בשבת והמולד גופא היה קודם שבת כגון שהיה ביום ו' בי"ח שעות דכי האי גוונא איכא דחייה של מולד זקן (דהיינו דמכיון שו' שעות מיכסי סיהרא לפ"ז יהיה הלבנה ביום שני דמיני לי' לר"ה ליום שלפחריו) וכי שדית ה' כ"א תקפ"ט הנ"ל על ו' וי"ח שעות של מולד ראש השנה העבר נמצא מולד של שנה זו ביום ה' בט"ו שעות ושפיר תראה הלבנה באותו יום ואם דחינן ראש השנה שני ימים עד השבת נמצא דראש השנה מרוחק מן המולד ב' ימים, ועל זה תירץ בקונטרס דאין הכי נמי בכי האי גוונא לא עבדינן שמונה מליאין שיהא ראש השנה נדחה בשני ימים ורק בגוונא הנ"ל שהמולד הוא ביום השבת גופא דאז לא תראה הלבנה עד ליל ששי עבדינן שמונה מליאין, [ועכ"פ מזה נראה שי' רש"י דאזלינן רק בתר ראיית בני אר"י דמיכסא סיהרא שית שעי, אבל באמת לבני בבל מיכסא סיהרא י"ח שעי ואי אזלינן בתרייהו ל"ק קו' רש"י כלל דאפי' במולד ה' ט"ו הנ"ל שיראה הלבנה לבני אר"י באותו יום מ"מ לבני בבל לא יראה ואין ר"ה מרוחק מן המולד יותר מיום אחד, וזהו שבאין התוס' עכשיו לחלוק על רש"י בזה ולומר דאה"נ דאזלינן בתר בני בבל ועפי"ז לא מיבעי דל"ק קו' רש"י אלא גם הקו' של הר"י הנ"ל יתורץ וכדלקמן].

וכדי לתרץ קושיית הר"י דלעיל הקשו עוד קושיא להר"י, דבגמרא משמע דלעולם ליכא תרי יומא בין ראש השנה למולד ואם כן איך אנו עושין בדחייה של ג"ט ר"ד בשנה פשוטה דהיינו שאם המולד ביום ג' בשעה ט' ור"ד חלקים אז דחינן ראש השנה מיום המולד ב' ימים (והטעם משום דמל"ה יהיה ר"ה בג' ביום ז' וי"ח שעות לו יומר (שהרי ג"ט ר"ד לפ תוספ שמ"מ הנה ד"פ תמע"ו נמצא ז' י"ח) והיה נדחה משום מולד זקן ליום ה' ומשום לפ תד"ו לפמ יהיה נדחה ליום ג' נמצא מר"ה שחבר שהיה ביום ג' עד ר"ה הבאי ביום ג' ו' ימים וזה לפ יתכן, ולכן דמינן ר"ה בשנת ג"ט ר"ד ליום ד' ומשום לפ תד"ו לפמ נדחה ליום ה' דהיינו ג' ימים תמר המולד ועי' לקמן בתוד"ה מתד יומא מצ"ב שם), **והרי בגמרא משמע דליכא למידחי ב' ימים, ואין לומר דבזמן הזה לא חיישינן לה, דהא מפרש דהיינו טעמא דלא דחינן האידנא ראש השנה מיום ז' כדי לקיים מצות שופר, משום דמשכחת שיקדים המולד תרי יומי לראש השנה כגון שהיה המולד ביום ה' וי"ח שעות דאז נדחה משום מולד זקן כנ"ל וגם מים ו' נדחה משום לא אד"ו ראש וכנ"ל** (וטעם שנדחה מיום ו' משום תרי שני דהיינו שאם יום לפמ"ן של ר"ה ביום ו' נמצא יוהכ"פ ביום ג' ולפ עבדינן תרי שני דמיבעיין משום ירקא או מתיא עי' ר"ה כ' ע"ב) **ואם נידחנו מיום שבת משום שופר עד יום א'** (וטעמה ר"ה ביום ג', ומע"ג לפ תדו לפמ הכא אין לחוש דטעמא דלפ ג' לפמ כדי שלפ יחול ערבה בשבת וידחה מנהג נהיגים שלפ שופר עדיף והיינו עושין ר"ה ביום ג' משום שופר אי לאו מטעם זה ד)**נמצא שמרוחק ב' ימים ממולד לראש השנה וזה לא עבדינן, משמע על כל פנים דהשתא נמי חיישינן להכי והדרא קושיא מג"ט ר"ד.**

ותירץ ר"י (כל"ל וכמבואר בשמטת"ק סוף ב' שמע"ז מדברי רש"י[א]) על קושייתו דג"ט ר"ד לא מיקרי מקדים תרי יומי משום דלבני בבל מיכסא סיהרא י"ח שעות ולא הוי מקדים תרי יומי הואיל ולא נראית הלבנה בכל העולם באותו יום, [וא"ת סוכ"ס בני אר"י רואין אותו אחר שית שעי עמש"כ לקמן תוד"ה כגון].

ושוב מקשין אי אזלינן בתר י"ח שעי דבני בבל אם כן מאי פריך בגמרא השתא נמי קא קדים אתי תרי יומי והלא אם אשתקד היה המולד בתחילת ליל שבת יהיה מולד דשנה זו בד' וח' שעות (שמריש שנה פשוטה) וי"ח דמיכסא סיהרא לא יראה הלבנה עד למחר ואם כן לא הוי מקדים תרי יומי, ותירצו דמולד דאשתקד לא היה בתחילת ליל שבת אלא ביום ו' וי"ח שעות דומיא דרישא דאין פוחתין מארבעה כו' דמפרש לה עולא לקמן משום דאין מחסרין יותר משמונה אבל שמונה עבדינן ולא מיתוקמא אלא כשהיה מולד דאשתקד ביום שלפני הקיבוע (כמו שכתבו התוס' לקמן בד"ה כגון עי"ש) ורב הונא הרי מודה ליה לעולא בזה (דמ' מסקין מיהת עבדינן) נמצא דלרב הונא נמי על כרחך רישא מיירי כהאי גוונא הילכך משמע ליה דסיפא נמי מיירי בכהאי גוונא (דמ' מלישים עבדינן כשמולד לשאשתקד ביום שלפני הקיבוע) ושפיר פריך דמקדים תרי יומא.

והשתא מיושב קושיא קמייתא דר"י אמאי בעי לאוקמא כשהיתה שנה מעוברת נוקי בשנה פשוטה ומולד דאשתקד ליל שבת שעה י' (ובהוספת ד' ה' ותקפ"ט עם ו' שעי דמיכסא סיהרא לה תרתין עד ליל ה' ולה קדיש סיהרא רק חד יומא), משום דמשמע ליה דומיא דסיפא כשהיה המולד ביום שלפני הקיבוע וכנ"ל, [ובאמת שהתוס' היו יכולין לת' מיד על קו' ר"י דרישא דומיא דסיפא שהמולד ביום שלפני הקיבוע (וכ"ה בשמטת בשמטת"ק סוף ב') ולא הוצרכו לכל האריכות אלא כדי להוכיח סברא זו מן הגמ' גופא, דמג"ט ר"ד מוכח דאם לבני בבל לא נראה הלבנה רק חד יומא שפיר דמי (ולה מזלינן בתר ו' שעי דבני אר"י כשיטת רש"י הנ"ל) וא"כ מאי דפריך בגמ' דקדים תרי יומא ע"כ דפשיטא ליה דמולד דאשתקד ביום לפני הקיבוע דומיא דסיפא ודו"ק].

[ומה שסיימו התוס' וא"ת למאי דמפרשינן כו', הוא חזרה על מה שכתבו לפני כן ונראה כמיותר].

עד כאן דברי התוספות, אבל יש להוסיף דלרש"י נראה דלא קשיא ליה עיקר קושיית הר"י כלל, דאין הכי נמי כשמולד אשתקד ליל שבת שעה י' שפיר משכחת ליה בשנה פשוטה אבל אז היה צריך להאריך ולפרש דמיירי דוקא בשעה י' ולכן יותר פשיטא ליה לאוקמי כשמולד אשתקד בתחילת ליל שבת אף דנצטרך לומר שהיתה שנה מעוברת, [והרי גם בשנה מעוברת לא מיתוקמא בכל גוונא וכמוש"כ הקונט' לעיל דאי מולד אשתקד בו' י"ח שעות איכא תרי יומא בין מולד לקיבוע ורק בכה"ג שהיה מולד דאשתקד ביום השבת גופא, הרי שהגמ' מיירי באופן הפשוט יותר וכנ"ל ודו"ק].

תוס' לא ק"ל קו' רש"י

תוד"ה הכא נמי כגון שהיתה שנה שלפניה מעוברת, באותה שנה קיימינן כו', רש"י (שלפניו בד"ה ומכמי) דחה פירוש זה וכתב דלא מיתוקמא מתניתין בשנה מעוברת דקתני אין פוחתין מד' חדשים מעוברין הא בארבעה מעוברים סגי ואי במעוברת פשו להו ט' חסרין ובין לרב הונא בין לעולא כו' תשעה לא בפשוטה ולא במעוברת עיי"ש, ואפשר דלתוספות (ורש"י נכפ"י) הא דקתני מתניתין אין פוחתין מד' ולא נראה יתר מח' היינו מלבד חודש העיבור (שו"ר בחזו"א או"ח קמ"ו סק"ו שכ"כ על מין פוחתין מד' מבל לכאו' הכ"ד על מין מוסיפין מח'), והרי לעולא על כרחך לא מיירי מתניתין מחודש העיבור דקתני אין פוחתין מד' מעוברין כדי שלא יהיה יתר מח' חסרין הנה לא הזכירו אלא י"ב חדשים והרי מתניתין לא מיתוקמא אלא בשנה מעוברת ועל כרחך דלא מיירי מחודש העיבור (ועי' לקמן ע"ב ד"ה דתניא מעשה).

בדחיית ג"ט ר"ד

תוד"ה מחד יומא לא אדעתא דאינשי, בא"ד וקשה האידנא דאנו דוחים גטר"ד כו' ונעשה שני מליאים כו', נראה כוונת התוספות דהנה דחיית ג"ט ר"ד הוא משום שבשנה הבאה יבוא המולד ביום ז' י"ח שעות וידחה משום מולד זקן ליום א' ומיום א' ידחה משום לא אד"ו ראש ליום שני ואז יהיה ששה ימים בין ראש השנה זו לראש השנה הבאה וזה אי אפשר שהרי בשנה רגילה

(א) בס' ברכת כהן חשב שזהו מדברי רש"י עיי"ש איך שסידר שי' רש"י (וגם סופיף לחלק בין זמן שבשמ"ק קיים לזה"ז ומין רמז בשם מקום לזה), וליתא כמבואר בשטמ"ק שהוא מדברי ר"י שבא לחלוק על רש"י, והיינו דרש"י סבר לא אזלינן אלא בתר בני אר"י דשית שעי מיכסא סיהרא וע"כ א"א לאוקמי במולד אשתקד בו' וי"ח, אבל הר"י חולק דאזלינן בתר בני בבל ג"כ ולכן שפיר מוקמינן בשהיה מולד דאשתקד ו' וי"ח, ורישא דומיא דסיפא וכך מיושב קו' קמייתא של הר"י וכמו שכתבתי בהמשך.

שעושין ששה חסרים וששה מליאים אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' ימים (כי ו' פעמים ל' עם ו' פעמים כ"ט הינו קנ"ד יום ומאחר שמוריד ז' לפעמים נמצא ד' יתיר) ומהיכן נקח עוד שתי ימים לעשות ראש השנה ביום ב' אם לא שנעשה שמונה מלאים, וזהו דקשיא ליה לתוספות דבגמרא משמע דשפיר עבדינן ח' מלאים היכא דלא קדים סיהרא תרי יומא ואם כן הכא שלא יראה המולד עד יום א' אמאי לא נעשה ח' מלאים ויהיה ראש השנה ליום ב' ולמה צריך לדחות ג"ט ר"ד, ועל זה תירצו שלא רצו אותן שסידרו לנו עבורים וקביעות לעשות כן וכתב הלבוש (או"ח סי' תכ"ח) הטעם לפי שהוא ארוך הרבה מי"ב פעמים תשצ"ג ויהיה תמוה בעיני הבריות ויהיה כחוכא וטלולא שיאמרו בית דין טועין הם, (כמ' מעשה תוספ תמה על התפ"י שכ"כ ולפ ידע כי מדברי הלבוש הן).

מיהו לא פירשו השתא דאין עושין ח' מלאים ולכן אין בין ראש השנה לראש השנה כי אם ד' ימים אם כן איך דוחין ראש השנה של ג"ט ר"ד ב' ימים עד יום ה', למה ראש השנה הבא אי אפשר לדחות בב' ימים וראש השנה של ג"ט ר"ד יכולין לדחות בב' ימים.

אבל החשבון פשוט, שכדי שיפול המולד בהאי שתא בג"ט ר"ד אם נחשוב למפרע למולד ראש השנה דאשתקד נמצא שהיה המולד בתחילת יום ו' ות"ח חלקים אם שנה שעברה היתה שנה פשוטה (כי כשמוסיף ד"ח תתע"ו לו' ות"ח תמלפ ג"ט ר"ד) ואם שנה שעברה היתה מעוברת היה המולד יום ד' י"א ותרצ"ה חלקים (כי כשמוסיף ה' כ"פ תקפ"ט לד' י"פ תרל"ה תמלפ ג"ט ר"ד) ובין שהיה ביום ו' בין שהיה ביום ד' הרי נדחה משום לא אד"ו ראש וכיון שכן כבר נחסר מן השנה יום אחד אם כן כשתדחה ראש השנה מיום ג' (שלג ג"ט ר"ד) ליום ה' לא ניתוסף על שנה רגילה אלא יום אחד דהיינו שיש בין ראש השנה דאשתקד לראש השנה דהאי שתא של ג"ט ר"ד שנ"ה יום בשנה פשוטה או שפ"ה יום בשנה מעוברת וזה שפיר עבדינן על ידי ז' מליאים (וכשנה מעוברת גם התוספ העיפור מלפ), מה שאין כן אם לא נדחה ראש השנה של ג"ט ר"ד ושנה הבאה יהא נדחה ביומיים אז יהיה הפרש בין ראש השנה לראש השנה בשנ"ו יום וצריכין ח' מליאים וזה לא עבדינן.

אי אזלינן בתר בני אר"י או בתר בני בבל

תוד"ה כגון שהיתה שנה שלפניה מעוברת, ועיבור שנה שלשים כו', פירוש כשהיה שנה שלפניה מעוברת ועיבור שנה ל' נמצא דאף על פי שמחסרין ח' חדשים ויהיה מקדים ראש השנה בב' ימים אבל לעומת זה משום עיבור השנה ל' מתאחר ב' ימים ואם היה ראש השנה דאשתקד בשבת אז ראש השנה בשנה זו ביום ד' והמולד הוא ביום ה' בכ"א שעות (שלהיות שנה מעוברת) נמצא שלא נתרחק הקיבוע מן המולד כי אם יום אחד, והקשו התוספות דשית שעי מיכסא סיהרא ואם כן לא תראה הלבנה עד יום ו', ומתרצין דמתניתין מיירי כשהיה מולד דאשתקד ביום ו' בשעה י"ח ונדחה הקיבוע ליום שבת משום מולד זקן ואם כן כשתוסיף ה' כ"א תקפ"ט יהיה מולד שנה זו בט"ו שעות מן היום ואכתי איכא ט' שעות מן היום נמצא דאחרי שית שעי דמיכסא סיהרא עדיין יש כמה שעות שיכולה להיראות לבני ארץ ישראל ואין זה מקדים (ר"ה, דהיינו מתשלהי הלבנה) רק חד יומא ע"כ.

וצריך עיון דמכל מקום לבני בבל לא תראה כלל ביום זה עד למחרת ואכתי קדים תרי יומי ומאי טעמא לא אזלינן בתרייהו אלא בתר בני ארץ ישראל, והרי לעיל כתבו התוספות (בד"ה מתי שנפ) דג"ט ר"ד לא מיקרי מקדים תרי יומי משום דלבני בבל מיכסא סיהרא י"ח שעות ולא הוי מקדים תרי יומי הואיל ולא נראית הלבנה בכל העולם באותו יום עיי"ש, ואף על פני שבני ארץ ישראל רואין אותו אחר שית שעי לא חיישינן שירננו אחר בית דין וכנראה דחשש דבני בבל עיקר (ופ' משוס שמיני בני תורה כלשמרי בשבת (קנ"ט ע"פ) כל המיקל בשלהי הלבה כמותו בשו"ע לפי שמיני בני תורה) והכא אמרינן להיפך.

וראיתי למי שפירש דמה שכתבו התוספות לעיל לענין ג"ט ר"ד היינו בזמן הזה דהשתא אזלינן בתר בני בבל אבל מה שכתבו התוספות כאן מיירי בזמן הבית דאז בני ארץ ישראל עיקר ע"כ, אבל קשה לומר כן על רבי מסדר המשניות שכבר היה אחר החורבן ובימיו כבר אזלינן בתר בני בבל דלא מיתוקמא מתניתין כפי זמנו, ובתוספות לקמן (ע"ב ד"ה מעשה ועשה רבי) מבואר דבזמן רבי נמי חשבינן י"ח שעי כבני בבל עיי"ש.

וצריך לומר כוונת התוספות דבתרווייהו אזלינן לקולא, דהיינו לעיל גבי ג"ט ר"ד כיון דבני ארץ ישראל יודעין שבני בבל לא יראוהו עד למחר יבינו שאנו מתחשבין עם בני בבל וכיון דלא מקדים להו תרי יומא לא תמהי ולא מרנני והכי נמי להיפך שאין חסרון של מקדים ראש השנה אם תראה הלבנה לבני ארץ ישראל בתר חד יומא ואף שלבני בבל לא תראה עד למחרת

דכיון דידעי שבני ארץ ישראל כבר רואין אותו אחר יום אחד לא מרנני בשביל שהם לא יראוהו עד למחרתו, ורק אם קדים תרי יומא בכל העולם איכא משום מקדים תרי יומא (עין מקדיש סיהרא עין מקדיש רפתא הפנה), דהכי נמי בעיקר דחייה של מולד זקן אין אנו חוששין אלא אם המולד הוא אחר י״ח שעות דאז כבר לא יראוהו בני ארץ ישראל באותו יום כי שית שעי מיכסא להו סיהרא ולמה אין אנו חוששין אם המולד הוא אחר ו׳ שעות שכבר לא יראוהו בני בבל באותו יום כי י״ח שעי מיכסא להו סיהרא ועל כרחך דסגי שבני ארץ ישראל יראוהו ובני בבל ידעו מזה ודו״ק.

ט׳ ע״ב

מאי טעמא דת״ק

במאי קמיפלגי בעיבור שנה דתניא כמה עיבור שנה ל׳ רשב״ג אומר חודש, וצריך ביאור בשלמא רבי שמעון בן גמליאל סבר חודש וכדפירשה רב פפא בראש השנה (י״ט ע״ב) מאן דאמר חדש רצה חדש רצה שלשים היינו שביד חכמים לעשות כפי הצורך אבל שיטת תנא קמא טעמא בעי למה דוקא ל׳, ובטורי אבן שם (ד״ה כמה) כתב דתקנת חכמים הוא לעשות לעולם יום קבוע לראש חודש אדר שני שיהיה ביום ל׳ לאדר ראשון שלא להטריח השלוחים בשנת העיבור לצאת על אדר שני מפני הפורים והא דלא תיקנו להיפך שיהיה חסר לעולם יש לומר דסבירא להו כמאן דאמר שם מאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לעברו אבל לא לקדשו עיי״ש, ולפי דבריו אין זה אלא תקנה מעת שהשלוחין יוצאין על החודש משקלקלו הכותים אבל בראשונה שהיו משיאין משואות כדאמרינן שם (כ״ג ע״ב) לא היה עיבור שנה ל׳, (ופילפ״ק מסיטת מחריס לקמן דכל המדקדק כקדרן ל׳ מלא ופ׳ חסר ולדידי׳ פי״ל שלמין כלל ומ״מ קבר עיבור חודש ל׳, דלמא דוקא ל׳ קאמר אלא כרבנ״ג פעמים כ״ט פעמים ל׳ ועיבור של חודש הנה מיירי שעשו ל׳).

אבל יש לומר בפשיטות, דהא לקמן אשיטת אחרים מתקיף לה רבינא והא איכא יומא דשעי ועיין שם בפרש״י דבין מולד זה למולד שנה הבאה איכא ד׳ ימים וח׳ שעות ותתע״ו חלקים צא לשלש שנים לכל שנה שמונה שעות תמצא יום אחד ע״כ, אבל אם יהיה כל עיבור שנה ל׳ לא יצטרכו לעשות מלאים אחרים כנגדם וכקושיית המרכבת המשנה לקמן שם (ד״ה מתקיף לה רבינא),

שוב ראיתי בלבוש (או״ח סי׳ תכ״ח) שכתב ז״ל והחדש המעובר על כרחך צריך להיות ל׳ יום שהרי אין מעברין אלא מטעם ג״פ יכ״א ר״ד שהחמה יתירה על הלבנה כמו שיתבאר למטה והוא יותר משלשים יום על כן עושין אדר הראשון מלא כו׳ עיי״ש.

ועוד טעמא רבה איכא שיהא עיבור שנה ל׳, דהנה לכאורה היה נראה דתנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל פליגי אי חודש העיבור הוא אדר ראשון או אדר שני דאדר ראשון שהוא במקום שבט מסתבר שיהא ל׳ ואדר שני שהוא סמוך לניסן מסתבר שיהא כ״ט כדי שיהא כסדרן וכך עולה מדברי התוספות ראש השנה שם (ד״ה מדלג) בשם הירושלמי דעוקבא אשכח תרין איגרין בחדא כתיב שהוסיפו על שתא תלתין יומין ובחדא כתיב ירח יומין (פי׳ נק״ע כ״ט יום) מאן דאמר תלתין יומין אדר ראשון תוספות מאן דאמר ירח יומין אדר השני תוספת והתם דחו לבסוף דקסבר רצו שלשים רצו ירח ר״ל דאין סתירה בין האיגרות עיי״ש אבל למאי דסלקא דעתך דפליגי מסתבר ליה דאי ראשון תוספת שלשים ואי שני תוספת ירח ואם כן תנא קמא דסבירא ליה ל׳ משום דאדר ראשון תוספת ורבי שמעון בן גמליאל כ״ט יום דשני תוספת, מיהו באמת רבי שמעון בן גמליאל לא סבירא ליה כ״ט אלא רצו כ״ט רצו ל׳ כי לדידיה נמי אדר ראשון תוספות כמו שכתב רש״י שם (בד״ה כמה) דתרווייהו סבירא להו דאדר ראשון תוספת, ואם כן מיושב שפיר דטעמא דרבי שמעון בן גמליאל דרצו כ״ט רצו ל׳ כדלעיל שיהא ביד חכמים לעשות כפי הצורך וטעמא דתנא קמא משום דכיון דאדר ראשון תוספת והוא במקום שבט מסתבר שיהא ל׳.

וכן מבואר בתוספות בנדרים (ס״ג ע״ב ד״ה מכלל) שכתבו דחודש העיבור אדר ראשון הוא ולא אדר שני תדע שהרי אדר הראשון משלשים יום שני מכ״ט, (ובכ״ה שם כ׳ התוס׳ בשו״ע לדלידן טוב למלאות הרמזן דהוי תודש העיבור שניתוסף על השנה, משמע דזה פשיטא ליה דרמזן תוספות ומפני כן עושין תודש ל׳, אבל בנדרים הוכיחו דרמזן תוספת מהא דעושין תודש ל׳), הרי שאדר ראשון תוספת מסתבר שיהא ל׳, שוב מצאתי כן להדיא באבודרהם (סדר העיבור שנת קניעות השניה השלישית) ז״ל ואם תאמר למה עשו אדר שני [צ״ל ראשון] מלא משלשים יום ויש לומר שאדר שני [צ״ל ראשון] הוא במקום שבט מה שבט שלשים אף אדר שני [צ״ל ראשון] שלשים יום [ואפ׳ שאדר ״שני״ דקאמר ר״ל אדר השני דהיינו הנוסף שהוא הראשון, אבל זה ברור דקאי אאדר ראשון וכמוש״כ שם לפנ״ז שהוא חודש העיבור] ע״כ.

[בס' מעשה חושב אהא דכ' התוס' בנדרים תדע שהרי אדר הראשון משלשים יום שני מכ"ט, כ' דראיה זו אינה אלא לת"ק דסבר עבור שנה ל' יום אבל לרשב"ג הא י"ל דהשני הוא העיבור אף שהוא מכ"ט יום כיון דמצו לעשות העיבור גם מכ"ט יום, ואינו מובן דלרשב"ג רצו כ"ט רצו ל' אבל אדר הסמוך לניסן לעולם כ"ט].

קו' השטמ"ק בשם הר"פ

הא מני אחרים היא דתניא כו', בשיטה מקובצת (אות ו') בשם הר"פ הקשה ז"ל מאי טעמא דאחרים דאמרי שנה מעוברת ה' והא לא עבדינן שנה מעוברת כי אם מג' שנים לג' שנים ובלא העיבור משכחת לה ה' ימים משום התוספת הח' שעות שבכל שנה ושנה הנוספים על החדשים כסדרן משום ד"ח תתע"ו ובהא לא פליגי אחרים כדפריך תלמודא בסמוך והא איכא יומי דשעי ויומא דתלתין שנין ע"כ, וצריך עיון בכוונתו אם הקושיא הוא דלמה צריך לתרץ לאחרים כגון שהיתה שנה מעוברת ועיבור שנה ל' בלא זה משכחת לה ה' ימים משום התוספות ח' שעות שבכל שנה זה אינו קושיא דאכתי ביום הנף לא משכחת לה דלא מסתבר דמחסרין כנגדו חודש דאם כן לא הרווחנו כלום בהוספה זו, (בשלמא בסמוך העיבור לעניד ל' כדי שיחול ר"ח ביום הרביעי כמו"ש בשט"ק אות ו' ניחא שפיר מאחרין כנגדו כדי שירבה מדשים כסדרן וכמו שיתבאר לקמן ד"ה ע"כ מדרשים, אבל הימים שמוסיפין בשביל התוספות ח' שעות ודאי שאין מאחרין כנגדו כי אין תועלת בהוספה וכמוכן), ואם קושייתו הוא על דברי אחרים גופא דשנה מעוברת ה' משמע דרק בשנה מעוברת משכחת לה ה' והרי בשנה פשוטה נמי משכחת לה גם זה אינו שהרי זהו קושיית הגמרא לקמן והא איכא יומא דשעי, (וכמ' בערכ כהן כ' שהקו' הוא כיון שעיבור שנה ג' שנה ואז אין כן צריך למלא מודש שביעית בשביל אלו הח' שעות שבג' שניס ע"כ למה בחודש העיבור מלא מאחרין כנגדו מודש בקיץ והרי אפ"כ צריך למלא מודש כדי להשלים את החשבון הנ"ל והפוכי מטרתא ל"ל, אבל לענ"ד אי"ז בכלל מצעות לשונו דע"כ הו"ל להק' על דל ירחא לבדי ירחא ולא על הא מני אחרים או על שנה מעוברת, ועוד דמירושו של מהר"פ אינו עולה יפה לפי"ז וכמוכ"כ בערכ כהן גופא, ולענפ הקו' הפוכי מטרתא ל"ל י"ל דלה"ב אפ מזדמן שנה שלישית עם שנה מעוברת אין מאחרין מודש כנגדה ורק כשהשנה המעוברת הוא בשנה שניה כגון שנה ג' או י"ט מאחרין כנגדה מודש ובהכי קמיירי בגמרא, וע"ע מש"כ לקמן ד"ה מתקיף לה רבינא בקו' המרכבת המשנה).

ואפשר שקושיית הגמרא הוא על שנים ה"פשוטות" איך תאמר דאין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' והלא לפעמים איכא ה' (וכ"מ בערכ ד"ה והלישנא) ועל זה משני כיון דליתא בכל שתא כו', וקושיית הר"פ הוא על "מעוברת ה'" דהוה ליה למימר בכל ג' שנה ה' ולאו דוקא משום שהוא מעוברת ועל זה מתרץ דנקט חדש העיבור דמלתא דפסיקא נקט חשבון דשעי לא פסיקא ליה דאם בתחלת הג' שנים כו'.

וכוונת תירוצו של הר"פ הוא, דבשנה פשוטה יש שמוסיפין יום דהיינו אם נתקבץ מן הח' שעות עד כ"ד שעי ואם לא אין מוסיפין והחשבון הוא כך, דאין הכי נמי אם יהיה המולד מתחילת הג' שנים אז יבוא (כ"ד שעי) לשלשה [ומש"כ בשטמ"ק "לששה" ט"ס הוא] אבל אם יהיה המולד אחר ח' שעות מתחילת הג' שנים אז יבוא (כ"ד שעי) לב' שנים (דכיון דכבר מיכף ח' שעות שמעומר מתחילת היום ע"כ כשיטרף עוד ט"ו שעות דהיינו ח' משנה זו וח' משנה שלאחריה כבר יש כ"ד נמצע דבשנה שלפני המעוברת כבר צריך למלא יום אחד), ואם יהיה המולד ט"ז שעות מתחילת הג' שנים אז יבוא לקץ שנה ליום שלם (דהיינו ט"ו עם ח', ע"כ כבר בסוף שנה לשמונה צריך למלא יום שלם), נמצא דחשבון דשעי לא פסיקא ליה ולכן נקט שנה מעוברת דאז בכל אופן איכא ה' בין ראש השנה לראש השנה והוא מילתא דפסיקא ליה, [ועי' לקמן ד"ה מתקיף לה רבינא בקו' המרכבת המשנה].

למה קפדינן שלא יהיה ו' ימים בין ר"ה לר"ה

א"ר משרשיא כגון שהיתה שנה מעוברת כו' דלמ' ירחא בהדי ירחא כו', רש"י כתב דלהכי עבדינן ניסן ואייר חסרין דאי לאו הכי הוו ליה שיתא יומי בין ראש השנה לראש השנה, אבל התוספות (ד"ה סוף סוף) לא כתבו האי טעמא אלא דכיון שעשינו עיבור שנה משלשים יום יש לנו לחסר חדש אחד מהשלימים של הקיץ, ויש לעיין דהא אחרים שאמרו דאין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים כו' הלא אין עיכוב שיהיה דוקא ד' ימים אלא שכך יוצא על פי חשבון כיון דעבדינן כל החדשים כסדרן אחד מלא ואחד חסר, ואם כן בשלמא לתוספות עבדינן אחד חסר בקיץ בשביל האחד המלא של העיבור דכך נמי נראה ליה כסדרן דהיינו שני חסרים כנגד שני מלאים (דכסדרן ממש ג' מלא וג' חסר לפ שמכחת לה בשנה מלא ומדר הסמוך לניסן חסר ואין שמעשה מדר לשנה מלא או חסר יהיה שני מדשים זל"ז שניהם חסר או מלאים או חסריס), אבל מה שכתב רש"י שיהיה ששה ימים בין ראש השנה לראש השנה צריך עיון מאי איכפת לן בזה וכי כסדרן עושין כדי שיהא ד' או ה' ימים בין ראש השנה לראש השנה הרי אדרבה מה דאיכא ד' או ה' ימים ביניהם הוא מפני שעושין לעולם

כסדרן ואם כן למה נבטל הסדר בשביל חשש שיהיה ששה ימים ביניהם.

וצריך לומר דאין הכי נמי מבטלין הסדר שלא יהיה ששה ימים ביניהן, כי זה גופא שיש ד' או ה' ימים ביניהם תועלת גדול יש בה כדי שידעו כולי עלמא מתי חל ראש השנה הבא, ובפני יהושע ראש השנה (כ' ע"ג ד"ה על שכח תדשיס) כתב דלאחרים כיון דתשרי הרבה מועדות תלויין בה על כן חשבו כך שלעולם יהיה ד' ימים בין ראש השנה לראש השנה ולא היו השלוחין יוצאין על תשרי עיי"ש.

ובשיטה מקובצת (פוס ח') בשם הר"פ הקשה למה עשו עיבור השנה של ל' ושוב צריך לחסר נגד זה בקיץ הוה ליה לעשות חודש של כ"ט ואין צריך כנגדו כלום, ותירץ כגון שהוצרכו ל' כדי שיתאים עם הראיה דאף על גב דלאחרים אין צריך לקדש על פי ראיה היינו כשעושין הכל כסדרן אבל עיבור השנה הרי הוא משום שהחשבון יתאים עם הראיה וכיון שכן אם הוצרכו לזה עושין אותו ל', (וכ"ל דמין כך נמצטל הסדר כי מין שם יהיה העיבור כ"ט מין ל' יהיו שני תדשיס תסריס או מלמיס זע"ו וכיון שכן ממילא יעשנה שיתמיס עם הרלמיה).

ועיין בפירוש רגמ"ה שכתב ז"ל אחרים הוא כו' ואם היתה שנה מעוברת חמשה היינו לטעמא דמאן דאמר עיבור שנה חדש כ"ט יום דפש על ז' ז' חד יומא אבל לטעמא דמאן דאמר עבור שנה שלשים פשו להו תרי יומי והוי בין ראש השנה לראש השנה ו' ימים והאי דקאמרי אחרים חמשה דבציר מחמשה לא הוי לדברי הכל ע"כ, משמע דאחרים גופא מצי קאי למאן דאמר עיבור שנה שלשים וחמשה דקאמר היינו לא פחות מחמשה אבל ריש דבריו לא משמע כן שכתב ואם היתה שנה מעוברת חמשה היינו לטעמא דמאן דאמר עיבור שנה חדש כ"ט יום, ועוד דלקמן אמרינן דל ירחא לבהדי ירחא (עיי"ש גרגמ"ה דמסמע כפוס' שיהש כפסדן ולפ כרש"י שלפ יהיו ו' ימיס בין ר"ה לר"ה) אם כן ממילא יהיה לעולם חמשה ימים בין ראש השנה לראש השנה ולמה צריך לפרש חמשה דקאמר היינו לא פחות מחמשה וצריך עיון.

[אגב, מש"כ בצ"ק מנחות (ק' ע"ג בתוד"ה שני ימיס טוביס) להק' על הבה"ז וכ' דמסוגיין מוכח דרשב"ג לס"ל כאחרים, צ"ע דמכאן אין ראי' אלא דר"ה ס"ל כרשב"ג ודלא כאחרים במה דמוקי מתני' בתרי מילי דע"כ כרשב"ג, אבל אי רשב"ג גופא ס"ל כאחרים או לא לא מצאנו].

כמה עיבור שנה לאחרים, וטעמא דמ"ד כ"ט

ועיבור שנה ל' יום כו', בטורי אבן בראש השנה (ו' ע"ג ד"ה מתן תגה) מקשה על רש"י שם שכתב דלאחרים חודש העיבור לעולם חסר (וכ"כ הריטב"א שם וברש"י וריטב"א סוכה נ"ד ע"ב ד"ה ופס) מהא דמוקי הכא לאחרים בשהיתה שנה מעוברת ועיבור שנה ל' יום דמשמע דאחרים סברי חודש העיבור פעמים ל' ופעמים כ"ט וכרבי שמעון בן גמליאל ועיי"ש שמפני כן מיאן בפירוש רש"י ומפרש הגמרא שם באופן דחוק, אבל בשו"ת חקרי לב (סו"ס סי' קי"ג) תירץ דאחרים גופא סברי דחודש העיבור לעולם חסר והכא דאמרינן ברייתא אחרים הוא ר"ל דברייתא סבירא ליה כאחרים בענין זה דחדשים כסדרן אבל בהא דכמה חודש העיבור לא סבירא להו כאחרים אלא כרבי שמעון בן גמליאל והכא מיירי בחודש העיבור ל' (ופעפ"י שכ' שזה דומק ומנ"ל לשפוט פלוגתא מ"מ כן נראה עיקר) עיי"ש שהאריך וכעין זה כתב ביפה עינים מאמר בואו חשבון עיי"ש.

ונראה דזהו כוונת הרא"ש שבשיטה מקובצת (פוס ט') ז"ל כגון שהיתה שנה מעוברת ועיבור שנה שלשים, וסברי כרבי שמעון בן גמליאל דאמר רצו חדש רצו שלשים יום ומדקאמרי אחרים אם היתה שנה מעוברת כו' אלמא דהוי חדש העיבור כ"ט דאי הוי שלשים הוי בין ראש השנה לראש השנה ששה ימים ע"כ, וצריך ביאור דברישא קאמר דסברי כרבי שמעון בן גמליאל וסיפא קאמר דחודש העיבור כ"ט, אלא נראה דרישא דקאמר "וסברי כרבי שמעון בן גמליאל" קאי אברייתא דהא הכא הוה עיבור שנה ל' אבל אחרים גופא סברי דלעולם חסר וכרש"י והריטב"א הנ"ל.

והנה לפי זה איכא שיטה שלישית שאינו נזכר בגמרא, דמצינו לעיל דפליגי תנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל אי עיבור חודש ל' או חודש ופירשה רב פפא בראש השנה (י"ט ע"ב) דחודש ר"ל פעמים ל' ופעמים כ"ט, והשתא איכא עוד שיטה דהיינו שיטת אחרים שחודש העיבור לעולם כ"ט, וכבר נתבאר לעיל שם (ד"ה גמלי קמיפלגי) טעמא דתנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל אבל לא ידענא טעמא דאחרים למה דוקא כ"ט, ואפשר דסבירא ליה דאדר שני תוספת והרי אדר הסמוך לניסן לעולם חסר שלא לפגוע במלכות ניסן המלא ואדר ראשון בין כך חסר כי הוא אדר שבכל השנה שהוא חסר וכיון דשניהם חסרין נמצא ה' ימים בין ראש השנה לראש השנה.

והא דלא נזכר לעיל שיטת אחרים רק תנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל משום דלא קאי התם אלא על פלוגתת רב הונא ועולא דעולא סבירא ליה לעולם ל' ורב הונא סבירא ליה פעמים ל' (דסף מודה לעולא כמוש"כ רס"י לעיל ח' ע"ב ד"ה לף גרסה, ועולא לף מני קאי אלף בעיבור שנה ל') **ופעמים כ"ט** (דסף פי' מתני' כשהיתה שנה שלפניה מעוברת ועיבור שנה מודה) **ועל** כן לא הובא לעיל אלא תנא קמא ורבי שמעון בן גמליאל ודו"ק.

קו' המרכבת המשנה

מתקיף לה רבינא והאיכא יומא דשעי כו' כיון דליתיה בכל שתא לא קא חשיב, במרכבת המשנה (פ"ה מסנה הכ"ף ופ"ח מקדה"ח ה"ג) הקשה דלפי חשבון מחזור י"ט שנים דאיכא ז' עיבורים (וסימנך גו"ח שדז"ט) ממילא כמעט בכל שנה שניה צריך להוסיף עוד יום (כי בשמרית השנה השנה מעוברת לגד מיכף ה' ימים כ"ף שעות ותקפ"ט חלקים הרי כ"ף שעות ועס עוד ח' של עוד שנה כגר מיכף יותר מכ"ד שעי) ואם כן לאחרים מאי טעמא עבדינן בשנה מעוברת חודש העיבור חסר ולא יהיו רק ה' ימים בין ראש השנה לראש השנה ושוב צריך להוסיף בשנים פשוטות ז' או ח' מלאים הפוכי מטרתא למה לי והא כיון דאחרים עושין כסדרן כל חדש בזמנו למה להו לעשות בשנה אחת יותר משש חסרים עיי"ש באורך, [ואפ' דמה"ט ס"ל ת"ק דעיבור שנה ל' עמש"כ לעיל ד"ה במאי קמיפלגי], אולם עיין מה שכתבתי לעיל (בדיבור שלפנ"ז) דאפשר טעמא דלאחרים חודש העיבור לעולם חסר משום דסבירא ליה דאדר שני תוספת והרי אדר הסמוך לניסן לעולם חסר ואדר ראשון בין כך חסר כי הוא אדר שבכל השנה שהוא חסר וממילא צריכין למלאות בשנים פשוטות ודו"ק.

איך עשה רבי ט' חסרים

דתניא מעשה ועשה רבי תשעה חסרים כו' שמא שנה מעוברת היתה כו', וקשה דהא בין לרב הונא בין לעולא לא עבדינן יותר מח' חסרים ואיך עשה רבי ט', תירץ השיטה מקובצת לעיל (ע"ף פוף י"ג) בשם הרא"ש דרבי עשה כדי לתקן שנה שעברה דרק אם היתה שנה שעברה כתיקונה לא עבדינן ט' חסרים עיי"ש, וצריך עיון איך עשה רבי כדי לתקן שנה שעברה והרי שכח מה שהיה אשתקד שניהם מלאים עד שתמה על החודש שנראה בזמנו ורק רבי שמעון בנו הזכירו ואם כן הדרא קושיא איך עשה ט' חסרים.

ויש לפרש באופן אחר לפי מה שנתבאר לעיל (ע"ף פוד"ה הכף ממי) דהא דתנן אין פוחתין מד' ולא נראה יתר מח' היינו רק לענין י"ב החדשים הרגילים אבל חודש העיבור אינו בכלל זה עיי"ש, יש לומר דלאו דוקא חודש העיבור גופא אינו בכלל (כגון ח' מקריס של המדשים הרגילים ועוד ף' מקר דהיינו חודש העיבור) אלא אף אם חודש העיבור מלא אלא שמחסרין חודש אחר כנגדו (ויהיו ח' מדשים רגילים מקריס ועוד מקר ף' כנגד חודש העיבור המלף) אינו בכלל זה, ואם כן הכא שהיתה שנה מעוברת ועיבור שנה היה ל' היה יכול לעשות חדש א' חסר כנגדו מלבד שני חסרים האחרים וביחד היה ט' חסרים.

וכנראה זהו כוונת השיטה מקובצת לעיל (סוף חוש ף') וז"ל ורבי שעשה ט' חסרין משום מלאים דאשתקד אף שהיתה שנה שלפניה פשוטה שאני התם כיון דאחד מן החסרים היתה תחת חדש העיבור של אותה שנה (ר"ל שעשאו מלף כדאמרי' שמף כו' ועיבור שנה ל') ולא נשארו כי אם שנים חסרים מילוי היתר של שנה שעברה עכ"ל ודו"ק.

אולם לא נתבאר למה באמת עשה רבי ט' חסרים, ואין נראה שמפני תיקון שנה שעברה עשה כן שהרי שכח מה שהיה אשתקד עד שהזכירו רבי שמעון וכנ"ל, ואפשר שרצה לתקן שנה הבא שלא יהיה אד"ו ראש וכדומה, אבל בתוספות אי אפשר לפרש כן עיין מה שכתבתי שם (בדיבור שמת"ז).

תמיה בדברי התוס'

תוד"ה מעשה, בא"ד ולכאורה אשתקד קדים המולד מיום ג' כו' (וסס כן) **ואם תפרש לפירושו היה הדבר אשתקד שהמולד היה ביום ג' אחר י"ח שעות כו',** נראה כוונת התוספות שמתחילה רצו לפרש איך נראה החודש בזמנו אחר ט' חסרים ועל זה ביארו דברי רבי שמעון שבאותה שנה שעברה שעשו ט' חסרין היה שנה מעוברת ועם חודש העיבור ל' ניתוסף יום א' מהרגיל ואשתקד דהיינו השנה שלפני כן עשו ח' מלאים נמצא שנתאחר השנה בג' ימים וכנגד זה עשו ט' חסרין, אמנם כדי שיראה החודש בזמנו הוצרכו התוספות לפרש דראש השנה דאשתקד שעשו ביום ה' היה המולד ו' שעות קודם יום ג' שכשתוסיף ה' כ"א תקפ"ט (שמרית שנה מעוברת) נראה המולד בשנה זו ביום ראשון דהיינו ראש השנה (כי מר"ה העבר שהיה ביום ה' שם מוסיף ו' ימים (שבשנה רגילה מיתוסף ד' ימים ובמעוברת

שמחתם עיבור שנה כ"ט ניתוסף עוד יום ושם היא שנ' י' ניתוסף עוד יום) היה צריך להיות ר"ה שנה זו ביום ד' וע"ש ג' התקריס התוספיס מקדיש ג' ימיס ליום ג').

אלא דקשיא ליה לתוספות איך באמת הוסיפו ב' מלאים לפני ראש השנה דאשתקד והא אמרינן לעיל דלא עבדינן כן שיקדים סיהרא תרי יומי לקיבוע, ולכן חזרו התוספות וכתבו דלא היה המולד ו' שעות קודם יום ג' וכנ"ל אלא שהיה ביום ג' אחר י"ח שעות דלא נראה לבני ארץ ישראל עד יום ד' (כי היכי דעבי מיכסי סיהרא לבני מערבא) או שהיה ביום ג' ו' שעות דלא נראה לבני בבל עד יום ד' (דיומא דעבי מיכסי סיהרא לבני בבל) ואם כן לא קדים הקיבוע למולד הנראה כי אם יום אחד, ואם תאמר אכתי כי שדית ה' כ"א תקפ"ט נמצא בשנה זו המולד ביום ב' ט"ו שעות (שהרי קדם היה בג' י"ח) או ביום ב' וג' שעות (שהקדם היה בג' ו') ואכתי לא נראה החודש בזמנו ביום ראשון, ושמא יש לומר דנראה החודש בזמנו לאו דוקא דביום שאחר הקיבוע קרי ליה זמנו עכת"ד.

ותימה שהרי התוספות מתחילה דחקו לפרש איך אשתקד לא קדים תרי יומי ושוב כתבו ששנה זו קדים בחד יומא וזה נקרא בזמנו, והרי רבי שכח מה שהיה אשתקד והיה תמה על שנראה בזמנו דהיינו שקדים רק חד יומא, משמע שכשעשה ט' חסרים היה סבור שיקדים תרי יומי או יותר והדרא קושיא לדוכתא איך חשב לעשות כן שיקדים יומיים וצריך עיון.

י' ע"א

מי תוקע בחצוצרות ומנלן

מתני' אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש כו', וילפינן לה מחצוצרות דמשה, והנה רש"י מציין למסכת סוכה ושם במתניתין מבואר שאלו התקיעות היו בכל יום תשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערביים וברש"י שם שאלו התקיעות היו על ידי כהנים כדאמרינן סוף תמיד וכן הוא בתוספות כאן (ע"ב ד"ה אין פוחתין מי"ג), ובתוספות שם (ע"ב ד"ה ורבנן) מבואר דאלו התקיעות בכל יום דאורייתא וכן כתב החינוך (מ' שפ"ד) שתקיעות אלו מן התורה בכל יום ואף על פי שקרא קאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם כו' לאו דוקא אלא כל יום דאורייתא הוא ומביא ראיה מהא דאמרינן לעיל (ע"ב) והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעות כוליה שתא דכתיב ותקעתם בחצוצרות כו' (וכבר דמו המנ"ח ומ"ח דילי"פ כולי שתא כמאן דשנה בימי המועד ור"ח), וכן מבואר בשילהי תמיד שהיו תוקעין כל יום על התמידין.

אבל הרמב"ם כתב (פ"ג מכלי המקדש ה"ה) בימי המועד כולן ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעין בחצוצרות והלוים אומרים שירה כו' משמע דדוקא בימי המועדות וראש חודש ולא בכל יום, וכתב על זה החינוך (שם) ז"ל נראה מדבריו שדעתו שבשאר הימים אף הלוים תוקעין בחצוצרות, ר"ל כדי שלא יקשה עליו מהא דמבואר דמצוה בכל יום הוא לכן מחלק בין שאר ימים שכשר בלוים לימי המועד וראשי חדשים דדוקא בכהנים, ובאמת שכן משמע ברמב"ם גופא (ריש פ"ג שם) דתקיעת חצוצרות היה בכל יום ועל ידי לוים דקאמר ז"ל זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר כו' ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום שנאמר כו' ומתי אומרין השירה על כל עולות הציבור החובה כו' ואין פוחתין מי"ב לוים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן כו' ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר כו' ובמה הם מנגנין בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות כו', הרי להדיא דחצוצרות בכל יום היה ועל ידי לוים, ואחר כך כתב בימי המועד כו' היו הכהנים תוקעין כו', ומבואר כדברי החינוך.

אלא דאכתי קשה הא דשילהי תמיד וגם הרמב"ם הביאו (בפ"ו מתמידין ומוספין ה"ו) שהכהנים הן שתוקעין בחצוצרות בכל יום אצל התמיד ולא הלוים ועוד דאי לוים תוקעין בכל יום יקשה הא דלקמן (י"ג ע"ב) אין פוחתין משתי חצוצרות כו' ומוסיפין כו' ואמרינן התם (שם ע"ב) ועד כמה כו' עד מאה ועשרים שנאמר (דה"ב ה') ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות, והשתא האיך ילפינן תקיעות חצוצרות דלוים מקרא דהתם שהיו הכהנים תוקעין.

ובמנחת חינוך שם כתב לפרש דברי הרמב"ם באופן אחר, דסבירא ליה דשאר ימים אינו דאורייתא ומדרבנן לחוד תוקעין כל יום ומביא שם מסיפרי דרבי נתן מרבה תמידין של כל יום אבל תנא קמא אינו מרבה אלא שבתות וכיון דקיימא לן כתנא קמא לא מרבינן כל יום ולא הוה אלא מדרבנן אלא דקשיא ליה אם כן למה לא כתב הרמב"ם שבתות, וגם בשו"ת חקרי לב (סי' נ"ח) כתב כן בדעת הרמב"ם דבמועדים דאורייתא ובשאר ימים

דרבנן [וכ"כ בקרית ספר בהל' כהמ"ק] אלא דקשיא ליה מסוגיין דלקמן (י"פ ע"ב) דמיבעי אי עולת נדבת ציבור טעונה שירה או לא עולותיכם אמר רחמנא כו' וכן שם (סוף העמוד) ומה שלמים קבוע להם זמן אף עולה קבוע לה זמן, מבואר דעל כל עולת ציבור שקבוע להן זמן אומרים שירה מן התורה והיינו תמידין של כל יום (וכה"ק בחזו"פ סי' ל' סק"ז), [וגם על החינוך תמה שם היאך אפשר לומר דקרא דויום שמחתכם לאו דוקא, וכי נימא שבעת ימים תאכל מצות לאו דוקא].

ולענ"ד יש ליישב הכל כאשר נצרף דברי המנחת חינוך אל דברי החינוך ונאמר שמדאורייתא כהנים תוקעין בחצוצרות דוקא בימי המועדות ובראשי חדשים אבל בשאר ימים גם הלוים וישראלים תוקעין ומדרבנן הוא שיהא תקיעות של כל יום בכהנים דוקא דומיא דדאורייתא, וכמו שמצינו באמת בדברי הימים שבכל מקום שמוזכר תקיעת חצוצרות היו הכהנים תוקעין אותן [דה"א ט"ו כ"ד (עי' לנ"ג שם ורס"י ט"ז י') ודה"ב ה' י"ב וז' ו' וכ"ט כ"ו ובעזרא ג' י', (ומס"כ דה"פ ט"ו כ"ח ובכס"י פ' כ"ז עיי"ש השם לפו עבודת שיר בהמ"ק כי לפ היה על הקרבן רק לכבוד המלך וכ"ה בחלבי"ס שם פ' י"ח)], ואם כן שפיר כתב הרמב"ם (בהל' כהמ"ק) תחילה שדין חצוצרות שייך בכל יום בלוים וישראלים ובימי המועדות בכהנים וכל זה דאורייתא (עיי"ש שמפיק מקראות על ההלכות דשם), אבל כשמסדר סדר עבודת התמיד (בפ"ו מתמידין) שם כתב שהכהנים היו תוקעין בחצוצרות והיינו מדרבנן כמו כמה הלכות דשם, וגם קושיית המנחת חינוך מסיפרי לא קשה דאפשר דהרמב"ם סבירא ליה שהבבלי חולק ולא מרבינן כלום ועוד דאפילו מרבינן שבת מכל מקום לא נקט שם (בהכמ"ק ה"ד) אלא מה שמבואר להדיא בקרא, ומיושב נמי איך ילפינן מקרא דמאה ועשרים מחצרים בחצוצרות דאין הכי נמי שהיו הכהנים תוקעין אותן וכן נקבע באמת לכל תקיעות חצוצרות שיהא בכהנים דוקא (ועי' לקמן י"ג ע"ב ד"ה מסתי תקוערות עוד יישוב לקו' זו), וכן הא דלקמן (שם) אין פוחתין מי"ב לוים ובגמרא כנגד ט' כינורות ושני נבלים וצלצל אחד ולא חשיב כנגד שתי חצוצרות היינו משום דאלו הכהנים היו תוקעין אותן וכמו שכתבו התוספות (ע"ב ד"ה אין פוחתין), [ועפי"ז מיושב קו' החינוך על הרמב"ם גם לפ"מ שביארו בשו"ת מהר"י אסאד (סו"ס סי' קפ"ג ד"ה ומגד מוסף לעיל ג' ע"ב ד"ה והני כהניס) עיי"ש ודו"ק].

ומה שכתב הרמב"ם בספר המצות (ע' נ"ט) ז"ל היא שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבת כל קרבן מקרבני המועדים והוא אמרו יתברך וביום שמחתכם ובמועדיכם כו' דמשמע לכאורה שאין תקיעת חצוצרות אלא באלו הימים, לא קשיא דלא מנה התם אלא מצות עשה המפורשות בתורה אבל שאר ימים אינו מפורש בתורה אלא ילפינן לה מכמה קראי עיין לקמן (י"פ ע"ב ד"ה עולת שבת ג'), ושם יתבאר גם כן היאך ילפינן התם דיני שירה מחצוצרות אי קרא לא מיירי אלא במועדות ובכהנים.

ביאור דברי רש"י

אין פוחתין משני נבלים, פרש"י לשני לוים, תימה מה בעי רש"י בזה וגם הא תנן לקמן שעבדים וישראלים נמי כשרים, ונראה דזה גופא אתי לאפוקי דלא תימא דהמשך מתניתין דישראלים ועבדים כשרים קאי נמי על שני נבלים דזה אינו דהא מפורש לקמן (י"ג ע"ב) אין פוחתין משנים עשר לוים עומדין על הדוכן ומפרש בגמרא הני י"ב כנגד תשעה כנורות ושני נבלים כו', דהיינו שאלו הי"ב לוים היו מנגנין באלו הי"ב כלים (עי' תוס' ע"ב ד"ה אין פוחתין), על כן קאמר דאלו השני נבלים הם לשני לוים דוקא, מיהו אין זה אלא במה שאין פוחתין על שני נבלים אבל במה שמוסיפין עד ששה לא קאמר דבעי לוים דוקא, וכמו שיתבאר לקמן (ד"ה ועבדי כהניס) דישראלים ועבדים כשרים למה שמוסיפין על הי"ב לוים עומדין על הדוכן ולזה נתכוון רש"י כאן עיי"ש.

אי יש חליל בשאר הימים

ובשנים עשר יום החליל מכה לפני המזבח, ברש"י משמע תרתי חדא דרק באלו הי"ב ימים היו חלילין מכין ולא בשאר ימים ועוד דבאלו הימים היו רק חלילין מחללין ולא שאר כלי שיר, שכתב (בד"ה ולפ היה מתלק) ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלוים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות וכו' משמע להדיא דבאלו הימים היו חלילין לבד ובשאר הימים היו שאר הכלים לבד (וכ"מ ממש"כ לפנ"ז כשהיה מגיע לפיוס הנעימה כו' עיי"ש ודו"ק), ומה שכתב בסוכה (נ' ע"ב ד"ה עיקר שירה) עיקר השיר אינו אלא אם כן חליל מכה עם השיר וכן כנורות ונבלים הכל כמנין המפורש שם ר"ל החליל בזמנו וכנורות ונבלים בזמנם, וכן בשיטה מקובצת (תוס' ד) כתב להדיא דבשאר ימים לא היו חלילין (וכ"מ מגמ"ג עשין ק"ע עיי"ש), אבל רגמ"ה כתב שהיה מאריך בקול האבוב יותר משאר מיני זמר משמע שהחלילין מחללין בהדי שאר כלי שיר, מיהו אכתי לא ידענא אי מיירי באלו הי"ב ימים ובשאר ימים

לא היו חלילין כלל או להיפך דמירי בשאר ימים ובי״ב ימים לא היו שאר כלים כלל, ואפשר דבין בזו ובין בזו החליל מכה בהדי אינך כלי שיר אלא דשונה בזה בי״ב ימים שהיה לפני המזבח (כלנקמן בדעת הרמב״ם).

ובתוספות לקמן (ע״ג ד״ה אין פותחין) פירשו דהא דאמרינן (י״ג ע״ב) שאין פותחין מי״ב לוים עומדין על הדוכן כנגד שני נבלים ט׳ כינורות וצלצל אחד היינו שאותן הלוים עצמן היו מנגנין באלו הכלים, ולכאורה ממה שלא חשיב שנים לחלילין משמע דסבירא להו שלא היה חלילין בכל יום רק בי״ב ימים, [משא״כ להרמב״ם שאלו הי״ב לוים היו משוררין בפה עי׳ לקמן], אלא דאם כן מה שכתבו אחר כך ולא חש התם למתני כינורים וחלילים לפי שלא היו בכהנים כו׳, צריך ביאור מה קשיא ליה מחלילין והא התם בסדר תמיד של כל יום מירי ולא היה חלילין וצריך עיון.

ודעת הרמב״ם (פ״ג מכהמ״ק ה״ג) משמע לכאורה שהיה חלילין בכל יום מדקא חשיב חלילין בהדי שאר כלי שיר שהיו מנגנין שם עם השירה שבכל יום, וז״ל ואין פותחין משנים עשר לוים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה כו׳ ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר כו׳ ובמה הם מנגנים בנבלים וחלילים כו׳ משמע דכל זה קאי אשירה דכל יום, (ודוחק לומר דמתמילה כייל לה לכל כלי שיר דלעיכף במקדש והדר מפרש כל חד לפי זמנו דבפשטות דבריו אין מורין כן וכ״כ לעיל (ד״ה אין פותחין מכ״ף תקיעות) דגם המעולות שבשבח שם היו תוקעין גו כל יום ע״ש), והא דאמרינן בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפי המזבח ומביאו הרמב״ם שם (ה״ו) צריך לומר דבאלו הימים היה ההכאה באופן אחר דהיינו לפני המזבח ולא על הדוכן, [אבל רש״י בסוכה (נ״ף ע״ב ד״ה שעליהן) כתב להדיא דהא דאצל המזבח היינו הך דשיר של קרבן של כל יום עי״ש וזהו לשיטתו הנ״ל], ומה שכתב הרמב״ם שם וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן כו׳ לא בא למעט שאר ימים אלא למעט שיר של שואבה כדאמרינן בסוכה שם (נ״ף ע״ב) וכן כתב בפירוש המשניות, ואם תאמר אם כן אמאי לא מצריך מתניתין לקמן (י״ג ע״ב) שני לוים עומדין על הדוכן כנגד ב׳ החלילין כמו שמצריך נגד כנורות נבלים וצלצל, עיין מש״כ לקמן שם (ד״ה אין פחות) דחליל שונה משאר כלי שיר כדמשמע בפירוש המשניות.

פליגי בכל כלי שיר

במתני׳ ועבדי כהנים היו, פרש״י אותם המכים בחלילין, וברגמ״ה פירש אותן מזמרין בכלי שיר וכן משמע ברמב״ם (פ״ג מכהמ״ק ה״ג), ובאמת שכן הוא גם כן דעת רש״י דעל כל המזמרים בכלי שיר פליגי תנאי שכן פירש רש״י בסוכה (נ״ף ע״ב) על עבדי כהנים היו, משנה במסכת ערכין היא על אוחזי כלי שיר בשעת שיר של קרבן קיימינן, (אבל ר״ח שם כתב אלו המכים בצלצול), והא דנקט הכא אותם המכים בחליל אפשר משום שלפני זה האריכה המשנה בענין החליל, ועוד דבשאר כלים לא הזכיר אלא ממספר הכלים אבל לא ממעשה השירה שבהן דלא קאמר אלא אין פותחין ולא מוסיפין אבל בחליל נקט ענין השירה שבהן דקתני ולא היה מכה כו׳ ולא היה מחלק כו׳ בזה שייך לומר שאותן המכין היו לוים, [וכן צ״ל בתוספתא (קופ״ף) שהרי התם תניא להדיא דמירי מן המכין בחליל אעפ״י שהפסיק בין ענייני חליל וקתני מענין הדראולים עיי״ש], ועיין עוד לקמן (בקטע שפמ״ז) עוד יישוב.

יישוב לסתירת משנה זו עם משנה דלקמן

ועבדי כהנים היו, הנה לקמן (י״ג ע״ב) תנן אין פותחין משנים עשר לוים עומדין על הדוכן ומפרש בגמרא כנגד תשעה כנורות ושני נבלים וצלצל אחד, ולפירוש התוספות (לקמן ע״ב ד״ה אין פותחין) הכוונה שאותן הלוים היו מנגנין באלו הכלים אבל להרמב״ם (פ״ג מכהמ״ק ה״ג) היו אותן י״ב משוררין בפה והן כנגד י״ב משוררין בכלי (עמש״כ שם י״ג ע״ב ד״ה אין פותחין), ויש לעיין לפי התוספות דאלו מנגנין בכלי היו אמאי צריך שיהא לוים והא הכא פליגי אי היו עבדי כהנים או ישראלים מיוחסים או לוים, ואין לומר דהכא לא מירי אלא מחליל והתם בשאר כלי שיר דהא לקמן (י״ף ע״ב) בעי לאוקמי פלוגתייהו בעיקר שירה בפה או בכלי ומסיק דפליגי אי מעלין מדוכן ליוחסין משמע דבכולי כלי שיר מירי ולא בחליל דוקא, [ואע״ג דרש״י בתענית (כ״ז ע״ף) כ׳ עיקר שירה בכלי היינו אבוב צ״ל דל״ד נקטה, (ובשה״ג כ׳ דהפירוש של תענית אינו מרש״י אלא שמלפ בט״ס), והרי בסוכה כ׳ רש״י להדיא דבכל כלי שיר מירי כמוש״כ לעיל (בדיבור שלפנ״ז)].

ונראה דמתניתין דמכשיר בישראלים ועבדים היינו רק במה שמוסיפין על הי״ב לוים העומדים על הדוכן, והוא על פי מה שכתבו התוספות ביבמות (פ״ו ע״ב ד״ה ומנגי לוי) אהא דקנס עזרא את הלוים מפני שלא עלו עמו אף דבקידושין אמרינן עשרה יוחסין עלו מבבל וקחשיב לוים אלא שכבר פרש״י שם דאותן לוים שעלו עמו היו קצוצי בהונות ולא היו ראוין לשיר ואפילו למאן דאמר עיקר שיר בפה מכל מקום הקפיד משום דאיכא נמי

מצוה בכלים עכ"ד, [ודלא כהתי"ט קידושין שם וסוף עירובין (מי"ג) דרש"י אינו אלא למ"ד עיקר שירה בפה], והקשה בגבורת ארי (תענית שם) הא למאן דאמר עיקר שירה בפה שירה בכלי כשר אפילו בישראל ועבדים ואפילו לכתחילה, ולענ"ד לא קשה מידי שהתוספות לא כתבו דמצוה ללוים בכלים אלא לי"ב לוים דהיינו תשעה לכנורות ושנים לנבלים והאחד לצלצל אבל שאר הכלים שמוסיפין עליהן כשר בישראלים ובעבדים, ואדרבה מכח משנה זו דאין פוחתין מי"ב לוים הוא שהוכיחו דאיכא מצוה על הלוים בכלי שיר לכולי עלמא (והיינו לפיהמס כאן (ע"ב) דלמאן י"ב לויס היו מנגנין בכלי שיר, וזהו דין למ"ד עיקר שירה בפה דין למ"ד עיקר שירה בכלי ועי' תיו"ט שנתקשה בזה ולפמש"כ ניחא) ורק במה שמוסיפין בכלי שיר בזה מכשרי ישראלים ועבדים וזהו מתניתין דהכא, וכן משמע מכל המקראות בדברי הימים דחשיב הלוים שהיו מנגנין בכלים ולא מצינו שם ישראלים או עבדים (ופכ"מ שמוכח כהגיס בתוספתא, הובא לעיל ד"ה אין פוחתין, מוכח נמי לויס בכלי שיר) וגם נבוכדנצר לא שאל אלא מן הלוים שירו לנו משיר ציון ואיך קאמרי הכא דישראלים ועבדים כשרים, אבל לפי הנ"ל מובן שפיר דעיקר המצוה בכלים היה לי"ב לוים כדילפינן לקמן (י"ג ע"ב) מחלוקת המשוררין בכלים כדכתיב שם הוא ואחיו ובניו שנים עשר אבל במה שמוסיפין היו אחרים גם כן כשרים.

וזהו נמי כוונת רש"י לעיל (וכמוס"כ שם) אהא דאין פוחתין משני נבלים פרש"י לשני לוים, ותימה הא עבדים וישראלים נמי כשרים, אלא דזה גופא אתי לאשמועינן דלא תימא דהמשך מתניתין דישראלים ועבדים כשרים קאי נמי על שני נבלים, דזה אינו דהא מפורש לקמן דשנים מהי"ב לוים הם כנגד שני נבלים, על כן קאמר דאלו השני נבלים שאין פוחתין מהן אלו הם לשני לוים דוקא מה שאין כן במה שמוסיפין עד ששה ודו"ק.

ולפי זה יש לפרש גם כן הא דקאמר רבי אליעזר בן יעקב במתניתין דלקמן שם דאין עולין למנין ופרש"י דלא מנו אותן הקטנים למנין שנים עשר לוים הצריכין לדוכן, ותמה בתוספות יו"ט הא תנא קמא נמי קאמר דלא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה ואם כן בודאי שאין עולין למנין י"ב לוים המנגנים בכלי שיר עיי"ש, ולהנ"ל יש ליישב דנפקא מינה טובא בין תנא קמא לרבי אליעזר בן יעקב דתנא קמא סבר דקטנים אין אומרים בכלי שיר כלל וגרועין מעבדים שכשרים לשירה בכלי (ופסוס שהקטנים לפ למדו היטיב מופן הפירה בכליס ומין בקיאין בה כעבדיס), אבל רבי אליעזר בן יעקב לא סבירא ליה שיהא קטנים גרועין מעבדים ואין הכי נמי דכשרים לשיר בכלים אבל אין עולין למנין י"ב לוים שמצותן בכלים וכנ"ל ורק על מה שמוסיפין על י"ב כשרים כמו העבדים, [ועיי"ש לקמן ד"ה ותנא דידן היאך יתפרש המשך המשנה שם].

ולפי האמור יש ליתן טעם גם כן אמאי נקט רש"י כאן (ור"ח בסוכה שם) דעבדי כהנים היו אותם המכים בחליל אף על פי שבכל כלי שיר פליגי (ועי' בדיבור שלפנ"ז), דכיון דאלו לא היו רק בי"ב ימים וממילא שאינם מכלל הי"ב לוים העומדין על הדוכן לכן נקט להו דהם היו עבדי כהנים מה שאין כן באינך כלים דתלוי אם הם מכלל הי"ב או ממה שמוסיפין עליהן לא נחית לחלק בהכי ודו"ק.

ביאור פלוגתת ר' יהודה ורבנן

ואי סלקא דעתך תר"ת חדא היא אמר רחמנא עביד פלגא דמצוה, לאו למימרא דלרבנן תר"ת אינו מצוה אחת דודאי אינו מקיים מצות תקיעת שופר אלא אם כן תקע כולם ולשון הרמב"ם (פ"ג משופר ה"ו) ואינו יוצא ידי חובתו עד שישמע כל התשע תקיעות שכולן מצוה אחת הן כו', אלא פלוגתתם הוא דלרבי יהודה קול אחד ארוך הוא וכלשון הרמב"ן (בדרשה לר"ה) לדברי רבי יהודה דאמר תקיעה ותרועה ותקיעה אחת היא כלומר קול אחד ממש שצוה הכתוב להעביר קול אחד שיהיה תחלתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע עכ"ל ולרבנן ג' קולות הן שבצירוף כולם נעשה מצוה אחת כמו ד' פרשיות דתפילין וד' מתנות של חטאת שביחד נעשה מצוה אחד, [ובערוך לנר סוכה (ג"ג ע"ב ד"ה ופלגא) נתקשה בזה ולק"מ דאדרבה לרבנן הוא כד' מתנות עיי"ש ודו"ק].

ונפקא מינה לענין הפסקה, דלרבנן יכול להפסיק לרבי יוחנן אפילו כל היום (להרמב"ם ר"ה ל"ד ע"ב שם הרמב"ד דוקא בדיעבד) ולרבי אבהו כל שלא שהה כדי לגמור את כולה אבל לרבי יהודה אסור להפסיק דחדא מצוה הוא, ולא מיבעיא לשיטת הרמב"ן (ר"ה שם) דאפילו כדי נשימה אסור להפסיק פשיטא דחד קלא ממש הוא [וכ"מ באו"ז (הל' ר"ה סי' רס"ט) בשם ר"ת ור"ב ב"ר יצחק דמצוה מן המובחר לעשות תר"ת בנשימה אחת כדי לצאת שיטת ר' יהודה עיי"ש], אלא אפילו לשיטת האומרים דלרבי יהודה נמי מפסיק כדי נשימה, לא מיבעיא לרש"י בסוכה (ג"ג סוע"ב) דמשמע רק שמותר להפסיק וכתב ראבי"ה (סי' תקמ"ב) דהיינו משום שלא אפשר בענין אחר אבל אם אפשר היה

צריך שלא להפסיק כלל אלא אפילו לתוספות שם (ר"ד ע"פ ד"ה מהו) דסברי דצריך להפסיק בכדי נשימה אין זה אלא כדי שיהיה לתקיעה ראש ופוף (כמבואר בריש ר"ה (פ"ד סי' י') לרבנן והה"ד לר' יהודה) ואם לא יפסיק כלום אין זה צורת תקיעה אבל ודאי דלכולי עלמא קול אחד ארוך הוא שיש לו תקיעה ראשו וסופו ותרועה באמצע.

והכי נמי מצינו לרבנן דרבי יהודה לענין שברים תרועה דלרבי אבהו ודאי חדא מצוה הוא דדילמא גנוחי גנח וילולי יליל, ופליגי הפוסקים בצורת המצוה שהרמב"ן הנ"ל סובר דאסור להפסיק בכדי נשימה ומביא ראיה מרבי יהודה דבחד מצוה אין מפסיקין (לעיטתו הנ"ל), ורבינו תם סובר דכיון דדרך הגונח להפסיק לפני שמילל הרי זה צורת התרועה (ומעפ"י שלענין ר' יהודה מודה לרמב"ן וכנ"ל בפו"ז ודו"ק) ולכן מפסיק בין שברים לתרועה, וכך הוא לרבי יהודה דקול אחד ארוך הוא ופליגי בצורת הקול הזה וכנ"ל.

מהו הפסקה בתקיעות, ובדברי התשב"ץ

תוד"ה אין בין תקיעה, ומסיק דאתא כרבי יהודה דקאמר קר"ק חדא תקיעה והכי נמי לרבנן דאסור להפסיק התקיעות, וקשה במאי קמיירי שהפסיק התקיעה, אי מיירי שיש בחציה כשיעור תקיעה הלא בין כך כשר שאם חציה השניה כשיעור דל מהכא חציה הראשונה ואם חציה הראשונה כשיעור דל מהכא חציה השניה ואינו מפסיק כלל כיון שמתעסק בתקיעה (עי' מג"פ סק"פ, ומי גמי הוה הפסק מי"ו ענין לר' יהודה דבמלוה אמת אין מפסיקין דהכא משום שהפסיק בקול אחר הוא), ואי מיירי בשאין בשום חצי כשיעור תקיעה הרי זה שברים ואינו תקיעה כלל ולמה בעי ראיה מרבי יהודה שכהאי גוונא פסול לתקיעה, ונפלאתי במה שכתב במטה אפרים (סי' תק"ל סק"ה) ז"ל וכן הדין בהפסיק בשתיקה באמצע התקיעה או התרועה ויראה שאין שיעור לדבר אלא כשהוא יותר מכדי נשימה ולאוזן השומע נראה כשתי קולות מפורדין הרי נפסד הקול ההוא ונתקלקל ע"כ, ואינו מובן דאפילו בפחות מכדי נשימה ואפילו משהו הרי זה ב' קולות נפרדין והרי הוא שברים כי שברים נעשה בהפסקת משהו ולא בהפסק כדי נשימה, [ואפי' אם יש בו יותר משיעור שבר כל שאין בו שיעור תקיעה אי"ז צורת תקיעה עכ"פ לדעת התוס' והריטב"א בר"ה שם דאין הפרש בין תקיעה לשבר בשינוי ניגון אלא באריכת הקול ודו"ק].

ואפשר לפרש דברי התוספות שאין הכוונה שהפסיק באמצע התקיעה בשתיקה אלא שהפסיק בנפיחה של אויר ר"ל שתקע קול אחד ארוך ובאמצע נשתנה הקול לנפיחה בעלמא, דאף על גב דשינוי הקול באמצע התקיעה כשר (לרוב מתרומיס) דקיימא לן כל הקולות כשרים בשופר הני מילי אם יצא איזה קול אבל היכא דיצא רק נפיחה של אויר אין זה קול שופר והוה הפסק, אולם אינו דומה לשברים שיש בה הפסקה גמורה בין קול לקול דהכא תקיעה אחת ארוכה הוא אלא שיש בה חסרון קול באמצע ובזה הוה סלקא דעתך דכיון דנעשה הכל בנפיחה אחת מצטרפין ב' חלקי התקיעה להיות תקיעה אחת כשירה קא משמע לן דהפסקה פוסלת בו, (מפני דברי המט"מ דמיירי בהפסק שתיקה ל"ע כנ"ל).

[וכמה יהא אורך ההפסקה שיפסול בה התקיעה, לכאורה זה תלוי בדברי ר' יהודה דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום (ע' בדיבור לפנ"ז ד"ה ומי ס"ד), דלדעת התוס' בסוכה (ר"ד ע"פ) דכדי נשימה מיהא מפסיק ה"נ לענין ההפסקה בתקיעה דיהא כשר עד כדי נשימה ולדעת הראשונים דאינו מפסיק כלום ה"נ לענין התקיעה (והתוס' נמי לא כתבו כמן שכיל להו), מיהו אי"ז מוכח דאפשר דוקא התם דבעי שיהא לתקיעה ותרועה תחילה וסוף לכן לא מקרי כדי נשימה הפסק דאדרבה ע"ז הוא מברר הקול היטב משא"כ הכא אפילו בהפסק מועט כבר קלקל קול התקיעה ודו"ק, וכש"כ לרש"י דאי"צ להפסיק אלא שמותר עד כדי נשימה ולפמש"כ הראבי"ה (כמובא לעיל שם) דרק משום דלא אפשר בענין אחר א"כ הכא דאפשר בלא הפסק אסור אפי' פחות מכדי נשימה].

וראיתי בשו"ת תשב"ץ (ס"ג סי' ר"ט, מתר שדמה דברי הרמב"ן שמין להפסיק בין תרועה לתקיעה ולמייתו מר' יהודה למין בין תקיעה לתרועה ולא כלום משום שהוא מלוה מתא, והתשב"ץ דומה הרמיה דהא רש"י מפרש לר' יהודה נמי היה מפסיק בנשימה מתא ול"ל הה"ד בין תקיעה לתרועה, ושוב) כתב ז"ל ובירושלמי אמרינן דתקיעה ותרועה בנפיחה אחת יצא משום דקולות מופרשים הן ורישא אית לה וסיפא אית לה, ויראה מכאן דתקיעה ותרועה בנפיחה אחת לא סלקי לשתי תקיעות דתקיעה מופסקת בנפיחה אחת תקיעה היא, ולמדנו מכל זה סיוע למנהגינו שהתקיעה שעושין בנפיחה אחת אין עושין אותה פשוטה כולה אלא מפסיקין בחצי דכיון דבנפיחה אחת הוי קול אחד עכ"ל, ודבריו סתומין (והמגיה שם כ' שלפ"ז אין כוונתו) ולהנ"ל מצאנו ביאור נכון לדבריו ונראה דטעות סופר הוא וצריך לומר כך, ויראה מכאן דתקיעה "ותקיעה" בנפיחה אחת כו', ר"ל אם תקע קול אחד ארוך שתחילתו כשיעור תקיעה ואחר כך נשתנה לנפיחת אויר בעלמא ושוב חזר לקול שופר והמשיך לתקוע כשיעור תקיעה והוא רוצה לחלקה לשתים שיהא תקיעה לסוף סדר אחד

ותקיעה להתחלת סדר אחר וחושב שכיון שהיה באמצע נפיחת אויר בעלמא הרי זה הפסק בין שתי התקיעות, לזה אמר שאינו כן שכל שהוא בנפיחה אחת חשיב אחד אפילו יש באמצע הפסק נפיחת אויר, כי בירושלמי משמע דדוקא משום דקולות מופרשים הן יכול לעשות תר"ת בנשימה אחת אבל בלאו הכי הרי הנפיחה מאחד את כל הקולות שעשה ביחד, (מגן אין נפרש שהפסיק בתקיעה בתקיעת התקיעה, דמ"ב ק' קו' דלעיל על תוס' דכל שהפסיק לגמרי נעשה שברים ובודאי שברים שבתקיעה אחת לא מקטרפי להיות תקיעה ודו"ק), ומה שכתב שמנהגינו להפסיק באמצע התקיעה נראה דאין ר"ל שעשו כן בדוקא אלא שהמנהג שאין מקפידין אם עשה כן.

וכנראה שהוא חולק על מה שכתבו התוספות הנ"ל דהפסקת אויר הוה הפסקה, דלדידיה אין זה הפסקה לעשותו לשתי תקיעות והוא הדין שאין זה הפסקה לקלקל תקיעה אחת במה שנפח באמצע, כי לא מסתבר שיצא מכלל תקיעה אחד ולכלל שנים לא בא ודו"ק.

הלל הוא טעמא דחליל ולא להיפך

בשנים עשר יום החליל מכה, מאי שנא הני הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל, ואם תאמר מאי שנא הני שהיחיד גומר בהן את ההלל על זה מפרש הגמרא דילפינן מהשיר יהיה לכם כו' דמועד ואיקדש בעשיית מלאכה או משום ניסא אמרינן הלל, ולפי זה הוה הלל טעמא דחליל וקרא טעמא דהלל, ולכן תמוה מה שכתב הגרי"ז (על הרמב"ם ה' ק"פ) לפרש הקשר בין חליל להלל על פי הירושלמי (סוכה פ"ה ה"ב) רבי יונה בשם רבי בא בר ממל ושמחת לבב כהולך בחליל כל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג ר"ל דקרא הכי כתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל והוקשו זה לזה דכל זמן שזה נוהג זה נוהג וזהו טעמא דסוגיין דהואיל והיחיד גומר בהן את ההלל על כן גם חליל נוהג בהן עכ"ד, ואינו מובן דאדרבה התם אמרינן שהחליל הוא סיבה להלל וכדמשמע נמי קרא ושמחת לבב דהיינו הלל יהיה כהולך בחליל (ועי' עמודי יהושלים שם) ועל כרחך דסוגיין חולק עם הירושלמי, ובלאו הכי צריך לומר כן שהרי שם בא ליתן טעם לאמירת ההלל בכל ימי החג וקאמר טעם אחד משום דהחליל נוהג כל ימי החג הכי נמי הלל ועוד טעם קאמר שם כנגד הלולב עי"ש והרי בסוגיין יש טעם אחר משום דחלוק בקרבנותיו, אלא ודאי דסוגיין לא סבירא ליה הני טעמי דירושלמי ולא דריש סיפא דקרא דושמחת לבב קאי על הלל והחליל סיבה להלל אלא איפכא דההלל סיבה לחליל וטעם ההלל מקרא ומשום דחלוק בקרבנותיו, [ואפשר שכוונתו לדרוש להיפך ושמחת לבב כהולך ר"ל כך הולך בחליל ומפרש בזה מאי טעמא הוה הלל סיבה לחליל, ומ"מ זה דוחק וצ"ע].

אמאי לא הקשו התוס' מליל פסח

תוד"ה שמונה עשר ימים, הא דלא חשיב ערב פסח כו', הא דלא הקשו מליל פסח דאמרינן נמי הלל כמבואר במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) והביאוהו כל הראשונים סוף פסחים, יש לומר דלא קשיא ליה אלא מהלל דיום דמדקאמר י"ח ימים הוה ליה למיחשב נמי ערב פסח דהלל דיום הוא אבל מלילה לא קשיא ליה כלל, ויותר נראה דסבירא ליה כרבינו האי גאון (מובא בר"ן סוף פסחים) דהלל דליל פסח אין מברכין עליו שאין אנו קורין אותו בתורת קריאה אלא בתורת אומר שירה עיי"ש (ולקמן ע"ב ד"ה והא תנוקה נתנאל שמוס' בכ"מ מסמע דס"ל כרה"ג עיי"ש) ולהכי שפיר לא מחשביה בהדי הני י"ח ימים שההלל בתורת קריאה, מיהו היינו דוקא לדעת חידושי רבינו דוד שם אליבא דרבינו האי דהא דמסכת סופרים שהיו אומרים אותה בבית הכנסת אינו אלא תשלומין להלל שעל הכוסות בשאי אפשר לקרותה על סדר הכוסות עיי"ש אבל להר"ן שם שמשמע (ממה שהביא סו"ד מן הרשב"ם) דרבינו האי אינו ענין אלא להלל שעל הסדר אבל מלבד זה היה תקנה לקרותה בבית הכנסת עיי"ש אכתי תקשי למה לא קא חשיב הכא הלל של בית הכנסת, ולדידיה צריך לומר כנ"ל דמלילה לא קשיא ליה.

הלל דליל פסח משום ניסא הוא

שם, הא דלא חשיב ערב פסח כו' משום דלא הוי אלא במקדש כו', ובר"ן בפסחים (סו"פ ע"פ) כתב דהלל שעל עשיית המצוה לא קתני ולהכי לא חשיב הלל דליל פסח והלל דערב פסח אבל התוספות בסוכה (ל"ח ע"ח) כתבו דהלל דליל פסח על הנס הוא ולכן נשים חייבות, וכתבו האחרונים דפליגי התוספות והר"ן אי הלל דליל פסח על עשיית המצוה הוא או על הנס.

ולענ"ד אינו נראה כן, דהא הר"ן שם לפני זה מביא ממסכת סופרים (פ"כ ה"ט) דהלל זה מצוה מן המובחר לקרותו בבית הכנסת בשתי לילות של גליות ולברך עליהן ולאמרו בנעימה כו' וכשהוא קורא אותו

בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים, ועל זה כתב דמשמע שכשהוא קורא אותו טעון ברכה שהוא מכלל הימים שהיחיד גומר בהן את ההלל וכי תימא אמאי לא קתני לה בסוגיין לאו קושיא היא דהתם הלל שעל עשיית מצוה לא קתני תדע דהא לא מני נמי הלל שבשחיטת פסחים כו׳ עכ״ד, ואינו מובן כיון דמצוה לקרותו בבית הכנסת איזה הלל שעל עשיית המצוה הוא, [ואע״ג שהר״ן בקושייתו נקט אמאי לא קתני לילה ״הראשון״ של פסח ובמס׳ סופרים לא קאמר אלא בשני לילות של גליות (לילית פסחים) אמרינן בבית הכנסת, מ״מ נראה שהוא ט״ס שהרי ודאי קשה גם מלילות של גליות אמאי לא קחשיב לה, ועוד שהרי מקור דבריו הם מחידושי הרמב״ן שם שכתב כל זה ושם הגירסא אמאי לא קתני ״לילה״ של פסח, משמע דהקושיא גם על לילות של גליות], אלא נראה דודאי עיקרו של ההלל על הנס הוא רק שקבעוהו לכתחילה על אכילת קרבן פסח כדאמרינן שם (פ״ה ע״ב) כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא ופירש רש״י חבורות גדולות היו נמנין כו׳ לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגגין מתבקעים כו׳ עיי״ש, ואפשר שמשום כך קבעוהו על אכילת הקרבן כדי שיהא קול המון מההלל ולכן בגולה שאין קרבן מצוה מן המובחר לומרו בבית הכנסת שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, על כל פנים כיון שלכתחילה נקבע על האכילה להכי לא קא חשיב ליה הכא.

ועוד כי הרמב״ן שם (שהוא מקור לדברי הר״ן) אחרי שכתב הא דהלל שעל עשיית המצוה לא קא חשיב כתב שם סוף דבריו ז״ל, ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה וכן שנינו (וזה וזה טעון הלל בפסחים) [צ״ל הראשון טעון הלל באכילתו] וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה כו׳ ע״כ, משמע גם כן שעיקרה משום שהוא שעת הגאולה וההלל על הנס הוא דהיינו שלכתחילה קבעוהו על אכילת הפסח שהיא עיקר המצוה של זכר ליציאת מצרים והוה כשעת הגאולה.

וכן משמע בגמרא גופא מהא דאמרינן שם (פ״ה ע״ב) דפסח ראשון טעון הלל באכילתו ופסח שני לא שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג (פסח שני) אין טעון הלל אבל זה וזה טעון הלל בעשייתן ופריך מאי טעמא (והא מיעו מקודש לחג) ומשני אי בעית אימא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל ופרש״י דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל ר״ל דהלל דעשיית המצוה לא נתמעט מהשיר, ואי נימא דאכילתו גם כן מקרי עשיית המצוה אם כן אכילת פסח שני נמי לא נמעט מהשיר ואמאי קתני שהשני אין טעון הלל באכילתו, אלא על כרחך דהלל דליל פסח נמי משום נס הוא אף על פי שנקבע על אכילתו, [ומה דמשמע מרש״י שם (ד״ה כליל התקדש חג) דאכילה מחייבת ההלל ליתא עי׳ לקמן ע״ב ד״ה השיר במוסגר שם].

והא דנקט הר״ן עשיית המצוה והתוספות לא נקטו, נראה לפי מה שכתבתי לעיל (ד״ה י״ח ימים) הא דלא הקשו התוספות כלל מליל פסח רק מערב פסח משום דסבירא להו כרבינו האי גאון (המובא בר״ן סוף ע״פ) דהלל דליל פסח אין מברכין עליו מפני שאינו הלל בתורת קריאה אלא בתורת שירה [ונתבאר בארוכה לקמן ע״ב ד״ה והא חנוכה עיי״ש], אם כן לא דמי להני י״ח ימים ולכן לא קשיא ליה אלא מערב פסח, אבל הר״ן שם דקאי על החולקין דגם אהלל דליל פסח מברכין עליו משום דהוה הלל דקריאה כשאר י״ח ימים ולהכי קשיא ליה אמאי לא קא חשיב הכא ליל פסח על כן הוצרך לתרץ שההלל שקבעוהו עיקרה על עשיית המצוה לא קא חשיב.

צ״ע בדברי רש״י

שמונת ימי חנוכה, **פרש״י לא חשיב במתני׳ משום דליכא קרבן**, צריך ביאור דקרבן מוסף הוא דליכא ומה ענין חליל לקרבן מוסף הרי לא היה מכה בחליל אלא על ניסוך היין של תמיד של שחר ושל בין הערביים כדמשמע מרש״י לעיל (ד״ה ונפ היה מתנלק) וכן כתב להדיא בסוכה (נ׳ ע״ב ד״ה נפסיל), ואם כן מאי שנא חנוכה דלא, והיה נראה דכוונת רש״י דליכא קרבן היינו שאינו חלוק בקרבנותיו דזהו טעמא דהלל של אלו הי״ב ימים כדאמרינן הכא אבל חנוכה טעמא אחרינא אית לה משום ניסא כדאמרינן לקמן (ע״ב) ובכגון דא לא תקנו שיהא החליל מכה, אלא דאם כן יקשה אמאי נקט הא ולא נקט דלא איקדש בעשיית מלאכה ולא איקרי מועד (סו״ל נתקרי לנ סי׳ ל״ב מזה עיי״ש) וצריך עיון.

בדברי הרמב״ן שמחלק בין ו׳ דפסח לר״ח

תוד״ה י״ח ימים שהיחיד גומר כו׳, **פי׳ ובשאר ימים אין אומרים אותו כלל כו׳**, וקשה מהא דברכות שהביאו לקמן דקאמר רבא הילכתא י״ח ימים שהיחיד גומר בהן ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק ימים שאין היחיד גומר בהן ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק, משמע דבשאר ימים דהיינו ששה של פסח

וראש חודש גם כן אומרים אלא שאין גומרין אותו, ותירץ הר״ן בשבת (כ״ד ע״ב) דשאר ימים שאינו גומר היינו בבבל דממנהגא קורין אותו בדילוג אבל אין הכי נמי דמדינא אינו חייב לומר אותו כלל, ושוב מביא תירץ אחר בשם הרמב״ן בספר הלקוטות הביאו גם כן המגיד משנה (פ״ג ממגילה ה״ז) שמחלק בין ששה ימים של פסח וראש חודש דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד חייב בקריאת ההלל מדינא דכן היה עיקר התקנה שיקראנה בדילוג וזהו דאמרינן בברכות שם ימים שאין היחיד גומר את ההלל כו׳ אבל הלל דראש חודש אין קורין מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה ואינו אלא מנהגא בעלמא כדאמרינן בתענית ואין מברכין על המנהג, [וכוונתו להא דאמרינן בחגיגה (י״ח ע״ב) דחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה ור״ח מותר בעשיית מלאכה, ואף שהתוס׳ שם כתבו דאיסור עשיית מלאכה בחוה״מ אינו אלא מדרבנן מ״מ דעת הרמב״ן אינו כן אלא איסור עשיית מלאכה מה״ת הוא כמוש״כ בע״ז (כ״ג ע״ב) וכן הריטב״א ריש מוע״ק בשמו].

ודברי הרמב״ן צריכין עיון דאף על פי דששה של פסח איקדש בעשיית מלאכה וראש חודש לא אקדיש מכל מקום ראש חודש חלוק בקרבנותיו וששה של פסח אינו חלוק בקרבנותיו ומבואר בסוגיין לקמן דלאמירת ההלל בעי תלת שיהא חלוק בקרבנותיו ואקרי מועד ואיקדש בעשיית מלאכה, ואם כן כמו ראש חודש דחסר לו איקדש בעשיית מלאכה אין בו הלל כלל מדינא אלא ממנהגא הנה כי כן ששה של פסח נמי כיון דחסר לו שיהא חלוק בקרבנותיו נמי לא יהיה בו הלל כלל מדינא אלא ממנהגא.

ובאמת בלאו הכי אפילו נימא דששה של פסח מנהגא הוא תקשה מאי טעמא הנהיגו כן, דהא הבית יוסף (סי׳ ת״נ) הביא משבלי הלקט בשם מדרש הרנינו טעם אחר שלא לומר הלל בשביעי של פסח לפי שנטבעו המצרים בים וכתיב בנפול אויבך אל תשמח (ובמק״ט דטעם זה שייך נמי למוה״מ שנפל יהפ עדיף מיו״ט שלאחרון) ואם כן איכא טעמא רבה שלא לומר בששה של פסח, ואף דיש לחלק דרק הלל שלם הוא שמחה שלימה ואינו נכון בשביעי של פסח אבל הלל בדילוג הוי שינוי או גרעון ומותר לאומרה מכל מקום למה לן לדחוק ולחלק בהכי הרי עדיף שלא לומר כלל.

ואפשר ליישב לפי מה שכתב הרמב״ן בספר המצות (שורש ו׳ ד״ה והפלגיאה) שאמירת ההלל בימים טובים מן התורה ויהיה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטווינו בה כו׳ עיי״ש, ואי נימא כסברתו השניה מובן היטב דכיון שיש חיוב בחג משום מצות שמחה אם כן אף על פי שהלל שלם אינו נכון לומר משום בנפול איבך אל תשמח אבל בדילוג אפשר לומר ולצאת מצוה זו ולכן תקנו מעיקרא הלל בדילוג, ואם כן גם החילוק שכתב הרמב״ן בין ששה של פסח לראש חודש מבואר שפיר דדוקא בפסח דאיכא חיוב שמחה תקנו הלל בדילוג והוה אמירתו מעיקר התקנה ומברכין עלה מה שאין כן בראש חודש דליכא דין שמחה ליכא הלל אלא ממנהגא ולא מברכינן עלה, [ואעפ״י שהרמב״ן הביא חיוב שמחה במועד מקרא דובים שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות כו׳ והתם ר״ח נמי קא חשיב, מ״מ חיוב שמחה לאו מהאי קרא ילפינן אלא מושמחת בחגך ור״ח לאו בכלל, וקרא דובים שמחתכם אינו אלא להורות ששירה הוא בכלל שמחה כמוש״כ שם כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא ונצטווינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה כו׳ עיי״ש ופירשתיה במק״א ואכ״מ].

יישוב לקו׳ הר״ן על ר״ת

שם, ומ״מ אומר ר״ת דצריך לברך עליו כו׳ ימים שאין היחיד גומר בהן ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק ואם אין מברכין עליו מאי הפסקה איכא בדבר כו׳, הר״ן בסוכה (כ״ג ע״ב מדפי הרי״ף) דוחה ראיה זו משני פנים, האחד דבברכות מוכח דאין ברכות קריאת שמע מעכבות ואפילו קראה בלא ברכותיה יצא ועוד דאיזה איסור מוצא הרב יותר מפני שמברכין עליו והלא אין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה אבל לאחר שהתחיל במצוה לא עיי״ש.

ודעת ר״ת נראה, דאף על פי שהקורא קריאת שמע בלא ברכותיה יצא מכל מקום דיני הפסקה ליכא, ולהדיא כתב ר״ת בספר הישר (סי׳ תמ״ח) ז״ל דלא אשכחן בכולא תלמודא דלא פסקינן אלא במקום ברכה בין בקריאת שמע ובין במגילה ואפילו בתהילה (לדוד) דמובטח לו שהוא בן עולם הבא לא אירי תלמודא דלא פסקינן כו׳ עיי״ש, משמע דאין הכי נמי בלא ברכותיה ליכא איסורא דהפסקה וכן הבין בשו״ת פנים מאירות (מ״ח סי׳ ס״ז סוכת מהגרעק״ח מו״ח סי׳ ס״ו), [ואף שבביאור הלכה שם לא הבין כן מ״מ דבריו צריכין עיון כאשר אפרש, הנה הפנ״מ נשאל שם במי שמניח תפילין דר״ת וקורא קר״ש בלא ברכותיה אם רשאי להפסיק לכל מילי והשיב דתלוי במחלוקת הרמב״ם ור״ת אי מברכין על ההלל

בימים שאין גומרין אותה דלר"ת דעל כרחך מברכין דאל"ה מאי הפסקה שייך ביה א"כ גם בקר"ש היכא דאין מברך ליכא הפסקה משא"כ להרמב"ם דאין מברך וטעמא דהפסקה משום שהתחיל בשבחו של מקום א"כ גם בקר"ש כן, ובביאה"ל (סוס"י ס"ו) הבין כי מפני שהפנ"מ מביא ראי' מהלל דמנהג לכן אין ראייתו אלא על קר"ש דמנהג דהיינו קר"ש עם תפילין דר"ת ולא במי שקורא בלא ברכותיה כדי לצאת בה עיי"ש, ולענ"ד אינו מובן דהראי' מהלל דמנהג הוא דל"ש הפסקה בלא ברכה ומינה דגם דיני הפסקה דקר"ש דמיירי במתני' דברכות נמי בקורא עם ברכותיה מיירי ופשיטא דקר"ש דמתני' בקורא לצאת בו וכן מבואר מדברי ר"ת בס' הישר הנ"ל, ולא הביא ראי' מהלל דמנהג אלא מפני שבי"ח ימים ודאי מברך וליכא לספוקי בהו, (והם דנקט נקורא בתפילין דר"ת משום דקממע כך הוא שכבר יצא בו עם ברכותיה ועוד דגם בתפילין דר"ת רוצה לצאת בו מוקמ קר"ש שלא יהיה בקורא קר"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו), וכ"כ בספר מנחת פתים (לר"מ מלוניל) להדיא שהקורא קר"ש לצאת בו בלא ברכותיה לר"ת הנ"ל רשאי להפסיק בכל ענין].

ומה שהקשה הר"ן שאין השיחה פוסלת בברכה אלא בין ברכה למצוה אבל לאחר שהתחיל במצוה לא, יש ליישב דהנה הרא"ש בברכות שם כתב ז"ל מכאן מדקדק ר"ת ז"ל דצריך לברך כו' דאי אין מברכין עליו תחלה וסוף הוי כאדם שקורא בספר תהלים כו', הוסיף הא דמברך בסוף גם כן, משמע דלאו משום ברכה קמייתא דאין להפסיק בין ברכה לעשיית המצוה קאמר אלא מפני שיש ברכה תחלה וסוף נעשה מה שבאמצע חטיבה אחת ושייך ביה ענין הפסקה, דאי לאו ברכה תחלה וסוף הוה כקורא מזמורי תהלים שאין כח המאחד אותם וליכא ענין הפסקה אבל כל שיש ברכה תחלה וסוף הרי הברכות מאחדות אותם ושייך ענין הפסקה.

וכן מבואר ממה שכתב הטור (סי' תרל"ג) בשם בעל העיטור דבמגילה כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא[א] והטור חולק כיון דסוף סוף מברכין, ואף שהבית יוסף שם דוחה טענת הטור דכיון שאין מחוייב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס מכל מקום בהלל ודאי שייך ברכה אחרונה להלל, [ואף דברכה שלאחר ההלל אינו אלא מנהגא אפי' בי"ח ימים כמבואר בסוכה (ל"ט ע"ב) מ"מ ודאי ברכה על ההלל הוא ולפי מנהגינו דמברכין שפיר שייך הפסק, והרי בין כך סוגיא דברכות דקאמר ימים שאין היחיד גומר כו' מיירי ממנהגינו לומר בר"ח וימים אחרונים של פסח כמוש"כ הר"ן בשבת (ע' נדיטור שלפנ"ז) דמעיקר הדין לא אמרינן כלל בהני ימים וההי"ד לענין ברכה שלאחריו], הרי דמה שיש בו ברכה וסוף יש בו דיני הפסק, [ועי' רשב"ם פסחים (ק"ד ע"ב) דאמת ויציב מחובר עם ברכה שלפני קריאת שמע וקר"ש אינו מפסיק עיי"ש].

ואם תאמר והרי בברכות שם בעי בהלל ומגילה מהו שיפסיק מי אמרינן קל וחומר קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דילמא פרסומי ניסא עדיף משמע דצדדי האיבעיא הוא משום חומר הקריאה ולא משום ברכה, לא קשיא דאדרבה מהא דלא מיבעיא שם בשאר מילי דאורייתא או בנר חנוכה דפרסומי ניסא אי רשאי להפסיק משמע דדוקא בקריאת שמע והלל ומגילה שיש להן ברכה מלפניהן ולאחריהן ונעשו חטיבה אחת וכנ"ל שייך ענין הפסקה וממילא דאיכא למיבעי אי רשאי להפסיק מפני חומר הקריאה או לא, אבל בלא ברכה תחלה וסוף אף אי חמיר קריאתה מכל מקום לא שייך כלל ענין הפסקה ודו"ק.

החילוק בין ערבה להלל לענין ברכה

שם, ולא דמי להאי דקאמר פרק לולב וערבה אמנהגא לא מברכינן ה"מ טלטול דמנהג כמו ערבה אבל אקריאה דמנהג מברכין שפיר, עיקר החילוק בין ערבה להלל שטלטול ערבה הוי מעשה זוטא וקריאת ההלל מעשה רבה, ואף דבסוכה (מ"ד ע"ג ד"ה כלאן) הוסיפו דקריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה וכן הוא בספר הישר (סי' תמ"ח) כבר כתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קנ"ח) דלרווחא דמלתא כתבו כן דאפילו נימא דקריאת ההלל דמי לחבטא דמעשה זוטא הוא מכל מקום שפיר אמרינן וציונו דהוה כקורא בתורה אבל לעולם יודו התוספות דאמנהגא דמעשה רבא מברכינן ונפקא מינה לענין טבילה דמנהגא עיי"ש, ובאמת שכן מוכח מדברי ר"ת גופא שמביא ראיה

(א) בשו"ת נובי"ק (מו"ק סי' מ"ח) האריך בענין הפסקה בין ברכה לעשיית המצוה דאינו חוזר ומברך, ותמה על הרא"ש בפ' כיסוי הדם שכתב תו"ד קריאת המגילה מה שלא הוזכר בדברי הריש מתיבתא שברי"ף פ' בתרא דר"ה, ומיישבו עפי"ד הרמב"ם דאינו מברך על הלל בימים שאינו גומר עיי"ש, וכנראה נעלם ממנו שמקור דברי הרא"ש אינו מהריש מתיבתא אלא מר"ת בס' הישר (פוס שע"ט) שכתב ג"כ קריאת המגילה, ור"ת לס"ל כהרמב"ם הנ"ל ודו"ק.

מיום טוב שני של גליות דמברכין ומקדשין אמנהגא והתם לאו קריאה הוא.

וכן מבואר בשו"ת ריב"ש (סי' קי"ח) שכתב על המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא לקיים פרסומי ניסא, ואף על פי שאין מברכין על המנהג זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים מברכין עליו כמו שנהגו לברך על ההלל של ראש חודש ואף על פי שאינו אלא מנהג ואין בזה משום ברכה לבטלה כלל וכדעת ר"ת ז"ל.

אולם יש בראשונים המסכימים לדינא עם ר"ת דמברכין על הלל דראש חודש אלא שמחלקין בין ערבה להלל באופן אחר, ובשבלי הלקט (סי' קע"ד) בשם רבינו ישעיה ז"ל כתב דכל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג מברכין כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה וכגון ההלל שהוא נוהג חובה בגולה כ"א יום והוסיפו לנהוג גם בראשי חדשים מברכין על אותו המנהג אבל ערבה שאינו חובה כלל בגבולין אף על גב דנהגו יום שביעי בגבולין אין מברכין על אותו מנהג, [ועי' לקמן (ד"ה וק"ק) חילוק אחר מהריטב"א].

ולכאורה איכא נפקא מינה לדינא בין שני הפירושים, דאי טעמא דמברכין אהלל משום דמעשה רבה הוא אם כן להחולקין על ר"ת וסבירא להו דאין מברכין על ההלל הוא הדין דאין מברכין על נר חנוכה בבית הכנסת דלא עדיף הדלקת נר חנוכה ממעשה רבה דהלל, אבל לפירושו של רבינו ישעיה מסתברא דאפילו להחולקין בהלל בראש חודש בנר חנוכה בבית הכנסת מודין דעד כאן לא פליגי ארי"ת אלא מפני שבאותו היום גופא ליכא הלל ולא שייך לומר וצונו בראש חודש מפני אידך כ"א יום אבל נר חנוכה דאיכא חיובא דפרסומי ניסא באותו יום ובאותו עת שייך להוסיף עוד פרסומי ניסא להדליק בבית הכנסת ושפיר מברכין עליו.

ואם כנים אנחנו בזה ארווחנא ליישב קושיית החכם צבי (סי' פ"ח) שהקשה על הבית יוסף (סי' תרע"ח ס"ו) שהעתיק להלכה כדברי הריב"ש לברך על מנהג של הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת והלא כל עצמו לא בא הריב"ש אלא מחמת דברי ר"ת לענין ברכה בהלל דראש חודש והבית יוסף גופא כתב (סי' תכ"ג ס"ג) לענין ראש חודש דהמנהג בארץ ישראל שלא לברך וכדעת הרמב"ם, ולפי הנ"ל לא קשיא שהבית יוסף לא הביא מהריב"ש אלא שמנהג ותיקין הוא ומברכין עליו אבל הטעם אינו כריב"ש אלא יסוד המנהג הוא כדעת רבינו ישעיה שהוסיפו חכמים ביום חנוכה עוד הדלקה וכגון זה מברכין עליו, [אבל בלא"ה א"א לת' ולומר דדומיא דנשים שפטורין ממ"ע שהז"ג ויכולין להכניס עצמן לחיוב ולברך כדעת ר"ת (עילופין ל"ו ע"ב תוד"ה דילמא) ה"נ נ"ח בבהכנ"ס שיכולין להכניס עצמן לחיוב משא"כ בר"ח דליכא חיוב, דהא הב"י גופא (בסי' תקפ"ט) ס"ל כדעת החולקין על ר"ת בזה, אולם לפי הנ"ל שפיר י"ל דדוקא בנשים שלא נצטוו או הלל בימים שאין גומרין אותו דל"ש וציונו אבל בגברא בר חיובא ובזמן החיוב אפשר להוסיף עוד חיוב ויכול לומר וציונו ודו"ק], [ועי' לקמן ד"ה ור"ח פי' השני].

תמיה בדברי החת"ס

שם, וק"ק **רב דסבר לאפסוקינהו התניא הכא דציבור חייבין לקרותו כו'**, קושיא זו יש להקשות על הברייתא כאן דקאמר שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן כו' משמע דציבור יש להם עוד ימים שגומרין בהם ואם כן למה סבר רב לאפסוקינהו, ומפני קושיא זו כתב בה"ג (סוף הל' לולב) דכל היכא דלא כניפין כולהון ישראל יחיד קרי ליה והובא דבריו בתוספות ברכות וסוכה שם, אבל הכא לא הקשו התוספות כן משום דיש לתרץ כמו שכתבו התוספות בסוכה שם דיחיד גומר בהן ר"ל אפילו יחיד ולכן הקשו מברייתא תנא יחיד לא יתחיל כו' דהתם לא שייך לומר אפילו יחיד, ולא ניחא להו בתירוץ בה"ג משום דלשון יחיד אינו נופל על הצבור אלא על יחיד ממש וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה בברכות שם.

והנה בריטב"א סוכה שם כתב גם כן דאין ראיה מחביטת ערבה שלא לברך על הלל דמנהג ומפרשה באופן אחר, דהא דאמרינן ערבה מנהג נביאים פירוש שלא יסדו ולא תקנו בזה כלום אלא שנהגו כן לעצמן ונהגו העם כמותם מאיליהן ובכהאי גוונא אין מברכין אבל מנהג שחייבוהו חכמים לנהוג בו כהא דיום טוב שני מברכין עליהן והכי נמי בהא דמברכין על הלל דראש חודש משום דאיכא תקנתא דרבנן למקרי הלל בראש חודש במקום שנהגו בו ובלבד בציבור כדאמרינן תנא יחיד לא יתחיל כו' עיי"ש, והחתם סופר בתשובה (יו"ד סי' קנ"ח) נתקשה בזה היכן תקנו חכמים הלל בראש חודש הא רב לא ידע מזה מאומה, ולא נתברר לי מאי קא קשיא ליה שהרי לכן כתב הריטב"א להדיא במקום שנהגו בו דהיינו שחכמי בבל תקנו במקום שכבר נהגו כן

שיחזיקו במנהגם ורב שבא מארץ ישראל שלא נהגו כן לא ידע מן המנהג ומן התקנה לקיים המנהג, ואם כוונתו להקשות מהא דמפרש הריטב"א כן בדברי הגמרא תנא יחיד לא יתחיל כו' ומסתמא ידע רב מהאי תנא אם כן לא על הריטב"א תלונתו אלא על כל הראשונים שמפרשים האי ברייתא שיש מנהג לציבור לקרות איך לא ידע רב מהאי ברייתא, וזהו באמת קושיית התוספות כאן שכתבו וקצת קשה רב דסבר לאפסוקינהו התניא הכא דציבור חייבין לקרות כו'.

החידוש בדברי הר"ש

שם, ור"ח פי' יחיד לא יתחיל בברכה כו', ולא פירשו התוספות כאן אי מיירי דוקא בימים שאין גומרין בהן את ההלל שהיחיד לא יברך או אפילו בי"ח ימים שגומרין שרק הציבור מברכין ולא היחיד, ובאור זרוע (הל' ק"ש סי' מ"ח) משמע דמיירי באלו הי"ח ימים שגומרין בה את ההלל אבל בפירוש רבינו חננאל בתענית שם כתב בימים שאין גומרין בהן וכן הוא בתוספות ברכות שם, ולפי זה הא דכתבו התוספות אחר כך ומכל מקום נקוט דרבינו שמשון בידך דטוב לברך ליחיד נמי בתחילה כמו שהנשים מברכות על נטילת לולב יש בו חידוש לדינא, דלא מיבעיא היכא דהציבור חייב מדינא דיכול היחיד להכניס עצמו בחיוב וכמו נשים שפטורין מכניסות עצמן לחיובא דאנשים (ר"ח פסוק' עירובין ל"ו ע"ב ד"ה דילמא) אלא אפילו היכא דהציבור אינו מברך אלא מן המנהג יכול גם כן היחיד להכניס עצמו ולהצטרף לחיוב זה.

בדברי בעל העיטור

שם, ור"ח פי' יחיד לא יתחיל בברכה ואם התחיל בברכה גומר, הנה הר"ח ורבינו שמשון [כך הגיה בברכה"ז וכ"מ בתוס' ברכות שם אבל הטור (בסי' תכ"ג) מביא כן בשם ר"ת] פליגי אי יחיד מברך או לא, ודעת הר"ח משמע דטעמא דיחיד לא יברך משום שאין שום מנהג לקריאת ההלל ביחיד לכן לא שייך ביה ברכה וכמו שכתב בשיטה מקובצת (פסוק כ"ב, וכ"כ רוב הרשב"ם עי' תלמידי רבינו יונה בברכות שם וכ"כ בשם הרי"ף בשבת והכ"ה בעיטור הל' הלל בשם רבינו הפי').

אבל מדברי בעל העיטור לא משמע כן אלא דצורת המנהג שונה ביחיד מבציבור דהיינו אפילו היכא שהמנהג הוא גם ליחידים מכל מקום אין היחיד קובע ברכה ורק בציבור עושין מנהג מברכין, שכן כתב הטור (בסי' תרס"ד) בשם בעל העיטור (הל' לולב ל"ג ע"ד) דאפילו למאן דאמר חיבוט ערבה מנהג נביאים נינהו ולא מברכין עליו הני מילי יחיד שאינו קובע ברכה לעצמו אבל ציבור מברכין כי היכי דמברכין על ההלל ולא מצינו מצוה המוטלת על הצבור בלא ברכה אלא שלא נהגו ע"כ, משמע שהמנהג היה על היחיד גם כן אלא דאף על פי כן אינו מברך.

מיהו בעל העיטור מסיק דלא נהגו כן ולא נתבאר הטעם, ואפשר דהא דלא נהגו כן הוא דוקא במצוה המוטלת על כל אחד מן הציבור לקיימו וכגון חביטת ערבה דבזה לא חלוק כל כך יחיד המקיימו בביתו ליחיד המקיימו בבית הכנסת אבל היכא דהמצוה מוטלת על הציבור גופא אפשר שיודה בעל העיטור דכהאי גוונא עדיף והמנהג לברך, ונפקא מינה לענין נר חנוכה בבית הכנסת דלעיל [בד"ה ולא דמי] עיי"ש.

י' ע"ב

ביאור השקו"ט

דחג חלוקין בקרבנותיהן כו' שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא כו', הגמרא לא הביאה שום מקור שיום החלוק בקרבנותיו יתחייב בו הלל (עד דפריך והא שבת כו') כמו שמביא אחר כך על איקדיש בעשיית מלאכה, ונראה דהמשך השקלא וטריא כך הוא, דודאי זה לבד שהיום חלוק בקרבנותיו אינו סיבה לאמירת ההלל ורק יום שהוא מועד ואיקדש בעשיית מלאכה מחייבת את ההלל, אלא שהמועד גופא נמי אינו סיבה לחייב אמירתה רק פעם אחת ולא בכל יום ורק בחג שחלוקין בקרבנותיה הוה ליה כל יומא כחג בפני עצמה (וכ"ה בגרסת תענית כ"ח ע"ב ד"ה ימיד), ומפני שהמקשן לא הקשה מהו המחייבת את ההלל באלו הימים אלא הקשה מאי שנא דחג מדפסח לכן תירץ לו התרצן משום דחג חלוק בקרבנותיו מה שאין כן פסח, והמקשן טעה שזה עצמו סיבה לאמירת ההלל להכי פריך משבת דחלוקה בקרבנותיה, ושוב מסיק דאינו כן אלא בעי שיהא מועד גם כן ומקודש לחג ופשוט.

ביאור איך ילפי' כל המועדים וליל פסח

השיר יהיה לכם כו' ליל המקודש כו', צריך ביאור דהא ליל פסח אין ההלל משום מועד ומקודש לחג שהרי בשאר לילות לא אמרינן הלל אלא טעמא

אחרינא לאמירתה משום דשעת הגאולה והנס הוא, [לא מיבעיא לר' האי גאון המובא בר"ן (סו"פ ערבי פסחים) שהלל דליל פסח שונה לגמרי משאר הלל שאינו בתורת קריאה אלא בתורת שירה כשעת הנס ממש (וכמו שיתבאר לקמן ד"ה והא מנוכה עיי"ש), אלא אפי' להרמב"ן והר"ן שם דלס"ל כרה"ג מ"מ נקטו דמיוחד הלל זו שהוא שעת הגאולה וכלשון הרמב"ן שם ז"ל ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה כו' וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה כו' ע"כ, [רק שקבעוהו על אכילת הקרבן כמשנת"ב לעיל ע"א ד"ה הא דלא חשיב, ולקמן ד"ה ליל המקודש]], ואם כן איך יליף דין מקודש לחג מהאי קרא, וכן הקשה בטורי אבן במגילה (י"ל ע"ג ד"ה יכי"מ).

ונראה דמייתורא קדריש לה, דהנה בקרא גופא יש לדקדק דהא כיון דקאי על מפלת סנחרב שהשיר שישירו אז יהיה לכם כמו השיר של ליל פסח דהיינו שההלל יהיה דומה להלל ההוא שהוא גם כן שעת הנס והגאולה וכנ"ל אם כן למה נקט כליל התקדש חג הוה ליה למימר השיר יהיה לכם כליל פסח [ואה"נ אי לאו דנתקדש לחג ע"י ביד הוי ליה יום חול ולא הוה שעת הנס מ"מ די לומר ליל פסח], ומדנקט קדושת החג גבי הלל משמע דבאמת קדושת החג כשלעצמה נמי הוה טעמא לאמירת ההלל (עכ"פ ביומו) ומינה דכל שאינו מקודש לחג אין טעון שירה, אמנם קרא קאמר שהשירה של מפלת סנחרב יהיה כליל של התקדש חג שהוא שעת הנס ולא כהתקדש חג שהשירה משום מועד ודו"ק.

יישוב הסוגיא דכאן ודפסחים

ליל המקודש לחג טעון שירה כו', הקשה רש"ש ועוד מפרשים מהא דפסחים (ל"ה ע"ב) דפסח ראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון וילפינן לה מקרא השיר יהיה כו' לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל וקאמר התם דזה וזה טעון הלל בעשייתן מאי טעמא אי בעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט עיי"ש, הרי דלא ממעטינן מקרא דהשיר יהיה כו' אלא לילה ואמאי קאמר הכא דלא אמרינן הלל בראש חודש משום דאינו מקודש לחג הא הלל דיום לא קא ממעט וראש חודש ביום נימריה.

ולענ"ד לא קשיא דהא דקאמר לילה קא ממעט יום לא קא ממעט לא בא לחלק בין יום ללילה כי אין שום סברא לומר כן ועוד דהא קרא אינו מיעוט כלל אלא גילוי מילתא בעלמא דזמן אמירת הלל תלוי במקודש לחג ולא נקט לילה אלא משום דבמפלת סנחרב יהיה ההלל כליל פסח [שהוא שעת הנס וכמושנת"ב לעיל ד"ה השיר], אלא הש"ס בא לחלק בין אכילה לעשייה והיינו דמחלק בין לילה של חג ליום שלפניו שאינו חג ור"ל כיון דסיבת אמירת ההלל בעת ההיא אינו משום חג אלא משום עשיית הקרבן ממילא שלא נתמעט מהאי קרא דמיירי מהלל של חג, וזהו כוונת רש"י שם שכתב לילה דפסח שני מיעט אבל יום שהוא זמן עשייתו לא מיעט והרי הוא כפסח ראשון שטעון הלל בשעת שחיטתו כו' עיי"ש, ר"ל עשייתו שהוא ביום לא מיעט אבל הלל של אכילת הפסח שאינן באין מחמת האכילה אלא משום קדושת החג שפיר ממעטינן פסח שני שאינו מקודש לחג, ואם תאמר מנלן דהלל דאכילת פסח משום דמקודש לחג, הכי מפורש במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) תניא רבי שמעון בן יהוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחד גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א ימים ושני לילות, הרי שאפילו בלא אכילת קרבן אמרינן הלל ועל כרחך שההלל משום דהלילה מקודש לחג והוה שעת הנס (כלעיל שם) וכדמשמע קרא גופא שלא הזכיר מאכילת הפסח כלל, אלא שקבעוהו לכתחילה על אכילת הקרבן היכא דאיכא [וכמו שנתבאר לעיל ע"א ד"ה הא דלא חשיב עיי"ש], ולכן ליל פסח שני אף על פי שיש בו אכילת הקרבן ממעטינן ליה שפיר משום שאינו מקודש לחג, [ועי' חכמת שלמה או"ח סי' תכ"ב ס"ב שתי' קו' הרש"ש באו"א קצת, ואינו נראה לפמשנת"ב לקמן ד"ה והא חנוכה, ויש עוד קושי בדבריו ואכמ"ל].

[ואף על גב דמרש"י לכאורה לא משמע כן, שכתב שם ז"ל כליל התקדש חג כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו דמשמע שהאכילה לחוד הוא המחייבת את ההלל, ליתא דאם כן גם באכילת פסח שני לימא ואיך ממעט ליה מלילה המקודש לחג אם חובת ההלל לאו משום חג הוא (וכי משום שהרשות מזדמן בזמן המקודש לחג הרי זה מגרע בעצם חובת הלל מלד האכילה לחוד), אלא ודאי שהחג הוא המחייבת את ההלל אלא הכי קאמר שלא מצינו לילה המקודש לחג שיהיה בו הלל מלבד ליל פסח דמשום נס טעון הלל על אכילתו, ומשום שהקרבן הוא עיקר החיוב של הלילה זכר ליציאת מצרים נקבע ההלל על אכילתה שהוא עיקר שעת הנס וכלשון הרמב"ן בפסחים שם (וסופ לעיל ע"ב שם)].

אי דחנוכה הוה הלל דניסא או הלל דיומא

והא חנוכה כו' משום ניסא, לכאורה הכוונה דאמירת ההלל דחנוכה אינו ענין להלל דיומא אלא הלל

הבא על הנס הוא ועל כן לא בעי שיהא חלוק בקרבנותיו ולא שיהא איקדש בעשיית מלאכה, אלא דאם כן יקשה הא דכתבו התוספות בתענית (כ״ח ע״ב ד״ה ויו״ט) דחנוכה דינא הוא לגמור הלל דכל הח׳ ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב וכן כתב בבית יוסף (תרפ״ג) בשם שבלי הלקט וכתב עוד טעם דכל יום חלוק בנרותיו, ולכאורה דברים אלו (לשון שהס שמץ נעלמץ שהרי גמ׳ לץ אמרה) לא שייכי אלא אהלל דיומא דכיון דכבר אמרה יומא קמא של חג זה לא יאמרה ביומא אחרינא אלא אם כן חלוק הוא מיומא קמא והוה ליה כחג בפני עצמו אבל הלל הבא על הנס אמאי צריך ליתן טעם אחר לאמרה ח׳ ימים ולא סגי הא גופא שהנס היה ח׳ ימים, (הגע בעצמך שם היה הנס שהיה שמונה ימים וכי ס״ד שלא לומר על כל נס בפני עצמו ומאי מיכפת לן שהיה ח׳ ימים לרופיס), עוד קשה קושיית הבנין שלמה הביאו שדי חמד (מערכת חנוכה אות ט׳ ס״ק ג׳) דבסוכה (ל״ח ע״ב) כתבו התוספות דאף דנשים פטורות מהלל של מועדים דמצות עשה שהזמן גרמא הוא מכל מקום בהלל דליל פסח חייבין דהלל דפסח על הנס בא ואף הן היו באותו הנס, ולפי זה הלל דחנוכה גם כן יתחייבו משום שאף הן היו באותו הנס כמו שחייבין בנר חנוכה מטעם זה ואם כן למה כתב הרמב״ם (בפ״ג מה׳ חנוכה הי״ד) דאם היה המקרה את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם משום דאינו יוצא על ידי אמירתן מפני שהם פטורים, ומשמע דמיירי מכל י״ח ימים החייבים בהלל דמייתי להו בהלכה ו׳ והלל דחנוכה בכללם, הרי דנשים פטורים מהלל דחנוכה.

על כן נראה דהנה בשבת (כ״ג ע״ב) אמרינן לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה פרש״י לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה ע״כ, ולכאורה קשה אם כן אמאי קאמר שקבעום ימים טובים (עד שהוסיפו רש״י לפרש שלא לענין איסור מלאכה קאמר) הוה ליה למימר קבעום לימי הלל והודאה, ומזה משמע דבאמת לא קבעום לימי הלל והודאה אלא שקבעו הימים לימים טובים [ועיי׳ במגילת תענית הגירס׳ לשנה אחרת קבעו ח׳ ימים טובים] לענין זה של הלל והודאה, והיינו שהימים יהיו ימים כאלו המחייבים הלל מדין יומא.

והביאור בזה הוא, על פי מה שכתב הר״ן סוף פרק ערבי פסחים בשם רבינו האי גאון ז״ל שאין מברכין על הלל שבלילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה שכך שנינו רבן גמליאל אומר וכו׳ ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו׳, ביאור דבריו דתרי מיני הלל נינהו, הא׳] הוא הלל דמועד וכמו שקידוש וחיוב שמחה וקריאת התורה הם מתנאי יום של מועד הכי נמי היום מחייב קריאת ההלל, דאף דכל הלל אומרים אותה לפרסם הנסים שעשה לנו הבורא בכל זמן וזמן [כמוש״כ תלמידי ר״י בברכות (דף י״ד) גבי הלל ומגילה מהו שיפסיק כו׳ או״ד פרסומי ניסא שאני עיי״ש, ונ׳ דק״ל דמשמע שם דמיירי מי״ח ימים שאומרים הלל ומה פרסומי ניסא איכא והלא מדיני המועד הוא וע״ז כ׳ דכל הלל פרסומי ניסא הוא], מכל מקום מחיובי המועד הוא ואפילו מועד שאין בו נס כעצרת חייב בקריאתו, ובאלו הוא דאמרינן דקוראין את ההלל בתורת קריאה ומברכין עליו ובאלו נשים פטורות דכל שהוא תלוי ביום הוה מצות עשה שהזמן גרמא.

ודב׳] הוא ההלל מדין שירה, כעין הא דאמרינן בפסחים (ק״ז ע״ב) נביאים שביניהן תיקנו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה צרה שלא תבא לכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, והיינו בשעת גאולה ממש אז הוי ענין של שירה, [ולהמ״מ בדעת הרמב״ם בה׳ חנוכה שם לא היה תקנת הנביאים לדורות כלל ולא מיירי כאן אלא משעת הנס עיי״ש, (ועי׳ מו׳ הגרי״ז על הרמב״ם שכ׳ ג״כ לפ׳ דברי הרמ״מ עפ״י דברי רה״ג הנ״ל שלא שייך בהלל שבזמן שמי מיני ההלל), אבל רש״י ורשב״ם כ׳ אומרין אותו על גאולתן כגון חנוכה, וזה ודאי קאי אחנוכה של דורות כמוש״כ רש״י להדיא בתענית (כ״ח ע״ב ד״ה מנהג), מיהו ודאי עכ״פ נכלל בתקנתם גם שעת הנס ואז ודאי הוא מדין שירה], ועל נס וגאולה שנעשה עתה בשעה שהוא מרגיש בהצלתו ועדיין בשמחתו אז הוא שר לה׳, ובזה דעת רבינו האי גאון דלא מברכינן עליה שאינו אלא נתינת שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה, והטעם דברכה הוא על תקנה קבועה שציונו לעשות מצוה פלונית כקריאת התורה מה שאין כן בזה לא היה תקנת חכמים שיאמרו באותו עת אלא שתיקנו שבעת הרגשת שמחה של הצלה יהיה אופן ההודאה בדברי ההלל ודו״ק.

ובכלל ההלל של שירה הוא גם הלל דליל פסח, ועל זה מייתי רבינו האי ממתניתין דרבן גמליאל אומר כו׳ בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו ״הוא״ יצא ממצרים כו׳ ועלה קאי ״לפיכך״ אנחנו חייבים להודות כו׳ למי שעשה לאבותינו ולנו כו׳ ולומר לפניו ״שירה״ חדשה ור״ל דבכל דור ודור הוה כשעת הנס [עי׳ תשו׳ חת״ס (או״ח סי׳ נ״ח) שכ״כ לענין אחר דליל פסח הוה כשעת

הנס ממש] על כן אמרינן שירה, ובזה הוא שכתבו התוספות בסוכה דגם נשים חייבות בהלל זו וכמו שמצינו בקריעת ים סוף ותען להם מרים כו', [שוב מצאתי שגם הגרי"ז בהגדש"פ פירש כעין זה דכיון דבכל דור כו' לפיכך כו' ונאמר לפניו שירה חדשה ר"ל דלפיכך שייך לומר הלל מדין שירה, אלא דהוא מפרש לפיכך היינו דבלאו הכי לא היה שייך שירה דשירה לא שייך על גאולת חבירו מצרתו אלא על גאולת עצמו אבל כיון שצריך לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים הרי זה גם גאולת עצמו לפיכך אנחנו חייבין כו' ולומר שירה וכנ"ל].

וכל זה דוקא בליל פסח שחייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לכן הוה ליה כשעת הנס אבל בחנוכה דאינו שעת הנס לא שייך הלל מדין שירה אלא מדין קריאה, ולכן כיון שרצו שנאמר הלל בחנוכה הוצרכו חכמים (פו לדעת רש"י ורשב"ם נתיקנו כן לכתחילה שעל נס שירלו לקבעו זכר לדורות שיעשו פתופן הזה) לתקן שיהיו הימים לימים טובים לענין חיוב קריאת ההלל, והיינו דאמרינן שם שעשאום ימים טובים בהלל והודאה ולא שקבעו הימים לימי הלל והודאה דזה לא שייך וכנ"ל אלא שקבעו אותן הימים שיהיו בכלל המועדים וימים טובים שאומרים בו הלל (ולכן הולכך רש"י לפרש על לענין מיקור מלאכה) והוא בכלל אותן ההלל שקורין בתורת קורין ומברכינן עלה, ומיושב שיטת הרמב"ם (וכ"מ מסתימת כל הרמבמוים והפוסקים שלא כ' מידוש זה) דנשים פטורות אפילו מהלל דחנוכה דכיון שהוא בא מחמת היום הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא, ויובן בזה נמי מה שכתבו התוספות ושבלי הלקט דכיון דהוא הלל דיומא בעי טעמא למה יאמרה אחרי יומא קמא.

ולפי זה סוגיין דהכא הכי פירושא, דפריך מאי אמרת דיום המחייבת הלל צריך שיהא איקדש בעשיית מלאכה וחלוק בקרבנותיו והא חנוכה דאין בו תנאים אלו ומכל מקום הוי ימים המחייבים הלל ומשני משום ניסא, ואין הכוונה דהלל על הנס הוא ולא הלל דיומא (דזה לפ שייך כנ"ל ומדברכה הוא מי"מ ימים שגומרין עליו את ההלל ומברכין עלה) אלא ר"ל דאף דהלל דיומא הוא מכל מקום משום ניסא תיקנו כן ומשום הכי אין צריך שיהא בהם תנאים הנ"ל כדי לחייב אמירת ההלל דהא לא דמי לשאר ימים טובים, דהתם אנו דנין איזה מועד מחייבת אמירת ההלל מצד יומו ועל זה מפרט התנאים המגדירים מועד כזה אבל הכא אדרבה כל היום טוב לא נתקן אלא בשביל הנס כדי לומר עליו הלל ועל כן שייך אמירת ההלל בימים אלו בלי תנאים הנ"ל, [ועי' בדיבור שלאח"ז ראיה לפירוש זה].

ביאור השקו"ט

פורים דאיכא ניסא לימא, לכאורה משמע דהא גופא דאיכא ניסא הוא סיבה לאמירת ההלל, וקשה דבמגילה (י"ד ע"ב) לא פריך דלימא הלל בפורים אלא אחר דיליף מקל וחומר (מה מעבדות לחירות ממרי שיהא ממיתה לחייס לפ כמ"ב) דבעי למימר שירה בפורים אי הכי הלל נמי נימא עיי"ש דמשמע דמשום ניסא לבד לא היה חיוב לאמירת ההלל, ומכאן ראיה לפירוש הנ"ל (בדיבור שלפנ"ז) דהא דאמר משום ניסא אינו נתינת טעם לתקנת ההלל בחנוכה דהא ליכא הלל על הנס אלא בשעת הנס ממש ועל כרחך דהלל דחנוכה הלל דיומא הוא שתיקנו ימי חנוכה להיות יום טוב לענין אמירת הלל, והא דאמר משום ניסא אינו אלא לתרץ אמאי לא בעי תנאים דלעיל דאיקדש בעשיית מלאכה וחלוק בקרבנותיו, ולכן פריך שפיר אי הכי פורים נמי דאיכא ניסא אמאי לא תיקנו ההלל אף דליכא תנאים הנ"ל אבל ודאי דעיקר הטעם לומר שירה הוא מקל וחומר דמסכת מגילה, [ור"ל דבשלמא עד השתא הייתי אומר דאף דקריאת המגילה ילפינן מק"ו דאמרינן שירה מ"מ הלל לא אמרינן כיון דלא איקדיש בעשיית מלאכה ואינה חלוק בקרבנותיו, משא"כ השתא דאמרת דהיכא דנתקן היו"ט משום ניסא לא בעי תנאים הנ"ל א"כ בפורים הו"ל לתקן הכי ומשני לפי שאין אומרים כו' היינו דאין מתקנין יו"ט כדי לומר שירה על נס שבחוץ לארץ, ור"נ מתרץ קרייתא זו הלילא ר"ל כיון דקריאת המגילה יש בו ענין של הודאה והלל לה' על הנס על כן לא הוצרכו לתקן יו"ט בשביל שיאמרו הלל כיון דבין כך יש כבר ענין הודאה בקריאת המגילה, והנה לפי"ז ממילא נדחה מש"כ המאירי במגילה שם דמי שאין לו מגילה צריך לקרות הלל, (מלבד שדחאו המחכוונים את דבריו עי' בהל"י פו"ם תכל"ג סק"ד ושו"ת חת"ס סו"ס קל"ב), דלפ"מ שנתבאר בלא יו"ט ל"ש הלל והרי סוכ"ס לא תיקנו יו"ט, וכן נדחה ג"כ מש"כ המרחשת (סי' כ"ג סק"ט) והאור שמח (פ"ג דמגילה ה"ז) דבמגילה יש דין הלל ודו"ק].

ביאור דברי התוס'

תוד"ה אמרו מלאכי השרת כו', אבל לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה כו', אין להקשות מה ראיה דילמא משום הא דאיתא בחולין (ל"ג ע"ב) שאין המלאכים אומרים שירה עד שישראל אומרים ולכן הם שואלים למה אין ישראל אומרים כדי שנוכל אנו לומר (עו"ר שהיעב"ן הק' כן ממנה למס שבסו"ס לפ"ם פ"ד דר"ה מ"ו), דאם כן עדיפא מינה תקשי איך באמת מסיק התוספות שהמלאכים אומרים הלא אם לא קדמו ישראל האיך יאמרו הם, אבל כבר

תירץ בשו״ת חות יאיר (סי׳ רכ״ה וכעי״ז במהרש״ם כאן) דתרי גוונא שירה איתנהו והא דחולין מיירי בשיר הרגיל בכל יום וקדושה שאומרים ביוצר אבל מה שהמלאכים שואלין הוא על שירה דהלל שאומרים ברגלים (וכר״ה ל״ג ע״ב גרס ר״ם להדיא הלל במקום שירה).

אבל אי קשיא הא קשיא, מה שהקשה החות יאיר שם דאם כן אין דברי התוספות מדוקדקים דממה ששאלו מפני מה אין ישראל אומרים שירת ההלל איך ידוייק מזה שהמלאכים אומרים שירה דיומא, ר״ל שהרי אותו השירה שאין ישראל אומרים גם המלאכים אין אומרים ואותו השירה שהמלאכים אומרים גם ישראל אומרים ואם כן איך מדייקין התוספות שהם שונים מישראל.

ויש לפרש כוונת התוספות, דכיון דשירה של מלאכים לא שייך אלא בשירה דיומא כי לא מצינו שיאמרו שירה של הלל (פמ״ג בשעת הקס כגון בקרי״ם דלמחרתן בגמרא ובמדרש שנקטו לומר שירה ע״ש), ושירה של ישראל שייך בשירה דיומא או בשירה דהלל, אם כן אם היה כוונת המלאכים מפני מה אין אומרים שירה דיומא טפי הוה להו למימר מפני מה אין ״אנו״ אומרים כדי שנדע בבירור מאיזה שירה מיירי, ומדנקטו מפני מה אין ישראל אומרים משמע דמיירי מאותו שירה דשייך דוקא אצל ישראל דהיינו הלל וממילא מוכח דהם אין נמנעין משירתן הרגילה.

ואם תאמר אמאי הוצרכו התוספות לכל זה לומר שהמלאכים אומרים שירה מהיכי תיתי שלא יאמרו שירה דיומא כיון דגם ישראל אומרים אותה ואין נמנעין אלא מהלל, יש לומר כיון דתרווייהו אפקיה בלשון שירה הוה מצי למיטעי דחד ענין הוא וכשם שישראל נמנעין מלומר שירה הראוי להם (מגד יוסף המקודם בעמ״ס מלאכה ומלוק בקרבנותיו) מפני פחד יום הדין הכי נמי יהיו המלאכים נמנעין מלומר שירה שלהן מהאי טעמא קמשמע לן שהם בשלהן אין נמנעין וכנ״ל, [ועי׳ יע״ד דרוש י״ד שהביא מתוס׳ בשם ר׳ האי גאון שאין אומרים והחיות מפני שאין מלאה״ש אומרים שירה, ולפי״ז פשיטא למה הוצרכו התוס׳ כאן לשלול זה, אלא שלא נמצא דברי התוס׳ הללו בשם רה״ג ועי׳ בהג׳ מהר״י פיק שם].

הלוים עצמן מנגנין בכלים

תוד״ה אין פוחתין מי״ב לוים כו׳, בכל יום כשאומרים שירה שנים לנבלים כו׳ ושתי חצוצרות כהנים תוקעים בהן ולא לוים כו׳, מבואר הכוונה שאותן הלוים עצמן היו מנגנין באלו הכלים ודלא כהרמב״ם שכתב (פ״ג מכמה״ק ה״ג) שאלו הי״ב לוים היו משוררין בפה (עי׳ לקמן י״ג ע״ב ד״ה אין פוחתין), והא דצריך לוים ולא סגי בעבדי כהנים או ישראלים כדתנן לעיל (י׳ ע״ב), כבר יישבנו שם על פי דברי התוספות ביבמות עיי״ש.

וממה שלא חשיב שנים לחלילין משמע שלא היה חלילין בכל יום רק בי״ב ימים דמתניתין לעיל וכשיטת רש״י ושיטה מקובצת שם (עי״ש ד״ה אין פוחתין), אלא דאם כן מה שכתבו אחר כך ולא חש התם למתני כינורים וחלילים לפי שלא היו בכהנים כו׳, צריך ביאור מה קשיא ליה מחלילין והא התם בסדר תמיד של כל יום מיירי ולא היה חלילין.

אם המכתשת היתה עושה מעין מלאכתה

מכתשת היתה במקדש כו׳ נפגמה כו׳ ותיקנוה כו׳, בשיטה מקובצת (חוס׳ י״ב) מביא קושיית הר״ר אלחנן היאך תקנוה והא אמרינן בזבחים דכלי שרת שנפגמו אין מתקנין אותן ותירץ הכא שאני שלא היו מוצאין חדשה טובה כמותה, ובשבועות (י״ח ע״ב ד״ה מ״מ קמ״ל) נמי תירצו התוספות הכי ועוד תירצו דמכתשת לא היה כלי שרת עיי״ש, ובמשנה למלך (פ״ח מכלי המקדש ה״ד) הקשה קושיא זו מדיליה ותירץ דהא דאין מתקנין מיירי בכלים שאין עושין מעין מלאכתן דתו לא מהני לכלי שרת ולכן אין מתקנין אותן לעשותן כלי שרת אבל בעושין מעין מלאכתן דאמרינן שם דמקדשין בהא מותר לסתום הסדק או הנקב משום כבוד בעלמא ואותה מכתשת אף שנפגמה היתה עושה מעין מלאכתה דהא תניא נטלו את תיקונה והיתה מפטמת כמו שהיתה, וכתב בהגהה שם דכיון שהתוספות הנ״ל לא תירצו כן יש ללמוד דסבירא להו דכלי שרת שנפגמו שאין מתקנין אותן מיירי אפילו שעושין מעין מלאכתן.

ולענ״ד אינו מוכח כלל, דאפילו תימא דבעושין מעין מלאכתן מתקנין אותן מכל מקום לא מהני לתרץ קושיית התוספות, דהתם מה שהיתה מפטמת כמו שהיתה היינו לענין הקול שהיה מוציא (עפרס״י ד״ה מפטמת) אבל לענין החזקת הבשמים והכתישה היתה פגומה ולא מקרי עושה מעין מלאכתה ולכן לא תירצו התוספות כן.

והכי משמע מדברי הר״ש בתורת כהנים (פ׳ פרשתא ג׳ ה״ב) ואעתיק את דבריו ז״ל כלי הקודש שניקבו אם עושין מעין מלאכתן שהיו נעשין כשהם שלימים מקדשים

כגון שניקבו אצל שפת כלים אם כשהיו ממלאים אותם לא היו רגילין למלאותן עד אותו הנקב עדיין הם בקדושתן ומקדשין והא דתניא בגמרא כלי הקודש כו׳ נפגמו אין מתקנין אותן התם מיירי שאין עושין מלאכתן כשהן שלימין ובפ״ב דערכין צלצל ומכתשת שהיו מימי משה ורצו לתקנם התם לא היו מוצאין טובים ומעולים כמותן עכ״ל, הרי שאף על פי שדינו של המשנה למלך דין אמת הוא שאם עושין מעין מלאכתן מותר לתקנם מכל מקום לא תירץ כן על מכתשת ועל כרחך כנ״ל.

ומה שהתוספות לא נקטו צלצל (כהר״ם), משום דלמאן דאמר עיקר שירה בפה לאו כלי שרת הוא ולא קשה מידי [דלס״ל כהרמב״ם דכל כלי הקודש בכלל האי דינא דנפגמו אין מתקנין], ולמאן דאמר עיקר שירה בכלי והויא כלי שרת (כמצוה״ל נסוכה ג׳ ע״ב) אפשר דבזה שייך שפיר תירוצו של המשנה למלך כיון דמעין מלאכתן אינו אלא לענין קול.

[שו״ר בתו״כ הנדמ״ח עם פירוש הנקרא תוספות אחרות (מפ׳ מצעלי התוספות כת״י מינכן) ז״ל שם, והא דאמר כלי קודש שניקבו אין מתקנין אותן ואין מתיכין לתוכן אבר היינו דוקא כשאין עושין מעין מלאכתן אבל אם עושין מעין מלאכתן שהוקדשו מתקנין בטוב דלא מיחזי כמתקן הואיל וראוין למלאכתן בלא תיקון כדאמר בערכין צלצל ומכתשת דנפגמו ותיקנום כו׳ עכ״ל וזה ממש כדברי המל״מ, נמצא שבעלי התוספות גופא כבר נחלקו אם יש בזה כדי יישוב לסוגיין אבל עכ״פ דברי הגהת מל״מ אינו נראה כלל וכנ״ל].

תמיה על תמיהתו של הבאר שבע

מגריפה היתה במקדש כו׳ פרש״י מגריפה שבה גורפין את דשן המזבח, ותמהו התוספות דהא היתה כלי זמר ולכן פירשו דשתי מיני מגריפות היו, והנה אף על פי שפרש״י תמוה מכל מקום כן פירשו הרגמ״ה כאן והערוך והשיטה מקובצת הנדמ״ח בשם ר״י אבל כדברי התוספות כתבו הרמב״ם בפירוש המשניות (תמיד פ״ג מ״ח) והראב״ד שם (עי״ש בסוכה) והתוספות יו״ט שם (פ״ה מ״ו), והנה בבאר שבע שם (פ״ג) הקשה על תוספות וז״ל ואני תמיה מאד על בעל התוספות האלה היאך חשד לרש״י המאור הגדול דנהירין ליה שבילי דכולי גמרא כשבילי דמתיא שלא ידע דמגריפה היתה כלי זמר ושהיו שני מיני מגריפות אחת לדשן ואחת של שיר אבל רש״י כוון לומר שנקראת מגריפה לפי שצורתה היתה כמו מגריפה של דשן ובעל התוספות לא דק.

ואני תמה על תמיהתו, שאלו דברי הרמב״ם (שם) הם שנקראת מגריפה לפי שצורתה היתה כך אבל ברש״י אי אפשר לפרש כן שהרי דבריו ברור מילולו מגריפה ״שבה״ גורפין את דשן המזבח ולא קאמר ״כעין״ שגורפין את הדשן וכן הערוך ורגמ״ה ור״י כולם כתבו ״שבה״ היו חותין את האפר, וכן הבין הראב״ד את דבריהם ז״ל שם ואף על פי שערוך ושאר המפרשים רוצים לומר שבאותה המגריפה עצמה היו גורפין בה את האפר כו׳ נראה דלאו מילתא היא כו׳, וכי גם הראב״ד חשד את כולם בחנם ח״ו לומר כן אלא ודאי כוונתם כפשוטו וכנ״ל.

י״א ע״א

למה החליל דוחה שבת

תוד״ה לא דכ״ע עיקר שירה בפה, הקשו התוספות למאי דאמרינן בפרק החליל דאי עיקר שירה בפה אין שירה בכלים דוחה שבת אם כן מתניתין דקתני י״ב ימים החליל מכה ואי אפשר בלא שבת מני ותירצו דרישא דחליל מכה רבי יוסי בר יהודה הוא דאמר התם דשיר בכלי דחי שבת, ושם בסוכה מביאין התוספות תירוץ זה בשם הירושלמי ועוד תירצו שם דאין שבות במקדש, וכבר עמדו המפרשים במה שפסק הרמב״ם (פ״ג מהמ״ק ה״ג) שעיקר שירה בפה ופסק נמי (ה״ו) דחליל זה דוחה שבת ולכאורה הוא תרתי דסתרי, והלחם משנה (פ״ח מהלכ׳ ה״ג) כתב דסבירא ליה האי תירוצא דאין שבות במקדש אבל כבר דחו המפרשים דאין זה במשמעות דברי הרמב״ם שכתב וז״ל וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה הוא ודוחה את השבת ע״כ הרי שנתן טעם מפני שהוא חליל של קרבן אבל בלאו הכי לא היה מותר ולאו משום שאין שבות במקדש.

[והערוך לנר (סוכה ג׳ ע״ב) כתב דדעת הרמב״ם דלא פליגי אי עיקר שירה בפה או בכלי אלא בכל ימות השנה ובזה פסק הרמב״ם עיקר שירה בפה ואה״נ שאינו דוחה שבת אבל בי״ב יום שהחליל מכה ודאי הוה עיקר שירה בכלי ודחי שבת וזהו כוונת הרמב״ם שחליל זה דוחה שבת כוונתו זה של י״ב יום ולא של שאר ימים, ואין דבריו נראין חדא מאי שנא י״ב ימים אלו וכי קרא איכא אהני ימים שיהא דאורייתא בכלי שיר הלא בסוגיין לעיל (י׳ ע״ב)

מבואר שאינו אלא בשביל שבאותן הימים אומרים ההלל אבל אין מקור שיהא עיקר שירה בכלי אז ועוד דלא משמע בכל הסוגיא דלא פליגי באלו הי״ב יום וכן סוגיא דהכא לא משמע כן דהא קאי אפלוגתתא דתנאי מי היו המנגנין בכלי וקאי אחליל כמבואר ברש״י במתניתין וכן הוא להדיא בתוספתא אחר שמביא פלוגתתא דת״ק ור״י בר יהודה אי חליל דוחה שבת שוב מביא פלוגתתא אחרינא מי היו המנגנין בחלילין, ועוד מה שכתב שהרמב״ם דייק דחליל זה דוחה שבת ולא חליל של שאר ימים ליתא דכוונתו לשלול שיר של שואבה כמו שכתב להדיא בפירוש המשניות וכדמשמע בגמרא שם ולא לשלול שאר ימים].

והנכון בדעת הרמב״ם נראה כמו שכתב השפת אמת שם (ג״פ ע״פ ד״ה אפל נפשיר של קרבן) דלרבי ירמיה בר אבא דסבירא ליה התם דלא פליגי (ר״י בר יהודה ותכמיס פי תלינ דוחה שבת) אלא בשיר של שואבה אבל בשיר של קרבן דברי הכל עבודה היא ודוחה שבת, אין הפירוש משום דכולי עלמא סבר עיקר שירה בכלי אלא אדרבה לא סבירא ליה כרב יוסף דלעיל שתולה דחיית השבת באם עיקר שירה בפה או בכלי אלא דאין נפקא מינה בזה ובין עיקר שירה בכלי בין בפה הרי זה דוחה את השבת כיון שהוא חלק מן הקרבן וצורך עבודה הוא ובכהאי גוונא לא אסרו שבות דרבנן (אפל נעלמא אילפ שבות במקדש) עיי״ש, וזהו כוונת התוספות שם (ג׳ ע״ב ד״ה ורבנן) שכתבו דלרבי ירמיה בר אבא דמסיק דבשיר של קרבן לכולי עלמא דחי לא קשיא מתניתין די״ב ימים שהחליל מכה ורק לרב יוסף דפליגי אי דוחה שבת צריך לתרץ דמתניתין כרבי יוסי בר יהודה עיי״ש, ור״ל דלרבי ירמיה בר אבא לא נפקא לן מינה אי עיקר שירה בכלי או בפה.

ואם תאמר מנליה להרמב״ם לפרש כן בדברי רבי ירמיה בר אבא דילמא כוונתו באמת דכולי עלמא סבירא ליה עיקר שירה בכלי, יש לומר כיון שלא הזכיר איך סבירא להו לתנאי אי עיקר שירה בפה או בכלי משמע דלדידיה אין נפקא מינה בזה וכנ״ל, (דהא לעיל שם גרס יוסף קאמר דכו״ע עיקר שירה בכלי והכא בדלית ליפסר מסתפר כו׳ ופוס קאמר ליתא כתנאי כו׳ לף אלף דכו״ע עיקר שירה בפה כו׳ ואמאי לף קאמר הכא דכו״ע עיקר שירה בכלי), ועוד דהא רב יוסף איתותיב שם ואם כן קיימא לן כרבי ירמיה בר אבא, ומאידך גיסא מצינו להש״ס דכל היכי דאפשר בעי לאוקמי כולי עלמא בסברת עיקר שירה בפה אף במקום שאין הכרח דהא הכא (ומייתי לה התם לעיל מיניה) אמרינן דכולי עלמא עיקר שירה בפה והרי לדעת רבי חנינא בן אנטיגנוס דקאמר לויים היו לא קשיא לן מידי ושפיר מצי סבר עיקר שירה בכלי ורק ברבי יוסי דקשיא לן מאי קסבר הוצרך לתרץ דעיקר שירה בפה, ומזה דהש״ס בעי לאוקמי כולי עלמא בעיקר שירה בפה משמע דהכי קיימא לן ואם כן על כרחך דרבי ירמיה בר אבא לאו מטעם עיקר שירה בכלי קאתי.

טעמא דשירה מעכבת את הניסוך

תוד״ה השיר מעכב הקרבן, בא״ד ונראה לפרש שיר מעכב את הקרבן היינו ניסוך שאם אין שירה אין ניסוך, לכאורה קשה דהא דשירה בעת הניסוך הוא משום דאין אומרים שירה אלא על היין נמצא שהיין מעכב השירה אבל למה יעכב השירה את היין, בשלמא אם מחייב השירה הוא היין שפיר תלוי זה בזה אבל הלא מחייב השירה הוא הקרבן (עי׳ לקמן י״ב ד״ה מיבעיא להו מע״כ שם) ואם כן אמאי אם אין שירה אין ניסוך, [ובחי׳ ר״ש פסחים מוכיח מזה דהיין הוא המחייבת את השירה וליתא כמוש״כ שם].

ברם לאו קושיא היא כלל, דהא רבי מאיר קרא קא דריש דשירה מעכבת ואם כן אף שהקרבן מחייב השירה מיהו השירה על היין נקבע וגם זה מקרא נדרש דאין אומרים שירה אלא על היין, והיין גופא מחלקי הקרבן הוא (כמוש״כ לקמן שם) נמצא דהתורה אמרה דשירת הקרבן שייך להשתיה שבה ולא להאכילה שבה, ולכן אי מעכב מסתבר ליה דאת השתיה דהיינו היין הוא מעכב, ואף על פי דכפרה מעכבת את הקרבן דהיינו האכילה ואם כן נימא אף השירה מעכבת את הקרבן ולא השתיה ליתא דאדרבה מה כפרה מעכבת את הקרבן היינו שנתינת הדם של הקרבן מעכבת את הקרבן השייך לו אף השירה מעכבת את היין השייך אצלו.

ומכל מקום לישנא דמעכב את הקרבן לא משמע נסכים אלא קרבן ממש, ולכן תירצו הרא״ש בשיטה מקובצת (פוס ו׳) והתוספות בראש השנה (ג׳ ע״ב ד״ה ומתקלקלו) באופן אחר, דהא דקאמר דשירה מעכב את הקרבן היינו כשהביא הנסכים עם הקרבן אבל כשלא הביאם עם הקרבן לא שייך עיכוב בשיר ע״כ, ואם תאמר הא ניחא אי הוה דינא דכשמביא נסכים למחר אומרים שירה שפיר מעכב השירה את הקרבן כדי שלא יתבטל מצות השירה ויאמרנה למחר אבל באמת אם מביא נסכים למחר נמי לא יהיה שיר ואם כן מאי טעמא לא יביא נסכים היום בלא שיר, לא קשיא דכיון דהיום מיהא מצותו עם השיר אי אפשר בלא שירה מה שאין כן למחר, (דהא היכי דמתקדש

עם הזבח מיפסל בלינה כדתמרי׳ בתמורה ט״ו ע״ב לר״מ שם ופי״ד ע״ח שם לכו״ע שם פח עם הזבח לריך ליקרב ביום ושם מביח למאר קרב בין ביום ובין בלילה, ולעיל כך דינו וכו״ק).

ובאמת גם לפי תירוץ התוספות כאן צריך לומר דמיירי דוקא בבא עם הזבח, דאפילו נימא דמעכב הקרבן היינו ניסוך מכל מקום אם מביא נסכו אחר כמה ימים בעיא הוא לקמן (שם) אי טעון שירה או לא ואי שירה מעכב הניסוך בכל גוונא מיירי ניפשטה מן הדא דניסוך לחוד טעון שירה, אלא על כרחך דגם לתוספות מיירי הכא דוקא בנסכים הבאין עם הזבח ומכל מקום לא מעכב עיקר הקרבן אלא הנסכים, וכוונתם הוא דכיון דשייך ניסוך אחר כמה ימים לא מסתבר שיהא השירה השייכת לנסכים מעכבין את עיקר הקרבן אפילו היכא שמביא הנסכים עם הקרבן ודו״ק.

והנה בהאי פלוגתא דרבי מאיר ורבנן אי שיר מעכב הקרבן או לא, בתשובת מהר״ם אלשיך (סי׳ קל״ח הובא במג״א סי׳ קל״ג) מבואר דנקט הלכתא כרבי מאיר ובספר יום תרועה (כ״ה ג׳ ע״ב) חולק משום דרבי מאיר ורבנן הלכה כרבנן ואם כי לא מצאה להדיא ברמב״ם מכל מקום כן מוכח מהא דפסק (פ״ח ממעשה״ק ה״ז) הא דתמורה (י״ד ע״ח) דקרבן ציבור חייב באחריות נסכיהם משקרב הזבח ופרש״י דהיינו אי קרב הזבח בזמנו ולא קרבו נסכים עמו חייב להקריבם אפילו מכאן עד י׳ ימים, ובנסכים הבאין בפני עצמן איבעיא הוא אי טעון שירה ופסק הרמב״ם לקולא אלמא הלכתא דשירה אינו מעכב הקרבן אלא הוא מצוה בעלמא, [ובהפלאה שבערכין הק׳ דשיר מעכב את הקרבן היינו ניסוך כמוש״כ התוס׳ והשיר ודאי לא מעכב הניסוך כשבאין בפני עצמן, אלא שמזה לחוד ל״ק כ״כ דאיכא דמפרשי דמעכב עצם הקרבן וכנ״ל אלא אי קשיא הא קשיא] ואינו מובן כלל, דהלא התוספות שם והרא״ש כאן כתבו להדיא דדוקא בנסכין הבאין עם הזבח שייך שיר דמעכב אבל באין באין עם הזבח לא, וגם לפירוש התוספות כאן דמעכב הקרבן היינו ניסוך נמי אין זה אלא בבא עם הזבח וכנ״ל ואין סתירה להאיבעיא מרבי מאיר, ואם כן ליכא להוכיח מזה מידי.

ומה שכתב היום תרועה דרבי מאיר ורבנן הלכה כרבנן, הנה בתענית (כ״ז ע״ח) איכא רבי שמעון בן אלעזר דסבר כרבי מאיר ורש״י בעבודה זרה (מ״ז ע״ח) כתב דקיימא לן בהחליל (ט״ס ול״ל בתענית) דשיר מעכב הקרבן, אלא שהרא״ש בשיטה מקובצת כאן והמאירי בתענית שם כתבו דההיא דהתם דמעכב היינו דממתינין עליו אבל לא שמעכב לגמרי ואם כן אינו ענין לפלוגתא דידן, וכן בתוספות לקמן (י״ג ע״ח ד״ה נסכיס) ובראש השנה וברשב״א ועוד ראשונים שם נקטו בפשיטות דברי רבנן מה כפרה ביום וכן הוא בהגהות מיימונית (פ״ה מהפלה אות ה׳) ומשמע דהכי קיימא לן ויש לעיין עוד.

יישוב הקישא זו עם האיבעיא דלקמן

דאמר רבי אלעזר מה כפרה ביום אף שירה ביום, הקשה ביקר הערך בשם ספר בתי כהונה אמאי איצטריך היקישא הא אמרינן בתמורה (י״ד ע״ח) נסכים הבאין עם הזבח אינן קריבין אלא ביום וממילא שהשירה שלו נמי ביום, ואם תאמר דאיצטריך לנסכים שאין באין עם הזבח אלא באין בפני עצמן והא איבעיא הוא לקמן (י״ג ע״ח) אי טעון שירה ומה קמיבעיא ליה והא ודאי טעון שירה דאי לאו הכי הקישא דרבי אלעזר למה לי ועיי״ש שהאריך בזה הרבה, ובאמת לא קשה מידי דהאיבעיא אינו אלא בהביאו נסכים ביום שלאחר הקרבת הקרבן דשתייה לחודא הוה אבל הביאם בלילה שלאחר הקרבה אכתי איכא אכילה דאימורים שמקריבין אותם בלילה ומתעכלין כל הלילה, והא דנסכים הבאין עם הזבח אין קריבין אלא ביום היינו דוקא אם קידשן שחיטת הזבח כמו שכתב רש״י שם (ד״ה עם הזבח) אבל אם הביאן אחר שחיטה לא נתקדשו עם הזבח ומקריבן גם בלילה ולהכי איצטריך קרא, וכן מהא דנקט רש״י לקמן שם וכן התוספות בראש השנה (ל׳ ע״ב ד״ה ומקלקלו) דהאיבעיא הוא בהביא נסכים למחר ולא כתבו בהביא נסכים היום לאחר שחיטת הזבח משמע דהביאן היום לא קא מיבעיא דודאי איכא אכילה ושתייה, שוב ראיתי במנחת חינוך (מ׳ שצ״ד) שהקשה קושיא זו ובהגהת מהרי״פ פרלא תירץ כנ״ל וכן תירץ בספר חקרי לב (סי׳ ל״ט) אחר שהאריך מאוד עיי״ש (ולעיל כמחוו״ת בתמורה (ל״ח סקי״ד) שמקפקק בזה עיי״ש), ובמנחת חינוך (מ׳ רל״ט) תירץ באופן אחר דהא דנסכים הבאין עם הזבח קריבין רק ביום הני מילי המנחה אבל היין אינו מעכב וכשר כל הלילה.

אלא דלכאורה יש להקשות להיפך, מאי קמיבעיא אי נסכים הבאין בפני עצמן טעון שירה הא בבאין בפני עצמן קריבין בין ביום בין בלילה כדאמרינן בתמורה (י״ד ע״ח) מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם אפילו למחר, ואי טעון שירה איך יביא נסכים בלילה הרי הוא מבטל מצות עשה דשירה בידים ולמה לא יתחייב להמתין

עד למחר ביום ולהקריבן אז עם השירה ומדמותר להקריבן בלילה משמע דליכא שירה אפילו ביום, וכן מבואר בתוספות ראש השנה שם שכתבו דלכתחילה צריך להביא הנסכים עם הקרבן כדי שלא לבטל השירה שאם מביאן בלילה הא אין אומרים שירה בלילה ואם מביאין למחר בעיא דלא איפשטא, הרי להדיא שצריך להקריב באופן שלא לבטל השירה, [ואף שכתבו רק לכתחילה שצריך לעשות כך לאו למימרא דאין איסור בדבר אלא ר״ל בדיעבד אם לא הביאו הנסכים עם הקרבן לא נפטר מלהביאו ומביא למחר אבל ודאי דחיוב גמור הוא להביאו עם הקרבן שלא לבטל השירה שהרי בשביל חיוב זה תקנו שאין מקבלים העדים אחר המנחה ולא תקנו שיביאו הנסכים למחר, וא״כ בנד״ד כל שלא הביאו עם הזבח יהא אסור להביא בלילה ויצטרך להביא ביום].

מיהו קושיא זו אינו אלא לדעת התוספות דסברי דאסור לבטל חובת שירה ולכן צריך להביא הנסכים עם הזבח, אבל הטורי אבן שם חולק ודעתו שכל שלא הביא הנסכים עדיין לא חל חיוב שירה עליו ואין כאן ביטול שירה [וביאור פלוגתתם עי׳ לקמן י״ב ע״א ד״ה איבעיא להו], ולדידיה לא קשה מידי ושפיר מביא בלילה כיון שמעולם לא נתחייב בשירה.

וכיון שכן גם לדעת התוספות יש ליישב כן, דאין הכי נמי הסברא נותנת שכבר נתחייב בשירה בעת הבאת הקרבן וכל שמעכב הנסכים הרי הוא מבטל השירה, ברם דבר זה תלוי בהאיבעיא שאם הדין הוא דנסכים הבאין בפני עצמן טעונין שירה על כרחך שהתורה המתרת להביא נסכים בלילה בלא שירה מגלה לן בזה שאין חיוב שירה לפני הבאת נסכים וממילא שאין כאן ביטול שירה וכסברת הטורי אבן (דמל״כ אין יציע בלילה ויפקיע דין שירה לגמרי וכקושייתינו), אבל אם הדין הוא דנסכים הבאין בפני עצמן אין טעונין שירה והא דממעטין שירה בלילה היינו באופן הנ״ל שבאו הנסכין אחר השחיטה ובשעת הקרבת האימורין אז ליכא קרא לסברת הטורי אבן והדרנא לסברא ראשונה דכבר נתחייב מיד בהקרבת הקרבן, נמצא דזה גופא תלוי בהאיבעיא אי יש חיוב שירה לפני הבאת נסכים או לא וכיון דלא נפשטא האיבעיא מחמרינן מספיקא דצריך להביא הנסכים עם הקרבן כדי שלא לבטל דין שירה, ואלו דברי התוספות שם דלכתחילה צריך להביא עם הקרבן דבלילה ליכא שירה ולמחר איבעיא דלא איפשטא ר״ל ודילמא למחר ליכא דין שירה (ספילו ימחרו מספיקא) ואם כן מפקיע עצמו מן השירה ואסור לעשות כן, וממילא דלא קשה קושיא דלעיל איך סלקא דעתך דבאין בפני עצמן טעון שירה הרי סברת התוספות דאסור לבטל השירה, שהתוספות לא כתבו סברתם אלא להצד דאין טעון שירה וכנ״ל ודו״ק.

[ומה שיש להק׳ על הרמב״ם שפסק ההיא ספיקא לקולא דא״כ כל שלא הביא הנסכים עם הזבח יתחייב להביא הנסכים בלילה דאז בודאי פטור ולא ליכנס בספיקא דדינא, עיי״ש לקמן מש״כ בזה].

אשירה בפה פריך מנין

מנין לעיקר שירה מן התורה, אף דכבר אמר לפני זה דבין לרבי מאיר ובין לחכמים מירי קרא דואתנה את הלוים נתונים כו׳ מענין שירה, מכל מקום לא נזכר בקרא להדיא שירה והוה אמינא דקאי על עבודה אחרת, רק אחר דמצינו עבודת שירה ללוים מוקמינן האי קרא לעבודת השירה.

ונראה פשוט דאשירה בפה הוא דבעי לאשכוחי מן התורה כיון דהכי קיימא לן דעיקר שירה בפה, וכן משמע מכל הני קראי שמביא דקאמר ושרת בשם כו׳ איזהו שירות שהוא בשם הוה אומר זהו שירה וזה אינו אלא בשירה בפה וכן ישיר במשא שאו זמרה ישאו קולם ירונו משה ידבר וכו׳ כל אלו אינו מתפרש אלא על שירה בפה, [ומש״כ ברש״י בדה״ב כ״ט כ״ה דסוגיין מיבעי מנין שהלוים טעונין לשורר בכלי שיר כו׳ עיי״ש ליתא ובאמת שאין הפירוש על דבה״י מרש״י כמבואר בשה״ג ואדרבה לעיל שם (כ״ג י״ד) מביא מפרש״י], וכן משמע בתוספות (ד״ה לא תקרי) שהקשו דהרבה פסוקים יש בדברי הימים בני פלוני מן המשוררים ומדלא הקשו מהרבה פסוקים שפלוני היה מן המנגנים בכלי שיר על כרחך דלא מיבעי אלא מנלן משוררין מן התורה, וכן כתב האור שמח (פ״ג מכמ״ק), [שו״ר בשיטת הקדמונים (פירוש הרמ״ה הנ״ל) כאן שכ״כ להדיא ומשמע שכך היה גירסתו בגמרא, מנין לעיקר שירה בפה מן התורה וכ״כ כ״פ בהמשך שם עיי״ש].

ומכל הני קראי דמייתי לעיקר שירה בפה מן התורה משמע דאיכא עבודה תמידית של שירה, והאי עבודה ודאי על ידי הלוים הוא, לא מיבעי בהני קרא דמיירי להדיא מן הלוים אלא אפילו בשאר קראי כגון תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלקיך בשמחה ואמרינן דהיינו שירה וקרא לא מיירי להדיא מן הלויים, מכל מקום ידענא דהאי עבודה על ידי הלויים הוא דהא קרא דמייתי לעיל בפלוגתא דרבי מאיר וחכמים ואתנה את הלוים נתונים כו׳ מוכח דאיכא עבודה מיוחדת ללוים וכל

שמצאנו עבודת השירה בודאי שזהו אותו העבודה האמורה שם וכנ״ל.

השירה גורמת לשמחה

איזן היא עבודה שבשמחה כו׳, פרש״י אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה כו׳, הרמב״ן בספר המצות (סוסס ס׳ ד״ה והפלפה) כתב שאמירת ההלל בימים טובים מן התורה ויהיה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטווינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות כו׳ כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה כו׳ ושם במסכת ערכין אמרו מניין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלהיך בשמחה ובטוב לבב איזו היא עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה אם כן אפשר שנדרוש ביום טוב שכתוב שמחה ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן עכ״ד, ובשאגת אריה (סי׳ ס״ט) דחה ראיה זו דהא דאמרינן איזה עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה, לאו למימרא שהשירה הוא הגורמת לשמחה שתבוא על ידה דנימא הואיל והיא סיבה לשמחה יתחייב בה ביום טוב כשהוא חייב בכל מיני שמחה אלא נהפוך הוא שהשמחה גורמת לשירה שתבוא אחריה והכי משמע מפרש״י שפירש אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב דכתיב הנה עבדי ירונו מטוב לבב אלמא השמחה קודמת לשירה ולא שירה גורמת לשמחה.

ולענ״ד לא קשיא, לא לבד שאין קושיא מרש״י על הרמב״ן אלא גם רש״י לא נתכוון לזה, שאם תאמר שהשמחה בהכרח קודמת לשירה תקשה היאך שייך שירה במקדש וכי נצטוו הלויים לעורר עצמן לשמחה על ידי בשר ויין או שאר דברים קודם שנגשים לעבודת השירה (ומדברי מניו בתו״כ שמיני פרק ג׳ שפפילו לוגן מוסר בשירה וכתבה הרמב״ס בהלכות כלי המקדש פ״ג ה״ג), אלא ודאי שהשירה בין בפה ובין בכלי גורמת לשמחה שתבוא כמו שהחוש מעיד כי האדם נפעל לפי פעולותיו ועוד דמקרא מלא דיבר הכתוב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה׳ וילפינן מינה בערבי פסחים (קי״ז ע״ס) ללמדך שאין השכינה שורה כו׳ אלא מתוך דבר שמחה הרי שהכלי שיר מביאה לשמחה שתבוא, וכן שירה בפה כדמוכח התם לדוד מזמור מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה ללמדך שאין השכינה כו׳ אלא מתוך דבר שמחה הרי שהשירה הביאה לו לשמחה ולרוח הקודש, גם בדברי הימים (ב׳ קפפיטל כ״ט) בעת שחידש חזקיהו המלך את עבודת המקדש והעלה עולות ויעמד את הלוים בכלי שיר כתיב ויאמר יחזקיהו המלך והשרים ללוים להלל לה׳ בדברי דויד ואסף החזה ויהללו עד לשמחה כו׳, הרי להדיא שמתוך שירת הלוים באו אל השמחה.

ומה שכתב רש״י אין אדם שר אלא מתוך שמחה כו׳ תראה שרש״י לא מייתי קרא לשמחה אלא לטוב לב, ותקשה מאי טעמא באינך דמייתי הגמרא ואימא תורה ואימא ביכורים בעי קרא בין לשמחה בין לטוב לבב ובעי קרא להדיא ולא ברמז כמו שכתבו התוספות וגבי שירה לא מייתי הגמרא שום קרא דמקרי שמחה וטוב לבב וגם רש״י לא מייתי אלא לטוב לבב, אלא ודאי דאין צריך קרא דשירה הוא עבודה של שמחה שהרי שירה הוא גופא מעשה של שמחה ורק על טוב לבב מסמיך לה רש״י לקרא דמצינו כי האי לישנא (וע״ע לקמן סוד״ה ס״ל מתנה דיוק נפלא), וכיון שכן אדם העושה מעשה של שמחה הרי הוא נפעל לפי פעולותיו ומביאו לידי שמחה באמת, ולישנא דמתוך שכתב רש״י האי מתוך אין כוונתו שבהכרח כבר קדמה השמחה אלא ר״ל במצב של שמחה או ברצון לשמוח, ומשום שהביא קרא דכתיב ירונו ״מ״טוב לבב והתם משמע שמתוך השמחה בא לו השירה להכי נקט נמי לישנא דמתוך אבל הכא לא כתיב בשמחה ״מ״טוב לבב אלא בשמחה ״ו״טוב לבב כתיב דמשמע משום שלא עבדת בשמחה וטוב לבב מרוב כל דהיינו שהיה לך לעורר ולעבוד עם שמחה ועם טוב לבב כשהיה לך רוב כל, [וכמו לקמן איזהו שירות שבשם הוי אומר זה שירה והתם אין השם גורמת לשירה אלא השירה גורמת שמזכירין בו שם שמים כפרש״י שם, ה״נ איזו עבודה שבשמחה ובטוב לבב ר״ל שגורמת לשמחה וטוב לבב שתבוא], ואם כן ודאי שרש״י לא כיוון אלא לומר שהשירה הוא פעולה של שמחה וטוב לב ואגידא גביה שהשמחה מביאה לידי שירה ושירה מביאה לידי שמחה ודו״ק, [ומשה״ק השאג״א עוד שם יישבתי במק״א ואכ״מ].

אופן אחר לביאור הסוגיא

אמר רב מתנה מנין לביכורים שטעונין שירה כו׳ משכחת לה כו׳ הביא ענבים ודרכן, הרמב״ם (סוף״ג מביכוריס) פסק דינא דביכורים טעונה שיר כסתמא דמתניתין בביכורים (פ״ג מ״ד ופ״ג מ״ד) ולא קאמר דוקא

בהביא ענבים ודרכן, וכתב מהר״י קורקוס שם דדעתו כתוספות (ד״ה מנין) דעיקר שירה בהביא ענבים ודרכן ומדרבנן תקנו בכל הביכורים שירה, אלא דברמב״ם אין רמז לזה.

ויש לפרש באופן אחר, דהנה התוספות הקשו למה פריך לרבי שמואל בר נחמני מרב מתנה ולא מקשה להדיא ממשנה דביכורים, ויש לתרץ דממתניתין לא קשיא שכבר כתבו התוספות בפסחים (פ״ד ע״ב) דהא דאין אומרים שירה אלא על היין היינו דוקא בקרבנות אבל בשאר דוכתי מצינו שלא על היין ואם כן בביכורים שפיר אומרים שירה אף דליכא יין ולא קשיא מידי, רק לרב מתנה קשה משום דהוא יליף שירה דביכורים טוב טוב משירה דקרבנות ובקרבנות אין אומרים שירה אלא על היין ואם כן בביכורים נמי צריך שיהא השירה על היין ועל זה מתרץ הגמרא דגם לרב מתנה משכחת לה בהביא ענבים ודרכן, ולפי זה דלא איצטריך האי אוקימתא אלא לרב מתנה אם כן למאי דלא קיימא לן כרב מתנה כדמשמע ברמב״ם שאינו מביא ילפותא זו אלא הא דלעיל מושרת את אחיו לכן כתב כסתמא דמתניתין דכל הביכורים טעונין שירה ולאו דוקא בהביא ענבים ודרכן, [וכן משמע בשאר ראשונים דמביאין ילפותא אחרת דטוב טוב המובא בירושלמי (ביכורים שם) עי׳ ר״ש ומהר״י בן מלכי צדק שם ורש״י סוכה (מ״ז ע״ב) ולא ילפותא דרב מתנה].

ובזה מיושב קושיית המנחת חינוך (מצ״ד) אתוספות פסחים שם דמאי מקשה הכא ארב מתנה מדאין אומרים שירה אלא על היין והא דוקא בקרבנות איכא האי דינא דבעיא יין, ולהנ״ל מובן שפיר משום דביכורים יליף לה מקרבנות אבל בלאו הכי אין הכי נמי דלא קשיא ולא מידי, וראיתי שכבר קדמני בזה בחקרי לב (סי׳ נ״ם) וקצת מזה ביקר הערך ועוד.

אבל נראה להוסיף, דמשמע ליה לרב מתנה בהאי קרא דשמחה וטוב לבב גופא דמירי להדיא מאכילה דקרבנות ושתיה דנסכים, ד״שמחה״ היינו אכילת מזבח דאין שמחה אלא בבשר ו״טוב לבב״ היינו יין כמאמר הכתוב (משלי ט׳ י׳) כטוב לב המלך ביין ובזה איכא חיובא דשירה, וכיון דאין אומרים שירה אלא על היין נמצא דשירה אינו על השמחה אלא על הטוב לבב (ולזה רמז רש״י מקרץ הגה עבדי יהוה מטוב לבב) ואם כן כדיליף שירה בביכורים טוב טוב מהכא וטוב אשתיה קאי הכי נמי דבביכורים השירה על היין דוקא הוא ודו״ק.

ויתיישב נמי לפי זה מה דקשה אהא דמשני משכחת לה בהביא ענבים ודרכן, הלא רב מתנה יליף חיוב שירה בביכורים מקרא וכי קרא אתא רק למי שעבר אאיסורא דאורייתא לדרוך ענבים ולהביא יין (עי׳ תוספות מנין ומש״כ שם), אולם לפי הנ״ל לא קשיא דלא ילפינן מקרבנות אלא דומיא דקרבנות שיש בו יין הכי נמי בביכורים היכא שיש שם יין אתיא טוב טוב לחייב שירה, וכיון דמשכחת לה בהביא ענבים ודרכן שיהא שם יין לביכורים שפיר שייך למילף דבכהאי גוונא איתקש לקרבנות וחייב בשירה ודו״ק.

השירה היה אחר שדרכן

הביא ענבים, פרש״י לעזרה לביכורים ודרכן מנין שיצא, ובתוספות פירשו דהביא ענבים היינו שהפרישם לביכורים (עי״ש לקמן), ולשיטת רש״י צריך ביאור שהרי כתב לפני זה (ד״ה מנין) דשירה דביכורים היינו שאומרים ארוממך וחנן בביכורים שם הגיע לעזרה ודברו הלוים בשיר ארוממך כו׳ משמע דמיד שהגיע לעזרה דברו הלוים בשיר והא עדיין לא דרכן ולא הוה שירה על היין, ואפשר דרש״י יפרש כהר״ש ומהר״י בן מלכי צדק שם שפירשו בשם הירושלמי כיני מתניתין הגיע לעזרה ולקח הכהן הטנא מידך ואחר כך דברו הלוים בשיר, ולפי זה אין השירה אלא אחר שלקח הכהן הטנא מידו (דהיינו תנופה עי׳ מכות י״ם ע״ב) ואם כן הביא ענבים ודרכן היינו לפני שלקח הכהן הטנא מידו.

ומה שכתב רש״י מנין שיצא, אין כוונתו דהוה סלקא דעתין שלא יצא חובת ביכורים וצריך להביא אחרים תחתיהם דהא תנן התם (פ״ג מ״ט) שאינו חייב באחריותן אלא עד שיביא להר הבית אבל כל שהביאם לעזרה אפילו נטמאו תו לא חייב באחריותן, אלא נראה דר״ל מנין שיצא מצות תנופה והנחה ולא ביטל מצוה זו תלמוד לומר אשר תביא.

מתני׳ דלא כרבי

תוד״ה מנין לביכורים שטעונין שירה, בא״ד ולרבי נראה ששיר המשנה על ביכורים אינו עיקר השיר כי אם לשמחה בעלמא כו׳, ועל זה מקשו התוספות דאם כן עיקר השיר אינו מוזכר במשנה, ויש להוסיף דהא תנן התם (פ״ג מ״ד) ויש בביכורים מה שאין כן בתרומה ובמעשר שהביכורים כו׳ טעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה משמע דאיכא שיר שהוא חיוב גמור ולא רק לשמחה

בעלמא, ואם כן אכתי תקשה למה לא פריך מינה לרב שמואל בר נחמני.

ביאור השקו"ט בתוס'

שם, אלא דיש לפרש הביא ענבים ודרכם פי' הפריש כו' ונראה לפרש דמיירי לכתחלה כו', ביאור דבריהם דהנה יש כאן איסור הבאת משקין מפרי והיתר הבאתו מתביא, ומקודם כתבו דאין לפרש דלכתחילה לא יביא משקין ובדיעבד אם הביא לא נפקע קדושתו וחייבין עליו אבל לא יצא ידי חובתו דהא בחולין משמע דהמשקה נחשב לביכורים אלא יש לפרש דלכתחילה אין להביא משקין אבל אם הביא יצא ידי חובתו דמשקה חשוב ביכורים, ושוב דחה זה (עי' שטמ"ק לעיל כ') דהא קרא כתיב דאומרים שירה עליו והיכי כתב קרא אדיעבד שהביא מה שאסור להביא ומסיק דנראה לפרש שלכתחילה אין לדרכן אבל אם דרכן מביאן ביכורים לכתחלה ומשנה דתרומות דמביא מזיתים וענבים היינו בשעבר ודרכן, ובשיטה מקובצת (לעיל י"ח) בשם הרא"ש מוסיף דברי הירושלמי שאם לא לקטן על מנת לדרכן אפילו בדיעבד שדרכן אין מקבלין ממנו ורק בלקטן על מנת לדרכן אמרינן דלכתחילה אין לדרכן ואם דרכן מביא משקין (ועי' לקמן עוד לז:), ברם עדיין צריך יישוב דאף שאם דרכן מביאן משקין לכתחילה מכל מקום כיון דאסור לדרכן לכתחילה אכתי דוחק לאוקמי חיוב שירה בביכורים במי שעבר ודרך באיסור.

תמיה בדברי הרא"ש והר"ש וביאור דברי הרמב"ם

א) **פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקין הביא ענבים ודרכן מנין תלמוד לומר תביא**, בשיטה מקובצת (לעיל י"ח) בשם הרא"ש מביא הירושלמי שילהי חלה אהא דתנן יוסף הכהן הביא בכורים יין ושמן ולא קבלו ממנו שהירושלמי מחלק בין לקטן בשעה ראשונה על מנת לדרכן או לא, ומסיק הרא"ש דאפילו אם לקטן משעה ראשונה לכך אסור לדרכן דכתיב פרי ורק בדיעבד אם דרכן מביאן דכתיב תביא אבל אם לא לקטן לכך אפילו בדיעבד אינו מביא, וכנראה שהוא מפרש שהירושלמי מיישב הסתירה בין המשניות דהא דתנן בתרומות (פי"ג מ"ג) אין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים היינו כשבצרן לכך והא דתנן בחלה דלא קבלו מיוסף הכהן יין ושמן היינו משום שלא בצרן לכך, וכן כתב להדיא בתוספות הרא"ש ובר"ש בחלה שם וכן ברדב"ז וכסף משנה (פ"ג מביכורים ה"ד) ועוד אחרונים, ובאשר הדברים תמוהין לענ"ד לכן אפרש מקודם את דברי הרא"ש כאן ושוב נראה דברי הירושלמי.

הנה הרא"ש מפרש מתניתין דתרומות דמביאין זיתים וענבים היינו דיעבד אם עבר ודרכן וכשיטת התוספות, ולפי המשך דבריו נראה דמפרש דברי הירושלמי חלה כך, דההיא מתניתין קתני דלא קבלו יין ושמן ועל זה קאמר דכן הוא במשנה (לעיל מתני' דתרומות) אין מביאין ביכורים משקין ר"ל שאין מביא שום משקין כלל ופריך מדתנן דרך בכורים להביא משקין מביא (ועי' לעיל זיתים וענבים קאמר) ומתרץ בשלקטן לכך ר"ל אם דרך זיתים וענבים שלקטן לכך מביא בדיעבד ואי לא לקטן לכך אינו מביא אפילו זיתים וענבים דיעבד ואם כן מתניתין דתרומות דקתני זיתים וענבים דיעבד וכנ"ל היינו בשלקטן לכך והא דחלה שלא קיבלו בשלא לקטן לכך, נמצא דיש כאן רק ב' חילוקי דינין, הא' שמביא זיתים וענבים דיעבד אם לקטן לכך והיינו מתניתין דתרומות (וכן פרייתא דלקן בכורים להביא משקין מפיק) והב' שאפילו דיעבד אינו מביא והיינו מתניתין דחלה (ופרייתא דלקן מביאין ביכורים משקין), וממילא יש כאן יישוב בין משנה דתרומות למשנה דחלה.

ותימה כי אותו סוגיא מצינו בירושלמי בתרומות ושם מבואר הסוגיא באופן אחר ושיש כאן ג' חילוקי דינין ואין כאן סתירה ויישוב בין משניות דתרומות ודחלה, ואלו דברי הירושלמי שם רבי אילא בשם רבי לעזר כיני מתניתין אין מביאין ביכורין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים ואפילו משזכו בהן בעלים (עי' הפירות או הכהן כפי ג' הגר"ח עי' ירושלמי) ופריך והתני דרך ביכורים משקה להביאן מנין שיביא תלמוד לומר תביא ומשני בשלקטן משעה ראשונה על מנת כך ברם הכא בשלא לקטן משעה ראשונה על מנת כך.

הנך רואה דליכא משנה אחרת דאין מביאין ביכורים משקה אלא זהו משנה דתרומות גופא שהרי מביא הסיפא חוץ מזיתים וענבים, ולאו אהיתירא להביא משקין דזיתים וענבים פריך ולא ממשנה דחלה פריך אלא אדרבה הוא מקשה מברייתא דמשמע היתר והכא בתרומות משמע איסור, והכוונה בזה דמתניתין משמע דוקא זיתים וענבים מביאין משקין ובברייתא משמע כל הפירות שדרכן מביא ועל זה מתרץ דכשלקטן מתחלה לכך יכול להביא מכולן (וכ"פ במרכה"פ סס וכ"מ בחלה שם הפיפ סיפא דמתני' חוץ מזיתים וענבים משמע דמריפא פריך) והכא ר"ל במשנה דתרומות בשלא

לקטן לכך ולהכי אין מביאין שאר משקין אפילו דיעבד, וכיון דעלה קתני חוץ מזיתים וענבים הרי מבואר דמזיתים וענבים מביא אפילו שלא לקטן לכך, (ולפי״ז נלמוד לומר דפרי פסה מביא ולא משקין קאי על שאר מיני זיתים ועגבים), אבל מהא דחלה שלא קבלו יין ושמן כלל לא פריך מידי וצריך לומר דתנא אחרת הוא ופליג אמשנה דתרומות, וכן כתב הפני משה בחלה, (והא דהביא הירושלמי בחלה הלי שוגיא שפיר דלגו בזה לומר דלא קי״ל כשמעה דחלה אלא כהביא מילוקא).

על כל פנים מבואר דיש כאן ג׳ חילוקי דינין, הא׳ מתניתין דתרומות דשאר משקין אינו מביא אפילו דיעבד ורק יין ושמן מביא, הב׳ ברייתא דדרך משקה דמשמע דיעבד מביא מכל המשקין, והג׳ מתניתין דחלה דמשמע אפילו יין ושמן ואפילו דיעבד אינו מביא, ומה שמחלק הירושלמי בין לקטן לכך או לא אינו מתרץ אלא תרתי מגו תלת דהיינו מתניתין דתרומות וברייתא דדרך משקה, ואם כן קשה איך הבינו הראשונים והאחרונים שהירושלמי מיישב סתירת המשניות בחילוקא דלקטן לכך ומשנה דזיתים וענבים דוקא בשלקטן לכך והא אדרבה משנה דתרומות מיירי בשלא לקטן לכך ואפילו הכי קתני חוץ מזיתים וענבים וצריך עיון.

ביאור שיטת הרמב״ם

ב) ועתה נבאר דברי הרמב״ם שרבים תמהו עליו ולענ״ד דבריו נאמנין וקיימין, בפירוש המשניות בתרומות כתב ומה שאמרנו כי הבכורים מביאין אותו יין ושמן הוא לדעת רבי יהושע כי הוא למד הבכורים מן התרומה וכן אמר (חולין ק״כ ע״ב) מני רבי יהושע דאמר דון מינה ואוקי באתרא וגמר לה בכורים מן התרומה ואין הלכה כרבי יהושע, ובפירוש המשניות בסוף חלה אהא דתנן דלא קבלו יין ושמן כתב היא הסברא האמיתית כו׳ והמאמר שכתבנו לך בתרומות אין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד הוא דעת רבי יהושע לבדו שהוא למד בכורים מתרומה כאשר ביארו בגמרא וכבר זכרנו זה בתרומה.

ותמהו המפרשים דמשמע דלולא רבי יהושע אינו מביא משקין כלל ורק לרבי יהושע מביא מזיתים וענבים, והא אדרבה בחולין שם מבואר דלרבי אליעזר דאמר דון מינה ומינה משקין של כל הפירות כשרין ורבי יהושע הוא המחמיר דאמר דון מינה ואוקי באתרה וגמר להו ביכורים מתרומה דדוקא זיתים וענבים אבל לא מצאנו מי שיחלוק על זיתים וענבים דמביאין ואם כן מני מתניתין דלא קיבלו מיוסף הכהן, וגם על דבריו בהלכות ביכורים תמהו שהוא כתב (פ״ג מ״ד) כסתמא דמתניתין דתרומות אין מביאין ביכורים משקין חוץ מזיתים וענבים בלבד (וכנראה מזה שכתב בפירוש המשניות ופסק כווותיה דרבי יהושע), ותימה למה לא כתב דדוקא בהביא ענבים ודרכן כמבואר בגמרא וגם לא כתב החילוק שבירושלמי דדוקא בשלקטן לכך.

ונראה ליישב כאשר נדקדק במה שכתב שם ז״ל, אין מביאין ביכורים משקין חוץ מזיתים וענבים שנאמר פרי האדמה ולא משקה, ומאוד יפלא אם פרי ממעט משקה איך מביא מזיתים וענבים, והמבואר מדבריו דפרי לא אתא למעט אלא שאר משקין ומתביא מרבינן זיתים וענבים כי הוא מפרש הסוגיא דחולין שם דרבי יהושע לא סבירא ליה כרבי יוסי בדרשתו, דדוקא רבי יוסי שאינו מחלק בין זיתים וענבים לשאר פירות צריך ליישב קרא כך דמיעוטא דפרי קאי אלכתחילה וריבויי דתביא קאי אדיעבד אם דרכן אבל רבי יהושע דיליף מתרומה לחלק בין זיתים וענבים לשאר פירות מיישב קרא בפשיטות דפרי ממעט שאר פירות ותביא מרבה זיתים וענבים ואפילו לכתחלה, ורבי אליעזר נמי דסבירא ליה דון מינה ומינה ואינו מחלק בין זיתים וענבים לשאר משקין כרבי יוסי סבירא ליה, (וזה לגי כפלגי׳ שם ד״ה מין מניין דר׳ יהושע מודה לר׳ יוסי, ועכ״פ ל״ל דהרמב״ם גורס כרבי יוסי שהוא תגי ומוקי עם ר׳ יהושע ולגי רב יוסף שבודאי מיגו מלגי מפרש דברי המגמיס).

ולפי זה מובן שפיר מה שכתב הרמב״ם בחלה, דהא יוסף הכהן שהביא ביכורי יין ושמן משמע שהפרישן לכתחלה כשכבר היה יין ושמן ועל זה כתב דזה סברא אמיתית דאין מקבלין ממנו כרבי יוסי דקאמר דוקא בהביא ענבים ודרכן, והא דתרומות דקתני מביאין מזיתים וענבים דמשמע אפילו לכתחילה (מלגי קתני דוקא בהביא ענבים ודרכן) הוא דעת רבי יהושע לבדו שהוא למד בכורים מתרומה וחולק ארבי יוסי וכנ״ל, ובהלכות ביכורים חזר בו ופסק כסתם משנה דתרומות וכרבי יהושע ולכן לא כתב דוקא בהביא ענבים ודרכן אלא אף לכתחילה מביא משקין מזיתים וענבים ונתן טעם על זה דדרשינן מפרי אתה מביא ולא משקין מה שאין כן זיתים וענבים נתרבה מתביא וכנ״ל.

ולדרך זה בסוגיא דחולין גם קושיית הירושלמי לא קשה, דהירושלמי פריך אמשנה דאין מביאין ביכורים משקין חוץ מזיתים וענבים דמשמע דוקא זיתים

וענבים מביאין ובריית׳א משמע כל הפירות שדרכן מביאין, להנ״ל לא קשה מידי דמשנה דתרומות רבי יהושע הוא ולדידיה דוקא זיתים וענבים ואפילו לכתחילה וההיא בריית׳א דדרך משקה מביא דמשמע כל הפירות מביא דיעבד היינו רבי אליעזר ורבי יוסי דלא מחלקי בין המשקין רק בין לכתחילה ודיעבד, וכיון שכן אין צריך לתירוצא דירושלמי ומיושב מה שהקשו על הרמב״ם למה שביק חילוקא דהירושלמי.

והאי דנקט הכא בסוגיין הא דרבי יוסי דיעבד (ועיין לעיל דקל״ו דשירה בפיכוריס נעבד והכך) ולא נקט הא דרבי יהושע דאפילו לכתחילה מביא יין, משום דאין הכרח דרבי יונתן סבר כוותיה דרבי יהושע להכי נקט מילתא דכולי עלמא מודי בה שאם הביא ענבים ודרכן דיעבד שפיר מביא, [וע״ל אחר כותבי ראיתי בדרשות חת״ס ד׳ ר״מ שכ״כ ליישב דברי הרמב״ם וגם מש״כ לעיל ד״ה א״ר מתנה, אבל מה שתלאן זב״ז דקאי אר״מ והוא סבר דון מינה ומינה עיי״ש קשה דמה ענין סוגיא דרב מתנה עם ר״מ דשיר מעכב הקרבן, ולענ״ד אי״צ לזה וכמש״כ לעיל וגם משה״ק אמאי שביק הרמב״ם חילוקא דירושלמי ולמה נקט הכא ר״י ולא משנה דתרומות כ״כ דל״ק].

קושי בדברי רש״י

רש״י ד״ה שירה, בא״ד שאינו נאמר אלא על היין של נסכי קרבן כדכתיב ותקעתם כו׳, יש לדקדק דהא דאין אומרים שירה אלא על היין לאו מהאי קרא ילפינן לה אלא מותאמר להם הגפן כו׳ כדאמרינן לעיל, ועוד אי קרא דותקעתם בחצוצרות קאי אשירה אם כן קרא דעבודת עבודה למה לי, ויישוב לזה עיין לקמן (ע״ב ד״ה עולת נדבת ליבור סוף ג׳).

י״א ע״ב

יישוב לקושיית החת״ס

מהכא משה ידבר והאלקים יעננו בקול על עסקי קול, פרש״י שהיה מצוהו לשורר לפי שמשה לוי היה, בשו״ת חתם סופר (סוי״ס סי׳ י״ב ומהע״ז מ״ב סי׳ ל״ב) הקשה ארש״י סוטה (י״ב ע״ב) אהא דאמרינן התם והנה נער בכה קרי ליה ילד וקרי ליה נער תנא הוא ילד וקולו כנער דברי רבי יהודה אמר לו רבי נחמיה אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום כו׳ פרש״י והוא לוי ונפסל בקול לעבודת השיר, וקשה והלא בין כך היה בן שמונים שנה ביציאת מצרים ולוי נפסל בשנים כדאמרינן בחולין (כ״ד ע״ב), (ולפלפל שנפלפטע״ז שם כ׳ קו׳ זו בשם תוס׳ נפוטה ולפ נמלפ שם), וכן קשה על רש״י כאן.

והנה רש״י לשיטתו לא קשיא שהרי בפרשת בהעלותך (קפ׳ ח׳ פכ״ה) אקרא ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד פירש״י עבודת משא בכתף אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר, ולדעתו ליכא פסול שנים אלא לעבודת משא בכתף, אבל הרמב״ן שם חולק עליו דאינו חוזר לשיר מפני שבספרי שם לא נזכר שיר אלא נעילת שערים ועוד כמה קושיית עיי״ש ולדידיה קשה כנ״ל שמשה רבינו היה יותר מבן שמונים שנה, איברא דיש ליישב כי הרמב״ן שם נתן טעם משום שלא היו ממנין לשיר אלא בראויים למשא שכל הממונים לשיר ראויים בעבודת כולם אם כן כל זה בשאר לוים שבעצם ראויים הם לכל העבודות ורק המינוי לעבודה מיוחדת פוסל אותם לשאר העבודות אבל משה רבינו שהקדוש ברוך הוא צוהו לשורר ולעולם אינו ראוי לשום עבודה אחרת אינו בכלל זה וכשר לשיר אפילו בן שמונים שנה ויותר כל שלא נתקלקל קולו מחמת זקנה, ומשה רבינו לא כהתה עינו ולא נס ליחו ולא תשש כחו.

ובאמת שברמב״ן גופא משמע דפסול שנים לשיר אינו אלא מדרבנן, ממה שכתב בספר המצות (שרכ שלימצ) דלאו דלא יעבוד עוד נוהג גם לדורות ודלא כהרמב״ם שאינו נוהג אלא במדבר והא דאמרינן בחולין שם יכול אף בשילה ובבית עולמים כן תלמוד לומר לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא באוהל מועד לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף ר״ל כי בהיותם במדבר מפני תדירות מסעם לא היו מביאים הלוי הזקן לשיר ולשאר העבודות כדי שלא יבא לישא בארון ולא היה נכנס אלא לנעילת שערים כו׳ אבל משנכנסו לארץ לא נפסלו אלא ממשא הארון בעת נוסעו ממקום למקום עכ״ד, משמע דפליגי בזה שהרמב״ם מפרש דלא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף הוא נתינת גבול ללאו זה דאחר הזמן המיוחד של עבודה בכתף דהיינו בבואם לארץ אינו נוהג עוד והרמב״ן מפרש דאין זה הגבלה בזמן אלא הגבלה בעבודה ר״ל דרק עבודת הכתף בכלל הלאו ולא שאר עבודות, ולכן דוקא במדבר שהיה עבודה זו בתדירות חששו שלא יבוא לישא בארון והיו נזהרים גם משירה מה שאין כן בשילה ובבית עולמים דעבודת משא מילתא דלא שכיחא הוא לא נשאר אלא לאו דעבודת

משא אבל הגזירה של שיר אטו עבודת משא לא כיון שאין חשש שיבוא לעבור על איסורו, וממילא לפי זה כל שכן משה רבינו שנצטוה מפי הקדוש ברוך הוא להיות משורר דהוה לדידיה כשילה ובית עולמים ואין שום חשש שיבוא לעשות עבודה שאסורה לו.

תוד״ה מהכא ויהי כאחד למחצרים, ובקרא כתיב ותקעתם כו׳, ביאור דברי התוספות אלו עיין לקמן (ד״ה עולת נדפס ליבור אות ג׳).

ביאור דברי הרמב״ם

אתם בשלהם והם בשלכם במיתה כו׳ אמר אביי כו׳ תנאי היא כו׳, ולמסקנא דכולי עלמא אזהרה הוא ופליגי אי גזרו אמסייע וכבר עמדו המפרשים על הרמב״ם שכתב (פ״ג מכלי המקדש ה״י וי״ל) היפך הגמרא בתרתי, חדא דכהנים בעבודת הלוים אינן במיתה אלא באזהרה ועוד דלוי המסייע לחבירו במיתה, ובכסף משנה ציין לספר המצות (ל״ת ע״ב) ששם כתב הרמב״ם מקורו מספרי והמכילתא אלא שתמה אמאי שבק סוגיית הגמרא דמשמע להיפך (ועי׳ יד מלאכי כללי הרמב״ם אות ט׳), ובאור החיים (פ׳ קרח) האריך בזה ואכתי ליכא משום יתובא דעתא עיי״ש.

ובשו״ת רבינו חיים כהן (סי׳ ד׳) לדרכו הולך להוכיח מתוך סוגיית הגמרא גופא כדברי הרמב״ם ואבוא אחריו באופן אחר קצת, ותחילה נבין דרשת רבי יונתן והברייתא הנה רבי יונתן אמר מהכא ולא ימותו גם הם גם אתם מה אתם בעבודת מזבח אף הם בעבודת מזבח, ונראה פשוט דרבי יונתן לא דרש סיפא דגם אתם רק הכל מגם הם דרש דמשמע לא רק שאתם לא ימותו אלא גם הם כמותכם ודומין לכם גם כן לא ימותו וכי מה ענין זה לזה ואיזה דמיון וקשר בין עבודתם לעבודתכם אלא לומר לך מה אתם בעבודת מזבח גם הם בעבודת מזבח דהיינו שירה, וקאמר תניא נמי הכי ולא ימותו וכו׳ מה הם בעבודת המזבח (כגי׳ הסמ״ק אות ס׳) וכו׳ אתם בשלהם והם בשלכם כו׳ ובריית זו דורשת תחילה כרבי יונתן והדר דרש מגם הם שהם בשלכם במיתה ומגם אתם אתם בשלהם במיתה, ולכאורה יקשה למה לי לדרוש הם בשלכם במיתה מקרא דגם הם הלא זה מפורש להדיא בהאי קרא גופא אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו הרי שאם יקרבו ימותו ומה צורך לדרשת גם הם ועוד דהא כבר אפיקתיה לכדרבי יונתן לעבודת מזבח, אבל באמת דחדא מתורצת בחברתה דודאי עיקרא דקרא ללוי העושה עבודת כהנים במיתה ולא איצטריך גם הם אלא למידרש שלא ימותו כמותכם מעבודה הדומה לעבודתכם ומינה ידעינן דיש עבודת מזבח ללוים דהיינו שירה וכנ״ל, והדר דרשינן מסיפא דקרא לכהנים דגם אתם אתם בשלהם במיתה, (וס״ת כמו דדרשינן בריסא גם הם למלת גם מורה על בדומה לכם הכי נמי גם אתם נדרוש דגם מורה על בדומה להם וי״ל דבמתם מיכא הגפת ללמוד שגם הם עוסקין כמו שיש לנויס עבודה זו ע׳ שטמ״ק אות ד׳), וממילא דליכא קרא להם בשלהם על כן אינו אלא אזהרה, ואתא אביי למימר דגם להם בשלהם במיתה דדרשינן מוהחונים כו׳ ופרכינן עליה מברייתא דאינו אלא אזהרה (והא ללמד פריך מברייתא דלמסוקה כבר מילתו משום דבברייתא זו הוא ממש כלשונו של מכיי) ומשני תנאי הוא.

ודנה מצינו בההיא עובדא דרבי יהושע בן חנניה ורבי יוחנן בן גודגדא ב׳ גרסאות לברייתא זו, הא׳ המבואר בסוגיין דאמר לו חזור בך וכו׳ והב׳ גירסת הספרי שהוסיף שאתה מתחייב בנפשך, וזה פשוט דגירסת הספרי לא שייך בסוגיין דהא הגמרא מביאו לסמך לדברי אביי דאיכא תנא דסבירא ליה כוותיה דהם בשלהם במיתה והרי גם אביי לא אמר שמסייע חייב מיתה אלא העושה כן לבדו ולכן לא הביא ההיא גירסא דמשמע דגם מסייע במיתה אלא הגירסא שלנו, ושוב דחי דאפילו ברייתא זו אינו ראיה לאביי דשפיר יש לומר דכולי עלמא באזהרה כו׳ ולכן נדחו דברי אביי.

ברם כל זה הוא רק לפי התחלת הסוגיא דרבי יונתן דריש גם הם לשירה, אבל הספרי לא סבירא ליה כן דלשירה יש כמה דרשות אחרות לעיל וממילא מיותר מלת גם הם, דאין לומר דדריש הם בשלכם במיתה דלזה אין צריך דרשה דזה מפורש בתורה אך אל כלי הקדש כו׳ וכנ״ל ולכן דריש ליה בספרי באופן אחר דגם אתם לכהנים בעבודת לוים וגם הם (כך הוא גי׳ הנכונה עי׳ כ״מ) לדרוש מעבודה לעבודה למיתה, וכיון דמעבודה לעבודה איכא נמי הדרשא מוהחונים עליו וכו׳ וכמו שדרש אביי על כרחך דגם הם לריבויי קאתי דאפילו מסייע במיתה ולכן מביא הספרי ברייתא הנ״ל כגירסא הב׳ דאמר ליה שאתה מתחייב בנפשך על סיוע לחוד, (ולפי״ז לרבי נספרי שם דדרש מקרא מאר ומעבודה לעבודה יליף מוהחונים וקאמר שם דגם הם לא מיצטריך מלא משום שבא קרא ועירבר, לדידי׳ ל״ל דלה״נ במסייע ליכא מיתה), והשתא מובן שפיר דכיון שהרמב״ם נמי לא סבירא ליה דרשת רבי יונתן הנ״ל רק הא דלעיל מושרת את אחיו (עיי״ש ה״ב) לכן לא העתיק כל הסוגיא שלנו שאינו אלא לפי

דרשת רבי יונתן ואזיל בתר הספרי ושפיר פסק דגם לוי המסייע במיתה.

והא דכהנים בעבודת לוים אינו אלא באזהרה, כבר הביא הרמב"ם בספר המצות שם שכן הוא במכילתא (לפי גירסתו) דגם אתם לרבות לאזהרה ולא למיתה והרדב"ז שם (בהל' כהמ"ק) כתב דכן הבין הרמב"ם גם כן דעת הספרי עיי"ש ובכסף משנה כתב דכן משמע בספרי גופא מהא דרבי עיי"ש, ואין להקשות הא בסוגיין דרשינן מגם אתם דאתם בשלהם במיתה ואמאי שביק דברי הגמרא ואזל בתר המכילתא דדרש רק לאזהרה והרי בזה היה יכול לתפוס כדברי הגמרא (פע"פ שלעיל גם הם הוכרח לתפוס דרשת הספרי וכנ"ל), דזה לא קשיא דכיון דלא קיימא לן כהךברייתא דסוגיין אלא כהך ברייתא דספרי לא מצי דריש מעצמו גם אתם כדברי הגמרא ודו"ק.

איזה פסוק

מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא, פרש"י בההיא פרשתא גופה וקאי נמי אעבודת לוים, הרש"ש נתקשה בזה דאם כוונתו למאי דכתיב שם (במדבר קפ' ג' פ' י') ושמרו את כהונתם והזר הקרב יומת הלא קאי על הכהנים ודוחק לומר דקאי על כל הענין דלמעלה דמשתעי גם בעבודת הלוים, ולא קשה מידי ובודאי שרש"י נתכוון לפסוק זה דהכי כתיב שם (מפקוק ו') הקרב את מטה לוי והעמדת אותו לפני אהרן כו' ונתתה את הלוים לאהרן ולבניו נתונים נתונים המה לו מאת בני ישראל ואת אהרן ואת בניו תפקד ושמרו את כהנתם והזר הקרב יומת, וסבר הוא דדוחק לומר דקאי על שלמעלה לעבודת הלוים אבל ברור דזהו כוונת רש"י באמרו וקאי נמי אעבודת לוים וכן מבואר להדיא בפירוש רגמ"ה.

איך הוי חצוצרות מחלקי השירה

עולת נדבת ציבור טעונה שירה כו' עולותיכם אמר רחמנא כו', פרש"י ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם והיינו שירה, וכן כתב רגמ"ה, ואינו מובן מה ענין חצוצרות לשירה לא מיבעי לפי מה דקיימא לן עיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא בעלמא אם כן כלי חצוצרות אינו שירה כלל אלא אפילו למאן דאמר עיקר שירה בכלי מכל מקום חצוצרות אינו בכלל דהא כלי שיר באין לבסומי קלא על ידי הקולות השונים שבהן ומהגבהת ונמיכת הקול מה שאין כן בחצוצרות שאינן אלא תקיעות ותרועות בעלמא וכן איתא להדיא ברש"י בסוכה (ג"פ ע"פ ד"ה למתניתין) דחצוצרות אינו כלי שיר, ועוד שלא באו כלל בעת השיר אלא בין פרק לפרק כמבואר בסוף תמיד ועוד דשירה בלוים וקרא דתקיעת חצוצרות בכהנים, גם קרא לא מיירי אלא בימי המועדות ובראשי חדשים ואיך ילפינן מינה לקמן לשירה דכל יום דאמרינן ומה שלמים שקבוע להן זמן אף עולה קבוע לה זמן דמשמע דעל כל עולת ציבור הקבוע להן זמן אומרים שירה, [בשלמא לדעת החינוך (מ' ספ"ד) דקרא דובים שמחתכם כו' לאו דוקא אלא מצות חצוצרות בכהנים כל יום לא קשיא אבל לדעת הרמב"ם (פ"ג מכהמ"ק ה"ד) דקרא דוקא קשיא, וזהו קושיית החקרי לב והחזו"א (עי' לעיל י' ע"פ ד"ה אין פוסקין מס"ק ג'ה)], (ועי' זבח תודה סוף תמיד ומנחת המזבח פ"ו מתמידין ומוספין ה"ו ומין דכריסס נרמין עיי"ש).

ואדרבה מדבעי לעיל מנין לעיקר שירה מן התורה ולא קאמר דכתיב ותקעתם בחצוצרות על כרחך דחצוצרות לאו היינו שירה, וכן קשה נמי מה שכתב רש"י לעיל (ע"פ ד"ה שירה) אהא דאמרינן לעבוד עבודת עבודה איזהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה פרש"י שירה צריך עבודת קרבן שאינו נאמר אלא על היין של נסכי קרבן כדכתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם, ותימה כיון דקרא דותקעתם בחצוצרות קאי על שירה למה לי קרא דעבודת עבודה, וכן קשה על תוספות אהא דרב אשי דאמר מהכא ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד ופירשו התוספות ובקרא כתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אלמא איכא שירה מן התורה (ור"ל לפי מה שפירשו לעיל ע"פ ד"ה אלא תקרי דבעי לתשכוחי דשירה מן התורה ולפ"ז מן הצפיפים לכן כתבו דבע יליף לה מהכא דקאמר קרא ויהי כאחד למחצצרים ובמורה כתיב ותקעתם בחצוצרות שהוא השירה), ולכאורה משמע כרש"י ורגמ"ה דותקעתם בחצוצרות היינו שירה ואם כן קשה כנ"ל למה לי קרא דויהי כאחד למחצצרים תיפוק ליה מותקעתם בחצוצרות.

(ובקרית ספר למצ"ט (פ"ג מכהמ"ק) כתב שהם דילפינן שירה על כל עולת ציבור מקרא דותקעתם ז"ל לפע"ג דהתי קרא בחצוצרות לחוד הוא דמיבעי ליה לאתקושי שירה לחצוצרות כדכתיב ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד משמע דבעבעת תקיעת חצוצרות היו משוררין בפה, ולפי"ד נלמד שירה מחצוצרות וכיון דחצוצרות דוקא בחועדים ג"כ אין רואי לשירה מה"ת שלא בחועדים וכן כתב הקרי"ס להדיא שם, שכל כ"כ דבסוגיין מוכח דשירה בכל יום דמוריתא).

לכן נראה לפרש, דהנה כל הסוגיא דבעי מנין לעיקר שירה מן התורה אינו אלא לברר מנלן שירה בפה וכמו שנתבאר לעיל שם (ד"ה מנין) ופשיטא שאין להביא

לזה ראיה מחצוצרות שאינו ענין לשירה בפה וכנ״ל, אולם אחר שהוכחנו מכל הני קראי דאיכא שירה בפה מן התורה והוא עבודה תדירה בכל יום (ועפ״י מיוחדים דוקא) וקיימא לן דאין אומרים שירה אלא על היין דהיינו נסכים אם כן שירה של כל יום על נסכי התמיד הוא בא, וכיון דהתם מצינו תקיעת חצוצרות על עולותיכם של ציבור שקבוע להם זמן דהיינו תמידין על כרחך דהני תרי מילי בהדי הדדי שייכי דחצוצרות ושירה באין כאחד, וכן מוכח מכל המקראות שבדברי הימים (פ׳ ט״ו י״ט ופ״ך, פ׳ ה׳ י״ג ופ״ך, פ׳ כ״ט כ״ח ופ״ך) שהיה שם ג׳ חלוקות בשירה האחד המשוררים בפה השני תקיעת החצוצרות והשלישי כלי השיר לבסומי קלא והכל ביחד הוא לשיר להודות ולהלל, נמצא דחצוצרות באמת לאו היינו כלי שיר (כמוש״כ רס״י נסוכה) ומכל מקום הוא בא בין [א]פרקי השירה והרי הוא מחלקי השירה בכלליות ושפיר קאמר רש״י ורגמ״ה דהיינו שירה.

והשתא נחקור פירושא דהאי קרא דוביום שמחתכם כו׳ ותקעתם כו׳, הנה פשטא דקרא מיירי דוקא בימי המועדות וראשי חדשים שאז החיוב על הכהנים לתקוע בחצוצרות ולא בשאר הימים כמו שכתב הרמב״ם (הובא לעיל י״ ע״ב סס) ודלא כהחינוך שכתב דתקיעת חצוצרות לכהנים בכל יום וקרא לאו דוקא, ומאידך גיסא הלא מבואר בסוגיין דילפינן מהאי קרא גופא דתמידין של כל יום טעונין שירה משמע דרישא דקרא ביום שמחתכם ובמועדיכם לאו דוקא, וכן מהא דמצינו בדברי הימים שחצוצרות הוא מחלקי השירה וכנ״ל בודאי שכמו ששירה איתנהו בכל יום הכי נמי חצוצרות איתנהו בכל יום, ונראה דלהרמב״ם שיעור הכתוב כך הוא וביום שמחתכם ובמועדיכם כו׳ אז יהיה תקיעת החצוצרות שעל עולותיכם על ידי הכהנים דוקא מה שאין כן בשאר ימים אין התקיעות דוקא בכהנים ולא בא הכתוב למעט שאר ימים מתקיעות על עולותיכם אלא לרבות כהנים לתקיעת המועדים, וזהו דעת הרמב״ם (כמוש״כ הסימון סס) דבשאר ימים אף הלוים (ויעקב כתבנו מזה לעיל סס עיי״ש) תוקעין ובזה שונה מימי המועדות דאז המצוה על הכהנים דוקא וממילא מיושב הכל, [וזה לא הוצרכנו אלא להרמב״ם דקרא דוקא אבל להחינוך דקרא לאו דוקא בלא״ה ל״ק האי קרא וכנ״ל, אולם בהא דחצוצרות הוא מחלקי השירה כו״ע מודו בזה וממילא דמיושב הכל וכנ״ל ודו״ק].

ואם כן מה שכתב רש״י לעיל (ע״פ ד״ה שיהיה) על עבודת עבודה דשירה צריך עבודת קרבן שאינו נאמר אלא על היין של נסכי קרבן כדכתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וקשיא לן (לעיל סס) כיון דקרא דותקעתם בחצוצרות קאי על שירה למה לי קרא דעבודת עבודה, לא קשיא דבאמת יש לדקדק במה שכתב שאינו נאמר אלא על היין כו׳ כדכתיב ותקעתם וכו׳ הרי הא דאין אומרים שירה אלא על היין לאו מהאי קרא ילפינן לה אלא מותאמר הגפן כו׳ כדאמרינן שם, אלא הכי פירושו כיון דמצינו שעבודת התקיעות בא על עבודה אחרת דהיינו הקרבת העולה כדכתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אם כן מסתבר דקרא דעבודת עבודה נמי היינו שירה על נסכי היין בשעת הקרבן ואף על פי שחצוצרות על ידי כהנים ושירה על ידי לוים מכל מקום ילפינן לה מהדדי וכמו שנתבאר ודו״ק.

ומאי דקשיא לן לעיל על התוספות בהא דרב אשי מויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים והביאו התוספות קרא דותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אלמא איכא שירה מן התורה דלכאורה משמע דותקעתם בחצוצרות היינו שירה ואם כן קשה למה לי קרא דויהי כאחד למחצצרים תיפוק ליה מותקעתם בחצוצרות, יתבאר דבריהם על פי מה שכתב בשיטה מקובצת הנדמ״ח וז״ל מהכא ויהי כאחת למחצצרים ולמשוררים ומייתי ראיה דשיר מן התורה דמקיש משוררים למחצצרים מה מחצצרים מן התורה דכתיב ותקעתם בחצוצרות אף משוררין מן התורה ר״ל דקרא ותקעתם בחצוצרות לא הוה אלא גילוי מילתא בעלמא דשירה הוא מן התורה כמו שענין החצוצרות (נפ״ה זמן שיהיה) הרי הוא מן התורה, והשתא דידענו דשירה מן התורה שוב ילפינן [מהאי קרא דויהי כאחד כו׳ וגם מאידך קראי דדה״י וכמוש״כ לעיל] דגם חצוצרות הוא ענין של שירה ושייך בכל יום וכמו שנתבאר.

והנה בעבודה זרה (מ״ז ע״פ ד״ה קרניה) מקשין התוספות בהא דמיבעי התם המשתחוה לבהמה אי קרניה

(א) והרמב״ם (פ״ז מכלה״מ ה״ה וה״ז) כתב דהממונה על המשוררין הוא בורר המשוררין בפה ועל פיו תוקעין על הקרבנות וממונה אחר מעמיד אלו המנגנים בכלי שיר, הנה שהחצוצרות שייכין יותר לשירה בפה מלשירה בכלי ואפשר משום ששניהם דאורייתא ומעכבין את הקרבן משא״כ שירה בכלי.

כשרות לחצוצרות והא חצוצרות אין באין אלא משל כסף, ותירצו דאיכא גם חצוצרות של לוים בהדי שאר כלי שיר וקרא דותקעתם בחצוצרות היינו של כהנים ושל כסף עיי"ש, [ואין להקשות למה אינו מוזכר בדברי הימים החצוצרות של לוים דלאו כל כלי שיר מוזכרין בשמם וכמה פעמים כתיב וכלי השיר והכל בכלל], **אבל הרמב"ם** (פ"ג מכלה"ק ה"ד) **לא מנה ב' מיני** חצוצרות אלא בין הכלים שבהן מנגנין על השיר מנה חצוצרות בהדייהו ועל אלו החצוצרות כתב ואין פוחתין משתי חצוצרות ולא מוסיפין על מאה ועשרים וזה ילפינן לקמן מקרא דכהנים ואם כן הרי זה אותו החצוצרות של הכהנים והם תוקעין בכל יום כ"א תקיעות על התמידין ולא מצינו בדבריו חצוצרות מלבד אלו, וצריך לומר שגם הרמב"ם לא מנה כל הכלים אלא מה דמפורש בקרא וכיון דחצוצרות דלוים אינו מוזכר בקרא לא הזכירם או אפשר שהוא חולק על התוספות ולקושייתם שם יתרץ כהרמב"ן והר"ן שם דחצוצרות דהתם היינו שופר עיי"ש, (ועי' מצל"מ סס ובקה"פ מנחות כ"ח ע"ב).

ביאור דברי השטמ"ק

בעי רבי אבין כו' או אינה טעונה שירה, ובשיטה מקובצת (מוס' ו') בשם הר"י הקשה אי אינה טעונה שירה איך מצינו שיר בתודה ומתרץ בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה, כוונתו משום דבתהלים (קפ' ק') מזמור לתודה פרש"י והתרגום שהוא מזמור שאומרים על קרבן תודה וכן הוא בתוספות עבודה זרה (כ"ד ע"ג ד"ה מזמור) משמע דאיכא שיר על קרבן תודה, ועל זה מפרש דהיינו כשמוסיפין על העיר כדאמרינן בשבועות (ט"ו ע"ב) ובשיר תנו רבנן שיר של תודה פרש"י ומהו שיר של תודה מזמור לתודה ור"ל דאין הכי נמי אף על פי שמקרי שיר של תודה אין זה שיר שעל הקרבן אלא על הוספת העיר, (ועי' מוס' פסחים ס"ד ע"ב ד"ה קרבן), וזה דלא כדברי הרמב"ם (פ"ג מפיע הקרבה ה"ב) שלא הזכיר שם אמירת מזמור לתודה עיין משנה למלך שם, ולדידיה יש לפרש מזמור לתודה היינו מזמור הבא על הודאה כפירוש רד"ק שם, [ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' נ"ב) משמע דפשיטא ליה דאומרים שירה על קרבן תודה וכבר תמה עליו האבנ"ז (נו"ח סי' ל"ט סק"ג) ומה שתי' מהר"ם שיק (או"ח סי' פ"ח) תמוה עיישי"ה].

ביאור קושייתם

תוד"ה אלא, טובא תימה מאי פ"ד דהא אתמוֹ הקריבו תמידי ומוספין כו', מה שיש מקשין דבקרא שם (פסוק י"ז) מבואר דטהרו את בית ה' לימים שמונה וביום ששה עשר לחדש הראשון כלו ורק אחר כך הביא חזקיהו כל הקרבנות כמפורש שם ואם כן לא הקריבו מקודם, אינו קושיא דמהיכי תיתי שלא הקריבו מקודם הא טומאה הותרה בציבור לכל קרבן שזמנו קבוע כמבואר בסוגיא דסנהדרין (י"ג ע"ג ועיי"ש תוד"ה שעומ"ה) וכן כתב ביקר הערך.

ביאור הקושיא

תוד"ה איבעיא להו, וקשה לר"י דבדברי הימים כתיב האי קרא מקמי ויועץ המלך כו', עיין צאן קדשים דר"ל ויועץ המלך היינו שהיו מסתפקים אם לעשות פסח בראשון או בחדש שני וכי הקריבו הכבש של עומר קודם שהקריבו הפסח, וכוונתו על פי מה דאמרינן בסנהדרין (י"ג ע"ב) שחזקיהו עיבר ניסן בניסן ועל זה היה נמלך אם עשה כהוגן והרי זה קודם לכבש הבא עם העומר, וכל זה נכלל בקושיית רגמ"ה (ד"ה מידי דהוה) ז"ל ויש תימה בדבר היכי מצי אמר דאקרוב עומר י"ו ניסן והרי עיבר חזקיהו ניסן בניסן ר"ל כיון דויועץ המלך כתיב אחר כך הרי זה י"ו הקודם וזה היה אדר לפי מה שעיבר השנה והיינו הך ודו"ק.

תי' לקו' הגר"א

ת"ש ויאמר חזקיהו כו' מידי דהוה אשליחא דציבורא דממליך, פרש"י ונסיב רשותא אם יתפלל, כתב הטור (נסי' נ"ג) דשליח ציבור קבוע אין צריך לסרב ומפרשה בית יוסף דהא דאמרינן בברכות (ל"ד ע"ב) העובר לפני התיבה צריך לסרב אין זה אלא במי שאינו שליח ציבור קבוע דאילו שליח ציבור קבוע אין לו להמתין שיאמרו לו כלום אלא הוא מעצמו יעלה ואדרבה אין ראוי לו להמתין שיאמרו לו שיעבור לפני התיבה שנראה שאינו סומך על דיבור הציבור שמינוהו לכך, ובביאור הגר"א (סט"ו) תמה על זה דהא בהדיא אמרינן בסוגיין מידי דהוה אשליח ציבור דמימלך דמשמע אפילו שליח ציבור קבוע, וכבר קדמו בשו"ת יד אליהו (סי' נ') שהקשה כן ותירץ דמשום זה הנהוג ברוב הקהלות שהשליח ציבור ממתין על הגדול שבקהלה ואומר לו שיתחיל אשרי עיי"ש, וכעין זה כתב החכמת שלמה שם דדוקא לירד לפני התיבה אין צריך לימלך שכבר מינוהו לכך אבל מכל מקום אינו מתחיל עד שיאמרו לו.

ופשיטא שכן הוא עד שתמוה מאי קא קשיא ליה, דהא שליח ציבור דמימלך פרש"י שהוא נוטל

רשות אם יתפלל משמע דמירי במי שרוצה להתפלל וכבר ירד לפני התיבה ומבקש רשות להתחיל, אבל בברכות ענין אחר הוא ולא מירי במי שרוצה להתפלל אלא במי שהציבור רוצין בו שיתפלל וכפרש״י שם על העובר לפני התיבה כו׳ כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה כלומר איני כדאי וממילא דזה לא שייך במי שכבר מינוהו עליהם, וכן מוכח מחזקיהו גופא דכתיב התם ויעמד את הלוים בית ה׳ במצלתים בנבלים ובכנורות כו׳ ויעמדו הלוים בכלי דויד והכהנים בחצוצרות ויאמר חזקיהו להעלות כו׳ משמע שכולם כבר עמדו על דוכנם ומעמדם דוגמא שכבר ירדו לפני התיבה ורק אחר כל זה נסיב רשותא כמו שליח ציבור דמימלך אם יתחיל, (וכנראה שקושייתו מתמת שלא הוזכר הפי׳ דשל״י מימלך בהלי׳ תפילה אלא בקריאת התורה (סי׳ קל״ט) וקריאת המגילה (סי׳ תר״ץ) והוא מתוספתא מגילה (פ״ג הי״ג) ופ״ב על כרחך שהוא בכלל דין הנ״ל לפרש אלא אין נראה כן וכנ״ל ופסקי ולא קי״ל הכי ובתמת שע״ז כ׳ בשו״ת יד אליהו דלכן הוגהג לעשות כן וכנ״ל), [וע״ע שו״ת בנין ציון סי׳ קע״ד].

מה החידוש בדברי ריש לקיש

כדריש לקיש דאמר אומרים שירה שלא על הקרבן, צריך ביאור איזה איסור יש באמירת מזמורי תהלים שלא על הקרבן עד דאיצטריך ריש לקיש להתירו וגם אמאי פליג רבי יוחנן עליה דריש לקיש בירושלמי (פ״ד דתענית ה״ה), ולכאורה צריך לומר דריש לקיש מחדש דאינו אמירת מזמורים בעלמא אלא אית ליה דין שירה ויהא איסור למשוער לשורר ודוחק.

והנה כבר נתקשו המפרשים אמאי השמיט הרמב״ם דינא דריש לקיש דלא מצינו ליה חולק בבבלי, ועוד יקשה בשלמא בהאי איבעיא דעולת נדבת ציבור מסקינן מיהא להדיא כרב מרי בריה דרב כהנא דלא אמרינן שירה ברם בהאיבעיא דלקמן (י״ב ע״ב) בנסכים הבאין בפני עצמן דבעי נמי להוכיח מרבי יוסי דאומרים שירה ודוחה נמי כדריש לקיש ולא מסיק מידי וממילא מסקנת הסוגיא הוא דלא נפשט האיבעיא, אבל אם הרמב״ם לא סבר הא דריש לקיש (כדמשמע מהשמיטתו) הדרא ראיה למקומה ונפשוט האיבעיא דטעון שירה ואיך פסק (פ״ג מכהמ״ק ה״ג) דלא אמרינן שירה, [ובשו״ת אמרי יושר (ס״ג סי׳ ק״ג) כ׳ דלהכי לא פסק הר״מ כר״ל דאינו אלא רשות ולא חובה וכעין אמירת מזמור ודבר כזה אי״צ הרמב״ם להביאו, ותמהני אם ריש לקיש צריך להביאו למה אין הרמב״ם צריך להביאו ולמה ריו״ח בירושלמי פליג עליה, ובליקוטי הלכות תי׳ דר״ש בר נחמני דקאמר אין שירה אלא על היין חולק אר״ל דאיכא שירה שלא על הקרבן ולהכי לא קי״ל כר״ל, ולא משמע כן בגמרא דמיבעיא אליבא דר״ש בר״נ דאא״ש אלא על היין ודוחה מר״ל ודו״ק].

ומפני חומר הקושיא נראה ליישב, דהנה למאן דאמר עיקר שירה בכלי הויין כלי שיר כלי שרת כדאמרינן בסוכה (נ׳ ע״ב) ויתכן דלדידיה יהא אסור להחמיר בספיקא דשירה דדילמא משתמש בכלי שרת שלא לצורך, ואם כן האיבעיא דעולת נדבת ציבור ונסכים הבאין בפני עצמן מתחלקת לתרי אנפין, דלמאן דאמר עיקר שירה בפה ליכא צד איסור באמירת השיר ולא מיבעיא אלא אי חייב בשירה או לא אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי תרתי קא מיבעיא חדא אי חייב בשירה ועוד אי מותר בשירה דיתכן שאם אינו חייב אין היתר לאמירת השירה וכנ״ל, ובעי להוכיח מהא דרבי יוסי דכהאי גוונא חייב ודוחה דההיא אינו אלא היתר כהא דריש לקיש דאומרים שירה שלא על הקרבן, והשתא מובן שפיר החידוש בדברי ריש לקיש דבאמת למאן דאמר עיקר שירה בפה אינו אלא מזמורי תהלים וליכא עיכוב בדבר (ועפ״ז איצטריך היתירא דר״ל) אבל למאן דסבר עיקר שירה בכלי לא תימא דאיכא איסור בהשתמשות כלי שרת שלא לעבודת המקדש אלא שיר שלא על הקרבן נמי שירה הוא ומותר, נמצא דריש לקיש הכי קאמר אומרים שירה שלא על הקרבן לכולי עלמא ואין זה ענין לפלוגתא דעיקר שירה בפה או בכלי.

ולפי זה למאן דאמר עיקר שירה בפה לא איצטריך להא דריש לקיש דבלאו הכי דחי ליה שפיר דהתם אמרו שירה שלא על הקרבן דפסוקי בעלמא נינהו, ואם כן עולה פסקו של הרמב״ם כהוגן דהוא פסק (פס ה״ג) כמאן דאמר עיקר שירה בפה ולכן השמיט הא דריש לקיש דפשיטא דליכא איסור באמירת השירה שלא על הקרבן ואף על פי כן הראיה מרבי יוסי שפיר נדחה וכנ״ל ולא איפשט איבעיא דנסכים ומיושב קושייתינו דלעיל, [ומה שיש להקשות עוד באיבעיא דנסכים כיון דלא איפשטא הו״ל למיפסק ספיקא דאורייתא לחומרא ואמאי פסק לקולא ולא לחומרא עיי״ש לקמן מש״כ בזה].

ביאור הקושיא

אי הכי בעולת נדבה נמי לימא, **פרש״י ותפשוט בעיא דרבי אבין**, ובשיטה מקובצת (מות י״ד) הקשה בשם התוספות דהאיבעיא הוא אם חייב בשירה ואיך תפשוט

מדריש לקיש דרשות הוא ותירץ הר״י דר״ל אמאי דחי רבא או רב אשי דלא הוה עולת נדבה הא אפילו אם תמצא לומר דעולת נדבה הוה נמי לא תפשוט דרשות הוא דאמרינן, ולא זכיתי להבין מאי עדיפא האי קושיא מקושיית הגמרא הא קושיא זו אינו אלא דילמא אינו חיוב אלא רשות וכריש לקיש והגמרא עדיפא מיניה פריך דודאי אינו חיוב אלא רשות כריש לקיש דאי חיוב הוה ליה למימר לה׳ הארץ ומלואו.

ולישב דברי רש״י אפשר לומר על פי מה שנתבאר לעיל (ד״ה מדריש לקיש) דתרתי קא מיבעיא אי מותר לומר שירה ואי חייב לומר שירה עיי״ש, ואם כן יהיה כוונת רש״י דעל כל פנים תפשוט איבעיא דרבי אבין בחדא דהיינו שמותר לומר שירה ודו״ק.

י״ב ע״א

מחייב השירה הוא הקרבן ולא היין

איבעיא להו נסכים הבאים בפני עצמן טעונין שירה או אין טעונין שירה כו׳, אין לפרש שהספק הוא אם הקרבן מחייב השירה או הנסכים מחייבין השירה דדבר פשוט שמחייב השירה הוא הקרבן ולא היין וכדילפינן לעיל (י״ח ע״ב) מותקעתם כו׳ על עולותיכם לחייב שירה על כל קרבנות ציבור שקבוע להן זמן (והיינו קרבן ממש ולא הנסכים שלהן, וגם שלנסכים אין קבוע להן זמן שהרי יכול להביאן לאחר כמה ימים) רק שנקבעה השירה על ניסוך היין הבא עם הקרבן משום שאין אומרים שירה אלא על היין, אבל אילו היה היין מחייב השירה אז היה צריך שירה בכל נסכים גם בקרבן ציבור שאין קבוע להן זמן וגם בקרבן יחיד ואפילו במתנדב נסכים בלא קרבן ואם כן אין כאן מקום ספק בזה, אלא הכא הכי קא מיבעיא ליה מי אמרינן שירה דוקא בדאיכא תרווייהו בהדי הדדי הקרבן המחייב השירה והיין שהוא שעת השירה או דילמא מדאין אומרים שירה אלא על היין הרי חשוב היין כשלעצמו שיוכל לומר שירת הקרבן עליו לחוד אפילו בלא אכילה [וכעין דאמרינן במנחות (מ״ד ע״ב) כיון דמתאמרא שירה עלייהו כשבא עם הזבח ה״ה קודם המנחה אפילו כשאין זבח עיי״ש] **ונימא** דשעת הבאת היין קובע ומתי שמביא היין אומר עליו השירה, ומכל מקום יהא נחשב שירה על הקרבן שהרי מכיון שאפשר להביא הנסכים אפילו לאחר כמה ימים נמצא שלא נגמר כל אביזורייהו דקרבן עד הבאת הנסכים, ואדרבה הנסכים גופא על הקרבן הן באין (ומתלקי הקרבן הן כמתמר הכתוב מנחתם ונסכיהם, על הקרבן) ואף על פי כן יכול להביאן אחר כמה ימים אם כן הוא הדין בשירה הבא עמהן.

וכן משמע ממה שכתבו התוספות בראש השנה (ל׳ ע״ב ד״ה ומתקנלו) דאפילו אי נימא דטעון שירה בבאין בפני עצמן מכל מקום טוב שיבואו הנסכים עם הזבח כדי שיהא על אכילה ושתיה, ור״ל כיון דהמחייב הוא הקרבן וקרא כתיב על עולותיכם בודאי טוב יותר שיתקיים כפשוטו על אכילה ממש.

והנה בתוספות שם כתבו לפני זה, שלכתחילה יש להביא נסכים עם הזבח שאם לא כן יתבטל מצות שירה דבלילה אין שירה ולמחר בעיא הוא דלא איפשטא, והטורי אבן שם דוחה דבריהם וכתב דכיון שלא הביא הנסכים מעולם לא נתחייב בשירה ואין כאן ביטול שירה, ובחידושי ר׳ שמואל (פסחים י״ז) כתב דפליגי מהו מחייב השירה דתוספות סברי דשירה חובת קרבן הוא וכבר נתחייב בשעת הבאת הקרבן ולכן אם לא יביא הנסכים מבטל מצות שירה והטורי אבן סובר שמחייב השירה הוא הנסכים וכל שלא הביא נסכים לא נתחייב בשירה, ולענ״ד ליתא דודאי לכולי עלמא המחייב הוא הקרבן וכנ״ל אלא דסבירא ליה להטורי אבן דאי נימא דנסכים הבאין בפני עצמן אין טעון שירה היינו שלא נתחייב הקרבן בשירה אלא בתנאי שיש נסכים לומר השירה עליו והתוספות סברי דכיון דעיקר המחייב הוא הקרבן רק שנתקן על היין גם זה מקרי מבטל לה להשירה שלא יבוא, [ובאמת שיסודו של חי׳ ר״ש הוא עפמש״כ בהעתיקו דברי הטו״א בזה״ל ״דכיון שאין אומרים שירה אלא על היין נמצא דקודם שהביא נסכיו עדיין לא נתחייב בשירה כלל ולא ביטל שום חיוב״ ור״ל דכיון שאין אומרים שירה אלא על היין הרי היין הוא המחייב בשירה, אבל באמת בטו״א לא כ״כ רק שאין בו ביטול שירה דאפי׳ את״ל נסכים הבאין בפנ״ע אין טעונין שירה הא מעולם לא נתחייב נסכים אלו בשיר ולא חל עליהן מצות שירה כלל אא״כ קריבין עם הזבח, וכוונתו מבואר כמוש״כ לעיל דאי באין בפנ״ע ליכא שירה היינו שלא נתקן השירה על הקרבן רק בתנאי שיש נסכים לומר השירה עליו, אבל לא מטעם שא״א שירה אלא על היין דאדרבה בגמ׳ משמע דזהו טעם לומר שירה כשבאין בפנ״ע ואנן דנינן לפי הצד דאין אומרים שירה בנסכים הבאים בפנ״ע ודו״ק].

וכן משמע ממה שהוצרכו התוספות (ד״ה ומסקנא) לפרש דאי נמי נסכים הבאים בפני עצמן טעונים שירה

היינו שיר של יום שמביאין אותו ולא שיר שהיה ראוי ביום הבאת קרבן, (ובשיטה מקובצת י״ל ע״ג לפום ת׳ מקמקק בזה ולבסוף מסיק כתוס׳, ועי׳ יהושלמי תענית פ״ד ה״ה דריש לקיש קבר דבלמת לתרי׳ שם יוסי הבלמי הקרבן), ומאי סלקא דעתך לומר של יום הקרבת קרבן אי מחייב השירה הוא הנסכים, אלא ודאי דאפילו אי אמרינן על שתיה לחוד מכל מקום שירה שעל הקרבן הוא וכל שכן אי אין אומרים שירה אלא אאכילה ושתיה דהכין הוא, וכן מבואר ממה שכתבו התוספות בפסחים (ס״ד ע״ב ד״ה קרבנו) דהא דאין אומרים שירה אלא על היין היינו דוקא בקרבנות אבל בשאר דוכתי מצינו שלא על היין, והיינו טעמא משום דדוקא בקרבנות דאיכא הקרבה המחייבת ויש בו גם מצות נסכים בזה שייך מימרא דרבי יונתן דאין אומרים השירה אלא על היין שבו אבל אם יש מחייב אחר לשירה אין צריך יין.

ויתבאר לפי זה הא דכתב המנחת חינוך (מ׳ ל״ט) דלכאורה האיבעיא דגמרא כאן הוא רק אם אינו מביא המנחה עם הנסכים דליכא רק שתיה לחוד אבל אי מביא גם מנחת נסכים עם הנסכים דאיכא אכילה ושתיה ודאי דטעון שירה אלא שבתוספות בראש השנה שם מבואר להיפך וכן ברמב״ם עכ״ד, ולפי הנ״ל מובן היטב דעת התוספות והרמב״ם דרק אכילה של קרבן ציבור שקבוע לה זמן הוא המחייבת שירה בעת השתיה השייכת לה אבל שאר אכילה ושתיה אין בו יתרון על שתיה לחוד ולא עדיף נסכים עם מנחה מנסכים לחוד, וכן מוכח בגמרא גופא דקאמר תא שמע מגלגלין כו׳ אלא לאו דנסכין ובעי למיפשט מינה דנסכים לחוד טעון שירה ולפי המנחת חינוך תקשה דילמא הוה מנחה בהדי נסכים אלא על כרחך דאין יתרון במנחה בהדי נסכים וכנ״ל, (ודוחק לומר דסוגיין לפ מיירי פלפ לרבי דפליג פרבנן בפנחות שם, פף שהמנ״ח שם כתב דהתוס׳ בפנחות לפ קאי פלפ פרבי מיהו הכפ פ״פ לומר כן ודו״ק).

ויתיישב גם כן קושיית החקרי לב (סי׳ ל״ח ד״ה ועוד פני תמיה) אמאי לא פשיט האיבעיא מהא דלעיל דהביא ענבים ודרכן אומר שירה והתם אינו אלא שתיה לחוד, ולהנ״ל לא קשה מידי דאין מעלת האכילה כאן אלא משום שהוא המחייב השירה מה שאין כן התם דמחייב השירה הוא הביכורים אם כן כל שיש יין סגי ופשוט, [שו״ר בשטמ״ק הנדמ״ח בשם הרא״ש שהק׳ קו׳ החק״ל ונראה כוונתו בתי׳ הב׳ כמו שכתבתי עיי״ש בהערות].

ומה שכתבו התוספות לעיל (י״פ ע״פ ד״ה הניר) דשיר מעכב את הנסכים, אף דאין הנסכים מחייבין השירה ולמה יעכבו הנסכים מחמתן, כבר נתיישב שם במקומו עיי״ש, [וע״ע תוד״ה נסכים ומש״כ שם].

ביאור דברי התוס׳

תוד״ה נסכים כו׳, בא״ד ולישנא לפרושי אם התנדב אדם מנחת נסכים דאפילו אם הביאו עם קרבנו אין טעון הנסכים שירה, לכאורה משמע מדבריהם שהספק בגמרא הוא אם היין מחייב השירה או הקרבן ולהכי הוה מצי למיבעיא בהתנדב מנחת נסכים, דאי פשיטא ליה שהקרבן הוא המחייב השירה ולא מיבעיא אלא אי בעינן קרבן בהדי יין או לא וכמו שנתבאר לעיל (בגמ׳ ד״ה מיבעיא להו) אם כן הוה ליה לתוספות למימר שאם התנדב מנחת נסכים גרידא פשיטא שאין שירה דהא אין קרבן לחייב שירה, מיהו כבר נתבאר לעיל שם דלא יתכן לומר כן כלל ואין ספק בזה שהקרבן הוא המחייב השירה עיי״ש.

ולפרש דברי התוספות נראה, דאדרבה הא גופא כוונתם דלא תימא דהאיבעיא הוא במתנדב נסכים משום שלשון נסכים הבאין בפני עצמן משמע שהם באים לבד ואין שייכין לשום קרבן שכבר הובא מקודם וזה לא שייך אלא באדם שהתנדב מנחת נסכים ונימא דהאיבעיא הוא אי יין מחייב השירה, לזה כתבו דאינו כן דסוגיין לא מירי אלא בנסכים של קרבן ציבור שהביאן אחר כמה ימים, והוה מצי להוכיח זה מהא דלעיל שהקרבן הוא המחייב השירה אלא דעדיפא מיניה קאמר דהכא גופא מוכח כן משום דליכא שירה בנסכים דיחיד אפילו עם הקרבן וכל שכן בלא קרבן ואם כן ודאי דבנסכים דציבור קמיירי ולשון באין בפני עצמן היינו לאחר שכבר הובא הקרבן וכיון שכן פשיטא דאין האיבעיא אי יין מחייב שירה אלא כמוש״כ לעיל ודו״ק, [וכ״ז לדעת רש״י ותוס׳ אבל רגמ״ה כ׳ להדיא דהאיבעיא הוא במי שהתנדב מנחת נסכים, ולדידי׳ צ״ע כנ״ל ובין כך צ״ע מקו׳ התוס׳].

יישוב להרמב״ם שפסק לקולא

תי״ש רבי יוסי אומר מגלגלין כו׳ כדריש לקיש כו׳, הרמב״ם (פ״ג מהמ״ק ה״ג) כתב דנסכים הבאין בפני עצמן אין אומרין עליהן שירה ובכסף משנה כתב בעיא דלא איפשיטא ופסקה לקולא וכבר עמדו המפרשים דשירה חיוב דאורייתא הוא והוה ליה למיפסק ספיקו לחומרא, ובאמת דאין זה קושיא כל כך כי בגמרא גופא משמע דספיקו לקולא דהא פריך אי הכי בנסכים נמי

לימא ואם הדין דבין כך אומרין שירה מספיקא מאי פריך דלימא רשות מדריש לקיש וכי מה עדיף ודאי רשות מספק חובה, אלא משמע דגמרא גופא סבר דהצד דלא לימא עדיף כיון דלא מצינו דין שירה בתורה אלא על אכילה ושתייה רק דאיכא סברא לומר על שתייה לחוד מדרבי יונתן דשירה על היין הוא ובעי להביא ראיה על זה ומדאידחי הראיה הדרנא למילתא דלא מצינו דין שירה כהאי גוונא, וכן הוא באיבעיא דלעיל (י"ט ע"ב) אי עולת נדבת ציבור טעון שירה דבתר דדחי הראיה מרבי יוסי משום דריש לקיש פריך אי הכי בעולת נדבה נמי לימא משמע גם כן דמספיקא לא אמרינן וצריך לומר נמי דהסברא דלא נימא עדיף ליה לגמרא, על כל פנים כך הבין הרמב"ם סוגיית הגמרא, וכן משמע קצת ברגמ"ה שפירש נפיק מיניה חורבא דסברי דדינא דנסכין לא מצו קריבי אלא על ידי שיר ואי ליכא לויים לא הוו מקרבי להו ואינהו לא בעו שיר ע"כ וכן כתב לעיל גבי עולת נדבת ציבור, משמע דלפי מה דקיימי השתא אינהו לא בעיא שיר, וכן בשיטת הקדמונים (פירוש הרמשוניס הוצאת פרנקל) פירש כרגמ"ה דסברי דשירה מעכב ומסיים וקיימא לן דלא מעכבא עיי"ש, [אבל התוס' שם בשטמ"ק יש להם פי' אחר בקו' הגמ' א"ה מדר"ל נמי נימא].

אלא דיש לעיין כיון דסוף סוף ספיקא הוא, אם כן כל שלא הביא הנסכים עם הזבח אמאי לא יתחייב להביא הנסכים בלילה דאז בודאי פטור מן השירה כדילפינן מקרא לעיל (י"ט ע"ב) ולא ליכנס בספיקא דדינא ולעבור על ספק חיוב שירה, בשלמא אי נימא ספיקא לחומרא הרי אומרים שירה למחר מספק אבל להרמב"ם דמקלינן מספק תקשה, ואפשר דהרמב"ם לא סבירא ליה כרבנן דממעטינן לילה משירה (ספסר מסוס דס"ל כר"מ שם) ואם כן איבעיית הגמרא כאן בנסכים הבאין בפני עצמן מיירי בין ביום ובין בלילה ואתרווייהו פסק לקולא, [והתוס' דמשמע מדבריהם (בד"ה נסכים ובכ"ה ל' ע"ב ד"ה ומקלקלו) דקי"ל כרבנן וממעטינן לילה משירה ל"ק דכ"כ לעיל דלהם פי' אחר בקו' הגמ' א"ה מדר"ל לימא], אלא שכבר עמדו המפרשים בזה שהרמב"ם השמיט דינא דרבי מאיר ודינא דרבנן וצריך עיון למה.

והא דקשה על הרמב"ם אמאי השמיט דינא דריש לקיש, ועוד דבלא ריש לקיש הדרא ראיית הגמרא למקומה מהא דרבי יוסי דאומרים שירה על הנסכים, כבר נתבאר לעיל (י"ט ע"ב ד"ה כדריש לקיש) עיי"ש.

מנלן דחשיב למפרע ומ"ט

תוד"ה מחד בשבוע לחד בשבוע, למפרע קחשיב ט"ו שנה, וכן מבואר ברש"י (ד"ה אחד שנה), וצריך ביאור מנליה דילמא להבא קחשיב מחד בשבוע של החורבן עד חד בשבוע של היובל (ופף שפין נפק"מ אלא לגילוי המלוס מ"מ למה נקט כך), ונראה דכן מוכח מדנקט מחד בשבוע לחד בשבוע תמני ואי מן החורבן קחשיב הוה ליה למנות כל שבוע לחוד מחד לשבוע עד סופו שבע ומחד לשבוע עד סופו שבע ועוד שנה ליובל דהיינו שני שבועות ושנה, ומדכלל חד לשבוע השניה בהדי חושבנא דשבוע הראשונה (ממד לחד תמני) על כרחך דמיובל למפרע קחשיב ומדליכא שבוע בהדי יובל (דהפ לף מפיש שניס שלאחריו) מנינהו בהדי שבוע שלפניו ושפיר קאמר מחד בשבוע לחד בשבוע (כ"כ גמולל מאפ), תדע דהכי אורחא דחושבנא דהא השתא פריך דחמיסרי הויין ומשני רבינא ארבע עשרה שנה אחר שנה כו' ושוב פריך משב ועד תמני סרי חד סרי וחמש עשרה עשרים ושית הויא, ולכאורה תמוה אמאי קרי לה שוב חמש עשרה דהיינו משנת החורבן ושנת החורבן בכלל ולא ארבע עשרה כלישנא דקרא וכרבינא, אלא ודאי דהכי אורחא למיחשב כשיש שני חלקים שיהא מונה כל מה ששייך אהדדי בהדי חד חושבנא ולכן מחלק בין שב עד תמני סרי דהיינו מן הגלות ועד החורבן ושוב קחשיב מן החורבן ועד היובל חמיסרי, והכי נמי אי הוה חשיב מן החורבן ועד היובל לא הוה חשיב חד בשבוע השניה בהדי שבוע ראשונה.

והטעם למה באמת לא קחשיב הש"ס מן החורבן עד היובל אלא למפרע, כתב החק נתן דכך הוא אורחא דחושבנא למיחשב מהא דפסיקא לן ולית בה ספיקא ולכך חשבינן משנת היובל דפסיקא לן דהיא במוצאי שביעית ולמפרע עד שנת החורבן דלא פסיקא לן ולא ידעינן לה אלא מחושבנא דשנת היובל ולמפרע.

חשבון עשרים ושית וביאור קו' ותי' התוס'

עשרים ושית הויא, ובתוד"ה משבע בא"ד ומצית לשנויי כו', הנה שנה הנמנה לשמיטה ויובל הוא מתשרי לתשרי ואינה זהה עם שנה הנמנה למלכי ישראל שהוא מניסן עד ניסן כדאמרינן בראש השנה (ג' ע"ב), ואם באנו לחשוב אלו עם אלו תמצא שנים של מלכים נבלעים בתוך שנים של שמיטה ויובל או להיפך כיון שאינם מקבילות זה לזה, ולכן חשבון משב עד תמני סרי שהוא מניסן עד ניסן וחמש עשרה שנה שעד היובל

שהוא מתשרי עד תשרי לכאורה אינם עשרים ושית מדוייקין, אבל אנו חושבין כך, שאם נימא דגלות יחזקאל היה קודם תשרי של שנת י״א ליהויקים (דהיינו שמחר ניסן של שמתיל שנתו הי״ח של יהויקים ושמתיימה ומלך יהויכין ג׳ חדשים ושמתיימה מלכותו והלכו בגלות, הכל קודם תשרי) נמצא דבאותו תשרי נשלמה שנה א׳ לגלות ובתשרי של שנת א׳ דצדקיהו (שהתחילה בניסן שחל בגלות הי״ט) כבר נשלמה שנה שניה של גלות ובתשרי שאחר החורבן (בשנת י״ט לצדקיהו שהתחילה בניסן ונגמרה בשנת החורבן) נשלמה י״ב שנים לגלות וי״ד שנה לאחר החורבן דהיינו עשרים ושש שנים שלימות (הנמנים מתשרי לתשרי) הרי הוא שנת יובל, אם כן הא דאמרינן משב עד תמני סרי חדסרי הוי אף שזה חשבון למלכים מכל מקום הרי הוא מונה שנת הגלות וזה התחילה קודם תשרי נמצא שפיר עשרים ושית ממש.

מיהו כל זה אם נימא דגלו קודם תשרי, אבל אפשר לומר שגלו אחרי תשרי ואם כן אי מנינן מתשרי עד תשרי ליכא כי אם עשרים וחמש ולא קשה מידי, וכנראה זהו קושיית התוספות (ד״ה מצינו) ומצי לשנויי דשנה שגלו בה היא היתה שנה ראשונה לצדקיהו וליכא אלא י׳ שנים מן הגלות עד שנת של חורבן כו׳, [וא״א לפרש דר״ל שלא מלך צדקיהו אלא י׳ שנים (וקל״ל דמלך י״ט היינו מקוטעות) דהא רש״י (ע״ג ד״ה הכי) כתב חשבון שנת החורבן שהיובל התחיל בשנת י״ח ליאשיהו והוא מלך ל״א שנה הרי ארביסיר וי״א של יהויקים וי״א של צדקיהו הרי ל״ו עיי״ש, וזה ל״ש אא״כ תחשוב כולן שנים שלימות אבל אם הם מקוטעות דהיינו שמלך האחד עד אחרי ניסן והשני שאחריו מלך קודם ניסן הבא הרי נחשב אותו שנה שמניסן עד ניסן לשני מלכים ולא תמצא ל״ו שנים לחורבן והל״ו צריכין להיות שלימות שהן מתשרי עד תשרי שנים הנמנין לשמיטות, ותראה שהתוס׳ כ׳ דליכא אלא י׳ שנים מן ״הגלות״ עד שנת של חורבן], והכי פירושו שגלו אחרי תשרי ולא נמנה שנה א׳ לגלות עד תשרי שבשנת א׳ לצדקיהו ואם כן בתשרי שאחר החורבן נשלמה י״א שנים לגלות וי״ד שנה לאחר החורבן היינו עשרים וחמש, ועל זה מתרצין התוספות דקים להו שגלו לפני ראש השנה, והיינו דקאמר ״שגלו בשנה שנמנית ליהויקים״ ר״ל דהא שנת י״א של יהויקים נמנית מניסן עד ניסן אף שלא מלך כולו ואם כן תשרי של אותו שנה נמנה תוך שנת י״א ליהויקים, ולא גלו אחר תשרי שאז היה נמנה שנה א׳ לגלות בתשרי שבשנת א׳ לצדקיהו שהתחילה בניסן ודו״ק.

[ועי׳ חזו״א על תוד״ה משבע שנדחק בכ״ז, ואמש״כ התוס׳ דשנה שגלו בה היתה שנת א׳ לצדקיהו כ׳ דהלשון דחוק דהא ודאי שכן הוא כו׳ עיי״ש, אבל כנ׳ זהו לשיטתו במש״כ לעיל דבניסן של שנת ל״ו ביובל מלאו י״א לצדקיהו, ואינו נראה כן וכמוש״כ לעיל בהגהה, גם מה שכ׳ בפי׳ הב׳ שקו׳ התוס׳ הוא על גלו בשבע כו׳ צ״ע דלא משמע כן בתוס׳ אלא הקו׳ הוא על חשבון עשרים ושית].

י״ב ע״ב

אי ביתא חרב בת״כ או בתכ״א

הוה ליה בשיתא בשבוע פרש״י כלו ת״כ שנים שלמין ובשביעית עצמה חרב, וכתבו התוספות דהכי מוכחא סוגיא דלא חרב הבית בשניה עד שנת כ״א, ר״ל אף על פי דפשטא דלישנא ״הוה ליה בשיתא בשבוע״ משמע דחורבן גופא הוה בשיתא דאי לאו הכי ״הוה ליה בשביעית״ מיבעי ליה אבל האמת אינו כן אלא ״הוה ליה בשיתא״ קאי על כלות שנים השלימים של בנין הבית ובשנה שאחריה חרב דהכי מוכחא סוגיא, וכוונתם מדקאמר הא מני רבי יהודה כו׳ אייתי תמניא מתמניא יובלי והני שיתא הוי ארביסר אישתכח דבמוצאי שביעית חרוב, ואי נימא ד״הוה ליה בשיתא בשבוע״ היינו שחרב בשיתא אם כן כשתוסיף תמניא אכתי לא אישתכח אלא דבשביעית חרוב ולא במוצאי שביעית, ועוד דלקמן (י״ג ע״ב) תירץ רב אשי דהנך שית שני עד דסליק עזרא לא קחשיב ר״ל הא דפרכינן הוה ליה בשיתא ליתא דשית לא קחשיב והשתא אי נימא ד״הוה ליה בשיתא״ היינו שחרב בשיתא לא משני מידי במה דמידלי שית, אלא על כרחך ד״הוה ליה בשיתא״ הכוונה דלשנה שלאחריה חרוב נמצא דכד מדלית שית חרוב שפיר במוצאי שביעית.

אבל הרא״ש בעבודה זרה (פ״ק ס״ו) כתב דדוקא לרבנן חרב בתכ״א אבל לרבי יהודה חרב בת״כ, דלדידיה

(א) וזהו דלא כהחזו״א (פליקוטים כפ״ק דר״ה עמ״ש ושית הוי״ע) דבשנת ל״ו ביובל בא׳ בניסן מלאו י״א לצדקיהו וכשחרב הבית ט׳ באב כבר נכנס החודש החמישי של שנת י״ב כו׳ והא דכתיב ותבוא העיר במצור עד עשתי עשרה שנה כו׳ בתשעה לחודש כו׳ היינו עד מלאת עשתי עשרה ובתשעה לחודש הוא כבר שנת י״ב עיי״ש, ואינו נראה כן ומסתבר יותר שצדקיהו התחיל מלכותו בר״ח ניסן או לאחריה ובניסן של שנת החורבן התחיל שנתו הי״א וכפשטא דקרא [ומ״מ מה שחשב ומנה החזו״א שם אח״כ דבא׳ בניסן של כ״ה נשלמה שנת י״א של יהויכין וכו׳ שפיר מיתוקמא ואינו ענין להנ״ל ודו״ק].

הא אמרינן אייתי תמניא מתמניא יובלי והני שית הוי ארביסר אישתכח דבמוצאי שביעית חרוב [וגי' הרא"ש ושדי אעשרים כמה הוי עשרים ותמניא ואשתכח דבמוצאי שביעית חרוב, והיא היא], והשתא כי מדלית שית לפי שיטת רב אשי מארביסר אשתכח תמניא [ולגי' הרא"ש כי מדלית שית מעשרין ותמניא אשתייר עשרין ותרתי] והיינו מוצאי שביעית, ואף על גב דלשינויא דרב אשי חרב ביתא בשנת תכ"א היינו לפום סוגיא דתלמודא דפריך אליבא דרבנן היכי משכחת לה במוצאי שביעית ושני תלמודא הא מני רבי יהודה היא ובשנת תכ"א חרב הבית ואהא קאמר רב אשי אי בעית למימר דבשנת תכ"א חרב הבית מצית לאוקמא אפילו כרבנן והנך שית שנין לא מנו, ומיהו אליבא דהילכתא דקיימא לן כוותיה דרבי יהודה לא צרכינן למידחק ולמימר דבשנת תכ"א חרב הבית אלא בשנת ת"כ כדמוכח כולי תלמודא (ר"ל נגמ' נע"ז סח ע' ר"ש סח כמה ר"ש) כו' עכ"ד.

ועיין שו"ת מהרלב"ח (סי' רסי' קמ"ג ד"ה והנלע"ד) שנדחק לפי זה ליישב לישנא דגמרא "הוה ליה בשיתא בשבוע" דהא מוכח מן הסוגיא דהיינו שחרב הבית בתכ"א ואיך מיתוקם לרבי יהודה, ועוד דגמרא גופא משני הא מני רבי יהודה הוא ואף על פי כן חשבון שנת החורבן הוא בתכ"א ואיך קאמר הרא"ש דלרבי יהודה הוה חורבן בת"כ.

ול"ענ"ד ביאור דברי הגמרא לפי הרא"ש פשוט, דנראה כי לא היה קבלה מפורשת באיזה שנה הבית חרוב אלא הקבלה היתה שהבית קם ת"כ שנה אבל אי הני ת"כ שנה ר"ל שלימות מלבד שנת החורבן או ר"ל בהדי שנת החורבן ולאו שלימות קאמר לא ידענא, ולכן לא קאמר מתי חרוב אלא מתי נגמר ת"כ והיינו דקפריך מכדי בית שני כמה קם כו' הוה ליה בשיתא בשבוע דעל כל פנים כיון דנגמרו בשיתא בשבוע ממילא דלא יתכן שחרב במוצאי שביעית דבין אי חרב אז בין אי חרב בשנה שאחריה הוה ליה חורבן בשיתא או בשביעית ולא במוצאי שביעית, ומשני הא מני רבי יהודה כו' ואז אייתי תמניא מתמניא יובלי והני שית הוי ארביסר אישתכח דבמוצאי שביעית חרוב ולא קאמר "הוה ליה" במוצאי שביעית (כמוס"כ לעיל נסיפא נסמוע) אלא "אישתכח" ר"ל דאז יתכן שיהא חרוב במוצאי שביעית אי נימא דת"כ שלימות קם ובשנה האחרת חרוב, ועוד תירץ רב אשי אפילו תימא כרבנן הנך שית שני עד דסליק עזרא ומקדיש לא קא חשיב להו וממילא אי מדלית הני שיתא לא הוה אלא ארביסר הכי נמי ד"אישתכח" דבמוצאי שביעית חרוב.

ברם השתא דידענא הא דרב אשי דלא חשבינן הני שית, אם באנו לחקור לרבי יהודה איך יתכן שבית חרוב במוצאי שביעית והלא אייתי תמניא מתמניא יובלי (ולפ"ז שפיר פהני שית דהפ"ק ליתנהו) אם תוסיף תמניא הוה ליה בשני בשבוע, ועל כרחך צריך אתה לומר לדידיה דבית חרוב בת"כ והשתא אי תוסיף תמניא (על פרקיסר פו על עסריס כגי' הרפ"ק, עכ"פ) כשאתה מוציא שבועות שלימות נמצאת שנה אחת עודפת והוא שנה של מוצאי שביעית דאז חרוב וזה מה שכתב הרא"ש דלדידיה הא אמרינן אייתי תמניא כו' והשתא כי מדלית שית כו', [ומה שנדחק מהרלב"ח ביישוב לישנא דגמ' הוא מפני שהבין שהמקשן החליט בדעתו מתי הבית חרוב עיי"ש ד"ה והנלענ"ד, ועי' בד"ה והראי' עוד שהק' מזה על החולקים על הרמב"ם ולפמש"כ ל"ק ודו"ק] שוב ראיתי בדרישה (מו"מ סי' ס"ז סקי"ח נסוה"ד) קצת כעין זה עיי"ש.

והנה רש"י בפירושו בעבודה זרה כתב דבסוגיין פרכינן לרבי יהודה ושניה במוצאי שביעית מי משכחת לה ומשני הנך שית עד דסליק עזרא כו' וכבר הקשו התוספות שאינו כן דהכא לא פריך מידי ארבי יהודה ואדרבה כד מקשה ארבנן משני הא מני רבי יהודה הוא הרי דלרבי יהודה לא קשה מידי (ועי' מהלנ"ח נסמ), מיהו הגם דמה שכתב דבסוגיין פרכינן ארבי יהודה קשה אבל עצם דבריו נכונים דלרבי יהודה נמי תקשי קושיית הגמרא והשתא דידעינן תירוצו של רב אשי על כרחך צריך לומר דלרבי יהודה חרב ביתא בת"כ וכמו שנתבאר לעיל וממילא דלרבי יהודה שפיר קאמר רש"י דביתא חרב בת"כ.

[ושו' הרמב"ם (פ"י מעמו"י ה"ז) כרבנן דר"י ומ"מ ס"ל (ה"ד) דבית חרוב בת"כ והא דאמרי' במוצאי שביעית חרוב ר"ל ששנת מוצאי שביעית התחילה בתשרי מיד אחר החורבן ושנת ת"כ כיון דיצא רוב השנה עד החורבן חשבינן לה לשנות הבית, ועי' בזה באורך במהרלב"ח שם ואכמ"ל, ועי' תומים (סי' ס"ז סק"ג) פירוש לדברי הרמב"ם ובשו"ת חת"ס (מו"מ סי' נ') מש"כ ע"ז].

הכא מוכח דר"י חולק אחכמים לענין שנות היובל ודלא כהירושלמי

הא מני רבי יהודה היא דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן אייתי תמניא כו', בירושלמי קידושין (פ"ק ה"ג עי' פנ"מ ומרפ"ח נסמ) קאמר הא דרבי יהודה ששנת היובל עולה לכאן ולכאן רק לענין שני שמיטה דהיינו ששנת

היובל הוא שנה ראשונה של שמיטה דיובל עולה למנין שנות השמיטה אבל לשנות היובל גופא מונין משנה שאחר היובל מ״ט שנה נמצא פעמים ששנת היובל בא באמצע שני שבוע עיי״ש, והיינו דרבי יהודה חולק ארבנן רק בשנות השמיטה אבל ביובל אין חילוק וגם לרבי יהודה איכא חמשים שנה מיובל ליובל ולכן היובל נע בין שנות השמיטה, [ועי׳ באו״ת סי׳ ס״ז באורים סק״ב שנקט בפשיטות כפי׳ הירושלמי עיי״ש], אולם בבבלי הכא מוכח דלא סבירא ליה כן דהא קאמר אייתי תמניא מתמניא יובלי כו׳ דהיינו שמיובל ליובל אינו אלא מ״ט שנים, [ועי׳ או״ש (רפ״י משמו״ר) מביא הירושלמי ומיישב לפי״ז גמ׳ דנדרים וכ׳ דכל השמועות דבבלי בפ״ב דערכין א״ש רק בדף כ״ד לא משמע כן, ולכאו׳ כוונתו לפרק בתרא (ל״ג ע״ב עמש״כ סס ד״ה מנו יובלות) ולא לפרק ב׳ דהא הכא ג״כ לא משמע כן, עוד כ׳ שם דהאו״ת בסי׳ ז׳ כ׳ כפי׳ הירושלמי ולכאו׳ ט״ס הוא וכוונתו לסי׳ ס״ז שהבאתי לעיל, שו״ר במשך חכמה בהר (עה״פ וקדשתם את שנת החמשים שנה) שהביא ג״כ כל הנ״ל והאו״ת סי׳ ס״ז].

וממילא דמה שכתב בספר מעשה חושב על דברי התוספות (ד״ה את) דהוי מצי למיפרך לרבי יהודה קרא דיחזקאל י״ד שנה אחר שהוכתה העיר דליהוי יובל היכי משכחת לה, וכתב בספר הנ״ל דלהכי לא פריך הכי משום דידע דאפשר לתרץ כהירושלמי דלרבי יהודה נמי איכא נ׳ שנה מיובל ועד היובל עיי״ש, באמת אינו מיישב כלום דאי כהירושלמי הדרא קושיא קמייתא לדוכתא שניה במוצאי שביעית מי משכחת לה ולא מהני שינוייא דהא מני רבי יהודה הוא אם אינו חולק ארבנן בזה ולכן שפיר כתבו התוספות דהוה מצי למיפרך כו׳, מיהו לפי האיבעית אימא דלקמן אפשר לפרש ברבי יהודה כהירושלמי עמש״כ שם (ד״ה איבעית אימא).

צ״ע מ״ט לא בטלו היובלות מקודם בעת גלות שבט ראובן וגד

הנך שני דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיה אהדרינהו לא קחשיב להו, רש״י מביא מרבותיו שגרסו הנך שלש שנים שצר סנחריב עליהן כדכתיב ויעל מלך אשור בכל הארץ כו׳ והאי דנקט עד דאתא ירמיהו אהדרינהו לא דווקא דהא יותר מתשעים שנה היה מחזקיהו שהגלה אותן סנחריב עד שהחזירן ירמיהו כו׳, ורש״י בתוך קושייתיו על פירש זה כתב ז״ל ועוד קשיא לי היכי לא מדלינן אלא הנך תלת שני והאמרינן בפרק בתרא (ל״ג ע״ב) משגלו שבט ראובן וגד בטלו היובלות כו׳ ולכן מסיק דלא גרסינן הנך תלת שני אלא כל אותן השנים שהיו בגלות לא חשיב עיי״ש, וכן בתוספות (ד״ה הנך) כתבו דלא גרסינן תלת שנים כי טובא הוו שהרי משה לחזקיהו כו׳, ודבריהם תמוהין כי הא דצר מלך אשור שלש שנים על שומרון ולכדה היה אחר שהגלה לראובני והגדי כמו שכתב רש״י במלכים (ב׳ יח פרק י״ז) והוא מסדר עולם שלש גליות הגלה מלך אשור האחד בימי פקח (מלכים ב׳ ט״ו) אשר לקח את עיון כו׳ כל ארץ נפתלי וזה בשנת ד׳ לאחז הב׳ בשנת י״ב לאחז בא פול ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשי (דבה״י ה׳ כ״ו) והג׳ בשנת שש לחזקיהו אשר נלכדה שומרון, ואם כן בגלות שבט ראובן וגד מאי טעמא לא בטלו היובלות אז, בשלמא רבותיו של רש״י שכתבו הטעם לביטול שמיטין ויובלות משום שלא היה להם פנאי לחרוש ולזרוע האי טעמא לא שייך אלא בההיא גלות שצר סנחריב עליהן שלש שנים ולכן הזכיר ההיא גלות אבל לרש״י דכל אותן השנים שהיו בגלות לא חשיב רבי יהודה במנין שמיטין ויובלות וכדאמרינן בפרק בתרא משגלו שבט ראובן וגד בטלו היובלות הרי מבואר להדיא שכבר בטלו כמה שנים קודם לגלות השלישי בשש דחזקיהו ולמה לא חלק רש״י על רבותיו בזה וכן קשה על התוספות כנ״ל וצריך עיון.

שוב ראיתי שכבר הקשה כעין זה בשאגת אריה החדשות (סי׳ ט״ו ד״ה ולפי״ז), אלא דלא קשיא ליה רק על תוספות אבל על רש״י שמנה רק תשעים שנה משפסקו היובלות עד שהחזירן ירמיה לא קשה כי רש״י כתבה לפי גרסת הספרים של רבותיו עיי״ש, אבל באמת גם לרש״י קשיא וכנ״ל שהרי מקשה על רבותיו מהא דלקמן משגלו שבט ראובן כו׳ ואם כן הוה ליה שפיר להקשות גם כן שלא יתחיל החשבון משש לחזקיהו אלא משגלו שבט ראובן כו׳, [אבל משה״ק בשאג״א שם אהא דאמרי׳ לקמן משגלו שבט ראובן כו׳ מהא דכבר גלה ארץ נפתלי מקודם וכבר לא היו כל יושביה עליה, עמש״כ שם (ד״ה משגלו) דלק״מ כי יש מהפכים הסדר שבני ראובן וגד הגלו לפני נפתלי, מיהו אי״ז ענין לקו׳ הנ״ל דמ״מ לדברי הכל גלו שבט ראובן וגד לפני שש לחזקיהו].

ביאור קו׳ רש״י על רבותיו ויישוב קו׳ המרלב״ח

ברש״י ד״ה ומשני הנך תלת שנין כו׳, רש״י מביא פירוש ששמע דהנך תלת שנין שצר סנחריב עליהן ולא מנו שמיטין ויובלות לא קחשיב להו אבל שאר שנות גלותן עד שהחזירן ירמיהו שפיר קחשיב ורש״י מקשה ד׳ קושיות על זה ומתוך כך נראה ליה דלא גרסינן הנך תלת שנין אלא כל הני שנים שהיו בגלות עד

דאהדרינהו ירמיהו לא קחשיב, ובתשובות מהרלב״ח (ס׳ קמ״ג ד״ה ומכרי) מביא כל זה בשם פירוש לא אדע מי מקדושים חברו ומאריך להשיב על כל הקושיות כדי לתרץ שיטת הרמב״ם עיי״ש, [כי היה לו פי׳ אחר בשם רש״י הביאם ריש הסימן, ומסיק שם ז״ל וכל דברי הם בתנאי שהרב המפרש הזה לא יהיה רש״י במהדורא אחרת שאם הוא כן הרי אני כובשם וטומנם בקרקע וידעתי שאין בהם ממש וגם אפי׳ שיהיה רב אחר הנני מודה שאותה הגרסא שהוא כתב היא יותר פשוטה כו׳ ע״כ, וכיון שאצלינו נדפס בשם פרש״י ניתן רשות ליישב קושייתיו ולהחזיר ולהעמיד קושייתיו של רש״י כפי השגת ידינו].

והנה קושיא א׳] של רש״י דהא פרכינן לרבי יהודה דאייתי שבסרי משבסרי יובל שדי אהני הוה ליה בתלת בשבוע ומה מהניא אי מדלית תלת שנין הלא משכחת ליה בשנת מ״ט והוא יובל ולא במוצאי שביעית, על זה ציין מהרלב״ח שכבר תירצה לעיל תוך דבריו וכנראה כוונתו במה שכתב (בסוכה הג׳ שם) להוכיח כדברי הרמב״ם דהא דאמרינן במוצאי שביעית חרוב אין הכוונה שבעת החורבן היה שמיטה אלא ר״ל ששנת מוצאי שביעית התחילה בתשרי שאחר החורבן והביא ראיה מהא דפריך הוה ליה בתלתא בשבוע ומשני הנך תלת שנין לא קחשיב להו ומאי משני והרי אכתי חורבן הבית בשנת השמיטה ולא במוצאי שמיטה ואי אפשר לתרץ הוה ליה בתלת דקאי אשנות קיום ולא על שנת החורבן וכמו שמפרשין התוספות לעיל על הוה ליה בשיתא בשבוע, ליתא דהתם מתחיל הגמרא מכדי בית שני כמה קם כו׳ ועל זה אפשר לפרש דמאי דמסיק הוה ליה בשיתא קאי אהאי קם דהיינו שנות קימה אבל הכא לא נזכר מקודם שנות עמידת הבית דנימא הוה ליה בתלתא קאי אשנות קיום אלא על כרחך כהרמב״ם דחרב במוצאי שביעית לאו דוקא והכוונה לשביעית עצמה והוא הדין לענין הוה ליה בתלתא עיי״ש, ולכאורה ר״ל דלפי דבריו לא קשה קושיית רש״י דמשכחת יובל בשביעית ולא במוצאי שביעית כי מוצאי שביעית היינו תשרי שאחר החורבן.

אבל נראה דשיטת רש״י מובן היטיב לשיטתו דלעיל (ד״ה הו״ל בשיתא) דסבירא ליה דלא כהרמב״ם (ועי׳ מס״כ שם) דאדרבה לכן דוחה כאן הגירסא הנך תלת שנין מפני קושיית המהרלב״ח, דהכא דלא נזכר מקודם שנות קיום אי אפשר לפרש הוה ליה בתלתא על שנות קיום אלא על החורבן גופא ואי משני הנך תלת כו׳ לא משני מידי ולכן לא גרסינן ליה.

קושיא הב׳] של רש״י דלא משכחת י״ד שנה אחר שהוכתה העיר דליהוי יובל ואין לומר דרבי יהודה לית ליה הך דרשא דהא קרא כתיב ולקמן לא משכחינן ז׳ שחילקו אלא מהך דרשא, ותירץ מהרלב״ח דרבי יהודה לא סבירא ליה דרשא די״ד שנים אחר אשר הוכתה העיר הוה יובל והוכיח כן מהא דלא פריך ארבי יהודה אלא דהוה ליה בתלתא בשבוע ולא פריך די״ד שנים אחר החורבן דליהוי יובל לא משכחת לה עכ״ד, אבל דעת רש״י כמו שכתבו התוספות (ד״ה בשבת) דהוה מצי למיפרך כן או כפירוש רגמ״ה (ד״ה שיימו) דמשמע מיניה דזה נכלל בקושיית הגמרא עיי״ש.

עוד כתב מהרלב״ח על מה שכתב רש״י דלקמן לא משכחת ז׳ שחילקו כו׳, דהא אמרינן התם ושבע שחילקו מנלן איבעית אימא כו׳ ואיבעית אימא מדלא משכחת כו׳ הרי תירוץ הראשון אין צריך לדרשא די״ד שנים אחרי שהוכתה העיר ויש לומר דרבי יהודה סבירא ליה כטעם הראשון וכן משמע ממה דאמרינן איבעית אימא ואיבעית אימא משמע דשני טעמים שוין ובאמת טעם הראשון אינו מובן ולמה צריך ליה אלא ודאי משום רבי יהודה דלית ליה דרשא די״ד שנים אחר החורבן היה יובל עכ״ד.

אבל באמת יש לדקדק בדברי רש״י במאי דקאמר דליכא למימר דרבי יהודה לא סבירא ליה הך דרשא כו׳ דלקמן לא משכחינן ז׳ שחילקו אלא מהך דרשא, ודילמא רבי יהודה ז׳ שחילקו נמי לא סבירא ליה ואמאי פשיטא ליה בז׳ שחילקו יותר מההוא דרשא עד שאחד מוכיח על השני, אלא ודאי שאין כוונת רש״י להוכיח שרבי יהודה גופא סבירא ליה האי דרשא מהא דלקמן והרי אדרבה אפילו לפי פירוש רש״י גופא לא יליף רבי יהודה מההוא דרשא לשבע שחילקו, דהא הנך שני דאגלינהו סנחריב לא חשבינן וכשחזרו בי״ח ליאשיהו התחיל חשבון חדש כמו שכתב רש״י לקמן שבזמן הגלות נפסק החשבון ולא מנו לא שמיטין ולא יובלות (ורק לרבנן המשיכו חומו החשבון שהיו מונין קודם הגלות כמוש״כ תוד״ה הנך) ואם כן מהא די״ד שנה אחר החורבן היה יובל בין כך אי אפשר להוכיח מידי לרבי יהודה לגבי שבע שחילקו כי חשבון זה לא התחיל בבואם לארץ אלא חשבון אחר הוא שהתחילה בחזרתם מן גלות, ועל כרחך דרבי יהודה יליף כתירוץ הראשון דשבע שחילקו ידעינן משבע שכיבשו (ועמש״כ שם), וממילא דזה פשוט שלא בא רש״י להוכיח דלרבי יהודה יליף שבע שחילקו מההוא דרשא.

אלא כוונת רש״י לומר דעל כל פנים בגוף הדרשא ודאי רבי יהודה מודה בזה, דאי איכא פירושא אחרינא בההוא קרא איך מוכיח מינה כלל וקרא אחר ליכא והיינו דקאמר רש״י דלקמן לא משכחינן ר״ל מקרא לא משכחינן אלא מהך דרשא ובודאי דרשא גמורה הוא ורבי יהודה אינו חולק, דאף על פי דלא יליף שבע שחילקו מהאי קרא מכל מקום קרא ודאי כדכתיב וכדדרשינן שהיה אז יובל י״ד שנה אחר החורבן, וממילא דקשה על רבותיו כי אם לא מנכין משנות הגלות אלא ג׳ שנים לא משכחת יובל בי״ד אחר החורבן (ועי׳ מוסף קנת כעי״ז).

קושיא ג׳] הקשה רש״י היאך לא מדלינן אלא הנך תלת שנין והא אמרינן לקמן משגלו שבט ראובן בטלו היובלות ואף על גב דמתרצינן התם מנו יובלות לקדש שמיטין הני מילי לרבנן אבל לרבי יהודה מוקמינן התם דלא מנו יובלות כלל, וכתב מהרלב״ח דאף על פי שלא מנו יובלות שמיטין מיהו מנו והרי בשביל לתרץ קושיית הגמרא הוה ליה בתלתא בשבוע אין צריך אלא לנכות ג׳ שנים ואין לנו ענין אי מנו יובלות או לא, וכן כתב על קושיא ד׳] של רש״י אם כבר מנו כמה שנים ביובל זה לפני שעלה סנחריב היאך יתכן להפסיק אותן שלש שנים ולחזור למניינם הראשון, ותירץ כנ״ל דכיון דאין לנו ענין ביובל אלא בשמיטה שפיר אפשר להפסיק באמצע לג׳ שנים ולהמשיך אחר כך מאותו מנין עיי״ש.

אבל כל זה לשיטתו שרבי יהודה לית ליה דרשא מקרא דיחזקאל וכנ״ל, אבל רש״י לשיטתו דסבירא ליה דרבי יהודה ודאי אית ליה ההוא דרשא וממילא מלבד קושיית הגמרא דהוה ליה בתלתא הלא קשה גם כן איך מיתוקמא קרא דיחזקאל ואם כן שפיר בעינן חשבון היובלות ושפיר הקשה רש״י כיון שגלו ליכא יובלות, וזה המשך למה שכתב לפני זה בקושיא הב׳] די״ד שנה אחרי אשר הוכתה העיר דליהוי יובל לא משכחת לה ודו״ק.

ביאור דברי התוס׳ ודלא כהגר״ח

תוד״ה הנך שני, **בא״ד ואומר רבי דההיא ברייתא אתיא כרבנן** כו׳, הא דמונין יובלות לקדש שמיטין פרש״י שם (ג״כ ע״ב) כדי שיבואו השמיטין במקומן שלסוף ז׳ שמיטות היו מניחין שנת נ׳ שלא היו מונין אותה לשמיטה הבאה מפני שהיא ראויה להיות שנת היובל וכן פירש רגמ״ה, וצריך ביאור שאם אין היובל נוהג למה באמת מניחין אותה ואין מונין אותה לשמיטה הבאה ולמה איכא מניינא דיובל אם ליכא יובל, ועל כרחך דמניינא דיובל אינו תלוי בקדושת היובל ונתבאר שם באורך (ד״ה מרגב״י מנו יובלות) עיי״ש.

על כל פנים מבואר בדברי התוספות דלרבי יהודה לא היה חשבון היובל כיון דאין נפקותא לדידיה לענין חשבון השמיטין ורק לרבנן שאנו צריכין לו לחשבון השמיטין מנו יובלות כדי שיבואו השמיטין במקומן, ותימה על מה שכתב בחידושי הגר״ח (פ״י מסמו״ר ה״ה) להוכיח מתוספות כאן כפירושו על הרמב״ם באשר מדברי התוספות אין ראיה כלל וכמו שאבאר, דהנה שיטת הרמב״ם (שם) בשם הגאונים שבבית שני מנו יובלות לקדש שמיטין אבל אחר החורבן לא מנו עוד יובלות רק שבע שבע של שמיטה וקשה מאי שנא קודם החורבן לאחר החורבן, ומחדש הגר״ח שם דמצות ספירת שני היובל ומצות קידוש בית דין מעכבין בעצם חלות שנת היובל ולכן עד החורבן שהיה ספירה וקידוש בית דין הוה שנת חמשים שנת יובל לענין החשבון אף על פי שלא קדשו היובלות ואין דיניהן נוהג מה שאין כן לאחר החורבן דליכא ספירה וקידוש בית דין ליכא יובל כלל ובטלה מניינא דיובל.

ומוכיח הגר״ח שיטתו מהא דאמרינן הנך שני דאגלינהו כו׳ לא קחשיב להו ומבואר ברש״י דכשחזרו התחילו חשבון חדש למנין היובל, וקשה כיון שהוצרכו לחשבון השמיטה גם באותן שנים שגלו (לרבי לענין תרומות ומעשרות ולרבנן גם לענין שמיטה גופא) אם כן כשחזרו והתחילו חשבון חדש למנין היובלות איך נתבטל חשבון השמיטות שמנו עד אז מדאורייתא, [ובגמ׳ מוכח שבטל חשבון השמיטות דהא פריך מחורבן דהוה בתלתא בשבוע ומשני הנך שני כו׳ וע״כ דגם שני שמיטה התחיל מחדש], ועל כרחך דמנין הספירה שהתחילו מחדש מעכב בעיקר קביעותא דיובל וממילא בטל החשבון דמקודם, ואין לומר דלאו משום שהספירה מעכב היובל אלא מפני שלא היו כל יושביה עליה בטלה דין יובל ליתא דאם כן לרבנן דרבי יהודה איך חשבינן הנך שני שהיו בגלות אלא ודאי דמהאי טעמא לא בטלה החשבון וטעמא דרבי יהודה דלא חשבינן הני שני משום דבטלה הספירה וקידוש בית דין ורבנן סברי דבהנך שני נמי היה ספירה וקידוש בית דין, וכן מבואר להדיא בתוספות (כאן) שכתבו דלרבי יהודה דשנת חמשים עולה מן המנין וליכא נפקותא ממנין היובלות לחשבון השמיטין נתבטל מנין היובלות והתחילו מחדש כשחזרו מה שאין

כן לרבנן דשנת היובל אינה עולה למנין השביעית והוצרכו למנות יובלות גם בשעת הגלות כדי לקדש שמיטין בזמנם לא הופסק החשבון, ולרבי יהודה דהתחילו חשבון חדש ליובלות הא דנפסק חשבון השביעית שמנו בעת הגלות על כרחך כנ״ל דספירה וקידוש בית דין מעכב וכשהתחילו מחדש ממילא נפסק חשבון השביעית עכ״ד.

והנה לא ביאר אם נימא דמצות ספירה נוהג אפילו אין כל יושביה עליה ואין דיני יובל ושביעית נוהג אם כן למה פליגי הני תרי ברייתות דהיינו רבנן ורבי יהודה אי היה ספירה בהני שני דאגלינהו ולמה לא קיימו המנין כמצותו ומה זה ענין לפלוגתתן אי שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, וצריך לומר כוונתו דליכא מצות ספירה אלא אם יש בזה נפקותא לדינא אבל אם אין היובל נוהג וגם לענין החשבון לא נפקא לן מינה ליכא מצוה ולכן בשעת גלותן ובבית שני דאין דיני היובל נוהג אין תועלת במנין היובלות אלא לרבנן לענין החשבון ולהכי לדידהו מנו יובלות לקדש שמיטין מה שאין כן לרבי יהודה דלענין החשבון אין נפקא מינה ליכא מצות ספירה ולכן בטלה המנין, אלא דקשה על זה הרי אפילו לרבי יהודה הוצרכו ספירה בשעת גלותן דאפשר שלפני היובל יחזרו עשרת השבטים (כמו שנתבאר לקמן כן היה) ואז יהיה היובל נוהג וכמו שהוכיח הגר״ח גופא מתורת כהנים עיי״ש.

ומזה משמע דלא כהגר״ח ובאמת ספירה של כל שנה ושנה אינו מעכב ואם יחזרו עשרת השבטים שפיר עבדינן יובל אפילו לא ספרו כל השנים, ולכן לא נזכר כאן ענין הספירה כלל ולא מירי הכא אלא בהגיע שנת החמשים גופא אי מונין אותו ליובל או לא ובזה אמרינן דבשני גלותן (או נגיח שני) לא מנו היובלות אלא בשהיה בזה תועלת בעת ההיא לענין שמיטין וכרבנן אבל לרבי יהודה דלא היה נפקותא בזה באותו עת אין מונין יובלות וזהו מה שכתבו התוספות דלרבנן הוצרכו למנות יובלות כדי שיבואו עתה השמיטין במקומן מה שאין כן לרבי יהודה שאין נפקותא לענין שמיטין לא מנו, ומה שהקשה הגר״ח איך בטלה חשבון השמיטות בעת התחלת מנין היובלות כשחזרו לא קשיא כיון דשמיטה הוא מחשבון היובלות גופא ודאי כשהתחיל חשבון ליובלות בטלה מנין השמיטין שהיו בלא יובלות וכמו שנתבאר לקמן (ל״ב ע״ב ד״ה ולרבנ״י מנו יובלות) עיי״ש.

ביאור קו׳ השטמ״ק

בשיטה מקובצת (שם ס׳) אחר שהביא דברי התוספות כתב, דצריך עיון מרש״י שכתב בפרק השולח אהא דאמרינן בשביעית בזמן הזה ורבי היא דשביעית אינה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ומה שמנו יובלות לקדש שמיטין תרווייהו מדרבנן אם כן מנין דיובל לא היו כלום מן התורה ולמה לא התחילו מנין היובל כששבו העשרת השבטים ע״כ, ובודאי שאין קושייתו דלרבנן הוה ליה להתחיל מנין חדש בחזרתן מן הגולה כמו לרבי יהודה דהא קושטא הוא שהתחילה יובל חדש באותו שנה שחזרו וזה לכולי עלמא, לרבי יהודה הוצרכו לחזור ולהתחיל מניינם ולרבנן ממילא היה התחלת יובל על פי החשבון שעד עתה, אלא קושייתו הוא דאם כן מנלן לברייתא דצא מהן שבע שכיבשו ושבע שחילקו שאם אי אתה אומר כן נמצא בית חרב בתחילת היובל, הא אפילו לא תנכה שבע שכיבשו ושבע שחילקו אלא תתחיל החשבון משעה שנכנסו לארץ ונמצא כלה יובל י״ד שנה קודם שחזרו אכתי משכחת לה בארבע עשרה שנה כו׳ דהא משחזרו התחילו למנות חשבון חדש לשני היובל כמו לרבי יהודה, כיון שהחשבון שעד עתה לא היו כלום מן התורה.

ואכן נראה דלרש״י סוגיא זו דלא כרבי דשביעית אינו נוהג בזמן שאין היובל נוהג, ולרבי הא דשבע חילקו לא ידעינן אלא מדשבע כיבשו כתירוץ הראשון לקמן (י״ג ע״ב) ואדרבה מיושב קושיית מהרלב״ח שם למה לי תירוץ ראשון כיון דדוחק הוא, [עי׳ מש״כ שם ד״ה ושבע שחילקו].

איך מיתוקם לר״י קרא דיחזקאל

איבעית אימא לעולם רבנן וכי קתני וכן בשניה אשארא כו׳, לפי תירוץ זה משמע דהנך שני דאגלינהו סנחריב שפיר קחשיב דלא אמרינן לעיל דלא קחשיב להו אלא מפני הדוחק לאוקמי ברייתא כרבי יהודה אבל השתא אין הכרח לזה, והראב״ד סבירא ליה דהעיקר כתירוץ זו דהכי תניא בתורת כהנים (בהר פרשתא ג׳ ה״ג) ומנין עשה יובל אף על פי שאין שביעית תלמוד לומר תשע וארבעים שנה דברי רבי יהודה כו׳ ופירש הראב״ד כגון אם חזרו עשרת השבטים למקומן בסוף השמיטין שאף על פי שלא מנו השמיטים עושין שנת היובל כו׳ ואי קשיא לך הא דאמרינן בערכין לדעת רבי יהודה הנך דאגלינהו סנחרב עד דאתא ירמיה ואהדרינהו

לא קא חשבינן להו והכא קאמר דחשיב להו ומשלים עליהו ליובל התם לא קאי מילתא בהכי ודחיתא בעלמא היא, ר״ל השתא דאמרינן איבעית אימא לעולם רבנן כו׳ לא קיימא הא דלעיל דלא חשבינן הנך שנין דאגלינהו סנחרב והכי עיקר.

ואם תאמר אם כן חזרה קושיית התוספות (ד״ה אלא) למקומה היכי משכחת לרבי יהודה קרא דיחזקאל שהיובל היה בי״ד לחורבן ועוד שבע שחילקו דילפינן לה לקמן (י״ג ע״ב) מדלא משכחת להו ארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר לא מיתוקמא ולזה יש לתרץ דרבי יהודה יליף לה כתירוץ הראשון התם מדשבע כיבשו שבע חילקו אבל קושיית התוספות קשה, ויש לומר דרבי יהודה ההוא דרשא לא דריש ולא היה היובל י״ד שנה אחר החורבן וזהו כוונת הראב״ד בהשגות (פ״י מהמו״י ה״ג) דלרבי יהודה היה החורבן בג׳ ביובל (ועי׳ מוה״פ בליקוטים כאן ד״ה בתו״כ).

אבל בתוספות שכתבו דהוי מצי למיפרך כו׳ לא משמע הכי וכן ברש״י (ד״ה הנך נקו׳ הכ׳ על רבותיו) מבואר דסבירא ליה דרבי יהודה ודאי מודה להך דרשא, ולדידהו צריך לומר דגם לפי תירוץ זו אמרינן דהנך שנים שהיו בגלות לא קחשיב ולא אתא האיבעית אימא אלא לאוקמי ברייתא גם אליבא דרבנן, ועוד יש לומר דהאי איבעית אימא סבירא ליה כההיא ירושלמי קידושין (הובא לעיל ד״ה הא מני עמ״כ) דלרבי יהודה אף על פי ששנת היובל עולה למנין שני שמיטה דהיינו ששנת היובל הוא שנה ראשונה של שמיטה אבל לענין מנין היובלות מונין משנה שאחר היובל מ״ט שנה ואין חילוק בין רבי יהודה לרבנן בשנות היובל (ולעיל כאן ד״ה הגמ׳ לעיל הא מני ר״י כו׳ וכמוש״כ שם) ואם כן מיתוקמא קרא דיחזקאל לרבי יהודה כמו דמיתוקמי אליבא דרבנן וכן שבע שחילקו שפיר איכא למילף מארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר.

ואין להקשות מהא דאמרינן לקמן (י״ג ע״ב) דמשגלו שבט ראובן בטלו היובלות ואף דמתרצינן התם מנו יובלות לקדש שמיטין הני מילי לרבנן דצריך ליה לחשבון השמיטין אבל לרבי יהודה מוקמינן התם דלא מנו יובלות כלל והשתא אפילו יהיה חשבון היובלות לרבי יהודה כרבנן מכל מקום כיון דלא צריך להו לחשבון השמיטות אם כן לא מנו אותן משגלו שבט ראובן ואיך מיתוקמא קרא דיחזקאל, ליתא דאדרבה הגמרא התם לא קאי אלא אליבא דתירוץ ראשון כאן דהנך שני כו׳ לא קחשיב (וכמבואר בתוס׳ לעיל בהסוגיא דמשגלו שבט ראובן הסמיכין למה יובלות בפרק שנים ועשר דף ל״ו ע״ב) אבל השתא בתירוץ זה אמרינן דהנך שני כו׳ שפיר קחשיב וכיון שכן ממילא מיתוקמא קרא דיחזקאל לרבי יהודה כמו לרבנן ופשוט, ודאמרינן י״ז יובלות מנו לאו דוקא מנו אלא שהיה סכום השנים כמנין י״ז יובלות, והרי גם לתירוץ דלעיל הנך שנין דאגלינהו סנחריב לא קחשיב נמי צריך לומר כך שעברו שנים כמנין י״ז יובלות אף על פי שבאמת לא מנו כל הנך שני ודו״ק.

י״ג ע״א

ק׳ לפרש״י בתענית ובתי׳ של המרכה״מ

תוד״ה שאפי׳ משמרתו של יהויריב עולה, פרש״י ששוב לא עלה וזהו תימה כו׳ ואמר רבי כו׳, כוונתו דהא דאמרינן שאפילו יהויריב ראש משמרות עולה כו׳ ידעיה עיקר ויהוירב טפל לו היינו שלא יקרא בשמו ולכן אי אפשר שתהא בית חרוב במשמרתו של יהויריב (כ״פ בנרכה״ן), אבל רש״י בתענית פירש שלא ידחה ידעיה היינו שכל המשמרות הנעשית מידעיה קודמות לעבודה ליהויריב ויהויריב בא ועובד אחריהן, והקשה שם בגבורת ארי וקרן אורה דאם כן שפיר משכחת לה שהבית חרוב במשמרתו של יהויריב כיון דאיכא משמר על שמו (ועי״ש בפ״ו ודוק).

ובקונטרס בריכות בחשבון סוף ספר מרכבת המשנה (ליימו בהפלאה שבערכין) כתב לבאר דברי הירושלמי שילהי סוכה הא דעשו כ״ד משמרות מדכתיב המה יסד דוד ושמואל הראה באמונתם באומנותם אומנות גדולה היתה שם שאין משמר נוטל ושונה בשדה אחוזה עד שיטול חבירו, ופירשו בשו״ת חכם צבי (סי׳ קכ״ב) דר״ל שאי אפשר לשום משמר שתחול עבודתו בתחילת כניסת היובל פעמיים עד שיחזור חלילה על כל המשמרות באופן שאין משמר נוטל ושונה עד שיטלו כל המשמרות (וכ״פ בק״ע ולעיל בהפנ״מ עיי״ש) אבל לא נתן אופן החשבון, ובקונטרס הנ״ל האריך לבאר לרבי יהודה (שפין יובל ליובל מ״ט שניס) איך החשבון מכוון שאין משמר מתחיל ביובל עוד פעם עד שכל המשמרות התחילו פעם אחד עיי״ש חשבון נפלא, וכתב דעל פי זה יש ליישב קושיית התוספות כאן דלפי חשבונו נמצא שפיר יום החורבן הראשון במשמרתו

של יהויריב ראש המשמרות מה שאין כן בחורבן שני נמצא יום החורבן במשמר ט״ז והיינו דפריך בגמרא בשניה מי הוה, אך שהיה מקום לבעל דין לחלוק אימא בבית שני לא היה יהויריב ראש משמרות אלא משמר ט״ז לזה מייתי הך ברייתא דמסיים דאפילו יהויריב ראש משמר עולה כו׳ אלמא דאף בבית שני כשעלה יהויריב נטפל לידעיה והיה ראש משמרות ושפיר קשה משמרתו של יהויריב בשניה מי הוה, והמשך קושיית הגמרא הוא כך דשפיר מיתוקמא הך ברייתא כרבנן והא דקתני וכן בשניה קאי אשארא דאף אם תוקים כרבי יהודה צריך לומר דלא קאי אבית שני הך דמשמרתו של יהויריב היתה הלכך שפיר מתוקים כרבנן וקאי וכן בשניה אשארא עכ״ד.

והנה בתו״ד כ׳ שם דכל החשבון הוא לדעת ר׳ יהודה שהיה החורבן בתלתא בשבוע שלאחר י״ז יובלות עיי״ש, ויל״ע א״כ מאי צריך להוכיח עוד ממשמרתו של יהויריב דוכן בשני׳ קאי אשארא והרי בין כך ליתא במוצאי שביעית, ונ׳ כוונתו דאפי׳ תימא כתי׳ א׳ בגמ׳ דהנך שני דאגלינהו סנחריב לא קחשיב וחורבן קאי שפיר במוצאי שביעית היינו דוקא לחשבון השמיטות והיובלות שבטלו משגלו שבט ראובן אבל המשמרות המשיכו כסדרן כל זמן שהבית עמד, ועפ״י חשבון זה הוה חורבן בתלתא בשבוע ר״ל כ״כ שנים עברו עד דלפי החשבון היה כך לולא נתבטל היובל וממילא לחשבון המשמרות הכי הוה ודו״ק].

ומלבד דעיקר החשבון קשה לעמוד עליו וכמו שכתב בשיירי קרבן שם וביערות דבש (ח״ב סוף דרוש י״ח) שחשבון בזה כמעט אינו במציאות, כי אם נדע בקביעות כמה שבועות יש במנין שנים של יובל יש לעשות עליו יסוד ולקבוע חשבון אבל חז״ל עיברו לפי צורך שעה ואם כן אין ברור כמה שבועות יש ביובל ואיך אפשר לקבוע חשבון שיהיה תמיד מכוון (ועי׳ קו׳ מפיג הטענה להרה״ק ר׳ נחום מלונצין), אלא גם לו יהא החשבון מכוון אכתי צריך עיון איך משמע שאם יעלה יהויריב יהיה ראש המשמרות אדרבה הרי הוא נטפל לידעיה, ואם תאמר שאינו טפל אלא בשמא דהיינו שאין משמרתו נקרא על שמו אם כן כבר מיושב בזה קושיית התוספות ומה צריך עוד לכל האריכות.

ואפשר לפי מה שכתב בגבורת ארי שם דהתנא דחשיב מגלגלין חובה ליום חייב כו׳ ומשמרתו של יהויריב היה, משמע מדחשיב ליה בין יום וחודש ושנה חייבין דמזל המשמר נמי גרם לחורבן הבית, וקושיית הגמרא אינו אלא אלישנא בעלמא בשניה דמשמע דבשניה היה נמי משמר של יהויריב והא בשניה לא היה לו שום משמר כלל דהא נעשה טפל לאחרים (כפי׳ המוס׳ כלן) אבל הא לא קשיא נימא דכיון דנעשה טפל אין לתלות קלקול החורבן במזל שלו דאף על פי שהוא טפל כיון דמכל מקום משמש הוא באותו שבוע מזלו גרם לחורבן הבית עכ״ד, אבל לפי חשבון הנ״ל גם לענין המזל לא יבוא בזמן שהיה יהויריב משמש והוי הקושיא בתרתי ודו״ק.

ביאור קו׳ התוס׳ ובדברי הגר״ח והגרי״ז

א) בתוד״ה הנך שית, וצ״ע דכי נמי היו בגולה היו צריכין לקדש שביעית מפני שמיטת כספים כו׳, אינו ברור בדבריהם אם קושיא הראשונה עדיין במקומה עומדת מאי טעמא לא מנו יובלות לקדש שמיטין או דזה לא קשיא דרק בעוד ישראל על אדמתם שייך למנות יובלות, ולא קשיא להו אלא על חשבון השמיטה גופא שאם אין שביעית תלוי ביובל כו׳ למה לא ימנו שמיטין כו׳ ואף על גב דאין כל יושביה עליה מונין שביעית אף על גב שאין מונין יובל, ועיין לקמן.

והנה קושיית התוספות מיוסד על ההנחה דשמיטת כספים נהגה בגלות בבל, וכבר כתב בשו״ת משכנות יעקב (סו״מ סי׳ נ״ו) דפליגי בה רש״י ותוספות בקידושין (נ״ח ע״ב) אם לרבנן דרבי דלא סבירא ליה הקישא דבזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים וכו׳ אם היה השמטת כספים נוהג במדבר ולאחר שגלו, דדעת רש״י שהיה נוהג ודעת התוספות שם דלא היו נוהג נמצא דקושיית התוספות כאן הוא רק לשיטת רש״י שם דלשיטתם שם לא קשה מידי דכיון דהיו בגולה ובטל עבודת קרקע גם מכספים בטלה עכ״ד.

ולכאורה קושייתם מיוסד על עוד הנחה, וזה תלוי בהנ״ל אם הקושיא השניה הוא אותו קושיא הראשונה מאי טעמא לא מנו יובלות לקדש שמיטין דאם זה הקושיא אז צריך לומר דסבירא ליה לתוספות שגם בגלות שייך למנות יובל לקדש שמיטין, והנה הא דבבית שני מנו יובלות לקדש שמיטין נתבאר לקמן (נ״ג ע״ב ד״ה מרגנ״י) דחשבון היובל אינו תלוי בקדושת היובל דאפילו אין היובל מתקדשת מפני שאין כל יושביה עליה או שחסר מדברים המעכבין את היובל (ר״ה ט׳ ע״ב) מכל מקום לא נסתר חשבון היובל ואינו עולה ממנין השמיטה כדמשמע בתורת כהנים, אולם מחלוקת הראשונים אם זה

דוקא בזמן הבית אבל לאחר החורבן הפסיקו למנות יובלות ואין מונין אלא שבע שבע של שמיטה וכן כתב הרמב"ם בשם הגאונים או דאפילו לאחר החורבן נמי (לרבנן דרבי לעי מקיש שמיטה ליובל) וכמו שכתב הראב"ד שם והר"ן בעבודה זרה באורך (הובא בדבריהם שם), והשתא אם כוונת התוספות כאן דלמנות יובל לקדש שמיטין בגלות בבל על כרחך כהראב"ד והר"ן דלא מחלקי בין קודם חורבן ולאחר חורבן כיון דקדושת עזרא לא בטלה ולכן קשיא להו אי נימא דקדושה ראשונה נמי לא בטלה מה בין קודם גלות בבל ומקצת בני ישראל על אדמתן לאחר הגלות שאין מקצתן על אדמתן, [ואין לומר דהכא לא קאי אלא למ"ד קדו"ר לא קדשה לע"ל וכן דייק הגרי"ז ממה דאמרינן עד דסליק עזרא "ומקדיש", וא"כ ל"ש ענין היובל כלל, ליתא דמהכ"ת למידחק ברייתא הנ"ל דבית חרוב במוצאי שביעית ושינויא דרב אשי דלא קאי אלא להההיא מ"ד דלא קדשה לע"ל, ולישנא ד"ומקדיש" אין ראיה כלל דלא קאי אקידוש ארץ ישראל כמו שפרש"י אלא אקידוש שמיטין ויובלות כמבואר בתוס' כאן וברגמ"ה להדיא, ולשון מקדש היינו לקבוע וכמו מנו יובלות לקדש שמיטין וכי שמיטין קידוש בעי, ועי' רמב"ם בסהמ"צ (ע' קנ"ו) שצונו לקדש שנת החמשים כלומר לבטל העבודה בה כו' א"כ כש"כ שביעית דלא נזכר בקרא ענין קידוש אינו אלא קביעות], אבל אם הקושיא הוא רק שיהא נוהג שמיטת כספים ולא שימנו היובלות אז קאי לכולי עלמא אפילו למאן דסבר קדושה ראשונה בטלה.

ומצינו להרמב"ן בעבודה זרה (ט' ע"ב) שכתב יישוב לקושיית התוספות וז"ל, ומכל מקום סבירא ליה השתא קדושה ראשונה ושניה יש להן ולפיכך אין מונין לשמיטין שבעים של גלות בבל כו' ויש לעיין לענין שמיטת כספים שהיא חובת הגוף למה לא נמנה אותן ובפרק קמא דקידושין משמע שאפילו קודם כניסתן לארץ נהגה שמיטת כספים (ר"ל כרמ"י הנ"ל) ונתחיל לה מהר סיני ולפי זה תהא שנת חרבן ראשון שנת שש בשמיטת כספים וכן בשניה, אלא שאני אומר אף על פי שנהגה מצות השמטת כספים קודם לכן כשהתחילו למנות יובלות ושמיטין לאחר כיבוש וחילוק חזרו ומנו עמהם לשמיטת כספים וכן כשבאו בימי עזרא שלא היו להם שני שמיטין ושני חשבונות מעולם עכ"ל, הרי מיושב קושיית התוספות דאין הכי נמי מנו בזמן גלות בבל אבל כיון דסליק עזרא והתחילו מנין חדש לשמיטת קרקע וליובל בטלה חשבון הקודם, (מש"כ כמחזו' שכתוס מגלות סנחרב לפ התחילו מחדש לרבנן דר"י וכתוס' לעיל, משום דלפלו שנשלמו השמיטה משנן השמיטה ועוד דאין כן היה התחלת יובל לפי חשבונם).

אבל התוספות מיאנו בתירוץ זו, דשאני אחר כיבוש וחילוק שהשמיטה והיובל היה דאורייתא ועל כן בטלה חשבון דמקודם אבל בגלות בבל ששמיטת כספים דאורייתא ואין שמיטה ויובל בבית שני אלא מדרבנן מאי טעמא יתבטל חשבון הדאורייתא דמקודם משום חשבון דרבנן שמעכשיו, ואפילו נימא דרק יובל מדרבנן אבל שמיטה דאורייתא בבית שני מכל מקום מאי אולמא חשבון שמיטת קרקע מחשבון שמיטת כספים ואדרבה לא היה לו לעזרא לקדש ארץ ישראל או לנהוג שמיטת קרקע עד שיתאים עם חשבון שמיטת כספים.

ב) בחידושי הגרי"ז כתב לתרץ קושיית התוספות על פי דברי הגר"ח (פ"ע מתרומות ה"י ופי"ב משמו"ר הט"ז) דבבית שני לא היה היובל נוהג מתרי טעמי חדא דלא היה כל יושביה עליה ועוד דלא היה ביאת כולכם בשעה שעלו מבבל, וטעם הראשון אינו אלא פרט בהנהגת היובל אבל אם יחזרו כל יושביה שוב נוהג היובל ולכך גם כשאין כל יושביה עליה איכא חשבון דיובל ושייך למנות יובל לקדש שמיטין אבל טעם השני הוא חסרון בעצם דין היובל דלא שייך כלל וממילא דאי אפשר למנות יובל לקדש שמיטין רק מדרבנן (וכך עם ספירה וקידוש בי"ד לפמ"כ בפ"ט משמו"ר ה"ו, ועמש"כ לקמן ל"ב ע"ב שם אות ב'), ולפי זה בגלות בבל דהיה חסרון של ביאת כולכם דהא אמרינן הכא עד דסליק עזרא ומקדיש משמע דסבירא לן הכא דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא ממילא לא שייך למנות יובל לקדש שמיטין עיי"ש.

ודבריו צריכין עיון חדא דאכתי לא ידענא לדידיה אמאי לא מנו יובלות מדרבנן כמו דמנו בבית שני (ופפ' דזמן הבית תקנו שיהא דומה לעתיד לשעתן או שפ' לפ' היה ספירה וקידוש בי"ד), ועוד כבר נתבאר לעיל דקושיית התוספות משום דפשטות סוגיין אזלי לכולי עלמא גם למאן דסבר קידשה לעתיד לבוא (ולישנא דמקדיש אין לפי') ואדרבה אי אזלי למאן דסבר לא קידשה לעתיד לבוא אם כן למה צריך לדברי הגר"ח הרי בפשיטות ליכא מנין יובל היכא דליכא קדושת הארץ כלל, ועד כאן לא הוצרך הגר"ח לחידושו אלא דאפילו בביאת עזרא שהארץ בקדושתה מכל מקום יש בה חסרון לענין שמיטה ויובל אבל בשני החורבן אם לא נשאר קדושת הארץ פשיטא דלא שייך ענין היובל, ולא עוד אלא דעיקר דברי הגר"ח קשין להולמן כמו שאבאר.

הנה עיקר ראיית הגר"ח הוא ממה שכתב הרמב"ם (פ"ע מתרומות הכ"ו) דתרומה בזמן הזה דרבנן כו' שנאמר

כי תבאו ביאת כולכם כו', ובאמת לא כתיב בתרומה כי תבאו וצריך לומר על פי מה שכתב רש"י כתובות (כ"ה ע"ב ד"ה ולא) דתרומות ומעשרות מיתלא תליין במנין שנות השמיטה וממילא דקרא דכי תבאו האמור בשמיטה ויובל קאי גם לענין תרומות ומעשרות ולפי זה נראה דלענין שמיטה ויובל גם כן צריך ביאת כולכם דבהו כתיב עיקר קרא דכי תבאו דמיניה ילפינן ביאת כולכם בתרומות ומעשרות עכ"ד.

אבל כל המפרשים לא הבינו כך את דברי הרמב"ם דתרומה לאו משמיטה ויובל יליף אלא מחלה דכתיב בבואכם וחלה מקרי תרומה (פ"ג מהגר"ת ק"ל שהרמב"ם כ' כי תבאו גם בבואכם, וכבר מציינו להרמב"ם שפיינו מדייק ליפנ"ם דקרא), ודברי רש"י אינו ענין לכאן כלל דרש"י מפרש אמאי לא נהגה תרומות ומעשרות בי"ד שנים של ירושה וישיבה ועל זה כתב דתלוי במנין שנות השמיטה ר"ל דאיך יתן מעשר כשאין שמיטה דאיך ידע איזה מעשר ליתן, אבל אין ילפותא אהדדי דנימא כמו שמיטה בעי ביאת כולכם הכי נמי מעשר, והרי שמיטה גופא דלא היה נוהג באותן י"ד שנים ודאי לאו מטעם ביאת כולכם הוא דהא כבר באו כולם אלא משום דלא היה ירושה וישיבה, ותניא בספרי (פ' עקב פיסקא ק"י) בבואכם אל הארץ כו' רבי ישמעאל אומר שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה שבכל ביאות שבתורה הוא אומר והיה כי תבואו אל הארץ והיה כי יביאך ה' וכאן הוא אומר בבואכם ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה, ועיין תוספות נדה (מ"ז ע"ב ד"ה ג"ג וד"ה לא) והיוצא מדבריהם דשתי דרשות הפוכות הן כי תבואו משמע ביאה חשובה אחר ירושה וישיבה ובבואכם משמע ביאת כולכם, (וע"ע בתו"כ בהר פרשתא ג' ה"ג עם עלמד שמיטה אחר יובלה ויובלה מעכב) על כל פנים מכי תבואו דשמיטה ליכא דרשא דביאת כולכם [וכש"כ ביובל, דאפי' לפי דבריו מהכ"ת דכי תבואו קאי גם על יובל].

תדע דהכי הוא דהא רש"י בכתובות שם לא כתב אלא לענין מעשרות דתלי במנין שנות השמיטה ואיך מצינו מזה פטור לתרומה ודאי משום דתרומה הוקש למעשרות וכי הדדי נינהו, אבל הרמב"ם כתב להיפך דאחר שביאר דתרומה בזמן הזה דרבנן שנאמר כי תבואו מסיק וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בהן בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה, הרי תלה מעשר בתרומה ולא תרומה במעשר ועל כרחך דתרומה יליף מחלה הדומה לה וכמו שכתבו הכסף משנה ושאר אחרונים ומעשר מדמה ליה לתרומה.

שו"ר בגליונות הגרי"ז לחי' הגר"ח (מדפס בסו"ס מ' הגר"מ והגרי"ז על הס"ק) לענין דשמיטה ויובל צריך ביאת כולכם כתב ז"ל, לכאורה ד"ז מבואר מהא דאיתא בירושלמי גיטין (פ"ד ה"ג) כמאן דאמר מעשרות מדבריהם ברם כמאן דאמר מעשרות מן התורה והלל מתקן על דבר תורה עיי"ש הרי להדיא דלמאן דאמר מעשרות מדבריהם גם שביעית מדבריהם והרי הלל בזמן בית שני היה והא דלא נהג מעשר מהתורה הוא משום טעמא דביאת כולכם לדעת הר"מ הרי להדיא דהדין דביאת כולכם נוהג גם בשמיטה ויובל עכ"ל.

ואין דבריו מובנים שהרי טעמא דמאן דאמר מעשרות מדבריהם ודאי לאו משום ביאת כולכם אלא דסבר שכל המצות התלויות בארץ לא נהגו מן התורה בבית שני כדאמרינן התם אמר רבי יוסי וכי משעה שגלו לבבל כלום לא נפטרו ממצות התלויות בארץ כו', ובשביעית (פ"י ה"ג) מביא הירושלמי תמן אמרין אפילו כמאן דאמר מעשרות דבר תורה מודה בשמיטה שהוא מדבריהם דתני וזה דבר השמיטה שמוט רבי אומר כו', הרי שכל הנידון הוא אם בטלו כל מצות התלויות בארץ בין תרומות ומעשרות בין שמיטות ויובלות וכו' או דלא בטלו רק שמיטה משום דליכא יובל (ועי' יבמות פ"ט ע"ב ופ"ג ע"ב), אבל הרמב"ם שכתב רק שאין תרומות ומעשרות נוהג בבית שני אף על גב דמצות התלויות בארץ שפיר נהג ודאי משום דתרומה דמי לחלה ואינו נוהג בלא ביאת כולכם והוא הדין מעשרות, וכבר האריכו האחרונים בביאור דברי הרמב"ם והירושלמי עי' מהרי"ט (ס"ס סי' כ"ה) ובקרן אורה יבמות (פ"ג ע"ב) וחזו"א שביעית (סי' ג' סק"ט) ובהגר"א (יו"ד סי' של"ו) ואכמ"ל, [אגב, בטור יו"ד שם משמע דביאת כולכם הוא כעין כל יושביה עליה ואינו חסרון בעצם דין היובל כהגר"ח עיי"ש, וכ"מ בשו"ת תשב"ץ ח"ג סוסי' קצ"ט עיי"ש].

סוף דבר תימה לדרוש מכי תבואו אצל שמיטה דבעינן ביאת כולכם מה שאינו מובא בחז"ל בשום מקום (ומדרבה בספרי מסמע להיפך וכמש"כ לעיל) ולהוציא דין חדש דבעינן ביאת כולכם ביובל (וכבר כתבתי דלפי' לפי דבריו גם בשמיטה אבל יובל מכל יובל דכל שמיטה), והגמרא (ל"ג ע"ב) לא הזכירה אלא חסרון דאין כל יושביה עליה וגם הרמב"ם בשום מקום לא הזכיר חסרון דביאת כולכם בשמיטה ויובל, ואיך מיישב שם דברי הרמב"ם על פי יסוד שאינו מוזכר בחז"ל ואין רמז בדבריו מזה כלום וצ"ע.

סברא מדשבע כיבשו שבע חילקו

ושבע שחילקו מנלן איבעית אימא מדשבע כיבשו שבע חילקו, תמהו המפרשים מה ענין כיבוש לחילוק ואיך נלמד זה מזה ורש״י בזבחים (קי״ח ע״ב ד״ה מדשבע) כתב דסברא בעלמא היא ולכאורה נראה דוחק לכוון כל חשבונות של שמיטה ויובל על פי סברא קלושה כזה, אבל נראה פשוט לפי מה שכתבו התוספות (ד״ה כלב) דלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש דמה לנו לשנות כלב אם לא להודיענו בודאי שז׳ כיבשו וז׳ חילקו, הכי נמי מה לנו לשנות ז׳ שכיבשו אם אכתי לא נדע כמה שנים חילקו ועל כרחך דאדרבה סמך הכתוב על סברא זו דמדשבע כיבשו שבע חילקו כדי דנדע כל חשבוני השמיטות והיובלות, ולכן קאמר התוספות אם לא להודיענו בודאי שז׳ כיבשו ״וז׳ חילקו״ ודו״ק.

ביאור דברי הגמ׳ לפי פרש״י לעיל

ושבע שחילקו מנלן איבעית אימא מדשבע כו׳ ואיבעית אימא מדלא משכחת להו כו׳, כתב מהרלב״ח (סי׳ קמ״ג ד״ה ולפי שהרב) ז״ל כיון שתירוץ הא׳ הוא דחוק כפי הנראה ואין לו טעם מי הכריחו לבעל התלמוד לומר אותו ובשלמא אי לא הוה כתיב איבעית אימא ניחא דמשמע דמשום דהוא דחוק קאמר תירוצא אחרינא אבל השתא דקאמר איבעית אימא ואיבעית אימא משמע דשקולין הם ויבואו שניהם וכפי השכל אינו כן אלא הב׳ נראה חזק וטעם יפה ובראשון אין טעם כלל, אלא ודאי משום דהתירוץ השני אין הכל מודים בו ואיכא מאן דדריש מההוא קרא דרשא אחרינא הוכרח לומר התירוץ הראשון ואמרי להו בלשון איבעית אימא ואיבעית אימא לומר דמאן דדריש ההיא דרשא דיובל מהאי קרא יאמר התירוץ האחרון מאן דלא דריש לה יאמר הראשון עכ״ל, ומזה מדייק שם דרבי יהודה לא סבירא ליה ההוא דרשא וממילא דלא קשה (קו׳ הפו׳ לעיל ד״ה מלמד) אמאי לא פריך ארבי יהודה האיך משכחת קרא דיחזקאל משום דרבי יהודה לית ליה הך דרשא, וכן לא קשה קושיא שניה של רש״י לעיל (י״ב ע״ב ד״ה ומצני הך תלמ׳ שנין) על פירושו של רבותיו דמנכין רק תלת שנין שרש״י הקשה דאם כן לא משכחת לה י״ד שנה אחר החורבן דליהוי יובל ואין לומר דרבי יהודה לית ליה הך דרשא דהא קרא כתיב ולקמן לא משכחינן ז׳ שחילקו אלא מהך דרשא, וכתב מהרלב״ח (הוא הכיל פי׳ רש״י לעיל בשם פי׳ שלם נודע מאבתו והיה לו פי׳ אחר ע״ש רש״י עי״ש ולעיל מש״כ שם) דלא קשה דאדרבה מהכא מדוייק דרבי יהודה לית ליה ההוא דרשא וכנ״ל.

והנה מה שכתב דלהכי לא פריך ארבי יהודה האיך משכחת קרא דיחזקאל משום דרבי יהודה לית ליה הך דרשא כנראה שלא ראה דברי התוספות הנ״ל שכתבו דהוה מצי למיפרך כו׳ וכן פירוש רגמ״ה דמשמע מיניה שקושיא זו באמת כלולה בקושיית הגמרא עיי״ש, ומה שכתב לתרץ קושיית רש״י לעיל עיין מה שכתבתי שם לפרש כוונת רש״י, [ומשה״ק למה צריך תי׳ הא׳ שהוא דחוק עי׳ לעיל (י״ג ע״ב ד״ה בשמטת״ק) דלרש״י גיטין איצטריך ליה לרבי כיון דבשנות גלותן לא הוה מנין שמיטין ויובלות מה״ת הוצרכו חשבון חדש בחזרתן עיי״ש].

אולם נראה בדרך פלפול לפרש סוגיית הגמרא באופן נאה ויתיישב הכל דהנה לכאורה בלאו הכי (ר״ל מפי׳ סיי׳ לי׳ לר״י הסי׳ דהשמ״ט) לא מיתוקמא תירוץ השני לרבי יהודה דהא אמרינן לעיל שם הנך שני דאגלינהו סנחריב כו׳ וכתבו רש״י ותוספות שם (ד״ה הנך) דלרבי יהודה כשהחזירן ירמיהו ונהג היובל התחיל מנין חדש לשנות היובל כי בזמן הגלות נפסק החשבון ולא מנו לא שמיטין ולא יובלות ורק לרבנן שהיו מונין שמיטין והוצרכו למנות יובלות לקדש שמיטין אז כשהחזירום ירמיהו לא התחילו למנות תחילת היובל אלא המשיכו אותו החשבון שהיו מונין, ולפי זה מהא די״ד שנה אחר החורבן היה יובל בין כך אי אפשר להוכיח מידי לרבי יהודה לגבי שבע שחילקו כי חשבון זה לא התחיל בבואם לארץ אלא חשבון אחר הוא שהתחילה בחזרתם מן הגלות בי״ח ליאשיהו, וכיון שכן על כרחך צריך לתירוץ הראשון דשבע שחילקו ידעינן משבע שכיבשו.

ברם כל זה דוקא להההוא תירוצא בגמרא הנ״ל דהנך שנין דאגלינהו כו׳ משום דבעי לאוקמי ברייתא וכן בשניה דקאי אמוצאי שביעית, אבל לפי מה דקאמר התם תירוץ אחר איבעית אימא לעולם רבנן וכי קתני וכן בשניה אשארא לפי דרך זה אין צריך לומר דהנך שני דאגלינהו סנחריב לא קחשיב דשפיר חשבינן ליה וכן מבואר בפירוש הראב״ד בתורת כהנים (בהר פרשתא ג׳ ה״ג) דלפי האיבעית אימא לא קיימא הא דלא חשבינן הנך שנין עיי״ש, וכבר נתבאר שם (ד״ה מיבעית אימא) דליישב קושיית התוספות איך משכחת קרא דיחזקאל יש לומר כהירושלמי בקידושין דרבי יהודה אינו חולק ארבנן אלא לענין שנות השמיטה אבל לענין שנות היובל מודה דבין

יובל ליובל חמשים שנה וחשבון היובלות לדידיה הוא כחשבון היובלות לרבנן ואם כן גם לרבי יהודה איכא לאוכוחי הא דשבע שחילקו מההוא דרשא די"ד שנה אחר אשר הוכתה העיר.

ולפי זה הא דבעינן הכא תירוץ הראשון מדשבע כיבשו שבע חילקו תלוי בשני התירוצים דלעיל, דאי שניה במוצאי שביעית הוה ומוקמינן לה כרבי יהודה וממילא סבירא לן דהנך שנין לא קחשיב ואם כן אין ראיה מקרא דיחזקאל על שבע שחילקו וכנ"ל ולהכי בעינן הך תירוץ ראשון מדשבע כיבשו כו', אבל לאיבעית אימא התם דוכן בשניה לא קאי אמוצאי שביעית ואתיא כרבנן והנך שנין דאגלינהו נמי חשבינן ליה ושפיר יש לומר שרבי יהודה מודה לרבנן במנין שנות היובל אם כן בין לרבי יהודה בין לרבנן מוכח שבע שחילקו מקרא דיחזקאל, ומיושב היטב למה נקט איבעית אימא ואיבעי אימא כיון שזה תלוי בשני דרכים דלעיל וכנ"ל ומיושב הכל ודו"ק.

כמה טלאים היה בשעת חינוך ואי מבקרין כל ד' ימים

מתני' אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין כו', ברש"י כאן כתב ב' לשונות אי ד' ימים מלבד יום השחיטה ואם כן בשעת חינוך היה ח' טלאים וששה דקאמר היינו אחר שנטל שנים של אותו יום, או ד' ימים ויום השחיטה בכלל (דמקלפ היוס ככולו כמוס"כ רגמ"ה) וששה דקתני היינו לפני שלקח אותן של אותו יום (ועמס"כ פרס"י ל"ש פ' זו), אבל במנחות (נ' ע"ס) כתב רש"י דבשעת חינוך היה י"ב (כגי' הנ"ס) ואחר ג' ימים שלקחו כל יום שנים ושמו אחרים תחתיהם עדיין היה שם ששה מבוקרין שיכול ליטול מהן שנים.

ולכאורה לישנא דמתניתין ששה מבוקרין משמע מבוקרין כבר וכרש"י מנחות שבבת אחת היה שם ששה שכבר נגמר הביקור שלהן, ואף דאמרינן הא מני בן בג בג כו' והלא בן בג בג לא ילף אלא לשני תמידין שבכל יום צריך לומר דהכי קאמר מבן בג בג נשמע דיש חיוב ביקור ד' ימים ואם כן מתניתין דבעי מבוקרין בלשכת הטלאים יסודו מדברי בן בג בג אולם מספר ששה תקנת חכמים הוא דאי לא יתרמי טלאים יהיו אלו מוכנים כמו שכתב רש"י שם, אבל לרש"י כאן שהיה ששה או שמונה קשה לישנא דמתניתין ששה מבוקרין דמשמע דאיכא ששה בבת אחת שכבר נגמר ביקורן.

אלא דזה תלוי אי ביקור ד' ימים היינו שמבקרו כל יום או בחד ביקור ד' ימים לפני שחיטה סגי, שרש"י כתב בפסחים (ל"ו ע"ס ד"ה למסמרת) שמבקרין אותו כל ארבעה (ומימה על המוז"ס שם (סי' קכ"ד לדף ל"ו) שמסתפק בזה ולא הביא רש"י במקומו) אבל הרמב"ם כתב (פ"ס מתמידין ומוספין ה"ע) אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים שבמקדש ויהיו מוכנים קודם יום הקרבה בארבעה ימים עכ"ל משמע דכל ד' ימים מוכן ועומד הוא אחר שכבר ביקרו פעם אחת רק שממתין להקרבה ד' ימים, ואם כן לדעת הרמב"ם דבחד ביקור סגי אתי שפיר לישנא דמתניתין ששה מבוקרין אף אי בשעת חינוך לא היה אלא ששה או שמונה דהגם שלא היו כל הששה ראוין בבת אחת מכל מקום מבוקרין הוי שכבר ביקרן לפני שהניחן שם, ובאמת דעת רש"י כאן משמע כהרמב"ם ודלא כמו שכתב בפסחים שהרי כתב בלישנא קמא ז"ל נטלו יום ראשון שנים לתמידים ונתנו שנים תחתיהם ויבקרום כו' ואותן שנתבקרו ונתנו שם יום ראשון ראויים ליום רביעי כו' משמע שנתבקרו פעם אחת ונתנוהו שם, וכן ממה שכתב שהתמידין מבוקרין ד' ימים קודם שחיטה עם יום הביקור ויום השחיטה מדקאמר יום הביקור משמע דאינו מבקר רק יום ראשון בלבד, (וכס"כ לפמס"כ לעיל בשם רגמ"ה ועמס"כ דמקלפ היוס ככולו, בשלמס מי ביקור חד זימני סגי וד"י הוס רק זמן המתנה שייך לומר דמקלפ יוס ד' ככולו אבל מי בעי ביקור ד"י ל"ש זה דממ"נ מי בעי ביקור בוקר וערב הרי לף היה ביקור של הערב ומי סגי ביקור ג' כל יוס הרי כיון שמתבקר נגמר ד' ימי ביקור ומסתי לריך סבכל מקלפ של מקלפ היוס ככולו), ולפי זה לשיטתו כאן דחד ביקור סגי שפיר פירש דבשעת חינוך היה ו' או ח' דבכל עת יש ששה מבוקרין אף על פי שאינם ראוין וכנ"ל מה שאין כן לפירושו בפסחים דמבקר כל יום צריך לומר כפירושו במנחות דבשעת חינוך הוי י"ב.

והנה מלבד דין ביקור ד' ימים צריך לבקרו לפני שחיטה כדתנן בתמיד (רפ"ג) אף על פי שהוא מבוקר מבערב מבקרין אותו לאור אבוקות ואם כן דין ביקור ד' ימים אינו בשביל שלא להקריב בעל מום אלא כדי שיהא בלא מום ד' ימים, ולשיטת רש"י בפסחים לא סגי בביקור אחד בתחילת הד' ימים אלא צריך לברר כל יום בפני עצמו שאין בו מום, ויתיישב לפי זה מה שהקשו על פרש"י במנחות אמאי תקנו חכמים ששה מבוקרין דאי לא יתרמי טלאים יהיו אלו מוכנים והא לזה סגי שיהיו נמצאים שמה טלאים שיהא נגמר ד' ימים שלהם בכל אחד מאלו הג' ימים ולמה צריכין ששה בבת אחת להיות

נגמרין ג' ימים לפני כן, ולהנ"ל יש לומר דסבירא ליה שם כשיטתו בפסחים דבעי ביקור כל יום לברר שאין בו מום ואם כן כמו דחיישינן דילמא לא יתרמי טלאים ויצטרך להנך ששה הכי נמי יש לחוש דילמא לא יהיו אלו בלא מום כיון דלא סמכינן על ביקור פחות מד' ימים ועל כן היה צריך שיהיו מבוקרין לגמרי להיות בטוחין בתמידים כשרים לג' ימים, וכעין זה כתב הרשב"א שבועות (י"פ ע"פ ד"ה מ"מ) לענין קושיא אחרת עיי"ש, (הגה בריטב"פ שם (י' ע"ב ד"ה אמר עולה) כ' בקרבן אחרת להיות שם שמא טעמים, שיוכלו לבדוק מהם שניים לתמיד כו' לקיים את הכתוב האחד המיוחד עיי"ש).

י"ג ע"ב

יישוב לקו' רש"י אל"ק

רש"י ד"ה ארבע ימים קודם שחיטה, **בא"ד וקשיא לי' הא לא' דמי לארבעה ימים דפסח דביקורו בעשור** כו', קשיא ליה לרש"י אלישנא קמא איך יהיה ד' ימים עם יום הביקור ויום השחיטה הלא פסח היה מקחו בעשור ושחיטתו בי"ד הרי ד' ימים מלבד יום השחיטה, אולם בזוהר הקדוש (פ' פנחס דף רנ"פ) מבואר להדיא דהתם נמי ד' ימים עם יום השחיטה וז"ל אמר קודשא בריך הוא מבעשור לחדש סיבו דחלא דילהון דמצראי ותפשו ליה ויהא אסור ותפיש בתפישה דילכון יומא חד ותרין וג' וביומא ד' אפיקו ליה לדינא ואתכנשו עליה כו' אמר קודשא בריך הוא יהיה תפיש ברשותייכו יומא בתר יומא ארבעה יומין בגין דייחמון יתיה תפיש וביומא רביעאה אפיקו ליה לקטלא כו' עיי"ש הרי מפורש דד' ימים דפסח נמי עם יום השחיטה הוא ועל כרחך דיום לקיחתו בעשור אינו מן המנין משום דטרידין בלקיחתו ואפשר שלא יזדמן לכל אחד טלה עד הלילה, שוב ראיתי במושב זקנים מבעלי התוספות על התורה (פ' נח עה"פ והיה נכח למשמרת) שכתב להדיא ככל הנ"ל דהיינו שפירש כלישנא קמא דבשעת חינוך היה ששה ושרבינו ישעיה הקשה קושיית רש"י דלא דמי לפסח דמקחו בעשור ותירץ דיום הלקיחה אינו מן המנין שמא לא נזדמן לו עד הערב עיי"ש, [ועי' בפי' רבינו משולם על שקלים (פ"ק ה"ג) אהא דבכ"ה באדר יושבין במקדש לגבות השקלים שכתב הטעם ז"ל שיבואו מיד לגזברים ולוקחים טלאים בהן ומבקרים [ד'] ימים קודם ניסן כו', ולפי"ד נמצא ד' ימים מלבד יום השחיטה שהוא ר"ח ניסן ומלבד יום הלקיחה שהוא כ"ה אדר וקשה הלא פסח היה מקחו בעשור ול"ש תי' הנ"ל, וצ"ל שביום כ"ה יבואו ליד הגזברין כדי שיוכלו למחר ביום כ"ו ליקח טלאין].

אי ביקור מעכב ומנא ילפינן לה

דתניא בן בג בג אומר מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים כו', ולא נתבאר אי טעון ביקור היינו למצוה או לעיכובא הוא, ובסוכה (מ"ג ע"פ) אהא דאמר רבי יוסי השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת וצריך תמיד אחר כתבו התוספות (ד"ה שחיטו מבוקר) דאפילו נמצא תם (דפי' בנמצא בע"מ פסיטע מאי קמ"ל) משום דטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה כדיליף בפסחים בגזרה שוה מפסח, ובאור זרוע (סי' רע"ז ריש הל' פסחים) מסיק גם כן דמעכב וראייתו מתוספתא (פסחים פ"ה ה"ה) אמר רבי יוסי שמעתי ששוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר שחייב חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו שנאמר (במדבר כ"ח) תמימים יהיו לכם ונסכיהם כשהן מבוקרין הן תמידין כשאינן מבוקרין אינן תמידים, וכן בראב"ד בתורת כהנים (ויקרא דנדבה פרשתא ג' הי"ב) אהאי מילתא דרבי יוסי נמי כתב דאם הביא שאינו מבוקר אפילו נמצא תם פסול שצריך שיהא ידוע לתמימות לפני שחיטתו, [ויש שפי' כוונתו וחידשו שצריך שיהא ידוע לתמימות מלבד ביקור ד"י וליתא דכוונתו כהתוס' והאו"ז דר' יוסי מיירי מביקור ד"י], והקשה בכפות תמרים בסוכה שם דמהיכי תיתי דביקור מעכב והא אפשר שהוא רק למצוה לכתחילה ור"ל דהא בקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב (עי' מנחות י"ט ע"פ), ועוד הרמב"ם שכתב (בפ"פ מתמידין ומוספין) דתמיד טעון ביקור ד' ימים למה לא כתב דמעכב.

והנה ז"ל התורת כהנים שם תמים (ויקרא פ' ג') כשם שאם אינו תמים אינו לרצון כך אם אינו כענין הזה אינו לרצון תמים יקריבנו תמים יקדישנו רבי יוסי אומר תמים יקריבנו יבקרנו ויקריבנו אמר רבי יוסי שמעתי שהשוחט כו' ובקרבן אהרן שם מפרש דלתנא קמא אתא קרא דצריך לבקרו ממומין קודם הקדישה ולרבי יוסי אתיא קרא למימר דאף אם הוא תמים בשעת הקדישו מכל מקום צריך לבקרו קודם הקרבה, ולפי זה פליגי תנא קמא ורבי יוסי אי ביקור מעכב וכן כתב המלבי"ם שם ומוסיף עוד דלרבי יוסי איכא תרי קראי חד הא דתורת כהנים ואידך הא דתוספתא דדריש ליה מתמימים וצריך תרי קראי חד למצוה וחד לעכב ולא סבר כבן בג בג דיליף ביקור מפסח מצרים ואם כן לדידן דלא סבירא לן כרבי יוסי אלא כבן בג בג להכי אינו מעכב ומיושב קושיות הכפת תמרים

עכ"ד, ולענ"ד לא משמע שרבי יוסי מצריך תרי קראי דהא בתרווייהו הוא אומר שמעתי שהשוחט כו' ועלה קדריש ליה פעם מתמים ופעם מתמימים אלא נראה דחד דרשא הוא ותרי תנאי אליבא דרבי יוסי או תרי גירסאות נינהו, ועוד שהר"ש בתורת כהנים כתב דרבי יוסי קאי אביקור דיליף מתשמרו וכבן בג בג וקמשמע לן דביקור מעכב, הרי שאינו חולק עליו אלא מוסיף על דבריו, [ומשמע עוד דדוקא אתמיד ילפי' לה ולא לשאר קרבנות, ועי' מנ"ח (מ' ה') שכ' דאי בתמיד מעכב כש"כ לפסח דעיקר הלימוד מיניה הוא, אבל להנ"ל ליתא דרק בתמיד שנה עליו הכתוב לעכב].

אולם בזה צדקו דבריהם שרבנן ורבי יוסי פליגי אי מעכב או לא, רק דרבי יוסי לאו מתמים ומתמימים דריש אלא רבי יוסי כבן בג בג סבירא ליה דיליף מתשמרו דצריך ביקור ד' ימים ושנה עליו הכתוב מתמים (פו מתמימים) לעכב, ושפיר מיושב כנ"ל שהתוספות והראב"ד כתבו לרבי יוסי דחייב חטאת אפילו נמצא תמים אבל הרמב"ם פסק כרבנן דפליגי עליה וסברי דאינו אלא למצוה לכן לא כתב דמעכב (סו"ר כעי"ז בגו"א תורת חסד סי' כ"ג ע"י"ש) ואפשר שהתוספות והראב"ד מודו ליה להלכה, ברם האור זרוע כתב להלכה דמעכב ואפשר משום דלא מצינו בבבלי מאן דפליג ארבי יוסי, ובסוכה דפריך מרבי יוסי משום דאמתניתין קאי דקאמר טעה בדבר מצוה פטור פריך דידיה אדידיה דשמעינן מיניה להדיא דסבר שביקור מעכב אבל לית מאן דפליג עליה.

להרמב"ם איך ילפינן מקרא דכהנים

משתי **חצוצרות כו' ועד כמה כו' עד מאה ועשרים שנאמר ועמהם כהנים כו'**, כבר נתבאר לעיל (י' ע"ח ד"ה אין פוחתין) מחלוקת החינוך (מ' שפ"ד) והרמב"ם (פ"ג מכהמ"ק) דדעת החינוך דמצות תקיעת חצוצרות בכל יום על ידי כהנים ודעת הרמב"ם דדוקא בימי המועדים ובראשי חדשים מצוה בכהנים אבל שאר כל הימים לוים נמי כשרים, והנה לדעת החינוך מובן שפיר איך מביא ראיה על מספר מאה ועשרים מקרא דתקיעת חצוצרות על ידי כהנים אבל להרמב"ם דשאר כל יום בלוים ודינא דעד מאה ועשרים שייך בכל יום (כמבואר שם ה"ד) אם כן איך ילפינן תקיעת לוים מתקיעת כהנים, ויש לומר לפי דברי התוספות לעיל (ע"ח ד"ה ומוסיפין נמי הכ') דלא מייתי קרא לענין כמה חצוצרות יהא להידור מצוה אלא אתי למימר דלא חיישינן לעירבוב קלא עד מאה ועשרים חצוצרות ואם כן שפיר יליף מחצוצרות דכהנים אחצוצרות דלוים, ועיין לעיל (י' ע"ח ד"ה אין פוחתין) עוד יישוב אחר בדברי הרמב"ם.

אמאי צריך לוים

מתני' **אין פוחתין משנים עשר לוים עומדין על הדוכן,** ובגמרא כנגד תשעה כנורות ושני נבלים וצלצל אחד, הנה בתוספות לעיל (י' ע"ג ד"ה אין פוחתין) משמע דאותן הלוים היו מנגנין באלו הכלים עיי"ש, אבל הרמב"ם כתב (פ"ג מכהמ"ק ה"ג) שאלו הי"ב לוים היו משוררין בפה ולדבריו צריך לומר שכנגד י"ב כלי שיר היינו שזה לעומת זה כמו שיש י"ב משוררין בכלי יש י"ב משוררין בפה.

ולשיטת התוספות דאלו מנגנין בכלי היו, קשה אמאי צריך שיהא לוים והא תנן לעיל (י' ע"ח) דאפילו עבדי כהנים או ישראלים מיוחסים כשרים, וכבר יישבנו לעיל שם (ד"ה ועבדי כהניס) על פי דברי התוספות ביבמות (פ"ו ע"ג ד"ה ומבני לוי) דאפילו למאן דאמר עיקר שיר בפה איכא נמי מצוה ללוים בכלים ונתבאר שם דהיינו אלו הי"ב לוים דמתניתין תשעה לכנורות ושנים לנבלים והאחד לצלצל אבל שאר הכלים שמוסיפין עליהן כשר בישראלים ובעבדים ושמכח משנה זו דאין פוחתין מי"ב לוים הוא שהוכיחו דאיכא מצוה על הלוים בכלי שיר לכולי עלמא (בין עיקר שירה בפה בין בכלי ע' תיו"ט), ורק במה שמוסיפין בכלי שיר כשרין ישראלים ועבדים והיינו מתניתין דלעיל עיי"ש.

ומתבאר לפי זה המשך מתניתין, הא דקאמר רבי אליעזר בן יעקב דאין עולין למנין ופרש"י דלא מנו אותן הקטנים למנין שנים עשר לוים הצריכין לדוכן, ותמה בתוספות יו"ט הא תנא קמא נמי קאמר דלא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה ואם כן בודאי שאין עולין למנין י"ב לוים המנגנים בכלי שיר, ולהנ"ל יש ליישב דנפקא מינה טובא בין תנא קמא לרבי אליעזר בן יעקב דתנא קמא סבר דקטנים אין אומרים בכלי שיר כלל וגרועין מעבדים שכשרים לשירה בכלי (ופסבר מסוס שהקטניס לא למדו היטיב מופן השירה בכלים ומין הקיסין בה כעבדים) אבל רבי אליעזר בן יעקב לא סבירא ליה שיהא קטנים גרועין מעבדים ואין הכי נמי דכשרים לשיר בכלים אלא שאין עולין למנין י"ב לוים שמצותן בכלים וכנ"ל, ורק על מה שמוסיפין על י"ב הם כשרים כמו העבדים, [ועי' לקמן ד"ה ותנא דידן ביאור המשך מתני'].

תמיה בדברי הרמב״ם

אין קטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים עומדים בשיר, פרש״י אין לוי קטן נכנס כו׳, אבל הרמב״ם בפירוש המשניות ובהלכות כלי המקדש (פ״ה הט״ו) פירשה לענין כהנים שתחילת עבודתן לא יתחילו אלא בשעה שהלויים אומרים שירה וכתבו המפרשים שם דהרמב״ם משמע ליה דמיירי מכהנים מדתנן לישנא דנכנס לעבודה ועבודה בכהנים הוא וגם דאי בלוים הוה ליה למימר אינו נכנס אלא לשורר, ויש להוסיף דגם לישנא דבשעה שהלוים כו׳ משמע דלא מיירי מקטן לוי דאם כן הוה ליה למימר בשעה שהגדולים עומדים בשיר, (ועיין רלב״ו פ״ה הט״ו שהאריך בדברי הרמב״ם), והא דאמרינן מנא הני מילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויעמוד ישוע כו׳ אף דישוע לוי היה ואיך מביא ראיה על כהנים, כבר ביארה היטב בחק נתן על פי ההוא דחולין (כ״ד ע״ב) דמוקמינן קרא דמקמי ויעמוד ישוע כו׳ (דכתיב ויעמידו את הלויים מבן עשרים שנה ומעלה ס׳ מכ״ד מקומות שנקראו כהנים לויים) לענין התחלת עבודה דכהנים וקאמר קרא אימתי היה התחלת עבודתן בשעה דויעמוד ישוע כו׳ דהיינו בעת שירת הלוים ומביא שם מילקוט עזרא דמפורש כדברי הרמב״ם עיי״ש באורך, מיהו בתוספתא (רפ״ג) משמע כרש״י דקאמר לא נראית אשה בעזרה כו׳ ולא נראה קטן בעזרה אלא בשעה שהלוים אומרין בשיר, (ולפ״ז נקטו לישנא דמתני׳ שמיהו נכנס לעזרה שהרמב״ם מפרקא שמיהו נכנס לעבודה תמילה), ושם מובא נמי הא דכדי ליתן תבל בנעימה וקרא דויעמוד ישוע אדברי רבי אליעזר בן יעקב עיי״ש.

ומכל מקום דברי הרמב״ם תמוהין, במה שפירש שם דברי רבי אליעזר בן יעקב דקאי אמשוררין בכלים שהן אינם ממנין הי״ב לוים ואין עומדין לדוכן וכו׳, הא כיון דרישא דמתניתין די״ב לוים מיירי במשוררין בפה כמו שפירש שם (עי׳ לעיל ד״ה אין פותחין מי״ג לוים) איך אפשר שרבי אליעזר בן יעקב מיירי ממנגנין בכלים בלא שירמוז בדבריו שהוא קאי על ענין אחר, ואף על פי שבפירושו משמע קצת שגרס אמר רבי אליעזר בן יעקב (ולפ״ז צ״ל אומר) כאילו מתחיל דין חדש מכל מקום צריך לפרש דמיירי ממנגנין בכלי ולא ממשוררין בפה דרישא, [וראיתי בחזון נחום שכתב דקאי אמתני׳ דלעיל שאין פותחין מט׳ כנורות ולא נהירא כלל], ואפשר שהיה לו גירסא אחרת במתניתין ורבי אליעזר בן יעקב אמר להדיא במנגנין בכלים, ובין כך משמע לו גירסא אחרת דמימרא דאין קטן נכנס כו׳ כנראה שייך לסוף המשנה אחר שסיימו ענייני שירה בפה ובכלי דאי כגירסא שלנו דמימרא זו בא לפני דברי רבי אליעזר בן יעקב הוה מתניתין שלא כסדרן דמתחיל בשירה בפה ומפסיק הענין בהתחלת עבודת הכהנים ובתר הכי מיירי משירה בכלי, וכן משמע קצת בפירוש המשניות שמפרש האי מילתא דאין קטן כו׳ בתר כולי מילתא דרבי אליעזר בן יעקב עיי״ש וצריך עיון, [שו״ר באבן האזל פ״ה הט״ו שכתב ג״כ דגי׳ הרמב״ם דאין קטן כו׳ שייך בסוף המשנה וכנ״ל, אבל מש״כ כדי ליתן תבל בנעימה דקאי על הכלים (ופ״כ יתו׳ קו׳ הנ״ל דלפ״י קאי ע״ז) אינו נראה דהא המשך מתני׳ ולא היו אומרים בנבל וכינור אלא בפה הלא מיירי במשוררים בפה ואיך קאי כדי ליתן תבל בנעימה אכלי שיר].

הא דלא חשיב חצוצרות וחלילין

אמר רב פפא כנד תשעה כנורות ושני נבלים וצלצל אחד, הא דלא חשיב שתי חצוצרות דאמרינן במתניתין לעיל (ע״ב) אין פוחתין משתי חצוצרות כבר כתבו התוספות לעיל (י׳ ע״ב ד״ה אין פותחין) משום דכהנים תוקעין בהן ולא לוים, אבל החינוך (מ׳ שפ״ד) כתב בדעת הרמב״ם (פ״ג מכלי המקדש ה״ד) דרק בימי המועדות ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעין בהן אבל בשאר ימים גם הלוים תוקעין בהן ואם כן יקשה אמאי לא חשיב הכי כנגד שתי חצוצרות, אולם לפי מה שנתבאר שם (ע״ב ד״ה אין פותחין) דהני מילי דאורייתא אבל מדרבנן גם בכל יום היו הכהנים תוקעין בחצוצרות לא קשיא מידי עיי״ש, [ובלא״ה היו החצוצרות בין פרקי השיר כמבואר סוף תמיד ואפשר שלכן אי״צ לוים משוררין כנגדן].

ואכתי קשה אמאי לא חשיב חלילין דאמרינן לעיל (שם) אין פוחתין משני חלילין, ובשלמא לשיטת רש״י ושיטה מקובצת שם דהא דאמרינן בשנים עשר יום בשנה החליל מכה היינו דבשאר ימים אינו מכה כלל לא קשיא דהכא לא מיירי מאותן י״ב ימים, אבל להרמב״ם דנראה מדבריו (פ״ג מכלי המקדש ה״ג וד׳) דהחליל היה מכה בכל יום (עי׳ לעיל שם ד״ה ובשנים עשר יום) יקשה כנ״ל אמאי לא חשיב שנים כנגד החלילין, ואפשר משום דבפירוש המשניות כתב דאבוב יחיד ר״ל שיש לו נקב אחד, ואם כן אינו דומה לשאר הכלים שיש להן כמה מיני קולות, ועוד שפירש שם ומחליק הוא הזמר שמזמר המזמר מעין הענין האמור קודם שיתחיל המשורר לשורר שכנגדו בנגון הנבל כו׳, נראה מדבריו שהיה החליל מזמר כמין הקדמה לפני שאר הכלים ואפשר שלכן אין צריך לוי

משורר כנגדו, [דלדעתו אין אלו הי"ב מנגנין בכלים אלא משוררין בפה כנגד המנגנין בכלי עי' לעיל ד"ה אין פוחתין].

אי עוה"ב הוא עולם הנשמות

כנור של מקדש כו' ושל ימות המשיח כו' ושל עולם **הבא** כו', הרמב"ן בשער הגמול (פ"ה) הביא מזה ראיה שעולם הבא הוא עולם הגוף ומקדש וכליו ואינו עולם הנשמות ודלא כהרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ח ה"ב) שכתב דעולם הבא הוא עולם הנשמות עיי"ש, אולם לפי מה שביאר שם דאלו הנימין רומזין על הספירות (שבעולם הזה הן משיגין חלק שבע ספירות ולימות המשיח שמונה ספירות ולעולם הבא עשר ספירות) אין זה ענין גשמי ושייך שפיר לעולם הנשמות, אלא דמכל מקום נראה לו דאין המקרא יוצא מידי פשוטו.

בספר דברי ישראל מודזיץ (פ' מקץ מאמר ג' מרמזי חנוכה) על הפסוק קחו מזמרת הארץ בכליכם, כתב ענין נפלא כי ידוע היות חכמת הנגינה ומוזיקא חצבה עמודיה שבעה היינו שיהא בנויה על שבע מדריגות הקול מנמוך לגבוה ומגבוה לנמוך ויותר משבע אין היינו למשל כשהולך ועולה במדריגות קול הנגינה מנמוך לגבוה אזי מאחת ועד שבע הם קולות משניין דא מדא כל קול שמגביה הוא מין אחר לגמרי וכשבא לקול דרגא השמינית הגבוה מכולם הוא עצם וגוון חד עם הקול דרגא הראשונה הנמוכה מכולם שהתחיל בה ואין הפרש ביניהם כלל אלא שהם אקטאווע"ס חלוקים זה אקטאוו"ע גבוה וזו אקטאוו"ע נמוכה, ולא בחכמת הנגינה והמוזיקא בלבד אלא כי אף אין כלל במציאות בעולם יותר משבע קולות כי כל הקולות שבעולם מקול רעם ורעש גדול עד הקול הנמוך שבנמוך כולם המה מכלל השבע מדריגות הקולות הללו ולא יותר אלא שהם אקטאווע"ס חלוקים גבוה על גבוה עד אין מספר ולא זו שאין מציאות בעולם יותר משבע קולות אלא אף אין שום תפיסה והשגה בשכל האנושי אפילו לצייר במוחו דרגא קול שמיני יותר משבע קולות.

ועל פי זה פירש שם דז' נימין אין הכוונה על מיתרי הכינור כי מהו הרבותא של ז' נימין או שמונה או עשר אלא הפירוש ז' נימין היינו שבע מדרגות הקול כנ"ל והשמינית אין עכשיו בזמן הזה תפיסה והשגה כלל אמנם לימות המשיח תתגלה דרגא קול שמינית בעולם ויהיה שיר חדש וזה הפירוש של ימות המשיח שמונה ויהא זאת באמת אחת מנפלאות הבורא שלא היה מעת בריאת העולם עד ימות המשיח דרגא קול שמינית בעולם וכן על דרך זה יתפרש דשל עולם הבא עשר, ועיין שם באורך שמפרש שזהו ענין אחד עם העשר ספירות ולפי דבריו הרי זה ענין גשמי וגם ענין של עולם הנשמות ודו"ק.

אי קאי אקטנים או אמנגנין בכלים

ותנא דידן כיון דהני קטין קלייהו כו' קרי להו צערי, רש"י פירשה אקטנים המשוררין בפה שמקטינין קולן ומצערין הלוים שאין יכולים לבסם קולם כמותם, אבל הרמב"ם בפירוש המשניות פירשה לפי דרכו דמיירי מאלו המנגנין בכלים שמצערין את המשוררין בפה לפי שניגון כליהם היה מסתיר יופי נעימות שיר הלוים שהיו אומרים שירה בפה, ולפי מה שנתבאר לעיל (ד"ה אין פוחתין) בדעת התוספות דפליגי תנא קמא ורבי אליעזר בן יעקב אי קטנים הם בכלל שירה בכלי דתנא קמא סבר שאין אומרים שירה בכלי כלל ורבי אליעזר בן יעקב סבר דכשרים לשיר בכלים אלא שאין עולין למנין י"ב לוים שמצותן בכלים ורק על מה שמוסיפין על י"ב הם כשרים כמו העבדים, לפי זה סבירא ליה לתוספות בזה כהרמב"ם דרבי אליעזר בן יעקב מיירי ממנגנין בכלים (רק דמייתי מקטניס) ואם כן צריך לפרש נמי המשך מתניתין כהרמב"ם הנ"ל דאלו המשוררין היו מצערין את המשוררין בפה.

ואי נימא דגם רש"י סבירא ליה כתוספות בזה לענין י"ב לוים עומדין על הדוכן, (דהא יסוד הדבריס הוא לפמש"כ המוס' בימומות בגיטין דברי רש"י בקידושין כמוש"כ לעיל, ועוד דכ"ע מרש"י לעיל י' ע"ח ד"ה מפני שגלוי וכמוש"כ שם), והרי הכא לא פירש כפירושו של הרמב"ם אלא דקאי על קטן ממש, צריך לפרש המשך מתניתין באופן אחר, דתרתי קאמר רבי אליעזר בין יעקב חדא הא דאין הקטנים עולין למנין י"ב לוים המנגנין בכלים ועוד קאמר דאין הקטנים עולין לדוכן אפילו שהן משוררין בפה אלא ראשיהן כו' וצערי הלוים כו' משום דקטין קלייהו, כל זה קאי אשירה בפה, ואפשר שגם התוספות מפרש כן ולא כהרמב"ם הנ"ל וכן נראה עיקר ודו"ק.

סליק פרק אין נערכין, לאבוהון דבשמיא אזמר בשבחין,

פרק שלישי - יש בערכין

י"ד ע"א

האם שייך כאן איסור דלא תחנם

אסור לאדם שיאמר כמה נאה כנעני זה, פרש"י דכתיב לא תחנם לא תתן להם חן, [כנעני לאו דוקא דכולהו עובדי כוכבים בכלל ואפילו אינו משבע אומות כמו שכתבו התוספות בעבודה זרה (כ' ע"ב ד"ה לשמר) ואפילו ישמעאלי שאינו עובד עבודה זרה (עי' ב"ק יו"ד סי' קנ"ב סקי"ב גבי מתנת חנם והס"ד לענין נתינת טן למשד קרע נפקע חולס עי' שד"ח מער' ל' כלל נ')], וטעם האיסור כתב הרמב"ם (פ"י מעכו"ס ה"ד) וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, [מש"כ דאסור לספר בשבח מעשיו ר"ל שלא יספר במדותיו הטובים ובמעשיו הנאים אבל ז"פ דלא קאי על מעשי ידיו דהיינו אם בנה בית יפה שלא יספר בשבחו של הבית, וק"ק לשון הטור (יו"ד סס) ואסור לשבחו כמה נאה עכו"ם זה וכל שכן שלא לספר בשבח מעשי ידיו, משמע במה שעשה עם ידיו וצ"ל דהלשון לאו דוקא ור"ל ג"כ במעשיו הטובים או הכוונה שמשבח אותו ע"י מעשי ידיו].

וזה פשוט דאם אין כוונתו לפאר מעשיו של נכרי אלא אומר כן לאיזה צורך מותר וכל האיסור הוא רק כשאין לו שום כוונה אחרת אלא לשבח לנכרי ולפארו בלבו, ומצינו לחז"ל ששיבחו לעובדי כוכבים כמעשה דדמא בן נתינה (קידושין ל"ב ע"ב) בכיבוד אביו ובירושלמי (סס פ"ב ה"ז ונפאה פ"ב ה"ב) עוד עובדא בכיבוד אם וכהנה רבות משום דבכל אלו לא היתה הכוונה לשבח לאותו גוי אלא ללמדנו דרך מוסר ובזה מותר, וכן מבואר בחינוך (מ' תכ"ו) ז"ל ועובר על זה ושבח עובדי עבודה זרה ומעשיהם זולתי בענין שימצא שבח יתר מאוד לאומתנו מתוך שבחם עבר על לאו זה כו' [והערני ח"א דמקורו מסוטה (מ"ג ע"ג) לאודועי שבחי' דדוד עיי"ש], הרי שאם על ידי שבחם יש תועלת לנו מותר והוא הדין לשאר תועלת וכנ"ל, ובזה יש לפרש הא דשבת (ל"ג ע"ב) דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון בר יוחאי כו' פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים כו' ואיך היה משבח מעשיהם הרי אסור משום לא תחנם (עי' גר"ב ופפ"ב סס), ואפשר דכוונת רבי יהודה באמרו כמה נאים מעשיהם של אומה זו היתה כדי ללמוד ממעשיהם שעושין חסד ומיטיבין עם הבריות.

והנה בסוגיין משמע לכאורה דהא דאסור לומר כמה נאה כו' לאו דוקא שלא יאמר על כנעני פרטי ראה כמה יפה הוא אלא אפילו אם מדבר מכנענים בעלמא לא יאמר היפה שבהן הוא כך או כך דלכן לא תנא אחד שהעריך הנאה שבכנענים וכמו שפירש רש"י לפי שאסור להזכיר שם נוי על כנעני, וזה דבר תימה שהרי האומר הנאה שבהן הוא כך אין בזה משמעות שבאמת יש בהן נוי אלא שהוא יותר נאה מאחרים (וכמלמדס סוף קידושין טוב שבכופלים לגיהנם שלין בזה משמעות שיש בהס טובים שהרי כולס לגיהנם) וכל שכן הכא דלצורך דין ערכין קא אתא שאפילו הנאה שבהן אם העריכו נותן נ' סלע, ואפשר דבאמת בכי האי גוונא ליכא איסור דלא תחנם ומכל מקום שינה התנא לשונו כדי להשמיענו האי דינא דאיכא גוונא דאסור לומר כן (כעין מס"כ רס"י פסחים ג' ע"ב ד"ה לעון נקיה עיי"ס) וכן משמע בשולחן ערוך וברמב"ם שלא כתבו גוונא דהכא דאסור לומר סתם הנאה שבעובדי כוכבים, ועוד יש לומר דשאני הכא דקאמר קולא דערכין דאפילו המעריך אדם נאה דהוה ליה למיתב מאה מנה אינו נותן אלא נ' סלע ובזה הוה נתינת חן אל העובד כוכבים אי הוה תנא הנאה שבעובדי כוכבים דהוה שמעינן מינה שהוא באמת שוה הרבה כסף ודו"ק, (ועמש"כ בע"ג ד"ה לחמד שהמית לח הנאה שבעבדיס, בענין לל תחנס בעבדיס).

למה ל"ש שדה אחוזה בעכו"ם

תוד"ה בעכו"ם לא משכחת, בא"ד דמצוה היא התלויה בארץ ועובד כוכבים אין לו נחלה בארץ, משמע דלא משכחת שיהא לעובד כוכבים קרקע בארץ ישראל ואין להקשות דמשכחת לה בישראל הבא על הכותית דולדה כמותה נמצא עובד כוכבים יורש שדה אחוזתו של אביו ליתא דאין בנו מכותית מתיחס אליו

כלל ואינו יורש אותו כדאיתא ביבמות (כ"ג ע"ב) עיי"ש, אולם יש לעיין בעובד כוכבים שקיבל מתנה מישראל לרבי מאיר דאמר לקמן (ל"ב ע"ב) מתנה אינו כמכר ואינו חוזר ביובל או אפילו קנה קרקע לדעת רבי שמעון בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ח וגיטין פ"ד ה"ט) דילפינן מוהארץ לא תמכר לצמיתות שאם קנה עובד כוכבים קרקע חלוט לו ואינו מחזיר ביובל עיי"ש, אם כן משכחת לה שדה אחוזה לעובד כוכבים.

אבל נראה שאין כוונת התוספות דלא משכחת שיהא לו קרקע בארץ ישראל, אלא הכי קאמר שדה אחוזה מצוה התלויה בארץ היא כלומר בקדושת הארץ וזה לא שייך בעובד כוכבים דכל כמה שקנאה עובד כוכבים קנין הגוף קנין גמור פקע מינה קדושת הארץ וממילא דלא משכחת שיהא לו נחלה קדושה בארץ שיהא בה דין שדה אחוזה, שהרי הרמב"ם כתב (פ"ג מהלכות מכירה הט"ו) המוכר שדהו לגוי וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ממנה בכורים מן התורה שאינה נפקעת מן המצוות בקנין הגוי כמו שביארנו עכ"ל ומבואר מדבריו דלמאן דאמר יש קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מדין מעשר נפקע קדושת הארץ ונעשה השדה כחוץ לארץ, (ובמשיעור (ח"ב סי' ל"ט סק"ה) מוכיח שכ"ה דעת התוס' והרמ"ה ומורי"ד עיי"ש), וכתב בחידושי הגר"ח (פ"ה מתרומות ה"י) הטעם משום דעיקר קדושת הארץ הוא על ידי שירשוה ישראל כדמשמע לקמן (ל"ג ע"ב) אשר ירשו אבותיך וירשתה דחלות קדושת ארץ ישראל הוא ממה שהוא ירושת ישראל עיי"ש, ולפי זה לא שייך דין שדה אחוזה אצל עובד כוכבים כי שדה אחוזה נמי מצוה התלויה בקדושתה של הארץ הוא [כדמשמע מהא דלקמן (כ"ט ע"ב) דאין שדה אחוזה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג דהיינו כל יושביה עליה (ל"ג ע"ב), משום דכשאין כל יושביה עליה חסר בירושת ישראל ולכן חסר בקדושת ארץ ישראל לענין שדה אחוזה (מפע"י דמרו"מ נוהג)], וכל שקנאה עובד כוכבים קנין הגוף ממש כאילו הוה אחוזתו הרי נפקע קדושתה ונעשה כחוץ לארץ ודו"ק.

תמיה על השפ"א ומו"מ בדברי המנ"ח

מתני' נותן זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף, פרש"י מי שפודה אותם בין בעלים בין אדם אחר כו', בשפת אמת תמה על זה דאם שוה באמת הרבה למה לא ימכור הגזבר למי שנותן יותר בשלמא הבעלים זכתה להם תורה בזה השומא אבל כשאין הבעלין רוצין לפדותה למה לא יכריזו למכור בשויה, וכתב שלא מצא מפורש זה הדין בגמרא.

ותימה שהרי דין זה מפורש בתורה, דכתיב והיה ערכך לפי זרעו זרע חמור שעורים בחמשים שקל כסף וכו' וכתיב ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו ויסף חמשית כסף ערכך עליו, הרי דקרא קמא מיירי באחר הפודה ולא הבעלים (וכמו בהמה טמאה ומקדיש פיטו בקרקעי דמקודש דמתלק דין פאחר לבעלים שמוסיפין חומש) וערכו זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף וצריך עיון.

ואין זה ענין למה שכתב במנחת חינוך (מ' שנ"ה) דאף על פי שאדון הרוצה לגאול שדה אחוזתו גואל בשיעור הקצוב אף אם יש אחר הרוצה ליתן יותר אבל אם אין האדון גואל רק אחרים באין לגאול אם אחד מהן רוצה ליתן יותר משיעור הקצוב נותנין לו דלמה לא יהא רווחא להקדש עיי"ש דמשמע נמי דבאחרים לא אזלינן בתר ערך הקצוב, ליתא דהוא לא כתב שיכריזו למכור לכל הנותן יותר שהרי קצבתו מפורש בקרא הנ"ל אלא שאם יש לפנינו מי שרוצה ליתן יותר נותנין לו.

ובאמת דגם בזה יש לדון וכן במה שכתב בהמשך שם ואלו דבריו שם, כי הנה המשנה למלך (פ"ד מהל' ערכין הכ"ו) הוכיח מן הרמב"ם דלא סבירא ליה כרש"י (עה"מ) דשדה מקנה גם כן דמיו קצובין כשדה אחוזה (עי' מש"כ בזה"ק שלמ"ז) שהרי הרמב"ם כתב שם דהמקדיש שדה מקנה שמין אותו כו' ואחר כך (בהל' ז') כתב דשמין ומכריזין ששים יום ואי דמיו קצובים מאי שייך שומא והכרזה, וכתב המנחת חינוך על זה דלפי מה שביאר שם יש ליישב דשדה מקנה הרי אין בו מצות גאולה באדון וגם אין בעלים מוסיפין חומש אם כן שפיר שמין ומכריזין אולי שוה יותר מהקצוב בתורה ומי שיתן יותר הוא קודם רק אם אין מי שיתן יותר אפשר כדעת רש"י דאינו נפדה בפחות מהקצוב בתורה את"ד, ור"ל אין הכי נמי דשדה מקנה יש לו קצבת שדה אחוזה אבל זה רק אם אין מי שנותן יותר ולכן מכריזין שמא ימצא מי רוצה ליתן יותר וממילא דאין סתירה מהרמב"ם על רש"י.

ול"ענ"ד קשה דאם כן גם בשדה אחוזה היכא דאין בעלים רוצין לפדותה ואין כופין אותו (כגון בזמן שהיובל נוהג כמש"כ הרמב"ם רפ"ה מהל' המע"ש שם ריש דבריו) נימא דאיכא דין הכרזה, וזה ודאי ליתא כמבואר ברמב"ם (פ"ד מה"ע) כיצד דרך החשבון בערכי שדות הרי שהקדיש שדה אחוזתו כו' נותן לכל זרע חומר שעורים כו' ואם רצו

הבעלים לפדותה נותנין כו' לפי שהן מוסיפין חומש כו', הנה פרט חשבון הפדיון אם אחר פודה וחשבון הפדיון אם בעלים פודין ואם כן ברישא דמירי שאין בעלים רוצין לפדותה אמאי נתן ערך הקצוב ולא אמר דמכריזין ועל כרחך דליכא דין הכרזה היכא דערכו קצוב בתורה ואם כן מאי שנא שדה מקנה דערכו נמי קצוב לפי דברי רש"י שיהא בו דין הכרזה, אלא ודאי דכל שערכו קצוב לית ליה הכרזה בין שדה מקנה בין שדה אחוזה ורק אם אחד לפנינו ורוצה ליתן יותר מערך הקצוב בתורה בזה יש לומר שיקבלו ממנו לרווחא דהקדש, וגם זה אינו מוכח דיתכן שדבר שערכו קצוב אי אפשר ליתן על זה יותר והרוצה ליתן מתנה להקדש נותן אבל מחיר פדיונה של השדה נקצב בתורה ועליו אי אפשר להוסיף והרי זה דומה למה שכתב המנחת חינוך עצמו (מצ' סוף מוס' ר"ה) דאף על גב דבכל הקדישות אם חיללו בדיעבד על שוה פרוטה מחולל אבל בשדה אחוזה שהתורה נתנה קצבה בפירוש אינו מחולל בפחות אפילו כל שהוא עיי"ש, וכמו שאי אפשר להפחית ממחירו אפשר שאינו יכול להוסיף ויש לחלק ודו"ק ואכמ"ל.

רש"י בפירושו עה"ת כ' כו"א

ובשדה מקנה נותן את שוויו רבי אליעזר אומר אחד שדה מקנה ואחד שדה אחוזה, הנה רש"י בפירושו על התורה כתב דבשדה מקנה נותן כערך הקצוב בשדה אחוזה, והקשה עליו המשנה למלך (פ"ד הכ"ו) מנליה הא ותמהו עליו המנחת חינוך ועוד אחרונים שהרי דעת רבי אליעזר במתניתין כן הוא, עיין לקמן (ע"ב ד"ה ת"ר בתוכתא) מה שכתבתי בזה.

בדברי הגר"א ובביאור דברי התוס'

תוד"ה מה בין שדה מקנה לשדה אחוזה כו', (נדפס לעיל י"ג ע"ב) והוא הדין דהוה מצי למימר חילוק אחר כו' ולא נחת לפרושי אלא חילוק דשייך כשהוא עצמו פודה, ובהגהות הגר"א כתב ליישב דלכאורה הא דתני מה בין כו' מיותר (כי לא בא למעוטי המילואים אלא לומר בשדה מאחוזה להקל ולהחמיר ולכ"ע גם בשדה מקנה כן ומהכ"ת שיש חילוק ביניהן) אלא משום דקרא מחלק ביניהן דכתיב ואם את שדה מקנתו כו' וחשב לו כו' ולזה יקשה לרבי אליעזר דשדה מקנה גם כן נפדה בערך הקצוב אם כן מה בין שדה אחוזה לשדה מקנה וקאמר דקרא אתי לאפוקי מחומש כו' עיי"ש, ודבריו נכונין ופשוטין עד שתמוה מהו קושיית התוספות.

אבל לענ"ד אין כאן השגה אלא זה גופא כוונת התוספות, דמה שכתבו דהוה מצי למימר חילוק אחר לאו משום דמתניתין בא לבאר החילוקים שביניהן קאמרי דיש עוד חילוק אלא אקרא קאי ואם את שדה מקנתו כו' דמשמע שיש חילוק ביניהן (כדברי הגר"ם) וקשיא לרבי אליעזר מה חילוק יש ומתניתין תירצה דאיכא בינייהו חומש, לזה כתבו התוספות דהוא הדין דהוה מצי למימר חילוק אחר דהיכא דגאלה אחר אינה יוצא ביובל לכהנים כשדה אחוזה ומשום הכי איצטריך למכתב ואם את שדה מקנתו כו' (ור"ל דמפני כך הוצרך הכתוב לפרש דיני שדה מקנה בפרק מדיני שדה מאחוזה דחילוק גדול איכא בינייהו היכא שגאלה אחר, והוא חילוק יותר גדול מהחילוק לענין חומש), ועל זה כתבו התוספות דמתניתין דלא אמרה כן משום דנקט חילוק השייך מיד גבי ואם כו' וחשב לו כו' דהיינו כשהוא עצמו פודה שאין מוסיף חומש ולא רצה לנקוט חילוק מן הפסוקים שלאחריה היכא דגאלה אחר ודו"ק.

ביאור סברת רב הונא ויישוב להרמב"ם דפסק כוותי'

אמר רב הונא הקדיש שדה מליאה אילנות כו' אדם מקדיש בעין יפה מקדיש, פרש"י אילנות לבד וקרקע לבד ולא שיפדה אילנות אגב קרקע, והא דלא אמר רב הונא הלכה כרבי עקיבא או כרבנן דאמרי בבבא בתרא (ע"ב ע"ב ועי"ב ע"ב) מקדיש בעין יפה מקדיש משום דאינהו לא קאמרי אלא שאם מקדיש שדה מקדיש כל אשר בתוכו כגון בור גת ושובך אבל שיהא רוצה להקדיש בענין זה להיות פודה וחוזר ופודה לא שמעינן, ואתא רב הונא למימר דכל כך הוא מקדיש בעין יפה עד שמקדיש אילנות לבד וקרקע לבד והיינו הוספה לדברי רבי עקיבא ורבנן אבל לרבי שמעון דמקדיש בעין רעה מקדיש פשיטא דליתא להאי דינא.

וביאור דברי רב הונא הוא, דבעלמא מקדיש בעין יפה מקדיש היינו שאנו אומרים כי ברצונו להרויח ולהטיב להקדש ולכן כולל בהקדישו גם מה שלא אמר בהדיא כגון בור וגת ושובך שהרי כך שוה ליה להקדש יותר כי הפודה ישלם בעד הקרקע ובעד כל מה שבתוכו, ברם זה לא שייך אלא באופן שאם היה מקדיש בעין רעה לא היה להקדש כל כך ועכשיו שבעין יפה מקדיש מגיע להקדש יותר אבל בשדה מלאה אילנות גם בלא טעמא דעין יפה הוי אילנות בכלל השדה ואפילו במכר כמבואר במתניתין בבבא בתרא (ס"ה ע"ב) עיין שם וברשב"ם (והלח' כרס"י כמן ד"ה רס"ו ועמס"כ שם), ואם כן כמו במכירה אף

דקיימא לן כרבי עקיבא דמוכר בעין יפה מוכר מכל מקום כיון שהאילנות בין כך מכורין [ולמכור יותר ממה שפירש לגבי הכי לא הוי עין יפה למכור בכלל שדה דברים אחרים שאינן בכלל שדה, ל' רשב"ם שם ע"א ע"ה ד"ה אבל] לכן באמת עינו היפה אינו מועיל כלום, כך בדין הוא דבהקדש נמי נימא שמקדיש האילנות אגב השדה ונפדין אגב השדה ונמצא שעינו היפה אינו מועיל כלום, ולזה בא רב הונא לומר שאינו כן אלא כיון שבהקדש שדה ואילנות גופא איכא גוונא שירויח ההקדש דהיינו אם יקדיש האילנות לבד כדי שיהיה להן פדיון לפי שיוויהן ולא יתבטלו אל השדה אלא יפדה אילנות לבד וקרקע לבד, אנו משערין שזהו דעתו באמת ושפיר יוצא מכח אל הפועל עינו היפה לרווחא דהקדש, [ולאו למימרא שזה המקדיש בודאי מכוון כ"ז בשעת ההקדש אלא ר"ל כיון דסו"ס המקדיש רוצה בטובת ההקדש זהו טובתה שנאמר שההקדש הוא באופן זה כדי שיצא תועלת להקדש].

ופריך מהקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה כו' דהתם נמי אין הקרקע והאילנות שביניהן קדושין משום מקדיש בעין יפה אלא משום דג' אילנות מקרי שדה אילן (וכדמוכח בפסקנא דפוקמינהו כר"ם דבעין רעה מקדיש) נמצא דלא הועילה עינו היפה לכלום ולרב הונא הוה לן למימר דמשום עין יפה מקדיש להיות פודה וחוזר ופודה, ומשני דברייתא רבי שמעון הוא ורב הונא לרבי עקיבא קאמר.

והנה לקמן (ע"ב) במימרא דרב פפא הקדיש אילנות פודה בשוויהן פריך אמאי וליקדשו אגב ארעייהו וליפרקוה אגב ארעייהו וכי תימא אילנות אקדיש ארעא לא אקדש והאמרי נהרדעי מאן דמזבן ליה דקלא לחבריה קני ליה משיפולא ועד תהומא כו', וכתב הראב"ד (פ"ד מערכין ה"ד) דמזה מוכח דלא קיימא לן כרב הונא דהא סתמא דגמרא משמע דאי אקדיש קרקע נפדה אילנות אגבייהו ולא אמרינן פודה אילנות לבד וקרקע לבד ומזה מקשה על הרמב"ם שם שפסק כרב הונא.

אבל לפי מה שנתבאר יש לתרץ, דהנה הא דנהרדעי דקנה קרקע פליגי הראשונים לאיזה ענין קנה שהרשב"ם בבבא בתרא שם (ל"ז ע"ב) כתב שאם ימות האילן יטע אחר במקומו ותוספות (פסח ל"ח ע"ב ד"ה קני) כתבו שלא קנה אלא לענין שלא יוכל המוכר לחפור חלל תחתיו אבל הרמב"ן ושאר ראשונים סברי דקנה לענין שאם מת הדקל המקום שלו לגמרי למחפר בה בור ושיח ומערה או לאוקומי בה חיותא ומשטח פירי עיין שם, והשתא אי נימא דטעמא דנהרדעי משום דמוכר בעין יפה מוכר כמו שכתבו התוספות שם בשם רשב"א עיי"ש והוא הדין הכא דמדמינן לה להקדש יהיה הטעם שנותן להקדש הקרקע לגמרי משום מקדיש בעין יפה מקדיש, אם כן אין סתירה מכאן לרב הונא ולא דמי כלל דהכא שפיר יש תועלת בעינו היפה במה שמקדיש גם הקרקע שתחתיה כי לאחר שימות האילן יהיה אותו הקרקע להקדש והפודה יפדה על דעת כן והרי כבר יש כאן רווחא להקדש ומהיכי תיתי לומר שכוונתו להיות פודה וחוזר ופודה, מה שאין כן רב הונא דמירי במקדיש שדה מלאה אילנות שאין הקדש אילנות מטעם עין יפה אלא משום שאילנות בכלל שדה וכן ברייתא דמקדיש שלשה אילנות שאין קדוש הקרקע והאילנות שביניהן משום עין יפה אלא משום דמקרי שדה אילן, נמצא שאין מתבטא עינו היפה אלא אם נימא שהקדיש באופן שיהא פודה וחוזר ופודה וזהו חידושו של רב הונא שאנו משערין שכן הוא דעתו באמת וכנ"ל ודו"ק.

לרשב"ם בב"ב צ"ע קו' ר"נ אר"ה

איתיביה הקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה כו', בבבא בתרא (ע"ג ע"ב) פריך אברייתא זו מני אילימא רבי עקיבא הא אמר מוכר בעין יפה מוכר וכו' ופליגי הראשונים שם מהו קושיית הגמרא שדעת רשב"ם דהא דאמרינן התם (פ"ב ע"ב) שהלוקח ב' אילנות (או אילן אחד) אין לו קרקע זהו שיטת רבנן דמוכר בעין רעה מוכר אבל לרבי עקיבא דבעין יפה מוכר יש לו קרקע ועל פי זה מפרש קושיית הגמרא אילימא רבי עקיבא הוא דבעין יפה מוכר ובעין יפה מקדיש אמאי אמרינן סיפא הקדיש זה אחר זה לא הקדיש קרקע והא באילן אחד כבר יש לו להקדש קרקע, אבל התוספות שם (ל"ז ע"ג) והרשב"א ושאר ראשונים דוחין את דברי הרשב"ם מכמה קושיית וסבירא להו דגם לרבי עקיבא דבעין יפה מוכר מכל מקום לוקח ב' אילנות אין לו קרקע כי אין זה ענין לעין יפה או עין רעה אלא אי מקרי שדה אילן או לא ולכולי עלמא דוקא בג' אילנות מקרי שדה אילן אבל בפחות מזה בין לרבנן בין לרבי עקיבא אין לו קרקע, ולפי זה לא שייך להקשות מהקדיש בזה אחר זה שיהא קרקע להקדש ולכן פירשו קושיית הגמרא דמרישא קפריך הקדיש ג' אילנות הקדיש הקרקע והאילנות שביניהן ופודה בית זרע חומר שעורים בנ' שקלים על זה פריך אילימא רבי עקיבא

דבעין יפה מקדיש הוה לן למימר פודה וחוזר ופודה דהא שמעינן ליה לרב הונא בערכין דלמאן דאמר מקדיש בעין יפה מקדיש פודה וחוזר ופודה ומאי טעמא ברייתא לא קאמר הכי, והתם נמי קאי ארב הונא (שמות שם ע״ב ע״ב) שעיג דאמור רבנן הקונה שני שילונות כו׳ ועלה קאי קו׳ הגמ׳ מבריתא זו עיי״ש המשך הסוגיא) ולדידיה קשיא קושיא זו והוא אותו קושיא דפריך בסוגיין עיי״ש בדבריהם.

ולכאורה סוגיין נמי משמע כתוספות ושאר הראשונים ודלא כרשב״ם, דהא הכא פריך רב נחמן ארב הונא מרישא דברייתא דמקדיש ג׳ אילנות אמאי לא אמרינן פודה וחוזר ופודה, והשתא בשלמא לשיטת התוספות דאין קושיא מסיפא דמקדיש בזה אחר זה שיהא קרקע קדוש לרבי עקיבא דהא רבי עקיבא נמי מודה בזה (שמ״ז עגין לעין יפה או עין רעה וכנ״ל) אם כן שפיר קמקשה ארב הונא מרישא היאך אמרת דלרבי עקיבא פודה וחוזר ופודה והרי ברייתא לא משמע הכי וסתמא דברייתא כרבי עקיבא דקיימא לן כוותיה ומשני שפיר דצריך לדחוק ברייתא כרבי שמעון דבעין רעה מקדיש, אבל לשיטת רשב״ם הלא בין כך סיפא דברייתא דלא כרבי עקיבא דהא לרבי עקיבא מקדיש אילן אחד הקדיש קרקע ובריית קאמר דהקדיש ג׳ אילנות בזה אחר זה לית ליה להקדש קרקע ואם כן פשיטא דברייתא דלא כרבי עקיבא ומאי פריך ארב הונא דקאי אליבא דרבי עקיבא.

ובאמת גם רישא דברייתא קשה דנקט הקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה כו׳, ולרשב״ם אליבא דרבי עקיבא גם בב׳ אילנות או באילן א׳ הקדיש הקרקע ונימא דפודה בנ׳ שקל כסף ועל כרחך ברייתא דלא כרבי עקיבא.

גם סוגיא דלקמן (ע״ב) קשה לרשב״ם, דפריך אהא דרב פפא הקדיש אילנות פודה בשוויהן ואמאי וליקדשו אגב ארעייהו וליפרקוה אגב ארעייהו וכי תימא אילנות אקדיש ארעא לא אקדש והאמרי נהרדעי מאן דמזבן ליה דקלא לחבריה קני ליה משיפולא ועד תהומא ומשני בבא בטענה, והרי לפי שיטת רשב״ם צריך לומר דנהרדעי לא קאי כרבי עקיבא דהא לדידיה באילן א׳ או ב׳ אילנות קנה גם סביב האילן כמלוא אורה וסלו ולא דוקא תחת האילן וכמו שמפרש רשב״ם שם (ב״ב ל״ז ע״ב ד״ה מסיפולא) עיי״ש, ואם כן אדפריך הכא ארב פפא מנהרדעי ומשני בבא בטענה לפרוך מרבי עקיבא דקיימא לן כוותיה וליכא לתירוצא דבא בטענה, ומדלא פריך הכי על כרחך דרבי עקיבא מודה באילן א׳ או בב׳ אילנות שאין לו קרקע וצריך עיון.

תמיה על רש״י ורגמ״ה

רבי שמעון אומר לא הקדיש, פרש״י אילנות שבה, וכן כתב בפירוש רגמ״ה, אבל הרשב״ם בבבא בתרא (ע״ב ע״ב) לא פירש כן אלא דקאי ארישא שם בבור וגת ושובך דהני לא הקדיש אבל אילנות ודאי הקדיש שאין זה ענין לעין יפה או רעה, ובאמת שפירוש רש״י ורגמ״ה כאן תמוה דהא אפילו במכר אמרינן להדיא בבבא בתרא (ס״ט ע״ב) האי מאן דמזבן ארעא לחבריה צריך למכתב ליה קני לך דיקלין ותאלין והוצין וציצין ואף על גב דכי לא כתב ליה הכי קני אפילו הכי שופרא דשטרא הוא, ופירש רשב״ם שם ואף על גב דכי לא כו׳ כדתנן (שם ס״ח ע״ב) המוכר את השדה סתם מכר חרוב שאינו מורכב ובתולת השקמה וכל שכן שאר אילנות כו׳, הרי דמוכר את השדה מכר בכללה כל האילנות ואין זה ענין לעין יפה ואם כן כל שכן בהקדש דודאי לא גרע ממכירה, וכבר הקשה כן ביקר הערך על רש״י ומביא שכן הוא בתורת חיים בבבא בתרא שם וצריך עיון.

החילוק בין מוכר למקדיש

תוד״ה פחות מכאן, בא״ד ותימה כו׳ ואור״י דיש חילוק בין מוכר למקדיש כו׳ מיהו תימה כו׳ וצ״ל כו׳, קושייתם הוא דהכא גבי הקדש הוה שיעורא ר״נ אמות מרובעות לכל אילן ואילן כדי שיהא הקרקע להקדש וגבי מכר השיעור פחות הרבה ועל זה תירצו דבמכר לא בעינן כולי האי כמו במקדיש ולא ביארו מה ההבדל ביניהם, והרשב״ם בבבא בתרא (ע״ג ע״ב ד״ה ממטע) מפרש דהתם בדעת מוכר תליא מילתא וזהו דעתו להקנות לו הצריך לו ללקיטת פירותיו ביניהן וחוצה להן כמלא אורה וסלו כדאמרינן התם אבל הכא ביניקה תליא מילתא ע״כ, ועדיין צריך ביאור דאדרבה אדם מקדיש בעין יפה יותר ממוכר ואם גבי מכר סגי בפחות מר״נ מרובעות שיקנה לוקח קרקע כל שכן במקדיש שיקנה הקדש הקרקע בפחות מר״נ, ועוד אי ביניקה תליא מילתא מאי טעמא בעי ר״נ מרובעות והלא אין יונקין אלא בעיגולא כמבואר שם (כ״ז ע״ב) ותסגי בטבלא של שש עשרה בעיגול אבל הקרנות שהן יותר משש עשרה למה יעכבו על כל הקרקע שלא יהיה הקדש.

אבל ביד רמה שם (ע"ג ע"ב) ביאר יותר ואעתיק לשונו, לא דמי דינא דהקדש לדינא דהדיוט דאלו הדיוט כיון דבדעתא דמוכר ולוקח תליא מילתא על כרחיך לאו ביניקת השרשין תליא מילתא אלא במראית העין תליא מילתא דהא דעתא דלוקח בתר מראית העין אזלא, הילכך אי מקרבי אהדדי בתוך שש עשרה אמה מצרפי למראית העין והוו להו כשדה אילן וסמכא דעתיה דלוקח למזבן ארעא אגב אילנות ומוכר נמי אדעתא דהכי קא מזבין, ואי מרחקי מהדדי יתר משש עשרה אמה שנמצא יתר מדרך הרבים מפסיק ביניהן הוו להו מרוחקין למראית העין ולא כשדה אילן דמו לפום דעתיה דמוכר ולוקח וכי קא נחתי אדעתא דאילנות בלחוד קא נחתי כו', אבל גבי הקדש דממונא דגברא הוא לא שייך למתלא ביה מילתא למראית העין אלא בעיקר עירוביהו תליא מילתא וכל היכא דמיערבא יניקת שרשין בהדי הדדי לאו מפוזרין נינהו כו' עכ"ל.

נראה כוונתו, דגבי מכירה הנה המוכר יכול למכור מה שרוצה והלוקח יכול לקנות מה שרוצה רק דכל היכא שלא פירשו דבריהם לפרטי פרטים אין אנו יודעים מה היה ברצונם, ולכן סתם דרך מקח וממכר הוא שהמוכר והלוקח משעבדין עצמן ליזל בתר אומדן דעתא דאינשי דהיינו שאנו משערין האיך היו אנשים שבשוק מסכימים בכי האי גוונא ולזה המוכר והלוקח מבטלין דעתן ומשעבדין עצמן זה לזה, ולכן גבי אילן שדעתו של לוקח ידוע דאזיל בתר מראית העין וכשנראה כשדה אילן סמכא דעתיה למזבן ארעא אגב אילנות מוכר נמי אדעתא דהכי מזבן, מה שאין כן בהקדש אין תלוי בדעת מקבל אלא בדעת נותן שהרי נותן לא שיעבד עצמו לדעת מקבל וכיון שאין דעתו של נותן על הקרקע כלל אלא על האילנות אין הקרקע להקדש אלא אם כן הוה שדה אילן דאז הקרקע בטילה אל האילנות ונעשה הקרקע ממילא של הקדש, ומשום הכי לא אזלינן בתר מראית העין אלא צריך שיהיה באמת שדה אילן וזה נקבע כפי שרוב בני אדם נוטעין שדותיהן וכמו שכתב הרשב"א (ב"ב ל"ו ע"ב) וז"ל אזלינן בתר דרך בני אדם שמרבעין שדותיהם ונוטעין שורות שורות ואין נוטעין בעיגול כו' ע"כ, (כי פ"פ ליטע עוד מילן פלג הקרנות שלפ יכנס תוך עיגולפ של מילן שפלגו), [ואעפ"י שהוא כתב כן לענין מכירה, הרמ"ה והתוס' חולקין בזה כיון שמוכר ולוקח יכולין להסכים על מה שרוצין ואנו אומדין שכאן הם רוצים בפחות וכנ"ל אבל הקדש אינו תלוי אלא במה שהוא בעצם שדה אילן לפי דרך העולם].

וממילא שאין זה ענין למקדיש בעין יפה מקדיש, דדוקא במה שהמקדיש רצונו ליתן בעין יפה וכגון מה שבתוך השדה או לרב הונא להיות פודה וחוזר ופודה, אבל הכא לאו משום דעתו ורצונו אתינן עלה דאפילו לא חשב כלל על הקרקע אלא על האילנות בטלה קרקע אצל אילנות, ולכן להוציא ממונו אי אפשר אלא אם הוא באמת שדה אילן.

למה לא משני גמ' הכי

שם, בסוה"ד וי"ל דלא מוקי כר"ש כי אם מדין מקדיש בעין רעה מקדיש כו', עיין חק נתן.

ביאור הענין דליזל בתר פדיון

ואי רבי שמעון ליזל בתר פדיון כו' דתניא כו' אלא לאו משום דאזיל בתר פדיון, כאן פרש"י והואיל ובשעת פדיון יש קרקע עם האילנות ליפרקו אגב ארעייהו ואף על גב דבשעת הקדש הקדישן בפני עצמן, ולקמן (ע"ג ד"ה נתר פדיון) לענין שדה שלקחה מאביו כתב אלא לאו משום דאזיל בתר פדיון וכיון דבשעת פדיון מת אביו הויא לה שדה אחוזה, והנה לכאורה דמיון שני הענינים צריך עיון, דבשלמא בשדה שלקחה מאביו כיון שאין שינוי בעצם הקדישו בין אם הוא שדה אחוזה או שדה מקנה (כי כל מה שיש לו הקדיש ועמש"כ ע"ג ד"ה שלפ שלו) ואין ההבדל אלא לענין פדיון אי לפי שיוויו או לפי חשבון לכן מסתבר ליה לרבי שמעון דליזיל בתר מצב השדה בשעת הפדיון, אבל הכא הלא שונה עצם הקדישו במה שלא הקדישן ביחד אלא אילנות ואחר כך קרקע ומפני כך יש לנו לומר שיהא פודה וחוזר ופודה כמו שההקדש היה זה לחוד וזה לחוד ומהיכי תיתי שנתעלם מאופן הקדישו וליזיל בתר פדיון ולהחשיבן כאחד.

אבל ביאור הדבר הוא, דבאמת גם היכא שהקדיש זה לחוד וזה לחוד הסברא נותנת שיהא נידון כאחד לענין פדיון, שהרי באמת מעשה פדיון על הקרקע הרי הוא מעשה פדיון גם על האילנות כדמוכח ברישא הקדיש שלשה אילנות כו' הרי זה הקדיש את הקרקע ואת האילנות שביניהם כשהוא פודה פודה בית זרע חומר שעורים כו' ואין צריך לפדות את האילנות בפני עצמן והכי נמי כשהקדיש זה לחוד וזה לחוד סוף כל סוף כשפודה הקרקע יש בכלל הפדיון כל מה שבשדה גם האילנות, ולא דמי להא דרב הונא דפודה וחוזר ופודה דהתם היינו טעמא משום דמקדיש בעין יפה מקדיש

ומשערינן דעתו שאינו רוצה שהאילנות יהיו כלולין בתוך השדה אלא מקדישן להדיא ליפדות בפני עצמן, אבל השתא דקיימינן בשיטת רבי שמעון דבעין רעה מקדיש לא שייך זה ואין לנו לדון שיהא להם פדיון בנפרד אלא מפני שהקדישן בנפרד והלא מצד הסברא אינו כן שהרי פדיון קרקע הרי הוא פדיון האילנות גם כן וכנ״ל, והא דברייתא לא קאמר הכי אלא שהוא פודה את האילנות בשוויהן וחוזר ופודה קרקע בית זרע חומר שעורים בנ׳ של כסף הוא מטעם אחר, והוא מה שפירש רשב״ם בבבא בתרא שם (ע״ג ע״ב ד״ה ולב עוד) ז״ל דהא מעיקרא קדשו לדמיהן וכשהקדיש שוב את הקרקע צריך לפדות גם את הקרקע כו׳ דשני הקדשות הן זה הוקדש לדמיו וזה לפי חשבון חמשים ואין לנו להפסיד הקדש דמי האילנות דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ומשעה שהוקדשו ראויין לפדות בדמיהן בלא קרקע ע״כ, הרי טעמא משום דבעת ההקדש כבר נקבע לפדותו בדמיו.

אולם זה דוקא אי אזלינן בתר שעת הקדש דהיינו שהפדיון נקבע לפי מה שהוא באותה שעה, אבל גבי מקדיש שדה שקנה מאביו חזינן דאינו כן ואף על פי שבשעת הקדש היה שדה מקנה לא נקבע פדיונו כבאותה שעה לפדות בשיוויו אלא אזלינן בתר פדיון ופודה כשדה אחוזה, ועל כרחך דכשהקדיש לא הקדיש ליפדות באופן זה או זה אלא ליפדות סתם ובשעת פדיון מתברר באיזה אופן ליפדות, אם כן הוא הדין כאן לא אמרינן שהקדיש אילנות ליפדות בדמיו ושדה ליפדות לפי חשבון אלא הקדיש סתם וכיון שבשעת פדיון שניהן קדושין שפיר יוכל לפדות הכל לפי חשבון ויהא פדיון הקרקע נמי פדיון על האילנות ופשוט.

לא נקט יציאה ביובל

מנין שתהא לפניו כשדה אחוזה, פרש״י ונפדית בחמשים שקלים ולא בשויה, לקמן במתניתין (כ״ו ע״ב) פירש רש״י לענין לפדותה בנ׳ סלעים ואם לא גאלה הוא וגאלה אחר יוצאה לכהנים ביובל אבל כאן לא נקט יציאה ביובל משום דהשתא רוצה לומר הטעם משום דאזלינן בתר שעת פדיון ויציאה ביובל לכהנים לאו פדיון הוא וזה פשוט, ואין הכי נמי לפי האי סלקא דעתך היה נפדה בנ׳ סלעים ואינו יוצאה לכהנים ביובל כי דינו של האחד אינו תלויה בשניה, ומצינו כעין זה להיפך לקמן (ע״ב) לענין טרשין דנגאלין בשוויהן ויוצא לכהנים ביובל ושם בהקדיש אילנות נמי בעי תרי קראי שהן נפדין בשוויהן ושאין יוצאין לכהנים ביובל עיי״ש, ועיין מה שכתבתי שם (ד״ה פפא) וכן לקמן (כ״ו ע״ב ד״ה הכהנים) לענין כהנים דפודין בנ׳ סלעים אף שאין בהן דין יציאה ביובל עיי״ש.

י״ד ע״ב

צ״ע דסוכ״ס בשעה שהקדישה לא היתה אלא שדה מקנה

אלא לאו משום דאזלי׳ בתר פדיון, פרש״י וכיון דבשעת פדיון מת אביו הויא לה שדה אחוזה, וקשה מה מהני דבשעת פדיון הוה שדה אחוזה והרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וכיון דבשעה שהקדישה לא היה אלא שדה מקנה לא הקדיש אלא קנין הפירות שהיה לו ומה שניתוסף לו בתר מיתת אביו לא הקדיש, ונתבאר כל זה לקמן (כ״ו ע״ב) במתניתין עיין שם.

פדיון בנ׳ סלעים ויציאה ביובל לכהנים אינן תלויין זב״ז

א״ר פפא הקדיש טרשין פודן בשוויהן כו׳ לא גאלן יוצאין לכהנים ביובל כו׳, מכאן ראיה דאין דין יציאה לכהנים תלוי בפדיון לפי ערך הקצוב, ומסתבר דהוא הדין להיפך דאין ערך הקצוב תלוי ביציאה ביובל וכן משמע מהא דהקדיש אילנות דבעי תרי קראי חד דפודה בשוויהן וחד דאין יוצאין לכהנים ביובל ולא אמרינן מדהא ליתא הא נמי ליתא, וכן משמע לעיל (ע״ב) דקא סלקא דעתך דטעמא דרבי שמעון דלוקח שדה מאביו והקדישה ואחר כך מת אביו שיפדנה בנ׳ סלעים משום דאזיל בתר פדיון אף על פי שבודאי אינו יוצא לכהנים ביובל כי לא שייך ליזל בתר פדיון שהרי אין בו פדיון, ועיין נמי במה שכתבתי לקמן (כ״ו ע״ב ד״ה הכהנים) לענין כהנים ולוים דפודין שדיהן בנ׳ סלעים אף על פי שאין בה יציאה ביובל.

מה ההו״א שיהא דין אילנות כדין שדה

הקדיש אילנות פודה בשוויהן מ״ט בית זרע אמר רחמנא ולא אילנות, תימה מהיכי תיתי שיהא פדיונו לפי חשבון זרע חומר שעורים והלא קרא בשדה מירי דכתיב ואם משדה אחוזתו יקדיש ואילן לאו שדה הוא כדמוכח ממה דאמר לא גאלן אין יוצאין לכהנים ביובל והיה השדה אמר רחמנא ולא אילנות ואם כן קרא

בית זרע ולא אילנות למה לי, בשלמא אי מיירי בהקדיש הקרקע גם כן ואתא למימר שלא יפדה האילנות אגב הקרקע כמו שפודה הזרעים אגב קרקע שפיר מייתי קרא בית זרע ולא אילנות (לפי דפסקינן דקרקע ממדינה קני מ"מ דכיון בי' נמי זרע ולא אילנות), אבל הכא הלא מיירי בלי קרקע כדאמרינן לקמן וליקדשו אגב ארעייהו ומסיק דארעא לא אקדיש ואם כן קשה כנ"ל.

וצריך לומר דכיון דהמחובר לקרקע כקרקע דמי והוא מוציא נמי פירות כקרקע הוה אמינא שיהא נמדד כקרקע לולא קרא דאינו כן, וכן משמע מהא דלקמן מכר אילנות אין נגאלין פחות משתי שנים מאי טעמא שני תבואות אמר רחמנא והני בני תבואות נינהו עיי"ש והרי קרא דהתם בשדה מיירי דכתיב במספר שנים אחר היובל כו' דהיינו שדה החוזרת ביובל ואף על פי כן אילנות כיון דבני תבואות נינהו ומחובר לקרקע יש להן דין קרקע ורק לענין חזרה ביובל ליתנהו דאילנות לא מקרי אחוזתו הכא נמי לולא קרא הוה אמינא דדין שדה לו, והא דאמרינן הכא לא גאלן אין יוצאין לכהנים ביובל והיה השדה אמר רחמנא ולא אילנות לאו למימרא דלישנא דשדה לא מצי קאי אאילנות אלא מייתורא קדריש דהוה ליה למימר והיה בצאתו ביובל תיבת השדה למה לי אלא ודאי למעט אילנות אבל בלאו הכי הוה אמינא דאילנות בכלל שדה וכנ"ל.

מיהו אכתי צריך ביאור מאי סלקא דעתך דלא יפדה אילנות בשיוויהן, והלא חשבון הקצוב זרע חומר שעורים אינו אלא לפי הזריעה ולא לפי מה שגדל כמבואר לקמן (כ"ה ע"ב) כור זרע ולא כור תבואה וכן הוא בתורת כהנים (בחוקותי פ"י ה"ג) והיה ערכך לפי זרעו ולא לפי גידוליו וממילא דאילן אף על פי שמוציא פירות אבל לא שייך לזרוע שם ואם כן לא שייך חשבון זה, ויש לומר דאין הכי נמי וזה גופא הילפותא כאן בית זרע ולא גידולין ולכן בית זרע ולא אילנות ודו"ק.

אמאי ק' רק ארב פפא

וליקדשו אגב ארעייהו כו' וליפרקוה אגב ארעייהו כו', הקשה בברכת הזבח אמאי לא פריך הכי אברייתא דלעיל (ע"ב) דקאמר הקדיש אילנות בזה אחר זה לא הקדיש קרקע ולא עוד אלא אפילו הקדיש אילנותיו כו' פודה את האילנות בשוויהן ואמאי וליקדשו אגב ארעייהו וליפרקוה אגב ארעייהו עיי"ש, (בשלמא לפי הנ"מ דלעיל שם לא פריך הכי דלמדינה כל עצמו לא בא לגלא להוציא ממשכנה זו שהאילנות נפדין מגב קרקע, אבל כיון שהגמ' שכר כעת שהאילנות נטילין לקרקע מדפריך מרב פפא לפרוך מברייתא).

ובאמת דלא קשה מידי, שהרי לאו מסברא גרידא קא קשיא ליה דהא כדפריך וליקדשו אגב ארעייהו דחי שפיר דארעא לא אקדיש רק עיקר הקושיא הוא מנהרדעי (וכדמשני בבא מחמת טענה לא קשה עוד כלום) ולכן לא קשיא אלא ארב פפא שהוא אמורא דמסתמא לא יחלוק על נהרדעי, אבל אברייתא לא קשה מידי לא מיבעיא למסקנא דברייתא קאי כרבי שמעון דבעין רעה מקדיש פשיטא שאין להקדש קרקע כלל אלא אפילו לפי מאי דסלקא דעתך דקאי כרבי עקיבא ורבנן דבעין יפה מקדיש מכל מקום באילן א' או ב' אילנות אין לו קרקע כמו שכתב התוספות בבבא בתרא (ל"ז ע"ב ד"ה מכר הופך לעיל ע"ג ד"ה מיתיבי, ומה"ר שמשון ז"ל סוף ולדידי בחמת כל הסוגיא ק' וכמוש"כ שם), ורק נהרדעי הם שחידשו דגם באילן אחד יש לו קרקע על כל פנים תחתיו ולכן לא קשיא אלא ארב פפא וכנ"ל.

אלא אי קשיא אנהרדעי גופא קשיא, איך קאמרי דיש לו קרקע תחתיו והלא ברייתא דלעיל קאמר דלית ליה קרקע ולפי מאי דסלקא דעתך קאי אפילו כרבי עקיבא ורבנן, וזהו באמת קושיית התוספות בבבא בתרא (ל"ח ע"ב ד"ה קני ליה, ולפ"ז כמוש"כ הפורת יוסף שם והרש"ש בסוגיין שזהו קו' הגמ' דלעיל לעיל קו' ז בבא), ומתרצים דבלאו הכי דחה רבא מילתייהו דנהרדעי שפיר (ומוקמינן בבא מחמת טענה וזהו ג"כ מסקנא דמילתא דסוגיין לעיל קו' הקו' מרב פפא), ובשם הרשב"א תירצו דברייתא כמאן דאמר בעין רעה מוכר לפיכך אין קדוש אפילו מקום האילן אבל נהרדעי סברי מוכר בעין יפה הוא מוכר ור"ל דמסקנת סוגיין דברייתא כרבי שמעון והרי נהרדעי אליבא דרבי עקיבא ורבנן וממילא דלא קשיא מינה אנהרדעי ולכן הקשה רבא קושיא אחרת.

תמיהת המל"מ על רש"י עה"ת

תנן רבנן במכסת מה תלמוד לומר לפי שנאמר זרע חומר שעורים כו' יכול אף שדה מקנה כן כו', וקיימא לן כחכמים וכן כתב הרמב"ם (פ"ד הכ"ו), אבל רש"י בפירושו על התורה (ויקרא כ"ז כ"ג) כתב ז"ל חילוק בין שדה מקנה לשדה אחוזה ששדה מקנה לא תחלק לכהנים ביובל כו' לפיכך אם בא לגאלה יגאל בדמים הללו הקצובים לשדה אחוזה, משמע דשדה מקנה נפדה

גם כן זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף, והקשה המשנה למלך (פ"ד הכ"ו) וז"ל מה שכתב יגאל בדמים הללו הקצובים לשדה אחוזה לא ידעתי היכא רמיזא דדמים הקצובים בתורה לא נאמרו אלא בשדה אחוזה אבל שדה מקנה פודין אותה בשויה כו' עיי"ש, ותמה המנחת חינוך (מ' שנ"ה) ועוד אחרונים דנעלם ממנו שזהו דברי רבי אליעזר במתניתין ודרכו של רש"י לפרש אפילו כשיטה יחידאי ושלא אליבא דהלכתא.

ולענ"ד עיקר תמיהתו של המשנה למלך הוא שרש"י אינו מפרש דלא כהלכתא אלא אם הוא יותר קרוב לפשוטו (עי' יד מלאכי כלל הנ"ס) אבל הכא פשטא דקרא משמע כחכמים כמבואר בסוגיין דחכמים יליף לה מבמכסת וכפרש"י מנין דמיו דהיינו שוויו ורבי אליעזר לא פליג אלא משום גזירה שוה דוחשב, וזה מה שהקשה לו היכא רמיזא ר"ל היכא רמיזא בקרא דנימא שזה פשוט יותר עד שיפרש כן הגם דלא קיימא לן הכי, [ותימא על החסד"ד שכתב (פ"ד סוד"כ הקדיסה) דקרא מכסת משמע כערך הקצוב בשדה אחוזה ולכן מתמה על המל"מ כנ"ל דרש"י פי' כפשטא דקרא, והרי בסוגיין לא משמע כן אלא פשטא דקרא כחכמים].

וז"ל הסמ"ג (ע' קל"ח) אבל רבינו שלמה פירש בפירוש חומש שדמי שדה מקנה בדמים הקצובים לשדה אחוזה ולא דקדק שזהו לרבי אליעזר וחכמים חולקים עליו ע"כ, הנה לא נעלם ממנו שיש רבי אלעזר במתניתין ומכל מקום כתב שאינו מדוקדק מה שרש"י פירש כרבי אליעזר והרי מצינו בהרבה מקומות שרש"י מפרש כיחידאי וכקושיית האחרונים אלא ודאי כנ"ל דהכא פשטא דקרא כחכמים ואלו הם נמי דברי המשנה למלך ודו"ק.

ביאור סוגיית הגמ' עפ"י תוס' והרא"ש

איבעיא להו רבנן אית להו גזירה שוה כו' אמר רבא מסתברא לית להו כו' וכל שני הכתובין הבאין כו', ופירשו בתוספות (ד"ה איבעיא להו) דלא רק בבנין אב אין מלמדין אלא אפילו בגזירה שוה מדלא יליף מקדיש ביתו ושדה אחוזה מהדדי בגזירה שוה, וקשה והלא אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו ואם קיבלו רבנן הגזירה שוה על כרחך ידרשוהו ואיך יהא נדחה משום שני כתובין הבאין כאחד, (ועי' הג' יעב"ץ שהק' כן מקו' התוס' דיליף ג"ש הלמ"ד בן ג"ש מעלמו, ומיהו מוכן הלמ"ד מנו דנין על הלמ"ד שקיבלו ג"ש ומדרשה על מי' התוס' הו"ל להק' וכנ"ל).

אבל ביאור הדבר פשוט, דרבא הכי קאמר באמת לא קיבלו רבנן הגזירה שוה דאי אית ליה גזירה שוה הרי חומש אי אפשר למילף מינה דהוה ליה שני כתובין כו' ועל כרחך למילף מינה לפדיון כרבי אליעזר ומדלא סברי כרבי אליעזר ודאי שלא קיבלו הגזירה שוה, [וכה"ג איתא בזבחים (ג"ז ע"ב) דאמר אביי הוו ב' כתובין הבאין כא' ופרש"י אשמעינן אביי דב' כתובין הבאין כא' אין מלמדין אפי' בגז"ש אותו דבר שנכתב בשניהן, והיינו נמי כנ"ל דאע"ג דגז"ש קבלה מרבו וע"כ צריך למידרשינהו מ"מ כבר נדרש שם למילתא אחריתא רק דבעלמא אמרי' אין גז"ש למחצה ומהני ב' כתובין כו' שאין מלמדין אותו דבר שנכתב בשניהן (ולקמן בדיבור שמתי' מעתיק כל הסוגיא דשם עיי"ש)], אלא דאכתי קשה לישנא ד"מסתברא" לית ליה גזירה שוה והלא "ודאי" לית ליה.

אולם יתבאר היטב על פי מה שכתב הרא"ש (בשטמ"ק שם י"ז) שהקשה איך לרבי אליעזר דסבר גזירה שוה לא ילפינן מיניה חומש (כדמוכח מתני' מה בין כו') ולרבנן אי אית ליה גזירה שוה ילפינן מיניה חומש (לפי המ' מינצנ"ח), ותירץ דלרבנן אי קיבלו גזירה שוה על כרחך לחומש הוא דאתי והא דלא דרשינן לה לפדיון בדבר קצוב שהרי אין גזירה שוה למחצה שמא אית להו שום דרשא דממעטי מינה דבר קצוב ולהכי ליכא לאוקמא גזירה שוה אלא לחומש אבל רבי אליעזר מוקי לה לדבר קצוב וממעט חומש מהיקשא דערכין עכ"ד.

ולפי דבריו ודברי התוספות יתפרש סוגיית הגמרא כך, דהאיבעיא הוא מי אית ליה לרבנן גזירה שוה ואית ליה דרשא דממעטי מדבר קצוב ואם כן על כרחך נילף מינה חומש [והשתא אכתי לא ידענא מב' כתובין כו' וממילא שאין הילפותא לענין חומש נגד כללי התורה] או דילמא לית ליה גזירה שוה כו', ועל זה בא רבא למימר דלא מסתבר שיש להם גזירה שוה מדהוה שני כתובין כו' ר"ל אילו ידענא בבירור שחכמים קבלו גזירה שוה ועם כל זה לא סברי כרבי אליעזר אז היינו אומרים שבודאי יש להם איזה דרשא דממעטי מינה דבר קצוב ועל כרחך למילף חומש וכנ"ל, ואם תאמר שזה נגד כלל ב' כתובין הבאין כאחד אין מלמדין (ועיין גס לענין גז"ש כמוש"כ התוס' וכמו שיתבאר בדיבור שמתי') אף אנו נאמר דכיון דנתקבלה גזירה שוה בעינן למידרשינהו אף נגד שני כתובין כו' (וכקושייתם לענ"ל), אבל כל זה אילו ידענא בבירור שקבלו רבנן גזירה שוה מיהו השתא דלא ידענא ומיבעיא לן אם קבלו או לא על זה קאמר רבא "מסתברא" שלא קיבלה דלא מסתבר שיש דרשא שיכריחנו ללמוד גזירה שוה נגד שני כתובין כו' ודו"ק כי נכון הוא.

מתי דוחה ב' כתובין גזירה שוה

הוו ליה שני כתובין הבאין כאחד, **בתוספות** ד"ה הוו ליה (נדפס בדף ט"ו ע"ב) **וא"ת מה ענין זה** כו' **ושמא** כו', לבאר דברי התוספות וליישב קושיות האחרונים נקדים הצעה אחת, דע ששני כתובין הבאין כאחד שאין מלמדין אפילו בגזירה שוה כמאמר רבא (וכ"ה דברי מפרשי מזבחים כמו שנעתיק לקמן) צריך לזה שני תנאים, האחד שהגזירה שוה אפשר לאוקמי למילתא אחריתא והשני ששני הכתובין הללו הוה מצי למילף חד מחבריה בגזירה שוה, ואם חסר אחד מתנאים הללו אין תוקף לשני הכתובין לדחות הילפותא מן הגזירה שוה, ונבארו אחד אחד.

כי הנה גזירה שוה אין אדם דן מעצמו (פסחים ס"ו ע"ב) אלא אם כן קיבלה מרבו עד למשה מסיני ואם אכן נתקבלה גזירה שוה אי אפשר שלא נדרשינהו ובודאי שאין בכח לשני כתובין הבאין כאחד למידחי גזירה שוה שנתקבלה, מיהו אפשר להגביל הגזירה שוה ולומר דלא קאי על הכל ר"ל אף דבסתמא אמרינן אין גזירה שוה למחצה כדאיתא בזבחים (מ"ח ע"ב) מהני מיהא שני כתובין להגבילו דלא קאי אכולה, אבל היכא דליכא ילפותא אחריתא ויהא נדחה הגזירה שוה לגמרי אי אפשר לשני כתובין לדחותה, זהו תנאי הראשון.

ותנאי השני הוא, דשני כתובין הבאין כאחד דאין מלמדין הוא דוקא באותו ילפותא דהוה לן למילף חד מחבריה, כגון היכא שאנו רוצין ללמוד מן האחד בבנין אב אנו דוחין ואומרים אילו היה אפשר למילף בבנין אב למה חזרה וכתבה תורה במקום השני הוה לן למילף השני מן הראשון בבנין אב אלא ודאי דאי אפשר למילף האי דינא מן הראשון בבנין אב, אבל אם אנו רוצין ללמוד מן הראשון בגזירה שוה אי אפשר לדחות (ופי' במקום שקיים מצאי הפ' הכ"ל דליכא לאוקמי גז"ש למילתא אחריתי) על ידי שני כתובין ממה שלא למדנו השני מן הראשון בבנין אב דדילמא בבנין אב אי אפשר למילף אבל בגזירה שוה אפשר למילף ולכן השני לא נלמד מן הראשון משום דליכא גזירה שוה בינייהו אבל הענין האחר שיש לה גזירה שוה עם הראשון שפיר מצי למילף, ומשום הכי לא מהני שני כתובין לדחות ילפותא מגזירה שוה אלא אם כן שייך גזירה שוה בין שני הכתובין עצמן (כגון שיש מלה מסותפת שהיה אפשר למסור למשה לומר, אבל כשאין מלה מסותפת ל"ש להק' למה לן כתבה תורה כך ולא היה לריך להאריך ולכתוב כל הענין, כי אין אחד מקהין קו' לאלקיטו) דאז מוכח דאי אפשר למילף מן הראשון אפילו בגזירה שוה, זהו תנאי השני.

ומנא אמינא לה, מהא דאמרינן בזבחים (נ"ז ע"ב) אהא דילפינן לבכור ומעשר ופסח מתן דמים כנגד היסוד מגזירה שוה זריקה מעולה ופריך התם אי מה להלן שתי מתנות שהן ארבע אף כאן שתי מתנות שהן ארבע ומשני אביי מדכתיב סביב בעולה וסביב בחטאת הוו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין ופרש"י ואף על גב דהא לאו בבנין אב אנו באין ללמוד אשמעינן אביי דב' כתובין הבאין כאחד אין מלמדין אפילו גזירה שוה "אותו דבר שנכתב בשניהן" ע"כ, וקשה כנ"ל הלא גזירה שוה קבלה הוא מסיני ואי אפשר שלא נדרשינהו, ועל כרחך צריך לומר דכיון דגזירה שוה דזריקה זריקה בין כך הוא נדרש לכנגד היסוד אם כן אין הגזירה שוה נדחה מכל וכל ואין הכי נמי בעלמא הוה אמרינן אין גזירה שוה למחצה אבל על זה מהני שני כתובין שאין מלמדין "אותו דבר שנכתב בשניהן" ודרשינן לה רק למילתא אחרינא, וזהו תנאי הראשון הנ"ל.

ובתוספות בפסחים (ס"ד ע"ב ד"ה מתיב) מקשו על דברי אביי נהי דבבנין אב לא מצי למילף אבל בגזירה שוה נילף "דאין גזירה שוה למחצה", ותירצו דאשם וחטאת ועולה כולהו כתיב בהו סביב והוה מצי למילף האחד מן השני בגזירה שוה (ר"ל דכמה פעמים כתי' סביב כמוש"כ התוס' בזבחים שם, ומפי' לף כתי' סביב לב' שהן ד' הוה ילפי' בגז"ש מסביב מחבריתא) ולכן הוה ב' כתובין למעוטי שלא נילף אפילו בגזירה שוה עיי"ש, הרי לך להדיא תנאי השני דתוקף שני הכתובין לדחות הגזירה שוה הוא רק משום שיש בין שני הכתובין גופא גזירה שוה וכיון דלא יליף חד מחבריה מוכחא מילתא דליכא למילף מיניה אפילו בגזירה שוה אבל בלאו הכי שפיר הוה ילפינן הגזירה שוה, וגם מבואר מדבריהם שלא הקשו אלא משום דאין גזירה שוה למחצה ועל זה תירצו ששני כתובין דוחין הגזירה שוה והיינו כתנאי הראשון דשני כתובין לא מצי דחיא לגזירה שוה מכל וכל ורק משום דכבר יש ילפותא אחריתא מהאי גזירה שוה אפשר לדחותה.

והשתא יתבאר היטב דברי התוספות, שהרי רבא אמר דמסתבר שלרבנן ליכא גזירה שוה משום דיש שני כתובין כו' וקשיא ליה לרבינו אלחנן בתוספות דלעיל (ד"ה מיבעיא להו) נהי דבנין אב לא ילפינן אבל גזירה שוה אמאי לא נילף שהרי אם נתקבלה צריך למדרשינהו, וליכא למימר ששני כתובין דוחין אפילו גזירה שוה כדברי אביי דהא חסר תנאי השני שהרי ליכא גזירה שוה בין שני כתובין הללו דנימא מדלא ילפינן האחד מן השני סימן

שאין ללמוד מינה בגזירה שוה, ועל זה תירצו התוספות שם דבאמת יש גזירה שוה בין שני הכתובין האלו וז״ל מדאיצטריך למכתב חומש כו׳ ומצינו למילף חד מחבריה בגזירה שוה ולא ילפינן כו׳ שמע מינה כו׳ ולא ילפינן מינייהו בעלמא אפילו בגזירה שוה ע״כ, הרי להדיא דרק משום דאיכא גזירה שוה בין שני הכתובין להכי מצי למידחי הגזירה שוה דוחשב לחומש, [וכבר כתבנו (בליקוט שלפנ״ז) דהה״ד דאיכא שם תנאי הראשון במה דמצינו לאוקמי הגז״ש לערך הקצוב כר״א עיי״ש], אלא שלא פירשו איזה גזירה שוה איכא בין שני כתובין הללו ולא מוזכר בגמרא דבר זה (ולכן הק׳ ר׳ שלמה קוסיימו), ועל זה באו התוספות בדיבור זה ביתר ביאור והקשו אותו קושיא הנ״ל איך הוה שני כתובין הלא שדה מקנה יש לו גזירה שוה לשדה אחוזה ומקדיש בית לית ליה גזירה שוה לשדה אחוזה ואם כן חסר תנאי השני שיהא בין שני הכתובין גזירה שוה וממילא דאין כאן שני כתובין הבאין כאחד, ועל זה תירצו בג׳ אופנים איך הוה ילפינן לה מהדדי.

ודאתינא להכא לא קשה מה שהקשה הגר״א כאן, שעל קושיית התוספות מה ענין זה לשני כתובין כתב הגר״א ז״ל הדברים כפשטן כדאמרינן בכל מקום דהא בכל הני כתיב דמוסיף חומש לבד משדה מקנה ואם גם שדה מקנה לכתוב רק בחד עכ״ל, ור״ל מאי מקשי דליכא גזירה שוה מקדיש בית לשדה אחוזה הא מכל מקום בנין אב איכא ושפיר הוה ליה שני כתובין, אמנם לפי הנ״ל ליתא דחסר תנאי השני, [וא״ת למה באמת צריך גז״ש לחומש בשדה מקנה ולא סגי בבנין אב אי״ז קו׳ על התוס׳ אלא על הגמ׳ או על התורה].

וכן מה שהקשה בספר יבין שמועה (כלל קנ״ז) מה הוקשה לו לרבינו אלחנן הנ״ל וכי לא ידע מימרא דאביי בזבחים דשני כתובין דוחה אפילו גזירה שוה (ותי׳ דשמי התם דליכא לקיומי גז״ש דזריקה זריקה למילף יסוד ומהני ב׳ כתובין דנדרוש גז״ש רק למתנה ע״כ, ולית דגס כאן מיכא לקיומי הגז״ש לענין פדיון בערך הקלוב כר״ע וכמוש״כ לעיל דלא ק׳ מי׳ התוס׳), ובאמת דלא קשה מידי דקושייתו מבוארת היטיב בדברי התוספות כאן דלא אסיק אדעתיה שיש גזירה שוה בין שני הכתובין כי לא מוזכר בגמרא ואם כן חסר תנאי השני ועל זה תירצו ג׳ תירוצים וכנ״ל.

ועיין שם ביבין שמועה לפני זה (כלל קנ״ה) שמביא מספר הכריתות שתוספות בקידושין (ל״ד ע״ב ד״ה ה״ג) סברי דשני כתובין אינו דוחה גזירה שוה, והוא ממה דאיתא בגמרא שם דתפילין וראיה לא הוה שני כתובין הבאין כאחד לפטורי דנשים דאי כתב רחמנא תפילין ולא כתב ראיה הוה אמינא נילף ראיה ראיה מהקהל לחייבם והקשו התוספות הא אמרינן מצה והקהל הוו שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין ותירצו דמגזירה שוה דראיה ראיה הוה אמינא דילפינן ראיה מהקהל, וקשיא ליה לבעל יבין שמועה (וכה״ק רעק״א גם בגהש״ס שם) איך יתרצו התוספות סוגיא דזבחים דשני כתובין אין מלמדין אפילו בגזירה שוה, (ולפי מ׳ דהתם בקידושין מסקי מצמצון דליכא לקיומי גזירה שוה לענין מסר ושוב דהם דבמגיפה מצי גזירה שוה למילמד מחבירתה שוה ועיי״ש שמירין בדוחק), אבל לפי הנ״ל לא קשיא מידי דדוקא בזבחים דאיכא גזירה שוה בין שני הכתובין מצי למידחי הגזירה שוה אבל מצה והקהל דליכא בינייהו גזירה שוה וחסר תנאי השני שפיר ילפינן ראיה ראיה מהקהל ודו״ק, [שו״ר בשער המלך (פי״ג מעכו״ס ה״ג ד״ה ודע) שכ׳ קצת מזה עיי״ש].

בעבד ליכא לאו דלא תחנם

מתני׳ כיצד אחד שהמית את הנאה שבעבדים כו׳, לעיל (ע״ב) אמרינן דבערכין לא תנא אחד שהעריך הנאה שבעובדי כוכבים דקמשמע לן כדרב יהודה אמר רב דאסור לאדם שיאמר כמה נאה כנעני זה ופירש רש״י דכתיב לא תחנם לא תתן להם חן, ומדנקט הכא הנאה שבעבדים משמע דבעבדים ליכא איסור דלא תחנם, ואף שיש לדחות דשאני הכא דלא שייך למיתני בלשון אחר דהא בהלכות עבדים מיירי מה שאין כן לעיל דמיירי בערכין הוה מצי למיתני בישראל וממילא הוא הדין לעובד כוכבים (וכמ״כ לפמש״כ שם דבמת מין מיסור נומר הנמה שבכנעניס רק שהתנמ שיהם שם כדי להודיעני מיסור נתינת מן עיי״ם), מכל מקום קושטא הוא דליכא לא תחנם בעבדים וכן כתב הרשב״א גיטין (ל״ח ע״ב) להדיא דאפילו לגר תושב ליכא איסור לא תחנם וכל שכן לעבד עיי״ש [ואף שהק׳ מזה על הרמב״ן שם מ״מ אין הרמב״ן חולק ע״ז ואכמ״ל וכ״כ מזה במק״א], והתם במתנת חנם מיירי ובודאי דהוא הדין לענין ליתן להם חן וכדאשכחן נמי בסוכה (כ׳ ע״ב) שרבן גמליאל שיבח את טבי עבדו שהוא תלמיד חכם, (גרס מר״ג מין רמ״ שהתוס׳ בעירובין (ס״ד ע״ב ד״ה ולמדנו) כתבו בשם תירוסע דר״ג ל״ל לשם דלמ תמן להס מן).

ביאור השקלא וטריא

אמר רב זעירא יאמרו בעל בת מלכים חמשים כו׳, פרש״י בתמיה אבל השתא כי יהיב בושת יש

חילוק כו׳, צריך ביאור מהיכי תיתי דבעי חילוק ומה איכפת לן שיאמרו, והרי אדרבה כולה פירקא מונה וחושב הלכות שהן להקל ולהחמיר וכגון בערכין דאחד שהעריך את הנאה או הכעור שבישראל נותן חמשים סלע ואין חילוק ביניהן ומאי שנא הכא שיתמהו על שאין חילוק ביניהן.

ונראה פירושו, דודאי מה שחידשה תורה שיתן כך וכך כגון בערכין ושדה אחוזה נותן כל אחד בשוה וכן קנס דאונס ומפתה אין תימה שיהא משפט אחד לכל, אבל בושת דחיוב תשלומין בעלמא נינהו שכל המבייש משלם מהיכי תיתי שיגרע כאן ויפסיד הבת מלכים בשביל הקנס של חמשים, וזהו תמיה קיימת שאם לא ישלם בושת ופגם לא יהיה חילוק ביניהן ר״ל לענין בושת גופא אבל השתא כי יהיב בושת יש חילוק לענין זה, [וכ״מ ברש״י כתובות (מ׳ ע״ב ד״ה ימכו) ז״ל והיכן הוא חילוק שביניהן ״אצל בושת״ הלכך יהיב בושת], ועל זה אמר אביי אי הכי גבי עבד נמי יאמרו עבד נוקב מרגלית שלשים עבד עושה מעשה מחט שלשים והרי הפסידו להאדון ממונו ובעלמא נמי חייבא התורה תשלומי הפסד ונימא דשלשים קנס מלבד הפסד ממון, ומדלא אמרינן הכי שמע מינה דלאו קושיא הוא שכך גזרה חכמתו דתשלומי קנס כוללת כל ההפסידים והכי נמי לענין בושת.

אלא אמר רב זעירא אילו באו עליה שנים כו׳ יאמרו בעל פגומה כו׳ ר״ל אין הכי נמי מצינו שכאשר השוה התורה מידותיה לענין עיקר התשלומין לא הצריכה תשלומין אחרים בשביל שאר הפסידים, אבל אכתי מצינו חילוקי דינים בין עיקר התשלומין גופא וכמו בערכין דאף על פי שלא חילקה תורה בין היפה שבישראל להכעור שבישראל עם כל זה יש חילוק בין משלמי ערכין היכא דהנערכין שונין בעצם מהותם דהיינו בין בן חודש לבן חמש ולבן עשרים, והכי נמי לא מסתבר שיהא תשלומין אחת לבעל פגומה ובעל שלימה שהן שונין בעצם מהותם ועל כרחך דיש חילוק ביניהן על כל פנים לענין בושת ופגם, ודחה אביי אי הכי גבי עבד נמי יאמרו עבד בריא שלשים עבד מוכה שחין שלשים דמצינו שהן שונין בעצם מהותם ואף על פי כן משלמין בשוה אלא אמר אביי אמר קרא וכו׳.

[וכ״ז לפרש״י אבל הריטב״א כתובות שם (ד״ה ימכו) פי׳ באו״א דא״כ מצינו קנס מתרבה ומתמעט וכן גבי עבד אם הוא משובח לא יהא שם קנס כלל עיי״ש, ומשמע דס״ל דל׳ של עבד הם דמים שהפסידו ורק מה שיותר על שיוויו הוה קנס, אבל עי׳ שו״ת רעק״א (סי׳ ע״ד) שהוכיח דדמי עבד הוה כולו קנס ולא רק המותר מדמיו, ואפשר דהריטב״א נמי לא קאמר אלא לפרש אביי במה שהשיב לרב זעירא דאי לדידך דבושת משלם והשאר קנס א״כ ה״נ נימא כן לגבי עבד אלא על כרחך דהאמת אינו כן ול׳ כולו קנס והכי נמי חמשים דאונס ומפתה ודו״ק].

ט״ו ע״א

שיטת רש״י אי בשלא כדרכה משלם קנס

תוד״ה אילו באו עליה כו׳, בא״ד ופרש״י שם כו׳ משמע דבעינן השרת בתולים להתחייב קנס ואינו כן דהא איתא בפ״ק דקדושין כו׳, תוספות הבין דלרש״י הראשון שבא עליה שלא כדרכה אינו חייב קנס וכשיטתו בסנהדרין דבעינן השרת בתולים ולהכי נקט רש״י דבעל שלמה היינו בעל בתולה דעלמא, אבל הרא״ש בשיטה מקובצת (פו״מ ס׳) הבין דלרש״י גם הראשון שבא עליה שלא כדרכה חייב קנס אלא דאין תימה כל כך ששניהם ישלמו בשוה כיון שהשני הוסיף על הראשון במה שהשיר בתוליה ולכך נקט בעל שלימה שבעל בתולה דעלמא עיי״ש, ואם תאמר אם כן איך יפרנס דברי רש״י בסנהדרין שם דבעינן השרת בתולים להתחייב בקנס, יש לומר דדוקא בכדרכה דאי ליכא השרת בתולים ליכא גמר ביאה אינו חייב עליה אבל ביאה גמורה שלא כדרכה שפיר חייב עלה דהא דרשינן שם (נ״ד ע״ס) שני משכבות באשה אחת כדרכה ואחת שלא כדרכה והויא שכיבה שלא כדרכה שכיבה מעליא כגמר ביאה של שכיבה כדרכה וכעין זה כתב הר״ן שם בדעת רש״י עיי״ש, ואם כן מה שכתב הרא״ש בתוספותיו בכתובות שם דמפרש״י משמע דאין קנס בשלא כדרכה אבל האמת דאיכא קנס עיי״ש ר״ל דהאמת דגם רש״י סבירא ליה כן עיי״ש וכן משמע בהרא״ש בהלכותיו שם שכתב להלכה דאיכא קנס בשלא כדרכה ודלא כהרמב״ם דדוקא בכדרכה ולא כתב ודלא כרש״י משמע דרש״י לא סבירא ליה כהרמב״ם.

[הנה דעת הרמב״ם (פ״ס מנערה נמולה ה״ח) להדיא דליכא קנס אלא בבא עליה כדרכה, ויש ראיות לכאן ולכאן וכבר האריכו הראשונים בזה [וארשום בקצרה], חדא מסוגיין גופא מדלא קאמר באו עליה שנים שלא כדרכה וכקושיית התוספות על פירוש הר״י משמע

כהרמב״ם אבל יש לדחות כמו שכתב בשיטה מקובצת בשם הרא״ש עיי״ש, גם מסנהדרין שם ממונא לא משלם עד גמר ביאה משמע דבעי השרת בתולים וכנ״ל אלא שכבר דחאו התוספות שם ופירשו באופן אחר וגם לפי הר״ן הנ״ל אין ראיה לשלא כדרכה, גם ממאי דקאמר התם אלא אמר רבי יוחנן כגון שבא עליה שלא כדרכה וחזר ובא עליה כדרכה משמע כהרמב״ם מדלא קאמר וחזר ובא עליה דהוה משמע בין כדרכה בין שלא כדרכה מיהו כבר דחאה הרשב״א בתשובה (ח״ג סי׳ שע״ז) בשם יד רמה שם עיי״ש, ומה שקשה על הרמב״ם מקידושין הנ״ל אילו באו עליה עשרה כו׳ כבר תירץ שם בתוספות ר״י הזקן דלא גרס כולהו עיי״ש, והא דיבמות (ע״ט ע״ב) פרט לאלמנה לכה״ג בבא עליה שלא כדרכה כו׳ דמשמע דאיכא קנס בשלא כדרכה כבר כתב בתור״י הזקן שם דדוקא לענין ולו תהיה לאשה מיירי, (ומפר רמזויס ס״ל כמוש״כ בתורי״ד קידושין מדכתיב והן המים המוכיח עמה לאבי הנערה ממשיך כסף ולו תהיה לאשה כל היכא דלא קיימן בין והן המים לא קיימן בין ולו תהיה לאשה), ומה שהקשה התוספות בסנהדרין מירושלמי שכתב להדיא דהערו בה י׳ ועדיין היא בתולה כולהו משלמין קנס צריך לומר דהרמב״ם ס״ל דשבקינן דברי הירושלמי מפני הבבלי דמשמע דלא משלם כי האי גוונא ואכמ״ל].

מנלן דקאי על החמשים כסף

אלא אמר אביי אמר קרא תחת אשר עינה כו׳, פרש״י רישיה דקרא ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף וגו׳ דמשמע הני חמשים כסף יתן בשביל קנס העינוי כו׳, הקשה החתם סופר (בחידושיו בתוספות מ׳ ע״ב) מנלן דתחת אשר ענה קאי אלפני פניו דהיינו אחמשים כסף והא פשטא דקרא משמע דקאי אשלפניו ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה וגו׳ עיי״ש, ולענ״ד נראה דמשמע ליה לאביי דתחת אשר ענה לא קאי אולו תהיה לאשה דהא גם במוציא שם רע כתיב ולו תהיה לאשה אם כן אינו תלוי במה שעינה, ועוד לישנא דתחת משמע תשלומין במקום מה שעשה כגון חמשה בקר ישלם תחת השור וכו׳ עין תחת עין וכו׳ והכי נמי החמשים הם תשלומין תחת השכיבה אבל ולו תהיה לאשה אינו תשלומין ולא קנס אלא עונש או מצוה (עי׳ פת״ש אהע״ז סי׳ קע״ז סק״ה בשם תשו׳ רדב״ז ועי׳ ס׳ אפיקי יס ח״ב סי׳ מ״ב סק״ב), ואדרבה קרא דאונס דמי להא דמוציא שם רע דכתיב וענשו אותו מאה כסף ונתנו לאבי הנערה כי הוציא שם רע על בתולת ישראל ולו תהיה לאשה כו׳ דמשמע שהמאה כסף בשביל הוצאת שם רע ומלבד זאת ולו תהיה לאשה הכי נמי חמשים כסף בשביל הנאת שכיבה ומלבד זאת ולו תהיה לאשה, (ורבא דילף מקרא אחריני אולי ס״ל כקו׳ התת״ם).

ביאור המשך הדברים

מתני׳ במוציא שם רע להקל ולהחמיר כו׳ נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה, הקשה בספר כתנות אור (בשער פנ״מ פ׳ כי תצא) איך מקושר זה לרישא דמתניתין הא מקרא גופא מוכח דהאומר בפיו חמור מן העושה מעשה עיי״ש מה שתירץ ודפח״ח ועיין חידושי הגר״א כאן, ובפשיטות היה נראה כוונת המשנה דאי לאו דאשמועינן דיש בו להקל ולהחמיר היה אפשר לומר דקרא דנותן מאה כסף דוקא במוציא שם רע על הגדולה שבכהונה וקרא דנותן חמשים כסף דוקא במאנס את הקטנה שבישראל ולא שיהא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה אבל השתא דקאמר להקל ולהחמיר שכל אונס משלם חמשים וכל מוציא שם רע משלם מאה נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה, תדע שכן הוא שהרי בתוספתא (פ״ג ה״ו) תנא חומר שבאונס ומפתה דנותן חמשים ואינו לוקה והמוציא שם רע לוקה ונותן מאה סלע, הוסיף הא דמלקות מה שלא הביא מתניתין דידן, ולהנ״ל מובן היטב דכיון דבתוספתא אינו מוזכר ענין דלהקל ולהחמיר אם כן קאי אקרא (ובפשטיה) לכן נקט גם מלקות אבל מתניתין דידן כיון דקאי אשלפניו דלהקל ולהחמיר להכי לא נקט הא דמלקות דאינו ענין להא דלהקל ולהחמיר.

לשון הרע הוא שם הכולל כל דיבור רע

א) כמה גדול כח של לשון הרע מנלן ממרגלים ומה **המוציא שם רע כו׳**, פתח בלשון הרע וסיים במוציא שם רע משמע דמוציא שם רע נמי לשון הרע קרי ליה וכן בתוספתא (פ״ג ה״ו) ראה כמה החמירה תורה בין חומסי חמס לאומרי לשון הרע כו׳ המוציא שם רע לוקה כו׳, ומכאן קשה על הרמב״ם שכתב (פ״ז מדעות ה״ה) דלשון הרע לחוד ומוציא שם רע לחוד וז״ל שם יש עון גדול כו׳ והוא לשון הרע והוא המספר בגנות חבירו אף על פי שאמר אמת אבל האומר שקר מוציא שם רע על חבירו נקרא כו׳ וכן כתב בפירוש המשניות באבות (פ״ו מי״ז), וכבר הקשה כן בשדי חמד (מערכת כללים כלל ל׳ אות ס״ג), ואדרבה מצינו בלשון חז״ל דלשון הרע הוא שם הכולל כל דיבור שיש בו איזה רע לאחרים, בין ״מוציא שם רע״ כדמשמע הכא וכן בתנחומא (פ׳ מצורע) כל מי שמספר לשון הרע ילקה בצרעת כו׳ אל תקרי המצורע אלא המוציא שם רע, בין ״רכילות״ כדמשמע בנדה (ס״ו ע״ב) במימרא דרבא האי לישנא בישא אף על פי דלקבולי לא

מבעי מיחש ליה מבעי וכההיא דגדליה בן אחיקם שלא חש מה שאמר לו יוחנן בן קרח שישמעאל בן נתניה בא להרגך עיי״ש והתם רכילות הוה (וכן הוא להדיא בשמילתות פ׳ ויצא סי׳ כ״ח) וכן בשבת (נ״ו ע״ב) קיבל דוד לשון הרע על מפיבושת והתם רכילות הוה ובתנחומא (פ׳ מצורע) שדואג אמר לשון הרע על אחימלך והיינו רכילות, ובין ״סיפור שבחו של אדם״ דאסור שמתוך שבחו בא לידי גנותו (כדמוכח בסנהדרין נ״ז ע״ב) דמקרי גם כן לשון הרע כדמוכח בסנהדרין (נ״ג ע״ב) דוד דכתיב ויען אחד מהנערים וכו׳ ואמר רב יהודה אמר רב כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע וכו׳ פרש״י שהיה מספר בשבחו של דוד כדי שיקנא בו שאול ויהרגהו, הנה כי כן דלשון הרע כולל כל דיבור רע קשיא על הרמב״ם שכתב דלשון הרע לחוד ורכילות לחוד ומוציא שם רע לחוד.

אי לשון הרע הוא דוקא במשקר

ב) ובעצם דברי הרמב״ם שלשון הרע אינו במשקר רק באומר אמת הקשה בשדי חמד שם מהא דשבת (נ״ג ע״ב) דאסכרה בא לעולם על לשון הרע דכתיב כי יסכר פי דוברי שקר משמע דלשון הרע הוא על שקר (ועיין מהכרס״ם שם שכתב דלשון הרע כולל בין אמת ובין שקר אבל מקרא זו לא קאי רק על שקר עיי״ש אבל הרמב״ם שכתב דלשון הרע הוא דוקא על אמת מיהו מיושב), ויש להוסיף עוד כמה מקומות שמשמע שלשון הרע הוא דוקא במשקר (מלבד הסוגיא דהכא דאמר כמה גדול כח של לשון הרע כו׳ המוציא שם רע על חבירו כו׳ דמשמע שלשון הרע היינו המשקר ומוציא שם רע), דאמרינן בסוטה (ל״ה ע״ב) אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר כל לשון הרע שאין בו דבר אמת בתחילתו אין מתקיים בסופו משמע דלשון הרע גופא אינו אמת, וכן במכות (כ״ג ע״ב) ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים דכתיב לכלב תשליכון אותו וסמיך ליה לא תשא שמע שוא כו׳ קרי ביה נמי לא תשיא (הביאו רש״י עה״ת שם) משמע להדיא דמספר לשון הרע בשקר וזה שמע שוא, וכן בפסחים (פ״ז ע״ב) מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להמנות עם מלכי יהודה מפני שלא קבל לשון הרע על עמוס כו׳ אמר חס ושלום אמר אותו צדיק כך כו׳ ועי׳ מהרש״א שם, וכן בסנהדרין (ו׳ ע״ב) דילפינן מהאי קרא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו וכתב הרמב״ם (בספהמ״ל ל״ת רפ״ח) הטעם שברוב אמנם יהיו דברי הבעל דין שלא בפני בעל דינו שוא והזהיר השופט משמוע אותם הדברים כדי שלא תכנס לנפשו צורה אין יושר לה ולא אמתות כו׳ ובכלל לאו זה גם כן אמרו אזהרה למספר לשון הרע ומקבל לשון הרע ומעיד עדות שקר כמו שהתבאר במכות ע״כ (ועי׳ בחינוך מ׳ ע״ד) ונראה להדיא מדבריו שכולם טעם אחד כי כשמעיד שלא בפני בעל דינו הרי הוא משקר וכן לשון הרע שהוא ענין של שקר (ועוסק ג״כ שלא בפניו וכמו שיתבאר לקמן), וכן במכילתא משפטים (פר׳ כ׳) לא תשא שמע שוא הרי זה אזהרה למקבל לשון הרע משמע דלשון הרע היינו משקר, ובילקוט (משפטים רמז שנ״ב) בשם המכילתא מדבר שקר תרחק הרי זו אזהרה למדבר לשון הרע ושם (כ״ג) ובתנחומא וישלח (סי׳ ג׳) שבשעה שאמר ישעיה כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי ישב אמר לו הקדוש ברוך הוא ישעיה כו׳ לישראל אתה אומר בתוך עם טמא שפתים שהם הקדימו עשיה לשמיעה ומיחדין את שמי פעמים בכל יום ואתה קורא אותן עם טמא שפתים מה כתיב שם ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה מהו רצפה רוץ פה של מי שאומר לשון הרע על בני משמע שלשון הרע היה מפני שאמר עליהן מילתא דליתנהו בהו, ובתנחומא וישב (סי׳ ז׳) וכן ביוסף לא הגיעוהו כל אותן הצרות אלא על לשון הרע שסיפר על אחיו כו׳ רבי יהודה אומר אמר ליה אחי אוכלין אבר מן החי אמר לו הקדוש ברוך הוא אפילו בשעת קלקלה לא יעשו אלא בשחיטה שנאמר וישחטו שעיר עזים ויטבלו הרי שסיפר במה שאינו, וכן שם שמות (סי׳ כ״ג) מזה בידך מזה כתיב שמזה שבידך אתה צריך ללקות שאתה מוציא לשון הרע על בני כשם שהנחש הוציא לשון הרע ואמר כי ידע אלקים וגו׳ ובני מיד מאמינים (לא כמו שמצינו שמין מאמינים) שהם מאמינים בני מאמינים כו׳ ומה הנחש הלקיתי אותו בצרעת אף אתה הבא נא ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו והנה ידו מצרעת כשלג משמע נמי שלשון הרע הוא המוציא שם רע במה שאינו, ומכל זה צריך עיון על הרמב״ם.

ואפשר שהרמב״ם יליף לה מהא דירושלמי ריש פאה (ד׳ ע״ב) אזהרה ללשון הרע מנין ונשמרת מכל דבר רע אמר רבי לא תני רבי ישמעאל לא תלך רכיל בעמך זו רכילות לשון הרע (מנין) תני רבי נחמיה שלא תהא כרוכל הזה מטעין דבריו של זה לזה ושל זה לזה כו׳ משמע דמיירי מלשון הרע על אמת שמטעין דבריו של זה לזה ויליף ליה גם כן מלאו דלא תלך רכיל, ויובן לשונו של הרמב״ם שכתב שם איזה הוא רכיל זה שהוא טוען דברים והולך מזה לזה כו׳ יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע כו׳ היינו שלשון הרע נכלל בלאו זה דלא תלך רכיל, אלא דמכל מקום צריך

עיון אמאי שביק ההוא ילפותא דבבלי דיליף לשון הרע מלא תשא שמע שוא דמשמע דוקא על שקר וכל שכן שהוא עצמו מביאו בספר המצות הנ״ל וגם שביק כל הני ראיות הנ״ל דמשמע דלשון הרע דוקא על שקר, [שו״ר בתנחומא (ויקרא סי׳ ז׳) ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה כו׳ כך מי ששומע גידופו של הקב״ה ואינו מגיד מתחייב עמו ולא יאמר אדם מה לשון הרע אני אומר אמר הקב״ה על כל דבר יש בו לה״ר על קללת השם אין בו לשה״ר כו׳ עיש״ה משמע נמי דלה״ר על אמת הוא, מיהו אי״ז ראי׳ דהא בסנהדרין (ל׳ ע״ב) אמרינן דהאי קרא בשתי עדים מיירי וא״כ על כל עדות מחוייבין להעיד ולאו דוקא בגידופין אלא מה אית לך למימר שהמדרש חולק אתלמודין ומיירי ביחידי וכן משמע בדבריהם להדיא עיי״ש, וכנראה שבאו לחדש דשאני גידופין דמותר להעיד יחידי והרי במעיד יחידי אמרי׳ בפסחים (קי״ג ע״ב) דשם רע בעלמא קא מפקת ביה ועיי״ש ברשב״ם דכיון שאינו נאמר בעדות עובר על לא תלך רכיל, וא״כ הר״ז לשה״ר של רכילות או מוציא ש״ר כיון דאינו נאמן וע״ז קאמר דבגידופין מותר רכילות או מוציא ש״ר זו אבל אי״ז לשה״ר על אמת גרידא ואינו ענין לדידן, ומ״מ המדרש תמוה דלא מצינו חילוק זה בין גידופין לשאר עבירות לענין להעיד יחידי וצ״ע].

ג) כתב החפץ חיים (ריש הלכות לשון הרע) דאיסור לשון הרע קאי אפילו במספר האמת והביא ג׳ ראיות על זה והוסיף שכן איתא להדיא בכל הפוסקים הראשונים וכן כתב הרמב״ם והסמ״ג לאוין ט׳ [וכ״ה במאירי ב״ב (קס״ד ע״ב)] ושערי תשובה וכן משמע ברש״י על התורה (בפרשת קדושים) בפסוק דלא תלך רכיל וברמב״ן שם, אולם אחר העיון נראה דאין הראיות מוכרחים ויש לפלפל בהן ואדרבה בכמה מקומות משמע להיפך.

ראיות הח״ח דלשה״ר אפי׳ על אמת ומה שק׳ ע״ד

[(בשדי חמד מאמר קהילות דברי הח״ח כתב עליו ועס כי לעניות דעתי במאכ״ת ים לחמות לשיותיו כו׳ מ״מ הדין אמת כו׳, ומי שפרש כוונת הסמ״ח), ואלך לי לפי סדר דבריו ונפרשו אחד אחד, ראיה ראשונה הביא מהא דמועד קטן (ט״ז ע״ב) מנלן דאי מיתפקר בשליחא דבי דינא ואתי ואמר לא מיתחזי כלישנא בישא דכתיב העיני האנשים ההם תנקר פרש״י דאי מתפקר בשליחא דרבנן כלומר שחירף שליח בית דין ושליח אמר חירפני העיני האנשים ההם תנקר אי לאו דשליח דאמר ליה למשה משה לא הוה ידע, הרי דלפרש״י הענין הזה קאי על לשון הרע והשליח היה יודע בעצמו שהדבר הזה הוא אמת שחרפוהו דתן ואבירם שאמרו לו העיני האנשים ההם תנקר כאדם שתולה קללתו בחבירו וכדפרש״י בחומש ואפילו הכי משמע בהדיא מהגמרא דאי לאו שלוחא דבי דינא היה אסור לספר, ואפילו לפי גירסת הרא״ש והר״ן דהענין הזה איירי ברכילות מכל מקום לענין דינא לא מצינו שיחלקו על פרש״י דכי היכי דלדידהו איירי הגמרא לענין רכילות ועל כרחך דאסור אפילו על אמת אי לאו שלוחא דבי דינא כו׳ כן הוא הדין בלשון הרע, הרי דאיסור לשון הרע הוא אפילו על אמת עכ״ל.

וכל זה צריך עיון גדול לענ״ד, לא מיבעיא שאין שום הכרח שהרא״ש והר״ן מסכימים לפרש״י אלא שנראה להיפך דגם רש״י גופא ס״ל כהרא״ש והר״ן (וכ״ס בסמילות ק״ל) וכמו שאבאר, דהנה לכאורה יקשה למה באמת ליכא לישנא בישא במחרף שליח בית דין והשליח אומר חירפני ומאי טעמא חמיר טפי מכל איש ישראל דאיכא לישנא בישא אם יאמר בפני בית דין פלוני חירפני, בשלמא לפירוש הרא״ש והר״ן דמחרף את הבית דין מובן שפיר מאי טעמא ליכא לישנא בישא כמוש״כ הריטב״א ז״ל וטעמא דליכא בהא משום לישנא בישא משום דליזדהר כל אינש דלא לתפקר בבי דינא, ובודאי דבי דינא חמיר טפי מכל איש ישראל אבל אם מחרף רק את השליח למה באמת אין כאן לישנא בישא.

אבל המעיין בפרש״י שברי״ף וכן הוא בפירוש רש״י הנדפס מחדש (כי הפירוש על מו״ק הנדפס סניג לגמרא מינו מרס״י כידוע) יראה שם גירסא אחרת וז״ל שם מתפקר אפקרותא בשליחא שהעיז פניו בשליח בית דין וחירף בית דין ובא השליח ואמר לבית דין לא הוי רכיל דכתיב העיני וגו׳, הרי להדיא שמיירי מרכילות והעזת פנים בשליח בית דין היינו שחירף את הבית דין גופא וכמוש״כ הרא״ש והר״ן, ונראה ברור שזהו גם כן הכוונה בפירוש שלנו על שם רש״י שכתב ושליח אמר חירפני שזה גם כן חירף של בית דין גופא וחד מילתא הוא שהרי לא חירף את השליח אלא משום שהוא שליח בית דין וכל המחרפו חירף את הבית דין ולהכי ליכא לישנא בישא וכטעמו של הריטב״א, ואם כן הוה ממש כמוש״כ הרא״ש והר״ן ואין כאן שיטה אחרת כלל.

עוד הביא הח״ח ראיה מסוטה (מ״ג ע״ב) ד׳ כיתות שאינם מקבלים פני שכינה וקחשיב כת שקרנים כת מספרי לשון הרע משמע דתרי ענינא הוי כמוש״כ בשערי תשובה ראיה זו, וגם זה צריך עיון דהא בסנהדרין (ק״ג ע״ב) אברייתא זו כת מספרי לשון הרע דכתיב כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע פרש״י היינו מספרי לשון הרע דכתיב בתריה תאבד דוברי כזב איש דמים כו׳ הרי משמע דלשון הרע על כזב הוא ובסוטה שם כתב רש״י וגבי מספרי לשון הרע כתיב דכתיב בההוא פרשתא כי אין בפיהו נכונה כו׳ משמע גם כן דבשקר מיירי, וביותר תמוה דהא בשערי תשובה שם (שות י״ד) גופא פירש דבריו דמיירי כגון האומר זכור מעשיך הראשונים או מזכיר לו ולאחרים מעשה אבותיו הרעים עיי״ש דהיינו שמגנהו במה שהיה לפנים ולא במה שיש לו עכשיו ולכן שפיר הוה בכלל דוברי כזב אף על גב דבגופא דעובדא קושטא קאמר [ולהכי קחשיב לי׳ לתרי כתות

א׳ שקרנים וא׳ לשה״ר], ואדרבה בסתם גנות משמע שם שאינו עובר בלאו כלל וז״ל (אות רט״ו) ודע כי אם יראה איש כי עבר חבירו על דבר תורה בסתר והוא גלה על חטאתיו על שער בת רבים אשם אשם על זה כי אולי החוטא ההוא שב מדרכו הרעה וכו׳ ולא נכון לגלותם זולתי לחכם צנוע אשר לא יספר ליתר ההמון כו׳, הנה לא קאמר אלא דלא נכון לגלותם ובודאי שאם היה זה בכלל איזה לאו היה מפרש כן, [ובאגרת התשובה (פ״ח) משמע שהוא אסור אבל ליכא קרא על זה שכתב ז״ל ויזהר אדם שלא ידבר לשון הרע שכך אמרו רז״ל כל המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר כו׳, הנה לא הביא קרא אלא שאיסור חמור הוא ולקמן יתבאר מהו האיסור], ועיין שם בשערי תשובה (פ״י והלאה) שהזכיר ששה חלקים במספרי לשון הרע, שקר, זכור מעשיך הראשונים, רכילות וכו׳ אבל סתם מדבר בגנות חבירו לא קחשיב שם.

עוד הביא ראיה מבבא בתרא (ק״ד ע״ב) ההוא מקושר כו׳ אמר ליה כלך מלשון הרע זה ופרשב״ם דהוה ליה למימר שהוא לא כתבה אבל לא היה צריך להטיל האשמה על רבי יהודה חייטא משמע דאף על פי שהיה אמת מכל מקום עובר על לשון הרע אם מספרו, ולענ״ד נראה דוחק לומר על רבי שמעון שעבר אלאו דאורייתא דלשון הרע אלא משמע דלא היה לשון הרע ממש רק רבי אמר כך לרבי שמעון בנו לפי גודל חסידותו, וכן מוכח בעובדא שלאחריו שרבי שמעון אמר כמה מיושר כתב זה ואמר ליה רבי כלך מלשון הרע זה ואמרינן משום דלעולם אל יספר כו׳ והתם ודאי לא היה לשון הרע ולכל היותר הוה אבק לשון הרע (כמוש״כ בשע״ת פ״ו ס״ק ע״ו וכן מבואר להדיא בקוסף ע״ז פ״ח ה״ג) ומכל מקום אמר כלך מלשון הרע זה אלא ודאי שרק לרבי שמעון לפי מדרגתו אמר כן להתרחק מכל דיבור של גנות אבל אין זה לשון הרע ממש, [ויש לדחות ראי׳ זו לפמש״כ לעיל דלשה״ר כולל כל דיבור אסור ואפי׳ איסור לספר בשבחו של חבירו].

ומה שכתב מרש״י על התורה (פ׳ קדושים) שהזכיר מספרי לשון הרע בקרא דלא תלך רכיל תמוה, דאדרבה רש״י גופא מחלק שם בין סתם לשון הרע לרכילות וסתם לשון הרע אינו בכלל קרא דלא תלך רכיל וז״ל שם אני אומר על שם שכל משלחי מדנים ומספרי לשון הרע הולכים בבתי רעיהם לרגל מה יראו רע כו׳ נקראים הולכי רכיל כו׳ וראיה לדברי שלא מצינו רכילות שאין כתוב בלשון הליכה כו׳ ושאר לשון הרע אין כתוב בו הליכה מלשני בסתר רעהו כו׳ עכ״ל ר״ל הואיל ולא מצינו הליכה בשאר לשון הרע ורק בלשון הרע של רכילות כתוב בה הליכה לכן אני אומר שהוא מפני שמספרי לשון הרע של רכילות הולכים מבית לבית וטוען דברים וכו׳ וזה ברור וכן פירש במשכיל לדוד שם, וא״כ סתם לשון הרע אינו נכלל בהאי קרא].

ואם כן לא נשאר אלא דברי הרמב״ם (ופלוגתת הסמ״ג והמחבר והרמ״א בחו״מ) **שכתב להדיא שלשון הרע הוא גם על דבר אמת, וכבר כתבתי לעיל** (סוף ס׳) לתמוה על שיטה זו מההיא דמכות וסנהדרין ומכילתא ותנחומא דמשמע שמדאורייתא אין איסור אלא רכילות או משקר ומוציא שם רע, ובשדי חמד שם כשהקשה משבת (ל״ג ע״ב) מביא גם כן ממה שכתב שם רש״י (ד״ה פה גומר בפ״ד) ומסיים בפה שהלב מבין לספר לשון הרע ובודה הדברים מלבו משמע נמי דלשון הרע הוא על שקר, וכן משמע מרש״י שם (ק״ח ע״ב) ואמר רבי יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי פרש״י שאם בא מי שאמרתי עליו דבר ושאל אם אמרתי כן עליו לא חזרתי בי לאמר אינו כדבריו לפי שמתחלה אמת אמרתי וקסבר כל מילתא דמתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא, משמע דאם הוא אמת אינו אסור אלא שלא בפניו (וכמו שיתבאר).

וכן משמע בשאילתות (שמ״ט כ״ח) אחר שכתב איסורא דלשון הרע כתב ז״ל ולא מיבעיא מילתא דליתיה דאסיר ליה לאיניש למימר דהוא שקרא אלא אפילו מילתא דאיתיה ואמר ליה ההוא מן דהוא ולא יהיב ליה רשותא למימר לאחרינא אסיר ליה למימר דא״ר מנסיא כו׳ מנין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר כו׳ ברם כו׳ כל מילתא דמתאמרה באפי בי תלתא כו׳ עכ״ל משמע דאין איסור לשון הרע אלא במשקר או ברכילות (כמו שמצינו שם מהא דגדליהו בן אחיקם) אבל במספר האמת אינו אלא משום בבל יאמר [ועי׳ לקמן אות ד׳].

וכן משמע במנורת המאור (פ״ג ח״ג) שהביא הא דציבא ומסיק ואם בנדון זה שאמרו דברים ניכרים חזא ביה להאמין הדבר יצתה פרצה גדולה כזאת בסבת קבלת לשון הרע על אחת כמה וכמה שיש לו לאדם להרחיק עצמו ולסתום אזניו מלשמוע לשון הרע שמספרים בכל יום על אנשים נקיים מהדבר הרע הזה שאומרים עליו כו׳, עוד כתב שם (ריש פ״ו) האומר לשון הרע על שום אדם בדבר שאין בו ומשקר ומוציא דבה עליו גדול עונו מנשוא שהוא מכת שקרים ומכת מספרי לשון הרע כו׳ משמע דמספרי לשון הרע לא קאי אלא על משקר (או רכילות כמו שמצינו שם מדוכו על אחאב), [ומש״כ שם (ריש פ״ו) כמה גדול כחה של לשון הרע אף על פי שלא ישקר כו׳ אין הכוונה שלשון הרע קאי גם על מספר בגנות חבירו על האמת אלא דבהנהו פרקים שם (פ״ח מ״ח) מיירי באיסור לספר במה שיש לו לאדם דהיינו על אמת כגון ברכילות ועל זה הביא הא דדואג ועוד מיירי בכגון זכור מעשיך הראשונים וכמוש״כ לעיל בשם רבינו יונה ועוד דבכל הנהו פרקים לא כתב שכלול בלאו דלשון הרע ומשמע דמה שאינו אסור משום רכילות או משקר אינו אלא איסור בעלמא הוא וכמו שיתבאר לקמן].

ד) **ומכל** זה היה נראה שאיסור לשון הרע אינו אלא במשקר או באומר זכור מעשיך הראשונים או מעשי אבותיך דכיון דהני מעשים כבר עברו וכלו ועכשיו נקי הוא מן החטא הרי זה כמטיל בו מום שאין בו, אבל אם אומר את האמת שפלוני דרכו בכך וכך אין זה עצם איסור לשון הרע אלא שנכלל בלאו זה מטעם אחר דכל שאומרו שלא בנוכחתו ובפניו היה נמנע מלאמרו הרי זה גופא כמשקר מפני שהוא מחניף לו ומראה עצמו נגדו כריע כאח לו ובסתר חותר תחתיו ומגנהו וגונב דעתו (וכמבואר כל זה בעליות דרבינו יונה ובשערי תשובה) וזה נכלל באיסור משקר בלשון הרע (מלבד בשמירת שפתיו נכלל באיסור לשון הרע כלל ואיסור בפנים הוא), אבל אם אומרו בפניו או שלא היה נמנע מלאומרו בפניו אין זה איסור לשון הרע וכדברי רש״י בשבת (ק״ח) הנ״ל ושייך רק איסור אונאת דברים כל שאמרו לקנטר ורבי יוסי שלא אמר לקנטר אלא להוכיח וכדומה לא היה בו איסור כלל, ונראה דזה גם כן כוונת רגמ״ה שכתב כלומר כשהייתי אומר דבר על שום אדם כו׳ שאפילו אם יהיה שם לא היה חושש שאינו משקר ואין אומרו בלשון הרע ר״ל בסתר ובגניבות דעת.

וכן לישנא דקרא מלשני בסתר רעהו וגו׳ (דמייתי ילפינן לקמן ע״ב כמה עניני לשון הרע) משמע דכך הוא דרך לשון הרע שמספר בסתר מאחורי גביו של פלוני, והכי אמרינן לקמן (ט״ז ע״ב) קטרת מכפרת על לשון הרע יבוא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי וכן כתב רש״י ביומא (מ״ד ע״ב) דסתם לשון הרע בחשאי הוא, וגם ברכילות כך הוא שעיקר דרכו לילך ולספר בחשאי.

[וכמובן שכל האמור כאן אינו לענין דינא, דודאי אחרי כל הקושיות מי יקום נגד הרמב״ם וכל הפוסקים שהביאו דלשון הרע קאי גם על מספר באמת, רק נפקא מינה בכל זה לפרש דברי שאר הראשונים ובפרט שיטת היראים והמהר״ל וכמו שיתבאר לקמן (סוף ע״ב)].

עונש המרגלים

דבר גדול דברו מרגלים כו׳ כביכול בעל הבית אין יכול כו׳ **על דבת הארץ שהוציאו**, נראה דעל דבתן נגד הקדוש ברוך הוא נענשו שאין להם חלק לעולם הבא דאמרינן בסנהדרין (ק״ח ע״ב) מרגלים אין להם חלק לעולם הבא שנאמר וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה׳ וימותו בעולם הזה במגפה לעולם הבא, ויש לפרש דהכי קאמר מדלא כתיב וימותו במגפה האנשים מוציאי דבת הארץ (עי׳ מהרש״ם שם) משמע דוימותו לחוד ומגפה לחוד וימותו בעולם הזה ובמגפה לעולם הבא והכי פירושו וימותו בעולם הזה משום מוציאי דבת הארץ הא חדא במגפה לעולם הבא לפני ה׳ הא מילתא אחריתא על שדיברו בה׳ ודו״ק.

ביאור כוונת התוס׳

תוד״ה כשם שאנו עולין, הקשו איך היו ישראל כל כך מקטני אמונה שסברו שהקדוש ברוך הוא יעשה נסים למצרים להעבירם מארצם לארץ ישראל ותירצו שלא עברו את הים מעבר לעבר למהר לבוא לארץ ישראל אלא הלכו כקשת עגולה (וכ״כ הרמב״ם בפירוש המשניות פ״ה מ״ד ובשמ״ע שמות י״ד י״ז ובכד״ק שופטים י״ח ט״ז תהלים קל״ו י״ג וכ״ה בשטמ״ק כאן בשם הרש״ם ובגלאה הוא ממדרש), ואכתי קשה איך חשבו שעדיין הם בסכנה שהמצריים יבואו להלחם עמם דאם כן מה תועלת בקריעת הים וכי עביד הקדוש ברוך הוא ניסא לשיקרא, [ועיין בערבי נחל פ׳ בשלח שהקשה אמאי לא נכנסו המצריים מצד השני של הקשת כדי לפגוש את ישראל בתוך הים ושם האריך טובא בענין זה וכתב לתרץ באופן דחוק מאוד ודלא כתוספות].

ונראה לפרש דודאי לא ידעו שנקרע באופן קשת עגולה לא ישראל ולא מצריים, כי היו שני הראשים רחוקים זה מזה עד שאי אפשר היה לראות מצד אחד לשני ועל כן לא נכנסו מצרים בצד השני של הקשת וגם בני ישראל לא שאלו כלום לפני ירידתן לים [שהרי מיירי ממה שהמרו בעלייתן ועל כרחך שכבר ירדו ועיין מהרש״א שדייק מהא דכתיב וימרו על ים בים סוף היינו אחר שכבר היו בתוך הים] ועל כרחך שנתחדש להם עיגולו אחר שנכנסו, וכך הוא כוונת התוספות דאילו עברו רצועה ישרה והיו ממהרים לבוא לארץ ישראל אז לא היו ישראל ממרים על הים כי לא היו חושבים שהקדוש ברוך הוא רוצה להעביר את המצריים אתם לארץ ישראל ובודאי שלטבעם בים הוא רוצה, והאי דהמרו באמת ואמרו כשם שאנו עולין כו׳ היינו משום שהם לא עברו אלא כקשת עגולה ר״ל דאין הכי נמי בעת ירידתן לים שלא ידעו ולא ראו עדיין שמתעקם והולך כקשת אז חשבו כנ״ל ולא המרו אבל כשבאו לאמצע הים וראו שמתעקם והולך ופונה שוב אל היבשה שבאו משם חשבו בלבם שעכשיו נתעורר קטרוג עליהם שאין הים רוצה להטביע את המצרים אלא ינצלו גם הם כי הללו עובדי עבודי זרה והללו ואין המצרים גרועים מהם, וכמבואר במדרש שבאמת כך היה שבעת שרצה הקדוש

ברוך הוא להטביע את המצרים דהיינו אחר שכבר נכנסו לים אז טען עוזא שר מצרים שגם ישראל עבדו עבודה זרה ולא רצה שר של ים לטובעם וחשבו ישראל שלכן הם נשלחים חוץ לים לחזור ליבשה שבאו משם והמצריים יעלו מצד השני במקום שנכנסו (כ״ה בפטמ״ק, ולפנ׳ מפני שיטעו דרך המדבר ולפ נכנסו ליס כנ״ל) ושוב יפגשו על היבשה כבתחלה, וזה שהמרו בעלייתן שחשבו שקריעת הים לכתחילה היה באמת למהרם לארץ ישראל ולטבוע המצריים אלא שבאמצע נשתנה המצב להשיבם למדבר, אבל האמת היה שקריעת הים לא היה למהרם לארץ ישראל רק לטבוע המצריים ולכן נתעקם הבקיעה ומיושב הכל ודו״ק.

ט״ו ע״ב

מה הפי׳ ואתה מוטל ואתה מפנים

אמר לו הקב״ה ללשון כל אבריו של אדם וקופים **ואתה מוטל כל אבריו מבחוץ ואתה מבפנים** כו׳, מרמ״ח אברים שיש לו לאדם הרבה מהם מוטלים והרבה מהם בפנים, אלא קאי על האברים של חמשה חושים שיש לו לאדם העינים והאזנים והאף וחוש המישוש כל אלו מבחוץ וזקופין מה שאין כן חוש הדיבור על ידי הלשון מוטל ובפנים, ובזה שונה חוש הדיבור משאר החושים שכולן לקבל ולקלוט מן החוץ כדי שירגיש בפנים כגון לשמוע או לראות ולהריח אבל הלשון הוא להיפך מוציא מה שיש לו בפנים אל החוץ ומשמיע מחשבותיו לאחרים ועיין בנתיבות עולם למהר״ל (נתיב הלשון פרק ג׳ ופס בהמשך פירש כל הסוגיא שלנו עיי״ש).

שייכות בעל הלשון להנחש

ואמר ריש לקיש מאי דכתיב **אם ישוך הנחש כו׳ לעתיד לבא מתקבצות כל החיות כו׳ אתה מה הנאה יש לך כו׳ וכי מה יתרון לבעל הלשון**, השאלה המגיע להנחש הוא מפני שאינו נושך למאכלו אלא מפיל וממית ואם כן מה הנאה יש לו (עי׳ רש״י תענית ח׳ ע״ב), אולם טענה זו לא שייכה אלא אם כן נשיכתו באקראי ובלא כוונה מיוחדת ועל כן בא התשובה משני פנים האחד שאינו אקראי כדכתיב אם ישוך הנחש בלא לחש ופירש רגמ״ה כלומר אי אפשר לו לישוך אלא אם כן לחשו לו מן השמים שצוו לו (וכ״ה בירושלמי ריש פאה ה׳ ע״ב ופויק״ר כ״ו ג׳ ובפנחומא תוקף סי׳ ד׳) ורצה לומר שאינו נושך אלא לבעלי לשון הרע שמגיע להם עונש זה, ועוד שכיון שכן אין נשיכתו בלא כוונה אלא סיבה מיוחדת יש דוכי מה יתרון לבעל הלשון.

והכוונה בזה כי באמת שונה תאוות לשון הרע מכל תאוות שבעולם עד ששואל וכי מה יתרון כו׳, שאף שגם לבעלי לשון הרע יש להם הנאה בדיבורם שאם לא כן לא היו עוסקין בה מכל מקום כל התאוות משיגות לבעליהם איזה הנאה גשמי במה שטוב לו אם אוכל או ממון או כבוד וכדומה מה שאין כן בעל לשון הרע אין לו הנאה אלא במה שרע לאחרים, שמפני שהוא מבוזה בעיני עצמו ומרגיש פחיתותו לכן הוא רוצה בהשפלת הזולת וחושב שעל ידי כך יתרומם ויתעלה ממנו, אבל סוף כל סוף אינו מצליח אלא להשפיל להשני שיהיה שפל כמוהו אבל בשום אופן לא יעזור לו שיגביה עצמו למעלה הימנו ואדרבה בעלי לשון הרע (הס הרגיליס לדבר לה״ר ולפ שדיברו פ״פ כמקומר בגמ״ס פ״ז מדעות ה״ב) לעולם לא ישבעון טוב וצריכין לחזור ולדבר עוד ועוד כי לעולם לא ישיגו מבוקשם להרגשת התרוממות.

וכמו כן הנחש עצמו נענש מה שנענש בשביל שדיבר לשון הרע, שכן כתוב בתרגום יונתן ובמדרש שם ביה הוא שעתא אמר חויא דלטור על בריה ואמר לאתתא לא ממת תמותון ברם כל אומנא סני בר אומנותיה עיי״ש, ותכלית דיבורו לפי שהיה הולך על שתים כבני אדם נתקנא באדם הראשון מפני שהרגיש פחיתותו כלפיו וחשב שעל ידי שידבר לשון הרע ישפיל את כבוד אדם הראשון עד לעפר ועל ידי זה יהיה לו תקומה וכמו שכתב רש״י שם שהיה רוצה שיהרג אדם הראשון וישא את חוה והוא מגמרא סוטה (ט׳ ע״ב), אולם לא הצליח לרומם את עצמו רק להשפיל לאדם הראשון וגרם מיתה לו ולכל באי עולם אבל לא הועיל לעצמו כלום ואדרבה עדיין האדם למעלה ממנו וגם הולך על רגליו והוא נענש שהושפל עד לעפר ונחתכו רגליו שיהא הולך על גחון וכבר אינו יכול להגביה את עצמו על הזולת כי הוא בתכלית מדרגה התחתונה עד לעפר ממש ולעולם לא יהיה לו ההרגשה שאחרים פחותים ממנו.

ולכן לבעל לשון הרע שאינו עדיף מן הנחש ניתן רשות לנושכו שיפול לארץ גם כן ויהיה כמותו שוה על האדמה, כי מי שדומה לנחש שכשאינו מצליח להגביה את עצמו מחבירו הרי הוא משפילו ומורידו אצלו שעל כל פנים יהיה בשוה אתו ולא יהיה הלה גבוה ממנו עונשו

שהנחש שאינו יכול להגביה את עצמו נושכו ומשפילו שיהיה שוה אצלו על הארץ ולא יהיה האדם גבוה ממנו, [ועוד דדיבורו של נחש היה שכל אומן שונא בני אומנתו וכל הפוסל במומו פוסל ולכן הנחש שונא ונושך בעל אומנתו בלה״ר], ומובן למה עונשו נשיכת נחש ומה הנאת הנחש בנשיכה, [ועי׳ תנחומא ויגש (סי׳ ח׳) שלע״ל כל החיות מתרפאין שנ׳ זאב וטלה ירעו כאחד ואריה כבקר יאכל תבן ונחש עפר לחמו שאינו מתרפא למה שהוא הוריד הבריות לעפר, ר״ל שאפי׳ לר״א ב״ח לקמן שהמספר לה״ר יש לו תקנה היינו דוקא בתורה או שישפיל עצמו וממילא לכל החיות אף דל״ש תורה שייך בהו השפלה אבל לנחש ג״ז ל״ש שהרי הוא כבר בתכלית השפלות].

המספר לשה״ר בא לידי כפירה

כל המספר לשון הרע מגדיל עונות עד לשמים שנאמר שתו בשמים כו׳, הכוונה בזה שמדבר באלהים שבשמים כמבואר ברמב״ם (סוף הל׳ טומאת צרעת) שהמספר לשון הרע בתחילה מרבה בדברי הבאי ואחר כך מספר בגנות הצדיקים ובנביאים ומתוך כך בא לדבר באלקים וכופר בעיקר וז״ל שם והרי הוא אומר שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ מי גרם להם לשית בשמים פיהם לשונם שהלכה תחלה בארץ, משמע שזה פירושו של מגדיל עונות עד לשמים וכן כתב בשערי תשובה לרבינו יונה (פוף ר״ט) ובמהרש״א כאן, ואם כן יהיה לשון הרע סיבה להביאו לידי כפירה, אבל לעיל אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר כו׳ משמע דמתחילה כופר בעיקר ומתוך כך בא לידי לשון הרע ומפורש יותר בירושלמי ריש פאה במימרא דרבי יוחנן זה שהוא אומר לשון הרע אינו אומר עד שהוא כופר בעיקר עיי״ש וכן הוא בתנחומא (פ׳ מצורע סי׳ ג׳).

אבל אין כאן פלוגתא כי אינו דומה האי כפירה להאי כפירה, כי בודאי מי שמספר בלשון הרע על חבירו אין צריך שיקדים לו היתר לדבר על אלקים שבשמים רק הכוונה כמו שמפרש בשערי תשובה (פוף ר׳ ו׳׳ח) דלהכי הוה כאילו כפר בעיקר משום שבלשון הרע אין לו הנאה גופנית ואינו אומרה רק אם פרק מעצמו עול שמים וגם משום שחושב שאין בו מעשה ולכן לשונו ברשותו לעשות בו כרצונו, והאי פריקת עול מקרי כפירה מפני שאין פחד אלהים לנגד עיניו אבל עדיין לא יעיז לדבר במי שגדול ממנו ורק אחרי שהרגיל לשונו לדבר בלי מעצור נשרש בלבו קלות הדיבור ומתוך כך ידבר בצדיקים ונביאים ולא יזוז ממנה עד שידבר על אלהים בשמים ויהא כופר בעיקר ממש כמו שמצינו לעיל במרגלים, ואפשר דמהאי טעמא אומר הקדוש ברוך הוא אין אני והוא יכול לדור בעולם ואומר לשר של גיהנם אני עליו מלמעלה כו׳ ודו״ק.

מקור פלוגתתן ואיך קי״ל

אמר רבי חמא ברבי חנינא מה תקנתו של מספרי לשון הרע כו׳ רבי אחא ברבי חנינא אומר סיפר אין לו תקנה כו׳, אפשר דרבי חמא ורבי אחא בני רבי חנינא פליגי בההיא עובדא דהוה קמא אבוהון, דאמרינן בירושלמי (פ״ק דתענית ה״ח) חד בר נש הוה איחטא בלישניה אתא לגבי רבי יוחנן ושלחיה בי רבי חנינה אמר ליה איזיל תהי בך ולעי באורייתא דכתיב מרפא לשון עץ חיים, ויש לפרש כך דרבי חמא הבין דחד מילתא הוא שכדי לתקן ולכפר על העבר צריך מתחילה לשוב בתשובה (דומה בלא מצוה לפ׳ יתוקן עי׳ לקמן) והיינו תהי בך ואחר כך לעי באורייתא היינו לעסוק בתורה ורבי אחא הבין דתרי מילי נינהו דתהי בך הוא תשובה על העבר (לכפרה בעלמא) ולעי באורייתא הוא ליתן לו תקנה ושמירה על העתיד אבל לעקור עונש כרת על העבר לא יוכל כדמשמע קרא דיכרת [ושני פירושים הללו תמצא במפרשי הירושלמי שם, שכפירוש הא׳ הבין בגליון הש״ס שם שהביא עלה דרבי חנינא הא דרבי חמא דהכא וכפירוש הב׳ משמע בפני משה שם שכתב איזיל תהי בך תתחרט על מעשיך שעשית ולהבא לך ולעי באורייתא ותנצל מלה״ר דכתיב מרפא לשון כו׳], ברם פשטות לישנא דירושלמי משמע כרבי חמא.

ולדינא משמע דנקטינן דאפילו סיפר יש לו תקנה, שכן סמ״ק (סי׳ קכ״ד) לא העתיק אלא הא דרבי חמא, וכן בשערי תשובה לרבינו יונה (פוף ל״ה) כתב ז״ל העיקר העשירי (בל תעשה) להיטיב פעליו בדבר אשר זדה עליו אם הסתכל בעריות יתנהג בשחות עינים אם חטא בלשון הרע יעסוק בתורה ובכל האברים אשר חטא ישתדל לקיים בהם המצות וכן ארז״ל הצדיקים באותו דבר שחוטאים בו הם מתרצים עכ״ל הרי מיירי מריצוי ותיקון אבריו שמלבד כל שאר חלקי תשובה צריך גם לנקות ולתקן האבר שחטא בו ובלשון הרע התיקון על ידי שעוסק בתורה (בפל פוף ר״י לפ מסמע כן עיי״ש), ובספר בן פורת יוסף (בשעל התולדות בליקוטים שמאר פרשת ויחי) אחר שמפרש פלוגתת רבי חמא ורבי אחא לפי דרכו כתב גם כן להכריע כרבי חמא עיי״ש ואפשר משום דפשטות לשון הקרא מרפא לשון משמע שכבר חלה וזהו רפואתו וגם פשטות לישנא

דירושלמי משמע כן וכנ״ל, וכן משמע במדרש תהלים (קפ״י י״ב) ללשוננו כתיב אם הפך לשונך לומר לשון הרע על חבירך שנין בדברי תורה עכ״ל ומסתבר דלתקנת העבר הוא דעל העתיד צריך כל אחד תקנה לאו דוקא מי שהפך לשונו לומר לשון הרע שהרי לשון הרע הוא מעבירות שאין אדם ניצול מהם כל יום כדאמרינן בבא בתרא (קפ״ד ע״ב) ועיין חידושי חשק שלמה כאן, וכן משמע שם (קפ״י נ״ב) אם זכה לתורה זכה לחיים לפי שהתורה נקרא עץ חיים כו׳ והתורה רפואה ללשון שנאמר מרפא לשון עץ חיים (וכ״ה בתנחומא מצורע סי׳ ג׳) ולשון רפואה משמע שכבר נחלה ולא רק תקנה להבא וכן משמע ריש דברים רבה כפי הבנת מהרז״ו עיי״ש.

למה לא סגי בתשובה

מה תקנתו של מספרי לשון הרע כו׳ סיפר אין לו תקנה כו׳, לכאורה בין לרבי חמא בין לרבי אחא צריך ביאור, והלא התקנה לכל העבירות הוא לשוב בתשובה שלימה ואם הוא עבירה שבין אדם לחבירו בעי נמי שיפייס למי שחטא לו ואם כן פשיטא דהכי נמי המספר לשון הרע שהוא חוטא לחבירו בעי תשובה ובעי פיוס ואז יתכפר לו ומאי כל הנידון מה תקנתו של מספרי לשון הרע וגם מה ענין תורה לכאן ולמה לרבי אחא אין לו תקנה כלל, וראיתי בחפץ חיים (הל׳ נפה״ל סוף כלל ד׳ בנתמ״ח סקמ״ט) שהקשה על רבי אחא והלא אין לך דבר שעומד בפני התשובה ואפילו כופר בעיקר ותירץ לפי מה שכתב רבינו יונה (מובא לקמן ד״ה תדר״י) דמי שרגיל בלשון הרע כמעט שאי אפשר בתשובה שהרי צריך לפייס לכל אחד ואיך יזכור כל הנפשות שהדאיב ולכן אין לו תקנה (עו״ל בנתמ״ח מכמה טענ הקדושה פי״ג שכ״כ), ואינו מובן דהא טעמא דרבינו יונה משום דבמציאות קשה לעשות תשובה ומה ענין זה לקרא דיכרת וגם רבי חמא איך יחלוק על זה, ועוד דקושייתו גופא הוה מצי להקשות גם לרבי חמא דיש לו תקנה בתורה והרי בעי תשובה ואם תאמר ששב למה צריך לעסוק בתורה וכנ״ל.

ולכן נראה פשוט דרבי חמא ורבי אחא לאו לענין כפרה מיירי דלזה סגי בתשובה ופיוס שלא יזכר חטאו, אלא לענין תקנה מיירי דהיינו שמלבד עצם החטא הרי נפגם דיבורו ולשונו כמו כל חילוקי כפרה שאחר ששב בעי תיקון לנפשו על ידי יום הכיפורים או יסורין או מיתה (עי׳ רמב״ם פ״ו מתשובה ה״ד מקוגיא דיומא) כל שכן הכא שמגדיל עונות עד לשמים וכאילו כפר בעיקר וכו׳ כמבואר בגמרא כאן ועל זה לא מהני מה שפייס לחבירו, ואתא רבי חמא וקאמר דתקנתו הוא על ידי עסק התורה שמרפא הלשון שנפגם ורבי אחא סבר דאין רפואה למכתו משום שכבר כרתו דוד ללשונו שנאמר יכרת כו׳, וכן מבואר בשערי תשובה הנ״ל דכל הנידון הוא לתקן האבר שחטא בו אחר שכבר שב בתשובה.

ושו״ר להח״ח גופא במק״א שכתב כעי״ז, (והוא בתמימת הלשון שער התורה פ״ו בהג״ה) רק שהוא כתב דפליגי בדלא פייס אי מהני תורה תקנה לפגם הדיבור אבל אי כבר פייס ותיקן חלק שבין אדם לחבירו בודאי דמהני תורה דלא גרע משאר חייבי כריתות דקי״ל עבר אדם על כריתות ומיתות בי״ד תשובה ויוהכ״פ תולין ויסורין ממרקין [והכא שכבר שב ופייס לא נשאר אלא יסורין] וידוע דעל ידי עסק התורה נפדה מיסורין כדאמרי׳ בברכות (ה׳ ע״ב) כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו, ומביא מרבינו יונה הנ״ל דמהני תורה לרפואה ללשה״ר דמשמע לכו״ע הוא ועל כרחך בדפייס וכנ״ל, ברם לדבריו קשיא איך מיתוקמא סוגיית הגמרא אי בדלא פייס קרא דיכרת ל״ל והלא לכל חטא שבין אדם לחבירו נמי אי לא פייס אין לו תקנה ואפי׳ אין בו כרת וגם איך יחלוק רבי חמא ע״ז דמהני תורה, ואלא בדפייסו הלא בכה״ג לכולי עלמא מהני תורה להצילו מיסורין ומאי קאמר ר׳ אחא שאין לו תקנה על ידי תורה משום שכבר כרתו כו׳.

אלא על כרחך כנ״ל דסוגיין אינו ענין לפיוס, דאפי׳ פייסו אינו נתקן על ידי זה פגם הדיבור ובעי תיקון והעלאת הדיבורים האסורים והבטלים לשורשם כמו שמבואר בספרים הקדושים ובזה פליגי אי מהני תורה לתקנה או דלא מהני מידי, דרבי חמא סבר בין אי פייס את חבירו בין אי לא פייסו (שהרי הרגיל בספר מינו יכול לפייס לכולם כמוש״כ בתמ״ח סוס״ת ר״ז) יכול לתקן עכ״פ פגם הלשון על ידי עסק התורה ורבי אחא סבר דלא מהני שכבר כרתו דוד וכו׳, ואעפ״י שהעובר על חייבי כריתות ובעי יסורין למרק מהני תורה לבטל היסורין מ״מ היינו דוקא במקום שחייב כרת מדין תורה מהני ליה להינצל באופן זה אבל הכא לאו דין כרת הוא (שהרי התוס׳ לע״ז מייבה) אלא מציאות של כרת הוא שכבר כרתו דוד משרשו שלמעלה ולא מהני מידי ודו״ק, [ומש״כ בשע״ת דמהני תורה רפואה ללשה״ר לאו לכו״ע הוא אלא משום דקי״ל כר׳ חמא וכמוש״כ לעיל]].

ודברי הרוקח בזה נפלאין ז״ל (תוס׳ כ״ח הוצ׳ בתמ״ח סס) הרכיל אין לו רפואה אם לא יבקש מחילה ויפייס לכל אשר רכל עליהם ויעסוק בפשר השלום ובמצות, נראה כוונתו באמרו במצות היינו שבין אדם לחבירו והוא תשובת המשקל על הרכילות שהביא פירוד ומחלוקת שיעסוק בשלום ובעניני בין אדם לחבירו, אבל תימה שחידש תקנה אחרת ולא הביא כלל הא דיעסוק

בתורה ואפשר דמיירי מעם הארץ שצריך להשפיל עצמו וזה מביאו לעסוק בשלום והדומה לו וצריך עיון.

לרבי חמא אינו אלא תפילה

סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקודש **שנאמר יכרת ה׳ כל שפתי חלקות וגו׳**, ואם תאמר רבי חמא דסבירא ליה יש לו תקנה מאי עביד ליה בקרא דיכרת, יש לומר דמפרש ליה כהא דאמרינן בבבא בתרא (י״ז ע״ב) דיש אומרים שדוד המלך לא שלטה בו רמה דכתיב גם בשרי ישכון לבטח ואידך רחמי הוא דבעי הכי נמי יש לפרש קרא דיכרת דרחמי הוא דבעי וכן כתבו מפרשי המקרא דיכרת הוא לשון נבואה או תפילה דהיינו שיש לפרשו באופן בקשה ויש לפרשו שמתנבא שכן הוא.

והנה בספר נפש החיים (שער ד׳ פ״ג) כתב אהא דביקש דוד המלך יהיו לרצון אמרי פי שכל העוסק בספר תהלים יהיו נוטלין שכר עליהן כנגעים ואהלות (סוף״ט פ״ו) ז״ל מי יודע אם הסכים הקדוש ברוך הוא על ידו בזה כי לא מצינו בדבריהם מה תשובה השיבו וגו׳ וכמו שמצינו בבבא בתרא ואידך ההוא רחמיה הוא דקא בעי עכ״ל, וכבר הקשו עליו (נפש ליקוטי שושנים פ׳ נרכה מהרי״ק ר׳ משה מסלוטין ועוד) מסוגיין דאמרינן שכבר כרתו דוד ברוח הקודש שנאמר יכרת וגו׳ הרי מבואר שכיון שאמר דוד יכרת הרי הוא כבר נכרת והכי נמי אומרו יהיו לרצון אמרי פי בודאי שדבריו עשאו רושם, אולם לפי הנ״ל לא עדיף הך דהכא מהא דבבא בתרא דהא רבי חמא חולק ארבי אחא וסבירא ליה דרחמי הוא דקא בעי וכל שכן לפי מה שכתבתי לעיל (ד״ה ארי״ח ב״ח) דכנראה דקיימא לן כוותיה דרבי חמא, [מיהו ההיא מדרש גופא (מדרש שוחר טוב פ״ט) דקאמר ליה להא דביקש דהמע״ה יהיו לרצון וגו׳ אותו המדרש (פע״ז) להדיא לא ס״ל כמ״ד רחמי הוא דבעי אלא דבאמת לא שלט בו רמה ותולעה וא״כ בודאי ס״ל דה״נ יהיו לרצון על כרחך דכן הוה].

אולם עצם דברי הנפש החיים צריכין עיון, דאף אי נימא דפלוגתא הוא אי הני לישנא הוה תפילה או נבואה מכל מקום הכא לא שייך זה שהרי חז״ל גילו לנו מה שבקש דוד המלך כדי להראות בזה גודל מעלת וחשיבות תהלים ואם תאמר שאין ראיה מבקשת דוד מאי תועלת בכל המימרא ועל כרחך דאין ספק שנתקבלה בקשתו, גם בדברי גדולי הדורות מצינו כמה פעמים שנקטו הדברים כפשוטם שנתקבל בקשת דוד כגון בתשובות שבות יעקב (ס״ג יו״ד סוף״י מ״ד) שכתב דאין להרבות בתפילות בפרט למי שתורתו אומנתו מפני ביטול תורה ואם רוצה להרבות בתפילה יוכל לומר תהלים שהוא כעוסק בתורה וכו׳ ובשל״ה (ענין ס״פ וענין ב״ה ויומם פוף כ״ט) שכתב גם כן דהוה כעוסק בתורה וכן באשל אברהם (בוטשאטש) הלכות קריאת שמע (סי׳ ל״ח) לענין אמירת תהלים בלילה ובהלכות שבת (סי׳ ז״ו) לענין ליטול שכר על אמירתה וכהנה וכהנה.

איך יהיה לשה״ר כנ׳ עבירות

תנא דבי רבי ישמעאל כל המספר לשון הרע מגדיל **עונות כנגד שלש עבירות וגו׳**, תימה איך יהיה סיפור לשון הרע גדול כמו שלש עבירות אלו שכל אחת מהן הוא ביהרג ואל יעבור, וכבר העיר מזה בשו״ת ריב״ש (סי׳ קנ״ח) וכתב שדרך החכמים להפליג בהגדלת העונות כדי שישמור אדם מהכשל בהן דליכא למימר שעון לשון הרע גדול כנגד אלו העבירות וכי יאמר אדם שלשון הרע הוא ביהרג ואל יעבור הא ליכא למימר, אבל הרמב״ם כתב (פ״ו מדעות ה״ג) שלש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע כנגד כולם (ומקורו מתוספתא ריש פאה, לפי גירסתינו תניא והקרן קיימת לעוה״ב אבל גירסת הרמב״ם היה שאין לו חלק לעוה״ב כמבואר בפיהמ״ש פ״ו דסנהדרין מי״ז), משמע דסבירא ליה כי הדברים כפשטן שלשון הרע חמור כנגד כולם וקשה כנ״ל דהא לא שמענו שיהא ביהרג ואל יעבור.

ואפשר דכוונתו כדברי רבינו יונה בשערי תשובה (פוף ר״פ והלאה) שהקשה גם כן מזה איך יתכן שיהיה עון לשון הרע יתר על השלש האלה, ומתרץ כי בעל הלשון הוא שונה באולתו עשר פעמים ביום ועבירה קלה כבדה מאוד אם שונה באולתו פעמים רבות יותר מעבירה גדולה שעושהו רק במקרה ועוד שתשובתו קשה אחרי אשר מרב ההרגל אינו שליט ברוחו וגם חטאו נקל בעיניו כי יאמר אך דבר שפתים הוא על כן לא ישוב מדרכו הרעה וגם אם ישוב בתשובה צריך לבקש מחילה לכל מי שהציק לו והוא לא יזכור מספר כלם ועוד כי לשון הרע יביא את בעליו לתת את פיו לדבר על השם תועה עיי״ש באורך, ומבואר דעתו שעצם עבירה של לשון הרע אינו גדול כשלשה העבירות אלא שמצטרפין דברים צדדיים אשר מחרפין גודל העון עד היותו שקול כנגד כולם ויש לומר שזהו כוונת הרמב״ם והתוספתא ולא מצד עצם העבירה, [וע״ע מש״כ החסיד יעב״ץ באבות (ד׳ ד׳) הובא בראשית חכמה (שער הקדושה פי״ג)].

ועיין מהרש״א שפירש דברי הגמרא באופן אחר, דלאו למימרא שלשון הרע גדולה כנגד שלש עבירות דהא לא חייב מיתה בלשון הרע כמו בעבירות אלו אלא רצה לומר שמביאה לידי עבירות גדולות הללו ע״כ [לשון מגדיל עונות היינו שיביאו לידי כך דומה לדלעיל מגדיל עונות עד לשמים שמביאו לדבר על אלקים בשמים כמוש״כ לעיל שם], וסמך לדבריו, כי הא דלשון הרע מביא לידי רציחה מצינו בסנהדרין (ק״ו ע״ב) ואמר רבי יצחק מאי דכתיב ולרשע אמר כו׳ אמר לו הקדוש ברוך הוא לדואג כו׳ כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע מה אתה דורש בהם ופרש״י מרצחים שהרג נוב וזה היה על ידי לשון הרע, והא דמביא לידי עבודה זרה מבואר לעיל בדברי רבי יוסי בן זימרא כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר (ועיי״ש בשערי תשובה סוף ר׳) וכן היה במרגלים שאמרו כביכול אין בעל הבית יכול להוציא כליו משם וכן בשבת (נ״ו ע״ב) אמר רב יהודה אמר רב אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד ולא עבדו ישראל עבודה זרה עיי״ש, והא דמביא לידי עריות מבואר לקמן (ע״ז ע״ב) הוא הבדיל בין איש לאשתו וכו׳ וזה בחינת עריות כדאמרינן בשבת (נ״ה ע״ב) בבני עלי שכיון ששהו קניהם של יולדת הוה ליה כאילו שכבו אתם וכמו שכתבו התוספות לקמן (ע״ב ד״ה הפ נפו״ד) אהא דאהנו מעשיו בגילוי עריות.

מיירי מלשה״ר או רכילות

במערבא אמרי לשון תליתאי קטיל תליתאי כו׳, [צ״ב אמאי קאמר קטיל תליתאי הול״ל קטיל תלתא שהרי אינו הורג השלישי בלבד אלא כל השלשה, וכן בירושלמי ובתנחומא המובא לקמן (וכן בפ׳ תקע סי׳ ד׳) קאמר להדיא לשון שלישי הורגת שלשה], רש״י פירשה על רכילות דהיינו שטוען דברים מזה לזה וכן מבואר ברגמ״ה והתוספות פירשה באופן אחר ואין הכרע בדבריו אי קאי על הרכילות או על סתם לשון הרע, ורבינו יונה בשערי תשובה (סוף רכ״ג) גם כן פירשה על רכילות וכן מבואר בראב״ד הלכות דעות (פ״ז ה״ג) וכן משמע מירושלמי פאה (פ״א ה״א) ותנחומא (פ׳ מצורע סי׳ ג׳) דמביא עלה מדואג שאמר לשאול בא דוד אל בית אחימלך דהיינו הולך רכיל מגלה סוד, ותימה על הרמב״ם שכתב שם (ה״ג) דקאי על לשון הרע וכבר העיר כן בשו״ע הרב (סי׳ קנ״ו ס״י) והביא שכדעת כל הראשונים מבואר להדיא בתרגום ירושלמי לא תלך רכיל לא תהוון אזלין בתר לישן תליתאי ועיין עוד בחפץ חיים הלכות רכילות (ריש כלל ג׳ בהגהה).

והכי נמי מסתבר דעל רכילות קאי, שהרי אין נהרגין כולם אלא אם יודע זה שאמרו עליו מי הוא המספר דבסתם לשון הרע איך יהרג המספר (דהפ לפ מסמע דקפ׳ על עונש מן השמים), וממילא דמה שכתב הכסף משנה לפרש דברי הרמב״ם דבלשון הרע שייך שימותו שלשתן שהנאמר עליו יהרוג לאומר וגואלי הדם יהרגו להורג וגואלי דם שניהם יהרגו למקבלו שעל ידי שגילה הדבר מתו אלו, תמוה דזה המקבלו אם גילה לפלוני שהלה דיבר עליו הרי זה רכילות והדרנא למילתא דרק על ידי רכילות שייך שיהרגו שלשה וצריך עיון.

מהו התירא דאפי מרה ואפי תלתא

א) אמר רבה כל מילתא דמיתאמרא באפי מרה כו׳ כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, פרש״י שהבעלים אמרוה בפני שלשה המגלה אותה אינו לשון הרע כו׳ ר״ל הבעלים של הגנות דהיינו שהמספר סיפר מגנות עצמו בפני שלשה תו לא איכפת ליה שיתפרסם הדבר, והרשב״ם בבא בתרא (ל״ט ע״ב) פירשה לענין רכילות דהיינו שאם עבר ראובן וסיפר בגנותו של שמעון בפני שלשה מותר לאחד מהם לומר לשמעון שראובן דיבר עליו דכיון שסיפר ראובן לפני שלשה ממילא יגיע לאזנו של שמעון וכן הוא ברבינו יונה ובמאירי שם, ופירוש זה דומה ממש לפרש״י כי בין שמספר בגנות עצמו בפני שלשה בין שעושה מעשה גנות (מספר לגנות הרע על פלוני) בפני שלשה בודאי יתפרסם הדבר ומותר לאחד מהם לספר לאחר וכן משמע ברמב״ם (פ״ז מדעות ה״ה) דהכל אחד עיי״ש, אבל לא מצינו שיהא מותר לכתחילה לספר על חבירו באפי תלתא.

אולם התוספות שם (ע״ב) כתבו דאפילו לכתחילה מותר לספר לפני שלשה ואין בו משום לשון הרע ומשמע דהא דאמרינן הכא כל מילתא דמיתאמרא באפי מרה או באפי תלתא לית ביה משום לישנא בישא היינו דבכהאי גוונא מותר לכתחילה לומר דברי גנות, ותימה וכי מפני שמפרסם גנותו יותר יהא מותר ופירשו המפרשים (מג״א סי׳ קנ״ו וט״ז הרכ סס תת״ק ג״ב סס וח״ס הל׳ לה״ר ריש כלל ג׳ נצמ״ח) דכוונתם כפי מה שכתבו (התוס׳) בסוגיין דהתירא דאפי מרה או אפי תלתא היינו דוקא בכגון הא דלעיל נורא ביה פלניא דאיכא למשמע גנות ואיכא למשמע בלי גנות ובזה אם אומרו באפי מרה או באפי תלתא ודאי אומרו באופן שאינו גנות מה שאין כן דבר קנטור בעלמא אפילו אומרו בפניו אית ביה משום לישנא בישא, והא

דאמר אביי לרבה כל שכן חוצפא ולישנא בישא ואמר ליה אנא כרבי יוסי כו׳ כתב החפץ חיים בשם עליות דרבינו יונה דאין הכוונה דפליגא בזה רבה ואביי אי באפי מרה גרע טפי אלא דאביי טעה בכוונת רבה ולכן תירץ ליה דלאו בלשון הרע גמורה מירי אלא אנא מירי כי הא דרבי יוסי שלא אמרה בלשון הרע וממילא לא הוצרך לחזור לאחוריו (ועיין בלקו״ש ח״ג בהמ״ח בתב דלפי״ז ל״ק קו׳ הכ״מ מ״ט פסק הרמב״ם דלשה״ר לעסוק בפרי בפניו לעג בכדבר דגנוב ממש אין בכן פלוגתא וכ״כ בהשגות מקום שמועל פי׳ ל״ח), ומסיק להלכה דלא מצינו מי שחולק על התוספות בסוגיון דבגנאי גמור אסור אפילו באפי תלתא וכן לענין אפי מרה (בתב שם בלקו״ ג׳) דלכולי עלמא אסור.

אלא שמביא שם (בלקו״ ג׳ בהגהה) דמהר״ל בנתיבות עולם (נתיב הלשון פ״ו) כתב דבאפי מרה מותר לומר לכתחילה דברי גנות וטעמיה משום דאם יש לו מריבה עמו הרי יכול הלה להשיב על דבריו ולעמוד כנגדו ואין זה רע כל כך שיהיה נקרא לשון הרע ומשמע שם דגם לענין אפי תלתא הכי הוא עיי״ש, [ודמי להא דכתב הרמב״ם בסהמ״צ (ל״ת ע״ב) דבמגלה שנאתו אף דעובר על ואהבת לרעך כמוך מכל מקום אלא תשנא אינו עובר ושנאת הלב הוא חטא חזק יותר מן הכל עיי״ש, ועיין בשפת אמת כאן שלשה״ר של אמת באפי מרה הוי כתוכחה שרוצה להסירו מזה הדרך אבל שלא באפי מרה הוי רק כדי להשניאו בפני אחרים והוה לישנא בישא], ואף שהרבה (הם״ח סי׳ קל״ח) שכתב הא דכל מילתא דמתאמרה באפי מרה וכתב דקיימא לן כרבי יוסי וכרבא משמע דסבירא ליה דפליגי בזה אמוראי וקיימא לן דמותר, וגם בזה רצה החפץ חיים (בלקו״ ג׳ שם) לדחוק דמיירי בגוונא דמותר לומר לשון הרע אבל המעיין ביראים יראה להדיא דדעתו כמהר״ל וגם כתב אותו טעם משום שעושה עצמו אוהב בפניו והוא שונאו ומרע לו שלא בפניו וגם הביא ראיה מציבא שדיבר על מפיבושת שלא בפניו משמע דבפניו היה מותר, וכבר נתקשה בזה החפץ חיים (בהל׳ רכילות בלקו״ ג׳ בהגהה שניה) ומה שיישב על זה (בהל׳ לה״ר ריש בלקו״ ג׳ בהגהה) המעיין ישר יראה כמה מהדוחק יש בזה עיי״ש ופשטות לשון היראים מורין כדעת מהר״ל וכן משמע דעת רש״י כאן דאפילו בגנאי גמור אם הוא אמת מותר לומר בפניו וכמו שכתב החפץ חיים שם (ובפיוהר מבואר כן ברש״י בפרק ק״מ ע״ב בסוטה לעיל ע״ח ד״ה כמה גדול כח של לשה״ר עיי״ש), וגם הכסף משנה שמקשה על הרמב״ם הרי סבירא ליה דפליגי בזה אמוראי.

ולא עוד אלא דכפי הנראה דעת מהרש״ל שגם התוספות בבבא בתרא סברי הכי דאפילו בגנות גמור מותר באפי מרה ובאפי תלתא ופליגי אתוספות דסוגיין דדוקא בנורא בי פלניא מותר ולא בגנות גמור (ולפי בסהמפרשים הנ״ל דתוס׳ דהתם בפיטפייהו דהכא קאמרי), ואעתיק לישנא דסמ״ג (ל״ת ט׳) שעלה קאי מהרש״ל וז״ל עוד גרסינן בפרק יש בערכין אמר רבא כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא וכתב רבינו משה והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר וכתב מהרש״ל על זה בביאוריו ז״ל לית ביה משום לישנא בישא פרש״י המגלה אותו (ר״ל אחד מהשלשה שמעו ולפ׳ דמיירי מלומר לכתחילה בפני תלתא), והא דקאמר שלא יתכוין להעביר הקול כו׳ לאפוקי מהגהה אשירי שפירש אהא שכתב שם שמותר לאומרו אפילו לאותו שאמרו עליו לכך כתב שלא יתכוין אפילו להעביר הקול וכל שכן לאותו שאמרו עליו, וכל שכן לפי התוספות דעירוכין הוא דאסור שהחמירו יותר וכתבו הא דאמרינן לית ביה משום לישנא בישא דווקא כי האי גוונא נורא איכא ביה פלניא כו׳ דאיכא למשמע שלא אמרו משום לישנא בישא אבל דברי קינטור על חבירו אפילו בפניו אית ביה משום לישנא בישא עכ״ל מהרש״ל, ר״ל דבהגהת אשרי שם העתיק התירא דתוספות לספר לכתחילה בפני שלשה וגם מביא התירא דרשב״ם דאחד מהשלשה יכול לילך ולספר ועל זה כתב מהרש״ל דסמ״ג שכתב דברי הרמב״ם והוא שלא יתכוין להעביר הקול רצה בזה לחלוק על התירא דרשב״ם לילך ולספר לכל מי שירצה ואפילו למי שדיברו עליו דהסמ״ג והרמב״ם אין מתירין אלא באין כוונתו להעביר הקול, וכל שכן לפי התוספות דערכין דמחמיר טפי בעיקר דינא דאפי תלתא וסברי שאין מתירין כלל בגנות גמור אפילו באפי תלתא או באפי מרה דלדידהו ודאי ליתא להתירא של הרשב״ם.

נמצא לפי זה דהגהת אשרי שהביא התירא דרשב״ם על כרחך דלא מצי סבר כתוספות דערכין, ועם כל זה הביא התירא דתוספות בבא בתרא דמותר לספר לכתחילה באפי תלתא אם כן על כרחך דלאו חדא שיטה הוא עם התוספות דהכא אלא שאפילו בגנות גמור מותר וכדעת מהר״ל ויראים, ואם כן מה שכתב החפץ חיים (במ״ח קוף קוט ג׳) דלא מצינו מי שחולק על התוספות בסוגיין דבגנאי גמור אסור אפילו באפי תלתא וכן לענין אפי מרה (בתב שם בלקו״ ג׳) דלכולי עלמא אסור, אינו נראה כן דמלבד המהר״ל גם דעת היראים והגהת אשרי והתוספות שם (לפי

המהרש״ל) להתיר וכן משמע דעת רש״י כאן ובשבת [וכן משמע דעת המאירי בשבת (ל״ג ע״ב) עיי״ש וילי״ד].

ואף לפי שיטה זו אין צריך לומר דפליגי רבה ואביי אי באפי מרה גרע טפי או לא, דיש לפרש כמו שכתב השפת אמת דאביי היה סבור דרבה מיירי מלשון הרע של שקר להכי קא קשיא ליה דבאפי מרה הוה חוצפא ולישנא בישא טפי ועל זה תירץ לו דלא מיירי אלא בלשון הרע של אמת כהך דרבי יוסי ובזה באפי מרה הוי כתוכחה שרוצה להסירו מזה הדרך אבל שלא באפי מרה הוי רק כדי להשניאו בפני אחרים והוה לישנא בישא, [ועי׳ מאירי שבת שם באופן אחר וכנראה כוונתו דהיה סבור דמיירי מרכילות ותי׳ לו דמיירי מלשה״ר עיי״ש ודו״ק].

ב) וביאור שיטה זו כפי מה שכתבתי לעיל (ע״פ ד״ה כמה גדול כח של [שם״ר]) דיש חולקין על הרמב״ם שכתב דאיסור לשון הרע גם על אמת וסבירא להו דדוקא במשקר עובר, ונתבאר שם דאיסור לשון הרע אינו אלא כשמכה רעהו בסתר ואין הלה יודע להנצל ממנו כי בפניו מראהו כריע כאח לו אבל אם אומרו בפניו או שלא היה נמנע מלאומרו בפניו אין זה איסור לשון הרע אלא אונאת דברים אם אומרו לקנטר ואם אומרו להוכיחו וכדומה אין כאן איסור כלל.

אבל רכילות אסור אפילו על האמת, שהרוכל הבא להטיל שנאה בין שני אנשים על ידי שמספר לזה פלוני דיבר עליך רע או שונאך ואין שום תועלת בידיעה זו רק להפריד בין הדביקים בזה ודאי אסור אפילו בפניו או באפי תלתא ואדרבה הכי גרע טפי שמרבה ומגדיל המחלוקת יותר וכל שכן כשמשקר שאסור וגרע טפי כי האי גוונא, ורק היכא שיכול להיות לו לתועלת לידע שהלה שונאו כגון שאפשר שירצה להרע לו אז מותר לגלות לו והלה צריך למיחש ליה וכדברי רבא בנדה (ס״פ ע״פ) ועיין שאילתות (פ׳ ויצא סי׳ כ״ח), ובזה נמי יהא חילוק בין אפי מרה דאינו מוסיף על האמת וגם אין לחשדו שרוצה לתת דופי בחבירו לאומר שלא באפי מרה דאז אין כוונתו לתועלת אלא סתם להרבות מחלוקת, [כדמשמע גבי ציבא דרק שלא בפניו היה אסור ובפניו היה מותר ומזה הביא היראים ראיה דבפניו מותר וגם לענין לשון הרע כן].

ולפי זה ממילא נדחו ראיותיו של החפץ חיים נגד שיטה זו (המכר״ל ועוד) שמתירה לשון הרע על אמת באפי מרה או באפי תלתא שהרי כל מה שהביא לא מיירי אלא לענין רכילות או קנטור, הא דמביא מכתובות (מ״ו ע״פ) אזהרה למוציא שם רע מנין תלמוד לומר לא תלך רכיל בעמיך הלא מיירי מרכילות ושקר וכן מהא דסנהדרין (ל׳ ע״פ) מיכתב היכי כתבי כו׳ רבי יוחנן אמר זכאי משום לא תלך רכיל בעמיך וכן מהא דאי מתפקר בשליח דבי דינא דליתא משום לישנא בישא דמשמע דסתם בני אדם אסור אפילו בפני שלשה התם נמי רכילות הוה גם לפרש״י וכמו שכתבתי לעיל שם (תוס׳ ג׳ ד״ה שמא המעיין עיי״ש), וכן מהא דאמרינן לקמן (ט״ז ע״פ) הא בצנעא הא פרהסיא דמשמע דברבים גרע טפי התם נמי מיירי מרכילות דהא מסיק הא דאהני מעשיו הא דלא אהני משמע דמיירי ממי שבא לעשות דהיינו להפריד בין הדביקים ולהרבות מחלוקת או מיירי מקנטור ואהני מעשיו לקנטרו ולצערו אבל לא מיירי ממספר בגנות בעלמא דלא שייך על זה אהנו מעשיו (למה יתקוטט עם פלוני משום שהוא רעצמן), והא דרבי נתן בספרי (פרשת בהעלותך פיס׳ ק׳) דמרים דיברה בפני משה [מלבד דיש לומר דפליגי בה תנאי ורבי יוסי חולק על רבי נתן והיראים פסק כרבי יוסי והרמב״ם פסק כרבי נתן] התם נמי הוה כעין קנטור ושלא בצדק שהרי הקדוש ברוך הוא צוה לו לפרוש, וכן לאידך מאן דאמר בספרי שם דמרים דברה שלא בפניו וכל שכן למי שמדבר בפניו הלא לשון ספרי ומה מרים כו׳ המתכוין לדבר בחברו לגנאי ולא לשבח ולמעט מפריה ורביה ולא לרבות כו׳, הרי מיירי גם כן דוקא לקנטור ולהטיל שנאה ואם כן כל זה אינו ענין ללשון הרע של דיבור גנות בעלמא וכנ״ל, [ובתנחומא (פ׳ מצורע) משמע דמעשה מרים לא מיקרי לשון הרע כלל ז״ל ומה מרים שלא דברה אלא באחיה חביבה שלא בפניו ולא נתכונה אלא להחזירו לאשתו כך המספר לשון הרע על חברו על אחת כמה וכמה].

ט״ז ע״א

ביאור שיטת רש״י והרמב״ם

לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו וכו׳, פרש״י שלא יספר יותר מדאי, היינו משום דקשיא ליה והלא מצינו בכמה מקומות שהחכמים סיפרו בשבחן של אחרים כגון רבי יוחנן בן זכאי שהיה מונה שבחן של תלמידיו לכן פירש דדוקא יותר מדאי לא יספר (וכ״כ רי״ף פ״ג דשבת הובא בנמוקי כאן וכ״כ ברמב״ם פ״ג מה׳ ע״ג ובמ״ק סי׳ קכ״ד ורא״ש סי׳ ק״פ), ונראה מקור לפירושו מתוספתא דעבודה זרה (פ״ב ה״ג) דהכי גרסינן שם לפי גירסא שלנו לא ישא אדם ויתן בטובתו של חבירו מפני אבק לשון הרע, לישנא

דישא ויתן משמע דוקא מספר הרבה לא מספר סתם וכמו שיתבאר.

דהנה לכאורה צריך ביאור איזה שיעור תתן לדבר לומר עד כאן לא הוה יותר מדאי מכאן ואילך הוה יותר מדאי מהו הגדר והגבול ולמה דוקא אחר הגדר ההוא יבוא לידי גנותו, ועוד הקשה מהר״ל בחידושי אגדות ובספר יקר הערך הא להדיא אמרינן בעירובין (י״ח ע״ב) מקצת שבחו של אדם אומרים בפניו וכולו שלא בפניו, הרי דשלא בפניו יכול לספר כל שבחו ואם כן מהו יותר מדאי שהוא אסור ואם תאמר דקאי על מדה שאין בו כלל הרי זה שקר וממילא אסור.

ונראה לפרש מהו השבח יותר מדאי שאינו שקר, לפי מה שכתב הטורי זהב (ויו״ד סי׳ שד״מ) אהא דכתב המחבר מצוה גדולה להספיד על המת כראוי כו׳ אלא מזכירין מדות טובות שבו ומוסיפין בהם קצת וכו׳, והקשה הטורי זהב (סק״ם) ז״ל מה לי שקר מעט מה לי שקר הרבה ונראה לתת טעם לזה דדבר מסתבר הוא שכל מי שעושה איזה מצוה כגון צדקה וכיוצא בו באיזה שיעור בודאי אם היה בא לידו דבר הצורך קצת יותר ודאי לא היה מניח מלעשות גם אותו השיעור כי לא היה משחית בעבור דבר מועט יותר ועל כן נחשב לו כאלו עשאו ואין כאן עדות שקר עליו עכ״ל, ולפי דבריו יש לפרש דברי רש״י דכללא דמילתא כל שמספר מעשיו הטובים שהוא עושה בפועל או מדה טובה שרואין בו מותר, שהרי כל אחד ואחד יש לו מדות טובות משלו ובזה לא יבוא כל כך לספר במדותיו הרעות ובכגון זה שיבחו החכמים לאחרים במה שיש בהם, אבל להוסיף בשבחן יותר מדאי דהיינו להפליג ולומר דרך השערה יותר ממה שעושה בפועל אף על פי שאינו שקר כמו שכתב הטורי זהב מכל מקום על ידי זה יבוא לידי גנותו כי זה מעורר קנאה ושנאה מצד אחרים וממילא שיחפשו לו מדות רעות, ועוד דכל שהותר הרצועה לדון בהשערה בעלמא יש גם לדון להיפך ולומר דאדרבה יש לו מדה רעה ורצונו שלא לעשות כלום רק שהוא עושה להתראות בפני הבריות וכדומה (וכמו שפירשו על לפו דלפ תוסיפו שלפ תגרעו על ידי כן לפו דלפ תגרעו), ורק במת מותר להוסיף קצת שאין אדם מתקנא בו ולא איכפת לו לשום אדם בשבח שמשבחין אותו.

ולפי זה מדוייק היטב לישנא דתוספתא שלא ישא ויתן בטובתו של חבירו, דלכאורה מה משא ומתן שייך בו או שמספר מה שהיה או אינו מספר ולהנ״ל ניחא דאין איסור אלא במה שדן בדרך השערה והיינו נושא ונותן בטובתו של חבירו אבל כל שאינו זז מן המציאות ומספר דברים כהווייתן מותר, זהו הנראה בשיטת רש״י.

אבל הרמב״ם פירש (פ״ז מדעות ה״ד) דהאי שלא יספר בשבחו של חבירו היינו בפני שונאיו (וכן כתב סמ״ג לאוין סי׳ ט׳ ובעבי תשובה אות רכ״ו ובספר תפקידים סי׳ ס״ח ועי׳ בהגהות מיימוניות שם, ובספר קרית מלך ציין מקור לדברי הרמב״ם מזוהר הדש רות ד״ה מדור הרשמון, שמפרש שם מי נידון בשומו מדור וקשקיע המספר שבח מבירו בפני מי שמשמיעים שומו לרעה), והקשה בספר מים חיים (מבעל הפרי״ח) דלא משמע הכי בפרק גט פשוט שם בעובדא דגט דכתבה רבי יהודה חייטא ולא היה דעת רבי נוחה הימנה ובתר הכי אמר רבי כמה מיושר כתב זה שבספר תהלים אמר ליה רבי שמעון בר רבי לאו אנא כתבתיה יהודה חייטא כתביה אמר לו כלך מלשון הרע זה משום דרב דימי אחוה דרב ספרא לעולם אל יספר כו׳ והרי התם לא היה שונא ליהודה חייטא, וכן הקשה בסדר הדורות (שם ר׳ יהודה חייטא) ובמנחת חינוך (בקומץ המנחה סי׳ רל״ו), וכהאי גוונא איכא להקשות נמי ארש״י שהרי התם לא היה יותר מדאי וכן הקשה מהרש״א בבבא בתרא שם, ובמגן אברהם (סי׳ קנ״ו) אחר שמביא שיטת הרמב״ם ושיטת רש״י מקשה מהא דאמר כלך מלשון הרע זה ובמחצית השקל מפרש דקושייתו דוקא לרש״י אולם פשטות דבריו משמע דהקושיא לשניהם וכן הבין החיד״א בפירושו לספר חסידים שם, אלא שכתב דנעלם מהם שהרמב״ם עצמו בפירוש המשניות (סופ״ק דמגילה) כבר יישבה וכתב דהתם העובדא היתה בתוך ההמון שמהם מי שיאהבהו ומהם מי שישנאהו ובפני שונא אסור וכן כתב ביד רמה בבבא בתרא שם, ומכל מקום לרש״י קשיא.

אולם באמת דלא קשיא ולא מידי לא לרש״י ולא להרמב״ם, דהא אין כאן פלוגתא לדינא (ובשו״ע הרב סי׳ קנ״ו מבין ג׳ השיטות להלכה וכן המפתן מייש) אלא כל אחד נקט מה דמשמע לו יותר קרוב שיבוא לידי גנותו אבל הא פשיטא דלכולי עלמא באיזה אופן שיהיה קרוב הדבר לבוא לידי גנותו שאסור לספר בשבחו, ולכן בעובדא דרבי יהודה חייטא שכבר קדם סיפור הגנות יש בשבח יופי כתיבתו אפילו בסיפור מועט ושלא בפני שונאיו משום אל יספר בשבחו שהרי קרוב הדבר ליזכר גנותו שמקודם [ואפשר דמרומז גם כן במה שקראו יהודה חייטא ולא רבי יהודה כמקודם משום ההיא עובדא קמייתא], (ועי״ש במהרש״ך שכתב כעי״ז שלפ דנעשה מדרך רש״י ובפתח שגם לרש״י כן הוא דו״ק), שוב ראיתי להחיד״א בראש דוד (פ׳ כי תבא) שכתב כן ומוסיף דלכאורה

קשה עובדא קמייתא שהוא סיפור גנות בעלמא אמאי מייתי לה הגמרא וכי לא ידענא דאסור לספר בגנות האדם ועל כרחך דמשום עובדא בתרייתא מייתי לה דמשום הכי הוה אבק לשון הרע כשסיפר בשבחו מפני שקדם גנותו וקרוב הדבר ליזכר על ידי השבח.

[ובענין זה מצאנו להחתם סופר (שו״ת מ״ו ס׳ נ״ט) דברים הצריכין עיון, אהא דמגילה (כ״ה ע״ב) האי מאן דשפיר שומעניה שרי ליה לשבוחיה ומאן דשבחיה ינוחו ברכות על ראשו הקשה מהרש״א הא אמרינן אל יספר אדם בטובתו כו׳ ותירץ דוקא יותר מדאי ומקשה החתם סופר מיהודה חייטא דלא היה יותר מדאי ומתרץ דלכאורה קשה למה לא יספר בשבח הצדיקים שהוא מצוה גדולה ומצוה בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלי ולמה לא יהא המספר והשומע בטוח שלא יבוא לידי גנותו, ועל כרחך דדוקא במילי דעלמא כגון התם ביופי הכתיבה איכא למיחש אבל אין הכי נמי בשבח הצדיקים מותר ומצוה וכמאמרם משבח רבי פלוני לרבי פלוני דאדם גדול הוא עיי״ש, ותימה דלאו אמהרש״א תלונתו אלא ארש״י ורשב״ם שכתבו כן ועוד דלפי דבריו דלא מחלק בהכי וגם לא חילק בין בפני שונאיו או לא אם כן במילי דעלמא אסור לשבח אפילו בפני אוהביו ואפילו מעט, ומלבד שזה נגד כל הראשונים הנ״ל הרי מצינו כמה וכמה מקומות בדברי חז״ל ששיבחו אנשים במילי דעלמא (ומש״כ בתוספות רא״ש על הילקוט שם לתרץ מיהו נראה כמבואר עיי״ש ודו״ק).

ועל כרחך צריך לומר דאין כוונתו להקשות על עצם הפירוש שאל יספר מיירי ביותר מדאי, אלא דקשיא ליה על המהרש״א בשלמא גבי איסור דאל יספר הנה ממה דמפרשינן דהיינו יותר מדאי עדיין אין מזה הכרח דבכל אופן שאינו יותר מדאי מותר דאפשר שיש אופנים אחרים שאסורין גם כן ויותר מדאי דקאמר לדוגמא נקט וכמו שנתבאר לעיל דהכין הוא, אבל התם במגילה דלא מיירי מאיסור אלא מהיתר דשרי ליה לשבוחי ועלה מפרש מהרש״א דמה שמצינו בזה איסור מיירי ביותר מדאי משמע שכל שאינו כן ממילא נכלל בהיתר דשרי ליה לשבוחי וזה אינו כדמצינו גבי יהודה חייטא, ועל זה מתרץ דבמילי דשמיא אין לחוש כלל שיבוא לגנותו ושפיר קאמר סתמא דשרי לשבוחי אבל במילי דעלמא הדרינן לכללא דכל שהדבר קרוב לבוא לידי גנותו כגון יותר מדאי אסור לספר, ואף שקשה להעמיס כן בלישניה של החתם סופר בעינא למשכוני נפשין כדי שלא יסתור לדברי הראשונים וכנ״ל.

אלא דמלבד שזה דוחק בדבריו וגם אינו קושיא כל כך עוד זאת שבשערי תשובה שם משמע דלא כדבריו, שכתב שם שלא יספר אדם בטובתו של חבירו ואף שידוע שמן המדות הנאות הוא לספר בשבח החכמים והצדיקים מכל מקום רק בד בבד איש אל רעהו ולא בקהל רב ובמושב רבים עד אשר יודע אליו כי אין במעמד ההוא שונא ומקנא לאיש אשר ידבר טוב עליו, הרי שלספר בשבח הצדיקים אף שהוא מצוה (גם להשומעין כמוש״כ החת״ס שם) מכל מקום בפני שונאיו אסור ולא אמרינן דמגינא ומצלי והוא הדין ליותר מדאי וצ״ע].

יישוב לקושיית הרא״ש

איני והאמר רבי ענני בר ששון כו׳ מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין, בשיטה מקובצת (פוס ט׳) בשם הרא״ש הקשה מאי פריך וכי בגדי כהונה מכפרין שלא יענשו אף מי שאינו שב בתשובה א״כ למה גלו ישראל כו׳, ר״ל דעל כרחך בגדי כהונה אין מכפרין רק אם עשה תשובה (וכ״כ פוס׳ סנהדרין ל״ז ע״ב ד״ה מיוס) ואם כן מאי פריך מנגעים באין עליו הלא התם מיירי בדלא שב.

ואפשר ליישב על פי מה שיש לדקדק אמאי פריך מרבי ענני בר ששון אמילתא דרבי יונתן על שבעה דברים כו׳ ולא פריך לעיל (ט״ו ע״ב) על רבי יוסי בן זימרא כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו והלא בגדי כהונה מכפרין, ובשלמא לתוספות דפירכא דבגדי כהונה קאי נמי על שפיכת דמים וגילוי עריות עדיפא ליה לקבוע קושייתו על רבי יונתן כדי להקשות ג׳ קושיות בחדא מחתא אבל לרש״י דפירכא לא קאי אלא על לשון הרע (וכ״ה גירסת שלטי דקמאי פי׳ לפ״ז מהנו מעשיו מעיל מכפר) צריך ביאור אמאי לא הקשה לעיל.

לכן נראה דרבי יונתן אינו ענין להא דרבי יוסי בן זימרא, דהא דקאמר רבי יוסי בן זימרא כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו היינו עונש הבא עליו כדי ליסרו עד שישים אל לבו גודל חטאו וישוב מדרכו הרעה ואז יסיר ממנו הנגעים, וממילא דלא מצי פריך מבגדי כהונה הבאין לכפר אנגעים הבאין לעונש, אבל רבי יונתן לא מיירי אלא לענין כפרה דהכי מוכח מהא דקאמר על ז׳ דברים ובתוכם גילוי עריות ושפיכת דמים שחייבין על זדונם מיתה ואם בית דין לא יענשם כגון דליכא עדים מכל מקום מן השמים יענשם במיתה הראוי להן כמו שכתבו התוספות בסוטה (מ׳ ע״ב ד״ה מיוס) וכדאמרינן במכות (י׳ ע״ב) זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם עיי״ש ואיך תסגי ליה בעונש נגעים, אלא על כרחך דמיירי מנגעים הבאין לכפרה והיכי דמי כגון ששגג או שהזיד וכבר עשה תשובה דמכל מקום לא ינקה מעונו אלא על ידי נגעים, וכיון דלענין כפרה מיירי שפיר מקשה למה נגעים באין עליו הרי בגדי כהונה מכפרין, [ואף דקראי דמביא מהן ראיה

לא מיירי מכפרה אלא מעונש מכל מקום לא הביא אלא דנגעים שייכין על עון זה אבל לא מיירי ממקרה דמיירי ביה קרא ודו״ק].

ולהכי לא סגי בנגעים הבאין ליסרו שיהיה לו לכפרה גם בלא עשה תשובה אלא צריך דוקא תשובה ורק אחר כך מהני הנגעים לכפרה, דכי היכי דבגדי כהונה מכפרין רק אם עשה תשובה והיינו טעמא משום דדמי לקרבנות כדאמר מה קרבנות מכפרין כו׳ וקרבנות אין מכפרין בלא תשובה (כמוש״כ הרמב״ם ריש הלכות תשובה), הכי נמי נגעים אין מכפרין אלא בדשב כי נגעים במקום קרבנות הן כדאמרינן בסוטה (ט״ו ע״ב) אמימרא דרבי יונתן גופא התם מנגעיה הוא דאיכפר ליה כי מייתי קרבן לאשתרויי בקדשים הוא דקא מייתי עיי״ש וכן מבואר בסוגיא דכריתות (כ״ו ע״ב) דמה שקרבנות מכפרים בשאר חטאים נגעים מכפרים במצורע ובודאי שעם תשובה מיירי, ואם כן פריך שפיר אם כבר עשה תשובה אמאי בעי נגעים לכפרה במקום קרבן והלא אית ליה כפרה בבגדי כהונה במקום קרבן.

יישוב קושיית הח״ח ממרים

לשון הרע אלשון הרע לא קשיא הא בצינעא הא בפרהסיא, נמצא דשלשה חילוקי כפרה איכא, אי אהנו מעשיו נגעים באין עליו ואי לא אהנו מעשיו בצינעא קטורת מכפרת ובפרהסיא מעיל מכפר, ומקשה החפץ חיים (נפמירת הלשון פ״ג לפ׳ קרח) אם כן למה נתנגעה מרים הרי דיברה בצינעה ולא אהנו מעשיה והוה ליה לקטורת לכפר ומתרץ דלשון הרע על אדון הנביאים חמור טפי ולא מתכפר כי אם בנגעים, וקשה דאם כן איך ילפינן בספרי (בהעלותך פיס׳ ק״ט) קל חומר ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה לגנאי וכו׳ ובאחיה הקטן ממנה בינה לבין עצמה כך נענשה המתכוין לדבר בחברו לגנאי ולא לשבח כו׳ ובמי שגדול ממנו כו׳ על אחת כמה וכמה, והלא שאני לשון הרע על אדון הנביאים דחמור טפי.

אולם לפי מה שכתבתי לעיל (ד״ה מיני) דכל הסוגיא דהכא לא מיירי אלא לענין כפרה אחר ששב אבל אם לא שב נגעים באין עליו כדי לעוררו לשים אל לבו ולשוב מדרכו הרעה, ממילא לא קשיא קושיית החפץ חיים למה נתנגעה מרים שהרי מיד שדיברה באחיה באה נגעים עליה לעוררה שלא דיברה כהוגן ואינו ענין לכפרה דקטורת.

ועל פי זה יתיישב עוד הא דמרגלים שמתו על שהוציאו דבת הארץ כמבואר בגמרא לעיל (ט״ו ע״ב) והלא אין בלשון הרע אלא ג׳ חילוקי כפרה ואין מיתה אחד מהם, אלא דהתם נמי לא לכפרה לקו דהא אמרינן בסנהדרין (ק״ח ע״ב) מרגלים אין להם חלק לעולם הבא אלא עונש בלבד היתה ובזה אין לדבר שיעור יש דסגי ליה בנגעים ויש שנענש במיתה, וכן הא דאמרינן לעיל (ע״ג) אם ישוך הנחש כו׳ דהיינו שנושך וממית כמו שפירש רש״י בתענית (ח׳ ע״ב), דמשמע גם כן דאיכא מיתה לבעל לשון הרע התם נמי לעונש מיירי ובזה אין שיעור וכנ״ל.

ט״ז ע״ב

נגעים עיקרן על לה״ר

מה נשתנה מצורע כו׳ הוא הבדיל בין איש לאשתו כו׳, פרש״י הוא הבדיל שעל לשון הרע באו נגעים עליו, וכן אידך דמביא צפרים משום שהוא עושה מעשה פטיט, אף דאמרינן לעיל (ע״ב) על שבעה דברים נגעים באין ולאו דוקא על לשון הרע, כנראה דעיקר נגעים על לשון הרע הן באין כדמשמע מרבי יוסי בן זימרא (ט״ו ע״ב) כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו מה שאין כן על שבעה דברים אף דנגעים באין אבל גם שאר עונשין באין, ועיין בשיטה מקובצת שם (אות ז׳) בשם הרא״ש דלולי קרא דאותו אצמית הוה אמינא דשאר מיני עונשין יש בלשון הרע אבל קרא דאותו אצמית משמע דזהו עונשו ר״ל עיקר עונשו.

קונטרס במצות תוכחה

(ומסודר לפי סדר הגמרא)

פתיחה

במסכת תמיד (כ״ח ע״א) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל המוכיח את חבירו לשם שמים זוכה לחלקו של הקדוש ברוך הוא שנאמר מוכיח אדם אחרי ולא עוד אלא שמושכין עליו חוט של חסד שנאמר חן ימצא ממחליק לשון, למדנו שלא יפחד אדם שאם יוכיח יהיה שנוא לבריות אלא אדרבה מוצא חן בעיני האנשים (משלי כ״ח ל״ג), וגם מביאה לידי שלום כדתניא בספרי (פרשת דברים פיסקא ג׳) שהתוכחה מביאו לידי שלום שנאמר והוכיח אברהם את אבימלך וגו׳ ומהו אומר ויכרתו ברית שניהם וגו׳ עיי״ש, ואמרינן בשבת (ק״ט ע״ב) לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה וגו׳ ובמהרש״א שם (ד״ה ומר רבה) התמרמר על בני דורו וכתב ההוכחה בעיקרי הקהלות אינה כלל שאומר כל אחד על חבירו ראוי לחוש על כבודו עיי״ש, ובשו״ת מהרש״ל (סי׳ נ״ה) כתב תוך דבריו העשה של הוכח תוכיח שהיא מצוה שיש בה עיקר ויסוד ויתד גדול לחיזוק דתינו, ועיין באבות דרבי נתן (רפכ״ט) רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר וגו׳ יש לך חבירים מקצתן מוכיחין אותך ומקצתן משבחין אותך אהוב את המוכיחך ושנא את המשבחך מפני שמוכיחך מביאך לחיי העולם הבא והמשבחך מוציאך מן העולם.

איזה חוטא מותר לשנוא

סתם חוטא אסור לשנוא

א) תנו רבנן לא תשנא כו׳ יכול לא יכנו כו׳ תלמוד לומר בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר, פרש״י יכול לא יכנו על דבר תוכחה, רצה לומר דסלקא דעתך אמינא דאסור להמוכיח להכותו להחוטא תלמוד לומר בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר דדוקא שנאה שבלב אסור להמוכיח אבל הכאה מותר, ופירש מהרש״א דלהכי מותר הכאה גבי תוכחה דדרך תוכחה אין זה שנאה בלב כמו שכתב הוכח לחכם ויאהבך, רצה לומר דאף על גב שהכאה נראה כמעשה שנאה מכל מקום בלבו אינו שונאו ואינו מכהו אלא בשביל תוכחה וכן כתב בקרבן אהרן, אבל שנאה ממש בודאי אסור אף על פי שחטא, וקשה דאמרינן בפסחים (ק״ג ע״ב) אלא פשיטא שונא ישראל ומי שריא למסניה והכתיב לא תשנא כו׳ ומשני דחזיא ביה דבר ערוה, משמע דעל מי שחטא ליכא לאו לשנאותו.

חילוק בין עבירות מפורסמות לאין מפורסמות

ויש לומר דהנה הרמב״ם (סוף הלכות רוצח) בהביאו סוגיא דפסחים כתב ז״ל והיאך יהיה לישראל שונא מישראל כו׳ כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשונאו (וכ״כ הסמ״ג ל״ת ה׳ והמיונן מלוה פ׳ והגהות מיימוניות פ״ו מדעות ה״ג ועוד), וקשה דבגמרא לא קאמר שהתרה בו ולא חזר אלא שראה בו דבר ערוה ותו לא, ומתרץ החפץ חיים (הלכות לה״ר כלל ד׳ בבמ״ק אות י״ד) דבעבירות בעלמא בעינן שהתרה בו ולא חזר כי אפשר שלא ידע באיסורן אבל בעבירות מפורסמות אין צריך שהתרה בו שהרי יודע בעצמו ואם אף על פי כן עשה הרי הוא רשע (ועי׳ משנ״ב סי׳ שפ״ה סק״ד) ולכן בגמרא דנקט דבר ערוה אף על פי שלא התרה בו (ועי׳ לקמן אות כ׳ סק״ב ד״ה מיהו דדוקא שנפרם מיסורו בכל) אבל הרמב״ם רצה לכלול שאר עבירות לכן מצריך שהתרה בו ולא חזר, ולפי זה בסוגיין דמיירי בסתם עבירות ועדיין לא התרה בו אינו רשע ואסור לשנאותו [ועי׳ שד״ח (מערכת ס׳ כללים אות ת״ג) שכתב דסוגיין על כרחך באדם רשע מדמותר להכותו ואעפ״כ מיקרי אחיך ושייך ביה לא תשנא ועל כרחך דאחיך לא ממעט רשע וקשה על המרדכי שהביא עיי״ש ולפי הנתבאר לא קשיא מידי דהא דמותר להכותו הוא ליישרו (עי׳ לקמן אות ו׳) ולא משום שהוא רשע].

שיטת הרמב״ם איזה שנאה אסורה ופירוש סוגיין

ב) והנה הרמב״ם (פ״ו מהלכות דעות ה״ה) כתב ז״ל כל

קונטרס במצות תוכחה

השונא אחד מישראל בלבו עבר בלא תעשה שנאמר לא תשנא כו׳ ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב אבל המכה את חבירו והמחרף את חבירו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא, מבואר דדוקא שנאה שבלב אסור משום לא תשנא אבל שנאה גלויה כגון מכהו ומחרפו אף על פי שאינו רשאי אינו בכלל לאו זה, [ומה שכתב בכסף משנה וכן המחרפו אף על פי שאינו רשאי מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו אינו עובר משום לא תשנא, צ״ע חדא דאי מכהו ומחרפו בלא שנאה מיירי מאי ענינו לכאן הרי לא כתב הרמב״ם אלא ששנאה אסורה ומהיכי תיתי שהכאה בלא שנאה יהיה בכלל, ועוד דבספר המצות (ל״ת ס״ג) כתב הרמב״ם להדיא שאם הראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר אלא תשנא אלא על ואהבת לרעך כמוך אבל שנאת הלב הוא חטא חזק יותר מן הכל וכן כתב החינוך (מצוה ל״ח), וכל שכן במכהו ומחרפו שאין לך מגלה שנאתו יותר מזה, ואין להקשות מהא דסוטה (ג׳ ע״ב) כלפי שאמרה תורה לא תשנא כו׳ דהתם רצה לומר דמרבה שנאה שהוא שונאה וגם היא שונאו עיי״ש ודו״ק], ולמד כן מסוגיין דאמרינן בשנאה שבלב הכתוב מדבר כמו שכתב הגהות מיימונית שם, ולדידיה על כרחך אין הפירוש כרש״י דיכול לא יכנו קאי אתוכחה דאם כן יקשה המשך הענין תלמוד לומר בלבבך בשנאה שבלב כו׳ דהיינו דרק שנאה שבלב אסור אבל בגלוי מותר, וכי כל שחטא פעם אחת שצריך להוכיחו מותר כבר לשנאתו הא ודאי ליתא וכמו שנתבאר ברמב״ם גופא דדוקא בהתרה בו ולא קבל תוכחה, אלא צריך לומר דיפרש כפירוש רגמ״ה כאן (וכ״כ לשון הרמ״י שפשין יעקב) יכול דלא תשנא היינו שלא יכנו תלמוד לומר כו׳, דלהאי לישנא לא מיירי מתוכחה כלל אלא דבכל ענין בא הכתוב לומר דלאו דוקא הכאה אסור אלא גם שנאה אם הוא בלב אסור, וראיה לזה דהרמב״ם לא הביא האי דינא דמותר להכות על דבר תוכחה ועל כרחך דלדידיה לא מיירי קרא מזה, ולפי זה לא פליג הרמב״ם על רש״י כאן אלא לענין הכאה גבי תוכחה אבל מודה דאסור לשנוא לחוטא אלא אם כן אינו מקבל תוכחה.

צ״ע בשיטת הסמ״ק והיראים

[ושיטת הסמ״ק בזה צריך עיון, שכתב (סמ״ע י״ז) דלא תשנא את אחיך בלבבך קאי על מי שמותר לו לשנאותו שלא יהיה זה בלב אלא בגלוי, וקשה ממה נפשך אם הוא בכלל אחיך הרי אסור לשנאותו אפילו בגלוי דקאי עליו בלאו דלא תשנא את אחיך ואם אינו בכלל אחיך והותר לשנאותו אם כן אינו בכלל קרא דלא תשנא ומאי טעמא אסור לשנאותו בלב, ויש לומר דסבר כהרמב״ם דקרא דלא תשנא אינו אוסר אלא שנאה בלב וס״ל דגם עבריין בכלל האי קרא דעדיין מקרי אחיך רק שיצא מכלל רעך דדרשינן רעך בתורה ובמצות, ואם כן מצות ואהבת לרעך לא קאי עליהן ולכן אין איסור בשנאה שבגלוי אבל אכתי איכא לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך שכל שהוא בכלל אחיך אפילו עבריין אסור לשנוא בלב, ומכל מקום קשה מה שהקשה בספר דינא דחיי (על סמ״ג לאוין ה׳) דאם כן הא דאמרינן דראה בו דבר ערוה מותר לו לשנאותו צריך לומר דמיירי במגלה לו שנאתו ועיקר חסר מן הספר, ועוד קשה שדעת היראים (סי׳ קנ״ה) גם כן כהסמ״ק ונתן טעם לדבריו דלהכי מותר לשנאותו מפני שאינו אחיך בתורה ובמצות ויקשה כנ״ל אם כן למה אסור לשנאותו בלב (ומעופפת לפמ״ש דמק נעמן הילמיס עיי״ש), ועוד דבירא (סי׳ רכ״ד) במצות ואהבת לרעך כמוך משמע דליכא מדה בינונית אלא כל שאינו רעך ואינך מצווה באהבתו מצווה אתה בשנאתו עיי״ש [וע״ע מש״כ לקמן אות כ׳ סק״ב ד״ה ויש להקשות], (גס מה שכתב הגרי״פ פלפ (בקהמ״ל נרס״ג עמ״ס י״ע) לחלק בין קודם שהוכיחו לאחר שהוכיחו אינו נראה כלל עיי״ש ודו״ק ול״ע), וכמו כן יש להקשות על התוספות פסחים שם (ד״ה שראה) שכתבו דאוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו אף על פי שהוא שונא לו מפני שראה בו דבר ערוה ומצוה לשנאותו מכל מקום על ידי שהוא שונא לו גם חבירו שונא לו כי כמים הפנים לפנים כו׳ ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית היצר, וצריך עיון דכיון דרשע הוא ואינו בכלל אחיך מאי טעמא אסור לשנאותו שנאה גמורה, ואפשר דדעת התוספות דלא יצא מכלל אחיך אף אחרי שראה בו דבר ערוה והא דמותר לשנאותו משום דלא תשנא את אחיך לא קאי אלא על האדם שלא תשנאנו אבל את הרע שבו מותר לשנוא וכל שראה בו דבר רע מותר לשנאו, אבל שנאה גמורה היינו לשנוא את האדם מפני שהוא שונא אותו זה אסור בכל אופן ודו״ק[א]].

(א) בעיקר דברי התוס׳ שיש ב׳ מיני שנאה האחד מותרת והאחד אסורה נפלא הדבר איך מרומז כן בקרא גופא, דכתיב לא תשנא את אחיך ״בלבבך״ ולא קאמר בלבך וע״כ לדרשא קאתי, וכמו דדרשינן בברכות (נ״ד ע״ב) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה׳ אלקיך בכל לבבך וגו׳ בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע כו׳, הכי נמי דרשינן הכא להיפך לא תשנא את אחיך בלבבך בשני יצריך דהיינו בין ביצר טוב בין ביצר הרע, אלא ביצר אחד לבד והיינו ביצר הטוב (דהיינו שנאה הבא ממתת יצרך הטוב כמ״ש מוהכי ה׳ שנאו רע), אבל ביצר הרע דהיינו שנאה גמורה מחמת שהוא שונא אותך אסור ודו״ק.

קונטרס במצות תוכחה

להנ״ל אי״צ לדוחקו של מהר״ם

ובתשובת מהר״ם מלובלין (סי׳ י״ג) כתב גם כן לפרש דברי רש״י כמו שכתב מהרש״א דהכאה גבי תוכחה מותר מפני שאין בו שנאה, וכתב דכן הוא דעת הרמב״ם במה שכתב כל השונא אחד מישראל כו׳ דמיירי במי שחטא דאף על פי כן לא ישנאנו ואף דלפי זה יקשה מה שכתב הרמב״ם שם אבל המכה את חבירו והמחרפו אף על פי שאינו רשאי כו׳ ואי מיירי בדברי שמים הא מותר להכותו להוכיחו ואם כן על כרחך דהרמב״ם לא מיירי אלא בדברים שבין אדם לחבירו אבל האמת יעשה דרכו דגם הרמב״ם מודה לרש״י דאף בתוכחה לא התירו לשנאותו אלא לאחר שיוכיחנו ואינו מקבל וכדמשמע בהגהות מיימונית שם אלא שהרמב״ם סבירא ליה שבכלל לאו זה גם כן דברים שבינו לבין חבירו שאסור גם כן לשנאותו בלב על כך עד כאן דבריו, ורצה לומר דמה שכתב הרמב״ם כל השונא כו׳ מיירי בין בדברי שמים בין בדברים שבין אדם לחבירו ומה שמסיים אבל המכה את חבירו כו׳ קאי רק על דברים שבין אדם לחבירו והוא דוחק, אולם לפי מה שנתבאר לעיל דברמב״ם גופא מבואר בהלכות רוצח דסבירא ליה כהגהות מיימונית דדוקא בהתרה בו ולא קבל אין צריך לדחוק בדבריו ויש לפרש בפשיטות דבהלכות דעות לא מיירי אלא בדברים שבין אדם לחבירו ולהכי כתב אבל המכה את חבירו אף על פי שאינו רשאי כו׳ ובדברי שמים לא מיירי הכא אלא סמך עצמו על מה שכתב בהלכות רוצח דשייך לא תשנא עד שיתרה בו ולא יקבל, [וא״ת כיון שלא פירש כפרש״י אם כן מנליה באמת דגם בתוכחה אסור לשנאותו י״ל שהוציא כן מהא דבפסחים נקט הגמרא דוקא דבר ערוה וכדברי הח״ח הנ״ל, והגמרא אפשר דלמדו מקרא דלא תשנא את אחיך כו׳ כל זמן שהוא אחיך ואינו יוצא מכלל זה עד שאינו מקבל תוכחה].

שיטת השאילתות כשיטת הרמב״ם

ג) **בשאילתות** ריש פרשת וישב כתב, תנו רבנן לא תשנא כו׳ תלמוד לומר בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר למימרא דשנאה בעלמא קאסר רחמנא ואף על גב דלא קא עביד מידעם כו׳, (משמע נמי דלפ״מ שמיירי מתוכחה אפילו בכל ענין וכרגמ״ה ולשון רפ״ו הנ״ל), וכתב בהעמק שאלה דמשמע כל שכן אי קא עביד מידעם דודאי עובר אלא תשנא ודלא כהרמב״ם שכתב שהמכה את חבירו אינו עובר בלאו זה, ור״ל שהבין בדברי הרמב״ם דאין איסור אלא שנאה בלב אבל העושה מעשה מחמת שנאה אינו בכלל לאו זה, ולענ״ד אינו נראה כן אלא כוונת הרמב״ם כמו שכתב בספר המצות (וכמוש״כ לעיל) שאין בכלל לאו זה אלא שנאה בלב אבל אם הראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר אלא על ואהבת לרעך כמוך, וזה מה שכתב כאן שאין איסור זה אלא בשנאה בלב אבל המכה את חבירו והמחרפו כיון שמגלה לו שנאתו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר בלאו זה, אבל לו יצוייר שיעשה מעשה מחמת שנאה והלה אינו יודע ששונאו כל שכן דגרע טפי וכמו שכתב השאילתות וכגון הא דנדרים (פ״ב ע״ב) דתנן פותחין לו כו׳ אילו היית יודע שאתה עובר כו׳ ועל לא תשנא את אחיך בלבבך, דהיינו שעושה מעשה מחמת שנאה שאינו מהנה לחבירו ואינו משאילו אבל אין חבירו מכיר בשנאתו בהכי כל שכן דעובר, ובהעמק שאלה שם תלה פירושי הסוגיא במחלוקת השאילתות והרמב״ם ולא פליגי ולא מידי.

פירוש גמ׳ דפסחים להרמב״ם

ד) **והנה** על דרך הרמב״ם נמי קשה מפסחים שם דרואה דבר ערוה בחבירו אמר רב מותר לשנאותו שנאמר כי תראה חמור שנאך רובץ כו׳ אלא פשיטא שונא ישראל ופריך ומי שריא למסניה והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך כו׳ וכן העתיק הרמב״ם (פוף הלכות רוצח), [אגב, מה שיש מפרשים (עי׳ תוס׳ תמימה בפס תומנו ומהרי״ל דיסקין קו״פ סי׳ ח׳) דקרא שונאך רצה לומר שבעל החמור הוא שונא לזה שבא לעזוב לו, לא משמע כן באונקלוס שתירגם עזוב תעזוב משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמיה], ולשיטתו דהיכא דמגלה לו שנאתו לא קעבר אלא תשנא אם כן מאי פריך מלא תשנא נימא ששונאו בגלוי (וכעי״ז הקצה בפמ״פ מ׳ רל״ח) והכי הוה ליה לגמרא להקשות והא כתיב ואהבת לרעך כמוך דעל זה קעבר בכל גוונא כמו שכתב הרמב״ם, ואפשר דגמרא לאו דוקא קאמר אלא נקט לאו דלא תשנא שזה מפרש יותר דאסור לשנא לישראל וגם סתמא השונא את חבירו שנאתו כבושה בלבו ואין הכי נמי במגלה שנאתו לא עבר אלא על ואהבת לרעך, ועוד יש לומר דהכי קאמר כיון שמחוייב לעזור לו והרי זה

מעשה המראה אהבה ובזה הלה חושב שהעוזבו אוהבו ומי שריא למסניה בכגון זה והכתיב לא תשנא כו׳ ואין סברא שיצטרך להגיד לו שהוא שונאו ואינו עוזבו אלא מפני שציותה תורה, ומשני דחזי ביה דבר ערוה דאז מותר לשנאתו כמו שנתבאר.

אי מותר לשנוא בזה״ז מי שאינו מקבל תוכחה

ה) **וראיתי** להחפץ חיים בסוף ספר אהבת חסד שכתב בשם הגר״י וואלינער דמצוה לאהוב את הרשעים דבהגהות מיימונית מבואר דאסור לשנוא אלא אם כן אינו מקבל תוכחה והביא מתשובת מהר״ם מלובלין הנ״ל כי אצלנו הוא קודם תוכחה שהרי אין בדור הזה מי שיכול להוכיח, והביאו החזון איש (פיו״ד סו״ס ג׳) וכתב עלה דאם כן אין לנו לדון דין מומר לפטור מן היבום וכן לענין שאר הלכות.

תמיהה בדברי הר״י וואלינער

ודבריו תמוהים דמה שכתב שם בהגהות מיימונית אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו כו׳ ודאי אין כוונתו דרק לזה המוכיח שהוכיחו ולא קיבל הימנו הותר לשנאתו דהא כיון שאינו מקבל תוכחה רשע הוא ומותר לכל אחד לשנוא לרשע וכמבואר בקרא יראת ה׳ שנאת רע ואומר הלא משנאך ה׳ אשנא וגו׳, וכן מה שכתב הרמב״ם בהלכות רוצח שהתרה בו ולא חזר בו סתמא דמילתא נקט והוא הדין אם אחר התרה בו ולא חזר בו הרי הוא רשע והוה ליה כשאר רשע, וכן מה שכתב מהר״ם מלובלין כהאי לישנא דאסור לשנאותו עד שיוכיחנו רצה לומר עד שנדע שאינו מקבל תוכחה מן המוכיח אבל לא שתהא תוכחה מתנאי ההיתר לשנוא לרשע וכל זה פשוט, ומה שאמרו תמה אני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח הכוונה על הכלל דבסתמא כך הוא אבל ודאי דאכתי איכא מי שיודע להוכיח [עי׳ לקמן אות י״ג שכן מוכח מן הגמ׳ גופא], ואם כן כשיודע שהלה לא יקבל בשום אופן אפילו ממי שיודע להוכיח הרי הוא רשע גם אם לא הוכיחו בפועל, ואין לומר שאין אנו בקיאין אם היה מקבל מן היודע להוכיח דאם כן מזמן רבי טרפון שאמר תמה אני כו׳ ועד עתה לא היה רשע שהיה מותר לשנאותו ולא היה מומר לענין יבום וכדומה וכל הפוסקים הלכתא למשיחא כתבו פשיטא דליתא והרבה פוסקים דנו בדין מומר, ואדרבה ממהר״ם מלובלין גופא אנו למידין כן שהרי בהמשך תשובתו הנ״ל כתב זה לשונו ואם כן לפי דברים אלו עברו הנהו תלתא סבי אלאו ואעשה שידעו בתלמיד חכם זה ח״ו דסני שומעניה ונטרו השנאה בלב ולא הוכיחוהו על פניו ואם תאמר שהוכיחו אותו על פניו ולא קבל תוכחתם אם כן היה להם לביישו ולפרסם קלונו ברבים כו׳, הרי דלולי שהוכיחוהו ולא קיבל היה מותר להם לביישו כדין אינו מקבל תוכחה (עי׳ לקמן אות כ׳ ס״ק ד׳) ועל כרחך דאפשר לצאת ידי חובת תוכחה גם בזמן הזה וכל שאינו מקבל תוכחה מותר לשנאותו, (ודוקא שאינו מקבל אפילו טוכיחנו פעמים רבות אבל מפעם אחת לא נעשה רשע עי׳ לקמן אות כ׳ סק״ג).

תמצית דיני לא תשנא:

א] דעת הרמב״ם והסמ״ג והגהות מיימונית ועוד ראשונים דאין היתר לשנוא לחוטא אלא אם כן התרה בו ולא חזר בו או שיודע שלא יחזור בו אפילו יוכיחנו דאז הוא בכלל רשע, מלבד בעבירה מפורסמת דלדעת החפץ חיים מיד הוא נעשה רשע, ונראה דדוקא בעבירה שנשרש איסורו בכל וסתם אינשי בדילי מיניה (עי׳ לקמן אות כ׳ סק״ה ד״ה מיהו), **ב] להרמב״ם** אינו עובר על לאו זה אלא אם כן נוטר השנאה בלב אבל במגלה שנאתו אף על פי שאינו רשאי אינו עובר על לאו זה, **ג] דעת** הסמ״ק והיראים דלאו זה אינו אלא במי שמותר לו לשנאותו שלא יהיה בלב אלא בגלוי.

הכאה גבי תוכחה, ודין אפרושי מאיסורא

מי מותר להכות

ו) **יכול לא יכנו פרש״י על דבר תוכחה, תלמוד לומר כו׳**, משמע דקרא קאמר שמותר לכל אחד להכות על דבר תוכחה, והנה בבא קמא (כ״ח ע״ב) מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור כו׳ רב נחמן בר יצחק אומר בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית פרש״י ורשאי להלקותו ולהפרישו כו׳, וכתב הרא״ש שם (סי׳ י״ג) ז״ל וכן אם רואה אדם שישראל מכה את חבירו ואין יכול להציל אם לא שיכה את המכה כו׳ מותר להכות המכה לאפרושי

קונטרס במצות תוכחה

מאיסורא כדאמרינן לעיל בנרצע כו׳ וכתבו המחבר בחושן משפט (סי׳ תכ״ו ס״ג), ורמ״א הוסיף על זה וכן מי שהוא תחת רשותו ורואה בו שהוא עושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מאיסור ואין צריך להביאו לבית דין, והוא מדברי התרומת הדשן (סי׳ רי״ח) שלמד מהא דנרצע שמותר לאדם להכות את אשתו שמקללת את אביה ואמה כדי להפרישה מאיסורא.

תרוה״ד והרא״ש לא פליגי

והנה ממה שכתבו התרומת הדשן והרמ״א במי שהוא תחת ידו ורשותו של אדם משמע לכאורה דדוקא כרב לעבדו ובעל לאשתו שהם תחת ידיו ודלא כהרא״ש שכתב בכל אדם, אולם בים של שלמה (פס פ״ג ס״ט) אחרי העתיקו דברי תרומת הדשן כתב ז״ל ולאו דוקא הרב לעבדו ובעל לאשתו הוא הדין כל בר ישראל יכול להכות חבירו כדי להפרישו מאיסורא וכן לקמן סי׳ כ״ז פסק הרא״ש להדיא שמותר וכן איתא בערכין יכול לא יכנו ולא יסטרנו על דבר תוכחה כו׳ אלמא שמותר להכותו על דבר תוכחה, הרי דעתו שהתרומת הדשן לא פליג על הרא״ש דלכל אחד מותר להכות בשביל תוכחה, אלא שמהרש״ל מוסיף שם ז״ל ודוקא באדם מוחזק לכשרות שידוע שלשם שמים עשה והוא אדם חשוב ומופלג אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה דאם כן לא שבקת חיה לכל בריה וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא כו׳ ודוקא לאפרושי משארי איסורא דבינו לשמים אבל מה שבין אדם לחבירו כגון אחד שהכה חבירו שמותר לכל אדם אפילו איש פשוט להציל אחיו כו׳ ע״כ, ומשמע דרק על מה שכתב לאו דוקא הרב לעבדו אלא הוא הדין כל אדם על זה קאי ודוקא באדם מוחזק לכשרות כו׳ אבל בעל לאשתו ורב לעבדו אין צריך שיהא אדם חשוב ומופלג, ולכאורה הטעם משום שעליו לחנכם וגם לא שייך סברא דלא שבקת חיה.

ג׳ מדרגות בהכאה

ועל פי זה יתיישב לשון התרומת הדשן והרמ״א, דלכאורה אם כדברי מהרש״ל דכל אחד מכה חבירו להפרישו מאיסורא למה כתבו במי שתחת ידו ורשותו, אבל לפי חילוק הנ״ל מבואר היטב שהתרומת הדשן והרמ״א לא הזכירו דדוקא באדם חשוב אלא מירי מכל אדם ולהכי כתבו דוקא מי שתחת ידו ורשותו של אדם מה שאין כן הרא״ש והמחבר מירי באחד המכה את חבירו דבזה מותר לכולי עלמא להכותו ולהפרישו ולהכי כתבו בסתמא, אבל בסתם אדם שיהא מותר להכות לאפרושי מאיסורא לא כתבו לא המחבר ולא הרמ״א והיינו טעמא דאם כן לא שבקת חיה, (ומה שהרמב״ם לא כתבו עי׳ לעיל פוס ג׳), שוב ראיתי שכן מבואר בתוספות עירובין (נ״ז ע״ב ד״ה ר״ח) שכתבו דרב הונא היה גדול בחכמה ובמנין מחייא בר רב דזוטר מיניה טובא כדמוכח בסוף פרק יש בערכין שהיה רב הונא מוכיחו, וצריך עיון מה ראיה הא אפילו תלמיד לרב מוכיח אלא על כרחך דסבירא ליה כפרש״י כאן דרב הונא היה מכה וחובט אותו וזה לא שייך אלא אם חייא בר רב זוטר מיניה טובא (וכ״מ בחולין י״ד ע״ב תוד״ה ר״ח), הרי מוכח דגם בימי הש״ס לא היה רשאי להכות על דבר תוכחה אלא הגדול למי שקטן ממנו הרבה (ועי׳ שפר הליון סי׳ תר״ח סק״ח), נמצא דג׳ מדרגות יש, הא׳] להכות חבירו על דבר תוכחה אינו מותר אלא לחשוב ומופלג, הב׳] להכות על דבר תוכחה למי שתחת ידו ורשותו מותר לכל אחד כי עליו מוטל לחנכו ולהדריכו, והג׳] להציל את חבירו ממכהו מותר לכל אחד ואחד להכות למכה.

יחיד אי מכה לקיום מצות

ז) **בנתיבות** המשפט (סי׳ ג׳ סק״ו) כתב דכל המצות שכופין לקיימו אין צריך בית דין אלא כל אדם יכול לכוף את חבירו ולהכותו לקיים מצות עשה כמו שיכול להכותו להפרישו מאיסורא כדמוכח בבבא קמא גבי נרצע ובמשובב נתיבות כתב דדוקא להפרישו מאיסור כההיא דנרצע אבל לא לכופו שיקיים מצות עשה והפרשה נמי אינו אלא הכאה בעלמא אבל בית דין שכופין לקיים מצות עשה היינו עד שתצא נפשו עיי״ש, ובאמת בים של שלמה הנ״ל אחרי שהביא דברי התרומת הדשן כתב ז״ל ולאו דוקא כי האי גוונא אלא כל מה שהיא עושה כנגד דת תורה אלקית מכה אותה עד שתצא נפשה אפילו עוברת במצוה שב ואל תעשה, משמע לכאורה כהנתיבות דאפילו בכפיה למצות עשה אין צריך בית דין, אולם לפי מה שנתבאר לעיל אפשר דזה דוקא במי שתחת ידו ורשותו של אדם וכן משמע מהמשך דבריו שם דגבי שאר בני אדם לא הזכיר אלא לאפרושי מאיסורא עיי״ש, [שו״ר דבלאו הכי אין ראיה דיש לומר מש״כ שהיא עוברת בשב ואל תעשה

קונטרס במצות תוכחה

היינו שעוברת בלאו וזה חמיר טפי כהמנ״ח דלקמן], **ובירואים** (סי׳ קפ״ד) משמע דלא כהנתיבות עיי״ש בתועפות ראם (סוס ט״ז).

הכאה זו מותר או מצוה

ויש לעיין בהכאה זו לאפרושי מאיסורא אם הוא מותר או מצוה וכן בכפיה על המצות, דודאי בית דין הכופין על קיום מצות עשה הוי חיוב שהרי על בית דין להשגיח ולייסר אבל יחיד אם כופה יש לעיין כנ״ל, ובמנחת חינוך (מצוה ס׳) כתב דלהפריש חבירו מאיסור אינו חיוב כלל אלא קצת מצוה כדמשמע ברש״י בבבא קמא שם, ובאמת שכן משמע קצת בתרומת הדשן והרא״ש וכן במחבר ורמ״א שלא כתבו מצוה אלא מותר ורשאי להכותו, רק שהמנחת חינוך גופא (במצוה תקנ״ח) אחר שהביא הקצות החושן דכפיה על המצות בעי בית דין כתב דהיינו דוקא במצות עשה אבל שלא לעבור בלאו אפילו בשב ואל תעשה מצוה על כל ישראל לכוף אותו שלא יעבור, וכן בתשובות חתם סופר (או״מ סי׳ קע״ז) כתב שאין בין בית דין ובין כל שום איש מישראל שיכול למחות ולפגוע בעוברי עבירה ולא כלום ואפילו כו׳ לפגוע בהם ולהכות באגרוף רשע עד שתצא נפשו כו׳ דדבר זה מוטל על כל ישראל ובית דין שליחותיהו דכל ישראל עבדי שנתמנו שלוחא דישראל ועל ידי זה נפטרו כל אחד ואחד מלהשגיח (ומשמע שדעתו כהנתיבות עיי״ש), וכתב שם הטעם משום דקיום חוקים ומצות כל ישראל ערבים זה בזה ונכנס מי שאינו מוחה ויש בידו למחות בכלל אשר לא יקים את דברי התורה הזאת עיי״ש, ומכל מקום צריך עיון שכל האחרונים הללו לא הביאו דברי המחבר והרמ״א הנ״ל וגם לא הביאו דברי המהרש״ל דדוקא חשוב ומופלג ולא פשיטי עם.

[וכך זה לענין הכאה לגבי תוכחה דהיינו שמוכיח למי שעובר עבירה שיחדל מעשייתו או מבלתי עשייתו, אבל אין זה ענין למי שאינו חודל מעבירה מעצמו ובא אחד להפרישו מאיסורא בידים כגון שהלה רוצה לאכול דבר איסור שיטלו ממנו בכח כי זה דין אחר ויתבאר לקמן].

אפרושי מאיסורא היכא דלא מהני תוכחה

איסור מסייע ידי עוברי עבירה

ח) **כתבו** התוספות והרא״ש והר״ן והגהות מרדכי ריש שבת (ג׳ ע״ב), דאף בחד עברא דנהרא דליכא לאו דלפני עוור מכל מקום איסורא דרבנן איכא משום מסייע דהא מחוייב להפרישו מאיסורא וכן כתב הריטב״א והר״ן בעבודה זרה (ו׳ ע״ב), וז״ל הרא״ש ואין לומר דהכא מירי בכי האי גוונא דאפילו אם לא היה נותנו בידו היה יכול ליטלו דהשתא ליכא משום לפני עור כו׳ דמכל מקום איסורא דרבנן איכא דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו כל שכן גדול שלא יסייע לו, אבל התוספות והמרדכי בעבודה זרה שם לענין מומר ועובד כוכבים כתבו דבחד עברא דנהרא מותר לכתחילה ליתן להם ומשמע דליכא חיוב כלל לאפרושי מאיסורא, ורמ״א (יו״ד סי׳ קנ״א) כתב שתי דעות אלו אבל הש״ך כתב דלא פליגי דדוקא בישראל אסור לסייע מקל וחומר מקטן שבית דין מצווין להפרישו אבל התוספות ומרדכי בעבודה זרה מירי בנכרי ומומר דאין חיוב להפרישן מאיסורא[ב].

בדברי הדגול מרבבה

והקשו עליו האחרונים מהיכי תיתי דמומר אין צריך להפרישו הא ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ולכן פירש הדגול מרבבה דכוונת הש״ך דרק על שוגג איכא חיוב להפרישו כמו קטן דשוגג הוא מה שאין כן מזיד ומה שכתב מומר כוונתו מזיד עיי״ש, ומקשה עליו הכתב סופר (בשו״ת יו״ד סי׳ פ״ג ועי״ע מהע״ז סי׳ מ״ז) מהיכי תיתי דאין במזיד חיוב להפרישו ועוד הא הרא״ש ודאי לא מירי משוגג דאם כן מאי צריך קל וחומר מקטן אוכל נבילות הא חיוב דאורייתא הוא קל וחומר מתוכחה דצריך להוכיח מזיד אפילו מאה פעמים אולי ישמע לו כל שכן שוגג דכשיתוודע לו האיסור יפרוש שצריך להודיעו ולהזכירו (ועל כרחך דמירי ממזיד שמינו מקבל תוכחה וזה קשה הרע״ק דמייג להפריש) וגם על הרא״ש קשה כיון דבמזיד אירי מאי קל וחומר מקטן שאפשר להפרישו לגדול שאינו יכול להפרישו שיהא איסור מסייע, [ובאמת זה לא קשה דכיון דמחיוב להפרישו לגדול

(ב) ובתשב״ץ (ס״ג סי׳ קנ״ג) כתב שחייב להפריש לעכו״ם והביא כן בשם התוס׳ פ״ק דשבת, משמע דלא כש״ך אלא כרמ״א דשתי דעות הן, (ולדידיה צ״ע מהו מקור לחיוב הפרשה דעל כרחך לאו מטעם ערבות הוא דהא לית מתערבנו על העכו״ם).

קונטרס במצות תוכחה

בידים מקל וחומר מקטן על כרחך שלא יסייענו שזהו היפך הפרשה, וסברא זו מבואר בריטב״א בעבודה זרה שם].

ונראה ליישב דבאמת תרי גוונא הפרשה איכא, האחד הוא הפרשה בקול דהיינו שמודיע לו האיסור ומוכיחו על כך ועל ידי זה ימנע עצמו מן העבירה וימשוך ידו מעשות כל רע וחיוב הפרשה זו דאורייתא הוא מהוכח תוכיח בין אם העובר שוגג בין שהוא מזיד וכמו שכתב הכתב סופר [ועי׳ לקמן אות כ׳ ס״ק ח׳], ומזה מיירי גם השאגת אריה (סי׳ נ״ח) בדברו משיטת הרא״ש במוצא כלאים בבגדו של חבירו שאין צריך להודיעו שכתב באמצע דבריו דחיוב להפריש חבירו מאיסורא הוא דאורייתא ותמה עליו בפרי יצחק (ח״ב סי׳ כ״ו ד״ה גם הנה בעיקר) דמקרא דלפני עור לא נלמוד רק דאסור להכשיל לחבירו באיסור אבל להודיע לחבירו להפרישו מן האיסור מנלן זה מן התורה אם לא דנאמר משום ליתא דמצות תוכחה, ופשוט שכן הוא ואדרבה מה שמביא מהב״ח (יו״ד סי׳ ס״ג) דחיוב אמירה זו מדרבנן ואסמכוהו אלפני עוור תמוה דהא זהו תוכחה דאורייתא, [ונראה דמחלוקת הרמב״ם והרא״ש אם המוצא כלאים על חבירו קורעו מעליו או לא עיקר פלוגתתן הוא אם יש חיוב להודיע לחבירו או לא, אלא דהרמב״ם מילתא אגב אורחא קמ״ל דהיכי דלא רצה לפושטו בעצמו שצריך לקורעו מעליו ומטעם אפרושי מאיסורא בידיים כמו שיתבאר, דודאי מיירי היכי דאמר לו ולא רצה לפושטו בעצמו דאי לאו הכי למה יביישנו חנם ודו״ק], והשני הוא הפרשה בידיים דהיינו שמפרישו בעל כרחו מן העבירה שבידו כגון היכא שהלה מזיד ותוכחה לא מהני ליה ובהא הוא דכתבו התוספות והרא״ש בשבת דחיובא דרבנן הוא וילפינן מינה גם איסור לסייע לו, [או אפשר שחיוב הפרשה דאורייתא הוא אלא שאיסור מסייע הנלמד ממנו הוא מדרבנן, ועי׳ שעה״צ סי׳ שמ״ז סק״ח דהפרשה דאורייתא מהא דברכות וצ״ע ודו״ק].

ואם כן לא קשיא קושיות הכתב סופר, דיש לומר שהרא״ש מיירי משוגג אלא שאין בידו להוכיחו מאיזה טעם שיהיה או אפילו מיירי ממזיד אבל היה פורש אילו היה מוכיחו כדבעי רק שאין סיפק בידו להוכיחו ובכי האי גוונא אין לו אלא להפרישו בידים וזה אינו נלמד מדין תוכחה דאורייתא דהתם הרי הוא מחזיק ביד חבירו להיות כפוף תחת מצות התורה ולימנע מן העבירות מרצונו הטוב ובזה אמרה תורה להוכיחו וליישרו בדרך הטוב אבל אם אינו נמנע מן העבירה מרצונו אפשר שאין חשיבות במה שמפרישו בעל כרחו או כופה אותו על ידי שאינו מסייע לו ומנלן שיש לנו בזה חיוב, ולכן הוצרך הרא״ש ללמוד מקל וחומר דקטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו דחזינן מינה דהגם שאינו עושה מרצונו הטוב צריך למנעו מן העבירה בעל כרחו והכי נמי גדול וכל שכן שלא יסייע בידו, ומיושב דברי הדגול מרבבה.

יישוב דברי הש״ך

אולם לקושטא דמילתא יש ליישב דברי הש״ך גופא ולא קשה קושיית הדגול מרבבה מהיכי תיתי דמומר אין צריך להפרישו, דהנה מקור חיוב זה לאפרושי מאיסורא אף דמשמע קצת בדברי הרא״ש והגהות מרדכי שהוא מטעם לפני עור מכל מקום אי אפשר לומר כן וכמו שהאריך בזה בשדי חמד (מערכת ו׳ כלל כ״ו אות כ״ה) עיי״ש וכן מבואר בריטב״א (העומד בשיטת הרא״ש והגהות מרדכי) בעבודה זרה שם, ועיין מהרש״א מועד קטן (ה׳ ע״ב) גבי ציון קברות, אלא טעם הפרשה זו הוא משום דכל ישראל ערבין זה לזה כמו שכתב הריטב״א שם וכן פשוט ליה להחתם סופר (בשו״ת יו״ד סי׳ י״ט) עיי״ש שכתב כהש״ך (ובשו״ת עה״ת בהפטורת נצבים משמע דגם הפרטים ע״י דיבור תלוי בערבות ול״ע דזה מצות תוכחה), והתוספות והרא״ש שכתבו שחיוב הפרשה הוא רק מדרבנן (כלעיל) צריך לומר דמשום ערבות חייבוהו רבנן בהפרשה, ואם כן במומר אין צריך להפרישו דליכא ערבות עליה כמו שכתב הרדב״ז (ח״ב סי׳ קפ״ז) דאין אנו ערבין במומרים וכן מבואר בשו״ת מהר״ם שיק (או״ח סי׳ ס״ג) שאין אנו ערבין במומרים שפירשו עצמם מכלל ישראל (ועי׳ בעין יעקב פסחים סי׳ ו׳), שוב מצאתי באבני נזר (יו״ד סי׳ קכ״ו) שדא ביה נרגא דכיון דערבות ילפינן לה בשבועות (ל״ט ע״ב) מוכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה וגבי רבית קיימא לן (ביו״ד סי׳ קנ״ט) דמומר מותר להלוותו ברבית ומקורו בבעל התרומות בשם רמב״ן דמומר לא מקרי אחיך וכיון דערבות ילפינן מאחיך אם כן מומר אינו בכלל ועל כן מסיק שם אליבא דהילכתא כהש״ך, אלא דקשיא לי על דבריו שהרי הרמ״א וש״ך שם מחמירין דמומר הרי הוא בכלל אחיך ואסור להלוותו ברבית, ויש לעיין לענין שאר דיני אי מומר בכלל אחיך ואין כאן מקומו, [ולדינא יל״ע מהו השיעור להפרשה מאיסורא בידיים ואפשר דלא חמיר מתוכחה דאורייתא ושייך שיעורא דנזיפה וקללה וצ״ע, גם יל״ע לדעת הדג״מ

קונטרס במצות תוכחה

(פו״ח סי׳ רע״ח) דנשים ליתנהו בערבות בין אנן לדידהו בין אינהו לדידן א״כ אין חיוב להפריש אשה מאיסורא בידיים וגם נשים אינן חייבין בהפרשה זו, ואפשר שאף על פי שרבנן חייבו הפרשה זו מטעם ערבות היינו משום שרצון הבורא שכל אחד ישגיח על מעשה הזולת אבל לא חייבוהו בגדרי ערבות ממש (כמו מצות תוכחה גופא שחייבה התורה מטעם זה ומכל מקום אינו נמחל בכללי ערבות עי׳ לקמן סוף י״ט), ועל כרחך צריך לומר כן דהא ישראל ודאי שחייב להפריש כהן מאיסורי כהונה וכיוצ״ב אף דהוא עצמו לא שייך בהו ובדין אעפ״י שיצא מוציא שהוא מטעם ערבות כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים, ועל כרחך דרבנן חייבו בהפרשה בכל אופן אף היכא דבדיני ערבות לא היה לחייבו, וכמו כן להני דסברי (לע״ח נרכות מ״ח ועי׳ נרכ״י סי׳ קכ״ד) דליכא ערבות אדרבנן מכל מקום אפרושי מאיסורא שייך בדרבנן, (ועי׳ פמ״ג פו״ח סי׳ קנ״ג נפ״ח ג׳ שדעתו לליכף מיסור מסייע נעניקה לרנגן), וכן גבי ממזר דאינו בערבות לדעת המרדכי מובא בש״ך (יו״ד סי׳ רפ״ח ס״ק) וצ״ע בכל זה].

על מה צריך להוכיח

דבר שאינו הגון

ט) מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו **שנאמר הוכח תוכיח,** בברכות (ל״ח סוף ע״ח)

ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרון אמר רבי אלעזר מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו ובתוספות פירשו דבר שאינו הגון אף על גב דליכא איסורא דאורייתא דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב, ולפי זה דבר מגונה דאמרינן הכא דילפינן מהוכח תוכיח מירי דוקא באיסורא דאורייתא, מיהו אפשר דקרא דחנה גילוי מילתא הוא דהוכח תוכיח מכל מקום ואפילו אינו אלא דבר שאינו הגון נכלל בהאי קרא וכן משמע מהא דמייתי הכא עובדא דחייא בר רב שהוכיח אותו רב הונא מפני שעשה דברים מגונים כמו שפרש״י משמע דלא הוה מילתא דאיסורא וכן הא דרבי עקיבא ודאי שלא עבר אאיסורא דאורייתא.

ונראה דזהו כוונת הרמב״ם (נפ״ו מדעות ה״ו) שכתב ז״ל הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב כו׳ שנאמר הוכח תוכיח, מה שכתב שחטא היינו איסורא בין עשה בין לא תעשה או שהלך בדרך לא טובה היינו דבר שאינו הגון אף שאין בו איסורא דאורייתא וכולה ילפינן מהוכח תוכיח [וכ״מ במגדל עוז שציין על הרמב״ם גם הא דברכות דבר מגונה והתם לא מירי מאיסורא], **ודלא כהגנת וורדים** (פו״ח כלל ג׳ סי׳ ט״ו) שכתב דרק בלא תעשה איכא מצות תוכחה ודייק כן מדברי רמב״ם אלו וליתא כמו שהאריכו האחרונים בזה [עי׳ בטורי אבן על הרמב״ם שם, ובספר חסידים (סי׳ ה׳) כתב להדיא דתוכחה בין על מצות עשה בין על לא תעשה], **שוב ראיתי להרב פרי מגדים בספר מתן שכרן של מצות** (שפסו״ח תיבת גמל, נמקילה ה׳) **כתב לפרש דברי הרמב״ם דרצה לומר שעבר אדרבנן וסייג ואולי הכוונה נמי על המותרות שדרך היצר לפתות בהן תחילה וכמו שכתב בערכין דבר מגונה ע״כ,** ואף דלדברי התוספות הנ״ל הלא סוגיין מירי בדאורייתא ואיך נפרשה על המותרות צריך לומר כנ״ל דמקרא דחנה גילוי מילתא דהכל נכלל בקרא דהוכח תוכיח וממילא נכלל הכל בדבר מגונה האמור כאן, אלא דבחקירה ד׳ שם חקר אם יש חיוב תוכחה על מצות עשה והוא תימה כי איך יהיה מצות עשה גרוע מן המותרות.

ביאור דברי הרמב״ן

ב׳ מיני תוכחות

י) הוכיחו ולא קיבל מנין שיחזור ויוכיחנו תלמוד לומר תוכיח מכל מקום, מבואר דהוכח לא משמע כי אם פעם אחת, והקשה הרמב״ן בבא מציעא (ל״ח ע״ח) דהתם אמרינן ואימא הוכח חדא זימנא תוכיח תרי זמני אמר ליה הוכח אפילו ק׳ פעמים משמע כו׳, ומתרץ ואיכא למימר הוכח אפילו ק׳ פעמים במשמע בשני דברים כגון אם הוכיחו אעבירה אחת ולא קיבל לא יאמר לעולם לא אוכיחנו בעבירה אחרת שהכל בכלל הוכח ועדיין אני אומר אם הוכיחו בעבירה אחת ולא קבל לא יחזור ויוכיחו בה שהרי לא קבל עליה הוכחה תלמוד לומר תוכיח עכ״ל, ר״ל דהתם ילפינן מהוכח לעבירות נפרדות והכא ילפינן מתוכיח לאותו עבירה, ולכאורה קשה חדא מהיכי תיתי הכי אימא איפכא דבבא מציעא ק׳ פעמים לאותו עבירה ובסוגיין הוכיחו ולא קיבלו מנין שיחזור ויוכיחנו על עבירות שונות, ועוד בבא מציעא דמירי מעבירות שונות אמאי שבק מלהודיענו שגם לכל אחת מהן צריך להוכיחו ק׳ פעמים.

קונטרס במצות תוכחה

ונראה דהנה יש ב׳ מיני תוכחות, הא׳ שמוכיחו קודם החטא שלא יעשנה והב׳ אחרי שחטא מוכיחו למה עשה כך כדי שיחזור בו מחטאו וישוב ויסלח לו [ונראה שזה כוונת הרמב״ם בסה״מ מצוה ר״ה עיי״ש], וכתב החיד״א בראש דוד (סוף פרשת דברים) בשם חכם אחד דתוכחה על העבר לא שייך כי אם פעם אחת שמגלה לו ומראה לו בעליל שחטא ותו לא (והטעם משום דתוכחה על העבר הוא שיעיז פנים שהוכח דבר המקור לנ״ל וא״א לידע אם הלה עשה תשובה ע״כ מינו מהוייב אלא להודיעו שצריך לשוב) מה שאין כן על להבא שייך תוכחה אפילו מאה פעמים עד שיפרוש הלה, והנה חילוק יש בין לשון הוכחה לתוכחה שהוכחה הוא בירור דברים והראות הנכון כמו (בראשית כ״ד י״ד) אותה הכחת לעבדך ליצחק פרש״י לשון הוכחת ביררת וכן (שם ל״א ל״ז) שים כה נגד אחי ואחיך ויוכיחו בין שנינו פרש״י ויבררו עם מי הדין, אבל תוכחה הוא שמוכיחו בתוקף על מעשיו ומייסרו על כך כמו (שם ל״א מ״ב) את עניי ואת יגיע כפי ראה אלהים ויוכח אמש פרש״י לשון תוכחה הוא ולא לשון הוכחה [עי׳ מזרחי ובשו״ת ריב״ש (סי׳ תל״ח)], ויש לפרש הכי בהאי קרא דהוכח תוכיח גופא דהוכח היינו להראות ולגלות לו חטאו ותוכיח היינו שמדבר עמו בתוקף ומייסרו, ולפי זה בבבא מציעא דיליף ליה מהוכח אפילו ק׳ פעמים הרי מיירי במגלה לו חטאו ומראה לו טעותו על מה שעשה כבר וזה לא שייך יותר מפעם אחת כנ״ל אם כן על כרחך דבעבירות שונות מיירי ועל כל אחד מוכיח פעם אחת (ועפיל לפ קמר דגס על כל ממד יוכיחנו ק׳ פעמים), מה שאין כן הכא דילפינן מתוכיח הרי מיירי על להבא שלא יניחנו לחטוא וזה שייך ק׳ פעמים באותו עבירה עד שיפרוש, ומדוייקין היטב דברי הרמב״ן.

דין תלמיד לרב

מנלן תלמיד לרב

י״א) הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחנו תלמוד לומר תוכיח, הקשו הראשונים בבבא מציעא (ל״ו ע״ב) דהתם ילפינן מתוכיח שאפילו תלמיד לרב צריך להוכיח ואיך יליף מינה הכא שיחזור ויוכיח, ומתרץ היראים (סי׳ קנ״ה וכ״ג) דתלמיד לרב במקבלו דהיינו שמוכיחו פעם אחת להזכירו ולחבירו בשאין מקבלו דהיינו שצריך לחזור ולהוכיחו מאה פעמים שקולים הם ויבואו שניהם, משמע דאינו מוכיח לרבו אלא פעם אחת, והקשה בתשובת שער אפרים (סי׳ ס״ה ד״ה ממנס מי קמיל) דהא ילפינן הכא שיעורא דתוכחה מויטל שאול את החנית שהוכיח יהונתן את אביו עד קללה והכאה אם כן מוכח דגם בן לאביו מוכיח עד הכאה או קללה למר כדאית ליה וכבר כתב הכסף משנה בהלכות תלמוד תורה (פ״ה ה״ט) דמבן לאביו נלמד תלמיד לרבו אם כן כמו תוכחת בן לאביו הוא עד הכאה או קללה הוא הדין תלמיד לרבו ואיך תאמר תלמיד לרבו דוקא פעם אחת, ועיין שם עוד (בד״ה ולמיד הקשה) שהשואל הקשה לו למה צריך הכסף משנה ללמוד תוכחת תלמיד לרב מבן לאביו הרי הוא גמרא ערוכה בסנהדרין (ו׳ ע״ב) מנין לתלמיד היושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישתוק שנאמר לא תגורו מפני איש ויצא לחלק דשם אינו משום תוכחה, [והא דלא מקשה על הכסף משנה שתלמיד לרב נלמד מתוכיח, צריך לומר דקאי השתא דסוגיות חלוקות ולא קי״ל כההיא דבבא מציעא עייש״ה].

ואין דבריהם מובנים כלל, כי זה לשון הרמב״ם בהלכות תלמוד תורה ראה את רבו עובר על דברי תורה אומר לו לימדתנו רבינו כך וכך ועל זה כתב הכסף משנה דתניא פרק קמא דקידושין הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה לא יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא אומר לו מקרא כתוב בתורה כך ולמד משם רבינו לרבו וכל שכן הוא, והכוונה מבוארת דמהא דמוכיח לאביו בדרך כבוד נלמד דכל שכן לרבו שצריך להוכיח דרך כבוד (ועי״ש בשער אפרים ד״ה והיה נלע״ד), אבל עצם חיוב התוכחה לרב ודאי שלמדו מסוגיא דבבא מציעא ולא מבן לאב וכדמוכח מדברי הכסף משנה גופא שכתב דמבן לאב נלמד דכל שכן תלמיד לרב ואי לענין תוכחה אין לו שחר דהא חיוב כיבוד לרבו גדול מלאביו, ואם כן לא קשיא על הרא״ם דתלמיד לרב מוכיח רק פעם אחת ואינו ענין לתוכחת בן לאביו עד קללה או הכאה.

דין מבוישו ברבים וביחיד

ביאור דברי רש״י

י״ב) יכול אפילו פניו משתנין פרש״י שיוכיחנו ברבים להלבין פניו, תלמוד לומר לא תשא עליו

קונטרס במצות תוכחה

חטא, זה לשון הרמב״ם (פי״ו מדעות ה״ח) המוכיח את חבירו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא כו׳ וכל שכן ברבים כו׳ במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים כו׳, ולכאורה קשיא רישא לסיפא דממה שכתב שהמוכיח את חבירו תחילה לא יכלימנו משמע דלבסוף היינו אם לא קבל מותר להכלימו ושוב כתב במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים מותר לבסוף לביישו ברבים משמע דבדברים שבין אדם לחבירו אסור לבסוף לביישו ברבים, וכתב בלחם משנה דיש שמחלק דבדברים שבין אדם לחבירו בתחילה אסור לביישו כלל ולבסוף מותר לביישו ביחיד אבל בדברי שמים אם לא קבל מכלימו אפילו ברבים אבל אין זה במשמעות דברי רבינו ומנין חילוק זה, אולם בתשובת שער אפרים (סי׳ ס״ה ד״ה ופף) נראה לו לחלק כך ומדייק לישניה דהרמב״ם שכתב ארישא דלא יוכיחנו עד שיכלימנו דילפינן לה מולא תשא עליו חטא מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, משמע דעד כאן לא מיירי ברבים אלא ביחיד ועל זה קאמר דבתחילה אסור ולבסוף מותר אבל בדברי שמים מותר לבסוף אפילו ברבים[ג], וכתב שכן משמע מדברי רש״י כאן שכתב על ופניו משתנין שיוכיחנו ברבים, דמשמע דוקא ברבים לא יכלימנו אבל ביחיד מותר ולפי חילוק הנ״ל מובן שפיר דמיירי בדברים שבין אדם לחבירו ולא קבל דאז מותר להכלימו ביחיד.

ובאמת שמלבד שעצם פירושו ברמב״ם נראה דחוק כמו שכתב הלחם משנה, ומסתבר יותר לפרש דהרמב״ם שנקט לשון תחלה משום דבאמת מיירי בין בדברים שבין אדם לחבירו בין בדברים שבין אדם למקום וכמו שכתב להדיא בהלכה ז׳ ובזה קאמר שבכל אופן אין היתר לכתחילה לדבר אתו קשות להכלימו ושוב כד מסיק דאסור להכלים את ישראל וכל שכן ברבים דמשמע שאין שום היתר בעולם כלל להכלימו על זה כתב דהיינו דוקא בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברים שבין אדם למקום אם לא קיבל מביישו אפילו ברבים, ברם מה שכתב בפירושא דרש״י דביחיד מותר לבייש אינו נראה כלל, דודאי גם ביחיד אסור להכלימו ומה שכתב שמביישו ברבים כוונתו כפירוש רבינו גרשום שכתב כגון שמוכיחו בפני רבים, הוסיף מלת כגון דהיינו שלדוגמא נקט ברבים שאז בודאי מתבייש אפילו מדבר אתו בלשון רכה אבל הוא הדין ביחיד אם מדבר אתו קשות ומתבייש אסור, שוב ראיתי ברש״י על הרי״ף (בב״מ פרק מלוה מליחות) שכתב להדיא על ופניו משתנין כגון ברבים שמתבייש והוא כפירוש רגמ״ה (ועי׳ ס״ח פתיחה לחוץ בבמ״ח חות י״ד).

וכל זה (מש״כ בפירושא דרש״י ובפירושא דהרמב״ם) מבואר ביראים שכתב (סי׳ קנ״ה) תוכיחנו בצינעה שלא יתבייש ולא תשא עליו חטא להוכיח ברבים ולביישו, משמע שכשמוכיח בצינעה דרכו שלא יתבייש ולכן לא יוכיחנו ברבים והיינו בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברים שבין אדם למקום כתב (בסי׳ רכ״ג) אבל אם אי אפשר להפרישו מעבירה (דהיינו בין אדם למקום עי׳ תועפות רחס) אלא אם כן יביישהו יוכיחו ולא יקום לבושתו שאין חכמה ותבונה נגד ה׳, משמע דבדברים שבין אדם לחבירו אין שום היתר ורק בדברים שבין אדם למקום מותר לביישו אפילו ברבים, וכן הוא בספר היראה לרבינו יונה אם תוכיח את חברך אל תוכיחנו ויתבייש אבל תוכיחנו בסתר כו׳ (משמע דבפתר חיינו מתביים כנ״ל) אך אם הוכח הוכחת אדם בסתר כמה פעמים ולא קבל מותר לביישו ולהלבין פניו כו׳.

ולפי זה תמוה גם כן מה שכתב בשו״ע הרב (או״ח סי׳ קנ״ו ס״ח) אחרי שהעתיק דברי הרמב״ם שלא להוכיח קשות עד שיכלימנו ונלמד מקרא ולא תשא עליו חטא (ולפ״ז כהפשר אפריס שבין אדם לחבירו מותר לפתוח להכלימו ביחיד עיי״ש), כתב בסוגריין ואף על פי שרש״י שם פירש דהיינו כשיוכיחנו ברבים להלבין פניו הנה הסמ״ג והרמב״ם פירשו שלא יוכיחנו בדברים קשים עד שפניו משתנות והיינו אפילו בינו לבינו, הבין שרש״י חולק עם הרמב״ם

(ג) [וכן משמע קצת בחינוך (מצוה ר״מ) דז״ל שם, שלא לבייש אחד מישראל וזה העוון יקראו רז״ל מלבין פני חבירו ברבים כו׳ שורש המצוה ידוע לפי שהבושת צער גדול לבריות אין גדול ממנו ועל כן מנענו האל מלצער בריותיו כל כך כי אפשר לתוכחה ביחוד ולא יתבייש החוטא כל כך ע״כ, משמע דבושת מיעוט ביחוד מותר וידוע כי דברי החינוך רובם מהרמב״ם, אולם לפמש״כ לקמן דאין היתר לבייש ביחיד כוונת החינוך שאפשר שיתבייש קצת ומכל מקום מפני זה לא ימנע מלהוכיחו אבל אם לא קיבל לא יביישו ברבים אלא ימחול לו בלבו וכמוש״כ המנ״ח שם עיי״ש].

דהיכא שאסור לבייש אינו אלא ברבים אבל ביחיד מותר, ואינו נראה כלל וכמו שנתבאר דרש״י מודה דאסור לביישו ביחיד ובאמת שכן משמע מסוגיות הגמרא ורש״י שם דאמרינן יכול כו׳ ופניו משתנין תלמוד לומר לא תשא כו׳ משמע דבכל אופן אסור ועל זה פרש״י איך פניו משתנין שמוכיחו ברבים להלבין פניו אבל לא קאמר שמלבין פניו ברבים דהיה משמע דוקא ברבים אסור, ובהכרח צריך לפרש כן דהא לקמן אהא דתמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח כתב רש״י דרך כבוד שלא יהו פניו משתנין ואי נימא דלרש״י דוקא ברבים אסור שיהא פניו משתנין אם כן מה שייך לתמוה אם יש שיודע להוכיח הא אין צריך לדעת אלא שלא יוכיחנו ברבים וביחיד יכול להוכיחו איך שירצה אפילו אם יתבייש אלא על כרחך דגם ביחיד אסור.

מי יכול להוכיח ומי מקבל תוכחה

אין מי שיוכיח כדבעי

י״ג) **תמה** אני אם יש בדור הזה שיכול להוכיח כו׳ אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, באבודרהם (גרסת המלוח ומשפטיהם) אחרי שכתב דעל מה שתלוי באחרים אם יקבלו כגון צדקה אין מברכין עליו, כתב ז״ל ועל הוכחת חבירו נמי לא מברך דהא אמרינן תמה אני אם יש בדור הזה מי שראוי להוכיח ומי שמקבל תוכחה ע״כ, משמע דאם הלה לא קיבל איננה מצוה שלימה, ולכאורה לא שייך זה אלא לשיטת הסמ״ג (לקמן סוף ט״ז) דתלוי אם הלה יקבל אבל להיראים (שם) דאפילו כשאינו מקבל מכל מקום איכא עשה דתוכחה מאי טעמא לא מברך, ויש לומר דהרי רבי טרפון אמר תמה אני אם יש בדור הזה מי שיכול להוכיח אם אמר לו טול קיסם כו׳ נמצא דהא דאינם מקבלים תוכחה הוא גם באשמת המוכיחים משום שלא קשטו עצמם תחילה ואם כן המוכיח מצדו אינו מקיים המצוה כדבעי על כן אינו יכול לברך, וזה מה שכתב האבודרהם דהא אמרינן כו׳ מי שראוי להוכיח ומי שמקבל כו׳ ולא הוה ליה למימר אלא מי שמקבל כו׳ אלא דלפעמים תלוי זה בזה.

צריך להוכיח את עצמו לפני שמוכיח לאחרים

ובספר חסידים (סי׳ ה׳) כתב וחייב המוכיח להוכיח עצמו מן העבירה ולישר דרכיו קודם שיוכיח את חבירו שאם לא יעשה כן לא יקבל ממנו חבירו שכך אמרו (ב״מ ק״ז ע״ב ירושלמי תענית פ״ג ה״ט) התקוששו וקושו קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, והיינו דכיון שהלה לא יקבל מחמת חסרון המוכיח אין המוכיח עושה מצותו, (והמוכיח בתופן שהלה לא יקבל מפאר דשייך מיסור דמל תוכח לן פן יתנאך כהה״ד דיבמות ו״ע), ויותר מזה כתב בקרבן אהרן (תו״כ קדושים פרק ד׳ ה״ט) אהא דתמה אני אם יש בדור הזה מי שיכול להוכיח דנלמד מקרא הוכח תוכיח רצה לומר הוכח עצמך ואחר כך תוכיח אחרים, ולדבריו אפשר לומר דעד שלא קיים הוכח עצמך אין מצות תוכיח לאחרים כלל כי מתנאי המצוה להקדים הוכח לתוכיח, ועיין מלבי״ם (ויקרא י״ט י״ז) שכתב דצריך המוכיח להיות נקי מחטא, ודבר תימה הוא דאם כן לא נאמר מצות תוכחה אלא לצדיק גמור ואפשר דכוונתו שיהא נקי לפחות מחטא זה שהוא מוכיח עליו, על כל פנים אם הוא חוטא בחטא זה לכולי עלמא אין לו להוכיח וכן הסברא נותנת דאם הוא גם כן עובר על זה איך יכאב לו כשאחר עובר ועל כרחך אין כוונת תוכחתו לשמים ובכי האי גוונא ליכא מצות תוכחה וכדלקמן, שוב ראיתי בשבלי הלקט (ס״ג סי׳ מ״ז) ז״ל ואדם שמקיים מצות ואינו מקיים כל המצות באותן המקיים חייב להוכיח בהן אחרים אף על פי שאינו מקיים את כולם ואין בזה משום קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים עיי״ש ומבואר להדיא דבמה שהוא חוטא אינו מוכיח לזולתו אבל במה שהוא מקיים חייב להוכיח.

סתמא דאינשי אינם מקבלין תוכחה

והנה החפץ חיים בביאורו על תורת כהנים (פ׳ קדושים) אהא דתמה אני אם יש בדור הזה מי שיכול לקבל תוכחה, כתב היינו שיקבלנו לשוב מחטאו ואם כן כשם שמצוה לומר כו׳ חוץ מדבר המפורש בתורה כמבואר באו״ח סי׳ תר״ח, (ולפיך עיון לפס כוונתו דבשוגגין מיירי הוה ליה למימר דפס כן מוטב שיהיו שוגגין כו׳ ולמה נקט דפס כן כפס שמצוה כו׳ דלע מיירי משוגגין, ולי נמוזדין מיירי וכעטרך לומר כמו שכתבתי לעיל לפיטת הסמ״ג דפס ברור לו שלע יקבל הלה אין לריך להוכיח כלל פס כן מהיכי תיתי דבדבר המפורש בתורה מייב הע דין דבר המפורש בתורה לע כתב בעל העיטור (מובא ברע״ם ביצה ל׳ ע״ע) שלע גבי שוגג דממרינן מוטב כו׳, שלע היש לומר דסביבע ליה כמו שכתב הסל״ה בהקדמתו לטעם מיוב דבר המפורש בתורה הוע משום דפס ומפי שיקבל וזה מתפיס גם לפיטת הסמ״ג (עי׳ לקמן סוף כ׳ ס״ק ח׳)), ומכל מקום קשה דאם כן בזמן הזה ליכא חיוב תוכחה אלא על דבר

קונטרס במצות תוכחה

המפורש בתורה וזה תימא, ועל כרחך צריך לומר דרק על הכלל נאמר דאינם מקבלים ולא על כל יחיד וראיה מגמרא גופא דאמר רבי עקיבא (כ״ה גירסת שטמ״ק, ובמרי״ף פרק ח״מ בשם רבי טרפון) תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה ועלה מייתי מרבי יוחנן בן נורי מעשה שרבי עקיבא עצמו היה ממקבלי תוכחה הרי שבאותו דור גופא היה מקבלי תוכחה ועל כרחך כנ״ל דרק בכללות אינם מקבלים ואין בזה פטור שלא להוכיח, אלא דעל כל פנים יש ללמוד מכאן דרוב בני אדם אינם מקבלים ואם כן כשהחוטא שוגג פטור מתוכחה אלא אם כן יודע בודאי שיקבל דסתמא דאינשי לא מקבלי ובשוגג שלא יקבל אמרינן מוטב שיהיו שוגגין כו׳.

ועיין גם בעיון יעקב כאן שכתב דעתה דליכא מי שיכול להוכיח ומי שמקבל תוכחה אין תוכחה אלא כהא דדנין בזמן הזה אף דליכא מומחין דשליחותייהו דקמאי עבדינן הכי נמי לענין תוכחה במידי דשכיח עבדינן שליחותייהו דקמאי, הבין גם כן דעכשיו אין תוכחה ותימה הוא, ועל כרחך צריך לומר כנ״ל דרק על פי רוב כן הוא אבל ח״ו לא בטלה תורת תוכחה מן העולם, ועל כל פנים נלמוד מזה דמאוד צריך ליזהר שיוכיח לשם שמים דוקא וגם שלא ילבין פניו ואם אינו יכול להוכיח באופן זה לא יוכיח כלל (עי׳ לקמן סוף כ׳ סק״ח מספר כתר רפ״ב) כי מצות תוכחה הוא לקנא קנאת ה׳ אבל אין היתר להוכיח בשביל הנאתו ולקנא קנאת עצמו ונקמתו.

ענין ענוה גבי תוכחה

ביאור דברי התוס׳ וענין שלא לשמה

י״ד) **בעא** מיניה כו׳ תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה כו׳, לכאורה קשה מהיכי תיתי שענוה אפילו לשמה עדיפא מתוכחה הא מצוה להוכיח ואיך יפטור עצמו בענוה, גם קשה במה סותר ענוה לתוכחה שבשביל ענוותנותו אינו יכול להוכיח, [ואי״ל דמשום שהוא עניו חושב על עצמו דלא עדיף מחביריו ואינו יכול להוכיח משום קשוט עצמך או טול קורה כו׳, דא״כ מאי שייך ענוה שלא לשמה הרי אי״ז כי אם מרמה בעלמא], ומפני כן כתבו התוספות דמדובר במי שחטא לו חבירו שצריך להוכיחו שלא יהא בלבו עליו כלום (עי׳ למנ״ס פ״ו מדעות ה״ו) אבל אם היה עניו באמת היה מוחל לו בלבו ואין צריך להוכיחו כלל, ולהכי קמבעי ליה היכא דיש לו בלבו תרעומות עליו ולא מחל לו ועם כל זה עושה עצמו כעניו ואינו מוכיחו מפני שמפחד שלא ישנאנו או להתפאר ולקנות שם שהוא עניו נמצא דמה שאינו מוכיחו הוא שלא לשמה אי שפיר דמי או לא, (ספל״ח מחל לו לגמרי פסיקא דשפיר דמי ומינו ענין לסוגיין וכן נראה מכמה מקומות בס״ט ולעיל כמגדל עוז בס וד״ק), ולכן הקשו התוספות על הקונטרס שפירש ענוה שלא לשמה שמונע תוכחה מן הצריכים דהיינו שהלה חטא בדברי שמים, דעל זה לא שייך ענוה, ואף דרש״י פירש נמי כמו התוספות דשלא לשמה היינו שלא ישנאנו ואם כן מאי קא קשיא להו, יש לומר דכוונתם דבעובדא דרב הונא שאמר לשמואל להכי מצערנא ליה דהכי והכי עביד פרש״י דהכי והכי עביד דברים מגונים, משמע שעשה דברים שהם מגונים בעצם דהיינו דברים שבין אדם למקום דאילו חטא לו הוה ליה למימר דהכי והכי עביד לי כמו שפירש רגמ״ה, [והא דנקטו רש״י ותוס׳ כי האי גוונא שלא ישנאנו או משום גאוה ולא כההיא דחייא בר רב דלא ליכסיף על ידי, משום דההיא לא שייך אלא באדם חשוב (ד)ובפני אחר ולכן נתנו דוגמא השייכת לכל אדם ומיושב קושיית מהרש״א].

ופשט ליה האיבעיא דכיון דענוה גדולה מכולן אם כן אפילו כשהוא שלא לשמה נמי עדיפא מהא דרב יהודה לעולם יעסוק כו׳, וצריך ביאור דרב יהודה לא קאמר אלא שיעסוק אפילו שלא לשמה משום דגם בזה יש חשיבות קצת אבל היכי משמע דעדיף מצוה גדולה שלא לשמה ממצוה קטנה לשמה.

ר׳ יהודה מחדש דשלא לשמה הוה מצוה

ונראה לפרש דלולא דברי רב יהודה באמת לא שייך מצוה שלא לשמה כלל כי העושה שלא לשמה אינו מקיים מצות בוראו, דאמרינן בנדרים (ס״ג ע״ב) שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם אשנה שיקראוני רבי

(ד) **דבושה** מועטת בינו לבינו פשיטא שזהו בכלל מצות תוכחה, ועי׳ לעיל (סוף י״ג) מש״כ ברמב״ם ורש״י וכ״ז היכא דשייך אבל אם יתבייש קצת ביחיד לית לן בה, וכ״מ בחינוך עיי״ש מש״כ בהגהה.

קונטרס במצות תוכחה

אשנה שאהיה זקן ואשב בישיבה אלא למד מאהבה וסוף הכבוד לבא כו׳ רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם כו׳, ואם כן העושה שלא לשמה אין ראוי כלל שיעשנה וגם אינו מצוה כלל והרי הוא כמו שחסר פרשה אחד מן התפילין שלא עשה ולא כלום והוא הדין אם חסר תנאי דעשייה לשמה אין בידו כלום ולא עוד אלא שעושה תורת ה׳ קרדום לחפור בו, ולדעת רבי עקיבא במסכת כלה (פ״ח) כל הקורא שלא לשמה נוח לו שאילו נהפכה שליתו על פניו שנאמר ושמרתם מצותי ועשיתם אותם כו׳, ואתא רב יהודה לחדש שאינו כן אלא לעולם יעסוק בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה דאף העוסק שלא לשמה מצוה קעביד וראוי לעשותה כיון שממנה יבוא ללשמה וכן משמע ברש״י פסחים (נ׳ ע״ב ד״ה עוסקין לשמה) שכתב ושלא לשמה עד לשמים דמצוה מיהא קא עביד כדרב יהודה, משמע דלולא רב יהודה ליכא מצוה כלל והוא הוא שחידש דמצוה קעביד, וכיון שכן על כרחך שאין אנו מתייחסין אליה כפי המציאות דהיינו עשייה שלא לשמה שהוא איסור ואינו מצוה אלא אנו רואין אותה כעושה רצון ה׳ דהיינו מצוה לשמה (עיין במדרגה נמוכה דהיינו רק עד לשמיס) וממילא דגדולה ענוה אפילו שלא לשמה.

וכן מוכח בנזיר (כ״ג ע״ב) דשלא לשמה לא הוה הכשר מצוה גרידא אלא דהיא גופא מצוה כאילו עשאה לשמה, דאמרינן התם גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה ופריך עלה מהא דאמר רב יהודה לעולם יעסוק אדם כו׳, הרי שהבין מרב יהודה שהמצוה שלא לשמה חשיב כלשמה וממילא דעדיף מעבירה לשמה, ומבואר זה ממה שהביא שם ראיה מבלק שקיבל שכר על מ״ב קרבנות שהקריב שלא לשמה ובודאי בלק לא בא לעולם לידי לשמה ומכל מקום קיבל שכר על עבודתו ועל כרחך שמפני שאפשר שיבוא לידי לשמה יש כבר חשיבות בעשיית השלא לשמה גופא ומקבל עליה שכר, וכיון דלא שייך ממוצע בין מצוה לשמה לעבירה שהרי כל שאינו עושה לשמה עבירה הוא בידו על כרחך דנחשב כמצוה לשמה ואם כן שפיר גדולה הוא מעבירה לשמה, והכי נמי בסוגיין כיון דענוה שלא לשמה הרי הוא כענוה לשמה אם כן ודאי הוא עדיף מתוכחה לשמה דהא ענוה גדולה מכולן.

מחלוקת אי שלא לשמה הוה מצוה

ודע דמה שכתבתי דלולא דברי רב יהודה לא שייך מצוה שלא לשמה ורב יהודה בא לחדש שאינו כן אלא לעולם יעסוק אפילו שלא לשמה, דבר זה מבואר להדיא במסכת כלה (פ״ח) דפריך התם ולרבי מאיר אדתני (סס ובמצות פ״ו) כל העוסק בתורה לשמה (זוכה לדברים הרבה, ועיין זכר לטוס מן העוסק שלא לשמה למעלה זוכה, דמשמע מזה שאם עוסק שלא לשמה נעשית שליחו זוכה לטוס וכו׳) לית ליה הא דאמר רבי יוחנן כו׳ לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו כו׳, ומשני כי קאמר בשיטת רבי עקיבא דתניא רבי עקיבא אומר כל הקורא שלא לשמה נוח לו שאילו נהפכה שליתו על פניו כו׳, משמע דהאי מילתא במחלוקת שנוייה דרבי מאיר ורבי עקיבא סברי דעסק שלא לשמה אינה כלום ורבי יוחנן (ולגירסת הבבלי ר׳ יהודה) דאמר לעולם יעסוק שלא לשמה מחדש שמכל מקום כיון שמביא ללשמה יעסוק כך ואף מקבל שכר על זה.

ברוצה להגיע ללשמה לכו״ע שפיר עביד

ונראה עוד שאף רבי מאיר ורבי עקיבא לא פליגי ארבי יוחנן רק בכגון הא דבלק גופא שמביא הגמרא שם ראיה להא דלעולם יעסוק כו׳, שרב יהודה (אף ר׳ יוחנן) סבר שאפילו אין כוונתו להגיע ללשמה לעולם רק עוסק שלא לשמה כל ימי חייו מכל מקום שפיר עביד (כיון ״שיכול״ להגיע ללשמה)[ה] ועל זה מביא ראיה מבלק שלא הגיע ולא רצה להגיע ללשמה ורבי מאיר ורבי עקיבא סברי דבכי האי גוונא נוח לו שלא נברא, אבל מי שעושה שלא לשמה ורוצה להגיע ללשמה (וכל שכן אם מגיע לזה לנפוף) פשיטא דלכולי עלמא שפיר עביד שאין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו ובודאי דלא שייך שכל אחד יגיע למדרגת לשמה מיד בתחילת עבודתו [ועיין מאירי פסחים שם כעי״ז ובמק״א הארכתי], ואם כן יהיה פירוש דברי רבי מאיר כך, כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וממילא שכל אחד צריך לעסוק לשמה או על כל פנים לתכלית שיגיע ללשמה

(ה) דלא קאמר ר׳ יהודה שבודאי יבוא לידי לשמה אלא שיכול לבוא לידי לשמה, וכן העתיק בשו״ע הרב (הל׳ ת״ת פ״ד ה״ג) וכן מוכח מהא דבלק כנ״ל, ועיין נפש החיים (פ״ג שער ג׳) מש״כ בזה ובמק״א הארכתי ואכ״מ.

קונטרס במצות תוכחה

ונשמע מן הדא דכל העוסק שלא על מנת להגיע ללשמה אינו זוכה לכלום, ועלה קאמר במסכת כלה שזה כדברי רבי עקיבא דבכי האי גוונא נוח לו כו׳ וחולק ארבי יוחנן דסבר שגם עשיית המצות כבלק הרי הוא מצוה, ולפי זה אין הכרח מהא דכתבו הפוסקים לעולם יעסוק כו׳ דקיימא לן כרב יהודה דאפשר דכרבי מאיר ורבי עקיבא קיימינן דרק בכוונתו להגיע ללשמה מותר.

כל אחד יכול להגיע למדרגת לשמה

[בגרי״ז] הקשה איך אמרינן שמתוך שלא לשמה בא לשמה והרי הרמב״ם (פ״י מתשובה) כתב דעוסק לשמה היינו מאהבת ה׳ ושלא לשמה היינו מיראת הפורענות או לקבלת שכר (וכ״כ הסמ״ג עשה ט״ז כ״ג ע״ג) ומסיק (נהל׳ ג׳) שאין כל חכם זוכה לזה ז״ל שם העובד מאהבה כו׳ עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבוא בכלל ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב״ה אוהבי לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו הקב״ה על ידי משה רבינו שנאמר ואהבת את ה׳ אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך ובזמן שיאהב את ה׳ אהבה הראויה מיד יעשה כל המצוות מאהבה עכ״ל, משמע דרק אברהם אבינו וכיוצא בו זכו למדריגה זו ואם כן איך קאמר דמתוך שלא לשמה בא ללשמה בודאי, ובאמת דעדיפא הוה ליה להקשות שהרמב״ם עצמו כתב שם (נהל׳ ג׳ וה׳) שהעמי הארץ ונשים וקטנים עובדים מיראה עד שיחכמו ויעבדו מאהבה, הרי שכולם מגיעים לאותה מדריגה של לשמה והיאך קאמר דוקא אברהם אבינו, וגם כתב שם שהיא המעלה שצונו הקב״ה על ידי משה רבינו ובודאי לא צונו אלא מה שכל אחד יכול להגיע אליה.

אולם לענ״ד לא קשה מידי, דודאי בכל הדורות זכו הצדיקים והקדושים למדרגה זו וכל ישראל מצווה מפי הקב״ה להגיע אליה והדרך להגיע אליה הוא על ידי העשייה שלא לשמה, אלא דנמצא מיעוטא דמיעוטא של צדיקים שזכו מתחילת עבודתם להיות כולו לשמה והיא מעלת אברהם אבינו, וכשתדקדק בדברי הרמב״ם תמצא כן שאמר העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם כו׳ אלא עושה האמת מפני שהוא אמת כו׳ ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב״ה אוהבי לפי ״שלא עבד״ אלא מאהבה, ר״ל שמעולם לא עבד אלא מאהבה ולא לשום דבר בעולם וזה מעלה גדולה מאוד שאין כל חכם זוכה לה, ולא אמר שאין כל חכם ״מגיע״ לה כי בודאי רוב החסידים והשלמים העוסקים באמת ובתמים מגיעין לה אבל אין כולן זוכין לזה שיהא כל עבודתם כך, וגם אחר שהגיעו למדריגה זה אין כולם זוכין לעבוד כן כל ימי חיין שכל מעשיהן בכל הזמנים יהיו כולם כך מה שאין כן אברהם אבינו לא עבד אלא מאהבה, (ועי׳ סיטא דמוסיף עמוסיס פ״ג פרק ג״ח בהערה).

עוד מקשה שם בכתבי הגרי״ז, אם שלא לשמה חשיב גם כן מצוה מאי איכפת לן שיבוא ללשמה בלאו הכי יעסוק בה דזהו מצוה, וצריך עיון דלכאורה זהו גופא מימרא דר׳ יהודה דהעסק שלא לשמה אינו מוצדק רק משום שמתוכו יכול לבוא לידי לשמה וכדמוכח במס׳ כלה הנ״ל].

שיעורא דהכאה, מי המכה

תמיהה בדברי הרמ״ך

ט״ו) עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה פרש״י עד שיקצוף זה ויכה את המוכיח, ובשיטה מקובצת בבבא מציעא (ל״ח ע״ב) כתב בשם רמ״ך עד נזיפה פירוש שהמוכיח ינזוף בחוטא אלא דמלשון מורו משמע דקאי על הנוכח שיכה למוכיח, ותמה בברכי יוסף (סי׳ תר״מ) ושאר מפרשים איך עלה על דעתו דקאי על המוכיח הא משאול ילפינן לה בגמרא שנזף וקילל ליהונתן על שהוכיחו, ולענ״ד אי משום הא לא קשיא דאדרבה לכאורה קשה על שאול בחיר ה׳ שעשה כן למוכיחו [וזה לא היה על ידי רוח רעה כמבואר ברד״ק שם], אלא על כרחך דשאול לשיטתו היה מוכיח ליהונתן על שהוא בוחר לבן ישי ולדעתו אין זה נכון כי מורד במלכות הוא ועל כן נזף בו וקיללו ובקש להכותו ושפיר למד רמ״ך עד נזיפה היינו שינזוף המוכיח.

אלא אי קשיא הא קשיא דפרכינן ולמאן דאמר עד נזיפה הא כתיב ויטל שאול כו׳ ומשני אגב חביבותא יתירא כו׳, בשלמא אם תקשה למה המשיך יהונתן להוכיח כיון דהשיעור עד נזיפה מתרץ שפיר דאגב חביבותא המשיך להוכיחו אבל אם הקושיא למה המשיך שאול להוכיח כמו שפירשנו אם כן לא תירץ כלום, ואפשר דהרמ״ך יפרש דטעמא דצריך המוכיח לנזוף או להכות להנוכח משום שצריך לעשות עליו רושם חזק בתוכחתו ובהכי פליגי כמה צריך לעשות דלמאן דאמר עד נזיפה סגי בהכי אבל ביהונתן כיון שהיה לו חביבותא יתירא לדוד היה שאול יודע שלא תסגי ליה בנזיפה, ומכל מקום דוחק הוא וגם לישנא דמסר נפשיה טפי לא שייך על שאול וצריך עיון.

דין מזיד שלא יקבל

ביאור שיעורים הללו

ט״ז) עד היכן **תוכחה כו׳**, יש לחקור אי הני שיעורא בעלמא נינהו כשאר שיעורי דאורייתא ר״ל דאף על גב דאמרינן בבבא מציעא (ל״ח ע״ב) שחייב להוכיח אפילו מאה פעמים מכל מקום אינו צריך לסבול בשביל מצוה זו יותר מנזיפה או קללה, או דילמא אין שיעור לחיוב תוכחה אלא כל שיקבל הלה חייב להוכיח רק היכא שהוא בטוח שאין הלה מקבל אז פטור מלהוכיח ובזה נחלקו מתי אנו בטוחים שלא יקבל עוד אם בנזיפה או קללה או בהכאה (ובגרכי יוסף סי׳ תר״ס תוך דבריו כתב סברת זו), ודרך זה השני יש לפרש באופן אחר, דכולי עלמא מודו דגם אחרי נזיפה איכא אפשרות קטנה שיקבל ובקללה האפשרות קטן יותר ובהכאה עוד יותר ופליגי על מה צריך לחשוש.

וסוגיית הגמרא לדרך הראשון כך הוא, דמתחילה קאמר הוכיחו ולא קבל צריך שיחזור ויוכיחנו משמע דכל שלא קיבל עדיין חייב להוכיח בין אם יועיל תוכחתו בין אם לא יועיל, ואם כן אין לדבר סוף ולהכי קא מיבעיא ליה מאי שיעוריה ועל זה קאמר דאין צריך יותר מנזיפה או קללה או הכאה, ולדרך השני יתפרש דהוכיחו ולא קבל צריך שיחזור ויוכיחנו כדי שיקבל אבל אם לא יקבל אין תועלת בתוכחתו ופטור וקא מיבעיא ליה עד היכן צריך להוכיח כדי שיהא בטוח שאין הלה מקבל.

ונראה שתלוי ביישוב השמועות, שכבר הקשו הראשונים דהכא אמרינן עד הכאה או קללה וביבמות (פ״ה ע״ב) אמרינן כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, ברם אי נימא כדרך השני לא קשיא מידי דהיינו הך דמתי ידעינן שהוא דבר שאינו נשמע בנזיפה או בקללה או הכאה מר כדאית ליה.

מזיד ולא יקבל אי חייבין להוכיחו

והנה הריטב״א ונימוקי יוסף ביבמות תירצו על קושיא זו, דהא דסוגיין עד הכאה היינו ביחיד אבל לרבים אמרינן כשם שמצוה לומר כו׳ והא דשבת (נ״ה ע״ב) לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא אמר ליה לא מקבלי אמר ליה אף על גב דלא מקבלי לוכחינהו, (שם דרבים נימא) היה צריך להוכיחם אולי ישמעו או שלא יהא להם פתחון פה חייב להוכיח פעם אחת, [וע״כ דבמזידין איירי דבשוגגין אמרינן מוטב שיהיו שוגגין כו׳], הרי שיטתם דביחיד אפילו אם ברור שלא ישמע לו צריך להוכיחו עד הכאה ועל כרחך כדרך הראשון דשיעורא בעלמא הוי, וכן הוא שיטת היראים (סי׳ רכ״ג) שכתב דבשאינו מקבלו צריך להוכיחו עד נזיפה ואף דאמרינן בשבת שם שהקדוש ברוך הוא אמר אם לפני גלוי לפניהם מי גלוי דמשמע שאם היה גלוי להם שאינם מקבלים תוכחה היו פטורים הני מילי מעונש מיתה אבל מכל מקום איכא עשה דהוכח תוכיח ואף על פי שמוסיף על עונשן שלא יקבלו הלעיטהו לרשע וימות (מדמעמיד דף בודקות כעין של הקנ״ה עדיין ממויידין בעצה דמוכחה ולא מקום שמא יקבלו), הרי דחיוב תוכחה אינו תלוי בקבלתו של זה אלא שיעורא בעלמא הוי.

אבל הסמ״ג (עשין י״ח) חולק וכתב אני אומר כי אף במזידין צריך לשתוק כדאמרינן בפרק הבא על יבמתו שחובה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, (ופלא על מהר״י בירב בפירוש בית יעקב על הרמב״ם בפ״ו מדעות שכתב להוכיח הסכימו לסמ״ג שיטתו דמוטב שיהיו שוגגין כו׳, דהא במזידין מיירי ומלוי כוונתו דעל ידי זה הוא יותר מזיד), וכן כתב החינוך (מצוה רל״ט) שאם יראה המוכיח שאין בדברי תוכחתו שום תועלת נמצא כו׳ שאינו חייב במצוה זו וזהו אומרם ז״ל כשם שמצוה לומר כו׳, ומבואר דכל שיודע שלא יקבל פטור וחובה שלא להוכיח, ולדידהו צריך לומר כדרך השני דמסוגיין לא קשיא דהיינו הך וכנ״ל, (וכן נראה כוונת המהרש״ל בפירושיו על הסמ״ג שם ע״ש ודו״ק, ועי׳ עוד בגוף ווודיש כלל ג׳ סי׳ ט״ו מה שכתב לייעב הסמועות ולכן עיין בדבריו שם ומכמ״ל), ונראה לפי זה דהיכא דיודע מתחילה בודאות גמורה שהלה לא יקבל פטור מלהוכיח כלל ואין צריך להוכיח אפילו עד נזיפה.

הוכיחו עד קללה ונזיפה ועדיין מקבל

חיוב תוכחה אחר שיעורים הללו כשהלה מקבל

י״ז) עוד יש לחקור אם אחרי נזיפה או קללה כל אחד לשיטתו, אם יראה המוכיח שעדיין אפשר שיקבל הלה אי צריך להוסיף ולהוכיח, ולדרך הראשון

קונטרס במצות תוכחה

אין הכרע דיש לומר דלא נאמרה הני שיעורא אלא אחרי שברור לו שלא יקבל עוד דכל זמן שיקבל מוכיח והולך או יש לומר דבכל אופן אין צריך לסבול יותר מנזיפה או קללה ואפילו אם אפשר שיקבל עוד פטור, אבל לדרך השני כיון דלא פליגי אלא מתי לא יקבל עוד מסתברא דאם יודע שיקבל צריך לחזור ולהוכיח, ועל כל פנים לדרך זה יתיישב דברי המהרש״ל (בחכמת שלמה) שכתב לחכם אחד דלא פליגי הני אמוראי ארב אלא בסתם אדם שבחזקת אינם נשמעים אכן בתלמיד חכם ותיק כמותך שהוא בחזקת הנשמע למוכיחים כבן יוסף מודים כולי עלמא לרב דהוכח תוכיח אפילו מאה פעמים עד שיכנו, [אף דלכאורה קשה הא שיעורא דנזיפה וקללה ילפינן מיהונתן שהוכיח לשאול ומי גרע שאול בחיר ה׳ מאותו תלמיד חכם, ויש לומר דעל כל פנים בענין דוד לא היה בחזקת הנשמעים], ולפי הנ״ל מובן שפיר דלתלמיד חכם כמותו שהוא בחזקת הנשמע אף לאחר נזיפה או קללה עדיין צריך להוכיח עד הכאה, ובהכאה סבירא ליה דודאי שלא יקבל עוד.

אם יש להחמיר אחרי הכאה

י״א להחמיר אחר הכאה ואינו נראה כן

י״ח) **שאני התם דאגב חביבותא יתירא כו׳**, בחות יאיר (סי׳ קס״ד) על דברי השל״ה (בהקדמתו) שכתב דנכון להחמיר עד הכאה, כתב דאף שאינו מחוייב יותר אם ירא וחרד הוא לדבר ה׳ יוכיח גם אחר הכאה שהרי אמרו שם למאן דאמר עד קללה דשאני יהונתן אגב חביבותיה לדוד מסר נפשיה טפי כל שכן אגב חביבותיה להקדוש ברוך הוא ומצותיו (וכסברת זו כתב בתפלת השלחן סי׳ תר״ס להחמיר עד הכאה עיי״ש) ובתנאי שאפשר שהלה יקבל (דלא כמהרי״ל בתרומת הדשן סוף סי׳ כו׳), וצריך עיון כוונתו דכבר כתבתי לעיל (סוף ט״ז ו״ז) דלכולי עלמא סתמא לא יקבל אחרי הכאה ואם יודע שיקבל על כל פנים לשיטת הסמ״ג ודאי צריך מדינא להוכיח וכהמהרש״ל עיי״ש ולזה לא היה צריך וגם לא שייך ראיה מיהונתן, ואם כוונתו דנחמיר גם על סתמא כל היכא דלא ברירא שלא יקבל ועל זה מביא ראיה מיהונתן קשה דהא התם נמי צרכי הקדוש ברוך הוא הוי דלדעת יהונתן היה שאול רודף לדוד חנם ורוצה להורגו על לא עול בכפו ולמה לא החמיר יהונתן להוכיח גם אחרי הכאה, ואם דעתו כהריטב״א דשיעורא בעלמא נינהו כל שכן דקשה מיהונתן אמאי לא החמיר יותר, [ואין לומר שהיה ברור לו שלא יקבל עוד דאם כן מנא ליה לרב דעד הכאה ולא יותר הא אפשר דיהונתן לא המשיך בתוכחתו משום דידע שלא יקבל אבל בסתמא אימא דמחוייב], וגם לא אשתמיט שום פוסק לומר כן ועל כרחך דליכא דסבירא ליה הכי.

ומה שהביא ראיה מיהונתן נראה דאין ראיה דיהונתן לא כיוון להחמיר על עצמו דאחרי שיעור תוכחה אמרינן כשם שמצוה כו׳ אלא דיהונתן לגרמיה הוא דעביד שהיה רוצה להציל את דוד ולזה ליכא שיעורא עד כמה מותר לו לאדם לבקש מחבירו דבר בשביל עצמו, [דומה לזה אמרו אל יבזבז יותר מחומש נכסיו לצדקה ולמצוות אבל בצרכי עצמו מותר לבזבז כמה שירצה], והיינו דמשני אגב חביבותא יתירתא כו׳ מסר נפשיה טפי ממה שצריך על פי הדין כי לחביבותיה דידיה עשה כן ולא לקיום מצות תוכחה וממילא דלא שייך להחמיר בתוכחה מכל שכן דיהונתן (עו״ל בנכרכ״י שם תו״ד שכ׳ בעין סברת זו עיי״ש), ואם תאמר והא מכל מקום אחרי שיעור תוכחה איכא איסור דאל תוכח לץ ואיך נדחה איסור זה משום דלגרמיה הוא דעביד, ויש לומר דהאיסור אל תוכח לץ דוקא משום פן ישנאך ובשאול אצל בנו יהונתן ליכא למיחש, ודאתאן להכי בין כך ליכא למילף מיהונתן דדוקא הוא היה יכול להחמיר על עצמו יותר משיעור תוכחה כיון דליכא חשש שנאה מה שאין כן בשאר בני אדם אין ראיה.

ערבות ותוכחה

עונש מיתה שייך לערבות ולא לתוכחה

י״ט) **ביאור הענין של ערבות בקשר לתוכחה**, הנה כבר כתבנו (בסוף ט״ז) דעת היראים שאם העובר מזיד ולא יקבל תוכחה דמבואר בשבת דפטור היינו דוקא מעונש מיתה אבל מכל מקום איכא עשה דתוכחה, ומבואר לפי זה דעונש מיתה בדורו של יחזקאל לאו משום עשה דתוכחה הוה ועל כרחך משום ערבות והכי מסתברא דמשום ביטול מצות עשה גרידא לא היו נענשין כל כך אבל מדין ערבות הרי הערב חייב כמו הלוה והויא כאילו הוא עצמו חטא (וכן כתב בגנת ורדים שם כלל ג׳ סי׳ ט״ו ובפרעה דרכון מערכת מ׳ סוף קל״ו בשם מהר״ם מטעלפיס), והסמ״ג

קונטרס במצות תוכחה

דסבירא ליה דבמזיד ולא יקבל ישתוק לא ידענא שיחלוק על זה דעונש מיתה משום ערבות הוא ורק בזה מחולק עם היראים דלדעתו ליכא מצות תוכחה אם הלה לא יקבל וכמו שנתבאר, ונראה פשוט דלהיפך לא שייך דהיינו שיהא פטור מתוכחה וחייב בערבות דהא בסוגיין פליגי עד היכן תוכחה וכי נימא דאחר שיעור זה אכתי מחוייב מטעם ערבות פשיטא דליתא ואדרבה לדעת הסמ״ג ושאר ראשונים איסורא איכא משום כשם שמצוה לומר כו׳, וכן בתנא דבי אליהו רבה (פ׳ י״ח) הוכח תוכיח את עמיתך כו׳ לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו [ודלא כהקובץ שיעורים בביצה (ל׳ ע״ב) דמכל מקום ערבות איכא, דהא ממשיך] וגם אי אתה רשאי כו׳ אל תוכח לץ כו׳, הרי מבואר דאחר שנפטר מתוכחה ליכא משום ערבות.

משום ערבות מתחייב להוכיח

והביאור נראה, דערבות בעצם הוא ענין כללי כי רצון הבורא שנהיה כולנו עם אחד ולא יספיק קיום מצותיו כל אחד בלבדו אלא שנשגיח גם על הזולת שיקיים מצות ה׳,(ו) אבל גוף הערבות לא נמנה במצות עשה אלא שמחמתו בא בציווי מצות וענינים פרטיים (כגון לף על פי שיש מוכיח) ואחד מהם הוא מה שאמרה תורה הוכח תוכיח את עמיתך עד שישוב מדרכו הרעה, וז״ל הריקאנטי (בטעמי המצות מ״ע נ״ט) הוכח תוכיח את עמיתך טעם מצוה זו פשוט כיון שאתה ערב פרעון רצה מזה גובה רצה מזה גובה צריך אתה להוכיחו פן תלכד בעונו עכ״ל, וכיון שהערבות הוא סיבת חיוב תוכחה הרי נגדר התחייבותה במצות תוכחה דהיינו שעל ידי תוכחתו הוא ממילא גם ממלא תפקידו בתורת ערב ונפטר ממנה וכמו שכתב בהקדמת השל״ה דרשו רז״ל [וכשלו] איש באחיו אחיו [מלמד ש]כל ישראל ערבין זה בזה אבל בקיום מצות הוכחה הוא פטור אחר כך מערבות (וכן הוא בכלי יקר ובפניס יפות לקרא דהוכח תוכיח וכן בשו״ע הרב סי׳ תר״ח בעין זה), ולפי זה ליכא למימר כהגנת וורדים (שם) דבמצות עשה ליכא תוכחה אבל ערבות איכא, דמלבד שכבר דחאו האחרונים את דבריו בשתי ידים (ועי׳ לקמן לוח כ׳ ס״ק ג׳) דודאי גם על מצות עשה שייך תוכחה גם ליכא ערבות היכא דליכא תוכחה דמשום ערבות אין צריך אלא להוכיח והרי נפטר ממנה (וכ״מ בשע״ת לר״י שע״ג לוח ע״ב עיי״ש).

ויתיישב בזה קושיית המהר״ם שיק (לוח סי׳ ש״ג) על הרמ״א (יו״ד סי׳ קנ״ז וסוס״י של״ד) שכתב דאין צריך להפסיד כל ממונו על מצות תוכחה משום שהוא מצות עשה והא איכא משום ערבות ומהיכי תיתי דאין צריך להפסיד כל ממונו על זה, ולמה שנתבאר ניחא דמה שעל האדם לעשות בשביל ערבות כבר נגדר במצות תוכחה ואינו חייב יותר מזה ועל מצות עשה דתוכחה אין צריך ליתן כל ממונו, [ומה שדן שם (בד״ה ועתה) אי צריך להפסיד כל ממונו על ערבות צריך עיון דמהיכי תיתי שיהא צריך דהא איזה מצוה או לאו הוא זה הערבות שיצטרך להוציא כל ממונו עליו, ואפשר כוונתו דכשיעבור הלה אלא תעשה משום שלא הוכיחו אז משום ערבות הוי ליה כאילו הוא עבר אלא תעשה ומשום הכי צריך ליתן כל ממונו שלא יעבור].

גם מי שאינו בערבות חייב בתוכחה

אבל שיהא נפטר מערבות וחייב בתוכחה ודאי דשייך וכנ״ל להרא״ם, ואף להסמ״ג שייך הכי כגון בגרים דודאי איתנהו בכלל תוכחה וכמבואר ברש״י סנהדרין (ע״ה ע״ב) דליכא תוכחה לגר תושב דעמיתך כתיב משמע דלגר איכא אף דלשיטת התוספות בקידושין (ע׳ ע״ב) ורש״י בנדה (י״ג ע״ב) ליכא ערבות על גר, וכן נשים דלשיטת הדגול מרבבה (לוח סי׳ רע״ב) ופנים מאירות (פ״ב סי׳ ס״ו) ועוד אחרונים שלמדו דברי הרא״ש בברכות (כ׳ ע״ב) כפשוטו ליכא ערבות בנשים ורובם הסכימו דהוא הדין דאין אנו ערבין עליהן ומכל מקום תוכחה איכא עליהן כדמוכח בביצה (ל׳ ע״ב), וכן ממזר דאינו בערבות לדעת המרדכי (עי׳ ז״ך יו״ד סי׳ רפ״ב ס״ק ובפתיחה כוללת לפרי מגדים ס״ג לוח ל׳) ובודאי דהוא שייך במצות תוכחה ככל ישראל, והטעם הוא משום דאף דמצות עשה דתוכחה יסודו מטעם ערבות מכל מקום עתה שהוא מצוה ממצות התורה

(ו) **וערבות** זו כבר היה בסיני כדמשמע בסוטה (ל״ז ע״ב) אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ״ח בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים כו׳, וזה היה מספרם סמוך למעמד הר סיני אחר העגל (כמש״כ בפ׳ פקודי) אבל סמוך לכניסתם לארץ בעת שנמנו בערבות מואב היה מספרם רק תר״א אלף ותש״ל, וא״כ מוכח דגמרא ס״ל דנתערבו בסיני כדעת ר״י בפרק נגמר הדין (וכמוש״כ מהרש״ם שם), ומספר הזה הוא מה שמביא רש״י (בד״ה י״ג ע״ב) ותוס׳ (קידושין ע׳ ע״ב) להוציא גרים א״כ על כרחך ס״ל ג״כ דנתערבו בסיני ודו״ק.

קונטרס במצות תוכחה

אין שייך לפטור את מי שאינו בערבות דמצות עשה לכל ישראל ניתנה ופשוט.

[וצריך עיון מהא דשבת שם (פ׳ נמה נסמה) פרתו של ראב״ע כו׳ של שכנתו היה ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו, ולכאורה לא נקראת על שמו משום ביטול מצות עשה דתוכחה אלא משום ערבות דהו״ל כאילו עשאו בעצמו והרי לשיטת הדג״מ ודעימיה ליכא ערבות על נשים, ואולי אדם גדול שאני דאף בכה״ג נקראת על שמו ולכן נמי לא נקרא על שמם של השכנים האחרים, אלא דמ״מ קשה א״כ מאי מייתי עלה בגמרא שם מדורו של יחזקאל דמתוך שלא מיחו נתפסו בעון החוטאים ונתחייבו מיתה וכבר נתבאר דזה ל״ש אלא משום ערבות, ואולי דלא מייתי אלא לענין דשייך שנתפס בעון חבירו, שוב ראיתי שכבר הקשה כעין זה בברכ״י (או״ח סי׳ קכ״ד) בשם הרב זרע אברהם מההיא דאשתו של רבי חנינא בן תרדיון (ע״ז י״ח ע״ב) דנהרגה מפני שלא מיחתה בבעלה שהיה הוגה את השם באותיותיו וכל מי שבידו למחות כו׳ והא להרא״ש ליכא ערבות בנשים ומשום הכי פירש כוונת הרא״ש דדוקא בדברים שאינן שייכין ליתנהו בערבות וכמוש״כ רעק״א (או״ח סי׳ רע״ב), ולשיטת הדגול מרבבה צריך לומר כנ״ל דהכא לאו מדין ערבות אלא מדין תוכחה ואף דמשום הכי לא היתה מחיובת מיתה מכל מקום גם משום ערבות ליכא חיוב מיתה דמדינא על רבי חנינא בן תרדיון גופיה ליכא חיוב מיתה, אלא היינו טעמא משום שהקב״ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה כפרש״י שם והוא הדין לגבי אשתו יש לומר כך וכן הכא גבי ראב״ע].

נמנע מלהוכיח על מה נענש

ובשדי חמד (מספ״ד מערכת ה׳) לענין מי שלא הוכיח את חבירו והלה נכשל בחטא דזה שלא הוכיח גם כן קיבל חטאו ואחר כך עשה החוטא תשובה אי מהני לזה שלא הוכיח, כתב שהוא מחלוקת דהר״מ אלשיך (פ׳ ויקרא) כתב דבתשובתו וקרבנו של החוטא מתכפר נמי לזה שלא הוכיח וביערת דבש כתב דלא נתכפר עיי״ש, ולענ״ד נראה דלא פליגי דזה שלא הוכיח הרי עבר אמימרא דרחמנא הוכח תוכיח ובנוסף לזה מקבל חטאו של החוטא משום ערבות כנ״ל ועל חלק הערבות דוקא קאמר האלשיך דמהני תשובתו של החוטא שהרי כתב שם אדם כי יקריב מכם הכוונה דכשאחד חטא הרי אלו שהיה בידם להזהירו וליישרו מקבלים אותו עון והיו צריכין קרבן לכל אחד ואחד וקאמר קרא דבקרבנו של העובר מהני לכולם, וזה פשוט דלא שייך קרבן על ביטול מצות עשה דתוכחה אלא כוונתו על מה שמקבל אותו עון ועל זה מהני קרבנו של החוטא [ולא קשיא קושיית השד״ח שם מהיכי תיתי שיצטרך להביא קרבן ופשוט], מה שאין כן אחטא של ביטול מצות עשה עדיין צריך כפרה ובזה מיירי היערות דבש.

כ) ועתה נסדר השיטות בדיני תוכחה:

א] איך מוכיחין

המוכיח צריך לומר בלשון רכה ובנחת כדי שיקבלו הימנו (ספת ל״ד ע״ב), ואם אין טבעו בשום אופן לדבר רכות [1]פטור הוא מלהוכיח (כ״כ נספר כתר רפת (מות קמ״ג) לתלמיד הגר״ח מוזיגן מסמיה דרפיה), וצריך שיהא כוונתו לשם שמים לא מחמת שנאה וגם שיהא יכול להוכיח מבלי שילבין פני הנוכח ובאופן אחר לא יוכיח (עי׳ לעיל מות י״ג), וכבר נתבאר (שם) דצריך המוכיח לישר דרכיו לפני שמוכיח לזולתו.

אין צריך לחזור אחר מצוה זו

וכתב השדי חמד (מספ״ד מערכת ה׳ מות ג׳) בשם בעל חקרי לב שאינו דומה מצות תוכחה לשאר מצות שצריך לחפש ולחזור עליהן אלא אם נזדמן לאדם שראה אחד שחטא חייב להוכיחו עיי״ש בנותן טעם, מלבד אם הוא רב או ממונה על הציבור עיי״ש בשם הכתב סופר, ועיין שערי תשובה (שער ג׳ מות ע״ג).

קשה לקיים מצוה זו

ובחובת הלבבות שער חשבון הנפש (פ״ג מסנון י״ז) כתב שטוב להתרחק מן בני אדם וממילא יפטר מחיוב תוכחה שקשה לקיים מצותו ולהשלים חובתו.

(1) **נראה** שדייק דניחותא מעכב מדאמרינן התם אע״ג דאמור רבנן ג׳ דברים צריך אדם לומר כו׳ צריך למימרינהו בניחותא כו׳, ולא אמר ״האי דאמור רבנן כו׳״, משמע דר״ל אע״ג שאמרו מ״מ צריך למימרינהו כו׳ ואי לא לא.

קונטרס במצות תוכחה

ב] למי מוכיחין

תלמיד לרב

לכך ישראל כשר המקבל תוכחה (כמו שיתבאר), ותלמיד לרב לדעת הנימוקי יוסף (פ׳ חלו מציעות) מוכיח כמו לשאר אדם דכולהו שמעינן מתוכיח לכל אדם ובכל ענין ולהיראים (סי׳ קנ״ה מובא בהגה״מ סה וכסמ״ג עשין י״ח) מוכיח לרבו רק פעם אחת כדי להזכירו שזה איסור ותו לא [ולכו״ע הוכחתו לרבו ולאביו דוקא בדרך כבוד עי׳ לעיל אות י״א].

תוכחה לתלמיד חכם

ובחפץ חיים הלכות לשון הרע (כלל ד׳ בבמ״ח חות י״ח) מביא מספר יד הקטנה (פ״ט מהל׳ דעות דין כ״ד) לענין הא דאמרינן בברכות (י״ט ע״ב) דתלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום דודאי עשה תשובה דאסור אפילו להוכיחו בינו לבין עצמו בדרך תוכחת מוסר דודאי עשה תשובה, וכתב החפץ חיים דלא תקשה מהא דבבא מציעא דתוכחה אפילו תלמיד לרב ומהא דרבי יוחנן בן נורי הרבה פעמים לקה עקיבא בן יוסף כו׳ דיש לומר דאיירי בדיני ממונות ואמרינן שם (בבלכות) אבל ממונא עד דנהדר למריה ועוד יש לומר דדוקא למחר ולאחר זמן צריך להחזיק בודאי דעשה תשובה אבל בעת מעשה גופא ודאי חייב להוכיחו ושוב הקשה מדברי החות יאיר (סי׳ ס״ג) וכתב דאפשר דגמרא דוקא לענין לימוד זכות אבל לא לענין לפטור ממצות עשה דאורייתא דתוכחה והניחו בצריך עיון.

לרשע

כתב בתנא דבי אליהו רבה (פ׳ י״ח) הוכח תוכיח את עמיתך לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות כו׳ אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח וגם אי אתה רשאי כו׳ אל תוכח לץ כו׳ [גם הרמב״ם בסהמ״צ והחינוך כתבו חיוב תוכחה רק לישראל והוא ודאי מדרשא דעמיתך אלא דתדב״א מוסיף דה״ה רשע אינו בכלל] וכן כתב מהרש״א ביבמות שם מדעת עצמו שכן דרשו רז״ל (בב״מ נ״ט ע״ב) אקרא ולא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות וכן פסק בביאור הלכה שם, ופלא על הרב פרי מגדים שכתב בספר מתן שכרן של מצות (שבסו״ס מיבמ גמח, מקוריה ד׳) דאפילו רשע גמור מצוה להוכיחו כמו שכתוב עמיתך אם אין חבירך עמיתך הוא וכדבריו כתב בבני יששכר (מאמרי מאמר ד׳ חות ד׳) דכאן אי אפשר לדרוש עמתך עם שאתך כו׳ דהרי כבר ענתה מדת הדין אם לפניך גלוי כו׳ ומחוייב להוכיח אפילו לרשע שנראה בדעתו שלא יקבל, (ובמאמ דלי״ק מסס דמפי׳ ודמי חינו מקבל לץ נעשה רשע מיד וכמו שיתבאר בסמוך וכש״כ דלץ היה יודעים שלץ יקבלו, וממילא דלי״ק מסה״ק סס מהץ דכסס שמלוה לומר דבר הנשמע כו׳, וכין כך כבר נתבאר כ״ז בהקדמה לעיל מקטו״ז עיי״ש), אולם אם אפשר שיקבל כתב המנחת חינוך (שם) דחייב להוכיח אפילו לרשע דכשיקבל יהיה בכלל עמיתך, ולפי דבריו אפשר לפרש דקרא קאמר עמיתך אחר הוכח תוכיח דמשמע אם אחר תוכחה יהיה עמיתך שפיר דמי ולא קאמר את עמיתך תוכיח דהיה משמע דוקא מי שהוא עמיתך קודם תוכחה, וגם איסורא דאל תוכח לץ לא שייך כי אם יקבל אינו לץ.

אינו מקבל תוכחה מתי הוה רשע

ויש להקשות לפי מה שנתבאר לעיל (חות ג׳) דלדעת הגהות מיימונית כל שאנו יודעין שלא יקבל אם נוכיחנו רשע הוא ומותר לשנאתו ואין צריך שיוכיח אותו בפועל תחילה, והרי רשע אין חיוב להוכיחו כלל ואם כן אין שייך דינו של היראים (לעיל חות ט״ז) דמזיד ולא יקבל חייב להוכיחו הא כיון דידעינן שלא יקבל רשע הוא ופטור מלהוכיחו, ונראה דהכוונה כמו שכתב הסמ״ג (ל״ת ה׳) ז״ל אם ראה אדם באדם דבר עבירה והוכיחו פעמים רבות ולא קיבלו מותר לשנאותו כדאמר בפרק ערבי פסחים כו׳, משמע דוקא שלא קיבל אחרי שהוכיחו פעמים רבות והכי נמי לדעת הגהות מיימונית לא הוה רשע אלא אם יודע שהלה לא יקבל בשום אופן ואפילו נוכיחנו פעמים רבות ואז אפילו לא יוכיחנו בפועל הוה רשע ומותר לשנאתו אבל סתם מזיד ולא יקבל לא הוה רשע וחייב להוכיחו[ח], כך היה נראה לפרש לדעת היראים שלא יחלוק על דינו של הגהות מיימונית.

(ח) ודלא כהאבנ״ז (יו״ד סי׳ תפ״ו סק״ב) דשיעורא דתוכחה היינו דאם אינו מקבל עד אז הרי הוא רשע ואימעיט מעמיתך ולכן פטור מלהוכיח עוד, דודאי משום נזיפה או קללה לא נעשה רשע ועוד שהרי משאול ילפינן לה להני שיעורא ושאול ודאי לא נעשה רשע.

קונטרס במצות תוכחה

עבריין פעם אחת אי נעשה רשע

ואף דמלשון היראים (סי׳ ק״פ) משמע דעבריין בפעם אחת הוי רשע וכן גבי הלואת אביון (סי׳ קנ״ו) עיי״ש בתועפות ראם (סוף פוס ד׳), יש לומר דמיירי מעבירות מפורסמות וכמו שכתב החפץ חיים (מובא לעיל פוס ח׳) דבעבירות מפורסמות שהעוברו יודע שהוא אסור ולא איכפת לו הרי הוא רשע מיד, [אלא דלפי זה צריך עיון מה שמסתפק בביאור הלכה שם באוכל נבילות לתיאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא אם יצא מכלל עמיתך לענין תוכחה, והלא גם אלו עבירות מפורסמות הן].

מיהו מלשון היראים (סי׳ רכ״ג) דבמזידין יוכיחנו אף על פי שאתה מרבה עונשו הלעיטהו לרשע וימות, משמע דכבר נקרא רשע לפני שמוכיחו ואם כן הדרא קושיא לדוכתא ואדרבא השתא תקשה מיניה וביה אפילו אם לא סבירא ליה כהגהות מיימונית דעל כל פנים רשע הוא ולמה צריך להוכיחו, ועיי״ש בתועפות ראם שכבר הרגיש בקושיא זו אבל אין תירוצו עולה יפה בלשון היראים הלעיטהו לרשע וצריך עיון ליישבו, ועיין בכתובות (ל״ז ע״ב) ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, משמע דאפילו מחוייב מיתה בבית דין מקרי רעך, ואפשר דמשום דאחר מיתתו חוזר להיות רעך דכיון שלקה הרי הוא כאחיך לכן צריך לאהוב אותו לענין מיתתו וכעין המנחת חינוך דלעיל (ד״ה כתב) שאם יהיה עמיתך אחר הוכחה צריך להוכיחו, מיהו נראה באמת דמה שכתב החפץ חיים דבעבירות מפורסמות הרי הוא רשע מיד היינו דוקא בעבירה שנשרש איסורו בכל וסתם אינשי בדילי מיניה הוה ליה העובר רשע דאי לאו הכי כל המפורש בדאורייתא מפורסמת הוא לדעת הדרכי משה (עי׳ נקמן סק״ס), ואכתי צריך עיון בכל זה.

לעכו״ם

עיין בספר חסידים (סי׳ תתכ״ד) שכתב אם רואה אדם נכרי עושה עבירה אם יכול למחות ימחה שהרי שלח הקדוש ברוך הוא את יונה לנינוה להשיבם כי כשהקדוש ברוך הוא כועס אין עת רצון לפניו, ולכאורה כיון דאינו בכלל עמיתך אין לנו להוכיחו ואפשר דלא לצורך הנכרי הוא מוכיחו אלא לצורך ישראל שלא יכעוס הקדוש ברוך הוא ויהיה עת רצון לפניו אלא דאם כן יקשה מאי טעמא לרשע אין מוכיח, ויש לדחוק דמתיבת עמיתך דרשינן דמי שאינו עמיתך אין חיוב להוכיחו אבל איסור לא נשמע מניה אלא מאל תוכח לץ וזה לא שייך אלא ברשע מה שאין כן בעובד כוכבים ליכא איסור זה ושייך להחמיר ולהוכיחם ועל כן כתב בספר חסידים להוכיח לעובד כוכבים (לעורך ישראל) שלא יכעוס הקדוש ברוך הוא אבל גבי רשע אי אפשר להחמיר מטעם זה כיון דאיכא איסורא דאל תוכח לץ, ועיין ברש״י תהלים (קפיטל ג׳) אקרא ועתה מלכים הסכילו הוסרו שכתב דנביאי ישראלים מרחמים על הגוים ומוכיחין אותם, ומכל מקום הפוסקים לא הביאו דין זה ולא ראינו עושין כן.

ג] על מה מוכיח

על מצות עשה ועל מצות לא תעשה

כתב בספר חסידים (סי׳ ה׳) דתוכחה שייך בין שהלה עובר על מצות עשה בין על לא תעשה, ולישנא דהרמב״ם (פ״ו מדעות) הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה כבר נתבאר לעיל (פוס ט׳) דנראה כוונתו שחטא היינו במצות עשה או לא תעשה שהלך בדרך לא טובה היינו דבר מגונה אף דלית ביה איסורא דאורייתא [ואפילו תימא דהרמב״ם לא מיירי מדבר מגונה על כל פנים צריך לומר שחטא היינו לא תעשה דרך לא טובה היינו שאינו רוצה לקיים מצות עשה], ועיין שם בטורי אבן ואחרונים דלא כהגנת וורדים (פו״מ כלל ג׳ סי׳ ט״ו) שכתב דמלשון הרמב״ם משמע דדוקא על לא תעשה איכא תוכחה ועל מצות עשה איכא רק ערבות, ועיין מחצית השקל (סי׳ תר״ס) ובהגהות ברוך טעם שם.

בין אדם לחבירו

ומלבד תוכחה על מצוות התורה יש עוד תוכחה בין אדם לחבירו דהיינו שאם חטא לו אדם או ציער לו צריך להוכיחו ולהודיעו ולא לכבוש שנאתו בלבו, וזהו פשטיה דקרא הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא כמו שכתבו מפרשי התורה עיין רמב״ן שם וברמב״ם (פ״ו מדעות ה״ו).

קונטרס במצות תוכחה

ד] אם המוכיח מותר לבייש הנוכח

חילוק בין דברי שמים לדברים בין אדם לחבירו

כתב הרמב״ם שם דבדברים שבין אדם לחבירו אסור לביישו (וכדיעבד שנפ קיבל מי מותר לביישו בעין ענמו עי׳ מג״כ לעיל פות י״ב) אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל(ט), ומשמע שמוכיחו כדי להחזירו למוטב, אבל ביראים מבואר דלא להוכיחו הוא מביישו אלא דכיון שאינו מקבל תוכחה רשע הוא ואינך מוזהר שלא לביישו וכיון שכן חייב לביישו שלא ילמדו ממנו [ועי׳ לעיל סק״ב], ובמנחת חינוך (מ׳ ר״מ) נסתפק אי גם במצוה דרבנן מותר לבייש דהא איסור לבייש דאורייתא הוא עיי״ש, ואפשר דתלוי בטעם ההיתר אי להחזירו למוטב או משום שהוא רשע ודו״ק.

מהו בין אדם לחבירו

ודע דבין אדם לחבירו היינו אם אחד הרע להמוכיח גופא דאז אין לביישו אלא ימחול לו כמו שכתב הרמב״ם אבל אם הוא חוטא לאנשים אחרים ודאי שיכול המוכיח לביישו כן כתב המנחת חינוך שם.

ה] חילוק בין חטא בסתר או בגלוי

במקום חילול ה׳ מוכיח מיד בגלוי

כתב הסמ״ק דבעבירות שבגלוי מוכיחו מיד בגלוי שלא יתחלל שם שמים, משמע דמוכיחו אף על פי שלא יקבל כדי שלא יהא חילול השם, ולא חילק בין דברי שמים לדברים שבין אדם לחבירו, אבל ממה שכתב ריש דבריו הרואה חבירו עובר על דברי תורה מבואר דמיירי מדברי שמים, ונראה דבדברים שבין אדם לחבירו אין מוכיחו מיד בגלוי דלא שייך כל כך חילול השם וגם יכול למחול לו וכנ״ל (סק״ד), ועיין בספר חסידים (סי׳ רס״ג, הוצפ נמג״פ סי׳ רס״ג סק״ל) שכתב דמה שאמרו מוטב שיהיה שוגגים ואל היו מזידים זהו במקום רשות אבל בבית הכנסת לא.

ו] על העבר

מוכיח רק פ״א

כתב החיד״א (נרפצ דוד פרצפ דנריס) המוכיח את חבירו על מה שעשה כבר צריך להוכיחו ולהראות לו שחטא כדי שישוב ולא יחזור לכסלו עוד ואינו מוכיחו אלא פעם אחת אבל אם הלה לא עבר עדיין ומוכיחו כדי למנעו מחטוא אז איכא שיעורא דלקמן דנזיפה קללה או הכאה, ולדעת היד הקטנה (עי׳ לעיל סק״ג) לתלמיד חכם אינו מוכיח אחר המעשה כלל חוץ מדבר שבממון עד דאהדריה למריה.

ז] שיעור תוכחה

איך קי״ל בהאי פלוגתא

דעת הרמב״ם (ה״ז) שם והריטב״א ביבמות שם והחינוך (מ׳ ל״ט) לפסוק כרב דעד הכאה (העוצפ מכה למוכיח פצל המוכיח פינו מכה פלנפ פס כן פדס חצוב ומופלג שעוצפה לנפס שמיס פז יכול להכות לפפרושי מפיסורפ עי׳ לעיל פות ו׳) וכן הוא בזוהר הקדוש פרשת נח (דף ס״ח ע״פ), ותמה הסמ״ג שם הא רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן ולכן פסק הוא כרבי יוחנן דעד נזיפה וכן פסק הסמ״ק (סי׳ ק״ג) והרא״ם שם וכן הוא בפסקי התוספות בסוגיין, ועיין פרי חדש (סי׳ תר״ס) שפסק עד קללה ורמ״א שם נראה כמסתפק אם עד קללה או הכאה ועיין מחצית השקל, ובשו״ע הרב כתב במקום אחד (נמו״פ סי׳ קנ״ו) כהרמ״א ובמקום אחר (נסי׳ תר״ס) פסק כסמ״ק דעד נזיפה וצריך עיון, ועל כל פנים מסתימת הפוסקים נראה דאין להחמיר יותר מהכאה לכולי עלמא (עי׳ לעיל פות י״ס).

(ט) בחינוך (מ׳ ל״ט) כתב שבתחילת התוכחה ראוי לאדם להוכיח בסתר כדי שלא יתבייש ואין ספק שאם לא חזר בו שמכלימין אותו ברבים, ונתן טעם לדבר לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים כי כשיחטא איש לאיש ויוכיחנו במסתרים יתנצל לפניו כו׳, משמע קצת דגם בבין אדם לחבירו אם לא חזר בו מביישו ברבים וצ״ע.

קונטרס במצות תוכחה

אי עד הכאה ממש

והכאה זו משמע ברמב״ם עד שיכהו ממש אבל החינוך שם והמהרש״ל (נמצופה נ״ה) כתבו עד שיהיה קרוב החוטא להכות את המוכיח דעד הכאה ולא עד בכלל, ואם תאמר לדידהו הרי יהונתן הוכיח עד ששאול נטל החנית להכותו ולא שתק לפני כן משמע לכאורה דבעי שיעשה מעשה הכאה ממש, אפשר לומר דיהונתן לא ידע באומדנא, מיהו מתנחומא שהביא הגהות מיימונית שם משמע כהרמב״ם דעד הכאה ממש.

ח] שוגג ואינו מקבל תוכחה

חילוק בין דבר המפורש בתורה לאינו מפורש

אמרינן בביצה (ג׳ ע״ב) דאם ידעינן שלא יקבלו תוכחה מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ולא יוכיחנו,(י) וכבר נתבאר לעיל (פוס י״ג) דסתמא דאינשי הוי בכלל אינן מקבלים תוכחה, אבל הרא״ש שם כתב בשם בעל העיטור דזהו דוקא בדבר שאינו מפורש בתורה אבל בדבר המפורש בתורה צריך להוכיחו וכן כתב הר״ן, [ומהו מפורש בתורה עי׳ חוות יאיר (סי׳ קס״ד) ובגנת וורדים (כלל ג׳ סי׳ ט״ו) ובפרי מגדים (פ״פ סי׳ סס״ה סקי״ב)], ועיין ריטב״א מכות (כ״פ) דעה אחרת דלא אמרינן הנח להם כו׳ באיסור לאו.

טעמא דמפורש בתורה חמור טפי

וכתב בלבושי שרד שם בשם הדרכי משה טעמא דבדבר המפורש בתורה צריך להוכיח שבודאי ידוע איסורו ולא שייך מוטב שיהיו שוגגין כו׳, ורצה לומר דאם כן הוא מזיד וצריך להוכיחו, ואם כן האי טעמא לא שייך אלא לשיטת יראים דמזיד ולא יקבל צריך להוכיח מה שאין כן להסמ״ג מזיד ולא יקבל פטור, אבל בהקדמת השל״ה כתב טעמא אחרינא דבדבר שאינו מפורש בתורה מאחר שלא נתברר איסוריה חיישינן שלא יקבל ולכן לא יאמר דמוטב שיהיו שוגגין מה שאין כן אם האיסור מבורר ודאי יקבל, וכן משמע לישנא דתשב״ץ (ס״ג סי׳ מ״ז) שכתב דבמפורש בתורה מוחין אפילו על שוגג וכן כתב התוספות דדוקא במילתא דידעינן דלא מקבל כו׳, הרי הבין גם כן דלהכי מוחין על המפורש בתורה משום שבודאי יקבל, והנה האי טעמא שייך גם לשיטת הסמ״ג דמזיד ולא יקבל פטור מלהוכיח דלא נעשה מזיד במה שהוא מפורש בתורה, [וכן צריך לפרש בשו״ע הרב (סי׳ תכ״ח) שכתב דמפורש בתורה מוכיח משום כל ישראל ערבין, ואם הטעם דבמפורש הרי הוא מזיד יקשה דאף להרא״ם דמזיד ולא יקבל איכא עשה דהוכחה מכל מקום ערבות ליכא כמו שכתב להדיא ומדנקט ערבות משמע שאינו מזיד, ועיין באבנ״ז (יו״ד תסמ״פ סק״ז) שנתקשה בדבריו ולפמש״כ לק״מ], ואף שבביאור הלכה לא משמע הכי ממה שהקשה משבת אם לפניך גלוי (ע״י״ס ד״ה אפנה) מכל מקום גם בחידושי חתם סופר בביצה שם משמע כטעם השל״ה ועיין שם שדחה קושיא זו משבת.

להרשב״א יש טעם אחר

ובביאור הלכה שם כתב, דהא דבדבר המפורש בתורה חייב למחות דוקא שהוא באקראי אבל אלו הפורקי עול לגמרי כגון מחללי שבת בפרהסיא כו׳ כבר יצא מכלל עמיתך וכמבואר בתנא דבי אליהו רבה, משמע דבאקראי אף על פי שמפורש בתורה ויודע איסורו לא הוה רשע ועיין מה שכתבתי לעיל (פוס ג׳), ולפלא מה שכתב הרשב״א (נמצופה מ״ג סי׳ ס״כ) כשמחלק בין מפורש בתורה או לא ז״ל בדבר הידוע והמבואר שהוא מדאורייתא דהעובר רשע גמור הוא ומחינן ליה ותלשינן ממרטינן כו׳, משמע דכשהוא עובר הרי הוא מיד רשע ואם כן לכאורה כבר יצא מכלל עמיתך, ועל כל פנים לדידיה צריך לומר דהא דמחינן ליה לא לקיים מצות תוכחה אלא שכיון שרשע הוא אינך מצווה שלא לביישו וכהיראים לעיל (סק״ד).

(י) מה שכתב באבני נזר (יו״ד סי׳ תסמ״פ) דליכא תוכחה על שוגג רק ערבות צריך עיון דבכל הסוגיות מבואר להיפך, ברא״ם שכתב תלמיד לרב מוכיח פעם אחת במקבלו הכוונה דרבו שכח ועבר בשוגג מזכירו פעם אחת וכן הבין השער אפרים (שם) ולא שעבר במזיד, ולשיטת הדג״מ דלרא״ש ליכא ערבות על נשים הא דביצה (שם) הני נשי דאכלי ושתי כו׳ על כרחך משום תוכחה ועלה אמרינן מוטב שיהיו שוגגין כו׳ ומבואר דאם היו שומעין היינו צריכין להוכיחן אף דשוגגין נינהו, וכ״מ בסוגיין דר׳ עקיבא נלקה משום תוכחה וכן חייא בר רב ובודאי דלא היו מזידין ועל כרחך דבשוגגין נמי איכא תוכחה, וכן מבואר בכת״ס שהבאנו לעיל (פוס ח׳), ומש״כ דכ״מ ברמ״א ויראים וכו׳ ליתא דלא כתבו דליכא תוכחה בשוגג אלא בידוע שאינו מקבל אבל במקבל ודאי חייב להוכיח ואין להאריך יותר.

קונטרס במצות תוכחה

ט] מזיד ואינו מקבל תוכחה

י״א דצריך להוכיח ולרבים דוקא פ״א

דעת היראים והסמ״ק דבמזידין אף על פי שפטור מעונש מיתה מכל מקום איכא עשה דהוכח תוכיח, והסמ״ג שם חולק וסבירא ליה דבכהאי גוונא נמי מצוה לשתוק וכן הוא שיטת החינוך והגהות אשר״י בשבת שם וכן הוא פשטות שיטת התוספות בשבת שם וכן דעת המאירי שם והרמ״ך בשיטה מקובצת בבא מציעא (ל״ג ע״ב) והחות יאיר (סי׳ קמ״ב), ורמ״א פסק כרא״ם דצריך להוכיח ופסק נמי כהנימוקי יוסף ביבמות שם דהני מילי ביחיד אבל המוכיח לרבים מוכיח רק פעם אחת שלא יהא להם פתחון פה, ובשו״ע הרב (סי׳ קנ״ו) נמי הבין כך אלא דבמקום אחר (סי׳ תר״ס) סותר עצמו וכתב שם דהכוונה שמוכיח את היחיד בפני רבים ואז אינו מוכיח רק פעם אחת (ועיין עוד זה בלקוטי גרסיס מהגר דערכין ט״ז ב׳ ועי״ש רס״י ד״ה ופניו ועי׳ רמב״ם הל׳ דעות פ״ו ה״ח, ובמחצית הרס״י והרמב״ם כתבו שלא יביישנו את המוטעה בריבים אבל הם לא כתבו היתר לפעם אחת והוא ליה לעיין הנימוקי יוסף והכריטב״א שהסכים מקור לחילוק זה אל הרמ״ב) וכן כתב מהר״ם שי״ק (סוף סי׳ ב״ג), ודבריהם תמוהין עיין בלבושי שרד וגם לישנא דרמ״א שכתב ברבים ״להוכיחן״ ביחיד חייב ״להוכיחו״ לא משמע שמוכיח את היחיד ברבים, וכן מבואר להדיא בריטב״א יבמות שהוא מקורו של דין זה, שוב מצאתי באבני נזר (יו״ד סי׳ תפ״ב) שהקשה כן, ולפי זה אין היתר להוכיח ליחיד בפני רבים פעם אחת.

בזה קי״ל דסגי בנזיפה

וכתב בשערי ציון (סי׳ תר״ס סוף י״ג) דכיון דשיטת הסמ״ג והמאירי דמזיד ולא יקבל פטור מלהוכיח אם כן אף דרמ״א מחמיר כרא״ם דצריך להוכיח מכל מקום די לנו להחמיר עד נזיפה כסמ״ק וכרבי יוחנן בגמרא [ודלא כהכרעת הרמ״א דאף במזיד עד הכאה].

י] במקום פסידא או שנאה וליצנות

אם ישנאנו פטור אפילו אם יקבל

כתב הרמ״א (יו״ד רסי׳ קנ״ו וסו״ס שם״ד) בשם מהרי״ו דאין צריך להוציא כל ממונו למצוה זו, ואם יוכיח לאיש שאין לבו גס בו וזה הנוכח ישנאנו וינקום בו כתב בספר חסידים (סי׳ תי״ג) הביאו המגן אברהם (סי׳ תר״ס) דאין להוכיחו, אבל החינוך שם כתב דצריך להתיישב בדבר שאם יהיה תועלת בתוכחתו יוכיחנו ולא יפחד ממנו אלא יבטח בהשם יתברך, והנה בשו״ע הרב (סי׳ קנ״ו) העתיק דברי המגן אברהם אלו דאם ישנאנו אין צריך להוכיחו ומוסיף כיון שבודאי לא ישמע לו אבל חבירו אפילו יודע שלא ישמע חייב להוכיחו כו׳, משמע דסבירא ליה דהא דספר חסידים דוקא כשלא ישמע לו אבל אם ישמע חייב ואפשר דכוונתו כהחינוך הנ״ל, אבל לישנא דספר חסידים לא משמע כן, גם בכתב סופר (שהע״ז סי׳ מ״ז) משמע שלמד דברי הספר חסידים כפשוטו שהרי כתב דהא דספר חסידים דוקא לאיש פרטי אבל מי שיושב על כסא הרבנות ונתקבל לפקח על עסקי העיר להורותם דרך החיים להוכיח וליסר אותם בדברים ולהעמיד הדת כל האפשר לא יחוס על עצמו רק על כבוד ה׳ יהיה עיניו ולבו תמיד כו׳ מכל מקום אם יראה שלא יקבלו דבריו אז כשם שמצוה כו׳, הרי דספר חסידים מיירי אפילו במקבל.

במקום ליצנות

ולמי שיתלוצץ על תוכחתו פטור ואסור להוכיח כן כתב השל״ה בהקדמתו בתירוץ אחד, וכן הוא ברבינו בחיי (בהקדמה לפ׳ שמות) ובכלי יקר (בפסוק הוכח תוכיח), וזהו פשטא דקרא אל תוכח לץ, מיהו לכאורה זה דוקא כשלא יקבל דלרא״ם אכתי צריך להוכיח בזה איכא פטורא דמתלוצץ אבל אם הלה יקבל מהיכי תיתי שיפטור בשביל זה ובאמת שכן דעת השל״ה שם כהרא״ם, ומכל מקום לא שכיח כלל שיקבל כי הליצנות בפני התוכחה הוא כמגן המשוח בשמן אשר ישמיט ויפיל מעליו החצים ומשליכם לארץ כמו שכתב במסילת ישרים (פ״ה).

מצות תוכחה בקצרה:

(תמצית דיני לפ שנאמרו עי׳ לעיל סוף סוף ד׳ דף רז)

א] צריך להוכיח בלשון רכה ובנחת ולשם שמים, וצריך לישר דרכיו מקודם.

ב] מוכיח לכל המקבל תוכחה (עי׳ נקמן), ותלמיד לרב י״א דוקא פעם אחת, ולתלמיד חכם שלא בשעת מעשה (בדבריס שמיעס נוגעיס לממון) צריך עיון אי אמרינן בודאי עשה תשובה, ולרשע או עכו״ם פטור.

ג] מוכיח בין על עשה בין על לא תעשה ואפילו אינו אלא דבר מגונה, וכן אם ציער לו חבירו.

ד] בדברים שבין אדם לחבירו לא יביישו אבל בדברים שבין אדם למקום אם אינו מקבל ביחיד מוכיחו ומביישו ברבים.

ה] חטא ברבים מוכיחו מיד ברבים מפני חילול השם.

ו] על העבר אינו מוכיחו רק פעם אחת.

ז] מחלוקת הפוסקים אם מוכיח עד נזיפה עד קללה או עד הכאה, אבל אחר הכאה ודאי פטור.

ח] שוגג ואינו מקבל תוכחה (ורוצח דמיניה לא מקבלי תוכחה), אינו מוכיח אלא אם כן הוא דבר המפורש בתורה.

ט] מזיד ואינו מקבל תוכחה (ורוצח דמיניה לא מקבלי תוכחה) די עד נזיפה, ולרבים מוכיח רק פעם אחת.

י] ובמקום שיפסיד כל ממונו או למי שישנאנו או שיתלוצץ ממנו פטור מלהוכיח.

מצות קבלת תוכחה

יסוד התורה והברכה

במסכת תמיד (כ״ח ע״ב) תניא רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם יאהב את התוכחות שכל זמן שתוכחות בעולם נחת רוח באה לעולם טובה וברכה באין לעולם ורעה מסתלקת מן העולם שנאמר ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב, ובסמ״ק מנאה למצות עשה ולא תעשה ז״ל (מצוה ט׳) למול ערלת לב שנאמר (דברים י׳ ט״ז) ומלתם את ערלת לבבכם פירוש לאהוב את התוכחות ולאהוב מי שיוכיחנו וגם שלמה המלך עליו השלום כתב בספרו (משלי ט׳ ח׳) הוכח לחכם ויאהבך ובמצוה זו יש לאו שנאמר וערפכם לא תקשו עוד (הגיהו המרדכי פ״ט מות ל״ג ופכ״ו מות כ״ו), ובאורחות חיים להרא״ש (מ״ה) כתב שמח בשמעך תוכחות כמוצא שלל רב, וברבינו בחיי (ריש פ׳ שמות) כתב שכל התורה כולה תלויה בתוכחת שכל המקבל תוכחת וישמע לקול מוכיחיו הנה זאת מדה עליונה כוללת כל הטובות והיא סיבה לקיום התורה, ומי ששונא את התוכחת מדה מגונה כוללת הרעות והיא סיבה לבטול התורה כי הוא קרוב שיכפור ושיפרוק ממנו עול תורה כו׳.

סליק קונטרס במצות תוכחה

יישוב קושיית מהרש״א

עד היכן לא ישנה אדם מאכסניא כו׳ בהכאה דדביתהו מר סבר כיון דלדידיה לא מצער ליה מאי נפקא ליה מינה כו׳, הקשה מהרש״א היאך לא יחוש על צער וביוש אשתו כצער דידיה הא אמרינן דחייב אדם לכבד אשתו יותר מגופו, ולענ״ד נראה דודאי אשתו משנה האכסניא שלה דכיון דמכה אותה הרי זה הכאה דידה, רק מכל מקום הבעל לא ישנה האכסניא שלו דשינוי דידה אינו מפורסם כל כך כמו שינוי דידיה ובזה עדיף דין שלא ישנה אדם מאכסניא שלו ממחאה על בזיון אשתו משום דאכסנאי פוגם ונפגם, ומר סבר אתי לאטרודי רצה לומר שיתקוטט עם בעל הבית מפני מה הכה את אשתו כמו שכתב רגמ״ה ואפשר שגם יתקוטט האשה עם הבעל למה לא מחה על בזיונה או למה אינו מתאכסן עמה, ואז כבר נפקא ליה מינה שהוא עצמו סובל בגופו ואינו ענין של כבוד או מחאה בלבד, [אבל מה שיש מפרשים דדביתהו היינו דביתהו של בעל הבית ליתא וכמבואר להדיא בפרש״י ורגמ״ה].

יישוב סתירת המקראות

מנין שלא ישנה אדם מאומנות אביו ומאומנות אבותיו כן הוא גירסת התוספות, הנה במלכים כתיב חירם מצור בן אשה אלמנה הוא ממטה נפתלי ואביו איש צרי חרש נחושת וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת לעשות כל מלאכה בנחשת, משמע שחירם ממטה נפתלי הוא, ובדברי הימים כתיב ועתה שלחתי איש חכם כו' בן אשה מן בנות דן ואביו איש צרי יודע לעשות בזהב ובכסף בנחשת בברזל באבנים ובעצים בארגמן בתכלת כו' אשר ינתן לו עם חכמיך וחכמי אדני דויד אביך, משמע דממטה דן הוא, וליישב זה קאמר דאביו מנפתלי ואמו מדן, כן הוא גירסת התוספות וכן הוא בתנחומא (כי תצא פי"ג) וברש"י בדברי הימים שם, ועדיין צריך יישוב שאר הסתירות במקראות אלו, [והמלבי"ם מתרץ שהאב והבן שניהם שמם חירם ועבדו למלך שלמה עיי"ש בדבריו ואינו מיושב כלל בסדר המקראות ואכמ"ל מלבד שהוא נגד התנחומא והתוספות ורש"י שכתבו דחד גברא הוא שאביו מנפתלי ואמו מדן].

ונראה ליישב שהאב הוא שידע לעשות רק בנחושת ויפה כח הבן שידע לעשות גם בזהב ובכסף וכו' (להיפך ממש"כ המלבי"ם שם), שהרי במלכים כתיב "ואביו איש צרי" וטעמו מנח זרקא "חרש נחשת" טעמו מנח סגול שהוא מטעמים המחברים, אם כן מחובר "חרש נחושת" אדלעיל מיניה דאביו הוא שחרש נחשת (וכן הוא במלכים שם), מה שאין כן בדברי הימים "אביו איש צרי" טעמו פזר "יודע לעשות" גם כן טעמו פזר שהוא מטעמים המפסיקים, הרי ש"יודע לעשות" אינו מחובר ל"אביו איש צרי" אלא קאי אלמעלה וחוזר לבן אשה מן בנות דן שהוא היודע לעשות בכל אלו בזהב בכסף וכו', והכי מסתבר דקאמר שם ועתה שלחתי איש חכם כו' בן אשה מן בנות דן ואביו איש צרי יודע לעשות בזהב ובכסף בנחשת בברזל באבנים ובעצים בארגמן בתכלת כו' אשר ינתן לו עם חכמיך וחכמי אדני דויד אביך, ומה לו למלך צור לייחס שבחי אביו מה שהוא יודע לעשות אם אינו שולח אלא הבן אלא ודאי שהוא מונה את שבחיו של הבן אשר הוא שולח אל שלמה לעשות עם חכמיו.

ונראה עוד דמה שכתוב במלכים שם וימלא את החכמה כו' לעשות כל מלאכה בנחשת, זה קאי על הבן שהרי "וימלא" טעמו תלישא גדולה שמתחיל ענין חדש, והכי קאמר קרא בן אשה שאביו מצור היה חורש נחושת, ולכן היה הבן מלא את החכמה ואת הבינה ואת הדעת לעשות כל מלאכה בנחשת, נמצא שהבן ידע לעשות בזהב ובכסף בנחשת בברזל כו' אבל מלא חכמה בינה ודעת היה רק בנחשת, ואם כן שפיר מבואר דלא ישנה מאומנות אביו שהרי היה מיוחד בידיעתו לעשות בנחושת כאביו, וגם שלא ישנה מאומנות אבותיו שבנוסף לאומנות אביו ידע גם אומנות אבותיו מצד אמו לעשות בזהב ובכסף וכו' כמו אהליאב שידע בכל אלו כדמשמע קרא (שמות ל"ה ל"ד ועיי"ש בפסוק עוקבו), ומשום הכי מייחסו קרא אחר שבט דן אף שאביו לא היה מדן, והא דכתיב בדברי הימים שאביו עשה את הסירות פירשו המפרשים שם עשאם יפה כאביו, (וע' בפ' מעמי תוספ כאן).

ולפי זה מיושב גם כן אמאי מביא הגמרא קרא דמלכים שהיה משבט נפתלי ומה ענינו לכאן, ולא היה לו להביא אלא קרא דדברי הימים שאמו היה מדן ושהוא היה חרש כמו אהליאב ממטה דן, ולפי מה שנתבאר יובן שפיר שבא לומר כי נקט בידו גם אומנות אביו דהיינו שהיה חרש נחושת כאביו אלא שהוסיף גם שאר מלאכות משום שהיה גם משבט דן, ועוד דבלאו הכי הוה אמינא אביו היה בקי בכל אלו ומנלן דמשום אומנות אבותיו להכי מביא קרא דמלכים דאביו לא היה בקי אלא בנחושת.

י"ז ע"א

מתי בא עמהן בדין ומתי אינו בא

תניא ר"א הגדול אומר אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין אין יכולין לעמוד בפני תוכחה, פרש"י שהיה מוכיח להם מעשיהם, משמע דבאמת לא בא עמהם בדין אלא שאם היה בא לא היו יכולין לעמוד בפני תוכחתו, וקשה דהא אמרינן ביבמות (קכ"ט ע"ב) שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה, והיינו שדן אותם ומענישם כמבואר שם בנחוניא חופר שיחין שמת בנו בצמא, [ודקדק כל כך היינו מדת הדין כמוש"כ המפרשים על הא דמנחות כ"ט כך עלה במחשבה לפני].

ואפשר לומר דנמצא בתשובת הגאונים (מהדורת הרכבי סי' ע"ה) בעובדא דרבי דחש בשיניו על שלא ריחם על עגלא (יומא כ"ג פ"ע ה"ג), דכיון דעגל צריכא ליה לאכילה באמת אין צריך לרחם עליו ולא בא לרבי משום פורעניות אלא יסורין הויא דרבי גדול ביותר והקדוש ברוך הוא מדקדק עם הגדולים והחשובים יותר

ממה שהוא מדקדק עם אחרים מפני שרבים למדים ממעשיהם ומקישין עצמן איליהם והרואה רבי שאינו מרחם על הבהמה ילמוד עצמו שלא לרחם על בני אדם עיי״ש, ואם כן יש לומר דאין הקדוש ברוך הוא מדקדק עמהן רק מה שגלוי לבני אדם ורבים יכולין ללמוד מהם אבל במה שאינו ידוע לבני אדם כגון דברים שבסתר או במחשבה דליכא טעמא דלמדין מהם אין הקדוש ברוך הוא מדקדק עמהן כל כך, [וכההיא דיומא (פ״ו ע״ב) היכי דמי חילול השם ריו״ח אמר כגון אנא דמסגינא ד׳ אמות בלא תורה ובלא תפילין ופרש״י דאין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתי ולמדין הימני להבטל מתלמוד תורה, והיינו דכיון דרבים למדין ממנו צריך להיזהר ביותר אבל בינו לבין עצמו לא היה צריך להתאמץ כל כך], ובזה קאמר הכא דאם היה הקדוש ברוך הוא בא בדין על מה שהוא יודע לא היה יכולין לעמוד בפני תוכחתו וממילא בצדקה עשה הקדוש ברוך הוא עמהן, אבל באמת לא דקדק עמהן כל כך דבמה שגלוי ובני אדם יכולין ללמוד מהם לא היה בהן חסרון כלל.

מהו תוקפא וניחותא

זה דור דורשיו כו׳ ח״א דור לפי פרנס כו׳ אלא לענין תוקפא וניחותא קאמרינן, פירש מהרש״א אם הדור עז הקדוש ברוך הוא מעמיד עליהם פרנס עז וכו׳, וקשה דאמרינן בעבודה זרה (ה׳ ע״ב) שהראה לו הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו דור דור ופרנסיו ואם כן כבר נקבע מי יהיה פרנס הדור, ויש לומר דרק על הרוב הוא כן אבל יש שמשתנה הדבר כדמשמע בבבא קמא (נ״ג ע״ב) כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגדא סמותא ופרש״י ממנה להן פרנסים שאינן מהוגנים, ואפשר דלכתחילה הראה לו הקדוש ברוך הוא שאם הדור יהיה כך אז יהיה זה הפרנס ואם כך יהיה זה הפרנס וקאי דור דור ודורשיו על כל דור בנפרד.

אבל רגמ״ה פירש שאם המנהיג קפדן כך כל הקהל וכן נמי אם הוא עניו אף כולן כן, וצריך ביאור דהא כמו אנשי הדור גופא כל אחד נשפע מחבירו הכי נמי נשפע הפרנס מן הדור והדור מן הפרנס ובמה פליגי, וצריך לומר דמכל מקום פליגי מי נשפע יותר ממי, ואפשר דמהאי טעמא לא רצה מהרש״א לפרש כן לענין השפעה אלא פירש לענין שמעמיד עליהן פרנס בדומה להן.

ונפקא מינה בכל זה אם מתנהג בתקיפות או בניחותא, דודאי עדיף להתנהג בניחותא אם יכול וכדאמרינן בסנהדרין (נ״ג ע״ב) אמר רבי אלעזר כל פרנס שמנהיג את הציבור בנחת זוכה ומנהיגם לעולם הבא שנאמר כי מרחמם ינהגם ועל מבועי מים ינהלם ועי׳ מהרש״א שם.

[והנה בהא דפליגי ר׳ יהודה נשיאה ורבנן חד אמר כו׳ אינו מבואר מי אמר פרנס לפי הדור ומי אמר להיפך, אבל בב״ר (ויצא פר׳ פ׳) בעובדא דיוסי מעונאה שדרש והטיח כלפי בית הנשיא ואיקפד ר׳ יהודה נשיאה וכשהובא לפניו דרש כאמה כבתה כנשיא כן הדור ואיקפד יותר עיי״ש, משמע דרבנן דהיינו יוסי מעונאה ס״ל כנשיא כן הדור ור׳ יהודה נשיאה ס״ל כדור כן הנשיא, (ועי׳ יפ״ת שס ועיון יעקב כאן, ולענ״ד לק״מ דהא דאמר כנשיא כן הדור לענין עניש הקפידא קאמר ומדרגה זהו שיעור רצון כאן ודו״ק), מיהו בירושלמי פ״ב דסנהדרין (ה״ו) מובא ההוא עובדא באופן אחר דרבנן דרשו תרווייהו כדור כן נשיא כנשיא כן הדור עיי״ש].

סליק פרק יש בערכין, ה׳ באור פניך יהלכון,

פרק רביעי - השג יד

ל"ל קרא דלא ניזל בתר נידר

מתני' השג יד בנודר כו' כיצד עני שהעריך את העשיר נותן ערך עני, ובגמרא מאי טעמא דאמר קרא **אשר תשיג יד הנודר בנודר תלה רחמנא**, צריך ביאור מאי טעמא בעי קרא ואיך הוה אמינא בהשג יד דניזל בתר נידר דאיזה שיכות יש לעניות ועשירות שלו אצל נדרו של מעריך, בשלמא בשנים דאזלינן בתר נידר משום דערכו של זקן יותר מערכו של ילד והוא לא אמר ערכי עלי אלא ערכו של פלוני עלי לכן נותן לפי ערכו של פלוני (כמוס"כ רש"י במתני'), אבל עניות ועשירות שלו מאי איכפת לן וכי גופו של עשיר שוה יותר או יש לו ערך גדול מדעני.

ובשלמא לפי מה שכתבו התוספות בשם רבי מנחם מיאוני דתנא קמא דמתניתין מירי גם כן מעשיר שהעריך את עצמו ואמר עני מה שאמר זה עלי ואם כן עלה קאי מאי טעמא דאמר קרא יד הנודר, שפיר מובן דהוה אמינא כיון שאמר מה שאמר זה עלי דניזל בתר נידר כי קיבל על עצמו מה שקיבל נידר וקמשמע לן קרא דאזלינן בתר נודר, (מלמ לש"ע מיך מרומז בקרא שהעשיר כבר הערין את עצמו, ולפי מה שמכתוב כאן ג"ז יתבאר עי' מש"כ לקמן תוד"ה השג"י תות ג'), אבל רש"י לא פירש כן שכתב במה שהשיב רבי לרבנן (בד"ה תומר תני) ז"ל דהא דאמרת דערכין אינן כקרבנות משום דלא דמו אהדדי דמפני מה עני שהעריך עשיר נותן ערך עני לפי השג יד משום דאין העשיר חייב כלום כו', הרי דתנא קמא מדמי ערכין שאין העשיר חייב כלום לקרבנות והיינו עני שהעריך את העשיר סתם, וכן מבואר להדיא בפירוש רגמ"ה (נעי"ב ד"ה וכי מפני) דמתניתין מירי שאין העשיר חייב כלום דלא כרבי מנחם מיאוני וכן משמע בתוספות לעיל (ז' ע"ב ד"ה ההוא) שכתבו דכל דין השג יד הוה ידעינן מסברא דכתיב שקל וכתיב חמשים וסלקא דעתך דאזלינן בתר נידר קמשמע לן קרא, הרי דקרא אתא לעני שהעריך את העשיר סתם, ולפירוש זה צריך עיון כנ"ל מהיכי תיתי דניזל בתר נידר.

ונראה דהסברא לילך בתר נידר הוא דידוע כי עיקר ערכין הוא מה שהאדם מעריך את עצמו לומר ערכי עלי וכמו שכתב בשפת אמת (ד' ע"ב ד"ה והעמיד והעריך) ועיין מלבי"ם (פ' והעמידו) וכן מבואר בכמה מקומות, [ותראה כי בכולהו מכילתין נקט בסתמא אדם המעריך את עצמו, כגון ערכי עלי לגבי מזבח, שני ערכי עלי, אבל עשיר שאמר ערכי עלי, ערכי עלי ומת, ערך ידי וערך רגלי, חצי ערכי, ורק במקום שיש לחלק בין המעריך לנערך אז נקט בשני אנשים כגון השג יד בנודר כיצד עני שהעריך את העשיר, השנים בנידר כיצד ילד שהעריך זקן, הערכין בנערך כיצד איש שהעריך אשה, וכל כיוצ"ב, וכן הוא ברש"י בכ"מ שיכול לפרש הערכין על עצמו מפרש כן, (מלמד רש"י הרמוזה דמכילתין ע"י שכתבתי הטעם), והעמידו לפני כהן עני שהעריך א"ע או את אחר, ערך אבריו אמר ערך ידי עלי, שהנשמה תלוייה בו שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי, ערך סתום שלא אמר ערכי עלי ולא אמר ערך פלוני, בזמן הערך כדמפרש לקמן הערין א"ע פחות מבן כ', אין להקדש אלא מקומו ושעתו בעבד ופרה שהמעריך עצמו ומך כו', שלא ישהה מרגלית לקלים לאדם קל ועני שהעריך עצמו, וכ"ז מטעם הנ"ל דזהו עיקר ערכין], וכמו שנתבאר בפתיחה למכילתין שענין ערכין הוא פדיון נפשו של אדם כמו שכתב באבן עזרא ובשם האלשיך והשלטי הגיבורים דהאומר ערכי עלי הוי כמקדיש גופו ועצמו ופודהו אחר כך מיד ההקדש בדמי ערכו,(א) ומשמע דיש איזה חלות הקדש על גופו עיי"ש, ודבר זה לא שייך אלא במעריך את עצמו או במעריך בניו ובנותיו שהם ברשותו (וכן נמצא עוזרא שם נקט ערכי או ערך בני או בהמה, דהיינו דבריכ שברשותו), וכדמשמע גם כן בתנחומא שהבאתי שם דמיירי מיפתח הגלעדי שהקריב בתו ומישע מלך מואב שהקריב בנו דרוח הקודש צווחת אשר לא ציוויתי ולא עלתה על לבי שאלו קראו בתורה לא אבדו את בניהם שכתוב בתורה איש כי יפליא נדר והיה ערכך הזכר ואם נקבה כו', ושם בהמשך אמר להם הקדוש ברוך הוא עובדי כוכבים בניכם אתם מבקשין להקריב לפני כו' לבני נתתי פרשת קרבנות ופרשת ערכין כו' אם אתם מביאין לפני ערכים שלכם מעלה אני עליכם

(א) ואפ"ל תחשוב שדברים אלו הם רק כדרשות ואגדות ולא לדינא, שהרי טעם זה כתב השלטה"ג שם אהא דאין מעריכין בשבת ויו"ט וגם הב"י (או"ח סי' ש"ו) כתב כעי"ז עיי"ש.

כאילו נפשותיכם הקרבתם לפני עיי"ש, דמזה נראה דעיקר ערכין הוא כעין מקדיש עצמו או בנו (ולכן יש ערך לבן חודש שמעי"ס שמיו מעריך שם עצמו מכל מיני מעריכו, וכשפ"ע שם נדמק בזה).

אמנם הלא פרשת ערכין ניתנה גם באופן שאחד מעריך לאיש אחר לגמרי והרי אינו יכול להקדישו ואם כן איך יהיה זה בכלל ערכין, ועל כרחך צריך לומר שיש כאן חידוש נוסף דהמעריך לאיש אחר הרי הוא כאילו אמר מה שהיה זה מקבל עליו לולי העריך את עצמו זה מה שאני מקבל עלי, ונתחדש כאן דגם זה הויא בגדר ערכין ונידון בהשג יד.

ולפי זה אם עני מעריך את העשיר כיון דעיקר הערכין הוא שהעשיר מעריך את עצמו ואז הנודר והנידר אחד ואזלינן בתר עניות ועשירות דידיה, שפיר הוה סלקא דעתך דהכי נמי כשהעני מעריכו להעשיר יש לנו לדון שהנודר התחייב עצמו מה שהנידר היה מחוייב אילו היה מעריך את עצמו (או מילו מכיו המעריכו, גכי כן חודש), ולכן ניזל בתר עשירות דנידר קמשמע לן קרא דמכל מקום אזלינן בתר נודר, ודו"ק היטיב כי סברא זו הוא יסוד של כל הסוגיא כמו שיתבאר לפנינו.

וכשתדקדק תמצא שרש"י רמז לזה כאן שכתב (בד"ה שומר שמי שם בערכין כן בפ"ק) ז"ל וזה שאמר על העשיר לא נתכוון אלא לפי מדת שנותיו כו', וצריך ביאור מה בעי בזה וכל האריכות למה, אמנם לפי הנ"ל יובן שפיר דהא רבי קאמר דערכין כקרבנות דאילו מתרמי בערכין דומיא דקרבנות שהעשיר כבר חייב אז באמת נותן כעשיר משום שמקבל על עצמו לפטור חובו של העשיר כמבואר בתוספות (סוד"ה השג"י) ואין זה סתם ערכין אלא כמפרש (ויתבאר שם בחוס' חוס ג'), רק הא דאמרת שאינו כקרבנות היינו בערכין דעלמא שאינו מקבל עליו חובו של עשיר כגון שאין העשיר חייב כלום דאז נותן כעני, וקשיא ליה לרש"י אם כן באמת למה נקט ערך פלוני אם אינו מקבל עליו חובו והרי עיקר ערכין שמקדישו אינו שייך באיש אחר כמו שנתבאר לעיל, וצריך לומר דלהכי נקט פלוני משום דאינו רוצה ליתן להקדש כפי מדת שניו של עצמו אלא רוצה ליתן כפי שניו של פלוני שהם יתירין או פחותין משלו, והוה ליה כאילו אמר מה שהיה זה חייב אילו העריך את עצמו זה מה שאני מחייב את עצמי וגם זה בכלל ערכין הוא וכנ"ל.

ואלו הן דברי רש"י דמפני מה עני שהעריך עשיר נותן ערך עני לפי השג יד משום דאין העשיר חייב כלום ואינו כקרבנות, ואם תאמר אם כן למה נקט ערכו של עשיר על זה מפרש דזה שאמר על העשיר לא נתכוון אלא לפי מדת שנותיו של העשיר שפחותין או יתירין על שנותיו שלו, הלכך נידון בהשג יד דהא לא פירש כלום והתורה אמרה דכי האי גוונא נמי הוי בכלל ערכין לידון בהשג יד, מה שאין כן אם קיבל עליו חובו של חבירו הוה ליה כפירש ודו"ק היטיב.

דברי התוס' בשיטת רבנו

כיצד **עני שהעריך את העשיר כו', ובתוד"ה השג יד בנודר כיצד**, לרש"י ותוספות פליגי רבנן ורבי בעשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי דלרבנן נותן כעני ולרבי נותן כעשיר דומיא דמצורע, (ולקמן יתבאר נמס פליגי רש"י ורבי מנחס מיחוני וגס שיטת הרמב"ס לגיכן פלוגתם בין רבנן ורבי), ומיירי שאמר העני עלי לפוטרו לעשיר כמו שכתבו התוספות (סוד"ה השג"י) ורגמ"ה (ע"ב ד"ה ולר' לעמר) והראב"ד בתורת כהנים (פ' מצורע ריש פרשתא ד'), ונראה פשוט דלפי מה שכתבו התוספות לעיל (ו' ע"ב ד"ה בעידנא) דהא דעשיר והעני נותן ערך עשיר היינו שהיה עשיר בשעת הערכה (ויתבאר עוד לקמן ע"ב בתחיי), אם כן הכא על כרחך מיירי שכבר נערך העשיר ונתחייב בערך עשיר ואחר כך בא העני וקיבל עליו לפוטרו מערכו, דאי קודם הערכה לא שייך למיקריה עשיר דעשירות בשעת נדר אינו מעלה ומוריד והעני שקיבל עליו ערכו לאו ערך עשיר קיבל אלא ערך מי שלא נקבע אם עשיר או עני, ובודאי דמעריכו נידון בהשג יד כיון שהוא עצמו נידון **בהשג יד**, [ועי' בכתבי הגרי"ז מה שהק' על קושיית התוס' ולפמש"כ לק"מ].

ולפי"ז לכאורה כיון דמדמינן ערכין לקרבנות מצורע א"כ הוא הדין בעני שהדיר לפטור קרבנות מצורע עשיר או להיפך ג"כ מיירי שכבר נקבע שהמצורע עשיר או עני על ידי הבאת א' מקרבנותיו (מר כלמיס ליה כמנוסר בגמ' לקמן), דלפני כן לא נקבע אם הוא עשיר או עני אלא דיש לחלק בזה עי' מש"כ בזה לקמן ע"ב ד"ה הא למעוטי].

והנה התוספות הניחו שיטת רבנן בצריך עיון, וז"ל (בגי מצורע) והיינו דוקא כשאמר העני הרי עלי קרבנות מצורע זה לפוטרו ואם אמר כן בערכין מאי טעמא דרבנן כיון שאמר הרי מה שאמר זה עלי לפוטרו אם כן נדר בהדיא נ' סלעים ע"כ, וצריך לומר דאין כוונת התוספות דאמר ממש בזה הלשון "מה שאמר זה עלי לפוטרו" דאם כן לא הוה דין ערכין כלל וגם לא נדר דמים אלא שנדר

לחבירו לשלם חובותיו ואינו שייך כלל למתחייב להקדש ואנן בדיני ערכין ונדרי הקדש איירינן אי דומה לקרבנות מצורע או לא, ואיך הבינו התוספות כן ממה דמדמינן לקרבנות מצורע שאמר עלי לפוטרו הרי התם אמר הרי עלי קרבנות מצורע לפוטרו דנקט דין קרבנות ואם כן הכי נמי מיירי דנקט דין ערכין ולא סתם נדר דמים, אלא נראה כוונתם כגון שאמר ערך פלוני עלי לפוטרו וכיוצא בו דהיינו שקיבל על עצמו דין ערכין של פלוני כמו שקיבל קרבנותיו של המצורע והתחייב עצמו לגבוה ובזה פליגי רבנן ורבי אי שוו בדיניהם או לא, וכן כתב רגמ"ה להדיא (ע"ג ד"ה ולר' דמר) ז"ל הרי שאמר אחד ערכי עלי ושמע זה ואמר מה שהעריך זה על עצמו עלי ליתנו בשבילו כו', רק קושיית התוספות הוא דאכתי הוה כמפרש את ערכו דכיון שכבר העריכו כהן לנערך וכנ"ל ונקבע דינו כדין עשיר אם כן הוה ליה עני המעריכו כאילו אמר הרי עלי ערך חמשים סלעים ואין נפטר בערך עני.

[והא דהקשו התוס' רק על הנודר אין נפטר בערך עני ולא על הנידר שנתחייב נ' סלעים אין מיפטר על ידי ערך עני שיתן מדירו, צריך לומר דאין הכי נמי הנידר לא מיפטר וכמוש"כ הראב"ד בתו"כ שם דהעני נותן כפי השגת ידו והעשיר משלים השאר, ויתבאר עוד לקמן ע"ב בתוד"ה לפי].

אולם הא קשיא דלכאורה דבריהם סתרי אהדדי, דלקמן (ע"ג ד"ה ה"נ) כתבו התוספות לבאר דבעני שאמר ערכי עלי ושמע עשיר ואמר מה שאמר זה עלי דאפילו לרבי דבתר חיובא דגברא אזלינן מכל מקום נותן כעשיר שהרי אם לא היה העני חייב כלום אלא שאמר העשיר ערך פלוני עלי היה נותן ערך עשיר וכל שכן אם הלה נתחייב ערך אין לנו לגרעו לעשיר ליתן ערך עני, וקשה שהרי הכא בעני שהעריך עשיר כתבו דהוה ליה כמפרש סכום שהלה חייב ואם כן בעשיר שהעריך את העני נמי נימא דהוה ליה כמפרש שנותן סכום העניות שחייב עצמו העני ומה ענין זה לעשיר שקיבל על עצמו ערך עני סתם שהעני לא פירש כלום, מיהו באמת דאין שום סתירה בדבר ולא קשה מידי כמו שכתבתי שם עיי"ש.

[ועי' לקמן (בדיבור שמא"ו אות ג') מש"כ דאפשר ליישב קושיית התוס' ארבנן ממש"כ התוס' לעיל (ד' ע"ג ד"ה לומר)].

ביאור פלוגתת רבי ורבנן, ופלוגתת רש"י תוס' ורמב"ם

א) תוד"ה השג יד בנודר ביצד, שיטת רש"י ודעימיה (הובא לעיל ריש פירקין) דתנא קמא שאמר עני שהעריך את העשיר מיירי מעשיר סתם שלא העריך את עצמו וכדמיירי קרא רק רבי הוא דנקט בעשיר שכבר העריך את עצמו, אבל רבי מנחם מיאוני סבירא ליה דתנא קמא שאמר עני שהעריך את העשיר מיירי גם כן שהעשיר כבר העריך את עצמו מקודם, ומכל מקום ודאי דמודה רש"י לרבי מנחם מיאוני דאחרי שרבי הזכיר זאת לא הודו לו תנא קמא לדבריו אלא סבירא ליה דאף בעשיר שכבר נתחייב אזלינן בתר נודר דאי לאו הכי ליכא פלוגתא בין רבי לרבנן (ומצוטט בדבריו דס"ל לתמקנא גס כן פיכא פלוגתא ודלא כהרמב"ס לקמן), ואינו חולק ארבי מנחם מיאוני אלא בפירושא דמתניתין דמתחילה כד נקט תנא קמא עני שהעריך את העשיר לא מיירי תנא קמא שכבר העריך העשיר את עצמו וכמו שיתבאר.

ומה שדחקו לרבי מנחם מיאוני לפרש כן אף דפשטא דמתניתין משמע כרש"י דקתני עני שהעריך את העשיר סתם ואין רמז שכבר העריך העשיר את עצמו, הוא מה שאמר התנא אבל בקרבנות אינו כן, דאי כרש"י דתנא קמא מיירי בהעריך את העשיר סתם ואין העשיר חייב כלום מה דמיון הוא לקרבנות שהמצורע כבר חייב בהן דמסתבר דניזל בתר נידר, ולכן פירש דגם תנא קמא מעיקרא לא דימה למצורע אלא באופן זה שכבר חייב העשיר מקודם ואם כן מסברא היה להשוותן דניזל בתרווייהו בתר נודר או בתר נידר ועל זה אמרו דאינו כן אלא בערכין בתר נודר ובמצורע בתר נידר, מיהו באמת יש משמעות גם כן להיפך דהא זהו גופא מה שמקשה רבי על תנא קמא דלא דמי כיון דתנא קמא לא מיירי שהעשיר עצמו חייב ובקרבנות המצורע חייב, ואדרבה לרבי מנחם מיאוני דחוק לישניה דרבי וכי מפני מה עני שהעריך את העשיר נותן ערך עני שאין העשיר חייב כלום הלא תנא קמא לא מיירי בעשיר שאינו חייב כלום, ולדידיה צריך לפרש וכי מפני מה כו' דרצה לומר וכי באיזה אופן הייתם צודקים אם אין העשיר חייב כלום אבל השתא דהעשיר חייב כו' דו"ק.

והנה באמת שיטת רבי מנחם מיאוני קשה טובא, חדא דאיך תימא דתנא קמא דמתניתין דקאמר כיצד עני שהעריך את העשיר מיירי בעשיר שכבר העריך את עצמו, הא בגמרא אמרינן עלה מאי טעמא על פי אשר תשיג יד הנודר בנודר תלה רחמנא והרי קרא לא מיירי בעשיר שכבר נתחייב ואיך מייתי מקרא על האי דינא, (ועיין לעיל דמיפורש דקרא קדרים להעריך עשיר סתם מי"ג קרא דמזלינן בתר נודר ופס פיכא ענין לפתם ערכין תנהו ענין להיכא דהעשיר כבר העריך ג"ע, דע"כ הו"ל לגמ' לפרש כן ומדלא פירש

מסמע דזהו פשטא דקרא), ועוד דאפילו נימא דקרא להכי הוא דאתא לומר דאפילו הערך העשיר את עצמו תחילה מכל מקום אזלינן בתר נודר, אכתי יקשה להיפך דאם כן איך פליג רבי על זה והוה ליה להגמרא להקשות ולרבי קרא למאי אתא ואיך לא פירשו כלום אהאי קרא.

ב) ובביאור פלוגתת רבי ורבנן ובמה פליגי רש״י ורבי מנחם מיאוני נראה על פי מה שכתבתי לעיל (ריש פירקין) דסתם ערכין הוא שמעריך את עצמו, וכשאמר על חבירו ערכו עלי הוה ליה כאילו אמר מה שהיה הוא מתחייב לולי הערך את עצמו זה מה שאני מקבל עלי עיי״ש, ואם כן אף על פי דקרא מיירי מהעריך את העשיר סתם מכל מקום דומה ממש להעריך עשיר שכבר נתחייב בערכו כי מקבל עליו כאילו נתחייב זה, ורק בדבר אחד שונה ממנו דאילו בעשיר שכבר נתחייב יכול העני לקבל עליו לפוטרו דומיא דמצורע ממש (דהתם במצורע ודלמי לפוטרו קתמר וכמוש״כ להדיא בתו״כ, דל״ת להתחייב בקרבנות מצורע תם היינו מצורע) וכמו שכתבו התוספות ורגמ״ה והראב״ד דבהכי מיירי מתניתין, מה שאין כן בהעריך עשיר סתם לא שייך לפוטרו כיון דאינו חייב.

וכיון שכן אפשר לדון אי קרא דאזלינן בתר נודר דוקא בהעריך עשיר סתם משום דלא שייך לפוטרו אבל בהעריך את העשיר שכבר נתחייב ואמר העני לפוטרו אזלינן בתר נידר או לא שנא, ובזה הוא דפליגי רבנן ורבי דרבנן סבירא ליה דלא שנא הערך עשיר סתם מהעריך עשיר שכבר נתחייב ובתרווייהו בתר נודר אזלינן, כי בהעריך עשיר סתם גם כן הסברא נותנת למיזל בתר נידר (כיון שכוונתו כמה שהיה נידר נותן בעצמו כנ״ל) ואף על פי כן אמרה תורה בתר נודר הכי נמי כשהוא מצטרף עם חיובו של העשיר ואמר לפוטרו נותן בתר נודר כיון דדין ערכין כך הוא למיזל בתר נודר, אבל רבי סבירא ליה דאף דבכלל דין ערכין הוי מכל מקום שונה מסתם ערכין דהכא מפרש הוא את ערכו ובמפרש לא שייך דין השג יד.

ולפי זה שפיר מובן איך למדו רבנן דין זה מקרא ואיך פליג רבי עלה, משום דקרא כתיב אשר תשיג יד הנודר דאזלינן בתר מעריך, וסבירא ליה לרבנן דכל שהוא בגדר מעריך אפילו העריך את העשיר שכבר נתחייב דינו כהעריך את העשיר סתם ואזלינן בתר נודר, ורבי סבירא ליה דאינו בגדר מעריך דעלמא אלא ערכין דמפרש הוא ואינו נכלל בדינא דהאי קרא (דמיירי בהעריך את העשיר סתם) ומשום הכי אין דינו שוה אלא לקרבנות מצורע.

ולרבנן אין הכי נמי דקשה באמת איך פליגי ארבי ולמה לא הוי כמפרש וכקושיית התוספות (ועי׳ בקו״א מצורע פרשתא ד׳ ה״ד מה שכתבתי), ואפשר דרבנן סברי כיון דסוף כל סוף תלה בנערך נידון בהשג יד כמו שכתבו התוספות לעיל (ד׳ ע״ג ד״ה לומר עיי״ש ובמש״כ שם), ורבי סבירא ליה דדוקא התם בנערך שאינו חייב כלום מיקרי תלה ערכו בנערך אבל הכא לא מקרי תלה בנערך דכיון שכבר הוחלט והוקבע כמה ישלם אף דבא מחמת ערכו דנערך מכל מקום הוה ליה כאומר להדיא סכום ערכו ודו״ק היטב.

והשתא מבואר במה פליגי רש״י ורבי מנחם מיאוני, דאין הכי נמי דשוין בזה דעצם פלוגתת רבנן ורבי הוא אי דין הערך את העשיר שכבר נתחייב כדין ערכין סתם או כדין קרבנות מצורע, ומכל מקום בלישנא דמתניתין דמדמי ליה רבנן ערכין למצורע לענין מציאות הדברים פליגי, דרבי מנחם מיאוני סבירא ליה דעני שהעריך את העשיר סתם אינו דומה כלל למצורע שכבר חייב ולא שייך לומר אבל בקרבנות אינו כן ועל כרחך דתנא קמא לא מיירי כהאי גוונא שהעריך את העשיר סתם, אבל רש״י סבירא ליה דאף הערך עשיר סתם דומה במציאות הדברים לקרבנות מצורע שכבר חייב דלפי מה שנתבאר הוי כל ערכין כאילו אמר מה שהלה היה חייב לולי הערך את עצמו אני מקבל עלי (דהתם מטעם זה ס״ל רבנן דנמתת שם הערך העשיר ס״ע כבר ג״כ מזלינן בתר נודר) ואם כן דומה ממש לקרבנות מצורע דכבר חייב ושפיר קאמרי אבל בקרבנות אינו כן, ורבי סבר דזה אינו דמיון משום דלדידיה הערך את העשיר שכבר הערך את עצמו (שמינו דומה כלל לשאר ערכין) הוא הדומה לקרבנות וכנ״ל.

ג) ולהרמב״ם שיטה אחרת בזה, שכתב (בפ״ג ה״ו) עשיר שאמר ערכי עלי או ערך פלוני ושמע העני ואמר מה שאמר זה עלי הרי העני חייב בערך עשיר שהוא ערך שלם, וכתב עליו הראב״ד א״א זהו כרבי וחכמים חולקין עליו ואומרין שאינו נותן אלא ערך עני, וברדב״ז וכסף משנה הביאו דהרמב״ם בפירוש המשניות כתב להדיא דאין בין רבי וחכמים מחלוקת אלא (רבי) מבאר לנו איך יהיה הערך גם כן דומה לקרבן, אלא דקשה על זה דלקמן (בע״ב) אמרינן ולרבי דאמר כו׳ הוא למעוטי מאי משמע דפליגי ותירץ הכסף משנה דאפשר דסובר רבינו דנהי דפליגי בדרשא דקרא בדינא לא פליגי וצריך ביאור כוונתו, ובתוספות יו״ט כתב דזה לא קשיא דיש לומר דהכוונה ולרבי דפירש דברי רבנן כן הוא

למעוטי מאי ואין ראיה דפליגי רק הא קשיא דאחר כך שם אמרינן לרבי כדאית ליה ולרבנן כדאית ליה מבואר דאיכא פלוגתא ותירץ על זה דעל כרחך דהרמב״ם לא גריס לה, ועיין עוד בלחם משנה מה שכתב לדחוק.

ולענ״ד צדקו דברי הכסף משנה דלא פליגי אלא בדרשא ואבאר כוונתו, דדעת הרמב״ם דבאמת בין לרבי בין לרבנן אם הערין את העשיר סתם אזלינן בתר נודר ובהעריך את העשיר שכבר נתחייב אזלינן בתר נידר, רק דפליגי בדין מצורע שכבר חייב אי דומה להעריך עשיר סתם או להעריך עשיר שכבר נתחייב, דרבנן סבירא ליה דאף דהמצורע חייב והוי לן לדמותו להעריך עשיר שכבר נתחייב מכל מקום לא דמי כלל דבכי האי גוונא שכבר נתחייב העשיר ובא העני לפוטרו לא הוה בגדר ערכין כלל אלא נדר סכום ממון בעלמא הוא, [ודלא כמוש״כ לעיל בתוס׳ דהוה בכלל ערכין אלא מפרש הוא, רק דהרמב״ם ס״ל דמה״ט אינו בגדר ערכין כלל וכ״כ הרדב״ז להדיא (רק הוס׳ לפ׳ נמוק׳ לנקן בין רבנן לרבי ולפמש״כ דוקא לרבנן כן הוס׳ אבל לפ׳ לרבי כדלקמן, ומ״מ כתב שפיר מקוס דהרמב״ס אזיל כרבנן)], מה שאין כן במצורע דלא שייך לנדור קרבנות מצורע אלא צריך לקבל על עצמו חיובו של מצורע ההוא דאז דינו כאילו הוא המצורע וחייב בקרבנותיו, ואם כן אין לדמות מי שמקבל עליו דין מצורע למי שאינו מקבל עליו דין ערכין אלא נודר בעלמא הוא, ואין לדמות מצורע אלא לעני שהעריך את העשיר סתם דהוי ממש דין ערכין ודומה למצורע שכבר חייב כמו שנתבאר לעיל דהוה ליה כאילו אמר העני מה שהעשיר היה מתחייב לולי העריך את עצמו זה מה שאני מקבל עלי, וכיון דבערכין אזלינן בתר נודר הוה אמינא דבמצורע גם כן ניזל בתר נודר להכי בעי קרא ואם דל הוא דבקרבנות אינן כן אלא אזלינן בתר נידר.

ורבי סבירא ליה דמצורע שכבר חייב אינו דומה להעריך עשיר סתם דסוף כל סוף אין העשיר חייב כלום אלא דומה הוא להעריך עשיר שכבר נתחייב, ולא סבירא ליה כרבנן דכי האי גוונא הוה נדר בעלמא אלא ערכין דמפרש הוא (וכמוס׳ הנ״ל דלף דהוה בגדר ערכין מ״מ כיון שכבר הוקבע הסכום ל״ש הפג״י), ומשום הכי אין צריך קרא לומר דבמצורע לא אזלינן בתר נודר דבלאו קרא נמי אזלינן בתר נידר כמו בערכין דמפרש, ואם כן שפיר קאמר בגמרא ולרבי דאמר אומר אני אף בערכין כן ר״ל ערכין הדומין למצורע דהיינו בהעריך עשיר שכבר נתחייב, אלמא בתר חיובא דגברא אזלינן והא לא צריכא קרא וכו׳.

ולפי זה לרבנן דומה מצורע להעריך עשיר סתם ועל כן איצטריך הוא למעוטי מצורע דלא אזלינן בתר נודר, ולרבי דומה מצורע להעריך עשיר שכבר נתחייב והוא למעוטי עשיר שקיבל על עצמו קרבנות מצורע עני דלא אזלינן בתר נידר כעני שקיבל קרבנות מצורע עשיר, ואם כן שפיר פליגי בדרשות אבל לא בדינא, וזה מבואר היטב בדברי הרמב״ם דאין בין רבי מחלוקת לדינא דודאי דפליגי כמבואר בגמרא אלא דכל מחלקותם רק איך יהיה הערך גם כן דומה לקרבן ודו״ק.

ד) **ולענין** קרבנות מצורע כתב הרמב״ם סוף הלכות מחוסרי כפרה (פ״ה ה״ח) עשיר שאמר קרבנו של מצורע זה עלי והיה המצורע עני הרי זה מביא על ידו קרבנות עשיר שהרי ידו משגת ועני שאמר קרבנו של מצורע זה עלי והיה המצורע עשיר הרי זה מביא על ידו קרבנות עשיר שהרי זה הנודר (ל״ל הנידר דהיינו המצורע) חייב בקרבנות עשיר עכ״ל, הנה כתב ב׳ דינים הא׳ עני שהדיר מצורע עשיר דאי הוה אזלינן בתר נודר הוה ליה להביא קרבן עני (ר״ל ממון של קרבן עני והשאר יפליש המצורע העשיר וכהרמב״ד לגבי ערכין הנאמרי לקמן ע״ב תוד״ה לפי שמליגו), רק דלרבנן אתי קרא לומר דאינו כערכין דאזלינן בתר נודר אלא נותן כעשיר דכתיב אם דל הוא ולרבי אין צריך קרא דגם בערכין בכי האי גוונא לא אזלינן בתר נודר, והב׳ עשיר שהדיר מצורע עני דלרבנן אין צריך קרא דדומיא דערכין אזלינן בתר נודר ולרבי אתא קרא דלא נימא בתר חיובא דמצורע אזלינן כמו באופן ההפוך בעני שהדיר עשיר דדומיא דערכין אזלינן בתר חיובא דגברא, קמשמע לן דהכא בעשיר שהדיר אזלינן בתר נודר.

ובהלכות מעשה הקרבנות (פי״ד ה״ט) כתב האומר קרבן מצורע זה או יולדת זו עלי אם היה אותו מצורע או היולדת עניים מביא הנודר קרבן עני ואם היו עשירים מביא הנודר קרבן עשיר אף על פי שהנודר עני, ודקדקו המפרשים שכתב בסתמא אם היה המצורע עני מביא קרבן עני דמשמע אף על פי שהמדיר עשיר וזה סותר למה שכתב בהלכות מחוסרי כפרה וגם נגד הגמרא שלנו.

ובשם הגרי״ז תירצו משום דהכא הזכיר גם יולדת וליכא גבה ריבוי הנ״ל דמדיר עשיר נותן כעשיר על כן לא נקט הכא דינא דמדיר עשיר עכ״ד, וצריך עיון דהריבוי גבי מצורע לא איצטריך לן אלא לרבי דסבירא ליה בתר חיובא דגברא אזלינן אבל לרבנן סברא בעלמא הוא כדאמרינן ואם דל הוא אמר רחמנא ולא דל הוא

(ומפמ"ל היטיב לקמן ע"ב ד"ה למעוטי) ואם כן הכי נמי ואין ידה משגת והרי ידו של נודר משגת, ובמה דמצינו פלוגתא בין רבי וחכמים ודאי דהרמב"ם פסק כחכמים, ועוד דאפילו אי הרמב"ם קאי לרבי אכתי צריך עיון אף אם הנודר עני מנא ליה דנותן כעני הא גם דרשת רב אדא בר אהבה דאין ידו משגת לרבות את הנודר עני דמביא בעניות גם זה ליכא ביולדת ואם כן דילמא עליה דידה חס רחמנא ולא על הנודר דהא כתיב ואם לא תמצא ידה ומנלן למילף על הנודר (וזה ספ' לא' עפמ"כ לקמן ע"ב ד"ה ולרבי ע"ש"ה), [גם צ"ע באינך קרבנות עולה ויורד דהא ששה הן עי' רפ"י משגגות].

אולם באמת קושיית המפרשים אמה שכתב בהלכות מעשי הקרבנות לא קשיא ולא מידי שהרי סיים דבריו אף על פי שהנודר עני, דמשמע דמיירי כל ההלכה מהיה המדיר עני וכן כתב מהר"י קורקוס מדלא אמר ואפילו היה המדיר עני, ועל כרחך דלא חשש לפרש כאן דין מדיר עשיר וסמך עצמו על מה שכתב בהלכות מחוסרי כיפורים כמו שכתב הכסף משנה והוא הנכון.

י"ז ע"ב

ביאור קו' התוס' ותירוצם

תוד"ה לפי שמצינו בערכין, תימה בלאו האי טעמא כו' ויש לומר דמכל מקום אי לא אשכחן כו',

ביאור דבריהם הוא, דהנה בגמרא אמרינן חדא אמצורע עשיר ומדירו עני סלקא דעתך אמינא הואיל ואיתרבו איתרבו כו' לפי שמצינו בערכין עני שהעריך כו', ר"ל לרבנן דבערכין בין נערך עני בין נערך עשיר אזלינן הכל לפי הנודר ובמצורע אינו כן דאם המצורע עני אזלינן בתר נודר (מקרפ ומין ידו משגת לרפות מת הנודר) אבל אם המצורע עשיר לא אזלינן בתר נודר אלא בתר חיובא דגברא דילפינן לה מואם דל הוא ולא מדירו, ועל זה בא לפרש למאי איצטריך קרא דניזל בתר חיובא דגברא ולמה הוה סלקא דעתך דגם במצורע עשיר אזלינן בתר נודר, ושני טעמים נאמרו בזה הא' הואיל ואיתרבו איתרבו ר"ל הואיל ובמצורע גופא היכא דהוא עני אזלינן בתר נודר הוה סלקא דעתך דהכי נמי במצורע עשיר קמשמע לן והב' דסלקא דעתך דנילף מערכין דאזלינן לגמרי בתר נודר קמשמע לן.

וקשיא ליה לתוספות אמאי לא סגי טעם הראשון דבמצורע גופא מצינו כן והוצרך להוסיף עוד טעם מערכין ומתרץ דבלאו הא דערכין לא היינו מדמין מצורע עשיר למצורע עני, וכוונתם פשוט דבאמת לא שייך כלל לדמות מצורע עשיר למצורע עני דבמצורע עני כיון שהוא אינו חייב יותר מקרבנות של עני שפיר שייך למיזל בתר נודר דאם הנודר עשיר יתן יותר ואם הוא עני סגי שיתן כעני והמצורע נפטר מחיובו בין כך שהרי הוא עצמו לא נתחייב יותר מזה, מה שאין כן אם המצורע עשיר איך ניזל בתר נודר דאם נודר עני יתן כעני והלא הוא חייב כעשיר ואיך נפטר מחיובו על ידי קרבן עני ואם כן האי טעמא דהואיל ואיתרבו במצורע עני איתרבו במצורע עשיר אינו מספיק.

ולהכי בעי גם כן ילפותא מערכין, דהתם בערכין גופא היכא דנערך עשיר ומעריכו עני (ולפוטרו קמ"ל כמוס"כ התוס' בע"ב) דאזלינן לרבנן בתר נודר ונותן כעני ויליף ליה מקרא אשר תשיג יד הנודר, קשה גם כן קושיא הנ"ל הא כיון שכבר נערך הנידר ונתחייב ליתן חמשים איך יפטור מחובו על ידי ערך עני שיתן מדירו העני (ותוס' בע"ב ד"ה הקשו מלמ על הנודר דהו"ל כמפקיע מבל על הנידר מיך נפטר לם קנים להו), אלא על כרחך צריך לומר דאין הכי נמי הנידר לא מיפטר וכמו שכתב הראב"ד בתורת כהנים פרשת מצורע (פרשפמ ד') דהעני נותן כפי השגת ידו והעשיר משלים השאר, ולפי זה מקרא דאשר תשיג יד הנודר דילפינן לעני שהעריך עשיר דנותן כעני למדנו חידוש זה דהעני נפטר מחיובו בזה דמייתי בעניות אף על פי שאמר לפוטרו להאי נערך, והשתא שפיר אפשר למילף מינה גם לענין מצורע עשיר דאף על גב דהעני אמר לפוטרו מכל מקום סגי שיתן דמי קרבן עני ליפטור מחיובו והמצורע העשיר ישלים השאר עד קרבן עשיר.

והכרח למילף מצורע מערכין הוא משום טעם הראשון דהואיל ואיתרבו מצורע עני למיזל בתר נודר הכי נמי איתרבו למצורע עשיר למיזל בתר נודר, רק דלעיל אמרנו דאינו דומה משום דבעני הוא פוטר כל חיובו כי לא התחייב יותר מה שאין כן בעשיר דאינו פוטר כל חיובו על ידי קרבן עני, אבל השתא דחזינן בערכין דאין צריך לפוטרו לנידר לגמרי מחיובו אם כן הכי נמי במצורע נימא כן ולהכי בעי קרא לומר דבמצורע אינו כן אלא אי עשיר הוא נותן כעשיר ולא אזלינן בתר נודר.

[ודברי הגרי"ז כאן תמוה, שהקשה במצורע עשיר איך יפטור ע"י קרבן עני ותירץ דבאמת נותן קרבן עשיר אבל שיעבודא דאורייתא ליכא אלא על קרבן עני, ואינו מובן חדא דבגמרא וברש"י מבואר דסלקא דעתך שיביא קרבן עני ולא שיעבודא דעני ועוד איך סלקא דעתך למילף מערכין דנותן ערך עני למצורע דמביא קרבן עשיר אלא שהשיעבוד הוא רק על חלק עניות, ולכן נראה פשוט כמוש"כ לעיל דסלקא דעתך שיתן ממון כפי קרבן עני והמצורע ישלים השאר, ואין לדחות דשאני ערכין שאינו אלא ממון וערך עני הוה מקצת מערך עשיר מה שאין כן במצורע שהעני קיבל על עצמו קרבן אינו נפטר בנתינת ממון אלא בהקרבת קרבן, דמהכ"ת שגבי מצורע חייב עצמו יותר מנתינת ממון ושפיר הוה קרבן עני מקצת מקרבן עשיר].

ביאור הס"ד

א) הוא למעוטי מאי למעוטי מצורע עני ומדירו עשיר סד"א הואיל ואמר רבי בתר חיובא דגברא אזלינן כו', וברש"י ד"ה למעוטי, ר"ל בשלמא לעיל (ע"ב) דאמרינן היה מצורע עני מביא קרבן עני ופריך ואף על גב דמדירו עשיר ואם דל הוא אמר רחמנא ולא דל הוא, ומשמע התם דלאו מדיוקא דהוא ילפינן לה אלא ממשמעות בעלמא דהמביא צריך להיות דל והוא אינו דל [וכ"מ ברגמ"ה וכן מהא דפריך אח"כ ודלמא עליה דידיה חס רחמנא אמדירו לא דהכתיב הוא, משמע דעד השתא לאו מתיבת הוא פריך], היינו מקודם שידענו דאיכא סברא דליזל בתר חיובא דגברא ואם כן בודאי דהסברא נותנת למיזל בתר נודר ואם הוא עשיר יתן כעשיר, דאף על גב שהוא בא לפטור קרבנותיו של המצורע מכל מקום לא אמר כן אלא משום שאי אפשר לקבל על עצמו קרבנות מצורע אם הוא אינו מצורע ועל כן קיבל על עצמו חיובו של מצורע פלוני ואז נכנס תחתיו כאילו הוא המצורע, דאילו לא רצה אלא לקבל על עצמו סך קבוע היה נודר כן, אבל השתא דקאמר רבי דסברא הוא למיזל בתר חיובא דגברא (בעני שהעשיר אף העשיר) אם כן הוה סלקא דעתך דלא איכפת לן שהמדיר אינו דל דלאו בתר דידיה אזלינן ואי אפשר למילף ממשמעות ואם דל הוא, להכי בעי דיוקא דקרא הוא להשמיעני דלא אזלינן בתר חיובא דגברא.

וזה כוונת רש"י ולרבנן לא איצטריך למעוטי (מהוא) דהואיל ובערכין אזלינן בתר נודר ולא בתר חיובא דגברא במצורע נמי אזלינן בתר נודר, וכיון דקרא קאמר דהנודר צריך להיות דל והנודר אינו דל נותן כעשיר דו"ק.

ב) והנה כבר כתבתי לעיל (ע"ב ד"ה ילמד) דסוגיא דהכא בעשיר שהעריך את עצמו ובא אחר ואמר לפוטרו מחיובו על כרחך מיירי שכבר נערך העשיר ונתחייב בערך עשיר ואחר כך בא העני והדירו, דקודם הערכה לא שייך למיקריה עשיר דעשירות בשעת נדר אינו מעלה ומוריד לפי מה שכתבו התוספות (ז' ע"ב) עיי"ש, ולפי זה יש לדון דלכאורה כיון דמדמינן ערכין לקרבנות מצורע (פסח נקרבנות כו') אם כן הוא הדין בעשיר שהדיר לפטור קרבנות מצורע עני או להיפך גם כן מיירי שכבר נקבע שהמצורע עשיר או עני על ידי הבאת א' מקרבנותיו (מר כדפירש ליה במעופר נגמ' לקמן), דלפני כן מי קבע שהוא עשיר או עני.

אולם יש לחלק ולומר דדוקא בערכין לא מיקרי עני או עשיר עד שיעריכנו כהן, דלפי מה שיתבאר לקמן (ע"ב במתני' נסס מסכת"י ועוד) לפני הערכת כהן לא נקבע חיובו כלל ואינו אלא שיעבוד בעלמא [והשיעבוד הזה אינו נותן לו דין עני או עשיר שהשיעבוד הוא בין כך על כולו ואפילו כשמעריכו כהן ומתחייב כעני אינו סר ממנו השיעבוד על כולו דהא אם העשיר אח"כ מתחייב ליתן בעשירות עיי"ש], ורק הערכת כהן הוא הקובע סך חיובו ואז נקבע דינו כעני או כעשיר, מה שאין כן בקרבנות דאין צריך אלא הבאה יש לומר כל שהוא עני עכשיו והרי הוא חייב בקרבנות עני אף על פי שחיובו יכול להשתנות על ידי שיעשיר מכל מקום עד שישתנה הוה חיובו כעני ולכן דין המדירו כדין מדיר עני, וכן להיפך אם עשיר הוא עכשיו, ואם כן אפילו לפני הבאת קרבן אזלינן בתר מה שהוא.

ובכתבי הגרי"ז משמע דאדרבה כל הענין של מדירו עשיר דמייתי בעשירות היינו דוקא בשעדיין לא הקריב המצורע את הקרבן האחד (למר כדפירש ליה) אבל אם כבר הקריבו בעניות ונקבע עליו דין עני כיון שאם יעשיר עדיין מביא כעני לא עדיף מדירו ממנו ואפילו מדירו עשיר מביא כעני ע"כ, וצריך עיון מהיכי תיתי דחיובו דמדיר תלוי במצבו של המצורע ודוקא היכא שהמצורע עצמו עדיין יכול להיעשר אז דין מדירו כעשיר הא בגמרא משמע דאדרבה מדירו באמת עדיף ממצורע גופא, ודוקא המצורע עצמו כשהוא עני נקבע בו דין עני מה שאין כן מדירו נותן כעשיר אף על פי שרצונו לפוטרו לעני, ובפרט לרבי דיליף לה מקרא דהוא, (ורבנן נמ פליגי לדיוק ועי' רש"י למעוטי).

ביאור שיטת רבי, ודברי רבינו אלחנן

ולרבי דאמר אומר אני כו' למעוטי מצורע עני ומדירו עשיר כו', ובתוד"ה הכא נמי כו' והקשה רבינו

אלחנן כו׳, קשיא ליה לרבינו אלחנן דהנה בשיטת רבנן מפורש כל הצדדין, בערכין הכל לפי הנודר ובקרבנות יש חילוק דבמצורע עני כפי הנודר ובמצורע עשיר כפי הנידר, מה שאין כן לרבי לא נתפרש הכל אלא דבערכין אם הנערך עשיר אזלינן בתר נערך וממילא דהוא הדין במצורע עשיר דאזלינן בתר מצורע (ועיין לעיל קרפ ע״ז כמו לרבנן) וקרא אתא להיכא דמצורע עני ומדירו עשיר דלא אזלינן בתר מצורע אלא נותן כעשיר, אבל בערכין גופא מה הדין בנערך עני לא נתפרש להדיא ויש לדון אי בכהאי גוונא נמי סבירא ליה דבתר חיובא דגברא אזלינן ונותן כעני או דילמא רק בנערך עשיר ומדירו עני סבירא ליה דאזלינן בתר נערך משום שכבר נתחייב נערך בערך עשיר ואינו יכול לפטור עצמו בנתינת ערך עני אבל בנערך עני מודה לרבנן דאזלינן בתר נודר דאם הוא עשיר יתן כעשיר.

ואיך שנדון בזה בין בתר נודר בין בתר נידר קשיא, דאי נימא דמודה דאזלינן בתר נודר ונותן כעשיר קשה מנא ליה הכי הא במצורע בעי קרא לומר דאזלינן בתר נודר ואם כן בערכין דליכא קרא מהיכי תיתי למיזל בתר נודר, ואי תימא דאזלינן בתר נידר בזה יקשה מה שאמר אומר אני אף בערכין כן דומיא דמצורע והא סוף כל סוף לא דמי ערכין למצורע דבמצורע עני ומדירו עשיר ילפינן מקרא הנ״ל דאזלינן בתר נודר ונותן כעשיר מה שאין כן בערכין דליכא קרא אזלינן בתר נידר ועשיר שהעריך עני נותן כעני, ועל כרחך צריך לומר דבאמת מודה רבי דבערכין כהאי גוונא נמי בתר נודר אזלינן אף על גב דליכא קרא אולם טעמא בעי אמאי, זהו קושיית רבי אלחנן, ועל זה תירץ ונתן טעם דבערכין לא בעי קרא ולא דמי למצורע דבערכין שייך להעריכו אף באין הנערך חייב כלום (ולקמן יתבאר עוד).

ומכל מקום אף לפי תירוצו אכתי קשה בדברי רבי, דהנה במצורע עני ומדירו עשיר דסלקא דעתך דאזלינן בתר נידר (עד דבעי קרא למיזל בתר נודר) היינו טעמא משום דהואיל ואמר רבי בתר חיובא דגברא אזלינן הכי נמי בתר חיובא דגברא אזלינן, ור״ל כיון דחזינן כן בערכין בעני שהעריך את העשיר דאזלינן בתר נידר הכי נמי במצורע אי עשיר הדיר למצורע עני ניזל בתר נידר, [אבל אין הכוונה משום דחזינן כן במצורע גופא באופן ההפוך דהיינו בעני שהדיר עשיר דאזלינן בתר נידר, חדא דזה גופא נלמד מערכין ועוד דגם רבנן מודין לזה אלא דיש להן קרא על זה כיון דלדידהו בערכין אינו כן אבל לדינא מודי, ועל כרחך דאי״ז מיקרי בתר חיובא דגברא אלא אם מקורו הוא סברא בעלמא, אלא מעני שהעריך עשיר מיירי וכ״כ רגמ״ה להדיא ודו״ק], ובערכין גופא בכהאי גוונא (עני שהעריך פת העשיר) הלא ליכא קרא דנותן כעשיר אלא סברא בעלמא הוא דסבירא ליה לרבי דאזלינן בתר חיובא דגברא, ואם כן השתא דאתא קרא במצורע בעשיר שהדיר את העני דנותן כעשיר ולא אזלינן בתר חיובא דגברא אמאי לא ילפינן מיניה דליתא להאי סברא דבתר חיובא דגברא אזלינן ובין במצורע (נפופן ההפוך דהייטו בעני שהדיר עשיר) ובין בערכין בכל אופן נימא דאזלינן בתר נודר.

ויש לומר משום דאכתי איכא קרא ואין ידו משגת דמינה מרבינן (בע״פ) מצורע עני ומדירו עני דנותן כעני, ועל כרחך דרבי מודה לדרשא זו דהא פריך בגמרא לרבי דאמר כו׳ הוא למעוטי מאי ולא פריך ואין ידו משגת לרבויי מאי משמע דריבויי הנ״ל דעני שהדיר עני נותן כעני קאי גם לרבי, ואף דבין אי אזלינן בתר נודר בין בתר נידר יתן כעני ומאי בעי קרא, על כרחך דקאי טעמא דגמרא דהוה סלקא דעתך דאדידיה חס רחמנא ולא על מדירו והיינו דלא אזלינן לא בתר נודר ולא בתר נידר אלא בתר עצם חיוב קרבנות וקמשמע לן קרא דנותן כעני, מיהו אכתי לא ידענא אי משום דאזלינן בתר נודר או בתר נידר או בתר תרווייהו וממילא שוב כי אתא קרא דאם נודר עשיר אזלינן בתר נודר אי אפשר לומר דקרא מגלה לן דבכל אופן אזלינן בתר נודר ולא בתר חיובא דגברא דאם כן תרי קראי למה לי ולא הוה ליה למימר אלא חד קרא דבתר נודר אזלינן ואם הוא עני נותן כעני ואם עשיר נותן כעשיר, אלא על כרחך דאין הדין כן בכל אופן ואיכא גוונא דאזלינן בתר חיובא דגברא כגון שאין המצורע עני אלא עשיר דאז המדירו אפילו הוא עני נותן כעשיר ונתיישב קושיא הנ״ל דו״ק.

על כל פנים לפי זה לרבי איכא תרי קראי גבי מצורע עני דאזלינן בתר נודר, בנודר עני ילפינן מואין ידו משגת דנותן כעני ובנודר עשיר ילפינן מואם דל הוא דנותן כעשיר, ואם כן תמצית דרשות דקראי כך, לרבנן הריבויי לעני שהדיר עני דנותן כעני והמיעוט לעני שהדיר עשיר דנותן כעשיר (ולרבי פ״ק דפערכין כה״ג דעני העריך עשיר ג״כ נותן כעשיר) ולרבי הריבויי לעני שהדיר עני דנותן כעני והמיעוט לעשיר שהדיר עני דנותן כעשיר (ולרבנן פ״ק דגם פערכין מזלינן בתר נודר).

אמאי לא הוי כמפרש

תוד״ה הכא נמי, בא״ד ותירץ רבי אלחנן כו׳ אבל גבי ערכין כו׳ פשיטא שלא אזלינן בתר חיובא

דגברא שהרי אם לא היה העני חייב כו' וכל שכן אם הלה נתחייב כו', לכאורה קשה שהרי בעני שהעריך עשיר הבינו התוספות לעיל (ע"פ סוד"ה הגע"י) דהוה ליה כמפרש סכום שהלה חייב ואם כן בעשיר שהעריך את העני נמי נימא דהוה ליה כמפרש שנותן סכום העניות שחייב עצמו העני ונעשה כמי שאמר סלע עלי לבדק הבית ואם כן אינו ענין כלל לעשיר שקיבל על עצמו ערך עני סתם דאז הוה דין ערכין דעלמא, [ואף שכבר נתבאר לעיל (ע"פ בסוד"ה הגע"י) דלכן דומה סתם ערכין למעריך מי שכבר נתחייב, משום דסתם ערכין נמי הוה ליה כאילו אמר ערכו עלי מה שהיה מחוייב זה אילולי העריך את עצמו, אכתי אי"ז מיישב קושיא זו דמ"מ הו"ל מפרש לפי תוס' בע"א].

ונראה דהנה יש לעיין בעני שאמר ערכי עלי והעריכו כהן ונתחייב בערך עני ושמע עני אחר ואמר מה שאמר זה עלי וקודם שנתן שוב העשיר הראשון, דעכשיו הראשון אם יתן בעצמו יתחייב ערך עשיר כדין עני והעשיר (לשיטת תוס' ז' ע"ב הנ"ל וכמו שיתבאר לקמן במתני'), האם זה שקיבל עליו לפוטרו חייב נמי בערך עשיר משום דסוף כל סוף עכשיו צריך לפוטרו מערך עשיר או דילמא כיון שלא קיבל על עצמו אלא ערך עני ישלם כעני והשאר יתן הראשון שהעשיר, ובכהאי גוונא במצורע פשיטא שתלוי בשעת חטאת או אשם מר כדאית ליה דהא אז הוא דחל על המצורע דין עני או עשיר והלה התחייב עצמו לפוטרו למצורע ממה שיתחייב ליתן, מה שאין כן בערכין לפי מה שכתבו התוספות דהוה ליה כמפרש יש לומר דאינו נותן אלא כעני שהרי פירש ליתן כסכום העניות, (ובשלמא בגוונא דהתוס' דמייתי ממדירו עשיר הסם היה נותן כעשיר אפילו אם הרשתון לא העריך ע"ע כלל אבל הכא העני לא היה נותן יותר ע"כ לא יתן יותר מערך עני).

ולענ"ד נראה פשוט דנותן כערך עשיר, דעד כאן לא כתבו התוספות לעיל דכמפרש הוא אלא בהעריך אם ה)עשיר שהעריך את עצמו, דכיון דאפילו יעני אינו נידון בהישג יד אם כן הוה ליה כאילו פירש חמישים סלע שהרי על כרחך יתחייב חמישים לא פחות ולכן העני שאמר מה שאמר זה עלי לפוטרו הוה ליה כמפרש נ', מה שאין כן עני שהעריך כיון דיכול להעשיר ואז יתחייב לשלם חמישים אם כן כל זמן שלא שילם אין כאן סכום מוחלט והעני השני שאמר עלי לפוטרו לא הוה כמפרש סכום עניות שהרי לא נקבע עדיין הסכום וממילא דצריך לפוטרו ממה שחייב בשעת תשלומין ולהכי אם העשיר הראשון נותן השני ערך עשיר.

וממילא דלא קשה קושיא דלעיל שהקשינו דאינו דומה מעריך עני סתם למעריכו כשכבר נתחייב העני דאז הוה ליה כמפרש, דלפי מה שנתבאר דעני אפילו העריכו כהן לא נקבע סכום תשלומיו עד דמשלם כיון שעדיין יכול להעשיר אם כן העני שקבל על עצמו לפוטרו אינו כמפרש סכום מסויים ולא קיבל אלא לפוטרו מערך ועל כרחך אפילו אם לא העשיר העני נמי מחייב העשיר לשלם ערך עשיר, שערך הוא שמשלם ולא סכום ודו"ק, [ולכאורה לפי"ז אפילו מדירו אינו עשיר בשעה שהעריך את העני אלא שהעשיר אח"כ גם כן דינא הכי דכיון דערך עניות אינו סכום, ערך הוא דחייב ובהעשיר נותן כעשיר, אולם זה תלוי בחקירת המנ"ח (מ' ס"כ) והחזו"א בעני והעשיר והעני הבאתי דבריהם לקמן במתני' עיי"ש].

שיטות הראשונים בדין עני והעשיר

א) מתני' היה עני והעשיר או עשיר והעני כו', יש לעיין מתי היה עני ומתי היה עשיר, דאי אפשר לומר שאין נפקא מינה מתי היה עני אלא כל שהיה עני פעם אחת משעת נדר עד שעת נתינה אם העשיר בשעת נתינה מיקרי עני והעשיר, דאם כן הכי נמי להיפך בעשיר והעני צריך לומר דכל שהיה עשיר פעם אחת כל משך הזמן משעת נדר עד שעת נתינה אז אם העני קודם נתינה מיקרי עשיר והעני, וזה לא יתכן דאם כן עני והעשיר ועשיר והעני חד דינא הוא דלא שנא מתי היה עני ומתי היה עשיר אלא כל שהיה עשיר פעם אחת נותן כעשיר, והא זהו שיטת רבי יהודה דצריך שיהיה במכותו מתחלתו ועד סופו וכל שהיה עשיר פעם אחת שוב נותן כעשיר ובמה פליג עליו תנא קמא, ועל כרחך דתנא קמא סבירא ליה דצריך שיתחיל או יסיים בעשירות ולא סגי דבאמצע היה עשיר ואם כן צריך לומר דיש זמן קבוע להיותו עני ואחר אותו זמן אם העשיר מיקרי עני והעשיר וכן להיפך והשתא יש לחקור מתי הוא הזמן הזה אי שעת נדר או שעת הערכת כהן שאז נקבע דינו כעני שאם העשיר אחר כך הוה ליה עני והעשיר וכן להיפך בעשיר והעני.

וכדי לעמוד על זה צריכין אנו לברר מקודם אם יש בכלל דין הערכת כהן בכל הערכין בין אי מייתי בעניות בין אי מייתי בעשירות או דילמא דוקא בעניות בעי הערכה (דלגד זה ל"ק לומר דמז נקבע דינו כעשיר דהם בעשיר ליכא הערכה), גם יש לעיין את מי מעריכין את המעריך או את הנערך או את שניהם, גם אי לפני הערכה אינו חייב כלל לשלם או שחייב נמי בלא הערכה.

שיטת התוס'

[מקודם נבאר שיטת התוס' שדבריו מפורשין יותר ואח"כ שיטת רש"י ושאר ראשונים].

ב) כבר נתבאר לעיל (ז' ע"ב בתוד"ה בעיבעא) דעת התוספות והרא"ש דעשיר והעני דמתניתין דוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר אבל אם העני קודם הערכה נותן ערך עני והוא הדין להיפך בעני והעשיר דאפילו העשיר אחרי הערכה נותן ערך עשיר (כמוש"כ התוס' כאן ד"ה אבל ובערע"ת שם ולע"ת בהמיו"ט כאן עי' לקמן סוס"ה ו'), ומבואר דסבירא להו דהערכה בינן בין בעשירות ובין בעניות ושעת הערכה הוא הזמן הקובע היותו עני או עשיר לענין שאם אחר כך נתהפך מצבו מיקרי עני והעשיר או עשיר והעני, וזה מובן על פי מה שכתבו המשכנות יעקב (סו"מ סי' כ"ח) והחזו"א (סי' כ"ט סק"ד) דליכא חיוב תשלומי ערכין עד שיעריכנו הכהן (רק שיעבוד נכסיו ליכא) ומשום הכי כל אחד בעי הערכה בין עני בין עשיר דאף העשיר לא יתחייב בתשלומין בלא הערכה וכיון שאז חל החיוב ממילא דנקבע דינו בתר מצבו דאז וכן כתב החזו"א שם (סוסקט"ו).

והערכה זו על המעריך הוא ולא על הנערך שכן עני והעשיר או עשיר והעני מיירי מן המעריך, ואין לדחות דמיירי שהעריך את עצמו וכהן מעריכו משום נערך ולא משום מעריך, דאין רמז במשנתינו דמיירי דוקא בהעריך את עצמו ואדרבה זהו משנה אחת עם הקודמו דמיירי להדיא שאין המעריך והנערך אחד וכן המשנה שאחר זה (וכל הסוגיא מיירי במעריך ונערך וגודר וגידל בפר מי מזלינן לכל מילי) וגם הוה ליה לתוספות לפרש דאם העריך אחר אז תלוי בעשירות שבשעת הערכת נערך אלא על כרחך הערכה למעריך הוא, וכל שכן לפי החזו"א הנ"ל שקבלת מעריך בשעת נדרו הוא רק להתחייב במצות הערכין אבל בכמה יהיו התשלומין אינו נקבע אלא בשעת הערכת כהן ומשום הכי לא שייך שיתחייב לפני שנקבע סכומו, כל זה לא שייך אלא להמעריך אבל לא להנערך וכן ממה שהקשו התוספות לעיל (ד' ע"ת ד"ה ולע"ת סוס"ה) וצריך עיון דפשטיה דקרא כו', משמע דאין הערכה לנערך עיי"ש.

ג) ונתבאר עוד שם (ז' ע"ב) דלמהוי עשיר (לענין עשיר והעני) לא סגי עשירות בשעת הערכה אלא בעי גם כן עשירות בשעת אמירה [כצד הב' במנ"ח והחזו"א] דכולא הוי שעת נדר משעת אמירת הנדר עד שעת חלות חיוב תשלומי הנדר דהיינו הערכה ולכן עני בשעת נדר והעשיר בשעת הערכה ושוב העני לא מקרי עשיר והעני, אולם זה דוקא למה שנוגע לדין עשיר והעני אבל מה שנוגע לדין עני והעשיר דהיינו שידו משגת בשעת נתינה בזה אין נפקא מינה מה שהיה קודם לכן דאפילו היה עני משעת נדר עד רגע לפני נתינה כל שידו משגת בשעת נתינה נותן כעשיר, ולפי זה איכא שני זמנים זמן א' הוא משעת אמירה עד הערכה ועד בכלל והב' שעת נתינה ואם הוא עשיר בא' משני זמנים הללו נותן כעשיר (ספילו הוס עני בזמן הזה) או משום "דין" עשיר היינו עשיר והעני או משום "מציאות" של עשיר היינו עני והעשיר וכנ"ל.

נמצא שיטת התוספות כך הוא, דבעינן הערכה למעריך בין שהוא עני בין שהוא עשיר ואינו חייב בתשלומי ערכו לפני הערכת כהן, ובעני והעשיר אין נפקא מינה אם העשיר קודם הערכה או אחר הערכה כל שבשעת נתינה עשיר הוא, ובעשיר והעני צריך שיהיה עשיר משעת אמירה עד שעת הערכה, ולא מצינו הערכה לנערך.

שיטת רש"י

ד) החזון איש לא חילק בין הראשונים בהא דליכא חיוב תשלומין עד הערכה וכן נקט המשכנות יעקב דרש"י גם כן מודה לתוספות בזה, ולפי דבריהם על כרחך דאיכא הערכה למעריך בכל אופן אפילו אי מייתי בעשירות [אף דהמשכנ"י מיירי לשיטת הרמב"ם דנערך הוא דבעי הערכה (עי' לקמן סוס י"ב) מכל מקום מתבאר מדבריו דהערכת כהן בעינן בכל אופן בין בעניות בין בעשירות דבלא"ה אין חיוב תשלומין ואם כן הוא הדין לרש"י דמעריך בעי הערכה צריך לומר דבכל אופן איכא הערכת מעריך ועי' לקמן (סוס ה')], אלא דהדבר צריך תלמוד דיש כמה סתירות בדברי רש"י כמו שיתבאר, וכמו כן עלינו לברר אי עשיר ועני נקבע בשעת הערכה כמו שכתבו התוספות או בזמן אחר וכן אם העשיר אחר הערכה אי חייב כעשיר כמו שכתבו התוספות.

הערכת כהן על המעריך או הנערך,
ואם עשיר גם כן בעי הערכה

ה) המשכנות יעקב שם כתב כמה ראיות דעיקר חיוב ושעבוד אינו רק בשעת הערכת כהן ובתוכם ממה שכתב רש"י כאן (ד"ה ספי' מת סמיו) ולקמן (י"ח ע"ת ד"ה כשהיה סמיו גוסס) בשעה שהכהן מעריכו עיי"ש דמשמע דשעת הערכה קובע וממילא על כרחך דאיכא הערכה בין בעני בין בעשיר, ולענ"ד נראה כדבריו אבל להיפך דמדברי רש"י משמע דאיכא הערכה בין בעני בין

בעשיר (מדהכהן ממשיך להעריכו אף על פי שהעשיר כנראה מפשטות דבריו) ומתוך כך משמע דלפני הערכה אינו מתחייב וכנ"ל, [וכ"כ לעיל (אות ג') דאין רמז במשנתינו דמיירי דוקא שהעריך את עצמו ומעריכו משום נערך, ועוד שרש"י כתב בזה"ל אפילו מת אביו כו' אערכין קאי כו' אפילו מת אביו של מעריך זה בשעה שהכהן מעריכו כו', ומדהוסיף "של מעריך זה" אף דכבר אמר דאערכין קאי משמע דהמעריך והנערך תרי גברא נינהו ואת המעריך מעריכין ולא את הנערך, גם אין לדחות ולומר דבאמת עשיר ממש אין צריך הערכה ומתניתין מיירי שאין ידו משגת רק מקצת ולכן בעי הערכה משום עני ולא מקרי עשיר אלא לגבי מה שהעני אח"כ יותר, דזה לא ניתן להיאמר כי עשיר תנן, ואף שראיתי כן בשם הגרי"ז מ"מ אין דבריו מובנים וכמו שנתבאר לעיל (ז' ע"ב אות ס"ה) עיי"ש], וכן משמע ממה שכתבו התוספות לקמן (י"ח ע"ב ד"ה ל"ג) בשם הקונטרס דבערכין בדעת הכהן תליא ואי חזי דאביו גוסס אינו מעריכו עד שימות, משמע בתר שימות מעריכו אף על פי שהוא עשיר כבר (אלא דבכתי"ג שנינו לא נמצא פירוש זה), גם בבבא מציעא (קי"ד ע"ב) כתב רש"י כי האי לישנא אם העשיר קודם שהעריכו כהן, דמשמע דמכל מקום מעריכו אחר שהעשיר.

[האומנם דיש לדחות דמש"כ בקונטרס ובב"מ קודם שהעריכו כהן אין הכוונה שמעריכו אח"כ אלא ר"ל קודם שהספיק הכהן להעריכו דכיון שהעשיר שוב לא צריך מידי וכמוש"כ רש"י שם ש"נותן" ערך עשיר ולא כתב שמעריכו בעשירות, ומש"כ רש"י בשעה שהכהן מעריכו י"ל דאין ראיה דבגמ' פריך עלה עשיר הוא ואפ"ל דנכלל ג"כ בזה דאם כן למה מעריכו, מ"מ לא מסתבר לדחוק כך ובודאי פשטות דברי רש"י מורין כהמשכנ"י והחזו"א דיש הערכה לעשיר].

ואף דלא משמע כן מרש"י לעיל (ד' ע"ב ד"ה ולא כהן) גבי הא דסלקא דעתך דהעמידו לפני כהן ולא כהן לפני כהן שכתב שם ז"ל הלכך כהן ליתיה בערכין דאי עני הוא לא קרינא ביה והעמידו לפני הכהן, דמשמע דוקא עני בעי העמדה והערכה ולא עשיר, מכל מקום כבר יישבנו שם במקומו דהתם בהערכת נערך קמיירי וכמבואר בפירושו על התורה דהאי והעריך אותו ר"ל את הנערך עיי"ש, אבל הערכת מעריך בכל ערכין הוא דמייתורא דקרא יעריכנו הכהן דרשינן בתורת כהנים (בפרקתי סוף פרק ג') בנין אב לכל הערכין שיהיה בכהן וכן כתב בקול רמ"ז (פ"ה מ"ג) עיי"ש, ולפי זה סבירא ליה לרש"י הערכה למעריך בין עני בין עשיר ובהשג יד בעי הערכת נערך גם כן, [וע"ע רש"י ב"מ (קי"ג ע"ב ד"ה ומפקן) ונתבאר היטב לקמן (כ"ד ע"א ד"ה מ"ט עיי"ש].

אם העשיר אחר הערכה

ו) **ברש"י** כאן משמע דאם העשיר אחר הערכה נותן כעשיר, שכתב במתניתין עני והעשיר קודם נתינה או עשיר והעני קודם נתינה וכן כתב הרע"ב כאן, הרי דכל שהעשיר קודם נתינה אפילו כבר העריכוהו בעניו נותן כעשיר, אלא שהתוספות יום טוב כתב על זה ונ"ל דר"ל קודם שיערכנו הכהן דהא קרא דאשר תשיג דילפינן מיניה יעריכנו כתיב ביה וכן בברייתא לקמן (י"ח ע"ב) גבי דמים דתני שעת נתינה פרש"י היינו שעה שהוא בא לבית דין ובערכין ביאתו לכהן במקום ביאתו לבית דין בדמים הוא עכ"ד, הנה הבין דאחר הערכה אם העשיר אכתי נידון בהשג יד (ומציעו שיטה כזה בתמיהי ב"מ קי"ד עיי"ש), אבל כבר דחאו דבריו בתוספות רעק"א וברש"ש עיי"ש [רק מה שהקשו מתוס' כאן לא קשה דאין ראיה על שיטת רש"י], ובחזו"א (סי' כ"ט סק"ד) מביא ראיה לרעק"א דאפילו העשיר אחר הערכה נותן כעשיר שהרי בהא דאמרינן (מ' ע"ב) נתן ד' לראשונה וא' לשניה ידי שניה יצא ידי ראשונה לא יצא פרש"י שהעריכו הכהן על הראשונה תחילה לא יצא ידי ראשונה דבעי למיתב כל מה דבידיה כרבנן ואם חזר והעשיר נותן את כל הערך דנתינה קמייתא לאו כלום הוא, הרי דאף שהעריכו הכהן בעניות כיון שלא נתן כל מה שבידו אם העשיר אחרי הערכה נותן כעשיר, (וכן כל הסוגיא מסמע דנתן עפ"י כהן וכ"כ רש"י לעיל ובמוד"ס כיון גמי מסמע הכי).

ומה שיש להעיר מדברי רש"י לקמן (ד"ה אפילו מת אביו) דמשמע שאם העשיר אחר הערכה נותן כעני נתבאר שם במקומו שאין סתירה להנ"ל ונתיישב גם ראיית התוספות יום טוב הנ"ל דאדרבה הוא ראיה לרעק"א והחזו"א עיי"ש, ומה שהקשו רעק"א ורש"ש ממה שכתב רש"י לקמן (כ"ד ע"ב) גבי מרגלית לקלים דלפי דמים ששמאוה יתן שהרי בזמן שהעריכו כהן לא היה לו יותר, דמשמע דאם העשיר אחר הערכה נותן כעני עיין מה שכתבתי שם ברש"י יישוב נכון על זה.

ז) **אלא** דלכאורה כהתוספות יום טוב מבואר להדיא ברש"י בבא מציעא (קי"ד ע"ב) דהכי אמרינן שם ואם מך הוא מערכך כו' עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, פרש"י שאם העריך עצמו עני והעשיר קודם שהעריכו כהן אינו נידון בהשגת ידו אלא נותן ערך עשיר, (עי' לקמן ד"ה עני והעשיר שפירש דברי רש"י למה עני והעשיר עני קרי עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו ועל פי קרי דעפ"י מסר תשיג), משמע דוקא אם העשיר קודם הערכה ולא אחר כך דאי לאו הכי הוה ליה

למימר אם העשיר קודם נתינה, וזה סותר לשיטתו כפי שמשמע כאן וכהוכחת החזו"א הנ"ל, [והכא לא שייך לתרץ כמו שכתבתי ברש"י (ד"ה אפי' מת אמיו) דשעת הערכה וקודם נתינה זמן אחד הוא עיי"ש, דדוקא שעה שמעריכו הכהן הוה קודם נתינה אבל "קודם שהעריכו כהן" הוה קודם דקודם לנתינה וא"כ על כרחך דרש"י נתכוון דוקא לקודם הערכה ולא אחר כך ודו"ק].

אמנם לכשתדקדק אין שום סתירה בדבר דבאמת יש חילוק בין העשיר קודם הערכה להעשיר אחר הערכה, דהנה כבר נתבאר לעיל (סוס ג') דיש "מציאות" של עשיר ויש "דין" עשיר, "מציאות" של עשיר היינו כל שבשעת נתינה ידו משגת דאז הרי הוא מתחייב בערך עשיר אפילו היה עני עד רגע האחרון, ו"דין" עשיר היינו כל שנקבע דינו כעשיר דאז אפילו העני אחר כך נשאר דינו דין עשיר, וסבירא ליה לרש"י דב"דין" עשיר גופא יש שני זמנים שעת נדר ושעת הערכה [דלא כתוס' לעיל שם דחדא זימנא הוי] שאם היה עשיר בא' משני זמנים הללו אף על פי שהיה עני בזמן השני נקבע לו דין עשיר, כגון היה עשיר בשעת נדר ועני בשעת הערכה נקבע דינו כעשיר משום דין עשיר והעני (כמבואר ברש"י כאן ד"ה עשיר והעני), היה עני בשעת נדר והעשיר בשעת הערכה נותן נמי כעשיר משום דין עני והעשיר (כ"מ בגמ"ן ג"מ שם בדעת רש"י סוגיא לקמן ד"ה עני והעשיר) ותרווייהו "דין" עשיר להם שאפילו העני אחר כך בשעת נתינה נותן כעשיר, [ודין עני והעשיר וחזר והעני דנותן כעני לרבנן, דוקא אם חזר והעני לפני הערכה אבל אחר הערכה לא דכבר נקבע לו דין עשיר].

ואם כן מדוייקין היטב דברי רש"י דבשלמא בסוגיין דלא נחית לסיבת ההתחייבות אלא הלכתא הוא דקאמר דעני והעשיר נותן כעשיר, שפיר פרש"י אם העשיר קודם נתינה דהא קושטא הוא דכל שהוא עשיר בשעת נתינה נותן כעשיר אי משום מציאות של עשיר היכא דהעשיר קודם נתינה אי משום דין עשיר (ג"כ) היכא דהעשיר קודם הערכה, מה שאין כן סוגיא דבבא מציעא דמיירי משעת הערכה והיינו קביעות "דין" עני או עשיר, דהא קאי אקרא דואם מך הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו דאז מעריכו הכהן בהשג יד וקובע דין עני, על זה כתב שפיר דהיכא שהוא עני והעשיר "קודם שהעריכו כהן" אינו כן, ר"ל דאז אין הכהן מעריכו בהשג יד אלא קובע דינו כעשיר, דאין הכי נמי גם אם העשיר אחר הערכה "נותן" כעשיר משום מציאות של עשיר אבל להיות "נידון" כעשיר לא שייך אלא בשעה שהוא "נידון" דהיינו בשעת הערכת כהן ודו"ק היטיב.

ואם תאמר מנלן הני תרי דינא דין עשיר בשעת נתינה ודין עשיר בשעת הערכה מחד קרא דאשר תשיג, יש לומר דדין עשיר בשעת נתינה ילפינן מדכתיב אשר תשיג ידו דמשמע בשעת נתינת ידו כמוש"כ רגמ"ה, ומסיפא דקרא דמסיים יעריכנו הכהן דמשמע דהשיגה ידו לפני הערכה ולפי השג יד יעריכנו הכהן (וכמו שהעיר המיוט"ע ע"י לעיל סוס ו') מינה ילפינן דין עשיר בשעת הערכה, וא"כ מפרשי קרא הכי דכל אשר תשיג ידו בשעת נתינה יתן, ואם קודם הערכה כבר השיגה ידו אז יעריכנו הכהן כך ויקבע לו דין עשיר (שאפילו יעני סמ"כ יתן כעשיר) ודו"ק].

ח) **ולפי** מה שנתבאר דעשיר והעני היינו עשיר בשעת נדר ועני בשעת הערכה, וכמפורש ברש"י כאן שכתב עשיר והעני אשר תשיג יד הנודר דמשמע בתר שעת נדר אזלינן הרי דמשעת נדר חשבינן ליה עשיר ודלא כתוספות (ז' ע"ג ד"ה בעידנא) דמשעת הערכה, נצטרך לתרץ על קושיית התוספות שם מנתן ד' לשניה וא' לראשונה כהסלקא דעתך של הרא"ש המובא בשיטה מקובצת שם (סוס י"ד) דעשיר והעני דוקא אם היה עשיר ממש אבל אם היה לו רק ה' סלעים לא נקבע עליו דין עשיר שיתחייב בה' סלעים אם העני אחר כך עד סלע אחד אלא נותן א' ונפטר, ועיין לקמן בדברי הרמב"ם (סוס ט') ביאור תירוץ זו, על כל פנים לרש"י אף דאינו מתחייב אלא בשעת הערכה מכל מקום אזלינן בתר שעת נדר (עי' לקמן סוס י') .

תמצית שיטת רש"י כך הוא, דסבירא ליה כתוספות הערכה למעריך בין עני בין עשיר רק דמוסיף הערכה לנערך אם המעריך עני, וכל שהיה עשיר בא' מג' זמנים הללו שעת נדר שעת הערכה או שעת נתינה נותן כעשיר אפילו לא היה עשיר בזמנים אחרים.

שיטת הרמב"ם

ט) **כתב** הרמב"ם (פ"ג ה"ה) עשיר שהעריך והעני או שהעריך כשהוא עני והעשיר הרי זה חייב בערך עשיר, סתם ולא פירש איך היה הערכת כהן כגון בעשיר שהעריך והעני אם דוקא שהעני אחר הערכת כהן וכשיטת התוספות לעיל (וס"ל עני והעשיר נמי ג"ל כתוס' לעיל) או אפילו קודם הערכה, וברדב"ז שם הבין דהרמב"ם סבירא ליה כתוספות דוקא שהעריכוהו גם כן בעשירות אבל הלחם משנה כתב דמדסתם ולא פירש דוקא שהעריכוהו בעשירות משמע דבלאו הכי גם כן נותן כעשיר דאזלינן בתר שעת נדר, ולקושיית התוספות שם (ז' ע"ג ד"ה בעידנא) איך יצא ידי ראשונה בסלע הא בעידנא דנדרה היה לו ה'

סלעים כתב דהרמב"ם מתרץ לה [כתירוץ שדחאו הרא"ש עי' שטמ"ק שם (אות י"ד)] דלא מקרי עשיר בשעת נדר אלא אם כן היה לו ערך מלא דאז אפילו העני אוקמינן ליה אדינא דעשיר אבל היה בידו ה' או י' סלעים דנפיק לה מתורת עשיר אז אף על פי שהעני יותר לא אזלינן אלא בתר שעת נתינה.

ולכאורה קשה איך אפשר לחלק בכך הא קרא קאמר על פי אשר תשיג משמע כל מה שישיג יתן ואיך מרומז דדוקא אם משיג הכל הוה דינא דעשיר והעני אבל עני והעני יותר לא וכן הקשה ביקר הערך וזהו גם כן כוונת הרא"ש שם בקושייתו, ונראה דאין דעת הרמב"ם כדעת התוספות והרא"ש דהיכא שאין ידו משגת לכל הערך הכהן קוצב לו סכום שכך וכך חייב ליתן כפי מה שיש בידו אז ומסכום זה אינו יכול לפחות (רק להוסיף), אלא סבירא ליה שהכהן קובע לו דין השג יד דהיינו שחייב ליתן כמה שיכול ליתן ואין סכום קצוב לזה כלל אלא כפי מה שתהא ידו משגת בשעת נתינה כך יתן שאם יעשיר יתן כעשיר ואם יעני יתן כעני [וכ"מ לשון הרמב"ם שם ה"ב דעני שאין ידו משגת נותן "כל הנמצא בידו" וע"ש ה"ז], ואם כן באמת דינא דעשיר והעני לא הוה אלא בעשיר ממש, ולפי זה עיקר דין עני והעשיר לאו בפירוש איתמר דעשיר בשעת נתינה מקרי עשיר, אלא מכללא איתמר דילפינן מאשר תשיג ידו שכל מה שמשיג ידו בשעת נתינה נותן וממילא שאם השיגה ידו כל הערך נותן כולו אבל הוא הדין אם ידו משגת רק מקצתה או אפילו פחות ממה שהיה לו בשעת נדר נותן כדהשתא, [וא"כ לא דמי עשיר והעני לעני והעשיר שעשיר והעני דוקא אם היה עשיר ממש אבל עני והעשיר אפילו לא העשיר לגמרי].

[בגרי"ז מקשה על הלח"מ כיון דאזלינן בתר שעת נתינה א"כ בהיה לו ה' ונתן ד' לראשונה וא' לשניה דאמרינן (מ' ע"ב) ידי ראשונה לא יצא ואמאי הא השגת ידו עכשיו אינו אלא הד' שכבר נתן, ולענ"ד לק"מ דכיון דבשעת נתינה לא נתן כל מה שבידו נשאר עליו חובת נתינה ואינו יכול להיפטר בלא כלום, שו"ר כן בחזו"א (סי' כ"ט סקט"ו)].

י) והנה המשכנות יעקב שם חולק על הלחם משנה שכתב דחשבינן משעה שנדר וסבירא ליה דגם דעת הרמב"ם כדעת רש"י ותוספות דאין חיוב ערכין כלל עד הערכה והעמדה בדין ועל פי זה מיישב שיטת הרמב"ם דהאומר ערכי עלי ומת אין היורשים חייבים אלא אם כן עמד בדין והקשה הראב"ד דבגמרא (כ' ע"ב) לא הוזכר העמדה בדין אלא למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא עיי"ש, ולזה כתב המשכנות יעקב דהרמב"ם סבירא ליה דבלאו הכי ליכא חיוב תשלומי ערכין עד העמדה בדין וכן משמע בפירוש המשניות ואם כן היכא דמת לפני העמדה בדין לא בא לכלל חיוב עכת"ד עיי"ש (ולזה נתכוון ג"כ המחז"ח שם סו"ד עיי"ש), ולענ"ד אין מזה סתירה לדברי הלחם משנה דאף אם נימא דאינו מתחייב בערכין עד הערכת כהן ואם לא בא לכלל הערכה פטור מכל מקום יש לומר דמתחייב כפי השגת ידו בשעת נדר שהרי מוצא פיו הוא המחייב אותו, וכעין דאמרינן לענין שנים דהערך כזמן הערך ומפרש בגמרא שאם העריך עצמו פחות מבן עשרים דהוי ערך קטן וקודם נתינתו נעשה בן כ' אינו נותן אלא כשעה שהעריך תחילה, דאף דהחיוב אינו חל אלא בשעת הערכה מכל מקום הסכום נקבע לפי שעת נדרו מפני שלזה נתכוון לנדור כמו כן הכא יש לומר דמתחייב לפי מה שהשיגה ידו בשעת נדר אף דלא נגמר חיובו אלא בשעת הערכה, והרי לפי מה שנתבאר לעיל (אות ח') שיטת רש"י כך הוא דאזלינן בתר שעת נדר ומכל מקום אינו מתחייב אלא בשעת הערכה ועל כרחך כדאמרן.

י"א) ומכל מקום עצם דברי הלחם משנה אינם מוכרחין דממה שסתם הרמב"ם ולא פירש שהעריכו הכהן בעשירות אינו ראיה כל כך דהא דרך הרמב"ם ברוב המקומות שלא להוסיף על מה שכתב במתניתין ובגמרא, אלא שבזבח תודה להחפץ חיים מדייק כדבריו ממה שכתב הרמב"ם עשיר שהעריך והעני, דמשמע שהעריך בעודו עשיר ואי כתוספות אין צריך אלא שיהא עשיר בשעת הערכה עיי"ש, אולם לפי מה שכתב המנחת חינוך (המובא לעיל אות ג') אין ראיה דגם לדעת התוספות לא סגי עשירות בשעת הערכה ובעי שיהא עשיר בשעת נדר ועד שעת הערכה ואם כן יש לומר דלהכי כתב הרמב"ם עשיר שהעריך משום דבעי שיהא עשיר גם בשעה שהעריך ולא סגי שיהא עשיר בשעה שמעריכו הכהן.

על כל פנים היוצא לנו מכל זה דיש אומרים דעת הרמב"ם כתוספות דאזלינן בתר הערכה ויש אומרים בתר שעת נדר ולכולי עלמא לא מיחייב בה עד שיעריכנו הכהן כמו שכתב בפירוש המשניות.

הערכת כהן על המעריך או הנערך

י"ב) הרמב"ם כתב להדיא (הכ"ג) דהנערך צריך עמידה בדין (לפ כרס"י עה"ת דדוקא במעריך עני), ולגבי

מעריך לא פירש להדיא אלא כתב (הכ"פ) האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשין חייבין ליתן כו' עמד בדין ומת יתנו היורשין, והיה אפשר לומר משום דהמעריך בעי העמדה בדין, אבל ממה שכתב אחר כך וכן האומר ערך פלוני עלי ומת העורך והנערך אחר שעמד הנערך בדין חייבין היורשין ליתן מת הנערך קודם שיעמוד בדין אף על פי שהמעריך קיים הרי זה פטור שאין ערך למת והנערך צריך עמידה בדין, והוא ממתניתין (כ' ע"פ) דהאומר ערכי עלי ומת כו' האומר ערכו של פלוני עלי מת כו' ומוקי בגמרא לתרווייהו בשעמד בדין משמע דחד טעמא להעמדה בדין בערכי עלי ובערך פלוני עלי, ואם כן במה שפירש סיפא דהעמדה בדין משום נערך נתבאר דרישא גם כן משום שהוא הנערך אבל מעריך אין צריך העמדה בדין, ולפי זה מה שכתב בפירוש המשניות ז"ל ומה שאמר יתנו היורשים ערכו על מנת שעמד כבר בדין לפי שאינו חייב בערך אלא אחר שיעמוד לפני הכהן כמו שאמר רחמנא והעמידו לפני הכהן ע"כ, גם כן הפירוש משום שהוא הנערך ואם כן אם אינו מעריך את עצמו אלא את האחר אין המעריך מתחייב עד שהנערך עומד לדין.

וזה דכל ערכין בעי העמדה בדין יליף לה הרמב"ם מדכתיב והעמידו לפני הכהן (עי' מס"כ לקמן כ' ע"פ במתני' האומר ערכי עלי), והקשה בתוספות יו"ט דהעמדה בדין במך כתיב ולא בכל מעריך, [מה שתירץ רש"ש דכמו הערכת גוסס דנתמעט (ד' ע"פ) מהאי קרא לא אמרינן ביה דאינו מך לא נתמעט ועל כרחך כפרש"י שם גבי ולא כהן לפני כהן דאי עני הוא לא קרינן ביה והעמידו וה"נ לענין זה, אינו מובן כלל דאדרבה הרי רש"י כתב דליכא עמידה בדין לנערך אלא במך רק בעי שיהא ראויה להעמדה בדין ואיך נילף מינה דצריך העמדה בדין בפועל], ולא קשה מידי דבתורת כהנים דרשינן מיתורא דקרא יעריכנו הכהן בנין אב לכל הערכין שיהיה בכהן וכמו שכתבתי לעיל (סכ"כ נקוט רמ"ז פ"ה מ"ב), וכיון דלהרמב"ם ליכא הערכה על המעריך רק על הנערך ילפינן מינה דכל נערך בעי העמדה בדין לפני כהן (מסכ"כ לרס"י דמעריך בעי הערכה בדין וע"ז קאי הכתוב אם פ"כ הערכת נערך דוקא נמוך), ולפי זה מתפרש קרא הכי, ואם מך הוא המעריך אז כשמעמידו ומעריכו הכהן לנערך יעשה כן על פי השג יד דמעריך, ושלא תטעה דוקא בעני תלמוד לומר יעריכנו בנין אב לכל הערכין שיהא העמדה והערכה לנערך, [ובאמת גי' התו"כ שלנו בנין אב לכל הנערכין, וזהו ממש כדברי הרמב"ם].

העולה בידינו מכל הנ"ל

י"ג) דרש"י ותוספות והרא"ש והרמב"ם כולהו סבירא להו דהערכת כהן הוא המחייב תשלומי הערכין (מלפ"ל להרמב"ם ההערכה הוא על הנערך וכ"כ לרס"י בעניות) וכן הבין בפשיטות השיטה מקובצת (ד' ע"פ ותו"ד) וכהמשכנות יעקב[א] והחזון איש, - [ואם תאמר למה צריך הערכת כהן ומה תועלת יש בדבר, כבר נתבאר בפתיחה (דין ערכין ותו"ד) דגזירת הכתוב שכך משפט הערכין להיות הכהן מיחל עליו חיוב תשלומין וכן דין השג יד עיי"ש].

א) דין עני והעשיר, לרש"י היינו עני בשעת נדר ועשיר בשעת הערכה לתוספות עני בשעת נדר ועשיר בשעת נתינה ואין נפקא מינה אם העשיר קודם הערכה או אחר הערכה, ולהרמב"ם לדעת רדב"ז הוא כתוספות ולדעת הלחם משנה עני בשעת נדר ועשיר בשעת נתינה.

ב) דין עשיר והעני, לרש"י היינו עשיר בשעת נדר ועני בשעת הערכה, לתוספות עשיר משעת אמירה עד

(א) **הנה** המשכנ"י שם הביא כמה ראיות לזה, ותוך דבריו כתב דלענין השג"י אמרינן הערך בזמן הערך ולא אזלינן בתר שעה שנדר רק בתר שעה שהכהן מעריכו וגוזר עליו כמה יתן ואם עני הוא באותו שעה אף שבשעת נדרו היה עשיר נדון בהשג"י ומקרא מלא עפ"י אשר כו' הנודר כו' ולכן אמרינן במתני' (י"ז ע"פ) והערך בזמן הערך ולא קתני בזמן הנדר עכ"ד, וצריך עיון גדול דאי"ז כוונת המשנה כלל דהערך בזמן הערך לא קאי אהשג"י אלא אשנים וכמו שמפורש להדיא במתני' לקמן (י"פ ע"פ) והביאו רש"י כאן כיצד העריכו פחות מבן ה' ונעשה יתר על בן ה' כו' נותן כבזמן הערך, היינו זמן נדר ולא הערכת כהן עיי"ש, - ומ"מ אין מזה סתירה ליסוד דבריו, דהגם שאינו מתחייב אלא בשעת הערכת כהן מיהו לענין שנים אזלינן בתר בשעה שנדר.

ובאמת כד דייקת שפיר יש להעיר על שאר ראיותיו, דמש"כ ומקרא מלא עפ"י אשר תשיג יד הנודר יעריכנו הכהן, אין מזה ראיה כלל דאדרבה דרשינן מינה עשיר והעני דאזלינן בתר שעת נדר [לרש"י שעת נדר לחוד מחייבו ולתוס' עד הערכת כהן מקרי שעת נדר כמו שנתבאר לעיל], ומש"כ מרש"י בשעה שהכהן מעריכו, לפי מה שנתבאר לעיל אין מזה ראיה אלא דאחר הערכה אם העשיר הו"ל עני והעשיר ששעת הערכה הוא א' מב' הזמנים דחשבינן מינה דיני עשיר והעני ולהיפך, אבל אין ראיה שאין התחייבות עד הערכה, ומש"כ מתוס' י"ח ע"א ד"ה ל"צ דתליא בהערכת כהן, אין ראיה אלא להחמיר דהיינו שאם עשיר הוא ימתין עד שיעריכו הכהן בעשירות אבל בעניות אפשר דמתחייב מיד, ומש"כ מתוס' ז' ע"ב, כבר נתבאר לעיל דאין הערכת הכהן לחוד עושה אלא ביחד עם שעת נדר, ולא כמו שהעתיק הוא "ולא בשעת נדרו" וכמוש"כ לעיל, ועם כל זה יסוד דבריו נכונין וכמו שנתבאר וכמו שהביא מפיהמ"ש שכ"כ להדיא.

שעת הערכה ועני אחר הערכה, ולהרמב"ם לדעת הרדב"ז הוא כתוספות ולדעת הלחם משנה עשיר בשעת נדר (ודוקא עשיר ממש) ועני בשעת נתינה.

ג] דין עני והעשיר וחזר והעני, לרש"י היינו עני בשעת נדר והעשיר וחזר והעני לפני הערכה (אבל העני אחר הערכה כגון נקבע לו דין עשיר), לתוספות עני בשעת נדר והעשיר בין קודם הערכה בין אחר הערכה וחזר והעני בשעת נתינה (כמו שנתבאר לעיל ז' ע"ב עיי"ש), ולהרמב"ם לא נתפרש ואפשר כהתוספות.

[ולהראב"ד שם (פ"ו הכ"ו) דלס"ל הערכה לנערך ולא למעריך (ולפסק דמוכח בעני) לא ידענא איך הוא מפרש עני והעשיר וכו'].

פירושי רש"י ותוס'

שם, אבל בקרבנות אינו כן אפילו מת אביו כו', לשון המשנה דחוק וכמה פירושים נאמרו בה ותמצית דבריהם כמו שיתבאר, רש"י פירש דתרי מילי נינהו חדא "אבל בקרבנות אינו כן" וקאי אריש דמתניתין עני והעשיר עשיר והעני נותן ערך עשיר ועל זה קאמר אבל בקרבנות אינו כן, דעשיר והעני עני והעשיר הכל הולך אחר זמן הבאת קרבנותיו והוא הקובע, ואחר כך תני עוד הלכתא בערכין ד"אפילו מת אביו כו'" ולמסקנת הגמרא אפילו אביו גוסס בשעת הערכת כהן דהוה אמינא כיון דרוב גוססין למיתה הוה ליה כעשיר קמשמע לן, וכעין זה כתב הר"י בתוספות לקמן (י"ב ע"ב ד"ה לא לגריכא) דאבל בקרבנות הוא סוף מילתא דרבי יהודה [לאו דוקא אר' יהודה קאי דהא גם במילתא דת"ק עני והעשיר עשיר והעני הדין דבקרבנות אינו כן אלא ר"ל אכולה מתני' קאי ושייך אחר דברי ר' יהודה] ואפילו מת אביו הוא מילתא באפי נפשה וקרבנות וערכין שוין בה, ומסתברא שגם רש"י שמפרש דקאי על ערכין כוונתו דבקרבנות נמי הכי הוא דהא מתניתין לא קאמר על זה אבל בקרבנות אינו כן, [ומאי דקס"ד דהוה כעשיר אף דסוכ"ס עכשיו אין בידו כלום עי' לקמן י"ח ע"א ד"ה מ"ד רוב גוססין מש"כ שם].

אולם דוחק לפרש כן בלשון המשנה דלפי זה לא קאי "אפילו אם מת אביו" אלפניו אלא אלפני פניו והוה ליה למימר "ואפילו" להפסיק הענין.

ולכן איכא פירושים אחרים באופן דקאי אפילו מת אביו וספינתו בים אלפניו אבל בקרבנות אינו כן, התוספות כאן מביא פירוש אחד דכוונת המשנה לחלק בין ערכין לקרבנות כך, דהא בערכין הדין דעני והעשיר נותן כעשיר אינו דוקא אם העשיר במקרה אלא אם ידענו שעומד להתעשר גם כן ממתינין לו ולא יתן עד שיעשיר, ועל זה קאמר אבל בקרבנות אינו כן דאין ממתינין לאביו שימות או לספינתו שיבוא אלא נותן כמות שהוא, וכעין זה כתבו התוספות לקמן שם בשם פירוש הקונטרס [ועיי"ש שנתבאר ההבדל בין פירוש הקונטרס להאי פירושא שבכאן] וכפירוש זה משמע ברגמ"ה, אבל התוספות דחאו פירוש זה משום דגם בערכין אין ממתינין כמבואר בתוספתא ובהא דשלא ישהה מרגלית לקלים, [ועי' מש"כ לקמן בתוס' שם ליישב שיטת הקונטרס], ולכן פירשו דיש חילוק אחר בין קרבנות לערכין, דאם העשיר באמצע נתינת ערך עני חייב ליתן כעשיר משום דחיוב כל הערך עליו כל זמן שלא נפטר לגמרי על ידי נתינת מה שיש לו, אבל בקרבנות אינו כן דכל שהביא חטאתו אפילו היה אביו גוסס כבר נקבע דינו כעני ושוב מביא כל קרבנותיו כעני אפילו מת אביו בינתיים ונתעשר או הגיע ספינתו בריבואות, וברמב"ם בפירוש המשניות משמע כעין פירוש זה.

אבל גם בפירושים אלו הדוחק מבואר דלפי זה קאי אבל בקרבנות כו' אמילתא דלא מבואר במתניתין להדיא, לפירוש הא' דממתינין אם ידענו שיעשיר ולפירוש הב' דנותן כעשיר אם העשיר באמצע הנתינה, דאפילו אם הדין כן מכל מקום כיון דלא נשנה במתניתין איך נאמר על זה אבל בקרבנות אינו כן, ולכן מיאן רש"י בפירושים אלו.

והתוספות מביא עוד פירוש דקאי על רבי יהודה דכל שהיה עשיר מביא כעשיר אף על פי שתחילתו וסופו בעניות ועל זה קאמר אבל בקרבנות אינו כן אלא להיפך דאפילו עשיר מתחילה ועומד להיות עשיר לבסוף כיון דבשעת הבאה עני הוא מביא כעני, אולם גם בזה איכא דוחק שדבר זה שהיה המצורע עשיר בתחילה אינו מבואר במתניתין רק שעומד להיות עשיר לבסוף.

תוד"ה אבל בקרבנות כו', (הגי' ד"ה שייך קודם ד"ה ר' יהודה סנכ) **אין לפרש הא בערכין אם מעריכו הכהן כשהוא עני ימתין כו'**, כעין פירוש זה כתבו לקמן (י"ב ע"ב ד"ה לא לגריכא) בשם הקונטרס, ומהו ההבדל שביניהם וגם למה דחאוהו באופן שדחאוהו וסברת מחלקותם של תוספות והני פירושא נתבאר שם עיי"ש.

שעת הערכת כהן הוא שעת נתינה

רש"י ד"ה אפילו מת אביו, אערכין קאי כו' אפילו מת אביו של מעריך זה בשעה שהכהן מעריכו כו', וכן לקמן (י"ח ע"ב) כשהיה אביו גוסס פרש"י בשעה שהכהן מעריכו, יש להעיר דמדלא אמר בשעה שנותן ערכו משמע דסבירא ליה דדוקא עשיר בשעת הערכת כהן הוה עשיר אבל אם העשיר אחר הערכה אין דינו כעשיר, וזה סתירה למה שכתב רש"י ברישא דמתניתין עני והעשיר קודם נתינה או עשיר והעני קודם נתינה, דמשמע דכל שהעשיר קודם נתינה אפילו אחר הערכה נותן כעשיר [וכמוש"כ התוס' כאן ד"ה אבל], וכן כתב רעק"א והחזו"א בדעת רש"י ודלא כהתוספות יו"ט שכתב דר"ל קודם הערכה (הגהמי דבריהם לעיל שם).

אולם נראה דסבירא ליה לרש"י דבאמת שעת הערכה וקודם נתינה חדא זימנא הוא דהא אינו עומד להערכת כהן עד שמוכן לשלם ולכן לא מחלק רש"י בינייהו ומה שכתב בשעה שהכהן מעריכו ומה שכתב קודם נתינה הכל אחד ולא קשה מידי, וכן משמע ברש"י בבא מציעא (ק"ג ע"ב) אחר שאמדוהו ונטלו מה שבידו עכ"ל משמע דכחדא הויא עיי"ש, ואדרבה מה שהביא התוספות יו"ט ראיה דהעשיר אחר הערכה אינו נידון כעשיר מרש"י לקמן (י"ח ע"ב) דשעת נתינה היינו שעה שהוא בא לבית דין, ואם כן הכי נמי בערכין ביאתו לכהן במקום ביאתו לבית דין בדמים הוא וכאילו הן ב' זמנים, ונצטרך לומר דשעת נתינה (דקאמר רש"י בריש"ע דמתני') לאו דוקא אלא הכוונה לזמן הקדום דהיינו שעת הערכה, כל זה אינו אלא ראיה להנ"ל שאין כאן ב' זמנים אלא אדרבה בשעת ביאתו להיערך אז הוא שעת נתינה אבל באם העשיר בינתיים לא מירי כלל, וכן משמע בכמה מקומות בדברי רש"י דזמן אחד לשניהם (עי' מש"כ לקמן י"ח ע"ב בד"ה פי' הקונטרס בקונטרין ודף כ"ד ע"ב בריש"י ד"ה שלש ימים), וכן משמע ברמב"ם (רפ"ג) שכתב שאין הערך אלא בזמן הערך לא בזמן ההעמדה בדין, והלא בגמרא שם מבואר דהערך בזמן הערך ממעט ולא כשעת נתינה, אלא על כרחך דהיינו הך דהעמדה בדין (להיינו הערכת כהן כמוש"כ לעיל פ"ח הכ"ח ובפיהמ"ש כ' ע"ב) הוא שעת נתינה ודו"ק.

אי רבנן ג"כ דרשי עד שיהא במכותו מתחילתו כו'

עני והעשיר אשר תשיג כו' עשיר והעני עפ"י אשר תשיג כו' ר' יהודה אומר אפילו עני והעשיר וחזר והעני כו' אמר קרא ואם מך הוא מערכך עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, לכאורה משמע דרבנן לא דרשי הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, וקשה דבבבא מציעא (ק"ד ע"ב) אמרינן ואם מך הוא מערכך חד מאן דאמר יליף הוא ולא בעל חוב (דפין מסדרין לנעל תוס) ואידך האי עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, ופרש"י שאם העריך עצמו עני והעשיר קודם שהעריכו כהן אינו נידון בהשגת יד אלא נותן ערך עשיר, משמע דאיצטריך הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו על עני והעשיר והא בסוגיין לא משמע כן אלא עני והעשיר ילפינן מאשר תשיג יד הנודר והרי ידו משגת ורק רבי יהודה דריש הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, ובאמת שהתוספות שם (ד"ה כמכותו) מפרש ואידך עד שיהא במכותו כו' דקאי ארבי יהודה למעוטי עני והעשיר וחזר והעני, והיה אפשר לומר דזהו גם כן כוונת רש"י במה שכתב עני והעשיר דאינו נדון בהשגת יד דר"ל אף אם יעני אחר כך וכרבי יהודה, אבל מה נעשה שהרמב"ן שם לא הבין כך אלא כתב דרש"י מיירי מעני והעשיר גרידא ולא כרבי יהודה עיי"ש וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ עיי"ש, ופלא שלא העירו ששיטת רש"י הוא נגד המבואר בסוגיין.

ויש לומר דהנה הרמב"ן שם מפרש דרבי יהודה דריש ואם מך הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו בלי הפסק ורבנן מוקי לה לעני והעשיר עשיר והעני, משמע דבהא פליגי דרבנן נמי דרשי ואם מך הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו אלא דלא סבירא ליה דבעי שיהא בלי הפסק וסגי שיהא בתחילתו וגם בסופו עני (ונמחק שלשון "עד סופו" לתוך וזהו קושיית תוס' רבינו פרץ עיי"ש) וכההיא דפליגי רבי יהודה ורבנן שם (כ"ז ע"ב) גבי שוה פרוטה באבידה דלרבנן סגי תחילה וסוף ולרבי יהודה בעי שיהא בלי הפסק עיי"ש, ועל פירוש זה כתב הרמב"ן דכן פירש רש"י ז"ל.

ונראה ביאורו דסבירא ליה לרש"י דדין עני והעשיר עשיר והעני לא הוי ידעינן מעל פי אשר תשיג יד הנודר לחוד לולא דאמר קרא ואם מך הוא, דמנלן דאיכא ב' זמנים שעת נדר ושעת הערכה ובאחד משניהם עשיר סגי לחייבו כעשיר, [בשלמא באבידה איכא תרי קראי עיי"ש משא"כ הכא עפ"י אשר תשיג חד קרא הוא], ואפילו אם נדרוש מקרא דעל פי אשר תשיג דאיכא שעת נדר ושעת הערכה מכל מקום מי יימר דדרשינן לחומרא דאם עשיר הוא באחד משני זמנים הללו נותן כעשיר דילמא לקולא דרשינן (תפסת מועט תפסת כלעיל ד' ע"ב) דכל שהוא עני באחת משני זמנים הללו נידון בהשג יד ואינו נותן כעשיר אלא

אם כן הוא עשיר בשני זמנים הללו, ולכן על כרחך דגם רבנן דרשי ואם מך הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו (ר"ל מתחילתו וגם סופו כמוש"כ הרמב"ן) והשתא דגלי לן קרא דאיכא תחילה וסוף ובשניהם בעינן שיהא מך שוב דרשינן יד הנודר דאיכא זמן של שעת נדר ואשר תשיג יד דאיכא זמן של שעת הערכה, וכיון דבעי שיהא מך בשני זמנים הללו אם כן עני והעשיר עשיר והעני אינו נדון בהשג יד, [וכ"ז הוא בנוגע ל"דין" עשיר אבל חוץ מזה איכא "מציאות" של עשיר דהיינו כל שבשעת נתינה ידו משגת נותן כעשיר וכמו שנתבאר לעיל במתני' שיטת רש"י באורך].

ולפי פירוש זה דגם רבנן דרשי ואם מך הוא עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, ממילא דליתא לקושיית התוספות לקמן (י"ח ע"ב ד"ה ואלא) רבנן מאי דרשי מהוא (ועי"ש מה שנתפלפל בקושיית התוס', ולפסקו לקושיא זו דמקו לרש"י לפרש כמו שפירש).

י"ח ע"א

תי' קושיית התיו"ט

תוד"ה ואלא הוא, וקשיא לרבי מאי דרשי רבנן בהוא דהכא ואם מך הוא מערכך ושמא יש דרשא בשום מקום כו', הקשה התוספות יו"ט הא בהדיא דרשינן לקמן (כ"ד ע"ב) דינא דמסדרין מדאמר קרא ואם מך הוא מערכך החייהו מערכך, ועוד דרשינן שם דאין מסדרין לאשתו ובניו מאי טעמא הוא מערכך ולא אשתו ובניו מערכך, ועיין שם בשיטה מקובצת (אות ג') בשם הרא"ש באמת תירץ כן על קושיית התוספות וכן הוא בתוספות גופא בבבא מציעא (ק"ד ע"ב ד"ה מהו) ואם כן מה קשיא ליה לתוספות הכא מאי דרשי רבנן מהוא.

ונראה פשוט דקושיית התוספות הוא דמכל מקום הוי מצי למכתב קרא "ואם מך מערכך הוא" תיבת הוא אחר מערכך ונדרוש מערכך החייהו וכן הוא ולא אשתו ולמה כתב קרא "ואם מך הוא מערכך" דמשמע דהוא קאי נמי על מך, בשלמא רבי יהודה דריש עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, [וכן בב"מ שם איכא חד מ"ד דדריש דאין מסדרין לבעל חוב דאמר קרא ואם מך הוא מערכך הוא ולא ב"ח והיינו נמי דהוא קאי על מך דדוקא מערכך כשהוא מך מסדרין ולא בע"ח שהוא מך, ואידך האי (הוא דקאי על מך) עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו], **אבל רבנן מאי דרשי מהוא דקאי אמך, זהו קושיית התוספות**, [ועי' מש"כ לעיל (י"ז ע"ב ד"ה עני והעשיר) דלרש"י לא קשה קושיא זו].

יישוב לקו' התוס' ארש"י

תוד"ה לא צריכא, פי' בקונטרס כו' ואי חזי דאביו גוסס אינו מעריכו עד שימות אביו ולא נהירא דלקמן אמרינן אין בהקדש אלא מקומו ושעתו כו' אין אומרים נמתין עד שיבא יום השוק כו', (כרש"י לפנינו ליתא ועי' רגמ"ה ודכריו ל"ב), הנה התוספות מפרשים דדין שלא ישהה מרגלית לקלים היינו דסלקא דעתך שאין שמין את המרגלית עכשיו אלא נמתין עד יום השוק ונעריכנו אז בעשירות קמשמע לן שאין ממתינין אלא שמין אותו כדהשתא ונערך לפי השג יד, אבל רש"י (כמן ד"ה מרגלית) פירש דאף ששמין עכשיו מכל מקום הוה אמינא דנישיימיה כפי שויו בכרך דהא בידו מרגלית השוה הרבה על ידי העלאה לשם ולכן יעריכנו כהן כבר עכשיו בעשירות קמשמע לן דאזלינן בתר השתא וכפי מה ששוה ביום ההוא באותו מקום כך שמין ומעריכין אותו, [ולקמן כ"ד ע"א ד"ה שלא ישהה יתבאר עוד], אולם אין בזה לתרץ קושיית התוספות ולומר דכיון דלא ישהה לא מירי מהמתנה אלא משומא אם כן לא נאמר במרגלית שום ענין אי ממתינין אי לא, זה אינו דאם אפשר להמתין למה נפסיד להקדש ולא נכריחו להמתין גבי מרגלית ולשום אז, ומדשמין עכשיו על כרחך דאין ממתינין.

אלא רש"י (לפי גירסת זו) יתרץ לה לקושיית התוספות כך, דלא דמי מרגלית לאביו גוסס דהכא אינו מחוסר אלא זמן לבד ועשירות דאביו ממילא יבא ובזה הדין דממתינין וכן בספינה שבא ממילא ממתינין, מה שאין כן גבי מרגלית דאין הזמן לחוד גורם לו להתעשר אלא צריך מעשה להעלותו לכרך שיוכל למוכרה ביוקר כהאי גוונא אין ממתינין שאין אנו מחייבין אותו לעשות פעולות להתעשר [וכן הא דפרה לאיטליז בעי מעשה עי' דרישה ותומים ריש סי' ק"ט בדעת התשב"ץ (ונהגהה נתבב"ץ שם בשם הערוך) ודלא כקו' ב"י שם עיי"ש], ודמי להיהא דתוספתא שהביא התוספות לעיל (י"ז ע"ב ד"ה אפילו) שאין אומרים לו יעשה מלאכה ויביא ערך עשיר, וממילא דגם קושיית התוספות לעיל (שם) שהקשה מההיא תוספתא על המפרש דממתינין יש לתרץ כן, דשאני מיתת אביו אפילו הוא בריא שעל כל פנים יבוא ממילא מה שאין כן לעשות מלאכה אין מחייבין אותו, [אבל התוס' סבר דאין נפק"מ אם יבוא ממילא או לא אלא החילוק הוא אם בטוח שיבוא או לא וכמו שיתבאר בדיבור שאח"ז עיי"ש, וכן

תוספות הכא דמקשה ממרגלית ס״ל דבההיא דתוספתא אין ממתינין דמי יימר שימצא מלאכה ושירויח משא״כ מרגלית בכרך בודאי ששוה הרבה עי׳ לקמן שם].

ואם תאמר אי הכי אדרבה כיון דאמרת הכא דאף על פי שעתיד לבא ממילא אין ממתינין אם כן למה לי קרא במרגלית דמחוסר מעשה לומר דאין ממתינין, לא קשיא דאין הכי נמי להא דאין ממתינין במרגלית לא בעי קרא אלא לדין שלא ישהה היינו דסלקא דעתך לשיימיה עכשיו כשיווי דכרך וכמו שנתבאר בשיטת רש״י עלה בעי קרא לומר דשמין כדהשתא, שזה אינו נלמד מדין אביו גוסס דהתם אין בידו כלום ולא שייך לשומו על פי העתיד מה שאין כן במרגלית.

ודע שכל הענין שאין ממתינין הוה חידוש, דהא כיון שבאמת הוא חייב בכל הערך רק שנפטר על ידי ערך העני כל זמן שאינו משיג, הסברא נותנת דאינו נפטר אלא דוקא היכי שלפי מצבו העכשיו לא ישיג כלל ואין לו שום דרך להשיג אבל אם יכול להשיג על ידי המתנה או מלאכה מהיכי תיתי שיפטר, והרי בכל חיובי התורה אינו נפטר במה שאינו יכול לקיימן בקלות אלא חייב להשתדל בכל אופן שיכול והכי נמי כל זמן שאינו עובר על לאו דבל תאחר למה לא ימתין, ואינו דומה לקרבנות דבעי כפרה מיד, אלא דאף על פי כן נתחדש כאן שאנו אומרים שכמו שהקילה תורה בשאר ענינים ופטרה לעני בפחות [וכן קולא דשלא ישהה מרגלית לקלים כמו שיתבאר עוד] הכי נמי יש לנו להקל שאפילו אם יכול להשיג כיון שלמעשה אין לו עכשיו פטור, ולכן פליגי ראשונים הנ״ל עד כמה פטרה תורה אם דוקא מלעשות פעולות להתעשר אבל בבא העושר ממילא חייב להמתין או גם בזה פטרתו תורה מלהמתין.

למה קושייתם הכא שונה מלעיל

שם, פירש בקונטרס כו׳ ולא נהירא כו׳, צריך ביאור למה לעיל (י״ז ע״ב ד״ה אפילו) כשהביאו גם כן פירוש זה דבערכין ממתינין דחאוהו מהא דתוספתא דאין אומרים יעשה מלאכה אלא יביא ערך עני מיד, והכא דחו פירוש זה מהא דלא ישהה מרגלית לקלים, [באמת שיש כאן שינוי לשון דלעיל כתבו בזה״ל הא בערכין ״אם מעריכו״ הכהן כשהוא עני ימתין עד שימות אביו שהיה עשיר כו׳ משמע דקאי אחר הערכה וכאן בשם רש״י כתבו בערכין בדעת הכהן תליא רחמנא ואי חזי דאביו גוסס ״אינו מעריכו״ עד שימות כו׳ משמע דקאי קודם הערכה, ויש לפרש על פי מה שכתבתי לעיל (נרמ״ש ד״ה אפילו מת אביו) דרש״י נקט ערכין ונתינה כהדדי כיון דבדרך כלל נותן מיד אחר הערכה ולהכי כתב רש״י כאן דבערכין אינו מעריכו והיינו דממתינין אהערכה ונתינה אבל אה״נ אי מתרמי דכבר הערכוהו אפשר דג״כ ממתינין משא״כ תוס׳ דמחלק בכמה מקומות בין הערכה לנתינה כתב נמי דאפילו אחר הערכה ממתינין דו״ק].

ונראה דקא מקשו אפירושא דממתינין בדרך לא זו אף זו, לא מיבעיא לעיל דאכתי לא ידענא דאביו גוסס אלא סלקא דעתך דמיירי באביו בריא דיש להקשות בפשיטות מתוספתא דמלאכה דדמי ליה ממש, דכמו דהתם אינו בטוח שיעשיר דמי יימר שימצא מלאכה ושירויח ולהכי אין ממתינין הכא נמי מי יימר שימות אביו קודם לבנו וגם שמא יעני קודם שימות ולכן לא נמתין, אלא אפילו השתא דאוקימנא בגמרא דמיירי בהיה אביו גוסס דבטוח שיעשיר בזמן מועט דרוב גוססין למיתה ולא עוד אלא שהמצב שיביאהו לידי עשירות כבר ישנו בעולם ואם כן לא שייך להקשות ממלאכה דאינו בטוח שיבוא כלל מכל מקום אכתי קשה ממרגלית דנמי כבר ישנו בעולם והוא גם כן בטוח בעשירותו כיון דבשער השוק שבכרך בודאי שוה כך וכך (ומזה פליגי מרש״י וכמו שפירשנו לעיל בדיבור לפנ״ז עיי״ש).

ועל דרך זה יתיישב עוד קושי בדברי התוספות דהנה בתוספתא שם (סוף״ב) קאמר עני שהעריך את עצמו אין אומרים לו לך לוה לך עשה מלאכה והבא ערך עשיר אלא מוטב שיביא ערך עני עכשיו ואל יביא ערך עשיר אלא לאחר זמן, רבי יהודה אומר היה אביו חולה או מסוכן או שהיתה ספינתו במדינת הים [אין אומרים נמתין עד שימות אביו או יבוא ספינתו] ויביא ערך עשיר אלא מוטב שיביא ערך עני עכשיו ואל יביא ערך עשיר לאחר זמן כו׳ עכ״ל, ולכאורה קשה טובא חדא למה הביאו התוספות לעיל מהא דמלאכה לומר דאין ממתינין ולא הביאו מהיה אביו חולה גופא דמבואר התם דאין ממתינין, ועוד למה הקשו התוספות כאן ממרגלית ולא הביאו דבתוספתא מבואר להדיא דאביו חולה וגם ספינה בריבואות קאי אערכין ולא אקרבנות.

ויש לומר דהנה סיפא דאביו חולה דעת היחיד הוא דרבי יהודה הוא דקאמר לה ואפשר דתנא קמא פליג, ופירש בחסדי דוד שם דבדין הראשון שילך וילוה או יעשה מלאכה כיון דאינו ברור שימצא לוה או מלאכה ושמא לא ירויח או יאבד המעות בזה כולי עלמא מודי

דיתן כדהשתא אבל בדין השני שעומד להרויח במות אביו או בבוא ספינתו בזה סבירא ליה לתנא קמא דנמתין משום דעבידי דאתי ורק רבי יהודה הוא החולק דגם כהאי גוונא יתן עכשיו ולא נמתין כך הוא פשטות דברי התוספתא, ולפי זה כיון דקיימא לן כרבנן אם כן מבואר כפרש"י (שהניח התוס' כאן) דמתניתין דידן דקאמר אבל בקרבנות כו' ר"ל דבערכין באמת ממתינין ובדעת הכהן תליא רחמנא ורק בקרבנות דחיובא רמיא עליה מיד להביא קרבנו על חטאתו אין ממתינין, ובדעת התוספות צריך לומר דסבירא ליה דאין כאן פלוגתא ורבי יהודה לפרש קאתי ואם כן כיון דכולי עלמא סברי דאין ממתינין על כרחך דהיה אביו גוסס קאי אדלעיל וכמו שכתבו התוספות עכ"ד החסדי דוד, נמצא דפליגי רש"י ותוספות אי תנא קמא מודה לרבי יהודה דממתינין.

והשתא יש לתרץ קושיות הנ"ל, דמה דקשיא לן אמאי נקט תוספות לעיל ממלאכה ולא מאביו חולה לפי מה שנתבאר למעלה לא קשה דהתם אכתי לא ידענא דמיירי מאביו גוסס אלא באביו בריא ואינו בטוח שימות אביו קודם לבנו וגם שמא יעני מקודם ודומה ממש למלאכה שגם כן אינו בטוח שירויח וכנ"ל לכן לא נקט אביו חולה אלא נקט מלאכה הדומה לו, ואף אי תימא דמכל מקום טפי הוה ליה להקשות מאביו חולה דהתם אף על פי שבטוח שבזמן מועט יתעשר אין ממתינין אם כן כל שכן באביו בריא דאין ממתינין וזה עדיף מלהקשות ממלאכה הדומה לו, וגם קושיא הב' למה מביא כאן ממרגלית ולא מאביו חולה, על זה יש לומר דמכל מקום אינו מוכח דדברי רבי יהודה דברי הכל הוא ואפשר דתנא קמא חולק עליו כדמשמע פשטות לישנא דתוספתא וכפרש"י, ולהכי ניחא ליה טפי להקשות לעיל ממלאכה הדומה לו ולהקשות כאן ממרגלית שהוא דברי הכל ודו"ק, [ומה ששינה בתוס' דלעיל מתוס' כאן כבר נתבאר למעלה].

סברת ההו"א מאי דס"ד שיהא כעשיר

מהו דתימא רוב גוספין למיתה קמ"ל, הא דקא סלקא דעתך שיהא נחשב כעשיר אף על פי שעתה אין בידיו כלום, יש לומר דהוה אמינא דלענין שיחשב עשיר אין צריך שיהיה הממון שלו ובידו ממש אלא כל שהיכולת בידו לשלם מקרי ידו משגת והרי הכא היכולת בידו לשלם, ויש לפרש ביתר ביאור לפי מה שכתב הר"ן ריש פרק הכותב (כתובות פ"ג ע"ב) דבן בירושת אביו כיון שראוי ליורשו בכל שעה הרי הוא כאילו זכה בה (לענין דלא סגי בסילוק אף או במכר אף במתנה) רק שלא זכה בהן לגמרי ולא בא ברשותו וכן כתב הרשב"א שם, והנה בגוסס דעת כמה ראשונים (עי' רשב"א גיטין ע' ע"ב בשם ר"ח ור' יואל) שאינו יכול ליתן ולהקנות לאחר, ואם כן הכא באביו גוסס הוה אמינא דכיון דכבר אזלא כוחא דאב בנכסיו וכבר התחיל המצב (הגסיקה שעפ"י רוב מציל לידי מיתה) שסופו לגרום שיבואו לרשותו דבן הרי הן נחשבין בהישג ידו דבן ובכהאי גוונא לא פטרה תורה אותו דהוה כאילו זכה בהן ואין רשות אביו מעכב עליהן וגם שכבר התחיל סיבת ביאתן לרשותו ולכן יתן ערך השלם או כמצורע עשיר, קמשמע לן דאף על פי כן פטור כל זמן שאינם ברשותו לגמרי.

מה ענין סידור לקרבנות

ותיפוק ליה משום ספינה הא מני ר"א היא דתנן רא"א אם היה איכר נותן לו צמדו כו', קשה להני דמפרשי (עי' לעיל ע"ב בתוס' ד"ה אבל בקרבנות שיש כן) דאפילו מת אביו כו' קאי אקרבנות ולכאורה הוא הדין ספינה דקאי אקרבנות וכן מבואר ברגמ"ה אם כן מאי מייתי מרבי אלעזר דמיירי מדין סידור הנאמר גבי ערכין להא דקרבנות, ויש לומר דקאי לרבי יוחנן דאמר בבבא מציעא (קי"ד ע"ב) דבהקדש נמי מסדרין וקרבנות הוי כהקדש, ואפשר שזה כוונת רגמ"ה שכתב בסוף דבריו רבי אלעזר היא דאמר לקמן במקדיש נכסיו אם היה איכר כו' אף הכא אם היה ספן כו' עכ"ל, ובאמת במתניתין לקמן לא מצינו שאמרה רבי אלעזר אמקדיש נכסיו אלא קאי על ערכין, וכנראה דסבירא ליה כרבי יוחנן הנ"ל דהוא הדין בהקדש ועל זה קאמר אף הכא בקרבנות.

מיהו ברמב"ם לא משמע כן שלא הזכיר בשום מקום דין סידור בקרבנות, ולגבי דין עניות של מצורע לא כתב אלא שאם אין לו יתן כעני אבל לא פירש מה נקרא אין לו, ואפשר דסבירא ליה להרמב"ם דהא דאם היה ספינתו כו' קאי על ערכין ואינו המשך של היה אביו גוסס, [ועי' חידושי מהרי"ח על המשניות שכ"כ על הברטנורה שפירש כהרמב"ם, דלא גרסינן או ספינתו אלא גרסינן ספינתו בים], אולם ברגמ"ה לא משמע כן דהא כתב או ספינתו בים ובאה לו כו' ומביא קרבן עני (ולפ משמע דמספינה זה לפי המסקנא), ולדידיה צריך לומר כנ"ל דאין הכי נמי בקרבנות נמי מסדרין ועדיין צריך עיון.

רש"י ד"ה מרגלית לקלים, בא"ד אין אומרים אם משהין אותה כו' הילכך נ' סלעים יש לו ויתן ערך שלם כו', משמע דהוה סלקא דעתך דכיון שיש שם מי שיקננה בנ' סלעים הילכך נחשב כבר עכשיו כעשיר וחייב עכשיו בערך שלם, וזה דלא כתוספות שכתב (בד"ה מרגלית) דסלקא דעתך שנמתין עד יום השוק ורק אז יתן ערך שלם, ועיין מה שכתבתי בזה לקמן שם (כ"ד ע"ב ד"ה שלם ישלם).

מרגלית לקלים לענין דמים מהו

שם, בא"ד והכי נמי בדמים אם אמר דמי מרגלית זו עלי אין שמין אותה לפי מכר הכרכים כו', משום דבדמי עלי לא שייך מרגלית לקלים שהרי אינו נידון בהשג יד ואין מחסרין מכפי שיוויו להכי קא נסיב לה לענין דמי מרגלית עלי דאז שייך לדון כמה צריך לשלם כפי מכר הכרכים או כפי מקומו ושעתו, אבל אין הכי נמי דלדינא גם באומר דמי עלי אין להקדש אלא מקומו ושעתו ולא אמרינן רואין כאילו לוקחין לו כסות בשלשים זוז והוא משביח מנה.

אבל רגמ"ה פירש מרגלית לקלים כלומר אדם קל עני שהקדיש נכסיו והיתה לו מרגלית משובחת אין שמין אותה כן אילו היתה ביד עשיר שיכול להמתין כו' אלא אין להקדש אלא כמה שהיא שוה במקומו של מקדיש ושעתו שאין ממתינין כו', כנראה דמיירי במי שהקדיש נכסיו ובא לפדותן דסלקא דעתך שיתן כפי מה ששוה בכרך קמשמע לן דנותן כפי מקומו ושעתו, וכן מבואר בתוספות לקמן (כ"ד ע"ב ד"ה אין להקדש) דגם במקדיש נכסיו אירי (עמש"כ שם), [אלא דשם משמע דהו"א להמתין ורגמ"ה מוסיף דהו"א שעני יתן עכשיו כאילו היה ביד עשיר וכעין שכ' רש"י כאן לענין ערכין וכ"כ שם (ד"ה שלם ישלם) שרגמ"ה מפרש ב' פירושים עיי"ש], וכן הוא בפירוש הראב"ד בתורת כהנים (פרק י"ח ה"ו), ולפי זה היקישא דדמים לערכין אינו דוקא בדמי עלי או דמי מרגלית עלי אלא כל עניני הקדש דמים בכלל, מיהו לא ילפינן מהאי היקישא אלא לענין זה דמרגלית לקלים משום דשאר עניני ההיקש כגון נידון בכבודו לא שייך אלא בדמי עלי, [ועי' לקמן כ"ד ע"א ד"ה קודש לה' שיטת הרמב"ם בזה].

[ועי' מש"כ לקמן שם (סוד"ה ויו"ל), דמבואר בראשונים שאפי' לענין קידושין ומכר אמרי' אין לה אלא מקומו ושעתו, ורק בהקדש בעי קרא דלא נימא דרווחא דהקדש עדיף, ולכן בעי ילפותא לכל מיני הקדש עיי"ש].

ל"ל לרש"י תרי טעמא

רש"י ד"ה שיתן כשעת נתינה, דבדמים פשיטא לן דיהיב כשעת נתינה כו' מי יודע מה היה שוה בשעת נדר כו', קשה למה לי טעמא שאין ידוע שוויו בשעת נדר והא לקמן (כ' ע"ב) אהא דמי עלי ומת לא יתנו היורשין שאין דמים למתים פרש"י דבדמי עלי אינו נודר אלא מה שישומוהו בית דין כו', ואם כן יש בזה בנותן טעם אמאי אזלינן בכל מקום בתר שעת נתינה, או זיל בתר איפכא כיון שאין ידוע שוויו למה לי טעמא דאינו נודר אלא מה שישומוהו בית דין, ובתוספות הקשו אפרש"י חדא למה יש לנו לומר שהיה שוה בשעת נדר יותר מעכשיו ועוד דאמרינן לקמן מת הנידר לא יתנו לפי שאין דמים למתים והא ידעינן שהיה שוה בחייו סלע לכל הפחות ומפני מה אנו פוטרים היורשים מכל וכל, [ועי' מש"כ בתוס' לבאר שני הקושיות].

ונראה כוונת רש"י דבאמת אינו נודר אלא כפי מה שישמוהו בית דין, רק שהוא נותן טעם והכרח לזה, דאיך נאמר שמתכוון ליתן כפי שעת נדר והרי בשעה שיעמוד לפני בית דין לא ידעו כמה היה שוה ולכן על כרחך שדעתו לנדור כפי שעת נתינה ומיושב סתירת רש"י, וגם קושיות התוספות לא קשה דבאמת אין אנו אומרים שנשתנה אלא דכיון שיכול להשתנות לכן מתכוון כשעת שומא וממילא דאפילו היה שוה סלע לפני מיתתו מכל מקום לא נחית לאומדנא ואין דמים למתים.

אלא דאכתי צריך עיון שאם נאמר כן דדמים כשעת נתינה משום כוונת הנודר הוא ולא משום גזירת הכתוב, יקשה מאי סלקא דעתך דנקיש ערכין לדמים לענין זה הא טעמא דדמים מפני שיכול להשתנות ולא ידעו בית דין שוויו שבשעת נדר לכן מתכוון לשעת נתינה אבל בערכין דלא שייך האי טעמא מהיכי תיתי שיתן כשעת נתינה.

ויש לומר דמה שכתב רש"י דנודר כפי שישומוהו בית דין אין הכוונה דבאמת כל נודר מתכוון לכך שהרי בודאי יש נודרין שאין חושבין על זה כלל ונודרין בסתמא, אלא ר"ל שכשהתורה אמרה דין נדר דמים בודאי שלא תלאה הכתוב בכוונת כל אחד ואחד אם כיוון או לא אלא קצבה יש לדבר שכל הנודר נגרר בתריה, וכשאנו דנין איזה קצבה נתנה תורה מסתבר דשעת נתינה הוא הקצבה משום דרוב הנודרין החושבין איך להתחייב בודאי יתכוונו כך מטעם הנ"ל וממילא מסתימת הדברים

אנו למידין שכך הוא דין התורה, והשתא אפילו מי שלא כיוון על איזה שעה נגרר בתר קצבה זו [ומי שהתכוון להדיא כשעת נדר אפשר דתלוי במש"כ לעיל ה' ע"א בתוד"ה אדם יודע עיי"ש] ומתחייב ליתן כשעת נתינה, נמצא דרש"י לא בא אלא לפרש איך אנו יודעין דין זה וכתב מכח סברא הנ"ל אבל לקושטא דמילתא הא דאזלינן בתר שעת נתינה גזירת הכתוב הוא בדין דמים, וכיון שכן שייך שפיר ללמוד גם ערכין מדמים בהיקישא שיתן כשעת נתינה אף על פי שסברא הנ"ל לא שייך בה ודו"ק.

[עי' שו"ת מהרלב"ח (סי' ג') שנסתפק אי אזלינן בדמים כשעת נדר או כשעת שומא, והביא מהא דלקמן (י"ט ע"ב) אמדוהו וחזר ואמדוהו ומהא דדמי עלי ומת לא יתנו היורשין ומסיק דנותן כשעת האומדנא עיי"ש, ופלא שלא הביא רש"י ותוס' שכתבו כן להדיא].

ביאור קושייתם

תוד"ה שיתן כשעת נתינה, פרש"י כו' ותימה מאי סברא הוא זה למה יש לנו לומר שהיה שוה יותר מעכשיו כו', צריך ביאור דאין הכי נמי בסתמא אין לנו לומר שנשתנה מכפי שהיה בשעת נדר אבל כיון דשייך שיקרה כן ממילא אזלינן בתר השתא, אבל כוונת התוספות הוא דלכאורה סברת רש"י דאין ידוע שוויו בשעת נדר ר"ל שעל פי רוב כך הוא ולכן נקבע הדין דאזלינן בתר שעת נתינה, והשתא שנקבע כן אפילו היכא דידעינן כמה שוויו בשעת נדר אכתי בתר שעת נתינה אזלינן ולהכי סלקא דעתך דנילף מהיקישא דהכי נמי בערכין אזלינן בתר שעת נתינה אף דידעינן ערכו בשעת נדר, ועל זה הקשו התוספות דלמה יש לנו לומר שהיה שוה יותר מעכשיו דילמא הא דאזלינן בכל פעם בתר שעת נתינה משום דעל פי רוב לא נשתנה מכפי שהיה אז ושפיר אזלינן בתר עכשיו (וממילא לא שייך למילף בערכין דניזל בתר שעת נתינה), והכי מסתברא דאדרבה אי ידעינן דהפחית ממה שהיה למה באמת נפסיד הקדש ואפילו אי לא ידעינן בדיוק מכל מקום אם ידוע שהיה לכל הפחות שקל יותר משהוא עכשיו יתחייב ליתן אותו שקל, ועוד דאמרינן לקמן מת הנידר לא יתנו לפי שאין דמים למתים ואם הטעם מסברא דלא ידעינן כמה שוה הרי ידענו שהיה שוה בחייו סלע לכל הפחות ואם כן מפני מה אנו פוטרים היורשים מכל וכל, ובאמת שזו קושיית הגמרא לקמן (כ' ע"ב) פשוט מיהא חדא דתנן דמי עלי כו' ואי סלקא דעתך אמדוהו מאליו הוי אומדנא הא אמיד וקאי מי איכא גברא דלא שוי ארבעה זוזי (היינו סלע שנקטו התוס' דזוז הוא דינר וד' דינרין נסלע), ומשני אמדוהו מאליו נחית לאומדנא דמי עלי לא נחית לאומדנא, וזהו קושיית התוספות דתירוץ הגמרא לא שייך לרש"י דאי טעמא משום דלא ידעינן כמה היה שוה אכתי ידעינן שלא היה שוה פחות מסלע ומה איכפת לן דלא נחית לאומדנא, [ועי' מש"כ ברש"י ליישב].

ובאמת שיש לתמוה על התוספות דמסיק דגזירת הכתוב הוא דאזלינן בתר שעת נתינה, אמאי לא הקשו לעצמן מההיא סוגיא דמשני דמי עלי לא נחית לאומדנא, דמשמע שאם היה נחית לאומדנא דהיינו ששמוהו בית דין לפני מיתתו אז אף על פי שמת נידר חייב הנותן ליתן והרי גזירת הכתוב שיתן כשעת נתינה ובאותו שעה אינו שוה כלום, ויש לומר דזה סברא פשוטה שאחר העמדה בדין ואומדנא כבר נתחייב הנודר בחוב גמור ואי אפשר שיפטר הימנה אפילו במיתת הנידר, והא דדרשינן מקרא שיתן כשעת נתינה אינו דין על הנודר אלא דין על הבית דין שלא ישומוהו כפי מה שהיה בשעת נדר אלא ישומו אותו כשעת נתינה וכפרש"י שעת נתינה היינו שעה שהוא בא לבית דין ר"ל כפי עכשיו שהוא מוכן ליתן ובא לבית דין עבור זה, אבל כל שנתחייב בבית דין אפילו אינו נותן אלא אחר זמן נותן כמו שחייבוהו ודו"ק.

[מש"כ התוס' דיש שום ראיה מקרא דאזלינן בתר שעת נתינה ולא כתבו מקרא דונתן את הערכך ביום ההוא כמוש"כ רגמ"ה כאן, וכן כתב הראב"ד בב"ק (עי' לקמן כ' ע"ב בתוד"ה דמי עלי) דהקדש בתר שעת שומא אזלינן כדכתיב ונתן את הערכך ביום ההוא ומהכא דרשינן אין להקדש אלא מקומו ושעתו, משום דס"ל לתוס' דהאי קרא לא מיירי אלא לענין שומת נכסיו איך לשומו אבל לא קאי על האדם עצמו].

מנלן דיום שלשים כלמטה

מתני' יום שלשים כלמטה הימנה, לא נתפרש בהדיא מנלן הא, דעל שנת חמש ושנת עשרים כלמטה הימנו מביא קרא שנאמר ואם מבן ששים שנה ומעלה הרי אנו למדין בכולן משנת ששים ואף על פי שהתם להקל והני להחמיר מכל מקום כתיב שנה שנה לגזירה שוה, אבל יום שלשים דלא כתיב ביה שנה ליכא גזירה שוה ומנלן דכלמטה הימנו להקל, (ומש"כ רש"י והרע"ב דכתיב ואם מבן חודש עד בני חמש ג' כלמטה נלמד על עיקר דין דמין ערך לפחות מבן חודש עיי"ש ובתורה תמימה (עה"פ ואם מבן חמש חמש כ"ג) טעה בזה).

אבל בבכורות (מ״ט ע״ב) מבואר בגמרא ורש״י דגם בן חודש ילפינן מדכתיב ומעלה, דאמרינן התם לענין פדיון הבן דתנא קמא סבר יום ל׳ כלפניו ויליף לה חדש חדש ממדבר דכתיב ביה ומעלה ורבי עקיבא מספקא ליה מדאיצטריך למכתב ומעלה גבי ערכין ולא גמרי ממדבר הוו להו שני כתובים הבאים כאחד כו׳, ופרש״י דמדאיצטריך ומעלה בערכין אם מבן ששים שנה ומעלה כו׳ וגמר במסכת ערכין שנה שנה לגזירה שוה שכשם ששנת ששים כלמטה הימנו להחמיר אף שנת חמש ושנת עשרים כלמטה הימנו אף על גב דלהקל והוא הדין לענין בן חודש דיום ל׳ כלמטה אף על גב דלהקל כו׳, הרי להדיא דבן חודש נלמד מומעלה.

ויש לפרש דאף על גב דלא כתיב ביה שנה ובמה מצינו לא נוכל למילף דדילמא להחמיר ולא להקל, מכל מקום אחרי דגמרינן שנה שנה דשנת חמש ושנת עשרים כלמטה אפילו להקל שוב ילפינן יום שלשים כלמטה להקל במה מצינו, [ובזבחים (מ״ט ע״ב) אמר רבי יוחנן בכל התורה כולה למידין למד מלמד חוץ מן הקדשים עיי״ש], ושפיר קאמר רבי עקיבא שם דמדאיצטריך ומעלה גבי ערכין ולא ילפינן בן חודש דערכין ממדבר דיום שלשים כלמטה ונילף שנת חמש ושנת עשרים במה מצינו ושנת ששים בקל וחומר, הוו ליה שני כתובין הבאין כאחד וכו׳.

ועיין כסף משנה (פ״ה ה״ג) שכתב מקור לדברי הרמב״ם דבבן חודש בעינן שלשים ויום אחד מגילוי מילתא מדאשכחן גבי לויים דחודש היינו חודש ומעלה אי נמי מדכתיב ואם מבן חודש משמע שיהא בן חודש שלם, ובלחם משנה העיר עליו דאין צריך לזה אלא מתניתין קאמר יום שלשים כלמטה כו׳ מגזירה שוה שנה שנה, והרב חזון נחום וכן בקול רמ״ז השיגו עליו דגבי בן חודש לא כתיב שנה וליכא גזירה שוה, ולא קשה מידי דדברי הלחם משנה קאי וקיימי כמבואר בבכורות וכנ״ל.

פליאה בדברי התוס׳ ויישוב ע״ז

תוד״ה יכול ראשון כו׳, בא״ד מש״ה מייתי ת״ל עד יום האחד ועשרים בערב והאי קרא כרת נמי כתיב ביה, תימה דבהאי קרא לא נזכר כרת כלל אלא הכי כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב, הרי דבאכילת מצות מיירי, ורק בפסוק שלאחריו מוזכר כרת לענין אכילת שאור דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא כו׳, וגם התם אינו מוכח שיהא ונכרתה קאי אשבעת ימים כמו שכתב השיטה מקובצת (פוס ט״ו) בשם הרא״ש, דאי קאי אשבעת ימים הוה ליה לגמרא לאתויי ההיא קרא ואמאי מייתי הא דעד יום האחד ועשרים.

וצריך לומר דסבירא ליה לגמרא דהאי עד יום האחד ועשרים מיותר וקאי אקרא דלאחריו לענין כרת, דהכי איתא במזרחי שם בשם מכילתא דרשב״י ז״ל עד יום האחד ועשרים לחדש יכול אתה חייב במצה כל שבעה תלמוד לומר עליו כו׳ אם סופנו לרבות כו׳ מה תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים לחדש אם אינו ענין לשל לפניו (לשבעת ימים תאכלו מצות) תנהו עניין לשל אחריו שבעת ימים אי לי אלא ימים לילות מנין תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים לחדש, הרי דעד יום האחד ועשרים לחודש קאי אקרא דלאחריו, אלא דהמכילתא דריש ליה לרבות לילות וסוגיא דידן סבירא ליה דלהכי לא איצטריך [דאדרבה דברי המכילתא קשה כמו שהקשה בחזקוני שם ותירץ בדוחק עיי״ש וכן ברא״ם שם האריך ליישב וכן במרכבת המשנה על המכילתא (רפ״י)], אלא לענין כרת איצריך לה דעד האחד ועשרים לחודש איכא כרת על אכילת חמץ ושאור.

ואם כן יתפרש דברי הגמרא כך, דודאי לענין אכילת מצה שבעת ימים תאכלו מצות כתיב, אבל לענין כרת יכול ראשון ולא ראשון בכלל שביעי ולא שביעי בכלל, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים לחודש ומיתורא דרשינן דקאי אשלאחריו דכתיב ונכרתה, ועל זה שפיר שייך סברת הרא״ש דלהכי לא מייתי מהאי קרא גופא דקאמר שבעת ימים שאור לא ימצא כו׳ ונכרתה אלא איצטריך קרא שלפניו עד יום האחד ועשרים לחודש, דמהא לחוד הוה אמינא דכרת לא קאי אכל שבעת ימים כיון דכתיב מיום הראשון עד יום השביעי בקרא אחרינא ועד ולא עד בכלל להכי בעי האי קרא דעד יום האחד ועשרים לחודש ודו״ק, [ברם הרא״ש גופא משמע דס״ל דיתורא דעד יום האחד ועשרים לחודש לא קאי אשלאחריו אלא אשלפניו דהיינו אהאי קרא דונכרתה מיום הראשון ועד יום השביעי, מדקמקשה ואע״ג דכתיב בקרא ״אחרינא״ שבעת ימים כו׳, וכ״מ בשטמ״ק הנדמ״ח עיי״ש ודו״ק], מיהו כל זה לפירוש התוספות אבל רש״י לא סבירא ליה כן דהא קאמר (פ״ג) דיום ראשון ילפינן מרישא דקרא בערב תאכלו מצות, וצריך עיון מקושיית התוספות.

י"ח ע"ב

תוס' הניח בקושיא

תוד"ה ואי בעית אימא, בא"ד וא"ת הכא משמע דפרח בכולו לא שייך ברגל ובאיזהו מקומן לא משמע כך כו', ולא תירצו כלום, ובמשנה למלך (פי"ב מטומאת צרעת ה"ח) כתב דסוגיין חולק ארבי נתן בן אבטולמוס וסבירא ליה כרבנן דפליגי עליה דאדרבה רגליו דקרא אין הפריחה נוהגת בהם דראשו ולא ראשו בכלל רגליו ולא רגליו בכלל ושכן כתבו התוספות, אבל בשיטה מקובצת (חוס' פ' ופוס' י"ז) תירץ דהתם מירי מגב הרגל והכא מירי מכף הרגל או בין האצבעות וכן כתב בברכת הזבח.

מיהו התוספות מיאנו בתירוצו של השיטה מקובצת, משום דהכא ילפינן דין פריחת בהרת בכולו ולא ראשו ורגליו בכלל, ואותו ראש ורגל שיצאו מן הכלל מקשינן להו להדדי (ספסר דמיומר דהפ מלכל מרפס עיני הכהן יליף דרפס ורגל פיק בכלל) מה רגל שייך בו פריחה הוא הדין בראשו, ובשלמא ראשו שייך ביה דין פריחה בנתק אבל ברגלו דלא שייך נתקין וגם בהרת לא שייך בה דהא אינו מעכב את הפריחה ותנן בנגעים (פ"ק מ"ה) כל הראוי לטמא בנגע הבהרת מעכב את הפריחה אם כן רגל שאינו מעכב את הפריחה על כרחך דלא שייך ביה פריחה כלל, זהו קושיית התוספות, ולכן משמע דסוגיין חולק ארבי נתן בן אבטולמוס, [ומש"כ בשפ"א ועוד אחרונים דבין האצבעות מטמא בבהרת ומהני פריחה בכולו אבל אינו מעכב פריחת כל הגוף, צ"ע ממתני' הנ"ל דכל הראוי לטמא מעכב].

[מה שהקשה המשנה למלך (רפ"ו מס) ארש"י שכתב דבין אצבע לאצבע אינו מעכב ממתני' דנגעים דלא קא חשיב אלא כף הרגל, י"ל דבין האצבעות לא גרע מקמטין ובית הסתרים ולא קא חשיב כף הרגל אלא מפני דס"ד דגרע טפי כיון שבשעת הילוכו מתגלה קצת, ומשה"ק המל"מ מתו"כ (פ"ד ה"ה) דקאמר להדיא להביא את בין אצבעות ידים ורגלים, הנה לפני זה קאמר שם (נה"כ) למראשו להוציא תוך ראשו עד רגליו להוציא תוך רגליו, ותוך לא משמע הכף, שו"ר במעשי רוקח שהעיר מזה וכתב דאפשר דמש"כ בין אצבעות ידים ורגלים מלת רגלים לא קאי אבין אצבעות או דדרשות חלוקות הן ע"ש].

יישוב הסתירה מבכורות

תוד"ה ופדויו כו', ושמא דריש הכי מדכתיב ופדויו מבן חודש דמשמע מבן חדש ומעלה כו', ותמה בשו"ת פנים מאירות (פ"פ סי' ג') שזה סותר סוגיא דבכורות (מ"ע ע"פ) דיום שלשים כלפניו גמרי חדש חדש ממדבר מה התם ומעלה אף הכא נמי ומעלה פרש"י כתיב הכא ופדויו מבן חדש תפדה וכתיב במדבר פקוד כל בכור זכר מבן חודש ומעלה, ואי כדברי התוספות למה לי גזירה שוה למדבר הא מגופא דקרא מבן חודש משמע דיום שלשים כלמטה.

ובאמת שלא מצינו בשום מקום לעשות גזירה שוה מתיבה שאינה כתובה כלל אלא היא כאילו כתובה, דהיינו דמבן חודש משמע כאילו כתיב ביה ומעלה וילפינן גזירה שוה ומעלה ומעלה, וביד מלאכי (כללי הגימל פוס קכ"ה) בשם מהר"ש אלגאזי הביא האי כללא דאיכא גזירה שוה מתיבה שאינה כתובה וראייתו מתוספות דהכא עיי"ש, ולענ"ד אין ראיה דרק לרבי אליעזר קאמרי התוספות הכי אבל רבנן פליגי עליה ולא סברי האי גזירה שוה ואפשר דלדידהו לא שייך גזירה שוה בכהאי גוונא.

ומשום הכי נראה דגם קושיית הפנים מאירות לא קשה, דהא סוגיא דהתם בין כך לא קאי כרבי אליעזר כדמוכח מהא דאמרינן התם דערכין ומדבר הוו שני כתובים הבאין כאחד מדאיצטריך ומעלה גבי ערכין ולא יליף ממדבר, ואי לרבי אליעזר הא בעי ומעלה דערכין למילף (ממדבר נרפ"ו, ומופדויו מבן חודש נפוס') דבעינן חודש ויום אחד יתירה על השנים, דלולא ומעלה לא הוה ילפינן ממדבר אלא דיום ל' כלמטה ושנת חמש ועשרים וששים כלמטה אבל הא דבעי חדש ויום אחד יתירה לא הוי מצי למילף, [דא"כ בבן חודש נמי בעי חדש ויום אחד יתירה וזה לא יתכן כלל, אבל השתא דילפינן לה ומעלה דכתיב גבי שנים (מומעלה דכתיב במדבר פו מופדויו מבן חודש) לא ילפינן אלא שנים ולא בן חודש], אלא על כרחך דתנא קמא ורבי עקיבא דהתם לא סבירא להו כרבי אליעזר דהכא דיליף גזירה שוה ומעלה מערכין לומעלה דפדויו מבן חודש, והטעם או משום דלא קיבלו הך גזירה שוה או משום דבאמת לא כתיב ביה ומעלה ולא שייך גזירה שוה בכהאי גוונא וכנ"ל, ולהכי שפיר הוי מצי למילף ערכין ממדבר דיום שלשים כלמטה ומדכתיב ומעלה גבי ערכין הוו ליה שני כתובין הבאין כאחד, ואם כן מה שכתבו התוספות כאן אינו אלא לרבי אליעזר ואין סתירה מסוגיא דבכורות ודו"ק.

פרש"י דהכא אינו ענין למש"כ בנדה

שנה האמורה בקדשים שנה האמורה בבתי ערי חומה כו' כולן מעת לעת, פרש"י אותו יום ואותה שעה

לשנה הבאה כו', והיינו כפירוש הב' שבתוספות לקמן (ל"ג ע"ב ד"ה מיום ליום) דלאו דוקא בקדשים ובתי ערי חומה בעי מעת לעת לשעות אלא הוא הדין בכולהו דילפינן שנה שנה מבתי ערי חומה עיי"ש, ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שמ"ג) ועוד אחרונים מקשין ממה שכתב בסוגיא דנדה (מ"ז ע"ב) אהא דאמר רב הלכתא בכולי פרקא מעת לעת פרש"י חשבינן לה שנה ולא בתר מנין עולם כו' דאף על גב דלא תנן במתניתין בן עשרים שנה ויום אחד כמאן דתנן יום אחד דמי, ולא הזכיר כלל הא דבעי מעת לעת לשעות.

ולענ"ד לא קשיא, דתרי הלכתא שמעינן מהאי ברייתא, חדא והוא עיקר דברי הברייתא דלא אזלינן בתר שנות העולם דכי מטי תשרי ניחשב ליה שנה אלא אזלינן בתר שנתו שלו, ועוד כיון דברייתא קאמר מעת לעת ממילא שמעינן מינה דלא סגי יום אחד בשנה למיחשב שנה [דהו"א אפילו אי אזלינן בתר שנתו שלו מ"מ סגי יום אחד בשנה למיחשב שנה קמ"ל], ואם כן בסוגיין דמייתי דברי הברייתא כמו שהוא לא מירי אלא מענין הראשון דלא ניזיל בתר שנות העולם אלא בתר שנתו שלו והוא עיקר חידושו של הברייתא על כן מפרש לה רש"י מהו שנתו שלו דהיינו מעת לעת בין לימים בין לשעות, אבל התם לא מייתי ברייתא זו אלא לסייעתא לרב במה שחולק על עולא שם שסובר יום אחד בשנה חשיב שנה, ועל זה מביא האי ברייתא דשמעינן מינה דבעי מעת לעת ממש ולא סגי ביום אחד בשנה למיחשב שנה, על כן לא הביא רש"י שם הא דבעי לשעות כיון שאינו מענין אי יום אחד בשנה חשיב שנה או לא, (ומש"כ רש"י שם ד"ה מעת לעת מיום ליום ולפ"ז מסיק למען עולם שתכלה שנתו ערב ר"ה, דוקא לענין קדושי פירות כן דלפ"ז הוה ס"ד דיום אחד חשיב שנה וכמוש"כ מהר"ם שם).

ותראה דהכא בסוגיין לא הביא רש"י שום מקור אהא דבערכין לא אזלינן בתר שנות העולם ובנדה שם (מ"ח ע"ב ד"ה לערכין) כתב רש"י דמדכתיב ומעלה ילפינן דבעינן שלימות, ולפי הנ"ל מובן שפיר כי תרי ענינא הן, דמה שכתב שם היינו לענין דבעינן שנה שלימה ולא מקצתה וזה באמת ילפינן מדכתיב מבן ששים ומעלה דשנת ששים כלמטה, אבל הכא לא מיירי אלא לענין דלא ניזל בתר שנות העולם ובזה לא נתן טעם, וכנראה דסברא בעלמא הוא דכיון דערכין הוה ענין של שויות האדם בודאי בתר שנותיו אזלינן ויתבאר עוד לקמן (י"ט ע"ב תוד"ה לערכין).

ולפי זה נדחו דברי השיטה מקובצת לקמן (י"ט ע"ב תוס' י"ד) שכתב ורש"י פירש בשלהי פרק יוצא דופן דכתיב בהן ומעלה אלמא שלימה בעינן, הבין דמומעלה ילפינן בערכין דבעי מעת לעת, וליתא דרש"י לא פירש אלא מנלן דשלימות בעינן ולא סגי ביום אחד בשנה (ומש"כ שם מסמוכין הכא מעת לעת ר"ל דבעי שנים שלימות וכ"פ בערל"נ שם) אבל לענין הא דאזלינן בתר שנתו ולא של העולם לא מיירי שם וכנ"ל.

[ומשה"ק עוד המשנה למלך (פ"ג ממיטות הכ"ב) אהא דרש"י דבעינן באותו שעה, מיבמות (ל"ד ע"ב) בשופעת מתוך י"ג לאחר י"ג כו' דמבואר שם בפרש"י דמיד בערב של שנת הי"ג לנקבה וי"ד לזכר נעשו גדולים ולא בעינן משעה לשעה, צ"ל דרק רב ס"ל הכי ועיי"ש בערל"נ שתלאה בפלוגתא דרב ורב יוסף אי שבבן ושבבת היינו לפרקין דיוצא דופן או לערכין ואכ"מ].

אמאי לא ילפינן מבכור

תוד"ה שנתו, בא"ד ואינו כן דלא אמרינן דין זה כי אם לענין בל תאחר אבל לענין מנין שניו לא, ואף על גב דכולא מילתא דבכור דאזלינן בתר שנתו ולא בתר מנין העולם ילפינן לה בבכורות (כ"ז ע"ב) מקדשים וקדשים גופא מקרא דכבש בן שנתו, מכל מקום לא ילפינן שנה שנה להיפך מה התם מהרצאה אף הכא מהרצאה, דטעמא דחשבינן בבכור מהרצאה משום דכתיב לפני ה' תאכלנו שנה בשנה ולהכי בעי שיהא ראוי לאכילה שנה שלימה ומדאינו ראוי עד הרצאה חשבינן ליה מהרצאה ואילך (ועל מוס שרצוי לאכילה מיד מסתבין ליה מיום שנולד), אבל בקדשים לא כתיב שיהא ראוי שנה שלימה אלא בן שנה להכי חשבינן לה מיום שנולד ופשוט.

שם, ואי אזלינן ביה אחר הרצאה לא תמצא דין זה שהרי לעולם הוא בן שנתו, עיין חק נתן.

ביאור תירוצם

שם, ואומר מורי הר' שמואל דשפיר איצטריך קרא דאי לאו הכי לא אמרינן ביה מעת לעת כדאיתא לקמן בפרק בתרא, ור"ל דאיתא התם דאי מעד תום שנת ממכרו הוה אמינא מיום ליום אין מעת לעת לא כתב רחמנא ימים הכי נמי הוה אמינא הכי אי לאו קרא, (כ"כ בסתמ"ק תוס' י"ט ומש"כ סו"ד שילו לפ כתיבי תרי קראי, היינו לגירסא ישנה בתוס' "דשפיר איצטריכו תרי קראי" אבל הגירסא הנכונה הוא "דשפיר איצטריך

קרפ"ו דהפ"ג בפמ"ג ליכפ"ג רק מד קרפ"ג), ונראה כוונתם לפי שיטתם שם (בפירוש הכ' שבמוד"ס מיוס ליוס) דבכולא מילי דברייתא בעינן מעת לעת לשעות דילפינן שנה שנה מבתי ערי חומה, והכי נמי אי לא הוה כתיב בן שנתו והוה גמרינן לה מתמיד לא הוה לן ילפותא שנה שנה ולא הוה ידעינן לשעות, וזה גופא תירוצו של הר"ר שמואל דלא תימא דמעת לעת דברייתא היינו רק מיום ליום אלא הכוונה מעת לעת לשעות ולהכי בעי שנתו.

אבל בשיטה מקובצת בשם הרר"א משנזא כתב באופן אחר, שהקשה עוד מנלן דשעות פוסלות בקרבן כיון דליכא אלא חד קרא ולקמן גבי בתי ערי חומה בעי תרי קרא חד למעוטי שנת עולם וחד לומר דבעינן מעת לעת, ותירץ דקושיא חדא מתרצת לאידך דאין הכי נמי שנתו לא איצטריך למעוטי שנת עולם דמתמיד נפקא אלא איצטריך משום מעת לעת ולומר דשעות פוסלות, מדבריו משמע דקרא רבוייא הוא וילפינן מיניה לשעות דלימים לא איצטריך ליה דמתמיד נפקא, מיהו תוספות לא ניחא להו בתירוץ זו דבגמרא אמרינן שנתו שלו ולא של מנין עולם משמע דגם זה ילפינן מקרא ולא מתמיד ודו"ק.

שוב ראיתי לרעק"א בתשובות (ס"פ סי' קנ"ה) שרוצה להעמיס תירוץ זו של הרר"א משנזא בדברי התוספות ולומר דמתמיד ידעינן למעט שנות עולם ולא בעי שנתו אלא לאורויי דבעינן מעת לעת, אלא דממילא ידעינן מזה גם כן דאזלינן בתר שנתו דידיה משום הכי נקט לה הדרשה דשנתו למעט שנה של עולם, אף דממילא שמעינן מכח הקרבת תמידין וקרא אצטריך רק לענין מעת לעת עיי"ש.

ולענ"ד צריך עיון דאי כוונת הברייתא במה דקאמר מעת לעת איננה לשעות אם כן עיקר חסר מן הספר דהא קרא לא איצטריך אלא לשעות וזה אינו מוזכר כלל, אלא על כרחך דכוונת הברייתא מעת לעת היינו לשעות (וכפירוש הכ' בתוס' סס וכנ"ל) ואם כן לכאורה עדיף לפרש כמו שפירשתי לעיל דאף דהוה מצי למילף מתמיד דלא אזלינן בתר שנת העולם קושטא דמילתא הוא דילפינן לה נמי משנתו וממילא ידעינן דבעי מעת לעת (לשעות), [והיינו דקאמר שנה האמורה בקדשים מנלן, פירוש דבעי מעת לעת דהיינו אפילו לשעות, אמר רב אחא בר יעקב כו' שנתו שלו ולא של מנין עולם, וכיון דילפינן משנתו ילפינן נמי שנה שנה מבתי ערי חומה, וכן כולהו אחרינ], ואין צריך לדחוק דנקט הדרשה למה שאין צריך ודו"ק.

תוד"ה במספר שני תבואות, בא"ד וי"ל דדריש ממספר דמשמע שני תבואות כו', עיין חק נתן.

יישוב דבריהם שלא יסתור מגמ' לקמן

שם בא"ד, וי"ל דשכיח טפי שלשה תבואות בב' שנים שאנו מונין מעת לעת כו', ויש להקשות דלקמן (ל' ע"ב) איצטריך האי קרא למילתא אחריתא, דתניא רבי אלעזר אומר מנין שאם מכרה לו לפני ראש השנה מליאה פירות שלא יאמר לו הנח לפני כדרך שהנחתי לפניך תלמוד לומר במספר שני תבואות ימכר לך פעמים שאדם אוכל שלש תבואות בשתי שנים, והשתא בשלמא אי לא שייך כלל שלש תבואות בשתי שנים אלא אם כן אזלינן בתר שנתו שפיר מצינו למילף תרווייהו מהאי קרא דכל שאוכל שלש תבואות בשתי שנים על כרחך נמי דאזלינן בתר שנתו, אבל לפי דברי התוספות דשייך ג' תבואות בשתי שנים אפילו אי אזלינן בתר שנות עולם אלא דלא שכיח אם כן מנלן באמת דאזלינן בתר שנתו שלו דילמא קרא לא אתא אלא שאם אירע ג' תבואות בב' שנים שיהיו ללוקח ולעולם דאזלינן בתר שנות עולם.

ויש לתרץ על פי מה שיש לתמוה בדברי רבי אלעזר גופא, למה לי קרא שיהא הפירות ללוקח והרי השדה שלו הוא ואיזה טענה יש לו למוכר שיהא הפירות שלו, ולכן נראה דאין הכי נמי היכא דאירע לו ג' פירות בשני שנים של שנות עולם לא איצטריך קרא דשל לוקח הן, כי איצטריך קרא להיכא דליכא ג' פירות אלא אם כן אזלינן בתר שנתו שלו שהמוכר טוען בתר שנות עולם אזלינן וכבר עברה ב' שנים לפני אכילת פירות השלישי ואם כן הפירות שלו הן קמשמע לן קרא דבתר שנתו שלו אזלינן וכדילפינן הכא וממילא של לוקח הן.

והכי משמע בדברי הרא"ש שבשיטה מקובצת (כ"ט ע"ג פוס ג'), שהקשה אמתניתין דהתם רבי אלעזר אומר מכרה לו לפני ראש השנה והיא מליאה פירות כו', תימה אמאי נקט לפני ראש השנה הא אמרינן לעיל בפרק השג יד דשתי שנים האמורים בשדה אחוזה מעת לעת ומפקינן ליה מהאי קרא דדריש רבי אלעזר בגמרא, ר"ל דמתניתין משמע דוקא מיד לפני ראש השנה כדי שתכלה שתי שנים לפני תשרי דהיינו שנות עולם והכא אמרינן דבתר שנתו שלו אזלינן ולא בתר שנות עולם, ותירץ ז"ל ויש לומר דלרבותא נקט לפני ראש השנה דאף על גב דאמרינן בעלמא שלשים יום לפני ראש השנה חשובין שנה הכא

לא חשיבי שנה אלא בעינן שתי שנים מעת לעת עכ״ל, ר״ל דאין הכוונה מיד לפני ראש השנה אלא ל׳ יום או יותר לפני ראש השנה וקמשמע לן הא גופא דלא אזלינן בתר שנות עולם לומר שבהגיע ראש השנה כבר עבר שנה אחת אלא אזלינן בתר שנתו דידיה, והכי נמי צריך לפרש דברי הברייתא הנ״ל מנין שאם מכרה לו לפני ראש השנה כו׳, ומשמע דזהו טענתו של המוכר דניזיל בתר שנות עולם ויהיו פירות אלו שלו וקמשמע לן דאזלינן בתר שנתו שלו וכנ״ל, (דפי׳ לפ״ז הכי למה נקטה רבי אלעזר להאי דינא דלא אמרינן ל׳ יום בשנה שניה ומה ענינו לעיקר מילתו שהוא מוכל ג׳ פירות בשמי שנים ודו״ק), ולפי זה רבי אלעזר אתרווייהו קאי שאין למוכר תביעה על ג׳ פירות לא מיבעיא בשני שנים של שנות עולם אלא אפילו בשני שנותיו שלו.

צ״ע בקושיא זו

תוד״ה ובשביעית, הקשה הרר״י בן יו״ט כו׳, וכעין זה בתוספות נדה (מ״ח ע״ב), ואין הקושיא מובנת שאם ל׳ יום שלפני ראש השנה יחשב לשנה ראשונה, יהיה שנה שניה מראש השנה ועד ראש השנה וכן הלאה ואם כן איך יעבוד בשביעית, ומהרש״א שם פירש דקשיא ליה דילמא ובשביעית לא קאי על יעבוד אלא על יצא וקמשמע לן דלא נימא בשנה ששית דל׳ יום שלפני ראש השנה חשיב שנה אלא יעבוד כל שנה ששית ואחר כך יצא אבל מנלן לדרוש דבשביעית יעבוד כדי שיהא שנה ראשונה נמי שלימה ולא תסגי ליה בל׳ יום שלפני ראש השנה למיחשב שנה עיי״ש, ולענ״ד אין זו במשמעות דברי התוספות שהקשו שם הא תינח שנה ששית כו׳, משמע דשנה ששית כדקיימא קיימא ואינה משתנית לפי התירוץ, וכל שכן שאי אפשר לפרש כן בתוספות בסוגיין שכתב להדיא דשפיר שמעינן מהכא לשנה אחרונה אלא שאר שנים קשיא ליה, וכן מבואר מתירוצו של הרשב״ם דשאר שנים דומיא דהנך דכתיבי, משמע דהנך דכתיבי כדקיימא קיימא, [ואדרבה אם לפי הקושיא יגמור ששית בר״ה א״כ כי מקשינן שאר שנים לששית נמי יגמור השנה בר״ה ושפיר תסגי אלול בשביל שנה ראשונה], גם פירושו של מהר״ם מלובלין שם קשה, שפירש דובשביעית יעבוד היינו עד תחלת שנת שביעית עיי״ש, וגמרא קאמר זימנין דבשביעית נמי יעבוד היינו תוך שביעית.

והיה אפשר לפרש דהכי קשיא ליה, נימא ל׳ יום שלפני ראש השנה חשיב שנה וכן לשאר שנים יספיק ל׳ יום וכגון בשנה חמישית אם יעבוד ל׳ יום אחרי ראש השנה יעלה לו לשנה ומראש חודש חשוון יתחיל שנה ששית שנתו שלו עד חשוון הבא, אלא שאין זה קושיא כי אחר ל׳ יום אינו מתחיל שנה אחרת אלא בהגיע ראש השנה אבל באמצע השנה ודאי לא, (דפי׳ לפ״ז מימה הכי תפסי בעבודה מראש השנה עד חודש ניסן וכל חודש יעלה לשנה), וכיון שכן אי אפשר להתחיל שנה ששית מחשוון אלא מתשרי הבא ומאי קא קשיא ליה, ודוחק לומר דשאני הכא שמשתנה מחשבון שנות עולם לחשבון שנתו שלו ולכן יתחיל חשבון השני (שנתו שלו) אפילו לפני ראש השנה דמנלן הא, וכל שכן שבתוספות נדה אי אפשר לפרש כך דקא מקשה דל׳ יום שלפני ראש השנה יחשב שנה ואחר כך חמש שנים ״שלימות״ וצריך עיון גדול.

ביאור דברי הרמב״ן עה״ת

ושבבן ושבבת כולן מעת לעת למאי הילכתא אמר רב גידל אמר רב לערכין, ובתוספות לקמן (י״ט ע״ב ד״ה לערכין) הקשו מנלן בערכין דבעינן מעת לעת עיי״ש ובמש״כ שם על דבריהם, ובשיטה מקובצת שם (תוס׳ י״ד) כתב ורש״י פירש בשלהי פרק יוצא דופן דכתיב בהן ומעלה אלמא שלימה בעינן ר״ל דילפינן מומעלה דבערכין ידעינן מעת לעת, וכבר כתבתי לעיל (ד״ה שנה המומרה בקדשים) דאינו נראה כן דרש״י לא מירי מזה כלל עיי״ש.

אבל הרמב״ן באמת כתב כן להדיא דילפינן מומעלה דאזלינן בתר שנתו, וז״ל (כפ׳ כי תשא) כי מנין שנות האנשים איננו למנין שנות עולם מתשרי אבל הוא מעת לעת מיום הולדו לכך נאמר בהם עשרים שנה ומעלה ״שיהיו שנים שלימות להם״, וכן בכל מניני התורה בשנות האדם כך הם נמנין מעת לעת כמו שאמרו במסכת ערכין שנה האמורה בקדשים כו׳ ושבבן ושבבת כולן מעת לעת כו׳ ומפרש התם שבבן ושבבת למאי הלכתא אמר רב גידל לערכין והטעם מפני שכתוב בהן ומעלה עיי״ש.

והקשה במזרחי שם הרי ממלת ומעלה לא משתמע אלא ששלמה שנת ששים וכל זמן שלא שלמה היא כלמטה מששים כו׳ לא שיובן ממנו שיהיו אותן השנים מעת לעת, כי אף אם היה בפירוש שהשנים של מדבר ושל ערכין מתחילין מתשרי עדיין אנו צריכים למלת ומעלה כדי ללמד כו׳ כל זמן שלא שלמה עד ראש חודש תשרי אינה נמנת במניין השנים אלא שנת עשרים כשנת י״ט ושנת ששים כשנת נ״ט והכי איתא בהדיא במסכת ערכין כו׳.

ולענ"ד נראה כוונת הרמב"ן, דאי ומעלה לא משתמע אלא ששנת ששים כלמטה יש לתמוה למה כתבה תורה באופן זה ואם מבן ששים שנה והוצרך להוסיף ומעלה הוה ליה למכתב להדיא ואם מבן ששים ואחת שנה, וכן כל הסדר באופן מבורר דהיינו מבן חודש עד בן חמש, ומבן שש עד בן עשרים, ומבן עשרים ואחת עד בן ששים ולא נצטרך גזירה שוה שנה שנה, (ולפ"ז יהפ"ח מקולי מקלי ועד בן חמש ומבן חמש וכו'), ועל כרחך משום דמינה לא הוה משתמע אלא שיהא בן ששים ואחת אבל לא ידענא שתהא שנה שלו ולהכי כתיב ואם מבן ששים שנה ומעלה דמשמע "שיהיו שנים שלימות להם" ורק כששלמו לו ששים שנים שלימות מאז והלאה דינו כזקן ונותן ט"ו ודו"ק.

לפרקין דיוצא דופן מנלן מעת לעת לשעות

רב יוסף אמר לפרקין דיוצא דופן, לדעת רש"י לעיל (ד"ה מעת לעת) דמעת לעת דברייתא היינו אותו יום ואותה שעה לשנה הבאה (וכפילוש הב' שבתוס' ל"פ ע"פ ד"ה מיום), יש לעיין בהא דשבבן ושבבת בשלמא אי קאי אערכין שפיר ילפינן שנה שנה מבתי ערי חומה אבל אי קאי אפירקין דיוצא דופן דהלכה למשה מסיני הוא מנא לן לאותה שעה, וצריך לומר כמו שכתב השיטה מקובצת לקמן (ל"פ ע"ב תוס' ה"ה) בשם הרא"ש ב' דעות מנא לן די"ג שנה ויום אחד בעינן שלמות מיום אל יום אף דלא כתיב ביה שנה, חדא דשמא היא הלכה למשה מסיני אי נמי מבן עשרים של יוצא צבא שהוא זמן לעונש של מעלה כתיב שנה וגמרינן שנה שנה מבתי ערי חומה וכי היכי דלעונשין של מעלה בעינן שיהו שלמות מיום אל יום הוא הדין בעונשין של מטה עכ"ד, ואין הכי נמי אי הלכה למשה מסיני הוא אפשר דלא ידעינן אלא לענין שלימות ולא לענין לשעות אבל אי גמרינן מבן עשרים של יוצא צבא הלא משנה גמרינן לה ואם כן נמי מצינו למילף משנה לענין שעות, [ועי' שם (ל"פ ע"פ ד"ה והתוס') מש"כ לענין דברי רעק"א גבי פדה"ב אי בעי מעת לעת לשעות].

מנלן דבבן חודש לא אזלינן בתר חדש העולם

תוד"ה לערכין, וא"ת בערכין מנלן דבעינן מעת לעת ופירש ר"י דילפינן ליה מבן חדש כו' דלא שייך למימר דאזלינן בתר חדש העולם כו', ולא פירשו טעמא מאי לא שייך לומר כן, ונראה לפרש משום דהא דפחות מבן חודש אינו נערך הוא משום חשש נפל וכמו פדיון הבן דאינו חייב עד שיהיה בן חודש מהאי טעמא וכדאמרינן בשבת (קנ"ה ע"ב) תניא רשב"ג אומר כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל שנאמר ופדויו מבן חדש תפדה, אם כן ודאי דבעי ל' יום ממש ואינו ענין לחודש העולם.

ומנא אמינא דערכין דומה לפדיון הבן לענין זה, מהא דכתב היראים (סי' ק"מ) גבי פדיון הבן וז"ל וצריך שיהיה חדש שלם כדאמרינן בנדה פרק יוצא דופן שבבן ושבבת מעת לעת ואמרינן למאי הלכתא לערכים מבן חדש וכאשר אמרו חכמים לערכים מעת לעת כך נאמר חדש דפדיון מעת לעת כו', הנך רואה דפשיטא ליה דפדיון הבן וערכין דומין זה לזה לענין דבעי חודש שלם, ואי טעמא דערכין אינו משום חשש נפל איך נלמוד ממנו לענין פדיון הבן אלא ודאי תרווייהו משום האי טעמא הוא, (ועי' ג"כ בשכול הל' פדה"נ סי' מ"פ ולכו"ע דינא דפדה"נ וערכין שוין ודו"ק).

וכבר האריכו הפוסקים לענין פדיון הבן, שהב"ח (סי' ש"ה) הבין מדברי היראים דסגי כטי"ב תשצ"ג והסכים עמו הש"ך שם והחכ"צ (סי' ק"ד) והמג"א (סי' שנ"ט סק"מ) חולקין וס"ל דצריך שיגיע ליום ל"א וכתב המנ"ח (מ' ש"נ) דכמו דפליגי לענין פדיון הבן ההי"ד דפליגי בערכין, ובודאי שכן הוא דאדרבה עיקר דינא דפדיון הבן למדה היראים מערכין וכנ"ל, ועי' בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' פ"ז) שדחה לדברי המג"א וכתב דהסברא נותנת דמחודש ומעלה יצא מכלל נפל ולענין זה החודש הוא כטי"ב תשצ"ג, ומ"מ נראה דהמג"א לא יחלוק ע"ז דטעמא משום חשש נפל דכן מבואר להדיא ברש"י בכבורות (מ"ט ע"פ) ובבבא קמא (י"פ ע"ב) וכן משמע בשבת מהא דרשב"ג הנ"ל, ואף שהתוספות שם הקשו על רש"י דאם כן בידעינן דכלו ליה חדשיו יהא חייב קודם ל' אבל כבר כתב הרשב"א שם דגם לשיטתם ודאי אי נפל הוה לא הוה מחייבא תורה לפדותו ומכל מקום אפילו קים לן ביה דאינו נפל אינו בר פדייה דגזרת הכתוב הוא, וכעין זה כתב המשנה למלך (פ"ג ממיסורי מזבח ה"ח) דטעמא דקרא הוא שיצא מחשש נפל אלא דלא פלוג וכולן בל' עיי"ש וכן מבואר בתנחומא (בפ' פ' י"פ) דל' דפדה"ב משום חשש נפל וכן הוא בחינוך מ' שצ"ב, ועי' מהרי"ט אלגאזי (תוס' ע"ו), והכי נמי מסתבר לומר להמג"א דאף דבכטי"ב תשצ"ג יצא מכלל נפל מכל מקום התורה קבעה דבעי ל' שלימים].

עיקר קו' התוס' צ"ע

שם בא"ד, הכי נמי לכל שאר בן חמש ובן עשרים, ולענ"ד לולא דברי התוספות הוה אמינא דהא דקא מקשי מנלן דבערכין בעינן מעת לעת לאו קושיא הוא דמילתא דפשיטא הוא ואין צריך קרא, דאיך תאמר דאזלינן בתר שנות העולם והלא שנים דגדלות תליא

בדעת האדם ובודאי דבעי שנותיו שלו ואין שנות העולם מוסיף לו דעת כל שהו, וכן ערכין שהוא כענין שיוויו שקצבה לו תורה (כלשון הגמ׳ ומפי שנא׳ נקבה דכי מיקנא קיימא מתילתא כו׳ שבא בפיתא כו׳) מסתבר נמי דתליא בשנותיו שלו ולא בשנות העולם, מה שאין כן אידך מילתא דגזירת הכתוב נינהו בעי קרא דלא ניזל בתר שנות העולם, וכן משמע בגמרא גופא דהא רב אחא בר יעקב יהיב טעמא מקרא לכולהו מנלן דמעת לעת ועל שבבן ושבבת לא יהיב טעמא כלל משמע דפשיטא הוא.

וזה נראה דעת רש״י שלא הביא הכא שום מקור על הא דבערכין בעי מעת לעת ובנדה כתב מומעלה, והביאור כמוש״כ לעיל (י״ח ע״ב ד״ה שנאה הממורה) דהכא מירי מנלן דאזלינן בתר שנתו ולא מנינן מתשרי ועל זה לא מביא ראיה משום דמילתא דפשיטא הוא מסברא הנ״ל, אבל התם מירי מנלן דלא אמרינן יום אחד בשנה חשיב שנה על זה שפיר מביא קרא ומעלה וכמו שנתבאר לעיל עיי״ש, [והא דלא אמרינן לענין יום אחד בשנה נמי הרי בעי דעת של בן י״ג והיכא תסגי בי״ב ויום אחד, די״ל אולי באמת לא בעינן דעת של בן י״ג אלא דעת של בן י״ב ויום אחד אלא דנקיט לה בלשון י״ג דיום אחד בשנת י״ג חשיב שנה ודו״ק], וכל זה דלא כדברי השיטה מקובצת כאן שכתב דרש״י בנדה יליף לה למעת לעת בערכין מומעלה (וכבר כתבתי מזה לעיל סס).

סליק פרק השג יד, כן אזמרה שמך לעד,

פרק חמישי - האומר משקלי עלי

י"ט ע"א

ביאור שיטת רש"י

תוד"ה מרפיקו פרש"י אציל שקורין אשיי"א בלע"ז (וכ"כ רגמ"ה והערוך) **ולא נראה כו' לכך פירש ר"י דהוא שקורין קודא כו'**, אשיילא הוא בית השחי וקודא הוא מה שקורין עלינבויגן בל"א, והנה רש"י סותר עצמו שבזבחים שם כתב גם כן קודא, והתוספות בחולין (ק"ז ע"ב) **ובשבת** (ל"ב ע"ב) הקשו עוד כמה קושיית על רש"י שכתב שם אשיילא, והרמב"ן והרשב"א והר"ן בשבת תירצו שכל אותו עצם מן הקודא עד הכתף נקרא אציל ומרפק ובכל מקום פירושו לפי ענינו אשייליש או קובדא, [גם ברמב"ם משמע כן, שכ' בהל' תפלין (פ"ד ה"ב) ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורת והוא בשר התופח שבמרפק שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו כו' עיי"ש (ונמהלות פי' ג"כ מרפק הוא הקובדא וכהרמב"ן) וגם בפיהמ"ש כאן משמע כרמב"ן ולא כרש"י ודו"ק, ובאמת שגם בקרא גופא משמע כן דביחזקאל (י"ג י"ח) כתיב הוי למתפרות כסתות "על" כל אצילי ידי וזה לא משמע בית השחי אלא שתולות מעל הידים, אבל בירמיה (ל"ח י"ב) כתיב שים נא בלואי הסחבות והמלחים "תחת" אצילות ידיך משמע דיש אצילי ויש תחת אצילי שהוא בית השחי], ומכל מקום אפילו הראשונים הנ"ל כתבו להדיא דסוגיין דהכא פירושו קובדא דאי אמרת אשייליש אם כן אתה מחמיר בנדרים יותר מבתפילין דבתפילין אינו נקרא יד אלא עד קיבורת (עי' ע"ב) **ובמשקלי עלי נותן עד** אשייליש, ועוד דאמרינן (נע"ב) ביד עד העציל וברגל עד הארכובה משמע דעציל הוא באמצע היד כמו הארכובה הוא באמצע הרגל, ולרש"י שכתב כאן איישילא צריך לומר דלא קשיא ליה קושיות הנ"ל דבנדרים דאזלינן בתר לשון בני אדם אין בזה חילוק אם הוא לחומרא או לקולא אלא כל שבני אדם קורין לו כך הרי זה בכלל דבריו (ועי' רגמ"ה בע"ב ד"ה בגדיים, ומיוחס ג"כ קו' ר"ת שבתוס' מנחות ל"ז ע"ב ד"ה קיפות ודו"ק), ומה שכתבו דאציל משמע באמצע היד כמו ארכובה ברגל אינו מוכח כלל, שהרי אין אנו דנין אלא מהו לשון בני אדם ואין שום קשר בין יד לרגל לומר שמפני שברגל קורין לו עד חציו הכי נמי לענין יד.

אולם מטעם אחר לא יתיישב פרש"י דסוגיין כפי שיטת הרמב"ן ודעימיה, דהא תנן ומכניסה עד מרפיקו ולקמן אמרינן ביד עד העציל, ואם המרפק והעציל הוא כל אותו העצם אם כן עד מרפיקו היינו עד אותו עצם נמצא שאינו מכניס למעלה מן הקובדא ואמאי קאמר רש"י איישילא ודוחק לומר עד מרפיקו ועד בכלל, ולכן נראה יותר דרש"י יפרש כהריטב"א בשבת שם שכתב דמרפק ואציל שתי לשונות משמע פעמים קורין כן לחבור הזרוע בכתף ופעמים קורין כן לחבור הזרוע בקנה דהיינו קובדו, ור"ל שאין המרפק כל אותו העצם אלא שני מקומות החיבור של אותו עצם נקראין מרפק, (ומף שכתב שם שכן פי' הרמב"ן, ר"ל כעין דביו ומף ממש כדביו), **ולפי זה** מובן שפיר לשון עד מרפיקו דהיינו עד בית השחי.

ואם תאמר אכתי טעמא בעי אמאי נקט הכא איישליש, בשלמא בזבחים דנקט קובדא משום דהכי מוכח כמו שכתבו התוספות, ובשבת כתב איישילא משום דהכי משמע טפי וכמו שכתבו הראשונים, אבל הכא אמאי משמע ליה יותר איישילא ומנליה לרש"י דאינו הקובדא וכמו שהבינו כל הראשונים הנ"ל (מפי' הריטב"ף עיי"ש), ויש לומר דלרש"י פשיטא ליה דהכי הוא לישנא דבני אדם דיד עד הכתף, והכי משמע בכמה מקומות בש"ס כגון הא דמנחות (ל"ז ע"ב) על ידך זו גובה שביד כו' מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד, הרי דלישנא דיד כולל גם הגובה שבו דהיינו הקיבורת וכמו שגובה שבראש הוא חלק מן הראש הכי נמי גובה שביד הוא חלק מן היד, ואם כן האומר משקל ידי עלי כיון שלא פירש איזה חלק מן היד הרי יש בכללו כל היד או על כל פנים ספק הוי וסתם נדרים לחומרא אזלינן, מה שאין כן גבי רגל דסתם לישנא דבני אדם אינו אלא עד הארכובה, (ועי' לקמן (כ' ע"ב) ערך ידי ורגלי עלי לא אמר כלום אבל מן הארכובה ולמעלה הוה דבר שהנשמה תלוייה בו ונותן כולו, מוכח נמי דסתם רגל אינו למעלה מן הארכובה), [והא דנדה (ל' ע"ב) שני אצילין על שתי ארכובותיו לכאורה מסתבר נמי קובדא וכתוס' אבל רש"י כתב שם ג"כ איישילא, ועי' אור זרוע הל' תפלין (סי' תקע"ו) מש"כ בזה].

יישוב לקו' הלח"מ

לא צריכא דאיכא דתקלי ואיכא דכייל מהו דתימא כיון דכולהו לא תקלי לא קמ"ל, בלחם משנה (פ"ג מערכין ה"ז) מקשה הא קיימא לן סתם נדרים להחמיר והיכא דאמר הרי פירות אלו כתרומה דאפשר לומר כתרומת הגורן או תרומת הלשכה אזלינן לחומרא והוי תרומת הלשכה כמו שכתב הרמב"ם (פ"ג ממלוה ה"ז ו"י) והכא נמי ניזיל לחומרא, ומתרץ דאפשר דמיירי הכא שפירש בהדיא לכופרא נתכוונתי והיינו דאמרינן מצי פטר נפשיה בכופרא כלומר שהוא אומר כך נתכוונתי אבל אם הוא סתם ואינו אומר שלכך נתכוון ודאי שאינו יכול לפטור עצמו בכך עיי"ש.

וקשה טובא לא מיבעיא לשיטת הרא"ש ושיטה א' בתוספות שם בנדרים (י"ח ע"ב) דהא דתנן סתם נדרים להחמיר ופירושם להקל היינו דוקא שפירש בשעת נדר אבל לא מהני לפרש אחר כך מה היה כוונתו אם כן הדרא קושיא לדוכתיה, אלא אפילו לשיטת הר"ן ושיטה ב' בתוספות דמהני לפרש כוונתו אחר כך גם כן קשה דאם כן מה החידוש של רחבה ושל מתניתין הא להדיא קתני לה התם, ועוד דאיך יפרש המשך הגמרא ואם אדם חשוב הוא אף על גב דלא פריש לפי כבודו אמדינן ליה, אי מיירי בשפירש כוונתו אחר כך וכי בשביל שאדם חשוב הוא אינו נאמן לומר לכך נתכוונתי אלא בשלא פירש כוונתו הא אפילו אינו אדם חשוב אזלינן ביה לחומרא, ועוד דאעיקרא דמילתא קשיא דקפריך ארחבה באתרא דתקלי כופרא פטר נפשיה אפילו בכופרא פשיטא, מאי פשיטא אדרבה סתם נדרים להחמיר ויתן של זהב.

אבל לענ"ד עיקר קושיית הלחם משנה לא קשה ולא מידי, דלא אמרינן סתם נדרים להחמיר אלא כשאנו מסתפקין מה היה כוונתו בשעת נדרו או (ספי' מין לו סוס כווכה) שאנו מסתפקין מהו כוונת לשונו לפי פירוש המלות שאמר ובזה הדין דאזלינן לחומרא, מה שאין כן בנודר משקלי עלי ולא פירש של איזה מין הרי הניח הדבר לעצמו שיחליט אחר כך במה לשקול ואין כאן ספק בכוונת לשונו בשעת נדרו דנימא ניזיל לחומרא אלא לכתחילה יכול אחר כך לשקול כנגד משקלו כל מה שירצה וכמו שפרש"י פטר נפשיה בכל דהו כל מה שהוא רוצה לשקול ישקול, [אא"כ הוא אדם חשוב דהיינו עשיר גדול ומפורסם דאז ודאי נתכוון למתנה מרובה של זהב אבל כל שאינו בגדר זה נותן ממה שירצה (עי' רמב"ם פ"ג ה"ז ופפיסמ"ם) דלא נתכוון לדבר מסויים], רק תנאי אחד יש שצריך שיהיה ממין שדרכו לישקל כיון שאמר משקלי עלי, ועל זה מסיק שפיר דמיירי דאיכא דתקלי ואיכא דכייל דסלקא דעתך כיון דכולהו לא תקלי לא מקרי כופרא מילתא דדרכו לישקל קמשמע לן כיון שבהחלטת עצמו הדבר תלוי יכול נמי להחליט שיהא הוא מהנהו דתקלי כופרא ופטר נפשיה בכופרא ודו"ק.

ביאור החילוק בין הכרעה לתרי תילתא

תוד"ה דבתר דשקלי, בא"ד דהכא באתרא דשקלי שדו תרי תילתי יותר מן הכרע הלכך ס"ד דבטלה כו', ביאור דבריהם במה חלוק הכרעה דעלמא להני דשדו תרי תילתי יותר, דמה שמכריעין או שנותן גירומין ילפינן שם מאבן שלימה וצדק צדק משלך ותן לו, והיינו טעמא משום שאי אפשר לצמצם במשקל (ערוה"ש בל"ם סקכ"ם) ושמא יפחות או מפני הפסולת (רגמ"ה שם) לכן נותן יותר כדי שיצא הספק מלבו, ואם כן אין ההכרע מבטל המשקל אלא אדרבה כדי לצדק המשקל שלא יבוא לפחות על ידו הוא בא, מה שאין כן בהאי דשדא תרי תלתא אחר שנגמר המשקל כוונתן ליתן יותר מן המשקל מה שאין מגיע לקונה כלל אלא כהעדפה מעבר ומעל המשקל, ולכן הוה סלקא דעתין שזה מבטל המשקל וקמשמע לן שאין כאן ביטול משקל אלא הוספה על המשקל כי רק אחר שנתברר המשקל הנכון מוסיפין עליו תרי תילתא נמצא דגם התרי תילתא ניתן משום שיש משקל.

יישוב לקושיית התוס'

תוד"ה הוא דאמר כר' עקיבא, תימה כו' אבל היכא שהיתור צריך לעולם מודו רבנן דמהני, הנה בזה אי רבנן מודה לרבי עקיבא או לא בהגהות מיימונית (פי"ם מזכיה ה"ע) כתב דמדאמרינן שם בבא בתרא (קנ"ח ע"ב) הא מני רבי עקיבא משמע דרבנן פליגי עליה אבל הרשב"ם שם כתב דלאו דוקא רבי עקיבא דהוא הדין לרבנן אלא משום דאשכח דאמר רבי עקיבא בהדיא מוקי לה כרבי עקיבא, והאחרונים האריכו בזה הרבה (עי' מהרי"ט ח"ב סו"מ סי' פ"ם ונקצה ספריס סי' קכ"ט) אבל לא מצאתי בדבריהם יישוב לקושיית התוספות, [ומש"כ בשו"ת מהרי"ל דיסקין בתורת האהל לתרץ אינו מובן עיי"ש גם מש"כ בנחל יצחק סי' ס"א ד' ענף א' דוחק הוא וכמוש"כ עיי"ש].

ולענ"ד נראה ליישב, דבאמת גם לפי הרשב"ם איכא נפקא מינה בין רבי עקיבא לרבנן, שהרי כתב במשנה שם (ג"כ ס"ד ע"ם ד"ה נזמן) אמילתא דרבי עקיבא

דבזמן שאמר חוץ מאלו לישנא יתירא הוא ולטפויי אתי וז"ל ולרבנן לא אתא לטפויי כלל דבלאו הכי שייר לעצמו דרך ולרווחא דמילתא אמר כן שלא יאמר הלוקח כל הבית מכרת לי ולא עכבת דרך שאין כל מוכרין בקיאין בדינין והלכך פירש כל כך ע"כ, ומדלא קאמר דלרבנן לא דרשינן לישנא יתירא משום דליכא מידי לטפויי משמע דבאמת גם לרבנן איכא מידי למידרש מלישנא יתירא (לטפויי ס"ו לגרוע ע' נקמן מסו"ת הרמב"ם) אלא טעמא משום דאין כאן לישנא יתירא כלל, ומבואר מדבריו דאיכא פלוגתא בין רבי עקיבא לרבנן היכא דיש לומר לרווחא דמילתא נקט, דלרבי עקיבא לא אמרינן דחוץ מאלו לרווחא דמילתא נקט שאין כל המוכרין בקיאין בדינין דבור ודות אינו בכלל אלא אמרינן דלישנא יתירא הוא ולטפויי אתי אבל לרבנן אמרינן דלרווחא דמילתא נקט ולפרש דבריו קאתי, [ואין לחלק דבור ודות לר' עקיבא פשיטא שאינו בכלל וכל המוכרין בקיאין בזה משא"כ דרך לרבנן דאין הכל בקיאין, דכיון דלרבנן מוכר בעין רעה מוכר ה"נ דדרך פשיטא שאינו בכלל], והא דקאמר הרשב"ם שם (ק"ח) דגם רבנן מודי דלישנא יתירא לטפויי אתי היינו היכא דלא מסתבר או דלא אפשר למימר דמפרש דבריו כגון ההיא דאמר בראוי לו או בנזיר (ז' ע"ב) דאמר ל' יום ויום אחד עיי"ש.

והנה בהא דאמרינן הכא דרב יהודה דאמר מלא קומתי נותן שרביט שאינו נכפף סבר כרבי עקיבא, יש לעיין אי נימא כדמשמע פשטות דברי רש"י דתיבת קומתי פירושו כקומתו עב שאינו נכפף והוספת תיבת מלא פירושו כמדת גובה ולא לעובי, אם כן קשה מה צריך לרבי עקיבא הרי להדיא קאמר כמדת קומתי ולא קומתי ממש, והא עד כאן לא איצטריך למילתא דרבי עקיבא אלא היכא שאינו מפורש בדבריו כגון דאמר חוץ מבור ודות ולא הזכיר חוץ מדרך בהא קאמר רבי עקיבא כיון דחוץ לא איצטריך ליה לבור ודות אהני ליה לדרך וכן הא דבבא בתרא שם דאמר כראוי לו או הא דנזיר ויום אחד כנ"ל, אבל הכא דאמר בפירוש תיבת מלא שהוא לשון גרעון דהיינו רק כמדת קומתו ולא קומתו ממש אם כן בלא רבי עקיבא נמי הכי הוה, אלא על כרחך צריך לומר דתיבת מלא אינו מוכח שיהא בזה גרעון דאיכא למימר לפירושא הוא דקאמר מלא קומתי כלומר כל קומתי ולא מקצתה כי כן הוא לשון בני אדם וכדמצינו כמה פעמים בש"ס, (ולפ"ז צ"ל פלוגתא דהרמב"ם (פ"ג ה"ו) כתב האומר קומתי עלי כסף או זהב נותן שרביט שאינו נכפף "מלא" קומתו כו', הרי כי לישנא מעליא הוא לפירושא דמילתא), ולהכי מייתי מרבי עקיבא דסבר בכי האי גוונא דלישנא יתירא לטפויי הוא ולא לפירושא אתי, ותמצא שכן מדוקדק בדברי רש"י שכתב קומתי משמע כקומתו כו' מלא קומתי לא נתכוין אלא למדת גובה כו', פתח ב"משמע" וסיים ב"לא נתכוין" ולא נקט נמי מלא קומתי "משמע" כמדת גובה, אלא ודאי כנ"ל דבגוף הלשון לא משמע מידי רק לפי האמת כן הוא שלא נתכוין אלא למדת גובה משום דרבי עקיבא, ולפי זה מיושב היטב קושיית התוספות דבהא מילתא אי לישנא יתירא לפירושא אתי פליגי רבנן עליה דרבי עקיבא וסבירא להו דלרווחא דמילתא קאתי ואתא שפיר בריייתא כרבנן ודו"ק.

[ועיין רשב"א (סו"ת ח"ג ס' ע"ב) שכתב דרבי עקיבא לאו לטפויי דוקא אמר אלא כל לישנא יתירא לצורך מלתא קאתי דפעמים לטפויי ופעמים לגרועי ומביא שם סוגיין דהכא ומסיק בזה"ל כלומר בהא נמי רב יהודה דייק לישנא יתירא דמאי דקאמר מלא לגרועי קאתי כו' שלא יתחייב לתת אלא מלא קומתו ואפילו דק שהוא נכפף ע"כ, וכנראה דלא היה לו גירסא דידן הכא נמי כיון דלא צריך וקאמר לטפויי מילתא קאתי, או אפשר דגרס ליה אלא שהוא מפרש ליה דהאי לטפויי היינו לגרועי].

תוד"ה איבעיא להו, בא"ד ברחבו מהו מי בעינן כרחבו ממש דרחבו אינו יכול לכפוף כו' הכי נמי משמע שרביט בלא כפיפה, משמע דרק לענין שאינו יכול לכפוף כרחבו קאמר אבל לא שיתן עב כרחבו ממש ודלא כמו שמשמע ברש"י (ע"ג ד"ה רחבו) שיתן כרחבו ממש ודו"ק, והנה לצד זה לא ידענא כמה יהיה האורך אי סגי במשהו או אפשר דבעי כגובה קומתו ורש"י ותוספות לא פירשו.

סדר האיבעיות

שם, בא"ד ואת"ל ברוחבו נותן שרביט כפוף ישיבתי מהו כו', נראה פירושו שהספק כך הוא, אי ישיבתי ר"ל כאורך ראשו עד רגליו כשהוא יושב והוה ליה כאומר קומת ישיבתי ונותן שאינו נכפף (עי' שטמ"ק סוף ז' ושטמ"ק הגדמ"ח) או דילמא לאו לענין קומה נקטה אלא לענין עובי וכוונתו מלא קומתו אורך רק בעובי הנכפף כמו שהוא כפוף כשיושב, ולפי זה מובן היטיב ההמשך עם קודמו, דאם תמצא לומר רחבי לענין אורך קאמר ואין צריך נכפף הכא בישיבתי הוה להיפך דאי לענין אורך קאמר בעי דוקא שאינו נכפף דהא ר"ל כקומת

ישיבתי או דילמא לאו לענין אורך מיירי אלא אדרבה לענין עובי קאמר דהיינו מלא קומתי וכישיבתי שאני נכפף וכנ"ל, והדר קאמר אם תמצא לומר כצד ב' עוביו מהו, אי משמע יותר שכוונתו לעב שאינו נכפף דאי לענין אורך קאמר הוה ליה למימר רוחבי ומדנקט עוביו משמע לענין עובי או דילמא לאו דוקא נקט.

ברם בהיקיפו דמיבעיא ליה מי צריך שיהא עומד בהיקיפו ואינו חוזר מכפיפתו או דלמא רק לענין אורך קאמר, לא ידענא פירושו אמאי נימא שכוונתו שאינו חוזר מכפיפתו ולא לסתם דבר שמקיפו וגם מה שייכות יש לו עם הקודמו וצריך עיון.

י"ט ע"ב

המשך דברי התוס' וביאור דברי הרמב"ם

תוד"ה ושוקל, בא"ד ואני מצאתי בשם ר"י כו' לפי שהמים נבלעים בבשר ומכבידים אותו יותר מדאי מיד האדם שחי נושא עצמו כו', כבר עמדו האחרונים מהו המשך דחי נושא עצמו עם הא דלעיל, ובפשטות היה נראה דהכי קאמר הרי בין כך הבשר המת שוקל יותר מיד האדם החי ואינו משקל מדוייק אלא שאי אפשר לשקלה בענין אחר אבל על ידי המים גרע טפי שמכבידים אותו "יותר מדאי" מיד האדם, אלא שאם כן יקשה המשך דברי התוספות, ודוחק הוא לומר ששוקלין בשר חמור כנגד היד אם הוא נחתך כו', הרי אפילו אם היה שוקלין כך אין סיבה שישקול עם המים הנבלעים כשאפשר באופן אחר, ולכן נראה כוונת התוספות כהרא"ש שבשיטה מקובצת (פוס ט"ו) שכתבה כקושיא בפני עצמו, דאף על פי שבשר שנחתך מבעלי חיים הן יותר כבד ממשקל ידיו המחוברים לגופו, (ועל זה שייך הממשך דלומר ששוקלין כנגד היד פס הוא נמכון), ותירץ דמכל מקום בתר דעת הנודר אזלין וכוונתו לפי מה שיכול לשקול את ידו ואי אפשר לשקלה בענין אחר, ועיין במלאכת שלמה על המשניות שהביא בשם התוספות כדברי הרא"ש, [ור"י לא תי' קו' ר' אלחנן וצ"ל כמוש"כ רש"ש עיי"ש].

ועיין ברמב"ם בפירושו שכתב ואז יטול בשר ועצמות כמו שזכר ויתן לתוך החבית כו' ואחר כך שוקל הבשר ההוא כו', ופירש בתוספות יו"ט שהרמב"ם מפרש ושוקל דמתניתין מלישנא דנטילה אבל המשקל ששוקלין לא תנינן לה במתניתין אלא דממילא הכי עבדינן, ובקול רמ"ז הקשה עליו דאין דרך התנא לדבר בלשון תרגום אלא כשמדבר בלשון שבני אדם נוהגין לומר וגם דוחק לומר שהעיקר חסר מן הספר שהתנא הזכיר ענין הנטילה ולא המשקל שהוא העיקר (עיי"ש שהאריך מגומגם, ועי' בליקוטים במשניות שם).

ואפשר לפרש כוונת הרמב"ם דושוקל דמתניתין שוקל ממש קאמר, ולא ששוקלין כנגד משקל ידו כי אין אנו יודעין משקלו אלא ר"ל ששוקלין הבשר והעצמות והגידין גופייהו זה כנגד זה לקבוע כמה אחוזים יהיה מכל מין, למשל אם משערין שיד האדם חציה עצמות ואחד מחמישית גידים והשאר בשר שוקלין בשר עצמות וגידים כחשבון הזה, ואחר כך מכניסין למים מעט מכל מין באותו חשבון אחוזים שנקבע ואם צריך יותר מכניס יותר באותו חשבון מכל מין עד שמתמלא ושוב שוקל אותן הבשר והעצמות והגידים, (והמגיה לפ הזכיר המשקל המחרון כי פשוט שלכך עשה מה שעשה, וגם לר' אלחנן שפתוס' ג"ל כן), ואם תאמר מנא ידעינן כמה אחוזין של היד הן בשר וכמה הן עצם וכו', זהו באמת קושיית רבי יוסי היאך אפשר לכוין בשר כנגד בשר וכו' ועל זה קאמר רבי יהודה אומדין וכו'.

ובתוספתא (פ"ג ה"ב) תני ומביא בשר חמור גידים ועצמות שוקל ונותן לתוכה בשר כנגד בשר ועצמות כנגד עצמות, לכאורה משמע כפירוש הר"י, ולפירוש הרמב"ם י"ל דבשר כנגד בשר קאי אלעיל אשוקל ר"ל שוקל ונותן ומהו שוקל ונותן בשר כנגד בשר וכו', שאחר ששקלה נותן לתוכה ודו"ק.

דוקא הכא פליגי

וך' יהודה כמה דאפשר עבדינן, פלוגתתן אינו בכל התורה אי עבדינן כמה דאפשר, אלא דוקא הכא פליגי משום דתלוי בדעת הנודר אם התכוון למעבד מה דאפשר וכמבואר בשיטה מקובצת (פוס ט"ו) בשם הרא"ש עיי"ש.

מהו קיבורת

והא גבי תפילין דכתיב ידך ותנא דבי מנשה ידך זו קיבורית דאורייתא קיבורת כולה כו', משמע דכל הקיבורת כשירה להנחת תפילין, ומכאן הקשה הביאור הלכה (פוס"ק רסי' כ"ז) על הרמ"א שם שכתב כהגהת סמ"ק

דרק חציה התחתון של הזרוע כשירה, ומתרץ שם על פי דברי ספר התרומה דבאמת כל הקיבורת כשירה אבל רק חציה התחתון (הסמוכה לקודקדו) של מקום התפוח שבזרוע מקרי קיבורת ולא מצינו למי מהראשונים שיחלוק עליו וזהו דעת רמ"א ושו"ע אבל בביאור הגר"א חולק על פסק השו"ע והרמ"א וסובר דאף מחצי עצם ולמעלה כשר כל שיש בו עדיין מבשר הקיבורת ויש לומר דהוא סבר גם כן כספר התרומה דהעיקר מקום הקיבורת הוא לצד הקובדו אך דדעתו דהקיבורת נמשך יותר מחצי העצם עכ"ד ביאור הלכה.

ולענ"ד דבריו צריכין עיון, חדא דאיך תאמר שהספר התרומה מחדש שאין הקיבורת מתפשט אלא סמוך להקובדו דבר שהוא נגד המציאות והחוש יעיד על זה (וגם שכל הרופאים ס"ל כן מבלי שהזכירו רמז מזה), ואם תאמר דהבשר מתפשט יותר אבל רק חלקו מקרי קיבורת ליתא כי קיבורת פירושו קבוצת בשר כמו קיבורת דאהיני עיין תוספות מנחות (ל"ז ע"ב ד"ה קיבורת) וכולה בכלל, ועוד דקאמר שלא מצינו מי מהראשונים שיחלוק על זה והרי ר"ת שבתוספות שם כתב להדיא שתהא שימה כנגד הלב והיינו כנגד הדדים עיי"ש וזה למעלה מחציה התחתון של הקיבורת, וכן רש"י בסוגיין כתב שהקיבורת בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט ולרש"י (ע"ב ד"ה עד מרפיקו) האציל הוא איישילא שהוא בית השחי הרי שהוא סמוך לשחי וכן הוא ברש"י לעיל (ג' ע"ב ד"ה שפת יהב) דקיבורת הוא אצל הכתף, ועוד שכתב שכל הראשונים אין מי שיחלוק על זה ולבסוף מסיק שהגר"א חולק ודעתו שהקיבורת נמשך יותר, ועוד בשלמא אם הגהת סמ"ק מחדש דרק חצי קיבורת כשר מובן איך הגר"א חולק עליו מסתם לישנא דגמרא דמשמע כולה אבל אם הוא חולק במציאות קשה באמת מנליה להגר"א שמה שנמשך יותר מחצי העצם מקרי גם כן קיבורת, ומכל זה מוכח דכל מקום התפוח מקרי קיבורת וכולה כשירה להנחת תפילין, ומה שכתב הגהת סמ"ק נראה כוונה אחרת בדבריו והארכתי בזה במק"א ואכ"מ.

קיבורת או זרוע

דאורייתא קיבורת כולה בנדרים הך אחר לשון בני אדם, יש לדקדק אמאי נקט קיבורת כולו ולא זרוע כולו, דהא אין שום סברא דרק הקיבורת מקרי יד שאין קיבורת אלא הלכה בתפלין דבעי בגובה שביד או כנגד הלב אבל לענין מה קרוי יד ודאי שכל הזרוע בכלל, ואפשר דלא נקט כן אלא משום שהקשה מקיבורת להכי תירץ קיבורת אבל הוא הדין כל הזרוע, מיהו לשיטת רש"י ורגמ"ה (בע"ח) דמרפק הוא איישילא דהיינו בית השחי תקשה אם כן דדאורייתא ודנדרים מקומן שוה דדאורייתא קיבורת כולה ובנדרים אחר לשון בני אדם בית השחי ונערבינהו וניתנינהו, ותירץ רגמ"ה כאן (ד"ה נדרים) דשאני נדרים דעד העציל קורין יד והיינו למעלה מקיבורת, משמע דדאורייתא רק עד הקיבורת וקשה כנ"ל מהיכי תיתי לחלק הזרוע באמצע לומר שעד הקיבורת נקרא יד ולא למעלה ממנו, ונראה שזהו כוונת הראשונים בקושייתן על רש"י (מובא לעיל ע"ח סוף) שכתבו דמסוגיא זה משמע דלא כרש"י.

עוד יש להעיר, ממה שהביא הסמ"ג (הל' תפלין) מתוספתא (סנפ פ"ע הט"ו) דזרוע מקרי יד ממקרא מפורשת (שפטים ט"ו י"ד) ותצלח עליו רוח ה' ותהיינה העבותים אשר על זרועותיו כפשתים אשר בערו באש וימסו אסוריו מעל ידיו, ואם כן צריך ביאור למה פריך מתנא דבי מנשה ולא ממקרא מפורשת, ואפשר דלא פריך אלא מעניני הלכה אבל ללישנא בעלמא ידע שפיר דשייך גם לשאר חלקי היד, דכמו כן אמרינן במנחות שם אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש פרש"י כף, הרי דעיקר לשון יד על כף היד הוא אף על פי שיש שאר חלקים הנקראים יד והוצרך להביא ראיה שציווי התורה בתפילין הוא על שאר חלקי היד הכי נמי אף על פי שידוע שגם הזרוע מקרי יד אין ראיה לענין ציווי התורה ולכן לא הביא משמשון ודו"ק.

רק מי שחסר לו כל רגלו פטור מראי'

ברגל עד הארכובה ורמינהו רגלים פרט לבעלי קבין כו', יש לעיין דלכאורה איכא למידרש האי רגלים בשני דרכים הפכיים, הא' דרגלים משמע שלימים דהיינו שאינו חייב בראיה אלא אם יש לו כל רגליו פרט למי שחסר לו מרגליו, ולפי זה לא פריך הכא מידי דלא משתמע מינה דאין הרגל עד הארכובה דאפילו תימא דעד הארכובה רגל מקרי מכל מקום כיון שיש לו קב וחסר לו מקצת רגלו פטור מן הראיה, והדרך הב' דרגלים משמע כל שיש לו אפילו מקצת רגליו חייב בראיה ולא מיפטר עד שיחסר לו כל רגלו, ולפי זה שפיר פריך הכא דאין הרגל עד הארכובה מדדריש רגלים פרט לבעלי קבין משמע דכל שחסר לו עד פרק הראשון מקרי אין לו רגל כלל, והשתא יקשה מנלן לגמרא שלנו דדרשינן באופן

הב׳ דילמא כאופן הא׳ ולא קשיא מידי, [דומה לזה מצינו בסנהדרין (ע״ח ע״ב סוס׳ נמוס׳ לקמן כ״ו ע״ב ד״ה וכ״ם) גבי הכוהו י׳ בנ״א בי׳ מקלות דמר דריש כי יכה כל נפש עד שיכה כל נפש ולמר משמע כל דהו נפש עיי״ש, ועי׳ מש״כ לקמן (ל״ג ע״ב ד״ה שם לוי מגלן) בשם הראב״ד בתו״כ מן הלוים אי הוי מיעוט ולא כל הלוים או״ד הוי רבויי דאפי׳ מקצת לוי].

וצריך לומר דסברא הוא דדרשינן לחומרא ואין לפטור אלא אם חסר לו כל רגלו ולא כשחסר רק מעט, וממילא דמהא דממעטינן בעלי קבין משום דאין להן רגל על כרחך דאין הרגל אלא עד פרק הראשון ולא עד הארכובה.

[ובאמת שכל זה דוקא אי לא הוי דרשינן אלא מחד קרא, אבל השתא דאיכא שני דרשות כמו שהביאו התוספות (ד״ה רגליס), דמחדא דריש פרט לחיגר וסומא מטעם שאין יכולין לילך ולישען בלא שום דבר אף שיש להן רגל ומחדא דריש רגלים פרט לבעלי קבין מטעם שאין לו רגל, נמצא דאפילו חסר לו רק מקצת מן הרגל ואפילו אינו חסר בפועל אלא בכח שאין יכול להישען על רגלו (ע׳ פרס״ו סס ד׳ ע״ח) נמי פטור].

למה לעיל לא אמרינן מה שעל ידך

שאני התם דאמר קרא מעל רגלו, פרש״י משמע מה שעל רגלו כו׳, הקשה בספר יקר הערך אם כן מאי פריך לעיל ודאורייתא עד הפרק והא גבי תפילין דכתיב ידך ותנא דבי מנשה ידך זו קיבורית דילמא לעולם דאורייתא עד הפרק ושאני תפילין דכתיב על ידך דמשמע מה שעל ידך, ולענ״ד לא קשה מידי דדוקא הכא דתיבת מעל מיותר דהוה ליה למיכתב וחלצה נעלו מרגלו על כרחך לדרשא קאתי אבל התם תיבת על אינו מיותר דהא איצריך ליה לגופיה לומר שיניח על היד, ועוד דהא תנא דבי מנשה קאמר ידך זו קיבורית ולא קאמר על ידך זו קיבורית משמע דקיבורית הוא היד גופא ולא מעל ליד (ועי׳ שו״ע הרנ סי׳ כ״ז סק״ג ול״ט).

במתני׳ דמי ידי עלי כו׳, הנה בנודר דמי כולו ברייתא הוא בסנהדרין (ט״ו ע״ח) דשמין אותו כעבד הנמכר בשוק [וכבר נתבאר לעיל (ג׳ ע״ח ד״ה נולדין) דהיינו כעבד כנעני], והכא בנודר ידו או רגלו דשמין אותו כמה שוה ביד ובלא יד בזה פליגי דרבא סבירא ליה כאומד של נזקין ולאביי כאילו ידו מוכתבת לרבו ראשון.

ביאור אומד של נזקין ושל דמי עלי

אמר רבא אומדין אותו אומד של נזקין, ביאור הענין הוא כך, דהנה כל תשלומי הזיקות הן השלמה על חסרון כי מה שהחסיר שוה כסף וישתלם על ידי כסף כי כסף קונה חפצים וחפצים נמכרים בכסף לכן התשלומין הן תמורת החסרון, ואף אם אצל הניזק היה הדבר חשוב יותר מכל מקום למזיק לא חשבינן שומת החסרון אלא כפי מחיר השוק ובשער ההוא הרי נשלם החסרון, אבל תשלומי נזק דאדם אינו כן וזה משני פנים הא׳ מפני שאין בשער שבשוק מחיר ושויות עבור איברי האדם ואינו יכול לקבל ממון בעבורם כי חלקי האדם אינם נמכרים בכסף וכסף אין קונה אותם ואפילו אם היה יכול לא היה רשאי לחבול בעצמו או לחתוך א׳ מאבריו שהרי אינם שלו כלל לענין זה, והב׳ מאידך גיסא כל שכן שאי אפשר לשלם לניזק כמה ששוה לו שהרי אבריו של אדם שוין לו כל כך הרבה שכמעט אין ביכולת לשלם ממון עבורם כי מי יתן לקטוע ידו או רגלו בעד בצע כסף, ולכן סלקא דעתין שיפטור לגמרי מתשלומי נזקי אדם שהרי אי אפשר שישלם המזיק השויות האמיתי ששוה לו ידו שהוא סך עצום כזה שכל חללא דעלמא לא ישוה לה וגם שויות דעלמא ליכא כי אין על זה שער בשוק, וממילא שאין כסף תמורת החסרון.

לולא שחידשה תורה תשלומי נזק באופן אחר, שלא נייחס החסרון באברים גופא כי אין על זה תשלומין וכנ״ל אלא ייחסה לו התורה את ההפסד באבדון השתמשות אברים אלו, שהרי כמו שהאדון יש לו זכיות והשתמשות בעבדו הכנעני ומפני כן יש לו בו שיווי כסף, כל כך והרבה יותר מזה יש לו לאדם זכויות והשתמשות בעצמו ובאבריו ואמרה תורה שאף על פי שהשויות כולו שיש לו לבן חורין באבריו חסרון לא יוכל להימנות הוא מכל מקום מה שנכלל בזה שיווי שיש לאדון בעבדו הכנעני והלה הפסידו על כל פנים החלק הזה בר תשלומין הוא, [ועי׳ גר״ח הל׳ טוען ונטען ובגליוני חזו״א, אבל להנ״ל אעפ״י שחידוש הוא שחידשה תורה מ״מ ממונא הוא ולא קנסא וכמו שנתבאר], וממילא דהאומנם בבן חורין אין שער בשוק על איברי האדם מכל מקום לעבדים יש שער בשוק שהעבד מחוסר אבר אינו שוה כעבד שלם, וכשנדון לבן חורין כאילו הוא עבד אז קרוב להשלמת חסרון על כל פנים לחלק מן ההיזק שהרי גם בעבדו הכנעני אינו יכול לחתוך אבריו או לחבול בהם אלא שקנה כל זכות ההשתמשות וחסרון אבר הוא חסרון השתמשות ולכן שמין דמי האדם

כעבד הנמכר בשוק, [אמנם בהורג את האדם פליגי, דדעת הג״א (פ׳ שור שגגת ד׳ וכ׳ סוס ד׳) דאית ליה דמים עיי״ש אבל הרמב״ם (פ״י ממזקי ממון ה״ד) ס״ל דאין דמים לבן חורין, ולא מפני שאינו שוה ממון אלא אדרבה שוה כ״כ הרבה עד שא״א לשלמו וכנ״ל רק דנתמעט מדמים עי׳ קצוה״ח (סי׳ ת״י סק״ד) אבל לולא דנתמעט מקרא היה נותן עכ״פ כעבד כנעני כנ״ל].

ואכתי היה אפשר לומר שנשום אותו כעבד כנעני בכמה אדונו מסכים לקטוע ידו דודאי הרואה עבדו שלם אין קוטע ידיו אלא בדמים מרובים מה שאין כן אם אנו דנין כמה שוה בשוק ביד ובלא יד הרי זה פחות הרבה, על זה אמר רבא (ב״ק מ״ז ע״ב) וכן אתה מוצא בקוטע יד עבדו של חבירו דשמין לטובת המזיק כמה היה שוה עבד מקודם וכמה שוה עכשיו וילפינן ליה מובער בשדה אחר שנילך לקולא דשמין היד אגב הגוף (ועי׳ שטמ״ק כאן סוס ט׳), [ומה שכתב הגרי״ז לחלק בין קוטע יד חבירו ליד עבדו, מלבד שבשטמ״ק כאן לא משמע כן גם בשטמ״ק שם בשם רבינו פרץ כתב להדיא דלאו דוקא יד עבדו של חבירו אלא הה״ד ידו עיי״ש].

ועתה הבוא נבוא לנידן דידן, באומר דמי עלי לכאורה הדבר פשוט דשמין אותו כעבד הנמכר בשוק ואין צריך להאי חידוש דתשלומי נזק, דבשלמא התם בלאו גזירת הכתוב הוה סלקא דעתך דאי אפשר לשלם כל מה שהזיק או שאינו עומד למכירה וכנ״ל אבל באמר דמי עלי הרי הוא עצמו נדר דמיו דהיינו כסף שיוויו והוא עצמו מתייחס לחלק הממון והשיווי שאפשר לו לשלם ואם כן אף אם באמת הוא שוה הרבה יותר מכל מקום אין סברא שבשביל כך יפטור מכל וכל ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם, וזה כוונת הגמרא (ד׳ ע״ב) לא יהא אלא דמי דיקלא ר״ל אף דבאמת אינו דומה שהרי הוא שוה הרבה יותר מכל מקום ישלם לכל הפחות כאילו לא היה אלא דמי דיקלא שהרי נדר מה שאפשר לשלם, [וכמו שנתבאר שם דדין דמים באדם סברא בעלמא הוא כדמי חפץ עיי״ש].

והא נמי פשיטא דכששמין לנודר דמיו אין שמין אותו בכמה היה מוכן בעודו בן חורין למכור את עצמו להיות עבד, שאין זה דמי שיוויו אלא דמי רצונו, אבל דמי שיוויו הוא כעבד הנמכר בשוק כדאמרינן בסנהדרין וכנ״ל ואין שיווי אחר לאדם, [וממילא דלא קשה קושיית הגרי״ז דאין דמים לבן חורין, דאין הכי נמי שאינו עומד למכירה ואין כסף תמורתו אבל מכל מקום נכלל בשיווי של עצמו דמי עבד כנעני ולדמים אלו התייחס בנדרו וכנ״ל].

רק בזה יש מקום לדון, באומר דמי ידי עלי אם שמין אותו כעבד בכמה אדונו מוכן לקטוע ידו וזה ממון הרבה או ששמין כמה הוא שוה ביד ובלא יד וזה פחות הרבה, ומסתבר דאין מקום לשום בכמה אדונו מוכן לקטוע ידו שהרי נדר דמי ידו דהיינו כמה שוה ידו למכירה אבל קיטוע מאן דכר שמיה, ובשלמא בנזקין שבאמת נקטע ידו שייך לדון בכמה האדון היה מסכים לעשות מה שעשה זה המזיק ולהכי בעי קרא מה שאין כן בנדר שיוויו הסברא נותנת דשמין כמה שוה ביד ובלא יד, וזהו דעת רבא אליבא דתוספות, ועלה קאמר אביי דגם אומד זה לא שייך אלא בנזקין שכעת אין לו יד וגברא זילא הוא ועל כן נידון ביד ובלא יד בין על הזילותא בין על עצם חסרון ידו, אבל הכא דליכא זילותא אין דנין אותו אלא כאילו ידו אחת מוכתבת דהיינו שחסר לו השתמשות היד ולא היד גופא וממילא דאין משלם על הזילותא.

[ומש״כ רש״י ר״פ החובל ז״ל שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי, כבר כתבנו לעיל (ב׳ ע״ב ד״ה ונלקין) דעת מהרש״ל דרש״י מודה דכעבד כנעני שיימינן וכ״מ בשטמ״ק ב״ק שם בשם רבינו יהונתן אבל הסמ״ע ס״ל דשיימינן כעבד עברי, ונראה דלדעת מהרש״ל כוונת רש״י לבאר מ״ט משלם כדמי העבד הרי אעפ״י שיש לו לאדם בעצמו שויות שיש לאדון בעבדו וכמו שנתבאר מ״מ לא סגי בזה לחייבו ממון שהרי אין תשלומין אלא לחסרון ממון ולא בחסרון זכיות והנאת התשמישים של האברים ולכן כתב דה״נ נחסר ממון כי היה יכול למכור עצמו בעבד עברי, אבל לא שישלם כע״ע דהשומא כעבד כנעני דאזלינן לקולא וגם שהיא היותר נכונה בדמיון למזיק שהוא מכירה בפעם אחד וכנ״ל ודו״ק, והסמ״ע ס״ל דבאמת צריך לשלם כע״ע שאעפ״י שבעצם אינו שוה כ״כ ולענין נדרים אינו נותן אלא כשיווי עבד כנעני וכמו שנתבאר מכל מקום לענין מזיק משלם כפי החסרון כי זהו מה שהחסירו וכיון שהוא היה יכול להשיג יותר עבור עצמו ע״י מכירה כמה פעמים הרי החסירו כך ויל״ע בזה].

והנה כבר נתבאר לעיל (ב׳ ע״ב סס) דלענין דמים לכולי עלמא כעבד כנעני שיימינן ולא כעבד עברי, ולכאורה יקשה לפי הסמ״ע (הנ״ל) דבנזקין שיימינן כעבד עברי איך אמרינן הכא כאומד של נזקין, אבל באמת לא קשה מידי דלא אמרינן הכא דמשלם כאומד של נזקין אלא אומדין אותו אומד של נזקין דהיינו שהשומא הוא באופן של נזקין דכמו דאשכחן התם שאינו נותן שיווי האדם אלא נותן כפי מה שהפסיד ההשתמשות הכי נמי לענין נדר דמים דלא שייך ליתן כמה הוא שוה אלא כפי ההשתמשות וכנ״ל ודו״ק.

יש שנידון בכבודו

אלא ידו מוכתבת לרבו ראשון, הנה באבר שאינו מפחית ממלאכתו אי מוכתבת לרבו ראשון כגון כבידו לא שייך אומד זה, ובהא אתי היקישא לערכין דאף על פי כן נידון בכבודו ונותן דמי כולו כמו שפירשו התוספות בבא מציעא (ק"ל ע"ב ד"ה מה ערכין), ופירושא דהאי מילתא דנידון בכבודו אם ר"ל דאזלינן בתר אומד של נזקין או דגזירת הכתוב בעלמא שיתן דמי כולו, וכן לרבא למה לי קרא לנידון בכבודו כבר נתבאר לעיל (ד' ע"ג ד"ה אמר רבא נידון בכבודו), ועיי"ש עוד שאם אינו אבר שהנשמה תלוייה בו וגם לא שייך אומד של מוכתבת לרבו ראשון לכאורה אינו נותן כלום.

צ"ע ברמב"ם שלא הביא כ"ז

בעי רבא אמדוהו אומד של נזקין ואמר דמי עלי כו', בלחם משנה (פ"ג ה"ג) תמה על הרמב"ם למה לא הזכיר איבעיות אלו, ובמרכבת המשנה והפלאה שבערכין תירצו דהאי איבעיא אינו אלא לרבא לשיטתו דאמדינן אומד של נזקין אבל לפי מאי דקיימא לן כאביי כאילו ידו מוכתבת לרבו ראשון לא שייך איבעיא זו, ואין דבריהם מובנים דהא עד כאן לא פליגי אלא בדמי ידי ורגלי משום דבעי לשיימיה כמה שוה עכשיו כמו שהוא וכמה יהיה שוה בלא יד וזה אינה שומא נכונה לאביי, אבל בדמי עלי אין צריך לשום אלא כמה הוא שוה עכשיו וכל שאמדוהו לענין חבלה על כל פנים שומתו ידוע ואם כן שפיר מיבעיא לכולי עלמא וצריך עיון.

והנה איבעיות אלו שלא על הסדר הן כמו שכתב התוספות (כ' ע"ב ד"ה אמדוהו) שהרי באחרונה מיבעיא אי בעינן כלל נחית לאומדנא, ואי נימא דלא בעינן כל שכן דאמדוהו אומד של נזקין דסגי וכן באינך איבעיות פשיטא דאין צריך שני אומדנות, על כל פנים נראה דספיקא דשומות אלו משום דגזירת הכתוב דליבעי עשרה כדילפינן בסנהדרין (ט"ו ע"ב) ולא ידענא אי כל נדר בעי שומא מגזירת הכתוב או שאינו אלא לברר על ידי עשרה כמה הוא שוה, ואפילו אי גזירת הכתוב הוא עד כמה אנו מחלקין מנדר לנדר ודו"ק.

תי' הטורי אבן

תוד"ה או דילמא, בא"ד והקשה רבינו אלחנן אמאי אין צריך יותר מעשרה כו', וכן הקשו התוספות מגילה (כ"ג ע"ב), והרשב"א שם תירץ דהא דבעינן עשרה ילפינן בסנהדרין שם מדכתיב עשרה כהנים וכיון דנחית למניינא על כרחך דבעשרה סגי דאי לאו הכי הוה ליה למימר י"א כהנים, והטעם משום דשומא הוא ולא דין, ובטורי אבן תירץ דלא שייך התם ענין של בית דין שקול דדוקא היכא דאזלינן בתר רובא בעי בית דין שקול שאם יחלוקו יהיה אחד מכריע לצד אחד מה שאין כן בהקדש דרבי רחמנא עשרה בעינן שיהיו כולם מסכימין לדעה אחת ולא אזלינן בתר רוב דיעות עכ"ד, אבל הריטב"א כתב להדיא דאזלינן בתר רוב דיעות וז"ל שהרי דבר של שומא הוא ולא שכיחא שלא יסכימו כולם או רובא לדעת אחד, הרי דרובא סגי.

כ' ע"א

פשוט מהא דתנן דמי עלי ומת כו' הא אמיד וקאי כו', פירשנו לעיל (י"ח ע"ב בתס"י ותוס' ד"ה שיתן בשעת נתינה) שיטת רש"י ותוספות בביאור דברי הגמרא עיי"ש.

במחלוקת רמב"ם וראב"ד אי בעי העמדה בדין

א) האומר ערכי עלי ומת כו' האומר ערכו של פלוני כו', ובגמרא מוקי לתרווייהו בשעמד בדין, ומפרש הרמב"ם (בפיהמ"ש כאן ובפ"ח הכ"ח) דהיינו העמדה והערכה לפני כהן, וכבר נתבאר לעיל (י"ז ע"ב בתוס' עני והעשיר) דעת הרמב"ם דנערך הוא דבעי העמדה בדין ולא מעריך וז"ל שם (הכ"ח) האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשין חייבין ליתן כו' עמד בדין ומת יתנו היורשין, האי העמדה בדין לאו משום מעריך אלא משום שהוא גם הנערך וכדמוכח סיפא דקאמר (בהל' כ"ג) וכן האומר ערך פלוני עלי ומת העורך והנערך אחר שעמד הנערך בדין חייבין היורשין ליתן מת הנערך קודם שיעמוד בדין אף על פי שהמעריך קיים הרי זה פטור שאין ערך למת והנערך צריך עמידה בדין, ולפי זה מה שכתב בפירש המשניות ז"ל ומה שאמר יתנו היורשים ערכו על מנת שעמד כבר בדין לפי שאינו חייב בערך אלא אחר שיעמוד לפני הכהן כמו שאמר רחמנא והעמידו לפני הכהן, גם כן הפירוש משום שהוא הנערך, ואם כן במקום שהוא מעריך את האחר אין המעריך מתחייב עד שהנערך עומד לדין.

והראב"ד חולק עליו וכתב דאין צריך העמדה והערכה ממש אלא שיהא ראוי בשעת נדר להעמדה והערכה ולמעוטי גוסס ויוצא ליהרג והכי איתא בספרא, וכוונתו דאמרינן בתורת כהנים (במקומו פרשתא ג' פי"ד) ואם מך הוא מערכך אם הוא עני מליתן ערך והעמידו לפני הכהן להוציא את המת (וגירסת הגר"מ נפשוט להוציא את המת וכגירסת הס"ק ד' ע"ח) אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס תלמוד לומר והעמיד והעריך את שיש לו עמדה יש לו ערכה ואת שאין לו עמדה אין לו ערכה, משמע דלא ילפינן מוהעמיד והעריך אלא למעוטי גוסס ויוצא ליהרג (בשמת יולא ליהרג אינו מוזכר בתו"כ אלא נקט לה אגב גוסס כלישנא דמתני') אבל לא שיהא צריך העמדה בדין ממש, מיהו דעת הרמב"ם דמכל מקום אין המקרא יוצא מידי פשוטו דבעינן העמדה והערכה ממש, [ועי' מש"כ לעיל (ו' ע"ב ד"ה בשלמא גוסס) דעיקר קושיית הראב"ד הוא דאי כפשוטו דבעי העמדה ממש א"כ ל"ל קרא להוציא מת עיי"ש].

והנה האחרונים הוסיפו להקשות עוד מסיפא דתורת כהנים דקאמר התם יכול אילו אמר ערך של פלוני זה עלי ומת יהיה פטור תלמוד לומר יעריכנו אפילו מת, משמע להדיא דאם מת נערך חייב ודלא כהרמב"ם, ובהפלאה שבערכין פירש דזהו כוונת הראב"ד במה שכתב והכי איתא בספרא דרצונו בזה לדחות עצם דינו של הרמב"ם דמת נערך פטור ולא קאי על שאין צריך העמדה והערכה ממש, ומתוך כך כתב שהתוספות יו"ט לא ראה גוף התוספתא עיי"ש.

ולענ"ד אינו נראה כן, דהאי דתורת כהנים היינו הך דמתניתין וכי היכא דמוקמינן מתניתין בשעמד בדין הכי נמי מיירי בתורת כהנים בשעמד בדין (ולפ"ז מיושב על הרמב"ם), אלא דבתורת כהנים לא תני רק חדא הלכתא דמת הנערך חייב המעריך לשלם ועיקר החידוש הוא דאף דתשלומי ערכין הוא בעד הנערך וכעין פדיונו (כמו שנתבאר בפרשה ריש מכילתין) וסלקא דעתך דאי מת קודם נתינה בטלה תורת תשלומיו (וכעין דלמרינן לקמן ע"ב לענין דמים דס"ד דבעי שומת גידר להשתעבד) קמשמע לן דחייב לשלם, אבל משיעבודא דמעריך לא מיירי כלל, ומתניתין מוסיף עלה עוד הלכתא דלאו דוקא מת הנערך אלא אפילו מת המעריך חייבין היורשין לשלם, ועיקר החידוש הוא שכבר נשתעבד מעריך בחייו ואהא שקלינן וטרינן בגמרא איך נשתעבד מעריך במלוה על פה, אבל מה דמשלם עבור נערך מת לא דיינינן הכא וסמיך אקרא דתורת כהנים, על כל פנים דינו של התורת כהנים נכלל בדינא דמתניתין, וכן כתב רש"י להדיא בבכורות (ג"ח ע"ב ד"ה ערך) ז"ל דאמר במסכת ערכין אמר ערכי עלי ומת יתנו היורשים אמר ערך פלוני עלי ומת על הנודר ליתן ומקרא יליף במסכת ערכין (בגמ' ליתא וכנ"ל) ובתורת כהנים יכול אם אמר ערך פלוני עלי ומת יהא פטור תלמוד לומר יעריכנו אפילו מת עכ"ל, ולכן כד מוקמינן הכא כשעמד בדין הכי נמי בתורת כהנים מיירי שכבר עמד בדין (והמעיין יתפלא לקמן), ואם כן בודאי שלא נתכוון הראב"ד לדחות דברי הרמב"ם מתורת כהנים זה אלא מחוורתא כדמפרשינן מעיקרא.

ב) עוד דחה הראב"ד את דברי הרמב"ם שהוצרך להעמדה בדין, וכתב דמה שמוזכר בסוגיין העמדה בדין אינו מדין העמדה והערכה אלא לחייב היורשין למאן דאמר מלוה על פה אינו גובה מן היורשין אבל השתא דקיימא לן מלוה על פה גובה מן היורשין אין צריך העמדה בדין לא למעריך ולא לנערך, והמפרשים האריכו למעניתם לתרץ מנליה להרמב"ם דבעי העמדה בדין.

אולם המעיין ברמב"ם גופא (כלל ופ"ה מ"ח) יראה להדיא שלא הכריח כן מסוגיין דבעי העמדה בדין אלא מקרא גופא דכתיב והעמידו לפני הכהן וכל שאין לזה סתירה מן הגמרא אין המקרא יוצא מידי פשוטו דבעי העמדה והערכה ממש וכנ"ל, [ומה שהקשה בתיו"ט דקרא במך הוא דכתיב לק"מ דבתו"כ ילפינן מיעריכנו הכהן בנין אב לכל הערכין שיהו בכהן, אבל מה שתירץ רש"ש אינו מובן עי' מש"כ לעיל י"ז ע"ב במתני' עני והעשיר בשיטת הרמב"ם], ומכח זה פירש העמדה בדין דסוגיין גם כן העמדה לפני כהן ולא לפני בית דין, ובלאו הכא הכי משמע ליה דהא לא אשכחן עמידה בדין בכל הש"ס אלא כשאחד תובע מחבירו ממון ומוציאן בדיינים (כגון לעיל ז' ע"ח) אבל הכא במעריך את עצמו או את חבירו מי תובע אותו שיצטרך לעמוד בדין, ועל כרחך דלאו משום דין ודברים קאמר אלא דבערכין בעי העמדה והערכה כדי להתחייב בתשלומין, ואם כן יתפרש סוגיין כך דהמקשן לא אסיק אדעתיה דיש חיוב העמדה בדין בכל הערכין ולהכי פריך שמע מינה מלוה על פה גובה מן היורשין והתרצן משני ליה דבלאו הכי בעי העמדה בדין לנערך דאי לאו הכי ליכא חיוב תשלומי ערכין כלל וממילא דלא תידוק מינה דמלוה על פה גובה מן היורשין דעל כרחין מיירי כשכבר עמד בדין, שוב ראיתי שכבר כתב כן בצאן קדשים כאן, (ועי' לעיל י"ז ע"ב ד"ה מס"כ מהמקנ"י), [אבל מש"כ בלח"מ ובזבח תודה להח"ח דגמרא

מיירי מהעמדה בדין למעריך וזה באמת נדחה והרמב"ם מיירי מהעמדה בדין לנערך, אינו נראה דבפיהמ"ש משמע להדיא דהעמדה בדין דסוגיין היינו העמדה בדין שכתב בהל' ערכין וכמוש"כ לעיל ריש אות א' ודו"ק, גם מש"כ הלח"מ דהרמב"ם דמצריך העמדה בדין לנערך מקורו מברייתא גבי גוסס כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה דמשמע דאם אינו בהעמדה שלא עמד בדין אינו בערכה, אינו מובן דאי האי קרא אתי למימר דבעי העמדה ממש א"כ אמאי נקט ברייתא גוסס הא אפילו העריך בריא רק שמת קודם העמדה בדין אין כאן ערכין, ומדנקט גוסס שמע מינה דטעמא משום שאינו ראוי, (וע"ל דאפילו יבריא אח"כ ויהיה לו העמדה בדין וכמוש"כ לעיל ו' ע"ב ד"ה בגמ').

ולפי זה מתיישב מה שהקשה הלחם משנה דבגמרא משמע דהעמדה בדין על המעריך הוא דלכן נשתעבדו מעריך ויורשיו לשלם ואיך כתב הרמב"ם דהנערך הוא דבעי העמדה בדין, ולפי מה שנתבאר לא קשיא דהתרצן חדית לן דעל ידי עמידה בדין של הנערך מתחייב המעריך [ואולי המעריך הוא שמביא את הנערך כמוש"כ רש"י עה"ת וכמו שנתבאר לעיל י"ז ע"ב במתני' עני והעשיר] וכיון שהנערך בכל אופן בעי העמדה בדין ממילא דבכל ערכין חל על המעריך שיעבודא דאורייתא, וגם נתיישב קושיית הלחם משנה סוף דבריו ואין צריך לומר דהוה מצי למימר ולטעמיך עיי"ש ודו"ק.

אבל הראב"ד סבירא ליה דכל זה דוחק דפשטות הגמרא משמע דלמאן דאמר מלוה על פה גובה מן היורשין שפיר מיתוקמי מתניתין אפילו בלא עמד בדין שמע מינה דאין צריך העמדה בדין בכל הערכין, ולדידיה הא דמשני כשעמד בדין אף דאין כאן התדיינות ממון עם אחר צריך לומר דהכא מיירי שהגזבר תבעו לשלם ולא שילם ועל כן תבעו לדין ואחר שחייבוהו בדין מיד מת לפני שהספיק לשלם וכיון שעמד בדין נשתעבדו נכסיו, אבל אין הכי נמי לענין חיוב המעריך בתשלומין אין צריך העמדה בדין כלל, [ויל"ע לרש"י ותוס' דס"ל ג"כ דבכל ערכין בעי העמד"ב (למעריך ולא לנערך) כמו שנתבאר לעיל (י"ז ע"ב במתני' עני והעשיר), אי מפרשי העמדה בדין דהכא דהיינו הערכת כהן וכהרמב"ם וניישב הסוגיא כמוש"כ לעיל בדבריו, או דילמא מפרשי כהראב"ד דהעמדה בדין דהכא היינו שהגזבר תבעו לדין לפני בית דין והשתא דקיימא לן מלוה על פה גובה מן היורשין אין צריך לזה].

רש"י במתני' ד"ה שאין דמים למתים, בא"ד אבל דמי עלי שאינו נודר אלא מה שישומוהו ב"ד כו', לפני זה בריש העמוד (בד"ה שאין דמים למתים) כתב רש"י ומעיקרא לא ידעינן כמה שוה, וזה כפירושו לעיל (י"ח ע"א ד"ה שאין כאן נפקא) דהא דאזלינן בתר שעת נתינה משום דבשעה שהוא בא לבית דין אין אנו יודעים כמה היה שוה בעת שנדר, והכא נתן טעם אחר לדבר, ולעיל שם נתבאר שיטת רש"י עיי"ש.

תירוצי הראשונים על קו' התוס'

א) תוד"ה דמי עלי, **והא דתניא בבא קמא כו'**, כמה תירוצים נאמרו בראשונים על זה, ראשית מה שכתב רש"י ותוספות כאן דהכא אינו נודר אלא דמים שישומוהו בבית דין כו', והנה התוספות כתבו לעיל (י"ח ע"א ד"ה שאין) דיש ראיה מקרא דאזלינן בתר שעת נתינה, ואם כן אפילו אם לא יהיה כוונת הנודר כפי שישומוהו בית דין אכתי יפטר מתשלומין משום דאזלינן בתר שעת נתינה ובאותו שעה אינו שוה כלום, וכנראה ששני בעלי תוספות הן ומי ששנה זו לא שנה זו.

ב) הראב"ד בחידושיו על בבא קמא (מ"ג ע"ב) הקשה גם כן קושיא זו איך נותן כופר דמי ניזק והא אין דמים למתים ומתחילה רצה לתרץ דכופר שאני עיי"ש אלא דהוקשה לו מהא דאמרינן לקמן שם המית שורי את פלוני כו' הרי זה משלם על פי עצמו מאי לאו כופר לא דמים, והרי מת ואין לו דמים, וז"ל שם כמה שנים הקשה עלי זה עד שנתתי אל לבי וראיתי שלא נאמר בכל אותה המשנה שאין דמים למתים אלא לענין יורשים כשהנודר כבר מת והטעם לפי שאין היורשים מתחייבין בדמיו עד עת שומא ומשירשו נכסי אביהם וכיון שלא נשום בחייו עכשו שמת אין שמין אותו לחייב היורשין לפי שאין לו עתה דמים והן לא נתחייבו עד עכשיו אבל לענין כפר ודמים שהמזיק חי משעת מיתה נתחייב ליורשין עכ"ל (והביאו הרא"ש שם מ"ג ע"ב), כוונתו דשומת המת היינו ששמין כמה היה שוה מיד לפני מותו וזה לא שייך אלא אם מתחייב מיד בשעת מיתה כגון מזיק אבל אם אינו מתחייב בשעת מיתה רק זמן מה אחר כך כגון נודר ומת שאין היורשין מתחייבין עד אחר שירשו נכסי אביהן ונישום הנידר בכהאי גוונא לא שייך שומא למת שאז כבר אינו שוה כלום, מה שאין כן אי נודר קיים אין חילוק אי נידר קיים או לא דכל שכבר נתחייב הנודר איכא דמים למתים (ויתבאר לקמן).

ולדידיה אי אפשר לומר כתוספות לעיל דאיכא קרא דאזלינן בדמים בתר שעת נתינה דאם כן

אפילו נודר קיים כיון דבשעת נתינה ליתא לנידר ואינו שוה כלום לא שייך לישיימיה עתה ופטור, אלא על כרחך דסבירא ליה כרש"י שם (כפי שפירשוהו התוס' שם ועפ"כ תוס"כ שם ל"ש) דהא דאזלינן בתר שעת נתינה היינו טעמא משום דאם נודר בניסן ובא לבית דין בתשרי מי יודע כמה היה שוה בתשרי, והקשה התוספות שם מהא דאין דמים למתים ואמאי לא יתן כמה שאנו יודעים בודאי שהיה שוה ולכל הפחות סלע, ולהראב"ד ניחא דאין הכי נמי בכי האי גוונא יש דמים למתים מהאי טעמא ורק אי מת נודר אין דמים למתים משום שעדיין לא נתחייבו היורשין וכנ"ל.

ועדיין אנו צריכין למודעי מה שחילק בין נודר קיים או אינו קיים דגבי יורשין אין שמין אלא כפי עכשיו אחר שירשו נכסי אביהן, דלכאורה יקשה כי היכא דבנודר קיים איכא דמים למתים משום ששמין את הנידר כפי מה שהיה שוה בשעת מיתה הוא הדין ליורשין נימא הכי כיון שכבר נשתעבדו הנכסים (דמע"פ גופה מן היורשין פו שבגר עמד בדין) ואומדנא גילויי מילתא בעלמא הוא כדאמרינן (ע"ב) גבי מת נודר ונידר קיים והכי נמי כי מת גם נידר לא חסר אלא גילויי מילתא ונשיימיה עכשיו כפי מה שהיה אז, ומאי האי דאמרינן דמי עלי מחוסר אומדנא ערכי עלי לא מחוסר ולא כלום.

וצריך לפרש דלעולם שמין את הנידר כמה הוא שוה בזמן התחייבות הנותן, ועל כן שונה עצם מהות השומא לענין הנודר מן השומא לענין היתומים מפני שהנודר מתחייב מיד במוצא פיו וחל עליו שיעבוד הגוף ומתוך שיעבוד גופו חל שיעבוד גם על נכסיו (כפיעמוד בדין פו גם בגפ העמדה בדין למ"ד מלוה על פה גופה מן היורשין דשיעבודא דאורייתא) דאינון ערבין לו לשלם כפי מה שיתברר בעת השומא, וכיון שכן אין השומא נצרך אלא לברר כמה התחייב אז, וזה שייך אפילו לאחר מיתת הנידר שאין אנו חושבין אלא כמה היה שוה בשעת התחייבות הנודר שאז היה נידר קיים, מה שאין כן היורשין שלא נתחייבו מעולם ולא חל עליהן שיעבוד הגוף רק שעכשיו הגיע לידן נכסי הנודר המשועבדין לגבות מהן אחר השומא בזה הדין הוא להיפך ששיעבוד הנכסים הוא שמיחל על היורשין חיוב תשלומין אחר השומא, ואם כן אין השומא בירור גרידא אלא חלק מן המחייב המיחל על היורשין חיוב לשלם והתחייבות זו איננו למפרע משעה שנדר אביהן שהרי הן לא נדרו ולא היה סיבת התחייבות עד עכשיו רק השתא על ידי הנכסים והשומא הוא דחל עליהן שיעבוד תשלומין מכאן ולהבא וממילא דאין מתחייבין אלא כפי מה ששוה עכשיו, ואם כן דוקא אם הנידר חי דיש לו דמים הן מתחייבין אבל אי מת ואין דמים למתים אין מתחייבין כלום ודו"ק כן נראה לי כוונת הראב"ד, [בשיטת ר"ת דלוה משתעבד בשיעבוד הגוף ושיעבוד נכסים, עי' תומים סי' ס"ו סקמ"ג ונתיה"מ סי' ק"ז סק"ט דההי"ד יורש משתעבד בשיעבוד הגוף דלא כהקצוה"ח סי' ס"ו סקכ"ו, ועי' לח"מ פ"ו ממכירה הי"ב דדעת הראב"ד כדעת ר"ת].

ג) עוד תירץ הראב"ד שם על קושיא הנ"ל ז"ל אי נמי הקדש בתר שעת שומא אזלינן כדכתיב ונתן את הערכך ביום ההוא ומהכא דרשינן אין להקדש אלא מקומו ושעתו אבל נזקין בתר שעת הנזק אזלינן ע"כ, וכן כתב רגמ"ה לעיל שם דהא דאזלינן בתר שעת נתינה הוא מקרא זה, אבל התוספות לא כתבו מהאי קרא משום דסבירא להו דהאי קרא לא מיירי אלא לענין שומת נכסיו איך לשומו אבל לא קאי על האדם עצמו.

ובשיטה מקובצת בבא קמא שם בשם רא"ה תירץ דבאמת שייך אומדנא למת אלא דהכא דנדר הוא ואין השיעבוד אלא עליו בעצמו ולא על נכסיו וכיון שמת יורשין פטורין עכ"ד, ותימה דאם כן יקשה קושיית הגמרא דכוותה גבי דמי עלי שעמד בדין אמאי לא יתנו היורשין ומשני דמחוסר אומדנא, ואינו מובן דהא כבר עמד בדין ונתחייבו נכסיו והיכא דנכסיו משועבדים שייך אומדנא אפילו לאחר מיתה, ואם תאמר דעמידה בדין לבד אינו משעבד נכסיו כי ליכא אומדנא בהדיה אם כן יקשה סיפא דמיו של פלוני ומת הנודר יתנו היורשים ואמרינן בגמרא מהו דתימא כיון דלא אמדוהו לא אישתעבוד נכסי קמשמע לן כיון דעמד בדין אישתעבודי אישתעבוד נכסי ואומדנא גלויי מילתא בעלמא הוא, ולרא"ה האי גילויי מילתא שייך גם אחר מות נידר ומאי שנא כי מת נודר ונידר קיים חייבין היורשין וכי מת נודר ונידר פטורין וצריך עיון.

דין השג"י גבי חצי ערך

במתני' **חצי ערכי עלי כו'**, בשפת אמת נסתפק בעני הנידון בהשג יד אי מצי מיפטר נפשיה בחצי סלע דהא דתנן (ו' ע"ב) אין בערכין פחות מסלע אפשר דהיינו בערך שלם ולא בחצי ערך עיי"ש, ויסוד הספק לכאורה אי ילפינן דהערך גופא בעי להיות סלע ר"ל דכשמעריכין לנערך לפי השג יד דמעריך לא יהא ערכו

דנערך פחות מסלע אבל בנתינה ליכא דין סלע או דילמא אין בערכין נתינה פחותה מסלע, והוא הדין דבערך עשיר גם כן יש להסתפק בהכי כגון דאמר עשירית ערכו של בן חודש עלי (דמשמע שיוכל לנדור רק מכפי ערכו ולפ"ז כשעריכו וכ"מ בשו"ת מהרלנ"ס סי' ג') דעשירית ערכו הוה חצי סלע, אי מיפטר בחצי סלע או לא.

ואין לחלק ולומר דגרע עשירית ערך עשיר מחצי ערך בהשג יד דבעניות סגי בפחות מסלע מה שאין כן בעשירית ערך עשיר בעי נתינה של סלע, דהא קרא דוכל ערכך כו' דילפינן מיניה דאין בערכין פחות מסלע בהשג יד הוא דכתיב כמבואר ברש"י לעיל (ד' ע"ב וז' ע"ב) ובגמרא בכורות (י"ב ע"ב), ואם נפרשהו דהערך בעי סלע ולא הנתינה כל שכן בעשירית ערך עשיר דלא בעי נתינה סלע, והוא הדין דלהיפך אי אפשר לומר דגרע השג יד דבעי נתינת סלע דכתיב ביה וכל ערכך כו' אבל בעשירית ערך עשיר דבן חודש נותן חצי סלע, דאם כן אם יעני ויצטרך לדון בהשג יד יהיה ערכו בעניות יותר מערכו בעשירות דבהשג יד בעי סלע ובעשירות סגי בחצי סלע, ודבר זה אין הדעת סובלתו וגם במציאות לא יתכן דהא לא שייך לדונו בהשג יד אלא אם כן אין ידו משגת לחצי שקל שהוא חייב, ואם אתה דן אותו בהשג יד ליתן סלע הרי לא יתכן שתשיג ידו סלע בלי השגת חצי סלע ומיד כשתשיג ידו ליתן חצי סלע הרי הוא נותן ערך עשיר ובטלה ערך עניות, (דהא כל שנידון בהשג"י ונפ"מ עד שתעשיר בטלה הערכת עני ונותן ערך עשיר), ועל כרחך דדין חצי ערך בעניות שוה בזה לדין עשירית ערך עשיר דבן חודש.

אמנם באמת משום נתינה פחות מסלע אין להסתפק כלל, דכבר נתבאר לעיל (ז' ע"ב) דליכא דין דאין נתינה פחות מסלע אלא דליכא ערך פחות מסלע דלכן אם אין בידו סלע להשג יד אין מעריכין אותו וממילא דאין לוקחין ממנו פחות מסלע וכדמשמע ברמב"ם אבל כל שנתחייב כבר (כשהיה בידו סלע) ודאי דיכול ליתן אפילו פחות פחות עיי"ש, ואם כן גם כאן אין חסרון משום נתינה פחות מסלע, אלא דמטעם אחר יש לדון שכיון שכל החיוב דהכא אינו אלא פחות מסלע אפשר דאין מעריכין אותו אם סוף כל סוף לא יבוא להקדש סלע שלם, ואם כן או דנימא שאין מעריכין אותו כלל ופטור או דמעריכין אותו וצריך ליתן סלע.

ונחזי אנן הנה זה פשוט דאי אפשר לומר דאין מעריכין אותו כלל, דהא בכל הנדרים יכול לנדור גם פחות מסלע ואם נדר ערכין אינו כן ובטלה הערכתו כל כי האי הוה ליה להשמיעני דחצי ערכי יכול לנדור ועשירית אינו נודר, (וגם הוא נגד משמעות הגמ' דוכל ערכך כו' בהשג"י הוא דכתיב), ואם נפשך לומר דמעריכין אותו ונצריכו ליתן סלע שלם גם זה ליתא, דעד כאן לא ילפינן מקרא אלא על עצם הערך שלא נעריכו בפחות מסלע אבל כל שהעריך הכהן את גוף הערך בסלע או יותר איך לא נפטר המעריך בנתינת חלקו אף על פי שהוא פחות מסלע ומי יחייבו ליתן יותר ממה שנדר, ואם תאמר דהכהן לא יזדקק להעריכו אם אין להקדש לכל הפחות סלע אם כן הקדש הוא דאפסיד דאם לא יעריכו הכהן יפטור לגמרי וזה אי אפשר, (ולפ"ז למש"כ הרמב"ם (פ"ג ה"ד) בטין לו סלע דטין לוקחין ממנו, וכפי שנתבאר דהיינו שטין מעריכין אותו כלל, דשם עכ"פ מתוייג יותר ומתחין עד שיהיה לו ושין הקדש מפסיד משא"כ הכא דשם טין מעריכו מפסיד הקדש לעולם ופשוט), **וממילא** דעל כרחך שהכהן מעריכו ועם כל זה לא יחול על המעריך חיוב ליתן יותר ממה שנדר בערכו.

והיוצא לנו מזה דבהשג יד של חצי ערך וכן בעשירית ערך בן חודש וכל כיוצא בו שאין בכל החיוב סלע שלם, ודאי דנותן כפי מה שנדר אפילו הוא פחות מסלע ודו"ק.

תי' הרמב"ם

תוד"ה ואין נידונין בהשג יד, וקשה שהרי הקשנו לעיל דמים לערכין כו' ואיכא למימר כו' כאשר יעריכנו הכהן ולא גבי נדרים, כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ט) וכן האומר דמי עלי כו' אינו נידון בהשג יד שחייבי דמים הרי פירשו נדרן, ובלחם משנה מפרש שהרמב"ם בא לתרץ קושיית התוספות אמאי לא ילפינן שיהא השג יד בנדרים מערכין ולזה נותן טעם משום שחייבי דמים הרי פירשו נדרן ומפרש אינו נידון בהשג יד וכבר כתבנו מזה לעיל בשמעתתא דערך סתם (ד' ע"ב) עיי"ש.

אי יורשין חייבין כשלא עמד בדין

שמע מינה מלוה על פה גובה מן היורשין כו' הב"ע כשעמד בדין, בתשובת רמ"א (סי' מ"ח) הביא כמה ראיות לענין שאין היורשין חייבין לשלם נדר של אביהם [וחולק על הב"י עיי"ש], ובתוך דבריו כתב ז"ל וכן משמע בתוספות פרק קמא דערכין (ו' ע"ב ד"ה כי פליגי) דנודר ומעריך אין היורשים צריכין לקיומיה דהוה ליה מלוה על פה ואינה נגבית מן היורשים (ועיי"ש לעיל בתוס' מש"כ בזה) וכן הוא בפרק האומר משקלי עלי והיא משנה שלמה הנודר

ומת אין היורשין חייבן לשלם עכ"ל, ותימה דהא מתניתין לא קתני הכי אלא אדרבה דהנודר ומת חייבין היורשין לשלם רק דמוקמינן בגמרא כשעמד בדין ומינה מביא ראיה דבלא עמד בדין פטורין, מכל מקום הלא דוקא אי מלוה על פה אינו גובה מן היורשין מוקמינן הכי אבל למה דקיימא לן מלוה על פה גובה מן היורשין אם כן אפילו בלא עמד בדין חייבין, וכן הקשה בתשובת אמונת שמואל (סי' נ"ט) ובתשובות רעק"א (ח"ב סי' ק"נ) ובקצות החושן (סי' ר"ל סק"ג).

[ואין לומר דכוונתו אריש דמתני' דמי עלי ומת לא יתנו היורשין שאין דמים למתים, (וכהגר"ש שפירא בתוד"ה שהפקיד דמי) דס"ל דבאמת שייך אומדנא למת אלא דשאני הכא דנדר הוא ובנדר לא חל השיעבוד אלא על הנודר עצמו ולא על נכסיו וכיון שמת פטורין היורשין, ואם כן הא דאין דמים למתים מוכיח דאין שיעבוד נכסים גבי נדר, דמלבד דדברי הרא"ה צ"ע כמוש"כ שם גם אין המשך לדברי רמ"א שהביא ראיה מתוס' לעיל דמלוה על פה אינה נגבית מן היורשים וע"ז כתב דכן הוא בפרק האומר משקלי עלי וכו' משמע דגם זה הוה ראיה דמע"פ אינו גובה מן היורשין, ולפי"ז נדחה ג"כ מש"כ באבן האזל (בהמשטות סוף הל' נזק"מ) לפרש כוונת רמ"א עיי"ש, וחוץ מזה אינו במשמעות דבריו כלל דלא הזכיר מדין אתן].

ויש ליישב דרמ"א אזיל בשיטת התוספות קידושין (י"ג ע"ב ד"ה פ"ר פפא) דמתרץ סתירת רב פפא דקאמר שם מלוה על פה גובה מן היורשין משום שיעבודא דאורייתא ובבבא בתרא קאמר משום שלא תנעול דלת בפני לווין, דבעלמא אמרינן שיעבודא לאו דאורייתא כגון בהלואה שלא בשטר ולכן בעי טעמא דנעילת דלת ורק במלוה הכתובה בתורה כגון נזקין וערכין וקרבן בהא אמרינן שיעבודא דאורייתא ולהכי יהיב האי טעמא דשיעבודא דאורייתא משום דטעמא דנעילת דלת לא שייך בהו, כן כתב הש"ך (סי' ל"ט סק"ג) לפרש דעת התוספות ועוד כמה ראשונים עיי"ש, ואם כן בסתם נדר דאינה כתובה בתורה לא הוי שיעבודא דאורייתא וגם נעילת דלת ליכא בהא שפיר קאמר רמ"א דהיורשין פטורין, [ולהקצוה"ח שם נחלק בזה הב"י וס"ל דגם נדר כתובה בתורה עיי"ש], מיהו זה דוקא לפי הכרעת רב פפא דקיימא לן כוותיה אבל בסלקא דעתך של הגמרא כאן דקאמר שמע מינה מלוה על פה גובה מן היורשין היינו בעיקר מחלוקת אי גובה או לא, דפליגי בקידושין שם דרב ושמואל סברי מלוה על פה אינו גובה מן היורשין כלל דשיעבודא לאו דאורייתא אפילו בכתובה בתורה (לפי התוס' הנ"ל) ורבי יוחנן וריש לקיש סברי דגובה בכל אופן בין כתובה בתורה בין אין כתובה בתורה ואפילו מן הלקוחות משום דשיעבודא דאורייתא, ובענין זה הוא דבעינן להביא ראיה ולאוקמי מתניתין כוותייהו דרבי יוחנן וריש לקיש דמלוה על פה גובה מן היורשין דשיעבודא דאורייתא, ולדידהו אין הכי נמי דאפילו בנדר דעלמא חל עליו שיעבוד מיד וחייבין היורשין לשלם.

ואם כן שפיר מיושב ראיית הרמ"א מסוגיין, והכי קאמר דאי הוה קיימא למסקנא דשמעינן ממתניתין כרבי יוחנן וריש לקיש דמלוה על פה גובה מן היורשין משום דשיעבודא דאורייתא אז גם בנדר היו היורשין חייבין לשלם אבל כיון דדחינן ומוקמינן הכי במאי עסקינן כשעמד בדין ואידחי סייעתא לרבי יוחנן וריש לקיש ממילא דלא קיימא לן שיעבודא דאורייתא ואם כן בנדר אביהן פטורין היורשין, אבל אין זה ענין למאי דקיימא לן כהכרעת רב פפא דדוקא בכתובה בתורה גובה מן היורשין וכנ"ל, [ועי' תשובות חת"ס חו"מ סי' ק"י מש"כ ליישב דברי מהרי"ט וזה דלא כרמ"א הנ"ל ודו"ק].

מהו עמדה בדין גבי דמים

דכוותה גבי דמי עלי שעמד בדין, צריך עיון האי העמדה בדין גבי דמים למה לי, בשלמא להראב"ד הנ"ל (ד"ה המומר ערכי עלי ומת) דדוקא למאן דאמר מלוה על פה אינו גובה מן היורשין קא מוקי הכי ומיירי שלא רצה לשלם ותבעו גזבר לדין שפיר, אבל להרמב"ם (שם) דהעמדה בדין בערכין הוא להתחייב בתשלומין האי העמדה בדין גבי דמים מאי עביד ליה, ובפשטות היה אפשר לומר לפי מה שכתב רש"י במתניתין דבדמים לא נתחייב כלום בשעת אמירתו שאינו אלא כאומר מה שישמאוהו בית דין ויחייבוהו זהו מה שנודר ליתן אם כן צריך לזה עמידה בדין, וכן כתב בחזו"א (סי' כ"ט סק"ה) ז"ל והלכך נראה דגם באמר דמי כלי זה עלי ונשרפה או נאבדה אינו נותן כלום כמת הנידר וטעמא נראה כמו שכתבתי לעיל בערכין שאין חיובו עד שיערכנו הכהן והכי נמי בדמים דגם דמים צריך שומת ג' כדאמר סנהדרין ט"ו א' והלכך כיון שמת הנידר ואבד הכלי שוב אינו בא לכלל שומא ופטור עיי"ש.

אמנם לענ"ד אינו נראה, דהא בסיפא דמתניתין דמיו של פלוני עלי ומת הנודר יתנו היורשים מוקמינן בגמרא שמת אחר העמדה בדין לפני שאמדוהו וסלקא דעתך דלא אישתעבוד נכסי קמשמע לן דכיון דעמד בדין

אישתעבודי אישתעבוד נכסיו ואומדנא גלויי מילתא בעלמא הוא, הרי להדיא דמתחייב בשעת העמדה בדין ולא בשעת שומא, וממילא דאי אפשר לומר כנ"ל דלהכי בעי העמדה בדין משום שהתחייב כמו שישמאוהו בית דין דהא תרי מילי נינהו העמדה בדין ושומא, ואם כן אף דשומא בעי כדי לידע כמה ליתן אבל העמדה בדין אכתי לא ידענא למה לי וגם למה תלוי בו התחייבותו בתשלומין.

ואפשר דמשום דאיתקש דמים לערכין, ובערכין בעי העמדה בדין להתחייב הוא הדין דמים בעי העמדה בדין להתחייב, ואף דלעיל (י"ח ע"ב) אמרינן אתה הקשית דמים לערכין מרגלית לקלים ולידון בכבודו משמע דרק להני תרי מילי איתקשו, ליתא דאדרבה משום האי היקישא בעי למילף התם דבערכין נמי ניזל בתר שעת נתינה לולי דאתי קרא למעטו, ועל כרחך דאין היקש למחצה ולכל מילי איתקשו לבד מהני דנתמעטו מהיקישא וכמו שכתב התוספות כאן (ד"ה ומין) דבעי מיעוט שלא יהיה דין השג יד בדמים וכן לעיל ריש מכילתין (ג' ע"ב ור' ע"ב) עיי"ש, ומצינו בכמה מקומות דילפינן מהיקש זה כגון דין חולין הן בידך עד שיבואו ליד גזבר שכתבה הרמב"ם (פ"ג ה"ג) בין בערכין בין בדמים ובגמרא חולין (קנ"ט ע"ב) לא נאמר אלא על הערכין אלא ודאי משום דהוקשו אהדדי ורק במה שנתמעטו נתמעטו וכן מבואר בתוספות בבא מציעא (קי"ד ע"ב ד"ה ומידך הכוס) לענין סידור עיי"ש, ואם כן גם לענין העמדה בדין איתקש.

מיהו אף על פי שהוקשו אהדדי לא דמי ממש, דבערכין העמדה בדין היינו עמידה לפני כהן כמו שכתב הרמב"ם וכנ"ל ובדמים היינו עמידה לפני בית דין (וכמוש"כ המוי"ט (פ"ד מ"ג ד"ה והעמיד) דבערכין ביאתו לכהן כביאתו לבי"ד בדמים), ועוד דבערכין העמדה בדין לנערך וגבי דמים לנודר (דמי לעיל כל כי הא דו"ל לפרושי), ונראה דחדא טעמא דאידך, דהא דנערך בעי העמדה והערכה היינו טעמא מפני שחל עליו כעין קדושה לענין פדיון כמבואר בפתיחה למכילתין ולזה בעינן כהן שיחול עליו דין ערכין ולקבוע סכום פדיונו לפי שניו או כפי השג יד ועל ידי כך חל חיוב תשלומין על המערך (ופשטא דהמערך הוא שמעיטו לפני כהן וכמוש"כ רש"י עה"פ) כמו שנתבאר שם, מה שאין כן בדמים שאין שום דינים חלין על הנידר וגם דמיו קצובין אין סברא שיהא העמדה בדין אלא לנודר כדי להתחייב בתשלומין ודבר זה נעשה בבית דין, ואם כן לא ילפינן מן ההיקש אלא שאין חיוב תשלומין עד העמדה בדין אבל לא פרטי ההעמדה, [שו"ר באו"ש פ"א הי"ג שהעיר ג"כ מהיקישא ועיי"ש באו"א].

אמאי מהני למסקנא

האומר ערך כלי זה עלי כו' התם הוא דאדם יודע כו' **אבל** דמי לא קאמר קמ"ל, משמע דקמשמע לן אפילו אינו יודע וכמו שכתבו התוספות לעיל (ה' ע"ב ד"ה מדס) ובשיטה מקובצת כתובות (נ"ח ע"ב), ומזה הקשה הברכי יוסף (יו"ד סי' רנ"ח ס"ה) על ספיקו של הברכת הזבח שם לעיל במעריך טומטום ואנדרוגינוס אי אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה כיון דאינו ידוע כל כך, והרי אפילו אינו יודע מהני, וכבר יישבתי לעיל שם (ד"ה כ' מפיר סנכ) דדוקא בידוע לרוב בני אדם מהני אבל טומטום ואנדרוגינוס אינו ידוע כל כך, ועיי"ש עוד (בסוסגב) מה שכתבתי על פירוש רגמ"ה כאן.

ומה שיש להקשות עוד, דאכתי הא אמרה חדא זימנא (לעיל סס) בפחות מבן חודש דאין אדם מוציא דבריו לבטלה וכל שכן לערך ידו וראשו שאינו קרוב לטעות כל כך, עיין לעיל (ה' ע"ב) בשיטה מקובצת (תוס' ס') בשם הרא"ש ובמה שכתבתי שם.

זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו לאתויי מן הארכובה ולמעלה, ובתוספות כתבו דהוא הדין שאר י"ח טריפות, עיין מה שכתבתי בזה לעיל (ג' ע"ב על תוד"ה לפתוי ממוכ).

כ' ע"ב

ביאור דברי הרמב"ם בפיהמ"ש

מתני' שור זה עולה ובית זה קרבן מת השור ונפל כו', ז"ל הרמב"ם בפירוש המשניות הענין הזה מבואר מאליו ולא אמר אותו אלא כדי שלא תדמה שאם מת השור שאינו חייב כלום לפי שאין דמים למתים לפיכך הודיעך שמשערין כמה הוא שוה כשהוא מת שאין אנו אומרים אין דמים למתים אלא במין אדם בלבד, והעתיקו הרע"ב בזה"ל מת השור חייב לשלם ולא אמרינן אין דמים למתים אלא באדם בלבד, ומשמע מינה דאינו נותן אלא כמה ששוה הנבילה ולא כמו שהיתה שוה בחיים ועיין אור גדול.

וקשה טובא חדא מה שאמר שהענין הזה מבואר מאליו כו׳ לא מיבעיא שאינו מובן מאליו אלא שהמשנה כצורתו אינו נכון כלל וכמו שאמר רב חייא בר רב לא שנו אלא דאמר דמי כו׳, ועוד דהא כל הסוגיא משמע משום חיוב אחריות דאמר עלי אבל שיווי הנבילה אינו ענין לזה שהרי הוא בעין (וכן מוכח סוגיא דתולין שהביאו התוס׳ (ד״ה והא) דפריך מ״ל דכל היכא דליתא בי גוזא דרחמנא ליתא ממתני׳ דנהרי עלי חייב בחתיכות הרי דמה שבעין ליתא ענין לאחריות), ועוד דאי חייב לשלם היינו שיווי הנבילה אם כן רישא דאינו חייב לשלם על כרחך דאפילו דמי הנבילה ודמי עצים ואבנים של הבית אינו משלם וקשה אמאי לא והרי של הקדש הן ואינו ענין לאחריות, וגם בהלכות מעשה הקרבנות (פי״ד ה״ו) לא כתב הרמב״ם אלא שחייב לשלם ולא אמר דאינו נותן אלא כשיווי הנבילה.

ולכן לולא דמסתפינא הוה אמינא דלא כהרע״ב, אלא דדברי הרמב״ם קאי ארישא דמתניתין דבהרי זו אינו חייב לשלם ר״ל לשלם המותר מן הנבילה דהנבילה והאבנים פשיטא דלהקדש שייכי אבל מה ששוה פחות ממה שנדר אינו חייב לשלם ר״ל להשלים, ועל זה קאמר דהענין מבואר כי באומרו שור זו כבר קנאה הקדש ויצא ידי חובתו ומהיכי תיתי שיהא חייב לשלם השאר ועל זה תירץ דסלקא דעתך דאינו חייב כלום אפילו שיווי הנבילה כמו גבי אדם שאינו חייב כלום קמשמע לן דבבהמה איכא דמים למתים וכפי אותו שיווי באמת צריך ליתן, ואפשר שזהו נמי כוונתו בהלכות מעשה הקרבנות (ה״ה) שכתב מה בין נדרים לנדבות שהנודר כו׳ חייב באחריותן עד שיקריב כמו שנדר והמתנדב כו׳ אינו חייב באחריותו ועיין משנה למלך שם, ואפשר ד״כמו שנדר״ הכוונה דנותן כולו ולא שיווי נבילה בלבד מה שאין כן מתנדב אינו חייב באחריותו אלא נותן דמי נבילה בלבד.

לקיים גי׳ התוס׳

תוד״ה אמר ר׳ חייא בר רב, בא״ד והכי איתא בפרק קמא דראש השנה איזהו נדר כו׳, בצאן קדשים ושאר מפרשים נתקשו בכוונתם ושינו הגירסא, ולענ״ד יש לפרש כפשוטו דמביאין ראיה על מה שאמרו דרישא נמי מיירי דאמר דמי כמו בסיפא והחילוק בין רישא לסיפא אינו אלא במלה אחת דרישא בהרי זו וסיפא בהרי עלי, והכי איתא בראש השנה דהחילוק אינו אלא בזו ועלי וממילא דאם סיפא אוקמוהו בדמי הכי נמי רישא בדמי, ולא שיש כאן חילוק בשני מילים דסיפא בדמי עלי ורישא בזו.

מסקנת הסוגיא

מיתיבי שור זה עולה השור הקדש כו׳ רישא וסיפא דקאמר דמי כו׳, בברייתא איכא תלתא דינא, הא׳ בשור זה עולה ודינו שהשור הקדש ואינו חייב באחריות הב׳ שהוסיף דמי ועלי דהיינו שאמר דמי שור זה עלי עולה ודינו שהשור הקדש וחייב באחריות והג׳ דמי שור זה (עלי) עולה ודינו שהשור חולין ואינו חייב אלא באחריות דמיו ומה בין דין ב׳ וג׳ שבדין ב׳ אמר יקדש השור לדמיו ובדין ג׳ אמר כשיבואו דמיו יקדשו.

ולא נתפרש להדיא מה דין אם לא אמר כך או כך אלא בסתמא דמי שור זה עלי וכלשון סיפא דמתניתין, אי דומה לדין ב׳ או לדין ג׳ דהא מתניתין לא קאמר אלא דחייב באחריות אבל לא קאמר אי השור קדוש או לא, ולכתחילה (בתוד״ה ת״ר) סבר הר״י דבדמי שור זה עלי עולה גוף השור חולין דכיון דהאי לישנא שייך גם כן בשורו של חבירו אף על פי שאינו יכול להקדישו מסתבר דאין בלשון הזה משמעות להקדש של גוף הבהמה אלא דמחייב עצמו ליתן דמי שיווי השור כמו דמי פלוני עלי (ועי׳ גיטין ס״ו ע״ב תוד״ה דמי תמרא ובערכין ס״ב בתוספות ד״ה), ושוב (בתוד״ה והא) חזר בו הר״י מחמת קושיא מחולין וסובר שיש בלשון הזה משמעות להקדש גוף הבהמה ורק בדמי שורו של פלוני דלא שייך להקדישו אמרינן דאינו מתחייב עצמו אלא בדמי שיווי השור (וכ״ד הרע״ב בפסחים פרק ד׳ והופיע כן בתו״ש).

ואם תאמר כיון דיש לפרש כוונתו לדמי שיווי השור אם כן בשור של עצמו נמי נימא הכי ומנלן דכוונתו להקדיש השור גופא, יש לומר דמזה שלא נקט סכום מעות אלא תלה הקדישו בשור משמע דרוצה להקדיש גוף השור לדמיו ורק היכי דלא שייך לומר כן כגון דמי שורו של פלוני על כרחך כוונתו לדמי שיווי השור.

ביאור קו׳ התוס׳ והתי׳

תוד״ה והא, בא״ד אבל קשיא על הא דאיתא בפרק בתרא דחולין כו׳ ומאי קפריך כו׳ וההיא דמתניתין בשלא הפריש כו׳ לכך נראה לר״י דהכא במתני׳ דגוף השור קדוש כו׳, קושיית התוספות ותירוצם

צריך ביאור שהרי התם בחולין מעיקרא פריך אריש לקיש ממתניתין דקינין איזהו נדר ואיזהו נדבה כו׳ נדר מתה או נגנבה או שאבדה חייב באחריותה כו׳ ומשני אמר לך ריש לקיש הני מילי קדשי מזבח דמחוסר הקרבה אבל קדשי בדק הבית דלאו מחוסר הקרבה אף על גב דאמר עלי לא מחייב פרש״י דמיחסר הקרבה דכי אמר עלי הכי קאמר עלי להביאו לעזרה אבל בדק הבית גמרו בהפרשתו ואי משום דלא הביאו ליד גזבר הכל גזברים הן דלה׳ הארץ, ושוב פריך ממתניתין דבאמר עלי חייב באחריות ומשני הני מילי היכא דמת השור ונפל הבית חייב לשלם דליתנהו אבל היכא דאיתנהו כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, [עי׳ רמב״ם ז״ל שכ׳ (פי״ד ממעשה הקרבנות ה״ה) שהנודר אם הפריש קרבנו ואבד או נגנב חייב כו׳ והמתנדב ואמר זו אם מת או נגנב אינו חייב באחריותו, ברישא נקט אבד או נגנב ובסיפא מת או נגנב, ונ׳ משום דפסק כריו״ח ולא כר״ל להכי דייק דבנודר אם מת פשיטא דצריך לשלם אבל נגנב ונאבד איצטריכא לי׳ דלא תימא כל היכא דאיתא כו׳ קמ״ל אף כה״ג חייב אבל במתנדב החידוש הוא להיפך דאפי׳ מת ואין כאן כלום להקדש אעפ״כ פטור], ועל כרחך דלא פריך ממתניתין אלא מבית דקדשי בדק הבית נינהו דשור קדשי מזבח נינהו ובהא מודה ריש לקיש דחייב באחריות ולא קשה מידי (וכ״מ בתוס׳ שם ד״ה דוקא עיי״ש), ואם כן צריך ביאור מאי מקשי התוספות מהא דגוף השור חולין וכי מה ענינו לבית ומאי מתיישב במה שחזר בו הר״י דגוף השור קדוש כמקדיש זכר לדמיו ומאי ענינו לבית דקדשי בדק הבית נינהו.

וצריך לומר דפשיטא ליה לתוספות דכיון דמתניתין כהדדי נקטה שור ובית וחד הלכתא להן ודאי דתרווייהו באותו גוונא מיירי ובאותו לשון הקדישן, ובמילתא דרב חייא אמר רב לא שנו אלא דאמר דמי שור זה עלי ודאי דהכי נמי בבית מיירי כהאי גוונא דאמר דמי בית זה עלי דאי לא אמר לדמי עלי להביאו קאמר ר״ל כמו בשור עלי להביאו דוקא אם איתא בעין אבל אי ליתנהו בעין לאחריות לא קאמר הכי נמי בבית עלי למוכרה ולהביא דמיה (עי׳ רפ״י חולין שם ד״ה שור זה) דוקא אם איתנהו בעין אבל כי ליתנהו בעין לאחריות לא קאמר ולהכי צריך לומר לדמי דכין דליכא דמים קמיה ליכא למימר עלי אטורך הבאה קאי, והשתא קושיית התוספות כך הוא, הא דפריך התם אריש לקיש דכל שהקדישו אמרינן כל היכי דאיתיה כו׳ ממתניתין דבית דחייב באחריות, ומאי פריך והלא במתניתין לא הקדיש גוף הבית כמו שלא הקדיש גוף השור דהא כמו שלשון דמי שור זה עלי אינו לשון הקדש על גוף השור הוא הדין דמי בית זה עלי אינו לשון הקדש על גוף הבית אלא כמי שאמר דמי שיווי בית זה עלי ואם כן לא שייך לומר כל היכא דאיתא כו׳ זהו קושיית התוספות, ולכן חזר בו הר״י דלשון דמי שור זה עלי שפיר הוה לישנא דהקדש דמים ורק אצל חבירו דלא מצי חל נשאר גוף השור חולין, ולהכי בשור נעשה גוף השור קדוש למזבח דמגו דנחתא כו׳ ודכוותה גבי בית דחל על הבית הקדש בדק הבית שהוא קדושת דמים, ואם כן הוה ליה כהפרישו דריש לקיש ושפיר פריך נימא כל היכא דאיתיה וכו׳, [שו״ר כעי״ז בס׳ עולת שלמה אבל הוא כתב באו״א והוא דחוק עיי״ש].

ומה שכתבו התוספות בתירוצם, והשתא ניחא דפריך בפרק בתרא דחולין מהאי מתניתין ארבי שמעון בן לקיש דכיון דגוף השור קדוש הוי כמו הפרישו ודמי למקדיש מנה לבדק הבית ע״כ, ומזה משמע קצת דמשור קפריך אבל זה ודאי אינו וכנ״ל דשור בין כך קדשי מזבח הוא וכן מבואר בתוספות חולין שם (וכנ״ל), אלא ר״ל דכוותיה גבי בית שגוף הבית קדוש ודו״ק.

ביאור שיטת הר״י והרא״ש

תוד״ה אע״פ שחלטו כהן, אור״י דמהכא משמע דבית מנוגע המוחלט מותר בהנאה ומשום הכי אומר לו הרי שלך לפניך, תימה דאדרבה מהכא משמע דבית המוחלט אסור בהנאה אלא דכיון שאין שינוי בגוף הבית יכול לומר לו הרי שלך לפניך דאי מותר בהנאה פשיטא מאי בעי למימר, ויש לומר דסלקא דעתך שהשוכר יכול לעכב דדירה גרוע הוא דכליו טמאין קמשמע לן דדירה על ידי הדחק שמיה דירה וכן כתב בשיטה מקובצת (חוס ט״ז) בשם הרא״ש, אבל אכתי יש לתמוה דהא מקור דברי הגמרא הוא מתוספתא דבבא מציעא (פ״ח הי״ג) והלא שיטת התוספתא בבבא קמא (פ״י ה״ב) מבואר להדיא דבית המוחלט אסור בהנאה, דקאמר התם גזל עבדים והזקינו אילנות והזקינו פירות והרקיבו בית ונתנגע מטבע ונפסל יין ונתגלה יין ונתנסך תרומה ונטמאת חמץ ועבר עליו הפסח בהמה ונעבדה בה עבירה אומר לו הרי שלך לפניך עבדים והזקינו ומכרן כו׳ וקצצן כו׳ בית ונתנגע ונתצו כו׳ ושפכו כו׳ ושרפה כו׳ ונסקלה משלם כשעת הגזילה זה הכלל כל גזילה שהיא בעינה ולא שינה אותה מברייתה אומר לו הרי שלך לפניך ואם שינה אותה מברייתה משלם כשעת הגזילה ע״כ, הרי להדיא דכל אלו דרישא

קחשיב דברים שהם בעולם אלא שאי אפשר ליהנות בהן משום איסור או מטעם אחר וכיון שאין שינוי בברייתן אומר לו הרי שלך לפניך, ואם כן פשיטא דהיינו דאמרינן בסוגיין דבית המוחלט אף דאסור בהנאה כיון שאין שינוי בברייתה אומר לו הרי שלך לפניך, [ועי' בהפלאה שבערכין ובס' יד שאול (להגרי"ם) ביו"ד (סי' רכ"ח סקי"ז) שכ' דבטעות ציין במסוה"ש דמקור הברייתא מתוספתא דב"מ כי שם לא הוזכר נתצו חייב להעמיד לו בית אחר רק המקור הוא מב"ק הנ"ל, ואינו נראה כן דהתם לא הוזכר משכיר אלא גזלן וגם אינו כלשון הגמ' כלל ודו"ק].

ויש לומר דמשמע ליה דבבלי חולק על התוספתא בזה, דהא במתניתין דבבא קמא (נ"ו ע"ב) לא קחשיב בית שנתנגע בין הני אחרינא דתוספתא דמייתי שם (מטבע ופירות ותרומה וממן ונכסים וכו') והטעם אפשר לפרש באחד משני פנים, הא' דסבירא לן מתניתין דלא מצי למימר הרי שלך לפניך משום דבית שנתנגע שפיר חשיב ליה היזק הניכר כיון שהנגע ניכרת בבית, [ואעפ"י שאינה מטמא עד שחולטו כהן מ"מ משום הנגע חולטו ומקרי ניכר, ועי' ס' עולת שלמה שכ' דמפני שאינו מטמא מיד ל"ה היזק ניכר אבל לענ"ד ליתא וכש"כ הוא ממטבע דאמרי' התם (נ"ז ע"ב) דאם פסלו מלכות חשיב מינכר היזקה ופרש"י שאין צורה זו דומה לצורה של כל היוצאים עכשיו כו' אעפ"י שאותו צורה היה בה לפני שנפסל וכש"כ בית שנתנגע, ומ"מ אין מזה ראי' אלא דאי"צ שיהא ההיזק מיד אבל אין הכרח דנגע חשיב ניכר די"ל דוקא מטבע שצורתו גורם השויות והוא הגורם ליפסל ממילא ניכר הוא משא"כ דירת הבית שאסור משום נגע לא ניכר הנגע בכל הבית וממילא סיבת מניעת הדירה אינה ניכרת], והב' הוא להיפך דפשיטא דמצי למימר הרי שלך לפניך משום דסבירא לן דבית המנוגע באמת מותר בהנאה ולא איצטריך מתניתין למימרא שהרי בית מעליא הוא מחזיר לו, ולפי זה במה שמצינו בברייתא דסוגיין שאם חלטו כהן אומר לו הרי שלך לפניך שפיר קאמר הר"י דמהכא משמע דבית המוחלט מותר בהנאה, (עד דלמי הסופ' דנפתח לקמן) ואף דמתניתין לא איצריך למימרא קמשמע לן ברייתא מה דפשיטא לה למתניתין או דקמשמע לן לענין שכירות דדירה על ידי הדחק שמיה דירה וכנ"ל.

אבל לקושטא דמילתא קושיא מעיקרא ליתא דנימא דבית המוחלט אסור בהנאה ומשום היזק שאינו ניכר אומר לו הרי שלך לפניך, דזה לא יתכן כי אפילו היכי דגזלן מצי אמר הכי מכל מקום משכיר ליכא למימר הכי דטעמא דגזלן אומר על איסורי הנאה הרי שלך לפניך היינו משום שאינו צריך אלא לקיים והשיב את הגזילה אשר גזל כעין שגזל וכל שאינו מינכר היזקא חשיב כעין שגזל כדאמרינן התם (נ"ח ע"ב) מכאן אמרו גזל מטבע ונפסל כו', מה שאין כן משכיר דלפום מאי דקאי התוספות השתא לא מיירי בשאמר בית זה אלא בית סתם ממילא אם הבית אסור בהנאה אף דלא מינכרא היזיקא מכל מקום אין לו בית לדור בו ולא מתקיים השכירות ודמי לשוכר חמור והבריקה, וכיון דאמרינן הכא דאפילו בשכירות יכול לומר לו הרי שלך לפניך על כרחך דבאמת מותר בהנאה ובזה שפיר מתקיימת השכירות ומהאי טעמא לא חשיב לה מתניתין דבבא קמא וכנ"ל, [ולפי"ז כל מה שפלפלו האחרונים מהא דחמץ שעבר עליו הפסח שאומר לו הש"ל אינו ענין לכאן דשאני שכירות מגזילה וכנ"ל].

ומה שהביא התוספות ראיה מתורת כהנים ומסוגיא דיבמות שנגע המוחלט אסור בהנאה, לא קשיא להר"י והרא"ש דהתם לא מיירי אלא מבגד ואין ראיה מזה לבית, ואף על פי שגם בבית כתיב צרעת ממארת ואם כן נדרוש גם כן כהתורת כהנים תן לו מארה כבר כתב הש"ך (יו"ד סי' רכ"ח סקמ"ה) בנקודת הכסף דלא דרשו בתורת כהנים גבי בגדים אלא משום דכתיב שם שני פעמים צרעת ממארת ולכן לא דרשי כן גבי בית, והרמב"ם שכתב כן אבית מקורו מהירושלמי ערלה (פ"ג ה"ג) דדרש גבי בית צרעת ממארת תן לו מארה אבל הבבלי סבירא ליה כאידך מאן דאמר בירושלמי דלא סבירא ליה כן הביאה הרמב"ן סוף פרשת תזריע עכ"ד הש"ך, ואף דדבריו תמוהין דלא מצינו בירושלמי שם מאן דפליג רק באבנים מנוגעות שעשאן סיד אבל כשהבית קיים לא מיירי שם וברמב"ן, מכל מקום פשוט דדעת הר"י והרא"ש דסוגיא דתלמודין משמע דמותר בהנאה וכנ"ל ודלא כהירושלמי ולא קשה מידי, רק על התוספות יש לתמוה אם הביאו ראיה מן התורת כהנים ומיבמות דלא כהר"י על כרחך דסבירא ליה דלא שאני בית מבגד ואם כן הוה ליה לאתויי ממתניתין דנגעים (פי"ג מי"ב) דמבואר להדיא דבגד המוחלט אסור בהנאה, ובאמת בתורת כהנים הנ"ל משמע דאף מוסגר אסור בהנאה והנפקא מינה בין מוסגר למוחלט הוא רק בקצצו ועשאה מוכין עיי"ש וצ"ע.

מהו ההוכחה מיבמות והגי' הנכונה

שם, בא"ד וכן משמע בפרק מצות חליצה אמר רב פפא כו' **ופרש"י** כו', ובמסורת הש"ס גרס אמר רב פפי

ועיין בהגהות מראה כהן שכתב שכל דברי התוספות תמוהין אמנם פשוט דעיקר כוונתם לדברי רש"י במסקנא שם דאמר רבא אחד סנדל כו' לא תחלוץ ואם חלצה כשרה ועל כרחך הטעם דלכתחילה לא משום איסור הנאה הוא ובדיעבד כשר משום דמצות לאו ליהנות ניתנו כמו שכתב רש"י שם עכ"ד.

ולענ"ד הנכון בדברי התוספות הוא גירסא שלנו, דמרש"י הנ"ל לחוד אין ראיה דאסור בהנאה דיש לפרש כפירוש הרשב"א שם שנתן טעם אחר וכתב דלכתחלה לא תחלוץ (מוסגר ומוסלט) דאתי לאיחלופי בשאר הנשרפים כגון סנדל של תקרובת עבודה זרה ושל עיר הנדחת ובדיעבד כשרה משום דכתיב ושרף את הבגד אפילו בשעת שריפה קרוי בגד עיי"ש, ולעולם מוסגר ומוחלט תרווייהו מותרין בהנאה ומה שכתב רש"י דבדיעבד כשר משום דמצות לאו ליהנות ניתנו לא קאי אלא על סנדל של עבודת כוכבים וז"ל שם ושל עבודת כוכבים נמי הואיל כו' לאו לשריפה קיימי דאית להו תקנתא בביטול ואי משום איסור הנאה חליצה לאו הנאה היא דמצות לאו ליהנות ניתנו ע"כ ומהיכי תיתי דקאי על סנדל המנוגע ועיין רשב"א שם משמע נמי שהבין ברש"י כן וכבר הקשה כן בש"ך (יו"ד סי' רכ"ו סקמ"ה) בנקודת הכסף על התוספות מה הראיה מרש"י הנ"ל עיי"ש.

אולם ממה שכתב רש"י ארב פפי משם יש ראיה, דרב פפי משמיה דרבא אמר סנדל המוסגר לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה פסולה ופרש"י סנדל המוסגר כו' לא תחלוץ בו בימי הסגרו דלא ליתי למיעבד במוחלט, וגבי מוחלט חליצתה פסולה פרש"י דלשריפה קאי ואנן שיעורא בעינן כו' והאי כתותי מיכתת שיעוריה, ובפשטות נראה דטעמא דמוסגר לא תחלוץ אטו מוחלט דלית ליה שיעורא והקשה מהרש"א דלרב פפא משמיה דרבא שם דבסנדל המוחלט נמי אם חלצה חליצתה כשרה על כרחך דטעמא דמוסגר לאו משום דלא ליתי למיעבד כן במוחלט דהא אי נמי עבד כן במוחלט חליצתה כשירה ואם נימא שם טעמא אחרינא אשלא תחלוץ במוסגר אמאי לא נימא נמי ההוא טעמא הכא גם למאן דאמר דאם חלצה במוחלט פסולה, ובערוך לנר ועוד אחרונים תירצו דאין כוונת רש"י דבמוסגר לא תחלוץ אטו מוחלט דלית ביה שיעורא אלא אטו מוחלט דאסור בהנאה, כי יש הנאה בהלבשת מנעול דבעוד שהולך בו דהא צריך למדחסיה לכרעיה הרי נהנה ולכן אסור לכתחילה במוחלט בין לרב פפי דדיעבד לא מהני בין לרב פפא דדיעבד מהני (ומסוגר כ"ש דכמותי מיכתת שיעורא זהו טעמא דרב פפי דדיעבד ל"מ אפילו לאו הכי היינו טעמא דלכתחילה לא תחלוץ) ובמוסגר לא תחלוץ דלא ליתי למיעבד במוחלט, ואם כן ודאי דמה שכתב רש"י במסקנא דמצות לאו ליהנות ניתנו קאי גם כן על סנדל המוחלט.

ולפי זה מובן שפיר מה שהביא התוספות הא דרב פפי משמיה דרבא דסנדל המוסגר לא תחלוץ וכו' ומה שפרש"י משום גזירה דסנדל המוחלט ומביא גם דברי רש"י אמסקנא דרבא שאם חלצה במוחלט חליצתה כשרה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו אלמא דמוחלט אסור בהנאה, ור"ל ממה שפרש"י לרב פפי משמע דמה שכתב למסקנא דמצות לאו ליהנות ניתנו קאי גם כן אסנדל המוחלט משום דאסור בהנאה וכנ"ל, ובאמת ממה שכתב ארב פפי לחוד יש להוכיח כן וכמו שנתבאר אלא משום דלא מוזכר שם ברש"י ענין איסור הנאה על כן מביא ממסקנא דרש"י דמזכיר ענין איסורא הנאה לומר לך דלא תימא טעמא דמוסגר אטו מוחלט דלית ליה שיעורא (כקו' מהרש"ך) אלא משום דמוחלט אסור בהנאה ודו"ק.

בנתצו אמאי חייב ובבית קיים אמאי פטור

שם בא"ד, וצ"ל דאין הכי נמי דהוא אסור בהנאה והא דאמר הכא דאומר לו הרי שלך לפניך היינו כגון דא"ל בית זה וכו', וקשה דאם כן בנתצו אמאי חייב להעמיד לו בית אחר וכבר הקשה כן הר"ן בנדרים (מ"ו ע"ב) והוכיח מזה דמיירי מבית סתם [ולדידי' הא דחלטו כהן אומר לו הרי שלך לפניך י"ל דס"ל כהר"י והרא"ש דמותר בהנאה], אבל סברת התוספות מבואר בים של שלמה בבבא קמא (פ"ב סי' ל"ג) דבנתצו כהן חייב להעמיד לו בית אחר משום דמזלו של המשכיר גרם לו וכמו שכתב רש"י (ד"ה נפלו) דמשום מזליה דמשכיר הוא שנחשד על הגזל או על צרת עין, ובביאור הגר"א (סו"מ סי' ש"ג סקל"ח) משמע דמהאי טעמא הוה ליה כאילו המשכיר סתר הבית להדיא עיי"ש.

מיהו בעוד הבית קיים יכול לומר לו הרי שלך לפניך אף על פי שהוא הגורם שלא יוכל השוכר לדור בו, והטעם כתב בים של שלמה שם משום דחשיב ליה היזק שאינו ניכר ולכן אין צריך להעמיד לו בית אחר, אלא דמכל מקום כיון שאין השוכר יכול לדור בו מפסיד המשכיר שכרו ובזה דומה למתה ונשברה וכמו שיתבאר לקמן (בדיבור שפח"ו) עיי"ש.

הנפק"מ בין חלטו לנתצו ובמה פליגי הר"י ותוס'

שם בא"ד, מיהו הוא הפסיד שכרו והוי כמו מתה או נשברה דאמר התם חייב להעמיד לו חמור אחר ופרש"י שם או יפסיד שכרו, דבריהם תמוהין דאי דומה למתה או נשברה אמאי אינו חייב להעמיד לו בית אחר והרי זהו טענת הר"י לעיל דבית האסור בהנאה דומה למתה ונשברה ומה הועילו במה דמוקמי לה בבית זה, וגם עצם דבריהם אינו מובן דאי "חייב להעמיד לו חמור אחר" פירושו או חמור או יפסיד שכרו אם כן בנתצו כהן ד"חייב להעמיד לו בית אחר" נמי פירושו או בית או יפסיד שכרו ואי אמרת דחלטו כהן נמי מפסיד שכרו מאי איכא בין חלטו לנתצו הא בתרווייהו מפסיד שכרו אם לא יתן לו בית אחר.

ונראה כוונת התוספות דדוקא בחלטו כהן דומה למתה או נשברה שיכול המשכיר ליפטר על ידי שיפסיד שכרו אבל אם נתצו הבית חמיר טפי וצריך להעמיד לו בית אחר דוקא ואינו יכול לבטל השכירות על ידי שיפסיד שכרו, דהנה הטור (סו"מ סי' ש"י ס"ג) מביא רש"י הנ"ל דמשמע שיכול המשכיר לומר אחזיר לך שכרך ואין צריך להעמיד לו חמור אחר והטור חולק וכתב דאינו יכול לחזור בו וכתב בית יוסף דטעמא דרש"י משום דנהי דחמור זה שיעבד לו ואינו יכול לומר בחצי הדרך אחזיר לך מעותיך ואקח חמורי היינו דוקא בעוד החמור חי אבל כשמת אזדא ליה לענין זה שאם רצה להחזיר לו שכרו אינו יכול לכופו כו' עיי"ש, מיהו היינו דוקא היכא שמתה החמור מאיליה אבל אי מתה מחמת זדונו של משכיר מסתבר דגם רש"י מודה שאינו יכול להחזיר מעותיו אלא צריך ליתן לו חמור אחר ואם כן הכא אם נתצו כהן דמשום מזליה דמשכיר הוא כמו שכתב רש"י (ד"ה נתצו) וכמבואר בים של שלמה ובביאור הגר"א (חו"מ סי' ש"י ס"ק י"ז) דהוה ליה כאילו המשכיר סתר הבית להדיא, ממילא אינו יכול לפטור עצמו על ידי שיפסיד שכרו אלא צריך להעמיד לו בית אחר דוקא.

וכך הם דברי התוספות, דהתם גבי חמור איכא ב' גווני הא' הבריקה או אנגריא שהחמור קיים וגם יכול להשתמש בה ולכן אין צריך להעמיד לו חמור אחר והב' מתה או נשברה שהחמור אינו קיים ואינו יכול להשתמש בה ולכן חייב להעמיד לו חמור אחר אבל בית המוחלט הוא מצב אמצעי בין שני אלו דמצד אחד הבית קיים ומצד שני אינו יכול להשתמש בו, והשתא אי מיירי בבית סתם כדעת הר"י סגי במה שאינו יכול להשתמש בו שיהא חייב להעמיד לו בית אחר דמה שהבית קיים לא מעלה ולא מוריד כי לא השכיר לו דוקא בית זה אלא מקום דירה ולמעשה אין לו מקום לדור בו, אבל אי מיירי באמר לו בית זה מהני מיהת הא שהבית בעין דאינו חייב להעמיד לו בית אחר דהוה ליה היזק שאינו ניכר [כמוש"כ ביש"ש שם וכמושנת"ב לעיל בדיבור שלפנ"ז וע"ע לקמן בסוגריין] ויכול לומר לו הרי שלך לפניך ורק לענין שכר ודאי מפסיד שכרו כי סוף כל סוף אין לו לשוכר מקום לדור, מה שאין כן אי נתצו כהן דאינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך הוה ליה לגמרי כמתה או נשברה דצריך להעמיד לו בית אחר וחמיר מינה דאינו יכול לחזור בו על ידי שיפסיד שכרו כי הוא הגורם לנתיצת הבית וכנ"ל.

ועל פי זה מובן היטיב מה שיש לדקדק, דלכאורה השתא דמפרשי התוספות דהרי שלך לפניך דהכא שוה למתה או נשברה דהתם דהיינו שחייב להעמיד לו אחר או יפסיד שכרו אם כן הרי זה ממש כדברי הר"י דלעיל שאם אינו יכול לדור בו הוה ליה כמתה או נשברה דחייב להעמיד לו חמור אחר נמצא דמחלוקת התוספות והר"י אינו אלא בזה שהר"י קשיא ליה לישנא דהרי שלך לפניך דמשמע שיכול לדור בו (ומיהו מוכיח שפיר מסוגיית מועד קטן שם) והתוספות לא קשיא ליה, דהרי שלך לפניך לא משמע ליה שיכול לדור בו (ומיהו שפיר מסוגיא שם) ואם כן למה הוצרכו התוספות לשנות מהר"י ולאוקמי באמר בית זה והרי ליכא בינייהו אלא משמעות לישנא דהרי שלך לפניך.

אבל הביאור בזה פשוט, שהר"י לא הביא הא דמתה או נשברה אלא לצד החומרא שבו כלומר שיהא חייב להעמיד לו בית אחר אבל צד הקולא שבמתה או נשברה דהיינו שאם רוצה להפסיד שכרו אין צריך להעמיד לו כלום לא הזכיר הר"י והטעם כי הכא ליכא קולא זו כיון שהוא הגורם להיזק הבית וכמו שנתבאר לעיל, וכן נמי הרי שלך לפניך לא שייך כאן דכיון דמיירי בבית סתם מקום דירה השכיר לו ולא בית זה שיוכל לומר לו הרי שלך לפניך, אבל התוספות הלא קאי על הרי שלך לפניך וכד מדמי ליה למתה או נשברה על כרחך גם לצד הקולא שבו (דלא"כ הו"ל כנתצו דחייב להעמיד לו בית אחר) ונהי דצד החומרא שבו שמפסיד שכרו מובן שפיר וכנ"ל אבל צד הקולא עדיין לא מתיישב אמאי אינו חייב להעמיד לו בית אחר אם אינו רוצה הרי חייב להעמיד לו מקום דירה וכיון שהוא גרם להיזק הבית איך חוזר בו משכירתו, ועל זה הוצרכו לומר דמיירי בבית זה וממילא לא השכיר לו אלא דירה בתוך בית זה והרי הבית בעין ודו"ק.

[ואפרש יותר, דהנה כבר נתבאר לעיל (בד״ה ואע״פ) שיטת הר״י דאם הבית אסור בהנאה אף דהיזק שאינו ניכר הוא לא מצי לומר הש״ל כגזל חמץ ועבר עליו הפסח, דשאני גזלן שאינו חייב אלא להחזיר מה שגזל ומה דלא מינכר היזיקא משוי ליה כעין שגזל משא״כ משכיר שהשכיר מקום דירה ואם אסור בהנאה אי״ל לשוכר מקום לדור ואפי׳ שאין ניכר ההיזק חייב להעמיד לו בית אחר לדור בו, מיהו עד כאן לא אמרי׳ כן אלא במשכיר בית סתם דלא השכיר לו אלא מקום דירה אבל במשכיר בית זה הרי לא השכיר לו אלא מקום דירה בבית זה ושוב דומה לגזלן שיכול לומר הש״ל, ומשום דגבי גזלן אין הנידון אלא אם יוצא במה שמחזירו כמו שהוא והכא אנו דנין אם צריך להפסיד שכרו הוצרכו התוס׳ לדמותו למתה או נשברה שכיון שהשכיר לו מקום דירה ואי״ל לשוכר מקום לדור שם ה״ה מפסיד שכרו אבל לענין אי חייב להעמיד לו בית אחר שפיר דמי לגזלן שאומר לו הש״ל כי רק בית זה השכרתי לך והזיקה שאינו ניכר לאו שמיה היזק הוא, אולם אם סתר משכיר הבית ודאי חייב להעמיד לו אחרת ואינו יכול לומר נפל אזדא לה (וכפרש״י ב״מ ק״ג ע״ב דרק מצוס דמזלי דשוכר הוי לכן מיפטר אפי נפקרו מכיר ודמי ל״מ אמר כן) וההי״ד בנתצו וכנ״ל ואז יש רק צד החומרא שבמתה או נשברה אבל צד הקולא שיכול לחזור בו ע״י שיפסיד שכרו ליתא וכנ״ל ודו״ק].

כ״א ע״א

הקדש שוה למכירה לענין אינו ברשותו

תוד״ה הכי קאמר, בא״ד ובפרק איזהו נשך כו׳ משמע דיכול להלוה למכור ואם כן אמאי אינו יכול להקדיש מיד, ואם תאמר מה ראיה ממכירה להקדש דילמא הקדש דאיכא קרא איש כי יקדיש כו׳ בעי יותר שיהא ברשותו כדי שיוכל להקדישו אבל במכירה דליכא קרא אין צריך שיהא כל כך ברשותו כדי שיוכל למכרו, וכן הוא שיטת הרשב״א בשבועות (ל״ג סוד״ה אמר אמוראי) גבי אורכתא אמטלטלי דכפריה וז״ל שם ואי נמי לא מצי כפר כגון דאיכא עדים וראה אי בעי מקניה ליה אגב קרקע דברשותיה קיימי דהא הדרה בעיניה אלא דלא מצי מקדיש גזירת הכתוב היא לדעת רבי יוחנן וכדדייק קרא כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו ממש אף כל ברשותו ומכל מקום מצי לאקנויי ע״כ (ועיין״פ בהג׳ על תו״מ סי׳ רי״פ ס״ק כתב דכ״ד רשב״ם בב״ב מ״ג ע״ב ד״ה ולימלקו ועי׳ גהמ״ס שם), וראיתי בסמ״ג בהלכות נדרים (ל״ת רמ״ב) שבאמת תירץ כן ז״ל ואף על פי שבפרק איזהו נשך גבי רב מרי בר רחל כו׳ משמע שאדם יכול למכור דבר הממושכן ביד אחרים ומסתמא הוא הדין למושכר ביד אחרים כו׳ אומר אני דגבי הקדש שאני דכתיב ביתו.

אולם באמת הראשונים חולקין על הרשב״א כמבואר בראש (פ׳ מרובה סי׳ ד׳) וברמב״ן במלחמות (כ״ו ע״ב בדפי הרי״ף) דכל שאינו יכול להקדיש אינו יכול להקנות ועיין קצות החושן (סי׳ קכ״ג סק״ח בסופו שתמה על הרשב״ם), ואדרבה משמע דקרא דאיש כי יקדיש אתי למימר דלא תימא דכח הקדש עדיף ויכול להקדיש אפילו מה שאינו ברשותו (כמו שמלינו בעניין למילתו לגבוה כמקילתו להדיוט) קמשמע לן דלא עדיף ממכירה אלא כי היכי דפשיטא שאינו יכול למכור מה שאינו ברשותו הכי נמי אינו יכול להקדישו, ואם כן שפיר מקשי התוספות שאם יכול הלוה למכור אמאי אינו יכול להקדיש.

ביאור החילוק בין הקדים שכרו ללא הקדים

שם, בסוה״ד וי״ל דהא דתניא בתוספתא דאין המשכיר יכול להקדיש היינו כשהקדים לו שכרו כו׳ והכי נמי איתא בירושלמי כו׳, ובזה מיושב גם כן הא דמקשי לעיל מכתובות שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה תקדוש דמשמע השתא מיהא לא מצי מקדיש דהתם היינו טעמא משום דממושכן דומה להקדים שכרו ולהכי לא מצי מקדיש (וכ״כ בשמ״ג המובא לעיל בדיבור שלפנ״ז), והנה בראש בנדרים (פ״ה סי״ב) כתב על חילוק זה ז״ל ותמיה לי מה תלוי בהקדמות השכירות דשכירות קרקע נקנית בשטר ובחזקה וזוזי הוא דמסיק ביה (ועי׳ ק״ן), ובים של שלמה בבבא קמא (פ״ה סי׳ ל״ג) ביאר דבריו דהכי קאמר מסתמא הירושלמי מיירי בשהחזיק השוכר בבית או קנה בשטר דאי לאו הכי פשיטא שיכול המשכיר להקדיש שהרי יכול לחזור בו ולמכרו לאחרים ואפילו הכי חל ההקדש דסוף סוף הוה ביתו ואם כן מאי שנא בהקדים לו שכרו שאינו נחשב ביתו של משכיר משום שהקדים שכר ונעשה קנין גמור הלא שכירות קרקע נקנית בשטר וחזקה גם כן קנין גמור ומה מועיל קנין על קנין ואף אותן דמים שהקדים אינם באין לקנין שהרי כבר הקנה אלא הוי כמי שמסיק ביה זוזא דהא אין שכירות משתלמת אלא בסוף ומסיק מהרש״ל דדברי הרא״ש נכונים הם.

ונראה כוונת התוספות והירושלמי, דשאני הקדים שכרו מלא הקדים משום דהיכא שהקדים ונתן שכרו אז נקנה כל הבית לשוכר לצורך השתמשות השכירות וקנין הגוף שנשאר למשכיר הרי הוא משועבד

לקנין הפירות של השוכר כי לא שייך פירות בלעדי הגוף ולכן כל זה אין המשכיר יכול להקדיש וממילא כשיקדיש משכיר גוף הבית לא שייך מעילה כשישתמש בה השוכר כי כל מה ששייך לצורך השכירות הכל שלו הוא, מה שאין כן היכא שעדיין לא נתן שכרו אי אפשר לומר שהכל שייך לשוכר ורק זוזי הוא דמסיק ביה וכמי שזקפו עליו במלוה, תדע דאילו המשכיר מכר או הקדיש הבית פשיטא שמעתה צריך שוכר ליתן שכרו ללוקח או להקדש ולא אמרינן שמעות לחוד הוא דחייב לו שוכר למשכיר ואינו ענין אל הבית שמכר או שהקדיש, ועל כרחך משום דכי האי גוונא שלא הקדים שכרו אז אדרבה קנין פירות דשוכר משועבד לקנין הגוף דמשכיר לשלם על מה שמשתמש בו, וקנין השכירות שעשה אינו אלא על רשות ההשתמשות בביתו של משכיר אבל עצם ההשתמשות (כלומר הגוף לענין ההשתמשות) לא קנה עדיין עד שיתן שכרו ולכן בכי האי גוונא גבי הקדש שפיר הוה מעילה, ופירוש זה מבואר היטיב בדברי הר"ן בנדרים (מ"ו ע"ג ד"ה היכי דמי) שכתב ז"ל ואחרים תירצו דההיא דפרק משקלי עלי בשלא הקדים שכרו למשכיר וכיון דלא סגיא שלא יתחייב השוכר לתת שכר להקדש נמצא שיש להקדש יד וזכות בכל הבית כמו שהיה למשכיר ולפיכך חל הקדש על הבית כו' עיי"ש וכוונתו כנ"ל דממה שצריך לשלם השכירות להקדש אם הקדישו משכיר מוכח דעדיין רשות משכיר עליו ולא אמרינן דרק זוזי הוא דמסיק ביה ודו"ק, [וצ"ע מש"כ מהרש"ל "דהא אין שכירות משתלמת אלא לבסוף", דאדרבה א"כ איך נימא דזוזי הוא דמסיק בי' הא עדיין לא מסיק בי' מידי ורק לסוף ההשתמשות יתחייב ואם אין הבית של משכיר איך מתחייב שוכר לשלם לו לבסוף].

ומה שכתב מהרש"ל שם דכן דעת הר"ן בנדרים כהרא"ש שאין לחלק בין הקדים שכרו או לא, אמת שהר"ן שם דחה תירוץ זה וכתב שכבר הוכיח במתניתין שם דאפילו הקדים שכר שוכר מצי משכיר לאסרו עליו ברם זהו רק לשיטתו במתניתין שם והרבה ראשונים חולקין עליו, דהנה במתניתין שם תנן השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר רבי אליעזר בן יעקב אומר זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו, וכתב הר"ן (ד"ה לפ"י לומר) דליכא לפרש לרבנן דכל אחד בשעה שמשתמש בו איגלאי מילתא למפרע דבשעת קניה קנה לה להיא שעתא קנין הגוף דהא אין ברירה, ולכן צריך לפרש דכל אחד יש לו בחצר קנין הגוף דהיינו חלקו וקנין שעבוד בחלקו של חבירו שאין הלה יכול לעכב עליו וקסברי רבנן דאותו קנין שיעבוד שיש לו על חלקו של חבירו קונמות מפקיעין אותו, ומסיק דמכאן ראיה ברורה דמשכיר יכול לאסור ביתו על השוכר אף על פי שנחלקו בזה הראשונים וכמו שנכתוב לפנינו בסייעתא דשמיא (כ"ל מה שהעתקתי לעיל "ומתריס תירלו") כו' ומשכיר נמי בקונם מפקיע מידי שעבוד השוכר אפילו היכא שהקדים השוכר דמי שכירותו למשכיר כו' דהא הכא אין שותף צריך ליתן דמים לחבירו ואפילו הכי מצי אסיר ליה אידך לרבנן מטעמא דכתיבנא עכ"ד, הרי מבואר שאינו חולק על סברתו של תוספות דמחלקי בין הקדים שכרו ללא הקדים אלא משום שהוכיח דלרבנן בכל אופן הקונם מפקיע מידי שיעבוד שיש לאחד על חבירו, אבל הרמב"ן שם (הו"ד בר"ן סוף גופא בהמשך) והרשב"א שם (ד"ה ומה"ר וכן מה"פ הלכה כרמב"י) פירשו דברי רבנן כאותו דרך שדחאה הר"ן דכל אחד בשעה שמשתמש בו כולו שלו הוא דבשעת קניה קנה לה לאותו שעה שישתמש בו, [ומה שהקשה הר"ן דאין ברירה תירצו דלא דמיא האי ברירה לדעלמא דהכא לאו מידי דלא איתבריר האידנא ומתבריר למחר הוא דנימא איברורא מילתא למפרע דכהשתא הוא כו' עיי"ש], ולפי זה אין ראיה שיכול המשכיר לאסור על השוכר ולהפקיע שיעבודו ונמצא דברי התוספות על מכונו עומד.

ועיין בש"ך (יו"ד סי' רכ"פ סק"ה) שהביא דברי התוספות דמחלקי בין הקדים שכרו ללא הקדים וקושיית הרא"ש עליו וכתב ז"ל ותימה לפי הבנתם היאך קאמר (הירושלמי) אימתי כשלא הקדים לו שכרו הוי הקדש וכיון דהוי הקדש היכי מצי דייר בה כדפריך בערכין במעילה קאי ע"כ, ולא ידעתי מאי קשיא ליה הלא הירושלמי מעתיק סוגיא דידן הקדישו הדר בו מעלה שכר כו' ואין הכי נמי דקשה קושיית הגמרא והתירוץ גם כן תירוץ הגמרא דאמר לכשיבא שכרו יקדש.

ביאור דברי תוס' ויישוב שי' רש"י

תוד"ה הכי גרסינן בא"ד אבל אין לפרש כיון שמעל נפיק הבית לחולין וכפרש"י כו', הלשון מגומגם ועיין שיטה מקובצת (פות כ"ג), ותמצית כוונת התוספות הוא כמו שכתבו בקידושין (נ"ה ע"ב ד"ה אין מועל) דקשיא אמתניתין דאין מועל אחר מועל אלא בבהמה וכלי שרת בלבד מתוספתא דקרדום של הקדש שביקע בו ובא חבירו וביקע בו כולן מעלו (פסל פס נתנו לחבירו הוא מעל וחבירו מותר לנקוע

כו), וקרדום זה ודאי לא הוה כלי שרת (דפ״כ גס פס נתנו לתכילו תכילו מעל) וכיון שאינו כלי שרת היאך כולן מעלו, ותירצו דעל כרחך הא דאמרינן אין מועל אחר מועל היינו דוקא כשרוצה להוציאה מרשות חבירו כגון שסבר שכלי זה של חבירו דאפילו אי נוטלה על מנת להחזירו שואל שלא מדעת גזלן הוא מה שאין כן הא דתוספתא מיירי שכל אחד סבר דשלו הוא ואינו מתכוין להוציאו מרשות לרשות אז אינו יוצא לחולין, ואין הכי נמי דמיירי מקרדום שאינו כלי שרת [ותוס׳ כאן הוסיפו דלא תימא דמשום דמביא אחרים לידי קדוה״ג יחשב ככלי שרת כי הא דאמר ר׳ נחמיה במעילה שם דמה״ט איכא מועל אחר מועל בכלי שרת, דדוקא בכלי שרת אמרי׳ כן אבל קרדום שאינו כלי שרת לא נעשה כלי שרת בשביל זה], ועל כל פנים לפי זה הכא נמי השוכר סבר דשלו הוא ואינו רוצה להוציאה מרשות לרשות ואם כן לא יצא לחולין ודלא כפרש״י.

ושיטת רש״י יש ליישב, דסבירא ליה כתוספות בבבא מציעא (נ״ט ע״ב ד״ה וחכילו) ובמעילה שם (י״ט ע״ב ד״ה אין מועל) [וכדאסברה לן המשל״מ במעילה שם וכן רעק״א בדו״ח מערכה ה׳ אות י׳ כתב שכ״מ ג״כ בתוס׳ מעילה כ״ח ע״א ד״ה הבא לי] שתירצו (הקו׳ מתוספתא ממתני׳ דמעילה) באופן אחר דהא דתוספתא מיירי דוקא בגזבר שמסורות לו קרדומות של הקדש דכשביקע בו אינו יוצא לחולין משום דנראה עדיין ברשותו (ולפ מסוס דסבר דשלו הוא), וממילא זה לא שייך כאן שהשוכר אינו גזבר ולכן יצא כל הבית לחולין, או יש לומר בפשיטות דסבירא ליה לרש״י כהראב״ד במעילה (פ״ו ה״ד) דאין סומכין על התוספתא מפני שהיא סותרת המשנה והגמרא [ועי׳ שו״ת מנחת ברוך (סי׳ פ״ד ענף ג׳) דלהראב״ד הבבלי והתוספתא פליגי אי באמת שואל שלא מדעת הוה גזלן או לא או י״ל דפליגי אי כשמעל רק בטובת הנאה יצא כל החפץ לחולין או רק הטובת הנאה יצא לחולין עיי״ש באורך].

למה מקרי בית דבר שאינו נפגם

תוד״ה כי דייר ביה במעילה קאי, ואע״פ שלא פגם מעל כדתנן הנהנה מן ההקדש שו״פ אע״פ שלא פגם מעל, זהו דברי רבי עקיבא במתניתין דמעילה שם (י״ח ע״ב) אבל בגמרא מבואר דמודה רבי עקיבא לחכמים דבדבר שיש בו פגם לא מעל אלא לכשיפגמו, ואם כן צריך לומר דבית חשיב ליה דבר שאינו נפגם, ויש לעיין וכי אינו נפגם על ידי דריסת רגל הדיורין.

ונראה דהנה בבבא קמא (כ״ב ע״ב) אמר רב הונא אמר רב הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר משום שנאמר ושאייה יוכת שער ורב יוסף אמר ביתה מיתבא יתיב, וכתב הרשב״א שם דיש הפסד קצת בבתים מחמת דריסת רגל הדיורין אלא שהריוח שמצילין אותה משאיה עולה כנגד הפסד זה, (דמ׳ ליכא הפסד כלל מ״מ לטעמא דמפיק דהפ זה נהנה וזה לא מפקר פטור), ובפשטות משמע דהכי קאמר אף על גב דחשיב פגם מחמת דריסת הרגל מכל מקום פטור מלשלם משום דמצד אחר איכא ריוח, אלא דאם כן לא מהני זה אלא לענין ממון אבל לענין מעילה כיון דסוף כל סוף דבר שיש בו פגם מקרי ליכא מעילה עד שיפגום.

אבל האמת אינו כן דכוונת הרשב״א הוא דמשום הריוח שיש בו לא מקרי פגם כלל, והכי מוכח מדברי הרשב״א גופא שם (כ׳ ע״ב) שכתב גבי שחרוריתא דאשייתא דאף על פי שאינו אלא הפסד מועט מכל מקום על ידו מגלגלין עליו כל השכר כפי מה שנהנה עיי״ש, והשתא אי הוי נחשב דריסת רגל הדיורין לפגם לא היה מועיל הצלת השאייה לפטור את הדר בו דהא משום ההפסד המועט היה מגלגלין עליו את הכל רק היה מנכה הריוח המועט של הצלת השאייה, ומדלא חייב ליתן כלום על כרחך דמשום הצלת השאייה לא מקרי דריסת הרגל להפסד ופגם כלל ולכן גם לענין מעילה מקרי בית דבר שאינו נפגם ודו״ק, [ועי׳ בהגר״א חו״מ סי׳ שס״ג סקט״ז שכתב שהנכון כדברי הרשב״א רק שהק׳ מלקמן שם צ״ז, וכבר העיר המגיה על הרשב״א שהרשב״א גופא שם כבר תירצה עיי״ש].

צ״ע בתי׳ השעה״מ אסתירת הרמב״ם

תוד״ה כי דייר ביה במעילה קאי, בא״ד ואע״ג דאין מועלין במחובר לקרקע כו׳ צ״ל הך סוגיא דהכא אתיא כרב כו׳, הרמב״ם בהלכות ערכין (פ״ו ה״ל) העתיק סוגיין וכתב ז״ל המשכיר בית לחבירו וחזר והקדישו הרי זה קדש ופקעה השכירות ואם דר בו השוכר מעל, וקשה קושיית התוספות הרי אין מועלין במחובר ואין לתרץ כתוספות דסוגיין אתיא כרב שהרי הרמב״ם גופא סובר דתלוש ולבסוף חברו לא מקרי תלוש אפילו לרב אלא לענין עבודה זרה משום חומרא דיליה אבל לא לענין מעילה וכמו שכתב בהלכות מעילה (פ״ה ה״ה) ז״ל וכן המקדיש בית בנוי הדר בו לא מעל ואם כן סוגיין כמאן אתיא וגם להלכה סותר עצמו מכאן לשם אי מועלין בבית או לא, כך הקשה הלחם משנה כאן והאריכו האחרונים בזה.

ומתרץ השער המלך (פ״ג ממלוה ה״ג ד״ה ומצאתי) על פי תוספות במעילה לחלק בין מעילה של הנאה דילפינן מתרומה למעילה דהוצאה מרשות לרשות דילפינן מעובד כוכבים, דמה שכתב הרמב״ם בהלכות מעילה מירי ממעילה דהנאה והתם בעי תלוש דומיא דתרומה אבל הכא שמתכוין להוציאה מרשות הקדש לרשותו דהיינו מעילה של הוצאה מרשות לרשות דילפינן לה מעבודה זרה הרי הוא דומיא דעבודה זרה דתלוש ולבסוף חיברו דינו כתלוש, ועיין מנחת חינוך (מ׳ קכ״ז אות ז׳) שהסכים עמו [ועי׳ הפלאה שבערכין מש״כ עפי״ז לפ׳ דברי רש״י].

ולענ״ד צריך עיון במה שכתב דכאן מתכוין להוציאו מרשות הקדש, דבשלמא אם רוצה לקנות קנין שכירותו על ידי השתמשות הדירה נמצא דעל ידי דירתו שם רוצה להוציאו מרשות משכיר שהוא עכשיו רשות הקדש ולהיות ברשותו שלו ואז אפשר שיחשב מוציא מרשות לרשות, אבל אם כבר קנאה מן המשכיר הרי הבית כבר ברשותו ואין כאן הוצאה מרשות לרשות (ומה שכתוב לדוד גם וליהונתן ממנו מיגו שלא מעילה על הנאה ועניין זה הוא״ל בממוכר), וכיון שכן לא שייך זה כאן דהכא ודאי כבר קנאה מקודם בקנין גמור דאי לאו הכי פשיטא שיכול להקדיש כי יכול אפילו לחזור בו וכמו שכתב הים של שלמה בבבא קמא (פ״ה סי׳ נ״ג) לפרש דברי הרא״ש בנדרים (פ״ה סי״ג) וכמו שנתבאר לעיל (תוד״ה הכי קאמר נסקו״ד ו״ל) עי״ש, ואפילו תימא שהרמב״ם לא סבירא ליה כן מאיזה טעם שיהיה אלא דמשכיר בית לחבירו כו׳ משמע בכל ענין אפילו רוצה לקנותה על ידי הדירה וההשתמשות, אכתי תקשה דמכל מקום אין נראה שיהא ענין של הוצאה מרשות לרשות גבי קרקע דהא קרקע אינה נגזלת ובודאי דאמרינן ביה כל היכי דאיתיה בי גזא דרחמנא איתא, [ומש״כ תוס׳ לעיל (ד״ה ה״ג) דהבית לא יצא לחולין משום שאינו מתכוין להוציאה מרשות לרשות (כמו שנתבאר שם) דמשמע מזה שאם מכוין להוציאה מרשות לרשות דיצא לחולין, אי״ז ענין להכא דאה״נ לענין מעילה שייך בקרקע שיצא מרשות זה לזה אבל היכא שהמעילה תלוי ביציאה מרשות לרשות דקנינים זה ל״ש בקרקע כיון דקרקע אינה נגזלת וכנ״ל ודו״ק, וכמו כן מה שהבית חשיב תלוש כרב אינו ענין לשתהא נגזלת ופשוט], שוב ראיתי בקרן אורה במעילה (כ׳ ע״ג ד״ה והנה) האריך לחלוק על השער המלך עי״ש.

ובשו״ת רדב״ז (ח״ב סי׳ תנ״ג) תירץ לקושיית הלחם משנה הנ״ל וז״ל ולפיכך מסתברא לי דבעלמא סבירא ליה לרב דתלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר כפשטא דסוגיין דמעילה וההיא דעבודה זרה כדכתיבנא משום חומרת עבודה זרה כו׳ והך דערכין צריך לתרץ דהתם משכיר ושוכר נחתו לתורת דמים וכיון שהשכיר את הבית ואחר כך הקדישו חשיב כאלו הקדיש את הבית לדמי שכירותו דחייל ההקדש על דמי השכירות אף על פי שעדיין לא באו לעולם כי ההיא דאמרינן יקדשו ידי למעשיהן דחייב ההקדש על מעשה ידיו אף על פי שעדיין לא בא וכן השוכר אדעתא דשכירות נחית ולפיכך מעל כו׳ עי״ש.

ולכאורה תמוה דהא אדרבה כיון שהשכיר הבית מסתמא לא הקדיש מה שהשכיר אלא הקדיש המותר דהיינו גוף הבית ובזה אין מעילה שאין כן אי לא השכירו אפשר שהקדיש השכירות, ולמה נימא דאם נחית לשכירות הקדיש השכירות.

אבל נראה דסברתו נכונה, דכל דנחית לשכירות הרי מחשבת המשכיר אינו על העצים והאבנים של הבית אלא על דמי השכירות שהבית ממציא, וממילא כשהקדיש לא הקדיש אלא הבית לענין השכירות ולכן כי דיירי ביה במעילה קאי, ואדרבה בעלמא הרי אין ריוח להקדש בבית אלא במה שיבוא אחד ויפדנו ויהיו הדמים לבדק הבית אבל כל שנחית לשכירות וכבר יש שוכר הדר שם ומעלה דמי שכירות אז בודאי כוונת המשכיר להקדיש השכירות כי דמיה קרובים יותר מדמי פדיון ועל כן אנו אומרים שבודאי לזה נתכוון ודו״ק.

ממשכנין על הפרשת קרבן או על הקרבה, ואיך מתפרש סיפא כופין אותו

מתני׳ חייבי ערכין ממשכנין אותן חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן כו׳, לישנא דממשכנין משמע משכון לבטחון שישלם חובו ולא לגובינא, והנה רישא דחייבי ערכין דממשכנין אותו יתבאר במתניתין לקמן (כ״ג ע״ב ד״ה מעפ״י שמתרו) עי״ש וכאן יתבאר ממשכנין דקרבנות, דמה דקתני לענין עולות ושלמים דממשכנין היינו שלוקחין ממנו מה שיש לו כדי לכופו לקיים מצותו ולהביא הקרבן ודאמרינן בראש השנה (ו׳ ע״ב) דאיכא תרי קראי אכפייה דקרבנות חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב לכאורה סוגיין דמירי מממשכנין לא איירי אלא באמר ולא אפריש שכדי להכריחו לקיים חיובו ממשכנין מנכסיו עד שיפריש קרבן מרצונו אבל היכא דאפריש ולא אקריב אין ענין למשכנו אלא לכופו בשוטים שיקריב.

והכי מתבאר מדברי התוספות שם (ד״ה יקריב) שהקשו אמתניתין דחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן היכי דמי אי מקמי דאתא לידי בל תאחר אפילו עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בבל תאחר אפילו חטאות ואשמות נמי ויש לומר דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דחזינן שהוא מתעצל להביא ומוציא הוצאות חנם שלא לצורך כדי שלא ישאר בידו מה לקנות ולהכי ממשכנין ואם אין מוצאין במה למשכנו אז כופין כדקאמר הכא ע״כ, ופירש החתם סופר (נב״ב מ״ח ד״ה דתניא) כוונתם דאם יש לו ממשכנין אותו היינו דלוקחין ממנו שאר דברים כדי שירצה להביא הקרבן ואין לוקחין הבהמה גופא ואם אין לו כלום שנוכל למשכנו אלא אותו בהמה להקרבה אז כופין אותו בשוטים להביא הבהמה לקרבן (ונ״ק קו׳ העלנ״י נר״ס מס מין לו למה כופין עיי״ש), ולפי זה באפריש ולא אקריב שייך כופין ובאמר ולא אפריש ממשכנין ורק אם אין לו אז כופין ומתניתין דידן לא מיירי מכופין אלא מממשכנין, [ועי׳ חזו״א זבחים (סי׳ מ׳ אות ג׳ ובמה שהועתק בד׳ קע״ו ע״ב) שנסתפק אי קונין בהמה מנכסים שמשכנו ולהנ״ל פשיטא דלא וכ״מ ברמב״ן דלקמן שאין יורדין לנכסיו ליפרע רק ממשכנין וכופין שהוא יתן ודו״ק].

ברם סיפא דמתניתין הזכיר כופין, דקתני אף על פי שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר כו׳, וכתב החתם סופר בתשובה (חיו״ד סי׳ רמ״ג סק״ד) דמתניתין הכי קאמר ממשכנין כספו וזהבו עד שיפריש בהמתו ואם אין מוצאין אצלו מטלטלין כופין בגופו עיי״ש שפירש כן סיפא דמתניתין דכופין היינו כשאין לו מה למשכן [וזהו סתירה למש״כ בחי׳ ב״ב הנ״ל דמתני׳ לא קתני כופין אלא ממשכנין עיי״ש], אבל באמת אין צריך לזה דיש לפרש כפשוטו דהכוונה אף על פי דעל ידי שממשכנין אותו נמצא שמפריש קרבנו על ידי כפייה ולא מרצונו והרי אין מתרצה לו אלא אם כן הפרישה מרצונו מכל מקום מהני משום דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, [ועי׳ חת״ס בתשו׳ שם שהבין בדעת הרע״ב בפי׳ למתני׳ דסיפא פירושא דרישא וממשכנין היינו גובין ומיירי באפריש ולא אקריב עיי״ש, (ולדיד׳ ל״ל דל׳ מכון שייך נמי מגנייה ופרעון ונקרע מלה פקודי המכן מכון העמוד כו׳ פרס״י שנמכמכן בנני מוכנין על עומותיהן של ישראל והמס הוה עין גנייה ופרעון מכל יש למות דל״ה מלה מכון כיון דעמיד להחזיר), ומ״מ אינו מוכח דיל״פ דבריו כנ״ל דר״ל היכא דבי״ד ממשכנין אותו ונמצא שמפריש קרבנו על ידי כפייה צריך שיאמר רוצה אני, ועי׳ ל׳ רגמ״ה שנאמר לרצונו כו׳ אפ״ה ממשכנין אותן וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני (ועי׳ ע״ב בטעמ״ק אות ח׳ נמי בהמי ליתנא) ואין מבורר כוונתן], ולפי זה אף דמתניתין לא מיירי מהקרבה אלא מהפרשה מייתי קרא דיקריב דכופין אהפרשה.

מיהו כל זה דוקא להפני יהושע בראש השנה שם (והמלימו עמו הטו״ח העלנ״י ועוד מחבוים) שהוכיח דהני תרי קראי אכפייה דקרבנות לא מסיימי איזו באמר ואיזו באפריש אלא סתמא כתיבי חד לאמר ולא אפריש וחד לאפריש ולא אקריב ועירוב פרשיות יש כאן וילפינן להו מהדדי עיי״ש ולהכי יש לפרש סיפא דמתניתין כנ״ל דהא מקרא דיקריב ילפינן נמי על הפרשה, אבל הריטב״א לא כתב כן בבבא בתרא (מ״ח ע״ח) בסוגיא דתליוה וזבין דבגמרא שם משמע דאיכא כפייה אפילו אהני דמשום כפרה והקשו בתוספות (ד״ה יקריב) והלא חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין ומתרץ הריטב״א שם דקרא דיקריב קאי על מי שהפריש ולא הקריב כדאיתא בראש השנה וכיון שכן לכל אדם כופין בו ר״ל אפילו חטאות ואשמות ודאמרינן הכא שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם היינו באמר ולא הפריש ע״כ, משמע דעתו דקרא דיקריב לא קאי אלא על אפריש ולא אקריב (א)(וכ״כ בקרי״ס פי״ד ממעשה הקרבנות הט״ו) ועם כל זה פירש מתניתין דלא מיירי מכפייה להקריב אלא ממשכון לבטחון וקשה איך יפרש סיפא דמתניתין דקתני אף על פי שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר כו׳ והרי קרא לרצונו הי ניהו קרא דיקריב וכדאמרינן לקמן יקריב אותו כו׳ תלמוד לומר לרצונו כו׳ והאי קרא הלא מיירי מאפריש ולא אקריב, וצריך לומר לדידיה דסיפא לאו פירושא דרישא הוא אלא מילתא אחריתא הוא דהיכי דאפריש ולא אקריב דכופין אותו להקריב צריך שיהא לרצונו, [שו״ר בשו״ת מנחת ברוך (סי׳ ט״ו) שתי׳ דאיכא ק״ו מה הקרבה בעי רצון כש״כ הפרשה וכוונת מתני׳ אעפ״י שאינו מתכפר כו׳ שנאמר לרצונו ר״ל דמהאי קרא ילפי׳ בק״ו דבתחילת הקדש דהיינו בהפרשה נמי צריך לומר רוצה אני עיי״ש אבל קשה דעיקר חסר מן הספר שיש כאן ק״ו].

(א) ונל״פ דאעפ״י דפשטא דקרא משמע כהריטב״א דכתיב אל פתח אהל מועד יקריב אותו מ״מ י״ל להפנ״י ודעימי׳ לפי״מ דאמרי׳ בנדרים (ע׳ ע״ח) כנדרי כשרים וכנדבותם ומפרש לה (ע״ב) כהלל הזקן שמביא עולתו כשהיא חולין לעזרה ומקדישה עיי״ש נמצא דההפרשה הוא ג״כ בפתח אהל מועד ודו״ק.

ומכל מקום אין זה אלא לפי הבנת החתם סופר בתוספות
דראש השנה הנ״ל אבל בפשטות נראה דשייך ממשכנין אהפרשה ושייך נמי ממשכנין אהקרבה דהיינו שנוטלין ממנו מה שיש לו עד שיפריש הבהמה לקרבן ואין מחזירין לו עד שיקריבנה, דהא התוספות קאי על בל תאחר לשלמו דהיינו הקרבה ובזה קאמרי דאפילו קודם שעבר ממשכנין אותו היכי דחיישינן שלא ישאר לו בהמה להקריבה נמצא עיקר דממשכנין כדי שיקריב קרבנו ולא הפרשה בלבד, וכן משמע ברמב״ן על מה שדייק בעל המאור בבבא קמא (ג״ו ע״ב י״ח ע״ב בדפי הרי״ף) מדברי רבינו האי גאון שאין בית דין כופין על הצדקה והרמב״ן במלחמות שם לא נראה לו כן וכתב דאפילו אם תמצא לומר כן אין כוונתו אלא שבית דין אין יורדין לנכסיו למוכרן כמו שעושין בבעל חוב ולא משמתין אותו דהא לית להו לעניים עסק דין בהדיה כלל אבל מכל מקום גבאי צדקה ממשכנין אותו משכוני בעלמא עד שיפרע משום דדלמא פשע ובעי משכוניה ולכשיתן יחזירו לו משכונו ואין זו כפיה וגביה כדין בית דין בבעל חוב אלא משכוני בעלמא הוא שגבאי צדקה ממשכנין אותו לא בית דין כי לא חלק הגאון ז״ל מעולם בזה ״דהא צדקה איתקש לנדר וחייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן ומאי שנא וכן נמי חייבי ערכין״ עכ״ל, הרי דיליף ממתניתין למשכוני עד שיפרע ודכוותיה גבי קרבנות עד שיקריב.

[וכ״מ ממש״כ שם במלחמות די״מ שלא חלקו בין חייבי חטאות ואשמות לחייבי עולות ושלמים אלא קודם זמנן דבהני משמע 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 הוא עכ״ל, משמע דבאותו ענין דממשכנין וכופין אחר ג׳ רגלים בחטאות ואשמות באותו ענין ממשכנין וכופין בעולות ושלמים קודם ג׳ רגלים והיינו לענין הקרבה ג״כ ודו״ק].

ולפי זה מובן סיפא דמתניתין בפשיטות, דהא כולה מתניתין מיירי מממשכנין בין להפרשה בין להקרבה ואתרווייהו מייתי קרא דיקריב שכופין אותו עד שיקריב מרצונו, (ולהריטב״ם מייתי ליה אהקרבה לחוד), [ועי׳ לקמן ע״ב בתוד״ה א״ל שמואל דלכאו׳ משמע כהחס״ס ועמש״כ שם].

מה הפירוש למקראה ובשי׳ הר״ר חיים

אמר רב פפא כו׳ חייבי עולות אין ממשכנין אותן בעולת יולדת מאי ניהו דאקדמיה קרא והאמר רבא למקראה הקדימה הכתוב כו׳, פרש״י שתהא נקראת במקרא תחילה ולא שתקרב תחילה וכן פירש בזבחים (ג׳ ע״ב), אבל התוספות שם תמהו מאי חידוש הוא זה דזיל קרי בי רב ופירש הר״ר חיים למקראה היינו להקדישה תחילה אבל להקריב יכול להקריב החטאת ראשונה, והקשו התוספות על פירושו מהא דאמרינן הכא דעולת יולדת אין צריך למשכנה משום שהקדימה קרא וממילא תקריבנה תחילה ופריך למקראה הקדימה ואי כהר״ר חיים כיון דצריכה להקדיש העולה קודם לחטאת אם כן אין צריך למשכן דעל כרחך תביא שתיהן ע״כ.

והנה האחרונים האריכו למעניתם לתרץ הקושיא על הר״ר חיים אבל לענ״ד עיקר קושיית התוספות צריך עיון, דלכאורה אין מובן מה שהקשו כיון דצריכה להקדיש העולה קודם לחטאת אין צריך למשכן למה אין צריך למשכן והרי הא דממשכנין אינו להפרשה בלבד אלא גם על ההקרבה וכמו שמתבאר מדברי הרמב״ן בבבא קמא (סוכה לעיל במתני׳ בד״ה חייבי ערכין עיי״ש) וכיון שאינה צריכה להקריב העולה תחילה אלא להקדישה אכתי צריך למשכנה שתקריב ומאי מהני שצריך לקרות לה שם תחילה, אבל נראה דקושיית התוספות הוא לשיטתם בראש השנה (ו׳ ע״ב בד״ה יקריב) שהקשו אמתניתין דמחלק בין חייבי חטאות דאין ממשכנין וחייבי עולות דממשכנין היכי דמי אי מקמי דאתא לידי בל תאחר אפילו עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בבל תאחר אפילו חטאות ואשמות נמי ותירצו דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דחזינן שהוא מתעצל להביא ומוציא הוצאות חנם שלא לצורך כדי שלא ישאר בידו מה לקנות ולהכי ממשכנין ואם אין מוצאין במה למשכנו אז כופין עיי״ש, הרי דדוקא במבזבז ממונו ממשכנין אבל בלאו הכי אין לנו לחוש שלא יביא הקרבן ואם כן הכא שכבר הפרישה הקרבן ולא שייך מבזבז ממונו מהיכי תיתי למשכנה דמנלן שלא תביא זהו קושייתם על הר״ר חיים.

וממילא תראה דמה שטרחו האחרונים בזה לתרץ הר״ר חיים אין בהן כדי יישוב, עיין מה שכתב הרב בעל ושב הכהן (נקוד׳ שלמת כהגיס תורה שבעפה״ס) בתירוצו השני [דהא דאר״פ בעולת יולדת שאין ממשכנין סתמא דהה״ד דאין כופין משום שהעולה צריך להיות תחילה וע״ז פריך שפיר והא למקראה הקדימה ומקריב החטאת תחילה א״כ אעפ״י שצריך להפריש העולה תחילה אפ״ה משכחת דכופין על העולה באפריש ולא אקריב העולה ואחר שהקריב החטאת כופין אותו להקריב העולה], ומה שכתב המנחת חינוך (מ׳ קס״ח) [בתי׳

הראשון כתב דלפי הס״ד דסוגיין דאין ממשכנין עולה משום דאקדמיה קרא ע״כ דלעיכובא קודם אבל כשמתרץ למקראה הקדימה הכתוב ולהר״ר חיים היינו רק להקדיש העולה אין סברא שיעכב קריאת השם ויפסול החטאת משום דהקדימה לקריאת השם דעולה ושפיר פריך כיון דאינו מעכב שמא יפשע, ובתי׳ השני כ׳ דהר״ר חיים לא פי׳ כתוס׳ דמאי ניהו שהקדימה היינו שצריך להקדימה לחטאת וכיון שהחטאת לכפרה לא תעכב העולה שהרי קדימה בין כך אינו מעכב אלא הר״ר חיים מפרש כפרש״י כאן דמשום הא גופא דאקדמיה הכתוב לכן העולה מעכבת מלאכול קדשים וע״ז פריך שאינה אלא למקראה אבל אינה מעכבת, (ומסיק המנ״ח דמ״מ דברי רש״י צ״ע מהכ״מ דמדקדמיה קרא נ״מ דמעכב עיי״ש אבל נחמת דברי המנ״ח צ״ע דהיכן מצינ נרש״י דמשום קדימה מעכבת כפרה דפסיקא דרש״י לית ליה כוון אלא שהעולה יעכב החטאת והחטאת הוא לכפרה וכה״ק נחמיעזר לקמן)], **וכן מה שתירץ האחיעזר** (ס״ג סי׳ מ״ט אות ו׳) [דלפי הס״ד דצריך להקריב העולה תחילה אין ממשכנין שהכהן המקריב לא יקריב החטאת תחילה ולא יעבור על המצוה להקריב העולה תחילה אבל למסקנא שאינו מוקדם להקרבה אלא להקדישה חיישינן שיקדישנה ויתרשל מלהקריבה], **ובכל דבריהם אין בהן כדי יישוב הקושיא דמהיכי תיתי לחוש שלא תקריב הקרבן כל שכבר הקדישה דהא רק כשמבזבז ממונו וחיישינן שלא ישאר לו קרבן ממשכנין אבל אם הקדישה כבר למה ניחוש שלא תביא** (וכך נחמ׳ ג׳ רגליס אם לית הניחא מי ממשכנין גס נחמעות ומשמות).

[ואין לנו אלא תי׳ הראשון של בעל ושב הכהן שם שתי׳ דהכי פריך דאיך קאמר ר״פ בסתמא דעולת יולדת אין ממשכנין והא אי״צ להקריבה קודם אלא לקרות לה שם וא״כ משכחת לה שתקריב החטאת קודם ושוב נגנב או נאבד העולה דשפיר ממשכנין אותה להפריש עוד קרבן במקומו עכ״ד, אבל לענ״ד ג״ז קשה חדא דא״כ עיקר חסר מן הספר כי אין הקושיא מהא דלמקראה הקדימה אלא ממה שיוצא מזה שיתכן שתתחייב להפריש עוד פעם אי נגנב או נאבד ואין רמז מזה בגמרא, ועוד אעיקרא דדינא יל״ע אי באמת כה״ג ממשכנין דהא בר״ה (ו׳ ע״ב) איכא תרי קראי אכפייה דקרבנות חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב וקעביד צריכותא דאי אשמעינן אמר ולא אפריש משום דלא קיימיה לדיבוריה אבל אפריש ולא אקריב אימא כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה צריכא ואי אשמעינן אפריש ולא אקריב דקא משהי ליה גביה אבל אמר ולא אפריש אימא דיבורא לא כלום הוא צריכא, והשתא בהפריש ונאבדה דליכא חד מהני סברות שהרי קיים דיבוריה והפריש ולא איהו דקא משהי ליה אפשר דאמרי׳ כל היכי דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה ואין כופין אותו וצ״ע].

אבל נראה לתרץ בפשיטות לפי מה שנתבאר לעיל דקושיית התוספות אינה אלא לשיטתם בראש השנה דדוקא במבזבז ממונו ממשכנין אבל בלאו הכי אין לנו לחוש, יש לומר דהר״ר חיים לא סבירא ליה דמתניתין דוקא במבזבז ממונו אלא אפילו רק מתעצל בהבאתן וכמו שכתב בתוספות הרא״ש בראש השנה שם (דמתני׳ מיירי במתעצל בהבאתן ובמטלטלות ומשמות כיון דלכפרה קאתי תלינן עיכובא בחומר ולכי עבר החומר יניחם אבל עולה ושלמים כיון דמתעצל ממשכנין אותו), **וכיון שכן דכל שמתעצל ממשכנין הוא הדין אם הפרישה כבר אי חזינן שמתעצלת להביא ודאי ממשכנין ושפיר פריך כיון דלמקראה הקדימה ולא להקרבה הרי יולדת בכלל כל העולות דהיכי דחזינן עצלות ממשכנין אותן ודו״ק.**

ובעיקר פירוש רש״י למקראה שיהא נקרא תחילה והקשו התוספות מאי חידוש הוא, נראה דודאי עיקר החידוש הוא דלמקראה הקדימה ולא להקרבה והא דנקט לה בלשון זה דלמקראה הקדימה לומר לך דלענין חשיבות עולה קודמת לחטאת וכדאמרינן בתנחומא (צו סי׳ ח׳) למה נקרא שמה עולה שהיא עליונה מכל הקרבנות העולה היא העולה תדע מי שהיה מביא חטאת הכהן נוטלה וכך המנחה וזבח השלמים לבעליהן האשם לכהן אבל העולה אין בריה טועם ממנה אלא כולה עולה להקדוש ברוך הוא שהוא עליון לכן נקרא שמה עולה ע״כ, ומפני כן קריאתה קודמת וכן הוא בין בפרשת ויקרא בין בפרשת צו דקחשיב עולה לפני כל הקרבנות, [ועי׳ מג״א סי׳ א׳ סק״ח שנשאל למה קורין פ׳ עולה תחילה, ונראה משום ה״ט דלמקראה הקדימה שו״ר בדע״ת שם שכ״כ], וזכר לדבר הא דכתיב (דבה״י ה׳) ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה, ובבראשית רבה (פר׳ פ״ט אות י״ח) פליגי על מי קאי חד אמר אראובן שלא תתיחס לו בכורה וחד אמר ליוסף (וכ״מ מקרע שלמחרי פס׳ ג׳ בני ראובן בכור ישראל), וכן פירש רש״י שם ורשב״ם בבבא בתרא (קכ״ג ע״ב) ואף שרש״י פירשה לענין מלכות אבל רשב״ם לא פירש כן אלא לענין יחוס גופא דהיינו שאף על פי שלענין ירושה יוסף הוא הבכור אבל למקרא שהוא חשיבות בעלמא הוי ראובן הבכור והוא הדין הכא.

לשון כפרה לאו דוקא

אמר שמואל כו׳ זימנין דלא ניחא ליה דליכפר במידי דלא דידיה כו׳, מדכלל בזה עולה ושלמים דהא בשעת הפרשה קא בעי דעת בכולהו משמע דהני נמי לכפרה קאתי, וכן בתוספות לקמן (ע״ב סוד״ה מפי) כתבו לעולא דעולה ושלמים דלא לכפרה אתי כולי האי כו׳ משמע דקצת לכפרה קאתי, והנה עולה בא לכפר על עשה

כדאמרינן ביומא (ל"ו ע"ב) אבל שלמים אינם אלא לדורון, (ומיהו לר"ת קאמרי התוס' עולה ושלמים מצוה עיקרה על עולה שיש בה קנה כפרה (ומיהו שכ"כ מהרי"ט מגלגזי בכורות פ"ק סי' ז' מוסף ג') דא"כ לא מיתוקים ריש דברי הר"י בטעמא דשמואל דעולה ושלמים צריכין דעת בשעת הפרשה משום דלא ניח"ל לאיניש להתכפר במילתא דלאו דידי' ואי בשלמים אינו ענין לכפרה כלל אמאי לא ניח"ל במאי דפריש ליה חברי', ואף דמסיים דבריו בשי' שמואל "אבל בשעת כפרה אי"צ דמשום סמיכה אין צריך לדעתו כיון דאינם באים לכפר על חטאו" אין הכוונה שאינן באין לכפר כלל אלא שאינו על חטא ידוע שצריך וידוי וכדמסיק אבל חטאת ואשם שהם באים על חטא וצריכין להתוודות בשעת סמיכה כו' וזה ליתא בעולה ושלמים), וכן הוא לשון הרמב"ם (פי"ד ממעשה הקרבנות ה"י) בעולה ובשלמים מקריבין ומתכפר לו בהן עיי"ש.

ובאמת בהא מילתא אי שלמים אית ביה ענין כפרה יש ראיות לכאן ולכאן, [שברש"י (ד"ה ממשכין) לפי גיר' שלנו כתב דשלמים מכפרים אעשה אבל יש גור' עולה, ובתענית (כ"ג ע"ב) בעובדא דחוני המעגל שהביאו לו פר הודאה פרש"י להתוודות עליו והיה שלמים, ובספר ושב הכהן (נקו' שלמת כהנים מוכיח שמשמ"ס נרים מכילתין) כ' דמשמע דרש"י חולק על הרמב"ם (סוף"ג ממעשה הקרבנות) דאין מתוודין על שלמים אלא אומר דברי שבח, וכן משמע בר"ש משאנץ על תו"כ (ויקרא דיבורא דמתחיל פרק ה' ה"ד) שכ' וכן על שלמים היה מתודה כמו על עולה וכן איתא בתנחומא פ' תצוה (סי' ט"ו) השלמים אינן באין אלא לכפרה וכן בפ' צו (סי' ו') ראה היאך הקב"ה סולח לעונותיהם של ישראל כו' שאין תשובה לפני הקב"ה יותר מן הודיה לכך נאמר אם על תודה כו', ולאידך גיסא בר"ה (ה' ע"ג) אמרי' ה"מ בכור דלאו בר הרצאה הוא אבל קדשים דבני הרצאה נינהו פרש"י אם לכפרה אם לדורון ובזבחים (כ"ט ע"ג ד"ה ולמו בר הלמה) פירש להדיא עולה שמכפרת על עשה ושלמים שמביאין לדורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים הרי דשלמים אינן לכפרה, וקרא כתי' בדה"י (ג' ל' כ"ג) וידבר יחזקיהו כו' מזבחים זבחי שלמים ומתודים לה' כו' פרש"י מתודים לה' על זבח תודה ומודים לה' על הנס כו' משמע תרי מילי מתודים ומודים, ובשאר מפרשים פירשו רק מודים אבל פלא שבתרגום שם איתא ב' נוסחאות האחד ומהודן קדם ה' דהיינו הודיה ונוסח אחר ומודין קדם ה' דהיינו מתודין, והנה כ"ז לענין שלמים אבל באמת מצינו גם לענין עולה דאינו אלא דורון בעלמא עי' נזיר (י"ח ע"ב)].

ומכל מקום נראה פשוט דהכא אין נפקא מינה בכל זה, דעל כל פנים שייך ריצוי גבי עולה ושלמים וזה גם כן לא ניחא ליה להתרצות במידי דלאו דידיה, ובודאי דלשון להתכפר דקאמר הכא לאו דוקא כפרה אלא כולל כפרה וריצוי וכל כי האי גוונא.

[שו"ר בהפלאה שבערכין שפי' דברי התוס' לפי דבריהם בב"ב (מ"ח ע"ב ד"ה יקריב) דניחא ליה לכפרה היינו לכפרה על נדרו שאם לא ישלם נדרו עונו ישא וה"נ כוונתם כאן עיי"ש, אבל לענ"ד אינו ענין לכאן דהתם קאי אלישנא דגמ' דבעי למילף תליוהו וזבין דהוי זביני מיקריב אותו דכופין אותו כו' ופרשב"ם אלמא היכא דכופין עד דאמר רוצה אני קרינא ביה לרצונו דגמר בלבו להקריב וה"ה לזביני דגמר בלבו להקנות, ודחו דלמא שאני התם דניחא ליה דתיהוי לי' כפרה פירש דלכן כשאומר רוצה אני בלב שלם קאמר וע"ז כ' התוס' דהיינו כפרה מחובת נדרו, נמצא דרק לענין גמירת דעתו אחר כפי' קאמר דרוצה ליפטר מנדרו אבל הכא שאנו דנין אם רוצה להתכפר במילי דלאו דידי' אי תימא ליפטר מנדרו ק' לשמואל מאי איכפת לי' ליפטר מנדרו במילי דלא דידי' הגע עצמך אם נדר ליתן לפלוני מנה וכי קפיד שלא לפטור מנדרו ע"י אחר אלא ודאי דר"ל להתכפר מחטאיו או לרצות לקונו וכנ"ל בזה קפיד אמידי דלא דידי' וממילא דמש"כ תוס' לעולא היינו נמי כנ"ל וכמושנת"ב ודו"ק].

כ"א ע"ב

איך משמע דמתני' מיירי מהפרשה

תוד"ה אמר לך שמואל, בא"ד וי"ל דסבירא ליה דשמואל מיירי בשעת הפרשה דקאי אמתני' דמשמע דמיירי בהפרשה כו', צריך ביאור איך משמע דמיירי משעת הפרשה דמה שפירש בשיטה מקובצת (מוסף ט') דאי בשעת כפרה מה שייך לכפותו כיון דאפריש הקרבן פשיטא דיוקרב בעל כרחו עכ"ל אינו מובן וכי מקריבין הקרבן כשאינו רוצה והלא ודאי שבשעת הקרבה נמי בעינן לרצונו (ועמש"כ בסוף שלמים), וגם אין לומר להיפך דכוונתם דבשעת הקרבה אין כופין אותו כלל ואין מקריבין שלא לדעתו דגם זה אינו דהא ודאי דכופין אותו להקריב כדילפינן מקראי בראש השנה (ו' ע"ב הוספת לעיל ע"ב ממתני' ד"ה תייבי ערכין), ולכאורה צריך לומר כוונתם דמתניתין דתנא ממשכנין לא מיירי אלא משעת הפרשה דבשעת הקרבה לא שייך ממשכנין אלא כופין וכדמשמע בדברי החתם סופר בבבא בתרא (מ"ח ע"ב הוספת לעיל שם) במה שפירש את דברי התוספות בראש השנה עיי"ש, אבל כבר כתבנו לעיל (שם) דפשטות מתניתין דממשכנין קאי בין אהפרשה בין אהקרבה ואם כן תקשי איך משמע מתניתין דמיירי בהפרשה, אולם באמת לא קשה מידי דהא דממשכנין על הקרבה דוקא במי שאינו רוצה בהפרשה דממשכנין אותו

להפריש אז אין מחזירין לו עד שיקריבנה דאנו רואין שאין ברצונו להביא קרבנו אבל מי שהפריש רק שלא הביא עדיין מהיכי תיתי שלא יביאנה להקריבה בזמנה דנכוף אותו (פמ״כ עבר ג׳ רגליס פבל מפני׳ לפ מיירי מזה וכמוס״כ הסו׳ נר״ה פס), וממילא דממשכנין דמתניתין מיירי באמת בשעת הפרשה וכל זה נתבאר גם כן לעיל (ע״פ ד״ה אר״פ) דאין ממשכנין להקרבה אלא אם כן מבזבז ממונו או מתעצל בהבאתה עיי״ש.

יישוב לדברי הרמב״ם שמקריבין עולה נגד רצונו

אמר ליך שמואל **כי תניא ההיא בשעת כפרה דאירצי בשעת הפרשה כו׳, פרש״י דהא הודיעו בשעת הפרשה ואירצי שנתרצה בדבר**, ולא פירש למה אין צריך שיתרצה בשעת הקרבה ונראה דדעתו כפירוש רגמ״ה שכתב הואיל ואירצי בשעת הפרשה שהיה לדעתו ודאי עדיין ניחא ליה באותו עולה, ולפי זה שפיר בעינן רצונו גם בשעת הקרבה אלא דאין צריך לשאול דודאי עדיין ניחא ליה וכן דעת התוספות (ד״ה מפי בשעת הפרשה) בשם הר״י דבעי רצונו והסכמתו של מתכפר בין בהפרשה בין בהקרבה אלא דסגי במה שאנו אומדין דעתו דניחא ליה, ומפרש טעמא דשמואל דסבירא ליה דבשעת הפרשה דלמא לא ניחא ליה להתכפר במידי דלאו דידיה אבל בשעת הקרבה בעולות ושלמים ניחא ליה דאינו מקפיד על הסמיכה (ר״ל דהכפ׳ יותר זכות הוא לו להתכפר ממה שמוס הוא לו שמיכו סומך) מה שאין כן חטאת ואשם דצריך להתוודות, וסברת עולא הוא להיפך דבשעת הפרשה דוקא חטאות ואשמות דלמא לא ניחא ליה להתכפר במידי דלא דידיה מה שאין כן עולות ושלמים לאו לכפרה ממש קאתי אבל בשעת הקרבה אפילו בעולות ושלמים רוצה לקיים מצות סמיכה, נמצא דלשמואל להתכפר בדידיה עדיף ליה מסמיכה ולעולא עדיף סמיכה מלהתכפר בדידיה מיהו רצונו בעינן בכל אופן.

אבל הרמב״ם (פי״ד ממעשה הקרבנות ה״י) כתב רצה בשעת הפרשה ולא רצה בשעת הקרבה אלא חזר בו בעולה ובשלמים מקריבן ומתכפר לו בהן אף על פי שאינו רוצה עתה שהרי רצה בשעת הפרשה אבל בחטאת ואשם לא נתכפר לו עד שירצה מתחלה ועד סוף ע״כ, הנה פסק כשמואל ברם הוא לא פירש כראשונים הנ״ל שלא לדעת דמסתמא עדיין הוא רוצה אלא שלא לדעת פירוש אפילו להדיא אינו רוצה עכשיו דכיון דאירצי בשעת הפרשה אין צריך רצונו בשעת הקרבה, והוא פלא חדא דעיקר לרצונו בהקרבה הוא דכתיב יקריב אותו לרצונו [ועי׳ לעיל ע״א במתני׳ בד״ה חייבי ערכין בשם פנ״י בר״ה דקרא לא מסיימי אי מיירי בהפרשה או בהקרבה אבל הכוונה שם דקאי אתרווייהו עיי״ש], **ועוד דאמרינן בכריתות** (ו׳ ע״פ) **האומר לא יתכפר לי חטאתי כו׳ היכא דאמר לא תיקרב דכולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת דכתיב יקריב אותו לרצונו** עיי״ש הרי להדיא דקרא דלרצונו קאי אהקרבה, [ומזה ק׳ אמש״כ החת״ס או״ח סי׳ קע״ו דבחטאת אי״צ לרצונו עיי״ש והרי הכא מפורש דלרצונו קאי גם על חטאת], **ועוד קשה דאי ליכא דין לרצונו בהקרבה למה לי בראש השנה** (ו׳ ע״פ) **תרי קראי אכפייה דקרבנות חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב והרי התוספות שם** (ד״ה יקריב) **הקשו אמאי איצטריך קרא דכופין אותו והא לכל מצות עשה כופין אותו ותירצו דהכא סלקא דעתך דאין כופין משום דכתיב לרצונו, והשתא אי לא בעי רצונו אלא בהפרשה אבל בהקרבה אין צריך אם כן למה לי תרי קראי דכופין אותו, ואין לומר דאיצטריך ליה לחטאות ואשמות דבעינן רצונו בין בהפרשה בין בהקרבה דאם כן כל שכן עולה דהא האי קרא בעולה הוא דכתיב.**

[ועי׳ שו״ת מנחת ברוך (סי׳ ט״ו ענף ג׳) שהאריך בזה ופי׳ דמש״כ הרמב״ם ולא רצה בשעת הקרבה אלא חזר בו היינו שאינו רוצה עתה לצאת ידי חובתו משל אחרים אבל מ״מ רוצה הוא שיקריבוהו והוא לא יצא יד״ח בזה אלא יביא משלו לחובתו עיי״ש, אבל ברמב״ם אין רמז מזה אלא משמע שחזר בו עתה מכל מה שרצה לכתחלה].

וראיתי בספר זכרון שמואל (להר״ם רוזנפלד סי׳ ע״ם) שתירץ על פי מה שחקר מי הוא בעלים של הקרבן אי זה שהקדישו או זה המתכפר בו ומביא שם בשם הגר״ח מבריסק דמסתמא זה שמתכפר בו הוא הבעלים אבל הוא עצמו מסתבר ליה שהמקדיש הוא הבעלים ואי נימא דמקדיש הוא הבעלים שפיר כתב הרמב״ם דאין צריך רצונו של מתכפר בשעת הקרבה דאין צריך אלא רצון הבעלים והרי איכא רצונו של מקדיש ורק בהפרשה צריך דעת מתכפר שיהא נחשב קרבנו, אלא דקשיא ליה אם כן מה טעם בחטאת לא סגי דעת מקדיש ובעי רצונו של מתכפר מתחלה ועד סוף ונדחק שם דכך קים ליה לחז״ל עיי״ש באורך, אלא דבלאו הכי קשה דהא אמרינן ביומא (ג׳ ע״ב) באדם שהפריש קרבן לחבירו דמקדיש מוסיף חומש פרש״י דתלייה רחמנא לחומש במקדיש כו׳ ומתכפר עושה תמורה פרש״י אבל המקדיש אם המיר בה אינה תמורה דאין ממירין בשל אחרים והאי לאו בעלים

דידיה הוא, וכן כתב בתמורה (ג׳ ע״ב ד״ה ומתכפר) ובזבחים (ו׳ ע״ב) ומשמע להדיא כהגר״ח דמתכפר הוא בעלים של הקרבן.

ולכן נראה בדעת הרמב״ם דהא דמתכפר עושה תמורה היינו דוקא בחטאת ואשם, דכיון דלכפרה ממש קאתי ואינו רוצה להתכפר במידי דלאו דידיה לכן על כרחך דקנה ליה מתכפר וקרבנו דידיה הוא ולא של מקדיש וכרש״י הנ״ל ולהכי אמרינן בכריתות דאי אמר לא תיקרב לי חטאתי לא מהני דיקריב אותו לרצונו כתיב, מה שאין כן בעולה ושלמים דלאו לכפרה הוא דאתי לא איכפת ליה דלאו דידיה הוא בשעת הקרבה ואין צריך אלא שיהא ניחא ליה בשעת הפרשה שיהא קרבן זה בשבילו ותו לא ומשום הכי בעולה ושלמים באמת נשאר מקדיש בעלים של הקרבן ושפיר כתב הרמב״ם שיכול להקריבה אפילו אם אין מתכפר רוצה כי לאו דידיה הוא, והכי מתפרש שיטת שמואל דבשעת הפרשה בעינן דעת דלמא לא ניחא ליה להתכפר במידי דלאו דידיה (וע׳ כפרה ל״ד וכמוש״כ לעיל ע״ב ד״ה אמר שמואל) דמהיכי תיתי שאחרים יביאו קרבן לחובתו ולכן ודאי לרצונו בעינן (ופפ׳ יהיה הקרבן שלו מ״מ לגבי דידי׳ הוא כלומר שלא נפ לכתחילה מנכסיו ולגבי מידי מקרי׳) אבל בשעת כפרה דהיינו הקרבה לא בעינן דעתו דכיון דלאו לכפרה ממש נינהו לא איכפת ליה במה דלא יהיה שלו בשעת הקרבה ולכן מעולם לא קנאה לקרבן ונשאר מקדיש בעלים דידיה וממילא יכול להקריבו אפילו נגד רצונו של מתכפר מה שאין כן חטאת ואשם דההקרבה לכפרה קאתי ומתחילה אינו רוצה להתכפר במידי דלאו דידיה ולכן ״מאחר שהפריש לצרכו קנאו המתכפר״ (ע׳ המפרש נגדיים ל״ו ע״ב), [וסברת עולא י״ל כמו הר״י שבתוס׳ הנ״ל], נמצא דלהרמב״ם קרא דיקריב אותו לרצונו האי לרצונו קאי בין אהפרשה בין אהקרבה רק בזה יש חילוק דבהפרשה בכל אופן צריך דעת מתכפר כדי שיהא נחשב קרבנו ובהקרבה בעי דעת בעלים, ובחטאות ואשמות מתכפר הוי בעלים לכן צריך רצונו ובעולות ושלמים מקדיש הוי בעלים לכן סגי ברצונו (וממילא לל״ק קו׳ הזכרון שמואל מין שפסר לחלק בקרבן בין חטעמת לעולה דבחטעמת מין מילוק רק בחליפות מי הוי בעלים).

אלא דעדיין קשה מהא דאמרינן בתמורה (י׳ ע״ב) בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה ובעי למיפשט דתנא קרבנו לה׳ על נזרו מלבד אשר תשיג ידו וכי נזיר נידון בהשג יד הא כיצד קרבנו לה׳ על נזרו שהפריש משלו מלבד אשר תשיג ידו שהפרישו לו אחרים למאי הילכתא כו׳ אלא לענין תמורה כו׳ שמע מינה בתר מתכפר אזלינן, ואף דדחי לה לא לענין תמורה כו׳ [ובפשטות נר׳ דנדחה הא דבעי למילף מתכפר עושה תמורה מנזירות אבל התוס׳ בזבחים (סב ד״ה מקופיא) וכן המפרש בנדרים (סב) כת׳ דהא דמתכפר עושה תמורה ילפי׳ מנזיר ומשמע דבתר דפשטא מהא דאר״א אריו״ח דמתכפר עושה תמורה שוב הדר ביה מן הדחוייה ובאמת ילפי׳ לה מנזיר וכ״מ קצת ברמב״ם דלקמן] מכל מקום פסק הרמב״ם כן (פ״ג מתמורה ה״ד) ז״ל המתכפר הוא שעושה תמורה כו׳ כיצד הקדיש בהמה שיתכפר בה חבירו כגון שהקדיש קרבנות נזיר כו׳ אותו הנזיר הוא שעושה בהן תמורה אבל לא זה שהקדיש לפי שאינן שלו ע״כ, והרי קרבנות נזיר חטאת עולה ואשם ולפי מה שנתבאר לעיל אין מתכפר קונה קרבנות עולה, ואין לומר דשאני נזיר דכל קרבנותיו באין לכפרה וכדמשמע קרא (נמדבר ו׳ י״ג) ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש כו׳ ואמרינן בנדרים (י׳ ע״ב) ובנזיר (י״ט ע״ב) וכי באיזו נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין כו׳ נקרא חוטא כו׳ ומבואר שם דאפילו נזיר טהור נקרא חוטא, ליתא דהא פליגי שם רבי ישמעאל ורבנן אי עולה דורון בעלמא הוא (עי׳ תוס׳ סב י״ט ע״ב ד״ה אר״ח) וקיימא לן כחכמים דדורון בעלמא הוא עיין רמב״ם (פ״ו ממזירות הט״ו) ואם כן מאי טעמא קנאו נזיר.

אבל נראה דשאני נזיר דעולתו אף שאינו אלא לדורון מכל מקום אינה בידו להביאו או שלא להביאו אלא חיוב הוא שחייבתו תורה להביאו עם כפרתו ודמי לכפרה דלא ניחא ליה ליפטר מחובו במידי דלאו דידיה מה שאין כן בסתם עולה, [ומש״כ רש״י (ע״ב ד״ה לפפרים) שהיה זה חייב עולה ובא חבירו והפרישה כו׳ האי שהיה חייב אין ר״ל שחייבתו תורה אלא שהוא חייב את עצמו לאפוקי אם אינו חייב עולה דל״ש לדעת או שלא לדעת דיעשה חבירו מה שרוצה וגם אין שום סברא שלא יהא ניחא ליה שחבירו יעשה לו נחת רוח ומה איכפת ליה שיקרא על שמו והרי בין כך הוא עצמו לא רצה להביא, ורק כשהוא כבר חייב שייך לדון אם יפטר בזה שהדירו הביא], ולא דמי לתרומה דמיבעיא לן בנדרים (ל״ו ע״ב) בתורם משלו על של חבירו שלא מדעת אי זכות הוא לו או דלמא מצוה דיליה הוא וניחא ליה למיעבדה ולא איפשטא, דהתם לא מיבעיא ליה אלא בתרומה דמצוה בעלמא הוא ליתן לכהן מה שאין כן כשחייבתו תורה להביא דורון עם כפרתו ודאי כעין כפרה הוא ולא ניחא ליה למיעבדה במידי דלאו דידיה וכנ״ל.

ואם תאמר הא דאמרינן התם (בתמורה) בתר דבעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה

אמר רבא אם כן מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה כגון דשוי שליח לאקדושי כו׳ ועיין פרש״י שם, ולכאורה לפי החילוק הנ״ל דמתכפר דעושה תמורה היינו רק בחטאת ואשם תקשה והלא חטאת ואשם אינו בא בשותפות (עי׳ רמב״ם רפ״ג ממעשה הקרבנות) ואם כן מאי קאמר רבא, לאו קושיא הוא ואדרבה בזה מיושב קושיית השיטה מקובצת דהא מסקינן שם מאי הוי עלה תא שמע דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן מקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה כו׳, ובשיטה מקובצת (תוס׳ י׳) קשיא ליה מאי האי דפריך מאי הוי עלה והא עדיין ראיית רבא במקומה עומדת אם כן מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה ותירץ דלאו הוכחה הוא דכיון דאין הציבור ממירין אם הקדישו דין הוא שיחיד שיקדיש לצרכן לא ימיר ע״כ, אבל הרמב״ם יתרץ כנ״ל דקושיא דאם כן מצינו כו׳ לא קשה דדילמא רק בכפרה גמורה כחטאת ואשם הויא של מתכפר וכדעת שמואל בסוגיין ודו״ק.

מהו החידוש של רב ששת

אמר רב ששת האי מאן דמסר מודעא כו׳ מהו דתימא בטולי בטליה כו׳, איכא למידק מאי סלקא דעתין דמשום שכפאוהו ונתרצה ליתן גט דנימא שביטל גם המודעא הלא אדרבה על זה גופא מסר מודעא שאותו הכפייה לא יהיה בו ממש ולא יהא הגט גט, וכיון דמודעא כזה פשיטא לן דמהני כדפריך פשיטא אם כן איך הוה אמינא דכשעשויה ואירצי ביטל המודעא, ובשלמא להרמב״ם (פ״ו מגירושין הי״ט) והרמב״ן (פ׳ השולח) והריטב״א (קידושין נ״ט ע״ב) דסבירא להו דמסירת מודעא מהני אפילו בלי שום אונס יש לומר דבהכי קמיירי רב ששת וקאמר האי מאן דמסר מודעא לבטל הגט אף על פי שאין לו שום אונס מודעיה מודעא ומפרש דסלקא דעתין דהיכא דאנסוהו אחר כך ונתרצה אגב אונסיה גמר ומגרש בלא עיכוב ומבטל גם המודעא קמשמע לן דלא וכן משמע לשון ריא״ז הובא בשלטי גיבורים פרק השולח (דף ט״ז ע״ב בדפי הרי״ף תוס׳ ד׳) שפירש כן סוגיית הגמרא עיי״ש, אבל להרשב״ם (בב״ב מ׳ ע״ב) והרשב״א (פ׳ השולח שם) דסבירא להו דמודעא בלא אונס לא הוה ביטול וכן משמע ברגמ״ה כאן, קשה כנ״ל כיון דמסר מודעא על האונס ופשיטא לן דמודעא מהני אם כן איך סלקא דעתין דבטולי בטליה.

ואפשר לומר דרב ששת מיירי היכא דמסר מודעא על אונס שיש לו ממקום אחר ולא מבית דין, וקאמר דהרי זה מודעא ופריך פשיטא ומשני דעשויה בית דין מפני שהיה מאלו שכופין אותו להוציא ואירצי וקא סלקא דעתין דאותו ריצוי מהני נמי למודעא שמסר על האונס האחר, דכל שנתרצה לאונס בית דין מאי איכפת לן שיש לו עוד כפייה מצד אחר (ועל פי פשוט כמו שפסקו כופין פותו לקייס פסק ג״ד), קא משמע לן שההתנגדות לאותו כפייה ומודעאתו הראשונה במקומה עומדת עד דמבטל לה, דדוקא כפייה בבית דין שאינו מעורר רצון הפוך וכמו שכתב הרמב״ם (פופ״ג דגירושין) דאדרבה הוא רוצה להיות מישראל ולעשות כל המצות רק שיצרו תקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, אבל אותו כח ההתנגדות שנתעורר על ידי אונס הראשון לא בטל כיון שהיה שלא כדין ולכן צריך לבטל ליה לאותו מודעא.

בכפיית ב״ד אי צריך לומר להדיא רוצה אני

מאי עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעיה, אף על גב דעד שיאמר רוצה אני אין בלשון הזה ביטול מודעא ואיך מפרש לה מאי עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעיה, צריך לומר דעד שיאמר רוצה אני לאו דוקא אלא ר״ל עד שיתברר ממנו היפך ביטול הגט שאמר איני רוצה, [וז״ל הריטב״א בבא בתרא (מ״ח ע״ב) ודייק בערכין ליתני עד שיתן מאי עד שיאמר רוצה אני דמבטיל למודעא דייק מינה דאי מסר מודעא ולא ביטלה אף על פי שיאמר רוצה אני הגט פסול אבל אם ביטלה כו׳].

אבל יש לעיין, דהנה בהני דכופין אותו להוציא ולא מסר מודעא יש להסתפק האם צריך לומר להדיא רוצה אני או סגי במה שיתן בשתיקה, וזה תלוי במה שיש לפרש סוגיין בשני אופנים בהא דאמרינן ליתני עד שיתן מאי עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעא, אם דיוקא דרב ששת משום דלולא דמסר מודעא הוה סגי עד שיתן בשתיקה מאי עד שיאמר על כרחך בשמסר מודעא דלא סגי בלא אמירה (וכ״מ ברגמ״ה כאן) או כוונתו דגם בלא מסר מודעא צריך לומר רוצה אני אלא דמיתורא קדריש מאי טעמא נקט מתניתין עד שיאמר הרי כבר נקט אמירה גבי קרבן וקתני וכן בגיטי נשים וממילא ידעינן דבעי אמירה גם גבי גיטין וממאי דהוסיף עד שיאמר שמע מינה דבמסר מודעא בעי להדיא ביטול מודעא, [אבל בשו״ת חות יאיר (סי׳ נ״ה) כ׳ להיפך דאם בעי אמירה הה״ד בביטל מודעא בעי אמירה ואם לא בעי ילפי׳ לה מיתורא עיי״ש].

וכדרך השני מבואר להדיא בלחם משנה (פ״ד מאישות ה״ח מהלו״ג) ובמלאכת שלמה על המשניות, אבל

קשה לפרש כן דבשלמא לדרך הראשון סלקא דעתין דעשוייה ואירצי ונתן בשתיקה מהני גם לביטול מודעא קמשמע לן עד שיאמר דהיינו שמבטל מודעא להדיא ועד שיאמר לאו דוקא וכנ״ל, אבל לדרך השני דעשוייה ואירצי על כרחך היינו שאמר להדיא רוצה אני (דבגפ״ה פ״ק גרידפ הוה ליה פפי׳ לכפיים פי״ד גרידפ) ועלה קאי מתניתין דלא מהני עד דמבטל ליה למודעיה מדלא קתני עד שיתן אלא עד שיאמר, איך נקט מתניתין האי לישנא דעד שיאמר רוצה אני (פעפ״י שמעו מפרקין ל״ד) כדי לשלול אותו לשון ממש דלא מהני אמירת רוצה אני.

ולכן היה נראה לשיטתם קצת באופן אחר, דלאו מיתורא קדריש אלא מגוף הדין קדריש וכמו שאפרש, דבאמת אי הוה תנא וכן בגיטי נשים כופין אותו עד שיתן לא הוה אמרינן דבעי אמירה אף על גב דגבי קרבן קאמר עד שיאמר רוצה אני, דבקרבן גופא יש לומר דלאו משום דבעי אמירה בפה אלא כדאסברה לן בחות יאיר (שם) דגבי קרבן אין הבעלים חסרים שום מעשה ולא ניכר שמרוצה רק על ידי עקימת פיו ואז רשאים הממשכנים ליקח בהם בהמה והכהן יקריבנו לעולתו ושלמו ולכן נקט עד שיאמר, ועל דרך זה הוה אמינא הא דתנן וכן בגיטי נשים כופין אותו עד שיתן ר״ל עד דידעינן שנתרצה ולאו דוקא אמירה, אבל השתא דנקט להדיא עד שיאמר רוצה אני משמע דבעי אמירה ממש, ובאמת לא מיירי במסר מודעא כי אין רמז לזה במתניתין רק מיירי בסתם מי שכופין אותו בית דין דצריך שיאמר רוצה אני, אולם מזה גופא דבסתם כפייה בעי אמירה להדיא ולא סגי במה שנותן בשתיקה מרצונו הטוב חזינן דלא סגי הסכמה בלב אלא צריך לפרש דבריו שכל אחד יבין שעושה מרצונו ומזה אנו למידין דהיכא דמסר מודעא נמי צריך לפרש דבריו שכל אחד יבין שביטל המודעא ולא סגי ביטול בלב ודו״ק, [נמצא דהדין אמת דבעי שיאמר רוצה אני גם בלא מסירת מודעא, אבל מזה גופא ידעינן דבמסר מודעא צריך לבטל להדיא ולא מיתורא קדריש דאין כאן ייתור].

אם יכול לבטל גוף הגט מה מהני ביטול מודעא

תוד״ה האי מאן כו׳, לפיכך נהגו העולם לבטל כו׳ בשעת כתיבת הגט ובשעת הנתינה דחיישינן שמא בטל אותו, ר״ל דחיישינן נמי שביטל בין כתיבה לנתינה, ובאמת שהוא מחלוקת הראשונים בגיטין (ל״ב ע״ב) במי שביטל את הגט ונמלך לחזור ולגרש בו אם הגט כשר או לא דדעת הרמב״ן ודעימיה שאי אפשר לבטל הגט מלהיות גט רק השליחות אפשר לבטל ואם כן כשנמלך לגרש בו כשר ודעת הרמב״ם (פ״ו מגירושין הכ״ח) דאם ביטל הגט גופא הרי זה בטל וצריך גט אחר (עיי״ש תוד״ה התם דתנו נב׳ גירפפות דגיטין וקידושין), ואם כן לכאורה מה שכתבו התוספות דמהני ביטל מודעא לפני נתינה לאכשורי גיטא היינו לדעת הרמב״ן מה שאין כן לדעת הרמב״ם ודעימיה כבר ביטל הגט וצריך גט אחר.

אבל אין זה מוכרח, דאפילו נימא דאפשר לבטל גוף הגט מכל מקום דעת ספר התרומה (סי׳ קכ״ח, וכמו שפירפה רמ״פ בהגהה למרדכי פ׳ השולח ובעו״ת סי׳ ק״ה) דאחר כתיבת הגט קודם הנתינה אי אפשר לבטל הגט אלא בפני העדים והסופר שצוה להם לכתוב הגט אבל שלא בפניהם אינו יכול לבטל אלא השליחות, נמצא דאם לא יצא הבעל בין כתיבה לנתינה הרי הוא לפנינו ואינו יכול לבטל הגט בלא ידיעתינו ואם יצא הבעל ואנו חוששין שמסר מודעא בפני אחרים אז אין בכחו לבטל אלא השליחות ומהני מה שמבטל המודעא קודם הנתינה והגט כשר.

[ובזה מובן דעת הרמ״א שכ׳ (פהע״ז סי׳ קל״ד ס״ד) ז״ל ואעפ״י שי״א שאם בטל הגט בין כתיבה לנתינה לא היה מועיל אח״כ ביטל מודעא לגרש באותו גט ולכן אין מניחין אותו לילך עד שיתן הגט אפ״ה מחמירין ג״כ לבטל מודעא בשעת נתינה, ר״ל דהרמב״ם דס״ל דיכול הבעל לבטל הגט לגמרי קודם נתינה (ופמו מפמירין כדפריו פסי׳ קמ״פ פס״ו) כתב (שם ה״כ) דאין מניחין לבעל לילך עד שיתן הגט כדי שלא יבטלו, ואעפ״כ אנו מחמירין ג״כ לבטל מודעא בשעת נתינה, וכ״כ בדרכ״מ (פות ה׳) ז״ל אע״ג שאין מניחין אותו לילך כדברי הרמב״ם מ״מ לכתחלה עבדינן תרווייהו, והנה לא פירש ל״ל לבטל שנית כיון דל״ש שמסר מודעא בין כתיבה לנתינה, אבל להנ״ל יל״פ דסמיך אמה שהביא שם אח״כ (פות ו׳) דעת בעל התרומה דאפילו אם ביטל לא חיישינן דלא יוכל לבטל הגט שלא בפני העדים והסופר ורק השליחות יכול לבטל, ואם כן בודאי שאם יצא צריך לבטל מודעא קודם נתינה ומהני על מה שביטל השליחות וכיון שכן אפילו בלא יצא מחמרינן שיבטל עוד פעם גזירה אטו היכא דלא יצא וכמו שכתב בית יוסף (ס״ד), וזה כוונת רמ״א דלכתחילה עבדינן תרווייהו היינו שלא להניחו לילך קודם נתינה וגם לבטל קודם נתינה אטו אם הלך קודם נתינה ודו״ק].

סליק פרק האומר משקלי עלי, לבי ובשרי ירננו לאל חי,

פרק שישי - שום היתומים

ביאור שיטת הרמב"ם

תוד"ה שום היתומים ל' יום, וא"ת אמאי נקט יתומים כו' וי"ל דנקט יתומים לרבותא כו', כתב הרמב"ם (פכ"ג ממלוה ולוה ה"ו) ז"ל ואחר כך שמין לו שלשה מאותה השדה כנגד חובו ומכריזין עליה כפי מה שיראו עד שיפסקו המוסיפין כו', ובמגיד משנה פירש שההכרזה הנעשית על בני חורין אין לה זמן קצוב אלא כפי מה שיראו הדיינין שאם היתה שלשים יום ככל שומא למה אמרו שום היתומים שלשים יום אם לא שהזמן הזה הוא דוקא ביתומים כו', והיינו שהרמב"ם מתרץ לה לקושיית התוספות דבאמת מתניתין יתומים דוקא אבל אכרזתא דבני חורין אין קבוע לשלשים יום.

והקשה בגידולי תרומה (שער ג' ח"ב סי' ה') מכתובות (ק' ע"ב) דאמר אמימר משמיה דרב יוסף בית דין שמכרו בלא הכרזה נעשו כמי שטעו בדבר משנה וחוזרין ופריך נעשו ודאי טעו דתנן שום היתומים כו' ומשני אי מההיא הוה אמינא הני מילי שליח אבל בית דין לא קמשמע לן, ומאי פריך והא מתניתין לא משתעי אלא ביתומים ואפשר דוקא לדידהו מכריזין מפני שצריך לדקדק בדינם אבל בבעל חוב דעלמא אין צריך הכרזה, ומתרץ דממתניתין גופא איכא למילף הכרזה בשאר בעלי חוב מדקתני שום היתומים ל' יום משמע דעיקרא דמתניתין כל עצמה לא באה אלא להשמיעני הזמן בהכרזה כמה הוא ולא עצם ההכרזה דאי לאו הכי הוה ליה למימר היתומים שמין להם ושומתן ל' יום אבל שום היתומים ל' יום משמע דאיכא שום אחר דאינו ל' יום אבל הכרזה מיהא בעי עיי"ש.

ולענ"ד בלאו הכי לא קשה מידי, דלהרמב"ם הא דאמימר דבית דין שמכרו בלא הכרזה חוזרין נמי לא מיירי אלא ביתומים ולכן שפיר פריך ממתניתין דשום היתומים, וכן משמע ממה שלא הביא הרמב"ם דין זה דאמימר אלא גבי הכרזה דיתומים (פי"ב ממלוה ולוה ה"י) אבל בשאר מקומות שהזכיר דין הכרזה (בגזן בפכ"ב סט ובהל' מיסות פי"ד ה"כ ופי"ו ה"ג) לא כתב שאם מכרו בלא הכרזה נעשו כטועין וחוזרין, וכן בתר הכי דפריך בכתובות שם ממתניתין דשום הדיינין שפחתו שתות או הותירו שתות מכרן בטל הא שוה בשוה מכרן קיים כו', ההיא מתניתין להרמב"ם נמי לא מיירי אלא ביתומים וכדעת התוספות שם (ד"ה שלו דנכסיה) עיין בהפלאה שם (ד"ה מיתיבי), וכן משמע מדבריו בהלכות מכירה (פי"ג ה"י) ז"ל בית דין שמכרו נכסי יתומים וטעו כו', הרי העתיק המשנה והוסיף בנכסי יתומים משמע דוקא בנכסי יתומים וכן דייק התומים (סי' ק"ג סק"ג), [ובמגיד משנה שם משמע שגרס במתני' שם להדיא שום "היתומים" שפחתו שתות כו'], ועל כל פנים כל הסוגיא התם מיירי רק מיתומים ושפיר שקיל וטרי ממתניתין דידן.

[ואפשר שדעת התוס' נמי כן דאמימר לא מיירי אלא מיתומים, ולכן לא מייתי הכא ראי' דבעי הכרזה בכל גבייה מאמימר אלא מבבא מציעא מכי שלמי ימי אכרזתא, ומ"מ פריך התם שפיר ממתני' דידן דמיירי מכולי גבייה ומיתומים וא"כ ודאי הוה טועה בדבר משנה, ומשני מתני' בשליח בי"ד אבל בי"ד גופא הו"א אפי' ביתומים מה שעשו עשו קמ"ל דביתומים נעשו כטועין כו' (מצא בשאר גבייה לפ"ז הוי כטועין, דהא אמימר לפ"ז מיירי אפילו מיתומים ומתני' אע"ג דמיירי מכל גבייה אפילו לפ"ז מיירי אפילו מבעלי חוב בי"ד ולפ"ז מפי"ד עצמן), ושוב פריך משום הדיינין כו' דמיירי מיתומים לדידי' וכנ"ל ודו"ק].

אלא שהכסף משנה שם (פי"ג ממלוה ולוה ה"י) כתב על הרמב"ם דלאו דוקא ביתומים אם מכרו בלא הכרזה חוזרין אלא הוא הדין לנכסי כל אדם וראיה ממה שכתב הרמב"ם והמגיד משנה בהלכות אישות (פי"ז ה"ג) וכן כתב בבית יוסף (סי' ק"ג), ואמת שכן הוא במגיד משנה שם אבל ברמב"ם גופא ליתא ואדרבה מדלא הזכיר האי דינא אלא ביתומים משמע דוקא ביתומים וכנ"ל, וכן הטור שם שכתב האי דינא בשאר בעלי חוב ובית יוסף הנ"ל כתב דמקורו מן הרמב"ם אינו מובן דברמב"ם לא כתב יותר ממה שנאמר בגמרא במימרא דאמימר ולא מיירי אלא מיתומים, ויותר מסתברא דמקורו של הטור הוא מדברי רש"י דסבירא ליה בקידושין (מ"ב ע"ב) דמתניתין דשום הדיינין כו' מיירי בששמו נכסי לוה למלוה שלא בפניו או שלא מדעתו עיי"ש ולא מיירי מיתומים דוקא, וכן שום היתומים דמתניתין סבירא ליה לרש"י בבבא מציעא (ל"ה ע"ב ד"ה מכי שלמי) דלאו דוקא יתומים אלא בכל גבייה כך הוא (וכתוס' כאן) ואם כן ודאי דמימרא דאמימר משמיה דרב יוסף נמי מיירי בכולי

גבייה ולא דוקא יתומים, ולכן דברי המגיד משנה והבית יוסף לא נתברר לי.

שו״ר בבית מאיר (פ״ע רסי׳ ק״ד) שדייק נמי כנ״ל, שהרמב״ם לא הביא הא דאמימר אלא גבי יתומים ולכן שפיר פריך עלה ממתניתין דשום היתומים עיי״ש, אבל לא הביא הכסף משנה והבית יוסף הנ״ל.

פירוש הוצאת והכנסת פועלים

תוד״ה בשעת הוצאת פועלים ובשעת הכנסת פועלים, פירוש בשעת הוצאת פועלים ממלאכתן כו׳ וי״ל משום דכן הסדר לפי שאינו רוצה לבטל ממלאכתו כו׳, התוספות לא פירשו מאי נפקא מינה אי יסיירוהו בבוקר או בערב סוף סוף יתבטלו ממלאכתן, אבל רמזו לזה במה דסיימי ז״ל ובתוספות האריכו הרבה בזה והביאו ההיא דריש השוכר את הפועלים כו׳, ור״ל דאמרינן התם אמר ריש לקיש פועל בכניסתו משלו ביציאתו משל בעל הבית פרש״י בכניסתו לעיר משלו צריך לוותר משלו אצל בעל הבית ולהחשיך אצלו וביציאתו למלאכתו בבוקר משל בעל הבית אינו צריך להקדים אלא עם הנץ החמה, נמצא שפיר דאם יסיירוהו בבוקר הרי הן מתבטלין ממלאכתן דהא זמן הליכתן משל בעל הבית הוא ולכן עדיף ליה שיסיירוהו בערב אחר גמר מלאכתן שאז יסיירוהו בזמן שלהם ואין מתבטלין ממלאכתן.

ודעת רש״י לפי גירסא שלנו ד״ה דנידכר, משמע דהוצאת פועלים למלאכה והכנסתם היינו לעיר (וכ״פ כ״ע מברטורה) ומסיירין השדה בבוקר (דמהיכ״ת שמיט מצלפ לסס עבור הליכתן שמה) אבל בשיטה מקובצת (קוף ה׳) מהפך הגירסא ואז שיטת רש״י כתוספות.

והרמב״ם (פ״ד מערכין הכ״ז) כתב ז״ל כל שדה ששמין אותה כו׳ מכריזין עליה כו׳ בבקר בשעת הכנסת פועלים ובערב בשעת הוצאת פועלים, הנה פירש הוצאה והכנסה כפירוש התוספות אלא שהיפך הסדר וכתב הכנסה קודם להוצאה וכסדר בוקר וערב, אלא שיש לתמוה אם כן למה פירש כתוספות דהוצאת פועלים היינו ממלאכתן, בשלמא התוספות הוצרכו לפרש הוצאה היינו ממלאכתן מטעם שכתבו דאין דרך שיאמר להן בבוקר ועל כן אף על פי שמתניתין נקט בוקר מקודם סברי דרב יהודה היפך הסדר ונקט ערב דהיינו הוצאה קודם משום דכן דרך לעשות, אבל הרמב״ם שכתב בוקר וערב והכנסה והוצאה כסדר למה כתב להיפך מרב יהודה דנקט הוצאה ברישא הוה ליה למנקט נמי הוצאה ואחר כך הכנסה ולפרש הוצאה היינו בבוקר למלאכתן והכנסה ממלאכתן, ובדרישה (סו״מ רסי׳ ק״ט) נדחק בזה עיי״ש, ובתוספות יו״ט גם כן ציין על הרמב״ם שכן כתבו התוספות דאין דרך לומר ביום אלא בלילה כדי שלא יתבטלו ממלאכתן, אלא דקשה כנ״ל שלתוספות הוצאת פועלים בערב נאמר קודם להכנסתם בבוקר אבל ברמב״ם שכתב כסדר בוקר וערב משמע דאומר להם בבוקר ואם כן מאי טעמא פירש הוצאת פועלים כתוספות ועוד קשה אם כן רב יהודה למה אמר להיפך ממתניתין ולא כרמב״ם, [ואעפ״י שבתוספתא רפ״ד כ׳ כהרמב״ם בהכנסת פועלים ובהוצאת פועלים, מ״מ רב יהודה לא אמר כן].

אבל באמת אף על פי שהתוספות כתבו דאין לפרש איפכא בשעת הוצאת הפועלים מביתם כו׳ לפי דאין דרך לעשות כן כדפירשנו מכל מקום אין זה הטעם שפירשו דהוצאה היינו ממלאכה, שהרי מתחילה פירשו כן בלא הוכחה רק הקשו למה רב יהודה מהפך הסדר ותירצו דכן הסברא הרי שבלי סברא פירשו כן, וכן מבואר ממה שהוסיפו ז״ל ועוד אין ליישב לשון הספר על זה ע״כ וכנראה הכוונה למה שכתבו בבבא מציעא שם דלשון כניסה ויציאה משמע כניסה לביתו ויציאה מביתו דקאי על הפועל אבל הוצאת פועלים והכנסת פועלים משמע שהבעל הבית מוציאם ומכניסם והיינו למלאכתן, ואם כן לשון הוצאת פועלים מצד עצמו משמע ממלאכה ולכן פירש הרמב״ם גם כן הכי, וכן מבואר בלשונו שכתב (פי״ג ממלוה ולוה ה״ח) כשנזקקין בית דין לנכסי יתומים כו׳ ומכריזים בבקר ובערב בשעת הכנסת פועלים ובשעת הוצאת פועלין וכל מי שרוצה לקנות ״יוליך״ הפועלין לבקר לו, הרי דייק הוצאה והכנסה דקאי על הבעלים שמוליך הפועלים.

ולפי זה סבירא ליה להרמב״ם דרב יהודה אמר רב לאו דוקא כסדר נקט אלא כמו מטפס ועולה מטפס ויורד ופועל בכניסתו כו׳ וכמו שכתבו התוספות שם ולכן תיקן הסדר הכנסה והוצאה כסדר התוספתא, [שו״ר ביקר הערך שכ׳ דיל״פ רב יהודה אמר רב דבמאי דסליק תנא פתח ברישא כבברכות (ג׳ ע״ב) ונדרים (ג׳ ע״ב)], ומה שכתבו התוספות דאין דרך לומר בבוקר כדי שלא לבטלן ממלאכתן הרמב״ם לא חש לזה דאפשר שיאמר להן בבוקר שיסיירוהו בערב ולכן מכריזין בבוקר שידע לומר להם, [שו״ר בסמ״ע (ס״ק ג׳) שכתב דמלשון הרמב״ם הנ״ל וכל מי שרוצה לקנות יוליך הפועלין כו׳ משמע כתוספות דלערב כשנכנסים ממלאכתם והם פנויים אז יוליך

הפועלים לבקר לו השדה עיי״ש, ולא ידעתי איך משמע ואדרבה מדנקט סדר בוקר וערב משמע דמוליכן בבוקר וכנ״ל].

ביאור דברי התוס׳

תוד״ה כך היא יפה, בא״ד ואם המלוה רוצה לעכב בכך ששמו בי״ד אין צריך להכריז כו׳, הבית יוסף (חו״מ סי׳ ק״ג ס״ז) מביא דברי התוספות וכתב דכן אמרו בירושלמי דכתובות (פי״ח ה״ו) אך מבעל התרומות (שער ג׳ ח״ג סי׳ ד׳) נראה דלא קיימא לן כירושלמי משום דגמרא דידן גבי שום היתומים שפחתו שתות כו׳ בפרק אלמנה ניזונית (כתובות ק׳ ע״ב) פליגא אההוא ירושלמי עיי״ש, והכוונה כי בירושלמי אההיא מתניתין שום הדיינין שפחתו שתות או שהותירו שתות מכרן בטל הא שוה בשוה מכרן קיים הוכיחו שם דמיירי בדלא אכרוז ומינה שאם יש מי שנותן כפי השומא מחליטין לו אבל הבבלי שם דוחה ומוקי לה (כדעה שני׳ בירושלמי שם) בדברים שאין מכריזין, הרי שיטת הבבלי דאפילו יש מי שנותן כפי השומא בעי הכרזה והטעם כדי שיוסיפו על השומא ולרווחא דלוה, [באור גדול על המשניות תמה שבחו״מ (סי׳ ק״ג) לא הובא כלל שיטת התוס׳, ואינו מובן דשפיר נראה ונדחה ע״י הב״י הנ״ל], וז״ל הפרישה (סי׳ ק״ט סק״ד) וזהו שלא כמו שכתבו התוספות פרק שום היתומים בשם הירושלמי כו׳, הבין גם כן כי תוספות קאי כהירושלמי, וכל זה תמוה איך כתבו התוספות כהירושלמי נגד הבבלי.

עוד הקשו האחרונים הרי מבואר בבעל התרומות שם וכן נפסק בשו״ע שם שאם לא מצאו מי שיעלה על שומתן מוכרין אותה בכדי שומתן ואם אין מוצאין בה בכדי שומתן מחליטין אותה למלוה בכדי שומתן, ואם כן למה כתבו התוספות ואם המלוה רוצה כו׳ והא אפילו אינו רוצה מחליטין אותו ללוה בכדי שומתן.

ולולא דמסתפינא הוה אמינא דתוספות לא קאי כהירושלמי ולא קאמרי דהכל תלוי ברצונו של מלוה, אלא הכא מיירי כשהלוה או היתומים או אפטרופוס של יתומין קטנים אין רוצין הכרזה כי חוששין שלא יהיה מי שיתן כפי השומא ואז לא יקבלנה מלוה בעד חובו שהוא כפי השומא, ואם תאמר הא אפשר להכריחו כבעל התרומות הנ״ל נראה דזה עיקר דברי התוספות שבא לשלול סברא זו ולומר דאי אפשר להכריח למלוה לקבלה כפי השומא אם אין מי שיתן כפי אותו שומא, וכל שכן לשיטתם בכתובות (ל״ח ע״ב ד״ה ח״ל) דמשמע שההכרזה הוא כדי לברר שלא טעו בשומא עיי״ש דלכן אם אין מי שרוצה ליתן כפי השומא יכול לטעון שאינו שוה כנגד חובו, ובכי האי גוונא (שהנעליס מפקימיס) קאמרי התוספות שאם המלוה רוצה לעכב בכך ששמוהו בית דין אז אין צריך הכרזה ואין זה ענין להירושלמי הנ״ל, וכן נראה מוכח ממה שנקטו אם המלוה רוצה לקבל כפי השומא ולמה דוקא מלוה הלא לפי הירושלמי כל מי שנותן כפי השומא מחליטין לו, אלא ודאי דמילתא אחריתא הוא ששייך דוקא למלוה וכנ״ל דמיירי שאין רוצין להכריז ואין כאן אלא מלוה ולוה או יורשין דידיה ודו״ק.

[והא דאפוטרופוס של יורשין יכול לוותר על ההכרזה, לא תקשה מהא דגיטין (נ״ב ע״ב) אין האפטרופסין רשאין לדון ולחוב ע״מ לזכות בנכסי היתומים, כי כבר כתב הרשב״א בתשו׳ (ח״ב סלק ט״ו) דלכל ריווח שיש ליתומים רשאין האפטרופסין למכור ולוותר כדאמרי׳ בסוגיין לקמן לשטר שיש בו רבית עיי״ש, ובתשוב׳ מהרלב״ח (סי׳ נ״ה) כ׳ דמהרשב״א משמע דאפי׳ לכתחילה יכול לעשות כן ולא רק בדיעבד ושכן הבין הר״ן (נסו״מ סי׳ נ״ב) והובא הדברים בתשו׳ חת״ס (חו״מ סי׳ ק״ב) ובפתחי תשובה (סי׳ י״ב סוס ז׳) וכ״מ בשו״ת מהרי״ט (ח״ב חו״מ רסי׳ ב׳) שכ׳ דבי״ד רשאין למכור עיי״ש, וא״כ הכא שחוששין שמא לא ימצאו כפי השומא ויפסידו יתומים כי לא ירצה מלוה לקחתה בשומא אם יכריזו ויראו שאין קונה, יכולין לוותר לו שיקחנה בלא הכרזה].

כ״ב ע״א

ביאור במש״כ רש״י בין הקדש

רש״י ד״ה קולפי טאבי בא״ד והוא אמר לי בא להכריז רצופין שלשים יום בין יתומין בין הקדש, כבר העיר הלחם משנה (סוף״ג מערכין) דזה אי אפשר דהא לרבי מאיר שלשים דקאמר גבי יתומים רצופים הוי ועל כרחך ששים דקאמר גבי הקדש נמי רצופים הוי, והאחרונים תירצו דבין יתומין בין בהקדש לא קאי אשלשים אלא ארצופים כלומר דמה שאמר רבי מאיר שלשים דיתומים וששים דהקדש ברצופים מיירי, אבל כל זה דוחק דלמה נקט הקדש כלל והלא אבימי לא מיירי אלא בשום היתומים, אם לא דנימא שרש״י רצה להורות דכמו שלשים דיתומים אם בא להכריז שני וחמישי מכריז ששים הוא הדין בהקדש לא נאמר ששים אלא ברצופין אבל אי בעי מצי להכריז שני וחמישי ק״כ.

והרמב"ם (פס) לא כתב בשום ההקדש אלא ששים יום רצופין, וכתב הכסף משנה דמדלא אמרו בגמרא שני וחמישי אלא גבי יתומין משמע לרבינו דבשום ההקדש ששים רצופין בעינן דאם לא כן הוה ליה לפרושי בהקדש כמו שפירשו ביתומים, ובחק נתן יהיב טעמא דכיון דבהקדש אין לנו אלא מקומו ושעתו לכך אין מאריכין בו הזמן ע"כ, ואינו נראה דאי משום דאין להקדש אלא מקומו ושעתו אפילו ששים נמי לא וכבר הקשו כן בתוספות לקמן (כ"ד ע"ב ד"ה אין להקדש ועמש"כ שם) עיי"ש, ובירושלמי כתובות (פי"ב ה"ו) פריך אהכרזה ששים דהקדש ויכריזו לעולם ומשני דיו להקדש שיהא כפליים בהדיוט, משמע דאדרבה בהקדש שייך יותר הארכת זמן רק לא יותר מכפליים בהדיוט ואם כן ק"כ יום שייך שפיר בהכרזה דהקדש, [ומש"כ בשפ"א דבירושלמי משמע כהכס"מ לא ידעתי מהו], וגם ממה שהרמב"ם לא פירשה אין ראיה דלא מהני דמה שאינו מפורש בגמרא אין דרכו לפרש וסמך עצמו על מה שכתב גבי יתומים דמהני שני וחמישי ששים דהוא הדין בהקדש דמהני כהאי גוונא בכפליים וכמו שסמך הגמרא נמי כן, [שו"ר בחזון נחום על המשניות שכתב כן ברמב"ם וברש"י וכמו שכתבתי].

למה הוסיף רבי יוחנן "שטר" שיש בו רבית

אמר רב יהודה אמר רב אסי אין נזקקין לנכסי יתומים אלא אם כן היתה רבית אוכלת בהן ורבי יוחנן אומר או לשטר שיש בו רבית או לכתובת אשה כו', יש לדקדק מאי טעמא הוסיף רבי יוחנן מלת "שטר" ולא סגי לומר רבית או כתובת אשה, ונראה דרמז להא דר"י החולק על הרשב"ם בבבא בתרא (קע"ד ע"ב) שכתב דהא דרב פפא דאין גובין מנכסי קטנים דפריעת בעל חוב מצוה וכו' מיירי במלוה על פה אבל במלוה בשטר גובין ותוספות והר"י שם כתבו להיפך דרק בשטר פליגי אבל מלוה על פה לכולי עלמא אין גובין, והנה במילתא דרב אסי דאמר אין נזקקין לנכסי יתומים אינו מבואר אי מיירי במלוה בשטר או בעל פה ואתא רבי יוחנן ואמר ל"שטר" שיש בו רבית למידק דשטר דוקא שיש בו רבית אבל בשטר לחוד אינו גובה וכהר"י ולא כרשב"ם.

והכי מבואר במרדכי שם (סי' תרנ"ג) ז"ל ומה שפירש רשב"ם דרב פפא לא איירי אלא במלוה על פה לא נראה לר"י דאפילו במלוה בשטר לא כפינן ליתמי עד דגדלי כו' והביא ר"י ראיה מפרק שום היתומים אמר רב יהודה אמר רב אין נזקקין כו' ורבי יוחנן אמר או לשטר שיש בו רבית או לכתובת אשה משום מזוני משמע דהאי דאין נזקקין למלוה בשטר מיירי כו' ע"כ, [ובודאי ראייתו משטר שיש בו רבית דממה שאמר או לכתובת אשה אין ראיה שהיה שטר דאפי' לא כתבו כתובה תנאי בי"ד הוא כמבואר במתני' דכתובות (נ"ד ע"ב)], וכן הוא בעיטור (מ"ח חות ע' ערכ) שמביא שיטת רשב"ם בשם הר"י מיגאש וחולק עליו מדקאמרינן בערכין אין נזקקין אלא לשטר שיש בו רבית עיי"ש וכן משמע בתוספות רי"ד קידושין (י"ג ע"ב) עיי"ש, (ומפמר דר"י מיגאש ורמב"ם פ"ל דרכ חסי מו ר"פ דלא חסי הזכירו שטר מולקין מריו"ח מזה).

ביאור תי' התוס'

תוד"ה תנן שום היתומים כו', בא"ד וי"ל כו' אבל ממתניתין פריך שפיר דודאי מדנחתי בית דין לשום בדתבע להו מיירי כו', דבריהם אינן מובנים מנלן דבדתבע להו מירי דילמא נחתי בית דין משום שהיה רבית אוכלת בהן דאז נזקקין אפילו לא תבע להו עובד כוכבים, ועוד (עי' רמ"ש קמ"ח מזה) לאיזה צורך כתבו תרי טעמא דמיירי בדתבע להו וגם שירבה עליהם הרבית והלא בחד מינייהו סגי, והוה להו למימר דכוונת המקשן דמתניתין מיירי בדתבע להו וממילא לא ימתין כלל ימי הכרזה (ומי"ל להוסיף נלמ רמית) או היה להם לומר דכוונת המקשן דאפילו לא תבע מכל מקום לא ציית להמתין בלא רבית ואפשר שיפסידו בהארכת זמן יותר ממה שירויחו, וכבר הקשה כן בדרישה (רסי' ק"י) ותירץ דמפני דבמתניתין לא הזכיר שום רבית ואיכא למימר דבהלואה בלא רבית מיירי להכי מפרשי התוספות בשתי אופנים, דאי מיירי באמת בלא רבית וטעמא דנחתי בית דין לשום משום דתבע להו על זה מקשה הגמרא מי קא ציית העובד כוכבים להמתין שלשים יום מאחר דתבע מעותיו, ואי מיירי מתניתין בדלא תבע וטעמא דבית דין נזקקין לשום משום דרבית אוכלת בהן על זה קמקשי הגמרא מי קא ציית שלא ליקח רבית כל ימי הכרזה, ומתרץ הגמרא שקיבל עליו לדון בדיני ישראל ולהמתין ימי הכרזה בלא רבית אבל לא להמתין עד שיגדלו עיי"ש.

ודבריו מאירות עיניים אבל קשה לכוונם בדברי התוספות, ואפשר דצריך להגיה ולהוסיף בדבריהם ולומר הכי, דממתניתין פריך שפיר ר"ל מדלא מוזכר שהיה רבית אוכלת בהן אם כן, מדנחתי בית דין לשום בדתבע להו מיירי לפיכך פריך מי ציית עד אחר השלמת הכרזה, כלומר להמתין ימי הכרזה והרי תבע מעותיו ורוצה אותן מיד, "או" שלא להרבות ברבית "אי

מירי כשהיה בהן רבית״, כלומר ואי מירי בדלא תבע אלא טעמא דנחתי בית דין משום שהיה בהן רבית גם כן קשה אותו קושיא מי ציית דהיינו שלא ליקח רבית ודו״ק וצ״ע.

מה קיבל עליו העכו״ם

בבעל חוב עובד כוכבים שקיבל עליו לדון בדיני ישראל **אי הכי רבית נמי לא לשקול שקיבל עליו לזו ולא** קיבל עליו לזו, הקשו האחרונים והלא גם בדיני ישראל מותר לעובד כוכבים ליטול רבית מישראל ומאי פריך אי הכי רבית נמי לא לשקול עיין הגהות יעב״ץ ורש״ש מה שתירצו ואינו נראה כלל, אבל באמת לא קשה מידי שכבר פירשה הריטב״א בבבא מציעא (ע״פ ע״ב) ז״ל שקיבל עליו לדון בדיני ישראל וקסלקא דעתך דבעי לומר שקבל עליו לדון ביניהם כדין ישראל בישראל חבירו ולהכי פרכינן דאם כן רבית נמי לא לשקול, ופרקינן שקבל עליו לזו ולא לזו כלומר דלענין גובינא דערב קבל עליה לדון בדיני ישראל כו׳ אבל לענין הרבית לא קיבל עליו אלא שיהא דינו כגוי בישראל ובין לדיננו ובין לדיניהם גובה הגוי רבית מישראל כו׳ עיי״ש, [אמנם בעל העיטור (פ״פ פות ע׳ עיסקא ומוכ) חולק אהאי פירושא וכבר הק׳ עליו בשער החדש שם (פות קכ״ה) דפירושו אינו מתאים לסוגיין עיי״ש].

ולפי זה יתבאר גם כן תירוץ הגמרא שקבל עליו לזו ולא קיבל עליו לזו, דלכאורה נראה דוחק עצום לומר דמתניתין מירי מעובד כוכבים כזה שבכמה דינים מתנהג כישראל ובכמה דינים מתנהג כעובד כוכבים ואפילו אחד מני אלף לא ימצא כן, אבל האמת דלא מירי מעובד כוכבים שקיבל להתנהג כישראל אלא שלטובת המסחר הוא מסכים ומוותר לישראל להתנהג כדינו (כדין ישראל) אפילו אם יהיה לו (לעכו״ס) קצת הפסד כל שאינו מפסיד עיקר המסחר דהיינו לקיחת הרבית דזה ודאי לא יוותר (וכש״כ שבדיעבד נמי מותר לו ליקח הרבית דלמה יוותר עלה), ולכן שפיר אמרינן דמתניתין דקתני שום היתומין ל׳ יום דהיינו דין הכרזה שבית דין עושין לטובת היתומין זה מירי בכגון שהעובד כוכבים מסכים להמתין ימים אלו אבל כמובן שלא ימתין בלי רבית עד שיגדלו, והשתא מתפרש סוגיין הכי דמעיקרא כשתירץ שקיבל עליו לדון בדיני ישראל קסלקא דעתך שהוא עצמו רוצה להתנהג כישראל ולדון כישראל בישראל ולהכי פריך רבית נמי לא לשקול וכנ״ל ומשני שקיבל עליו לזו ולא לזו כלומר שהוא עצמו אינו רוצה להתנהג כישראל אלא לוותר לישראל להתנהג כדינו אפילו אם יפסיד קצת במה שממתין ל׳ יום בלא רבית אבל להמתין בלי רבית עד שיגדלו אינו מסכים, וממילא שאין זה שינויא דחיקא כלל.

וכן הוא בבבא מציעא שם, דקאמר תנו רבנן אל תקח מאתו נשך ותרבית אבל אתה נעשה לו ערב ופריך ערב למאן כו׳ אלא לנכרי (ר״ל שנעשה ערב לנכרי המלוה מישראל) וכיון דדיניה דנכרי דאזיל בתר ערבא איהו ניהו דקא שקיל מיניה רביתא ומשני רב ששת שקיבל עליו לדון בדיני ישראל ופריך רבית נמי לא לשקול ומשני שקיבל עליו לזו ולא לזו, האי נמי לאו שינויא דחיקא הוא וכנ״ל כי אין הפירוש כפי ההוה אמינא שמקבל על עצמו להתנהג כישראל דקפרכית שלא יקח רבית אלא הכי פירושא שמסכים לתבוע מתחילה מן הלוה משום שכך רצונם של ישראל הלוה והערב וזה דבר מצוי שהעובד כוכבים יסכים לזה ואיצטריך ברייתא ללמדינו התירא בזה ודו״ק.

מה הפי׳ השתא, ואם יש תירוצים אחרים על הברייתות

הב״ע כשחייב מודה השתא דאתית להכי כולהו נמי **כשחייב מודה**, צריך ביאור דבעלמא כדאמר האי לישנא השתא דאתית להכי הכוונה דרק השתא שנתחדש איזה חילוק או איזה טעם אפשר לפרש הכי מה שלכתחילה לא היה יכול לומר כן אבל הכא הרי האי תירוצא דכשחייב מודה אין בו שום חידוש רק איקומתא הוא דקמוקים ליה הכי ואם כן אי האי תירוצא עדיף מתירוצא דבעל חוב עובד כוכבים שקיבל עליו לזה ולא לזה מאי טעמא לא תירץ כן בתחילה ומאי פירושא ד״השתא״.

ברם בדברי מהרי״ט מצינו יישוב לזה, ונקדים הא דאמרינן בבבא בתרא (ה׳ ע״ב) דהלכתא כריש לקיש דאין אדם פורע תוך זמנו ואפילו מיתמי ואף על גב דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זימניה, ודעת התוספות שם (ד״ה ופפי׳ מיתמי) דדוקא ביתומים גדולים אבל מיתומים קטנים לא גבי והביאו ראיה מסוגיין דפריך עליה דרב אסי ודחיק עלה לשנויי בבעל חוב עובד כוכבים שקיבל עליו לזו ולא לזו ולא משני הכא במאי עסקינן בשלא הגיע הזמן בחיי האב ועיין רמב״ן והרשב״א שם דפליגי (וס״ל דלפפי׳ מיתומים קטנים גבי והס״ל דלפ״ז מצי הכא למימר תו״ד דניחא ליה לאחלינהו מלוה לכולהו מחורפי ולא ליפרוקינהו בפלוגתא ובפרט דר״פ ור״ה בדרכי״ש שם להדיא נס״ל כר״ל בזה), וכן לענין אם גובין מן היורשין בשטר שיש בו נאמנות עליו ועל יורשיו איכא

פלוגתתא בראשונים שדעת הרמב״ם (פי״ב ממלוה ולוה ה״ח וכ׳) דלא מהני שום תנאי שבעולם שמא יש להן ראיה ששוברין בה את השטר והראב״ד בהשגות בשם הרי״ף כתב שמועיל בו נאמנות אלא לפי הקושיות שהקשו על רב אסי במסכת ערכין ולא תירץ זה התירוץ בשטר שיש בו נאמנות שמע מינה אין שום נאמנות מועיל לקטנים, ובמגיד משנה דוחה הראיה דכי היכי דלא אמר שמתיה ומית בשמתיה לפי שאינו מצוי הכי נמי לא אמר נאמנות שאינו מצוי (ועי׳ נח״מ דלפרש״י בשלחו מפס בשמת מוקמינן הכי בריית בשמתוה כו׳ שכל ה״ה מפרש בשלחו מפס בשמתוה הוי כמייב מודה (כפי׳ רשב״ם ב״ב קע״ד ע״ב) שכל לפי מתניתין מיירי בהכי), וכבר הקשו עליו דאם כן למה תירצו בבעל חוב עובד כוכבים שקיבל לזו ולא לזו והוא ודאי דוחק יותר גדול (ועמש״כ לעיל שם ד״ה בשע״פ עכו״ם למיגו דוחק כ״כ).

[ובגידולי תרומה (שער י״ד פ״ח סי׳ ג׳) כתב דהראב״ד מוכיח ממה שלא תירצה הגמרא כן אבל אכתי יקשה לגמרא גופא למה באמת לא יועיל הנאמנות אפילו על שובר ותירץ דהגם שאם הוציא שובר כבר קדם שטרו לבטלו ביפוי כח הנאמנות אבל לגבי יתומים שאין שום שובר לפנינו לעולם חיישינן דילמא פרעו ועשה שובר שמבואר בה ביטול הנאמנות שבשטר עיי״ש, ומכל מקום לא תירץ אלא לרבא דחיישינן לשובר אבל לרב הונא בריה דרב יהושע שאין חוששין לשובר רק לצררי מאי טעמא לא יועיל נאמנות שבשטר והדרא קושיא לדוכתא למה לא תירצה הגמרא כן, (ולפ״ז שהגידו״ת קפי׳ שהכמב״ם שכ׳ טעמא דשובר מ״מ הקו׳ מ״ט לפ״ז תי׳ הגמ׳ כן ק׳ גם על ר״ח בדבר״י)].

ובתשובות מהרי״ט (ח״ב סו״מ סי׳ ג׳) מתרץ להו ומפרש סוגיין הכי, דלכתחילה לא אסיק אדעתיה טעמא דרב הונא בריה דרב יהושע משום צררי אלא טעמא דרב פפא משום מצוה ויתמי לאו בני מצות נינהו ולהכי נמי לא מוקי הני ברייתות כשחייב מודה דאפילו הודה קטנים לאו בני מצוה נינהו אבל לבסוף כי פריך ממתניתין דעל מנת ליתן לאשה כתובתה כו׳ דלא מיתוקמא אליבא דרב פפא הוצרכו להעמידה כשחייב מודה ואליבא לרב הונא בריה דרב יהושע דטעמא משום צררי, והיינו דאמר השתא דאתית להכי כולהו נמי כו׳ כלומר לכתחילה לא העמידוה בהכי משום דמהדר לתירוצי אפילו לרב פפא אבל השתא דהוצרכנו לרב הונא בריה דרב יהושע כולהו נמי מיתרצי בהכי והוא הדין דמתרצי כשיש בו נאמנות או תוך זמנו (שכל לפי׳ מודה הוא הפי׳ המכוון ומיגו למוק כנ״ל) עכ״ד, ולפי דבריו מצינו ביאור נאה על השתא דאתית להכי.

אולם התוספות הנ״ל שהוכיחו מסוגיין דתוך זמנו אין גובין מיתומים קטנים לא סבירא ליה כן ואדרבה שללו להדיא האי פירושא ואמרו שם ז״ל, דאפילו רב הונא דמפרש טעמא משום צררי לא גבי מיתומים קטנים אפילו תוך הזמן דפריך עליה דרב אסי כו׳ ואין לומר דההיא סוגיא סברה כטעמא דרב פפא דהא במסקנא משני כשחייב מודה והאי שינויא ליתא אליבא דטעמא דרב פפא כו׳ עיי״ש, הרי דלא סבירא ליה כמהרי״ט שהסוגיא מתחלף מטעם רב פפא לטעם רב הונא בריה דרב יהושע (ומהרי״ט שכ׳ שכל ליתן טעם להני רמסוגיס דפליגי שכוס׳ וס״ל דמסוגיין אין רמ״י) ואם כן יקשה כנ״ל מאי פירושא ד״השתא״ וצריך עיון.

ומכל מקום בסוגיא דלקמן (ע״ב) משמע כמהרי״ט, דפריך ממתניתין שום היתומים כו׳ אלא פשיטא בבעל חוב ישראל בשלמא לרב הונא בריה דרב יהושע מוקי לה כשחייב מודה אבל לרב פפא קשיא אמר לך רב פפא אי בעית אימא כתובה כו׳ ואי בעית אימא בבעל חוב עובד כוכבים שקיבל עליו כו׳ משמע דתירוצא דחייב מודה פשיטא ליה יותר ורק לרב פפא דלית ליה טעמא דצררי צריך לאוקמי בדוחק בעובד כוכבים שקיבל לזו ולא לזו, ואם כן יש לתמוה מאי טעמא הכא (בע״פ) קאי להיפך דמעיקרא אוקמוה בעובד כוכבים שקיבל כו׳ ורק בתר דפריך מעל מנת ליתן לאשה כתובתה כו׳ דלא מהני האי שינוייא אז מוקמינן לה בשחייב מודה, אבל לפי המהרי״ט מבואר היטב דהכא מעיקרא סבר כרב פפא הוצרך ליישב בדוחק בעובד כוכבים שקיבל כו׳ ורק בתר דקשיא ליה מעל מנת ליתן לאשה כו׳ דלא מצי לאוקמה כרב פפא אוקמוה כרב הונא בריה דרב יהושע אבל לקמן דכבר הביא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע וקאי אתרווייהו שפיר קאמר דמתניתין מיתוקמא לרב הונא בריה דרב יהושע בפשיטות יותר בשחייב מודה ודו״ק, אולם באמת אפשר לפרש סוגיא דהכא ודלקמן באופן אחר ועל פי זה יתבאר גם לתוספות פירושא ד״השתא דאתית להכי״ עיין מה שכתבתי לקמן שם (ע״ב ד״ה מילתא).

מי ימצא חן אצל מי

אנן דרבי יוחנן משום חינא מתנינן לה, **פרש״י כדי שימצאו האנשים חן בעיני הנשים וינשאו להם,** וכן בכתובות (פ״ד ע״פ) אהא דאמרינן מי שמת והניח אשה ובעל חוב כו׳ רבי טרפון אומר ינתנו לכושל שבהן ופירשה רבי יוחנן לכתובת אשה משום חינא ופרש״י

שימצאו האנשים חן בעיני הנשים, אבל התוספות שם כתבו בשם ר"ח שימצאו הנשים חן בעיני האנשים ויהי להן קופצים יותר וכן משמע בערוך, והנה המעיין בערוך (ערך חן) יראה שכן הוא דז"ל פירוש משום חינא דכיון שיודעת כו' משמשת לבעלה ויעלת חן בעיני בעלה ואנן בעינן שתהא נושאת חן בעיני בעלה כו' פירש דכיון דידעא איתתא כו' תהא משרתת לבעלה בכל כחה מחיים ומתוך כך תמצא חן לפניו ויהיה שלום בינו לבינה עכ"ל (וכעי"ז פי' רגמ"ה כאן) משמע באמת כשיטת ר"ח, ותימה שהרא"ש בשיטה מקובצת כאן (אות י"ב) מביא פירוש רש"י והר"ח ושוב כתב ז"ל ובערוך פירש שישאו הבעלים חן בעיני נשותיהן וישמשום בלב שלם כיון שיגבו כתובתן משלם כו' ע"כ משמע שהערוך מפרש כפרש"י וצ"ע.

ביאור שיטת רב נחמן מאי ס"ד מעיקרא ומ"ט הדר בי'

אמר רב נחמן מרישא כו' מעיקרא מאי טעמא לא אמר רב פפא פריעת בעל חוב יתמי לא בני מיעבד מצוה, צריך ביאור אי לאו בני מצוה נינהו ומן הדין אין חייבין מאי טעמא לבסוף הדר ביה מפני קללת רב, [בשלמא לטעמא דצררי י"ל כיון דאינו אלא חשש בעלמא א"כ חשש דליזל בתר שיבקייהו עדיף טפי אבל לר"פ הלא אין חייבין כלל], ועוד מעיקרא דדינא צריך עיון וכי פריעת בעל חוב אינו אלא מצוה בעלמא והרי כל שלוה על דעת לשלם הלוהו ופשיטא שחייב שלא לעשוק את חבירו ולשון התוספות בכתובות (נ"ו ע"ב ד"ה הכ"ז מקודשת) אבל מלוה כו' דאינה באה מכח התורה דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה עייש"ה ובשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תר"י) משמע ליה מן הרמב"ם דוהשיב את הגזילה או את העושק כולל כל הלואת וכדומה עיי"ש, ואם תאמר דכל זה לא שייך ביתומים קטנים משום שהם לא לוו אם כן מאי קאמר רב דאכלי דלאו דידהו.

ויש לפרש על פי מה שכתב הרמב"ן בבבא בתרא (קע"ב ע"ב) אהא דאמר רבה דבר תורה אחד מלוה בשטר ואחד מלוה על פה אינו גובה אלא מנכסים בני חורין פירוש שכופין אותו לקיים מצות עשה של פריעת בעל חוב (ומינו מלוה מצוה בעלמא דמשעבדינן כמוש"כ הרמב"ן שם קע"ד ע"ב), וקשה איך תאמר דמדאורייתא לא נחתינן לנכסי והא כתיב תשלומין בתורה מיטיב שדה ומיטב כרמו ישלם חיים שנים ישלם כו' ונתן בפלילים כו', [ובבחל יצחק (סי' ל"ט נקו' שד"מ סי' ג' ענף ג') פירש דלשון ישלם משמע בעל כרחו וכן ונתן בפלילים משמע בבי"ד ומזה נראה דנחתינן לנכסי עיי"ש], ומתרץ דכיון דפריעת בעל חוב מצוה מן התורה וכופין על מצות עשה אף אנו יורדין לנכסיו ומקיימין לו מצות עשה שלו על כרחו (ול' הכיטב"ם בקידושין (י"ג ע"ב) עד שתפיה כופין בגופו כופין בממונו) והני קראי מצווה אותו לשלם וכל שהוא חייב אם לא רצה בית דין יורדין לנכסיו כו' עיי"ש באורך, ולפי דבריו לרב פפא דשיעבודא לאו דאורייתא הא דנחתינן לנכסי לאו משום שיעבוד נכסים אלא מדין כפייה על המצות.

ונראה דהא דאמר רב פפא יתומים לאו בני מיעבד מצוה נינהו, לאו למימרא דפטורין לגמרי מלשלם כי המצוה ליתומים לשלם חוב אביהן (כתובות נ"ד ע"ב) חל גם על קטנים ורק לענין לכפותם קאמר דלאו בני כפייה נינהו לקיים מצותן, תדע דהא קטנים אם שלמו בודאי שנפטרו מחיובם ואין גובין מהן לכי גדלי ואי נימא דליכא חיובא כלל בקטנותם ורק לכי גדלי נתהוה חיוב חדש מאי טעמא נפטרו כי שלמי בקטנותם אלא ודאי שהחוב קיים גם בקטנותם ורק כפייה ליכא, [וא"ת והא אף אביהם גופא לא נתחייב אלא מחמת מצוה ואיך יתחייבו היתומים הקטנים בהאי מצוה, ובאמת גם על יתומים גדולים תקשה איך יהיה מצוה לשלם חוב אביהן הרי ליכא חוב אלא מצוה וכל שמת נעשה חפשי מן המצות ואיך ירשו ממנו המצוה, אבל באמת לק"מ דפשיטא דאיכא חוב ממון רק המצוה הוא לשלם החוב וממילא אף שמת האב נשאר החוב ומצוה על היורשין לסלק אותו החוב [ובשער"י ח"ב פ"ב האריך בזה וכ"ה בקוב"ש ב"ב סי' תרס"ח עיי"ש] ומצוה זו שייך נמי ליתומים קטנים].

וכן משמע לשון הר"א אב"ד (בעל המאכול הוצאת פלוי) בבבא בתרא שם ז"ל דרב פפא סבירא ליה כרב כו' דשעבודא לאו דאורייתא כו' דבאבוהון אי אמר לא ניחא לי למעבד מצוה מכין אותו עד שתצא נפשו וביתומים קטנים לאו בני הכי ניהו ע"כ משמע דרק בכפייה ליתנהו, והכי נמי משמע מרב הונא בריה דרב יהושע דחולק ארב פפא וסבירא ליה דגובין מנכסי קטנים אי ליכא חשש צררי (שהרמב"ן והרשב"ץ בקידושין (י"ג ע"ב) כתבו משום דקבר שיעבוד דאורייתא) והרשב"ם שם פירש ז"ל דרב הונא בריה דרב יהושע אמר לעולם יתמי בני מיעבד מצוה נינהו כדאמר בערכין כו' יתמי דאכלי דלאו דידהו ליזלו בתר שיבקייהו אלא כו' אימור צררי אתפסיה כו' ע"כ, (וע"ת והכי קאמר דלאו דידהו נינהו דמקנקנ ר"נ וזה ג"כ דחייב לטעמא דר"ה בדבר"י כמבואר בסוגיין, י"ל דמ"מ ר"פ ור"ה בדבר"י לא חזו הכי כשהדר ביה ר"נ ופ"ל דמקנקנ כהו"ג דר"נ והכי קי"ל וממילא דר"ה בדבר"י ס"ל דקברת דאכלי דלאו דידהו קני לחתום קברת ר"פ ולא קברת נרכי ודו"ק), הרי דלרב הונא בריה דרב

יהושע יתמי בני מיעבד מצוה נינהו וגם בני כפייה נינהו (ועי' פרישה רסי' ק"ז) וממילא שפיר יש לומר דלא פליג רב פפא אלא לענין כפיה אבל לענין החוב מודה דשייך נמי על הקטנים וכנ"ל.

ולפי האמור יובן שפיר שיטת רב נחמן לפי רב פפא, דמעיקרא לא היה מזדקק לנכסי יתמי אף דחייבין לשלם חוב אביהן ולאו דידהו נינהו, משום דסבירא ליה שיעבודא לאו דאורייתא ופריעת בעל חוב אינו אלא מצוה ונהי דבגדולים נחתינן לנכסי משום כפייה לקיים מצותן מיהו יתמי קטנים לאו בני כפייה נינהו ולהכי אין גובין מהן, אבל כיון דשמע הא דרב יתמי דאכלי דלאו דידהו ראוי שילכו בתר שיבקייהו נמצא דאם לא ישלמו פסידא דיתומים הוא ודמי להיתה רבית אוכלת בהן או כתובות אשה דנחתינן לנכסי כדי שלא יפסידו הכא נמי לטובתם הוא לגבות מהן ולאו משום דין כפייה על המצות, ולהכי מכאן ואילך מיזדקיקנא ודו"ק.

ביאור דברי התוס'

תוד"ה אמר רב נחמן, והלכה כרב נחמן כו' והכי נמי איתא בהכותב כו' ואמר רבי יוחנן עלה לכתובת אשה כו', דברי התוספות מרפסין איגרא וכבר תמהו כל המפרשים איך נימא הלכה כרב נחמן והא רבא לקמן פסק הלכתא אין נזקקין וגם רב אסי ורבי יוחנן ורב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סבירא להו כן, ועוד מאי ראיה מביא ממתניתין דכתובות דילמא מיירי התם ביתומים גדולים אבל בקטנים אין נזקקין, ובאמת שזה לא קשה כל כך דכיון דרבי עקיבא במתניתין שם קאמר ינתנו ליורשין ותקשה הא אמרינן התם (ל"ג ע"ב) מצוה על היתומים לפרוע חובת אביהן ועל כרחך דמיירי מיתומים קטנים וכן כתב הרשב"א בתשובה (ס"ג סי' ק"ל הוסף בב"י רס"י ק"ז) והמרדכי שם (סי' רכ"ג) [אבל לא פירשו במה פליג ר"ט ועי' לקמן שזו קו' הפנ"י], אלא דאם כן יקשה להיפך מאי מביא התוספות ראיה מרבי יוחנן דנזקקין והלא רבי עקיבא סבר דאין נזקקין וקיימא לן כוותיה, ועוד דאי נמי קאי אליבא דרבי טרפון דחולק ארבי עקיבא וקאמר לכושל שבהן מכל מקום הלא פליגי בו רבי יוחנן ורבי יוסי בר חנינא אי לכושל שבראיה או לכתובת אשה ואמאי מביא מרבי יוחנן דאין ראיה אלא לכתובת אשה עדיפא הוה ליה להביא מרבי יוסי ברבי חנינא דקאמר לכושל שבראיה דשייך נמי לבעל חוב, מיהו גם זה יש לתרץ על פי דברי האבני מילואים (סי' ק' סופק"ה) ביישוב קושיית הפני יהושע שם על המרדכי הנ"ל שהקשה אי טעמא דרבי עקיבא דינתנו ליורשין ואין צריכין לפרוע חובת אביהן משום דמיירי מיתומים קטנים אם כן מאי טעמא דרבי טרפון דאמר ינתנו לכושל שבהם והא בסוגיין אמרינן דאין נזקקין לנכסי יתומים אלא לרבית או לכתובת אשה ואם כן בשלמא לרבי יוחנן נזקקין לכתובת אשה אבל לרבי יוסי בר חנינא איך נגבה לבעל חוב ותירץ האבני מילואים דכמו שאם גובין מן הערב לא חיישינן לצררי רק בגובה מן היורשים גופא הכי נמי כיון דלכתובת אשה הדין דנזקקין בין כך לא יפסידו יתומים ורק האשה מפסדת והוה ליה כגובין מן האשה דשפיר נזקקין ולא חיישינן לצררי עיי"ש, ולפי זה שפיר הביא התוספות מרבי יוחנן לכתובת אשה ולא מרבי יוסי בר חנינא לבעל חוב דאין ראיה ממנו שיהא נזקקין לנכסי יתומים משום בעל חוב דרק היכא דאיכא כתובת אשה שאין הגבייה מן היתומים אלא מן האשה אז גובין ודו"ק.

אבל קושיא ראשונה עדיין קשה איך הלכה כרב נחמן נגד כל הני אמוראי וגם איך הביא ראיה מרבי יוחנן והלא רבי עקיבא חולק, ועוד קשה דמה מביא מרבי יוחנן לכתובת אשה והרי רבי יוחנן בסוגיין נמי אמר לכתובת אשה ובמה עדיף סוגיא דהתם מדהכא ואדרבה מהתם יש לדחות דילמא דוקא משום שאין היתומים מוחזקין בנכסים נותנין לכושל שבהן וכמו שכתב רש"י במתניתין שם אבל להוציא מנכסים שהן מוחזקין בה מנלן, ועוד והוא העיקר אם איתא דמשם ראיה איך רבא וכל הנהו אמוראי פליגי עליה ואמאי לא הביאה הגמרא כמו אידך תא שמע ולישקול וליטרי איך מיתוקמא לרבא.

ומכל זה נראה ברור [וקצת רמז לזה בחק נתן סו"ד עיי"ש] דלתוספות כיון דקיימא לן כרב נחמן על כרחך שאינו סותר להא דרב הונא בריה דרב יהושע ולכן משמע להו שהגמרא לא הביאה הא דרב נחמן אלא כהמשך לנידון הקודם מאיזה טעם מגבינן לאשה אי משום מזוני או משום חינא, והכי קאמר מרישא לא הוה מזדקק אפילו לכתובת אשה ולבסוף הדר ביה והזדקק אפילו לכתובת גרושה משום חינא וכאמימר ועל זה קאי התוספות דהלכתא כוותיה ומביא מרבי יוחנן דהתם דאמר להדיא משום חינא (מכל מכיוון דהכל מינו מבעל דע"ז גופא מנו דעין מי ריו"ח דהכל משום מזוני או משום חינא), ואין הכי נמי דאין ראיה גמורה דשאני התם שעדיין לא בא לרשות היורשים מה שאין כן כשהן מוחזקין אפשר דאין גובין מהם וכנ"ל ולכן לא

הביאה הגמרא מזה ברם השתא דרב נחמן סבירא ליה דנזקקין לכתובת אשה ומשום חינא שפיר מביא התוספות ראיה מרבי יוחנן דקאמר נמי התם לכתובת אשה משום חינא דמסתבר דגם מה שאמר רבי יוחנן הכא דנזקקין לנכסי יתומים לכתובת אשה דמשום חינא הוא, ואף שזה דוחק בדברי התוספות מכל מקום על פי פשוטו (דמסקנת ר"ג דמזקקין לכל מילי) אי אפשר להולמו כלל.

ומכל מקום עדיין אינו מיושב איך כל זה מבואר בשקלא וטריא של הגמרא, ואעתיק מה שכתב בזה בגידולי תרומה (שער י"ד ח"ב סי' ג') ותוכן דבריו שתמה בדברי התוספות כנ"ל דהא קיימא לן כרב הונא בריה דרב יהושע ותירץ דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לא אמרו דבריהם מעיקרא אהך דרב נחמן אלא נחלקו בעלמא על הדין הכולל דאין נזקקין ונתנו טעמים על זה וכדאמרינן בבבא בתרא (קע"ד ע"ב) גבי ההוא ערבא דיתמי כו' דמביא פלוגתתן ומאי דאיכא בינייהו (וכן בכתובות (פ"ו ע"ב) דמ"ל ר"כ לר"פ לדידך דאמרת פריעת בע"ח מלוה כו', ובמאמ בתר"ם שבשטמ"ק (סוף י') משמע דר"פ נמי מחל מר"ע מכל מ"ע מגמ' מלו), רק הכא דמייתי דרב נחמן בתר הנידון דאשה משום חינא וכנראה דרב נחמן לא היה נזקק לנכסי יתומים כלל משום חינא דאשה ופריך מאי טעמא לא משני לפי מה שנחלקו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בעלמא, והשתא יש לומר דמעיקרא סבר כרב פפא דאינן בני מצוה ואפילו לאשה משום חינא לא יהבינן וכל שכן לבעל חוב וכששמע הא דרב שוב לא סבירא ליה כרב פפא והיה נזקק או דמעיקרא סבר כרב הונא בריה דרב יהושע דחיישינן לצררי ולא מהני משום חינא דלגבות וכששמע הא דרב היה נזקק גם לחינא אבל לעולם דינו של בעל חוב במקומו עומד (כר"ה בהדר"י דקי"ל כווותי') דדוקא בשחייב מודה או מת בשמתיה נזקקין והשתא אתי שפיר דפסקו התוספות כרב נחמן (דר"ה בהדר"י לפ מיירי מכתובה ולכן מפיק ההלכה מר"ג) ומייתו ראיה מההיא דחינא, ושוב מקשה (הגידו"ת) מכל מקום מאי עדיף האי רבי יוחנן דהתם מדהכא ומתרץ לה ושוב מקשה אמאי לא מביא מרבי יוסי בר חנינא דנזקקין אפילו לבעל חוב ועוד דילמא התם מיירי ביתומים גדולים אבל בקטנים אין נזקקין ונשאר בקושיא עיי"ש.

ובאמת שקושיית אלו כבר נתיישבו בדברינו לעיל אבל עיקר דבריו מה שכתב לבאר חזרת רב נחמן משום הא דרב אינו מובן, דאי רב נחמן מעיקרא סבר לה כרב פפא דיתמי לאו בני מצוה ולא גבינן אפילו לכתובת אשה למה כששמע הא דרב יתמי דאכלי כו' לא הדר ביה אלא מכתובה ולא מבעל חוב וכי טעמא דרב לא שייך בבעל חוב, וכן לאידך גיסא אי סבר מעיקרא כרב הונא בריה דרב יהושע דחיישינן לצררי בכל גוונא איך הדר ביה כששמע דברי רב רק מכתובת אשה משום חינא אבל דינו של בעל חוב במקומו וכי איך יש בדברי רב חזרה לרב נחמן דוקא לענין אשה משום חינא.

וצריך לומר דבאמת סברת רב לחוד אינו סיבה דנזדקק לנכסי דיתמי, דהא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דהלכתא כוותיה סברי דאין נזקקין לנכסי יתומים ולא חיישי ליתמי דאכלי דלאו דידהו כו' ועל כרחך כיון דיתמי לאו בני מצוה נינהו או דחיישינן לצררי ואמרינן דילמא דידהו אכלי אי אפשר דנגבה מהן, ולא עוד אלא רב גופא אמרינן בגיטין (ל"ה ע"ב) דלא הוה מגבי כתובה לארמלתא ואפילו מיתומים גדולים מהאי טעמא דילמא כבר קיבלה ממנו (ולכיכה שבועה וחיישינן לשבועת שקר עיי"ש), וכנראה דרב לא דיבר אלא ליתומים שהם לא יעכבו מה שאינו שלהם אבל אין בזה טעם שהבית דין יהא גובין מנכסיהון, רק רב נחמן כיון דשמע להא דרב הכריע דהיכא דאיכא עוד טעמא אחרינא להוציא מיתומים שבצירוף טעמא דרב גובין מהן ולכן דוקא באשה דאיכא טעמא אחרינא משום חינא (בין בשלמא בין בגרושה) סבירא ליה דגובין ודו"ק (כ"ז לייתב ג' התוס' מעפ"י שמ"ז פשטות הסוגיא וכבר נתבאר לעיל ד"ה אמר ר"נ פשט הפשוט עיי"ש).

מאי קא מוסיף במה דאמר והלכתא כרב הונא

שלחו מתם דשמתוה ומית בשמתא והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע, פרש"י דהיכא דלא שמתוה חייש לצררי, ותמהו המפרשים הרי בגוונא דלא שמתוה לא פליג רב פפא דנזקקין והוה ליה לרש"י לפרש דהלכתא כוותיה בשמתוה ומת בשמתא דגובה מהן ודלא כרב פפא, ובאמת שיש לדקדק עוד דלכאורה הוא כפל הלשון דשלחו מתם שמתוה ומית בשמתא והרי זה כרב הונא בריה דרב יהושע ומה צריך לומר עוד דהלכתא כוותיה, (ועי' שטמ"ק (סוף י"ד) בשם הרמ"ה דהלכתא לפ שלחו מתם ומשמע שהגמ' הוסיפה זאת).

והנה בפירוש רגמ"ה כתב ז"ל שלחו מתם דשמתיה ומית בשמתיה מזדקקינן דהתם ודאי ליכא למיחש דצררי איתפסיה אבל בעלמא אפילו כשחייב מודה לא מזדקקינן דאיכא למימר מודה דחייב ליה אבל

איכא למיחש דצררי משכון אתפשיה, ר״ל דהא דאמרינן לעיל איכא בינייהו בשחייב מודה אי נמי שמתוה ומת בשמתיה לא קיימא במסקנא אלא תירוץ השני דשמתוה אבל חייב מודה אינו מסלק חשש צררי, ובספר העיטור (מ״ש אות ג׳ שובר) הביא כן בשם רבינו שלמה (כנ׳ רס״י אבל בפניהו ליתא אלא בהגמ״ה) וכתב לפרש לפי זה הא דאמרינן שלחו מתם דשמתוה כו׳ הלכתא כו׳ ולא סגי בהלכתא כרב הונא לחוד משום דלית הלכתא כוותיה לגמרי רק לענין שמתוה דדמי לגזלן דקיימא לן דחייבין להחזיר משום כבוד אביהן ואפילו קטנים חייבים אבל בעלמא אפילו חייב מודה לא אפסיק כחד מינייהו אלא כרב לקמן עיי״ש, ולדבריו הכי פירושא בשמתוה ומית בשמתא אז הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע אבל בלאו הכי אפילו בשחייב מודה לית הלכתא כוותיה, [אולם בשטמ״ק הנ״ל משמע דשלחו מתם בין שמתוה ובין שחייב מודה עיי״ש].

אבל זה לא שייך אלא לפי גירסתו דגרס הלכתא בלא וא״ו ואז חדא קאמר דבהא הלכתא כוותיה אבל לפי גירסתינו (וכ״ה בגי׳ הגמ״ה) והלכתא בוא״ו משמע דתרתי קאמר והדרא קושיא כפל הלשון למה, ואפשר לפרש לפי מה שכתבו הרמב״ן והרשב״א בקידושין (י״ג ע״ב) דרב פפא סבר שיעבודא לאו דאורייתא ואינה אלא מצוה בעלמא ויתמי לאו בני מצוה נינהו ורב הונא בריה דרב יהושע פליג משום דסבירא ליה שיעבודא דאורייתא וגובין שפיר מנכסי דיתמי (ולפי הבאנ״ס ב״ב שכתב דר״ה בהדר״י סבר יתמי בני מיעבד מצוה נינהו הוכח לעיל ד״ה אמר רב נחמן), אם כן באמת תרתי קאמר חדא בפלוגתייהו דגבי יתמי קאמר דאזלינן בתר סברא דצררי ואי שמתוה ומת בשמתא דליכא חשש צררי נזקקין ועוד קאמר דהלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע בעיקר פלוגתייהו דשיעבודא דאורייתא, וכמו שכתבו הרמב״ן ושאר ראשונים דקיימא לן שיעבודא דאורייתא מדפסקינן הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע.

ומכל מקום רש״י עדיין אינו מיושב, דרש״י גריס והלכתא בוא״ו ואינו מפרש לענין שיעבודא דאורייתא אלא לענין חשש צררי (וכ״ה בהגמ״ה), ונראה דלרש״י יתפרש כפשוטו דוהלכתא אתי למימר דלא תימא (כמוש״כ התוס׳ ד״ה אמ״נ) דהלכה כרב נחמן בדיני וכיון דהדר ביה והזדקק לנכסי דיתמי ממילא קם דינא דמזדקקינן קמשמע לן דהלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע ודלא כרב נחמן, (וכמבואר במפרשים (עי׳ גידו״ם שער י״ד ח״ם סי׳ ס׳ הוכח לעיל בתוד״ה אמר ר״נ) דלפי דהכא משמע דר״פ ור״ה בריה דרב יהושע לא פירשו אלא הדין דהוא על ר״נ אבל הממת שהסס סוברין כן גם למסקנא כדמשמע בב״ב שם דפליגי לפי הממת, וכן בכתובות (פ״ו ע״ח) דמל״ל ר״כ לר״פ לדידך דאמרת פריעת בע״מ מלוה כו׳, רק הגמ׳ כאן העתיק סוגיא דב״ב ליתן טעם להוא אל ר״נ), והשתא מובן שפיר מה שכתב רש״י דהלכתא כוותיה דהיכא דלא שמתוה חייש לצררי ולא פירש להיפך דהיכא דשמתוה לא חיישינן, דלפסוק דלא כרב פפא מרישא שמעינן ליה דשמתוה ומית בשמתא אבל מה דמוסיף והלכתא כו׳ היינו לפסוק דלא כרב נחמן במה דהדר ביה דבהא הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע ודו״ק, [שו״ר ברעק״א תו״ד שהבין כך דברי רש״י, ומה שהק׳ על התוס׳ איך הלכה כר״נ כבר נתבאר לעיל בתוס׳ עיי״ש].

כ״ב ע״ב

למה לעיל מיירי מרבית והכא לא

אילימא בבעל חוב עובד כוכבים מי צאית כו׳ פרש״י להמתין ימי הכרזה, ולא הזכיר בלא רבית כדאמר לעיל (ע״ש), וכן בגמרא לקמן אי קיבל עליו לינטר עד דגדלי כו׳ לא קאמר כדלעיל אי הכי רבית נמי לא לישקיל ובשיטה מקובצת (אות ג׳) בשם הרא״ש כתב דהכא מיירי במלוה עובד כוכבים בלא רבית וקיבל עליו להמתין ימי ההכרזה, ויש לבאר מה נשתנה הכא דלא מיירי מרבית מלעיל דמיירי מרבית.

ונראה לפי מה שכתב הדרישה (טו״מ רסי׳ ק״י) לפרש דברי התוספות לעיל (ד״ה תנן) דבתרי גוונא עובד כוכבים מיירי חדא דתבע חובו דאז פשיטא דנותנין לו כי ידו תקיפה והשני בדלא תבע דאז אין נותנין לו אלא אם כן רבית אוכלת בהן, ודפריך התם אי בבעל חוב עובד כוכבים מי צייית ר״ל אי תבע לא ימתין ימי הכרזה כלל כי רוצה ממונו מיד ואי רבית אוכלת בהן לא ימתין בלא רבית ולמה נשום ונכריז ומסקינן דקיבל להמתין ימי הכרזה בלא רבית אבל לא ימתין בלא רבית עד דגדלי (ומתבאר לעיל שם), ויש לפרש דבריו דלכאורה מאי טעמא מיירי באמת מתרי גוונא ולא סגי לומר דמתניתין מיירי בדתבע ולהקשות מי צייית להמתין ולתרץ שקיבל עליו לזה ולא לזה ולמה הוצרכו לומר דמתניתין מיירי גם כן מהיתה רבית אוכלת בהן ולהקשות אותו קושיא מי צייית ולתרץ אותו תירוץ דקיבל עליו לזה ולא לזה, אלא משום דכל כולו לא אתיא התם אלא להקשות ארב אסי דקאמר שאם היתה רבית אוכלת בהן נזקקין ואם כן מתניתין

דקאמר שום היתומים דנזקקין לנכסיהן ודאי דמיירי נמי בכי האי גוונא, דהשתא סלקא דעתך דמתניתין בכל גווני דנזקקין קתני דשמין ומכריזין, ולהכי איצטריך למישקיל ולמיטרי נמי בהיתה רבית אוכלת בהן דכיון דלא שייך אלא בעובד כוכבים והרי לא ימתין ומתרץ אותו תירוץ (דמתני׳ דין תורה קאמר וממילא מוכן דמיירי מעכו״ס המקבל עליו דין תורה דמ״מ דין כך ילך לערכאות ומה עניינו למשנתינו), ושוב כדפריך מעל מנת ליתן כתובתה ולא מהני האי תירוצא ואיצריך לאוקמי כשחייב מודה אז חוזר בו ממה שסבר מעיקרא דמתניתין בכל גוונא מיירי דליתא אלא מתניתין לא מיירי רק בחד גוונא כשחייב מודה ועל זה קאמר השתא דאתית להכי כולהו נמי אוקמינהו בפשיטות בשחייב מודה ואין צריך לאוקמי בכל גוונא (פעכו״ס דמפע״ו פרטית) ולומר דעובד כוכבים קיבל לזו ולא לזו.

וכל זה בסוגיא דלעיל אבל הכא מעיקרא לא סבר דמתניתין בכל גוונא מיירי רק לכתחילה סגי ליה לאוקמי מתניתין ומתניתא בחד גוונא, ולהכי קאמר בשלמא לרב הונא בריה דרב יהושע אוקמינהו בגוונא דחייב מודה אבל לרב פפא מאי איכא למימר ומשני בכתובה או בבעל חוב עובד כוכבים דתבע חובו, והא פשיטא דהוא הדין ברבית אוכלת בהן דגובין אבל אין שום הוספה בזה שנאמר דמיירי דוקא ברבית ורק לרב אסי לעיל שהזכיר דנזקקין ברבית וקסבר דמתניתין בכל גוונא מיירי בעי לאוקמי מתניתין גם ברבית אוכלת בהן ופשוט.

ולפי זה מצינו פירושא חדתא להא דאמרינן שם בשחייב מודה השתא דאתית להכי כו׳, [וכתבתי לעיל שם בפי׳ המהרי״ט דר״ל השתא דלא אתיא כר״פ ונצטרך להא דר״ה ברדר״י משום צררי ומתניתא בשחייב מודה כולהו נמי כו׳, אבל בתוס׳ בב״ב לס״ל כן אלא דכולהו סוגיא אתיא כר״ה ברדר״י וק׳ דא״כ מאי ״השתא״, אבל לפי מה שנתבאר כאן מובן שפיר], כלומר השתא דאמרת דאיכא לאוקמי מתניתא בחד גוונא בשחייב מודה ואין צריך לומר דמיירי בכל גוונא כולהו נמי בשחייב מודה ודו״ק.

במה חולק ר״ה ברדר״י ארבא

רבא אמר משום שובר א״ל רב הונא בריה דרב יהושע ומי חיישינן לשובר כו׳, ליכא למימר דפליגי אי כותבין שובר או לא (כמוס״כ הספ״ו תו״ד עי״ש) דאם כן מאי טעמא אמר ומי חיישינן לשובר הוה ליה למימר ומי כותבין שובר ועוד דפלוגתא הוא בבבא בתרא (קע״ף ע״ב ועי״ש) אי כותבין שובר או אין כותבין והלא רבי יוחנן דאמר הכא (ע״ף) אין נזקקין כו׳ סבירא ליה להדיא התם כרבי יוסי דכותבין שובר ואפילו תימא דפליגי בדעת רב אסי דאמר נמי אין נזקקין כו׳ קשה מאי פריך רב הונא בריה דרב יהושע מרב נחמן אין הכי נמי דרב נחמן סבירא ליה כרבי יהודה התם דאין כותבין שובר אבל מה ענין זה לרב אסי ומהיכי תיתי דחולק ארבי יוחנן בזה, [וזה לא יקשה לפי׳ רגמ״ה כאן והר״ן בכתובות (נ״ט ע״ף בדפי הרי״ף) דרבא דאמר משום שובר קא יהיב טעמא לס״ד דר״נ, דלפי״ז שפיר פריך ר״ה ברדר״י לרבא איך תאמר דטעמא דר״נ משום שובר והא את הוא דאמרת דר״נ גופא לס״ל חשש שובר, אבל ברש״י משמע דרבא קאי אר״א וריו״ח].

אלא ודאי דרב הונא בריה דרב יהושע לא פליג ארבא במה דסבירא ליה כותבין שובר אלא הכי קאמר אפילו תימא דכותבין שובר מכל מקום לא חיישינן לה, והיינו טעמא כי עיקר השובר כשיאמר המלוה אירכיס לי שטרא וזה לא שכיח כל כך שימצאנו אחר כך ויבוא לגבות שנית ואם לחוש שמתחילה היה משקר דאירכיס ליה שטרא כדי שיוכל לגבות שנית שלא בפניו כל שכן דלא שכיח ועל כן אין לנו לחוש לשובר אבל לצררי שאינו ענין לאבידה או שקר מצד מלוה אלא הלוה התפיסו צררי בזה שפיר חיישינן, [ומ״מ מאן דאית ליה חששא דשובר ודאי שהחשש חמיר טפי מצררי ואפי׳ ר״ה ברד״י מודה לזה כמו שיתבאר בתוד״ה א״ל רב הונא כו׳ עיי״ש].

והשתא שפיר פריך רב הונא בריה דרב יהושע לרבא ומי חיישינן לשובר כו׳ הא אפילו אם כותבין שובר אבל לא חיישינן לה כדאמר רב נחמן, ור״ל אי כדקאמרת דרב אסי ורבי יוחנן סברי דחיישינן לשובר ודאי לא היה רב נחמן חולק עלייהו לומר דלא חיישינן [בשלמא אי ס״ל ר״נ אין כותבין מצי פליג עלייהו משום דסבר הלכתא כר׳ יהודה אבל אי מודה דכותבין ופליג רק אי חוששין כמאן ס״ל נגד ר״א וריו״ח (והף להלר פי׳ כ״ג ותולק מר״ף וריו״ף היינו משום סברא דרב יתמי דמכלי כו׳)], ועל כרחך דלאו משום חשש שובר אין נזקקין אלא מטעמא אחרינא משום צררי ומשני ליה רבא שלא יהא כל אחד כו׳.

והא דרבא לא חש לסברא דרב לעיל יתמי דאכלי דלאו דידהו כו׳ משום דמאן יימר דלאו דידהו נינהו, וכל שכן הוא מרב הונא בריה דרב יהושע דלא חש ליה (עמש״כ לעיל ע״ף בתוד״ה מר״נ) דמהיכי תיתי דאכלי דלאו דידהו

דילמא דידהו נינהו כי אביהן התפיסו צררי, ואף על פי שעצם החוב נשאר קיים כי הצררי אינו אלא כמשכון עבור החוב מכל מקום כיון דהשתא אין יכולין לברר זאת ולקחת הצררי בחזרה הרי מדינא אסור למלוה לתבוע חובו ושפיר מקרי דאכלי דידהו, ואם כן כל שכן לרבא בחששא דשובר דהיינו שפרעו לגמרי ואין כאן חוב כלל דהא דאכלי דידהו נינהו.

ביאור דברי התוס׳ ואי רבא סבר נמי משום צררי

תוד״ה רבא אמר משום שובר, ואיכא בינייהו כו׳ דהשתא לשובר ליכא למיחש כו׳ אבל לצררי מ״מ איכא למיחש, והקשה בגידולי תרומה (שער י״ד ח״ב ה״ב) מי הכניסם באותו דוחק דמבואר הדבר דאיכא בינייהו כשפירש נאמנות גם על היורשין (כ״ל שיהא נאמן בשטרו אפי׳ גבי יתומים ולא יוכלו לטעון כנגדו עי׳ לעיל ע״ב ד״ה הכ״ע כשמייצ מודה) דלרב הונא בריה דרב יהושע כיון דליכא חשש צררי שהרי האמינו על כך לא חיישינן ואילו לרבא אכתי איכא למיחש לשובר, ועוד דמשמע מדבריהם דרבא מיקל טפי מרב הונא בריה דרב יהושע דאפילו בדאיכא חשש צררי נזקקין כל דליכא חשש שובר, אבל סוגיית הגמרא משמע להיפך דרבא לאחמורי אדרב הונא בריה דרב יהושע אתא דאמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא ומי חיישינן לשובר כו׳ ופריק ליה התם טעמא שלא יהא כל אחד כו׳ דנראה דרב הונא בריה דרב יהושע היה רוצה להקל דכל דליכא חשש צררי אף דאיכא למימר שמא שובר היה לא חיישינן אלא דרבא מחמיר טפי עכ״ד עיי״ש, וכן בתוספות לקמן (ד״ה אמר רב אפי׳ כו׳) דאמר רבא הלכתא אין נזקקין פירוש בעלמא היכא דאיכא למיחש לצררי כו׳ משמע דרבא סבר נמי חשש צררי כמו רב הונא בריה דרב יהושע, וכן בתוספות לפני זה (ד״ה ואפ״ה) שכתבו בהא דאמר רבא הלכתא אין נזקקין לנכסי יתומין ואם אמר תנו נזקקין לכאורה פירוש תנו החוב והיינו כרב הונא בריה דרב יהושע דהיכא דחייב מודה נזקקין וצ״ע אמאי שבק לישנא דחייב מודה כו׳, משמע גם כן דרבא סבירא ליה כוותיה דאי לאו הכי מאי קאמר והיינו כרב הונא בריה דרב יהושע ומאי קושיא שיאמר באותו לשון ״שחייב מודה״ מאי ענין רבא לדרב הונא בריה דרב יהושע, [אבל מה שתמה בגידו״ת שם על קו׳ התוס׳ אמאי שביק לישנא דחייב מודה כו׳ ל״ק ודו״ק].

וצריך לומר דודאי כן הוא דרבא מחמיר טפי במה דחייש גם לשובר, והא דלא נקט חשש צררי משום דכל שכן הוא דמה אם חששא דשובר שאינו שכיח כל כך (כמוסגמ״ע לעיל ד״ה רבא אמר) חיישינן לה קל וחומר לחששא דצררי דשכיח טפי ולא עוד אלא חששא דשובר חמור טפי מחשש צררי (עי׳ לקמן תוד״ה אפי׳ ד״ה כל כמה) וכולל יותר מחששא דצררי דכמה גוונא איכא דלא שייך חשש צררי ואיכא חשש שובר כההיא דנאמנות הנ״ל [או במת תוך זמן הפרעון דלא חיישינן לצררי להרמב״ן והרשב״א בב״ב (ה׳ ע״ב) וכמו שנתבאר לעיל שם (ע״פ ד״ה הכ״ע כשמייצ מודה)] **ובין** כך ובין כך צריך ליישב הבריתות דלעיל (ע״פ) דאין נפרעין מנכסי יתומים אלא מן הזיבורית כו׳ ועל מנת ליתן לאשה כתובתה כו׳ ולאוקמי בשחייב מודה או שמתוה ומת בשמתיה וממילא דהכל מרומז כבר בדברי רבא דקדים לרב הונא בריה דרב יהושע ואם כן מאי בעי רב הונא בריה דרב יהושע במה שאמר טעמא משום צררי ומאי נפקא מינה, ואין לומר משום דקשיא ליה טעמא דשובר וכדפריך ומי חיישינן כו׳ והלא רבא שפיר תירץ ליה ולא מצינו שלא קיבלה מיניה, ועל זה תירצו התוספות דמשכחת לה שלא יהא חששא דשובר כגון שמסר שטרותיו כו׳ ואכתי יהיה חשש צררי ולהכי אמרה רב הונא בריה דרב יהושע להדיא ולאו למימרא שיהא רבא חולק עלה (ועי׳ לק״מ פי״ב ממלוה ולוה סוף ה״ב) [ועמש״כ לקמן סוף העמוד בד״ה דהא אמר רבא].

אבל הרא״ש (בשטמ״ק פוס ו׳) תירץ לקושיית מאי בינייהו באופן אחר, וז״ל דרבא דאמר טעמא משום שובר לא קשה ליה כל הני בריתות דמוקי לה כמאן דאמר אין כותבין שובר ע״כ, וצריך ביאור דעדיין אין מתיישבין הני בריתות דאכתי איכא למיחש לצררי ואם תאמר דרבא לא חייש לצררי אם כן פשיטא דלהכי קאמר טעמא דשובר דטעמא דצררי לית ליה ולמה כתב הרא״ש כדי ליישב הבריתות, ומזה משמע דעת הרא״ש דרבא דיהיב טעמא דשובר ולא טעמא דצררי לאו משום שהוא סובר כן דחשש שובר עדיף מחשש צררי (כמשמ״ג בשוס׳) אלא אדרבה להכי סבירא ליה טעמא דשובר ולא טעמא דצררי משום דכך נראה יותר טעמא דרב אסי דבהכי מיתרצי בריתות הנ״ל בלי דוחק דחייב מודה או שמתוה כו׳, [והרא״ש חולק על תוס׳ דרבא מודה להא דצררי מכש״כ דשובר, וס״ל דצררי אינו שכיח יותר משובר דלמה יתן צררי כפי חובתו ויניח גם השט״ח בידו (כמוס״כ ל״ק עי׳ בדיבור שמת״ז) ולכן הגם דרבא ס״ל חשש שובר לס״ל חשש צררי].

והנה בשיטה מקובצת הנדפס מחדש מביא לישנא דהרא״ש בקושייתו וז״ל, ואם תאמר מאי איכא

בין טעמא דשובר לטעמא דצררי תרוייהו משום חשש פרעון הוי ע״כ, ונראה מדבריו דעיקר קושייתו אינו כקושיית התוספות מאי נפקא מינה בינייהו דמהיכי תיתי דיש נפקא מינה דילמא כל אחד טעמא יהיב למילתא דרב אסי ורבי יוחנן כפי הנראה לו ועוד דפלוגתייהו גופא אינו מובן מאן יימר דחיישינן לזה ולא לזה דילמא חיישינן לכל אופן של פרעון (ובפלפא ר״ה בהדר״י י״ל דמר״ל הבין דבמתא ליכא חשש שובר ולהכי יהיב טעמא דצררי אבל רבא מהיכן ידע מי ר״ל וריו״ח מושבין לשובר או לצררי), אלא כוונתו כפי שנתבאר דתרוייהו לא יהבי טעמא אלא כדי לתרץ הברייתות שלא יקשה על רב אסי ורבי יוחנן וכיון דלתרוייהו משום חשש פרעון הוי אם כן מאי בינייהו דעל כרחך גם ביישוב הברייתות שוין דמיתוקמי דוקא כשחייב מודה או שמתוה כו׳, ועל זה תירץ דרבא יהיב טעמא דשובר דכך יתיישבו הברייתות בפשיטות בשנאמר דקאי כמאן דאמר אין כותבין שובר ואין צריך לדחוק בשחייב מודה או שמתוה ומת בשמתיה דלא שכיח, ורב הונא בריה דרב יהושע דקאמר משום צררי יש לומר דסבר דלשובר לא חיישינן דהכי משמע ליה מרב נחמן ואי הוי טעמא דרב אסי ורבי יוחנן משום חששא דשובר לא הוה רב נחמן פליג עלייהו (כמשנת״ב לעיל ד״ה רבא אמר) ואף על פי שתירצה רבא התם שלא יהא כל אחד כו׳ צריך לומר דלא קיבלה מיניה, או יש לומר דסבירא ליה לרב הונא בריה דרב יהושע דאדרבה דוחק לאוקמי רב אסי דוקא למאן דאמר כותבין שובר וכמו שכתב הר״ן בכתובות (נ״ט ע״ב מדפי הרי״ף) וכמו שיתבאר לקמן (בדיבור אמת״ז) ועדיף טפי לומר דקאי ככולי עלמא וטעמא דאין נזקקין משום צררי ונוקמי לברייתות כשחייב מודה.

ביאור סברת התוס׳

תוד״ה אמר ליה רב הונא כו׳, בא״ד וא״ת רב הונא בריה דרב יהושע תיקשי ליה נמי כו׳ וי״ל דהוה פשוט כו׳ אבל משום חששא דשובר לא הוה מסיק אדעתא כו׳, ולא פירשו למה יהיה חשש דשובר עדיף דלא נחשוש לסברא שלא יהא כל אחד כו׳, ובצאן קדשים פירש דמילתא דלא שכיחא שזה יתן צררי כפי חובו ויניח גם השטר חוב בידו אבל שובר שכיח שיניח השטר חוב בידו כיון שיש לו שובר כנגדו וכעין זה בחק נתן עיי״ש, אלא דאם כן שרב הונא בריה דרב יהושע הבין דחששא דשובר שכיח טפי וחמיר טפי קשה מאי טעמא לא סבירא ליה כרבא.

אלא נראה דאדרבה חששא דשובר לא שכיח כל כך דנימא שאבד שטרו ושוב מצאו או ששיקר מתחילה וכמו שנתבאר לעיל (ד״ה רבא אמר), אלא דמכל מקום אם באנו לחשוש לה אז חמור האי חששא יותר מחשש צררי ומסתבר דלא מהני טעמא שלא יהא כל אחד כו׳ לבטלו, והטעם דבשלמא בחששא דצררי הרי שטרא שביד מלוה ממה נפשך הוי שטרא מעליא כי עדיין לא נפרע שיעבודו אלא שאנו חוששין שכבר התפיסו לוה צררי כנגד החוב ומלוה מעכבן בידו ולכן לאו כדינא הוא גובה חובו בזה שפיר אמרינן דאיכא למיחש גם כן להיפך שמא לא התפיסו כלום רק נטל מעותיו של חבירו והלך לו למדינת הים, וכיון שכן לא נגרע כחא דשטרא דליגבי ביה דאפילו לצד שהתפיסו צררי גובה בשטר זה (רק שלכן להמזיר הלצרי) וממילא שאין כח ביד ספק גובה שלא כדין להוציא מידי ודאי שטר, מה שאין כן אי חיישת לשובר היינו שכבר נפרע שיעבודו ואז החשש שמא אין כאן שטר כלל ובהא לא מהני סברת שלא יהא כל אחד כו׳ דסוף סוף דילמא אין כאן חוב ואין כאן שטר ואיך נגבה בה, והכי קאמר רב הונא בריה דרב יהושע לרבא לדידי לא חיישינן לשובר כלל דלא שכיחא ורק משום צררי חיישינן ומהני סברת שלא יהא כל אחד כו׳ לבטל האי חששא וכנ״ל אלא לדידך דחיישת לשובר חששא חמירא הוי טפי מצררי ולא מהני סברת שלא יהא כל אחד כו׳ לסלקו ואם כן מאי טעמא כשהלך למדינת הים דלא חיישינן לה, ושני לה רבא דגם אי חיישינן לשובר איננו ספק השקול דנאמר ספק אם יש כאן שטר או לא דחששא בעלמא הוא ולכן ודאי עדיף סברת שלא יהא כל אחד כו׳ מהאי חששא ושפיר גובה בו ודו״ק.

ועיין בשיטה מקובצת (בשם ז׳) בשם ריב״ם תירץ אחר לקושיית התוספות, דרבא אמר למילתיה מקמיה רב הונא ורב הונא אקשיה ליה ושני ליה וקבלה מיניה ובתר כן אמר מילתיה עכ״ל וצריך ביאור דאי רב הונא קיבלה מיניה מאי טעמא פירשה באופן אחר ואמר משום צררי, אבל הדבר מבואר בר״ן בכתובות (ק׳ ע״ב נ״ט ע״ב מדפי הרי״ף) ז״ל דרב הונא בתר דאותביה לרבא ופרקה לה אמרה להההיא דחיישינן לצררי אבל מעיקרא הוה סבירא ליה דליכא למיחש לא לצררי ולא לשובר ולבסוף ניחא ליה טעמא דצררי טפי משובר כי היכי דתיקום ככולי עלמא ואפילו למאן דאמר אין כותבין שובר ע״כ, ולפי פירוש זה הוה סלקא דעתך דרב הונא בריה דרב יהושע מעיקרא דלא חיישינן לכלום ומסתמא סבר אז כמסקנת רב נחמן דנזקקין

לנכסי יתומין, וכששמע מרבא טעמא דרב אסי ורבי יוחנן דמשום שובר אין נזקקין פריך ליה ומי חיישינן לשובר כו׳ ר״ל אפילו למאן דאמר כותבין שובר מי חיישינן ליה (כמשנת״ב לעיל בגמרא ד״ה רבא אמר) ואחר שתירץ ליה רבא שלא יהא כל אחד כו׳ שוב הסכים רב הונא בריה דרב יהושע לדינא דאין נזקקין אלא דיהיב טעמא אחרינא דמשום צררי הוא, דאין הכי נמי דרבי יוחנן דאמר לעיל (ע״ב) אין נזקקין כו׳ סבירא ליה להדיא התם כרבי יוסי דכותבין שובר אבל רב אסי דאמר נמי אין נזקקין כו׳ אין צריך לומר דסבירא ליה גם כן דכותבין שובר דאפילו סבר אין כותבין מכל מקום איכא חשש צררי.

ורבא דמוקים ליה דוקא למאן דאמר כותבין שובר, יש לומר מתרי טעמי או משום מה שכתב הרא״ש הנ״ל (בפטמ״ק פ״ק ו׳) כדי שלא יקשה כל הני ברייתות דלעיל דמוקי לה שפיר כמאן דאמר אין כותבין שובר ולפי זה סבירא ליה להר״ן גם כן דרבא לא חייש לצררי וכמו שנתבאר לעיל להרא״ש, או אפשר דסבר הר״ן דרבא מודה לטעמא דצררי אלא דאמר טעמא דשובר דאפילו היכי דליכא חשש צררי (כגון פוך זמנו וכמוש״כ הר״ן פ״ק דהדיא) אכתי ניחוש לשובר.

הגיר׳ והכוונה בדברי התוס׳

תוד״ה ואם אמר תנו, בא״ד ושמא לכך נקט האי לישנא תנו דשייך בחוב ובמתנה כו׳, בצאן קדשים ובחק נתן כתבו דהאי דיבור אחד הוא עם הדיבור שלאחר זה וצריך לומר ותימה פשיטא שאם אמר תנו כו׳ ועירבוב דברים יש כאן, וכנראה דהכי קאמר דלישנא דתנו משמע נמי מתנה ובמתנה מיירי מדקאמר שדה זו, ר״ל דבמתנה שייך שרוצה ליתן דוקא זו אבל חוב נגבה בין כך מן הזיבורית (כ״כ ת״ק), ושוב מקשי מה חידוש יש בהלכה זו שאם אמר תנו ונתנה במתנה דנזקקין, ותירצו דהחידוש אינו אלא בגוונא דהודה על חוב דהיינו שדה סתם אלא שכלל בהאי הלכתא נמי הא דמתנה ומשום מתנה נקט תנו, ועוד דאפילו בחוב גופא איכא הודאה דבעי לומר תנו וכו׳, מיהו לקמן (תוד״ה ואין מעמידין) משמע דחזרו בהן וגם בשדה זו משום חוב הוא ולא משום מתנה דמתנה פשיטה וכנ״ל עיי״ש.

שי׳ הרמב״ם

אמרי נהרדעי בכולהו נזקקין ומעמידין אפוטרופוס לבד מנמצאת כו׳ אמר רב אשי כו׳, הרמב״ם (פי״ג ממלוה ולוה ה״ה) כתב דבמנה זו אין מעמידין אפוטרופוס ובנמצא שאינה שלו מעמידין וזה היפך סוגיין, ועיין מגיד משנה מתשובות הרשב״א (ס״ג סי׳ רכ״ח) ובש״ך (סי׳ ק״י סקי״ח) ובביאור הגר״א (שם סק״ט).

למה מקבלין העדות שלא בפני בע״ד ולמה שונה כשבאה מחמת עצמן

תוד״ה אמר רב אשי כו׳, בא״ד וא״ת כו׳ וכי מקבלין עדות שלא בפני בעל דין ומאי שנא משמעתין כו׳ וי״ל דהתם מתחילה כו׳, בראב״ד ורא״ש ושאר ראשונים בבבא קמא שם כתבו דבאמת אין מקבלין העדות שלא בפני בעל דין והא דבאמר תנו שדה או מנה זו וכן נמצאת שאינה שלו דנזקקין לנכסיהן מיירי שכבר קיבלו העדות בחיי האב או באמר תנו שדה זו בפני ג׳ או כתב שטר צוואה בכתב ידו או מלוה בשטר דמן התורה נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין ונמצאת שאינה שלו היינו שאחר הוציא שטר שהוא שלו דמקיימין שטר אפילו שלא בפני בעל דין, דאי לאו הכי מהיכא ידעינן דאמר תנו ומהיכא ידעינן דנמצאת שאינה שלו הא אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין, אבל דעת התוספות דכל שהדבר ברור מקבלין אפילו שלא בפני בעל דין וצריך ביאור למה ומאי נפקא מינה אם הדבר ברור או לא, [ואין לפרש דהתם אפי׳ לפי דברי העדות דחמוה הוה מעיקרא והרי הוא בא להוציאה מחזקתו לכן מקרי בע״ד ואין מקבלין העדות שלא בפני בע״ד משא״כ הכא דלפי דברי העדות גזולה הוא ואין היתומין או אביהן בע״ד כלל מקבלין העדות, ליתא דא״כ אין הטעם משום דבר ברור או לא אלא אם יש חזקת אבהתי או לא וגם עצם הסברא ליתא דסו״ס אם לא נקבל העדות אוקי ממונא בחזקתי׳ והוה של יתומין א״כ ודאי שהבא להוציא מהן הרי הן בעלי דין ועוד אפי׳ כדקאמרת לא נתיישב אלא הא דנמצאת שאינה שלו אבל תנו שדה או מנה זו אכתי קשה מנא ידעינן וכן כשחייב מודה דנזקקין מנא ידעינן אי לאו מחמת עדות].

וכנראה דסבירא ליה כהרשב״א שכתב שם (ק״ג ע״ב) דאף דילפינן התם דאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין מוהועד בבעליו דאין השור נעשה מועד עד שיעידו בפני בעלים סברי רבנן דדוקא בשור דינא הכי אבל בשאר דברים לא בעינן בפני בעלים דלא ילפינן דיני ממונות מדיני נפשות דדיני השור כדיני נפשות דכמיתת הבעלים כך מיתת השור ורק סומכוס פליג וסבר דילפינן ומסיק הרשב״א שם (בע״ב) דבדיני ממונות אסמכתא בעלמא ומדרבנן ולהכי במקום חולי או עדים מבקשין ללכת למדינת הים מקבלין אפילו שלא בפני בעל דין

עיי״ש, וסבירא ליה לתוספות דהכי נמי כשהדבר ברור מקבלין עדות שלא בפני בעל דין [אעפ״י שהרשב״א גופא לס״ל כן ותי׳ שם (ל״ט ע״ב) כתי׳ הראשונים הנ״ל דסוגיין דוקא בשטר או מודה בפני בי״ד וכדו׳ ובאמת שהרשב״א גופא סותר עצמו שבשו״ת (ח״ג סי׳ שכ״ו) כ׳ כנ״ל אבל במק״א (ח״ב סי׳ שע״ו) לא משמע כן וע״ע רעק״א שם סתירת הרשב״א, אבל עכ״פ דעת התוס׳ נר׳ כנ״ל], דטעמא דאין מקבלין משום דאפשר דכשיבואו או כשיגדלו יהיה להן טענה כנגדן אבל כשהדבר ברור ליכא האי חששא ולכן כשאמר תנו או עדי גזילה מקבלין מה שאין כן עדי חזקה דאינו ברור דדילמא חמוה יהבי ליה רשותא למיתיב שם, ומה שכתב רשב״ם בבבא בתרא (כ״ח ע״ב) דבעינן להעיד על השור בפני הבעלים דילמא יביא עדים אחרים להזימן דמשמע דאפילו בעדות גמורה אינו ברור דהא שייך עדי הזמה לא קשיא דדבר רחוק הוא ורק בדיני נפשות דאורייתא חיישינן להכי אבל בדיני ממונות אחזוקי סהדי בשיקרא לא מחזקינן.

אלא דאם כן צריך ביאור מאי דמסיק התוספות ומיהו מדררא דממונא הבאה מחמת יתומים כו׳ אין נזקקין דאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין, וקשה מאי נפקא מינה והרי אם הדבר ברור נקבל העדות שלא בפני בעל דין ומאי שנא משום דבאה מחמת עצמן דאין מקבלין.

ונראה דכוונת התוספות לומר דלא שייך דבר ברור אלא במה שבאה מחמת אביהן כגון שהודה לפני מותו שחייב או אמר תנו שדה זו או נמצא שאינה שלו ובאלו מקבלין העדות שלא בפני בעל דין, אבל בבאה מחמת עצמן לעולם אינו ברור שחייבין דשמא כשיגדלו יהיה להם טענה כנגדו דאפילו הודאתן לית ביה משום (מ״ל ממקום שיש הפסד לקטן כמוש״כ מהרי״ק שורש פ״ח הובא בקלונ״ס סי׳ נ״ו סק״ג) והגם שיהיה שם ראיות וחזקות שלא פרעו לא מהני כל שאין העדות ברורה מצד עצמה וכמו שאבאר.

דהנה דברי התוספות אלו הם דברי הר״י שבתוספות בבא קמא (ל״ט ע״ב ד״ה מריו״ח) ופלוגתא דרבוואתא הוא, שהרמב״ן בכתובות (ק׳ ע״ב ד״ה הא דאמרי׳) כתב דהא דאמרינן אין נפרעין מנכסי יתומים היינו במילי דאבוהון אבל אם לוו בית דין או אפוטרופא לצרכי יתומים נזקקין דלמאן דאמר משום צררי ליכא ולמאן דאמר לאו בני מיעבד מצוה נינהו עליה דאפוטרופא רמיא האי מצוה ואי קשיא לך הא דאמרינן גבי שור של חרש שוטה וקטן והאמר רבי יוחנן אין נזקקין לנכסי יתומים אלמא אפילו במילי דיתמי גופייהו אין נזקקין לאו קושיא היא דהתם כיון דחיובא ממילא אתיא עלייהו דיתמי אין נזקקין דכי היכא דבעלמא חיישינן לצררי ולשובר ולא דיינינן במילי דקטנים משום דלכי גדלי אינהו מפקחי וידעי במילי דאבוהון טפי מינן הכי נמי ודאי חיישינן בנזקין דילמא לכי גדלי מייתו סהדי לפטורא שעשו שמירה מעולה לשור שלהם או שלא נתייעד בדין כו׳ עיי״ש הביאו הר״ן והרא״ש מביא על זה שהר״י פירש דאין נזקקין לנכסי יתומים אף במלוה הבאה על ידי עצמן משום דאין מקבלין עדות כו׳ וראייתו מסוגיא דבבא קמא שם ומסיק הרא״ש ומה שפירש ר״י ז״ל דאף במלוה הבאה מחמת עצמן אין נזקקין כו׳ היינו במלוה שלוו היתומים עצמן בלא אפוטרופוס כו׳, [ובק״נ (סוס ק׳) כ׳ כלומר דהר״י מודה נמי להרמב״ן בזה אם בי״ד לוו לצורך היתומים דנזקקין, וצ״ע דא״כ משמע דהרמב״ן ס״ל שאפי׳ לוו היתומים עצמן בלא אפוטרופוס דנזקקין ולא משמע כן בדבריו ובבהגר״א (סי׳ ק״י סוס כ״ד) כתב דמרמב״ן שלא חילק משמע אפי׳ לוו מעצמן בלא אפוטרופוס, ואינו מובן שהרי חילק להדיא וכ׳ דוקא לוו בי״ד או אפוטרופוס וגם טעמא יהיב שלא יהא לוה רשע ולא ישלם עיי״ש, ואפשר דאין כוונת הרא״ש שהר״י מודה בזה אלא שהרא״ש גופא ס״ל כן וצ״ע].

על כל פנים התוספות כאן ודאי מיירי בדררא דממונא הבאה מחמת עצמן כלומר ולא שהאפוטרופוס או הבית דין לוו לצרכם, דאילו בית דין ואפטורופוס לוו אפשר שידעו בבירור שלא נפרעו אבל אז לא שייך ענין שאין מקבלין עדות כו׳ דלאו מכח עדות קאתינן עלה, אלא הכא ביתומים שלוו מעצמן ובזה לא שייך עדות בבירור כמו בשורן שנגח דאמרינן דילמא כשיגדלו מייתו סהדי לפטורא הכי נמי עדות על הלואה אינו עדות ברורה על חיוב תשלומין.

והיטיב אשר דיבר בזה החתם סופר אהא דכתבו התוספות בבבא בתרא (ה׳ ע״ב) דהא דריש לקיש דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו וגבי אפילו מיתמי דוקא ביתומים גדולים אבל מקטנים לא גבי ואפילו לרב הונא בריה דרב יהושע דמשום צררי (ותו״ד ליכא למיחש) הא אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין וקטנים כשלא בפניהן כדמוכח ריש פרק הגוזל בתרא, והקשה בחידושי חתם סופר שם מתוספות כאן דבדבר ברור מקבלין עדות גם שלא בפני בעל דין ומאי שנא תוך זמנו ומתרץ דהתם לא הודה רק יש עדות על ההלואה וקביעת הזמן ושוב נדון מטעם חזקה אין אדם פורע תוך זמנו זה לא הוה

חוב ברור ואין מקבלין עכ״ד, ור״ל דסוף סוף הכל מיתלי תלי בהאי חזקה וחזקה אינו דבר ברור דנימא שאי אפשר שיהא להן טענה כנגדו וזהו סברת הר״י דכל דררא דממונא הבאה מחמת יתומים דהודאתם לאו הודאה הוא וכתב ידם לאו כלום הוא ורק שיש עדים על הלואה או נגיחה אין הדבר ברור שלא פרעו ואין מקבלין העדות ודו״ק.

תמיה בסוגיא דב״ב

דהא אמר רבא הלכתא אין נזקקין כו׳, לסיומא דמילתא יש להעיר מהא דבבא בתרא (קע״ד ע״ב) ההוא ערבא דעובד כוכבים כו׳ הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא אפילו למאן דאמר חיישינן לצררי כו׳ אמר ליה אדרבה אפילו למאן דאמר לא חיישינן כו׳ עיי״ש, והנה אין מזה הכרח אי רבא גופא מודה לטעמא דצררי או לא אבל כבר נתבאר לעיל (ע״ל מוד״ס רפ״ח) דבתוספות מבואר דרבא מודה לחששא דצררי וזה מתאים למסקנת הגמרא שם אפילו למאן דאמר לא חיישינן, ר״ל אנן סבירא לן דחיישינן אלא אפילו החולקין מודי הכא.

ומכל מקום הדבר תמוה שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע תלמידי רבא פליגי אי חיישינן לצררי או לא ורבא יתייחס להן ויאמר אפילו למאן דאמר כו׳ ולא חש לומר דעתו בזה אתמהה, ועוד דהא רבא בסוגיין חושש לשובר ומאי טעמא התם לא חייש שהלוה כבר פרע לעובד כוכבים וצריך עיון.

כ״ג ע״א

ביאור דבריהם

תוד״ה לכי יגרשנה, תימה לרבי למה ידור כו׳ ואדרבה לאשה היה לו לקונסה כו׳, קושיית התוספות ותירוצם יתבאר לקמן בדיבור שאחר זה עיי״ש בסופו.

אם יש איסור בקנוניא דגירושין

ואלא הא דאמר רב הונא שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו כו׳ אין אדם עושה קנוניא על ההקדש לימא כתנאי כו׳, תמהו המפרשים מה ענין דרב הונא למתניתין התם אחר שהשכיב מרע הקדיש כל נכסיו אם ישקר שחייב לפלוני מנה הרי מוציא מן ההקדש שלא כדין וזה לכולי עלמא לא חיישינן שיהא גוזל מן ההקדש, מה שאין כן במתניתין שבאמת הוא משועבד לכתובת אשתו לפני שהקדיש נכסיו וכשמוציאין ממנו אחר הגירושין לכתובתה בדין מוציאין ממנו אין כאן גזל אף אם קנוניא הוא עושה ויחזירנה אחר כך ובזה הוא דפליגי חכמים ורבי אליעזר, ואין לומר דגם בשכיב מרע ליכא גזל הקדש דעל כל פנים יצטרך ליתן פדיונו להקדש כדאמרינן לקמן במתניתין (ע״ב) אין האשה כו׳ ולא בעל חוב את חובו אלא הפודה פודה כו׳, ליתא דהא אינו נותן אלא דבר מועט כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון כמבואר בגמרא שם נמצא שהוא מפסיד להקדש כל שיוויו מלבד אותו דבר מועט, ואף על פי שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל היינו בדיעבד אבל לכתחילה אסור לעשות כן כמבואר לקמן (כ״ט ע״ב), וכן מוכח בגמרא גופא דקאמר טעמא דשכיב מרע דאין אדם חוטא ולא לו, הרי דלא חיישינן משום דאיסורא קעביד ואם כן איך מדמה ליה למתניתין.

ובאמת שבמתניתין גופא יש לתמוה איזה איסור הוא להוציא מן ההקדש דרך הערמה לגרש ולחזור וליקחנה, מאי שנא מהערמות שבכל הש״ס דמותרין כגון בברכות (ל״ב ע״ב) מערים אדם על תבואתו כדי לפטור מן המעשר ובמעשר שני (פ״ד מ״ד) מערימין על מעשר שני ובמועד קטן (י״ט ע״ב) ובשבת (קי״ז ע״ב וקל״ט ע״ב) ובביצה (י״ב ע״ב) ובתמורה (רפ״ה) כיצד מערימין על הבכור וכן הרבה, ולמה דוקא כאן אסור להערים אם מן הדין משועבדין הנכסים לאשה, [ואפשר דרק לגבי איסורים מותר להערים אבל לא להפסיד ממון הקדש וי״ל, ומ״מ קו׳ ראשונה ק׳ דעכ״פ אינו דומה לדרב הונא וכנ״ל].

והנראה מזה דודאי הוצאת הממון מן ההקדש איננו מן הדין ואיסור גמור יש בדבר, כי עיקר הכתובה אמרינן ביבמות (פ״ט ע״ב) טעמא מאי תקינו רבנן מאתים כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וכן כתב הרמב״ם (פ״י מאישות ה״ז) והגאונים ורוב הראשונים (עי׳ רמ״ק פ״ק דכתובות סי׳ י״ט ופטור מ״ע סי׳ ס״ו), [ואלמנה דל״ש טעם זה מ״מ משום חינא התקינו לה ג״כ כמוש״כ התוס׳ (סד ב״ט ע״ב ד״ה טעמא)], ואפילו לר״ת בכתובות (י׳ ע״ב ד״ה מר״ן) דכתובה דאורייתא ודאי דלטובתה היא ולא נשתעבדו הנכסים מעולם לטובתו וכן הערב לאשה בכתובתה לא נתערב אלא שתאכלנה היא ולא שיאכלוהו שניהם ביחד וממילא המוציא מהן לטובתו איסור יש בדבר ודמי שפיר לשכיב מרע שמוציא ממון מן ההקדש שלא כדין, וז״ל הרמב״ם

בפירוש המשניות קנוניא היא תחבולה והסכמה שתהא בין התובע והנתבע לאבד ממון שאינו שלהם, הרי להדיא שאין הממון שלהם ואיסור יש בדבר לקחתו וכן הוא בכל הש"ס דקנוניא היינו ערמה להוציא ממון שלא כדין.

ואם תאמר אם כן איך קאמר אביי לקמן גבי משה בר עצרי ליכא דנסבי לרב הונא דליגרש לדביתהו ותיתבע כתובתה מאבוה ולהדרא מיהדרי, ואי נימא שמעולם לא נתערב לטובתו אלא לטובתה איך נתיב עצה דליגזל מאבוה, אין הכי נמי וזה נכלל בקושיית הגמרא אלא דעדיפא מיניה פריך והאמר אביי איזהו רשע ערום זה המשיא עצה למכור בנכסים כרבי שמעון בן גמליאל הרי שאף שבדין יכול למכור מכל מקום קראו אביי גופיה רשע כל שכן הכא דאינו מן הדין, ומשני ברי שאני וצורבא מרבנן שאני ור"ל שכופין לאב לזון ולפרנס את בנו מדין כפייה על הצדקה וכמבואר בתשובת הרשב"א (ס"ג סי' ל"ג) שהביא ראיה לדין זה מגמרא זו ועיין מה שכתבתי לקמן שם (ד"ה ומי ימר ופני הכי).

והנה תוספות (ד"ה לכי יגדלנה) מקשה למה ידור הנאה הרי הוא אינו גובה מן ההקדש והוה לן לקנוס לאשה שהיא הגובה מן ההקדש, ואינו מובן סוף כל סוף איזה איסור היא עושה והלא אין הגירושין תלוי בה אלא בו כי הוא המגרש אותה וכל שהיא מתגרשת ממנו בדין נוטלת כתובתה ולמה נקנוס אותה, אבל לפי הנ"ל מובן היטב דעצם גביית הכתובה מן ההקדש איסור יש בדבר אם אינה נוטלת לצרכה אלא לצורכו ושפיר נקנוס אותה על שלוקחת שלא מן הדין אבל הוא אינו נוטל מן ההקדש ועצם הגירושין אינו איסור שנוכל לקונסו, ועל זה תירצו דכיון דחיישינן שעושה קנוניא כבר עצם הגירושין הוה הערמה ואם כן הוא המתחיל והעושה עיקר הערמה ולו ראוי לידור, אבל לשון התוספות מגומגם ודו"ק.

אמאי נאמן שכ"מ לחוב להקדש

ואלא הא דאמר רב הונא שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו ואמר מנה לפלוני בידי נאמן חזקה כו', ובתוספות פירשו דמיירי בדנקיט שטר מקויים בידו ודאמרינן הכא נאמן היינו שיטול בלא שבועה דאילו לא אמר מנה לפלוני בידי היה צריך שבועה והשתא דאין אדם עושה קנוניא על ההקדש נאמן לפטרו משבועה, וצריך ביאור נהי דלא חיישינן לקנוניא ולמשקר מכל מקום מאיזה טעם יהיה לו נאמנות לחוב להקדש ואיך נוציא מהן ממון על ידי אמירתו זו והא אמרינן בכתובות (י"ט ע"ב) האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן ואוקמוהו אביי דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים כו' עיין רש"י שם הרי שאינו נאמן בהודאתו היכא דחב לאחרים, האמנם דיש לחלק דהתם באמרו שטר אמנה הוא זה פוטר עצמו מן החוב ומפסיד לאחרים אבל הכא הרי הוא מחייב עצמו באמרו מנה לפלוני בידי ומדנאמן על עצמו נאמן גם על אחרים ועל הקדש, אבל מנלן לומר כן ומהיכי תיתי שאם נאמן על עצמו נאמן לחוב לאחרים.

ועיין בבבא מציעא (י"ג ע"ב) גבי מצא שטרי חוב דאמרינן אי בשחייב מודה מאי טעמא לא יחזיר שבחידושי הרי"ם הקשה קושיא זו איך יועיל הודאתו בחב ללקוחות ובתירוץ א' כתב דעל כרחך הטעם כדאמר בגיטין (נ"ד ע"ב) מתוך שנאמן להפסיד שכרו נאמן גם כן לפסול ספר תורה עיי"ש, והוא פלא מה ענין זה לזה ואדרבה להדיא כתב הר"ן בחידושיו שם דדוקא במילתא דאיסורא לפי שהדבר חוזר לדינו דעד אחד נאמן באיסורין אבל בממונא ודאי לא מהימן משום מתוך שהאומר לחבירו אני ואתה חייבין לפלוני מנה אף על פי שנאמן על עצמו אינו נאמן על חבירו, (ועיי"ש בחי' הרי"ם שמי' עוד בכמה מיתוסים מתוס נפילה והשמט מפילה וכל מלו ל"ש כמן דלמ מייתי מנפילה), ועיין ריטב"א בבא מציעא (ע"ב ע"ב) גבי מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו וגובה מנכסים משועבדים שכתב דודאי אין הודאתו של זה כלום במקום שחב לאחרים והתם כשהודו גם הם שאינו מזוייף ולא נתפרע עיי"ש וכן הוא בקצות החושן (סי' נ"ט סק"ב) להדיא דאפילו אין חשש קנוניא אינו נאמן בהודאתו לחוב לאחרים עיי"ש ואם כן הכא מה מהני הודאתו לחוב להקדש, [וכ"ז דלא כבית יעקב כתובות שם דהיכא דאין חשש קנוניא מתוך שנאמן על עצמו נאמן ג"כ לחוב לאחרים וכן משמע בש"ך חו"מ (סי' ק"ו סק"ו) דרק משום קנוניא אינו נאמן לחוב לאחרים וכ"מ בדבריו (סי' נ"ה סק"ח) עיי"ש באורך אולם שם קאי לשי' הרי"ף ב"ב דהשכ"מ נאמן אפי' בלא שטר אבל התוס' כאן קאי בשי' בעל המאור שם דרק בשטר מקויים בידו ורק לענין שבועה דלא נתפרע, ואנו לא באנו אלא לפ' דברי התוס' כאן אבל לבאר שאר הראשונים צריך עיון ואריכות גדול ואכ"מ].

ובקובץ שיעורים בבבא בתרא (מות תר"ע והלמה ופמ"ב סי' ג') יישב על פי רש"י בכתובות (פ"ו ע"ב ד"ה מנכסיס מסופנדיס) שכתב דלהכי צריך שבועה לגבות מיתומים ומלקוחות משום דאמרינן בשבועות (מ"ב ע"ב) דאי טעין לוה למלוה אשתבע לי דלא פרעתיך דמשבעינן ליה ובשביל יתומים ולקוחות אנן טענינן ליה דלמא אי הוה

גבית מן הלוה הוה טעין כך עיי"ש וכיון שאין טענת פרעתי ללקוחות אלא מכח לוה אם כן היכא דלוה מודה לא שייך טענה זו אלא דבעלמא אכתי היינו חוששין דילמא משום קנוניא הוא מודה אבל בהקדש דליכא חשש קנוניא מהני הודאתו, מיהו כל זה דוקא לרש"י הנ"ל אבל תוספות בשבועות שם (ד"ה וכי) חולק דלאו משום טענינן ליתמי אלא תקנה הוא שלא ליפרע מהן אלא בשבועה ולשיטתם צריך ביאור מאי טעמא לוה נאמן לפטור המלוה מן השבועה והרי מלוה לאו מכח לוה בא אלא מתקנת חכמים דטענינן ליה ומה מהני הודאת לוה ועיי"ש שהאריך בזה, אולם המעיין שם בתוספות יראה שלא כתבו כן אלא לגבי יתומים דתקנה הוא אבל לענין לקוחות לא פליגי ארש"י דמשום טענינן הוא וכן הבין רש"ש שם עיי"ש [אלא דלפי"ז הדרא קו' התוס' שם אמאי לא פריך ממתני' ואכמ"ל ודו"ק].

ברם אפילו לשיטת רש"י עדיין יש לדון, שהרי אף על פי שטענת הלקוחות משום טענינן הוא דהיינו שהלוה עצמו היה יכול לטעון כך מכל מקום אין הכרח דהיכא שהלוה עצמו הודה נסתלק גם טענת לקוחות בזה, והאחרונים (מצפה כ' אהרן ב"מ סי' י' ועוד) הביאו לדוגמא הא דחושן משפט (סי' נ"ט ס"ג) בלוי שלקח חפץ משמעון בשביל חוב שנתחייב לו ובא ראובן ואמר ששלו הוא ושנתנו לשמעון למכור שהבית יוסף והב"ח בשם מהרש"ל כתבו שכל שהעידו העדים שהחפץ היה של ראובן ושמעון מודה בזה מוציאין מיד המלוה ואין טוענין לו ששמעון לקח החפץ מראובן כיון שהודה שמעון שאינו שלו והסמ"ע (סק"י) והש"ך (סק"ג) חולקין וסוברין שכל שלא העידו העדים שהחפץ של ראובן גם אחרי שבא ליד שמעון טוענין ללוי שהחפץ של שמעון ולא מהני הודאתו של שמעון עיי"ש, הרי דלדבריהם אף שטענתו של לוי מכח שמעון הוא והרי שמעון מודה מכל מקום לא נסתלקה טענתו של לוי, (ומה שתירצו המחבוגים עפ"י הנ"ל דמיון ספק בגוף החוב רק בעצם הפטור משום כפילה כ"כ לענ"ד כי"ז בספוגין דליכא כפילה וכל הענין מיגו מלא לענין שבועה), ולענ"ד אינו דומה דהתם אין טענתו של לוי מכח שמעון אלא טענתו על שמעון גופא אבל אין לו דין ודברים עם ראובן כלל וגם אין ספק בעצם חיובו של שמעון ללוי אלא אנו מסופקין אם יכול לגבות חובו מחפץ זה וכששמעון טוען אין זה שלי שתוכל להוציאה מידי אלא של ראובן הוא מובן היטב למה לא יועיל הודאתו לראובן לחוב ללוי, מה שאין כן לקוחות ששדותיהן משועבדות לבעל חובו של מוכר כל שהודה המוכר לבעל חובו אף על פי שחב ללקוחות אפשר דמהני דכהאי גוונא תלוי טענת לקוחות בטענת לוה ואם נסתלקה טענתו על ידי הודאתו נסתלקה גם כן טענתן, [במשנת ר' אהרן שם הביא עוד מש"ך (סי' ק"ו סק"ו) שחולק עם המבי"ט ודעתו דל"מ הודאתו לחוב לאחרים ולהכי טענינן ללוקח ע"כ, אבל המעיין בש"ך שם יראה שלא כ' דל"מ לחוב לאחרים אלא משום קנוניא עייש"ה].

אולם נראה דאפילו תימא דבעלמא בכגון דא נסתלקה טענתו של לקוחות הכא עדיפא טפי, דבשלמא כשאנו מוצאין חפץ ביד שמעון אף שמודה דשל ראובן הוא מכל מקום שייך לחוש דילמא באמת שלו הוא שהרי חזקה שכל מה שתחת יד אדם שלו הוא וכן בההוא דמצא שטרי חוב התם משום נפילה איתרע השטר ויש לחוש לפרעון באלו ובכיוצא בו יש מקום לומר דטענינן ללקוחות אף על פי שהודה לוה שהרי עצם הטענה נכונה הוא, מה שאין כן הכא בשטר מקויים בידו ליכא שום חשש פרעון כלל שהרי אילו לא טען אישתבע לי אפילו טען להדיא פרעתי לא שמעינן ליה וחייב לפרוע ואין מחייבין שבועה למלוה כמבואר בשבועות שם ועל כרחך דאין כאן אלא זכות וכח ביד הלוה שיכול לתבוע שבועה אם אמר להדיא אשתבע לי דלא פרעתיך וגם אחרי שטען אישתבע לי אין אנו מסופקין שמא פרע כי אינו אלא זכות תביעה שיש לו ללוה, ואם כן ודאי שאין כח זה אלא ללוה או הבא מכחו וממילא היכא דהוא עצמו מודה שחייב לא שייך לטעון ללקוחות ולהקדש (רק ליתמי נפ' התוס' תקנו תכמיס שבועה וכנ"ל), ורק אי ליתא לוה קמן טענינן להו דילמא אי הוה קמן הוה טוען כך וכן באיתא קמן היכא דיש לחוש לקנוניא, אבל בהקדש שאין אדם עושה קנוניא אם הוא לפנינו ומודה דלא פרע שפיר נאמן ואין התובע צריך שבועה ודו"ק.

ביאור הרא' של תוס'

תוד"ה אלא הא דא"ר הונא, בא"ד אלמא אשכחן התם קינוניא גבי שבועה ה"נ אמרינן הכא, אין לתמוה הרי התם לא קאמר אלא דליפרע מנכסי הקדש בעי שבועה שמא עושה קנוניא להפסיד ממון הקדש אבל איך מביא ראיה שאדם עושה קנוניא לפטור עצמו משבועה ומה ענין זה לזה, לא קשיא דהיינו הך כי כל חיוב שבועה אינו אלא חיוב ממון והשבועה הוא רק היכי תמצי לפטור עצמו מחיוב ממון ואם לא ישבע ישלם, והנה הא דמהני שבועה לפטור אותו מממון טעמא

משום שאף על פי שאנו חוששין שמשקר בחיוב הממון אבל חזקה שלא ישבע בשקר ולכן כל שנשבע אנו בטוחין שהוא באמת פטור מחיוב הממון, ומזה גופא מוכח שאם באמת הוא משקר בחיוב הממון בודאי ירצה למנוע עצמו מחיוב שבועה שהרי אינו רוצה לישבע בשקר וממילא יעשה קנוניא לפטור עצמו משבועה נמצא דממה שחייב שבועה שמא עושה קנוניא להפסיד ממון הקדש נלמד נמי חשש קנוניא לפטור עצמו משבועה, ולכן מביא תוספות המשך הסוגיא דשבועות שנשבעין ליפרע מהקדש ופריך מרב הונא ומשני לה שמזה תראה דענין אחד הוא ולא תימא גבי רב הונא דאינו חיוב ממון אלא חיוב שבועה אלא אדרבה חיוב ממון הוא רק שיכול לפטור עצמו על ידי שבועה וקנוניא לאפטורי משבועה היינו קנוניא לאפטורא מממון וכנ"ל ודו"ק, ובספר מוצל מאש נתקשה בזה עיי"ש.

כוונת התוס' כתי' הר"ן

שם, בא"ד וי"ל דקנוניא זו טרתי כגון להפטר עצמו משבועה כו', ברש"ש פירוש משום דאף אם לא אמר היה הבעל חוב גובה מהקדש רק שהיה צריך שבועה נמצא דזה אינו מפסיד ממון הקדש רק פוטר הלה משבועה מה שאין כן הכא אם לא מגרשה אינה נוטלת כלום נמצא גורם הפסד לממון הקדש עכ"ד, ואין דבריו מובנים שהרי אנו מחייבין אותו שבועה משום חשש שמא השטר פרוע ולא ישבע בשקר וממילא יתחייב לשלם וכמו שנתבאר לעיל (בדיבור שלפנ"ז) ועכשיו שפוטרו משבועה הרי הוא מפסיד ממון הקדש, אלא פירוש דברי התוספות הוא כמו שהביא מהר"ן בכתובות (וכ"ה בשטמ"ק כמן פוס ד' בשם הרמ"ך) דהתם דיבורא בעלמא הוא שאומר מנה לפלוני בידי וזה קיל ליה טפי משאלה מה שאין כן מעשה קשה דגירושין לא עביד כיון דישנו בשאלה, וכן משמע בדברי התוספות לקמן (ד"ה בשלמא) עיי"ש וכן הבין הש"ך (סו"ס סי' רכ"ה סק"ו) והקצות החושן (בס סק"ג) שדברי התוספות הם כדברי הר"ן עיי"ש.

[והנה הש"ך שם דחה דברי התוספות והר"ן דאדרבה כיון דחזינן דהואיל דיכול לישאל על הקדשו לא עביד דמגרש אשתו אעפ"י שבגירושין לא עביד איסורא כש"כ שלא יאמר מנה לפלוני בידי דעביד איסורא שאם משקר גוזל מן ההקדש עיי"ש, ולפמש"כ לעיל (ד"ה ומלא הם) גם במגרש עביד איסורא וגוזל מן ההקדש ולק"מ ודו"ק].

צריך להגיה בדברי התוס'

תוד"ה דחזקה אין אדם חוטא ולא לו, **בא"ד כמו כן אין לחוש כאן שמגרש אשתו כו' שאין סברא שיעשה קינוניא על ההקדש גבי גירושין יותר משכיב מרע**, אינו מובן והלא במתניתין חיישינן לקנוניא, ובצאן קדשים פירש דר"ל דהוא הדין במתניתין לא חיישינן אלא בבריא אבל בשכיב מרע אין לחוש שמגרש את אשתו לחזור ולישאנה, וצריך למחוק בתוספות תיבות "יותר משכיב מרע" ולהגיה "יותר משאמר מנה לפלוני בידי", ובספר מוצל מאש פירש דקאי על קושיית הגמרא עיי"ש.

החולקין אתוס' איך מיישבין קושייתם

תוד"ה מר סבר, **בא"ד וי"ל דאין צריך לפרט הנדר כי אם הלשון שנדר בו אבל אין צריך לפרש למה נדר כו'**, אבל הבית יוסף בהלכות נדרים (סי' רכ"ח סי"ד) דייק מהירושלמי שם ומרש"י בגיטין ומתשובות הרשב"א דצריך נמי לפרט הסיבה שבשבילה נדר וכן פסק בשולחן ערוך שם ולפי זה הדרא קושיית התוספות שהחכם לא יתיר לו נדרו ואמאי לא ידיר הנאה ממנה, ובשלמא להטורי זהב שם (סק"ט) שמפרש את הבית יוסף דמה שכתב הסיבה שבשבילה נדר הכוונה לתנאי הנדר ור"ל מלבד לשון הנדר (בשם יש מפרשים כגון הסיע דיבוא בשלמי דלם מבוארים ובלם להחליף מלשונו בשם יש מפרשים) צריך גם כן לפרש האופן והתנאי שבנדר (כגון יש מפרשים שבעולם והתנאי שם נהגיתי מכתובתי) אבל אם אומר לשון הנדר ממש כמו שנדר ולא החליף ולא קיצר לא מצינו שום רמז בגמרא ובפוסקים שישאלנו המתיר מה טעם היה בלבו לעשות הנדר והביא ראיה מתוספות כאן והבין שזהו גם כן דעת רש"י והרשב"א אם כן לית מאן דפליג אתוספות ולא קשה מידי, אבל הפרישה שם (סק"ג) והש"ך (סק"ה) והמגן אברהם (סי' קכ"ח סק"ג) סוברים שהירושלמי ורש"י והרשב"א חולקין אתוספות שלנו וכן משמע בריטב"א בנדרים (ס"ד ע"ח) עיי"ש ולשיטתם תקשה קושיית התוספות.

אולם לפי האמת אין כאן קושיא דאכתי אין תועלת להדירו, דאף אם חייב לפרט הסיבה שבשבילה נדר מכל מקום זה המגרש משום קנוניא שמא ישקר לחכם ולא יאמר האמת למה נדר והחכם יתיר נדרו, ואף על פי שבעלמא אין חוששין שלא יפרט הנדר והתנאי או שישקר בלשון הנדר היינו משום שיודע שאם יתירנו חכם בטעות אין כאן התרה ולמה הוא מטריח לבוא לחכם אם רוצה לעבור על נדרו, אבל הכא שאינו מטעה את החכם

בגוף הנדר אלא בענין צדדי למה נדר אם מחמת קטטה או ערמה לא משמע ליה לאינשי שהתירו של חכם בטעות הוא כיון שלא שיקר בעצם הנדר ולא החליף ולא קיצר כלום, (ופעפ"י שע"ז מעריס להפסיד ממון הקדש מ"מ על קנוניא וערמה אינו מופסין ורק לעצור על נדרו אין מופסין), מה שאין כן בכהן שנודר ועובד ויורד ומגרש אם נודר לגרש אשתו הפסולה וירצה לשקר אז יצטרך לשנות לשון הנדר גופא וזה לא חיישנן וכנ"ל שאז יודע דלא מהני התרתו, [בקיצור לתוס' אין צריך לפרט הסיבה ולהחולקין על תוס' אה"נ שחייב לפרט הסיבה מ"מ חושב שאינו מעכב וממילא ישקר].

וכן מתבאר מדברי הש"ך שם, והוא ממה שהביא בשם הפרישה לתמוה על שלא ראינו נוהגין כן לפרט הסיבה שבשבילה נדר ואחר שדחה תירוץ הפרישה כתב ליישב ז"ל אלא נראה דמאי דאמרינן צריך לפרט הנדר חובת הנודר הוא ולא שהחכם צריך לשאול על זה ומי שאינו מפרט הסיבה היינו משום שנדר בסתם בלי סיבה ומי שנדר מחמת סיבה ואינו מפרש באמת עון הוא בידו ואין מביאין ראיה מן השוטים עכ"ל, ועל כרחך אין כוונתו שהם חוטאים במזיד לעבור על נדרן דאם כן למה באין לחכם להתיר וכנ"ל אלא ודאי שחושבין שסיבת הנדר אינו מעכב והתירו של חכם מהני שפיר אף שאינו יודע סיבת האיסור, וזה גופא הטעם למה אין החכם שואל על זה כי באמת יש שאין שום סיבה ויש גם כן שמשקר כיון שאינו בגוף הנדר ולכן מה לו לשאול אם ממילא לא יהיה בטוח באמיתתו ודו"ק.

בדעת הרמב"ם שכ' ידור הנאה

אלא הכא בשאלה דהקדש קמיפלגי כו' הן הן דברי בית הלל כו', וכיון דקיימא לן כבית הלל דהקדש טעות אינו הקדש אם כן הלכה כרבי יהושע דאין צריך לידור הנאה ועוד דהלכה כרבי יהושע כנגד רבי אליעזר ואם כן אפילו ללישנא קמא דבבריא פליגי נמי הלכה כרבי יהושע, ולכן תמהו המפרשים על הרמב"ם (פ"ז מערכין ה"ז) שפסק כרבי אליעזר ז"ל המקדיש כל נכסיו ואחר כך גירש את אשתו כו' אינה גובה עד שידירנה הנאה שמא קנוניא עשו כו' ואין אומרין אילו רצה היה אומר בטעות הקדשתי וישאל על הקדישו כו', והאחרונים נדחקו מאוד ביישוב דבריו, [מש"כ הכס"מ דאזיל כל"ק דסוגיין וכרב הונא והלח"מ כ' דסמך על סוגיא דשבועות כבר דחה הש"ך (סו"מ סי' נ"ס סק"ו) דגמ' גופא הדר לגמרי מל"ק ומסיק דבשאלה קמיפלגי ור"א כב"ש ור"י כב"ה ומייתי ברייתא ע"ז והיאך אפשר לפסוק נגד זה (ונמחת שכ"ס נפיהמ"ש שגם העתיק מגם ל"ג ופסק כר"י), ובהפלאה (קו"פ סי' ק"ג סקי"ג) כ' דיל"פ פלוגתתא דר"א ור"י דר"א סבר צריך לנדור קודם גירושין ור"י סבר אין צריך ר"ל קודם גירושין אבל גם אם לא נדר מקודם כל שבאת לגבות צריך לידור ופסק כוותיה דר"י דנודר אחר גירושין, ובמשנת רעק"א כ' כעי"ז דלר"א אין עצה אחרת אלא שידור הנאה ור"י סבר אי"צ ר"ל לידור דיש עצה אחרת שישאל על הקדישו, וכל אלו דחוקים הם דעיקר חסר מן הספר דקאמר ר"י אי"צ ולא פירש דצריך לשאול או לידור ועוד שהרמב"ם עצמו בפיהמ"ש ביאר דברי ר"א במי שכבר גירש דצריך לידור הנאה ולר"י אי"צ ומבואר להדיא דר"י אי"צ לידור כלל וגם אי"צ לישאל על הקדישו, והגם שפסק שם כר"י מ"מ מצינו שיחזור בו בפסקיו ממה שהכריע בפיהמ"ש אבל דוחק לומר שחזר מפירוש דברי התנאים עצמן, וממילא דנדחה ג"כ מש"כ בשו"ת שמן רוקח (סי' קי"ז) דלר"א ידור הנאה מן האשה ומן המעות ולר"י אי"צ לידור מהמעות רק ממנה דכ"ז אינו כפיהמ"ש, וגם עצם סברתו דחוק דנחוש שיגרש אשתו עולמית בשביל לחלק עמה בממון עיי"ש].

ולענ"ד נראה באופן פשוט, דהנה פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע הוא על חיובא דבית דין להציל עשוק מיד עושקו שאם יש חשש קרוב שעושין קנוניא על הבית דין לעכב בידן וקאמר רבי אליעזר ידור הנאה היינו שבית דין מחוייבין לכוף אותו לידור הנאה משום דאיכא חשש גדול לקנוניא כיון דלא מצי מתשיל על הקדישו ואין לו עצה אחרת להוציא מיד הקדש ומיד הערב אלא על ידי גירושין ורבי יהושע סבר דאינו צריך היינו שאין החשש גדול כל כך דהא אי בעי מיתשיל על הקדישו ולכן אין בית דין צריך לכופו לידור הנאה אבל זה פשוט שבית דין יכולין לכופו אם לפי ראות עיניהם יש סיבה לחשוש, והאמת הוא שיש כמה וכמה סיבות שלא ילך וישאל על הקדישו דדילמא אינו יודע כלל שהלכה כבית הלל או אפשר שאין לו פתח חרטה או מי יימר דמזדקקי לו בית דין ואפשר שאינו רוצה לבזות עצמו בבית דין ועוד סברות שהזכירו האחרונים, אלא שרבי יהושע לא חש לכל זה ואמר שאינו צריך לידור הנאה, ומכל מקום יתכן שיבואו בית דין אחריו ויחששו לכל אלו ויצריכו אותו לידור הנאה.

וכבר כתבו התוספות יו"ט כאן והלחם משנה בהלכות אישות (פי"ז ה"י) ליישב דברי הרמב"ם, דבסוף סוגיין משמע דקיימא לן כמאן דאמר ידירנה הנאה מדאמרינן (נקמן ע"ב) ההוא גברא כו' ערב תנן הקדש תנן לוקח מהו כו' משמע דפשיטא ליה דעבדינן כרבי אליעזר וכן ממה שאמר רב משרשיא טעמא דנהרדעי בשלמא

הקדש משום ריוח דהקדש כו' משמע דהכי עבדינן, והש"ך (חו"מ סי' קי"ג סק"ו) כתב על זה דדקדוקים של הבל הם ולא פירש למה ואפשר כוונתו כהרש"ש כאן שכתב דאין זה ראיה דהא גם רבי יהושע מודה דהוי חיישינן לקינוניא אם לא דיש שאלה להקדש, מיהו אינו מובן דסוף כל סוף אי אין הלכה כן אמאי נקטה, [ואין לומר משום מקום דל"ש שאלה כגון באתי לידי גזבר שדעת הרשב"א בב"ב שם דלא מצי שאיל עלה או כגון שהקדיש על דעת רבים דליתא בשאלה, דמ"מ מתניתין לא מיירי מזה (כמוש"כ הרמב"ן שם דהא רבי יהושע קאמר דמ"ל לידור משום דמגי שמיל), ואיך נקט הקדש תנן הלא מה דתנן הקדש מיירי במצי שאיל ובזה לא קי"ל כוותי', אלא על כרחך דגם בזה עבדינן כר"א לידור הנאה].

אלא נראה דסבירא ליה דוחק לפסוק מדיוקא בעלמא נגד מסקנת הגמרא כרבי יהושע, אבל לפי המבואר דלרבי יהושע אין עיכוב בדבר להדירו הנאה אלא שלא הצריכו מפני שלא חשש לכל הני חששות שפיר יש לומר דדורות האחרונים ראו לחשוש בזה מפני שנשתנה המצב או נתרבו הרמאים או מאיזה טעם שיהיה ולכן אף על פי שהעיקר כרבי יהושע מכל מקום עבדינן הלכה כרבי אליעזר, ואלו דברי הרמב"ם בפירוש המשניות נוסח אר"י שהביאו התוספות יו"ט ז"ל ואף על פי שדעת רבי יהושע אמת הלכה כרבי אליעזר, ר"ל דהלכה למעשה עבדינן כרבי אליעזר שכך נקטו אמוראי בתראי, וזה גם כן מה שכתב בהלכות ואין אומרין אילו רצה היה אומר בטעות הקדשתי וישאל על הקדישו כו', ולא פירש למה לא אמרינן כן (ויש שפלפלו לתמן ק"ל דבעי פתח מרטיה ולכן ס"ל לשמואל על הקדישו וסוגיין משלח כמ"ד לתי"ל פתח מרטיה, משא"כ מסתמא דמתמא יכול לשמואל רק לומר דמהתי טעמא לא נקטיה להדיוט), אלא הוא אשר דיברנו דאין הכי נמי שיכול לשאול על הקדישו אבל אנן לא סמכינן על זה אלא צריך שידור הנאה ממנה.

איך ולמה מכריחין הבעל לנדור אחר גירושין

א"ל רבא והאנן ידור הנאה תנן ואביי אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש, בשיטה מקובצת (סוף ו') בשם הרא"ש כתב דיש שדקדקו מכאן שאם לא הדירה בשעת נתינת הגט שוב אין מדירין אותה כו' ולא נהירא כו' עי"ש, והוא פלוגתת הראשונים, שבטור (אבהע"ז סי' ק"ג ס"ו) כתב להדיא שאפילו לא הדירה בשעת הגירושין ידירנה אחר כך כשתתבענו הכתובה וכן משמע מדברי הרמב"ם (פי"ז מאישות ה"י) שכתב המגרש את אשתו ידירנה הנאה ואחר כך תפרע כתובתה כו' וכן המקדיש נכסיו וגירש את אשתו ידירנה הנאה כו' אבל המגרש את אשתו ובאה לטרוף מן הלקוחות כו' ואם רצת תחזור לבעלה כו' משמע מהמשך הדברים דכולם אחר גירושין מיירי, אבל ביד רמה בבבא בתרא (קע"ד ע"ב) כתב ז"ל ושמעינן נמי דבשעת גירושין הוא דמדרינן לה מדמהדר ליה אביי אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש ומסתברא דאי לא ידעינן בהו בשעת גירושין לא מדרינן ליה בתר הכי מקמי דליסבה דבשלמא בשעת גירושין מהני לאהדוריה דלמא ממנע ולא מגרש ולא פסד ערב ולא מידי אלא לאחר גירושין מאי נפקא מינה בין הכי ובין הכי פסיד ערב עכ"ל, [ולקמן (ע"ב) ההוא גברא דזבנינהו לנכסי' וקא גרשה לדביתהו דאיבעיא לי' לר"י ברי' דרבא ערב תנן הקדש תנן לוקח מהו, משמע כה"ג דכבר גרשה בהקדש וערב פשיטא לי' דבעי לידור הנאה וכדעת הטור, ולהיד רמה צ"ל וקא גרשה היינו וקא מגרשה שהוא מתעסק לגרשה ולא שגירשה כבר].

ולכאורה הסברא נותנת כהרמ"ה דאחר שכבר גירש איך נעצור ביד האשה מלתבוע כתובתה ומה נעשה אם אין הבעל מדירה האם נפסיד לאשה כתובתה בשביל זה, וכבר הקשה כן רעק"א בבבא בתרא (קע"ג ע"ב) ז"ל ומכל מקום בעיקר דמלתא קשה לי דאיך שייך שלא תפרע עד שידירנה הבעל ובאיזה כח נכריח הבעל לידור הנאה ואם הוא לא ירצה לעשות כן נפסיד אותה שלא לפרוע לה ואמאי לא הטילו חז"ל על אשה דבר זה כשבאה לתבוע כתובתה מהערב תידור הנאה מבעל זה ע"כ.

ולישב דעת הטור ודעימיה יש לומר, דמה שהקשה באיזה כח נכריח את הבעל אפשר דבית דין משמתינן ומחרמינן ליה עד שידור הנאה, דוגמא לזה מה שכתב הר"ן כתובות (כ"ד ע"ב בדפי הרי"ף הנמחקו לקמן ע"ב בתוד"ה מקום דל"ם) במי שאסר נכסיו על בעל חובו דמשמתינן ליה עד דמיתשל אנידרא עיי"ש הכי נמי משמתינן ליה עד דנדיר, והטעם שאנו עושין כן משום שאנו חוששין שמא הוא גורם לגזילת הערב וכדי להרחיקו מזה מכריחין אותו לידור, וממילא מובן נמי למה מפסידין אותה שלא תפרע שאם תאמר אנו מפסידין לה בלא הוכחת ערמה אף אנו נאמר תביא ראיה שאין כאן ערמה שהרי כיון שאנו חוששין לגזילה אי אפשר ליתן לה עד שאנו בטוחין שלא יהיה כאן גזילה וכמו שנתבאר לעיל (ד"ה אלא בשמלה דהקדש קמיפלגי) דחובה על הבית דין להציל עשוק מיד עושקו ולעכב על ידן אם יש חשש קרוב שמוציאין ממון שלא כדין, ומה שלא הטילו חז"ל הנדר עליה כבר נתבאר בתוספות כאן (ד"ה לכי) עמש"כ שם.

האם גט צריך שלשה

אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש, משמע דנתינת הגט אין צריך בית דין, ובשו"ת נודע ביהודה (תניינא חאה"ע סי' קי"ד) האריך בזה והוכיח מדברי האור זרוע (ח"ב סי' תמ"ה) שכתב דגט שניתן בלילה פסול משום שהוא כהתחלת דין אם כן הכי נמי דבעי שלשה ועוד הביא ראיה מרש"י ריש סנהדרין שכתב דמיאון בעי שלשה דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון ור"ל דומיא דגט דבעי שלשה, והא דאמרינן הכא אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש היינו דלא בעינן דיינין מומחין אלא בג' הדיוטות סגי והם אינם יודעין דבעי שידור הנאה עיי"ש.

והגם שדבריו צריכין עיון, דמה שכתב מרש"י ריש סנהדרין דמיאון כעין דאורייתא היינו כעין גיטין אינו מוכח ובמהר"ם שיף שם לא פירש כן אלא דר"ל כעין דאורייתא דחליצה תיקנו, ומה שכתב מהאור זרוע מבואר בדבריו שלא ראה הספר בפנים אלא מה שהעתיק בשו"ת הרא"ם (סוס"י פ"ד) אבל שם באור זרוע כתב להדיא דסתם גט לא בעי תלתא דאפילו גבי ממונות אינו אלא מדרבנן דבעי ג' ורק במביא גט ממדינת הים בעי ג' לקיום שטרות עיי"ש וכבר דחה כן החתם סופר בתשובה (חאה"ע ח"ג סי' ס"ה) עיי"ש, מכל מקום רוח ה' דיבר בו במה שפירש דברי הש"ס כאן דר"ל דאין צריך מומחין אלא בג' הדיוטות סגי שכן פירש רגמ"ה כאן ובבבא בתרא (קע"ד ע"ב) ומבואר להדיא דעתו דגט בעי שלשה וכן מוכח ברא"ש שבשיטה מקובצת (סוף ו') עיי"ש ואכמ"ל.

למה בנו שאני ואי דוקא צורבא מרבנן

ומי אמר אביי הכי והאמר אביי איזהו רשע ערום זה המשיא עצה למכור בנכסים כרבן שמעון בן גמליאל בריה שאני וצורבא מרבנן שאני, ביד רמה בבבא בתרא (קע"ד ע"ב) כתב דוקא בנו והוא צורבא מרבנן אבל בנו ואינו צורבא מרבנן או צורבא מרבנן ואינו בנו מאן דמסיב ליה עצה כהאי גוונא רשע מקרי וכן כתב הגר"א כאן, אבל בתשובת הרשב"א (ח"ג סי' רל"ב) מבואר דבנו לחוד סגי שכתב שם על עני אחד שיש לו אב עשיר ואינו רוצה לפרנסו שבית דין כופין אותו לזונו מדין צדקה ומביא ראיה מסוגיין וז"ל ומחמרינן על האב יותר משאר העם ומבקשין טצדקי לחייבו יותר מן השאר וכמו שאמרו בשילהי גט פשוט משה בר עצרי כו' ואקשינן ומי אמר אביי הכי והאמר אביי איזהו רשע ערום כו' ופרקינן בנו שאני (ולג"ג ולגרסת מהרנבן שמו) אלמא באב באין בעקיפין לסבב לגרש ושלא ידע להדירה הנאה ועוד שמשיאין לבן עצה מה שאין כן בעלמא ע"כ, ולא נזכר שם לא בשאלה ולא בתשובה שהבן ההוא לומד תורה והוה צורבא מרבנן, [והרשב"א מוסיף שם וא"ת א"כ למה לא היו כופין אותו להדיא ליזון את רב הונא בנו י"ל שלא היו כופין לזון את אשתו ואת בניו אעפ"י שיכפוהו לזון את רב הונא בנו לבד עכ"ל משמע דכפייה אינו שייך אלא לבנו דוקא אבל הערמה מותר גם בשביל אשתו ובניו וצ"ע אי הערמה מדין כפי' לצדקה ממ"נ אי אשתו ובניו בכלל ליכפייה בהדיא ואי לא איך מותר הערמה].

והנה הרמב"ם (פ"י ממתנ"ע הט"ז) כתב ז"ל הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותן כדי ללמד הזכרים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה ולא יהיו מבוזות וכן הנותן מזונות לאביו ולאמו הרי זה בכלל הצדקה וצדקה גדלה היא שהקרוב קודם, ובמהר"י קורקוס כתב על זה פרק נערה (כתובות נ' ע"ב) מאי דכתיב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים ופירוש קטנים יותר משש דפחות משש נקראים קטני קטנים וגם חייב הוא בה מדינא (שם ס"ה ע"ב) ולא מיקרי צדקה כו' ולכך רבינו קראן גדולים כו' דבערך זה נקראים גדולים לאפוקי פחות משש כו' ובודאי דהוא הדין גדולים ממש ואורחא דמלתא נקט כו' עכ"ד, אולם לא העיר מנליה להרמב"ם דדוקא אם נותן להם כדי ללמד הזכרים תורה וכו' שזה לא נזכר בגמרא שם, ומה שציינו ברמב"ם פרנקל (נמקו"ל ונפ' הליקוטים נשם ס' נאר תאברהם) ליבמות (ס"ג ע"ב) האוהב את אשתו כו' והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה כו' עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך, אינו ענין לכאן שיהא זה מתנאי צדקה.

אולם לפי המבואר ברשב"א דסוגיין משום כפייה לצדקה, אי נימא כהיד רמה הנ"ל יש לומר דהרמב"ם מקורו טהור מסוגיא זו דרק בבנו וצורבא מרבנן כופין לאב משום צדקה אבל בנו לחוד לא סגי דליכייפיה לאב משום דאין בזה צדקה יותר משאר עני ולהכי כתב דוקא כדי ללמדם תורה, ויתיישב גם כן מה שתמהו המפרשים על הרמב"ם שהביא (נפי"ג מזכי' ומתנה ה"ט) דינא דאביי דאסור להשיא עצה למכור בנכסים כרבי שמעון בן גמליאל ולא הביא בשום מקום דבריה שאני וצורבא מרבנן שאני, ולפי הנ"ל לא הוצרך להביאו כי כבר כתב (נהל' מתנ"ע) דליתן לבנו כדי ללמוד תורה הרי זה בכלל צדקה והרי כופין על מצות צדקה כמו שכתב שם (פ"ז ה"י) ואם כן פשיטא דמותר וגם מצוה ליתן עצה כזו בכי האי גוונא, [אלא דעל המחבר קצת תימה שהביא (יו"ד סי'

רנ״ף ס״ג) את דברי הרמב״ם ושוב מביא (ס״ד) דברי הרשב״א והני סיתראה נינהו כמבואר ועיי״ש].

כ״ג ע״ב

ביאור קו׳ התוס׳ ותירוצם

תוד״ה ערב תנן, תימה וכי לא ידע שבכל השׁ״ס דאשה גובה כתובתה מן הלקוחות כו׳, וכבר תמהו המפרשים דהכא לא איבעיא ליה אי גובה כתובתה אלא אי צריך לידור הנאה ממנה ולזה אין ראיה מכל הש״ס, ותירצו (עי׳ חק נתן ועוד) דהכי קאמר וכי לא ידע שבכל הש״ס אמרינן דאשה גובה כתובתה מן הלקוחות ולא אישתמיט בשום דוכתא לומר דצריך להדירה משום חשש קנוניא, (בשלמא הא דמציעו דהקדש וערב שאם גובה כתובתה מהן משום דסמין שמתני׳ דיקן דבעי הדירה, שכל לקוחות דיותר מפורש בכל הש״ס ובמציעות להדיא שאם גובה מהן לא מציעו במתני׳ ובשום דוכתא דבעי הדירה), אבל לענ״ד לישנא דתוספות לא משמע כן אלא כפשוטו דאיבעיא דגמרא אי גובה כתובתה מן הלקוחות או לא על זה הקשו שבכל הש״ס מצינו דגובה כתובתה.

ולכן נראה לפרש דדעתם כדעת הטור (שנכתב״ז סי׳ ק״ב) שאם לא הדיר הנאה בשעת גירושין צריך שידור הנאה אחר כך ולא יפרע הערב כתובתה עד שידור הבעל הנאה וכן דעת הרמב״ם והרא״ש (עי׳ לעיל ע״ב ד״ה אלא רבא), וכבר הקשה רעק״א (ג״כ קע״ג ע״ב) איך נכריח הבעל להדיר ולמה תפסיד האשה כתובתה אם לא ידיר, ועיין מה שכתבתי לעיל (שם) דכנראה דעת הטור דכיון דיש כאן חשש גזילה חובה על הבית דין להציל עשוק מיד עושקו ולעכב על ידה מלהוציא ממון שלא כדין ואם תאמר באיזה כח נכריח את הבעל אפשר דבית דין משמתינן ומחרמינן ליה עד שידור הנאה עייש״ה, ונראה דדעת התוספות כדעת הטור בזה שלא יפרע הערב עד שידיר בעל הנאה אבל לענין להכריח הבעל שידור הנאה סבירא להו כקושיית רעק״א דבאמת אין לנו כח להכריחו ואין הכי נמי שהאשה מפסידה כיון שאין אנו בטוחין שאין כאן גזילה, ואדרבה כן משמע ליה לתוספות מלישנא דמתניתין המקדיש נכסיו כו׳ כשיגרשנה ידור הנאה וכן הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידירנה הנאה כו׳ דאי לא נכריח אותו בשעת גירושין אחר כך לא נוכל עוד להכריחו ותפסיד האשה מחשש ערמה, [והא דאמר אביי אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש דמשמע דאח״כ גובה מן הערב אף שלא הדירה בעל היינו בשגביית הערב נמי שלא בבי״ד והערב אינו יודע שכה״ג פטור אבל אם היה בא לבי״ד לגבות אה״נ דלא היה גובה, וכ״מ בתוס׳ ב״ב שם שכתבו אטו כו׳ שמא ״יפרע״ שלא בבי״ד ובלא הדרה וכ״מ בפרישה שם (סקכ״ו)], והכי נמי גבי לקוחות אם הדין הוא דצריך שידור הנאה אם כן היכא דגירש ולא הדיר הנאה באמת אינה גובה ממשועבדים, וזהו דקשיא ליה לתוספות איך מיבעיא ליה אי מפסידה כתובתה אם לא הדיר בשעת גירושין והרי בכל הש״ס מצינו שגובה מלקוחות ודוחק לומר דכולהו מיירי שכבר הדירה הנאה.

ועל זה תירצו דבכל הש״ס דגובה מלקוחות היינו משום שאינו אלא חשש רחוק שמא עושה קנוניא ובכגון זה אין מעכבין אותה מלגבות כתובתה אבל הכא דמיד אחר המכר גירשה יש חשש גדול דמשום קנוניא עשו ולכן אפשר דיכול לעכבה מלגבות, ומתניתין דקאמר ידור ודאי שבשעת גירושין נכריח את הבעל לדור אפילו אם אינו אלא חשש רחוק דקנוניא אבל מה דמשמע ממתניתין שאם לא הדיר בשעת גירושין שהאשה הפסידה כתובתה היינו דוקא אם החשש גדול כגון שגירשה מיד אחר ההקדש או הערבות וכדומה ודו״ק.

דינר לאו דוקא

במתני׳ מוסיף עוד דינר ופודה, פרש״י בדינר או בדבר מועט, והכי איתא בירושלמי כתובות (פ״ח ה״י) ולא סוף דבר דינר אלא אפילו כל שהוא שלא יהא הקדש נראה יוצא בלא פדיון, ואף דלקמן (כ״ט ע״ב) אמרינן דבעי ד׳ זוזי כדי לפרסם הדבר ולא סגי בשוה פרוטה התם הקדש מעליא הוא מה שאין הכא דלאו הקדש הוא כמו שפירש רש״י ואינו אלא שלא יאמרו כו׳ די בכל שהוא, ויותר מזה כתב בתשובות הרשב״א (מיוחסות סי׳ רס״ט) דאפילו מאן דלית ליה לשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו אשוה פרוטה מחולל מכל מקום הכא מהני כיון דמדינא שעבוד מפקיע מידי הקדש במקום פסידא דבעל חוב לא החמירו עליו לפדותו בשויו עיי״ש והכי נמי לענין פרסומא לא חמיר כל כך, והתוספות יו״ט נתקשה בזה.

ולפלא שהרמב״ם כאן (פ״ו הט״ז) כתב כלשון המשנה דפודה בדינר ולענין פדיון הקדישו בזמן הזה כתב (פ״ח ה״י) דסגי בפרוטה וחכמים דנו שיפדה בד׳ זוזא או קרוב לזה כדי לפרסם הדבר, ולמה כאן לא כתב בדינר או קרוב לזה וצריך עיון, [ולדברי המפרשים שדעת הרמב״ם

דקדו"ד נמי מפקיע מידי שיעבוד והקדש מעליא הוא עד שיפדנה י"ל דלהכי בעי טפי ולא סגי בפחות מדינר משא"כ בזה"ז דליכא הקדש ואינו אלא לפרסומי מילתא סגי אפי' בפחות, מיהו אין נראה כן דעת הרמב"ם וכמו שיתבאר לקמן (ד"ה משום דר' יוסי).

איך משמע מרש"י שהבע"ח פודה

תוד"ה מוסיף עוד דינר כו', בא"ד משמע לפירושו שהבעל חוב עצמו פודה כו', צריך ביאור איך משמע כן הרי אדרבה רש"י כתב שיוסיף להלוותו דינר לזה ואם הבעל חוב עצמו הוא הפודה למה ליה להלוותו ללוה ועל כרחך הכוונה שמלוה ללוה כדי שיפדה הוא, (ונע"ק כ' דדייקי מדהול"ל להלוותו דינר כדי לפדות כו' והוס' דוחק), ועוד הרי רש"י על הרישא אלא הפודה פודה כתב להדיא בעלים פודין אותן כו' והתוספות גופא כתבו (בד"ה הפודה פודה) דלרש"י רישא וסיפא חדא הוא ואם כן איך יתכן לפרש לרש"י סיפא שהבעל חוב פודה.

ונראה שהתוספות דייקי ממה שכתב רש"י בעל חוב יוסיף עוד להלוותו כו', למה נקט בעל חוב והרי יכול לוה ללוות ממי שירצה ואף דאפשר דנקט הכי משום שאין אחר שירצה להלוותו וכמו שכתב התוספות יו"ט מכל מקום למה ליה לרש"י להתייחס כלל אל המלוה מי ילוה לו עוד דינר די לו לדבר מן הלוה ולומר מוסיף עוד דינר הלוה יוסיף ללוות עוד דינר ויפדה מן ההקדש ומאי איכפת לן ממי ילוה, ובפרט דמתניתין הלא מירי מן הלוה דקאמר הקדיש כו' והיה חובו כו' ומסתמא ההמשך מוסיף כו' ופודה כו' נמי קאי אלוה ולמה דייק רש"י שהבעל חוב הוא המוסיף, ומזה משמע ליה לתוספות דרש"י נקט בעל חוב מוסיף משום שהוא יכול להלוות ללוה בעל כרחו דלוה ועל ידי זה לגבות חובו, וכמו שכתב הרא"ש בכתובות (פ"ע סי' כ"ז) דמלוה הרוצה לגבות מן הלוה ואינו בעיר וצריך לשלוח שליח לעיר אחרת להודיעו שאם לא יפרע ירדו לנכסיו שדמי אותו שליח יגבה מלוה עם חובו והוכיח כן מהא דאמרינן הכא מוסיף עוד דינר משמע שמוסיף על הלואתו וגובה הדינר עם שאר חובו והוא הדין להוצאת השליח כו' עיי"ש, נמצא דמה שמוציא המלוה לצורך גביית חובו נזקף לחשבונו של לוה, ואם כן אף על פי שרש"י כתב לעיל שהבעלים פודין כאן משמע דרש"י מוסיף שגם הבעל חוב יכול לפדות וההוצאות דהיינו דינר שנותן להקדש יהיו הלואה ללוה, וזהו כוונת תוספות דמשמע לפירושו שהבעל חוב עצמו פודה ר"ל שמשמע שהבעל חוב נמי יכול לפדות אבל לשון המשנה על מנת ליתן לאשה כו' ולבעל חוב כו' משמע דרק הלוה פודה ולא המלוה, לכן נראה לפרש שהלוה יוסיף להלוות עוד דינר ממי שירצה ואינו ענין למלוה כלל.

מיהו באמת אפשר שכוונת רש"י גם כן שהלוה פודה ולא הבעל חוב, ולא קאמר שהבעל חוב יוסיף עוד להלוותו אלא בשביל סברא הנ"ל דר"ל שיכול בעל חוב להלוותו על כרחו ולכופו בבית דין לפדות ואין הלוה יכול לומר איני רוצה להיות בעל חוב על הדינר ודו"ק.

למה צריך דוקא בעלים וקו' מפסחים דאי"צ בעלים

שם, לכן נראה לפרש שהלוה יוסיף כו' ופודה כו', ולא פירשו באמת למה דוקא הלוה פודה ולא הבעל חוב או אחר, ויש מפרשים על פי דברי התוספות בתמורה (כ"ז ע"ב ד"ה לפ) דדוקא בבעלים אמר שמואל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל אבל באחרים לא, והכא נמי אם יבוא אחר ויתן דינר אכתי נראה כהקדש יוצא בלא פדיון מה שאין כן בעלים יכולין לחלל שוה מנה על פרוטה, מיהו אכתי קשה מהא דפסחים (ל' סוע"ב) גבי פלוגתתא דאביי ורבא אי בעל חוב למפרע גובה או מכאן ולהבא הוא גובה דאמרינן התם היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כולי עלמא לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי מלוה ופריק דתנן מוסיף עוד דינר ופודה כו' הרי להדיא דבעל חוב עצמו מצי לפדות מן ההקדש, (כה"ק בע"ק כאן וגידו"מ (שער מ"ג מ"ג סוף חוט ג') וכבר רמז המאירי בפסחים שם בתירוץ הסוגיות עיי"ש ומש"כ התיו"ט כאן דוחק עיי"ש).

ובתומים (סי' קי"ז סק"י) מתרץ דמה טעם בעל חוב לא יפדה כי הוא נותן רק פרוטה אחת להקדש ונוטל הכל לעצמו ואם כן יאמרו הקדש יוצא על ידי שוה פרוטה מה שאין כן בפודה אחר הרי נותן כל שויו אלא שנותן פרוטה להקדש והשאר לבעל חוב הרי נתן כל פדיונו וממילא לא יאמרו כו', ואם כן הני מילי בזמן המשנה דאסור לפדות הקדש אלא בשויו מה שאין כן הא דפסחים בזמן הזה דלכתחילה מותר לפדות הקדש שוה מנה על פרוטה (כדלמרי' לקמן כ"ט ע"ב) אין חסרון במה שיפדנה מלוה.

ולענ"ד אינו מובן, דאיך תאמר באחר הפודה שהוא נותן כל שויו והרי אחרי שנתן פרוטה להקדש לא ישלם מכיסו לבעל חוב אלא יטול הנכסים מן ההקדש

ויתננו לבעל חוב ואיך נתן כל פדיונה, ואפילו יתן מכיסו מכל מקום מה ענין נתינתו לבעל חוב לנתינת פדיון להקדש והרי סוף סוף לא נתן להקדש אלא פרוטה ויאמרו שההקדש יוצא בלא פדיון ומה יועיל זה שמשלם אחר כך לבעל חוב מה ששייך לו.

ונראה דחלוק זמן המשנה מזמן הזה מטעם אחר, דבזמן המשנה שייך הא דלעיל (תוס׳ דתמורה) דדוקא בבעלים אמרינן הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל אבל באחרים לא והכא נמי אם יבוא אחר ויתן דינר אכתי נראה כהקדש יוצא בלא פדיון ולהכי בעי בעלים מה שאין כן בזמן הזה אין צריך בעלים דוקא, לא מיבעיא לתירוץ הא׳ בתוספות מנחות (ע״פ ע״ב ד״ה ומתירין) דמשמע שבזמן הזה כל אחד יכול לכתחילה לחלל אפילו הקדישו של חבירו שוה מנה על שוה פרוטה, ואם כן שפיר אמרינן בפסחים דאתי מלוה ופריק שהרי כל אחד יכול לעשות כן, אלא אפילו לתירוץ הב׳ שם דרק בעלים יכולין לכתחילה לעשות כן, מכל מקום כתבו הטעם משום דאין סברא שיוכל כל אחד לפדות הקדש חבירו שוה מנה על שוה פרוטה ויקחנו לעצמו משמע דזהו משום פסידא דמקדיש ואם כן הכא דליכא חסרון מצד מקדיש שהרי לא בא מלוה להפסידו אלא לגבות חובו ולפטור לוה משיעבודו אז גם מצד הקדש אין חסרון ושפיר מצי מלוה לפדותו בדינר או בדבר מועט.

אמאי לא פריך מרישא

בגמ׳ למה לי למימר הפודה פודה כו׳, פרש״י תשקוץ אשה ובעל חוב בלא פדיון כו׳, תימה למה העמידו קושייתם על הפודה פודה ולא על הרישא אין האשה יכולה לגבות כתובתה מן ההקדש ולא בעל חוב את חובו ותקשה אמאי לא, ואפשר מדמשני דמשום רבי אבהו שלא יאמרו כו׳ צריך ליתן פדיונו להקדש על כן נקט ליה לקושייתו אלישנא דהפודה ודוחק, [ולפמש״כ הלח״מ בדעת הרמב״ם (עי׳ לקמן ד״ה מתוס דר׳ יונתן) ל״ק, דה״פ דלשון הפודה פודה משמע דאין הפודה הבע״ח עצמו רק אחר פודה ובע״ח גובה ממנו וע״ז פריך למה לא יפדה הוא עצמו ומשני שלא יאמרו כו׳ וכשבע״ח עצמו נותן דינר אינו נראה כפדיון עיי״ש, אבל מרישא מהא דאין אשה ובע״ח גובה לא פריך דהו״א בלא פדיון אבל בפדיון מהני, מיהו כ״כ שם דדברי הלח״מ ק׳ עיי״ש].

ויש ליישב על פי דברי הראב״ד בהשגות, שהרמב״ם (פ״ז ה״ד) כתב דאין אשה ובעל חוב גובה מהקדש משום שההקדש הפקיע מידי שיעבוד והראב״ד חולק דהקדש דמתניתין אינו מפקיע מידי שעבוד שהרי הפדיון אינו אלא כל דהו משום דרבי אבהו שלא יאמרו כו׳ וכתב תוך דבריו ז״ל ומשום הכי תנא במתניתין הפודה פודה פירוש לישנא קלילא, משמע דמתניתין רמז להא דאינו אלא גזירה שלא יאמרו במה דקאמר הפודה פודה, ואם כן שפיר פריך מהאי לישנא למה לי הפודה פודה כיון דמודית דאין ההקדש הקדש למה לי פדיון ועלה מתרץ משום דרבי אבהו דאף על פי שאינו הקדש צריך פדיון שלא יאמרו כו׳.

ההקדש חל עד שעת גוביינא

רש״י ד״ה למה לי למימר הפודה פודה, בא״ד דהא לא חל הקדש עלייהו דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וכן כתב רש״י במתניתין (ד״ה הפודה פודה), וכתבו התוספות (ד״ה משום דר״מ) דמכאן מביא רש״י ראיה דהא דאמר רבא הקדש מפקיע מידי שיעבוד דוקא הקדש דקדושת הגוף דחמיר אבל קדושת דמים לא דהא הכא דמן הדין אין הקדש חל על הנכסים כו׳, משמע מזה דמעולם לא חל ההקדש עלייהו כיון דאינו שלו ואין בהן מעילה אפילו קודם שבא בעל חוב לגבותו, ואינו מובן וכי מפני שיעבוד נכסים גרידא מקרי אינו שלו ואינו יכול להקדישו אתמהה ואין לומר דמשום שקדמו גירושין להקדש כמו שכתב רש״י (ד״ה והיתה עליו) כבר חל חיוב תשלומין דכתובה דהא רש״י לא כתב כן אלא לפרש אמאי לא חיישינן לקנוניא דלעיל (ע״פ), ועוד דבעל חוב מאי איכא למימר וכי נימא דמיירי גם כן דאתא לידי גוביינא ולא מצא רש״י לנכון לפרש זה ועוד דהא מתניתין דלעיל המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה רבי אליעזר אומר כשיגרשנה ידור הנאה כו׳ שמא יעשה קינוניא כו׳ פרש״י שמא משום ערמה מגרש לה שתגבה כתובתה מן ההקדש כו׳ הרי שאף שקדמו קידושיו לגירושין ולא אתא לידי גוביינא בשעה שהקדישה יכולה היא להוציאה מיד הקדש כשתתגרש ובודאי דאינה צריכה ליתן יותר מדינר דאם הפדיון בשיוויו מה קנוניא איכא הלא אינו מרויח כלום, [ובזה מיושב קו׳ הכת״ס גיטין שם מאי ראיית רש״י דקדו״ד אינו מפקיע מידי שיעבוד ממתני׳ דהכא והא שא״ה שכבר הגיע זמן פרעון ולק״מ דבמתני׳ הקודם לא בא זמן פרעון ואעפ״כ גובה, ועי׳ ס׳ התרומות (שער מ״ג ה״ג) כשמביא הסתירה על דברי רבא שאמר הקדש וחמץ כו׳ לא מקשה ממתניתין אלא ממשנה הקודמת עיי״ש, ואעפ״י שתוס׳ כתבו מכאן מביא רש״י

ראי׳ כו׳ אמת שכן הוא ברש״י בכ״מ אבל הכוונה מתרתי מתני׳ דממתני׳ קמייתא לחוד אינו מבואר איך גובין אשה ובע״ח מהקדש אבל מתני׳ דידן מבאר דאינו נותן אלא דינר ומבין שניהם נלמד דאפי׳ לא הגיע זמן פרעון בשעת הקדש אי״צ לפדות אלא בדינר ודו״ק], ואם כן אמאי נתן רש״י טעמא למתניתין דהפודה פודה בדבר מועט דודאי לא חל ההקדש הרי גם אם חל ההקדש פודה בדבר מועט.

ונראה ברור דכוונת רש״י דודאי קדשי הנכסים עד שבא בעל חוב לגבות אלא דר״ל שבשעת גבייתו נפקע הקדושה מאליה כי לא נתקדשו אלא עד שעת גובינא ומההוא שעתא והלאה לא חל עלייהו הקדש מעיקרא כי בעת ההוא אינו שלו ולא מצי להקדישו, וכן כתב הגרי״ז כאן, ואף שנראה דוחק בלשון רש״י מכל מקום אביא לך ראיות נאמנות על זה ושאי אפשר לפרש שלא הוקדשו נכסים מעולם.

חדא ממה שהתוספות בגיטין (מ׳ ע״ב ד״ה הקדש) בשם ר״י פירשו מה בין קדושת הגוף שמפקיע מיד שיעבוד וקדושת דמים אינו מפקיע, דלרבא דמכאן ולהבא הוא גובה ודאי דהוה של לוה ומצי להקדישו אלא דקדושת הגוף אין לו פדיון והפקעה ממילא אינו יוצא מיד הקדש גם כשבא בעל חוב לגבות אבל קדושת דמים כיון דיש להן פדיון והפקעה אם כן כשבא בעל חוב לגבות לא עדיף הקדש ממקדיש דכמו שמידי מקדיש היה נפקע הוא הדין מיד הקדש הרי הוא נפקע וכמו בשדה מקנה שהקדישה שחוזר ביובל לבעליה ע״כ, ומבואר שהתוספות הבינו דברי רש״י דודאי גם בקדושת דמים הקדישו הקדש וכמו שדה מקנה דודאי הקדש מעליא הוא עד היובל ורק אחר כך נפקע הקדושה, וכן מבואר להדיא בתשובת ריב״ש (סי׳ שנ״ט) שכתב לפרש דברי התוספות ביישוב שיטת רש״י וז״ל אבל בהקדש דמים אף על פי שחל ההקדש כיון שיש לו פדיון מסתלק קדושתו ממנו גם כן יבא המלוה ויגבה חובו ממנו ויפקע ההקדש מכאן ואילך אף על פי שהיה לו חלות עד עתה עיי״ש ומביא כן מתוספות הרא״ש (יבמות מ״ו ע״ב) וז״ל פרש״י דוקא קדושת הגוף אבל קדושת דמים אף על גב דחל הקדש בשעה שהקדישוהו בעלים פקע בשעת טריפה כי היכי דפקע על ידי נתינת דמים כדאשכחן בשדה מקנה כו׳, [ואין הכוונה דאז נעקר הקדושה למפרע דהא רש״י לא קאמר דנעקר אלא שלא חל ועוד דא״כ חזרה קו׳ התוס׳ מ״ש קדוה״ג דלא נעקר למפרע שהרי נתברר שבשעת ההקדש לא היה שלו].

ועוד כי הרשב״א בגיטין שם אחר שהביא שיטת רש״י דקדושת דמים אינו מפקיע מידי שיעבוד ושיטת ר״ת החולק וסובר דרק במקרקעי אינו מפקיע מידי שיעבוד אבל במטלטלי מפקיע דוחה הוא את דברי ר״ת ומוסיף שמצא בירושלמי כתובות (פ״ח ה״י) דמביא אמתניתין דידן רבי אבהו בשם רבי יוחנן מועלין מעילה גמורה וקשיא אם מועלין בה מעילה גמורה יהא נפדה בשווה אם אינו נפדה בשווה לא ימעלו בו מעילה גמורה מה אנן קיימינן אם במחובר לקרקע וכי יש מעילה בקרקע אלא כן אנן קיימינן בקמה כו׳, ומסיק הרשב״א אלמא הא דתנן מוסיף עוד דינר אפילו במטלטלי היא וכדברי רש״י והגאונים ז״ל ע״כ, והשתא איך יפרש שיטת רש״י עם הירושלמי דמועלין בו אי דעת רש״י דאינו קדוש כלל.

ומכל הני מוכח כנ״ל דמה שכתב רש״י דלא חל עלייהו הקדש היינו משעת גובינא ואילך, [וזהו ג״כ כוונת רגמ״ה (ע״פ ממתני׳ המקדיש) ז״ל הרי היו הנכסים משועבדים לכתובה ואין ההקדש הקדש גמור ואם מגרש את אשתו ה״ה גובה מאותו הקדש ע״כ, מש״כ שאינו הקדש גמור לאו למימרא דלא נתפס ההקדש דא״כ הול״ל שאינו הקדש ממש אלא ה״ק דסתם הקדש קדוש לעולם אבל זה אינו הקדש גמור שיהא קדוש לעולם דהכא אם מגרש את אשתו ה״ה גובה מאותו הקדש וזהו ג״כ כוונתו במתני׳ כאן ודו״ק], וכן צריך לומר בפסחים (ל׳ ע״ב) גבי הא דרבא דבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה ואף על פי כן אם הקדישה לוה אתי מלוה ופריק שרש״י פירש דאף על פי שעד גובינא הרי הוא ברשות לוה מכל מקום אין מכירתו מכירה ואין הקדישו הקדש שהרי ממושכנין הן למלוה ולא הוה של לוה (כגי׳ המפ״ס שם) אף על פי שברשותו הן ע״כ, התם נמי כוונתו דלהכי אינו שלו להקדיש לעולם כי משעת גובינא ואילך הרי הוא של בעל חוב אבל ודאי שיכול להקדיש עד אז, והרי רש״י שם כתב נמי שאין מכירתו מכירה וכי נימא דכי אתא בעל חוב וטריף הרי הוא גזל בידו דלוקח למפרע ופירות שאכל צריך להחזיר ואם יסלק לוה למלוה בזוזי וכי צריך לוקח קנין חדש, אלא ודאי משעת גבייה קאמר.

ואם תאמר אי הקדש מעליא הוא עד שעת גובינא כי אתא בעל חוב וטריף איך פקע הקדש בכדי והא פלוגתא הוא בנדרים (כ״ט ע״ב) אי הקדש פקע בכדי, לא קשיא דהא בירושלמי קידושין (פ״ג ה״ב) כתב מצינו הקדש דפקע בכדי למאן דאמר נכנסין ולא נותנין (לקמן כ״ה ע״ב) ולכולי עלמא בשדה מקנה שהקדישה (לקמן כ״ו ע״ב) ומשום שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, והרי תוספות בגיטין

כתבו דהקדש דמים שהיה עליו כתובת אשה ובעל חוב דמי לשדה מקנה ואם כן שפיר הוה הקדש גמור עד גביית בעל חוב ומאז פקע בכדי כיון שלא היה שלו להקדישו יותר, [והא דבעי הכא דינר מפני שלא יאמרו כו׳ ובשדה מקנה אי״צ כ״כ לקמן שם (גמוד״ס סדס מקנה) דשאני התם דכו״ע ידעי שאין השדה אחוזתו שלו משא״כ שיעבוד לבע״ח אינו ידוע ואיכא למיחש עיי״ש].

ואדרבה זהו גופא שיטת הירושלמי, דהא ברישא קאמר שם רבי אבהו בשם רבי יוחנן הרי זו עולה שלשים יום כל שלשים הרי זו עולה לאחר שלשים יום יצאת לחולין מאיליה מעילתה מה הוא (מי מועלין פס תוך ג׳ יוס) רבי יוחנן אמר מעילתה ברורה כו׳ מה בין הקדש (ירושלמי מאמר ג׳ ממועלין) ומה בין אשה (דכה״ג מקודשת לעולם) מצינו הקדש יוצא בלא פדיון כו׳ כרבי שמעון כו׳ נכנסין ולא נותנין כו׳ תיפתר דברי הכל בשדה מקנה כו׳, ומבואר שיטת רבי יוחנן דאף על פי שההקדש נפקע בכדי מכל מקום כל זמן שהוא קדוש מועלין בו, וזהו רבי יוחנן לשיטתו בירושלמי כתובות הנ״ל דהקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובעל חוב אז קודם גביית בעל חוב הקדש גמור הוא ומועלין בו וכשבא בעל חוב לפדות נפקע הקדש בכדי (וכ״כ לידמ״ז סס עיי״ש), והגם שבנדרים (סס) פליגי בר פדא ורבא אי הקדש פקע בכדי מכל מקום לא מיבעיא לרבא דסובר קדושת דמים פקע בכדי והרמב״ם פסק כוותיה (פ״ד ממעילה ה״ט) וכן דעת הרשב״א והריטב״א בעירובין (ל״ו ע״ס) אלא אפילו להנימוקי יוסף שפסק כבר פדא וכן הר״ן בנדרים והראב״ד (פט״ו ממעה״ק ה״ז) פסקו כוותיה לחומרא מכל מקום בשיטה מקובצת (ד״ה אמר נר פדס) כתב דדינו של בר פדא חומרא דרבנן הוא וממילא סוגיין דאורייתא שפיר קאי כוותיה (ועכ״פ זהו סי׳ רס״ו).

[ועי׳ קצוה״ח (סי׳ קי״ז סק״ג) שהק׳ סתירת הראב״ד דפסק כבר פדא איך מחלק בסוגיין בין קדוה״ג לקדו״ד כתוס׳ ואיך יפקיע השיעבוד דקדו״ד בכדי ותי׳ דשיעבוד דומה לפדיון ולא הוה בכדי, ואינו מובן דאינו דומה דבפדיון עובר הקדושה לממון אבל בגביית בעל חוב פקע ההקדש ואינו מחולל על כלום, ובאמת עיקר הקו׳ הוא אבר פדא גופא איך יפרש הא דשדה מקנה דמשמע דקדו״ד פקע בכדי כראיית הירושלמי, וצ״ל דשאני שדה מקנה שהקדיש כל מה שיש לו רק שלאחר היובל אינו שלו וא״א מקדיש דבר שאינו שלו וכן בבע״ח משא״כ המקדיש דבר שהוא שלו לגמרי ואינו מקדישו אלא לזמן כה״ג לא פקע בכדי (עי׳ תס״ס נדרים סס ד״ה ס״ל רבס ובמי׳ ר״ס סקסס סס סי׳ כ״ג וקובס״ע סי׳ נ״ו), וכן צ״ל בדברי התוס׳ סוכה (מ״ס ע״ב ד״ה הילך) וב״ב (קל״ד ע״ס ד״ה כל) שכ׳ שהמקבל מתנה ע״מ להחזיר יכול להקדישו כ״ז שהוא שלו וע״כ משום שהקדיש כל מה שיש לו וכ״כ בשעה״מ (פ״ס מלוה ה״י ד״ה ונמה) ובשפ״א סוכה שם ודו״ק ואכמ״ל].

ביאור שיטת הרמב״ם בסוגיא

משום דר׳ אבהו דא״ר אבהו שלא יאמרו כו׳, ובתוספות כתבו שמכאן מביא רש״י ראיה דהא דאמר רבא הקדש מפקיע מידי שיעבוד דוקא הקדש קדושת הגוף דחמיר אבל קדושת דמים לא וכן דעת הראב״ד דלקמן, ודעת ר״ת בספר הישר (גיטין סי׳ נ״ה) הובא ברשב״א גיטין (מ׳ ע״ב) דלא אמרו קדושת דמים אינה מפקעת מיד שעבוד אלא במקרקעי דכגבוי דמי ולאו דידיה דלוה הוא אלא דמלוה אבל מטלטלי ברשות לוה הוא להקדישו והקדש דמים מפקיע מידי שיעבוד, ולישנא דקדושת דמים ר״ל קרקע דלא שייך ביה קדושת הגוף אבל מטלטלין אפשר למזבח או לבדק הבית ואין הכי נמי עיקר החילוק בין קרקע למטלטלין ולא בין קדושת הגוף לקדושת דמים עיי״ש, ולפי דבריו מתניתין דסגי בדינר לא מיירי אלא בקרקע דלא קדוש.

ודעה שלישית הוא דעת הרמב״ם (פ״ז הי״ד וט״ז) דאפילו קדושת דמים מפקיע מידי שיעבוד ואדרבה זהו דינא דמתניתין, וז״ל 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 כו׳ ואחר שפודין אותה ולוקח אותה הלוקח אפילו בדינר כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון חוזר הפודה ומגבה לאשה כתובתה כו׳ עכ״ל, ובהשגות כתב איני סובר שהקדש זה מפקיע מיד השעבוד שהרי הפדיון אינו אלא כל דהו משום דרבי אבהו שלא יאמר כו׳ ואינו מפקיע אלא קדושת הגוף כגון הקדש קונמות כו׳ כדאיתא בכתובות (נ״ט ע״ב) כו׳ ע״כ ר״ל דשם אמרינן שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו ולהכי מפקיע מידי שיעבוד משמע דקדושת דמים אינו מפקיע מידי שיעבוד, עוד קשה על הרמב״ם אי הקדש מעליא הוא מאי מסיק שלא יאמרו כו׳ הא מדאורייתא בעי פדיון, והמפרשים הרבו עליו עוד חבילות קושיות.

והגרי״ז (בתמורה כ״ו ע״ס ובמי׳ הגר״מ ג״מ נ״ו ע״ס) כתב בזה דברים תמוהין, כי הקשה לו מהא דבבא

מציעא (סט) דמאן דאמר יש ביטל מקח בהקדש לית ליה לדשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל אם כן איך מיתוקם מתניתין דהפודה פודה כו' וכדרבי אבהו כו' ואיך יוצא בפרוטה אי לית ליה דשמואל, ובשלמא לרש"י והראב"ד דאין צריך חילול כלל דמעיקרא לא חל ההקדש והפדיון אינו אלא דרבנן בזה כולי עלמא מודי לשמואל דיכול לפדות בפרוטה (וכיוון דזה לשמואל הרשב"ם מיוחסות סי' רס"ט ע"ש), אבל להרמב"ם שההקדש מפקיע מידי שיעבוד צריך לומר דהא דרבי אבהו שלא יאמרו כו' לא הוי דינא דרבנן גרידא אלא שמעיקר הדין צריך לפדות מהקדש וסגי בדינר משום דשמואל נמצא דמתניתין מוכח כוותיה ואיך פליגי אמוראי עליה, ותירץ דבפדיון נכסים מן ההקדש יש ב' ענינים הא' פדיון הקדושה והב' פדיון הממונות ולא פליגי אמוראי בדשמואל בפדיון הקדושה שאפילו שוה מנה מחולל אפרוטה ורק לענין הממונות פליגי אי ביתר משיעור אונאה בטל מקח או דנשאר מחולל, ומה דסבר הרמב"ם דהקדש מפקיע מידי שיעבוד מודה דהממונות נשאר משועבד לאשה ובעל חוב גם בשעת הקדש רק כל זמן שהקדושה עליו אין יכולין לגבות וכיון דאין צריך לפדות הממונות רק לחלל הקדושה בזה כולי עלמא מודי לדשמואל ואתי שפיר הא דרבי אבהו שלא יאמרו כו' אפילו להרמב"ם דמעיקר הדין קאמר שצריך לפדות הקדושה, והנה מקור דברי רבי אבהו שלא יאמרו כו' ילפינן לקמן (ל"ג ע"ב) בבתי חצרים שהקדישם וגאלו אחר ופגע בו יובל דיוצא השדה לבעליו ופריך מאי איריא גאלו אחר אפילו לא גאלו נמי ומשני משום דרבי אבהו כו', ולפי הנ"ל דרבי אבהו היינו פדיון מעיקר הדין מסתבר דגם התם הפדיון מהקדש מעיקר הדין ופשיטא דהדיני ממונות של הקדש יוצא ביובל בלא פדיון והפדיון רק על הקדושה, ומבואר נמי מה שכתב הרמב"ם (פ"ד מ"ט) הא דלקמן (כ"ה ע"ב במתני') בשדה אחוזה היוצא לכהנים ביובל דנכנסין ונותנין דמיה אף על פי שממתנות כהונה יוצא השדה לכהנים היינו הממונות אבל הדמים צריכין ליתן משום חילול קדושה עכ"ד.

ואין דבריו מובנים כלל, מלבד שאין רמז ברמב"ם דשדה היוצא ביובל לכהנים שייך הממונות לכהנים בלא נתינת דמיו ורק משום חילול קדושה בעי פדיון ואדרבה אם כן אמאי לא סגי התם בפרוטה וכן בבתי חצרים תקשה אמאי לא סגי בפרוטה וכבר הארכתי בזה לקמן (סט כ"ה ע"ב במתני') עיי"ש, גם כבר נתבאר (סט וכן ד"ה דלמ"ר במתני') דדינא דרבי אבהו אינו אלא גזירה דרבנן היכא דאינו הקדש ממש ואינו ענין לפדיון וחילול הקדש מעליא, ועוד קשה אי שיעבודן של בעל חוב ואשה במקומה עומדת כל זמן ההקדש מאי קאמר הרמב"ם שהקדש מפקיע מידי שיעבוד והלא שיעבוד ממון לא נפקע ושיעבוד קדושה לא שייך כלל לאשה ובעל חוב והוה ליה למימר שאינם יכולין לגבות מפני הקדושה שעליו אבל לישנא דמפקיע משמע הפקעה ממש כמו חמץ ושחרור (ועי' פיהמ"ש כלן), גם אין מובן אי משום שיעבודן של האשה ובעל חוב אינו יכול להקדיש הממונות שבו איך באמת חל ההקדש כלל והיכן מצינו הקדש רק לענין חילול.

והנכון כפירושו של החתם סופר בגיטין (מ' ע"ב ובכמה מהמרומים כ' קצת כעי"ז עי' מלכה"מ כלן ויד המלך בפי"ח ממלוה ולוה), שהרמב"ם לא גרס בכתובות שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו אלא כל הקדושות מפקיעין מידי שיעבוד אף קדושת דמים והקדש גמור הוא ומועלין בו (כמבואר פירושנלמי הנמצאי לעיל בכרס"י ד"ה ל"ל למימר), אך דוקא כל זמן שהוא ביד הקדש אבל אחר שנפדה חוזר השיעבוד לאשה ולבעל חוב למקומו ובודאי צריך הגזבר להודיע ללוקח שיש כאן חוב ושכשיפדנה יגבנה מלוה ממנו, נמצא דמה שהוא כנגד החוב או אם אין בנכסים יותר מן החוב אינו שוה ללוקח כלום כי המלוה יוציאנה מידו וממילא שאין מי שישלם להקדש בעד הנכסים האלו ואם כן גם להקדש אינו שוה כלום והוה האי מקדיש כמקדיש פחות משוה פרוטה שאינו הקדש כלל, אבל השתא דאמרו רבנן שהפודה יוסיף דינר כדי שלא יאמרו כו' (ודינר זה יגבה מלקוח ונע"ח ולכן לא מפקיע מידי) נמצא הקדש מרויח דינר וכבר חל ההקדש מדאורייתא ואם כן מפני הדינר שחייב ליתן מתקנת חכמים מועלין בו דאורייתא עד הפדיון ומיושב הכל עכ"ד, ולפי דבריו יהיה קושיית הגמרא כפירוש רש"י למה לי למימר הפודה פודה תשקול אשה ובעל חוב בלא פדיון דלא חל הקדש עליה משום דלא שוה מידי ומשני דאין הכי נמי רק חכמים תקנו גזירה שלא יאמרו כו' ולהכי שוה להקדש אותו דינר ושפיר בעי פדיון מעליא, [וממילא דל"ק קו' הגרי"ז למאן דלס"ל כשמואל איך מהני כאן פרוטה, דכמו דמהני לרש"י והראב"ד כיון דלא חל ההקדש ה"נ להרמב"ם לא חל ההקדש לולא דינר זה שאנו מחייבין אותו משום גזירה דרבנן].

והנה הלחם משנה דייק מדברי הרמב"ם שכתב דאחר שיפדנה לוקח מן ההקדש גובה אשה ובעל חוב מהן דמשמע דוקא אחר גובה ולא אשה ובעל חוב גופא,

[ומפרש דהפודה פודה ע"מ ליתן כו' משמע דאין הפודה הבע"ח עצמו וזהו קו' הגמ' למה לא יפדה בע"ח עצמו ומשני שלא יאמרו כו' דהרואה שהבע"ח עצמו לוקחו אינו סובר שפדאו אלא שלקחו בלי פדיון לכך יפדה אחר כדי שיראו הכל שפדאוהו וממנו לקחו הבע"ח עיי"ש, (ומיושב קושייתנו (ד"ה ג"ל למימר) אמאי לא פריך מרישא למה אין האשה יכולה לגבות כתובתה ולא בע"ח את חובו אלא פריך מהפודה פודה, ולפי"ד מרישא לא פריך שהרי הקדש מעליא הוא ובעי פדיון והו"א הא דאין אשה ובע"ח גובין היינו בלא פדיון אבל בפדיון שפיר גובין), אלא דצ"ע בדבריו, דהא רבי אבהו לא קאמר אלא היכא דאינו הקדש ממש אם יקחנו בלא פדיון יש לחוש שמא יאמרו כו' אבל לא קאמר דהיכא דהקדש גמור הוא יש לנו לחוש אם יפדנו בע"ח שמא יאמרו כו', ואם הכוונה ללמוד מדבריו ולהוציא דין חדש אם כן העיקר חסר מן הספר, ומדמשני שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון משמע דהקו' היה אמאי בעי פדיון כלל וכפרש"י], **וכבר הקשו עליו האחרונים מהא דפסחים** (ל' ע"ב) **דאמרינן להדיא אתא מלוה ופריק** (ומשמע לעיל (ד"ה לכן נראה לפרש) לישנא דפרש"י תוס' מנחות נ"ט יעלה מרוכה להרמב"ם שהרי נ"ט חילק בין בעלים לגמר עיי"ש ודו"ק), **וצריך לומר דאין הכי נמי גם אשה ובעל חוב יכולין לפדות וכן הבין מרכבת המשנה, ומה שכתב הרמב"ם אפשר לרבותא קאמר דכל אחד יכול לפדות אלא שעדיין שיעבוד אשה ובעל חוב עלה ויכולין לגבות מן הלוקח.**

גזירה דרבנן הוא ואינו ענין להא דאין הקדש יוצא בלא פדיון

דא"ר אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, משמע גזירה דרבנן וכמו שכתב רש"י במתניתין (ד"ה שלא הפודה) **להדיא דמדאורייתא אין כאן הקדש רק חשש דרבנן שלא יאמרו כו' וכן הוא ברגמ"ה לקמן** (ל"ג ע"ב ד"ה ג"ל שמיי) **גזירה שלא יאמרו כו' וכן הגירסא להדיא בבבא קמא** (ל"ג ע"ב) **גזירה שמא יאמרו כו', וכן הבינו כל הראשונים שהקשו סתירה ממתניתין דהכא דמשמע שאינו הקדש להא דרבא דהקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד** (תוס' כאן ובגיטין (מ' ע"ב) ובכתב"ם שם וכ"מ בפ' היתר שם ובצעה"ת שער מ"ג ועוד), **וכן בתשובות הרשב"א** (מיוחסות סי' רפ"ט) **כתב ז"ל ותוספת דינר נמי לא מדברי תורה אלא מדבריהם שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון כו' עיי"ש, ואפילו לשיטת הרמב"ם** (פ"ז מהט"ז) **דהקדש מפקיע מידי שיעבוד ואין השיעבוד חוזר עד שיפדנו אחרים מכל מקום אין הפדיון אלא מדרבנן כמו שכתב שלא יאמרו כו' וכמו שנתבאר לעיל** (בדיבור שלפנ"ז), **דלישנא שלא יאמרו כו' לא מצי מתפרש דאורייתא.**

ומלבד זה יש דין דאורייתא היכא דהוה הקדש מעליא שאין הקדש יוצא בלא פדיון וילפינן לה לקמן (ל"ג ע"ב) מבן לוי, ואף דהתם מייתי עלה הא דשלא יאמרו כו' היינו משום דאחרי דידעינן דין דאורייתא שאין הקדש יוצא בלא פדיון חששו רבנן גם במקום שאינו הקדש ממש אלא שנראה כהקדש יוצא בלא פדיון וכמו שנתבאר שם (ד"ה שלא יאמרו), אולם באמת גם בהקדש מעליא מצינו לפעמים שיוצא בלא פדיון כההיא דרבי שמעון לקמן (כ"ה ע"ב) דנכנסין ולא יוצאין וכן שדה מקנה לקמן (כ"ו ע"ב) שהקדישה שיוצא ביובל וכמבואר כל זה בירושלמי קידושין (פ"ג ה"ב) והא דלא חיישינן התם לדרבי אבהו נתבאר לקמן שם (כ"ה ע"ב ממתני' וכ"ו ע"ב ממוד"ה שדה מקנה ול"ג ע"ב ד"ה שלא יאמרו), [וכל זה שלא כדברי הגרי"ז (בתמורה כ"ז ע"ב ובמי' הגר"ק פ"מ נ"ז ע"ב) בפירושו לדברי הרמב"ם וכמו שנתבאר (לעיל בדיבור שלפנ"ז ולקמן כ"ה ע"ב ממתני' הגיע היובל ולפ גגללה) באורך עיי"ש].

ביאור מדוע לא יחול הקדש אמטלטלין

תוד"ה משום דרבי אבהו, מכאן מביא רש"י ראיה כו' וספק ביד מורי כו' ונראה דמתני' מיירי בכל נכסי כו', תמוה טובא שלא פירשו כלל מה הן צדדי הספק ומהיכי תיתי שיהא גרע הקדש ממכר שהמכר חל וההקדש לא יחול, ובפשטות היה נראה שהספק הוא אי מעיקר הדין מטלטלי משתעבדי לבעל חוב ורק משום פסידא דלקוחות תקנו שלא יקח בעל חוב (כמוש"כ הרמב"ם גיטין מ' ע"ב וכ"ה בתוס' בב"ק ל' ע"ב ד"ה הקדש ורמב"ם בב"ב מ"ב ע"ב ד"ה לפ מסתעבדי) ואם כן גבי הקדש דליכא האי סברא שפיר גובה בעל חוב, וחילוק זה מצינו ברמב"ן יבמות ([מ"ו ע"ב ד"ה הקדש] בשם י"א אלא שהוא עצמו דוחה דלא פלוג רבנן אבל אפ' שתוס' יסבור כההיא י"א] או דילמא מטלטלי לא משתעבדי לבעל חוב כלל (כמש"כ רש"י בב"מ ס"ו ע"ב ד"ה לפ מסתעבדי ובצעה"ת שער מ"ג פ"ב דין ג') דלא סמכי דעתיה עליה מפני שדרכם ללכת לאיבוד והם דברים שיכול להבריחן, ואם כן גם אצל הקדש יהיה כן ולא מצי בעל חוב לגבות מהן, והכריעו התוספות ממשנתינו כדעה ראשונה דשאני מכר משום תקנת לקוחות וכן הבין הקצות החושן (סי' קי"ז סק"ג) ועוד אחרונים את דברי התוספות.

אלא דלענ"ד לא משמע כן, שהרי התוספות כתבו ז"ל דודאי אם מכרן המכר מכר ולא יתפוס המלוה מיד הלוקח לפי שאין שיעבוד המלוה על המטלטלין אבל הקדש ספק הוא אם יחול עליו כו', ולא כתבו שלא יתפוס

המלוה מפני תקנת הלקוחות לפי שאין לו קול משמע להדיא דלאו משום תקנת לקוחות נגעי בה אלא מצד עצם החוב אין למלוה שום שיעבוד על מטלטלין (וכמ"ש בב"מ, ובמת שפיקו דמורי קמ"ל דמ"ש והכי נמי לגבי שיעבוד מטלטלין) ומכל מקום לגבי הקדש סברי דלא חל ובעל חוב גובה הימנה וצריך ביאור למה.

[ובמל"מ (פי"ח ממלוה ולוה ה"י) נמי מסתפק בזה, וביאר הצד שלא יחול ההקדש משום דהקדש דמים לא דמי למכר כיון שאין גופו קנוי להקדש, ואינו מובן מהכ"ת שאינו קנוי להקדש גם יש בו מעילה ויש לו פדיון לכ"א ולמה לא יהיה מכירה לשמים כמכרו להדיוט ויש לפלפל בזה ואכמ"ל, גם מש"כ באבנ"ז (או"מ סי' מ"ט מהודש ג' אות י"ח) שתוס' מסתפק אם חשוב אינו ברשותו דלוה משום דכ"ז שהם ביד הלוה משועבדין הן לבע"ח עיי"ש, מלבד שסברתו אינו מובן וגם קאי שם כדעת הרשב"א הנ"ל משום תקנת לקוחות וכ"כ לעיל דתוס' לס"ל כן ועוד אי ס"ל כן ל"צ לסברתו דיל"פ כנ"ל דזהו צדדי הספק, גם שיעבוד ל"מ אלא לעשותו אינו שלו ולא אינו ברשותו וכהחת"ס פסחים (ל' ע"ב) הובא לעיל (בכמ"ש ד"ה ל"ל למימר), ויש שהוציאו דברי התוס' מפשוטן (עי' הפלאה שבערכין ומרקשת מ"ב ליקוטים סי' ה') ואינו נראה כלל, ומה שהקשו אמסקנת התוס' יתבאר לקמן (בדיבור שמא"ז)].

ובאמת בפשטות דברי התוספות היה משמע דמורי לא נחית לסברא אמאי יהיה הקדש שונה ממכר, אלא ספיקו הוא בלישנא דרש"י דכללא כייל שהקדש דמים אינו מפקיע מידי שיעבוד ודבריו נובעין מהא דאמר רב אשי בכתובות (ל"ט ע"ב) קונמות קא אמרת שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו וכדרבא דאמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד, דמשמע קדושת הגוף מפקיע וקדושת דמים אין מפקיע וכל קדושת דמים בכלל אף מטלטלין, או דילמא שאני מטלטלי דמעולם לא היו משועבדין לבעל חוב ואין כאן הפקעה כלל במה שחל ההקדש, ומסיק דמתניתין משמע דאפילו במטלטלי לא חל ההקדש דגם זה מקרי הפקעה כיון דבעודן תחת יד לוה יכול מלוה לגבות מהן ואם יחול ההקדש אינו יכול לגבות.

אולם אף שלא פירשה ודאי דאיכא סברא מעליא לחלק בין הקדש למכר, וביאור הדברים נראה במה שיש לחקור אם הקדיש מטלטלין ובא בעל חוב לגבות ואין לו לשלם מי חייב לישאל על הקדישו כדי שיהיה לו במה לשלם או אינו חייב, דיש לומר אף על גב דמטלטלי לא משתעבדי לבעל חוב גברא מי לא משתעבד ובעי למעבד כל מה שבידו לשלם לבעל חובו והרי מצי לישאל על הקדישו, ומצינו כיוצא בו במי שאסר נכסיו על בעל חובו שכתב הר"ן בכתובות (כ"ד ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ופרכינן) דמשמתינן ליה עד דמתשיל אנידרא וכן כתב הנימוקי יוסף ביבמות (כ"ג ע"ג מדפי הרי"ף ד"ה כ' הריטב"א) הובאו דבריהם בדרכי משה הארוך (סי' קי"ז ס"ז) ובסמ"ע (סס סקכ"ד), והכא נמי מסתבר שחייב לישאל על הקדישו [ות"ל שמצאתי סברא זו בס' נחל יצחק ח"א בהשמטות לדף י"ב עיי"ש], אלא דאם כן נמצא דמעולם לא חל ההקדש כיון שאינו שוה להקדש מידי כי לעולם לא יהיה להקדש ריוח מזה, וכל שכן הוא מדברי החתם סופר (גיטין מ' ע"ב הובא לעיל ד"ה מסוס דר' אבהו ליישב סי' הרמב"ם) שכתב דכיון שהפודה צריך ליתן לאשה ובעל חוב לא ימצא מי שיפדנה ויפסיד ממונו וממילא שאינו שוה כלום להקדש והוה ליה מקדיש פחות משוה פרוטה ולא חל ההקדש אלא משום הדינר שמוסיף מדרבנן עיי"ש וכל שכן הכא שחייב לישאל על ההקדש ולהפקיעו דודאי לא נמצא מי שיפדנה ואם כן שפיר כתבו התוספות שההקדש לא יחול אמטלטלי, (ומ"ל שמע יהיה לו לשלם ממק"מ ולמ יפטרך ליתמל דה"ג בהסיג דתמ"ס דמיע שהיה לו לשלם לבע"ח ולמ יפטרך הפודה ליתן להם וממילא שמוס להקדש ומל ההקדש, מלמ ולמ תמרי כן כיון דלעת עתה שמו דין עליו מין לו לשלם).

מיהו במקרקעי שפיר חל ההקדש עד שעת גוביינא ומועלין בה כמבואר בירושלמי, דכיון דמשתעבדי לבעל חוב ומצי תפיס להו בחובו מן ההקדש אין צריך לעקור ההקדש למפרע ושפיר הקדישן עד שעת גוביינא ורק מאז והלאה שאינו שלו להקדישו נפקע ההקדש וכמו שנתבאר לעיל (בכמ"ש ד"ה ל"ל למימר), מה שאין כן במטלטלי דלא משתעבדי לבעל חוב ואינו יכול לתפוס מן ההקדש נמצא דאין לו ללוה לשלם אלא אם ישאל על הקדישו וכיון שעל כרחך יופקע ההקדש ממילא דלא חל מעיקרא וכנ"ל, ולפי זה אף על פי שהתוספות מסיק דמתניתין מירי בין בקרקע בין במטלטלין אין דיניהם שוה שזה חל עד שעת גוביינא וזה לא חל מעולם.

ואם תאמר אם כן הקדש דקדושת הגוף אמאי מפקיע מידי שיעבוד נימא דחייב לישאל על הקדישו ויופקע ההקדש מעיקרא כדי שישלם לבעל חובו והרי הרמב"ם (פ"ד ממדמיס ה"ז) כתב להדיא דנשאלין על נדרי הקדש בין קדשי בדק הבית בין קדשי מזבח וכיון דיכול לישאל אמאי אינו חייב לעשות כן, ויש לומר דדוקא היכא דאין הפסד לאחרים צריך לישאל כמו בנדר שאינו אלא איסור בעלמא ואם ישאל עליו אין מי שיפסיד בזה

מה שאין כן בקדושת מזבח לא אמרינן שישאל על הקדישו ויפסיד ההקדש, והא דבקדושת דמים (במטלטלין) אמרינן שישאל על הקדישו היינו משום שההקדש לא מפסיד מידי דבין כך יכול לחלל שוה מנה אפרוטה ואם כן הכא דבין כך נותן פרוטה משום דרבי אבהו לא מפסיד הקדש מידי וממילא דלא חל ההקדש וכנ"ל, ואין להקשות אי הכי אמאי ישאל אהקדישו נימא שאם בא בעל חוב ואין לו לשלם שיחלל שוה מנה אפרוטה, ליתא דהא שמואל בדיעבד קאמר אבל לכתחילה לא כדאמרינן לקמן (כ"ט ע"ב) [ורק בזה"ז מותר אפי' לכתחילה אבל משנתינו מיירי מזמן המשנה כמו שביארנו כל זה לעיל (ד"ה לכן נראה לפרש) בדברי התוס' והתומים] וכיון שאסור לעשות כן צריך לישאל ולהפקיע ההקדש מעיקרא, ברם אף דאסור לחלל שוה מנה אפרוטה מכל מקום כיון דבדיעבד אם עשה כן מחולל מהני מיהת דלא מקרי מפסיד הקדש במה שמפקיעו וכנ"ל ודו"ק.

ברם לקושטא דמילתא אכתי צריך עיון מאי טעמא קדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד ולא אמרינן שישאל אהקדישו, דאף לפי הנ"ל דרק במקום שאין מפסיד מחייבינן ליה לישאל מכל מקום בשלמא בהקדש בדק הבית איכא פסידא להקדש אם ישאל עליו אבל בקדשי מזבח אפשר דלא חשיב הקדש מפסיד דאפילו בשעת הקדישו מקרי על שם בעלים כדאמרינן בבבא קמא (ע"ו ע"ב) גנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר כו' מכרו לשמים מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן ועיין תוספות שם (ד"ה והשתא) ויש לתרץ ואכ"מ.

למה לא דחו הראי' ממתני' כמו שדחו הראי' מרש"י

שם, בא"ד ואין להוכיח מהא דפרש"י אהא דאמר רבא עשה שורו אפותיקי כו', (בגליון מהרש"ם דהיינו בס"ק 5 ע"ב עיי"ש), ותמהו האחרונים אם כן איך מסיק התוספות דמתניתין מיירי בין מקרקע בין ממטלטלין והא אפשר לדחות דשיעבד לו מטלטלי אגב קרקע כמו שדחאו הראיה מפרש"י, (ועי' הפלאה שבערכין מס"ק כזה ומיהו מוכן ועי' מרכסת ס"ג ליקוטים סי' ה' ג"כ הועיל דברי התוס' מפסוטן).

ולענ"ד לא קשה מידי דמה שכתבו לאוקמי כן בדברי רש"י אינו דחויה בעלמא אלא טעמא רבה איכא לומר כן מה שאינו שייך במתניתין דידן, דהנה רבא קאמר בבבא בתרא (מ"ד ע"ב) עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה הימנו והקשו התוספות שם (ד"ה שורו) אם כן אמאי לא חשיב רבא מכר בהדי הקדש שמפקיע מידי שיעבוד וכתבו לחלק דהקדש מפקיע אפילו אקני ליה (לוה לנע"ם) מטלטלין אגב מקרקעי מה שאין כן במכר דכי האי גוונא אינו מפקיע (כמבואר בגמ' סוף דפרק ועיסתם פלוגי לי' מטלטלי אגב מקרקעי הוסף בתוס' כאן), הרי דרבא חילקו למכר והקדש לתרי הילכתא ולא כללן אהדדי משום האי דינא דאקני מטלטלי אגב קרקע, ואם כן בבבא קמא שם דמייתי הא דרבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד ומפרש רש"י כגון שעשה שורו אפותיקי והקדישה קדושת הגוף כו' ולא קדושת דמים בזה שפיר כתבו התוספות כאן דאיכא לאוקמי כששיעבד לו (לוה לנע"ם) מטלטלי אגב קרקע דבהא אמרינן קדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד דאי לא מיירי בהכי אמאי לא כלל מכר בהדייהו שהרי אפילו מכר מפקיע מידי שיעבוד נמצא דדברי התוספות כאן הן הן דברי התוספות בבבא בתרא שם, מה שאין כן מתניתין דקאמר סתמא הקדיש נכסיו דוחק לאוקמי דוקא בששיעבד לו מטלטלי אגב קרקע דכל כי האי גוונא הוה ליה לפרש ולכן שפיר משמע דגם מטלטלין בעלמא מצי בעל חוב לגבות דלא חל ההקדש עליו, [אבל מדברי הטור (סי' ק"ז) משמע דאם לא שיעבד לו מטלטלין אגב קרקע אין בע"ח גובה ממנו כמוש"כ ב"י והב"ח שם ודבריו הן מבעה"ת (סער מ"ג ס"ק דין ג') ולס"ל כתוס' דדוחק לאוקמי מתני' בששיעבד לו אגב קרקע, אבל מש"כ הפרישה על הטור שכ"כ התוס' צ"ע עיי"ש].

צ"ע בל"ק דרש"י

אם חובו כנגד הקדישו פודה ואם לאו אינו פודה, ופרש"י בלישנא קמא דאי לאו (לנע"ם) דחובו יותר מהקדישו לאו אדעתא דהכי אוזפיה אלא המוני הימניה הלכך לא גבי מהקדש, והוא הדין לרבנן אי שוה נכסי בציר מפלגא לאו אדעתא דהכי אוזפיה כמבואר בתוספות (ד"ה עד פלגא), ותימה גדולה הוא אם כן במכר אמאי בעל חוב מוציא מיד הלקוחות וכן הקשה הרא"ש בשיטה מקובצת (סוף י'), ואם תאמר דתוספות לא סברי שיהא תלוי אי אדעתא דהכי אוזפיה אלא שממילא משועבדין הנכסים לבעל חוב ומצי תפיס אפילו אין דעתו עליהן אם כן מאי שנא הקדש דלא מצי תפיס מינה הרי הנכסים משועבדין אליו וכל שכן שזה סותר מאי דמסקי לעיל (סוד"ה מפוש דר' לנכון) דמתניתין מיירי בין בקרקע בין במטלטלין והרי קרקע ודאי משועבד לבעל חוב מעיקר הדין ואיך נימא דלאו אדעתא דהני נכסיה אוזפיה.

וליכא למימר דכוונת רש"י ותוספות דאין הכי נמי שהנכסים משועבדין לבעל חובו אלא שאם חובו יותר מהקדישו לא סגי בפרוטה להוציא מחשש שמא יאמרו כו' וצריך לפדות בשיוויו, ליתא דלשון רש"י הלכך לא גבי מהקדש משמע דליכא גבייה כלל אלא פדיון דעלמא משום דאינו משועבד לבעל חוב, ועוד דהא כבר נתבאר לעיל (ד"ה מוסיף) מתשובות הרשב"א דאף מאן דלית ליה לשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו אשוה פרוטה מחולל מכל מקום הכא מהני ואפילו לכתחילה כיון דאינו הקדש מעליא אלא משום שלא יאמרו כו' עיי"ש ואם כן מאי נפקא מינה אי חובו יותר מהקדישו הא אפילו אם חיישינן שמא יאמרו כו' אכתי בדינר או פרוטה סגי וצריך עיון.

ממשכנין היינו לבטחון חוב או לגביית חוב, ואיך גזבר נכנס לבית

א) מתני' אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותו נותנין לו מזון כו', פרש"י גזבר נכנס לבתיהן

כו', לישנא דממשכנין משמע דלוקחין ממנו בתורת משכון לבטחון החוב ולא שלוקחין בגביית החוב ועלה קאמר דנותנין לו מזון כו' דהיינו שמסדרין לו בעת לקיחת משכון, וכן כתב רמב"ן בבבא מציעא (ק"ג ע"ב וק"ד ע"ב) דין סידור כשבא שליח בית דין למשכן אינו ממשכן מה שבית דין מניחין לו משום סידור כיצד אינו ממשכן כלי מטותיו כו' והיינו ברייתא דקתני לעיל (שם) ונותן מטה ומטה כו' משמע שמתחילה מניח לו שליח בית דין כלי סידור שאינו ממשכנו בהם והיינו נמי דתנן בערכין אף על פי שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותן נותנין לו מזון כו' משמע דבשעת משכון מסדרין לו ע"כ, ולפי דבריו מתניתין במשכון בעלמא ומסתברא דזמן משכון שלשים יום שהוא זמן בית דין כרבי שמעון בן גמליאל במתניתין שם (עי' רש"י שם ולקמן שם ק"ס ע"ב וכמה זמן ד"ה) והיינו דאמרינן התם דהקדש אין מחזירין העבוט ר"ל הא דהדיוט מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום הקדש הממשכן אין צריך, וכן משמע ברש"י שם (ק"ד ע"ב ד"ה ויחזירו) אהא דפריך התם ויחזירו בהקדש פרש"י העבוט עד שלשים יום, משמע דאיכא שלשים יום שהוא משכון בעלמא ואחר שלשים יום מוכרין אותו לפרעון.

אבל ר"ת בתוספות שם (ד"ה מה) הקשה כיון דבסידור מניחין לו כל מה שצריך מה חזרה שייך הא אינו מחזיר אלא מה שצריך לו [ונמוק"י תי' בשעבר ולקח ורמב"ן תי' בבגד שוה ק' מנה או כלים שעושין בו אוכל נפש עיי"ש] ותירץ דכשנוטל בתורת פרעון אז מסדרין אבל כשנוטל בתורת משכון דחייבי ערכין ממשכנין אותן אז אין מסדרין ושייך חזרה ע"כ, ולפי דבריו צריך לחלק מתניתין ולומר דתרתי קאמר חדא דחייבי ערכין ממשכנין אותן היינו שלוקחין משכון לבטחון בעלמא ולא לגוביינא ועוד דכשלוקחין לפרעון אז מסדרין לו ונותנין לו מזון כו' והוא דוחק, [שו"ר ביקר הערך שפי' דחייבי ערכין ממשכנין אותן קאי אשתי משכונות האחד לבטחון חוב והשני לגביית החוב ועל השני קתני ונותנין לו וזה יותר דחוק דסכינא חריפא מפסקי מתני'].

וכעין זה כתב הרא"ש אברייתא דקתני התם (ק"ג ע"ב) ושליח בית דין שבא למשכנו הרי זה נכנס לביתו וממשכנו ולא ימשכננו דברים שעושין בהן אוכל נפש ונותן מטה ומטה כו', והרא"ש שם (סי' מ"ז) אחר שמביא דברי ר"ת הנ"ל דהשבת עבוט אינו אלא במשכון לבטחון החוב ואז לוקחין הכל ואין מסדרין ורק כשבא לגבות חובו למאן דאמר מסדרין מניח לו מה שצריך, מסיק והא דקתני נותן לו מטה כו' (והכי קאמר ד"ה אינו נוטל למשכון ממה שמסדרין) לא קאי אשליח בית דין אלא מילתא באפי נפשה היא ומיירי במשכון נגישות פירעון דומיא דסידור דערכין (ר"ל דבערכין נמי אין מסדרין אלא בשעת פרעון) ע"כ, הרי שברייתא דהתם נמי צריך לחלק בין רישא לסיפא והוא הדין מתניתין.

והרמב"ם (פ"ג מערכין ה"ד) כתב חייבי ערכין ודמים ממשכנין אותן ולוקחין מהן בעל כרחן מה שנדרו ואין חייבין להחזיר להם המשכון ביום או בלילה ומוכרין כל הנמצא להם מן הקרקע ומן המטלטלין כו', ובקול רמ"ז פירש דר"ל שאין זה המשכון כאותו ששנינו בבבא מציעא ומחזיר את הכר בלילה כו' דהיינו משכון לבטחון חוב אלא שמסדרין אותו כנזכר כאן כי המשכון לפרעון הוא והשאר מוכרין אותן לתשלום חובת ערכו ונראה דהיינו דתנן אף על פי שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותן כו' פירש אין משכון זה להחזירו לו ביום או בלילה לצרכו אלא נותנין לו מזון כו' ע"כ, ותימה דאם כן מאי דקאמר ואין חייבין להחזיר להם המשכון מאי אין חייבין ומאי משכון הרי לקחוהו לפרעון החוב, וביקר הערך מקשה עוד דמה שכתב הרמב"ם דאין מחזירין המשכון הלא ש"ס ערוך הוא בבבא מציעא שם וכנ"ל ברש"י ובתוספות ובודאי מיירי ממשכון דעלמא ולא מפרעון חוב ולכן מפרש דברי הרמב"ם דברישא קאמר דממשכנין משכון לבטחון חוב ואין צריך להחזיר

המשכון ביום ובלילה ושוב כתב דין שני דבשעה שממשכנין אותו בתורת פרעון דמסדרין לו וכתוספות עיי"ש באורך, ברם יש לפרשו כפשוטו דכיון דהאי משכון שלוקחין לבטחון החוב הרי זה גופא מעכבין לפרעון אם אינו משלם (פתח ג' יוסף) אם כן חד דינא קאמר ומפרש ואזיל ממשכנין ולוקחין בעל כרחן כו' ובעודו משכון אין צריך להחזיר ושוב אחר כך אם לא פרע אז מוכרין כל הנמצא להם כו', והכי נמי יש לפרש לפי ר"ת הנ"ל דכך מתפרש משנתינו מתחילה ממשכנין ואחר כך אם לא פרע ומחליטין המשכונות בתורת פרעון אז מסדרין לו ונותנין לו מזון כו' ודו"ק.

ב) והנה בגמרא שם (ע"פ) אמר שמואל שליח בית דין מנתח נתוחי אין אבל משכוני לא דהיינו שלא יכנס לביתו ליטול משכונו והכי קיימא לן (עי' רי"ף סס ורמב"ם פ"ג ממלוה ולוה ה"ד וטושו"ע סי' נ"ז ס"ו), ולפי זה יש לתמוה על רש"י שפירש כאן ממשכנין אותו גזבר נכנס לבתיהן כו' הרי אסור ליכנס לבתיהן ונהי דדעת ר"ת (כתפא הרפ"ס סס סי' מ"ו) דדוקא משכון לבטחון חוב אסור ליכנס לביתו אבל לפרעון חוב מותר אבל אי אפשר לפרש כן בדעת רש"י כאן דאם כן צריך לומר ממשכנין היינו לפרעון חוב ואין זה משמעות הלשון ועוד דאם כן משכון לבטחון חוב לא הוזכרה במתניתין כלל, ואין לומר דבאמת אין לוקחין משכון לבטחון חוב דהא אמרינן התם שהקדש אין מחזור העבוט משמע דאיכא משכון אלא שאין צריך להחזירו.

וכבר תירצה הריטב"א בראש השנה (ו' ע"פ ד"ה ועפ"ת) וז"ל ועשית אזהרה לבית דין דרשו בירושלמי מכאן למשכון כלום שאם אינו רוצה ליתן ממשכנין אותו וכן אמרו בערכין חייב ערכין ממשכנין אותן וגבי צדקה אמרו ממשכנין על הצדקה אפילו בערב שבת ומשכון משמע אפילו בתוך ביתו (כך משמע בפ"מ סס ערכ"י ד"ה ממשכנין) ולא נתוחי בלבד וחמיר מחוב דעלמא בהא כי היכי דחמיר מינה לאפוקי בערב שבת ובחוב דעלמא לא קבעינן זמן במעלי שבתא ע"כ, הרי שחמיר ערכין וצדקה דיכול ליכנס לביתו וכן הוא ברמב"ם בפירוש המשניות שקלים (פ"פ מ"ג) התחילו למשכון כלומר שמוציאין העבוט מביתו ובתוספות יו"ט שם דאין כאן משום בחוץ תעמוד דהכא מצות גבוה עליו.

אבל הגרי"ז (לעיל כ"פ ע"פ) מקשה על הריטב"א למה ליה האי טעמא דצדקה חמירי הא בלאו הכי כל שאינו דרך הלואה ליכא איסור ליכנס לביתו כדאמרינן שם (קט"ו ע"פ) בערב או שכרו דליכא איסור, ובאמת שזהו קושיית בעל התרומות על הרי"ף (הפ"פ הטור סס סי"ד) שכתב דאיש רע מעללים ואינו פורע חובו מותר ליכנס לביתו כדאמרינן ממשכנין על הצדקה ותמה בעל התרומות דצדקה שאני שלא בא דרך הלואה, ותירץ בפרישה (סו"מ סי' נ"ז סקכ"ז) דרק בשכיר ליכא איסור כי השכיר נושא את נפשו אל השכירות ולא הוה ליה לשכרו אם לא שידע לשלם לו מיד או ערב משום שאינו הבעל חוב עצמו ואינו נכנס בגדר האיסור כלל אבל שאר בעל חוב אפילו שלא בדרך הלואה אסור עיי"ש ויש לומר דזהו נמי טעמיה של הריטב"א שהוצרך לומר דהקדש וצדקה חמירי.

ועוד י"ל לפמש"כ הטור (סכ"ט) דאין מסדרין בחוב שאינו דרך הלואה כגון שכירותו כו' וכן כשבא ליפרע מן הערב כדרך שכל אלו אינם בכלל השבת העבוט כו', ובב"י כ' שהוא מבעה"ת דשכר כתף כו' או שנתחייב לו מדין ערב כשם שמותר למשכנו בזרוע ליכנס לביתו כו' כך נקל בחוב שאין מסדרין כו', ולפי"ז א"א לומר דבערכין נכנס לביתו כיון שאינו דרך הלואה דהא חזינן דסידור ואיסור כניסה לביתו תלויין זב"ז וא"כ דוקא בחובות דעלמא איכא למימר דשלא בדרך הלואה מותר דהא לית בהו סידור אבל ערכין דאיכא דין סידור שפיר איכא איסור ליכנס לביתו ואיצטריך להתיר משום דחמירי, (ומילה"ק פ"כ לשיטתו ממי ק"ל לנבעה"ת על הרי"ף הנ"ל ליתפ דהוי מצפ דמי מצדקה לליפ דין סידור), ואף שהרמ"ה שם (בטור) חולק וס"ל דדין סידור שייך בערב ושכיר ולא נתמעט רק ליכנס לביתו נמצא דאינו תלוי זב"ז עכ"פ אפשר דדעת הריטב"א כבעה"ת ויל"פ ואכ"מ].

ובאמת בעיקר הקושיא על רש"י יש לתרץ בפשיטות דסבירא ליה כהאור זרוע (ב"מ פ"ב פוס פ"ח) בשם הר"ר ברוך מארץ יון דלית הלכתא בהא כשמואל ושליח בית דין מותר ליכנס לביתו ולא קשה מידי.

אם יכול ליתן סלע ממה שסידרו לו ויפטר מחובו

נותנין לו מזון כו' וכסות כו', פרש"י אכולהו משיירינן לו מעות לקנותן אם אין לו, ואם אחר שסידרו לו לא נשאר לו רק פחות מסלע פטור מליתן ערכו עד שיעשיר, אבל אם רוצה ליתן מאותו מעות ששיירו לו מחמת סידור עד תשלום סלע כתב המנחת חינוך (מ' ז"ע פוס ט') דיכול ליתן ונפטר לגמרי ולא אמרינן כיון דנותן מה שמגיע לו על פי התורה לא הוי נתינה דזה אינו דהתורה חסה עליו החייהו כו' אבל אם רוצה נותן מהשיור עד סלע ונפטר ולא אמרינן גם כן כיון דנותן

מהמשוייר אם כן יש לו עוד וצריך ליתן כולו זה אינו דבדידיה הדבר תלוי דהתורה גזרה לשייר לו כך וכך וברצונו תלוי מילתא כו' כן נראה פשוט עכ"ד (ועי' שפ"ח כאן), אבל החזון איש (סוס"י כ"ט) מסתפק בזה לפי מה שכתב המנחת חינוך (מצ' תוס' ג') דעובד כוכבים הנותן לערכו אינו נתפש כלל לקדושה הכי נמי יש לומר כשנותן יותר מדין השגת ידו דאף שכולו נשאר עליו חוב מכל מקום אינו יכול להתפיס מאותן שפטרתו תורה, ואף אם תמצי לומר דשפיר נתפס כרו וכסותו לערכו כשאין לו שקל (ועי"ש בקונטרס ג"כ מש"כ בזה"ג ליה כהמנ"פ דיכול ליתן מן הסידור) מכל מקום להוסיף על השקל נראה דאינו נתפס כיון שכבר נפקע חיובו בהאי שקל ע"כ.

ולענ"ד מה שדימה נותן ממה שסידרו לו לעובד כוכבים הנותן אין הנידון דומה לראיה, דעובד כוכבים שהעריך לא אמר כלום כמו שכתב הרמב"ם (פ"ו ה"י) ולא חייל נדרו כלל וכל שכן לפי מה שביאר החזון איש עצמו שם (סק"ד הובא לעיל בפתיחה למכלמין) שערכין הוא התפסה כעין נזירות אם כן עובד כוכבים דליכא בערכין לא נתפס עליו הדין וממילא שמה שיתן בעבור ערכו אין לה דין ערכין אבל עני המעריך שנתפס במצות הערכין ורק בדיני גבייה אין לוקחין ממנו מה שמסדרין לו מהיכי תיתי שאם רצה ליתן מסידורו שלא יהא נתפס וכמו שאין איסור שיתן מסידורו לחבירו (ועי' פרישה סי' נ"ז סקמ"ח שמלמד שיכול ליתן ממזונו לעני"ש) דלטובתו מסדרין לו ויכול לעשות ממנה מה שרוצה כל שכן שיוכל ליתנה בערכו ויהא קדושה חלה עליו, ובמנחת חינוך שם גופא כתב לגבי מופלא הסמוך לאיש דאף על פי שאינו חייב ליתן מכל מקום אם נתן חל קדושה עליו כיון דנדרו נדר.

גם מה שכתב דאף אם תמצי לומר דשפיר נתפס כרו וכסותו לערכו כשאין לו שקל מכל מקום להוסיף על השקל נראה דאינו נתפס כיון שכבר נפקע חיובו צריך עיון, שאם יתן כר או כסת ששוה עשרים למה לא יהא נתפס כולו כאחד עבור ערכו, ואי מיירי שנתן שוה שקל ואחר כך הוסיף עליו אם כן לאו דוקא בכי האי גוונא שלא היה לו שקל אפילו היה לו ונתנה נפטר בזה ואינו יכול להוסיף ופשיטא מאי קמשמע לן.

והחזון איש מסיק שם דמהא דלעיל (ז' ע"ג) נתן ד' לשניה וא' לראשונה יצא ידי שתיהן אין ראיה (שיכול ליתן יותר משקל שנפטר בו) דהתם נהי דלכתחילה אין לו מפני שמשועבדת לראשונה מכל מקום כשנתן נפקע שיעבוד ראשון ושפיר נתחייב לשניה והלכך שפיר מתפס אף שנותן יותר משקל ע"כ, ולא ידעתי איך נפקע שיעבוד ראשונה אי משום שהעריכו כהן על שניה תחילה כמו שכתבו שם התוספות (ד"ה בעידנא) אם כן ה' בעי ליתן לשניה ואיך נפטר בנתינת ד' ואדרבה יש לתמוה היאך יכול הכהן להעריכו על השניה כיון שכולן משועבדין לראשונה ולית ליה בידו כלום, אלא על כרחך דאפילו אין בידו כלום אם רוצה ליתן יכול הכהן להעריכו ובין שמעריכו על חמש בין מעריכו על אחד יצא וכמו שכתב רש"י להדיא שם דאפילו מאי דיהיב לה לאו דידיה הוא [ונתבאר שם ד"ה היו בידיו ה' סלעים עמש"כ שם], הרי שיכול ליתן יותר משקל גם כשאין לו כלום וכמו כן יכול ללות וליתן דלא מצינו בזה שאינו לוה וגואל או יכול ליתן ממה שסידרו לו, [ועמש"כ לעיל שם אמתני' אין בערכין כו' דמש"כ הרמב"ם (פ"ג ה"ד) שאם לא נמצא בידו אפי' סלע אין לוקחין ממנו כו' דר"ל שאין הכהן מעריכו, מ"מ זה דוקא שאין מחייבין אותו אבל אם רוצה ליתן הכהן מעריכו כמושנת"ב שם].

למה דוקא תפילין והאם יש לדון מסיפא מעלין לו תפליו

מטה מוצעת **וסנדליו ותפיליו**, בשפת אמת נסתפק אם הוא הדין לולב ושופר דחיובא נינהו או דוקא תפילין מפני שהוא מלבוש עיי"ש, אבל הדבר מפורש בנימוקי יוסף בבבא מציעא (ק"ד ע"ב) איכא מאן דאמר דהוא הדין ספריו אם הוא תלמיד חכם ויש חולק בדבר ואומרים דדוקא תפיליו שהיא דבר מיוחדת ודרך מלבוש הן וכדרך שנותנין לו כסותו כך נותנין לו תפיליו וכן כתב הטור (סי' נ"ז סכ"ג) בשם הר"י ברצלוני.

אבל מה שהביא הרב המגיה (נפפ"ח) מרשב"ם בבבא בתרא (קנ"ח ע"ב) אין ראיה, דאמרינן התם דתפילין איקרי נכסי לענין הכותב נכסי לפלניא ומייתי סיפא דמתניתין דתנן המקדיש נכסיו מעלין לו תפלין איבעיא להו ספר תורה מאי ופירש רשב"ם ספר תורה מי מיקרי נכסי כתפילין דמו או דלמא תפילין היינו טעמא דהוי מלבוש אבל ספר מצוה היא ולא נכסי ואף על פי שיכול למכרו לא מיקרי נכסי, ומזה משמע ליה להרב המגיה דתפילין עדיף משאר מצות משום דהוי מלבוש, אבל צריך עיון לא מיבעיא דהתם עלתה בתיקו ולא ידענא למסקנא אי תפיליו עדיף מהאי טעמא דהוי מלבוש אי לא אלא דבלאו הכי לכאורה אינו ענין זה לזה שהרי התם אדרבה מה שנחשב למלבוש הוא סיבה שלא ישאר אצלו כי הוא בכלל נכסי דמכר מה שאין כן הכא מה שנחשב

למלבוש הוא סיבה שתשאר אצלו כמו שנותנין לו כסותו והטעם משום דהתם אלישנא קאי מהו בכלל נכסי ועלה קיהיב טעמא דתפילין אף על פי שהוא מצוה קרי ליה נכסי כיון דהוי מלבוש מה שאין כן ספר תורה לא מקרי נכסי אבל הכא אין הנידון מצד הלשון אי מקרי נכסי (ומתניתא ד"ה ומכמיס פי' נותן לו למדו מי מקרי כלי תשמיש תו נכסי תינו ענין לכאן כמובן) כי הוא לא הקדיש נכסיו אלא שחייב דמי ערכו ואנו דנין מה הן הדברים הצריכים לו ודקאמר מניחין לו תפיליו קא מיבעי ליה (להשפ"ת) אי משום מצוה או משום מלבוש ומה ראיה משם.

שוב ראיתי בבעל התרומות (שער ל' ח"ח סי' ח') בשם הר"י ברצלוני שהוא מקור להנימוקי יוסף הנ"ל שכתב יש אומרים שמניחין לו ספריו כדרך שמניחין לו תפיליו כיון דסלקא בתיקו בבבא בתרא אי איקרי ספר תורה נכסי לענין מוכר כל נכסיו כל שכן לגבי בעל חוב דלא איקרי נכסי ואיכא מאן דאמר דלגבי בעל חוב פשיטא דאין מניחין לו ספריו ושאני תפילין שהיא מצוה מיוחדת לגופו ודרך מלבוש ומסיק שם כדעה שניה דבעל חוב גובה מספר תורה (וכ"ה בטושו"ע שם), הרי שדעה ראשונה אכן מדמי ענין סידור לענין מוכר נכסיו ודעה שניה מחלק דלענין סידור דוקא תפילין שהוא מלבוש (ומ"מ לפי' דעה ראשונה לא נקט שלא ספריס ופ"ת לא לוקח ושופר שאין כשר קדושה מלד עצמן), אבל בגידולי תרומה שם באמת הקשה קושיא הנ"ל מה ענין נכסי לפלוני דמיבעיא מצד הלשון לנידון דידן מה משועבד לבעל חוב או להקדש עיי"ש.

כ"ד ע"א

מה ענין סידור להשג יד

מאי טעמא דאמר קרא ואם מך הוא כו', פרש"י דרשינן החייהו דהכי משמע הוא יהיה קיים מערכך, ברש"י על התורה (קפד' כ"ז פ"ח) פירש ואם מך הוא שאין ידו משגת כו' על פי אשר תשיג לפי מה שיש לו יסדרנו וישאיר לו כדי חייו מטה כר וכסת כו', ותימה דמשמע דילפינן סידור מעל פי אשר תשיג ובסוגיין ילפינן לה מהוא החייהו ועוד קשה דמשמע דאין מסדרין אלא במי שדנין אותו בהשגת יד ומתניתין סתמא קתני חייבי ערכין ממשכנין אותן ונותנין לו כו' משמע בין הנידון בהישג יד בין שאינו נידון בהישג יד כגון עשיר והעני מסדרין לו (והנפק"מ הוא רק שלא יאמר שנתן מה שיש לו).

ועיין פרישה (או"ח סי' נ"ז סקמ"ח) שכתב דהא דדרשינן ואם מך הוא החייהו כו' נראה דדרשינן ליה מסיפא דקרא דכתיב על פי אשר תשיג כו' וכמו שפירש רש"י בפירוש החומש כו' והא דפירש רש"י (בסוגיין) דדרשינן הוא יהיה קיים מערכך נראה דכוונתו לפרש מנא לן ללמוד מהאי קרא דהחייהו לבדו ולא לאשתו ובניו וכתב דלמדו זה מדכתיב ואם מך הוא דהוא דוקא קאמר ע"כ, ודבריו תמוהין דהא בגמרא בתר הכי דרשינן אבל לא לאשתו כו' מאי טעמא הוא מערכך ולא אשתו כו' ואם כן דרשא קמייתא על כרחך לאו למימרא למה לאשתו אין מסדרין אלא למה לו מסדרין והחייהו מערכך הוא הילפותא לדין סידור שיהא הוא קיים מערכך וכדאמרינן בעלמא הוא בהווייתו תהא וצריך עיון.

והנה גם דברי רש"י בבבא מציעא (קי"ג ע"ב ד"ה ומפקן) צריך ביאור וז"ל דגבי ערכין כתיב ואם מך הוא מערכך ודרשינן החייהו מערכך גזבר הבא למשכנו כשאין ידו משגת והוא נידון בהשגת יד דכתיב והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן משייר לו כדי חייו ונוטל השאר ויצא ידי הקדש כו' ומינה נמי גמרינן לבעל חוב שמשיירין לו כדי חייו כדאמר לקמן דגמר מיכה מיכה ע"כ, ומשמע נמי דדין סידור שייך רק להנידון בהישג יד וצריך עיון כנ"ל דבמתניתין סתמא תנן משמע בין הנידון בהישג יד בין שאינו נידון בהישג יד ועוד תימה למה הזכיר כלל שאם נתן מה שיש לו יצא ידי הקדש מה ענינו לפירושא דסידור.

ונראה דכוונת רש"י ליתן טעם איך ילפינן סידור בבעל חוב מערכין אף דהשגת יד דהיינו שיפטר מחובו לא ילפינן (עי' גר"ן נדרים סוף ס"ה ע"ב ד"ה לומר ובנמ"ם ותוד"ה לומר ס"ו ע"ח שלא נתנו טעם לזה), ולהכי מפרש דסידור ילפינן מרישא דקרא ואם מך הוא ושפיר ילפינן בעל חוב מיכה מיכה אבל השגת יד מסיפא דקרא הוא דילפינן לה וזה לא שייך אלא בערכין, והכי קאמר רישא דקרא ומך הוא מערכך בא לומר שכל מי שאין ידו משגת ואין לו כדי חייו אם יקחו ממנו חובת ערכו אז החייהו ותעשה לו סידור וזהו דין לכל מעריך שהוא עני עכשיו דבעי להחייהו מערכו ואי אפשר להעריכו לפני שסידרו לו, ושוב קאמר קרא דאחר הסידור שהוא הקדמה והכנה להערכת הערך אז והעמידו לפני הכהן ויעריכנו כהן על פי אשר תשיג יד הנודר ר"ל דמה שסידרו לו אינו נחשב כהשגת ידו והערכת הערך הוא רק לפי מה שנשאר לו כי אין חיוב הערך יותר ממה שיש לו [וכמו שנתבאר בפתיחה

למכלתין (דין הסג"י פוס ג') שהערכת עני קובעת לו שאינו חייב ליתן אלא כפי שיש לו בידו] וממילא שכל שנתן הערך נפטר מחובו כי לא נתחייב יותר, וכמובן דהיינו רק במי שנידון בהישג יד אבל מי שאינו נידון בהשג יד כגון עשיר והעני פשיטא שלא נפטר במה שנתן שהרי כבר נקבע הערך לפי עשרו והרי לא נתן כל מה שנתחייב וכן בבעל חוב פשיטא שלא נגרע מחובו משום שאין ידו משגת, ומסיים קרא יעריכנו הכהן ודרשינן בתורת כהנים בנין אב לכל הערכין שיהיה בכהן (עמס"כ י"ו ע"ג בדין עני והעשיר פוס ה' ופתיחה דין ערכין פוס י') הרי דקרא רישא וסיפא מיירי מכל מעריך ובאמצע קאמר דין השג יד למי ששייך לו, ועל כל פנים רישא דמיירי מכל מעריך עני בין אם לבסוף יפטר מחובו על ידי שיהא נידון בהישג יד בין אם לא יפטר מחובו משום שאינו נידון בהישג יד וקאמר קרא ואם מך הוא החייהו מערכו דמסדרין לו ולכן שפיר איכא למילף מיכה מיכה לבעל חוב דמסדרין וכנ"ל.

ולפי זה מובן נמי מה שפירש רש"י שם (ק"ד ע"ס ד"ה הרי עלי) דבעיא התם בהרי עלי מנה לבדק הבית אי מסדרין, ומפרש רש"י דהשגת יד לא כתיב אלא בערכין אבל שאר הקדישות אין נידונין בהשג יד ומה שיש לו גובין הימנו והמותר יגבו לאחר זמן אם יעשיר עיי"ש, דלכאורה מה ענין סידור להשג יד הרי בערכין אף בלא השג יד מסדרין ולמה יגרע נודר מנה לבדק הבית, ולהנ"ל מובן דסוף כל סוף כולהו קרא לא מיירי אלא במעריך עני ובזה קאמר קרא דמסדרין לו והוא הכנה להיות נידון בהישג יד ואף על גב דמי שאין נידון בהשג יד גם כן מסדרין לו מכל מקום סידור לא נאמר אלא בערכין שיש בו קולא דהיינו ששייך בו דין השג יד אבל בשאר הקדישות שאין בהן דין השג יד מנלן דמסדרין לו וכן בבעל חוב לולא קרא לא היינו אומרים דמסדרין לו.

והשתא מה שכתב רש"י על התורה נראה דפירושא דתשיג קמפרש, והכי קאמר על פי אשר תשיג לפי מה שיש לו יסדרנו וישאיר לו כו' וכל זה בכלל מה שאינו משיג ומה שנשאר אחר זה מקרי משיג ועל פי זה יעריכנו הכהן, ואף על פי שהוא דחוק בדבריו מכל מקום אי אפשר לפרש דסידור ילפינן מעל פי אשר תשיג דהא אדרבה קרא קאמר דמה שישיג יעריכנו הכהן ויתננה לבדק הבית ואיך תאמר דאתי למימר שישאירו לו סידור, ועל כרחך להיפך וכנ"ל דאחר סידור מה שנשאר מקרי השיגה ידו ועל פי זה יעריכנו הכהן ודו"ק.

ואם מך הוא מערכך החייהו מערכך כו' הוא מערכך ולא אשתו ובניו מערכך, עיין מה שכתבתי לעיל (ריש י"ח ע"ס פוד"ה ופס"ה) איך דרשינן לה.

אי ערכין והקדש הוה מצוה

ההוא גברא כו' מהו דתימא התם הוא דסבר מצוה קא עבידנא כו', פרש"י דיהבינא לבדק הבית הילכך אכל נכסיה הוה דעתיה, מדלא קאמר כיון דמצוה קא עביד סבר נמי להקדיש תפיליו אלא אמר דסבר מצוה קא עביד משמע דהוא סובר כן אבל באמת לאו מצוה קא עביד, ואפשר משום דאמרינן לקמן (כ"ס ע"ס) שלא יחרים כל נכסיו וגירסת התוספתא (פ"ד ה"י) אין לאדם להקדיש את כל נכסיו (ועי' קו"ע מת"ס מו"ח סי' קכ"ד דפסיטס ליה להקדס ומרמיס מד דיסס לענין זה) וזה שהקדיש כל נכסיו לאו מצוה קא עביד, אבל האמת נראה דלאו מהאי טעמא הוא אלא בלאו הכי אינו מצוה וכמו שיתבאר.

הנה הרמב"ם (פ"ס מערכין ה"י"ג) כתב אף על פי שההקדשות והערכים והחרמים מצוות וראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכוף יצרו ולא יהיה כילי ויקיים מה שצוו נביאים כבד את ה' מהונך אף על פי כן אם לא הקדיש ולא העריך ולא החרים מעולם אין בכך כלום הרי התורה העידה ואמרה וכי תחדל לנדור כו', והקשה בלחם משנה מאי דקאמר שההקדשות והערכים מצוות הן והא הערך בכלל נדרים הוא ובפרק קמא דחולין ובנדרים אמרינן דנדר הוי איסור ומתרץ דהיכא דכייף ליצריה מצוה הוא והיינו דקאמר דאם הוא כילי וכדי לכוף ליצרו יעשה כן ע"כ, [ומה שפי' בערוה"ש (הל' ערכין סי' נ' פוס י"ס) את דברי הרמב"ם דנהי דנדרי איסור אסור לנדור וגם קרבן טוב רק בנדבה מ"מ הקדשות וערכין יש בהן מצוה דמאין יקחו לבדה"ב וגם מצוה להנות הכהנים, אינו מובן דאכתי יכול ליתן בנדבה ולמה צריך באופן נדר], ולפי זה היכא דאינו כילי ולא צריך ליה למיכף ליצריה ההקדישות אינן מצוה כלל ואם כן שפיר קאמר הכא דסבר מצוה קא עבידנא אבל באמת לאו מצוה קעביד.

אבל יש לעיין מהא דתנן בביצה (ל"ו ע"ב) ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמין ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין כו' משמע דהקדש ערכין וחרמין מצוה נינהו דדוחק לאוקמי כל הני דמיירי בדצריך לכייף ליצריה, ובאמת בלשון הרמב"ם גופא נמי לא נראה

שיהא מצוה דוקא בכילי אלא משמע דב׳ דברים הן הא׳ שהוא מצוה והב׳ דראוי לו לאדם שיתנהג כן לכייף ליצריה אבל הא גופא קשיא דמשמע דאי לאו לכייף ליצריה לא טוב לנהוג כן ואיך הוה מצוה, ואין לומר דכוונתו לאו למימרא דמצוה לעשות כן אלא מצוה לדון בהן קאמר וכמו שכתב בריש ההלכות ז״ל יש בכללן ז׳ מצות ה׳ מצות עשה וב׳ מצות לא תעשה וזה הוא פרטן א׳ לדון בערכי אדם כו׳, דאם כן אמאי קרי ליה רשות להנך קמייתא לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמין הרי הני נמי מצוה לדון בהן.

ויש לפרש דהא פריך התם ולא מקדשין והא מצוה קעביד ומשני לא צריכא דאית ליה אשה ובנים לא חולצין ולא מיבמין והא מצוה קא עביד לא צריכא דאיכא גדול כו׳, וכתבו התוספות שם (ד״ה והא) בשם ר״ת דאם אין לו אשה ובנים או אין גדול ממנו מותר לקדש ולחלוץ דמצוה קא עביד ובר״ן שם כתב דאף על גב דאסרינן הני דאמרינן במתניתין (הקדש ערכין ומקומין) אף על פי שהן משום מצוה הנהו שאני דלית בהו מצוה כולי האי ולא ביאר מה החילוק ביניהן אבל מהר״ם שיף כתב שאינו מצוה להקדיש להעריך ולהחרים רק אם קידש והחרים הוי מצוה ולא הוי מצות עשה כהנך דחליצה ויבום וקידושין ע״כ, כוונתו דהוי כמצוה קיומית כמו מניח תפילין אחר שכבר הניח פעם אחת ביום וכאוכל בסוכה בשאר ימות החג דאין עליו חיוב לקיימו אבל כשעושהו יש בו קיום מצוה.

ונראה דזהו כוונת הרמב״ם במה שאמר אף על פי שהן מצוות ר״ל אם עשאן יש בו קיום מצוה אף על פי כן אם לא הקדיש מעולם אין בכך כלום שאין זה מצוה חיובית, והטעם שלא יעשה כן אלא לכייף ליצריה לאו משום דאינו מצוה אלא משום דחיישינן לתקלה שמא יעבור על נדרו וכדאמרינן בנדרים (ט׳ ע״ב) טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם כלומר שמא תשכח ולא תשלם ואמרינן שם (כ״ב ע״ב) רבי נתן אומר הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו מקריב עליו קרבן וכתב על זה הרמב״ם סוף הלכות נדרים אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו במה דברים אמורים בנדרי איסר אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק כו׳, הרי מבואר דאם כבר הקדיש והעריך הוי קיום מצוה לתתם להקדש וזהו אמרו שההקדשות והערכים והחרמים מצוות הן, ואם היו אלו מצוות חיובית היה מצוה על כל אחד לנדור הקדשות ערכין וחרמין אבל כיון שאינו מצוה חיובית אלא קיומית ולכן אין ראוי לנהוג כן אלא כילי כדי לכוף את יצרו אבל בלאו הכי לא ינדור דיש לחוש לתקלה וכנ״ל, ושפיר אמרינן הכא סבר מצוה קא עביד לנדור אבל באמת אינו מצוה לנדור ודו״ק.

אם יש חילוק בין בגדי שבת לבגדי חול ויישוב לדברי הרמב״ם

מתני׳ אחד המקדיש כו׳ אין לו בכסות אשתו כו׳ ולא בצבע שצבע לשמן כו׳, משמע דכל בגדיה בכלל ואין חילוק בין בגדי שבת לבגדי חול, והרמב״ם (פ״ו ממלוה ולוה ה״ה) גבי בעל חוב כתב ז״ל אין בעל חוב גובה לא מכסות אשתו ובניו כו׳ במה דברים אמורים בכלי החול אבל בגדי השבת והמועד גובה אותן כו׳, ובמגיד משנה כתב דכן משמע לו מבבא קמא (י״ח ע״ב) האחין שחלקו מה שעליהן שמין ומה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין כו׳ ובירושלמי קידושין (פ״ח ספ״ד) של רגל ושל שבת שמין והטעם מפני שאין דעת הבעלים להקנות להם בגדים אלו על דעת שלא יוכל למכרן ולכן נגבין בבעל חוב אבל תימה שהרמב״ם לא חילק כן בהלכות ערכין (פ״ג ה״ד) והביא דין המשנה סתם וצריך עיון.

ובגידולי תרומה (שער ח׳ ח״ח ה״ז) תירץ דמטעם אומדנא הוא דלא גמר להקנות לחלוטין שלא יוכל למכור כו׳ וזה שייך במכירה ובעל חוב דאסיק אדעתיה שמא יצטרך מעות אבל לענין הקדש לא אסיק אדעתיה וגמר ומקנה ולא סלקא דעתיה להפקיע הקנין אצל הקדש עכ״ד, ולא ביאר למה בהקדש לא אסיק אדעתיה וכי בשביל שלא חשב להקדיש או להעריך הרי סוף סוף מעיקרא לא גמר להקנות לחלוטין ורוצה שיוכל לעשות בהן כרצונו כפי מה שיעלה על דעתו.

ובשו״ת מהרלב״ח (סי׳ ג׳ ד״ה ולענ״ד) תירץ דאיתא בבבא קמא (ק״ג ע״ב) מחכו עלה במערבא לרבי יוחנן כו׳ אמר רבי אבהו שאני חטין וחטין דשליחותייהו קא עביד תדע דתנן אחד המקדיש כו׳ אין לו בכסות אשתו כו׳ לימא הכי נמי מי הודיע לצבע שיקנה כו׳ אלא לאו משום דאמרינן שליחותייהו קא עביד אמר רבי אבא לא כל המקדיש אין דעתו על כסות אשתו כו׳ אלא אמר רבי אבא כל המקדיש נעשה כמי שהקנה להם כסות אשתו כו׳, וממה שאמר רבי אבא כל המקדיש כו׳ משמע דוקא מקדיש ולמעוטי בעל חוב והרי בבגדי חול אי אפשר לומר כן דאפילו באחים השותפין שחלקו אין שמין מה שעל נשותיהם ועלה אמרינן בירושלמי הנ״ל דבגדי שבת

שמין אם כן כל שכן בעל חוב שאין לו דבר בכסות אשת הלוה בבגדי חול ומזה יראה שמה שאמרו כל המקדיש נעשה כו' למעוטי בעל חוב היינו בבגדי שבת וזה ראיה לשיטת הרמב"ם שמחלק בין בגדי חול לבגדי שבת דוקא בבעל חוב עיי"ש, ולפי דבריו המקדיש נעשה כמי שהקנה כל בגדיה בין של חול בין של שבת ובבעל חוב רק של חול וצריך ביאור למה, ועוד דאי רבי אבא לא בא למעט בבעל חוב אלא בגדי שבת העיקר חסר מן הספר.

ולענ"ד יש לפרש דברי הרמב"ם, ונקדים מה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רפ"ו) דלכאורה יכול הבעל למכור כסות אשתו דמה דאמרינן אחד המקדיש כו' אין לו בכסות אשתו כו' דלמא טעמא כדרבי אבא דמפרש משום כל המקדיש אין דעתו כו' אבל במקדישם בפירוש שמא קדשו וכן פירש הר"ר אברהם אין דעתו על כסות אשתו ובניו וקודם שיקדיש מזכה אותם להם (ר"ל דהא דמקיק ר"פ כל המקדים נעשה כו' לפירוש דבריו דכל המקדים אין דעתו כו' קאמר) ומיירי אפילו בכסות ולא רק במה שצבע לשמן מדקאמר כל המקדיש אין דעתו על כסות אשתו ולא קאמר על מה שצבע ועוד דאי כלים שנשתמשו בהם קנאום לגמרי למה הוצרכה משנתינו לומר שאין מקודשין פשיטא, אלא שבפרק נערה המאורסה (כתובות נ"ד ע"ב) משמע דלית להו טעמא דרבי אבא אלא משום דקנויין לחלוטין וכרבי אבהו דאיתמר התם אלמנה רב אמר שמין מה שעליה ושמואל אמר אין שמין מה שעליה אמר רב נחמן אף על גב דתנן במתניתין כוותיה דשמואל הלכתא כוותיה דרב דתנן אחד המקדיש כו' אין לו בכסות אשתו כו' אמר ליה רבא לרב נחמן וכי מאחר דתנן מתניתין כוותיה דשמואל אמאי הלכתא כוותיה דרב אמר ליה לכאורה כשמואל רהיטא כי מעיינת בה הלכתא כוותיה דרב מאי טעמא כי אקני לה אדעתא למיקם קמיה אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה, והשתא אי טעמא כרבי אבא דאין דעתו להקדישם (ולכן מקני להו) לא שייך מתניתין בפלוגתא דהתם (פי' שלהן הוא מו לפ) והכי נמי משמע בבבא קמא באחין שחלקו כו' דאלמא לחלוטין הן מקנין ומיהו בירושלמי דבשל שבת שמין, [ושוב מביא מהרי"ף שהביא גבי סידור בע"ח (נב"מ שם) הא דאחד המקדיש כו' ואין דרכו להביא רק מה שנוהג עכשיו משמע דאף בבע"ח אינו גובה מכסות אשתו של לוה עכ"ד, ובאמת שכ"כ להדיא בשו"ת הרי"ף (ח"ג סי' רנ"ח) דבע"ח אינו גובה מכסות אשתו עיי"ש].

אמנם הרשב"א לא תירץ קושייתו דאי כלים שנשתמשו בהן קנאום לגמרי למה הוצרכה משנתינו לומר שאין מקודשין פשיטא, ונראה בדעת הרמב"ם דאף על פי שרב נחמן בכתובות מפרש מתניתין כרבי אבהו דשליחותייהו קא עביד והן קנויין להם לגמרי מכל מקום מפני כן לא נדחה סברת רבי אבא דכל המקדיש ומעריך אין דעתו לכסות אשתו ונעשה כמי שהקנה להן דסברא נכונה הוא ועל כן לענין מעריך ומקדיש באמת אין חילוק בין בגדי חול לבגדי שבת כי אין דעתו להקדישן משום איבה ובכולהו אמרינן נעשה כמי שהקנה כו' וזהו חידושא דמתניתין ולא קשיא פשיטא ואדרבה הכי מתפרש מתניתין טפי דלא הוזכר חילוק בין בגדי שבת לבגדי חול, אבל בבעל חוב דליכא סברא דרבי אבא ואדרבה לשונו משמע שממעט בעל חוב וכמו שכתב מהרלב"ח הנ"ל והראשונים (נהג"פ ב"ק פ"ט סי' י"ח נסמ מהרי"ח) וליכא רק סברא דרבי אבהו שלחלוטין הוא מקנה להן בזה שפיר קאמר בירושלמי דוקא בגדי חול אבל בגדי שבת לא מקנה להו כי דעתו שמא יצטרך למכרם או ליתנם לבעל חובו וכמו שכתב הגידולי תרומה הנ"ל, (ול"ק מה שהקשינו עליו לעיל מסוס דהסמ בנע"פ קיימ סברת ר' יוחנן ובהקדש סברת ר' יוחנן, וה"נ ל"ק מה שהקשינו על מהלנ"פ דעיקר חסר מדברי ר' יוחנן וליתא דר' יוחנן ממעט בע"פ בין מבגדי שבת בין מבגדי חול רק תמן ק"ל כר' יוחנן לעיל בגדי חול).

ויש לפרש עוד דרב נחמן גופא לא סבירא ליה דטעמא דמתניתין כרבי אבהו (וכמוסמ"נ דלר' יוחנן מתפרש מתניתין טפי דלפ חילוקי בין בגדי חול לבגדי שבת) אלא הכי קאמר, אפילו תימא דטעמא דמתניתין כרבי אבהו דקנויין הם להן וממילא משמע כשמואל דאין שמין מכל מקום לא אקני להן אלא למיקם קמיה אבל באמת הסברא הוא כרבי אבא ועל כן שפיר שמין מה שעליה דמתניתין לא שייך התם כלל דטעמא דמתניתין משום דנעשה כמי שהקנה כו' ודו"ק.

מה הפירוש אעפ"י שאמרו

במתני' אעפ"י שאמרו עבדים נמכרים בכסותן לשבח כו', פרש"י דכסות יפה שלהן משבחת ומעלה דמיהן כגון גבי נכסי יתומים כו', כתב בדרישה (תו"מ סי' ק"ט סק"ג) משמע דרצונו לומר דהבא ליפרע מנכסי יתומים אין מוכרין העבד כאשר הוא אלא מלבישין אותו כו' וראיה לזה הפירוש מדברי רבינו (הטור) שכאן בסימן זה דאירי מגביית חוב מנכסי הקטנים לא כתב דאין להם אלא מקומן ושעתן כמו שכתב לעיל בסימן ק"ג (ס"ג) בגביית חוב מנכסי הלוה עכ"ל, ויש להוסיף דכן מבואר בכתובות (ק' ע"ב) אמר רב יהודה אמר שמואל מטלטלין

של יתומים שמין אותן כו' ומוכרין אותן לשווקים ולא פליגי הא דמיקרב שוקא הא דמרחק שוקא, הרי שבנכסי יתומים מביאין אותן לשוק, וכן כתב המחבר שם (סי' ק"ט סופק"ג) ורמ"א (סי' כ"ל ס"ט) בשם המרדכי.

אמנם לשון התנא אף על פי שאמרו קשה לפי זה כי היכן אמרוהו ומה אמרו, ואף שמצינו כעין זה בריש פסחים ובמה אמרו שתי שורות במרתף כו' ובתוספות רעק"א שם מביא מספר הכריתות שקודם רבי היה סדרי משניות ושם היה שונים ב' שורות במרתף, מכל מקום לא חסר שם מידי דמבואר היטיב דמיירי מבדיקת חמץ של שתי שורות במרתף אבל הכא שאמרו עבדים נמכרים בכסותן לא ביאר כלל באיזה דין אמרוהו, ובאמת שלכן פירש הרמב"ם (פ"ג מערכין הי"ט) שאף על פי שאמרו קאי על התגרים שהם אמרו כי אם ילקח לעבד זה כסות בשלשים משביח הוא כו' אין שומעין להן, אבל פירוש רש"י קשה.

ואפשר דהתנא קאי אמתניתין ריש פרקין שום היתומים ושום ההקדש, ועלה קאמר דיש הבדל ביניהם דאף על פי שאמרו על זה עבדים נמכרים כו' אין זה אלא בנכסי יתומים אבל בהקדש אין להקדש אלא מקומו ושעתו, ואחר סידור המשניות ניתוספו כמה הלכתא גבירתא ביניהם וצ"ע.

[בנתיה"מ (סי' ק"ט) מחלק בין שומא למכירה, ומפרש דגזה"כ שלא ישהה היינו דוקא לענין שומא ובזה אין לנו אלא מקומו ושעתו דקרא ונתן את הערכך בשומא מיירי אבל למכירה דליכא קרא יכול להמתין ואי"צ להפסיד ומוכרין בזמן ובמקום כפי שיראו בי"ד, וזהו הפי' אף על פי שאמרו כו' ר"ל אעפ"י שאמרו לענין מכירה דממתינין אבל לענין שומא אין לנו אלא מקומו ושעתו דכתיב ונתן ולאו דוקא בהקדש אלא לענין בעל חוב נמי כן הוא, ולפי"ז מיישב קו' התוס' כאן ממכריזין דריש פרקין דהתם במכירה מיירי ולזה שפיר ממתינין, וגם ל"ק קו' הדרישה ל"ל טעמא דשלא יגנבו והרי איכא קרא דקרא בשומא מיירי וטעמא שמא יגנבו היינו שלא יכריזו למכירה עכ"ד, ולענ"ד כל דבריו תמוהין חדא מש"כ דקרא ונתן בשומא מיירי אינו מובן הרי מנתינה מיירי ומשמע שיכול ליתן להקדש ביום ההוא ואין ממתינין למכירה ולהכרזה דאל"ה איך יתן ביום ההוא ועוד מאי סברא לחלק בין שומא למכירה אם ממתינין בהא לרווחא דהקדש למה לא נמתין בהא מאותו הטעם וגם אין רמז במתני' שיהא מחלק בין מכירה לשומא אלא בין הקדש לאינו הקדש, ועוד לדבריו מה הפירוש שלא ישהה אדרבה ישהנה כדי שהמכירה יהיה ביוקר, ומלבד שהתוס' אינו כדבריו גם רש"י לא משמע כן שכ' לא ישהנה גזבר כו' אלא לפי מה ששוה כאן שמין כו' ולפי דמים ששמאוהו יתן הרי דאין משהין למכירה כלל וכ"כ הרמב"ם (פ"ג הי"ט) אלא כיצד עושין "מוכרין" הכל במקומו ושעתו כו' וצ"ע].

מנלן דגם בערכין אמרי' אין להקדש כו'

תוד"ה אין להקדש אלא מקומו ושעתו, וא"ת אם כן למה צריך להמתין שום ההקדש ששים יום והרי בכל הני דהכא אין ממתינין אע"ג דהוי רווחא דהקדש כו', הנה רש"י כאן פירש הכל לענין הישג יד שאם הערין ובאנו לדון כמה חייב ליתן על זה קאמר שלא ישהה, ואם כן בפשיטות לא קשה קושיית התוספות דדוקא להוציא מהדיוט וליתן להקדש אנו אומרים ונתן ביום ההוא שלא ישהה דהיינו שאינו חייב ליתן יותר ממה שהוא שוה באותו מעמד מה שאין כן בריש פרקין כשכבר הקדיש שדהו והרי היא עתה נכסי הקדש שפיר ממתינין ומכריזין כדי שיקבל הקדש כל מה שיכול.

אלא שהתוספות הביאו מן התוספתא ושם מבואר דקאי אהקדיש כבר וז"ל המקדיש את נכסיו והיו בהן עבדים אין אומרים להאכיל את העבדים ולהלבישם שיביאו דמים הרבה ולא עוד אלא אפילו מרגליות בכפר קטן אין להקדש אלא מקומו ושעתו ע"כ הרי מיירי ממקדיש ולא ממעריך.

אבל באמת אפילו לרש"י ובלא התוספתא סבירא ליה לתוספות דאין לחלק בין מעריך למקדיש, שהרי לא הביאו התוספתא להוכיח כן (כמו שעשה הר"ש משאנץ על התו"כ מחוקתי פרק י"ל ה"ו ע"י"ש) אלא נקטו בפשיטות שאין חילוק, והטעם נראה דבשלמא אם זה המעריך לא היה מתחייב אלא כפי הישג ידו אז שפיר יש לומר כנ"ל דכיון דבמקומו ושעתו אין לו יותר הרי מעולם לא נתחייב יותר ואין לנו להמתין להרויח להקדש מה שלא שייך להם ולא נתחייב להם מעיקרא, (וכש"כ על משנתן המעריך, שהרי רש"י פי' שהוא מרויח כי ממ"כ יכול למכור המטלטלין בזוקר), אבל האמת אינו כן כי כבר נתבאר לעיל ריש פרק שני (ז' ע"ב ד"ה נתן סלע והעשיר) שהמעריך באמת חייב ערך שלם רק מכיון שהוא עני די לו לשלם מקצת חובו והערכת כהן איננו לקבוע כמה חייב אלא לקבוע בכמה יכול לפטור את עצמו מערכו השלם שהוא חייב, (ולכן אם נתעשר אפי' ממ"ש הערכת כהן חייב בכל הערך אם עדיין לא שילם ע"י"ש), וכיון שכן אם ממתינין לרווחא דהקדש בריש פרקין כשהם נכסי הקדש מאי טעמא לא נמתין כשהעריך ונתחייב להקדש בכל הערך רק שבכאן

אין ידו משגת יותר ממקצתה והרי השאר גם כן שייך להקדש, וממילא דאין חילוק בין אם אנו דנין בהישג יד דמעריך או בפדיון של הקדש ושפיר הקשו התוספות קושייתם והסכימו להתוספתא דדין זה שייך גם כן במקדיש, [וכש"כ לפי מה שנתבאר בפתיחה למכילתין דערך הוא כהקדש דבר ופדיונו, דאז שוה ממש להקדש ודו"ק].

ביאור דברי התוס'

שם, וי"ל דהכא מיירי במטלטלין כו' דאין מכריזין על אלו שמא יגנבו כו', בדרישה (תו"מ לסי' ק"ט) מקשה לתירוץ התוספות דקרא ונתן את הערכך כו' שלא ישהה קאי אמטלטלין אם כן למה בעי בכתובות טעמא דאין מכריזין משום שמא יגנבו הלא דאורייתא הוא מקרא ותירץ דמקרא הוה אמרינן דלכרוז על כל פנים באותו יום ועוד דקרא אינו אלא בבא לגבות לצורך הקדש אבל לצורך בעל חוב לא איירי [עי' לקמן עוד] ותוספות לא הביא משם אלא לומר דאף דמתניתין סתמא קתני דמכריזין על שום הקדש דמשמע בין קרקע בין מטלטלי לכן הביא משם דבבעל חוב אין מכריזין מטלטלי שמא יגנבו ואם כן רישא שום היתומים לא מיירי אלא בקרקע הוא הדין שום ההקדש לא מיירי אלא בקרקע עיי"ש באורך ועיין עוד בתומים ביאור אחר בקושיית התוספות, אבל אין בתוספות רמז לאלו הפירושים, [ובנתיה"מ שם מת' קו' הדרישה לפמש"כ לחלק בין שומא דלא ממתינין למכירה דממתינין עיי"ש, אבל כ"כ לעיל (ממתני' ופעמ"א ממכו) שדבריו אין מובנין עיי"ש וד"ק].

ולענ"ד ביאור דברי התוספות הוא כפי דברי הרא"ש שבשיטה מקובצת (פוס ט') וז"ל וא"ת מאי שנא מהכרזת ששים יום כו' וי"ל דאין טעם המתנת הכרזה אולי יתייקר לאחר שהוקדש אלא שימכר בשיוויו כמו שהיה שוה בשעת שהוקדשה ע"כ, ור"ל שאנו חוששין שירד מחירו בין הקדישו לפדיונו ולכן ממתינין ומכריזין שמתוך כך יעלה מחירו לכפי שהיה בשעה שהוקדשה [ואע"ג שכבר נגמר הקדישו ונכסי הקדש הן והרי כל נכסי הקדש עולין ויורדין במחירן ואין אנו ממתינין לפדותן לפי המחיר שהיה שוה בשעת הקדישו מ"מ הכא שעדיין לא נתנן להקדש אלא בא לפדותן וליתן דמיהן להקדש שפיר ממתינין ומכריזין כדי שיקבל הקדש כפי אותו מחיר שהיה שוה בעת שהקדישה], אבל נידון דהכא הוא שנמתין שיעלה מחירו לרווחא דהקדש בזה אנו אומרים אין להקדש אלא מקומו ושעתו.

ואלו דברי התוספות, דמקשו כיון דקרא ממעט הכא דאין ממתינין אף על פי שהוא רווחא להקדש אם כן בריש פרקין נמי לא נמתין שום ההקדש ס' יום משום רווחא דהקדש, ואין לומר דקרא לא ממעט אלא המתנה בעלמא דהיינו שיתייקר אבל ממתינין לטובת הכרזה כדי שעל כל פנים ימכר בשיוויו דשעת הקדישה (כמ' הל"ם) והא דלא מכריזין הכא מהאי טעמא משום דכאן לא שייך ענין הכרזה דמיירי שהקדיש כל נכסיו [וזה באמת תמוה מ"ט ל"ש הכרזה כשהקדיש כל נכסיו וכבר הק' האחרונים ע"ז], **ליכא** למימר הכי דבתוספתא משמע דאפילו הקדיש רק מרגלית לבדה אין ממתינין והרי בזה שייך המתנה והכרזה שימכר בשיוויו וכריש פרקין ואם כן מאי טעמא מוכרין אותו במקומו ושעתו, ועל זה תירצו דהכא מיירי במטלטלין דבין כך אין מכריזין משום שמא יגנבו וכיון דליכא הכרזה אין טעם להמתין אלא שיתייקר והרי זה נתמעט מקרא מה שאין כן קרקע דמכריזין שפיר ממתינין כדי שימכר בשיוויו אבל להתייקר לעולם אין ממתינין, [ומבואר היטיב לשון התוס' דמקשה למה בריש פרקין ממתינין והכא אין ממתינין ומתרץ דבמטלטלי אין מכריזין אבל בקרקעות מכריזין, פתח בממתינין וסיים במכריזין, אבל להנ"ל מובן שפיר דפריך מ"ט הכא אין ממתינין וברישא ממתינין ואין לחלק דממתינין רק להכרזה והכא ל"ש הכרזה שהרי בתוספתא כו', ומת' דאה"נ החילוק הוא אי שייך הכרזה או לא וכנ"ל ודו"ק].

ולפי זה לא קשה קושיית הדרישה דמטלטלין נתמעטו מקרא ולמה צריך טעמא דשלא יגנבו, דלא נתמעט מקרא אלא שלא נמתין עד שיתייקר מחירו אבל שנכריז כדי לקבל שיוויו של שעת הקדישו לא נתמעט מקרא ובקרקע באמת מכריזין לזה ורק במטלטלין משום טעמא דשלא יגנבו אין מכריזין, וממילא שדין זה דאין לנו אלא מקומו ושעתו אינו דוקא בהקדש כמו שכתב הדרישה אלא הוא הדין בקידושין ומכר גם כן דבכל ענין נמדד השוויות כפי השתא, וכן מבואר בראשונים כמו שכתב התשב"ץ (ח"ם סי' נ"ב) [והדרישה עצמו שם בסו"ד ציין ע"ז לרסי' ק"ג ושם מובא כן מבעה"ת בשם רמב"ן] וכן איתא ברמב"ן וריטב"א ור"ן ורא"ש בקידושין (י"ב ע"ם) גבי קידשה בתמרה וכן בראב"ד בבבא קמא (מ"ב ע"ב בתי' הב', הובא לעיל כ' ע"ם על תוד"ה דמי עלי פוס ג' עי"ש), ואף דקרא לא מיירי אלא בהקדש נראה דכל שכן הוא ולא איצטריך קרא אלא בהקדש דלא נימא דנמתין לרווחא דידיה (כין בערכין כין בדמים פו בתקדים דכל פלו רווחם להקדש הן) קמשמע לן ודו"ק, [שו"ר לשון רבינו ירוחם (ני"ט ח"ם) בהקדש אין לנו אלא מקומו ושעתו כמו במקח וממכר].

איך הוי שיימינן האי מרגלית לולא קרא

שלא ישהה מרגלית לקלים, בראשונים יש ב' פירושים בהאי דינא, שרבינו גרשום כאן והתוספות לעיל (י"ח ע"ב ד"ה לא צריכא) פירשו דסלקא דעתין שאין שמין את המרגלית עכשיו אלא נמתין עד יום השוק ותעלה לנ' סלעים ונעריכנו אז בעשירות קמשמע לן קרא ונתן את הערכך ביום ההוא שאין ממתינין אלא שמין אותו כדהשתא ונערך לפי השגת ידו, אבל רש"י שם פירוש דאף ששמין עכשיו מכל מקום הוה אמינא דנישיימיה גזבר כפי שויו בכרך דהא בידו מרגלית השוה הרבה על ידי העלאה לשם ולכן יעריכנו כהן בעשירות קמשמע לן ונתן את הערכך ביום ההוא דאזלינן בתר השתא וכפי מה ששוה ביום ההוא באותו מקום כך שמין ומעריכין אותו וכך נותן וז"ל רש"י שם אין אומרים אם משהין אותה עד שיעלוה לכרך שיש שם עשיר והוא יקננה בנ' סלעים הילכך נ' סלעים יש לו (מסמע עכשיו) ויתן ערך שלם (מסמע עכשיו) וכו' עיי"ש, וכן משמע בתוספות בבא מציעא (ק"ד ע"ב ד"ה ופירקן), ודברי רש"י כאן יתבארו לקמן (בדיבור שלפנינו).

ותוספות לא סבירא ליה כרש"י משום דלא הוה סלקא דעתין שנשום השתא כשיווי דלאחר זמן כי סוף כל סוף כאן אינו שוה כל כך, ורש"י לא סבירא ליה כתוספות משום דלא הוה סלקא דעתין דנכריחו להמתין ולהעלותו לכרך אם יכול לשלם עכשיו על כל פנים כעני וכדאמרינן בתוספתא (סופ"ב דמציעא תוס' י"ז ע"ב ד"ה אפילו) עני שהעריך עצמו אין אומרים לו יעשה מלאכה ויביא ערך עשיר אלא מוטב שיביא ערך עני מיד ואל יביא ערך עשיר לאחר זמן, [ולא דמי להיה אביו גוסס עי' מש"כ לעיל י"ח ע"א בתוד"ה לא צריכא].

אולם רבינו גרשום לעיל (י"ח ע"ב) משכין שלום בין ב' הפירושים, ומפרש אין להקדש אלא מקומו ושעתו, "מקומו" ר"ל היכן שהוא דאם ביד עני הוא אין אומרים אלו היה ביד עשיר שיכול להמתין או ביד מי שעולה לכרך היה שוה יותר וממילא יתן יותר אלא יתן כפי מקומו וזהו כפרש"י הנ"ל, ו"שעתו" היינו דאין אומרים לו להמתין ליום השוק דתמכר ביותר אלא יתן כפי שעתו וזהו כפירוש התוספות הנ"ל.

וכל זה הוא פירושא דהאי דינא לענין ערכין, אבל פירושא דהאי דינא לענין דמים כבר כתבתי שם לעיל (ד"ה והכי גמי בדמים) פלוגתת רש"י ורגמ"ה שם שרש"י פירשה לענין אם אמר דמי מרגלית זו עלי ורגמ"ה פירשה לענין מי שהקדיש נכסיו ובא לפדותן עיי"ש, [ושיטת הרמב"ם בכ"ז יתבאר לקמן ד"ה קודש לה' עיי"ש].

ביאור דברי רש"י

ברש"י ד"ה שלא ישהה, בא"ד וזה משהה אותה וימכרנה כו' ולפי דמים ששמאוה יתן שהרי בזמן שהעריכו כהן לא היה לו יותר, משמע דאף דהשתא אחר שמכרו יש לו יותר מכל מקום אין צריך ליתן לגזבר אלא כפי מה שהעריכו כהן בעת שהיה שוה פחות, וכבר הקשה רעק"א (על המשניות לפ"ג) ורש"ש (י"ז ע"ב) מהא דמבואר ברש"י ותוספות דגם בהעשיר אחר הערכת כהן איכא דינא דעני והעשיר ונותן כעשיר ואם כן אמאי לא יתן כדהשתא אף שהעריכוהו בפחות, [ומה שתירץ רש"ש אינו נכון לפ"מ שביארתי דברי הלח"מ שם עיי"ש ועוד דמהכ"ת שלא מכרה בנ'] .

ולענ"ד נראה דמה שכתב רש"י ולפי דמים ששמאוהו יתן אין הכוונה שיתן אחר שימכר את המרגלית כדמשמע פשטות לשונו, אלא לפי דמים ששמאוהו יתן מיד אחרי הערכה ואחר כך יכול להשהותה למרגלית ולימכרנה ביוקר [שו"ר להח"ח בזבח תודה כאן שכ"כ עייש"ה], ופירוש זה מוכח מן הגמרא גופא דאיך תאמר דשלא ישהה קאי על השומא וההערכה אבל על הנתינה ממתינין עד אחר שימכרנה הא בגמרא ילפינן שלא ישהנה מקרא דונתן את הערכך ביום ההוא וקרא בנתינה מירי ולא מן ההערכה הרי דשלא ישהה הוא דין בנתינת הערך ולא בשומא והערכה לחוד [ודלא כנתיה"מ (רסי' ק"ט) וכמוש"כ לעיל במתני' ד"ה אפ"י שאמרו עיי"ש] ועוד למה באמת עבדינן פסידא להקדש שמעריכין אותו בעניו אם אין בדעתו ליתן עד לאחר שיעשיר, אלא ודאי דליכא הפסק בין הערכה לנתינה דכאחד הן באין שכן הדרך ליתן מיד אחר הערכה כמה שנתחייב [כמוש"כ לעיל י"ז ע"ב בשיטת רש"י גבי עני והעשיר דכן משמע מדבריו גבי היה אביו גוסס עיי"ש] ובודאי דאין משהין לא ההערכה ולא הנתינה.

והנה לכאורה יקשה מה שכתב רש"י לפני זה (בד"ה ומעתה) דמרגלית שמין בכפר דאין להקדש אלא "מקומה" דזה סותר הא דאמרינן השתא שלא ישהה מרגלית לכרך משמע משום דאין להקדש אלא "שעתה", אלא על כרחך כפי שנתבאר לעיל (ד"ה אלא יש) שיטת רש"י דאין הנידון אם נמתין על השומא שיעלוהו לכרך (כמו שפירשו התוס') אלא הנידון על שומא דהשתא איך לשומו

אי ניזל כשיווי דהכא ואז עני הוא ויעריכנו כהן בעניות או דניזל בתר שיווי דכרך ואז עשיר הוא ויעריכנו כהן בעשירות וקמשמע לן קרא דנותן כשומא דהכא, ואלו דברי רש"י כאן, לא ישהנה גזבר לומר העלה אותה לכרך ולפי אותן הדמים תן (עכפיו) אלא לפי מה ששוה כאן שמין ["ולפי אותן דמים יתן" עכשיו] וזה משהה אותה וימכרנה כמה שירצה היינו אחר שכבר נתן, ומה שכתב אחר כך "ולפי דמים ששמאוה יתן" קאי אדלעיל דאחר ששמין יתן וכנ"ל, ומה שסיים שהרי בזמן שהעריכו כהן לא היה לו יותר מסקנא דמילתא הוא דאם תאמר למה באמת יצא ידי חובתו במה שנתן אז הרי היה בידו מרגלית שלבסוף מכרו בהרבה על זה תירץ שהרי בזמן שהעריכו כהן לא היה לו יותר וקרא קאמר ונתן את הערכך ביום ההוא דנותן לפי זמן הערך ולא לפי העתיד, ואף שלפי זה דברי רש"י הם קצת שלא כסדרן מכל מקום הכי מוכח וכמו שנתבאר, ועיין בחסדי דוד על התוספתא (פ"ד ה"ג) המקדיש את נכסיו וכו' ולכשתדקדק בדבריו תמצא שפירש גם כן כנ"ל.

קושי בשיטת הרמב"ם

קודש ליה' פתם ההקדישות לבדק הבית, בפשטות נראה שאינו ענין אשלפניו דשלא ישהה כו' אלא מילתא באפי נפשיה הוא דילפינן מסיפא דקרא שהמקדיש בסתם שייכי המעות לבדק הבית, אבל הרמב"ם (פ"ג הי"ט ופפיהמ"ש כאן) לא כתב כן אלא חדא מילתא הוא עם הא דלעיל שלא ישהה, ופירש הלכה דשלא ישהה באופן אחר דלאו אהישג יד קאי (כפכס"י ורגמ"ה) אלא אמי שנתחייב להקדש ולוקחין כל הנמצא בידו אין ממתינין בו לשוק ולא מוליכין אותו ממקום למקום כדי למכרנו ביותר ויהיה רווחא להקדש אלא מוכרין הכל במקומו ובשעתו דילפינן מונתן את הערכך ביום ההוא שיתן להקדש מיד בלא איחור קדש לה' ר"ל כל דבר שהוא קודש לה' והוא סתם הקדשות שהן לבדק הבית דינו שאין ממתינין ואין להקדש אלא מקומו ושעתו, וטעמא דמילתא מפני שאין משתכרין בשל הקדש שאפשר שיזולו ויבוא הקדש לידי הפסד.

[בס' ערכי עלי הקשה על הרמב"ם שפסק כרב המנונא (חולין קל"ט ע"ב) דיליף מונתן את הערכך חולין הן בידך עד שיבואו לידי גזבר איך יליף הכא מהאי קרא דשלא ישהה ובהפלאה שבערכין תירץ דהא דחולין הן ילפינן מונתן והא דשלא ישהה מביום ההוא, וקשה דהא איצטריך ליה ונתן משום ביום ההוא דלא מצי למימר ביום ההוא בלא ונתן ואם כן היכי יליף מונתן, ולענ"ד נראה דילפינן מדהוה ליה למימר ונתן ביום ההוא שלא ישהה ומדהוסיף תיבות את הערכך משמע דאינו ערכך עד ונתן ומקודם הוה חולין].

מיהו קשה הא דאמרינן לעיל (י"ח ע"ב) אתה הקשית דמים לערכין מרגלית לקלים, למה לי הקישא דדמים לערכין לענין זה והרי בעיקר קרא דונתן את הערכך ביום ההוא כבר נכלל כל ההקדשות דכתיב קודש לה', בשלמא אי סתם הקדישות לבדק הבית לא קאי אדלעיל אם כן לא ידענא הלכתא דאין להקדש אלא מקומו ושעתו רק גבי ערכין (כדמשמע בפרק"א, ופע"ג דלפי' נמכר ממרי' אין לה אלא מקומו ושעתו (עי' לעיל על תוד"ה אין להקדש מפ"ב סוד"ה וי"ל) מ"מ כבר נתבאר (שם) דבהקדש בעי קרא דלא נימא מקום רווחא להקדש נמתין עיי"ש ופ"ב אין לפי' מערכין לדמיס) ולהכי בעי היקישא לדמים לומר דבדמים נמי אין להקדש אלא מקומו ושעתו, אבל להרמב"ם דלכל ההקדשות אשר לבדק הבית ילפינן בהאי קרא דאין ממתינין ולא מוליכין אותן ממקום למקום מאי בעי היקישא לדמים.

ואפשר לתרץ לפי מה שנתבאר לעיל (י"ח ע"ב ד"ה והכי נמי בדמיס) פלוגתת רש"י ורגמ"ה בפירושא דדין מרגלית לקלים לענין דמים, שרש"י פירשה לענין אם אמר דמי מרגלית זו עלי שאין שמין אותה לפי מכר הכרכים אלא כפי מקומו ושעתו (והפ"ד דמי עלי עיי"ש) ורגמ"ה פירשה לענין מי שהקדיש נכסיו ובא לפדותן דסלקא דעתך שיתן כפי מה ששוה בכרך קמשמע לן דנותן כפי מקומו ושעתו עיי"ש, ויש לומר דהרמב"ם סבירא ליה לתרווייהו ולהכי בעי ב' קראי לתרי גוונא הקדש דמים חדא בדמי מרגלית עלי או דמי עלי דהיינו שדבר הנישום אינה של הקדש והא ילפינן לה מהיקישא וכפרש"י ואידך בשאר הקדשות שכבר באו ליד הקדש ובא לפדותן ילפינן לה מקודש לה' דאפילו חפצי הקדש אינם נישומין אלא כפי מקומן ושעתן, [ולפי"ז קרא הכי קאמר ונתן את הערכך ביום ההוא היינו שאינו ערך עד שיתן ליד גזבר וזהו דוקא בערכין ובדמים (מהיקיש), ושוב קאמר קודש לה' דבכל ההקדשות שייך בהו דינו דונתן ביום ההוא שלא יאחר ויתן כשיווי דהשתא, אבל לא קאי אלפני פניו לענין ונתן שאינו קדוש עד שיתן].

אולם לקושטא דמילתא לא משמע כן ברמב"ם, והמעיין בדבריו יראה דלא מיירי כלל בפדיון הקדשות שכבר באו ליד הקדש אלא מיירי באופן שהתחייב סך ידוע ואין בידו להשלימו ולוקחין כל הנמצא בידו ואינו מספיק כדי החוב דהוה אמינא שנמתין לשוק ונוליך אותן ממקום למקום כדי למכרם ביותר קמשמע לן דאין

להקדש אלא מקומו ושעתו, ואם כן לא שאני לן בין הא לדמי עלי או דמי מרגלית עלי ולמה איצטריך היקישא ניליף מקודש לה׳, ואפילו תימא דיש לחלק בין דמי עלי למחייב עצמו סכום ידוע מכל מקום הרמב״ם לא הביא כלל להאי דינא דדמי מרגלית עלי (שפין מממיין לכרך) או דמי עלי (שפין מפמיפין 6ופו פכפוס וכדו׳) ואם כן הדרא קושיא לדוכתא למאי איצטריך היקישא דדמים לערכין מרגלית לקלים וצריך עיון.

סליק פרק שום היתומים, בעזרת רם ונשא שוכן מעונים,

פרק שביעי - אין מקדישין

פי׳ אין מקדישין ופי׳ שיהא אדם חס

אין מקדישין ליגאל בגירוע כו׳ וכיון דאין מקדישין ליגאל בגירוע כו׳ יהא אדם חס על נכסיו ולא יקדיש פחות כו׳, בשיטה מקובצת (מוס׳ י״ב) כתב דיש אומרים דצריך לגרוס במתניתין להדיא אין מקדישין ליגאל בגירוע עיי״ש, מיהו לפי גירסא שלנו נראה דאין זה כוונת המשנה, שהרי רב ושמואל תרתי קאמרי חדא דינא דאין מקדישין ליגאל בגירוע פחות משתי שנים וחדא הנהגה טובה שיהא אדם חס ואל יקדיש פחות משתי שנים ולכאורה יפלא למה הביאה הגמרא כאן שיהא אדם חס על ממונו שהוא מעניני הקדשה מתי יקדיש ומתי לא יקדיש וכי מה זה שייך למתניתין דמיירי מעניני גאולה מתי פודין בגירוע ומתי אין פודין בגירוע, אלא על כרחך דכוונת מתניתין אין מקדישין לאו היינו דינא שאין מקדישין ליגאל בגירוע שאם כן עיקר חסר מן הספר (ולפ״ז עוד קשה מה דמתני׳ ליתני ומה דמיתני׳ ליתני מין מקדישין ליתני דקומטע הוא דמקדישין מתי שילמו ומה דמיתני׳ היינו דמיתני גופיה בגירוע לפ״ז תני), אלא מתניתין מדיני הקדשה מיירי והנהגה טובה הוא דקאמר אין מקדישין פחות משתי שנים ר״ל טוב שלא יקדיש שיהא אדם חס על ממונו וכן פירש רש״י והרמב״ם בפירוש המשניות וזהו כוונת הרא״ש שבשיטה מקובצת (מוס׳ י״ג ודפס בע״ב) עיי״ש וברגמ״ה הרכיב שני הפירושים ומשמע דמתניתין תרתי קאמר וכן במלאכת שלמה עירבב שני הפירושים עיי״ש.

והנה בהא דקאמרי שיהא אדם חס על נכסיו ולא יקדיש פחות משתי שנים, צריך ביאור בשלמא לקמן (כ״ח ע״ב) דמיירי ביחס לנכסיו כמה שיש לו מובן הא דאמרינן שיהא אדם חס על נכסיו ולא יחרים כל נכסיו ואפילו ממין אחד דיש בו משום איבוד נכסיו על כל פנים מאותו מין אבל הכא דלא מיירי מכמה שדות יש לו אלא באיזה שנה הוא עומד מה חס שייך כאן ואם יש לו הרבה שדות אמאי לא יקדיש שדהו אימתי שירצה וכי מקדיש מקרי אינו חס על נכסיו אם כן נימא שלא יקדיש מכל וכל כדי שיהא חס על נכסיו עוד יותר, ועל כל פנים בריש היובל דפודה נמי בחמשים אמאי יכול להקדיש ולבסוף היובל אם פודה בחמשים לא יקדיש הרי הפסד שוה הוא.

וקושיא זו האחרונה הוא קושיית התוספות (ד״ה אמר רב נע״ב ופ״ת ניתני כו׳) ותירצו בב׳ אופנים חדא דהכא אינו יודע שלא יגאל בגירוע ומפסיד הרבה מה שאין כן בריש יובל יודע בשעת הקדישו בכמה פדיונו, ופירוש שיהא חס ר״ל כאילו התנא מכריז ומודיע להמון העם שלא יקדישו פחות מב׳ שנים שלא יפסידו יותר ממה שהם סבורים שיצטרכו לפדות (כ״ה בפטמ״ק הג״ל) והיינו שהתנא הוא שחס על נכסי המון עם, ואם כן היה אפשר לומר דבאמת לא שייך כאן ענין שיהא חס אם יודע בכמה יצטרך לפדותו ולא קשה מידי, אבל זה אינו כי במתניתין יש לפרש שהתנא מודיע להמון עם שאין יודעין אבל בדברי רב ושמואל אי אפשר לפרש כן שהרי אמרו אין מקדישין ליגאל בגירוע וכיון דאין מקדישין ליגאל בגירוע יהא חס הנה אמרו שיהא חס לזה שכבר יודע שאין מקדישין ליגאל בגירוע ותקשה כנ״ל אם יודע בכמה פדיונו מה שייך שיהא חס, וכל שכן לתירוץ השני של התוספות שתירצו דבריש יובל לא מפסיד מידי שהרי יכול להמתין בפדיונו ולא יפסיד דלפי זה מתפרש שיהא חס על האדם שלא יקדיש לפני היובל שני שנים מפני שאז לא שייך להמתין כי ביובל יצא לכהנים, ואם כן ודאי דקשה קושיא קמייתא מאי ענין חס לכאן ואיך סותר נדיבת לבו להקדש לשיהא חס.

והביאור בזה פשוט דאף על פי שיש גאולות חלוקות לפי השנים עד היובל מכל מקום מתייחסת הקדישו לפי גודל השדה ולא לפי הפדיון שיתן בעבורו, שאם הקדיש זרע חומר שעורים בריש היובל והקדיש אותו השדה באמצע היובל אף שדין גאולתן שונה אבל בשניהם הקדיש שדה זרע חומר שעורים ולכן אם יכול לזכות במצוה זו וליתן בעבורו כמה סלעים ופונדיונים יהא חס על נכסיו שלא יתן לאותו מצוה ממון הרבה, ולא תימא הרי עיקר ההקדש לפדיון הוא ובכך יהיה יותר ריוח להקדש ליתא דלאו ממון הקדיש אלא שדהו הוא שהקדיש ומתייחסת ההקדש אל השדה ולא אל הפדיון (כי כשפודה הרי הוא מקבל שדהו תמורת כספו משפ״כ בשעת הקדש ה״ה נותן משלו ומיגו מקבל כלום ע״ז) ובזה שפיר אמרינן שיהא אדם חס על ממונו אבל אם רוצה להקדיש מ״ח סלעים

בודאי לא שייך שיהא חס על ממונו אלא מקדיש כמה שירצה, ואם תאמר אכתי תקשה דאם כן נימא שלא יקדיש בשנה ראשונה דנותן נמי דמי כולו אף שיכול לזכות באותו מצוה בפחות הרבה אם ימתין כמה שנים על זה תירצו התוספות (בתי׳ ג׳) דיכול להמתין בפדיונו ולא יפסיד.

ק׳ מבעיית רמב״ח דלקמן

תוד״ה רב ושמואל (מעל״ד) **באד״ד ועוד יש לומר כו׳ לפי שיכול להמתין כו׳**, לפי דבריהם דמתניתין נקט פחות משתי שנים משום דאז אינו יכול להמתין מלפדות כי ביובל יוצאה לכהנים, קשה אם כן מאי קא מיבעיא ליה לרמי בר חמא לקמן (כ״ה ע״ב) הקדישה פחות משתי שנים לפני היובל מהו שתצא לכהנים והא במתניתין מבואר דיוצאה לכהנים מהא דאמר אין מקדישין פחות משתי שנים לפני היובל ולא קאמר אין מקדישין שנה ראשונה אחר היובל, (ודוחק לומר דרמב״ח ס״ל כתירוץ רשפון שם תוס׳ שם דהיינו גופיה מיבעיא ליה מי כתי׳ מ׳ או כתי׳ ג׳ דמ״ל הפיקר הפקר).

וצריך לומר דפשיטא ליה לרמי בר חמא שאינה חוזרת לבעלים ביובל וממילא דאינו יכול להמתין כי יפסידנה ביובל אלא דמיבעיא ליה אי יוצאה לכהנים או דילמא נשארת ביד ההקדש ומי שיגאלנה יהא שלו, ולהכי שפיר אמרינן דאין מקדישין לפני היובל ב׳ שנים דאף על גב דאי אינה יוצאת לכהנים יכולין בעלים להמתין עד הרבה שנים אחר היובל ולפדות בפחות מכל מקום אינו בטוח בה דאפשר שיגאלנה אחר ולא יחזור לו עוד, וזהו שכתבו התוספות ואם המתין עד היובל לא יחזור עוד לידו ולא כתבו שיוצאה ביובל משום דזה איבעיא דלקמן אבל הא ודאי דאינו חוזר עוד לידו.

צ״ע אי קאי כר״י בנו של ריב״ב או כרבנן

שם, באד״ה וי״ל כו׳ דאע״ג דאין השנה מתחיל אלא מראש השנה מ״מ יובל אינו מתחיל עד יום כפורים כו׳, בראש השנה (ר׳ ע״ב) פליגי תנאי דרבנן סברי יובל אינו מתחיל אלא מיום הכיפורים ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא סבר שמתקדשת והולכת מתחילתה שמראש השנה ועד יום הכיפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדים לאדוניהם אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו בית דין בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לאדוניהן, ולא ידענא אי תוספות קאי רק לרבנן דעד יום הכיפורים לא חל יובל ולכן יכול להקדיש אז, או דילמא גם לרבי ישמעאל קאמר דאף על גב דבין ראש השנה ויום הכיפורים מתלי תלי ועומד [והמנ״ח (מ׳ שלט תוס׳ ט״ז) כ׳ לענין שדה מקנה שבאותו זמן בין מוכר בין לוקח אין אוכלין פירות השדה] ואם כן לשמואל דיליף קל וחומר מה קדושה כבר יוצאה הוה לן למימר דלא מצי להקדיש אז שהרי כבר התחיל יציאה דיובל מראש השנה קמשמע לן ברייתא דלא אזלינן אלא בתר יציאה ממש וכיון דבפועל אינה יוצאה אלא ביום הכיפורים יכול להקדיש עד אז וצריך עיון בזה.

מיהו המשנה למלך (פ״ד מערכין הכ״ד) כתב בדעת הרמב״ם דרבי ישמעאל דוקא לענין עבדים ושדות קאמר דאינן חוזרין אלא ביום הכיפורים דרחמנא תלאה בתקיעת שופר דכתיב תעבירו שופר וכו׳ וקראתם דרור כו׳ ושבתם איש אל אחוזתו אבל מקדיש שדהו שהתורה אמרה והיה השדה בצאתו ביובל כו׳ לכהן תהיה אחוזתו לא תלאה הכתוב בתקיעת שופר כי אם ביובל ויובל בראש השנה מתחיל, ואי דעת התוספות נמי כן לא מצי קאי כרבי ישמעאל דודאי אינו מקדיש מראש השנה ואילך אלא כרבנן קאי שהיובל אינו מתחיל עד יום הכיפורים.

למה פסק הרמב״ם כשמואל

איתמר המקדיש שדהו בשנת היובל עצמה רב אמר כו׳ ושמואל אמר אינה קדושה כו׳ שמואל כרבי שמעון סבירא ליה כו׳, הרמב״ם (פ״ד מערכין ה״י) פסק כשמואל (ומזר גו ממש״כ בפיהמ״ש בתמני׳ וביותר בסוף פרקין כרבן), ובכסף משנה כתב משום דפשטא דמתניתין ובברייתא כוותיה ור״ל דרב אמר לקמן (ע״ב) אנא ומתניתין (עמש״כ שם ד״ה מ״ל רבן) סברי כרבי ובברייתא דמקדישין בין לפני היובל כו׳ אתיא כרבנן נמצא לרב דברייתא חולק אמתניתין ולא עוד אלא דלא קיימא לן כרבנן מה שאין כן לשמואל כולי עלמא סברי דאינה קדושה כלל כמבואר שם, ומכל מקום תימה שהרמב״ם יכריע בין רב ושמואל משום משמעות המשנה והברייתא, והרדב״ז כתב דהכי ריהטא סוגיין כשמואל ולא פירש כוונתו, ואולי הכוונה למה שכתבתי שם (בתוד״ה מ״ט) דלפירוש הרא״ש (בסטמ״ק תוס׳ מ׳ וה׳) לא אתיא רמי בר חמא ורב חסדא לקמן (כ״ה ע״ב) כרב אלא כשמואל עיי״ש ואם נימא דהרמב״ם מפרש כהרא״ש אז ריהטא סוגיא כשמואל, אולם דוחק לומר כן שהרי הרא״ש גופא פירש שם דלרבנן דרבי אף דאינה קדושה לפדות אבל קדושה הוא ויוצאה לכהנים עיי״ש ואם כן

הרמב״ם דסבר כרבנן כמו שביאר הלחם משנה איך סתם ואמר הקדיש שדהו בשנת היובל עצמה אינה מקודשת הוה ליה לפרש דאינה קדושה לפדות אבל קדושה ויוצאה לכהנים, ומדלא כתב כן לא משמע שיפרש כהרא״ש ודו״ק.

ביאור דברי הרא״ש למה אין הקדש חל ויצא לכהנים

שמואל כרבי שמעון סבירא ליה דאמר נכנסין ולא נותנין, בשיטה מקובצת (מעלה פוף י״ד) בשם הרא״ש פירש הקל וחומר ומה קדושה כבר יוצאה מיד הקדש בלא פדיון שאינה קדושה אינו דין שלא תקדיש להצריך פדיון הלכך תשאר ביד הבעלים, ואין לומר כמו קדושה יוצאה לכהנים הכי נמי תהני הקדישו שיצא לכהנים ולמה נשאר ביד בעלים ליתא דלכהנים אינה יוצאה אלא לאחר הקדש שכבר יצאה מרשותו וכיון דהיכא דקדושה כבר יוצאה מידי הקדש לא מצי חל ההקדש את״ד, ועדיין אינו מיושב דאין הכי נמי שאינו יוצא לכהנים אם אינו הקדש אבל הא גופא קשיא מאי טעמא לא נעשה הקדש, שאף על פי שלא נעשה הקדש לענין פדיון דאיכא קל וחומר מכל מקום יהיה הקדש לענין שתצא לכהנים.

ונראה כוונתו משום דעיקר הקדש אינו אלא לפדיון ולכן רק היכא דשייך לפדותו ולא נפדה יוצאה לכהנים אבל הקדש שאין שייך בו פדיון אינו חל כלל והאי הקדש כיון דלא חל לענין פדיון מקל וחומר אינו חל כל עיקר ואינו יוצאה לכהנים, [ושאני חרם שעיקר הקדישו אינו אלא לענין שיצא לכהנים כמבואר בסוגיא דלקמן (כ״ח ע״ב ועי״ש], וכן מבואר בירושלמי פסחים (פ״ח פוה״ד) דלרבי יהודה דחמץ אסורה באכילה משעה חמישית אם הקדישו אינו מוקדש שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים והיינו דכל שאינו ראוי לפדייה אין קדושה חלה עליו כלל עי״ש (ועי׳ פוה״ם פ״ו מערכין הי״ט), והא דדריש רב חסדא לקמן (כ״ה ע״ב) מקראי דשדה שהיא בת גאולה יוצאה לכהנים ביובל ושאינה בת גאולה אינה יוצאה לכהנים ביובל עי״ש לאו למימרא דאי אינה בת גאולה נשאר ביד הקדש אלא כי האי גוונא אינה קדושה כלל, ומשום דקאי שם אבעיית רמי בר חמי אי יוצאה לכהנים לכן השיב דבת גאולה יוצאה לכהנים אבל בלאו הכי לא רק שאינו יוצאה לכהנים אלא שאינו קדוש כלל, זהו שיטת שמואל ומה שהשיב לו רב יתבאר לקמן (כ״ה ע״ב).

כ״ד ע״ב

ביאור תשובת רב

ורב סבר סוף סוף לבעלים מי קהדרא לכהנים הוא דנפקא וכהנים משולחן גבוה קא זכו, הרא״ש (בפטמ״ק פוה י״ד) מפרש קל וחומר דשמואל ומה קדושה כבר יוצאה בלא פדיון שאינה קדושה אינו דין שלא תקדיש להצריך פדיון הלכך תשאר ביד הבעלים דלכהנים אינה יוצאה אלא לאחר הקדש שכבר יצאה מרשותו וכיון דהיכא דקדושה כבר יוצאה מידי הקדש לא מצי חל ההקדש, וביארנו לעיל (סוע״ה ד״ה שמואל) דאין זה טעם אלא שלא יהיה הקדש לענין פדיון אבל אכתי מצינו למימר שיהא קדוש מיהת לענין שתצא לכהנים אלא מפני שעיקר הקדש אינו אלא לפדיון לכן הכא דלא חל לענין פדיון אינו חל כל עיקר ואינו יוצאה לכהנים עי״ש, ולדרך זה נראה לפרש דחיית רב דהכי קאמר ליה לשמואל לא מיבעיא לדידי דסבירא לי כרבי יהודה שהכהנים נכנסין ונותנין דמיהן ואינה יוצאה מידי הקדש בלא פדיון אם כן פשיטא דהקדש בעלמא הוא דלפדיון קאי [ולא עוד אלא דל״ש ק״ו ומה קדושה כבר יוצא כו׳ שהרי אינו יוצא כלל אלא נפדה] אלא אפילו לדידך דסברת כרבי שמעון דכהנים אין נותנין פדיונה מכל מקום אכתי הקדש מעליא הוא רק שהקדש מוותר על פדיונה וזכתה אותה לכהנים אבל אין בזה חסרון בעצם הקדישו וממילא שפיר מצי להקדיש ביובל, (וע״ע פ״ב יפ לכהנים ביובל ע״ז מפיפ קרפ לקמן פו דפי״ל לזה קרפ עמפ״כ סס פמוד״ה מ״ט), ורב חסדא דלקמן (כ״ה ע״ב) דבעי בת גאולה אי נימא דסבר כרב אז אין הכי נמי דלא מיירי אלא מיציאה לכהנים אבל קדוש מיהא הוי.

ומה שאמר וכהנים משולחן גבוה קא זכו, ר״ל בשלמא אי לבעלים קהדרא הרי זה חסרון בהקדישו ושפיר איכא קל וחומר (פליפא דשמואל) דמה אם קדשה כבר חוזר לבעלים כל שכן דאינו יוצא מן הבעלים והוא הדין אי הוה כהנים במקום בעלים הרי זה נמי חזרה לבעלים שהכהן עומד תחתיו ונוטלה אבל השתא דכהנים לאו מבעלים קזכי אלא משולחן גבוה קזכי שפיר הוה יציאה מיד בעלים וליכא קל וחומר, ואין זה דומה למשולחן גבוה קזכי שבקידושין (נ״ג ע״ב) דהתם מהאי טעמא קדשי קדשים וקדשים קלים אינם שלו לגמרי לקדש בהן את האשה אבל הכא הכוונה רק דלאו במקום בעלים הוא אלא מתנה לכהן משולחן גבוה.

תמיהה בדברי התוס׳

תוד״ה סוף סוף לבעלים מי קא הדרא, קשיא ליה לתוספות למה ליה לרב לדחות הקל וחומר לימא דלית ליה קל וחומר כי האי גוונא ותירצו משום דלקמן סבירא ליה רב גופא קל וחומר כי האי גוונא גבי מוכר בתו אי לאו סברא דלא הדרא זביני ולפיכך הוצרך לדחות הקל וחומר, ודבריהם תמוהין דאדרבה כיון דאמרינן התם דהיכא דהדרא ומזבנא ליכא קל וחומר ממילא הכא במקדיש שדה אחוזה אי לא הוה יוצאה לכהנים ביובל אלא הוה דינא דהדרא לבעלים נמי היה נדחה הקל וחומר דהא מצי לחזור ולהקדישה אחר היובל והוה כהדרא ומזבנא, ואם כן רב דאתא למידחי קל וחומר דשמואל אמאי תלי הדחייה במה דלא הדרא לבעלים הא אי נמי הוה הדרא לבעלים היה גם כן נדחה הקל וחומר.

ולכן היה נראה דאין הכי נמי רב לא קאמר אלא אליבא דשמואל דלית ליה סברת הדרא ומזבנא, שהרי לרב גופא בלאו הכי אין כאן התחלה להקל וחומר דהא סבירא ליה כרבי יהודה דכהנים נכנסין ונותנין וממילא דלא שייך לומר ומה קדושה כבר יוצאה כו׳ דאינה יוצאה כלל אלא פדיון בעי, אלא ודאי אליבא דשמואל קאמר לה דסובר כרבי שמעון דנכנסין ואין נותנין ולכן הוא עושה קל וחומר ומה קדושה כבר יוצאה כו׳ ועל זה משיב רב דאפילו לדידך אין נכון הקל וחומר דבשלמא אי הוה הדרא לבעלים בלא פדיון אין כאן הקדש דכל הקדש שאין שייך בו פדיון אינו הקדש אבל הכא לכהנים הוא דנפקא ר״ל דהקדש מעליא הוא רק שויתרה על פדיונה וזכתה אותה לכהנים וכמו שנתבאר לעיל (כד״ה ורב) ואם כן ליתא לקל וחומר, וכל זה נכלל בדברי הרא״ש שבשיטה מקובצת (אות ח׳) אבל דברי התוספות שכתבו שהדחייה הוא אליבא דרב גופיה צריך עיון.

פלוגתת תוס׳ והרא״ש בביאור הסוגיא

תוד״ה מאי טעמא דרב אמר קרא כו׳, ואם תאמר אמאי כו׳ ויש לומר כו׳ ומ״ז הרמ״ר פירש כו׳, תימה מה קשיא ליה לתוספות ולמה להו למידחק בתירוצים הא בפשיטות מתפרש היטב דאיצטריך קרא דלא נימא שיוצאה לכהנים ביובל, דנהי דלית ליה קל וחומר שלא יהא קדוש כלל מכל מקום אמאי אמר דקדושה ונותן חמשים דהיינו בעלים והא תנן כהנים נכנסין לתוכה ולא בעלים וזהו דפריך מאי טעמא דרב דחוזר לבעלים ומשני אמר קרא ואם משנת היובל, ור״ל דשאני לן בין תחילת היובל לאמצע היובל שאין היובל מוציאה השדה לכהנים אלא מתחילתו ביום הכיפורים אבל באמצע השנה נשאר ביד ההקדש עד שיגאלנה בעלים וחוזר להן, (וע״ש מי דמיכפ קרפ ל״ל למידמי הק״ו י״ל דלרוותפ דמילתפ דמה ק״ו דשמועתל (כ״כ בשטמ״ק אות ח׳) אי כמוס״כ התוס׳ דמה הק״ו טוב לפ היה קרפ להיפך דגם רבי היה מודה עיי״ש (וזה דלפ כרש״י ד״ה ופמי דפלפו ק״ו שמי הכפ מהפ דרבי עיי״ש ודו״ק)), ומיושב היטב למאי איצטריך קרא ולא קשה מידי קושיית התוספות, [וסוגיית הגמרא מתפרש היטב לדרך זה, דלא פריך מתחילה אלא לשמואל בשלמא לענין מכירה דפליג שמואל כו׳ אלא הכא כו׳ אבל לרב לא פריך היאך אמרת קדושה ונותן חמשים והא תנן כהנים נכנסין לתוכה דגם המקשן הבין דשיטת רב הוא דיובל אינה מוציאה לכהנים אלא בתחילתה וזה שהקדיש באמצע היובל אין שדהו יוצאה לכהנים ואה״נ דבעי ילפותא לזה וכדמסיק אמר קרא כו׳ מיהו עכ״פ הבין דאפשר לחלק בהכי, אבל לשמואל קשיא ליה דאפי׳ תימא דלא כרב אלא שהיובל מוציאה לכהנים גם באמצע השנה מ״מ פדיון בעי ואם כן ליכא ק״ו שלא יהא קדוש ומשני שמואל כרבי שמעון ס״ל ורב היה מודה ליה לשמואל אי הוה מודה דאיכא ק״ו (וכמוס״כ התוס׳ הנ״ל) אלא דסבר דאפי׳ לרבי שמעון ליכא ק״ו דלא הדרא לבעלים אלא לכהנים, ושוב חוזר לשיטת רב לידע מנליה באמת דיובל אינה מוציאה לכהנים אלא מתחילתה ומשני אמר קרא כו׳], וכל זה מבואר בשיטה מקובצת (אות ח׳) בשם הרא״ש וצריך ביאור מאי טעמא לא ניחא ליה לתוספות למימר הכי.

ואין לומר דלתוספות לא צריך קרא לזה דפשיטא ליה דליכא יציאה לכהנים אלא בתחילת היובל ביום הכיפורים אבל אין שנת היובל כולה בר יציאה, ליתא דהא המוכר שדהו בשנת היובל סבירא ליה לרב גופא (כ״ט ע״ב) דמכורה ויוצאה ולא אמרינן דרק תחילת היובל מוציאה ומאי שנא יציאה לכהנים.

ויש לומר דהכא טעמא אחרינא איכא ולא בעי קרא שאינה יוצאה לכהנים, דהא לקמן (כ״ה ע״ב) בעא רמי בר חמא מרב חסדא הקדישה פחות משתי שנים לפני היובל מהו שתצא לכהנים ואמר ליה רב חסדא מאי דעתיך ונגרע כו׳ אדרבה אם לא יגאל את השדה והיה השדה בצאתו ביובל והאי נמי בת גאולה היא, משמע דבעי שיהא בת גאולה כדי שיצא ביובל לכהנים ואם כן המקדיש בשנת היובל עצמה אי נימא דבעלים אינו פודה אותה אם כן לאו בת גאולה הוא ואינה יוצאה לכהנים, (וממילא נפמר ביד הקדש ויכולין בעלים לפדותו, אבל מי״ל דפ״כ הפפ בת גאולה הוא ויפפ לכהנים שהרי אם יפפ לכהנים לפ יהיה בת גאולה), וכיון דלא בעי קרא לזה על כרחך למילתא אחרינא איצטריך ליה ולכן

קאמרי התוספות דלולא קרא הוה אמינא דנגאל בשויה או דאינה קדושה כלל דאי לאו דדריש כרבי דשנת היובל בכלל אלא משנת היובל היינו משנה שאחר היובל נמצא דמיעטה רחמנא להדיא שנת היובל גופא.

ולפי זה אדרבה קשה להרא"ש מאי טעמא בעי קרא שלא תצא ביובל לכהנים והלא בלאו הכי לאו בת גאולה היא וכרב חסדא, וביותר תקשה מהא דמסקינן דברייתא דבשנת היובל לא יקדיש ואם הקדיש אינה קדושה אמר לך רב הא מני רבנן והקשה הרא"ש גופא (בסמ"ק סוף ה') איך מיתוקים כרבנן והא לית להו קרא והוה לן למימר קדושה ויוצאה לכהנים (כסי' רנ' וסף קנ') ותירץ דלרב באמת הוה פירושה אינה קדושה לפדות אלא קדושה ויוצאה לכהנים, ותימה איך סברי רבנן דמקדיש בשנת היובל יוצאה לכהנים הרי לאו בת גאולה הוא, וצריך לומר דאין הכי נמי רב חסדא לא קאי אלא כשמואל אבל רב לא סבר דבעי שיהא בת גאולה ולכן לרבי בעי קרא שלא יצא לכהנים ולרבנן דליכא קרא באמת יוצאה לכהנים, [ואפ"ל שהרמב"ם קאי כסברת הרא"ש ומפני כן פסק (פ"ד ה"י) כשמואל משום דקאי רמב"ח ור"ח כוותי', מיהו כ"כ לעיל (ע"ס ד"ה סיפא) שזה דוחק בדברי הרמב"ם עיי"ש].

[והיה אפ"ל עוד דס"ל להרא"ש כמו שהבין הר"ש על התו"כ (פרשתא ד' ה"ד) ריש דבריו, דמקדיש תוך שנת היובל אם לא יפדנה בנ' לסוף השנה יוצאה לכהנים עיי"ש דמשמע דשנת היובל אינה מוציאה לכהנים אלא בראשה או בסופה אבל לא באמצעיתה (ומלי טעמו כע"ל משום דבעי סיפא בת גאולה כדי סיפא לכהנים ומס יוכל לפדותה משן הסנה ה"ה בת גאולה ומסיפא סוף הסנה לכהנים ודו"ק) וא"כ שפיר יל"פ דאינה קדושה ויוצאה לכהנים קאמר ומ"מ בת גאולה הוא משך שנת היובל, אבל באמת זה אינו דאי דעת הרא"ש כן מאי קשיא לן כלל מרב דקאמר קדושה ונותן חמשים להא דתנן הכהנים נכנסין לתוכה עד דצריך קרא משנת וכו' הלא שאני הכא דהקדיש תוך השנה ואינו יוצאה לכהנים אלא בסופה ובתוך כך יכול לגאלה בחמשים אלא ודאי דלס"ל כהר"ש בזה, אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא דאזלי סוגיא דהתם כשמואל].

קו' על התוס' מגמ' לקמן

שם, בא"ד וא"ת כיון דרב כו' וי"ל דאם הק"ו טוב כו' ומשו"ה הוצרך רב יוסף לפרש טעמא דשמואל מכח הק"ו, ולפי זה לא יליף שמואל מן הקל וחומר גופא אלא הקל וחומר מגלה לן דקרא משנת היובל ולא שנת היובל בכלל, וקשה מהא דלקמן (כ"ו ע"ס) אמתניתין דהכהנים והלוים מקדישין לעולם דפריך מאי איריא כהנים ולוים אפילו ישראל נמי וכי תימא בשנת היובל עצמה הניחא לשמואל דאמר בשנת היובל עצמה לא קדשה קא משמע לן דכהנים ולוים מקדישין לעולם אלא לרב כו', והשתא בשלמא אי שמואל הוה יליף מקל וחומר גופא יש לומר דשאני כהנים ולוים דליכא גבייהו קל וחומר דהא אינה יוצאה מידם ביובל שהרי גואלין לעולם וכיון דליכא קל וחומר מקדישין אפילו בשנת היובל עצמה אבל לפי דברי התוספות דהקל וחומר אינו אלא גילוי מילתא על קרא דמשנת היובל ולא שנת היובל בכלל אם כן מאי שנא כהנים ולוים דמקדישין וכל שכן דקשה לרבנן דאפילו בלא הקל וחומר סברי משנת היובל ולא שנת היובל בכלל איך נחלק בין כהנים ולוים לישראל, וצריך לומר דכיון דהם גואלין לעולם הוא הדין דמקדישין לעולם דהא בהא תליא עיין שם לקמן מה שכתבתי בזה.

צ"ע מ"ט לא יקדיש

מיתיבי מקדישין בין לפני היובל כו' **ובשנת היובל עצמה לא יקדיש ואם הקדיש אינה קדושה, אמר לך רב כו'**, קשה טובא ולשמואל מי ניחא והא לדידיה דאינו קדוש כל עיקר מאי טעמא בשנת היובל עצמה לא יקדיש איזה איסור יש להקדיש, בשלמא אי לא הוה אמר אלא בשנת היובל עצמה לא יקדיש הוה אמינא דלאו אמעשה הקדש קאי אלא ר"ל שאין ההקדש חל אבל כיון שפירש להדיא ואם הקדיש אינה קדושה משמע דבשנת היובל עצמה לא יקדיש דקאמר היינו שלא יעשה מעשה הקדש וזה פלא, וכן קשה לרב בין להההוה אמינא בין למסקנא מאי טעמא לא יקדיש.

ובאמת לשמואל דסבר אם משנת היובל משנת שאחר היובל היה אפשר לומר דקרא משמע ליה שלא יקדיש בשנת היובל עצמה ואיסורא נמי איכא, כהא דלקמן (כ"ט ע"ב) המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים שנאמר במספר שני תבואות ימכר לך ואמרינן עלה דאיסורא נמי איכא דאפילו קרקושי זוזי נמי אסור והכא נמי לשמואל יש לומר דקרא משמע שלא יקדיש וממילא דיש בה איסור, מיהו כל כי האי גוונא הוה ליה לפרושי ולא מצינו בשום מקום ובשום פוסק שיהא בזה איסור, וכל שכן דקשה לרב דסבר אם משנת היובל ושנת היובל בכלל מהיכי תיתי שיהיה בזה איסור בין למאי דסלקא דעתין דאינה קדושה ליגאל

בגירוע אבל קדושה ונותן חמשים ובין למסקנא דההיא רבנן היא מאי טעמא לא יקדיש ויגאל בשויה לפי פירוש התוספות (ד״ה מ״ט) או שיוצאה לכהנים לפי פירוש הרא״ש (בשטמ״ק שם ה׳).

ובדוחק יש לומר דברייתא בשנת היובל לא יקדיש עצה טובה קמשמע לן דאין הכל יודעין דין מקדיש בשנת היובל כי אינו אלא ילפותא ולכן קאמר להמון עם שלא יקדישו וכעין מה שכתב הרא״ש (בשטמ״ק שם י״ג ה״ל) במתניתין, אלא שהוא כתב דהמון עם אין יודעין דין תוך שתי שנים דאינו גואל בגירעון ולהכי תנא מתניתין אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים אבל ברייתא דקאמר מקדישין לפני היובל ולא הוציאה פחות משתי שנים מכללה על כרחך סבירא ליה דגם זה כולי עלמא יודעין רק דין שנת היובל עצמו אין יודעין משום דאתא מדרשא או ממה שלא דיבר בה הכתוב, [ולהרא״ש י״ל עוד דקרא משמע שיהא גאולה לבעלים ומקדיש בשנת היובל אין בעלים גואלה, ואף דאינו מעכב דיעבד (וכמוש״כ לעיל בתוד״ה מ״ט) דר״ח דלקמן לא אתי כוותיה מיהו לכתחילה לא יעשה כן], מיהו אפילו אם תמצא לומר כן אכתי לא תעלה ארוכה לפירוש מ״ו הרמ״ר (בשמוש׳ הל״ג) דמקדיש בשנת היובל לרבנן אינו קדוש כלל דלדידיה ודאי קשיא כמו לשמואל מאי איסור יש בדבר מה שמקדיש בשנת היובל, (ולפ״ז שהכרמב״ם (רפי״ג מהמיטה ויובל ובשהמ״ל ג״ת רכ״ז) כתב דליכא לאו למכור שדה בשנת היובל (ועיי״ש בהשגות הרמב״ן) מ״מ אין לומר מזה שיהא איסור להקדיש ביובל אם אינו חל) **וצריך עיון**, [שו״ר בהתורה והמצוה להמלבי״ם שכ׳ לפ׳ התו״כ (בחוקותי פרק י׳ ה״ד) שאין אדם רשאי להקדיש שדהו בשנת היובל אבל בדיעבד קדוש, דקאי כרב ובכל זאת ממה שלא אמר בשנת היובל בב׳ הוכיחו דאסור להקדיש שדה בשנת היובל ולכן תפס משנת ללמד שאין לעשות כן לכתחילה, ומ״מ אפי׳ לפי״ד אינו מיושב שי׳ שמואל, ועי׳ ר״ש שם שכ׳ ז״ל וצריך ליישב מאי אין אדם רשאי דקאמר].

תמיהה בדברי הרא״ש

אמר לך רב הא מני רבנן היא ואנא דאמרי כרבי כו׳, ר״ל ברייתא דקתני מקדישין בין לפני היובל כו׳ ובשנת היובל כו׳ ואם הקדיש אינה קדושה הא מני רבנן הוא דסברי משנת ולא שנת בכלל ואנא דאמרי כרבי דשנת היובל בכלל, ומתניתין דידן לא קא מיירי משנת היובל עצמו ולכן נחלקו רב ושמואל מה דין מקדיש ביובל עצמו ועלה קאמר רב אנא דאמרי כרבי ולכן אני סובר דגם מתניתין היה מסכים לדבריי, וממילא דאינו מובן מה שכתב בשיטה מקובצת (אות ח׳) בשם הרא״ש דאוקימנא מתניתין כרבנן ורב דאמר כרבי עיי״ש היכן מוקמינן מתניתין כרבנן הא רק ברייתא כרבנן וצריך עיון.

יישוב לפי׳ התוס׳ וביאור דברי השטמ״ק

תוד״ה אמר לך רב, בא״ד לפירוש התוספות כו׳ אם כן אמאי קאמרי רבנן כו׳ ואם הקדיש אינה קדושה כו׳, ואפשר ליישב על פי דברי השיטה מקובצת (אות ה׳ בהשמטות) בשם הרא״ש שהקשה קושיא זו לשיטתו דבלא קל וחומר הוה אמינא יוצאה לכהנים (כמוש״כ לעיל בתוד״ה מ״ט) אם כן איך קאמרי רבנן דאינה קדושה ותירץ דלרב נפרש אינה קדושה לפדות אלא קדושה ויוצאה לכהנים עיי״ש, ואף שדוחק הוא דעיקר חסר מן הספר מכל מקום כיון שהרא״ש מפרש כן לשיטתו הוא הדין לפירוש התוספות יש לפרש כן דלרב אינה קדושה ר״ל לפדות בחמשים אבל קדושה ליגאל בשויה.

ועיין בשיטה מקובצת (אות ג׳) תירוץ אחר, וז״ל ודחקו בתוספות דרבנן אית להו הקל וחומר ולא הבנתי והגליון מפרשה שהוא קל להבין דרב סבר דרבנן אית ליה הקל וחומר וממילא אינה קדושה כלל שהרי שמואל קאמר דאפילו רבי דאית ליה קרא לשנת היובל עצמה מכל מקום הקל וחומר מפיק מקרא (כמוש״כ התוס׳ לעיל ד״ה מ״ט) כל שכן לרבנן דלית להו קרא אלא סברא בעלמא דכיון דקרא לא מיירי מזה הוה לן למימר ליגאל בשויה ודאי דאתי קל וחומר ומפיק מהאי סברא וקאמר אינה קדושה כלל זה תוכן דבריו, ולא ידענא מי הוא הכותב ולא הבנתי ומי הוא הגליון שהוא קל להבין אבל לענ״ד צדקו דברי הראשון שאינו מובן וכמו שאפרש.

דהנה התוספות לעיל (שם) כתבו דלא יתכן לומר דרב ושמואל פליגי בפלוגתא דתנאי דרבי ורבנן, אלא ודאי בדרבי פליגי דרב לית ליה קל וחומר ולכן סובר דהא דרבי שייך נמי הכא משנת היובל ושנת היובל בכלל ושמואל דאית ליה קל וחומר סובר דכח הקל וחומר מוציא דלא נימא הכא משנת היובל ושנת היובל בכלל ורב נמי אי הוה סבר קל וחומר היה מודה לשמואל דהא דרבי לא שייך הכא ולכן הוצרך לדחות הקל וחומר (וכמוש״כ לעיל שם), והשתא אי נימא דרבנן סבירא ליה הקל וחומר (כמו שדקדקו התוס׳ בשטמ״ק) נמצא דלרב פליגי רבי ורבנן אי איכא קל וחומר או לא דרבנן דברייתא סברי דאיכא קל וחומר ורבי סבר דליכא קל וחומר ואנא דאמרי כרבי

ואם כן לרב יהיה פלוגתתו עם שמואל פלוגתא דרבי ורבנן וזה לא יתכן, ואין לומר דאין הכי נמי לרב פליגי רבי ורבנן בזה אבל לשמואל דאמר אינה קדושה כל עיקר כולי עלמא אית להו הקל וחומר וממילא דלשמואל אין פלוגתתו עם רב פלוגתא דרבי ורבנן דמכל מקום מצד רב לא יתכן שיהא זה פלוגתתן, וכל שכן דלא הוה ליה למדחי הקל וחומר אי לדידיה סברי רבנן כההיא קל וחומר ולא הוה ליה למימר אלא אנא סבר דרבי ליה ליה קל וחומר אבל לפני שהביא הא דרבי איך דוחה הקל וחומר, ולכן תירוץ זה אינו מובן אלא יש לתרץ כנ״ל בשם הרא״ש ודו״ק, (סו״כ בתוי״כ פרשתא ד׳ ה״ד בסוף דברי הר״ם מסמע שהוא מפרש כמו שדקדקו התוס׳ בסוטה הנ״ל תוא ל׳ עיי״ש).

צ״ע בלשון רש״י

רש״י ד״ה עולה לכאן ולכאן, בא״ד ומכי עייל שנת יובל **אי פריק לה אחר נפקא לכהנים כו׳**, מה שכתב אי פריק לה אחר הוצרך לומר כן משום רבי אליעזר לקמן (כ״ה ע״ב) דלעולם אין הכהנים נכנסין לתוכה עד שיגאלנה אחר (וכ״מ כ״כ רש״י ותפ׳ דסל כוותי׳ עמש״כ ריש כ״ו ע״ב), אבל מאי דמסיק רש״י אשתכח דאחר הפודה כו׳ אינה בידו אלא מ״ט שנים, צריך ביאור אמאי נקט אחר הפודה הרי כיון שאין לה להקדש בהאי שדה אלא עד היובל לכן כל הפודה בין אחר בין בעלים נותנין לפי החשבון עד יובל והוה ליה למנקט בעלים, ודוחק לומר משום דפתח באחר נקט נמי סיפא באחר וצריך עיון.

תירוצם קשה

תוד״ה אי כרבי בא״ד וי״ל דמזה הוה מצי לשנויי ההיא **רבנן היא כו׳**, נראה דלרווחא דמילתא קאמר ליה, דבאמת קשה לומר ההיא רבנן היא דאם כן סתמא דמתניתין כוותייהו ולמה סובר רב כרבי נגד סתם משנה, אלא לרווחא דמילתא פריך מרבי שאמר כן להדיא (ף שבמתני׳ שלנו ליתא בסס רבי ונ״ע) כי זה קושיא חזקה יותר ולא יוכל המתעקש לומר ההיא רבנן הוא, ועיין מה שכתבתי לקמן (כ״ז ע״ב בד״ה שלא גאלו) דלכן פריך התם ארב ולא משני מתניתין רבנן היא ודו״ק.

ביאור דברי רש״י והרמב״ם

א) בשלמא לשמואל לא גואלין לאחר יובל פחות **משנה, פרש״י דקמ״ל מתני׳ דבשנת יובל עצמה אם הקדישה אין צריך ליגאל דלא קדשה, צריך** ביאור אמאי נקט לא גואלין שנדע דאין מקדישין ולא נקט להדיא אין מקדישין ועוד דרישא אין מקדישין פחות משתי שנים מפרשינן לעיל דהיינו שאין גואלין בגירוע ושוב קתני ולא גואלין שפירושה אין מקדישין, ויש לומר דלא שייך לומר אין מקדישין ביובל דליכא איסור בזה (עכ״פ כן ס״ל מתני׳ תוס׳ בריית׳ לעיל כ׳ ובשנת היובל לף יקדיש ועיי״ש מש״כ בזה) ואם רוצה להקדיש יקדיש אלא דלא עשה ולא כלום ואין צריך לגאול להכי קתני ולא גואלין, ורישא דקתני אין מקדישין לא קשיא דיש גורסין להדיא ליגאל בגירוע (שטמ״ק שם) ואפילו לא גרסינן לה מכל מקום שפיר קאמר אין מקדישין כלומר עצה טובה שלא יקדיש (עמש״כ שם).

מיהו אכתי לישנא דמתניתין קשה דקתני לא גואלין לאחר יובל פחות משנה, ואי יובל היינו תחילת יובל הוה ליה למימר להדיא לא גואלין בשנת היובל מאי פחות משנה דקאמר, ועוד דהאי לישנא אינו אמת כלל לפי מה שכתבו התוספות לעיל (סו״ה רב ושמואל) דשנת היובל אינו אלא מיום הכיפורים דיובל עד ראש השנה שלאחריה, הרי שבאמת הוא פחות משנה ואם כן ודאי דהוה ליה למימר לא גואלין בשנת היובל.

ואפשר לומר דרש״י קאי כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא (כ״ה ח׳ ע״ב) שהיובל מתקדשת והולכת מתחילתה, וסבירא ליה לרש״י דכיון דכבר מראש השנה יש כח היציאה דיובל שייך שפיר קל וחומר דשמואל ומה קדושה כבר יוצאה זו שאינה קדושה אינו דין שלא יוכל להקדיש, [ואע״ג דאינו יוצאה בפועל עד יוה״כ מ״מ כח היציאה יש כבר מר״ה ודי בזה שלא יוכל להקדיש ודלא כמו שצידדנו לעיל בתוס׳ שם עיי״ש] נמצא דבאמת אינו פחות משנה שלימה, וכל שכן לדעת המשנה למלך (שהגמ׳ שם בתוס׳ לעיל) דדוקא עבדים ושדה מקנה שמכר אין חוזרין אלא ביום הכיפורים אבל שדה שהקדיש חוזר מיד בראש השנה אם כן ודאי שייך קל וחומר דשמואל ומראש השנה כבר אינו יכול להקדיש ושפיר איכא שנה שלימה, ומיושב היטב אמאי נקט בהאי לישנא לא גואלין פחות משנה ולא קאמר ולא גואלין בשנת היובל דאדרבה הא קמשמע לן דמראש השנה מתחיל היובל ואינו פחות משנה שלימה, [מיהו לקמן (כ״ח ע״ב) קאי רש״י כרבנן דר״י בנו של ריב״ב ואפ׳ דסוגיא דהתם משמע ליה כן עמש״כ שם].

ב) והנה הרמב״ם (פ״ד ה״ג) כתב ז״ל המקדיש את שדהו אחר היובל אינה נפדית בגרעון כסף עד שיגמור שנה אחר היובל שאין מחשבין חדשים להקדש

כו׳, והקשה הלחם משנה הא הרמב״ם פסק כשמואל ולמה העתיק פירוש המשנה כרב עייי״ש ותירץ דתלמודא הכי קא מקשה בשלמא לשמואל דבשנת היובל אינה קדושה שפיר קאמר דאין גואלין אחר היובל פחות משנה דאין כאן גירוע של שנה אבל לרב דבשנת היובל קדושה כיון שעברה שנת היובל איכא גירוע דשנת היובל ומאי טעמא לא גואלין, עוד מפרש דאין גואלין בגירוע פחות משנה באמת שאינו חידוש דהא קאמר סיפא דאין מחשבין חדשים להקדש ובשלמא לשמואל קמשמע לן מתניתין דבשנת היובל אינו מקדיש אבל לרב קשה ועייי״ש שרוצה להעמיס פירוש זה ברש״י.

וקשה דאי נפרש בשלמא לשמואל אין גואלין בגירוע בשנה ראשונה אחר היובל, תקשה נמי מאי טעמא באמת אין גואלין בגירוע ונצטרך לומר נמי דמאי טעם קאמר כו׳ דאין מחשבין חדשים להקדש ואם כן כבר ידענא דהכי פירושא דמתניתין ואמאי פריך הכי לרב מאי קמשמע לן ומשני מאי טעם קאמר וכאילו נתחדש כל זה לרב אלא משמע דלשמואל לא מפרשינן כך, ומה שכתב להעמיס כן ברש״י ודאי קשה דרש״י קאמר דקמשמע לן מתניתין דבשנת יובל עצמה לא קדשה משמע לא קדשה כלל דאם הכוונה בגירוע ומשום שאין מחשבין כו׳ כל כי האי הוה ליה לפרש, ועוד למה נקט דאין צריך לגאול והא אנן לא מיירי מגאולה בשנת היובל אלא מגירוע בשנה שאחר כן והוה ליה למימר קמשמע לן דבשנת היובל אינו קדוש, אלא ודאי דלא מיירי משנה שאחר היובל אלא משנת היובל גופא דאין גואלין בה.

ולכן נראה דהרמב״ם מפרש סוגיין כפשטות דברי רש״י דלשמואל מוקמינן שפיר בשנת היובל עצמו דאינו קדושה והרמב״ם כבר כתב דהלכה כשמואל (פה״ג י״) דהקדיש שדהו בשנת היובל עצמה אינה מקודשת, והכא מילתא אחרינא קאמר דדינא דרב דאין גואלין בגירוע פחות משנה משום שאין מחשבין כו׳ שמואל מודה לו בזה (וכמוש״כ הלח״מ עלמו דקו׳ ל״ק כ״כ שהרמב״ם העתיק הא דרב משום דשמואל מודה ליה בדינא), ואף דהאי דינא שייך נמי בשאר שני היובל ולא דוקא בשנה ראשונה שאחר היובל נקט ליה בשנה ראשונה משום דכך הוא לישנא דגמרא ולא גואלין אחר היובל פחות משנה אבל הוא הדין בכל שנה מאותו טעם שאין מחשבין כו׳, שוב ראיתי ביקר הערך שדא ביה נרגא דמאי דאמרינן מי סברת אחר היובל ממש מאי אחר יובל באמצע יובל כו׳ לאו למעוטי שנה ראשונה דודאי אין נפקא מינה באיזה שנה כל דלא מליא ליה שנה לא מגרע ליה אלא לאפוקי מדשמואל קאמר דסבירא ליה אחר היובל היינו אחר תחילת שנת היובל עצמו על זה אמר מי סברת אחר תחילת שנת יובל עצמו מאי אחר באמצע היובל ר״ל משכלתה שנת היובל והוא בשנה שאחריה או אחר אחר והיינו הך.

וממילא דלא קשה נמי מה שהקשה לחם משנה שם מאי טעמא לא משני לרב אחר היובל ממש ומשום דלא מליא שנה אין לו גרעון ולמה ליה למימר מי סברת אחר היובל ממש כו׳, ולא קשה מידי דאין הכי נמי והיינו הך אלא ר״ל מי סברת דשמואל אחר תחילת היובל קאמר לא אלא באמצע היובל דהיינו שכבר התחיל שנה שאחר שנת היובל (וכ״כ בקיקר הערך שם וזה פשוט יותר ממש״כ הלח״מ), ומה שהקשה הלחם משנה על פרש״י מאי פחות משנה דקאמר כבר נתבאר לעיל.

כ״ה ע״א

מנלן דחדשים הנותרות חשיבי שנים

תנו רבנן מנין שאין מחשבין חדשים כו׳ על פי השנים הנותרות כו׳, פרש״י כל מה שנותר חשוב שנים, ר״ל אחר שאין מחשבין חדשים רק שנים יש לנו לדון היכא דיצאה חצי שנה אם נחשבהו שנה לטובת מקדיש דכל שלא יהיה השדה בידו שנה שלימה אין צריך לשלם עבורה או דילמא נחשבהו שנה לטובת הקדש דכיון שלא יצאה שנה שלימה אינו נגרע מן החשבון וצריך מקדיש לשלם בעד כל השנה, והנה פשטא דקרא על פי השנים הנותרות משמע שאינו משלם אלא לפי השנים השלימות הנותרות ושנה שיצא חציה לא ישלם בעבורה קמשמע לן רש״י דאדרבה כל מה שנשאר חשוב שנים לטובת הקדש, וצריך ביאור מנלן באמת לפרש כן היפך משמעות הקרא ובהגהות הגר״א כתב דקרא וחשב קאי על השנים שיצאו שיחשוב דכתיב ונגרע מערכך ואינו מובן דסוף סוף לישנא דקרא שנים קאי אנותרות ולא על מה שיצאו וגם רש״י לא כתב כן וצריך עיון (וע״ע מש״כ בהג׳ לתו״כ כאן).

ולענ״ד יש לומר דאי כוונת התורה שישלם רק בעד השנים השלימות הכי הוה ליה למיכתב ״ואם אחר היובל יקדיש שדהו וחשב לו הכהן לפי שנים הנותרות עד היובל״ (ופס רבות בפניס כו׳ ופס מעט נפלר בפניס כו׳),

דאז הוה משמע שאינו משלם רק לשנים השלימות הנותרות, אבל השתא דכתיב ״וחשב לו הכהן על פי השנים הנותרות עד היובל ונגרע מערכך״ משמע שעושה חשבון על פי השנים הנותרות לא לשלם עבורם אלא לידע כמה שנים עברו ליגרע מערכך, וזה תימה וכי אין אנו יודעין כמה שנים עברו עד שצריך לחשוב לפי שנים הנותרות אלא ודאי דהכי קאמר על הגזבר לעשות חשבון שנים הנותרות היינו שכל הנותרות יחשוב שנים לטובת הקדש ומזה ידע איך לחשוב כמה שנים עברו ורק אותן יגרע מערכך וכל שלא יצאה שנה שלימה אינו נגרע מן החשבון, ואם תאמר אם כן אמאי לא כתיב ״וחשב לו הכהן לפי השנים אחר היובל ונגרע מערכך״ דאז היה משמע להדיא שאינו מנכה אלא שנים שלימות שעברו לא קשיא דאיצטריך למיכתב שנים הנותרות ללמדנו שאינו מגרע בפחות משתי שנים לפני היובל כמבואר במתניתין.

נמצינו למידין דלא נחשב שעברה השנה עד שהגיע סופה וכל מה שעבר מתחילתה אינה בגדר גרעון כלל וכאילו נאמר דשנה לענין גרעון סוף שנה קאמר ועיין עוד לקמן (בדיבור שלפנ״ז).

מה הפירוש רווחא דידי׳, דמקדיש או דהקדש

א) מנין שאם אתה רוצה לעשות חדשים לשנה כו׳, פרש״י לחשוב אותן חדשים שיצאו כאילו הן שנה והוי רווחא דידיה, משמע דמפרש שהמקדיש יכול להרויח על ידי שעושה לחדשים שיחשב שנה ולא יצטרך ליתן חמשים וזהו כשיטת הרא״ש שבשיטה מקובצת (לעיל ג׳) שאם אתה רוצה קאי אמקדיש וכן הבין במסורת הש״ס וציין שבמשנה (כ״ד ע״ב) פירש רש״י באופן אחר, אבל לא יתכן לומר כן דאי לרווחא דמקדיש הוה ליה למימר להיפך לחשוב אותן חדשים שעדיין לא יצאו כאילו הן שנה וממילא שעדיין איכא שתי שנים לפני היובל ולמה כתב לחשוב אותן חדשים שיצאו כאילו הן שנה דמשמע שחושב החדשים שכבר עברו כאילו עבר שנה ואם כן הוא פחות מב׳ שנים עד היובל והוה פסידא למקדיש דבעי למיהב חמשים וכמו שכתב אחר כך (כ״ד ה״ד) דאי חשבת לחדשים שיצאו ביציאה גמורה הוו להו פחות משתי שנים ואינה נגאלת בגירוע, גם צריך ביאור אמאי כתב מתחילה (כ״ד מיין) לחשוב אותן חדשים שיצאו כאילו הן שנה ואחר כך (כ״ד ה״ד) כתב דאי חשבת לחדשים שיצאו ביציאה גמורה כו׳ דמשמע דאין צריך לחשוב חדשים כאילו הן שנה וסגי שיחשוב כאילו הן חדשים בלבד.

מכל זה מוכח דלא מיירי מרווחא דמקדיש רק מרווחא דהקדש דהא קרא אכהן קאי שנאמר וחשב לו הכהן כו׳ דמינה ילפינן שנים אתה מחשב כו׳ הרי מיירי מהכהן הגזבר ועלה קאמר סיפא מנין שאם אתה הכהן הגזבר רוצה לעשות חדשים כו׳, והכי פירושא מנין שאם רוצה גזבר לחשוב חדשים שיצאו כאילו הן שנה שהרי סדר הרגיל לעשות חדשים ״שלא״ יצאו כאילו הן שנה ומשלם מקדיש עבור כל השנה אבל הכא רוצה הגזבר לעשות להיפוך לחשוב חדשים שיצאו משנת מ״ח כאילו כולה שתא כבר עברה ויהיה רווחא להקדש, ולזה בא רש״י אחר כך לפרש מה נרויח בזה וקאמר היכי דמי כגון דאקדשיה בפלגא כו׳ דאי חשבת לחדשים שיצאו ביציאה גמורה כו׳ ולא נקט לחשוב חדשים כאילו הן שנה כי זהו פרטי החשבון איך לעשותה אבל כאן לא בא אלא לפרש איך יהיה מזה רווחא להקדש ולזה קאמר דאף על פי שאמרנו שאין מחשבין חדשים עם ההקדש כלל ורק ביום האחרון של השנה חשבינן ליה שנה (וכ״ל בדיבור שלפנ״ז), מיהו לטובת הקדש כגון דקדשיה בפלגא דמ״ח אם יש לך אופן לחשוב חדשים שיצאו כבר שבאמת יצאו יהיה מזה ריוח הקדש כי אז יהיה פחות מב׳ שנים ואינה נגאלת בגירוע, אבל איך לעשות כן כבר פירש במה שכתב לפני כן על ידי שתחשוב חדשים שיצאו כאילו הן שנה ודו״ק.

ותראה שרש״י במתניתין אבל הקדש מחשב חדשים באמת לא נקט שהחדשים נחשבין כשנה אלא דחשבינן חדשים שיצאו ביציאה גמורה, והיינו טעמא משום דאכתי לא ידענא קרא דאי אתה מחשב חדשים להקדש כלל ומתניתין נמי משמע דהמקדיש אין מחשב חדשים להקדש אבל הקדש עצמו יכול לחשב חדשים ולכן פירש רש״י באופן זה דחשבינן לה ביציאה גמורה ולא פירש איך, אבל השתא דילפינן מקרא דאין מחשבין חדשים כלל דכתיב על פי השנים הנותרות למדנו מזה דהא דתנן אבל הקדש מחשב חדשים הכוונה שמחשב חדשים ״לשנה״ ולכן הכא פירש רש״י דזה אופן החשבון שנוכל לחשוב החדשים שיצאו על ידי שחשבינן ליה לשנה, ובדקדוק כתב רש״י בכל מקום מה ששייך שם, [ומש״כ רש״י ד״ה שאין מחשבין בא״ד אין מחשבין אותן ששה חדשים שיצאו משנה לשנה ששית כו׳ לאו למימרא דהוי״א שנחשבה כמי שנגמרה שנה ששית דהא אכתי לא יליף דבעי שנים שלימות

ומהכ״ת שנחשוב כאילו נגמר השנה אלא ר״ל אין מחשבין אותן ששה חדשים שיצאו משנה ״לחשבון של שנה ששית״ ר״ל שנגרע קצת משנה ששית אבל לא עלה על דעתו שנחשב כאילו ״נגמר״ שנה ששית ודו״ק].

ומה שהוכיח הרא״ש מתורת כהנים, הנה ז״ל שם (פרוקופי פרק י׳ ה״ח) מנין שאין מחשבין את החדשים להקדש אלא הקדש מחשבים חדשים תלמוד לומר וחשב לו הכהן את הכסף כו׳ (ויקהל י׳) שנים הוא מחשב ואין מחשב חדשים ומנין אם רצה הקדש לעשות חדשים שנה יעשה תלמוד לומר וחשב, ומזה משמע ליה לרא״ש דב׳ דברים הן חדא דחדשים אין מחשבין ורק סוף השנה כשנגמרה כולה הרי הוא נחשב שנה ועוד שהמקדיש יכול לחשוב כן לטובתו שלא יחשב כאילו נכנס בתוך שני שנים, אבל באמת הוא פלא כי לשון התורת כהנים מנין אם רצה הקדש לעשות כו׳ משמע דהקדש עושה ואין מקדיש עושה ועוד מאי בעי קרא בתרא וחשב דחשבינן ליה כאילו לא יצא השנה והא מרישא שמעינן ליה דאין אתה מחשב חדשים להקדש ולא חשבינן ששנה עברה עד יומו האחרון וכנ״ל וממילא כשאקדש בפלגא דארבעי ותמני עדיין נחשב ב׳ שנים קודם היובל ולמה לי תרי קראי, (ומ״ל דמפי כיצד הוה רווחא דהקדש ונעי קרא לפיפא שהוא פשיטא להקדש דמפי שנת סוכ״ם אין מחסרין מדמים ומהכ״ת לחלק), ועיין שם שהר״ש והראב״ד מפרשים דסיפא (הל׳ י׳) פירושא דרישא (הל׳ ח׳) ואינו דין אחר וממילא דאין מזה השגה לפירוש רש״י.

מיהו אף שדבר ברור דרש״י מירי מרווחא דהקדש מכל מקום לשונו קשה במה דנקט והוי רווחא דידיה וכי ברווחא דגזבר איירינן והוה ליה למימר והוי רווחא דהקדש וצריך עיון, [ומש״כ בהג׳ יעב״ץ ובלח״ש דרווחא דידי׳ ר״ל דמקדיש וצייר שם כגון שבלא״ה לא יפדה כלל ואעפ״י שהוא רווחא דמקדיש כיון דהוה ג״כ רווחא דהקדש יכול גזבר לקבוע כן וכפי׳ הרמב״ם, כ״ז אינו נראה שיהא פרש״י דלא קאמר אע״ג דהוה רווחא דידי׳ או אם יהיה רווחא דידי׳ אלא קאי אמי שרוצה לעשות חשבון כך שיהא רווחא דידי׳ וזה לא מתאים שיהא קאי אמקדיש וצ״ע], ובראב״ד בהשגות משמע שהיה לו הגירסא ומנין שאם רצה הקדש לעשות חדשים שנה ומיירי להדיא מהקדש.

ב) ושיטת הרמב״ם הוא שתלוי בדעת הגזבר וז״ל (פ״ד ה״ח) נשאר בינו ובין היובל שנה וחדשים אם רצה הגזבר לחשוב החדשים שנה ויתן שני שקלים ושני פונדיונים לכל זרע חומר הרי זה מותר לפי שאין מחשבין חדשים להקדש כו׳ (ולישנא דגמ׳ משמע כן מינן שפיס לפיפא כו׳ וכמו שהוכיח לו הרמב״ן ז״ל), וכתב הכסף משנה דקמשמע לן קרא דאף על פי שאין זה שבח ההקדש רשאי הוא לעשות כן, והוא תמוה ויותר מסתבר כמו שכתב הרדב״ז דרק אם רואה גזבר שיש תועלת להקדש לעשות כן רשאי כגון אם רואה שלא יפדה מקדיש בחמשים או כמו שכתב היעב״ץ (בהג׳ כלן ובלח״ש) כגון שהקדיש השדה מפני רעתה ולא יפדנה בעלים בחמשים.

והנה הכסף משנה נדחק במה שכתב הרמב״ם אם רצה הגזבר כו׳ הרי זה מותר לפי שאין מחשבין חדשים להקדש כו׳ וכתב דארישא דמילתא קאי עיי״ש, ולא ידעתי מאי קשיא ליה דמתפרש שפיר אהא דגזבר עושה כפי רצונו שהרי אילו היינו מחשבין חדשים להקדש היה צריך לגרוע כל חודש מן החשבון ואם נכנס חודש בשנת מ״ח הרי הוא פחות מב׳ שנים ובעי למיהב חמשים ואי אפשר להקל בשני סלעים ושני פונדיונים, ורק מפני שאין מחשבין חדשים להקדש אנו דנין אי נחשב כאילו עדיין לא הגיע שנת מ״ח או שנחשב שכבר עברה השנה וביד הגזבר לעשות כרצונו ושפיר כתב הרמב״ם אם רצה הגזבר כו׳ הרי זה מותר ולמה יכול הגזבר להכריע לכאן או לכאן לפי שאין מחשבין חדשים כו׳.

ומה שכתב הרמב״ם אחר כך (ה״ט) לפיכך אין ראוי לאדם להקדיש שדהו לפני היובל בפחות משתי שנים ואם הקדישה כו׳ ואינה נפדית בגרעון כסף אלא כו׳ חמשים שקל כו׳ דמשמע דלעולם משלם חמשים והרי לעיל כתב דאם רוצה גזבר פוטרהו בשני סלעים ושני פונדיונים, לא קשיא דכיון שתלוי בדעת הגזבר ולא בדעת המקדיש נמצא שהמקדיש לעולם חייב חמשים אלא אם כן יקיל עליו גזבר וממילא לא יקדיש בפחות משתי שנים, ועוד והוא העיקר דהא באמת ליכא איסור להקדיש בפחות משתי שנים רק עצה טובה שלא יפסיד ממונו ואם כן על כרחך מיירי במי שרוצה לפדות שדהו דאי לאו הכי (וכגון מקדיש שדהו מפני רעתה) לא מפסיד מידי וכי האי גוונא שרוצה לפדותו באמת לא יקיל עליו גזבר וכהרדב״ז והיעב״ץ הנ״ל נמצא דבאמת יפסיד, ושפיר קאמר הרמב״ם דלפיכך לא יקדיש מי שרוצה לפדותו בפחות משתי שנים שאז יצטרך לשלם חמשים.

והרדב״ז בתשובות (הובא בס׳ הליקוטים גרמב״ם פרנקל) מתרץ דמה שכתב לעיל שהגזבר מקיל עליו היינו

שהקדישה זמן רב מקודם רק שעכשיו "נשאר בינו ובין היובל שנה וחדשים" ובזה יכול להקל עליו גזבר אבל אי מקדיש בתוך שתי שנים בעי למיהב חמשים והכא והכא יד הקדש על העליונה עכ"ד, וצריך ביאור איך הוה יד הקדש על העליונה במה שיכול להקל עליו אם הקדישה זמן רב מקודם, וכנראה כוונתו כדבריו כאן שהגזבר אינו מקיל עליו אלא אם חושב שבלאו הכי לא יפדה והכי נמי אם הקדישה זמן רב מקודם ועדיין לא פדאו נראה שאין דעתו ליתן סך גדול על שדה זו והוה קולא במה שיכול הגזבר להקל עליו מה שאין כן במקדיש פחות מב' שנים דאכתי לא ידענא שאין ברצונו לפדותו, וכל שכן לפי מה שכתבתי לעיל דלא מיירי כאן אלא מעצה טובה במי שבדעתו לפדותה על זה שפיר קאמר דיתן חמשים.

מיהו אכתי אין פירושו עולה יפה, שהרי הרמב"ם שכתב דבפלגא דמ"ח תלוי ביד גזבר בודאי קאי אסוגיין דקאמר היכי דמי כגון דאקדשיה בפלגא דארבעין ותמני ואיך תאמר דמיירי דוקא שהקדישה זמן רב מקודם, בשלמא מה שכתבו התוספות (ד"ה דלקדשיה) דלאו דוקא נקט אקדשיה דלאו בהקדש תליא מילתא כי אם בגאולה ניחא (ועוד דסמס מקדיש גומל מיד) אבל איך תאמר דנקט להיפך מן האמת דקאמר כגון דאקדשיה בפלגא דמ"ח ובאמת כי האי גוונא ליכא להאי דינא ורק באקדשיה זמן רב מקודם תלוי ביד גזבר, אלא על כרחך דאין נפקא מינה אי אקדשיה אז או מקודם רק כל היכא דידעינן דרוצה לפדותו נותן חמשים ואי חיישינן שלא יגאלנה מצי גזבר להקל עליו וכנ"ל.

איך יהיו קדושין בפני עצמן

מתני' היו שם נקעים עמוקים כו', ובגמ' וליקדשו באנפי נפשייהו וכי תימא כמה דלא הוו בית כור לא הוו קדשי והתניא כו', לפי המבואר ברש"י במתניתין ובגמרא קושיית המקשן כך הוא, אמאי תנא מתניתין אין נמדדין עמה דהיינו שאין פדיונם שוה לשאר השדה דאילו שאר השדה נפדה לפי חשבון נ' סלעים לבית כור ואלו הנקעים אין נפדין אלא בשווין ולמה אין הנקעים נפדין גם כן לפי חשבון זה ויהיה הכל חשבון אחד זהו קושיית הגמרא, ואם תאמר למה נקט לישנא דוליקדשו באנפי נפשייהו אדרבה הוה ליה למימר וליקדשו בהדי הדדי כי היכא דלפרקו בהדי הדדי, ויש לומר דזה פשיטא ליה להמקשן דלא הוי הני נקעים חלק מכל השדה כיון שהן מובדלין עשרה טפחים (ופ' שממדין נמי פ"ו נכללו עי' בדיבור שמתו"ז ד"ה וליקדשו) וממילא דלא שייך שיהא קדוש בהדי הדדי אלא מיהת באנפי נפשייהו ליקדשו באותו קדושה של שדה אחוזה.

דהנה בשיטה מקובצת כתב בשם הרא"ש (והוא מפרשב"ס נב"ב ק"ג ע"ב והמתו' קידושין ס"ב ע"ב) אהא דפריך וליקדשו כו', דודאי לא הוה סלקא דעתך דלא קדשי כלל דהא לא גרע מבור וגת ושובך דתנן בבבא בתרא (ע"ב ע"ב) המקדיש שדהו הקדיש כולו ואפילו בור וגת ושובך אלא דסלקא דעתך אמינא דקדוש להיות נפדה בשווין ועל זה פריך וליקדשו כו' שיהא קדוש גם כן לפי חשבון זרע חומר שעורים בנ' סלעים ע"כ, הרי דעצם הקדושה מוכח מבור וגת ושובך ואנו דנין רק על איזה קדושה שיחול אי כשדה אחוזה או לא, והרי התם גופא מאי טעמא הוי הני בור גת ושובך הקדש משום שהמקדיש בעין יפה מקדיש כדאמרינן התם ועל כרחך דמפני כך נחשב כאילו הקדישן להדיא בפני עצמן דאי הוי חלק מן השדה אפילו מקדיש בעין רעה הוי בכלל ואפילו במכר דבעין רעה מוכר הוי בכלל אלא ודאי דלא הוי חלק מן השדה ממש ורק משום דמקדיש בעין יפה הקדיש הוה ליה כאילו הקדישן להדיא בפני עצמן, ואם כן הכא נמי הני נקעים אף על פי שמובדלין הן מן השדה ולא נתקדשו כחלק ממנו מכל מקום ליקדשו באנפי נפשייהו דתיהוי כאילו הקדישן להדיא בפני עצמן ולפרקו נמי לפי חשבון זה, ולהכי פריך וכי תימא כמה דלא הוו בית כור לא חשיב שהקדישן בפני עצמן בתורת שדה אחוזה ורמינהו כו' אבל אי הוי חלק מכל השדה ליכא סלקא דעתך דלא לקדוש, (וזהו ג"כ כוונת המתו' נ"ב שם מס"כ ועוד עיש"ס ועי' ריטב"א קידושין שם בעין מס"כ), [וא"ת גבי בור גת ושובך מ"ט לא קאמר דקדוש באפי נפשייהו, ל"ק דהתם למאי נפק"מ הרי אינן קרקע דנחשוב כפי זרע חומר שעורים כו' וממילא נפדין בשיווין אבל הכא גבי קרקע פריך שפיר אעפ"י שקידשן באפי נפשייהו ואינן בכלל השדה אלא הוספה משום מקדיש בעין יפה מ"מ אי"ז סיבה שלא יפדנה באותו חשבון דסו"ס הקדש קרקע הוא, ולהכי נמי פריך וכי תימא כמה דלא הוו בית כור לא חשיב שהקדישן בפנ"ע בתורת שדה אחוזה ורמינהו כו', אבל בבור גת ושובך לא פריך מידי דהתם לאו תורת קרקע עליהן שיהא הקדישן בחשבון זה ופשוט].

ביאור דברי רש"י כאן ובקידושין ושי' הרמב"ם

וליקדשו באנפי נפשייהו, פרש"י הנך נקעים כו' וליפרקו נמי לפי חשבון כו' ומה הנאה יש במה שאין נמדדים עמה כו', לפי המבואר ברש"י (עי'

בדיעבד שלפנ״ז) דקושיית המקשן אהא דקתני אין נמדדין עמה שפירושו שאין פדיונם של נקעים כשאר השדה אלא בשווין אמאי לא יפדו הנך נקעים נמי כחשבון שאר השדה, אם כן מה שסיים רש״י ומה הנאה יש במה שאין נמדדים עמה הא אינהו נמי הכי מיפרקי אין לו מובן דאין הכי נמי לפי קושיית המקשן באמת נמדדין עמה וזה גופא עיקר קושייתו למה תנא מתניתין אין נמדדין עמה דלפי הסברא היה צריך להיות נמדד עמה ויהיה הכל חשבון אחד, והכי הוה ליה לרש״י לסיים וליפרקו נמי לפי חשבון נ׳ סלעים לבית כור ״ולמה אין נמדדין עמה״, וצריך לומר דהכי קאמר אל תשיבני שגם תנא דמתניתין סבירא ליה דנקעים נפדין בחשבון נ׳ סלעים לבית כור ורק לענין המדידה קאמר שאין נמדדין עמה זה אינו דאם החשבון שוה למאי נפקא מינה כלל אי נמדדין עמה או לא הא אינהו נמי בהכי מיפרקי, [ולפ״ל כפרשב״ם בב״ב שם ע״ש תוס׳ קידושין שם], אלא על כרחך דאין נמדדין עמה פירושו שיש לו פדיון אחר ולזה פריך למה וכן כתב בצאן קדשים.

[וראיתי באחרונים בקידושין שם שפירשו דברי רש״י כאן כהיש מפרשים שבריטב״א שם, שהמקשן נמי סבר דלתנא דמתני׳ הנקעים נמדדין בפנ״ע בחשבון בית כור לנ׳ סלעים וקושייתו אינו אלא דא״כ מאי נפק״מ אם נמדדין עמה או לא כיון שענין פדיונם שוה, ולענ״ד סוף דברי רש״י הטעתן דקשיא להו כנ״ל ולדרכיהן מובן היטיב, אבל א״א לפרש כן בריש דבריו שכ׳ דהקושיא הוא דליפרקו נמי הנך נקעים לפי חשבון נ׳ לבית כור דמוכח שסובר דתנא דמתניתין לא קאמר הכי, וכן פי׳ להדיא במתני׳ דאין נמדדין עמה והן נפדין בשווין ועכ״ח כמוש״כ לעיל].

ויש לתמוה (וכה״ק בנכלה״ז) שבקידושין (ס״ע ע״ב) פירש רש״י דברי התנא וקושיית המקשן באופן אחר והכי גרסינן שם, והוינן בה נהי דבהדי ארעא לא קדשו נקדשו באפי נפשייהו פרש״י נהי דבהדי ארעא לא קדשי להיות נמדדים בקרקע שוה להיות קטפרס שלהן נמדד לעלות בחשבון נקדשו באפי נפשייהו להיות נמדדין לפי מה שיש בהן ולא יעלה מדרון שלהן בחשבון עכ״ל, ר״ל דאילו היה הכל שדה אחת היו מודדין גם המדרון כמו שמודדין כל עליותיו וירידותיו של שדה והשתא שהן עמוקים עשרה הוה ליה כשתי שדות ומודינא לך לענין המדרון שביניהם שאינו בכלל אבל אכתי יהיה כל אחת נמדד באותו חשבון של בית כור לנ׳ סלעים ומה ענין זה שהן כשני שדות סיבה שלא יהיו שניהם נפדין לפי אותו חשבון, ולפי פירוש זה אין הכי נמי שיש נפקא מינה במה שאינו שדה אחת דהיינו לענין המדרון וזה סותר לפירושו כאן דקאמר שאין נפקא מינה במה שאין נמדדין עמה.

וכנראה חזר בו מפירושו שם מפני קושיית הרמב״ן וכמו שאבאר, דהנה הרמב״ן שם מקשה על פירוש רש״י שם (הוס׳ מכילתין הפי׳ בפס יש מפרקיס ולפ בפס רש״י) **שני** קושיות, חדא מאי פריך וליקדשו באנפי נפשייהו דילמא זהו באמת כוונת התנא במה שאמר שאין נמדדין עמה ר״ל דלא הוה שדה אחת לענין שנמדוד המדרון אבל הנקעים עצמן קדשי באנפי נפשייהו בקדושת שדה אחוזה ועוד דבין כך אי אפשר למדוד המדרון אפילו הוא שדה אחת כיון שאינו בר זריעה.

אבל בדעת רש״י יש לפרש דמדרון פחות מעשרה אף אי אינו בר זריעה אכתי נמדד עמה, דאי לאו הכי מה שיעור תתן למדרון שלא יהא נמדד וכי נימא דמדרון חצי טפח נמי אינו נמדד הלא כל שדה יש לו עליות וירידות (ולמסקנא לפי׳ נקעים עצמן ולפי׳ מלמיס מיס נמדדין עמה אי נ״מ עבדים ולפ״כ ה״נ המדרון), ועל כרחך ששיעורו בעשרה טפחים דעד עשרה הם כחלק מן השדה ועולין לפי חשבון השדה אבל כל שהנקעים עמוקין עשרה ונעשין כשדה בפני עצמן אז נחשב המדרון כצדו של שדה ואינו נמדד עמה.

ומה שהקשה הרמב״ן דילמא זהו כוונת המשנה אין נמדדין עמה שלא נמדוד המדרון, נראה דעת רש״י דאי אפשר לפרש כן דאז הוה ליה למתניתין למימר היה נקעים עמוקים עשרה נמדדין ״בפני עצמן״ ואנא ידענא דהם נמדדין נמי לפי חשבון זה ושאין המדרון בכלל, ומדקתני ״אין נמדדין עמה״ משמע דהכי קאמר אין לו פדיון כשאר השדה אלא פדיון אחר דהיינו לפי שיווין (עי׳ לעיל בפס ד״ה ליקדשו, ולמאי קאמי אין נמדדין דמשמע כו׳) ועל זה פריך למה, אבל מודה הוא שיש נפקא מינה בזה שהוא כשדה אחרת לענין המדרון וכנ״ל זהו פרש״י בקידושין.

אולם כאן כתב רש״י דכל שהנקעים נמדדין בחשבון נ׳ סלעים לבית כור אין שום נפקא מינה אי נמדד עמה או לא, משמע דכאן סבירא ליה שמדרון פחות מעשרה נמי אינו בכלל וכדעת הרמב״ן (לקמן לפ ולפ ידענא שיעור לפנכר וכנ״ל) ודלא כפירושו בקידושין, וזהו שאמר כאן דמה הנאה יש במה שאין נמדדין עמה שהרי לענין המדרון בין כך אינו בכלל בין אי הוי הנקעים כשדה אחר בין לא, [ולפי זה גרע המדרון מתחתית הנקעים דאילו תחתית הנקעים פחות מעשרה ומלאים מים נמדדין עמה לפי המסקנא לפי שהן מתבטלין

לשדה ואילו המדרון שאינו בר זריעה אפילו פחות מעשרה אינו מתבטל לשדה ואינו נמדד עמה ויל"ע הסברא בזה].

ועל פי זה מצינו יישוב נכון לדברי הרמב"ם שכתב (פ"ד מערכין ה"ד) היו בה מקומות נמוכות עשרה או יתר ואין בהן מים נמדדין בפני עצמן ומחשבין להן מה שראוי להן ובהשגות הראב"ד הקשה איני יודע מהו בפני עצמן שהרי נמדדין עמה לפי הגמרא ר"ל דאין נמדדין עמה מוקי לה בעשרה ומלאים מים אבל בלאו הכי נמדדין עמה ועיין כסף משנה ומה שהקשה עליו בברכת הזבח, והברכת הזבח כתב לפרש דדעתו כרש"י בקידושין דלענין זה נמדד בפני עצמו שהמדרון אינו בכלל אבל הנקעים באמת נמדדין באותו חשבון של נ' סלעים לבית כור וזה אמרו ומחשבין להן מה שראוי להן עיי"ש ובאמת שעדיין אינו מיושב כי סוף כל סוף כתב שנמדדין בפני עצמן ומתניתין כתב כן דוקא במלאים מים.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל מדויק היטיב, כי חילוק יש בין אין נמדדין עמה לנמדדין בפני עצמן כפי שביארנו שיטת רש"י בקידושין ומתניתין דקאמר דאין נמדדין עמה ופירושו שיש להן פדיון אחר זה דוקא במלאים מים אבל הרמב"ם דמיירי באין בהן מים כתב נמדדין בפני עצמן ר"ל שיש להן אותו פדיון כעיקר השדה רק דנמדדין בפני עצמן לענין שהמדרון אינו בכלל, תדע דהא לפני כן (פה"מ י"ג) כד מיירי בגוונא דמתניתין בעמוקין עשרה ומלאים מים באמת נקט לישנא דמתניתין דאין נמדדין עמה וז"ל היו שם סלעים גבוהים עשרה טפחים או נקעים מלאים מים עמוקים עשרה טפחים "אין נמדדין עמה" פחות מכאן "נמדדין עמה" (להיפך לעיל גופה י' ה"ס חלק מן השדה ונמדד עמה ממש וכרש"י), הרי להדיא דמחלק בין אין נמדדין עמה לנמדדין בפני עצמן, ולפי זה ממילא דלא קשה נמי קושיית הלחם משנה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ז ה"ק) דאם אינם מלאים מים נמדדין עמו דמשמע דמפרש כפירוש הראב"ד עיי"ש, משום דהתם לא שייך למימר נמדדין בפני עצמן שאין הנידון אלא על הנקעים ולא על המדרון [כי רק לענין הקדש שייך לדון שיהא קדוש משא"כ לענין ע"מ שיש לי בית כור עפר שצריך שיהא מקום מוציא פירות] ודו"ק.

מתי יהיה הפדיון

ת"ר מנין שאם אמרו בעלים הרינו נותנין דבר שנה בשנה שאין שומעין להם כו', צריך ביאור הרי כל שעדיין לא נתן כל הכסף אכתי של הקדש הוא כי לא נתן פדיונה ואם כן מה ירויח במה שקובע עתה שיתן שנה בשנה, ואין לומר שמרויח שלא יוכל אחר לבוא ולפדותה דמהיכי תיתי ששדה של הקדש לא יהיה לאחרים בו פדיון וכי יהיה הקדש משועבד לו לבעלים ועוד הרי האחר יתן כל הכסף להקדש ויהא רווחא דהקדש ואיך יעכב הלה במה שקבע מתחילה לעשות פדיון שנה בשנה.

ונראה דבאמת עושה כל הפדיון עכשיו במה שנותן לשנה זו שהרי לקמן (כ"ט ע"ב) אמרינן הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, ואין הכי נמי במקדיש שדה אחוזה לא מיפטר בהכי כמו שכתב המנחת חינוך (מ' שנ"ה סוף אות ה') ז"ל ופשוט דאף על גב דבכל הקדישות אם חיללו בדיעבד על שוה פרוטה מחולל אבל כאן דהתורה נתנה קצבה בפירוש אינו מחולל בפחות אפילו כל שהוא כו', מיהו אכתי יש לומר דהיינו משום רווחא דהקדש שהתורה רצתה דכאן ירויח הקדש בקצבה זו אבל היכא דזקפה להשאר במלוה ונמצא שאין הקדש מפסיד כלום דילמא שפיר מצי למיפדי בשוה פרוטה וישלם חובו שנה בשנה, קמשמע לן עד שיהא כסף כולו כאחד וכל עיקר הפדיון לא חל אלא אם כן נותן כל הכסף.

ועיין בריטב"א קידושין (כ' ע"ב) שמקשה מהא דאמרינן לקמן (ג' ע"ב) דבהקדש לוה וגואל וגואל לחצאין משמע דאין צריך ליתן כל הכסף ביחד והכא אמרינן דאי אפשר לחלק כסף הפדיון ומתרץ דהתם נותן כל הכסף לחצאין וגואל חציה מה שאין כן הכא דנותן חלק מן הכסף על כל השדה לא מצי דאכתי נשאר חייב בשביל השנים האחרות וכעין זה כתב הרמב"ן בשם הראב"ד (ן גרפה כוונתו עיי"ש), וזהו כנ"ל שכדי שיחול הפדיון צריך שיתן כל הכסף בעד מה שפודה ודו"ק.

ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם ופירושא דקרא ואי גואל בע"כ דלוקח

גאלה אחר או אחד מן הקרובים וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל, כן הוא גירסת רש"י כאן והתוספות לקמן (כ"ו ע"ב ד"ה מילתא) והראב"ד בהשגות (פ"ד מערכין ה"כ) אבל הרמב"ם והרע"ב והרא"ש לקמן (סס בסטמ"ק אות ג') גרסי דאינה יוצאה מידו ביובל וכגירסת המשנה שבמשניות, והנה התוספות שם כתבו דאין הבעלים פודין מן הלוקח בעל כרחו וכן משמע ברש"י קידושין (י"ז ע"ב ד"ה ונפדה אמוזה) ונסתפקו האחרונים מה הדין לדעת הרמב"ם

אי פודה בעל כרחו דלוקח או לא, ומסתבר דיכול לפדות בעל כרחו דלשיטתו דהיכא שכבר גאלה בעלים ממנו אינה יוצא מידו ביובל הרי לא נסתלק רשותו וכחו דבעלים בהאי שדה ועדיין יש לו זכות גאולה ורק לרש״י ותוספות שאפילו גאלה בעלים מן הלוקח יוצאה לכהנים ביובל אמרינן דכבר נסתלק כחו ורשותו מן השדה והרי הוא כאחר (וכמבואר בפרש״י בפרק היוצא ביובל כי היכי דהוה נפיק מידיה דהוה קרוב למתי כי מתמתיה) ואם כן גם לענין זה לא עדיף מאחר דאינו גואל בעל כרחו, וכן מבואר ממה שכתב המאירי בקידושין שם דבעלים פודין מיד הלוקח כמיד הגזבר דמשמע בין לענין שאינה יוצא מידו ביובל בין לענין בעל כרחו משום דתלוי זה בזה, (בפרק ל״ע מס״כ דמרס״י בפשטי שיעלה לן שמכיר הגזבר למחר הופקעה זכות הבעלים כו׳, מפי בפשטי הם כן משמע להדיא עיי״ש), וכן משמע בתוספות לעיל (כ״ד ע״ב ד״ה רב נחמי הסגי) דסברי כהרמב״ם וגואל בעל כרחו דלוקח מתי שירצה עיי״ש, ואם תאמר ביובל שני דאמרינן לקמן שם דגואל כשדה מקנה ויוצא מידו ביובל היאך גואל בעל כרחו דהקדש, כבר נתבאר שם בתוד״ה אילימא (שכ׳ דל׳ גאולה ל״ש בפרק מיד גזבר דגואל בעי״כ) דאף על גב שאין לו לבעלים זכות מיוחדת בהאי שדה יותר מאחר מכל מקום שייך לשון גאולה בעל כרחו דמיד גזבר אין מעכב על ידו דהקדש לפדיון עומד עיין מה שכתבתי שם.

ובערוך השלחן (סי׳ ל״ו מיובל ה״ו) כתב דלא מסתבר שיוכלו בעלים לכוף את הלוקח ולפדות ממנו שאם כן יערים שלא ליתן חומש להקדש וימתין עד שיפדנה אחר ויפדה ממנו על כרחו מיהו היינו דוקא לדעת הרמב״ם שאינו יוצא מידו ביובל אבל לרש״י והראב״ד דיוצא מידו ביובל ליכא למיחש להערמה שהרי אם יפדנה מיד הקדש אינה יוצא מידו ואם ימתין עד שיגאלנה אחר ויפדה הימנו יוצא מידו ביובל נמצא מפסיד בהמתנתו וכיון דאין לחשוש להערמה יכול לגאול בעל כרחו דלוקח עכ״ד, ולענ״ד איפכא מסתברא דלרש״י והראב״ד אינו יכול לכוף ללוקח כי בעלים כאחר דמי ולהרמב״ם אכתי בעלים נינהו ופודה בעל כרחו דלוקח וכנ״ל, ומה שחשש מצד הערמה אינו נראה כלל דאין זה הערמה אלא דינא הכי הוא דמיד הקדש נותן חומש ומיד אחר אינו נותן חומש ומהיכי תיתי דיש חסרון בזה שימתין שיפדנה אחר.

ולענין פירושא דקרא כתב התוספות יום טוב דפשטיה משמע כרש״י, דהכי כתיב ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד משמע דלא יגאל עוד קאי גם על ואם מכר את השדה וזה ודאי שאין איסור לבעלים לקנותה מזה שלקחה מן הגזבר אלא ודאי דהכי קאמר שלא יהא לו דין גאולה כאילו לקחה מן הגזבר שתשאר בידו ביובל אלא יוצא מידו ביובל (והס״ד לענין נע״כ) אבל להרמב״ם אם תאמר דלא יגאל עוד לא קאי אואם מכר את השדה כו׳ תקשה קושיית אביי שם סכינא חריפא מפסקא קראי עיי״ש, [ואף דלבסוף מביא התיו״ט מתוס׳ לקמן (בס ד״ה גילעם) דגם לרש״י לא קאי לא יגאל עוד אואם מכר דלשון גאולה משמע בעל כרחו וזה ל״ש אלא בגזבר אבל מאחר אינו גואל בע״כ, מ״מ כבר נתבאר שם דהנ״מ לענין דרשא דקרא דשייך גאולה כשדה מקנה אבל לענין פשטא דקרא דקאמר שלא יגאל עוד קאי גם אואם מכר עייש״ה וממילא דהדרא קושייתו של התיו״ט דבשלמא לרש״י ותוס׳ מצינו לאוקמי פשטא דקרא כאן בין ארישא בין אסיפא אבל להרמב״ם סכינא חריפא כו׳], ונראה דלהרמב״ם יש לפרש דכמו רישא אם לא יגאל את השדה מהקדש הכוונה הוא שלא גאל עד היובל הוא הדין סיפא אם מכר גזבר את השדה לאחר הכוונה הוא שנשאר כן עד היובל והכי קאמר קרא ואם לא יגאל את השדה מהקדש ואם מכר גזבר את השדה לאחר ולא גאלה בעלים ממנו והגיע היובל בהני תרתי לא יגאל עוד ביובל שני וכן כתב במרכבת המשנה עיי״ש, והמדייק היטב בפירוש המשניות להרמב״ם משמע כן להדיא עיי״ש.

ובשטמ״ק לקמן (בס פות ג׳) בשם הרא״ש אחר שהוכיח כגירסת הרמב״ם כתב ז״ל ומפרשים לקרא הכי ואם לא יגאל השדה ביובל הראשון ומכרה הגזבר לאיש אחר לא יגאל בתורת שדה אחוזה ביובל שני ע״כ משמע דר״ל שכבר יצא לכהנים והקדישה כהן על זה קאי לא יגאל (כדמוקמינן בס גילעם דר״י ור״ם), ולא סגי ליה בפירוש הנ״ל שאם מכרה גזבר ולא גאלה בעלים עד היובל לא יגאל בשנת היובל, היינו משום דהתם לא מיירי מפשטא דקרא מה ״שאינו יכול״ לגאול אלא לענין הדרשא דדרשינן מתיבת עוד מה ״שיכול״ לגאול כשדה מקנה וזה לא שייך אלא ביובל שני, לרבי אליעזר מיד ההקדש ולרבי יהודה ורבי שמעון כשהקדישה כהן כמבואר שם, אבל לענין פשטא דקרא דאינו יכול לגאול ודאי מפרשינן כנ״ל ודו״ק, ושם סוד״ה והתניא נתבאר בארוכה עיי״ש].

ביאור דברי המשנה להרמב״ם ודינים המסתעפים

גאלה אחר או אחד מהקרובים וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל, כן הוא גירסת רש״י ותוספות אבל גירסת הרמב״ם (בפיהמ״ש) אינו יוצא מתחת ידו ביובל וכתב בתוספות יום טוב דלגירסת רש״י מובן דאחר או אחד מהקרובים לא זו אף זו קתני אבל להרמב״ם הוה זו

ואין צריך לומר זו, מיהו יש מפרשים דלהרמב״ם נמי לא זו אף זו קתני דקאי אוגאלה מידו כלומר לא זו דאם גאלה אחר צריך שיגאלנה בעלים מידו אלא אף אם גאלה קרובים צריך שיגאלנה בעלים ואי לאו הכי יוצאה לכהנים ביובל, ולפי זה יש כאן ב׳ חידושים ולצדדים קתני הא׳ שאם גאלה אחר מהני גאולת בעלים מידו שישאר תחת ידו ביובל והב׳ שאפילו גאלה אחד מהקרובים בעי גאולת בעלים ואם לא יוצאה לכהנים ביובל, ותראה שהרמב״ם בפירוש המשניות דייק ותני בדרך לא זו אף זו וז״ל ואם גאל אותה אחר או שאר קרובים מיד ההקדש וחזר הוא וגאל אותה מיד הקרוב ההוא או הזר הרי זו תתקיים בידו ע״כ, התחיל בלשון המשנה אחר או שאר קרובים ושוב שינה והקדים קרוב לזר וכנראה כיוון להנ״ל דלא זו שאם גאל אותה מיד הקרוב תתקיים בידו אלא אף אם גאל מיד הזר נמי דינא הכי, אבל כשפירש הדין אם לא גאלה מידם כתב להיפך וז״ל ואם לא פדה אותו כו׳ או גאל אותה זר או שאר קרובים ולא גאל אותה הוא מידם אלא עמדה תחת יד הזר ההוא או הקרוב עד שהגיע היובל הרי זו אינה חוזרת לבעליה כו׳ ר״ל לא זו שאם גאלה אותה זר ולא גאל מידם שאינו חוזרת לבעליה אלא אף אם גאל אותה קרוב ולא גאל מידם נמי דינא הכי.

ואם גאלה אחר ולא גאלה בעלים מידם אלא בנו של בעלים כתב המנחת חינוך (מ׳ שנ״ה) דבנו עומד במקומו והוה כאילו גאלה בעלים ויוצא לאביו ביובל עיי״ש, ואין לדקדק ממה שכתב הרמב״ם (פ״ד ה״כ) דין גאולת המקדיש ובנו מיד הקדש ובגאולה מיד אחר או הקרוב לא נקט בנו אלא מקדיש וז״ל אבל אם גאלה אותה בתו או שאר קרוביו או נכרי מיד ההקדש אם חזר המקדיש וגאלה מידן חוזרת לו לעולם, דמשמע דוקא גאלה מקדיש ולא בנו, ליתא דהוא הדין דיש לדייק מסיפא איפכא שכתב ז״ל ואם לא גאלה מידן אלא הגיע היובל והיא תחת יד הבת או שאר קרובים או נכרי הרי זו יוצאה להקדש כו׳ משמע דוקא שנשאר שם ולא נגאלה ביד בעלים או בנו, [בשלמא אי גאלה אחר מיד הנכרי אי״צ לפרש דהוה כמו נשאר ביד הנכרי דמה לי נכרי זה מה לי נכרי אחר וממילא דנכלל במש״כ והיא תחת יד נכרי אבל בנו ודאי לא דמי לנכרי ומדקאמר שנשאר ביד הנכרי משמע דביד בנו אינו יוצא לכהנים ביובל ודו״ק].

ולכאורה היה אפשר לדייק ממה שכתב שם בפירוש המשניות ז״ל שהמקדיש שדה אחוזה אם רצה גואל אותה הוא או בנו ואם גאל אותה אחר או שאר קרובים מיד ההקדש וחזר הוא וגאל אותה מיד הקרוב ההוא או הזר הרי זו תתקיים בידו אף אם גאלה אחר צריך שיגאלנה בעלים מידו כלומר לא זו דאם גאלה אחר צריך שיגאלנה בעלים מידו אלא אף אם גאלה קרובים צריך שיגאלנה בעלים ואי לאו הכי יוצאה לכהנים ביובל, ולפי זה יש כאן ב׳ חידושים ולצדדים קתני הא׳ שאם גאלה אחר מהני גאולת בעלים מידו שישאר תחת ידו ביובל והב׳ שאפילו גאלה אחד מהקרובים בעי גאולת בעלים ואם לא יוצאה לכהנים ביובל, ותראה שהרמב״ם בפירוש המשניות דייק ותני בדרך לא זו אף זו וז״ל ואם גאל אותה אחר או שאר קרובים מיד ההקדש וחזר הוא וגאל אותה מיד הקרוב ההוא או הזר הרי זו תתקיים בידו ע״כ, התחיל בלשון המשנה אחר או שאר קרובים ושוב שינה והקדים קרוב לזר וכנראה כיוון להנ״ל דלא זו שאם גאל אותה מיד הקרוב תתקיים בידו אלא אף אם גאל מיד הזר נמי דינא הכי, אבל כשפירש הדין אם לא גאלה מידם כתב להיפך וז״ל ואם לא פדה אותו כו׳ או גאל אותה זר או שאר קרובים ולא גאל אותה הוא מידם אלא עמדה תחת יד הזר ההוא או הקרוב עד שהגיע היובל הרי זו אינה חוזרת לבעליה כו׳ ר״ל לא זו שאם גאלה אותה זר ולא גאל מידם שאינו חוזרת לבעליה אלא אף אם גאל אותה קרוב ולא גאל מידם נמי דינא הכי.

ואם גאלה אחר ולא גאלה בעלים מידם אלא בנו של בעלים כתב המנחת חינוך (מ׳ שנ״ה) דבנו עומד במקומו והוה כאילו גאלה בעלים ויוצא לאביו ביובל עיי״ש, ואין לדקדק ממה שכתב הרמב״ם (פ״ד ה״כ) דין גאולת המקדיש ובנו מיד הקדש ובגאולה מיד אחר או הקרוב לא נקט בנו אלא מקדיש וז״ל אבל אם גאלה אותה בתו או שאר קרוביו או נכרי מיד ההקדש אם חזר המקדיש וגאלה מידן חוזרת לו לעולם, דמשמע דוקא גאלה מקדיש ולא בנו, ליתא דהוא הדין דיש לדייק מסיפא איפכא שכתב ז״ל ואם לא גאלה מידן אלא הגיע היובל והיא תחת יד הבת או שאר קרובים או נכרי הרי זו יוצאה להקדש כו׳ משמע דוקא שנשאר שם ולא נגאלה ביד בעלים או בנו, [בשלמא אי גאלה אחר מיד הנכרי אי״צ לפרש דהוה כמו נשאר ביד הנכרי דמה לי נכרי זה מה לי נכרי אחר וממילא דנכלל במש״כ והיא תחת יד נכרי אבל בנו ודאי לא דמי לנכרי ומדקאמר שנשאר ביד הנכרי משמע דביד בנו אינו יוצא לכהנים ביובל ודו״ק].

ולכאורה היה אפשר לדייק ממה שכתב שם בפירוש המשניות ז״ל שהמקדיש שדה אחוזה אם רצה גואל אותה הוא או בנו ואם גאל אותה אחר או שאר קרובים מיד ההקדש וחזר הוא וגאל אותה מיד הקרוב ההוא או הזר הרי זו תתקיים בידו אף א

אותה בתו או שאר קרוביו כו׳ אם חזר המקדיש וגאלה מידן חוזר לו לעולם, ולא כתב ביובל משמע נמי דחוזרת לו מיד והוא שלו לעולם כי שדה אחוזה הוא לכל דיניה, ונכלל בזה דינו של הרדב״ז אבל אין צריך אוקימתא בדברי הרמב״ם (וכן פס מזר והקדיש גופא כשדה מאחוזה) ודו״ק.

למה הביאה הגמ׳ שם הא דשדה אחוזה

תוד״ה ליעידה, בא״ד ואין לומר דמשום דלא ידעינן נחלה כו׳ הא ליתא כו׳, ר״ל דודאי סגי ביעוד לחוד למילף דבן קודם לנחלה ולא הביא שדה אחוזה אלא לטפויי מילתא דכמו דילפינן מיעוד לשדה אחוזה שהבן קם תחת אביו הכי נמי דין הוא שיקים תחת אביו לנחלה וכמו שביאר מהרש״א בקידושין (הוסף לקמן ע״ב ד״ה מרבה מני) עיי״ש.

כ״ה ע״ב

ביאור השקלא וטריא

מרבה אני הבן שכן קם תחת אביו ליעידה ולעבד עברי כו׳ ותיפוק ליה דהכא תרתי והכא חדא כו׳, כעין זה בקידושין (י״ז ע״ב) דבן קודם לענין עבד עברי ובבבא בתרא (ק״ח ע״ב) דבן קודם לנחלה ויליף מיעידה ושדה אחוזה ושקיל וטרי כבסוגיין, ומקשה הריטב״א בבבא בתרא שם מאי פריך ותיפוק ליה כו׳ הא עדיפא מיניה משני כלום יש יבום כו׳ למימרא דאפילו חדא ליכא דאילו אמר משום דהכא תרתי והכא חדא הוה מודה דאיכא באח ההוא דיבום ולכן קאמר האמת דכלום יש יבום כו׳ והא עדיפא טפי ותירץ ז״ל ונראה לי דקושיין על מאי דאמר ומה ראית כו׳ היכי אקשי מינה אפילו לפי דעתו, ר״ל דאין הקושיא על התרצן כלום יש ייבום כו׳ אלא הקושיא הוא על המקשן דקפריך מרבה אני את האח כו׳ מאי קושיא הוא הרי לו יהיה כדבריו אינו אלא חדא וכנגדו איכא תרתי לבן ולמה ניזל בתר ייבום, ולכאורה התירוץ על זה הוא שהמקשן ידע דליכא תרתי כי שדה אחוזה נמי יליף לה מיעידה וממילא דאיכא חדא וחדא, אבל קשה שהגמרא לא כך תירצה אלא דשדה אחוזה גופא מהאי טעמא הוא דקא קיימא ליה לתנא כלום יש יבום כו׳ ומפרשה הריטב״א ז״ל ומהדרינן דלפום פירכיה חדא וחדא הוא דההיא דשדה אחוזה נמי לא קיימא ליה לתנא למידריש לאיש אחר ולא לבן אלא משום טעמא דכלום יש ייבום עכ״ל, ואלו דברי תימה הן דאם ידע המקשן סברת כלום יש ייבום כו׳ מאי קא מקשה כלל הרי זה גופא התירוץ על קושייתו וגם לישנא דגמרא לא משמע כדבריו דקאמר התם טעמא דאיכא האי פירכא כו׳ דמשמע דעל התרצן קא מקשה ולא על מקשן וצריך עיון.

ומהרש״א בקידושין שם כנראה רצה לתרץ האי קושיא מאי פריך מרבה אני את האח כו׳ הרי מכל מקום הכא תרתי והכא חדא ולא סבירא ליה כהריטב״א דזהו קושיית הגמרא דאם כן התירוץ אינו מובן וכנ״ל, ולכן פירש הסוגיא כך וז״ל המתרץ (שכן קס מתת מצוי ליעידה ולשדה מאחוזה) ודאי נמי ידע דשדה אחוזה נפקא ליה מהאי טעמא דנפקא ליה הכא דעובד את הבן ולא את האח (דהיינו מיעוד) כדמסיק הכא והתם ולא נקט שדה אחוזה אלא לראיה דמהאי טעמא דקם תחת אביו ליעדה דקאמרינן הכא קם נמי תחת אביו לשדה אחוזה (ולכן דין הוסף שיקיש ג״כ לע״ע) וכן הבין המקשה קמא דפריך אדרבה מרבה אני את האח כו׳ דהכא חדא והכא חדא ומשני כלום יש יבום כו׳ והוה ליה הכא חדא והתם ולא כלום אלא דהמקשה בתרא לא הבין דבריו אלא (מקשה) דשדה אחוזה נפקא ליה בשום דרשה מקרא ולהכי פריך ותיפוק ליה דהכא תרתי והכא חדא ומשני דהכי קאמרינן דשדה אחוזה נמי כו׳ וכן יש לפרש הסוגיא דהתם כו׳ עכ״ל, [ובקיקיון דיונה שם בשם ס׳ לחם אבירים כ׳ שהקו׳ ותיפוק ליה כו׳ הוא קו׳ התרצן גופא שתי׳ כלום יש ייבום כו׳ ומבאר דבריו למה אני מתרץ כך ולא דהכא תרתי והכא חדא ומשני דשדה אחוזה נמי מהאי פירכא כו׳].

מיהו סוף דברי הגמרא עדיין אינו מיושב, דגם לפי דבריו עיקר התירוץ הוא דשדה אחוזה נמי לא ידעינן אלא מיעידה והוה ליה למימר הכי ואמאי קאמר דשדה אחוזה נמי מהאי פירכא הוא דקא נפקא ליה כלום יש ייבום כו׳ מה ענינו לכאן והלא אין זה אלא יישוב על הקושיא למה לא נלמד מיבום אבל אינו נצרך כלל לעצם הילפותא דלמידין מיעוד, וצריך לומר דאין הכי נמי אלא דעדיפא מיניה מתרץ דלפום קושייתך דסברת דשדה אחוזה לית לה דרשא לעצמה באמת קשה טפי דהוה לן למילף שדה אחוזה מיבום שיהא אח קודם לבן ויהא חדא לבן ותרתי לאח והתירוץ על זה הוא דכלום יש יבום כו׳ ומינה ילפינן דליכא לאח ולא כלום, כן נראה לפרש לפי המהרש״א ברם רש״י (קוד״כ מסוס) לא משמע כן שכתב ואי לאו האי פירכא דכלום יש יבום כו׳ לא נפקא ליה בעבד עברי והוה ליה הכא חדא והכא חדא ולא קאמר דהוה ליה הכא חדא והכא (נפק) תרתי ודו״ק.

זכותו דבן ביבום ואי עדיף מאח

א) תוד״ה כלום, פי׳ ועדיף טפי בן מאח כו׳ אבל אין לפרש כדמשמע לפום ריהטא דשוים הם כו׳, הנה לקמן בעי רבה בר אבוה בת מהו שתעמיד שדה לאביה כיון דלענין יבום בן ובת כי הדדי פטרי מוקמה או דילמא כו׳, ובשיטה מקובצת (פום ג׳) בשם הרא״ש מקשה דכיון דבעי למימר דבת מוקמה משום דפטרה מייבום על כרחך דביבום גופא עדיפא בן מאח אם כן אמאי לא קאמר נמי טעמא דבן קודם לאח משום דפטר מייבום, [וכנראה זהו כוונת התוס׳ דמשמע לפום ריהטא דשוים הם בדבר הזה והיינו מדלא חשיב יבום בהדי הני דבן עדיף מאח, ויל״ע במש״כ דלא משמע כך ביש נוחלין אמאי הביאו ממרחק לחמם ולא הביאו ראי׳ זו של הרא״ש ויל״ת], ומתרץ דמעיקרא הוה אמינא דביבום עדיף כח דאח שכן קם תחת אחיו לייבום אבל הבן אינו אלא פוטר מיבום אבל בתר דמרבינן כחו דבן מיעוד שהוא קם תחת אביו מעתה יש לנו לדמות בת לבן מטעם דפטרי מיבום עכ״ד, וצריך ביאור מעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר.

ונראה ביאור דבריו דיש לפרש פטורא דבן ביבום בשני דרכים, הא׳] שתפקידו של האב להוליד בנים ומי שאין לו בן כאילו לא נגמר מלאכתו ובא האח המייבם וקם תחתיו לגמור מלאכתו אבל בנו אינו קם תחתיו לגמור מלאכתו אלא דאין צריך כי כבר נגמרה תפקידו של האב במה שנולד לו בן, הב׳] שתפקידו של האב להוליד מי שימלא את מקומו ואדרבה הבן קם תחת אביו ממש ורק כשאין בן בא האח במקומו אבל אינו דומה לבן שממלא מקום אביו ממש, (ולפון רמינו יונה (ב״ב ק״ח ע״ב) כי זה שהבן פוטר מן היבום הוא עיקר הקורבנה הנמצאת בבן שמלו רומין את האב כמלו קיים), וכוונת הרא״ש דברישא לא הביא מיבום שבן עדיף מאח דאפשר לומר כדרך הראשון דאח עדיף אלא דאם יש בן איננו צריכין לו שכן גמר האב מלאכתו, אבל השתא דחזינן ביעוד שהבן קם תחת אביו ועומד במקומו אם כן מעתה שלא יסתור הא דיבום יש לנו לומר דגם ביבום עדיף בן מאח וממלא מקום אביו יותר מן האח, ואם כן הוא הדין בת אף על פי שאינה ביעוד מכל מקום קודמת לאח לנחלה וכמו כן הוה אמינא דבת מקימה שדה לאביה.

ב) וזהו דעת התוספות ושאר ראשונים דביבום גופא הוה בן עדיף מאח, אבל המאירי בבבא בתרא ובקידושין לא כתב כן אלא דהבן יש לו כח ביעוד והאח ביבום ואין לבן ביבום כלום ודאמרינן כלום יש יבום כו׳ הכי קאמר דמכל מקום בן עדיף דזכותו ביעוד הוא בכל אופן בין יש אח בין אין אח מה שאין כן זכות האח ביבום מוגבל להיכא דליכא בן דהיכא דאיכא בן אין צריך יבום ואם כן עדיף בן מאח דכחו ביעוד מתפשט יותר מכח האח ביבום עכ״ד, ולדידיה יקשה קושיית התוספות מאי קאמר כיון דלענין יבום בן ובת כי הדדי נינהו לענין נחלה נמי כו׳ והא מה שפוטרת מיבום אינו כח וזכות שיש לה לבת אלא הגבלה הוא בכחו דאח שאינו מתפשט היכא דאיכא בן או בת ואין נילף מינה דיש לה זכות לענין נחלה.

ויש לומר שהוא יפרש כיון דלענין יבום בן ובת כי הדדי כו׳ כפירוש האחר שמביא רבינו יונה שם (נ״ב) אחר שהביא פירוש התוספות דביבום גופא עדיף בן מאח וז״ל אי נמי הכי קאמר כיון שאנו רואים קורבת הבת בעלמא כעין קורבת הבן במידי דשייכא ביה שהיא פוטרת מן היבום כמו הבן מה שאין כן באח שאינו פוטר מן היבום ויעידה לא שייכא בבת יש לנו לומר שהיא שוה לבן להקדימה בנחלה לאב כיון שתלה (גי׳ הסמ״ק) הכתוב דבר זה בקורבה דעלמא והרי קורבת הבת כעין קורבת הבן ע״כ, משמע דר״ל דאפילו נימא דאין הבן עדיף לענין יבום וממילא דלא ידעינן שיהא בת עדיפא בענין זה מכל מקום בצירוף זכותו דבן לענין יעוד הרי בן עדיף ואם כן בת נמי כיון דקורבות דשייכי גבה מצינו לה כגון יבום, ויעידה דלית לה לא הוי חסרון קורבה אלא דלא שייכא גבה כלל (כמבואר סס ק״י ע״ב לגם גרעה מסוס זה מבן דבת לגו בת יעדה היפ עיי״ש) אם כן יש לנו לדמותה לבן גם לענין קורבה דנחלה, [וקצת משמע כפי׳ זה מהא דתלה דין בת בדמיונה לבן דאי כתוס׳ הול״ל כיון דאין יבום במקום בת עדיפא מאח].

ואמנם גם לפירוש זה צריך לומר דאיכא איזה זכות לבן ביבום וכיון שמצינו נמי אותה זכות קורבה לבת מדמינן לה גם כן לענין קורבה דנחלה, אבל להמאירי דבן לענין יבום אינו אלא פטורא בעלמא והגבלה בכחא דאח אם כן לא מצינו שום קורבה שיש לבת כמו לבן שהרי אין פטור יבום מחמת קורבה, וכמו דלא מהני מה ששוין לענין כל לא תעשה שבתורה או שאר ענינים שיהא שוין לענין נחלה הכי נמי לא מהני מה ששוין ביבום.

אולם לקושטא דמילתא נראה דאין כוונת המאירי שאין לבן ביבום זכות וקורבה כלל והוה כאחר לענין זה דאם כן במה הוא מגביל לכוחו של האח הרי מה

שאין יבום במקום בן אינו אלא פטור מדין יבום והרבה פטורי איכא בדיני יבום ומפני זה לא מיקרי כחו מוגבל וכמו שיעוד גם כן לא שייך בכל אופן ולא מיקרי כחו דבן מוגבל בעבור זה, אלא ודאי יש לו לבן קורבה לענין יבום ורק שאינו ממלא מקום האב כמו שהאח ממלא מקומו ממש ומהאי טעמא אח עדיף ואמרה תורה כל שיש בן סגי ואין צריך למילוי הגדול של האח, נמצא שאין הבן כשאר פטורא דיבום אלא מחמת קורבתו הוא פוטר ובזה הוא מגביל לכחו דאח דכח האח למלא מקום אחיו יש לו לבן קצת מזה מה שאין כן כח הבן ביעוד אין לאח אפילו קצת מזה ולהכי עדיף בן מאח ודו״ק.

וכיון שכן לא תקשה עליו קושיית התוספות, דשפיר מפרש לה כפירוש רבינו יונה הנ״ל דכיון דלענין יבום בן ובת כי הדדי נינהו ר״ל דגם בת הרי יש לה אותה קורבה כמו הבן שיכולה למלאות מקום אביה קצת, ומפני שמצינו קורבת הבת דומה לשל בן מסתבר דגם לענין נחלה קרובה היא כמו הבן.

ביאור האיבעיא לתוס׳ ולמאירי

בעי רבב״א בת מהו שתעמיד שדה לאביה כיון דלענין יבום כו׳ ת״ש דתנא דבי ר״י כל שהוא אחר כו׳, לכאורה אינו מובן האיבעיא דכיון דסוף סוף בת הוי אחר לענין נחלה מאי סלקא דעתך דמפני ששוה לבן ביבום לא מיקרי אחר והרי גם אח שוה לבן בכמה ענינים ומכל מקום כיון דבסך הכל מצינו קורבת הבן גדולה משל אח מיקרי אח אחר לגבי הבן ואם כן הוא הדין בת לגבי הבן הויא אחר, וגם איך פשיט לה מהא דתנא דבי רבי ישמעאל דמה הוסיף אהא דלעיל דלאחר ולא לבן, [דע״כ באח קאי ולא אבת דהא אמרי׳ והא נמי במקום בן כו׳ הרי דבת נלמד מתנא דבי ר״י ולא שעל בת גופא תני לה].

והנה למסקנת התוספות (ד״ה נלוס) דבן עדיף מאח ביבום גופא יש ליישב, דהא דאמרינן לעיל אח לגבי בן הוה אחר היינו דוקא משום דמסקינן דבן עדיף מאח בכל ענין בין ביעוד בין בעבד עברי ובין לענין יבום וכהאי גוונא דלכל דבר קורבה גרע אח מבן מקרי אחר כלפי הבן אבל גבי בת איכא למיבעי כיון דלענין יבום שוה היא לבן ואיננה אחר לגבי כל הקורבות אלא לענין נחלה אפשר דלא מקרי אחר בשביל זה או דילמא אפילו הויא אחר לחד מילתא סגי למקרייה אחר, ופשיט ליה מדתנא דבי רבי ישמעאל כל שהוא אחר ר״ל מה דאח מקרי אחר לא מפני שהוא אחר לכל הקורבות אלא כל שהוא אחר במקום בן (כמו כל שיש בו אחר) אם כן הכי נמי בת כי אחר דמי דסגי במה שהיא אחר במילתא חדא, אולם לפי המאירי דלעיל (בדיבור שלפנ״ז) דלענין יבום אח עדיף מבן קשה קושיא הנ״ל, שהרי אח אינו אחר לגבי בן לכל מילי דהא לענין יבום עדיף מיניה ואפילו הכי מקרי אחר לענין פדיון משום דבסך הכל יש לבן יותר קורבות מדאח אם כן גבי בת נמי במה דאית ליה לבן יותר קורבות מדבת הויא בת אחר לענין פדיון ומה מקום הספק.

מיהו כד דייקת שפיר לא דמי עדיפת הבן לבת לעדיפותיה דבן לאח, דעד כאן לא אמרינן לעיל דאח הוה אחר לגבי בן אלא משום דעל כל פנים לענין יעוד הוא אחר ממש שהרי זכות הבן ביעוד הוא זכות בלעדית שאין לאח בשום אופן אפילו במקום שאין בן, ואף שיש לאח עדיפות לענין יבום מכל מקום אינה זכיה בלעדית דהא יש לבן גם כן קצת זכות בו דכלום יש יבום כו׳ (וכמו שמצינו לעיל שם דיש לו לבן זכות לענין יבום ולא רק הגבלה בכמו דלעיל ע״ב) נמצא דבמה דעדיף בן הוה אח אחר ממש לגביה, מה שאין כן גבי בן ובת דלענין יבום שוין הן וקמה תחת אביה ממש [ויעידה דל״ל לבת לא גרעה משום זה מבן כמבואר בב״ב (ק״י ע״ב) דבת לאו בת יעדה היא ע״ש] ואין לבן עדיפות לגבי בת אלא לענין נחלה והרי זכות נחלה אינה זכות בלעדית לבן דהא גם לבת יש אותה זכות במקום שאין בן, [וכ״כ התוס׳ לעיל (ע״ב ד״ה ליעדיה) דלא נקיט נחלה בהדי יעידה וע״ע משום דאיתא נמי באח ולא נקיט אלא הני דליתנהו באח כלל ר״ל דכל שישנו ג״כ באח אינו עדיפות כ״כ לבן והה״ד כל שישנו בבת], ולהכי שפיר מספקא ליה לרבה בר אבוה דאולי אין בזה כדי להכריע שהוא עדיף מבת כל כך שיהא בת מקרי אחר בשביל זה, ופשיט ליה דכל שהוא אחר כו׳ ר״ל אפילו המקצת הזה שהוא עדיף סגי למקרייה לבת אחר לגבי בן ודו״ק.

ביאור הר איבעיא לרש״י להרמב״ם ולרגמ״ה

בעי רבי זירא אשה מי מעמיד לה שדה כו׳, פרש״י מי יפדנה כו׳ אם היא אינה יכולה לפדותה ר״ל דאם היא יכולה מצוה עליה לפדותה דמצות גאולה באדון כדאמרינן ריש פרק המקדיש ולא שייך לשון מי מעמיד אלא אם העמיד מאי לכן פירש דהיא אינה יכולה, וגמרא נקט הכי לקצר בלישניה.

והנה עצם האיבעיא אינו מובן דודאי הבן עדיף טפי שהרי ישנו ביעוד (עי׳ מנ״מ מ׳ מ״ג פום ס׳ ול״ע ממש״כ

מ׳ מ״ג פוס ט׳) ובעבד עברי מה שאין כן בעל דליתנהו באלו ולעיל אמרינן מפני כן דבן עדיף מאח, והכא לא מיבעיא דעלתה בתיקו ולא הכריעו שיהא בן עדיף אלא שלא נזכר כלל אפילו בין צדדי האיבעיא שיהא בן עדיף מהאי טעמא.

ונראה דהך איבעיא לא דמי לדלעיל גבי בן ואח ובן ובת דמספקא לן מי קרוב יותר אל בעל השדה וממילא שיהא עדיף גם כן בקורבתו אל נכסיו ושדותיו, דהכא אין ספק שהבעל קרוב יותר מכל אדם בעולם וכדילפינן בבבא בתרא (קי״ט ע״ב) שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו ופירש רשב״ם ונתתם את נחלתו לשארו זו אשתו כדכתיב והיו לבשר אחד כו׳ (בין מי ניימץ דבעל לאו מחמת קירבה הוץ יורשה אלא מחמת שאירות עי׳ רשב״ם שם ד״ה והמים) ופוס׳ (קי״ג ע׳ ד״ה מתה וקי״ד ב׳ ד״ה מה) בין מי ניימץ דיורשה מחמת קירבה עי׳ שו״ת רשב״ץ (ח״ד סי׳ כ״ב) שהבעל אינו יכול למלק עלמו מירושתה דמקום בעל שהוץ היורש בכל נכסיה אמיה כגכריס הס ועי׳ מהג״ץ זכי׳ סי׳ י״ץ) וכדאמרינן בכתובות (פ״ו ע״ץ) דאשתו כגופיה הואי, אלא הכא ספיקא אחרינא הוא דאף על פי שהבעל קודם לכל הקרובים בקורבתו לאשתו מכל מקום לשדה זו גופא שאנו דנין עליה שהיא עכשיו ביד ההקדש הבן קרוב יותר שהרי אילולי מתה האשה קודם שנגאל אין הבעל יורש השדה שאינו אלא ראוי לגאול ורק הבן יורש את הראוי כבמוחזק, והיינו דמיבעיא לן אי בעל מוקים שכן יורשה ר״ל מי אזלינן בתר הקורבה אל בעלת השדה או בן מוקים שכן נוטל בראוי דאזלינן בתר הקורבה אל פרטית השדה גופא, שוב ראיתי כעין זה במרכבת המשנה עייש״ה.

וכל זה לפי גירסתינו וגירסת רש״י דאיבעיא ליה אי בעל מוקים ולא בן או בן מוקים ולא בעל וכמו שנתבאר, אבל הרמב״ם (פ״ל הכ״ג) כתב האשה שהקדישה שדה אחוזתה וגאלה בעלה כו׳ הרי הדבר ספק כו׳, ולא הזכיר שאם גאלה בנה דהויא נמי ספק וכתב בכסף משנה דכנראה היה לו גרסא אחרת דהאיבעיא רק לגבי בעל אבל הבן פשיטא דיכול לגאול, וצריך ביאור אמאי פשיטא להו דבן מוקים.

ונראה דהרמב״ם לשיטתו דסבירא ליה (פי״ג מאישות ה״ג ופ״ץ מנחלות ה״ח) דירושת הבעל אינו אלא מדרבנן, וכבר הקשה בלחם משנה כאן הא בגמרא אמרינן טעמא שלא יהיה הבעל אחר במקום בן משום שהוא יורשה וזה לא שייך אלא למאן דסבר יורשה מן התורה אבל להלכה דאינו יורשה אלא מדרבנן מדאורייתא אחר הוא ותחזור השדה לכהנים ביובל ואמאי כתב דהדבר ספק ואף על גב דרבנן תיקנו ירושה לבעל היינו דוקא לדין ממון אבל חזרה לכהנים ביובל דהוי מילתא דאיסורא אולי אין כח בידם להפקיע ותחזור לכהנים ביובל, אבל המנחת חינוך (פוס מ׳ שנ״ה) דוחה קושייתו דאין כאן איסורא דהשדה חולין ביד כהן ויכולין חכמים להפקיעו מידו וכמו שכתב הרמב״ם (פי״ץ מאמיטה ויובל הכ״ץ) דחכמים עשו חזוק לדבריהם בירושת הבעל ואינו מחזיר ביובל, על כל פנים כיון שהבעל אינו יורש אלא מדרבנן הדבר פשוט שלא עקרו דין הבן ממקומו ויכול להעמיד שדה אמו ולא מיקרי אחר ולא מספקא לן אלא בבעל גופא אי משום ירושתו דרבנן פקע ממנו דין אחר או לא.

ורגמ״ה כתב ז״ל אשה שהקדישה שדה מלוג שלה וגאלה בעלה מי מעמיד לה בעלה שדה כו׳ מי חשבינן כאילו היא עצמה גאלתו, ומבואר מדבריו שפירש כהרמב״ם דאין הספק אלא לגבי בעל ולא לגבי בן, ולמדנו גם כן ביאור לשון מי מעמיד דר״ל מי מצי בעל להעמיד לה מי חשבינן כו׳ ודלא כגירסתינו דמיירי בשני אנשים ומיבעיא לן מי משניהם מעמיד והוצרך רש״י לפרש אם היא אינה יכולה לפדות וכמו שנתבאר לעיל.

והנה לא ידענא דעתו דרגמ״ה לענין ירושת הבעל דאי מדרבנן הוא אז יתרץ כנ״ל בדעת הרמב״ם, אבל אי סובר ירושת הבעל דאורייתא צריך לפרש דפשיטא ליה דבן שהוא יורש בעצם ולא במקרה בלי יכולת שיתבטל ירושתו אי אפשר למקרייה אחר במקום הבעל שירושתו רק כל זמן שהוא בעלה ולא נתגרשו (וכמוס״כ לעיל בשם רשב״ם ופוס׳ בב״ב דירושתו מחמת שאירות ולא מחמת קורבה) ולכן בן ודאי מוקים, ולא מיבעיא לן אלא בבעל מי אמרינן דאף דבן עדיף מכח קורבתו על כל פנים לעת עתה יש לו לבעל מעלה יתירה דהא יורשה משום אשתו כגופו וכנ״ל ולכן לא הוי אחר לגבי בן או דילמא כיון דהבן יורש בראוי נמצא דאפילו בעת שהבעל קרוב לה ביותר ויורשה איננו היורש הבלעדי כי באותו שעה הבן נוחל בראוי ואין כח ירושתו נדחית לגמרי (משלים כגן ומם לו גם דבשעה שהבן יורש אין מחר יורש כלום) ואם כן אכתי מקרי הבעל אחר לגבי בן, וזה מה שכתב רגמ״ה ז״ל שכן הבן נוטל בראי כו׳ ויפה כח הבן מכח האב עיי״ש ודו״ק.

ביאור האיבעיא ותשובת ר״ח

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא הקדישה פחות משתי שנים כו׳ מאי דעתיך ונגרע מערכך כו׳ **אדרבה כו׳**, (רש״י פירשה בפ׳ אחר וגמלה והיינו כר׳ מאיר דאמר׳ לקמן דבגמ׳ גמלה אינו יוצא לכהנים כלל, ופי׳ שרש״י ס״ל דהכי קי״ל עי׳ ריש כ״ו ע״ב מש״כ שם), ויש לעיין מאי סלקא דעתיה דרמי בר חמא והא קרא דונגרע מערכך וקרא דוהיה השדה לא כתיבי אהדדי דאחר ונגרע מערכך כתיב ואם גאל יגאל המקדיש כו׳ ואם לא יגאל כו׳ ואחר כך והיה השדה כו׳ ומהיכי תיתי דוהיה השדה קאי אונגרע מערכך, ועוד אי תימא דמצי קאי אונגרע מערכך מה השיב לו רב חסדא אדרבה אם לא יגאל השדה כו׳ והיה השדה כו׳ וכי איך נדחה דעתו דרמי בר חמא בזה והלא סוף כל סוף איכא גם קרא דונגרע מערכך ואכתי נימא דאם לא יגאל את השדה נמי מיירי דוקא באופן דאיכא גרעון דאז אם לא יגאל כו׳ והיה השדה כו׳ שיוצאה לכהנים ואם לאו אינו יוצאה לכהנים.

ונראה דקושיא אחד מתורצת בחברתה, והיא גופא קא מיבעיא ליה לרמי בר חמא אי קרא דוהיה השדה כו׳ לא קאי אלא אלפניו אם לא יגאל כו׳ (כפנ״ת רש״ל) או דקאי נמי אלפני פניו אונגרע מערכך וכולהו קראי אהדדי כתיבי דדוקא בת גרעון אם לא יגאל כו׳ והיה השדה כו׳ אבל מקדיש פחות משתי שנים לפני היובל דליכא גרעון לא יצא לכהנים, ואמר ליה רב חסדא דאם לא יגאל כו׳ קאי אהדדי עם והיה השדה כו׳ אבל אם לא יגאל כו׳ לא קאי אונגרע מערכך וממילא דאין צריך שיהא בת גרעון רק בת גאולה, ואפשר טעמא דרב חסדא מדאפסיק קרא אחר ונגרע מערכך בענין בעלים מוסיפין חומש דכתיב ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו ויסף חמשית כסף ערכך עליו וקם לו ורק אחר כך כתיב ואם לא יגאל כו׳ והיה השדה כו׳ משמע דוהיה השדה כו׳ לא קאי אלא אואם לא יגאל כו׳ ולא אלפני פניו, וזה אמרו אדרבה ואם לא יגאל כו׳ והיה השדה כו׳ ר״ל אדרבה הני תרי קראי שייכי אהדדי כל כך עד שאין להסתפק בקרא ונגרע מערכך שיהא שייך להן ודו״ק.

יישוב לקו׳ האחרונים על קו׳ התוס׳

תוד״ה אחוזתו שלו, וא״ת ל״ל אחוזתו בלא קרא כו׳, הקשה בספר ערכי עלי ובמוצל מאש אמאי לא משני התוספות דאי לאו אחוזתו הוה אמינא כפשטא דקרא דכשדה החרם מלמד על שדה אחוזה שאינו יוצא מתחת ידו כדבעי למילף התם מכי אחוזת עולם לו והשתא דכתיב אחוזתו בא ללמד ונמצא למד, ולענ״ד אינו מובן דודאי קושיית התוספות הוא דלא לימא אחוזתו והכי נמי לא לימא כשדה החרם שהרי אינו ענין לשם גבי שדה אחוזה אלא משום הקישא דשדה חרמו לשדה אחוזה של ישראל כדמסיק התם (עי״ש תוד״ה הא קמ״ל) אבל אי לאו דכתיב אחוזתו דמינה מקיש לשדה חרם לא הוה ליה למיכתב התם כשדה החרם וממילא דליכא למילף מיניה אשדה אחוזה ודו״ק.

איך ילפי׳ מגזל הגר ולמה מכהן טהור

שם, בא״ד וי״ל דאי לאו אחוזתו הוה אמינא מגזירה שוה דכהן כהן מגזל הגר כו׳, ר״ל אף דבגזל הגר דעלמא כהן אחד מקריב ואשם המושב לכהני משמר ולאו דוקא לאותו כהן המקריב (וכ״כ ה״ג יתחלק לכל משמר הכהנים שבמשמר), התם משום שעורה ובשרה מתחלק לכל המשמר ולכן גם האשם המושב מתחלק להם אבל כהן המקריב קרבנותיו דעורה ובשרה שלו גם הכסף יהיה שייך רק לו (כ״מ בשם״ג בשם ד״ה והכתיב ובמהרש״ל מהדו״ב).

ואין להקשות האיך ילפינן מגזל הגר הא התם דוקא משום שהקרבן שלו גם הגזילה שלו אבל בשדה אחוזה דלא שייך ענין הקרבה למה יהיה שלו, אין זה קושיא כי סוף כל סוף גזילה אינו יוצא מתחת יד הכהן יהיה מאיזה טעם שיהיה וממילא דילפינן גזירה שוה לשדה אחוזה נמי שלא יצא מתחת ידו, תדע דהא לקמן (כ״ח ע״ב) אמרינן דמחרים שדותיו נותנן לכהן שבאותו משמר וגמרינן לה מהאי גזירה שוה מגזל הגר דשייך נמי לכהן שבאותו משמר והתם מנלן מדכתיב מלבד איל הכיפורים אשר יכפר בו עליו הרי בכהן שבאותו משמר הכתוב מדבר עי״ש, הרי דילפינן מגזל הגר דאיכא הקרבה לחרמי שדה שאין בו ענין הקרבה והכא נמי הוה אמינא כן.

מיהו אכתי יש לתמוה דהא אמרינן בבא קמא שם דכהן טמא שאינו ראוי להקריב קרבנותיו לא איצטריך קרא דמוציאין הגזילה מידו דכיון דקרבן לאו דידיה האשם המושב נמי לאו דידיה כי איצריך קרא דאחוזתו לכהן טהור המקריב קרבנותיו עי״ש ואם כן מנליה לתוספות דלולא קרא דאחוזתו הוה ילפינן שדה אחוזה מגזל הגר דכהן טהור דאינו יוצא מתחת ידו דילמא מכהן טמא ילפינן דיוצא מתחת ידו (וכ״כ דהכף ל״ק ענין הקרבה ודומה

(כהן טמא), ודוחק לומר דמספיקא אתינן עלה דמדלא ידעינן אי מכהן טמא יליף או מכהן טהור מספיקא לא היינו מוציאין שדה אחוזה מידו דכהן ואיצטריך קרא דמוציאין.

אבל באמת לא קשה מידי דהא גזירה שוה לכהן לכהן הוא מהאי קרא דהאשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכיפורים כו' ומינה ידעינן דמיירי מכהן שבאותו משמר שהוא המקריב וכפרש"י (לקמן סה) דהכי קאמר קרא שלכהן המכפר בו באיל הכפורים יהא קרן וחומש, הרי מיירי מכהן טהור המקריב ואם כן הגזירה שוה לכהן לכהן הוה ילפינן מכהן טהור ולא מכהן טמא וכהן טהור המקריב קרבנותיו של עצמו האשם המושב שלו הוא והכי נמי בשדה אחוזה אינו יוצא מתחת ידו ודו"ק.

ומיושב נמי מה שיש לדקדק בבבא קמא שם, דאמרינן דסלקא דעתך מדכתיב איש את קדשיו כו' ומלבד איל הכיפורים כו' שיהא הגזל שייך לכהן הגזלן משום שקרבנו שייך לו ומסיק דילפינן מגזירה שוה משדה אחוזה דיוצא מתחת ידו, ויש לעיין במה סותר הגזירה שוה את הילפותא מאיש את קדשיו נימא דתרוויהו קיימא דאיש את קדשיו יליף לכהן טהור וגזירה שוה יליף להיכא שהכהן טמא דלא שייך קרא דאיש את קדשיו, (ופפסר דשייך גם לענין זה מין גזירה שוה למפלגה), אבל לפי הנ"ל לא קשה מידי דהא גזירה שוה ודאי בכהן טהור מיירי.

פדיון מעליא הוא ולא חוב ממון או חילול קדושה גרידא - גם יתבאר הא דאין הקדש יוצא בלא פדיון

מתני' **הגיע היובל ולא נגאלה כו', ובגמ' מאי טעמא דרבי יהודה גמר קודש קודש ממקדיש ביתו** כו', פרש"י מה בית לא תצא לעולם מיד הקדש בלא דמים כו' אף שדה אחוזה לא תצא מיד הקדש בלא דמים הלכך כי פריק לה אחר הרי דמיה לבדק הבית כו' ואי לא נגאלה יהבי כהנים דמי חמשים שקל ושקלי לה, מבואר להדיא דאינו יוצא מרשות הקדש עד שיפדוהו הכהנים דהיינו שיתנו דמיה ונתינת דמים של כהנים דומה לגאולת אחרים מה התם אינו יוצא לפני פדיון הכי נמי אינו יוצא לפני נתינת דמים של כהנים (וכ"מ מקו' הסוס' ד"ה מה להלן וד"ק), וכן הדין נותן דהא יליף לה ממקדיש בית והתם בעי פדיון מעליא ואינו יוצא לפני פדיון, ולפי זה הא דתנן נכנסין לתוכה ונותנין דמיה דמשמע דנכנסין לפי נתינת מעות לא נקט הכי אלא משום רבי שמעון דסבר נכנסין ולא נותנין נקט ברבי יהודה נכנסין ונותנין.

וראיתי בצפנת פענח (פ"ד מערכין הי"ט) שכתב דמדברי הרמב"ם משמע דאין איסור ליהנות ממנה לפני נתינת מעות שהיובל כבר הפקיע האיסור כיון שאינו הקדש אלא עד היובל ואין להקדש אלא מעות ויכול ליתן אחר כך, והנה ז"ל הרמב"ם שם המקדיש שדה אחוזתו והגיע היובל ולא נפדית אלא הרי היא תחת יד ההקדש הכהנים נותנין את דמיה ותהיה אחוזה להם שאין הקדש יוצא בלא פדיון, ולא ידעתי איזה משמעות איכא בדבריו שנהנין ממנה לפני נתינת מעות ואדרבה מדשינה מלשון המשנה ונקט נתינת מעות לפני שנכנסין לתוכו משמע כנ"ל דמתניתין לא נקט ברבי יהודה נכנסין ונותנין אלא משום רבי שמעון אבל לקושטא דמילתא בעי נתינת מעות לפני שנכנסין לתוכה דפדיון מעליא הוא, וכן משמע בפירוש המשניות שכתב ז"ל רבי יהודה אומר נותנים הכהנים דמיה להקדש "ואז" (ובמהדו' קפפס "ופמכ כך") תהיה אחוזה לכהנים כו' ולמד זה בגזרה שוה ממקדיש ביתו ששמין כמה שוה ואם נתן דמיו כו' ואם לא נתן להקדש דמים יקום הבית להקדש ואמר נאמר בשדה אחוזה קדש כו' מה להלן בדמים אף כאן בדמים לפי שלא תצא זו מיד הקדש בלא פדיון כל עיקר ע"כ משמע להדיא דבלא נתינת דמים אינו יוצא מהקדש כלל לשום ענין, וכן הוא בר"ש על התורת כהנים (בחוקותי לפי"ח) ואיש כי יקדיש את ביתו קודש כו' וכן בשדה כהנים אין יורדין לתוכה אלא אם כן פודין אותה תחילה, דייק תחילה ולא שיתנו אחר כך, וכן משמע ממה שכתב רגמ"ה הכהנים נכנסין לתוכה דכתיב לכהן תהיה ונותנין את דמיה להקדש דכתיב קדש לה' ע"כ וכיון דבקרא נאמר תחילה קודש לה' ואחר כך לכהן תהיה אחוזתו משמע מקודם יתנו דמיו לה' ואחר כך נכנסין לתוכה, וכן מוכח מהא דאמרינן לעיל (כ"ד ע"ח) גבי מוכר שדהו ביובל דפליג שמואל ארב וקאמר דאינה קדושה כל עיקר קל וחומר ומה מכורה כבר יוצאה עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר אבל גבי מקדיש מי איכא למימר קל וחומר והא תנן הגיע יובל ולא נגאלה כהנים נכנסין לתוכה ונותנין דמיה דברי רבי יהודה עיי"ש ופרש"י שם הרי אותן הקדושות כבר אין יוצאין מיד הקדש ביובל בלא פדיון דהא תנן הגיע יובל כו', הרי לך להדיא דלרבי יהודה אינה יוצאה מיד הקדש בלא פדיון ולהכי אי אפשר להקדיש ביובל דאי אמרת נפקע ההקדש ורק ממונות איכא גבייהו אמאי ליכא קל וחומר שלא יוכל להקדיש, [וזה ודאי א"א לומר דקדושה ואינה קדושה דפליגי עליה היינו לענין ממונות ולא לענין קדושה ודו"ק].

ובכתבי הגרי״ז בתמורה (כ״ז ע״ב וכ״ה בסוי׳ הגר״ש ב״מ נ״ז ע״ב ובתמורה שם) משמע ליה להיפך דמדנתן הרמב״ם טעם משום שאין הקדש יוצא בלא פדיון משמע שחלק הממונות כבר נפקע ביובל ושייך לכהנים שהרי מכ״ד מתנות כהונה הוא ורק משום חילול קדושה צריך פדיון ולזה אמר שאין הקדש יוצא בלא פדיון וכההיא דלקמן (ל״ג ע״ב) דבתי חצרים מעיקר הדין יוצאין ביובל רק להכי צריך ליתן דמיה משום דרבי אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון והוא דין מיוחד של חילול קדושה עיי״ש.

ודבריו תמוהין, שהרי הוא עצמו כתב שם עוד דהיכא דליכא ממון אצל הקדש ורק חילול קדושה גרידה לכולי עלמא יכול לכתחילה לחלל הקדש שוה מנה על שוה פרוטה וכשמואל (ומה מייסג מתני׳ לעיל (כ״ג ע״ב) המקדיש וכסיו והיה בהן כתובת אשה וצע״ג כו׳ אליבא דהרמב״ם עיי״ש מש״כ) ואם כן הכא גבי שדה אחוזה נמי כיון שאין ממונות להקדש רק חילול קדושה אמאי בעי כהנים ליתן דמיה ולא סגי בפרוטה, [ואיל״ת לפמ״ש המנ״ח (מ׳ שנ״ה סוסק״ג) דאע״ג דבכל הקדישות אם חיללו בדיעבד על שו״פ מחולל אבל בשדה אחוזה שהתורה נתנה קצבה בפירוש אינו מחולל בפחות אפי׳ כל שהוא עיי״ש ונימא דלהכי בעי הכהנים ליתן דמיה ולא סגי בשו״פ, זה אינו דהתורה נתנה קצבה אהיכא דפודה הממונות מיד הקדש אבל הכא שכבר יצא הממון מהקדש ואי״צ אלא חילול קדושה מהכ״ת דבעי יותר משו״פ], וגם לקמן בבתי החצרים אמאי לא קאמר דסגי בפרוטה.

ומה שכתב דדינא דרבי אבהו שלא יאמרו כו׳ הוא דין מיוחד של חילול קדושה אינו מובן כלל, דמה שכתב הרמב״ם שאין הקדש יוצא בלא פדיון איננו דינו של רבי אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון כי דינו של רבי אבהו גזירה דרבנן הוא [כמבואר לעיל (כ״ג ע״ב) בכל הראשונים עמש״כ שם ד״ה דא״ר אבהו] ואיך יתן הרמב״ם טעם דרבנן ובגמרא יליף לה מגזירה שוה קודש קודש דיוצא בדמים, אלא ודאי שאין בדבריו נתינת טעם אלא קביעת דין שההקדש הזה אינו יוצא מידי פדיון כדילפינן לה בגמרא מקודש קודש ודין תורה הוא וכן מבואר בפירוש המשניות כאן שכתב נאמר בשדה אחוזה קדש ונאמר במקדיש ביתו קדש מה להלן בדמים אף כאן בדמים לפי שלא תצא זו מיד הקדש בלא פדיון כל עיקר, ולשון התורת כהנים הוא (שם רפי״ב) והיה השדה כו׳ מה קודש אמר להלן אינו יוצא אלא בפדיון אף קודש האמור כאן לא יצא אלא בפדיון, ואדרבה נראה דלכן נקט הרמב״ם לשון התורת כהנים ״פדיון״ ולא לשון הגמרא ״יוצא בדמים״ כדי שנדע דפדיון מעליא הוא ולא חוב ממון או חילול גרידא, והכי נמי מוכח ממה שהרמב״ם כתב כאן שאין הקדש יוצא בלא פדיון וגבי הא דרבי אבהו (פ״ז הט״ז) נקט לישנא דרבי אבהו כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון דהיינו גזירה דרבנן הרי דתרי מילי נינהו חדא דאורייתא וחדא דרבנן.

וביאור הדברים הוא, דמדאורייתא איכא הלכתא דאין הקדש יוצא בלא פדיון כדילפינן לקמן (ל״ג ע״ב) מבן לוי שממכרו יוצא בחנם ואין הקדישו יוצא בחנם אלא בפדיון וכן הכא לרבי יהודה ילפינן לה ממקדיש בית שאין הקדש יוצא בלא פדיון ולרבי שמעון אדרבא מצינו הכא הקדש יוצא בלא פדיון דאיהו יליף מכבשי עצרת, וכן הוא בירושלמי קידושין (פ״ג ה״ח) דקאמר התם אשכחן הקדש יוצא בלא פדיון כרבי שמעון דאמר נכנסין ולא נותנין עיי״ש הרי שבזה פליגי רבי יהודה ורבי שמעון אי הכא הוה גוונא דהקדש יוצא בלא פדיון או דגם הכא בעי בפדיון, אולם גם היכא דמדאורייתא יוצא מהקדש בלא פדיון או שאינו הקדש כל עיקר איכא גוונא דרבנן חששו שמא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון וזהו מימרא דרבי אבהו, ואהא קאמר התם לקמן מנלן מבן לוי ר״ל מנלן דאיכא דין שאין הקדש יוצא בלא פדיון שאנו צריכין לחשוש שמא יאמרו להיפך ועלה מייתי מבן לוי ולכן אף היכא דליכא דינא דאורייתא איכא חששא דרבנן וכמו שנתבאר שם (ד״ה שלא ימכרו) עיי״ש, והכא לרבי יהודה מדאורייתא אינו יוצא בלא פדיון ולרבי שמעון אף מדרבנן לא בעי פדיון דהכא ליכא למיחש מידי דמהיכי תיתי שמתנות כהונה בעי פדיון ולא דמי כלל להקדש יוצא בלא פדיון, דדוקא התם בבן לוי שחוזר ליד המקדיש והרי הקדישה לפדיונה ולכן כשיוצא בלא פדיון איכא חשש ודו״ק.

[והא דאיצטריך ר״י גז״ש דקודש קודש ולא סגי ליה למילף מבן לוי כדלקמן שם, משום דהתם הקדישו האי לוי ומסתבר דעומד לפדיון משא״כ כהן בשדה אחוזה שהוא ממתנת כהונה ורחמנא אמר והיה השדה בצאתו ביובל כו׳ מהיכ״ת דנחייבו לכהן ליתן דמיו, (ונצ״ע י״ל דילמ״ד כהן עדיף דהא עניד שם ק״ו ליקרקע שהורע כמו מבן לוי שיפה כמו ג״כ להיפך מבן לוי לכהן מיכ״ל למיפרך מה לכהן שיפה כמו שזוכה בשדה ממוזה ודו״ק), וא״ת להיפך ל״ל למילף התם בן לוי ממכרו ולא יליף מכהן בשדה אחוזה ל״ק דשאני הכא דאיכא גז״ש קודש קודש ולית לן למילף לכולי עלמא ועוד דהא ר״ש חולק ולס״ל גז״ש, ומה״ט נמי לא יליף רבי אבהו דיניה מגז״ש דהכא אלא מבן לוי דהתם וי״ל״פ עוד].

וכן לעיל שם גבי מקדיש נכסיו והיה בהן כתובת אשה ובעל חוב דאמרינן שהפודה פודה על מנת ליתן לאשה כתובתה ולבעל חוב את חובו ואמרינן עלה כדרבי אבהו שלא יאמרו כו', התם נמי מעיקר הדין לא הוה הקדש וכפרש"י שם משום שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו או כהרמב"ם כפי שפירשה החתם סופר משום דאינו שוה כלום להקדש (עמש"כ שם ד"ה משום דר' יוחנן), אלא דמכל מקום כיון דלאו כולי עלמא ידעי דמשועבדין הן לאשה ולבעל חוב ושאין הקדישו הקדש חיישינן שמא יאמרו כו' ולכן צריך לפדותו אבל היכא דהוה הקדש מעליא ולא מיעטו קרא אז באמת כן הוא דאין הקדש יוצא בלא פדיון ולאו משום גזירה, ועל כל פנים לשון הרמב"ם שאין הקדש יוצא בלא פדיון זהו מדברי הירושלמי והתורת כהנים הנ"ל ואינו ענין לרבי אבהו, (והמרכבי קשה לי דלימי דיש שלא עמדו בזה ומשמע שרבי יוחנן היינו הך למ"ש הקדש יוצא בלא פדיון, ומה שיש עוד לפלפל בדברי הגרי"ז כתבתי לעיל שם).

והלום ראיתי במאירי קידושין (כ' ע"ב) שכתב ז"ל מקדיש שדה אחוזה שיעור פדיונו כו' ואם לא נגאלה על ידו או על יד בנו מתחלקת לכהנים ביובל כמו שביארנו והם נותנים הדמים לבדק הבית כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון כו', משמע דטעמא דהכהנים נותנין דמיהן הוא משום שלא יאמרו כו' והוא פלא דרבי יהודה מקרא יליף לה ועוד דשלא יאמרו כו' אינו אלא דרבנן וכנ"ל (וכן מצאתי במאירי גופא בב"ק ל' ע"ב עיי"ש), ולכן נראה ברור דאינו מדוקדק או טעות סופר הוא וצריך לומר דאין הקדש יוצא כו', (אבל לא מצאתי לומר דקאי אר"ש דבכגסף ולא נותנין דהיינו מדאוכייתא אבל מדרבנן נותנין משום ר' יוחנן דד"ז לא מזכר בשום מקום ומהכ"ת דלר"ש נותנין אלא ודאי דהכא ליכא חשש שיאמרו וממילא דלא גזרו בו וכנ"ל).

נתינת כהנים במקום פדיון ישראל

רש"י סוד"ה ממקדיש בית, יהבי כהנים דמי חמשים שקל ושקלי לה, הטעם דבעיא למיתב חמשים שקל מבואר בדבריו דנתינת הכהנים הוא במקום גאולת ישראל ולכן דמיו שוה חמשים שקל וכן כתב הכסף משנה (פ"ד מערכין הי"ט) בדעת הרמב"ם דבעיא למיתב חמשים שקל, אבל המשנה למלך (סוף"ד) משמע ליה בדעת הרמב"ם דנותנין דמי שיוויו עיי"ש, ברם מה שהקשה לדעת רש"י הגע עצמך שקרקע זה אינו שוה דמים הקצובים לו מן התורה הנאמר שהארץ לעולם תהיה עומדת ברשות הקדש, צריך עיון מנליה שאינו כן דילמא יהא מונח ויהיה שדה רטושין כמו לרבי אליעזר אם אין ישראל גואל השדה אלא דכיון דלא שכיחא לא נזכרה במתניתין (משנ"כ שיטת"ל לא יפדו שכיח טפי שהרי יוחנן מידו ביובל), ומה שהביא הזבח תודה (להם"ח) ראיה לדבריו מגמרא לקמן (ע"ש) דפריך אילימא לרבי יהודה ורבי שמעון כו' כבר כתבתי שם (ד"ה ממר רבה) דאין ראיה עיי"ש.

אי"ז גז"ש למחצה

תוד"ה מה להלן, בסוה"ד **ואתיא גז"ש לר' יהודה לאשמועינן שיוצא בדמים ולא בחנם היכא דלא גאלה אחר**, ואם תאמר אי קרא בשני אופנים מיירי בין גאלה אחר בין לא גאלה אחר ובשניהם יוצא לכהנים איך אתא גזירה שוה רק למחצה דדוקא היכא דלא גאלה אחר בעי דמים, ויש לומר דלאו דוקא קאמר היכא דלא גאלה אחר אלא הכי קאמר דאתא גזירה שוה לרבי יהודה שיוצא בדמים ולא בחנם וממילא שאם כבר גאלה אחר הרי כבר איכא דמים להקדש ולא איצטריך אלא להיכא דלא גאלה אחר דגם שם בעי דמים ואינו יוצא בחנם (ומ"ז גז"ש למחצה שמין בגרעון בגז"ש אלא דלא מיצטריך ליה כי אם למחצה) ופשוט.

ביאור קושיית התוס'

תוד"ה ורבי שמעון מ"ט, **תימה שהרי בתחילה שואל כו' ואח"כ שואל כו'**, צריך ביאור מאי קא קשיא ליה דילמא דרבי שמעון מסתבר טפי רק אחר שרבי יהודה הביא גזירה שוה דבדמים פריך מאי טעמא דרבי שמעון והוצרך גזירה שוה להוציא מדעת רבי יהודה, (כמלמע מי הוה פתח מ"ט דר"י ומ"ט דר"ש שיך קו' התוס' מי מהן מסתבר ומי צריך למ' לדבריו אבל השתא דר"י נתן טעם לדבריו ממילא צריך ר"ש נמי ליתן טעם לדבריו), שו"ר שכן הקשה החק נתן והפלאה שבערכין.

אבל באמת לא קשה מידי דהא רבי שמעון נמי גזירה שוה קאמר ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קבלה מרבו, ואם כן קשה לרבי שמעון אי סברא חיצונה כוותיה דבחנם מאי טעמא בעי גזירה שוה בשלמא רבי יהודה דקאמר נגד הסברא שפיר איצטריך גזירה שוה לומר דבעי ליתן דמים אבל לדידך דבאמת אין צריך ליתן דמים והסברא חיצונה נמי הכי הוא אם כן למה לי גזירה שוה ואדרבה מדאיכא גזירה שוה על כרחך כרבי יהודה דאיצטריך ילפותא כדי להוציא מסברא החיצונה, וכן יש להקשות להיפך ארבי יהודה אי סברא חיצונה כוותיה, ואלו דברי התוספות תימה שהרי בתחילה

שואל הספר מאי טעמא דרבי יהודה אלמא טעמא דרבי שמעון מסתבר טפי בלא גזירה שוה ר״ל ואתי גזירה שוה דרבי יהודה להוציא מסברא חיצונה דבחנם וממילא דלרבי שמעון אין צריך גזירה שוה כיון דהסברא כמותו וכנ״ל ואחר כך שואל מה טעם דרבי שמעון אלמא דרבי יהודה מסתבר טפי ואתי גזירה שוה דרבי שמעון להוציא מסברא חיצונה דבדמים ואם כן קשה מהו הסברא חיצונה בלא גזירה שוה, ועל זה מתרצין דמצינו כיוצא בזה גבי הכהו עשרה בני אדם שלא חש לסברא חיצונה אלא מר דריש הכי ומר דריש הכי, ועוד דהכא עדיף דליכא סברא חיצונה כלל לפי מה שפירשו לעיל דקרא לא קאמר אלא דיוצאה לכהנים [ואפשר שהכל תי׳ א׳].

אבל אי קשיא הא קשיא דבשיטה מקובצת (פוס ח׳) הקשה בשם הרא״ש אמאי לא יליף רבי שמעון משדה החרם דבחנם, ומתרץ לפי שנתקבלה גזירה שוה דקדש קודש הוצרך רבי שמעון גם ללמד גזירה שוה לאפוקי גזירה שוה דרבי יהודה ע״כ, וכאן הבן שואל אי איכא קרא כרבי שמעון (וסה עדיף מפנלפ פילוסה הנ״ל) אם כן הגזירה שוה על כרחך בא להוציא מפשטא דקרא זה דאי לאו הכי גזירה שוה למה לי ואם כן איך יליף רבי שמעון גזירה שוה נגד רבי יהודה והא כוותיה דרבי יהודה מוכח וכנ״ל וצריך עיון, [וכמו״כ ק׳ על הגהות הגר״א כאן עיי״ש].

ובעיקר קושיית הרא״ש אמאי לא יליף רבי שמעון משדה החרם דבחנם, יש לומר כיון דאנן דיינינן על היציאה אי בדמים או בחנם אם כן גזירה שוה עדיף דמפורש בקרא והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה׳ וילפינן קודש קודש אהוצאה אבל קרא דכשדה החרם לכהן תהיה יש לדחות דר״ל אחר שכבר הגיע לידו יהיה לו כשדה אחוזתו (וכדילפי׳ לקמן סה) ברם אכתי לא ידענא איך יצא מקודם מן ההקדש ודו״ק.

כ״ו ע״א

קו׳ אביי מ״ט ל״ק לדידיה

א) אמר רבה מאי טעמא דרבי אלעזר אמר קרא ואם **לא יגאל את השדה לא יגאל עוד כו׳ אמר אביי סכינא חריפא כו׳ אלא אמר אביי כו׳**, תימה דאביי נמי תקשה לנפשיה סכינא חריפא מפסקא קראי דהא לדידיה נמי לא קאי לא יגאל עוד אלא אריש דואם לא יגאל את השדה ונשאר ביד הקדש לא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה אבל סיפא אם מכר את השדה יוצא לכהנים ביובל ואינו נגאל אפילו כשדה מקנה, וכן להיפך קרא בתרא והיה השדה בצאתו ביובל לא קאי אלא אסיפא ואם מכר את השדה אבל רישא ואם לא יגאל את השדה אינו יוצא ביובל לרבי אליעזר, ואם כן במה עדיף מרבה.

ובפשטות היה נראה דלא קשיא ליה לאביי אלא מנליה למפסקא קראי ולא לאוקמיה כפשטיה וכרבי יהודה ורבי שמעון אבל כל שיש לנו הכרח מברייתא שפיר מפסקא קראי, והרי מוכח מברייתא דאיכא גוונא דאינו יוצא ביובל דקדריש לא יגאל עוד שיכול לגאול כשדה מקנה ואי אפשר לאוקמי ביובל ראשון דאז הרי גואל כשדה אחוזה וגם ביובל שני אי אפשר לאוקמי דהא כבר יצא לכהנים, ולאוקמי בהקדישה כהן ביובל שני לא נראה ליה דהא אכתי לא ידענא הלכתא דיוצא לכהנים ביובל עד דכתיב והיה השדה בצאתו ביובל כו׳ ואנן קיימינן בקרא שלפניו לא יגאל עוד ומזה מוכיח רבי אליעזר למפסקא קראי, אבל הגמרא דוחה דלרבי יהודה ורבי שמעון על כרחך למדחק בשכבר יצא ביובל ואם כן אין הכרח לרבי אליעזר, ואין לומר דרבי אליעזר לא רצה למדחק ולומר דמיירי בשכבר יצא ביובל על זה מביא עוד ברייתא דמוכח דקרא מיירי אחר היובל (וכמו שיתבאר לקמן ד״ה והתניא) ואם כן לא הרווחנא כלום במה דלא מוקמי ברייתא קמא ביובל שני ומסיק רבא דרבי אליעזר יליף לה מבצאתו ביובל בצאתו מיד אחר.

וממילא דלא קשה קושיית הרא״ש המובא בשיטה מקובצת (פוס ד׳) אהא דאמר אביי אי לרבי יהודה ורבי שמעון לכהנים נפקא ולוקמא כגון שקנה ביובל שני מן הכהן שנכנס לתוכה, ולהנ״ל לא קשה מידי דאביי לא רצה לאוקמה קרא לא יגאל עוד כשכבר יצא לכהנים ביובל ועלה נאמר והיה השדה בצאתו כו׳ דחוזר לכהנים עוד פעם ביובל שני דהא עדיין לא השמיענו האי דינא דיציאה לכהנים ביובל ראשון אלא מהאי קרא גופא ידענא לה ורק לרבי אליעזר מצי לאוקמי תרווייהו לפני יציאת השדה לכהנים ביובל (רפסון פו שני) וכנ״ל, אבל הגמרא דוחה דבריו דלרבי יהודה ורבי שמעון על כרחך צריך לאוקמי קרא כי האי גוונא שכבר יצא לכהן ביובל ואם כן אין ראיה לרבי אליעזר והשתא דמוקמינן לה בשכבר יצא לכהנים ביובל עדיפא ליה לגמרא לומר שהקדישה כהן מלומר שגאלה מיד כהן.

ויתיישב גם כן שיטת רש״י ממה שהקשה עליו בזבח תודה, שרש״י כתב לעיל (כ״ה ע״ב ד״ה ממקדים פי׳) דלרבי יהודה דכהנים נכנסין ונותנין דמיה היינו דמי חמשים שקל כפדיון שדה אחוזה והקשה בזבח תודה (להמ״ק) ממה דפריך הכא אילימא לרבי יהודה ורבי שמעון כו׳ אלא לאו ביובל שני כו׳ ואמאי לא מוקי לה כשלא היה השדה שוה דמי חמשים שקל ולא רצו הכהנים ליתן דמיה דאז יכול כל אחד מישראל וגם הבעלים לגאלנה ונימא דבהכי קאמר קרא שאם יגאלנה בעלים לא יגאלנה כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה, ומזה הוכיח דאין הכהנים נותנין אלא דמי שיוויו של שדה ובדרך זה ודאי ימצאו כהנים שירצו לגאלנה וכן כתב המשנה למלך (סוף״ד מערכין) בדעת הרמב״ם דנותנין דמי שיוויו עכ״ד.

והנה מלבד דלא ידענו מנלן דאם אין הכהנים רוצים ליתן דמיה שיכול אחד מישראל וגם בעלים לפדותו דילמא יהא מונח ויהיה שדה רטושין כמו לרבי אליעזר אם אין ישראל גואל השדה (ומצ״ב המל״מ סוף הנחמד שהמרן בעולם תהיה עומדת בקדושת הקדש, ל״ע למה לנו), אלא אפילו לשיטתו דכל אחד יכול לגאול אין כאן קושיא לרש״י דלפי מה שנתבאר לאביי קיימי קרא דלא יגאל דוקא לפני יציאת השדה לכהנים דהא עדיין לא כתיב והיה השדה בצאתו ביובל וכנ״ל ואם כן איך תאמר דלא רצו כהנים ליתן דמיה וגאלה בעלים הרי עדיין לא יצא לכהנים ורק לרבי אליעזר מצי לאוקמי בשלא יצא לכהנים מפני שלא גאלה אחר וכנ״ל, ואחר שהגמרא דוחה דגם לרבי יהודה ורבי שמעון על כרחך מיירי אחר שיצא לכהנים מסתבר יותר לאוקמי קרא בשהקדישה כהן וכנ״ל ודו״ק, [ולקמן (ד״ה והתניא) יתבאר עוד דלא רק דלאביי לא מיירי קרא אלא לפני יציאה ביובל וכנ״ל אלא אדרבה אם כבר יצא השדה לכהנים ביובל אם יגאלנה בעלים אינו יוצא מתחת ידו ביובל דקרא דלא יגאל לא מיירי היכא שכבר נתקיים דין יציאה ביובל עיי״ש דהכי מוכח מסוגיית הגמרא].

ב) מידו כד נעיין שפיר נראה דאין צריך לומר כנ״ל דאביי מודה דמפני ההכרח אמרינן שפיר סכינא חריפא מפסקא קרא אלא דלאביי באמת לא מפסקא קראי כלל וכמו שאבאר, דהנה בקרא דלא יגאל יש פשטא דקרא ויש דרשא דקרא פשטא דקרא קאמר לא יגאל עוד דליכא דין גאולה ודרשא דקרא דדרשינן מתיבת עוד קאמר דאיכא גוונא דגאולה (עכ״פ כמדה מקנה), ומאי דשקלינן וטרינן הכא איך לאוקמי קרא אי ביובל ראשון או ביובל שני לרבי אליעזר או לרבי יהודה ורבי שמעון היינו דוקא במה שנוגע אל הדרשא דאיכא דין גאולה אבל אין זה ענין לפשטא דקרא בסתמא דליכא דין גאולה שזה ודאי קאי בין אגרישא ואם לא יגאל בין אסיפא ואם מכר כו׳ דבתרווייהו אינו יכול לגאול עוד, ואם כן לאביי לאו מפסקא קראי דהא רק לענין הדרשא לא קאי אלא אגרישא דואם לא יגאל ונשאר ביד הקדש לא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה (ועיף דלא קאי דרשא אסיפא מ״מ משום דיש מיעוטין למיכתב ״עוד״) אבל פשטא דקרא שפיר קאי נמי אסיפא, ועל דרך זה נמי קרא בתרא והיה השדה בצאתו ביובל כו׳ קאי אשתי החלוקות בין אגרישא ואם לא יגאל את השדה ונשאר ביד הקדש לא יגאל עוד (ביובל שם) כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה ואז והיה השדה בצאתו ביובל (שם) ובין אסיפא ואם מכר גזבר לאיש אחר אז יצא לכהנים ביובל (רשמ״ן), [ולפי״ז קרא בתרא לא קאי אגרישא אלא לפי הדרשא דלא יגאל עוד דגואל עכ״פ כשדה מקנה דהא לפי פשטא דאם לא יגאל כלל ל״ש והיה השדה בצאתו ביובל שהרי נשאר ביד הקדש ונקרא רטושי רטושין, ולא קאי אסיפא אלא לפי פשטא דקרא שאם לא יגאל כלל אז יצא לכהנים ביובל אבל דרשא ל״ש אסיפא דליכא גאולה בעל כרחו דאחר כמוש״כ התוס׳ (לקמן כ״ו ע״ב ד״ה מילתא עמצ״ב שם) והוא פלא], ותרווייהו בין גרישא בין סיפא מיירי לפני היובל שמוציאה לכהנים ברישא ואם לא יגאל מיירי קודם יובל שני (כי יובל רשמ״ן שם) ובסיפא ואם מכר כו׳ מיירי לפני יובל ראשון ובשניהם קאמר והיה השדה בצאתו ביובל כו׳ דמשהגיע היובל יוצאה לכהנים, [ולפי״ז נמי מיושב קו׳ הזבח תודה הנ״ל דקרא לא מיירי אחרי יציאה ביובל וגם קו׳ הרא״ש שבשטמ״ק וכנ״ל, ועי׳ לקמן ד״ה והתניא למה הרא״ש לשיטתו שפיר הקשה קושייתו וגם עיקר סברת אביי (נרמ״י ותוס׳) יתבאר שם עיי״ש].

מה שאין כן לרבה שפיר קשיא ליה דקאמר דלא יגאל עוד לא קאי אלא על אגרישא ואם לא יגאל את השדה ולא אסיפא, ואין הכי נמי דזה יש לתרץ דהכי קאמר אם לא יגאל את השדה לא יגאל עוד ואם מכר לא לבד שאינו גואל עוד אלא שיוצא ביובל, אבל אידך ודאי קשיא דקאמר נמי דוהיה השדה בצאתו ביובל לא קאי אלא אסיפא ואם מכר את השדה אבל גרישא אם לא יגאל מיד הקדש ונשאר ביד הקדש אינו יוצא לכהנים ביובל על זה שפיר קשיא ליה לאביי סכינא חריפא מפסקא קראי והרי ודאי דקאי אתרווייהו בין לא גאל בין מכר וכנ״ל וכן פרש״י (ד״ה סכינא) הא לא כתיבי הכי כו׳ דמשמע דמשהגיע יובל לא תגאל עוד ותיפוק לכהנים אפילו לא מכרה גזבר, מבואר דעיקר הקושיא הוא מסיפא דיציאה ביובל לא קאי אואם לא יגאל.

[ועי' בתוס' לקמן (ע"ב ד"ה אלא והוסף בפטמ"ק כאן אות ו' בסוף סוף טוף) שכתבו דלר"י ור"ש קאי שפיר והיה השדה בצאתו ביובל אשני דרכים דמיירי בהו קרא בין אם לא יגאל דאז יוצא ביובל לכהנים בין אם מכר לאיש אחר דאפי' יגאל אותו בעלים (עם הקדימה הכהן שזכה בה) לא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה ואז ג"כ יוצא לכהנים ביובל, ויל"ע מש"כ והשתא קאי כו' והא לפמשנת"ב גם לאביי קאי והיה השדה אשני דרכים אלו וכנ"ל, ונראה כוונתם דר"ל והשתא "נמי" קאי אשני דרכים כו' ואי"צ לאוקמי כר"א דגם לר"י ור"ש מוקמינן להו שפיר ודו"ק].

פירושא דקרא לפי התוס'

תוד"ה אילימא, בא"ד דלא מיירי קרא אלא בגאולה מיד גזבר שהרי אם גאלה אחר לא ימכרנה לבעלים אם ירצה, ר"ל שאם ירצה הגואל שלא למכרה לבעלים הרשות בידו ואין הבעלים יכולין לגאול ממנו בעל כרחו ואם כן אין זה גאולה אלא מכירה שהוא תלוי במוכר דלשון גאולה משמע שאין מעכב על ידו של גואל, [ובחנם נדחק בזה הרש"ש עיי"ש], אבל מיד הקדש שפיר שייך לשון גאולה דאף על פי שאינו גואל אלא כשדה מקנה ואין לו זכות מיוחדת בהאי שדה אלא הרי הוא כאחר הגואל מיהו על כל פנים אין מעכב על ידו כי כל עיקר הקדש לפדיון עומדת וממילא שייך לשון גאולה, והיינו דקאמר קרא אם בא לגאול מיד הקדש לא יגאל עוד כשדה אחוזה דהיינו כבעלים אלא כשדה מקנה דהיינו כאחר הגואל.

מיהו יש לתמוה דהנה התוספות כאן נקטו כגירסת רש"י במתניתין דלעיל (כ"ה ע"ב) דגאלה אחר או אחד מן הקרובים וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל אבל הרמב"ם והרע"ב והרא"ש (בפטמ"ק כאן אות ג') גרסי שם אינה יוצאה מידו ביובל, והשתא לתוספות מנליה למתניתין באמת דבגאלה מאחר יוצאה לכהנים ביובל דילמא נשאר בידו שהרי כתבו כאן דקרא דלא יגאל עוד לא מיירי בגאלה מאחר אלא מגזבר, [וביותר תמוה על התיו"ט במתני' דלעיל שם שכתב דפשטא דקרא ניחא טפי לגירסת רש"י דהכי כתיב ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד משמע דלא יגאל עוד קאי גם על ואם מכר את השדה וזה ודאי שאין איסור לבעלים לקנותה מזה שלקחה מן הגזבר אלא ודאי דהכי קאמר שלא יהא לו דין גאולה כאילו לקחה מן הגזבר שתשאר בידו ביובל אלא יוצא מידו ביובל, ואף שבתו"כ (בפרקתא סוף פרק י' והוסף בפ"ק כאן בקילור) גבי דרשא דלא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה נקט גאולה מיד גזבר (משמע דמיד קאי גואל כשדה אחוזה) לאו דוקא אלא משום דרישיה דקרא בהכי מיירי אבל הה"ד בסיפא ואם מכר גזבר לאחר דמנלן לחלק בין רישא לסיפא ועוד לומר דלא יגאל לא קאי אדסמיך ליה ואם מכר אלא ארישא ואם לא יגאל ונצטרך לפרש כאילו כתיב ואם לא יגאל כו' לא יגאל עוד ואם מכר כו' והיה השדה כו' וכבר הקשה אביי כהאי גוונא סכינא חריפא כו', ומסיק שם דשוב ראה בתוס' דגרס נמי כרש"י וכתבו דלהכי נקט גזבר דמסתבר דבהכי מיירי קרא שהרי אם גאלה אחר לא ימכרנה לבעלים אם ירצה עכ"ד, (מינו מדויק שהמוסף לפ כ' להכי נקט גזבר שהרי בפ"ק שלנו לפ זכה גזבר), ותימה שמתחילה כתב דאי אפשר דלא יגאל עוד לא קאי אדסמיך ליה ואם מכר ולבסוף מביא שהתוס' כאן כתבו כן והדק"ל א"כ סכינא חריפא מפסקי קראי].

ונראה פשוט דלא קאמרי התוספות דקרא דלא יגאל לא מיירי מגאלה אחר אלא הכי פירושו, דהנה קרא דלא יגאל תרתי קאמר חדא והוא פשטא דקרא שאינו יכול לגאול עוד כלל ועוד והוא הדרש דמדכתיב עוד משמע שבאמת יכול לגאול רק לא כמות שהיה דהיינו להיות כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה (וכמו שנתבאר לעיל ד"ה אמר רבה), והשתא פשטא דקרא שאינו יכול לגאול כלל שפיר קאי אדסמיך ליה דואם מכר גזבר לאחר לא יגאל עוד כלל אבל הדרשא שבאמת יכול לגאול (עכ"פ כשדה מקנה) בזה קאמרי התוספות דלא קאי אלא אגזבר דמאחר לא שייך לומר לשון גאולה דמשמע בעל כרחו ואין הבעלים יכולין לגאול מאחר בעל כרחו וכנ"ל, נמצא דלא יגאל עוד באמת קאי אתרווייהו וייתור תיבת עוד אינו אלא בשביל רישא דואם לא יגאל וזהו שיטת אביי וכמו שנתבאר לעיל (שם) עיי"ש ודו"ק.

בלא קרא היה גואל כשדה אחוזה או לא היה גואל כלל - וביאור סברת אביי וסברת המסקנא

והתניא, פרש"י בניחותא דדרשינן הכי, לא קאי אמאי דדרשינן מעוד שיהא לפניו כשדה מקנה דלא מצינו בברייתא מזה אלא קאי אמאי דאמרינן שאינו גואל כשדה אחוזה וכמבואר ברש"י (ד"ה ומיפטריך למכתב לפ יגאל) עיי"ש, ואין להקשות מאי דרשא הוא זה הרי פשטא דקרא כך הוא לא יגאל עוד שאינו יכול לגאול כלל ואדרבה הדרשא אינו אלא שיוכל לגאול על כל פנים כשדה מקנה אבל שלא יוכל לגאול כבעלים אין צריך דרשא ולמה ליה סייעתא מברייתא, ליתא דמהיכי תיתי דקרא מיירי אחר שכבר יצא ביובל והקדישה כהן הרי פשטא דקרא לא מיירי אלא לפני יציאה לכהן (וכפשיי לעיל וכמוסגמ"נ בד"ה אמר רבה עיי"ש), ורק ממאי דדרשינן מתיבת עוד

שיהא לפניו כשדה מקנה ולרבי יהודה ורבי שמעון לא מתוקמא אלא בשכבר יצא ביובל לכהנים מוכח דקרא אחר היובל מיירי, ולזה מייתי סייעתא מברייתא דלא יגאל מיירי גם בשכבר יצא ביובל לכהנים.

ומשמע מזה דלולא קרא דעוד הוה אמינא הדרה למרה קמא שיהא לפניו כשדה אחוזה, וקשה דהא ברייתא דלעיל איפכא קאמר יכול לא תהא נגאלת כשדה מקנה ר״ל אפילו כשדה מקנה לא יהיה תלמוד לומר עוד כו׳ וכן לקמן דקעביד צריכותא ומסיק ואי כתב רחמנא לא יגאל ולא כתב עוד הוה אמינא לא תפרוק כלל כתב רחמנא עוד לכמות שהיה כו׳ הרי דלולא קרא דעוד לא הוה פריק ליה כלל ולמה צריך לזה סייעתא מברייתא אדרבה החידוש הוא שיכול לגאול כשדה מקנה, גם מה שכתב רש״י (ד״ה עד״ף) בנותן טעם שלא יוכל לפרוק עוד הואיל ולא גאלה בהקדש ראשון כשהקדישה הוא צריך ביאור מהיכי תיתי הוה אמינא כן בלא שום דרשא מקרא.

אבל הביאור בזה פשוט דודאי לולא ברייתא דלעיל דדריש עוד הוה אמינא דקרא דלא יגאל לא קאי איובל שני וכאביי, אבל מדברייתא דריש עוד שיהא לפניו כשדה מקנה ולא מיתוקמא אלא ביובל שני חזינן מינה דפשיטא ליה להאי תנא דלא יגאל קאי גם איובל שני והתנא גופא לאו מעוד מוכיח לה אלא הכי משמע ליה פשטא דקרא דכיון דהגיע יובל לא יגאל לעולמי עד לא שנא ביובל ראשון לא שנא ביובל שני כשהקדישה כהן דלולא דמשמע ליה קרא הכי לא הוה דריש מעוד ליובל שני כיון דלא מיירי לא יגאל מיובל שני, נמצא דנתחדש לן מברייתא דקרא קאמר דלא הדרא לבעלים ראשונים לעולם ועל זה מביא סייעתא מברייתא בתרייתא דסבירא ליה נמי דקרא דלא יגאל קאי איובל שני וממילא דשפיר קאמר ברייתא דיכול דקרא קאמר שלא יהא נגאל לפניו כלל ומסביר רש״י דהוה אמינא טעמא דקרא הואיל ולא גאלה ביובל ראשון אינו גואל לעולם כלל קמשמע לן עוד דיכול לגאול כשדה מקנה, אבל לולא הני תנאי דברייתא אין הכי נמי הוה אמינא כאביי דקרא לא מיירי ביובל שני ויכול לגאול כשדה אחוזה ממש.

ונראה עוד דהאי והתניא אינו סייעתא לחוד דמצינו עוד תנא דדריש הכי אלא דמצינו בהאי ברייתא גם הוכחה על הדרשא וכמו שיתבאר, דהא לשיטת אביי דלא יגאל לא קאי איובל שני וכל שיצא ביובל לכהנים והקדישה כהן יכול בעלים הראשונים לגאול ויהא לפניו כשדה אחוזה צריך לומר דמעולם לא נעקר בעלותו של מרה קמא לגמרי ואכתי מקרי שדה אחוזתו רק דאם לא גאל או מכר לאיש אחר ביובל ראשון דין הוא שיצא ביובל לכהנים ברם כל שכבר נתקיים דין יציאה לכהנים אם אחר כך הקדישה כהן לא הוי כהקדש בעלים דניהוי מרה קמא כאחר הגואל אלא הוא גואל כבעלים דהשתא הדרא דינא כמעיקרא דאחוזתו הוא, אבל מסקינן מברייתא קמא דאינו כן אלא ביציאה ביובל פקע בעלותו של ראשון לגמרי ואין לו שום זכות בהאי שדה (וזה ידוע מדדריש עוד ולא מיתוקמי אלא ביובל שני כשהקדישה כהן וכנ״ל), ועל זה מביא סייעתא מברייתא בתרא דדריש לאשר קנהו מאתו שאם מכרה כהן והקדישה לוקח וגאלה אחר לא אמרינן שיהא יוצא ביובל לבעלים הראשונים דאכתי אחוזתו הוא וביובל חוזרת למקומה הראשון ונימא גם כן דל מהכא מה שיצא ביובל לכהנים שדין זה כבר נתקיים והשתא קיימינן כמעיקרא שבמכירת שדה אחוזה חוזרת לבעלים הראשונים אלא הדין הוא דנעקר לגמרי רשותיה דמרה קמא והוה ליה כשדה אחוזתו דכהן וחוזרת לו ביובל, וכיון דמוכח מלאשר קנהו מאתו דאין לו לבעלים בשדה זו כלום מסתבר דקרא דלא יגאל קאי נמי איובל שני שאם הקדישה כהן אין לו לבעלים בשדה זו כלום לגאלה כשדה אחוזתו (וממילא דמיפטרין נמי למכתב עוד לומר שעכ״פ יכול לגאול שיהא לפניו כשדה מקנה), וזהו סייעתא ונתינת טעם לברייתא קמייתא דדריש הכי ודלא כסלקא דעתך דאביי ודו״ק.

[מיהו כל זה לפי מה שנתבאר לעיל (בד״ה אמר רבה ובמוד״ה מילתא) בדברי רש״י ותוס׳ אבל השטמ״ק (סוף ג׳) בשם הרא״ש לא כתב כן, שהוא מקשה ג״כ קושיית התוס׳ (ד״ה מילתא) דיש לאוקמא בגאלה בעלים מן הלוקח מיד גזבר וקאמר קרא דאינו גואל כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה ומזה מוכיח הרא״ש דלא כגירסת רש״י ותוס׳ במתני׳ לעיל (כ״ה ע״ף) דגאלה אחר וגאלה בעלים מידם יוצא לכהנים ביובל אלא כגירסת הרמב״ם דאינו יוצא לכהנים ביובל, ושוב כתב ז״ל ומפרשים לקרא הכי ואם לא יגאל את השדה ביובל הראשון ומכרה הגזבר לאיש אחר לא יגאל בתורת שדה אחוזה ביובל שני ע״כ ונראה ביאור דבריו שהוא לא הבין בשיטת רש״י ותוס׳ כמו שביארנו לעיל (סמ) דלאביי לא קשיא סכינא חריפא כו׳ משום דאף שהדרשא דקרא שיהא נגאל כשדה מקנה לא קאי אסיפא ואם מכר רק אחישא ואם לא יגאל מכל מקום פשטא דקרא קאי אתרווייהו דאינו גואל עוד עיי״ש באורך אלא הבין דלרש״י לא קשה מטעם אחר דמפרשין לקרא הכי ואם לא יגאל ונשאר ביד הקדש לא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה (כנ׳ מילתא) ואם מכר את השדה נמי לא יגאל כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה דהיינו שיוצא ביובל לכהנים (והכ״ל לענין

נע"כ) וכמו שפירש התי"ט (הנמתי לעיל כ"ה ע"ח ד"ה גמלה וכמן נמוד"ה מילימת) וא"כ שפיר קאי לא יגאל עוד (בין פסעת דקרת בין דכסת דקרת) אתרווייהו, והרא"ש ליתי ליה תירוצו של התוס' הנ"ל דלא יגאל לא קאי אואם מכר ואדרבה מטעם זה הקשה קושיית התוספות ודחה הגירסא וכיון שדחה דברי רש"י הוצרך לפרש באופן אחר שלא יקשה לאביי סכינא חריפא כו' ועל זה מתרץ דואם מכר את השדה לא יגאל עוד "ביובל שני" כשדה אחוזה, [וא"ת ואם מכר לא יגאל עוד משמע מיד שמכר לא יגאל והרי לפי הרמב"ם יכול לגאול מן הלוקח עד היובל, כבר נתבאר לעיל (כ"ה ע"א ד"ה גאלה אחר) דמפרש לקרא דכמו ואם לא יגאל היינו עד היובל ה"נ ואם מכר היינו שנשאר כן עד היובל ואז ביובל לא יגאל וביובל שני לא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה], עכ"פ לפי"ז נמצא דאביי נמי מוקי קרא דלא יגאל איובל שני וממילא מובן שפיר מה שהקשה הרא"ש (נמטמ"ק פות ד') דלוקמא בשקנה ביובל שני מן הכהנים וכתבנו לעיל (נד"ה ימר רנה) דיש ליישב שאביי לא רצה לאוקמי ביובל שני אחר שכבר יצא לכהנים דקרא לא משמע ליה הכי עיי"ש אבל הרא"ש לשיטתו דלאביי נמי קרא קאי איובל שני שפיר הקשה קושייתו ודו"ק.

אולם אכתי צריך ביאור לפי הרא"ש דהדרא קושיא ראשונה לדוכתא איך נפרש והתניא כו' הלא בברייתא אינו מוזכר מדרשא דעוד שיהא לפניו כשדה מקנה, ואין לומר כמו שכתבנו לעיל דמייתי סייעתא דקאי לא יגאל גם איובל שני דהלא גם לפי אביי קאי לא יגאל איובל שני ולא בזה פליג ברייתא עליה וממילא דאין צריך ברייתא בתרא לסייעתא לזה וצריך עיון].

מהו הס"ד שיחזור לגזבר

יכול יחזור לגזבר שלקחו ממנו ת"ל לאשר לו אחוזת הארץ, כבר תמהו המפרשים מאי סלקא דעתך שיחזור לגזבר והלא אמרינן לקמן (ע"ב) שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ואם כן על כרחך שחוזרת לבעלים, או זיל בתר איפכא למה צריך התם טעמא דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו והא קרא קאמר דחוזר לבעליו ביובל.

ונראה ביאור הדברים על פי מה שכתב הרמב"ם (פי"ג מטמיטה ויובל הט"ו) בדיני מכירת שדה אחוזה ז"ל מכר שדהו לראשון ומכרה ראשון לשני ושני לשלישי אפילו מאה בשנת היובל תחזור לאדון ראשון שנאמר בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ ע"כ, והוא תימה רבתי חדא דדבר זה לא נמצא בגמרא כלל (ועל דמו לקמן (ג' ע"ח) אלא מי מכרה לנמצון נמנה ומכר לנמצון נמי נמנמיס אבל שמוזר למוכר לנמצון ליכא ילפותא הסס עיי"ש) ולמה לו להביא לזה סמך מן המקרא, ולא עוד אלא אי נמי רצה להסמיכו לקרא אמאי הביא מקרא זה שהוא בפרשת בחוקותי במקדיש שדה מקנה ואינו ענין למכירה הוה ליה להביא מקרא מפרשת בהר (כ"ה כ"ח) דמיירי במכירת שדה אחוזה דכתיב להדיא ואם לא מצאה ידו די השיב לו והיה ממכר ביד הקונה אותו עד שנת היובל ויצא ביובל ושב לאחוזתו.

אלא מוכח מדברי הרמב"ם דהאי דינא דביובל חוזר לבעלים הראשונים זהו עיקר ילפותא דסוגיין דאמרינן יכול יחזור לגזבר שלקחו ממנו תלמוד לומר לאשר לו אחוזת הארץ, ר"ל דלולא האי קרא הוה אמינא שאין יציאה ביובל אלא ממי שמחזיק בה למי שמכרה למחזיק זה דהיינו למוכר אחרון ולא שיהא מוכר אחרון מחזירה למוכר שלו וכן כולם עד מוכר ראשון אלא היתה נשארת ביד המוכר האחרון דרק זה שבידו נכנס היובל מחזירה לאשר קנהו מאתו ומקרא דפרשת בהר הנ"ל נמי לא משמע יותר מיציאה דלוקח אחרון למוכר אחרון דהתם נמי לא מיירי אלא ממוכר אחד ולוקח אחד אבל אכתי לא ידענא היכא דאיכא כמה מוכרין למי חוזר, ולהכי אתא קרא לאשר לו אחוזת הארץ לומר שאינו חוזר אלא לראשון וגילה לנו תורה בגזבר שמכרה לגואל והוא הדין (פו כל שכן) בהדיוט שמכרה לאחר דלעולם לא נפסקה כחו דמוכר ראשון בשדה זו וחוזרת אליו ביובל, וכן מבואר בתורת כהנים (נהר פ"ה ה"ד) דבעינן קרא שחוזר לבעלים הראשונים ולא לאחרון עיין ר"ש שם אלא דהתם יליף לה ממקרא אחר אבל הרמב"ם סבר דהבבלי כאן למדה ממקרא זה ודו"ק, [והא דילפי' לקמן (ג' ע"ח) מכרה ראשון במנה כו' הרי דהיה חוזר לו ביובל י"ל דכ"ז רק אחר דידענא מקרא שחוזר לראשון, ועיי"ש שטמ"ק (פות י"ב) לענין גז"ש דנמי לא דרשי' רק אחרי קרא].

נמצא דמהאי קרא הוא דילפינן שכל מכירה סופה לחזור לבעליו הראשונים ומעולם לא נפקע זכותו בשדהו וממילא שכל לוקח לא קנאה אלא עד היובל (ועיומל ספקעמ דמלכמ הוס כמפומלר נב"מ ק"ט ע"ח ומתנלר לקמן ע"ב נמתני' הלוקח שדה מפניו עיי"ש), אבל מקרא דפרשת בהר ויצא ביובל ושב לאחוזתו ומקרא דאשר קנהו מאתו דלא קאמר אלא שחוזר למוכר אחרון אין שום לוקח מופקע מהאי שדה בעצם דינו שהרי יכול כל אחד לזכות בהאי שדה לעולם על ידי שיהיה מוכר אחרון וביובל יחזור לו השדה ורק מקרא דאשר לו אחוזת הארץ ידענא שאין השדה אלא של בעליו הראשונים בלבד וכל הבא אחריו אין לו קנין בגוף השדה אלא עד היובל, וכיון שכן אפילו הקדישה לוקח חוזרת לו לבעלים ביובל

לא מיבעיא היכא דגאלה לוקח זה עצמו דקרא להדיא קאמר וחשב לו הכהן כו׳ בשנת היובל ישוב השדה כו׳ אלא אפילו לא נגאלה כלל דקרא לא מיירי מזה מכל מקום חוזרת לבעלים ביובל משום שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ולא הקדישה לוקח אלא עד היובל כדאמרינן לקמן שם (ע״ג ונתבאר שם היטב בד״ה שדה מקנה ע״ש), ואם כן לא קשיא קושיא הנ״ל למה לי קרא שלא יחזור לגזבר תיפוק ליה דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו דאדרבה מהאי קרא הוא דילפינן לה שאינו שלו מהא דאינו חוזר לגזבר שהוא מוכר אחרון אלא לעולם חוזרת לבעליה הראשונים ודו״ק.

ביאור גירסא שלנו ברש״י

רש״י ד״ה ת״ל **לאשר קנהו מאתו, סוה״ד דמאחר שהקדישה ראשון כו׳ תו לא הדרא ליה אי לא פריק ליה**, תימה הא אפילו אי פריק ליה לא מהני כמבואר בגמרא וברש״י שאחר כך (ד״ה ומיטרין למכתב לה יגאל) ואם כן למה נקט דוקא אי לא פריק ליה, ולכאורה היה נראה דהגירסא הנכונה הוא ״אפילו אי פריק ליה״, מיהו יש ליישב הגירסא שלנו דהא לקמן עביד צריכותא וקאמר דמברייתא זו לא ידענא אלא שאינו חוזר לבעלים הראשונים (עמ״כ לעיל בד״ה והתניא) ממילא אבל היכא דפריק ליה בעלים ויהבי דמי יכול תיקום בידייהו איצטריך ברייתא אחרינא דלא יגאל, ואם כן רש״י דמיירי השתא לפני הצריכותא ומפרש הראיה מן הברייתא לדין דלעיל דאינו חוזר לו ממילא נקט דעל כל פנים היכא דלא פריק ליה אינו חוזר ודו״ק.

כ״ו ע״ב

אפ׳ דלרש״י קי״ל כר״א ולמה פסק הרמב״ם כר״י

איבעיא להו **בעלים ביובל שני, פרש״י לרבי אליעזר כו׳, מדקא** שקיל וטרי אליבא דרבי אליעזר משמע דקיימא לן כוותיה, ואפשר שזה הטעם שרש״י בכמה מקומות נקיט כשיטת רבי אליעזר כגון לקמן במתניתין (בד״ה הלוקח) ואם לא גאלה הוא וגאלה אחר יוצא לכהנים (ועי׳ תיו״ט שם) וכן לעיל (י״ד ע״ב ד״ה לה גאלם כ״ד ע״ב ד״ה עולה לכאן ולכאן כ״ה ע״ב ד״ה הקדישם פחות מאמי שניס וד״ה בנכסי עצרת) וכן לקמן (כ״ט ע״ב ד״ה שהקדישם שדה מרמו ל״ג ע״ב ד״ה לפי שאמתר) וכן בפירושו על התורה (כ״ה ל״ד, כ״ז ט״ו וכ״ח), משום דסבירא ליה דהכי קיימא לן.

אבל הרמב״ם (פ״ד ה״ט) פסק כרבי יהודה דנכנסין לתוכה ונותנין את דמיה, ונראה שהוכיח כן מהא דפרכינן לעיל (כ״ד ע״ב) אשמואל דסבר המקדיש שדה בשנת היובל דאינה קדושה כל עיקר מתקיף לה רב יוסף בשלמא לענין מכירה כו׳ איכא למימר קל וחומר כו׳ אלא הכא מי איכא למימר קל וחומר והא תנן הגיע יובל ולא נגאלה כהנים נכנסין לתוכה ונותנין דמיה דברי רבי יהודה ומשני שמואל כרבי שמעון סבירא ליה כו׳, ומדפריך סתמא מדרבי יהודה משמע דהכי קיימא לן ועל כל פנים כך הוא שיטת רב יוסף ועיין חק נתן שם.

וכן משמע קצת מהא דלקמן (כ״ז ע״ב) בשלמא גואלין איצטריך לאפוקי מישראל דלא פרקי עד יובל קא משמע לן דכהנים ולוים גואלין לעולם אלא מקדישין כו׳ הניחא לשמואל כו׳ אלא לרב כו׳ ולטעמיך כו׳, ואמאי לא קאמר ולטעמיך הניחא לרבי יהודה ורבי שמעון דבשנת היובל נפקי לכהנים אבל לרבי אליעזר הניחא אי ביובל כאחר דמו אבל אי לאו כאחר דמי וכי גואל ביובל שני קיימא בידיה מאי איריא כהנים אפילו ישראל נמי גואל לעולם, ומדלא קאמר הכי משמע דפשיטא ליה דלא קיימא לן כרבי אליעזר ורבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה, מיהו יש לדחות דמכל מקום ישראל שהקדיש וגאלה אחר מודה רבי אליעזר דיוצא לכהנים ושוב אינו גואל מה שאין כן כהן המקדיש קרקע ירושתו אף על פי שגאלה אחר אינו מתחלק לכהנים ביובל אלא חוזרת לו וממילא דאפילו לרבי אליעזר שפיר נקט גואלין לאפוקי מישראל דלא פרקי אלא עד היובל היכא דנגאלה על ידי אחר, ברם עיין לקמן (ל״ג ע״ב ד״ה ת״ר גאולת עולם) מחלוקת הראשונים אי צריך ליתן דמיו להקדש או דיוצא לו בחנם, דאי נימא דיוצא בחנם לא שייך לומר דכהנים גואלין לעולם מיירי מזה דלאו גואלין נינהו ודו״ק.

ביאור דברי התוס׳ וביאור צדדי האיבעיא

תוד״ה איבעיא להו, פירוש לרבי אליעזר כו׳ דהא דכתיב לא יגאל עוד דדרשינן מיניה כו׳, לאו למימרא שכל זה הוא מצדדי האיבעיא שהרי אם כבר ידע מדרשא דעוד שאינה נגאלת כשדה אחוזה אבל נגאלת כשדה מקנה איך פושט האיבעיא במאי דמייתי האי דרשא וכי מה מוסיף בזה על האיבעיא ואיך משמע מזה דלא מיירי בגאלה אחר, אלא נראה שכל זה הוא קיצור המשך השקלא וטריא של הגמרא והכי פירושו דזה פשוט שבעלים לא גרע מאחר ויכול לגאול מן ההקדש גם

ביובל שני שהרי כל הקדש לפדיון הוא עומד רק איבעיא לן אי כאחר נינהו או עדיפא מיניה וגואל כשדה אחוזה, ומפרשים התוספות הראיה והדחייה של הגמרא הראיה הוא מברייתא דעוד דנגאלת כשדה מקנה ולא מצינו לאוקמי אלא לרבי אליעזר ביובל שני ואז מתפרש קרא דלא יגאל עוד בשני דרכים דהיינו בין אם לא יגאל בין אם מכר לאיש אחר לא יגאל עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה [וסיפא בחד גוונא כמו שפירש רבא לעיל (סוף ע״ב) והיה השדה בצאתו מיד האחר קודש לה׳ לכהן אבל אם לא מכר לאיש אחר נשאר ביד הקדש] ואם כן נפשט האיבעיא דבעלים כאחר דמי, ודחי הראיה דיש לומר דקרא לא מיירי בשני דרכים רק חדא מילתא קאמר שאם לא יגאל את השדה אלא שמכרו גזבר לאחר גואל כשדה מקנה אבל אם לא מכר גזבר לאיש אחר ואכתי ביד הקדש הוא לא נתבאר בקרא ואפשר דכהאי גוונא גואל כבעלים והרי הוא לפניו כשדה אחוזה, נמצא דזהו צדדי האיבעיא אי קרא בשני דרכים או חדא מילתא קאמר, [ומש״כ התוס׳ לעיל (ע״ב ד״ה מ״ט לר״ב) דקרא מיירי בשני דרכים היינו לפרש אמאי מצריך שם דרשות לפרש טעמא דר״א הרי מפורש בקרא כוותי׳ דדוקא אם לא יגאל ומכר גזבר לאחר וע״ז מת׳ התוס׳ דמשמע להו דקרא בשני דרכים איירי, אבל אין הכרח באמת דטעמא דר״א אינו משום דס״ל קרא כפשטי׳ בחד גוונא וזהו דקא מיבעיא הכי ודו״ק].

ואם תאמר אמאי פשיטא ליה דבעלים יכולין לגאול מהקדש ומיבעיא רק אי כבעלים אי כאחר דילמא קרא כפשוטו דלא יגאל עוד כלל, וכל שכן לפי מה שנתבאר דאכתי לא ידע דרשא דעוד דגואל כשדה מקנה והרי לפי פשוטו אינו גואל כל עיקר ועל כל פנים הוה ליה למיבעיא אי גואל או אינו גואל, ויש לומר כיון דאחר יכול לגאול דהא כל הקדש לפדיון עומד לא מסתבר שיהא בעלים גרוע מאחר ולימא שאינו גואל כלל, ואף דלרבה לעיל (ע״ב) משמע לכאורה דבעלים גרוע מאחר דקא מפסקי קרא וקאמר ואם לא יגאל לא יגאל עוד ולא דריש ״עוד״ שיהא גואל כשדה מקנה כדמשמע מקושיית אביי ואם כן צריך לפרש כפשוטו שאינו יכול לגאול כלל (ופי׳ דקנסה תורה כיון שלא גאל ליוצאן לחמין כמו״כ רש״י שם ע״כ על הברייתא יכול לא תהא נגאלת כשדה מקנה עיי״ש), מכל מקום זהו דוקא לרבה דקרא להדיא מיירי בשני דרכים ואהיכא דלא מכרה גזבר מפורש בקרא דלא יגאל עוד אבל השתא דלא מפסקינן קרא מסתבר דבעלים לא גרע מאחר ושפיר מצי לגאול ולהכי מיבעיא ליה כנ״ל, [ומש״כ התוס׳ שאח״ז (בד״ה שלא הנ״ע) דגם לר״א מיירי קרא בשני דרכים עמש״כ שם].

ביאור דבריהם ושאין מקומן כאן

תוד״ה אלא הכא במאי עסקינן כו׳, בא״ד והשתא קאי והיה השדה כו׳ אשני דרכים כו׳ ואם כן לרבי אליעזר נמי פירושא דקרא הכי הוא כו׳, אין דבריהם מובנים דלרבי יהודה ורבי שמעון שפיר מיירי קרא בשני דרכים דבתרוויהו יוצא השדה לכהנים ביובל אבל לרבי אליעזר הלא אם לא מכר גזבר לאחר אינו יוצא לכהנים ביובל ואיך מיירי קרא בשני דרכים, וראיתי בחק נתן שפירש שני דרכים לרבי אליעזר דהכי קאמר ואם לא יגאל השדה הבעלים ביובל ראשון אלא ביובל שני או אם מכר גזבר לאיש אחר בשניהם יוצא השדה לכהנים ביובל ע״כ, וגם זה אינו מובן דאם לא יגאל את השדה איך משמע דביובל ראשון לא גאל הא ביובל שני גאל ועוד אי גאל הרי נשאר בידו ביובל ואינו יוצא לכהנים כלל דהשתא נדחה הראיה דבעלים כאחר דמי ורק אי כבר יצא לכהנים גואל כשדה מקנה אבל אם גואל מיד הקדש נשאר בידו ואם כן איך קאי והיה השדה בצאתו ביובל אשני דרכים.

עוד יש לתמוה מה שכתבו התוספות אחר כך, ולעיל מיבעיא ליה מאי טעם דרבי אליעזר ומסיק כו׳ מאי ענינו לכאן ולמה לו לחזור על דברי הגמרא דלעיל.

ונראה ברור דטעות הדפוס יש כאן ודברי התוספות אין כאן מקומן, שהרי כל השקלא וטריא של הגמרא כאן כבר כתוב לעיל (ע״ב) ולמה ליה לתוספות להמתין עד כפילו כדי לבאר כל זה, אלא ודאי דכל הדיבור של תוספות שייך שם (כמו שהוא בפסחים שם (תוס׳ ו׳) בשם תוספות טוך) אהא דקא שקיל וטרי מאי טעמא דרבי אליעזר ומייתי אביי הך ברייתא דגואל כשדה מקנה ולא מיתוקמי אלא לרבי אליעזר ביובל שני וקדחי דלרבי יהודה ורבי שמעון צריך לאוקמי בשכבר יצא לכהנים ביובל והקדישה כהן והכי נמי לרבי אליעזר יש לפרש כן עיי״ש ועל זה הוסיפו התוספות ביאור לדחיית הגמרא על פי שיטתם שם (בד״ה מ״ט וכ״ה ע״ב ד״ה מה להלן עיי״ש) דפשטא דקרא מיירי בשני דרכים והכי פירושו דאביי מביא ברייתא ולא מיתוקמא כרבי יהודה ורבי שמעון אלא כרבי אליעזר וביובל שני ועל זה בא הדחיה דשפיר מיתוקמא דרשת הברייתא לרבי יהודה ורבי שמעון דמיירי בשדה שכבר יצתה לכהנים, (ופף דלכאו׳ הוא דמוק דלין לזה רמז בקרא ועדיין לא ידענא כלל דין יציאה לכהנים ביובל עד אחר מקרא זה וכמש״כ לעיל ע״ב ד״ה אמר רבה, מ״מ הכי עדיף טפי לאוקמי) ואדרבה השתא קאי קרא והיה השדה כו׳ אשני דרכים (כפסחים דקרא)

בין אם לא יגאל כלל דיוצא לכהנים בין אם מכר גזבר דיוצא לכהנים ובתרווייהו לא יגאל (הסמ"ק שכבר יפ"ו לכהניס והקדישה כהן) עוד כשדה אחוזה אלא כשדה מקנה, וכיון דמצינו לאוקמי קרא בשני דרכים גם לפי דרשת עוד אם כן לרבי אליעזר נמי פירושא דקרא הכי הוא (כפשטא דקרא) ושוב אין לנו ראיה מהברייתא והדרא קושיא לדוכתא מאי טעמא דרבי אליעזר עד דמסיק רבא והיה השדה בצאתו מיד אחר כו', זהו כוונת התוספות.

ומה שכתבו אחר כך "ולעיל מיבעי ליה מאי טעם דרבי אליעזר כו'", טעות הוא והגירסא הנכונה הוא כהשיטה מקובצת שם "ולעולם תיבעי לך מאי טעם דרבי אליעזר" והוא המשך קושיא הנ"ל דהדרא קושיא לדוכתא מאי טעמא דרבי אליעזר וכמו שנתבאר, ומי שהעתיק דברי התוספות לכאן הוצרך לשנות הלשון דכאן לא שייך "תיבעי לך מאי טעם דרבי אליעזר" דאנן לאו בהא קיימינן ולהכי גרס "ולעיל מיבעי ליה" אבל הנכון כגירסא הנ"ל כן נראה ברור, [שו"ר בגמ' ישינה דפוס ויניציאה דגרס נמי "ולעולם תיבעי (לו) [לך] מאי טעם דרבי אליעזר" ונראה להדיא דשייך על סוגיא דלעיל מאי טעמא דרבי אליעזר].

ביאור מחלוקת התנאים וסיפא דמתני'

מתני' הלוקח שדה מאביו כו' **ובגמרא תנו רבנן כו' לימא בהא קא מיפלגי דרבי מאיר סבר קנין פירות כו' והכא קרא אשכח ודרוש כו'**, שיטת רבי מאיר דאף שמת האב קודם שהקדישה בעי קרא שיהא לה דין שדה אחוזה משום דלא די בזה שהשדה היא שלו לגמרי אלא צריך שיהא נקרא שדה אחוזה וכיון שקנין פירות כקנין הגוף הרי כבר היתה קנויה לו קודם שמת אביו ולא ירית ולא מידי כדאמרינן בגיטין (מ"ח ע"ב), והגם שעל ידי מיתת אביו ניתוסף לו קנין הגוף ממש שלא יצא השדה ממנו ביובל מכל מקום אין הוספה זו נוגע אלא לאחר שיבוא היובל ונסתיימה כח הקדישו אבל במה שנוגע להקדש זה שהקדישה עד היובל לא ירית ולא מידי ולכן לולא קרא לא הוה ידענא דמקרי שדה אחוזה, אבל שיטת רבי יהודה ורבי שמעון אינו מובן דכיון שהקדישה לפני שמת האב ואז לא היה בידו אלא בתורת שדה מקנה הלא אין בכחו להקדישה אלא עד היובל וכדאמרינן סיפא שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ואם כן מה מהני מה שהיתה ראויה להיות שדה אחוזה ומה שנעשה אחר כך שדה אחוזה הרי בשעה שהקדישה לא היה שלו אלא עד היובל ואיך יצא לכהנים ביובל, (והמתרוצים הקדישו מזה למעניתם ועדיין צ"ע).

אמנם נראה לבאר הענין על פי מה שניישב הסתירות בין הסוגיות בזה, דהנה בבבא מציעא (ק"ט ע"ב) גבי שבח שהשביח הלוקח בשדה שאינו חוזר לבעליה ביובל אמרינן התם אמר קרא ויצא ממכר בית ממכר חוזר שבח אינו חוזר ונגמר מיניה התם זביני מעליא הוא ויובל אפקעתא דמלכא היא עיין רש"י שם ומבואר להדיא שהלוקח שדה אחוזה קנאה קנין עולמית ורק כשמגיע יובל מתחדש הפקעה וחזרה לבעליה, וכן מוכח מהא דאי בטלה יובל אין השדות חוזרות לבעליהן (עי' לקמן נ"ג ע"ב גרס"י ד"ה לכתיב) ולא אמרינן לא מכרה אלא עד היובל וכן כתב הרמב"ן בגיטין (ל"ו ע"ב ד"ה הא תניא) לענין עבד שנרצע וחרב הבית שעובד לעולם עיי"ש וכן בגמרא שם (מ"ח ע"ב) לענין ביכורים דרב חסדא מחלק בין יובל ראשון ליובל שני דביובל ראשון עדיין לא הורגלו להחזיר קרקעות ובזה דברי הכל מביא וקורא דאכתי לא סמך דעתייהו שיחזירנה ואם המכירה אינו אלא עד היובל מאי נפקא מינה אי סמך דעתיה או לא סוף סוף לא מכרה אלא עד היובל ועל כרחך דקנין גמור הוא ורק ביובל מתחדש הפקעתה, ומאידך משמע התם להיפך דהא פליגי התם (ביומא שם) אי קנין פירות כקנין הגוף ומבואר דקנין הגוף שייך לבעל האחוזה ואין לקונה אלא קנין פירות וכן מבואר בסוגיין שהאב יש לו קנין הגוף ואנו דנין על קנין פירות דבן וכן מוכח מהא דאמרינן התם (מ"ח ע"ב) דבכור נוטל פי שנים בשדה החוזרת לאביו ביובל ולא הוה ראויה מפני שהאב היה מוחזק בקנין הגוף ואם כן לוקח לא קנה קנין עולמית.

ומה שנראה מכל זה, דבאמת קונה הלוקח את השדה בקנין גמור ולא חסר לו מידי אלא שלמוכר יש לו בעלות עליונה מעל ומעבר לבעלותו של קונה ששדה זו מקרי אחוזתו ומפני כן סופו לחזור אליו ביובל כשיתחדש אפקעתא דמלכא [דוגמא לזה בב"ב (נ"ד ע"ב) גבי דינא דמלכותא דינא דאמרי' מלכא אמר מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא עיי"ש דאע"ג דשדה לבעלים שייכי וקנו אותה קנין הגוף מ"מ יכול מלכא לקחת ממנו אי לא יהיב טסקא וליתנו לאחר, הכא נמי כולנו משועבדים למה דאמר רחמנא שאם יבוא היובל יצא מרשות הלוקח ואעפ"כ קנו אותו לוקח בקנין גמור עד אותו זמן], ולכן כל שהורגלו בחזרת היובל (ביומא שם) ודעת הלוקח להכניע עצמו לדין תורה ולהחזירה למוכר כשיגיע היובל מקרי בעלותו של לוקח קנין פירות כיון שסוף סוף יחזור השדה למקומו (וכעי"ז כ' המוה"מ בחו"מ ליקוטים סי' ז' סק"ב) והיינו טעמא דבכור יורש פי שניהם ולענין ביכורים דמביא ואינו קורא, מיהו זהו

דוקא כל זמן שהיובל נוהג אבל אי בטלה יובל ממילא נפסק בעלותו של מוכר והרי כולו של לוקח כי לא חסר בקנינו כלום, והכי נמי בבן שקנה מאביו אף על פי שאינו בידו אלא שדה מקנה וקנינו מקרי קנין פירות כל עוד שלא מת האב כי בידו דאב קנין הגוף של חזרה ביובל מכל מקום הקדישו דבן הקדש מעליא הוא שלא חסר לו בקנינו ולא מידי ורק בעלותו של אב מעכב וכל שמת האב אחר כך ונפסק כחו אין חסרון בהקדישו כלל, ברם אף שמצד קנינו אין עיכוב שיהא הקדישו הקדש עולם אכתי בעי קרא דשדה זו מקרי שדה אחוזה (וכנ״ל לר״מ) דלא מהני מה שהוא שלו אלא צריך גם כן שם שדה אחוזה והוא מה שכתב רש״י (ד״ה ור״י ור״ש) דאף על גב דבשעת הקדש הואי שדה מקנה ר״ל וסלקא דעתך דניזיל בתר שעת הקדש השתא דמת אביו קודם פדיון שדה אחוזה היא ר״ל וקמשמע לן קרא דאזלינן בתר שעת פדיון, (ומש״כ רש״י כמתני׳ כשדה מקנה דנתר שעה שהקדישה מזלינן כו׳ שהרי בשעה שהקדישה לה היה גופה שלו כו׳ לה תמרה מלה בשיטת ר״מ מבל ר״י ור״ש לם״ל כן ופשוט, ומש״כ רש״י לקמן ר״פ המוכר שמשם מכירה מיירי עד היובל כוונתו כנ״ל מפני שיעבוד לקיים דין התורה ועי״ש מש״כ שם).

[נמצא פלוגתתן כך, דר״מ סבר ק״פ כקה״ג ולא חסר לו לבן כלום וכשמת האב לא ניתוסף בקנינו עד היובל כלום, (ול״ע היכא דיש לו תמיס מי ג״כ דינא הכי, ופל׳ דתמס שדה זו נפלה בחלקו תעפ״י שרק מדין יהושע השדה שלו מ״מ מין הוספה בקנינו בשדה זו מה שלא היה לו מקודם ועי׳), ולכן בעי קרא כשמת אב קודם שהקדישה לומר דמ״מ שדה אחוזה היא, ור״י ור״ש סברי ק״פ לאו כקה״ג ובמיתת אב שפיר ניתוסף לו קה״ג שלא היה לו מקודם ופשיטא דשדה אחוזה הוא וקרא לא בעי אלא להיכא שהקדישה ואח״כ מת דאזלינן בתר שעת פדיון וכנ״ל, (וכ״ו בהסו״ת תמל רנב״י דומה לה פליגי תלת בדרבת דקדש)].

והא דאמרינן סיפא דמתניתין שדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ופירש רש״י וקרקע זו לא היתה שלו אלא עד היובל, לאו מצד קנין קאמר שהרי ודאי קנאה קנין גמור וכנ״ל אלא מצד השיעבוד קאמר ור״ל כיון שכחו דבעלים עדיין בשדה זו והלוקח משועבד להחזירו ביובל אי אפשר לו ללוקח להקדישו בלא שיעבוד זה ולכן גם אצל הקדש אינו נשאר אחר היובל וסופו חוזר למוכר שלקחה ממנה, ודבר זה מבואר להדיא בתוספות גיטין (מ׳ ע״ב ד״ה הקדש) שכתבו דהא דהקדש מפקיע מידי שיעבוד אינו אלא קדושת הגוף אבל קדושת דמים לא אלים כח הקדש מכח מקדיש כיון דיש לה פדיון וראויה לפקוע כדאשכחן בשדה מקנה כשהקדיש לוקח דחוזרת לבעלים ביובל, וחזינן מינה תרתי חדא שכחו של מוכר בשדה מקנה אינו אלא כשיעבוד שיש לו עליו ולא שחסר בקנינו של לוקח דאי לאו הכי מה לי קדושת דמים אפילו קדושת הגוף אי אפשר שיפקיע קנין מעליא (ולפי׳ זו הפילה המזו״ת הנ״ל) ועוד דלהכי אי אפשר להקדיש שדה מקנה שיצא לכהנים ביובל משום שאותו שיעבוד להחזירה שיש לו ללוקח יש גם להקדש ולא אלים כח הקדש מכח מקדיש וכנ״ל, מה שאין כן בבן שלקח מאביו ומת האב ופקע שיעבודו גם להקדש פקע ושדה אחוזה מעליא הוא ויוצאה לכהנים.

[ויל״ע עוד בדברי המל״מ (רפי״ג מעמו״י) שתמה על הראב״ד והמ״מ מירושלמי גיטין (פ״ד ה״ט) דאין הלוקח יכול לחפור ולקלקל גוף השדה דושב לאחוזתו בעינן, ומשמע שם שאפי׳ אי קנה קרקע קאמר כן דסוכ״ס צריך שיחזור השדה למוכר כמו שמכרה, וזה ראי׳ לדברינו הנ״ל דהגם שקנה קרקע מ״מ בעלות עליונה יש עליו מן המוכר ודו״ק ואכמ״ל].

ל״ל ה״ט הא איכא קרא

מתני׳ שדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, תימה למה לי למיתי מסברא הא מקרא מלא דיבר הכתוב (ויקרא כ״ז כ״ג) ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו יקדיש לה׳ וחשב לו הכהן את מכסת הערכך עד שנת היובל ונתן את הערכך ביום ההוא קודש לה׳ בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחזת הארץ הרי להדיא שאינו יוצאה לכהנים אלא חוזרת לבעליה ביובל, ויש לומר דקרא לא מיירי אלא בנגאלה מן ההקדש כדכתיב וחשב לו הכהן כו׳ ובקבלת פדיונה נסתלקה הקדש מהאי שדה וממילא חוזרת לבעליה ביובל אבל אם לא קיבלה הקדש את פדיונה ונשארת ביד הגזבר עד היובל מנלן שאינו יוצאה לכהנים להכי איצטריך סברא דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו שכיון שאם לא היה מקדישו אלא היה נשאר בידו עד היובל היתה יוצאה מידו וחוזרת לבעלים נמצא שאין כחו בשדה זו אלא עד היובל.

ואין להקשות אי הכי בנגאלה מן ההקדש למה לי קרא תיפוק ליה מהאי סברא לחודא שלא יצא לכהנים ביובל, ליתא דהיא גופא מנלן שאין השדה שלו הלא מקרא זה דכתיב לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ הוא דילפינן שחוזרת לבעלים ביובל וכמו שנתבאר לעיל (ע״ג ד״ה יכול יחזור לגזבר), ואם כן אין הכי נמי דמרישא דקרא דמיירי להדיא ממקדיש שדה מקנה דחוזר לבעלים

ביובל לא הוה ידענא אלא בנגאלה מן ההקדש כדכתיב וחשב לו הכהן אבל מסיפא לאשר קנהו כו׳ דמינה ילפינן דכל מכירה חוזרת לבעלים וממילא שאין השדה של מקדיש אלא עד היובל מינה ידעינן שאפילו בלא נגאלה אינה יוצאה מן ההקדש לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, [ועי׳ סמ״ג (סוף מ׳ קל״ח) שכ׳ סברא וקרא ז״ל חוזרת למוכר ואינה יוצא לכהנים שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו שנאמר ואם את שדה מקנתו כו׳, והביא כל הפסוק עד בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ, ואפשר שנתכוון למש״כ].

ואם תאמר דמקרא דפרשת בהר כבר ידענא שאין השדה שלו דכתיב (ויקרא כ״ה כ״ח) ואם לא מצאה ידו די השיב לו והיה ממכר ביד הקונה אותו עד שנת היובל ויצא ביובל ושב לאחוזתו ואם כן זה הלוקח אי לא הקדישה הוה יוצאה מידו וחוזרת לבעליו ביובל ושפיר ידענא סברא דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו והדרא קושיא לדוכתא למה לי קרא דלאשר קנהו כו׳ לאשר לו אחוזת הארץ, ליתא דכבר נתבאר לעיל שם דמהאי קרא לא ידענא אלא במוכר אחד ולוקח אחד אבל אי מכרה לראשון וראשון לשני הוה אמינה שחוזרת לראשון ביובל ולא לבעלים שאין יובל אלא הפקעה מלוקח אחרון למוכר אחרון ואם כן לוקח אחרון גופא אי לא היה מקדישה אלא מוכרה לאחר הוה חוזר לו ביובל נמצא שאיננו מופקע מהאי שדה רק משום שלא מכרה ואם כן אפשר דלא גרע הקדישה ממכרה ונחשב הוא מוכר אחרון וממילא בכחו להקדישה לעולם, אבל מקרא דאשר לו אחוזת הארץ דילפינן מינה דלעולם חוזר לבעלים הראשונים (במגומר גרמב״ם עיי״ש לעיל) ומעולם לא נפסק כחו דראשון בהאי שדה אם כן שפיר לא מצי לוקח להקדישה שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ודו״ק.

והנה מה שכתבתי דלא איצטריך מתניתין לסברא דאין אדם מקדיש כו׳ אלא בלא נגאלה מן ההקדש שאם נגאלה מפורש בקרא דחוזר לבעלים, ברש״י לא כתב כן שהרי פירש מתניתין בשדה מקנה שהקדישה וגאלה אחר משמע דגם כשנגאלה בעי סברא דאין אדם מקדיש כו׳ ולא סגי בקרא דבשנת היובל כו׳ (וכן משמע בתוד״ה שדה מקנה עיי״ש), וראיתי בתוספות יום טוב שכתב דקרא לא מיירי אלא בפודהו מקדיש עצמו דהכי כתיב וחשב לו הכהן כו׳ ומתניתין איירי בגאלה אחר אי נמי בלא נגאלה כלל, ולדידיה דקרא לא מיירי אלא בגאלה מקדיש שפיר נקט רש״י גאלה אחר דלזה בעי סברא, ברם הא גופא תימה לאוקמי קרא דוחשב לו רק בפודהו מקדיש דמהיכי תיתי לומר כן והא בקראי קמאי שם (י״ח ו״ט) גבי מקדיש שדה אחוזה (דיש מילוק בין גאלה אחר דפיו מוסיף חומש לגאלה מקדיש דמוסיף חומש) נמי כתיב כי האי לישנא וחשב לו הכהן את הכסף כו׳ והתם ודאי מיירי מגאלה אחר דהא אחר כך כתיב ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אתו ויסף חמישית כו׳ ואם כן הכא נמי וחשב לו הכהן מצי קאי נמי אגאלה אחר, וכיון דאינו מחלק הכא בין מקדיש לאחר מסתבר דקרא בתרווייהו מיירי ולא מפודהו מקדיש לחוד ושוב קשה כנ״ל אמאי איצטריך סברא דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו בגאלה אחר הא קרא קאמר בשנת היובל ישוב השדה כו׳.

ואפשר כוונת התוספות יום טוב מדכתיב בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו משמע דקרא מיירי לנוכח הפודה שיחזיר השדה לאשר קנהו הוא מאתו והיינו שהקונה הוא הפודה ודוחק הוא, ועוד דלמה ליה לרש״י למנקט דוקא בגאלה אחר ולא נקט סתמא בשדה מקנה שהקדישה ועדיין הוא ביד הגזבר דאינו יוצאה לכהנים משום האי סברא דאין אדם מקדיש כו׳, ועוד דבפירושו על התורה (מוכח בחומ׳ כאן) משמע דקרא קאי אפילו לא נגאלה כלל ואם כן סברא למאי איצטריך והתם גופא הביא נמי האי סברא ולא ידענו למה ועוד למה שינה כאן ולא כתב אלא בגאלה אחר וצריך עיון ליישב הסתירות.

אי דוקא בגאלה אחר

תוד״ה שדה מקנה, לפום ריהטא משמע אם גאלה האחר כו׳ ורש״י פירש כו׳ דאפילו לא גאלה אחר כו׳, ולא פירשו איך משמע לפום ריהטא דדוקא אם גאל אחר מהגזבר, ונראה כוונתם דמדלא קתני שדה מקנה יוצא לבעלים ביובל משמע דלאו כללא הוא ובאמת אינו יוצא לבעלים ביובל אלא אם כן גאלה אחר אבל אם לא גאלה אחר הרי זה נשאר ביד ההקדש עד שיפדנה בעלים ולהכי לא נקט אלא דעל כל פנים אינה יוצאה לכהנים ביובל משום דהכין הוא בכל גוונא, ובאמת דטעמא רבה איכא לשיטת התוספות בזה דהא אמרינן לקמן (ל״ג ע״ח) גבי בן לוי דאין הקדש יוצא בלא פדיון .

מיהו כבר ציינו המפרשים שבירושלמי קידושין (פ״ג ה״ח) משמע כרש״י דקאמר התם הן אשכחנן הקדש יוצא בלא פדיון כרבי שמעון דרבי שמעון אמר

נכנסין ולא נותנין אמר רבי יוסי בי רבי בון תיפתר דברי הכל בשדה מקנה, פירוש שדה מקנה שהקדישה לוקח חוזרת למוכר ביובל ואין צריך לפדותה שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וכן דעת הרמב״ם (פ״ד מערכין הכ״ו), אבל הא לא קשיא נימא דאף שמעיקר הדין יוצא בלא פדיון ניחוש לרבי אבהו (לעיל כ״ג ע״ב ולקמן ל״ג ע״ב) שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון ונצטרך פדיון מדרבנן (וכמו שנתבאר שם דתרי מילי נינהו עיקר דין תורה לתין הקדש יולף כו׳ וגזירה לרבנן שלף יאמרו כו׳ עיי״ש), דיש לומר משום דכולי עלמא יודעין שאין זה שדה שלו ואין לו השדה אלא עד היובל וכל מה שיש לו הקדיש ומה שאין לו לא הקדיש מה שאין כן לקמן גבי בתי החצרים דשלו הוא לגמרי ואף על פי כן יוצא ביובל בחנם חיישינן שלא יאמרו וכן לעיל במקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובעל חוב דכולי עלמא ידעי שנכסיו הן ולאו כולי עלמא ידעי שמשועבדים הן חיישינן נמי לשלא יאמרו כו׳ וכן בההיא דבבא קמא (ל״ג ע״ב) עיי״ש, והא דבאמת נקטה מתניתין לישנא דאינו יוצאה לכהנים ולא קאמר חוזרת לבעלים יש לומר משום מתניתין דלעיל (כ״ה ע״ב) גאלה אחר כו׳ יוצאה לכהנים ביובל נקט הכא שאינו יוצאה לכהנים ביובל, ואפשר דלמסקנא מודה תוספות לרש״י ולא כתבו אלא דלפום ריהטא לא משמע כן.

כ״ז ע״א

כהנים ולוים אי נותנין בערך הקצוב ובגרעון או לא

הכהנים והלוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם כו׳, בשפת אמת נסתפק אי גואלין בחמשים כשדה אחוזה או בשויה עיי״ש, והמנחת חינוך (מ׳ שנ״ה אות ט׳) כתב דמסתברא דכהנים ולוים אין נותנין ערך הקצוב של נ׳ סלעים כי ערך הקצוב הוא עד היובל שאז יוצא מיד הקדש אבל כאן שהיא ביד הקדש לעולם אין שייך קצבה וגם אין שייך גירוע כי יהיה לעולם להקדש כל זמן שאינם פודים (ג״כ דמי מין נותנין ערך הקצוב כמ״ש לליכא גירוע לעף מניינו מהקדש גירוע לחמשין שנה, וכנראה דכ״ל לפי׳ תימה דנותן ערך הקצוב מ״מ גירוע ודמי לעף).

ולענ״ד מה שכתב שערך הקצוב תלוי במה שיוצא ביובל לא משמע כן, והרי כמו שמצינו באדם שמלבד דין דמים לפי שוויו נתנה תורה חשבון אחר והוא דין ערכין הקצוב בפרשה הוא הדין בשדה אחוזה נתנה תורה חשבון אחר לא לפי שויה אלא לפי ערך הקצוב בפרשה, והא דאיכא דין גרעון לפי החשבון עד היובל זהו קרא אחרינא ומהיכי תיתי שיהא ערך הקצוב תלוי בו דנימא שאם אין גרעון אין ערך הקצוב, וכל שכן לדעת רש״י לעיל (כ״ה ע״ב ד״ה ממקדיש פיתן) והכסף משנה (פ״ד מי״ט) בדעת הרמב״ם דשדה אחוזה שלא נפדה דיוצא ביובל לכהנים ונותנין דמיה היינו שנותנין חמשים שקל הרי שאין ערך הקצוב תלוי ביציאה ביובל ובגירוע כי שדה זה נשאר אצל הקדש לעולם עד שיתנו דמיה, וכן משמע לעיל (י״ד ע״ב) גבי הקדיש אילנות דבעי תרי קראי חדא שאינו פודה לפי ערך הקצוב אלא בשוויהן ואידך דאינו יוצא לכהנים ביובל ולא אמרינן מדאינו יוצא ביובל ממילא שאינו נפדה בערך הקצוב אלא על כרחך שאין האחד תלוי בשני.

רק מה שיש לדון הוא בדין גירוע, ולכאורה גם זה אינו תלוי ביובל דאם תאמר שטעם הגרעון מפני שאין השדה להקדש אלא עד היובל נמצא שאינו שוה להקדש אלא סלע ופונדיון לשנה ולכן כשהוא פודה אין צריך ליתן להקדש אלא מה שחסר להם ליתא שהרי הפודה תוך שתי שנים של יובל נותן חמשים כדאמרינן לעיל (כ״ד ע״ב) ואף שאין להקדש באותו שדה אלא פחות משתי שנים ואינו שוה אלא שני סלעים ושני פדיונים, אלא ודאי דדין גרעון אינו תלוי בכמה יש לו להקדש באותו שדה אלא חידוש הוא שחידשה תורה בשאר שנות היובל ובתוך שתי שנים לא חידשה והיינו דבשאר השנים אף על פי שגורע סלע ופונדיון לשנה משום דחשבינן חמשים סלעים דמ״ט שנים עד היובל מכל מקום אין זה כי אם חשבון הגרעון שאמרה תורה ולא סיבת הגרעון [וכ״מ מהא דשביעית עולה לו מן המנין אע״ג דאין לו שימוש הרגיל של שדה רק למישטחא בה פרי (עי׳ ג״מ ק״ו ע״ב)], ואם כן כמו בפחות משתי שנים דאיכא חשבון לגרעון אף על פי כן אין בו דין גרעון אפשר דהוא הדין להיפך בכהנים ולוים דליכא חשבון לגרעון מכל מקום דין גרעון איכא ומנכה סלע ופונדיון לכל שנה עד היובל, מיהו אין זה ראיה כי הפודה תוך ב׳ שנים יש לומר דשייך דין גרעון אלא שהתורה לא הניחה לו לפדות בגרעון והשאיר מחיר השלם של נ׳ שקלים מה שאין כן להיפך דילמא לא שייך גרעון בלא יציאה דיובל ויש לעיין בזה.

שוב ראיתי בליקוטי הלכות בזבח תודה שכתב גם כן דמסתבר דכהנים ולוים נותנין בערך הקצוב ובגרעון וכתב דכן משמע סוף פרקין, וכוונתו מהא דפריך

הניחא לשמואל כו׳ אלא לרב מאי איריא כהנים ולוים אפילו ישראל נמי ומקשה רש״י נימא דקאי אמתניתין ריש פרקין דישראל אין מקדישין פחות משני שנים לפני היובל ולזה קאמר מתניתין דידן דכהנים ולוים מקדישין לעולם אפילו פחות משתי שנים ומתרץ דאמרינן התם דאינו אלא עצה טובה ור״ל דגם בכהן שייך עצה טובה, והשתא אי נימא דבכהנים ליתא ערך הקצוב וגירעון נמצא דלא שאני ליה בין שנת הכ׳ לשנת המ״ט ואינו מפסיד כלום במה שהוא תוך שתי שנים ליובל ומה עצה טובה יש שלא יקדיש אז ואם כן למה לא נימא דהא קמשמע לן מתניתין דמקדישין לעולם לומר לך דליכא ערך הקצוב וגירעון, אלא ודאי דגם לכהנים ולוים שייך עצה טובה משום דנוהג בהן ערך הקצוב וגרעון, [עוד היה אפשר להביא ראי׳ מהא דאמרי׳ לקמן (כ״ט ע״ב) דאין שדה אחוזה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר ויצא ביובל כו׳ ופרש״י במקדיש שדה אחוזה ואין היובל נוהג שאין נגאלת אלא בשויה, ול״ל קרא הא ל״ש ערך הקצוב וגרעון אם אין יובל אלא משמע דאינו תלוי זב״ז ודלא כהמנ״ח (וע״ע מצ״ב סס נזה), מיהו יש לדחות ולומר אה״נ בלא ההיא קרא אינו תלוי זב״ז אבל השתא דאיכא קרא נימא אדרבא סוכ״ס תלאן הכתוב זב״ז וממילא דבכהנים ולוים נמי נימא הכי, מיהו לפמש״כ לעיל דמה דחשבינן נ׳ סלעים דמ״ט שנים עד היובל זהו חשבון הגרעון אבל לא סיבת הגרעון מובן היטב דקרא אתי למימר דאין החשבון אלא כשיש יובל אבל כשאין יובל אין לעשות החשבון כן ודו״ק].

ואף דקרא דוהיה השדה בצאתו ביובל לא קאי אכהנים דהא כתיב גאולת עולם תהיה ללוים וכדאמרינן לקמן (ל״ג ע״ב), מכל מקום קראי קמאי דערך הקצוב וגרעון שפיר קאי נמי אכהנים שהחשבון שייך נמי להם [וכ״מ לעיל (ה׳ ע״ב) דבעי הקדיש שדה אחוזה לגבי מזבח מהו מי אמרינן לא אשכחן שדה אחוזה דמיפרקא אלא בית זרע חומר שעורים בחמשים כו׳ משמע דלא מצינו לשדה אחוזה חשבון אחר], ורק יציאה דיובל לא שייך להם ואין זה תלוי בזה וכנ״ל ועיין לקמן (דיבור שמ״ן).

מנלן דכהנים ולוים מקדישין ביובל

הכהנים והלוים מקדישין כו׳ וכי תימא בשנת היובל עצמה הניחא לשמואל כו׳, צריך ביאור מאי שנא כהנים ולוים דמקדישין ביובל ומנלן לחלק ביניהם לבין ישראל דאין מקדישין ביובל, ובשלמא אי שמואל יליף קל וחומר כדמשמע לעיל (כ״ד ע״ב) ומה קדושה כבר יוצאה עכשיו שאינו קדוש אינו דין שלא תקדש שפיר יש לחלק דגבי כהנים ולוים דגואלין לעולם ליכא קל וחומר דהא מה שכבר קדשה אינה יוצאה ביובל ומשום הכי יכולין גם להקדיש בשנת היובל, אבל בתוספות לעיל (סס ע״ג ד״ה מ״ט) משמע דשמואל לאו מקל וחומר יליף אלא מקרא דמשנת היובל ולא שנת היובל בכלל ולא איצטריך הקל וחומר אלא לומר דמודה רבי להאי דרשא עיין שם וכיון דמקרא ילפינן לה איך נוציא כהנים ולוים מן הכלל, [והיה אפשר לדחוק בכוונת התוס׳ שם דלאו למימרא דהשתא מקרא ילפי׳ לה ולא מק״ו אלא ה״ק בעלמא דריש דראשון בכלל והכא דאיכא ק״ו מודה דלא דרשי׳ דשנת בכלל כדי שלא יסתור הק״ו אבל לא דדרשינן להיפך כרבנן דמשנת ״ולא״ שנת בכלל דהא לרבי ליכא משמעות כזה וממילא דסוכ״ס אין דרשא לא לכאן ולא לכאן ורק ק״ו איכא וא״כ בכהנים דליכא ק״ו יכול להקדיש בשנת היובל, אבל באמת לישנא דתוס׳ לא משמע כן אלא דהשתא דאיכא ק״ו באמת דריש רבי כרבנן דמשנת ״ולא״ שנת בכלל עיי״ש], וכל שכן דקשה לרבנן דאפילו בלא הקל וחומר סברי משנת היובל ולא שנת היובל בכלל כמבואר שם אם כן מאי טעמא כהנים ולוים מקדישין ביובל, וכן הרמב״ם פסק (פ״ד מערכין ה״י והי״ב) דכהנים ולוים מקדישין בשנת היובל והוא סובר כרבנן (כמוש״כ הלח״מ סס ע׳ לקמן).

ובשלמא לדעת המנחת חינוך (מוסף לעיל בדיבור שלפנ״ז) דכהנים ולוים פודין שדה אחוזתן בשויה ולא בחמשים ובלא גרעון אם כן כל הני קראי דשדה אחוזה אם משנת היובל יקדיש כערכך יקום ואם אחר היובל כו׳ ונגרע כו׳ כל זה לא מיירי מכהנים ולוים וממילא דמשנת היובל ולא שנת היובל בכלל נמי לא מיירי מכהנים ולוים ולכן שפיר מקדישין אפילו בשנת היובל, אבל לפי מה שנתבאר לעיל (סס) דכהנים ולוים נמי חשבינן בערך הקצוב ובגרעון וכדעת הליקוטי הלכות ואם כן קראי ודאי מיירי גם בכהנים ולוים ורק סיפא דוהיה השדה בצאתו ביובל כו׳ לא מיירי מכהנים ולוים יקשה כנ״ל מאי טעמא מקדישין ביובל.

וצריך לומר דאף דכולי קראי מיירי נמי בכהנים וכנ״ל מכל מקום כיון דסיפא דוהיה השדה בצאתו כו׳ לא מיירי מכהנים כדילפינן לה לקמן (ל״ג ע״ב) מגאולת עולם תהיה ללוים קים להו לחכמים דכמו דגואלין לעולם הוא הדין דמקדישין לעולם דזמן גאולה וזמן הקדישה הא בהא תליא, ואפשר שזהו כוונת הרמב״ם במה שכתב (סס) הקדיש שדהו בשנת היובל עצמה אינה מקודשת וכהן ולוי שהקדישו בשנת היובל הרי זו מקודשת כשם שגואלין לעולם כך מקדישין לעולם, וצריך ביאור מה מוסיף כשם

כו׳, וביקר הערך פירש דר״ל דקל וחומר דשמואל שישראל אין מקדישין ביובל מהא דיוצא ביובל ובכהנים ולוים ליתנהו לקל וחומר שהרי אין שדהן יוצאה ביובל ולהכי מקדישין וזהו שאמר כשם שגואלין לעולם כך מקדישין לעולם, ולענ״ד ליתא דלהרמב״ם ליכא קל וחומר כלל דהא בגמרא לעיל אתיא קל וחומר דשמואל רק משום דסבר כרבי שמעון דנכנסין ואין נותנין אבל הרמב״ם סובר כרבי יהודה דנותנין ואם כן ליכא קל וחומר (וכ״כ הלח״מ דהרמב״ם ס״ל כרבנן דלעי׳ ק״ו ורק לרבי הולכך שמואל לק״ו עיי״ש), אלא נראה כוונת הרמב״ם כנ״ל דקים להו לחז״ל דכשם שאין זמן שאין גואלין הכי נמי אין זמן שאין מקדישין.

ואפשר דמשמע ליה הכי לישנא דמתניתין גופא דקאמר הכהנים והלוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם דמשמע דמישך שייכי אהדדי, ואף דמסקינן איידי דתנא רישא אין מקדישין ולא גואלין תנא נמי סיפא מקדישין וגואלין, היינו לרב דקשיא לן מאי איריא כהנים ולוים אפילו ישראל נמי אבל לשמואל דלא איצטריך לתרץ הכי (לעניי״ן דין לפני היובל עיין לעמה עמ״ש בירושלמי) מקדישין ולא גואלין בדוקא קתני לרמז כנ״ל דהא בהא תליא.

[שו״ר באור שמח שכתב דמקדיש ביובל אי נימא דקדיש אז מיד יוצאה לכהנים וזה נגד כוונת התורה שיהא נפקע ממנו לצמיתות ובשלמא בשאר שנות היובל דבידו לגאול אלא שלא גאל אז דין תורה שיצא ביובל אבל לא שיהא הקדש כזה שלא יתכן גאולה ויהיה נפקע ממנו מיד, וכל זה בישראל אבל בכהנים ולוים שגואלין לעולם ואינה נפקעת מהן יכולין להקדיש גם בשנת היובל עצמה ע״כ, ואינו נראה כן דמהכ״ת שאם היה קדוש היה יוצאה לכהנים הלא לרב כך הוא שקדושה ואינה יוצאה לכהנים, וכבר נתבאר לעיל (כ״ד ע״ב בתוד״ה מ״ט) דדעת התוס׳ דלא בעי קרא ע״ז אלא ידעינן לה מדרב חסדא (כ״ה ע״ב) דבעי שיהא בת גאולה כדי שתצא לכהנים ומקדיש בשנת היובל דלאו בת גאולה הוא אינה יוצאה לכהנים והדק״ל מ״ש כהנים ולוים דמקדישין בשנת היובל, ואה״נ שדעת הרא״ש אינו כן אלא דלרב בעינן קרא לזה שלא תצא ביובל (ולפירו׳ ז״ל דר״פ שם לפי קפי פלפי לשמואל פסל רב לפ״ל דבעי בת גאולה וכתוס״כ לעיל שם) מ״מ כבר נתבאר לעיל (כ״ד ע״ב ד״ה מיתמר) שהרמב״ם לס״ל כהרא״ש בזה דהא לרבנן דרבי שם דליכא קרא צ״ל דבאמת יוצאה לכהנים ביובל (וכתוס״כ הרפ״ה להדיא שם בשטמ״ק פוס ה׳) ודעת הרמב״ם כרבנן (כמוס״כ הלח״מ הנ״ל) ואיך כתב שאם הקדיש שדהו בשנת היובל עצמה אינה מקודשת הול״ל קדושה ויוצאה לכהנים, אלא ודאי דבלא קרא נמי אינה יוצאה לכהנים וממילא דאין בזה טעם לחלק בין ישראל לכהנים ודו״ק].

לא מצי מוקים מתני׳ כרבנן

אלא לרב מאי איריא כהנים ולוים אפילו ישראל נמי, בהפלאה שבערכין מביא קושיא דהא אמרינן לעיל שם אמר לך רב הא מני רבנן היא ואנא דאמרי כרבי דאמר כו׳ הכא נמי משנת ושנת היובל בכלל, הרי מודה רב דלרבנן אינו קדוש דמשנת היובל ולא שנת היובל בכלל אם כן מאי פריך הכא ארב נימא מתניתין כרבנן דישראל אינו מקדיש ביובל וקא משמע לן דכהנים ולוים מקדישין, ולענ״ד לא קשה מידי דאי מתניתין כרבנן הא ודאי אית לן למיזל בתר סתמא דמתניתין ואיך לא יסבור רב כוותייהו אלא כרבי ועל כרחך דרק ברייתא שם דמקדישין בין לפני היובל כו׳ סבירא ליה לרב דאזלי כרבנן אבל פשיטא ליה דליכא מתניתין כרבנן ואדרבה מתניתין דריש פרקין נמי סבירא ליה לרב דאזלי כרבי עיין מה שכתבתי לעיל שם (ד״ה פ״ל רב הפ מני), ואף דבתוספות לעיל (כ״ד ע״ב ד״ה פי כרבי) לא משמע כן אלא דלרב שפיר מצי לאוקמי מתניתין כרבנן נראה דלרווחא דמילתא קאמר התם עיין מה שכתבתי שם.

סליק פרק אין מקדישין, בהלל והודאה שפתינו מרחשין,

פרק שמיני - המקדיש שדהו

ב' משמעות ל"פתח אתה ראשון"

המקדיש את שדהו כו' אומר לו פתח אתה ראשון כו'
פרש"י בכמה אתה רוצה לפדותה ומפני ריוח של הקדש שואלין לו תחילה, ואין זה שאלה בלבד אלא כופין אותו לומר כדאמרינן בגמרא מאי אומרין כופין, דהיינו שכופין אותו לומר בכמה רוצה לפדותה ואם אין מי שיתן יותר כופין אותו לפדותה כמבואר במתניתין דלקמן (הפעלים נותנין עפריס ופס וכו'), נמצא דלשון פתח אתה ראשון שני משמעות יש לה הא' שיאמר כמה רוצה ליתן והב' שיהא הוא הגואל, ודאמרינן לקמן ג' טעמים חדא דאיידי דחביבא כו' ועוד מצות גאולה באדון ועוד שהבעלים נותנים חומש לאו בחדא מחתא מחתינן לה, דהאי דחביבא וחומש הוי טעמי שיאמר הוא תחילה כי הוא יוסיף ליתן ויהא רווחא להקדש אבל הא דמצות גאולה באדון אינו טעם על שיאמר כמה יתן אלא טעם למה יגאל הוא דוקא, ועל כל פנים הכל נכלל בפתח אתה ראשון.

וכן מבואר במתניתין גופא, מעשה באחד שהקדיש שדהו מפני רעתה אמרו לו פתח אתה ראשון ומיד אמר לו הגעתיך ולא מצינו שהמתינו שיאמרו אחרים כמה יתנו וכי תימא שידעו שלא יבואו אחרים (מפני רעתה) אם כן למה צריך לפתוח ראשון, אלא משמע משום מצות גאולה באדון אמרו לו פתח אתה ראשון ותהא אתה הגואל.

מנלן דחומש נוהג אף כשאין שדה אחוזה נוהג

המקדיש את שדהו בשעה שאין היובל כו' שהבעלים נותנין חומש, פרש"י ובשדה אחוזה קא מירי ובזמן שאין יובל נוהג נפדית בשוויה כדתניא בשילהי פירקין כו', והנה שם בגמרא ילפינן דאין שדה אחוזה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר ויצא ביובל ושב לאחוזתו, ולכאורה יפלא אם כן אמאי בעלים נותנין חומש ולא אמרינן שגם דין חומש אינו נוהג בשעה שאינו יובל דהא קרא כתיב (ויקרא כ"ז י"ט) ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו ויסף חמשית כסף ערכך עליו וקם לו ופרש"י על התורה ואם גאל יגאל המקדיש אותו יוסיף חומש על הקצבה הזאת, ר"ל על מה שנאמר בפסוקים שלפניו זרע חומר שעורים כו' ואם אחר היובל כו' וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות כו', ועל ערך הקצוב הזה קאמר קרא דאם גאל יגאל הבעלים יוסיף חומש ומנלן דכשנפדה בשוייה גם כן מוסיף חומש.

ואפשר דילפינן במה מצינו משאר הקדישות דבעי חומש דחזינן דילפינן לה מהדדי, דהנה לעיל מינה כתיב דין מקדיש בהמה טמאה (פס כ"ז י"ג) ואם גאל יגאלנה ויסף חמישית על ערכך וז"ל תורת כהנים (נחקותי פרשתא ד' ה"ז) ויסף חמישית על ערכך הרי כאן שנים א' מוסיף חמישית וא' שאינו מוסיף חמישית ואין ידוע אם בבעלים אם בכל אדם מה מצינו בגאולות האמורות למטן הבעלים מוסיפים חמישית ואין כל אדם מוסיפים חמישית אף הגאולות האמורות כאן הבעלים מוסיפים חמישית ואין כל אדם מוסיף חמישית ופירש הר"ש משאנץ בקרא דלעיל כתיב כערכך הכהן כן יהיה משמע שאין צריך להוסיף יותר על דמיה ובקרא של אחריו מצריך להוסיף חומש מה מצינו בגאולות של מטה במקדיש בית ושדה אחוזה שהבעלים מוסיפין חומש כמו שמפורש בהם בהדיא וכל אדם אין מוסיפין בהן חומש אף כאן כן עכ"ל הרי דילפינן חילוק דבעלים מכל אדם בבהמה טמאה במה מצינו משאר גאולות, וכיון שכן מסתבר גם כן למילף להיפך מצינו בשאר גאולות דמוסיף חומש אף שנגאלין בשוויהן אף כאן בשדה אחוזה מוסיף חמישית אף כשנגאלת בשיוויה ואין דין חומש שייך לערך הקצוב.

ונראה עוד דבאמת הא דאמרינן אין שדה אחוזה נוהג בזמן שאין היובל נוהג לאו למימרא שאינה שדה אחוזה דקושטא הוא שזה שדה אחוזתו שהרי אם יתחדש היובל יחזור השדה אצלו אם מכרו בינתיים רק כעת דליכא יובל אין דיניה נוהגות, וכיון דאכתי שדה אחוזתו הוא שייך ביה דין חומש, וביאור החילוק בין ערך הקצוב שאינו נוהג לבין חומש שנוהג יש לומר שהרי מכיון שאין יובל נוהג אם יקדישנה לא יצא מכח הקדש לעולם וגם אם ימכרנה לא יוחזר לו לעולם וממילא שאין לו שום בעלות ותביעה על שדה זו ועל כן

לית ליה זכות לגאלנה בערך הקצוב (שהוא כדרך כלל זכות עי' ב"מ (ס"ז סוע"ב) דלפי' פירות גופא קממע שוה יותר וכש"כ עם הקרקע), אבל לענין חובה דהיינו להוסיף חומש אם רוצה שיוחזר לו אפשר שצריך ליתן כי כשיוחזר לו יהיה באמת שדה אחוזתו ולכן ענין החומש לא נתבטלה ודו"ק.

קו' התוס'

תוד"ה א"ר יוסי כו', תימה איך היה זה המעשה בימי רבי יוסי כו' וי"ל דפליג על פי הקבלה כו', בתוספתא (פ"ד ה"ח) הגירסא אמר רבי יוסי "אפילו" לא אמר זה אלא כביצה וכתב ביקר הערך דלפי זה לא קשה קושיית התוספות דלאו מעשה שהיה קאמר אלא דינא קאמר דאפילו אם לא היה אומר אלא כביצה נמי הוה פדיון.

ואינו נראה, דגמרא דידן ודאי סבר דרבי יוסי מעשה שהיה קאמר מדמסיק אמר לו הגעתיך נמצא מפסיד איסר ושדהו לפניו סתמא כרבנן ואי עובדא באיסר הוה איך משמע כרבנן והלא סוף סוף הפסיד איסר ולא ביצה ואיך הוה ליה למימר, אלא על כרחך דרבי יוסי נמי מעשה שהיה קאמר ולכן שפיר הקשו התוספות איך היה זה המעשה בימיו.

איך יתיישב עם התוס' שלפנ"ז

שם, בא"ד א"נ אפילו שלא בזמן הבית גאולה בבעלים תחילה כו', וקשה דבריהם סותרים מה שכתבו לפני זה (בד"ה המקדיש) דמתניתין בזמן הבית מירי דאיכא רווחא להקדש דשלא בזמן הבית מחללו אם ירצה אפילו לכתחילה על שוה פרוטה, ועוד איך יתפרש המשך המשנה לפי מאי דמסקינן דתנא קמא ורבי יוסי פליגי אי בעי שיהא בחומשו שוה פרוטה והלא בזמן הזה כל החילול אינו אלא בפרוטה.

ונראה דסבירא ליה לתוספות בהאי תירוצא, דכיון דמדין תורה צריך ליתן כל שיווי ערכו ולא להחסיר כלום וחילול שוה מנה אפרוטה אינו אלא בדיעבד ורק בזמן הזה הקילו אפילו לכתחילה לעשות כן, [וכ"ז מוכח מדברי רש"י בב"מ (נ"ז ע"ב) ובדברי ר"ת בס' הישר (ע"ז י"ג) ונתבאר לקמן (כ"ט ע"ב בתוד"ה שקול ד' זוז) עי' מש"כ שם], אין הכי נמי שמחלל אם ירצה על שוה פרוטה ומכל מקום מצות גאולה לא קיים והרוצה לקיים מצות גאולה צריך ליתן שיוויו (ומשמע גם מומס).

ביאור הקו' והתי'

תוד"ה מאי אומרין כופין, וא"ת מ"ש דצריך כפיה הכא טפי כו' וי"ל דשאני הכא דיכול לבוא לידי תקלה כו', הקשו המפרשים מאי קשיא ליה לתוספות והרי בהני דהתם בשני צדדים איכא מצוה דבין יבום בין חליצה מצוה וכן פטר חמור ועריפתו וכו' וממילא דאין כופין לצד אחד מה שאין כן הכא דמצות גאולה באדון ואם לא יגאל בטלה מצוה, ועוד שאני הכא דאיכא תלתי טעמא מה שאין כן בהנך.

ולענ"ד לא קשיא, חדא דמה שעריפה נמי מצוה אינו טעם שלא נכוף אותו לקיים מצות פדייה דהא סוף סוף חיובא רמיא עליה לפדות ועל כל המצות כופין אותו שיקיימם כדאיתא בכתובות (פ"ו ע"ב) ומה מהני שאם לא יקיים חיובו יקיים מצוה אחרת, [הגע בעצמך אי לאו דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכי לא היה כופין אותו לקיים חיובו אפילו עוסק במצוה אחרת], וכל שכן לדעת הראב"ד (רפי"ב מביכורים) דעריפה לאו מצוה הוא כלל דתקשה למה אין כופין לקיים מצות פדייה, ועוד דגם הכא בשני צדדים

והכי פירושא דמתניתין, דהרי נתבאר לעיל (ד"ה פתח פתח לפתון) דפתח אתה ראשון שני משמעות יש לה הא' שיאמר הוא תחילה בכמה רוצה ליתנה כדי שיהא רווחא להקדש והב' שיהא הוא הגואל תחילה כי מצותו הוא, ובהאי עובדא דרבי יוסי מה שאמרו לו פתח אתה ראשון לא שיאמר תחילה בכמה אתה רוצה ליתנה דהכא לאו משום רווחא דהקדש אלא מפני מצותו אמרו לו תהא אתה הגואל (ולפ כפרש"י דגזבר קממרה דמזה"ז ליכא גזבר אלא מתריס מו פי"ד ממרו לו), וכבר נתבאר לעיל שם דהכי משמע לישנא דמתניתין גופא דאמרו לו פתח אתה ראשון ומיד אמר לו הגעתיך ולא מצינו שהמתינו שיאמרו אחרים כמה יתנו אלא ודאי דרק משום מצותו הוא שאמרו לו, מה שאין כן לעיל שכתבו התוספות דבזמן הבית מירי דאי שלא בזמן הבית יכול לכתחילה לחללו על פרוטה התם קאי על מה שאומרים לו לפתוח ראשון כדי שיאמר בכמה נותנו ומוסיף חומש ויהא רווחא להקדש ועל זה קאמרי דכל זה רק בזמן הבית אבל שלא בזמן הבית יכול לחלל על שוה פרוטה וממילא דאין רווחא להקדש במה שיאמר הוא תחילה, אבל לפתוח ראשון במצות גאולה ולכופו (כדי שלא יבואו לידי תקלה כמוש"כ תוד"ה מאי אומרין כופין עמש"כ שם) זה באמת שייך בכל זמן (עי' תוס' לקמן כ"ט ע"ב הנ"ל דיש מקום תקלה לעולם ועמש"כ שם).

מצוה הוא דגאולת אחרים נמי מצוה ומנאה הרמב"ם בספר המצות (ע' ק"ז) עיי"ש וכן בריש הלכות ערכין וחרמין חמש מצות עשה והרביעי הוא דין ערכי שדות ופשיטא שכל מי שנותן ערך הקצוב בכלל המצוה ולאו דוקא אדון נמצא דבכל אופן הוי מצוה בין גאלה אדון בין גאלה אחר, ואין לחלק דשאני הכא שמצוה השניה מתקיים על ידי אחר ואין בזה לפטור מלכוף לאדון לקיים מצותו דהכי נמי במצות יעידה שקודמת למצות פדייה הרי יעידה אדון עושה ופדיון אחרים עושין ואף על פי כן אין כופין לאדון.

אלא ודאי הטעם שאין כופין בכל הני מפני שכיון שאמרה תורה אם לא תיבם אז תחלוץ ואם לא תפדה אז וערפתו נמצא שהתורה עצמה נתנה לו מקום מפלט שאם לא יעשה בדרך זה יעשה בדרך אחר ולכן אין כופין שיקיים דוקא בדרך הראשון, ואם כן אין נפקא מינה אם בדרך השניה יתקיים מצוה או לא אלא בכל אופן שהתורה נתנה דרך אחרת אי אפשר לכוף אותו לעשות כדרך הראשון והכי נמי במצות גאולה כיון שאמרה תורה ואם לא יגאל ונמכר בערכך הרי יש כאן דרך אחרת ושפיר הקשו התוספות למה כופין אותו לגאול, [ועי' מנ"ח מ' כ"ב אות כ"ב].

ועל זה תירצו דהכא יכול לבוא לידי תקלה ר"ל דכיון דתלוי ביד אחרים אם ירצו לגאול או לא ובין כך ובין כך יהנו אחרים ויבואו לידי תקלה לכן כופין אותו שיגאל הוא [וכיון שכן אפי' יש אחר לפנינו הרוצה לפדות כופין לבעלים דלא פלוג רבנן עי' רי"ט אלגאזי פ"ק דבכורות סוס"י י"ד], מה שאין כן בהני דהתם דאין תקלה אם לא יעשה בדרך הראשון ויעשה בדרך השני, ולפי זה באמת אין הכפיה שבכאן מטעם תקלה אלא משום דינא דכופין על המצות רק דמהאי טעמא לחוד לא מצינו לכייפיה כיון שהתורה נתנה לו דרך אחרת אבל כיון שיש כאן חשש תקלה מפני שדרך האחרת תלוי באחרים על כן אמרו חכמים דניכייפיה לקיים מצותו.

וממילא דלא קשה מה שהקשו המפרשים מאי טעמא כייפינן ליה משום שיבואו לידי תקלה והרי הוא כבר הקדישה ואינו שייך לו אלא להקדש ואם יש בו חשש תקלה מה זה ענינו של מקדיש יותר משל אחרים, אבל להנ"ל לא קשיא דטעמא דכייפינן ליה הוא כדי שיקיים מצותו וחשש תקלה אינו אלא שלא נימא סברא הנ"ל דלא נכוף מפני שנתנה תורה דרך אחרת ודו"ק.

בביאור דברי הרמב"ם

מאי אומרין נמי כופין כו' חדא ועוד קאמר חדא דאיידי דחביבה כו' ועוד מצות גאולה באדון כו', כתב הרמב"ם (רפ"ה) המקדיש שדה אחוזתו מצוה עליו לפדותה הוא שהאדון קודם ואם לא רצה אין כופין אותו במה דברים אמורים בזמן שמצות היובל נוהגת שאם יגיע יובל ולא יגאלנה תצא לכהנים כמו שבארנו אבל בזמן שבטלו היובלות שהרי אינה יוצאה לכהנים אלא סופה להפדות לעולם כופין את האדון לפתוח בה תחלה והיא נפדית בשוויה כשאר ההקדשות כו', והשיג עליו הראב"ד ז"ל א"א לא מצאתי שום הפרש בין זה לזה שהרי מצות גאולת אדון כתובה היא בתורה והיא בשעת היובל ועוד מפני רבוי החומש שהוא בכל זמן וכשדברה המשנה בשעה שאין היובל נוהג לא מפני שיש הפרש לקדימתו לא למצוה ולא לכוף אלא מפני שאר דברים האמורים במשנה, והרדב"ז נותן טעם לדברי הרמב"ם דאין כופין אלא שלא בשעת היובל דאילו בשעה שהיובל נוהג אמאי כייפינן כיון שיוצאה לכהנים ביובל כפוי ועומד הוא ע"כ ר"ל דודאי יגאלנה מפני שמפחד שיפסיד שדהו לגמרי, מיהו קשה דילמא הקדישה מפני שאינה רוצה בה ולא יבוא לגאלנה לעולם.

ולענ"ד ביאור דברי הרמב"ם הוא, שמכיון ששדה אחוזה היוצאה לכהנים ביובל הוא מכ"ד מתנות כהונה (עי' חולין קל"ג ע"ב) על כן אי אפשר לכוף את האדון לקיים מצותו שהרי על ידי זה יפסידו הכהנים מתנתם, ואף על פי שאם גאלה בעלים יש בו קיום מצוה אבל בית דין אין כופין אותו על חשבון הכהנים ולכן דוקא בזמן שאינו יוצא לכהנים ורק לפדיון הוא עומד כופין אותו לקיים מצותו, ועל דרך זה יתבאר גם כן דבריו בפירוש המשניות ז"ל לפיכך בזמן שאין שם יובל למה פודין שדה זו הואיל ואין שם יובל שתצא בו לכהנים לפיכך מכריחים את בעליה ומטריחים אותו לתת בה דמים ושיהא הוא פותח ראשון מפני טעמים הרבה הא' שהוא נותן חומש והשני שמצות גאולה באדון כו' ע"כ ור"ל דהא דמכריחים את הבעלים אינו אלא במקום שאינו על חשבון הכהנים.

והנה במה שהקשה הראב"ד דטעמי דחומש ומצות גאולה באדון שייכי נמי בזמן היובל, כתב רדב"ז שם דהני טעמי דגמרא היינו לענין שמקדימין הבעלים לכל אדם אבל לענין כפיה לא מהנו הני טעמי דאם לא רצה לגאול איהו דאפסיד אנפשיה ואין הפסד להקדש

שהרי בשעה שיוצאה לכהנים נותנין דמיה ע"כ, ואינו מובן והלא מכל מקום איכא פסידא דהקדש שהכהנים אין נותנין חומש, אלא נראה כנ"ל דהני טעמי לא מהנו לכפותו אם יש בו הפסד לכהנים, [ובין כך כ"כ לעיל (ד"ה פתח פתח לפתון) דטעמי דחביבא וחומש אינן אלא למה יפתח ראשון לומר בכמה רוצה לפדות אבל אינן טעמי לכפותו לגאול ורק משום מצות גאולה באדון כופין אותו לגאול עיי"ש, ועכ"פ י"ל דכ"ה דעת הרמב"ם].

ואם תאמר בשלמא לקיים מצותו אין כופין משום הפסד הכהנים אבל מהיכי תיתי שהקדש יפסיד חומשו ומאן יימר שהפסד הכהנים חשיב טפי, [ואה"נ לפי הנ"ל (בשו"ע) אי"ז קושיא דחומש אינו טעם לכפי' כלל, ורק אי נימא דדעת הרמב"ם שמפני החומש כופין אז צ"ע למה בהפסד כהנים אין כופין].

אולם לכאורה מוכח כן מן התוספתא, דהכי תניא (פ"ד ה"ט) המקדיש שדה אחוזתו שלא בשעת היובל ביתו ומטלטלין בין בשעת היובל ובין שלא בשעת היובל כופין את הבעלים לפתוח ראשון, וכתבו המפרשים (יקר הערך ופס"ד ועוד) שמכאן ראיה להרמב"ם דדוקא שלא בשעת היובל כופין ודלא כהראב"ד, ובאמת דצריך עיון שבהלכה הקודמת (ה"ח) תנא המקדיש שדהו בשעה שאינו יובל אומרים לו פדה אתה ראשון שהבעלים נותנין חומש כו', הרי שגם לגבי אומרים קאמר דוקא שלא בשעת היובל וזה קשה גם על הרמב"ם, וצריך לומר דמאי אומרים כופין ותני רישא והדר מפרש לה בסיפא, ולפי זה רישא הכי קאמר המקדיש שדהו בשעה שאינו יובל כופין אותו לפדות ראשון שהבעלים נותנין חומש כו', והיינו משום רווחא דהקדש, הרי שבשעת היובל אין כופין אפילו לרווחא דהקדש (והטעם כנ"ל שלא יהא הפסד להכהנים).

בשדה מקנה ליכא מצות גאולה באדון

ועוד מצות גאולה באדון, פרש"י בפ"ק דבכורות (י"ג ע"ב), והתם ילפינן לה מדכתיב ואם לא יגאל ונמכר בערכך ופרש"י שם במתפיס בהמה טמאה לבדק הבית כו', ור"ל דכתיב (ויקרא כ"ז כ"ז) ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך ויסף חמישתו עליו ואם לא יגאל ונמכר בערכך והוא בנין אב לשאר הקדישות שמצות גאולה באדון, ולכאורה הדין כן בין בהקדש שדה אחוזה בין בהקדש שדה מקנה אבל המנחת חינוך (מ' שנ"ה) דייק מדברי הרמב"ם דבשדה מקנה ליכא מצות גאולה באדון מדכתב (רפ"ה) המקדיש שדה אחוזתו מצוה עליו לפדותה הוא שהאדון קודם, ודבר זה לא הזכיר בשדה מקנה ואדרבה שם (פ"ד הכ"ו) כתב כיצד דין מקדיש שדה מקנה שמין אותה בדמיה וכו' ופודה אותה כל מי שירצה ואם פדה אותו המקדיש אינו מוסיף חומש, משמע דאין מצות פדייה באדון דוקא.

ובאמת בגמרא גופא משמע כן, דתנן המקדיש שדהו כו' אומרים לו פתח אתה ראשון ובגמרא איכא ג' טעמי חדא דאיידי דחביבה וכו', וצריך עיון אמאי נקט המקדיש שדהו והא אפילו אם לוקח הקדיש שדה מקנתו נמי איכא טעמא רבה לומר לבעלים פתח אתה ראשון דאיידי דחביבה ליה טפי ופריק ליה ועוד שהבעלים נותנין חומש (ולפי' הקדישה לפתח פתח דמ"ש), אלא ודאי משום דמתניתין קאמר נמי דכופין אותו לפדותה ומטעם מצות גאולה באדון (כמוסגמ"נ לעיל ד"ה פתח פתח לפתון) וזה לא שייך בשדה מקנה ולהכי נקיט מקדיש שדהו.

ואם תאמר מאי שנא שדה מקנה משאר הקדישות דלא ילפינן מבנין אב מבהמה טמאה, יש לומר דשאני הני דאדון הוא המקדיש וכבר נתבאר (בכ"מ) דעיקר הקדש לפדיון הוא שהרי אין צורך להקדש בשדה אלא בדמי פדיונה ולכן דין הוא שיהא הוא הפודה שעל ידי זה מתקיים תכלית הקדישו מה שאין כן בשדה מקנה דלוקח הקדישו אין למילף שיהא מצוה על האדון לפדותה, והא דלא חשיב ליה לעיל (י"ד ע"ח) מה בין שדה אחוזה לשדה מקנה כבר כתבו התוספות שם (בדפס ני"ג ע"ב) דיש חילוקים אחרים דלא חשיב במתניתין, (ועמש"כ שם דרק מה שצריך לשדה אחוזה להקל ולהחמיר).

אמירתו לגבוה כו' גבי מקח וממכר דהקדש

מתני' חזר בו שלש חמשים ממשכנין מנכסיו עד עשר, פירש רגמ"ה דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכן מבואר בכמה ראשונים (עי' לקמן), והנה בקידושין (כ"ח ע"ב) אמרינן כיצד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט האומר שור זה עולה בית זה הקדש אפילו בסוף העולם קנה, והקשה בתוספות יו"ט שם דהא במקח וממכר נמי משכחת לה כדתנן במתניתין דערכין ממשכנין מנכסיו כו' דבדבורא בעלמא נתחייב להקדש וכי תימא דרבותא קמשמע לן דאפילו נותן מתנה להקדש זוכה באמירה וכל שכן כשהוא דרך מקח וממכר דאיידי דקני מקני דאכתי תקשה לך אם כן רשות הגבוה בכסף למה לי כלל תיפוק לי דבאמירה בלחוד קנה ההקדש ומיהו בזה כתבו

התוספות (סד כ"ט ע"ב ד"ה מסכו) דלא שייך לומר אמירתו לגבוה אלא כששם הדבר בפחות משוויו שמתכוין לוותר להקדש בכי הא שייך לומר אמירתו לגבוה כו' אבל כשמוכר הדבר בשוויו ולא נתכוין לוותר כלל לא שייך אמירתו כו' ולא יתחייב באמירה כלל, (וכ"ה בב"ב קנ"ג ע"ב תוד"ה ולפ תשיימה), ומסיק שם התוספות יו"ט דלפי זה מתניתין דממשכנין מנכסיו צריכין לדחוק דדוקא כשנראה שמתכוון לוותר, ורעק"א מביא שם משו"ת פנים מאירות (מ"ב סי' כ"ה) דאין בזה דוחק כל כך דיש לומר דמתניתין רמזה במה דנקט כל הנך בבי מעשר עד חמשים דבא להורות לן דהפליגו בכדי שאין הדעת טועה וקתני אחד אומר בעשרה דומיא דהאחד אומר בחמשים דודאי הפליג בכדי שאין הדעת טועה אף זה שאמר עשרה ידע שאינו שוה אלא חמש ורצה לוותר ע"כ, ור"ל אף דלגירסתינו במתניתין חזר בו של עשר מוכרין אותו בשיוויה מפורש להדיא שגם בן עשר מוותר להקדש מכל מקום הוצרך להוכיח שבן העשר ידע מזה ולא שטעה בשיוויו וחשב שאינו שוה אלא חמש דאי טועה הוא אין כוונתו לוותר.

ולפלא שהתוספות יו"ט לא הביא הר"ן שם במקומו (י"ב ע"ב בדפי הריי"ף) שהקשה ותירץ כוותיה, וז"ל ואיכא למידק למה לי דקתני גזבר שנתן מעות בשביל בהמה אפילו בלא דמים נמי קנה באמירה בעלמא דהא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכי תימא הני מילי במקדיש אבל במוכר לא [א]ליתא דהא אמרינן בפרק יש נוחלין גבי בנו של יוסף בן יועזר כו' ואמרינן נמי בערכין כו' ממשכנין מנכסיו עד עשר, יש לומר התם הוא משום דמאי דאמר חמשים איכא רווחא להקדש והוי כעין נדר ושייך ביה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיא אבל כי ליכא רווחא להקדש אין כאן נדר כו' עכ"ל.

ועל כל פנים מבואר מדברי הר"ן טעמא דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט משום דהוה כעין נדר וכן כתב הרא"ש בנדרים (כ"ט ע"ב ד"ה שמני הכא דממל"ג, וע"ע רשב"ם ב"ב סה ד"ה ממשמע נדר ומשמע קנין ופ"ע כוונתו שם), ולפי זה גם אידך קושיא של התוספות יו"ט לא קשה דמאי דנקט שם האומר שור זה עולה בית זה הקדש לא משום דשאני מקדיש ממקח אלא דשאני הרי זו מהרי עלי, ונקט התם באומר הרי זו דלענין קנה הקדש קאמר וזה לא שייך אלא במיחד חפץ פלוני דהוה ליה כמסירתו להדיוט ממש אבל באומר הרי עלי כהא דמתניתין אף דמהני אמירתו לגבוה למהוי כעין נדר שלא יוכל לחזור בו וממשכנין אותו לקיים דבריו אבל קנה הקדש לא שייך, וחילוק זה מבואר בתומים (סי' פ"ז סקכ"ב) לענין אחר עיי"ש [ומשה"ק עליו הקצוה"ח שם ל"ק דאף אם יש שיעבוד נכסים מ"מ לא קידשו עיי"ש ודו"ק], ועין עוד ברש"י ביצה (כ' ע"ב ד"ה ומינו מגלח) ובתוספות מנחות (פ"ב ע"ב ד"ה תודה) דמבואר בדבריהם להדיא דגם בהרי עלי איכא אמירה לגבוה כמסירה להדיוט שלא יוכל לחזור בו.

והנה יש כאן תימה על הר"י, דהנה הר"ן בקידושין שם תוך דברי קושייתו כתב דליכא למימר דדוקא במקדיש אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אבל במוכר לא דהא אמרינן בבבא בתרא גבי בנו של יוסף בן יועזר דאשכח מרגניתא דאמרה ליה דביתהו אמטייה לגזברים ולא תשיימיה את דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ואמרינן נמי בערכין חזר בו של חמשים ממשכנין מנכסיו עד עשר, אבל הריטב"א בבבא בתרא שם בשם ר"י באמת מחלק בין הקדש למכר וכתב דהא דאמרה שם לא תשיימיה את דאמירתו לגבוה כו' אשה זו טועה היתה דכל שאומר אדם על דרך מקח אינו הקדש (כדמוכח בקידושין בגזבר שמשך כו' דהיינו קו' הר"ן הנ"ל), וקשה דהא מתניתין נמי משמע דדרך מקח אמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט ועל זה לא תירץ כלום.

ונלענ"ד דבין כך צריך ביאור מנליה להר"י לחלק בין מקדיש לדרך מקח ומאי סברא איכא דהכא מהני והכא לא מהני, לכן נראה דכוונתו כהר"ן הנ"ל דדוקא במוותר ולכן במקדיש סתם אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ובסתם מקח וממכר לא אמרינן אמירתו לגבוה כו' ולהכי בבבא בתרא שם שהביא מרגלית למכור ואין בדעתו לוותר להקדש לא אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להקדש אלא אשה טועה היתה, אבל היכא

(א) **בתו"כ** בחקותי (פרשתא ד' ה"י) כערכך הכהן כן יהיה אמר א' הרי הוא שלי בי' סלעים אמר אחד בעשרים כו' ממשכנין אותו כו', ופירש הראב"ד בערכך הכהן כו' כלומר כמו שהערכת על עצמך או שתקבל עליך ערך הכהן כן יהיה על כרחך, והר"ש כתב שהרי אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכתיב כערכך הכהן כן יהיה, וצריך ביאור תרתי למה לי, ואפשר דאי לאו סברא דאמירתו לגבוה כו' לא הוי מפרשינן קרא כך, אבל אכתי קשה אי סברא קרא למה לי, ויש לומר דמכאן למידין דאמירתו לגבוה שייך גם במקח וממכר דהקדש, שהרי הר"ן הוצרך להוכיח ממתניתין ומבבא בתרא דגם במוכר איתא האי דינא משמע דמסברא גרע מוכר ממקדיש (ולפ כהמיי"ט הנ"ל) ותקשה מנלן באמת דגם במוכר איתא, ברם מקורו טהור מהאי קרא ודו"ק.

דכוונתו לוותר ודאי דאפילו במקח וממכר אמרינן כן והיינו טעמא דמתניתין דמתחייב כי מוותר להקדש ביותר מכדי שיוויה וכנ״ל ודו״ק.

ומכל מקום קושיא הנ״ל יקשה על תור״י הזקן בקידושין שם שתירץ קושיית התוספות אמשכו במאתיים למה לי טעמא דלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש תיפוק ליה משום אמירתו לגבוה, ותירץ דלא אמרינן אמירתו לגבוה אלא מה שהוא נותן לגבוה כגון שור זה עולה כו׳ אבל מה שהוא אומר ליתן לא שייך ביה אמירתו לגבוה שהרי לא אמר שהוא נותן אלא יתן ע״כ, וקשה מסוגיין שאינו נותן אלא אומר שיתן וצ״ע.

כ״ז ע״ב

מה שהבעלים נותנין סלע שהוסיף זה הוא מגזה״כ

הבעלים נותנין עשרים ושש, פירש רש״י דלהאי לא יהבינן לה כו׳ **ובעלים יתנו על כרחן אותו סלע שהוסיף זה על הקרן כו׳**, ולא פירש מאי טעמא נותנין בעלים אותו סלע וכי אמירתו של זה מוסיף חיוב לבעלים והרי בין כך הקדש אינו מפסיד בקבלם כ״ה, [ובאמת שיטת הרמב״ם (פ״ח ה״ה) אינו כן דרק אם הבעלים הוסיפו פרוטה על מה שאמר הלה כגון כ״ו ופרוטה אז חייבין ליתן כן, דאז נראה דשוה לו כך עי׳ לקמן סוף הסוגיא בד״ה אם רצו בעלים מעיקרא], וליכא למימר דכיון שהוסיף זה סלע הרי הוא שוה עכשיו להקדש כ״א כיון שיש מי שיתן כ״א דאם כן אמאי לא יתן חומש על זה, ועוד אי הכי מאי טעמא דסיפא אמר אחד בכ״ו אם לא רצו הבעלים אומר לו הגעתיך ופירש רש״י הואיל וקרנא דידיה כקרן וחומש דבעלים, והרי בעלים נמי בעי למיהב כ״ו משום קרנא שהרי הוא שוה עכשיו להקדש כ״ו כיון שיש מי שיתן כ״ו ומלבד זה מוסיף חומש על כ׳ דאמר איהו ואם כן הדרא מילתא דכופין לבעלים, אלא על כרחך דמשום אמירה דהני לא נשתנה שיווי של שדה ומה דבעלים נותנין סלע שהוסיף זה הוספה על הקרן ולאו קרנא ושיווי גופא, וממילא דצריך ביאור מאי טעמא בעלים נותנין אותו סלע.

אבל בתורת כהנים מבואר דממשמעות דקרא הוא, דאמרינן התם (בחוקותי ריש פרק י׳) כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום הבעלים אומרים בעשרים וכו׳ ובר״ש שם כתב אמר אחד מהן הרי היא שלי בכ״א הבעלים נותנין כ״ו שאין מוסיפין חומש על עילויו של זה למדנו מהאי קרא דאין אדם אחר מוסיף חומש על הקדישו וכן אין הבעלים מוסיפין חומש על עילויו של אחר דכתיב כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום ולא כאשר יעריך אדם אחר על עצמו ע״כ, ר״ל כאשר יעריך הכהן דהיינו כאשר שוה בשוק כן יקום ר״ל על זה יוסיף חומש ולא כאשר בא אחר והעריכו לעצמו ביותר[א], ומדקאמר שלא יוסיף חומש על הסלע שמוסיף שמע מינה שצריך ליתן אותו סלע רק החומש לא יתן עליו (ובגמ׳ כשלח מזכו בעלים והוסיפו מיירי דאם מזכו והוסיפו הוה ליה קרנא דידיה ועומן עליו חומש) **וממילא שטעם הנתינה הוא גזירת הכתוב**, [אבל הרמב״ם הנ״ל ס״ל דאף אם חזרו בעלים והוסיפו לא הוה כקרנא דידי׳ (והטעם יתבאר לקמן שם) ורק אי בעלים מוסיפין פרוטה על האחר חייבין במה שאמר האחר ועלה קאי קרא שאינו מוסיף חומש].

ולפי זה יש לעיין במה שכתב בשיטה מקובצת (שם ג׳) בשם ר״י ורא״ש, קצת קשה וכי מפני שיעלה בדמים יתר מכדי שוויה ניכוף לבעלים לתת ויש לומר אם יראו הבעלים שיעלוהו יותר משויו יאמרו תפדו אתם ואני אעלה את החומש ע״כ, ולכאורה מאי קשיא ליה והא גזירת הכתוב הוא שיתנו בעלים מה שאמרו אחרים.

ונראה פשוט דקושייתם הוא, דלא מסתבר שהתורה יחייבו לבעלים ליתן כל מה שיאמרו אחרים מבלי שיהא לו לבעלים עצה להינצל מזה דלא יתכן שיהא כל אחד יכול להפסיד חבירו ויאמר סכום גדול ביודעו שלבסוף יכפוהו לבעלים ליתנו וישרים דרכי ה׳, ועל זה תירצו כי באמת יש לו מנוס להשמט מכפיית חבירו באמרו שיתן החומש בלבד (ודבר פשוט הוא שהרי

(א) והגר״א שם פי׳ להיפך, כאשר יעריך אותו הכהן היינו איש אחר לפני הכהן כן יקום על הבעלים, ולפי״ד כן יקום היינו לחייב בעלים במה שאמר אחר, אבל אינו במשמעות הכתוב כאשר יעריך אותו אחר לפני כהן, ומש״כ שם עוד שכיון שא׳ רוצה ליתן כ״א מסתמא שוה כ״א והיאך הוא יכול לקנות בפחות משוויה כו׳, צ״ע וכי מילתא דפסיקא הוא שאם א׳ נותן כ״א מסתמא שוה כך אדרבה לפי גירסא שלנו במתניתין חזר בו של עשר מוכרין אותו בשיוויו ונפרעין משל עשר את המותר מבואר להדיא שאינו שוה אפילו י׳ וכגי׳ זו מבואר ברש״י (ע״ב ד״ה מפלגין), וכ״ה בר״ן הובא לעיל (ע״ב מתני׳ ד״ה מזר בו) דהכא במוותר להקדש וכן ברעק״א בשם פנים מאירות וכ״מ בשטמ״ק (שם ג׳) עיי״ש, ועוד דבין כך פדיון הקדישות בעי שומא ואיך נתן עשרה אם שמאוהו בכ׳ או נ׳.

פירוש רש"י ופירוש הרמב"ם

אלא אמר רב חסדא לא קשיא כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה, לפירוש רש"י בבת אחת משלשין היינו שכל אחד משתתף עם קודמיו במה שאמרו כי בכלל דבריו דבריהם ובזה אחר זה אינו חייב אלא מה שהוסיף דאומר לגזבר שבקי לך זה שקדמני, אבל הרמב"ם (פ"ח ה"ד) כתב שאם חזרו בבת אחת משלשין ביניהם וכולן נותנין בשוה כגון אחד אמר י' ואחד כ' ואחד כ"ד כל אחד נותן ח' והראב"ד השיגו דאם כן מאי פריך ארב חסדא חזר בו של ארבעים ממשכנין אותו עד עשר ואמאי ליתיב בן חמשים בהדיה והלא גם אי נותן בהדיה כך עולה שיתן זה י' וזה י', ותירץ הרדב"ז דגמרא פריך מקמי דידע דיש חילוק בין בבת אחת או בזה אחר זה אבל בתר דאסיקנא דמתניתין בזה אחר זה ורב חסדא בבת אחת אמרינן דמשלשין היינו שכל אחד יתן בשוה והטעם דכיון שהסכימו כולם לחזור בבת אחת משמע דבעל השלשים ובעל הארבעים הסכימו לבעל החמשים בחזרה ונעשו כולן שותפין בהפסד ולפיכך משלשין ביניהם ובכל דוכתא דאמרינן משלשין ביניהם הוי פירושה כדברי רבינו דמשמנין ביניהם בשוה עכ"ד, ואם תאמר אכתי מעיקרא איך סלקא דעתך דכל אחד משתתף עם קודמיו (כפרש"י) והא משלשין פירושו בשוה, תירץ הכסף משנה דלפי הסלקא דעתך משלשין בשוה היינו במה שאמר קודמיו כגון אם חזר בן הנ' ובן המ' אז בן הנ' נותן הי' שהוא לבדו הוסיף והי' שהוא משותף עם בן המ' משלשין ביניהם וכן שניהם עם הי' של בן הל' וכו' (כפרש"י), אבל למסקנא בבת אחת משלשין ביניהם הכל אפילו מה שהוסיף כל אחד ובזה אחר זה אין בן הנ' מסייע לבן המ' כלל וכן הלאה.

ותמה הלחם משנה אם כן אמאי מוקי מתניתין בזה אחר זה והא אפילו בבת אחת מצי מיירי דכיון דמתניתין מיירי שכל אחד הוסיף י' אם כן אם חזרו כולן כאחד נותן כל אחד בשוה עשר ובזה אחר זה נמי נותן כל אחד עשר ומה חילוק ביניהם, בשלמא לרש"י והראב"ד נפקא מינה דבבת אחת משלשין שכל אחד משתתף עם קודמיו וכנ"ל ובזה אחר זה כל אחד אחראי על י' דיליה מה שאין כן להרמב"ם מאי נפקא מינה, ותירץ דמשום האי דאמר עשר דאי מיירי בבת אחת אמאי אינו מסייע לאחרים ר"ל אם לבסוף נמכר בה' דאינו נותן אלא ה' האחרים ולמה אינו נותן ביחד עם האחרים מה שהפסידו ומשום הכי מוקי בזה אחר זה עכ"ד.

אבל באמת בגוונא דמתניתין דלבסוף נמכר באיזה סכום ולא הפסידה הקדש חמשים שלימים אם כן לא רק בשל עשר יהיה נפקא מינה אלא בכולהו, דאין אחד נותן עשר כי ההפסד לא היה נ' שכל אחד יתחייב י' וממילא לא רק משום בן עשר לא מצי מוקי מתניתין בבת אחת אלא משום כולהו, ובר מן דין קושיא מעיקרא ליתא אמאי לא מוקי מתניתין בבת אחת דהלא מתניתין משמע להדיא דחזרו בזה אחר זה דקתני חזר בו של נ' ממשכנין כו' חזר בו של מ' ממשכנין כו', ורב חסדא לא בא אלא לומר דלא תימא מתניתין לאו דוקא והוא הדין בבת אחת קמשמע לן דליתא אבל מתניתין ודאי לא מיירי בבת אחת.

והנה במה שכתב הכסף משנה דלמסקנא בזה אחר זה אין בן חמשים מסייע לבן ארבעים כלל ולא בן ארבעים לבן חמשים, יש לתמוה מנלן הא הרי לפי הסלקא דעתך משלשין קאי על השותפות עם קודמיו ומהיכי תיתי דלמסקנא הכוונה דכולם נותנין בשוה, ובפשטות יש לומר משום דמשלשין משמע יותר דנותנין בשוה כבכל מקום רק בההוה אמינא היינו דוחקין כרש"י.

אבל יש לבאר יותר, דהנה מתחילה אמר רב חסדא לא שנו אלא שבן מ' עומד במקומו אבל אין בן מ' עומד במקומו משלשין כו' ושוב כדפריך מבן י' משני אלא אמר רב חסדא לא קשיא כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה ובשיטה מקובצת מביא ספרים דלא גרסי "אלא", ונראה דשיטת רש"י והרמב"ם תלוי בהני גירסאות, דלפי רש"י לא גרסינן אלא ורב חסדא לפרש דבריו קאתי דמה שאמרתי משלשין היינו דוקא כשחזרו בבת אחת דאז כל אחד משתתף עם קודמיו ומתניתין בזה אחר זה דאינו נותן אלא י', והכי קאמינא לא שנו מתניתין דאינו נותן אלא י' דוקא שבן מ' עומד במקומו דאז בן נ' נותן י' ואם

[**ומה** שיש לדקדק עוד לפמש"כ התוס' (ד"ה למימרא) דקושיית הגמ' ממעשר היינו מ"ט הכא מוסיף בעלים כפי מה שאמר הלה והתם לא, ואי נימא דגזה"כ הוא מאי קשיא, עי' מש"כ שם].

אחר כך חזר בו בן מ׳ ובן ל׳ עומד במקומו נותן בן מ׳ י׳ וכן הלאה אבל אם אין בן י׳ עומד במקומו בשעה שבן נ׳ חוזר בו אלא שחזרו בבת אחת משלשין ביניהם.

אבל הרמב״ם גרס ״אלא״ דהיינו שחוזר מן החילוק שאמר לעיל דמתניתין מיירי דוקא כשבן מ׳ עומד במקומו אלא אפילו חזר בו בן מ׳ אחר כך אין בן נ׳ משתתף עמו כיון שאין לו שייכות בי׳ שהוא מפסיד להקדש, ורק אם חזרו בבת אחת דכל אחד גורם גם כן הפסידו של חביריו כמו שביאר הרדב״ז אז כולם ביחד הפסידו להקדש נ׳ ולכן משלשין ביניהם, וכיון דמשום שכולן הפסידו הקדש ביחד אתינן עלה ודאי מסתבר דכולן נותנין בשוה ומשלשין פירושו כבעלמא בשוה, וזה שהכריח להרמב״ם דלמסקנא שונה מן ההוה אמינא.

הוספה דבעלים אעפ״י שאינו קרן חשיב כקרן

תוד״ה למימרא, בא״ד ומסיפא נמי ליכא למיפרך (דמניח) [דתנן כצ״ל] **כו׳ דמידי הוא טעמא אלא מפני שמוסיף על הקרן** (שהוא עפריס) **ה״נ במתניתין דין הוא שיקדמו הבעלים שגם הם מוסיפין על הקרן כו׳**, ואין להקשות סוף סוף אין זה קרן אלא הוספה על הקרן דהא אינו מוסיף חומש על זה ואכתי נימא דקרנא דידיה עדיפא דכמו דעדיפא מחומש דבעלים הכי נמי עדיפא מהוספה דבעלים כל שאינו קרן ממש, ליתא דכיון דבעלים נותנו משום שהלה הוסיפו בקרנא דידיה ודינא הוא שיתנו בעלים כך לא יתכן שיהא קרנא דידיה עדיף דאם נימא שלעולם יהיה קרנא דידיה עדיף אז לעולם ניזיל בתריה ומאי שייך שבעלים יוסיפו כנגד קרנא דידיה והרי בכל אופן קרנא דידיה עדיף, ועל כרחך דכשנותן ומוסיף כנגד קרנא דאידך חשיב כוותיה ופשוט.

ביאור קו׳ הגמ׳ ממעשר

בא״ד ושמא הוא מקשה כך מאי שנא שכופין הבעלים כו׳, ולכאורה קשה לפי מה שנתבאר לעיל (ד״ה הבעלים נותנין כ״ו) דגזירת הכתוב שיהא בעלים נותנין מה שאמר אחר אם כן מאי פריך הרי הכא איכא קרא ובמעשר ליכא קרא.

ונראה דהכי פריך אמאי לא ילפינן פדיון מעשר במה מצינו מפדיון הקדישות שיוסיפו בעלים מה שאמרו אינהו דהא הגמרא לא נחית מאי טעמא נותן מה שאמר הלה אלא כל שהדין כאן דנותן מה שהוסיף הלה במעשר נמי יהיה הדין כן, ואף דלישנא דגמרא למימרא דחומש עדיף כו׳ משמע שהקושיא הוא דניזיל כאן בתר קרן ולא בתר חומש או התם בתר חומש ולא בתר קרן מכל מקום כבר כתבו התוספות דזה אינו קושיא דכאן דבעלים נותנין כקרנא דאחר עם חומש דידיה ודאי עדיף והקושיא הוא רק למה באמת נותן כקרנא דאידך, וצריך לומר דהכי קאמר למימרא דחומש עדיף מפני שנותן בעלים כקרנא דאידך והרי במעשר אזלינן בתר קרנא דאידך ומוכח מינה דבעלים אין נותנין כקרנא דאידך ומאי שנא הכא מהתם ולא אמרינן מה מצינו וכנ״ל, ומשני דהכא טעמא משום רווחא דהקדש וממילא לא דמי למעשר ולא ילפינן ליה.

כה״ג ליכא מצות גאולה באדון

בעשרים וחמש נותנין שלשים, ולימרו הבעלים אתא גברא בחריקין, הקשה רש״ש דילמא משום מצות גאולה באדון כייפינן ליה, והגר״א בהגהות לתורת כהנים כתב דלהאי טעמא דמצות גאולה באדון באמת לא מקשה מידי רק פריך לאידך טעמי לעיל שהבעלים נותנין חומש ואיידי דחביבא כו׳, אבל הרד״ל כאן מקשה עליו אם כן בסיפא דאמר אחד בכ״ו דאמרינן רצו אין לא רצו לא דאתי גברי בחריקין נמי תקשה אמאי אין כופין לבעלים ליתן ל״א משום מצות גאולה באדון ור״ל דמשמע במתניתין ובגמרא דדינא הוא דיכול לומר כן ולטעמא דמצות גאולה באדון אין הדין כן, ולענ״ד אי משום הא לא איריא דאי אפשר שלעולם יהא מצות גאולה באדון אף היכא שהאחר נותן בקרנא יותר מקרנא וחומשא דבעלים דאם כן בטלה פדיון באחר והתורה אמרה דגם אחרים יכולין לפדות, אלא אי קשיא הא קשיא דלא משמע שיהא קושיית הגמרא ופירוקא רק לאידך טעמי ושלפי האמת אין צריך לאוקמי מתניתין בשהוסיפו בעלים פרוטה כל זה דוחק גדול.

אולם באמת נראה דקושיא מעיקרא ליתא דאין כאן מצות גאולה באדון כלל, והכי מוכח ממה שכתב השיטה מקובצת (פוס ס׳) בשם הר״י והרא״ש ז״ל קצת קשה וכי מפני שיעלה בדמים יתר מכדי שוויה ניכוף לבעלים לתת ויש לומר אם יראו הבעלים שיעלוהו יותר משויו יאמרו תפדו אתם ואני אעלה את החומש ע״כ, ויש לתמוה שלא תירץ אלא דלא נכוף אותו מטעם חומש אבל אכתי נכוף אותו משום מצות גאולה באדון ועל זה לא מהני מה שיתן החומש והדרא קושיא לדוכתא איך

יתחייבו בעלים בדבר על פי אחר ולא יוכל לינצל ממנו וכפי שביארנו לעיל (ד״ה הנעלים נותנין כ״ו), וכאן אי אפשר לתרץ כנ״ל דסוגיין לא קאי אלא אטעמא דחומש או איידי דחביבא דגם הגר״א לא אמר אלא שפירכת הגמרא ולימרי כו׳ לא קאי אטעמא דמצות גאולה באדון אבל השתא אעיקרא דדינא מקשינן כיון דמשום מצות גאולה באדון בעינן למיכף לבעלים ליתן כ״ו וכי מפני שיעלה בדמים יתר מכדי שוויה ניכוף לבעלים לתת.

אלא ודאי דמצות גאולה באדון לא הוה רק כל זמן שלא הוסיף עליו אחר אבל משהוסיף עליו אחר בטלה מצות גאולה באדון ומה שבעלים מוסיפין חומש אינו מועיל אלא שיתחייב משום רווחא דהקדש ולכן שפיר קאמרי ר״י והרא״ש דאם יתן בעלים החומש אין צריך לפדות כי אין ההקדש מפסיד כלום, והכי נמי לענינינו באחר שאמר כ״ה דקרנא דידיה כקרן וחומש דבעלים ואין הקדש מפסיד כלום אין הבעלים צריכין לפדותו ושפיר פריך ולימרי בעלים אתא גברא בחריקין.

ולא רק שאין הבעלים קודמין אלא אדרבה האחר קודם לבעלים, וכמו שכתב הגר״א כאן ז״ל ולימרי הבעלים כו׳ ואפילו הבעלים רוצין אחר קודם דקרנא עדיף היכא דליכא רווחא דחומשא ע״כ ור״ל דהא אמרינן לעיל גבי מעשר דקרנא עדיף מחומשא ורק אי איכא רווחא להקדש חומש עדיף ולכן כל עוד שעם חומש דבעלים הוה טפי מאחר אז אף דליכא מצות גאולה בבעלים כייפינן ליה מיהא משום רווחא דהקדש אבל היכא דליכא רווחא להקדש כגון שאמר הלה כ״ה ושוה לסכום שהבעלים יתנו עם החומש אז חזר הדין שהאחר קודם דקרנא עדיפא מחומשא, [דמה שבעלים מוסיפין משום אמירה דאידך אין זה כקרנא דאידך וכמוש״כ לעיל (ד״ה הנעלים נותנין עמריס וסג) דא״כ לעולם יהיו בעלים מוכרחין לגאול עיי״ש].

ובזה תבין מתניתין דקאמר הבעלים אומרים בעשרים וכל אדם אומרים בעשרים הבעלים קודמין מפני שהם מוסיפין חומש, ולכאורה קשה וכי בלא חומש אין הבעלים קודמין והרי מצות גאולה באדון ועוד כי הם אמרו תחילה (עי׳ שפ״ח), אבל באמת לא קאמר מפני שהם מוסיפין חומש אלא בתור הקדמה להמשך המשנה שאם האחר נותן כ״א כ״ב כ״ג כ״ד או כ״ה שהבעלים קודמין מפני אותו טעם שחייבין חומש מה שאין כן טעמא דמצות גאולה באדון לא שייך להמשך המשנה ולכן לא נקטה ופשוט.

תימה דעיקר חסר מן הספר

אלא אמר רבא דאמור בעלים פרוטה ולא דק, תימה הלא כל עיקר דמתניתין לא בא אלא להשמיעני דמשום רווחא דהקדש הבעלים נותנין יותר, ואם אין נותן ל׳ אלא משום הוספת פרוטה איך השאיר לנו העיקר וחסרו מן הספר משום דבפרוטות לא דק ולא נבין למה נותן ל׳, ועוד איזה חידוש איכא בהאי גוונא דכ״ה עד שהוצרך לאמרו ואפילו שלא בדקדוק, ולקמן (ד״ה אמר פ׳ ה״ה שלי נכ״ח) תמצא ביאור מספיק לדברי רבא.

והיה אפשר לפרש החידוש שבכאן, דהנה מתני׳ פתח ברישא הבעלים אומרים בעשרים וכל אדם בעשרים כו׳ ואח״כ קחשיב הוספת האחר כשאמר כ״א כ״ב וכו׳ והכל נסוב אהא דבעלים אומרים בעשרים, וכד מוקמינן סיפא דכ״ה דבעלים אמרו עשרים ופרוטה כולהו מתני׳ נמי בהכי מיירי (עי׳ מגדל עוז פ״ח מערכין הל׳ ה׳ו׳), ולכאורה תקשי רישא דאחר אמר עשרים הבעלים קודמין מפני שמוסיפין חומש והלא בלא״ה הבעלים קודמין מפני הפרוטה שמוסיפין, וצ״ל דאחר האומר עשרים נמי מוסיף פרוטה ולכן שוה הוא עם הבעלים ורק מטעם חומש הן קודמין וכן בכולהו מיירי שהאחר ג״כ מוסיף פרוטה, אלא דא״כ כשאמר האחר כ״ה ופרוטה והבעלים נמי נותנין כ״ה ופרוטה הדרא קושיא לדוכתיה דאמור בעלים אתא גברא בחריקאי ומה הועיל תירוץ הגמרא, וי״ל דעדיין בעלים קודמין מפני חומש פרוטה שצריכין להוסיף (ולפ״ז יש כאן חידוש גדול שהוספה של פחות מפרוטה מכריע לצד הבעלים (נגד קרנא דעדיף מחומשא וכנ״ל ד״ה נכ״ה הנעלים נותנין נ׳).

אלא דזה אינו, חדא שהראשונים להדיא כתבו דמיירי שהאחר אינו מוסיף פרוטה, עיין רגמ״ה כאן שכתב כגון דאמור בעלים בעשרים ופרוטה דחייבין ליתן כ״ה ופרוטה ואידך גברא לא אמר אלא בכ״ה לחוד כו׳ וכן הוא בר״ש בתורת כהנים (רפ״י) ז״ל כגון דאמור בעלים מתחילה בעשרים סלעים ופרוטה שצריך ליתן עשרים וחמש ופרוטה וחומשה כו׳ ולכן כשאמר אחר הרי שלי בכ״ה אכתי הבעלים אמרו יותר שאמרו פרוטה כו׳ ע״כ משמע דאחר לא אמר פרוטה וכן משמע במאירי בבא מציעא (נ״ג ע״ב) עיין שם, ועוד דאי אחר נמי מוסיף פרוטה ובעלים קודמין מפני חומש פרוטה תקשה ביותר קושיית השטמ״ק לקמן (פוף ט״ז) בדברי רב ששת אם רצו בעלים מעיקרא כו׳ מאי רבותא איכא והרי כבר ידענא דאפילו חומש פרוטה מכריע כל שכן דינר, [ומש״כ מוצל מאש דשם הוספת פרוטה בקרן וכאן אשמעינן אפי׳ הוספת דינר בחומש, אינו מובן דמאי שנא חומש מקרן והא כל המשנה מפרש איך רווחא דהקדש ע״י חומש עדיף], אלא ודאי דבכולי מתניתין לא מיירי שהאחר הוסיף פרוטה, ומה דקשיא לן אם כן למה נקט ברישא גבי אחר אמר בכ׳ טעמא דבעלים משום

חומש תיפוק ליה משום פרוטה, כבר נתבאר לעיל (ד״ה נכ״ס נופלין ל׳) דמפני שהם מוסיפין חומש הוא נתינת טעם לכולי מתניתין ולהכי לא נקיט טעם אחר, וא״כ סוף דבר לא ידענא באמת אי פחות משו״פ מכריע נגד קרנא דעדיף מחומשא].

מאי מהני שומא דג׳

א״ר חסדא לא שנו כו׳ אבל נישום הקדש בג׳ מוסיפין, וברש״י בא״ד ואע״ג דשומא דהקדש בעי עשרה כו׳ הכא רבותא קא משמע לן דכיון דאמרי תלתא לא מהדרינן אעשרה כו׳, לא מסתבר דמירי שלא נישום כלל בעשרה ומשום דגבי בעלים הפודין הקדש שלהן אין שומת עשרה מעכב כמו שכתבו התוספות בתמורה (כ״ו ע״ב ד״ה לפ שמרו), דמכל מקום מהיכי תיתי ששומת שלשה הוה שומא שיצטרכו הבעלים להוסיף חומש על זה ולמה דוקא שלשה ולא שנים או אחד, ועוד דבסיפא באחד שאמר בעשרים ושש אם רצו הבעלים ליתן שלשים ואחד ודינר הבעלים קודמין ואם לאו אומר לו הגעתיך ואיך יקבלם האחר בלא שומא של עשרה (ומיהו לדמוק שפשמת יפטרך שומת י׳ דפ״ק מי׳ הגעתיך דילמא יפשמוהו כבר פו׳ ביומר ופו׳ מוזר להיות מצוי גמולה נמדון), אלא משמע דכבר היה כאן שומא של עשרה רק דלחומרא אזלינן בתר שומא דשלשה אבל עדיין צריך ביאור מנלן הא מילתא.

ואין לומר דכיון דמצינו בסנהדרין (י״ד ע״ב) דשומת הקדישות בשלשה ושומת קרקעות בעשרה משמע דחומרא הוא דמחמרינן בקרקעות ואם כן הכא דחומרא הוא ליזל בתר השלשה שהעדיפו על העשרה אזלינן בתרייהו, דאי הכי אמאי נקט דוקא כי האי גוונא דאמר אחר בעשרים ואחד הוה ליה למימר דכל שאמדו שלשה ביותר מן הבעלים נותנין כמו שאמדו ולמה נקט דוקא לענין הוספת חומש על העילוי ולא נקט לענין העילוי גופא.

ונראה דבאמת שומא של שלשה אינו מחייב את הבעלים ליתן יותר ורק היכא דממילא נותן יותר משום שאחר הוסיף על דבריו אז מהני שומתן של השלשה שיתחייב בחומש על העילוי הזה, וטעמא דמילתא דהא דאין מוסיפין חומש על עילויו של זה ילפינן לה בתורת כהנים (במוקומי רפ״י) מדכתיב כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום ופירש הר״ש שם (הובא לעיל ד״ה הנעלים נופלין כ״ו) כאשר יעריך אותו הכהן ולא כאשר יעריך אדם אחר על עצמו, הרי לא נתמעט אלא אם אחר מעריך על עצמו אבל שמאוהו שלשה אכתי בכלל כאשר יעריך אותו הכהן הוא כי פחות שבהערכת כהן (להיפו גופא) הוא שומא של שלשה וכנ״ל ולכן מוסיף חומש על העילוי הזה, ואף על פי שפסוק זה דכאשר יעריך אותו הכהן הוא בכלל עשרה כהן דכתיבא בפרשא דמינה ילפינן בסנהדרין שם דבעי בקרקעות עשרה עיי״ש מכל מקום כיון דכתיב כן יקום ובתריה כתיב דין חומש למימרא דכל שהעריכו הכהן אפילו בשומא הפחותה של שלשה נותן חומש ולא נתמעט אלא כשהעריכו אחר על עצמו ודו״ק.

ביאור דאמור בעלים פרוטה, ואם רצו בעלים מעיקרא כו׳

אמר אחד הרי הוא שלי בכ״א כו׳ א״ר ששת הכי קאמר **אם רצו בעלים מעיקרא ליתן חשבון המגיע כו׳**, ובשיטה מקובצת (מות ט״ז) בשם התוספות הקשה מאי רבותא איכא הכא, ובאמת בלאו הכי תמוה דבשלמא אם אמר כסדר שאמר עד עכשיו לא היה קשה כל כך כי גם כ״ב כ״ג וכ״ד לכאורה אין בו שום רבותא רק כדרכו נקיט ואזיל וקאי הכל אבעלים שאמרו בכ׳, אבל השתא דמתחיל ענין אחר שאם רצו בעלים מתחילה בכ״א הן קודמין הכי נמי הוה ליה למימר ואם אמר אחר בכ״ז ורצו בעלים מתחילה בכ״ב ואם אמר אחר בכ״ח אם רצו בעלים בכ״ג וכו׳ ואמאי לא המשיך כסדר דלעיל, ועוד דהעיקר חסר מן הספר שאם רצו בעלים מתחילה וכמו שהקשינו גם כן לעיל בדברי רבא דאמור בעלים פרוטה ולא דק שהעיקר חסר עיי״ש.

ונראה דסדר המשנה כך הוא, דודאי עיקר מילתא דקאמר הוא דכל שחומש בעלים יותר מקרנא דאידך הבעלים קודמין משום רווחא דהקדש, אבל יש כאן חידוש נוסף והאריכות והמשלים לא באו אלא להרבות אותו החידוש דהיינו שהבעלים נותנין יותר ממה שאמרו בתחילה בשביל אותו החומש הבא עם פדיונם, שאם אמר הלה כ״א בעלים נותנין כ״ו דהיינו ו׳ יותר ממה שאמרו בתחילה ואם הלה אומר כ״ז הבעלים נותנין ז׳ יותר ממה שאמרו ובכ״ח ח׳ יותר ובכ״ט ט׳ יותר ובכ״ה נותנין י׳ יותר, ואף על פי שאין זה בדיוק כי כהאי גוונא דכ״ה יאמרו בעלים אתי גברא בחריקאי מכל מקום מפרש רבא דלא דק אלא מירי דבעלים אמרו בכ׳ ופרוטה וכולהו הכי מירי וממילא הסכום שוה דבכ״א נותן ו׳ יותר ממה שאמרו שהרי אמרו כ׳ ופרוטה ונותנין כ״ו ופרוטה וכן כולהו והכי נמי בכ״ה דנותן עשר יותר וכנ״ל, ובפרוטות לא דק ר״ל כי בעצמך תעשה החשבון

של הפרוטות העיקר שתדע ששייך שיתן י׳ יותר מדיבורו, אבל ביותר מזה לא שייך שאם אמר האחר כ״ו הרי זה יותר מכ׳ דבעלים עם חומשו ויאמר אתא גברי בחריקאי, אלא אם כן אמרו בעלים מעיקרא כ״א דאז יש דינר (ע״ש סומק סלע) יותר מן האחר נמצא בעלים מוסיפין מלבד הה׳ שאמר האחר עוד דינר סך הכל י׳ ודינר יותר ממה שאמרו (כי ממלו כ״ם ומומגן ל״ם ודינר).

והשתא אין טעם להוסיף שאם אמרו בכ״ז ורצו בעלים בכ״ב הם קודמין דאין שום הוספת חידוש בזה, כי החשבון יהיה כנ״ל שבעד כ״ב שאמר יתן (כ׳ ומומגו להיינו כ״ם וכ׳ ומומגו להיינו ב׳ סלעים וכ׳ דינרים) סך הכל עשרים ושבע וחצי סלע ומשום שהאחר אמר כ״ז דהיינו ה׳ יותר ממה שאמרו בעלים יתנו בעלים הה׳ סך הכל ל״ב וחצי נמצא נותן עשר יותר ממה שאמר ועוד דינר על כל סלע שהוסיף (עי׳ הכ׳), והרי זה נכלל כבר במה שאמר בכ״ו שאם רצו בכ״א נותן ל״א ודינר הרי כאן הוספת דינר לסלע ולהכי לא הוצרך לומר יותר, ובזה מובן דיש סדר למשנה והכל לבאר לך כמה יתן יותר ממה שאמר ודו״ק והוא פשוט, [וממילא דל״ק קו׳ יקר הערך (ד״ה ממ״ל ססמ) מ״ט מחלקינן לה לתרי בבא וכנ׳ דזהו ג״כ קו׳ הגר״א כאן עי״ש ולהנ״ל לק״מ דו״ק].

ולפי זה לא קשה גם כן קושיית התוספות (ממשמ״ק) מאי רבותא, כי באמת אין כאן רבותא יותר משאר גווני דמתניתין בכ״ב כ״ג וכ״ד רק הרבותא שם הוא במה שנותן יותר ממה שאמר בסלע נוספת הוא הדין כאן הרבותא הוא שנותן דינר יותר אבל באמת ליכא חידוש דין.

בביאור שיטת הרמב״ם

א) אם רצו בעלים מעיקרא ליתן חשבון המגיע כו׳, הנה הרמב״ם חולק ארש״י בכל הסוגיא במה שכתב דאמירתו של אחר מחייב לבעלים ליתן יותר וסבירא ליה (פ״ח ה״ה) דאם בעלים אמרו כ׳ ואחר אמר כ״א ושתקו הבעלים אין צריכין להוסיף כלום ובין כך הם קודמין מפני החומש ורק אם חזרו הבעלים ואמרו כ״א כמותו ועוד הוסיפו פרוטה אז מתחייבין ליתן כ״א ופרוטה ומכל מקום החומש אין נותנין אלא על כ׳ שאין מוסיפין חומש על עילוייו של זה, [והטעם כ׳ בכס״מ כי הוספת סלע ופרוטה לא מרצונם הטוב עשו אלא מפני אמירת האחר ולכן פטורין מחומש על זה], והשיגו הראב״ד דהא רבא לא אמר דאמור בעלים פרוטה אלא על הסיפא דאמר אחר כ״ה ומשום קושיא ולימרי בעלים כו׳ ובמגדל עוז ורדב״ז תירצו דכיון דרבא מוקי מתניתין הבעלים אומרים בעשרים דר״ל בעשרים ופרוטה אם כן כולהו בבי בהכי מיירי עיי״ש, ואין זה תירוץ דאדרבה הא חזינן דלא איצטריך רבא לומר כן אלא מפני הקושיא ולימרי הבעלים כו׳ משמע דבגווני דרישא בכ״א הבעלים נותנין כ״ו וכו׳ לא קשה על מה שהבעלים מוסיפין מה שאמר הלה הרי דלאו משום פרוטה מתחייבין במה שאמר האחר, ותירץ הלחם משנה דכי פריך ולימרי כו׳ אכולי מתניתין פריך והעמידה על סיפא וכל שכן רישא והכי קאמר אפילו בסיפא דאחר אמר כ״ה ובעלים נותנין כ׳ וה׳ חומש אף שלא יוסיפו הבעלים כלום לימא אתי גברא בחריקין וכל שכן ברישא שבסך הכל נותן הבעלים יותר מן האחר אמאי צריך בעלים להוסיף מה שאמר הלה, ומשני דאמור בעלים פרוטה יותר ממה שאמר הלה דהיינו אם הלה אמר כ״א חזרו בעלים ואמרו כ״א ופרוטה, וטעמא דמילתא דהוספת פרוטה מחייבו משום דבלאו הכי יש לו לומר לא הוספתי הא׳ אלא מפני האחר וכדי להעלותו בדמים אבל כל שהוסיף פרוטה מה שלא אמר האחר נראה כי בדעתו ליתן הסך ההוא, [ואעפ״כ אי״צ חומש ע״ז עי׳ כס״מ הנ״ל, ולכאורה הטעם שלמד מגזה״כ בתו״כ כמוש״כ לעיל (ד״ה הנעלים ומומגן עמריס ומם) דבעלים נותנין כמו שאמר הלה, דלרש״י אפי׳ אי לא הוסיפו בעלים כלום ולרמב״ם דוקא אם הוסיפו עיי״ש].

ואינו מובן, שהרי קושיית הגמרא אתי גברא כו׳ משמע דר״ל מאי טעמא צריך בעלים לפדות הרי כבר בא זה במקומי ונותן כמוני ויפדה הוא, אבל לפי הלחם משנה הפירוש הוא להיפך דפריך מאי טעמא מוסיף בעל מה שאמר הלה והלא אני עם חומשי כבר נותן כמותו או יותר, ואין זה משמע דאתא גברא בחריקין אדרבה הוה ליה למימר אתינא אנא בחריקאי דגברא, וצריך לומר דאתי גברא בחריקין הוא בלשון בתמיה והכי פריך וכי אתא גברא בחריקאי והלא הוא אינו נותן אלא כ״א או כ״ב אם כן עדיפנא מיניה ואפילו כשאומר כ״ה אני שוה אתו ואמאי צריך אני להתחשב עם מה שהוסיף בקרנא, ומשני דאמור בעלים פרוטה דהיינו שהוסיף פרוטה על מה שאמר האחר דאמרו כ״א ופרוטה ולהכי חייבין ליתן כ׳ וחומשו ועוד סלע ופרוטה.

[שו״ר שכ״כ במרכבת המשנה דאתי גברא בחריקין הוא בל׳ בתמיה אלא שהוא פי׳ באו״א, כי הוא מפרש דפשיטא דבעלים נמי חזרו ואמרו אני נותן כמותו כ״א וע״ז פריך (מטולטו נמי מהלמ״מ) אעפ״י

שהבעלים אמרו אף אני אתן כמותו מ״מ ולימרי וכי אתא גברא בחריקין כלומר וכי אמר ההוא יותר ממני אעפ״י שהוא אמר כ״א הלא כ׳ וחומש דילי יש בו יותר ממנו וא״כ מה שאמרתי אף אני אתן כמותו רצוני לומר עם חומשי אני נותן כמותו ועוד יותר וא״כ אני מוקדם שמצוה עלי לפדות, וע״ז משני דאמור בעלים דינר דהשתא ודאי אין כוונתו משום החומש עיי״ש, אבל דבריו קשין מאוד וכי אנו דנין כאן אי יכול לפרש לישניה במה דאמר אני נותן כמותו אם ר״ל משום החומש או מלבד החומש והלא כשאמר הלה כ״א ואמר הוא כ״א ודאי כ״א קרן קאמר דאל״ה הו״ל לשתוק כמוש״כ הרמב״ם (ה״ז) דכה״ג חומשו עדיף או הול״ל אני עם חומשי עדיפא מינך או לומר אני נותן כ״ה דהיינו כ׳ עם חומשו אבל במה דאמר כ״א ודאי קרנא קאמר, ועוד דלדידיה הו״ל למתני׳ למימר להדיא דמיירי כשאמר בעלים בהאי לישנא אף אני נותן כמותו או אף אני נותן כ״א דאז אפשר להתפרש והרי אני נמי עם חומשי נותן לכל הפחות כמותו אבל מתני׳ לא פירש איך אמר ואיך נוקמי אנן דאמור דוקא בהאי לישנא, ועוד דאדרבה מתני׳ משמע דלא חזר ואמר כלום כי אינו מוזכר במתני׳ מזה].

ב) ולפי זה היכא שהבעלים שוין עם האחר על ידי החומש שלהם יהיה פלוגתתא בין רש״י והרמב״ם, דלרש״י יאמרו בעלים אתי האי גברא בחריקין ואני פטור כי קרנא דידיה עדיף מחומשא דידי וכמו שנתבאר לעיל (ד״ה בעלים וחמש נותנין שלשים), אבל להרמב״ם הבעלים קודמין ואתי גברא בחריקין אינו אלא תמיה למה יוסיף על כ״ה וכנ״ל, ואף דלכאורה בגמרא משמע כרש״י דהא לעיל פריך למימרא דחומש עדיף ורמינהי כו׳ ומשני הכא דחומשא רווחא דהקדש הוא חומש עדיף, משמע דקרנא עדיפא מחומשא היכא דאין הקדש מרוויח וכמו שנתבאר לעיל (שם) מדברי הגר״א, להרמב״ם צריך לפרש דחומשא רווחא דהקדש לאו למימרא משום דהקדש מרוויח אלא משום שהחומש להקדש אזיל (משל״כ תוספת למעשר לענין מזיל) ואם כן אפילו אם אין ההקדש מרוויח ולכן באחר דאמר כ״ה אכתי בעלים עדיף מפני שהחומש דאזיל להקדש עדיף.

ועל פי זה יתיישב מה שלכאורה קשה בדברי הרמב״ם שפתח דבריו (ה״ה) ז״ל הבעלים קודמין לכל אדם מפני שהן מוסיפין חומש כו׳ כיצד כו׳, משמע דאין הבעלים קודמין אלא מפני החומש, ולבסוף (ה״ז) כתב הרי שלא נשום ההקדש ונתנו הבעלים תחלה עשרים ובא אחרון ונתן חמש ועשרים ושתקו הבעלים ולא הוסיפו כלום הבעלים קודמין שאף הן חייבין ליתן חמש ועשרים מפני החומש, משמע שבעלים קודמין אף בלא חומש דהא הכא נותן בשוה כמו האחר ואף על פי כן הן קודמין, אבל לפי הנ״ל מה שכתב ריש דבריו מפני שהן מוסיפין חומש היינו אפילו כשהוא שוה להאחר מכל מקום חומש דידיה עדיף מקרנא דאידך ודו״ק.

ג) ומכל מקום עיקר דברי הרמב״ם תמוהין שלא יתחייבו בעלים אלא מפני הפרוטה שהוסיף על הכ״א של הלה ובמתניתין אין רמז לזה כלל והרי עיקר חסר מן הספר, בשלמא לרש״י והראב״ד שהטעם שחייבין הוא מפני זה לחוד שהאחר אמר יותר ממילא לא חסר מתניתין כלום ורק בכ״ה דפריך ולימרי בעלים הוצרך לתרץ דבעלים אמרו פרוטה וכבר נתבאר לעיל (ד״ה ג׳ אמר ר״ה שלי בכ״ה כו׳ ג״ל שם) דאין בזה קושי למה לא נקטה מתניתין דהמשך המשנה מובן מאליו עיי״ש, אבל להרמב״ם דאינו מתחייב אפילו בכ״א רק משום דבעלים נמי אמרו כן ועוד הוסיפו פרוטה איך יתכן שלא נזכר במתניתין כלל.

ויש לומר דבסיפא מרומז ענין זה וכפי שפירשה הרמב״ם בפירוש המשניות, שהוא מפרש לישנא דמתניתין לפי רב ששת אם רצו בעלים מעיקרא ליתן חשבון המגיע כו׳ דר״ל כי מכ״ו שאמר הלה עד ל״א ודינר הרי זה ה׳ ודינר ומספר הזה של ה׳ ודינר אם רצה בעלים מעיקרא ליתן אותו בנוסף על הכ׳ והיכי דמי כגון דאמר כ״א דנותן כ״ו ודינר אז הוא קודם שהרי הוא נותן דינר יותר מן הלה, אבל אם מעיקרא לא רצה ליתן כ״א ורק עכשיו שאמר הלה כ״ו מסכים ליתן כ״ו ופרוטה יותר אז מקבל על עצמו התוספת שהוסיף הלה דהיינו שנותן כל הכ״ו מלבד החומש סך הכל ל״א ודינר, (ולהכי נקט מתני׳ ל״ג ודינר לסימן על ה׳ ודינר, כי לזה שלא רצה מעיקרא אז בחומש נותן מספר זה, והרי הוא כלומר אם אמר הלה כ״ו ומנו דנין כמה יתנו בעלים אז אם יוסיפו ע״ז החומש שלהן דהיינו ה׳ ודינר יהיה סיכד ל״ג ודינר, וסכום ההוספה הזה מילו נתנוהו מקודם דהיינו שחמשו כ״ג אז בחומש מי״ל ל״ג ודינר והבעלים קודמין כ״ו ודינר שלהם אבל אם לא רצו מעיקרא רק עכשיו צריך ליתן סכום זה שהוא ל״ג ודינר ודו״ק), [ועיין חק נתן שכ׳ שאפי׳ אחר שאמר הלה כ״ו יכולין בעלים לומר כ״א קרן, אבל ברמב״ם לא משמע כן אלא אם רצו הבעלים מעיקרא ונתנו כ״א ״לפני שיוסיפו אחרים מאומה״ עיי״ש], ואף שכל זה דוחק בלשון המשנה על כל פנים כך כתב הרמב״ם להדיא.

ולפי זה מבואר במתניתין שאם רצו בעלים מעיקרא בכ״א אין צריכין להוסיף מה שהוסיף הלה אבל אם לא רצו בעלים מעיקרא אלא השתא הוא שרוצין ליתן סכום זה שהאחר נותן אז צריכין ליתן ל״א ודינר, [ומתפרש

לא רצו אומרים לו הגעתיך (כך ג' הרמב"ם) דהיינו גזבר או בי"ד אומרים לבעלים הגעתיך על כרחך בל"א ודינר, (וכעי"ז הגי' בתוספתא, ומ"מ בפסקות הכוונה לשמר כ"ו)], ומינה ידעינן לכולי מתניתין שאין הבעלים נותנין כפי מה שהוסיף זה אלא אם כן גם בעלים אמרו שיתנו כמוהו אבל אם שתקו אין מוסיפין כלום, ואם תאמר אכתי לא ידענא תוספת פרוטה מנלן לא קשיא שכבר כתב הלחם משנה לעיל דרבא מוכיח כן ממה שהקשה אכולי בבא ותירץ דאמור בעלים פרוטה, נמצא דמה שכתב הרמב"ם שאם שתקו בעלים אין מוסיפין זה נלמד ממתניתין לפי מה שפירשה רב ששת והוספת פרוטה מדרבא, [וכמוש"כ לעיל (אות ג') דלהרמב"ם מיירי בתו"כ היכא שהוסיפו פרוטה עיי"ש].

ד) **אלא** דעדיין קשה על הרמב"ם מעיקרא מאי סלקא דעתך רצו אין לא רצו לא דאמרי אתא גברא בחריקין ודינר כו', בשלמא לרש"י דקרנא עדיפא מחומשא (וכמוש"כ לעיל אות ג') הכוונה רצו עכשיו ליתן כמותו כ"ו לכן עם החומש ה' הרי הן קודמין אבל אם לא רצו ליתן כ"ו אומר אתי גברא כו', אבל להרמב"ם (שם) דאפילו כשהן שוין חומשא דבעלים עדיפא קשה דהרי גם אי לא רצו בכ"ו רק בכ"ה אכתי הוא קודם כי בסך הכל יתן ל' ומאי אתי גברא בחריקאי, והכא לא שייך לפרש בלשון בתמיה וכנ"ל דאם כן הוה ליה להקשות סלע (הכ"ו) מאי עבידתיה ולא דינר מאי עבידתיה וצריך עיון.

כ"ח ע"א

קושיית התוס' אינו מבורר

תוד"ה דתנו רבנן, בא"ד ועוד כו' והא בחרמים אין בהן קדושת הגוף ולא דמי למקדיש לומר דלמיהוי עם קדוש קאמר, לשון התוספות מגומגם ואינו ברור מהו כוונתם וכמו שאבאר, דהנה הראשונים בגיטין שם הקשו ב' קושיית הא' דהא רב לא קאמר אלא בלישנא דקדוש דמפרשינן למהוי עם קדוש אבל בלשון חרם אי אפשר לפרש למהוי עם קדוש, ואם זהו קושיית התוספות אמאי קאמרי דבחרמים אין בהן קדושת הגוף, וגם לא תירצו כלום במה שהוכיחו דבבית בעלים יש בהן קדושת הגוף דסוף סוף לישנא דחרם לא שייך למהוי עם קדוש והוה ליה לתרץ כמו שתירצו הראשונים שם דגם לשון חרם אפשר לפרש שיהא אסור אכולי עלמא כחרם שלא יהא אדם רשאי לעבוד בו, קושיא הב' הוא קושיית הראב"ד שם (בהשגות על הרי"ף הפיקו הרמב"ן והריטב"א) דרב לא קאמר אלא במקדיש דכיון דאין גופו קדוש למהוי עם קדוש קאמר אבל בחרמי כהנים דהוא גופיה מתנה לכהן אמאי יצא לחירות והלא גופיה ניתן לכהן למכרו ולהשתעבד בו (לקמן ד"ה הכהנים והלויים אין מתרימין נתפלפל היטיב קושיא זו), ואם זהו קושייתם גם כן קשה מה קאמרי והא חרמים אין בהם קדושת הגוף, מאי נפקא מינה בזה ומה מתורץ אי נימא דכל זמן שהוא בבית בעלים הרי הוא הקדש הא אכתי לא דמי למקדיש ורב לא קאמר אלא במקדיש שאין דיבורו מתקיים אם לא נימא למהוי עם קדוש אבל הכא מירי בנותן לכהן ושפיר מתקיים דיבורו שכל גופו של עבד נכנס ברשות כהן.

ומדברי החתם סופר בחידושיו לגיטין שם (בד"ה להוי עם קדוש ע"ב ד"ה) למדנו פירוש אחר בקושייתם, דקאי לשיטתם שם (ד"ה גופיה) שפירשו בדברי רב גופיה לא קדיש דר"ל דאין שייך על עבד קדושה להיות אסור בהנאה ושיהיה מועלין בו (ולא כרש"י שם דשייך מעל שלא נתכוון לזה ע"ש) ועלה פריך ממחרים עבדו דמיתפסא בהון קדושה ליאסר בהנאה כמו מחרים שאר נכסים, ועל פי זה שפיר מקשי הכא הלא קרא דחרם מיירי מחרמי כהנים וליכא בהן קדושת הגוף ומתרצי דבאמת יש בהן קדושת הגוף כל זמן שהן בבית בעלים (ולף מועלין פו) ואם כן שפיר פריך ארב דקאמר דליכא קדושה על עבד ליאסר בהנאה ולמעילה.

מיהו לישנא דתוספות אכתי אינו מדוקדק, דאף שלדרך זה מובן שפיר דבריהם בקושייתם והא בחרמים אין בהן קדושת הגוף ובתירוצם שבאמת יש בהן קדושת הגוף, אבל השתא אינו מובן מה שאמרו ולא דמי למקדיש לומר דלמיהוי עם קדוש קאמר, מאי בעי בזה והרי לאו לדמיון מביא דנימא גם בחרם למיהוי עם קדוש אלא לראיה דשייך קדושה בעבד והכי הוה ליה להקשות כיון דליכא בהן קדושת הגוף מאי פריך ארב דקאמר דלא מיתפס קדושה בעבד, סוף דבר קושיית התוספות צ"ע.

איזה חרמי כהנים מקרי לגבוה

שם, וי"ל דאפילו בחרמים הניתנין לכהנים יש בהן קדושת הגוף כדתני לקמן כו', בתוספות תמורה (ל"ג ע"ב ד"ה והלמד עולה) כתבו דלא דמי חרמי כהנים לחרמי בדק הבית שאם אמר הרי עלי מנה לבדק הבית חייב

דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט אבל חרמי כהנים אם אמר הרי עלי מנה לחרמי כהנים יכול לחזור בו דאמירה להדיוט לאו כלום הוא וחרמי כהנים לא הוי אלא באומר חפץ זה לחרמי כהנים שהחרם חל על גוף החפץ ע״כ, משמע דחרמי כהנים אינו אלא כנותן מתנה לחבירו, [ועי׳ יו״ד סי׳ רנ״ח מחלוקת הראשונים אי אמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט גבי צדקה לעניים ואי נימא דס״ל לתוס׳ כרוב ראשונים דגם בצדקה אמרינן כן צ״ל דכהנים לא דמי לעניים], וקשה אמאי לא הוה אמירה לגבוה משום דכל זמן שהן בבית בעלים הרי הוא כהקדש (עי׳ שפ״ח שם), ותירץ המנחת חינוך (מ׳ שנ״ז) דמכל מקום עיקרו לכהנים והוי חולין בידם ולא שייך אמירה לגבוה עיי״ש, אבל לתוספות כאן תקשה דהא משום קדושת הגוף שיש להן בבית בעלים חשיב כאילו החרים לגבוה ולא לכהן (המל״ה מפי ק״ו מיכח) ואם כן אמאי לא אמרינן ביה נמי אמירתו לגבוה.

והיה אפשר לחלק ולומר דיש חרמים דשל גבוה נינהו ויש חרמים דלאו של גבוה נינהו ותרווייהו בחרמי כהנים הא׳ במפרש להדיא לכהנים והב׳ בסתם חרמים דלכהנים נינהו לחכמים דמתניתין (ע״ג), ואיכא למימר נהי דהיכא שהוא נודר להדיא חרם לכהנים הרי זה באמת כנותן מתנה לכהן אבל היכא דנודר חרם סתם אינו נותן לכהן כלום אלא הרי הוא מפרישו לה׳ שלא יהנה ממנו (כי מרס הוף לעון הקדש והכללה עמש״כ לק׳ בד״ה המחריש גנו ונפתו בפוגרייש, ובריב״ש סי׳ קע״ף בשם הרמב״ן ז״ל ובשלחם חומר לעון זה על נכסיה כעין שנאמר נכסי תרס שם שמיס תל על חומן נכסיס והרי הס לבדה״כ או לכהנים עיי״ש, ופשיטא דריב״ש וחכמיס לף פליגי מי מחריש קחשב כוונתו לכהן או לבדה״כ תלף מי לחמנף נחנה לכהן או לבדה״כ, ועי׳ קר״ף נדרים י״ח ע״ב ובחי׳ ר׳ שמואל נדרים סי׳ י״ד, ופ״כ תפי׳ למ״ד לכהן עכ״פ הוה לף הפריחה תלף לה׳) וקנאו השם ונתנו לכהן, נמצא אמירתו באמת לגבוה הוא.

והנה פשטות לישנא דמתניתין מחרים אדם כו׳ משמע שהחרים בסתמא ולאו דוקא בפירש להדיא דמחרים לכהנים וכן לקמן המחרים בנו ובתו וכן הכהנים והלוים אין מחרימין כל הני לישנא משמע דהחרים בסתמא וכן הוא להדיא בראב״ד בפירושו על התורת כהנים (בחוקותי פי״ג) במילתא דרבי יהודה ורבי שמעון דבמחרים סתם קמיירי, ואף דודאי כל הני הלכתא גם כן במפרש לכהנים על כל פנים מתניתין מיירי גם במחרים סתם, ואם כן יתיישב היטיב דברי התוספות דממתניתין דקתני מחרים אדם מצאנו כו׳ דמיירי על כל פנים גם במחרים סתם [ולפי״ז ס״ל לתוס׳ דסתמא דמתני׳ כחכמים דריב״ב דסתם חרמים לכהנים, ועי׳ לקמן כ״ט ע״א ד״ה אמר רב הלכה כריב״ב] וכי האי גוונא הרי הוא מחרים לגבוה ואף על פי כן קתני דלא יחרים כולם מזה שפיר ילפינן ומה אם לגבוה כו׳, מה שאין כן בתמורה שכתבו דליכא אמירה לגבוה בחרמים משום דמיירי גם כן במפרש להדיא דלכהנים (עי׳ רס״י שם ד״ה תרמי לכהנים) ולכן קשיא להו אעולא שם עיי״ש ודו״ק.

ולפי זה יש ליישב דברי הרמב״ם שכתב (פ״ו הל״ג) דבאמר הרי עלי להחרים הרי זה חייב לעשות בהן מה שאמר (ובחרמי כהנים מיירי כמבואר בתמי״ט פ״ג סי׳ ק״כ ד״ה ונרפה מובא בפ׳ המפקח), והקשו על זה ממה שכתב לחם משנה (שם ה״ד והי״ח) דדעת הרמב״ם כדעת התוספות דליכא אמירה לגבוה בחרמי כהנים, ולהנ״ל יש לומר דבסתם חרמים שהן לכהנים איכא אמירה לגבוה ובהכי מיירי התם דהא לא אמר להדיא הרי עלי להחרים לכהנים הרי דבסתם חרמים מיירי ודו״ק.

אולם לקושטא דמילתא אף דהסברא נכונה ברם בדברי התוספות אי אפשר לפרש כן, שהרי הוכיחו הא דיש לחרמים קדושת הגוף מדתני לקמן כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש וטעם זה הא שייך בין במפרש בין בחרם סתם ואם איתא למה לא כתבו משום שהוא נתנן לגבוה וגבוה הוא הנותנן לכהן דטעם זה שייך דוקא בחרם סתם, אלא ודאי דחרמים בכל אופן יש בהן קדושת הגוף.

ומה דקשיא ממה שכתבו בתמורה דליכא דין אמירה לגבוה בחרמי כהנים, יש ליישב על פי סברת המנחת חינוך הנ״ל דעיקרו לכהנים וביאור דבריו נראה שאין דין אמירה לגבוה אלא היכא דסוף כל סוף ישאר ברשות גבוה והוה רווחא דהקדש מה שאין כן חרם אף שהוא קדוש ואף אי מחשבתו לשמים אכתי אינו שייך לגבוה וסופו לבוא לידי כהן ולכן אין בו דין אמירה לגבוה שיהא כמסירה להדיוט, [וכהנים לא דמי לעניים וכנ״ל], ואין זה ענין למתניתין דלא מיירי מדיני מסירה לגבוה אלא מענין בזבז נכסיו דבזה שפיר יש לומר קל וחומר ממחרים וכוונתו לה׳ שלא יחרים כולן וכנ״ל, וקושיית התוספות הכא אינו אלא דאף על פי שהמחרים סתמא כוונתו לה׳ הא מכל מקום אינו קדוש כלל ואיך יחול לשון לגבוה בשביל כוונה לבד ועל זה תירצו דגם חרמי כהנים קדוש קדושת הגוף ודו״ק.

ודע דאף שהתוספות כתבו דהאי קרא בחרם הניתן לכהנים כתיב ואם כן בחרמי בדק הבית לא ידענא

אי מותר להחרים כל נכסיו או לא (דמק ק"ו מה פס לגבוה דמה"ג גבוה מטל כהן), אבל הראשונים בגיטין בשם הראב"ד בהשגות שם כתבו דהתם לאו מחרמי כהנים קפריך ארב אלא מחרמי בדק הבית דכי קא מרבינן עבדיו ושפחותיו הכנענים אפילו לחרמי בדק הבית מרבינן להו ומסופיה דקרא נפקא דכתיב כל חרם קדש קדשים הוא לה' ודרשינן מיניה חרמי בדק הבית וכי כתב מאדם אכולהו קאי, ומסתבר דלדידהו מתניתין מיירי בכולי חרמים בין בחרמי כהנים בין בחרמי בדק הבית ודקאמר ומה אם לגבוה כו' משום חרמי בדק הבית קאמר לה, [ומש"כ הראב"ד בפי' לתו"כ דמתני' דכהנים אין מחרימין בסתם חרמים דלכהנים קאי וכנ"ל, ה"ק דהני תנאי כיון דסברי דסתם חרמין לכהנים לכן הכהנים אין מחרימין שהחרמין שלהן, אבל מתני' קמייתא דמחרים אדם מצאנו וכן הא דמחרים בנו ובתו בכולי חרמים מיירי], וכן משמע ברמב"ם (פ"ו ה"ג) דהאי מתניתא בכולי חרמים מיירי עיי"ש (וע"ע לקמן בפתני' המחריש בנו ובתו מש"כ בדעת הרמב"ן והרמב"ם).

דין מין אחד של מטלטלין

מנא הני מילי דתנו רבנן מכל אשר לו כו' מאדם ולא כל אדם כו' וצריכא כו', כתב הרמב"ם (פ"ו ה"ג) מחרים אדם מצאנו ומבקרו ומעבדיו ומשפחותיו כו' אבל לא יחרים כל בהמתו ולא כל עבדיו כו' ולא כל מין שיש לו משאר המטלטלין שנאמר מכל אשר לו, הנה מה שפתח במחרים צאנו ובקרו וסיים בלא יחרים כל בהמתו משמע כדברי השיטה מקובצת (פות פ') בשם הרא"ש דצאנו ובקרו הכל אחד דכיון דילפינן מבהמה ולא כל בהמה משמע דוקא כל בהמה לא אבל צאנו לבד או בקרו לבד שפיר דמי וכן עבדיו ושפחותיו מין אחד דילפינן לה מאדם, אבל מה שהוסיף ולא כל מין שיש לו משאר מטלטלין, דמשמע דגם ממטלטלין לא יחרים הכל ממין אחד הוא חידוש שלא נמצא בגמרא להדיא.

ומכל מקום כד דייקת שפיר הכי מוכח מגוף הסוגיא, דהא לא עביד צריכותא על כל מין ומין דנימא כיון דנקט מטלטלין כולי מטלטלין מין אחד דלא נקט אלו (פדס שדה ומטלטלין) אלא מפני שבכל אחד מהן איכא סברא מיוחדת לדחות הילפותא אבל אין כאן קביעות מהו מין אחד, וכך הוא סוגיית הגמרא, דאי כתב רחמנא מכל אשר לו הוה אמינא כל דאית ליה לא ליחרים אבל מין אחד ליחרמיה כוליה כתב רחמנא מאדם ולא כל אדם, מבואר דקא משמע לן דמין אחד לא ליחרמיה ומאדם מגלה לן דמכל אשר לו לאו היינו כל אשר לו אלא מכל מין ומין אשר לו, וכן הוא המשך הגמרא דמאדם לחוד לא מצי למילף דאפשר לדחות דנקט אדם דלא סגי ליה בלא עבודה אבל מין אחר דסגי ליה בלעדיו כגון שדה דאפשר בדיסתורין שפיר דמי קמשמע לן משדה אחוזתו דאפילו הכי לא ליחרמיה כוליה, ולא תימא דדי באדם ושדה למילף הא דמכל מין לא יתן ולמה לי מכל אשר לו דצריכא משום דהני חיותא אבל מטלטלין נימא ליחרמינהו כולהו דשכיחי מטלטלין אחרים למיזבן כמו שפירש רגמ"ה, קמשמע לן מכל אשר לו דגם בדברים שאינם לחיותא ואפשר בלעדיו לא יחרים כולו ממין אחד, ולהכי פריך נמי מבהמה למה לי הרי כבר ידענא דכל מין ומין של מטלטלין לא יחרים כולו ובהמה ודאי מין בפני עצמו הוא, ואם כן מוכח כהרמב"ם.

ולפי זה מה שכתב הלחם משנה שם אהא דכתב הרמב"ם שנאמר מכל אשר לו, דר"ל מסיפא דקרא דמכל אשר לו לחודיה לא נפיק אלא ממאי דקאמר מאדם ומבהמה כו' דכולהו צריכי, להנ"ל אין צריך לזה דיש לפרש כוונת הרמב"ם דמייתי האי קרא אסיפא דמילתיה אמה שכתב דמכל מין ממטלטלין לא יחרים דלפי המבואר מכל אשר לו היינו מכל מין אשר לו אפילו ממטלטלין וכולהו קרא לא צריכי אלא לגלות דכן הוא, [וממוצא דברינו תראה דאין ראיה מרש"י (ד"ה פגל מטלטלין) שחולק על הרמב"ם לענין מטלטלין ודו"ק].

פי' יש לו רשות למכור לעולם

תוד"ה ת"ל **בהמה, וא"ת והא שדה אחוזה כו' שהרי אם מכרה חוזרת לבעלים ביובל**, במשנה הבא מבואר הטעם שאינו מחרים בתו ושדה מקנתו משום שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו ואם כן על כרחך דמה שאמר כאן מה בהמה כו' ר"ל דילפינן מינה דאינו מקרי שלו לענין חרם אלא מה שהוא יכול למכור לעולם, ולפי זה צריך ביאור קושיית התוספות משדה אחוזה שהרי התם הוא מוכרה לעולם אלא שהתורה מפקיעו מיד הקונה וחוזר ונותנו לבעלים הראשונים ולמה לא יהא נקרא שלו בשביל כך, וכנראה דסברת התוספות הוא דמה בהמה יש לו רשות למכור לעולם כו' הכוונה שמה שיכול להפקיעו מרשותו ולהשאירו ברשות האחר לעולם זה מורה על בעלות גמורה וכל כי האי גוונא יכול להחרים אבל בתו אין לו עליה בעלות גמורה שהרי אם ימכרנה תצא בשש או בסימנים, ועל זה הקשו הא שדה אחוזה

נמי אין בעלותו שלימה שהרי אינו יכול למכרה לעולם דהא חוזרת ביובל ולכאורה זהו חסרון בבעלותו וכמאמר הכתוב (ויקרא כ״ה) והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ, ועל זה תירצו דאיכא אופנים שהוא יכול להפקיעו מבעלותו לגמרי ואם כן על כרחך שאין חסרון בקנינו אלא שבדרך כלל הפקיעה התורה ביובל אבל לא מחמת כן יהא נקרא שאינו שלו לגמרי.

ומה שתירצו עוד דהכי פירושו מה בהמה יש לו כו׳, גם כן צריך ביאור דהא שדה אחוזה נמי יכול למכור כל זמן שהיא בידו, ותירץ בהפלאה שבערכין דמכל מקום כשיגיע יובל אינה חוזרת אליו למוכרה אחר כך פעם שנית מה שאין כן שדה אחוזה חוזרת אליו ויכול למוכרה עוד פעם ומה שכתבו כל זמן שהוא בידו היינו כל פעם שבאתה השדה לידו יכול למוכרה מה שאין כן בשדה מקנה עכ״ד, ובאמת זהו תירוצו של השיטה מקובצת (גיטין י״ט) דאין בזה הורעת כחו במה שחוזר ביובל אדרבה זה יפוי כחו מה שאין כן בבתו עיי״ש אבל אין זה תירוצו של תוספות, וגם מה שפירש כל זמן שהיא בידו דר״ל כל פעם שבאתה השדה לידו אינו משמע כן.

אלא נראה דהכי פירושו, דשדה אחוזה אם לא יעשה מעשה להוציאו מרשותו אין נפקע ממנו בשום פעם וכל הזמן היא בידו למכרה וכן בהמה שלו הוא לעולם מה שאין כן בתו ושדה מקנתו שממילא יבוא הזמן שיופקע ממנו כוחו הרי זה חסרון בבעלותו, ומה שכתבו כל זמן שהיא בידו כו׳, ר״ל אם לא עשה מעשה להוציאה מידו הרי היא שלו לעולם, ונקטו האי לישנא משום דקאי על לשון הקושיא שהקשו והא שדה אחוזה אין בידו למכרה לעולם שהרי אם מכרה חוזרת לבעלים ביובל ועל זה תירצו דאין הכי נמי שאין בידו למכרה ממכרת עולם אבל לעולם (כל זמן שהיא בידו ולא מכרה) הוא יכול למכרה ואינה יוצא מתחת ידו ממילא, ומלת לעולם לא קאי על סוג המכירה אלא על הזמן שיכול למכרה.

ביאור הקושיא והתי׳ לרש״י ולהרמב״ם

אמר רבי אלעזר בן עזריה אם לגבוה כו׳ היינו תנא קמא איכא ביניהו דרבי אילא כו׳, סוגיית הגמרא צריך ביאור, דמה הדמיון בין שניהם הא תנא קמא מיירי בדין מחרים כולו אי מהני בדיעבד ורבי אלעזר בן עזריה מיירי בקל וחומר שיהא אדם חס להדיוט ואיך מצא בדברי רבי אלעזר בן עזריה את דברי תנא קמא עד דפריך היינו תנא קמא, ואם איתא אדרבה יותר משמע דפליג אתנא קמא דסבר בדיעבד אין מוחרמין והוא לא קאמר אלא דאינו רשאי דמשמע איסורא הוא דאיכא אבל בדיעבד מוחרמין ואם כן הוה ליה לתרץ איכא בינייהו דיעבד וזה פשוט יותר מלומר דפליגא בדרבי אילא שאינו מוזכר כאן כלל, ועוד דרבי אילא נקט חומש ואיך מרומז בדברי רבי אלעזר בן עזריה שאמר שיהא חס דהיינו חומש.

ויש שני דרכים בביאור הסוגיא, ברש״י ורגמ״ה מבואר דקושיית הגמרא היינו תנא קמא ר״ל היינו רבי אליעזר, ולדבריהם על כרחך איכא איזה משמעות בדברי רבי אלעזר בן עזריה שהוא מודה לרבי אליעזר שבדיעבד אין מוחרמין, ואפשר דמברייתא שמעינן לה דאמרינן מנא הני מילי כו׳ ומייתי רבי אליעזר קרא דבדיעבד אין מוחרמין מדכתיב אך כל חרם והדר קאמר רבי אלעזר בן עזריה מה אם לגבוה אינו רשאי כו׳, ואם היה כוונתו לחלוק ארבי אליעזר הוה ליה למימר מאי קא עביד בהאי אך ומדאינו מתייחס כלל לדרשתו של רבי אליעזר משמע דאינו חולק עליו דאין מוחרמין ושפיר פריך היינו תנא קמא, והאי דנקט לישנא דאינו רשאי ולא נקט דאינו יכול משום דרוצה לומר קל וחומר להדיוט והתם בדיעבד מה שעשה עשוי להכי לא הוה מצי למינקט אינו יכול אלא אמר מה אם לגבוה אינו רשאי קל וחומר דלהדיוט אינו רשאי, [גם י״ל דלשון אינו רשאי משמע אינו יכול, וב׳ תירוצים אלו תלוי במש״כ הראב״ד בביאורו לתו״כ (נהר פרק ה׳) וכן הר״ש שם די״מ ומה אם לגבוה אפילו דיעבד לאו כלום הוא ק״ו להדיוט שאם בזבז ומכר לא עשה כלום וי״מ שלהדיוט מה שעשה עשוי שהרי לא מעט בו הכתוב כדרך שמיעט בהקדשות עכ״ד, ולשני הפירושים מודה ראב״ע שבחרם דיעבד אינו מוחרם רק דפליגי בהדיוט, ולכאו׳ י״מ הא׳ ס״ל דאינו רשאי משמע דאינו חל וההי״ד להדיוט וי״מ הב׳ ס״ל דמשום ק״ו להדיוט דחל נקט אינו רשאי ודו״ק], ואם תאמר אכתי מה קשיא היינו תנא קמא הא רבי אלעזר בן עזריה אתא למימר שיהא אדם חס מילתא דליתא בדברי רבי אליעזר, יש לומר דהאי קל וחומר מילתא דפשיטא הוא דמהיכי תיתי שיהא הדיוט עדיף שלא יהא חס ובודאי שאין רבי אליעזר חולק על זה, (וכיון דגם ליצנע דמיו מיו מצמע שיהא חולק ארבי אליעזר דמצוה הקל ומומר נקיט הכי ליצנע וכנ״ל), ואם כן מהו חידושו של רבי אלעזר בן עזריה.

ומשני דרבי אילא איכא ביניהו, רבי אליעזר לא סבר לה לדרבי אילא ובהדיוט די שישייר לעצמו קצת דומיא דחרם ורבי אלעזר בן עזריה שהשמיע לנו

האי קל וחומר אתא לחדש דלא סגי בשיור קצת אלא יותר מחומש לא יבזבז, ברם קשה על זה ממה נפשך אי רבי אלעזר בן עזריה מודה לרבי אליעזר דבחרם די בשיור קצת אם כן איך יליף ממנו דאסור ליתן כולו קל וחומר להדיוט שלא יתן יותר מחומש הא דיו לבא מן הדין להיות כנדון וכן הקשה רש״ש ואי סבירא ליה לרבי אלעזר בן עזריה דגם בחרם לא יבזבז יותר מחומש [וכ״כ בקרבן אהרן על תו״כ שם דלראב״ע אסור להחרים יותר מחומש ואם החרים יותר מחומש אינו מוחרם] קשה מנא ליה הא ולמה לא מייתי עלה שום קרא, ואין לומר דמדרבנן הוא ומדין המבזבז אל יבזבז כו׳ דאם כן מאי קל וחומר מחרם איכא הא מדאורייתא רק כולו אסור ומדרבנן שניהן שוין דבין לגבוה בין להדיוט טפי מחומש לא יבזבז ואין כאן קל וחומר.

וצריך לומר דאין הכי נמי בחרם סגי שישייר קצת וכרבי אליעזר (מלבית קמחר הפי׳ לך מפי עציד ליה וכנ״ל וגס בפ הפיל קרפ פמרת), אבל רבי אלעזר בן עזריה לא בא כלל ללמוד מחרם שלא יבזבז להדיוט יותר מחומש דהא ילפינן לה בכתובות משני עישורין של יעקב אבינו כמו שכתב רש״י ומה צריך עוד קל וחומר אלא על כרחך דלסימנא בעלמא קאמר לה שיהא חס ר״ל דגוף הדברים ומה לגבוה כו׳ מילתא דפשיטא הוא ולא אמרה אלא לרמז להא דרבי אילא דרבנן תיקנו שיהא חס עוד יותר ולא יתן טפי מחומש, ולכן נקט רבי אלעזר בן עזריה קל וחומר שיהא חס אבל לא נקט שיעור חומש דאין הכי נמי הא מילתא לאו מקל וחומר אתא ומיושב הכל.

אבל להרמב״ם דרך אחרת, דהוא פסק (פ״ו ה״ג) שלא כרבי אליעזר אלא שאם החרים את כולן מוחרמים וכתב בכסף משנה דמדקאמר דברי רבי אליעזר ולא קאמר רבי אליעזר אומר משמע לרבינו דרבנן פליגי עליה וכן מפורש בתוספתא ופסק כוותיה וכן כתב בפירוש המשנה (ר״ל שכתב שם ופס עבר והחריס הכל מוחרס כתגף קמף), גם הרדב״ז כתב דתנא קמא פליג ארבי אליעזר וסבירא ליה דקרא דמכל אשר לו ולא כל אשר לו לכתחלה קאמר והיינו דאקשינן על רבי אלעזר בן עזריה היינו תנא קמא דהא הוא נמי אינו רשאי קאמר, [וארווחנא בזה דבמתני׳ קתני דברי ר״א ומזה משמע דאיכא ת״ק כמוש״כ הכ״מ, אבל אכתי צריך ביאור דאין דרך הש״ס לומר דברי ר״א אלא בתור הקדמה למה שלאחריו כגון וחכמים אומרים וכו׳ אבל כשת״ק תני מילתייהו מקודם ואחריו לא בא חולק ל״ש זה, ברם אי נימא דראב״ע ג״כ ס״ל כהת״ק א״כ שפיר קאמר דברי ר״א בשביל ראב״ע הבא אחריו, והא דלא קתני וראב״ע אומר כו׳ משום דלא בא לומר להדיא נגד ר״א דבדיעבד אינו מוחרם אלא בא לומר מילתא אחריתי שיהא חס רק דמיניה מוכח דלס״ל כר״א וממילא דשייך לומר דברי ר״א], **ובחסדי דוד** על התוספתא (ד״ה אין לפמס) הוסיף דבמתניתין גופא משמע דאיכא תנא קמא דאי לאו הכי כולה רישא לישנא יתירא הוא והכי הוה ליה למימר אם החרים אדם כל צאנו כו׳ אינן מוחרמין, אלא ודאי מאי דתנן ברישא מחרים אדם מצאנו כו׳ היינו סברת רבנן דקאמרי דלכתחילה אין לו להחרים אלא מקצת ומה שאמר אחר כך ואם החרים כו׳ אינם מוחרמין משם תחלת דברי רבי אליעזר ומדאתא לפלוגי ממילא דלתנא קמא אם החרים הכל מוחרמין (ועי׳ לקמן דפ״ל לזה), ורבי אלעזר בן עזריה נמי מדקאמר אם לגבוה אינו רשאי כו׳ ולא קאמר אם לגבוה אם החרים אינו מוחרם שמע מינה דסבירא ליה כתקנא קמא ולא כרבי אליעזר והיינו דפריך ארבי אלעזר בן עזריה היינו תנא קמא.

ולענ״ד נראה עוד דדעת הרמב״ם דלרבי אליעזר ליכא איסור להחרים כל נכסיו אלא שאם החרים כולן לא עשה ולא כלום ורק תנא קמא ורבי אלעזר בן עזריה דסברי דבדיעבד מוחרמין סבירא להו דאיסור יש בדבר, ורישא דמתניתין דקאמר מחרים אדם מצאנו כו׳ דמשמע דאינו מותר להחרים רק מקצתו ולא כולו זהו דברי תנא קמא דסבר דאיסור יש בדבר וסיפא דאם החרים את כולם אינם מוחרמים אלו דברי רבי אליעזר דסבר דלא עשה ולא כלום אבל איסורא ליכא דכיון דאין דיבורו מועיל מהיכי תיתי שיהא אסור להוציא דיבור זה מפיו, [ולפי״ז אי״צ לדחוק כהחס״ד דמדאתא ר״א לפלוגי מכלל דלת״ק בדיעבד מוחרמין אלא דמתוך דבריהם גופא מבואר דפליגי דת״ק איסור קאמר ור״א לא עשה ולא כלום קאמר ואי איתא להאי ליתא להאי], ובריית נמי דקאמר יכול לא יחרים ואם החרים יהו מוחרמין ר״ל יכול דאיסור הוא להחרים אבל בדיעבד חל החרם ת״ל אך כל חרם דאינו חל כלל וממילא דליכא איסור, ותנא קמא דסבר דאיסור יש בדבר מהאי קרא גופא קא יליף לה וכסלקא דעתך דרבי אליעזר וכן דעת רבי אלעזר בן עזריה ולא דרשי אך, וכן בתוספתא קאמר תנא קמא איסור ורבי אליעזר דדיעבד לא מהני, דאמרינן התם אין לאדם להקדיש ולהחרים כל נכסיו ואם הקדיש או החרים כולן הרי הן מוקדשין ומוחרמין ושוב קאמר רבי אליעזר מאדם ולא כל אדם מבהמה ולא כל בהמה משדה אחוזתו ולא כל שדה אחוזתו לפיכך אם הקדיש את כולן מוקדשין ואם החרים את כולן אין

מוחרמים ע״כ, ואין הכרח בדברי רבי אליעזר דיש כאן איסור דהא כיון דלא מביא מיעוטא דאך לומר דדיעבד אינו מוחרם משמע דמאדם ולא כל אדם כו׳ גופא אתא למימר האי דדיעבד לא מהני, ומה שאמר לפיכך כו׳ ר״ל לפי שבהקדש לא כתיב כן לית לן בה אבל בחרם אין מוחרמין, (ומו לגי׳ מחרם בחס״ד בהקדש לפיכך בהקדש אין מוקדשין, בפ לומר דמשום דבחרם אין מוחרמין הס״ד בהקדש), הרי גם כן בדברי תנא קמא איסור ובדברי רבי אליעזר דדיעבד אינו מועיל, [וכ״ז רק להוכיח במה פליגי ת״ק ור״א אבל שיש כאן ת״ק מוכח בלא״ה וכמוש״כ כ״מ ורדב״ז והחס״ד].

והשתא רבי אלעזר בן עזריה דקאמר ומה אם לגבוה אינו רשאי כו׳ הרי זה ממש כדברי תנא קמא דסבירא ליה איסור בדבר והיינו דפריך היינו תנא קמא ואין לומר דרבי אלעזר בן עזריה מחדש הקל וחומר שיהא חס דמילתא דפשיטא הוא ולית מאן דפליג וכנ״ל, ומשני דפליגי בדרבי אילא, ובפשטות משמע (כרש״י ורגמ״ה) דתנא קמא לית ליה דרבי אילא ורבי אלעזר בן עזריה דאמר שיהא חס אית ליה דרבי אילא אלא שכבר הקשו המפרשים שהרמב״ם פסק הא דרבי אילא (בפוף הל׳ ערכין) ואי פסק דלא כרבי אליעזר משום תנא קמא הא תנא קמא לא סבירא ליה דרבי אילא.

ולכן נראה לפרש בדעת הרמב״ם להיפך דתנא קמא הוא דסבר כרבי אילא ורבי אלעזר בן עזריה לא סבירא ליה כן (וכנר כ״כ בפ׳ מוגל מפס עיי״ש), דלדעת הרמב״ם ומה אם לגבוה כו׳ קל וחומר גמור הוא (דלפ כמוש״כ לעיל פליגי דרש״י) ואם כן ממה שלמד רבי אלעזר בן עזריה מחרם שיהא חס להדיוט משמע דלא סבירא ליה הא דרבי אילא וליכא דין שלא יבזבז יותר מחומש ולכן הצטריך קל וחומר מחרם שיהא חס ולא יתן הכל רק ישייר לעצמו קצת אבל תנא קמא דאית ליה דרבי אילא וכבר מתקנת אושא לא יתן יותר מחומש אין צריך קל וחומר מחרם, ואם כן שפיר פסק הרמב״ם דאם החרים הכל בדיעבד מוחרמין ופסק נמי כרבי אילא דזהו שיטת תנא קמא, [ומיושב ג״כ קו׳ רש״ש לעיל דניחא דיו כו׳ דמאן דס״ל ק״ו לס״ל חומש ודו״ק], ומדויק מה שהרמב״ם בהביאו הא דלא יתן יותר מחומש מסמיך עלה קל וחומר מקרבנות שמביא כפי השגת ידו עיי״ש ואמאי לא הביא קל וחומר דרבי אלעזר בן עזריה מחרם, אלא ודאי דהאי קל וחומר לא משמע אלא שישייר קצת אבל לא משמע שאין לו ליתן יותר מן הראוי לו ולכן הביא מקרבנות דמשמע שיתן כל אחד כפי השגת ידו דו״ק, [ולפי דרך זה לק״מ מכל מה שהק׳ בשו״ת חיים שאל להרחיד״א (סי׳ נ״פ) עיישי״ה ודו״ק], [וע״ע בשו״ת חת״ס או״ח סי׳ קכ״ד מש״כ בסוגיין דברים תמוהים].

אי מחרים שדה מקנה לבדק הבית, ומחרים שדה אחוזה איך נפדית

מתני׳ המחרים בנו ובתו כו׳ ושדה מקנתו אין מוחרמין שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו, ובגמרא לעיל יליף לה מבהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרה לעולם אף כל שיש לו רשות למוכרה לעולם, ולא נתפרש אי מירי דוקא בחרמי כהנים אבל לבדק הבית יכול להחרים אפילו שדה מקנתו כמו שיכול להקדיש שדה מקנתו דחרם בדק הבית הקדש בעלמא הוא או דילמא שאני מחרים ממקדיש ומתניתין מירי אף לבדק הבית דלא מהני, ולשון המחרים משמע סתמא ולקמן פליגי אי סתמא לכהנים או לבדק הבית משמע דדינא דמתניתין אתרווייהו קאי אבל המשך המשנה ודאי לא מירי אלא מחרמי כהנים דקתני הכהנים אין מחרימין שהחרמים שלהן.

ולכאורה זה תלוי במשנה הקודמת מחרים אדם מצאנו כו׳ וכתבו התוספות (ד״ה דמ״ר) דמירי דוקא מחרמי כהנים דקרא מכל אשר לו לא מירי מחרמי בדק הבית דהא כתיב לא יגאל וחרמי שמים הרי יש להן פדיון עיי״ש ואם כן מתניתין דידן דדריש לה (מפומו קרפ) מבהמה נמי לא מירי אלא מחרמי כהנים אבל לבדק הבית יכול להחרים אפילו שדה מקנתו, אבל דעת הראב״ד בהשגותיו על הרי״ף בגיטין שם (ל״פ ע״ב) דסופיה דקרא דכתיב כל חרם קדש קדשים הוא לה׳ דדרשינן מינה (לקמן ע״ב) לחרמי בדק הבית קאי על אדם ובהמה ושדה אחוזה דכתיבי ברישא דקרא עיי״ש והובא דבריו ברמב״ן רשב״א וריטב״א שם (וכ״כ לעיל בד״ה ו״ל דלדידהו מתני׳ קמייתא מירי נמי מחרמי שמים שפ״פ להחריש אף כולן), ואם כן הכי נמי דרשא דבהמה דממעט שדה מקנה קאי גם אחרמי שמים שאי אפשר להחרים שדה מקנה לבדק הבית, וכן הוא דעת הרמב״ם (פ״ו ה״ב) דמתניתין המחרים בנו ובתו כו׳ וכן מתניתין דלעיל מחרים אדם מצאנו כו׳ תרווייהו מירי בין בחרמי כהנים בין מחרמי שמים עיישי״ה (ועי׳ לקמן).

ולפי זה שונה יסוד דין חרם מדין הקדש, שאף על פי שיכול להקדיש שדה מקנתו דעל כל פנים יש לו זכות השתמשות עד היובל ואותו זכות יכול להקדיש אבל חרם אינו כן דכיון דאפקא בלשון חרם ואין חרם אלא ענין הפרשה והבדלה ממנו לא חל ענין זה אלא על דבר

שהגוף שלו ושדה מקנה שאין הגוף שלו רק זכות השתמשות אינו יכול להחרימה ואפילו לבדק הבית.

[ומצינו לשון חרם שהוא ענין הפרשה והבדלה כמאמר הכתוב (דניאל ז' כ"ו) שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא ר"ל מובדל ומופרש מכל וכל, ועי' מזרחי (במדבר כ"ו ג') שכ' חרמתי את עריהם אקדיש שללם לגבוה, מלשון אך כל חרם אשר יחרים איש לה', ולא מלשון ואת כל הנשמה החרים שהוא מענין הריגה וכריתה והשחתה ואיבוד, ויתכן שנקרא גם ההקדש לגבוה חרם אעפ"י שאין שם השחתה ואיבוד מפני היותו באיסור הנאה אצל המחרים אותו והוא נחשב אצלו כאילו נשחת ונאבד, ועי' הכתב והקבלה (ויקרא כ"ז כ"ט) דלשון חרם עיקר ענינו הבדלה הפרשה והסרה ממציאותו לענין אחר אם מחול לקדש כמו והחרמתי לה' בצעם (מיכה ד') אם מחיים למות כמו ואת כל הנשמה החרים (יהושע י') ע"כ, וכל הדברים האלו לא שייכי אלא בשדה או חפץ שהגוף שלו ולכן אעפ"י שסופו להיות הקדש בדה"ב מ"מ אופן ההקדש ע"י חרם ל"ש בדבר שאינו שלו לגמרי, ונראה עוד דיסוד ההבדל בין חרם להקדש הוא בכוונת המקדיש כי סתם מקדיש כוונתו ליתן רווח להקדש אבל המחרים כוונתו להפרישו ממנו ולאסרו בהנאה רק במקום לאסרו בנדר ובקונם ה"ה נותנו להקדש או לכהנים, ועי' ריטב"א ריש נדרים ז"ל ונקט ל' חרמים טפי משאר הקדשות משום דדמי לנדרי איסר עיי"ש ובשו"ת ריב"ש סי' קע"א באורך].

ומה שכתב בפירוש המשניות תמורה ז"ל ואל תעלה על דעתך שיש הפרש בין שאמרנו קדשי בדק הבית ובין שאנו אומרים חרמי בדק הבית לפי שהשמות משונים והענין אחד ואמרו לא שנא דאפיק להוא בשמה כו', ומשמע לכאורה דחרמי בדק הבית הוה ממש מקדיש לבדק הבית, ליתא דודאי אופן ההקדש שונה לגמרי וכמו שנתבאר אלא פירושא קמפרש ליה ללישנא דגמרא שם (ל"ג ע"ב) דקאמר מאי לאו הקדש עילוי לבדק הבית ומחרימין לחרמי כהן לא אידי ואידי קדשי בדק הבית ולא שנא מפיק להו בלשון הקדש לבדק הבית ולא שנא מפיק להו בלשון חרמי לבדק הבית (לשון הערוך לנזקין), ור"ל דסוף כל סוף שניהם ענין אחד שהן הקדש בדק הבית אבל אין מעשה ההקדש שוה ושני דינים נפרדים הם דין מקדיש ודין מחרים, ואדרבה דין מחרים לשמים הוא דין אחד עם מחרים לכהנים (וזה ולפי פירוש ענין ב' עם מקדיש) וכמבואר בדבריו במנין המצות (עי' קמ"ה) ז"ל לדון בדיני חרמים מהם לה' ומהם לכהן שנאמר אך כל חרם כו', ובספר המצות כתב והמצוה הקמ"ה היא שצותנו התורה לדון בדיני חרמים והוא שמי שהחרים דבר ממה שיש לו ואמר הרי זה חרם יתן הדבר ההוא לכהן אלא אם כן ביאר לה' שאז יהיה לבדק הבית כו' ע"כ, ומבואר מדבריו דקרא אך כל חרם כולל בין חרמי כהנים בין חרמי בדק הבית ודין אחד הוא ואם כן אין חרם לשמים כמקדיש בעלמא.

ולא עוד אלא אפילו אחר שנעשו הקדש אין דינם שוה בכל ענין, כי אף דמצינו ששוין הן לענין נידון בכבודו כמבואר ברמב"ם (פ"ו מ"ז) דהקדיש או החרים לשמים חצי עבדו כולו קודש (משנ"ב תרמי כהמיס) מכל מקום לענין שדה אחוזה אין דינם שוה שהרי מקדיש שדה אחוזה פודה בערך הקצוב בתורה ומחרים שדה אחוזה משמע ברמב"ם דנפדה בשיוויו, והוא ממה שכתב (פ"ו מ"ג והלאה) מחרים אדם מצאנו כו' ומשדה אחוזתו בין שהחרים לכהנים בין שהחרים לבדק הבית וכל מי שהחרים או הקדיש כו' מה בין חרמי כהנים לחרמי שמים שחרמי שמים הקדש ונפדין בשוויהן ויפלו הדמים לבדק הבית כו', משמע דאפילו בשדה אחוזתו דמיירי ריש דבריו הדין דאם החרימו לשמים נפדין בשוויהן ולא דמי להקדש שנפדה בנ' שקל כסף וכן הבין המנחת חינוך (מ' שנ"ו אות ג') דמחרים שדה אחוזה אינו נפדית אלא בשוויהן[א] (ומעפ"י שלפ"ז הלשון מקור לזה מ"מ כן מבואר ברמב"ם הנ"ל, ועי"ש שהקשה לו מזה על פיהמ"ש הנ"ל שלפ"ז בחמת לק"מ לפ"ז כוון הרמב"ם לומר דמיון ממש וכמו שנתבאר), [וצ"ע בדברי התוס' הנ"ל שכ' דקרא לא קאי אלא אחר"כ אבל חרמי בדה"ב יש להן פדיון "כהקדש", ויל"ע אם כוונתם כשתם הקדש שנפדה בשוויה או דר"ל כהקדש כאילו הקדיש אותו דבר דהיינו בשדה אחוזה כערך הקצוב בתורה ובשאר הדברים בשווין].

(א) במנ"ח כ' שם עוד שאם החרים שדה אחוזה לבדה"ב אינה מתחלקת לכהנים ביובל, וראיתי דוחין דבריו ממש"כ הרמב"ם (פ"ו ה"י) כהן שהיתה לו שדה החרם שזכה בה אחר היובל והחרימה כו', משמע ששדה אחוזה שהחרימה ישראל יוצא לכהנים ביובל, אמנם בקרי"ס ובערוה"ש (פ' מ"ט הופ"ו נפ' המפקם) גרסי "או" שזכה בה אחר היובל, ותרי מילי הן שדה חרם שזוכה בה מיד היינו חרמי כהנים או שזכה בשדה אחוזה שהקדישה ישראל וביובל יצא לכהנים, - שו"ר מפורש כן בסמ"ג (פ' קל"י) שהשמיט ריש דברי הרמב"ם כפי גירסתינו "כהן שהיתה לו שדה חרם שזכה בו" ובמקומו כ' בזה"ל עוד שם שדה שזכה בה כהן אחר היובל והחרימה הר"ז מוחרמת כו' ואח"כ ממשיך בלשון הרמב"ם מלה במלה עיי"ש, הרי דלא מיירי משדה חרם ומבואר להדיא כנ"ל וכהמנחת חינוך.

וממילא דהוא הדין לענינינו שונה חרם מהקדש ששדה מקנה יכול להקדיש אבל אינו יכול להחרים וכנ״ל, וראיתי שכן פשיטא ליה נמי להמנחת חינוך שם (מוס׳ ד׳, וגם מזה קשיא לי׳ על הפיהמ״ש ולק״מ וכנ״ל), רק דמה שכתב דכן הוא ברמב״ם (פ״ו הכ״ח) הנה באמת משם אין ראיה דז״ל אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כיצד כגון שהחרים בנו ובתו כו׳ או שדה מקנתו הרי אלו אינן מוחרמין שאין אדם מקדיש דבר שאין גופו שלו, ואינו מבואר אי מיירי בחרמי כהנים או אפילו בחרמי שמים (ותימה על המנ״ח שמפיק קרא דקתי מתרוייהו, הלא ע״ז גופא מנו דיון והרי תוס׳ ס״ל דלא מיירי מחר״כ ופסק כוותיה להרמב״ד הול״ל הכי), אבל נראה דכן משמע ברמב״ם (שם ה״ג והלכה) שהבאתי לעיל דמפורש בדבריו מחרים שדה אחוזתו ולא הזכיר שדה מקנה ומיירי שם בין בחרמי כהנים בין בחרמי שמים, ואמאי לא הביא דין שדה מקנה לשמים משמע דלא מהני.

ועל פי זה היה נראה לבאר דבריו בהלכה הנ״ל (הכ״ה), דכבר תמהו המפרשים אמאי פתח באין אדם מקדיש כו׳ וקאמר כיצד כגון שהחרים כו׳ ועוד איך נתן טעם שלא יוכל להחרים שדה מקנה משום שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו והלא עד היובל שלו הוא ויכול להקדישו ומאי שנא חרם דלא, אלא נראה כוונתו דאין הכי נמי הכלל בכל מקום הוא שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו אבל בזה גופא שונה האי הקדש מהאי הקדש, דלענין סתם הקדש סגי במה שיש לו בה קנין פירות שיוכל להקדישו שכמו שיכול למכור אותו זכות יכול נמי לתתו להקדש ואין עיכוב במה שאינו שלו אלא שלא יוכל להקדישו עד אחר היובל (כמוש״כ לעיל פ״ד הכ״ו) אבל חרם אינו כן דלא מהני מה שיש לו קנין פירות אלא צריך שיהא הגוף שלו וזה ילפינן מבהמה ולכן שדה מקנה שאין גופו שלו לא מצי להקדישו על ידי חרם, וזה דבריו שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כיצד בחרם הדין הוא שהמחרים בנו ובתו ושדה מקנתו לא מהני שאין אדם מקדיש (במכס) דבר שאין ״גופו״ שלו, ולפי זה שפיר מיירי בין בחרמי כהנים בין בחרמי שמים דתרוייהו לא מצי מחרים מה שאין הגוף שלו ודו״ק.

חר״כ בבית בעלים ממון גבוה או ממון כהן, וביאור דברי הראב״ד

במתני׳ הכהנים והלוים אין מחרימין דברי רבי יהודה כו׳, ובגמ׳ ורבי יהודה בשלמא כהנים אין מחרימין שחרמין שלהם כו׳, בתוספות לקמן (ע״ב ד״ה כמאן דלא מקים) כתבו דטעם זה לחוד שהחרמין שלהן אינו מספיק שלא יהיה כהנים מחרימין דהא שדה חרמים צריך ליתנם לכהן שבאותו משמר ואם כן כהן שאינו באותו משמר אכתי יהא חייב ליתנה לכהן שבאותו משמר אלא עיקר הטעם הוא דכתיב אחוזת עולם הוא להם שאין יכולין להחרים כלל והא דחרמין שלהן לרווחא דמילתא אמרו כן, ומטלטלין הוקשו לקרקעות לרבי יהודה ולרבי שמעון דלא הוקשו נותנה לכל כהן שירצה וממילא שלו הוא עיי״ש.

אבל הראב״ד בפירושו לתורת כהנים (פ׳ בחוקותי פי״ב) לא כתב כן, שהקשה שם קושיית התוספות אטעמא דמפני שהחרמין שלהן דמכל מקום יהא יוצא מתחת ידו ויתחלק לאחיו הכהנים כדאמרינן לעיל (כ״ה ע״ב) בשדה אחוזה של ישראל שגאלה אחד מן הכהנים וכן לקמן (כ״ט ע״ב) גבי כהן שהקדיש שדה חרמו שלא יאמר כו׳ והרי היא תחת ידי כו׳ ותירץ ז״ל הא לא דמי דהתם במקדיש איירינן והמקדיש לשמים זכה בה ונותנו לכהנים אבל במחרים כיון דניכסי כהן נינהו ולא קדשי שמים דהא לא צריכי פדייה כלל משום הכי כי מחרים להו כהן לאלתר זכי איהו בגווייהו הילכך אין מחרימין ע״כ, משמע דהטעם הוא באמת מפני שהחרמין שלהם ואף על פי כן אינו מתחלק לכהנים דלאו קדשי שמים הוא.

והיה נראה לכאורה דפלוגתתן תלוי במה שחקרו האחרונים אי חרמי כהנים מיד הוה ממון כהן אלא שיש בו דין איסור ומועלין בו עד שיבוא לידו וכתרומה דממון כהן הוא ומכל מקום אסורה לזרים, והא דמועלין בו אף שאינו קדשי שמים מצינו כיוצא בו גבי קונמות, או דילמא ממון גבוה הוא וקנאו השם ונתנו לכהן וכשבא ליד כהן נפקע קדושתן ונעשה חולין, דתוספות סברי דממון גבוה הוא ולכן היה יוצא מתחת ידו של כהן המחרים ומתחלק לכהנים לולא קרא דאחוזת עולם, וכן מבואר דעתם להדיא לעיל (ד״ה דמ״ר) שכתבו דכל זמן שהוא בבית בעלים הרי הוא קדוש קדושת הגוף וכן כתב ר״ת בבכורות (ל״ג ע״ב תוד״ה רבא) דעד בוא ליד כהן הרי הוא קדוש קדושת הגוף, ובודאי שאינו ממון כהן כל זמן שהוא קדוש קדושת הגוף, אבל הראב״ד סבירא ליה דאינו ממון גבוה אלא ממון כהן רק שיש בו דינים כהקדש וממילא בכהן המחרים אין מתחלקין לכהנים דלא דמי להקדש כלל וזכי איהו בגווייהו, וכן משמע בדבריו בגיטין שכתב (ל״ח ע״ב בהסגות על הרי״ף ובפרט בלשון המופת בהשגות שמו שם) דחרמי כהנים אין להקדש עליו כלום אלא מתנה הוא לכהן.

אולם לקושטא דמילתא מסתבר דלכולי עלמא איננו של כהן קודם שיבוא לידו דכיון דכל זמן שהן ביד בעלים הרי הוא כהקדש אכתי לא קנו כהנים מידי וכן פשיטא ליה להחזון איש בבכורות (סי' כ"ג סק"ו) ומעילה דאית ביה משום דהוה הקדש גמור (ולפ"ד בלג למעילה בקומות כמוהן) וכד דייקת שפיר אין בדברי הראב"ד הוכחה נגד זה, ואבאר דבריו כפי הנלענ"ד הנה קושייתו היה אמאי אינו דומה להקדיש שדה חרמו או גאל שדה מישראל דיוצא ביובל ומתחלק לכהנים, ותירוצו נראה דהכי קאמר דלא דמי כלל האי הקדש להאי הקדש דבשלמא במקדיש שדהו הרי כל הקדישו הוא ענין נתינת ממון או רווח להקדש על ידי שיבוא אחד ויפדהו ויתן ממונו ומה שיוצא לכהנים ביובל אינו מדיבורו ופעולתו של מקדיש ולא מכוחו כלל אלא נתינה חדשה שההקדש נותנו במתנה (פו במכר) לכהנים ולכן אין למקדיש זכות בשדה זה יותר משאר כהנים, מה שאין כן חרם אינו לרווחא דהקדש כלל אלא אופן נתינה לכהן (פו שרופה להסתלק ממנה כמוש"כ לעיל בדיבור שלפנ"ז עיי"ש בסוגריים בסס הריטב"ם והריב"ם) ודרך העברתו לכהן הוא על ידי הקדש שנותנו לו, ומהאי טעמא חרמי כהנים אין להם פדיון וגם הכהן אינו צריך לפדותו מפני שאין זה מתנה להקדש אלא מתנה מן המחרים לכהן דרך הקדש, וממילא שאם המחרים כהן הרי הוא זוכה בו מיד ואין שום סברא שיתחלק לשאר כהנים, אבל אין מזה סתירה לדברי התוספות דבישראל המחרים כל זמן שהוא בבית בעלים הרי קדוש קדושת הגוף ושייך להקדש ודו"ק היטיב.

ועל דרך זה יתפרש גם כן דברי הראב"ד בגיטין שם, ואעתיק לשונו קשיא לי אימר דאמר רב מקדיש עבדו דהוא גופיה לא קדיש אבל בחרמי כהנים דהוא גופיה מתנה לכהנים אמאי יצא לחירות והלא איהו גופיה קדוש והוי ממון כהן למכרו ולהשתעבד בו ע"כ, כנראה קושייתו כך הוא דעד כאן לא אמר רב אלא במקדיש עבדו שאי אפשר לגופו או לקנין איסור שבו שיעבור לרשות ההקדש ורק קדושת דמים שייך ביה והרי לדמי לא קאמר אלא גופו של עבד הוא דקאמר וממילא דלא יתכן שיתקיים דיבורו אלא אם כן נימא למהוי עם קדוש שאז באמת נעשה גופו קדוש בקדושת עם ישראל, אבל בחרם שהוא ענין מתנה לכהן וסוף כל סוף עובר כל הגוף והקנין איסור לרשותו של כהן שפיר מתקיים דיבורו שכל כולו של העבד יוצא מרשותו ועובר לרשות כהן ואם כן מהיכי תיתי דנימא למיהוי עם קדוש, (ופ"ז קו' התוס' לעיל ד"ה דמ"ר וכמוש"כ שם עיי"ש), וזהו גם כן כוונת הראשונים בהעתיקם את דברי הראב"ד שכתבו לשון של אין להקדש עליו כלום ר"ל שלא הקדישן להקדש דנימא שלא הגיע להקדש מה שרצה המקדיש ליתן וממילא שצריך לומר למהוי עם קדוש, הלא לא להקדש רצה ליתן אלא לכהן (דלק הקדש) ואם כן שפיר נתקיים דיבורו שכל כולו של עבד נמסר ביד כהן, ולא דמי להקדש בדק הבית שיש להקדש עליו ר"ל שהוא הקדיש גם גופו של עבד ולא הגיע להקדש מה שאמר זה, היוצא מכל זה שאין שום סתירה מדברי הראב"ד לדברי התוספות לענין חרם בבית בעלים שהוא קדוש בקדושת הגוף, [רק בזה הם חולקין אי טעמא דמתני' שהחרמין שלהן כפשוטו או לא וכנ"ל].

[ועי' במשנת ר' אהרן נדרים (סי' י"ג) שדן בחקירה זו, והביא ראיה ממש"כ התוס' בתמורה (הנמחי לעיל בתוד"ה דמ"ר) דלא אמרי' אמירתו לגבוה לגבי חרמי כהנים משמע דלא הוה ממון גבוה, וצ"ע עד שמביא מתוס' תמורה דל"ה ממון גבוה אמאי לא הביא מתוס' כאן שכתבו להדיא דמקרי לגבוה, וכבר נתבאר כוונת התוס' דתמורה דבסופו לבוא לידי הדיוט ל"א אמירתו לגבוה עיי"ש, - עוד הביא ראי' מהא דליכא דין נידון בכבודו לגבי חרמי כהנים ובחרמי שמים דהוה קדשי בדה"ב איכא (עי' למכ"ס פ"ו הי"ז) אלמא דחרמי כהנים מתחילת חלות שם חרם שלהם חל בהם דין ממון כהנים, ולא ידעתי מה ראי' הוא דאפי' לצד שהוא של גבוה עד שיבוא ליד כהן מ"מ ודאי לאו קדשי בדה"ב נינהו אלא קדושת הגוף כמוש"כ ר"ת בבכורות שם להדיא ומהכ"ת שיהיה בו דין נידון בכבודו דהכי נמי קדשי מזבח ליכא דין נידון בכבודו, (וכיוצא בזה שהוא עצמו כ' שם לפפי' לגד שהוא ממון גבוה מ"ז קדשי בדה"ב חל"ה הוא וכהניס זוכין מכח גבוה ולפ"ז מכח מחריס), - עוד הביא ראי' מהרמב"ם (פ"ו ה"ה) דחר"כ ניתנין לכהן שבאותו משמר בשעה שהחרים ולמה שונה משאר מתנו"כ דנותן לאנשי משמר בשעת נתינה וכן גזל הגר וכמוש"כ התוס' ב"ק (ק"ט ע"ב ד"ה לכהן) שכל קרבנות חטאות ואשמות נדרים ונדבות כשעת נתינה וחרמים ילפי' לה מגזל הגר אלא ע"כ דשאני קרבנות וגזל הגר דקנאו השם ונתנן לכהן ומשולחן גבוה קזכי משא"כ חרם חל מתחילה לכהן והוה ממונו מתחילתו ולכן זוכה בו המשמר של אותה שעה שהחרים עכ"ד, מיהו לפמש"כ לעיל אף כי חרם ממון גבוה הוא מ"מ לא דמי לשאר קרבנות דהתם תלוי בכהני הקרבה משום שהוא לא נדר או הקדיש אלא לה' והכהנים משלחן גבוה קזכי ולכן זוכין הכהנים שבאותו זמן וכן גזל הגר שהוא לא נדר או הקדיש לכהן אלא שהתורה נתנוה לכהן ילפי' מלבד איל הכיפורים אשר יכפר בו עליו דנותנו לכהנים המקריבין את קרבנו אבל חרמים הוא נתינה לכהן דרך הקדש וכנ"ל וממילא שייך לכהני משמר של שעת החרם ופשוט, - רק מה שיש לחקור בכ"ז הוא ספיקו של המנחת חינוך (מ' שנ"ז) בספק חרמי

כהנים אי הוה ספיקא דממונא כי עיקרו לכהנים ומספיקא לא מפקינן ממונא וממילא דלא נעשה הקדש כלל שאין ההקדש אלא אם יבוא סו״ס לכהן או״ד כיון דהקדש הוא קודם שתינתן לכהן מחמרינן מספיקא כהקדש, וכ״כ דלכאו׳ זהו ג״כ מחלוקת רש״י ותוס׳ ביבמות (ל״ט ע״ב), וצדדי הספק מובנים היטיב כפמשנת״ב לעיל].

שיטת הרמב״ם דכהן יכול להחרים שדה חרמו

הכהנים והלוים אין מחרימין כו׳, ובגמ׳ בשלמא מקרקעי כו׳ אלא מטלטלי כו׳ מקיש מטלטלין לקרקעות, מכאן תמה המנחת חינוך על הרמב״ם שכתב (פ״ו ה״ו) דכהן יכול להחרים שדה חרמו, והא אף אם שדה חרמו איננו כשדה אחוזתו מי גרע ממטלטלין דהא בכלל כל אשר לו הוא, ולקמן (ל״ד ע״ב ד״ה מיהו) יתבאר דלא קשה מידי דשדה חרמו להדיא נתמעט מהאי קרא דכי אחוזת עולם לו עיין מה שכתבתי שם.

ליישב דברי רחב״א עם חכמים

א״ר חייא בר אבין החרים מטלטלין נותן לכל כהן שירצה כו׳ החרים שדותיו נותן לכהן שבאותו משמר שנאמר כשדה החרם כו׳, ומסיק בגמרא כמאן דאמר לא מקשינן, דהיינו רבי שמעון לעיל דלא מקיש מטלטלין לקרקעות אבל לרבי יהודה דמקיש גם מטלטלין נותן לכהן שבאותו משמר, ויש לעיין הא לקמן (ע״ב) במתניתין קא ילפי חכמים דסתם חרמים לכהנים מהאי קרא דכשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו ולא מפליג בין מטלטלין לקרקע לומר דדוקא חרמי קרקעות לכהנים, ואין לומר דחכמים סברי כרבי יהודה דמקיש דאם כן לא אתיא רבי חייא בר אבין (דס״ל כר״ש) כחכמים, ועוד דכבר נתבאר (לעיל ד״ה ו״ל ולקמן כ״ט ע״ב ד״ה אמר רב) בשם הראב״ד דרבי שמעון וכן רבי יהודה סבירא להו כחכמים (א)דסתם חרמים לכהנים, ואי חכמים לא אתיא אלא כרבי יהודה דמקיש מטלטלין לקרקע מנליה לרבי שמעון במטלטלין דסתם חרמים לכהנים.

ונראה פשוט דלא מסתבר לחלק בין מטלטלין לקרקע לומר דסתמא דאחד לבדק הבית וסתמא דאחד לכהנים, דודאי כל שקנאן השם נתנן שניהם למקום אחד וממילא כי ילפינן לחכמים מכשדה החרם דסתם חרמים לכהנים בין קרקע בין מטלטלין בכלל, אבל היכא דכבר שייכי לשבט הכהונה ואנו דנין לאיזה כהן ליתן בזה שפיר יש לחלק בינייהו דהא איכא מתנות כהונה דנותנן לכהני משמר ואיכא מתנות כהונה דנותנן לכל כהן שירצה, וכמו שכתבו התוספות כאן דסברא הוא דמטלטלין דומה לתרומה ונותנו לכל כהן שירצה מה שאין כן קרקע דילפינן מקרא דכשדה אחרים לכהן דלכהני משמר הוא, (ופף דקרקע זו גופא ילפינן מגזל הגר שהוא ג״כ מטלטלין מ״מ גזה״כ הכי הוא), ובזה תלוי אי מקשינן מטלטלין לקרקעות או לא.

[איברא לפמש״כ לעיל (ד״ה ו״ל) לחלק בין מפרש חרמו לכהן להדיא לבין סתם חרמים דלכהנים, היה אפ״ל דר״ח בר אבין מיירי במפרש חרמו לכהנים (דאיתו נמי בכלל ממלוקת ריב״ב וחכמים דלקמן, ולכן מיירי במפרש להדיא לכהנים, (וילע״ע ממש״כ לקמן כ״ט ע״ב ד״ה אמר רב ודו״ק)), וכה״ג באמת הסברא נותנת שבמטלטלין יהא כתרומה שיתן לכל כהן שירצה שהרי הוא כנותן מתנה לכהן כמוש״כ שם, משא״כ קרקע דלא דמי לתרומה ילפינן מקרא דכשדה החרם, אבל חכמים דמיירי ממחרים סתם בזה מסתברא דקנאו השם ונתנו לכהן ואין חילוק בין מטלטלין לקרקע דשניהם באין מהשם לכהן ולא מן המחרים, אמנם כ״כ שם דאין דעת התוס׳ לחלק בזה, ובין כך לקושטא דמילתא נראה כתי׳ ראשון דהני תרי מילי לא דמיא להדדי וכנ״ל].

כ״ח ע״ב

ביאור האיבעיא והראי׳ מן הברייתא

איבעיא להו פגע בו בשבת מאי כו׳ נותנה למשמר היוצא כו׳ תניא נמי הכי כו׳, פרש״י פגע בו יובל בשבת דמשמרות מתחלפות וחל בו יום הכיפורים בו ביום לאיזו יתן, משמע דהאיבעיא קאי לרבנן דפליגי ארבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא וסבירא להו דמיום הכיפורים חייל יובל דכתיב ביום הכיפורים תעבירו שופר כדאמרינן בראש השנה (ח׳ ע״ב), [והאי דנקט רש״י אליבא דרבנן משום דס״ל דקי״ל כוותיה או דהסוגיא משמע כוותי׳ כמבואר במל״מ (פ״ד הכ״ד) בארוכה], אלא דאם כן צריך ביאור מאי קא מיבעיא ליה הא כיון דלאו יומא דכיפורים קא גרים אלא תקיעת שופר קא גרים נחזי באיזה משמר תקעו בשופר והם יזכו בשדות היוצאות לכהנים והרי הכי

(א) **ובאמת** שדברי הראב״ד תמוהין דלהדיא אמרינן בספרי פ׳ קורח (פופ״י ק״י) דר׳ שמעון סבר סתם חרמים לשמים, ואפשר שגירסא אחרת היה לו להראב״ד וצ״ע.

מבואר להדיא שם (ז' ע"ב) דלרבנן יובל לאו מאורתא הוא אלא מתקיעת שופר עפרש"י שם, ואין לומר דהא גופא קא מיבעיא ליה באיזה משמר יתקעו בשופר שהם יזכו בו דאם כן מה משני מברייתא דאזלינן בתר התחלה והא שופר ביממא הוא, ובין כך אינו מובן מאי ראיה מברייתא דאזלינן בתר התחלה והלא ברייתא אליבא דרבי ישמעאל דיובל מתחיל בראש השנה אבל לחכמים אינו מתחיל אלא ביום הכיפורים ובתקיעת שופר, ובאמת שגם אליבא דרבי ישמעאל אינו מובן מאי דקאמר שיובל משמט בתחילתו [ופשטות מתחילתו היינו מתחילת השנה ולא בסופו כמוש"כ רש"י קידושין (מ' ע"ב) וקאי על יוהכ"פ, אלא דכאן במה דאמר ששביעית ויובל משמטין כאחד מבואר דבתחלת ר"ה ממש אבל אכתי לא ידענא לאיזה ענין משמט מתחילתו], והלא אין השדות חוזרות לבעליהן אלא ביום הכיפורים כמבואר שם (מ' ע"ב).

ומש"כ המל"מ לפרש דחזינן מברייתא דלר' ישמעאל אף דיובל אינו משמט לגמרי אלא ביוהכ"פ מ"מ נקט התנא דשביעית ויובל משמטין כאחד משום דבתר התחלה אזלינן ה"נ לרבנן בתר התחלת יוהכ"פ אזלינן דמסתמא לא פליגי אלא מתי הוא ההתחלה אי בר"ה או ביוהכ"פ אבל לענין זה דבתר התחלה אזלינן לא פליגי, אינו מובן מלבד דכ"כ לעיל דמבואר להדיא בר"ה דלרבנן לאו מאורתא חייל וא"כ לא אזלינן בתר התחלה אלא דגם אליבא דר' ישמעאל לא פירש במה אזלינן בתר התחלה לענין דינא שהרי השדות אין חוזרות לבעליהן עד יוהכ"פ, וממילא דקשה נמי על פי' הב' של המל"מ שם דהאיבעיא הוא אי סוף יום ראשון של יובל משמט או התחלתו וע"ז מביא ראי' מר' ישמעאל לענין ר"ה דאזלינן בתר התחלה ה"נ לענין יוהכ"פ אליבא דרבנן, ומלבד דק' כנ"ל דלרבנן להדיא אמרי' דלא חל מאורתא ג"כ לא ידענא מהכ"ת שישמט בסוף היום].

ולפרש דברי רש"י אעתיק סוגיית הגמרא בראש השנה שם, דתניא וקדשתם את שנת החמשים שנה מה תלמוד לומר לפי שנאמר ביום הכיפורים (תעבירו שופר) יכול לא תהא מתקדשת אלא מיום הכיפורים ואילך תלמוד לומר וקדשתם את שנת החמשים מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא מראש השנה ועד יום הכיפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדים לאדוניהם אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו בית דין בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לאדוניהן וכן כתב הרמב"ם (פ"י מהמיטה ויובל הי"ד), והנה כאן (פ"ד מערכין הכ"ד) כתב ז"ל 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 ע"כ משמע דבראש השנה תליא מילתא ותימה דהא רק ביום הכיפורים שדות חוזרות לבעליהן, והיטב אשר דיבר בזה המשנה למלך דאף על גב דעבדים ושדות אינן חוזרין אלא ביום הכיפורים שאני התם דאמר קרא תעבירו שופר וכו' וקראתם דרור וכו' ושבתם איש אל אחוזתו הרי תלה רחמנא דרור העבדים וחזרת השדות לבעליהן בתקיעת שופר אבל הכא גבי מקדיש שדהו אמרה תורה והיה השדה בצאתו ביובל כו' לכהן תהיה אחוזתו לא תלאה הכתוב בתקיעת שופר כי אם ביובל וכיון דיובל חייל מראש השנה משום הכי המשמר שחל בו ראש השנה של יובל זוכה בשדה.

ולדרך זה יתבאר נמי שיטת רש"י אליבא דרבנן, דאף על גב דשילוח עבדים וחזרת השדות לבעליהן תלוי בתקיעת שופר אבל שדות היוצאות לכהנים שלא תלאן הכתוב בתקיעה אלא ביובל אם כן ביומא תליא מילתא וכולא יומא דכיפורים הוה תחילת היובל.

והשתא שפיר קא מיבעיא ליה כיון דביומא תליא מילתא ולא בתקיעה מי אמרינן דכולא יומא קא גרים שיהא שדות יוצאין לכהנים והאי יומא דשייך לשני המשמרות שייכי נמי השדות לשניהם או דילמא לאו כולא יומא קא גרים אלא התחלתו וממילא דלא שייכי אלא למשמר היוצא, לרש"י האיבעיא לרבנן ביום הכיפורים ולהרמב"ם האיבעיא לרבי ישמעאל בראש השנה, ופשט ליה דאזלינן בתר התחלתו והכי תניא נמי בברייתא דאזלינן בתר התחלה דהא מסקינן דברייתא קאי כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא דמתקדשת והולכת מתחילתה שלא היו עבדים משתעבדים לאדוניהם עד יום הכיפורים והוא הדין לענין השדות שאינם נעבדות על ידי לוקחיהן ולענין זה נאמר דמשמטת מיד בהתחלת ראש השנה, [וזהו דברי רש"י (ד"ה ממד יובל) ויובל מכירת קרקעות כו' וכ"מ בתו"כ (בהר סופ"ה) עד שנת היובל שלא יכנס בה כלום נמצאת אומר שדות וכספים משמיטים כאחד ועי' בפי' הר"ש והראב"ד וכן פשיטא ליה להמנ"ח (מ' שנ"ט אות ט"ז) דמר"ה של יובל אין המוכר והלוקח משתמשין בפירות], ומזה מוכח דכל שאינו שייך לתקיעת שופר אלא ליומא דיובל הרי זה חייל מיד בהתחלתו והוא הדין לענין יציאות השדות לכהנים כיון שאינו תלוי בתקיעת שופר אלא ביומא אזלינן בתר התחלה ממש ושייך למשמר היוצא, לרבי ישמעאל בהתחלת ראש השנה ולרבנן בהתחלת יום הכיפורים,

ובזה שפיר קאמר המשנה למלך שם דמסתמא לא פליגי אלא מתי הוא ההתחלה אבל לא לענין דבתר התחלה אזלינן, [והא דאיצטריך לר׳ ישמעאל קרא דוקדשתם את שנת החמשים למילף שמתקדשת מתחילתה, לאו מהתחלה דיומא קאמר אלא מהתחלת השנה דלא נימא דיום הכיפורים עיקר כדמשמע באידך קרא, אבל התחלתה דיומא מסברא הוא כיון דיומא קגרים וממילא דאף לרבנן דליכא קרא וקדשתם למימר דאזלי׳ בתר התחלה (כמצוא׳ בגמ׳ ובכס״י סס ט׳ ע״ס ובנגן שנת ממשיס כו׳ עיי״ש) מ״מ בתר התחלתה דיומא אזלי׳].

והא דאמרינן בראש השנה דלרבנן יובל לאו מאורתא הוא, לא קשיא דכיון דלדידהו כל הלכות יובל מלבד שדה הקדש היוצאה לכהנים לא שייך מאורתא שפיר קמקשי, וכן מוכח התם מדברי הריטב״א דהא מקמי דפריך (לר״פ דאמר מילי דלס מיל מאורתא לס קמשיב) והרי יובלות דלא חיילי מאורתא כו׳ פריך והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב ומשני כיון שצריך לאיתויי מעיקרא מיחייב וקאי ומקשה הריטב״א נהי דלענין קרבנות ליתיה אלא ביום הא איתיה לכולהו שאר מילי דתלוי בג׳ רגלים דתניא במתניתין דלעיל (ר״ל מיתי דמין ועכיין ומרמין והקדישוס כו׳ כיון שעברו עליהן ג׳ רגליהס עובר בב״ח עיי״ש ד׳ ע״ס) הלכך אמטול כל הני מילי תני להו ומתרץ והנכון דתלמודא לא דייק כולי האי בקושיא ומשמע ליה כיון דתני ולרגלים סתם אף לקרבנות הוא מונה דאף על גב דלא חייל מאורתא ובדין הוא דמצינן לתרוצי ליה דנקט משום אידך אלא קושטא עדיפא לן לשנויי דכולהו חייל מאורתא ואפילו קרבנות עכ״ל, ולפי דבריו מה אם בדבר אחד ליתיה מאורתא קפריך מיניה כל שכן בענינינו דכולהו מילתא ליתנהו מאורתא ורק לענין שדה הקדישות היוצאין לכהנים (ובכללן מיעו מוכר נקלמי דיובל רק נקלס דקדס מחוזק) ודאי עדיפא מיניה בעי לשנוייה דאתיא כרבי ישמעאל וכל שכן דהאי מתניתין בין כך לא מיתוקם אלא כוותיה כמו שכתבו התוספות והראשונים שם מדקתני מתניתין מראש השנה חיילי יובל ודו״ק.

מהו הדמיון דחרמי כהנים לתרומה

מתני׳ חרמי כהנים אין להם פדיון אלא ניתנים לכהן כתרומה, ובשיטה מקובצת כתב דלא גרסינן כתרומה וכן כתב הגר״א בחידושיו על משניות דמה לו לתלות בתרומה הרי מפורש בה בכתוב להדיא כל חרם כו׳, אבל הרמב״ם (פ״ו ה״ד) משמע דגריס ליה וכן הוא בסמ״ג (עשין קנ״ג) וכתב הרדב״ז (סס ה״ס) דר״ל מה תרומה אין לה פדיון אף חרמי כהנים אין לה פדיון ע״כ, ודוחק הוא שהרי כבר אמר חרמי כהנים אין להם פדיון ומאי מוסיף שהן כתרומה ועוד אי כולה חדא מילתא הוא למה הפסיק בנתינה לכהנים הוה ליה למימר אין לה פדיון כתרומה אלא ניתנין לכהן, גם אין לפרש דניתנים לכהן כתרומה היינו לענין שנותנו לכל כהן שירצה כתרומה וכמו שכתבו התוספות לעיל (ע״ס ד״ה הקריס) דהא דוקא במטלטלין הדין כן אבל החרים שדותיו אמרינן לעיל דנותנן לכהן שבאותו משמר ומתניתין דהכא ודאי מירי גם בקרקע דהא יליף מכשדה החרם, ועוד דלא מסתבר דסתם משנה כרבי חייא בר אבין וכל שכן להרמב״ם (סס ה״ס) שפסק דלא כרבי חייא בר אבין דאי אפשר לומר כן.

ונראה לפרש לפי מאי דתנן בקידושין (נ״ג ע״ב) דאינו יכול לקדש בחלקו בקדשים קלים וקדשי קדשים משום דמשולחן גבוה קזכי וכן במעשר אמרינן התם (נ״ג ע״ס) משום דכתיב ביה קודש לה׳ אבל המקדש בתרומה דלא כתיב ביה קודש לה׳ תנן התם (נ״ס ע״ס) דמקודשת, ואם כן חרמים דכתיב ביה קודש קדשים לה׳ וגם הן כהקדש כל זמן שהן בבית בעלים והכהן זוכה בהן מהקדש הוה אמינא דלא הוה של כהן שיוכל לקדש בו את האשה קמשמע לן דניתנין לכהן כתרומה דיכול לקדש בו את האשה, ולהכי נקט תרומה ולא שאר מתנות כהונה משום לישנא דמתניתין דקידושין.

וכהאי גוונא מצינו במנחות (ע״ג ע״ס) דדרשינן כל קרבנם כו׳ אשר ישיבו זה גזל הגר לך היא ולבניך שלך היא ולבניך אפילו לקדש בו את האשה, וכתבו התוספות שם (ד״ה ופפי׳) דהא דאמרינן גבי גזל הגר האשם המושב לה׳ לכהן קנאו השם ונתנו לכהן לאו למימר דמשולחן גבוה קזכו דאם כן אין מקדשין בו את האשה כדאמרינן בקידושין אלא לאשמועינן דכל זמן שלא הגיע לכהן הוה ליה כהקדש לענין מעילה כדאמרינן גבי חרמים ולאחר שיגיע לכל אחד חלקו נעשה ממון כהן אפילו לקדש בו את האשה, ומבואר מדבריהם דגזל הגר דומה לחרמים דעד שיבוא ליד כהן הרי הוא כהקדש לענין מעילה ויליף לה מלה׳ ואחר שבא ליד כהן נעשה ממון כהן אפילו לקדש בו את האשה ויליף מלך הוא ולבניך.

והשתא מתניתין דהכא נמי הכי קאמר, חרמי כהנים אין להם פדיון אלא ניתנים לכהן כתרומה ר״ל ״אין להם פדיון״ מפני שהן כהקדש כל זמן שהן בבית בעלים כדכתיב קודש קדשים לה׳ ברם לא תימא

דניתנין לכהן כקדשים ומעשר דכתיב ביה נמי קודש לה׳ ומשולחן גבוה קזכו ואינו של כהן לגמרי והכי נמי בחרמים דכהקדש הן נימא דמשולחן גבוה קזכו ולא מיד ישראל ״אלא ניתנין לכהן כתרומה״ דהיינו שנחשב כניתן מיד ישראל לכהן ויכול אפילו לקדש בו את האשה, ובברייתא (כ״ט ע״ב) מייתי עלה קרא דכתיב כל חרם בישראל לך יהיה כמו בגזל הגר דדריש מלך הוא ולבנין, [אבל לא מצי למימר ניתנין לכהן כחולין, דאף שחולין הן אחר שהגיע לידו מ״מ ל״ש ניתנין כחולין דחולין אין ניתנין ורק מתנות כהונה חייב ליתן], וכן מבואר בפירוש רגמ״ה שכתב על לך יהיה אפילו לקדש בהן את האשה, והיינו כנ״ל דעיקר החידוש דלא נימא משולחן גבוה קזכי ואינו יכול לקדש בו אשה.

ביאור דברי רש״י

שם חרמי כהנים אין להם פדיון, פרש״י חרמים שהחרימם כדי לתתן לכהן, צריך ביאור מאי קאמר אי ר״ל דלא תפרש חרמי כהנים היינו חרמים שהכהן החרים לזה היה די לומר חרמים הניתנין לכהן וכמו שפירשו התוספות (ד״ה חרמי כהנים) אבל למה נקט כי האי גוונא שהחרים לכהנים בפירוש הא האי דינא דאין לה פדיון שייך נמי בסתם חרמים דלכהנים, ואין לומר דהכא קאי קודם פלוגתא דרבי יהודה בן בתירא וחכמים ולכן פירש באופן דשייך לכולי עלמא דאכתי לא הוה ליה למימר אלא חרמים שסופן ליתן לכהן למר כדאית ליה (דוקא נמפרש) ולמר כדאית ליה (אפי׳ נסתמא), מיהו לפי מה שנתבאר לעיל (ע״פ נתוד״ה דת״ר נד״ה ויש״ן) דיש לחלק בין החרים להדיא לכהן דדומה יותר לתרומה או למתנה לכהן לבין החרים סתם דקנאו השם והשם הוא הנותנן לכהן אפשר לומר דרש״י רבותא קאמר אפילו חרמים שהחרימם להדיא לכהן נמי אין להם פדיון דסלקא דעתך כיון שהוא כמתנה לכהן אינו כהקדש כל זמן שהוא בבית בעלים קמשמע לן דליתא לחילוק הנ״ל ודו״ק.

מתני׳ לא מיירי במפרש

מתני׳ מחרים אדם את קדשיו כו׳, אף דהאי דינא כולי עלמא מודי ליה וכדפריך לקמן (כ״ט ע״ב) ורבי יהודה בן בתירא דחל על קדשי קדשים ועל קדשי קלים מנא ליה, מכל מקום האי לישנא מחרים אדם את קדשיו הוא לישנא דחכמים דפליגי ארבי יהודה בן בתירא וכמו שפירש רש״י (ד״ה שמא) שהוא המשך למה שאמרו אם כן למה נאמר כל חרם כו׳, ונפקא מינה משום דלשון מחרים אדם משמע שהחרים בסתמא ולא פירש להדיא לכהנים וזה לא מהני רק אליבא דחכמים דלרבי יהודה בן בתירא צריך לפרש להדיא דמחרים לכהנים, ולקמן לא פריך הא דמחרים אדם את קדשיו מנא ליה אלא דחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים מנא ליה ר״ל לאו אלישנא דמתניתין קאי אלא על ההלכה שבאמת חל (היכא שפירש) קפריך מנא ליה, ובזה נדחה מה שכתב היקר הערך דממתניתין מוכח דאף דתנא לישנא דסתמא מכל מקום על כרחך במפרש איירי וליתא דלישנא דמתניתין לא קאי אלא אליבא דחכמים וכנ״ל, (ועי׳ לקמן שם ד״ה ח״ר הלכה כריב״ג).

בין בקרקע בין במטלטלין

שם וחכמים אומרים סתם חרמים להכהנים שנאמר כשדה החרם כו׳, אף על גב דקרא מיירי בקרקע מכל מקום הוא הדין במטלטלין דסתם חרמים לכהנים, ואפילו לרבי חייא בר אבין לעיל דלא מקיש מטלטלין לקרקע הכא מודה וכמו שנתבאר שם לעיל (ע״פ ד״ה אכ״מ בר אבין).

ביאור ענין הקדש עילוי לרש״י לתוס׳ (להרשב״א) ולהרמב״ם

א) מתני׳ אם כן למה נאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה׳ שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים כו׳, ולקמן (כ״ט ע״ב) דריש ליה רבי ישמעאל הקדש עילוי מתקדיש ולא יקדיש, ובתמורה (ל״ג ע״ב) תנן אין משנין מקדושה לקדושה ומקדישין אותן הקדש עילוי וקסבר רב הונא דקדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים לא עשה כלום ואיתותב רב הונא וקאמר עולא דההקדש חל ופריך שם ומי אמר עולא הכי והא אמר עולא המתפיס עולה לבדק הבית אין בה אלא עיכוב גזברין בלבד ומשני דרבנן ואין בו מעילה עייש״ה, ושלש שיטות בדבר כמו שכתב המשנה למלך (פ״ו מערכין סוה״י) לרש״י ליכא הקדש עילוי מן התורה כלל בין מתפיס לחרמי כהנים בין מתפיס לבדק הבית וכולה מתניתין דהקדש עילוי דרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא לתוספות שם איכא הקדש עילוי מן התורה בין במתפיס לחרמי כהנים בין במתפיס לבדק הבית ולר״י במתפיס לבדק הבית חל מדאורייתא ובחרמי כהנים אינו אלא מדרבנן, (ודעת הרמב״ם יתבאר לקמן).

וצריך ביאור מהו דין הקדש עילוי שלולא גזירת הכתוב או תקנה דרבנן לא היה חל הקדש כזה ונתחדשה הלכה שהוא חל, גם צריך לבאר אי השתא חל ההקדש על גוף הבהמה או שאינו אלא חיוב ממון כסכום השויות

שיש לו לבעלים בבהמה זו ומקום הספק הוא כי התוספות בתמורה (ל״ג ע״ב ד״ה והלמ״ד) כתבו דמדאורייתא אינו אלא חיוב דמים לבדק הבית אבל בגוף הבהמה אין להקדש כלום ורק מדרבנן אסור לשוחטה עד שיפדוה וחל הקדש על גופה של בהמה לענין זה עיי״ש הרי מדאורייתא חייב ממון ומדרבנן חל הקדש על הבהמה, אבל בדברי רש״י צריך עיון שכאן כתב (סוד״ה שחט) דהא ודאי אית ליה פדיון דלאו גופה איחרם כו׳ משמע דגם אחרי דין הקדש עילוי אינו אלא חיוב דמים ולא חל על גוף הבהמה כלום (ול״ע שמא מינו שלא חיוב ממון כפי הסווית שיש לו בקרבן למה דוקא קדשיו יכול להקדיש בעופן זה ולא קדשי מזבח כפי טו״ה שיש לחם בקרבנם) ובתמורה (שם ד״ה מדרבנן) כתב דהקדש עילוי מדרבנן דמדאורייתא ליכא אלא עיכוב גזברין עיי״ש דהיינו שיעמדו על הקרבן כדין בעלים, משמע דאפילו בלא דין הקדש עילוי יש איזה חלות על הבהמה דאי לאו הכי איך הוי בדק הבית בעלים של הקרבן.

והנה בתשובת מהרי״ט (ח״ב סי׳ ה׳) נשאל אם טובת הנאה שיש לו לאדם באיזה דבר אי משתעבד לבעל חוב, וכתב דאף דקיימא לן טובת הנאה ממון מכל מקום ההיא הנאה לא מתפסא שיחול עליה שעבוד ולא הקנאה והא דתנן בערכין מחרים אדם את קדשיו כו׳ אלמא טובת הנאה חל הקדש עליה התם מפיק לה מקראי ואדרבה דוק מינה דאי לאו קרא לא היה ההקדש חל עליהם אף על פי שהיה לו בהם טובת הנאה וכי תימא נילף מינה הקדש שאני עכ״ד, אבל הרשב״א בנדרים (פ״ה ע״ב סוד״ה הם) פשיטא ליה דלמאן דאמר טובת הנאה ממון יכול להקנותה לאחרים עיי״ש[א] ולכאורה יקשה מסוגיין דבעי קרא שיוכל להקדישו, ונראה דעת הרשב״א דאין הנידון דומה לראיה כלל דבשלמא אם היה מקדיש עצם הטובת הנאה אז שייך לדון אי טובת הנאה בר הקנאה אם לאו אבל כאן אינו מקדיש הטובת הנאה שיהא קנוי להקדש או לכהנים שיתנוה לאדם אחר להקריבה שהרי בעלים הראשונים הוא המקריב את קרבנו למזבח אלא גוף הבהמה הוא מקדיש (כ״ל בעלות ממוניות שיש לו בבהמה וכמו שיתבאר לפנינו) ומחידוש דין הקדש עילוי חל על המקדיש חיוב ממון מפני ההקדש שעשה וכיון שכן אין זה ענין למקנה או מפקיר הטובת הנאה גופא שבזה סבירא ליה להרשב״א דלמאן דאמר טובת הנאה ממון שפיר יכול להקנותו, [ואדרבה תימה על מהרי״ט מה שדימה סוגיין לנידון ההיא, ונראה דס״ל כהרמב״ם דבדה״ב באמת קנה הטו״ה גופא ולכן כ״א יכול לפדותה וכמו שיתבאר לקמן, ובמל״מ (ריש הי״ג) כ׳ דרש״י ג״כ ס״ל כהרמב״ם שכ״א יכול לפדות עיי״ש אבל אינו מוכח ועכ״פ הרשב״א ודאי לס״ל כן וכנ״ל].

אולם בזה צדקו דברי מהרי״ט דמוכח מכל הסוגיא דעל כל פנים אי לאו קראי או תקנת חכמים לא היה הקדש עילוי חל כלל, וביאור הדברים נראה דהנה קדשי מזבח אף על פי שחל קדושה על הבהמה וממילא הוא שייך למזבח ואין ביד בעלים לשנותו מקדושה לקדושה[ב] מכל מקום נשאר בעלות ממונית במקומו וכדאמרינן בבבא קמא (ע״ו ע״ב) מעיקרא תורא דראובן

(א) הנה המקור חיים (סי׳ תל״ב ד״ה ועפה נעמה) הק׳ על השאג״א (סי׳ ע״ז) שכ׳ דכיון שטו״ה אינו ממון ל״ש להפקירו מהא דאמרי׳ הכא מחרים אדם את קדשיו כו׳ ואומדין כמה אדם נותן בטובתן הרי דאפשר להקדיש טו״ה שיש לו בקרבנותיו וכש״כ שיכול להפקיר ולהקנות, ולכאו׳ לפי המהרי״ט ליכא ראיה מהכא דשאני הקדש דגזה״כ הוא וכ״כ בנחל יצחק (סי׳ ס׳ אות ג׳ עיי״ש שהאריך ויל״פ בדבריו ופלפ״מ), אבל באמת אין בזה כדי יישוב כי השאג״א לא אמר אלא למ״ד טו״ה אינו ממון אבל למ״ד ממון משמע דיכול להקנותה ומהרי״ט דייק מכאן דאפילו אי טו״ה ממון נמי א״א להקנות דהא מתני׳ דרשי מקראי ולא קאי דוקא למ״ד אינו ממון, אבל הרשב״א ודאי מסייע לי׳ להשאג״א ומה שק׳ מסוגיין יתיישב לקמן.

(ב) באחיעזר (ח״ב סי׳ כ״ה) נסתפק בזה אם הא דאין משנין מקדושה לקדושה הוא מצד שאינו שלו ורשות גבוה עליו ועל כן אינו יכול להקדישו שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו או״ד באמת הקרבן שלו וכדאמרי׳ בבבא קמא מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן ויש בו הקדש עילוי ויש לו בעלים דקרבנו הוא והיה בכחו לשנות הקרבן משלמים לעולה וכיוצ״ב רק דגזה״כ הוא מלא יקדיש איש אותו שנאמר בבכור דילפינן מיניה בכל הקדשים (כך מפורש בתמורה פרקפ״ק ד׳ הל׳ ג׳), ורצה לתלותה בפלוגתת רבנן דמתני׳ ורבי ישמעאל דהא ר״י דריש ליה מסתירת הכתובים דאין אתה מקדישו הקדש אחר אלא הקדש עילוי משמע דהא דאין קדושה אחרת חלה עליו הוא מקראי ועל כרחך דהקרבן הוא שלו ובעי קרא למעט חלות קדושה אחרת משא״כ רבנן דילפי מכל חרם אמרי׳ בגמ׳ ורבנן אל תקדיש מיבעי ליה לכדתניא כו׳ הרי דלא בעי קרא דלא תקדיש שאין קדושה אחרת חל עליו ועל כרחך דסברי דאינו שלו, ולענ״ד אין הכרח כלל, דלר״י כתוב אחד אומר שיכול להקדיש ומשמע שיכול להקדיש בכל אופן שהוא וכתוב אחד אומר שאינו יכול להקדיש ומשמע שאינו מקדיש כלל ואנו אומרים דע״כ שום הקדש אינו מקדיש אלא הקדש עילוי אבל עדיין איני יודע בלי שום קראי איך היה הדין אם אפשר להקדיש בכל אופן כיון שהוא שלו או שאינו יכול להקדיש כלום משום שאינו שלו ואיך משמע מר״י כצד שהוא שלו יותר מצד שאינו שלו, וגם בדרבנן אין הכרח דס״ל שאינו שלו מהא דלא בעי קרא דלא יקדיש דאפשר דיליף לה מכל חרם גופא דקרא משמע שיכול להתפיס רק חרמים על ק״ק ועל קק״ל אבל שאר קדושות א״א לשנות, - ובעיקר הספק נראה דקרא גופא קאמר דאינו שלו לענין להקדישו וכמוש״כ רש״י עה״ת (ויקרא כ״ז) על לא יקדיש ״לפי שאינו שלו״ ר״ל דקרא מגלה לן שאינו שלו לענין זה דאל״ה ל״ל קרא וזהו דעת עולא דקיי״ל כוותי׳ ומ״מ מעיקרא תורא דידי׳ והשתא תורא דידי׳ לענין טו״ה ולענין בעלות ממונית וכנ״ל ודו״ק.

והשתא תורא דראובן דשלו הוא להתכפר בו ולצאת ידי חובת נדרו או נדבו, כי בעלותו הראשונה על הבהמה לא נעתקה ממנו אלא כפי מה ששייך להקדש מזבח דהיינו גוף הבהמה אבל מה שלא שייך למזבח נשאר שלו כמעיקרא והרי הוא בעלים של הקרבן וצריך לעמוד על קרבנו וגם שלו הוא להתכפר בו ולצאת ידי חובתו וזהו הנקרא כאן טובת הנאה (בחמת טו״ה הוא שם הכולל כל זכויותיו בקרבן זה מלא דבחתני׳ שים תילוק בין נדר שנותן דמי כולו לגבוה שאינו נותן דמי כולו נקט לשון ״טובתה״ רק גבי נדבה), והשתא כשמקדישו לבדק הבית היה ראוי שיחול קדושת בדק הבית על מה שנשאר לו בבעלותו דהיינו כל מה שאינו שייך למזבח, אבל כיון שאין זה בגוף הבהמה אלא בדברים הצדדיים לא שייך זה בהקדש וכמו שנתבאר לעיל שהרי הגזבר לא יקריבנה לצורך אחרים ובדק הבית עצמו אינו מביא קרבן, [ול״ש אלא שיקנהו בדה״ב כדי למוכרו לאחר הרוצה להקריב קרבן, וזהו באמת שיטת הרמב״ם שכל הפודהו מקריבו עי׳ לקמן אבל לרש״י לא משמע כן], ולכן מן הדין שלא לחול כלום ומכל מקום גזרו חכמים שאף על פי שאין גוף הבהמה הקדש שהרי כבר קדוש בקדושת מזבח מיהו לענין שיעבוד ממון שפיר הויא של הקדש, והקדש זה יש לה פדיון כי כל הקדש אינו אלא לענין פדיון אבל מעילה לא שייך להקדש קלושה כזה זהו שיטת רש״י, ותוספות שם (המופת לעיל בדפי המל״מ) סבירא ליה דמדאורייתא הוא דחל אבל לא על הבהמה חל השיעבוד אלא על האדם ורק מדרבנן חל הקדש על הבהמה עד שיתן דמיה, ועוד פליגי רש״י ותוספות דלרש״י מה שלא חל ההקדש מדאורייתא זהו רק לענין הטובת הנאה כי זה לא שייך להקדש וכנ״ל אבל בעלות לענין לעמוד על הקרבן שפיר שייך להקדש ויהא הגזבר עומד על הקרבן ותוספות סבירא ליה דרק אם הם בעלים לענין אחר אז חייבין לעמוד על הקרבן מדין בעלים אבל לא שייך בעלים לענין עמידה על הקרבן בלבד ולכן מדאורייתא ליכא הקדש כזה ודו״ק.

ולפי זה יובן דברי רש״י כאן הנראין כסותרין מיניה וביה, דמתחילה כתב דהואיל וחייב באחריותה נמצאת שלו הוא ושוב כתב דנותן דמים לכהן והבהמה תיקרב דהא ודאי אית ליה פדיון דלאו גופה אחרים ״דלאו דידיה הוא״ משמע דאינו שלו ועוד קשה אי אינו שלו מאי פדיון שייך ביה הא לא אקדיש גופה שיצטרך לפדותה אלא נדר סכום שויות שיש לו, אבל להנ״ל מובן דהכי קאמר הואיל וחייב באחריותה נמצאת שלו הוא ר״ל אותה הנאה שהוא הבעלים להתכפר בו הרי הוא מחמת בעלות הממונית שנשאר לו ומה שכתב דאית ליה פדיון דלאו גופה אחרים דלאו דידיה הוא ר״ל הבהמה לאו דידיה הוא ולא מצי מחרימו דכבר קדוש בקדושת מזבח ולכן לאו גוף הבהמה אחרים אלא זכות טובת הנאה שיש לו בה אחרים וזכות זה יש לו פדיון כי אין ההקדש אלא לענין פדיון דהיינו שיתן כפי שויות שיש לו בה ודו״ק.

היוצא לנו מזה דבין לרש״י בין לתוספות רק מדרבנן הוא דחל הקדש על הבהמה לענין שיעבוד אבל מדאורייתא לא חל כיון דגוף הבהמה כבר שייך למזבח ואין לו בה אלא בעלות ממונית הנקרא טובת הנאה וזה לא שייך לבדק הבית, ולענין דאורייתא פליגי דלרש״י חל הקדש על הבהמה לענין בעלות אבל שום חיוב ממון ליכא והתוספות סברי להיפך שחל חיוב ממון אבל על הבהמה גופא לא חל כלום, וחידוש דין הקדש עילוי הוא, לרש״י שמדרבנן חל הקדש לענין שיעבוד וכנ״ל ולתוספות שמדאורייתא איכא חיוב ממון.

ב) ועתה נבאר דעת הרמב״ם בזה, וז״ל (פהל׳ ח׳) המקדיש קדשי מזבח לבדק הבית הרי ההקדש חל עליהן ותערך הבהמה ותפדה ויפלו דמיה לבדק הבית כו׳, משמע מינה דהמתפיס קדשי מזבח לבדק הבית חל הקדש על גוף הבהמה רק דבעי פדיון וכמו שכתב לקמן (הל׳ י״ח ו״ג) נותן את דמיהן כו׳ היו נדבה והחרימן כיצד פודין אותן כו׳ וכל הנותן אותו שיעור יקריב בהמה זו נדבה כו׳, אבל לעומת זה (פהל׳ י׳) פסק כעולא ז״ל המקדיש עולה לבדק הבית אין בה אלא עיכוב גזברין בלבד ומדברי סופרים שלא תשחט עד שתפדה לפיכך אם עבר ושחטה הרי זה כשרה, משמע דמדאורייתא לא חל ההקדש כמבואר בגמרא שם דלעולא לא חל הקדש על גוף הבהמה ואין בו שני מעילות אלא ראוי שתהיה בו שני מעילות וכן מבואר בזבחים (ק״ג ע״ב) דלעולא המתפיס עולה לבדק הבית לא תפסי ולא מקרי עולת הקדש כלל עיי״ש, ואין לומר דמה שכתב (פהל׳ ח׳) שההקדש חל עליהן היינו מדרבנן, ליתא לא מיבעיא דהוה ליה לפרש כן וכיון שלא קאמר אלא שלא תשחט עד שתפדה מדרבנן משמע שההקדש גופא דאורייתא אלא דבין כך צריך לומר דמדאורייתא הוא דאי לאו הכי איך אחרים פודין אותן ומקריבין אותן.

[ובגרי״ז על הרמב״ם תמורה (פ״ד ה״ב) כ׳ לפ׳ דעת הרמב״ם דבאמת חל עליהן הקדש בדה״ב מעליא ודינא דהקדש עילוי דאומדין כמה אדם רוצה ליתן אינו אלא בדיני פדיון כיון דאין

הקרבן שוה יותר למי שפודהו ולכן לא כ' הא דאומדין אלא בהל' י"ב כיצד פודין כו' אבל בעצם חלות ההקדש כתב סתמא שההקדש חל עליהן עיי"ש באורך, ודבריו צריכין עיון שהרי הרמב"ם פסק כעולא דס"ל שאין ההקדש חל מדאוריי' וליכא שני מעילות ואינו עולת הקדש וכנ"ל ואיך תאמר דחל הקדש בדה"ב מעליא, ועוד דאם זה הקדש בדה"ב דעלמא איך כ' (הל' י"ח) האי דינא בין בחר"כ בין בחרמי בדה"ב והא מתני' קתני חרמי כהנים אין להם פדיון וכ"ה ברמב"ם (הל' ד') ועל כרחך דאינו כחרם דעלמא, [וזה יל"ת כמוש"כ בקרי"ס דהכא רבי קרא כל לאיתויי חר"כ וכוונתו להא דאמר עולא בתמורה שם אמר קרא חרם כל חרם עיי"ש וממילא אפי' אם חל ממש הקדש על גוף הבהמה מ"מ גזה"כ דאיכא פדיון], ובאמת דהגרי"ז עצמו עמד בזה בתמורה סטנסיל שם וכ' דכוונת הרמב"ם בחר"כ היינו דנותן עצם הקרבן לכהן ואח"כ חוזר וקונה ממנו, וג"ז קשה דאי"ז פדיון אלא מכירה בעלמא שאם ירצה הכהן ימכרנה לו ואם לא ירצה לא ימכרנה לו וגם ל"ש לתת על זה אומד אלא בכמה שהכהן רוצה ימכרנה לו, - וע"ע שם שמפרש דעת התוס' דאיכא קדוה"ג לדמים והיינו דלא חל קדושה על גוף הבהמה שהבהמה הוא לבדה"ב אלא דיש קדושה עלה שצריך לפדותה וליתן הדמים לבדה"ב, והיה אפ"ל דגם מש"כ הרמב"ם דחל ההקדש כוונתו לקדוה"ג לדמים וכיון דלא חל על גוף הבהמה ע"כ ליכא מעילה ולא הוה עולת הקדש, אלא דצ"ע כי כל קדושת בדה"ב בדבר שאינו ראוי לו הוה קדוה"ג לדמים ומ"מ איכא מעילה ומנלן דאיכא ענין נוסף של קדושה שנתפס על הבהמה אבל לא לענין הגוף אלא לענין הדמים (ומה שהניח לפי' ממוס' גיטין (ל"ח ע"ב) יל"פ ומכמ"ל וגם מה שפי' בדברי הגר"ח ל"ע עיי"ש) ועוד דאכתי ק' איך אחר פודהו ומקריבו לשם עצמו וכנ"ל, - ובזבחים שם הרגיש הגרי"ז בסתירת הרמב"ם דס"ל כעולא וכתב ג"כ שההקדש חל עליהן ומת' בשם הגר"ח דיש בעלות של בדה"ב על הממונות שבו אבל אינו קדוש עיי"ש, וצ"ע אם כוונתו דחל הקדש על הבהמה לענין זה א"כ זהו פירושא דיליה בתמורה שם, ואם כוונתו דלא חל קדושה כלל אלא בעלות על הממונות שבו עדיין יוקשה לשון הרמב"ם שההקדש חל עליהן דהא לא חל קדושה אלא שנעשה קנינו של הקדש והול"ל שנעשה ממון גבוה או שנעשה קנינו של הקדש וכיוצ"ב].

ולענ"ד נראה דמה שכתב (הל' מ') המקדיש קדשי מזבח לבדק הבית הרי ההקדש חל עליהן וכו' אין הכוונה שחל הקדש מעליא (כמוש"כ הגרי"ז) ואדרבה הרי מפרש ואזיל (בהל' י') מה כוונתו במה שחל וכתב דאין בה אלא עיכוב גזברין בלבד ומדברי סופרים שלא תשחט עד שתפדה הרי מבואר היטיב דמה שכתב שההקדש חל ר"ל מדאורייתא לענין עיכוב גזברין ומדרבנן שלא תשחט עד שתפדה, והביאור בזה דסבירא ליה להרמב"ם כתוספות דמדאורייתא ליכא אלא חיוב ממון ולא חל קדושה על הבהמה גופא כי קדשי מזבח נינהו ואיך יחול עלה קדשי בדק הבית, אולם שונה בזה דעתו מדעת התוספות דאילו לדעת התוספות באמת אינו אלא חיוב ממון גרידא אבל להרמב"ם מה שחל החיוב ממון הוא מחמת שהקדיש הטובת הנאה גופא ועצם הטובת הנאה שייך להקדש (כמהרי"ט להעיל) ולכן אם יקריב הבהמה לצורכו צריך לשלם דמיו לבדק הבית כי הוא נהנה מטובת הנאה השייך להקדש וכן אחר יכול לפדותה ולהקריבו לצורך עצמו (ומש"כ גבי נדר נותן מת דמיהן ול"ש כ' שכל הנותן מומו שיעור יקריב בהמה זו כו' כמוש"כ בנדבה, משום שנדרין לקייס ידי נדרו לכן נדרין הוה עלמו ליתן וכ"מ בל"מ ובמל"מ), והשתא יהיה פירוש עיכוב גזברין כמו שפירשו התוספות דהיינו שהגזבר יעכבו מלשוחטה עד "שישומו" אותה (עי' רש"ם ולח"מ בהל' כלי"ק) כדי לידע כמה חייב ליתן לבדק הבית אבל מה שמעכבין אותה עד "שתפדה" אינו אלא מדברי סופרים שמדאורייתא יכול להקריבו מיד והדמים יתן אחר כך.

ויתבאר היטב דברי הרמב"ם מה שכתב שההקדש חל עליהן אף על פי שפסק כעולא שאין בו אלא עיכוב גזברין, כי באמת גוף הקרבן אינו שלו ועל כן אין בכחו להקדישו לבדק הבית וכמו שנתבאר לעיל אלא דמכל מקום כיון שיש לו בה טובת הנאה נתחדש לן מגזירת הכתוב דכל חרם או מקרא דתקדיש דאף דבכל מקום אפילו למאן דאמר טובת הנאה ממון אינו יכול להקדיש ולהקנות את הטובת הנאה הכא גבי קדשי מזבח אמר רחמנא דיכול להקדישו וכמו שכתב מהרי"ט הנ"ל, [ואפי' למ"ד טו"ה אינו ממון, דהא דטו"ה ממון או לא היינו אי אמרי' שיש לו איזה בעלות בזה החפץ אבל הכא בין כך יש לו עצם הטו"ה ובין כך אינו יכול להקדישו בלא קרא וא"כ מאי נפק"מ אי טו"ה ממון או לא ודו"ק], ואם כן אין להקדש בזאת הקרבן אלא טובת הנאה שהרי יותר מזה אין לו לבעלים עצמם בבהמה זו וממילא שלא חל ההקדש על כל הבהמה אלא על הטובת הנאה שבו ועל כן ליתנהו במעילה, (ומזה דומה לקדוה"ג לדמים להתם כל הדמים של הקדש הוא וממילא גם הקדושה הוא על כל הבהמה ומייך ניה מעילה משא"כ הכא דמסר להקדש בעיכוב הקנין שאין כל הבהמה שלהם אלא הטו"ה שבו ובהתפס זה גם הקדושה אינו אלא לענין הטו"ה שבו), וממילא מובן דמה שכתב הרמב"ם שההקדש חל עליהן ר"ל שבאמת חל ההקדש מדאורייתא על מה שהקדיש דהיינו הטובת הנאה אבל יותר מזה אין בכחו להקדיש (מלבד העור דגם כן מיתפס לבדה"נ כלממרי' בזבחים שם) והיינו דקאמר עולא שההקדש לא תפסי ר"ל שלא חל עצם קדושה על כל הבהמה ועל כן ליכא מעילה ולא מיקרי עולת הקדש גם

כן כי אין להקדש אלא טובת הנאה ואין זה מספיק שיהיה נקרא עולת הקדש, (פסי׳ למ״ד טו״ה ממון וכס״כ עולא לעיטמו בקידושין ג״ח ע״ב דעו״ה לאו ממון), ועיין בפירוש הראב״ד על התורת כהנים (בחוקותי פרשתא ח׳ הל׳ ד) שכתב ז״ל הקדש עלוי פירוש כו׳ ואותה טובת הנאה שיש לו עליו יכול הוא להתפיסו לבדק הבית, משמע גם כן שעצם הטובת הנאה חל עליו הקדש וכמו שנתבאר.

והיוצא לנו מזה, דלדעת הרמב״ם חידוש דין הקדש עילוי הוא שחל הקדש על טובת הנאה ומטעם זה יכולין אחרים לפדותה ולהקריבה, אבל בגוף הבהמה לא חל כלום ורק מדרבנן מעכבין אותה מלשוחטה עד שיתן דמיה.

כ״ט ע״א

מנלן לריב״ב דקדשים הן כ״ז שהן בבית בעלים

חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן שנאמר כל חרם בישראל קדש קדשים הוא לה׳, לעיל (כ״ח ע״ב) במתניתין וחכמים אומרים סתם חרמים לכהנים כו׳ אם כן למה נאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה׳ שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים, ובשיטה מקובצת שם (בשם י״ב) הקשה הר״ר אלחנן דבגמרא דרשינן מיניה דכל זמן שהן ברשות הבעלים הרי הם כהקדש לכל דבריהם ותירץ דמפשטיה דקרא דכתיב קדש קדשים שמעינן שהן כהקדש והך דרשה מדכתיב לה׳ דמשמע דחלין על דבר שהוא לה׳ הרא״ש ז״ל ע״כ, (ובמק נתן פי׳ לקיפן עי״ש), ותימה דקושיא זו תקשה נמי לרבי יהודה בן בתירא דאמר סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה׳ ובגמרא דרשינן מיניה דכל זמן שהן ברשות בעלים הרי הם כהקדש, ולדידיה לא שייך תירוץ הנ״ל.

ויש לומר דלרבי יהודה בן בתירא פשטא דקרא חרם קדש קדשים הוא לה׳ שמעינן מינה דסתם חרמים לבדק הבית, ומריבוייא ד״כל״ שמעינן דכל החרמים אפילו אלו שהן לכהנים נמי הרי הן כהקדש לכל דבריהם על כל פנים כל זמן שהן בבית בעלים, ורק אחר שבא ליד כהן על כרחך אינו כהקדש דכתיב כל חרם בישראל לך יהיה, ועל דרך זה אפשר לתרץ גם לחכמים (מקו׳ הר״ר אלחנן) ולומר דפשטיה דקרא משמע דכל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש ומריבוייא דכל שמעינן שחל על כל דבר ואפילו על קדשי קדשים וקדשים קלים, וכן משמע מרש״י תמורה (ל״ג ע״ב ד״ה אמר עולא) ד״כל״ חרם משמע על הכל חייל חרם ואפילו אמידי דקדש קדשים הוא עיי״ש.

כהקדש ממש ולא ממון כהן

חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן, פרש״י ויש בהן מעילה, וכן פירש רגמ״ה, עיין לעיל (כ״ח ע״ב ד״ה הכהנים והלויס אין מחרימין) שנתבאר דכל זמן שהן בבית בעלים קדוש הגוף ממש ולא הוה ממון כהן כלל, [והגם דנתינה ליד כהן גרידא משוי ליה חולין מ״מ אי״ז ענין להא דבר פדא ורבא בנדרים (כ״ט ע״ב) אי הקדש פקע בכדי ולהא דאמרי׳ בירושלמי קידושין (פ״ג ה״ב) מצינו הקדש יוצא בלא פדיון (עי׳ לעיל כ״ג ע״ב מס״כ נרס״י ד״ה ל״ל למימר הפודה פודה), דחרם אינו אלא מתנה לכהן דרך הקדש וכמושנת״ב שם, ועיי״ש ל׳ הראב״ד בתו״כ דבמחרים כיון שניכסי כהן נינהו ולא קדשי שמים דהא לא צריכא פדייה כלל כו׳, ומצינו כיוצא בזה במנחות (ע״ג ע״ב) גבי גזל הגר דניתן לכהן ובתוס׳ שם (ד״ה ופפי׳) דכ״ז שלא הגיע לכהן הו״ל כהקדש לענין מעילה ואחר שיגיע לכהן הוה ליה ממון בעלמא (הובא לעיל כ״ח ע״ב נמתני׳ ד״ה תרומי כהניס) עיי״ש].

למה אינו נלמד מגזל הגר, ואיך ילפי׳ בסתם חרמים

נתנן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין שנאמר כל חרם בישראל כו׳, תימה למה לי האי קרא הא לעיל (כ״ח ע״ב) ילפינן לכהן לכהן מגזל הגר דמחרים שדותיו נותן לכהני משמר, והתם בגזל הגר גמרינן לה במנחות (ע״ג ע״ב) מלך היא ולבניך דשלך היא ולבניך אפילו לקדש בו את האשה, ואם כן הוא הדין חרם דילף מיניה דיני נתינה לכהן נילף נמי דאחר נתינה הרי הוא שלו כחולין ולמה צריך קרא דכל חרם, [ואפשר דילה״ק עוד ל״ל קרא דקודש קדשים הוא לה׳ דכ״ז שהן בבית בעלים ה״ה כהקדש הא ג״ז אפשר למילף מגזל הגר דקודם שבא ליד כהן הר״ז כהקדש ומועלין בו וכמוש״כ התוס׳ שם (הנמתי לעיל נמתני׳ ד״ה תרומי כהניס) דדין גזל הגר דומה לחרם שהוא כהקדש לפני נתינה לכהן וחולין לאחר נתינה ויל״ע בזה].

ויהיה אפשר לומר, דאין הכי נמי מצינו למילף מגזל הגר דחולין הן ביד כהן, אלא כיון דגזירה שוה הוא מקרא דכשדה החרם לא ידעינן מינה רק חרמי קרקעות אבל חרמי מטלטלין לא מצינו למילף משם

ולהכי איצטריך קרא דכל חרם, אלא דלפי זה לא קאי הך ילפותא דכל חרם כי אם לרבי חייא בר אבין דלא מקיש מטלטלין לקרקע אבל לרבי יהודה דמקיש לא צריך קרא ולא משמע כן בגמרא, וכל שכן דיקשה להרמב״ם שפסק (פ״ו ה״ה) דלא כרבי חייא בר אבין ואף על פי כן מביא שם האי דרשא דכל חרם דחולין הן ביד כהן.

אלא נראה דהא דחולין הן ביד כהן באמת אי אפשר למילף מגזל הגר, דלאו לכל מילי הוקשו חרם וגזל הגר שהרי כמה דינים בגזל הגר כגון הא דאמרינן בבבא קמא (ק״י ע״ב) שאם נתנו לכהן בלילה לא יצא ידי חובתו דאשם כתיב ביה ומהאי טעמא נמי אם נתנו לחצאין לא יצא ידי חובתו ולא מצינו דינים אלו גבי חרמים, אלא מאי אית לך למימר דגזירה שוה לכהן לכהן אינו אלא להאי מילתא גופא דהנתינה לכהני משמר, [וזה כולל ב׳ דינים חדא האי דהכא דחרם נלמד מגזל הגר, ואידך להיפך דגזל הגר נלמד מכשדה החרם כו׳ שלא יאמר הואיל כו׳ עי׳ ב״ק שם (ק״ט ע״ב)], אבל שאר דינים לא ילפינן חדא מחברתה כגון אם הוא קודש קודם לנתינה ואם הוא חולין לאחר נתינה, (ומצ״ב התוס׳ מנחות הנ״ל דגזל הגר דומה לחרם לגבי למימרא דילפי׳ לה מחרם דהא מקראי קא יליף התם גבי לדמיון בעלמא נקטה עי״ש ופצ״ע), ולהכי צריכא הני קרא ודו״ק.

עוד יש להעיר בהאי ענינא, דהנה בדברי חכמים במתניתין דילפי סתם חרמים לכהנים מכשדה החרם, לכאורה קשה אמאי לא ילפי מקרא דכל חרם בישראל לך יהיה, ובשיטה מקובצת שם (פות פ׳[א] ופות י׳) בשם הרא״ש והר״י תירץ בג׳ אופנים, הא׳ דקרא דכשדה החרם לכהן משמע יותר דלכהנים, הב׳ דקרא דכל חרם מוקי לה במטלטלין, והג׳ דההיא קרא אפיקתיה לחולין הן ביד כהן, והשתא יש לעיין בהא דילפינן הכא מקרא דכל חרם דחולין הן ביד כהן מנלן דבין במטלטלין ובין בקרקע הדין כן (עכ״פ נפתח תמימים) והא האי קרא לא מיירי אלא במטלטלין לתירוץ ב׳, ולתירוץ ג׳ לא מיירי כלל מסתם חרמים ואם כן דילמא רק במפרש להדיא לכהנים אז חולין הן ביד כהן.

וצריך לומר דהני תירוצי לא אמרו אלא מקמי דילפינן סתם חרמים דלכהנים מכשדה החרם שאם תאמר נילף מכל חרם יש לדחות כנ״ל, אבל השתא דקרא דכשדה החרם מגלה לן דסתם חרמים נמי לכהנים בודאי נכלל נמי בהאי קרא דכל חרם והרי הן חולין ביד כהן, [ואין להקשות דילמא רק חרמי קרקעות דילפינן לה מכשדה החרם, ליתא דכבר נתבאר לעיל (כ״ט ע״ב ד״ה אר״ח בר אבין) דאפילו לר״ח בר אבין אין לחלק בין קרקע למטלטלין אלא לענין לאיזה כהן ליתן אבל לא לענין אם סתמו לכהנים, והוא הדין והוא הטעם לענין אי חולין הן ביד כהן ודו״ק].

ולפי זה אפשר ליישב דברי הרמב״ם שכתב (פ״ו מערכין ה״ח) שסתם חרמים לכהנים שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה, והקשה הכסף משנה למה הניח רבינו הפסוק כשדה החרם שהביאו במשנה והביא פסוק אחר (ומה שתי׳ הלח״מ שיטעה מכמע כן בגמ׳ עי״ש ודו״ק), ועוד יש להקשות הרי איצטריך קרא לחולין הן ביד כהן וכמו שכתב הוא עצמו שם (ה״ה), אבל לפי הנ״ל יש לומר דלהכי נקט הרמב״ם האי קרא כדי שלא יקשה לך כנ״ל מנלן בסתם חרמים דחולין הן ביד כהן ולהכי קאמר דסתם חרמים לכהנים נמי נכלל בהאי קרא, ולא אמרו חכמים מכשדה החרם אלא משום דבלאו האי קרא לא הוה ידעינן סתם חרמים (נקרקע או מפני כמטלטלין וכנ״ל), אבל השתא ודאי הכל בכלל קרא דכל חרם.

ואולי יהיה זה ג״כ כוונת הסמ״ג (מ״ע קנ״ב) שכ׳ חרמי כהנים כ״ז שהן בבית בעלים הרי הן הקדש כו׳ נתנן לכהן הרי הם כחולין לכל דבריהם שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה, וגם לדרשה זו יכול לפרשה האומר סתם חרמים לכהנים עכ״ל, וסיום דבריו אין להם מובן, ואפשר דכוונתו כנ״ל דלמ״ד סתם חרמים לכהנים נכלל ג״כ בדרשה זו דכל חרם דחולין הן ביד כהן וצ״ע].

בדברי הרמב״ם

מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו כו׳, הרמב״ם (פ״ו ה״ו) העתיק האי דינא במחרים שדה חרמו ולא במקדיש, ומה שקשה בדבריו ומה שיש ליישב כתבתי לקמן (נ״ד ע״ב) עיי״ש.

מהו סד״א של כהן

מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו כו׳ והרי הוא תחת ידי כו׳, פרש״י שלא יאמר הואיל כו׳ אם לא אפדנה כו׳ תתחלק לכהנים ביובל כו׳ ועכשיו שאני מוחזק בה תהא שלי כו׳, האי והרי הוא תחת ידי לא דמיא להא

(א) בשטמ״ק משמע דקאי אדלעיל ארחב״א אבל אין לזה מובן, אלא קאי אחכמים דמתני׳ וכ״ה במלאכת שלמה.

דלעיל (כ״ה ע״ב) בישראל שהקדיש שדהו וגאלה אחד מן הכהנים שלא יאמר הואיל והיא יוצאה לכהנים ביובל והרי היא תחת ידי כו׳, דהתם הרי הוא תחת ידו ממש שהרי גאלה והוא מוחזק בה עד היובל אבל הכא הכהן הקדיש שדהו והרי היא תחת ידי הקדש, אלא ר״ל הרי היא תחת ידי דשייך אני בה טפי מכל אינשי וכמו שכתב השיטה מקובצת (מו״ק ט״ו) בשם הר״י ובזה מובן סברת הכהן במה הוא שונה מישראל המקדיש שדה אחוזתו כי אצלו לא שייך האי ודין הוא כו׳, אולם מה שפירש כן (המגמ״ק) בדברי רש״י שכתב ועכשיו שאני מוחזק בה, צריך ביאור דמרש״י משמע שרוצה לחלק בכהן גופא בין היכא שאינו מוחזק בה שאז פשיטא ליה לכהן שיוצא לאחיו הכהנים להיכא שהוא מוחזק בה שאז חושב לעכבו תחת ידו, ואי מוחזק בה לאו היינו מוחזק בה ממש רק ששייך בה יותר אם כן מתי מקרי אינו מוחזק בה, [ואי״ל דאם גאלה אחר מקרי אינו מוחזק בה והיכא דלא גאלה אחר מקרי תחת ידו, דמה ענין גאולה לגבי כהן הלא הגואל מוציאו מיד הקדש ולא מידו וגם אינו מוציאו אלא עד היובל ואז חוזר להיכא דנפקא, ומש״כ רש״י אם גאלה אחר יוצא כו׳ אינו אלא לפרש דבעינן שיגאלנה אחר דאל״ה אינו יוצא וכדעת ר״א לעיל (כ״ה ע״ב), ובכ״מ הביא רש״י דעתו ואפ׳ דס״ל דקי״ל כוותיה עמש״כ ריש כ״ו ע״ב].

ונראה כוונת רש״י דכהן זה שאומר ודין הוא בשל אחרים אני זוכה כו׳, על כרחך בכהן שבאותו משמר שפוגע בו היובל הוא דאי לאו הכי בשל אחרים נמי מי זוכה, ואם כן הכי קאמר כהן בשלמא אם לא הייתי במשמר שהיובל פוגע בו אז אינני מוחזק בהאי שדה החרם שהקדשתי ודין הוא שיצא ביובל ותתחלק לכהני משמר אבל עכשיו הרי הוא תחת ידי כי אני במשמר שהיובל פוגע בו ובשל אחרים אני זוכה בשל עצמי לא כל שכן והרי אני שייך בה יותר מכל אדם, [ועי׳ ב״ק (ק״ט ע״ב ד״ה וגאלה) לענין כהן שגאל שדה אחוזה דישראל שלא יאמר הואיל כו׳, שכ׳ רש״י דמיירי בכהן שמבני משמר של יובל], ולפי זה מיושב קושיית התוספות לקמן (ל״ד ע״ב ד״ה מי דמי עמש״כ שם).

ביאור הקמ״ל

תלמוד לומר כשדה החרם, אל תתמה איך אתא האי קרא למילף שיוצא מיד הכהן ומתחלק לאחיו הכהנים, והרי מהאי קרא גופא הוה סלקא דעתיה דכהן לעכבו תחת ידו וכמו שכתב רש״י (ד״ה שהקדיש שדה מרמו) דמקרא דכשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו סבר הואיל ויוצאה לכהנים כשדה אחוזה ועכשיו שאני מוחזק בה תהא שלי וכו׳, ואם כן איך נלמד מקרא אחד דבר והיפוכו, לזה פרש״י תלמוד לומר כשדה החרם דהאי קרא במקדיש שדה אחוזה כתיב, ר״ל ודאי לולא קרא ששדה חרמו הרי הוא כאחוזתו לא סלקא דעתיה דכהן לעכבו תחת ידו דהויא ככל הקדישות שאין לו רשות לעכבן לעצמו, מיהו קושטא הוא דאיכא קרא דאמר הכי דשדה החרם הרי הוא כאחוזתו, והשתא הכי קאמרינן אלמלי היה קרא במקומו גבי דיני חרם ששדה חרמו של כהן הוה כאחוזתו שפיר הוה אמינא שלא יצא מתחת ידו כי אחוזת עולם היא, אבל השתא דהאי קרא במקדיש שדה אחוזה כתיב על כרחך למילף עלה משדה אחוזה קאתי מה שדה אחוזה של ישראל יוצא מתחת ידו ביובל הכי נמי שדה חרמו של כהן יוצא מתחת ידו ביובל.

ואין להקשות לשתוק רחמנא מכולא קרא ולא יהיה לו לכהן הוה אמינא שיוכל לעכבו לעצמו ולא נצטרך הקישא דשדה אחוזה למילף שיוצא מתחת ידו ואם כן הדרא קושיא לדוכתא אלא רבי יהודה בן בתירא האי כשדה החרם מאי עביד ליה, לא קשיא דלולא האי קרא לא הוה ידענא דשדה חרמו הרי הוא כאחוזתו שיוצא ביובל והוה אמינא שהוא ככל הקדישות שאין יוצאין לכהנים כלל וכנ״ל, וזהו עיקר תירוצא דגמרא ארבי יהודה בן בתירא דאיצטריך קרא דכשדה החרם לומר שיוצא ביובל לכהנים ולא הביא אריכות הברייתא אלא לראיה שכן הוא הדין שיוצא לכהנים ביובל, ואין הכי נמי הברייתא לא קאמר למה לי האי קרא אלא למה לי האי קרא גבי שדה אחוזה וכנ״ל רק דממילא שמעינן מינה דכולא קרא להכי איצטריך ודו״ק.

ואם תאמר אם כן מאי פריך עלה ואידך דהיינו רבנן מנליה האי דינא ומשני מחרם החרם, והרי בלאו הכי שמעינן לה מהאי קרא דהא בשביל למילף דסתם חרמים לכהנים הוה סגי למיכתביה גבי דיני חרמים ומדכתבה רחמנא גבי שדה אחוזה שמע מינה להיקישא למילף דיוצא לכהנים, אין זה קושיא דלאו משום שכתבה כאן ולא במקומו בדיני החרם קאמרינן דמסתמא למילף הקישא קאתי (דמי ידענא טעמא דלמא), אלא הכי קאמינא כיון שכתבה תורה דשדה אחוזה של ישראל היוצא לכהנים ביובל הרי הוא כשדה החרם לכהן לאחוזה על כרחך שדיניהם שוין, ואם כן בשלמא לחכמים דכשדה החרם יליף לסתם חרמים דלכהנים שפיר שייכי אהדדי דדינא דסתם חרמים דמי לדינא דשדה אחוזה דמשתעי ביה קרא דתרווייהו לכהנים איתנהו, מה שאין כן לרבי יהודה בן

בתירא דכשדה החרם לא מיירי מסתם חרמים דלכהנים אלא משדה חרמו של כהן שהקדישה, אי נימא דיוכל לעכבו לעצמו לא שייך הכא גבי שדה אחוזה שהרי אין דיניהם שוין, ואיך כתבה תורה ששדה ישראל ביובל הרי הוא כשדה חרמו של כהן הרי שדה ישראל יוצא לכהנים ושדה חרמו של כהן מעכבו לעצמו, אלא ודאי דאתא קרא להקישא דשדה החרם לשדה אחוזה לומר לך דשדה חרמו של כהן נמי יוצא מתחת ידו ומתחלק לאחיו הכהנים, והשתא פריך שפיר ואידך היינו רבנן מנליה האי הקישא הרי אין לנו הכרח וכנ״ל ומשני מקרא יתירא דחרם החרם ודו״ק.

בשיטת הרמב״ם שפסק כחכמים

אמר רב הלכה כרבי יהודה בן בתירא כו׳, הרמב״ם (רפ״ו מערכין) פסק כחכמים דסתם חרם לכהנים ותמה הכסף משנה מהא דרב דקאמר הלכה כרבי יהודה בן בתירה, ובברכת הזבח הביא משנה דתמורה (ל״ג ע״ב) אחד קדשי מזבח כו׳ ומחרימין אותן כו׳ ומבואר בגמרא שם דהיינו חרמי כהנים והכי מפרשה ברייתא התם הרי דסתם חרמים לכהנים וכן דעת רב הונא כמו שכתבו התוספות שם וכן עולא וכו׳ עיי״ש, וביקר הערך דחה דבריו דהא אפשר לאוקמי מתניתין ובריתות דהתם במפרש להדיא לכהנים וכן הקשה הרחיד״א (נחו״מ מייס שמ״ל סי׳ ל״ב), [אבל מה שהוכיח ביקר הערך מקו׳ הגמ׳ וריב״ב דחל על ק״ק ועל קק״ל מנ״ל דע״כ מתני׳ מיירי במפרש ליתא וכמוש״כ לעיל (כ״ח ע״ג ד״ה ממריס שדמ עיי״ש].

אבל דעת הברכת הזבח דהיכא דמשנה או ברייתא קתני לשון מחרימין או אין מחרימין ולא קאמר אי מיירי במחרים לכהנים או מחרים לבדק הבית, אין להניח דמיירי במפרש למי מחרים והתנא הוא שקיצר בלשונו אלא באמת כוונת התנא דמיירי בהאי לישנא גופא שהמחרים החרים בסתמא ולא פירש, וכן בריש נדרים דתנן כל כינויי חרמים כחרמים ומבואר בירושלמי ובתוספות ורא״ש דהיינו שאמר חרם סתם עיי״ש משמע דכשהתנא נקט סתם כוונתו שגם המחרים סתם דבריו, וכן במתניתין דלעיל (כ״ח ע״ב) כתב להדיא הראב״ד בפירושו על תורת כהנים (בחוקותי פי״ג) ז״ל רבי שמעון אומר הכהנים אין מחרימין מפני שהחרמים שלהם משום דקסבר סתם חרמים לכהן הילכך כי מחרים לנכסיה מאי הוי הדר איהו וזכי בגבייהו ע״כ, ושמעינן מיניה תרתי חדא דלשון מחרימין משמע חרם סתם ועוד דדעת רבי שמעון כדעת חכמים דסתמא לכהנים, וסוגיא דשמעתין התם מוכח דרבי יהודה נמי סבר הכי עיי״ש ואם כן חכמים ורבי שמעון ורבי יהודה וסתם משנה דתמורה ורב הונא ועולא כולי סבירא ליה דלא כרבי יהודה בן בתירא, ואף דרב סבר כוותיה (ומצ״ב הגה״ז והג״ק בחוק בחוק ע׳ תיד״ם שם) והכסף משנה כתב דאין הלכה כעולא במקום רב מכל מקום ביד מלאכי (ליינו נפ׳ המפתח) כתב דהלכה כבתראי גם כהאי גוונא עיי״ש, והחיד״א שם כתב דאפשר דעולא ורב יהודה פליגי בדעתיה דרב גופיה וקיימא לן בזה כעולא עיי״ש.

[ובמגדל] עוז ציין למשנה דחלה (פ״ד מ״ט) דמשמע דסתם חרמים לכהנים דקתני ואלו ניתנין לכל כהן החרמים כו׳, וכן הבין המאירי שם ז״ל שאמר דבר פלוני שלי יהא חרם ולא שפרט לבדה״ב או לשמים ששני אלו לבדה״ב הם אלא שאמר חרם סתם וסתם חרמים לכהנים כדכתיב כל חרם בישראל לך יהיה כו׳ ע״כ, אבל יש לדחות דהתם לא בא התנא אלא לומר דאלו החרמין הניתנין לכהן ניתנין לכל כהן ואפילו עם הארץ או אפילו אינו אוכל חולין בטהרה כמבואר בראשונים שם וממילא דאין צריך לפרש דמיירי בחרמי כהנים, והמאירי שפירש כן אינו אלא מפני שהוא סובר כהרמב״ם דהכי הלכתא דסתם חרמים לכהנים וכ״כ בנדרים (י״ח ע״ב) ולכן פירש מתני׳ בסתם חרמים, אלא שהוא סותר עצמו שבביצה (ל״ו ע״ב) ובר״ה (ד׳ ע״ב) ובע״ז (י״ג ע״ב) כתב דסתם חרמים לבדה״ב עיי״ש וצ״ע].

והנה בהא דקאמר הברכת הזבח, טעמא דמילתא הוא דכיון דדינו של התנא לא שייך אלא בגוונא מסויימת כגון רק בחרמי כהנים או רק בחרמי בדק הבית כולי האי לא הוה ליה לסתום אלא לפרש במאי קמיירי ולכן אמרינן כיון שלא פירש תנא על כרחך מיירי שגם המחרים לא פירש אלא החרים סתם, ואם כן היכא דהאי דינא באמת שייכי לכולי אופני חרמים ליתא להאי טעמא ושפיר סתם תנא לישניה ולא האריך לפרש דמיירי בין לכהנים בין לבדק הבית בין בסתם בין במפרש אלא הכל בכלל, ויתבאר לפי זה הא דתנן בביצה (ל״ו ע״ב) לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין כו׳, ובודאי לא מיירי דוקא בחרמי כהנים ואדרבה פליגי המפרשים (עי׳ רמ״י ותיו״ט) אי מיירי בחרמי בדק הבית דוקא או גם בחרמי כהנים אבל בחרמי בדק הבית ודאי קמיירי דאין מחרימין ביום טוב, ותקשה הלא לישנא דאין מחרימין משמע סתם חרמין דלכהנים, ולפי הנ״ל יש לומר דלהרמב״ם מתניתין מיירי בכולי חרמין בין בסתם בין במפרש בין לכהנים בין לבדק הבית ובזה שפיר סתם התנא ולא הוצרך לפרש והכל בכלל, וכן הא דראש השנה (ד׳ ע״ב) חייבי הדמין והערכין החרמין כו׳ כיון שעברו עליהן שלשה רגלים

עובר בבל תאחר ושם (ה׳ ע״ג) כי תדור נדר לה׳ אלקיך אלו הדמין הערכין והחרמין, דנחלקו רש״י ותוספות אי קאי רק על חרמי בדק הבית או דקאי נמי אחרמי כהנים, נמי לא קשה וכנ״ל דאפשר דעת הרמב״ם כדעת התוספות דבכולי חרמין מיירי וממילא לא הוצרך לפרש, מה שאין כן בההיא דתמורה ודמתניתין לעיל (ע״ב) לא שייך לומר דמיירי בכולי חרמין ועל כרחך בסתם חרמים דלכהנים וכנ״ל.

אולם יוצא מזה הכלל ההוא דתניא ביומא (ס״ו ע״ב) אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה ופרש״י דסתם חרמים לבדק הבית, והתוספות כתבו דאתיא אפילו למאן דאמר לכהנים עיי״ש והיה נראה דכן הוא דעת הרמב״ם, [וביש״ש (ב״ק פ״ה ס״ י״ה) כ׳ לתמוה על הרמב״ם מברייתא זו וכ׳ דמש״כ התוס׳ הוא דוחק עיי״ש, ובאמת אפי׳ לדבריו אכתי מתני׳ דתמורה ודערכין משמע כהרמב״ם וגם קשה לתמוה על הרמב״ם מפני שהחזיק דברי התוס׳ לדוחק], אולם קושטא דמילתא הוא דלהרמב״ם ההוא ברייתא מיירי במפרש לבדק הבית כמבואר במה שכתב סוף הלכות ערכין עיי״ש וכן מפורש בשו״ת ריב״ש (סי׳ קע״ב) עיי״ש, ואם כן מצינו שהתנא סתם אף דמיירי שהמחרים פירש דבריו, ואפשר דכיון דמכל הני סתמי הנ״ל מוכח דקיימא לן כחכמים צריך לדחוק ברייתא זו במפרש.

[ועי׳ סמ״ג (עשין קנ״ג) שכתב הלכה כדברי האומר סתם חרמים לכהנים שכך פסקו רב ועולא בפרק המקדיש ואין הלכה כרב יהודה שאומר סתם חרמים לבדה״ב, וכבר תמה בברה״ז שם שהרי רב הוא דאמר כריב״ב עיי״ש ובצ״ק, ומ״מ תמוה לי שהסמ״ג סותר עצמו דלעיל (עשין קכ״ח) כתב וכל הערכין וחרמים סתמן לבדק הבית ויפלו הכל ללשכה שהיתה במקדש כו׳ וצ״ע].

אי בעי ד׳ זוזי דוקא

אי הכי אפילו פרוטה נמי פרסומי מילתא, בעבודה זרה (י״ג ע״ב) גבי אין מקדישין ואין מעריכין כו׳ בזמן הזה ואם הקדיש כו׳ יוליך הנאה לים המלח כתב הרי״ף דאי פריק להו בשוה פרוטה שפיר דמי, והקשה הר״ן שם מהא דאמרינן הכא דמשום פרסומי מילתא בעי ד׳ זוזי, ובתומים (ק״ו סק״ח) תירץ דבהקדש אין צריך פרסום דלא נחשדו למעול בהקדש רק הכא אחרמינהו לנכסי ואפשר לומר שנתכוון לחרמי כהנים כמו שאמר עולא באמת דאי הואי התם הוה יהיבנא כולהו לכהנים לכן צוה רב יהודה להשליך ד׳ זוזא לנהרא לפרסם דסתם חרמים לגבוה ולא לכהנים אבל מחרים להדיא לגבוה או מקדיש אין צריך פרסום.

ואינו מובן דהא הרי״ף קאי אגמרא דאין מקדישין ואין מחרימין כו׳ ואם הקדיש והחרים כו׳ הרי מיירי נמי מחרם ומבואר ברש״י ותוספות שם דמיירי מהחרים סתם דסתמא לבדק הבית ואף על פי כן סגי ליה בפרוטה, ודוחק לומר שהרי״ף חולק ומיירי בהחרים להדיא לגבוה דכל כי האי גוונא הוה ליה לפרש אם החרים לגבוה דלא לישתמע דמיירי נמי בהחרים סתם.

מיהו בתוספות ביומא (נ״ה ע״ב ד״ה וגברור) שציין בגליון הש״ס ובתוספות במנחות (ק״ז ע״ב ד״ה ככם) שציין בשיטה מקובצת (תוס׳ ג׳) כתבו דאורחא דהש״ס בכמה מקומות לנקוט ד׳ זוזא ולאו דוקא הוא והביאו דכן משמע בסוגיין דנקט ד׳ זוזי, וצריך עיון דהא כאן הוה ד׳ זוזי בדוקא כדי לפרסם הדבר, אלא משמע דלא גרסי בגמרא הא דפריך אי הכי אפילו פרוטה נמי ומשני פרסומי מלתא או אפשר דאינו מעיקר הלכה אלא רב יהודה החמיר כן וכן כתב בהעמק שאלה (שמילתא ק׳ תות ט׳).

ביאור החילוק בין מקרקעי למטלטלי

תוד״ה שקול ד׳ זוזי, בא״ד וצ״ל דדוקא במטלטלין קאמר דירקבו כו׳ והכא במקרקעי איירי דאם ימתין אתי לידי תקלה כו׳, הלשון מגומגם דמה ימתין שייך בקרקע הלא לא ירקבו לעולם והוה ליה למימר במקרקעי לא שייך ירקבו ולכן יבוא לידי תקלה, וכן הוא באמת בתוספות בעבודה זרה (י״ג ע״ב ד״ה ומין מתרימין) ז״ל ופירש ר״ת דשאני התם דמקרקעי היא שהן קיימות לעולם ואין יכולין לכלותם אי לא עבוד בהו רבנן תקנה אתי לידי תקלה לעולם, וכן כתבו ביומא (ס״ו ע״ב תוד״ה פירות) ובבכורות (נ״ג ע״ב תוד״ה ומין מתרימין), ובודאי דזהו גם כן כוונתם כאן.

והנה מדברי התוספות בעבודה זרה משמע דתקנה עשו במקרקעי מה שאין כן במטלטלי, ואינו מובן דהא אמרינן הכא דבזמן הזה מותר לכתחילה לחלל שוה מנה אשוה פרוטה ופירש רש״י משום דליכא פסידא להקדש ואם כן מדינא מותר לעשות כן ולא משום תקנה ומאי טעמא במטלטלי לא מצי לעשות כן, ובאמת הרמב״ן והר״ן בעבודה זרה שם כתבו דלר״ת במטלטלי נמי יכול לחלל כן אלא דכיון דאפשר להוליכם לים המלח קנסינן ליה להוליכם בעצמן, ולפי פירושם אפשר לומר דלר״ת

במטלטלין הוה קנס ובמקרקעי אוקמוהו אדינא דמצי לחלל לכתחילה כשמואל, אבל מדברי התוספות הנ״ל משמע להיפך דבמטלטלי דליכא תקלה אוקמוהו אדינא דלא מהני חילול ובמקרקעי עשו תקנה דלא ליתי לידי תקלה ולולא תקלה גם במקרקעי לא הוי מצי לחלל וקשה כנ״ל הלא בגמרא משמע דדינא הוא ולכתחילה מותר לעשות כן.

אולם דברי ר״ת מבוארין בספר הישר (נע״ז סס) ז״ל ואף על גב דשמואל בדיעבד קאמר הני מילי בזמן המקדש אבל בזמן הזה שאין בנין ואיכא למיחש לתקלה אפילו לכתחילה כך היא ע״כ, ושמעינן מינה שהתקנה שתיקנו משום חשש תקלה היינו זה גופא שמתירין לכתחילה לחלל כשמואל מה שלולא תקלה אינו מותר אלא בדיעבד אם חילל כבר, [ואעפ״י ששם בס׳ הישר לא חילק בין מטלטלין למקרקעי אלא נשאר בקושיא על שמואל ממתני׳ דע״ז ומסיק ז״ל ונראה לי דלא שמיע ליה מתניתין א״נ הא מתני׳ פליג עליה דשמואל כו׳, מ״מ כל הראשונים מביאין משמו לחלק בין מטלטלי למקרקעי וכנראה כתבו במקום אחר], נמצא דבמקרקעי תקנו דמהני חילול כשמואל ובמטלטלי לא, וכנראה הטעם דבעי תקנה ואינו כן מעיקר הדין, משום דלא סגי במה שפירוש רש״י כאן שההיתר הוא משום דליכא פסידא להקדש אלא סבירא ליה לר״ת דאף על פי כן אכתי איסור יש בדבר וכמו שכתב רש״י בבבא מציעא (נ״ז ע״ב) אהא דאמרינן שם דכולי עלמא אית להו דשמואל והכא בהא קמיפלגי מר סבר שחיללו אין לכתחלה לא פירש רש״י ודבר תורה דערכך שוויו משמע (וכ״כ נקרי״ס פ״ז מערכין ה״ז) ר״ל דמן התורה צריך ליתן כל שיווי ערכו ולא להחסיר בה כלום, ואם כן אף בזמן הזה דליכא פסידא להקדש הכין הוא ורק משום דלא ליתי לידי תקלה תקנו שיהא מותר לעשות כן לכתחילה, [ולפי״ז יש ליישב קו׳ הגר״א (יו״ד סי׳ רל״ד סק״כ) על הרמב״ם שכ׳ (פ״ג ממע״ס ה״ג) בשם הגאונים דמע״ש בזה״ז יכול לפדות שוה מנה אשו״פ שלא יהיה זה חמור מן ההקדש, והק׳ הגר״א דאין ראי׳ מהקדש דטעמא דהקדש משום דאין אונאה להקדש כו׳, אבל לפי הנ״ל אכתי איסור יש בדבר לכתחילה דערכך שוויו משמע ודו״ק ואכמ״ל].

והשתא דאתינא להכא יש לומר דלא פליגי הר״ן והרמב״ן ותוספות אם במטלטלין הוה קנס או במקרקעי הוה תקנה אלא תרווייהו איתנהו ואין סתירה בדבר, דבאמת גם במטלטלין אם יניחנו כמו שהוא יבוא לידי תקלה כגון בהמה אם לא יעקר או פירות כסות וכלים אם לא יניחם במקום משומר עד שירקבו (עי׳ ע״ז סס ע״ב תוד״ה ירקבו) או מעות וכלי מתכות אם לא יוליכם לים המלח, ולכן היה מקום לומר דגם במטלטלין יהא מותר לחלל לכתחילה כשמואל דלא ליתי לידי תקלה אלא דקנסינן ליה משום דעבר והקדיש והחרים, נמצא דעיקר התקנה לחלל כשמואל שייך בין במקרקעי בין במטלטלי אלא דבמטלטלי דאיכא דרכא אחרינא דלא ליתי לידי תקלה קנסו דלא לעשות כן לכתחילה אלא יוליך הנאה לים המלח וכדומה, וכן משמע ברמב״ן ור״ן שם וביותר בשו״ת ריב״ש (סי׳ קע״ח) שכתב להדיא הני תרי מילי דבמקרקעי הוה תקנה ובמטלטלי הוה קנס עיי״ש.

ל״ל קרא דליכא גירעון בזה״ז, ואיך ילפי׳ בהקדש דפודה בשוי׳

ואין שדה אחוזה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר ויצא ביובל ושב לאחוזתו, פרש״י דין שדה אחוזה כו׳, ר״ל דלא דמי לדלעיל שאין עבד עברי נוהג דהתם פרש״י שאינו נמכר בזמן הזה, אבל שדה ודאי שנמכר גם בזמן הזה דמכירת קרקע בעלמא הוא, ולכן פירש דלא נתמעט אלא ״דין״ שדה אחוזה דהיינו שאינה נגאלת בגירוע, וכן לענין מקדיש ודאי שיכול להקדיש שדה אחוזה כמו שיכול להקדיש כל דבר אף שאין היובל נוהג דאי לאו הכי איך יהיה להקדש מה שצריך להם לבדק הבית ולא מסתבר כלל למעט שדה אחוזה, ולכן ודאי דלא נתמעטה אלא לדיניה וכמו שמפרש דהיינו שאינה נגאלת לפי ערך הקצוב בתורה אלא בשויה.

והנה במה שכתב רש״י דקרא אתי בין אמוכר שאין נגאלת בגירוע בין אמקדיש שאין נגאלת אלא בשויה, קשה בשלמא הא דאיצטריך קרא במקדיש דלא נימא שיגאל לפי ערך הקצוב מובן שפיר לפי מה שנתבאר לעיל (כ״ז ע״ב ד״ה הכהנים והלויים (הרפשטן)) דערך הקצוב אינו תלוי ביציאה דיובל דאפילו כהנים ולוים שאין שדיהן יוצא ביובל נותנין לפי ערך הקצוב בתורה וכן שדה של ישראל שלא נפדה שהכהנים נכנסין בו ביובל ונותנין דמיה ופירש רש״י והרמב״ם (לדעת הכ״מ) דנותנין חמשים שקל, ואם כן הכא נמי לולא קרא הוה אמינא דאף שאין היובל נוהג מכל מקום יתן בערך הקצוב בתורה קמשמע לן, אבל במוכר צריך ביאור למה לי קרא דאינו נגאל בגירוע והלא אם אין היובל נוהג מה שייך גירוע הרי המכירה לעולם, ואף שלשון רש״י שכתב שאין נגאלת בגירוע אלא אם ירצה הלוקח להחזירה לו בדמים שירצה ואם לאו אין כופין אותו, משמע דגירוע היינו היפך של אין כופין את הלוקח, מכל מקום הא גופא קשיא דלא

הוה ליה למימר דאינה נגאלת בגירוע אלא דאינה נגאלת בעל כרחו אבל הא דגירוע הוא דין אחר ולא שייך כלל אם אין היובל נוהג.

ואפשר דבעי קרא היכא דבשעת מכירה היה עדיין יובל נוהג ואחר כך בטלה יובל, דקסלקא דעתך שהמכירה לא היה אלא עד היובל וכלשון רש״י לקמן (ע״ב בתחלה) שהרי סתם מכירה אינה אלא עד היובל, ויוכל המקדיש לכוף ללוקח ולגאול בגירוע, קמשמע לן דכיון שעכשיו אין היובל נוהג נשאר אצל הלוקח לעולם כי באמת מכירה עולמית הוא גם כשהיובל נוהג ואינו אלא אפקעתא דמלכא כשמגיע היובל (רק שמזה מסתבר כמילו לא מכרה אלא עד היובל עמש״כ שם) וכל שלא הגיע ליכא אפקעתא.

אלא דבאמת אידך דינא דרש״י נמי קשה, מה שכתב דילפינן לגבי מקדיש שאין הפדיון בערך הקצוב, דאין הכי נמי שהדין דין אמת וכך משמע נמי במתניתין לעיל (כ״ז ע״ב ע״ר רש״י ותוס׳ שם) דבזמן שאין היובל נוהג פודה בשוויה וכן כתב הרמב״ם (רפ״ה מערכין), ואין הכי נמי דבעי קרא על זה (דבשלמא הו״א דאין ערך הקלוב תלוי ביובל) וכנ״ל, מכל מקום איך ילפינן לה מהאי קרא ויצא ביובל ושב לאחוזתו והלא קרא מיירי במוכר ולא מיירי ממקדיש כלל ואיך דרשינן מינה שלא יפדה מן ההקדש בערך הקצוב בתורה וצריך עיון.

ונראה דלאו דוקא מהאי קרא הוא דילפינן לה אלא קראי דגבי הקדש משמע הכי דאין ערך הקצוב אלא בזמן היובל כמו שיתבאר, ורש״י לא נקטה הכא אלא משום שהאמת כן שדיני שדה אחוזה דהקדש נמי אין נוהגין ולכן הזכירה כאן דמיירי מדיני שדה אחוזה שאין נוהגין, דהנה לקמן מייתי קרא גבי אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר והיה השדה (שדה שמוזכ) בצאתו ביובל קודש לה׳ כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו ודרשינן סמיכות שדה החרם ליובל דהיכא דליכא יובל ליכא שדה החרם, משמע גופא דקרא ודאי הכי הוא דכל דליכא יובל ליכא דין שדה אחוזה והתם במקדיש קמיירי ולכן ערך הקצוב שהוא מדיני שדה אחוזה אינו נוהג כשאין יובל נוהג, [ומ״מ יכול להקדישו דלא מסתבר למעט שלא יוכל להקדיש שדה אחוזתו כי כל דבר שלו וברשותו יכול להקדיש וכנ״ל, וכה״ג מצינו נמי בדרשא דלעיל דאין ע״ע נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג שנא׳ עד שנת היובל יעבוד עמך, דלרש״י אין ע״ע נמכר בזה״ז וה״ק כל שיש לו יציאה דיובל יעבוד וכל שאין יציאה דיובל לא יעבוד כלל אבל דעת הריטב״א בקידושין (ס״ט ע״ב ד״ה עיי״ש) דע״ע נמכר בזה״ז רק שאינו יוצא בשנים ובמיתת אדון ולהיות מותר בשפחה כנענית ותקשה נמי איך מרומז בקרא, וצ״ל דאעפ״י דלא ידעינן שיהא אלו הדינים תלויין ביובל מ״מ בזה גופא שנתמעטה ע״ע בזמן שאין היובל נוהג ועצם המכירה לא מסתבר למעט (דמקח וממכר בעלמא הוא להריטב״א) על כרחך לשאר דיני עבד עברי קאתי וכאן גילה לן קרא דהני דיני תלויין ביובל, ה״נ הכא דלא מסתבר למעט שלא יוכל להקדיש בזה״ז על כרחך לדיניה נתמעט שלא יהא נידון בערך הקצוב ודו״ק].

ועוד דקרא כתיב ואם משדה אחוזתו יקדיש איש לה׳ והיה ערכך לפי זרעו זרע חומר כו׳, אם משנת היובל יקדיש שדהו כערכך יקום, ואם אחר היובל יקדיש שדהו וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היובל ונגרע מערכך, והנה קרא האמצעי אם משנת היובל כו׳ כערכך יקום נראה מיותר ולא הוה ליה למימר אלא אם משנת היובל כו׳ ואם אחר היובל אבל כערכך יקום מה בא להשמיעני וכבר העיר מזה התוספות יו״ט (פ״ד מ״ד, ומש״כ שם אלא שלפי דרכם שכל הפסוקים לא נימרו), ונראה דזה גופא מלמדינו דאם משנת היובל יקדיש ר״ל דעדיין יובל נוהג כערכך יקום אז יהיה ערך זה של נ׳ שקל כסף אבל אם אין יובל נגאלת בשויה ודו״ק, [וע״ע במזרחי שנתקשה בקרא ואם משנת היובל כו׳ כערכך יקום למה לא הודיעני מתי בא שהרי אם נשתהא ביד גזבר כמה שנים גורע מפדיונה ולא קרינן ביה כערכך יקום ועפ״ז ביאר דברי רש״י שם שהוסיף מיד עיי״ש, אבל לפמש״כ לק״מ דעיקר קרא לומר דכל החשבון הזה הוא דוקא אם שייך שנת היובל ר״ל בשעה שהיובל נוהג ורק אח״כ ביאר דיני גרעון].

חרמי שמים בזה״ז לרש״י אינו נוהג ולרמב״ם נוהג

רשב״י אומר אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג כו׳, ופירש רש״י (בד״ה כמיב) בא״ד מכל מקום לתרוייהו קשיא דקתני אין שדה חרמים נוהג אלא בזמן יובל, ר״ל בין לרבי יהודה דסתם חרמים לבדק הבית בין לעולא דסתם חרמים לכהנים והלא אין שדה חרמים נוהג בזמן הזה כלל, אבל הרמב״ם כתב (פ״ח ה״ח) מי שהחרים בזמן הזה מטלטלין כו׳ אבל אם החרים שדה בארץ ישראל סתם (ופסק מרמיס להלכה כמוש״כ רפ״ו) או שהחרימה לכהנים אינה חרם שאין שדה חרמים נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, הנה נקט דוקא חרמי כהנים שאינו נוהג בזמן הזה אבל חרמי בדק הבית שפיר נוהג (וכ״מ מלשון הגמ״ד עיי״ש), וכתב הלחם משנה דלפי זה צריך לומר

דקושיית הגמרא מרבי שמעון בן יוחי אינו אלא לעולא דסתם חרמים לכהנים.

והא דלהרמב״ם נוהג חרמי בדק הבית בזמן הזה אין הטעם מפני שדומה להקדש בדק הבית שנוהג בזמן הזה ולשיטתו בפירוש המשניות סוף תמורה דחרם והקדש שתי לשונות וענינם אחד, ליתא דכבר נתבאר לעיל (כ״ח ע״ב בד״ה המחריש בגמ׳ ובפנ׳) כוונתו דרק סוף ההקדש אחד אבל מעשה ההקדש ודאי אינו דומה זה לזה עיי״ש, אלא הכא טעמא אחרינא איכא וכמו שכתב הלחם משנה דקרא משמע הכי דהא יליפינן לה מדכתיב והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה׳ כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו הרי מיירי משדה החרם לכהן אבל שדה החרם לשמים לא נתמעטה מהאי קרא.

ואדרבא לרש״י קשה מנליה למעט חרמי שמים כיון דקרא לא מיירי מזה, וצריך לומר לדידיה דדרשינן סמיכות תיבת ״ביובל״ ל״כשדה החרם״ ואינו ענין למה שלאחריו ״לכהן״ כמו שאינו ענין לשלפניו ״בצאתו״, דהא לאו לענין יציאה דריש אלא לענין חלות החרם לכתחילה, [ול״ש למדרש כמו בהני דלעיל בע״ע ובבע״ח דכל שאין לו יציאה ביובל מעיקרא לא חל, דהא אפי׳ כשהיובל נוהג ליכא יציאה ביובל אצל שדה חרם, לא בחרמי כהנים שהרי הוא של כהן מיד ולא של חרמי שמים דאינו יוצא לכהנים ביובל כמשנת״ב לעיל (סז בהגהה אות ח׳), אלא ודאי שאין הדרשא ענין ללפניו או לאחריו] רק סמיכות ״יובל״ ל״שדה החרם״ וכל שדה חרם בכלל ודו״ק.

חידושו של הגר״ח

אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר לא יצא ביובל, בחידושי הגר״ח על הש״ס כתב דאפשר שיהא בתי ערי חומה נוהג גם כשאין כל יושביה עליה ואף דאמרינן לקמן (ל״ג ע״ב) דאין היובל נוהג בזמן שאין כל יושביה עליה ואם אין יובל אין בתי ערי חומה, מכל מקום כיון שאם יחזרו כל יושביה ושוב יעשו יובל שפיר היה בית זה חוזרת לולא דנחלט אחר שנה נמצא דמהני החלוטה אפילו אם אין היובל נוהג לענין זה שאם יחזור היובל לא יצא עוד ושפיר נתקיים קרא דלא יצא ביובל, והא דאמרינן הכא דאין בתי ערי חומה נוהג בזמן שאין היובל נוהג היינו דוקא היכא דלא שייך עוד שינהג היובל כגון דחסר ביאת כולם ובזה מיישב קושיית ר״ת לקמן (ל״ג ע״ב תוד״ה התקין הלוי) עיי״ש, ולענ״ד דבריו תמוהין טובא וכמו שכתבתי שם עיי״ש (ד״ה וקסה לפרש״י).

מה מועיל הקדישו ואי יכול להקדיש תו״ז

לכדתניא מנין לבכור כו׳ שמצוה להקדישו כו׳ ורבי ישמעאל כו׳ וכיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושיה, פרש״י ולית ליה לרבי ישמעאל הך דרשא, ר״ל דלא מסתבר ליה לדרוש שמצוה להקדישו כיון דממילא קדוש, ורבנן דסברי דאף על פי כן מצוה להקדישו יש לפרש בשני פנים האחד שמצוה בעלמא הוא אף שאינו מוסיף שום קדושה על ידי דיבורו והשני שאינו דיבור בעלמא אלא דהשתא מיהא קדוש גם משום דיבורו, ולכאורה זהו מחלוקת רבי יעקב ובר פלוגתיה בנדרים (י״ג ע״ב) באומר הרי עלי כבכור אי מקרי דבר הנדור או דבר האסור דרבי יעקב סבר דהוי דבר הנדור משום שמצוה עליו להקדישו משמע דבאמת חל קדושה על פיו דאי אינו מועיל כלום לא הוי דבר הנדור אבל רבי יהודה שם חולק וסבר דכי לא מקדיש ליה מי לא מיקדיש, ולאו משום דרבי יהודה סבר כרבי ישמעאל שאין מצוה להקדישו דבנזיר (ד׳ ע״ב) הגירסא ורבי יוסי (גם ר׳ יהודה) אמר לך ״נהי דמצוה להקדישו״ אי לא מקדיש ליה מי לא קדוש ובתוספות שם (ד״ה מי גם קדוש) הלכך לאו דבר הנדור הוא כיון דאינו אלא מצוה בעלמא, הרי דתרווייהו קאי אליבא דרבנן דסברי מצוה להקדישו אלא דלרבי יעקב חל קדושה על פיו ולבר פלוגתיה אינו אלא מצוה בעלמא, [ולפי״ז יש לדון במש״כ המנ״ח (מ׳ י״ח אות ל׳) במופלא הסמוך לאיש שהקדיש בכורו דהקדישו הקדש דיש להסתפק אי צריך להקדיש עוד פעם כשיגדיל מי נימא כיון דכבר הקדיש אותו והקדישו הקדש א״כ מאי מוסיף להקדיש עוד פעם או״ד כיון דאין הקדישו מוסיף שום דבר לענין הקדש כי בלא״ה מאליו מתקדש והוא רק גזה״כ דמצוה על הבעלים א״כ אע״ג דהקדישו בהיותו מופלא כיון דאז אינו חייב במצוות כלל חייב עתה במצוה זו ואין לומר דהוא קדוש על ידי קדושת פיו מאז זה אינו דע״י קדושת פיו ג״כ לא נתוסף כלל שום קדושה ורק מצוה וגזירת מלך הוא עיי״ש, ולפי הנ״ל תלוי ברבי יעקב ובר פלוגתיה דלרבי יעקב אינו דיבור בלבד אלא המצוה שיהא הבכור קדוש ע״י קדושת פיו וכיון שכבר הועילו מעשיו לא מסתבר שיהא חייב בגדלו בדיבור בלבד, אבל למאן דסבר שאינו אלא מצוה בעלמא שפיר יש להסתפק כנ״ל ודעת הרמב״ם משמע כהאי מד״א דהא פסק (פ״ו ממלוה ה״ג) באומר הרי עלי כבכור דלאו דבר הנדור הוא וגם פסק (פ״ו מנחלות ה״ד) כרבנן דמצוה להקדישו ודו״ק].

והנה בחשק שלמה כתב דבכור אינו יכול להקדישו עד ליל ח׳ וכמו בשאר קדשים דאמרינן בזבחים (י״ג

ע"פ) דרבי אפוטריקי רמי כתיב שבעת ימים יהיה עם אמו הא לילה חזי וכתיב ומיום השמיני ירצה כו' הא כיצד לילה לקדושה ויום להרצאה עיי"ש והך דרשא איכא למדרש גם בקרא דפרשת משפטים דכתיב גבי בכור (וכ"כ רש"י) והא דלא דריש רבי אפוטריקי הך דרשא אקרא דפרשת משפטים אפשר משום דלא פסיקא ליה למדרש כן התם דהא למאן דאמר דבכור אין צריך להקדיש על כרחך דאתא לדרשא אחרינא ועיין בחתם סופר (יו"ד סי' שמ"ג) שהעיר בזה ותי' כו' עכ"ד, אולם לפי הנ"ל למאן דסבר דלא מיחל עליה שום קדושה ואינו אלא דיבור בעלמא מגזירת הכתוב (וכ"מ בגמ"ס וכמ"ש) לא דמי כלל לשאר קדשים שהאיסור הוא למיחל עלה קדושה תוך זמנו.

אלא דבלאו הכי דבריו צריכין עיון, דכיון דלמאן דאמר בכור אין צריך להקדישו על כרחך דאתא לדרשא אחרינא אם כן מהיכי תיתי דלמאן דאמר צריך להקדישו לית ליה הך דרשא אחרינא ומנלן לדרוש כרבי אפוטריקי ובר מן דין מאיזה סיבה שלא דרשה רבי אפטוריקי סוף כל סוף לא דרשה ואיך נדרשינהו מעצמינו, ומה שהביא מן החתם סופר צריך עיון דשם מבואר היפך דבריו שהרי הקשה למה לא דרשה רבי אפוטריקי ותירץ מה שתירץ אבל לא עלה על דעתו לדרוש שבאמת אינו יכול להקדיש עד ליל ח' ואדרבה להדיא כתב שם בתשובה לעיל (סי' י"ז) כשמקשה קושיא זו דאף על גב דמצוה על בעליו להקדישו בפה מכל מקום אותה קדושה אין צריך להמתין עד ליל ח', וגם מדברי הרי"ט אלגאזי משמע כן ממה שכתב (פ"פ סי' פ' אות ד') לפרש הא דתוספתא דבהמת הפקר פטור מבכורה משום דאף על גב דבכור בפטר רחם קדוש מאליו מכל מקום בעינן שיהיה לו בעלים וראוי להקדישו דבהכי אף דלא הקדישו בפה קדוש מאיליו דכל הראוי לבילה כו' עיי"ש, ואם אינו יכול להקדישו עד ליל ח' איך מתקדש בפטר רחם הא לא הוי ראוי לבילה אז, וכן משמע במנחת חינוך (הנ"ל) שכתב דמצוה להקדיש בכור בפה לאו דוקא תיכף שנולד כו'.

וכן מבואר בפתחי תשובה (יו"ד רסי' פ"ו) בשם תיבת גמא להפרי מגדים דאפילו ביום שנולד יכול להקדישו דכי אסרה תורה שלא להקדיש עד ליל שמיני בשאר קרבן שקדושתו בפה תליא מה שאין כן בכור עיי"ש, וביאור דבריו נראה דכמו שהאיסור להקריב קרבנות קודם ח' הוא כדי שיצא מכלל נפל כדאמרינן בשבת (נ"ה ע"ב) תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר כל ששהה כו' שמנת ימים בבהמה אינו נפל שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו' (והגס דגזה"כ הוא ומפי' יתעינן דכלו לו תדשיו מ"מ ודמי טעמא דקרא משום נפל נגע בה אלא שלא לגה הכתוב גבי קרבן לחלק בין כלו תדשיו או לא וכמו שכתב המל"מ פ"ג מאיסורי מזבח ה"ח עיי"ש), מסתבר דהכי נמי טעמא דקרא דילפינן ביומא (ס"ג ע"ב) שלא להקדיש תוך ח' הוא מפני שאסור להקדיש בעל מום כמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"ב), [ובויק"ר (אמור פ' כ"ז אות י') והיה שבעת ימים תחת אמו ולמה שבעת ימים אלא כדי שיבדק שאם נגחתו אמו או שנמצא בו מום הרי זה פסול כו', משמע דאין המומין מתגלין עד ח' והנה ר' אפוטריקי יליף מהאי קרא שלא להקדיש עד ליל ח' משמע ג"כ דטעמא שלא יקדיש משום ספק בע"מ], וכל זה בבהמה שלולא הקדישו לא יהיה קדוש אז אסור שיביא בעל מום לידי קדושה אבל בכור שבין כך הוא קדוש אין טעם שהבעלים לא יקדישוהו אפילו תוך זמנם.

ולענ"ד יש להוכיח דבכור יכול להקדיש תוך זמנו מהא דאמרינן בבכורות (כ"פ ע"ב) דרבי שמעון סבר מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר והרי הן כבכור מה בכור קדוש לפני זמנו (פרע"י שהרי קדושתו מרחם) וקרב לאחר זמנו אף מחוסר זמן קדוש לפני זמנו וקרב לאחר זמנו ופרכינן ואדיליף מבכור ניליף מקדשים ומשני מסתברא מבכור הוה ליה למילף שכן גואל מום תמורת אכילה ופריך אדרבה מקדשים הוה ליה למילף שכן זכר קדוש במתנות פשוט ומשני אלא רבי שמעון העברה העברה גמיר ע"כ, והנה חכמים דפליגי עליה ודאי לא גמרי העברה העברה והא דלא ילפי מבנין אב מבכור לכאורה משום קושיית הגמרא דהא אדרבה מקדשים אית לן למילף שכן זכר קדוש כו', משמע דדבר שיש בו גואל מום תמורת אכילה ואין בו זכר קדוש במתנות פשוט שפיר גמרינן מבכור ולא מקדשים אפילו לחכמים ויכול לחול עליה קדושה תוך זמנו ואם כן בכור גופא ודאי אית לן למילף מבכור מניה וביה שיכול לחול עליה קדושת פה תוך זמנו כמו שקדושתו מרחם לפני זמנו ודו"ק.

סליק פרק המקדיש שדהו, זה אלי אנוהו ואכבדהו,

פרק תשיעי - המוכר שדהו

כ"ט ע"ב

אם שדה מקנה נמי אינו גואל תוך ב' שנים

המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול כו', ובגמרא מבואר דאפילו לוקח רוצה אסור, ונסתפק המנחת חינוך (מ' שלט אות ה' ד' וי"ז) אם רק בשדה אחוזה הדין כן או גם בשדה מקנה דהא מתניתין סתמא כתיב שדהו וכן בפסוק במספר שנים אינו מוזכר שדה אחוזה, ומקום הספק הוא דילמא דוקא שדה אחוזה שהתורה נתנה רשות ביד המוכר או ביד קרוביו לגאול השדה בעל כרחו דלוקח בהאי דין גאולה נאמר שאינו מותר לגאול תוך ב' שנים אבל בשדה מקנה שהמוכר אינו יכול לגאול בעל כרחו דלוקח [כמבואר בתו"כ בהר (פרק ה' סוה"ד) ושב לאחוזתו עי' פי' הר"ש שם] ליכא דיני גאולה כלל ואם כן אי רוצה לוקח יכול מוכר לגאול אפילו תוך ב' שנים, ומביא ראיה מאילנות דאמרינן לעיל (י"ד ע"ב) דאין נגאלין פחות מב' שנים דהוי בכלל שני תבואות אבל אין חוזרין לבעלים ביובל דושב לאחוזתו כתיב ולא אילנות עיי"ש וכיון דלאו אחוזה אין בו דין גאולה בעל כרחו, הרי דאיסור גאולה תוך ב' שנים אינו תלוי בדין גאולה בעל כרחו הכי נמי שדה מקנה דנתמעט מגאולה בעל כרחו דלאו אחוזתו הוא אבל לענין גאולה פחות מב' שנים דלא כתיב אחוזה אף שדה מקנה בכלל, ודייק כן מלשון החינוך שכתב ז"ל ומה שאמרו זכרונם לברכה גם כן שהמוכר שדהו בין שדה אחוזה או שדה אחר אין רשאי לגאלה פחות משתי שנים ואפילו ברצון הלוקח כו', הנה כתב שדה אחוזה או שדה אחר משמע דשדה מקנה נמי בכלל איסור עכ"ד.

ויש להוסיף כי אין לדחות דמה שכתב שדה אחוזה או שדה אחר האי שדה אחוזה ר"ל שבא לו בירושה מחלוקת הארץ ושדה אחר ר"ל שבא לו באופן אחר כגון הסיבת נחלה על ידי בת יורשת נחלה ולאו בשדה מקנה מיירי, ליתא שהרי לעיל שם כתב החינוך ז"ל וענין שדות אחוזה יקראו השדות שנפלו לו בירושה לכל אחד מישראל בחילוק הארץ וכן מי שזכה ונוספה אחוזתו מחמת הסיבת נחלה על ידי בת יורשת נחלה כו' אלו הן הנקראין שדות אחוזה ע"כ, ואם כן כשכתב שדה אחוזה הכל בכלל ושדה אחר ודאי שדה מקנה קאמר.

אבל כבר ציין המנחת חינוך שם דלשון הגמרא לעיל (י"ח ע"ב) ובנדה (מ"ז ע"ב) שתי שנים שבשדה אחוזה כו' משמע דוקא שדה אחוזה, וכן הוא לקמן (ל"ג ע"ב) ובקידושין (כ' ע"ב), ובאמת גם מה שדימה שדה מקנה לאילנות אינו דומה דהתם גזירת הכתוב שאילנות נמי בכלל האיסור כדיליף שם מדכתיב במספר שני תבואות והני בני תבואות נינהו ואפשר דוקא מפני שגדלין ובאין משדה אחוזה אבל מהיכי תיתי שנדרוש נמי לשדה מקנה שאינו יונק ואינו ענין לשדה אחוזה כלל, גם לא מצינו לו חבר לבעל החינוך אלא בדברי המאירי בראש השנה (כ"ט ע"ב) שכתב ז"ל יש בעלי גירסא זו שמפרשין אותה (ר"ל הה"ג גירסת דכהנים ולויס מוכרין לעולם וגואלין לעולם) לענין שדה מקנה ולענין פסק בענין זה כך הוא ישראל שמכר שדה מקנה שלו אינו גואלה בפחות משתי שנים כהן ולוי גואלים מיד כו', הנה הזכיר איסור תוך ב' שנים בשדה מקנה, אולם הוא עצמו כתב בקידושין (סה) ז"ל נמצא שומת הדבר שמוכר שדה אחוזה כו' לחומרא שאינו נגאל בפחות משתי שנים כו', משמע דוקא שדה אחוזה, ואפשר דבראש השנה טעות סופר וצריך לומר שדה אחוזה וכהנים ולוים משכחת לה על ידי הסבת נחלה מבת יורשת נחלה כמו שכתב החינוך הנ"ל.

אמנם אפילו לדעת החינוך יקשה מיניה וביה, שהרי מיד אחר דין דאינו גואל תוך ב' שנים נתן טעם וכתב ז"ל ומן הדומה שהענין הוא כדי שימכור כל אדם קרקעו בקושי ואל יחשוב כי למחר ישוב ויקחנו לו מיד לוקח כו', והא טעם זה לא שייך אלא בשדה אחוזה שאין אנו רוצין שימכרנה אבל שדה מקנה מאי טעמא ימכור בקושי, ואפשר שסברת החינוך דשדה מקנה נמי בכלל האיסור משום שדה אחוזה דהיינו שיהא קשה לו לבעל האחוזה למכור שדהו, כי אם הלוקח (הרמ"ן שמלו הוא שדה מקנה) ידע שלא יוכל לגאול תוך ב' שנים (ספי' הרמ"ן הלוקח הסמי) לא ימכרנה אלא בקושי וממילא מתחילה לא יקחנה

מן בעל האחוזה אלא בקושי, כי אין אדם רוצה לקנות שדה שלא יוכל לסחור בו דרך מקח וממכר למכור ולפדות, וזה יקשה על בעל האחוזה למכור שדהו ודו״ק.

אי גאולת קרובים אסור תוך ב׳ שנים, ואי נגאל בגירוע, ואי חוזר לבעלים

אינו מותר לגאול פחות משתי שנים, ביקר הערך מביא קושיית המפרשים על מה שכתוב ברות (קפ״ד ע״ג) חלקת השדה אשר לאחינו לאלימלך מכרה נעמי השבה משדה מואב, דלפי פשוטן של דברים משמע שמכרה אחר ששבה משדה מואב ומיום בואה עד היום ההוא לא עברו אלא כשלש חדשים ואם כן איך גאלוהו קודם שתי שנים היפך מתניתין ואיסורא נמי איכא, ומביא שם יש שתירצו דרק המוכר עצמו לא יוכל לגאול תוך ב׳ שנים אבל גאולת קרובים מותר מיד, ודחה זה כי אין לה סמך בגמרא ועוד דברש״י לא משמע כן דכתיב (ויקרא כ״ה כ״ד) ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ ופירש רש״י שם ולפי פשוטו סמוך לפרשה שלאחריו שהמוכר אחוזתו רשאי לגאלה לאחר שתי שנים או הוא או קרובו ואין הלוקח יכול לעכב, [וכ״כ סמ״ג ל״ת ער״ה], וכן כתב החינוך (מ׳ שנ״ט) ז״ל ונתחדש דינם בתורה משאר שדות לענין הגאולה ששדה אחוזה נגאל על ידי המוכר או על ידי גואלו לאחר שתי שנים בעל כרחו של לוקח ע״כ, וכן בדין שהרי לוקח נמי עובר בעשה ואם כן גם אם הגואל יוכל לגאול בפחות מב׳ שנים הרי הלוקח עובר, ולכן מסיק דמאי דקאמר מכרה נעמי הכוונה שהסכימה בדעתה למכור אבל עדיין לא מכרה, וכן משמע ברש״י שם (קפ״ד ג׳ פ״ט) וכן פירש המלבי״ם שם ועיין מקנה קידושין (כ״ח ע״ב ד״ה הקרוב קרוב קודם) ובפנים יפות בהר (כ״ה כ״ד) ובגרי״פ לרס״ג (ס״ג קפ״ד ע״ב) בשם החזקוני.

אמנם באמת רש״י וסמ״ג והחינוך לא כתבו אלא שאין קרוב יכול לגאול תוך ב׳ שנים בעל כרחו דלוקח אבל ברצון הלוקח לא שמענו שיהא אסור, ואדרבה החינוך שם אחר זה כתב האיסור לפדות תוך ב׳ שנים אפילו ברצון הלוקח ושם לא הזכיר אלא מוכר (העתקתי לשונו לעיל ד״ה המוכר), משמע דוקא אי מוכר בא לגאול איכא אזהרה למוכר ואזהרה ללוקח אבל באחר הגואל אפילו שיהא קרוב אם ירצה לוקח לא עבר כלום שהרי יכול למכרו לאחר ומאי גרע קרוב, וכן פשיטא ליה להמנחת חינוך (סס פוס י׳) שיכול לגאול תוך ב׳ שנים ברצון לוקח, ואם כן עיקר הקושיא מרות לא ידענא מאי קא קשיא ליה דמהיכי תיתי שלא נתרצה לוקח שם לגאולה שיהא בה איסור תוך ב׳ שנים.

[ועי׳ חזו״א בקידושין (סי׳ קמ״ח לקף כ״ח ע״ב ד״ה לר״י) שהקשה דלר׳ יהושע דגאולת קרובים בשדה אחוזה רשות ל״ל קרא הרי יכול ליתן במתנה למוכר ויגאל בעצמו וכמו שהק׳ התורי״ד עיי״ש, אבל לפי הנ״ל נפק״מ תוך ב׳ שנים היכא דלוקח נתרצה דאז קרוב יכול לגאול ומוכר אינו יכול ודו״ק].

ובהאי ענינא דגאולת קרובים יש לדון אי קרוב גואל בגירעון כסף כמו מוכר או לא, והרש״ש לקמן (ל׳ ע״ב ד״ה לפ ימכור פרפוק) כתב דליכא גירוע בגאולת קרובים ומחוייבין ליתן כל מחירה שנתן הלוקח בעבורה דלא כתיב וחשב רק אצל גאולת עצמו, ר״ל כי קרא כתיב (כ״ה כ״ה) כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו ולא נזכר ענין הגרעון ורק בקרא שלאחריו מיירי מגאולת עצמו ואיש כי לא יהיה לו גואל והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו ועלה נאמר וחשב את שני ממכרו וכו׳ היינו גרעון כסף, ולענ״ד אין ראיה דיש לפרש דוחשב את שני ממכרו דילפינן מיניה גרעון לא קאי רק אלפניו במוכר עצמו אלא קאי גם אלפני פניו כי ימוך אחיך ובא גואלו הקרוב אליו וכן איש כי לא יהיה לו גואל והשיגה ידו שניהם אופן הגאולה שלהם יהיה שיחשוב שני ממכרו ויגאל בגרעון, וכן פשיטא ליה להמנחת חינוך (סס פוס ז׳) דאיכא גרעון כסף אצל קרוב הגואל עיי״ש וכן מבואר בחזקוני הנ״ל ז״ל וגאל את ממכר אחיו מיד אבל במוכר הוא אומר וחשב את שני ממכרו לפי שסתם מוכר אינו יכול לפדות עד זמן מרובה ע״כ, משמע דקרובים נמי אם יבואו אחר זמן מרובה גואלין בגירוע, [ומבואר מדבריו שהבין כרש״ש דוחשב לא קאי אכולהו, אלא שנתן טעם אחר למה לא כתב גרעון בגאולת קרובים משום דלא שכיח כ״כ].

שוב ראיתי לרבינו האי גאון בספר המקח והממכר (סעיף י״ח ד״ה הענין הרפקון) שכתב ז״ל וכמו שמחשב מה שאכל אם בא לפדות הוא בעצמו כמו כן נמי יחשוב לקרובים דכתיב כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו ובא גואלו הקרוב אליו וחשב את שני ממכרו כו׳ עיי״ש, הנה כתב להדיא שגאולת קרובים בגירוע ומבואר נמי מדבריו שפירש כנ״ל דוחשב קאי אכולהו דלעיל בין גאולת קרובים בין גאולת עצמו.

עוד יש לדון בגאולת קרובים אם נשאר תחת ידם עד היובל או דחוזר לבעלים מיד, כי ברש״י על התורה

(כ"ה י"ג) ומקורו מתורת כהנים (פרק ג' ה"ו) משמע דאינו חוזר לבעלים רק ביובל, ותלוי בגירסאות בתורת כהנים אי מיירי ממוכר או ממקדיש עיין ר"ש שם ועל כל פנים רש"י והראב"ד שם גורסין מוכר, וכן פשיטא ליה למהרי"ט בקידושין שם (כ"ק סוד"ה מפי נכל) ולהמקנה שם (ד"ה ההוא לקרוב קרוב קודם, שכ' דאם גמל טועז מיד הלוקח יכול מי שקרוב יותר לגמול מידו מי נמי שעשה קנין עיי"ש משמע דבגמולת טועז נמי חזרה שדה לנעמי מיד) ולמלבי"ם (פומ מ"ז) שדייק מקרא דבגאולת קרובים לא אמר ושב לאחוזתו כי הם גואלים לעצמן, [מיהו לפמש"כ לעיל מרבינו האי גאון קאי קרא אכולהו ודו"ק].

אבל ברבינו בחיי משמע דחוזר לבעלים מיד וז"ל כי ימוך כו' הדין הזה שצותה התורה הוא דרך רחמנות במוכר שדהו מתוך דוחק ועוני שיוכל לגאול אותו לזמן קצוב הוא בעצמו כו' או אחד מקרוביו כדי שישוב לאחזתו קודם היובל כו' ע"כ, מיהו יש לדחות שהכוונה שהקרוב מרצונו הטוב יחזירנו למוכר לא שיהא כן בהכרח, וז"ל אברבנאל (פס) אחרי שצוה יתברך על מצות השמיטה ועל מצות היובל צוה על הגאולה והיא כאשר ימכור אדם את שדהו כו' לא בלבד תשוב אחוזתו אליו בשנת היובל אבל קודם היובל יוכל גואלו הקרוב אליו ר"ל אחד מקרובו שיהיה עשיר לגאול גאולתו ויפרע לקונה מה שנתן בעד האחוזה ההיא ויוציאה מתחת ידו להשיבה אל המוכר כו', הנה כתב להשיבה אל המוכר משמע מרצונו הטוב אבל אינו חוזר לבעלים ממילא, [וע"ע אבנ"ז (יו"ד סי' תנ"ט ות"ס) ובחזו"א קידושין (סי' קמ"ח לדף כ"ק ע"ב ד"ה לכ"י) ובס' קנין פירות עמ"ס עבדים אות ס"ז].

הלוקח קונה קנין עולמית

רש"י ד"ה פחות משתי שנים, **בא"ד אם מכרה קודם היובל עשר שנים בעשר ליטרין כו' שהרי סתם מכירה אינה אלא עד היובל כו'**, לאו למימרא שלא קנאה קנין עולמית שכבר נתבאר לעיל (כ"ו ע"ב בתוס' דלוקח שדה מפמיו) שקנין גמור הוא ללוקח ורק ביובל מתחדש אפקעתא דמלכא שמפקיע מן הלוקח ומחזירה למוכר (ופס בגמ' היובל נפקע ללוקח לעולם), אלא הכי קאמר כיון שבמציאות כך הוא שביובל יחזיר למוכר כי משועבד הלוקח לקיים מצות התורה ולהחזירה למי שמקרי אחוזתו על כן הוה כאילו לא מכרה אלא עד היובל, ואדרבה הרי כל זה נלמד מקרא כמו שפירש רש"י דכתיב וחשב את שני ממכרו, ולמה לי קרא הא כיון דכתיב שיוצא ביובל ממילא לא מכרה אלא עד היובל והרי החשבון כך וכך, אלא ודאי דאינו כן כי קנין עולמית הוא וחידוש הוא שחידשה תורה דכיון שעתידה להפקיעה ביובל יחשב כאילו לא היה המכירה אלא עד היובל ויעשו החשבון כך, וכן הוא בכל מקום שמוזכר שהמכירה אינו אלא עד היובל הכוונה אינו מצד הקנין אלא מצד השיעבוד להחזירה וכמו שנתבאר שם לעיל עיי"ש, [וגם עצם הגרעון אינו כמקח וממכר בעלמא כדאמרי' לקמן (ל' ע"ב) מכרה לראשון במנה כו' דאזלינן בכל גוונא לקולא, ועוד דאם הגרעון היה כמקח וממכר בעלמא לא היה חשבון שנת השמיטה שאין בו זריעה ואכילה כחשבון שאר שנים שזורע ואוכל ואמאי עולה לו שנת השמיטה מן הגרעון (עי' רמ"ם נמן) אלא הטעם משום דחזיא למישטחא בה פירי כדאמרי' בב"מ (ק"ו ע"ב), הרי דדין תורה הוא ולא משום שכך מכר לו, ברם רש"י שם משמע דדוקא במקדיש עולה לו מן הגרעון ולא במוכר עיי"ש].

ונפקא מינה גם כן להיכא שבא מוכר וגאלה בגרעון וניכה לפי החשבון ואחר כך בטלה היובל, דלכאורה הוה לן למימר דהשתא נתברר למפרע שלא היתה מכירתו עד היובל גרידא אלא מכירה עולמית הויא ושלא כדין ניכה לו השנים שאכלה לוקח ויצטרך המוכר להחזיר לו ללוקח הדמים לאותן השנים שניכה, אבל לפי הנ"ל מסתבר שאינו כן שהרי באמת אפילו כשהיובל נוהג הרי הוא מכירה עולמית אלא שהתורה אמרה לחשוב כאילו לא מכר אלא עד היובל ולנכות לפי החשבון, וכיון שבעת המכירה כך היה וכן בעת שגאלה כך היה בודאי נכלל זה בקרא דוחשב את שני ממכרו ויצא ידי חובתו בתשלומין שנתן ללוקח.

ולפי זה אפשר ליישב מה שדקדקו המפרשים (תומה"ק ופנ"י ועוד) מאי דכתיב במספר שנים אחר היובל תקנה כו', דהוה ליה למימר במספר שנים עד היובל תקנה כי שנים הנקנים הם מזמן הקנייה עד היובל, ולפי הנ"ל יש לומר דאז הוה משמע דאם לא בא היובל לבסוף בטלה החשבון למפרע ולכן אמר שתחשוב מיובל שעבר וכך תעשה החשבון עד היובל הבא אפילו אם לבסוף לא בא ודו"ק.

איך דייקינן משביעית לשדפון

תוד"ה המוכר, **בא"ד דיקא נמי דקתני דומיא דשביעית שאסור לזרוע בו**, ולא גרסינן בכל העולם כמו שכתב בצאן קדשים דליכא איסור זריעה בחוץ לארץ, ומכל מקום תימה איך דייק דבעי שדפון בכל העולם

משביעית ובבבא מציעא שם משמע להיפך, דדייק התם מדתני או שהיו שנים כשני אליהו שדפון וירקון דומיא דשני אליהו מה שני אליהו דלא הוי תבואה כלל אף הכי נמי דלא הוי תבואה כלל וקא יהיב טעמא משום דכתיב במספר שני תבואות שנים שיש בהן תבואה בעולם ופריך אלא מעתה שביעית תעלה לו מן המנין דהא איכא תבואה בחוצה לארץ, הרי דרק שני אליהו משמע דלא הוה תבואה בכל העולם אבל שביעית באמת איכא תבואה בעולם ואיך קאמר התוספות דמשביעית משמע דשדפון היה בכל העולם.

ותירץ הלחם משנה (פ״ח מהלכות ה״ה) דבתר דמשני התם שביעית אפקעתא דמלכא היא ופירש רש״י דמלך ביטלו מלזרעה והוי כמי שאינה אם כן מקרי בכל העולם דדין זה הוי בארץ ישראל ושם אין זריעה משום אפקעתא דמלכא הוה כמו שאינו בכל העולם ע״כ, ובחסדי דוד על התוספתא כאן (פ״ה ד״ה המוכר) כתב דהשתא לא משגחינן בחוץ לארץ כלל אלא כי היכי דשביעית חשיב שנה שאינה של תבואה משום אפקעתא דמלכא בארץ ישראל אף על גב דשריא בחוץ לארץ הוא הדין שדפון בכל ארץ ישראל אף על גב דאיכא תבואה בחוץ לארץ חשיב כשני אליהו והשתא לא דייקינן כשני אליהו בכל העולם אלא כשביעית בארץ ישראל דוקא, ובאמת שכן משמע בתוספות רבינו פרץ שם עיי״ש, ולפי זה מה שכתב התוספות הכא שהשדפון היה בכל העולם היינו בארץ ישראל, או אפשר שיהיה הכוונה בכל העולם היינו באותו מחוז כגון בחוצה לארץ שבסביבות ארץ ישראל (דומיא דלעיל בכל העולם ממש קאמר דזה מ״מ), דלענין שדפון צריך שיהיה מכת מדינה כדי ליחשב אינה ראוייה לתבואות וברובא דבאגא לא חשיב מכת מדינה, מה שאין כן שביעית דמדינא אינו ראויה לתבואות אינו תלוי בשאר שדות אלא כל שהתורה הפקיעה כמאן דליתא דמי, ולא דייקי התוספות משביעית אלא לומר דשדפון נמי אינו מכה פרטית אלא ענין כללי כמו שביעית ודו״ק ואכמ״ל.

מתני׳ רבי אלעזר אומר מכר לו לפני ראש השנה כו׳, עיין שיטה מקובצת (אות ג׳) בשם הרא״ש, ועיין מה שכתבתי לקמן (ג׳ ע״ב ד״ה תניא) ולעיל (י״ח ע״ב תוד״ה נמספר).

מנלן איסורא דקרקושי זוזי, ולענין אעל״מ

אינו גואל לא קתני כו׳ אלמא איסורא נמי איכא דאפילו קרקושי זוזי נמי אסור, פרש״י למוכר להראות זוזין ללוקח כדי שייטב בעיניו להחזירה לו, צריך ביאור איך משמע במתניתין איסור דקרקושי זוזי דילמא רק הגאולה גופא אסור, ועוד אפילו נימא דמתניתין משמע כן מנלן באמת איסור זה והיכי מרומז בקרא.

והנה בשיטה מקובצת (אות ג׳) מביא פלוגתת הר״י ורבי אלחנן בנו אם נתרצו המוכר והלוקח וגאלה אי מה שעשוי עשוי או לא, דדעת הר״י דאף על פי שעשו איסור מהני ומה שעשוי עשוי (וכ״כ הרשב״ם בקידושין כ׳ ע״ב ד״ה מי ממכת) ורבי אלחנן אומר דלא מהני דמפרש קרקושי זוזי אסור דהכי קאמר כשבא לגואלה ונתן המעות אף על גב דאינו אלא קרקושי זוזי בעלמא דהא לא עשה ולא כלום אפילו הכי איסורא איכא ע״כ, משמע דלרבי אלחנן אין איסור להראות מעות ללוקח שיתרצה להחזירה אלא נתינת מעות ללוקח הוא האיסור, ולכאורה זהו נמי דעת הרמב״ם (פי״ח מהלכות מכירה ה״ט) שלא הביא איסור דקרקושי זוזי משום שאין איסור אלא לפדות וכבר הזכיר שם האיסור לפדות, ועל כל פנים לשיטה זו האי איסורא שפיר מוכח במתניתין מדלא קתני אינו גואל דהיה משמע דלא מהני הפדיון וקתני אינו מותר לגאול משמע דאפילו נתינת מעות אסור, אבל אכתי לא ידענא היכי מרומז בקרא ולרש״י והר״י היכי מרומז במתניתין.

ונראה דמתניתין על כרחך מיירי שאין הלוקח רוצה שיפדנה מוכר, מדלא קאי מתניתין אלא על המוכר כדקתני המוכר שדהו אינו מותר כו׳ ואי לוקח רוצה בגאולה הרי גם הוא עובר כדאמרינן דאפילו לוקח נמי קאי בעשה, וכיון שכן לא הוה ליה למתני אלא אינו גואל דהיינו שאינו יכול לכוף ללוקח לגאול ואנא אמינא מדאינו כופהו אם אף על פי כן יתן מעות ללוקח הרי זה יחזור המעות או שמעות מתנה אבל איזה איסור יש בדבר, ומדתנן אינו מותר לגאול משמע דאסור להראות זוזין ללוקח שיתרצה בגאולה, [ר״ל דבשלמא לר׳ אלחנן דס״ל דאפי׳ שניהם רוצים לא מהני הפדיון, ודאי אין איסור להרצותו ללוקח כי אין רצונו מעלה ומוריד בזה והפדיון גופא נמי לא אסור כי אין כאן פדיון ולכן על כרחך דעצם נתינה הוה איסור דאל״ה מאי איסורא איכא ואיך קתני אינו מותר לגאול, אבל להר״י דמהני הפדיון אם רוצים מסתבר דמתני׳ הכי קתני מלבד האיסור לכופו לפדיון אינו מותר אפילו להרצותו ללוקח].

והשתא נחזי אנן איך מרומז בקרא איסור זה, והנה לרבי אלחנן דהפדיון לא מהני שפיר יש לומר דילפינן לה מדכתיב תרי קראי חד למוכר במספר שני

תבואות וחד ללוקח שנים תקנה ואי ליכא איסור לעשות הפדיון לא צריך אלא חד קרא לומר דלא מהני ולא מידי ותרי קראי למה לי, אלא ודאי דאיסורא נמי איכא ואתי חד קרא אמוכר וחד קרא אלוקח (דמי״ל חד קרא להפקיע הפדיון וחד קרא שפ׳ מהן עובר, ליתפ דהי מינייהו מפקת ומיהן סגרא שיהפ הפ׳ עובר ולפ הפגי), אבל להר״י דהפדיון קיים ורק איסורא איכא צריך עיון דהא בעי תרי קרא לתרווייהו שיהיו שנים עוברין ואם כן מנלן דקרקושי זוזי דהיינו להרצות ללוקח נמי אסור דילמא רק עצם הפדיון אסור.

ואפשר דאם לא היה איסור אלא בפדיון גופא אם כן מוכר ולוקח שוין בזה והוה ליה למכתב חד קרא ללוקח שנים תקנה וחד קרא למוכר במספר שני תבואות תמכור לו, ומדלא כתב כן אלא כולה קרא מלוקח מיירי דכתיב שני תבואות ״ימכר לך״ משמע מזה דהאיסור של המוכר נוגע נמי ללוקח (אבל אין איסור לגוקח שנוגע למוכר) ועל כרחך דהיינו קרקושי זוזי שלא יראה מוכר מעות ללוקח שיעבור על איסורו ודו״ק.

ובעיקר פלוגתת ר״י ורבי אלחנן יש לעיין דלכאורה תלוי במחלוקת אביי ורבא בתמורה (ד׳ ע״ג) אי עביד מהני או לא, ובשלמא לרבי אלחנן לא קשיא דהתם לא פליגי אלא היכא דאסרה תורה לעשות כן אי עבר ועשה מה שעשוי עשוי או לא מה שאין כן הכא התורה אמרה דלא מהני הפדיון ותו לא מידי, אבל לר״י דהכא נמי אינו אלא איסור לעשות כן אם כן לרבא דקיימא לן כוותיה אי עביד לא מהני ואיך קאמר ר״י דמה שעשוי עשוי, ואין לומר דוקא במידי דבעי חלות דין כגון שיהא הבהמה קדוש או שיהא הפירות תרומה בזה שייך לומר דלא מהני ואינו קדוש אבל הכא כיון דמוכר נתן מעות ולוקח נתרצה שיקח שדהו הרי זה מכירה בעלמא ולא שייך לומר דלא מהני, ליתא דקנין נמי חלות דין הוא שהשדה שייך לו ואדרבה לרבי אלחנן הכי הוא דפדיונו אינו מועיל ואיך נימא לר״י דלא שייך שלא יועיל ויהיה מחלקותם מן הקצה אל הקצה, ומצינו גם כן שכבר הקשה בשלטי הגיבורים בביצה (כ׳ ע״ג בדפי הרי״ף) במכר וקנין הנעשין בשבת אפילו יש בהן איסור תורה שהמכר והקנין קיים והא קיימא לן כרבא דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, והאריכו האחרונים בתירוצים ולא עלה על דעתם לומר דבמכירה לא שייך לומר דלא מהני, [וכל מה שנאמר שם ביישוב הקו׳ עי׳ שעה״מ (פ״ג מגירושין הי״ט) ג׳ תירוצים ובשו״ת רעק״א (פ״ק סי׳ קכ״ט) ובמנ״ח (מ׳ שפ״ק אות ה׳ ד״ה עכשיו״ד) באופן אחר, לא יעלה ארוכה לכאן ודו״ק].

ואפשר דדעת ר״י לפסוק כאביי בזה, דהנה דעת מהר״ש יפה (הביאו מל״מ פ״ח ממלוה ולוה ה״ח) והלחם משנה (פ״ו מבכורות ה״ה) שהרמב״ם פוסק בזה כאביי ולא כרבא, וכן כתב הנודע ביהודה (מהדו״ת אבהע״ז סי׳ קכ״ט) דהרמב״ם פוסק כאביי אלא אם כן איכא גזירת הכתוב דלא מהני (כגון מכירת תרומי להניס ומכירת יפת תואר עיי״ש) ואף דבעלמא קיימא לן כרבא חוץ מיע״ל קג״ם לא כללו ביע״ל קג״ם אלא מה שהיה נוהג בימי האמוראים עיי״ש, [ורעק״א (בגוו״ת ח״ב סי׳ קכ״ט) כתב שהרמב״ם מסתפק בזה ואף דבעלמא קיימא לן כרבא חוץ מיע״ל קג״ם הכא תלוי בדינא אחרינא אי אותו ואת בנו נוהג בזכרים עיי״ש, וע״ע מנ״ח (מ׳ שנ״ט אות ד) לגבי מכירת הארץ לצמיתות אי הרמב״ם קאי כאביי או כרבא], על כל פנים אפשר דהר״י נמי סבירא ליה דקיימא לן בהא כאביי כיון דליכא קרא דלא מהני ורבי אלחנן סבירא דקרא קאמר דלא מהני.

למה נקט רש״י דוקא למ״ד אינו מוכר לשפחות אחר שפחות

התם לא הדרא מיזדבנא, פרש״י בתו שמכר בקטנותה ויצאה בת חורין בסימי נערות כדאמרינן ואין אדם מוכר בתו לשפחות אחר שפחות כו׳ הלכך יציאה גמורה היא ואיכא ק״ו דאי מזדבין לה בימי נערות דאינה מכורה כו׳, והקשו בתוספות (ד״ה התם) הא פלוגתא דתנאי הוא, ובאמת שבלאו הכי אינו מובן איך נוכיח שסימנין יציאה גמורה היא מהא דאינה מוכרה לשפחות אחר שפחות אדרבה התם היינו טעמא משום שבגד בה שוב אינה יכול למוכרה ולאו משום דיציאה גמורה הוא ואם כן מנלן היכא דלא מכרה עדיין שלא יוכל למוכרה עתה כשהיא נערה, ועוד למה הוצרך רש״י לכל זה ולא פירש כתוספות בשם הר״י דהיכא דהביאה סימנים לכולי עלמא לא מיזדבנא עוד דכיון שבאו לה סימני נערות שוב לא יפרקו עוד מעליה דהיינו שסיבת היציאה לעולם עליה, ועוד קשה דרש״י גופיה בקידושין (י״ח ע״ב) כתב למאן דאמר לשפחות ושונה ז׳׳ל מכרה ויצאה בשש או ביובל או במיתת האדון ועודה קטנה חוזר ומוכרה אבל יוצאה בסימנין לא דאפילו לא מכרה מעולם והביאה סימנין אינה מוכרה כדתניא במסכת ערכין יכול ימכור כו׳, משמע דשפיר איכא קל וחומר אפילו למאן דאמר לשפחות ושונה ואיך תלי לה רש״י הכא במאן דאמר אין מוכר לשפחות אחר שפחות, ובהפלאה שבערכין הקשה דרב סבירא ליה בכריתות (י״ז ע״ב) דיש אם למקרא ובקידושין אמרינן דטעמא דרבי אליעזר דאין מוכר

לשפחות אחר שפחות משום דסבירא ליה יש אם למוסרת ואם כן איך נפרש הך דרב הכא דוקא לרבי אליעזר, (ובמשמ הגי׳ בכריתות מייתי בר רב, וממה שאמר רב לך תיזיל כו׳ אין רצוי עיי״ש ודו״ק).

ונראה דודאי גם לרש״י האי קל וחומר קאי לכולי עלמא ואינו דוקא למאן דאמר אינו מוכר לשפחות אחר שפחות וכדמוכח בדבריו בקידושין, ועוד דאי לאו הכי הוה ליה לרב למימר הא מני רבי שמעון הוא דסבר אין מוכר לשפחות אחר שפחות (כמו שהעיר המקנה שם מתוס׳ לנקמן עיי״ש, וע״ע מל״מ פ״ד מעבדים ה״ח ד״ה ויש, ולפמש״כ ליתא ודו״ק), והא דנקט הכא למאן דאמר אין מוכר לשפחות אחר שפחות משום דרצה להרויח דלא תקשה דילמא יציאה דסימנין אינה בשביל הגדלות דאית בה אלא משום שנשתנה הגוף דהיינו שאין זה הגוף שקנה וכמו שפירשו כן התוספות בקידושין (ע״ז ע״ב ד״ה מה לסימנין), ואם כן במוכרה בנערותה דלא שייך האי טעמא נימא דשפיר יכול למוכרה ותהא עובדת עד ימי בגרות (וכמו שהבין הפנ״י שם בגמ״י הנ״ל (י״ח ע״ב) עיי״ש), קמשמע לן דאינו כן [וגם תוס׳ קידושין שם לא קאי הכי במסקנא וכמוש״כ חי׳ מהרי״ט שם] אלא דשינוי הגוף היינו שיש לה עכשיו סימני גדלות וממילא דאין יכול למכרה בנערותה.

והביא ראיה לזה מהא דאין מוכר לשפחות אחר שפחות, דאי סימנין לא הוי יציאה גמורה אם כן כיון דיש לו לאב רשות למוכרה בקטנותה לשש שנים ביחד אמאי אין מוכרה שוב אחר שיצאה בסימנין באמצע השש שנים הלא עדיין יש לו בה זכות עוד כמה שנים, ואין לומר דכיון שבגד בה הוי טעמא שלא יוכל למוכרה שוב דהא פשיטא שאין חסרון במעשה המכירה שלא יוכל לעשותה פעמיים, אלא ודאי כיון שבגד בה היינו שכבר הוציא זכותו בה שוב אין לו עוד זכות וחזינן מינה שסימנין יציאה גמורה היא שמפסקת כל זכות שהיה לו לאב ואם כן שפיר עבדינן קל וחומר שלא יוכל למוכרה בנערותה, ומדסבירא ליה לרבי שמעון כן ודאי דאפילו מאן דפליג וסבירא ליה דמוכר לשפחות ושונה לא פליג על זה דסימנין הוה יציאה גמורה, דרק בשש ויובל או מיתת האדון חוזר ומוכר כיון דלאו בגופה תליא מילתא אבל סימנין דכיון שבאו לה שוב לא יפרקו מעליה כמו שכתבו התוספות כאן ובמכות (י״ח ע״ב ד״ה אמר אביי) ודאי דיציאה גמורה הוה ודו״ק.

איך אכלה שנה לפני היובל

מי לא תניא אכלה שנה אחת לפני היובל משלימין לו שנה אחרת אחר היובל כו׳, כבר העירו האחרונים כי שנה לפני יובל שמיטה הויא ובמתניתין תנן ששנת השביעית אינו עולה לו מן המנין, ובפשטות לא קשה מידי דלאו דוקא שאכלה שנה שלפני היובל קאמר אלא ר״ל שאכלה איזה שנה לפני היובל, ואף על פי שרגמ״ה כתב מכרה לו שנה אחת לפני יובל ואכלה שנה לפני יובל כו׳ ודאי דלאו דוקא קאמר, ואם נפשך לומר דשנה לפני היובל משמע כפשוטה שנת מ״ט ממש, יש לומר דמירי שעבר וזרעה בשנת השביעית ואכלה ויהיה מזה ראיה למה שכתב המנחת חינוך (מ׳ שנ״ט סק״ה) דכי האי גוונא עולה לו מן המנין, וזהו דקאמר אכלה שנה אחת לפני היובל ר״ל אפילו עבר ואכלה שנת מ״ט משלימין לו שנה אחר היובל ודיו.

ביאור דברי הברייתא ודברי רש״י

מיתיבי אחר היובל שנים תקנה מלמד שמוכרין סמוך ליובל, פרש״י שנים תקנה שאם תקנה שדה תהא בידך שתי שנים בעל כרחו של מוכר כו׳, הקשה רש״ש למה דייק לומר של מוכר הא אפילו בעל כרחו של עצמו נמי דהרי הוא עובר בעשה, [ר״ל דרש״י גופא כתב לעיל (ד״ה שנים תקנה (הלשון)) דאי מהדר ליה (לוקח למוכר) מקמי הכי עובר בעשה, אבל הרמב״ם (פי״ח ממכירה ויובל ה״ט) לא הזכיר איסור ללוקח בהדיא עיי״ש ואפשר דמפרש הא דלעיל אפי׳ לוקח נמי קאי בעשה דר״ל אפי׳ לוקח נמי מסכים לגאולתו של מוכר המוכר עובר וכ״מ קצת בשטמ״ק (אות ד׳) בשם הרא״ש, עכ״פ לרש״י קשה], ועוד יקשה דהא לעיל ילפינן משנים תקנה איסור ללוקח ואיך כתב רש״י כאן שנים תקנה שלא יוכל מוכר לגאלה, ובכלל צריך ביאור למה כתב רש״י כל זה והלא ברייתא לא בא אלא להשמיעני שיכול למכור מיד אחר היובל וגם סמוך לפני היובל ושנים תקנה לא מוזכר אלא אגב אורחא אבל הדרש שיהיה שנתיים ביד הלוקח אינו ענין לכאן וכבר למדנו איסור גאולה תוך ב׳ שנים לעיל.

אבל באמת לא קשה מידי, דלכאורה אברייתא גופא יש לדייק למה לי קרא דאחר היובל לומר דמוכר סמוך ליובל אמאי לא ילפינן הכל מקרא דלפי רוב השנים ולפי מעוט השנים דהיינו מיעוט שנים לפני היובל הבא או ריבוי שנים עד היובל הבא דהיינו סמוך ליובל העבר וכמו דילפינן כן בתורת כהנים (בהר פרק׳ ג׳ ה״י), ונראה דאין

הכי נמי סמוך ליובל אפשר למילף מלפי רוב השנים ולא איצטריך אחר היובל שנים תקנה אלא משום סיפא דבשנת היובל עצמה לא ימכור דהכי משמע אחר היובל ולא ביובל עצמו, וכדפריך מינה ארב דאמר מכורה ויוצאה ומשני אמר לך רב אינה מכורה למספר שני תבואות כו׳ ר״ל אחר היובל דילפינן מינה שמוכרין סמוך ליובל ולא ביובל עצמה לא קאי אלא על שנים תקנה דהיינו שהלוקח מעכב פירות מספר שני תבואות בזה הוא דאינו מכורה אבל לעכב המעות הוה מכורה, ולכן פירש רש״י אשנים תקנה שתי שנים אצל הלוקח בעל כרחו דמוכר, משום דזהו דילפינן כאן מאחר היובל שנים תקנה דרק אחר היובל יכול לוקח לעכב הפירות אבל ביובל עצמו אינו יכול לעכב ואפילו לאכלה אחר היובל ב׳ שנים כיון דלא נחית לאכילה, ואין הכי נמי בעל כרחו דמוכר מבמספר שני תבואות ילפינן לה וכדאמר לך רב אינה מכורה למספר שני תבואות כו׳ אבל ברייתא נקט שנים תקנה משום דקאי על אחר היובל למילף דכל הענין של קנייה לאכילת פירותיו אינו אלא אחר היובל ולא ביובל עצמו ודו״ק.

מאי טעמא לא ימכור

ובשנת היובל עצמה לא ימכור כו׳, צריך ביאור מאי טעמא לא ימכור וכי איזה איסור יש בדבר, ובשלמא לרב דמכורה ויוצאה ומפסיד מעותיו יש לומר דעצה טובה קמשמע לן שיהא אדם חס על נכסיו כדאמרינן לעיל (כ״ד ע״ב) אבל לשמואל דמים חוזרין למוכר לא מפסיד מידי ולמה לא ימכור, ולשון הרמב״ם בפירוש המשניות אבל בשנת היובל עצמה אינו מותר למכור כו׳ משמע דאיסור יש בדבר.

ונראה פשוט משום דעושה נגד רצון הבורא שציונו ויצא ביובל ושב לאחוזתו כי רצה הבורא שבשנת היובל יחזור הדבר לקדמותו וכל אחד מישראל ישב בארץ אחוזתו, וז״ל החינוך (מ׳ ס״ג) שרצה השם יתברך להודיע לעמו כי הכל שלו ולבסוף ישוב כל דבר לאשר חפץ הוא ליתנה בתחילה כי לו הארץ כמו שכתוב כי לי כל הארץ כו׳ ע״כ, והמוכר שדהו ביובל וסבר להושיב אחר בארץ אחוזתו (כי פס יודע שמין מכירתו כלום למה מוכר) הרי הוא מתכוון לעשות היפך זה ואף על פי שלא יעלה בידו ודאי דאסור לעשות כן, [ואינו דומה למש״כ לעיל (כ״ד ע״ב ד״ה מיתיבי) בהא דתניא התם ובשנת היובל עצמה לא יקדיש כו׳ דקשה איזה איסור הוא להקדיש, דהתם אם הקדיש לפני היובל אינו חוזר לבעלים אלא יוצא לכהנים ביובל ומהיכי תיתי שיהא אסור להקדיש ביובל עייש״ה, משא״כ הכא שהתורה מחזירה למוכר איך יעשה נגד זה וימכרנה ללוקח].

מאי נפק״מ אי נחית לאכילה או לא

ואי איזדבוני מיזבנה תיקום ברשותיה כו׳ התם נחית לאכילה הכא לא נחית לאכילה, ביאור הדברים כי ברייתא דקאמר משלימין לו שנה אחר היובל משמע דליכא מכירה בפחות משתי שנים דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך, ואם כן ביובל עצמה או דליכא מכירה כלל או דאיכא מכירה לשתי שנים ויאכלנה שתי שנים אחר היובל וקשה איך קאמר רב מכורה ויוצאה מיד, ומשני לאו כדקאמרת דליכא מכירה בפחות משתי שנות תבואה דמכירה שפיר איכא בלא שני תבואה כלל אלא הכי קאמר קרא אם איכא מכירה לתבואה צריך שיהא לכל הפחות במספר שני תבואות, ואם כן ביובל גופא דלא נחית לאכילה כלומר שאין המכירה לענין תבואה כלל שפיר מכורה ויוצאה מיד מה שאין כן התם בדאכלה שנה לפני היובל שהמכירה היתה לענין אכילה ליכא מכירה בפחות שתי שנים ומשלימין לו שנה אחר היובל, ואלו דברי רש״י ז״ל שהרי קודם היובל התחיל לאוכלה הלכך מקיימינא ליה קרא כדכתיב שני תבואות כו׳ ודו״ק.

ביאור דברי רש״י איך לוקח מעכב אילנות שקצץ

ברש״י וחדא לא הדרא זביני, בא״ד אי שמיט לוקח וקצצן אילנות שהיו בה לרב דאמר מכורה היא שדה הדרא ואילנות דקץ קץ כו׳, וכעין זה ברגמ״ה (ל׳ ע״ב) איכא בינייהו אי שמיט לוקח ואכיל פירי, אבל השיטה מקובצת (פוס י״ז) כתב בשם הרא״ש ולא נהירא האי שינוייא דמיד הדרא משני ושלא ברשות קצץ ולכן חוזר וכתב פירש אחר כו׳ ע״כ ומשמע כוונתו דגם לרש״י גופיה קשיא ליה הכי ולכן חזר וכתב תירוץ שני, ומכל מקום צריך ביאור כיון דרש״י לא הקשה כלום על פירש זה וגם התוספות העתיקו ולא קשיא ליה מידי משמע דיש מקום לפירוש זה וטעמא בעי איך יעכב האילנות שקצץ שלא ברשות, ויש שתירצו דמירי שהלוקח קנה הקרקע בקנין חזקה על ידי קציצת האילנות וכשיטת הרמב״ם (פ״ו ממכירה הט״ו) דמהני אכילת פירות לקנין עיי״ש, אבל לשון אי שמיט לוקח כו׳ משמע שמיהר וקצץ לפני שהחזיר השדה (שמיט הוס מלשון תפיסה כנב״מ (ס״ו ע״ב) מי שמיט ופכיל לס מפקינן מיניה) ולא שעשה הקנין בו.

הגם שהמאירי בגיטין (מ"ד ע"ב) כתב דאיכא בינייהו מכאן ועד סוף יובל שהרי סוף יובל משמט ולדעת רב מחזיק בה עד סוף יובל ולשמואל היה מפסיד מעכשיו עכ"ל, ואם כן מה דשמיט וקצץ שפיר הוה שלו, אולם דבריו תמוהין היכן מצא שיובל משמט בסופו ולהדיא אמרינן לעיל (כ"ח ע"ב) אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד אלא שהיובל בתחילתו ושביעית בסופה, וכן הוא ברמב"ם (פ"י מהמיטה ויובל הט"ו) ולית מאן דפליג על זה.

ונראה דרש"י בתירוצו הראשונה סבירא ליה, דאף על פי שהיובל משמט מתחילתו צריך המוכר לחזור ולקנות שדהו וכל עוד שלא עשה קנין להחזירה אי שמיט לוקח וקצץ אילנות הרי הן שלו, ואף שהמנחת חינוך (מ' שלט"ו סוף י') מסתפק בשדה שהמוכר גואל אי צריך קנין שיקנה השדה בחזרה אבל זה פשוט אצלו בשדה היוצאת ביובל דאפקעתא דמלכא הוא ואין צריך האדון קנין עיי"ש, אפשר דכן סבירא ליה לרש"י לפי האמת כמו שכתב הרא"ש ולכן לא ניחא ליה הפירוש הראשון וחזר וכתב פירוש אחר אבל בפירוש הראשון סבירא ליה דבעי קנין, וכן משמע קצת בסוגיא דראש השנה (ט' ע"ב) יובל היא אף על פי שלא שמטו כו' דהיינו שלא החזירו הקרקעות עיי"ש ומאי שייך שלא החזירו הלא ממילא היא חוזרת ואפילו לוקח שם הרי קרקע אינה נגזלת והרי היא של מוכר אלא משמע דמוכר בעי קנין, ואפקעתא דמלכא היינו שחייב להחזירו ולא שחוזר ממילא (וזה מוכן עפי"מ שנתבאר לעיל בדרש"י ד"ה פשוט משמי שנים ובמתני' לעיל (כ"ו ע"ב) הלוקח שדה מאביו, דקנין עולמית קנה לוקח ולא עד היובל גרידא עיי"ש).

[דומה לזה שיטת היראים (סי' קס"ד) דשביעית משמטת רק כשהמלוה אמר משמט אני אבל כל שלא השמיט מלוה חייב לפרוע אלא לוה יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוה היוצר, ואפשר דהוא הדין שמיטת יובל אינו אלא חיוב על הלוקח להרשות למלוה לחזור ולקנות שדהו, דהא מקשינן הני שמיטת להדדי כדאמר רבי בגיטין (ל"ו ע"ב) וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים כו', וביראים שם (סי' קס"ה) כתב דלהכי בעי קרא בשנת היובל הזאת זאת מוציאה עבדים נרצעים ואין שביעית מוציאה עבדים דהוה אמינא דהוקשו להדדי עיי"ש, ואם כן לא רחוק הוא לומר שדומין לענין זה שאין כאן הפקעה ממילא אלא חיוב להשמיט, ואף על פי שרוב הראשונים חולקין על היראים היינו לענין שלא יהא משמטת ממילא אבל אכתי יש לומר דמוכר בעי קנין וכנ"ל].

אבל לפירוש השני של רש"י אפשר דאין צריך קנין וכמו שכתב המנחת חינוך, ודקאמר שלא החזירו השדות ביובל כלומר שכבשו השדות תחת ידם ולא הניחו למוכר ליכנס שם, וכמו שכתב ברש"י על התורה (ויקרא כ"ה כ"ג) ובסמ"ג (לאוין רע"ה) והארץ לא תמכר לצמיתות, ליתן לאו על חזרת שדות לבעלים ביובל שלא יהא הלוקח כובשה.

ודע דאיכא נפקא מינה טובא בין רב לשמואל, וכגון אם עדיין לא נתן המעות דלרב דהוה מכירה צריך ליתן המעות ולשמואל אין צריך כמו שכתב הריטב"א בגיטין (מ"ד ע"ב), אבל רש"י נקט הני תרי משום שהראשון הוא הפשוט ביותר אי בינתיים שלו הוא עד שיחזירנה, והשני דומה להא דאמרינן בנדרים (ע"ה ע"ב) לרבי אליעזר דיכול בעל להפר נדרו אשתו לפני שנדרה דבעיא שם אי חלין ומופרין או שלא חלין כלל וקאמר דנפקא מינה אי נדרה בנזיר ואמר אחר ואני דאם הנדרין חלין הרי זה נזיר ואם לא לא ומדמי ליה התם להאי קל וחומר מה מכורה כבר יוצאה עיי"ש, והכי נמי דומה לזה אי קנה דבר אחר אגבה ודו"ק כנ"ל.

ל' ע"א

למה לשמואל הוה מקח טעות ולרב לא הוה

א) תוד"ה דלמא, ומיהו לפי האמת כו' במוכר שדהו בשנת היובל אין העולם בקיאין בכך ולא גמר לשם מתנה, ובשיטה מקובצת (סוף כ"ה) כתב בשם הרא"ש וליכא למימר הכל יודעים שאין מכר ביובל ונתן המעות לשם מתנה דהא רב הוא דאמר מכורה ויוצאה הלכך הוי מקח טעות ומעות חוזרין, וכן כתבו התוספות בבבא מציעא (ט"ו ע"ב ד"ה ונתן) ובגיטין (מ"ה ע"ב ד"ה מידי), וברמב"ן וריטב"א שם כתבו דטועה וסבור שאין יובל משמט אלא מכר שלפני היובל אבל של יובל עצמה אינה משמט אי נמי טעו בדרב וסבור דמכורה וחוזרת היא ע"כ, וקשה דאם כן לרב נמי נימא דהוה מקח טעות דהא לא מסתבר דידע שיצא ממנו מיד אחר המכירה דוכי שדי זוזי בכדי אלא ודאי טועה וסובר שישאר בידו איזה זמן וכל שכן לאידך תירוצא דטועה שאין היובל משמט כלל (מכירה פ"ו הי"ב) דנימא מקח טעות הוא ומעות חוזרין.

ויש לומר דלא דמי רב לדשמואל, דלרב מצי מוכר לומר ללוקח כיון דמכירה מכירה הוה ואתה הוא שטעית בדין אין זה טעות המבטל את המקח כי היה עליך לברר את הדין, ודמי להא דאמרינן (מו״מ סי׳ ל״ג ס״ג) המוכר לחבירו קרקע או עבד כו׳ ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח מחזירו כו׳ שזה מקח טעות כו׳, ובסמ״ע (סק״י) הביא בשם המגיד משנה שאם היה דבר שהלוקח יכול להבחינו לאלתר כו׳ אינו חוזר ובפתחי תשובה הביא משו״ת שבות יעקב (ס״ג סי׳ קס״ט) דאף שיש חולקין על המגיד משנה מכל מקום כולי עלמא מודי היכי דהיה יכול להבחינו קודם גמר המקח אף על פי שלא הבחין דאינו חוזר עיי״ש, והוא הדין הכא דהלוקח היה יכול לברר הלכות יובל לפני המכירה אם לא בירר איהי דאפסיד אנפשיה ואין כאן מקח טעות דנימא דמעות חוזרין, מה שאין כן לשמואל ודאי המעות חוזרין כי לא נתן המעות אלא בעד שדה והרי לא קיבל שדה מעולם, ואף על פי דטעות דיליה הוא שהיה לו ללמוד ולא למד סוף כל סוף לא קיבל כלום בעד מעותיו ואין הטעם משום מקח טעות כי אין כאן מקח כלל אלא ר״ל נתינת מעות בטעות, ולא דמי לדרב דמכירה מעליא הוא ורחמנא הוא המוציאה מידו בלא אשמת המוכר ולכן אין לו להפסיד כלום.

ב) והנה בירושלמי (פ״ה מסכיעים ה״ג) מביא פלוגתא דרב ושמואל במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן דרב סבר מקח טעות ושמואל סבר יכול לומר לשחיטה מכרתיו, ופריך עלה דמחלפא שיטתיה דרב מחלפא שיטתיה דשמואל דאיתפלגון מכרה לו ביובל עצמו רב אמר קנה ויוצא מידו ביובל כו׳ תמן אמר קנה וכא הוא אמר לא קנה ומשני תמן ביובל מפורסם הוא ברם הכא מקח טעות הוא, פירש בפני משה דתמן יובל מפורסם לכל הוא ולא מצי הלוקח למימר לא ידעי דיובל הוא ואם כן מעיקרא אדעתא דהכי זבין דליפוק מינה והדמים מתנה הוא דיהיב ליה כו׳ (ל״ד מתנה דמכר הוא אלא ר״ל שנתן לו המעות להנאתו ולא בשביל הקדש), ושוב פריך מחלפא שיטתיה דשמואל תמן הוא אמר לא קנה וכא הוא אמר קנה ומשני לאיזה דבר מכרה לו לא לזריעה ברם הכא יכול הוא מימר ליה לשחיטה מכרתיו לך, פירש בפני משה שאני הכא בשדה דלאיזה דבר מכר לו לא לזריעה וכיון דיובל הוא ולא מצי לזורעה אינה מכורה כלל והדמים חוזרין כו׳.

ולפי פירוש זו דלרב יובל מפורסם הוא גם בדיניה והלוקח באמת ידע דיהיב זוזי בכדי אלא שנתכוון ליתן מעות למוכר בדרך כבוד, ממילא לא קשה קושיא הנ״ל דליהוו מקח טעות שאין כאן טעות כלל, ברם לדרך זה הדרא קושיית התוספות לשמואל כיון דיובל מפורסם הוא בדיניה נימא דלוקח ידע שאין כאן מקח וגמר ויהיב לשם מתנה, מאי אמרת דילמא לא ידע וסבר כרב דהוי מכירה (ורק ע״י מקח רועה ליקן ולא לגמ מתנה) אם כן לרב נמי דילמא אינו יודע דמכירה ויוצאה מיד וסבר דאינו יוצא כלל או שיוצא לאחר זמן, ודוחק לומר דפליגי רב ושמואל בהא גופא אי לוקח יודע הלכתא או לא.

ולכן היה נראה דלא כהפני משה ואין הכי נמי לרב נמי אין יובל מפורסם בדיניה אלא מפורסם שהוא יובל, וממילא דהיה לו לידע הלכותיו וכיון שלא ידע לא הוה מקח טעות, מה שאין כן לשמואל דלא הוה מכירה נמצא שלא קיבל כלום בעד מעותיו שפיר אמרינן דמעות חוזרין וכנ״ל.

אלא דעדיין אינו מיושב, דהא יהיב טעמא לשמואל לאיזה דבר מכרה לו לא לזריעה כלומר שקנאה לזורעה ואינו יכול, משמע להיפך דמשום דהוה מקח טעות להכי בטלה ואין כאן מכירה ולא כדאמרין דמשום דאין כאן מכירה להכי הוה מקח טעות, ובשלמא לדידן דאמרינן (לעיל כ״ט ע״ב) טעמא דשמואל משום קל וחומר ומה מכורה כו׳ ורב לא סבר קל וחומר הוה עיקר פלוגתתן אי מכורה או אינו מכורה וממילא דפליגי נמי אי מעות חוזרין או לא, אבל לטעמא דירושלמי דשמואל משום דאינו ראוי לזריעה קשה דנימא היה לו לידע ומי אשם בדבר שלא למד הלכותיה ובמה פליג ארב דסבירא ליה כן באמת, (ודוחק לומר דפליגי במציעות מי יודעין דיני יובל או לא וכנ״ל).

ולכן נראה דירושלמי נמי סבר טעמא דשמואל דאינה מכורה משום קל וחומר ולהכי הוה מקח טעות, ולא אתי לפרש אלא אמאי לא דמי לשור נגחן דמכורה אף על פי שטעה וטעמא משום דכיון דידוע דאיכא שור לשחיטה ואיכא שור לחרישה יכול מימר אני לא הטעתי אותו במה שמכרתי לשחיטה הכי נמי לימא מוכר כיון דידוע שאין מכר ביובל אני לא הטעתי אותו במה שמכרתי כי ודאי גמיר ויהיב זוזי לשם מתנה ומאי טעמא מעות חוזרין, ועל זה משני דלא דמי כי באמת דין יובל אינה ידוע והיה סבר לקנותה לזרוע בו וכיון שאינו יכול לעשות בו מאומה הוה טעות גמור (ול״ד לפמומו דכו״ע ידעי) מה שאין כן שור נגחן וכנ״ל, ואם תאמר דאם כן הוה ליה למינקט דמכירה לא הוה מכירה ולמה נקט דוקא

זריעה, צריך לומר דזריעה לאו דוקא, ובלאו הכי מוכח כן דאי זריעה דוקא קאמר אם כן לא רק ביובל אלא אפילו בשביעית נמי הוה מקח טעות דהא לזריעה לקחה ואינו יכול לזורעה, אלא ודאי לאו דוקא לזריעה אלא ר״ל שיהיה לו השתמשות של שדה והרי אין לו דאין כאן מכירה כלל וכנ״ל ודו״ק.

מהו השקלא וטריא מי הגנב

לאו עכברא גנב אלא חורא גנב אי לאו עכברא חורא מנא ליה כו׳, צריך ביאור והלא קושטא הוא דשניהם כאחד אשמים על הגניבה ומהו השקלא וטריא כאן, והנה ביקר הערך מדייק מדברי הרמב״ם שכתב (פ״ח מעבדים ה״ו) המוכר עבדו לחוץ לארץ כו׳ ומכל מקום קנסו כאן הלוקח לבדו שאילו לא לקח זה לא יצא העבד לחוץ לארץ, דמשמע שפירש דברי אביי מאי חזית כו׳ דהכי קאמר מאי חזית דקנסינן ליה ללוקח לחוד נקנסיה למוכר נמי ורב יוסף השיבו למה קנסו ללוקח לבדו, אלא דקשיא ליה אם כן מאי קאמר הרמב״ם שאילו לא לקח זה לא יצא העבד לחוץ לארץ דהיינו לאו עכברא גנב אלא חורא גנב והלא טעם זה נדחה בגמרא דאי לאו עכברא חורא מנא ליה והוה ליה למימר כמסקנת הגמרא מסתברא היכא דאיתיה לאיסורא קנסינן עיי״ש שנשאר בצריך עיון, וראיתי לרדב״ז על הרמב״ם שם אחר שהעתיק הסוגיא מסיק ומשמע דלא הדר מתירוצא קמא וזהו שכתב שאלו לא לקח עכ״ל אלא שלא ביאר דבריו.

ונראה לפרש דסבר אביי כי האיסור הוא עצם המכירה של העבד (כדמשמע גיטין מ״ד ע״ב יופ״מ העבד מתר רבו כו׳, דרק במוכר לחו״ל קנסינן ופ״מ יפ״מ הסדין עצמו לחו״ל), ואם באנו לקנוס למי שעבר על האיסור צריכין אנו לדון מי הוא עיקר הגורם להאיסור שיעשה, וכשהשיב לו רב יוסף לאו עכברא גנב חורא גנב הבין אביי דהכי קאמר כמשל העכברים שאי אפשר להכחידם מכל וכל אלא שצריך לסתום החורין שלא יביאו גניבתם לשם הכי נמי כשנקנוס ללוקחין לא יהיה מוכרים הממציאים את העבדים, ועל זה קשיא ליה לפי המשל וכי חורא לחוד גנבא והלא ודאי הני עכברי רשיעי נינהו כי הם הגנבים והחור אינו אלא מחזיק מה שהביאו לשם ואיך תשים האשמה כולו לגבי חורא והכא נמי כמו שאין מוכר אי אין לוקח כך אין לוקח בלי מוכר ומאי טעמא תשים הקנס כולו ללוקח, ומשני רב יוסף לא כמו שאתה סובר דהאיסור הוא מעשה המכירה דאין הכי נמי אילו כך היה אז שניהם שוין מוכר ולוקח אבל הכא האיסור הוא מה ששוהה בחוץ לארץ שמפסידו ממצות (פ״ח הסדין גופא רופא לגוד פ״ח לקוסקו) ובזה אין שניהם שוין כי ביד המוכר למוכרו אבל לא להחזיקו בחוץ לארץ ולכן עיקר הגורם לאיסור הוא הלוקח המחזיקו שם והוא כמשל החור המחזיק את הגניבה, ונהי דבעלמא הוה עכברא גנב לא פחות מחורא כי הגניבה נעשית על ידי העכבר והחור אינו אלא מסייעו שתיעשה למפרע, אבל המשל לא אמרה אלא אדהכא דבנידון דידן לא המוציאו מרשותו הקודם מקרי גנב אלא המחזיקו ברשותו החדש הוא הגנב כי אין הגניבה אלא הא גופא מה שמונח בחור דהיינו שהוא נמצא בחוץ לארץ ובזה ודאי דחורא גורם טפי, והיינו דקאמר רדב״ז דלא הדר מתירוצא קמא אלא פירושא הוא דקמפרש ליה רב יוסף למילתיה, [אבל בקידושין (נ״ו ע״ב) גבי לוקח בהמה טמאה במעות מע״ש דפריך ונקנסי׳ ללוקח לאו עכברא כו׳ מסתברא כל היכא דאיכא איסורא כו׳, התם א״א לפ׳ כן דעיקר האיסור הוא החילול עי׳ היטב בסוגיא שם, וכנראה דהתם שפיר הדר בי׳ למסקנא ואין הטעם אלא משום דקנסינן היכי דאיתי׳ האיסור ודו״ק, ושם (פ״ז ממע״ס ה״ז) באמת לא הביא הרמב״ם טעם להא דקנסינן למוכר ואכהמ״ל].

למה באמת אי״צ ליתן דמי נירה, וביאור הדו״ד

השתא הובירה כו׳ נרה איצטריך ליה סלקא דעת אמינא אמרינן ליה הב ליה דמיה ולימסק קמ״ל, הקשה באור גדול על המשניות מהא דאמרינן בבבא מציעא (ק״ט ע״ב) הלוקח שדה מחבירו והגיע יובל שמין לו דהיינו שהשבח שייך ללוקח ומאי שנא דמי ניר שאינו צריך לשלם, וגם הרמב״ם (פי״ח מהמיטה ויובל ה״ח) לא הביא דינא דגמרא ואפשר דדחאה מסוגיא דבבא מציעא וצ״ע עכ״ד.

והיה אפשר לומר דדוקא יציאה דיובל דינא הכי, דאמרינן שם שאני התם דאמר קרא ויצא ממכר בית ממכר חוזר שבח אינו חוזר משמע דוקא משום דאיכא קרא ואם כן גאולה דליכא קרא גם שבח חוזר, אבל אין זה נכון דהא פריך התם ונגמר מיניה ר״ל דמקבל שדה מחבירו דאמר רבא שם אפילו שבח שקמה אין לו נימא דממכר חוזר שבח אינו חוזר ומשני התם זביני מעליא הוא יובל אפקעתא דמלכא היא פרש״י התם זביני מעליא הוא וכל כמה דאשבחא ארעא ברשותיה אשבחא כו׳, הרי דדוקא מקבל שדה דלאו ארעא דידיה הוא לא גמרינן מיניה אבל גאולה שפיר גמרינן מיניה כיון דזביני מעליא הוא (וכן הכין המנ״ח (מ׳ של״ט אות ט׳) עיי״ש) ואם כן יהא נמי השבח שלו.

ובאמת שקושיא זו קשה גם אברייתא דלקמן, רבי דוסתאי בן יהודה אומר מכרה לו במנה והשביחה ועמדה על מאתיים מנין שאינו מחשב אלא במנה כו', הרי שאין הלוקח נוטל השבח ותקשה מבבא מציעא ממכר חוזר שבח אינו חוזר, וכבר העיר כן הרדב"ז (סס הט"ז) על הרמב"ם שהביא דינא דברייתא דהשביחה אינו מחשב אלא מנה ולעיל מיניה (סס ה"ח) הביא דינא דממכר חוזר שבח אינו חוזר, ומחלק בין שבחא דממילא דבזה הכל למוכר לשבח הבא על ידי הוצאה דשמין לו ללוקח, (וכן משמע קצת בריש"י כאן שכתב והשביחה מאליה, ויש לדחות), ולפי זה שפיר הקשה האור גדול הכא בנרה שהשביחה לוקח הוה לן למימר דשבחא שלו הוא, אמנם ברמב"ם גופא אין רמז לחילוק זה ואדרבה כתב (בהט"ז) וכן אם מכרה במאה והשביחה ביד הלוקח כו' ולא כתב דוקא השביחה ממילא, וכן כתבו כמה אחרונים דאין נפקא מינה בזה אי בא השבח מאיליה או לא (עי' מזו"ף פו"מ בליקוטים על ב"מ סי' כ' לדף ק"ט ע"ב ובערוך השולחן (סי' ל"ג סק"כ)), אלא החילוק הוא דלעיל מיירי מלוקח שדה אחוזה ונטעה אילנות והשביחה דהיינו שהשבח אינו בעצם השדה אלא בדבר שחוץ ממנה וזהו הסוגיא דבבא מציעא בשבח שקמה וכיוצא בו עיי"ש ובזה הוא דאמרינן דשבחה ללוקח, מה שאין כן במה שהשביחה הקרקע גופא (כגון שעלה מחירה או שחפרו מחילות שהועילו עליה רק לע"ע מעטיעות אלא בגוף הקרקע) כגון שנתן בה הרבה זבל אינו משלם לו בעד השבח, והכי נמי נרה דגוף הקרקע השביח אין צריך ליתן לו כלום.

איברא דכל זה אינו ענין לכאן, כי מתניתין לא מיירי בלוקח הטוען שיהא שמין לו כדרך ששמין ללוקח שדה מחבירו והגיע יובל ולאו מדיני חושן משפט אתינן עלה אלא מדיני גאולה וכמו שאפרש, דהנה בהא דקאמר סלקא דעתך אמינא אמרינן הב ליה דמיה וליסק קמשמע לן דאין צריך יש לעיין היכן מרומז במתניתין האי דינא דאין צריך ליתן דמי ניר, אבל ביאור הדבר הוא שהלוקח טוען בשלמא הובירה שפיר אמרינן איהי דאפסד אנפשיה ואין לו למוכר להחסיר בשבילי אבל נרה איך ינכה מוכר חשבון כמלוא שנה כיון שהלוקח לא נהנה כלום מן השדה ואדרבה המוכר הוא שמרויח מדמי הניר, ואין הכי נמי אילו בא לוקח לבקש ממוכר דמי הניר לא הוה סלקא דעתך ליתן לו כי שבח בגוף השדה אינו נוטל וכדלעיל אבל כאן אין טענתו אלא מדיני גאולה איך תנכה כסף של שנה כולה כשאתה הוא המרויח מעבודת שנה שלי, וקמשמע לן דאין זה טענה אלא עולה לו מן המנין דהיינו שמנכה כל השנה ואינו משאיר כלום בשביל הניר (דבזה גמי מיהו לפסקיה מפסקיה) ושפיר מפורש במתניתין להדיא האי דינא, וממילא דלא קשה גם כן קושיית האור גדול מאי טעמא לא הביאה הרמב"ם להאי דינא, כי שפיר הביאה במה שכתב דינא דמתניתין (בהי"ח) דעולין לו מן המנין והגמרא רק פירשה טענת הלוקח וכנ"ל.

עיקר קרא לג' פירות בתר שנתו שלו

תניא ר"א אומר מנין שאם מכר לו לפני ראש השנה כו', כבר כתבתי לעיל (י"ח ע"ג תוד"ה נמכפר) דלא איטצריך קרא להיכא דאירע לו ג' פירות בשני שנים של שנות עולם שהרי השדה של הלוקח הוא ואין למוכר שום תביעה על הפירות, אלא קרא איצטריך היכא דליכא ג' פירות אלא אם כן אזלינן בתר שנתו שלו ומוכר טוען בתר שנות עולם אזלינן וכבר עברה ב' שנים לפני אכילת פירות השלישי ולכן הפירות שייכין לו, קמשמע לן קרא דבתר שנתו שלו אזלינן כדילפינן לעיל שם וממילא של לוקח הן, ואם כן יהיה נכלל בדברי רבי אלעזר שאין למוכר תביעה על ג' פירות בכל אופן, לא מיבעיא בשני שנים של שנות עולם אלא אפילו בשני שנותיו שלו, וכבר נתבאר שם דהכי משמע בדברי הרא"ש שבשיטה מקובצת (כ"ט ע"ג מות ב') עיי"ש.

מנלן שהשדה חוזרת לבעליה הראשונים

מתני' מכרה לראשון במנה ומכר ראשון לשני במאתים אינו מחשב אלא עם הראשון כו', פרש"י המוכר כשבא לגאלה אלא עם הראשון כו', הא דמוכר ראשון הוא ניהי בעלים על הגאולה מפני שביובל יוצא לו כי שדה אחוזתו הוא, ומנלן כן כתב הרמב"ם (פי"ג משמיטה ויובל הט"ו) משום שנאמר בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ, אבל לא מצינו דבר זה בגמרא כלל וגם צריך עיון דהוה ליה למילף מקרא דפרשת בהר (כ"ה כ"ח) דמיירי במכירת שדה אחוזה דכתיב להדיא ואם לא מצאה ידו די השיב לו והיה ממכר ביד הקונה אותו עד שנת היובל ויצא ביובל ושב לאחוזתו ולמה הביא מקרא דפרשת בחוקותי במקדיש שדה מקנה.

אבל כבר נתבאר לעיל (כ"ו ע"ב ד"ה יכול יחזור לגזבר) שהרמב"ם הבין כן סוגיית הגמרא דזהו דאמרינן התם יכול יחזור לגזבר שלקחו ממנו תלמוד לומר לאשר לו אחוזת הארץ, ר"ל דלולא האי קרא הוה אמינא שאין יציאה

ביובל אלא ממי שמחזיק בה למי שמכרה למחזיק זה דהיינו למוכר אחרון ולא שיהא מוכר אחרון מחזירה למוכר שלו וכן כולם עד מוכר ראשון אלא היתה נשארת ביד המוכר האחרון דרק זה שבידו נכנס היובל מחזירה לאשר קנהו מאתו, ומקרא דפרשת בהר הנ"ל נמי לא משמע יותר מזה ולהכי אתא קרא לאשר לו אחוזת הארץ לומר שאינו חוזר אלא לראשון וגילה לנו תורה בגזבר שמכרה לגואל וכל שכן בהדיוט שמכרה לאחר דלעולם לא נפסקה כחו דמוכר ראשון בשדה זו וחוזרת אליו ביובל, וכן מבואר בתורת כהנים (פ"ה ה"ד) דבעינן קרא שחוזר לבעלים הראשונים ולא לאחרון עיין מה שכתבתי שם באורך.

אי רבי מודה לקולא דרבי דוסתאי

איבא בינייהו דאייקר וזל ואייקר, **פרש"י בא"ד לרבי דאמר לאיש אשר בתוכה לא יהיב אלא מנה כמה דיהיב בה שני כו'**, דהיינו שהמכירה לשני קובעת סכום חדש בחשבון הגרעון אבל לרבי דוסתאי אין המכירה קובע כלום רק אזלינן בתר העודף שבשדה או שבידו והוי רבי לקולא ורבי דוסתאי לחומרא, וכתבו התוספות דהוא הדין דאיכא בינייהו בלוקח אחד אי זל בידו דלרבי דוסתאי אזלינן בתר העודף שבקרקע ולרבי דלא דריש העודף אזלינן רק בתר המכירה ונותן מאתיים, וכי האי גוונא הוי רבי לחומרא ורבי דוסתאי לקולא, אבל הרא"ש שבשיטה מקובצת (פוס י"פ) כתב דרבי נמי מודה לקולא דרבי דוסתאי דבהכסיפה אזלינן כמו שהוא עתה מנה דקרינן ביה לאיש אשר בתוכה (כ"ל דלפו דוקפ מכירה שפ פיפ שפכר בתוכה פלפ גפ כמו שהוא עתה לפיפ שפכר בתוכה), רק רבי דוסתאי אינו מודה לקולא דרבי ולכן ליכא בינייהו אלא באייקר וזול ואייקר דלרבי איכא קולא דשעת מכירה לשני ולרבי דוסתאי ליכא האי קולא.

וכנראה דלישטתייהו אזלי, דלכאורה יקשה לתוספות איך לא סבר רבי הא דרבי דוסתאי בלוקח אחד דאזלינן לקולא והא ילפינן לה גאולה מעבד עברי והתם לא שייך אלא לוקח אחד דהא אסור למכור עבד עברי שלו לאחר כמבואר לעיל (כ"פ ע"פ יכול יתריס שפס פמו ובמו עבדו ושפחתו העבריס כו' מה בהמה יש לו רשות למוכרה כו' וכ"ה בגמ"ס פ"ד מהלכות ה"י), אלא דתוספות לשיטתם שכתבו בקידושין (כ' ע"ב ד"ה גאולתו) בשם ר"ת דלאו גזירה שוה גמורה היא אלא גילוי מילתא בעלמא היא, ואם כן לא גמרינן מעבד עברי אלא דניזיל לקולא אבל לא לענין חד גברא, אבל הרא"ש בשיטה מקובצת כאן (שוס י"ב, שע"ג בשפר השוף בשטמ"ק הגדמ"ש מפייס הרפ"ש ז"ל) מקשה למה לי הני קראי פשיטא דאזלינן לקולא דהא גמרינן מעבד עברי בשלמא לרבי דמיירי מתרי גברא בהא לא אייירי בעבד עברי אבל לרבי דוסתאי מאי בעי קרא ומתרץ דאי לאו הני קרא לא הוה גמרינן מגזירה שוה דאזלינן לקולא שהרי כמה דברים יש בשדה אחוזה שאינו בעבד עברי ורק משום דאיכא קראי ילפינן בגזירה שוה עיי"ש, ומבואר דגזירה שוה מעליא הוא ואם כן לרבי דילפינן בתרי גברא דאזלינן לקולא מסתברא דילפינן נמי לחד גברא דניזיל לקולא דומיא דעבד עברי (דלענין זה גופפ פין גז"ש לממלה), ולכן סבירא ליה להרא"ש דרבי נמי אית ליה קולא דרבי דוסתאי ורק רבי דוסתאי לית ליה קולא דרבי.

ועל כל פנים לשיטת הרא"ש דסבירא ליה לרבי שני הקולות בין בחד גברא כגון שהכסיפה בין בתרי גברא כגון שנמכר לשני בזול אף על פי שנתייקר אחר כך, אם כן הא דפריך מאי בינייהו לא נצרך אלא לרבי דוסתאי מאי בינו לבין רבי ומשני באייקור וזול ואייקר דכהאי גוונא לא סבירא ליה לרבי דוסתאי קולא דרבי אבל לרבי בכל אופן אזלינן לקולא, וממילא מיושב דברי הרמב"ם שכתב (פי"פ מהמיטה ויובל הט"ז) שני הקולות הא דרבי והא דרבי דוסתאי וקשה איך פסק כתרווייהו ובגמרא משמע דפליגי דקאמר מאי בינייהו עיין בחק נתן, אבל להנ"ל רבי דוסתאי פליג ארבי ורבי לא פליג ארבי דוסתאי ומאי בינייהו משום רבי דוסתאי קאמר לה ומשום הכי נמי אין הרמב"ם מביא דין אייקור וזול ואייקור דכיון דאיתא לשני הקולות פשיטא הוא, [שו"ר במנחת חינוך (מ' שע"ט שוס ז') ובהפלאה שבערכין (ע"י"ש שהוסיף שהרמב"ס לשיטתו) שכתבו כעי"ז אלא שלא היה לפניהם הרא"ש שבשטמ"ק לציין שכן משמע בדבריו וכנ"ל].

ומכל מקום שינוי לשונו של הרמב"ם תמוה דז"ל שם, מכרה לראשון במאה דינר וראשון לשני במאתים ורצה האדון לגאול אינו מחשב אלא עם הראשון שנאמר לאיש אשר מכר לו, מכרה לראשון במאתים וראשון לשני במאה הרי זה מחשב עם האחרון, וכן אם מכר במאה והשביחה כו' מחשב לפי מה שמכרה ואם מכרה במאתים והכסיפה כו' מחשב לפי מה שהיא ע"כ, ופלא שלא הביא ילפותא אלא לקולא ראשונה דמחשב עם הראשון אבל בקולא שניה דמחשב עם האחרון וכן השביחה או הכסיפה לא הביא קרא וצריך עיון למה.

שינוי לשונות של רש״י הכא ובקידושין

רש״י ד״ה **אלא ממנה, כשבא לפדות עצמו מחשב כמה שנים משעה שנמכר עד שנת היובל כו׳**, ותיבת עד שנת היובל נמחק, וברש״ש ציין למה שכתב בקידושין דרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא סברי התם (ט״ו ע״ב) דנמכר לעובד כוכבים יוצא בשש והסוגיא שם (כ׳ ע״ב) קאי כוותייהו כדמשמע מדאמר היכא דעבד תרי ופש ליה ד׳ דמשמע דמירי משש, ולכן פרש״י שם אהא דאין מחשבין אלא ממנה כמה מגיע ממנה לכל שנה של שש שנים כו׳ וכן שם (ע״ב) רבות בשנים בא״ד וכי אפשר להיותן מרובות על שש כו׳, אבל כאן פירש הכל אליבא דרבי ולכן גם על וכי יש שנים מרובות פירש עד היובל עכ״ד.

והטעם שפירש כאן אליבא דרבי משום דכולה סוגיא דאזלינן לקולא ולפינן לה מעבד עברי על כן פירש באופן דשייך לרבי, ולכן גם לקמן (ע״ב) דפלח תרתי ופשו ארבע הוציא הדברים מפשוטן דמירי עד שש ופירש עד היובל.

ל׳ ע״ב

איך ילפינן מכי טוב לך

דתניא כי טוב לו עמך כו׳ מכאן אמרו הקונה עבד כו׳, בתוספות כתבו דלא גרסינן הכי דאין זה כי אם סיפור דברים של העבד כו׳ ואין זה ציווי אלא גרס כדאיתא בספרי (ל״ל בתורת כהניס (בהר פרק ז׳ ה״ג) וכן כתבו בקידושין) כתושב כשכיר (ל״ל כשכיר בתושב) יהיה עמך, וכן כתבו בבבא קמא (פ״ו ע״ב ד״ה לכתיב) אלא שהוסיפו שם ז״ל ור״י אומר דאפילו גרסי כי טוב לו עמך ניחא דמדקאמר כי טוב לו עמך שמע מינה שכך צריך לעשות, (וכ״כ הרשב״ם שם שכל הספרים גרסי כי טוב לו, וכן הרמב״ם (פ״ו מעבדים ה״ט) העתיק ליתא דגמרא כי טוב לו וכן הוא בתלמוד (מכילתא משפטים פ״ב) עיי״ש), אבל בקידושין לא כתבו אלא הפירוש הראשון כמו הכא ובשם ה״ר אברהם, ותימה דהתם גופא (כ׳ ע״ב ד״ה כל הקונה) הביאו בשם הירושלמי דפעמים שאין לו לאדון אלא כר אחת אם שוכב עליו בעצמו אינו מקיים כי טוב לו עמך עיי״ש, ולא קאמר אינו מקיים יהיה עמך והוה ליה לתוספות לומר דצריך לשבש נמי גירסת הירושלמי, ואם תאמר דמיהיה עמך לחוד לא הוה משמע שיתן לעבדו הכר רק מכי טוב לו אם כן חזרה קושיית ה״ר אברהם שאינו אלא סיפור דברים בעלמא, ועוד קשה קושיית מהרי״ט בקידושין אי מקרא דכשכיר כתושב יהיה עמך היה צריך להיות דינו כשכיר דאמרינן בבבא מציעא (פ״ג ע״ב) הכל כמנהג המדינה ואין צריך ליתן לעבד כפי מה שהוא אוכל.

ולפיכך נראה דגם לפירוש הראשון לא בכדי אמרה תורה סיפור דבריו של העבד, אלא כי טוב לו עמך ודאי משמע עמך במאכל עמך במשתה ושאם אין לו אלא כר אחת נותנו לעבדו, ואין הכי נמי שאינו אלא סיפור דברים בעלמא ומכל מקום הרי זה גילוי מילתא על יהיה עמך דכתיב אצל הציווי איך יהא עמך, וסבירא ליה לה״ר אברהם דלכן צריך לגרוס כאן יהיה עמך כיון דהציווי איתא בהאי קרא ולא מכי טוב לו, אבל הר״י סבר דהציווי גופא נמי איכא למילף מכי טוב לו עמך.

וכיון שכן נראה ליישב מה שהקשו מהרי״ט ותורת חיים על הירושלמי הנ״ל, מהא דבבא מציעא (ס״ג ע״ב) דאיתא התם שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי עמך חייך קודמים לחיי חבירך, משמע דלשון עמך פירושו טפל לך ואמאי אמרינן בירושלמי דאם אין לו אלא כר אחת שיתנו לעבדו נימא עמך הטפל לך, ועיין מהר״ם שיף שתירץ בכמה אופנים [הא׳ שבאמת נותנו לעבדו יום א׳ ויום א׳ האדון ישן בו ואיום של עבד קרי ליה קונה אדון לעצמו, וצ״ע דלא משמע כן בירושלמי ועוד שבאותו יום שהוא ישן בו אינו מקיים כי טוב לו, ועוד תי׳ דעמך משמע הכי ומשמע הכי ובמים אי נימא שיתן לחבירו גם חבירו מחוייב לו וע״כ הכוונה דהוא עדיף משא״כ בכר החיוב רק על האדון, וצ״ע דמ״מ בכר מנלן שצריך ליתנו לעבד דילמא ה״נ הכוונה דהוא עדיף, עוד תי׳ דבמים סברא חיצונה כבן פטורא אתי קרא לאפוקי ולומר חייך קודמים אבל בע״ע הסברא שהאדון קודם אתי עמך לומר ששוין, וג״ז ק׳ דילמא אתי עמך לומר שיהא טפל לאדון וגם במים דילמא לומר שיהא חבירו קודם (ל״ל נימא תי׳ לעיל דלא גס תמיהו תיב ליתן לו), סוף דבר נראה דודאי עמך לא משמע אלא טפל לך].

אבל באמת נראה דלא דמי כלל, דגבי וחי אחיך עצם החיות הוא דבר שאינו תלוי באחרים וממילא דעמך מיותר כי איך יחיה עמך, ולכן על כרחך שבא

להורות על כי האי גוונא דקיתון מים שרק אחד יכול לחיות ולא שנים וקאמר רחמנא שיהא חיות שלו טפל לחיות שלך דעמך טפל לך משמע, מה שאין כן עמך דכתיב בעבד עברי אינו מיותר דכי טוב לחוד לא ידענא מהו דעצם הטבה איך ניתן לה גבול וגדר והוא משתנה בכל אדם כפי רצונו ותאותו ויכולתו, ולכן עמך דכתיב גביה ודאי מתפרש ביחס אליך, והכי קאמר רחמנא לעולם יהיה לו טוב ביחס למה שיש לך דהיינו שאם האדון אוכל פת נקיה לא יתן לעבדו פת קיבר דאז לא ירגיש בכי טוב מחמתך, (אבל אם האדון עצמו אוכל פת קיבר אי״צ ליתן לעבד פת נקיה וכן לענין מלבוש ולענין כר כי דבריס אלו אינם טוב כשלעצמן וכנ״ל), ואם כן עמך לא קאי כלל אגוונא שיש רק לאחד מהם ולא לשניהם אם יהיה שוה או טפל אלא דממילא יוצא מזה היכא דאין לו אלא כר אחד שאם שוכב עליו האדון אינו מקיים כי טוב לו עמך שהרי העבד לא ירגיש בטוב, וכך הוא לשון התוספות ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו זו מדת סדום נמצא שעל כרחו צריך למסור לעבדו ע״כ, הרי שאין הנתינה לעבד משום כי טוב לו אלא משום מדת סדום וכי טוב לו אינו מחייב אלא שלא יהיה העבד שלא בטוב ודו״ק.

איך דרשינן הסמיכות

אדם נושא ונותן בפירות שביעית לסוף מוכר את מטלטליו שנאמר בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו וכתיב וכי תמכרו ממכר לעמיתך כו׳, ורש״י גרס וסמיך ליה (וכן הגי׳ בקידושין) וכי תמכרו ממכר ודרשינן סמוכין כו׳, ותוספות כתבו דמסתבר שבא משום משא ומתן ולא משום חרישה וזריעה דמדה כנגד מדה על ידי שמכר פירות שביעית הוא מוכר את אשר לו וכן כתבו התוספות בקידושין, והקשה מהרש״א שם אם כן למה קאמר משום דנסמכה וכי תמכרו לתשובו איש אל אחוזתו והלא האי קרא בעיקר דין יובל מיירי ולא מפירות שביעית, ובצאן קדשים כאן תירץ דילפינן הכי וכי תמכרו פירות שביעית דכתיב לעיל מיניה לסוף ממכר לעמיתך עיי״ש, ותימה שלא ציין כי זה ממש דברי רש״י בקידושין שם ז״ל בשנת היובל הזאת וכי תמכרו אם תמכרו ותקנו מה שאסרתי לכם בו סופך למכור ממכריך וכל כלי ביתך, [וכן יש לפרש ברש״י כאן עיין היטיב], מיהו בתוספות אי אפשר לפרש כן דלפי זה אין צריך לדון משום מדה כנגד מדה.

ומהרש״א שם תירץ דקרא בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו אינו עיקר דין יובל דכבר כתוב לעיל ושבתם איש אל אחוזתו, אלא הכי קאמר הא דכתיב לעיל מיניה מן השדה תאכלו את תבואתה דהיינו שיהיה הפירות הפקר לכל אל תאמר שהשדה גופא נמי הפקר אלא חוזרת לבעליה, נמצא דכל זה מדיני פירות שביעית ולזה סמיך וכי תמכרו כו׳ עיי״ש, ואכתי אינו מיושב דסוף כל סוף סמיך לחזרת השדה ביובל ולא לפירות שביעית ועוד דבעיקר דבריו אינו מובן למה הוצרך הכתוב לחזור על חזרת האחוזה ביובל אף על פי שהפירות הפקר והרי גם זה בכלל קרא קמא ושבתם איש אל אחוזתו ביובל דאז הפירות הפקר ואמאי צריך עוד קרא.

אבל בתורת כהנים (בהר פ״ג ה״ו) למדו מהאי קרא בתרא לרבות המוכר שדה ועמד בנו וגאלה שתחזור לאביו ביובל והביאה רש״י על התורה שם, והנה לא מסתבר לומר דכולהו עונשין הכתובין אחר כך לא קאי אלא כי האי גוונא בבן שלא החזיר לאביו ביובל, ועוד דמשמע דכל העונשין באין על מי שעובר ושונה באיסור כדאמרינן לקמן לא הרגיש לא באת לידו דעבר ושנה כו׳ ואי אחזרה ביובל הרי אינו אלא פעם אחת, ולכן על כרחך דהסמוכין קאי אקראי דמקודם דהיינו או דקאי אקרא שלפניו ״כי יובל הוא קודש תהיה לכם״ דילפינן מיניה (נתו״כ שם ובסוכה מ׳ ע״ב) דפירות שביעית תופסין דמיה ״מן השדה תאכלו את תבואתה״ שאם כלה לחיה מן השדה אתה צריך לבער מן הבית (כפרש״י שם והוא מילוש למי שביעית פ״ט ה״ג ועי׳ תו״כ שם) דכל זה מורה על פירות שביעית שאינן שלך, או דקאי אקרא שלפני פניו לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה דהיינו עיקר דיני יובל שהשדה אסור במלאכה, ועל זה שפיר כתבו התוספות דמשמע דקאי אקרא שלפניו דמדה כנגד מדה הוא ודו״ק.

מה הפירוש לא באת לידו

לא באת לידו, פרש״י משמע שלא יעלה על לבו שיהא עושה שום עבירה, בקידושין (כ׳ ע״ב) פרש״י לא באת לידו כו׳ והכי משמע לא תבא בידו הרהור תשובה עד שבא לכל אלו, לא באת לידו עד שמוכר דמשמע דפשיטא ליה לתנא דדרכו בכך דלא תבא לידו שישוב בתשובה עד שיקבל עוד פורענות, ומהרש״א שם כתב שפירושו דחוק והעיקר חסר מן הספר ועיי״ש מה שפירש, ועיין מה שכתב בצאן קדשים כאן והוא גם כן דוחק.

אבל נראה דרש״י כאן נשמר מזה ולכן לא פירש

אתשובה כמו שפירש שם אלא על העבירה גופא, והוא מלשון הגמרא ביומא (פ״ו ע״ג) היכי דמי בעל תשובה אמר רב יהודה כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ופירש הימנה, לישנא דשבאת לידו פירושו שנזדמן לו, וזהו אמרו כאן שבעשאו פעם שלישית אינו חושב שבאת לידו דבר עבירה כלל שיעלה בלבו שיש כאן הזדמנות לשוב מדרכו הרעה, לא כבראשונה שלא הרגיש וכפרש״י שהיה יודע ונותן אל לבו שהיה עובר אבל לא נרתע מן העבירה ועשאה הרי שעל כל פנים ידע שהוא עובר, כי לאחר שעבר ושנה לא ידע כלל שחטא ובלבו לא נזדמן לו עבירה כלל, וזהו דברי רש״י שלא יעלה על לבו שיהא עושה שום עבירה, שאפילו על לבו אין עולה שתהא עבירה, ועלה מייתי הא דרב הונא עבר ושנה נעשה לו כהיתר ואינו חושב שעובר על איסור שיצטרך לשוב, והמעיין היטיב יראה שאפשר לפרש כן גם ברש״י בקידושין ודו״ק.

פירוש של הותרה

הותרה לו סלקא דעתך אלא אימא נעשית לו כהיתר, בכפות תמרים ביומא (פ״ו ע״ג) הקשה היכי סלקא דעתיה דמקשן דרב הונא הותרה ממש קאמר עיי״ש, ונראה לפרש דאדרבה לשון הותרה הוה משמע ליה חומרא יתירא וכדאמרינן בבבא קמא (נ״ח ע״ב) אמר רב יוסף עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים כו׳ מה ראה ראה שבע מצות שקיבלו עליהן בני נח ולא קיימום עמד ״והתירן״ ופריך איתגורי אתגר אם כן מצינו חוטא נשכר ומשני אמר מר בריה דרבנא לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר, ועל דרך זה סלקא דעתיה דמקשן דרב הונא קאמר דהכי נמי ישראל העובר ושונה ואינו מקיים מה שנצטווה ״הותרה לו״ שאפילו אם עושה לא יקבל שכר כמצווה ועושה, אלא דקשיא ליה הותרה לו סלקא דעתך והא לא יתכן כי איך נדמה בן נח שאינו מקיים לישראל שאינו מקיים, ולכן פירש דהכי קאמר רב הונא דנעשית לו כהיתר.

והטעם שאין לדמות ישראל לבן נח גם כשאינו מקיים, דלכאורה יש לתמוה התם בדברי רב יוסף בשלמא אם היו נענשין בני נח שלא יקבלו שכר כלל שפיר, אבל אם הם מקבלין שכר למה לא יקבלו כמצווה ועושה הרי באמת מצווין ועומדין הן ולמה ניטל מהם שכר הציווי שעדיין במקומו עומד, ויש לומר משום דטעמא דמצווה ועושה מקבל שכר טפי כתבו התוספות בקידושין (ל״ח ע״ב) משום דאין לו פת בסלו ומיצר ודואג עיי״ש, אבל בני נח שאין מקיימין שבע מצוות שלהן הרי פרקו מעליהן הצווי ואין מיצרין ודואגין כלום, ולכן אפילו אם יעשה מצוה לא יקבל שכר כמצווה ועושה שהרי אינו עושהו מחמת הצווי אלא משום נדבת לבו בלבד.

וכל זה בבני נח שאינו אלא עבד ושיעבודו של עבד יש לו הפסק ויכול לסלק מעליו עול רבו אבל בן אינו יכול להפסיק מלהיות בן אפילו עומד במרדו, ואמרינן בקידושין (ל״ו ע״ב) לדעת רבי מאיר דבנים את ה׳ אלקיכם אפילו בזמן שאין נוהגים מנהג בנים דבין ובין כך אתם קרוים בנים ועיין מהרש״א שם אפילו כשמורדים בה׳ להדיא וכן דעת רבי עקיבא עיין בבא בתרא (י׳ ע״ב) גבי טורנסרופוס הרשע ובמהרש״א שם, ולכן אפילו הם בנים מורדים בה׳ מכל מקום כשיעשה מצוה יקבל שכר כמצווה ועושה, שהרי בכל אופן נפשו הישראלי מיצר ודואג על כל המצות לקיימן ומעולם לא נפרק ממנו לגמרי עול מלכות שמים, [והן הן דברי הרמב״ם ז״ל (פ״ג מגילותן ה״כ) גבי גט דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירו ויצרו הוא שתקפו כו׳], ולכן לא יתכן לדמותו לבן נח לענין זה.

איך מרומז בקרא

לא באת לידו עד שמוכר את בתו כו׳ ניחא ליה לאיניש כו׳, תימא דהאי דיזיף ברביתא על כרחך מעובד כוכבים הוא דיזיף דבישראל אסור ואיך מייתי עלה קרא דאל תקח מאתו נשך ותרבית דאתי להזהיר למלוה ישראל שלא יקח רבית, וצריך לומר משום דליכא קרא להדיא שהעובד כוכבים מותר ברבית כי התורה לישראל נאמרה, רק איכא קראי בתוכחה דפרשת כי תבוא (דברים כ״ח מ״ג) הגר אשר בקרבך כו׳ הוא ילוך ואתה לא תלונו וכו׳ אבל אין מפורש בו ענין נשך ותרבית וממילא דאי אפשר להביא קרא על רבית שעובד כוכבים יקח, אבל התורה מעידה על ענין הרבית שהוא דבר הנושך כמאמר הגמרא דקא מוספא ואזלא ולכן נקטה הגמרא ענין האיסור של לקיחת רבית ששם מפורש שיהא ההפסד מוסיף והולך.

והנה המהרש״א בקידושין שם מקשה אהא דאמרינן ואף על גב דבתו בהאי ענינא לא כתיבא ניחא ליה לאיניש כו׳, מהיכא אייתי הא כיון דלא כתיבא הכא

בהך ענינא מי יימר דכאן מקומה ר״ל איך מביא ענין מכירת בתו לכאן כיון דלא מרומז בקרא עיי״ש, אבל לפי הנ״ל י״ל דשפיר מרומז במה שהביא האי קרא דנשך ותרבית ולישנא דנשך הוא מלשון נחש ישך שמבצבץ ועולה דהיינו סברת הגמרא דהכא קא מוספא ואזלא וממילא תדע דמכירת בתו דקא מגרעא ואזלא כבר קדם לזה ודו״ק.

תמיהא בדברי רש״י

רש״י ד״ה **פדיון בתו מגרעא ואזלא, שפתם מכירת הבת אינה שתהא שפחה אלא עד שיגיעו ימי נערות כו׳**, תימה איך נדע מתי תבוא סימנין דנימא שלא מכרה אלא עד אותו זמן, ואפילו תימא דאזלינן בתר חזקה דרבא (נדה מ״ו ע״ב) דהבאה בכלל שנים באה לכלל סימנים וממילא לכתחילה לא נמכרה אלא עד שתגיע לי״ב שנים ויום אחד, אכתי קשה דלא מצינו בשום מקום גרעון משנים עד נערות ומי יימר דאיכא דין גרעון כזה, וכבר דנו האחרונים בדברי הרמב״ם (פ״ג מעבדים ה״ק) דמשמע שאין גרעון לפי הנשאר בשנים עד היובל אלא לנמכר לגוי אבל הנמכר לישראל לא חשבינן גרעון בזה, וכתב רדב״ז שם משום דילפינן בקידושין (ט״ז ע״ב) גרעון כסף מוהפדה ולא מצינו בעבד עברי הנמכר לישראל שתלה חשבון השנים הנותרות לפי היובל אלא בנמכר לגוי כיון שאין יציאתו תלויה אלא ביובל, ולפי זה אפשר דבסימנים נמי ליכא גרעון מהאי טעמא, אלא דלסוף יהיב (הלבב״ז) טעמא שאין היובל מפקיע עד שיגיע ורק בנמכר לגוי גזירת הכתוב הוא עיי״ש, אם כן אפשר דדוקא יובל כך הוא דאפקעתא דמלכא הוה כדאמרינן בבבא מציעא (ק״ט ע״ב) [ועי׳ אבן האזל בה׳ עבדים שם] אבל סימנים יציאה גמורה היא ושפיר אמרינן שלא נמכרה אלא עד שנת י״ב שנה ויום אחד וצריך עיון בזה.

ומכל מקום תמוה למה הוצרך רש״י לכל זה, ולא פירש כפשוטו שנמכרה לשש שנים וכשבא לפדותה מגרעא ואזלא שנים שכבר עבדה לפי חשבון הנשאר עד שש וצריך עיון.

שיטת רש״י הוא כמו שכתבו התוס׳ עצמן

תוד״ה ואימא, פרש״י ולא בהכסיף והשביח מישתעי מידי ולא נראה דאם כן אין זה כי אם מפשטיה דקרא כו׳, ובקידושין הקשו בזה״ל דאם כן אמאי שני קרא בלישניה נכתוב אידי ואידי מכסף מקנתו או כפי שניו עיי״ש, נראה מדבריהם שהבינו דברי רש״י דאין נפקא מינה אי עבד ד׳ ופשו תרי או עבד תרי ופשו ד׳ דלעולם חולקין השנים ממכירה עד יציאה ונותן כפי שנים שעברו ונשארו, ולהכי קשיא להו כי זה פשטא דקרא וגם למה שינה הכתוב לשונו ותירצו דשפיר מיירי בהכסיף והשביח אלא דהוה אמינא בין לקולא בין לחומרא אזלינן כפי מה שסמוך לכניסה או יציאה.

ובאמת ברש״י בקידושין לא כתב אלא דלא איירי קרא לא בהשביח ולא בהכסיף ומשמע קצת כמו שהבינו תוספות בדבריהם, אבל כאן כתב דהיכא דפלח ליה תרתי שני כו׳ ליתיב ליה כמה שמגיע לארבע שנים מכסף מקנתו לפי חשבון שקנאו, כפי שניו לפי שנים שהיה עדיין חייב לעובדו, משמע דמדייק דרק באופן הראשון דעבד תרי שנים נותן לפי חשבון שקנאו אבל אי עבד ד׳ שנים אינו נותן לפי חשבון שקנאו אלא לפי שנים שהיה עדיין חייב לעובדו, ועל כרחך דיש שינוי בין חשבון הקניה לחשבון שחייב לעובדו והיינו בהכסיף או השביח.

ולכן נראה בכוונת רש״י דודאי בהכסיף או השביח מיירי, והכי קאמר לאו בהכסיף והשביח משתעי קרא דרבות בשנים או מעט בשנים, דרבות בשנים היינו דנשאר הרבה שנים שלא עבד ומעט בשנים היינו שנשאר מעט ואז אזלינן בתר סמוך כמו שכתבו התוספות נמצא פעמים לחומרא ופעמים לקולא, ורבות ומעט לאו בהכסיף והשביח מיירי לומר דלעולם לקולא, ואף שנראה קצת דוחק בדברי רש״י מכל מקום הכי מוכח בדבריו ובשיטה מקובצת (קוף י׳) מביא להדיא פירש זה בשם רש״י בכתב יד עיי״ש.

היה לו מעות בשעת מכירה אם יכול לגאול בהן

לא ימכור ברחוק כו׳, מנא הני מילי דת״ר והשיגה ידו יד עצמו שלא ילוה ויגאל ומצא פרט למצוי שלא ימכור ברחוק ויגאל בקרוב כו׳, ואם היה בידו מעות משעת מכירה אם יכול לגאול באותן מעות לא קאמר ובשפת אמת נסתפק בזה ועיין מלא הרועים (ומין דנריו נרמין דממעות לפ מיירי כמן), וברמב״ם (פי״ח ממכירה ויובל הי״ז) נמי לא נקט אלא שדות ז״ל המוכר שדה אחוזה והיו לו שדות אחרות ומכר מאותן השדות כדי לגאול שדה שמכר אין שומעין לו, מיהו לפי מאי דמסיק ז״ל שנאמר ומצא כדי גאולתו עד שימצא דבר שאינו מצוי לו בשעה שמכר,

לכאורה מעות בכלל, וכן לשון רש״י במכות (ח׳ ע״ב ד״ה ומצא) ומצא פרט למצוי אם היתה גאולה זו מצוייה בידו כשמכר כו׳, ואם היה בידו מעות הרי גאולה זו מצוייה ומהיכי תיתי דוקא שדות, אבל טעמא בעי למה נקט הגמרא והרמב״ם דוקא שדות.

אולם כד נדייק סוגיית הגמרא נראה דמעות פשיטא הוא ולא איצטריך למימרא כלל, דהא רבא מסיק הכא מענינה דקרא כו׳ הכא דומיא דהשיגה ידו מה השיגה ידו דהשתא אף מצא נמי דהשתא, ויש לתמוה אם כן ומצא למה לי כיון דוהשיגה ידו משמע שלא היה לו מקודם נילף מינה פרט למצוי, אלא ודאי דוהשיגה ידו משמע מעות ממש שיכול לפדות בה ואין לנו למעט מזה רק הלואה שאף על פי שיש לו מעות לאו ידו הוא שהשיגה אבל אכתי לא ידענא שלא ימכור שדה שלו וישיג מעות דהא כיון דשלו הוא וגם השיגה עתה מקרי השיגה ידו, להכי איצטריך קרא ומצא פרט למצוי שאם היתה גאולה זו מצוייה בידו כשמכרה ר״ל שהיה יכולת בידו לגאול יהיה באיזה אופן שיהיה אין זה ומצא דמשמע עד שימצא דבר שאינו מצוי לו עד עכשיו (ולקמן בדיבור שאחר זה ד״ה יתפלל אין ילפי׳ לה), ולפי זה עיקר החידוש דומצא הוא שאפילו לא היה בידו מעות רק דבר שהיה יכול לעשות ממנה מעות נמי מצוי קרינא ביה ואם כן כל שכן אם היתה בידו מעות ממש שהיה מצוי ובהישג ידו דודאי אינו גואל בה.

והא דלא נקטה הגמרא והרמב״ם להדיא, משום דלא איצטריך ליה כי זהו פשטא דקרא כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו והשיגה ידו דמשמע דעד השתא לא השיגה ידו (וכ״כ בשפ״ח), וזהו פרש״י כאן מה השיגה ידו דהשתא דודאי מעיקרא לא היתה ידו משגת כדכתיב כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו, וברמב״ם (שם ה״ג) והיא מתורת כהנים (בהר ריש פרק ה׳) דאיסור יש בדבר למכור אם לא העני, וממילא דלא איצטריך ילפותא לזה ורק היכא דהשיג ממון אחרים או על ידי מכירת שדה בעי מיעוטא.

איך מתפרש הכא לשון מציאה

למימרא דמצא השתא משמע ורמינהי ומצא פרט לממציא עצמו כו׳ אלמא מצא מידי דאיתיה **מעיקרא כו׳**, צריך ביאור דהא לשון מציאה ודאי משמע שלא היה מקודם ואם כן בשלמא התם דמתפרש על העץ או הגרזן שמצא את האדם והכהו איכא למידרש פרט לממציא עצמו אבל הכא אי לא תימא פרט למצוי על מה קאי לשון מציאה הרי הכל היה מקודם (וכה״ק בממונא שפ״ח), ויש לומר דהוה אמינא דמעות שבידו מקרי מציאה דנהי דכבר היה לו קרקע והיה יכולת בידו לעשות ממנה מעות מכל מקום לא הוציא מכח אל הפועל ועתה הוא שהמציא ממנה המעות, ואדרבה משום דמפיק לה בלשון מציאה ולא סגי בוהשיגה ידו הוה דרשינן כמו התם פרט לממציא שהרי לשון ומצא משמע שכל המציאה נעשה על ידו והכל נגרם על ידי מעשיו לחוד בלא מעשה אחרים, הכא נמי הוה אמינא ומצא כדי גאולתו שיהא הוא הממציא כגון על ידי מכירת שדותיו פרט לממציא שאם בא אחד ונתן לו מעות אינו גואל בהן כי לא נעשה כל המציאה על ידו, ונפרש קרא הכי והשיגה ידו ולא שלוה וגאל כי אין זה הישג ידו אלא צריך שירויח המעות לעצמו ומצא ר״ל או שמצא על ידי שמכר שדותיו ולא שניתן לו במתנה, ומשני דומיא דהשיגה ידו דמשמע שלא היה לו כלום מקודם הכי נמי ומצא שלא היה לו כלום מקודם פרט למצוי שעל כל פנים היכולת היה לו מקודם (וכמו שנת״ש לעיל בדיבור שלפנ״ז), וכן התם היה אפשר לפרש ומצא פרט למצוי שלא היה מקודם כלום רק דדרשינן מה יער וכו׳, [וע״ע ריטב״א מכות ח׳ ע״א ד״ה התם מענינא דקרא].

אי כה״ג מקרי אנוס

ומצא פרט לממציא עצמו מיכן אמר רבי אלעזר אם **משיצאה אבן מתחת ידו כו׳**, מדבעי קרא לפטור משמע דלאו אנוס הוא משום דהוה ליה למיסק אדעתא שיכול אחד להוציא את ראשו, וכן משמע בבבא קמא (ל״ג ע״ב) דאיכא תרי לישני אי פטור מגלות וחייב בארבעה דברים או דפטור לגמרי ולהאי לישנא דחייב בארבעה דברים כתבו התוספות שם (ד״ה והוציא) דלא דמי להיה תחתיו כרים וכסתות (לעיל שם כ״ו ע״ג) דפטור מארבעה דברים דאין לו לחשוב שיסלקו הכרים וישברו הכלים, ר״ל אבל הכא היה לו לחשוב שיוציא הלה את ראשו ולכן חייב בארבעה דברים דלא פטרה תורה אלא מגלות, ולאידך לישנא פטרה תורה לגמרי.

אבל בשיטה מקובצת שם בשם הר״ר ישעיה הקשה על התוספות דהא אמרינן התם (כ״ו ע״ג) ואמר רבה זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות בא אחר וסלקן או קדם וסלקן פטור מאי טעמא בעידנא דשדייה פסוקי מפסקי גיריה, הרי שאף אי קדם הוא עצמו וסלקן דלא שייך סברת אין לו לחשוב כו׳ נמי פטור, והרשב״א

כתב מהאי טעמא דרבה לא אתי אלא כלישנא בתרא דפטור לגמרי, אבל אכתי קשה דהכא לא מיפטר אלא מדרשא דקרא ואם כן התם דליכא קרא מנליה לפטור ואי דגמרינן מהכא אם כן למה צריך סברא דמיפסיק גיריה.

וכמו כן תקשה מרציחה גופא, דהא כיוצא בו אמרינן בסנהדרין (ע״ז ע״ב) ואמר רבא זרק בו חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו ואפילו הוא קדם ונטלו פטור דבעידנא דשדייה ביה מיפסק פיסקיה גיריה, משמע דסברא הוא למיפטרי ולא מטעם דאין לחשוב שיבא אחד ויסלק התריס דהא אפילו הוא עצמו סילקה פטור, ואם כן הכא למה לי קרא ואי דיליף לה רבא מהכא למה לי סברא דמיפסיק גיריה.

ונראה דקושטא הוא דמהכא יליף לה רבה ורבא וכל שכן הוא, כי הזורק כלים על כרים וכסתות או זורק חץ למי שתריס בידו באמת חסר במעשה הזיקו או רציחתו כי הצלתן מוכנת להן, מה שאין כן הזורק אבן לרשות הרבים אף על פי שאין שם איש אבל כיון שרשות לכל אדם לבוא או להוציא ראשו הוה ליה למיסק אדעתיה שיהיה כן וכנ״ל, ואם אכן יבוא אחד או יוציא ראשו אין הצלה מוכנת לו והרי הוא אשם טפי (מכריס וכסתות ותריס), ואם אף על פי כן פטרתו תורה על כרחך דרחמנא לא חשבה למעשיו מעשה רציחה כלל, משום דלא חשבינן כפי מה שהיה יכול להשתנות הענין אלא כל שלפי הענין של עכשיו (שמין שמד שם) לא היה אדם נהרג על ידי מעשיו לאו מעשה רציחה הוא, ומינה נלמד סברת מיפסק גיריה דכל שכן בכרים וכסתות או תריס דלא נחשב מעשיו מעשה היזק או רציחה כלל, ולכן בהוציא הלה את ראשו איכא תרי לישני אי פטור מארבעה דברים או שלא פטרתו תורה אלא מגלות אבל בהצלה מוכנת ודאי פטור מן הכל.

ועל פי זה יש ליישב דברי התוספות שם דאין לו לחשוב שיסלקו הכרים וישברו הכלים, דלאו למימרא כי לא ידע מה שיהיה שהרי הוא עצמו חשב כן לסלקן ושוב עשה כן, אלא ר״ל כיון דבדרך העולם אין רגילות שיבוא אחד ויסלקן לא מיקרי מעשה זריקתו מעשה היזק או רציחה דמיפסקי גיריה שהרי אין במעשיו לחוד יכולת היזק או רציחה, ומשום הכי אפילו קדם הוא וסלקן פטור שזה מעשה אחר הוא ואינו אלא גרמא בעלמא [שו״ר בחזו״א ב״ק סי׳ ב׳ סקי״א שביאר ענין זה באורך עיי״ש], מה שאין כן בהוציא ראשו דהיה לו לזורק לחשוב שיהיה כן הרי מעשיו מעשה היזק ורק לענין גלות לא נחשב מעשה רציחה להאי לישנא וללישנא אחרינא מיחשב אנוס לגמרי אפילו לענין היזק, ואף על פי שהוא אשם בדבר שהרי ודאי היה לו לחשוב מזה אבל מכל מקום מצד מעשיו אנוס הוא כי אין במעשיו מעשה רציחה או היזק כיון שמעשיו לחוד לא היו הורגין או מזיקין וכנ״ל, וזהו כוונת הב״ח (סו״מ סי׳ תכ״ח ד״ה הזורק שמן) שכתב מטעם אונס, (ועי׳ שיעורי כ׳ שמעון מכות ח׳ ע״ב שמתקשה בדבריו ועע״ד כמוש״כ).

ל״א ע״א

שיטת רש״י דקאי אמקדיש שדה אחוזה

תוד״ה תני חדא, פרש״י דאמקדיש שדה אחוזה קאי וליובל כו׳, המקנה בקידושין כתב דסבירא ליה לרש״י כיון דלא מיירי כאן מבתי ערי חומה כלל על כרחך דרבנן דהכא לאו היינו רבנן דקידושין אלא פליגי במקדיש שדה אחוזה, והא דדריש התם מגאל יגאל מלמד שלוה וגואל כו׳ רבנן דרשי לה לדרשא אחריתא כדאיתא בתורת כהנים (נמוקותי פרק י׳ הי״ב) אם גאל יגאל לרבות את היורש, וציין שם המקנה למה שכתב לקמן שם (ס״ב ע״ב) דרשב״ם נמי סבר כרש״י דלרבנן אינו לוה וגואל וגואל לחצאין עיי״ש, ובאמת שכן משמע בתוספות בבא בתרא (ק״ג ע״ב ד״ה ומפקי) עיי״ש, [ולפי״ז נדחה ראייתו של הרשב״א בקידושין שם שכ׳ שאפי׳ היכא דגואל לחצאין אינו נוטל חצי פירות השדה אלא כולהו פירות דלוקח עד דפרע ליה כולי׳ והביא ראי׳ מרשב״ם הנ״ל שכ׳ וליקדשי באפי נפשייהו דנפק״מ לענין פדיון שיגאלו בפנ״ע וק׳ דהא בשדה אחוזה כו״ע סברי דגואל לחצאין ומאי נפק״מ אי הוה שדה א׳ או שנים וע״כ שאפי׳ גואל לחצאין אינו יוצא מיד הלוקח עד שיגאל כולו משא״כ אי הוה ב׳ שדות, אבל להנ״ל אין ראי׳ דרשב״ם ס״ל כרש״י דלרבנן גם שדה אחוזה אינו גואל לחצאין].

ומה שהקשו התוספות דאם כן הוה סתם מתניתין דתנן בהקדש מותר בכולן כרבי שמעון ולא כרבנן, מלבד דמצינו בכמה דוכתא דמתניתין סתם כיחידאי אף דלא קיימא לן כוותיה, [עי׳ שבת (קמ״ו ע״ב) מתני׳ ר׳ נחמי׳ היא ולא קי״ל כוותי׳ וביומא (פ״ב ע״ב) מתני׳ מני רבי היא כו׳ דרש רב גידל כו׳ אין הלכה כרבי ובסוכה (י״ט ע״ב) שבקת מתניתין ועבדת כברייתא א״ל מתניתין יחידאה היא כו׳ ובביצה (ל״ב ע״ב) אר״י אמר

שמואל אין מביאין עצים כו׳ מתניתין יחידאה הוא כו׳ ועוד ועוד], ולכן ניחא ליה יותר לאוקמי מתניתין כרבי שמעון מלומר דמיירי מבתי ערי חומה דלא נזכר כאן כלל, אלא דהכא אפשר דלרש״י באמת קיימא לן כרבי שמעון מדרשינן טעמא דקרא, ודכוותיה כתב הבית יוסף (מפמע״ז סי׳ ט״ז) על הרמב״ם עיי״ש, (ועי׳ לח״מ רפ״ג ממלוה ולוה), [ואף דגבי בתי ערי חומה לא פסק הרמב״ם כר״ש (פי״ב מסמיטה ויובל ה״ב) אפשר דטעמא דר״ש בקידושין לאו משום דדריש טעמא דקרא אלא דהיכי דלא גלי לא גלי ובזה לס״ל כר״ש, אבל רש״י כתב שם דר״ש דריש טעמא דקרא ואפשר דקיי״ל הכי].

ויש לעיין לפי מה שכתב הרשב״א קידושין שם (ומפמ׳ ח״ד סי׳ ל״ל הוסף בפ״י יו״ד סי׳ קע״ב) דאפילו עבד עברי אין נגאל לחצאין אי ארצויי ארצי ונתרצה אדון ודאי דגואל לחצאין דליכא איסור בדבר רק שאין יכול לכופו והוא הדין במוכר בית בבתי ערי חומה, ומסתבר דהוא הדין דלוה וגואל ואם כן לתוספות דהני ברייתות מירי במוכר בית בבתי ערי חומה תקשה אמאי לא משני כאן בגואל בעל כרחו כאן בגואל מדעתו, ויש לומר דבכל דוכתא גואל משמע בעל כרחו ועוד אי מדעתו פשיטא שאם רוצה לוקח יעשו מה שירצו ואין צריך תנא דברייתא לאשמועינן בזה מידי.

פי׳ התוס׳ הראב״ד והגר״א

תוד״ה תניא בתו״כ כו׳ בא״ד דמחשבינן ליה חדשים שעברו שאכל הלוקח לגרע פדיונו כמו שאנו מחשבין השנים שעברו כו׳, הנה התוספות מפרשים הכל לטובת המוכר, והטעם כי אליו מדבר קרא דכתיב וחשב את שני ממכרו כו׳ וכשהוא חושב לטובתו הוא חושב, אבל מה שפירשו דמחשב חדשים היינו שמגרע חדשים שאכלה לוקח (ולפ״ז כמקדים שפיו מגרע מדמיס כלעיל כ״ה ע״ב עיי״ש) קשה דאיך יפרש לעשות חדשים שנה וכי איזה שנה הוא עושה הלא אינו מגרע אלא לפי חשבון חדשים שאכלה, ומאריכות דבריהם נראה דמפרשי לעשות חדשים שנה דהיינו שעושה בחדשים שעברו כמו שעושה בשנים שעברו אבל זה דוחק בלשון התורת כהנים, ומה שכתבו על הרישא דאי אתה מחשב חדשים דמשכחת לה כגון אם מכר בניסן וכו׳ עיין ברכת הזבח דר״ל דחשבינן כאילו מכר לי״א שנים ולא לעשרה וחצי וממילא דמגיע פחות מליטרא לשנה וכן כתב רש״ש, ואין הכוונה שמכרה לי״א שנים שהרי אין כאן אלא י׳ וחצי שנים עד היובל ואי אפשר לקנות חצי שנה למפרע אלא ר״ל שהכסף שנתן הוא עבור אכילת י״א שנים כי שנים אתה מחשב דהיינו שצריך לשלם כפי אכילת שנה שלימה אף על פי שלא אכלה אלא חציה.

ובפירוש הראב״ד על תורת כהנים נמי כתב דשניהם לטובת המוכר אלא דחולק על התוספות שכתבו דאכלה חדשים מגרע רק החדשים שאכל וסבירא ליה להראב״ד דמנכה כל השנה אף חציה שלא אכלה לוקח, ולדבריו זהו פירושא דרישא שנים הוא מחשב ואינו מחשב חדשים ר״ל שאינו נותן ללוקח אלא לשנים שנשארו שלימות ולא לחדשים שנותרו, וסיפא שאם רצה לעשות חדשים שנה יעשה פירש לענין שאין גואלין פחות משני שנים שאם מכרה בפסח ואכלה עד ראש השנה ואחר כך עוד שנה וחצי יכול לפדותה דחשבינן לה שני שנים אף שאינן שלימות אלא בצירוף שני חצאי שנה וכן כתב הר״ש עיי״ש ולפי זה מיושב היטיב לשון התורת כהנים.

ועיין בביאור הגר״א שם שפירש להיפך דשניהם לטובת הלוקח (ומפסיק דמשמע ליה שניס הוא מחשב הוא היינו המוכר דקרא קאי מדכר וכו״ל וקאמר ואינו מחשב חדשים גרמה שכפ להמעיר עליו), ופירש רישא שאם לקח ט׳ שנים ומחצה לפני היובל אין אנו מחשבין אלא ט׳ שנים בלבד דהיינו שהכסף שנתן מתחלק לפי שנים ולא לפי שנים וחדשים נמצא שאף על פי שהסכמת המכר היה על ט׳ וחצי לא נתן לוקח אלא עבור ט׳ שנים והחצי שנה אוכל חנם והוא פלא, ופירש סיפא שאם רצה לחשוב חדשים שנה שאם פודה בד׳ שנים ומחצה צריך לשלם עבור ה׳ שנים כי חצי שנה מחשב לו לוקח למוכר כשנה, ודבר תימה הוא כי לפי זה אם מכרה בט׳ וחצי שנים בט׳ סלעים וגאלה מיד אחר המכירה (ומסכמת לה בפתי תקריס שפ״ל להמתין ג׳ שניס כמבואר לקמן ל״ג ע״פ) יצטרך מוכר ליתן ללוקח י׳ סלעים כאילו פודה י׳ שנים אף על פי שלא שילם הלוקח אלא ט׳ סלעים בשביל ט׳ שנים נמצא שנותן מוכר יותר ממה שקיבל מן הלוקח, [ותראה שהראב״ד פי׳ רישא שהמוכר אינו משלם ללוקח אלא לשנים שלימות הנותרות ובט׳ וחצי שנים משלם המוכר ט׳, ולא עלה על דעתו לפרש סיפא דמחשב חדשים היינו שבכה״ג יתן הלוקח י׳, דלא מסתבר שאם יפדנה מוכר מיד אחר המכירה יחזיר ט׳ במקום שהלוקח שילם י׳ (ומפ״י שזה מתקבל על הדעת יותר מהיפוכו שמוכר יתן יותר ממה שקיבל)], ומסתבר דאין הכי נמי לפי הגר״א בכי האי גוונא לא יתן מוכר ללוקח אלא ט׳ דכיון דהחצי השנה אוכל הלוקח חינם אינו נעשה שנה ואין צריך מוכר לשלם עבורו [משא״כ להראב״ד כיון שלוקח שילם בשביל השנה למה לא

ישלם מוכר בעבורו וממילא דקשה לפרש סיפא שישלם לוקח י׳ ומוכר ט׳].

[מש״כ בצ״ק לעיל (כ״ה ע״ב) דדיבור זה של תוס׳ שייך שם, אינו נראה דהתם במקדיש מיירי ואזלינן בתר רווחא דהקדש, אבל הכא דגמ׳ קחשיב קולא דמוכר וקולא דמקדיש מייתי התוס׳ עוד ענין מה שהוא קולא למוכר לפי שיטתם הנ״ל].

גאולת בית בבע״ח עוקרת המכירה למפרע

מתני׳ הרי זה כמין רבית, פרש״י שכשמחזיר לו מעותיו כו׳ נמצא שנשתמש בביתו בשכר המתנת מעותיו, הא דפשיטא ליה להש״ס דהמעות למפרע הלואה ולא מכר גמור עד שעת גאולה ונימא שבשעה שגואלה מכירה חדשה הוא מלוקח למוכר, משום דכתיב והיה גאולתו עד תום שנת ממכרו וגאולה משמע בעל כרחו דלוקח ולא משמע שיצטרך לילך לבית דין לכוף אותו שיחזיר ויקנה לו אלא ודאי דמכירה ראשונה בטילה, ולכן אין המוכר צריך קנין חדש וכדמוכח מתניתין דלקמן (ע״ב) דהיה נטמן ביום י״ב חודש כו׳ ושובר הדלת כו׳ וכן כל השקלא וטריא שם אי נתינה בעל כרחו הוה נתינה, דכל זה לא שייך אם לוקח צריך להקנות למוכר [וכמבואר בריטב״א ומחנ״א ונו״ב ומנ״ח דלא כהגרי״ז עיי״ש לקמן אמתני׳ מש״כ], והוא הדין לענין מתנה שכשנותן לו מעותיו הוה ליה כאילו מעולם לא נתן לו הבית אלא שיוויו.

ומתבר שבשעת גאולה מחזיר מוכר ללוקח הכסף שקיבל ממנו בשעת מכירה ואינו נותן כפי ששוה עכשיו כי מכירה דמעיקרא חוזרת וממילא נמי מעות דמעיקרא חוזרת, וכן כתב המקנה בקידושין (כ׳ ע״ב ד״ה מפקחת לה) **ובשפת אמת לקמן** (ע״ב ד״ה ולמלעיל הקדש), **אבל** הר״ן בקידושין (שם) כתב בהא דאיבעיא בבתי ערי חומה אי גואל לחצאין דנפקא מינה לענין יוקרא וזולא עיי״ש, והוא תימה דהא מבואר בסוגיין דמעות הלואה הוי משמע דמחזיר אותן מעות, ואדרבה מדתנן לפני זה (ל׳ ע״ב) מכרה לראשון במנה ומכר ראשון לשני במאתים כו׳ וכאן במתניתין דבתי ערי חומה לא מיירי מזה משמע דרק בשדה אחוזה איכא נפקא מינה בין אייקר וזול אבל בבתי ערי חומה ליכא נפקא מינה ורק לענין זמן ממתי חשבינן י״ב חודש קתני אין מונין שנה אלא משעה שמכר, וכן משמע מדברי הרמב״ם (רפי״ב ממכירה ויובל) שכתב וכשרוצה לפדות נותן כל הדמים שלקח ואינו גורע ללוקח כלום (וזהו לשיטתו שם המקנה שם), ואף על גב דלא מיירי מנתייקר או הוזילה מכל מקום ודאי כלל בדבריו בכל אופן שיהיה שהוא מחזיר אותן מעות דלא כשדה אחוזה (פי״ג הט״ז) שאם נתייקר או אוזיל מיפין כח המוכר וצריך עיון בדברי הר״ן.

והנה הגם דבמתניתין מבואר דגאולת בית בבתי ערי חומה הוה עקירה למפרע וכנ״ל, במקדיש בית או שדה ופודהו אין נראה שיהא בזה עקירת ההקדש למפרע, דאם כן מעולם לא יהיה מעילה באלו כי הרי הקדש לפדיון הוא עומד ועתיד להיות נעקר למפרע, אלא ודאי דלא אמרינן כן אלא לגבי הדיוט שגואל ממנו בעל כרחו ושלא נצטרך להסכמתו וקנינו של לוקח בעינן למיעקר המכירה למפרע אבל בהקדש לא שייך זה ולכן ודאי הוי הקדש עד שעת פדיון ואז פודהו במחיר אשר קצבה תורה, אולם יש לעיין במוכר בית בבתי ערי חומה והקדישה לוקח וגאלה, כשיבוא מוכר ויגאל הבית מן הלוקח דנמצא מעות הלואה ונעקר המכירה למפרע וכנ״ל (או שלא היה מכירה מעולם עי׳ לקמן ד״ה והתניא מתלוקח קלוה״ק ומתיה״מ), אם כן לא היה הבית של לוקח בשעה שהקדישה ונעקר ההקדש למפרע (כמילו נשמע על ההקדש) נמצא דמי שמעל בה (כמופן למיכח מעילה עי׳ תוס׳ לעיל כ״ה ע״ב ד״ה כי דייר) לא מעל בה מעולם והוא פלא.

ובאמת צריך עיון בכל מכירת שדה אחוזה אם נאמר דבשעת גאולה נעקר המכירה למפרע, אם כן גאולת קרובים למאן דסבירא ליה שנשאר אצל הקרובים עד היובל (עי׳ לעיל כ״ט ע״ב בד״ה אימו מותר לגאול, דכ״ה דעת רש״י והרמב״ד) איך יהיה זה עקירה ממכירה הראשונה, הרי אם בטלה מכירה למה אינה חוזרת לבעלים מיד, וצריך לומר דבשעת גאולתם נעשין הן הלוקחין והוה כאילו מתחילה נמכר להן ולא ללוקח ודו״ק.

מה הפירוש מיום ליום

ורבנן האי ימים כו׳ מיבעי ליה מיום ליום, פרש״י מיום ליום דלא אזלינן בתר שנות העולם, ולמסקנא הדרינן מהא מילתא ואמרינן דמימים ילפינן מעת לעת, אבל הרשב״א בתשובה (סי׳ תר״ן) כתב דמיום ליום דקאמר פירוש מעת לעת וכדמסיק דימים מיבעי להו למעת לעת עיי״ש (ועי׳ בחידושיו נדה מ״ז ע״ב דס״ל כר׳ שלמען שבמוסף כמן דמעת לעת דשמר מילי אימו לשעות וע״ב), ונפקא מינה לענין הא דנשאל הרשב״א שם בהא דנדרים (ס׳ ע״ב) קונם יום אחד שבת אחד כו׳ אסור מיום ליום אם הכוונה למעת לעת או לא וכן כל כיוצא בו, ועיין תשובת רעק״א (סי׳ קי״ב) בזה.

מה הפירוש מעת לעת

תוד״ה מיום ליום, במס׳ נדה פירש הר״ר אלחנן דדוקא בבתי ערי חומה בעינן מעת לעת לשעות כו׳ והתוס׳ כתבו כאן הוא הדין בכולהו בעינן מעת לעת כו׳ [עי׳ מל״מ פ״ב מאישות הכ״א ד״ה וראיתי שיש לו גיר׳ אחרת בתוס׳ וצ״ע], וכן כתב רש״י לעיל (י״ח ע״ב ד״ה מעת לעת) והריטב״א בנדה (מ״ז ע״ב) עיי״ש, וכן משמע קצת פשטות לישנא דגמרא דהא אמרינן ימים מיבעי להו למעת לעת דאי מעד תום שנת ממכרו הוה אמינא מיום ליום אין מעת לעת לא כתב רחמנא ימים, משמע דלישנא דמעת לעת היינו לשעות ואם כן ברייתא דקאמר שנה האמורה כו׳ כולן מעת לעת משמע לשעות, מיהו לקושטא דמילתא ליתא דלשון מעת לעת איכא למישמע מינה מיום ליום ואיכא למישמע מינה לשעות, וכמו שכתב רש״י גופא בזבחים (כ״ה ע״ב) אהא דאמר רבא זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים, ז״ל דשנה האמורה בקדשים קיימא לן כו׳ מעת לעת לשנה הבאה כו׳ ואשמעינן הכא דלא תימא מיום ליום היא דבעינן ולא משעה לשעה אלא אף משעה לשעה כו׳, הרי דלולא רבא לא הוה אמינא דמעת לעת היינו לשעות, ובסוגיין דוקא משום דקאמר מיום ליום ומעת לעת מוכח דמעת לעת דקאמר היינו לשעות אבל בעלמא אין הכרע.

אי לפרקין דיוצא דופן נמי מעת לעת לשעות

בא״ד, והתוס׳ כתבו כאן הוא הדין בכולהו בעינן מעת לעת לשעות דילפינן שנה שנה כו׳, בשו״ת רעק״א (מהדו״ת סי׳ כ״ב) לענין אי בעי מעת לעת לשעות גבי פדיון הבן, אחר שהביא ב׳ שיטות התוספות כתב דלכאורה בפדיון הבן דאפוקי ממונא הוא כל שלא עבר מעת לעת לשעות לא מפקינן מספיקא, ואף דמדברי הסמ״ע והש״ך (רסי׳ ל״ה) מבואר דאפילו לאפוקי ממון דנין כן דלא בעינן מעת לעת דהא סבירא להו דבעדים כאלו (בני י״ג שנים ויו״ם שעדיין לא הגיע מעת״ע לשעות) מפקינן ממונא אפומייהו, יש לומר דסבירא ליה דאף לאידך שיטה בתוספות הא כתבו הטעם דילפינן שנה שנה מבתי ערי חומה, אם כן יש לומר דוקא בהנך דכתיב בהו שנים בקרא כמו שדה אחוזה וערכין אבל שנים דגדלות הא לא נזכר בקרא רק הלכה למשה מסיני יש לומר דסבירא ליה דלא בעינן מעת לעת.

ויש לעיין בזה, דהא בשיטה מקובצת לקמן (ע״ב סוף ס׳) הביא בשם הרא״ש ב׳ דעות בזה מנא לן די״ג שנה ויום אחד בעינן שלמות מיום אל יום אף דלא כתיב ביה שנה, חדא דשמא היא הלכה למשה מסיני אי נמי מבן עשרים של יוצא צבא שהוא זמן לעונש של מעלה כתיב שנה וגמרינן שנה שנה מבתי ערי חומה וכי היכי דלעונשין של מעלה בעינן שיהו שלמות מיום אל יום הוא הדין בעונשין של מטה עכ״ד, והשתא בשלמא אי הלכה למשה מסיני הוא יש לומר דהלכה היא רק לענין שלימות ולא לענין שעות, אבל אי גמרינן מבן עשרים של יוצא צבא הלא משנה גמרינן לה ואם כן נמי נילף משנה לענין שעות, וכן נראה סברת רש״י שכתב לעיל (י״ח ע״ב) אברייתא דמעת לעת דהיינו אותו יום ואותה שעה לשנה הבאה וכפירוש הב׳ שבתוספות, והלא ברייתא כולל שבבן ושבבת ובשלמא אי קאי אערכין שפיר ילפינן שנה שנה מבתי ערי חומה אבל אי קאי אפירקין דיוצא דופן דהלכה למשה מסיני הוא מנא לן לאותה שעה, אלא משמע כנ״ל דילפינן משנה של בן עשרים דיוצא צבא.

אי מכירה גמורה הוא או ספק הלואה ספק מכירה

בגמ׳ והתניא הרי זה רבית גמורה אלא שהתורה התירתו אמר רב יוחנן כו׳ צד אחד ברבית כו׳, בקצות החושן (סי׳ נ״ה סק״ו לענין פוסק פיוס ממרון) כתב דבתי ערי חומה תיכף נקנה ללוקח אלא שציותה תורה על תנאי שיהיה רשות ביד מוכר לפדותו תוך שנים עשר חודש וכל שלא פדאו אפילו על ידי אונס אין השדה חוזר למוכר עיי״ש (וע״ע בזה לקמן סוף ע״ב ד״ה אמר רבא מתקנתו של הלוה), ובנתיבות המשפט חולק דבית בבתי ערי חומה הוי כמו הלואה דהא אמרינן רבית גמורה והתורה התירתה ומאן דסבירא ליה רבית ואינו רבית היינו משום דצד אחד ברבית מותר ואף שהרשב״א בגיטין (ע״ח ע״ב ד״ה מכלל) כתב דבתי ערי חומה הוה מכירה על תנאי מכל מקום הא כתב שם בעצמו דדמי לתנאי דכשיהיה לי מעות אחזיר לך והיינו דכשיתן לו מעות נתבטל המכירה למפרע והמעות יהא הלואה למפרע דהא בהדיא אמרינן דרבית גמורה הוא, ודמי ממש להתנה ואמר הריני מוכר לך ביתי אם לא אתן לך מעות עד זמן פלוני דודאי בתנאי כזה אם נאנסו ולא נתן נתבטל המכירה למפרע עיי״ש, ובמשובב נתיבות בהגהה החזיק בשיטת הקצות החושן ומביא הרשב״א הנ״ל דבית בבתי ערי חומה ממכר קרייה רחמנא ולא משכונא אלא דזכי ליה רחמנא למוכר שיוכל לגאול ואם לא כו׳ קם הבית לחלוטין ביד הקונה ואינו צריך

למוכרו לו פעם שניה אלא מוכר גמור הוא כו׳ עכ״ל הרשב״א, ומבואר מדבריו דכל זמן שלא פדאו המוכר מכור ללוקח כו׳ ואף על פי כן אם פדאו בתוך י״ב חודש נתבטל המקח למפרע מחמת התנאי והוי רבית כו׳ עיי״ש, ותראה כי הנתיבות גם כן כתב כי האי לישנא דנתבטל המכר למפרע ומכל מקום תוכן דבריו מוכח דדעתו דכל זמן י״ב חודש הרי הוא הלואה שיכול ליבטל וליעשות מכר (פו ספק הלוואה ספק מכר ופוף יב״פ מכריע) אבל להקצות החושן הוא בהיפך שכל זמן י״ב חודש הרי הוא מכר שיכול ליבטל למפרע וליעשות הלואה.

והנה גם הנתיבות מודה שפשטות דברי הרשב״א מורין דמכירה גמורה היא וכמו שכתב דממכר קרייה רחמנא (ר״ל דכתיב ומיש כי ימכור כו׳ עד תוס שנת ממכרו דמשמע דכל השנה ממכר הוא ולא הלוואה פו ספק, וכן ופס לא יגאל כו׳ לעון גאולה לא משמע הכרעה פס הלוואה פו מכר), אלא דנסיב לה ממה שהרשב״א עצמו כתב דדמי לתנאי דכשיהיה לי מעות אחזיר לך כו׳ ומדמי ליה להתנה ואמר הריני מוכר לך ביתי אם לא אתן לך מעות עד זמן פלוני כו׳, אבל אין דבריו מובנים שהרשב״א לא כתב כן כלל כי ז״ל שם אינו אלא כמי שהתנה לחבירו שדה זו שלקחתי ממך אם יהיו לך מעות מכאן ועד שנים עשר חדש תחזירם לי ע״כ, דהיינו שהלוקח התנה עם המוכר שיחזיר לו המעות ואז יחזיר לו השדה, ולא שהמוכר התנה עם הלוקח שכשיהיה לו מעות יחזיר לו השדה דהיינו שהמכירה לא יחול אלא אם לא אתן לך מעות עד זמן פלוני, ואדרבה כל עצמו של הרשב״א לא בא אלא לבאר למה לא אמרינן כי האי גוונא דנתינה בעל כרחו הוה נתינה ועל זה פירש דכל נתינה שמפסיד בכך המקבל מה שהוא שלו כגון האומר לאשה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז אינה יכולה ליתן לו בעל כרחו דאשה זו קנויה היא אצל הבעל וכשאתה בא לסלקו משלו בעל כרחו אל תסלקנו ודכוותיה בית בבתי ערי חומר דממכר קרייה רחמנא לא מהני נתינה בעל כרחו ודימה זה להתנה לחבירו שדה זו שלקחתי ממך אם יהיו לך מעות מכאן ועד י״ב חודש תחזירם לי דהיינו נמי שבא להוציא ממנו מה שהוא שלו בכגון זה נתינה בעל כרחו לא הויא נתינה, הרי כוונתו ברור דדוקא באופן שהלוקח מתנה עם המוכר במה שכבר מכור בזה הוא דאינו מוציא מידו בעל כרחו (וה״ע שמין זה טעמא פוסק כי סו״ס לא נתן) מה שאין כן באופן שכתב הנתיבות שעדיין לא הקנה לו השדה עד שיעבור זמן של י״ב חודש בלא נתינת מעות בזה שפיר יכול ליתן בעל כרחו (ופיכך טעמא פוסק),

וחילוק זה מבואר להדיא במחנה אפרים (הל׳ זכי ומתנה סי׳ כ״ד) והבין כן בדברי הרשב״א הנ״ל עיי״ש.

ובאמת מתניתין גופא נמי משמע כהקצות החושן דתנן אחד הלוקח ואחד הניתן לו במתנה דהיינו שיכול לגאול עד י״ב חודש ואחר כך נחלט (ועי׳ ע״ג תוד״ה לפי ר״מ), והרי במתנה לא שייך ספק הלואה ספק מתנה כי אין כאן הלואה כלל, וגם אי אפשר לומר דכל י״ב חודש ספק נתן לו בית ספק נתן לו מעות דבשלמא בלוקח דהיינו שזה נותן בית וזה נותן מעות הרי חילוף כזה יכול להיות בתורת מכירה ויכול להיות בתורת הלואה ובזה שייך לומר דלא יתברר עד שנראה אם יחזיר הלה המעות, אבל בנותן בית במתנה אין כאן שני צדדים דנימא שיתברר אחר כך והלא אין כאן אלא מתנת בית ולא שום דבר אחר, ואם אמנם התורה אמרה שיכול לגאול תוך י״ב חודש על כרחך הכוונה שאז מתחלף הבית על המעות ונעשה למפרע מתנת מעות ולא מתנת בית וזהו גזירת הכתוב אבל לא שהיה ספק עד אז, וכיון שכן הכי נמי במכירה שאין כאן ספק דהא ליכא קרא מיוחדת על גאולת מתנה אלא נכלל בקרא דוהיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו ועל כרחך דבשניהם אינה אלא זכות לעקור מה שעשה אבל כל זמן שלא עקרה מה שעשה עשוי והויא מכר או מתנה מעליא ודו״ק.

וכן משמע ברש״י שפירש דברי רבא לקמן (ע״ב ד״ה לכו״ע) דתנא דידן סבר אפילו צד אחד ברבית נמי לא הוי דהא בתורת מכר אתא לידו עיי״ש, הרי שזה עדיף מספק הלואה ספק מכירה כי מכר בעלמא הוא, [ועמש״כ שם ברש״י ביתר ביאור].

וכן מבואר בבעל התרומות (שער ג׳ ח״ח ה״ד) שכתב לחלק כדברי הרשב״א הנ״ל בין בתי ערי חומה לפרעון חוב וז״ל דבתי ערי חומה ודאי מכורות היו ממכר גמור דאי לא תימא הכי היאך לוקח אוכל פירות והא דמי לאומר כל זמן שתרצה הבא מעות וטול את שלך (ג״ע דמקוגיין ממכר רפיק הוא והמוכר המילתו) דאסור באכילת פירות, אלא מכר גמור הוא ומדינא ארעא לא הדרא ורחמנא אמר דתהדר והוי כחוזר ולוקח ממנו פעם ממכר (כחוזר ולא חוזר ממש וכמושמ״ג לעיל (במתני׳ ד״ה הר״ז כמין רפיק) דהמכירה בטלה למפרע אלא ה״ק כיון דעד אז מכירה מעליא הוא ומתה בא לעקרה הו״ל כחוזר ולוקח ממנו ודו״ק), ואין יכול להתקיים אותו מקח אלא מדעתו ובפניו לולי תקנת הלל, וכן בענין גט דומה לבתי ערי חומה הוא שכל זמן שלא נתקיים התנאי רשות בעליה עליה כו׳ אבל

בשאר ענין חוב הויא נתינה ע״כ וכן כתב שם בשם רמב״ן, הרי להדיא כי מכר גמור הוא, [וכ״ה בחי׳ הרמב״ן ב״מ (מ״ט ע״ב), ומש״כ שם (ס״ז ע״ב) דמסוגיין משמע משכנתא בלא נכייתא רבית גמורה הוא שהרי בע״ח תוך יב״ח משכונא הוא לגמרי כאתרא דמסלקי ״שהרי אם מביא מעות מסלקו בכל שעה שירצה ותניא הר״ז רבית גמורה אלא שהתורה התירתה בבע״ח ולא במק״א״, היינו למ״ד צד א׳ ברבית אסור עי׳ דבריו שם ולצד זה חשבינן לה כהלואה ומשכונא כל שלבסוף נפדה ודו״ק וכן מש״כ במלחמות בב״מ (ל״ט ע״ב בדפי הרי״ף) דהוה משכון היינו כנ״ל].

וכן מבואר בתשובות הרשב״א (ס״ג סי׳ רכ״ט ד״ה ומיהו דיעת עולה יפה) ז״ל זה שטוען שאם יתן תוך הזמן שתתבטל המכירה ואם לא שתהא קיימת מעכשיו הרי זה כענין בית בבתי ערי חומה כו׳ ועד שיתן לו ממש לא נתבטלה מכירתו כו׳, עיי״ש לענין דנתינה בעל כרחו לא מהני להוציא ממה שכבר מכור וכנ״ל, [ולפ״ז להמגיה שם אות 42 שזה להמתינות שדנתה זהו להקלוה״מ), ואמנם במחנ״א הנ״ל הק׳ ע״ז מפני חילוק הנ״ל דדוקא כשכבר מכור והלה בא להוציאה ממנו, אבל כשמתנה שלא יהא מכירה אא״כ לא יביא מעות עד זמן פלוני אז לא גמר להקנות עד שיעבור הזמן וכה״ג לא הוי נתינת מעות תמורת השדה כבבע״ח אלא קיום תנאי בעלמא וממילא אם אין העיכוב מחמתו כגון שרצה ליתן והלה לא רצה לקבל אין כאן מכירה כן הק׳ המחנ״א, אולם דעת הרשב״א נראה דכיון דאמר מעכשיו הו״ל מכירה מיד ונתינת המעות הוה עקירה של מכר, ועיי״ש בסוף אותו התשובה דמדמי ליה להא דב״מ (ס״ה ע״ב) הלווהו על שדהו וא״ל אם לא נתת לי מכאן ועד ג׳ שנים ה״ה שלו, ובגידולי תרומה (שער מ״ו ח״ד הכ״ב) כתב בדעת רש״י ובעל התרומות שכה״ג מכר גמור הוא מתחילתו ואינו תלוי ועומד עד סוף הג׳ שנים ואם מחזיר אח״כ מעותיו הו״ל כאלו הלוקח חוזר ומוכר לו השדה באותם דמים ול״ש צד א׳ ברבית כלל עיי״ש ואכמ״ל], וכן משמע בריב״ש (סי׳ ס״ה ד״ה וכי תימצי) עיי״ש, ובמחנה אפרים הנ״ל נמי משמע כהקצות החושן עיי״ש וכן רעק״א בהגהה למגן אברהם (סי׳ ק״ח סקי״ח) ושוב הביא הרשב״א גיטין הנ״ל וכן מבואר בטורי אבן במגילה (ג׳ ע״ב בפ״מ) לענין קרקע בחזקת בעלים עומדת כהקצות החושן עיי״ש.

והלום ראיתי בקה״י (כתובות סי׳ ג׳) שהאריך בענין זה, ולפלא כשמביא הקצוה״ח כותב בשמו דמוכר בבע״ח הוי מכירה מוחלטת לעולם וכשגואלה תוך יב״ח ה״ה חוזר וקונה עיי״ש, ולא נראה כן בקצוה״ח אלא הכוונה שנעקר המכירה למפרע כמוש״כ במשובב נתיבות, וממילא מה שהק׳ (קו׳ המתינות) דסו״ס אמרי׳ דהוא רבית וק׳ על הרשב״א ״דמשמע שהמכירה הוא חלוטה והפדיון הוא כקניי׳ חדשה״, לק״מ דאינה ממש קניה חדשה אלא עקירה למפרע וכנ״ל, ומה שהק׳ שם על סברא זו דנעקר למפרע דמנלן דזהו כוונת התורה, דבפשוטו מסתבר שהוא מכירה על תנאי אם לא יפדנה או שהוא מכירה חלוטה וגזה״כ שחוזר וקונה מכאן ולהבא, כ״כ לעיל מזה במתני׳ (ד״ה הכ״ז כמין רפית) דהכי משמע קרא עיי״ש].

לפרש״י מנלן דר״י מתיר גם בבית

תוד״ה והתניא בא״ד ולפי פירוש רש״י דמחלק בין שדה לבית ניחא כו׳, ר״ל בשדה דשמא לא יעשה פירות לא הוי רבית גמורה אבל אכתי אסור מדרבנן, ואם כן ברייתא דהרי שהיה נושה כו׳ ועשה לו שדהו מכר כו׳ רבנן דאסרי לאו דאורייתא קאמרי אלא מדרבנן.

ואין להקשות אם כן מנלן דטעמא דרבי יהודה דמתיר שם בשדה משום צד אחד ברבית דילמא משום ספיקא דשמא לא יעשה פירות, ליתא דבספק שמא לא יהיה רבית לא קא שרי רבי יהודה דהא סאה בסאה אסור ולא אמרינן שמא לא יתייקר, ועל כרחך דדוקא משום צד אחד ברבית שרי דהיינו שיש בו צד מכר וכמו שכתבו התוספות לקמן (ד״ה ור׳ יהודה סבר), [וכן לפמש״כ התוס׳ בב״מ (ס״ג ע״ב ד״ה לד ב׳ נרפית) לחלק בין צד א׳ ברבית לסאה בסאה דהכא בידו לעשותו מכר ולא יהיה רבית אבל התם אינו בידו אלא לפי השער, לפי״ז הה״ד שדה שאין בידו שיעשה או לא יעשה פירות אצל הלה דומה לסאה בסאה, וע״כ משום דבידו לעשותו מכר].

ומכל מקום אכתי קשה דילמא התירא דצד אחד ברבית אינו אלא ברבית דרבנן כגון שדה דבין כך שמא לא יהיה רבית אבל ברבית דאורייתא כגון בית מנלן דמיקל בה רבי יהודה [וכה״ק בצ״ק ומש״כ בח״נ צ״ע עיי״ש], ואדרבה אם איתא הוה ליה לברייתא למינקט בית לומר דאפילו ברבית דאורייתא מתיר רבי יהודה דכחא דהתירא עדיף, ומדלא נקטה בית אלא שדה משמע דבבית באמת לא מתיר ואם כן איך מיתוקמא מתניתין דבית כרבי יהודה.

אבל באמת לא קשה מידי, דבשלמא אי הוי צד אחד ברבית קולא בעלמא דשמא לא יהיה רבית אז שפיר מצינו לחלק בין בית לשדה, דצד אחד ברבית דשדה שרי לרבי יהודה דהוה כספק ספיקא ספק יעשה פירות ספק לא יעשה פירות ואם תמצא לומר יעשה פירות ספק יהיה כאן הלואה ספק לא יהיה מה שאין כן בבית דליכא אלא חדא ספיקא, אבל הא ליתא חדא דאם כן מאי טעמייהו דרבנן דאסרי [וכש״כ לדעת התוס׳ ביבמות (פ״ט ע״ב ד״ה נמצרנו) דר״י אוסר ספק ספיקא בעלמא עיי״ש, דהו״ל

לר״י כאן להחמיר ורבנן להקל], ועוד דלא שייך לומר כן אלא על הקצוצה דמשום ספק ספיקא לא מקרי קצוצה אבל הלא אין אנו דנין על זה דהא בספק אחד כבר אינו רבית קצוצה ומכל מקום אסור מדרבנן על הצד שיהיה תשלומין של רבית, ואם כן מה שיש צד שלא יהיה הלואה לא מהני להתירו דכל איסורא דרבית אינו אלא על הצד דהלואה, [הגע בעצמך מי שקצץ רבית באם יצטרך ללות וכי אינה קצוצה משום שאפשר שלא ילוה והרי האיסור אינו אלא על צד הלואה, ה״נ מה מהני מה שיש צד שלא יהיה הלואה].

אלא על כרחך שטעם הפטור בצד אחד ברבית אינו מטעם ספיקא, אלא משום שהתורה לא אסרה רבית אלא דרך הלואה אבל מרבית שעל ידי מכר לא מיירי כלל ולכן אינו בגדר רבית ומותר לכתחילה, [ואפי׳ רבנן דאסרי צד א׳ ברבית, לכמה פוסקים אינו אלא מדרבנן עי׳ ב״ח (יו״ד סי׳ קע״ג ד״ה מצקן) וש״ך (סס סקכ״ט)], ולא דמי לסאה בסאה וכיוצא בו דהוה דרך הלואה ושייך באופן רבית קצוצה שאסרוהו רבנן גם באופן שאינו קצוצה, וכיון שכן אין סברא לחלק בין בית לשדה (לשו״ת סו דנקנן) אלא כל שיש בו צד מכר לא הוי רבית כלל ושפיר מיתוקמא מתניתין דבית כרבי יהודה.

והא דנקטה ברייתא שדה ולא בית להודיעך כחו דרבי יהודה, נראה פשוט משום דרבי יהודה הביא את דינו מביתוס בן זונין שעשה שדהו מכר על פי רבי אלעזר בן עזריה על כן נקט לה בלשון רבו.

למה באמת מותר אפי׳ מדרבנן

שם, בסוה״ד אלא שהתורה התירתו הכי פירושו מדכתב לן רחמנא דין בתי ערי חומה גלי לן דכי ה״ג **אין זה רבית דאורייתא**, כמה אחרונים פירשוהו על פי דברי הט״ז (יו״ד סי׳ ק״ו סק״ס) דדבר המפורש התירו בתורה אין כח ביד חכמים לאסרו, והכא נמי כיון שהתורה התירה בתי ערי חומה על כן לא היה בידם לאסרה.

אבל אינו נראה כן, הגם שתוספות בבבא מציעא (ס״ד ע״ב ד״ה ולא יקבור) כתבו כעין זה וז״ל ולפירוש ר״ת צריך לומר דהכי פירושו רבית גמורה היא מדרבנן ולפי שהתורה התירה בהדיא לא רצו להעמיד שם חכמים דבריהם עכ״ל דמשמע כהט״ז (וג״ז מימו ממש כדכתיב דמפורש משמע שלא רצו שלא יכם יש להם), אבל בתוספות כאן לא משמע כן, שהרי לא כתבו אלא שממה שהתירה תורה מוכח דכהאי גוונא לא הוי דאורייתא אבל לא פירשו מאי טעמא לא אסרוהו רבנן, שוב ראיתי בשו״ת חתם סופר (סי׳ ק״ז) שהבין גם כן שאין כוונתם כאן כמו שכתבו בבבא מציעא, ומסתפק אי סבירא ליה לתוספות כאן דלא כהט״ז דאפילו במה שמפורש בתורה יש כח ביד חכמים לאסור או דילמא סבירא ליה דזה לא מקרי מפורש בתורה דאין ראיה מפורשת שאינו מנכה לו שכר דירתו אבל אי היה מפורש בתורה לא היה להם לאסור (ופי׳ דכל מצקנתא גלי נכייתא ונלמ דוקא נע״ק) עיי״ש.

ל״א ע״ב

ביאור פלוגתת מתני׳ ובריייתא לרש״י

רש״י ד״ה דכולי עלמא, בא״ד דתנא דידן סבר אפילו צד אחד נמי לא הוי דהא בתורת מכר אתא לידיה ותנא דברייתא סבר סוף סוף הואיל ולידי רבית אתי כו׳, צריך ביאור לשון הואיל ולידי רבית אתי והרי אי מכר הוא סוף סוף לא אתי לידי רבית כיון דשלו אכל, וצריך לומר דהכי קאמר סוף סוף הואיל ולידי ״ריווח״ אתי דהיינו שמרויח אכילת שנה כשיחזור הבית והמעות, כיון שיודע זה מתחילה ירדה תורה לסוף דעתו שכוונתו להלואה אם יחזור ולכן הוה צד אחד ברבית, וסברא זו מבואר בריטב״א כמו שאפרש.

דהנה בבבא מציעא (ס״ג ע״ב) מייתי נמי הא דהרי שהיה נושה בחבירו מנה ועשה שדהו מכר כו׳ דפליגי רבי יהודה ורבנן ואביי ורבא כדהכא, ובשיטה מקובצת שם בשם הריטב״א (וכ״ה בריטב״א המדפיס) אחר שמביא פרש״י בדברי רבא ברבית על מנת להחזיר דהיינו שהתנו ביניהם להחזיר הרבית כתב ז״ל ומיהו אינו נכון דהא בערכין מדמינן לה למוכר בית בבתי ערי חומה שחוזרת תוך שנה לבעלים והתם ודאי ארעא בלחוד הדרא ולא פירי כו׳, והנכון לפרש אמר רבא הכא במכר שמכר על מנת להחזיר איכא בינייהו פירוש שלא היה התנאי שאם יביא מעותיו תתבטל מכירה זו למפרע והדרי זוזי מלוה דאם כן לדברי הכל הוי רבית גמורה אלא שיהא המכר קיים עד אותה שעה ויחזור הלוקח וימכרנה למוכר באותן דמים (נלמ דהל׳ דמוק דסול״ל מכר ע״מ להחזיר לן רמית ע״מ להחזיר ופי׳ דגרים הכי), דרבי יהודה סבר הא ממה נפשך פירי דאכיל לוקח בנתיים דידיה נינהו ורבנן סברי דכיון דאין דרך לוקח קרקע לעשות כן ירדה תורה לסוף דעתם דלהלואה

גמורה נעשה כו׳, והשתא אתי שפיר מאי דאמרינן התם דבית בבתי ערי חומה להא דמיא ומאן דתני שאינה רבית כרבי יהודה דשרי הכא לגמרי ומאן דתני הרי זו רבית גמורה אלא שהתורה התירתה כרבנן דהכא כו׳ ומיהו התם בבתי ערי חומה רחמנא שרייה לגמרי ואין המוכר צריך לחזור ולקנותה מן הלוקח דרחמנא אפקעינן ויהבינן ניהליה כדכתיב כי לי הארץ עכ״ל.

וראיתי בחידושי ר׳ שמואל ריש כתובות (ס׳ ג׳) שהבין בדברי הריטב״א דבתי ערי חומה נמי לא הוה ביטול מכירה למפרע אלא המכר קיים עד אותו שעה ובעת שהלה מחזיר המעות התורה מפקיעו ומחזירו למוכר מכאן ולהבא עיי״ש.

ולענ״ד אינו נראה כן, דודאי הריטב״א לא מדמי בתי ערי חומה דנעקר המכירה למפרע והוי הלואה (דל״ת רפית בלל הלואה ממש) להההיא דמתנה לו שכשיהיה לך מעות אחזיר ואמכרנה לך דלא הוי אלא מכר בעלמא, אלא הכי קאמר דבזה דומה בתי ערי חומה להההיא דהתם משום דתרווייהו הוו מכירה בלא תנאי לעקור המכירה, התם משום שהתנו לעשות מכירה חדשה בעת שיחזיר המעות והכא משום שהתורה הוא המפקיע המכירה ולא הם, אבל אין הכי נמי כשפקעה המכירה למפרע הוא דפקעה רק כיון שאין זה מתנאי הלוקח סבירא ליה לרבי יהודה דלא הוי רבית כמו התם דאינו רבית משום שלא התנו לעקור, ורבנן סברי דכמו התם ירדה תורה לסוף דעתו והוה הלואה בבתי ערי חומה נמי כיון ששניהם יודעין שאם יביא מעות יעקר המכירה למפרע ירדה תורה לסוף דעתו דנתכוון להלואה (כל שלנסוף הפיל המעות), וזהו גם כן כוונת רש״י כאן דלרבנן הוה צד אחד ברבית משום דיודע שירויח וירדה תורה לסוף דעתו דכוונתו להלואה ולרבי יהודה לא אמרינן כן אלא מכר בעלמא הוא וכשיביא מעות אז התורה מפקיע למכירה למפרע ודו״ק, [אלא שהריטב״א מפרש כן בדברי רבא בע״מ להחזיר פליגי דהיינו במכר ע״מ להחזיר פליגי מתני׳ וברייתא, אבל לרש״י אי״ז משמעות דברי רבא ולכן ס״ל דרבא לא קאי אלא על ר״י ורבנן, אולם בסברת הפלוגתתא בין מתני׳ לברייתא שוי אהדדי רש״י והריטב״א וכמושנת״ב].

[בחי׳ ר׳ שמואל שם כתב לפרש דברי הריטב״א מש״כ לרבנן דירדה תורה לסוף דעתם דלהלואה גמורה נעשה, לא שכוונתם למלוה ומערימים לומר בל׳ מכר אלא כוונתם למכר רק התורה ירדה לסוף דעתם שתכלית המכוון שבמעשה זה הוא הלואת מעות ברבית אלא שביצעו את תכלית מבוקשם על יד חלות מכירה על תנאי, ואמרה תורה דאעפ״י דזה מכירה גמורה מ״מ כיון דהמכוון הוא הלואה ברבית חל עליה איסור רבית עיי״ש, ואינו מובן אי הכוונה להלואה ברבית איך הוא מכירה גמורה ואם מכירה גמורה הוא איך יהיה איסור רבית בשביל הכוונה, ובודאי מש״כ הריטב״א דירדה תורה לסוף דעתם היינו דבאמת כוונתם למלוה על הצד שיחזיר המעות וזה פשוט].

וכל זה לרבא אבל אביי סבר דכיון דיודע מקודם שכן הוא הוה ליה כאילו התנו בפירוש כן ולכן הוה צד אחד ברבית, והשתא לפי זה פלוגתתא דאביי ורבא כך הוא, לאביי לכולי עלמא בתי ערי חומה צד אחד ברבית הוה כיון שיודע מקודם שאפשר שיעקר המכירה למפרע ויעשה הלואה אם כן כל זמן י״ב חודש נחשב צד אחד ברבית שמתחילה על דעת כן עביד, ותנא קמא ורבי יהודה פליגי אי צד אחד ברבית אסור או לא וממילא מתניתין כרבי יהודה ובריייתא כתנא קמא, אבל לרבא פליגי בזה גופא אי בתי ערי חומה נחשב צד אחד ברבית דמתניתין סבר דוקא היכא שהתנו ביניהם דהוה ספק מכר ספק הלואה מקרי צד אחד ברבית אבל הכא מכר בעלמא הוא כל זמן שלא חזר בו ודאכיל דידיה קאכיל ורק כשיחזיר הלה מעותיו אז נעשה למפרע הלואה, ובריייתא סבר כיון דיודעין מקודם שאפשר שיהיה כן הוה ליה צד אחד ברבית וכנ״ל.

[אבל אין לומר דלרבא פליגי בזה, דמתני׳ סבר דלא נעקר למפרע כלל רק מכירה בעלמא הוא וכשבא לגואלה חוזר ונמכר למוכר ותנא דבריייתא סבר דנעקר המכירה למפרע ולכן הוה צד אחד ברבית, ליתא דרש״י לא חילק ביניהם לענין המכירה אלא באם מה שירויח עביד ליה הלואה וכנ״ל, שו״ר בס׳ דרך אמונה (פי״ב מממיטה ויוכל ה״ז) על דברי הרשב״א (מופע לעיל ע״ב ד״ה והמניע הר״ז רפית) דבע״ח הוה מכירה על תנאי וקשה מסוגיין דאמרינן רבית גמורה הוא משמע דהוה הלואה, ותירץ שם (בפיכ״ל) דהרשב״א אזיל בשיטת רש״י כאן דלתנא דמתני׳ אליבא דרבא אין כאן הלואה כלל אלא מכר וצריך קנין חדש והכי קיימא לן כמתני׳, ולענ״ד אינו נראה וכמוש״כ דלא פליגי בזה אי הוה מכר או הלואה אלא אי באופן שיוכל לחזור ממכר להלואה אי הוה צד אחד ברבית, וגם לכו״ע אי״צ קנין חדש וכמוש״כ לעיל (ע״ב במתני׳ ד״ה הר״ז כמין רפית)].

ועל כל פנים מבואר היטב בדברי רש״י כהקצות החושן דבתי ערי חומה מכירה מעליא הוא ולא ספק מכירה (כמוש״כ לעיל שם ולע״ב בהמתיקות), ורק כשחוזר ומביא מעות דנעשה למפרע כהלואה פליגי אי משום הכי הוה צד אחד ברבית וכנ״ל.

פירוש אחר

תוד״ה רבא אמר, פרש״י כו׳ ועוד יש לפרש כו׳, בתוספות בבבא מציעא (ס״ד ע״ב ד״ה לפי שכתוב) יש עוד פירוש וז״ל שם וצריך לדחוק ולפרש לרבא דאף על גב דההוא תנא (כ״ל תנא דמתני׳) סבר דצד אחד ברבית שרי אפילו מדרבנן (מדפנן הר״ן כמין רפיח ומינו רפיח, ופי׳ תוס׳ שם דר״ל מינה רפיח ספי׳ מדרבנן) מכל מקום סבר רבא דליכא למימר שיתיר רבי יהודה צד אחד ברבית אפילו מדרבנן כל כמה דלא מפרש בהדיא עיי״ש, ולפי זה באמת פליגי מתניתין וברייתא בצד אחד ברבית אי אסור או לא (מדרבנן) אבל רבי יהודה וחכמים לא פליגי עיי״ש.

אמאי לא ממעט בנו מגאולת יב״ח

מת הלוקח כו׳ מהו דתימא לקונה אותו אמר רחמנא כו׳, פרש״י לקונה יהא נחלט כו׳ וקונה הוא דיחזירנה אבל בנו לא כו׳, ואם תאמר אמאי הוה אמינא דלקונה קאי על גאולת י״ב חודש דדוקא הוא ולא בנו הלא קרא לא מיירי מגאולה אלא מצמיתות ואדרבה אם יש לדקדק איפכא הוה ליה למידק וקם הבית כו׳ לצמיתות לקונה ולא לבנו דהיינו שאם מת אב קודם י״ב חודש (ופי׳ ספי׳ נמת שמר יב״ח) אינו צמית לבנו, ויש לומר דליכא למימר הכי דהא כתיב לקונה אותו לדורותיו משמע דלאו דוקא לקונה אלא גם לדורותיו צמית, ואף על פי שאנו דורשין לקמן לדורותיו יצא הקדש שאין לו דורות ולכן אינו נחלט להקדש מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו שהבית צמית לקונה וגם לדורותיו רק דממילא שמעינן דהקדש שאין לו דורות לא, והכי משמע בתורת כהנים (בהר פרשׁ׳ ד׳ ה״ט) לקונה אותו יכול לו לבדו תלמוד לומר לדורותיו ושוב דרש לדורותיו יצא הקדש שאין לו דורות, משמע כנ״ל דפשטא דקרא אתי שיהא נחלט גם לדורותיו ודרשינן נמי מזה יצא הקדש שאין לו דורות, וכיון דאי אפשר למעט בנו מצמיתות שפיר הוה אמינא למעטו מגאולה ונימא דקונה הוא דיחזירנה אבל בנו לא כו׳.

ביאור המחלוקת

למי חלוט רבי אלעזר אומר לראשון רבי יוחנן אמר לשני כו׳ מה מכר לו ראשון לשני כו׳, פשטא דלישנא חלוט לראשון משמע שאחר שנת ממכרו חוזר הבית לראשון וכן פירש הר״ש בתורת כהנים (בהר פרשׁ׳ ד׳) בלישנא בתרא, ורק לרבי יוחנן נשאר הבית ביד השני כי הראשון מכר לו כל זכותו וממילא השני עומד במקומו וכן משמע קצת לישנא דרגמ״ה עייש״ה, אבל רש״י לא פירש כן דמהיכי תיתי שיפסיד לוקח שני ואיך יתבטל מכרו במה שכלתה שנה לראשון, אלא הכי פירושו דודאי הבית נשאר ביד לוקח שני אולם לענין חליטה יש לכל אחד י״ב חודש משעת לקיחתו דהיינו שאחר י״ב חודש ממכירה ראשונה נחלט לראשון אבל מכירה שניה עדיין לא נחלטה ויכול שמעון לגאול מלוי עד י״ב חודש ממכירה שניה ולרבי יוחנן גם מכירה שניה נחלטה שאין שמעון גואלה [עוד (גי׳ הסטמ״ק)] מלוי.

ומשמע מדבריו דלרבי יוחנן רק השתא דנחלטה גם מכירה שניה אין שמעון גואלה עוד מלוי אבל תוך י״ב חודש ממכירה ראשונה יכול גם שמעון לגאול מלוי וממילא דאין מובן ספיקא של הרש״ש והמנחת חינוך (מ׳ סמ״ק סוס ו׳) בזה, עוד זאת מבואר מדבריו דענין גאולת י״ב חודש אינו דוקא בבית אחוזתו שירש מאבותיו אלא אפילו בבית שקנה, שהרי לוקח ראשון יכול לגאול מלוקח שני עד י״ב חודש ממכירה א׳ או ב׳ אף על פי שאין זה בית אחוזתו אלא קנאו מראובן, וממילא דאין מובן מה שכתב השפת אמת היפך זה עיי״ש, [מלבד דק׳ דלא נאמר אחוזתו כלל בקרא דבתי ע״ח, גם מש״כ לפרש דברי ר״א אינו מובן כלל עיי״ש].

אלא שהשפת אמת הקשה קושיא עצומה, איך לרבי יוחנן מכר שמעון ללוי חליטת הבית עד שאינו יכול לגאול ממנו, והא מוכר ראשון גם כן היה הבית חלוט לו לגמרי קודם שמכרו ובודאי כשמכרו לשמעון מכר כל זכותו שיהא נחלט לו מיד ואף על פי כן אמרה תורה שאין הבית נחלט לו לשמעון עד י״ב חודש, ואם כן איך שמעון מוכר ללוי שיהא נחלט לו ללוי מיד כשנחלטת לו לשמעון והא התורה נתנה לו זכות גאולה י״ב חודש ואיך יתבטל זכות זה ע״כ, [ומינה הוציא השפ״א דדוקא בית אחוזתו איכא גאולת יב״ח ולא בבית שקנה, אבל כ״כ דדבריו צ״ע], ואין לומר דכיון שלא נחלט הבית לשמעון בשעה שמכרה ללוי אין לו במכירתו זכות גאולה מכח עצמו אלא מפני שראובן מכר לו זכות זה ולהכי מנינן י״ב חודש ממכירת ראובן, ליתא דודאי זכות גאולה לא ניתן למכירה כי רק למוכר נתנה תורה ואיך יותן זכות זה לאחרים וממילא אי לאו שיש לו לשמעון עצמו זכות גאולה במכירתו ללוי לא היה בידו לגאול כלל, ואם כן אכתי קשה איך גאולה יש לו וי״ב חודש שלעצמו אין לו.

והנראה מזה דביאור מחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן הכין הוא, דרבי אלעזר סבר דאין הכי נמי ילפינן מעד מלאת לו דמנינן י״ב חודש ממכירה ראשונה

מיהו אין זה אלא במה שנוגע למוכר ראשון אבל לגבי מוכר שני חוזר הענין ויש לו י״ב חודש למכירתו כמו שיש לו למוכר ראשון ממכירתו דמאי שנא, אבל רבי יוחנן סבר דמכירה שניה שונה ממכירה ראשונה כי מכירה ראשונה הוא מכירה מבעלים גמורין ומכירה שניה אינו אלא מכירה של בית שאינו שלו לגמרי כיון דלא נחלט לו עדיין וכדברי רבי אבא בר ממל מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו ר״ל שלא מכר מכירה גמורה כמו שמכר ראובן לו אלא מכר מה שיבוא אליו כשיוחלט לו, וממילא אי אפשר למילף מוכר שני שיש לו י״ב חודש משלו ממה שיש לו למוכר ראשון ואם כן קרא דקא מיירי מלוקח שמכר ולא קאמר אלא עד מלאת לו שנה תמימה הוי שנה לראשון ולא הוזכר גאולה אחרת משמע מינה שאין גאולה אחר י״ב חודש ממכירה ראשונה אף על פי שהוא עכשיו ביד לוקח שני, ועוד דהא קרא מסיק לקונה אותו לצמיתות ואין זה לוקח ראשון שהרי אינו שלו לצמיתות כי כבר מכרה לשני ועל כרחך דלקונה אותו קאי אלוקח שני, נמצא דקרא קאמר דבמלאת לו ללוקח ראשון שנה תמימה נחלטת לשני, [אף דדרש׳ לקמן לקונה אותו אפי׳ מיד הקדש והוא ענין אחר מ״מ פשטא דקרא לקונה אותו מיד לוקח ראשון ומקרא אין יוצא מידי פשוטו ודו״ק].

מה שאין כן לענין גאולה אדרבה משמע קרא דגם מוכר שני יש לו זכות גאולה, דהא כתיב ואם לא יִגְאַל עד מלאת לו כו׳ ולפום ריהטת הלשון הוה ליה למיכתב ואם לא יִגְאַל דהיינו בעלים שהרי אין אחר שיגאלנו לפי מאי דקיימא לן (קידושין כ״ג ורמב״ם רפי״ב מטמיטה ויובל) שאין נגאל לקרובים ולמה נקט ואם לא יִגְאַל דמשמע שיש גואל אחר, אלא על כרחך דמיירי מלוקח שמכרה ללוקח שני וגם למוכר שני יש זכות גאולה, ומכל מקום כיון דכתיב עד מלאת לו לראשון ילפינן דהגם שיש לו למוכר שני זכות גאולה עצמית אבל לענין י״ב חודש אין לו מנין בפני עצמו אלא ממכירה ראשונה מנינן וכנ״ל ודו״ק.

כל אחד יש לו שנה תמימה שלו

א״ך אבא בר ממל מכר שני בתי ערי חומה כו׳ את נחתת לעיבורא ואנא לא נחתית לעיבורא כו׳ שני טלאים כו׳, כתב בית יוסף (או״ח סי׳ נ״ה) בשם האגור שני נערים אחד נולד בכ״ט אדר ראשון והשני בא׳ באדר שני ושנת הי״ג שנה פשוטה זה שנולד בא׳ באדר השני נעשה בר מצוה בא׳ באדר וזה שנולד לפניו בכ״ט אדר הראשון אינו נעשה בר מצוה עד כ״ט באדר, ובית יוסף כתב ראיה לדבריו מסוגיין דלענין בתי ערי חומה ולענין בכור אמרינן נמי הכי.

ומקשין העולם הא סוף כל סוף זה שנולד בכ״ט אדר ראשון כבר היה בעולם כשנולד השני בא׳ באדר שני, ואם להשני כבר עברו י״ג שנה כשהגיע א׳ באדר אם כן כל שכן לזה שנולד מקודם כבר עברו לו אותן י״ג שנה ולמה אינו נעשה בר מצוה אז.

ונראה שזהו קושיית הר״ר אלחנן בשיטה מקובצת וכמו שאפרש, דהנה באמת גם לענין בתי ערי חומה גופא יש להקשות כן שגם הראשון יש לו שנתו של השני, וכנראה שזהו קושיית רבינא ולימא ליה אנא קדים שחין נורא מקמא דידך, דבלאו הכי אינו מובן קושייתו הא ילפינן לעיל מתמימה דנותנין לו חודש העיבור וגם זהו תירוצא של רבי אבא בר ממל דאמר ליה את נחית לעיבורא ואם כן מעיקרא מאי קא קשיא ליה לרבינא, אלא ודאי קושייתו כנ״ל דלימא ליה אני נשתמשתי בבית קודם ממך ובכלל שימושי גם שימושך ואם כן כשנגמר לך שנה כל שכן שנגמר לי אותו שנה, ועל זה משני דאמר ליה את נחיתת לעיבורא אנא לא נחיתנא לעיבורא פרש״י נכנסת בחודש העיבור לפיכך תפסיד דתמימה כתיב, ר״ל דאין השנה נגמרת עד שיהא תמימה דהיינו שיבוא שוב אותו היום שהתחיל ממנו ולכן יש לכל אחד שנה אחרת וזה שנחית לעיבורא יש לו שנה גדולה יותר שאינה נגמרת עד ט״ו בחודש, והוא הדין לשני טלאים דילפינן שנה שנה מהדדי כדאמרינן בגמרא.

וכתב בשיטה מקובצת (לעיל ח׳) משמע הכא דבכל דוכתא לא בעינן שנים שלמות מיום אל יום אלא היכא דגמרינן שנה מבתי ערי חומה ותימא להר״ר אלחנן מנלן די״ג ויום אחד בעינן שלמות מיום אל יום, ור״ל דהדרא קושיית רבינא לדוכתא לענין בר מצוה שהרי להראשון גם כן עבר שנתו של השני (דהא עליה דרבינא קאי ולפמנ״ת קו׳ רבינא מפני שגם לו עבר שנה) וזהו ממש קושיית העולם, ועל זה מתרץ הר״ר אלחנן שמא הוא הלכה למשה מסיני והרא״ש תירץ דילפינן מבן עשרים של יוצא צבא שהוא זמן לעונש של מעלה וכתיב שנה וגמרינן שנה מבתי ערי חומה דבעינן מיום אל יום והוא הדין לענין עונשין של מטה דהיינו י״ג שנה, [וע״ע מש״כ לעיל ע״א ד״ה והתוס׳ לענין תי׳ הרא״ש].

ואם תאמר מה דמיון איכא, הא בתי ערי חומה ובכור ובן כ׳ לעונש של מעלה אינן אלא דינין ושייך לומר שנה תמימה בעינן מיום אל יום, אבל י״ג שנים

לגדלות הרי הוא בטבע ואם עברו י״ג שנים לחבירו ועשאו אותו גדול איך לא יעשו את פעולת הבגרות אצל מאן דקשיש מיניה, הא לא קשיא דגם בטבע יש לכל אחד שנה אחרת וזהו בכלל מה שכתבו הפוסקים בשם הירושלמי (פ״ק דכתובות) אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי שבת ג׳ שנים ועברו בית דין החודש בתוליה חוזרין והכי נמי לכל אחד בפרטות שייך זה דכיון שאמרה תורה שנה תמימה הרי הטבע משתנה לכל אחד לפי תמימות שלו, וקושיית הר״ר אלחנן אינו אלא מנלן באמת דבעינן תמימות אבל כל שצריך תמימות פשיטא שגם טבעו משתנה, [וע״ע בזה בשו״ת מהר״י מינץ סי׳ ט׳ ובשו״ת חת״ס או״ח סי׳ י״ד].

והאי דהר״ר אלחנן עדיפא מהגהות מרדכי שהביא בית יוסף שם דיליף לבן י״ג שנה דחודש העיבור בכלל מההיא דבבא מציעא (ק״ע ע״ב) גבי מרחץ ומשכיר בית לחבירו, (והפ״ק ג״כ הירושלמי לענין הטעם וכנ״ל), דהא התם בתנאי קנין ושכירות מיירי ואפשר דכן הוא דעת בני אדם אבל מנלן גבי י״ג שנה דלא נעשה גדול עד אחר חודש העיבור ואדרבה בסוגיין משמע דבעי קרא על זה, אבל להר״ר אלחנן והרא״ש איכא קרא או הלכה למשה מסיני, [שו״ר שכ״כ שם בברכ״י עיי״ש, וע״ע ר״ן נדרים ס״ג ע״א ד״ה קונם].

ביאור תי׳ ב׳ של תוס׳

תוד״ה דאי ר״מ הא אמר מתנה אינה כמכר, י״ל דכיון דאינה כמכר אין בידו לגואלה לעולם כו׳ אבל נוכל לפרש כו׳, הנה פשטא דמילתא ודאי משמע כפירוש הראשון, דכיון דמתנה אינו בכלל האי קרא ליכא גביה דיני בתי ערי חומה והרי הוא כנותן מטלטלין במתנה דלית ליה פדיון כלל, אבל מפני קושייתם שלא יוכלו הלויים ליתן בתיהם במתנה חזרו ופירשו דאדרבה כיון דמתנה אינו כמכר יכול לגאול לעולם וצריך ביאור מהיכי תיתי דאית ביה דיני גאולה, ובאמת שבגמרא גופא משמע כפירושם זה דהא תנא קמא יליף דמתנה נחלט לו ללוקח מצמית צמיתות ורבי מאיר לא דריש כן וממילא לא נחלט לצמיתות אלא יכול לגאול לעולם, [ואמת שיש לפרש (וכ״כ לפי׳ הלמ״מ) דלא איצטריך קרא לחליטה אלא משום דאיכא גאולה דהא כל דליכא גאולה ממילא נחלט כמו מטלטלין, וכיון דעיקר קרא לגאולה א״כ לר״מ דמתנה אינו בכלל עיקר הכוונה דלית בי׳ דין גאולה, מיהו פשטא דגמ׳ לא משמע הכי אלא מחליטה הוא דנתמעט], אבל אכתי טעמא בעי מנלן.

וכנראה שסמכו על דבריהם לעיל, כי השיטה מקובצת שם (כ״פ ע״פ סוף ט׳) הביא קושיית התוספות כאן בשם תוספות החסרים בדפוס, [וזה כוונתם כאן במש״כ ״מה שהקשינו בפ׳ המקדיש״, ונתקשו בזה האחרונים עי׳ ברכה״ז], ותירץ שם בתירוצו השניה דמתנה אף על גב דלרבי מאיר אינה חוזרת ביובל דלא דריש תשובו מכל מקום בידו לגואלה כמו מכר ודייק כן ממתניתין דידן, ושוב הביא ממורי הרמ״ר גבי מוכר שדה אחוזה דכתיב וגאל את ממכר אחיו לרבות הניתן לו במתנה וכיון שיכול לגואלה אין זה הפקעה והוי שפיר עדיין אחוזת עולם ע״כ, ודרשא זו הוא בתורת כהנים (פ׳ בהר רפ״ה), ואף על פי שהר״ש שם כתב דזה דלא כרבי מאיר דלית ליה מתנה כמכר מכל מקום התוספות סבר דקאי גם לרבי מאיר כמו שיתבאר, ואם כן נתרבה להדיא גאולת שדה אחוזה שאף מתנה שאינה חוזרת ביובל מכל מקום לעולם אינו נחלטת לו ויכול הנותן לגאלה לעולם ומינה ילפינן נמי לענין בתי ערי חומה שאף על פי שאינה חוזרת ביובל מכל מקום אינה נחלטת ויכול לגאול לעולם, ועל זה סמכו התוספות כאן באמרם שיכול לגאול בית הניתן במתנה לעולם, [וכמובן דכ״ז דוקא בשעה שהיובל נוהג, דאעפ״י שאין שדה זו או בית זו חוזרת ביובל יש בו דיני גאולה, אבל בזה״ז שאין היובל נוהג ואין בע״ח נוהג כדאמרי׳ לעיל (כ״ט ע״פ) ליתא דיני גאולה כלל כמוש״כ רש״י שם].

[והנה לכאו׳ היה יכול התוס׳ לת׳ בפשיטות, שאני לוים דכתיב וערי הלוים בתי ערי אחוזתם גאולת עולם תהיה ללוים ולא מוזכר כלל מכירה בהאי קרא, וא״כ גאולת עולם דלוים בין במכר בין במתנה ואינו ענין לר״מ היכא דכתיב מכר אי מתנה בכלל, אלא משום דכולי קראי שם לפנ״ז ואח״ז הכל מיירי ממכירה הו״א דקאי נמי אהאי לכן עדיפא ליה לת׳ כנ״ל דאיכא ילפותא להדיא דיכול לגאול מתנה לעולם, והשתא אה״נ דקרא דגאולת עולם בין במכירה בין במתנה ודו״ק].

ואכתי צריך ביאור הא דאמרינן גבי יובל דכתיב תשובו לרבות את המתנה ורבי מאיר לא דריש הכי נמי צמית צמיתות לא דריש, מה ענין זה לזה וכי מפני שמתנת שדה אחוזה נחלטת מתנת בית אינה נחלטת, (ועי׳ רגמ״ה וגמ׳ ל״מ כן), ולכאורה הכוונה דאף שאין הדרשות דומות זה לזה מיהו תרוייהו ריבויין הן שנתרבה דבר אחד על מה שמפורש בקרא, ולחכמים אף על פי שלולא קרא נמי לא הוה מתנה כמכר אבל כל שיש ריבוייא מסתבר ליה דהמתנה נתרבה מפני שדומה למכר, ורבי מאיר סבירא ליה דכל כך אין מתנה דומה למכר שאפילו היכא דאיכא

ריבוייא לא מסתבר ליה לרבות מתנה, (סו״מ כעי״ז בשו״ת פרי יצחק מ״ב סי׳ נ״ה ד״ה אלא עיי״ש).

מיהו התינח להר״ש הנ״ל דדרשת התורת כהנים לא קאי אליבא דרבי מאיר, אבל לתוספות דדרשינן מוגאל את ממכר אחיו לרבות את המתנה אפילו לרבי מאיר תקשה והא מתנה אין דומה כלל למכר אף לענין ריבוייא דקרא, ויש לומר דדוקא היכא דשייך לרבות מילתא אחריתא לא מרבינן מתנה כיון שאינו דומה ומרבינן מה שדומה טפי אבל אי ליתא דרשא אחרת על כרחך לרבות מתנה, והנה צמית צמיתות אפשר דלא דריש ליה רבי מאיר, ותשובו דרשינן לה בתורת כהנים (סוף פרק ג׳) למילתא אחרינא לרבות המוכר שדהו ועמד בנו וגאלה שתחזור לאביו ביובל, [ועיי״ש לפנ״ז (סוף״ג) מש״כ הר״ש עה״פ ואיש אל משפחתו תשובו דרשי׳ לרבות את האשה, ואף דלכשתדקדק בדבריו אינם מתאימים עם גמ׳ דידן עכ״פ חזינן מיניה דר״מ לא דריש תשובו משום דדריש ליה למילתא אחריתי, וכ״כ היקר הערך (ד״ה אלא) להיפך דהרמב״ם שפסק כת״ק דמתנה חוזרת ביובל לכן השמיט דין התו״כ בגאלה בנו עיי״ש], אבל דרשא דוגאל את ממכר אחיו ליכא דרשא אחרינא ועל כרחך לרבות את המתנה.

חליטת הקדש

ת״ר המקדיש בית בבתי ערי חומה כו׳ גאלה אחר מיד הקדש כו׳ הגיע יום שנים עשר חודש, פרש״י משלקחו מן הגזבר, וכן כתב הרמב״ם (פי״ב מטמיטה ויובל ה״ח) די״ב חודש מנינן משעה שנגאל מיד הקדש, ולא דמי לדלעיל שאם מכרו ראשון לשני מנינן שנה ממכירה ראשונה דהתם גם ביד לוקח ראשון שייך שיוחלט אחר י״ב חודש על כן מנינן לו אבל ביד הקדש דליכא דין חליטה ליכא מנין י״ב חודש ולכן מנינן משעה שיצא מיד הקדש, [וזמש״כ הרמב״ם שאין ההקדש חולט אלא הלוקח כו׳, ר״ל ולכן לא מנינן מיציאה דהקדש, וזה פשוט ואי״צ למש״כ בחי׳ הגר״ח (עהמ״ס סי׳ נ״ט) דצריך יב״ח של אי גאולה כדי ליחלט וא״א להחשיב הזמן ביד הקדש עיי״ש], ואדרבה הגואל מיד הקדש הוא כמו לוקח מיד בעלים הראשון, דאי לאו הכי האיך יש לו דין חליטה הרי בהקדש גופא ליכא האי דינא ואיך מכרה הקדש יותר ממה שיש לה אלא ודאי דגזירת הכתוב דהוה ליה כקונה מן הבעלים, וכן משמע ברגמ״ה שכתב גאלה אחר מיד הקדש אותו אחר דינו כלוקח כו׳ עיי״ש וכן מבואר בראב״ד על התורת כהנים שם שדין הקונה מן ההקדש כאילו קנאה מן הבעלים וכן הוא ברדב״ז (פ״ה מערכין ה״ג), ונראה דזהו דדרשינן לקונה אותו ואפילו מיד הקדש הוה כקונה ממנו ודו״ק.

ובשפת אמת נסתפק היכא שקנה בית בבתי ערי חומה והקדישו קודם י״ב חודש ולא גאלה בעלים קודם שעבר י״ב חודש מי נימא דלא שייך לקונה אותו לדורותיו שהרי כשבא י״ב חודש הרי הוא ביד הקדש ואינו נחלט ויכול הבעלים לגאול לעולם, או דילמא כיון דאם היה עכשיו ביד קונה היה נחלט לו אחר שעבר י״ב חודש אם כן מה מכר ראשון לשני כל זכותו וזכה ההקדש כל זכותו ושפיר נחלט להקדש, ולענ״ד נראה פשוט דאינו נחלט להקדש, מלבד הא דלעיל דרק ביד לוקח (רעמ״ן פ״ו ס״ג) איכא מנין אבל ביד הקדש הרי הוא כביד בעלים וכאילו לא עבר י״ב חודש, גם לא מסתבר כלל שיהא נפקא מינה מהיכן בא ליד ההקדש דהא קרא משמע דהקדש אינו חולט ומהיכי תיתי שאם בא מיד קונה שיהא חולט, וחוץ מזה דבריו קשין להולמן דהא איהי גופא כתב לעיל דאין לחלק בין מוכר ראשון למוכר שני וכמו מוכר ראשון אף על פי שמכר כל זכותו מכל מקום נתנה לו תורה י״ב חודש לגאול הכי נמי מוכר שני אף על פי שמכר כל זכותו צריך שיהיה לו זכות גאולה י״ב חודש, (ומזה הוכיח דרק בית מחוזתו יש גאולת י״ח ולא בתי שקנה ועי׳ מש״כ בזה לעיל ד״ה למי מלוט), ואם כן איך יתכן לומר כאן דמוכר ראשון אי אפשר להקדיש כל זכותו עד שיהא חלוט גבי הקדש אבל מוכר שני שבידו נחלטת אחר י״ב חודש יכול להקדיש אפילו עד כדי שיוחלט אצל הקדש אתמהה.

גם מה שהקשה שם בשפת אמת מאי פריך ולחלטיה הקדש הא כל הקדש יש לו פדיון שהרי זהו רווחא דהקדש שאחרים באין ופודין אותו ואם כן ודאי שיכול לגאול לעולם ומאי שייך חליטה להקדש, ותירץ דנפקא מינה אם נתייקר וגם לענין אי מנינן משעה שיצא מיד הקדש וכנ״ל, לא ידעתי אמאי לא הביא שאר דיני בתי ערי חומה לענין נפקא מינה, כגון דין שאין בו גאולת קרובים ואינו לוה וגואל וגואל לחצאין (עי׳ רמב״ם שם רפי״ב) דכל זה לא שייך היכא דנחלט להקדש והוה פדיון בעלמא.

והנה הרמב״ם שם כתב ז״ל, המקדיש בית עיר חומה וגאלו אחר מיד הקדש כיון שעלתה לו שנה משעה שנגאל מיד ההקדש ולא גאלו בעליו נחלט ביד הגואל שאין ההקדש חולט אלא הלוקח שנאמר לקונה אותו לדורותיו ע״כ, ולכאורה מה שכתב שאין ההקדש חולט אינו שייך כאן שהרי מיירי שכבר גאלו אחר, והוה ליה

למימר מילתא באפי נפשיה דביד ההקדש אינו נחלט, והשפת אמת כתב שהוא נתינת טעם על דמנינן י״ב חודש משעת גאולה מהקדש ולא משעה שהקדישה משום שאין הקדש חולט וכמו שנתבאר לעיל, אבל פשטות לשונו לא משמע כן אלא דהוה סלקא דעתך שאף על פי שגאלה אחר יהא נחלט להקדש קא משמע לן שאין ההקדש חולט ונשאר ביד הלוקח וצריך ביאור, מיהו אי נימא דסבירא ליה להרמב״ם כדעת הר״ש בתורת כהנים (מובא לעיל ד״ה למי חלוט) דלרבי אלעזר חלוט לראשון היינו שהבית חוזרת לראשון ולרבי יוחנן אינו חוזר משום מה מכר כו׳, (ובדברי הרמב״ם לעיל שם ה״ד אין הכרע מי כר״ש מו כפרש״י), היה אפשר לומר דגבי הקדש ליתא לסברת רבי יוחנן דלא דמי פודה מהקדש ללוקח ולכן הוה אמינא שיהא נחלט להקדש דהיינו שיחזור הבית להקדש קא משמע לן קרא לקונה אותו לדורותיו דנחלט לקונה אותו מיד הקדש.

ולפי זה יהיה ביאור הסוגיא כאן, דמאי דפריך ולחלטיה הקדש לא קאי אלפני פניו על מקדיש בית שגואל לעולם אמאי לא נחלט להקדש דהא פשיטא דכל הקדש לפדיון עומד וכנ״ל, אלא קאי אלפניו על גאלה אחר מיד הקדש חלוט לו דילפינן מלקונה אותו ואמאי ולחלטיה הקדש ר״ל אחר י״ב חודש משעה שהקדישה אמאי אינו חוזר להקדש כמו במכר ראשון לשני ויהיה על זה פדיון חדש ואדרבה נדרוש לקונה אותו ואפילו הקדש [וע״כ דהקדש נמי מקרי קונה דאל״ה גם אם נפרש דקאי אלפני פניו תקשה מאי פריך ולחלטיה הקדש הא מדכתיב לקונה משמע דאין חליטה אלא לקונה והקדש לאו קונה הוא], **ומשני** אמר קרא לדורותיו, וממילא דלא קשה כלל קושיית השפת אמת ודו״ק.

[ודע דבתו״כ (בהר סוף פרק ד׳) כתיב לצמיתות לקונה אותו לדורותיו לא יצא ביובל יצא הקדש שאין לו דורות, ובפי׳ רבינו הלל כ׳ ז״ל יצא הקדש שאין לו דורות ואם הקדיש ולא גאל עד שנה לא הוה נחלט להקדש אלא מצי לגאול עד יובל ע״כ, משמע דביובל חוזר לבעלים, ולפי״ז יל״פ קושיית הגמרא בפשיטות ולחלטיה הקדש שלא יצא לבעלים ביובל רק יהיה אצל הקדש לעולם עד שיפדנה, ברם לאו קושטא הוא כי הגם שלישנא דתו״כ דייק כוותי׳ שכ׳ לצמיתות כו׳ לא יצא ביובל יצא הקדש כו׳, דמשמע דיצא הקדש קאי על לא יצא ביובל לומר דהקדש יוצא (למ״ש מיהו לפ״ז יפל ביובל מן מקומן כמן וכן בס״ם מיהו מובא מפל לקמן דהכא מיהו מילתא מתמיהא), מ״מ צ״ע מגמ׳ לקמן (ל״ג ע״ב) דמוכח שאין יציאה ביובל לבע״ח שהקדיש וכמו שיתבאר שם (ד״ה מתקיף לה רב זעירא), ואף דאפשר ליישב שהתו״כ חולק אש״ס דילן עמש״כ שם אבל עכ״פ א״א לפרש פירכת הגמ׳ ולחלטיה הקדש שלא יצא ביובל דש״ס דילן ודאי לס״ל יציאה ביובל להקדיש בית בבע״ח עיי״ש ודו״ק].

אין המוכר צריך קנין כשחוזר לביתו ודלא כהגרי״ז

במתני׳ בראשונה היה נוטמן כו׳ התקין הלל כו׳ ויהא שובר את הדלת ונכנס אימתי שירצה, משמע שאין המוכר צריך קנין חדש אלא פורץ ונכנס לתוך שלו וכן מוכח מכל השקלא וטריא אי נתינה בעל כרחו הוה נתינה שאין צריך אלא נתינה ללוקח ולא קנין, וכן כתב הריטב״א החדשים בבבא מציעא (ס״ג ע״ב) הובא לעיל (בקס״ו ד״ה לכו״ע עמש״כ שם) וכן כתב המחנה אפרים (מלוה ולוה סי׳ י״ג ד״ה ובמיתי למתניתין) והנודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ ע״ה) והמנחת חינוך (סי׳ ס״מ עיי״ש) ודלא כמו שכתב הגרי״ז דשובר הדלת כדי לעשות קנין, ומלבד שהוא נגד כל הנ״ל גם אינו מובן אם הכוונה שהוא צריך קנין למה נקט דוקא קנין זה הא אם ירצה יכנס דרך החלון ויקנה בנעל וגדר, אלא ודאי דמתניתין להיפך קאמר דאין צריך שום קנין ורשות מן הבעלים אלא פורץ לו לפנים מתי שירצה, [ומש״כ הגרי״ז מבועז שעשה קנין דכתי׳ שלף איש נעלו, התם לא הוה גאולה מלוקח כי עדיין לא נמכר כמבואר ברש״י שם (קמפ׳ ג׳ פ״ט ופיקל הערך רימ פרקין מניח כן ממהרם״ל ומהרם״ח עיי״ש), והקנין לא היה אלא שבועז יכנס תחת פלוני אלמוני להיות הגואל עיין מלבי״ם שם].

איך משמע שהיובל מן התורה

תוד״ה התקין הלל, הכא משמע דבימי הלל כו׳ היו נוהגין יובל כו׳ וקשה לפרש״י כו׳ וכאן משמע דבבית שני היה יובל נוהג מן התורה, הרמב״ן ושאר ראשונים בגיטין שם דחו דיש לומר מה שנהג יובל בבית שני מדרבנן הוה וצריך ביאור באמת איך משמע ליה לתוספות דהיה נוהג מן התורה דילמא דרבנן, ובפני יהושע בגיטין שם כתב מדאמרינן לעיל (ע״ב) דבתי ערי חומה רבית גמורה אלא שהתורה התירתו לא היו מתקנין רבנן מילתא דאתי לידי איסורא דאורייתא ובגרש ירחים שם תמה עליו דאי אין בתי ערי חומה נוהג מן התורה הרי לא ניתן לחזרה והוא חלוט ללוקח וחכמים תקנו שיחזיר לו בתוך שנתו ומה מקום לרבית עיי״ש, ולא ידעתי איך נדחה דברי הפני יהושע בזה ומאי נפקא מינה אי חוזר מדאורייתא או מדרבנן סוף כל סוף כיון שביד מוכר לבטל המכר ולהחזיר המעות וליטול ביתו נמצא דמעות הלואה למפרע (כמו שנתבאר שם במתני׳ עיי״ש) והלה גר שם בחינם והרי זה רבית, אלא אי קשיא (על הפנ״י) הכי קשיא שהרי דברי התוספות כאן הם דברי ר״ת (כמובאר בגיטין שם תוד״ה נזמן) והרי התוספות

לעיל (ע״פ ד״ה והתניא) כתבו דלר״ת צריך לומר דהא דאמרינן רבית גמורה הוא מדרבנן קאמר וכיון שכן למה לא יתקנו רבנן בתי ערי חומה הם אמרו והם אמרו.

אבל לכאורה סברת ר״ת פשוטה דלהכי משמע ליה שהיה היובל מן התורה כי לא מצינו בשום מקום יובל מדרבנן, בשלמא שמיטה דאמרינן בגיטין שם בשביעית בזמן הזה וכו׳ משמע שאין כל הזמנים שוין ואיכא שביעית בזמן הזה שאינו דומה לשביעית שבשנים כתיקונם אבל ביובל לא מצינו ומהיכי תיתי לומר שרבנן תקנו יובל, ועוד דאמרינן לקמן (ל״ג ע״פ) ומי מנו שמיטין ויובלות כו׳ ומשני מנו יובלות לקדש שמיטין ואמאי לא משני מנו יובלות משום שמדרבנן היה נוהג אלא משמע שאם אין יובל נוהג מן התורה אין יובל מדרבנן ואם כן אי מצינו שהיה נוהג ודאי מדאורייתא היה, ואם תאמר מאי טעמא באמת לא ינהגו יובל מדרבנן כבר תירצו התוספות בגיטין (ל״ו ע״ג ד״ה ותקון) משום דאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה ליאסר בעבודת קרקע שתי שנים רצופות, [ומ״מ משה״ק הפנ״י אמאי לא פריך לקמן שם ומי מנו כו׳ ממתני׳ דבראשונה היה נטמן שפיר הק׳ עיי״ש לקמן].

בדברי הגר״ח שתי׳ קו׳ התוס׳

שם בא״ד, וקשה לפרש״י כו׳, בחידושי הגר״ח (על הש״ס סי׳ ק״ס) כתב לתרץ קושיית התוספות, דהא דאמרינן לעיל דאין בתי ערי חומה נוהג כשאין היובל נוהג משום דכתיב לא יצא ביובל (ר״ל דכתי׳ ושם לפ יגאל עד מלאת לו שנה תמימה וקס הניח כו׳ לקושה מומו לדוכותיו לפ יפ ביובל) אם כן יש לומר דאין צריך שינהג היובל אלא שיהא הדין של לא יצא ביובל, דהא דבעינן כל יושביה עליה אינו אלא לענין קיום בפועל אבל החזרת שדות אפילו אם היה המכירה כשלא היו יושביה עליה ושוב חזרו ועשו יובל שפיר חוזרת והך בית נמי לולא דהיתה נחלטת היתה חוזרת בגוונא שבשעת היובל איכא כל יושביה עליה, נמצא דמהני שעת חלוטה אפילו אין היובל נוהג לענין שאם יחזור היובל לא יצא ביובל ואם כן שפיר יש לומר דנוהג בתי ערי חומה אפילו אין יושביה עליה [ומיושב קו׳ התוס׳], והא דאמרינן שאינו נוהג בזמן שאין היובל נוהג היינו דוקא כשלא שייך כלל יובל דהיינו כשחסר ביאת כולכם וכמו שנתבאר ברמב״ם (עי׳ גר״פ פ״פ מתרומות ה״י) דאז בכלל לא שייך קרא דלא יצא ביובל דהא ליכא דין יובל כל עיקר.

והנה הרשב״א בגיטין כתב דנהג יובל בבית שני מדרבנן אבל ברמב״ם לא משמע כן שהרי כתב (פ״י מהמו״י ה״פ וה״ט) משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות כו׳ ובזמן שהיובל נוהג נוהג דין עבד עברי ודין בתי ערי חומה ודין שדה חרמים כו׳ ובזמן שאין היובל נוהג אין נוהג עבד עברי ולא בתי ערי חומה ולא שדה אחוזה כו׳ ונוהגת שביעית בארץ מדבריהם וכן השמטת כספים בכל מקום מדבריהם ע״כ, הרי דמלבד הני תרתי (שביעית והשמטת כספים) גם מדבריהם לא נהגו, אבל לפי מה שנתבאר איכא תרי טעמי דלא נהג יובל בבית שני חדא משום ביאת כולכם ועוד דאין כל יושביה עליה, ומהא דבעי ביאת כולכם אכתי נוהג מדרבנן כמו שכתב הרמב״ם (תרומות סוף הכ״ו) דתרומה בזמן הזה דרבנן דאף דליכא ביאת כולכם מדרבנן מיהא נוהג ורק בטעמא דאין כל יושביה עליה ליכא חיוב דרבנן והא דבתי ערי חומה הרי תלוי בביאת כולכם וכנ״ל וממילא דשפיר נהג מדרבנן עכ״ד הגר״ח, ואין כוונתו ברורה איך מתיישב הרמב״ם לפי זה.

וראיתי בשיעורי הגרמ״ד דמפרש לה דמה שכתב הרמב״ם דכל דינים אלו אין נהגין מדרבנן מלבד שמיטה והשמטת כספים זהו לענין החסרון של כל יושביה עליה שהתחיל בה (ה״פ) דבזה לא תיקנו חכמים היכא דאינו נוהג, אבל שפיר יש לומר שהיה בתי ערי חומה נוהג בבית שני מדרבנן דהא דאין כל יושביה עליה אינו הפקעה לדין יובל ושפיר שייך שינהוג בתי ערי חומה וכנ״ל ומה שמופקע דין יובל בעצם מפני שאין ביאת כולכם הא בזה מצינו שנוהג על כל פנים מדרבנן עיי״ש.

ודברים אלו צריכין עיון טובא, חדא מה שכתב (הגר״ח) דהא דאמרינן שאינו נוהג בזמן שאין היובל נוהג היינו בשחסר ביאת כולכם, הא בגמרא ליתא כי האי לישנא ״שאינו נוהג בזמן שאין היובל נוהג״ רק להיפך ״אלא בזמן שהיובל נוהג״ ולשון בזמן שהיובל נוהג פירושו שהיובל נוהג ולא שיכול לנהוג, ובכלל איך נוקים בגמרא דמיירי רק כשיש חסרון דביאת כולכם וחסרון זה אינו מוזכר בגמרא ובחז״ל בשום מקום (עי׳ לעיל י״ג ע״פ תוד״ה הך שית סוף ג׳), ועוד הרי עיקר הילפותא מלא יצא ביובל הוא כמו אידך ילפותות שם דמשום שנזכר יובל בהדי הלכתא ילפינן דליתא להלכתא אלא אם כן היובל נוהג אבל מהיכי תיתי שהילפותא הוא שצריך שיהני מעשיו עתה לענין היובל אם יבוא ושזה לבד סגי אם מהני החליטה בכח דהיינו אם יבוא יובל ואין צריך שבפועל יהיה היובל, ועוד איך נפרש הא דאמרינן התם אין גר תושב נוהג כו׳ ופרש״י שיהא ישראל מצווה להחיותו וכי נימא גם כן דצריך שיהני מעשיו לענין היובל.

ומה שכתב ליישב הרמב״ם, מלבד מה שכבר נתבאר לעיל שם (י״ג ע״ב) דאין שום רמז בדברי הרמב״ם שיהא חסרון של ביאת כולכם לענין שמיטה ויובל אבל הכא מעיקרא דדינא פירכא הוא, חדא שהרמב״ם כתב להדיא (עכ״פ לשיטתו ע׳ לקמן) דבזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג כל הדברים האלו, ואיך תאמר דבאמת נוהג, ועוד אפילו לשיטתו מה שכתב שהרמב״ם לא איירי אלא בחסרון דאין כל יושביה עליה תימה דאדרבה משום האי טעמא היה נוהג דברים אלו מדאורייתא וכמו שכתב מתחילה דאין זה חסרון בעצם דין היובל, ורק מטעם ביאת כולכם אינו נוהג מדאורייתא ואיך קאמר הרמב״ם דאינו נוהג מדרבנן משום דאין כל יושביה עליה, [סוף דבר לשיטתו הרמב״ם הזכיר טעם אחד ומההיא טעמא צריך היה שינהוג מה״ת אבל הרמב״ם כ׳ שאינו נוהג, וחוץ מזה יש עוד טעם (שלא הזכירה הרמב״ס שום מקום) ומאותו טעם היובל נוהג מדרבנן, ומפני כך אנו אומרים שאף על פי שהרמב״ם כתב שאינו נוהג אפי׳ מדרבנן מכל מקום באמת הוא נוהג אתמהה].

ואי משום הקושי בדברי הרמב״ם, הנה אם נימא כהכסף משנה שם והרדב״ז (פ״ל הכ״ט) דשביעית בזמן הזה דאורייתא [וכאידך גי׳ בהרמב״ם ״חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכ״מ מדבריהם״ וקאי תיבת מדבריהם רק על השמטת כספים] לא קשה מידי, דהכי קאמר בזמן שאין יובל נוהג כל אלו אין נוהגין ״מן התורה״ חוץ משביעית והשמטת כספים ״בכל מקום״ מדבריהם ר״ל כולהו מדרבנן נהגי והני יוצאין מן הכלל דשביעית מן התורה והשמטת כספים בכל מקום, אלא אפילו אם נימא דלא כהכסף משנה ורדב״ז שערי תירוצים לא ננעלו, [עי׳ בס׳ המפתח בשם חסדי דוד דקאי גם על אחר החורבן ולכן נקיט הכי, ובקר״א יבמות (פ״ג ע״ב ד״ה וכן) כ׳ דלהרמב״ם כל מצות התלויות בארץ מאיליהן קבלו עליהם וכר״א בירושלמי (רפ״ו מסכת שביעית) לענין מעשרות, ולפי״ז שפיר כ׳ הרמב״ם דמדרבנן פטורין לבד מאלו ורק מאילהן קבלו שאר הדברים ודו״ק].

ל״ב ע״א

בתום׳ (המתחיל לעיל ע״ב) **שם, בא״ד וכן משמע בכריתות כו׳ ושפחה חרופה היינו חציה שפחה וחציה בת חורין כו׳**, הרשב״א גיטין האריך לדחות ראיה זו ועיין מה שכתב עליו בשאגת אריה החדשות (סי׳ ט״ו ס״ג), ומה שהקשה שם (בשם״ג) על הרמב״ן שכתב שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל שהוא עובד לעולם ודינו כעבד עברי להתירו בשפחה וקשה עליו מהא דלקמן (ל״ג ע״ב) דכתיב בירמיה מקץ שבע שנים כו׳ עיין מה שכתבתי שם (תוד״ה אלא מלמד).

שי׳ ר״ת דיובל נהג בבית שני

שם, בא״ד וצ״ל כו׳ דנהגו יובלות בבית שני ואע״ג דכל ישראל לא חזרו בימי עזרא כדכתיב כל הקהל כאחד כו׳ ומיהו מכל שבט ושבט חזרו מקצתן והוי שפיר כמו כל יושביה עליה כו׳, זהו דעת ר״ת בתוספות גיטין ומוסיף שם והא דאמר בסוף ערכין (ל״ג ע״ב) מנו יובלות לקדש שמיטין דמשמע דיובל לא נהוג היינו למאי דסלקא דעתך התם מעיקרא דלא חזרו עשרת השבטים שגלו ולא היו בגלות בבל אלא ב׳ שבטים וכשעלו בבית שני לא היו כל יושביה עליה אבל במסקנא דאמרינן דירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהן נמצאו דהיו שם מי״ב שבטים ואף על גב שלא עלו כולם, [ול׳ ר״ת בס׳ הישר כיון שחזר מכל שבט ושבט ״והיו יושבים בעריהם״, ועי׳ לקמן], ומסיק התוספות שם ומיהו קשה דזיל קרי בי רב הוא דבעזרא מני לכל י״ב שבטים, כן הוא הגירסא שלנו אבל הגירסא הנכונה הוא דבעזרא ״לא״ מני לכל י״ב שבטים וכן הוא ברמב״ן בחידושיו שם שהמקראות מוכיחים דלא היו אלא אנשי יהודה ובנימין כדכתיב בעזרא (י׳ ט׳) ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין כו׳ וזה קשיא על ר״ת.

אבל דעת ר״ת מבואר בסדר עולם (פכ״ט) כל הקהל כאחד ארבע רבוא וכו׳ ובפרט אינן אלא שלשים אלף כו׳ ושנים עשר אלף היכן הם אלא אלו שעלו משאר השבטים (הובא בגרס״י בעזרא שם) הרי שהיו שם משאר השבטים וכן הוא בחידושי הריטב״א על שם ר״ת (ומה שהק׳ עליו ע׳ לקמן) וכן בחידושי הר״ן[א], אלא שהוא חולק וז״ל ואותם שנים עשר אלף שהיו משאר שבטים נראין הדברים

(א) בחזו״א שביעית (סי׳ ג׳ סק״י) מביא מס׳ זכרון יהונתן שהק׳ על הרמב״ן (שהשמ דנכי ר״ם) מהא דסדר עולם [וכנראה שלא ראו שהריטב״א והר״ן כ״כ כן ע״ש ר״ת], וכ׳ החזו״א ומיהו משמע בגמ׳ דאותן שעלו לא היו מכל השבטים כולן כו׳ דאל״כ מאי פריך (לקמן ל״ג ע״ב) השתא משגלה שבט ראובן כו׳ ומאי ק״ו הוא אדרבה עזרא עדיף שהיו עמו כל י״ב שבטים אלא ע״כ קים ליה שלא היו מכל השבטים כו׳ ע״כ, וצריך עיון דהלא ר״ת גופא קאמר דהא דפריך השתא משגלה כו׳ ומשני מני יובלות לקדש שמיטין היינו לפי מאי דס״ד דלא חזרו עשרת השבטים ולא היו בגלות בבל והא דאמר שעלו מכל י״ב שבטים היינו למסקנא שירמיהו החזירן, וא״כ מאי מקשה ממסקנא על ההו״א וצ״ע.

שמשבט שמעון ומנשה ואפרים בלבד היו דכתיב בפסח שעשו בימי חזקיהו (דבה״ב ל׳ כ״ה) ויעשו כל יהודה ובנימין פסח גדול לה׳ והגרים עמהם ממנשה ושמעון ואפרים כו׳ ע״כ, (ולפנינו ליתא אלא הכי כתי׳ ויצמחו כל קהל יהודה כו׳ ולא נזכר שמעון ממנשה ואפרים ואפשר דל״ל מאפרים ומנשה יששכר וזבולון וקאי אלעיל פסוק י״א כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבולון לא הטהרו כו׳).

ותימה בשלמא מה שמקשין מקרא דעזרא ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין כו׳ מובן שפיר דמשמע להו שלא היו בימי עזרא אלא אלו (ור״ת ס״ל דהס העיקר וכדלקמן), אבל מה שמביאין מדברי הימים שלא חזרו מכל השבטים תמוה, דהא מבואר לקמן (ל״ג ע״ב) דירמיהו החזירן ונהג יובל עד ימי צדקיהו וכן מבואר לעיל (י״ג ע״ג) דרק הנך שני דאגלינהו סנחרב עד דאתא ירמיה אהדרינהו לא קחשיב אבל מדאדרינהו שפיר קחשיב לשני היובל ועל כרחך שחזרו מכל השבטים, והכי נמי משמע קרא דכתיב (לעיל מיניה פסוק ה׳) ויעמידו דבר להעביר קול בכל ישראל מבאר שבע ועד דן לבוא לעשות פסח לה׳ כו׳ וברש״י פירש זהו תחום עשרת השבטים, ולמה העבירו קול אם לא היו שם, ואף דכתיב בתר הכי (פסוק י׳) ויהיו הרצים עוברים מעיר לעיר בארץ אפרים ומנשה ועד זבולון ויהיו משחיקים כו׳ אך אנשים מאשר ומנשה ומזבולון נכנעו כו׳ דלכאורה משמע דרק אותן שבטים היו, ליתא שהרי אינו נזכר שם בנימין והם ודאי היו (גם מוזכר שבט מנשה שמיני מוזכר בשמה מקומות).

וביון שכן שפיר יש לומר שעלו מכל השבטים עם עזרא, ולכן כתיב שם (ז׳ ל״ה) הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות לאלהי ישראל פרים שנים עשר על כל ישראל כו׳ צפירי חטאת שנים עשר עיין רלב״ג שם [ר״ל אחר דמשמע לר״ת שעלו מי״ב שבטים מסתמא ה״ט שהקריבו כנגדם אבל מזה לחוד אין הכרח שהיו שם י״ב שבטים ולכן א״א לומר כהי״מ הגי׳ שלנו בתוס׳ גיטין דבעזרא ״מני״ לכל י״ב שבטים דהיינו קרא הנ״ל, דזה אינו דלא מנינהו אלא הקריבו כנגדם], והא דכתיב ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין כו׳ משום שהם היו העיקר.

ואם תאמר הא דאמרינן (לקמן שם) משגלו שבט ראובן וכו׳ בטלו היובלות והרי לא מסתבר שלא נשאר קצת מכל שבט ואם כן לר״ת דסגי במקצת מן השבט אמאי לא מקרי כל יושביה עליה, יש לומר דמכל מקום אלו שנשארו מעורבין היו (בפ׳ שמחרב ובלבל שם העולם והוסיף שם מלומות שמרות כמעולה נקרא) ולא מהני לענין יובל ומזה הטעם מביא הגמרא (שם) המשך הברייתא (והוא ממו״ק בהר פ״ג) בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין, אבל כשחזרו ישבו במקומם וכן בימי עזרא וכדלקמן.

והנה הראשונים שם מקשין עוד כמה קושיות על ר״ת, חדא דהרבה כרכים לא כבשום עולי בבל ונתיישבו במקצתה של ארץ ישראל במה שרצו ולא נתחלקו השבטים וכשהן מעורבין אין יובל נוהג, ולזה יש לומר בדעת ר״ת דקרא משמע שאכן ישבו בעריהם שבתחלה דכתיב (עזרא ג׳ ע׳) וישבו הכהנים והלוים ומן העם כו׳ בעריהם וכל ישראל בעריהם משמע בערים שהיו נחלתם לפני שגלו (וכן פי׳ במעולה דוד שם).

עוד הקשו דאפילו תימא דאותן י״ב אלף מכל שאר השבטים היו שם אטו משום מעוטא דמעוטא קרי בה כל יושביה עליה, ובחתם סופר שם כתב ליישב דודאי ירמיהו לא החזיר אלא מעט מכל שבט כדי שימלוך יאשיהו על י״ב שבטים ואותן שהחזיר גלו לבבל ועלו עם עזרא אך זה תליא בפלוגתא בפרק חלק (ק״י ע״ב) שרבי עקיבא אומר אותן שבלחלח וחבר אין עתידין לחזור לעולם ונמצא שלא נשאר מהם אלא אותן שהחזיר ירמיה ועלו עם עזרא והוה כל יושביה אבל אנן קיימא לן כרבי אליעזר התם שעתידין לחזור במהרה בימינו נמצא אותן מעט שהחזיר ירמיהו ושעלו בימי עזרא לא מקרי כל יושביה וסוגיא דערכין כרבי עקיבא דלא כהלכתא עכ״ד, ובאמת כדבריו כתב רש״י בחלק שם דירמיהו לא החזיר אלא מקצתן אבל מה שכתב דסוגיא דערכין שלא כהלכתא צריך עיון דאם כן עדיין קשה אר״ת שהיה יובל בבית שני וזה ליתא לרבי אליעזר דקיימא לן כוותיה, ולענ״ד דעת ר״ת דאפילו יחזרו במהרה מכל מקום כל זמן שאבודין לא חשיבי (וכמ״ש לר״ם שם שמס מעשיהם כיום הזה ימין חוזרין וכן לרבי שהס נמיס לעוה״ב ס״ל עתה עתה ל״ם שיצוץ) ולכן מה שעלו עם עזרא חשוב כל יושביה לכולי עלמא.

ונראה עוד דהנה מקור הברייתא (לקמן ל״ג ע״ב) בתורת כהנים (בהר פרק ג׳ ה״ג) יושביה בזמן שיושביה עליה כו׳ לכל יושביה נמצא אומר כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות, ובפירוש הראב״ד כתב כלומר אף על פי שלא היו יושבי הארץ המיוחדת מעכבין את היובלות ע״כ, נראה מזה שהריבוי כל יושביה עליה לאו למימרא שצריך כולו (אז ריבוי) של כל שבט ושבט אלא על מספר השבטים קאי שצריך כל השבטים גם שבט ראובן גד ומנשה שאף שאינם אלא בעבר הירדן

נתרבו לדין יושביה שאם חסרו הם מקרי שחסר יושביה של ארץ ישראל אבל לא נאמר כלל שצריך כל יושביה של כל שבט, ולכן שפיר יש לומר כר״ת דאפילו מיעוטא דמיעוטא חשיב [כל שהם בעריהם וכמוש״כ בס׳ הישר ״והיו יושבים בעריהם״], ובזה מדוקדק דברי ר״ת (כפי שהגיהו הרמב״ן) ז״ל מיהו מכל השבטים עלו ולא היתה ארץ ישראל חסרה שבט וכיון שכן כל יושביה עליה קרינא ביה ודו״ק.

עוד הקשו הראשונים דאמרינן בכתובות (כ״ה ע״ב) אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן משום דכתיב בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא ביאת מקצתכם וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוקי, ואם עלו מכל השבטים עד שקרא בהם כל יושביה עליה כל שכן שאני קורא בהם בבואכם ע״כ, מיהו תוספות בנדה (מ״ז ע״ב ד״ה לפ) כבר תירצו דבבואכם משמע טפי בביאת כולכם, וראיתי מתקשין בדבריהם (בשמג״ה המדפוס (סי׳ ט״ו) כ׳ שהסכים עוד[ת] טפי דכל יושביה משמע טפי שיהיה כולם מלשון בנותיכם) אבל נראה כוונתם משום שמשמע מדבר לנוכח כל ישראל ומומר להם בנותיכם (ולפ קשמר כי תבואו כמו בכל מקום עי׳ רש״י כתובות שם) משמע ליה דבעי ביאת כולכם מה שאין כן וקראתם דרור לכל יושביה לא נאמר יושביכם או כאשר אתם יושבים דליבעי כולם יושבים ואין הריבוי דכל יושביה אלא שיהא נמצא מכל שבט, וכל שכן לפי המבואר לעיל שאין הריבוי אלא לומר שמחשבים גם שבט גד וראובן ליושבי הארץ אם כן לא בא כלל לריבוי שיהא צריך כולו או רובו של שבט וכנ״ל.

דעת האגודה דבאנוס כל השנה אינו נחלט

מדאיצטריך ליה לְהִלֵּל לְתקוני כו׳, כתב בית יוסף (סו״מ סי׳ ל״ז) בשם האגודה מכאן נראה שאדם שנדר לעשות דבר בתוך ל׳ יום או זמן אחר ולא נאנס תוך הזמן והיה יכול לעשותו וביומא דמשלם זמנא נאנס לא מקרי אונס מדהוצרך הלל לתקוני דהא הכא נאנס ביום אחרון, ובקצות החושן (רסי׳ נ״ה) הקשה על זה הא רבא אמר דמתקנתו של הלל נשמע הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי מאתיים זוז כו׳ מכלל דבעלמא נתינה בעל כרחו לא הוי נתינה, ״והא אם אינו רוצה לקבל ודאי הוי אונס שרוצה ליתן ואינו רוצה לקבל ואם כן למה ליה להלל לתיקוני״ ע״כ, והלשון מגומגם וכנראה דר״ל מדהוכיח האגודה דאונס ביום אחרון לא הוי אונס שמע מינה דאי הוה אנוס כל י״ב חודש הוה אונס, והא גבי גט אין הבעל רוצה ליטול המאתיים זוז מן האשה וכל הל׳ יום הוא מסרב ואם כן ודאי הוה אנוס אלא על כרחך דאין טענת אונס בגיטין, והנה אם זה קושייתו אינו מובן איך נראה מזה דגם בבתי ערי חומה אין טענת אונס והרי אם היה רוצה ליתן כל י״ב חודש והלה מסרב לקבל בית דין יכופו אותו ליקח כמבואר ברא״ש כאן (בסמ״ק פוס י״ז) ובתוספות והרשב״א בגיטין שם ומשום הכי לית ליה טענת אונס, ואין הכי נמי אם הטמין עצמו כל י״ב חודש ולא היה ביד בית דין לכופו ליקח שפיר יש לומר דלולא תקנת הלל באמת היה לו טענת אונס גמור, וממילא שפיר קאמר האגודה דהכא שלא ביקש ליתן כל י״ב חודש ורק ביום אחרון בא והלה הטמין את עצמו ואין ביד בית דין לכופו ליקח בזה אי אונס ביום אחרון הוה אונס לא הוצרך הלל לתיקוני ומדהוצרך לתקן יש להוכיח דאונס ביום אחרון לא הוי אונס, [ואפשר דבגט נמי כופין אותו ליקח מן האשה אם מסרב כל הזמן וכדמשמע ברשב״א שם שהתנאי היה שהוא יקבל עיי״ש].

ומה שכתב הקצות החושן דבית בבתי ערי חומה הוה כמו מגרש על מנת שתתן לי מאתיים זוז ואירע אונס שלא היתה יכולה ליתן אפילו הכי כל זמן שלא נתנה אינה מגורשת דהוי אונס רחמנא חייביה לא אמרינן, ובית בבתי ערי חומה תיכף נקנה ללוקח אלא שצותה תורה על תנאי שיהיה רשות ביד הלוקח לפדות תוך שנה וכל שלא פדאו אפילו על ידי אונס אין השדה חוזר למוכר דאונס כמאן דעביד לא אמרינן עכ״ד, הנה כבר נתבאר לעיל (ג״ח ע״ב ד״ה והמגיה) דהנכון כדבריו דמכירה גמורה הוא רק שיכול מוכר תוך י״ב חודש לעקור המכירה למפרע אבל כל זמן שלא בא הרי הוא ביד לוקח כמכירה ממש וכמבואר ברשב״א גיטין שם (ולפ כהגהמיוס דהוה ספק הלוקח ספק מכר עיי״ש), אולם עדיין אין מזה תפיסה על האגודה דמכירה לחוד וחליטה לחוד, דאף על גב דלענין מכירה אונס כמאן דעביד לא אמרינן ואין המכירה נעקרת מפני האונס אבל לענין חליטה יש לומר דמהני אונס שלא יחלט.

וטעמא נראה פשוט, די״ב חודש זכות הוא שזכתה תורה למוכר שיהיה לו זמן שיהא יכול לפדות וגם מצוה איכא ולא מסתבר כלל שיהא ביד לוקח לעכב כל זה במה שאינו נוטל המעות או שמטמין עצמו כל אותו הזמן, ולכן סבירא ליה להאגודה שבאופן כזה דהוה אונס גמור מצד הלוקח לא חשבינן ליה למוכר כאילו עבר י״ב חודש ששוב אינו גואל אלא דלא צמית ללוקח ואין החוטא נשכר, ואין הכי נמי שאינו חוזר למוכר דאונס כמאן דעביד לא אמרינן ולא הוה כאילו נתן מעות

אבל כמו כן לא הפסיד זכות גאולתו שנתנה לו תורה דבזה שייך שפיר אונס רחמנא פטריה, (ולפי זה המוציא מיד המוכר כגון שמין לו מעות לא יפסיד הלוקח משום פירות דזה נכלל בכלל שמתנה לו תורה שהרי הפסיד ידו לגמול גומל מי לימא לגלוקח, אבל הכא בפירות הלוקח ממרינן), ומובן היטיב מאי דקאמר האגודה דאי לאו דאונס ביום אחרון לא הוה אונס הוה אמינא דכשחסר לו יום האחרון שאינו יכול לפדות גם כן מקרי אנוס ויוכל לפדות למחר.

נמצא דדברי האגודה עולין שפיר בקנה אחד עם דברי הרשב״א בגיטין, דבתי ערי חומה הוה מכירה גמורה רק שיש לו למוכר י״ב חודש לעקור המכירה וכל שעבר י״ב חודש ולא גאלה המוכר ואפילו באונס הרי היא צמית ללוקח ורק אם הלוקח הוא המעכב אז אין המוכר מפסיד זכות גאולתו, וכמה האחרונים הבינו גם כן את דברי האגודה כנ״ל אלא דמשמע להם שהרשב״א חולק על זה ולענ״ד אין סתירה בדבריהם ודו״ק, [עי׳ מג״א (סי׳ ק״פ סק״פ) ובהגה׳ רעק״א שם ובמנ״ח (מ׳ ס״מ) ובדברי משפט (רסי׳ נ״ה ומשפ״ק שם ל״ג ל״ק כ״כ עיש״ה)].

מה הפירוש ״צורך״

תוד״ה מדאיצטריך הלל, בא״ד וי״ל דודאי מתנה דרשות שאין לו צורך כו׳ אלא במתנה שיש בה צורך פליגי כו׳ אבל היכא דאיכא חובה כו׳, צריך ביאור וכי בשביל שיש לו צורך יכול להכריח לשני לקבל וכי מה ענין זה לזה, בשלמא מאי דקאמר דהיכא דאיכא חובה לנותן יכול ליתן בעל כרחו מובן שפיר משום שהחובה נגרמת על ידי המקבל ויכול הנותן לעכב סיבת החובה אליו ולכן יכול להכריחו לקבל כדי לסלק החובה מעליו, אבל אם אין המקבל סיבת חובה לנותן מאי נפקא מינה אם יש לו לנותן צורך בה ואין מכריח לשני לקבל אם אינו רוצה.

אלא כוונת התוספות דהכא נמי מירי בצורך שהוא כעין חובה שהמקבל הוא הסיבה, כי בבתי ערי חומה מן התורה יכול מוכר לגאול ואם אין הלוקח מקבל הרי הוא מפסיד למוכר בדבר שאין לו רשות להפסיד נמצא שהוא סיבת החובה, [ועוד שבאמת אינו אלא פורע חובו דהא בשעת גאולה מתברר למפרע שלא היה כאן אלא הלואה מלוקח למוכר כמבואר לעיל (ל״ע ע״ב) דרבית גמורה הוא וכמושנת״ב שם באורך עיי״ש], אלא דמצד שני אם יקבל המעות יפסיד הבית, ובזה הוא דפליגי אי כהאי גוונא דומה לתשלומי חוב ופקדון דחשיב כחובה הנגרמת על ידי המקבל ויכול מוכר להכריחו לסלק החובה מעליו או דילמא דוקא היכא דמקבל לא מפסיד כלום כההיא דחוב ופקדון, וכן לענין תנאי דגט שעל ידי נתינת הגט ועשיית התנאי הוה ליה כאילו נתן הברירה בידיה ומתחייב לקבל המעות (כמוש״כ התוס׳ והרשב״ם בגיטין ע״ה ע״ב) וממילא הוא סיבת החובה הנגרמת לה אבל מצד שני גם הוא מפסיד ולכן פליגי אי דומה לחוב ופקדון וכנ״ל, וכל זה מבואר להדיא בתוספות ובר״ן בגיטין שם, וזה נראה גם כן כוונת השיטה מקובצת (סוף י״ז) בשם הרא״ש ז״ל והכא איירי בדבר שהוא זקוק לקבל מחבירו, ר״ל שחבירו בידו להפסידו או להרויחו, וחבירו יש לו זכות בדבר אחר כנגדו כו׳, ר״ל שגם חבירו זקוק לו לענין ריוח והפסד וכנ״ל.

אמאי לא הקשו למ״ד שמיה נתינה למה הטמין עצמו

שם, בא״ד ואת״ל דרבא דס״ל דאפילו בעיר לא הוי נתינה בעל כרחו א״כ למה היה ללוקח להטמין לימא לא מקבלינא כו׳, וכן הקשו בגיטין שם, ולכאורה קשה למה לא הקשו התוספות גם למאן דאמר נתינה בעל כרחו שמיה נתינה למה היה נטמן היה לו לסרב מלקבל, ומדלא הקשו כן מוכיח הט״ז (מפהע״ז סי׳ קמ״ג סק״ט) כמהר״י בי רב שם דלכולי עלמא אם קיבלם המקבל אפילו על ידי כפייה שמה נתינה ולא פליגי אלא בשלא קיבלם דלמאן דאמר נתינה בעל כרחו שמיה נתינה אף על פי שלא קיבלם שפיר דמי, ולכן לא הקשו התוספות אלא למאן דאמר לא הוה נתינה דלדידיה אי אמר לא מקבלינא לא הוה נתינה, ומסיק הט״ז שזו היא ראיה שאין עליה תשובה.

ולענ״ד אינו מובן, דאדרבה למאן דאמר נתינה בעל כרחו שמיה נתינה פשיטא שצריך להטמין עצמו שאם לא יטמין עצמו יזרקנו מוכר לפניו או לתוך חיקו וכל שנמצא ברשותו אפילו בעל כרחו מהני שפיר, והכי מוכח מתוך דברי הרשב״א בתשובה (ח״ג סי׳ רכ״ט) וז״ל ואין דינם עולה יפה בדין זה כי כבר הורה רבי יוסף זה שלא נתן הג׳ מאות דינרין תוך הזמן כו׳, ואפילו תמצא לומר שזה אנוס הוא כשלא רצה בעל דינו לקבל כו׳ שאין אני רואה כאן שום אונס כי מי אנסו כשעמד שם עמו בשייא שלא זרקם לו לתוך חיקו או לתוך חצירו או שיזרקם לו תוך ארבע אמותיו כדינו וכל שהיה בפניו אין כאן אונס, וזה היא שאמרו בבית בבתי ערי חומה שהלוקח היה נטמן יום שנים עשר חודש כדי שלא יתנם

לו בעל כרחו למאן דאמר נתינה בעל כרחו שמה נתינה כו׳ עיי״ש, הרי להדיא דלמאן דאמר הויא נתינה פשיטא שהטמין עצמו שלא יזרקנו לו מוכר דאז הוה קבלה אף על פי שהוא בעל כרחו אבל אם לא קיבלם מהיכי תיתי דמהני וצ״ע, [ודברי הרשב״א לכאו׳ הם סותרים גם את דינו של מהר״י בי רב וכ״כ מזה במחנ״א הל׳ זכיי׳ ומתנה סי׳ כ״ד], שוב ראיתי בחידושי חתם סופר וכתב סופר בגיטין שם שכבר דחו דברי הט״ז כנ״ל אלא שלא הביאו דברי הרשב״א.

ביאור דברי התוס׳ איך מהני לזכות ע״י אחר

שם בא״ד וא״ת משמע דלרבא כו׳ וי״ל דמוכח הכי דאם איתא דבפניו הוי נתינה כו׳ דהא אפשר לזכות לו על ידי אחר כו׳, וכן כתב הרא״ש בשיטה מקובצת (סוף י״ז), והרשב״א בגיטין (ע״ה ע״ב) מביא תירוץ התוספות ויש שם הוספה בדבריהם וז״ל ואף על פי שחובתו היא ואין חבין לו שלא בפניו הלא כשהוא בפניו נותן לו בעל כרחו אף על פי שאינו רוצה לקבל והויא נתינה וכיון שכן אפילו שלא בפניו מזכה לו על ידי אחר ע״כ, אבל הרשב״א מקשה על זה היאך אפשר לומר כן דכל שנותנין לו בפניו בעל כרחו מזכין לו על ידי אחר לחובתו והא אשה מתגרשת בעל כרחה ואין מזכין לה גיטא על ידי אחר לפי שחוב הוא לאשה כו׳, ובחידושי חתם סופר שם כתב לחלק דשאני אשה דכתיב ונתן בידה וצריך שיגיע לידה או לרשותה ועל ידי שליח צריך שהשליח יהא כידה ולחוב אינו נעשה לה שליח אבל הכא דנתינה בעל כרחו שמיה נתינה דאין צריך אלא שיהא תחת ידו ושמירתו יכול לזכות על ידי אחר שיהא הלה שומר בחריקאו עיי״ש.

וצריך עיון, דסוף סוף איך יכול לעשות שליח בעד חבירו אם אין חבירו רוצה בשליחות זו ומאי נפקא מינה אי להיות זוכה או שומר, ובאמת על הרשב״א גופא צריך עיון למה הוצרך להביא ראיה מגט אשה והלא פשיטא שאי אפשר להיעשות שליח לחבירו כשאין חבירו רוצה בזה בין אי שליחות מטעם זכיה בין מטעם יד, ועל כל פנים דברי התוספות קשין להולמן, ואין לתרץ על פי דברי הרשב״א בקידושין (כ״ג ע״ה ד״ה ונעניין פסק) לענין שחרור עבד דאפשר לזכות לו שטר על ידי אחרים דזכין לאדם שלא בפניו ואפילו בעל כרחו נמי משום דזכות גמור הוא דמתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצות כישראל ואפילו עומד וצווח בטלה דעתו אצל כל אדם עיי״ש, ואם כן הכא נמי משום מצות גאולת בתים חייב לקבל המעות והוה ליה זכות להקנות לו המעות כדי לקיים מצות התורה, ליתא דעד כאן לא אמר אלא בזכיה שכל אדם רוצה בה וכמו שאמר דאז בטלה דעתו אצל כל אדם אבל כאן שמפסיד בית ליכא למימר דכל אדם רוצה בזה, ובאמת שכבר דנו האחרונים אי זכות של מצוה מקרי זכות דדעת ר׳ אליהו מזרחי (שו״ת הרשל״ס סי׳ ס״ח) דמזכין גט לאשה מומרת אפילו עומדת וצווחת שאינה רוצה כיון דזכות הוא לה שלא תעבור על איסורים עיי״ש אבל בשו״ת רד״ך (פית ט׳ מדל י״ה) דחה דבריו והביאם רעק״א (שו״ת ס״ב סי׳ ע״ט) והסכים עם הרד״ך, ואם כן הדרא הקושיא איך מזכה על ידי אחר בדבר שאינו רוצה אף על פי שהוא מצוה, [שו״ר ביקר הערך הביא בשם קרית מלך רב לת׳ כנ״ל דמשום מצוה הוה זכות (מצל לפ הביל הרשב״ץ לגיטין) ודחאו מטעם הרד״ך הנ״ל].

אבל הנכון בדברי התוספות, שאין כוונתם שאם זיכה לו על ידי אחר וכשחזר הלה צווח ואמר אין רצוני בזה שבאמת קנה בעל כרחו דודאי אי אפשר לעשות לו שליח בעל כרחו, אלא הכי קאמר דדי בזה למוכר לקיים חיובו להחזיר המעות ללוקח, דכמו בבעל חוב שמסרב לקחת מעות מאת הלוה אם זרק לוה בפניו או בחיקו נפטר מחובו למאן דסבר נתינה בעל כרחו שמיה נתינה (עי׳ ב״י סו״מ סי׳ ק״כ בשם רמב״ן ונעה״מ) וכן אם אמר לו הנה מעותיך צרורים ומונחים בביתי בוא וטול מעותיך והלה מסרב ונגנבו או אבדו פטור הלוה (עי׳ טור שם ודלישם), והיינו שהלוה קיים בזה מה שנתחייב להחזיר החוב אף על פי שהמלוה ממאן לקנותו, הכי נמי בבתי ערי חומה למאן דאמר נתינה בעל כרחו שמיה נתינה (דהוה ליה כמוכ ופקדון וכמשנמ״ב בריש דברי המוכ׳) מהני בכי האי גווני, ובזה סבירא ליה לתוספות דהוא הדין אם אינו כאן דלומר לו הכי יכול לזכות לו על ידי אחר ובזה נפטר מוכר מחיובו להחזיר המעות ללוקח אף אם לוקח ממאן לקנותו.

וכוונת התוספות כך הוא, אם נתינה בעל כרחו שמיה נתינה מוכח דאפילו אם הלוקח לא זכה במעותיו כגון שאמר להדיא שאינו רוצה לזכות בה אף על פי כן מהני נתינה זו לשחרר הבית מרשותו ושיחזור למוכר, ועל כרחך שאין צריך לוקח לזכות במעות אלא כל שהמוכר מצדו עשה מה שבידו להמציא המעות ללוקח והלוקח יכול ליטול המעות אם ירצה סגי בזה, אם כן הוא הדין כשממציא לו בדרך זה שמזכה לו על ידי אחר והרי אם יבוא ויסכים לזיכוי זה כבר קיבל מעותיו אם ירצה נמצא שכבר עשה מוכר את שלו, ואם כן אפילו

לבסוף יאמר שאינו רוצה לקנות לית לן בה כיון דאז הוא המסרב ודמי למי שזרקו לו המעות והוא אומר אין רצוני שיקנה לי ידי או חיקי דמכל מקום המוכר עשה את שלו וסגי בזה שיחזור לו הבית.

והטעם בזה שאין צריך לוקח לקנות המעות כדי שיחזור בית למוכר, יובן שפיר לפי מה שנתבאר לעיל (ל״פ ע״פ ד״ה והמניח הר״ז רפ״ח) דבשעת גאולה מתבטל המכר למפרע והוה ליה למפרע הלואה בעלמא והבית אינו אלא כמשכון ביד הלוקח בעד המעות שהלוה למוכר, נמצא דנתינת המעות ללוקח באמת אינו אלא חזרת חוב של הלואה ואם כן כל שמדיני בעל חוב יצא ידי חובת נתינה ממילא משתחרר הבית מיד לוקח (ופ״ן המוכר צריך קנין ע״ז כמו׳ פ״ב נ׳ ועיל סה נמתני׳ הר״ז כמין רפ״ח), ולכן אף שלא רצה לוקח לקנות המעות חזרה בית למוכר ולא דמי למכירה שצריך הלה לקנות המעות כדי שהשני יקנה הבית ודו״ק.

וכל זה פשוט בכוונת התוספות עד שיש לתמוה מהו קושיית הרשב״א, ואפשר דסבירא ליה להרשב״א דגם בפריעת בעל חוב לא מהני כי האי גוונא וכדעת החולקין שם גבי הנה מעותיך צרורים ומונחים בביתי כו׳, הובא ברמ״א (סי׳ ק״כ ס״ג ועי׳ ש״ך סק״ד בסה הכ״פ דלהיינו דעת ריב״ף שבמרדכי) דבאמת לא מהני פרעון בדרך זה ורק אם מגיע לידו או לרשותו של מלוה הוה פרעון, ולכן הקשה על תוספות איך מגיע המעות ליד הלוקח כשמזכה לו על ידי אחר ודו״ק.

[ויל״ע לתוס׳ אם בפריעת חוב מהני לזכות ע״י אחר היכא דמלוה מסרב לקבל, והנה בחו״מ (סי׳ ע״ד ס״ג) גבי לוה שהגיע זמן פרעון והמלוה מסרב לקבל אף על פי שהלוה ממהר לפרוע כדי להציל עצמו מאונסים העתידים לבוא הדין עמו, כתב הש״ך (סק״ט) ואם המלוה אינו בכאן מהני כשיתן המעות ליד בית דין כו׳ אך מ״ש מהרש״ך (ס״ג סי׳ נ״ט) שם דהוא הדין כשמזכה לו המעות על ידי אחר מהני אין נלפע״ד וכמש״כ לקמן רסי׳ קכ״ה ע״ש עכ״ל, ולכאו׳ לפי הנ״ל אפשר שמתוס׳ יהיה סמך לדברי מהרש״ך דמהני פרעון חוב ע״י שמזכה ע״י אחר (בפע״י שבסו״ת מהרש״ך גופא סה מביא המוס׳ וקו׳ הרשב״ץ ועיש מסיק מינה לפי׳ שיוכל לזכות ע״י לאחר ע״י ש), אבל אפשר דשאני הכא דמצוה על הלוקח לקבל משא״כ התם ועוד דהתם לא ידענא שמסרב לקבל משא״כ הכא וצ״ע, ועכ״פ הרשב״א ודאי לס״ל כן וכמוש״כ הנתיה״מ שם על הש״ך שמהרשב״א בתשו׳ (ס״פ סי׳ תשל״ג) הובא בסמ״ע (סי׳ ע״ג סקכ״ד) משמע דל״מ ליתן ביד בי״ד (ועי׳ בעין יצחק סה שהרשב״ץ בשיטתו), והמעי׳ ברשב״א שם שכ׳ בסו״ד דמתקנת הלל להיות חולט כו׳ אלמא חולט מעות בבי״ד לאו דינא אלא תקנתא הוא דאתקין התם הלל הא בעלמא לא ע״כ, יראה דס״ל דרק גבי הלל שייך פרעון שלא ליד המלוה ובזה פליגי התוס׳ וכנ״ל ודו״ק].

תמיה בדברי הגרי״ז

במתני׳ כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה כו׳, בפירוש רגמ״ה כתב ז״ל כגון בתי בדים ובתי מרחצאות כו׳ וכל כיוצא בהן הרי הן כבתי ערי חומה ונחלטין עמה לאחר י״ב חודש, ומדייק הגרי״ז דנחלטין ״עמה״ משמע דוקא עם הבית נחלטין והלא בפשוטו נראה דזה לבד גם כן נחלט עוד מקשה למה בית שאין בו ד׳ על ד׳ לא נחלט כדאמרינן בסוכה (ג׳ ע״ב) וכי גרע משובך, ולכן פירוש דמהא דבעינן ד׳ על ד׳ משמע דבעינן ראוי לדירה ולכן כל הני שובך וכו׳ אין נחלטין מדין עצמם אלא משום דשייכי לדירה אז נכללין בדין בתי ערי חומה והיינו דקאמר רגמ״ה דנחלטין עמה ר״ל עם הבתי ערי חומה משום דכל אלו שייכין לבתים וזה שפרש״י דחולסית ומצולה שייכי לבנין וראויין לדירה עיי״ש.

והנה מה שהקשה מבית שאין בו ד׳ על ד׳ למה לא נחלט וכי גרע משובך כבר הקשו האחרונים עיין רש״ש כאן וערוך לנר בסוכה שם, ובאמת דלא קשה מידי דמרחצאות ומגדל ושובך חזי למילתייהו אבל בית שאין בו ד׳ על ד׳ לא חזי למילתיה דלמיסתר קאי כדאמרינן בסוכה שם (ע״ב), אבל מה שכתב דכל הני שובך וכו׳ אין נחלטין אלא משום דשייכי לדירה אז נחלטין עמה, אם כוותו שצריך שיהא הבית עצמו מכור ועמו שובך וכל הני [וכן הבין בנו בשיעורי הגרמ״ד] הדברים תמוהין כי אין רמז בגמרא או ברמב״ם שמכר אלו עם הבית וברמב״ם בפירוש המשניות במעשרות (סוף״ג) כמעט מפורש שלא מכר אלא האילן או הפרי לבד עיי״ש ולא מפני דקדוק של תיבת ״עמה״ נחדש שיש כאן מכירת בית גם כן, אלא דבלאו הכי אין הדקדוק עולה יפה כי כאן כתב (רגמ״ה) הרי הן כבתי ערי חומה ונחלטין עמה ואם תאמר שתיבת עמה קאי אדלעיל ור״ל כבתי ערי חומה אם כן הכי נמי תפרש במה שכתב רגמ״ה לקמן (פ״ה ומצולה) ז״ל לרבי מאיר כו׳ אבל חולסית ומצולה דדמו לבית למגדל ובור הכי נמי דסבר דנחלטין עמה, והוה פירושא ד״עמה״ על מה שכתב לעיל כבית מגדל ובור ר״ל שמכר מגדל או בור עם חולסית ומצולה והרי לא מצינו במגדל ובור

שצריך שיהא ד׳ על ד׳ ואיך נחלטין עמה הרי אינם ראויין לדירה, אלא ודאי דהאי ״עמה״ לא קאי אדלעיל מיניה אלא אדעלמא קאי ור״ל דנחלטין עם כל הני דנחלטין בבתי ערי חומה ודו״ק.

יישוב קו׳ התויו״ט במעשרות על הר״ש שם

בגמ׳ ת״ר אין לי אלא בית כו׳ רבי מאיר אומר כו׳ ואפילו שדות תלמוד לומר אשר בעיר ואלא הא כתיב בית אמר רב חסדא אמר רב קטינא חולסית ומצולה איכא בינייהו והתניא כו׳, ופירש רש״י דשדות ממש לא קאמר רבי מאיר דהא בית כתיב ביה אלא חולסית ומצולה קמרבי דדמו לבית דלאו בני זריעה נינהו וראויין לבנין כו׳, ולפי זה בשדות ממש כולי עלמא מודי דלית ביה דין בתי ערי חומה ומזה מקשה התוספות יו״ט במעשרות (פפ״ג) על הר״ש דבמתניתין שם תנן דאילן הנטוע בערי חומה ונופו נוטה חוץ לחומה הכל הולך אחר העיקר וכתב הר״ש דסתם מתניתין כרבי מאיר דהכא דסבר אף השדות הרי הן כבתי ערי חומה ותמה התוספות יו״ט הא מסקינן הכא דלא פליגי בשדות אלא בחולסית ומצולה ועל כרחך לומר דאילן מישך שייך לבית שכן דרך ליטע אילנות בחצר הבית ואם כן מאי דוחקין לאוקמה כרבי מאיר נוקמא ככולי עלמא עיי״ש, ומאוד יגדל התימה שגם בפירוש ר״י בן מלכי צדק וברא״ש (הגמ״ח) שם כתבו כן ולא נעלם מכולם סוגיא מפורשת דהכא, ועיין בחק נתן כאן שכתב דהר״ש לא גרס בש״ס הא דפריך ואלא הא כתיב בית וכו׳ כל זה לא הוה גריס עיי״ש, אבל אין זה מעלה ארוכה כי הר״ש עצמו בפירושו על תורת כהנים (בהר פרשתא ד׳ ה״ה) העתיק המשך הסוגיא איכא בינייהו חולסית כו׳ רבי מאיר מדמי להו לבתים כו׳ ורבי יהודה מדמי להו לשאר שדות ע״כ הרי דבשדות גופא מודה רבי מאיר דאינן בכלל העיר חומה, וכן מה שכתב במשנה ראשונה דמתניתין שם דמיירי גם באילן סרק העומד לעצים דמי לחולסית ומצולה שלוקחין מהם עצים לבנין, אינו עולה יפה עם פירושו של הר״ש הנ״ל בתורת כהנים דהא יהיב טעמא התם לרבי מאיר וכתב ז״ל רבי מאיר מדמי להו לבתים שהם עמוקים כמו דירה, הרי שלא פירש כרש״י משום דראויין לבנין אלא משום שדומין לדירה והדרא קושיית התוספות יו״ט על הר״ש ודעימיה.

אבל לפי דרכו (שם המשנה למשוגה) יש לומר דאילן גם כן דומה לדירה, דתנן במכות (י״ג ע״ב) אילן שהוא עומד בתוך התחום ונופו נוטה חוץ לתחום כו׳ הכל הולך אחר הנוף ופרכינן שם ממעשר שני ומשני מעשר בחומה תלה רחמנא ערי מקלט בדירה תלה רחמנא בנופו מתדר ליה בעיקרו לא מתדר ליה ופרש״י בדירה תלה רחמנא דכתיב כי בעיר מקלטו ישב (ונופו למעלה לדירה יותר מעיקרו), ואף דדחינן לה התם מכל מקום נראה דאילן ראוי לדירה יותר מחולסית ומצולה וזהו כוונת הראשונים הנ״ל ושפיר יש לפרש דסתם מתניתין דמעשרות כרבי מאיר דהכא דמרבה שדות דהיינו חולסית ומצולה כדמסקינן הכא משום דדמי לדירה ואם כן כל שכן אילן שראוי לדור בו על כל פנים בשעת הדחק, אבל רבי יהודה דשמעינן ליה דחולסית ומצולה לא דמי לבתים אפשר הוא הדין אילן.

ולהכי לא אמרינן נמי הכא איכא בינייהו אילן והרי לפי הר״ש ודעימיה גם זה איכא בינייהו, אלא משום דכל שכן הוא ולכן לא קאמר אלא חולסית ומצולה שהוא חידוש יותר.

ונראה דזהו גם כן טעמא דהר״ש שכתב שם ז״ל ומנין בתי בדים ובתי מרחצאות, צריך לרבויינהו משום דכתיב בית מושב ובפרק א׳ דיומא גבי מזוזה ממעט להו משום דכתיב ביתך המיוחד לך ע״כ, והנה רש״י כאן לא הזכיר אלא קרא דוקם הבית אשר בעיר דהא ממעטינן מ״בית״ ומרבינן מ״אשר בעיר״ אבל הר״ש שסבר דהמיעוט אינו שיהא ראוי לבנין אלא שיהא ראוי לדירה הזכיר קרא בית מושב דהיינו דירה וכדאמרינן במכות בדירה תלה רחמנא ופרש״י משום דכתיב בעיר מקלטו ישב לשון ישיבה ודו״ק.

בדברי הראשונים והטו״א למה אינו בכלל ישב ולבסוף הוקף

תנן רבנן חומה ולא שור איגר, הקשו התוספות במגילה (ג׳ ע״ב ד״ה כרך) למה לי קרא למעט שור איגר הא אמרינן (סוכה ולקמן ל״ג ע״ב) הוקף ולבסוף ישב ולא ישב ולבסוף הוקף והאי דלא נגמרה חומה עד שנבנו כל הבתים הוה ליה ישב ולבסוף הוקף, ויש בראשונים ג׳ תירוצים האחד מה שכתבו התוספות שם דמיבעיא ליה להיכי דקים לן שלא דר אדם שם עד שנגמרו כל הבתים דאז הוה ליה הוקף ולבסוף ישב דאף על פי כן לא מהני משום שור איגר.

השני הוא מה שכתב הר״ן שם דלכאורה קשה בכל העיירות המוקפות חומה איך דנין אותן כערי חומה ניחוש דילמא ישבה ולבסוף הוקפה ומתרץ דישיבת עובדי כוכבים לא מקרי ישיבה עיי״ש, וכתב הפני יהושע

שם דתוספות לא סבירא ליה כהר״ן דלפי דבריו לא קשה קושייתם דאי לאו מיעוטא דקרא דשור איגר שפיר הוה הוקף ולבסוף ישב על ידי ישראל, ור״ל כי תירוץ התוספות דחוק דמנא ידעינן אם דרו שם לפני גמר כל הבתים או לא וכבר היה זה לפני שבאו ישראל לשם כי אחרי בואם לא מהני הקפה כדמשמע לקמן (שם) יכול אפילו הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן פרש״י לאחר שכיבשום ישראל נאמר כאן חומה כו׳ אף כאן עובדי כוכבים קודם לכן עיי״ש וממילא אי תוספות הוי סבירא ליה כהר״ן לא הוי מדחקי לומר כתירוצם.

וראיתי בהפלאה שבערכין שכתב דאישתמיט ליה להפני יהושע הנ״ל דברי התוספות בכתובות (מ״ה ע״ג ד״ה על פתח) שכתבו דברובה עובדי כוכבים בטלה קדושת החומה, ור״ל דודאי התוספות מודי להר״ן דישיבת עובדי כוכבים לא מקרי ישיבה ועל כרחך דמה שלא תירצו התוספות כן דעדיפא מיניה משני במגילה שם ע״כ, ולענ״ד מה שהביא מתוספות בכתובות אינו מובן דמה ענין שאין דין בתי ערי חומה נוהג לדינו של הר״ן איך קובעין מהו עיר המוקף חומה דהתם לא קאמרי התוספות אלא דלמעשה אין דנין דין בתי ערי חומה היכא דרובה עובדי כוכבים אבל מתחילה לקובעה לעיר חומה שפיר יש לומר דנקבע לפי ישיבת עובדי כוכבים לענין דיני ישראל לכשיבואו שמה, וממילא פשוט דצדקו דברי הפני יהושע דאי הוי סבירא ליה לתוספות כהר״ן לא הוי מדחקי כתירוצם וכנ״ל, ומכל מקום יש להמתיק תירוץ התוספות לפי מה שנתבאר לקמן שם (ד״ה והתניא) דלדעת הר״ן מהני הקיפוה עובדי כוכבים בשבע שני כיבוש עיי״ש אם כן יש לומר דתוספות נמי סבירא ליה הכי וכהאי גוונא שייך שידעו שלא ישבו שם עד שנגמרו כל הבתים כי באותן שנים כבר היו ישראל שם, ועוד יש לומר דבין כך תקשה לתוספות קושיית הר״ן בכל העיירות המוקפות חומה ניחוש דילמא ישבה ולבסוף הוקפה, וצריך לומר דסבירא להו כמו שכתב המאירי שם שידעו על פי הדבור או שמא סתם ערים לפי מנהגם מוקפות חומה תחלה ואם כן יש לומר דהכי נמי לענין שור איגר, על כל פנים להר״ן מתורץ קושיית התוספות.

והתירוץ השלישי הוא לפי מה שכתב הטור (או״ח סי׳ תרפ״ח) בשם מהר״ם מרוטנבורג דהא דישב ולבסוף הוקף לא מהני היינו דוקא כשלא היו בדעתם להקיף אבל ישבו על דעת להקיף דין הוקף ולבסוף ישב אית ליה, וכתב הפרי חדש שם דבזה מיושב קושיית התוספות הנ״ל דכיון שבנו הבתים על דעת להקיף העיר שפיר הויא הוקף ולבסוף ישב ובעי קרא למעט שור איגר והגר״א שם כתב דמקורו של מהר״ם הוא מקושיית התוספות, והיינו נמי כנ״ל דבאמת תירוץ התוספות דחוק דמנא ידעינן אם דרו שם (ועפ״ל כתירוצים שכתבנו לעיל) אבל זה שהיה דעתם להקיפו שפיר ידעינן ממה שאנו רואין שכל הבתים נבנו סמוכים עד שמקיפין כל העיר, ונמצא לפי זה דכולהו פליגי אהדדי כי תוספות שתירצו בדוחק על כרחך לא סבירא ליה כהר״ן וכמהר״ם וכנ״ל ומהר״ם לא הוציא חידושו אלא ממה דקשיא ליה קושיית התוספות ואם כן על כרחך דלא סבירא ליה תירוץ התוספות והר״ן, והכי נמי הר״ן דלדידיה לא קשה מידי אין לו הכרח לתירוץ התוספות או המהר״ם.

ובטורי אבן שם מתרץ קושיית התוספות באופן אחר, דבישב ולבסוף הוקף לא נתמעטה החומה מדין חומה רק הבתים לא הוקפו כראוי מה שאין כן שור איגר נתמעטה החומה גופא דלא מקרי חומה כלל ונפקא מינה אם בנו בתים אחר כך דבשור איגר לא מהני כי אין כאן חומה אבל בישב ולבסוף הוקף מהני דלבתים החדשים הוה ליה הוקף ולבסוף ישב, ומביא ראיה מהא דלקמן (ע״ב) דפריך וכי אלו בלבד היו והלא כבר נאמר ששים עיר כו׳ כל אלה ערים בצורות חומה כו׳ ומאי קשיא ליה דילמא כל הני אין תורת בתי ערי חומה נוהגת בהן מפני שישבו ולבסוף הוקפו חוץ מאלו שמנו דקים להו לרבנן שהוקפו ולבסוף ישבו אלא ודאי אפילו ישב ולבסוף הוקף מכל מקום בתים שנבנו לאחר שהוקפה תורת בתי ערי חומה נוהג בהן ולכן פריך שפיר דהוי ליה למנותן עיי״ש, והנה לכאורה יש לדחות ראייתו לפי הר״ן דישיבת עובדי כוכבים לאו ישיבה הוא אם כן כל הני שהוקפו ולבסוף נתישבו על ידי ישראל הוי ליה הוקף ולבסוף ישב ולכן שפיר הוי ליה למנותן ולאו משום בתים שנבנו אחר כך (ולפי״ז עכ״פ יהיה לפ׳ להר״ן), אלא דבלאו הכי אינו נראה (וגס מין לפ׳ להר״ן) דהא לקמן (ג״ע ע״ב) ילפינן מינה הקיפוה ישראל וכן הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן דלא מהני נאמר כאן חומה כו׳ עיי״ש והיינו דילפינן מהאי קרא גופא דששים עיר כו׳ ערים בצורות חומה גבוה כו׳ דבעינן הקיפוה עובדי כוכבים קודם כיבוש, ואי נימא דהני ששים עיר הוי ליה ישב ולבסוף הוקף אם כן נלמוד מינייהו דגם כי האי גוונא מקרי ערי חומה ואין לומר משום דאיכא קרא בית מושב עיר חומה דמיניה ילפינן (שם) הוקף ולבסוף ישב ולא ישב ולבסוף הוקף דמכל מקום מהאי

קרא דששים עיר ליכא למילף מידי דהתם הוי ישב ולסוף הוקף ואיך ילפינן ממנו מקצתו דהיינו דבעינן הקיפוה עובדי כוכבים קודם מכן וישב ולבסוף הוקף לא ילפינן מיניה, אלא ודאי דכל אלו הוקף ולבסוף ישב הוי ואפשר שעל פי הדיבור ידעו או שמא סתם ערים לפי מנהגם מוקפות חומה תחלה וכמו שכתב המאירי הנ״ל ואם כן אין ראיה להטורי אבן או להר״ן ודו״ק.

ובעיקר דבריו שבתים שנבנו אחר כך דין הוקף ולבסוף ישב אית להו, נראה דוחק שחלק מן העיר יהיה לו דין ערי חומה וחלק מן העיר לא דסתמא משמע שהוא דין על העיר ולא על כל אחד ואחד מן הבתים וכן כתב החזון איש (או״ח סי׳ קנ״ג סק״ה) דכל הנבנה אחר כך בטל לראשונה עיי״ש, וכבר כתבו האחרונים דכן מבואר בתשובות מהרי״ט (ח״ב סי׳ ל״ז) דלא כהטורי אבן עייש״ה.

מאי קשיא אמתני׳

תוד״ה מאי קאמר, בא״ד ואם תאמר אמאי לא פריך כמו כן אמתניתין כו׳, תימה והלא הגמרא לקמן (ע״ב) מפרש לה להדיא משמיה דרבי ישמעאל ברבי יוסי למה מנו חכמים את אלו שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשום פרש״י את אלו המנויות במשנתינו ואם כן מאי קשיא אמתניתין (וכן הק׳ בחזו״א בליקוטים ערכין ל״ב ע״ב ובמוע״ק מפ״ב ותירוצו שם פינו מוכן), וגם תירוצו של הגמרא לא שייך אמתניתין.

וצריך לומר דעל המסדר הש״ס קא מקשי, דהא ברייתא דרבי ישמעאל ברבי יוסי קאי לפרש מתניתין למה מנו את אלו ואמאי הפסיק בברייתא דגמלא בגליל ופריך עלה וכי אין עיר מוקפת חומה בגליל אלא גמלא כו׳ הרי אותו קושיא קשה נמי אמתניתין והוה ליה להביא מיד ברייתא דרבי ישמעאל ברבי יוסי לפרש למה מנו את אלו דוקא ואחר כך להביא ברייתא דגמלא בגליל, ובשלמא אי הוה הך ברייתא דגמלא בגליל גם כן פירושא דמתניתין ניחא דלא עדיף ברייתא דרבי ישמעאל ברבי יוסי דהוה גם כן פירושא דמתניתין, אבל לאביי דעד גמלא בגליל ופרש״י כל עיירות שבגליל עד גמלא היו מוקפות חומה מימות יהושע על כרחך דברייתא זה חולק אמתניתין לפי רבי ישמעאל ברבי יוסי קמייתא דרק אלו המנויין במתניתין קידשו אבל הראשונות בטלו, ואם כן לא הוה ברייתא פירושא דמתניתין (וכ״מ מסמע ברש״י שפי׳ בד״ה רבא אמר הכי תנא לפרושי מתני׳ כו׳ משמע דלמאני לאו פירושא דמתני׳ הוא) והדרא קושיא הנ״ל דמקודם הוה ליה לאתויי רבי ישמעאל ברבי יוסי לפרש מתניתין למה מנו את אלו, ועל זה מתרץ דשפיר פריך אברייתא שדקדקה יותר.

ולפי זה תבין דאין לדחות קושיית התוספות ולומר דלהכי פריך אברייתא משום דקשיא ליה ממתניתין דאיכא עיירות טפי אבל אמתניתין לא קשיא משום דלא מצינו עיירות טפי, ליתא דאם הקושיא אברייתא הוא ממתניתין (וכך הבין המזו״ח שם ובהגהות הגר״ח סוף מכלתין) אם כן לא תירץ אביי כלום לרבי ישמעאל ברבי יוסי קמייתא דהא לדידיה על כרחך ברייתא בין כך חולק אמתניתין וכנ״ל ודו״ק, [והגר״א שם כ׳ דאברייתא פריך אמאי לא חשיב כל הני דמתני׳ ותי׳ אביי דהנך מובלעות בעד גמלא ועד גדוד, וצ״ע דודאי היו יותר עיירות בגליל מהני דקחשיב במתני׳ נמצא דלברייתא קדשו ולמתני׳ לא קדשו וממילא ע״כ דפליגי והדק״ל דאביי לא תי׳ קו׳ זו וכנ״ל].

ל״ב ע״ב

למה נקטה מתני׳ ירושלים

אמר רבי יוחנן כירושלים דמוקפת חומה כו׳ ולא כירושלים דאילו ירושלים אין הבית חלוט בה כו׳, תימה אם כן תנא דמתניתין למה נקט ירושלים כלל והלא כבר תנא להדיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון ומסיים וכן כיוצא בהן ומה מוסיף עוד כירושלים דמוקפת חומה מימות יהושע בן נון, בשלמא בברייתא דקתני גמלא בגליל כו׳ ואונו וירושלים ביהודה הא לא קתני מוקפת חומה מימות יהושע בן נון ולא קתני כיוצא בהן ולכן שפיר נקט כירושלים אבל מתניתין קשה.

ויש לומר דקמשמע לן שאין צריך שיהא החומה שמימות יהושע בן נון קיימת בימי עזרא, דהא לקמן איכא פלוגתא אי קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא או לא קידשה לעתיד לבוא ולמאן דאמר קידשה לעתיד לבוא מסתבר דבימי עזרא אין צריך חומה כלל דקדושתה לעולם עומדת וכדדרשינן אשר לוא חומה אף על פי שאין לו עכשיו ואפילו למאן דאמר לא קידשה לעתיד לבוא ואתא עזרא וקדשינהו פליגי בה הראשונים אם צריך שיהיה אז חומה או לא אבל נראה דלכולי עלמא אין צריך שיהא אותה חומה שבימי עזרא עומדת מימות יהושע בן נון אלא כל שהיה לה חומה מימות יהושע בן נון אפילו נפלה סגי לה למר בלא חומה

כלל ולמר בחומה חדשה (עמס״כ לקמן ד״ה שכשעלו), ואם כן איכא למימר דהא קמשמע לן כירושלים שידוע שלא היה החומה מימות יהושע בן נון עומדת אז כי בימי החורבן נתצו החומה [עי׳ ר״ש על תו״כ (בהר ריש פרשתא ד׳) שירושלים היתה לה חומה מימות יב״נ ופרצות היו שם וסתמום עולי הגולה והגביהו החומה הראשונה] ומכל מקום קידשה בימי עזרא מפני החומה שהיה אז או אפילו בלא חומה למר כדאית ליה (לעיל׳ חומה מדשה כמשן לעיתנהו).

ועוד יש לומר דעיקר מאי דקאמר כירושלם לאו למימרא דבעי שיהא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אלא הא גופא קמשמע לן ולא כירושלים שאין הבית חלוט בה, ור״ל דהתנא בא להשמיעני שלא תטעה לומר דירושלים נמי דין בתי ערי חומה אית לה שיהא הבית חלוט בה כיון דמוקפת חומה מימות יהושע בן נון לכן נקט כירושלים דכל הני הוי כירושלים אבל ירושלים עצמה לא.

מאי פ׳ וכן כיוצא בהן דמתני׳

תניא אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי למה מנו חכמים את אלו כו׳ פרש״י את אלו המנויות במשנתינו, תימה אם כן מאי קאמר מתניתין וכן כיוצא בהן והלא רק אלו קידשו כדקתני בברייתא אבל ראשונות בטלו משבטלה הארץ כו׳, וכבר הקשה כן החזו״א (ליקוטים ערכין ל״ב ע״ב) ותירץ דהא דקתני וכיוצא בהן היינו שכל שהיו מוקפות מימות יהושע בן נון ראוי לקדשם ועיקר דינא דבתי ערי חומה קתני דצריך מימות יהושע בן נון והזכיר אותן שקדשו עיי״ש, והדוחק מבואר שהרי הא דבעי מוקפות חומה מימות יהושע בן נון קתני לה מתניתין להדיא ולמה נקט וכיוצא בהן אם מעולם לא קדשו יותר.

ולפי מה שכתב הטורי אבן במגילה (י׳ ע״ב ד״ה מצאו) דקדושת ערי חומה היה בפה מפי בית דין וכן מבואר במאירי שם שהקידוש במאמר ובחזקה שמחזיקין בה בתורת ארץ ישראל יש לומר דכשמצאו אלו וקידשום כללו בהאי קדושה כל כיוצא בהן שיהא נמי קדוש, (ומפי כיוצא בהן עי׳ רגמ״ה שמפרש בגמרא דגמרא בגליון נמצאי ווי״ל עד גמרא בגליון כלו׳ כל העיירות שבגליון שיתירות מגמרא ועד גמרא בכלל שגמרא היו בה ג׳ חלקות של ג׳ בתים והן מוקפ״ם מימות יב״נ וידוען כפע״ם למעוטי הקטנות מגמרא שמין וידוען וכן עד גדוד בעבר הירדן וחדיד ומוו ויריחו״ם ביהודה שכל מותן שהן גדולות כיוצא בהן מו יתירות מהן ומוקפ״ם כו׳, והכי נמי יל״פ מתני׳ דקתני כיוצא בהן בגמרא), אבל לפי המבואר ברש״י כאן דמקדשי לה בשתי תודות ובשיר וכו׳ אם כן לא שייך למיכללינהו לשאר עיירות בתוך הני דקדשו שהרי צריך לקדש כל אחד ואחד מהם וכיון דלא קידשו אלא הני בלבד מאי וכיוצא בהן וצריך עיון.

האם מצאו חומה עומדת מימות יב״נ

שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשום כו׳, בשפת אמת פירש שמצאו אלו בחומתן שעדיין קיימת מימות יהושע בן נון וכן כתב בהגהות יעב״ץ (עיי״ש שתלאה במתל׳ רמצ״ס ורמב״ד ול״ע), ולענ״ד לא משמע כן לא מיבעיא לרש״י בשבועות (ט״ז ע״ב) שפירש מצאו אלו דרך ביאתם ר״ל שמצאו אלו הערים בדרכם וקידשום וכן כתב בספר כפתור ופרח (פ״ח) בשם ר״י מצאו אלו כלומר לא מצאו עיירות עומדות אלא אלו וקידשום, ולא כתבו שמצאו אלו עם חומה משמע דאף על פי שקדושה ראשונה בטלה יכולה קדושה שניה לחול עליה גם כשאין לה חומה עכשיו כל שהיתה לה חומה בימות יהושע בן נון, אלא אפילו להר״ש והראב״ד בתורת כהנים (בהר פרשתא ד׳ ה״ח) שפירשו מצאום בחומתן וכן הוא לשון הר״י מיגאש בשבועות שם כלומר אלו מצאו בלבד מוקפים חומה ומנאום, דמשמע דכדי שיוכל עזרא לקדשן קדושה שניה היה צריך שיהיה שם חומה דאיך נקדשם בקדושת ערי חומה בלא שיהיה שם חומה, מכל מקום אין ראיה שהיה החומה דוקא מימות יהושע בן נון והקדושה מחמת אותה חומה דשפיר יש לומר כל שמצאו בו חומה עכשיו קדשוהו אפילו היה חומה חדשה כי קדושת עזרא לאו באותה חומה מימות יהושע בן נון תלי לפי מה דקאי עכשיו דקדושה ראשונה בטלה ואין צריך אלא שהיה לה אז חומה ועכשיו יש לה חומה, ואף דבתוספתא (פ״ה ה״ו) תני וכשעלו מן הגולה מצאו אלו שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקדשו כו׳ משמע שעדיין החומה מימות יהושע בן נון עומדת, אין ראיה דיש לפרש מצאו עיירות שהיו מתחילה מוקפות חומה מימות יהושע בן נון ולא שעכשיו היו מוקפות, [גם ל׳ רגמ״ה מצאו אלו שלא נשתנו מכמות שהיו אפ״ל הכוונה שנשאר עיר ולא חרבה כליל].

והנה האחרונים פליגי בפשט דברי הרמב״ם שכתב (פי״ב ממלכים ויובל הט״ו) ז״ל אין סומכין אלא על חומה המוקפת בשעת כיבוש הארץ כיצד עיר שלא היתה מוקפת חומה בשעה שכבש יהושע את הארץ אף על פי שהיא מוקפת עתה הרי היא כבתי החצרים ועיר שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע אף על פי שאינה מוקפת עתה הרי היא

כמוקפת וכיון שגלו בחרבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיו בימי יהושע כיון שעלה עזרא בביאה שניה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותה העת כו׳, דיש מפרשים מה שכתב ״באותה העת״ דלא קאי על אותה עת של עזרא אלא קאי אדלעיל באותה העת של יהושע בן נון וזה מה שכתב ריש דבריו שאין סומכין אלא על חומה המוקפות בשעת כיבוש הארץ ובחורבן ראשון בטלה קדושתה וכשעלו עזרא נתקדשו כל אותן ערים שהיו מוקפות בעת יהושע בן נון וכן משמע בקרית ספר ובמהרי״ט (סי׳ נ״ז) וכן כתב במרכבת המשנה דאף על פי שאין לו חומה כלל בזמן עזרא מהני מה שהיה לה חומה מימות יהושע בן נון וזהו כפרש״י ור״י הנ״ל, אבל הטורי אבן במגילה (י׳ ע״ב ד״ה מגלו) הבין ד״באותה העת״ קאי אזמן עזרא ומשמע ליה דתרתי בעינן שהיה לה חומה מימות יהושע בן נון וגם שיהיה חומה בעת עזרא ומסיק שם דאם היה מימות יהושע בן נון אף על פי שאין לה עכשיו יכול עזרא לקדשו לכשיבנו לה חומה עיי״ש, וזהו כהר״ש והראב״ד הנ״ל דבעי חומה עכשיו ומכל מקום לא מצריך שיהא החומה עומדת מימות יהושע בן נון וכמו שכתבתי לעיל.

וכן משמע בתוספות שם (ג׳ ע״ב ד״ה והמגיף) שהקשו מאי פריך מרבי אלעזר ברבי יוסי דאמר אשר לוא חומה אף על פי שאין לו עכשיו ארבי יהושע בן לוי דכרך שחרב בעי שישב אחר כך אדמותבת מרבי אלעזר לסייעיה מרבנן דסבירא ליה לא קידשה לעתיד לבוא ומתרצי דעל כרחך לא סבירא ליה לרבי יהושע בן לוי כרבנן דאם כן מאי מהני ולבסוף ישב (גי׳ מהרש״ם) אם לא קדשה קדושה שניה ר״ל דאפילו הוקף לא מהני אם לא קידשה קדושה שניה משמע דאי קדשה קדושה שניה מהני אותה חומה שהוקף עכשיו, הרי מבואר גם כן דאין צריך שיהא החומה עומדת מימות יהושע בן נון וכנ״ל.

קו׳ הטו״א על רש״י ויישוב הקו׳

מצאו אלו וקידשום, פרש״י מפרש במסכת שבועות דמקדשי לה בשתי תודות ובשיר כו׳, בטורי אבן במגילה (י׳ ע״ב) מקשה דשתי תודות ושיר קתני לה לקידוש ירושלים ולא למוקפות חומה ועוד דאמרינן בשבועות שם (ט״ו ע״ב) דבעי דבר הנאכל בה ויוצא ממנה נפסל והרי תודה אין נאכלת במוקפת חומה ואדרבה בביאתן לתוכה נפסלת ביוצא שיצא חוץ לירושלים ולכן מסיק דקדושת ערי חומה היה בפה מפי בית דין (ולעיל כ׳ המאירי הוסף לעיל ד״ה דתניא), ועיין בשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ תל״ד סקי״ב) דלפי מה שכתב הר״ש בכלים (פ״ב מ״ו) דלהכי מצורעים נשלחין מעיירות המוקפות חומה משום דיהושע קידש כל עיירות המוקפות חומה בקדושת מחנה ישראל והמצורע נשלח מג׳ מחנות אם כן יש לתרץ שיטת רש״י דמוקפת חומה מצד קדושתן היה אפשר לאכול בהן קדשי קלים דקדושת מחנה ישראל להן וחשיב שפיר נאכל בה הא דראוי מצד קדושתן ועל כן מהני תודה לקדש מחנה ישראל עכ״ד, [הנה מש״כ דהיה ראוי לאכול בו קק״ל כ״כ להדיא בקרי״ס (פ״ו מנחת הכמיהה הי״ג) וכ״מ בתיו״ט ובתפא״י (זבחים פ״ה מ״ו) אבל הרמב״ם (פ״ג מביאת מ״ק ה״ח) משמע דלס״ל כהר״ש וכ״מ בתוד״ה וקדשו ערי חומה עמש״כ שם, מיהו ברש״י שפיר י״ל כן דרש״י גופא כ׳ בפסחים (ס״ו ע״ב ד״ה לפניס) דכל מוקפ״ח הוי בכלל מחנה ישראל].

וצריך עיון, שאפילו נימא דמשום דראויין לאכול שם מיקרי דבר הנאכל בה מכל מקום אי אפשר לקדש בו דסוף סוף נפסלין ביוצא ואי אפשר לקדש על ידי לחמי תודה שנפסלו דהא אמרינן בשבועות שם דעזרה אי אפשר לקדש על ידי מנחת חמץ דלא אפשר דמנחת חמץ מי איכא ובעי לאוקמי בשתי הלחם דעצרת וקאמר דזה נמי לא אפשר דהיכי ניעביד נבנייה מאתמול וניקדשיה כו׳ נשבקיה לבתר הכי ונבנייה וניקדשיה איפסילא ליה בלינה, הרי דבלחמים שנפסלו בלינה אי אפשר לקדש ומאי שנא איפסלא ביוצא מאיפסלא בלינה ואדרבה ברשב״א שם (ט״ז ע״ב סוד״ה בשלמא) מבואר להדיא דלא שנא עייש״ה, [וע״ע בס׳ זרע אברהם (סי׳ ג׳ אות מ״ג) אי שייך לחמי תודה נאכלין במוקפ״ח].

אולם לענ״ד בלאו הכי צריך לומר דמה שהזכיר רש״י שתי תודות לאו דוקא קאמר, דהא פליגי התם (ריש ט״ז ע״ב) אי מתניתין שם שאין מוסיפין על העיר כו׳ אלא במלך ונביא ואורים ותומים וכו׳ אי בכל אלו תנן או באחת מאלו תנן ואמרינן דלמאן דאמר באחת מאלו תנן קסבר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא ועזרא קדושי קדיש אף על גב דלא הוו אורים ותומים ומלך עייש״ש ואם כן רבי ישמעאל ברבי יוסי דקאמר הכא דכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשום דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא לדידיה על כרחך באחת מאלו תנן ולא בעי כולן ואם כן הוא הדין שאין צריך ב׳ תודות כמבואר ברש״י שם (ט״ו סוע״ב), ואם כן מה שכתב רש״י וקידשום מפרש במסכת שבועות דמקדשי לה כו׳ הכי קאמר דמקדשי לה לירושלים באחת מאלו בשתי תודות ובשיר וכו׳ והוא הדין מוקפת חומה באחת מאלו ופשיטא

דלאו בשתי לחם דלא שייך משום דנפסלו ולא באורים ותומים ומלך שכבר לא היה אז אלא באחת מאלו דשייך בה וכל כוונתו אינו אלא דהני דמתניתין שם שייכי נמי לכאן על כן מעתיק המשנה כצורתו אבל לקושטא דמילתא כל עיר מקדש באלו דשייך בה.

ואין הכי נמי דלישנא דרש״י קשה, כי לא הביא תחילת המשנה מלך ונביא ואורים ותומים וכו׳ אלא מתחיל משתי תודות ושיר ומזה משמע דדוקא קאמר ושתי תודות שייכי לקידוש ערי חומה בימי עזרא ואף דמלך ונביא לא בעינן אבל לחמי תודה בעינן (וכהמ׳ דמסנין הגי׳ ברש״י שם וכדלקמן) וזהו באמת קושיית הטורי אבן, אבל כוונת רש״י נראה כמו שנתבאר אף על פי שהלשון דחוק ואפשר עוד דמשום דרבי ישמעאל ברבי יוסי קאי אמתניתין (לעיל ע״ח) דמונה גם ירושלים והתם שייך גם שתי תודות להכי נקט לה.

והנה מה שכתבתי מרש״י שם דלמאן דאמר באחת מאלו אין צריך שתי תודות הוא ממה שכתב שם או מלך כו׳ או נביא כו׳ או שתי תודות, ובאמת יש מוחקין הגירסא ברש״י או שתי תודות וגורסין ושתי תודות (עי׳ הגו״ע שם) אבל במהרש״א משמע כגירסא שלנו (עיי״ש ט״ו ע״ח בתוד״ה אין העזרה), ומכל מקום גם להני דסברי דבכל אופן בעינן שתי תודות היינו דוקא היכא דאפשר אבל הכא דלא אפשר ודאי אין צריך, דאפילו למאן דאמר בכל אלו תנן נמי לא בעינן מה דלא אפשר דהא אמרינן התם אמר רמי בר חמא אין עזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה כו׳ ופריך אי מה להלן חמץ אף כאן חמץ ומסיק דלא אפשר משמע דמה דלא אפשר אין צריך, ולאו דוקא מחמץ למצה אלא אפילו כל השירי מנחה דבעי לקידוש העזרה כתבו התוספות שם בתירוץ ב׳ דאם לא אפשר אין צריך ואם כן הוא הדין בערי חומה דלא אפשר בלחמי תודה אין צריך וכן מפורש בריטב״א שם (ד״ה ח״ל בר חמא), וכל שכן למאן דסבר באחת מאלו דאין צריך שתי תודות (ספי׳ נאלו המסנין הגי׳ ברש״י שם) היכא דלא אפשר, ומדברי הריטב״א מבואר נמי דשאר דברים דאפשר בעינן שפיר גם בערי חומה ואף דמתניתין דהתם לא מיירי אלא מירושלים כקושיית הטורי אבן מכל מקום מסתבר דהוא הדין לערי חומה דכיון דלא נתפרש איך מקדשין ערי חומה (כמוש״כ רש״י שם הובא בלקט בתוד״ה וקידשו) מסתמא מקדשין אותו כדרך שמקדשין ירושלים [ובפרט לרש״י פסחים הנ״ל דכל מוקפ״ח הוי בכלל מחנה ישראל], וממילא דממה דלא מקדשין ערי חומה בשתי תודות אין סיבה שלא נצטרך באידך אחת מאלו (ולומר דע״ח מתקדשת מפי ג״ד נלבד כמו שהסיק הטו״ח) ולכן שפיר הביא רש״י כאן ההיא מתניתין דשייכי נמי הכא כנ״ל.

חד מינייהו - איזה מינייהו, וביישוב דברי הרמב״ם

ואיבעית אימא חד מינייהו ר׳ אלעזר בר יוסי כו׳ אשר לוא חומה אע״פ שאין לו עכשיו כו׳ פרש״י חדא מינייהו הך דקתני קידשה לעתיד לבא כו׳ כי היכי דקאמר כו׳, ר״ל דכשם שלענין חומה סבירא ליה לרבי אלעזר בר יוסי דאף על פי שאין לו עכשיו מהני מה שהיה קודם לכן הכי נמי לענין קדושה אף על פי שלא קידשה עכשיו רק קודם לכן קידשה גם לעתיד לבוא (עי׳ הג׳ הכ״מ שבועות ט״ז ע״ח), אבל הרמב״ן במגילה (י״ ע״ב) מתמה מה ענין זה לזה דילמא לרבי אלעזר בר יוסי נמי לא קדשה לעתיד לבוא אלא שדורש מן המקרא שאין חומה מעכבת כל זמן שנוהגת קדושה אבל משבטלה הארץ כשגלו ממנה ונעשית של כל הגויים הרי היא כחוצה לארץ בין שחומתן קיימת או שאינה קיימת, ומתרץ ז״ל ונראה לי דהא דרבי אלעזר בר יוסי ודאי לא שייכא כלל בפלוגתא דקדשה לעתיד לבא אלא הכי קאמרינן חדא מינייהו רבי אלעזר בר יוסי אמרה דשמעינן ליה דמיירי בדין בתי ערי חומה ובזמן קדושה שלהן ואיירי נמי בהו לענין קדושת הארץ וחדא מהנך ברייתות דידיה היא ולא מסיימא לן כלל אי קמייתא אי בתרייתא והיינו לישנא דקאמרינן חדא מינייהו ואלו לפי פרש״י כו׳ הוה לן למימר הך בתרייתא רבי אלעזר בר יוסי אמרה ע״כ.

והנה הרמב״ם (פי״ג מסמיטה ויוצא הט״ו) פסק דעיר שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע אף על פי שאינה מוקפת עתה הרי היא כמוקפת ופסק נמי דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא והקשה הראב״ד (עי׳ כס״מ) דהני תרי סתרי אהדדי דהא בסוגיין מוקי ברייתא דקידשה לעתיד לבוא כרבי אלעזר בר יוסי דכי היכי דעיירות מוקפות חומה לא בטלה קדושתן הכי נמי קדושת הארץ לא בטלה קדושתה וכיון שפסק כרבי אלעזר בר יוסי הוה ליה לפסוק דקידשה לעתיד לבוא, ומתרץ הכסף משנה דכי קאמר אף על פי שאין לו חומה עכשיו כו׳ אקודם שגלו בחורבן ראשון דוקא אבל אחר שגלו בטלה קדושתן עיי״ש, ודוחק גדול הוא שהרי מוקמינן ברייתא דוכי אלו בלבד היו כו׳ שכשעלו בני הגולה כו׳ שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא שכל זה מדברי רבי אלעזר בר יוסי דאמר אשר לוא חומה אף על פי שאין לו

עכשיו משמע דמירי מימי עזרא ולא קודם חורבן ראשון, ועוד דרבי אלעזר בר יוסי אחר חורבן שני אומר אשר לוא חומה אף על פי שאין לו עכשיו משמע דקאי אימיו.

ויש ליישב לפי מה שכתב הריטב״א במגילה (ו׳ ע״ב ד״ה ומצע״ק) דלכולי עלמא דרשינן קרא אשר לוא חומה כל שהיה לו חומה בימי יהושע ואף על פי שחרבה אחר כך אלא דאיכא למימר דלא מירי אלא בזמן הבית דכל שהוקף בימות יהושע בן נון אף על פי שחרב בימי שלמה אבל מרבי אלעזר בר יוסי דנקט לישנא דכל שאין לו עכשיו משמע עכשיו ממש ומינה ראיה דקידשה לעתיד לבוא, ואם כן אדרבה הרמב״ם לא פסק כרבי אלעזר בר יוסי (כמוש״כ הכס״מ) אלא כאידך דדריש הכי ורק בזמן הבית וזהו כוונת מהר״י קורקוס עייש״ה.

ומכל מקום אפילו נימא דלא כהריטב״א ורק רבי אלעזר בר יוסי הוא דדריש אשר לוא חומה אף על פי שאין לו עכשיו (וכ״מ קצת לעיל ע״פ דלמ מביא דרשב״ג זו רק מרמב״ן ושס למ מיירי מקידשה לע״ל ודו״ק) נמי לא קשה מידי, דיש לומר דסבירא ליה להרמב״ם כדעת הרמב״ן הנ״ל דאין שום משמעות בדברי רבי אלעזר בר יוסי כלל אי קידשה לעתיד לבא או לא וכיון שמצא בשאר מקומות (עי׳ כס״מ שם) דלא קידשה לעתיד לבוא פסק כן (שו״ר שכ״כ המהדיר בריטב״א מגילה שם).

קו׳ על תשו׳ מהרי״ט

אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ע״ח, בשו״ת מהרי״ט (ח״ב סי׳ ל״ז) כתב אהא דאמרינן בשבועות (ט״ז ע״ב) גבי שתי בצעין היו בהר המשחה דעליונה לא נתקדשה אלא בעולי גולה עיי״ש דאף על פי שלא נתקדשה לענין קדשים ומעשר שני מכל מקום לענין עשר מעלות שבירושלים נתקדשה ועל כן לא קברו שם את המתים ועוד דלא גרע מבתי ערי חומה דתנן פרק קמא דכלים דמשלחין משם מצורעין ומסבבין בו את המת יצא משם אין מחזירין וכל שכן דאין קוברין שם לכתחילה וירושלים קחשיב בערכין בעיירות מוקפת חומה ואמרינן מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע דמנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה אלמא דלענין ערי חומה קידוש דעזרא חשיב קידוש ולא בעיא מלך ונביא אלא לענין אכילת קדשים עכ״ד.

וקשה דהא בשבועות שם פליגי אי בכל אלו תנן או באחת מכל אלו וקאמר דתליא אי קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא דלמאן דאמר בכל אלו תנן ובעיא מלך ונביא לא היה ביד עזרא לקדש אלא דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא ועזרא זכר בעלמא הוא דעביד ולמאן דאמר באחת מאלו תנן קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא ועזרא שפיר קידש אף על פי שלא היה אורים ותומים ועלה מייתי ראיה מהא דשתי בצעין דעליונה לא נתקדשה בעולי גולה אלמא דבכל אלו תנן וקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא אבל עולי גולה לא היה בידם לקדש, והרי הא דאמרינן הכא דקדשו ערי חומה קאי למאן דאמר לא קידשה לעתיד לבוא כמבואר להדיא בגמרא ולשיטה זו שפיר היה ביד עזרא לקדש ואם כן איך מביא ראיה דהיה כח ביד עזרא לקדש ערי חומה מברייתא דהכא דסבירא ליה קידשה לעתיד לבוא לברייתא דהתם דסבירא ליה לא קידשה לעתיד לבוא וצע״ג, [וכנראה דזהו כוונת מל״מ בהל׳ בית הבחירה (פ״ז ה״ג) שכתב על המהרי״ט שדבריו צריכין אצלו תלמוד].

ל״ל תרי קראי, ואי מוקפ״ח יש לה דין מחנה ישראל

תוד״ה וקדשו ערי חומה, **פי׳ לענין כו׳ שילוח מצורעים כו׳ והכי תניא בתורת כהנים אתהן חוץ לעיר ואין אדם חוץ לכל העיר אלא חוץ לעיירות המוקפות חומה בלבד וא״ת מנלן כו׳**, הא דמקשי מנלן ולא סגי ליה דרשא דתורת כהנים שמצורע נשלח מעיירות מוקפות חומה, משום דודאי מאתהן לחוד לא דייק אלא שמצורע אינו נשלח מכל העיירות אבל אהא דנשלח מעיירות חומה על כרחך איכא עוד דרשא דהא אפשר למילף אתהן חוץ לעיר ואין אדם חוץ לעיר אלא חוץ מירושלים דמחנה ישראל הוא אבל עיירות מוקפות חומה לאו מחנה ישראל הוא (כדנעיין למימר לקמן) ולכן איצריך דרשא דמחוץ למחנה מושבו וגמר מושבו ממושב עיר חומה (ולפ ממשמעות מתני׳ לחוד וכדלקמן), ואם תאמר אם כן דרשא דאתהן למה לי, ויש לומר דאין הכי נמי דלא איצריך ליה למצורע אלא לאבנים מנוגעות דלא נימא אבנים מנוגעות דומיא דמצורע שיהא גם כן רק חוץ לעיירות מוקפות חומה ונגמר אתהן חוץ לעיר מעיר חומה קמשמע לן אתהן ולא אדם אתהן חוץ לעיר ואין אדם חוץ לעיר אלא למוקפות חומה דעיר לחוד ועיר חומה לחוד.

והנה האחרונים הקשו למה לי למילף מבית מושב עיר חומה והלא מוכח כן מקרא גופא דגבי מצורע דכתיב מחוץ למחנה מושבו ומחנה היינו ירושלים או עיירות המוקפות חומה, וז״ל הר״ש בכלים (פ״פ מ״ז) בית

מושב עיר חומה שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון ומסתברא דהוא הדין כאן דמשלחין מתוכן מצורע ומצורע משתלח חוץ לשלש מחנות כדדרשינן מקראי בפרק אלו דברים ובתחלת ספרי בפרשת נשא וקדש יהושע כל עיירות המופות חומה בקדושת מחנה ישראל כו׳ ע״כ וכן משמע ברש״י פסחים (פ״ז ע״ח ד״ה לפניס) עיי״ש וכיון שכן למה צריך למילף מבית מושב עיר חומה (וכה״ק בתורה תמימה מצורע אות קמ״ז), אבל באמת לא קשה מידי דאין דעת התוספות כהר״ש דעיירות המוקפות חומה נתקדשו בקדושת מחנה ישראל אלא כהרמב״ם (פ״ג מהלכות מקדש ה״ק) שכתב דמצורע הנכנס לירושלים לוקה ולשאר עיירות חומה אינו לוקה, משמע דעיירות חומה לאו מחנה ישראל נינהו ולהכי בעי למילף מבית מושב עיר חומה.

וראיתי בספר מקדש דוד (סוסי׳ ל״ח ד״ה ומצורעים) שמטעם קושיא הנ״ל (ל״ל למילף ממיתת מושב עיר חומה הרי ע״מ היינו מחנה ישראל) כתב דמזה נראה סבירא ליה להתוספות דאף שאר עיירות יש להם קדושת מחנה ישראל וכן נראה ממה דאמרינן בתורת כהנים שהביאו התוספות דאבנים מנוגעות משתלחין אפילו משאר עיירות שאינן מוקפות חומה ורק מצורע משתלח מערי חומה ומוכח דאף שאר עיירות יש להן קדושת מחנה וכן אמרינן להדיא בסיפרי [הובא בפי׳ הרא״ש פ״ק דכלים] דיהושע קידש כל ערי ישראל בקדושת מחנה ישראל אם כן קשה להו לתוספות למה משתלח מצורע דוקא מערי חומה וכתבו דגמרינן מגזירה שוה עכ״ד.

אבל צריך עיון לא מיבעיא דלא קשה מידי ואדרבה דעת התוספות דאפילו עיירות המוקפות חומה לא נתקדשו בקדושת מחנה ישראל וכנ״ל, אלא דמה שהביא מסיפרי דיהושע קידש כל ערי ישראל בקדושת מחנה ישראל, מלבד דליתא בסיפרי כלל[א] אלא דבין כך מוכח דאין הכוונה לכל ערי ישראל ממש אלא לעיירות מוקפות חומה דהא הרא״ש ממשיך שם על זה ״ומסתמא היינו לשלוח מצורעים״, והרי לא נשתלחו אלא מעיירות חומה ועל כרחך דכוונתו שיהושע קידש כל עיירות המוקפות חומה וכמו שכתב הר״ש, ומה שהוכיח קדושת שאר עיירות מהא דאבנים מנוגעות משתלחין אפילו משאר עיירות, ליתא דלאו מצד קדושת העיר הן משתלחות אלא מצד קדושת ארץ ישראל (עי׳ תיו״ט כלים סס ד״ה שמשלחין) או שלא יכשלו בני אדם בטומאתן (עי׳ מפנה מחרוסה סס) אבל אותה קדושה המיוחדת לעיירות חומה ליתנהו בשאר עיירות.

למה נקט סוכה

ואידך דבעי רחמי על יצר דעבודה זרה ובטליה ואגין זכותא עלייהו כי סוכה, צריך ביאור מאי טעמא נקט דוקא סוכה וגם מה שאמר דבטליה קשה דמצינו שהיו עובדי עבודי זרה אף לאחר מכן, אלא דמבואר בספרים הקדושים בשם הזוהר הקדוש והאר״י ז״ל כי סוד הסוכה הוא שמסוככת ומגינה על בני ישראל בבחינת אור המקיף להגן מן החיצונים ולהבריחם, ולכן מצינו בעבודה זרה (ג׳ ע״ח) דלעתיד לבוא יתן הקדוש ברוך הוא לאומות מצוה קלה וסוכה שמה ומקדיר עליהם חמה והם מבעטין בסוכתן ויוצאין ואף על גב דישראל המצטער נמי פטור מן הסוכה אבל בעוטי מי מבעטי, ומה שהקדוש ברוך הוא נותן להם דוקא מצות סוכה יש לפרש משום שתביעתן הוא דאילמלי היה הקדוש ברוך הוא בעזרתם כמו שהיה לישראל היו גם כן מקיימין מצות ה׳ ולכן הוא נותן להם מצות סוכה שסגולתה להגין מן יצר הרע וכנ״ל ואף על פי כן מבעטין בו ומזה נראה תכלית ההבדל ביניהם ובין בני ישראל כי בני ישראל רוצין באמת לקיים מצות בוראן ומשתדלין בכל כחן, תדע דכשאינם יכולין אז יוצאין מן הסוכה בנמוכת רוח ונפש שפלה על שלא זכו לקיים דבר ה׳ ומזה מתברר דרק גודל שליטת היצר הרע מעכב על ידן ומהאי טעמא הקדוש ברוך הוא עוזרן מן היצר, מה שאין כן האומות אין שליטת היצר מעכב על ידן רק רוע לבבם שאין רצונם לקיים מצותיו כלל ושמחים ליפטר ממנו.

וכמו שסגולת הסוכה בכחה להגן משליטת היצר כך אגין זכותא דארץ ישראל (שהוא ג״כ אור המקיף את כל גופו של אדם) עלייהו לבטל גודל שליטת יצרא דעבודה זרה, שאף על פי שעדיין הוא מצוי במי שמתאמץ ללכת אחריה מפני רוע לבבו מכל מקום תקיפת היצר שהיה בוער כאש וחזק כארי (עי׳ סנהדרין ס״ד ע״א) וכדאמרינן (שם

(א) והאמת שברא״ש הביא כן מסיפרי אבל כנראה תלמיד טועה כתבה והוא העתיק מן הר״ש אלא שטעה בכוונתו, כי הר״ש (העתקתיו לעיל) כתב דמצורע משתלח מג׳ מחנות כדדרשינן בפרק אלו דברים ובתחלת ספרי פרשת נשא (וזה נמצא בסיפרי שלנו), ושוב כתב וקדש יהושע כל עיירות המוקפות חומה כו׳, וזה מדברי הר״ש עצמו ולא מן הספרי, והכותב ברא״ש טעה והבין שזה ג״כ מן הסיפרי ודו״ק.

ק״נ ע״ג) דמנשה איתחזי ליה לרב אשי בחלמיה ואמר ליה אי הות התם הות נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי מפני יצר עבודה זרה שהיה שולט באותן ימים, זהו שנתבטל אז ודו״ק.

ק׳ אמאי לא פריך אלא אברייתא זו

ומי מנו שמיטין ויובלות כו׳, תימה אמאי לא פריך הכי אברייתא דלעיל (גרייתא תנייתא דל״י ג״כ יוסי) דקתני ולא אלו בלבד אלא כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון כל המצות הללו נוהגות בה מפני שקדושה ראשונה כו׳ הרי שהיה נוהג בתי ערי חומה בימי עזרא ואין בתי ערי חומה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כדאמרינן לעיל (כ״ט ע״ב), והכא לא שייך תירוצו של רב נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין.

ובאמת שברייתא זו גופא דמקיש ביאתם כו׳ נמי קשה דקתני מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה ולרב נחמן בר יצחק שלא נהג יובלות אם כן למאי קדשו ערי חומה והרי דיני ערי חומה אינו נוהג בלא יובל, ותירצו האחרונים (ס״ג וחזו״ע שביעית (סי׳ ג׳ סק״י) ועי׳ שו״ת בנין ציון המחדשות סי׳ ס׳ אות ג׳) דלרש״י בברכות (ה׳ ע״ב) דשילוח מצורעים מערי חומה נוהג אף כשאין יובל נוהג מיושב שפיר שקדשו ערי חומה לענין זה, ולתוספות שם שחולקין על רש״י וסברי שאינו נוהג בלא יובל יש לתרץ לשיטתם לעיל (ל״ח ע״ב ד״ה התקין) והוא שיטת ר״ת בגיטין (ל״ו ע״ב תוד״ה זמן) דהא דקאמר רב נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין היינו רק למאי דסלקא דעתך שלא חזרו עשרת השבטים ומשגלו שבט ראובן בטלו היובלות ולא מנו עוד אבל למסקנא דאמרינן לקמן שהחזירן ירמיהו היה היובל נוהג בזמן בית שני ואם כן יש לומר דבאמת הוה מצי למיפרך ארב נחמן בר יצחק למאי קדשו ערי חומה אלא דעדיפא מיניה פריך ולמסקנא דמשני דירמיהו החזירן מיושב גם זה, [גם יל״ת לפמש״כ רש״י בשבועות (ט״ו ע״ב) דכל מצות הללו נוהג היינו בע״ח ושילוח מצורעים ״ושאין עושין מגרשיהן שדה״, י״ל דלענין זה קדשוהו ולא נתמעט כשאין יובל (ורמ״י לעיל כ״ט ע״ב גמי לפ הניחו עיי״ש), ואעפ״י שהמל״מ (פי״ג מממו״י ה״ד) מק׳ ע״ז עי׳ שו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ שנ״ב) דמיישבה], אבל כל זה לא מעלה ארוכה לקושיא הנ״ל אמאי לא פריך אברייתא דלעיל ״שכל״ המצות הללו נוהגות בה דמשמע גם דין בתי ערי חומה ולא רק לענין שילוח מצורעים וכן מבואר בתוספתא (פ״ה ה״ז) להדיא דמיירי מדין בתי ערי חומה, וגם לא שייך לתרץ דבלאו הכי פריך שפיר שאין זה מתרץ אלא אותו ברייתא גופא למה לא הקשה עוד אבל אין זה מיישב אמאי לא קבעו עיקר הקושיא על ברייתא הנ״ל.

ולא עוד אלא שמן התימה על ר״ת גופא שמביא שם (בתוס׳ לעיל ובגיטין) כמה ראיות שהיה יובל נוהג בזמן בית שני אמאי לא מייתי ראיה מהך ברייתא דכל המצות הללו נוהגות בו שהיה יובל נוהג בבית שני, [וראיתי בשו״ת משיב דבר (סוף ח״ב נקו׳ דבר השמיטה) שכ׳ לדייק מרש״י ד״ה מנו דרק לענין עבדים ושד״א לא נהג יובל אבל לענין בע״ח נהג, ולפי״ז ל״ק מהנך ברייתות דקדשו ערי חומה כי היה מצות בע״ח נוהג, אבל דבריו הם נגד הראשונים וגם ברש״י גופא ק׳ לפרש כן דסו״ס אי מהני יובל לאיזה ענין אמאי נקט מנו יובלות לקדש שמיטין והרי בשביל הדברים שנהגו הוצרכו למנות יובל, אלא ודאי דרש״י לאו דוקא קאמר והה״ד לשאר מילי לא היה נוהג, וכל שכן דל״מ לר״ת שמביא ראיה שיובל נוהג מהא דהתקין הלל (והוא עצמו כ׳ שם ולפ׳ בתוס׳ גיטין)].

וכמו כן קשה אמאי לא פריך אמתניתין דלעיל בראשונה היה נטמן כו׳ התקין הלל כו׳ (דמיהא מוכיח התוס׳ שם שהיה יובל נוהג בציון שמי שהרי לפ״ז נוהג זמן שלפ״ז היובל נוהג) ומי מני שמיטין ויובלות וכו׳ וכן הקשה הפני יהושע בגיטין שם, ובחק נתן תירץ דאין הכי נמי דהוה מצי לאקשויי הכי אלא דבלאו הכי פריך שפיר מקרא וכי משני ירמיהו החזירן מתיישב הכל עיי״ש, אבל אין זה מן היישוב דמכל מקום תמוה אמאי לא קבעו עליו מתחילה הקושיא ומי מני כו׳ וכנ״ל, וכל שכן דלאוקמי קושיא אמתניתין עדיף טפי מאברייתא וצ״ע.

מי הגלם ומתי הגלם

השתא משגלו שבט ראובן כו׳ פרש״י בימי סנחריב, בקרא בדברי הימים (ג׳ קפ״ה ה׳ פסוק כ״ו) כתיב ויער אלקי ישראל את רוח פול מלך אשור ואת רוח תלגת פלנסר מלך אשור ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה כו׳ אבל בסנהדרין (ל״ד ע״ב) מבואר דכל אלו שמות הן לסנחריב, אלא דצריך ביאור כי לפני גלות ראובן וגד היה גלות נפתלי כדכתיב במלכים (ב׳ ט״ו כ״ט) בימי פקח מלך ישראל בא תגלת פלאסר מלך אשור ויקח את עיון כו׳ כל ארץ נפתלי ויגלם אשורה ותניא בסדר עולם (פ׳ כ״ג והוסף בנתיב״י במלכים שם ופיסקיה ח׳ כ״ג) שלש גליות גלו על ידי מלך אשור בימי פקח לקח את ארץ נפתלי וזהו שנת ד׳ לאחז שהה שמונה שנים ובשנת י״ב לאחז בא פול והגלם לראובני והגדי שהה שמונה שנים ובא וצר על שומרון

ונלכדה לקץ שלש שנים וגלו כולן בשנת שש לחזקיהו עיי״ש, ואם כן בעת שגלה נפתלי מאי טעמא לא בטלו היובלות הלא אין כל יושביה עליה, [שו״ר שכבר הק׳ כן בשאג״א החדשות סי׳ ט״ו ד״ה ולפי״ז].

וצריך לומר דהבבלי סבירא ליה דגלות בני גד ובני ראובן קדים כשיטת המדרש רבה (סוף ספר במדבר), ובאמת שהוא פלוגתא בפתיחה דאיכה רבתי (פ״ה) כיצד גלו רבי אלעזר אומר שבט ראובן ושבט גד גלו תחלה רבי שמואל בר נחמן אומר שבט זבולן ושבט נפתלי גלו תחלה כו׳ עיי״ש, ועיין בפירוש הגר״א לדברי הימים שם איך ביאר סדר המקראות למאן דאמר גלות בני ראובן קודם, [עפ״י מה שפירש דכל אלו מלכים נפרדים הם ולאו כולה חדא הוא עיי״ש, הגם שלדבריו קשה כמה סתירות המקראות שעל כן דרשו חז״ל שמונה שמות לסנחריב (עי׳ בפי׳ מהרז״ו אחר מדרש רות בתוכן) ולדבריו הדק״ל וצ״ע].

ובאמת שיש ליישב לכולי עלמא לפי שיטת ר״ת בגיטין (ל״ו ע״ב) הובא לעיל (ל״ט ע״ב ד״ה התקין) שאם נשאר כמה אנשים מכל שבט סגי לקרא כל יושביה עליה עיי״ש (ובמש״כ שם) דיש לומר שנשאר משבט נפתלי ולא כולם הגלו, והא דכתיב כל ארץ נפתלי היינו כל העיירות שבארץ נפתלי ולא כל האנשים שבתוכם ודו״ק.

למה מונין שנת היובל אם אין היובל נוהג, ובדברי הגר״ח

א) א״ר נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין, פרש״י דאם לא היו מונין יובלות היו מונין אותה שנה לחשבון השמיטין והוו השמיטין שלא במקומן, וכן פירש רגמ״ה לפי שאין שנת היובל בחשבון שני השבוע לפיכך הוצרכו למנות ולידע מתי הוא היובל כו׳, ותימה כיון שאין היובל נוהג ליכא יובל ואין צריך וגם אין יכול למנותו וכמו שאחר החורבן מונין שמיטות ולא יובלות כיון שאין היובל נוהג וכמו שכתב הרמב״ם (פ״י מגמו״י ה״ד) בשם הגאונים הכי נמי בזמן בית שני אי לא נהג יובל למה לי למנינהו, ואפילו תימא דמדרבנן היה היובל נוהג כמו שכתבו הראשונים בגיטין (ל״ו ע״ב) מכל מקום איך ידחה יובל דרבנן את שנת השמיטה דאורייתא, ואמנם מטעם זה כתב הראב״ד שם (ה״ו) שהגאונים שאמרו שאין מונין משנת החרבן אלא שבע אולי גם קודם החורבן כן כי יש מפרשים דסבירא ליה להגאונים כרבי יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, אבל להרמב״ם קשה שהוא פסק (פה״ו) כרבנן דרבי יהודה ומכל מקום סבירא ליה כהגאונים דרק משחרב הבית לא מנו שנת חמשים אלא שבע שבע בלבד.

ועיין בר״ן עבודה זרה (ט׳ ע״ב) שכתב דסוגיין אתיא כרבנן דלית ליה הקישא דרבי דמקיש שמיטה ליובל (ובמוש״כ ר״ת בתוס׳ כאן ד״ה מנו) וכיון שכן אף על פי שלא נהג יובל כלל מן התורה בבית שני שמיטה היתה נוהגת וז״ל ולפיכך לרבנן מנו יובלות כדי שיתקדשו השמיטין בזמן הראויין להם מן התורה ואף היובלות היו נוהגין מדבריהם כו׳ ואף אחר חורבן גם כן שלא מצינו שנהג יובל כלל אפילו מדבריהם מנו יובלות לקדש שמיטין בזמנם הראוי מן התורה אבל לרבי דאמר שמיטה ויובל תלויין זה בזה כל ימי בית שני מנו יובלות ושמיטין לא שנאמר מנו יובלות לשמיטין שאין לשמיטין עיקר יותר מן היובלות אלא מנו אותו וקדשו שניהם מדבריהם אבל אחר שנחרב הבית הדבר נראה שלא נהג יובל כלל וכן כתב הרמב״ן כו׳ לפי שבטלה עיקר מצותו של יובל כו׳ עכ״ל, משמע דלא אתיא סוגיין כרבי משום דלישנא דמנו יובלות לקדש שמיטין משמע דשמיטין עיקר ולא מיתוקמא אלא לרבנן, ושוב כתב שם והגאונים הללו פוסקים כרבי דשמיטה בזמן הזה דרבנן כו׳ וכן פסק הרמב״ם ז״ל כו׳ עכ״ל, אלא שהרמב״ם כתב (בפ״י מה״ג) דברי רב נחמן בר יצחק דבבית שני היו מונין יובל לקדש שמיטין, וצריך לומר דבפירוש לישנא דמנו יובלות לקדש שמיטין לא סבירא ליה להרמב״ם כהר״ן אלא דמצי קאי גם אליבא דרבי, (והמי לא קאמר מנו יובלות משום שהיה נוהג מדרבנן, אפשר דעיקר מילתא דיובל לא אתא אלא משום שיעורו השמיטין במקומן להיינו שיהיה תקנת השמיטין כעין לתורייתא או אפשר שהעיקר הוא השמיטה כיון שנוהגת אפי׳ אחר החורבן, ורק אחר שמנו היובלות לקדש שמיטין תקנו נמי שיהיה לה דיני יובל לתומרא), על כל פנים סבירא ליה להר״ן בדעת הרמב״ם והגאונים דכל ששמיטה דאורייתא שפיר מונין יובלות מדרבנן לקדש שמיטין דאורייתא אפילו לאחר החורבן ורק אם שמיטה דרבנן מחלקינן בין קודם חורבן לאחר חורבן, אבל הכסף משנה (פ״ד מגמו״י הכ״ה ורפ״ט ופ״י ה״ט) והרדב״ז (פ״ד הכ״ט) ועוד מפרשים סבירא ליה בדעת הרמב״ם דשמיטה בבית שני ובזמן הזה דאורייתא ואם כן הדרא קושיא מאי שנא בין קודם חורבן לאחר החורבן ועוד דאפילו להר״ן אינו מובן לרבנן איך באמת ידחה יובל דרבנן את שנת השמיטה דאורייתא, וזה קשה על כל הראשונים הרמב״ן גיטין (סוד״ה אבל) והרשב״א שם (סו״ד) ועוד דסברי דסוגיין כרבנן דשמיטה דאורייתא (וכמ״ש לדעת בעל העיטור (פ׳ פרוזבל) דהכי קי״ל וכ״כ בשמג״ע (מדשות סי׳ ט״ו סק״ח סוד״ה ולענין)).

והכתף משנה (סוף ה״ה) מתרץ דהגאונים סבירא ליה דבזמן שאין היובל נוהג אין מונין יובלות כלל והא דאמרינן (הכא) מנו יובלות לקדש שמיטין איכא למימר דשאני התם שהיו מצפים שיחזרו כמו שחזרו לבסוף ולפיכך לא ראו להפסיק סדר היובלות, ואינו מובן דהא רב נחמן בר יצחק קאי לתרץ ברייתא דמנו יובל בימי עזרא הרי דבבית שני נמי מנו יובלות ועוד קשה כנ״ל איך יהיה ביד חכמים למנות או לא למנות הא כיון שבא שמיטה דאורייתא צריך לנהוג שמיטה, [וקו׳ זו ק׳ ג״כ אתרי טעמי שכתב בשו״ת מהרלב״ח (סי׳ קמ״ג מד״ה ולפרש דברי הלחם, והלחם עיי״ש, וע״ע בק״א נדרים (ס״ע ע״ב ד״ה ע״ל) וצ״ע].

ונראה לפרש דאפילו שמיטה דאורייתא מונין יובלות גם כשאין היובל נוהג משום שחשבון היובל אינו תלוי בקדושת היובל ולכן אף כשהיובל אינו מתקדש שיהא דיניה נוהגין אפילו הכי שנת היובל הוא לענין מנין השנים, כי אין חשבון היובל מתחדש בשנת היובל דנימא אם מתקדש היובל הוה יובל ומתחיל חשבון החדש משנה שאחריה ואם לא מתקדש היובל ליכא יובל ומתחיל החשבון משנה זה, דאין הדבר כן אלא חשבון שנות היובל נוהג בכל המ״ט שנים כי מונין כל שנה למנין היובל אמנם כשבא היובל מצוה לקדשה אבל גם אי לא נתקדשה לא נסתר החשבון אם היה על כל פנים שייך שיהיה היובל דהיינו קודם החורבן, נמצא ששני השמיטה יש להם מקום הראויה להן בתוך אלו שני היובל ולכן צריך למנות היובל כדי לקדש השמיטין במקומן.

ומנא אמינא לה, מהא דתניא בתורת כהנים (בהר פרשתא ג׳ ה״ג) ומנין שיספור לשני יובל תלמוד לומר תשע וארבעים שנה מנין עשה שביעית אף על פי שאין יובל כו׳, ופירשו ר״ש וראב״ד דמצוה למנות כל שנה באיזה שנה בשמיטה הוא ובאיזה שנה ביובל הוא ואומר היום כך וכך שנים ליובל [אבל הרמב״ן בפירושו עה״ת (ויקרא כ״ג ט״ו) מסתפק בזה ע״ש] וזה נלמד מתשע וארבעים שנה דיש חשבון של מ״ט דהיינו יובל, ובקרא שאחר כך כתיב והעברת שופר כו׳ וקדשתם את שנת החמשים כו׳ ובתר הכי כתיב יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם ומהאי קרא בתרא דרשי חכמים (מגלה ס״פ ע״פ) ששנת היובל אינו עולה למנין שבוע, הרי יש כאן תלתא דינא חדא למנות לשני היובל הב׳ לקדש שנת היובל והג׳ ששנת היובל אינו עולה למנין שבוע, ומזה משמע שדין הא׳ אינו תלוי בדין הב׳ אלא מונין כל מ״ט לשני היובל אף על פי שאין ידוע אם יהיה יובל לבסוף או אם יקדשוהו בית דין אלא כל שמונה שמיטין מונה ליובלות וקידוש שנת היובל הוא דין אחר, ודין ג׳ הוא ששנת חמשים אינו עולה למנין שבוע וגם זה אינו תלוי בקידוש ואפילו לא קידשוהו אינו עולה למנין שבוע, [ואין הכוונה דבאמת צריך לספור כל שנה לשני היובל ואם לא ספרו ליכא יובל (כהגר״מ לקמן פוס ג׳), דהספירה אינו אלא מצוה בעלמא ואינו מעכב אבל עכ״פ נראה מזה דמנין היובל הוא מנין של נ׳ שנים ולא של שנת נ׳ לבד וכיון שכן יש לכל שמיטה מקומה הראויה לה בתוך שני היובל וכנ״ל].

אולם סבירא ליה להגאונים דאי אפשר למנות שנים ושמיטות ליובל (כמתן היובל נוהג) אלא היכא דשייך על כל פנים שבהגיע שנת נ׳ יהיה יובל כגון דהשתא אין כל יושביה עליה שאם יחזרו עשרת השבטים יהיה היובל נוהג על כן בינתיים כשעושה שמיטות צריך למנות ליובל ואז גם אם לא חזרו לבסוף שפיר עבדי שספרו השנים לשנות היובל, וכמו דאמרינן בראש השנה (ט׳ ע״ב) דשלשה דברים מעכבין את היובל והרי אין אנו יודעין בכל המ״ט שנים אם בבוא שנת החמשים יהיה אלו השלשה ויתקדש היובל או לא מכל מקום סופרין השמיטות לשנות היובל כיון שאם ימצאו הפרטים הנצרכים יתקדש היובל והכי נמי לענין אין כל יושביה עליה, מה שאין כן אחר החורבן דלא שייך שיהיה היובל בשום פנים ובטלה ענין היובל לא שייך למנות השנים למנין היובל וליכא אלא שבע שבע של שמיטות.

[ואין להקשות מ״ש דאמרי׳ שמא יחזרו השבטים ולא אמרי׳ שמא יבנה המקדש ויהא היובל נוהג, דלא דמי דהא דאין כל יושביה עליה או שלשה דברים המעכבין היובל אינם אלא פרטים הנצרכים לקידוש היובל אבל בשעת החורבן בטלה עצם ענין היובל וכמוש״כ הרמב״ן בגיטין (ל״ו ע״פ) כי הארץ חרבה ושממה בידי טמאים ואין ישראל עליה אלא כעבד שלן באכסניא ולמה יחזרו שדות ובתי ערי חומה וינהיגו בעבדים והם עבדים לעבדים, וממילא דל״ש מנין ליובל, וסברא זו אעפ״י שהרמב״ן לא כתבה אלא למאן דס״ל שמיטין בבית שני לא היה אלא מדרבנן כמו היובלות מ״מ הגאונים ס״ל דסברא זה שייך אפי׳ שמיטין דאוריי׳ ומנו יובלות לקדש שמיטין במקומן דעכ״פ אחר החורבן בטלה עיקר מילתא דיובל וכנ״ל, וכש״כ להרדב״ז שכ׳ (פי״ג הט״ו וט״ז) שעזרא קידש לשעתה ולע״ל רק לענין שאר קדושות אבל לענין יובלות ושמיטין ובע״ח לא נתקדשו לעתיד לביאה שלישית עיי״ש, וק״ו לשעת החורבן דודאי בטלה קדושת הארץ לגבי יובל ול״ש כלל עצם דין היובל].

מיהו הני מילי דמנו יובלות דוקא לרבנן דאיכא ממנין

היובלות תועלת לחשבון השמיטות וכנ״ל אבל לרבי יהודה דיובל עולה למנין השבוע אין מונין יובלות רק אם היובל נוהג, ועל כל פנים מיושב סוגיית הגמרא לפי שיטת הגאונים, [וכ״ז מתאים ג״כ לפי הירושלמי קידושין (פ״ק ה״ג, הובא לעיל י״ג ע״ב ד״ה הא) ממי כ״י הוא ובד״ה אבל״ם) דלרבי יהודה שנת היובל עולה למנין שבוע אבל לענין מנין היובלות אינו חולק ארבנן ומיובל ליובל נ׳ שנה, דה״נ כיון ששנות היובל אינו משפיע על שנות השבוע כי עולה למנין שבוע (עפ״כ היובל נוהג דאף נפק״מ לדיעה) ממילא לא אמרינן דמנו יובלות לקדש שמיטין כדאמרינן בסוגיין לר׳ יהודה ודו״ק].

ב) בחידושי הגר״ח (פ״י משמו״י ה״ה) כתב לפרש שיטת הרמב״ם והגאונים גם כן כנ״ל שאם חסר מפרטי דין היובל כגון אין כל יושביה עליה לא נתבטל חשבון היובל ורק אם חסר ביסוד דין היובל אז בטל החשבון, אלא שקבע יסוד דין יובל באופן אחר ובאשר שיש כמה קושיות בדבריו ובראיותיו אכתוב הנלענ״ד, הנה עיקר חידושו הוא שהמצות עשה לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמשים מעכב בעצם דין היובל ואין היובל נוהג אלא אם כן הוקבע על ידי ספירה וקידוש בית דין ולכן בזמן הבית שהיתה ספירת בית דין וקדשו היובלות חל קביעת שנת היובל אף על פי שלא היה נוהג דיניה כהחזרת שדות וכדומה משום דלא היו כל יושביה עליה דמכל מקום עצם השנה דין יובל עליה ולכן אינה עולה מן המנין ועל כן מנו יובלות לקדש שמיטין מה שאין כן אחר החורבן דחסר ספירה וקידוש בית דין עצם השנה לית בה דין יובל ולכן עולה הוא מן המנין ולא שייך למנות יובל לקדש שמיטין, [וצ״ב למה לא מנו אחר החורבן דאכתי היה בי״ד, בשלמא לשי׳ רמב״ן בסהמ״צ (ע׳ קנ״ג) דדוקא בי״ד הגדול בלשכת הגזית יכולין לקדש עפ״י הרא׳ אפשר דגם לענין זה כך אבל הרמב״ם חולק שם (ועי׳ פ״ה מקדה״ח ה״ג דעד ימי מצי ורבנ על קביעת מר״י היו סומכין), ואפי׳ להרמב״ן לא מיתוקמא שהרי כ׳ שם דמ׳ שנה קודם החורבן כבר גלתה סנהדרין ממקומה ואין לה דין בי״ד הגדול וא״כ מאי שנא חורבן דנקטו הגאונים וע״ע מש״כ הרמב״ן בחי׳ גיטין (סט ב:ד״ה בי״ד עד ימי הלל בנו של ר״י הנשיא].

והביא ראיה מדאמרינן בראש השנה (ח׳ ע״ב וכ״ד ע״ב) וקדשתם את שנת החמשים שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים הרי דהוי קידוש גמור כמו ראש חודש וכמו בלא קידוש לא הוה ראש חודש כלל הכי נמי בלא קידוש לא הוה יובל כלל עכ״ד, (וכ״ל כמו בלא קידוש ליתא לר״ת אפי׳ לענין התקנון ה״נ ליתא ליובל לא רק לדיעה אלא אפי׳ לענין התקנון), וצריך עיון דאפילו יהא זה ראיה דקידוש מעכב אבל ספירה מאן דכר שמיה ועוד קידוש גופא תימה שיהא מעכב ולא יהא נזכר בשום מקום להדיא לא ברמב״ם ולא בשאר פוסקים, והא דראש השנה אין ראיה והיטיב נתפרשה באור שמח (פ״ג מקדה״ח ה״ח) על דברי הרמב״ם דאין מקדשין אלא חודש הנראה בזמנו, דהא דאמרינן שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים ר״ל היכא דממילא מתקדש ואין הקידוש אלא מצוה בעלמא כגון אם נראה שלא בזמנו דממילא יהיה קודש יום שלשים ואחד אפילו לא יקדשוהו אין צריך לקדש חדשים אבל יובל מצוה לקדש אף על פי שבלא קידוש נמי יהיה היובל ואינו אלא למצוה בעלמא דהא בכל מילי דמעכבא יובל לא נזכר קידוש עכ״ד, וכן כתב המנחת חינוך (מ׳ שלג אות ג) דקידוש אינו אלא מצוה בעלמא וכן הוא בחזו״א שביעית (סי׳ ג׳ אות ה), [והגם דלכאו׳ יש קצת ראי׳ להגר״ח ממש״כ הרמב״ם (פ״י מהל׳ שמיטין ויובל ה״ג) ומנו שבע שמטות וקדשו שנת החמשים אף על פי שלא היה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמטות עכ״ל ולמה כ׳ שקדשו שנת החמשים אמאי לא סגי למנותו אלא משמע דכדי שנוכל למנותו צריך קידוש ב״ד, מיהו באמת אי״ז ראי׳ דהאי וקדשו לאו קדושת בי״ד מדין מ״ע הנ״ל קאמר ובגמ׳ נמי לא נזכר שקידשו אלא מנו, וקידוש שכתב היינו שקבעוהו יובל ובסהמ״צ (ע׳ קנ״ו) כ׳ שצונו לקדש שנת החמשים כלומר לבטל העבודה בה כו׳].

שוב כתב הגר״ח דיסוד דברי הרמב״ם הוא מתורת כהנים (המובא לעיל) דתניא מנין עשה שביעית אף על פי שאין יובל כו׳ ומנין עשה יובל אף על פי שאין שביעית כו׳ דברי רבי יהודה וחכמים אומרים שביעית נוהגת אף על פי שאין יובל והיובל אינו נוהג אלא אם כן יש עמו שביעית, והנה הא דקאמר עשה יובל אף שאין שביעית היאך שייך זה על כרחך שבשנת השביעית לא היו כל יושביה עליה ובשנת היובל היו כל יושביה עליה, מוכח מזה דסבירא ליה רבי יהודה וחכמים כרבי ריש מועד קטן דמקשינן שביעית ליובל וכיון דאין כל יושביה עליה כמו דליכא יובל ליכא שביעית ואם כן קשה רישא דקאמר שיעשה שביעית אף שאין יובל הרי אם אין יובל דאין כל יושביה עליה ליכא שביעית, אלא על כרחך דרישא מיירי בדאיכא כל יושביה עליה ואין היובל נוהג מטעם אחר מפני שלא היה ספירה וקידוש בית דין שמעכב ליובל אבל לשביעית ליכא האי דינא ושפיר קאמר שיעשה שביעית בלא יובל על כל פנים מוכח מכאן דספירה וקידוש בית דין מעכב מהיות יובל, ולהיפך אם לא היו כל יושביה עליה ולא נהג שביעית מכל מקום כיון דאיכא ספירה וקידוש בית דין נוהג יובל אם חזרו

כל יושביה עליה ושפיר כתבו הגאונים דמנו יובלות לקדש שמיטין עד החורבן דאז בטל ספירה וקידוש בית דין עכ״ד.

והנה כל זה דלא כהר״ש והראב״ד בתורת כהנים שם, דמה שפירש מנין עשה יובל אף על פי שאין שביעית ואין שייך שלא יהא שביעית על כרחך משום שאין כל יושביה עליה, תימה מי לא מיתוקמא שפיר כפירוש הר״ש והראב״ד כגון אם חזרו עשרת השבטים למקומן בסוף השמיטין שאף על פי שלא מנו השמיטין בגלות עושין שנת היובל ומשלימין אותו עם בני יהודה ובנימין ועוד פירש הר״ש והגר״א כגון שעברו וחרשו וזרעו ולא שמטו כספים וסלקא דעתך מאחר שלא עשו שמיטין כהוגן לא יהא יובל נוהג אחריה קמשמע לן, ואם כן רישא עשה שביעית אף שאין יובל שפיר איכא לאוקמי בשאין כל יושביה עליה וכמו שפירשו הר״ש והראב״ד והגר״א או כפירוש השני בר״ש והוא פירוש התוספות כאן כגון שעברו ולא נהגו יובל והניחו בחטאם, וממילא דאין שום רמז בתורת כהנים לענין ספירה וקידוש בית דין דמעכב, [בחזו״א כאן (ד״ה נמו״כ) כ׳ לפרש דברי חכמים דיובל אינו נוהג אא״כ יש עמו שביעית ובתוס׳ פי׳ שלא עשו בחטא דאפ׳ דחסרון ספירת בי״ד מעכב עיי״ש עוד, הנה לא כתבה אלא לחכמים וג״ז מפני שלא ראה פי׳ הר״ש והראב״ד כמבואר שם בדבריו].

עוד כתב הגר״ח להוכיח מהא דלעיל (י״ג ע״ב) הנך שני דאגלינהו סנחריב לא קחשיב ומבואר שם דלרבי יהודה התחילו מנין חדש כששבו מן הגולה על ידי ירמיהו ותקשה איך נתבטל המנין שחשבו בעת גלותן לענין שמיטה ועל כרחך כיון דהספירה החדשה מעכב בעצם דין יובל ממילא בטלה מנין הקודם, וכתב דדבר זה מבואר בתוספות שם (ד״ה הנך שני) במה שחילקו דלרבי יהודה התחילו מנין חדש ולרבנן לא התחילו מנין חדש כי היה ספירה וקידוש בית דין עיי״ש, אולם כבר נתבאר לעיל שם שאין בדברי התוספות שום משמעות לענין ספירה וקידוש בית דין עיין בדברינו שם, ומה שבטלה מנין הקודם מיושב גם כן לפי מה שנתבאר לעיל (פוס ס׳) דשמיטה הוא חלק ממנין היובל וכיון שהתחיל מנין ליובל ממילא נתבטל חשבון הקודם שהיה בלא יובל ודו״ק.

[והנה הגר״ח שם (פי״ב הט״ז) מחדש עוד יסוד בדין יובל דבעינן ביאת כולכם וגם שם יש הרבה מן התימה וכ״כ מזה לעיל (י״ג ע״ב תוד״ה הנך שית פוס ב׳) עיי״ש].

הגי׳ הנכונה, ומ״ט לס״ל ברש״י

תוד״ה מנו יובלות, מכאן תימה כו׳ ופירש רש״י פרק השולח דההיא דערכין מדרבנן הוא כו׳ ועוד אור״ת כו׳ וסוגיא דהכא אתיא כרבנן, עיין שם בגיטין ברש״י ותוספות ושם לא מסיק ר״ת כדהכא דסוגיין כרבנן ודלא כרבי, משום דהכא הוסיפו התוספות וכתבו על פרש״י ״דאין משמע כן״ מה שלא כתבו שם בגיטין, ובאמת שהגירסא בתוספות כאן משובש דלפי גירסא שלנו ״ואין משמע כן בתורת כהנים״ הרי זה מדברי רש״י ואם כן מעולם לא כתבו התוספות דפרש״י אינו משמע כן ומאי טעמא מסיק ר״ת דסוגיין דוקא כרבנן, ועוד דאף דנכון הוא שאין משמע כן בתורת כהנים אבל רש״י בגיטין לא כתב כי האי לישנא אלא כתב ״אבל בתורת כהנים ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין היובל נוהג ואומר אני שהוא מחלוקת״ אם כן אין זה מלשונו של רש״י, ואמנם השיטה מקובצת (פוס כ׳ וכ״ס) מחק תיבות ״עכ״ל רש״י״ וגרס ״ואין משמע כן ואומר ר״י דתנאי היא״ ולפי דבריו הר״י הוא דקאמר דתנאי הוא, אבל גם זה קשה שהרי רש״י בעצמו כתב שם דתנאי הוא ומה מוסיף עליו הר״י, ובברכת הזבח וצאן קדשים לא הועילו בגירסתם עיי״ש, וכנראה דעיקר הגירסא הוא ״דתנאי הוא עכ״ל רש״י״ וכדבריו בגיטין שם שהביא הירושלמי והתורת כהנים ומסיק דתנאי הוא, רק על מה שכתב רש״י מתחילה דסוגיין מדרבנן הוא על זה נכתב על הגליון ״ואין משמע כן״ שיהא הכל מדרבנן ולכן מסיק ר״ת דסוגיין דלא כרבי וממילא דאין צריך לדחוק סוגיין דלא הוה אלא מדרבנן.

והנה התוספות לא פירשו למה אין משמע כן שיהא הכל מדרבנן, אבל כוונתם כמו שכתב הרמב״ן בגיטין (פוד״ה אנגן) והרשב״א שם (פו״ד) דלישנא דברייתא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע כו׳ משמע דאורייתא ואפילו יובלות אי לאו דאיפריך ומוקמינן דמנו יובלות לקדש שמיטין, ועוד יש לומר כהר״ן בעבודה זרה (הובא לעיל בד״ה מרגב״י) דאי תרווייהו מדרבנן כפירוש רש״י מאי טעמא קאמר מנו יובלות לקדש שמיטין והרי שמיטין לא עדיף מיובלות דהיה נמי נוהג מדרבנן כדמוכח מהא דלעיל דהתקין הלל כו׳ והוה ליה למימר מנו יובלות מדרבנן, (ולרש״י ז״ל דשמיטין עיקר וכמוש״כ לעיל שם כיון דנוהג גם לאחר החורבן פו דלגו לתקן יובל שיהא השמיטין כעין לפוריי״), ועוד דלפירוש רש״י דהכל מדרבנן קשה קושיית השיטה מקובצת לעיל (י״ג ע״ב פוס ס׳) דאם כן כל מה שמנו בימי גלותן מן התורה

לאו כלום הוא ולמה לא התחילו מנין חדש מן התורה כשחזרו מגלותן עיי״ש, [ועמש״כ שם ד״ה בשטמ״ק בביאור הקושיא].

ל״ג ע״א

למה מוכיח מנרצע ולא סגי בע״ע גופא

ולא מנו שמיטין ויובלות כו׳ והוינן בהו מקץ שבע שנים **והכתיב ועבדך כו׳ שש לנמכר ושבע לנרצע כו׳,** הא דהוצרך להוכיח שהיובל היה נוהג מנרצע ולא סגי מעבד עברי גופא דאמרינן לעיל (כ״ט ע״ב) אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג וכיון שהיה עבד עברי על כרחך שהיה יובל, לא קשיא דהוה אמינא שהיו להם עבדים שלא כדין שאף על פי שאין עבד נמכר בזמן שאין יובל נוהג הם קנו עבדים שלא כדין כמו שכבשום שלא כדין, והא דקאמר הנביא ועבדך שש שנים וכו׳ הכי קאמר אפילו אם הייתם קונים כדין לא הייתם רשאים להחזיקן יותר משש שנים כל שכן עכשיו שקניתם שלא כדין, ולכן מוכיח משבע לנרצע כי אם שלא כדין קנו מה ענין נרצע ויובל לשם שהם דינים מדיני העבדים (נפרט הלשון שתלוי בדעת שלפ לפת וע״כ שהיה יכול לפת שם היה רוצה מז) ומזה משמע שהיה היובל נוהג ודו״ק.

למה נקט שבע הלא יובל מוציא בכל שנה

ואמר רב נחמן בר יצחק **שש לנמכר ושבע לנרצע, פרש״י ואם נרצע ופגע יובל בשנה שמינית לרציעתו יוצא ביובל,** תימה למה נקט שבע הלא יובל מוציא בין סמוך בין מופלג כמו שכתב רש״י על התורה והוא מקידושין (ט״ו ע״ב) וגם למה נקט נרצע הלא יובל מוציא בין נרצע בין לא נרצע כמבואר שם, ובחידושי בית מאיר תירץ דרב נחמן קאי למסקנא שבאמת מנו יובלות ויש לומר שהנביא עמד אז שבע שנים קודם היובל ואמר להם שיעשו כאשר צוה משה מקץ שבע שנים שיהא יובל ישלחו הנרצעים אף אם פגע בשנה שמינית לרציעתו עיי״ש, ואינו מובן הלא לא היה יובל משחזרו עד החורבן כמו שכתבו התוספות ואפילו אחר החורבן לא היה יובל עד י״ד שנים כמבואר לעיל (י״ג ע״ב) מקרא דיחזקאל בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר, ואם כן איך שייך שיעמוד הנביא שבע שנים לפני היובל.

אבל באמת הא דנקט שבע לנרצע נתבאר היטב בחכמת שלמה בקידושין (ל״ח ע״ב על תוד״ה לפ), שהתוספות שם מביאין מכאן ראיה דמקץ אין פירושו דוקא בסוף דהא אמרינן הכא מקץ שבע שנים ומפרשינן שש לנמכר ושבע לנרצע פירוש שאם פגע בו יובל שנת ז׳ לרציעתו או למכירתו תשלחהו אלמא אף על גב שהיובל משמט מתחילתו קורא מקץ שבע שנים, וזה דלא כרש״י כאן שפירש אם פגע היובל בשנה שמינית כי זהו באמת מקץ שבע ואין ראיה שמקץ פירושו תחילה, ומפרש מהרש״ל דלרש״י הא דנקט שבע לנרצע אף ששייך יציאה דיובל בכל שנה מילתא אגב אורחא קמשמע לן דלא נימא נרצע יוצא בשש כמו שבתחילת מכירתו איכא יציאה דשש ולא נצרך יציאה דיובל אלא לצאת קודם שש קמשמע לן דעובד יותר משש ואפילו שבע היכא שלא בא היובל עד שנה ח׳ והיינו דנקט רש״י כאן שפגע יובל בשנה שמינית לרציעתו מפני חידוש זה והוא הדין אם פגע בשנה אחר, והתוספות סבירא להו דדוחק לומר דקרא קמשמע לן דעוד שנה עובד ואינו יוצא בשש וכנ״ל דאם כן בחד יומא יותר משש סגי ולאשמועינן רק דאינו יוצא בשש והוא הדין יותר, לכך פירשו שש לנמכר כלומר מכירה יוצא בשש כדכתיב קרא שש שנים יעבוד ולא יותר ושבע לנרצע כלומר הכא אינו תלוי בשש אלא פעמים תלוי בשנה השביעית שאם יש בו יובל יצא והיינו מתחילת שבע עכ״ד, בקיצור הא דנקט שבע לנרצע לרש״י קמשמע לן קרא דעובד שנה יותר משש ולתוספות קמשמע לן קרא דעובד יום אחד יותר משש ומקץ שבע ר״ל בהתחלתה.

והנה ברא״ם (כ״פ מקץ מוצפ נפ׳ המפתפ פ״ג מעבדיש ה״ו) העתיק דברי רש״י כאן שפגע היובל בשנה שמינית ״למכירתו״ ר״ל שנה אחר שנרצע, ולפי גירסא זו הכי קאמר שש לנמכר ושבע דהיינו עוד שנה אם נרצע והוא הדין בשנה אחר אם פגע בו יובל רק דוגמא קאמר דהכי אורחיה, ואם תאמר אם כן למה נקט מקץ שבע שנים ולא קאמר מתחילת שבע שנים או בשנה השביעי דהא אפילו נרצע ופגע היובל למחר יוצא, יש לומר דאז לא היה משמע דמיירי מנרצע כלל אלא מסתם עבדים המשתלחים אחר שש שנים על כן נקיט לה הכי דנדע דמיירי מיציאה דיובל דהיינו שישלחו כל אלו שהגיע זמנם לצאת בין בשש בין ביובל ודו״ק.

איך משמע ששלחו הנרצעים

והוא בתוכחה כו׳ והכתיב וישמעו וישלחו, הנה

בירמיה שם (ל"ד) כתיב הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה' כו' לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים לבלתי עבד בם ביהודי אחיהו איש, ועל זה נאמר וישמעו כל השרים כו' לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו חפשים לבלתי עבד בם עוד וישמעו וישלחו, ולא נזכר גבי אותו שילוח הא דמקץ שבע שנים דקאי על הנרצעים, ורק אחר כך כתיב וישובו אחרי כן וישיבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים כו' ויהי דבר ה' אל ירמיהו כו' כה אמר ה' כו' מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו כו', וכיון שדיבור זה היה אחרי וישמעו וישלחו אם כן איך משמע ששלחו הנרצעים וקרא לא כתיב אלא ששלחו עבד ושפחה העבריים (ופסק מיהם נרלעת עי' קידושין ט"ו ע"ב).

אבל כן מוכח בקראי שלאחריו דכתיב באותו דיבור אל ירמיהו ותשבו אתם היום ותעשו את הישר בעיני לקרא דרור איש לרעהו כו' ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אותם כו', מזה משמע שעברו על מה שהקדים שצריך לשלח את העבד בשש ואת הנרצע בשבע דהיינו שמתחילה עשו את הישר ושלחום ואחר כך שבו וכבשום ומזה נראה ששחררו הנרצעים.

לפי חשבון שנותם היו העבדים קשישים מאוד

תוד"ה אלא מלמד, בא"ד וי"ל דנוכל למצוא אותן עבדים שהיו להם קודם שגלו כו', כתב החזון איש (בליקוטים כתן ובציונים סי' ג' סק"ח) צריך עיון שהרי משגלו שבט ראובן וגד עד שהחזירן ירמיהו מאה ותשע שנה כי בשנת י"ב לאחז גלו נשאר ה' לאחז כ"ט לחזקיהו נ"ה למנשה ב' לאמון וי"ח ליאשיהו הרי ק"ט, וכשהיה נרצע כבר היה לא פחות מי"ט שנה (כי לפ נמכר לפני היובל י"ג ופסק שניס עבד עד שנרלע) אם כן היה בן ק"ל שנה, ועוד דק"ט שנה קודם שהחזירן ירמיהו היתה שנת מ"א ליובל ואם כן עבד שכבר היה זמנו לצאת ביובל קודם שגלו בני ראובן היה עכשיו בן קע"א שנה, ועל כרחך צריך לומר שבין כל ישראל היו נמצאים נרצעים שהיו מאריכים ימיהם כו' עיי"ש, ולכאורה צריך להוסיף עוד לכל הפחות כ"ה שנה מעת שחזרו עד למלכות צדקיהו דהיינו י"ד ליאשיהו וי"א ליהויקים סך הכל קצ"ו שנה ודוחק.

ובאמת כבר קדמו בזה בשאגת אריה החדשים (סי' ט"ו ד"ה מעתה) אלא שהוא הקשה רק על הרמב"ן, ואלו דבריו שם דלכאורה מה שכתב התוספות דמירי מעבדים שהיו להם קודם שגלו הוא דוחק שהרי לפי החשבון היו בערך ק"מ שנים שהרי היו בזמן הרצעה לכל הפחות בני י"ח או יותר ומאז עד י"ח שנים ליאשיהו ערך מאה שנים[א] ומשם כ"ה למלכות צדקיהו נמצא היו העבדים ערך ק"מ שנה וזה דוחק אבל אפשר לסבול, אבל ארמב"ן קשה שכתב [אהא דהביא ר"ת (לעיל ל"ג ע"ב ד"ה התקין ובמוס' גיטין ל"ו ע"ב ד"ה בזמן) ראיה שהיובל היה נוהג בבית שני מהא דאמרי' בכריתות ויתנו ידם להוציא נשיהם ואשמים כו' מלמד שכולן שפחה חרופה בעלו ושפחה חרופה היינו חציה שפחה וחציה ב"ח המאורסת לע"ע ואין ע"ע נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, והרמב"ן (פגיטין שם) דוחה די"ל] שאם קונה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל שהוא עובד לעולם ודינו כעבד עברי להתירו בשפחה [ר"ל שמבית ראשון היו עבדים שלא נשתחררו מעולם לכן המשיכו להיות ע"ע גם בבית שני], ולדבריו שאם פסק היובל הרי הוא עבד עולם ומותר בשפחה ואין כלל חיוב לשחררו עד שינהג היובל ויבוא שנת היובל, צריך עיון באיזה עבדים היו מחוייבין לשלוח בימי צדקיהו (הלא לפ היה יובל תוך ל"ו שניס משחזרו ולפ על כרחך העבדים שהיו אצלם בזמן היובל נרצעים ולא שלחו אותם חפשי, (כ"ל שעבר עליהם יובל לפני שגלו י' שניס ולפ נשלמו למירות) והרי היובל היה קודם שנות חזקיהו מ"ח או מ"ז שנה[ב] והנרצעים היו גם כן קרוב לעשרים וכנ"ל נמצא דעד ג' או ד' למלכות חזקיהו כבר היו לא פחות משמים ושש שנים ומאה מחזקיהו עד ח"י ליאשיהו ועוד כ"ה לצדקיהו נמצא היו העבדים קרוב למאתיים שנה היתכן לומר כן, ומזה משמע דלא כהרמב"ן אלא נרצע ופסק היובל מחוייב לשלחו תיכף או בשנים שהיה ראוי להיות יובל אם לא היה בטל עכ"ד, הנה הבין שלתוספות אין צריך לומר שאלו הנרצעים עבר להם

(א) ובאמת שהוא ערך ק"ח או ק"ט וכנ"ל, רק שהוא לא חשב מי"ב לאחז שהיה גלות ב' אלא מגלות הג' בשנת ו' לחזקיהו (כמבואר בפסי"ז מ"ג רפי"ז בסס קדר עולם ובמס"כ לעיל י"ג ע"ב ד"ה הכי שני) וא"כ הוה צ"ח שנה.

(ב) וצ"ע דאינו אלא מ"ב כי ק"ח שנה מעת שגלו עד שחזרו והם ב' יובלות וח' שנים א"כ עוד מ"ב שנה למפרע היה יובל, (ובמזו"ע הנ"ל כי מ"ע כי הוא תסב ק"ט שניס תמס לפמז פלא נפמת פיהו פלא ד'), ומש"כ אח"כ דעד ג' ודי למלכות חזקיהו לכאו' צ"ל ו' לחזקיהו וכמוש"כ בהגהה לעיל (פוח פ').

היובל קודם שגלו דגם היובל שבעת הגלות מהני לחייבם לשלוח או שאין צריך יובל כיון שאינו נוהג ורק על הרמב"ן קשיא.

[והנה מש"כ לתוס' שהיובל בעת הגלות מהני או שאי"צ יובל כלל לענ"ד לאו בחדא מחתא מחתינהו, שאם היובל שבעת הגלות הוא המחייבם לשלוח אין הכרח מהרמב"ן שיהא חולק עם התוס' כי הוא לא אמר אלא היכא דחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל שהוא עובד לעולם אבל אם לא חרב הבית רק שלא נהג היובל בזה אפשר דכל שעדיין מונין את שני היובל לקדש שמיטין סגי בזה שיצא העבד כשיבוא היובל וכתוס' ורק היכא דבטל היובל מכל וכל ליכא יציאה ונשאר עבד, אבל אם הפסקת היובל לחוד מחייב לשלוח אז כש"כ אי חרב הבית ובטל היובל שיצא העבד וכיון שכ' רמב"ן דנשאר עבד ע"כ דלא כתוס' ובעת שגלו נמי נשאר עבד].

אולם אפשר שמטעם אחר לא נצטרך לומר שאלו הנרצעים עבר להם היובל והגיע זמנם לצאת קודם שגלו וממילא שאין צריך שיהיו העבדים קרוב למאתיים שנה, דהא אותו שנה שחזרו והוא שנמצא הספר בשנת י"ח ליאשיהו (שהגידו לחולדה ולפ לירמיהו כי הלך להחזיר י' שבטים כדאמרי' בגמרא י"ד ע"ב) כתב בסדר עולם (פ' כ"ד) שהוא היתה תחלתו של יובל והגר"א מגיה הוא היתה שנת היובל, ובזכרון יהונתן (לוח י"ב ד"ה ועוד, והחזו"פ מרנה להמיפו שם) ביאר דמתשרי עד תשרי היה היובל והספר נמצא קודם הפסח נמצא דאותו ניסן שהתחילה י"ח ליאשיהו היה באמצע שנת היובל עיי"ש, ואם כן אם החזירן ירמיהו באותו שנה קודם תשרי הרי החזירן בשנת היובל גופא ומפני אותו היובל היו צריכין לשלח העבדים ואין צריך לומר שעברו יובל לפני שגלו.

אלא שזה תלוי בספיקו של המנחת חינוך (מ' של"ב) אם לא קידשו בית דין היובל מתחלתה אם יכולין לקדשה באמצע שנה או לא, והכא שבתחילת השנה עדיין לא חזרו לא היו יכולין לקדשה עד שחזרו אחר ניסן בשנת י"ח ליאשיהו, (אבל לקדשה בתחלתה מפני שידעו שהלך ירמיהו להחזירן ועל דעת שיתקדש היובל בתחלתו שנה כשיחזרו מסתבר לל"מ), ולכאורה מדברי התוספות כאן מוכח דאי אפשר לקדש באמצע שנה (וממילא שמין לנכות תוכן מ"כ שנה למפרע עד היובל שהיה קודם שנות חזקיהו) שהרי כתבו התוספות והא דפריך לעיל והכתיב וישמעו וישלחו עיקר הפירכא כו' ר"ל כיון דאמרנו שהעבדים הנשלחים הם מאותן שהיה להם קודם שגלו אם כן מנלן שהיה היובל נוהג אחר שהחזירן יאשיהו דילמא שלחום מפני שכבר נתחייבו לשלוח מקודם שגלו, ואי נימא שאפשר לקדש היובל באמצע שנה נימא שהיובל המחייב לשלחם היה אותו שנה שחזרו וכנ"ל ולא קשה כלום דשפיר מוכח שהיה היובל נוהג בעת שחזרו אלא ודאי דעת התוספות דאי אפשר לקדש היובל באמצע השנה, אבל על כל פנים להרמב"ן שפיר אפשר לומר כן ולא קשה קושיית השאגת אריה.

[וא"ת הר"ז שייך רק לרבנן שחשבון שנות היובל המשיכה גם כשהיו בגלות אבל לר"י דאמרי' לעיל (י"ב ע"ב) הנך שני דאגלינהו סנחריב לא קחשיב וכשחזרו התחיל חשבון חדש (עי' שם תוד"ה הנך) וא"כ אותו שנה היה אחד של יובל והדק"ל, [ויל"ע דא"כ חשבון השנים לר"י מתחיל שנה א' כשלרבנן היה היובל ואיך יהיה י"ד אחר החורבן יובל לתרווייהו, ואפ"ל דלר"י חזרו אחר תשרי ודו"ק], וי"ל לא מיבעיא לפמש"כ הראב"ד בתו"כ (בהר פרק ג' ה"ב) דהא דאמרי' הני שני דאגלינהו כו' למסקנא לא קיימא הכי ודיחויי בעלמא הוא, אלא אפילו לא תימא הכי ל"ק כי לפי החשבון דר"י היה יובל ו' שנים לפני שגלו (דהפ פלכין לעיל שם ומי כ"י מייתי שמשמי משמשמי יובל שהי מהני הו"ל בתלתא בשבוע דהיינו שהיובל היה ג' שנים לפני החורבן (עיי"ש החשבון וכרש"י) וע"ז מתני הכא שני דאגלינהו כו', ופ"כ תעפ"י שלמעשה לפ נהגה יובל בשעת הגלות עכ"פ לידע מה היה לפני הגלות שפיר תפשר לחשוב למפרע ג' פעמים מ"ט שנים לג' יובלות נמלפ דו' שנים קודם הגלות היה יובל) ואי"צ אלא קנ"ז שנה].

והנה הריטב"א בקידושין (ס"ט ע"פ) כתב דהא דאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג פירוש שאינו נוהג בדיני עבד עברי המפורשים בתורה לצאת בשנים וביובל ובמיתת אדון ולהיות מותר בשפחה כנענית אבל יכול הוא למכור עצמו לגוי או לישראל והוא קנוי לו קנין הגוף וכן כתב בחידושיו ליבמות (מ"ו ע"פ) אלא שלא הזכיר יציאה דיובל, וכנראה דמה שכתב בקידושין דליכא יציאה ביובל ר"ל כיון שאין יובל אבל היכא שמתחדש היובל אפשר דאפקעתא דמלכא הוא ואית ליה יציאה, ואם כנים הדברים אז יתיישב קושיית התוספות בפשיטות ואין צריך שיהיו העבדים זקנים כלל דאפשר שנמכרו בהיות עשרת השבטים בגלות והוצרכו לשלחם כשהיה יובל בשנת חזרתם וכנ"ל, והא דאמרינן שש לנמכר ושבע לנרצע אפשר לומר שהנביא הוכיחם שאם יש ביניהם נרצע דהיינו עבד זקן שישלחו אותם אבל הא דקאמר וישמעו וישלחו אין צריך לומר שבאמת שלחו נרצעים דאפשר ששלחו סתם עבדים וכנ"ל אבל נרצעים זקנים אפשר שלא היו, ועוד שבע לנרצע לחידוש דינא אתא כמבואר לעיל (ד"ה ומרגע"י) בשם מהרש"ל ולא משום שהיה נרצעים שם, [וההוכחה שהיה יובל נוהג הוא כתוס' מדכתי' וישמעו

כל השרים, או מזה גופא דלא מסתבר שהיו זקנים כ״כ וממילא דודאי שמפני היובל שנהג בחזרתן התחייבו לשלוח וכנ״ל ודו״ק].

יסוד דין בתי החצרים (אי גורע משנה ראשונה וגואל שנה שניה)

מתני׳ בתי החצרים כו׳ ונגאלין מיד וכו׳ שנים עשר חדש כבתים ויוצאין ביובל ובגרעון כסף כשדות, הרש״ש מדקדק ממה דתני וכל י״ב חודש ולא סגי במה דאמר מיד משמע דדוקא י״ב חודש ולאפוקי שנה שניה דאינו יכול לגאול דאי מדמית ליה לבתי ערי חומה כבר איחלט ואי מדמית ליה לשדה אחוזה אינו גואל בפחות משני שנים אולם מרב פפא לקמן וכן בתוספות קידושין משמע דנגאלין נמי בשנה שניה לכן מסיק דמתניתין אתי לאשמועינן דכל י״ב חודש נגאלין כבתים היינו בלא גירוע אבל לאחר י״ב חודש נגאלין בגירוע עכ״ד, ובשפת אמת נמי כתב כן דכל י״ב חודש נגאלין בלא גרעון ומסתפק לענין שנה שניה אי נגאל כלל, אבל בהגהה שם מביא פסקי התוספות והר״ש בתורת כהנים (בהר פרק ו׳ ה״ג) והחינוך (מ׳ ז״מ) שכתבו להדיא דגם בשנה שניה יכול לגאול.

ויש להוסיף שבגמרא גופא משמע כן דאמרינן תנו רבנן על שדה הארץ יחשב כו׳ אי מה שדה אחוזה אינה נגאלת בפחות משני שנים כו׳ תלמוד לומר גאולה תהיה לו מיד, ולא קאמר ועד י״ב חודש משמע מיד ועד יובל, וכן הוא בתורת כהנים הובא ברש״י על התורה שם, וכן בגמרא לקמן (והוא מתוספתא פ״ה ה״ו) תניא כוותיה דרב הונא כו׳ המקדיש בית בבתי החצרים הרי זה גואל מיד וגואלו לעולם, ולשון התוספתא הרי זה גואל מיד גואל והולך לעולם, הרי להדיא דגואל והולך ואין הפסק לגאולתו, וכן בסמ״ג (מ״ע קנ״ד) הביא האי דינא דמיד ועד יובל ולא הזכיר י״ב חודש עיי״ש, וכל שכן בדברי הרמב״ם שכמעט מפורש בדבריו שגואל בשנה שניה שכתב (פי״ג מהמיעה ויובל ה״י) ז״ל המוכר בית בבתי החצרים כו׳ הרי זה נגאל בכח יפה שבדין השדות ושבדין הבתים המוקפין חומה כיצד אם רצה לגאול מיד גואל כדין הבתים הגיע שנים עשר חודש ולא גאל הרי זה גואל עד שנת היובל כדין השדות ובעת שגואל מחשב עם המוכר וגורע לו מה שאכל ע״כ, ומדכתב הגיע י״ב חודש ולא גאל הרי זה גואל עד שנת היובל משמע דמיד אחר י״ב חודש יכול נמי לגאול.

גם מה שכתבו האחרונים הנ״ל דמתניתין דקאמר וכל י״ב חודש כבתים היינו לענין שאינו גורע מה שאכל באמת שאינו מובן כלל, דמהיכא תיתי דאחר י״ב חודש איכא גרעון כסף והא עד שני שנים אינו בדין שדה אחוזה ואף דאחר י״ב חודש איננו בדין בתי ערי חומה אכתי מנלן שיהא כשדה אחוזה ואם כן למה נקט מתניתין י״ב חודש, ועוד דבתי ערי חומה גופא היכא דליכא חליטה הולך וגואל כדאמרינן לעיל (ג״פ ע״ב) לענין מקדיש בית בבתי ערי חומה ואם כן הכא דמדין שדה אחוזה יוצא ביובל וליכא חליטה יוכל לגאול שנה שניה גם מדין בתי ערי חומה ולמה גורע לו מה שאכל.

אולם כשתדקדק יפה תמצא דאדרבה אפילו שנה ראשונה אית ליה גרעון כסף, דכיון דגואל מיד וגואל והולך עד היובל (כמבואר מכל הני לקמן) הרי זה דין גאולה אחד ואין כאן שני דינים דנימא עד השתא גואל כדין בתים ומכאן ואילך גואל כדין שדה אחוזה (ובטעמא יתבאר לקמן), והא דתני מתניתין ונגאלין מיד כו׳ כבתים ויוצאין ביובל ובגרעון כסף כשדות אין הכוונה דאם נגאל מיד נגאל ״בדין״ בתים ואם נגאל אחר כך נגאל ״בדין״ שדה אחוזה דאם כן הוה ליה למתני להדיא דדוקא אם גואל אחר י״ב חודש אז נגאל בגרעון כסף כשדות ומדתני סתמא ויוצאין ביובל ובגרעון כסף משמע דכל גאולתו הוא בגרעון כסף אפילו גואל מיד, אלא ודאי מתניתין דקאמר כבתים וכשדה ר״ל לענין זה דומה לבתים דנגאלין מיד ולענין זה דומה לשדות שיוצאין ביובל ובגרעון כסף אבל דין גאולה אחת הוא, וכן משמע ברמב״ם שאחר שכתב שגואל מיד כדין הבתים ואחר י״ב חודש גואל כדין השדות הוא מסיק ובעת שגואל מחשב עם המוכר וגורע לו מה שאכל, משמע דקאי אכולי מילתא גם על גאולת י״ב חודש דאי לאו הכי למה ליה למימרא כלל הרי כבר אמר שעד י״ב חודש גואל כדין הבתים דהיינו בלא גרעון ואחר י״ב חודש גואל כדין השדות דהיינו בגרעון, אלא על כרחך דאין כוונתו שגאולה זה הוא מדין גאולת בתים ואחר כך הוא מדין גאולת שדה אלא כנ״ל דלענין זה הוה כדין בתים שגואל מיד אבל לא לשאר מילי ולהכי מסיק דלענין גירוע הכל אחד, ואף שהרדב״ז שם לא כתב כן כבר דחה דבריו בחסדי דוד (וכ׳ דמפהריכת לשון הרמב״ם לפ מבאמע כן וכוונתו כנ״ל כמו שנתבאר) וכן כתב באור שמח.

וטעמא דמילתא דגרעון איכא נמי בשנה ראשונה, משום דבתי החצרים מעולם לא הוקש לבתי ערי חומה ובגמרא לא נזכר הקישא אלא לשדה אחוזה בלבד דאמר קרא על שדה הארץ יחשב והיינו שדינו

כשדה אחוזה ממש בכל הלכותיה רק דלא תימא אי מה שדה אחוזה אינה נגאלת בפחות משתי שנים אף בתי החצרים אינם נגאלים פחות משתי שנים תלמוד לומר גאולה תהיה לו מיד, ר״ל שיש גאולה נוספת לבתי חצרים מה שאינו בשדה אחוזה וזהו גאולה מיד שמצינו כמותו בבתי ערי חומה, אבל לא קאמר שהוקש לבתי ערי חומה רק שניתן לו כח יפה שבו, וכן מוכח ממה דפריך בתר הכי מאי קאמר ופרש״י מהיכא תיתי דלא יצאו ביובל הלא הוקשו לשדה אחוזה, ומאי קשיא הלא הוקש נמי לבתי ערי חומה שאינו יוצא ביובל ושפיר סלקא דעתין דגם בתי חצרים אינו יוצא ביובל, אלא ודאי דלא הוקש כלל לבתי ערי חומה ורק הקולא שבו דהיינו גאולה נוספת יש גם בבתי החצרים אבל לא סלקא דעתין למילף מינה דאינו יוצא ביובל, וכן מוכח בקידושין (כ״ח ע״ח) דקאמר בכל גאולה תתנו לרבות בתים ועבד עברי מאי לאו בתי ערי חומה (שיטה מקובצת לקידושין) לא בתי חצרים ופריך בתי חצרים בהדיא כתיב בהו על שדה הארץ יחשב כו׳, ומאי פריך והא כמו שהוקשו לשדה אחוזה הוקשו נמי לבתי ערי חומה ואיצטריך בכל לרבות בתי חצרים אלא שמע מינה דלא הוקשו לבתי ערי חומה כלל ודינו כשדה אחוזה ממש וכן מבואר בתוספות שם (ד״ה מקום וד״ה מלין) ובראשונים עיי״ש, נמצא דיסוד דין בתי החצרים הוא דין שדה אחוזה ממש ויוצא בגרעון כסף וביובל רק בנוסף לשדה אחוזה מתחיל גאולתו מיד אבל גם כן בדין גרעון כסף כשדה אחוזה, ומהאי טעמא נמי גואל בשנה שניה דכיון שגואל מיד מדין שדה אחוזה ואין צריך להמתין ב׳ שנים אין הפסק לגאולתו מה שאין כן אי הוה גואל שנה ראשונה מדין בתי ערי חומה אז היה אפשר לומר דאחר י״ב חודש נפסק כח גאולתו.

וכל זה מבואר היטב בדברי המאירי בקידושין (סוף ד״ה נמצא) כשמסכם דיני בתים ושדות, שכתב בזה״ל מוכר בית בבתי ערי החצרים כל דינו כשדה אחוזה כדכתיב על שדה הארץ יחשב חוץ מאחת והוא שבזו גואל מיד עד היובל ומכל מקום כשהוא גואל וגורע נחשוב לפי השנים שעברו כו׳, הרי להדיא דדין בתי חצרים הוא דין שדה אחוזה ועל זה מביא קרא אלא שחוץ מזה יש לו גאולה נוספת ומבואר עוד דגואל מיד ועד היובל ואין הפסק לגאולתו וגם שדין גרעון איכא נמי מיד וכנ״ל.

ונמצינו למידין מכל זה דדין בתי חצרים כך הוא דדנין קולא מכל צד ומרכיבין הקולות שבשניהן (כ״ל בשדה אחוזה ופ״ק), ואף דבכל חד מינייהו ליכא האי קולא מצטרפין יחד להמציא קולא חדשה לבתי חצרים דהא קולא דגרעון כסף בשנה ראשונה ליתא בחד מינייהו ואתי מתרווייהו וכן גאולה דשנה שניה, והנה בר״ש בתורת כהנים שם הוכיח הא דשנה שניה יש לו גאולה מדינא דרבי אושעיא דאם פגע יובל בשנה שניה אין צריך השלמה והוא קולא דליתא בתרווייהו וכתב דנשמעינן מן הדא דבתי חצרים אית ליה כח יפה מה שאין בשניהם הוא הדין לענין שנה שניה אף על פי דליתא בתרווייהו עיי״ש, ולכאורה אמאי איצטריך למילף מרבי אושעיא ולא סגי מגרעון דשנה ראשונה וכנ״ל, אלא משום דהא גופא מנלן דילמא לא ילפינן קולא מבתי ערי חומה אלא לשנה ראשונה ובלא גרעון דהא ליכא התם גרעון בשנה ראשונה וכן גאולה בשנה שניה ליכא, לזה מביא ראיה דאיתא בבתי חצרים יותר ממה שיש בכל חד מיניה ואם כן איכא למילף נמי מצירוף ב׳ קולות וממילא דגורע בשנה ראשונה וגואל בשנה שניה וכנ״ל ודו״ק.

והא דמתניתין נקט וכל שנים עשר חדש ולפי מה שנתבאר לאו דוקא הוא, צריך לומר דכיון דתני דינו במה שדומה לבתים נקט וכל שנים עשר חדש כמו בבתים אבל אחר דקאמר שדומה נמי לשדה אחוזה דעד היובל הרי מיד ועד יובל הכל אחד וכמו שנתבאר, ולהכי בגמרא דנקט להיפך מתחילה קאמר דהוקש לשדה אחוזה ואחר כך קאמר גאולה תהיה מיד, באמת לא נקט עד י״ב חודש כיון דכבר ידענא דעד יובל הוא ולא עד י״ב חודש ולא הביא קרא דגאולה תהיה אלא כדי שנדע ממתי מתחיל והשתא דאמר מיד הרי זה מיד ועד יובל ודו״ק.

למה הוצרך רש״י היקישא

רש״י ד״ה מאי קאמר, מהיכא תיתי דלא יצא ביובל הלא הוקשו לשדה אחוזה כו׳, תימה למה הוצרך לומר משום הקישא לשדה אחוזה דמשמע דר״ל לא לבד לענין גרעון הוקש אלא גם לענין יציאה ביובל, הלא היינו הך דגרעון כסף הוא החשבון משמכרו עד שיצא ביובל שמגרע מה שאכלו כבר ואי ליכא יציאה ביובל מאי גרעון איכא, והכי הוה ליה למימר איך תאמר דלא יצא ביובל והלא יוצא בגרעון כסף ולא שייך זה בלא זה.

ויש לומר משום דאף על גב דליכא יציאה דגרעון בלא יציאה דיובל (מלבד בהגיס ולויס עמ״כ לעיל כ״ז ע״ח ד״ה בהגיס) מיהו להיפך משכחת לה יציאה ביובל אף דליכא

יציאה דגרעון כסף כגון שמכרה לו שנה לפני היובל דליכא גאולה כלל כדאמרינן לעיל (כ״ט ע״ב) דאינו מותר לגאול פחות משני שנים ואף על פי כן יוצא ביובל כדאמרינן שם דמשלימין לו שנה אחר היובל, ואם כן הכא בבתי החצרים אף דאיכא דינא דגרעון כסף ומינה דאיכא יציאה ביובל אכתי לא הוה ידענא להיפך היכא דמכרה לו שנה לפני יובל דליכא יציאה דגרעון כסף אי איכא יציאה דיובל או לא ודילמא להכי בעי קרא וביובל יצא, לכן הוצרך רש״י לומר דגם לענין יציאה ביובל הוקש לשדה אחוזה מה שדה אחוזה יוצא ביובל אף היכא דליכא גרעון כסף הכי נמי בבתי החצרים ואם כן למאי איצטריך וביובל יצא.

פשטא דקרא בלא גאלו אחר

אמר רב הונא לא נצרכא אלא למקדיש בית כו׳ מתקיף לה רב זעירא אפילו לא גאלו אחר כו׳, לפום ריהטא קושיא זו אין לה מובן דאם אפשר לאוקמי קרא דוקא בגאלו אחר מהיכי תיתי למילף חידוש יותר גדול דאפילו לא גאלו אחר נמי, וצריך לומר דפשטא דקרא משמע דעדיין הוא ביד הקדש כיון דלא מוזכר גאולה בקרא, ואף דהקדישה בעלים גם כן אינו מוזכר בקרא דלא מיירי אלא ממכירה מכל מקום מריבויא דובבובל יצא ילפינן דיש יציאה אחרת ואם אינו ענין למוכר תנהו ענין למקדיש אבל מנלן להוסיף דכבר נגאל על ידי אחר, [ואפשר עוד דמסברא אין לנו לחלק בין גאלה אחר או לא ורק היכא דגילתה תורה כמו בבע״ח דילפי׳ (ל״ט ע״ב) מקרא דאינו נחלט ביד הקדש וביד הגואל הוא נחלט, ואף בשדה אחוזה לא שאני לן בין גאלה אחר או לא אלא לענין אי בעי ליתן דמיהן להקדש כדלעיל (כ״ה ע״ב) אבל סוכ״ס לכהנים אזלי וגם זה נלמד מקראי, אבל בלא״ה מהכ״ת שיהא יציאה ביובל ביד הגואל ולא ביד הקדש אי לאו טעמא דשלא יאמרו], ומתרץ אביי דאין הכי נמי קרא מיירי בלא גאלו אחר דהכי פשטא דקרא (וכפ״ה נגאלו אחר) ורב הונא לא נקטה משום דמדרבנן אינו יוצא בלא פדיון וכמו שיתבאר לקמן דשלא יאמרו סברא דרבנן הוא עיי״ש.

שיטת התו״כ אי בע״ח יוצא מידי הקדש ביובל

מתקיף לה רב זעירא אפילו לא גאלו אחר, פרש״י נמי ליפוק מיד הקדש דהא כתיב וביובל יצא, משמע דלולא קרא לא הוה יוצא מיד הקדש ואם כן בבתי ערי חומה דליכא קרא אינו יוצא מידי הקדש ביובל, וכן משמע ממה דפריך מאי איריא גאלו אחר ולא פריך מאי איריא בתי החצרים אפילו בתי ערי חומה נמי, וכן מוכח ממה דמשני אביי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון ואי בתי החצרים דאיכא קרא ליציאה ביובל אינו יוצא בלא פדיון בתי ערי חומה דליכא קרא ודאי אינו יוצא בלא פדיון.

והנה לעיל (ל״ט ע״ב) אמרינן המקדיש בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל לעולם ופריך ולחלטיה הקדש ומשני אמר קרא לדורותיו יצא הקדש שאין לו דורות, ולענין אי יוצא ביובל לא קאמר, אבל בתורת כהנים תנא (בהר פרק פרשת ד׳) לצמיתות לקונה אותו לדורותיו לא יצא ביובל יצא הקדש שאין לו דורות, ובפירוש רבינו הלל כתב יצא הקדש שאין לו דורות ואם הקדיש ולא גאל עד שנה לא הוה נחלט להקדש אלא מצי לגאול עד יובל, משמע דעל כל פנים ביובל חוזר הבית לבעלים, ולישנא דהתורת כהנים גופא משמע כן דקאמר לדורותיו לא יצא ביובל יצא הקדש שאין לו דורות, ומה שייך כאן ״לא יצא ביובל״ והא לדורותיו קדריש (ובפ״ק נמי מייתי מובפ״ה מהמי דרפ״ק) אלא לאו דר״ל יצא הקדש שיש לו יציאה ביובל, וזה להיפך ממה שמבואר בסוגיין שאין יציאה ביובל לבתי ערי חומה שהקדיש.

ואפשר שהתורת כהנים חולק בזה אסוגיא דידן, דאף על גב שמביא שם נמי האי מילתא וז״ל (פרק ו׳ ה״ג) אחר שנתת לו כח יפה שבבתי ערי חומה וכח יפה שבשדות יכול לא יצא ביובל תלמוד לומר וביובל יצא ע״כ, ותקשה קושיית הגמרא מאי קאמר ועל כרחך דנוקי לה אמקדיש וכדאמרינן הכא, מכל מקום קושיית רב זעירא לא קשיא ליה דאין הכי נמי אם לא גאלו אחר לא צריך קרא דאפילו בבתי ערי חומה יוצא ביובל מהקדש ורק אם גאלו אחר דאי מדמית ליה לבתי ערי חומה אינו יוצא ואי מדמית ליה לשדה אחוזה אינו יוצא בעי קרא וכרב הונא, וכן משמע קצת מהא דפריך בגמרא שם לעיל לא יצא ביובל למה לי ולהתורת כהנים איצטריך ליה למידרש דהקדש יוצא ביובל אלא משמע דפליגי בזה, [עכ״פ סוגיא דגמ׳ ודאי לס״ל יציאה ביובל להקדיש בית בבע״ח כמו שנתבאר, ונפק״מ למש״כ שם לעיל דא״א לפ׳ ולחלטי׳ הקדש כפי׳ רבינו הלל עיי״ש ודו״ק].

מיהו אכתי קשה מהא דאמרינן לקמן והוא מן התורת כהנים גופא (פס ה״ז) ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו כו׳ ממכרו יוצא בחנם ואין הקדישו יוצא בחנם אלא בפדיון, [וזה קאי בין אבע״ח בין אשדה אחוזה דהא בית ועיר

אחוזתו קאמר, וכ״מ ברש״י כאן דקאי אשלפניו שיפה כחו במכירתו בבע״ח ושדה אחוזה עיי״ש], הרי דקרא קאמר דבן לוי שהקדיש בתי ערי חומה אינו יוצא ביובל בחנם ואיך תאמר דישראל שהקדיש בבתי ערי חומה שיצא ביובל בחנם (והכא ליכא גזה״כ וביובל יצא כנכסי מלריס ע״ר לקמן ד״ה שלא יאמרו)

ולכן דברי רבינו הלל צריך עיון.

איך יוצא בשנה ראשונה

רש״י ד״ה לכהנים נפקא, בא״ד ולהכי נקט שנה שניה דאי פגע בשנה ראשונה כו׳ ונפיק ביובל דהא יש לו כח יפה שבשדות, ותמהו המפרשים איזה כח יפה שבשדות איכא והרי המקדיש שדה אחוזה וגאלה אחר יוצא לכהנים ביובל ולא לבעלים, ולענ״ד לא קשיא לפי מה שנתבאר לעיל (ל״ח ע״ב ד״ה המקדיש) דהגואל בתי ערי חומה מיד הקדש הרי הוא כמו לוקח מיד בעלים, דהא אחר י״ב חודש חלוט לו ללוקח אף על גב דליכא חליטה להקדש ואיך לקח מן ההקדש יותר ממה שיש להם אלא על כרחך דהוה ליה כלוקח מיד בעלים (וכ״ה בגרגמ״ה ורמב״ד ורדב״ז עיי״ש) ואם כן הכא אם נצרף קולא דבתי ערי חומה עם קולא דשדה אחוזה נמצא דמדין בתי ערי חומה לא איחליט ליה עדיין והרי הוא בידו כמי שלקחו מיד בעלים וממילא יש לו יציאה ביובל מדין שדה אחוזה גבי מכר, ולפי זה נמי לא קשה קושיית השפת אמת דבתי ערי חומה אינו יוצא אפילו ביובל אלא על ידי פדיון והכא יוצא בחנם, דמכל מקום כיון דמדין בתי ערי חומה הוה ליה כמכר בידו יוצא בחנם ביובל מדין שדה אחוזה, וכבר נתבאר לעיל (ד״ה נתי המלריס) דיסוד דין בתי החצרים הוא דמרכיבין הקולות שבבתי ערי חומה ושדה אחוזה עיי״ש.

דרבנן או דאורייתא

שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון מנלן מבן לוי כו׳ תלמוד לומר ממכר כו׳, הסתירה מבוארת דלישנא שלא יאמרו משמע דרבנן ושוב מביא קל וחומר מבן לוי דיליף מקרא והוה דאורייתא, ובלחם משנה (פ״ז מערכין סוף הי״ד) תירץ דמקרא וביובל יצא משמע בלא פדיון אלא דרבנן הצריכוהו פדיון משום שלא יאמרו בעלמא שהקדש יוצא בלא פדיון ודקאמר מנלן מבן לוי ר״ל מנלן בעלמא דאין הקדש יוצא בלא פדיון מבן לוי אבל בבתי החצרים דגלי קרא וביובל יצא מדרבנן הוא, וסיים על זה ודוחק, ולענ״ד אדרבה הכי הוא פשטא דמילתא דהא כמו דילפינן לבן לוי שאין הקדישו יוצא בחנם מקרא הכי נמי דבתי החצרים יוצאין ביובל ילפינן מקרא ואיך שייך למילף קל וחומר נגד יציאה ביובל, וכהאי גוונא מצינו רבות דקאמר סלקא דעתך דנילף מקל וחומר וקמשמע לן קרא דאינו כן והכא נמי אי קרא קאי אהקדיש בתי החצרים מאי נפקא לן מינה בהאי קל וחומר, אלא על כרחך דלא יליף מבן לוי אלא לענין מנלן דיש דין בהקדש שלא יצא בלא פדיון אבל הכא לא שייך האי דינא דהא קרא קאמר דיוצא בחנם רק מכל מקום איכא גזירה דרבנן שלא יאמרו בעלמא הקדש יוצא בלא פדיון, וכן בכל דוכתי דמייתי הא דרבי אבהו מירי בגוונא שמן הדין אין צריך פדיון משום קרא או משום סברא דמכל מקום גזרו שיפדנו כדי שלא יאמרו כו׳,

[וכגון לעיל (כ״ג ע״ב) במקדיש נכסיו והיה בהן כתובת אשה ובע״ח דאמרינן עלה כדרבי אבהו שלא יאמרו כו׳, התם מעיקר הדין לא הוה הקדש משום שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כפרש״י או משום שאינו שוה כלום להרמב״ם כפי שפירשה החת״ס כמו שנתבאר שם, רק דחיישינן שלא יאמרו כו׳ ולכן צריך לפדותו], וזה מבואר בכל הראשונים (וכ״ה גי׳ הגמ׳ ב״ק ל״ג ע״ב) שרבי אבהו אינו אלא דרבנן כמובא לעיל (סס ד״ה לפ״ל שנהו) וכן הוא ברגמ״ה כאן להדיא שכתב גזירה שלא יאמרו.

והנה לעיל (כ״ו ע״ב) במתניתין שדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, כתבו התוספות (ד״ה שדה מקנה) דלפום ריהטא משמע אם גאל האחר מהגזבר לפני היובל ורש״י פירש בפירוש חומש שלו דאפילו לא גאלה אחר אלא שעדיין היא ביד הגזבר תצא בחנם ביובל לבעלים הראשונים, וכבר כתבתי שם שכן הוא בירושלמי קידושין (פ״ג ה״ח) כרש״י דקאמר התם מצינו הקדש יוצא בלא פדיון בשדה מקנה דהיינו שהקדישה לוקח וחוזרת ביובל למוכר ואין צריך ליתן פדיונו, ויש לעיין אף על פי שיוצא בלא פדיון דהכי קאמר קרא מכל מקום אמאי לא חששו רבנן שמא יאמרו בעלמא הקדש יוצא בלא פדיון כמו הכא דחיישינן לה אף על פי שמדאורייתא אין צריך, לא קשיא דהתם כולי עלמא יודעין שאין זה שדה שלו ואין לו השדה אלא עד היובל וכל מה שיש לו הקדיש ומה שאין לו לא הקדיש ושפיר חוזר לבעלים ביובל מה שאין כן בבתי החצרים דשלו הוא לגמרי ואף על פי כן יוצא ביובל בחנם חיישינן שלא יאמרו, וכן לעיל (כ״ג ע״ב) במקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובעל חוב דכולי עלמא ידעי שנכסיו הן ולאו כולי עלמא ידעי שמשועבדים הן חיישינן נמי לשלא יאמרו כו׳ וכן בההיא דבבא קמא (ל״ג ע״ב) עיי״ש,

[והא דפליגי בנדרים (כ״ט ע״ב) באמר שור זה יהא עולה שלשים יום

דפליגי אי לאחר ל׳ פקע קדושה בכדי והכא בשדה מקנה פשיטא דפקע בכדי, כ״כ לעיל שם (ברכ״י ד״ה ל״ל) דשאני הכא שהקדיש כל מה שיש לו משא״כ התם שהוא שלו לגמרי ולא הקדיש אלא לזמן עי׳ שו״ת מנחת ברוך (סי׳ פ״ט ענף ג׳) ור״ש שקאפ (נדליס סי׳ כ״ג) וקובה״ע (סי׳ נ״ו)].

ואכתי קשה מאי טעמא הביא הירושלמי ראיה דמצינו הקדש יוצא בלא פדיון משדה מקנה ולא הביא ראיה מבתי החצרים דנמי יוצא בלא פדיון מדאורייתא ורק מדרבנן בעי פדיון שלא יאמרו כו׳, יש לומר דהירושלמי סבירא ליה כרבי אושעיא דלקמן שחולק ארב הונא וקסבר דגאלה אחר אינו יוצא מתחת ידו, והוא הדין אם לא גאלה אחר ונשאר ביד הקדש אינו יוצא מתחת יד הקדש כמו שיתבאר לקמן (ד״ה ויובל יצא ל״ל) ואם כן לא מצינו בזה הקדש יוצא בלא פדיון, [וע״ע מש״כ בזה לעיל כ״ה ע״ב במתני׳ ד״ה הגיע היובל].

מנליה לר״א דהנך כדקיימי קיימי

דא״ר אושעיא הכי היה בכתב כו׳ כשפרט הכתוב בשדה אחוזה כו׳ אבל הנך כדקיימי קיימי, קשה טובא דהא בתי החצרים איתקש לשדה אחוזה דכתיב על שדה הארץ יחשב כדאמרינן לעיל וכיון שפרט הכתוב בשדה אחוזה דיוצא מיד הגואל הוא הדין בבתי החצרים יהא קולא זו, ועוד דגם בלאו הקישא לשדה אחוזה הלא קרא דבתי חצרים כתיב וביובל יצא ולמכר לא איצטריכא ליה כמו שפירש רש״י (ד״ה לפי׳) ועל כרחך להקדישו, ואין לומר דמוקי לה להיכא דלא גאלה אחר ועדיין הוא ביד הקדש דאם כן מאי פריך וביובל יצא למה לי אלא ודאי מודה לסברת אביי דשלא יאמרו או טעמא אחרינא אית ליה (ועי׳ לקמן ד״ה ויובל יצא לפי הסמ״ע נ״ב מוקים קרא בכהוא גיד הקדש) ולא מיתוקמא אלא בגאלה אחר ואם כן כמו שגילתה תורה בשדה אחוזה כך גילתה נמי בבתי החצרים ואיך קאמר הנך כדקיימי קיימי, וגם עיקר דרשתו תמוה דהא קרא דונתן הכסף וקם לו מיירי כשהגואל הוא המקדיש גופא כדכתיב להדיא בקרא ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו כו׳ וקם לו, הרי מיירי במקדיש שגואל ולא בגאלה אחר ואיך יליף מינה דגם אחר הגואל גואל לעצמו.

ונראה דמשמע ליה דקרא גופא מוכח דלא מיירי דוקא בגאלה מקדיש אלא אפילו גאלה אחר נמי לא נפקא מידו דגואל, ומשמע ליה נמי דבתי החצרים נתמעט להדיא מהאי קרא כמו שאבאר, וזה לשון הכתוב ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו ויסף חמשית כסף ערכך עליו וקם לו ואם לא יגאל את השדה כו׳ והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה׳ כו׳, וסבר רבי אושעיא דתיבות וקם לו מיותר דאי קאי אמקדיש גופא מהיכי תיתי שלא יהיה שלו הרי הוא הקדישה והוא גאלו מיד הקדש ואין אחר בלעדו, ועל כרחך דוקם לו לא קאי אמקדיש גופא אלא אגאלה אחר וקרא הכי קאמר ואם גאל יגאל את השדה כל מי שיגאלנה, אם המקדיש יגאל אותו אז יוסיף חמשית כסף ערכך, וכל מי שיגאלנה בין מקדיש בין אחר וקם לו ולא יצא מידו, ודין זה אינו דוקא בשדה אחוזה דמשתעי ביה קרא אלא בכל הקדישות ולא נקט שדה אלא משום האי דינא דבעלים מוסיפין חומש וכפירוש רש״י שם (פסוק י״ג שהכתוב המעיר בנעליס להוסיף חומש בנהמס טמאים ובניח ובשדה ע״י״ש), ושוב כתוב ואם לא יגאל את השדה כו׳ והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה׳ כו׳, האי השדה נמי מיותר דכבר זכר ואם לא יגאל את השדה והוה ליה למימר והיה בצאתו ביובל קודש לה׳ ומדנקט והיה השדה משמע דפרט לך שדה לומר דוקא שדה (שמוזה) הוא דפרק לה ונפקא לכהנים אבל הנך כדקיימי קיימי, ואיזהו הנך דקיימי, ודאי דאין הכוונה לשדה מקנה דהא פשיטא דיוצא ביובל דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כדאמרינן במתניתין לעיל (כ״ו ע״ב) וכן אין הכוונה לבתי ערי חומה שהקדיש דהא בלאו הכי נחלט ביד הגואל כדילפינן מלקונה אותו כדאמרינן לעיל (ל״ו ע״ב) ועל כרחך דממעט בתי החצרים, ואם כן מבואר להדיא בהאי קרא דבתי החצרים אינו יוצא מיד הגואל הלוקח וממילא דלא מהני הקישא או ילפותא נגד זה ודו״ק.

אמאי לא מוקי קרא במקדיש ולא גאלו אחר

וביובל יצא למה לי, תימה אמאי לא קמוקי לה להקדיש בתי החצרים ולא גאלו אחר ועדיין ביד הקדש הוא, נהי דכרב הונא לא קאמר היכא דגאלה אחר משום דמשמע ליה קרא דהנך כדקיימי קיימי אבל לוקי בלא גאלו אחר, ואם תאמר דסבר כאביי לעיל שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון הא אין זה אלא סברא דרבנן אבל מדאורייתא שפיר יוצא מיד הקדש משום האי קרא וכמו שנתבאר שם (ד״ה שלא יאמרו), ואם כן מאי קאמר וביובל יצא למה לי.

מידו באמת לאו קושיא הוא, דאף שלא יאמרו כו׳ אינו אלא דרבנן ומדאורייתא מצינו למימר דיוצא ביובל משום האי קרא אולם מטעמא אחרינא ליכא

למימר הכי, דכיון דלדידיה אם גאלה אחר אינו יוצא מידו ביובל דהנך כדקיימי קיימי לא יתכן שיצא מיד הקדש ביובל דהא מה מכר ראשון לשני כו׳ ואם אין הבית ביד הקדש אלא עד היובל איך יהיה ביד הגואל אחר היובל וממילא על כרחך דגם מיד הקדש אינו יוצא ביובל ושפיר הקשה אם כן ביובל יצא למה לי, [והכא לא מהני מש״כ לעיל (ל״ג ע״ב ד״ה המקדיש בית בנגע״ם) שהגואל מהקדש ה״ה כקונה מיד בעלים, דהא הקונה בית בבתי חצרים מיד בעלים נמי אין לו הבית אלא עד היובל כמבואר במתניתין], ואין לומר להיפך דקרא וביובל יצא קאי היכא דהוא ביד הקדש (דמלמ״ד יכול יגאלנו כו׳ מינו מלמ״ד להגאלן) דהכי פשטא דקרא (כמש״כ לעיל ד״ה אמר רב הונא) וכיון שכן גם מיד הגואל יצא ביובל דמה מכר ראשון לשני כו׳ ומהני האי ילפותא למימר דבתי חצרים הוי כשדה אחוזה דיוצא מיד הגואל ביובל, ליתא דכבר נתבאר לעיל (ד״ה דלמ״ד מוסיפין) דלרבי אושעיא הוה כעין מיעטא שנתמעט בתי חצרים להדיא מקרא דכדקיימי קיימי (דמלמ״ד מפי׳ נגלו הפי׳ ילפותא הלמ מיתקם נמי מלמיס למדה מחוסר עיי״ש) וממילא דלא שייך למידרש להיפך ודו״ק.

אמאי ל״צ קרא לר״פ בשנה ראשונה ולר״ה גם שנה שניה

אמר רב פפא לא נצרכא אלא למוכר כו׳ ופגע בו יובל בשנה שניה כו׳, הקשה הצאן קדשים מאי איריא שנה שניה הא אי נמי פגע יובל בשנה ראשונה איצטריך קרא וביובל יצא דאי מדמית ליה לבתי ערי חומה הא אמר רב ספרא לעיל (ל״ג ע״ב) אפילו פגע בו יובל תוך שנתו אינו יוצא ואי לשדה אחוזה מדמית ליה בעי השלמה, ונראה דהאי פשיטא ליה ולא בעי קרא דהא דין השלמה נובע ממה דכתיב במספר שני תבואות שצריך להמתין עד שיהיה ביד לוקח שני שנים כדאמרינן לעיל (כ״ט ע״ב) ולכן כשפגע יובל בתוך ב׳ שנים (ופ״ה ליובל להמתין) אז הדין דצריך להשלים לו אחר היובל אבל כל שיש לו השתא זכות גאולה אין צריך להשלים לו כלום וממילא הכא דכי מצטרפית לה לשני הקולות דדמי לבתי ערי חומה דלא איחלט ויש לו זכות גאולה ומדמית ליה לשדה אחוזה דכל שיש לו זכות גאולה יוצא ביובל ולא בעי השלמה אם כן לא צריך קרא, וכבר נתבאר לעיל (בד״ה נמי המצריס ובד״ה להגיס ונפקא) דדין בתי החצרים כך הוא דמצרפין הקולות שבבתי ערי חומה ושדה אחוזה עיי״ש, מה שאין כן בשנה שניה דמדין בתי ערי חומה איחלט ללוקח ואין לו למוכר זכות גאולה אין כאן אלא זכות שדה אחוזה דבעי להשלים כיון דלא מצי לגאול.

וכל זה לדעת רבי אושעיא אבל רב הונא מוקים ליה לקרא וביובל יצא לענין הקדיש וגאלה אחר משום דסבירא ליה דגם הא דרב פפא פשיטא ולא בעי קרא, דכיון דבשנה ראשונה יכול לגאול שמע מינה דבבתי החצרים לא קפיד קרא אמספר שני תבואות ואם כן ליכא דין השלמה אפילו בשנה שניה, מיהו יש לדחות דמכל מקום בשנה שניה דבבתי ערי חומה ליכא זכות גאולה כלל אין כאן אלא דין שדה אחוזה וניבעי השלמה וכנ״ל ואפשר שזהו טעמו של רבי אושעיא, ועוד יש לומר דסבירא ליה לרב הונא דשאני בית משדה דאין צריך אכילת שני שנים דדירת יום אחד נמי דירה מקרי אבל אכילת פירות אינו אלא בב׳ שנים (מלשון לחרוש ולזמוע ולקצור ולהמזיק פה) כמו שכתב בגור אריה (פסוק ט״ו ול״ו) עיי״ש ואם כן לא הוה סלקא דעתין דבעי השלמה, [אבל אי״ל דשאני בית שאין בו פירות כלל ודמי לשדה טרשין דאמרי׳ לעיל (י״ד ע״ב) מכר טרשין נגאלין פחות מב׳ שנים מ״ט מספר שני תבואות אמר רחמנא והאי לאו בני תבואה נינהו, דהא רב פפא הי ניהו בעל המימרא שם והכא קאמר דבית בעי השלמה אלמא דדירת בית נמי אכילת פירות מקרי].

ואף שהלחם משנה (פ״ה מהלכות ה״ד) כתב שהרמב״ם שפסק כרב הונא ולא כרבי אושעיא סבירא ליה דבעי השלמה ולכן נתקשה למה לא כתב כן הרמב״ם [ומה שתי׳ דנכלל באמרו הגיע היובל ולא גאל חוזר הבית בלא דמים כדין השדות והיינו דבעי השלמה ג״כ, באמת אי״ז לשון הרמב״ם שם אלא ז״ל הגיע שנים עשר חודש ולא גאל הרי זה גואל עד שנת היובל כדין השדות, וכבר נתבאר לעיל (ד״ה נמי המצריס) דכדין השדות לא קאי אלא על זה גופא דמי״ב חודש הר״ז גואל כדין שדות ולא לשאר מילי עיי״ש], אבל הר״ש בתורת כהנים (בהר פרק ו׳ ה״ג) כתב להדיא דרב הונא מודה בזה לרבי אושעיא ורב פפא עיי״ש ותקשה אם כן איצטריך ליה קרא כדרבי פפא ואיך יליף להקדיש וגאלה אחר אלא על כרחך כנ״ל דלרב הונא הא פשיטא ולא בעי קרא, וכן משמע ברש״י שכתב (בד״ה מפי׳ לא גאלו מאחר) דרב הונא לא איצטריך למכתב וביובל יצא למכר עיי״ש ולהכי מוקים לה להאי קרא להקדש ודו״ק.

מנלן דגואל מיד הגואל לעולם

תניא כוותיה דרב הונא כו׳ המקדיש בית בבתי החצרים הרי זה גואל מיד וגואלו לעולם, פרש״י ואפילו גאלה אחר גואלו מידו כו׳, ר״ל אפילו גאלו אחר גואלו מידו לעולם, דלשמעינן דבעלים גואל מיד הגואל לא איצטריך דהא ברייתא קאמר כן להדיא גאלו אחר כו׳

הגיע יובל ולא נגאל כו׳ הרי מבואר דיכול לגאול [ומש״כ השפ״א תמוה וכן ברמב״ם ליכא משמעות כלל עיי״ש] אלא ודאי דרש״י משמעינן דגואל מידו לעולם, והשתא תקשה איך יכול לגאול אחר שנה הא אי מדמית ליה לבתי ערי חומה אינו גואל אחר י״ב חודש כדאמרינן לעיל (ג״פ ע״ב) דגאלה אחר מיד הקדש נחלט לו אחר י״ב חודש ואי מדמית ליה לשדה אחוזה ליכא גאולה כלל, וכאן לא שייך לומר (כדלעיל נמתני׳ ד״ה נתי המקריס) דבצירוף שני קולות יכול לגאול דאין כאן שום קולא בשדה אחוזה ורק קולא דבתי ערי חומה וזה אינו אלא שנה אחת.

מיהו לפי מה שנתבאר לעיל (ג״פ ע״ב ד״ה המקדיש נפיק נפע״ם) דהגואל בתי ערי חומה מיד הקדש הרי הוא כלוקח מיד הבעלים ושכן משמע ברגמ״ה ובראב״ד וברדב״ז עיי״ש, אם כן בתי החצרים דאית ליה כח יפה שבבתי ערי חומה נמי יש לו קולא זו דהוה ליה כלוקח מיד בעלים, ואם כן אף על גב דבתי ערי חומה שלקחה מיד בעלים נחלט לו אחר י״ב חודש מיהו דין הלוקח בתי החצרים מיד בעלים הוא דגואל לעולם וממילא בצירוף קולא הנ״ל נמצא דהגואל מיד הקדש הרי הוא כלוקח מיד בעלים ויכול לגאול לעולם.

ל״ג ע״ב

כל פחות מג׳ חצירות בין הרבה בתים בין בית א׳

וכמה בתים שנים חצירות שנים כו׳ ואימא בית וחצר כו׳, הקשה רש״ש כמו דאמרינן דדוקא ב׳ חצירות יש להן דין בתי החצרים אבל ג׳ חצירות נידונין כבתי ערי חומה כדלעיל (ג״פ ע״ב) במשנה כמו כן נאמר דדוקא ב׳ ב׳ בתים בב׳ חצירות אבל ג׳ ג׳ בתים בב׳ חצירות או אפילו רק בחצר אחד ג׳ בתים ובהשני ב׳ בתים נידונים כבתי ערי חומה עכ״ד, ולענ״ד לא קשה מידי דלא דמי בתים לחצירות דנימא יותר מב׳ הוה ליה דין עיר כי אין הבתים עושין דין עיר אלא החצירות הן העושין אותו דין עיר והבתים אין עושין אלא דין חצר, והכי ילפינן מקרא דחצרים דאם ליכא שלש חצרות רק שתים כמי שאין לו חומה דמי ופריך ואימא בית וחצר כו׳ ר״ל נימא דסגי בב׳ חצירות דליהוי עיר וקרא דבתי חצרים שאין לו דין עיר משום דליכא אלא בית אחד בחצר אבל בשתי בתים בכל חצר סגי ומשני אם כן ליכתוב רחמנא חצרים כו׳ ר״ל ומזה מוכח שאין לו דין חצרים בלא ב׳ בתים, ומאלו החצירות הוא דבעינן שלשה למיהוי עיר ופחות משלשה חצירות כמי שאין לו חומה דמי וממילא פשוט דהוספת בתים לא מהני מידי ודו״ק.

ובספר מעשה חושב נסתפק בחצר ובית אחד אי דינו כשתי בתים בשתי חצירות שיש להן כח יפה של בתי ערי חומה ושל שדה אחוזה או דלגמרי נידון כשדה ויותר נראה לו כצד השני עיי״ש, והצד שיהא נידון כשדה משום דמתניתין קאמר ואלו הן בתי החצרים שני חצרים כו׳ משמע דבעי הני תנאים כדי שיהיה לו דין בתי חצרים וכן משמע לכאורה מדברי רגמ״ה שכתב ז״ל שתי חצרות כו׳ דינן כבתי חצרים ככפרים שאין להם חומה אבל פחות מזה אינן כבתי חצרות ע״כ משמע דבפחות אינו אלא כשדה, אבל בהגהות חשק שלמה כתב דטעות סופר הוא וצריך לומר אבל ״יותר״ מכן אינו כבתי חצירות, והכי מסתבר שכל שהוא בית יש לו דין בית ומהיכי תיתי שיהיה לו דין שדה, והא דאמרינן ואלו הן בתי החצרים כו׳ אין פירושו כמה בתים וחצירות צריך שיהיה כדי שיהא דין בתי חצרים עליו אלא אדרבה כמה בתים וחצירות יהיו ״ועדיין״ דין בתי חצרים עליו וכן פירש רש״י (ד״ה וכמה) וכמה הן דלא ליחשוב חומה דידהו כו׳, משמע דליחשב בתי חצרים כל שהוא בית וכן מבואר ברמב״ם (פי״ג מטמו״ט ה״ד) שכתב ז״ל אבל מקום כו׳ שלא היו בו שלש חצרות של שני שני בתים אינו עיר חומה אלא בתים שבו כבתי החצרים, הרי שכל שהוא פחות מג׳ חצירות של ב׳ ב׳ בתים אית ליה דין בתי חצרים.

איזה דין דבתי חצרים ליתנהו בלוי

מתני׳ ישראל שירש אבי אמו לוי אינו גואל כו׳, רש״י גרס ישראל שירש בתי ערי חומה, אבל רגמ״ה כתב ז״ל לפי שהלוים אינן בתורת מוכר שדה אחוזה לב׳ שנים ולא בתורת בתי ערי חומה לחלוט וכן בתורת חצרים ע״כ, וצריך עיון איזה דין של בתי החצרים ליתנהו בלוים הלא אדרבה בתי חצרים קיל משאר דיני בתים ושדות כמבואר לעיל (ע״פ) ולוים הרי יפה כחן מישראלים ואם כן איזה קולא של בתי חצרים לא שייך להן, ושמא כוונתו לדעת רבי אושעיא לעיל שם שאם הקדיש בתי חצרים וגאלה אחר נחלט ביד הלוקח דכתיב וקם לו עיי״ש ובהא קאמר דחומרא זו ליתנהו בלוים אלא גאולת עולם תהיה ללוים, והא דלא מנינן לה בהדה אידך דקאמר בגמרא לקמן לפי שנאמר במספר כו׳ יכול אף זה כן כו׳

לפי שנאמר והיה השדה כו׳ והוה ליה למימר לפי שנאמר בישראל וקם לו תלמוד לומר גאולת עולם כו׳, אפשר דהסוגיא אזלא אליבא דרב הונא דפליג ארבי אושעיא.

ואם תאמר מנליה לרגמ״ה דלרבי אושעיא שאני לן בין לוים לישראלים בזה, ואפשר דסבירא ליה דכמו דקרא דוהיה השדה בצאתו ביובל כו׳ לא קאי אלוים שהרי אין שדותיהן יוצאין לכהנים ביובל כדאמרינן לקמן גאולת עולם תהיה ללוים הכי נמי קרא קמא דואם גאל יגאל כו׳ וקם לו לא קאי אשדה דלוי ואינו נחלט לו ללוקח אלא הלוי גואל לעולם, וכך הוא ילפותא דרבי אושעיא שם דהכל היו בכלל ונתן הכסף וקם לו כשפרט הכתוב בשדה אחוזה כו׳ הרי דקראי אהדדי קאי ואם כן לא קאי וקם לו אשדה דלוי, [ואף ששאר ההלכות הנלמדות מהני קראי שייכי גם בלוים וכהנים (עמצ״כ לעיל ריש כ״ו ע״ב) כגון דיני גרעון כסף ושהבעלים מוסיפין חומש ושאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין וכדומה, כל זה נלמד מישראל דמאי שנא אבל אנן לענין גאולה וחליטה קא אמרינן ובזה שאני לוי מישראל].

ל״ל ק״ו והא קרא הוא

אלא לוי מנלן כו׳ מן הלוים ולא כל הלוים פרט לבן לוי ממזר ונתין, פרש״י וכל שכן ישראל שירש את אבי אמו לוי שהרי ישראל גמור הוא, תימה והלא ישראל נתמעט מקרא גופא דכתיב מן הלוים וישראל אינו לוי ולמה לי למילף מקל וחומר מלוי ממזר ונתין, וכנראה דמשמע ליה לרש״י דמדהביא הגמרא האי ברייתא דלוי ממזר ונתין על כרחך דלא מצינו למילף מקרא גופא אלא מקל וחומר אבל טעמא בעי.

ויש לפרש דהנה בשיטת חכמים אמרינן בגמרא אין דברים הללו אמורים אלא בערי הלוים אבל עד שיהא לוי לא אמרינן, ואינו מובן איך לא אמרינן כן והלא קרא הוא דקאמר מן הלוים וישראל אינו לוי, וצריך לומר דהם יפרשו קרא דלאו דוקא קאמר אלא כיון דבערי הלוים קמיירי (כדקאמר קרא לקמיה וערי הלוים בתי ערי אחוזתם וכן המקח קרא דנאמר יגאל מן הלויים כו׳ בתי ערי הלויים כו׳) מסתמא המוכר גם כן לוי לכן נקט מן הלוים אבל אין הכי נמי גם אם אינו לוי הדין כן בערי הלוים, ורבי חולק וסובר דקרא דוקא קאמר ועל זה מביא ראיה מברייתא דדריש מדלא כתיב ואשר יגאלו הלוים אלא מן הלוים דלאו כל הלוים אלא מקצתן, ואם כך הוא דקרא דוקא קאמר עד שנתמעטו מקצת לוים כל שכן דממעט ישראל שאינו לוי כלל וזהו פרש״י.

ובקובין הערות (סי׳ מ״ד) הביא מכאן ראי׳ שממזר אין לו קדושת לויה עיי״ש, ואינו מוכרח די״ל אדרבה מדקאמר מן הלוים ולא כל הלוים משמע דבכלל כל הלוים הוא ורק מדין זה נתמעט כלומר דדין הוא בבתי ערי הלוים ולא דין בעצם קדושת לויה, וכ״מ מרש״י דרק ישראל שירש אבי אמו הוה ישראל גמור ולא הלוי ממזר ונתין ובראב״ד דלקמן מקרי לוי פסול עיי״ש ואכמ״ל].

ועיין בראב״ד בתורת כהנים (פרק ו׳ הל״ח) שיש לו פירוש אחר מה יעשו חכמים בהאי קרא וכתב דחכמים דרשי להיפך מן הלוים ואפילו מקצת לוי ואפילו ישראל הבא מחמת הלוי, ולפי זה פליגי רבי וחכמים אי מן הלויים הוא מיעוט או ריבוי.

ב׳ גירסאות והנפק״מ ביניהם

מתני׳ אין עושין שדה מגרש אמר רבי אלעזר כו׳ אבל בערי ישראל עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה כו׳, ובברכת הזבח מוחק תיבת ״ולא״ דלרבי אלעזר שפיר עושין מגרש שדה כדמוכח בבבא בתרא (כ״ד ע״ב) דקתני מתניתין שם מרחיקין את האילן מהעיר כ״ה אמה וקאמר עולא טעמא משום נויי העיר ופריך ותיפוק ליה דאין עושין מגרש שדה ומשני לא צריכא אלא לרבי אלעזר דאמר עושין מגרש שדה דאפילו הכי כ״ה אמה בעינן לרחוקי משום נוי העיר הרי דגרסינן עושין מגרש שדה ושוב מצא בילקוט שכתב ב׳ הגירסאות וכן הוא בש״ך (סו״מ סי׳ קנ״ה סק״ג) שכתב שגירסא מוטעת הוא בכל הספרים עיי״ש, [ובצ״ק כ׳ דאי״צ לשבש הגי׳ בשביל סוגיא דהתם דהכא לפי מסקנא דהתם וה״ק ר״א בשדה עושים כל השדה מגרש אבל מגרש אין עושין כל המגרש שדה דהא עכ״פ צריך להרחיק כדקתני התם במתני׳ עכ״ד, וצ״ע דאם לא מגרש שדה יכול להתפרש דעושין אלא דמרחיקין כ״ה אמה א״כ למה אוקמי התם אליבא דר״א הא גם לת״ק יל״פ כן דמש״כ אין עושין מגרש שדה לגמרי קאמר אבל אם מרחיקין כ״ה אמה שפיר דמי, ודוחק לומר דאז צריכין לפ׳ גם רישא דאין עושין שדה מגרש לגמרי קאמר אבל אם מרחיקין ש״ד].

אבל בשיטה מקובצת שם בשם הר״י מיגאש גרס בגמרא גופא שתי הגירסאות שבמקום שאצלינו הגירסא ״ולרבנן נמי דאמרי אין עושין שדה מגרש כו׳״ גרס ״ולהך לישנא דאמר רבי אלעזר עושים שדה מגרש אבל לא מגרש שדה״ ואם כן מאי קמשמע לן מתניתין ומהדרינן כי קאמר רבי אלעזר הני מילי זרעים אבל אילנות עבדינן והכא משום נויי העיר לא וכן הוא ביד

רמ״ה שם, וכן תמצא בתוספתא סוף מכילתין שגרס ברבי אלעזר עושין שדה מגרש ומגרש שדה אבל בתורת כהנים (פכר פ״ו ה״ט) גרס עושין שדה מגרש אבל לא מגרש שדה הרי שהיו שני גירסאות בדברי רבי אלעזר.

ויהיה בזה נפקא מינה בפירוש הסוגיא כאן, דהא אמרינן בגמרא דכולי עלמא מיהא בדלוים לא משנינן מנא הני מילי אמר רבי אלעזר דאמר קרא ושדה מגרש עריהם לא ימכר כו׳ מאי לא ימכר לא ישנה אבל בפירושא דתנא קמא כתב רש״י הא דאין עושין שדה מגרש משום ישוב ארץ ישראל ולא מגרש שדה משום שמחריב את נוי העיר ולפי זה ליכא קרא אלא בלוים ורבנן דאסרי בשאר ערי ישראל הוא מסברא בעלמא, ולפי דרך זה מובן שפיר הא דמחלקינן בבבא בתרא לרבנן הני מילי זרעים אבל אילנות עבדינן דכיון דאינו נלמד מקרא יש לומר שהסברא נותנת דאילנות אחר כ״ה אמות אין מחריבין את נוי העיר, אבל אי נימא כהגירסא דלרבי אלעזר נמי אין עושין מגרש שדה ובדידיה הוא דמחלקינן בין זרעים לאילנות צריך ביאור מאי טעמא לא נחלק כן אליבא דרבנן ולמה מדחיק לאוקמי כרבי אלעזר דהא אין בין רבנן ורבי אלעזר לענין לעשות שדה מגרש.

וצריך לומר דלגירסא זו לא הוה טעמא דרבנן כפירוש רש״י וכנ״ל אלא דסברי דקרא דלוים קאי נמי אערי ישראל וכיון דגזירת הכתוב הוא אי אפשר לחלק בין זרעים לאילנות ורק רבי אלעזר דקאמר דעושין שדה מגרש משום דקרא אינו אמור אלא בערי הלוים אם כן הא דאין עושין מגרש שדה על כרחך מסברא בעלמא ולכן שפיר מחלקינן אליביה בין זרעים לאילנות, וכן משמע בתורת כהנים שם דקאמר מנין שאין עושים שדה מגרש כו׳ תלמוד לומר ושדה מגרש עריהם אמר רבי אלעזר במה דברים אמורים בערי הלוים אבל בערי ישראל עושים שדה מגרש ולא מגרש שדה כו׳ משמע דקרא קאי אדברי תנא קמא דהיינו אפילו בערי ישראל (והמו״ל גר׳ כי הפי׳ ליקנף דלר״ף לף מגרש שדה) וכן מבואר בפירוש הר״ש דבזה פליגי תנא קמא ורבי אלעזר אי ילפינן מלוים לישראל או לא, [ועי׳ בחי׳ חת״ס ב״ב שם שכ״כ מדנפשי׳], וזהו גם כן כוונת הרע״ב בפירושו למתניתין שכתב אין עושין שדה מגרש דכתיב ושדה מגרש עריהם כו׳ והתוספות יו״ט הבין מזה שסובר הרע״ב דרבי אלעזר לפרושי אתא ולא לאפלוגי דהא לתנא קמא לא שייך קרא, וליתא דדברי הרע״ב הם דברי התורת כהנים.

והנה הש״ך שם (ריש דנדריו) מביא הסמ״ע בשם הטור דההיא מתניתין דמרחיקין את האילן דוקא בארץ ישראל בזמן שהיה בישובה אבל אינו נוהג בחוץ לארץ ולכן השמיטה המחבר וכן הוא בהרב המגיד ובנימוקי יוסף וברמב״ן, והקשה הש״ך אם כן מאי משני התם לא צריכא אלא לרבי אלעזר וכו׳ והא רבי אלעזר במתניתין (לפי גיר׳ שלנו) אמר דאין עושין מגרש שדה, אלא ודאי הכוונה דההיא מתניתין מיירי בחוץ לארץ ורבנן דסוף ערכין סברי אין עושין מגרש שדה בכל מקום ורבי אלעזר לא אמר כן אלא בארץ ישראל אבל בחוץ לארץ שפיר עושין והיינו דאמרינן רבי אלעזר הוא דבחוץ לארץ מותר וקמשמע לן דמרחיקין כ״ה אמה (וממילא דק׳ לפמי דקאמרי דמרחיקין פת הפילן דוקא בפלי״י) ושוב מצא ב׳ הגירסאות בילקוט עכתו״ד.

וצריך עיון איך משמע ברבי אלעזר דדוקא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ ולרבנן אפילו בחוץ לארץ אין עושין, ואין לומר מלשון רבי אלעזר במה דברים אמורים בערי הלוים אבל בערי ישראל כו׳ דמשמע דוקא בארץ ישראל אין עושין ליתא דלא אתא רבי אלעזר אלא להתיר בערי ישראל לעשות שדה מגרש דהיינו במה דברים אמורים דאסור הכל דוקא בערי הלוים אבל בערי ישראל מותר לעשות שדה מגרש אבל לא בא למעט חוץ לארץ מאיסור מגרש שדה ואם כן מנליה להש״ך לחלק בין רבנן לרבי אלעזר אם בחוץ לארץ אסור לעשות מגרש שדה או לא.

ולכאורה היה נראה דכוונתו כנ״ל דכיון דלרבנן יליף כולי מקרא אי אפשר לחלק בין חוץ לארץ לארץ ישראל אבל לרבי אלעזר דאינו אלא מסברא יש לומר דבחוץ לארץ ליכא משום נויי העיר וכמו שכתב הרמב״ן שם הלואי שתינוול בפני יושביה, ואף שזהו מן התימה לומר דקרא קאי גם אחוץ לארץ אבל לכאורה הכי מוכח בדברי היד רמ״ה שם (שמולק פרמב״ן וכ׳ דמתני׳ שם קאי נמי פמו״ל) כי זה לשונו שם, שמעינן מינה דאפילו בחוץ לארץ נמי דינא הכי דאי סלקא דעתך דוקא בארץ ישראל אם כן מאי דוחקא לאוקמי מימרא דעולא דוקא אליבא דרבי אלעזר לוקמה בחוץ לארץ ודברי הכל ולימא הני מילי בארץ ישראל אבל בחוץ לארץ עושין והכא משום נויי העיר לא, אלא מדאצטריך לאוקמי אליבא דרבי אלעזר שמע מינה דבין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ חד דינא הוא דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה והני מילי זרעים וכו׳ ע״כ, [ופלא שבחת״ס שם הק׳ לרמ״ה דגם בחו״ל איכא

משום נויי מאי פריך מאין עושין שדה מגרש התם בארי״ ומתני׳ בחו״ל, והרי רמ״ה גופא קאמר דשמעינן מינה דהא דאין עושין שדה מגרש מיירי אפי׳ בחו״ל], וכיון דלא מצי לאוקמי כרבנן אלא כרבי אלעזר משמע דההילוק בין זרעים לאילנות בחוץ לארץ לא שייך לרבנן דאי לאו הכי הדרא קושיא אמאי לא מוקי כרבנן ולחלק בין זרעים לאילנות, וצריך ביאור מאי איכא בין רבנן לרבי אלעזר הא לתרווייהו אין עושין מגרש שדה, אלא ודאי דלרבנן גם הא דחוץ לארץ גזירת הכתוב הוא ולכן אי אפשר לחלק בין זרעים לאילנות אבל לרבי אלעזר אינו אלא מסברא ושפיר שייך לחלק בינייהו, (ומ״מ שונה מזה הסמ״ק להסמ״ק לכ״ע מחלקין בין ארץ״י לחו״ל ולהרמ״ה מחלקין בחו״ל גופא בין זרעים לאילנות).

אבל באמת כל זה אינו, שהרמ״ה שם בסוף דבריו כתב ז״ל והני מילי זרעים אבל אילנות חוץ לעשרים וחמש אמה עבדינן דמדרבי אלעזר נשמע לרבנן ע״כ, משמע דגם לרבנן מחלקין בין זרעים לאילנות ועל כרחך דחוץ לארץ אינו מגזירת הכתוב, ומכל מקום הוא גופא קשיא דאם כן אמאי מוקי כרבי אלעזר נוקי כרבנן כיון דמחלקינן בין זרעים ואילנות, סוף דבר דברי הרמ״ה צריך עיון וכן דברי הש״ך דהא לא מסתבר דקאי קרא אחוץ לארץ.

מכר בע״ח ומקדיש שדהו אי חוזר לו ביובל

ת״ר גאולת עולם תהיה ללוים כו׳ לפי שנאמר והיה השדה כו׳ לפי שנאמר וקם הבית כו׳ ת״ל גאולת עולם תהיה ללוים, הנה לא נתבאר בבתי ערי חומה אי חוזר ללוי ביובל דלא קאמר אלא גאולת עולם דמשמע דצריך לגאול ויכול לגאול לעולם אבל שיחזור לו ביובל בחנם לא קאמר, מיהו בקרא גופא משמע כן דכתיב ואשר יגאל מן הלוים ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ביובל ופרש״י שם שאין בתי ערי חומה נחלט לקונה כבישראל אלא שחוזר ללוי ביובל, ובודאי בחנם קאמר כשאר יציאה ביובל (וכ״ה בערכ״ס שם להדיא), וכן משמע ברש״י לעיל (ע״ב ד״ה בן לוי) שכתב ובתי ערי חומה גואלין לעולם ויוצאין ביובל כדאמר לקמן (ר״ל לקמן שם דמפיק בריימא ויצא ממכר בית כו׳ ממכרו יוצא בחנם ומין הקדישו יוצא בחנם הרי שממכרו יוצא ביובל בחנם), וכן כתב הרשב״א והריטב״א בראש השנה (כ״ט ע״ב), וכבר העיר בזה המנחת חינוך (מ׳ שמ״ב) עיי״ש, [ומש״כ בטל תורה שהתוס׳ לעיל (ג׳ ע״ב) חולק ע״ז אינו נראה ועמש״כ שם].

ולענין שדה אחוזתו שהקדיש דאמרינן נמי גאולת עולם ולא קאמר מה דינו ביובל ומשמע כנ״ל דאינו יוצא בחנם אלא שיכול לגאול לעולם דהכא ליכא קרא כמו במכירה, הנה אי לא גאלה אחר ודאי שצריך לפדותו כדאמרינן לעיל (ע״ב) ממכרו יוצא בחנם ואין הקדישו יוצא בחנם אלא בפדיון אבל אכתי לא ידענא היכא שכבר גאלה אחר ובא היובל אי חוזרת לו ללוי בחנם או שצריך לפדותו, וברש״י על התורה (כ״ה ל״ד) בפסוק ושדה מגרש עריהם לא ימכר משמע דאינו חוזר לו ביובל אלא שיכול לגאול לעולם עיי״ש, וגם בזה אינו מפורש אם גואל מיד הלוקח או שחוזר ביובל להקדש והלוי גואל מיד ההקדש, ולשון רש״י בראש השנה (הובא בתוס׳ לעיל ג׳ ע״ב ד״ה מוכרין) משמע קצת דגואלו מיד הקדש ובפרט לפי מה שכתבו התוספות לעיל (כ״ו ע״ב ד״ה מילימא) דקרא גבי ישראל דכתיב לא יגאל עוד משמע דקאי אגאולה מיד הקדש ולא מיד אחר שלקח מן ההקדש עיי״ש ממילא קרא דגאולת עולם שבא להוציא לוי מכלל ישראל שיוכל לגאול נמי מיד הקדש מיירי ויש לעיין בזה.

אבל דעת הר״ש והראב״ד בתורת כהנים (בהר פרק ו׳ ה״ו) אינו כן אלא כל שגאלה אחר חוזר לכהנים ביובל בחנם וכן הוא להדיא בתוספתא (פ״ד ה״ו, וקצת משמע כן בערכ״ס פ״ד הכ״ב ובערכב״ב ר״ה שם), ומוסיף עוד הראב״ד שם ואם תאמר גאולת עולם משמע גאולה דהיינו פדיון, מכל מקום גבי בתי החצרים (לעיל ע״ב) אמר רב הונא שכשהקדישה וגאלה אחר יוצא ביובל ובודאי בחנם קאמר (דהכי משמע ומיושב יפה) כל שכן בלוים דלא בא הכתוב להחמיר אלא להקל על הלוים יותר מישראל, והא דכתב רחמנא גאולת עולם לאיתויי הנך אחריני דבישראל אינו גואל ובלוים גואל, ועוד לא מצינו חזרה ביובל שתהא צריכה דמים אלא לעולם יובל מחזיר בלא דמים עכ״ד.

וצריך ביאור מאי דמייתי מבתי החצרים דהא הכא בשדה אחוזה קא מיירי ומה ראיה שאין צריך פדיון מבתי חצרים דקיל יותר כמבואר לעיל שם, ונראה כוונתו כמו שכתב הר״ש שם בקיצור ז״ל שאם הקדיש בן לוי שדה אחוזה וגאלו אחר כו׳ חוזרת לו בחנם ביובל מאחר דמייתי חד קרא לכולהו דגאולת עולם תהיה וישראל כי האי גוונא יוצאה לו בחנם בבתי החצרים כמו שכתבנו למעלה אליבא דרב הונא ע״כ, וביאור דבריו נראה דקרא דכתיב וערי הלוים בתי ערי אחוזתם גאולת עולם תהיה

ללוים בודאי דקאי גם אבתי החצרים, ואדרבה עיקר הבתים בערי אחוזתם בתי חצרים הן דלא מצינו בתי ערי חומה בלוים אלא בדוחק וכדלקמן בגמרא, ובודאי שאין הכוונה שיצטרכו לגאול לעולם דהא ביובל ודאי חוזר להן בתי החצרים מכל שכן דישראל שחוזר בחנם כרב הונא, אם כן על כרחך דגאולת עולם לאו דוקא או הכוונה לעולמו של יובל ומסתבר דהכי נמי כולהו דינא דהאי קרא יש להן חזרה ביובל ללוי בחנם ובכללו מקדיש שדה אחוזתו, והאי דנקט קרא לישנא דגאולת עולם על זה תירץ הראב״ד משום הנך אחריני דישראל אינו גואל ובלוים גואל להכי קאמר דגואלין לעולם ודו״ק.

אם מותר להקיפם אחר שישב

והתניא ערים הללו כו׳ לא קשיא כאן שהוקף ולבסוף ישב כאן שישב ולבסוף הוקף, הקשה המשנה למלך (פ״ח מהל׳ ס״ה) דמשמע מזה שאחר שלקחו הלויים עיירות שלהם יכולים לעשותם עיר חומה ולא ידעתי למה דהא נראה דטעמא שאין עושין ערי מקלט עיר חומה הוא מטעם שכתב רש״י גבי כרכים גדולים לפי שמתקבצים שם מכל המקומות לסחורה ותהא רגל גואל הדם מצוייה שם כו׳ והכי נמי כל זמן שהיא עיר חומה מצויין שם הרבה בני אדם מה שאין כן בעיר פרוצה ולפי זה בכל עת ובכל זמן שייך דין זה.

ובספר שאלת כהנים תורה (ספסו״ס ופ׳ הכהן) תירץ דהא דאין עושין אותן מוקף חומה הוא מטעם אחר משום דאמרינן במכות (י״ב ע״ב) דרוצח צריך לקבור אותו בעיר מקלטו ובעיר חומה אסור לקבור שמה כדמוכח בפרק קמא דכלים מיהו דוקא אם הוקף מימות יהושע בן נון אבל ישב ולבסוף הוקף מותר לקבור ומכל מקום לענין בתי ערי חומה סלקא דעתך דמהני עיי״ש, ולענ״ד אין בו כדי יישוב דאפילו תימא הכי אכתי איכא טעמא של המשנה למלך שלא תהא רגל גואל הדם מצוייה דכן משמע ברש״י כאן דלא יהיב טעמא שלא לעשות מוקף חומה אלא שפירש דבכרכים גדולים יש לחוש מפני גואל הדם ואין עושין אותו אלא עיירות בינוניות ״בלא חומה״, משמע דחומה משוי ליה גדולות ואז איכא טעמא הנ״ל ואם כן אכתי קשה איך מותר לעשות חומה אחר שישבוהו, וממילא דמה שכתב בגבורת ארי במכות (י׳ ע״ב ד״ה ועריו) טעמא אחרינא על שאין עושין אותו מוקף חומה משום דמשלחין משם מצורעין ואולי יהיה הרוצח מצורע, נמי אינו מיישב לפי שיטת רש״י.

אבל התירוץ על קושיית משנה למלך פשוט, דלא משמע כלל שיהא מותר להקיפו אחר שישבוהו והא דאמר רב כהנא כאן שישב ולסוף הוקף דילמא באיסור הוקף או אפשר מפני פחד האוייבים וכן כתב ביקר הערך ובשפת אמת.

סוגיית הגמ׳ לפי הר״ן

והתניא ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה שהוקף ולבסוף ישב ולא שישב ולבסוף הוקף יכול אפילו הקיפוה כו׳, הקשה הר״ן במגילה (ג׳ ע״ב) איך קורין בט״ו בעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון ניחוש דילמא ישבה ולבסוף הוקפה ותירץ דישיבת עובדי כוכבים אינה ישיבה ונמצא שבשעה שכבשה יהושע היתה בה חומה ולא ישבה עד שנתיישבו בה ישראל, ותמה עליו הטורי אבן שם באבני מלואים מהא דאמרינן הכא יכול אפילו הקיפוה ישראל כו׳ יכול אפילו הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן כו׳, והשתא כיון דבעינן הקיפוה נכרים ודוקא קודם כיבוש ישראל אם כן ישב ולבסוף הוקף איך משכחת לה ולמה לי קרא למעטו והלא קודם כיבוש לא ישבו בה ישראל וממילא כל ישיבה הוה אחרי שהוקף דהקפה שלאחר ישיבה הרי הוא לאחר כיבוש ולא מהני.

ובשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קנ״ה) תירץ דלמאן דאמר לא קידשה לעתיד לבא אם כן נהי דאז בכיבוש יהושע לא משכחת לה מכל מקום בכיבוש עזרא או בכיבוש דלעתיד לבוא משכחת שיקדשו ערים ובלבד שהיה להם חומה קודם כניסת ישראל לארץ ישראל בעת ההיא ואז אפשר שקדמה להם ישיבת ישראל בימי הגולה עיי״ש, וצריך עיון דהא רבי יהושע בן לוי הוא בעל המימרא במגילה שם שדרש ולא שישב ולבסוף הוקף והוא סבר דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא כמו שכתבו התוספות שם (ד״ה והתניא) אם כן לא שייך תירוץ זה, עוד תירץ החתם סופר שם דטעם לקדושת בתי ערי חומה משום שהגוים הקיפוה חומה להשגב בהם מפני אימת בני ישראל והקדוש ברוך הוא הושיעם ולכן דוקא הוקף ולבסוף ישב דכך בונים למבצר אבל הבונים חומה לנוי יושבים שם ולבסוף מקיפים לנוי והשתא אי לא דגלי קרא בית מושב עיר חומה דבעינן הוקף ולבסוף ישב לא היה עולה על הדעת ללמוד מגזירה שוה דחומה חומה ולא שהקיפוה גוים לאחר מכן דמאי סברא שיהא קפידא בזה ואם נאמר גזירת הכתוב הכי נמי נימא דבעינן חומה

גבוה דלתים ובריח אבל השתא דגלי קרא למעט ישב ולבסוף הוקף ועל כרחך טעמא משום דאלו לנוי בעלמא הוי ולא נעשו בו נס לישראל אם כן מזה הטעם בעצמו יש לנו סברא נכונה לחלק בין הקיפוה גוים קודם לכן או לאחר מכן ומשום הכי ילפינן זה בגזירה שוה חומה עיי״ש, וגם זה תמוה שהגזירה שוה יהא תלוי בלימוד אחר דולא שישב ולבסוף הוקף והרי גזירה שוה מרבו למדה ועוד דאחר הגזירה שוה כבר לא שייך הלימוד דולא שישב ולבסוף הוקף וכקושיית הטורי אבן ואם כן הלימוד לא על עצמו יצא אלא לגלות על לימוד אחר יצא וזה פלא.

אבל באמת כבר רמז הטורי אבן שם בסופו תירוץ נכון, וז״ל מיהו למאי דפרישית בפנים (ולפ מקומו) דהא דתלי מוקפת חומה בימות יהושע בן נון לאו דוקא אלא במוקפת חומה קודם שכבשוהו ובאו לרשות ישראל תליא כו׳ לא קשה מידי דהשתא משכחת לה ישיבת ישראל לאחר ביאתם בארץ וקודם שכבשו מיד נכרים נעשה כרך עיי״ש, ואבאר דבריו דהנה יש לדקדק בסוגיין דאיכא תרי ילפותות האחד יכול אפילו הקיפוה ישראל פרש״י לאחר שכבשו את הארץ ואפילו קודם שישבו בה נאמר כאן חומה כו׳ אף כאן עובדי כוכבים, והשני יכול אפילו הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן פרש״י לאחר שכיבשום ישראל נאמר כאן חומה כו׳ אף כאן עובדי כוכבים קודם לכן, וצריך ביאור מאי סלקא דעתך דהקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן יהא עדיף מהקיפוה ישראל עד דצריך עוד ילפותא לזה, וצריך לומר דאיצטריך ליה להיכא דהקיפוה עובדי כוכבים לאותו עיר קודם שכבשו ישראל אותו עיר ומה שפרש״י לאחר שכיבשום ישראל ר״ל כיבוש כללי של ארץ ישראל אבל אותו עיר עדיין לא כבשו והוה אמינא דמהני אותו הקפה קמשמע לן דתלוי בכיבוש הכללי, ואם תאמר אם כן קמייתא דהקיפוה ישראל למה לי ויש לומר דסלקא דעתך היקף עובדי כוכבים לא מהני אבל היקף ישראל מהני קמשמע לן, זהו כוונת הטורי אבן, מיהו לשון הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן קשה דהעיקר חסר והוה ליה למימר קודם שנכבש על ידי ישראל (פותו עיר) ולמה הדגיש לאחר מכן ולא ביאר לאחר מה, ועוד אכתי קשה דהוה ליה לכלול הכל בחדא מחתא ולומר מה להלן בשעת כיבוש אף כאן בשעת כיבוש ולאחר מכן לא מהני בין הקיפוה ישראל בין הקיפוה עובדי כוכבים ולמה מחלקן לשתי דרשות (ובגמ״ס משמע קצת דמדלא כתפ הוס ע״ז ד״ס אף כאן אפל גרס״י מבואר דמדיתי ניעהו).

ולכן נראה דבאמת הקיפוה עובדי כוכבים בתוך שבע שני כיבוש דשפיר מהני, ודאמרינן יכול הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן ר״ל לאחר שבע שני כיבוש וכמו שכתב רש״י לאחר שכיבשום ישראל דהיינו כל ארץ ישראל ולא נשארו אלא מקומות מועטים שלא כיבשום (וכמו היפוסי עד ימי דוד) בזה סלקא דעתך נמי דמהני קמשמע לן דלא מהני אחר כיבוש אבל תוך שני כיבוש אין הכי נמי דמהני ולכן שפיר פלגינהו לתרי בבי, האחד דכל שכבשוהו ישראל לא מהני להקיפה אפילו קודם שישבו בה והשני דהקיפוה עובדי כוכבים אחר שבע שני כיבוש לא מהני והני תרי מילי נינהו ולא שייך למחתינהו בחדא מחתא, וממילא דלא קשה על הר״ן ישב ולבסוף הוקף היכא משכחת לה דשפיר משכחת לה בישבו ישראל תוך עיר שעדיין לא כבשוהו והקיפוה עובדי כוכבים תוך שבע שני כיבוש וקמשמע לן קרא דישב ולבסוף הוקף לא מהני ודו״ק.

שוב מצאתי מקום משכן דברי הטורי אבן ״בפנים״ והוא בריש המסכתא (ג׳ ע״ב ד״ה וכפיב), ושם העיר בסוגיין כנ״ל וגם הקשה על לשון לאחר מכן, אבל הוא מסיק באופן אחר דהקיפוה ישראל דלא מהני היינו אפילו לא כבשו אותו עיר והקיפוה עובדי כוכבים דלא מהני היינו דוקא לאחר מכן ר״ל אחר שכבשו ישראל אותו עיר אבל בעוד העיר תחת ידם מהני אפילו אחר כיבוש ישראל את הארץ וכמו שנתבאר, אלא דבזה שונה דבריו דלדידיה הקיפוה ישראל ר״ל שהעובדים הבונים הם ישראלים, אבל לכאורה זה דוחק דבפשטות הכוונה שהחומה נבנה תחת ממשלת ישראל ואפילו העובדים הבונים הם עובדי כוכבים וכן ראיתי בחזון איש (סו״ס סי׳ קנ״ג סק״ד) דהקיפוה ישראל לאו דוקא אלא ר״ל תחת ממשלתם, ולכן צריך לפרש להיפך (וכמוס״כ לעיל) דהקיפוה ישראל היינו אחר שנכבשה על ידם דאז לא מהני שום היקף ואין חילוק מי המקיף וכנ״ל והקיפוה עובדי כוכבים דלא מהני לאחר מכן ר״ל לאחר שבע שני כיבוש אבל קודם לכן מהני ודו״ק.

ל״ד ע״א

ביאור תי׳ התוס׳

תוד״ה הן ומגרשיהן, **בא״ד ושאני הכא כיון שהן ראויות שלא יהא להם חומה לא תועיל להם**

קדושת חומה כו׳, התירוץ קצת דחוק דלכאורה אין הכרח לסברא זו דמי יימר שאינו מועיל קדושת החומה מפני שלמסתרינהו קיימא ואיך פריך בגמרא בפשיטות על רב יוסף בריה דרב סלא חסידא, ובפנים יפות (נזר עה״פ ועלי הלויס) מפרש דלפי התוספות קושיית הגמרא הוא דלמה לי קרא אשר לו חומה אף על פי שאין לו עכשיו הא ממילא מוכח מקרא (יש ט״ס שם וכל״ל) גאולת עולם דאף על פי שאין לו עכשיו משמע דבישראל מהני כהאי גוונא ע״כ, כוונתו דמהא דדרשינן לעיל לפי שנאמר וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות יכול אף זה (גמ׳ לויס) כן תלמוד לומר גאולת עולם תהיה ללוים והרי לא משכחת בתי ערי חומה ללוים אלא כגון שנפלו להן הן ומגרשיהן, על כרחך דאף על פי דלמיסתרינהו קיימי (ר״ל שכבר נפקר החומה) חשיב ליה ערי חומה ובהא קאמר קרא דדוקא בלוים יש להם גאולת עולם אבל בישראל כהאי גוונא נחלט לו, מוכח מזה דחומה דקיימי למיסתרינהו דין ערי חומה להעיר ואף לאחר שנפל החומה ואם כן תקשה למה לי קרא דאשר לו חומה כתיב לא וקרי לו למידרש דאף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן הרי מגאולת עולם נפקא, ומשני סלקא דעתך אמינא אדמסתתרי כו׳ פירש רש״י דכל זמן שלא נסתרו אם מכרום קודם סתירתן כו׳ אבל אם מכר לאחר שנסתר החומה לא מיירי קרא.

שיטת הרמב״ם דיכול להחרים שדה חרמו

מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו כו׳, הרמב״ם (פ״ו ה״ו) העתיק האי דינא במחרים שדה חרמו ולא במקדיש וז״ל, כהן שהיתה לו שדה חרם או (גי׳ הקו״ם) שזכה בה אחר היובל והחרימה הרי זו מוחרמת ויוצאה לאחיו הכהנים שנאמר לכהן תהיה אחוזתו מלמד ששדה חרמו לו כשדה אחוזה לישראל שאם החרימה תהיה מוחרמת, ובלחם משנה כתב דאף על גב דברייתא קאמר מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו הרמב״ם הביא הדין בכהן שהחרים דהכל אחד ואין קפידא, ותימה אם אין קפידא למה שינה הרמב״ם מלשון הברייתא, ועוד כבר תמה המנחת חינוך (מ׳ שנ״ז) מהא דאמרינן לעיל (כ״ח ע״ב) דכהנים אין מחרימין כלל לא קרקע ולא מטלטלין ואם כן אף דשדה חרמו איננו כשדה אחוזתו מי גרע ממטלטלין דהא בכלל כל אשר לו הוא.

ולענ״ד לא קשה מידי, דהא דכהנים אין מחרימין ילפינן שם מקרא כי אחוזת עולם היא וזה כולל שדה אחוזתו וגם מטלטלין שהוקשו לקרקעות כדאמרינן התם, אבל שדה חרמו להדיא נתמעט מהאי קרא כדמסיק רב נחמן בסוגיין דהוקש שדה חרמו של כהן לשדה אחוזתו של ישראל דלא נימא ששדה חרמו בכלל כי אחוזת עולם היא קמשמע לן דלא הויא אלא כשדה אחוזתו של ישראל, ואם כן אין הכי נמי דגרע שדה חרמו ממטלטלין, ואין לומר דרב נחמן לא קמירי אלא לענין הקדיש דלא נימא כאחוזתו שיכול לגאול לעולם אבל לענין חרם שלא יוכל להחרים כלל לא קאמר, דמאי נפקא מינה סוף סוף נתמעט שדה חרמו שלא יהיה בכלל אחוזת עולם והתורה מגלה לן דכחו דכהן בשדה חרמו הרי הוא ככחו של ישראל בשדה אחוזתו ולא ככחו של כהן בשדה אחוזתו, ולכל מילי הכין הוא אם לגבי חרם שלא נימא דאי אפשר להחרים אם לגבי הקדש דלא נימא שיכול לגאול לעולם (דיימק שפ״ח להקדיש לפ יפקן דהכל שפסר להקדיש), ואם כן שפיר יכול להחרים שדה חרמו.

ואדרבה נראה דלהכי שינה הרמב״ם מלשון הגמרא דנקטה הקדישה ונקט החרימה, משום האי קושיית המנחת חינוך גופא דלא נימא חרם שאני דלא גרע ממטלטלין ואינו יכול להחרים אלא החרים כהקדיש מה הקדיש נתמעט מכי אחוזת עולם היא אף החרים נתמעט מהאי קרא.

מה הפירוש תחת ידי

הואיל ויוצאה לכהנים והרי הוא תחת ידי כו׳, כבר נתבאר לעיל (כ״ט ע״ב ד״ה מנין לכהן) דעת רש״י דתחת ידי היינו משום שהוא מכהני משמר שפוגע בו היובל עיי״ש, וממילא דלא קשה קושיית התוספות (ד״ה מי דמי) דהוה מצי למיפרך מי דמי התם זוכה במשמר שלו אבל הכא רוצה לזכות במשמר של אחרים, דהכא נמי לא מיירי אלא כשהוא באותו משמר דאז חושב שהוא מוחזק בו אבל כשאינו באותו משמר מודה כהן דלא שייך ליה אלא יוצא לאחיו הכהנים כמו שכתב רש״י שם ודו״ק.

ביאור תירוצם ודברי הצ״ק

תוד״ה הא קמ״ל כו׳, בא״ד ויש לומר כו׳ אבל שדה חרמו מתחלק לכהנים ביובל מהקישא כו׳, בצאן קדשים מפרש דבריהם דאי לאו הקישא לא הוה אמרינן דאחוזתו בא למעט חרמו דהא חרמו נמי אחוזתו הוא ואהני הקישא לחלק בין אחוזתו לחרמו דאם לא כן מאי אהני היקשא עכ״ד, ואם תאמר אכתי הקישא למה לי הא בלאו הקישא נמי ידעינן דאחוזתו בא למעט חרמו

דאי לאו הכי אחוזתו למה לי, דאם בשביל לומר להיפך דשדה חרמו הוה בכלל אחוזתו לזה אין צריך קרא כדמוכח מרב נחמן דסלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב כי אחוזת עולם הוא להם הא נמי אחוזתו היא, ויש לומר דאחוזתו איצטריך להיכא דהקדיש ישראל שדה אחוזה וגאלה כהן כדאמרינן לעיל (כ״ה ע״ב) מנין שלא יאמר הואיל כו׳ תלמוד לומר אחוזתו אחוזה שלו ואין זה שלו, אבל חרמו לא הוה ממעט מאחוזתו אי לאו הקישא דשדה חרמו לשדה אחוזה.

ואכתי קשה לאידך גיסא השתא דאיכא הקישא למה לי לדרוש אחוזתו אין חרמו לא, הא כיון שכבר נתמעט שדה אחוזה מאחוזתו שאין הכהן יכול לעכבו תחת ידו אתא הקישא דשדה חרמו לשדה אחוזה למילף דגם שדה חרמו אינו יכול לעכב ואם כן דרשא דאחוזתו אין חרמו לא למה לי, ויש לומר דאין זה דרשא גמורה אלא מסקנת הסוגיא דמהקישא ידענא דאחוזתו אין חרמו לא ואין הכי נמי מן הקישא לחוד וכנ״ל, [והמעיין היטב בדברי רש״י (ולעיל דמסתפינא הו״א דגרסי׳ ומאחוזתו היא דיש לה כו׳ ולא לאחוזתו ודו״ק) ותוספות וגם בדברי הצאן קדשים (שלא אמר דהקישא מגלה לן לגרום מאחוזתו ולא חרמו אלא לאחוזתו לאחוזתו וחסו כנ״ל) יראה דיל״פ כן בדבריהם], אבל זה לא קשיא מנלן דשדה חרמו בא ללמד ונמצא למד דילמא אדרבה הקישא אתא ללמד מה שדה חרמו אינו יוצא מתחת ידו דהא נמי אחוזתו הוא אף שדה אחוזה שגאלה כהן לא יצא מתחת ידו דהאי נמי אחוזתו הוא, ליתא דאם כן אחוזתו למה לי, ועוד דגם הקישא למה לי הא מלכהן לכהן מגזל הגר הוה ילפינן שאינו יוצא מתחת ידו כמו שכתבו התוספות שם (ד״ה מאחוזתו).

סליק פרק המוכר שדהו, ונזכה לראות בשובו אל נוהו,

שבח רבון עלם ועלמיא
על דגמירנא בסייעתא דשמיא
מכילתא דערכין, ענפיה ושרשיה
מילין יקירין, יפה נוף משושיה
ואנהרא לנא למיזל בנתיבותיה
ולמטעם מצוף דבש פירותיה
ונזכה דתוריך לן חיים בטיבותא
למפלח קדמוהי, ולמעבד רעותא
עדי תגלה זיו יקרא דמלך מלכיא
במיבני קרתא דשופריא

מפתחות

תלמוד בבלי

ברכות

ה' ע"א כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו **קצ"ו ב'**

י"ט ע"א אם ראית ת"ח שעבר כו' אבל ממונא עד דנהדר למריה **רכ"ב א'**

כ' ע"ב נשים בברהמ"ז דאורייתא או דרבנן **מ"ט ב'**

ל"א ע"א מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון כו' **רי"א א'**

ל"א ע"א מערים אדם על תבואתו **ש"ד ב'**

ל"ד ע"א העובר לפני התיבה צריך לסרב **קנ"ו ב'**

ל"ו ע"א (אניגרון) מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין כו' **מ"ט א'**

מ"ה ע"ב נשים מזמנות לעצמן **ל' א'**

מ"ח ע"א תשעה אכלו דגן וא' אכל ירק כו' **מ"ח ב'**

נ"ד ע"א חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה כו' **ר"ה בהגהה**

נ"ח ע"ב ראה את הכושי כו' ואת החיגר כו' **כ"ג ב'**

ס"א ע"ב תניא ריה"ג אומר צדיקים יצ"ט שופטן כו' **קי"ח ב'**

תרומות

פרק י"א מ"ג אין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים **ק"נ א'**

מעשרות

פרק ג' מ"י ובבתי ערי חומה הכל הולך אחר העיקר, ובר"ש **תמ"א ב'**

מעשר שני

פרק ד' מ"ד מערימין על מעשר שני **ש"ד ב'**

פרק ה' מי"ד רמ"א אף לא כהנים ולוים (בהודיית מעשר) **מ"ט ב'**

חלה

פרק ד' מ"ט ואלו ניתנין לכל כהן החרמים כו' **שצ"ט ב'**

ביכורים

פרק א' מ"ט ומנין שהוא חייב באחריותם עד שיביאם להר הבית **קמ"ט ב'**

פרק ב' מ"ד ויש בביכורים כו' טעונים קרבן ושיר **קמ"ח ב', קמ"ט ב'**

פרק ג' מ"ד הגיע לעזרה ודברו הלוים בשיר **קמ"ח ב'**

שבת

כ"א ע"ב לשנה אחרת קבעום ועשאום כו' **קמ"א א'**

ל"ג ע"ב (אסכרה באה לעולם) ראב"י אומר על לשה"ר **ק"צ א'**

ל"ד ע"א אע"ג דאמור רבנן כו' צריך למימרינהו בניחותא כו' **רכ"א ב'**

נ"ד ע"ב לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא כו' **א רי"ח'**

נ"ה ע"א פרתו של ראב"ע כו' מתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו **רכ"א א'**

נ"ה ע"ב מתוך ששהו את קיניהן כו' מעלה עלה"כ כאילו שכבום **קצ"ח א'**

נ"ו ע"א א"ר קיבל דוד לשה"ר **ק"צ א'**

נ"ו ע"ב אילמלי לא קיבל דוד לשה"ר לא נחלקה מלכות בית דוד **קצ"ח א'**

קי"ח ע"ב ואר"י מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, וברש"י **קצ"ב ב'**

קי"ט ע"ב לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זא"ז **ר"ד א'**

קל"ה ע"ב יש יליד בית שנימול לאחד **קכ"א א'**

קל"ה ע"ב כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל **רנ"ו ב'**

קל"ה ע"ב כל ששהה כו' שמנת ימים בבהמה אינו נפל **ת"ד ב'**

קל"ז ע"א מתני' קטן נימול כו' לי"א ב' ימים של ר"ה **ק"כ ב'**

קל"ט ע"א כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל **קכ"ד ב'**

עירובין

י"ח ע"ב מקצת שבחו של אדם אומרים בפניו וכולו שלא בפניו **ר"א א'**

פ"ב ע"א קטן שצריך לאמו יוצא בעירוב אמו כו' **י"ח א'**

פסחים

כ"ח ע"ב ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה **מ"ב ב'**

ל' ע"ב איתמר בע"ח אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר כו' **שי"ב ב', שי"ד ב'**

ל' ע"ב דאתי מלוה וטריף ואתי מלוה ופריק **שי"ז א'**

ל"ה ע"א דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה כו' **מ"ב ב'**

ל"ה ע"ב יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל כו' **מ"ב ב'**

ס"ו ע"א דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו **קפ"ו א'**

פ"ה ע"ב כזיתא פסחא והלילה פקע איגרא **קל"ה א'**

פ"ז ע"ב מפני מה זכה ירבעם כו' מפני שלא קבל לשה"ר **ק"צ א'**

פ"ט ע"ב והמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום **ע' א'**

צ"ג ע"א (פסח) שני רגל בפני עצמו **כ"ה א'**

צ"ה ע"ב הראשון טעון הלל כו' השיר יהיה לכם כו' **קל"ה א', ק"מ א'**

קי"ג ע"ב והרואה דבר ערוה בחבירו כו' א"ר מותר לשנאתו כו' **ר"ו ב'**

קי"ג ע"ב טוביה חטא וזיגוד מינגד כו' שם רע בעלמא קא מפקת ביה **קצ"א א'**

קי"ג ע"ב אלא פשיטא שונא ישראל ומי שריא למסניה כו' **ר"ד ב'**

קי"ז ע"א ללמדך שאין השכינה שורה כו' אלא מתוך שמחה **קמ"ח א'**

קי"ז ע"א נביאים שביניהם תקנו כו' על כל פרק ופרק **קמ"א ב'**

שקלים

פ"א מ"ה אע"פ שאמרו אין ממשכנין נשים כו' אם שקלו מקבלין מידן **נ"ג א'**

ראש השנה

ג' ע"א ל"ש אלא למלכי ישראל אבל למלכי או"ה מתשרי מנינן **ק"ס ב'**

ד' ע"א חייבי הדמין והערכין החרמין כו' **שצ"ט ב'**

ה' ע"ב כי תדור כו' אלו הדמין הערכין והחרמין **ת' א'**

ה' ע"ב בכור דלאו בר הרצאה הוא אבל קדשים כו' **רפ"ד א'**

ו' ע"א חד דאמר ולא אפריש וחד אפריש ולא אקריב **ר"פ ב', רפ"ג א', רפ"ד ב'**

ז' ע"ב והרי יובלות דלא חיילי מאורתא **ש"צ א'**

ח' ע"ב מכאן אר"י כו' עד יוהכ"פ כו' **של"ג א', של"ח ב', שפ"ט ב'**

ח' ע"ב וקדשתם את שנת החמשים כו' **תנ"ג א'**

ט' ע"ב ת"ר יובל היא אעפ"י שלא שמטו כו' **תי"ב א'**

ט' ע"ב ת"ר יובל היא אעפ"י שלא שמטו כו' אבל חכ"א שלשתן מעכבות בו **קס"ח ב'**

ט' ע"ב אבל חכמים אומרים שלשתן מעכבות בו **תנ"ב ב'**

ט"ז ע"ב תניא בש"א ג' כתות כו' בינוניים יורדין לגיהנם **קי"ח ב'**

י"ז ע"א בה"א ורב חסד מטה כלפי חסד **קי"ח ב'**

י"ז ע"א היכי עביד ר' אליעזר אומר כובשו כו' **קי"ח ב'**

י"ז ע"ב רמי כתיב צדיק ה' כו' **קי"ח ב'**

י"ט ע"ב אר"פ מ"ד חדש רצה חדש רצה ל' **קכ"ה א', קכ"ז ב'**

כ' ע"א עולא אמר משום ירקא כו' משום מתיא **קכ"ב ב'**

כ' ע"ב כ"ד שעי מיכסא סיהרא לדידן שית כו' **קכ"ב א', קכ"ט א'**

כ"ב ע"ב בראשונה היו משיאין משואות **קכ"ה א'**

כ"ד ע"א וקדשתם את שנת החמשים כו' **תנ"ג א'**

כ"ח ע"א כפאו ואכל מצה כו' **כ"ד א'**

כ"ט ע"א איכוון ותקע לי **כ"ט ב'**

ל"ד ע"א ת"ל שביעי שביעי לגזירה שוה **מ"ו א'**

יומא

כ"ה ע"א אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד **מ"ט א'**

ל"ו ע"א רע"ק אומר אין עולה באה אלא על עשה **רפ"ד א'**

נ' ע"ב המקדיש מוסיף חומש והמתכפר עושה בה תמורה, וברש"י **רפ"ה ב'**

ס"ו ע"א אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין כו' **ת' א'**

פ"א ע"ב דרש רב גידל כו' **תכ"ב ב'**

פ"ו ע"א ה"ד חילול השם ריו"ח אמר כגון אנא דמסגינא ד"א בלא תורה כו' **רכ"ט א'**

פ"ו ע"ב היכי דמי בעל תשובה כו' **תי"ט א'**

סוכה

ג' ע"א בית שאין בו ד' על ד' כו' ואינו נחלט בבע"ח **תמ"א ב'**

י"ט ע"ב שבקת מתניתין ועבדת כברייתא כו' **תכ"ב ב'**

כ' ע"ב וא"ל ר"ג לזקנים ראיתם טבי עבדי שהוא ת"ח כו' **קפ"ז ב'**

כ"ו ע"א שומרי גנות ופרדסים פטורין כו' **מ' א'**

כ"ו ע"א דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה **י"ח א'**

כ"ח ע"א אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל כו' כל עוף שפורח עליו כו' **פ"ג ב'**

כ"ח ע"א מעשה וילדה כלתו של שמאי כו' **י"ח א'**

כ"ח ע"ב אמר אביי כו' תשבו כעין תדורו כו' **מ' ב'**

כ"ח ע"ב כאן בקטן שהגיע לחינוך כו' **כ"ו ב'**

ל"ט ע"א לברך יברך אמר אביי ל"ש אלא לאחריו **קל"ז ב'**

מ"ב ע"א ר"י אומר השוחט את התמיד שאינו מבוקר כו' **קע"ג ב'**

נ' ע"ב מאן דמכשיר סבר עיקר שירה בכלי **קמ"ד א', קנ"ז ב'**

נ' ע"ב דכו"ע עיקר שירה בכלי והכא בדנין אפשר משאי אפשר כו' **קמ"ה א'**

נ"א ע"א שיר של קרבן כו' דוחה את השבת **קל"א א'**

ביצה

ה' ע"א התקין ריב"ז שיהו מקבלין עדות החודש כל היום **ק"כ א'**

ל' ע"א מוטב שיהיו שוגגין כו' ואכלי ושתו כו' **רכ"ה א'**

ל"א ע"א מתני' יחידאה הוא **תכ"ב ב'**

ל"ו ע"ב ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין כו' **ב' א', שכ"ד ב', שצ"ט ב'**

ל"ח ע"ב (תבלין שנתערב בעיסה) ממונא לא בטיל **נ"ד א'**

מגילה

ג' ע"א משפחה ומשפחה למאי אתא כו' **מ"ח א'**

ג' ע"ב שהוקף ולבסוף ישב כו' **תמ"ב ב'**

י"ד ע"א ומה מעבדות לחירות כו' א"ה הלל נמי נימא **קמ"ב ב'**

י"ד ע"ב ירמיה לא הוה התם שהלך להחזיר עשרת השבטים **תנ"ז א'**

כ"ג ע"א הכל עולין למנין שבעה כו' **כ"ט א'**

כ"ג ע"ב שמין אותו כעבד, ובתוס' **ו' ב'**

כ"ה ע"ב האי מאן דשפיר שומעניה שרי לשבוחיה **ר"ב א'**

תענית

כ"ג ע"א אעפ"י כן הביאו לי (לחוני המעגל) פר הודאה, וברש"י **רפ"ד א'**

כ"ז ע"א תנא רש"א כו' וכלי שיר מעכבין את הקרבן **קמ"ו א'**

מועד קטן

ט"ז ע"א מנלן דאי מיתפקר בשליחא דבי דינא כו' **קצ"א א'**

חגיגה

ב' ע"א כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו **י"ח א'**

ג' ע"א חיגר כו' פטור מן הראי' כו' פרט לבעלי קבין כו' **כ"ג ב'**

ד' ע"א כאן בקטן שהגיע לחינוך כו' **כ"ו ב'**

ד' ע"א אלא עבדים מנלן (דפטורין מראי') א"ר הונא אמר קרא כו' **כ"ב ב'**

ו' ע"א עד הכא מאן אתייה י"ח ב'
ט' ע"א ומאי תשלומין ריו"ח אמר כו' מאי בינייהו כו' כ"ד א'
י"ח ע"א חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה קל"ו א'

יבמות

כ"ב ע"א חוץ ממי שיש לו בן מן השפחה ומן העובדת כוכבים קע"ח א'
ל"ד ע"א בשופעת מתוך י"ג לאחר י"ג, וברש"י רנ"ג ב'
נ"ט ע"א ולו תהיה לאשה כו' פרט לאלמנה לכה"ג כו קפ"ט א'
ס"ב ע"ב והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה כו' ש"י ב'
ס"ה ע"ב כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה כו' רי"ח א'
פ"ט ע"א מאי טעמא תקינו לה רבנן כתובה כדי שלא תהא קלה כו' ש"ד ב'
קכ"א ע"ב מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה רכ"ח ב'

כתובות

י"ט ע"א האומר שטר אמנה הוא זה כו' דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים ש"ה ב'
כ"ה ע"א אפילו למ"ד תרומה בזה"ז דאורייתא חלה כו' תל"ח א'
ל"ד ע"א וסבר לה (לר"מ) כר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי ע' א'
ל"ז ע"ב ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה רכ"ב א'
נ' ע"א כל המכניס את בנו פחות מבן שש כו' כ"ז א'
נ' ע"א אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת כו' זה הזן בניו כו' ש"י ב'
נ"א ע"א לא כתב לה כתובה כו' מפני שהוא תנאי בית דין רצ"ב ב'
נ"ד ע"א אלמנה ר"א שמין מה שעליה כו' אין לו בכסות אשתו כו' שכ"ו א'
נ"ט ע"ב שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו שט"ו ב', שי"ח א'
ס"ו ע"א אשתו גופיה הואי ש"נ א'
פ"ד ע"א מי שמת כו' ינתנו לכושל כו' לכתובת אשה משום חינא, וברש"י רצ"ד ב'
פ"ו ע"א א"ל ר"כ לר"פ לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה כו' רצ"ז א', רח"צ ב'
פ"ו ע"א אבל במצות עשה כו' מכין אותו עד שתצא נפשו שס"ט ב'
צ' ע"א בע"ח מאוחר שקדם וגבה, ובראשונים קי"ב א'
צ"א ע"ב מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהן רצ"ה ב', רצ"ו א'
צ"ד ע"א ובבע"ח מאוחר שקדם וגבה, ובראשונים קי"ב א'
ק' ע"ב כאן בדברים שמכריזין עליהן כאן בדברים כו' רצ"א א'
ק' ע"ב מטלטלין של יתומין שמין אותן כו' שכ"ו ב'
ק"ו ע"ב מותר שיירי לשכה מה היו עושין כו' פ"ט ב'
ק"י ע"ב הכל מעלין לאר"י ל"ז ב'

נדרים

ב' ע"א כל כינויי כו' חרמים כחרמים כו' שצ"ט א'
ב' ע"ב נדרים דמיתסר חפצא עליה כו' צ"א א'
ז' ע"א יש יד לצדקה או אין יד לצדקה כו' פ"ו ב'
ט' ע"א כנדרי כשרים וכנדבותם כו' מביאה כשהיא חולין כו' רפ"א בהגהה
ט' ע"א טוב אשר לא תדור כו' שכ"ה א'
י' ע"א וכי באיזו נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין כו' רפ"ו ב'
י' ע"א כינויים ריו"ח אמר לשון אומות הן ז' א'
י"ג ע"א בכור דדבר האסור הוא ומאן דאסר כו' שמצוה להקדישו ת"ג ב'
י"ח ע"ב סתם נדרים להחמיר ופירושם להקל רנ"ט א'
כ"ב ע"א רנ"א הנודר כאילו בנה במה כו' שכ"ה א'
כ"ח ע"ב אמר בר פדא כו' ועולא אמר כו' שי"ד ב', שצ"ו ב', תס"א ב'
ל"ו ע"ב התורם משלו על של חבירו כו' כיון דזכות הוא לו כו' או"ד כו' רפ"ו ב'
נ"ט ע"א בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה נ' א'
ס' ע"א ואם אמר יום אחד שבת אחת כו' תכ"ד ב'
ס"א ע"א יובל אינו עולה למנין שבוע תנ"ב א'
ס"ב ע"א שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם כו' רט"ו ב'
ס"ה ע"ב פותחין לו כו' אילו היית יודע שאתה עובר כו' ר"ו ב'
ע"ה ע"ב אר"א אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור כו' תי"ב ב'

נזיר

ז' ע"ב אבל אמר ל' [יום] ויום א' שתים כו' ר"ס א'
י"ט ע"א אלא שציער עצמו מן היין כו' נקרא חוטא כו' רפ"ו ב'
כ"ג ע"ב גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה רט"ז א'
כ"ט ע"א חולין בעזרה לאו דאורייתא ס"ח ב'
כ"ט ע"א מנין לחטאת העוף שהיא באה על הספק כו' קי"ז ב'
ס"א ע"א הכותים אין להם נזירות א' ב', ז' ב'
ס"ב ע"א איש כי יפליא בערכין ל"ל י"א א'
ס"ב ע"ב למה רבו צריך לכפותו לנזירות כו' ח' ב'

סוטה

ג' ע"א כלפי שאמרה תורה לא תשנא כו' ר"ה א'
ח' ע"ב במדה שאדם מודד בה מודדין לו קי"ט א'
ט' ע"ב וכן מצינו בנחש הקדמוני כו' אמר אהרוג את אדם ואשא את חוה קצ"ד ב'
ט"ו ע"א כי מייתי קרבן לאשתרויי בקדשים הוא דקא מייתי ר"ג א'
ל"ה ע"א אריו"ח משום ר"מ כל לשה"ר שאין בו דבר אמת בתחילתו כו' ק"צ א'
ל"ז ע"ב אין לך מצוה כו' שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות כו' ר"כ בהגהה
מ"ב ע"א ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה כו' קצ"א ב'
מ"ב ע"ב לאודועי שבחי' דדוד קע"ז א'

גיטין

ל"ב ע"ב (גט שבטלו) חוזר ומגרש בו או אינו חוזר ומגרש בו רפ"ח ב'
ל"ה ע"א רב לא מגבי כתובה לארמלתא רצ"ז ב'

ל"ו ע"א	וזה דבר השמיטה שמוט כו'	תי"ב א'
מ"ג ע"א	אין איכא עבד טריפה	י"ב ב'
מ"ח ע"א	דאר"ח מחלוקת ביובל שני אבל ביובל ראשון כו'	שס"ב ב'
מ"ח ע"א	דר"מ סבר ק"פ כקה"ג דמי ובהא במיתת אביו כו'	שס"ב א'
מ"ח ע"ב	בכור נוטל פי שנים בשדה החוזרת לאביו ביובל	שס"ב ב'
נ"ב ע"א	ואין האפטרופסין רשאין לדון כו' ולחוב ע"מ לזכות כו'	רצ"א ב'
נ"ד ע"ב	מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך אתה נאמן להפסיד ספר תורה	ש"ה ב'

קידושין

ז' ע"א	בהמה של שני שותפין	ס"ח ב'
י"ג ע"ב	אר"פ הילכתא כו' שיעבודא דאורייתא, וברמב"ן ורשב"א	רח"צ א'
ט"ו ע"א	בנרצע שתים ושלש שנים לפני היובל שהיובל מוציאו	תנ"ה א'
ט"ו ע"ב	דתניא לא יגאל באלה ר' יוסי הגלילי אומר כו'	תי"ז א'
ט"ז ע"א	והפדה מלמד שמגרע פדיונה ויוצאה	ת"כ א'
י"ז ע"א	רש"א חמשים כחמשים שבערכין כו' מיכה מיכה גמר	ק"י א'
י"ז ע"ב	מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה	שמ"ז א'
כ' ע"ב	היכא דעבד תרי ופש ליה ד' כו'	תי"ז א'
כ' ע"ב	מה למוכר שדה אחוזה שכן הורע כחו ליגאל מיד	ת"ה ב'
כ"א ע"א	בכל גאולה תתנו לרבות בתים כו'	תנ"ט א'
כ"ח ע"ב	כיצד אמירתו לגבוה כו'	שע"א ב'
כ"ט ע"א	לפדותו כו' ואיהי מנלן דלא מיפקדה	נ"ה ב'
ל"א ע"א	צאו וראו מה עשה עכו"ם כו' ודמא בן נתינה שמו	קע"ז א'
ל"ו ע"א	ר"מ אומר בין כך ובין כך אתם קרוים בנים כו'	תי"ט ב'
נ"ב ע"ב	המקדש בחלקו בין ק"ק כו' אינה מקודשת כו'	שצ"א ב'
נ"ב ע"ב	אבל לאחר שחיטה לא כו' משלחן גבוה קא זכו	של"ד ב'
נ"ו ע"ב	ונקנסיה ללוקח לאו עכברא גנב כו'	תי"ד ב'
נ"ז ע"ב	אלא אמר אביי כו' שנא' כי ירחק ממך המקום	קי"ח א'
נ"ח ע"א	המקדש בתרומות כו' הרי זו מקודשת	שצ"א ב'
נ"ח ע"א	חולין שנשחטו בעזרה לר"ש לאו דאורייתא	ס"ח ב'
ס"א ע"א	והוינן בה נהי דבהדי ארעא לא קדשו נקדשו באפי נפשייהו, וברש"י	שמ"ג א'
פ"ב ע"א	טוב שברופאים לגיהנם	קע"ז ב'

בבא קמא

י"א ע"ב	האחין שחלקו מה שעליהן שמין כו'	שכ"ה ב'
כ"א ע"א	הדר בחצר חבירו שלא מדעתו כו'	רע"ט א'
כ"ו ע"ב	זרק כלי מראש הגג כו'	תכ"א ב'
כ"ח ע"א	מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת כו'	ר"ז ב'
ל"ג ע"א	אראב"י מי שיצתה אבן מתחת ידו והוציא הלה את ראשו כו'	תכ"א ב'
ל"ג ע"ב	גזירה שמא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון	שי"ז א', שס"ה א'
ל"ח ע"א	עמד וימודד ארץ כו'	תי"ט א'
מ' ע"א	שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר	י"א ב'
מ"ז ע"א	מ"ט גופא היא	צ"ט א'
מ"ז ע"א	וכן אתה מוצא בקוטע יד עבדו של חבירו כו'	רס"ד א'
נ"ב ע"א	כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגדא סמותא	רכ"ט א'
ע"א ע"ב	וסבר לה (לר"מ) כר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי	ע' א'
ע"ו ע"א	גנב והקדישו ואח"כ טבח ומכר כו'	שי"ט א'
ע"ו ע"א	מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן	שצ"ג ב'
צ"ו ע"ב	גזל בהמה והזקינה עבדים והזקינו	רע"ד א'
צ"ז ע"א	נסדק נסדק ממש נפסל פסלתו מלכות כו'	
צ"ח ע"ב	מכאן אמרו גזל מטבע ונפסל כו'	רע"ד ב'
ק"ב ע"ב	מחכו עלה במערבא לריו"ח כו' אין לו בכסות אשתו כו'	שכ"ה ב'
ק"ט ע"ב	מנין שלא יאמר הואיל ויוצא לכהנים כו'	שצ"ח א'
ק"י ע"א	גזל הגר שהחזירו בלילה לא יצא	שצ"ז א'
קי"ב ע"ב	אמר קרא והועד בבעליו כו' יבא בעל השור ויעמוד על שורו	ש"ב ב'

בבא מציעא

י"ב ע"ב	מצא שטרי חוב כו' במאי עסקינן אילימא כשחייב מודה	ש"ה ב'
כ"ז ע"א	אלא פרוטה שהוקרה והוזלה כו' משעת אבידה ועד שעת מציאה	רמ"ה ב'
ל"א ע"א	הוכח אפילו ק' פעמים משמע	רי"א ב', רי"ח א'
ל"א ע"א	תוכיח כו' תלמיד לרב מנלן כו'	רי"ב א'
נ"ז ע"א	דאמר שמואל הקדש שוה מנה כו' מר אית ליה דשמואל כו'	שט"ז א'
נ"ט ע"א	ולא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות	רכ"ב ב'
ס"ב ע"א	שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים כו'	תי"ז ב'
ס"ג ע"א	הרי שהיה נושה בחבירו מנה ועשה לו שדהו מכר כו'	תכ"ח ב'
ס"ה ע"ב	הלוהו על שדהו כו'	תכ"ז א'
פ"ג ע"א	אר"ל פועל בכניסתו משלו ביציאתו משל בעל הבית, וברש"י	ר"צ א'
פ"ג ע"א	הכל כמנהג המדינה כו'	תי"ז ב'
ק"ב ע"ב	ומעשה נמי בציפורי באחד ששכר מרחץ מחבירו כו'	תל"ב א'
ק"ו ע"א	שאני התם דחזיא למישטחא בה פירי	שס"ה ב', ת"ז ב'
ק"ז ע"ב	קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים	רי"ד ב'
ק"ט ע"א	הלוקח שדה מחבירו והגיע יובל כו'	תי"ד ב'
ק"ט ע"א	ויובל אפקעתא דמלכא הוא	שס"ב ב', ת"כ א'
קי"ג ע"א	אמר שמואל שליח בי"ד מנתח נתוחי אין כו'	שכ"א א'
קי"ג ע"ב	ושליח בית דין שבא למשכנו הר"ז נכנס כו'	ש"כ א'

קי"ג ע"ב ונותן מטה ומטה ומצע לעשיר מטה ומטה ומפץ לעני, וברש"י שכ"ג ב'

קי"ד ע"א האומר הרי עלי מנה לבדק הבית מהו שיסדרו, וברש"י שכ"ד א'

קי"ד ע"א מה ערכין מסדרין אף הקדש מסדרין רמ"ח ב'

קי"ד ע"א עד שיהא במכותו מתחילתו ועד סופו, וברש"י ר"מ ב'

קי"ד ע"א ואם מך הוא מערכך כו' עד שיהא במכותו כו', וברש"י תוס' ורמב"ן רמ"ה ב'

קי"ד ע"א ואידך ההוא לנידון בכבודו, וברש"י נ"ח ב'

קט"ו ע"א לביתו אי אתה נכנס אבל אתה נכנס לביתו של ערב כו' שכ"א ב'

בבא בתרא

ה' ע"ב והלכתא כר"ל ואפילו מיתמי ואע"ג דאמר מר כו', ובתוס' רצ"ג ב', ש"ג ב'

ח' ע"ב ורשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי, ובתוס' שם פ"ט א', צ"ב ב'

ח' ע"ב קופה לענייי העיר כו' צ' א'

י' ע"א אמר לו ר"ע אמשול לך משל כו', ובמהרש"א תי"ט ב'

י"ז ע"א אף דוד (לא שלט בו רמה) דכתיב אף בשרי ישכון לבטח ואידך כו' קצ"ז א'

כ"ד ע"ב ותיפוק ליה דאין עושין מגרש שדה כו' תס"ה ב'

כ"ז ע"א מי סברת בריבועא קא אמרינן בעיגולא קא אמרינן קפ"א ב'

ל"ז ע"ב אמרי נהרדעי האי מאן דזבין דקלא לחבריה קני ליה משפוליה כו', וברשב"ם ותוס' ק"פ א'

ל"ט ע"א כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא כו', וברשב"ם ותוס' קצ"ח ב'

מ"ד ע"ב שורו אפותיקי ומכרו כו' שי"ט א'

נ"ד ע"ב ומלכא אמר מאן דיהיב טסקא כו' שס"ב ב'

ס"ד ע"א ומודה ר"ע בזמן שאמר לו חוץ מאלו רנ"ט ב'

ס"ח ע"ב המוכר את השדה מכר את האבנים כו' ואת הקנים כו' קע"ט ב'

ס"ט ע"ב אר"י האי מאן דמזבן ארעא לחבריה צריך למכתב ליה כו' קפ"א ב'

ע"א ע"א המקדיש את השדה הקדיש את כולה קע"ט ב', שמ"ב ב'

ע"א ע"א א"ר הונא אע"ג דאמר רבנן הקונה שני אילנות קפ"א א'

ע"ב ע"א הקדיש ג' אילנות כו' מני אי רע"ק כו' ק"פ ב'

ע"ב ע"א כשהוא פודה פודה כו' ולא עוד כו', וברשב"ם קפ"ג א'

ע"ב ע"א מקדיש בעין יפה מקדיש קע"ט ב'

פ"א ע"א הקונה שני אילנות כו' לא קנה קרקע כו' ק"פ ב'

פ"ח ע"ב וחייב להכריע לו טפח קי"ט א'

ק"ח ע"ב מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה שמ"ז א'

ק"י ע"ב בת לאו בת יעדה היא שמ"ח ב'

קי"א ע"ב שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו, וברשב"ם ש"נ א'

קל"ח ע"ב הא מני רע"ק היא דדייק לישנא יתירא רנ"ט ב'

קס"ד ע"ב ההוא מקושר כו' כלך מלשה"ר זה קצ"ב א', ר"א ב'

קע"א ע"ב דר"י לטעמיה דאמר אין כותבין שובר כו' ור"י לטעמיה כו' רצ"ט ב'

קע"ד ע"א ההוא ערבא דיתמי כו' רצ"ז א'

קע"ד ע"ב ההוא ערבא דעכו"ם כו' ש"ד א'

סנהדרין

ב' ע"א והמיאונין בשלשה, וברש"י ש"י א'

ו' ע"ב מנין לתלמיד היושב לפני רבו וראה זכות לעני כו' ריי"ב ב'

ז' ע"ב אזהרה לבי"ד שלא ישמע דברי בע"ד קודם שיבא בע"ד חבירו ק"צ א'

י"ב ע"ב והוא (חזקיהו המלך) עיבר ניסן בניסן קנ"ו ב'

י"ד ע"ב ההקדשות בשלשה כו' הקרקעות תשעה וכהן כו' שע"ז א'

ט"ו ע"א ר"ח אמר אבימי במתפיס מטלטלין לערכו ו' א'

ט"ו ע"א ואדם כיוצא בהן (דבעי י' ואי' מהן כהן) באומר דמי עלי ו' ב', רס"ה א' ב'

ט"ו ע"א האומר דמי עלי שמין אותו כעבד הנמכר בשוק רס"ג א'

ל' ע"א מיכתב היכי כתבי כו' ריו"ח אמר זכאי משום לא תלך רכיל ר' ב'

ל' ע"א והוא עד או ראה או ידע כו' כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים כו' קצ"א א'

נ"ד ע"א משכבי אשה מגיד לך הכתוב ששני משכבות באשה קפ"ח ב'

נ"ה ע"ב ישראל הבא על הבהמה בשוגג ל"א ב'

נ"ח ע"ב וליחשבה גבי ז' מצות כו' ע"ז ב'

ע"ז ע"ב ואמר רבא זרק חץ ותריס בידו כו' תכ"ב א'

ע"ח ע"א רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש כו' רס"ג א'

ע"ח ע"א הכל מודים בהורג את הטריפה שהוא פטור י"ב א'

צ"ב ע"א כל פרנס שמנהיג את הציבור בנחת כו' רכ"ט ב'

צ"ג ע"ב דוד דכתי' ויען אחד מהנערים כו' לא אמרו דואג אלא בלשה"ר ק"צ א'

צ"ד ע"א מסנחריב שיש לו שמונה שמות ת"נ ב'

ק"ג ע"א ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה קצ"א ב'

ק"ו ע"ב ואר"י מאי דכתיב ולרשע אמר כו' א"ל הקב"ה לדואג כו' קצ"ח א'

ק"ח ע"א מרגלים אין להם חלק לעוה"ב כו' קצ"ג א', ר"ג ב'

ק"י ע"ב עשרת השבטים אינן עתידין לחזור כו' תל"ז ב'

מכות

ב' ע"ב ומר סבר (ר"י בנו של ריו"ח ב"ב) כופרא כפרא צ"ו ב'

י' ע"ב זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם כו' ר"ב ב'

י"ב ע"א שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו תס"ח א'

י"ב ע"א אילן שהוא עומד בתוך התחום כו' תמ"ב א'

כ"ג ע"א כל המספר לשה"ר וכו' וסמיך ליה לא תשא שמע שוא ק"צ א'

שבועות

ט"ו ע"א מה ירושלים דבר הנאכל בה ויוצא ממנה נפסל כו' תמ"ו א'

ט"ו ע"ב ת"ר שיר של תודה **קנ"ו א'**

ט"ז ע"א ר"ה אמר בכל אלו תנן ר"נ אמר כו' **תמ"ו ב'**

ט"ז ע"א שני ביצעין היו בהר המשחה כו' **תמ"ח א'**

כ"ו ע"ב אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו **ע"ו א'**

כ"ו ע"ב גמר בלבו מנין (שחל תרומה וקדשים) **ע"ה א'**

ל"ט ע"א וכשלו איש באחיו כו' מלמד שכל ישראל ערבים זב"ז **ר"י ב', רכ"א א'**

מ"א ע"א ואי טעין ואמר אשתבע לי אמרינן ליה זיל אשתבע ליה **ש"ה ב'**

עבודה זרה

ג' ע"א אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה כו' **תמ"ט ב'**

ה' ע"א מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו כו' **רכ"ט א'**

ט' ע"ב האי מאן דלא ידע כו', ברש"י ורא"ש **קס"א ב', קס"ב ב'**

י"ג ע"א אין מקדישין כו' ואין מעריכין כו' יוליך הנאה לים המלח **ת' א'**

י"ח ע"א ועל אשתו (של רחב"ת) להריגה כו' מכאן אמרו כל מי שיש בידו למחות כו' **רכ"א א'**

אבות

פרק ב' מ"ח ה' תלמידים היו לו לריב"ז כו' הוא היה מונה שבחן **ר' ב'**

סופרים

פ"כ ה"ט וגומרין את ההלל כו' ויוט"ר של פסח כו' ובגולה כו' **קל"ד ב', ק"מ ב'**

כלה רבתי

פ"ח ולר"מ אדתני כל העוסק בתורה לשמה כו' **רט"ז א', ב'**

זבחים

ו' ע"א ומתכפר עושה תמורה **י"ג ב'**

ו' ע"א איבעיא להו אעשה דלאחר הפרשה מכפרא כו' **י"ז ב'**

י"ב ע"א דרבי אפוטריקי רמי כתיב והיה שבעת ימים כו' **ת"ד א'**

י"ט ע"א כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן כו' **מ"ג ב'**

כ"ה ע"ב א"ר זאת אומרת שעות פוסלות כו' **תכ"ה א'**

מ"ח ע"א אין גזירה שוה למחצה **קפ"ו א'**

מ"ט ע"ב בכל התורה כולה למידין למד מלמד כו' **רנ"א א'**

נ"ז ע"א אי מה להלן שתי מתנות כו' הוו ב' כתובין הבאין כא' **קפ"ה ב', קפ"ו ב'**

ק"ג ע"א פרט למתפיס עולה לבדה"ב לא מיבעיא למ"ד קדשי בדה"ב כו' **שצ"ד ב'**

מנחות

י"ט ע"א אי מה סמיכה בבעלים כו' **ט"ו ב'**

ל"ז ע"ב אמר מר ידך זו קיבורת כו' **מ"ד ב'**

ל"ז ע"ב על ידך זו גובה שביד כו' **רנ"ח ב'**

ל"ז ע"ב רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר כו' **מ"ד ב'**

מ"ד ע"ב בפני עצמן נסכים עדיפי הואיל דמיתאמרא שירה עלייהו **קנ"ח א'**

ע"ג ע"א אשר ישיבו זה גזל הגר כו' **שצ"א ב', שצ"ו ב'**

ע"ג ע"א שלך היא ולבניך אפילו לקדש בו את האשה **שצ"ו ב'**

ע"ג ע"ב עכו"ם שהתנדב להביא שלמים כו' **י"ז ב'**

צ"ג ע"א תני רב חנניה כו' יורש אינו סומך כו' **ט"ו א'**

צ"ג ע"א ואין עכו"ם סומכין **י"ז א'**

צ"ה ע"ב ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדש כו' **קי"ט ב'**

ק"ח ע"ב האומר אחד מכבשי הקדש כו' מקדיש בעין יפה מקדיש **ס"ז א'**

חולין

ב' ע"ב אבל אמר הרי עלי, וברש"י דל"ש ערכין בנדבה **ה' ב'**

כ"ד ע"ב מאימתי כשר לעבודה כו' ויעמידו את הלוים כו' **קע"ה א'**

ל"ה ע"ב סד"א מה לי קטלא איהו מה לי קטליה מלאך המות **ק"ב א'**

צ"א ע"ב ואין מלאה"ש אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה **קמ"ב ב'**

ק"כ ע"ב ור' יהושע סבר דון מינה כו' ואוקי באתרה **קנ"א א'**

קל"ג ע"ב עשרים וארבע מתנות כהונה כו' ושדה אחוזה **ש"ע ב'**

קל"ה ע"א (במקדיש בהמה) דאמר חוץ מגיזה וכחישה **ס"ז ב'**

קל"ט ע"ב ונתן את הערכך כו' חולין עד שיבואו ליד גזבר **ס"ד ב', רע"א א', ש"ל א'**

בכורות

י"ב ע"ב מ"ט דר' אליעזר דכתיב אך פדה תפדה **נ"ו א'**

כ"א ע"ב ר"ש מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר והרי הן כבכור **ת"ד ב'**

כ"ז ע"ב לימד על הבכור כו' וקדשים גופייהו כו' שנתו שלו ולא שנה של מנין עולם **רנ"ג ב'**

מ"ז ע"ב כהן שמת והניח בן חלל **נ"ה ב'**

מ"ט ע"א מ"ט דרבנן גמרי חדש כו' ור"ע מספקא ליה **רנ"א א'**

מ"ט ע"א מת הבן בתוך ל' יום כו' מ"ט דרבנן גמרי חדש כו' **רנ"ב ב'**

נ"א ע"ב מת הבן לאחר ל' יום **נ"ה ב'**

נ"ט ע"א ומעשר קרייה רחמנא תרומה **ע"ו א'**

ערכין

(מה שלא בא על סדר הדפים)

ג' ע"ב רד"ה שלא יהא, בא"ד בקיבורת אצל הכתף **רס"ב א'**

ג' ע"ב והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעה כוליה שתא **קכ"ט ב'**

ד' ע"א סד"א הואיל וכתיב והעמידו לפני כו' **ד' א'**

ד' ע"א רד"ה ולא כהן הלכך כהן ליתי' בערכין דאי עני הוא כו' **ר"מ א'**

ד' ע"א יכול שאני מוציא אף דבר שהנשמה תלוייה בו ת"ל נפשות **י"ב א'**

ד' ע"א ולא אוציא את הגוסס ת"ל והעמיד והערך **רמ"ג א'**

ד' ע"א תוד"ה ולא אוציא, בא"ד וצ"ע דפשטי' דקרא כו' **רל"ט א'**

ד' ע"א תוד"ה ולא אוציא, בא"ד מוהעמיד ע"פ דכתי' כו' גבי מעריך לומר שלא יהא נערך **קי"ד ב'**

ד' ע"א והעמיד והעריך כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה צ"ג ב'
ד' ע"ב רד"ה בהשג"י, שאם עני הוא ומך מערכך כו' ק"ח ב'
ד' ע"ב תוד"ה לומר בא"ד גזה"כ כיון שתלה הערך בנערך שידון בהשג"י רל"ג ב'
ד' ע"ב קרי ביה ערך בערכך נ"ז ב'
ד' ע"ב מת נמי תיפוק לי מוהעמיד והעריך הכי נמי צ"ד א', צ"ה ב'
ד' ע"ב לא יהא אלא דמי דיקלא רס"ד א'
ה' ע"א ערכי עלי למזבח נידון בהשג"י ו' א'
ה' ע"א הקדיש שדה אחוזה לגבי מזבח שס"ו א'
ה' ע"א יודע שאין ערך לפחות מבן חודש נ"ז א'
ה' ע"ב המקדיש בהמת חבירו ס"ד א'
ה' ע"ב רד"ה קמ"ל, דלא אמרי' דטעה ע"ה א'
ה' ע"ב (עכו"ם) יכול לא יהו נערכין ת"ל כו' ס"א א'
ו' ע"ב גוסס לא נידר דלאו בר דמים הוא ס"ד א'
ו' ע"ב והיוצא ליהרג כו' א' ב'
ז' ע"ב אין בערכין פחות מסלע נ"ט א', רס"ח ב'
ז' ע"ב רד"ה נותן חמשים, דבנתינה קמייתא לא יצא כו' קי"א ב'
ז' ע"ב היה בידיו חמש סלעים כו' ג' א'
ז' ע"ב תוד"ה ההוא בא"ד ס"ד דה"ט משום השג"י ידעינן מסברא ר"ל א'
ז' ע"ב נתן ד' לשניה וא' לראשונה יצא ידי שתיהן שכ"ב א'
ז' ע"ב תוד"ה בעידנא, תימה בעידנא דנדר לראשון כו' רמ"א ב'
ז' ע"ב תוד"ה בעידנא בא"ד דוקא שהעריכו הכהן כו' ה' א', רל"א ב', רל"ו ב', רל"ט א', רמ"א ב'
ח' ע"א נתן ד' לראשונה וא' לשניה ידי שניה יצא כו', וברש"י ר"מ ב', רמ"ב א'
ח' ע"א בעיא רב אדא כו' שני ערכי עלי בב"א נ"ט א'
ח' ע"א רד"ה נתן, דנתינה קמייתא לאו כלום הוא קי"א ב'
י' ע"א אין פוחתין משני חלילין קע"ה ב'
י' ע"א ועבדי כהנים היו כו' קע"ד ב'
י' ע"ב תוד"ה אין פוחתין, בא"ד שנים לנבלים כו' קע"ד ב'
י' ע"ב תוד"ה אין פוחתין מי"ב לוים, בא"ד כהנים תוקעים בהן ולא לוים קע"ה ב'
י"א ע"א לימא בהא קמיפלגי כו' עיקר שירה בפה כו' קל"א ב'
י"א ע"ב בעי ר"א עולת נדבת ציבור טעונה שירה כו' ק"ל א'
י"א ע"ב כדר"ל כו' אי הכי בעולת נדבה נמי לימא ק"ס א'
י"ב ע"א איבעיא להו נסכים הבאין בפנ"ע טעונים שירה קמ"ו א', קנ"ז א'
י"ב ע"ב בארבע עשרה שנה כו' תנ"ה א'
י"ב ע"ב הנך שני דאגלינהו סנחרב כו' תל"ז א', תנ"ד א', תנ"ז ב'
י"ג ע"א אין פוחתין משתי חצוצרות כו' קכ"ט ב'
י"ג ע"ב ועד כמה כו' עד מאה ועשרים קכ"ט ב'
י"ג ע"ב אין פוחתין מי"ב לוים עומדין על הדוכן ק"ל ב', קל"א א'
י"ג ע"ב אין פוחתין מי"ב לוים, כנגד ט' כינורות כו' ק"ל א'
י"ג ע"ב הני כנגד מי כו' שנ' הוא ואחיו ובניו קל"ב א'
י"ד ע"ב רד"ה לא גאלם ש"ס א'
י"ד ע"ב מכר טרשין נגאלין פחות משתי שנים תס"ג ב'
י"ד ע"ב הקדיש אילנות פודה בשוויהן כו' שס"ה ב'
י"ד ע"ב מכר אילנות אין נגאלין פחות משתי שנים כו' ת"ה א'
י"ד ע"ב (שדה מקנה) הקישו הכתוב לערכין א' ב'
י"ז ע"א רד"ה והשנים בנידר, דהא לא אמר ערכי עלי קי"ב א'
י"ז ע"א והערך בזמן הערך רמ"ג בהגהה
י"ז ע"א אבל עשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני כו' ק"י א'
י"ז ע"א השג"י בנודר כו' מ"ט דאמר קרא כו' קי"ב א'
י"ז ע"ב היה עני והעשיר כו' נותן ערך עשיר קי"א א'
י"ז ע"ב היה עני והעשיר, וברש"י ותוס' שכ"ט ב'
י"ז ע"ב היה עני והעשיר כו' ר"י אומר כו' קי"ג ב'
י"ז ע"ב עני והעשיר אשר תשיג יד הנודר קי"ב א'
י"ז ע"ב תוד"ה הכא נמי ד' ב'
י"ז ע"ב תוד"ה אבל, אם מעריכו הכהן בעניו כו' והעשיר קי"ג ב'
י"ח ע"א רד"ה כשהיה אביו גוסס, בשעה שהכהן מעריכו רל"ט ב'
י"ח ע"א תוד"ה ל"צ, פי' בקונ' אבל בערכין בדעת הכהן תליא ר"מ א'
י"ח ע"א תוד"ה לא צריכא, אין אומרים נמתין עד שיבא יום השוק כו', וברש"י שם שכ"ט א'
י"ח ע"א אתה הקשית דמים לערכין כו' ס"א א', רע"א א', ש"ל ב'
י"ח ע"א מרגלית לקלים, וברגמ"ה שכ"ט א'
י"ח ע"א יכול נקיש ערכין לדמים שיתן כשעת נתינה ו' ב', צ"ו א'
י"ח ע"א יכול נקיש ערכין לדמים שיתן כשעת נתינה, וברש"י ר"מ ב'
י"ח ע"א רד"ה שיתן כשעת נתינה, ובניסן בא לב"ד מי יודע כו' רס"ז ב'
י"ח ע"א תוד"ה שיתן, בא"ד אלא שום ראיה מקרא יש בו רס"ז ב'
י"ח ע"א ת"ל כערכך יקום אינו נותן אלא בזמן הערך קי"ב א'
י"ח ע"ב שתי שנים שבשדה אחוזה כו' ת"ה ב'
י"ט ע"ב אומדין אותו אומד של נזקין ס"ה ב'
כ' ע"א פשוט מהא חדא דתנן כו' ר"נ א'
כ' ע"א האומר ערכי עלי ומת א' ב'
כ' ע"א דמי עלי ומת לא יתנו היורשין, וברש"י רמ"ט ב'
כ' ע"א דמי חציי עלי ס"ה א'
כ' ע"א חומר בנדרים מבערכין כו' ס"ג ב'
כ' ע"א ש"מ מלוה ע"פ גובה מן היורשין צ"ז א'
כ' ע"א כשעמד בדין ד' א'
כ' ע"א האומר ערכי עלי ומת כו' הב"ע כשעמד בדין רמ"ב א', רמ"ג א'
כ' ע"א האומר ערך ידי ורגלי כו' ונותן דמיה לר"מ נ"ז א', ע"ו ב'
כ' ע"א האומר ערך ידי ורגלי כו' ונותן דמיה לר"מ, וברגמ"ה שם ע"ד ב', ע"ה א'
כ' ע"א האומר ערך ידי ורגלי כו' ונותן דמים לר"מ ע"ו ב'
כ"א ע"א חייבי ערכין ממשכנין אותן י"א ב'

כ"ג ע"ב דא"ר אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון **שנ"ג א', תס"א ב'**

כ"ד ע"א ואם מך הוא מערכך החייהו מערכך **רמ"ו א'**

כ"ד ע"א תוד"ה אין להקדש, וא"ת א"כ למה צריך להמתין כו' **רצ"ב א'**

כ"ד ע"א תוד"ה אין להקדש, וא"ל דהכא מיירי בשהקדיש כל נכסיו **רמ"ט א'**

כ"ד ע"א שלא ישהה מרגלית לקלים, וברש"י **ר"מ ב'**

כ"ד ע"א קודש לה' סתם ההקדשות לבדה"ב **ע"ג ב'**

כ"ד ע"א אין מקדישין ליגאל בגירוע פחות משתי שנים **שס"ה ב'**

כ"ד ע"א יהא אדם חס על נכסיו **תי"א א'**

כ"ד ע"א מתקיף לה רב יוסף בשלמא לענין מכירה כו' **שנ"ב ב', ש"ס ב'**

כ"ד ע"א ומה קדושה כבר יוצאה כו' **שס"ו א'**

כ"ד ע"ב ובשנת היובל עצמה לא יקדיש כו' **תי"א א'**

כ"ד ע"ב רד"ה עולה לכאן ולכאן **ש"ס א'**

כ"ה ע"א תנא כור זרע ולא כור תבואה **קפ"ד א'**

כ"ה ע"א גאלה אחד מן הכהנים כו' **שפ"ז ב', שצ"ח א'**

כ"ה ע"ב הקדישה פחות משתי שנים לפני היובל מהו שתצא לכהנים **של"ג א', של"ד ב'**

כ"ה ע"ב רד"ה הקדישה פחות משתי שנים **ש"ס א'**

כ"ה ע"ב א"ל מאי דעתיך ונגרע מערכך כו' **של"ה ב'**

כ"ה ע"ב והיה השדה בצאתו ביובל והאי נמי בת גאולה היא **שס"ז ב'**

כ"ה ע"ב מנין שלא יאמר הואיל כו' **תע"א א'**

כ"ה ע"ב הגיע יובל ולא נגאלה הכהנים נכנסין לתוכה ונותנין את דמיה **שט"ז א'**

כ"ה ע"ב ר"ש אומר נכנסין ולא נותנין **שט"ו ב', שי"ז ב'**

כ"ה ע"ב רבי אלעזר אומר לא נכנסין כו' **מ"ז ב'**

כ"ה ע"ב רד"ה ממקדיש בית **שס"ה ב'**

כ"ה ע"ב רד"ה בכבשי עצרת **ש"ס א'**

כ"ו ע"א תוד"ה אילימא, דאין סברא דמיירי קרא כו' **תס"ז ב'**

כ"ו ע"ב איכא דאמרי ר' אליעזר אומר גאלה ביובל שני כו' **מ"ז ב'**

כ"ו ע"ב מתני' הלוקח שדה מאביו כו' ה"ה כשדה אחוזה, וברש"י לענין פדייה בנ' סלעים **קפ"ג א'**

כ"ו ע"ב שדה מקנה אינה יוצא לכהנים ביובל שאין אדם כו' **שי"ז ב', שט"ו ב', תס"א ב'**

כ"ו ע"ב שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו **תס"ב ב'**

כ"ז ע"א בשלמא גואלין כו' **ש"ס ב'**

כ"ז ע"א כהנים ולוים מקדישין לעולם כו' בשלמא גואלין כו' **מ"ז ב'**

כ"ז ע"א מאי איריא כהנים ולוים אפי' ישראל נמי **של"ו א'**

כ"ז ע"א המקדיש את שדהו בזמן שאין היובל כו', וברש"י ותוס' **ת"ב א'**

כ"ח ע"א אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו **שכ"ד ב'**

כ"ח ע"א שיהא אדם חס על נכסיו **של"ב א'**

כ"ח ע"א הכהנים והלוים אין מחרימין כו' **ת"ע א'**

כ"ח ע"ב החרים שדותיו נותנן לכהן שבאותו משמר **שנ"א ב'**

כ"ח ע"ב אחד יובל ואחד שביעית משמטין כו' **תי"ב א'**

כ"ט ע"א מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו כו' **שפ"ז ב'**

כ"ט ע"א רד"ה שהקדיש שדה חרמו **ש"ס א'**

כ"ט ע"א שקול ארבעה זוזי ואחיל עלייהו כו' פרסומי מלתא **שי"א ב'**

כ"ט ע"א הקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ מחולל **שד"מ ב'**

כ"ט ע"א אימר דאמר שמואל שחיללו לכתחילה מי אמר **שי"ט א'**

כ"ט ע"א אין ע"ע נוהג אלא בזמן שהיובל כו' **תנ"ה א'**

כ"ט ע"א אין שדה אחוזה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג **קע"ח א'**

כ"ט ע"א אין שדה אחוזה כו' שנא' ויצא ביובל, וברש"י **שס"ו א'**

כ"ט ע"ב המוכר את שדהו כו' **ת"ס א', תס"ג א'**

כ"ט ע"ב המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים **של"ו ב'**

כ"ט ע"ב המוכר שדהו בשנת היובל עצמה רב אמר מכורה ויוצאה **של"ה ב'**

ל' ע"א דתניא ר"א אומר מנין שאם מכרה לו לפני ר"ה מליאה פירות כו' **רנ"ד ב'**

ל' ע"א מכרה לראשון במנה ומכר ראשון לשני במאתים כו' **שנ"ט א', ת"ז ב'**

ל' ע"א ולא ילוה כו' ובהקדש מותר בכולן **שד"מ ב'**

ל"א ע"א תוד"ה מיום, בא"ד והתוס' כ' כאן הה"ד בכולהו בעינן מעת לעת **רנ"ג א'**

ל"א ע"ב דשנה שנה, שטמ"ק אות ח' בשם הרא"ש **רנ"ו א'**

ל"א ע"ב דאי כר"מ האמר מתנה אינה כמכר **קע"ח א'**

ל"א ע"ב המקדיש בית בבע"ח הר"ז גואל מיד כו' **ת"ס ב'**

ל"א ע"ב לקונה אותו ואפי' מיד הקדש **תס"ב ב', תס"ד א'**

ל"א ע"ב לקונה אותו כו' ולחלטיה הקדש כו' **ת"ס א'**

ל"א ע"ב אמר רב ספרא לא נצרכא כו' **תס"ג א'**

ל"ב ע"א שלש חצירות של שני בתים **תס"ד א'**

ל"ב ע"ב אשר ירשו אבותיך וירשתה **קע"ח א'**

ל"ב ע"ב השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות **קס"ז א'**

ל"ב ע"ב וקראתם דרור כו' בזמן שכל יושביה עליה **ת"ג א'**

ל"ב ע"ב ארנב"י מנו יובלות כו' **קס"ה א'**

ל"ב ע"ב תוד"ה מנו יובלות, בשתי שמיטות הכתוב מדבר **מ"ז ב'**

ל"ג ע"א א"ר הונא לא נצרכא אלא למקדיש בית כו' **מ"ו ב', תס"ז ב'**

ל"ג ע"א מאי איריא גאלו אחר כו' א"ל אביי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון **שט"ז א'**

ל"ג ע"א שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון מנלן מבן לוי **שי"ז ב', שנ"ג א', שס"ד ב'**

ל"ג ע"א רש"י ד"ה בן לוי, בע"ח כו' ויוצאין ביובל **מ"ו א'**

ל"ג ע"א ממכרו יוצא בחנם ואין הקדישו יוצא כו' **תס"ז ב'**

ל"ג ע"ב גאולת עולם תהיה ללוים **שס"ו ב'**

ל"ג ע"ב רד"ה לפי שנאמר **ש"ס א'**

תמורה

ב' ע"א מ"ט דהא לא מיחד קרבן דידהו **ט"ז א'**

ד' ע"ב כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני כו' ת"ט א'

ז' ע"ב היכן קדושה חל עליו כו' י"ג ב'

י' ע"א בעי רמב"ח מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה כו' רפ"ו א'

י"ד ע"א וקרבנות ציבור כו' חייב באחריות נסכיהם משקרב הזבח קמ"ו א'

י"ד ע"א מנחתם ונסכיהם בלילה כו' למחר קמ"ו ב'

י"ד ע"א מנלן נסכים הבאין עם הזבח שאינן קריבין אלא ביום קמ"ו ב'

כ"ד ע"ב כיצד מערימין על הבכור ש"ד ב'

ל"ב ע"א אחד קדשי מזבח כו' ומחרימין אותן כו' שצ"ט א'

ל"ב ע"א מאי לאו הקדש עילוי כו' שפ"ו א'

ל"ב ע"א והא אמר עולא המתפיס עולה לבדה"ב כו' דרבנן כו' שצ"ב ב'

כריתות

ז' ע"א האומר לא יתכפר לי חטאתי כו' רפ"ה ב'

י"ז ע"ב וחייא בר רב אמר יש אם למקרא כו' א"ל רב לא תיזלא כו' ת"ט ב'

כ"ה ע"א א"ר ינאי כו' ירידתה לנחל איתן אוסרתה ק"ד ב'

כ"ו ע"א מצורע כי מייתי לאו לכפרה מייתי כו' ר"ג א'

כ"ו ע"ב חטאת העוף הבאה על הספק כו' ובדין הוא דמותרת בהנאה, וברש"י קי"ז ב'

מעילה

ט' ע"א קרמו בתנור הוכשרו ליפסל בטבו"י קי"ט ב'

י"ח ע"א הנהנה מן ההקדש שו"פ אעפ"י שלא פגם מעל דברי ר"ע רע"ט א'

תמיד

כ"ח ע"א איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם יאהב את התוכחות רכ"ז ב'

כ"ח ע"א כל המוכיח את חבירו לש"ש זוכה לחלקו של הקב"ה כו' ר"ד א'

ל' ע"ב אעפ"י שהוא מבוקר מבערב מבקרין אותו לאור אבוקות קע"ב ב'

נדה

ל' ע"ב שתי אציליו על ב' ארכבותיו רנ"ח ב'

מ"ה ע"ב רשב"א אומר דברים האמורים בתינוקת כו' כ"ז א'

מ"ו ע"א והאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה כו' ת"כ א'

מ"ו ע"א כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל י' ב'

מ"ז ע"ב הלכתא בכולי פרקא מעת לעת רנ"ג א'

מ"ז ע"ב שתי שנים שבשדה אחוזה כו' ת"ה ב'

ס"א ע"א האי לישנא בישא אעפ"י דלקבולי לא מבעי כו' קפ"ט ב', ר' א'

ע"ב ע"ב י"א יום שבין נדה לנדה קט"ז ב'

אהלות

פרק ז' מ"ו האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד ק' א', ק"א ב'

נגעים

פרק ג' מ"א הכל כשרים לראות את הנגעים כו' ל"ג ב'

פרק ח' מ"ה כל הראוי לטמא בנגע הבהרת מעכב את הפריחה רנ"ב א'

פרק י"א מי"ב מוחלט שנתערב באחרים כו' קצצו כו' ואסור בהניתו רע"ד ב'

ירושלמי

פאה

פ"א ה"א דמה בן נתינה ראש פטרבולי היה כו' קע"ז א'

פ"א ה"א אזהרה ללשה"ר מנין ונשמרת מכל דבר רע ק"צ ב'

פ"א ה"א ולמה הוא קורא אותו שלישי שהוא הורג שלשה כו' קצ"ח א'

פ"א ה"א אם ישך הנחש בלא לחש אילולי איתאמר לי מן השמים נכית לא הוינא נכית קצ"ד א'

דמאי

פ"ה ה"ח ר"י ור"ש אומרים יש קניין לעכו"ם באר"י כו' והארץ לא תמכר לצמיתות כו' קע"ח א'

כלאים

פ"ט ה"ג ולמה חש שינוי (של רבי) חד זמן עבר חמא חד עיגל כו' רכ"ח ב'

שביעית

פ"ה ה"ג המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן כו' תי"ג א'

פ"י ה"ב תמן אמרין אפי' כמד"א מעשרות דבר תורה מודה בשמיטה כו' ק"ע ב'

ערלה

פ"ג ה"ג צרעת ממארת תן בו מאירה ואל יהנה ממנו ער"ה ב'

פסחים

פ"א ה"ד הקדישו אינו מוקדש שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים של"ד א'

שקלים

פ"א ה"ג בכ"ה בו ישבו במקדש קע"ג א'

פ"א ה"ג זה יתנו נ"א ב'

פ"א ה"ד הנכרי והכותי ששקלו כו' פ' א'

פ"ב ה"ג המפריש שקלו וסבר שהוא חייב כו' נ"ג א'

סוכה

פ"ב ה"ט קטן שאינו צריך לאמו כו' י"ח א'

פ״ה ה״א ושמחת לבב כהולך בחליל **קל״ד א׳**

פ״ה ה״ח המה יסד דוד ושמואל הראה באמונתם באומנותם אומנות גדולה היתה שם שאין משמר נוטל ושונה כו׳ **קס״ז ב׳**

תענית

פ״א ה״א חד בר נש הוה איחטא בלישניה כו׳ **קצ״ה ב׳**

פ״ב ה״א נתקושש גרמן עד דלא נקושש חורנין **רי״ד ב׳**

פ״ד ה״ה איתפלגון ריו״ח ור״ל ריו״ח אמר אומרים שיר בלא נסכים כו׳ **קנ״ז א׳**

כתובות

פ״א ה״ב אקרא לאלהים עליון כו׳ **תל״ב א׳**

פ״ח ה״י ולא סוף דבר דינר אלא אפי׳ כ״ש שלא יהא הקדש כו׳ **שי״א ב׳**

פ״ח ה״י מה אנן קיימינן אם במחובר לקרקע וכי יש מעילה בקרקע כו׳ **שי״ד ב׳**

פי״א ה״ו ויכריזו לעולם דייו להקדש שיהא כפליים בהדיוט **רצ״ב א׳**

פי״א ה״ו אר״י בשלא מצאו כו׳ אבל מצאו שומן מחליטין **רצ״א א׳**

נזיר

פ״ב ה״א כל הלשונות משמשין לשון דמים חוץ מלשון ערכין **ע״ה ב׳**

סוטה

פ״ג ה״ח איש אין לי אלא איש כו׳ **ל״ג ב׳**

גיטין

פ״ד ה״ג כמאן דאמר מעשרות מדבריהם ברם כמד״א מעשרות מה״ת כו׳ **ק״ע ב׳**

פ״ד ה״ט ר״י ור״ש אומרין יש קניין לעכו״ם באר״י כו׳ והארץ לא תמכר לצמיתות כו׳ **קע״ח א׳**

קידושין

פ״א ה״ב כמ״ד היובל עולה ממיניין שני שבוע פעמים שהוא בא באמצע כו׳ **קס״ב ב׳, קס״ז א׳, תנ״ג א׳**

פ״א ה״ד ר״א פשיטא ליה בין כלי רגל בין כלי שבת מביאין לאמצע כו׳ **שכ״ה ב׳**

פ״א ה״ז דמה בן נתינה ראש פטר בולי הוה כו׳ **קע״ז א׳**

פ״ג ה״א הן אשכחנן הקדש יוצא בלא פדיון **שי״ד ב׳, שי״ז ב׳, שנ״ג ב׳, שס״ד ב׳, שצ״ו ב׳, תס״א ב׳**

סנהדרין

פ״ב ה״ו כאמה בתה כדור כן הנשיא כו׳ **רכ״ט ב׳**

תורת כהנים

ויקרא

דבורא דנדבה פרשתא ג׳ הי״ב אר״י יוסי שמעתי בשוחט תמיד כו׳ **קע״ג ב׳**

תזריע

פ׳ נגעים פרק א׳ ה״ט אומר לכהן אעפ״י שוטה אמור טמא **ל״ד א׳**

פרק ד׳ ה״ב יכול תוך ראשו תוך רגליו ת״ל למראשו כו׳ **רנ״ב א׳**

פרק ד׳ ה״ה את כל בשרו להביא את בין האצבעות כו׳ **רנ״ב א׳**

ריש פרק י״ב איש אין לי אלא איש כו׳ **ל״ג ב׳**

מצורע

פרשתא ד׳ ה״ב וג׳ לפי שבערכין כו׳ אבל עשיר שאמר כו׳, ובראב״ד **ק״י א׳**

קדושים

פרק ד׳ ה״ט אר״ט העבודה אם יש בדור הזה יכול להוכיח **רי״ד ב׳**

בהר

פרשתא א׳ ה״ב יכול יהו חייבים בשמיטה ת״ל שדך שיהא כל או״א מכיר שדהו **ק״ע א׳**

פרשתא ב׳ ה״ב ומנין שיספור לשני שבוע כו׳ **תנ״ג א׳**

פרשתא ב׳ ה״ב מנין עשה שביעית כו׳ **תנ״ג ב׳**

פרשתא ב׳ ה״ב ומנין עשה יובל אעפ״י שאין שביעית כו׳ **קס״ו ב׳**

פרק ב׳ ה״ג יושביה בזמן שיושביה עליה כו׳ **תל״ז ב׳**

פרק ג׳ ה״ו לרבות המוכר שדה ועמד בנו כו׳ **תי״ח ב׳, ת״ז א׳, תל״ג א׳**

פרשתא ג׳ ה״י אחר היובל סמוך ליובל כו׳ **ת״י ב׳**

פרק ה׳ ה״א מנין שאין אדם רשאי למכור כו׳ **תכ״א א׳**

פרק ה׳ ה״א וגאל את ממכר אחיו כו׳ **תל״ב ב׳**

פרק ה׳ ה״ד ושב לאחוזתו בבעל אחוזה דברתי כו׳, ובר״ש **שנ״ט ב׳, תט״ז א׳, ת״ה א׳**

פרק ה׳ ה״ז עד שנת היובל שלא יכנס בה כו׳ **ש״צ ב׳**

פרשתא ד׳ ה״ט לקונה אותו כו׳ **ת״ל א׳**

פרשתא ד׳ ה״י לצמיתות לקונה אותו כו׳ **תל״ד א׳, ת״ס ב׳**

פרק ו׳ ה״ז ויצא ממכר בית כו׳ **ת״ס ב׳**

פרק ו׳ ה״ט עושין שדה מגרש כו׳ **תס״ו א׳**

פרק ז׳ ה״ג כתושב מה תושב כו׳ **תי״ז א׳**

בחוקותי

פרשתא ג׳ ה״ד נדר בערכך כו׳ אף ערכין בבל תאחר **ס״א א׳**

פרשתא ג׳ ה״ח שיכול כל שהיה בכלל ערכים כו׳ **י״ג א׳**

פרשתא ג׳ הי״ד ואם מך הוא מערכך אם הוא עני מליתן כו׳ **רס״ו א׳**

פרשתא ג׳ הט״ו בנין אב לכל הנערכין כו׳ **ד׳ א׳, נ״ו ב׳**

פרשתא ד׳ ה״ו כערכך הכהן כן יהיה כו׳ **שע״ב בהגהה**

פרשתא ד׳ ה״ז ויסף חמישית על ערכך כו׳ **שס״ח ב׳**

פרק י׳ ה״א כאשר יעריך אותו הכהן כו׳ **שע״ג ב׳, שע״ז ב׳**

פרק י׳ ה״ג והיה ערכך לפי זרעו ולא לפי גידוליו **קפ״ד א׳**

פרק י׳ ה״ד מנין שאין אדם רשאי להקדיש שדהו בשעת היובל **של״ז א׳**

פרק י' ה"ח מנין שאין מחשבין את החדשים להקדש כו' **שמ"א א'**

פרק י' ה"י שנים הוא מחשב ואין מחשב חדשים ומנין אם רצה הקדש כו' **שמ"א א'**

פרק הי"א אם גאל יגאל לרבות את היורש **תכ"ב ב'**

פרק י' הי"ג לא יגאל עוד כו' **שנ"ז א'**

פרק י"א ה"א מה קודש אמר להלן אינו יוצא אלא בפדיון כו' **שנ"ג א'**

פרשתא ח' ה"ג אין לי אלא בכור מנין לכל הקדשים כו' **שצ"ג בהגהה אות ב'**

תוספתא

ברכות

פ"ה הט"ו הכל חייבים בברהמ"ז **מ"ט ב'**

ביכורים

פ"א ה"ד ר' יוסי אומר היה ר"מ אומר **מ"ט ב'**

שבת

פ"ט הט"ו מנין לזרוע שהוא יד כו' **רס"ב ב'**

פסחים

פ"ה ה"ה אר"י שמעתי שהשוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר שחייב חטאת כו' **קע"ג ב'**

מגילה

פ"ב ה"י נכרי שהקדיש קורה לבהכנ"ס **פ"ד א'**

בבא קמא

פ"י ה"ב גזל עבדים והזקינו כו' בית ונתנגע כו' **רע"ג ב'**

בבא מציעא

פ"ח הי"ג המשכיר בית לחברו ונתנגע כו' **רע"ג ב'**

עבודה זרה

פ"א ה"ג אבק לשון הרע **קצ"ב א'**

פ"א ה"ג לא ישא אדם ויתן בטובתו של חבירו כו' **ר' ב'**

ערכין

פרק א' ה"ג היה בידו סלע ונתן הימנו ג' דינרים **ק"ח א', ק"י א'**

פרק ב' ה"א מעולם לא נראית אשה בעזרה **קע"ה א'**

פרק ב' ה"ו ראה כמה החמירה כו' שאונס ומפתה כו' **קפ"ט ב'**

פרק ב' ה"ז עני ועשיר שהעריכו כו' **י"א ב'**

פרק ב' ה"ז עני שהעריך את עצמו אין א"ל לך לוה כו' **רמ"ז ב', שכ"ט א'**

פרק ג' ה"ב ומביא בשר חמור גידים ועצמות שוקל כו' **רס"א ב'**

פרק ג' ה"ה חומר בדמים שאין בערכין כו' **ס"ד א'**

פרק ד' ה"ו גאלה אחר יוצא לבעלים ביובל **תס"ז ב'**

פרק ד' ה"ח המקדיש שדהו בשעה שאינו יובל כו' **שע"א א'**

פרק ד' ה"ח א"ר יוסי אפילו לא אמר זה אלא בכביצה **שס"ט א'**

פרק ד' ה"ח אמר לו הגיעתהו **ש"פ א'**

פרק ד' ה"ט המקדיש שדה אחוזתו שלא בשעת היובל כו' **שע"א א'**

פרק ד' ה"י אין לאדם להקדיש את כל נכסיו **שכ"ד ב'**

פרק ה' ה"ו המקדיש בית בבתי החצרים כו' **תנ"ח א'**

פרק ה' ה"ז וכשעלו מן הגולה כו' **תמ"ה ב'**

פרק ה' ה"ז כל המצוה הזאת נוהגת בה **ת"נ א'**

מדרש תנחומא

וישלח סי' ב' שבשעה שאמר ישעיה כי איש טמא שפתים כו' א"ל הקב"ה כו' **ק"צ ב'**

וישב סי' ז' וכן ביוסף לא הגיעוהו כל אותן הצרות אלא על לשה"ר כו' **ק"צ ב'**

ויגש סי' ח' כל מה שהכה הקב"ה בעוה"ז הוא מרפא אותו לעוה"ב כו' **קצ"ה א'**

שמות סי' כ"ג מזה בידך כו' שאתה מוציא לשה"ר על בני **ק"צ ב'**

בא סי' י"א בכור אדם מבן ל' יום חייב לפדותו פחות מכאן נפל **רנ"ו ב'**

תצוה סי' ט"ו השלמים אינן באין אלא לכפרה **רפ"ד א'**

כי תשא סי' י' וי"א מחצית השקל הוא פדיון נפש **ו' ב'**

כי תשא פי"ג וחירם מדן כו' שהיה אביו מנפתלי ואמו מדן **רכ"ח א'**

ויקרא סי' ז' ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה כו' **קצ"א א'**

צו סי' א' למה נקרא שמה עולה שהיא עליונה מכל הקרבנות **רפ"ג ב'**

צו סי' ו' שאין תשובה לפני הקב"ה יותר מן הודיה **רפ"ד א'**

מצורע סי' א' וכן דואג על לשונו נטרד כו' ראיתי את בן ישי בא נבה אל אחימלך כו' **ק"צ א'**

מצורע סי' א' כל מי שמספר לשה"ר כו' **קפ"ט ב'**

מצורע סי' ב' שהתורה עץ חיים כו' והיא רפואתו של לשה"ר **קצ"ו א'**

מצורע סי' ב' והמספר לשה"ר הורג שלשה כו' שהרי דואג כו' **קצ"ח א'**

מצורע סי' ב' קשה לשה"ר שאין אדם מוציאו מפיו עד שהוא כופר בהקב"ה **קצ"ה א'**

בחוקותי סי' ה' ורוה"ק צווחת אשר לא ציוויתי ולא עלתה על לבי **ר"ל ב'**

בחוקותי סי' ה' איש כי יפליא כו' **ב' ב'**

חוקת סי' ד' אם ישך הנחש בלוא לחש כו' אפשר דאנא עביד כלום כו' **קצ"ד א'**

רמב"ם

ספר המצות

שרש שלישי	קנ"ב ב'
ע' נ"ט	ק"ל א'
ע' קל"ו	קס"ט א'
ע' קנ"ג	תנ"ג א'
ל"ת ע"ב	קנ"ג א'
ל"ת רכ"ז	של"ז א'
ל"ת רפ"א	ק"צ א'
ל"ת ש"ב	קצ"ט א', ר"ה א', ר"ו ב'

ספר יד החזקה

דעות

ו' ה'	ר"ד ב', ר"ו א'
ו' ו'	רט"ו ב'
ו' ז'	ריי"א א', ריי"ג א', רכ"ג ב', רכ"ד ב'
ו' ח'	ריי"ג א', רכ"ו א'
ז' ב'	קפ"ט ב', קצ"ד ב'
ז' ג'	קצ"ז ב', קצ"ח ב'
ז' ד'	ר"א ב'
ז' ה'	קצ"ח ב'

עבודת כוכבים

י' ד'	קע"ז א'

תשובה

א' א'	ר"ג א'
א' ד'	קצ"ו א'
ג' ה'	קי"ח ב'
ח' ב'	קע"ו א'
י' א'	ריי"ז א'
י' ב'	ריי"ז א'
י' ה'	ריי"ז א'

תפילין

ד' ב'	רנ"ח א'

מילה

א' ט"ו	ק"כ ב'

שופר

ג' ו'	קל"ב ב'

שקלים

פ"ג הי"ב	נ"ג א'

קדוש החודש

ב' ח'	תנ"ג ב'
ה' ג'	תנ"ג א'

חנוכה

ג' י"ד	קמ"א א'

אישות

ד' ה'	שד"מ א'
י' ד'	ד"ש ב'
י"ב ג'	ש"נ א'
י"ד כ'	רפ"ט א'
י"ז י'	ש"י א'
י"ד י"ג	רפ"ט א'

גירושין

ב' כ'	תי"ט ב'
ו' י"ט	רפ"ז א'
ו' כ'	רפ"ח ב'
ו' כ"א	רפ"ח ב'

נערה בתולה

א' ח'	קפ"ח ב'

איסורי ביאה

ו' ב'	קי"ז א'
ו' ד'	קט"ז ב'

נדרים

א' ד'	י"א א', ע"ז ב'
א' י"ג	ת"ג ב'
ב' ז'	רנ"ט א'
ד' ז'	שי"ח ב'
י"א ד'	י' ב'

נזירות

ב' י"ח	ח' ב'
ו' ט"ו	רפ"ו ב'

ערכין וחרמין

א' ג'	רנ"א א'
א' ו'	פ"א א', שכ"ב א'
א' ז'	ח' ב', ט' א'
א' ח'	י"ב א'
א' י"א	ע"ז ב', פ"א א'
א' י"ג	צ"ד א'
א' ט"ו	י' ב', ע"ז א'
א' י"ח	נ"ט א', ס' א'
א' כ"א	ס"ג ב', רמ"ג א', רמ"ה א', רס"ה ב', רס"ו ב'
א' כ"ג	ס"ג ב', רמ"ב ב', רס"ה ב'
ב' ג'	רס"ה א'
ב' ז'	רנ"ט א'
ג' א'	רמ"ה א'
ג' ב'	רמ"ב א'
ג' ג'	ק"ח ב'
ג' ד'	ק"ח א', ק"ט א', ק"י א', שכ"ב ב'
ג' ה'	רמ"א ב'
ג' ו'	ק"י א', רל"ג ב'
ג' ז'	ק"ח א', קי"א א'
ג' ח'	ס"ב ב'
ג' ט'	ס"ג א'
ג' י"ב	נ"ט ב'
ג' י"ד	ש"כ ב', שכ"ה ב'
ג' י"ט	שכ"ז א', שכ"ז ב', ש"ל א'
ג' כ'	רצ"ב א'
ד' ה'	קע"ח ב'
ד' ח'	שמ"א א'
ד' ט'	שמ"א ב'
ד' י'	של"ג ב', של"ו א', של"ט א', שס"ו ב'
ד' י"א	שס"ו ב'
ד' י"ב	של"ח ב'
ד' י"ג	שמ"ד א'
ד' י"ד	ושמ"ד א'
ד' י"ט	שט"ז א', שנ"ב ב', שנ"ד א', ש"ס ב', שס"ה ב', ת"א ב'
ד' כ'	שמ"ד ב', שמ"ו א', שמ"ו ב'
ד' כ"א	תס"ז ב'
ד' כ"ב	ש"נ א'
ד' כ"ד	ש"צ א'
ד' כ"ו	קע"ח ב', קפ"ד ב', שנ"ד א', שס"ה א', שע"א ב', שפ"ז א'
ד' כ"ז	קע"ח ב', ר"צ א'
ה' א'	ש"ע ב', שע"א א', ת"ב א'
ה' ד'	תס"ג ב'
ה' י"ח	ע"ב ב'
ו' א'	שצ"ז ב', שצ"ט א'
ו' ב'	שפ"ב א', שפ"ד א', שפ"ה ב', שפ"ו ב', שפ"ז א'
ו' ד'	שצ"א א', שצ"ה א'
ו' ה'	שפ"ח ב', שצ"א ב', שצ"ז א', שצ"ז ב'
ו' ו'	שפ"ו בהגהה, שפ"ט א', שצ"ז ב', ת"ע א'
ו' ח'	שצ"ד ב', שצ"ה א'
ו' י'	שצ"ד ב', שצ"ה א'
ו' י"א	שצ"ד ב', שצ"ה א'
ו' י"ב	שצ"ד ב', שצ"ה א'
ו' י"ז	שפ"ו ב', שפ"ח ב'
ו' כ"א	שפ"ז א'
ו' ל'	רע"ט ב'
ו' ל"ב	שפ"א ב'
ז' י"ד	שי"ג א', שט"ו ב'
ז' ט"ז	שי"א ב', שט"ו ב', שי"ז א', שנ"ג ב'
ז' י"ז	ש"ח א'
ח' ב'	ד' א'
ח' ד'	שע"ד א'
ח' ה'	שע"ג א', שע"ח א'
ח' ז'	שע"ט א'
ח' י'	שי"א ב'
ח' י"א	ת"ב ב'
ח' י"ב	ד' ב', שכ"ד ב'

כלאים

פ"י הל"ב	מ"א א'

מתנות עניים

ח' ב'	פ"ו ב'
ח' ד'	פ"ז ב'

ח׳ ה׳ פ״ח ב׳
ז׳ י׳ ש״י ב׳
ח׳ ו׳
ח׳ ח׳ פ״א א׳, פ״ג א׳, פ״ד א׳
י׳ ט״ז ש״י ב׳

תרומות

א׳ כ״ו קס״ט ב׳
א׳ כ״ו תל״ה ב׳

מעשר שני

ז׳ י״ז תי״ד ב׳

בכורים

ב׳ ד׳ קנ״א ב׳
ב׳ ט״ו קע״ח א׳
ג׳ י״ב קמ״ח ב׳
ג׳ י״ד קמ״ח ב׳
ד׳ ג׳ מ״ט ב׳

שמיטה ויובל

י׳ ג׳ תנ״א ב׳, תנ״ג ב׳
י׳ ד׳ קס״ב ב׳, תנ״א א׳
י׳ ה׳
י׳ ז׳ קס״ב ב׳, תנ״א א׳
י׳ ח׳
י׳ ט׳ תל״ה ב׳
י׳ י״ד ש״צ א׳
י״א א׳ של״ז א׳
י״א ג׳ תכ״א א׳
י״א ח׳ תט״ו א׳
י״א ט׳ ת״י ב׳, ת״ח ב׳
י״א י״א תי״ד ב׳
י״א ט״ו שנ״ט א׳, תט״ו ב׳
י״א ט״ז תט״ו א׳, תט״ז ב׳, תכ״ד ב׳
י״א י״ז ת״כ ב׳
י״א כ״א ש״נ ב׳
י״ב א׳ תכ״ד א׳
י״ב ב׳ תכ״ג א׳, תל״א א׳, תל״ג ב׳
י״ב ד׳ תל״ד א׳
י״ב ח׳ תל״ג א׳
י״ב י׳ תנ״ח א׳
י״ב י״ד תס״ד ב׳
י״ב ט״ו תמ״ה ב׳, תמ״ז ב׳
י״ג ה״א מ״ט ב׳

בית הבחירה

א׳ י״ב נ״ה א׳, קנ״ו א׳

כלי המקדש

ג׳ א׳ קכ״ט ב׳
ג׳ ב׳ קנ״ג ב׳, קנ״ז א׳, קנ״ט ב׳
ג׳ ג׳ קל״א א׳, קל״א ב׳, קמ״ג ב׳, קמ״ד ב׳, קמ״ח א׳, קע״ד ב׳, קע״ה ב׳
ג׳ ד׳ ק״ל א׳, קנ״ו א׳, קע״ה ב׳
ג׳ ה׳מ״ו א׳, קכ״ט ב׳, קנ״ד ב׳, קנ״ה א׳, קע״ד א׳
ג׳ ו׳ קל״א א׳, קמ״ד ב׳
ג׳ י׳ קנ״ג א׳
ג׳ י״א קנ״ג א׳
ה׳ ט״ו קע״ה א׳
ז׳ ה׳ קנ״ה בהגהה
ז׳ ז׳ קנ״ה בהגהה

ביאת המקדש

ג׳ ח׳ תמ״ו ב׳, תמ״ט א׳

מעשה הקרבנות

א׳ ז׳ קמ״ו א׳
ג׳ ט״ו רפ״ד א׳
י׳ א׳ מ״ט ב׳
י״ד ה׳ רע״ב א׳, רע״ג א׳
י״ד ו׳ רע״ב א׳
י״ד ט׳ רל״ד ב׳
י״ד י׳ רפ״ד א׳, רפ״ה א׳
י״ד י״ב ע״ה א׳
י״ד י״ג ע״ז ב׳

תמידין ומוספין

א׳ ט׳ קע״ב ב׳
ה׳ ז׳ קי״ט ב׳
ו׳ ו׳ קכ״ט ב׳, ק״ל א׳

מעילה

ה׳ ה׳ רע״ט ב׳
ה׳ ט״ו פ״א ב׳

חגיגה

ב׳ א׳ כ״ג ב׳
ב׳ ה׳ כ״ד א׳

בכורות

א׳ ד׳ ת״ג ב׳

שגגות

ג׳ י״ב צ״ח א׳

מחוסרי כפרה

ה׳ י״א רל״ד ב׳

תמורה

א׳ ד׳ רפ״ו ב׳

טומאת צרעת

א׳ ג׳ ל״ה א׳
ט׳ ב׳ ל״ד א׳, ל״ה א׳
ט״ז א׳ רע״ד ב׳
ט״ז י׳ קצ״ה א׳

נזקי ממון

י׳ י״ד רס״ד א׳

רוצח ושמירת נפש

י׳ ו׳ ק״ד ב׳
י״ג י״ד ר״ד ב׳

מכירה

א׳ ט״ו תי״א ב׳
י״ג י׳ רפ״ט ב׳

זכיה ומתנה

י״ב ט׳ ש״י ב׳

עבדים

א׳ ה׳ ח׳ א׳
א׳ ט׳ תי״ז א׳
ב׳ ח׳ ת״כ א׳
ד׳ י׳ ח׳ א׳, תט״ז א׳
ח׳ ו׳ תי״ד א׳

מלוה ולוה

א׳ ה׳ שכ״ה ב׳
י״ב א׳ רצ״ד א׳
י״ב ב׳ רצ״ד א׳
י״ב ח׳ ר״צ ב׳
י״ב י׳ רפ״ט א׳
י״ב ה׳ ש״ב ב׳
כ״ב ו׳ רפ״ט א׳

נחלות

א׳ ח׳ ש״נ א׳

סנהדרין

י״ב ד׳ צ״ח ב׳, ק״ה ב׳

אבל

י״ד כ״א ק״ד ב׳, ק״ה ב׳

פירוש המשניות

תרומות

י״א ג׳ קנ״א א׳

מעשרות

ג׳ י׳ תמ״א ב׳

שקלים

א׳ ג׳ שכ״א א׳
א׳ ד׳ נ״ד א׳

חגיגה

א׳ א׳ כ״ג ב׳

אבות

א׳ י״ז קפ״ט ב׳, קצ״ז ב׳, ר״א ב׳

ערכין

ה׳ ג׳ קי״ד ב׳
ז׳ ג׳ שנ״ז א׳

תמורה

ז׳ ג׳ שפ״ו א׳

תמיד

ג׳ ח׳ קמ״ד א׳

מורה נבוכים

ח״ג ר״פ מ׳ י׳ א׳

מפתח ענינים

אומנות שלא ישנה מאומנות אבותיו **רכ"ח א'**

אי עביד לא מהני, איך קי"ל **ת"ט א'**

אין אדם פורע תו"ז ואפי' מיתמי **רצ"ג ב'**

אין לה אלא מקומו ושעתו, בקידושין ומכר **שכ"ח ב'**

אין מוכר לשפחות אחר שפחות **ת"ט ב'**

אכסניא שלא לשנות **רכ"ח א'**

ארץ ישראל בדין הכל מעלין **ל"ז א'**

ביכורים

אי שירה דוקא על היין **קמ"ח ב'**

מתי אומרים עליו השירה **קמ"ט ב'**

מתי מביאין אותו משקין **ק"נ א'**

בית שני

אי היה בה משמר ליהוריב

אי התחיל מנין חדש לשמיטת כספים כשעלה עזרא **קס"ח ב'**

בכור

אם יכול להקדישו תוך זמנו **ת"ג ב'**

מה מהני הקדש בכור **ת"ג ב'**

בעל חוב עכו"ם שקיבל לדון בדיני ישראל **רצ"ג א'**

ברכה

על המנהג, בהלל וערבה **קל"ז ב'**

על נר חנוכה של ביהכנ"ס **קל"ח' א'**

ציבור המברך מן המנהג, דין יחיד **קל"ט א'**

בתי חצרים

גורע משנה ראשונה וגואל בשנה שניה **תנ"ח א'**

דינא דליתנהו בלוי **תס"ד ב'**

הקדישה וגאלה אחר יוצא לבעלים ביובל **ת"ס א'**

הקדישה ולא גאלה אחר בעי פדיון מדרבנן **ת"ס א'**

חצר ובית אחד אין דינו כשדה **תס"ד ב'**

מכר ופגע יובל בשנה א' או ב' יוצא לבעלים בחנם ואי"צ השלמה **תס"ג א'**

מקדיש גואל מיד הגואל לעולם **תס"ג ב'**

בתי ערי חומה - הקדש

הקדישה לוקח קודם שנה ולא גאלה בעלים **תל"ג ב'**

לוי שהקדיש אינו יוצא ביובל בחנם **תס"א א'**

שי' התו"כ אי יוצא ביובל **ת"ס א'**

בתי ערי חומה - מכירה

אפי' בית שקנה נחלט אחר שנה **ת"ל ב'**

בגאולתה אי"צ קנין **תל"ד ב'**

הגאולה עוקרת המכירה למפרע **תכ"ד א'**

לוה וגואל וגואל לחצאין **תכ"ב ב'**

מוכר שהיה אנוס כל השנה אי נחלט ללוקח **תל"ח א'**

מכירה גמורה או ספק הלואה ספק מכירה **תכ"ה ב'**

מכר ראשון לשני למי חלוט **ת"ל א'**

צד אחד ברבית, בבית ובשדה **תכ"ז ב'**

צד אחד ברבית, במכירת בית **תכ"ח ב'**

אילן אי יש לה דין בית **תמ"ב א'**

מכרה לוי חוזר לו ביובל בחנם **תס"ז א'**

פחות מג' חצרים אפי' יש בו הרבה בתים לא הוה בע"ח **תס"ד א'**

מתנת בתי ערי חומה גואלה לעולם **תל"ב א'**

גביית חוב

איך גזבר נכנס לבית **שכ"א א'**

ממשכנין לבטחון או לגבייה **ש"כ א'**

גזירה שוה

במקום שני כתובין **קפ"ה א'**

מתי נדחה מב' כתובין **קפ"ו א'**

מתיבה שאינה כתובה **רנ"ב ב'**

גזל הגר לכהני משמר **שנ"א ב'**

גיטין

איסור קנוניא בגירושין **ש"ד א'**

ביטול הגט אחר כתיבתו שלא בפני העדים **רפ"ח ב'**

ביטול מודעא **רפ"ז א', ב'**

גובה כתובתה מן הלקוחות ידור הנאה בשעת גירושין **שי"א א'**

האם צריך שלשה **ש"י א'**

הקדיש נכסיו וגירש אי קי"ל ידור הנאה **ש"ח א'**

כופין הבעל לנדור אחר גירושין, איך ולמה **ש"ט א'**

כפיה בגט, אם צריך לומר בפיו רוצה אני **רפ"ז ב'**

מסירת מודעא **רפ"ז א'**

גלות אם משיצאה אבן מתחת ידו הוציא הלה את ראשו **תכ"א ב'**

גלות בבל אי שמיטת כספים היה נוהג בה **קס"ח ב'**

גלות שבט ראובן ודן מי הגלום ומתי הגלום **ת"נ ב'**

דין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש **שפ"ג א'**

דין שיהא אדם חס על נכסיו **שפ"ג א'**

דמים

אומד של נזקין ושל דמי עלי **רס"ג ב'**

אי חרש ושוטה יש להם דמים **י' ב'**

אין דמים למתים, גבי בהמה **רע"א ב'**

ג' דינים בשור זה עלי עולה **ער"ב ב'**

גוסס ויוצא ליהרג למה לא נידר **צ"ג ב'**

דין נידון בכבודו **ס"ד ב'**

דמי אבר שאין הנשת"ב ול"ש מוכתבת לרבו ראשון **רס"ה א'**

דמי עלי ומת **רס"ז ב'**

דמי עלי לא נחית לאומדנא **רמ"ט ב'**

דמים כשעת נתינה **רמ"ט ב'**

חיוב עכו"ם לקיים נדרו ע"ז א'
מהו עמדה בדין גבי דמים ע"ר ב'
מהות דין דמים ו' ב', ס"ג ב'
מופלא הסמוך לאיש אי חייב לקיים נדרו י' ב'
משקל ידי, שוקל בשר כנגד בשר כו' רס"א א'
משקלי עלי, אי שייך סתם נדרים להחמיר רנ"ט א'
נדר ומת אי יורשין חייבין לשלם צ"ו ב'
נדר ונדבה בשור ובית רע"ג א'
נידר ונעשה גוסס או יוצא ליהרג צ"ה א'
שומתו בעשרה ו' ב'
שומתו כעבד עברי או עבד כנעני ז' ב'
שלא ישהה מרגלית לקלים רמ"ט א'

הודאת הלוה אי מסלקת טענת הלקוחות ש"ה ב'

היקש עדיף מסמוכין מ"ב א'

הכרזה
אי דוקא בנכסי יתומים רפ"ט א'
בשעת הוצאת והכנסת פועלים ר"צ א'

הלל
בו' ימי פסח, מדינא או ממנהגא קל"ה ב'
בליל פסח על המצוה או על הנס קל"ד ב'
בליל פסח קריאה או שירה קמ"א ב'
בפורים למי שאין לו מגילה קמ"ב ב'
בפסח שני, החילוק בין אכילה לעשייה ק"מ א'
דחנוכה משום ניסא או משום יומא ק"מ ב'
הקשר לחליל קל"ד א'

המקבל על ידי כפייה אי שמה נתינה תל"ט ב'

הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה רכ"ח ב'

הקדש
אי הוה מצוה שכ"ד ב'
אי מועלין בבית רע"ט ב'
אין לו בכסות אשתו, בגדי שבת ובגדי חול שכ"ה ב'
אמירתו לגבוה גבי מקח וממכר דהקדש שע"א ב'
אמירתו לגבוה הוה כעין נדר שע"ב א'
אעפ"י שלא פגם מעל רע"ט א'
בא להכריז רצופין רצ"א ב'
דבר שאינו ברשותו לענין מכירה והקדש רע"ז א'
דין הקדש עילוי שצ"ב ב'
לא הקדים שכרו אי משכיר יכול להקדיש רע"ז ב'
מקדיש ראש עבד חמור ופרה ס"ו א'
מתי יש מועל אחר מועל רע"ח ב'
פי' הרמב"ם בדין שלא ישהא מרגלית לקלים ש"ל א'
קדו"ד שיוצא לבעל חוב קדוש עד שעת גובייתא שי"ג ב'
הקדיש אילן א', אי יש לו קרקע קפ"ד ב'
הקדיש ב' אילנות אי יש לו קרקע ק"פ ב'
שי' הרמב"ם דקדו"ד מפקיע מידי שיעבוד שט"ו ב'

השג יד
אחד שהעריך מאה, כמה נותן בהשג"י נ"ט א'
אינו דין בערך אלא במעריך ד' ב'
אינו קביעת סכום ד' ב'
אם יוצא בנתינת סלע שאינו שלו קי"ג א', שכ"א ב'
אם יש בו דין עשיר והעני ה' א'
חצי ערכי אי נידון בהשג"י רס"ח ב'
מה ענין סידור להשג"י שכ"ג א'
מה שנתן כבר מנכין לו ממה שחייב קי"א א'
מהות דין השג יד ק"ט ב'
עשיר בשעת נדר או רק בשעת הערכה קי"ג ב'

זימון בנשים ל' א'

זרוע אי כולו מקרי יד רס"ב א'

חודש בבן חדש לא אזלינן בתר חודש העולם רנ"ו א'

חורבן
אי מונין יובלות אחר החורבן קס"ט א'
בת"כ או בתכ"א קס"א ב'
מראה יחזקאל אחר החורבן, החשבון ק"ס ב'

חזקת חיים קודם ל' יום ק"ג א'

חטאת העוף הבאה על הספק קי"ז ב'

חינוך שיעורו אצל כל המצות כ"ו א'

חמץ בפסח, מנלן כרת לז' ימים רנ"א א'

חרמים
איזה חרמי כהנים מקרי לגבוה ש"פ ב'
אמירתו לגבוה כו' בחרמי כהנים ש"פ א'
בפסק הרמב"ם דסתמא לכהנים שצ"ט א'
חילול שוה מנה אשו"פ בזה"ז ת' ב'
חרם דשדה אחוזה איך נפדית שפ"ה ב'
חרמי כהנים דומה לתרומה שצ"א א'
חרמי שמים אי נוהג בזה"ז ת"ב ב'
כ"ז שהן בבית בעלים קדוש קדוה"ג ולא ממון כהן שפ"ז א', שצ"ו א' ב'
כהן שהקדיש שדה חרמו שצ"ח א'
בשי' הרמב"ם שכהן יכול להחרים שדה חרמו ת"ע א'
מחרים מין א' של מטלטלין שפ"ב א'
סתמא לכהנים, במטלטלין שפ"ט א', שצ"ב ב'
פדיון בזה"ז אי בעי ד' זוזי ת' א'
שדה מקנה אי מחרים לבדה"ב שפ"ה ב'

טלית אי חייב לקנות י"ח ב'

יובל
אי היה מכל השבטים בבית שני תל"ו ב'
אי מונין אותו אחר חורבן הבית קס"ט א'
אי נהג בבית שני מן התורה תל"ד ב'
בגלות סנחריב אי מנו אותו לתי' ב' בגמ' קס"ו ב'
בגלות סנחריב לא מנו אותו, רש"י ורבותיו קס"ג ב'

בדברי הגר"ח דספירה וקידוש בי"ד מעכב קס"ה א', תנ"ג א'
בדברי הגר"ח דבעי ביאת כולכם קס"ט ב', תל"ה א'
בזמן שאינו נוהג גם שביעית אינו נוהג תנ"ד ב'
למה לא בטלה לפני גלות בני גד ובני ראובן קס"ג א'
למה מונין אותו אם אינו נוהג ת"נ א'
שי' ר' יהודה מחלוקת בבלי וירושלמי קס"ב ב'

יתומים אי חייבין לפרוע חוב אביהן רצ"ה א'

כלי שרת שנפגמה, מתי מתקנין אותה קמ"ג ב'

לא תחנם
לא תחנם קע"ז א'
לא תחנם בעבד קפ"ז ב'

לא תשנא
אי מותר לשנוא בזה"ז מי שאינו מקבל תוכחה ר"ז א'
איזה חוטא מותר לשנוא ר"ד א'
איזה שנאה אסורה ר"ד ב'
חילוק בין עבירות מפורסמות לאין מפורסמות ר"ד ב'
שיטת השאילתות והרמב"ם ר"ו א'
תמצית דיני לא תשנא ר"ז ב'

לאו עכברא גנב אלא חורא גנב תי"ד א'

לחם הפנים דנאכל לי"א קי"ט ב'

לישנא יתירא דמוכר שדה אי דרשינן לה רנ"ט ב'

לשון הרע
אי תשובה מתקן לשה"ר קצ"ו א'
איך הוה כג' עבירות קצ"ז ב'
אם תורה תקנה ללשה"ר קצה ב'
התירא דאפי מרה קצ"ח ב'
התירא דאפי תלתא קצ"ח ב'
מביא לידי כפירה קצ"ה א'
מיתה לבעל לשה"ר ר"ג ב'
עונש המרגלים קצ"ג א'
לשון הרע על אמת קפ"ט ב'
ענין בעל הלשון לנחש קצ"ד א'
שלא לספר בטובתו של חבירו ר' א'

מגילה חיובא דנשים שי' בה"ג כ"ח ב'

מגריפה של מקדש קמ"ד א'

מדשבע כיבשו שבע חילקו קע"א א'

מוכר ראש עבד חמור ופרה ס"ו א'

מילה אי דוחה יו"ט שני של גליות ק"כ ב'

מלוה ע"פ אי גובה מן היורשין רס"ט ב'

ממזר אי יש לו קדושת לויה תס"ה ב'

מסייע ידי עוברי עבירה ר"ט ב'

מעת לעת בערכין רנ"ו א'

מצורע
מצורע עני ומדירו עשיר רל"ד ב', רל"ו א', ב'
פריחה בכולו ברגל רנ"ב א'

מצות
חידוש ר"י דשלא לשמה הוה מצוה רט"ו ב'
כל אחד יכול להגיע למדרגת לשמה רי"ז א'
עושה שלא לשמה ורוצה להגיע ללשמה לכו"ע שפיר עביד רט"ז ב'

מרפיקו מהו רנ"ח א'

מת
עורו אי אסור בהנאה ק"ד ב', ק"ו ב'
שערו ופאה נכרית אי אסור בהנאה ק"ה א', ק"ו ב'

נגעים
אי כהן צריך לראות ל"ו ב'
נגעים למצורע, עונש או כפרה ר"ב ב'
ראייתו לשאינו בקי ל"ג ב'

נדה י"א יום שבין נדה לנדה קט"ז ב'

נדרים
אם צריך השואל לפרט הסיבה למה נדר ש"ז ב'
הקדיש נכסיו וגירש אי קי"ל ידור הנאה ש"ח א'
כופין הבעל לנדור אחר גירושין, איך ולמה שי"א א'
מצורע עני ומדירו עשיר רל"ד ב', רל"ו א', ב'

נהרג אם יש טפה של מלאך המות ק"ב א'

נזירות (מהותו) איסור חפצא או איסור גברא א' א'

נזקקין לנכסי יתומים או לא רצ"ו א'

נחלה
בת כאחר לגבי בן שמ"ט א'
זכות הבעל בשדה אחוזתה של אשתו שמ"ט ב'
זכותו של בן ביבום שמ"ח א'

נשים
בזימון ל' א'
בקריאת המגילה כ"ח ב'
בשקלים נ"ד ב'

נתינה בע"כ אי מהני לזכות ע"י אחר ת"מ א'

סוכה
מי שאינו יכול לישון עם אשתו ל"ט א'
מגין מן היצה"ר תמ"ט ב'
פטורא דקטן הצריך לאמו י"ז ב'

סמיכה בקרבן עכו"ם שנתגייר י"ז א'

סמיכת יורש י"ד א'

עבדים שבבית שני היו קשישים מאוד תנ"ו א'

עבודה
כהנים בעבודת הלוים קנ"ג א'
לוי המסייע לחבירו קנ"ג א'

עבירת קטן ל"א ב'

עבר ושנה נעשה לו כהיתר **תי"ח ב'**

עדות אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד **ש"ב ב'**

עובר

אי נפשו חמור מניוול דאמו **ק"ב ב'**
אי קורעין בזה"ז או ממתינין לו **ק"ג א'**
גמר דין שעל האשה ג"כ על הולד **צ"ט ב'**
למ"ד עובר ירך אמו מה הדין בנעקר הולד **צ"ט ב'**
מקרעין את כריסה אי דוקא בישבה על המשבר **ק"ב ב'**
מתי חוששין לו ומתי הורגין אותו **ק"א א'**

עולם הבא, עולם הגוף או עולם הנשמות **קע"ו א'**

עושין מגרש שדה או לא **תס"ה ב'**

עינוי הדין אי דוקא למחר או אפי' באותו יום **צ"ח א'**

עכו"ם

התנדב קורה ושם כתוב עליה **פ"ד א', ב'**
נדר או נדב לבדה"ב **פ' א', פ"ג א'**
נדר או נדב לבדה"ב בדבר המסויים **פ"ב ב'**

ערי הלוים אי מותר להקיפן אחר שנתיישבו **תס"ח א'**

ערי חומה

אי יש להן דין מחנה ישראל **תמ"ח ב'**
אי צריך שיהיה לה חומה באותו עת **תמ"ה ב'**
איך מקדשין אותן **תמ"ו א'**
בדברי הרמב"ם דקדושה ראשונה לא קידשה לע"ל **תמ"ז ב'**
הוקף ולבסוף ישב ולא שישב כו' **תס"ח ב'**
הקיפוה עכו"ם תוך שני כיבוש מהני **תס"ט א'**
ישב ולבסוף הוקף **תמ"ב ב'**
לאיזה ענין קידש עזרא ע"ח **ת"נ א'**

ערכין

אחד שהעריך מאה **נ"ט א'**
אי בעי העמדה בדין, רמב"ם וראב"ד **רס"ה ב'**
אי חל שיעבוד על עבד שהעריך **ח' ב'**
אי יש מצוה להעריך **ד' ב', שכ"ד ב'**
אי יש נתינה פחות מסלע **ק"ח א'**
אי מיפטר בסלע שנשאר מסידור **שכ"א ב'**
אי מניחין לולב ושופר מדין סידור **שכ"ב ב'**
אי שותפין מעריכין **י"א א'**
אי שייך התפסה על ממון או מטלטלין **ו' א'**
אי שייך ערכין ע"מ שאין עליו אחריות **ה' ב'**
אין להקדש אלא מקומו ושעתו **רמ"ו ב', שכ"ז ב'**
אם שייך ערכין בנדבה **ה' ב'**
בע"ח מאוחר שקדם וגבה **קי"ב א'**
בשבת ויום טוב **ב' א'**
גוסס ויוצא ליהרג למה לא נערך **צ"ג א'**
דין נידון בכבודו **ס"ד ב'**
דין עני והעשיר מנלן **רמ"ה א'**
דין עני והעשיר עשיר והעני, מתי העשיר ומתי העני **רל"ח ב' והלאה**
היה אביו גוסס **רמ"ח א'**
המפרש את הערך **ס"ג א'**
העריך ומת אי יורשין חייבין לשלם **צ"ו א'**
הערכת כהן על המעריך או הנערך **נ"ו ב', רל"ט ב', רמ"ב ב'**
העשיר אחר הערכת כהן **שכ"ט ב'**
חיוב עכו"ם לקיים נדרו **ע"ז א'**
יום ל' כלמטה **ר"נ ב'**
כינויין בערכין **ז' א'**
כמה כהנים מעריכין אותו **ד' א'**
מהות דין ערכין **א' א'**
מופלא הסמוך לאיש אי חייב לקיים נדרו **י' ב'**
מעריך אבר שהנשמה תלוי' בו, בטריפה **י"ב ב'**
מעריך טו"א אי אמרי' אין אדם מוציא דבריו לבטלה **ע"ד ב'**
מעת לעת בערכין **רנ"ה ב', רנ"ו א'**
מתי מתחייב בתשלומין **ג' א'**
מתי מתקנין לשונו **ע"ה א'**
נשים ועבדים אין מעמידין אותן לפני כהן **ט' א'**
עיקר ערכין שמעריך את עצמו **רל"א א'**
עני שהעריך את העשיר **ר"ל א' והלאה**
עני שהעריך את העשיר שכבר העריך את עצמו **רל"ב ב'**
ערך סתם **ס"א ב'**
ערך פלוני ופלוני או ערך אלו, אי מהני **ס' א'**
ערכי למזבח אי הוה בכלל ערכין **ע"ג א'**
עשיר שהעריך את העני **רל"ז א'**
צריך הערכת כהן אפי' בעשיר **ג' א', קי"ג ב', קי"ד ב', רל"ט ב'**
שלא ישהה מרגלית לקלים **רמ"ו ב', רמ"ט א', שכ"ט א'**
שעת הערכת כהן הוא שעת נתינה **רמ"ה א'**

פדיון הבן אי בעינן מעל"ע לשעות **תכ"ה א'**

פדיון הקדשות

אי חייב לישאל על הקדישו לשלם לבע"ח **שי"ח ב'**
מוסיף עוד דינר ופודה, דינר לאו דוקא **שי"א ב'**
מחלל שוה מנה אשו"פ, אי דוקא בעלים **שי"ב ב'**
מטלטלי לא משתעבדי לבע"ח **שי"ז ב'**
עשה שורו אפותיקי והקדישו **שי"ט א'**
שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, מדרבנן **שי"ז א', תס"א א**

פרנס לפי הדור **רכ"ט א'**

פשטא קדושה

מקרא או מסברא **ס"ט א'**
פשטא קדושה בכולה ומיגו דנחתי **ע"א א'**

צדקה

אי בני העיר יכולין לשנותה לדבר רשות **פ"ט א'**
אי מותר לשנותה למצוה אחרת **פ"ט ב', צ' ב', צ"א א', ב'**
אי פדיון שבויים בכלל **צ' א'**
אין משתכרין בשל עניים **צ' א'**
ישראל שהתנדב מנורה ונשתקע שמו **צ"ב ב'**
כפייה ליתן לבנו וצורבא מדרבנן **ש"י א'**

סלע זו לצדקה אי זכו בה עניים **פ"ז ב'**
סלע זו לצדקה אם גוף הסלע נתפס למצותה **פ"ו ב'**

ציצית
כלי קופסא דקטן **כ' ב'**
עטיפה **י"ט ב'**

צרעת
בית המנוגע, אי אסור בהנאה **רע"ג ב'**
בית שנתנגע, חלטו ונתצו **ער"ה ב', רע"ו א'**
סנדל המוסגר והמוחלט, לענין חליצה **ער"ה א'**

צררי אתפסיה **רצ"ז ב'**

קדוש החודש
אין פוחתין מד' מעוברין כו', עם חודש העיבור או בלעדה **קכ"ג ב', קכ"ח ב'**
בדחיית ג"ט ר"ד **קכ"ג ב'**
חד יומא בין המולד לר"ח, מולד ממש או ראיית המולד **קכ"א ב', קכ"ב א', קכ"ד ב'**
למה אין בין ר"ה לר"ה ו' ימים **קכ"ו ב'**
עיבור שנה כ"ט **קכ"ז ב'**
עיבור שנה ל' **קכ"ה א'**
עיבור שנה, לאחרים **קכ"ז ב'**

קדושה סביב למקום כתיבת השם **פ"ה א'**

קונה עבד כקונה אדון לעצמו **תי"ז א'**

קטן
אם עבר עבירה **ל"א ב'**
בתפילין היינו בן י"ג שנה לבעה"ט **כ"א ב'**
היסח הדעת בתפילין **כ' ב'**
חיוב ראיה כשנתגדל אחר יו"ט ראשון **כ"ד א'**
ציצית בכלי קופסא **כ' ב'**
צריך לאמו פטור מן הסוכה **י"ז ב'**

קנוניא לפטור עצמו משבועה **ש"ו ב'**

קנין אי שייך שיתבטל **נ"ג ב'**

קרבן
בעלים בשחיטת קרבן **ט"ו ב'**
יורש **י"ג ב'**

קרבנות
אי ממשכנין אחר הפרשה **רפ"ב ב'**
בדברי הרמב"ם שמקריבין עולתו נגד רצונו **רפ"ה א'**
ממשכנין על הפרשה או על הקרבה **ר"פ ב'**
עולה ושלמים אי לכפרה אתי **רפ"ג ב'**
עולה קודם לחטאת להקדישה **רפ"ב ב'**
פסול שעות **רנ"ג ב'**

קריאת שמע בלא ברכותיה, בדיני הפסקה **קל"ו ב'**

קריעת ים סוף כקשת עגולה **קצ"ג ב'**

ראיה
עבד דפטור מנלן **כ"ג א'**
קטן שנתגדל אחר יו"ט ראשון **כ"ד א'**

רב חסד מטה כלפי חסד **קי"ח ב'**

רבא דחייש לשובר אי חייש לצררי **ש' א'**

ש"צ קבוע אי צריך ליקח רשות להתפלל **קנ"ו ב'**

שבע שחלקו מנלן, בשתי תי' בגמ' **קע"א א'**

שדה אחוזה בעכו"ם **קע"ז ב'**

שדה אחוזה - הקדש
אומרין לו למקדיש פתח אתה ראשון **שס"ח א'**
אי בעלים פודין בע"כ דלוקח **שד"מ ב'**
אי קי"ל דביובל כהנים נותנין דמיה **ש"ס א'**
אם אין הכהנים פודין ביובל אי אחר יכול לפדות **שנ"ו א'**
אם אין שייך בו פדיון לא חל כלל **של"ד א'**
אם יש פדיון ביותר מנ' שקלים **קע"ח א'**
בדברי הרמב"ם שאין הוספת אחרים מחייב אם שתקו בעלים **שע"ח א'**
בדברי הרמב"ם שאין כופין בזמן שהיובל נוהג **ש"ע ב'**
בהא דכופין על גאולת האדון **שס"ט ב'**
בזה"ז מנלן דפודה בשויה **ת"ב א'**
ביאור ענין ליזל בתר פדיון **קפ"ב ב'**
בין ר"ה ליוהכ"פ של יובל **של"ח ב'**
בעלים שנותנין סלע שהוסיף אחר, מגזה"כ **שע"ג א'**
בשנת היובל איך קי"ל **של"ג ב'**
גאלה אחר וגאלה בנו מידו למי יוצאה ביובל **שמ"ו א'**
גאלה אחר וגאלה מידו האם יוצא לכהנים ביובל **שמ"ה ב'**
הא דאין מחשבין חדשים עם הקדש **של"ט ב'**
האיסור להקדיש בשנת היובל **של"ו ב'**
ההקדש מתייחס לשדה ולא לפדיון **של"א ב'**
הוסיפו אחרים וחזרו בב"א או בזא"ז **שע"ד א'**
הקדיש תוך שנת יובל, אם יוצאה לכהנים **של"ד ב'**
חומש נוהג אף כשאין שד"א נוהג **שס"ח א'**
חילל שוה מנה אשו"פ לא קיים מצות גאולה **שס"ט א'**
חשבון ממטע עשרה לבית סאה **קפ"א ב'**
יצא לכהנים ביובל אי אכתי מקרי אחוזתו של בעלים **שנ"ח א'**
יציאה ביובל לבעלים ראשונים מנלן **שנ"ט א'**
יציאה ביובל לכהני משמר **שפ"ט ב'**
כהנים ולוים מקדישין ביובל **שס"ו א'**
לוה וגואל וגואל לחצאין **תכ"ב ב'**
לוי שהקדיש אי חוזר לו ביובל בחנם **תס"ז א'**
מקדיש בעין יפה **קע"ט ב'**
משהוסיף עליו אחר, ליכא מצוה באדון **שע"ה ב'**
מתי חשבינן חדשים לשנה **ש"מ א'**
נקעים ומדרון, היאך נמדדין **שמ"א א', ב'**
פדיון בנ' סלעים ויציאה ביובל לכהנים אינן תלויין זב"ז **קפ"ג ב'**
פדיון בעלים ביובל שני **ש"ס א'**
פדיון כהנים במקום גאולת ישראל **שנ"ד א'**

פדיון כהנים ולוים בערך הקצוב ובגרעון **שס"ה א'**
פדיון ע"י כהנים פדיון מעליא הוא **שנ"ב א'**
פודה היום ויתן מעט כל שנה **שד"מ א'**
פירושא דקרא ואם לא יגאל את השדה כו' **שנ"ה א'**
שומת ג' איך מחייב בעלים ליתן יותר **שע"ז א'**
שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון **שנ"ג א'**

שדה אחוזה - מכירה
לוקח אוכל ג' תבואות **רנ"ד ב'**
מנלן דאזלינן בתר שנתו **רנ"ד ב'**
איזה שבח שמין ללוקח כשיוצא ביובל **תי"ד ב'**
איסורא דקרקושי זוזי **ת"ח א'**
בשנת היובל אי הוה מקח טעות **תי"ב ב'**
גאולת קרובים אי חוזר לבעלים **ת"ו ב'**
גאולת קרובים בגירוע **ת"ו ב'**
גאולת קרובים תוך ב' שנים **ת"ו א'**
האיסור למכור בשנת היובל **תי"א א'**
היה לו מעות בשעת מכירה אינו גואל בהן **ת"כ ב'**
חשבון החדשים לגרעון, לטובת מוכר או לוקח **תכ"ג א'**
יובל אינו מחזיר לבעלים אלא מוציאו מלוקח **מ"ז א'**
כשחוזר לבעלים ביובל אי צריך קנין **תי"ב א'**
לוקח קונה קנין עולמית **ת"ז א'**
מכר בשנת היובל ולוקח קצץ אילנות **תי"א ב'**
מכר ובטלה היובל אי נגאל בגירוע **ת"ב א'**
מכרה ראשון לשני אייקר וזל ואייקר **תט"ז א'**
קנין גמור ללוקח ויובל אפקעתא דמלכא הוא **שס"ב ב'**
שנת שדפון שאינו עולה למנין ב' שנים **ת"ז ב'**
מתנת שדה אחוזה אינה חוזרת ביובל וגואל לעולם **תל"ב א'**

שדה מקנה
אי מחרים לבדה"ב **שפ"ה ב'**
אי נפדת בשויה או בנ' שקל כסף **קפ"ד ב'**
הקדישה ליכא מצות גאולה באדון **שע"א א'**
לא נגאלה איך יוצא בלא פדיון **שס"ד ב'**
לא נגאלה אינה יוצא לכהנים **שס"ג ב'**
מכרה אי גואל תוך ב' שנים **ת"ה א'**

שובר
אי חששא דשובר עדיף מחששא דצררי **ש"א א'**
חיישינן לה או לא, במה פליגי **רצ"ט א'**
שומת בי"ד בלא הכרזה **רצ"א א'**
שיחה אי פוסלת בברכה אחר שהתחיל המצוה **קל"ז א'**

שירה
אי אזלינן בה בספיקא לחומרא **קנ"ט ב'**
אי יש חליל בשאר ימים (מלבד י"ב) **ק"ל ב'**
אי מעכב את הקרבן **קמ"ה ב'**
אין קטן נכנס לעזרה כו' **קע"ה א'**
אם מתחייב לפני הבאת נסכין **קמ"ז א'**
בביכורים אי דוקא על היין **קמ"ח ב'**
בכלי שיר שלא על הקרבן **קנ"ז א'**
דין מאה ועשרים חצוצרות **קע"ד א'**
החליל שונה משאר כלי שיר **קע"ה ב'**
השמחה גורמת לשיר או להיפך **קמ"ח א'**
חליל שדוחה שבת **קמ"ד ב'**
חצוצרות אי הוה מחלקי השירה **קנ"ד א'**
י"ב לוים על הדוכן, מה היו עושין **קע"ד ב'**
כלי שיר אי כשרה בישראלים ועבדים **קל"א א', ב'**
לוי בן חמשים אי כשר **קנ"ב א'**
ליכנס לספיקא דחיוב שירה **ק"ס א'**
מחייבה הוא הקרבן ולא היין **קנ"ח א'**
מנין לעיקר שירה מה"ת **קמ"ז ב'**
מעכבת הניסוך **קמ"ה ב'**
מתי אמירתו על הביכורים **קמ"ט ב'**
נגינה של ימות המשיח ועוה"ב **קע"ו א'**
שיר בתודה מהו **קנ"ו א'**
שירת המלאכים **קמ"ב ב'**
של משה רבינו **קנ"ב א'**
שני נבלים אי בעי לויים **ק"ל ב'**
תקיעת חצוצרות אי דוקא בכהנים **מ"ו א', קכ"ט א'**
תקיעת חצוצרות בכל יום **קכ"ט ב', קנ"ה א', קע"ד א', קע"ה ב'**

שכיב מרע נאמנותו לחוב להקדש **ש"ה א'**
שלא לשנות מאכסניא **רכ"ח א'**

שמיטת כספים
אי היה נוהג בגלות בבל **קס"ח ב'**
כשעלה עזרה אי התחיל מנין חדש **קס"ח ב'**
שנה מעת לעת, אי בעי לשעות **רנ"ב ב'**
שני נערים א' נולד כ"ט אד"ר והשני א' אד"ש **תל"א א'**

שקלים
בחיוב כהנים ולויים **נ"א ב'**
פטורא דנשים **נ"ד ב'**
שתי הלחם אי תנור מקדשתן **קי"ט א'**
תהלים אי הוי כעוסק בנגעים ואהלות **קצ"ז א'**

תוכחה
קונטרס במצות תוכחה **ר"ד והלאה**
אין מי שיוכיח כדבעי **רי"ד א'**
אם יש להחמיר אחרי הכאה **רי"ט א'**
אפרושי מאיסורא היכא דלא מהני תוכחה **ר"ט ב'**
ב' מיני תוכחות **רי"א ב'**
ביאור שיעורים דהכאה קללה ונזיפה **ר"ח א'**
ג' מדרגות בהכאה **ר"כ ב'**
גם מי שאינו בערבות חייב בתוכחה **רי"ח א'**
דין מזיד שלא יקבל **רי"ב א'**
דין תלמיד לרב **רי"ח ב'**
הוכיחו עד קללה ונזיפה ועדיין מקבל

תצב **מגדל** מפתחות **דוד**

הכאה ודין אפרושי מאיסורא **ר"ז ב'**
הכאה מותר או מצוה **ר"ט א'**
השיטות בדיני תוכחה **רכ"א ב'**
יחיד אי מכה לקיום מצות **ר"ח ב'**
מביישו ברבים וביחיד **ריי"ב ב'**
מי יכול להוכיח ומי מקבל תוכחה **ריי"ד א'**
מי מותר להכות **ר"ז ב'**
מצות קבלת תוכחה **רכ"ז ב'**
מצות תוכחה בקצרה **רכ"ו ב'**
משום ערבות מתחייב להוכיח **ר"כ א'**
נמנע מלהוכיח על מה נענש **רכ"א א'**
סתמא דאינשי אינם מקבלין תוכחה **ריי"ד ב'**
עונש מיתה שייך לערבות ולא לתוכחה **ריי"ט ב'**
על מה צריך להוכיח **ריי"א א'**
ענין ענוה גבי תוכחה **רט"ו א'**
צריך להוכיח את עצמו תחילה **ריי"ד א'**

שיעורא דהכאה, מי מכה את מי **ריי"ז ב'**
תינוק חזקת חיים קודם ל' יום **ק"ג א'**

תמידין

אי ביקור מעכב **קע"ג ב'**
אי מבקרין כל ד' ימים **קע"ב ב'**
חשבון ד' ימי ביקור **קע"ג א'**
כמה טלאים היו בשעת חינוך **קע"ב א'**

תפילין

כהנים בתפילין ש"ר **מ"ב ב'**
על בשרו, ואי של ראש נמי **מ"ג א'**
קטן לענין היסח הדעת **כ' ב'**
שי' בעה"ט דקטן היינו בן י"ג שנה **כ"א ב'**
קיבורת מהו **רס"א ב'**
תקיעת שופר נפיחה של אויר באמצע תקיעה **קל"ג א'**
תשלומי בשת **קפ"ז ב'**

לזכרון ולעילוי נשמת

זקיני הגאון הגדול מוהר"ר **דוד שליססעל** זצללה"ה
בן הרה"ח מוהר"ר **משה יהודא** ז"ל מצאנז
בן הרה"ג מוהר"ר **נטע שלמה** ז"ל דומ"ץ טארנא
נכד הרב ר' **יוסקי הקדוש** זי"ע
ראב"ד בי דינא רבה דק"ק מונקאטש יצ"ו
מח"ס אמרי דוד בית דוד גן דוד ושא"ס
נלב"ע כ"ד אדר שנת ת"ש לפ"ק
תנצב"ה

דו"ז הגאון המפורסם מוהר"ר **נטע שלמה שליססעל** הי"ד
בן הרה"ג ר' **דוד** זצ"ל
דומ"ץ ור"מ דק"ק מונקאטש, מח"ס נטע שעשועים ושא"ס
עלה על המוקד סיון תש"ד לפ"ק
תנצב"ה

זקיני הרב הגאון מוהר"ר **אברהם זילבער** ז"ל
בן הרה"ח מוהר"ר **משה** ז"ל מק"ק קאשוי
מח"ס הדורות מראש
נלב"ע כ"א אייר תשל"ו לפ"ק
תנצב"ה

זקנתי האשה החשובה מרת **מלכה בילא** ע"ה
בת הרה"ג ר' **דוד** זצ"ל
נלב"ע כ' תמוז תשנ"ג לפ"ק
תנצב"ה

זקיני הרב החסיד מוהר"ר **יוסף מענדלאוויטש** ז"ל
בן מוהר"ר **משה מנחם** ז"ל
נלב"ע כ"ג טבת תשכ"ח לפ"ק
תנצב"ה

זקנתי האשה החשובה מרת **יהודית** ע"ה
בת מוהר"ר **אברהם צבי** ז"ל
נלב"ע כ"ה אייר תשל"ז לפ"ק
תנצב"ה

לזכרון ולעילוי נשמת

אבינו רועינו עטרת ראשינו

הרב הגאון המפורסם

מורינו הרב ר' **משה** זללה"ה

בן הרה"ג ר' **אברהם** ז"ל

דומ"ץ בעיר מאנסי יצ"ו

מחבר ספרי עמק שוה על הש"ס שו"ת ועה"ת

האיר עיני חכמים בהלכה, עסק באריתא תדירא,

ולא החזיק טיבותא לנפשיה,

פתאום שקעה שמשו ביום כ"ח אדר ב' תש"ס לפ"ק

תנצב"ה

הונצח ע"י

משפחת זילבער הי"ו

לעילוי נשמת
אבינו רועינו הרבני החסיד ירא אלקים
עובד את ה' מתוך שמחה ועוסק בצרכי צבור באמונה
הולך תמים ופועל צדק
מוהר"ר **משה ארי'** בן מוהר"ר **שלמה צבי** ז"ל
מק"ק ערלוי יצ"ו
נלב"ע כ"ב טבת תשס"ו לפ"ק
תנצב"ה

ולעילוי נשמת אמנו היקרה
האשה החשובה הכשרה והצנועה יראת ה' אוצרה
אשר עמדה לימין בעלה
מרת **בונא** בת מוהר"ר **אליעזר יואל** פאשקעס ע"ה
נכדת הגה"ק ר' שמעון סופר זצוק"ל
אב"ד ערלוי בעל התעוררות תשובה
והכתב סופר החתם סופר ורעק"א
נלב"ע ח' אב תשס"ח לפ"ק
תנצב"ה

לעילוי נשמת
דודתינו האשה החשובה
בצדק וביושר הלכה תמיד והאמת נר לרגלה
מרת **חוה לאה** ע"ה
בת ר' **אליעזר יואל** פאשקעס ז"ל
נלב"ע ב' טבת זאת חנוכה תשס"ג לפ"ק
תנצב"ה

לעילוי נשמת
דודתינו האשה החשובה
נפש יקרה וצנועה יראת ה' אוצרה
מרת **הינדל** ע"ה
בת ר' **אליעזר יואל** פאשקעס ז"ל
נלב"ע כ"ח סיון תשס"ח לפ"ק
תנצב"ה

הונצח ע"י משפחת ראזענבערג הי"ו

לעילוי נשמת דודי
הרבני החסיד רודף צדקה וחסד
מוהר"ר ר' **ארי'** בן מוהר"ר **יוסף** מענדלאוויטש ז"ל
נלב"ע כ"ט מנחם אב תש"ס לפ"ק
תנצב"ה

הונצח ע"י הרוצה בעילום שמו הי"ו

לעילוי נשמת דודי
הרבני החסיד היקר באנשים, איש תבונות וכביר המעש
מוהר"ר **דוד** בן מוהר"ר **אברהם** זילבער ז"ל
נלב"ע ט"ו אלול תש"ע לפ"ק
תנצב"ה

הונצח ע"י בני המשפחה הי"ו

לעילוי נשמת אבי מורי
איש החסד וירא אלקים
הרבני החסיד מוה"ר **זאב** בן מוה"ר **צבי** ז"ל
נלב"ע ד' אלול שנת תשס"ה לפ"ק
תנצב"ה

הונצח ע"י ר' מרדכי אהרן לעפקאוויטש הי"ו

לעילוי נשמת אבי מורי
איש תם וישר ירא אלקים
הרה"ח מוהר"ר **חיים יוסף** בן מוהר"ר **משה** ז"ל
הלך בדרכי ה'
ונלב"ע כ"ח אב תשנ"ח לפ"ק
תנצב"ה

הונצח ע"י ר' אברהם צבי ברייער הי"ו

לעילוי נשמת אבי מורי
הרבני החסיד מוהר"ר **ישכר דוב** בן מוהר"ר **יעקב נפתלי** ז"ל
נלב"ע כ"ג אב תשע"א לפ"ק
תנצב"ה

הונצח ע"י בנו ר' ישראל חיים דוד קעלנער הי"ו

לזכרון ולעילוי נשמת

אבי מורי מוה"ר **יעקב** בן מוהר"ר **יונה צבי** ז"ל

נלב"ע י"ט סיון תש"נ לפ"ק

אמי מורתי **לאה** בת מוהר"ר **אפרים פישל** ז"ל

נלב"ע י"א אלול תשס"ח לפ"ק

חמי מוה"ר **משה** בן מוהר"ר **שמחה יונה** ז"ל

נלב"ע י"ג אב תשס"ט לפ"ק

חמותי מרת **רחל צערל** בת מוהר"ר **אלעזר עקיבא** ז"ל

נלב"ע י"ג אלול תשע"ד לפ"ק

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

הונצח ע"י בנם וחתנם

מו"ה מיכאל דוב הערצאג הי"ו

לעילוי נשמת הורי היקרים

אבי מורי
הרבני הנכבד והחשוב
מוקיר רבנן ותלמידיהון ואהוב לכל מכיריו
הרה"ח ר' **משה דוד** בן מוהר"ר **אורי** ז"ל
מגזע הגאון ר' **אפרים זלמן מרגליות** זצוק"ל
בעל בית אפרים ומטה אפרים
התגבר בעוז נגד רוח הזמן כשהגיע בנעוריו לארץ לא זרועה
התהלך תמיד בתמימות עם ה' והיה זהיר בקלה כבחמורה
זכה להעמיד דור ישרים יבורך
ולראות בנים וב"ב עוסקים בתורה ובמצות
נלב"ע שבת שובה ג' תשרי תשע"ד לפ"ק

אמי מורתי
האשה החשובה
מרת **צביה** ע"ה
בת הרה"ח ר' **משה יהודה** לעדערער ז"ל
כל מגמת נפשה ושאיפת חייה
היתה להשריש בבניה
אהבת תורה וגמילת חסדים
ולגדלם בדרך אבותיה
נלב"ע ט"ו אדר ב' שושן פורים תשל"ח לפ"ק
תנצב"ה

הוקדש והונצח ע"י בנם

מו"ה אפרים זלמן שווינדער הי"ו

לזכרון ולעילוי נשמת

איש ישר ונאמן וירא השם

מוכתר במידות טובות

מוה"ר **בנימין** בן מוהר"ר **אהרן יואל** ז"ל

נלב"ע כ"ג טבת תשס"ז לפ"ק

האשה החשובה והצנועה

בעלת יראת שמים

מרת **שרה רבקה** בת מוהר"ר **יוסף אברהם** ע"ה

נלב"ע כ"ז שבט תשנ"ט לפ"ק

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

הונצח ע"י חתנם

מו"ה חיים בנציון ראזענבערג הי"ו ורעיתו