תלמוד בבלי · אחרונים · נזר הקודש

נזר הקודש - ערכין

הרב משה רוזין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נזר הקודש - ערכין

הרב משה רוזין

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/נזר-הקודש-ערכין/
הקובץ נוצר ב־18 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
נזר הקודש - מסכת ערכין 8
פרק ראשון 8
פרק שני 194
פרק שלישי 233
פרק רביעי 251
פרק חמישי 281
פרק ששי 320
פרק שביעי 348
פרק שמיני 360
פרק תשיעי 378
מלואים 420
סימן א 420
סימן ב 425
סימן ג 426
סימן ד 431
סימן ה 434
סימן ו 444
סימן ז 446
סימן ח 447
חידושים להמסכת מבן המחבר 451
הרב מו"ה חיים ראזין שליט"א 451
מלואים לדף ח' ע"ב 457
להלכות נגעים 457

הקדמה

איש כי יפליא נדר, אמר להן הקב"ה לישראל אם אתם מביאין לפני ערכים שלכם מעלה אני אליכם באלו נפשותיכם הקרבתם לפני, לכך נאמר איש בי יפליא נדר, אמר הקב"ה לישראל בזכות הערכין אני מציל אתכם מגיהנם, אמר להם הקב"ה לישראל הן מעריכין לפני את נפשותיכם אני מציל אתכם מעריבות גיהנם שנא' (ישעי' ל') כי ערוך מאתמול תפתה, ואערוך לפניכם שלחן, הוא שאמר דוד תערוך לפני שלחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רויה (תהלים כ"ג) אמן וכן יהי רצון מדר"ת בחקותי).

יתברך הבורא ויתעלה המעלה אותנו תמיד מכל האויבים אשר סובבים אותנו מכל עבר ופנה, ומסר לנו סמים לתרופה ומגן ומחסה העומדים לנו בעת צרה, וזהו התורה מצד אחד, והצדקה מצד השני, ושני אלה שומרים אותנו מחמת הכליון ר"ל, חנה כמו כן סמיכות פרשה דערכין לפרשה זו דהתוכחה, להורות לדורות הגנה מהתלאות ולהנצל מכל מח שכתוב בזה הוא ע"י ההפלאה שבערכין בין באומר ערכי עלי, או דמי עלי, ועי"ז יציל את גופו, וישאר קיים בלא נזק. כי בזה שמשלם דמיו בין לפי השנים בשאומר ערכי עלי, ובין לפי השיווי בשאומר דמי עלי, זה הוי כתרים בפני הפורענות, וזהו סגולה נכבדה בזה שמוסר גופו לשמים בזה שמשלם דמי פדיון נפשו, וזה מתאים למה שדרשו רבותינו שנודרין בעת צרה כמו שעשה אבינו הזקן, וזה הציל אותו מידו של לבן ומידו של עשו, זהו לדעתי הכוונה בהסמיכות הפרשיות, לדידן דקיי"ל כרבנן דר' יהודה דדרשי סמוכין בכל התורה כולה.

והנה כתבו התוס' ריש חולין וז"ל וא"ת והא כתיב (בראשית כ"ח) וידר יעקב נדר, וכתיב (יונה ב') את אשר נדרתי אשלמה וי"ל דבשעת צרה שרי כדאמרינן בב"ר וידר יעקב נדר לאמר, לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרה, עכ"ל. ובמדרש שם מבואר דנם מצוה איכא לנדור בעת צרה, דאיתא שם וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי וגו' ונתן לי לחם לאכול, כתיב (תהלים ס"ו) אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי, א"ר יצחק הבבלי ודבר פי בצר לי שנדר מצוה בעת צרתו. מהו לאמר לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתן, ע"כ. והביאור שנדר מצוה בעת צרתו, שאמר ר' יצחק הבבלי, ע"כ הכוונה שגם מצוה איכא לנדור, והנה אנו רואים בדעת התוס' שאין הבדל בין נדרים לנדרים, היינו דהא דקיי"ל דאסור לנדור אם לא בעת צרה, אין הבדל בין נדרי הקדש לנדרי צדקה, אמנם לא כן דעת הרמב"ן בחידושיו לחולין שם דכתב וז"ל ולי נראה שלא אסרו אלא בקדשי מזבח קדשי מזבח ע"כ לאו דוקא דהרי גם בקדשי בדה"ב איכא חששא דתקלה, וגם מה שכתב הטעם ואין בקרבנות וכו', שייך גם בקדשי בדה"ב מפני שהוא

צורך קרבן), שמא יבוא לידי תקלה ואין בקרבנות צורך לגבוה דכתיב הנה שמוע מזבח טוב אבל לצדקה ולהפריש עישור לעניים ואין צ"ל לקיים מצות נשבעין ונודרין כדתנן, נדרים סייג לפרישות, והא דאקשי' אפי' ר' יהודה לא קאמר פירש"י ז"ל אלמא מעריכין ונערכין לאו לכתחלה הוא דהא עלי הוא דליכא למימר בהו ח"ז ערך דהיכי מצי למימר אלו לערכי או לערך פ' אם לא נדר תחלה לערך, פי' לפי' שאם אמר נמי אלו לערכי הקדש או חרי אלו לערכי אין זה ערך האמור בתורה אלא ערך שלו הוא שיהא מעריך את עצמו בכך ואפילו לא יהיה לו ערך הרי הקדשם בתורת הקדש וערך האמור בתורה הוא שיאמר ערכי עלי או שיאמר הריני כערכי כדאמרינן בפ"ב דמכילתא ואח"כ ידון בדמים שקצבה לו תורה, עכ"ל. אמנם דברי הרמב"ן תמוה לי טובא דהיאך יתפרש דברי רבותינו במדר' שם שדרשו מהא דוידר יעקב נדר לאמר שנודרין בעת צרה, דע"כ הכוונה גם על נדרי צדקה, כמו דכתיב עשר אעשרנו לך, דדוחק לומר דהכוונה רק לנדרי הקדש, וכן משמע גם מדברי רבותינו שדרשו מזה בכתובות נ' האי דינא דאל יבזבז יותר מחומש, וא"כ מבואר דע"כ בכל נדרים מיירי, ומכ"ז אמרו רבותינו שרק בעת צרה מותר לנדור, וזהו כמו שיטת התוס', והנה אפשר לומר דהרמב"ן מפרש דבעת צרה איכא גם מצוה לנדור, וכמו שאמר ר' יצחק הבבלי שם, אבל דעת התוס' דגם בעת צרה רק מותר לנדור, ולא כתבו התוס' דמצוה לנדור, וכן איתא בשו"ע יו"ד סי' ר"ג סע"ה, ולפלא שלא כתבו הפוסקים דגם מצוה איכא לנדור בעת צרה, והנה הסמיכות מורה שגם לאחרי החורבנות שאין נוהג דיני קדשים, ג"כ נוהג דיני ערכין והדמים, וזהו כשיטת המהרלב"ח הובא בפ"ת סי' רנ"ח סק"ד.

אמרו רבותינו בילקוט שופטים ז', אמר לו הקב"ה לגדעון רב העם אשר אתך הורד אותם אל המים אותם שכרעו על ברכיהם מים לשתות רוצה ולא רוצה היה משתחוה לאלילים, דורו של גדעון היה משתחוה לבבואה, יעוי"ש. הביאור בזה כי האדם שהוא בעל צורה נשגבה שתים יש בו, א) צורה החיצונית. ב) צורה הפנימית. והיא נפש המשכלת, והיא רואה ואינה נראית, והצורה החיצונית היא בבחינת תמונה, לגבי הפנימית, וזהו בצלם אלהים ברא את האדם, כי האדם החיצוני הוא רק בתואר דמות וצלם, וכמו שידענו כי החוזים בחכמת התמונה מכירים בפרצוף, כל התכונות בטבע האדם, בעל התמונה, ומכירים גם את שעבר עליו, ומעיד על עצמו, והיינו כי הפרצוף הוא רק תמונה ודמות מעצם האדם, וגם במעט חכמה יכול כל איש להתבונן ולהבין בפרצוף תכונת נפשו, אם הוא ילד או נער, או זקן, אם הוא שמח, או עצב, אם בריא ושמן, או דל ורזה, אם הוא יודע חולה ואיש כואב:

גם חכמת האדם תאיר פניו, ופרצופו תעיד על חכמתו, על תבונתו, וחריצותו, ענותו וחסידותו; כן גם להיפך חלילה. ובזה יש להמליץ דברי המשורר ברוח קדשו, אודך על כי נוראות נפליתי נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד לא נכחד עצמי ממך אשר עשיתי בסתר, גלמי ראו עיניך ועל ספרך כולם יכתבו וגו', והיינו כי הגולם שהוא החומר, שהוא התמונה, נרשם לפי הצורה הכתובה בספר הקב"ה, והחומר שהוא בשם גולם יכונה הוא רק בתור תמונה הנרשמת בכל הפרטים, והרשומים אשר בהצורה העומדת ממעל לו, וכמובן שיש יתרון להצורה שהיא העיקרית, והתמונה אינה רק תמונה ואין בה ממש, ואינה רק צל, והנותן יתרון כח וייפוי להתמונה שהיא הצל מעצם הצורה אין לך טועה גדול מזה, וממילא יתרון הכח והממשלה להצורה, והתמונה היא כעבד נרצע להצורה, וממילא כל דרישות התמונה הוא רק למלא רצון, והמבוקש של הצורה, והיינו שהחומר מוכנע תחת הצורה למלא כל מגמותיו ורצונו, אמנם לא כן מי שחפצו למלא כל הדרישות של התמונה ליפותה ולשכללה ולפארה במסגרת נאה בציצים ופרחים וכדומה, אף באופן שהם למורת רוח להצורה, ובזה תיארו רבותינו דורו של גדעון שעבדו ע"ז הכורעים להמים גם האנשים שלא היו רוצים בע"ז, אמנם היו פוסחים על שתי הסעיפים, היו עובדים לבבואה, שהיא תמונת הצורה, ולא היו משגיחים על הצורה רק על התמונה, שהיא החומר, ונתנו יתרון להחומר על הרוח, והיו כורעים ברך לכל אשר יטנו מעלת החומר, שהוא הבבואח, ולא הכירו למעלת הצורה. .

והנה כל הענין של ערכין והדמים שהדין בזה שוה בכל אדם, ולא הכירה תורה בזה לתת יתרון לאחד על חבירו, כמו דתנן במשנה ערכין י"ג ע"ב יש בערכין להקל ולהחמיר כיצד אחד שהעריך את הנאה שבישראל ואת הכעור שבישראל נותן חמשים סלע ואם אמר חרי דמי' עלי נותן שוויו, ובכולם בערכין לפי השנים, ובדמים לפי מה שהוא נמכר בשוק, ולפעמים יש יתרון בזה לעני על העשיר, אם העני הוא יותר שוה להיות נמכר לעבד אם הוא למלאכה מועיל יותר, וכוונת התורה שאין יתרון להחומר של אחד על השני, וכל החומריים שווים, ואין מעלה של אחד על השני יותר ממעלת עבד, וזהו בדברים החומריים, ובזה למדה תורה דרך ארץ, כי היתרון לאחד על השני הוא רק בהפנימית, שהוא הרוחני, וממילא שאין להשתרר במעלת החומרי.

ויש ללמוד מפרשה זו כי גדרה תורה להיות כל האנשים שווים, ובאופן זה יש ללמוד כמה יש לאדם להרחיק עצמו מגאות ומהשתררות על חבירו, בשעה שמוצא את עצמו תמיד להיות ערכו נידון **ונישום** בשוה עם חבירו, ועל זה רמזה לנו התורה בסמיכות הפרשיות, פרשת ערכין לפרשת התוכחה לומר כי פרשת התוכחה המקויים בעם

ישראל, בין תוכחה ראשונה שבפרשה זו, בין תוכחה השניה שבפר' תבוא, אשר כתבו הראשונים כי מרמזים לשני החורבנות, חורבן בית ראשון וחורבן בית שני, ועל מה זה עלתה לנו שתי החורבנות האלו, כבר אמרו חז"ל שהחורבנות האלו נתקיימו בידם מפני ריבוי המחלוקת, ומשטינות ומלשינות, ועון שנאת חנם, אשר כל זה בא מפאת וסיבת ההשתררות, שכל אחד משתרר על חבירו, אך בביטול ההשתררות, ובשויון עם ישראל אז רפואה קרובה לבוא לאיחוד עם ישראל, ואז תתהפכנה הקללות לברכות.

וזהו כוונת רבותינו בתנחומא כי גדול הערכין לפני הקב"ה כאילו הקריבו נפשותיהם, יען כי בביטול הגאות וההשתררות, הרי"ז נחשב כקרבן ממש, כי זביחת היצר זהו הקרבן היותר גדול (סנהדרין מ"ג), ועוד נוסף לזה שינצלו מדינה של גיהנם, עוד נוסף לזה כי בזכות השלום ישפיע ד' רב ברכה ורב טוב, וזהו תערך לפני שלחן, ובזכות השלום ואיחוד הלבבות תבוא הגאולה לעם ישראל כמאמרם ז"ל אין ישראל נגאלין אלא באגודה.

והנה לפי סדר המשנה שסידר לנו רבינו הקדוש מסכת ערכין קודם מסכת תמורה, והוא סדר נכון מלבד שהוא כסדר הכתוב בתורה, הנה עוד יש בזה מעלה נשגבה כי אחרי דיני ערכין והדמים אשר רמוז בזה ביטול החומר, תצא מזה סדר נכון כי אין לעשות חליפין ותמורה להחליף הצורה האמיתית שהוא מטרת השכל לפום השגת הנשמה שהיא אצילה מגנזי מרומים, ולעשות תמורה בעד הצורה החיצונית שהיא החומרי, והעושה כן חרי הוא כמחליף קודש בחול, שמלבד איסורו בזה, עוד יש בזה סכלות הרבה, וטועים הם הרבה שמחליפין צורה עומדת בצורה עוברת, ומה מאד נכון להתפלל ולבקש מהקב"ה שירבה דעת ותבונה בעולם ויקוים בנו ומלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים.

ואני נותן רב תודה לד' שעזרני ללמוד מסכת ערכין, והרבה יגעתי בזה, והעליתי כפי שידי יד כהה מגעת, כן אבקש מד' שיעזרני ללמוד וללמד, ולראות בנין בית הבחירה בנוי לתלפיות כעתירת עבדי ד' ומצפה לישועתו במהרה, ויעזרנו לחקים את התורה, ונזכה לראות עמוד כהן לאורים.

על הטוב תזכר עזרתי בקודש, אשר היא תמיד בעזרתי מנשים באהל תבורך, היא רעיתי הרבנית הצנועה מרת הינדא תחי' בת הרב הגאון הגדול המפורסם כש"ת מו"ה הלל דוד הכהן טריווש זצ"ל יתן ד' אשר נזכה לראות נחת מצאצאינו שילכו בתורת ד' תמיד ולהתברך בעושר ואושר כאות נפשינו ולראות בבנין בית מקדשנו, אמן.

נזר הקודש - מסכת ערכין

פרק ראשון

בדין מופלא סמוך לאיש

א **משנה** הכל מעריכין וכו' ובגמ' הכל מעריכין לאתויי מאי לאתויי מופלא סמוך לאיש, ולכאורה הלא ע"כ ערכין ג"כ בכלל נדר הוא, וכן כתב הרמב"ם בפר"א מערכין וז"ל הערכים הם נדר מכלל נדרי הקדש שנאמר איש כי יפליא נדר בערכך וגו', יעוי"ש, וכיון ששונה התנא בנדה מ"ה דכל מופס"ל נדריהם נדר והקדשן הקרש א"כ גם נדרי ערכין בכלל זה, ולמה שנה לנו התנא האי דינא בערכין בפרט, ואפשר לומר דכיון דכל עיקר האי דינא דמופס"ל בערכין נאמרה כמבואר בנזיר ס"ב דפריך שם איש כי יפליא נדר בערכך למ"ל, ופירשו שם דבשלמא איש דגבי נדרים אתא לרבות עכו"ם שנודרים נדונ"ד כישראל, ואיש דנזיר נמי איצטרך אבל איש דערכין למ"ל, ומשני לאתויי מופלא סמוך לאיש, כמבואר שם, וכיון דכל עיקר האי דינא דמופס"ל בערכין נאמרה, ומזה הוי לימוד לכל הנדרים והנדבות והקדשות, להכי שונה התנא הא דמופס" בערכין לומר שזה נלמד מקרא דערכין, ובא ללמדנו שדין זה דמופס"ל הוא דין התורה, ולאפוקי ממ"ד דמופס"ל לאו דאורייתא, והנה מרן הכס"מ ברמב"ם מציין האי דינא דמופס"ל לנזיר שם, ולכאורה מדוע לא כתב הא דערבין, אבל כוונתו ששם מבואר דעיקר הילפותא מקרא דערכין, במבואר בנזיר, וכוונת התנא הכא להורות דדין מופס"ל הוי דאודייתא, ומזה סמך לשיטת הרמב"ם בפרי"א דנדרים ה"ד דמופס"ל דאורייתא.

ב **והנה לענין** גביית הערכין והדמים יש לעיין אם גובין מהם לאלתר, אם יש ממה לגבות, או שממתינין להם עד שיגדילו, ולכאורה משמע דיש להמתין עד שיגדילו משום דכל עיקר הא דמופס"ל לא הוי אלא מטעם משום דרוב מביאין סימנים בזמנם, וכמו"ש התוס' נדה מ"ו ד"ה רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרווייהו לוקין, והקשו והא הוי התראת ספק וכו' ותירצו דאזלינן בתר רוב שמביאין ב' שערות בזמנם, יעוי"ש, נמצא דכל עיקר הא דמופס"ל לא הוי אלא מטעם רובא, וא"כ אין מוציאין ממון כדין ממונא שאין הולכין אחרי הרוב, והנה לכאורה אפשר לומר דכיון דאיכא איסור בלא יחל במי שנודר ואינו משלם, וא"כ אין בזה שאלת הממון אלא שאלת האיסור, ובזה אזלינן בתר רובא כמבואר בשו"ת מהרי"ט ההו"ס סי' קנ"ד, ועי' שו"ת חת"ס חיו"ד סי' ר"מ, אבל יש לעיין הא הכא דהוי קטן לענין עונשין, ממילא לא הוי אלא שאת הממון, ולא אזלינן בתר רובא, ומזה הטעם אפשר לומד דגובין הערבין והדמים כשיגדיל ואז מבורר הדבר, אם הביא שעדות בזמנו דזה מעיד שהי' מופס"ל בשעת נדרו, אבל יש לדייק מרש"י ותוס' דגובין לאלתר,

והוא מדלא בתבו דגובין לאחד זמן, כמו שכתבו גבי נשים ועבדים דמשלמין לאחד זמן, וכן הרמב"ם כתב בפר"א ה"ו בעבדים כן, וגבי קטן לא כתב כן, ומשמע דגובין לאלתר.

ג **והנה** לכאורה אפשר לומר דבנדרים וערכין לא שייך לומר אין הולכין בממון אחר הרוב מפני שיש כאן אמירה לגבוה שהוא כמסירה להדיוט, והוי הקדש המוחזק, וכיון שכל עיקר הא דאין הולכין אחר הרוב בממון הוא מטעם דאין מוציאין מיד המוחזק, וזה לא שייך בהקדש, אבל זה ליתא לפמ"ש התוס' בתמורה ל"ב ע"ב דכל עיקר הא דאמירה לגבוה הוי כמסירה להדיוט הוא מטעם איסור חזרה, וזה לא שייך במופס"ל דעדיין אינו במצות, ואינו באיסור חזרה, וממילא לא שייך גבי' כל **עיקר** הא דאמירה לגבוה במסירה להדיוט.

ד **וביותר** יש לתמוה למ"ד מופס"ל דרבנן, ומבואר בנזיד שם דהאי מ"ד מרבה מופס"ל עכו"ם שבו דבתה תורה להיות נדרו נדר, עי' שם במפרש, ולפי הכלל שאין הולכין בעכו"ם בתר רובא וכל דין רובא לישראל נאמרה ולא לב"נ א"כ תסוב הקושיא מנין אנו יודעים שהוא מופס"ל כיון דלא אזלינן בתר רובא וא"כ היאך מוציאין ממונא מספיקא, איברא דדעת הרבה ראשונים הובא דבריהם בשיט"מ כתובות ט"ו, דבעכו"ם לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מארי', יעוי"ש, וממילא שפיר מוציאין גם מספיקא, אבל נראה דזה תליא בפלוגתא אם גזל עבו"ם אסור, ועי' בריט"א בפר"ב דבכורות, אבל בעיקרא דמילתא תמוה היאך שייך בב"נ מופס"ל כיון דלא אזלינן בתר רובא, וא"כ מספיקא לא נחתה הקדש, והנה במופס"ל ישראל אפשר לומר דמוציאין ממון מטעם דכיון דהוקבע רובא לענין איסור, כן הוקבע גם לענין ממונא, וכבר נחתו לזה **האחדונים אבל מה נאמר במופס"ל בב"נ**

ה **והנה** יש עוד מופס"ל דהוי מצד עצמו ולא מטעם רובא, והוא בן י"נ שנה ויו"א ולא הביא שערות, והתורה רבתה אותו ג"כ לנדרים כמבואר בנדה מ"ו, וכן פסק הרמב"ם, ובזה הוי נדר אעפ"י שאינו יודע למי להפלות, וע"כ דגם מופס"ל הזה הוא בכלל, אבל ע"כ מדלא חלקו בזה, משמע דבכל מופס"ל גובין לאלתר.

ו **אמנם** נראה דכיון דרבתה תורה מופס"ל לומר שהוא בכלל איש לדין זה, ע"כ הכוונה שדינו כגדול ממש, והתורה הבירה לרוב זה לומר שהכא הוי הרוב כמו ודאי, והיינו שתורת ודאי עליו, ולא חיישינן למיעוט, והיינו שבזה רבתה תודה שדינו כאיש, ועיין בספרנו נזר הקודש למנחות ל"ז, ולפי מה שביארנו מיושב ג"כ הא דתנן בפר"א דתרומות מ"ג דסבר רבי יוסי דמופס"ל תרומתו תרומה, וקשה לפמ"ש התוס' בנדה דכל עיקרו של מופס"ל הוא רק מטעם רובא, והא רבי יוסי סבר ביבמות ס"ז דחיישינן למיעוטא, וא"כ

מדוע לא חייש גבי תרומה שם למיעוט, ודוחק לומר דכוונת רבי יוסי שאמר משהגיע לעונת נדרים. היינו במופס"ל כזה שהגיע לכלל שנים ולא הביא שערות, ואינו יודע להפלות דבזה הוי מופס"ל גם בלא רובא, אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר, והיינו דהכא ע"כ דין תורה הוא דרוב כזה דין הוא להיות דינו כודאי, ולא שייך הכא גם סמוך מיעוטא לחזקה היינו חזקת קטנות, ואעפ"י שהוי חזקה העשויה להשתנות, אבל הרבה מהראשונים סברי דהוי חזקה, עי' תוס' יבמות ס"ח ד"ה רישא, והיינו משום דהכא האי רובא תורת ודאי עליו מפני כח הדין שהתורה עשאה לרוב זה לדין ודאי.

ז ונראה עור דקטן כזה שנכנס לכלל מופס"ל והיינו אעפ"י שמספק לא יצא עדיין, דהיינו שאין אנו בטוחים שיביא שערות בזמנו, אבל כיון שהגיע לכלל ספק בזה רבתה אותו תודה לחיוב, אפילו אם באמת עדיין קטן הוא, ואף אם יתברר אח"כ שלא הביא שערות בזמנו, והוא לפמ"ש הרמב"ם בפר"ו מאי"ב הי"ז דקטן חייב בקרבן, מבואר שדבר שהוא בנדר כפרה וקרבן גם קטן בכלל זה, והא דכתב שם דמביא קרבן לכשיגדיל מבואר בספרנו נזר הקודש לזבחים הטעם, וזה לא שייך הכא, ולכן במופס"ל שרבתה תורה לנדרים והקדשות, ושילום דמיהן המה ג"כ כשילום קרבן, וממילא גם קטן כזה בכלל, וממילא לא שייך בזה חששא דמיעוט, איברא דלענין מלקות לענין אם לוקין אחרים על הקדשו פשיטא רבעינן לדובא, וכמו"ש שם התוס', אבל במה שנוגע לעצם הנדר וההקדש שהוא ג"כ בתורת קרבן לא בעינן לדין דובא רק אמרינן דהתורה חייבה להמופס"ל שנתחייב ע"י נדרו והקדשו, והוי בזה כעין הא דרבתה תורה **לעכו"ם** שיכול לנדור נדר, וסברא זו שייכא גם בב"נ, והיינו דרבתה תורה מופס"ל לדין קרבן זה.

ה ומסופקני למ"ד מופס"ל דרבנן, והריבוי מרבה מופס"ל עכו"ם, היאך הדין בזה אם דינו כעכו"ם גדול שהקדשו הקדש גמור, גם לענין אחרים, או"ד שדינו כדין מופס"ל לדידן, אבל מסתברא שדינו כעכו"ם גדול. וכן יש לדייק מדברי המפרש שם בגזיר דאע"ג רבישראל אין מופס"ל נודרים ונודבים מן התורה, מצינו בכמה מקומות שהחמירה תורה על הכותי, יעוי"ש, משמע מזה רגבי עכו"ם מופס"ל דינו כגדול, והיינו שהחמירה תורה בעכו"ם יותר מלגבי ישראל, אמנם התוס' כתבו שם בשם הר"ת הטעם דמחמירין בעכו"ם יותר מבישראל דדוקא בישראל דכי הוא גדול איתא בבל יחל דרשינן כל דליתא בבל יחל, והיינו קטן ליתא בהפלאה, אבל נכרי שאינו ראוי לבוא לבל יחל לא שייך למעוטי, יעוי"ש, ונפק"מ בין המפרש לד"ת דלהמפרש אפשר דדוקא מופס"ל בנכרי רבתה תורה ולא קטן, אבל לד"ת גם קטן בכלל, ולאו דוקא מופס"ל, והכוונה דקאמר הש"ס מופס"ל הוא מפני דבעינן שיהיה יודע להפלות, אבל אין להקפיד שיהיה סמוך לגדלות, אבל

עכ"פ לכו"ע דין הקדשו כגדול, וראיתי להגאון בספר ושב הכהן או"ח סי' ד' רוצה לדון מסוגיא זו דנזיר דבקנינים אין הבדל בין עכו"ם קטן לגדול, והיינו שמפרש דאם רבתה תורה מופס"ל בעכו"ם דינו כעכו"ם גדול.

ט ויבואר בזה הא דאיתא בירושלמי פר"ה דתרומות ה"א האשה שהיתה אוכלת ובאו ואמרו לה מת בעליך, או גירשך וכו' ר"א מחייב קרן וחומש וכו' ובגמ' פריך ניחא מת בעליך גירשך, והיינו דאינה מגורשת עד שתבוא נט לידה, ומשני כמשנה ראשונה שכן ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, ואביה מקבל את גיטה ר' אלעזר אומד אפילו תומר כמשנה אחרונה תיפתר שאמרה לו הבא גיטי ממקום פלוני וחי' דרבו להביא לה בעשרה ימים, ומצא סוס רץ בחמשה ימים וכו', יעוי"ש, ומזה דייקו התוס' בקדושין י' ע"א דבקטנה שנישאת שוב אין אביה מקבל גיטה מדלא משני בקטנה שהשיאה אביה, יעוי"ש. והנה לכאורה דברי התוס' תמוהים טובא דהלא מבואר בתו"כ פ' אמור פ"ו דרשו מזה דכתיב ואיש כי יאכל קודש. דאיש ממעט קטן, והיינו דקטן האוכל תרומה פטור, והיינו דאין על הקטן שום חיוב על אכילת תרומה, והא דאיצטרך למעט קמן אעפ"י שבלא"ה פטור מכל עונשין שבתורה, והמבאר הגרי"מ ז"ל מפרש דהכוונה דגם על המאכיל אין איסור, אבל דוחק הוא, דפשיטא שתשלומי תרומה שהוא כפרה, דאין בזה חיוב על המאכיל, אלא על האוכל. ואפשר לאוקמי בקבל אביה הגט בספק קטנה ספק נעדה, וממילא הוי ספק מגורשת, והיא גם היא אכלה תרומה גם כן בעודה בספק זה דנערה, והנה לענין שילום תרומה שהוא כפרה, מחויבת גם מספיקא, וזה כוונת התוס' דמדלא מוקים באופן זה שיקבל אביה, באופן שעל ידו תהיה לכל הפחות ספק מגורשת, ויצוייר שילום התרומה גם כן, מוכח רבשנישאת אין לאביה רשות בה לקבלת ניטה, וממילא גם ספק ליכא, וספק קמן חייב בשילום כפרה מטעם כי גם קטן ישנו בכפרה, ורק משום דהתודה פטרתו, אבל בספיקא מחייב.

י אמנם נראה רמזה ראיה לדבדי הרמב"ם שס"ל דענין כפרה אינו בגדר עונש כמבואר בפר"ג מא"ב הי"ז, ומזה הו"א דגם הקטן יתחייב כמו שמחויב בקרבן, ולזה אתי קרא לאשמעינן דאעפי"כ ליתא בתשלומי תרומה אעפ"י שהוא כפרה, אבל עכ"פ מבואר דאין קטן מתחייב בתשלומין של תרומה, וא"כ היאך כתבו התוס' דמדלא מוקים הש"ס ירושלמי דמיירי בקטנה שהשיאה אביה, ואביה מקבל גיטה, דמזה מוכח שאין לאביה רשות לקבל גט, הא לא מצינן לאוקמי' בקטנה מטעם שאין באכילת קטנה בתרומה שום חיוב דתשלומי תרומה שהוא בא לכפרה, וע"כ כוונת התוס' דלוקמי' באופן שאבי'

מקבל גיטה, והיא לא ידעה עד שנעשית נדולה, ואכלה תרומה כשהיא גדולה, וברור שזהו כוונת התוס'.

יא **ובזה** סרה מה שמדייקים אחרונים דקטן מחויב לשלם כשיגדיל מה שעשה בקטנותו מטעם דאם אין תשלומין כשיגדיל, א"כ היאך אפשר לאקומי הכא בקטנה, והא דבעינן תשלומין להתרומה, דליתא דע"כ מיירי באופן שאכלה כשהיא גדולה, ולפלא על המאורות הגדולים הפנ"י והנו"ב הובאו במראה הפנים, שנעלם מהם דרשא דהתו"כ. ועוד דלפי דבריהם אם נפרש דמיירי שאכלה כשהיא קטנה, א"כ אין חילוק בין שוגג למזיד, דהלא מזיד דקטן כשוגג נחשב, והתנא דנקט שלא נודע, דהיינו דינא דשוגג' וא"כ היאך נוקים בקטנה, וע"כ כוונת התוס' באופן שכתבנו.

יב **ובדין** מופס"ל דפסק הרמב"ם כמ"ד דהוי דאורייתא, וקשה לכאורה טובא מדוע פסק הרמב"ם דהאב מדיר בנו בנזיר עד שיביא שתי שערות וזהו כרבי דסבר הכי, ובגמ' דנזיר כ"ט מבואר דטעמו של רבי משום דסבר מופס"ל דרבנן יעוי"ש, ועמד בזה הלח"מ שם, והנה בחידושי המאירי לנזיר כתב דע"ב בל עיקר השקלא וטריא שם בסוגיא הוא בדרך דיחוי בעלמא, אבל האמת דרבי סבר מופס"ל דאורייתא, והא דמדיר את בנו בנזיר עד שיבא שתי שערות הוא מטעם דכן היתה ההלכה, אבל תמהני טובא כי דבריו הם נגד הסוגיא.

יג **ולולא** דמסתפינא אמינא דהסוגיא דנזיר סוברת דהמופס"ל הוא עצמו עובר בבל יחל, וגם ענשינן לו, וכמו שס"ד דש"ס בנדה מ"ו לומר כן. ולהכי פריך הש"ס דאם סבר דבי מופס"ל דאורייתא האיך יכול האב להדירו בנזיד, כיון דלענין נדרים עומד הוא ברשות עצמו, אבל לפי המסקנא דכל עיקר הא דמופס"ל דנדרו נדר הוא רק לגבי אחרים אבל הוא עצמו אינו עובר עתה בבל יחל, וא"כ זה לא נקרא עומד ברשות עצמו לענין נדרים, ושפיר יכול האב להדירו בנזיר, וזהו סברת הרמב"ם דאעפ"י דסובר מופס"ל דאורייתא ומ"מ פסק כרבי דיכול האב להדירו לבנו בנזיר עד שיביא שתי שערות, ובעיקר הענין דמופס"ל מבואר בחידושנו לריש תמורה.

בדין טו"א וגדרי ודאי ולא ספק

א **טומטום** ואנדרוגינוס נודרין ונידרין ומעריכין אבל לא נערכין שאינו נערך אלא הזכר ודאי ונקבה ודאית, ויש לעיין היאך הדין בטומטום שנערך, ונקרע אח"כ דעכשיו אינלאי מילתא מה הוא, אם אזלינן בתר שעת הערכה שהי' ספק, או"ד דאזלינן בתר השתא שהוא ודאי, והנה מסתבר הדבר דכיון דלא הי' לו ערך בשעת אמירה הרי"ז כאילו לא אמר כלום דהרי אמר ערכו עלי, ובאמת אין לו ערך, וא"כ היאך יתחייב אח"כ בשילום

הערך כיון דהאמירה הראשונה נתבטלה בשעת אמירה, אמנם יש מקום לומר דנחית לכתחילה לספק הזה דאם יתברר עד השילום דיתחייב לפי מה שהוא ויש כאן נדר גמור, דהרי זה ודאי אם אמר בתחילה שמחייב עצמו כשיתברר דודאי חייב דהרי יכול אדם לנדוד גם בדבר שלא בא לעולם, וממילא יש לנו לומר דגם אם לא אמר בפירוש הרי"ז כאילו אמר.

ב **ונראה** דבמקום דמיעטה התורה לספק, והקפידה תורה דבעינן ודאי, הרי"ז הספק משולל מכל עיקר הדין הזה, והרי"ז כעץ ואבן שאינו בערך כלל, וכמו כן בכל מקום שהקפידה תורה על ודאי כן הדין דלא מהני בירור דאח"כ כלל.

ג **ויש** להוכיח זה מהא דאיתא לקמן ד' ע"ב והיה ערכך הזכר זכר ודאי ולא טו"א יכול לא יהו בערך איש אבל יהי' בערך אשה ת"ל והיה ערכך, הזכר ואם נקבה היא זכר ודאי נקבה ודאית ולא טו"א, ביאור הדברים אעפ"י שע"כ האי טומטום לא יצא מאשה, וממילא יהיה לכהפ"ח בערך אשה מכח ממנפ"ש, אבל ע"כ דכיון דאמרה תורה דבעינן ודאי זכר, ונקבה ודאית גם ממנפ"ש לא מהני מטעם דעכ"פ ודאי לא הוי, הרי מבואר דבמקום דבעינן ודאי לא מהני ממנפ"ש אעפ"י שע"כ הממנפ"ש יש בו תורת בירור בכל מקום, אבל הכא לא מהני, והיינו משום דנם בירור גמור בלמפרע ג"ב לא מהני במקום דבעינן ודאי.

ד **וכן** מוכח מהא דנדה כ"ח אמר רב נחמן אמר רב טו"א שראו לובן או אודם אין חייבין על ביאת מקדש ואין שורפין עליהן את התרומה ראו לובן ואודם כאחת אין חייבין על ביאת מקדש אבל שורפין עליהן את התרומה שנא' מזכר ועד נקבה תשלחו זכר ודאי נקבה ודאית. ולא טו"א, ופירש"י בד"ה ראו אודם ולובן כאחד דממנפ"ש טמא אפי"ה לענין טומאת מקדש פטירי מקרבן, יעוי"ש, מבואר מזה דלא מהני אף ממנפ"ש במקום שהקפידה תורה דבעינן ודאי. וממילא כמו דלא מהני ממנפ"ש אף שהוא ג"כ בירור עכ"פ שיש טומאה להתחייב משום טומאת מקדש או מטעם לובן שהוא טומאה לזכר או מטעם אודם שהוא טומאה לנקבה, ומכ"מ פטורין מפני שגם זה עכ"פ ודאי לא הוי ומטעם זה נראה דגם בירור דאח"כ לא מהני, והיינו דהרי הממנפ"ש ג"כ הוא בירור, ומכ"ז לא מהני במקום דבעינן ודאי, וא"כ גם בשנתברר אח"כ שהוא איש או אשה ג"כ לא מחני להתחייב משום ביאת מקדש, והיינו דאזלינן בתר השתא, וא"כ בנידון דידן נ"כ כיון דהקפידה תורה דבעינן ודאי זכר וגם ודאי נקבה לענין ערכין, לכן לא מהני גם כשנתבדר אח"כ, וכמו דלא מהני ממנפ"ש להתחייב בערך אשה שהוא הפחות, והרי זה כממנפ"ש, ומכ"ז לא מהני, הנה כן לא מהני גם בבירור דאח"כ. ה **כתב** הרמב"ם

בפ"א ממשכב ומשוב ה"ז וז"ל טומטום ואנדרוגונוס נותנין עליהם חומרי האיש וחומרי האשה מטמאין בלובן כאיש, ובאודם כאשה, וטומאתן בספק לפיכך אין שורפין עליהם תרומה וקדשים, ואין חייבין על טומאת מקדש וקדשיו, ראה לובן ואודם כאחד שורפין עליהן את התרומה, ואת הקדשים, אבל אין חייבין עליהן על ביאת מקדש וקדשיו שנא' מזכר ועד נקבה תשלחו עד שיהיה הטומאה טומאת זכר ודאי או טומאת נקבה ודאית, וכן הנוגע בלובן ואודם שלו כאחת אינו חייב על טומאת מקדש וקדשיו, נגע הוא בעצמו בלובן ואודם שראה, חדי זה חייב על ביאת המקדש עכ"ל. כתב הראב"ד וז"ל א"א אולי טעה בלשון התוספתא וחילק בין אחרים שנגעו באודם ולובן של טומטום, להוא עצמו שנגע בשלו ואם נתכוון לכך טעה טעות גדולה שלא אמרה התוספתא אלא שנגע הטומטום באודם ולבן של זכר ונקבה ודאית חייב על ביאת מקדש שלא נאמר לא חייבה תורה שילוח אלא לזכר ודאי ולנקבה ודאית לכך הוצרך לומר שהוא חייב עכ"ל. ביאור דברי הראב"ד שמפרש להתוספתא דבאה להורות לנו שלא תאמר ששני דינים חידשה תורה בטו"א. א) שאין לחייב לשום אדם עבור טומאתן. ב) שהם הטו"א לא יתחייבו לעולם, מטעם שהם תמיד ספק נקבה, בזה באה התוספתא להורות לנו דעיקר המיעוט הוא על טומאתן דהיינו הזיבה שלהן דבזה בעינן ודאי, אבל הם בעצמותן יתחייבו בטומאתן בטומאה שנגעו בה, והנה אפשר לפרש בהתוספתא דמיירי בשנגע בזיבה שלו ולא בשל אחרים, וא"כ זהו דינו של הרמב"ם וכן כתב מרן בכס"מ שהקשה על הראב"ד שאין לומר דזה טעה טעות גדולה או קטנה שהרי אפשר לפרש התוספתא בנגע בשלו, יעוי"ש, והנה משום זה נראה דכוונת הראב"ד דנחית לפרש התוספתא באופן שבא להשמיענו דין מחודש בכדי שלא נטעה לומר דגם בהנטמא בעינן ודאי ואם נפרש דמיירי התוספתא בנגע בשלו, א"כ מאי אשמעינן, דמאי נ"מ אם נגע בשלו אם בשל אחרים, לזה מפרש הראב"ד דבא להודיענו דלא בעינן שיהיה הנטמא ודאי דהיינו האדם הנכנס, וזה הוקשה גם להרמב"ם, ולכן מפרש הרמב"ם דהגירסא בתוספתא דבנגע בעצמו באודם ולובן שלו שראה ה"ז חייב, והוא חידוש דין. אבל תמוה טובא הכל טעמא מאי מ"ש הוא מנגעו אחרים, דכיון דבנגעו אחרים דאינם חייבים על ביאת מקדש משום דבעינן שתהא טומאת זכר ודאי או טומאת נקבה ודאית, ומאותו טעם זה עצמו יש לפטור גם כן בשנגע הוא בעצמו בשל עצמו, וכאשר עמד בזה מרן ג"כ, ודברי הרמב"ם מרפסין איגרי. **ו כתב** הרמב"ם בפרי"א משגגות ה"ב וז"ל נטמא וידע שנטמא כו' אבל לא ידע באיזו אב נטמא ושכח שנטמא ואח"כ נכנס למקדש או אכל קודש ונודע לו אחר שנכנס או אחר שאכל באיזה אב נטמא הרי"ז חייב קרבן אעפ"י שלא ידע בתחלה באיזה אב נטמא הואיל

וידע שהוא טמא הרי היתה שם ידיעת טומאה בתחילה יעוי"ש, ביאור הדברים דפליגי תנאי כשבועות י"ד אם בעינן ידיעה בתחילה שידע באיזה אב נטמא, ופסק רבינו דלא בעינן רק ידיעה בטומאה אבל לא בעינן למידע באיזה אב נטמא. אמנם כל זה בידיעה בתחילה אבל בידיעה בסוף משמע מדברי הרמב"ם דבעינן ידיעה מעליותא דהיינו גם ידיעה מאיזה אב נטמא, מדכתב דאח"כ נודע לו באיזה אב נטמא, משמע דזה לעיכובא לחיוב קרבן, וכן מדייק הלח"מ, וכתב ולזה מטים דברי רש"י בכריתות דאיתא שם ממנפ"ש חלב אכל חייב נותר אכל חייב כו' והתם הוי ידיעה בסוף לאחר שחטא ונודע לו החטא, ביאור הדברים דכוונת רש"י דבסוף לכו"ע בעינן ידיעה באיזה חטא חטא, והקשה הלח"מ דקשה לר"ע ממנפ"ש אם ידיעת הטומאה לסוף דמיא לידיעת החטא דבסוף א"כ אפי' בתחילה לבעי ידיעה גמורה והיינו מדכתיב בה, ואם לא מדמינן ידיעת הטומאה לידיעה דחטא, ודוקא בהא דחטא שאני מטעם דכתיב בה, א"כ אפילו ידיעה בתרייתא אמאי בעינן שידע באיזה אב נטמא, והנה בעיקר הדבר אם מדמינן זה לזה הלא היא סוגיא מפורשת שבועות י"ח ע"ב בהא דרמי דרבי אליעזר אדרבי אליעזר, מי אמר ר"א בעינן עד דידע אי בשרץ איטמי אי בנבלה איטמי, ודמינהו אמר ד"א ממנפ"ש חלב אכל חייב נותר אכל חייב כו' אמר לי' ר' יהושע הרי הוא אומר או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה עד שיודע לך במה חטא, ומשני שם וכו' ש"מ בעינן עד שיודע אי בשרץ איטמי או בנבלה איטמא, ור"ע איידי וכו', והנה נשמע מזה דאין הבדל בין ידיעה דחטא לידיעה דטומאה באיזה אב נטמא, ולר"א משמעות הכתובים מורים דידיעה דחטא סגי בידיעה דכל דהוא, ובידיעה דטומאה בעינן לידע באיזה אב, והיינו בין בתחילה ובין בסוף, ור"ע אינו מדייק הכתובים לידע באיזה אב נטמא, אמנם לענין ידיעה דבסוף דמדייק ר' יהושע מהא דכתיב אשר חטא בה דמשמע ידיעה ברורה, הנה אפשר דגם ר"ע סבר דרשא זו, והיינו דהא דלא סבר כד"א לענין ידיעה דאיזה אב, הוא משום דלא מצא הכרח לדרוש כן בדרשא דהכתובים, אבל לענין דרשת ר' יהושע שפיר אפשר לומר דמסכים לזה גם ר"ע, וממילא בענין ידיעת החטא דבסוף. וכן יש לדייק מסוגיא שם י"ט דפריך ור"א האי בה מאי עביד לי' פרט למתעסק יעוי"ש, וכיון שחזינן דלא פריך לר"ע גם כן האי בה מאי עביד לי', וע"כ משום דסבר הש"ס דר"ע שפיר סבר כר' יהושע, והיינו דאעפ"י דלא בעי ידיעה באיזה אב, מ"מ בעינן ידיעה באיזה חטא, וכיון שזה ברור להסוגיא דאין לחלק בין ידיעה דטומאה לידיעה דחטא, א"כ ע"כ סבר ר"ע דהבדל יש בין ידיעה דמעיקרא לידיעה דבסוף, והיינו דאעפ"י דלא בעינן ידיעה באיזה אב בידיעה דבתחילה, מ"מ בעינן ידיעה דבאיזה אב בידיעה דבסוף, והא דלא קאמר הסוגיא הכא

גם לר"א דסבר כר' יהושע בידיעה דבסוף, היינו משום דכיון דסבר ר"א דבטומאה בעינן גם בתחילה ידיעה דבאיזה אב נטמא, א"כ אין סברא לומר דשאני בידיעה דחטא בין בתחילה לבסוף. עוד נראה דר"א דריש חטא כל דהוא בידיעה דסוף הוא דהיינו חטא והביא, ודו"ק, וע"כ מדסבר בטומאה דבעינן ידיעה דאיזה אב גם בתחילה ובחטא רבתה תודה לידיעה כל דהוא, שוב אין סברא לומר דליבעי בחטא ידיעה ודאית בידיעה דבסוף, ומזה ג"כ הוכחה גמורה דאין לחלק בין ידיעות דטומאה לידיעות דאיזה חטא, וזהו מעמו של הרמב"ם דפסק כר"ע ולא בעינן ידיעה דבאיזה אב נטמא בתחילת הטומאה, אבל בעי ידיעה לבסוף באיזה אב נטמא והיינו דבזה סבר ד"ע בר' יהושע, וכן פסק הרמב"ם.

ז והנה תצא מזה חדתא דגם לד' יהושע הא דיליף דבעינן ידיעת החטא באיזה החטא, היינו ידיעה דבסוף. אבל אין לזה הכרח לידיעה דבתחילה, דבידיעה בתחילה אפשר דסבר כר"ע דכמו דלא בעי ד"ע ידיעה בתחילה ובעי ידיעה בסוף לענין ידיעת הטומאה באיזה אב, כן סבר ר' יהושע לענין ידיעת החטא דידיעה איזה חטא לא הוי קפידא אלא בידיעה דבסוף ולא בידיעה דבתחילה. והנה לזה נוטה דברי הרמב"ם בפר"ב משגגות ה"ב וז"ל מי שלא נודע לו עצמו של חטא שחטא, אעפ"י שידע בודאי שעבר על ל"ת שיש בו כרת הד"ז פטור מקרבן חטאת שנא' אשר אשר חטא בה עד שידע החטא שחטא בו וכו', יעוי"ש, והנה כל עיקר הדין כתב לידיעה בתרייתא, ומדוע לא כתב דבאופן שיודע עכשיו החטא באיזה חטא, ורק בידיעה בתחילה לא הי' יודע איזה חטא שנ"כ פטור, והוי רבותא יותר, וע"כ דסבר הרמב"ם דכל עיקר האי דינא הוא בשאין בו ידיעה, היינו ידיעה הבאה באחרונה שאינו יודע איזה חטא, אבל אין ידיעת פרט החטא מעכב כידיעה דבתחילה, והיינו שדין זה הוא במו הדין דידיעה דטומאה (ובזה יש לעיין ברש"י בריתות י"ט ד"ה מה נחלקו) והנה במק"ח בחידושי הלכות על כריתות י"ח פירש דבאמת אין לדמות ידיעה דבאיזה אב נטמא לידיעה דחטא באיזה חטא, דשאני הא דבאיזה חטא דהוי ב' שמות וב' חיובים חלוקים לחטאת, דאם אכל חלב ונותר בהעלם אחד חייב על כל או"א בפני עצמו, משא"כ בטומאה דשם טומאה אחת היא, דאם נטמא בשרץ ונכנס למקדש וחזר ונגע בנבלה ונכנס למקדש בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת דשם טומאה אחת היא יעוי"ש. אמנם פשטות הסוגיא דשבועות משמע דדא ודא אחת היא, והוא מדפריך שם אדרב"א מדרב"א. ודוחק לומר דפריך שם מכח ק"ו דאם סבר ד"א דלא בעינן לידע איזה חטא, א"כ מבש"כ דלא בעינן לידע איזה אב, דלא משמע כן פשט הסוגיא, ועוד דא"כ תהי' פלוגתא בהיפך סברות מדר"א לד"ע דלד"ע לא בעי ידיעה בטומאה באיזה טומאה, ובחטא בעי ידיעה באיזה חטא, ולר"א איפכא דבטומאה

בעי ידיעה באיזה אב נטמא ובחטא לא בעי, ואעפ"י שקראי קא דרוש, מ"מ לא מצינו פלוגתא כזו דפלוני בהיפוך סברות, וע"כ דענין אחד הוא, וזהו סברת הרמב"ם.

ה עוד הקשה הלח"מ דבפרק המפלת בדינא דרב נחמן טו"א שראו לובן ואודם כאחת דאין חייבין **על** ביאת מקדש הביאו ברייתא לימא מסייע לי' וכו' והוא דברייתא כר"א דבעי ידיעה בתחילה באיזה אב נטמא וכו' אבל לר"ע דלא בעי ידיעה באיזה אב נטמא לעולם אפשר דחייבין על ביא"מ, והשתא כיון דר"ע גם כן בעי ידיעה באחרונה א"כ אמאי חייבין על ביא"מ הא בידיעה באחרונה לא ידעו אם בלובן נטמא או באודם יעוי"ש. ובספר מק"ח בחידושיו לכריתות שם מפרש דבאמת ר"ע לא בעי ידיעה כלל באיזה אב נטמא, ורק הרמב"ם כיון שסובר כרב נחמן בדין טו"א דבעינן ידיעה באיזה אב נטמא, לכן ילפינן מזה לדעלמא דבעינן ידיעה באיזה אב באחרונה יעוי"ש. דבריו תמוהין טובא לפי מה שביארנו לעיל דע"כ מדלא פריך לר"ע הא בה מאי עביד ליה משמע דסבר ר"ע כר' יהושע, וע"כ דמודה ד"ע בידיעה דאיזה אב בידיעה האחרונה. ועוד דלפי"ז אם סברת הרמב"ם דילפינן מהא דטו"א לכל הטומאות דבעינן ודאי ידיעה ודאית באיזה אב נטמא, ואם סבר כן בטומאה א"כ כש"כ בידיעה דאיזה חטא לפי דברי המפרש הזה כמו"ש לעיל בשמו, וא"כ מדוע מצריך הרמב"ם בפר"ב משגגות ה"ג קרא דאשר חטא בה הלא בלא"ה שפיר נלמד מהא דבעינן ידיעה באיזה אב. ועוד דלפי"ז ע"כ דינא דרב נחמן דלא כר"ע, והיינו דכיון דמדינא דר"נ נלמד גם לכל הטומאות דבעינן ידיעה באיזה אב נטמא, ולכהפ"ח ידיעה בתרייתא, וא"כ תקשה מדוע לא סבר ר"ע כן נם בשארי הטומאות וא"כ דינא כד"ג כמאן, דלר"א בלא"ה בן הדין בשאר הטומאות, ולר"ע תקשה מדוע לא יליף מדינא דטו"א לכל הטומאות, וע"כ הדדינן לזה שכתבנו לעיל דר"ע בעצמו סבר דבידיעה דבאחרונה בעינן לידע באיזה אב נטמא, וכמו שסבר גם הלח"מ, וא"כ שפיר הקשה בסוגיא דנדה כדלעיל.

ט **גרסינן** בירושלמי פר"ב דשבועות ה"א אנדרונינוס ראה לובן וכו' אודם ולובן כאחד ונכנס למקדש חייב אית תניי תני פטור אמר ר' יוחנן ר' שמעון היא דתני' שני שבילין אחד טהור ואחד טמא הלך באחד מהן ונכנס למקדש פטור בראשון ולא נכנס בשני ונכנס חייב, בראשון ונכנס והזה ושנה וטבל בשני ונכנס חייב ור"ש פוטר בזה רשב"י פוטר בכולן משום ר"ש (ופירושו וא"כ הא חזינן דד"ש פוטר אף באופן שיש טומאה ודאית דהיינו באופן שהלך בשני השבילין וא"כ ה"נ באנדרוגינוס שראה לובן ואורם כאחד) ופריך ניחא גבי אנדרוגינוס גבי לובן את עביד לי' אשה, גבי אודם את עביד לי' איש, ברם הכא אין כאן טומאה ידועה פירש דגבי אנדרוגינוס אפשר לומר דאין כאן זכר ודאי נקבה

ודאית, משא"כ הכא ע"כ כיון שבשני השבילין הלך, א"כ יש כאן טומאה ודאית והרי זה כנטמא טומאת ודאי) אמר ר"ש בר סוסרטי תיפתר בששכה לראשון (פירש דלאחר שהלך בראשון נודע לו שהלך בזה ואח"כ כשהלך בשני שכח שהלך בראשון, ופליגי אם מקצת ידיעה הוי ככל ידיעה) אמר ר' יוני בי רבי בון אתייא דרבי שמעון כרבי אליעזר כמה דר"א אמר תמן עד שידע אם בשרץ איטמי אם במת, כן רבי שמעון אומר כאן עד שידע אם באודם נטמא או בלובן. ופריך ניחא תמן משום דאמר ספק ידיעה כידיעה, ברם הכא מכיון דחזא לובן ואודם כאחד ידיעה ודאי היא (פירוש דאם בשביה חסרון ידיעה לא שייך הכא בדינא דאנדרוגינוס שראה לובן ואודם כאחד, והיינו דע"כ יש כאן ידיעה ודאי כיון דממגפ"ש בחד מיניהו נטמא הוא כן פירשו המפרשים) ותמוה דהלא גם בהא דנטמא בשרץ או בנבלה דע"כ גם כן ודאי טמא הוא ממנפ"ש אם נגע בשרץ או בנבלה ומכל זה סבר ר"א דאין זה ידיעה כיון דלא ידע באיזה אב נטמא, וא"כ הכא גם בהא דאנדרוגינוס כיון דלא ידע באיזה אב נטמא או באב דזבה או באב דזיבה הזכר. וע"כ ביאור הדברים דלא דמיא זה לדר"ש מטעם דשאני התם דכיון דשכח לראשון אחרי ההילוך דהשני והוי מקצת ידיעה והכא הוי באנדרוגינוס ידיעה שלימה וא"כ לא סבר ר"ש האי דינא דבעינן באיזה אב נטמא. והיינו דדוקא באופן ששכח מהשביל הראשון וא"כ חסר לו בידיעה ואין כאן ממנפ"ש בידיעה. אבל באנדרוגינוס יש גם ידיעה מכח ממנפ"ש, וא"כ אין כאן הוכחה דר"ש פוטר באנדרוגינוס שראה לובן ואודם כאחד, וזה דלא כר' יוחנן דלעיל שאמר דמאן דפוטר באנדרוגינוס הוא ר"ש, משום דשאני הדא מילתא מהא דר"ש, והיינו דבדינא דר"ש הוי חסרון בידיעה, והכא אין חסרון בידיעה, היינו בידיעה דטומאה עצמית משום דהאי דינא דאנדרוגינוס שהוא דין מיוחד דלא מהני ידיעה דטומאה אלא בעינן גם ידיעה באיזה אב נטמא, זהו שיטת ר' אליעזר לפי דברי הירושלמי. והנה לפי"ז מסקנת הירושלמי כשיטת בבלי בגמ' נדה כ"ח דהברייתא דפוטרת באנדרוגינוס שראה אודם ולובן כאחד הוא ר"א דס"ל דבעינן לידע באיזה אב נטמא. ולשיטת הרמב"ם דגם ר"ע סבר דבידיעה בתרייתא בעינן לידע באיזה אב נטמא, א"כ תיקשה מדוע לא מוקים הירושלמי דהברייתא מאן דפוטר הוא ר"ע, וגם ר' יהושע דבעינן ידיעה מעליא באחרונה מקרא דבה, וכמו שמבואר לעיל.

י **ונראה** דשאני בין ידיעה ראשונה דטומאה לידיעה באחרונה הבאה לידע לברר על הטומאה מאיזה אב היתה והיינו דבאנדרוגינוס אינו חסר אלא ידיעה ראשונה דטומאה, אבל אינו חסר ידיעה בתרייתא כאשר יבואר. דהנה לר"א דסבר דידיעה דטומאה בעינן בראשונה דהיינו דבעינן לידע הטומאה מאיזה אב היא, ונלמד זה מקרא דכן אמרה תורה

בקפידא, והיינו דבאופן שחסר לו ידיעה מאיזה אב הוא הטומאה והרי זה חסרון גם בעצם הטומאה, לומר דאין כאן טומאה המחייבת קרבן בביאת מקדש. אמנם לדידן דלא בעינן ידיעה באיזה אב נטמא, נמצא דבראשונה גם בהא דאנדרוגינוס שראה לובן ואודם כאחד אעפ"י שיש ספק באיזה אב הוא נטמא, מ"מ יש כאן חיוב נמוד המחייבו גם בקרבן כיון דלא בעינן ידיעה בראשונה, והנה הא דבעינן ידיעה באחרונה מאיזה אב נטמא הנה ביארנו דזה נלמד מאשר חטא בה היינו דבעינן ידיעה באיזה חטא והיינו ג"כ באיזה אב. הנה ע"כ ידיעה זו אינו חסר כאן באנדרונינוס כיון שחטא זה מקושר עם עצמותו ומהותו, דאם הוא איש ממילא החטא בשל איש ואם היא אשה הוי החטא בשל אשה, והוי ידיעה מעליא כיון דאין נופל בזה חטא אחר אלא מה שהוא בעצמותו. ובזה אתי שפיר הסוגיא דהידושלמי דלא מוקים הא דתניא פטור כר' יהושע דבעינן ידיעה דבאיזה חטא, וגם לא כר"ע, אעפ"י דבעי ידיעה באחרונה והיינו משום דהכא איכא ידיעה מעליא ידיעה באחרונה ידיעת החטא. ובזה אתי שפיר גם סוגיא דנדה, דלד"ע יש לחייב באנדרוגינוס שראה לובן ואודם כאחד, והיינו מהטעם שכתבנו.

יא **והנה** לאחר שחידש רב נחמן הדין דליתא בטו"א האי דינא דביאת מקדש מטעם דבעינן זכר ודאי נקבה ודאית, בזה יש לחקור אם שללה תורה כל עיקר האי דינא דביאת מקדש מטעם דספק הוא מאיזה אב, או"ד שרק מטומאת ראי' מיעטה התורה מטעם חסרון ידיעה מאיזה אב הוא, אבל עצם הזיבה יש בה טומאת ביאת מקדש, ונפק"מ לענין נגיעה דאחרים אמנם נראה דרק מטומאת ראי' דזיבה מיעטה התורה ובעינן זכר ודאי נקבה ודאית. אבל עצם הזיבה טומאת עצמן יש בהן גם לענין טומאת מקדש ולפי"ז בשנטמאו אחרים בזיבה זו אין למעט מקרבן טומאת מקדש. אבל לפי"ז תיקשה הא דתני בתוספתא הנוגע בלובן ואודם שלו כאחת אינו חייב על טומאת מקדש וקדשיו. אמנם נראה דע"כ מפרש הרמב"ם דהמיעוט בזה מטעם חסרון ידיעה באיזה אב הוא נטמא, אם בשל איש, אם בשל אשה. ואעפ"י דלא בעי הרמב"ם ידיעה באיזה אב הוא נטמא, אמנם זה דוקא בראשונה, אבל בסוף בעינן ידיעה זו מאיזה אב כמו"ש הרמב"ם בפרי"א משגגות ה"ב, והכא הרי חסר ידיעה זו. אמנם כל זה בשנגעו אחרים בהאי זיבה, משא"כ בשנגע בו הוא בעצמו, דאז בא בזה מטעם נגיעה כנוגע בשארי אבות הטומאות. ובזה ליתא ע"כ המיעוט דזכר ודאי נקבה ודאית, כיון דרק לענין ראי' נאמרה ולא לענין טומאת מגע, והרי הוא בזה כנוגע בטומאה אחרת ובזה שאני הוא מאחר והיינו ההבדל שבין נגיעה בהלובן והאודם כאחר באחרים לבין נגיעה בלובן ואודם כאחד בהוא עצמו שנגע, נראה דהנה באחרים שנגעו בזה האופן אף על פי שיש טומאה בממנפ"ש, אבל ע"כ שתי

נגיעות יש כאן, ויש ספק לכל נגיעה ונגיעה בפני עצמה, והיינו דלכל נגיעה כגון אם נגע בידו אחת בלובן ובידו השני' באודם אנו דנין לכל נגיעה שאינו יודע שהוא ודאי טומאה, וזהו דעל נגיעה דלובן יש להם ספק שמא אשה היא וטהור, ועל נגיעה דאודם יש להסתפק שמא זכר הוא, עי' בכס"מ בפ"א מאבוה"ט. ואעפ"י שע"כ יש בזה טומאה, אבל אין דנין בזה כח הממנפ"ש כיון דבעינן ידיעה ברורה אף בידיעת החטא במה חטא אם בחטא טומאה דאיש או בחטא מטומאת אשה, ולא מהני הכא גם ממנפ"ש, אעפ"י דבזה ליכא הקפידא דודאי, ורק אשר חטא בה כתיב דבעינן שידע איזה חטא, ולא הקפידה תורה על הודאי דוקא, אבל באופן הממנפ"ש בזה אשר יש ספק על כל נגיעה ונגיעה חשבינן לכל נגיעה לספק, וממילא חסר בזה הידיעה, ולא קרינן בזה אשר חטא בה. אמנם באופן שהטו"א בעצמו נוגע באודם ולובן שלו כאחד, קרינן בזה ידיעת החטא דע"כ לא בעינן ידיעה שהיא יותר מהידיעה את עצמותו. דכיון דהידיעת החטא תלוי בידיעת את עצמותו מה הוא זכר או נקבה וע"כ אין לומר דידיעת החטא בעינן יותר מהא דידיעת עצמותו, ושפיר קרינן בזה אשר חטא בה, והיינו ידיעת החטא שיודע לעצמותו במה שהוא חמא, איברא דאין זה בנדר ודאי, אבל כיון דלא בעינן בזה תורת ודאי אלא ידיעת החטא, הוי הכא ידיעת החטא בזה שיודע את עצמותו. וסגי בידיעה כזו מפני שעצמותו הוי עצם הידיעה כמו שהוכחנו מהירושלמי דשבועות.

יב **והנה** יוצא מזה דבמקום שאמרה תורה ודאי לא מהני נם ממנפ"ש, וכמו כן במקום דבעינן ידיעה לא מהני נ"כ ממנפ"ש, והיינו דכיון דהממנפ"ש נעשה משני דברים ובכל אחד יש ספק ורק בצירוף נעשה ודאי מכח ממנפ"ש נם זה לא מהני להיות בנדר ידיעת. והנה הכא בערכין בספק איש וספק אשה דבהממנפ"ש יש לחייבו בעדך אשה דהיינו תפסת מועט תפסת, אבל שאני הכא משום דאמרה תורה ודאי, וגם ממנ"פ כזה לא הוי בנדר ודאי, והכא אעפ"י שהידיעה על עצמותו, והרי ממנפ"ש ג"כ איכא. אמנם אפילו בממנפ"ש כזה אין לחייבו אף בערך אשה מטעם דבעינן ודאי, והרי"ז דומה להא דראו לובן ואודם כאחד דלא מהני ממנפ"ש וכמש"נ.

יג עוד מוכח דבמקום דהקפידה תורה על ודאי דאז אפילו רובא לא נחשב לדין ודאי, וכמו שכתב השיט"מ ב"מ ו' בהא דקפץ אחד מן המנוין לתוכן כולן פטורין דהקשו התוס' דליבטל האי דקפץ ברובא, ותירץ בזה"ל כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממנפ"ש פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכתיב אח"ר להטות, ונהפך האיסור להיות כהיתר, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי

עכ"ל. וכיון דחזינן דאפילו דובא לא מהני להיות בשם ודאי, א"כ פשיטא דספק לא נקרא בשם ודאי אעפ"י שיש לו איזה הכרעה לאיסור או להיתר, מטעם דכיון דבעינן ודאי, וזה לא הוי בתורת ודאי.

יד **איברא** דיש להעיר על עצם הסברא מהא דאיתא בכתובות ט"ו דמוכיח שם דאמרינן קבוע אף להקל, מהא דתניא תשעה שרצים וצפרדע אחת ביניהם ברה"ר טהור, וברה"י טמא, וע"כ דאמרינן קבוע אף להקל, ולפי דברי השיט"מ אכתי יש לומר דלא דנין בזה דין קבוע, רק משו"ה טהור כיון דלא הוי טמא ודאי, דהרי מבואר דברה"ר הקפידה תורה דוקא על ודאי טומאה וזה לא הוי בתורת ודאי אעפ"י דאיכא רובא.

טו גרסינן בסוטה כ"ט אמר רב גידל אמר רב דבר שיש בו דעת לישאל ואין בו דעת לישאל מהאי קרא נפקא כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, ודאי טמא הוא דלא יאכל הא ספק טמא וספק טהור יאכל, אימא סיפא והבשר כל טהור יאכל בשר, ודאי טהור הוא דיאכל בשר הא ספק טמא וספק טהור לא יאכל, אלא ש"מ כאן שיש בו דעת לישאל באן שאין בו דעת לישאל, ואיצטרך דרגא"ר ואיצטרך למיגמר מסוטה, דאי מדרב הוי אמינא בין ברה"ר ובין בדה"י איצטדך למיגמר מסוטה, ואי מסוטה הו"א עד דאיכא דעת נוגע ומגיע צדיכה יעוי"ש. ויש להבין בזה מניין לו לרגא"ר לחדש דין בין דשיבד"ל לאבד"ל, ואי משום סתידת הפסוקים הא שפיר נוכל לתרץ שלא יעשה הפסוקים זה על זה, דאיכא למימר דחד קרא בא להורות דין של רה"ר דספיקו טהור, וחד קרא בא להורות דין דרה"י דספיקו טמא. וע"כ צריך לומר דכל עיקר דין ודאי על דה"י נאמרה דלא הוי טהור אלא כשהוא ודאי טהור, אבל בדין רה"ר דספיקו טהור לא בעינן תורת ודאי אלא גם רובא מהני. וביותר לפי שיטת הראב"ד דכתב בפרט"ז מהל' אבה"מ דהא דקיי"ל ספק טומאה ברה"י טמא וברה"ר טהור, הטעם ברה"י הוי דשיבד"ל, וברה"ר הוי דשאבד"ל. ומקור הדברים בתוספתא דטהרות, והובא ג"כ בתוס' סוטה כ"ח ד"ה מכאן אמרו וכו' יעוי"ש, ולפי"ז יש להקשות למה לן ההלכתא מסוטה דהרי הא דמבואר בג"מ דאי מדררגאמ"ר הוה אמינא בין ברה"ר ובין בדה"י, ובשביל זה ילפינן מסוטה דאיכא חילוק בין דה"ר לבין רה"י. לפי דברי הראב"ד אליבא דהתוספתא ליתא לסברא זו, דהרי כיון דיליף רגאמ"ר דיש חילוק בין דשיבד"ל לאבד"ל א"כ ממילא ידענו דאיכא חילוק בין רה"ר לרה"י כיון דבזה הוה יש בו דעת לישאל ובזה הוי אבד"ל, וא"כ תקשה למ"ל ההלכתא מסוטה. וע"כ צריך לומר דבעינן הלכתא מסוטה לומר דדוקא ברה"י בעינן ודאי טהור וספק טמא, אבל ברה"ר לא בעינן ודאי טהור, שהוא בתורת ודאי למעט רובא אלא אם איכא רוב לטומאה מטמאינן.

טז **לפי** מה שכ' רבים בשיטת הרמב"ם דסבר ספר"א מה"ת לקולא, ומדרבנן לחומרא כי זהו דוקא באיסור כרת ולא באיסור לאו, לפי"ז יש לתדץ סתירת הפסוקים דשפיר איכא לומר דקרא דכתיב והבשר כל טהור יאכל בשר דמשמע טהור ודאי ולא ספק טמא, דהיינו טומאת הגוף שבכרת בזה אמרינן ספיקו להחמיר, משא"כ אידך קרא דמיירי בטומאת בשר בזה אמרינן ספיקו להקל ומצינו בגמרא דמחלק בכהאי גוונא ביבמות דף קי"ד ראיתא שם שבת דאיסור סקילה וכו'. וכן ביבמות פ"ב רבה אמר רישא איסור לאו סיפא איסור כרת, וכן מבואר ברשב"ם ב"ב קל"ה דאיתא שם בשבויה הקילו יעוי"ש. ובתה"ד סי' ר"נ יעוי"ש. אמנם זה ליתא דהבא ע"כ הפירוש בסוגיא דבעינן דין ודאי דוקא, ובזה הקפיד הכתוב על טהור ודאי, ובזה הקפיד על טמא ודאי. ולפי"ז אין זה ענין להא דהרמב"ם בדין ספד"א אם להקל אם להחמיר, דהרי אין לומר דכוונת הכתוב דדוקא טמא ודאי בעינן, דמשמע ספק טמא יאכל היינו בשביל ספד"א לקולא, דליתא דהרי א"כ אכתי טהור ודאי לא הוי דהרי ספק עכ"פ איכא, וכמו כן לאידך גיסא בהא דטמא ודאי אין לומר מטעם ספק דהרי חזינן דהקפידה תורה בזה על ודאי ול"מ בזה ספיקות. דלפי המובן בפשט הסוגיא משמע דכוונת הפסוקים בזה דבאו להורות לנו דיני ודאי וספק דינו כודאי, בזה הוי כודאי להקל, ובזה הוה כודאי להחמיר, וכמו בסוטה שמצינו דעשה הכתוב ספק כודאי, וא"כ אין זה ענין להא דהרמב"ם ולכל הני סוגיות שכתבתי.

יז איתא **בירושלמי** פרי"א דיבמות ה"ז בהא דספק בן תשעה לראשון וספק בן ז' לאחרון דפטור על מכתן וקללתן, ובהכה שניהם כאחת או קילל שניהן כאחת רבנן מחייבי ור' יהודה פוטר (אע"פ דאיכא ממנפ"ש לחיוב) ומסיק שם אמר ר' יוסה מודה ר' יהודה בשאר בל הספיקות שהוא חייב, ברם הבא קריי דרש דבי יהודה אביו ודאי לא הספק אמו ודאי ולא הספק יעוי"ש, הרי מבואר להדברים דלעיל דכל היכא דממעטין ספק דאז נם בתורת ממנפ"ש לא מהני, וגם זה איתא בדין ספק אע"פ שע"כ עשה איסור, ומעכשיו יש לדון דרובא בודאי לא מהני דרובא לא עדיף מהא דממה נפשך דלעיל, ומזה ראיה נכונה לדברי המהרי"ט שכתב לענין ממזר דכיון דספק ממזר התירה התורה. דאף על גב דאיכא איסור בממנפ"ש נ"כ מותר. וברובא לאיסור כתב הר"ן להדיא סופד"ק דקדושין, דבממזר מותר כיון שספק מותר, יעוי"ש. ובזה מיושב הא דהקשה הנו"ב חאה"ע על הרמב"ם דכתב בפרט"ז מאי"ב דפצ"ד מותר בספיקות והקשה דכיון דאסור בודאות א"כ היאך מותר בספיקות כיון דאיכא ממנפ"ש לאיסור, ובמה שכתבתי אתי שפיר דכיון דהתורה התירה ספק ממזר מטעם דבעינן ממזר ודאי, וכמו כן בעינן ג"כ קהל ודאי ולא ספק, להכי מותר גם באיכא ממנפ"ש איסור דהיינו תרתי דסתרי. ויש להעיר לפי"ז בהא דכתב

הרשב"א בתשובה סי' כ"ז והובא בט"ז אה"ע סי' ד' אות ט' דהא דאיתא בנזיר ובתו"כ פ' אמור מה אמו בידוע אף אביו בידוע, חזקה מניין ת"ל ולאביו, דקשה למה לי קרא הא בלא"ה שפיר מטמא לאביו מכח ממנפ"ש אם הוא אביו שפיר מטמא הוא לו, ואם אינו אביו א"כ ממזר הוא ולא הוי כהן, ותירץ דהוי אמינא דליתא בזה מצוה דליטמאות. כיון דאינו דומה לאמו שכן ודאי, ואתא קרא להשמעינן דגם בזה איכא מצוה עכת"ד וקשה מדוע לא משני הרשב"א דבא להורות לנו דמטמא לאביו אע"פ שלא הוי אביו בודאי, דהיינו דלא בעינן הכא ודאי, ואי משום המטנפ"ש דב' שאני הכא דהרי אם באמת בעינן ודאי אז לא מהני גם ממנפ"ש כמו"ש לעיל. וביותר יש לתמוה לפי מה שמבואר דסתם תו"כ אזיל אליבא דד' יהודה ואיהו סובר בירושלמי שם דבמקום דבעינן ודאי לא מהני גם טמנפ"ש, וא"כ מאי הקשה הדשב"א. ונראה דהנה יש להבין מה זה שאמר שם התו"ב אביו בידוע דהרי איך משכחת אביו בידוע, דהרי ע"כ יותר מרוב לא הוי בזה במו שמבואר בחולין י"א דמסיק שם דאין אפטרופוס לעריות יעוי"ש, וע"כ צ"ל דכיון דלא משכחת אביו באופן אחר שיהי' ודאי גמור, וכיון דלא אפשר להיות אביו בודאי, להכי הוי גם דובא בתורת ודאי. וזהו שאמר התו"כ אביו בידוע היינו נ"ב דידוע מטעם רובא, והא דקרי התו"ב זה לידוע הוא בשביל דמיירי באופן דליתא שום ריעותא לפנינו כגון דמבירים אותו משעת לידתו שהוא נולד מאשה זו שהיא אמו המוחזקת לאשה לאביו, וכיון דליכא ריעותא קרינן לזה בידוע. וחקר התו"כ חזקה מניין כגון שזינתה אמו, ובאנו להתיר מבח חזקה דאשה מזנה מתהפכת שלא תתעבר, ועוד אופן חזקה דליכא עדים המכירים אותו משעת לידה שזהו הנולד להאיש והאשה האלו, ורק מוחזקים לפנינו שהוא להם בתורת כן. כאופן המבואר בירושלמי קדושין פר"ד ה"י יעוי"ש, ואמר ביון דכתיב ולאביו מרבה גם בן בתורת חזקה נרידא, וכיון שחזינן דע"ב ליתא הבא לדין ודאי. וא"כ אין לומד הבא דהוי גזירה"כ דבעינן ודאי, ועל זה שואל הרשב"א דלמה לי קרא להתיר בן כזה לטומאה, הלא יכול לטמאות בתורת ממנפ"ש, ובזה מהני ממנפ"ש כיון דליתא הכא לדין ודאי.

יח **אבל** עדיין תקשה על הרשב"א מהירושלמי יבמות שם דמבואר להדיא דגם באביו בעינן ודאי לד' יהודה ולא מהני גם ממנפ"ש, ודוחק לומר דבא לתרץ אליבא דרבנן, כיון דסתם ספרא ר' יהודה, וסברת ר' יהודה ורבנן דהתם בזה פלוני דרבנן סברי דלא דרשינן באביו ודאי למעט ספק כיון דלא משבחת אצלו ודאי, וד' יהודה דריש נם בזה דבעינן ודאי היינו בלא ריעותא כמו"ש לעיל, וא"כ תמוה דברי הרשב"א שמתרץ אליבא דרבנן, הא דהתו"כ דהוי אליבא דר"י. וגם יש להוכיח דע"כ התו"כ סובר להדיא כשיטת ר'

יהודה דהירושלמי, דאיתא בתו"כ פ' אמור לה יטמא על הודאי ולא על הספק, יעוי"ש, ולכאורה תמוה אם אמרינן ספד"א מה"ת לחומרא, למ"ל קרא למעט ספק, וכבר עמד בזה המהרי"ט היו"ד סי' א', יעוי"ש, אמנם לשיטת ר' יהודה דהירושלמי אתי שפיר דאתי הקרא למעט באופן דאיכא גם ממנפ"ש כגון דהוי המת ספק אחותו כגון שזינתה אמו, והוא נולד אחריה. ואם באמת זינתה אמו, והמת לא הוית אחותו דאז הוא מותר לטמא עצמו לה בתורת ממנפ"ש דאם באמת לא זינתה אמו והמת היא אחותו שפיר מטמא לה מן הדין, ואם אינה אחותו א"כ הרי זינתה אמו, והרי הוא חלל, ומותר לטמאות, אמנם עכשיו שגילתה תורה למעט ספק דאז גם בתודת ממנפ"ש אינו מטמא לה, הרי חזינן דסבר התו"כ דאף במקום דלא יצוייר לעולם ודאי גמור כגון הא דהתו"כ דמיירי באחותו מאביו, דע"כ יותר מרובא לא הוי לעולם, ומ"מ דרשינן בזה דין ודאי למעט ספק היינו אז בממנפ"ש, וא"כ יוגדל התמיה על הרשב"א דלא כתב דכיון דהספרא סבר דבעינן נס באביו ודאי, להבי לא מהני בם ממנפ"ש. והנה יש להעיד לפי"ז גם על הרמב"ם בהא דפצ"ד וקושיות הנו"ב חוזר וניעור, דלפי מה שכתבתי דבמקום דלא יצוייר ודאי גמור פליגי ד"י ורבנן, ורבנן סברי דאמרינן בזה ממנפ"ש וחייב, כמבואר נם בפיה"מ ביבמות שם, וא"ב לפי"ז בפצ"ד דנ"ב לא יצויר ודאי גמור בלתי רובא נרידא כהא דאביו. דהרי כל אדם עומד בספק ממזר, ורק ע"י הרובא כשרים הם, נמצא דבל עיקרו של קהל לא הוי בגדר ודאי, וא"ב יש לומר בזה ממנפ"ש, ושפיר הקשה הנו"ב.

יט ומה **שנראה** לי בזה בך הוא, דחילוק יש בין בירור שע"י ממנפ"ש שעל ידו מברר שני בירורין, דהיינו דמלבד מה שמברר שע"ב עשה איסור, הנה עוד מברר נ"ב על עצם הדבר דהיינו שם האיסור שעשה, דהיינו בירור העצם. ועוד יש בירור שע"י ממנפ"ש אינו מברר בירור עצם הדבר, רק מברר שעשה איסור. אבל אינו ידוע לנו עדיין שם האיסור ובחילוק זה יבואר הבל לנכון כאשר יבואר בס"ד. וזה הוא הדבר דשם בספק ב"ט לראשון וספק ב"ז לאחרון בהכה שניהן, הרי נתברר שם שתי בירורין. א) דנתברר אשר בודאי עשה איסור. ב) דידענו שם האיסור דהרי ידענו שבודאי הכה אביו. באופן זה סברי רבנן דהוי בירור מעליא, משא"כ בהא דפצ"ר בשתוקית דאעפ"י דאיכא עכ"פ ודאי איסור דהיינו או איסור של ממזרת, או איסור של פצ"ד דהיינו איסור לבא בקהל. וא"כ איכא בירור דעשה איסור. אבל עדיין ליכא בירור איזה איסור עשה דהיינו דאיכא ספק על איזה איסור עבר אם על איסור ממזר, אם על איסור קהל, בזה שפיר גם רבנן מצי סברי כר' יהודה דממנפ"ש כזה אין בכחו לחייבו, כיון דהתורה התירה ספק, וגם זה מכלל ספק לא יצא עדיין, ולפי"ז שפיר נוכל לומר דגם רבנן סברי דבמקום דבעינן ודאי

לא מהני ג"כ בירור שעל ידי ממנפ"ש, והא דמהני בירור דע"י ממנפ"ש בהא דאביו, התם שאני משום דהוי התם בירור גמור בתורת ודאי ממש, כיון דנתברר נ"כ שם האיסור, על מה עבד.

ב **ויש** להביא ראיה מפורשת לזה מהא דאיתא בגמ' בכורות נ"ח אמר רבא לדברי ב"ע נולדו לו המשח באב, וחמשה באלול, וחמשה בתשרי כונסן לדיר להתעשר וכו' והשאר פטורין ממגפ"ש וכו', והנה האי דינא דמתעשרין בצירוף מבואר שם ברש"י דמשום דעשרה בודאי מחויבים ממנפ"ש, יעוי"ש. וקשה הא מבואר להדיא בדינא דקפץ אחד מן המנוים לתוכן דכולן פטורים. ולא מהני נ"כ סברא דממנפ"ש כמבואר ב"מ ו' וכמו"ש לעיל בשם השיט"מ, יעוי"ש. אמנם בהחילוקא שכתבתי יובן היטב, דהנה שם בב"מ בקפץ אחד מן המנוין, דהוי ספק בעצם העשירי אם הוא עשירי, והתורה אמרה עשירי ודאי, וגם עכשיו לא הוי ודאי עשירי, משא"כ בהא דבכורות דכיון דע"כ איכא שם עשרה מחויבים, והוי עשירי ודאי, להכי שפיר מתעשרין ע"י דממנפ"ש, וזה דומה לפלוגתא דר"י ורבנן דיבמות שם, וסבר רבא כרבנן, וקם שפיר פסקו של הרמב"ם בפסקיו. ויובן לפי"ז שיטת רש"י בזבחים ע"ה דאיתא שם בפיגול ונותר שבללן זה בזה וכו', דכתב רש"י דלא שייך בזה מלקות, דהרי אפילו אם התרו בו על שני האיסורים בבת אחת נ"כ לא מהני, ואעפ"י שע"כ ממגפ"ש עשה איסור, ועי' בתוס' שם, ובמה שכתבתי אתי שפיר, דכיון דקיי"ל דהתראת ספק לא הוי התראה, וא"כ ממעטין ספק מהתראה ובעינן ודאי רוקא, והכא לא הוי ודאי דהרי גם על ידי הממנפ"ש עדיין לא יבורר בלתי שעשה בודאי איסור אבל עדיין אינו מבורר איזה איסור עבר, ולא ידע שם האיסור ולהכי לא הוי התראה. ויש לתמוה בדברי הרשב"א בתשובה שם דהרי מדחזינן בהא "דאביו" שם בירושלמי דיבמות ראיכא גם בירור על עצם האיסור דהכה אביו, ומ"מ סבר ר"י דלא הוי בירור מעליא, וא"כ כ"ש התם בהא דהקשה הרשב"א דיטמא ממגפ"ש, דהתם לא הוי בירור העצם, דהרי לא יבורר שם על דבר אחד או דהוי חלל, או דהוי כהן, וא"כ בודאי דליתא שם דין ודאי, וא"כ קשה מדוע לא כתב הרשב"א דאם בעינן ודאי אביו לא מהני ממגפ"ש, דזה לא נחשב לודאי. ונראה דכוונת הרשב"א כך הוא דהקשה דוקא לשיטת ד' יהודה דכיון דחזינן דהתם ביבמות שסבר דגם בירור שע"י הממנפ"ש נ"כ לא מהני אעפ"י שאיכא התם בירוד מעליא נם מצד העצם, וע"כ סברת ר' יהודה דסבר דכיון דכתיב "אביו" משמעו ודאי. באופן שיודע בהכרה אמתית מי הוא אביו, ואם חסד לו ההכרח הזאת, אז ליתא לאיסורים המוטלים על הבן לאביו להתחייב עבורם, לפי"ז גם בהא דכהן בעינן גם כן שיהיה ודאי כהן, ואם הוא ספק כהן נ"ב הספק הזה מותר מן הדין לר'

יהודה, ושפיר הקשה הרשב"א דאם אינו ודאי אביו, א"כ לא הוי ודאי כהן, ומותר הספק איסור הזה לגמרי, והוכרח לתרץ דהתורה באח להורות דמחויב הבן לטמא את עצמו לאביו מצד חיוב המצוה. עיין במילואים בדבר הממנפ"ש בביאור סוגיא דשבת קל"ה.

כא **גרסינן** בירושלמי פר"א דחגיגה ח"א טומטום פטור מן הראיי', בטומטום שנקרע ונמצא זכר בשארי הימים חזקיה אמר יראה יראה את שהוא חייב בא' חייב בשני, את שאינו חייב בראשון אינו חייב בשני, אמר ר"י כל ז' תשלומין לראשון, אמר ד' אילא מפסח השני לטר ר"י מה דר"י אמר תמן פסח שני תשלומין לראשון כן הוא אמר הכא כל ז' תשלומין לראשון, רבי הושעיה אמר כל ז' חובה מה נפיק מן ביניהון נר שנתנייר בשאר הימים וכו', אף בטמא כן וכו', אמר ד' יוסה תמן ראוי הוא קריעה היא שנדמה, בדם הכא הטמא עצמו אינו ראוי עכ"ל, חרי מבואר דחזקיה דיליף מן יראה יראה וממעט טומטום ביום ראשון אעפ"י שנקרע בשארי הימים ולא אמרינן בזה איגלאי מלתא למפרע דבר חיובא היה משעה הראשונה, וע"כ צריך לומר דכיון דלעצמו לפי מה שהיה אצלו ספק והוא בר פטור לפי ידיעתו גם באופן זה נקרא אינו ראוי. ואף לד' יוחנן דפליג התם וסובר דטומטום שנקרע ונמצא זכר לא הוי כטמא מטעם הבירור, הרי לא אמר שם כן אלא לענין דמהני תשלומין, אבל לענין אם הקריב הטומטום קרבן קודם שנקרע משמע דנם ר"י מורה דהקרבן בפסול נקרב.

כב **ובזה** יש ליישב הא דהקשה הטורי אבן בחגיגה ד' בהא דפריך הגמ' איצטרך קרא למעוטי ספיקא, והקשה הא איבא נ"מ דאם עבר והביא קרבן דאיי' בעודו טומטום ובתוך ימי החג נקרע ונמצא זכר, דאי לאו קרא הו"א שיצא ידי קרבן ראיה במה שהביא בעודו טומטום דהרי אגלי מלתא למפרע שזכר היה ובד חיוב דאי' הוא ושפיר הקריב קרבנו ויצא י"ח במה שהביא בעודו טומטום, ומשו"ה ממעטו קרא להטומטום למימרא דבעודו ספק פטור הוא לגמרי ואינו בר חיוב בראי', יעוי"ש, ולפי מה שמבואר בירושלמי דגם בשביל ספק גרידא ג"כ לא מהני להיות נקרא בר חיובא כשנקרע ונמצא זכר ולא אמרינן דנעשה למפרע בר חיובא, ובטח הקרבן שהקריב בעודו ספק הוי בפסול, ולפלא שלא זבר הטו"א את הירושלמי ולא הביאו, ואין לומר דהש"ס דילן לא סוברת כהירושלמי והוא מדחזינן דהירושלמי סובר רבהיה טמא ביום ראשון ואח"כ נטהר לא פליגי וכו"ע סברי דאין לו תשלומין, ורק בטומטום שנקרע ונמצא זכר פלוני, ובש"ס דילן חזינן דפליגי בהיה טמא ביום ראשון כמבואר בחגיגה ט', יעוי"ש, משמע מזה דאילו בטומטום שנקרע ונמצא זכר כו"ע סברי דמהני תשלומין כיון דהיה ראוי באמת, דזה ודאי ליתא דהרי לעיל שם חגיגה ד' מבואר דאפילו בטומטום שביציו מבחוץ וניכר לכל שטומטום

הזה זכר הוא נ"כ לא הוי בר חיובא בראי' הוא כמבואר שם. נמצא לפי זה דטומטום שנקרע בתוך החג דינו ג"כ כטמא ונטהר בתוך החג, וע"כ הא דנקט הגמ' שם הנפק"מ בין ר' יוחנן ור' הושעי' בטמא ונטהר בתוך החג, ולא אמר נפק"מ לענין טומטום שנקרע וכו', זהו לאו דיוקא דע"כ עוד נפק"מ איכא ונקט חדא, ועכ"פ יש להוכיח מהירושלמי דטומטום כל זמן שלא נקרע כל מעשיו שעושה הרי הוא כמו שאינו ולא אמרינן בזה אינלאי מלתא למפרע.

כג והנה יוצא מזה נפק"מ לדינא בטומטום שכתב תפילין, דודאי אינו בד קשירה בעורו טומטום, ואח"כ נקרע ונמצא זכר דלא מהני הבירור בלמפרע, והנה בשערי תשובה באו"ח כתב לדבר פשוט דהתפילין כשרות, אבל לפי מה שביארנו אין מקום לזה להכשיר, **וכמוש"נ**.

נשים ועבדים, פירש"י ומשלמין לאחר זמן כשנתגרשה האשה או נשתחרר העבד, ובתוס' פירשו א"נ דמיירי כגון שנתנו להם ע"מ שאין לרב או לבעל רשות בהם ואפילו אין להם כותבין עליהם מיד כדתניא בתוספתא נשים ועבדים נודרים ונידדים אם יש להם בזמן הזה נובין מהם ואם לאו כותבין וגובין לאחר זמן עכ"ל. והנה מבואר דעבדים ישנם בדין ערכין להיות גם נערך, וכן כתב הרמב"ם בפר"א מערכין ח"ז וז"ל העבר נערך ועורך כשאר ישראל ואם יפדה והיה לו יתן ערך שנדר. יעוי"ש, וקשה לי טובא מהא דכתב הרמב"ם בפר"ב מנזירות הי"ח וז"ל נדר העבד שאר נדרים שיש בהן עינוי נפש או שמעכבין את המלאכה או שהעריך אין רבו צריך לכופו מפני שאין נפשו קנייי' לו ולא יחול עליו נדר, יעוי"ש, הרי כתב גם שאינו בערכין, ולכאורה יש להבין מדוע ליתא בערוכין הרי אין כאן ביטול מלאכה, וע"כ צריך לומר הטעם דכיון דכתיב בערך נפשות, וזה אין הנפש של עצמו אלא הוא של האדון, וכמו כן כתב הרמב"ם בפר"ב משבועות ה"ו דעבד אינו בשבועה משום שנאמר לאסור איסר על נפשו, מי שנפשו ברשותו יצא עבד שהוא ברשות אחרים, והתוסיו"ט בפר"ט דנזיר ביאר הטעם דשאני שבועה מנדרים משום דשבועה הוי איסור גברא דהיינו דאוסר נפשו מן חפצא, ועבד אין לו רשות לעצמו, אבל לפי"ז היאך יפרש הרמב"ם המשנה דתנן עבדים וקאי גם על ערוכין, וגם הרמב"ם בעצמו מביא המשנה לדינא בערוכין, וא"כ דברי הרמב"ם סותרין, והנה אפשר לומר דכוונת הרמב"ם באופן שאומר העבד שיאמר ערכי עלי אחד שיצא חפשי דמחויב לקיים מטעם נדר כמו שכתב הרמב"ם בפר"ו מעדוכין הל"א, ובאופן זה אין אנו מוכרחין לא לפירש"י ולא לפירוש התוס', והיינו כי עיקר הנדר על להבא, אבל אינו במשמעות

המשנה דנקט סתמא, וגם אינו במשמע בלשון הרמב"ם, ולפלא שלא העידו בזה הנו"כ שעל הרמב"ם, וצ"ע.

תוספות ד"ה נשים ועבדים משלמין לאחר זמן כשנגרשה האשה או נשתחרר העבד, כן פ"ה א"נ כגון שנתנו להם ע"מ שאין לרב או לבעל רשות בהם, עכ"ל, ולכאורה אפילו כשנתנו לאשה סתם יש לעיין דיכולה למכור בטובה"נ כמו שאמר הש"ס ב"ק פ"ט, ובספר עו"ש נחית לזה, וכתב משום דרב שלמן סבר שם בב"ק דטובה"נ לבעל משום רווח ביתא, עכ"ד. אמנם נראה בעיקרו של דבר דלא שייך כל עיקר למכרו בטובה"נ, והיינו כי ע"י מכירה זו תפסיד הרבה ואין בידנו להפסידה הרבה בשביל הנדר, וזה מבואר להדיא בדברי התוס' ב"ק פ"ט ד"ה כשם שכתבו משום דלגבי אחרים אין יכולה להפסיד כשמוכרת להן בטובה"נ של כתובה, יעוי"ש, וע"כ הכוונה שאין סברא דבשביל שחבלה באחד יהיה דינה להפסיד כתובתה או נכסי מלוג, וע"כ הכוונה שתמכור באופן כשתהיה נוטלת הכתובה תשלם, איברא דלפי"ז תמוה מה מהני המכירה של טובה"ג אם לא יקבל המעות דק אח"כ, ולמכור לאחדים את הטובה"ג ולקבל דמים אין אנו רשאים וכי למה תפסיד דמים מרובים כאלה. וכבר הקשה בזה חד מקמאי מהר"י כהן צדק הובא בשיט"מ, ואפשר שהכוונה בכדי שלא תוכל להבריח אח"כ מלשלם, אבל בין כך ובין כך הדבר ברור שאין מפסידין לה בשביל נדרה, וא"כ שפיר כתבו התוס' שנתנו לה בע"מ שאין לבעלה רשות בהם.

והנה הקשה בעו"ש דהמכירה של טובה"ג שייך לדין בדירה, וכמו כן בהא דכתב נכסיו לבנו ומכר הבן בחיי האב דס"ל לר"י דלא קנה לוקח וכו' כמבואר כ"ק פ"ח, והלא כיון דמת הבן בחיי האב לא קנה לוקח הוה כמוכר בתנאי אם ימות האב קודם ולא קנה כלל דאין ברירה כמו"ש התוס' בגיטין כ"ה ד"ה ולכי מיית וכו' דכל תנאי שאין בידו לקיים תליא בברירה ור"י ל"ל בדירה, יעוי"ש. ונראה דלא שייך הכא לדון בדבר בדירה, והוא דדוקא אם בעינן החלות בלמפרע אז בעינן לדין ברירה, אבל כשאין אנו מוכרחין בלמפרע אין זה ענין לברירה, ואין זה ענין להא דגט שכ"מ דהתם בעינן החלות הגט מחיים שהוא למפרע.

תוספות ד"ה לאתויי וכו', וי"ל דהכא בטרפה איירי, וא"ת ההורגו יתחייב הואיל ואיתרבי בנפשות אלמא איקרי נפש, והנה מבואר בדברי התוס' שיש מקום לחייב את הרוצח שהרג את הטרפה, והנה לפי"ז תצא הדין שגם אם הרוצח הוא טרפה חייב מיתה, אבל קשה דלפי"ז לא יקויים כאשר זמם. דהעדים באו לחייב מיתה לגברא קטילא שהוא נחשב כמת, והיאך לדון העדים במיתה שהם בריאים, והרי חסר כאן כאשר זמם, ואפילו

אם אמרינן דהתודה חייבה לרוצח שהוא טרפה בעונשין, אבל עכ"פ אין כאן עדים מטעם חסרון הזמה, ואפשר דכוונת התוס' לחייב על הטרפה, וכמו כן טרפה שהרג, היינו במקום דלא בעינן עדים, והיינו בפני בי"ד כהא דסנהדרין , ע"ח, ולפי האמת בהורג את הטרפה אפילו בפני בי"ד פטור, מטעם דלא נחשב לנפש לענין זה, ויש לחקור אם דינו כחייבי מיתות שוגגין לענין קילבד"מ. עיין רש"י ותוס' ב"ק ל"ה לענין מקלקל בחבורה.

הנה לדעתי נראה דזה תליא בטעם שהורג טרפה פטור ממיתה, משום דיש לדון בזה שתים. א) דלא חייבה תורה מיתה על הריגת טרפה מפני שהוא כגברא קטילא, ולא חייבה תורה עליו חיוב מיתה. ב) דאין כאן עדים כשרים להעיד על ההריגה מפני דהוו הני עדים עדות שאאי"ל, ונפק"מ בין הטעמים לענין קילבד"מ, דאם הוא מטעם דלא חייבה תורה על הריגה דטרפה, מטעם דלא נחשב דמו להתחייב עליו, א"כ אין סברא לדון בזה תורת קילדב"מ, מטעם שאין כאן חיוב כלל, אבל אם אמרינן דעיקר הפטור חסרון עדים, א"כ יש מקום לומר דהוי זה כחייבי מיתות שוגגין, דהחסרון נם כן מטעם חסרון עדים, וגם זה נכלל בפטור משום תנדב"ח.

א גרסינן בסנהדרין ע"ח אמר רבא ההורג את הטרפה פטור וטרפה שהרג בפני בי"ד חייב שלא בפני בי"ד פטור בפני בי"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך שלא בפני בי"ד פטור דהוה לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכל עשאאי"ל לא שמה עדות וכו' ואמר רבא עדים שהעידו בטרפה והוזמו אין סנהדרין עדי טרפה שהוזמו נהרגין רב אשי אמר אפילו עדי טרפה שהוזמו אינן נהרגין לפי שאינן בזוממי זוממין וכו', והנה בטעמו של רבא פירש"י כיון דעדים זוממין חידוש הוא אע"ג דהוי עדות שאאי"ל מקטלי, ודברי רש"י צריכין ביאור דמאי מהני הא דחידוש הוא הלא עכ"פ דין התורה דלא מהימני עדים רק באופן שהם בהזמה, והכא כיון שאינם בתורת הזמה היאך מתכשרו להיות עדים, וגם לקיים בהו משפט הזמה.

ב **ונראה** דהנה יש לעיין היאך הדין בשבאו עדי טרפה להזים את העדי טרפה שהעידו אם זה נחשב להזמה מעליא, ומקום הספק אם אמרינן דזה נחשב להזמה מעליא כיון דבאו לענוש לאותן האנשים הדומים להם בחיותן, או"ד דבעינן שיהיו המזימין בני הזמה לכל העולם, ונראה דבזה פליגי דבא ורב אשי, דרבא סבר דהמזימין הבאים להזים עדי טרפה הוי הזמה מעליא אם גם טרפה, וכמו כן אם מזימין עליהם נם כן הוי הזמה מעליא ע"י עדי טרפה, ולא איכפת לן מה שאינם בהזמה ע"י אנשים בריאים, כמו שלא איכפת לן שאינם בהזמה מקרובים או פסולים, וישנם גם בזוממי זוממין על ידי עדי טריפה ג"כ, ורב אשי סבר דאין לדונם להעדים בעונש הזמה בזה שרצו לחייבים להעדים

טרפה מיתה, יען שכיון שבני קטלא נינהו בלא"ה, ולכן כמו שאין חיוב מיתה על אנשים בריאים מטעם דאין לחייבם מיתה על רצונם למקטל אנשים שכבר מיקטלו מצד עצמן, לכן אין חיוב מיתה גם על העדי טרפה שבאו להזימן.

ג והביאור בזה, דרבא ורב אשי פליגי בעצם הסברא דפטור ההורג את הטרפה, אם הוא מטעם דלא אמרה תורה חיובים על הריגת טריפה, משום דנחשב כמת, או מטעם חסרון עדים והיינו דאין כאן משפט צדק להמית אדם בריא עבור אדם טריפה, ונפק"מ אם ההורג גם כן טריפה דאז אם הפטור של הורג טריפה מטעם דלא אמרה תורה דינים ומשפטים על נפשו של טרפה, דאז גם אם ההורג הוא טרפה פטור, אבל אם הטעם משום חסרון עדים מזימין, הנה באופן זה דטרפה ההורג טרפה דשפיר מתקיים בו הזמה ע"י אנשים שהם גם כן טרפה שפיר דמי, ואפשר שזהו גם כוונת רש"י דפירש בסברת רבא עדים זוממין חידוש הוא, והיינו דבכיון דחידוש הוא להכי סגי לן בקיום הזמה אף באופן רחוק.

ד **והנה** הרמב"ם פסק בפר"כ מהל' עדות ה"ז וז"ל עדים שהעידו על איש טרפה שהרג והוזמו אין נהרגין שאפילו הרגוהו בידיהן אין נהרגין, לפי שהוא טרפה, וכן העדים שהיו טרפה והעידו וכו' והוזמו אין נהרגין שאם יוזמו זוממיהן אין זוממיהן נהרגין שלא הזימו אלא טרפה, וזהו דינו של רב אשי, ומשמע מדבריו מדלא כתב בדין הראשון שאם היו עדי טרפה העידו על איש טרפה שיהיו נהרגין, מבואר דלעולם לא יצוייר מיתה על איש טרפה, והיינו דסבר דלא חייבה תורה מיתה עבור טרפה כלל, וגם טרפה ההורג טרפה פטור ממיתה, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפר"ב מהל' רוצח ה"ח ההורג את הטרפה אעפ"י שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי"ז פטור מדיני אדם.

ה **ובזה** יובן גם סוגיא זו בהלכתא דלקמן, ואמר רבא שור טרפה שהרג חייב, ושור של אדם טרפה פטור מ"ט אמר קרא השור יסקל וגם בעליו יומת כל היכא וכו' רב אשי אמר אפילו שור שהוא טרפה פטור, מ"ט כיון דאילו בעלים הוי פטירי שור נמי פטור, נראה גם כן דפליגי בזה ואזדי לטעמייהו דרבא דסבר דכל עיקר הא דאין הורגין ההורג את הטרפה, הוא מטעם חסרון עדים, וכל זה דוקא אם ההורג הוא אדם בריא, אבל אם ההורג הוא גם כן טרפה, והיינו טרפה הרג את הטרפה חייב, ושפיר נקרא יכול להזימם ע"י טרפה, ולהכי שפיר מחלק רבא בין שור שהוא טרפה, לשור שבעליו טרפה, והיינו דאם הבעלים טרפה דאז אם הוא הרג לאדם בריא דפטור מטעם חסרון עדים, להכי ישנו להאי פטור גם לגבי שור שלו, מטעם ההיקש שור לבעלים, אבל אם הבעלים בריאים, ורק השור הוא טרפה, נמצא דההיקש לבעלים הוא לחיובא, והוא דאם הוא הבעלים

הרגו איש היה בר סקילה כיון שבריא הוא, וגם אם טרפה הוא לפעמים חייב מיתה אם הרג טרפה, לכן סבר רבא אם באנו לדמות שור שהוא טרפה להבעלים יש לנו לדמות באופן שהבעלים טרפה הוי אשר נם בזה לפעמים בר מיתה.

ו ביאור הדברים דבזה יובדל שור של אדם טרפה משור שהוא עצמו טרפה, והוא דבשור של אדם טרפה, כיון דהבעלים טרפה, ואין דנין בו דין מיתה, ממילא אין חיוב מיתה על השור גם כן, כיון דכל עיקר חיוב מיתה דהשור הוא בתמורת הבעלים, משא"כ כשהבעלים בריאים ובר מיתה הוא אילו הרגו נפש אדם, וגם אם באנו לומר דיש לדונו במשפט מרפה מטעם השור שהוא טרפה והושוו בעלים להשור, הלא השור אף שהוא טרפה ישנו במשפט רציחה בתמורת הבעלים, שהם בר מיתה, דאטו מפני שהוא טרפה, אינו יכול לבוא בחיוב מיתה בתמורת הבעלים, ומה שייך לומר אילו הי' הבעלים טרפה, הלא עכ"פ עתה הם בריאים ובר חיובא הוא, והשור אעפ"י שטרפה הוא יכול לקבל עליו חיוב מיתה דהבעלים, אעפ"י שאינו ממלא בשלימות, אבל עכ"פ יש בכלל מאתים מנה, וכמו"ש הרמ"ה בספר יד רמ"ה בסנהדרין שם במימרא דרבא דלעיל בעדי טרפה, כתב דטרפה בדמי שלם שקלינן דיש בכלל מאתים מנה, וה"ג פשיטא דשקלינן שור טרפה בעד חיוב הבעלים הבריאים שיש בזה עכ"פ שילום במקצת, אמנם כל זה לרבא לשיטתו, דסבר דטרפה ישנו בחיובי מיתה בין לענין הנהרג שהי' טרפה, ויש עליו חיוב מיתה, אם רק יתקיים עדות שאתה יכול להזימה כגון ע"י עדי טרפה כמו שכתבנו לעיל, ובין לענין להשתלם ממנו, היינו שישנו בחיוב עונשין לקבל עונש בדמי חייו, אבל דב אשי אזיל לשיטתו דסבר דטרפה כמאן דאיקטל דמיא, וחייו אינם חיים ואין עונשין עליו, וממילא אין הוא עצמו בכלל עונש, וגם אם עונשין אותו בעונש מיתה כמאן דליתא דמיא, וא"כ מה צורך יש בזה להענשו, וזהו סברת רב אשי דאמר דשור טרפה פטור מ"ט כיון דאילו בעלים הוי פטירי איהו נמי פטור, והיינו דכמו שהבעלים אינם בני מיתה אם טרפה הוא, הנה מאותו הטעם גם השור שהוא טרפה אינו במיתת, ובזה יבואר לנו גם דברי הרמב"ם לנכון כאשר יבואר.

ז כתב הרמב"ם בפר"י מנזקי ממון ה"ז וז"ל שור שהוא טרפה שהרג את הנפש או שהיה השור של אדם טרפה אינו נסקל שנאמר וגם בעליו יומת כמיתת בעלים רק מיתת השור, וכיון שבעליו כמת הם חשובים, ואין צריכין מיתה הרי זה פטור עכ"ל, מבואר דפסק כרב אשי, אבל תמוה לכאורה מדוע כתב הטעם כמת הם חשובים, הלא עיקר הפטור הוא מטעם ההיקש, אבל הביאור בזה דמטעם ההיקש לחודיא אין סברא לומר דפטור חשוד ממיתה, מטעם אילו הי' הבעלים טרפה הלא עכ"פ עתה הבעלים מחויבים מיתה והשור

שהוא טרפה ישנו בשילום החיוב במקצת, ואטו סברת הואיל הוא, דפלוני רבה ור"ח בפסחים מ"ז, להכי מוסיף רבינו לומר דעיקר הטעם בזה, מפני שאינן בסוג תשלומין לחיוב מיתה, כיון דמת הוא בלאו הכי.

ח **ובזה** יבואר לנכון גם דברי הרמב"ם ומסולק השגת הראב"ד, והוא דהנה כתב הראב"ד וז"ל א"א ואם בפני בי"ד הרג נהרג משום ובערת הרע, עכ"ל. כוונתו להשיג מדוע לא כתב הרמב"ם דאם הרג בפני בי"ד נהרג משום דעכ"פ מזיק הוא, ויש בזה משום ובערת הרע, וכמו שהדין כן גם בבעלים אם הם טרפה והרג נפש אדם בפני בי"ד דנהרג משום ובערת הרע כמבואר בסנהדרין ע"ח וברמב"ם פ"ב מה' רוצח ה"ט, ובזה הקשה הראב"ד מדוע גבי אדם טרפה כתב להאי דינא דהרג בפני בי"ד נהרג, והכא בשור לא כתב להאי דינא דהרג בפני בי"ד נהרג, וע"כ משום דלא סבר לה, ובזה השיג עליו, וסבר הראב"ד דגם גבי שור בן הדין, והבעל מג"ע חשד להראב"ד שלא ראה מה שכתב בפר"ב מהל' רוצח, ודבריו תמוהין דודאי ראה הראב"ד, רק הבין דמדלא כתב הרמב"ם האי דינא גבי שור ע"כ דלא סבר לה להאי דינא בשור, ועל זה בא בהשגה, וכן הבין מרן בדברי הרמב"ם וכתב דדעת הרמב"ם דהאי דינא דהרג בפני בי"ד מטעם ובערת הרע באדם כתיב, יעוי"ש, אבל אכתי אינו מתורץ השגת הראב"ד דהרי אעפ"י דכתיב זה באדם, אמנם כיון דקיי"ל דכל דיני אדם גם בשור איתא מטעם ההיקש, וא"כ תקשה הכל טעמא מאי מדוע ליתא גבי שור להאי דינא דובערת הרע גבי שור כמו שישנו לגבי אדם, וזהו כוונת הראב"ד בהשגה.

ט **אמנם** לפי מה שביארנו דברי הרמב"ם יבואר לנכון, והוא דהרי הרמב"ם מפרש דהא דשור טרפה פטור ממיתה, הוא מפני שאינו בשילום חיוב מיתה דבעלים, והיינו דע"כ כל עיקר חיוב מיתה דשור הוא מפאת הבעלים, ובא בתמורה דמיתת הבעלים, וטרפה אינה באה בתמורה בזה, מפני שאין בטרפה אף בשילום דמים דמקצת, וממילא גם האי דינא דובערת הרע הנאמר באדם טרפה שהרג בפני בי"ד הנה חיוב זה הטילה תורה על אדם טרפה ההורג בפני בי"ד, וחיוב זה כמו שמוטל על בי"ד כן מוטל גם על הנידון, כדין כל חייבי מיתות אבל אין בזה חיוב מיתה, רק מצוה של ביעור, והא דהורגין אותו, היינו מפני שאי אפשר לבערו באופן אחר, וסבר הרמב"ם דכל זה נאמר גבי אדם, אבל בשור טרפה שהרג בפני בי"ד דבזה לא אמרה תורה דהשור תבוא בתמורת בעלים בדבר הביעור, דדוקא בתמורת מיתה דהבעלים בא השור כמו שנאמר וגם בעליו יומת, והיינו דבענין מיתה ישנו להאי דינא, דהשור ממלא חיוב מיתה דהבעלים, אבל זה לא שייכה בדבר הביעור, זהו שיטת הרמב"ם.

י ובזה יופשט לנו מה דמספקא לן היאך הדין להראב"ד דיש בשור טרפה דין ובערת הרע אם יש בזה נם שילום כופר, אבל לפי מח שביארנו אתי שפיר ויופשט לן האי ספיקא, והיינו דע"כ כל עיקר הא דובערת הרע אינו בחיוב מיתה, ורק דין ביעור יש בזה, ומיתה בו אינו אלא אמצעי להביעור, ואם יש מציאות לבערו בלא מיתה, אין המיתה מצוה, וממילא נם כשממיתין אותו אינה בגדר מצוה של מיתה, ודין כופר ליתא אלא בחיוב מיתה.

יא **והנה** מבואר מזה לפי פסקו של הרמב"ם למסקנא דש"ס סנהדרין דהורג הטרפה טעם הפטור משום דגברא קטילא הוא מצד עצמו, ולא הטילה התורה עליו חיוב עונשין, וממילא לא שייך בזה קילבד"מ גם כן כמוש"נ.

יב **הנה** בפר' החובל פ"ד תניא אידך רשב"י עין תחת עין ממון וכו' הרי שהיה סומא וסימא וכו' והתורה אמרה משפט אחד יהיה לכם, אמרי ומאי קושיא דלמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה דאלת"ה טרפה שהרג את השלם מאי עבדינן ופירש"י והא נברא קטילא הוא והוי ליה עדות שאאי"ל ובו', יעוי"ש, והקשה מרן בגיוה"ש דכיון דהוי עדות שאאי"ל ולא מקרי עדות, א"כ מאי פרכינן הא שאני הכא דחסר עדים, ואפשר שבאמת לא הרג יעוי"ש, ותמיהת מרן גדולה מאד, אבל מדוע הקשה מרן על פירש"י, ולא הקשה על הסוגיא, דע"ב היאך יפרש הסוגיא אם לא בפירש"י דהלא זה הוי עיקר הטעם דפטרינן טרפה על רציחה.

יג **ונראה** דזה תליא בפלוגתא דרבא ורב אשי דסנהדרין שכתבנו לעיל דרבא סבר ע"כ דטרפה ישנו בדין עונשין אם רק יצויר הזמה, ורב אשי סבר דטרפה ליתא כלל בדין עונש מטעם דנחשב כמת, ואפשר לפרש הסוגיא כפשוטו דטרפה שהרג פטור, מטעם דנחשב למת, ואינו בעונש מיתה דכבר ניטלה נשמתו, ופטרינן ליה, וזהו כוונת הסוגיא, והיינו אליבא דרב אשי שהוא סתמא דש"ס, וביותר שכן הוא להלכה, אבל לרבא דסבר דטרפה בר עונשין הוא א"כ בודאי יש לחייב מיתה לטרפה שהרג את הנפש ואם אינו בשילום גמור אבל עכ"פ יש בכלל מאתים מנה וזהו מה שהוקשה לרש"י, ופירש שהוא מטעם חסרון עדות דהרי הוי עדות שאאי"ל, ועל זה הקשה מרן שפיר דלפי פירוש זה מאי קאמר הש"ס דיש בזה חסרון משום משפט אחד, והקשה הא שאני הכא דהוי חסרון עדים, ומטעם זה הקשה דוקא לרש"י, וכמוש"נ.

יד **ונראה** ליישב פירש"י, והיינו דרש"י הוכרח לפרש הסוגיא אליבא דרבא, והוא דהנה לכאורה קשה מאי קמדייק הש"ס מהא דטרפה דאמרינן היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה, והא איכא למימר, דטרפה שהרג אעפ"י שאין בו חיוב מיתה מטעם

דנחשב כמת, אבל עכ"פ ישנו בחיובי ממון, וא"כ ישלם דמים עבור הנהרג, וא"כ יש כאן תשלומין של ממון, והוי דומיא כמו דדרשינן עין תחת עין ממון, וכמו כן בטרפה שהרג משלם ממון, וסבר רש"י ע"ל דיש דמים לבן חורין, וזהו גם שיטת הראב"ד, וזהו שיטת רש"י בקדושין ז' דכל אדם איתקש לקרקע ומטעם זה יש לו דמים, להכי הוכרח רש"י לפרש דמיירי הכא הסוגיא לרבא דסבר דטעם פטור טרפה מטעם חסרון עדים דהוי עדות שאאי"ל, והעדים באו לחייבו שתים מיתה וממון, והנה אף שלגבי ממון הוי עדים כשרים, מ"מ פטור גם מממון והיינו מטעם קילבד"מ בדין חייבי מיתות שוגגין מתנדב"ח, וזהו כוונת הסוגיא ופטרינן ליה, היינו לגמרי בין ממיתה בין מממון, ואעפ"י שלענין מיתה הוי חסרון עדים אבל לענין ממון הרי יש כאן עדים מעליא, ומכ"מ פטור לגמרי, ומזה מוכיח הסוגיא דשאני היכא דלא אפשר, ומערות שבטלה מקצתה לא קשה, במובן.

מו **ועכ"פ** נשמע מזה דלשיטת רבא שייך בטרפה חיוב קילבד"מ, ולרב אשי אין בטרפה שום חיוב, ולא שייך כו סילבדר"מ, נמצא דלדינא דקיי"ל כרב אשי ע"כ אין בהורג את הטרפה קילבד"מ, מטעם דחיוב מיתה אצל טרפה כמאן דליתא דמיא, וממילא יש עליו חיוב תשלומין הנעשה בב"א עם החיוב מיתה כיון שאינו בסוגי חיוב מיתה ובזה יובן לנו היטב מה שהקשה מרן הגרע"א בניוה"ש מכות ט"ז, בהא דפריך הגמ' אי דקטלה קילבד"מ. והקשה לוקמי' שהיתה מרפה וליכא קילב"ד, וזהו דפשיטא למרן ז"ל דלא שייך בהורג את הטרפה שום חיוב מצד עונש מיתה, נמצא יוצא מזה לדינא לדידן דקיי"ל ברב אשי ליבא קילבד"מ בדין הרינת טרפה, ובמוש"ג.

תוספות ד"ה קדבנו ולא ערבן חבירו, וא"ת כיון דאמרינן ס"פ שתי מדות וסמך ידו ולא יד שלוחו וכש"כ ולא יד חביאו וכו', ולכאורה אפלו לומר דהתם גילתה תורה דסמיכה דשליח לא הוי כמו הבעלים, והיינו דלא מהני שליחות להיות נחשב הסמיכה שהוא כמו סמיכת הבעלים מטעם שלוחו של אדם כמותו, אבל טרם ידענו דאחר יכול לקיים מצות דסמיכה, והיינו דקרבנו ממעט סמיכה דאחר דלא נחשב לכלום וסמיכה לא הוי כשחיטה דכשרה גם באחרים, וסמיכה בעינן דוקא בעלים וסמיכה דאחרים לא כלום הוא.

ונראה דהנה יש לחקור במצוה דסמיכה אם דין הוא על הבעלים דהיינו שהבעלים יסמכו, או"ד' שדין הוא בהקרבן אשר הקרבן הזה יקבל סמיכה קודם שחיטה, ונפק"מ דאם הוא דין הבעלים הוי זה מצוה שבגופו ולא מהני שליחות, עי' בקצוה"ח סימן קפ"ב בשם תוס' רי"ד, אבל אם הוא דין בקרבן, אז מהני גם סמיכה דשליח, וכשאמרה תורה ידו ולא מהני' שליח, מבואר מזה דסמיכה הוי מצוה שבגופו, ומטילא אנו יודעין דלא

מהני סמיכה דאחרים, וזהו כוונת התוס' שהקשו דכיון דשליח לא מהני ממילא כוונת התורה דהוי מצוה שבגופו, ולא מהני שליח וכש"כ אחרים, ועל זה שפיר תירצו התוס' דאי לאו קרבנו הוי אמרינן דבאמת הוי סמיכה המצוה בהקרבן וידו למעט אחרים בא, אבל שליח מהני, אבל עכשיו דקרבנו ממעט אחרים ממילא ממועט מידו שליח ג"כ לומר דסמיכה הוי מצוה דהבעלים מצוה שבגוף דלא מהני שליחות.

והנה בזה שפירשנו דהעיקר הא דאמרה תורה למעט שליח בסמיכה ללמדנו שמצוה דסמיכה הוי מצוה שבגופו, מיושב ג"כ הא דאמרה תורה למעט אשתו ועבדו מקראי יתירי כמבואר שם במנחות וקאמר שם הש"ס דלא תיסק אדעתין לומר דאשתו הוי כגופו או עבדו דהוי כגופו, ביאור הדברים דמטעם שליחות לא איצטרך קרא לאשה ועבר דע"כ כיון דליתנהו בקרבן סמיכה בקרבן דידהו דהיינו לר' יהודה דסבר דנשים ועבדים אינם בני סמיכה, ואנן קיי"ל כר"י דאמר בגיטין ב"ג דבמילתא דליתא בדנפשי' לא יבול להיות שליח, אבל הכא הכוונה לומר דלא נחשב האשה שהיא אשתו או עבדו שגופו קנוי לו להיות נחשב בהבעלים בעצמן, והא דליתנהו בשליחות במילתא דליתנהו זהו באופן שליחות, אבל הכא אם יש מקום לומר דנחשב בגופן של הבעלים, אין זה נדר שליחות אלא הבעלים בעצמן, ואין להקשות ולומר דאם אמרינן דאמרה תורה דסמיכה מתייחסת לעצם הבעלים והוי מצוה שבגופו, א"כ שוב אין מקום לומר דליהני סמיכת אשתו או עבדו, ונראה דאעפ"י דמצוה דסמיכה על הבעלים, מ"מ אין זה מצוה שבגופו ממש, כיון דאין המצוה נעשית בנופו, אלא הגוף עושה המצוה, להכי בעינן קרא למעט אשתו ועבדו.

גמרא, ורבנן האי קרבנו מאי עביד ליה מיבעי' ליה וכו' ובברכת הזבח הקשה כיון דרבנן דרשי להני תלתא קרבנו, וא"כ יורש סומך, וא"כ יורש ממיר ג"כ מטעם דילפינן תחילת הקדש מסוף הקדש, וא"כ קשה אם המר ימיר למ"ל, ומתרץ דלא ילפינן תחילת הקדש מסוף הקדש לענין זה, והיינו דמבואר שם דדוקא אם יפה כח היורש בתחילת הקדש כש"כ דיפה כחו בסוף הקדש, וכשגרע כחו בסוף הקדש כל שכן דגרע כחו בתחילת הקדש, ולהכי דוקא כשאמרה דיורש ממיר ויפה כחו בתחילת הקדש אמרינן דכל שכן דיפה כחו בסוף הקדש משא"כ אם לאו קרא דהמר ימיר לרבות יורש לא הוי ילפינן דמימר מהא דסומך שהוא בסוף הקדש דאין ראיה מסוף הקדש להיות יפה כחו בתחילת הקדש, עכת"ד, ואם כי דבריו נעימים, אבל יש להעיר דהלא חזינן דמצד הסברא גם בלא קרא יש לנו דיורש קם במקום אביו בין לסמיכה ובין לתמורה, וזה מבואר בגמ' להדיא דאם איצטרך קרבנו לשום דרשא אמרינן להיורש סומך, והיינו דכן הוא מצד הסברא

דיורש קם במקום המוריש, וא"כ גם לענין תמורה ג"כ גם אם אין לנו קרא דיורש מימר אית לן למימר דיורש קם במקומו של המוריש להיות מימר, וא"כ אכתי תקשה המר ימיר למ"ל, ובאמת הקשו התוס' בזה בפ"ק דתמורה שהקשו זה, ותירצו דאי לאו קרא דהמר ימיר ה"א טפי לאוקמי קרבנו למעוט יורש מלרבות כל בעלי חוברים אבל השתא דכתיב המר ימיר לרבות היורש אמרינן דסומך ומוקי קרבנו לרבות בעלי חוברים, יעוי"ש, ושוב ראיתי שגם הברכת הזבח בסוף הביא דברי התוס' **האלו**.

ואפשר לומר עוד סברא בזה דשאני תמורה מסמיכה ומצד הסברא אין לומר דיורש קם בתמורה תחת אביו לעשות תמורה, דהרי היורש אין לו כפרה בקרבן אביו רק כפרה דמקופיא כמבואר בזבחים ו' ע"א, וממילא אם לא רבתה תורה דיורש מימר הוי אמרינן דיורש כפרה דמקופיא אינו עושה תמורה מטעם דלא סני בעלות כזה לעשות תמורה, ואין ראיה מסמיכה דג"כ לא הוי אלא יורש כפרה דמקופיא ומ"מ סומך, שאני סמיכה דישנו גם בשותפין, משא"כ תמורה דליתא בשותפין אלא בעינן בעלים מיוחדים דהיינו אחר ולא שנים, להכי יש לומר דלא סגי גם בכפרה דמקופיא לעשות תמורה, להכי איצטרך המר ימיר לרבות יורש **לתמורה**.

ע"ב, ור' יהודה האי המר ימיר מאי עביד ליה מיבעי' ליה לרבות את האשה דתניא לפי שכל הענין אינו אלא בלשון זכר וכו', וקשה למה לו לר"י לומר דמשום דנכתב בלשון זכר אין אנו יודעין שאשה ישנה בתמורה, הלא בלא"ה כיון שסבר ר' יהודה דאין נשים סומכות, וגם איסור איכא בסמיכה דנשים, עי' רש"י ותוס' ר"ה ל"ג, וממילא יש ללמוד תחילת הקדש מסוף הקדש, ונראה דדוקא במה שנוגע לענין בעלות ילפינן תחילת הקדש, והיינו שאין זה הלימוד אלא בגדר מה מצינו שהוא בנין אב והלימוד אם נקרא בעלים בסוף הקדש להיות סומך כן נקרא בעלים בתחילת הקדש לעשות תמורה דבשניהם בעינן בעלים, אבל הא דממעט ר' יהודה נשים מסמיכה לא הוי מצד חסרון בעלות אלא גזירה"כ שאין המצוה דסמיכה נאמרה לנשים, וא"כ מה זה שייכות לענין תמורה דתלוי בבעלות, ושפיר אשה יכולה לעשות תמורה אם לא בשביל שהפרשה נאמרה בלשון זכר יש למעט נשים, ועל זה אמרה תורה המר ימיר לרבות נשים, אח"כ ראיתי בשיט"מ לתמורה ב' שהביא בשם התוס', ונראה שכוונתם כמו שביארנו.

הכל חייבין בסובה לאתויי מאי לאתויי קטן שאינו צריך לאמו והוא מדרבנן מטעם חינוך כמבואר ברמב"ם פר"ו מסוכה ובשו"ע או"ח סימן תר"מ, והנה עלתה בדעתי כי מלבד עצם החיוב שמוטל על האב לחנכו במצוה הנה יש עוד חיוב על האב והוא חיוב התורה להשלים חיובו של האב המחייבו שישב בנו הקטן בסוכה כאשר יבואר.

דהנה בסוכה כ"ח פריך הש"ס למ"ל הלכתא לפטור נשים מסוכה הא בלא"ה פטירי מטעם דהוי מ"ע שהז"ג, ומשני אביי דסד"א תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל, ויש לעיין גם לפי האמת דנשים פטורות מטעם ההלכה. אבל אכתי יש לחייבן מטעם חיובו של האיש דהוא הבעל שיקיים המצוה בשלימות צריך להיות אשתו עמו מטעם תשבו כעין תדורו שהיא באמת דרשה מוסכמת כמבואר בסוכה דף כ"ו, ועי' תוס' בסוכה, ומטעם זה יש לחייב גם הקטנים שישבו בסוכה מטעם זה, שוב ראיתי בריטב"א לסוכה שנחית לפרש טעמא דשמאי הזקן שפיחת המעזיבה וסיכך על הבן הקטן משום תשבו כעין תדורו, וכתב וז"ל ומחמיר מן הדין דקסבר שאביו חייב בזה מן התורה דתשבו כעין תדורו איש ובנו דלגבי דידיה מידרש הכי, אע"ג דלא דרשינן ליה לחייב אשה בסוכה, יעוי"ש, ביאור הדברים דלענין לחייב נשים חיוב עצמיות מטעם תשבו כעין תדורו, והיינו למידרש דכמו שאשה יושבת בדירה כל השנה כן מחויבת בסוכה בזה אתי ההלכה לפוטרה, אבל ע"כ מידרש לחייב למי שיש לו אשה שתשב אשתו בסוכה מטעם תשבו כעין תדורו, והוא דכמו שיושב כל השנה איש ואשתו כן צריך להיות יושב בסוכה, וממילא כשילדה כלתו של שמאי פיחת המעזיבה וסיכך מפני שיקוים המצוה דסוכה כמו שיושב בדירה כל השנה כולה, כן נראה בביאור דברי הריטב"א, אבל קשה דלפי"ז מדוע קאמר התנא דסיכך בשביל הקטן ולא קאמר בשביל כלתו, ומצאתי בפנ"י שמדייק בזה, וכתב משום דאין לבעל רשות להוציאה מדירת קבע לדירת ארעי, יעוי"ש, אבל דבריו תמוהין דלפי"ז אין לחייב גם בשביל הבן ג"כ דכיון דנצרך לאמו בע"כ הקטן אצל אמו מוכרח להיות, וממילא אין בזה משום תשבו כעין תדורו ג"כ, ולי נראה לומר דמפרש הריטב"א דכל עיקר הא דכלתו עתה אצל שמאי הוא בשביל הילד, וממילא היא מוכרחת להיות בביתו של שמאי. והאם היא עתה כטפל לגבי התינוק, ולהכי האמד בשביל הקטן.

והנה לפי"ז תצא חדתא דהאשה עם הבנים הקטנים מחובים בסוכה בכדי שיקיים האב והבעל ומצוה בשלימות, אמנם כל זה בשישנו להבן הקטן וכשאין לו אב אז תליא בהגיע לחינוך דאז מחויב מדרבנן, והנה לפי"ז הכא בהא דהכל חייבין בסוכה יש לפרש על אשה ובנים הקטנים שחייבין בסוכה, היינו שהאב מחויב להושיב את בניו הקטנים בסוכה בשביל חיוב של עצמו, ובזה אין הבדל אם צריך לאמו או אינו צריך לאמו, והא דתנן דתליא באינו צריך לאמו, זהו בשאין לו אב, ואז החוב על הבי"ד לחנכו במצוה דסוכה, וע"כ הא דלא מוקים הש"ס הכי, היינו משום דלית הלכתא כשמאי, וע"כ הא דבאמת פליגי עליה דשמאי, נראה משום דהסברא דתשבו כעין תדורו אביי קאמר, אבל

רבא פליג עלי' ואמר שם בסוכה טעמא אחרינא דסד"א לילף ט"ו ט"ו מחג המצות, נמצא דרבא אעפ"י דסבר ג"כ דרשא דתשבו כעין תדורו, וכמו שכתבו התוס' שם, מ"מ לא סבר למידרש דבשביל זה יש לחייב אשה שיהא אשתו ובניו הקטנים הטפלים לו, דרק לענין עצם הדירה טידרש, ומפני שהלכתא כרבא לגבי דאביי להכי נדחה דרשא זו לענין זה, וזהו ג"כ סוגיא דידן אליבא דרבא, ולהכי כתבו הפוסקים דעיקר האי דינא בקטן הוא מדרבנן.

והנה לקמן ג' קאמר הש"ס כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתיב בסוכות תשבו ואמר מר תשבו כעין תדורו מה דידה איש ואשתו וכו' קמ"ל, ופירש"י דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו היכי דאפשר להו מחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי, יעוי"ש. מבואר מזה דהחיוב להיות תשבו כעין תדורו, וכן מבואר בשו"ע סימן תדל"ט ברמ"א בשם הגהות מיימוני, וא"כ לפי"ז ע"כ מחויב להיות נם עם הבנים הקטנים ג"כ, וא"כ תצא חדתא, איברא דלפי מה שכתבו התוס' משמע דמפרשי קמ"ל דלא נדרש לזה תשבו כעין תדורו וזה אינו פוטרם ורק בשעת עבודה פוטרתן וכן כתב הגר"א ז"ל, נמצא דלא סבר הש"ס זו אליבא דאמת, אבל לפירש"י ולשיטת הרמ"א קשה דא"כ ליחייבו גם קטנים מטעם תשבו כעין תדורו, וכיון דקטנים פטירי ע"כ דלא דרשינן דרשא זו לענין זה, וזה מוכח כשיטת הגר"א ז"ל, ולשיטת רש"י והרמ"א צ"ע.

ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה בהא דקאמר הש"ס לאתויי הא דתנן וכו' וקשה דזה בהדיא תנן ולמאי צריך התנא לשנות עוד פעם, וכמו דפריך הש"ס לעיל בטו"א, אע"ג דכתבו התוס' במנחות צ"ג דארחי' דתנא לאשמעינן דרך אגב מה דתנא בהדיא במקום אחר, יעוי"ש, אבל התוס' לא הביאו ראי' מסוגיא זו. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר משום דיש מקום לפרש דהתם מיירי בקטן שאין לו אב, ותליא באינו צריך לאמו, ובזה מפרש התנא הכל חייבין בסוכה, ולהודיענו שדין המשנה דהתם דתליא באינו צריך לאמו תמיד כן הוא ואין הבדל בין יש לו אב לאין לו אב חיובם שוה.

והנה הריטב"א מפרש שם עוד פירוש דשמאי החמיר בקטן מטעם דסבר שיש לחייבו בחינוך תמיד אם דק אפשר וראוי לכך, ורבנן פטרי מטעם דכיון דצריך לאמו וליכא לאפרושי מינה יעוי"ש. וקשה לפי"ז מדוע דחיק הש"ס דהתנא מרבה קטן שאינו צריך לאמו אעפ"י שזה תנן בהדיא, מדוע לא אוקמי' הש"ס דהכל חייבין אזדא בשיטת שמאי הזקן. ואפשר דכיון דהסתמי דהמשניות דהכל הוי כולהו אליבא דהלכתא לא רצה הש"ס לאוקמי משנה זו שלא אליבא דהלכתא.

והנה בעיקר הדין דחינוך קטן במצוה דסוכה יש לעיין אם אמרינן דעיקר המצוה שלא לאכול חוץ לסוכה, וא"כ הלא אם קטן אוכל נבלות אין בי"ד מצוה להפרישו, ומדוע ישונה אכילה זו דחוץ לסוכה מאכילת נבלות, וע"כ צריך לומד דישיבה בסוכה הוי עצם המצוה מלבד אכילה, וממילא הוי מצוה דסוכה כמצות ציצית ותפילין, ומחויבין להושיב את הקטן בסוכה לקיים מצוה דישיבה, דהרי בודאי הישיבה עצמותה מצוה דעל זה לכו"ע תשבו כעין תדורו. וכן נהג הגר"א ז"ל שהי' מברך על הישיבה בעצמותה.

בדין קדושת עצי סוכה אם הסוכה מותרת לשארי השתמשות לבד המצוה

א גרסינן סוכה מ' דאמר רב ששת משום ד"ע מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לד' ותניא רב"י ב"ב אומר בשם שחל ש"ש על החגיגה כך חל ש"ש על הסוכה שנאמר חג הסוכות וגו' מה חג לד' אף סוכה לד'. והנה מבואר דלא מהני תנאי בקדושת עצי סוכה כמבואר ביצה ל' והובא בתוד"ה מניין. רק פליגי רבותינו בעלי התוס' בסוכה שנפלה בחג דשיטת התוס' דיש בזה מוקצות השתים. א) מוקצה דקדושת הסוכה בעודה קיימת. ב) מוקצה דרבנן מחמת סתירת אהל. ואיסור זה איתא לאחר שנפלה הסוכה בתוך ימי החג דאז אעפ"י שאזלא עדושת הסוכה מטעם דין התודה מ"מ ישגו בזה איסור דרבנן שנעשית מוקצה דרבנן מחמת איסור סתירה אחל. ושיטת הר"ת דאף לאחר שנפלה הסוכה מ"מ עדיין אסורה מדאורייתא כל שבעה מטעם קדושתה שחלה עלי' לחיות קדושה כל ימי החג, אבל עכ"פ מבואר מזה דלכו"ע לא מהני תנאי להפקיע קדושת הסוכה, והיינו שלא יכול אדם להתנות על קיום הסזבח באופן שתופקע מהקדושה, והיינו מפני שבהכרח יתקדשו הדפנות והסכך בקיום המצוה. דהלא בהזמנה לשם מצוה לא נאסרו דקיי"ל הזמנה לאו מילתא היא, וע"כ בקיום המצוה נאסרו העצי סוכה, וא"כ נתקדשו בקדושה לשבעה ימי החג ולא תופקע הקדושה תוך הזמן.

ב והנה אעפ"י שמבואר דלא מהני תנאי לבטל קדושתה, אמנם יש לעיין אם יש תנאי בתחילה שלא תחול הקדושה, והיינו אם התנה בתנאי שאינו מזמין לשם קדושה ואינו רוצה בקדושתה, אם באופן זה מקיים מצות סוכה, והיינו דיש להסתפק אם קדושת הסוכה הוי תנאי גם בקיום המצוה וממילא כשהתנה תנאי זה וחסד קדושה להסוכה, ממילא איהו לא מקיים מצות סוכה, או"ד שהקדושה לא הוי תנאי בהקדושה.

ג ונראה ללמוד זה מתורת רבינו הרשב"א ז"ל בחידושיו לביצה דהקשה מדוע לא מהני תנאי בעצי סוכה, ומי עדיפא משור זה עולה שלשים יום ולאחר שלשים יום שלמים דפקע קדושת עולה, וא"כ אמאי כי מתנה דליפקע קדושת עצי סוכה דלא מהני, ותירץ דהקישה הכתוב לחגיגה ממש, ובחגיגה לאחר שחלה קדושה עלי' א"א שתפקע

הקדושה אף עצי סוכה כן יעוי"ש. ביאור הדברים דענין הקדש הוא בנדר הזמנה, ובזה מהני תנאי, אבל בשנעשה הקדש במילואו שוב לא יופקע לעולם כמו חגיגה לאחר קבלת הדם בכלי שרת. וזהו כוונת דבינו כמו חגיגה ממש, היינו שהוקשה סוכה לחגיגה ממש, וזהו לאחר שיצאת הקדושה בשלימות לפועל, וכל זה ע"כ לאחרי קיום המצוה שאז הגיעה הקדושה לשלימותה. ומזה יש ללמוד דקדושת הסוכה הוי תנאי לקיום המצוה, דאם לא הוי קיום המצוה תלוי בקדושת הסוכה, א"כ מה יעדיף לנו הא דישיבת סוכה בעצם הקדושה, וא"כ לא הוי עדיין עצם הקדושה רק הזמנה גרידא, וא"כ אין זה ענין לחגיגה דהרי ההיקש לחגיגה לפי דברי הרשב"א היינו ג"כ לחגיגה בזו שהיא אחרי קיום המצוה, והחגיגה כבר היא בשלימות הקדושה, דהיינו אחרי גמר הקדושות, וזהו לאחרי גמר קדושת הסכין והכלי שרת בקבלת הדם, וע"כ דההיקש לחגיגה הוי דכמו שהחגיגה הוי קיום המצוה תנאי להקדושה, כן ע"כ קיום המצוה דסוכה תלוי בקיום הקדושה, והקדושה הוא תנאי בקיום המצוה כמו חגיגה דהעיקר הוא הקדושה. נמצא מבואר דאין אדם יכול להתנות על הקדושה שלא תחול על הסוכה משום דבאופן שחסר קדושה להסוכה, א"כ לא יקיים גם מצוה דסוכה, ובקיום המצוה בהכרח יש בזה חלות הקדושה ולא יצוייר ובל"ז, וכמוש"נ.

ד **והנה** איתא שם בסוגיא ואלא מ"ט דבי"ש כתיב קרא אחרינא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה העשוי' לשם חג בעינן. וב"ה מבעי' לי' **לעושין** סוכה בחוש"מ ובי"ש ס"ל כר"א דאמר א"ע סוכה בחש"מ, יעוי"ש. והנה מבואר דכיון דסברי בי"ש דאין עושין סוכה בחוש"מ להכי ילפינן מקרא זה דחג הסוכות דבעינן לשמה, וקשה הא מבואר בסוכה כ"ו דר"א יליף דא"ע סוכה בחוש"מ מקרא זה דחג הסוכות, וא"כ מניין לבי"ש דבעינן סוכה לשמה. ומצאתי בחידושי הרשב"א המיוחס להריטב"א שם בסוגיא כ"ז שהקשה בזה, וכתב לתרץ דחדתי שמעינן, דמחג הסוכות שמעינן דרשא זו דלשם חג, ומשבעה ימים דרשי סוכה הראוי' לשבעה, יעוי"ש. אבל פשטות סוגיא דידן לא משמע כן, משום דלדברי הריטב"א תיקשה מאי פריך הש"ס לבי"ש מטעם דבעינן לקרא לדרשת ב"ה וכו', והא איכא למימר דתרתי שמעינן, והיינו דמקרא דחג הסוכות שמעינן לשמה, וע"כ דמזה לחודי' לא מוכח סוכה לשמה וצ"ע.

ה **והנה** אפשר לומר דמקרא דממעטין גזולה דהיינו מלך, יש לדרוש לבי"ש לך לשמה, והיינו דלא איצטרך לבי"ש למעט גזולה, והיינו ביסוד שכתבנו דבעינן קדושת הסכך לקיום המצוה, ובגזולה ע"כ דאין קדושה להסכך מטעם דאאדשא"ש. ואין לומר דמיירי שגזל סכך בחש"מ, ובאופן שכבר נתקדש הסכך אצל הבעלים, וה"ה לדפנות (ומזה ראי'

לשיטת הרמב"ם דגם הדפנות בכלל) דע"כ זה ליתא לשיטת בי"ש דסברי א"ע סוכה בחש"מ וא"כ ע"כ ילפי בי"ש מזה ודרשי לך לשמה. וזהו כוונת הש"ס דקאמר דבי"ש סברי כר"א דאמר א"ע סוכה בחש"מ, וממילא ע"כ נלמד לשמה מהא דכתיב לך. ומצאתי בספר זכר יהוסף סי' רכ"ד שהביא בשם תשובת בר ליואי שמפרש הסוגיא באופן הזה, ולפי"ז מוכח מסוגיא זו דע"כ קדושת הסוכה הוי תנאי לקיום המצוה.

ו אמנם דא בורכא מכמה טעמים. א) לשיטת התוס' שכתבנו לעיל דנפקעת קדושת הסוכה בנפילתה, וא"כ כשנוטל מסוכת הבעלים הרי זה כנפלה ואין בה קדושה. ב) דהרי שפיר איצטרך למעט גזולה באופן שבונה בחוה"מ גם לד"א דהיינו כשבונין לגר שנתגייר בחוה"מ וקטן שהגדיל בחוה"מ וכמבואר שם כ"ז דבזה מודה ר"א ויליף מקרא. ג) דהרי איצטרך למעט גזולה מלך כדרשת ר"א לקמן. ומסתמא זהו גם שיטת בי"ש, וגזולה ממועט ממילא דלא עדיפא משאולה. ד) בעיקר הסברא דאאדשא"ש לא שייך הכא דהרי אם לא נתמעט גזולה א"כ שפיר יכול אדם לעשות סוכה מגזולה ג"כ, וא"כ יש לו השתמשות זו דמצוה דסוכה, וא"כ ע"כ נאסרה הסוכה בקדושתה גם כן.

ז ובעיקר הקושיא בהסוגיא איך ילפי בי"ש דבעינן סוכה לשמה כיון דנלמד מקרא זה דא"ע סוכה בחוה"מ מטעם דבעינן סוכה הראוי' לשבעה. נראה דכיון דנלמד מזה דבעינן סוכה הנעשית לשבעה א"כ ע"כ נלמד מזה דבעינן סוכה לשמה, דע"כ הסוכה הישנה אינה נעשית לשבעת הימים, דע"כ הז' ימים דאשתקד נתבטלה והוי עכשיו סוכה שאינה עשוי' לשבעת הימים. וזהו הדין דלשמה דבעינן סוכה הנעשית לז' ימי החג דשנה זו, וזהו הדין דלשמה **לשיטת** בי"ש, ומיושב קושיות הריטב"א ואתי שפיר פשט הסוגיא, וכמו שכתבנו וזה נכון.

ח והנה אעפ"י שאין מזה הוכחה דקדושת הסוכה הוי תנאי בקיום המצוה, אמנם מסוגיא דביצה וכמו שביארנו לפי דברי הרשב"א ע"כ מוכח דקדושת הסוכה הוי תנאי בקיום המצוה. והיינו דבאופן שיש קיום המצוה ע"כ יש קדושת הסוכה ולא יצוייר זבל"ז, וכמוש"נ. ואם היסוד הזה הוא בהחלטה יבואר לנו דברי התוס' בהקושיא שהקשו למ"ל קראי למעט סוכה גזולה הלא בלא"ה פסולה מטעם מהב"ע. ותירץ בזה המנח"ח במצוה שכ"ה דענין מחב"ע הוא שלא עשה מצוה, והכא במצוה שכ"ה דענין מהב"ע הוא מלילה הראשונה אינה חיובית אלא שלילית, היינו אם אוכל שלא יאכל חוץ לסוכה, וא"כ בשאוכל כל שבעת הימים חוץ מלילה ראשונה בסוכה גזילה, דבשביל מהב"ע אין כאן ביטול העשה כיון שעכ"פ לא אכל חוץ לסוכה, ולזה בעינן קרא למעט סוכה גזולה, דדינו כסכך פסול עבת"ד יעוי"ש, אבל בהחלטתינו דבאופן שחסרה הקדושה להסוכה

אין קיום המצות, וממילא אם אין קיום המצוה אין קדושה להסוכה, ולפי"ז אם יושב בסוכה גזולה, אשר אין בזה קיום המצוה, ממילא לא נתקדשה הסוכה, והרי הוא כיושב חוץ לסוכה, ולפי"ז שפיר הקשו התוס' דתיפ"ל מטעם מהב"ע, ולא ניחא להתוס' בסברת המנח"ח, דכיון דאם לא קיים המצוה בחיוב אין בזה גם קדושה להסוכה והרי הוא בבית דכל השנה.

ט ואין לומר דנוקמי' באופן שגזל סוכה שכבר נתקדשה אצל הבעלים, דהנה לשיטת התוס' ע"כ תיכף נתבטלה הקדושה בנטילה, דהרי זה כנפלה, ועוד דתקשה לפי"ז למה לן לימוד לבי"ה דעושין סוכה בחוה"מ, הא לפי דברי המנח"ח ע"כ כן הדין מדאיצטריך קרא למעט גזולה, ולא יצוייר רק באופן שגוזל סוכה מקודשת בקדושת הסוכה, וע"כ צ"ל דסברי התוס' דאין קדושה בנפילתה ובנטילה מן סוכה קדושה, ולשיטתם אין מקום לומר ולתרץ בפי דברי המנח"ח.

י **איברא** דלדברי הר"ת דסבר דיש קדושה להסוכה גם אחרי הנפילה, וא"כ תקשה מדוע לא נחתו התוס' לחילוק זה שכתב המנח"ח, ויתורץ קושיות התוס' שהקשו למ"ל קרא, וביותר שהתוס' אזלו שם לשיטת הר"ת, יעוי"ש.

יא **אמנם** נראה לחדש עוד בזה דאם אמרינן בהחלטה זו דקדושת הסוכה הוי תנאי בקיום המצוה, א"כ ע"כ דהקיום המצוה עושה הקדושה כמו"ש לעיל, דלפי"ז עיקר מצות סוכה כן היא, א"כ ע"כ בכל פעם שעושה המצוה דקיום בהסוכה עושה ג"כ בהסוכה קדושה, ואף אם שהסוכה כבר נתקדשה, מ"מ בכל פעם שעושה המצוה עושה גם תורת קדושה, ולא שייך בזה אין קדושה חלה על קדושה, מטעם דכן הוא קיום המצוה, ועשרה שיושבין בסוכה כל אחד עושה פעולת קיום המצוה וקדושה ביחד, שחסר לתנאי דהקדושה אין בזה קיום המצוה גם כן, ולפי"ז לא מהני בזה קדושת הסכך, אם לא יכול היושב בה לקיים המצוה באופן דעושה הקדושה ג"כ, ולהכי בשגזל סוכה בחוה"מ, וישב בה באופן שאינו מצוה חיובי כפי דברי המנח"ח, דע"כ אין בהקיום המצוה ענין קדושת הסוכה, ממילא אין בזה קדושת הסכך והרי הוא כבית דכל השנה, ואתי שפיר קושיות התוס' גם לשיטת הר"ת, וכמו שכתבנו לעיל. ובאופן

יב כתב הרמב"ם פר"ו מסוכה הי"ג בזמן הזה שעושין שני יו"ט וכו' וביום השמיני כו' יושבין בה ואין מברכין לישב בסוכה, וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכין מספק, עכ"ל. והראב"ד בהשגה הקשה מהא דאמר רבא בשבת בדמאי דאין מברכין משום דרוב ע"ה מעשרין הם, משמע דבספיקא דאורייתא יש חיוב ברכה, ולכאורה דברי הראב"ד תמוהין, דהלא

בטבל בספיקא הוי חזקה המסייע דהיינו חזקת טבל, ואין לומר דליכא חזקה דטבל מטעם דלמא עבד כדר' אושעי' בדאיתא פסחים ט' ע"א ראם בשביל זה שוב ממילא אין בזה גם ספק דאורייתא, דהרי איכא ספ"ם ספק כבר נתרוקנו, וספק לא נתחייבו, והנה מצאתי בפנ"י שבת כ"ג שפי' דלא הוי חזקת טבל מטעם דלמא עבד כדר' אושעי' יעוי"ש אבל תמוה דלפי"ז הלא הוי ספ"ס והראב"ד כתב ומדייק ספק, והיינו דכוונתו דהוי ספק השקול וא"כ תמוה דלדברי הראב"ד דהוי ספק תקשה דהא הוי חזקת טבל, (והא דבאמת לא מצרפינן הא דר' אושעי' לספ"ס לענין דמאי, ע"כ משום דקים להו לחז"ל דע"ה החשודים על המעשרות אינם עושים גם הערמה לפטור כדר"א). אמנם סברת הראב"ד בזה דעיקר הברכה בתיקון הטבל הוא מפני מצות הנתינה ותיקון האיסור הוא על צד ההכרח, ובזה מיושב הא דהקשה הט"ז ביו"ד סי' א' היאך מברכין על תיקון טבל שהוא בא מפאת איסור, אבל העיקר בזה דהברכה הוא מפני שע"י הפרשה יבורר נתינתו של כהן והלוי ובספק חיוב אף באופן דאיכא חזקה לחיוב, אמנם ע"כ הא דחזקה אינה מוספת בחיוב נתינה, רק בהאיסור נדידא, דהרי החזקה אינה מעדפת כח הנתינה מפני שיש להיפוך חזקת הבעלים, ואעפ"י שע"כ בספק חיוב וישנו גם חזקה, ישגו גם חיוב נתינה לכהן וללוי כמבואר חולין קל"ד, אמנם זה בא מפאת האיסור, נמצא דשאני חזקת חיוב מחיוב ברור, דבחיוב בדור הנתינה היא העיקרית, והיינו שחיוב נתינה הוא ברור, והאיסור בא מפאת החיוב של נתינה ויש בזה ברכה, אבל החיוב שהוא מפאת חזקה בזה האיסור הוא העיקרי והנתינה בא נמשך מהחיוב האיסור, ובזה חזקה אינה מעדפת כח הנתינה, ומזה הוכיח הראב"ד דמדחזינן דיש חיוב ברכה בספק טבל, ע"כ דבשב"ל ספק חיוב נתינה נ"כ יש חיוב ברכה, ובזה השיג על הרמב"ם דכתב דאין חיוב ברכה בספק חיוב מצוה

יג ונראה בסברת הרמב"ם בזה דלכאורה תמוה ו מדוע כתב לדינא דטומטום ואנדרוגירוס. בדין זה, וכבר עמד בזה הגרא"י בחוט המשולש סי' ב', אמנם בדברינו מבואר דחיוב מצות סוכה יש בזה תנאי דקדושת הסוכה, וקדושת הסוכה תלוי בתנאי דקיום המצוה, ולפי"ז שונה ספק זה דישיבת סוכה משארי ספיקות דעלמא והיינו דבספק דעלמא הוי הספק בחיוב נברא גרידא, ולא במין, משא"כ הבא בסוכה דהספק הוי נם במין, דהיינו ספק אם יש בחם חיוב ישיבה בסוכה, נמצא דהוי הספק גם בהסוכה אם סוכה כשרה היא אם לאו, והרי"ז כספק אם מין. סכך הוא, ובזה לכו"ע אין מברכין בספיקא, וזהו שכתב הרמב"ם וכן בספק חיוב כמו טומטום אין ברכה מספק כיון דהוי ספק במין, ואין זה דמיון לחיוב מעשר בספיקא, דשאני התם, דהוי ספק, אם עשה

המחויב או לא, דהרי נם לאחרי הפרשה הרי"ץ התבואה והפירות ממין חיוב, ורק ספק אם נתפטרו הבעלים מחיובם דשפיר חייב מספק גם כן, משא"כ בספיקא דמין, הגע עצמך אם יש חיוב ברכה בנוטל ספק אתרוג, או ספק לולב, וכדומה, דבזה לא נתקן ברכה כן נראה לדעתינו בזה לפי היסוד הדברים דקדושת הסוכה בתנאי דהקיום המצוה תלוי, וכמוש"נ.

יד **ויש** להעיר לפימ"ש דהקדושה דהסוכה הוי תנאי לקיומה, דלפי"ז יש לעיין בהא דקיי"ל דבכל דבר עושה אדם דופן לסוכתו אפי' מבע"ה כמבואר בסוכה כ"ג דר"י מכשיר בבע"ח, ואפי' אדם בכלל, וכן פסק הרמב"ם בפר"ד מסוכה הט"ז וכתב ועושה אדם את חבירו דופן ביו"ט, כדי שיאכל וישתה ויישן בסוכה כשירה שחבירו דופן לה, יעוי"ש, ולכאורה קשה לפי שיטת הרמב"ם דגם הדפנות בכלל האיסור והקדושה דהסוכה כמו שכתב בפר"ו הט"ו וז"ל עצי הסוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות ובין עצי סכך, וא"כ אם אמרינן שהוי האיסור והקדושה תנאי להמצוה א"כ היאך יכול אדם להיות יוצא י"ח בסוכה שחבירו דופן לה דהרי ע"כ אין חבירו נאסר בהנאה, דאין אדם יכול לאסור את חבירו בהנאה, וביותר לפימ"ש שם הרמב"ם דביו"ט עושה את חבירו דופן שלא מדעתו, ופשיטא שאין אדם אוסר את חבירו שלא מדעתו לחיות אסור בהנאה. **טו אמנם** נראה דשאני איסור הנאה דסוכה משארי איסורי הנאות דעלמא, והוא דלדעתי נראה דכל עיקר איסור הנאה דעצי סוכה הוא במכוון שאסרה תורה ליהנות מהסוכה לתשמיש אחר לבד תשמיש דירה, והיינו שאמרה תורה דלאחר שהקצה הסוכה למצוה וישב בה לשם מצות סוכה, הרי היא נעשית הוקצה למצוה זו כחגיגה ממש ואסור אח"כ ליהנות מהסוכה תשמיש אחר זולת תשמיש דירה. אבל עכ"פ אין זה איסור הנאה ממש, הגע עצמך אם מותר אדם לקבל פרס עבור הדירה כשישב אדם בסוכתו, והלא דבר ברור שזה לא נאסר, והיינו כיון שמשתמש בתשמיש דירה, וזה לא אסרה תורה, ולכל היותר לא הוי אלא באיסור מוקצה דאורייתא ואין זה איסור הנאה, והר"ז כאיסור מוקצה דעלמא שלא נחשב לאיסור הנאה כמו"ש התוס' ע"ז ס"ו ד"ה אמר רבא וכמו שהדין במוקצה דרבנן, כן הדין במוקצה דאורייתא. ולפ"ז שפיר אפשר לומר דבעושה אדם את חבירו דופן לסוכה נאסר להעושה דהיינו הבעלים דהסוכה להיות משמש עם חבירו תשמיש אחר לבד תשמיש דירה, ואף שחבירו לא נאסר כלל, ורק העושה נאסר בהנאות אחרות ובתשמיש אחר ובאופן זה שפיר יכול אדם לאסור את עצמו תשמישין מפלוני ומחבירו נם שלא מדעתו וזהו דלא כבעל העויו"ט שכתב דעצי סוכה הוי איסורי הנאה ממש, דלא מסתבר כן, וכמו"ש). ולפי"ז אין סתירה לדברינו, ושפיר אפשר לומר דאדם

הנעשה דופן נאסר בקדושת עצי הסוכה להעושה. ושפיר מקוים בזה התנאי דהקדושה הנדרש לקיום המצוה דהסוכה.

טז **ובזה** יש לפשוט ספק אחד מה שיש להסתפק בשעושה את חבירו דופן לסוכתו אם חבירו יכול להיות ג"כ יוצא י"ח סוכה. אמנם בדברינו דהקדושה והאיסור המה בגדר תנאי לקיום המצוה והכא הרי ע"כ הוא עצמו בשנעשה דופן לא הקצה עצמו מלהיות נהנה מעצמו שום הנאה תשמיש אחר לבד הנאה זו דתשמיש דידה דופן, וא"כ ע"כ חסר תנאי זה דהקדושה וחסר לו סוכה כהלכתא, וכמוש"נ.

בדין סכך ובדין פרוץ כעומד

יש לעיין בסכך שהוא עומד מרובה על הפרוץ אם הנקבים הקטנים שבעומד מגרעים כח העומד להצטרף עם הפרוץ, ומקום הספק בזה דיש סברא לומר דכיון דעכ"פ יש רוב פרוץ עם הנקבים הקטנים, א"כ הוי פרוץ מרובה על העומד ופסולה הסוכה, או"ד דהנקבים הקטנים שבעומד הרי הם ג"ב נידונים בתורת סכך, כיון דע"כ המה משמשים בתורת סכך, דהרי יוצאים מצות סוכה גם בהנקבים האלה, דהרי גם הם יתחשבו בשיעור הכשר הסוכה, וא"כ אין לדונם עוד בתורת אויר.

א כתב הרמב"ם בפר"ה מסוכה הט"ז סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד **מסכך** הפסול רוחב שלשה טפחים אלא פחות, אם הי' כל הסכך הכשר יותר על כל הסכך הפסול כשר. ואם הי' זה כמו זה בצמצום אעפ"י שאין במקום אחד שלשה הר"ז פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב, עכ"ל. ודברי הרמב"ם שפוסק פרוץ כעומד פסול בסוכה תמוה טובא לפי מה שמבואר בסוגיא סוכה ט"ו דזה תליא בפלוגתא דאמוראי בדין פרוץ בעומד, ולמ"ד פרוץ כעומד מותר במחיצות הוי גם בסוכה באופן זה דהי' הסכך פרוץ כעומד הוי סוכה כשרה. והנה הרמב"ם פוסק בפרט"ז משבת דפרוץ כעומד מותר, וא"כ מדוע כתב הרמב"ם הכא בסוכה דבפרוץ כעומד הוי סוכה פסולה. ודעת הרמב"ן להכשיר גם בסוכה פרוץ כעומד, ושיטת הרמב"ם בזה תמוה, וכבר תמה בזה הרה"מ. וכתב הרה"מ דסברת הרמב"ם דכיון דסכך פסול נחשב כפרוץ וממילא הוי למטה חמתה מרובה מצלתה, והש"ס הו"מ למימר ולטעמיך וכו', יעוי"ש. ומרן בכס"מ תירץ דכיון דא"א לצמצם, ובהכרח גם בסכך הכשר יש אויר וממילא באופן דהוי פרוץ כעומד ממילא יצורפו הנקבים האוירים שבסכך הכשר והוי עתה פרוץ מרובה, יעוי"ש. והנה לפי"ז נידון דידן לכאורה תליא בפלוגתא דהה"מ והכ"מ, והוא דע"כ הה"מ סובר דהאוירים שבעומד לא יצורפו להפרוץ, ולהכי לא הוי עומד מרובה על הפרוץ גם בצירוף האוירים, והכס"מ סובר דהאוירים הקטנים מצטרפין להפרוץ וממילא הוי פרוץ

מרובה על העומד. ולפי"ז גם בנידו"ד באופן שהעומר מרובה על הפרוץ לשיטת הה"מ אין נחשבים האוירים הקטנים להיותם מצורפים עם הפרוץ, ולשיטת הכס"מ מצורפים האוירים הקטנים להפרוץ להשלים להיות עומד או פרוץ מרובה על העומד.

ב והנה עיקר דברי הה"מ שכתב בהחלטה דכיון דסכך פסול הרי הוא כפרוץ, להכי בשהעומר שוה עם הפרוץ דהיינו שהסכך פסול שוה עם הכשר ממילא למטה הוי המתה מרובה מצלתה. יש להעיר דאינו דומה להא דפרוץ כעומד והיינו דאעפ"י שאילו הי' באמת פרוץ, והוי שוה עם העומד, דהוי חמתה מרובה מצלתה למטה. אמנם באופן שמסוכך בסכך פסול מחצה על מחצה, מחצה כשר ומחצה פסול. בזה אין לדון תורת המתה מרובה מצלתה, והיינו כיון דעכ"פ עכשיו אין חמתה מרובה מצלתה אף למטה, כיון דבאמת אין שם חמה כלל, דהרי מסוככת היא בשלימות. רק יש לדון בזה תורת פסול וכשר ובהכרח יש לנו לדון בזה כתורת והכשרו מחיצה דעלמא בדין פרוץ כעומד. ויש לבאר בזה דברי הרא"ש בפר"ב דסוכה סי' ג' שהביא שם דברי התוס' שהקשו לפירש"י ור"ח שפירשו הא דאמר רב פפא כזוזא כלעיל כאיסתרא מלתחת היינו דאם למעלה החמה והצל שוין בידוע שלמטה החמה מרובה, והקשה הר"ת דר"פ גופי' סבר פרוץ כעומד מותר, ומתרץ הרא"ש דשאני בין סכך פסול וכשר, לאויר, והיינו דדוקא גבי סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה שייך להזכיר פרוץ כעומד וכמבואר לעיל בסוגיא. אבל גבי סוכת סכך ואויר נתנה הלכה שיהא הצל מרובה כו', יעוי"ש. וביאור דברי הרא"ש ע"כ כמו שכתבנו דלא שייך לדון בסכך כשר ופסול המונחין בשוה, דיש בזה ענין המתה מרובה מצלתה, כיון דעכ"פ אין שם חמה כלל, וא"כ אין לדון תורת חמתה מרובה מצלתה, רק יש לדון בזה בדין סכך פסול וסכך כשר, וא"כ זה תליא בדין מחיצה, ואם פרוץ כעומד מותר. יש לחשוב גם בסכך דהוי סוכה כשרה מטעם הסכך כשר המונה על הסוכה, וזהו ע"כ דלא כסברת הה"מ, ודוחק לומר דהרמב"ם לא סבר סברא זו כיון דע"כ סברת הרא"ש נכונה, ואדרבה דברי הר"ת שהקשה בזה לרש"י ור"ה תמוה מובא וצריכין ביאור.

ג וביאור דברי ר"ת נראה דכיון דאם לאו הסכך הפסול היה למטה המתה מרובה מצלתה נמצא דהגורם הצל הוא הסכך הפסול, נמצא דהסכך הפסול הוא העיקר, ואף על פי דהסכך הפסול לחודי' היה גם כן המתה מרובה מצלתה, וממילא הוי הסכך הכשר גם כן העיקר, מ"מ אית לן לומר לחומרא, והיינו דכיון דהכשר לחודי' לא מהני ממילא ע"כ עיקר ההכשר בהסוכה הוא בהסכך הפסול, ואין זה ענין להא דפרוץ כעומד דמותר, דשאני התם דהפרוץ לא הועיל הכשר, והיתר בהעומד, והעומד הוי מתיר את עצמו,

והפרוץ שהוא ההסרון לא הועיל בהעומד, משא"כ בסוכה דבעינן שהפסול יועיל בהכשר דאל"כ הוי למטה המתה מרובה מצלתה, וזה לא מעינו בהא דפרוץ כעומד, זחו סברת הר"ת וסברת הרא"ש בזה כשיטת רש"י דכיון דשניהם הכשר והפסול המה גומרים להצל, להכי שניהם שוים, וממילא יש לדון גם בשני הגורמים תורת פרוץ כעומר, וסברת הח"מ בדברי הרמב"ם יתכנו רק לשיטת ר"ת, אבל לשיטת הרא"ש לא יתכן לומר כן, ואפשר שמטעם זה הוכרח מרן הכס"מ לפרש דברי הרמב"ם דטעמו בזה משום צירוף הנקבים שבהעומד.

ד **אמנם** בעיקר הסברא דצירוף הנקבים האוידים אשר כבר נתבטלו בהסכך העומר, אם חוזר וניעור להיותם מצורפים להאויר הגדול, אעפ"י שדבר פשוט למרן ז"ל בזה, מ"מ נראה לדון בזה טובא, דהנה נחזה אנן בעיקר הדין באויר חלל פחות משלשה בסוכה כשרה, אם יש על האויר תורת סוכה כשרה להיות יוצא ידי חובת מצוה באכילה וכדומה, ומצינו בסוכה י"ט בסוגיא פליגי רש"י ותוס' בזה דשיטת רש"י דאויר פחות משלשה מצטרף להשלים שיעור סוכה, אבל אין ישנים תחתיו, ושיטת התוס' דאויר פחות משלשה תורת סוכה על זה לכל דבר, ומביא ראי' שם מירושלמי וכן הוא שיטת הרא"ש, ויש להבין טעמייהו דרבוותא בזה. ונראה דסברת רש"י דע"כ אין לחשוב האויר כסוכה כיון שעכ"פ לא הוי האויר ענין סכך שאמרה תורה לעשות דוקא מפסולת גורן ויקב, והאויר אעפ"י שנאמרה הללמ"מ שאינו פוסל הסוכה, אבל עכ"פ לא הוי בתורת הכשר סוכה, ולהכי אין בזה קיום מצות סוכה. וסברת התוס' יש לומר דסברי דכיון דע"כ הא דלא הוי בסוכה זו אויר רק פחות משלשה, זהו מפני הסכך המסוכך ומיעט האויר והעמידו על פחות מג', נמצא דצל הסוכה הוי לגמרי מהסכך, ולפי"ז כשיושב תחת האויר הפחות משלשה, דע"כ יושב גם כן תחת הצל ויש לו הגנה מהחמה, דע"כ כח החמה חלושה גם תחת האויר המעט, נמצא דהסכך מיצל עליו, וא"כ ע"כ יש גם על המקום הזה תורת סוכה, ולהכי סברי דיש בזה קיום מצות סוכה. והנה לפי"ז לא מבעי' לשיטת התוס' והרא"ש דהאויר פחות משלשה בסוכה תורת סוכה עלי', א"כ פשיטא דהאוירים הקטנים הנמצאים בהעומד דהוי עליהם תורת הכשר סוכה לגמרי, ולא שייך בזה חוזר וניעור להיות מצטרף להאויר הגדול, והביאור בזה דכיון דהחלק העומד פועל על החמה שתתמעט ומביא צל, והאוירים הקטנים עושים פעולת הכשר סוכה נ"כ, והיינו שמפני כח הסכך הרי הם במיעוט כח החמה, וכח ההגנה דהסכך פעל נם על הנקבים האוירים המפולשים להחמה אינה נוקבת לפי כחה, וא"כ תורת סכך גם עליהם, וכיון שזהו ג"כ. נידון בתורת סכך, וא"כ שוב לא שייך בזה להיות עוד

בתורת אויר מפני הפרוץ, דהרי ע"כ הפרוץ אינו פועל על האוירים הקטנים שבעומר שיחלש ההגנה מפני החמה בהעומד, וע"כ כל אחד במקומו עומד, אלא אף גם לשיטת רש"י דהאויר פחות משלשה לא הוי עלי' תורת סוכה, עדיין יש מקום לומר דלא דמי להאוירים הקטנים שבעומר, שכבר נתחזק בתורת הכשר סוכה מפני כח העומד, והרי הוא שם כאילו הוא כולו סכך כשר, וכמו"ש. וביותר לשיטת הרא"ש דסובר כשיטת התוס' פשיטא שאין לומר דהאוירים הקטנים יצטרפו להעומד, וא"כ לפי מה שכתבנו שע"כ דברי מרן אליבא דהרא"ש, ולהרא"ש לשיטתו שפוסק כשיטת התוס' בהא דאויר פחות משלשה תורת סוכה עלי', וא"כ תמוה לומר דיצטרפו הנקבים שבהעומד להפרוץ.

ה **ובדברי** הרמב"ם שפסק. בסכך דפרוץ כעומד אסור בהא דשני סככים סכך פסול וכשר ביחד, נראה לדון בזה נ"כ לפי מה שביארנו בביאור דברי הרא"ש, דשאני הא דשני סככים מפרוץ כעומד, והוא דאעפ"י שכתב הרמב"ם דסכך פסול כפרוץ נחשב. אמנם ע"כ כיון דבסוכה באופן זה שהוי באמת פרוץ הוי סוכה פסולה, מטעם שלמטה הוי חמתה מרובה מצלתה. אמנם בשיש שני הסככים פסול וכשר, דאז יש על כל אחד תורת גורם להיות צלתה מרובה מחמתה, ושני הגורמים שוה, היינו הגורם הפסול והגורם הכשר, היינו בהעודף המיצל למטה שזה תליא בדין גורם כבעלמא, וסבר הרמב"ם דזה תליא בדין זה וזה גורם דעלמא, והיינו דאם זוז"ג אסור דאז יש לדון על כל גורם דישנו במציאות, וממילא גבי סוכה יש לדון על כל גורם וגורם דאיתא בעין, וישנו במציאותו ובמהותו וממילא ישנו בדין פרוץ כעומד, ואם פרוץ כעומד מותר במחיצות כן גם בסוכה באופן זה הוי סוכה כשרה. אמנם אם זוז"ג מותר, והיינו מפני שאנו דנין על כל גורם וגורם, דהוי כמאן דליתא, וזהו מפני דבכל גורם בא ומבטל להגורם השני, והרי הוא בדליתא במציאותו ובמהותו, וכמו"ש הר"ן בפ"ג דע"ז. ולפי"ז בסוכה באופן זה דהגורמים הרי יש לדון בתורת ביטול להגודמים, וכמאן דליתנהו כלל דמו, ובאופן זה בסוכה דבעינן סכך בפועל ממש, והנה באופן שיש ביטול, א"כ ממילא אין כאן סכך, ולא מהני הא דפרוץ בעומד בזה כלל. ואפשר לומר דהסוגיא דסוכה ט"ו דאיתא שם דלמ"ד פרוץ כעומד מותר, דאז באופן שיש סכך כשר ופסול ביחד בשוה דהסוכה כשרה, הנה ע"כ זהו דוקא אם אמרינן דליתא תודת ביטול בשני גורמים, אבל באופן שיש תורת ביטול לשני גורמים, דאז ליתא כלל כל עיקר האי דינא דפרוץ כעומד. ומפרש הרמב"ם דהסוגיא ע"כ סוברת כשיטה דזוז"ג אסור, אבל הרמב"ם דפוסק זוז"ג מותר כמבואר בפר"ז מה' ע"ז הי"ד להכי אין לדון בזה תורת פרוץ כעומד מותר, וזהו שכתב הרמב"ם שהסכך הפסול כפרוץ נחשב והיינו מטעם דכיון דע"כ דהוי כמאן דליתא, ומטעם ביטול, וכמוש"נ.

ו והנה בסוגיא סוכה י"ז אלו איכא סכך פסול פחות מארבעה ואויר פחות משלשה כשר, ואין מצטרפין זה עם זה לפסול. ושם בתוס' הסתפקו אם יש ב' טפחים סכך פסול, ועוד ב' טפחים סכך פסול ואויר פחות משלשה טפחים ביניהם אם מצטרפין שני הפסולים ביחד לפסול הסוכה, יעוי"ש, ודברי התוס' תמוה דהוא ממנפ"ש יש בזה סוכה פסולה דאם אמרינן לבוד הרי יש בזה ד' טפחים סכך פסול, ואם לא אמרינן לבוד הרי יש אויר חוצץ ומפסיק בין שני הסככים ואין כאן סוכה שלימה וכשרה, דהרי אויר מפח נ"כ חוצץ באופן דלא אמדינן לבוד כמו למ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע דגם טפח אחד חוצץ. וכבר עמד בתמי' אדברי התוס' מרן הגרע"א ז"ל בספר דו"ח. אמנם נראה דבאמת כל עיקר הא דלבור הנאמרה במחיצות, לא הוי דוקא בחודו של השפה כמו פי תקרה וכדומה, אלא הענין לבוד הוא שלא נאמרה חילוק מחיצות בהפסק פחות מג' אויר, והנה זה פשיטא להתוס' דגם בזה ישנו לתורת לבוד, והיינו דאין חילוק מחיצות בזה. אמנם הסתפקו התוס' אם הפירוש לבוד דשני החורי הקצות חשבינן כאילו נוגעין זה בזה ממש או"ד דבאמת אין לומד ולדון בזה ענין נגיעה חוד בחוד ממש, אלא חשבינן להאויר כמלא, והיינו מפני שבאמת יש מקום לומר כן, והיינו דבאמת בענין לבוד אין החוד והשפה והקצה גורם, אלא שהמחיצה גורמת לזה, והיינו ע"כ המחיצה בכללו וא"כ הרי נעשה לבוד גם בסכך הכשר, ובצירוף סכך הפסול ג"כ, וא"כ הסתפקו התוס' אם לדון תורת לבוד באופן זה, היינו אם יש לנו להשגיח על המחיצה בכללו, או שיש להשגיח גם על השפה והחוד. ונפק"מ לדין זה בסוכה אם נפסלת הסוכה ע"י לבוד מטעם שני הטפחים סכך פסול שבשני הצדדין, ולפי"ז שפיר פשיטא להו להתוס' דדנין בזה תורת לבור, רק הסתפקו בביאור לבור אם הדין בזה תליא גם בהתחברות החודין, וכמוש"נ.

ז עוד כתבו התוס' שם מיהו היכא דליכא בפסולים ר' ואויר פחות משלשה מפסיק ביניהם, אין האויר משלימו להארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבור להחמיר עכ"ל, ודברי התוס' תמוה דהלא מצינו תורת לבוד גם להחמיר בהא דאיתא עירובין ט' מבוי שרצפו בלחיים דהוי שם לבוד להחמיר. וכבר הקשו בזה. וכמו"כ תיקשה מסוגיא דסוכה י"ח מהא דארובה ודחי שאני טומאה וכו' וקשה הא התם הוי לבוד לחומרא, ודלא"ה לא אמרינן לבוד. ונראה בכוונת התוס' דיש שני פעולות ללבוד, א) דאין האויר מפסיק. ב) דבשביל הלבור נחשב כסתום במחיצה. והנה במעלת הסתימה ג"כ יש לחקור אם נחשב כסתום מטעם החודות השנים דהיינו הפיות, או"ד דנחשב כסתום מטעם המחיצה בכללו. והנה נפק"מ הכא לענין צירוף האויר, והסכך פסול, דאם נחשב סתום מטעם הפיות, דאז הר"ז סתימה בסכך פסול, אבל אם אמרינן

דהמחיצה בכללו עושה פעולת הסתימה, א"כ הוי הכא סתימה בסכך כשר (וזהו התוס' לשיטתם דסברי דאויר פחות משלשה נחשב גם לסוכה כשרה וישנים תחתיו) ועל זה מסקו התוס' דלא אמרינן לבוד כסתום להחמיר, והיינו דאעפ"י דלבוד עושה גם פעולת סתום. אמנם הכא די"ל דהלבוד עושה סתימה דלהחמיר, וסתימה דלהקל, יש לנו לומר דהסתימה נעשה באופן דלהקל ולא באופן דלהחמיר, זהו תוכן כוונת התוס'. וא"כ לפי"ז אין זה ענין כלל לדין לבוד דעלמא, ודין זה דוקא בהא דסוכה וכמו שכתבנו. והיינו דדוקא בסוכה ישנו להאי דינא, מטעם דכיון דישנו בהמחיצה שתי פעולות בפעולה דלבוד, אופן אחד שגודם פסול, ואופן השני הגורם היתר, בזה סברי התוס' דאזלינן אחרי הגורם ההיתר, דהיינו דמשגיחין על המחיצות בכללו, וחשבינן להלבוד שנעשה מכח הסכך כולו שהוא סכך כשר, ואעפ"י די"ל דאילו לא הי' הסכך פסול, דאז לא הי' מהני המחיצה כלל, מטעם דהי' יותר משלשה טפחים, מ"מ לא הוי יותר מגורם גרידא, אבל עכ"פ לא בטל עיקר המחיצה, וזהו הסכך כולו, וא"כ הוי עכ"פ שני גורמים, ובזה סברי התוס' דלענין הסתימה מטעם לבוד אזלינן אחרי ההיתר, ולהקל ולא להחמיר, זהו לדעתינו ביאור דברי התוס'. והנה עפי"ז יוצא לנו מדברי התוס' דכל הנקבים והאוירים הפחותים משלשה תורת סכך עליהם, מפני כי שהסכך העומד הוא הגורם להיות אויר קמן פחות משלשה. והוי גם צלתה מרובה מחמתה, וממילא לפי"ז ע"כ שאין לצרף האוירים הקטנים שבעומד להפרוץ, וכמוש"נ.

ח והנה בסוכה ט' ע"ב איתא שם וכי חמתו מרובה מצלתה מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהרי סכך כשר, וכתב הרז"ה בספר המאור וז"ל פירש שמשעה שהוסיף משהו סכך כשר ע"ג סוכי האילן נצטרפו זל"ז ונעשית בהן הסוכה צלתה מרובה מחמתה, בצירוף סוכי האילן שהם סכך פסול, ואעפ"י שהוסיף אחר מכן סכך כשר, אינו מועיל שהרי נעשית הסוכה כבר צלתה מרובה מחמתה כו', יעוי"ש. ביאור דבריו שמפרש דסבר הש"ס דיש לפסול הסוכה אפילו באופן שחמתה מרובה מצלתה בסבך הפסול והיינו מטעם זה דמשגיחין על שעה זו דהשלמה לצלתה מרובה מחמתה, וכיון שנפסלת הסוכה בשעה זו, והדי היא נקראת סוכה פסולה, להכי כיון שנפסלה שעה אחת שוב אין לה היתר. והקשה שם הראב"ד בהשגות מהא דהמקרה סוכתו בשפודין, ויש ריוח ביניהם כמותם, ונתן פסלים ביניהם שהיא כשרה, ונאמר כיון שנתן הפסל הראשון בטל במיעוטו, וכן כל פסל ופסל שיבוא אחריו, ועוד כי כשהי' הריוח ביניהם כמוהם בנכנס ויוצא, היתה הסוכה חמתה מרובה מצלתה, וכשנתן פסל א' או שנים באוירים כבר נעשית הסוכה צלתה מרובה מחמתה עם סכך פסול, ולא יוכל עוד להכשירה עכ"ד,

יעוי"ש. ונראה בביאור דברי הרז"ה דסבר דלהכי בסוכה שהיתה חמתה מרובה מצלתה בסכך פסול, והשלים בסכך כשר, דהוי סוכה פסולה, ולא מהני לה עוד שום תיקון, דהיינו מפני שנעשית סוכה פסולה בסכך פסול, היינו דלא מהני אפילו בשידבה סכך כשר עד יותר מסכך פסול, וזהו מפני שיש תורת סכך גם על האויר הריק ופנוי מסכך, וא"כ שוב לא מהני עוד סכך אחר. ולפי"ז אתי שפיר ולא תיקשה מהא דהמקרה סוכתו וכו', דשאני התם דהאויר מפסיק לכל רוחב הסוכה, או לארכה, ודק מכח לבוד אין דנין בזה תורת הפסק מפני דהלבוד עושה התחברות, ואין דנין בזה תורת לבוד לומר דהתחברו כל הפסלים הפסולים זל"ז מטעם דלא אמרינן לבוד להחמיר, ואדרבה אמרינן דהסתימה נעשית בהסכך הכשר גרידא, וממילא לא נתחברו הסכך פסול לעשות סוכה פסולה, כן נראה בביאור דברי הרז"ה. ולפי"ז יוצא לנו מזה דשיטת הרז"ה ג"כ דהאוידים הקטנים שבעומד אינם בתורת חלל, רק בתורת סוכה, דהיינו בתורת עומד, ותורת מחיצה עליהן, וא"כ ה"ה גם לענין הכשר סוכה כן הוא דהאוירים הקטנים אינם בני צירוף להפרוץ. עוד אפשר לומר דכוונת מרן הכס"מ דוקא באופן דהאויר הולך לכל האורך או לכל הרוחב שהוא דומה להפסק, ובאופן זה מירי שם בהא דסכך פסול וסכך כשר, כמו הא דשפודין וכדומה, אבל באופן שהנקבים מפוזרים בכל שטח העומד, בזה גם הכס"מ מודה, עוד נראה לומר דיש הבדל בין אם הנקבים בהעומד שהוא בפרוץ, לבין העומד שהוא מרובה על הפרוץ, דבאופן שהעומד מרובה על הפרוץ, גם האוידים נתבטלו, ודינם כסוכה. ויש לבאר זה באריכות לפי מה שביארנו בסוגיא דפרוץ כעומד בעירובין. ועוד יש להעיד בזה. אמנם מכל זה מבואר ומסתבר דהאוירים שבהעומד המרובה על הפרוץ לא יצטרפו להפרוץ מטעם דנחשב כהעומד, ויש בזה סכך כשר בכולו, וכמוש"נ.

בדין פרוץ כעומד

א גרסינן עירובין ח' אמר רמי ב"ח אמר רב הונא לחי הבולט מדופנו של מבוי פחות מארבע אמות נידון משום לחי, ואין צריך לחי אחד להתירו. ארבע אמות נידון משום מבוי וצריך לחי אחר להתירו וכו', ומסקנא שם דבמבוי שמונה אמות איתא להאי דינא, אבל במבוי שבעה אמות ניתר בעומד מרובה על הפרוץ. ורב אשי מסיים דגם במבוי שמונה לא צריך לחי מטעם ממנפ"ש, אם עומד מרובה ניתר בעומד מרובה על הפרוץ, ואי פרוץ נפיש ניתר משום לחי, מאי אמרת דשוו כי הדדי הוי ספק דבריהם ולהקל. והקשו בתוס' אמאי איצטדך לומר משום דהוי ספק דבריהם, הא בלא"ה מותר בשוו כי הדדי, משום דהוי עומד כפרוץ וקי"ל עומד כפרוץ מותר. ותירצו התוס' דסוגיא דהכא

סוברת עומד כפרוץ אסור יעוי"ש. ולפי"ז תקשה על הרי"ף שכתב בהלכותיו הא דרב אשי דמותר בשוו כי הדדי מטעם ספק דבדיהן, ותמוה הא שיטת הרי"ף להלכה דפרוץ כעומד מותר, וכן קיי"ל להלכה, וא"כ לא צריך לטעמא דספק דבריהן ולהקל. וכן קשה על הרמב"ם שכתב בפרי"ז משבת הכ"ב דבלחי רחב יותר מחצי רוחב המבוי ניתר משום עומד מרובה, ובכחצי רוחב המבוי ניתר משום לחי, ולא כתב דניתר משום כפרוץ מותר, וצ"ע.

ב **ונראה** דחילוק יש בין אם ההיתר מטעם עומד מרובה על הפרוץ, לבין אם ההיתר מטעם פרוץ כעומד מותר, והוא, דהנה בעומד מרובה על הפרוץ דהוי רובא עומד, דאז נידון כאילו כל המחיצה בשלימותה מטעם רובא ככולה, דמהני בכל התורה, והרי היא כסתום גמור בכולו, והמיעוט הפתוח נחשב לפתח שע"כ תורת סתום עליו גם על הפתח, והרי זה מחיצה מעליא, בין לענין דיני התורה במקום דבעינן מחיצה מן התורה, וגם לענין דיני דרבנן כמו במבוי שהצריכו חכמים תיקון להיכר, אפילו במקום דהוי מחיצה מעליא, ותורת רה"י עליו מן התורה, כגון מבוי בשלש רוחותיה מחיצות שלימות דהוי רה"י מדאורייתא, ורבנן הצריכו לחי להיכר וכמבואר ברש"י דיש עירובין, ואם היתה הרוח הרביעית סתומה במחיצה שהיא עומד מרובה על הפרוץ, לא בעינן גם לחי להיכר כיון שדינו כסתום לגמרי. אמנם בהא דפרוץ כעומד אעפ"י שקיי"ל פרוץ כעומד מותר, היינו שדינו כמחיצה, אבל עכ"פ אין זה מחיצה חיובית אלא שלילית לומר שעכ"פ אין כאן תורת פרוץ. אמנם מפני שאין עליה תורת סתום, להכי אעפ"י שתודת מחיצה עליה עכ"ז כיון שאין כאן מחיצה חיובית. להכי סברי הרי"ף והרמב"ם דבמחיצה כזה בעינן תיקון בלחי להיכר, כיון שעכ"פ פתוחה לפנינו, ולא עדיפא משלש מחיצות שלימות דגם כן הדין דהוי רח"י גמור, ומכ"ז הצריכו חכמים תיקון לחי משום היכר, והכא נמי אעפ"י שתורת מחיצה עליה מטעם שפרוץ כעומד מותר, אמנם מפני שאין זה מחיצה חיובית אשר תורת סתום עליה, הצריכו חכמים לתיקון לחי להיכר. ובמבוי שמונה והלחי רחב ארבע דיצאת מתורת לחי מפני שהוא ארבע אמות, ותורת מבוי עליה, אין להתיר מטעם פרוץ כעומד מותר, כיון דעכ"פ אין דין סתום בזה, וצריך בזה לחי להיכר. ובזה אתי שפיר דברי רב אשי גם אליבא דידן דקיי"ל פרוץ כעומד מותר, משום דסברי הרי"ף והרמב"ם דדוחק לאוקמי' דברי רב אשי שהוא בתרא שלא אליבא דהלכתא, ולהכי פירשו שגם לדידן כן הוא וכמוש"ג, והכא מותר משום דהוי ספק דרבנן.

יא **ויובן** לפי זה הא דכתב הרי"ף הקל וחומר להתיר בעומד מרובה על הפרוץ מהא דחצר, יעוי"ש. ולכאורה תמוה מדוע לא יליף הרי"ף מק"ו זה גם בהא דפרוץ כעומד,

דהרי הק"ו איתא גם בזה לדידן דקיי"ל פרוץ כעומד מותר, ובש"ס מבואר לפי פירש התוס' דמאן דסבר פרוץ כעומד אסור יליף מק"ו להא דעומד מרובה על הפרוץ, ולהרי"ף דסבר פרוץ כעומד מותר יש ללמוד גם להא דפרוץ כעומד מק"ו מחצר. ובדברינו יבואר לנכון דסבר הרי"ף דלא דמי פרוץ כעומד מותר להא דעומד מרובה על הפרוץ, והוא דבפרוץ כעומד אעפ"י שמותר מ"מ בעי תיקון עדיין, משא"כ עומד מרובה על הפרוץ דהוי מחיצה סתומה לגמרי, וגם חלק הפתוח נידון כפתח, שתורת סתום גם עליו, וזה מצינו בחצר, להכי שפיר נלמד זו מק"ו מחצר להתיר גם בעומד מרובה על הפרוץ בלא שום תיקון אבל בפרוץ כעומד כיון שעדיין נדרש לתיקון להכי לא נלמד מחצר בק"ו. וסעד לסברא זו מבואר בש"ס עירובין י' ע"ב אמר רב יהודה מבוי שהוא דחב חמש עשרה אמה מדחיק שתי אמות ועושה פס שלש אמות וכו', ופריך ש"מ עומד מרובה על הפרוץ משתי רוחות לא הוי עומד וכו', שאני הכא דאתו אוירא דהאי גיסא ודהאי ניסא ומבטל לה, ופריך ויעשה פס אמה וידחיק אמה וכו' ש"מ עומד כפרוץ אסור, ומשני שאני הכא דאתי אוירא דהאי גיסא וכו', יעוי"ש. וקשה מדוע בהא דפס שלש ומרחיק שתי אמות לא אמרינן דאתי אוירא דהאי ניסא ודהאי ניסא ומבטל לה, וע"כ הדבר פשוט דכיון דהוי עומד מרובה על הפרוץ אז נחשב גם האויר כסתום, והיינו שתורת פתח עליו, ודינו כסתום לענין תודת מחיצה, משא"כ בהא דפרוץ כעומד אעפ"י שמותר ותורת מחיצת עליה. אמנם כיון שאין זה כסתום, להבי שייך הכא לומר דאתי אוירא דשני הצדדין ומבטל לה, הרי מבואר להדיא דהא דפרוץ כעומד מותר, מ"מ לא הוי תורת סתומה עליו אלא תורת מחיצה נדידא.

יב **ויש** לעיין בשיטת הרמב"ם שכתבנו לעיל דסבר דנם ברחב רחב ארבע אמות נידון משום לחי, וזה תמוה הרבה דהרי מבואר להדיא בש"ס דברחב ארבע יצאת מתורת לחי, ונידונית משום מבוי, והיאך פליג רבינו אסתמא דש"ס, וכבר עמד בזה הה"מ, יעוי"ש. ונראה דהנה לכאורה טעמא בעי מדוע באמת יצאת מתורת לחי כשהיא רחבה ארבע אמות, וכי משום דריבה בסתימה גרע וכבר הקשה רש"י בזה, וכתב מפני שכיון שלא הוקבע לשם לחי, ולהכי גרע טפי מפני שתורת מבוי עליה, יעוי"ש, ביאור הדברים דכיון דלא הוקבע לשם לחי, ואעפ"י שלחי העומר מאליו כשר, אמנם הכא מפני שתורת מבוי עליו לא נעשית לחי מאליה. והרמב"ם מפרש טעם אחר בזה, והוא דכיון דרחבה ארבע אמות א"כ יצאת מתורת לחי שהיא רק בתורת היכר, ונעשית מחיצה ומחיצה אינה משמשת ללחי, דהרי כל עיקרה של לחי הוא משום היכר, וזה לא שייכה במחיצה, ומחיצה מעליא גם כן לא הוית שתהי' תורת סתום עליה ועדיין צריכה המבוי לתיקון.

יג **ומצינו** כזה בירושלמי פר"ק דעירובין ה"ו דפריך שם למ"ד נראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום לחי, מהא דתנן חצר קטנה שנפרצה לגדולה נדולה מותרת, וקטנה אסורה, ואמאי אינה ניתרת הקטנה משום הא דנראה מבחוץ ושוה מבפנים, ומשני רב עוקבא בשם רבנן תמן לגדולה היא נדונית, ואין נידונית לקטנה, יעוי"ש, ביאור הדברים דכיון דמשמשת לגדולה עבור מחיצה, להכי אינה משמשת לקטנה ללחי. ולפי"ז הכא פשיטא דשייכה סברא דכיון שבמבוי זו עצמה נידונית למחיצה, להכי אין סברא שתשמש לתורת לחי, זהו סברת הש"ס הבא דברחב ארבע אמות הרי היא יוצאת מתורת לחי, כיון שבע"כ מחיצה היא וצריכה האי מבוי תיקון כמבוי של שלש מחיצות. ואם נפרש כן בסוגיא ונאמר שגם הרמב"ם פירש כן הסוגיא אתי שפיר, דלא פסק הרמב"ם כסוגיא זו, והוא מהא דחזינן דשם ט' פריך הש"ס גם כן האי קושיא דהירושלמי דלעיל שכתבנו ומדלא משני הש"ס כסברת רב עוקבא שבירושלמי, ע"כ מוכח דלא סבר הש"ס דילן סברא זו, אלא סבר הש"ס דגט באופן שמשמשת האי כותל למחיצה, עכ"ז משמשת נם כן לתורת לחי למ"ד נראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום לחי. ומטעם זה משני ר' זירא שם דמיירי בנכנסין כותלי קטנה לגדולה, וא"כ ע"כ סבר ר' זירא דאף כשמשמשת למחיצה, עכ"ז תשמש גם כן ללחי, להכי שפיר פסק הרמב"ם דגם ברחב ארבע נידון משום לחי. רק זה יש להעיר מדוע הביא הרמב"ם המשנה דחצר קטנה שנפרצה לגדולה כצורתה, ולא הביא כפי האוקימתא דר' זירא דמיירי באופן שנכנסין כותלי קטנה וכו', ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ, וצ"ע.

יד **ובעיקר** הא דפרוץ כעומד מותר, כתבו התוס' דזהו למ"ד אפשר לצמצם בידי אדם, דאל"כ היאך ידעינן דהוי פרוץ כעומד, יעוי"ש. ולדבריהם תקשה להרמב"ם דפסק בפר"ט מח' רוצח ה"ח דאף בידי אדם אי אפשר לצמצם, ומכל זה פסק דפרוץ כעומד מותר, וזה טעמא בעי. ונראה דלא שייך הכא לדון אם אפשר לצמצם כמו דחזינן בכל שיעורי תודה דחיישינן אמדידה, ולא חיישינן להצמצום, ומצינו בפסחים ל"ג דסמכינן נם על הצמצום, יעוי"ש, וע"כ דבמקום שאמרה תורה שיעור, ע"כ שנתנה תורה כח הבחנה לידע ולשער על נכון, וכפי שישער זהו השיעור שאמרה תורה ועל זה מחייבין מלקות, ומיתה, וקרבן. ורק בדברים שלא מצינו שהתודה נתנה לנו לשער ולמדוד, ואנו באים ברצונינו למדוד ולכוון בזה אנו חוששים ואומרים שאין בידינו לצמצם, וכמו שאיתא בחולין כ"ח לענין מדידת התנור שלא מצינו זה שהתורה הרשה לנו לסמוך אמדידה, וכן במדידה להעיר לענין ע"ע בנמצא מכוון בין שני עיירות, דדוקא בנמצא וסמוך לעיר אחת אמרה תורה למדוד, אמנם אם אפשר לצמצם, בנמצא מכוון בין שני עיירות דאז אמרינן

קרובה ואפילו קרובות, ויהיה זה דין מחודש כמבואר ברש"י בכורות י"ז, ולהכי כיון שאי אפשר לצמצם בידי אדם, ממילא לא דרשינן קרובה ואפילו קרובות, ולפי זה בהא דפרוץ כעומד כיון הוא ההלכה דפרוץ כעומד מותר, ע"כ הביאור בזה מה שישוער לפי ראות עיני האדם שזהו השיעור המכוון והמצומצם, וא"כ לא שייך כאן לומר אי אפשר לצמצם, דאל"כ אין כאן כל עיקר האי דינא דפרוץ כעומד מותר וזהו שפסק הרמב"ם דפרוץ כעומד מותר אף על פי שסבר דביד"א א"א לצמצם, ומטעם ומטעם זה יש ליישב גם כן הא דהקשו בתוס' גיטין ע"ח דהוי ספק במדה מפני חסרון צמצום, דשאני התם שהתודה לא מסרה לנו החלטתינו בזה כדי המדידה שלנו, וא"כ שפיר חיישינן, משא"כ בשיעורים שהתורה מסרה לנו לשער, וכמו שכתבנו.

עוד בדין סכך

א ע"ד אם בעינן בסכך הסיכוך כדרך גדילתן, כתב הטור סי' תר"ל יש מדקדקין כשעושין דופן מקנים להעמידן דרך גדילתן, ואין צריך כיון שדפנות כשרים מכל דבר. וכתב מהרל"ח הובא בחידושי הגהות ואי"ל לאותן המדקדקים הא הסכך לא הוי דרך גדילתן, די"ל דהא דמונח לרוחב הסוכה שפיר הוי דרך נדילתן דגם לפעמים הוא גדל כך, רק מעמידים הצד התחתון למעלה לא הוי דרך גדילתו ע"כ. מבואר מזה דמדייק מהטור דלהמדקדקים יש להקפיד בסכך שתהיה מונח דרך גדילתו.

ב והנה במה שכתב דבמניח לרוחב הסוכה הוה דרך גדולתו, משום דלפעמים הוא גדל כך, היינו ע"כ דוקא בענפים שלפעמים גדילתן בכך, ושגדילתן באילן ומתפשטין בהנחה דלרוחב. אמנם אם הסכך מקנים הנחתכין מאילן גדול גבה הקומה כמו נסרים וכדומה, פשיטא שבהנחה דלרוחב לא הוי דרך נדולתו, ובע"כ כן הדבר דהדי אב לדין זה הוא מעצי שטים עומדים כמבואר בסוכה מ"ה, ופשיטא שאם היה מניח הפרשים לרחב] שפסול, וע"כ הכוונה כמו שביארנו.

ג אמנם לפי"ז תקשה טובא הא דמסכין בנסרים דע"כ הביאור שמניחים הנסרים לרוחב], וכמו שמבואר בסוגיא, וקשה הא לא הוי דרך גדולתן, וע"כ מוכח דלא בעינן בסכך דרך נדולתן.

ד ונראה עוד דאיה לזה מסוכה י"ב כי אתא רבין א"ר יוחנן אמר קרא באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גוד ויקב הכתוב מדבר, ופריך ואימא גורן עצמו ויקב עצמו, אר"ז יקב כתיב כאן וא"א לסכך בו. מתקיף לה ד' ידמיה ואימא יין קרוש שבא משניר שהוא דומה לעיגול דבלה וכו', יעוי"ש. וקשה היאך אפשר לומר יקב עצמו שהוא יין הלא אין כאן דרך נדולתו כיין, ואין לומר דכיון דלא אפשר לא בעינן דרך גדולתן, דקשה הלא ע"כ

יקב דומיא דגורן בעינן, וכיון דגורן הוא דבר שיש בו דרך גדולתו, א"כ יש לנו לומר שה"ה יקב בדומה לזה דהיינו ענבים, שיש לקיים בזה דרך גדולתו, ואין לומר להיפוך גורן דומיא דיקב, הלא קיי"ל לחומרא וקולא לחומרא מקשינן, וע"כ מוכח דלא בעינן דרך גדולתו.

ה **והטעם** בזה נראה דלא דרשו חז"ל דרך גדולתן אלא באופן שהמין מאחד, כמו עצי שמים שעומדים שיחדה תורה מין זה לבנין, ודומה לזה ילפינן ד' מינין בלולב, משא"כ בסכך שכל המינים כשרים אם דק גדולי קרקע נינהו בזה אין להקפיד על דרך גדולתן. ויש להסביר זה דבאופן דהוי היפוך גידולו מתחזי כמין אחר, וזה ליתא בסכך כיון שכל המינים כשרים בו. וגם מהא דמחצלת של קנים העשויה לסיכוך דמסככין בה לכו"ע, והנה מחצלת עשויה ע"כ באופן שהקליעה מחוברת ראשו של זה בצד עיקרו של זה, ובזה אי אפשר להניחן כדרך גדילתן, ועוד יש להאריך בזה.

ו **סוכה** מ"ה ע"ב פירש"י בד"ה כל המצות דלא חשיב אתרוג בהדי דרך גדולתן. ותמוה טובא, אמנם נראה דכוונת רש"י הכא דלא מיירי בקיום המצוה דלקיחה, דבמצוה דלקיחה לא צריך לימוד ובסברא מובן משום השתא לפני מלך ב"ו וכו', דק מיידי במצוה דאגודה, והדי"ז בדמיון עצי שטים דמיירי לענין עמידה ועומדים, שהוא נ"כ אגירה וקליעה, ובין לר"י דאגוד מעכב, ובין לרבנן דאגוד אינו מעכב, אמנם ע"כ כו"ע ס"ל דיש מצוה באגודה מה"ת מהא דהגז"ש דולקחתם אגודת אזוב וכו', כמבואר בסוגיא ובראשונים בארוכה. ומפרש רש"י דאגודה בעינן דרך גדילתן, והיינו אף שיש אופן לצאת ידי חיוב מצוה וקיומה אף באופן שאינן אגודים כדרך גדילתן, והיינו דמהפך כל מין ומין ומקיים המצוה דלקחה בכל מין ומין בזא"ז, והיינו שמהפך האגודה כולה בכל פעם שרוצה לצאת בהמין, והוי המין כדרך גדולתו בשעה שיוצא בו, אבל אינו יוצא בהמצוה דאגודה באופן הזה, כיון שאינן אגודים בדרך גדולתו, והכוונה לצאת ידי מצות אגד.

בדין לבוד בסוכה

נסתפקתי אם אמרינן לבוד אם המקום סתום, ונפק"מ בסוכה שיש סכך פסול פחות משלשה טפחים אם אמרינן בזה לבוד.

א גרסינן בירושלמי סוכה פד"א ה"א בעי דב הושעיה הביא נסד ונתנו על גבי חוליא של עמוד וכו, מה את עביד ליה באויר פסול כסכך פסול אין תעבדיני' כאויר פסול פוסל בנ' אין תעבדיני' כסכך פסול אינו פוסל אלא בד"א, וע"כ דהביאור בזה דבעי הירושלמי אם דנין בזה דין דופן עקומה כיון דבעינן למימר רופ"ע מארבע רוחות, ומה שפשיטא לש"ס דילן מיבעי' לי' להירושלמי, נמצא דעיקר הבעי' אם לא אמרינן בזה דופ"ע דאז בעינן

שתהיה הדפנות עומדות סמוך להסכך שבתוך עשרים בפחות מג' דאז אמרינן לבוד, ואם יש ג' טפחים פסולה, וזהו שאמר הירושלמי דפסול בג', או"ד דאמרינן בזה דין רופ"ע ושיעורו עד ד"א, נמצא מבואר דאם לא אמרינן בזה דופ"ע דאז דנין בזה דין אויר ופוסל בג' טפחים, אבל בפחות מג' כשרה אעפ"י שאין כאן חלל אלא סכך פסול, דהיינו הסכך שהוא למעלה מעשרים מפסיק בין הסכך שהוא למטה מעשרים להדפנות, הרי מבואר דאמרינן לבוד אעפ"י שאין האויר חלל אלא סתום.

ב אמנם דברי התוס' בסוכה דלא אמרינן לבוד בדאיכא דבד ממשיי בפחות מנ' טפחים שמפסיק ביניהם, והוא בתוס' סוכה י"ט ד"ה לא יהא אלא אויר וכו' שכתבו וז"ל לסכך פסול פחות מג' דאין שייך לעשותו כסתום בסכך כשר מאחר דיש בו סכך פסול, יעו"ש. והביאור בזה דלא אמרינן לבוד באופן שהדבר ממשיי מפסיק, והתוס' לשיטתם כתבו שם בדף י"ז ד"ה אילו איכא וכו' ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסלים מצטרפין לארבעה וכו', יעוי"ש. ולא כתבו באופן שיש סכך כשר בין הפסולים, והיינו לשיטתם דבדאיכא דבר ממשי לא אמדינן לבוד, והנה הגאון חכ"צ בסי' נ"ט והפרמ"ג בהל' שבת סי' שס"ג דייקו מדברי התוס' הכא, ובאותה שעה נעלם מהם דברי התוס' בדף י"ט שכתבו להדיא, והמנח"ח בה' סוכה כתב בשם התוס' שכתבו כן, ואיני זוכר לפי שעה, יעוי"ש. וע"כ כוונתו ג"כ להתוס' שכתבנו, והרי אנו רואים בעליל שזהו דעת התוס' בהדיא, וזה היפך מכפי שהוכחנו מהירושלמי שכתבנו לעיל.

ג איתא בסוכה ד' ע"ב היתה גבוה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא אמר לו דבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא, ויש לעיין היאך הדין אם הוא עומד בתוך ד' אמות לדפנות אם אמרינן דופן עקומה, והנה הרא"ש הביא בשם הדי"ץ גיאות ז"ל דלא אמרינן בזה דופ"ע משום דכיון דחולק רשות לעצמה, ואזיל לטעמי' שכתב דאין האיצטבא גבוה עשרה, יעוי"ש. והנה הרא"ש כתב לעיל לחלוק עליו שכתב ולא ידענא טעמא מאי נפק"מ דרשות אחרת היא כיון דאמר דופ"ע מכל צד הרי איצטבא מוקפת מחיצות ומובדלת משאר הסוכה וכו', יעוי"ש. ולכאורה דברי הרי"ץ גיאות תמוה טובא, ובי מה איכפת לן שהרשות לעצמה. דבשביל זה לא נאמר דופ"ע, וזהו כוונת הרא"ש.

ד **ונראה** דבזה פליגי הראשונים הא דעמוד גבוה עשרה שהוא רשות לעצמה, אם הוא מטעם שלמעלה מעשרה חילק רשות, ואין לו שייכות עם שלמטה, או"ד דחשבינן כאילו הוא גם מוקף מחיצות מכה גוד אסיק, ונפק"מ בין הטעמים דלטעם הראשון דמטעם

גבהו הוא מחולק מרה"ר, ונחשב עם שלמעלה שהוא דה"י, דבאופן זה שפיר שייך למימר גבי סוכה רופ"ע כיון שאין לו מחיצות, ואינו מוקף במחיצות סביביו, משא"כ לטעם השני דמצד ההלמ"מ נחשב מוקף מחיצות, לא שייך למימר דופ"ע לומר שהדופן שהוא עומר פחות מארבע אמות נחשב כאילו עומד סמוך להעמוד דהלא כיון שהעמוד מוקף במחיצות, שוב אין לומר מחיצה על גבי מחיצה, וזהו סברת הרי"ץ גיאות ז"ל, ובד"ן כתב וז"ל ואפשר דעמוד כיון דלענין שבת חולק רשות לעצמו והרי הוא כאילו מוקף מחיצות לא אמרינן ביה רופ"ע, יעוי"ש. מבואר דזהו הכוונה דלא שייך מחיצה על גבי מחיצה, ובסברא זו פליגי הרא"ש עם הרי"ץ גיאות גם בהא דבנה איצטבא אם שייך דופ"ע אם האיצטבא גבוה עשרה טפחים, ואע"ג דלענין סוכה אין זה מחיצה מטעם דמחיצות ניכרות בעינן, אמנם כיון דהוי מוקף מחיצות לענין שבת שוב לא מהני מחיצה על גבי מחיצה.

ה **אבל** נראה להוכיח כשיטת הרא"ש דבעמוד שהוא בפנים אינו מחלק רשות, והוא מהא דאיתא בירושלמי פר"א דסוכה ה"א דאיתא שם דבי יוסה בעי אילו מנדל שהוא עומד בתוך הבית גבוה כמה שמא אינו מותר להשתמש מתוכו לבית, ומן בית לתוכו אלא בשעה שהוא מרבע את הרוחות, יעוי"ש, הרי מבואר דבדבר שהוא עומד לפנים בתוך מחיצות אינו מחלק רשות, והארון שהוא גבוה עשרה שיש לו רשות בפני עצמו הוא רק מפני שלפעמים היה עומד בפנ"ע בחוץ, וא"ב האיצטבא שהוא עמוד בתוך מחיצות אין לו חילוק רשות אפילו אם גבוה יותר מעשרה. ו **והנה** יש לעיין דלדין דאורייתא דמוקף משלש רוחות ג"כ נקרא דה"י, וכן משמע מרש"י ריש סוכה, ובד"ן בסוגיא שם ר"ה גרסינן, נמצא דעמוד סני בשלש מחיצות, וא"כ נם גוד אסיק די בשלש רוחות, וא"כ לפי"ז ליהני דופ"ע, רוח אחת, ואז סגי בסוכה בדופן אחת וטפח, וצ"ע.

ז **שם** בסוכה היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה וכו', אם יש משפת חקק ג' טפחים פסולה, ופריך מ"ש וכו', והכוונה דלימא דופ"ע, ומשני דלא אמרינן דופ"ע מטעם דפחות מעשרה לא נקרא דופן, וקשה מדוע אמרינן לבוד שזהו ג"כ דין במחיצות, וכיון שאין דופן היאך אמרינן לבוד, ובמרדכי כתוב שלא אמרינן דופ"ע רק למעלה ולא למטה, וזהו כעין הלכה למ"מ שכן נאמרה ההלכה, וכנראה שכוונתו לחלק בין ההלכה דדופ"ע לההלכה דלבוד, דלבוד נאמרה בין למעלה בין למטה, אבל דופ"ע נאמרה רק בלמעלה ולא למטה.

ח **והנה** לדעתי נראה להסביר דע"כ אם אמרינן רופ"ע גם למטה, א"כ אין לומר דופ"ע רק עד פחות מנ' לחקק, דהרי אנו מעמידין הדופן סמוך לחקק אם לנו להסמיך רק עד פחות

מנ' לחקק משום דבפחות מג' אמרינן לבוד, והרי"ז סמוך לחקק דינו באילו עומד על פי החקק, ואנן קיי"ל דלא מכשרינן מחיצות באופן שנחוץ לנו לומר לבוד ודופ"ע כדמוכח מסוגיא שם דף י"ח ובד"ן שם, והכא אם אמרינן דופ"ע ע"כ כיון דלא מסמכינן הדופן אלא עד פחות מנ', וא"כ אין להכשיר דק באופן שאמרינן דופ"ע ולבוד זה לא אמרינן.

ט ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' מ"ש דגבי שבת גבי בית שאין תוכו עשרה אין מחלק הש"ס בין פחות משלש וכו', יעוי"ש, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דכיון דבעינן בסוכה דפנות ודופ"ע ליכא למימר הכא מהטעם שכתבנו.

י והנה יש לעיין למ"ד שם מנו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה אם אמרינן גם בעמוד עשרה כן דהוי סוכה מעליא לשבת שבתוך הסוכות, וביותד לשיטת הפנ"י דכל עיקר הא דבעינן מחיצות ניכרות הוא מדרבנן.

יא **דיש** לעיין בהא דהסכך למעלה מעשרים ובנה איצטבא באמצע, או שהיה תל עפר באמצע הממעט מעשרים אמה כדאיתא בירושלמי, היאך הדין שהיתה האיצטבא ממעטת מעשרים אמה, אבל היתה משופעת באופן אשר דק בפחות ארבעה טפחים ויותר ממעט מעשרים אמה, ופחות משלשה טפחים היתה נמוך באופן שאינו ממעט מעשרים אמה, אם דנין בזה דופן עקומה עד השבעה טפחים של האיצטבא שזהו שיעור סוכה, וממילא הסכך שהוא למעלה מעשרים אמה בפחות משלשה טפחים אנו דנין לסכך, ואעפ"י שהוא סכך פסול, אבל סכך פסול אינו פוסל אלא בארבעה טפחים וזהו לפי מה שביארנו דאמדינן לבוד גם בסתום, וממילא אמרינן דופ"ע עד האיצטבא או התל שהוא שבעה טפחים על שבעה טפחים, ועל הסכך שהוא בפחות מנ' טפחים שמסיך על האיצטבא או התל, אגו דנין לסכך פסול שהוא פחות מארבעה טפחים, והוי סוכה כשרה, אבל נראה דכיון דצריכין אנו להכשיר הסוכה מטעם שני הלכות היינו כראשונה יש לדון דופ"ע, ואח"כ לדון מטעם לבוד, וזה לא אמרינן כמו שכתבנו לעיל.

יב **אמנם** באופן שהיתה האיצטבא או התל עומדת בפחות מג' טפחים להמחיצות דאמרינן לבוד, יש לעיין היאך לדון בזה אם אנו אומרים בזה דופ"ע עד שתהא הסכך למטה מעשרים, או דלמא דאמרינן בזה לבוד לחודיא בלא דופ"ע, וממילא הוי בזה סכך פסול בפחות מנ' טפחים, וזהו סוכה כשרה, ונראה דכיון דיש לדון בזה להכשר הסוכה בין בתורת לבוד לחודיא או בתורת דופ"ע, ואם אמרינן דופ"ע הוי דופן עד הסכך הכשר שהוא למטה מעשרים, ואין כאן סוכה, יש לנו למיזל בתר ההיתר, ולומר דין לבוד בלא דופן עקומה והוי סוכה כשרה.

יג **הנה** בסוכה י"ד ע"ב בהפכן על צידיהן וכו', הב"ע דאנחה אפומא דמטללתא וכו', וכתב המהרש"א דע"כ מיירי בסוכה קטנה שאין בה שיעור ז' לסכך כשר לחוד, דאי נשאר בכשר לצד דופן האמצעית שיעור סוכה ודאי דהסוכה כשרה, וכן כתב הבעל המאור, ולפי"ז תקשה לרש"י שפירש שאין שם דופן דלפיקי' מיני' ע"י רופ"ע דהא אין כאן דופן, וקשה הא אפילו יש דופן פסולה מטעם דלא נשאר שיעור סוכה, עכ"ל. יעוי"ש. והנה לכאורה מדוע לא נאמר דהדופ"ע תהיה דק על הטפח שהוא לבר מטללתא, וממילא תשאר כסוכה סכך פסול ג' טפחים, וזה כשר בסוכה, וע"כ דסבר המהרש"א ג"כ דלפי"ז אנו נדרשים לשתי הלכות, וזה לא אמרינן, אבל יש לדחות דלא אמרינן דופ"ע אלא לפנים, ולא כלפי חוץ, והכא האי טפח שהוא לבד ממטללתא אם אנו דנין דופ"ע חוי עקום כלפי חוץ, וזה לא אמרינן, אבל יש ליישב דברי רש"י דכיון דהדופן עקומה היא מן הצד, וא"כ נשאר ארבעה טפחים סכך כשר ביחד, ומבואר בירושלמי פר"ק דסוכה ה"ז בסופו שאם נתן נסר רחב ארבעה באופן שאמרינן דופ"ע, דהסוכה כשרה ובלבד שלא יישן תחתיו, וזהו כפירושו של הקרבה"ע, וזהו כוונת רש"י דאם הניח הנסר באופן דאמרינן דופ"ע דהסוכה כשרה.

א סוכה כ"ג העושה סוכתו ע"ג בהמה וכו' רבי יהודה פוסל מ"ט דר"י א"ק חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה, וקשה הא כיון דקיי"ל דלא בעינן סוכה הראויה לשבעה דהרי קיי"ל כרבנן דפליגי על ר"א וסברי דעושין סוכה בחוה"מ, ועוד הלא איזה ענין הוא להא דראויה לשבעה, דהלא זה פשיטא שסוכה זו ראויה לחוה"מ, דהרי לא נדע זה מסוכה חדשה דעושין בחוה"מ, והרי היא בחוה"מ כמו שנבנית מחדש, כיון דסוכה זו מתכשרא בחוה"מ, וביו"ט פסולה מצד שאינה ראויה לשעה זו דיו"ט, וא"כ איזה ענין הוא להא דסוכה הראויה לשבעה.

ב והנה הריטב"א פירש בסברת ד' יהודה דכיון שאינה ראויה לשבעה דהיינו שהשבת בא לעולם בתוך שבעת ימי החג, וזו אינה ראויה לשבת, וא"כ דמיא לסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, יעוי"ש. והנה לכאורה תמוה הלא נם בלעדי שבת אינה ראויה סוכה זו גם ליום ראשון של חג שהוא יום טוב, אמנם נראה דבשביל יום טוב שהוי יום ראשון, אין הסוכה נפסלת בשביל דהוי סוכה שאינה ראויה לשבעה, והיינו דיש לחשוב הסוכה כאילו נבנית עתה מחדש ואנן קיי"ל דעושין סוכה בחוה"מ, אבל בשביל שבת שבתוך החג, שמפני שאינה ראויה ליום השבת וממילא כשבא יום שבת, והרי היא פסולה, וא"כ הרי זה כאילו נפסלה, ולהכי פסול היא גם ביום ראשון מפני שאינה ראויה לעמוד כל שבעה.

ג ולפי"ז תצא חדתא דאם היה יום ראשון של יו"ט בשבת, שאז שוב אין שבת עוד בתוך החג הזה, אין כאן פסול לר' יהודה, והיינו דאעפ"י שע"כ בשבת פסולה הסוכה, אמנם דוקא ביום זה גרידא, אבל אין לפסול הסוכה לכל השבעה מפני שאין בזה ראויה לשבעה, דבזה חשבינן, כאילו נבנית בחוה"מ.

ד **והנה** מבואר מפירושו של הריטב"א ז"ל שבא לפסול סוכה זו שאינה ראויה לשבעה, ופסולה אפילו להימים שעומדת ג"כ, מפני שיש בה החסרון שאינה ראויה לשבעה להיות עומדת, ולכאורה תמוה הא כיון דלא קיי"ל כר' אליעזר, אלא כרבנן, וא"כ הא לא בעינן סוכה הראויה לשבעה מדעושין סוכה בחוה"מ, ואפשר לבאר בסברת הריטב"א דסבר דשאני בדין דר' אליעזר דבעי דעשיית הסוכה תהיה נעשית דוקא לשבעת ימי החג, ובשחסר יום אחד מהשבעה ימים הסוכה פסולה, מטעם דאין כאן בזה עשייה דסוכה לשבעת הימים, ובזה קיי"ל כרבנן דלא בעינן עשייה לשבעת ימים, ושפיר דמי גם עשייה ליום אחד גדידא, ועושין סוכה בחוה"מ, אמנם סברת ר' יהודה דסבר דאעפ"י דלא בעינן עשייה לשבעת הימים, אבל עכ"פ בעינן שתחיה הסוכה ראויה לעמוד שבעת ימים, והיינו שתהיה הסוכה ראויה עבור שבעת ימי החג, משך זמן חג הסוכות, ובאופן שאינה יכולה לעמוד כל משך החיוב דשנה זו, אין זה סוכה לר' יהודה דסבר דבעינן סוכה דירת קבע, דהיינו על משך זמן הסוכות.

ה **ובזה** אפשר ליישב הא דהקשו בסוכה ז' הא דאמר רבא מנו דחוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, והקשו הא לא הוי סוכה ראויה לשבעה, כיון דלאחרי שבת בטלה הדופן, אבל לפי דברי הריטב"א אתי שפיר דבאמת לא בעינן ראוי לשבעה, רק ר' יהודה סובר כן, דסבר דסוכה דירת קבע בעינן.

א כתב הרמב"ם בפר"ה מסוכה ה"ה וז"ל סיככה בחיצים בזכרים כשרות בנקבות פסולות אעפ"י שהוא עשוי למלאות בברזל בית קבול הוא ומקבל טומאה ככל כלי בית קבול, יעוי"ש. מבואר מזה דסבר הרמב"ם דכלי העשוי למלאות שמי' בית קבול ומקבל טומאה, ואילו בפר"ב מכלים ה"ג פסק להיפך, וז"ל בית קבול העשוי למלאות אינו בית קבול כיצד בקעת של עץ שחוקקין בה בית קבול, וחוקקין בה חסדין של ברזל אינה מקבלת טומאה שאעפ"י שיש בה בית קבול לא נעשה אלא למלאותו, יעוי"ש. הרי פסק דבית קבול העשוי למלאות אינה מקבלת טומאה, וכבר עמד בזה הגאון בעל שבות יעקב בחאו"ח סי' ל"ג וכתב ששאל זאת לחכמי הדור ואין פותר, יעוי"ש.

ב **ונראה** לומר דיש הבדל בין אם העשוי למלאות הוא כלי או שהוא סתם עץ, ולכל היותר הוא בתורת גולמי כלי עץ, והיינו דבאופן שזה העץ הוא בתורת כלי, אם לא עשוי

למלאות בקביעות היה ראוי לתשמיש בתורת כלי מטעם שהוא מטלטל מלא וריקן, ורק בשביל העשוי למלאות באנו לבטל מתורת כלי בזה אמרינן דהעשוי למלאות אין בכחו לבטל תורת כלי, וזהו מה שכתב בהל' סוכה החצים הנקבות אם לא העשוי למלאות הוי שם כלי עליו, לכן הא דעשוי למלאות אינו מבטל מדין כלי, ומקבל טומאה. אמנם בהא דפר"ב דכלים כתב בקעת של עץ, והיינו חתיכות עץ בעלמא אשר גם בלעדי הא דעשוי למלאות לאו כלי הוא משום דעכ"פ יותר מגולם לא הוי מפני שאין לו תואר כלי, ורק מפני שעשוי למלאות היינו בשביל תשמיש זה נגמר להיות תורת כלי עליו, וא"כ מי עושה אותו לכלי הא דעשוי למלאות, הנה בזה אמרינן דאין חשיבות להתשמיש דהעשוי למלאות לעשותו כלי.

ג **וכן** מבואר בהדיא בפיה"מ פרי"ז דכלים מי"ז תחתית הצורפין טמאה, ושל נפחין טהורה. ופירש הרמב"ם שם וז"ל והעץ אשר בו סדיני הנפחים טהור לפי שלא נעשית לקבלה, וידוע שהיא לא תטמא אפילו מדרבנן, לפי שתכלית מה שיטמא מדרבנן היא פשוטי כלי עץ, וזה עץ אשר יסמכו עליו הנפחין אין עליו תורת כלי, יעוי"ש. הרי מבואר להדיא דטעם הרמב"ם מפני שגם בלא הקבול העשוי למלאות אין עליו תורת כלי להיות טמא מטעם פשוטי כלי עץ. יעוי"ש, וביאור דבריו דאעפ"י שגולמי כלי עץ מקבלין טומאה מדרבנן כמו שכתב הרמב"ם בפר"ה מכלים ה"א, אבל כל זה באופן שראוי להיות עליו שם כלי להיות לכהפ"ח נקראת בתורת גולמי כלי עץ, אבל זה הבקעת גם תואר זה אין עליו כיון שהוא חתיכת עץ בעלמא.

הכל חייבין בלולב לאתויי קטן היודע לנענע דתנן וכו', הנה הביאור חייב הוא על האב שמחויב לחנכו, והוא מתורת חינוך, ולכאורה גם אם אינו יודע לנענע אמאי אינו מחויב בלקיחה דלולב שזהו עיקר המצוה דאורייתא, ומדוע אמרו שמצוה דחינוך דוקא ביודע לנענע שזהו רק מדרבנן, ולא הוי רק שידי מצוה כמבואר, ואין לומר דכוונת התנא לנענע היינו לקיחה עצמה, דהרי לא כן משמע בשיט"מ. יעוי"ש. ואפשר לומר שנתנו חכמים שיעור לדבר זה דאם יודע לנענע אז הרי הוא בר דעת למצוה זו, ואם אינו יודע לנענע עדיין אינו נכנס לסוג מצוה זו, ואין הכוונה שינענע דזה אינו מעכב אלא הכוונה שזהו השיעור דעת שאם יודע לנענע אז הרי הוא בר חינוך למצוה זו.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ח מהל' לולב ה"ה היו ענביו מרובות מעליו וכו' ואם מיעטן כשר, ואין ממעטין אותו ביו"ט עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה הרי"ז כשר, ודברי הרמב"ם תמוה דהרי בגמ' מוקי דוקא באופן שיש לו הושענא אחריתי. דאל"כ אסור אף

בליקוט לאכילה מטעם דהוי פס"ד, ומדוע השמיט הרמב"ם, עי' בכס"מ ובב"י, והנה יש לדייק מה זה שכתב הרמב"ם ליקטן אחר אחד, והה"מ גורס שליקטן אחר, עי' בכס"מ.
ב **והנה** מקודם נחקור היאך הדין בהא דריבוי ענבים מעלין דפסול, אם בעינן ריבוי ענבים בכל בד ובד, ואם בבר אחר היו מרובים מעליו, ובבד השני היו ענבים מועטים באופן אשר בצירוף יהיו העלין מרובים, מהני הדוב העלין שבצרוף להכשיר, או"ד דלא מהני בזה צירוף, וכל בד ובד החשבון בשהוא לעצמו.
ג ונראה דלדידן דקיי"ל דבעינן שלשה בדין, וא"כ כולם נכנסים למצוה חדא, וממילא כולם כחד נינהו וישנם בצירוף גם כן ומועיל להכשר.
ד ובזה יבואר לנכון דברי הרמב"ם גם באופן דלית ליה הושענא אחריתי, כאשר יבואר, והוא דהנה אם השלשה הבדין ענבים מרובים מעלין, ולוקט אחד, עד שנתכשר, אין כאן עבירה דתיקון כלי, דהרי עדיין לא תיקן מאומה, מטעם דלא סגי בד אחד לדידן דקיי"ל דשלשה בעינן, ואח"כ מתקן עוד בד אחר, והנה גם בזה לא תיקן מאומה עדיין, ומעתה מותר לתקן השלישי בפשטות, והוא דהרי אם יצרף אלה השנים הנלקטים עם השלישי תהיה ענבים מועטים בצירוף, ונתכשר הלולב, וממילא כיון שיש לו עצה לצרף השנים עם השלישי ויהיה כשר, הרי"ז כאילו יש לו הושענא אחריתי, נמצא דהליקוט אחד אחד, הרי"ז היתר גמור, מטעם דאין כאן מתקן, דאין לומר דתיכף כשלקט מהשנים באופן אשר ע"י צירוף יוכשרו כולם יהיה נחשב זה למתקן, דליתא דהרי כיון דאין בהשנים השיעור אין זה תיקון כלי, ובשביל שיכול לאגרם יחד, ואז תהיה כלי, נמצא דהתיקון נעשה בהצירוף, ובזה אין מלאכה, דהרי אין בהצירוף שום איסור, איברא דכשילקט כשהם ביחד, דאז יתוקנו תיכף כשיוכשרו אף בצירוף, ולזה דייק הרמב"ם שלקמן אחד אחד, וכוונתו כמו שכתבנו.
ה **והא** דמוקים בגמ' כשיש לו הושענא אחריתי, יש לפרש שתים. או דמפרש הרמב"ם דגם זה נכלל בכוונת האוקימתא, או דהש"ס אזלא למ"ד דסגי בהדס אחד, אבל לדידן דקיי"ל דבעינן שלשה הדסים, שפיר יצוייר היתר באופן שמלקט אחד אחד.
ו ובזה שכתבנו יש לפרש וליישב דברי הרמב"ם דלא כתב דהוכשרו הבדין דוקא בדאשחור מאתמול דלא חזי מעיקרא, והוי דחוי מעיקרא, ולא הוי דיחוי, אבל אי אשחור ביו"ט דהוי נראה ונדחה הוי בעי' דלא איפשטא, וכמו שהקשה מדן הכס"מ, והנה מה שתירץ דלא הוי דחוי מטעם שבידו לתקן, תמוה מה שייך בידו כיון שאסור למעט ביו"ט, ואין זה ענין לרב אשי בזבחים ל"ד דהתם בידו בהיתר.

ז **ולפי** מה שכתבנו אתי שפיר מטעם דסבר הרמב"ם דצירוף מועיל להכשיר כל הבדין, ואחד מועיל גם להשני הפסול, והוא דחשבינן ריבוי ענבים בצירוף כל הבדים, ואם ע"י צירוף כל הברים ריבו עלין נתבשרו כולן, אתי שפיר גם בזה דהרמב"ם לשיטתו דסבר דיכול להוסיף על ההדס כמה שירצה, ואדרבה נוי מצוה הוא, כמבואר בפר"ז מלולב ה"ז, יעוי"ש, ולפי"ז לא שייך לומר דחוי גבי הדס, דהרי בידו להוסיף עוד בדין ויוכשרו גם אלו הפסולין, וגם אם אין לו עתה להוסיף גם כן לא נחשב לדחוי, כיון שאין כאן פסול הגוף, מפני שיש עצה להכשירם גם כמו שהם עם הענבים, והסוגיא ע"כ אזלא למ"ד הדם אחד, דאז שייך לומר דחוי, אבל להרמב"ם אין כאן דחוי, וכמוש"נ.

א **איתא** סוכה י"ג אמר רב חסדא איגד בחד לא שמי' אגד שלש שמי' אגד בשנים מחלוקת ר' יוסי ורבנן וכו', והקשו בתוס' ד"ה מצות וכו', וז"ל ותימא דאי גז"ש היא הא קתני סיפא רהך משנה בסוף פר"א דפרה לא אגדן כשר, ומ"ש מלולב לר"י דתניא אגוד כשר שאינו אגוד פסול משום דיליף לקיחה לקיחה עכ"ל. והנה בגיוה"ש להגרע"א הקשה וז"ל לא זכיתי להבין מה ראיה מחכמים מדמכשרינן בדיעבד דמקרי אגד הא בלא אגדו כלל ג"כ כשר בדיעבד כדקתני במתני' לא פסקן ולא אגדן כשר, ובתוס' הקשו דאמאי כשר וכו' ובכ"מ הובא בתויו"ט דהגז"ש הוי רק אסמכתא, א"נ רק למצוה, יהיה איך שיהיה כיון דלא אגדו כשר בדיעבד מהיכן נשמע דאגד שנים שמי' אגד וצ"ע, עכ"ל. והנה אפשר לומר דאעפ"י שאין האגודה מעכבת, אבל ראוי לאגד בעינן, ומצאתי בחידושי הריטב"א המיוחס להרשב"א ז"ל שכתב כן לתרץ קושיות התוס' מדוע לא ס"ל לרבנן גז"ש דקיחה קיחה לענין לולב, ומתרץ דרבנן ס"ל דלא נאמרה גז"ש אלא לענין ראוי, אמנם לענין קושיות הגרע"א ז"ל שפיר יש לתרץ ג"כ דמ"מ ראוי לאגד בעינן, וכן מצאתי בשו"ת עמודי אש סי' ל"ז.

ב **דיש** להעיד אם שייך בזה הכלל דראוי לבילה, דאפשר דלא אמרינן כלל זה דכל הראוי לבילה אלא באופן הבילה הנאמרה במנחות, והיינו שפעולה זו נעשית קודם פעולה אחרת המאוחרת לה, משא"כ באופן שאם הפעולה זו באה באחרונה, אז אפשר שאין בזה התנאי דכל שא"ד לבילה וכו', ובאופן זה מיישב בספר אור שמח דברי המ"מ פר"ד מיבום וחליצה לענין חליצת סומא שאינו רואה הדוק, דבדיעבד כשרה מטעם שאין הרקיקה מעכבת. ותמה המל"מ שם דהרי בעינן ראוי לרקיקה, ומתרץ שם באו"ש דאין כאן חסרון א"ר לבילה, מטעם דהרקיקה באה באחרונה, יעוי"ש. והנה לכאורה יש להעיר בדברי הריטב"א דמשמע דאם אינו ראוי לאגד פסול, והרי ע"כ שם גם האגד הוא באחרונה ואינו קודם מעשה אחריתא הבאה אחרי' דהרי אין מעשה אחרי האגד, ואם

בשביל ההזאה ע"כ זהו מלתא אחריתי, ואם כן אנו רואים דסבר הריטב"א דגם בזה א"ר לבילה מעכב, אמנם שאני התם דכל עיקר הדין נאמרה לענין זה עצמו, ופשיטא שמעכב, אבל אין זה שייכות לקושיות מרן הגרע"א, והיינו דהקשה על הסוגיא שדין כולל הוא בעלמא, וכמו שפירש"י, ושם לא נאמרה כלל עיקר האי דראוי כמו לענין חבילות, ושם לא נאמרה האי כללא דראוי.

נ ובעיקר קושיות התוס' שהקשו מהא דאגב בלולב לר"י, נראה דאף דילפינן בגז"ש לקיחה לקיחה דבעינן אגודה, אמנם שפיר מתפרשא שהאגודה בעצמותה נעשית בהלקיחה עצמה דהיינו ביד, ואגודה בחוט וכדומה זהו רק להידור, ולכתחילה, ובזה תנן לא אגדן כשר, משא"כ בלקיחה דלולב שע"כ לא מהני באגודה דיד עצמו מטעם דבעינן הלקיחה ממש בדין אגודה דהיינו טרם בא ליד, משום דאל"כ חסר בזה ולקחתם, והיינו דהמצוה עצם הלקיחה, ובדמיון שמעתי שהגאון ר' ישראל ז"ל אמר דאם לקח המינים בעוד לילה דלא יצא בלקיחה אף שהאיר השמש, מטעם חסרון לקיחה.

א סוכה ל"ג ע"ב אם מיעטן כשר, דמעטינהו אימת אילימא מקמי' דלאגדי' פשיטא אלא לבתר דלאגדי' דחוי מעיקרא הוא תיפשוט מינה דחוי מעיקרא לא הוי דחוי וכו', יעוי"ש. והקשה מרן הגרע"א ז"ל מה צורך למיפשט ומה דחי קסבר אגד הזמנה בעלמא הוא, הא הדבר פשוט דלא חזי דחוי כיון דמעטינהו מעיו"ט והוי בידו לגמרי, דאפילו בקדשים, ואפי' בנראה ונדחה לא הוי דחוי כדתנן קיבל הכשר ונתן לפסול יחזור לכשר וקאמר רב אשי בפר' כל הפסולין הטעם משום דכל שבידו לא הוי דחוי, והדבר צריך תלמוד גדול, יעוי"ש, ונראה לפי דברי התוס' סוכה ל"ג ד"ה נקטם שהקשו דכיון שכל שבידו לא הוי דחוי, וא"כ הכא הרי בידו לגלות ולא הוי דחוי כלל, וא"כ מאי פריך הסוגיא והא דכסהו הרוח וחזר ונתגלה דחייב לכסות, דשאני התם דלא הוי דחוי כיון שבידו לגלות, ותירצו דמ"מ היה לו לחשבו דחוי הואיל ונפטר מלכסות לא נתחייב להוציאו מן הדחוי כדי לחזור ולכסות, וביאור דבריהם, דהסברא דבידו לא שייך אלא היכא שיש לו איזה עילה המביאו לעשות כן, כמו דמבואר שם בהא דנתן לפסול דיחזיר לכשר ולא הוי דחוי כיון שבידו לעשות, והיינו שיש עילה וסיבה שיעשה כן בכדי שיוכשר עבודת הקרבן. אבל הכא כיון דכסהו הרוח פטור מלכסות ואפילו אם יתגלה אח"כ פטור מטעם הדחוי, וא"כ איזה עילה יש כאן בזה שיש עליו לגלות האפר, ולומר בשביל זה דלא הוי דחוי מטעם הבידו, דלא שייך הכא בידו, כיון שאין עליו שום חיוב כמו שהוא עתה, ומטעם זה לא שייך לומר הכא בידו אלא היכא שיש עליו חיוב לעשות, כמו התם בזבחים ל"ד דיש עליו חיוב זריקה, אמנם הכא דמיירי בעריו"ט שאין עליו חיוב נטילה, אין עליו חיוב

גם ללקוט הפירות, וכמו שמצינו בפסחים ס"ט ערל שלא מל ענוש כרת בשביל שהיה ראוי לתקן מזמן שחיטת הפסח, ופירש"י ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן באותן שש שעות, ומקמי הכי לא רמי' עלי' חיוב, מבואר מזה דחיוב תיקון הוא דוקא בזמן חיוב, וכן מבואר בפסחים פ' היו ישראל מחצה טמאין ומחצה טהורין משלחין אחד מהן, והיינו כיון דלא רמיא המצוה עליה קודם הזמן דשחיטת הפסח, ועי' בב"ח או"ח סי' תקפ"ו שכתב שאין עליו חיוב הידור מצוה דשופר טרם הגיע זמן חיוב שופר, וה"נ ע"כ כאן שאין עליו שום חיוב בערב סוכות, ממילא לא שייך לומד בידו.

ב ובזה יש מקום לומר דלדידן דהוי ספד"ד אם יש דחוי אצל מצות, מחויב לכסות מספק בחזר ונתגלה כמבואר ביו"ד סי' כ"ח סי"א, וכתב הפר"ח דאינו מברך מספיקא, אמנם לא משמע כן מסתימת המחבר, ובדברינו אתי שפיר, דדוקא אם אטריגן יש דחוי אצל מצות יש כאן פטור גמור, ולא שייך לומר חיוב מצד בידו מהטעם שכתבנו, כיון שאין עליו שום צד חיוב לגלות ולהביא לידי חיוב כיסוי, אמנם כיון שספק הוי, ויש עליו חיוב כיסוי מספיקא, א"כ גם בשעת הכיסוי הדוח לא נפטר מחיוב כיסוי, מטעם דעדיין יש ספק פן יוחזר ויתגלה, וא"כ לא נפקע ממנו החיוב, וא"כ יש כאן מקום לומר דמחויב לגלות מטעם בידו לגלות, ואין כאן דחוי כלל, וכסברת התוס' בהקושיא.

קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, מה דנקט בתפלין לקיחה כתבו התוס' דבלולב יכול לצאת בלולבו. של אביו משא"כ בתפלין, יעוי"ש. ולכאורה תמוה הלא אדרבה בתפלין לא בעינן לכם משלכם, ובלולב לכם בעינן, וגם המצוה דחינוך איכא בזה לחנכו בשלו דוקא, וזה מבואר בסוכה מ"ו דבעינן הקנאה לקטן, ואפשר דכוונת התוס' דבלולב כיון דלא בעינן למינקט הלולב כל היום אלא יוצא בהגבהה לחודיא לכן יכול אח"כ אביו ליתן לבנו גם בהקנאה משא"כ תפלין דעפ"י דין מחויב כל אדם להניחן כל היום, להכי בעינן לקיחה גבי תפילין.

והא דנקט אביו לוקח, ובכל הני לא אמר אביו, ועמד בזה בס' כפו"ת, וכ' שמשמע מזה כדעת העיטור דהאי קטן בתפלין הכוונה בן י"ג שנה ויו"א, דאיש אחר אינו יודע שניו, רק אביו הוא יודע שניו מחויב בזה, אבל שיטת בעל העיטור דחויה שהוא נגד סתימת הש"ס, וכמו שהקשה עליו הב"י באו"ח סימן ל"ז, ולדעתי נראה הא דנקט אביו לוקח הוא מטעם דכמו דרמו רבנן שעבוד זה אנכסיו לומר שנכסיו משועבדים למצוה זו, ונפק"מ אם מת אביו וב"ד העמידו אפוטרופוס על הנכסים מחויב האפוטרופוס לקנות עבור חיתום תפילין, וכן שנינו בברייתא בגיטין נ"ב.

הכל חייבין בראיה לאתויי מאי, וקשה מדוע לא קאמר לאתויי קטנים, דמבואר בגמ' דקטן שיכול לעלות מחויב אביו להעלותו, וכן כתב הרמב"ם ומביא הקרא דכל זכורך, ועי' בכס"מ, והנה אם נפרש דמיירי בקרבן דאיה אתי שפיר דלדעת הרמב"ם דאינו מביא קרבן עבור בנו הקטן אפילו בנדבה, וממילא לא מצי הש"ס לאוקמי באופן זה, אבל בשיט"מ מביא בשם התוס' דלא מיירי הכא בקרבן קשה טובא מדוע לא קאמר דמרבה קטן שיכול לעלות, וצ"ע.

והנה לכאורה עוד קשה מדוע לא מוקים דמרבה המקמץ והמצרף דאיכא תנא דאחרים דסבר דפטורין כמבואר בחגיגה, אבל רבנן פליגי עלי' דאחרים, והרמב"ם סבר דעולין בכלל ישראל ליראות, וא"כ שפיר היה יכול לאוקמי דהכל חייבין בראיה מרבה אלו דפטורין אליבא דאחרים, אבל יש לומר בדוחק דכיון דאחרים הוא ר"מ וסתם משנה הוא אליבא דד"מ, להכי לא רצה הש"ס לאוקמי סתם משנה דהכל חייבין בראיה שלא אליבא דר"מ, והא דלא קאמר הש"ס לרבות ערל, עי' טו"א בחגיגה, והלח"מ בפר"ב דחגיגה קדמו.

לאתויי סומא באחת מעיניו ודלא כי האי תנא וכו', והנה מבואר לפי"ז דסתם משנה סוברת דסומא באחת מעיניו חייב בראיה, ומזה אני תמה על הרמב"ם דפסק בפר"ב דחגיגה דסומא באחת מעיניו ג"כ פטור מראיה, וזה היפוך סוגיא זו, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"כ, וצ"ע.

כאן כמשנה ראשונה כאן כמשא עי' ברש"י ותוס' דלמשנ"א מחויב בראיה מטעם דדינו כמשוחרר, והנה הרמב"ם פסק דח"ע וחב"ח פטור מן הראיה כמבואר בפר"א מחגיגה, וכבר השיג עליו הראב"ד בזה, וכבר דיברו בזה האחרונים.

ולדעתי נראה לפרש דסברת הרמב"ם דהגמ' אי על החיוב כדתנן במשנה הכל חייבין בראיה ומרבה לח"ע וחב"ח דגם הוא מחויב בראיה, היינו דחיוב מוטל עליו מפני צד החירות שבו, אבל ליתא בקיום מפני העבדות שבו, ונפק"מ במה שמחויב בחיוב אעפ"י שליתא בקיום, מפני שבשביל חיובו המוטל עליו צריך להשתדל הרבה שישחרנו אדונו לגמרי, ובאופן זה מחלק הגמ' בין משנה ראשונה למשנה אחרונה, דלמשנה ראשונה דאין כופין את האדון, א"כ לא יועיל השתדלותו כיון דלא הוה זה בידו, ופטור מצד דהוי כמו אנוס, משא"כ למשנה אחרונה דבי"ד כופין אותו לשחרור, א"כ מחויב הח"ע וחב"ח לילך לב"ד שיכופו אותו לשחרור, ונופל לומר בזה לשון מחויב, אבל כל זמן שלא שיחרר אותו האדון ודאי דליתא בקיום, ובזה יש ליישב קושיות התוס' מהא דגיטין מ"ב דהקנס

שייך לרבו, כיון דעדיין אדון הוא, וכה"ג לענין ק"ש לשי' הרמב"ם לא מצי למקרי אעפ"י שאיתא בחיוב, אבל ליתא בקיום.

א הכל חייבין בתקיעת שופר לאתויי קטן שהגיע לחינוך דתנן אין מעכבין את התינוקות וכו', ביאור הדבר דהתם בר"ה ל"ג פריך הש"ס הא גופא קשיא אמרת מתעסקין בהן עד שילמדו והדר תני אין מעכבין עיכובא הוא דליכא הא לכתחילה לא אמרינן תקעו ומשני כאן בקטן שהגיע לחינוך וכו', ופירש"י דבשהגיע לחינוך מתעסקין בהן עד שילמדו, והקשו בתוס' שם ודבר תימא הוא האיך יכול לומר בקטן שהגיע לחינוך מתעסקין בו אפילו בשבת והלא אין מצות היום בשופר, ונראה ליישב פירש"י דסבר רש"י דעיקר חשבות בהא דתקיעת שופר הוא בתקיעה דיוצאין בה ידי חובת המצוה, והיינו כי אסרו תקיעת שופר מטעם שהיא חכמה אבל אינה מלאכה בעצמותה, וזה פשיטא דכיון שעיקר האיסור הוא משום חכמה וזה שייך רק אם תקע כהוגן, ואם לא תקע כהוגן ועדיין לא נעשה החכמה אין כאן גם משום שבות, וממילא גם כשתקע בשבת דעלמא כיון שאין מצות היום בשופר, ע"כ אין לה חשיבות של חכמה וכמאן דליתא דמיא, ממילא אין כאן נם משום שבות, ור"ה שחל בשבת כיון שאין מצות היום בשופר מטעם גזירה דרבה, הרי"ז בשבת דעלמא, וממילא אין כאן משום שבות דתקיעה, וממילא מותר להתעסק עם הקטן שהגיע לחינוך שילמוד בשבת התקיעה בכדי שיהיה יכול לקיים המצוה למחר, וזהו מפני שמחויב בשופר, אבל בקטן שלא הגיע לחינוך אסור להתעסק מטעם טרחא דשלא לצורך, וכעין זה כתב הב"י בסי' תקפ"ט בשם הרמב"ן לענין אם דין זה נוהג גם בזמנינו, וכתב לפי שאין בו לימוד גזירה דרבה ואין בו אלא איסור שבות דתקיעה עצמה, וכיון שהיא למצוה מותר שהם צריכים להתלמד כדי לתקוע למחר ולחנכם במצות, ע"כ, יעוי"ש. וזה מתאים לפי מה שכתבנו בביאור דברי רש"י.

ב **והנה** להרשב"א שכתב בחידושיו ליבמות פי"ד דאיסור דרבנן ספינן לקטן בידים היאך יפרש סוגיא זו דמוקי הש"ס הא דתנן הבל חייבין בתקיעת שופר לאתויי קטנים דתנן אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, ומזה מוכח דחייב בשופר דאל"כ לא ספינן להו איסור, והיינו דעיקר ההוכחה מהא דמתעסקין וכמו שכתב בשיט"מ, והלא להרשב"א בלא"ה ספינן לקטן איסור דרבנן בידים, וגם היאך יפרש הרשב"א הסוגיא דר"ה שם, ונראה דע"כ דעת הרשב"א דמתיר לספות לקטן איסור דרבנן בידים כל זה דוקא בדברים שהן הצורך התינוק לעשותו בריא והוא בהדברים שהן לצורך גופו, משא"כ דברים כאלה שאינן בסוג זה כמו לימוד התקיעה בשופר, בזה מודה הרשב"א שאסור לספותו בידים.

ג והנה בדין זה אם מותר ליתן לקטן איסור דרבנן הרמב"ם חולק, וס"ל דאסור, ולכאורה יש להוכיח כשיטת הרמב"ם מהא דאיתא בירושלמי פר"ב דדמאי ה"ד מפני התינוקות דלא יאכלו] טבל, והתם טבל דרבנן, וכמו כן יש להעיר משבת קב"ח דמוקי שם בטבל דרבנן, ואסור בטלטול, ואם מותר לקטנים אין איסור טלטול.

ד והנה לכאורה נראה עוד ראיה לשיטת הרמב"ם מנדה ל"ב, לא נצרכה אלא לסוכה בשמן של תרומה, והתם ג"כ בתרומה דרבנן מיירי, כמבואר שם. הרי מבואר דאסור לסוך בשמן של תרומה לקטן, ולהכי הצריכו טבילה, אבל יש לדחות דשאני התם דיש איסור לטמא השמן של תרומה, ולכך אם יבוא שמן של תרומה על גוף טמא ע"י הגדול הסך את הקטן בשמן של תרומה, והטבילה לקטן הוא מפני שלא יכשל הגדול באיסור לטמא תרומה.

בדין שופר

א **כתב** הרמב"ם פר"א משופר ה"ב אנדרוגינוס מוציא את מינו, ואינו מוציא את שאינו מינו, וכתב הראב"ד בהשגה, וזה לשונו, זהו לדעת מי שאומר אנדרוגינוס בריה בפני עצמה, אבל מי שאומר חציו זכר הוא אינו מוציא לא את מינו ולא שאינו מינו בעין מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עכ"ל. וכתב הח"מ דפלוגתא דתנאי הוא ביבמות פ"ג, ורבינו פסק כדברי האומר בריה בפני עצמה הוא, וכתב עוד ואפשר שאפילו לדברי מי שאומר חציו זכר מוציא את מינו, ואינו דומה לחציו עבד לפי שיש חלוק בין מה שהוא בידי אדם למה שהוא בידי שמים, עכ"ל. ולכאורה איזה חילוק יש בין חציו יוכר לחציו עבר, הלא בשניהם יש חציו פטור, עוד הקשה המהר"ם ב"ח דהרי מצינו בירושלמי בפר' הערל והובא בכ"מ פר"ז דתרומות הט"ז דאנדרונינוס *שבעל אנדרוגינוס אחר פסלו לנבעל מן התרומה משום צד נקבות שיש בו, הרי דאין חילוק בין בידי אדם לבירי שמים, וגם במי שהורכב בידי"ש אמרינן דאתי יצד זכרות של זה ומשתמש בצד נקבות של זה, ופסלו לנבעל מן התרומה, יעוי"ש. והיא קושיא חמורה.

ב **ונראה** בכוונת דברי הה"מ שמפרש דשאני הא דחציו זכר וחציו נקבה מהא דחצי עבד, והיינו דכיון דבא לחצאין בידי"ש, לא אמרינן דהוי חצי זכר היינו חציו מן זכרות וחציו מן נקבות, אלא אמרינן דאין חצאין משמיא, אלא אמרינן דנברא בשתי כחות שלימות, וזהו כי בהגוף הזה יש זכר שלם ונקבה שלימה, וממילא יש לו דין זכר שלם לכל דיניו, וגם נקבה שלימה לדיניה, ובזה אתי שפיר באנדרוגינוס שבעל אנדרוגינוס אחר פסלה מן הכהונה, כיון שזכר שלם בעל נקבה שלימה, וכדברי הירושלמי.

ג **ומטעם** זה אתי שפיר הכא לענין שופר דאנדרוגינוס מוציא את מינו, והיינו כיון שיש זכר שלם כשני הצדדין, ולא אמרינן דאתי צד נקבות ומוציא לוכדות דזה ליתא, דדוקא בחצי עבד שחלקו הזכרות לחצאין, והיינו שיש לו זכרות וחלקוה בני אדם ממילא אין כאן אלא חצי זכר דהיינו חצי חיוב וחצי פטור, והחצי פטור אינו מוציא לחצי חיוב, אבל באנדרוגינוס כיון שיש לו זכרות שלימה אתי זכרות ומוציא זכרות, ומה שמורכב עמו גם נקבה, אין זה גורע להזכרות מטעם דחשבינן להו לשני גופין ממש, והרי"ז בדמיון כאילו איש ואשה תוקעין שופר ביחד דפשיטא דיוצאין בשמיעה זו כיון דקיי"ל דתרי קלי בחד ענין משתמעין, ואין להקשות דלפי"ז מדוע אינו יכול להוציא נם שאינו מינו, זהו מטעם דכיון דעכ"פ מי שאינו מורכב חיובו עדיף, ואפשר דלסברא זו לא הוי זה אלא מדרבנן.

ד **והנה** בדין טומטום שאינו מוציא את מינו הקשה הטו"א הא הוי ספ"ם שמא התוקע הוא זכר ואת"ל נקבה שמא השומע נ"כ נקבה, יעוי"ש, מה שמתרץ משום דהוי ספ"ס דסתרי אהדרי, וזהו בדמיון שכתבו התוס' נדה כ"ט, ושפיר השינ עליו הנרע"א בדו"ח דשאני התם דעל שתי ביאות ביחד ליכא ספ"ס, אבל הכא תמיד איכא ספ"ם שמא כולם זכרים, ושמא כולם נקבות, יעוי"ש. והנה לפי מה שחידש הרי"ט אלנוי בבכורות מ"א דאפילו למאן דסבר אנדרוגינוס הוי מחצה זכר ומחצה נקבה, זהו רק על פי דוב, אבל מיעוט יש שהוא ברי' בפני עצמו, והנה לפי"ז בכל מומטום יש ספק שמא זכר ושמא אנדרוגינוס הוא בזה שהוא ברי', ובזה מיושב הקושיא דהוי ספ"ס, משום דיש לומר דאיכא ספק שמא אנדרוגינוס הוא הממומטום הזה, וגם אנדרוגינוס כזה שהוא ברי', וא"כ איכא ספ"ם שמא נקבה, ושמא אנדרוגינוס הוא שהוא ברי', וא"כ איכא שני ספיקות שאינו מוציא, וא"כ מיושב הקושיא לכו"ע לשיטת הפוסקים דכל אנדרוגינוס הוא ברי' פשיטא שאין כאן ספ"ס, ואפילו להני דסברי דאנדרוגינוס הוי מחצה זכר ומחצה נקבה, מ"מ אכתי איכא ספ"ס שמא הוא מן המיעוט דהוי ברי'.

ה **ר"ה** כ"ט חש"ו אין מוציאין וכו', הקשה מהרב"ח כיון דעיקר המצוה השמיעה מדוע אינו יוצא גם כששומע מחש"ו, ומחדש דיש מצוה גם בתקיעה ומאריך בזה טובא, יעוי"ש, ולדעתי נראה כי נם אם אמרינן דעיקר המצוה היא השמיעה, וזהו דעת הרמב"ם, אמנם בעינן שהקול היוצא מהשופר יחיה קול מצוה ולא קול שהוא רשות, והיינו דבעינן שהקול הזה יהיה בו ענין גבוה שהוא מצוה, ולהסביר הדבר נראה שהקול הוא קרבן לדין זה דלצאת ידי חובתו, ואם אין בו ענין זה אין זה תקיעה האמורה בתורה, וכשאחד תוקע לחבירו הרי"ז כמו שנותן קרבן לחבירו, ואם התוקע אינו בר חיובא אין בזה קדושת

המצוה, ולית בה ממשא, ומטעם זה השומע מן המתעסק לא יצא, והא דיוצאין גם ממי שכבר יצא, היינו דהרי"ז כמו שהפריש קרבן לחבירו.

דף ג לאתויי נשים, והא דתנן שתי פעמים הכל חייבין במקרא מגילה, והכל כשרין לקרות את המגילה ומרבה נשים בשתיהן הכוונה שמלבד חיובן לשמוע עוד הן כשרות בקריאה גם להוציא אחרים י"ח, ופירשו רש"י ותוס' שמוציאין גם זכרים ידי חובתם, והיינו דבזה אנשים ונשים שווים בחיובן ומטעם דריב"ל שגם הן היו באותו הנס, אבל בה"ג פסק דנשים אינן מוציאות אנשים, ומביא כן מהתוספתא, וביאורן של הדברים דנשים חיובן קלוש מטעם דהוי מצוה שהז"ג ובשביל סברא דהיו באותו הגם הוי חיוב חדש, אבל לא הגיע עדיין למדרגה של חיוב זכרים שחיוב שלהן מצד עצמן, עי' בטו"א למגילה ד' שמבאר לנכון.

והנה לשיטת רש"י ותוס' דנשים מוציאות גם לאנשים, יש להבין מדוע תניא בתוספתא דטומטום אינו מוציא לא מינו ולא שאינו מינו, וקשה הא איכא ממנפ"ש אם הוא זכר מוציא, ואם הוא נקבה מוציא ואטו גרע ספק מודאי נקבה, ומצאתי בב"י כתב דזה גרע משום דכשהמוציא הוא ודאי אשה והשומע זכר מכשהמוציא הוא טומטום אפילו אם השומע נקבה וכו' משום דבעינן שהמוציא את אחרים י"ח יהא ניכר אם הוא זכר או אם היא נקבה, יעוי"ש. ביאור דבריו שזהו דין חכמים דבעינן שיהיה המוציא אחרים ידי חובת מצוה ניכר מי הוא אם הוא זכר או נקבה ודין חכמים שיהא ניכר באישיותיו מה הוא.

ע"ד השאלה אם יוצא אדם ידי חובתו במצוה דזכור בקריאה דפורים פרשה ויבוא עמלק, מפני שבפרשה זו גם כן נזכרת מה שעשה עמלק לישראל.

א הנה המג"א בסי' תרפ"ה סק"א כתב בשם הרא"ם כששומע בפורים פ' ויבוא עמלק דיש בזה זכירת מעשה עמלק יצא ידי חובתו מצוה דזכור, ולזה הסכים להלכה, גם הבאה"ט ויש לעיין לפי מה שכתבה התורה בפ' דזכור שני דברים והם הא דזכירת מעשה עמלק, והא דמחיית עמלק, והן שתי מצות מיוחדות, כמו שמנו מוני המצות אותן לשתים, והנה בפ' דזכור מבוארים אלו השתים, אבל בפ' דויבוא עמלק אינו מבואר אלא זכירת מעשה עמלק, אבל לא כתוב שם הא דמחיית עמלק, וא"כ תמוה היאך יכול לצאת ידי חובתו בפ' דויבוא עמלק מ"ע דזכור, וע"כ צ"ל דסברי הרא"ם והמג"א דמ"ע דזכור לא נאמרה רק על זכירת מעשה עמלק, ומ"ע דמחיית עמלק ליתא במצוה זו דזכירה, ומטעם זה כתבו לפסק הלכה דיש לצאת ידי חובת מ"ע דזכור גם בפרשה דויבוא עמלק, אשר יסופר מעשה עמלק.

ב **והנה** לכאורה משמע כן גם מלשון הרמב"ם שכתב בפ"ה מהל' מלכים ה"ה וז"ל וכן מצות עשה לאבר זכר עמלק שנא' תמחה את זכר עמלק, ומ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים ואדיבתו כדי לעודר איבתו שנא' זכור את אשר עשה לך עמלק וכו', שאסור לשכוח איבתו ושנאתו, עכ"ל. מבואר שחלקן הרמב"ם לשתי מצות וכתב במצוה דזכור שיש לזכור מעשה עמלק, ולא כתב בזכירה בדבר זכירת מחיית עמלק, הרי משמע שעיקר מצוה דזכור הוא רק בדבר זכירת מעשה עמלק, וכן משמע גם מלשון הסמ"ג מצוה קט"ז שכתב וז"ל וכשם שמ"ע למחות את זרעו של עמלק כך מ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים ואדיבתו בדרך לעורר איבתו תמיד, ועברתו שמרה נצח, שנא' זכור את אשר עשה לך עמלק, וכו', יעוי"ש, מבואר נ"כ שמפרש דעיקר מ"ע הוא בדבר זכירת מעשה עמלק, וכן משמע ג"כ מלשון הסמ"ג מצוה קמ"ז שכתב וז"ל לזכור מעשה עמלק דכתיב זכור את אשר עשה לך עמלק זהו בשבת שלפני פורים שמזכירין פ' זכור, עכ"ל. והיינו מדלא כתב הזכירה בדבר המחיי' דעמלק, אבל אין מזה ראיה גמורה, דאפשר דכוונתו על כל הפרשה זכור, ולזה כתב שמזכירין פ' זכור.

ג **והנה** אפשר לומר בטעם הרמב"ם והסמ"ג שכתבו דמ"ע דזכור רק על זכירת מעשה עמלק נאמרה ולא על מצות דמחיית עמלק, היינו או דסברי דמצוה זו אינה נוהגת עד ימות המשיח לאחר כיבוש הארץ, כמו"ש בהגהות מיימונות שם ברמב"ם, וכ"כ הסמ"ג להדיא במצות ל"ת סי' רכ"ו, וגם הרדב"ז מביא שראה מי שכתב שאין מצוה זו נוהגת עד ימות המשיח, ופרשת שמואל ושאול הוי תיובתי', יעוי"ש. ולמלא שלא ראה דברי הגהות מיומונות ודברי הסמ"ג שכתבו כן להדיא, ומה שהקשה ממעשה שמואל ושאול לא קשה דע"כ הכוונה כשתגיע שעה מוכשרת באופן שאנו בטוחים בקיום המצוה, וכמו שנאמר והי' בהניח ד' אלהיך לך מכל אויביך מסביב, וכמובן אשר במעשה שמואל ושאול היתה שעה מוכשרת לזה כיון שכן היתה עפ"י נבואה, ואין לך שעה בטוחה יותר מזו, וממילא אין שייכות מ"ע דזכירה לכל ישראל בדבר מחיית עמלק, כיון שאין זה שייך עתה בזה"ז שאנו כבושים בגולה, או כטעם ספר ידאים שכתב במצוה רצ"ט שעיקר מצוה דמחיית עמלק מוטלת על המלך ולא על שאר אנשים, וכתב כי זה פירוש המקרא כי יד על כס יה" דהיינו המלכות, אז תתקיים מלחמה לד' בעמלק, יעוי"ש. ולפי"ז כיון דהמצוה דמחיית עמלק לא נאמרה רק במצות המלך ולא שייכא לכל ישראל, להכי אינה נכללת במ"ע דזכור, ומטעם זה קם פסקו של המג"א להלכה דבשעת הדחק יוצא אדם ידי חובתו בפ' דויבוא עמלק נם מ"ע דזכור, מפני שיש בזה זכירת מעשה עמלק, וע"כ הא דקורין פ'

זכור בשבת שלפני הפורים הוא רק תקנת חכמים, כדי לעשות פומבי לדבר, וגם בכדי לקיים מה שנאמר נזכרים ונעשים, דבעינן זכירה קודם עשייה, כמבואר בגמ' מגילה.

ד **ומזה** יש לתמוה על הגרי"מ ז"ל במ"ב שכתב להשיג על המנ"א מטעם כי אין זכירה מחיית עמלק בפ' ויבוא עמלק, וחסר בזה מצוה דזכור בדבר המחיי', ולפי מה שביארנו הלא רבותינו סברי כי אין מצוה דזכירה כלל במעשה המחייה, ומה שהביא המ"ב דאיה מדברי הרמב"ן שפירש שמצוה לזכור מעשה עמלק עד שנמחה שמו דמשמע מזה דגם תמחה הוא בכלל הזכירה, הנה זה לא דייקא דהחיוב לזכור גם התמחה, דיש לפרש דכל זמן שלא נמחה זכרו, אנו מחויבין לזכור מעשיו, ואפילו אם נאמר שסבר הרמב"ן כן, אבל ע"כ הני הראשונים לא סברי הכי, וביותר דלדעת ספר היראים יש גם כן זכירה דמחיית עמלק בפ' דויבוא עמלק, וממילא דאין להניח פסקו של המג"א, כמו שכתבנו.

ה **אמנם** מדבוי הרמב"ם בספר המצות מצוה קפ"ט משמע אשר מצות עשה דזכור יש גם בכלל זה זכירה דמחיית עמלק גם כן, והוא שכתבו שם וז"ל שציונו לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו, ולשנוא אותו בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, וכו', יעוי"ש. משמע שגם התמחה הוא במצוה דזכור, אבל יש סתירה לזה ממה שכ' בס' הי"ד, והיינו שע"כ מוכח ממה שכתב בפר"ה ממלכים דהמחיי' אינה בכלל הזכירה, וביותר מוכח מדכתב מצוה דמחיית עמלק מקודם, ואח"כ כתב הא דזכירה ממעשה עמלק, ולא כלל הא דמחיית עמלק עם מעשה עמלק מאומה, מבואר שדברי הרמב"ם הם בסתירה למה שכתב בספה"מ.

ו **והנה** מדברי הרא"ה בספר החינוך מצוה תר"ג משמע ג"כ כדברי הסה"מ, והוא דכתב וז"ל ונוהגת מצוה זו בכ"מ ובכ"ז בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ולא לנשים ועובד ע"ז ולא זכר וקרא בפיו מעולם מה שעשה עמלק לישראל בטל עשה זו וגם עבר על לאו הבא על זה שהוא לא תשכח עכ"ל. ומדכתב שמצוה זו נוהגת דוקא בזכרים ולא בנשים מטעם שאינן בני מלחמה, וממילא אינן במצוה זו דמחיית עמלק, מטעם זה אינן גם במצוה דזכירה של מעשה עמלק, וא"כ מבואר מזה דכל עיקר מצות זכירת מעשה עמלק מקושר עם מחיית עמלק ומצוה חדא היא בזכירה, ממילא מובן כי לא יצא ידי חובת זכירה בפ' זו דויבוא עמלק מפני שלא נזכר שם בדבר מחיית עמלק. ז **גרסינן** במגילה ל' ע"א איתמר פורים שלו להיות בער"ש דב אמר מקדימין פ' זכור, ושמואל אמר מאחרין, רב אמר מקדימין כי היכי דלא תיקדום עשיי' לזכירה, ושמואל אמר מאחרין אמר לך כיון דאיכא מוקפין דעבדי בהמוסר עשיי' וזכירה בהדי הדדי קא אתיין, והנה אעפ"י שאין המגילה נקראת בשבת, מ"מ שפיר נקרא יום זה יום עשיי', משום דעכ"פ

יש עליו חביבות השעה מפני הנס שנעשה בו, וגם מחויבים במשתה ושמחה, (עי' טו"א שם ובנוג"ק חאו"ח סי' מ"ב), והנה יש לעיין לשמואל דאמר מאחרין, והיינו דאעפ"י שקראו המגילה בער"ש, ומכ"מ קוראין בשבת שאחד פורים קריאה דפ' זכור, והנה נחזה אנן הלא זה ודאי כו"ע סברי דבפורים שחל בער"ש קודין בקריאת התורה פ' זו דויבוא עמלק, והוא דין המשנה שם במגילה ל' ע"ב, ואם אמרינן דבדיעבד יוצא אדם ידי חובתו מ"ע דזכור גם בפ' דויבוא עמלק, א"כ הבא כיון דמעיקר הדין בעינן זכירה קודם עשייה, ולכהפ"ח באותו יום עצמו, א"כ אמאי אמר שמואל בפורים שחל להיות בער"ש דקורין פ' זכור בשבת זו שלאחר פודים, הלא כבר יצא במצוה דזכירה במה שקראו בפורים פ' זו דויבוא עמלק, וא"כ מבואר מזה דלא יספיק פ' ויבוא עמלק בקיום מ"ע דזכור, וע"כ הטעם דבל עיקר מצות זכידת מעשה עמלק מקושר גם עם ציווי המחיי' דעמלק, וכיון דזה לא הוזכר, מחיית עמלק, בפ' זו, לכן לא יצא ידי חובתו, ובזה מדויק מה שפירש"י שם במגילה כ"ט במשנה ד"ה ומפסיקין וכו' כדי שתקרא פ' זכור בשבת הסמוכה לפורים לסמוך מחיית עמלק למחיית המן, יעוי"ש. הרי מבואר דכוונת רש"י דמ"ע דזכור העיקר בדבר המחיית עמלק, מדלא פירש"י לסמוך זכר מעשה עמלק, רק פירש מחיית עמלק, וכן יש לדייק נם מדברי הרא"ש פר"ז דברכות שרצה לפרש הא דשחרר ד"א עבדו והשלים לעשרה היתה בשבת פ' זכור שהוא מ"ע דאורייתא, ואם אמרינן דיוצאין גם בפ' של ויבוא עמלק, וא"כ אין נחיצות כל כך לשחרר את העבד לעבור איסור, באופן שיקיים מצוה בקריאה, של ויבוא עמלק, בפורים, ודוחק לומר שעשה כן משום חביבות מצוה מטעם דזריזין מקדימין, וא"כ משמע דדעת הרא"ש ג"כ דאין יוצאין בפ' ויבוא עמלק מצות עשה דזכור, לכן נראה לדינא דיש להחמיר בזה ולקיים המ"ע דזכור דוקא בקריאה דפ' זכור, ובמוש"נ.

מה שהעיר אחד על המשנה ברורה סימן תדפ"ה שמשיג בצ"ע על המג"א שכתב דבשעה"ד יוצאין בפ' ויבוא עמלק גם מ"ע דזכור, מטעם דחסר בפ' דויבוא עמלק הא דמחיית עמלק, הלא דבזה"ז אין עשה דמחיית עמלק, עכת"ד, נראה דכוונת המשנה ברורה לפי דברי הרמב"ן דכוונת התורה בקריאה דפ' זכור שהיא מ"ע, היינו שתהיה הזכירה באופן שיש בה הציווי של זכירה של מחיית עמלק ג"כ, וזכירת מעשה עמלק בלא זכירת הציווי של מחיית עמלק חסר בזה המ"ע של הזכירה בציווי דמחיית עמלק, וענין הזכירה של מחיי' שייכת גם בזה"ז, ואעפ"י שאין בידינו לקיים את המחיי' בפועל, אבל הרי יש בידנו לזכור הציווי, וגם זה נכלל במ"ע דזכור.

ומטעם זה מדייקים הפוסקים הראשונים שכתבו שמצוה זו נוהגת תמיד, כמו שכתב הסמ"ג מצוה קמ"ז, וכן כתב הרמב"ם בספר המצות מצוה קפ"ט "בכל עת", וכן כתב הרא"ה בספר החינוך מצוה תר"ג, ותר"ד, שם בדבר ענין זכירה ומחייה של עמלק וכן מבואר בספר של"ה פ' תצא דגם בזה"ז שאין בידינו לקיים בפועל, עכ"פ מחויבים בזכירה, והיינו כוונתו בזכירה של המחייה, וכן מבואר במלאכת שלמה על משניות, מגילה פר' בני העיר, שכתב שם בטעם הקריאה דפ' זכור בזה"ז, יעוי"ש. מבואר דעתו שגם הציווי של מחיית עמלק בכלל המצוה דזכור, ובעינן הענין מבואר לעיל.

הכל חייבין בזימון לאתויי נשים ועבדים נשים מזמנות לעצמן, והנה כתב הרא"ש בפר"ב דברכות דהא דאיש מוציא אחרים בברכת המזון אעפ"י שלא אבל אלא כזית דחיובו הוא רק מדרבנן, הוא מטעם ערבות דכל ישראל ערבין זל"ז, ובדין הוא דיכול להוציא אף שלא אכל כלום, ורק רבנן החמירו בכדי שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, אבל אשה אינה בכלל ערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובה מדרבנן, יעוי"ש. והנה מסופקני היאך הדין באשה שאכלה כזית שהוא מדרבנן אם תוכל להוציא נשים שאכלו כדי שביעה ואצלם הוי חיובם ספק דאורייתא, והיינו שיש להסתפק אם אשה בכלל ערבות לאשה, דאם אינה בערבות גם לנשים פשיטא שאינה מוציאה נשים אחדים.

והנה הצל"ח כתב דבאופן זה ממנפ"ש אינה יכולה להוציא דאם נשים מחויבות בברכת המזון דבר תורה א"כ לא אתי דרבנן ומוציא לחיוב דאורייתא, ואם נשים מחויבות מדרבנן לא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, יעוי"ש, הרי משמע להצל"ח דזה פשיטא דנשים ליתנהו בערבות אף לנשים דאם לא כן הרי אתי דרבנן ומוציא דאורייתא מטעם ערבות, ובזה שכתב הצל"ח דהוי תרי דרבנן יש ליישב דברי הלבוש שכתב אם אנשים אכלו כזית ואשה אכלה כדי שביעה תוכל היא להוציא האנשים דאתי דרבנן ומוציא דרבנן, ובשער אפרים סי' י"ב הקשה השואל מדוע בעינן שתאכל כדי שביעה, אבל לפי דברי הצל"ח אתי שפיר, אמנם לפי מה שכתב המנ"א סי' תרפ"ט דשאני מגילה לברכת המזון שיכול הקטן לאכול כדי שביעה ויהיה חד דרבנן, וא"כ לפי זה לא הוי תרי דרבנן גבי אשה שהרי יכולה לבוא לחד דרבנן, ובעיקר הדבר צ"ע.

רש"י ד"ה מזמנים וכו' אבל אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם אנשים שאין הנשים אומרות ברית, ואין עבדים אומדים על נחלתנו, יעוי"ש. וקשה לי טובא מה ענין זה לברכת הזימון, והלא ברכת הזימון לכו"ע לא הוי יותר עד הזן, וא"כ יברכו ביחד עד הזן, ואח"כ יתפרדו, ועד גמר הזן הברכה שוה לכולם, ומצאתי בצל"ח ברכות שהקשה בזה בצ"ע. עוד קשה טובא הלא מבואר בברכות כ' דאם נשים מחויבות בברכת המזון

דאורייתא יכולות להוציא אף אנשים, וקשה לפי פירש"י הכא דכיון שאין נשים יכולות לומד ברית בבדכת המזון אינם בזימון עם אנשים, וא"כ כש"כ שאינן מוציאות לאנשים בברכת המזון, וע"כ צריך לומר דכוונת הש"ס שם בברכת הזן דליתא שם ברית, וא"כ הכא לזימון נ"כ יצטרפו.

והנה בהג"א פר"א דמגילה ברא"ש סי' ד' כתב וז"ל ונשים חייבות בברכת המזון מה"ת אבל אינם מוציאות את האנשים שאינן יכולים לומר ברית עכ"ל. וקשה לכאורה הא מבואר בגמ' דאם נשים בברכת המזון דאורייתא מוציאות גם לאנשים, וע"כ צריך לומר דמפרש הנ"א דהכוונה ש שמוציאות בברכת המזון היינו עד הזן.

ונראה בביאור דברי רש"י הכא דחנה לענין ברכת המזון אם נשים מחויבות דב"ת שפיר מוציאה גם לאנשים, והיינו כיון שמה שהיא מברכת אינה לעצמה, אלא לאחרים, וא"כ כשהיא אומרת ברית הרי זה אומרת עבור האיש, וכיון שעיקר ברכת המזון אצלה דאורייתא, ויכולה להוציא לאיש בעיקר הברכה, הנה תאמר כדית עבור האיש, ואין מגרע מה שהיא אינה בברית, והיינו דכיון שעכ"פ בעיקר החיוב ברכת המזון איש ואשה שוים שפיר יכולה להוציא אנשים נם בהודאה דברית נ"כ, משא"כ זימון שזה חייבו חכמים רק למי שזימנו בקביעות בהסעודה, אז אמרו חכמים דאין חשיבות לקביעות הזה להיותם מצורפים יחד כיון שנוסח הברכה אינו שוה, והיינו דחז"ל לא נתנו מקום וחשיבות לקביעות להיותם מצורפים רק באופן שהטבע הברכה שוה, והכינוי הברכה עושה פירוד לבטל חשיבות הקביעות, וכמאן דלא זימנו ביחד דמיא.

ובזה יש ליישב דברי רש"י שפירש מטעם שאינן בברית ולא פירש מטעם שאינן כירושת הארץ כמו שפירש"י שם בברכות, וכבר הקשה זה החת"ס בסי' מ"ח, יעוי"ש. אבל נראה דשיטת רש"י דלענין עצם החיוב ברהמ"ז אין סברא למעט מטעם שאינן בברית, כי מה זה ענין לברהמ"ז, וממילא יכולים לבדך בלא הזכרת ברית, אבל ברכת הארץ שייכה לברהמ"ז דהתורה סמכה לברכת המזון בהא דירושת הארץ כדכתיב בקרא כחיוב ברהמ"ז על הארץ הטובה וגו', משא"כ הכא לענין זימון הנה גם זה שלא יאמרו ברית הוי חסרון קביעות, ואין שייכות לזימון.

הכל מצטרפין לזימון לאתויי קמן היודע למי מברכין וכו'. והנה משמע דוקא קטן אחר אבל שני קטנים אינן מצטרפין, וכן דעת הכל בו, אבל יש להעיר מהא דאיתא בברכות מ"ז דפריך שם לרב אסי דס"ל קטן מזמנין עליו מהא דתנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן, ולא משני הש"ס דהכדייתא שונה קטנים לשון רכים דמשמעו שנים, מזה מוכח דסבר הש"ס דכוונת התנא לאו דוקא שנים אלא נם אחד אינו מצטרף, ועל זה

קאמר הש"ס דהכל מרבה קטן היודע למי מברכין, אכל עדיין מסופקני אם דוקא קטן אחד או אפילו שנים גם כן מצטרפין כיון שמוכח דהש"ס לא נחית לזה.
והנה דעת הרמב"ם כסוגיא זו דמצטרפין קטן לזימון, כמבואר בפר"ה מהלכות ברכות הלכה ז', אבל התוס' הביאו הכא בשם הירושלמי שאמר ר' יוסי דאביו לא הצטרפו לזימון עד שהביא שתי שערות יעוי"ש. והנה זה פלא מדוע הקפיד על שערות ולא סמך אביו על חזקה דרבא וסגי בשנים לחודיא דמשנעשה י"ג שנה ויום אחד מחזקינן ליה כגדול, ומכש"כ במידי דרבנן כמו זימון דפשיטא דלכו"ע יש לסמוך אחזקה דרבא, ואפשר דכוונת ר' יוסי דאייתי שתי שעדות קודם שבא לשנת גדלות, ואע"ג דמחזקינן לשומא קודם הזמן, אבל במילתא דרבנן מחזקינן לי' בגדול.

בגדרי שומע כעונה, והרהור כדבור

א **גרסינן** ברכות כ' בעי רבינא מרבא נשים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן ונפק"מ להוציא רבים י"ח וכו', ת"ש באמת 'אמרו בן מברך לאביו, ואשה מברכת לבעלה אי אמרת דאורייתא אתי דאודייתא ומפיק דאורייתא אא"א דרבנן וכו', וליטעמך קטן בר חיובא, אלא הב"ע דאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, יעוי"ש. ומבואר בתוס' סוכה ל"ח דע"כ מיירי המשנה הלזו שלא ענה אחריה מאומה, ובשמיעה לחודיא יוצא אדם י"ח גם בחיוב דאורייתא, ואף על פי דהלימוד דשומע כעונה הוא מדברי קבלה אמנם משמע דדין דאורייתא הוא וכן כתב הרשב"א בחידושיו לסוכה ל"ח, וכן כתב הר"ן שם. נמצא מבואר דשומע כעונה הוא דין התורה. וכן מתבאר מהסוניא שם דכרכות דתנן שם בע"ק מהרהר בלבו ואינו מברך וכו' אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי דאס"ד לאו כדיבוד דמי למה מהרהר, ופריך אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, ומשני כדאשכחן בסיני, וכתבו התוס' שם בד"ה כדאשכחן וז"ל פירש אע"ג דכדיבור דמי לענין שיצא, מ"מ לאו כדיבור דמי לענין שיהא בע"ק אסור להרהר כדאשכחן בסיני שהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול ואעפ"י שהיו שותקין שומע כעונה עכ"ל. מבואר מדבריהם דשמיעה הוי כדיבור ממש מדאורייתא מדחזינן דשמיעה אסור בבע"ק, איברא דיש לדחות דכיון דכל עיקר הדין דבע"ק הוא דרבנן, וסבר רבינא דיש להחמיר בשמיעה יותר מטעם דכן היתה קבלת התורה בשמיעה, אבל אין מדברי התוס' דהכא הוכחה לדין דאורייתא, אבל מדכרי התוספות דסוכה מוכח כמו שכתבנו לעיל.
ב **ובעיקר** דברי התוס' יש לתמוה טובא דהלא כיון דסבר רבינא הרהור כדיכור דמי, א"כ מ"ש דבע"ק מותר בהרהור, ואסור בשמיעה, ואם בשביל זה דהיתה שמיעה בסיני, הלא לרבינא הרהור הוי כדיבור ממש, וכמו שאסור בדיבור ליאסר גם בהרהור כיון

שכדיבור דמי, עוד תמוה הלא אם מותר להרהר אעפ"י דהוי כדיבור א"כ מדוע אינו מברך גכם בן, עי' בפנ"י, והנה הרבינו יונה כתב לפרש כדאשכחן בסיני, היינו דכיון דכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ד' אלהיך בחובב, וכתיב בזה אל תגשו אל אשה, וכיון דכתיב והודעת, וזה לא אפשר אלא בדיבור. אבל לפי דברי התוס' קשה, אבל גם דברי הרבינו יונה לא יספיק לתרץ מדוע אינו מברך גם כן לרבינא דסבר הרהור כדיבור דמי.

ג **עוד** קשה לי בדברי רבינא דסבד הרהור כדיבור ויוצא אדם י"ח בהרהור ג"כ וכדפירש"י שם דלפי"ז תקשה היאך יפרש רבינא בהא דפליגי רבי ורבנן בק"ש אם בעינן דוקא שיקרא ק"ש בלשון הקודש, ורבי סבר דבעינן דוקא קריאה בלשון הקודש מדכתיב והיו כמבואר בגמ' ברכות י"ג, יעוי"ש. ולפי דברי רבינא דיוצא אדם י"ח בהרהור ולא בעינן שידבר בלשונו ובשפתיו, דלפי"ז היאך נופל לומר בזה באיזו לשון יאמר כיון דלא בעינן שום לשון ואמאי אמר רבי דבעינן דוקא לה"ק, וגם רבנן דסברי דיכול לקרות ק"ש בשארי לשונות, מבואר שם מעמייהו בכיון דכתיב שמע דרשינן בכל לשון שאתה שומע, וקשה לרבינא דיוצאין נם בהרהור א"כ למה להו לרבנן למימר דדוקא מדכתיב שמע ילפינן להכשיר ע"ש בשארי לשונות, הא לרבינא לא בעינן שום לשון, וגס הרשב"א שם ר"ה וד' יוסי כתב להדיא דלרבי ורבנן ע"כ בעינן שיוצא את הדברים בשפתים דוקא ולא מחני בהדהור לבד וכו', יעוי"ש, וא"כ תקשה לרבינא.

ה **ונראה** לבאר בזה בעיקר הדין דשומע כעונה היאך יועיל אמירה של פלוני עבוד חברו, דלכאורה יש להעיד בזה לפום מה דאיתא בנדרים ע"ב דפריך שם הגמ' אהא דקאמר התם האומר לאפוטרופוס כל נדרים שתהא נודרת אשתו מכאן עד שאבוא ממקום פלוני הפר לח והפר לח מופרין, ופריך אגמ' והא לא שמיע להבעל, וכתב הרא"ש דמשו"ה לא הוי האפוטרופוס שליח על השמיעה, משום דבמידי דממילא לא שייך מינוי השליחות, יעוי"ש. וכן כתב הנמוק"י בשם הריטב"א דאין עושין שליח על השמיעה, יעוי"ש. ומזה כתב הקצה"ח בסי' קפ"ב דלא אמרינן שש"א כמותו אלא דוקא במדי דעשייה דאז הו"ל מעשה שלוחו כמותו, אבל במדי דליכא עשיה לא אמדינן ששא"כ, ומה"ט ליתא בשליחות כל המצות שבגופו, כגון תפילין ציצית וכדומה, כיון דהוי מדי דממילא, יעוי"ש. ועי' בתוס' רי"ר בקדושין מ"ב, ובר"ן פסחים לענין ביטול חמץ על ידי שליח, ובאו"ח סי' תל"א ובאחרונים, יעוי"ש, ולפי"ז יש להבין מדוע יכול אחד להוציא את חבירו ידי חובת ק"ש או ברהמ"ז, והלא הרי"ז מצוה שבגופו, וכמו שלא יכול אדם לעשות

שליח להניח תפילין עבורו, או לישב בסוכה עבורו, כן גם בזה לא הוי לן למימר לאחד יוציא את חבירו.

ה **וע"כ** צריך לומר דחדא מתרי טעמי איכא בזה. א) דאמרינן דהמצוה איכא בזה לכתחילה בשמיעה, כמו שכתב השאג"א בסי' ו', יעוי"ש, ולהכי יוצא ע"י שמיעה, כיון שזהו מצוה בתחילה. ב) דהדין מיוחד בזה דשומע הרי הוא כעונה, ודין מיוחד איכא בשמיעה שהוא כדיבור ממש, וכל הדבדים שאומר פלוני והוא שומעם הרי זה כאילו הוא עצמו אומרן, אמנם לא כן הדברים בהרהור, אפילו לרבינא דסובר הרהור כדיבור דמי, דהרי ע"כ חסר בזה חיתוך האותיות בשפתים, ורבינא דסובר הרהור כדיבור דמי, ע"כ דוקא במצוה שלא מצינו בפירוש שהקפידה תורה על הדיבור בדוקא אז סבר רבינא דיוצא נם בהרהור, והרהור הוי ג"כ כדיבור, אמנם בק"ש סובר רבינא דע"כ תרי מצות איכא. א) עצם קריאת שמע. ב) הקפידה תורה בק"ש ואמרה שתהיה הקריאה בפה ובשפתים בחיתוך האותיות, אבל סבר רבינא דאין מעכבות זו את זו היינו דגם אם לא יקרא ק"ש בפה וחיסר מצוה זו שציותה תורה קריאה בפה, וקרא ק"ש בהרהור נ"כ יצא ידי מצוה של ק"ש רק חיסר מצוה של קריאה בפה, אבל עכ"פ מצות ק"ש קיים מדהרהור כדיבור דמי, ורבי ורבנן פליגי על המצוה פרטית של ק"ש שאמרה תודה לקרות בפה אם יוצא בשארי לשונות, ורביגא מיירי על עצם דין ק"ש מלבד המצוה פרטית של דיבור פה ושפתים, ובזה סובר רבינא דיוצא גם בדיבור דהרהור כדיבור דמי, ובזה ניחא דבעל קרי מהרהר ק"ש בלבו וליכא בזה איסור לבע"ק אעפ"י שהרהור כדיבור דמי, לענין לצאת י"ח ק"ש כיון דאינו עושה המצוה בשלימותה ע"י ההרהור דהרי חסר בזה החלק של הדיבור במה שהקפידה תורה בפרט בק"ש, להכי ליכא איסור בבע"ק יען דבאופן זה לא תיקן עזרא דהיינו על חצי דבר, וזה שייך דוקא בהרהור, כמו"ש, משא"כ בשמיעה דהוי עצם המצוה בשלימותה או מטעם דהמצוה בתחילה בשמיעה, או מטעם דשומע כעונה, וזהו סברת התוס' דמחלקים בין אם הרהור כדיבור, לשומע כעונה, ובזה ניחא הא דאסור לבדך הברכות אפילו בהרהור דכיון דע"כ הברכות מדרבנן מקיים המצוה בשלימות] אף בהרהור, להכי ודאי נם בזה תיקן עזרא ואסור, וסבר רבינא כשיטת הירושלמי פר"ב ה"ד דאיתא שם אמר ד' יוסי הוינן סברא מימר מה פליגון רבנן ור' יוסי בשמע דכתיב בה שמע הא שאר כל המצות לא מן דמר ר' מתנה דר' יוסי הוי היא שאר כל המצות מ"ט דד' יוסי והאזנת למצותיו ישמעו אזניך מה שאתה מוציא מפיך, וכן הוא נ"כ בידושלמי פד"א דתרומות, יעוי"ש. אבל מבואר דלכו"ע לכתחילה בעינן שישמיע לאזניו אפילו לרבנן דר' יוסי כמבואר בשו"ע או"ח סי' קפ"ה ס"ב, נמצא דגם בברהמ"ז בעינן לכתחילה

שיוציא בשפתיו בכדי שישמע מה שמוציא בפיו, ולהכי כשמהרהר בברהמ"ז הוי ג"כ מצוה חסידה, ובזה לא תיקן עזרא, וע"כ הא דתנן על המזון מבדך לאחריו, היינו ג"כ בהרהור, כדאיתא ברבינו יונה, יעוי"ש. ורק בבדכות דרבנן אסור נם בהרהור, כדלעיל.
ו **ולפי"ז** ע"כ הא דסבר רבינא הרהור כדיבור דמי הכל קאי על שעת הדחק שאינו יכול לעשות המצוה בשלימותה בזה יוצא בהרהור גרידא, וכמו"ש המחבר בסי' ס"ב דאם הוא חולה או שיש לו שאר אונס אחד קורא ק"ש בלבו ויוצא בה וכו', יעוי"ש. והיינו כמו שכתבנו לשיטת רבינא, ובזה יש ליישב הפוסקים, ולפי"ז מבואר דשומע הוי כעונה מדאורייתא, אבל זה מספקא לן אם הדין כן הוא בשמיעה, וזהו מצות התודה, אעפ"י דלא הוי כדיבור, או דאמרינן דשומע כעונה דהשמיעה הוי כדיבור ממש, ויבואר זה להלן בס"ד.

בדין אם בעינן בר חיובא בשומע כעונה

ז **הנה** פליגי קמאי הלא המה רבינו יצחק הובא ברבינו יונה פר"ג דברכות, סובר דמדאורייתא גם אינו מחויב בדבר יכול להוציא את המחויב, והרמב"ן במלחמות שם, סובר דבעינן דוקא שיהיה מחויב בדבר, ויש להוכיח דדעת רש"י ג"כ כשיטת הרבינו יצחק, והוא מדכתב ברכות מ"ח דמי שאכל כזית דנן יכול להוציא למי שאכל כדי שביעה, אעפ"י שהאוכל כזית דנן לא הוי אלא מחויב דרבנן, וחזינן דמחויב מדרבנן יכול להוציא מחויב מדאורייתא, וע"כ משום דסבר רש"י דמדאורייתא גם אינו מחויב בדבר יכול להוציא את המחויב מטעם דשומע הוי כעונה, וגם אם שומע מאינו ב"ח הוי ג"כ כעונה, ורק מדרבנן בעינן בר חיובא, ולהכי סגי אם המוציא הוי בר חיובא מדרבנן, והרשב"א בחידושיו שם סובר כשיטת הרמב"ן דמחויב דרבנן אינו יכול להוציא למחויב מדאורייתא, וזהו נ"כ בשימת הבה"ג, הובא בתוס', אלא דהרמב"ן והרשב"א ס"ל דאכילה בכזית הוי נ"כ חיוב מדאורייתא, דלא כהבה"ג, נמצא דפליגי בזה רבוותא אם אינו בר חיובא יכול להוציא את הבר חיובא מדאורייתא.
ח **והנה** בגיוה"ש להנרע"א הקשה לשיטת רש"י דמחויב דרבנן יכול להוציא להמחויב דלפי זה מאי בעי הגמ' ברכות כ' אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, וקשה הלא אפי' אם נשים מחויבות דרבנן יכולין להוציא אחרים ידי חובתן, וכבר קדמו בזה הטורי אבן בר"ה כ"ח, יעוי"ש, ונפלאתי בזה הלא מבואר קושיא זו ברבינו יונה שם וכתב דדוקא במחויב דרבנן דבא לכלל איש הדין כן, יען דאיתא בערבות, משא"ב אשה דליתא בערבות, לפיכך אינה יכול להוציא אלא שאינו מחויב דאורייתא, ומיושב בזה ג"כ הא דהקשה הטו"א מהא דטומטום אינו מוציא את מינו, והקשה הא לשיטת רש"י

לא הוי אלא ספק דרבנן, יעוי"ש. אבל לפי"ז אתי שפיר, דשם הוי ספק אם הוא בכלל ערבות, יען דהוי ספק איש, והוי שפיר ספיקא דאורייתא.

ט **ונראה** להוכיח מהא דאיתא בסוגיא שם בבע"ק במשנה דמברך ברהמ"ז לאחריו, ומפרש שם הסוגיא לרב חסדא דסבר הרהור לאו כדיבור דמי ולהכי ברהמ"ז וק"ש דהוא דאורייתא מברך בפה, ותפילה דהוי דרבנן סגי בהרהור, יעוי"ש. וקשה מדוע באמת התיר התנא לבע"ק לברך בפה ולבטל תקנת עזרא בזה, הלא יש עצה אחרת טובה ממנה, היינו שישמע ק"ש וברמ"ז מאחרים, ובשלמא מאיש שעדיין לא יצא י"ח ק"ש, ומאיש שמחויב ברהמ"ז אינו יכול לשמוע ממנו דבזה ודאי דהוי שומע כעונה, והוי ממש כפיו, ובזה אסור לבע"ק כמו"ש לעיל בשם התוס', אבל קשה היה להם לתקן שישמע ממי שאינו מחויב, כגון מי שכבר יצא י"ח ק"ש, ולענין ברהמ"ז ישמע ממי שלא אכל ואינו מחויב בדבר, ולשיטת הרבינו יצחק ורש"י דנם אם ישמע ממי שאינו מחויב יוצא בה י"ח מדאורייתא, נמצא דהחיוב דאורייתא כבר יצא, ולא נשאר רק חיוב דרבנן, ובחיוב דרבנן הלא מבואר במשנה דביטלו החיוב דרבנן בשביל תקנת עזרא דלא התירו אלא הרהור גרידא, וזה לאו כלום הוא לר"ח דסבר הרהור לאו בדיבור דמי, ותפשה למה באמת ביטלו בזה תקנת עזרא לגמרי, היה להם לתקן באופן שכתבנו, ומדחזינן דלא נהיה לזה הסוגיא ע"כ צ"ל דזה היה לפשוט להסוגיא דמדאורייתא אינו יכול להוציא אינו מחויב להמחויב, ולהכי אין בדירה אחרת אלא שיאמר בפה, דאם ישמע ממחויב גמור הרי זה באומר בפה, דשומע בעונה

י **וגם** פשטות דברי הירושלמי מורין כן, והוא דאיתא בירושלמי פר"נ דברכות וז"ל כל מצוה שאדם פטור בה אדם מוציא את הרבים ידי חובתן, חוץ מברהמ"ז וכו' אמר ד' לייא שגיא היא ברהמ"ז דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יבדך, יעוי"ש והביאור בזה מפני שהוא דאורייתא, ובע"ב צ"ל דמבואר מזה כשיטת הרמב"ן דסבר דמדאורייתא בעינן דוקא שיהיה המוציא בד חיובא, דאין לומר בזה דשיטת הירושלמי דלא אמרינן שומע בעונה במצוה דאורייתא, דלא כמו שהוכחנו לעיל, ולכאורה מוכח נ"כ מהא דאיתא שם בירושלמי דפריך מהא דבן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה, ומשני דמיירי בעונה אחריהם, יעוי"ש. ותמוה דהרי אשה מחויבת מדאורייתא, וא"כ למה צריכין לאוקמי' דמיירי בעונה אחריהן, ולכאורה אפשר לומר דסבר הירושלמי דלא אמרינן שומע כעונה במצוה דאורייתא, אבל אי אפשר לומר כן, דהרי מבואר להדיא בירושלמי דסוכה פר"ג ה"ט וז"ל תני אבל אמרו אשה מברכת לבעלה ועבד לרבו וקטן לאביו, ניחא אשה מברכת לבעלה וכו', יעוי"ש. הרי מבואר דעיקר הקושיא מקטן אבל

אשה המברכת לבעלה ניחא להירושלמי, וע"כ דסבר הירושלמי דאמרינן שומע כעונה נם במצוה דאורייתא, ולפי"ז תקשה מדוע בברכהמ"ז בעינן דוקא מחויב בדבר, וע"כ צ"ל דאעפ"י ששומע הוי כעונה, מ"מ בעינן דוקא שיהיה המוציא בר חיובא, ומדמביא לזה הקרא ע"כ מוכח דמדאורייתא בעינן בר חיובא, וזה מתאים לשיטת הש"ס דילן שכתבנו, איברא דראיתי להרשב"א בחידושיו לברכות מ"ח שכתב דמי שהוא בר חיובא בעצם אעפ"י שעכשיו אינו מחויב דהיינו גדול ובר מצות אעפ"י שעכשיו לא נתחייב כגון ברכת המזון והוא לא אכל שאינו מחויב בברהמ"ז, מ"מ מקרי בר חיובא, כיון שמחויב הוא במצות, והוקשה לו מהירושלמי הזה דמבואר להדיא שיהיה המוציא בברכהמ"ז בר חיובא בפועל, וכתב שהוא מדרבנן, יעוי"ש. אבל דוחק הוא לפרש בדברי הירושלמי שכוונתו דמדרבנן הוא, וביותר שתקשה לפי"ז מסוגיא דבע"ק שמבואר לר"ח דבע"ק מברך ברהמ"ז בפה מפני שהוא מצוה דאורייתא, ומדוע לא תיקנו חז"ל שישמע ברהמ"ז מאיש גדול בד מצוה ולא אבל כעת ופטור מן הדבר, ומדאורייתא יכול להוציא את הבע"ק, ויקוים תקנת עזרא במה שאינו מברך ברהמ"ז בפה ומוכח דע"כ מדאורייתא בעינן שיהיה המוציא בר חיובא להוציא אחרים את החוב, ובעינן שיהיה בר חיובא בפועל, ולא סני במה שהוא בר חיובא בבר נדידא, ובזה מתאים ש"ס דילן עם הירושלמי.

יא **עוד** נראה להוכיח מהא דאיתא ביבמות ק"ד דאילם ואילמת אין חולצין ואם חלצו אין חליצתן ממש ואינה נפסלת לאחים בחליצה זו, כמבואר ברמב"ם ובשו"ע סי' קס"ט סמ"ג, יעוי"ש. ועיקר הטעם לפי שאינם באטירה בפה, והתוס' כגיטין ע"א ד"ה והא יכול הקשו מדוע לא אמרינן דיועיל בכתב, ותירצו דכיון דכתיב בלשון אמירה בעינן בפה דוקא, אמנם לפי מה שביארנו דשומע כעונה הוי מדאורייתא, קשה מדוע לא אמרו חז"ל דיועיל שם לצאת ידי אמירה ע"י שמיעה שהוא כעונה ממש, ובשלמא לפי דברי הר"ן והריטב"א שכתבו דשיטת רש"י והבה"ג דאעפ"י דהוי שומע כעונה מ"מ עונה עדיפא ומצוה מן המובחר בעונה, להכי איכא למימר גם הכא דטפי עדיף כאמירה של עצמו, וא"כ כיון שמצוה איכא יותר באמירת עצמו, להכי ע"כ בעינן לכל הפחות שיהיה ראוי לבילה, דהיינו ראוי לאמירה, והכא באילם כיון שאינו ראוי לאמירה, להכי אמירה מעכבת בו, ולכן ליכא בזה תקנה ע"י שמיעה, מה שאין כן להני דסברי דשומע הוי ממש כעונה, וגם לכתחילה יוצאין על ידי שמיעה, וליכא שום יתרון באמירה מבשמיעה, כמו שכתבנו לעיל לשיטת רבינא, וכמו שהחליט השאנ"א לדינא בסי' ו', ולפי"ז ע"כ בהא דשומע כעונה לא בעינן שיהיה גם ראוי לבילה, וכמו שפוסק השאנ"א דאילם יוצא ידי חובת ק"ש בשמיעה, אעפ"י שאינו ראוי לקריאה של עצמו, מטעם דבשמיעה לא בעינן

ראוי לבילה, כיון דגם לכתחילה סגי שמיעה, א"כ לפי"ז הכא בחליצה מדוע לא אמרו רבותינו תקנה לעשות ע"י שמיעה.

יב **ויש** לדחות ולומר דהתם אין תקנה ע"י שמיעה כיון דיש דברים אשר החולץ צריך לאמר כמו "לא חפצתי לקחתה" שהחולץ אומר וככה יעשה לאיש" החולצת קוראה, ובהכרח כל הקריאה היא בפני שניהם החולץ וגם החולצת, ולעיכובא בעינן שלא יחליפו הסדר, והגנה אם תהיה ע"י שמיעה מאחר, וא"כ כמו שהחולץ שומע, כן נם החולצת שומעת, ומאן מפיס לחלק הדברים להחולץ מה שהוא צריך לאמר, ולהחולצת מה שהיא אומרת, הלא בתרווייהו שניהם שווים בשמיעה, ולהכי אין תקנה ע"י שמיעה, אמנם ליתא דהרי שפיר הוי תקנה מעליא ע"י שמיעה, ובאופן שיאמרו הבי"ד לכל אחד מה שהוא צריך לאמר, שיכוון לצאת בשמיעה, ובזה הרי הוא כאומר, ומה שלא צריך לומר יכוון שלא לצאת, ובזה ודאי לא הוי שומע כעונה, דלפי מה שכתבנו הנה העיקר הא דשומע כעונה הוא בגדר שליחות, ולהכי כשמכוון שלא לצאת הרי לא נעשה פלוני שליח עבורו, ובי"ד יכולים לסדר הדברים היטב, וסברא כזו כתב הגרע"א ז"ל סי' ל' לענין כתיבה, אם נחליט דכתיבה כדיבור דמי, היאך מצאנו ידינו ורגלנו, בסופרי סת"ם שכותבין שם הוי' הא אסור לקרותו ככתיבתו בזה"ז, וכתב דע"כ צ"ל כיון דמכוון להיפוך, דכתיבתו לא יחשב לקריאה, ובזה לא הוי כקורא את השם, יעוי"ש, הרי חזינן דאעפ"י שכתיבה כדיבור דמי, מ"מ אם מכוון ההיפוך לא הוי כדיבור, וה"נ לענין שומע דהוי כעונה, מ"מ אם מכוון ההיפוך לא הוי שמיעה כדיבור וא"כ תקשה מדוע אין תקנה ע"י שמיעה, אבל אם נחליט דדוקא בשמיעה ששומע מבר חיוב בפועל אז הוי שומע כעונה, וכשיטת הרמב"ן אתי שפיר דלא שייך זה בחליצה, דבהכרח שומעים מאינו בד חיובא, ובזה לא הוי שומע כעונה.

יג **אמנם** יש להוכיח מהירושלמי דסוכה, שכתבנו לעיל, דע"כ אעפ"י ששומע כעונה, מ"ט לכתחילה בעינן עונה, ומצוה מן המובחר בעונה, והוא מדחזינן דפריך ניחא אשה מברכת לבעלה וכו' והוא הכוונה דאשה המברכת לבעלה יוצא בעלה ע"י שמיעה, דהרי אכתי לא מסיק דמיירי בעונה אחרי' וכו' ולפי"ז תקשה היאך ניחא סיפא דהמשנה דאיתא שם, "אבל תבוא מאירה לאדם שאשתו מברכת לו", וקשה כיון דשומע כעונה הלא מדאורייתא יוצא בזה, וא"כ אמאי אמרו תבוא מאירה וכו', וע"כ צ"ל דמצוה מן המובחר איכא בעונה, וכן מוכרח לשיטת הרשב"א והר"ן שכתבו דלפי המסקנא דקיי"ל דאשה מחויבת בברהמ"ז מדאורייתא, מיירי המשנה בדאכל שיעורא דאורייתא, דהיינו כדי שביעה, והבעל יוצא מה ששומע מאשתו בדהמ"ז, ובאופן זה מיירי המשנה, דלפי"ז

תיקשא מדוע לייטה התנא, וע"כ צ"ל דמצוה מן המובחר איכא בזה בעונה, יותר משומע, וכמו"ש הר"ן והריטב"א, וא"כ לפי"ז יהיה הדין באילם דלבעי ראוי לבילה, כמו"ש לעיל, אבל הסברא מחייבת דכל עיקר הדין דאמירה עדיפא משמיעה לא יהיה אלא דרבנן גרידא, וגם הירושלמי עם כל הני ראשונים יסברו דרק מדרבנן המצוה יותר חשובה באמירה, יותר מבשמיעה וכיון שעיקר המצוה הוי דרבנן, להכי לא אמרינן בזה הדין דאם אינו ראוי לבילה שבילה יעכב אצלו, כיון דכל עיקר הדין לא הוי רק דרבנן גרידא, ובדרבנן בודאי אינו מעכב, (עי' שיטמ"ק ב"ב פ"א ד"ה אין דבשביל איסור דרבנן מקרי שאינו ראוי לבילה), הא דאינו ראוי לבילה, כיון שכל עיקר המצוה הוי דרבנן, ולזה החליט השאג"א ג"כ, אבל עיקר הוכחותיו שם וראיותיו בדין זה דמדאורייתא הוי שומע כעונה לכתחילה, הוו ראיות חזקות, ולפי"ז תקשה מהא דחליצה באילם ואילמת לכו"ע, מדוע לא תיקנו בהם חליצה ע"י שמיעה, ומוכח כמו שכתבנו לעיל דמדאורייתא בעינן שיחיה המוציא בר חיובא בפועל דוקא, וכמו כן אין להקשות מהא דאיתא בנדרים ע"ג דהבעל יכול להפר בלא שמיעה, ומכל זה בבעל חרש אינו בד הפרה יען דאינו ראוי לבילה, הרי לכאורה היפוך דברי השאג"א דהרי חזינן דאעפ"י דלא בעינן שמיעה, מ"מ אם אינו בד שמיעה מעכב בדיעבד, וא"כ לכאורה הכא ג"כ אעפ"י דלא בעינן אמירה לכתחילה, וסגי בשמיעה מ"מ אם אינו בד אמירה מעכב בדיעבד, דליתא דהתם שפיר כיון דכתיב בתורה שמיעה בבעל, אתי להורות לנו דבעינן לכל הפחות שיהיה בד שמיעה, וממעטין חרש שאינו בד שמיעה מטעם דע"כ בעינן ראוי לשמיעה, משא"כ הכא דהמצוה לכתחילה מדאורייתא בשמיעה והוא בגדר שליחות, כמו שכתבנו לעיל, בודאי דהכוונה בזה דהתורה עשאה את פיו המוציא בפיו של השומע והרי"ז ממש בעונה וכמדבר בפיו, להכי לא בעינן בזה גם ראוי לבילה, ולפי"ז תקשה מהא דחליצה דלא מהני ע"י שמיעה, וע"כ דבעינן בד חיובא מדאורייתא, נמצא מבואר דשומע הוה כעונה מדאורייתא, ובעינן ג"כ שהמוציא יהיה בר חיובא מדאורייתא. יד והנה יש להעיר מהא דאיתא ב"ב פ"ב דפריך שם הגמ' אמאי אמרינן דמספיקא אם יש לו קרקע אינו מבוא ביכורים כיון דלא יכול לקרות את הפרשה וכו', ופריך אמאי אינו יכול לקרות והא פסוקי נינהו ליקרי ומשני משום דמחזי כשיקרא, ועי' בפירש"י, וקשה אמאי אינו יכול לצאת ידי חובה קריאה בשומע מאחר בר חיובא בודאי, ויוצא ידי חובתו כיון שהחלטנו דשומע כעונה מדאורייתא, ואולי אפשר לומר דכיון דע"כ בעינן גם כן כוונה לשמיעה זו דהיינו כוונה לצאת, וא"כ שוב איכא מחזי בשיקרא, ומשמע דהוי איסור דאורייתא הא דמחזי כשיקרא, וכן מבואר בשיט"מ שכתב דבשביל הטעם דמחזי כשיקרא, נקרא

אין ראוי לבילה, ובשביל החששא שמא אתי לאפקעינהו מתרומה ומעשר שפיר הוה ראוי לבילה, יעוי"ש, וע"כ משום דזה הוי איסור דרבנן דחשו לחשש הפקעה מתרומה ומעשר ובשביל, מחזי כשיקרא אסור מדאורייתא, ולהכי, גם כששומע ומכוון לצאת איבא איסור דובר שקרים כיון דשומע הוי כעונה, ואון לומר שישמע על התנאי דאם הוא בר חיוב קריאה תהיה השמיעה בתורת קריאה לצאת בה י"ח, ואם אינו בד קריאה תהיה השמיעה כקורא פסוקי דתורה, דליתא דהלא קושיא זו יש להקשות גם בסוגיא עצמה לענין קריאה אמאי אינו קורא מספיקא על תנאי אם בר חיוב הוא תהיה הקריאה לשם חיוב, ואם לאו בר חיוב הוא תהיה הקריאה כקורא בתורה, וע"כ צ"ל דכיון דנקט הביכורים בידו, אז גם בספק מחזי כשיקרא, וזה אסור, ומטעם זה נם בשמיעה אסור בכה"ג כיון שע"כ בעינן כוונה, וגם הביכורים בידו בשעת השמיעה דהוי כעונה, וגם במכוון על תנאי הוי מחזי כשיקרא ואסור.

בדין כוונה בשומע כעונה

טו **והנה** למ"ד מצות צריכות כוונה, וביותר לשיטת רבינו יונה דכתב, בסוגיא בפתח אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא דהקשה דלמ"ד מצות אין צריכות כוונה מאי מספקא להסוגיא שם, ותירץ דדוקא מצוה דתלי במעשה אז אמרינן מצות א"צ כוונה, אבל מצוה דתלי באמירה גרידא אם לא כיוון נמצא דלא עשה כלום מן המצוה, ודאי דבעינן כוונה, עכת"ד, הרי מבואר דבמצוה דאמירה סובר דבעינן לכו"ע כוונה, ולפי"ז יש לעיין אם מהני כוונת המוציא עבור מי שיוצא, דאולי לא מהני כוונת אחרים, והנה בחידושי הרשב"א לחולין י"ב מבואר דכתב לתרץ קושיות התוס' מדוע בחליצה בשוטה לא מהני מה שאחרים עומדים על גביו, ובכתיבת הגט מהני אחדים רואין אותו, וכ' בשם הרמב"ן דבמקום דמהני שליחות מהני ג"כ הכוונה דאחרים, ובגט דמהני שליחות לכתיבת הגט מהני ג"כ כוונה דאחרים רואין ועומדין על גביו, אבל בחליצה דאי אפשר ע"י שליח לא מהני ג"כ כוונת אחרים, יעוי"ש, ולפי"ז יש להסתפק היאך הדין בשומע כעונה אם השומע לא נתכוון, אם סגי הכא כוונת המשמיע, ואין זה ענין להא דר"ה כ"ח ע"ב נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע דהתם מפרש דסבר השומע חמור בעלמא הוא, יעוי"ש. ואולי י"ל דתליא זה בהביאור שומע כעונה, שכתבנו לעיל.

טז ויש להעיר ולהוכיח דמהני כוונת חברו, מהא דאיתא בחולין ל"א נדה שנאנסה וטבלה וכו', ה"ד אילימא דאנסה חברתה ואטבלה כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא, יעוי"ש. הרי חזינן דפשיטא להגמ' דמהני כוונת חברתה, וטבילה הרי היא דבר שבלתי אפשר ע"י שליח, ומבואר דגם בדבר דליתא בשליחות מהני ג"כ כוונת חברו, ותקשה

מזה על הרמב"ן שכתב דבמצוה דליתא בשליחות לא מהני כוונת חברו, ויש לבאר זה עפ"י מה שכתב הר"ן בחידושיו לחולין בשם הרמב"ן ד"ה ומי אמר ר"י וז"ל והך פלוגתא דרב ור' יוחנן אם בעינן בגדה כוונה לטבילה לא שייך במצות צריכות כוונה או א"צ כוונה, דפליגי בזה תנאי וכו' דהכא טבילה ושחיטה לאו מצות נינהו אלא מכשירין, אלא פלונתתם הוא דלמר קילא מכשירין ממצות ולמר חמירי. אבל במצות גופייהו אי בעי כוונה או לא בעי, לא מעיילי נפשייהו רב ור' יוחנן כלל, עכ"ל. והביאור בזה דאפילו למ"ד מצות צריכות כוונה איכא למימר דדוקא במצות עצמן, אבל במכשירין דלא הוי עצם המצוה כמו טבילה, דדוקא אם רצונה להיות עם בעלה איכא מצות טבילה, ואם לא תרצה להיות עם בעלה אין בטבילה מצוה, להכי לא בעינן כוונה, וכמו כן בשחיטה דאם לא ירצה לאכול בשר אין בשחיטה מצוה להכי לא הוי יותר מהבשר מצוה ולא בעי כוונה, וכן איכא גם לאידך גיסא דאפילו מאן דלא בעי כוונה למצות ומצוה אצ"כ, זהו דוקא בעצם המצוה סבר דהמצוה עצמה הרי היא עומדת לשם מצוה ולא בעי כוונה למצוה, משא"כ מכשירין בעינן כוונה בכדי שנדע אם נעשה המכשיר כהלכתו, ובלא כוונה יש לחוש שמא לא נעשה המכשיר כדין כיון שבחזקת איסור עומדת, ופליגי רב ור' יוחנן בדיעבד, אם היתה בלא השגחה כלל אפי' לא היתה השגחת אחרים אם סמכינן בדיעבד דרב סבר דאין להחזיק ריעותא בהמכשיר מספק, ור' יוחנן סבר דגם בדיעבד לא מהני, אבל בהשגחת אחרים ודאי דמהני בהמכשיר, ולהכי פשיטא להנמ' דכוונת חברתה שפיר מועיל, ולפי"ז במצות ודאי בצדק כתב הרמב"ן בחולין י"ב דבמקום דלא מהני הדבר ע"י שליח לא מהני גם כוונתו של חברו, והיינו בעצם המצות כתב הרשב"א כן בשם הרמב"ן, דהיינו בגט וחליצה, וזהו שלא כדברי האו"ז בפר' ראוהו בי"ד שכתב דמהא דרב דסבר נדה שנאנסה וטבלה דהטבילה עולה לח, מוכח דמצות א"צ כוונה, יעוי"ש, ולדברי הר"ן והרמב"ן אין ראיה כמו שנתבאר לעיל, נמצא דלהג"א מועיל כוונת חברו, ולהרמב"ן לא מחני כוונת חברו.

יז **והנה** בעיקר דברי השג"א בהא דשומע כעונה אם איכא מצוה לכתחילה שיהיה עונה דוקא או"ד דגם לכתחילה שפיר דמי ע"י שמיעה, וכתבנו לעיל מזה, הנה מבואר דבר זה בר"ן סוכה דף ל"ה שמביא שדעת רש"י ורבינו יהודאי גאון בה"ג דלכתחילה איתא המצוה, במובחר בעונה, יעוי"ש, וכן מבואר בריטב"א, והחולקים על רש"י ועל הגאון ע"כ סברי דליתא מובחר בעונה טפי משומע, כמבואר להמעיין שם, אמנם בשימת רבינא יותר מסתבר לומר דסבר דשומע כעונה ממש, וליתא שום יתרון על העונה מהשומע,

והרי ביארנו דשיטת התוס' בשיטת רבינא והרשב"א והר"ן בסוכה סברי דשומע כעונה מהני מדאורייתא, אפילו לפטור חיוב דאורייתא. בדין ברכת התורה אם הוי דאורייתא יח **הנה** השאנ"א בפי' כ"ד הוכיח דע"כ ברכת התורה לא הוי אלא מדרבנן, לרבינא דסבר הרהור כדיבור דמי, ובע"ק מהרהר בק"ש ובברכת המזון, וקשה כיון דהרהור כדיבור דמי א"כ הא דמהרהר בק"ש הרי הוא עוסק בתורה, וא"כ מדוע לא יהרהר בברכת התורה, אם הוא מדאורייתא, ולכל הפחות היה לו להרהר בברכת אהבה רבה שהוא במקום ברכת התורה, וע"כ מוכח דברכת התורה לא הוי אלא מדרבנן, עכת"ד. ולפי מה שכתבנו לעיל דלרבינא דסבר הרהור כדיבור מי היינו דוקא בברכות וכדומה, אבל בק"ש דלכתחילה בעינן שיקרא בפיו ממש, כמו"ש לעיל, א"כ איכא למימר דליתא הכא בהרהור ק"ש חיוב ברכה מן התורה, מפני שאינו לומדה כדין המבואר בה לכתחילה, וליתא בזה חיוב ברכה כיון שאין המצוה בזה בשלימות.

יט וביותר נראה לומר דליתא חיוב ברכה בהרהור אפי' למאן דסבר הרהור כדיבור דמי, דהלא ביארנו לעיל דשיטת השו"ע דהרהור כדיבור בק"ש מדפסק בסי' ס"ב ס"ד דבמקום אונס יוצא בהרהור ידי חובת ק"ש, וכן כתב הרמב"ם בפר"א מהלכות ברכות דבכל הברכות אם הרהר בלבו יצא, וברכת המזון פוסק המג"א בסי' קפ"ה סק"א דאם הרהר ברהמ"ז בלבו יצא, ולענין ברכת התורה מבואר כשו"ע סי' י"ז דאין מברכין ברכת התורה על הרהור בדברי תורה, והמחבר סתם דבריו ולא כתב דזה תליא בהני שיטות אם הרהור כדיבור דמי, איברא דהט"ז כתב שס דזה תליא בדין אם הרהור כדיבור דמי, יעוי"ש בסק"ג. אבל דבריו תמוהין מדחזינן דסתמו המחבר והרמ"א ע"כ דדין זה דהרהור בדברי תורה ליתא חיוב ברכה הוי לכו"ע, והמחבר עצמו דסובר הרהור כדיבור דמי, מדפסק דבמקום אונס יוצאין בהרהור, היאך סתם כאן ופסק דאין מברכין על ההרהור של דברי תורה, וע"כ דיש טעם בזה דאעפ"י שהרהור כדיבור דמי לענין ברכות וכדומה, מ"מ לענין דברי תורה לקיים מצוה של לימוד התורה אין לקבוע ברכה על ההרהור, וזה טעמא בעי.

כ **ומה** שנראה לנו בזה כך הוא, דהנה מצינו שתי מצות בלימוד התורה א) עצם הלימוד, דהיינו דמחויבים ישראל ללמוד תורה וזה ילפינן מדכתב "ולמדתם", ודרשינן ולמדתם אותם, כמבואר בקדושין כ"ט ורש"י שם ר"ה דכתיב, ובירושלמי קדושין פר"ק, יעוי"ש. ב) איכא מצוה בידיעת התורה, היינו שצריך אדם לידע את התורה דין לאמתו, וזה ילפינן מדכתיב ושננתם, ודרשינן שיהיה דברי תורה מחודדין בפיך, יעוי"ש. וכתיב ג"כ בקרא (דבדים ל"א) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת שימה בפיהם, והביאור בזה דכתיב

שימה בפיהם, היינו ידיעת התורה, וכתוב נ"כ שם כי לא תשכח מפי זרעו, והנה גם הר"ן כתב להדיא בנדרים ח' דמצוה איכא בידיעת התורה שמחויב ישראל לידע את התורה, יעוי"ש. ולפי"ז יבואר כי לא יספיק לישראל הלימוד התורה לבדו, אלא בעינן גם כן שיהיה לו ידיעה התודה, ולפי"ז מחויב כל ישראל להשתדל לקנות לו ידיעת התורה, והנה אמרו רבותינו בעירובין נ"ד דסגולת התורה שלא תבוא לשכחה הוא דוקא כשלומד ואומר בפה, יעוי"ש. וכן כתב הרבינו יונה בברכות פר"ג בסוגיא דהרהור כדיבור דמי, וז"ל והידיעה אי אפשר אלא בפה, יעוי"ש. וכן כתב הרמב"ם פר"ג מהל' ת"ת הי"ב וז"ל וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו, אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח, עכ"ל. נמצא לפי"ז אפילו אם הרהור כדיבור דמי אכתי אינו מקיים בהרהור דברי תורה אלא החלק של המצוה דאיתא בלימוד התורה, אבל החלק של המצוה של ידיעת התורה ליתא בהרהור, נמצא דלא הוי מצוה בשלימותה בהרהור, ואיתא במנחות מ"ב ע"ב דכל מצוה שאין בה גמר מצוה ליתא בזה ברכה, יעוי"ש. להכי ליתא חיוב ברכה על הרהור דברי תורה, ולפי"ז יובן הא דפסק המחבר דהכותב דברי תורה צריך לברך אעפ"י שאנן קיי"ל דכתיבה לא הוי כדיבור, וא"כ הוי כהרהור, ומ"מ צריך לברך, וכבר עמדו בזה הט"ז והמג"א, יעוי"ש. ובדברינו יבואר, דע"כ בכתיבה איתא המצוה בשלימותה דבכתובה איתא גם כן בידיעת התורה, כדכתיב בקרא ועתה כתבו לכם וגו' שימה בפניהם, היינו דעל ידי מה שהוא כותב הוא מונח בפיהם, ומסתברא דהכתיבה תועיל לזכרון, ושפיר קבעו בזה ברכה, אבל בהרהור ליתא בברכה אפילו אם ברכת התורה הוא מדאורייתא, ולהכי כשמהרהר בק"ש, אעפ"י שהרהור כדיבור דמי, מ"מ ליתא בברכה כיון שליתא בזה המצוה של ידיעת התורה, ואין המצוה בשלימותה, ועל חצי מצוה לא תקנו ברכה, וגם אם מדאורייתא עיקר הברכה, התורה לא אמרה ברכה על הרהור, וכדלעיל.

כא **ונראה** להוכיח דלשיטת ר"ת ע"כ ברכה"ת הוא מדרבנן, והוא דהנה דעת ר"ת, הובא בטור, דשינה לא הוי הפסק לענין ברכת התודה, ורק יום ולילה המה המחויבים בברכה, ושינה דלילה נ"כ לא הוי הפסק, אם עדיין לא האיר היום, ואם סובר דברכת התורה הוי דאורייתא, א"כ היאך יפרנס הא דתניא בברכות ח' תניא רשב"י אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה, ואחת לאחר הנה"ח ויוצא בהן י"ח אחת לשל יום ואחת לשל לילה, ומעתה נחזה אנן דלשיטת הר"ת דלאחר עמוד השחר מחויב הוא בברכת התורה כשרוצה לומר פסוקי תורה, ולפי"ז כשירצה לקרות ק"ש מחויב מקודם לברך ברכת התורה, וא"כ בהכרח עשה את השעה הזו יום ע"י ברכתו,

וא"כ לפי"ז היאך יוצא את החוב בק"ש של לילה כיון שכבר עשה הוא עצמו שעה זו ליום, והוי תרתי דסתרי, וגם מבואר להדיא בהרא"ש, וחובא בשו"ע סי' נ"ח ס"ה דבעשאו לאותה שעה יום שוב אין לעשותה לילה, יעוי"ש, וביותר לפי מה שמבואר דאפילו בדרבנן היכא דסתרן אהדדי לא אזלינן להקל בספיקא כדתנן בנדה נ"מ השאילה חלוקה לנכרית או לנדה הרי"ז תולה בה, אבל אם השאילה לישראלית שניהם טמאים, ולא אמרינן ספק דרבנן להקל, ושמא בל חדא וחדא טהורה, מטעם דסתרי אהדדי, אמנם אם ברכת התורה דרבנן אמרינן דבשביל חיוב ק"ש דאורייתא אמדינן דקורא ק"ש בלא ברכת התורה, משא"כ אם ברכת התורה דאורייתא תקשה כדלעיל, וע"כ דסבר ר"ת ברכת התורה דרבנן.

כב **עוד** יש להוכיח מהא דאיתא ברכות י"ב תנן התם אמר להם הממונה בדכו ברכה אחת וכו' והם קראו את שמע וכו' אא"ב יוצר אור הוי אמרי היינו דברכות אין מעכבות זו את זו דלא קאמרי אהבה רבה וכו', יעוי"ש. ומשמע דלא ברכו ברכת התורה מדלא הוזכר ואדרבה הלא לא ברכו רק ברכה אחת. הרי חזינן דניחא להסוגיא למימר דלא קא אמרי אהבה רבה שהוא במקום ברכת התורה, ותמוה דהיאך קראו שמע בלעדי ברכת התודה, וזה דוחק לומר דמיירי שהיו ניעורים כל הלילה דהרי מבואר ביומא כ"ב דאף בעומדים משנתם הסדר היה כן, והסברא בזה י"ל שברכת התורה דרבנן, הי' מקילין בברכת התורה דהוי דרבנן בשביל העבודה בביהמ"ק, ואתי שפיר ביותר לשיטת ר"ת דסבר ברכת התורה של אתמול פוטר עד אור הבוקר של מחר, וכיון שבזמן שהיו קוראין שמע עדיין הי' ספק יום כמבואר בגמ' שם, להכי הי' שפיר מקילין בברכת התורה שהוא דרבנן מפני דהוי ספק דרבנן, גם יש לומר דרבנן לא תיקנו אלא ברכת התורה רק על לימוד התורה שקובע בזה לימוד לשם לימוד, ולא על קריאת פסוקי תורה לשם קריאה כמו הא דקורא את שמע, ואפשר שזהו הביאור בירושלמי דאמר והוא ששנה על אתר, והובא בתוס' ברכות י"א ד"ה שכבר, יעוי"ש. וקשה מדוע בעי הירושלמי דוקא שילמוד על אתר תיכף לאחר הברכה. אבל בדברינו יבואר לנכון דכיון דעיקר הברכה תיקנו עבוד לימוד התורה לשם לימוד, להכי בעינן דוקא לימוד תיכף לברכה, ולא קריאה סתם וזהו שמדייק הירושלמי והוא ששנה על אתר דשנה היינו לימוד דוקא, כג וכן יש לדייק ג"כ מהא ראיתא בירושלמי פר"ז דברכות ה"א ראיתא שם דכל עיקר ברכת התורה יש למילף מדכתיב כי שם ר' אקרא הוא רוקא כשקורא ברבים יעו"ש. מבואר דמקרא שרוצה השאג"א לומר מזה מוכח דברכה"ת הוא מן התורה, מבואר בירושלמי דזה דוקא ברבים, אמנם ביחיד חיוב ברכה שלו לא הוי יותר מברכת המצות דלא הוי בלתי מדרבנן

גרידא, וכן מבואר להדיא בירושלמי שם, ובזה יש לדחות מה שהוכיח בשאג"א שם דברכת התורה הוי דאורייתא מהא דאיתא בנדרים פ"א על מה אבדה הארץ וכו' על שלא ברכו בתורה תחילה, ואם היה ברכת התורה מדרבנן לא היה מגיע לחם עונש חמור כזה כמו"ש התוס' בכה"נ סוטה מ"א, ומוכח דהוי ברכה"ת מדאורייתא, יעוי"ש. ולפי דברינו אפשר לומר דשם מיירי שלא ברכו בתורה ברבים, דלפי הירושלמי הוי זה מדאורייתא, וזה מסתבר לומר שראוין לעונש חמור בעבור ביטולים למצות עשה ברבים ביד רמה בהסכם דבים, אבל ברכה ליחיד אין ללמוד מזה לחיוב ברבה מדאורייתא, ואפשר עוד לומר לפי"ז דדוקא בקורא בתודה ברבים ובספר תורה בשרה אז איכא חיוב ברכה מדאורייתא, וזה מדויק בלשון רש"י ברכות כ"א ד"ה כי שם שמדייק שם דברי שירה, יעוי"ש. והכוונה בזה על הספר תורה שנקראת שירה כדכתיב "כתבו לכם את השירה הזאת" אבל ברכה ליחיד הלומד תודה ליתא בזה חיוב ברכה מדאודייתא.

כד **וכמו** כן יש לדייק מדברי רבינו הגר"א דכתב בסי' מ"ז סק"ב וז"ל אבל צ"ע דכאן מברך על המצוה וכי ליבא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית בו וג.ו' ר"ל בלב כמו"ש והגיון לבי וכו', יעוי"ש. הרי חזינן דבתב להקשות על הפוסקים מדוע החליטו שאין לברך על הרהור דברי תורה מטעם דכיון דמצוה איכא בהרהור, ואם איתא דברכת התורה הוא מן התורה, ורבנן לא תקנו בזה מאומה, והתורה לא חייבה ברכה על הרהור, א"כ מאי מקשה רבינו מדוע אין מברכין על הרהור דברי תורה, הלא כיון שהתורה לא חייבה בזה ברכה אין לנו לתקן ברכה מדעתינו וממילא אין כאן פלא על רבותינו מדוע לא תקנו ברבה על הרהור דב"ת, כיון שהם לא תקנו מאומה בברכת התורה, לא ראו לתקן ברכה על הרהור, ועוד דהרי לא מק' רבינו מדוע לא תקנו ברכה על הרהור, אלא מקשה דכיון דגם הרהור מצוה הוא, משמע מדבריו דכל עיקר ברכת התורה הוא ברכת המצוה, וזהו כמו"ש לעיל בשם הירושלמי פר"ז דברכות, ולהכי מקשה שפיר ביון דגם הרהור מצוה היא בטח גם על הרהור דב"ת היתה התקנה לברך ברכת התורה, וא"כ מוכח דלדידן ברכת התורה הוי דרבנן.

בדין כוונה להמצוה

א **תנן** סוכה מ"א ד"י אומר יו"מ הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציאו ברשות, ובגמ' אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו ובו' ופריך והא מדאנבחי' נפק ביה אמר אביי כשהפכו וכו', יעוי"ש. והנה יש לתמוה דהרמב"ם בפר"ב משגגות ח"י כתב המשנה כצורתה. והנה מרן הכס"מ כתב דכוונת

הרמב"ם לדינא דאביי דמיירי קודם שיצא בו מדכתב "בדי לצאת בו", יעוי"ש. אבל לפי"ז תמוה טובא דתקשה עליו קושיות הגמ' והא מדאגבהי' נפיק ביה.

ב **ונראה** דהרמב"ם סמך על הירושלמי בפר"נ הי"א בסוכה דאיתא שם בטעם דר' יוסי דפטור מן הדא דאמר ר' אילא ותניי תמן כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לביהכ"נ ולולבו בידו וכו', יעוי"ש. ביאור הדברים דאף אם יצא ידי חובתו תיכף משעה דאגבהי', אבל כיון שיש מצוה גם לילך עם הלולב הוי טרוד טרדא דמצוה ויש בזה גם מצוה ופטור מן הקרבן, וזה הוי היפוך דברי. אביי דאמר דלאחר שיצא בו חייב מטעם דאין כאן טרדא דמצוה, דליתא אלא גם לאחר שנפק יש טרדא דמצוה זה עצמו שיש מצוה ללילך עם הלולב, ומטעם זה לולא דמסתפינא ממרן הכס"מ הייתי מפרש הא דכתב הרמב"ם "כדי לצאת בו" כפשוטו, היינו שהיה מכוון לצאת ברה"ר עם הלולב מטעם זה עצמו שיש מצוה ללילך עם הלולב, וזה סני להיות נקרא טרדא דמצוה ופטור.

והנה כתבו התוס' סוכה ל"ט ד"ה עובר, וכן כתב האור זרוע, בהל' סוכה מצוה שי"ג כתב להלכה דמותר לברך גם לבתר דנפק ביה מטעם זה דעדיין לא נגמרה המצוה כמו שהיו עושין יקירי ירושלים שהיו הולכין עם הלולב, וכתבו אעפ"י שאין זה מעכב מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן, יעוי"ש. ולדעתי מקור טהור להדברים האלה הירושלמי שכתבנו, והיינו מדסבר הש"ס ירושלמי דנחשב בשביל זה נם לטועה בדבר מצוה, וע"כ דנחשב זה קודם גמר מצוה.

ד **והא** דהוכרח אביי לאוקמי' המשנה באופן שלא יצא עדיין, נראה דמפרש אביי דהסברא הלזו לא שייכה רק אם אמרינן דהיה מתכוון לזה, והנה מצינו לר' יוסי דסבר מצות צריכות כוונה, כמבואר בפסחים קי"ד ע"א דמוכיח שם הש"ס דסבר ר"י מצות צריכות כוונה, והבא מיירי גם כן בכוונה. ולדידיה שפיר אפשר לומר דמיירי שיצא י"ח, חובת נטילה, ומ"מ הוי טרוד טרדא דמצוה מטעם המצוה מן המובחר, אבל אביי רוצה לאוקמי' האי דינא גם לדידן דמצות אין צריכות כוונת, כמו"ש התוספות דאינהו סברי מצות אין צריכות כוונה, והנה באופן שעשה המצוה שלא בכוונה מה שייך לומר בזה דטריד מטעם המצוה מן המובחר כיון שלא נתכוון נם לעצם המצוה, ובזה מיושב קושיות הב"ח בסי' תע"ה שהקשה על התוס' דמה מהני דסברי מצות אין צריכות כוונה כיון דהאי דינא ר' יוסי קאמר ואיהו סבר מצות צריכות כוונה, יעוי"ש. ובדברינו אתי שפיר, דאינהו מוקים להאי דינא לדידהו דלא סברי לדינא דכוונה במצוה, וממילא מוקים באופן שלא יצא עדיין, והוכרח לאוקמי' באופנים האלה, כמבואר בגמ'.

ה **והנה** לא רצה הרמב"ם לפרש האי דינא דר"י דמיירי שלא יצא עדיין משום דהרמב"ם פוסק הטעה בדבר מצוה פטור דוקא כשעשה מצוה, כמבואר בפר"ב משגגות הט"ז, והנה גם רב הונא בסוגיא שם בסוכה מפרש דברי ר' יוסי דמיירי שעשה מצוה בהוצאה זו, דאיתא שם מה"ד התם הוא דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה, ואף שיש לפרש דלבסוף עשה מצוה, וכן יש לדייק ברש"י, אבל פשטות הדברים דאביי סבר דגם בלא עשה מצוה פטור, ומפרש דין זה גם בלא עשה מצוה, אבל הרמב"ם לשיטתו שפיר השמיט אוקימתא דאביי ורבא, וכמוש"נ.

ו **ובעיקר** קושיות התוס' אמאי לא משני הש"ס דמיירי שלא כיוון לצאת, הנה לכאורה יש לומר דגם למ"ד מצות צריכות כוונה וצריך לעשות המצוה מחדש יש לחקור בזה משום דיש לפרש בשני אופנים. א) דהמצוה בלא כוונה כדליתא דמיא, והחיוב הוטל עליו כדמעיקרא ב) דבאמת עשה המצוה. ורק חיוב כוונתו המצוה עליו, וממילא מחויב לעשות גם המצוה דלא יצוייר כוונה בלא מצוה, והנה לפי"ז שפיר יש לומר דסברי מצות צריכות כוונה, משמע שעשה מצוה בהוצאה זו, ומפרש הרמב"ם וכשלא מתכוון לצאת שפיר עשה המצוה דהנטילה, ורק בשביל הכוונה מחויב לחזור וליטול, ובאופן זה לא שייך טרדא דמצוה, כיון דעכ"פ עשה עיקר המצוה.

ז **אמנם** הירושלמי ע"כ סבר דגם בשביל טרדא דכוונה נחשב טרוד, כמו שכתבנו לעיל, דסבר הירושלמי דגם בשביל מצוה מן המובחר נקרא טרדא דמצוה, אבל ש"ס דילן אפשר דלא סברי כן, ולכן לא מוקים אביי בחסרון כוונה, ומיושב לפי"ז קושיות התוס', וצ"ע.

א **גרסינן** בפסחים קט"ו אמר רבא בלע מצה יצא, וכן פסק הרמב"ם בפר"ו מחו"מ ה"ב, ויש לעיין אם דין זה לכו"ע, או שיש חולקין, והנה הרי"ף לא הביא האי דינא דרבא, וזה טעמא בעי.

ב **כתב** הרמב"ם בפר"ו מחו"מ ה"ג אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכול יצא ידי חובתו, יעוי"ש. והנה חזינן מזה דסבר הרמב"ם מצוות אין צריכות כוונת, ותמוה מזה שפסק בפר"ב משופר ה"ד דאינו יוצא י"ח אם לא התכוון לצאת, ובגמ' ר"ה כ"ח מבואר דמדמי שם הא דמצה לשופר, דאיתא שם שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא ואוקימנא לה שכפאוהו פרסיים, ואמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, והקשה זה הה"מ, יעוי"ש. ומרן הכס"מ הביא בשם הר"ץ דשאני מצוה דאכילה מטעם שנהנה כמו דאמרינן המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, יעוי"ש. אבל יש

להבין מה זה סברת תבא שמדמה מצוה דשופר למצוה דמצה, ובעי למילף שופר ממצה, ולא נחית לחילוקא דשאני מצה שהוא אכילה

נ **דנראה** דהנה בפסחים כ"ד ע"ב איתא אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך אכילתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור, איכא דאמרי אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכש"כ אכל חלב חי שהוא פטור, יעוי"ש. ופירש"י דלא פליגי אלא דלישנא קמא מיירי בדבר אכילה, ולישנא בתרא מיידי בדבר איסור הנאה, יעוי"ש. והנה הרמב"ם בפרי"ד ממאכלות אסורות ה"י הביא ללישנא בחדא, וכתב מרן שם שהרמב"ם פוסק כל"ב, יעוי"ש. ולכאורה תמוה טובא מה שייך דפוסק כל"ב כיון דליכא פלוגתא בינייהו אלא לשון ראשון מיירי באיסורי אכילה, ולשון שני מיירי באיסוה"נ, ועיין במל"מ פר"ה מיסוה"ת שעמד בזה, אבל נראה דלשון ראשון סבר דאם אוכל כדרך אכילה לא בעינן שיהנה, וגם אם לא נהנה לא איכפת לן אם רע אוכל בדרך אכילה, ולשון שני סבר דלא סני דרך אכילה אלא בעינן ג"כ שיהנה, וביאור הדברים דלשון ראשון סבר דההנאה לא הוי חלק מהאיסור, ולשון שני סבר דההנאה הוי חלק מהאיסור, ולהכי בעינן שיהנה גם כן.

ד **והנה** כמו דפליגי באיסורי אכילה אם ההנאה הוי חלק מהאיסור, הנה כמו כן שייבה הך סברא גם במצוה דאכילה אם בעינן הנאה ג"כ למעשה דאכילה, והנה הסוגיא דר"ה שם רבא ע"כ סבר בלשון ראשון דר' יוחנן דההנאה לא הוי חלק מקיום המצוה. נמצא דרק מעשה דהאכילה היא עצם המצוה, ממילא אין לומר דבשביל שנהנה, ההנאה חלזו משלמת הכוונה, דומיא דמתעסק בחלבים ועריות, משום דסבר דהנאה אינה עיקרית במצוה דאכילה וכמאן דליתא דמיא, ולהכי קאמר דיש ללומר מדינא דאבהו דשמואל דסבר דיוצא באכילת מצה גם בלא כוונה דהוא הדין דהתוקע לשיר יוצא י"ח משופר, וזהו דסבר רבא בלשון ראשון דר' יוחנן הכא בפסחים, וכוונת הש"ס שם בר"ה דפריך שם בהא דאמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא פשיטא וכו', וקשה מה זה פשיטא ביון דבאמת אכילה עדיפא כיון שנהנה, ואין ראיה מזה להא דהתוקע לשיר, אבל כוונת הש"ס לשיטה זו דלא בעינן הנאה לאכילה וההנאה כמאן דליתא דמיא, וזהו כלשון ראשון דפסחים אליבא דר' יוחנן, ועל זה משני הש"ס מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, הכוונה לסברא זו דהא איכא עכ"פ הנאת אכילה, ועל זה משמיע רבא דלא חשבינן להיא הנאה מיד וממילא נשמע מזה לתוקע לשיר דיצא במצוה דשופר,

אבל הרמב"ם דפוסק כלשון שני דר' יוחנן דסובר דבכל איסורי אכילה בעינן גם ההנאה ג"כ, וכמו שכתב בפרי"ד ממ"א הי"ג, וסבר נ"כ דבמצוה דאכילה הוי ההנאה דהאכילה חלק מהמצוה, ולהכי הנאה זו שפיר משלמת להיות כמו כוונה להמצוה, וזהו בדמיון לחלבים ועדיות שכן נהנה, כמו שכתב הר"ן, ושפיר פסק הרמב"ם דאעפ"י דבתוקע לשיר דלא יצא ידי חובת שופר, אבל במצה יצא ממעט שנהנה.

ה **ובזה** שכתבנו יש לפשוט ספיקו של המל"מ בפר"ה מיסוה"ת במצוה דאכילה אם יוצא באוכל שלא כדרך הנאתן, והיינו דזה תליא גם כן בהני תרי לישני לענין איסור אכילה, וממילא לשיטת הרמב"ם אינו יוצא רק בשאוכל בכדרך הנאתן ממש, דבלא זה לא נקרא אכילה.

ו **איברא** דקשה לכאורה היאך יכולין לומר דאכילה דאונס חשיבא אכילה, הלא קיי"ל דאונס גרע גם ממתעסק וכמו שמבואר בסופ"ב דכריתות ובראב"ד פר"א מאי"ב, ובהה"מ שם, והנה המנ"י הקשה מה מהני הא דנהנה, כיון שאינו מכוון ליהנות, ואפילו בחלבים ועריות ליתא בזה חיוב חטאת, יעוי"ש. אבל נראה דכוונת הר"ן דאעפ"י דע"כ הנאה זו לא חשיבה הנאה מעליא להיות חייב עליה במקום עבירה, אמנם במקום מצוה דבאמת לא בעינן הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל עכ"פ חשיבה הנאה זו דבע"כ באה להיות לכהפ"ח כמכוון, ואין בזה מתעסק כיון דעכ"פ נהנה מאכילה זו, והנאה דבע"כ חשיבה להשלים הכוונה, והא דלא חשיבה הנאה זו לגבי עבירה להיות חייב עליה קרבן, זהו מטעם דלא חייבה תורה על ההנאה הבאה ע"י סיבת אונם, אבל לגבי מצוה שפיר חשיבה הנאה להיות בתורת אוכל לומר שעכ"פ אכל מצה, וגם איכא כוונה לאכילה מטעם ההנאה המשלמת הכוונה, וכמוש"נ.

ז **ויש** לעיין אם ברכת ברכת המוציא כשאנסוהו לאכול מצה, דהנה זה ודאי דמברך על אכילת מצה כיון שיוצא ידי חובת המצות, אבל ברכת המוציא שהיא ברכת הנהנין הלא מבואר בשו"ע או"ח סי' כ"ד דאין מברך כשאנסוהו לאכול, וא"כ אין לברך ברכת המוציא, או"ד כיון שיוצא ידי חובת מצה א"כ חשיבה אכילה גם לענין ברכת הנהנין, והנה המג"א שם הקשה על עיקר הדין מדוע אין מברכין ברכת הנהנין כשאנסוהו לאכול מהא דכתב הר"ן הכא דבשביל ההנאה חשיבה כוונה, יעוי"ש. אבל זה יש ליישב דשאני הכא כיון דאיכא חובת מצוה עליו, אז בצירוף הנאת אכילה חשיבה כוונה, אבל בלעדי חיוב מצוה לא אמרינן דהנאה דבע"כ חשיבה כוונה להנאה, ולהכי פטור מברכת הנהנין שעיקרו על הנאה באה, והנאה דבע"כ לא חשיבה הנאה, משא"כ הכא כיון דהנאה זו חשיבה הנאה לענין המצוה, ממילא יש לומר דהוי הנאה גם לענין ברכת הנהנין, וכמו

דאמרינן בעלמא מגו דהוי חשיבות לזה כן הוי חשיבות לזה, ודוגמא בסוכה ג' מגו דהוי דופן לסוכה, וצ"ע.

ח **אמנם** תצא מזה חדתא, והוא דכיון דקיי"ל כר' יוחנן דסבר הנאת נדונו בעינן כמבואר בחולין ק"א, והנה זה שכתבנו ניחא אם אכל מצה בהנאת הגרון, דבזה חשיבה הנאה, וזה משלים להיות נחשב לכוונה, אבל אם בלע המצה דליכא הנאת החיך והגרון אלא הנאת המעיים גרידא, דזה לא חשיבה הנאה גם לענין חלב, להכי אף אם אמרינן דבלע מצה יצא, וכן פסק הרמב"ם, אבל הכא בשאנסוהו לאכול מצה, דע"כ לא יצא רק בשביל מה שנהנה, וא"כ בעינן אכילה ממש ע"י הנאת החיך והנדון, ועי' בספר ברוך טעם בדין עשה דוחה ל"ת פר"א שכתב דלהכי לא שייך להרמב"ם במצה עשה דוחה ל"ת מטעם דלא הוי בעידנא, דהאיסור הוא בהנאת הגרון, והמצוה דמצה באה בהנאת המילוי המעיים, כיון דגם בבלע מצה יצא, עכת"ד. אבל בנידון שבא ע"י כפייה, פשיטא שבענין הנאת גרון. ט **ובזה** יש ליישב הא דהקשו התוס' בסוכה ל' ד"ה משום, ומיהו תימא בפ' כל שעה דתניא אין יוצא ידי חובת מצה בטבל ודריש ליה מקרא תיפ"ל משום מצוה הבאה בעבירה, יעוי"ש. ולפי דברי הרמב"ם יצוייר שאנסוהו לאכול מצה של טבל דהוי אנוס על האיסור ואין כאן מצוה הבב"ע, וממילא יוצא ידי חובת מצה.

י **ובזה** אפשר לפרש הא דאנסוהו לאכול מצה דזה מיירי שאנסוהו נכרים, וקשה לכאורה טובא דאטו ברשיעי עסקינן באופן שאינו רוצה לקיים מצות עד שאנסוהו נכרים או לסטים, ואם באמת מיירי ברשע שאינו רוצה בקיום המצוה, א"כ מה שייך לומר דיצא מטעם הנאת האכילה באופן שאינו רוצה לצאת, לכן נראה דהמצה היתה של איסור והוא אינו רוצה לאכול איסור מטעם שאין בזה קיום המצוה שהוא מצוה הבאה בעבירה, ובאופן שאנסוהו לאכול דאז ליכא משום מהב"ע שפיר יצא ידי חובת המצוה.

יא אמנם בעיקר היסוד שכתבנו לדעת הרמב"ם דסבר דההנאה הוי חלק מהמצוה, וע"כ הכוונה הנאת החיך והגרון דלפי"ז אינו יוצא ידי חובת מצה בבליעה בלא הנאת החיך והגרון, וזה הוי סתירה למה שפסק הרמב"ם בפר"ו מחו"מ בלע מצה יצא, דמבואר דלא בעינן הנאת החיך והגרון במצוה דמצה, והנה לפי מה שביארנו לעיל דרבא שאמר בר"ה כ"ח זאת אומרת התוקע לשיר יצא, ע"כ סבר דלא בעינן במצה הנאה, והיינו משום דסבר דלא בעינן באיסורן גם כן הנאה, יען דלא הוי הנאה חלק מהאיסור, וכמו כן לא הוי ההנאה חלק מהמצוה דאכילה, ולרבא לשיטתו שהוא בעל המימרא בפסחים קי"ב בלע מצה יצא, לדידיה אתי שפיר האי דינא, אבל לדידן דבעינן הנאה שהוא תנאי דאכילה פשיטא דלא יצא י"ח המצוה דמצה.

יב ובזה אתי שפיר ליישב שיטת הרי"ף דהשמיט דינא דרבא בהא דבלע מצה יצא, וראיתי במגדול עוז בפר"ו דמצה שעמד על השמטת הרי"ף להאי דינא דרבא בהא דבלע מצה יצא, יעוי"ש. אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר, והוא מטעם דדבא אזיל לשיטתו, אבל להרמב"ם קשה כיון שפסק באנסוהו לאכול מצה יצא, דע"כ סבר דההנאה הוי חלק מהאכילה, וא"כ היאך פסק דבלע מצה יצא.

יג ונראה דיש לעיין דהכוונה דבלע מצה, אם המצוה דוקא במילוי הכרס, והנאת גרון בלא מילוי הכרס לא עשה מצוה, או"ד בהנאת גרון הוי מן המובחר, אלא חידש רבא דגם במילוי הכרס בלא הנאת גרון נ"כ עביד מצוה, ונפק"מ אם חזר והקיאה לאחר הנאת הגרון אם עביד מצוה, והנה זה מסתבר דהנאת גרון שפיר דמי גם בלא מילוי הכרס מטעם דהדי"ז בדמיון אכילה דאיסור, שמבואר בחולין ק"א דהוי אכילה מעילא, והיינו דזה נקרא אכילה וגם הנאה ביחד, וע"כ דרבא מחדש דבליעה בעצמותה בלא הנאת גרון נ"כ עשה מצוה, ולכאורה זה טעמא בעי, וע"כ דסבר רבא דלא בעינן הנאת נדון, וזהו כשיטת ר"ל דפליג על ד' יוחנן שם בחולין, אבל תקשה מזה להרמב"ם דפוסק כר' יוחנן.

יב **ונראה** דמפרש הרמב"ם דיש בבליעה דמצה גם הנאת נדון, והיינו דסבר דגם בלא לעיסה רק מה שעובר הכזית מצה דרך הנדון הוי שפיר הנאה מעליא, וסגי בהנאה הלזו, וזהו דלא בהנאון בספר ברוך טעם שכתבתי לעיל והיינו דבספר ברוך טעם דעתו דהעיקר הוא הנאת הכרס, אבל נראה דסבר הרמב"ם דהנאת הגרון הוא העיקר. אבל גם בבליעה יש הנאת הגרון, והיינו דסני בזה.

טו **ובזה** מיושב הא דהקשה בהגהות הסמ"ק מצוה רי"ט על דינא דרבא דאמר בלע מצה יצא מהא דאיתא בברכות ל"ט דסבר רבי אסי דאין יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל, וקאמר הש"ס מטעם דסבר רבי יוסי טעם מצה בעינן, וזה ליתא בשרוי ובמבושל. הרי חזינן דסבר הש"ס דבעינן שיטעום טעם מצה. יעוי"ש. הנה מלבד מה שיש להשיב דשאני התם שחסר בזה טעם הפת, ולא הוי בתורת לחם, וכמו שכתבו הראשונים, והובא גם שם בהגהות, הנה מלבד זה שאני בבלע מצה דשפיר טועם טעם מצה, ורבא מחדש דסגי בטעם קלוש כזה בזה שמעביר המצה להכרס דרך הגדון, והנאה כזו שיש להגרון די, אכל עכ"פ יש בזה הנאה, והא דלא מחני בליעה במרור הוא מפני שבעינן במרור שיטעום טעם מרור במדה דהמרור בעצמותו, ולא מהני בהעברה דרך הגרון. שאין בזה מרירות גם בהגרון, אבל במצה דבעינן אכילה שפיר נחשב אכילה מעליא עם הנאה גם כן בהעברה דרך הגרון, וכמוש"נ.

טז **והנה** אמנם ע"כ דעת הרי"ף שנדחה דינא דרבא בהא דבלע מצה, וכמו שכתבנו לעיל לבאר שיטתו, ומטעם זה השמיט להאי דינא מהלכה, לכן הוי ספיקא דדינא אם יוצא בבליעה דמצה, לכן נכון הדבר ללעוס הכזית מצה יפה, והיינו דע"כ דעת הרי"ף דבעינן במצה הנאת הגרון שיהנה הנאה מעליא, וזהו ע"י לעיסה דוקא, ויש לחוש לדבריו, ומי שאינו יכול ללעוס מפני חסרון שינים, יכול לצאת על ידי שיטחון המצה דק דק, אבל יראה להשהות בפיו ובגרון טרם שיבלע, בכדי שיקיים המצוה יפה.

א הכל מטמאין בזיבה לאתויי קטן בן יומו דתניא איש מה ת"ל איש איש לרבות תינוק בן יום אחד שמטמא בזיבה, והיינו דאיש הוא מיעוט לקמן אבל כיון דיש שני מיעוטין שנאמר איש איש אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, ונכתב בצדו בשם התוסיו"ט, וכבד כתבו כן התוס' סנהדרין ס"ו ד"ה לרבות בת, יעוי"ש. והנה מזה למדנו לדין טומאה דזיבה שנוהג בקטן, אבל לא ידענו אם נוהג בקטן דיני זיבה שנוגע לדיני קרבן, הנה יש עוד ריבוי דרבתה תורה קטן גם לדיני קרבן מהא דכתיב זאת תורת הזב ודריש ד' יוחנן דתורת הוא ריבוי דמרבה קטן גם לדיני קרבן כמבואר בנדרים ל"ה ע"ב דלמד ר' יוחנן מזה דאדם מביא קרבן על בניו ובנותיו הקטנים מדכתיב זאת תורת הזב דמשמעו בין גדול ובין קטן, ופירשו המפרשים דתורת הוי ריבוי לקטנים לענין קרבנות, ומזה נלמד דמחוסרי כפרה מקריבין עליהן ואינן צריכין לדעתן, ומשמע דאם לא רבתה תורה מתורת הזב להביא קרבנות הוי אמרינן דמטמאין קטנים בזיבה, אבל אינן בני קרבן, וישארו בטומאתן עד שיגדלו, ולזה רבתה תורה שחיוב קרבן עליהם גם בקטנותן, ומזה נלמד דע"כ אביו מביא קרבן על בניו ובנותיו הקטנים וממילא נלמד דקרבן של מחוסרי כפרה מקריבין גם בלא דעת המתכפר.

ב **והנה** קשה לי לאידך גיסא דכיון שאמרה תורה תורת הזב הכתוב בדיני קרבן זיבה, ומרבה קטנים שהם בני קרבן בזיבה, א"כ ממילא אנו יודעין שע"כ מטמאין בזיבה דלא יצוייר קרבן זיבה אם אינן בטומאת זיבה, וא"כ למ"ל לרבות מאיש איש לטומאת זיבה שנוהג בקטן שהרי ע"כ זה נלמד מדישנו בחיוב קרבן, דאל"כ לא הוי מחוסרי כפרה, וממילא מדאמרה הודה שישנן בקרבן שהוא לטהר מטומאה, וזהו המחוסרי כפרה א"כ ע"כ שהם בכלל הטומאות הזיבה, ואין לומר דאם לא רבתה תורה לטומאת זיבה מאיש איש הוי דרשינן מתורת הזב רק לענין טומאה ולא לענין קרבן, דליתא דע"כ האי תורת אקרבנות קאי מדכתבה תורה בדיני קרבן זיבה.

ג **ואולי** אפשר לומר דאם לא רבתה תורה טומאה לזב קמן, הוי דרשינן מתורת הזב לרבות באופן שראה שתי ראיות בקטנותו, ושלישית ראה בגדלותו, והיינו שלא היה

הפסק יום שלם בינתיים, ורבתה תורה שמצרפין שתי הראיות שראה בהיותו קטן, ורק אם השלישית המביאה לידי קרבן ראה בגדלותו, מצרפינן לחיוב קרבן, אבל עכשיו שרבתה תורה שיש טומאת זיבה בקטנותו ממילא כשרבתה תורה קטן לקרבן ע"כ הכוונה להקריב הקרבן גם בקטנותו, והיינו דמדרבתה תורה שתינוק בן יומו מטמא בזיבה, נמצא דהפרשה דזיבה שאמרה איש איש הרי הוא כדכתיב קטן בן יומו בפרשה, ועל זה מסיים התורה זאת תורת הזב שהוא לרבות על כל מה דכתיב בפרשה, והיינו קטן שישנו בחיוב קרבן וזהו קרבן מחוסרי כפרה.

ד **כתב** הרמב"ם בפר"ג ממחו"כ ה"ו וז"ל הכל מתטמאין בזיבה אפילו קטן בן יומו והגרים והעבדים והדש ושוטה, ויראה לי שמביאין עליהן בפרה כדי להאכילן בקדשים וחטאתן נאכלת שהדי הן בקטן שאינו בן דעת עכ"ל. והנה הא דכתב הרמב"ם ויראה לי ע"כ כוונתו על חרש ושוטה שאינן בני דעת, דגרים ועבדים בני דעת הן, ועל זה כתב ויראה לי דחרש ושוטה דינן כקטן שמקריבין עליהן קרבן מחוסרי בפרה, וקשה לי טובא מדוע כתב ויראה לי הלא מפורש בסוגיא דנדרים ל"ה דמרבה הסוגיא מזאת תורת היולדת בין פקחת ובין שוטה, ומבואר שם שכן אדם מביא קרבן על אשתו שוטה היולדת, וא"כ היאך כתב הרמב"ם ויראה לי שמשמעו שדין זה ליתא בסוגיא אלא דן כן רק מצד הסברא, ולפלא שלא עמדו בזה הנו"ב.

ה **והנה** לכאורה אפשר לומד דכוונת הסוגיא בין פקחת ובין שוטה לומר שמחויבות הן בקרבן, אבל כיון שאינן בני קרבן הרי הן בטומאתן בחסרון כפרה, וכן יש לפרש דברי התוס' שם בנדרים ל"ו ע"א ד"ה שוטה לאו בת קרבן היא, והא דאמר לעיל זאת תורת היולדת בין פקחת ובין שוטה מיהו איהו לא מצי מייתי, עכ"ל, הרי מבואר דמפרשי התוס' כן דאינן בהבאת קרבן אלא בחיוב קרבן, אבל דברי התוס' שגבו ממנו דאם נפרש כן א"כ מנא ידעינן דקטן זב בר קרבן הוא ואביו מביא עליו קרבן מהא דאמרה תורה וזאת תורת הזב, לרבות, דלמא התם ג"כ הכוונה דבר קרבן הוא, אבל אינו בהבאה, ובעיקר דברי התוס' שהקשו מהא דלעיל שרבתה תורה שוטה יולדת דבת קרבן היא, והכא קאמר הש"ס דשוטה לאו בת קרבן היא, דהלא הבדל גדול בין הנושאים, דהתם החיוב קרבן בא מפאת הלידה, ושוטה בת לידה היא, אבל הכא מיירי בחטאת חלב שבא על החטא, ושוטה לאו בת חטאת היא מפני שאינה בעונשין, ובזה קאמר הש"ס דשוטה לאו בת קרבן היא, נמצא שאין להעמיס בכוונת הרמב"ם שמפרש דרבתה תורה יולדת שוטה לחיוב קרבן ולא להבאה, ועל זה קאמר ויראה לי דשוטה ישגו בהבאה דקרבן, דפשיטא

שע"כ התורה דרבתה ליולדת לקרבן היינו בהבאה דקרבן, וא"כ תמהני טובא מה שכתב ויראה לי.

ו ונראה לומר דשאני לידה דהיא הלידה בעצמותה מביאה לידי טומאה וגם לחיוב קרבן, ואין מזה ראי' לטומאת זיבה, ולקרבן זיבה, ומה"ט אין ללמוד זיבה מלידה, וכתבה תורה ריבוי בכל אחד, והיינו דאין ללמוד טומאת זיבה מטומאת לידה, דשאני לידה דהיא הגורמת לזה, ולהכי גם כשדבתה תורה קטן לטומאת זיבה אין ראיה לשוטה, דאיכא למימר דשאני קטן דאתי לכלל דעת, ואם לא יטהר עכשיו בקטנותו ישאר בטומאתו גם אח"כ, נמצא דהקרבן עתה בא לטהר גדול ג"ב, משא"כ שוטה אפשר שאינו בכלל זה, וגם אין אנו מוזהרים על אכילת קדשים שדיגו כקטן אוכל נבילות שאין בי"ד מצווין להפרישו, משא"כ בקטן לא שייך זה דהרי הקרבן יטהרנו להיות מועיל גם על לאחר זמן כשיהיה גדול, נמצא דאין ללמוד שוטה מקטן, ולהכי כתב הרמב"ם ויראה לי, לומר שזה אינו רק מצד הסברא לחודיא, דעכ"פ שוטה הרי הוא כקטן, ולא גרע ממנו גם לענין קרבן.

א **כתב** הרמב"ם בפר"א ממו"מ ה"ח אבל אם ראתה דם ירוק הרי הוא טהור, ואינו כמו רוקה וכו', יעוי"ש. משמע שטהור לגמרי, ואין האשה טמאה אף טומאת ערב, וקשה הא להרמב"ם דסבר מקור מקומו טמא וא"כ נטמא הדם מהמקור, היינו טומאת עצמן, והאשה טמאה מטעם נגיעה, וכמו"ש הרמב"ם לקמן בהלכה י', וע"כ הא דכתב הרמב"ם בה"ט ביצא דם דרך דופן דהאשה טהורה היינו מטומאת נדה, אבל עכ"פ טמאה טומאת ערב, מטעם מקור מקומו טמא, וא"כ תקשה מדוע הכא בדם ירוק האשה טהורה לגמרי, ואין לומר דהכא גם כן הכוונה שטהור מתורת מעין, דליתא דהרי מדהתחיל הרמב"ם בדין טומאת מגע ומשא, וא"כ משמע הכא שטהור לגמרי בין ממשא ובין ממגע. ונראה לומר דענין מקור הכוונה הדם הכנוס, וממילא כשהדם כולו ירוק, אין כאן מקור של טומאה כלל, ועוד יש לעיין בזה. ב **הי"א** ראה אחת מרובה כשתים אין טמא אלא המסיט טיפה אחרונה, ומקור הדין בתוספתא דזבים פר"ק וכב"ה, עי' בכ"מ, ומבואר מזה דאינו מטמא אלא באופן שהראיה מרובה כשתים, אבל ראיה אחת אינה מתחלקת לשתים, לומר שתטמא טיפה אחרונה מטעם מעין, והיינו דהוי בעי' דלא איפשטא אם מקום זיבה מעין הוא, וא"כ מספיקא יש להחמיר שתהיה טמא משהו השני מטעם מעין, וכמו שהקשו התוס' נדה ל"ה ד"ה לעולם. ומה שכתבו שם התוס' ושמא כמו שמשהו ראשון וכו', יעוי"ש. הנה הרמב"ם תפס שזהו הדין המבואר בתוספתא, וא"כ גם ספק לא הוי.

ג הי"ג ראיה ראשונה של מצורע מטמא במשא שנאמר כל צרוע וכל זב וכו', יעוי"ש. ותמוה הלא מבואר בנדה ל"ה דנלמד מקרא לזכר דדרשינן לרבות מצורע למעינותיו, ובמל"מ עמד בזה, יעוי"ש. ונראה דהנה שם הקשו התוס' בד"ה אף ראיה ראשונה תימה א"כ לעיל מנלי' לאוקמי' קרא בדם טוהר של מצורעת הא איצטריך קרא לכדהכא יעוי"ש. ונראה דכוונת הסוגיא דמטעם ההיקש לזב, ממילא נלמד דישנו במצורע תמיד תורת זב, היינו תורת זיבה, והיינו אפילו באופן שאין בזה תורת מעין, מטעם דההיקש מלמדנו שתורת זיבה על המצורע, וממילא נלמד דיש בזה דיני זב באופן שיש תורת מעין, וממילא נלמד מצורעת למעיינותיה, ומזה נלמד לדם טהור שלה, וכנראה שזהו כוונת הגרע"א ז"ל שם בגיוה"ש, והנה הקשה שם דכיון דזכר אייתר לב"ה, א"כ מוכח דמקום זיבה מעין הוא, יעוי"ש. ביאור דבריו דאיתא שם בסוגיא לעיל דסברי ב"ה דכל עיקר דין זכר נלמד מק"ו מנקבה, וקשה הא בעינן דין זכר לזיבה ראשונה שאין ללמוד מנקבה מטעם דשאני שם בנקבה דמעין הוא, משא"כ הכא, וע"כ דגם בזכר מקום זיבה מקום מעין הוא, ונראה דמכח זה הוכרח הרמב"ם לומר דיש היקש אחר המלמדנו דראיה ראשונה של מצורע מטמא באונס והוא מקרא דכל צרוע וכל זב, וזה תליא בפלוגתא דר"ש ור' יהודה בפסחים ס"ז לענין אם מצורע טעון שילוח מירושלים, ור' יהודה דסבר דמצורע טעון שילוח אייתר ליה קרא דכל צרוע וכל זב, וע"כ שפיר מידרש לדרשא זו, והרמב"ם דפסק כר' יהודה בפר"ג מביא"מ ה"ח, והרי כתב הכא דנלמד דין זה דראיה ראשונה דמצורע מקרא זה דכל צרוע וכל זב, ומטעם זה אינו מוכרח לדין דר"א שנדרש שם בפסחים מקרא דכל צרוע וכל זב, וע"כ אביי הכא בנדה דלא מביא דרשא זו מטעם דמתרץ אליבא דר"ש, אבל הסוגיא דלעיל דלב"ה דקרא דזכר מיותר, ע"כ סברה הסוגיא כדרשת ר' יהודה דיש היקש מצורע לזב מקרא דכל צרוע וכל זב, ואתי שפיר דברי הרמב"ם.

ד הי"ד רוק הזב וכו' ומימי רגליו ושכבת זרעו א"א שלא יהיה בהם צחצוחי זיבה כל שהוא, יעוי"ש. ויש לעיין דלפי"ז במצורע שכל עיקר מעין נלמד מזב, איך הדין במימי רגליו וש"ז, דהלא כיון שבזב גופי' אינו טמא אלא מטעם הצחצוחין, וזה ליתא במצורע שאינו זב, וזה אין לומד דבאמת ליתא זה במצורע, מדלא כתב הרמב"ם כן, (איברא דכנראה ליתא להדין זה ברמב"ם הא דלזכר לדבות למעיונותיו) ועוד דהלא כתב בפר"ה ה"ה ביולדת שהיא מצורעת הרי דם טוהר שלה כרוקה וכמימי דגליה, ועוד דלפי"ז באופן שישב הזב הנקיים שאז מסתמא ליכא צחצוחים דזיבה שאין מר"ג וש"ז מטמא מתורת מעין ותמוה מובא, ונראה בכוונת הרמב"ם דבשביל הצחצוחין הבאים בהילוך המ"ד ובהילוך הש"ז, נמצא דהילוכן מביא זיבה, מטעם זה מרבינן להו להיות עליהן

תורת מעין, והיינו דסבר הרמב"ם דשתי מיני מעין אמרה תורה. א) רקיקה. ב) זיבה. ולכאודה מדוע לא תהיה תורת מעין גם על הדם היוצא מפי האמה, וזהו פירכת הסוגיא נדה נ"ו ומשני הסוגיא שם דשאני זיבה שכן גורם טומאה, אמנם הרמב"ם סבר דסברא זו תליא בפירכא דפריך הש"ס מהא דשעיר המשתלח לעיל ל"ה, להכי מפרש הרמב"ם דהטעם בזה דשתי אלו דרכן להביא הטומאה בהילוכן, ומפרש הרמב"ם שזהו טעמו של ר' יהושע דמטמא ש"ז של זב במשא מטעם שא"א בלא צחצוחי זיבה, ומביא טומאה בהילוך, ולהכי הוי עליו תורת מעין מטעם זה, ומטעם זה אפילו בשעה שאינו מביא זיבה, מ"מ לא נתמעט מתורת מעין כיון שעכ"פ דרך הילוכו להביא טומאה וקרינן בזה כי יזוב, ועיקר טומאתו מטעם מעין, ואעפ"י שמקום זיבה לאו מעין הוא, אמנם במ"ר ובש"ז שפיר קרינן להו מעין מטעם זה שמביאין טומאה בהילוכן, ומטעם זה אתי שפיר הא דמצורע גם כן, ומיושב קושיות התוס' בנדה כ"ב שהקשו מדוע הכא מצריך קרא וחתם בדין טומאת משא לר' יהושע לא בעי קרא, והיינו דשאני התם דבשביל הצחצוחין יש על הש"ז תורת מעין, ובכלל כי יזוב הוא, והיינו דזיבה באופן זה הוי בתורת מעין.

ה והנה המל"מ הביא דברי המרדכי בשם הרבינו משולם שהקשה מדוע לא נתבטלו הצהצוחין ברובא והקשה הא לא שייך ביטול בטומאת משא כסוגיא בכורות כ"ג, יעוי"ש. ולפי דברינו אתי שפיר דהכא על יציאה אנו דנין אם נידון זה לזיבה, ובאופן שבטל ברובא א"כ הרי"ז כאילו לא יצאו הצחצוחין מהגוף, וממילא הוי הני הצחצוחין כאילו נולדו מעצמן, שאין כאן טומאת משא, הגע בעצמך אילו היה מציאות שיצא זיבה דרך דופן דפשיטא שאין כאן טומאת זיבה כלל, וזהו כוונת הרבינו משולם. ו ויש לעיין במ"ר שותת אם יש כאן תורת מעין, כמו שמחלק לקמן לענין דם.

הכל מטמאין בטמא מת לאתויי קטן, קסד"א איש אשר יטמא ולא יתחטא איש ולא קטן קמ"ל ועל הנפשות אשר היו שם, אלא איש למעוטי מאי למעוטי קטן מכרת, והנה פשטות הסוגיא מורה דכיון דכתבה תורה איש בהא דאיסור כניסה למקדש כדכתיב ואיש אשר יטמא ולא יתחטא דמיירי בטומאת מקדש, וכיון שקטן אינו בדין זה, ממילא אינו ג"כ בטומאה, וכן כתב השיט"מ בשם הרא"ש, ומה"ט לא קאמר הש"ס לרבות אשה מפני שאשה בכלל זה דאיסור טומאת מקדש, וכאשר באמת מיעטה התורה אותו מעונש דטומאת מקדש, להכי יש מקום לומר דאינו ג"כ בכלל טומאה, להכי איצטרך לרבויי דמקבל טומאה מקרא דהנפשות, לומר דעכ"פ נפש הוא וישנו בכלל קבלת טומאה.

ויש לעיין לאחר שרבתה תורה טומאה לקטן לומר שמקבל טומאה, אם יש בו קבלת טומאה נם למקדש היינו שאעפ"י שהוא עצמו אינו מוזהר על זה, אבל עכ"פ טמא הוא

למקדש לענין שאסור להכניסו למקדש, או"ד שהתורה שללה אותו מכלל טומאה זו לגמרי, אלא דינו שמקבל טומאה למטמא אחרים, אבל הוא עצמו אין דינו כטמא לענין מקדש, ולכאורה יש לדייק ברש"י שפירש לטמא אוכלין ומשקין, ומה בעי רש"י בזה, ואפשר שכוונת רש"י לזה לומר שהוא עצמו אין בו טומאה לענין מקדש, עוד תמוה לי פירש"י מדוע לא יהיה אב הטומאה כשנגע במת גם לטמא כלים, ולומר שאין לו דין אב הטומאה הוא דבר תמוה, וצ"ע.

א למעוטי קטן מכרת, ופירשו התוס' דהאי קרא בנכנס למקדש טמא כתיב ומחייב לי' כרת, ולהכי כתיב איש למעוטי קטן דלאו בר עונשין הוא, אבל טמא הוא לטמא אוכלין ומשקין בגדול, הנה גם בדבריהם יש לדייק כמו שכתבתי לעיל לדייק בדברי רש"י, ובדברי התוס' אין לפרש דהכוונה משולל לגמרי מדין טומאת מקדש גם בשמכניסו אחר למקדש דא"כ אין מקום עוד למה שהקשו אח"כ למ"ל קרא לפטרו כיון דלא מצינו קטן נענש, עי' ברש"ש שרוצה ליישב הקושיא באופן זה, וא"כ תמוה לדבריהם מדוע נקטו לטמא אוכלין ומשקין, כמו שכתבנו לעיל.

ב והנה בעיקר הדבר אם אחד מכניס אדם טמא למקדש יש לעיין אם יש בזה משום מכניס טומאה למקדש, דנראה דאדם טמא אינו בעצם טומאה כנבלה וכשרץ וכמת, דע"כ חיותו מעכבת מלהיות דבר טמא בעצם, ורק דיני טומאה עליו, וממילא כשאחר מכנים אדם טמא למקדש, שאין לחייב המוכנס מטעם דאנוס הוא ואין בזה משום בא אל המקדש בטומאה, הנה גם המכניס לא עבר על איסור משום מכניס טומאה, ובזה אתי שפיר דלמ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה, ואין כאן משום בא אל המקדש בטומאה, הנה כשמכניס אצבעו אין בזה משום מכניס טומאה, ובספרי נזר הקודש למנחות כ"ד מבואר סברא זו, דאין על אדם טמא עצם טומאה אלא רק דיני טומאה, ומעתה אין מקום לומר דכוונת התורה למעט קטן מכרת היינו שאם הכניסו לקטן למקדש שפטור, דלזה לא איצטרך דגם בגדול כן הדין.

ג **ובעיקר** הקושיא למה איצטרך קרא לפטור קטן כיון דלאו בר עונשין הוא, נראה דהחיוב קרבן שהוא לכפרה אינו בגדר עונש, ומטעם זה לא מיפטר בקילבד"מ מחיוב קרבן, כמבואר שבת צ"ד המוציא אוכלים בכלי שנג באוכלים והזיד בכלי חייב על האוכלים חטאת ועל הכלי סקילה, וחזינן דחיוב סקילה אינו פוטרו מקרבן, ולא אמרינן קילבד"מ, וזהו מפני דקרבן אינו בגדר עונש, והנה בסוגיא דסנהדרין נ"ה ע"ב מבואר דבאמת יש לחייבו לקטן גם בעונשין רק רחמנא הוא דחס עלי', יעוי"ש. אמנם כל זה בדברים שהם בגדר עונש, משא"כ קרבן שהוא לכפרה ואינו בנדר עונש גם קמן שייך

בזה, וזהו שיטת הרמב"ם בפר"ג מאי"ב הי"ז שכתב וז"ל קטן בן מ' שנים ויו"א שבא על שפח"כ היא לוקה והוא מביא קרבן, והקשה הראב"ד שלא מצינו קטן בעונשין, וקרבן הוא מן העונשין, יעוי"ש. אבל הרמב"ם ע"כ סבר דקרבן אינו מן העונשין, וכן כתב שם המגדל עוז, ובספרנו נזר הקודש לזבחים במילואים סי' ה' ביארנו דהרמב"ם והראב"ד לישטתייהו אזלי, וא"ב לשיטת הרמב"ם יש ליישב בפשיטות דאיצטרך קרא לפטרו מקרבן טומאת מקדש שהוא בקרבן עולה ויורד, לומר שקטן אינו בכלל חיוב לגמרי בזה, ובשגגה פטור מן הקרבן, ובקטן תמיד מעשיו נחשבים לשגגה, ומשמיע לנו הכתוב דקט?ן לא נכנס לכלל חיוב בזה.

ד **איברא** דאכתי יש להעיר דהלא חזינן דבכל הקרבנות קמן אינו מביא קרבן, וכתבנו בספרנו שם דדוקא בשפ"ח כן הדין מטעם דיש קרבן על המזיד ג"כ, משא"כ בכל הקרבנות דבעינן שב מידיעתו, וזה לא שייך בקטן, וא"כ לפי"ז נם בהא דטומאת מקדש דחיובו רק על השוגג, ע"כ דינו ככל הקרבנות דקטן פטור, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למ"ל קרא לפטור קטן.

ה **והנה** לפי מה שחידש הנרע"א בפר"ב דשבועות בתוסר"ע למשניות ובשו"ת סי' כ"ו על דבר הסוגיא דשבועות י"ט דמבואר שם בעא מיניה רבא מר"נ העלם זה וזה בידו מהו (היינו לר' אליעזר ור"ע דפטרי על העלם מקדש) אמר ליה הרי העלם טומאה בידו וחייב, אמר ליה אדרבה הרי העלם מקדש בידו ופטור וכו' והקשו התוס' בד"ה הרי העלם מקדש בידו ופטור, אמאי פטור מחטאת קבועה, דנהי דנפטר מקרבן עולה ויורד אבל אמאי מיפטר מחטאת קבועה כדין כל דבר שזדונו כרת שגגתו חטאת, ובשם הר"ת כ' דסבר דחייב חטאת קבועה, אבל הקשו דלשון פטור משמע לגמרי, יעוי"ש. והגרע"א ז"ל כתב דלהכי פטור מחטאת קבועה משום דהוי מתעסק בהעלם מקדש ביון שסבר שהוא בית דעלמא, ומתעסק פטור בחטאת קבועה, ובקרבן עולה ויורד אין פטור מתעסק, לזה קאמר הש"ס מהא דהעלם מקדש דפטור, והיינו דכיון דאין לחייב מטעם עולה ויורד פטור לגמרי, ואין בזה חטאת קבועה מטעם דהוי מתעסק, וכתב עוד שם דמדויק לשון המשנה ואינו חייב על העלם מקדש, ומדוע לא שנה התנא גם ואינו חייב על העלם קודש, והיינו דבהעלם קודש איכא עכ"פ חטאת קבועה מטעם חיוב כרת, ואין לפטרו מטעם מתעסק כיון שאיכא הנאה, ובמקום הנאה גם מתעסק חייב, כמו שאמרו המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ובזה יובדל העלם קודש מהא דהעלם מקדש, עכת"ד, ושפתים יושק, ובחידוש זה דמתעסק נ"כ חייב בטומאת מקדש, וכיון דע"כ במתעסק לא שייך שב מידיעתו דהרי לא רצה כלל לעשות דבר זה, וא"כ יש לחייב

גם באופן דלא הוי שב מידיעתו, כיון דלא בעינן לזה, וממילא גם קטן בכלל חיוב זה כיון דכל מעשה קטן הוא בנדר מתעסק כמו"ש התוס' חולין י"ב ד"ה קמן, יעוי"ש. וא"כ הוה אמרינן דנם קטן בכלל חיוב טומאת מקדש וקדשיו לא לעונש כרת אלא לחיוב קרבן, ושפיר איצטרך קרא לפטור קטן לגמרי מחיוב זה.

ו והנה לכאורה יש להעיר בהא דאיתא בזבחים מ"ה דאיתא שם ת"ר יכול לא יהו חייבין משום טומאה אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח ודין הוא ומה פיגול שהוא בקבועה ובידיעה אחת, טומאה שהיא בעולה ויורד ובשתי ידיעות וכו', יעוי"ש. וקשה הא איכא חומר בעולה ויורד שחייב בה מתעסק, ומצאתי בעמו"א סי' כ' שהעיד בזה, וכתב דפיגול חייב ג"כ מתעסק מטעם שכן נהנה, ודינו כמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אבל נראה דלא דמי פיגול לחלבים ועריות, והיינו דהנאת חלב אינו דומה להנאת שומן, נמצא רהמתעסק בחלבים ניתוסף לו הנאה יתירה, והנאה דעריות אפשר ג"כ דשונה ההנאה דהערוה מההנאה דההיתר והיינו דגופין מוחלקין, וממילא ישונה ההנאה גם כן, משא"כ בהנאה דפיגול במתעסק דאינו משונה הנאה זו דבשר פיגול משארי בשר בעלמא, וסברא זו מוכחת בסוגיא דפסחים ל"נ דאיתא שם מר ברי' דרבינא אמר הכי קאמר וכו' שאם נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר שפטור, והקשה הפנ"י דאכתי התינח בשבת דגזירה"כ הוא משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, מ"מ איכא למילף מעילה בק"ו משארי מצות כגון חלבים ועריות דאמרינן להדיא בכריתות דאמר שמואל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ומתרץ דהתם טעמו בצדו שכן נהנה שטועם טעם איסור ממש בחלבים ועריות, משא"כ במעילה שנתכוון לחמם בגיזי חולין לנתחמם בגיזי עולה שלא נהנה כלל מאיסור של עולה טפי מאילו היה חולין גרידא שאין בהם אלא שינוי השם לבד, יעוי"ש. וסברא זו שייכה גם בפינול, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' דאם מתעסק חייב בטומאת מקדש וקדשיו א"כ יש חומר בטומאה שכן חייב מתעסק, והנה כמו כן יש לדייק במה שכתב מרן הגרע"א שם דטמא שאכל את הקודש חייב במתעסק מטעם שכן נהנה, דהלא גם שם אין הנאה לבשר קודש יותר מבשר חולין, אבל יש לומר דיצוייר מתעסק באופן שרצה לאכול לחם ועלתה בידו בשר קודש דהכא שייך שפיר שכן נהנה, ובאופן זה יצוייר גם בפיגול מתעסק דחייב באופן זה דהיה בדעתו ליטול לחם ואכל בשר פיגול, נמצא דיצוייר מתעסק דחייב, אבל עכ"פ יצוייר גם מתעסק דפטור, אמנם בטומאה דמקדש לא יצוייר מתעסק דפטור, וא"כ אמאי לא קאמר התנא החומר בטומאה כהא דמתעסק דתמיד חייב בכל אופן מתעסק, והיינו דבפיגול מתעסק פטור, והיינו באופן שלא ניתוסף לו הנאה, ובטומא מקדשיו גם

בלא נתוסף לו הנאה, והוי מתעסק ממש חייב בקרבן עולה אם היתה לו ידיעה בתחילה ובסוף, וא"כ קשה מדוע לא קאמר התנא החומד דמתעסק חייב בטומאת מקדש.

ז **ונראה** דזה לא נחשב לחומר שחייב במתעסק בטמא שאכל קודש, משום דלפעמים חיוב זה מבטל החיוב דחטאת קבועה, והיינו באופן שניתוסף לו הנאה במתעסק כגון שהיתה בדעתו לאכול לחם ואכל בשר קודש דאז חייב חטאת קבועה, ובשביל שנתחייב בקרבן עולה ויורד מטעם שהיתה ידיעה בתחילה ובסוף נתבטל חיוב חטאת קבועה, להכי לא נחשב זה לחומר, כן נראה להצדיק את מדן הגרע"א ז"ל מכח סוגיא דזבחים.

ח **עוד** מה שהקשה בעמו"א שם מסוגיא דפסחים ל"ג דפריך שם מה לשארי מצות שכן פטר בהן מתעסק, משא"כ במעילה דלא פטר בה מתעסק, וסד"א דחייב מזיד, ואם אמרינן דבטומאת מקדש חייב מתעסק, אכתי איכא למילף מטומאת מקדש דחייב מתעסק ומזיד פטור, יעוי"ש. לדעתי לא קשה דאפשר לומר דלהכי אין למילף מטומאת מקדש דפטור מזיד, משום דאין שם חיוב בקבועה, אלא בעולה ויורד שזה נחשב לקולא כמבואר בזבחים מ"ה שכתבנו לעיל משא"כ מעילה דהחיוב בקבועה, גם מה שהקשה על מרן שכתב דלהכי לא נקט התנא פטור באוכל קודש משום דעכ"פ חייב חטאת קבועה מטעם שכן נהנה, והקשה הא מצינו באוכל קודש גם כדברים שאינם נאכלים כמו עצים ולבונה שגם כן חייב כמבואר בזבחים מ"ה, ובזה לא שייך שכן נהנה עכת"ד. נראה דכוונת מרן דהתנא לא תנא מילתא פסיקתא פטור משום דלפעמים יצוייר שחייב, דהיינו אם נהנה, ובע"כ צריך לומר כן משום דגם בבשר לפעמים לא שייך הנאה כגון שמתעסק בבשר והחילוף בשר בבשר אין זה הוספת הנאה מהקודש, וכמו שכתבנו לעיל, וע"כ כוונת מרן דלא רצה התנא לומר פטור כיון דלפעמים חייב באופן שיש הנאה, ואם כן צדקו דברי מרן, ושפיר חידש מרן הגרע"א ז"ל דמתעסק חייב בטומאת מקדש וקדשיו. וממילא יש מקום לומר דגם קטן חייב בקרבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו ולהכי איצטריך קרא למעט קמן, וכמו שכתבנו לעיל.

ט **אבל** לפי"ז קשה טובא על הרמב"ם שלא הביא בהלכה הא דממועט קטן מאיש לומר שאינו בעונש בדין זה דטומאת מקדש וקדשיו, והנה הדין דגם קטן ישנו בטומאות מביא הרמב"ם בפר"א מטו"מ הי"ד וז"ל אחד גדול ואחד קטן מתטמאין בבל הטומאות ואפילו בטומאת המת שנאמר והאיש אשר יטמא אחד האיש ואחד הקטן שהרי הוא אומר שם ועל כל הנפשות אשר היו שם, יעוי"ש. אבל לא הביא הא דממועט קטן מעונש בדין עולה ויורד בהל' שגגות שמדבר בטומאת מקדש, וצע"נ.

י **אמנם** נראה דהנה מפשטת דברי הרמב"ם משמע דאיש בעינן לרבות גדול שמיטמא בטומאת מת, והוא מדכתב אחד גדול ואחד קטן מתטמאין בכל הטומאות אפילו בטומאת המת שנאמר דהאיש אשר יטמא אחד האיש ואחד הקטן שהרי הוא אומר שם ועל כל הנפשות אשר היו שם, והנה חזינן דלמד הרמב"ם דהתורה חידשה בין לגדול ובין לקטן, דקטן נלמד מכל הנפשות כמו שמבואר בסוגיא הכא, וגדול נלמד מאיש, ותמוה דלמאי איצטרך לימוד לגדול, הלא פשיטא דכל הדין דטואת מקדש וקדשיו לגדול נאמר, ואם גדול אינו בזה מי הוא אשר ישנו בזה.

יא **ונראה** דמפרש הרמב"ם דכל עיקר הדין דהתורה מיעטה מאיש את הקטן שאינו בעונש בטומאת מקדש וקדשיו, תליא בפלוגתא דתנאי בשבועות י"ט אם בעינן ידיעה בתחילה, והיינו דזה ודאי דהמיעוט למעט קטן מעונש הכוונה לקרבן, דבכרת ודאי לא שייך בקטן שאינו בר עונשין, ואם בעינן ידיעה בתחילה הלא זה לא שייך בקטן, וביותר בקטן שאין בו דעת לישאיל ואפילו ביש בו דעת לישאול, אבל עכ"פ דעתא קלישתא הוא ולא איצטרך קרא למעוטי, וע"כ סוגיא דידן אזלא למ"ד דלא בעינן ידיעה בתחילה, וידיעה דבסוף בא לו בגדלותו, ובזה מיעטה התורה דכיון דנטמא בקטנותו פטור מקרבן, אבל למ"ד דבעינן ידיעה בתחילה בלא"ה קמן אינו בחיוב לא לכרת ולא לקרבן, וממילא תקשה איש למ"ל, ולרבות גדול לא איצטרך דפשיטא דלא גרע מקטן, ואם רבתה תורה לקמן מהא דהנפשות פשיטא דגדול בכלל, ובלא"ה כל הפרשה לגדול נאמרה, אמנם נראה דכוונת הרמב"ם דאיש בא לרבות לגדול שנטמא בלא ידיעה בתחילה, ובזה דומה הוא לקטן, וסד"א דבטומאת מת בעינן ידיעה בתחילה גם לעצם הטומאה, וביותר כמו שביארנו לעיל דבאמת באדם לא שייך טומאה כי אין טומאה לחי, ורק דיני טומאה עליו, וא"כ יש מקום לומר דתנאי זה דידיעה בתחילה בעינן גם לעצם הטומאה, וזה לא נלמד מקטן שאינו בעצם הידיעה לכן אין הידיעה מונעתו מלהיות טמא, אבל גדול שישנו בידיעה הוי אמרינן דאצלו הידיעה מונעתו מלהיות טמא. על זה אמרה תורה אשר יטמא והיינו אפילו בלא ידעתו, והרי הוא בזה בבחינה של קטן ג"כ טמא, וזהו כוונתו של הרמב"ם שכתב אחד גדול ואחד קטן, והיינו גדול דומיא דקטן, כן נראה בס"ד.

א **הכל** מטמאין בנגעים לאתויי קטן וכו' ואימא ה"נ אדם כי יהיה בעור בשרו אדם מכל מקום, מבואר דאיצטרך קרא לרבות קטן, וקשה טובא בהא דתניא בשבת קל"ג בשר אעפ"י שיש שם בהרת ימול דברי ר' יאשיה רבי יונתן אומר אינו צריך שבת חמורה דוחה צרעת לא כש"כ, יעוי"ש. נמצא דאמרה תורה דמילה דוחה צרעת, ולפי מה שמבואר בתוס' שבועות ד' ע"ב דאיסור קציצת הבהרת לא הוי רק בנגעים טמאים, ואם קטן אינו

מטמא בנגעים, נמצא דלא שייך אצלו נגעים טמאים, וא"כ אין בזה איסור קציצה דבהרת, וע"כ מוכח מזה דקטן מטמא בנגעים, וא"כ למ"ל קרא לרבות קטן שמטמא בנגעים.

ב **עוד** קשה מדוע לא נימא דאדם בא למעט עכו"ם שאינו מטמא בנגעים, וכמו שדרש רשב"י ביבמות ס"א למעט מת עכו"ם מטומאת אהל מטעם דכתיב אדם ואין עכו"ם קרוין אדם, ואפשר דהסוגיא דהכא אזלא אליבא דרבנן דלא דרשי מאדם למעט עכו"ם וסברי דמת עכו"ם מטמא באהל, ומזה ראיה לשיטת הפוסקים דסברי מת עכו"ם מטמא באהל מדחזינן דסתמא דהסוגיא אזלא אליבא דרבנן דרשב"י, וגם בתו"כ תניא אחוזתכם מיטמא בנגעים ואין אחוזת עכו"ם מטמא בנגעים, וכשם שאין אחוזתם מטמא בנגעים כך אין בגדיהם וגופן מיטמא בנגעים, יעוי"ש. מבואר דממעט עכו"ם מההיקש, ולא מדכתיב אדם, מבואר דהתו"כ נ"כ סבר דלא ממועט עכו"ם מאדם.

ג אבל אפשר לומר דיותר מסתבר לרבות קטן מאדם מלדרוש למעט עכו"ם, וזהו סברת סוגיא דהכא, וגם סברת התו"כ דיותר טוב לרבות מאדם שקטן מטמא מלמעט עכו"ם מטומאת נגעים, והנה המל"מ הקשה על חתו"כ מדוע אינו ממעט עכו"ם מדכתיב אדם, יעוי"ש. אבל זה פלא דהלא דרשינן מאדם לרבות קטן וממילא אין לדרוש למעט עכו"ם, ולהכי דרשו למעט עכו"ם מההיקש.

ד והנה לפי"ז אפשר לומר דלר' יאשיה דדריש מבשר לומר שמילה דוחה צרעת, דריש מאדם למעטם עכו"ם, אבל תקשה לפי"ז למה ליה למעט עכו"ם מקרא במקום דיש לימוד מהקישא, וצ"ע. ואפשר לומר דתליא בפלוגתא דתנאי אם ירושלים נתחלקה לשבטים והיינו דתניא ביומא י"ב אחוזתכם מטמא בנגעים ואין ירושלים מטמא בנגעים, אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא מקום מקדש, והוא מטעם דסבר ר"י ירושלים נתחלקה לשבטים, וא"כ ע"כ ר"י דריש מהא דאחוזתכם למעט עכו"ם, והיינו שסתם ספרא הוא אליבא דר"י כידוע., להכי לא דריש למעט ירושלים אלא למעט עכו"ם, וממילא מיותר הא דאמרה תורה אדם, ועל זה דרשינן לרבות קמן שמטמא בנגעים, ומאן דדריש דמילה דוחה צרעת לא בעי אדם לרבות קמז, ע"כ דריש מאדם למעט עכו"ם ולא קממעט מאחוזתכם, משום דסבר בזה כרבנן דר"י דירושלים לא נתחלקה לשבטים, ומיושב לנבון אליבא דכו"ע.

ה **עוד** נראה דעיקר האזהרה דהשמר בנגע הצרעת לאו דוקא לאחר שטימא הכהן אלא גם קודם שטימאוהו הכהן, רק יש בו בבהרת סימני טומאה אסור בקציצה, ומה"ט אין להקשות מדוע אמרה תורה דמילה דוחה צרעת ולא אמרינן דלא אפשר שלא יטמא אותו הכהן, וכמו שנותנין לחתן וממתינין כמו שמבואר במוע"ק ח', אבל העיקר דנם הבהרת

שיש בו רק סימן טומאה אסור בקציצה, וכן משמע לשון הרמב"ם בפר"י מהל' טו"צ, ולהכי אין ללמוד מהא דאמרה תורה דוחה צרעת דביום השמיני שנוהג טומאת נגעים בקטן, דאפשר דאעפ"י שאין נוהג בו דיני טומאה אבל אם יש סימן טומאה אסור בקציצה ואם לא תתרפא הנגע עד שיגדיל ינהוג אז דיני, טומאה, ולהכי בעינן קרא ללמדנו שצריך לנהוג דין טומאה גם בעודו קטן, כן נראה לנבון.

תוס' ד"ה והצרוע וכו' וקשה דהוי לי' ערבווי' אשה מאדם וכו' וי"ל דמסתברא למעט אשה מפריעה ומפרימה וכו', יעוי"ש. מבואר מדבריהם דקטן חייב בפריעה ופרימה, וראיתי מקשים הא קטן פטור מן המצות, וע"כ הא דרבתה תורה קטן לטומאת נגעים, הכוונה שזהו מן המצות שאדם מחויב על בניו, והרי"ז כמו טומאת זב וזיבה שרבתה תורה שהאב מחויב נם בקרבנותיהם, וכמו שכתבנו לעיל, הנה כמו כן כשרבתה תורה קטן לטומאת נגעים מוטל על האב להיות קורא לכהן ואם יש בו סימני טומאה הכהן מטמא אותו וכל דיני מצורע עליו הן בקרבנות ובפריעה ופרימה, והרי הקטן הזה אצל האב, כמו נגעי בגדים ונגעי בתים שמחויב האב לנהוג בו בכל דיני טומאה המבוארים בפרשה הנה כמו כן בטומאת נגעים בבניו הקטנים ומחויב לנהוג בבנו הקטן ככל דיני מצורע השייכים בגדול, וזהו הכוונה שאמרה תורה אדם.

הכל כשרין לראות את הנגעים לאתויי שאינו בקי בהן ובשמותיהן, עי' בפירש"י ותוס' ד"ה דמסברי וכו', וקשה לפי המבואר בתוספתא ובתו"כ דכהן שומה רואה את הנגעים, והרמב"ם כתב בפר"ט מטו"צ ה"ב דכהן קטן ג"כ רואה, וא"כ מדוע לא קאמר הש"ס דמרבה שוטה וקטן דכשרים לראות את הנגעים, ואם שוטה וקטן כשרים לראות את הנגעים כש"כ נדול ובר דעת ורק שאינו יודע ההלכה פשיטא דכשר דהלא שומה פשיטא שאינו יודע, דהרי ידיעתו לא נחשב לידיעה, וע"כ חכם אומר לו שיאמר, וכן מבואר ברמב"ם שם דכהן שוטה וקטן חכם אומר לו מה שיאמר, ואם מהני כן בשוטה וקטן פשיטא שמהני בבן דעת אלא שחסר לו הידיעה של ההלכה פשיטא דמהני אמירה דהחכם.

והנה עלתה בדעתי לומר דבר חדש דאם קמן כשר לראות את הנגעים, א"כ לר"מ דמקיש ריבים לנגעים, כמבואר בסנהדרין ל"ד ע"ב, וא"כ דכמו שכשר קמן לנגעים, א"כ ראוי קטן גם לריבים להיות דיין, ולפי דברי הרמב"ן במלחמות דגם רבנן סברי דמקשינן ריבים לנגעים (וראיה לדבריו מהמדרש פ' שופטים דרשב"י דריש ג"כ ההיקש דריבוי לנגעים) א"כ גם לרבנן ליתכשר קטן להיות דן דינים, ומזה קשה על הפוסקים בשו"ע חו"מ סי' ז' דסברי דבעינן כן י"ח ולחד דעה בעינן שיביא שתי שערות, אבל קטן פסול לכו"ע,

וקשה טובא דכיון דכשר לנגעים מדוע אינו כשר גם לדון, ובזה מיושב מה שהקשה התומים מדוע הי' שלמה דין כשהי' בן י"ב שנים, ויאשיהו הי' דין כשהי' בן ח' שנים, אבל אם סברי הא דמורה ההיקש דריבים לנגעים שפיר כשר גם קטן, והנה סוגיא דידן דלא קאמרה לרבותא קטן, אפשר דלא סבר להאי דינא דהתוספתא דכשר קטן לראות הנגעים, ממילא אין ראיה להיות קטן כשר לדון, אמנם הרמב"ם לא כתב הדין דקטן פסול לדון, ואדרבה מדכתב בפר"י מעדות דקטן פסול להעיד ולא כתב דפסול לדון משמע דרק לעדות פסול, ולדון כשר, וכן מדייק הב"ח בחו"מ, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דהרמב"ם לשיטתו דפסק דקמן רואה את הנגעים, א"כ מקשינן ריבים לנגעים, וכשר גם לדון, אבל ש"ס דילן דלא הביא הא דקמן לנגעים כשר, ע"כ סבר הש"ס דקמן פסול לראות הנגעים, וממילא פסול גם לדון.

א **הכל** כשרין להזות לאתויי ערל, ופירשו רש"י ותוס' ערל שמתו אחיו מחמת מילה, וכן פירש רגמ"ה, ויש לעיין מה הבדל יש בזה אם הוא ערל מחמת אונס או מחמת פשיעה, ומנין לרבותינו לחלק בזה, והרמב"ם בפר"י מפר"א כתב סתם ערל וע"כ דסבר דאין הבדל בין ערל לערל, ואם אין הערלה מעכבתו מלהיות כשר להזות, הנה גם ערל שהוא מומר לערלות כשר, ועוד קשה טובא דלפי דבריהם הא דאמר ר' אלעזר ביבמות ע"ב ע"ב ערל שהזה הזאתו כשרה היינו ערל שמתו אחיו מחמת מילה, וע"כ זה ליתא דהרי לומד מק"ו מטבו"י שאסור בנגיעה, וערל מותר בנגיעה, וזה ודאי דגם מומר לערלות מותר בנגיעה, וכן כתבו התוס' בחגיגה ד' ד"ה דמרבה דכל ערל מותר בנגיעה, ואין לומר דבעי לאוקמי' המשנה כר"ע דמרבה לערל כטמא, ודינו של ר"א שם אליבא דרבנן וסברי רבותינו דרק במומר לערלות סבר ר"ע דרבתה תורה לערל כטמא, אבל לא כשהוא אנוס להיות ערל, דזה ליתא דהרי ביבמות שם מוקי להא דתניא דטומטום שקידש קדושו פסול מפני שהוא ספק ערל אליבא דר"ע הרי חזינן דר"ע סבר דערל בטמא אפילו כשהוא אנוס לזה כמו טומטום, ולא הוי מומר לערלות, ולפי"ז בלא"ה לא אתיא משנה זו כר"ע, וא"כ לאיזה צורך פירשו רבותינו דמיירי בערל שמתו אחיו מחמת מילה, וצ"ע.

ב **והנה** מסתפק אנכי אם מומר כשר לקידוש ולהזאה, והנה אינו מבואר בהדיא' למעט עכו"ם, והרמב"ם כתב בפר"ד מפר"א הי"ז כישראל, אבל אינו מבואר מקור לזה, ונראה דכיון דאמרה תורה להכשיר זר כמובן שזהו רק זר ותו לא דהיינו שהוא זר כשר דהיינו ישראל כשר, אבל עכו"ם אינו בכלל הריבוי, וכמו כן מומר אינו בכלל הריבוי, ואם בנים אנחנו בזה דמומר פוסל לזה, אתי שפיר הא דכתבו המפרשים ערל דהיינו שמתו אחיו מחמת מילה, והיינו דלא הוי מומר לערלות, אם הוי מומר לערלות, א"כ לד"מ, דסתם

משנה כר"מ, דסבר מומר לדבר אחד הוי מומר לכהת"כ, א"כ פסול לזה, וא"כ אינו בכלל הריבוי דהכל, ואפשר עוד לומר דכיון דרק זר הוכשר מהריבוי, א"כ אין לרבות אלא זר שלא הוי מומר נם לדבר אחד מהתורה, אבל מי שהוא מומר אפילו לדבר אחד מהתורה אינו בכלל הריבוי דאיש, משום דאין לנו לרבות רק מי שהוא איש בלא פגם, דהרי הפרשה כולה לכהן נאמרה, ודק מהריבוי דאיש אין לנו לרבות רק מי שהוא איש כזה שהוא ישראל כשר בכל התורה, וגרע גם מאשה שהתורה מיעטה אותה מייתור הקרא, כמבואר בימא מ"נ, ומומר גרע ממנה אפילו מי שהוא מומר לעבירה אחת, ומטעם זה פירשו ערל שמתו אחיו מחמת מילה, וצ"ע.

ג עוד נראה וזה נכון דכיון דקיי"ל דכל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בדיני כהונה, וכהן שהוא ערל בפשיעה, שזה מעכבו מלעבוד, הרי זה כאינו מודה בעבודה, ופסול נם מלראות הנגעים, עי' בספרנו נזר הקודש למנחות י"ח, ולזה פירשו רבותינו דדוקא ערל שמתו אחיו מחמת מילה כשר לראות הנגעים, אבל ערל שהוא בפשיעה פסול לראות הנגעים, כמוש"נ.

א עמוד ב, הכל חייבין בסוכה וכו', כהנים איצטריכא לי' סד"א תשבו כעין תדורו איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו קמ"ל, ופירש"י דאין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן, וקשה טובא הלא זה הוי תשבו כעין תדורו ממש, דהרי גם בדירה יש עתים שאין נזקקין לנשותיהן כגון בימי נדותה. ומה הבדל יש בזה אם אסור לו מטעם נדה, או שאסור לו מטעם עבודה, ועוד דזה אינו במשמע מהא דמסיק הש"ס נהי דפטירי בשעת עבודה שלא בשעת עבודה חיובי מיחייבי מידי דהוי אהולכי דרכים, הדי זה היפוך מהס"ד דרצה לפוטרם מטעם דאסורים להזקק לנשותיהן, וזה אינו ענין להא דהולכי דרכים.

ב **והנה** בתוס' כתבו בהס"ד דמטעם הולכי דרכים ליכא למיפטרינהו אלא בשדות אבל לא בלשכת בית המקדש, והנה משמע מדבריהם דאם לאו משום הא דתשבו כעין תדורו דבעינן איש ואשתו היו מחויבין בסוכה גם במקדש, וע"כ הכוונה שיש להם לעשות סוכה באיזה לשכה שבמקדש, אבל מפני החסרון דלא הוי תשבו כעין תדורו פטורים מסוכה במקדש, והיינו דסברי התוס' דסוכה כזו שאינה ראויה לדור שם איש ואשה הוי פסול בעצם הסוכה, כמו סוכה במקדש דפשיטא שאסור לדור שם עם אשה, והיינו דאעפ"י שיש לשכות הבנויות בחול ושם מותר, עי' תוס' יומא ו' ד"ה מביתו ושם ח' ד"ה דאי, אבל ע"כ במקום שהעבודה נעשית שם אסור, וסוכה כזו פסולה.

ג **ובזה** מיושב מה שכתבנו דהלא גם בדידה אסור להיות עם אשה כשהיא נדה, דשאני התם שהסוכה בעצמותה ראויה גם להיות עם אשה, משא"כ סוכה במקדש שאסור להיות עם אשה הרי"ז חסרון בעצם הסוכה, וזהו סברת התוס' דכיון דביום אין להכהנים מציאות לקיים מצות סוכה דכיון דמחויבין להיות במקדש, ושם אי אפשר לקיים מצות סוכה, מטעם דסוכה פסולה כשנעשית שם בלשכת שבמקדש, וממילא פטורים גם בלילה כשהולכים לביתם, מטעם דלא חייבה תורה בסוכה דק אם יכול לקיים המצוה בין ביום ובין בלילה, וכיון דמשולל מהמצוה ביום ממילא אין כאן קיום מצוה גם בלילה, ועל זה משני הש"ס דחסדון קיום מצוה דיום אינו מגרע קיום מצוה דלילה מדי דהוי אהולכי דרכים דפטורין ביום, וחייבין בלילה, וממילא בלילה כשיבואו לביתם מחויבים לקיים מצוה דסוכה, ואיסור תשמיש אינו גורע מהמצוה כלום, כן נראה בכוונת דברי התוס', ואפשר שהתוס' באו לפרש זה לפירש"י, והיינו שכוונת רש"י ג"כ הא דפירש בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן, היינו סוכה כזו שאסור לבוא שם עם אשה, והיינו סוכה במקדש.

ד **אמנם** רגמ"ה גירסא אחרת היה לו בגמ' הואיל ואי אפשר למיתב בה ביממא דטדידי בעבודה, ולגירסא זו אתי שפיר בפשיטות.

ה **והנה** נשמע מפירש"י ותוס' דסוכה כזו שאינה ראויה להיות איש ואשה הוה פסול בעצם הסוכה, ומזה יש להביא ראיה לשיטת המרדכי בפר"ב דסוכה שכתב דאם עשה סוכה בתחילה במקום הראוי להצטער בשינה לא יצא ידי חובתו כלל אפילו באכילה, יעוי"ש. וע"כ שזה נלמד מהא דאמרה תודה תשבו כעין תדודו, והגאון חכ"צ סי' צ"ד השיג על זה, יעוי"ש. ולפי מה שביארנו מוכח כן מפירש"י ותוס' דאם החסרון בסוכה שאינה ראויה להיות איש ואשה הוי פסול בעצם הסוכה, ומכ"ש אם אינה ראויה לשינה כלל, פשיטא דהוי פסול בעצם הסוכה.

ו עוד מה שחידש החכ"צ דאם אדם עושה ב' סוכות אחת לאכילה לחודיא, ואחת לשינה לחודיא דיש בה קיום מצוה דסוכה, ולזה סתירה גלויה מדברי התוס' ורש"י דהכא דהרי אם כדברי החכ"צ יש מקום לעשות סוכה במקדש לאכילה ובלילה יבוא לביתו לשינה, וע"כ מוכח דיש עיכוב בדבר וסוכה צריכה להיות ראויה בין לאכילה ובין לשינה, והנה בספר מים רבים חאו"ח סי' נ"ב משיג על החכ"צ בזה, אבל לא העיד מסוגיא דהכא, אשר לפי מה שביארנו מוכח להדיא כשיטת המרדכי, וכמוש"נ.

א **הכל** חייבין בציצת וכו' כהנים איצטריך ליה סד"א וכו', והני כהנים הואיל ואישתרי כלאים לגבייהו לא לחייבו קמ"ל נהי דאישתרי בעידן עבודה שלא בעידן עבודה לא

מישתרי, לכאורה היאך סד"א דאישתרי כלאים אצלם לגמרי, הלא ע"כ עיקר ההיתר של כלאים אצלם בבגדי כהונה למ"ד אבנט של כלאים היה, וזה לא מביא היתר לכלאים, כמו שלגבי דידן נמי לפעמים הותרה כלאים כמו כלאים בציצית דשרא רחמנא, וכי בשביל דמותר כלאים בציצית יהיה לגמרי מותר בכלאים, נם שלא במקום מצוה, והנה כמו כן בכהנים דהותר כלאים אצלם בבגדי כהונה בשביל עבודת הקרבן, ובשביל זה יותד כלאים אצלם.

ב והנה גם לפי האמת דלא אישתרי כלאים אלא בשעת עבודה פליגי רבותינו אם הכוונה שעת עבודה ממש, או הכוונה ביום שעובד עבודה מותר גם שלא בשעת עבודת, דהנה דעת הרמב"ם בפר"ח מכלי המקדש דלא הותר כלאים לכהן אלא בשעת עבודה ממש, ודעת הראב"ד שם דביום שעובר עבודה כל היום מותר כשהוא במקדש, וזהו גם דעת התוס' במנחות מ"א, ולפי זה הרמב"ם מפרש הא דקאמר הש"ס שלא בעידן עבודה לא אישתרי, היינו דאפילו הכהן העובר והוא במקדש תיכף כשגמר העבודה אסור באבנט, והראב"ד מפרש שלא בעידן עבודה היינו אותו יום שאינו עובד, והנה להראב"ד יש לפרש דהסד"א סבר דיש מקום לומר דלכהן הותר כלאים גם באותו יום שאינו עובד, ולפי"ז שוב אין הבדל בין בגדי כהונה לשארי בגדים, וממילא הותר כלאים אצלם וזה מביא לפוטרם מציצית, אבל להרמב"ם ע"כ בהס"ד סבר דמותר כל היום במקדש בשעה שהוא לבוש, דע"כ אין לפרש פלוגתא רחוקה בין הס"ד להמסקנא, וע"כ להרמב"ם בהס"ד שמותר להיות לבוש כלאים כל היום באותו יום שהוא עובד, אבל תמוה דהלא אפשר שזהו דין בבגדי כהונה שהותר כלאים בבגדי כהונה, אבל הכהנים עצמם בשארי בגדים חייבים, וא"כ יש בהכהנים חיוב כלאים, וא"כ היאך ס"ד לומד דליפטרו מציצית בשביל זה, וזה לא עדיף מהא דכלאים בציצית דמותר, ואפשר שזהו כוונת הראב"ד בפר"ח מכלי המקדש שכתב על הברייתא שזה לא מחוור מן הגמ', והיינו כמו שכתבנו.

ג **ונראה** דהרמב"ם מפרש בהס"ד דכהן מותר לילך בכלאים גם שלא בשעת עבודה, וא"כ כיון שמצינו דלפעמים הותר כלאים אצלם, להכי פטורים מציצית מטעם דיש לפרש הסמוכים, דדוקא באנשים כאלה שלא הותר אצלם כלאים בשום פעם, משא"כ כהנים דהותר אצלם בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה, ואין ראיה מכלאים בציצית דהציצית מבטל איסור כלאים, משא"כ בכהנים דכיון דלפעמים הותר כלאים אצלם, וסמוכים מבמלם ממצות ציצית, ועל זה משני דרק בעידן עבודה אישתרי כלאים ושלא בעידן עבודה אסירי, וא"כ מעולם לא הותר כלאים אצלם ואין הסמוכים ממעטם, והוא מפני שדין הוא בעבודת הקרבן.

ד **והנה** יש להעיר בדעת הראב"ד שמתיר כלאים בבג"כ אפילו שלא בשעת עבודה, ואילו בפר"ג מציצית ה"מ כתב הרמב"ם נשים ועבדים וקטנים פטורים מציצית מן התורה, ונשים ועבדים שרצו להתעטף מתעטפין בלא ברכה, וכתב הראב"ד דוקא בציצית שאין בו כלאים, יעוי"ש. אלמא שבציצית סבר דדוקא בשעת קיים המצוה הותרה כלאים, ולא בשעה שאין בה קיום המצוה, עי' בספר עמק יהושע סי' א' שהקשה בזה, אבל נראה דבבגדי כהונה דין הוא בהבגדים שאין בהן איסור כלאים, וממילא גם שלא בשעת עבודה מותר, משא"כ כלאים בציצית דהמצוה דציצית מבטלת איסור כלאים, להכי בעינן קיום מצוה.

ה עוד נראה בסברת הרמב"ם דמפרש הסוגיא דהס"ד דהסמוכים מורה כי אם לפעמים הותר כלאים שוב ליכא חיוב ציצית, והנה זה מופרך מהא דכלאים בציצית דההיתר דכלאים אינו מבמל המצוה, וא"כ מזה יש ללמוד דההיתר כלאים אינו גורם ביטול, ואעפ"י שזה בא מפאת חיוב ציצית כמו שכתבנו לעיל, אבל עכ"פ אנו רואים דהיתר כלאים לפי שעה אינו גורע חיוב ציצית, וא"כ ע"כ בטל דרש הסמוכים לענין זה, אבל הכוונה דהש"ס לענין כלי קופסא, והיינו למ"ד כלי קופסא חייב בציצית, ובזה לא שייך כלאים בציצית, ונדרוש הסמוכים לזה לומר דלמאן דהותר לפעמים, כלאים יפטור מציצית בכלי קופסא, ובזה לא מצינו היתר כלאים דלא שייך כלאים, וע"ז משני דלא הותר מעולם כלאים בכהנים מטעם דשלא בשעת עבודה אסירי, נמצא לפי"ז דכל הריבוי לכהנים איצטרך לענין כלי קופסא, ובזה יש ליישב הא דלא הביא הרמב"ם בהלכה דכהנים חייבים בציצית כיון דהרמב"ם סובר דכלי תופסא פטורין כמו שקיי"ל כן לדינא.

ו **והנה** לשיטת הרז"ה הובא בר"ן בפר"ב דביצה דבגדי כהן הדיוט לא הוי כלאים דאורייתא מטעם דקשים הם, וא"כ קשה טובא היאך קאמר הסוגיא סד"א מדאישתדי כלאים לגבייהו, דהלא אין כאן כלאים דאורייתא, וראיתי במנח"ח מצוה צ"ט כתב לפרש דכוונת הש"ס לכהן גדול דאשתדי כלאים אצלו בהמעיל שהיה של כלאים, וא"כ ע"כ הכוונה כהנים היינו כהנים גדולים הנושאים אפוד וחושן, אבל הקשה דלפי"ז למה להש"ס לומר מטעם דאישתרי כלאים, מדוע לא קאמר הש"ס דהכהן גדול הנושא המעיל אשר היה בי' ד' כנפות לשיטת הרמב"ם ומכל זה היה בלא ציצית, ומתרץ דכיון דהוי אינו שלו אלא של הקדש ולא הוי כסותך, ודינו כטלית שאולה דפטור מציצית, עכת"ד, יעוי"ש. אמנם תמוה דהרי מבואר במנחות מ"ד דלאחר שלשים יום גם שאולה חייב בציצית, ואף שהתוס' שם פירשו שהוא מדרבנן, אמנם פשטות דברי הברייתא מורה דחייב מדאורייתא, וגם הרמב"ם בפר"ג מציצית כתב סתם דחייב, וע"כ כוונתו

מדאורייתא, וכן הרא"ה בספר החינוך כתב חייב, וע"כ משמע שהוא מדאורייתא, והביאור שלשים יום דקאמר התנא משום דעד שלשים חסר קביעות, אבל משלשים ואילך נחשב לקביעות, דהרי חזינן דלחד לישנא בתוס' לענין מזוזה דחייב בשל אחרים, ומ"מ עד שלשים יום פטורה, והיינו דלא חשיבה דירה קבועה, וסברא זו שייכה גם בטלית, וזהו סברת הראשונים דמחייבי מדאורייתא לאחר שלשים יום, וע"כ זה מקרי ג"כ בסותך, וביותר למי שנותנין לו בגד להיות משתמש בו כל ימי חייו כמו המעיל לכהן גדול נקרא כסותך, דוגמא לזה וקצת ראיה מהא דמחייבי רבנן דר"ש שם במנחות לנשים בציצית ומשמע גם לאשה שהיא תחת בעלה, והרי מה שקנתה אשה קנה בעלה, ודוחק לאוקמי' דדוקא בשנתנו לה ע"מ שאין לבעלה רשות בו, ומסתמא מירי כפשוטה דאף שהבגד הוא של בעלה, אבל כיון שנתן לה בעלה להיות לובשת בו נקרא כסותך, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' מדוע לא מביא הש"ס ראיה מהמעיל של כהן גדול דהיה חסר ציצית, והוי סד"א דכהנים גדולים פטורים מציצית.

ז ונראה לפי שי' המרדכי דסובר דבשבת מותר ללבוש גם בלא ציצית, דלא אסרה תורה ללבוש בגד בלא ציצית, והנה לפי"ז גם בהמעיל של כהן גדול כיון דאסור להטיל ציצית בהמעיל מטעם דהוי ייתור בגדים, וא"כ דינו כשבת, ומותר ללבשו בלא ציצית, וא"כ אין להביא ראיה מהא דהמעיל של כהן גדול שהיה בלא ציצית דמשום זה סד"א דכהן גדול פטור מציצית, דזה ליתא דשאני המעיל דאסור להטיל בו ציצית, וממילא מותר ללבשו בלא ציצית, אבל אין מזה ראיה לשארי בגדים, ולהכי קאמר מטעם דאישתרי כלאים.

א הכל חייבין בתפילין וכו' כהנים איצטרך ליה סד"א וקשרתם לאות על ידך וכו' כל דאיתא במצוה דיד איתא במצוה דראש קמ"ל, וקשה מדוע לא אמרינן כן לפי האמת סמוכין דמעכבי אהדדי, ואם בשביל דבעינן למידרש לאקדומי של יד לשל ראש, הלא זה ממילא נלמד מדדרשינן מדכתיב והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהיה שנים, והיינו דלשון והיו מורה שנים, כמבואר במנחות ל"ז, וא"כ כיון דשל ראש מצותי דוקא לאחר שהניח לשל יד, ממילא אנו יודעין דשל יד בא קודם לשל ראש, וכיון דנדרש לאקדומי מוחיו, ממילא יש לדרוש סמוכין לעיכובא לומר שמעכבין זה את זה, אבל נראה דאם נדרוש לעיכובא לומר שמעכבין זה את זה, א"כ תקשה למה כתבה תורה והיו למידרש דכל זמן שבין עיניך יהיו שנים, כיון דבלא"ה מעכבין זה את זה, וע"ב מוכח מזה דאין מעכבין זה את זה, וזהו מדכתבה תורה והיו וגו' למידרש שכל זמן שבין עיניך יהיה שנים, ודין הוא בשל ראש, ממילא מוכח דאין מעכבין זה את זה, וא"כ ממילא נדרש הקרא לענין לאקדומי לחודיא.

ב **ובזה** יש ליישב דברי התוס' ד"ה של יד וכו', ואע"ג דאמר בעלמא במנחות ולטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהיו שנים, היינו בשעה שמניח שניהם צריך לאקדומי עכ"ל. וכוונת התוס' דנילף מזה דשל יד מעכבת לשל דאש, ועל זה תירצו דכוונת התורה לאקדומי דבשעה שמניח מניח של יד מקודם, וזה תמוה דהלא לאקדומי אנו יודעים מדכתיב של יד בקרא מקודם ואח"כ כתב של ראש, ומקרא דוהיו נלמד לענין אם בא לחלוץ יחלוץ של ראש מקודם, וזה מבואר במנחות ל"ו, וא"כ עדיין תקשה דכיון דאמרה תורה והיו בלשון רבים לומר שכל זמן שבין עיניך יהיו שנים א"כ תעכב של יד לשל ראש, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דאם כוונת התורה לזה למה לי דכתבה תורה והיו לומר דשל יד מעכבת לשל ראש, הלא מסמוכין נלמד זה, וע"כ מדכתבה תורה והיו לומר שכל זמן שבין עיניך בעינן שנים, ע"ב מוכח דאין של יד מעכבת לשל ראש, אלא דין קדימה יש לו, נמצא דכל עיקר דין קדימה מברר הא דכתבה תורה והיו שנדרש שכל זמן שבין עיניך יהיו שנים, שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין בשרו, עי' בפירש"י ותוס' מדכתיב לך, לך לאות ולא לאחרים לאות, עי' בזה בספרנו גזר הקודש למנחות ל"ז.

והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעה כולה שתא וכו', מזה מבואר דכל השנה כהנים תוקעין, ומזה יש לדייק על הרמב"ם שמשמע מדבריו שרק בימי המועד ובראשי חדשים המצוה על הכהנים, עי' בחינוך מצוה שמ"ד, ומסוגיא זו מוכח כשיטת הרא"ה שדעתו שבכל יום המצוה על הכהנים, ועי' במנח"ח, אבל לא העיר מסוגיא זו, והנה המנח"ח מסתפק שם אם כל ישראל במקדש מחויבים לשמוע, יעוי"ש. ויש להעיד מסוניא זו מדלא קאמר דאיצטריכא גם לישראל כשהיו במקדש ושמעו התקיעות, וממילא לא קרינן בה יום תרועה יהיה לכם, שמשמעו יום אחד בלבד כמו שכתבו התוס', ומוכח מזה דרק מצוה של תקיעה איכא במקדש, אבל אין מוטלת המצוה להישראלים שם לשמוע.

דף ד, וגואלין לעולם אימא במצות ר"ה נמי לא ליחייבו קמ"ל וכו', ויש לעיין הא בישראל נמי משכח"ל דגואל לעולם באופן שירש אבי אמו לוי שיש לו זכות לו מטעם שתלוי בהמקומות ולא בבעלים כמו שכתב הרמב"ם בפדי"ג משמיטה ויובל ה"ח, וכן להיפוך לוי שירש אבי אמו ישראל גואל כישראל, כמבואר שם ברמב"ם ה"ט וא"ב ישראלים ולוים שווים, ושניהם איתנהו במצוה דיובל כשיש להם קרקע בערי ישראל, איברא דיש לומר דסוגיא זו אזלא אליבא דרבי דסבר דזכות זה ניתנה ללוי ובערי הלוים, והיינו דתרתי בעינן כמבואר במשנה לקמן ל"נ ע"ב, נמצא דבישראל אין לו זכות זה דלוי כלל, ומצאתי אח"כ בטו"א לר"ה שנהיה לזה, יעוי"ש. אבל עדיין קשה דאיברא דאין זכות זה לישראל אבל הרי הלוים ג"כ אובדים זכותם בקרקע שיש להם בערי ישראל, וא"כ ע"כ איתנייהו

במצוה דיובל בקרקע שיש להם לבד מערי הלוים, ועוד לפי דברי הטו"א דהברייתא דהכל חייבין בתקיעת שופר דחשיב כהנים ולוים אזלא אליבא דרבי ולא אליבא דרבנן דרבי, א"כ הרמב"ם דפוסק כרבנן, לא הי' צריך לומר הא דהכל חייבין בתקיעת שופר כהנים ולוים כמו שכתב בפר"ב מהל' שופר ה"א, ואפשר לומר דכוונת הסוגיא גם אליבא דרבנן דרבי, והיינו דהתורה נתנה ללוים זכות בהעדים אשר ניתנה להם שלא תנהוג דין הנוהג בערי ישראל אשר יש להם לחשוב עם היובל, אלא הם גואלין עריהם לעולם, וזכות זה לא ניתן לישראלים, הנה גם זכות זה די לומר דליתנהו במצות יובל, מפני ששופר של יובל אינו מגרע זכות זה, וממילא כיון דשופר של ר"ה נלמד מיובל בגזירה שוה כמבואר בר"ח, להכי אפשר שאין להם שייכות במצוה זו אם לא הועיל להם השופר של יובל לגמרי בבל הדינים ולמחצה לא אמרינן, ועל זה שפיר איצטרך לו לתנא לאשמעינן דגם אם שופר הועיל במקצת דינים שפיר נקראו בני שופר של יובל מטעם דאיתנהו בהשמטת כספים ובשילוח עבדים, וזהו סברת הרמב"ם דכתב כתנא דברייתא להודיענו דכהנים ולוים חייבין בתקיעת שופר, וכמוש"נ.

הכל חייבין במקרא מגילה כהנים וכו' מבטלין עבודתם וכו', הנה האי ביטול עבודה כתבו התוס' במגילה נ' ע"ב דהוא רק לאקדומי, אבל הרמב"ם מדכתב סתם בפר"א דמגילה ה"א דכהנים מבטלין עבודתן, משמע שדעתו ביטול לגמרי, והיינו באופן שבא להם המגילה בין הערביים, ובקריאת המגילה מבוטל התמיד הדין שמבטלין הקרבן וקוראין את המגילה, והנה מלשון הירושלמי פר"ב דמגילה ה"ד משמע ג"כ דביטול לגמרי מדדרשו שם משפחה ומשפחה מיכן למשמרות כהונה ולויה שיהיו בטלין, יעוי"ש. ומדאמרו שבטל המשמרות משמע דמבטלין לגמרי ג"כ, ולכאורה היאך מבטלין מצות עשה דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, ואעפ"י שיש בכח חכמים לבטל מצוה בשוא"ת, אבל מה ראו לבטל מצוה דהקרבה היה להם לבטל מצוה דמגילה בשוא"ת, וע"כ משום פרסומי ניסא ראו חכמים לתת יתרון לקריאת המגילה אף שהוא מדרבנן, אשר עי"ז יבוטל הקרבת הקרבן אעפ"י שהוא דאודייתא, אבל לפי"ז קשה טובא מאי מיבעי' הש"ס בשבת כ"ג נר ביתו וקידוש היום איזה עדיף וכו' הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, ומשמע שדן כן מסברא, וקשה הא יש ללמוד מקריאת המגילה שמדחה נם מ"ע דקרבן היינו אף לדחות לגמרי משום פרסומי נוסא, ומכש"כ שיש בכח נר חנוכה שהוא פירסום חנם מדחה לקידוש היום על היין שהוא רק דרבנן, ולשיטת התוס' אתי שפיר משום דיש לפרש דבשבת הוי הבעי' להדחות לגמרי ולהכי דן זה מסברא, אבל לשיטת הרמב"ם קשה.

והנה הר"ן כתב נ"כ דאין מבטלין עבודה לגמרי בשביל מצוה דרבנן, והט"ז בסי' תרפ"ז הקשה עליו מהא דקאמר הש"ס דמגילה עדיף מת"ת, והתם הלימוד נדחה לגמרי, דמה שילמוד אח"כ היא מצוה אחריתי, הרי מבואר דמגילה מדחה מצוה דאורייתא, לגמרי, וכן מדייק שם מלשון הרמב"ם שכתב ק"ו לשארי מצות שנידחים כולם מפני', ומשמע דנידחים לגמרי, יעוי"ש. ולפלא שלא דייק מזה שכתבנו דע"כ כוונת הרמב"ם דעבודה נדחית לגמרי מדכתב מבטלין עבודתן דמשמע לגמרי, וביותר יש לדייק מדכתב מבטלין עבודתן ולא כתב מבטלין מעבודתן, דביטול עבודה לגמרי משמע, וגם לשון הירושלמי מורה כן כדלעיל, והנה ראיתי בביאורי הגר"א שם שמשיג על הר"ן מהסוגיא מהא דבעי רבא מקרא מגילה ומ"מ וכו' והיינו כיון דשניהם דוחין עבודה, ואם איתא דעבודה לא נידחת לגמרי, א"כ מ"מ עדיף דדוחה עבודה לגמרי, וע"כ מוכח דמקרא מגילה מדחה עבודה לגמרי, יעוי"ש. ושפתים יושק, גם מה שכתב הט"ז דלהכי מדחה קריאת המגילה העבודה מטעם דדברי קבלה כדברי תורה, זה אינו מספיק להדחות קרבן צבור, ואם בשביל פרסומי ניסא, א"כ קשה מהא דשבת כמו שכתבנו לעיל.

ונראה דבחיוב קריאת המגילה יש שתי מצות א) יחיד. ב) על הצבור, היינו דבמקום שיש צבור מחויבים בקריאה מלבד החיוב שעל כל יחיד ויחיד, וגם יש מצוה לקראותה בצבור כמבואר בגמ' מגילה ה' ע"ב, נמצא דאם קורין אותה בצבור יש בזה קיום שתי מצות חיוב קריאה דיחיד וגם חיוב עריאה דצבור, ולהכי אם לא אפשר לקיים את המצוה דקריאת המגילה רק בביטול עבודה עדיפא הא דקריאת המגילה בצבור מפני שאיכא בזה שתי מצות אעפ"י שהן דרבנן, ובזה מדויק לשון הש"ס מבטלין עבודתן ובאין לשמוע, והכוונה שיתאספו בצבור, וכן כתב הרמב"ם, דאל"כ לאיזה צורך אמר ובאין הלא כל אחד יכול לקרות במקום שהוא, אבל הכוונה שיתאספו בצבור, ומה"ט מבטלין נ"כ לימוד התורה מפני המקרא מגילה מפני שיש בהמקרא מגילה שתים, חיוב יחיד וחיוב צבורי, וזה ליתא בלימוד התודה, וכמו כן בכל מצוה שרק חיוב איכא בזה, או להיפך חיוב צבורי, ולא חיוב יחיד, כמו הא דקרבנות, ומטעם זה אתי שפיר דבעי שם נר חנוכה וקידוש היום מפני ששניהם הן חיוב יחידי, ולא ציבורי, ולהכי לא פשטוה מהא דמגילה שדוחה עבודה מטעם פרסומי ניסא דשאני התם דאיכא שני חיובים, ובזה שכתבנו הוא עפ"י דברי הראב"ד בפר"א דמגילה ה"ז דגם בזמנה יש מצוה בעשרה, וע"כ שכן גם דעת הרמב"ם דכל אלו שמקדימין וקוראין קודם י"ד אין קורין בפחות מעשרה, ומשמע שלא בזמנה דאילו בזמנה קורין גם בפחות, אין כוונתו דאין בזה חיוב צבורי, אלא הכוונה דשני חיובים איכא, חיוב יחיד וחיוב צבורי, ושונה הא דעשרה באלו שמעדימין

שהוא מטעם אחר דהיינו לפרסם הנס, ולפי"ז תצא חדתא לדינא דכל זה דמקרא מגילה זהו רק אם מקיים הקריאה בצבור, אבל כשאין לקיים בצבור אז אין מבטלין עבודה בשביל קריאת המגילה, ולענין אם מבטלין מצות מילה בשביל קריאת המגילה דעת הת"ה הובא במג"א סי' תרפ"ז סק"ה דכשאין שהות יקרא המגילה, לפי מה שכתבנו זהו דוקא אם קורין אותה בצבור.

ובזה מיושב הא דהקשה בספר בית אפרים האו"ה סי' ס"ז מה קאמר הש"ס דמבטלין ת"ת בשביל קריאת המגילה הא קריאת המגילה ג"כ תורה היא, אבל לפי מה שכתבנו דעיקר הא דאמרו דמבטלין מצוה בשביל קריאת המגילה היינו רק אם ילך לקרות בצבור, נמצא דבשעה שילך להצבור יש כאן ביטול תורה.

הכל מצטרפין לזימון וכו' לא צריכה דקאכלי קדשים סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם וכו', ויש להבין מה זה דקאכלי לכפרה הוי גריעותא לצירוף זימון, וברבינו גרשום כתב מטעם דהוי אכילה דחובה, וגם זה יש להבין הלא אדרבה אכילה דחובה הוי קביעות יותר חשובה, ואפשר לומר דכל עיקר הזימון חיובן מפני שהאוכלין בחברותא ביחד יש להם הרחבת הדעת. ומפני הנאה הלזו חייבו חכמים עוד ברכה והיא ברכת הזימון, אמנם כשאוכלים קדשים אשר מצד הדין מחויבים לאכול בהרחבת הדעת, וכמו שאמרו רבותינו דכתיב למשחה לגדולה בדרך שהמלכים אוכלים, נמצא דאכילת קדשים הוי ההנאה של הרחבת הדעת מצוה, וא"כ יש סברא לומר דבזה לא תקנו ברבת הזימון, על זה משמיענו התנא דבכל מקום שיש אכילה ושביעה בצירוף שלשה תקנו זימון.

הכל מצטרפין לזימון וכו' דקאכלי תרומה או עדשים סד"א הואיל ואי בעי זר למיכל בהדי כהן לא מצי אכיל וכו' קמ"ל, עי' בתוס' לענין מודר הנאה, וכתב הברכת הזבח דמה שכתוב בהגהות מנהגים בשלשה שאכלו שתים אכלו בשר ואחד אכל חלב דהאוכל חלב מזמן מפני שהוא יכול לאכול אח"כ בשר, והשיג בזה דהלא פת מצרפן, וכולם מותרים בפת, יעוי"ש. ודבריו לכאורה נכונים מאד, אבל נראה דהסברא בזה הוא מטעם אחר דהיינו דכיון דע"כ מחויבים לעשות היכר ביניהם בין אוכל חלב לאוכלי בשר, וההיכר בא בשביל האוכלי בשר שלא יאכלו אח"כ חלב, אבל בשביל אוכל חלב לא צריך להפסיק דהרי כשיגמר החלב מותר אח"כ בבשר, נמצא דהקביעות לאוכל חלב לא נפסק, נמצא דהאוכל חלב גורם הצירוף, להכי הוא מזמן.

הנה התוס' מסתפקים בשלשה מודרי הנאה זמ"ז אם ישנם בצירוף, והספק אם אמרינן דמודרי הנאה גריעי טפי מטעם דאין אחד יכול לאכול עם חבירו, וזה גרע מכהן אוכל תרומה, או"ד דכהן אוכל תרומה גרע טפי שאין היתר לזר אפילו בשאלה, יעוי"ש, והנה

אם אמרינן כסברא זו האחרונה דמודרי הנאה עדיפי לענין צירוף זימון מכהן האוכל תרומה, א"כ לעיל ג' ע"א דקאמר הש"ס הכל מצטרפין לזימון לאתויי הא דר"נ לקטן היודע למי מברכין, וקשה מדוע לא קאמר דמרבה מודרי הנאה, ואח"כ חשיב התנא כהנים היינו כהן שאבל תרומה דג"כ מצטרף לזימון, וע"כ דסבר הש"ס כסברא הראשונה דמודרי הנאה גריעי טפי לענין צירוף זימון, וא"כ אם אמרינן דמרבה מודרי הנאה, וא"כ פשיטא דכהן אוכל תרומה דישנו בצירוף, וא"כ מדוע אמר אח"כ כהנים דזה פשיטא יותר, וע"כ מוכח דמודרי הנאה אינם בכלל צירוף, דאם כסברא השנייה דמודרי הנאה עדיפי הלא יש לומר דהכל מרבה מודרי הנאה ואח"כ חשיב התנא כהן האוכל תרומה דהוי רבותא מפי, ומוכח כסברא הראשונה דאין מודרי הנאה בצירוף, והנה הטור באו"ח סי' קצ"ו הביא בשם הרשב"ם לענין נ' שאכלו כאחת אחר נזהר מפת עכו"ם ואחר אינו נזהר או אחד מהן כהן ואוכל חלות וכו' שמצטרפין מטעם דהאינו נזהר יכול לאכול עם הנזהר, וכמו כן הכהן יכול לאכול עם הישראל, וכתב חמור כתב ד"י יש ללמוד מדבריו דשלשה שמודדין הנאה זמ"ז אין מצטרפין לזימון, יעוי"ש. ולפי מה שביארנו יש הוכחה לזה מהסוגיא עצמה, והנה לפלא שלא הביא בשו"ע דין זה דמודדי הנאה.

א **הכל** מעריכין כהנים וכו' אמר דבא לא נצרכה אלא לבן בוכרי וכו', הנה בן בוכרי וריב"ז פליגי בהא דכל העובד, דבן בוכרי סבר כל העובר על הפקודים, ושבט לוי לא נפקד, ודיב"ז דדיש כל העובר בים ושבט לוי בכלל, כן פירש"י, וזהו הטעם דבן בוכרי סבר דכהן אינו מחויב בשקל, וריב"ז סבר דכהן ג"כ מחויב, ולפי"ז לאו דוקא בכהן פליגי אלא גם בבן לוי, וזהו שכתבו התוס' וה"ג מצי למימר כל לוי אינו שוקל, והא דנקט כהן משום שהכהנים דורשין מקרא זה לעצמן, אבל יש לעיין כיון דלבן בוכרי גם לוים פטורין מפני שאינן בכלל הפקודים, א"כ למה להו להכהנים לדרוש מקרא זה לעצמן להיות פטורין משקלים, הלא כיון שגם לוים פטורין, אבל ע"כ הכוונה דהלוים היו פטורים אבל היו נותנים, וכמו שמקבלין מנשים וקטנים לכו"ע אעפ"י שאינם בכלל הפקודים, כדתנן בפר"א משקלים אעפ"י שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים אבל אם שקלו מקבלין מידן, יעוי"ש. ומשמע דלכו"ע הוא, ולא הוי חולין בעזרה דמסתמא מסרי לצבור כמו שמבואר בסוגיא לבן בוכרי בכהנים, הנה פשיטא כי כן היתה גם לנשים וקטנים, וע"כ דכן עשו הלוים, אבל הכהנים שדרשו מקרא זה לעצמן, וממילא אסור להם להביא שקלים, אבל זה לא נייחא דהרי אם מוסרין את השקלים לאבוד, ממילא אין כאן דין מנחת כהנים דכליל, וא"כ מה הועילו בדרשתן, והלא כיון שחלוים עושין כן יש להם להכהנים לעשות בשקליהן, וע"כ צריך לומר דכיון שדרשו מקרא דפטורין

לא רצו למסרן לצבור, וזהו שדרש בן בוכרי כל כהן ששוקל אינו חוטא, והיינו באופן שמוסר לצבור, ואם הוא דרש מקרא דכליל וכו' זהו מפני שאינו רוצה למסור לצבור, אסור לקבל ממנו, והא דבאמת לא רצו הכהנים לשקול שקליהם. טעמם ונימוקם משום דכיון דצריך למסרם לצבור, א"כ אין בזה מטרת השקלים אשר הכוונה אשר הקרבנות יחיו של כל אחד ואחד מהשקלים, וכשמוסרים לצבור הרי הם של צבור, ונמצא דנתינתן לצבור אינו בתור שקלים רק בתור נדבה לצבור.

ב **והנה** לפי"ז ניחא מה שיש להקשות על הכהנים הדורשים מקרא לעצמן היאך אוכלין מנחת העומר ושתי הלחם, והלא בטח ידעו דין ביטול ברוב, ואם בשביל דמטבע לא בטל, והם סברי דלא בטל גם מן התורה, קשה הא כשלוקחין מן המעות תבואה, אז בודאי שייך ביטול, ואם משום ממונא דלא במל, ע"כ זהו רק אם אינו מוותר על הממון, או באופן שאינו מועיל הביטול עתה כמו דביצה ל"ח, ואם בשביל אין מבטלין איסור לכתחילה הא להרבה פוסקים הוא רק מדרבנן, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר דהם רצו לשקול באופן שהשקלים שיתנו ישאו מטרתן אשר יהיה להם חלק בקרבנות הצבור ולא באופן שאין להם חלק בקרבנות, וא"כ אין זה שקל האמור בתורה, ובזה אתי שפיר עוד מה שיש להקשות מדוע פריך הש"ס לבן בוכרי הא מייתי חולין בעזרה, ומדוע לא פריך הש"ס על המשנה דמקבלין שקלים מנשים לקטנים, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר דבאלו ידע הש"ס דכיון דאינן במצוה דשקלים, ממילא אין להם זכות בקרבנות, ושקליהם לא הוי אלא בתור נדבה לצבור, אבל בהא דכהנים שאמר בן בוכרי כל כהן ששוקל אינו חוטא משמע שהכוונה שהשקל שנותן הכהן הוא בתור שקל, והכוונה אינו חוטא שאינו חסר להם כלום, על זה פריך והא הוי חוב"ע, ומשני דכוונת בן בוכרי ג"כ שהוא רק בתור נדבה לצבור.

נ **והנה** גם לריב"ז דסובר כל העובד בים, וכהנים חייבים בשקלים, וגם לדידי' דרשו הכהנים ונמנעו מליתן שקלים, מטעם דמנחת כהן דינו בכליל, וזה מוכח מדאמר ריב"ז דרשת הכהנים משמע דגם לשיטתו החזיקו הכהנים בדרשתן, ולכאורה מדוע לא סברי הכהנים דין ביטול, ועי' במל"מ פר"ז ממעילה ה"ו, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר כפשוטו דמה שייך ביטול באופן שדין השקלים שיהיה לכל אחר מהשקלים חלק בקרבנות הצבור, וא"כ אם אמרינן דין ביטול בזה, א"כ יש לכל אחד ואחד מהשוקלין דין ביטול ובטלה המטרה שאמרה תורה שיש לכל אחר חלק בקרבנות, ואם בטל זכותם א"כ איה המטרה, וע"כ דלא שייך בזה תודת ביטול כיון שכן הוא הדבר לכל ישראל, והרי"ז כאילו אמרה תורה שאין בזה דין ביטול, וכל ישראל שותפין בהקרבנות, וא"כ

חלק הכהנים צריך להיות כליל, ומטעם זה נמנעו מליתן שקליהם, אבל אין האמת כן, מטעם הרובא דבאופן שהרוב שקלים באים מישראלים ומלוים והכהנים הם מיעוטא באופן זה ליתא לדינא דכליל גם בשקלי הכהנים מטעם דבזה הוי רובא ככולה דכל עיקר דין זה על הדוב נאמרה, דהרי מצינו דלפעמים דין רוב שהוא ככולו, עיין גזיר מ"ב, והנה גדולי האחרונים דנו בזה בתורת ביטול, אבל נראה דהכא הכוונה שעיקר הדין על הרובא נאמרה, וכמוש"ג.

ד **והנה** בזה שכתבנו דהא דתנן בשקלים דמקבלין שקלים מן הקטנים באופן שמוסרן לצבור, הנה כן כתב הברטנורא שם, וע"כ הכוונה עפ"י סוגיא דידן, והשעה"מ בפר"א משקלים הקשה הא אין קטן בר הקנאה, וכמו"ש רבינו בפר"ח מהל' לולב דקטן קונה ואינו מקנה, וכתב דמהני גם בלא מסירה לציבור מטעם ביטול ברוב, יעוי"ש. ותמוה דדבריו הם נגד סוגיא דהכא דהרי פריך הש"ס דהוי חוב"ע, ולא משני הש"ס מטעם ביטול, והנה אפשר לומד דלא מהני ביטול במקום שגובר האיסור, והכא הוי כניכר האיסור, דהרי יש עצה במסירה לצבור, אבל במקום שלא מהני מסירה כמו קטן שאינו בר הקנאה הוי כלא הוכר האיסור ושייך ביטול (ומה שכתב האבני מלואים בשם התוס' מנחות שהקשו דליבטל ברובא, לא מצאתי שם בתוס' קושיא זו), אמנם באבני מלואים סי' כ"ח אות ל"ג הקשה דכיון דהוי ממון קטנים, ואין הקדשן הקדש, וא"כ ע"כ שקליהן חולין, וכתב הא"מ שם דבאמת ממון הקטנים גזל הוא אבל כיון שגזל אינו תופס דמיו, והציבור אינו אלא בעל חוב להקטנים, עכת"ד, יעוי"ש. ותמוה לומר דלוקחים קרבנות מן הגזל, ולדעתי נראה כי אף שהקטנים אינם בני הקנאה אבל אין זה גזל כיון שהקטן נותן ברצונו הטוב, ואעפ"י שהקדש אינו קונה השקלים, ואינן של צבור, אבל עכ"פ אין כאן גזל, והא דקאמר הש"ס דקטן אינו יכול להקנות זהו במקום דבעינן שלו כמו התם בלולב דבעינן שלכם, אבל בהקדש לא בעינן שלו ממש, וגזל אין כאן, והרי"ז בדוגמא לדברי היראים שכתב דלמ"ד גזל עכו"ם מותר מ"מ לא הוי שלו, הנה כן הדין בזה שמקבלין מן הקטן דלא הוי תודת גזל ביון שעכ"פ נותן הוא, ואעפ"י שחסד בזה להיות שלו, הנה בהקדש לא בעינן שלו, וסגי בזה שאין באן גזל כיון שנותן הוא מדעתו, והגזבר מקדישו, וכן מוכח מדברי התוס' חולין ק"מ שכתבו שם דבהמת עיהנ"ד כשר לקרבן, יעוי"ש. הרי חזינן דאעפ"י שאיסוה"נ לא הוי שלו, מ"מ מהני ההקדש, וזהו דכיון דאין רשות אחרים שולט עליה שפיר יכול להקדישן, ועי' בשו"ת תפארת צבי חיו"ד סי י"ט שכתב כן לדינא, וה"נ בשקלי הקטנים הגזברין מקדישין.

ה והנה הרמב"ם בפיה"מ פ"א דשקלים כ' דהכהנים אם רצו לתת שקליהם מותר כמו שהעיד עליו בן בוכרי, יעוי"ש. ותמוה טובא דהרי הרמב"ם פוסק כריב"ז דכהנים חייבין ליתן השקלים כמבואר בפר"א מהל' שקלים ה"ז, וא"כ היאך כתב כאן כבן בוכרי, ומצאתי בתוסיו"ט פר"א דשקלים מ"ד שתמה בזה, ונראה דלפי מה שפירשנו אתי שפיר דבאמת לענין דין שקלים פסק כריב"ז, אמנם פסק ג"כ כבן בוכרי לענין אם יכולים כהנים ליתן נדבה לצבור, והיינו באלו שאינן מחויבין מן הדין, דבשקלים אשר לריב"ז מחויבין מן הדין לא שייך בלל לדרוש הא דמנחת כהן בכלל, דמה שייך לומר שאסורים הכהנים במנחת העומר ובשתי הלחם, במקום שחייבה תודה לכהנים ליתן שקליהם, והתודה אמרה שהכהנים יאכלו העומר והשתי הלחם, אמנם בשארי נדבות שהכהנים נותנים לצבור, עדיין י"ל ולדון דבשביל נדבותם יאסרו באכילה מטעם מנחת כהן שהוא בכלל, הנה זה נלמד מהא דבן בוכרי, אשר לדעתו אין הכהנים מחויבים בשקלים, מפני שסובר כל העובר על הפקודים, ושבט לוי לא הוי בפקודים, והכהנים היו דורשין מקרא זה לעצמן, והיינו דכיון שאינן בחיוב שקלים, דאם יתנו בתורת נדבה יאסרו באכילה, והנה על זה מבואר בירושלמי פר"א דשקלים דחכמים השיבו להכהנים חטאת יחיד מתה אין חטאת צבור מתה, כן מנחת היחיד קריבה כליל, ואין מנחת הצבור קריבה כליל, ביאור הדברים דסברי חכמים דכל עיקר דין כליל הנאמר במנחת כהן דוקא ליחיד נאמרה ולא בצבור ובזה יש לתמוה ברש"י שפירש בד"ה שלנו שהוא מטעם רובא דהרי בירושלמי מפורש מה שהשיבו חכמים דלא נאמרה בצבור כל עיקר הדין דכליל, והרמב"ם שם בפיה"מ הביא לדברי חכמים, וממילא יוצא מזה דנם לבן בוכרי דסבר שאין הכהנים מחויבין בשקלים, אבל כששוקלים ומוסרים לצבור שפיר דמי, וממילא נפק"מ גם לדידן דקיי"ל כריב"ז דהכהנים מחויבים בשקלים, ובזה שמחויבים בודאי לא שייך הא דכליל, אבל נפק"מ באופן שהכהנים נודבים יותר מזה שמחויבים אם יש לחוש להא דמנחת כהן דכליל, בזה התכוון הרמב"ם לומר דהכהנים אם רצו לתת שקליהם מותר כמו שהעיד עליו בן בוכרי, ובזה קיי"ל להלכה דלא שייך בזה הא דמנחת כהן כליל, והוא מטעם דזה ליתא בצבור, ולפי"ז בכל מקום שהכהנים מנדבים לצבור בתור נדבה שפיר דמי, ואין בזה חשש דכליל, וכוונת הרמב"ם לפסוק כבן בובר בדין זה וכחכמים דלא שייך בצבור הא דמנחת כהן בליל, וכמוש"נ. וזה ברור. והנה לפי המסקנא שמסיק הש"ס דהתנא נקט כהנים שישנם בעדוכין משום דסד"א דכיון דכתיב והעמידו לפני הכהן, ולא כהן לפני כהן וכמו שאמר רבא לבסוף, וא"כ המשנה דחשיב כהנים, הוי רבותא

אליבא דכו"ע. ולהכי הרמב"ם אף שפסק כריב"ז, נקט לשון המשנה וחשיב גם כהנים מפני דהוי חידוש דין דכהנים ישנם בדין ערוכין.

תוספות ד"ה והך וכו' דשאני תרומה שאין לה היתר לזר אפילו בשאלה, ביאור דבריהם לדעתי דאפילו אם יהיו נשאלין על התרומה עדיין אסור לזר מטעם דנעשה טבל כמו שאמר הש"ס בעירובין ל' ע"ב, ואעפ"י שאפשר אח"כ לתקן הטבל דהיינו להפריש ממקום אחר, דזה לא הוי כל כך בידו ומחוסר מעשה, ומזה תמהני על הב"י באו"ח בסימן קצ"ו שכתב להוכיח כדברי ר"י שבטור דשלשה המודרים הנאה זה מזה אינם מצטרפין בזימון אעפ"י שיכולים לשאול על נדרם ולהתירם כיון דעכ"פ עתה עדיין לא נשאלו, וכתב הב"י ראיה לזה מהא דקאמר הש"ס בצירוף כהנים בהדי זר משום דכהנים יכולין לאכול חולין, ומדוע לא קאמר הש"ס דמשום דזר יכול לאכול תרומה אי מיתשיל עליה, וע"כ ביון דעתה מחוסר שאלה אינן בצירוף, עכת"ד, יעוי"ש. ויש להעיר לכאורה הלא מיירי הכא בתרומה ביד כחן שאי אפשר בשאלה כמבואר בנדרים נ"ט, וכן כתבו התוס' בעירובין ל' ע"ב ד"ה תרומה, איברא דלשיטת הרא"מ הובא שם בנדרים בתוס' דדוקא כהן אינו בשאלה, אבל הבעלים יכולים הם לשאול על התרומה אפילו כשהוא ביד בהן, אבל עדיין לא שייך הכא דהרי לא מיירי שהבעלים שהפרישו התרומה יושבים שם דע"כ מיידי הסוגיא דכהנים אוכלים תרומה הניתן להם מאחרים, וזר האוכל חולין אין לו שייכות עם התרומה, וא"כ לא שייך הכא שאלה, ואפילו אם מוקמינן בזה האופן שהזר הוא הבעלים של התרומה, אבל אין להביא מזה ראיה דהרי איכא לאוקמיה דמיירי שהזר הוא איש אחר ולא המפריש דהתרומה שאוכלין הכהנים, ומצאתי בשו"ת מקום שמואל שהעיר על הב"י, וכתב לפרש שזהו שכתבו התוס' הכא דשאני תרומה שאין לה היתר לזר אפילו בשאלה הכוונה שלא מהני הכא שאלה מטעם דהתרומה אינו שלו, יעוי"ש. ולדבריו אישתמיטתי' להב"י דברי התוס' הכא, אבל לדעתי נראה דכוונת התוס' הוא כמו שכתבנו לעיל דהכא לא מהני שאלה מטעם דהדרא לטיבלא, וגם כן אסור, דאם כדברי המקום שמואל דכוונת התוס' משום דהאי זר איש אחר ואינו בעלים על התרומה, אכתי תקשה ומאי פסקא לומד דמיירי באופן זה, אבל לפי מה שכתבנו בכוונת התוס' אתי שפיר בכל אופן, ועור דנם לשון התוס' אינו מורה בדבריו דהרי לא כתבו התוס' שאינו בשאלה דע שאין היתר לזר אפילו בשאלה, דמשמע דאף אם יש מציאות לשאלה, אבל אין זה מועיל, לכן נראה דהכוונה בתוס' כמו שכתבנו.

וגם הב"י ראה וידע דברי התוס', אבל כוונת הב"י דאם באנו לחלק בין איסורים, היינו לאיסורים שאין להם היתר כמו דינו של הרשב"ם דשנים אוכלים פת עכו"ם ואחד נזהר

מפת עכו"ם שזהו מקור דינו של הר"י לענין מודרי הנאה שלמד מדינו של הרשב"ם כמבואר בטור או לענין שנים שאכלו דבר איסור ממש כגון לרפואה, לבין איסורים שיש היתר לאיסורים כמו מוררי הנאה, ולומר דשאני איסור שיש לו מציאות להיתר ולומר דאיסור כזה שיש היתר לאיסורו תמיד ישנן בצירוף והכוונה אפילו אם יש היתר לאיסורו אפילו אם יש טרחא כמו להתיר נדרים שנחוץ שלשה וגם למצוא פתח, אמנם כיון דעכ"פ יש היתר לאיסורם, ישנם בצירוף, על זה מביא הב"י ראיה מתרומה מדלא קאמר הסוגיא דזר יכול לאכול תרומה ע"י שאלה, והיינו שאפילו אם השאלה להתרומה אינה בנקל ולא תמיד יצוייר שאלה בתרומה אבל עכ"פ האיסור תרומה הוא איסור שלפעמים מותר ע"י שאלה וא"כ הוי איסור קל, ואינו דומה לאיסורים כאלה שאיסורם לא יצוייר היתר, ומוכח מזה דסברא זו דיצוייר היתר להאיסור לא מהני לענין זימון, זהו סברת הב"י, ובעיקר הענין הוכחנו לעיל ראיה מוכרחת דמודרי הנאה אינן בצירוף.

א **נפשות** ולא המת אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס ת"ל והעמיד והעריך, בל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה ובו' ולקמן בסוגיא קאמר הש"ס דמקרא זה דממעטין גוסס נם מת בכלל, והנה הרמב"ם כפר"א מערוכין הי"ג כתב הגוסס אין לו לא ערך ולא דמים הואיל ורוב הגוססין למיתה הרי הוא כמת, יעוי"ש. ותמוה טובא דהלא מבואר בגמ' דאם לאו קרא דוהעמיד והעריך לא הוי ממעטין גוסס, אפילו אם ממועט מת מערובין, דהרי מבואר בסוגיא דאף אם ממעטין מת מנפשות לא היינו ממעטין גוסס מטעם דרוב גוססין למיתה והרי הוא במת, דהרי חזינן כדקאמר הש"ס אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס, אעפ"י שרוב גוססין למיתה מ"מ אין דינו כמת כל זמן שהוא חי, וא"כ היאך כתב הרמב"ם למעט גוסס מהסוגיא להיפך, ועוד בעיקרא דמילתא מדוע לא כתב הרמב"ם כמו שאמר התנא דגוסס ממועט מן והעמיד והעריך דהרי לפי המסקנא גם מת ממועט מקרא זה שמפני שאינו בהעמדה אינו בהערכה, וכן לקמן ו' ע"ב מפרש הגמ' דגוסס לאו בר נערך הוא מפני שאינו בהעמדה, ומדוע נאיד הרמב"ם מזה, ומפרש טעם אחר שאינו מפורש בסוגיא.

ב **והנה** נראה דאפשר לומר דלאחר שאמרה תורה דמי שנגמר דינו למת אין לו ערך מטעם גזירת הכתוב, וכתב הרמב"ם דהטעם בזה משום דלאחר גמ"ד הרי הוא במת, נמצא דאמרה תורה דמי שעומד למות בודאי דינו כמת לענין ערוכין, מזה דן הרמב"ם דגוסס ג"כ בכלל זה דכיון דרוב גוססין למיתה, וא"ב ע"כ נגמר דינו למיתה ביון דיצא משפטו לפועל בזה שהוא גוסס, ושוה עתה חיוב מיתה בידי"ש לחיובי מיתה בידי אדם, מטעם דהוחלט המשפט, ומפרש הרמב"ם דכל עיקר הא דקאמר התנא למעט גוסס

מקרא דוהעמיד והעריך הוא מקודם שחידש הסוגיא דיוצא ליהרג דינו כמת, אבל לאחר שחידשה תורה דיוצא ליהרג דינו כמת ואין לו ערך לא בעינן לדרשא דסמוכין בזה שאינו בהעמדה לפיכך אינו בהערכה.

ג **אבל** תקשה מה נעשה בהדרשא דוהעמיד והעריך, ונראה דכיון דבאמת עיקר הקרא גבי נודד ומעריך כתיב, והרי אדרבה התוס' הקשו בד"ה ולא וכו', דהלא כיון דכתיב האי קרא בנודר ומעריך, מנא לו לומר שלא יהא נערך, יעוי"ש. אכל לפי מה שכתבנו לפי שיטת הרמב"ם אתי שפיר במסקנא דמידרש על המעריך לומר דגוסס שאינו בהעמדה אינו במעריך, דאל"כ סמוכין למאי אתא, דאין לומר למעט גידם שאינו יכול לעמוד, דליתא דע"כ לא גרע מבן חודש ימים שאינו יכול לעמוד, וכמו שכתבו התוס' סוטה כ"ז ד"ה ר"א שהקשו מ"ש הכא לא ממעט אלא גוסס, ובסוטה ממעטינן אפילו חיגרת, ותירצו דמדחזינן דרבי רחמנא בן חודש לעדוכין, ש"מ דאהעמדה לא קפיד רחמנא, יעוי"ש. וביאור הדברים אם יכול לעמוד גם כשמעמידין אותו קרינן בי' והעמיד אבל גוסס אינו בהעמדה, דהרי אסור להזיזו, וכן מפורש ברמב"ם פר"א מערוכין ה"ח דגרם ישנו בדין ערוכין, וע"ב מפרש הרמב"ם דבל עיקר דין דותעמיד והעריך דבא למעט גוסס היינו שאינו מעריך, דזה לא נלמד ממי שנגמר דינו דהרי גם בנגמר דינו למות פסק הרמב"ם דישנו במעריך במו שפסק בפר"א מערובין הי"ד, והיינו דרק לענין נערך חשוב במת, אבל לא לענין מעריך, וזהו כדברי הרדב"ז שם ברמב"ם שסובר דמדהשמיט הרמב"ם גוסס לענין מעריך לומר שמעריך הוא במו היוצא ליהרג, מוכח שסובר דגוסס אינו מעריך, וזה מתאים לדברינו, ולדעתי נראה במו שכתבתי דסבר הרמב"ם דזה נלמד מדרשא דסמוכין, והמסכת שמחות דסובר דגוסס נודר ומעריך ע"כ סובר כר' חנינא בן עקביא דיוצא ליהרג נערך מפני שדמיו קצובין, וממילא בעינן קרא דוהעמיד והעריך למעט גוסס מלהיות נערך, ואין לנו למעט נודר ומעריך, אבל הרמב"ם לשיטתו שפיר ממעט גם מלהיות מעריך, וכמוש"נ.

ד **תוס'** ד"ה ערך כולו הוא נותן ואינו נותן ערך אברים דסד"א לרבויי משום דאדם יודע שאין ערך לאברים וגמר ואמר לשם כל האברים כולם, יעוי"ש. והנה כוונת התוס' לתרץ משום דקשה דמהיכי תיתי לומר דיש ערך לאברים, דהלא שנות האדם כפי חייו לא נערך לאברים, וע"ז כ' משום דיש מקום לומר דלכל האברים נתכוון, ויש לעיין מדוע לא אמרינן כן, ואם באמת התכוון לזה מדוע לא יהיה דין ערוכין, ור"מ באמת סבר כן לקמן ה' דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ואפשר לומר דכוונתו דלר"מ אף שסבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה אמרינן דלדמי אותו אבר נתכוון, וזהו לאחר שמיעטה תורה דלא נחתה

דין ערוכין להאומר ערך אבר עלי, אבל אם לא מיעטה תורה דאין ערך לאבר, דאז הוי אמרינן דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, והתכוון לכל האברים כולם, אבל תקשה לפי"ז לרבנן דלא סברי דאין אדם מוציא דבריו לבטלה וא"כ כשאמר ערך אבר עלי, בלא"ה לא אמר כלום, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' למ"ל קרא למעט.

ה **ונראה** דכיון דערוכין דין נדר עליו כמו שכתב הרמב"ם בפר"א מהל' ערוכין, והנה אנן קיי"ל דיש יד לנדרים, וא"כ כשאמר ערך אבר עלי דיש לדון דעל כל האברים נתכוון כיון דיודע דאין ערך לאבר אחד, וא"כ יש לפרש דכוונתו על האברים כולם, והא דאמר ערך אבר הוי כמו יד לנדר, על זה אמרה תורה דאין אנו דנין בזה תודת ידות.

ו עוד כ' ועוד יש לומר דסד"א הואיל וישנו לאברים בדמים איתנהו גם בערוכין, יעוי"ש. וקשה מה שייך זה לדמים, דדמים שהם נישומין לפי השיווי, א"כ יש שיווי גם לאבר אחד, משא"כ ערוכין שהוא לפי שנים, וע"כ זה שייך רק במה שתלוי בחיי האדם, אבל באבר שאין הנשמה תלוי' בו מה שייך ערך לפי קצת השנים, ואם כוונת התוס' לא שישלם כל הערך כולו בשאמר ערך אבר עלי, אלא שישומו לפי שניו במה שמגיע אילו אמר ערך כולו עלי, ואז נישום כמה יעלה לאותו אבר, וישלם דמים, ועל זה אמדה תורה שאין דין ערוכין כלל לאומר ערך אבר עלי.

א **ע"ב** והי' ערכך לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים וכו', ומסקנא לנידון בכבודו, והיינו שאם אמר דמי אבד, שהנשמה תלוי' בו משלם דמי כולו, והנה בכל אדם נלמד שנידון בכבודו מהא דכתיב נדר בערכך שמקיש נדרים לערוכין מה ערוכין נידון בכבודו אף נדדים נידון בכבודו, וערוכין נלמד מדכתיב ערכך נפשות, וכל זה מבואר לקמן י"ט, ובב"מ קי"ד, ורבתה תורה לטו"א לדמים שנידון בכבודו, ואעפ"י שאינו בערוכין, ומכ"ז רבתה תורה שישנו בדמים להיות נידון בכבודו, והנה התוס' שם בד"ה מה ערכין הקשו וז"ל פי' בקונטרס דדרשינן מנפשות, וא"ת מה צריך קרא דמ"ש מנזיקין דאם קימע ידו אומדין כמה הוא יפה בידו וכמה הוא בלא יד וה"נ יש לנו לשום במה הוא שוה באבד שהנשמה תלוי' בו וכמה הוא שוה בלא ממנו דהיינו ערך בולו דאינו שוה כלום אם הי' נוטל אותו אבר, י"ל דאמר בפר' האומר משקלי (ערכין י"ט) דאין שמין בערכין אומד של נזקין אלא שמין אותו כאילו היתה ידו מוכתבת לרבו ראשון ולא כמו שנטלה לגמרי דאז מתגנה העבד ושוה הרבה פחות וה"נ אין שמין באבר שהנשמה תלוי' בו אי לאו דכתיב נפשות עכ"ל. אבל עדיין תקשה לרבא דסבר לקמן י"ט ע"ב דשמין בערוכין אומד של נזיקין, ובדוחק יש ליישב דרבא סבר לפי המסקנא לאחר שרבתה תורה.

ב **אבל** בעיקרא דהא קושיא תמהני טובא, דהלא אם אם לא רבתה תורה לנידון בכבודו, אז הוי אמרינן דאף שאמר דמי ראשי עלי שהוא דבר שהנשמה תלוי' בו, אבל כיון שהאברים כולם לבד ראשו הוי ג"כ הנשמה תלוי' בו דהיינו דכמו שאין האברים יכולים לחיות בלא ראש, הנה כמו כן אין מקום להראש בלא אברים, וממילא שניהם שותפין בו דהיינו הנודר וההקדש, וכן מבואר בברייתא הכא דבאומר לקדשי מזבח שאין בזה הדין דנידון בכבודו, ואמר ראש חמור זה הקדש הוא והקדש שותפין בו, וכן הדין באדם כמבואר בסוגיא לקמן ה' בהא דבעי רבה דמי ראשי לגבי מזבח, וזהו מקמי דלשמעינן מתניתא דלעיל כמו שכתבו התוס' לקמן, נמצא מבואר דאם לא רבתה תורה בכבודו הוי הדין דהוי שותפין ולא יותר, וע"כ דנישום כל הדמים ששוה ומחלקין חציו להקדש וחציו להנודר, אבל עכשיו שרבתה תודה לנידון בכבודו הוי כל דמי השיוי שלו הכל להקדש, וא"כ לפי"ז מה הקשו התוס', וצע"ג.

ג ודלא איתא בערוכין מי נידון בכבודו והתניא וכו', והא חמור ופרה ליתנהו בערובין ואין נידון בכבודו, וכתבו התוס' וז"ל וכש"כ כשמקדיש ראש דפשטה קדושה בכולה, ולכאורה תמוה טובא מה בעי התוס' בזה, ונראה דהתוס' באו ליישב מה שקשה לכאורה מה זה ראיה מבהמות לאדם דהיינו מו"א, דהלא בפשיטות יש לחלק דבבהמות כיון דליתנייהו בערוכין דהיינו שאינן גם בסוג ערוכין להכי אין בהם דין נידון בכבודו, משא"כ טו"א אף יהו בערובין אבל עכ"פ ישנן בסוג ערוכין במין אדם, ולהכי אף שמיעטה תורה טו"א מדין ערוכין אבל כיון שעכ"פ המה בסוג הזה במין, והמין האדם הזה נידון בכבודו בין בערוכין בין בדמים, להכי דבתה תורה לטו"א שישנן בנידון בכבודו בדמים לאפוקי מההיקש דלא מקשינן דמים לערוכין בדין זה, נמצא דבדמים שוה טו"א למין אדם, משא"כ בהמה שלא מצינו כלל הא דנידון בכבודו, וזה הוקשה להתוס', גם הוקשה להתוס' למה הזכיר הש"ס הא דפרה, ומדוע לא מקשה מחמור לחודיא, אבל חדא מתורצת בחברתה, ולזה כתבו התוס' דכוונת הש"ס להקשות מכח כש"ב והיינו דבפרה מצינו דנידון בכבודו בקדושת הגוף כשמקדיש הראש פשטה קדושה בכולה, נמצא דפרה ישנה בסוג נידון בכבודו בקדושת הגוף, ומכל זה בקדושת דמים אינו נידון בכבודו א"ב כש"כ טו"א דלא מצינו אצלם כלל הא דנידון בכבודו, פשיטא דלא אמרינן בטו"א הא דנידון בכבודו, ופירוש התוס' כך הוא, וכש"כ, היינו דכש"כ טו"א דלא נידון בכבודו, מק"ו מפרה דמצינו אצלה הא דפשטה קדושה בכולה בקדושה"ג, ולזה הכוונה מקשה מפרה וחמור, והיינו דחמור אינו בסוג נידון בכבודו, ופרה שיש אצלה

הא דנידון בכבודו בקדושה"ג, ומכל זה אין דין נידון בכבודו בקדושת דמים, כן נראה בביאור כוונתם.

ד והתניא ראש עבד זה הקדש הוא והקדש שותפין בו וכו', והנה יוצא מזה דבמקדיש למזבח דבר שאינו ראוי למזבח אפילו אם הקדיש דבר שהנשמה תלוי' בו כמו הראש של עבד וכדומה אינו נידון בכבודו לשלם כל הדמים של העבד, אלא הוי שותף עם ההקדש, והנה בביאור שותפין יש פלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד כאשר יבואר.

ה כתב הרמב"ם בפ"ה מערכין הי"ז וז"ל וכן האומר ראש עבד זה או לב חמור זה הקדש למזבח או שאמר ראשי הקדש למזבח אינו חייב אלא בדמי ראשו ורואין כמה ישוה אותו אבר אילו היה נמכר ויביא בדמיו קרבן, עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל א"א כאשר עיינתי בדבריו לא מצאתי בהם טעם וכי מה ישוה אדם כאשר יוסר ראשו ואפי' לכלבים אינו ראוי שהרי איסור הנאה הוא ואם תאמר לפי מעלתו זה כנגד כל גופו והרי זה נידון בכבודו למזבח וא"כ שותף שלו היאך הוא והוא סבור שמה שאמר ראש עבד זה הקדש הוא והקדש שותפין בו שיתן דמי ראשו להקדש ואני איני אומר כן אלא סתם שותפין מחצה למחצה ושמין את דמיו ונותן מחצה למזבח או אם יעשה מלאכה חצי שכרו למזבח עכ"ל. מבואר דהראב"ד מפרש שותפין ממש וביאור דבריו מטעם דההקדש והבעלים שניהם שוים בו דהרי כמו שאין יכול לחיות בלא ראש, הנה כמו כן אינו יכול הראש לחיות בלא שארי האברים שבגוף, ומטעם זה שותפין ממש הם, ולהכי כתב הראב"ד דנותן מחצה דמים למזבח, או אם יעשה מלאכה חצי שכרו למזבח, אבל הרמב"ם סבר דלא הוי שותפין, ורק דמי הראש יתן למזבח, ולכאורה דברי הרמב"ם תמוה טובא דמה שייך דמי הראש דהרי בלא ראש אינו שוה מאומה וכמו שהשיג הראב"ד, וגם מדוע לא כתב הרמב"ם במו ששנה התנא שותפין.

ו ונראה בביאור שיטתם, ובתחילה נקדים לבאר עצם הדין התורה אשר בנדר הדמים לבדה"ב נידון בכבודו, ובקדושת דמים למזבח אינו נידון בכבודו, אם כי אין לנו לחקור אחרי גזירת התורה, ובטח נזירה"כ הוא, אבל טרם נוח לנו דהרי יש לנו לדון בגדר מה מצינו דכמו שדבתה תורה הא דנידון בכבודו בקוד"ד לבדה"ב, כן נידון גם בקדו"ד למזבח אף שלא מצינו הא דנידון בכבודו אלא בקדשי בדה"ב אבל יש למילף בגדר גילוי מילתא לדון כן גם בקדו"ד למזבח, ומדוע יגרע קדושת מזבח מקדושת בדה"ב, ועוד ק"ו הוא דלענין הדין דפשטה קדושה בכולה חמור קדושת מזבח מקדושת בדה"ב כמבואר בחולין קל"ה, וא"כ יש לנו לדון גם להא דנידון בכבודו שנוהג נם בקדושת דמים למזבח.

ז ונראה דהנה מצינו דשאני קדושת מזבח מקדושת בדה"ב לענין קדשי עכו"ם דבקדשי מזבח אין מועלין בקדשי עכו"ם ובקדשי בדה"ב מועלין כמבואר בזבחים מ"ה ובתמורה ג', והטעם בזה כי לקדושת מזבח בעינן קדושת פה שתבוא הקדושה מכח מקדיש ישראל ועכו"ם אינו בר מקדיש בקדושה"נ, אבל לקדשי בדה"ב שפיר דמי אף בהקדש שלא בא מכח מקדיש, אלא גם קדושה הבאה ממילא ג"כ קדוש, ועי' בקצה"ח סי' ר' שמבאר כן לנכון.

ה **וביסוד** זה יבואר לנכון הא דנידון בכבודו בקדשי בדה"ב ולא בקדשי מזבח, וזה הדבר דהנה נם בקדשי בדה"ב בשאמר דמי אבר שהנשמה תלויה בו לא הקדיש אלא דמי אותו אבר כמה הוא שוה, היינו אילו יצויר שהיה אותו אבר חתוך מן הגוף, והי' נמצא קונים שקונים אותו אף אם הקונים עכו"ם, או שישומו אותו אבר כמה הי' שוה אילו היה מותר באכילה ובהנאה, וזהו הדמים שהקדיש ותו לא, אבל התורה אמרה שאם הוא אבר שהנשמה תלויה בו נידון בכבודו כמה שוה לגמרי כמו שהוא בחיים חיותו, אבל הקדש זה שאמרה תורה חסר כח מקדיש, דהרי בעינן בנדר לבטא בשפתים, והנדר שיצא מפיו לא הוי רק אלא כמה שוה אותו אבר ממש אילו היה מקום למכרו לבדו, וא"כ לפי"ז יש כאן נדר שהוא יותר ממה שיצא מפיו, וזהו גזירת התורה, אבל הרי חסר כאן הקדש פיו, אבל דין הוא דבקדשי בדה"ב לא בעינן קדושת פה ממש, אלא גם ההקדש הבא ממילא ג"כ חומר קדושת בדה"ב עליו, אבל בקדשי מזבח אין מקריבין רק קודש כזה הבא מכח מקדיש ישראל שהוא קדושת פה ממש, ולהכי בשהקדיש דמים למזבח אף בשהקדיש אבר שהנשמה תלויה בו אמרינן שלא הקדיש אלא אותו אבר כמה הוא שוה אילו היה בציור שנמכר בשוק, ואם אנו דנין להיות נידון בכבודו הרי זה הקדש הבא בממילא, וחסר בזה קדושת פה.

ט **והנה** מטעם זה הוכרח הרמב"ם לפרש דע"כ אין כוונת התנא שהקדיש ראש עבד דהוי שותפין ממש, דהרי כיון דההקדש שיצא מפיו לא הוי רק דמי שיווי הראש אילו הי' נמכר, וממילא אם באנו לומר דהוי הקדש שותף לחצאין עם הבעלים, א"כ מה שיעלה המחצה יותר מדמי שיווי הראש ממש, הרי"ז קדושה הבאה בממילא, ואין זה ראוי לקדושת מזבח, ואין זה דמיון להא דאמרה תורה בשמקדיש קדושה"ג דפשטה קדושה בכולה אם הקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, דשאני קדושה"ג דעכ"פ התפשטות הקדושה מלח מקדיש, משא"כ בקדו"ד בשמקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, והוא עצמו אינו ראוי להיות קרב למזבח, ולא שייך בו התפשטות הקדושה ורק לומר דנידון בכבודו, ואז יהיה הקדושה מכח דין התורה, א"כ חסר בזה הקדש פה, להכי מפרש הרמב"ם

דכוונת התנא שותפין בלחצאין, אלא הכוונה דיש להקדש תביעה בדמים כמה שוה הראש למכירה אילו היה נמכר, ומה שהקשה הראב"ד דהלא אסור בהנאה ואינו שוה מאומה, לא קשה דאין כוונת הרמב"ם כמה שוח אותו אבר ממש למכירה, רק הכוונה דשמין לוא היה נמכר והיה מותר באכילה ובהנאה כמה היה שוה, אף שעתה אינו שוה מאומה, אבל כוונת הנודר היתה כמה היה שוה אם היתה בציור הנאה, וזהו מה שהוציא מפיו, וזה נדר ותו לא, ומפני שהתביעה על הנוף אשר בו נמצא האבר שהנשמה תלויה בו, להכי שונה התנא בלשון שותפין, זהו שיטת הרמב"ם לדעתי בס"ד.

דף ה, דגלה של זו עולה וכו' פשטה קדושה בכוליה כל הענין מבואר אצלינו בחידושנו לתמורה י"א.

בדין קדושת אבר

א **הא** בקדושה"נ הא בקדו"ד והא מר הוא דאמר הקדיש זכר לדמי' קדוש קדושה"נ ומסקנא דאקדיש חד אבר ובבע"מ, ולא שייך בזה פשטה קדושה בכולה, והנה יוצא מסוגיא זו דבקדושת בדה"ב בשהקדיש חד אבר נדון בכבודו, ובקדושה למזבח אם שייך פשטה קדושה בכולה אז כולה קדוש, ובאופן דלא שייך פשטה קדושה בכולה משלם רק דמי אותו אבר.

ב **והנה** מסתפק אנכי היאך חדין במתפיס תמימים לבד"ה דאינו יוצא מידי מזבח לעולם, אם התפיס רק אבר שהנשמה תלויה בו אם נידון בכבודו, דהנה זה ודאי דלא שייך בזה פשטה קדושה בכולה כיון דלעת עתה אין בזה קדושת מזבח, דהרי יש למכור ולקבל דמים עבוד הבדה"ב, ואח"כ מקדישין אותה למזבח וא"כ לא שייך עתה פשטה קדושה בכולה, אבל היאך הדין אם נידון בכבודו, אם אמרינן דכיון דהדמים לבדה"ב לכן נידון בכבודו, או"ד כיון דהדין בזה דאינו יוצא מידי מזבח כקדשי מזבח ואינו נידון בכבודו ומשלם רק דמי אותו אבר.

ג והנה לכאורה יש לדייק מהא דקאמרה הסוגיא הכא הא בקדושה"נ הא בקדו"ד דהיינו דמים למזבח, וכמו שפירש"י, ולא משני בשהתפיס אבד שהנשמה תלויה בו לבדה"ב, דלא שייך בזה פשטה קדושה בכולה, ובאופן זה ליתא לאקשויי מהא דהקדיש זכר לדמיו, וממילא לא בעינן לאוקמי' בבע"מ, וע"כ צריך לומר דבמתפיס תמימין לבדה"ב אבר שהנשמה תלויה בו נידון בכבודו, וצ"ע.

ד דבעי רבה הקדיש אבר לדמיו מהו, והיינו דבעי אם אמדינן פשטה קדושה בכולה, ולכאורה מה בעי דבה בזה מסברא לא עדיפי דמים מקדושה"ג, ואם בשמקדיש אבר לקדושה"ג סברי ר"מ ור' יהודה דלא פשטה קדושה בכולה, וכש"כ בשמקדיש אבד

לדמים, ודוחק לומר דבעי לר' יוסי ור"ש דסברי דגם בשמקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו דפשטה קדושה בכולה, ועל זה בעי היאך הדין בשמקדיש אבר לדמים אם נם בדמים אמרינן פשטה קדושה בכולה, והיינו שזה דוחק מדלא קאמר רבה דבעי לר"י ור"א. ועוד אם נפרש כן תמוה מאד דברי הרמב"ם שמביא לבעי' זו בפר"ה דערוכין הי"ד וכתב דהוי ספק אם פשטה קדושה בכולה, והא הרמב"ם פוסק כר"מ ור"י בפדט"ו מהל' מעה"ק דלא אמרינן בקדושת אבר שאין הנשמה תלויה בו פשטה קדושה בכולה, וא"כ אין סברא בקדושת דמים של אבר אחד עדיפא, ומרן בבס"מ עמד בזה, וכתב דיש מקום לומר דקדושת דמים עדיפא, אבל לא נחית לבאר מדוע עדיף הא דלדמים.

ה **ונראה** דהבדל גדול יש אם מקדיש אבר עצמו לבין אם מקדיש האבר לדמים, כאשר יבואר, דכשמקדיש האבר בעצמותו ע"כ הוא לבדו קדוש ואין לו שייכות עם כל הבהמה כולה, וכיון דלא אמרינן בקדושת האבר פשטה קדושה בכולה, ממילא אין כאן קדושה כלל, אבל לא כן בשמקדיש האבר לדמים, דאז בא בשומא עם כל הבהמה כולה דהיינו דשמין הבהמה כמה היא שוה עם אותו אבד, וכמה היא שוה בלא אותו אבד, נמצא דדמי אותו אבר יש לה התערובות עם כל הבהמה כולה, ואין זה כמו שנמכר אותו אבר לאחר שנשחטה הבהמה דאין לה רק שיווי אבד כשהיא לבדה, אבל כשאמר דמי אותו אבד למזבח, הכוונה כמה שוה האבר כשהוא עם הבהמה, דאז גם שומת הבהמה בכלל אותו אבר, ושומת האבר בכלל הבהמה. ושייך לזה התפשטות הקדושת, ואין זה ענין למה שכתב הרמב"ם שם בהי"ז דנישום אותו אבר כאילו היה נמכר לבדו, וביארנו לעיל דהכוונה כאילו נפרד מהגוף, דשאני התם שלא אמר ראשי לדמי, אלא סתם דאשי למזבח דבזה כיון שלא אמר לדמי אין הראש נכלל בשומת הגוף כולו, משא"כ בשאמר לדמי דהכוונה שהאבר יושם עם הגוף כולו כשהוא בחיים, דאז ע"כ יש לאותו אבר התפשטות הדמים בהבהמה כולה, בזה בעי רבה אם אמרינן פשטה קדושה בכולה או לא, והרמב"ם פסק דספק הוי, וכמוש"נ.

גדרים בלשון ערכין והקדש

א **ת"ר** המעריך פחות מבן חודש ר"מ אומד נותן דמיו וחכ"א לא אמר כלום, ר"מ סבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה וכו' וגמר ואמר לשם דמים, ויש לעיין חלא בעינן בנדרים שיוציא בשפתיו, ולא סני במחשבה, וא"כ מה מהני הא דגמר בלבו כיון שלא הוציא בשפתיו, דהרי אמר ערכין, וזה לא מהני, ודמים לא אמר.

ב **ונראה** דכיון דקיי"ל יש יד לנדרים, להכי סבר ר"מ דיש בזה הלשון שאמר ערך לפחות מבן חודש להיות משתמש כמו יד, ואעפ"י דלשון גריעא לא הוי יד, הנה לזה כשמצטרפין

המחשבה שבלב שע"כ כוונתו לשם דמים, והרי"ז כמו אומדנא שהתכוון לדמים, והנה בצירוף האומדנא יש בזה תיקון לשון והוי כאילו אמר דמים ולכהפ"ח יד מיחא הוי, ורבנן סברי דאין כאן אומדנא מטעם דאדם מוציא דבריו גם לבטלה, להכי הוי כאילו לא אמר כלום.

ג **ונראה** עוד בזה דסברת ר"מ דוקא בערכין שהוא ג"כ נדר, כמו שכתב הרמב"ם בפר"א מערכין, וכיון דדמים הוי גדר ועדוכין הוי גדר ממילא יש בלשון ערך ג"כ לשון דמים מטעם האומדנא, וממילא יש לו דין יד, ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' מהא דנתכוון לומר תרומה ואמר מעשר דלא אמר כלום, וע"כ הכוונה דסתם משנה הוא כר"מ, ומשמע דר"מ מודה בה, אבל נראה דדוקא גבי ערכין סבר ר"מ כן מפני שהלשון ערך הוא ג"כ נדר, וכיון שהערוכין הוא נדר והדמים הוא נדר הרי הם כלשון אחד בצירוף האומדנא, ומהני בתורת יד, וזה לא שייך בהא דתרומה ומעשר ששני ענינים נינהו ואפשר שיש להעמיס זה בכוונת דברי התוס' בתירץ השני, וביתר ביאור בשיט"מ בשם הרא"ש.

ד **כמאן** אזלא הא דאמר רב גידל אמר רב האומר ערך כלי זה עלי נותן דמים כר"מ וכו' מה"ד אפילו כרבנן התם הוא דטעי וכו', ולכאורה אם רבנן סברי במעריך פחות מבן חדש דהוי הקדש מעות, א"כ מאי טעמא דר"מ, אטו לא סבר ר"מ דהקדש מעות לא הוי הקדש, ולפיכך כשסבור שיש ערך לפחות מבן חודש אם כוונתו לערך דוקא פשיטא שאין כאן נדר כלל, וזה דוחק לומר דבזה פליגי דר"מ סבר דאדם יודע ורבנן סברי דאין אדם יודע, דהלא לא מצינו פלוגתא במציאות, ואין זה שייכות להא דפליגי הרמב"ם והראב"ד בפי"א מאי"מ ה"ג אם טעות בדין מבטל הקדש, דשאני התם דעכ"פ הקדיש רק טעה שמותר להקדיש בע"מ, אבל הכא כיון שאין חלות הערך בפחות מבן חודש, ואפשר דסבר הש"ס דר"מ סבר דאף בשטועה לערך גם כן כוונתו שיתן דמיו אם לא יהיה לפי השנים, כיון דעכ"פ נחית להקדיש, וממילא הרי"ז כמו יד לנדרים לדמים, והיינו דרק לרבנן לא אמר כלום מטעם הטעות, אבל לד"מ גם בטעות משלם דמים, כיון דנחית לנדר, וכוונתו להקדיש לבדה"ב ג"כ דעתו דאם לא מחני לערך יתן דמים, ומסקנא דטעמא דרבנן דאפילו בלא טעות ג"כ פטור מטעם דחסר אמירה דדמים, ולא הוי אפילו יד לדמים מטעם שהוציא בפיו ערך.

ה והנה הברכת הזבח מסתפק אם אמר ערך טומטום ואנדרוגינוס עלי דבזה שייך יותר דאדם טועה, אם גם בזה סובר ר"מ ג"כ דנותן דמים, משום דבזה יש לטעות, וא"כ גם ר"מ מודה דלא אמר כלום, וכתב שכן מסתברא, יעוי"ש. אמנם לפי מה שכתבנו נראה דע"כ ר"מ גם בטעות סובר דמשלם דמים, והיינו דאם נפרש טעמייהו דרבנן דלא אמר כלום

משום הטעות, ומכל זה ד"מ לא סבר לה, וא"כ גם במסקנא דרבנן לאו משום טעות אמרו דלא אמר כלום, ע"כ זהו רק אליבא דרבנן, אבל אליבא דר"מ אינו מוכח דמודה בטעות, וסברת ר"מ כדקיימא קיימא, והנה לפי"ז בהא דבעי רבה לעיל בשאמר דמי ראשי לגבי מזבח, והקשו בתוס' שם וצ"ע אמאי לא נקט ערך ראשי לגבי מזבח, יעוי"ש. ולכאורה הא יש לומר דבשאמר ערך לא שייך בעי' זו לגבי טו"א דהרי זה טועה, ולרבנן פשיטא שלא אמר כלום, ולהכי בעי בדמים דשייך גם בטו"א.

ו **כתב** הרמב"ם בפר"א מערכין ה"נ וז"ל וכמה הוא הערך אם היה הנערך בן שלשים יום או פחות אין לו ערך, והאומר עליו ערך זה עלי הרי"ז כאומר ערך כלי זה עלי ואינו חייב כלום, יעוי"ש. וזהו שפוסק כרבנן דר"מ, אבל יש לדייק במה שכתב לדמות ערך פחות מבן חודש לערך כלי, ותמוה דהלא ערך פחות מבן חודש עדיף יותר דלא ליהוי חיוב דמים דהרי יש כאן מקום לומר שהוי טעות בהקדש, ומדבריו משמע שערך כלי פשוט יותר דאינו חייב כלום עד שמדמה ערך פחות מבן חדש לערך כלי, והלא אדרבה הסברא להיפך, אבל יש לומר דסברת הרמב"ם לפי המסקנא דיש לגזור מדרבנן בפחות מבן חדש דלא ליתו לאיחלופי בבן חדש, אבל בערך כלי לא שייך זה, ולפי טעם זה ערך כלי פשוט יותר, ועל זה כתב דערך פחות מבן חדש שוה לאומר ערך כלי זה עלי ובשניהם אינו חייב כלום, והיינו אפילו מדרבנן.

ז **אמנם** בעיקר הדין שפסק הרמב"ם הכא דלא כר"מ, תמוה ממה דפסק בפר"ו מערוכין ה"כ וז"ל המקדיש א"ע לא הקדיש אלא דמיו והרי הוא חייב בדמי עצמו, ובסוגיא דגיטין ל"ט מוקי הש"ס דין זה אליבא דר"מ דסבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וא"כ היאך פסק הרמב"ם כר"מ כיון דלא סבר כר"מ הכא, ועי' במל"מ בפר"ו מערוכין שהקשה בזה, וכבר קדמו בברכת הזבח למס' ערוכין, והיא תמיה נשגבה.

ח **ונראה** בביאור דברי הרמב"ם ושיטתו בזה, ונקדים הסוגיא דגיטין ל"ח ע"ב דאמר רבה אמר רב המקדיש עבדו יצא לחירות מ"ט גופי' לא קדיש לדמי לא קאמר דליהוי עם קדוש קאמר ופריך הש"ס ת"ש המקדיש עבדו עושה ואוכל שלא הקדיש אלא דמיו, ומשני הא מני ר"מ היא דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, ביאור הדברים אף דלכאורה אם אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה, מדוע לא נפרש דבריו דכוונתו להיות בן חורין דהיינו עם קדוש, וכמו שאמר רב, וכנראה שזה הוקשה לרש"י שהוסיף דברים וז"ל וכיון דבלשון הקדש אקדשי' גמר בדעתו להקדיש דמיו ולומר דמיו עלי, ומה בעי רש"י בזה, וע"כ דהוקשה לרש"י מה חזית דכוונתו לדמים ומדוע לא נאמר דכוונתו לעשותו בן חורין שהוא ג"כ לשון קודש דהיינו עם קדוש על זה פירש"י דכיון דאמר בלשון הקדש מסתבר

יותר להקדש דמים, אמנם טעמא בעי דכיון דעיקר ההוכחה מטעם דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכשנפרש לשחרור ג"כ לא הוי לבטלה, וגם תמהני דהנה כוונת הש"ס דרב סבר כרבנן דאדם מוציא דבריו לבטלה, א"כ מדוע הוי משוחרר ולא אמרינן דלא אמר כלום כמו דסברי רבנן בערכין בפחות מבן חדש ובערך כלי.

מ **אמנם** לפי מה שפירשנו לעיל בפירושא דפלוגתא דר"מ ורבנן דסברת ר"מ בעירוכין ובנדרים שמפני שאין אדם מוציא דבריו לבטלה דן בזה תורת יד לנדר, והרי זה כאילו אמר בפירוש דמים, ורבנן סברי דאין בזה תוכחה להיות בזה תורת יד, אתי שפיר הכא במקדיש את עבדו דכיון דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, הרי זה יד לדמים, וממילא הרי"ז כאילו אמר בפירוש דמים, וממילא אין מקום לומר דליהוי עם קדוש קאמר דהיינו שחרור משום דבנדרים אנו דנין תודת יד, ולא בשחרור שאין דנין בזה תורת יד, וממילא הרי"ז כאילו אמר בפירוש דמיו עלי, וזהו כוונת רש"י, אמנם לרבנן דסברי דאדם מוציא דבריו לבטלה, וממילא אין בזה תורת יד, וממילא אין כאן לשון דמים כלל, וכיון שאמר לשון הקדש ממילא יש בזה ענין שחרור מטעם דלשון הקדש שייך בשחרור שהוא עם קדוש.

והנה איתא שם עוד בסוגיא ה"נ מסתברא דקתני סיפא וכן הוא שהקדיש עצמו עושה ואוכל שלא הקדיש אלא דמיו אא"ב ר"מ שפיר אא"א רבנן היא בשלמא עבדו לדמי קאי אלא איהו לדמי קאי, ע"כ הסוגיא, ומזה תמוה דברי הרמב"ם שפסק בהקדיש עצמו הקדיש דמיו, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר, והוא דהנה לכאורה קשה דלמא שאני בהקדיש עצמו דכיון דלא שייך לומר למיהוי עם קדוש כמו גבי עבד דהרי הוא בלא"ה עם קדוש, וממילא סתמא כפירוש, דלדמיו קאמר, וביותר כאשר פירשנו דהרי זה כמו יד לנדר דע"כ לשון הקדש נדר הוא, וגם רבנן מודו בזה.

יא **אמנם** נראה דהש"ס ג"כ סובר כן דע"כ גם רבנן מודו בזה הקדש לדמים, משום דהכא הוי יד מעליא לדמים, דהרי אמר לשון הקדש, ואם בשביל שחסד לומד דמים, הרי"ז בתורת יד, ואינו דומה לאומר ערך כלי זה עלי או במעדיך פחות מבן חדש, משום ערוכין, לא שייך בהו כלל, אבל לשון הקדש שפיר שייך בדמים וכשאמר להקדיש עצמו הרי לשון הקדיש הוא לשון מעליא לדמים, ודק חסד לומד דמים, וממילא הדי"ז נדר לדמים ממש, וע"כ הכוונה בש"ס שמוכיח בסיפא אינו אלא להוכיח שע"כ מיירי הברייתא בדמים ודישא ע"כ ד"מ, ומביא הוכחה רע"כ מיירי בדמים משום דלגבי הקדיש עצמו לא שייך אלא דמים, ממילא רישא מיירי בדמים, ורישא ר"מ, והא דקאמר הש"ס אא"ב ר"מ שפיר הכוונה על הרישא, והיינו דכיון דסיפא ע"כ מיירי בדמים ע"כ דישא ג"כ

מיירי בדמים, וע"כ הרישא ד"מ היא, אבל סיפא ע"כ גם לרבנן אתיא, וקדוש לדמים, והיינו מטעם יד לגדר, כמו שכתבנו, כן נראה לבאר בשיטת הרמב"ם בפירושא דהסוגיא, וכמוש"נ בס"ד.

יב **ע"ב** כמאן אזלא וכו' המקדיש בהמת חבירו נותן דמי' כמאן כר"מ וכו' תקדוש לה מהשתא ואקרבה וכו' קמ"ל, ופירש"י דלא אמרינן דטעה אלא ודאי יודע שאין הקדישו חל על גופה ולדמים נתכוון יעוי"ש. מבואר מזה דסבר הש"ס דנם ר"מ סבר דבאופן שיש לתלות בטעות לא הוי חיוב כלל, ואמרינן דטעה, וזה מתאים לזה שכתבנו לעיל, והכא עיקר הדבר שאין אדם טועה בזה דיכול להקדיש בהמת חבירו גם כשיקנה ממנו, וקשה הא הכא אזלא אליבא דר"מ וסבר אדם מקנה דשלבל"ע, וגם רב סבר כר"ט כמבואר ביבמות צ"ג. אבל הכא הכוונה שרוצה שתחול ההקדש מהשתא, וגם למ"ד אדם מקדיש דבר שלבל"ע, זהו דוקא שבא החלות אח"כ כשבא הדבר לעולם, והכא כיון דאמר מהשתא בזה לא טעי אינש וזהו שמדייק וקאמר תקדוש לה מהשתא, ובאופן שתחול ההקדש מהשתא לאו יצוייר רק על הדמים.

יג והנה הרמב"ם השמיט לדין זה, והיינו דדין זה דוקא לר"מ דסבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, אבל לרבנן לא אמר כלום, אבל יש לעיין מ"ש זה דמקדיש בהמת חבירו, ממקדיש עצמו, דהרי בשניהם אין שייך הקדש, ומדוע במקדיש עצמו פסק הרמב"ם דנותן דמיו, והטעם בזה כמו שביארנו לעיל מטעם דאמרינן דהרי"ז כמו יד, ואנו משלימין דבריו דלדמי קאמר, ומדוע במקדיש בהמת חבירו לא אמר כלום, ומדוע לא אמדינן דלדמים נתכוון, ודוחק לומר דהרמב"ם סובר דאדם טועה בזה, כיון דהסוגיא סוברת דאין אדם טועה בזה לד"מ ע"כ סברא זו אליבא דכו"ע, ואדרבה כש"כ ומה לד"מ דסבר אדם מקדיש דשלבל"ע, ומ"מ אין אדם טועה שתהיה החלות מהשתא, ומכש"כ לדידן דקיי"ל אין אדם מקדיש דשלבל"ע פשיטא דלא שייך בזה אדם טועה, וא"כ מדוע לא אמדינן דכוונתו לדמים.

יד **ונראה** דשאני מקדיש בהמת חבירו ממקדיש עצמו, דבמקדיש עצמו שייך לומר דהוי נדר מטעם יד דהרי אם אמר בהדיא לדמים הרי זה נדר מעליא, והכוונה שהוא עצמו יפדה את עצמו בשילום הדמים, ואעפ"י שאין גופו קדוש, אבל הרי"ז חוב, ובנדר פדיון הוא כמו ערכין שנקרא פדיון כמבואר, ולהכי גם כשחיסר לומר לדמים אנו משלימין דבדיו, משא"כ במקדיש בהמת חבירו, דאז גם אם אמר לדמים להדיא הכוונה שהבעלים של הבהמה יתנו הדמים, שהם יפדו הבהמה בדמים וזה לא אמר כלום, דלא מהני דבדיו על חבירו, וא"כ כש"כ כשלא אמר דמים כלל דאין בזה תורת נדר, ורק אליבא דר"מ

דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, יש אומדנא דמוכח דלעצמו נתכוון, ולדמים נתכוון, והרמב"ם דפוסק כרבנן שפיר השמים לדינא דרב, וכמוש"נ.

בדין נדרי עכו"ם ונדבותיהם

א **משנה**, עכו"ם ד"מ אומר נערך אבל לא מעריך ר"י אומר מעריך אבל לא נערך, וזה וזה מודים שנודרין ונידרין, ומבואר בגמ' שמפני שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממעט לד"מ עדיפא ליה נערך, ולד"י עדיפא ליה מעריך, וכל זה לענין ערכין, אבל לדמים דברי הכל שעכו"ם ישנו בזה, והטעם מפני שלא מיעטה תורה למעט עכו"ם, והנה זה ודאי דלאחר שמיעטה תורה עכו"ם או להיות מעריך או נערך דלא נתפס קדושה לאותן הדמים, אבל דמים כיון שישנם בכלל נודרים ונידרים נתפס המעות בקדושה.

ב **והנה** רבא אמר הלכתא כר"מ מסתברא דכתיב לא לכם ולנו לבנות וגו', ומזה מוכח דאין מקבלין לבדה"ב מעכו"ם, וא"כ מוכח דאין עכו"ם מעריך, ולכאורה יש להבין דהלא לפי"ז נם גדרי דמים אין מקבלין, ותנן זה וזה גודרין, ועמדו בזה התוס' ד"ה אלא מעתה, וצ"ע, וכו', יעוי"ש. והנה אפשר לומר דבדמים אמרינן יגנזו כמו שמשני הש"ס לקמן לרבי יהודה, והנה לפי"ז אפשר דגם בערוכין אמרינן דיגנוזו, וא"כ אין מזה הוכחה לר"מ, דהרי אפשר לומר דכמו שנוהגין בנדרי דמים, כן נוהגין בנדרי ערוכין, ונפק"מ בין ר"מ לר"י לענין הקדושה דלר"מ ערך עכו"ם אינו קדוש, ולר"י קדוש ונגנז, הנה לפי"ז אין ראיה מקרא דלא לכם ולנו לבנות שאינו מעריך, דאפשר לומר דמעריך וקדוש, אלא מעון גניזה.

ג **ונראה** דכוונת הש"ס דלא בא להוכיח דהלכתא כר"מ מקרא דלא לכם ולנו לבנות וגו', אלא בא ליתן טעם לדברי ר"מ שאמר דעכו"ם אינו מעריך, ויליף זה מסברא דכיון שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעט, וראה ר"מ למעט להיות מעריך, על זה אמר רבא דמסתבר לומר למעט עכו"ם להיות מעריך מלומר שממועט מלהיות נערך, והיינו דכיון דשלא לרצון לקבל מן העכו"ם לבדה"ב, וא"כ מאחר שכתוב אחר מרבה וכתוב אחד ממעט מסתבר הדבר דיש לרבות דמים של ישראל, ולא דמים של עכו"ם, מטעם דשלא לרצון לקבל דמים של עכו"ם לבדה"ב.

ד והנה לפי"ז אין כוונת רבא ללמוד מקרא זה דלא לכם ולנו לבנות לומר שאין עכו"ם מקדישין דודאי עכו"ם מקדישין גם לר"מ דהרי נדרי דמים בודאי מקדישין, ורק מנדרי ערוכין ממועטין עכו"ם זהו מפני שהתורה מיעטה, ומסתברא שכוונת התורה למעט מלהיות מעריך, אבל שארי הקדשות שפיר נודרין ונידרין כדתנן במתניתין.

ה **ובזה** יש ליישב הא דהקשו התוס' בד"ה אלא מעתה דלא אתיא הברייתא דיש מעילה בקדשי בדה"ב כר"מ משום דסבר ר"מ דעכו"ם אין מקדישין כלל, והא מדיליף דאין עכו"ם מעריכין מקרא דלא לכם ולנו וגו', דהלא לפי מה שכתבנו שפיר יש לומר דעכו"ם מקדישין, והמקרא דלא לכם ולנו וגו', אינו מלמדנו דעכו"ם אין מקדישין, אלא שמפני שאין אנו מקבלין מעכו"ם לבדה"ב, וערוכין הוא לבדה"ב, ממילא הוי סברא קרובה דהמיעוט דכתיב בערוכין למעט עכו"ם הכוונה למעט מלחיות מעריך, אבל אינו ממועט עכו"ם מלהיות נודר נדרי דמים, ומשו"ה תנן זה וזה מודים שנודרים ונידרים, וגם לפי המסקנא שמסיק הש"ס דמשני רבא דלא מקבלין מן עכו"ם לבדה"ב משום רפיון ידים, וכתבו התוס' דר"מ לא סבר לה מטעם דא"כ מנה לי' ההלכתא דאין עכו"ם מעריכין מקרא דלא לכם ולנו וגו', יעוי"ש, ולפי מה שפירשנו שפיר מצי סבר ר"מ האי טעמא דמשום רפיון, והכוונה דרפיון דאם מקבלין מן העכו"ם נדבה לבדה"ב ירפה העוסקים בבנין, והנה משום סברא זו לחודיא די לגו לומר דהמיעוט שמיעטה תורה עכו"ם מערוכין הכוונה מלהיות מעריך, אבל אין בזה לימוד דאין הקדשו הקדש, וסברא בעלמא שאנו דנין בכוונת התורה דהמיעוט לעכו"ם הכוונה מלהיות מעריך, אחרי כתבי זאת מצאתי בשיט"מ שנחית לפרש בשם התוס' כמו שכתבתי בהדברים האחרונים, וב"ה שכיוונתי לזה.

ו **אמנם** לפי"ז יש להבין בהא דפריך הש"ס לר' יהודה האי לא לכם ולנו וגו' מאי עביד ליה ומשני אמר רב חסדא אמר אבימי וערכו נגנז, וקשה הא לפי המבואר דכל עיקר טעמא דר"מ דיליף מקרא דלא לכם ולנו וגו' הוא להורות לנו שמפני זה מסתברא שהתורה ממעט עכו"ם מלהיות מעריך, וא"כ מה משני אליבא דר' יהודה דערכו בעי גניזה, והלא גם אם בעי גניזה, ואין ערכו בא לבדה"ב גם זה די לנו להיות מסתבר שהתורה מיעטה עכו"ם להיות מעריך, כיון דחזינן דלא בא ערכו לבדה"ב, ונראה דהש"ס לא פריך לר' יהודה מדוע לא חש לסברת ר"מ, משום דלר' יהודה די לו להכריע דהתורה מרבה עכו"ם לערוכין מזה עצמו שריבה הכתוב למעריכין, והש"ס בעי כפשוטו מה יעשה בערכו של עכו"ם, ועל זה משני דיגנז, וריבה הכתוב לקדושה.

ז **והנה** לפי"ז לר"מ שפיר מצי אתיא הא דתניא דקדשי עכו"ם יש בהן מעילה, דכיון דכל עיקר הטעם משום רפיון ידים בבנין, ובאופן דלא שייך רפיון שפיר לא בעי גניזה נ"כ כמו שמשני רבא, ואתי שפיר גם שיטת הרמב"ם דפסק כר"מ, ופסק דקדשי עכו"ם בעי גניזה, כמבואר בפר"א מהלכות ערוכין הי"ב, ופסק ג"כ דיש מעילה בקדשי בדה"ב של עכו"ם כמבואר בפר"ג מהל' מעילה, וכבר הקשו בזה, עי' בלח"מ ובברכת הזבח, אבל

נראה דקדשי עכו"ם שפיר בונין גם לבדה"ב, בשעה שלא תבוא לידי רפיון, והיינו בדבר שאינו מסוים כמבואר לקמן, ואין בזה גם משום דלא לכם ולנו וגו', כמו שכתב הרמב"ם בפר"ח ממתנות עניים ה"ח, ובזה יש מעילה ג"כ, והא דכתב הרמב"ם בפר"א מערוכין דקדשי עכו"ם מעון גניזה מפרש הרמב"ם שהוא מטעם שמא לבו לשמים, וזהו כשאין אנו יודעין לאיזה דברים התכוון ושמא דעתו להקריב קרבן, וזהו כוונת הרמב"ם שכתב שם שמא לבו לשמים, והכוונה לקרבן, ולמותר לפרש דהרמב"ם בזה"ז מיירי דהקדש אסור בהנאה כמו שכתב מרן, אלא הכוונה שמא לקרבן התכוון וכמוש"נ.

ח **והנה** בעיקר הדבר בהא דפריך ורבי יהודה מאי עביד בקרא דלא לכם ולנו וגו', קשה לפי המבואר לחלק בין דבר המסוים לאינו מסוים, ודבר שאינו מסוים מקבלין, וא"כ ערובין הוי דבר שאינו מסוים דהשקלים אינם באים בבנין, וביותר לפי מה שפירשנו לעיל, וצ"ע.

ט **והנה** הרמב"ם בפיה"מ כתב דהלכה כר' יהודה, ותמוה דהלא בספר הי"ד פסק בהדיא בפר"א מערוכין כר"מ, והראב"ד השיג שם מדוע לא פסק כר"י דהלכה כמותו לגבי ר"מ, אבל תמוה דהרמב"ם סותר את עצמו, ובהגהה כתב שט"ס ברמב"ם בפיה"מ, ודוחק. י **ונראה** לבאר דברי הפיה"מ, דהנה מביא שם בפיה"מ סברת ר"מ שריבה הכתוב בנערכין בחש"ו, וסברת רבי יהודה שריבה הכתוב במעריכין בטו"א, והנה בסוגיא הכא מבואר דרבי יהודה מדחה סברת ר"מ בזה שאמר שריבה הכתוב בנערכין בחש"ו ולא מעריכין, דשאני חש"ו שאינם בני דעה, והקשה התוס' דמ"ט דר"מ, ודחקו בזה, והנה סברת ר"מ יש לעיין דהרי ע"כ עיקר הטעם בחשו"ק משום דאינם בני דעת, והביאור אינם בני דעת דהוי כאילו לא העריכו ולא אמרו כלום, וראיה לזה דקטן מופס"ל שיש בו דעת להעריך רבתה תורה, כמבואר בריש מכילתין, אמנם נראה דר"מ סבר דגם מופס"ל אינו מעריך מדאורייתא, והיינו דסבר דמופס"ל דרבנן, נמצא דהא דמיעטה התורה קטן לא הוי משום חסרון דעת, דהרי מופס"ל יש בו דעת, ומכל זה אינו מעריך, וזהו סברת ר"מ שאמר שריבה הכתוב בנערכין יותר ממעריכין, ודבי יהודה ע"כ סבר מופס"ל דאורייתא, לכן נראה דמה שכתב הרמב"ם בפיה"מ דהלכה כרבי יהודה לזה התכוון, היינו דע"כ מוכח מדבריהם דפליגי במופס"ל, אבל בעצם האי דינא אם עכו"ם מעריך פסק כד"מ, והוא מטעם אחר שמסתבר טעמא מפני שאמר הכתוב לא לכם ולנו לבנות וגו', שזה מסתבר לומר שעכו"ם בכלל המיעוט, וכמוש"נ לעיל.

יא **דף ו**, ע"א, תנא חדא עכו"ם שהתנדב נדבה לבדה"ב מקבלים אותה הימנו ותניא אידך אין מקבלין אמר ר' אילא אמר ר' יוחנן לא קשיא הא בתחילה הא בסוף וכו', מתיב רב

יוסף ואיגדת אל אסף שומר הפרדס וכו', וקשה טובא הלא קושיא זו שייך גם בלעדי ברייתא זו שמחלק בין בתחילה לבסוף, והיינו דלא תקשה קראי אהדדי דבפסוק אחד כתוב לא לכם ולנו וגו' וכתיב ואיגרת אל אסף וגו', וצע"ג.

יב **ו אפשר** דיש לחלק בין אם מקדיש דבר שאותו דבר ממש ראוי לתתו בבנין, לבין אם מקדיש דברים כאלה שהן בעצמן אינן דאוין לתתן בבנין, וצריך למוכרן וליקח בדמיהן דברים הראוין לתתן בבנין, והיינו לפי האוקימתא דרבא לעיל דמפרש דלהכי אמר עזרא לא לכם ולנו וגו' שהוא משום רפיון הבנין, וזה שייך באופן שלא התנדבו דברים הראוין לתתן בבנין. אלא רוצים להתנדב דברים אחרים או מעות, ובזה עלול לרפיון, משא"כ באינדת אל אסף דהקדיש העצים מן הלבנון ביון שהקדיש דברים כאלה שראוין הן עצמן לבדה"ב לתתן בבנין לא שייך בזה משום רפיון, ולכן מקבלין מן העכו"ם ג"כ, וא"כ לפי"ז לא קשה קראי אהדדי, אבל בברייתא דמחלק בין לכתחילה לבסוף, והרמב"ם מפרש בפר"ה ממתנות עניים ה"ח דלכתחילה אין מקבלין, ואם לקחו ממנו אין מחזירין, וע"ב צריך לומר דמיירי שהדברים האלה הן עצמן ראוין לתתן בבנין, דאל"כ אין מקבלין מהן, מטעם הכתוב דלא לכם ולנו וגו', ובזה גם בדיעבד שקבלו מן העכו"ם לא מהני, וזה מוכח מרומיא דקראי כמו שכתבנו, וע"כ דמיירי אפילו בשהקדישו דברים ראוין לבדה"ב, ולזה מקשה מהא דאיגרת אל אסף דמיירי שהן עצמן ראוין ומקבלין לכתחילה.

יג **ובזה** יש ליישב שיטת הרמב"ם מה שקשה לכאורה טובא וכמו שהרבה להקשות הלח"מ בפר"א מערוכין דהנה כתב שם הרמב"ם בהלכה ח' נכרי שאמר דמי עלי וכו' ואינו נופל ללשכה שאין מקבלין מן העכו"ם נדבה או נדר לחזק את בדה"ב שנאמר לא לכם ולנו וגו' וכו' יעוי"ש. וא"כ מבואר דאין הבדל בין דבר מסוים לאינו מסוים לעולם אין מקבלין מהן לבדה"ב, ובפר"ח ממתנ"ע כתב דדוקא בדבר מסוים אין מקבלין וגם מחזירין לו משום שנאמר לא לכם ולנו וגו', אבל דבר שאינו מסוים אם לקחו מהן אין מחזירין לו, יעוי"ש, אבל אם נפרש דיש הבדל בין אם הקדש דבר שהוא עצמו ראוי לבדה"ב לבין דבר שאין היא עצמו ראוי אתי שפיר, והוא דהנה שם במתנ"ע איירי ע"כ בדברים הראוים הן עצמן לבדה"ב, וזה נלמד ממה שכתב בדבר המסוים כמו קורה או אבן, וא"כ גם דבר שאינו מסוים מיירי שראוין הן עצמן לבדה"ב, ובזה תליא בין לכתחילה לדיעבד אם קבלו מהן דאז אין מחזירין, ובזה לא נאמרה הא דלא לכם ולנו, וגו', אמנם בפר"א מערוכין מיירי בנדר כזה שאין הוא עצמו ראוי לבדה"ב, אלא אמר דמי עלי או דמי פלוני עלי דבזה שייך רפיון ידים, ועל זה נאמרה לא לכם ולנו וגו'.

יד **נמצא** דדברי הרמב"ם מוכרחין מהסוגיא לפי פירושו שמפרש לכתחילה ולבסוף, והיוצא מזה לפי דברי הרמב"ם דבדבר מסוים אפילו שהוא עצמו ראוי בבנין אין מקבלין מהעכו"ם כלל, וגם אם קבלו מחזירין, ובדבר שאינו מסוים אם הוא ראוי בבנין לכתחילה אין מקבלין, אבל אם קבלו אין מחזירין, וזה מוכרח מהסוגיא מדלא פריך רומיא דקראי אהדדי, ואם הם דברים שאין הן עצמן ראוין אלא צריך לקנות מהן דברים הראוין, או למכרן ובדמים שמקבל צריך לקנות דברים ראוים גם אם קבלו אין לתתן בבנין בדה"ב. מו והנה לפי פירוש הרמב"ם הא דאמר ר' יוחנן בתחילה אפי' מים ומלח אין מקבלין מהם, בסוף דבר המסוים אין מקבלין ושאינו מסוים מקבלין, הבל מיירי שהן עצמן ראוין לבדה"ב, והא דמותיב רב יוסף מהא דאיגרת אל אסף הוי הכוונה גם על המסוים דשם בעצים מהלבנון הוי מסוים, ומשני הש"ס שאני מלכות דלא הדרא ומקבלין גם לכתחילה וגם דבר מסוים, אבל תמהני מדוע השמיט הרמב"ם אוקימתא דמלכות שאני, וצ"ע.

טז **גמ'** כגון אמה כליא עורב, ולכאורה מדוע לא הוי הכליא עורב דבר מסוים, ונראה דזה הוקשה לבעל הערוך, הובא בתוס', ופירש שלא היה כליא עורב בבית ראשון, והיינו הכוונה שלא היה זה בקבלה לשלמה מיד דוד אביו, דהרי בנין הבית היתה הכל בכתב מיד ד', וכיון שלא היה בהכתב הכליא עורב, נמצא שאין זה בכלל הבית, להכי אין זה דבר מסוים כיון שאין זה בכלל הבנין, ואין לו קדושת בית, ואין כאן נם הנאת הדיוט, כמובן, ועוד דאם נדרש כליא עורב להבנין הרי"ז בתחילה כיון שזהו בכלל תכנית הבית, וזה הוקשה להערוך ובעלי התוס', לזה כתבו שאין זה בכלל הבית.

יז גמ' אמר רב יהודה אמר רב עכו"ם שהפריש תרומה מכריו אם בדעת ישראל הפרישה תנתן לכהן, ואם לאו טעונה גניזה חיישינן שמא בלבו לשמים, ולכאורה מדוע טעון גניזה הלא יש עצה למכור התרומה לכהן ולהשתמש בהדמים לצרכי בדה"ב, וכמו שאמר לעיל ר' יוחנן, ודוחק לומר דרב ור"י פליגי בזה, והנה רש"י נזהר בזה ופירש דמיירי בזה"ז, והרגמ"ה פירש שמא לבו לשמים קדושת גבוה כגון שיקנו ממנו עולה שתהא כולה לגבוה, ואין רוצה שיאכלה כהן, יעוי"ש. נראה ג"כ דהוקשה לרגמ"ה מדוע לא יקבלו ויקנו ממנו צרכי בדה"ב לדבר שאינו מסוים, ובאופן זה לא פליגי רב ור' יוחנן, והיינו שמפני שספק הוי מה דעתו אם להנתן לכהן, או לעשות מדמי התרומה עולה, ולהכי טעון גניזה, אמנם הרמב"ם בפר"ד מתרומות הט"ו הביא להאי דינא דרב, ולא פירש דמיירי בזה"ז, וע"כ דעתו כדעת הרגמ"ה דחיישינן שמא כוונתו להקריב מזה עולה.

יח **והנה** הרמב"ם הוסיף שם בד"א בארי', אבל עכו"ם שהפריש תרומה בחו"ל לא גזרו עליהן וכו', ואינו תרומה כלל, יעוי"ש. וקשה טובא איברא שאינו תרומה מטעם שכתב

מרן דהוי גזירה לגזירה, אבל אמאי לא ניחוש שמא לבו לשמים, ולטעון גניזה, ומדוע כתב הרמב"ם דין גניזה באר"י דוקא, דהרי כיון שכתב לחלק בין אר"י לחו"ל אחרי שכתב גם לדין גניזה משמע שדין גניזה תליא ג"כ באר"י דוקא, ותמוה דמדוע לא ניחוש שמא לבו לשמים גם בחו"ל, ועוד דאם נימא דדוקא באר"י חיישינן שמא לבו לשמים, א"כ מאי פריך הש"ס הכא מהא דהתנדב עכו"ם קורה ושם כתוב עלי' טעמא דשם כתוב עליה הוא דבעי' גניזה הא אין שם כתוב עליה לא בעי גניזה, ואם אמרינן דחו"ל לא חיישינן שמא לבו לשמים א"כ יש לומר דהברייתא מיירי בחו"ל, ולהכי דוקא בשם כתוב הוא דחיישינן, ודינא דרב באר"י מיירי, וע"כ דסבר הש"ס דגם בחו"ל יש לחוש שמא לבו לשמים גם בלא שם כתוב עליה, וא"כ קשה מדוע כתב הרמב"ם האי חילוקא דאר"י לחו"ל גם על הדין דגניזה, ועלתה בדעתי לומר דהא דכתב הרמב"ם לחלק בין אר"י לחו"ל לא קאי על הסיפא דגניזה אלא על הרישא קאי, ואולי הגירסא מהופכת ודין גניזה צריך להיות בסוף, אמנם הש"ך ביו"ד סי' של"א בסמ"ד כתב ומעתיק דברי הרמב"ם כמו שכתוב לפנינו, וכן מביא בשם העט"ז, ומשמע דמפרשים דברי הרמב"ן דדין גניזה תליא ג"כ באר"י דוקא, ותמוה, וצ"ע.

יט **גמ'** אם אמר בדעת ישראל הפרישה תנתן לכהן, והנה הא דתנתן לכהן יש לפרש בשני אופנים. א) שהוא בתורת תרומה. ב) דתנתן לכהן בתורת מתנה לחודיא, וכמובן שנותנין לכהן עני בתורת צדקה, והנה מדברי התוס' ד"ה ואם אמר משמע שמפרשו דתנתן לכהן בתורת תרומה, והוא מדכתבו דמשמע מזה דעכו"ם איתא בתרומה דנפשי', ותנאי פליגי בזה כמבואר, וא"כ מוכח דסברי התוס' דהוי תרומה ממש, ואין צריך להפריש תרומה מהתרומה שקבל מן העכו"ם, אמנם בשיט"מ מפרש דהכא הוי אליבא דכו"ע, והפירוש תנתן לכהן ודין טבל עליה, וצריך הכהן להפריש ממנה תרומה, וע"כ דתנתן לכהן בתור מתנה או נדבה.

כ **והנה** בספר טהרת הקודש לזבחים מ"ה כתב דאם לא ממעטין תרומת נכרי מהא דכתיב בני ישראל, מתרומת המשכן לא הוי ממעטינן משום דהוי אמרינן דעכ"פ תרומתו תרומה, והחת"ס בחיו"ד סי' שכ"א מבאר כוונתו דבתרומת בדה"ב גם תרומת נכרי קודש ובעי גניזה, וא"כ הוי אמרינן דתרומת נכרי מכריו ג"כ התרומה בעצמותה קודש בקדושת קודש בקדושת תרומה, אבל עכשיו שממעטין מקרא דבני ישראל לא הוי תרומה כלל, עכת"ד, יעוי"ש. אבל תמהני דהיאך שתהיה תרומה באופן שאין הכרי מתוקן דאיזה שייכות לתרומת המשכן שאין מטרתו לתקן טבל, משא"כ תרומה דהכוונה לתקן את הכרי ואם אין בידו להפריש לתקן את הכרי לא שייך כאן כל עיקר דין תרומה, דאל"כ

תקשה לרבנן דר"ש דלא דרשי למעט תרומת נכרי מקרא דבני ישראל, מדוע לא ילפי מתרומת המשכן דליהוי תרומתו תרומה היינו שתהיה התרומה קדושה בתורת תרומה אבל אין הכרי מתוקן, וע"כ דלית מקום לומר כן דהתרומה קדושה והכרי אינו מתוקן, וכוונת הטה"ק כפשוטו דהקשה מדוע לא ילפינן מתרומת המשכן דמיעטה התורה מלקבל מן עכו"ם, על זה כתב דאין ללמוד מתרומת המשכן שלא יהיה תרומתו תרומה, ביאור דבריו דנדבה אין מקבלין מן עכו"ם. אבל תרומה אינה בתורת נדבה אלא חיוב כרי הוא, והיינו למ"ד אין קנין לעכו"ם באר"י להפקיע מתרומה, ומביא ראיה לזה דהלא מצינו תנא דסבר דתרומת עכו"ם תרומה מעליא, וע"כ דאין ללמוד מתרומת המשכן, והיינו להכוונה שכתבנו.

כא ובעיקר הדבר אם יצוייר שתהיה תרומה קדושה בקדושת תרומה אף אם הכרי אינו מתוקן, נראה דפליגי בזה רבותינו הרמב"ם והראב"ד בפר"ג דתרומות ה"ז ובפר"א דמעשר הט"ו, בהא דמפריש מקצת תרומה או מקצת מעשר דדעת הרמב"ם דאינו קדוש כלל, והיינו דנראה דכיון דהכרי אינו מתוקן כיון שלא הפריש כמה שהיה בדעתו להפריש גבי תרומה, ובמעשר לא הפריש חלק עשירי, הרי"ז לא קדוש כלל, והראב"ד סובר דאף שהכרי אינו מתוקן, אבל עכ"פ קדושת תרומה על זה, וכמו כן במעשר, נמצא דלדעת הרמב"ם לא יצוייר קדושת תרומה בלא תיקון הכרי, וכש"כ בעכו"ם שהפריש תרומה דאם אינו מתוקן הכרי אין בהפרשה קדושת תרומה כלל, וביותר לפי הירושלמי פר"ז דדמאי ה"ג דאם נשרפו הפירות התרומה בטיבולה, ועי' בביאורי הנר"א, וביארנו מזה בספרנו נזר הקודש למנחות ע"ז, וזה הוי יסוד גם לדברי הרמב"ם.

בדין איסור מחיקה

א **גמ'** דשם שלא במקומו לאו קדוש דתניא היה כתוב על ידות הכלים ועל ברעי המטה הרי"ז יגוד ויגנוז, ופירש"י דשם שלא במקומו אינו קדוש אלא מקום השם, ונראה מסוגיא דהבדל יש בין שם במקומו שמקדש כל הנטפל לו ושם שלא במקומו אינו קדוש אלא מקום השם לבדו, ויש ברש"י לשון שני שמפרש דכל שם שלא נכתב על נייר ופסוק שלם הרי"ז שלא במקומו ואינו קדוש, נמצא דפליגי הני לישני בפירושא דהסוגיא בביאור שם שלא במקומו, דלשון ראשון מפרש דהשם קדוש בכל מקום שהוא כתוב אבל אינו מקדש רק מקומו, ולשון שני מפרש דאם לא נכתב פסוק שלם על נייר הרי השם עצמו הוי שלא במקומו הראוי לו ואינו קדוש, אמנם ע"כ גם לל"ב קדוש השם להיות טעון גניזה, והיינו מדרבנן, דהרי תניא דדינו להיות ננזז.

ב **והנה** רש"י פירש שלשון ראשון הוא העיקר, ונפק"מ שיש איסור לאו על המחיקה, וכן דעת הרמב"ם בפר"ו מיסוה"ת ה"ו בדינא דשם כתוב על הכלים דאם התיך הכלי לוקה.
ג **אבל** קשה מסוגיא דשבת ק"כ דפריך שם דרבנן אדרבנן מהא דאסרו גרם מחיקה דהשם, ולא אסרו גרם כיבוי, יעוי"ש. וקשה הא יש לומר דשאני גרם כיבוי דמותר מפני שהכיבוי בעצמו אינו אסור מדאורייתא בשבת משום דהוי משאצ"ל, אבל מחיקה דהשם שאסור מדאורייתא להכי גם גרם אסור, אבל אם אמרינן כלשון בתרא ברש"י דשם שאינו כתוב על הנייר ופסוק שלם אינו קדוש מדאורייתא, ואין בו איסור מחיקה מן התורה אתי שפיר דכיון דשניהם דרבנן להכי פריך הש"ס שפיר, וא"כ ראיה מזה ללשון שני שפירש"י.
ג **אבל** באמת גם ללשון שני קשה דהסוגיא משני התם דלהכי שרי רבנן גרם מחיקה מטעם דע"כ לא אסרה תורה גרם מחיקה משום דכתיב לא תעשון וגו' עשייה הוא דאסור אבל גרמא מותר, ואם כלשון שני ברש"י דשם שכתוב שלא במקומו אינו קדוש ומותר במחיקה מדאורייתא, והכא בשם כתוב על בשרו הרי"ז נכתב שלא במקומו, ובלא"ה מותר מדאורייתא במחיקה ממש, ומכש"כ גרם מחיקה, ולמ"ל קרא להתיר גרם מחיקה, וע"כ מוכח מחסוניא דמחיקה להשם שנכתב שלא במקומו אסור מדאורייתא, ומטעם זה נדחה ג"כ מה שכתב שם הב"א שם בשבת דבשם כתוב על בשרו ע"כ אין כאן איסור מחיקה מדאורייתא מטעם שנכתב במקום שהולך להמחק דהיינו על בשרו כמו"ש הרמב"ם בפרי"א משבת הט"ז, מטעם שחמימות הבשר מעברת הכתב, דזה ליתא דאם כן היה הדבר מדוע משני הש"ס דנלמד מקרא דמותר גרם מחיקה, והלא בכתוב על בשרו בלא"ה אין כאן איסור מחיקה מדאורייתא, וע"כ מוכח דגם בשכתוב על בשרו יש איסור מחיקה מדאורייתא, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתי' מאי פריך הש"ס מהא דגרם מחיקה אהא דגרם כיבוי דרבנן מתירין הלא שאני גרם כיבוי דהכיבוי בעצמותה אינו אסור מדאורייתא כמו שכתבנו לעיל.
ד ונראה דסברת הש"ס בהא דפריך מרבנן אדרבנן הוא מכח דברי רבי דאוסר גרם כיבוי אעפ"י שגם ר"י סבר דמלאכה שאצ"ל פטור כמבואר בסוגיא דשבת ל"א, וע"כ צריך לומר דיש סברא קרובה לאסור גרם כיבוי אעפ"י שהוא דרבנן, מטעם דאתי לכבויי בהדיא, וכמו שמשני כן אליבא דר' יוסי, וא"כ גם אם נתרץ דרבנן אדרבנן דשאני במחיקת השם שאסרו גרם מחיקה מפני שהמחיקה בעצמותה אסור מדאורייתא, א"כ תקשה דר' יוסי אדר' יוסי, ובזה מיושב הא דהקשו התוס' ד"ה אי הכי קשיא דרבנן אדרבנן דבלא"ה הוי קשיא דרבנן אדרבנן, יעוי"ש. ולדברינו אתי שפיר משום דלאחר שינויא דמשני הש"ס

אליבא דר' יוסי דשאני כיבוי דמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית לי' אתי לכבויי, הוי מצינן לשנויי בסברת רבנן דשאני גרם מחיקה שהמחיקה בעצמותה אסורה מדאורייתא, משא"כ כיבוי שאסור רק מדרבנן, אבל כשמשני הש"ס דיש מקום לאסור גרם כיבוי אעפ"י שהוא דרבנן, א"כ קשיא דרבנן אדרבנן, וזהו שקאמר הש"ס א"ה, ומסיק הש"ס דסברת רבנן דאסרי הוא מפני שאסור לעמוד בפני השם ערום, ובן כתב הרמב"ם הכא שעיקר איסור רחיצה הוא מפני זה, אבל גרם מחיקה שרי, ומשמע שמותר ואין בזה אף איסור דרבנן.

ה והנה לפי המבואר דשיטת הרמב"ם דגרם מחיקה מותר אף מדרבנן, ולפי"ז קשה מדוע אמר התנא הכא בהי' שם כתוב על הכלים יגוד ויגנז, ומדוע לא אמר עצה זו דלגרום מחיקה, ונראה דהרמב"ם מפרש דהיה כתוב השם באופן שהיה חקוק בהכלי, וזה לא אפשר להמחק, ומזה הטעם כתב הרמב"ם אפילו היה השם חקוק בכלי, והיינו שמפרש בברייתא דהכתיבה היתה בחקיקה, ולא אפשר במחיקה, עוד נראה דסבר הרמב"ם דמדרבנן אסור גרם מחיקה, והא דכתב דאסור לדחוק אם שם כתוב על בשרו שהוא מפני שאסור לעמוד בפני השם ערום, ולא אמר שהוא מפני גרם מחיקה, מפני שאיסור לעמוד ערום בפני השם הוי איסור דאורייתא, אבל בשביל איסור דרבנן היה מותר במקום מצוה כמו בנזדמנה לו טבילה של מצוה אפילו אם טבילה בזמנה לאו מצוה, אבל לדבר הרשות סבר הרמב"ם דע"כ יש איסור דרבנן גם בגרם מחיקה, ובזה אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם בראשית דבריו היה שם כתוב על בשרו דמשמע דגם בכתיבה אסור בגרם מחיקה, והא דכתב הרמב"ם אח"כ שהיה השם חקוק הוא להודיענו שיש איסור מחיקה גם באופן שלא בא השם בכתיבה אלא בחקיקה שלא תאמר דדוקא בכתיבה נאמרה

בגדרי התפסה לנדרים ולצדקה

א **גמ'** אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו האומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה, והאי לשנותה פירש"י ותוס' דהכוונה ללוותה, והרמב"ם בפר"ח ממתנ"ע ה"ד כתב דמותר לשנותה באחר, עי' ברדב"ז שם במקומו, ויש לעיין דבשלמא אם נפרש דמותר ללוות יש בזה חידושא דאינו עובר בב"ת וגם אינו עובד על בפיך זו צדקה כל זמן שלא בא ליד גבאי כדמסיק הש"ס, אבל בהא דיכול לשנות וליתן סלע אחר תמוה מאי קמ"ל ומדוע לא יכול לשנות, דאטו קדושה יש על הסלע, וע"כ צריך לומר דסבר הרמב"ם דנתפס כח צדקה על הסלע ממש, והיינו שחל על הסלע ענין תואר שחל על חפצא, וכמו שמסביר הר"ן בפר"ג דשבועות ההבדל שבין שבועה לנדר, דנדר חל ענין תואר על החפץ, וע"כ סבר הרמב"ם דכן יש גם בצדקה בשעה שמייחד סלע ואומר סלע זו לצדקה, אבל יש

להבין מה שייך זה בצדקה, והנה יש להביא ראיה לזה דשייך ענין תואר בצדקה, והוא בהא דמבעי' הש"ס בנדרים ו' אם יש יד לצדקה, שפירשו המפרשים דכל שאמר זה כזה הרי"ז נתפס, וע"כ דשייך ענין התפסה בצדקה, א"כ ע"כ הוא ענין חלות שהוא תואר רוחני שחל על הסלע, וכן משמע לשון הרמב"ם שם בהלכה ב' שכתב המתפיס בצדקה חייב כשאר הנדרים, כיצד אמר סלע זו כזו הרי זו צדקה, אבל יש להבין מה זה ענין התפסה הכא.

ב ונראה דיש במטבע שני ענינים. א) מצד מטבע היוצאת בהוצאה. ב) שיווי העצם, והנה לפעמים יש בהמטבע יותר מכפי שיווי העצם, וכמו שאמרו רבותינו ב"מ נ"ב מאן דמוקים אזוזי מקרי נפש רעה, והיינו שאעפ"י שאין בהמטבע שיווי העצם אבל אין זה גרעון מצד מטבע, אמנם לפעמים שנפסלה מחיר מטבע, אז יש חילוק בין המטבעות לפי שיווי העצם, ולפי"ז באומר סלע זו לצדקה יש בה שתים בין מצד מטבע בין מצד עצמותה, ולזה שייך התפסה מפני שנתפס זכות עניים בעצמותה של המטבע עצמה, ומטעם זה כשאמר זו כזו שייך התפסה, ומטעם זה יש לדמות לנדר כיון שיש חלות הצדקה על עצמותה, וזהו שיש להסתפק גם אם יש יד לצדקה, והא דבאמת יכול לשנותה באחר, נראה שזהו מתורת חליפין, ואעפ"י שאם חילל באחר, ולפעמים הראשון נוח יותר מפני השיווי, מ"מ פקע החלות הראשון מפני השני מטעם החילול שמחללין גם אם אינו בשיווי, ואף במטבע נוהג דין זה אם בא בתורת שיווי ולא בתורת מטבע כמו שביארנו בחידושנו לתמורה כ"ז.

ג ובזה יש להבין הא דקאמר ר' זעירא לחלק בין אמר הרי עלי לאמר הרי"ז דבעינא בעי למיתבי', והיינו דבאמר הרי"ז חל תורת התפסה מצד השיווי ואינו יכול לשנות, והיינו לכתחילה, דלכתחילה סבר דאין מחללין מטעם דלמא יחלל על סלע שהוא פחות בהשיווי מהראשון, ופליגי אמוראי גם בדינא דשמואל בהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה אם מותר לכתחילה, ואעפ"י שמסיק הש"ס דמותר, זהו מטעם טובת עניים דעדיף זכות אם יתחייב באחריות כמו שפירש"י בכדי שתהיה דינו כשולח יד בפקדון, וזהו כוונת רש"י שיש לעניים זכות בעצם הסלע, אבל אין זה מספיק דאכתי תקשה דמה שייך התפסה כיון שאין בזה אלא ענין ממונא, ולא תואר רוחני, כמו"ש לעיל.

ד **כתב** הרמב"ם בפר"א מנדרים ה"א וז"ל הנדר הוא שיאסור על עצמו וכו', ועל זה נאמר לאסור איסר על נפשו, יעוי"ש. מבואר דסבר רבינו דעיקר נדר האמור דתורה הוא שיאמר דבר זה אסור עלי, וכן הוא דעת הר"ן ריש נדרים, וע"כ זהו דלא כרש"י שפירש בשבועות כ' לפי האוקימתא דרבא שם דמפרש איזהו איסר דקאי על ההתפסה באופן שאמר גם

שלא אוכל, יעוי"ש. נמצא דלרבא דקיי"ל כוותי' מפרש איסר דקרא בהתפסה בדבר הנדור, וממילא דע"כ זהו עיקר הנדר, וע"ב שזהו סברת הר"ן שם בשבועות שמפרש דעיקר הנדר היינו התפסה דדבר הנדור, והיינו דכן מוכח לפי אוקימתא דרבא, אמנם סברת הרמב"ם כשיטת התוס' דשם דמפרשו דרבא משני דהתנא לא קאי אאיסר דקרא, וכוונת התנא לבאר שיש עוד איסר נדר אעפ"י שאינו נדר ממש, ואסורו כנדר, וזהו התפסה בדבר הנדור, ולדבריהם ע"כ איסר דקרא זהו עיקר הנדר האמור בתורה, וזהו שיטת רבינו גם כן.

ה והנה לרש"י דמפרש דרבא מוקים הברייתא אאיסר דקרא ורבא לא סבר התפסה כלל באופן שלא אמר שלא אוכל, א"כ תקשה באמת לרבא ממשנה מפורשת דנזיר דמבואר דמהני התפסה וכמו שהוכיחו התוס' דע"כ סבר רבא התפסה, אמנם אפשר דסברת רש"י דרבא מפרש שם דמהני מטעם ידות, ועיין ריטב"א נדרים שסובר כן לרבא, והא דסבר רבא דלא מהני התפסה בנדר היינו דלא הוי עיקר הנדר, ואין זה איסר דקרא, וממילא בשבועה ליתא להתפסה כלל, ולפי"ז שפיר יש מקום לפירש"י, וא"כ לא מוכח דעיקר נדר הוא לשון איסר, וביותר יש לתמוה על הרי"ף שהביא ראיה דמהני התפסה בנדר מברייתא זו דאיזהו איסור האמור בתורה, אשר באמת מתפרשא הברייתא דלא מיירי בהתפסה, וכפירש"י וכבר הקשה עליו הרא"ש, ומפרש הרא"ש דהרי"ף מפרש דרבא מוקים האוקימתא דהברייתא לא אאיסור דקרא קאי, יעוי"ש, אבל תמוה דכיון דשפיר מתפרשא כפשוטו כפירש"י ולא מיירי בהתפסה כלל, וא"כ אין להביא ראיה כיון שאינה מכרחת.

ו **ונראה** דאם אמרינן דהברייתא אאיסור דקרא קאי א"כ ע"כ מיירי שאמר בפירוש בלשון איסור, וא"כ לפי מה דמוקי שמואל שמיירי שהיה נדור ובא מאותו היום, דהיינו התפסה בדבר הנדור, נמצא דלפי"ז שתים בעינן היינו שיאמר אסור, וגם יתפיס בדבר הנדור, וזה תמוה כמו שמתמה שם בר"ן, אבל אם אמרינן דהתנא לאו אאיסור דקרא קאי, א"כ מיירי התנא שלא אמר אסור עלי, רק תלה בדבר הנדור וכח התפסה קמ"ל, ולומר שהתפסה מהני בכל אופן. ז **ונראה** להביא דאיה לזה מהא דאיתא דירושלמי פר"א דנדרים ה"א אי זה איסר וכו' ד' בא בשם ר' יוחנן ורב תריהון אמרין והוא שיהא נדור באותו היום, ר' יוסי בעי אם בשיהא נדור באותו היום למ"ל איסור, וימר באותו היום, יעוי"ש. הביאור בזה דהירושלמי סבר כשיטת אביי דמפרש דהתנא אאיסור דקרא קאי, וממילא מיירי שאמר בלשון איסור, ולזה פריך. אמנם לש"ס דילן לרבא דלא קאי אאיסור דקרא, א"כ לא מיירי שאמר אסור, רק תלאו בדבר הנדור, נמצא דלש"ס דילן דקיי"ל כשמואל שאמר והוא

שהיה נדור באותו היום, א"כ ע"כ דלא קאי אאיסור דקרא, וזהו שיטת הרי"ף שמביא הברייתא דאיזהו איסר, ומביא גם לדברי שמואל דמיירי שהיה נדור, ומוכיח דהתפסה מהני בנדרים, והנה לדברי הרי"ף ע"כ צריך לומר דלאו בדוקא נקט התנא דאמר בהדיא שלא אוכל, אלא גם באופן שאמר יום זה כיום פלוני סגי מטעם התפסה, כיון דזהו עיקר חידושא דהתנא אך המכוון בהתנא להורות לנו ענינו של אותו יום מה הוא, וזהו נם כן שיטת הרמב"ם, ולהכי שפיר הוכרח לומר דעיקר נדר האמור בתורה הא האומר דבר זה אסור עלי, וכמוש"נ.

ח **והנה** דעת הרא"ש ריש נדרים כתב וז"ל עיקר נדר האמור בתורה הוא שמתפיס החפץ בדבר הנאסר ע"י פה כמו קרבן או הקדש, וכן כתב הטור ביו"ד סי' ר"ד, יעוי"ש. ולכאורה זהו שיטת דש"י דמפרש אליבא דרבא כן בהא דלאסור איסור, אבל הא חזינן דדעת הרא"ש בפסקיו כשיטת הרי"ף, ונראה בסברת הרא"ש דסבר דהתפסה דבקרבן או הקדש, אין זה ענין התפסה אלא עצם איסור הוא, והרי זה כאילו אומר דבר זה אסור עלי, וזה גם כן נכלל בלשון איסור, והיינו שהדיבור כקרבן הוא במקום איסור, והרי זה כאומר אסור, ומטעם זה לא בעינן שיהיה הקרבן בעולם, ואין זה ענין להתפסה דעלמא דבעינן שיהיה נתפס איסור של זה על זה, וכאומר קרבן הרי זה כאומר אסור, וזהו נדר האמור בתורה, רק תנאי הוא שיהיה תולה בדבר הגדור ולא בדבר האבוד, וזהו כוונת הרא"ש שם בנדרים, ואפשר שזהו גם טעם הטור והיינו שג"כ כוונתו על אופן התפסה שכתבנו.

ט **אמנם** עדיין יש להעיר דלפי"ז מניין לרבינו הרי"ף ללמוד דמהני התפסה בנדר, והיינו כל מיני התפסה, לומר זה כזה כהא דנזיד שאמר ואני, דלמא כוונת התורה מהא דכי ידור נדר היינו באופן שמתפיס בקרבן, שאין זה התפסה גרידא, אלא גם עצם האיסור, וכמו שפירש הריטב"א ריש נדרים דהאומר כקרבן אין זה התפסה, אלא עצם נדר, והיינו שזהו גם כן כאומר איסר וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ תקשה מניין לחדש דמהני נם התפסה באופן שאמר זה כזה.

ונראה דסברי הרי"ף והרא"ש דכיון שדבתה תורה ענין התפסה להיות נודרין בו, מהא דכי ידור נדר, ממילא יש לרבות בל מיני התפסה גם כן מטעם ידות, וזהו נם בן כשיטת רש"י כמו שכתבנו לעיל, אמנם ע"כ סברת התוס' והרי"ף דלפי פירש"י אין לומר ידות בנדרים בהתפסה כיון דלא מצינו בתורה התפסה כלל בנדרים, אבל לפי מה שפירשו הרי"ף והרא"ש דרבתה תורה התפסה מהא דכי ידור נדר, ממילא יש לנו לרבות התפסה דזה כזה מטעם ידות.

יא ובזה יש ליישב הא דהקשה הר"ן בשבועות שם מדוע לא אמרינן דליהני התפסה בשבועות מטעם יד (דהד"ן לשיטתו דסבר ידות מהני בשבועות) יעוי"ש. אמנם בדברינו יבואר לנכון דבשלמא בנדרים שרבתה תורה ענין התפסה, להכי יש לומר דגם התפסה דזה כזה, לא נפיק מתורת יד, כיון שמצינו זה בנדרים, משא"כ בשבועות כיון דלא רבתה כלל ענין התפסה בזה, ממילא אין לומד דליהני מטעם ידות, כי אין שייך לומר יד, רק אם אמרינן דיש באופן זה דבור ארוך, להכי מהני גם דבור קצר, ולהכי כיון דבנדרים מצינו התפסה ארוכה באומר כקרבן, להכי מרבינן התפסה קצרה גם כן באומר זה כזה, כיון שעכ"פ יש הכרה להתפסה בנדרים, משא"כ שבועות שלא נרמז ענין זה בתורה, להכי לא שייך בזה ידות, ולהכי אעפ"י שאנו לומדין דמהני יד בשבועה מנדרים, מ"מ אין ללמוד רק באופן השייך, וכמוש"נ.

יב **ולפי"ז** יש לעיין בהא דכתב הרמב"ם בפר"ח ממתנ"ע ה"ב המתפיס בצדקה חייב, וכתב מרן שזהו בעי' דר"פ נדרים דבעי אם יש יד לצדקה יעוי"ש, וקשה מה שייך למבעי' בצדקה אם אמרינן ידות באופן דהתפסה, כיון דלא מצינו ענין התפסה כלל בצדקה, והרי זה דומה לשבועות.

יג אמנם דברי הרמב"ם בלא"ה תמוה מניין לנו לומר דבעי' דר"פ הוא במתפיס, הלא משמע בסוגיא דעיקר הספק באופן דלא אמר על הסלע השני והדין, אבל התפסה דזה כזה לא שמענו, ומצאתי ברדב"ז שעמד בזה, יעוי"ש. ואפשר לומר דסבר רבינו דע"כ עיקר הבעי' על התפסה, והוא לפי דברי הר"ן שפירש דהא דבעי בקדושין אם אמרינן ידות ולא גמרינן במ"מ מנדרים, משום דשאני נדרים דחמירי דבדבורא חייל, משא"כ בקדושין דבעי מעשה, ולפי"ז בצדקה דג"כ נגמר בדבור פה גרידא כדכתיב בפיך זו צדקה, א"כ פשיטא דמהני ידות, ובאמת הקשה כן מרן הגרע"א ז"ל בסוגיא, ומטעם זה מפרש הרמב"ם דעיקר בעי' דר"פ לענין התפסה, אבל תמוה כיון דעכ"פ אינו מבואר זה בסוגיא, דהלא בסוגיא חזינן דבעי' דר"פ לענין עצם יד,

יד **וגם** בעיקר הדבר הא דבעי ר"פ אם יש יד לצדקה, ולא נלמד במ"מ מנדרים, אפשר לומר דע"כ שאני ענין צדקה מנדרים, מטעם דנדר הוא איסור חפצא, ויש בזה חלות האיסור, וצדקה אין בזה ענין חלות בהצדקה המופרשת, דהרי יכול לשנותו באחר, טרם שבא ליד גבאי כמבואר ברמב"ם שם ה"ד, וע"כ אין ללמוד במ"מ מננדרים אלא הדומה לנדרים שיש בו ענין חלות, והנה בקדושין יש בזה חלות האיסור כדאמרינן בקדושין שהוא לשון הקדש, שפיר נלמד במ"מ מנדרים אם לא מטעם אחר וכמו"ש הר"ן דשאני קדושין שהוא נגמר במעשה, אבל צדקה שאין בה חלות אינו דומה לנדרים, וגם סברא

יש בזה דענין חלות שהוא בחפצא מהני נם בדבור קצר, מטעם דהדבור פועל בזה פעולתו בשלימות, משא"כ בצדקה דהדבור אינו פועל רק התחייבות הנתינה נדידא, ולא הוי על הסלע חלות, להכי מספקא לי' לר"פ בזה.

טו **אמנם** תמוה לפי"ז מדוע לא פשיט הש"ס ממשנה מפורשת נדרים ט' בנדרי רשעים נדר בנזיד ובקרבן ובשבועה ומזה למד הר"ן דמהני יד לשבועה, יעוי"ש, ובר"ן שבועות יעוי"ש, והנה בשבועה נם כן הא לא הוי בחפצא, וא"ב אין כאן חלות, ומכ"ז נלמד שבועות מנדרים דאמרינן תורת ידות.

טז **והנה** אפשר לומר דר"פ סבר דמהני התפסה לשבועות כשיטת אביי, וא"כ אפשר לומר דישנו בשבועה גם כן ענין חלות לענין התפסה, והיינו דע"כ סבר אביי דשייך בזה גם ענין חלות בחיוב הנוף ויש בזה התפסה גברא בגברא, אבל תקשה לדידן מדוע לא נפשוט בעי דר"פ ממשנה זו דמהני ידות בשבועה.

יז **ונראה** מזה להוכיח כשיטת הר"י מגש ז"ל והראב"ד דהא דממעטין מתפיס בשבועה זהו לענין קרבן, אבל איסור שבועה איכא כמבואר בהרא"ש, והר"ן שם כתב כן בדעת רש"י, ונראה כוונת הר"ן בדעת רש"י משום דפירש"י בסוגיא לקרבן, ולפי"ז שפיר יש מקום לומר דיש יד בשבועה מטעם דשייכא ענין חפצא, דהיינו שיש בזה חלות לענין התפסה גברא בגברא שהוא ג"ב ענין התפסה, עי' בר"ן שם, ושפיר נלמד מנדרים, במ"מ דיש יד בשבועה, נמצא לפי"ז דהא דבעי ר"פ אם יש יד לצדקה, היינו דתלי הבעי' גם בהתפסה שזה בזה תליא דאם אמרינן דיש יד לצדקה ע"כ דמהני נם התפסה ושייך בזה ענין חלות, והוי דומיא לנדרים, נמצא דע"כ כמו דבעי הש"ס ביש יד, כן בעי ר"פ גם בנידון התפסה כיון שהכל אחד הוא, ומטעם זה אתי שפיר דברי הרמב"ם שפסק דמהני התפסה בצדקה, והיינו כיון שזה תליא בהא דיד גם כן, וכמוש"נ.

יח **אמנם** תקשה לפי"ז מדוע לא אמרינן התפסה בשבועה גם לענין חיוב קרבן, וגם יש להבין סברת הראשונים דסברי דמהני התפסה לאיסור, ולא לקרבן, אמנם נראה כמו"ש לעיל אות ח' דעיקר התפסה דבתה תורה בנדרים, דהיינו במתפיס ואומר כקרבן, והתפסה דזה כזה מרבינן בנדרים בתורת ידות, ולהכי בשבועות גם כן יש לרבות מתפיס מטעם המ"מ מנדרים, כיון שגם שבועות נגמרים בדבור נרידא, אמנם שבועה זו ע"כ לאו בתורת שבועה היא אלא הרי היא כמו גדר גרידא, והיינו שאע"פ שאמרה בלשון שבועה, מ"מ אין בה חלות השבועה להיות נקראת שבועת ביטוי שפתים, והיינו דבזה יובדל שבועה מנדרים, דהנה בנדרים כיון שמצינו התפסה בעצם הנדר דהיינו באומר כבר זה עלי כקרבן, להכי גם בהתפסה דזה כזה, הרי זה בנדר יד לקרבן, והרי זה כאילו

אמר בקרבן, משא"כ בשבועה שלא מצינו התפסה בשבועה שתהיה עצם השבועה, א"ב רחוק לומר דהתפסה דזה כזה יהיה שבועה מעליא להיות נקראת גם ביטוי שפתים, וע"ב התפסה בשבועה אעפ"י שחיילא, אמנם תורת נדר עליה, אעפ"י שאין לומר בה תורת נדר כיון שבאמת לאו נדר היא, אמנם שבועה זו דינה כנדר גרידא, ואעפ"י שיש יד לשבועה גם להתחייב בקרבן, אמנם כל זה ביד השייך גם בשבועה שיש לומר בזה נמר הדברים, משא"כ בהתפסה שלא מצינו ענין זה דהתפסה בעצם השבועה און לרבות תורת יד, וע"כ יד כזה הוא ענין נדר גרידא, והוי כמו הא דמרבינן יד לפאה ולצדקה שהוא גם כן בתורת נדר, בן יש יד בשבועה שהוא גם כן ענין נדר גרידא, והיינו לאיסורא, ולא לקרבן, והיינו מפני שאין זה נקרא לבטא בשפתים לענין קרבן, וכמוש"נ. יט **ובזה** יובן לנו היטב פלוגתא דאביי ורבא דאביי סבר דמתפיס בשבועה במוציא שבועה מפיו, ורבא סבר דלאו כמוציא שבועה מפיו הוא, והיינו דאביי דסבר דכתיב מתפיס בקרא בהדיא, א"כ כל מתפיס הוי עצם השבועה, ושפיר קרינן בזה שבועת ביטוי, ורבא סבר דלא כתיב מתפיס בקרא וא"כ ליתא למתפיס כלל בתורת שבועה, וממילא אעפ"י שע"כ ישנו למתפיס בתורת יד, ויש לרבות זה לאיסור במ"מ מנדרים כשארי ידות, אמנם ע"כ זה לא הוי יותר מגדר נדר נרידא, אבל לא קרינן לזה שבועת ביטוי, מטעם דיד כזה שהוא התפסה רחוק הוא במבטא, משבועת ביטוי, והרי הוא בגדר נדר, וזהו שאמר לאו כמוציא שבועה מפיו, וממילא הרי הוא בנדר נדר גרידא, וכמוש"נ.

ב **והנה** מצינו להראב"ד הביא דרשא לרבות התפסה כמבואר בהרא"ש דדריש או השבע שבועה עד שישבע בדבר המושבע, והיינו התפסה, יעוי"ש, ותמוה דלפי"ז מדוע לא מרבינן נם לקרבן, כיון דכתיב בהדיא, והרי זה כמו לאביי דנלמד מתפיס מקרא, עוד תמוה וכי הורשה לרבינו הראב"ד לומר דרשות, מה שלא דרשו רבותינו ז"ל בתלמוד, ואפשר דסבר הראב"ד דזהו עצמו הדרשה שדרשו מהא דלנדור גדר לרבות התפסה, ודרשה זו עצמה שייכה גם בשבועה, ודרשה אחת היא, אבל תקשה מדוע לא הוי זה שבועת ביטוי ממש נם לקרבן, ובדברינו אתי שפיר, דע"כ יובדל שבועה מנדר, והוא דבנדר ביון דמצינו דהתפסה הרי הוא עצם נדר, דהיינו בקרבן, להכי גם מתפיס דזה כזה שפיר קרינן ליד כזה לתורת נדר ממש, אמנם בשבועה כיון דלא מצינו מתפיס בשבועה שתחיה בתורת עצם שבועה דהרי לא משכחת לה, וכמובן, להכי יד כזה שהוא בא בהתפסה אין בו ענין ביטוי שפתים, ולא הוי יותר מנדר גרידא, וכמוש"נ.

א **כתב** הרמב"ם פר"א מנדרים ה"ו וז"ל אסר על עצמו אכילה מן התאנים, ואכילה מן הענבים בין בנדר אחד בין בשני נדרים הרי אלו מצטרפין לכזית וכו', יעוי"ש. ודבריו

תמוהין טובא, דהרי אם אסר תאנים וענבים בנדרים מיוחדין בלשון אכילה, וא"כ האיסור בל יחל דוקא על שיעור כזית, ובפחות מזה לא אסר על עצמו, והרי הוא היתר גמור, וא"כ מה שייך צירוף, בשני חצאי היתר, וכן מבואר גם בגמ' שבועות ב"ב דאיתא שם אי אמר אכילה מזו עלי קונם אכילה מזו עלי קונם זיל הבא ליכא שיעורא, וזיל הכא ליכא שיעורא, והביאור בזה דשני החצאין היתר והיתר הוא, וזהו כוונת הראב"ד בהשגה, ומרן בכס"מ מתרץ דלפי דברי ר"פ שאמר דשאני שבועות מתוך שחלוקות אין מצטרפות, שמעינן מזה דבקונמות הואיל ואין חלוקות לאשמות מצטרפות, יעוי"ש. ולדעתינו דברי מרן תמוה דהלא עכ"פ תקשה מה שייך צירוף היתר בהיתר, כיון שעכ"פ שניהם היתר גמור המה, ומטעם זה גם דברי הלח"מ והרדב"ז אינם נוחים, כמבואר להמעיין.

ב **וגם** בעיקר דברי רב פנחס שאמר שם דשאני שבועות מתוך שחלוקות אין מצטרפות אבל קונמות אינן חלוקות לאשמות ופירש"י והיינו מטעם דגם אם צירף את המעילה לזמן מרובה אינו חייב אלא אשם אחד, ולכאורה תמוה הא התם לחומרא תנן, וכמו שהקשו בתוס', אמנם כוונת רש"י דכיון דחזינן דמהני צירוף אפילו לזמן מרובה, מטעם דכולהו אכילות כחדא אכילה חשיבה, וא"כ נשמע גם כן דאבילות טובא שהיו בשיעורין שלימין גם כן נחשבות לאכילה חדא, ואינו חייב אלא אחת, וכן מצאתי בחדושי הרשב"א מיישב דברי רש"י, והנה נחזה אנן דזה ודאי דהקרבן מעילה אינו בא אלא אחרי עבירה דבל יחל, וטרם עבירה דבל יחל אין כאן מעילה כלל, וכשאסר על עצמו בלשון אבילה אין עליו איסור מעילה דבשוגג, דוקא אם אכל כזית, ולא סני בשוה פרוטה, מטעם דקודם שאבל כזית אין כאן עבירה דקונם ואין כאן מעילה כלל, וכן מבואר במל"מ פר"ד דמעילה, וממילא הא דצירף את המעילה בקונם, ע"ב מיירי באופן שעבר על הקונם, והיינו דבאופן שאסר עצמו אכילה בעינן שיאכל כזית וגם בבת אחת, באופן דנקראת אכילה, ולכהפ"ח באכילת פרס בתורת אכילה בכ"מ, ולא מהני לזה צירוף כלל, ועיקר דין צירוף על הנאה נאמרה, דהיינו צירוף הרבה אכילות לפרוטה, וזהו צירוף איסור לאיסור, אבל לא שמענו מהסוגיא צירוף דהיתר בהיתר, דהיינו לצרף שני חצאי שיעור לשיעור שלם, כיון דשניהם היתר המה.

ג **איברא** דהרשב"א כתב בחדושיו לשבועות וז"ל דבקונמות כיון דאם אכל חצי שיעור היום וחצי שיעור למחר מצרפות לחייבו אשם, מטעם דאכילה אחת חשיבה, לפיכך אכל שתי ככרות מזה חצי שיעור, ומזה חצי שיעור מצטרף, דאכילה אחת חשבינן להו עכ"ל, יעוי"ש, אמנם ע"כ כוונת הרשב"א שם באופן שאסר שתי הככרות בקונם אחד, דהיינו שאמר אכילה משתיהן עלי קונם, או אפילו בזא"ז אבל לא הזכיר לשון אבילה

בבל כבר, וממילא נחשב לקונם אחד, ומצטרפי שני חצאי שיעור דהיינו שני חצאי זית משתי הככרות, כיון דעכ"פ שניהם איסור המה, וההבדל שבין קונמות לשבועות, בזה, דבשבועות אף באופן זה אין מצטרפות, מטעם דדינם כשתי שבועות מטעם דשתי ככרות נינהו, אבל בקונמות ביון שכללן בקונם אחד כחדא חשיבה, אבל בשתי קונמות מיוחדות פשיטא דליתנהו בתורת צירוף, כיון דהיתרא נינהו, ובמוש"נ.

ד **והנה** ראיתי בריטב"א נדרים בפר"ב הביא גם כן לסוגיא זו דשבועות, ומפרש גם כן דהא דשתי קונמות מצטרפות היינו באומר אבילה משתיהן עלי קונם, אי שאמר אכילה מזו ומזו עלי קונם, דבקונמות מצטרפות, ובשבועות אין מצטרפות, ומפרש הטעם דבקונמות שהוא איסור חפצא כהקדש, הרי זה כמקדיש לחצאין, אבל בשבועות דהוי איסור גברא, כל חדא וחדא מילתא באפי נפשה, עכת"ד, יעוי"ש. ומסתבר דבאופן זה מיירי נם הרשב"א שם, אבל בשתי קונמות מיוחדות דהיינו שאמר לשון אכילה על כל אחד ואחד, פשיטא שלא שייך כאן צירוף, ומטעם זה תמוהין טובא דברי המל"מ בפר"ד משבועות ה"א בד"ה ולענין מעילה שכתב לדבר ברור דאף בשתי קונמות בפירוש, כי היכי דלענין מעילה מצטרף, ה"נ מצטרפות לענין מלקות, יעוי"ש. וזה תמוה טובא מה שייך צירוף היתר בהיתר, שזהו נגד הסוגיא, וגם נגד הסברא.

ה **וע"כ** דדברי הראב"ד ברורים דכיון דחזינן דלא שייך צירוף בשם חצאי שיעור דשתי קונמות מיוחדות, מטעם דשניהם היתר הם, וביותר שכן מוכח גם מהש"ס דמוקים הא דשתי קונמות מצטרפות דמיירי שאמר בפירוש בקונם אחד, דהיינו שאמר אכילה משתיהן עלי קונם, דבלשון זה נכלל גם צירוף, וא"כ דברי הרמב"ם תמוה טובא דפסק דשתי קונמות אפילו בשני נדרים מצטרפות לנדר אחד.

ו ובעיקר הדברים יש להבין טעמייהו דהרשב"א והריטב"א והיינו דהרשב"א סבר דלהכי מהני צירוף בקונמות משום הצירוף דמהני למעילה, ולהריטב"א הוא מטעם דקונמות הוי איסור חפצא, ולכאורה מה מהני הני מעמים דתועיל צירוף, אם באמת לא נתכוון לזה הגודר, וא"כ אכתי תקשה זול הכא ליכא שיעורא, וזיל הבא ליכא שיעורא, ונראה דטעמייהו בזה דכיון דשייך בקונמות ענין צירוף להכי אם רק אין בדבריו לשלול צירוף, ממילא גם הצירוף בכלל הנדר ומהני מטעם יד, וזהו סברת הרשב"א דכיון דבקונם מצינו צירוף ובשבועה לא מצינו צירוף, להכי מהני בקונמות צירוף, והריטב"א סבר דכיון דבאיסור חפצא נופל יותר ענין צירוף, להכי אמרינן דנם הצירוף בכלל הנדר, ובכל זה הוא מטעם יד.

ז **ונראה** דזהו נ"כ סברת הרמב"ם דסבר דנם בשני נדרים כוונתו לאסור צירוף, דכיון דחזינן דירד לאסור עליו אכילה מאלו המינים מן תאנים ומן ענבים, ע"ב דעתו לאסור עצמו גם אכילה משתיהן יחד, וע"כ דנכלל זה גם בלשונו, דהיינו דכיון דפורט לאסור אכילה מהמינים בדעתו נם לאסור בכללם, דהיינו צירוף, וסבר הרמב"ם דיש בזה יד מוכיח נם על צירוף לומר שאינו רוצה לאכול אבילה מאלו חמינים. ח **וע"כ** דלמד רבינו גם מהסוגיא זו עצמה שמוקים הש"ס הא דשתי קונמות מצטרפות היינו באמר אכילה משתיהן עלי, וקשה דלמא כוונתו דוקא על צירוף, וע"כ אמרינן דגם איסור עצמן נכלל בלשונו, או שהוא ביד מוכיח, וא"כ יש לדון ק"ו דאם באומר לשון המורה רק על צירוף, אנו דנין איסור גם על כל אחד בפני עצמו, וע"כ דזה הוי מטעם יד, וא"כ כש"כ כשאסרם להמינים דפשיטא שכוונתו לאסור בצירוף, וזהו שכתב הרמב"ם בין בנדר אחד דהמינין בפני עצמן נאסרין מטעם יד מוכיח, ובין בשני נדרים דהצירוף נאסר מכח יד מוכיח, וע"כ הא דאיתא בש"ס דדוקא באומר אכילה משתיהן ישנו בצירוף, ע"כ לאו בדוקא באופן זה, רק כוונת הש"ס לפרש שתי קונמות באופן שנחת לדיוקא דהיינו שאמר אכילה מזו וכו', היינו שהיתה כוונתו בהדיא לשלול צירוף, ובזה פשיטא דלא מצטרפי כיון דשניהם היתר נינהו, אבל באופן שאמר סתמא אז איכא אומדנא בתורת יד מוכיח דכוונתו לאסור צירוף, וכמוש"נ.

א **כתב** הרמב"ם בפר"א שם ה"י וז"ל החטאת והאשם אעפ"י שאינן באין בנדר ובנדבה אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת ואשם, לפיכך האומר פירות אלו עלי כחטאת או כאשם, או שאמר הרי הן חטאת הרי הן אשם הרי אלו אסורין, יעוי"ש. והנה מקור הדין בגמ' נדרים י"ג דמרבה מכי ידור נדר דמהני מתפיס בחטאת ואשם מפני שהוא מתפיס בנדר, ומפרש רבינו דהיינו מפני שאפשר להביא אותם מחמת נדרו וכמו שמבואר בכס"מ, אמנם פשטות הדברים מתפרשין מטעם דצריך אדם להקדישן, ואינן קדושין מעצמן, וממילא הרי זה דבר הנדור, וכן פירש הרא"ש וכן יש להוכיח מהא דאיתא שם במתפיס בבכור דסבר ר' יעקב דהוי התפסה מפני שמצוה גם להקדישו, אעפ"י שבאמת קרוש מעצמו, ורק מצוה איכא להקדישו, ובשביל מצוה זו נקרא זה דבר הנדור, ומכש"כ בחטאת ואשם שעיקר ההקדש נעשה בקדושת פה, וא"כ פשיטא דהוי חטאת ואשם דבר הנדור, וא"כ תמוה דברי הרמב"ם שהכניס לפרש מטעם דבא בנדר ובנדבה בנזירות, וזהו כוונת הראב"ד בהשגה.

ב **עוד** יש לעיין בכוונת דברי הרמב"ם אם בעינן שיכוון לחטאת נזיר, או לכהפ"ח בסתמא, ואז הדין בזה כדין סתם נדרים להחמיר, ולפי"ז הוי הדין בפירושן להקל,

ואם אמר שדעתו להתפיס בחטאת חלב, דלא הוי נדר וזה תמוה, ועוד דאם נפרש כן תקשה למ"ל קרא לרבות באופן זה, הלא פשיטא דחטאת נזיר הוי מתפיס בנדר, ודוחק לומר דבשביל חטאת ואשם דנזירות, הוי כל החטאות ואשמות דבר הנדור, וא"כ דברי הרמב"ם צריכין ביאור.

ג **והנה** נראה רב חטאת חלב אעפ"י שהקדושה באה ע"י הבעלים המקדיש, אמנם יש בזה שההקדש בא מכח החיוב של הבעלים מפני חובתו, ולכאורה הרי זה בדמיון חלת אהרן ותרומתן, ואין זה דבר הנדור לפי כוונת התודה, אשר כוונת התורה שתהיה הדבר הנידר נתפס בדבר הנדור שהוא בדמיון הנדר שנודר עתה, היינו שנעשה הנדר ברצון חפשי, וזהו גם כן כוונת הקרא כי ידור נדר שהנדר תהיה בדמיון להנדור, וזהו הטעם גם בהא דחלת אהרן ותרומתו דלא הוי דבר הנידור, אמנם ע"כ אין לדמות חטאת חלב לחלת אהרן וכתרומתו, והיינו דהתם עכ"פ ההכרח מצר עצמותו של הדבר בגופו, והיינו כי טרם ההפרשה מונח עליהם איסור טבל או שאר איסור, וזהו הכרח מצד עצמו ממש, ובאופן זה ע"כ קריאת שם החדש נעשה מבח עצמו יותר מכח מקדיש, וכח מקדיש בזה רק בתור מוציא הדבר מכח אל הפועל, משא"כ בחטאת חלב, דאין ההכרח מצד עצם הקרבן בהקרבן בעצמותו, ורק מצד הכרחו של הבעלים המקדיש הוא, ומטעם זה אין הכרח לבהמה זו בדוקא, בזה שפיר קרינן לחטאת חלב דבר הנדור, וא"כ יש להבין מדוע פסיק להש"ס דחטאת ואשם אינם בכלל דבר הנדור, ולמה בעינן קרא לרבות.

ד ונראה דבכל הפרשת הקרבן הבא על חמא אמרינן דעיקר חלות הקדושה לאו מכח מקדיש בא, אלא עיקר ההקדש בקביעות דהקרבן, בא מכח חובותיו של המקדיש, והיינו דהחיוב כפרה קובע את הקרבן, ופה של המקדיש, הוא רק הכלי אשר על ידו מוציא מכח אל הפועל, אבל עיקר הקרבן, וקדושתו, מכח חיובו המחויב כפרה בא, והחיוב בעצמותו הוא הגומר את ההקדש, וא"כ לפי"ז אין כאן דבר הנדור, אמנם כיון דחזינן דיש גם חטאת נזיר, ואשמו, דע"כ עיקר קדושתו מכח נדר בא, והיינו שהנדר בעת קבלת נזירותיו מקבל עליו גם הקרבנות של נזיר בנדרו, וכיון שחזינן דע"כ חטאת נזיר בא בנדר ובנדבה, מעתה יש לדון גם לכל החטאות ואשמות דקדושתן קדושת פה, כיון שמצינו דיש בכח פה להקדיש חטאת ואשם, גם בלא שום חוב קדום ממילא יש לדון לעלמא דתמיד כל החטאות ואשמות מכח מקדיש לחודיא בא, ומעתה קרינן לכל החטאות ואשמות דבר הנדור, וזהו כוונת הרמב"ם שכתב דהחטאת והאשם אעפ"י שאינן באין בנדר ובנדבה, אפשר לנודר להביא מחמת נדרו, והיינו כיון דחזינן דאפשר להביא אותם מחמת נדרו, להכי אמרינן דתמיד המה קדושים, מחמת הנודר והמקדיש, ובעינן לזה

ריבוי מקרא כיון שעכ"פ יש מכריח להקדש דהיינו חובותיו של המקדיש, ומעתה כל החטאות ואשמות דבר הנדור.

ה **ובזה** מיושב גם מסוגיא דבכור, והיינו דכוונת הש"ס שם דלאחר שרבתה תודה כל החטאות לדבר הנדור מטעם דכיון דחזינן דההקדש של החטאות מכח מקדיש בא, אעפ"י שע"כ יש מכריח להקדיש, הנה כן אית לן לומר גם בבכור ראם לא היה הדין דמאליו קדוש, דהיינו דאילו היה קדושתו נחוץ לקדושת פה, דאז הוי שפיר נקרא דבר הנדור אעפ"י שהיה הכרח להקדיש, דלא גרע מחטאת ואשם, נמצא דע"כ הש"ס שם בבכור, מיירי לאחר שכבד רבתה תורה הקדש כזה לדבר הנדור, מהא דחטאת ואשם, ומתורץ השגת הראב"ד, וכמוש"נ.

א **כתב** הרמב"ם שם הי"ג האומר הרי עלי כבכור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם ואינו יכול להתפיסו בנדר, שנאמר לא יקדיש איש אותו, יעוי"ש, ותמוה דלמה לן הלימוד מהקרא, הלא בפשוטו לא הוי בכור דבר הנדור, מפני שקדושתו מאיליו בא מרחם כמבואר בסוגיא, ועי' במרן שהביא תשובת בנו של רבינו בזה, יעוי"ש.

ב **ונראה** דיש לחקור בהא דאמרה תורה בבכור הזכר תקדיש ולמדו חז"ל דמצוה להקדיש את הבכור אעפ"י שמאליו קדוש, אם הוא בתורת הוספת קדושה על קדושתו העצמית שנתקדש מרחם, או"ד שאין הבעלים מוסיפין מאומה בהקדשם, רק מצוה נרידא איכא בזה.

ג **ואם** אמרינן דיש בזה הוספת קדושה, א"כ ממילא יש מקום להוספה, דהיינו דהקדושה דמרחם שיורי שיירה, וממילא יש לנו לומר דהוספה זו דהקדושת פה אינה בתורת קדושת בכורה, אלא קדושת קרבן נרידא.

ד **ולפי"ז** באומר הרי עלי כבכור, הכוונה בבכור כמצות התורה שהוא כפי חקי התורה שבא בהקדש הבעלים גם כן, א"כ יש בזה גם הקדושה של הבעלים הבא מכח הקדש פה, וא"כ הוי האי בכור דבר הנדור גם כן, ויש בזה התפסה, וזה הוקשה לרבינו ולהכי בא דבינו בהוכחה דע"כ אין לומר דיש בבכור הוספת קדושה מדאמרה תורה שאסור להקדיש בכור, ממילא אמרינן דאין מקום לחלות של קדושה בבכור, וע"כ עיקר ההקדש בבכור הוא רק בתור מצוה גרידא, ואין כאן דבר הנדור כלל, ואעפ"י שע"כ עיקר לימוד התורה דלא יקדיש היינו שלא ישנה את הקדושה, אמנם אם אמרינן דהקדושה הוא בתור הוספה לקדושתו של בכור, א"כ יש בזה עוד הקדש מלבד קדושתו של בכור, וכוונת התודה לא יקדיש היינו שלא תהיה שום קדושה עליו מלבד קדושתו של בכור ומוכיח

מזה רבינו דע"כ עיקר הקדשו בהא דמצוה להקדיש הבכור, היינו דלא הוי רק מצוה גרידא, וכמוש"נ.

ה **שם** בהט"ו כתב אבל אם היה בשר בכור אם לפני זריקת דמים אסור וכו', יעוי"ש, ודבריו תמוהין הא בכור בעצמותו לא הוי דבר הנדור, והובא בכס"מ תשובת הרב ר' אברהם בנו בענין זה דשאני בשר בכור שתורת שלמים עליו, יעוי"ש. נראה ביאורן של הדברים דבכל קרבן יש הוספת קדושה בשחיטה, היינו קדושת הסכין שהוא כלי שרת, ומקדש הדם, וכמו שמבואר בסוטה י"ד ע"ב דאיתא שם דם אע"נ דקדשתי' סכין בצואר בהמה, ועי' בפירש"י, נמצא לפי"ז דגם בבכור לאחר שחיטה יש בזה הוספת קדושה הבא ע"י פעולת אדם, והוי זה דבר הנדור, ומהני התפסה.

א כתב הרמב"ם בפר"ג מנדרים ה"ג וז"ל כיצד המתפיס בנדרים חייב שמע חבירו שנדר, ואמר ואני כמותך בתוכד"ד הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו, שמע השלישי וכו', וכתב מרן מקור לזה משנה נזיר כ"א, יעוי"ש, ודברי הרמב"ם תמוה שמצריך בהתפסה תוכד"ד, ובאמת לא בעינן בהתפסה תוכד"ד, וכמו"ש הרמב"ם שם בה"ד, וגם במל"מ הרבה לתמוה בזה לפי דברי הר"ן בשבועות שכתב דבאופן שאמר ואני כמוך לא בעינן תוכד"ד, ושם בנזיר דבעינן תוכד"ד משום דאמר ואני לחודיא. והרמב"ם הכא דמיירי שאמר ואני כמותך למה בעינן תוכד"ד, יעוי"ש. והנה בעיקר דברי הרמב"ם מבואר אצלינו לנכון, עתה באתי, בדבר מה שכתב המל"מ לדבר ברור דלשון ואני לא הוי התפסה רק בתוכד"ד, לדעתינו יש להעיד בזה באשר יבואר.

ב **תנן** נזיר י"א אמר הריני נזיר ועלי לגלח נזיר ושמע חבירו ואני ועלי לגלח נזיר וכו'. ואיתא בגמ' איבעיא להו שמע חבירו ואני מהו אבולי' דיבורא משמע, או אפלגי' דדיבורא וכו', ומסקנא שם דלשון ואני אפלגי' דדיבורא, והיינו על התחלת דברי הראשון, וכן פסק הרמב"ם בפר"ח מנזירות הי"ט, יעוי"ש, ויש לעיין הא הכא שאמר הראשון הריני נזיר ועלי לגלח נזיר, וענין לגלח נזיר אינו ענין קבלת נזירות, רק הוא ענין נדר גרידא, וא"כ היאך אמרינן דהשני הוי נזיר מטעם שאמר ואני הא יש כאן הפסק נדר בינתים, ולא הוי תוכד"ד, לשיטת הרמב"ם דתוכד"ד הוא שיעור שלשה תיבות, כמו שכתב בפר"ב מהל' שבועות הי"ז, וע"כ דלשון ואני הוי התפסה, ולא בעינן תוכד"ד כלל, וגם פשטות הסוגיא דנזיר י"ג משמע דלשון ואני הוי התפסה דאיתא שם ואני אנפשי', וא"כ מוכח דבהתפסה לא בעינן תוכד"ד, ותקשה לפי"ז סוגיא דנזיר ב"א.

ג **כתב** הרי"ף בפר"ג דשבועות וז"ל אבל מיתפס מנדר חייל נדרא עלי' כדתנן הריני נזיד ושמע חבירו ואמר ואני וכו', יעוי"ש. ולכאורה מה ראיה מזו להתפסה דלמא משום דהוי

בתובד"ד, והר"ן הקשה שם בזה וכתב דמדחזינן דאם הותר הראשון הותרו כולם הרי חזינן דבהתפסה מיירי, יעוי"ש, אבל יש לעיין דכיון דמיירי בתוכד"ד, מניין שזה ענין התפסה, דלמא הרי זה נדר בעצמותו, מטעם דהוי זה כאילו אמר הבא בעצמו הריני נזיר, ותקשה גם כן מדוע אמרינן דהותר הראשון הותרו כולן, עוד תמוה מדוע בעינן בעינן תוכד"ד אם מיירי בהתפסה, וגם זה הקשה הר"ן שם וכתב מטעם דלשון ואני לא הוי התפסה מעליא כיון שלא אמר בלשון ואני כמוך, יעוי"ש. אבל תמוה לפי מה שביארנו דלשון ואני לחודיא הוי התפסה מעליא אעפ"י שלא הוי בתובד"ד.

ד **הנה** יש לחקור בעצם קדושת גזיר מה הוא, אם הקדושה חלה על הנזיר בתור קדושת קרבן, דהיינו שגופו של הנזיר נתקדש בקדושה כמו שנאמר קדוש יהיה, או"ד דלא הוי על הנזיר תואר קדושה רק נתחייב בהנהגה של פרישות, שהתורה קורא להנהגה זו בתורת קדושת, וכוונת התורה קדוש יהיה היינו בהנהגה של קדושה.

ה ונראה לפשוט זה מהא דתנן בנזיר י"ג הרינו נזיר ונזיר כשיהיה לי בן התחיל מונה את שלו ואח"כ נולד לו בן, מניח את שלו, ומונה את של בנו, ואיתא בירושלמי פר"ב דנזיר ה"ט בקושיא מדוע מדחה נזירות בנו את נזירותיו, והא אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן הרי זה עולה לאחר שלשים יום מכרה בתוך שלשים יום מכורה, והקדישה קדשה. ומשני דזהו בהרו זו, אבל לא באומר הרי עלי, יעוי"ש. והביאור בזה דהמקשן היה סבר דקדושת נזירות הרי הוא כמו קדושת קרבן, וממילא כשנתקדש בקדושה שוב לא פקעא, ועל זה השיב שלא כן הדבר, אלא ענין נזירות, הוא ענין גדר קרידא, ולהכי אזלינן בתר החיוב הבא בראשונה, וכיון שנתחייב בנזירות עבור בנו בראשונה, הנה החיוב הזה יש בכחו להדחות הנדר הבא בחיובו באחרונה, דהיינו נזירותו של עצמו, וא"כ מבואר מזה דכל עיקר ענין נזירות, לא הוי בתור קדושה על עצמותו של הנזיר, רע בתור נדר נרידא, ומובן בזה הא דבעינן שיאמר פי כפיו מיין, ולא סגי שיאמר פי כפיו סתם, כמו שמבואר בנזיר כ"א וברמב"ם פר"ב מנזירות ה"ד, והיינו משום דלא מהני התפסה בגופו של אדם, רק בעינן שיתפיס בהדינים התלוים בהנזיר, דהיינו במה שהתחייב הנזיר להנהיג עצמו בהפרישות, והנה לפי"ז תקשה היאך מהני התפסה בנזירות לפי דברי הרמב"ן בפר"ב דנדרים שכתב דרבא לא פליג אלא בשבועה דליתי בה התפסה מטעם דשבועה איסור גברא, ולא שייך בזה לומר זה כזה, ובגדר מודה רבא מטעם דהוי איסור חפצא ייבוי"ש, ולפי מה שביארנו הוי נזירות איסור נברא, וא"כ מדוע מהני התפסה, הלא לפי דברי הרמב"ן בנדרים שם, והר"ן בשבועות לא מהני התפסה רק תואר בתואר, וזה ליתא בנזירות, וצע"נ.

ו **ונראה** דהתפסה דנזירות, לא הוי בגברא, רק בשם נזיר המונה עליו, וזהו התואר שלו אשר נקרא בשם נזיר, ולהכי בשאמר ואני כמוך לא בעינן כלל תוכד"ד, והוי התפסה מעליא, היינו בתואר שלו שמתואר בשם נזיר, אמנם בשאמר ואני לחודיא, אין בזה התפסה בתואר, רק התפסה בדיבור נזיר, דהיינו שמפני ששמע שם נזיר, התפיס בשם זה, והיינו נם כן תואר, אמנם מפני שהוי שם גרידא דהיינו מפשט, להכי בעינן לזה הצטרפות המקבל הנזירות, ולזה בעינן תוכד"ד, זהו מה שנראה בביאור דברי הרמב"ן והר"ן דסברי דלא בעינן תוכד"ד בשאמר ואני כמוך, ולא תקשה מסוגיא דנזיר י"א דאפשר דסברי דשיעור אחכד"ד ארבעה תיבות והוי שם שפיר תוכד"ד, אמנם להרמב"ם ע"כ ואני לחודיא הוי התפסה מעליא ולא בעינן תוכד"ד כלל.

בדין עיקר הנדר, והתפסה

א **הנה** מהו עיקר הנדר כתב הר"ן ריש נדרים דעיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי, ובין שהתפיסו בדבר אחר, בין שלא התפיסו בדבר אחר זהו נדר האמור בתורה, וזהו גם כן דעת הרמב"ם פר"א מנדרים ה"א, אמנם דעת הר"ן בריש פר' שבועות שתים דעיקר נדר האמור בתורה היינו שתלאו בדבר הנדור, והיינו שעיקר הנדר בהתפסה הוא, יעוי"ש, וזהו ג"כ דעת התוס' ריש נדרים שכתבו וז"ל וא"ת ומהו עיקר הנדר וי"ל שנדר עצמו הוא עיקר דאמר ככר זה עלי נדר, ולא נראה וכו' לכך נראה לפרש דעיקר הנדר כשהוא אומר ככר זה עלי קרבן, יעוי"ש. וזהו כדעת הר"ן דשבועות דעיקר הנדר הוא בהתפסה, ובן מדייק המל"מ פר"א מנדרים, נמצא פליגי הראשונים אם עיקר נדר הוא בהתפסה, והנה יש לעיין לשוטה זו דבעינן התפסה בעיקר הגדר לכאורה מנין להם לחדש כזה, דהלא הסברא מחייבת האיסור עצמו זהו נדר האמור בתורה, כמו שנאמר אסור איסר על נפשו.

ב והנה לפי מה שכתב הרא"ש פר"ג דשבועות לבאר שיטת הרב אלפס שהביא להוכיח דמהני התפסה בנדר מהא דתניא בברייתא איזהו איסור האמור בתורה הרי עלי שלא אוכל בשר וכו' דלכאורה לרבא לא מיירי במתפיס בנדר וכו', ושני דבא דהא דתניא איזהו איסור האמור בתורה לאו אאיסור דקרא קאי דההוא לשון נדר ולשון שבועה הוא, אלא ה"ק איזהו איסור נדר, כלומר שהוא אסור שנדר ואינו נדר ממש, האומר הרי עלי דהיינו מתפיס שריבה הכתוב בפירוש מדכתיב כי ידור גדר עד ידור בדבר הנדור, יעוי"ש. ונראה להוכיח לדברי הרא"ש מהא דאיתא בירושלמי פר"א דנדרים ה"א איזה איסור ככר זה עלי כיום שמת בו אבא וכו', זהו איסר שאמרה התורה, ר' בא בשם ר' יוחנן ורב תריהון אמרין והוא שיהא נדור באותו היום. ר' יוסי בעי אם בשיהא נדור באותו

היום למה לי איסר, ויאמר כאותו היום, יעוי"ש. הרי מבואר דאם במתפיס ביום האסור לא צריך לומר אסור עלי, וא"ב ע"כ אין זה איסור האמור בתורה, ולשיטת הרא"ש ע"כ קושיות הירושלמי הוא לשיטת אביי דמשמע לי' איזה איסר האמור בתורה אאיסר דקרא קאי, וממילא ע"כ דכך אמר הנודר בלשון איסר, ולזה מקשה הירושלמי דאם במתפיס אין צריך לומר איסר, ומטעם זה הוכרח הרי"ף לפרש דלשיטת רבא הא דתניא איזה איסר האמור בתורה לאו אאיסר דקרא קאי, אלא ה"ק איזהו איסור נדר, ומיירי גם כן שלא אמר אסור עלי, אלא מיירי בהתפסה גרידא, וזהו סעד נכון לדברי הרא"ש, וכמו שכתבנו לעיל.

ג **אמנם** הא דכתב הרא"ש שם בדברי רבא שמפרש הא דאיזהו איסור דברייתא היינו שהכוונה שאסור כנדר ואינו נדר ממש אלא הרי הוא התפסה כמבואר שם, והרי חזינן דסבר הרא"ש דהתפסה אין זה נדר ממש, וא"כ יש לעיין לדברי הרא"ש מהו עיקר נדר האמור בתורה, וע"כ דסבר דלשון איסור באופן שאמר בלשון נדר הרי זה נדר האמור בתורה, וזהו כשיטת הר"ן בריש נדרים. ויש לעיין בהא דכתב הרא"ש ריש נדרים וז"ל עיקר נדר האמור בתורה הוא שמתפיס החפץ בדבר הנאסר ע"י איסור פה כגון קרבן או הקדש, וכן כתב הטור סי' כ"ד שעיקר הנדר הוא בהתפסה ולא כתב שהרא"ש לא סבר כן, וע"כ שדעת הטור בדעת אביו הרא"ש ז"ל שע"י התפסה הוי עיקר הנדר, וא"כ תקשה לכאורה מדברי הרא"ש דשבועות שכתבנו. ד **ונראה** דתרי עניני התפסה נינהו. א) התפסה דחפץ בחפץ. כ) התפסה דבקרבן, והנה בהתפסה דאופן הראשון דהיינו שמתפיס בחפץ האסור, באופן שאמר זה כזה סגי, והיינו דאעפ"י דבעינן בנדרים שיוציא הנדר בפיו, או לכהפ"ח דבור קצר שהוא בתורת יד, מ"מ כאופן שמתפיס חפץ היתר בחפץ האסור, דהיינו שהחפץ האסור עדיין ישנו כעולם ואמר זה כזה, בזה נתפס הנדר מטעם התפסה, אעפ"י שאין זה נדר האמור כתורה, כיון שלא אמר כלשון איסור, מ"מ מהני להיות נדר מתורת התפסה שגילתה תורה דהתפסה מהני כנדר, וזהו דינו של הרא"ש שם בשכועות, דמיירי שלא הזכיר לשון איסור, רק מתפיס היום המותר בהיום האסור, אמנם בהתפסה דהאופן השני דמתפיס בקרבן אין זה התפסה גרידא, אלא הרי הוא נדר ממש, והיינו דכיון שאמרה תורה כי ידור נדר הביאור כזה, דכשתולה נדרו בקרבן או כקדושה אחרת הבאה ע"י קדושת פה זהו נדר האמור בתורה, וזהו בהמכוון ידור נדר, ואין זה בגדר התפסה אלא נדר ממש, וזהו לשון התורה שמסרה לבני אדם להיות נודרים בו, והיינו שידור נדר, וזהו כשאומר כבר זה עלי קרבן, וזהו דבור שלם לתורת נדר, ובזה מכוארין היטב דברי הריטב"א שכתב וז"ל דלא חשיבא התפסה אלא

כשאומר זה עלי כזה, אבל כשאומר איסור נדרו בפירוש או בידות שהוא כמפרש אעפ"י שתולה איסורו בדבר אחר שיהא כקרבן, אינו אלא כמפרש איסור נדרו ואיסורא מנפשי' חיילא אכבר זה, ולא מחמת התפסתו של זה, והביאור בזה כדברינו, מפני שזהו נדר האמור בתורה כי ידור נדר, והיינו שתולה נדרו בדבר הנדור ע"י קדושת הפה, ולא בעינן שיחיה הקרבן בעולם, וגם בזה"ז איתא להאי דינא, והיינו מפני שזהו כוונת התורה להיות נודרים בו בלשון זה, וזהו סברת הראשונים דסברי דזהו עיקר הגדר האמור בתורה, וזהו גם כן הלשון דנודרין בו, לכן סברי דלשון איסור אין זה לשון נדר, וזהו סברת הר"ן שכתב דהוי נדר מטעם יד גרידא, וסברת הרמב"ם דשניהם הוי עיקר הנדר, וזהו גם כן סברת הטור שכתב דעיקר נדר האמור כתורה הוא שיתפיס בדבר הנדור וכו' או שאמר אסור עלי כבר זה דהוי נמי נדר, ביאור הדברים דאעפ"י דעיקר הנדר האמור בתורה הוא שתלאו בדבר הנדור מטעם דזהו לשון הנדר האמור בתורה שמסרה לנו להיות נודרים בו, אמנם סבר הטור דגם לשון איסור הוי גם כן עיקר הנדר, והיינו דסבר כשיטת הרמב"ם דלא מיעטה התורה לשון איסר, ומיושב לשון הטור היטב.

ה **כתב** הרמב"ם בפר"ג דנדרים הי"ג וז"ל כיצד המתפיס בנדרים חיוב שמע חבירו שנדר ואמר ואני כמותך ובתוך כדי דיבור הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו וכו' ושם בה"ד וכן האומר הכשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפילו לאחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפסה ונאסרה וכו', יעוי"ש. וקשה דכיון דהתפסה מהני אפילו לאחד זמן כמו"ש בה"ר, א"כ גם בהדין דה"ג שהוא נם כן בתורת מתפיס למה בעינן תוכד"ד, ואעפ"י שמקור דין זה מהא דנזיר כ"א, ומבואר שם ג"כ דבעינן תוך כדי דיבור, אמנם כל זה כאופן שאמר ואני גרידא, אבל כשאמר ואני כמותך שכתב הר"ן כשבועות שהרי זה התפסה ממש, א"ב לא בעינן תוכד"ד, וכבר עמד בזה המל"מ, יעוי"ש, והנה אפשר לומד דשאני התפסה זו דה"ג שאין זה מתפיס חפץ בחפץ, דהרי בשאמר ואני כמותך לומר שגם הוא רוצה לאסור את עצמו במה שאסר חבירו את עצמו, דע"כ אין האיסור על עצם האדם, דהרי בנדרים האיסור הוא על החפץ, וא"כ כשאמר ואני כמותך שמתפיס כגברא, אין כאן התפסה מעליא, ואין זה ענין לנזירות, דשאני התם דהוי התפסה מעליא כשמתפיס בגברא, מטעם דהנזיר בעצמותו קדושת נזירותו עליו, כמו שנאמר קדוש יהיה, ולהכי באופן כשאמר ואני כמותך הוי התפסה מעליא בקדושת הנזירות, אמנם כשאמר ואני לחוד דלא הוי לשון מעליא דהתפסה, להכי בעינן תוכ"ד דוקא, ואין זה דומה להא דהאומר אהא דהוי נזיר כשנזיר עובר לפניו, ולא בעינן תוכ"ד, משום דלשון אהא יותר משמע לשון תפיסה, היינו שיש בזה המכוון שיהיה בהוספת איזה ענין

בעצמותו, וזה מורה על נזירות כשנזיר עובר לפניו, משא"כ בלשון ואני לחודיא אעפ"י שנזיר עובר לפניו כמו הא דנזיר שם, ששמע שאמר חבירו הרני נזיר, וא"כ אין לך נזיר עובר לפניו יותר מזה, מ"מ לא מהני משום דלשון ואני אינו מורה על התפסה של איזה ענין בעצמותו, ומטעם זה ליתא התפסה דנזירות רק בתוך כד"ד, אמנם בנדרים דלא שייך בזה התפסה, להכי משמיענו רבינו דגם בשאמר ואני כמותך כיון דליתא בזה התפסה בעצם האיסור, להכי בעינן תוכד"ד דוקא.

ו אמנם לפי מה שמבואר שם בנזיר כ"א דתוכד"ד לא מהני רק אם בהתפסה דוקא כמבואר שם בהדיא, וכן מבואר ברי"ף שלמד דמהני התפסה בנדרים מהא דנזיר שם במי שאמר הרני נזיר ושמע חבירו ואמר אני דמבואר בגמ' דהרי זה התפסה ובעינן תוכד"ד, ומשמע דאי לאו משום התפסה, לא מהני גם הא דתוכ"ד, וכן מבואר בהדיא בר"ן שבועות, יעוי"ש. והביאור בזה כיון דבעינן בנדרים ביטוי שפתים דוקא, להכי לא מהני תוך כ"ד להיות נחשב לדבור, רק על ידי התפסה מהני מטעם כח ההתפסה, והנה לפי"ז אם נחליט בהאי דינא דהרמב"ם דשמע חבירו שנדר בככר, ואמר ואני כמותך שאין זה התפסה, כיון שאין האיסור נתפס בגברא, וא"כ לא מהני גם תוכ"ד, ועוד דאם נחליט דהכא לא הוי ענין התפסה, ומטעם זה בעינן שיאמר ואני כמותך, א"כ מדוע כתב הרמב"ם בהלכה זו דהשלישי שאמר ואני גרידא, וכן עד מאה שאמר כל אחד ואני דהרי כולן אסורין בשאמרו בתוכ"ד, ותמוה דאם אין זה התפסה מדוע נאסרו כולן בתוכ"ד, ועוד דאם אמרינן דאין בזה ענין התפסה מטעם דלא שייך התפסה רק בשמתפיס חפץ בחפץ תואר בתואר, א"כ היאך מהני בשאמר בלשון ואני כמותך, הלא מצינו לענין שבועה ברמב"ם בפד"ב דשבועות ה"ח שמע חבירו שנשבע ואמר ואני כמותך, הואיל ולא הוציא שבועה מפיו וכו', והרי"ז פטור, וזהו מתפיס בשבועה שפטור, יעוי"ש, והביאור הדברים דכיון דלא מהני התפסה בשבועה לכן לא מהני גם בלשון שאמר ואני כמותך, ומשמע דאפילו בתוכ"ך לא מהני, וא"כ לפי"ז גם בהא דנדרים באופן הזה דלא שייך התפסה ע"כ דנם באומר לשון ואני כמותך לא מהני אף בתוכ"ד וא"כ דברי הרמב"ם תמוה בזה.

ז **והנה** נראה להוכיח דלשיטת הרמב"ם גם באופן זה שייך ענין התפסה, והוא טהא דכתב הרמב"ם בפר"ב דשבועות ה"ט לענין מתפיס בשבועה באופן שנשבע שלא אוכל בשר זה וחזר ואמר והרי הפת זו כבשר הזה, הרי הוא פטור על הפת, שהרי לא הוציא שבועה מפיו עליה אלא התפיסה, ואעפ"י שהוא פטור מן המלקות או מן הקרבן אסור לו לאכול אותה הפת שהתפיס בשבועה עכ"ל, וכן הוא דעת הראב"ד והרא"ש דמתפיס בשבועה

אעפ"י שלא הוי שבועה, מ"מ איסורא איתא, נמצא מצינו תורת מתפיס גם באיסור גברא כמו שבועה דהוי איסור כגברא, ומשמע דגם בהא דה"ח בדין שאמר ואני כמותך שגם כן סובר הרמב"ם דישנו לאיסורא בהתפסה זו, וכן מבואר בהרדב"ז שם בה"ח, יעוי"ש. ולפי"ז גם בנדרים באופן זה שמתפיס בגברא שמוזהר האי גברא באיסור בל יחל שישנו לאיסור זה בכל נדרים שהוא איסור גברא שפיר ישנו בתורת התפסה כשמתפיס נברא בנברא דהיינו באופן כשאומר ואני כמותך, ומטעם הזה שפיר כתב הרמב"ם דישנו לדין התפסה בשמע חבירו שנדר ואמר ואני כמותך דהיינו שמתפיס את עצמו באיסור גברא דחבירו, וכן גם בשאמר ואני גרידא גם כן נתפס, מטעם ההתפסה, ובאופן כשאמר בתוכ"ד של חבירו, ומחדש לנו רבינו דכיון שדבתה תורה תורת התפסה בנדרים כמו הא דנזיר שם, שנתפס גברא בגברא בתואר עצמיות קדושה בקדושה, כן ישנו לתורת התפסה גברא בגברא דהיינו בהתפסת איסורים, והתפסה זו ישנו גם בדין שבועה דהיינו התפסה של איסורים גברא בגברא, ורק מדין מלקות וקרבן מיעטה התודה מדין שבועה וכמו שחזינן דגם בשבועה ישנו לתורת התפסה לאיסור בל יחל, וכמו שכתב הרא"ש להדיא שם בשבועות לשיטת הראשונים שכתבנו, כן אמרינן דישנו לתורת התפסה כזו דנדרים גם להיות לוקה על זה.

ח איברא לפי מה שכתב הב"י בסי' רל"ט וז"ל ודע שמדברי הרמב"ם בפרק הנזכר נראה קצת שאף על פי שמתפיס בחבירו שנשבע ומתפיס בככר שנשבע עליו פטורים, מ"מ יש חילוק קצת ביניהם, דאע"ג דמתפיס בככר שנשבע עליו איכא איסורא מיהא במתפיס בחבירו שנשבע אפילו איסורא ליכא, עכ"ל. יעוי"ש. וזהו דלא כדברי הרדב"ז שכתבנו, ולפי דברי הב"י ע"כ לא מצינו ענין התפסה באיסור גברא, אמנם לדעתינו דברי הב"י תמוהין, דהלא בדין שבועה יותר מסתבר ענין התפסה בגברא מהתפסה דחפץ, כיון דשבועה בעצמותה איסור גברא הוא, וראיה לזה מדברי הר"ן בשבועות דסבר בדין זה דשמע חבירו שנשבע ואמר ואני כמותך דהוי שבועה מעליא, מטעם דסבר דלא מימעטא התפסה בשבועה אלא בהתפסה דחפץ, ולא בהתפסה דגברא, מטעם דאיסור שבועה בעצמותה הוי איסור גברא ולא איסור חפצא כמבואר כל זה בר"ן ובביאור הגר"א סי' רל"ט אות כ"ה, וכיון שחזינן דסבר הרמב"ם דלענין איסורא גרידא שפיר ישנו להתפסה, בשבועה, בהתפסה בחפץ, א"כ כש"כ שישנו להתפסה דאיסורא גרידא, בהתפסה דגברא, ועוד דלפי דברי הב"י תקשה בהא דכתב הרמב"ם דמהני התפסה דגברא בהא דנדר, וזהו כדברי הרמב"ם דהכא בנידון דידן, וצ"ע. והיותר נכון כדברי הרדב"ז דסבר הרמב"ם דגם בשאמר ואני כמותך בהא דשבועה דהיינו התפסה דגברא גם כן ישנו

להתפסה לאיסור גרידא, ומטעם זה אתי שפיר גם בהא דנדר שמתפיס באיסורא דגברא שאמר ואני כמותך דחייל נדרי' וגם בלשון ואני נרידא גם כן חייל מטעם ההתפסה, וכמו שכתבנו לעיל, אמנם זה תקשה מדוע מצריך הרמב"ם תוכ"ד בשאמר ואני כמותך וכמו שהקשה המל"מ, וביותר אם נחליט כאשר כתבנו דסבר הרמב"ם בהא דשבועה דואני כמותך דישנו להתפסה לענין איסרא, אפילו לאחר כ"ד, וא"כ מדוע מצריך הכא בשאמר ואני כמותך שתהיה דוקא בתוכ"ד.

ט **לכן נראה** בכוונת הרמב"ם דסבר דבנדר באופן זה שאמר ואני כמותך, יש במשמע דזה הלשון בשתי אופנים, והיינו דכיון דישנו בגדר שני איסורים, איסור נברא, ואיסור חפצא ואינו דומה לשבועה דלא היו אלא איסור גברא גרידא, ולכן בשבועה כשמתפיס בגברא הרי זה התפסה ובאיסור שבועה שישנו בגברא, ולהכי שפיר הוי התפסה גם בשאמר ואני כמותך לאחר כ"ד משא"כ בהא דנדרים שישנו לשני איסורים גברא וחפצא, ואנן בעינן בנדרים התפסה באופן שבא לאסור את החפצא, כמו דקיי"ל דנדרים שאמר בלשון שבועה לא מהני, ולא הוי נדר, ולהכי כשאמר ואני כמותך בנדר אכתי לא ידענו אם כוונתו בהתפסה דגברא, דהיינו באיסור בל יחל, שישנו על האדם, או שכוונתו בהאיסור חפצא, להכי בעינן שיהיה דוקא דתוכ"ד, בהזכרת החפץ גם כן, שבזה מתפרשא הלשון ואני כמותך, בין אגברא, בין אחפצא, וסבר הרמב"ם לשון ואני כמותך לא עדיפא, מלשון ואני נרידא, בענין הזה דמתפיס בנדרים, וכמו שכתבנו, והנה בהא דהביא המל"מ לדברי הר"ן דשבועות שכתב דבשאמר ואני כמוך לא בעינן תוכ"ד, אינו ענין לדברי הרמב"ם דשאני בהא דדברי הר"ן שם שכתב זה לענין גזירות, והנה התם בנזירות פשיטא דכיון שהוא התפסה חפצא בחפצא דהיינו שמתפיס בקדושתו של העצמיותו דבזה פשיטא דלשון זה מהני בהתפסה אפילו לאחר כד"ד, משא"כ בהתפסה דנדר שהוא איסור חפצא, ואיהו מתפיס בגברא, אפשר דזהו לשון נרוע לגבי איסור חפצא, ולהכי גם בשאמר ואני כמותך בעינן תוכד"ד לתקן הלשון, וביותר כאשר ביארנו דבשבועה שהוא התפסה באיסור גברא גרידא סבר הרמב"ם גם כן דישנו בהתפסה גם לאחר כ"ד בשאמר ואני כמותך, וכן מבואר גם בדברי הרב אלפס שכתב בפר"ג דשבועות לענין מתפיס בשבועה שאמר ואנא נמי דכוותי, יעוי"ש. הרי מבואר דבאופן זה לא בעינן תוכ"ד והיינו דאם היה דין התפסה בשבועה שפיר נתפס בלשון זה גם בלאחר כ"ד, וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו דבהתפסה דגברא בגברא שפיר נתפס בלשון זה דואני כמותך, וע"כ סברת הרמב"ם דשאני בנדרים כיון דבעינן התפסה גם באסיור חפצא, וכמוש"נ.

י והנה המחבר בשו"ע סי' ר"ד הביא להלכה כדברי הרמב"ם דאעפ"י שאמר ואני כמותך בעינן תוכ"ד, וכתב בזה מרן הגרע"א ז"ל בר"ן כתב דדוקא באומר ואני הוא דבעינן תוכ"ד, אבל באומר ואני כמותך אפי' אחר כ"ד חייל, יעוי"ש. והנה לפי מה שביארנו יש לחלק מהא דדברי הר"ן, עוד נראה דהמחבר אזיל לשיטתו שכתב בספרו הב"י בסימן דל"ט בדעת הרמב"ם דסבר דבשבועה ליתא להתפסה כלל גברא בגברא, ובשאמר ואני כמותך בשבועה לית בה איסורא כלל, ולפי"ז פשיטא דלא מהני ואני כמותך בנדרים כיון דלשון זה מורה בהתפסה דאיסור גברא, ובעינן תוכ"ד דוקא, והיינו דבתוכ"ד דהזכרת החפץ ישנו בתורת התפסה גם בלשון ואני כמותך וכמו שכתבנו לעיל, ומטעם זה יש לומר גם כן דהר"ן דסבר דאני כמותך לא בעינן תוכ"ד משום דאזיל לשיטתו דסבר בדין שבועה דישנו להתפסה בשבועה באופן שאמר אני כמותך, כמבואר בארוכה בר"ן פר"ג דשבועות, והיינו דסבר דישנו לתורת התפסה דגברא בגברא גם באיסור שבועה להיות לוקה גם כן משא"כ לדידן, היינו לשיטת הראשונים דלא סברי בזה כהר"ן שפיר בעינן תוכ"ד להזכרת החפץ באופן שמתפיס גברא בגברא בזה שאמר ואני כמותך, והיינו דעיקר התפסה הוא בחפץ, וכשמזכיר ואמר ואני כמותך שזה מורה על התפסה דגברא, והוי לשון גרוע, ובעינן תוכ"ד לתקן הלשון.

יא **אך** יש להעיר לפי מה שפסק המחבר בהלכות שבועות סי' רל"ט סעי' ו' שמע חבירו שנשבע ואמר ואני כמותך הרי הוא אסור, ומשמע שם בכוונת המחבר דהוי שבועה מעליא גם לענין מלקות והיינו דזה עדיפא מהא דמתפיס בחפץ בשבועה, דליכא אלא איסורא גרידא, כמו שכתב שם בס"ט, והיינו כמו"ש הראשונים והובא בב"י דדוקא בהתפסה דחפץ בשבועה כיון דלא חייל איסורא דשבועה אחפצא בזה מיעטה התורה התפסה דשבועה, משא"כ במתפיס באדם הנשבע חל תורת שבועה על חבירו גם כן והיינו התפסה דגברא בגברא, והוי שבועה מעליא, גם לענין מלקות, וא"כ כיון דשיטת המחבר שם בהכרעה דמהני התפסה דגברא בגברא בשבועה, וזהו כשיטת הר"ן, ומהני גם לאחד כ"ד, וא"כ לכאורה קשה מדוע הביא המחבר הכא האי דינא של הרמב"ם דמצריך בואני כמותך גם כן שתהיה בתוכ"ד, ומצאתי בביאורי הגר"א ז"ל שכתב דלשיטת הר"ן לא צריך בזה כ"ד ומציין לדינא דהמחבר בסי' רל"ט בשבועה, וע"כ דכוונת מרן ז"ל לזה שכתבנו, אמנם נראה ליישב דכוונת המחבר דשאני בהא דנדר דכיון דהוא איסור חפצא בעינן שתהיה בההתפסה גם כן לשון נדר, דהיינו איסור חפצא, וכשאומר ואני כמותך הרי זה לשון גרוע בענין האיסור דחפצא, ולהכי הכריע בזה המחבר להצריך שתהיה האמירה בתוכ"ד, וכמוש"נ.

עוד בענין דלעיל

א **יש** לעיין בלשון דלא מהני בקבלה דנדר אם מהני לשון זה בקבלה דהתפסה בתוכ"ד, והנה לכאורה לפי מה שכתב בפ"ג דשבועות בשמע חבירו שאמר הריני נזיר ואמר ואני, דלשון ואני לאתכ"ד לא משמע מידי, ומכ"ז בתוכ"ד יש כאן תורת קבלת נזירות מטעם ההתפסה, ולפי"ז גם בלשון אחר גרוע הדין כן, או"ד שזה דוקא בלשון ואני שהוא אינו לשון גרוע רק חסר משמעות, ובתוכ"ד מבואר לנו המשמעות שלו, שלקבלה מתכוון, כמו שקבל פלוני, אמנם לשון שהוא גרוע בעצמותו אפשר דלא מהני לזה גם בהתפסה דתוכ"ד, ונפק"מ לדינא באופן ששמע חבירו שנדר על ככר ואמר בתוכ"ד שיהיה הככר עליו כבשר חזיר אם מהני בזה מטעם ההתפסה דתוך כדי דיבור.

ב **והנה** באופן שנדר באיסור וסיים אח"כ במתפיס בדבר האסור מבואר במל"מ בשם הרלב"ח דהוי נדר מעליא, והמל"מ מבאר דבל זה באופן שתחילת דבריו הוי עיקר הנדר, משא"כ אם תחילת דבריו הוי בתורת יד דלא מהני אם מסיים במתפיס בדבר האסור, ויש לעיין הכא במתפיס בדברי חבירו דלא הוי זה אלא בתורת יד גרידא, וממילא בשמסיים בסוף בדבר האסור אין באן נדר, או"ד דמתפיס בדברי חבירו בתוכ"ד הרי זה עיקר הנדר, ולא משגיחין בסיום דבריו.

ג **ונראה** לפשוט מהא דאיתא בירושלמי פר"א דנדרים ה"ב האומר קונם וכו' עד כדון עצמו מהו שיקדוש לשמים בלשון קונם נשמעינה מן הדא אמר לו השאילני קרדומך, אמר קונם קורדם יש לו, קונם נכסיו עליך, אם יש לו קרדום, אם אין לו קורדם, אם אין לו קורדם מותר, אמר ר' תחליפא קיסרייא שנייא הוא שבו בלשון שהתפיס את הקורדם בו בלשון התפיס בו את הנכסים וכו' אילו אמר קונם קורדם יש לו וחזר ואמר קונם נכסי עליך וכו' יאות אמר רבי יהושע בן חנניה אילו אמר נכסיו מותרין וקם ליה יאות, לא אמר אלא שאין לזה קורדם וכו'. יעוי"ש. והנה בעיקר הבעי' דבעי מהו שיקדיש לשמים בלשון קונם תמוה הרבה הלא למ"ד לשון חכמים הם שבדו לומר קרבן בלשון קונם בבדי שלא יאמר לד' בלא קרבן, וא"כ מוכח דשפיר מקדיש בלשון קונם, ולמ"ד לשון נכרים פשיטא דהרי זה לשון הקדש מעליא, גם תמוה מאי מייתי מברייתא דלמא שאני התם דאסור מטעם נדר, ועי' בשירי קרבן.

ד **לכן** נראה בביאור הדברים דמיבעי' להש"ס אם יכול אדם לאסור נכסיו בקרבן על חבירו והיינו דעיקר הדבר הא דילפינן דיכול אדם להתפיס גדרו בקרבן היינו דכיון דאמרה תורה כי ידור נדר והיינו שיתפיס בדבר הנדור, ונדר ראשון היאך יצוייר וע"ב במתפיס בקרבן ובהקדש ובדומה וכמו שכתב הר"ן בפר"ג דשבועות, אמנם אפשר דכל

זה דוקא באופן שאוסר על עצמו, וזה מצינו בקרבן ובהקדש, שהקרבן אסור לו לעצמו, והדבר נמסר להקדש, משא"כ באופן שאוסר על אחרים ולא לעצמו, ענין זה לא מצינו בלל בקרבן, ומייתי הש"ס למיפשט מהא דתניא שאמר קונם נכסי עליך, הרי מבואר דיכול אדם לאסור נכסיו על חבירו בקונם, ודחי הש"ס דשאני התם דכיון שאסר בקונם את הקורדם על עצמו, ממילא יש חלות האיסור הנכסים על חבירו מטעם התפסה דתוב"ד של איסור הקרדום, ומה שאמר קונם נכסי עליך אעפ"י שהוא לשון נרוע דלא מהני באיסור שעל חבירו, מ"מ הבא מהני מטעם דהוי התפסה דבתוב"ד, והיינו דכיון דאם אמר נכסי עליך סתם בתוב"ד לאיסור הקרדום הוי נדר מעליא לא הפסידו בזה שאמר בהוספת הלשון דלא מהני בפני עצמו, וזהו ביאור דברי הירושלמי שם אילו אמר קונם קרדום יש לי, וחזר ואמר, היינו שאם חזר ואמר לאחב"ד, משא"כ בתוב"ד אפשר דמהני מטעם ההתפסה, ובזה מסיים הירושלמי דאילו בן מדוע מסיים התנא דאם אין לו קרדום מותר, דיש בזה חסרון דקיום התנאי שתלה נדרו בזה דאם יש לו קרדום, הלא היה להתנא לאשמיעני רבותא יותר מזו דאף באופן שנתקיים התנאי, מ"מ אין באן נדר מטעם הלשון הזה דלא מהני בנדר, ומוכיח מזה הירושלמי דאף שאמר עונם נכסי עליך גם בלא התפסה דנדר של עצמו הוי לשון מעליא, אמנם עכ"פ מוכח דלפי הס"ד דלשון עונם לא מהני בלאסור על חבירו, מ"מ אם אמר בהתפסה דתוב"ד שפיר מיתפס, אעפ"י שהוא לשון גרוע, ובנידון דידן גם בן דישנו להתפסה לא איכפת לן בסיום לשון גרוע וגם אין הבדל בין אם אמר הלשון גרוע בסוף, או בתחילה כהא דהירושלמי שכתבנו, ומזה יסוד גם כן לדברי הרלב"ח בדינו.

ה **והנה** לכאורה קשה מהא דאיתא נדרים ט' בנדרי רשעים ובו' בנדרי בשרים לא אמר בלום ומוקמינן בגמ' בשאמר בנדרי רשעים הריני והיה נזיר עובד לפניו, ואעפ"כ בנדרי בשרים לא אמר בלום אע"ג דאמר הריני והיה נזיר עובר לפניו, הרי חזינן דאף בלשון נדר גמור במו הבא שאמר הריני והיה נזיר עובר לפניו דהוי לשון נדר גמור, ומב"ז בשמסיים בנדרי בשדים לא הוי נדר, ומצאתי בבנה"נ בשו"ע יו"ד סימן ר"ד עמד בזה בתמיה, יעוי"ש. אמנם נראה דשאני בין לשון הסותר הנדר מצד הנודר לבין לשון גרוע דלא מהני מצד דיני התורה, וזהו הדבר דהתם בנדרי בשרים יש בזה סתירת הנדר מצד הנודר דהיינו שאומר בפה מלא שאינו רוצה בנדר, משא"כ מתפיס בדבר האסור שיש בזה ביטול מצד הדין אבל אין כוונת הנודר בזה לבטל בנדר, אדרבה מצד הנודר רוצה לאסור על עצמו בבל אומר איסור, ורק התודה מיעטה דבר האסור מלהתפיס בו, ומטעם זה בשאסר על עצמו באופן המועט, או בעיקר הנדר, או בהתפסה, ומסיים גם בדבר

האסור, אין בזה ביטול הנדר כיון שפיו ולבו שווין בקבלת הנדר, ואין בהלשון גרוע בה לבטל לשון המועיל, ובמוש"נ.

ו **נזיר** י"א ע"ב אמר הריני נזיר ועלי לגלח נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ועלי לגלח נזיר אם היו פחקין מגלחין זה את זה, ובגמ' איבעי' להו שמע חבירו ואמר ואני מהו אכולי מלתא משמע, או"ד אפלגא דדיבורא ובו' ומסקנא ואני אפלגא דדיבורא, וארישא דדיבורא, ובן פסק הרמב"ם בפר"ח מנזירות הי"ט וז"ל האומר הריני נזיר ועלי לגלח נזיר ושמע חבירו ואמר ואני הרי חבירו נזיר ואינו חייב לגלח נזיר אחר שהרי לא התפיס עצמו אלא בנזירות עכ"ל, וקשה דכיון שהתפיס עצמו בעצם הנזירות, א"ב הוי הפסק בענין אחר בהא דהרי עלי לגלח נזיר, וא"ב לא הוי תוב"ד לקבלת נזירות שהראשון קבל עליו, ודוחק לומר ביון שעכ"פ שמע שם נזיר דהיינו מה שאמר הראשון ועלי לגלח נזיר, דהרי אינו מתפיס בזה, ושם נזיר שמתפיס בו הרי איבא הפסק שהוא במו לאחר ב"ד, כיון שזהו ענין אחר, דהיינו הקבלה לגלח נזיר הרי זה בנדר דעלמא, ואין זה שייכות לנזירות, והנה אפשר לומר דהבא לא הוי הפסק ביון שעכ"פ יש בזה אומדנא שרוצה לקבל נזירות, אמנם לשיטת הרמב"ם פר"ב דשבועות הי"ז דסבר דשיעור ב"ד הוא שלשה תיבות, וא"ב קבל השני נזירות לאחר ב"ד של קבלת נזירות הראשון.

ז והנה לשיטת הריטב"א בסוגיא דנדרים י"ב דסבר דלפי המסקנא דלא מהני התפסה בנדרים, והיינו התפסה דזה בזה, ורק מתורת יד אנו דנין בזה, וסוגיא דנזיר ב"א שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני לאו מתורת התפסה הוא רק נחשב ברבור מעליא, מפני שאמר בתוב"ד של חבירו, והיינו דבאופן זה הוי דבור, ואמירה של ואני כדבור שלם, והא דהותר הראשון הותרו כולם, הוא מפני שכולם תלאו נזירותם בראשון עבת"ד, הריטב"א, יעוי"ש. ולפי זה בנידון דידן לא מהני באופן שמסיים בלשון גרוע, אמנם לפי מה שביארנו בדברי הירושלמי מבואר כשיטת רבינו האלפסי והרמב"ם וכמוש"נ, לבן יש להחמיר בנידון דידן.

גמ' ת"ש ישראל שהתנדב מנורה או נר לביהכ"נ אסור לשנותה וכו', ומסקנא דלדבר מצוה מותר לשנות גם בלא נשתקע שם בעלים ממנה, ולדבר הרשות אם נשתקע שם בעלים מותר לשנות, וכן כתב הרמב"ם בפר"ח ממתנ"ע, והנה התוס' ב"ב ח' ע"ב ד"ה ולשנותו הקשו מהא דאיתא הבא דאסור לשנות לדבר הרשות, יעוי"ש. ולכאורה הלא בנשתקע שם בעלים מבואר הבא דמותר וקופה ותמחוי ע"ב הרי"ז נשתקע שם בעלים דהרי מה שייך שם בעלים בהדברים הנלקטים מבע"ב הדרים בבל העיר, ובנשתקע שם בעלים מותר לשנות, ויש לומר דכוונת התוספות להקשות מנתינת צדקה שג"כ הדין

דאסור לשנות, ולהכי מסיימין התוס' בהקושיא שם ואמר נמי התם באומר פרוטה זו לצדקה ובו' משבאת ליד גבאי אסור לשנותה, ושם במעות שפיר הוי נשתקע שם בעלים, ומצאתי בשו"ת שער אפרים סי' ס"ו שהביא כן בשם ספר בני שמואל שנחית לפרש כן דברי התוס'.

והנה מחלקין התוס' בין גבאי לבדו שאסור לשנות אבל בני העיר מותרין, יעוי"ש. ומשמע מזה דהא דמבואר הכא דבנשתקע שם בעלים מותר לשנות גם לדבר הרשות, זהו דוקא בני העיר, אבל לא הגבאי לבדו, אבל הרמב"ם לא נחית לזה, ומשמע דסבר דלאחר שנשתקע שם בעלים אפילו הגבאי לבדו מותר לשנות גם לדבר הרשות, ולא חש הרמב"ם לקושיות התוס' מפני שלפירושו של הרמב"ם בהא דסלע לצדקה דמשבאת ליד גבאי אסור לשנותו היינו להחליף הסלע, וא"כ ע"כ סבר דמותר לשנות המעות גם לדבר הרשות, וא"כ לא קשה לפי"ז בהא דתמחוי דע"כ הרי"ז נשתקע שם בעלים, עוד נראה והוא נכון דע"כ יש לחלק בין צדקה להא דמנורה ונר לביהכ"נ דצדקה לאחר שבאת ליד גבאי זכו בהן עניים והוי שלהם ממש, ושאני הא דתמחוי וקופה שלב צבור מתנה עליהן כמבואר ברדב"ז שם ברמב"ם בפר"ט ממתנ"ע, משא"כ מנורה ונר לביהכ"נ דשייכים לצבור, וגם עתה יעשה מזה צרכי צבור, והנה בשו"ע יו"ד סי' רנ"ט כתב לפי שיטת התוס', וזהו גם דעת הרא"ש, ונחתו לחילוק התוס' דצבור שאני, ולהכי מדייק המחבר וכתב יכולים הצבור, אבל לפלא שלא כתבו לדעת הרמב"ם.

והנה הא דלדבר הרשות כתב השיט"מ ב"ב שם וז"ל ודאמרינן ריש פ"ק דערכין ישראל שהתנדב נר או מנורה לביהכ"נ שאם נשתקע שם בעלים מותר לשנותה ואפילו לדבר הרשות הני מילי צרכי ביהכ"נ, שאפילו ביהכ"נ עצמה יכולין למכור שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר ואפילו לישתי בי' שיכרא עכ"ל, ודבריו תמוהין דאטו בשביל שיכולין למכור למישתי בי' שיכרי' זהו המעלה של הביהכ"נ, אבל לדעתי ביאור דבריו שכתב ליישב דאם הכוונה דבר הרשות היינו צרכי ביהכ"נ א"כ למאי קורין לזה דבד הרשות, והלא לביהכ"נ מצוה היא, והיאך קורין לצרכי ביהכ"נ דבר הרשות, על זה כתב דכיון דמוכרין ביהכ"נ עפ"י שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר גם למישתי בי' שיכרא שהוא צורך רשות, להכי על שם המושאל קורין לצרכי ביהכ"נ דבר הרשות, אמנם הרמב"ם והשו"ע לא נחתו לזה ומשמע שמותרין לשנות לכל מה שירצו, וכמובן שיהיה שייך זה לצבור.

אמנם דברי השיט"מ תמוהין והוא דהנה מבואר בירושלמי פר"ג דמגילה הביאו הר"ן שם דכלים של ביהכ"נ כביהכ"נ דמי, יעוי"ש. והנה לפי זה לכאורה קשה היאך אמרינן

בנשתקע שם בעלים מותר לשנות גם לדבר הרשות, וקשה הא דינם של הנר ומגורה כביהכ"נ ואסור לשנותם, וכבר העיר בזה בשו"ת מהד"ם ב"ר ברוך ח"ג סי' רס"ט, וכתב דלא נקרא תשמישי קדושה אלא באופן דדבר הקדוש צריך לאותו תשמיש כגון דלוסקמי ספרים וכו', אבל ביהכ"נ דחשיב דבר שבקדושה היינו שהשכינה שורה בתוכו דכל בעשרה שכינתא שריא, ואין צורך להקב"ה בנרות ומאורות וכי לאורה הוא צריך, יעוי"ש. הרי מבואר דנר ומנורה קדושתן קילא מקודשת ביהכ"נ טובא, עי' בש"ך יו"ד סי' רנ"ט מה שכתב בשם הב"ח דהנר ומנורה הוא רק להאיר להאדם וקדושתן קלה, ולפי"ז ע"כ מוכח דנר ומנורה קדושתן קצת יותר מקדושת ביהכ"נ, וממילא מוכח מזה דכוונת הש"ס בהא דמותר לשנות לדבר הרשות לא הוי הכוונה לביהכ"נ, וא"כ תמוה טובא מה שכתב השיט"מ דהדבר הרשות הכוונה ביהכ"נ דהרי ביהכ"נ שקדושתה חמירא יותר הרי אין זה דבר הרשות אלא דבר מצוה ומותר לשנות אפילו בלא נשתקע שם בעלים, וצע"ג, אמנם אפשר לומר דקדושת ביהכ"נ חמירא דוקא בתוכה והיינו דכיון דעיקר הקדושה מפני שהשכינה שרוי' בה, וזה שייך דוקא בפנים. אבל לא בחוץ, וכוונת השיט"מ ביהכ"נ היינו מה שהצורך ביהכ"נ חוצה, וזה נקרא דבר הרשות.

א **משנה**, הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נעדר. ובגמ' בברייתא מבואר דנלמד מקרא מדכתיב כל חרם לא יפדה, ופירש"י מי שהוא ראוי ליחרם וליהרג אינו בכלל פדיון, והנה הרמב"ם בפר"א מערוכין הי"ג כתב וז"ל וכן מי שנגמר דינו בבי"ד של ישראל להורגו על עבירה שעבר והעריכו אחר או שהעריך עצמו או שאמר דמי עלי או שאמר אחר דמי זה עלי אינו חייב כלום שזה כמת הוא והמת אין לו ערך ולא דמים, ועל זה נאמר כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה כלומר אין לו פדיון אלא הרי הוא כמת עכ"ל. והנה קשה טובא בדברי הרמב"ם שכתב דגם בהא דדמים דיוצא ליהרג ליתא בדמים נלמד ג"כ מלא יפדה, ותמוה והלא בגמ' מבואר דלדמים לא איצטרך קרא כיון דלאו בר דמים הוא וכמו שפירש"י במשנה מפני שאין אדם קונהו ויפסיד מעותיו, וכן מבואר בגמ' בסוגיא דקאמר הש"ס בשלמא לא נידר דלאו בר דמים הוא אלא ערך אמאי לא, נמצא דכל עיקר הלימוד דלא יפדה לערך בעינן ולא לדמים, וא"כ מדוע כתב הרמב"ם לכלול גם דמים בהא דלא יפדה, ולפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה.

ב עוד יש להבין מה בא להוסיף שאמר שהוא כמת, הלא העיקר בזה הוא מפני גזידה"כ וכמו שמסיים שנלמד מקרא, וא"כ מה לנו בביאור הטעם שהוא כמת, והלא גם אם אמרינן דלא נחשב כמת ע"כ כן הדין שאין לו ערך ודמים, ועוד דע"כ אין דינו כמת ממש כל זמן שהוא בחיים לא לדין טומאה, ולא לדין איסור הנאה, וגם מבואר להדיא לקמן

ז' ע"ב דהבדל יש בין בהמה לאדם דבבהמה גמד"ד אוסר, ובאדם המיתה אוסרת, וא"כ מה בא רבינו ללמדנו שהוא כמת, עי' לעיל דף ר' מה שכתבנו בזה לענין נוסח, אבל זה לא יספיק.

ג **ונראה** דהנה יש לחקור בכוונת התורה שאמרה דיוצא ליהרג דאין לו פדיון משום דיש לפרש בשני אופנים. א) דכוונת התורה ביוצא ליהרג הוא שמפני שכיון שנמסר להריגה עפ"י בי"ד הרי הוא כמו שאינו ברשותו, דהרי יד כל אדם ממיתין אותו, ואינו בעדך ובדמים, והרי הוא כאומר ערך על אבן ועץ. ב) דלא הוי חסרון מצד אינו ברשותו דק שכיון שאין לו פדיון, והיינו שפדיון לא יועיל לו ממילא אין כאן חיוב גם מעיקרא, ונפק"מ לענין התפסה אם אחד התפיס בדבור של זה דאם אמרינן דכמת הו חשוב והרי הוא כאילו לא אמר, א"כ אין כאן גם התפסה, אבל אם אמרינן שבשביל שאין פדיון לזה, וליתא בקיום א"כ יש בדבריו ממש לענין התפסה, שאעפ"י שאינו מתחייב, אבל כיון שהחסרון מפני שאינו בקיום, יש כאן התפסה, דוגמא לזה כמו שכתב הרמב"ם בפר"ו מערוכין הל"ד וז"ל הקדש טעות אינו הקדש וכו', התפיס בה אחרת ואמר זו כזו הרי השני' הקדש, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל, יעוי"ש. וזהו כוונת הרמב"ם הכא שכתב הטעם מפני שחשוב כמת, והוי כאילו לא אמר כלום, באופן דלא מהני נם התפסה.

ד **עוד** יש להעיד דנפק"מ בין הפירושים לענין אם אמר ערך, ואח"כ באו עדים והזימו להעדים אשר נתחייב על פיהם, דאז אם נפרש כפירוש הראשון אין כאן חיוב ערך מטעם שכיון שאז יצא מפיו לבטלה, ואעפ"י שנתברר עתה שאינו בר הריגה אבל אז היה בגדר אינו ברשותו ולא היה שום חלות, וזה נדע מגזל ולא נתייאשו הבעלים, והקדישו הבעלים שיש ראשונים דסברי דחל ההקדש לאחד שגבה מהגזלן, דשאני התם שעכ"פ שלו היתה אלא שאינו ברשותו, משא"כ הכא שאז באותה שעה כל גופו אינו ברשותו, ולא הוי הגוף שלו כלל, אבל אם אמרינן דכל עיקר החסרון מצד שאינו בפדיון, אמנם עתה לאחר הזמת העדים יש כאן פדיון, וחל הערך, על זה בא הרמב"ם לפרש שדין יוצא ליהרג כמת, היינו כאילו אינו הגוף במציאות ודבריו בטלין ואינם חלים כלל, ולפי"ז נם אם הוזמו העדים אין אנו דנין שתהיה חלות הערך בלמפרע, והוא מטעם שבשעה שיצא מפיו לבטלה יצא.

ה **ובזה** אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם גם בהא דדמים מקרא דלא יפדה ולא יספיק לו הטעם דאין לו דמים, דאילו מטעם שאינו בר דמים הוי החסרון שאינו בפדיון, והיינו שאינו בקיום, אבל מקרא דלא יפדה למדנו הכוונה דאין כאן חלות כלל, ודבריו בטלים מעיקרא, והא דקאמר הש"ס בדמים מטעם שאינו בר דמים, זהו קודם שמחדש הש"ס

דאינו בערך מטעם הקרא דלא יפדה, ואז הוי אמרינן דאינו בדמים מפני שאינו בר דמים, אבל לאחר שאנו יודעים למעט יוצא ליהרג מערך מקרא דלא יפדה שזה מלמדנו שדבריו בטלין מעיקרא ממילא נלמד מזה גם למעט שאינו בר דמים מטעם הזה.

ו והנה חילי' דהרמב"ם נראה דלמד מהא דפריך הש"ס ולר' חנינא בן עקביא דאמר נערך מפני שדמיו קצובין האי כל חרם מאי עביד לי' מבעי' ליה לכדתניא ר' ישמעאל בנו של ריב"ב אומר לפי שמצינו למומתין בידי שמים שנותנים ממון ומתכפר להם, יכול אף בידי אדם כן ת"ל כל חרם לא יפדה, והנה הקשו התוס' בכתובות ל"ז ע"ב ד"ה יכול יש תימא דהיכי בעי למילף מיתה בידי אדם ממיתה בידי"ש, יעוי"ש. והנה עלתה בדעתי לומר דהכוונה מיתה בידי"א היינו באופן שלא נגמר דינו למיתה בבי"ד כגון שהיתה העבירה בלא התראה, אבל יש עליו מיתה מטעם דדין ארבע מיתות לא בטלו, ועל זה מתכוון ר' ישמעאל בנו של ריב"ב, ומצאתי אח"כ שנחית לזה בהפלא"ה, אבל נראה דסברי התוס' דזה נכלל בעונש בידי"ש וממון מכפרת כמו שתשובה מכפרת, וע"כ דעל זה לא אמרה תורה לא יפדה, וע"כ דכוונת התנא על חיוב מיתה בידי"א ממש, ועל תמיהת התוס' מתרץ מהר"ם שם, (ע"כ מהר"ם ב"ד בדוך), דכיון דאיתקש מיתת שור למיתת בעלים נקיש נמי מיתת בעלים בידי אדם למיתת בעלים שע"י שוד, והנה לפי"ז יש להבין מדוע לא מצרכו רבנן ללימוד ע"ז דלא מהני כופר להיות פדיון למי שמחויב מיתה בידי"א.

ז ונראה דבזה פליגי רבנן עם ר' חנינא ב"ע, והוא דרבנן סברי דעיקר ערובין הכוונה על הנוף נאמרה, והיינו שחל שעבוד על הגוף וממילא בעינן שיהיה הגוף שלו, ובאופן שאין הגוף שלו כגון מי שנתחייב הריגה בבית דין אין בזה חלות השעבוד, וממילא גם בלא קרא יש לנו לומר דביוצא ליהרג אינו בערך, וע"כ הקרא מלמדנו דאינו גם באמירה מטעם דנחשב כמת, וממילא לא צריכין לקרא דאינו יכול לפדות עצמו בממון כיון שאינו בפדיון כמו שמת אינו בפדיון, אבל ר' חנינא ב"ע סבר דעיקר הערך הוא ענין חיצוני השייך לנפש יותר מלהגוף, והרי הוא חיוב קרבן, שגם היוצא ליהרג ישנו בזה כמבואר לקמן ז' וברמב"ם פר"ג משגגות הי"ב, וכמו כן ישנו גם בחיוב מצות כל זמן שהוא חי, וזהו סברת רחב"ע דסבר דיוצא ליהרג ישנו בערך מפני שדמיו קצובין לפי שניו, ומטעם זה ישנו באומר ודברים, וממילא בעינן קרא שאין בפדיון להנצל ממיתה, נמצא דלרבנן ע"כ מוכח דיוצא ליהרג דינו במת לדין זה דערך ודמים.

ה **והנה** הרמב"ם מדייק שנגמר דינו בבי"ד של ישראל, וכתב מרן לאפוקי בבי"ד של עכו"ם וכתב המל"מ דמה שייך גמ"ד בבי"ד של עכו"ם, ולפלא שלא הביא שכן כתב דש"י בסוגיא הכא דהכוונה יוצא ליהרג בדיני ישראל, ולדעתי נראה כוונת הרמב"ם

למעוטי במי שיוצא ליהרג מטעם המלך וכמו"ש בפיה"מ, והוא מטעם דהמלך יכול לחזור, (ואעפ"י שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול כמו שפסק הרמב"ם בפר"ב מהל' מלכים, אבל נראה דכל זה בענין כבוד כמבואר שם, אבל בחיוב מיתה סבר הרמב"ם דברצונו הדבר תלוי), אבל אין בידנו לבטל דין תורה, יעוי"ש. ולזה הכוונה כתב הרמב"ם בי"ד של ישראל ולאפוקי מלך אתי, והיינו אפילו מלך ישראל, והוא מטעם שתלוי ברצונו, ולאפוקי פסק דין של בי"ד שזה לא תלוי ברצון, ובא לאפוקי בי"ד של מלך, והיינו שהמלך הושיב בי"ד במה שנוגע לכבוד מלך.

בדין קילבד"מ

גמ' איכא דמתני לה אהא היוצא ליהרג הוא שחבל באחרים חייב, וחנה הקצה"ח סי' שנ"א הקשה מזה לשיטת הפוסקים דסברי בבא במחתרת דבדמים קנינהו דאפילו בשיבר אח"כ פטור, והטעם דחיוב מיתה דמעיקרא פוטרתו מתשלומין גם אח"כ, וכן כתבו הדרישה והש"ך בחו"מ סי' שנ"א דכיון דעדיין עומד בחיוב מיתה פוטרתו מתשלומין, והקשה הקצה"ח שם דהרי הכא מבואר ביוצא ליהרג ושיבר כלים חייב בתשלומין ולא אמרינן דחיוב מיתה שעליו פוטרתו מלשלם, יעוי"ש. לדעתי נראה דזה ודאי לא אמר אדם מעולם דמי שיש עליו חיוב מיתה דפטור מכל ההיזקות שיזיק, אלא הכוונה התם דסברי הפוסקים דאפילו אם שיבר אח"כ פטור מטעם החיוב מיתה שנתחייב בעודו במחתרת כי זהו מפני שזכות זה דשבירה אם שיבר אז בהיותו במחתרת היה פטור, הנה זכה בזכות זה שלא יתחייב לעולם עוד, והיינו דהטעם בזה דנפקע זכות בעלים לתבוע בבי"ד עבור השבירה, ואדרבה יש להבין באיזה אופן זוכין הבעלים בהחפץ כי איתא בעיניה, הלא כבר נפקע זכות הבעלים מטעם ראם שיבר אז היה פטור וא"כ נפקע זכות הבעלים, ומטעם זה נראה סבר הבעל המאור דכל זכייתו של בעלים כשהדבר בעין הוא רס מדרבנן, והיינו מהטעם שכתבנו, ולכן נראה דאם אמרינן דזכייתן של הבעלים כשהוא בעין הוא מדאורייתא הוא מפני שעדיין לא נפקע זכותם לגמרי, והיינו שיש לבעלים זכות תפיסה, וזה גורם להיות בעלים כשהדבר בעין, אבל זכות תביעה בבי"ד נפקע ממנו כשליתא להדבר בעין, וא"כ אין זה שייכות להא דיוצא ליהרג ושיבר כלים, שודאי חייב לכו"ע, וכן מוכח מדברי הרמב"ם שכתב להדיא בפר"ט מגנבה הי"ג דאם שיבר כלים בביאתן פטור, וע"כ דלאו דוקא בששיבר אז באותה שעה שנתחייב מיתה, אלא גם אם שיבר אח"כ פטור כמו"ש הרה"מ בפר"ג מגנבה, וכן דעת הרמ"א בדעת הרמב"ם כמבואר בחו"מ שם, אבל ע"ב כל זה דוקא באופן זה שאילו שיבר בשעת מעשה היה פטור, והיינו מפני שזכה בזכות זה בשעה שנתחייב מיתה, משא"כ

אם נתחייב מיתה, ולא זכה אז בזכות זה להיות פטור מהיזק ממון ואח"כ היזק איזה ממון חייב, וכמו"ש הרמב"ם להדיא שם בפר"נ מנגבה ה"א, והכס"מ לא הדאה מקורו, והרי מבואר בהדיא בתוספתא דב"ק פר"ט, וע"כ כמו שכתבנו.

עוד בדין קילבד"מ

כתב הרמב"ם בפר"ג מגנבה ה"ב כיצד זרק וכו' או שגנב כיס בשבת והי' מגררו עד שהוציאו או מרשות הבעלים שהוא רה"י לרה"ר ואבדו שם פטור מן התשלומין וכו', יעוי"ש. ומקור הדין ברייתא כתובות ל"א, ויש לתמוה מסוגיא דשבת צ"א דפליגי שם באגד כלי אי שמי' אגד, ופריך שם למ"ר דאגד כלי שמי' אגד מהא דהגונב כיס בשבת דהאיסור גנבה קדים לאיסור שבת, ומשני דאפקי' דרך שוליו או דליכא שנצין להכיס וא"כ הרמב"ם דפוסק בהל' שבת פרי"ב דאגד כלי שמי' אגד א"כ ע"כ צריך לומר ג"כ דמיירי באופן זה, וא"כ תמוה טובא מדוע לא כתב הרמב"ם אופנים האלו, וכבר תמה בזה בקצה"ח סי' שנ"א, יעוי"ש.

ב **והנה** לכאורה אפשר לומר דלהרמב"ם שפוסק כר' אבין עקידה צודך הנחה, ה"נ אמרינן הגבהה צורך הוצאה וכל המעשה נכנס בפטור קילבד"מ, אבל זה ליתא דא"כ מאי פריך הש"ס למ"ד אגד כלי שמי' אגד לימא דסבר הגבהה צורך הוצאה, וע"כ צריך לומר דסוגיא זו סומכת על מסקנא דכתובות ל"א דפריך שם לד' אבין מרישא דהבדייתא מהא דהגביהו ברשות בעלים דנימא הגבהה צורך הוצאה, ומשני דמיירי בעומד לפוש ומטעם זה פריך הש"ס הכא גם מסיפא למ"ד אגד כלי שמי' אגד, ומצאתי בפירוש הד"ח שכתב דבכתובות פריך לד' אבין, ומשני, ודבריו סתומים, וע"כ דכוונתו למה שכתבנו, ולכאורה להרמב"ם דלא הביא דמיירי בעומד לפוש וא"כ אפשר לומד דהגבהה צורך הוצאה ובכל אופן פטור, ולהכי לא הביא אוקימתא דהש"ס.

ג **אבל** זה ליתא דמדחזינן דלא הביא הרמב"ם אוקימתא זו דעומד לפוש גם בדינא דרישא דהברייתא דהיינו שהיה מגביה בבית בעלים, וע"כ דסבר דלא אמרינן בזה כלל הא דהגבהה צורך הוצאה והיינו מפני שסבר כלישנא בתרא דזה תליא באי בעי לאהדודה מצי מהדר ודינא דר' אבין דוקא בחץ דלא מצי מהדר, וכן מבואר בהה"מ, וא"כ ע"כ מוכרח לאוקימתא דהש"ס בהקושיא דאגד כלי, ותמוה מדוע השמיט הרמב"ם.

ד **והנה** בעיקר הא דפריך הש"ס למ"ד אגד כלי שמי' אגד איסור נגבה קדים היינו דקונה להמעות טרם גמר ההוצאה דהכיס, ולכאורה להאי לישנא דכתובות שם דגם בגנב בעינן קנין לקנות, וא"כ בעינן משיכה מעליא, ומטעם זה מוקי שם הש"ס דמיידי בצידי רה"ר שהוא מקום קנין למשיכה או בצירף ידו למטה משלשה וקונה בהגבהה, וזהו כוונת

רש"י שפירש הכא הני שתי אוקימתות, והנה הכא אם בקנין משיכה הרי חסד עדיין המשיבה בשלימות כיון שהכיס עדיין מונח בבית הבעלים, ואם בהגבהה ע"כ מיידי דלא היתה ההגבהה בהכיס המונח עדיין ברשות הבעלים דאל"כ הרי זה דין הרישא דהגביהו בבית הבעלים, וא"כ הרי זה חסר הגבהה דהכיס והגבהת המעות דבחוץ היתה בהגבהת הכיס דהבעלים, וכן מבואר בחידושי הרשב"א, וכתב שמזה מוכח דהגבהה בכליו של מוכר מהני, יעוי"ש. וע"כ מוכרח גם כן דמשיכה מחני בכליו של מוכר.

ה אמנם קשה דמאי פריך הש"ס דאם אגד כלי שמי' אגד קדים לי' איסור גנבה לאיסור שבת דלמא לא היה מכוון לקנות עדיין, ובדעתו לקנותו במשיכת הכיס כולו וכן בהגבהת הכיס כולו, וממילא בא הקנין והאיסור שבת בב"א, ואפשר לומד דסבר הש"ס דבאמת ספיקא הוי, אמנם סבר הש"ס בשיטה דקילבד"מ קונה אף גוף הדבר עצמו ופליגי בזה בסנהדרין דף ע"ב, וא"כ הוי ספק בהקנין, וממילא לא קנה הגנבה מטעם חיוב קילבד"מ, מטעם דמעמידין הגנבה ברשות הבעלים, וזהו שפריך הש"ס קדים לי' איסור גנבה, והיינו שמפני שיש להסתפק בכוונת הקנין, לכן מספיקא יש להעמיד הממון בחזקת בעלים, ואית לן לומר דלא היתה כוונתו לקנות את הגנבה עם הכיס, רק אמרינן דכוונתו המעות תיכף בההוצאה דלחוץ, וממילא מחויב להחזיר להבעלים, והיינו מפני שלא קנה להמעות בטעם הקילבד"מ.

ו **אמנם** שיטת הרמב"ם דפוסק דקילבד"מ אינו פועל על הבעין, ורק מחיוב תשלומין אחריות פטור, לפי"ז אין מקום להקשות הכא דלמ"ד אגד כלי שמי' אגד בא קניית הגנבה טרם בא איסור שבת, דליתא דהלא מספיקא לענין חיוב תשלומין אית לן לומר לאוקמי ממונא אחזקה ולומר דלא נתחייב בתשלומין, והיינו דאמרינן דלא היה מכוון הגנב לקנות הגנבה עד שתהיה גמר המשיכה, דהיינו שמכוון לקנות גם הכיס וגם באופן הגבהה התכוון לקנות בהגבהת הכיס כולו, וממילא יש בזה פטור קילבד"מ, ומפרש הרמב"ם דהסוגיא אזלא למ"ד דמפני קילבד"מ קונה גם הבעין, ובזה מיירי שם בהסוגיא, אבל הרמב"ם דסובר דכל עיקר קילבד"מ לענין חיוב תשלומין, וכמו שכתב גם בהלכה זו דאבדו המעות, ובזה פטור גם בכל אופן, ולהכי אינו מוכרח להני אקימתא דהש"ס שם.

ז אמנם עדיין קשה טובא דהלא שפיר מתפרשא הסוגיא בכוונת הש"ס דלא בעי גנב קנין כלל וכההוא לישנא דכתובות שם דלענין חיוב גנב לא בעינן מקום הראוי לקנין מטעם דלא בעינן קנין, וסגי בזה שהוציא מרשות בעלים גרידא, ומצאתי בחידושי הרמב"ן לשבת שמדייק להוכיח דמהני משיכה בכליו של מוכר, ואח"כ דחה דהסוגיא מיירי למ"ד דלא בעינן בגנב גדר קנין, יעוי"ש. והנה הרמב"ם דסובר דלא מהני משיכה ברה"ר

כמבואר פר"ד מהל' מכירה, יעוי"ש. ומ"מ כתב הכא בנידון זה דהוציא הגנבה ברה"ר, ולא כתב לצדי רה"ר או ששילשל ידו למטה מנ', וע"כ דסבר הרמב"ם דלענין חיוב גנב לא בעינן קנין ואם נפרש דהסוגיא אזלא בשיטה זו, וא"כ אין מקום להדברים שכתבנו.

ח ונראה דהנה יש לחקור באופן שהגנב נתחייב באונס הגנבה בלא קנין היאך הדין בשבא אחר וגנב אם בזה נקרא גנב מבית בעלים או שנקרא גונב מן הגנב, ומסתבר הדבר דזה נקרא גנב מבית בעלים, כיון דלא נעשה עדיין הוצאה קניני מרשות בעלים, ולפי"ז דין של הבעלים עם הגנב השני שזה נקרא גנב שגנב מרשותו, נמצא דנתפטר הגנב הראשון ע"י הגנב השני, ולפי"ז יש לעיין היאך הדין באופן שהגנב השני גנב בפטור קילבד"מ אם נתחייב הראשון בתשלומין, כיון שאין לחייב להשני, או"ד כיון שעכ"פ יש כאן גנב שני שגנב מרשות בעלים ממש.

ט **ונראה** שזה תליא אם אמרינן דקילבד"מ פוטר גם הבעין דאז מסתבר שזה הוי כנאבד, וממילא יש חיוב תשלומין על הגנב הראשון, אמנם אם אמרינן דקילבד"מ אינו פועל על הבעין רק דין של הבעלים עם השני, כיון שעכ"פ מחויב להחזיר הבעין, וגם עשה קנין בהוצאה מרשות בעלים.

י **והנה** הכא בנידו"ד שעשה הגנב הזה עצמו גנבה שניי' שהוציא אח"כ הגנבה מרשות בעלים בהקנין, היינו דהכוונה באופן שהיתה הגבהה עם גמר ההוציאה, דאז אם אמרינן דעל הגנבה השניי' קונה גם הבעין א"כ הרי זה כנאבד אח"כ, וממילא מחויב לשלם עבור הגנבה הראשונה שהיתה בחיוב אחריות, אמנם אם אמרינן דלא פעל בהגנבה השניי' על הבעין כלל, ממילא יש לדונו עכשיו על הגנבה השניי' שגנב מרשות בעלים, ולא על הגנבה הראשונה שלא עשה רק הוצאה בלא קנין, וא"כ ממילא על ידי הגניבה השניי' נתפטר מגנבה הראשונה, ולהכי כשנאבד אח"כ היינו אחרי הוצאת הגנבה לגמרי מרשות בעלים, דשוב אין לחייבו מטעם חיוב אחריות דמעיקרא, ועל חיוב אחריות דאח"כ גם כן פטור מטעם קילבד"מ, ולהכי נראה דהרמב"ם מפרש דהש"ס אזלא למ"ד דקילבד"מ פועל על הבעין, אבל הרמב"ם לשיטתו דהקילבד"מ הוא רק לענין חיוב אחריות אין כאן קושיא כלל, ומטעם זה השמיט אוקימתא דהש"ס שם, וזה נראה בס"ד.

א כתב הרמב"ם בפר"א מנו"ב הי"א היתה בתולה זו כו' אחת מחייבי כריתות וכו' משלם קנס וכו', יעוי"ש. וקשה הא יש בזה חיוב מיתה מטעם רודף ובש"ס סנהדרין ע"ג מוקי באופן שיכול להציל באחד מאבריו, ולפלא שלא חש רבינו לזה, ועי' בנוב"ק סי' צ"ב שנשאל בזה.

ב **והנה** לכאורה קשה שם בהסוגיא דסבר הש"ס דרודף אחר הערוה יש בזה תורת קילבד"מ, וקשה הא בעינן בעידנא דוקא והכא החיוב מיתה דוקא מקודם שבא עליה, ולאחר שבא עליה, וגם בשעת הביאה בעצמותה שוב אין כאן חיוב מיתה, ובאופן שבהכרח תהיה פגומה שוב אין כאן חיוב מיתה כיון דבכל עיקר דין זה הוא רק להציל מלפונמה.

ג **ואפשר** דאם נהרג בשעת הראה מטעם הכנה דהריגה שהוכן לו טרם הביאה, וההכנה זו יצאה לפועל בשעת הראה ממש שפיר קרינן לזה בר מיתה, והיינו דהמיתה שבשעת הפגומה שפיר קרינן לזה חיוב מיתה, ואפשר שזהו סברת רש"י שפירש שם דנפטר מתשלומין מטעם דהוי חייבי מיתות שוגגין והיינו כיון דליתא עליו חיוב מיתה בשעת הראה רק אם נהרג בהמיתה שהוכן עליו מעיקרא בר חיוב מיתה הוא.

ד **והנה** אפשר דלהרמב"ם גם כן הוקשה זאת דהכא לא שייך חייב מיתה בשעה הפגומה (ולא סבר הרמב"ם סברת רש"י), ונראה שסבר הרמב"ם דזה תליא בדין עקירה צורך הנחה, והיינו שסבר הרמב"ם דכמו דאמרינן עקירה צורך הנחה כן אמרינן להיפך הנחה צורך עקירה, והיינו דכמו דאמרינן דההחיוב דההנחה דבאחרונה מבררת על העקירה דבראשונה שהיתה גם כן בחיוב מיתה, כיון שפעולה חדא היא, כן אמרינן גם כן דהעקירה דבראשונה שבת חיוב היא מבררת על ההנחה דבסוף דישנו החיוב הוא שאינו חייב באחריות, בזה יש לנו לומר דהדין מיתה מטעם דפעולה חדא היא, כיון דהכל נעשה למטרה אחת, וא"כ הכא כיון דיש חיוב מיתה בשעה שרודף אחרי הערוה ממילא יש חיוב זה גם בשעת ההנחה דהיינו הביאה, וזהו בהראה שזהו ההנחה של העקירה שלו דהיינו אחרי מה שרדף, ולהכי קרינן לזה בר חיוב מיתה גם בשעת הראה.

ה אמנם זה תליא אם אמרינן עקירה צורך הנחה גם באופן דיכול לאהדורי, והיינו ע"ב הרמב"ם מפרש דהסוגיא דסנהדרין שם אזלא למ"ד דגם באופן דיכול למיהדר גם כן אמרינן עקירה צורך הנחה, אבל הרמב"ם דתפיס לדינא דלא אמרינן עקירה צורך הנחה רק גבי חץ משום דלא יכול למיהדר כמבואר ברמב"ם פר"ג מגנבה ה"ב, א"כ לא שייך זה הכא גבי רודף אחרי הערוה, וממילא סבר דליתא בזה תורת קילבד"מ.

ו **והנה** מה שכתב הרמב"ם בהלכה זו ואם התרו בו הרי"ז לוקה וכו', ולכאורה תמוה כיון שיש בזה גם ענין חבלה דהיינו בושת ופגם שזהו חבלה כמו"ש התוי"ש כתובות ל"ב ד"ה אלמא, ובחבלה קיי"ל דממונא משלם ולא לקי, אמנם אפשר לומר דשאני לאו זה שאינו מענין דהחבלה, אמנם תמוה מהא דתנן במשנה ב"ק פ"ז החובל בחבירו ביוהכ"פ חייב והיינו דפטור ממלקות מטעם דבחבלה אמרינן ממונא משלם ולא לקי וכן פירש

הרמב"ם בפיהמ"ש, יעוי"ש. והרי חזינן דחיוב תשלומין דהחבלה פוטר אפילו המלקות של לאו אחר שאינו מענין דהחבלה כמו התם דנפטר מלאו דאיסור מלאכה דיוהכ"פ, ובאמת שכן יש לתמוה גם בהסוגיא דכתובות שם, ועי' בתוסרע"ק.

ז **ונראה** דשאני נידו"ד מהא דהחובל בחבירו ביוהכ"פ, והוא דהנה שם בחובל דכיון דהחיוב מלקות והחיוב ממון שניהם עבור מעשה החבלה באו, ואעפ"י שהם משני שמות, דזה הוי מטעם איסור מלאכה דיוהכ"פ, וזה הוי מטעם חובל בחבירו, אמנם עכ"פ כיון שמחויב ממון עבור פעולה זו שוב אין בידינו לחייבו מלקות עבור פעולה זו עצמה, משא"כ בנידו"ד דהכו"פ בא מפאת החבלה, והמלקות בא מפאת הנאת איסור של השכיבה, ואעפ"י שע"כ אין לחייבו על הנאת שכיבה רק באופן הזה. וממילא יש בה חבלה, אמנם ע"כ כיון שעיקר החיוב לא הוי מפעולת החבלה, ורק תנאי הוא בהנאת שכיבה שתהיה באופן הזה, להכי אף שמשלם ממון עבור החבלה, מ"מ עדיין יש כאן מקום לחייבו עונש עבור הנאת שכיבה בצירוף פעולת החבלה, כיון דפעולה זו אינה אלא להשלים תנאי דהנאת שכיבה, ועיקר העונש הוא עבור הנאת השכיבה בעצמותה א **הקשה** בקצה"ח סי' כ"ח בהא דתנן יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי' ד' חטאות ואשם רמ"א אם היתה שבת והוציאו בפיו, והקשה כיון דקילבדר"מ פטור מקרן וחומש ואשם, וא"כ מאי הוסיף ר"מ הא מחסר אשם, ובנתיה"מ מתרץ דע"כ האשם שבא למעילה דנותר שהוא לאו בר דמים ורק הוא משום כפרה גרידא ובכפרה לא אמרינן קילבד"מ כהא דתשלומי תרומה כמבואר בתוס' כתובות עכת"ד, יעוי"ש. ולדעתינו דברי הנתיה"מ תמוהין דע"כ השלומין הוא בשביל הדמים כפי שיווי הנאתו, ומה שמוכיח דבקדוה"ג אין משגיחין על הדמים מדחזינן דיש תשלומין גם בנותר שאסור בהנאה, איברא דכן מבואר בתוי"ש בכריתות י"ג, (ולפלא שלא הביא דבר התוי"ש), אמנם ע"כ אין כוונת התוי"ש דהתשלומין לא הוי בשביל שיווי הדמים, דע"כ מדבעינן גם בנותר שיהיה שוה פרוטה, כמבואר בריתות כ"ג, א"כ מבואר דהתשלומין הוא בשביל הדמים, וע"כ ביאור כוונת התוי"ש דמחלק בין קדוש"ד לקדוש"ג, דקדוש"ד כיון דכל עיקר זכות ההקדש הוא בהדמים, ובאופן דלא שוה דמים הפסיד הקדש זכותו לגמרי, משא"כ בקדוה"ג דעיקר זכות ההקדש הוא בעצמיותו, ולהכי גם כשנעשה נותר, מ"מ עדיין העצמיות הוי של הקדש עד גמר המצוה, והרי הוא ממון של הקדש ממש והנהנה משלם הנאתו כפי השיווי, ומביא קרבן, אבל זה פשיטא דתשלומין הוא בשביל הדמים, ובאופן דקילבד"מ דנפטר מדמים, וממילא ליתא האשם, וע"כ דאין זה ענין לתשלומי תרומה, דשאני התם

דהכפרה בההפרשה, דהיינו להפריש חולין מתוקנים לעשותם תרומה, וממילא ליתא במחילה וגם אין בזה פטור מטעם קילבד"מ כיון דהכפרה תליא בהפרשה.

ב **והנה** בעיקר הקושיא היה נראה לכאורה לומר דכיון דכל עיקר הא דחמ"ש פטורי] נלמד מהיקשא דמכה אדם למכה בהמה, ושם ליתא חיוב קרבן דלא נתנה שנגנכתן לכפרה, אמנם באופן שיש חיוב קרבן ממש, בזה יש לומר כיון דהתורה אמרה שדינו של זה בקרבן, אין לו ענין לחייבי מיתות בי"ד כלל, וליתא בזה פטור דקילבד"מ, וקצת יש לדייק כן מדברי התוס' פסחים כ"ט ד"ה ר' נחוניא הקשה הריב"א וכו', אלמא דקילבדר"מ לא פטור מקרבן, יעוי"ש. ולכאורה מדוע לא הקשו מכל חייבי מיתות שוגגין חייבין בקרבן, כיון דאיכא קילבדר"מ, ואם אמרינן דבאופן שיש חיוב קרבן בלא"ה לא אמרינן קילבד"מ מטעם שחיובו בקרבן ואין לו ענין לחיוב מיתות בי"ד, ולהכי הקשו מהא דפר' המצניע דאיכא שם חיוב סקילה דבפועל על הכל, ויש הבדל בין מי שראוי להביא קרבן, ולאפוקי מומר או שאינו שב מידיעתו, אמנם מדסתמו בזה הפוסקים, עי' ברמב"ם פר"ד מחובל ה"ז, משמע דבכל אופן אמרינן בזה קילבד"מ, וצ"ע.

ג **הקשה** בקצה"ח סי' ל"ח לר"ל דסבר חייבי מלקיות שוגגין פטורין א"כ היאך יפרש הברייתא דב"מ ע"ב שטר שיש בו רבית גובה את הקרן, והא הלוה הוא מחמל"ש ופטור ואם אינו עובר הלוה קודם נתינה א"ש, יעוי"ש ונראה דהכא לא שייך קילבד"מ כין שהלוה אינו רוצה לקנות המעות לעצמו, ואף אם לא יתחייב לשלם, גם כן תופס המעות עבור המלוה, נמצא דבשעת האיסור, דלא תשימון עדיין המעות בתורת פקדון בהיתר השתמשות, וממילא יש עליו חיוב תשלומין משעת ההשתמשות, ובשעה זו אינו עובר על הלאו.

ד **תוס'** ב"ק צ"א ע"ב ד"ה החובל כתבו דהא דתנן ואחרים שקצצו חייבים, היינו כר"מ דאמר לוקה ומשלם, יעוי"ש. ויש לעיין בהא דכתבו התוס' כתובות ל"ב ד"ה דאין לוקה דליתא מאן דסבר לוקה ומשלם רק ר"מ, יעוי"ש. וקשה הא לפי דברי התוס' דהכא ע"כ רבי עקיבא דאמר האי דינא דאחרים שקצצו דע"כ סבר לוקה ומשלם, ומצאתי בתורע"ק שעמד בזה, יעוי"ש. אמנם אפשר לומר דאין אנו מוכרחים לומר דיש בזה מלקות, דשפיר אפשר לומר דמיירי באופן דאין בזה מלקות דהיינו שהיתה הקציצה בלא מתכוון, ור"ע לשיטתו דסבר דבר שאין מתכוון מותר, ב"ק קי"ג ואתי שפיר אפי' לר"ל דסבר המנל"ש פטורין, וע"כ באופן שאינו מתכוון גם ר"ל מודה דיש בזה חיוב תשלומין.

גמ' היוצא ליהרג הוא שחבל באחרים חייב אחרים שחבלו בו פטורין, ופירש"י דאין לו דמים ועומד הוא ליחבל, אמנם ע"כ כל זה במה שנוגע לנזק, אבל בושת חייב, והיינו

דאיכא בושת של המשפחה, וכן מבואר בסנהדרין פ"ה וברש"י שם וכן מבואר בארוכה בחידושי הר"ן לסנהדרין, ומה שמבואר שם דאם הכהו הכאה שיש בו שו"פ חייב לשלם הכוונה אם יש בהכאה שו"פ של הבושת דהמשפחה דחייב לשלם, וממילא אין בזה מלקות כמו דקיי"ל בחבלה כל היכא דאיכא ממונא ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי, והכא בלא"ה אין כאן מלקות כיון דעומד הוא להיות נחבל, ומזה תמהני טובא בהא דאיתא בסנהדרין שם דאם אין שו"פ בהכאה דהי' לוקה אם לאו דאמרה תורה במקוים שבעמך, וקשה הא בלא"ה עומד הוא להיות נחבל, ושאני בנו שחייב גם לאחר מיתה, אבל אחר אמאי חייב, וצ"ע.

תניא בתוספתא ב"ק פר"ט הרודף אחר חבירו להרגו ונהפך הנרדף וחבל בו או שחבלו בו אחרים פטורין שנאמר ולא תקחו כופר לנפש רוצח עכ"ל. ותמהני מובא דהלא כיון שהותר דמו של הרודף כדין ניתן להציל בנפשו, וא"כ פשיטא דאינו חייב לשלם עבור החבלה שחבל בו הנרדף או אדם אחר, ואפילו אם אמרינן דהכא מיירי שלא הותר דמו, וזהו דמיירי באופן שיכול להצילו באחד מאבריו, אבל לפי"ז האי החבלה שחבלו בו זהו הדין של אחד מאבריו, וא"כ אין כאן מקום לשילום דמים, וביותר לשיטת הריב"ש הובא במל"מ סוף הלכות רוצח דהנרדף אינו נהרג אפילו בשיכול להציל באחד מאבריו של הרודף, וא"כ לגבי נרדף הותר דמו של רודף בכל אופן, וא"כ פשיטא שאין מקום לומר דחייב על החבלה, והתוספתא שונה גם הנרדף בדין זה, ותמוה.

והנה בפירושא דהתוספתא נראה דהנה יש לחקור בדין הצלה באחד מאבריו אם יש חילוק בין אבר גדול לקמן, והיינו אם היה יכול להציל את עצמו ע"י חיתוך אצבע של הרודף וקטע ידו, אם חייב לשלם עבור היד, ועל זה משמיע לנו התוספתא דבחבלה דהיינו בדין הצלת הנרדף באחד מאבריו שהוא ע"י חבלה אין נפק"מ בין חבלה רבתי להבלה זוטרי, והיינו דאף אם היה יכול להציל את עצמו בחבלה זוטא והציל את עצמו בחבלה רבתי דפטור מלשלם, דדוקא לענין הריגה ישנו להדין ביכול להציל את עצמו באחד מאבריו, אבל בהצלה דאברים אין חילוק בין גדול בין קטן, וגם מוכח מזה דנרדף שוה לכל אדם, וזהו כדעת רש"י סנהדרין ע"ב ועוד ראשונים.

אבל תמהני מובא מדוע לא משני הש"ס הכא כשפריך האי לא תקחו כופר מאי דריש בי', מדוע לא משני דאיצטרך לדרשא דהתוספתא לומר שפטורין על החבלה שחבלו בהרודף.

תו"ס ד"ה כי פליגי וכו' וי"ל דנקט היזק משום דקתני חייב וכו' אבל בנודר ומעריך שמא חייב מיד וכו', עי' בתוסר"ע במשנה, ובשו"ת רע"א סי' ק"נ, ועי' בשו"ת הרמ"א סי' מ"ח ובקצה"ח סי' ר"צ אות ג'.

דף ז, מכלל דת"ק סבר ניתן לחזרת עמידת בי"ד, והנה הטעם שאנו מעמידין אותו בדין ע"ד ההיזק הוא מפני שאין מענין דינו בדבר ההריגה, ופירש רגמ"ה שהטעם משום צער בע"ח, ויש לעיין כיון שבלא"ה הולך למות, למה לנו לחוש לצערו, הלא בלא"ה יש לו צער די והותר, ואפשר שיותר ניחא לי' לחיות איזה שעה או שתים, ואפשר שהוא מפני צער המשפחה שיש להם בושת ובושתן מרובה כל זמן שהוא בחיים לאחר גמ"ד, ומטעם זה נראה שאסור לחבול בו ג"כ, ובעיקר אם שייך צער בע"ח באדם, עי' שו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשכ"ח, ובחו"מ סי' ער"ב.

א **אמר** רב יוסף במע"פ גובה מן היורשין וכו', ויש לעיין אפילו אם אמרינן דמע"פ גובה מן היורשין, אבל היאך לדיינו דיינא להאי דינא אם המזיק שהוא אביהם כבר יצא משפטו לגמרי והומת והיאך יוציאו בי"ד משפט שלא בפני החייב, ולומר דכיון דמע"פ גובה מן היורשין להכי הוי היורשים הבעלי דינין ושפיר נקרא זה בפניו, קשה הא אפשר אילו היה הדין בפני המזיק היה טוען טענה אונס וכדומה, וגם בעינן שיעידו עדים בפניו, והכא הרי חסר זה.

ב ואפשר לומר דמזה ראיה לדברי הרשב"א שכתב בחידושיו לב"ק פר' הגוזל דמדאורייתא בדי"נ בעינן בפניו, ובדי"מ מדאורייתא לא בעינן בפניו, ורק מדרבנן בעי בפניו, ובמקום אונס וכדומה מקבלין עדות שלא בפניו ג"כ, ולכן הכא כיון שאין משהין היוצא ליהרג מטעם שאין מענין את דינו להכי מקבלין עדים גם אח"כ כשמת, וזה תליא אם מע"פ נגבית מן היורשין.

ג **יש** לעיין אם עדים נפסלים לעדות ע"י הזמה שלא בפניהם. הנה מבואר בכתובות כ' הזמה שלא בפניהם נהי דהזמה לא הוי הכחשה מיהא הוי, וכן כתב המור בסי' ל"ח, אמנם כתב שם לבטל עדותן, ומשמע דוקא לענין ביטול העדות, אבל לא להיות נפסלים לעדות, וכן משמע מפירש"י שם בכתובות, אמנם הריב"ש בתשובה סי' רס"ו כתב דנפסלים גם לעדות, מטעם כיון שהוזמו בגופן של עדות, ורק מדין עונש נפטרו מטעם דהוי שלא בפניהם, ודינם כזוממין שהוזמו במקצתן, וכן קודם גמ"ד דהדין דנפסלו לעדות כמבואר ברמב"ם פר"ג מעדות, יעוי"ש. ויש לחלק דהתם חוי ההזמה כדין ובפני העדים ממש, ורק גזירה"כ מונע מלענשם מטעם שהוא קודם גמ"ד או שלא הוזמו כולם, אבל כיון שעכ"פ נתקבל העדות בפניהם, להכי אמרינן דעכ"פ יש לפוסלם, משא"כ בשהוזמו

שלא בפניהם, ובעיקר הענין קשה הלא גם זה דנפסלו לעדות חוב הוא להם, והיאך יוגמר לחוב שלא בפניהם, הלא והועד בבעליו כתיב.

ד והנה הב"י מביא בשם רש"י דדוקא נפש או ממון מקרי חוב ולא שיפסלו, ובישׁ"ש פ' בתרא רב"ק כתב דאין חוב לעדים שיפסלו, אלא חוב הוא לבעל השטר, יעוי"ש. אבל זה תמוה טובא דהלא יגיע גם להם הפסד בזה שנעשה חשוד על השבועה, ואין מוסרין לו לישבע, ולכאורה יש לומר דמזה ראיה להש"ך סי' ל"א שכתב דלענין שבועה לא נפסלים, אבל גם זה קשה לומר שאין זה הפסד מה שנפסלים לעדות, ומוציאין אותם מחזקת כשרותם, והנה בשו"ת משאת בנימין סי' ק"ו מביא בשם דש"ל בתשובה סי' י"א דאינם יכולים לפסול שום אדם שלא בפניו, ומפרש הא דר' אבוהו בכתובות כ' שאמר אין מזימין אלא בפניהם ומכחישין שלא בפניהם, מטעם דבהזמה נפסלין ובהכחשה אינם נפסלין, יעוי"ש.

ה **ובעיקר** הדבר שאמר ר' אבהו והזמה שלא בפניהן נהי דהזמה לא הוי הכחשה מיהא הוי, הכוונה דגם אם לא הכחישו עצם המעשה אלא אמרו עמנו הייתם נ"כ נאמנים.

ו ובעיקר דברי הריב"ש והרש"ל דסברי דבהזמה שלא בפניהם נפסלים לעדות ע"כ כוונתם בדברים שאינם נוגעים להם להיות הפסד, וכמו התם בכתובות בהא דר' אבהו שאין שום הפסד להעדים אם יופסלו לעדות כיון שכבר מתו, אבל לא באופן אחר.

ז **והנה** בשו"ת רע"א סי' ק"ה כתב להקשות על שיטת הפוסקים דבאונס מקבלין עדות שלא בפני בע"ד, דלפי"ז הכא בכתובות בהא דד' אבהו שמתו העדים, וא"כ אין לך אונס גדול מזה כיון דלא אפשר לקבל בפניהם, א"כ מדוע אין מקבלין שלא בפניהם, יעוי"ש. נראה דשאני נידון זה דהזמה משארי קבלת עדות על בע"ד, והוא דבהזמה דהוי עדים נגד עדים, והוי באמת תרי נגד תרי, ורק חידוש התורה להאמין בתראי נגד קמאי, אבל כל זה כשהזמה נעשית בפניהם, בזה נתנה תורה אימון לבתראי, אבל אם יאמרו דהזמה שלא בפניהם אין יתרון לבתראי יותר מקמאי, ובטלה כל עיקר הנאמנות, וזהו הביאור דהזמה שלא בפניהם לא הוי הזמה, משום דכל עיקר ההזמה נאמרה כשיאמרו הבתראי בפניהם של הקמאי, ואין זה ענין לקבלת עדות על הבע"ד דתמיד יש נאמנות להעדים יותר מבעל דין, להכי באונס שפיר מקבלין עדים גם שלא בפניו.

ח **גמ'** מיתובי החופר בור ברה"ר ונפל עליו שור והרגו פטור, ולא עוד אלא שאם מת השור יורשי בעה"ב חייבין לשלם דמי שור לבעליו, ולכאורה מאי חידוש הוא דיורשי בעה"ב חייבין לשלם, ומדוע לא ישלמו דהלא הבור שכרה המית השוד, ואמטו בשביל שנהרג יפטר, דהלא סיבת מיתתו הוא עצמו הפושע בזה, ואפשר לומר דלכאורה יפטר

מטעם שהוא כעין קילבד"מ דכיון דבשעה שמת השור מת גם הוא, וכיון שנענש בעונש הוא עצמו בעונש מיתה, אין לנו לחייבו בשעה זו על הנזק שעשה, ועל זה משמיע לנו התנא דאין בזה משום קילבד"מ מטעם שלא נענש במיתה מצד חיוב בי"ד.

ט **ויש** לעיין בשור פקח שנפל לבור ביום שפטור בעה"ב כמבואר בב"ק נ"ד ע"ב, וכן מבואר ברמב"ם פרי"ב מנזקי ממון הט"ז, ועד כאן לא פליגי הרמב"ם והראב"ד אלא לענין נזקין דהרמב"ם סבר דעל נזקין חייב בעה"ב, והראב"ד סבר על נזקין פטור, וטעמם מבואר בהה"מ אבל ממיתה פטור לכו"ע, והכא ע"כ מיירי בשור שהוא שוטה, דלא אפשר לאוקמי' בשור פקח ומיירי בלילה, דא"כ לא אתי שפיר הא דמוקים הש"ס דיתבי דייני אפומא דבירא ודיינו דהרי אין דנין בלילה, וא"כ ע"כ מיירי או בשור שהוא שוטה, אבל בשור שהוא פקח וביום פטור, אבל היאך הדין אם חייב בעל השור בזה שהמית את האדם למ"ד דחייב כופר גם בשלא התכוון להרגו, או"ד דזה דוקא בשלא היה הנהרג המסבב את סיבת ההריגה, משא"כ הכא שהוא עצמו סיבב את הדבר אפשר שגם בשור פקח פטור על הריגת בעה"ב, והנה בספר יד רמה לרבינו הרמ"ה בחידושיו לב"ב קע"ה כתב להכי פטור בעל השור מפני שבעה"ב גרם לזה, יעוי"ש. ולכאורה מה בעי בזה, דהלא בלאו הכי אין לחייב בעה"ש, ואפשר שכוונתו להורות לנו שגם בשור פקח פטור מטעם דבעה"ב גרם והביא הסיבה, ושאני הוא מאיש אחד, אבל חידוש גדול הוא לומר שבשביל זה שהוא הביא הסיבה יהיה דינו משונה, וצ"ע.

ו והנה האי דינא דברייתא הובא ברמב"ם להלכה בפרי"ב הכ"ב שם, אבל תמהני טובא מדוע לא הובא האי דינא בחו"מ לא בהמחבר ולא בדמ"א, ובשלמא להאי דינא דרישא דהשור פטור מדבר ההריגה לבעה"ב דין זה ליתא בזה"ז, אבל בדינא דסיפא דיורשי בעה"ב חייבין לשלם דמי שור הלא זה נוהג גם בזה"ז, וצ"ע.

יא והנה יש לחקור בעיקר הדין דמשמיע לנו התנא דבהמית השור בעה"ב פטור, באיזה חיוב היה מתחייב לולא דמשמיע לנו התנא דפטור וע"כ הכוונה דפטור מכופר, ולכאורה היכי סד"א דחייב כופר אם תם הוא בלא"ה פטור מכופר, ודוחק לומר דהאי תנא סבר דהתם משלם חצי כופר, וביותר דהרמב"ם הביא להאי דינא, והרמב"ם סובר דתם פטור מכופר, וע"כ דמיירי במועד, והיינו במועד ליפול בבורות, וכהא דב"ק מ"ח ע"ב, וזהו כשיטת ההלכה דמועד משלם כופר אף כשהמית שלא בכוונה, כמבואר ברמב"ם פר"י מנזקי ממון הי"ג, ועל זה משמיע לנו הלכה דכיון דאם החיה בבור איש אחר שאינו בעה"ב היה בעל השור חייב בכופר, אבל אם הבעה"ב עצמו בבור פטור בעה"ש מכופר.

יב **והנה** נחזה אנן מדוע באיש אחד חייב בעה"ש, ולא קמחייבינן לבעה"ב, איברא דאין

בבור חיוב כופר, אבל עכ"פ יכול בעה"ש לטעון דאי לאו בורך לא הוי נפל שורי שם, ולא היה בא לזה להמית אדם, אבל זה ליתא דע"כ הבור לא סייע מאומה באותה מיתה, דהרי האדם היה שם בבור בחיים חיותו אילו לו נפל עליו השור, ולא דמי לשור ואדם או שור ושור שדחפו אדם לבור, דהבור סייע להמיתו, אבל הכא הבור לא סייע מאומה בהמיתה, אלא הבור היה סיבה להשור שיפול, וכיון שהשור לא הוזק דק המית האדם שבבור הנה סיבה זו דבור המביאה לידי חיוב כופר לבעה"ש, ויש לחייבו בכל ההיזק דהשור, והיינו דכל מה שהשור יתחייב,. מחויב בעה"ב לבעה"ש, אבל ע"כ חיוב זה לא הוי יותר מכלים ופטור בעה"ב, והרי"ז כמו היזק כלים שפטור בבור, אבל יש לומר דהיזק זה דהבור שהביא לידי נזק המביא לידי כופר אין זה מתורת בור כיון שאין הבור בעצמו הזיק, ואלא הבור הוכן להיות נתקל בו, ומצינו לרב דסבד בב"ק כ"ח דבזה חייב על כלים, אבל זה ליתא דרב לא חייב על כלים בזה רק בדלא אפקרינהו, והכא בבור בדה"ד שהוא הפקר בלא"ה אין לחייבו בתורת שור אלא מטעם בור ופטור הכא מטעם דלא הוי יותר מכלים, ולפי"ז כל החיוב על הבעה"ש לשלם כופר, ובשביל זה משמיע התנא דאם הבעה"ב בבור פטור בעה"ש מכופר, אבל יש להבין הכל טעמא מאי, מדוע יפטר מכופר, מ"ש הוא מאיש אחר, והלא מצינו בהדיא במשנה ב"ק מ"ח בשנפל לבור והיה אביו ובנו בתוכו משלם כופר, והא דבעינן שם לחיובא מטעם שנכנס שלא ברשות, הוא מטעם שאם היתה הכניסה ברשות מקבל עליו הבעה"ב נטירותא, אבל ברה"ר שיש רשות לשור לילך ובעה"ב לא קבל עליו נטירותא, דהשור, בזה אין הבדל בין בעה"ב לאיש אחר.

יג והנה עוד יש לפרש דבאיש אחר שאינו בעה"ב חייב הבעה"ש כופר בעובדא דנא, והוא עפ"י שיטת הר"ח בב"ק כ"ז בהא דמבואר שם בסוגיא בא שור וקבלו בקרניו וכו' ופירש ר"ח דלמ"ד דמי ניזק חייב בכופר, ותמוה הא כיון דכתב ר"ח לרבנן דבעלים פטורים ממיתה וא"כ כיון שאין הבעלים חייבין מיתה אין בשור חיוב כופר, גם הא אינו ידוע הדמים, וגם מה הוא באמת שוה כיון שעומד הוא למיתה ואינו בר דמים, ויש לפרש בא שור וקבלו בקרניו, היינו שלא היתה כוונתו להזיק, אלא דרך הילוכו היתה וזהו תולדה דרגל, ואיכא כופר בדגל, ואעפ"י שאין הבעלים במיתה, וכה"ג כתב רש"י ב"ק מ"ח לענין נפל בכור, ודוקא אם דמי מזיק אז שפיר פטור גם מכופר, כיון שהכופר בא חילופי חיוב מיתה דבעלים, אבל אם דמי ניזק שפיר איכא חיוב בכופר, אעפ"י שליתא מיתה, ולדינא לענין כופר ברגל אפשר שגם רש"י מודה להר"ח, ודק הסוגיא מפרש רש"י כדפירש, ויש להסתפק לרש"י אם השור היה של הזורק דאז גם לדבנן דריב"ב יש לחייבו בכופר מטעם

דהרי אילו הוא עצמו עשה זאת הרי הוא הרוצח, נמצא שעשה הוא כל הרציחה כולה, או"ד דאינן מצטרפין, ועל שאלה השני' בשווי', בזה י"ל דהשומא בזה ככל אדם דאין לנו לדון על לאח"כ, וראיה דהרי לדיב"ב מחייבין מיתה על חיי רגע, וגם איכא תשלומין מעליא מפני שדנין אותם כחי, וכל דיני חי עליו, וראיה לזה ג"כ מדברי התוס' ב"ק י"ז ד"ה זרק שכתבו לחלק בין זורק אבן לזורק כלי, וע"כ שמשלם עבור שווי' של כל הכלי, והנה בעובדא דנא שהשור בדרך הילוכו נפל לבור על איש שעומד שם שסיבה זו הוי תולדה דרגל לשיטת הר"ח, אבל באמת אין להעמיס שיטת הר"ח הכא דהרי הכא מיירי ברה"ד ורגל פטוד ברה"ר אף בכופר, כמבואר ב"ק כ"ו וברש"י ובתוס' שם.

יד **ונראה** דהכא החופר בור ברה"ר, וקודם שסילק ידו מזה הרי"ז כמניח אבן ברה"ר טרם שסילק ידו מהאבן, וההיזק שבא בשעה זו לא הוי בתורת בור, אלא נקרא כחו, ויש בזה משום אדם המזיק, וכמו דקאמר הש"ס ב"ק ו' ע"א אי בהדי דקא אזלי קמזקי וכו' והכא בשעה שכורה הבור, וזה היתה סיבה לנפילת השור נקרא כחו וחייב מטעם אדם המזיק, וממילא כל מה שהבעה"ש חייב לשלם, יש לו לתבוע מאיש זה שהוא גרם לו והוא מטעם אדם המזיק, וממילא הכא בעה"ש פטור משום דאם משלם יש לו לתבוע מבעה"ב, והפוכי מטרתא למ"ל, ואפשר שזהו הכוונה דהדמ"ה שכתבנו לעיל שכתב דפטור מטעם שהוא הבעה"ב גרם לזה, וממילא הוי הכא כאילו שילם בעה"ש לבעה"ב הכופר, והוא השיב לו בחזרה, וממילא אם מת השור בבור חייב בעה"ב לשלם ההיזק של השור לבעה"ש, וזהו עיקר חידושא דתנא, והרמב"ם כתב להאי דינא, אמנם כיון שכל עיקר האי דינא שייך לענין כופר, לא צריך המחבר בשו"ע להביא להאי הלכתא שאינו נוהג בזה"ז, וגם לא צריך לאשמעינן דין דאם מת השור דחייב בעה"ב דפשיטא דמדוע לא ישלם, דבשלמא באופן שיש חיוב כופר לבעה"ב צריך לאשמעינן דהכא הוי כאילו כבד שילם הבעה"ב להבעה"ש, אבל בזה"ז שאין חיוב כופר כלל, א"כ אין צורך להודיענו מכל זה, וכמוש"נ.

טו גמ' אמר רב אחא בר אהבה כשעשאו טרפה, והנה משמע מזה דיש דין כופר גם בשעשאו טרפה, ודוקא הכא פטור מפני שהרג להבע"ב שהוא החופר הא לא"ה היה חייב כופר, ולכאורה הא כופר ליתא אלא לאחר מיתה כמבואר בגיטין מ"ג, וע"כ צריך לומר דיתחייב כופר, והתשלומין נגנבה לאחר מיתה.

מז **ומזה** יש לפשוט הא דהסתפק במנח"ח מצוה ל"ד אם יש חיוב מיתה מה שעשאו טרפה, והעלה בצ"ע, יעוי"ש. ויש לפשוט מסוגיא זו מדמשני בשעשאו טרפה, וע"כ דיש בזה חיוב מיתה, דהרי בעינן כמיתת בעלים כך מיתת השור, והשור אינו משלם כופר רק

אם הבעלים היו מחויבין מיתה, ואם אין חיוב מיתה להבעלים כשעשה טרפה לחבירו אין גם כופר, ומוכח דיש חיוב מיתה למי שעושה טרפה, ודוחק לומר דלפי אוקימתא זו הכוונה פטור מתשלומין בשביל החבלה שעשאו טרפה, חדא דפלוגתא דתנאי היא, וזהו דעת ר' שמעון לחודיא כמבואר ב"ק מ"ד, ועוד דהרי נקט התנא מת, וממילא אפילו אם נוקים בשנעשה טרפה ע"כ חיובו הוא מטעם דנחשב כמת, וע"כ מוכח דחייב מיתה מי שעושה את חבירו טריפה.

יז עוד נראה להוכיח מסנהדרין ע"ח דאיתא שם פלוגתא דהכהו עשרה בני אדם וכו' ופליגי דבנן עם דיב"ב בהכאה דאחרון אשר מת על ידו דרבנן פטרי להאחרון, וריב"ב מחייב, ומפרש רבא דבהורג את הטרפה לכו"ע פטור וכו', כי פליגי בגוסס ביד"א, יעוי"ש. והנה דבא דמפרש דלכו"ע הורג את הטרפה פטור, הכוונה שאם נעשה טרפה קודם הכאה דהאחרון שפטור האחרון לכו"ע, וע"כ הטעם בזה משום דנחשב לגברא קטילא מעיקרא, הרי מבואר דמי שעושה אותו טרפה נחשב כאילו הרגו, ודוקא התם כיון שהכהו הרבה בני אדם אין לחייבם מיתה, אבל אם היה אחד שעשה את חבירו טרפה חייב גם מיתה, דאל"כ אלא אמרינן דטרפה נחשב כחי א"כ אמאי פטור האחרון כשהרגו שהוא טרפה, דהרי אם אמרינן דבטרפתו עדיין נחשב לחי, והיינו שהראשון לא נטל חיותו, א"כ הרי האחרון נטל חיותו, וע"כ מוכח דע"י שעשאוהו הדאשונים טרפה נקרא שנטלו חיותו ממנו.

יה **וראיה** לסברא זו מדברי התוס' שם ד"ה בגוסס ביד"א שהקשו אותו שעשאו גוסס ביד"א אמאי פטור וכו', יעוי"ש. וקשה היכן מצאו רבותינו דמי שעושה חבירו גוסס ביד"א שהוא פטר, ע"כ צריך לומר דהוכחת התוס' מהא דקאמר הש"ס דפליגי בגוסס ביד"א, והיינו שהאחרון הרגו לאחר שנעשה גוסס ביד"א ע"י הראשונים, ואם אמרינן דגוסס ביד"א חייב, א"כ כבד נטלוהו הראשונים חיותו, והיאך יתכן ששנים נוטלים חיותו בשני פעמים בזה אח"ז, ומזה מוכח דמאן דמחייב האחרון בשהיה גוסס ביד"א מקודם ע"כ דהעושה אותו גוסס ביד"א לא נטל חיותו ופטור ממיתה, זה הוי הוכחת התוס' לגוסס ביד"א, הנה הוכחה זו ישנו ע"כ גם בהא דטריפה דכיון דהורג את הטרפה פטור לכו"ע, ע"כ מוכח דמי שעושה אותו טרפה חייב מיתה, וכמוש"נ.

יט ובעיקר דברי התוס' מה שהקשו שם ומה שתירצו ונחוץ לזה ביאור נראה דבהא סלקינן וכהא נחתינן, דהנה יש לחקור בהא דתניא שם בסנהדרין אמדוהו למיתה ועמד לחיים פטור, אי טעמא משום דאמרינן דאגלאי מלתא למפרע, דלא כיוונו באומד שפיר, והיה ראוי באמת לחיים מראש, או דלמא דבאמת אנו מחזיקין לעולם שהאומד היה

אמת, אלא משמיא הוא דחס עלי', והנה התוס' תפסו כהאי לישנא בתרא, דלעולם אנו מחזיקין את האומר לאמת, אלא אמרינן משמיא הוא דחס עלי', וכדאמר בגמ' שם, והנה עדיין יש לחקור בטעמא דמלתא דעמד המוכה דפטור המכה כאף שאמדוהו למיתה, אי באמת חל חיוב מיתה מיר, דק דהוא תנאי לפטורא, דאע"ג דבאמת הרג את הנפש (והא דעמד אינו אלא בדרך נס) מ"מ כיון דסו"ס נשאר בחיים פטרתו התודה, וכיון שהבריא המוכה פקע חיוב המכה, או"ד חיוב המכה לא חל כלל עד שימות המוכה בפועל, ונפק"מ כשאכלו ארי להמוכה קודם שמת, ואי נימא דהחיוב חל מיד אלא שאם הבדיא פקע, הכא סו"ם לא הבריא, ואף שלא מת מחמת סיבת ההכאה, סו"ס אין מה להפקיע חיובו אבל אי נימא דלא חל כלל חיוב מיתה על המכה עד שימות המוכה, השתא כשאכלו ארי פטור, דסו"ס לא מת מחמת הכאה, והנה התוספות בקושיותם ס"ל דהקמת המוכה הוא תנאי הפקעה והלכך כאכלו ארי דלא נעשה הקמה בפועל חייב, ואע"ג דאפשר דלולא אדי היה עומד, מ"מ השתא הא לא עמד, והתוס' בתירוצם פירשו דאינו כן, אלא המיתה הוא תנאי בחלות החיוב, והלכך אם אכלו ארי קודם שמת נמי פטור, דסו"ס לא מת מחמתו, אלא דאכתי יש מקום לומר דחשיב כמת מחמת המכה, שהדי גוסס בידי אדם ההורגו פטור, א"כ ארי אכל גברא קטילא, ולזה כתבו התוס' דז"א דאע"ג דההורגו פטור, מ"מ לענין המכה אין חילוק בין גוסס כידי אדם לגוסס בידי שמים, שגם גוסס ביד"א הרי הוא כחי לכל דבריו, זולת דין ההורגו.

כ **ת"ר** היוצא ליהרג מזין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו וכו', ולכאורה כיון שיוצא ליהרג וא"כ קבל התראה ג"כ ובאופן זה הא הוי מומר כמבואר בחולין מ"א דמי שקבל התראה אין לך מומר גדול מזה, וכן פסק הרמב"ם בפ"ג משגגות, וא"כ הא אין מקבלין קרבן מן המומר, אבל נראה דמיירי שעשה תשובה, ודק למחויבי מיתת בי"ד אין תשובה מועלת, נמצא דשפיר הוי בר קרבן אעפ"י שמחויב מיתה ביד"א ויוצא ליהרג.

א **משנה**, האשה שיצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד, ומבואר בגמ' דלמדנו זה מדכתיב ומתו גם שניהם לרבות את הולד, ואעפ"י שאין איסור הריגת נפש על העובר, אבל סד"א משום פסידא דבעל לימתין לה עד שתלד, על זה אתא קדא לומר דאין ממתינין, והנה התוס' ד"ה ישבה פירשו דאין ממתינין עד שתלד מטעם עינוי הדין, וכן משמע מרמב"ם פדי"ב מהל' סנהדרין ה"ד שכתב משנגמר דינו אין משהין אותו אלא יהרג במומו אפילו היתה עובדה אין ממתינין לה עד שתלד, מלשון זה משמע דעיקר הטעם דאין ממתינין עד שתלד הוא משום עינוי הדין, וכן כתב המל"מ בפר"ב מסוטה ה"ו שזהו כוונת הרמב"ם, וקשה הא מבואר בסוגיא הטעם דאין ממתינין הוא משום

דרבתה תודה מגם לרבות את הולד שהוא בהריגה עם אמו, ועוד קשה אם באמת רבתה תורה להמית גם הולד, א"כ מדוע ממתינין קודם גמ"ד, דהרי התנא מדייק אשה שיצאה ליהרג, דהיינו לאחר גמ"ד, אבל קודם גמ"ד ממתינין, וכן מבואר בתוס' ובדמב"ס, וקשה הלא כיון שרבתה תודה להמית הולד עם אמו, מה לי אחר גמ"ד ומה לי קודם גמ"ד.

ב **ונראה** דהנה יש לעיין בכוונת התודה שמדבה להמית את הולד עם אמו, אם הוא מצד עצם העונש לומד שגם הולד הוא בר חיוב מיתה כמו האם, או"ד שהולד אין לו חיוב מיתה בעצם, רק אמרה תודה שאין להמתין להוציא משפט האם להריגה בשביל הולד, וזה תלי"א בפלוגתא דעובד יר"א, דאם אמרינן עובד יר"א הנה דין הולד כדין האם, והוי מחויב מיתה כמו האם, אבל אם אמרינן עובר לאו, יר"א א"כ אין דין הולד כדין האם, והנה הר"ן כתב בפר"ג דחולין דהך דהכא הטעם משום דאין מענין את דינה, והיינו דעובר לאו יר"א, ותדע שאילו נגמר דינה להריגה וילדה אין הורגין את הולד, והוא מטעם דעובר לאו יר"א ולא נגמר דינה למיתה, יעוי"ש. ולפי דברי הר"ן אתי שפיר הכא, והיינו דריבוי דגם מרבה זה עצמו שאין מענין את דין האם בשביל הולד, ונראה שמזה ילפינן לכל מקום דאמרינן שאין מענין את הדין, והוא דין התורה כמבואר בסנהדרין ל"ד ועו"מ, ולכאורה היכן מצינו זה בתורה, ודוחק לומר שהוא הללמ"מ, לכן נראה לפרש שמזה ילפינן מדרבתה תורה מהא דגם שהורגין את הולד עם האם, והוא מפני שאין מענין את הדין, ומזה נלמד שאין מענין את הדין לאחר גמ"ד, ואתי שפיר שכתבו התוס' והרמב"ם בטעם שהורגין את הולד עם האם מפני שאין מענין את הדין, והיינו שזה נלמד מריבוי דגם.

ג **והנה** לכאורה תקשה טובא לשיטת הפוסקים דעובר יר"א וזהו שיטת התוס' בכמה דוכתי, וא"כ תקשה מדוע באשה שישבה על המשבר ממתינין לה עד שתלד ומשום דכיון דעקר הולד לצאת הוי כגופא אחרינא כמבואר בסוגיא, והא אם אמרינן עובר יר"א הרי"ז כאילו נגמר דין העובד למיתה עם האם, וכמו כן תקשה גם לר"ת שסבר עובר לאו יר"א, ומכל זה סבר ר"ת דדינא דרבא דאמר ולד הנוגחת והנרבעת אסור מטעם דכיון דעד עכשיו היה חיות הולד תלוי באם והוי כאילו נגמר דין נגמר דין שניהם להריגה, וא"כ תקשה ג"כ אמאי בישבה על המשבר ממתינין לה עד שתלד ואין הורגין לולד, מ"ש מהא דפרה מעוברת שנרבעת דאמרינן היא וולדה נדבעו וסוקלין גם הולד, ואפילו ילדתו גם קודם גמ"ד, ואפשר לומר דשאני בין פרה לאדם דבפרה אין הבדל בין קטן וגדול, משא"כ באדם דקטן פטור ממיתה שאינו בעונשין, ומכש"כ עובר, וממילא אין לומר דיתחייב העובר מיתה כמו האם, אבל זה ניחא אם אמרינן עובד לאו יד"א, והיינו

לשיטת ד"ת דכיון דסבר עובר לאו יר"א ורק משום שסייע בעבירה וזה לא שייך בעובד דאדם, משא"כ לשיטת הראשונים דסברי עובד יד"א, א"כ כל דין האם שייך גם להולד, וא"כ מדוע אין הורגין לולד גם בישבה על המשבר לאחד גמ"ד.

ד **והנה** רש"י שפירש ישבה על המשבר קודם שנגמר דינה, וא"כ מפרש רש"י דהאי ממתינין לה דסיפא, ואין ממתינין לה דרישא לא קאי על הריגה רק על גמ"ד שלה עד שתלד, דברישא אין ממתינין על גמ"ד שלה עד שתלד, אלא גומרין דינה אפילו כשהיא מעוברת, ובסיפא ממתינין לה עד, שתלד, ואח"כ גומרין גמ"ד שלה, ולפי"ז יש לומר דלענין הדינת הולד תליא ג"כ בהגמ"ד דאם גמרו דינה כשהיא מעוברת אז אפילו בשילדה אח"כ, בין גמ"ד להריגה הורגין גם הולד משום דעובר יר"א, נמצא לפירש"י אתי שפיר דהרי באמת גם כשילדה אם היתה הלידה לאחד גמ"ד הורגין את הולד מטעם עובר יר"א.

ה **אמנם** קשה קושיא אחריתי לפירש"י אמאי בשישבה על המשבר קודם גמ"ד ממתינין, עד שתלד, והא אם אמרינן עובר יר"א הרי הולד כהאם ממש, א"כ כל דין עונש חל על העובר כמו על האם, ובזה אין לחלק בין בהמה לאדם, דהרי כיון שעובר יר"א הרי"ז נחשב הולד כהאם ממש, ולא איכפת לן מה שאין העובר בר עונשין, כיון דדייניין להעובר כאילו הוא אבר מהאם והרי"ז נחשב כידה וכרגלה של האם.

ו **ונראה** לפי מה שמבואר בסנהדרין ע"א אמר רב חנינא ב"נ שכרך את השם ואח"כ נתגייר פטור הואיל ונשתנה בדינו נשתה מיתתו וכו', ת"ש אם משנגמר דינו ברח ואח"כ הקיף זקן התחתון חייב (אלמא אע"ג דאשתני לא איפטר) ומשני נגמר דינו קאמרת נגמר דינו גברא קטילא הוא, יעוי"ש. מבואר מזה דהבדל יש בין קודם גמ"ד לאחר נמ"ר דלאחר גמ"ד לא מהני אשתני דינו, וקודם גמ"ד כשאשתני דינו אשתני חיובו לגמרי, וביארנו זה גם בספרנו נזר הקודש לזבחים ע"א, עי' שם. הרי מבואר דאם נשתנה דינו בין העבירה לגמ"ד אשתני קטלא דידי', ולהכי העובד תיכף כשנעקר מהאם ונעשה גוף אחר אשתני דינו לפטור כיון שאינו בר עונשין, וכיון דלרש"י מירי הא שאשה שישבה על המשבר קודם גמ"ד, להכי אשתני קמלא דידי' ופטור מקטלתא.

ז **והנה** כמה השיעור של עינוי הדין הנה הרמב"ם בפי"ב מסנהדרין ה"ד כתב אין משהין אותו אלא יהרג ביומו, משמע דאם רק שלא יעבור היום שלא יצא משפטו לפועל לא נחשב עינוי הדין, ולפי"ז יש להבין מדוע מבואר הכא דמי שמחויב קרבן ועדיין לא נשחט הזבח, אין מקריבין עליו מפני שאין מענין את דינו, וכן מבואר גם ברמב"ם שם בפי"ב מסנהדרין ה"ה, וקשה הא כיון דיש שהות עד גמר היום, מדוע אין שוחטין את

הזבח, כיון דיש' שהות לשחוט ולהקריב ומדוע לא אמרו דזה תלוי' אם יש שהות קודם שיעבור היום, וצ"ע, ואפשר דבאופן שהוא עצמו יביא קרבן יש בזה עינינו הדין אפילו בשעה מועטת, מפני שהבאת הקרבן והמוטל עליו הרי"ז מחוסר מעשה להוצאת משפט ההריגה והיינו דיש הבדל בין המעשה המוטלת עליו לבין שאין צריך לעשות שום מעשה, וזהו הביאור שמחלק' בין היה זבחו זבוח שאז לא נדרש מבעל הקרבן מאומה כיון שנמסר הקרבן להכהנים, משא"כ בשלא היה זבחו זבוח, שאז נדרש בעל הקרבן שיראה שיוקרב קרבנו, וזה נחשב למעשה מצד בעל הקרבן, וכשיתחייב בטיפול הקרבן להיות עומד עליו עד גמר השחיטה זה נחשב לעינוי הדין בכל אופן.

ח.

גמ' והאי מבעי' לי' עד שיהיו שניהם שיין, פירש"י דאם היתה היא קטנה והוא גדול או הוא קטן והוא גדולה אין הגדול נהרג, ותמוה טובא. דהא תנן נדה מ"ד בת ג' שנים ויו"א וכ' אם בא עלי' אחד מכל העריות בתורה מומתין על ידה, משמע דגדול הבא על הקטנה חייב, ודוחק לומר דסתם משנה. לא כרבי יאשיה, וכבר הקשו התוס' בקדושין י' ד"ה עד יעוי"ש. והנה לפירש"י בקדושין שפירש סתם בני עונשין למעוטי גדול הבא על הקטנה, ולא פירש דהרבותא שאין גדול נהרג, יש לפרש דהכוונה דלא תאמר דגם הקטנה נהרגת עם הגדול, כמו גבי בהמה שנהרגת משום תקלה וקלון כמבואר בסנהדרין נ"ה, וה"נ שלא תאמר דהקטנה נהרגת עם הגדול בשביל שבאת תקלה על ידה להגדול, ועל זה משמיע לנו דאין עונשין לשניהם רק עד שיהיה שניהם שוין בעונשין, ואם אינם שוין בעונשין הורגין לחבר עונש, ושאינו בד עונש פטור, אבל לפי מה שפירש"י הכא דעיקר דינא דרבי יאשיה לפטור הגדול מפני שהיא אינה בת עונשין, תקשה קושיות התוס' דזהו נגד סתם משנה.

ט **ונראה** ליישב פירש"י דכוונת רבי יאשיה באופן שבאו עדים לחייב את שניהם מיתה, שאז בעינן שיהיה שניהם שוין, ובאופן שאחד מהם אינו בעונשין, וא"כ העדים אינם יכולים לחייב את שאינו בעונש, דאז הדין שבטל עדותן לגמרי מצד עדות שבטלה מקצתם בטלה כולה, וכההיא דאיתא בירושלמי הובא בהרא"ש פר"ק דמכות כתב כל נכסיו לשני בני אדם והעדים קרובים לזה ורחוקים לזה רבי יוחנן אמר פסול, ומפרש שהוא מטעם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וה"נ כשמעידים לבר עונשין ולאינו בר עונשין כיון שבטלה עדותן לגבי אינו בר עונשין כן בטלה עדותן נ"כ להבד עונשין, ואעפ"י שאין הנידון דומה דהתם פסולייהו מטעם דקרוב פסול להעיד, והכא לא שייך פסול עדות כיון שאין הפסול בהעדים בעצמותן, אמנם לשיטת התוס' ביבמות כ"ה

ד"ה הוא שגם בשנמצא בהעדים אחד שהוא טרפה שאינו בהזמה ג"כ אמדינן דבטלה כל העדות, הרי חזינן דחסרון הזמה הרי"ז כפסולי עדות, וה"נ כשמעידין על האינו בד עונשין יש כאן חסרון הזמה, וממילא בטלה עדותן לגמרי וכמאן דליתנהו לגמרי דמיא, ואעפ"י דיצוייר שלא תהיה חסרון הזמה בהעדים והיינו באופן שבאו להעיד על הגדול ולא על הקטן, אבל על זה בא ר' יאשיה ודרש דכיון דאם באו להעיד על שניהם כאחד אין כאן חיוב מיתת, חידשה תודה שתהיה תמיד עדותן על שניהם, ואינם מתקבלים בתור עדים עד שיעידו על שניהם כאחד וממילא יש כאן ביטול עדות, וממילא לא קשה מהא דתנן דגדול שבא על חקטנה במיתה, דיצוייר באופן שחייב מיתה בלא עדים דהיינו שעשה העבירה בפני בי"ד דלא בעי עדים, ועל זה לא אמרה תודה ומתו גם שניהם דבעינן שיהיה שניהם שוין דזה לא נאמרה רק בדין קבלת עדים, וא"כ לא הוי סתם משנה דלא כרבי יאשיה.

נמ' ואמר רב ששת נוחל בנכסי האם, והיינו דבנכסי האב אין נפק"מ, ועי' בפירש"י, וקשה הא איכא נפק"מ באופן שאמר האב בשעה זו שנולד שנותן כל נכסיו להבן הנולד, ואין לשארי בניו חלק בירושה, וביותר כפי מה דקיי"ל בריב"ב ב"ב ק"ל, וא"כ יצוייר שהאי בן יו"א נוחל ומנחיל באופן שאביו מת אחרי הצואה הלזו, ואח"כ מת הבן יו"א באותו יום, וזהו נוחל ומנחיל, וע"כ צריך לומר דהתנא נקט יו"א לאו דוקא אלא הכוונה אפילו רגע אחת, דהיינו ברגע זו שנולד ויצא לאויר העולם, ואפילו לא יצא רק רוב ראשו והיינו רוב פרחת, מכל זה הדי הא נוחל ומנחיל, וזה לא יצוייר רק באופן שנוחל בנכסי האם הרי הוא מנחיל ברגע זו לאחין מן האב, ובזה מיושב מה שמקשים דאיתא נפק"מ בגוזל את אביו ונשבע לו ומת דנותן לבניו או לאחיו כדתנן ב"ק ק"ט, וא"כ כשגזל את אביו ומת והניח בן יו"א, וא"כ אם התינוק נוחל ומנחיל נותן להתינוק וכשמת יורש אותו, ואם אינו נוחל נותן לאחיו של מת, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, והיינו דכיון דע"כ מעיקר הדין יורש את חלקו המגיע לו, ורק מפני שצריך להוציא הגזילה מתחת ידו שיהיה ראוי להביא קרבן אשם צריך להחזיר הגזילה למקום שגזל, ועי' בשיט"מ שם, וא"כ צריך לזכות הגזילה להקטן, וזה לא יצוייר ברגע זו ממש, ולהכי אמר רב ששת שזה מיירי לענין נוחל בנכסי האם להנחיל לאחין מן האב.

גמ' ע"ב אמר רבה לא נצרכה להביא סכין דרך רה"ד וכו', ובשיט"מ כתב בשם הרא"ש להקשות מהמשנה דאהלות, ומתרץ הכא מיירי ביצא ראשו ולכך מחללין עליו את השבת, יעוי"ש. וקשה דלפי"ז מאי פריך מאי קמ"ל תנינא וכו', ומשני משום דלא הוי לי' חזקה דחיותא, וקשה הלא כיון דיצא ראשו הלא מחזיקינן הולד בחי כדתנן באהלות,

אבל התוס' כתבו בנדה מ"ד שני חילוקים. א) דשאני כשמתה אמו דאז נחשב כמונח בקופסא. ב) דאפילו אם לא נפש הוא, מ"מ מותר לחלל עליו שבת מטעם פקו"נ הכוונה להביא לידי נפש, ואעפ"י שדינו כגוסס דרוב גוססין למיתה, מ"מ בפיקו"נ חיישינן למיעוטי, יעוי"ש. והנה לדבריהם דהתם קשה מאי פריך הכא מאי קמ"ל דמספיקא מחללין שבת תנינא וכו' והא טובא קמ"ל בין לשינויא קמא בין לשינויא בתרא, ובעיקר הענין הא דספק חי לענין שבת ביארנו בספרנו נזר הקודש למנחות ס"ד.

אמר רב באומרת תנו שערי לבתי וכו', והנה יוצא מזה דרב ודנב"י פליגי בשער המת אם אסור בהנאה, ועי' ברמב"ם ובכס"מ מה שתמה שם עליו ובלח"מ, ועי' בספרנו נזר הקודש למנחות מ"ב בדין הזמנה שמבואר לנכון שיטת הרמב"ם בזה.

ע"ד אם המנעלים של הרוג ד"ל מותרים בהנאה, והיינו דכיון דלא בעי קבורה רק מפני חששא דדם הנפש, ולא מצד עצמו.

א הנה הדבר ברור באופן שמקברים אותו עם המנעלים כדין המבואר ביו"ד סי' שס"ד ס"ד פשיטא אשר גם הנעלים אסורים כדין תכריכין שאסורין בהנאה, ואעפ"י שצריכין קבורה מספק, מ"מ כיון שעכ"פ דין קבורה יש להם, היינו לקוברו עם הנעלים, ממילא דין תכדיכין יש עליהם ואסורין בהנאה מצד ודאי, אמנם אם לא נעשו תכריכין, וחיוב קבורה יש עליהם מספק, בזה שפיר יש לומר לכאורה דאין כאן איסור הנאה מצד דין קבורה, דהרי עיקר הקבורה על הדם נאמרה, ולא על הנעלים, ואם בשביל הבלוע דם, כשמכבסים אותם ונשארו נקיים שוב בטל מהם כל דין קבורה, ולא גרע מבולע איסור דלא נחשב כולו איסור.

ב **מיהו** נראה לומר דכיון דהדין דלא יחלצו נעליו, א"כ הרי הדין בזה דהנעלים יהיה תכריכין של רגליו, ממילא נאסרים מטעם תכריכין אפילו אם לא קברוהו בהם, וראיה לזה מדברי השאילתות פ' חקת דגרים בגמ' דעירוכין ז' כי קא מבעי' ליה לריבר"ח דמחבר בגופה אבל היכא דתלאן בסיכתא אי אקציתא מחיים שרי עכ"ל, יעוי"ש. וביאור דבריו לפי מה שמוקים שם בגמ' בפאה נכרית, ולמחובר בגופה לא מהני גם אם אמרה תני משום בעי' דריבר"ה ולא איפשטא, וממילא לחומרא, ובתלי בסיכתא מהני אמירת תני, וכן מבואר שם פירושא בהשאילתות בהעמק שאלה, ודברים נכונים הם, נמצא מבואר דכל מה ששייך להמת דאז אפילו בתלי בסיכתא אם רק לא אתנו מעיקרא הרי הם שייכים להמת, והיינו ע"כ משום דהוי תכריכים למת.

ג וע"כ דלא תליא זה בדין הזמנה, דאם אמרינן דלא הוי זה יותר מהזמנה קשה מובא הלא פסק השאילתות דהזמנה לאו מילתא היא, כמבואר שם והנה באמת טעמא בעי

מדוע לא אמרינן דלא הוי יותר מהזמנה כל זמן של כרכוהו להמת בו, וע"כ צריך לומר אחת משתים. דכיון דכבר לבשה הפאה נכרית גם מחיים לא בעינן כריכה לאחר מיתה כיון שע"כ מלבוש שלה. ב) כיון דהלבישה דהפאה נכרית נעשית ע"י קשירה בהשער המחובר, הרי"ז נחשב כגופה ממש. והרי"ז ממילא כחלק מן הגוף אפילו בשעה שתלאן בסיכתא, ולהכי כשלא אמרה תני, הרי"ז מיוחד ממש להגוף.

ד **והנה** נחזה אנן לטעם הראשון פשיטא דהמנעלים אסורים בהנאה אפילו אם לא לבשוהו, והיינו דכיון דמחויבים שלא לחלצו להמנעלים, וממילא מיוחדים לו אפילו לאחר מיתה, ולא כריכה כשארי תכריכין הנעשים מחדש, והטעם כיון שכבר לבש בהם תכריכין בחיים, אלא אפי' לטעם השני, הכא עדיפא, דמה התם דבשביל הסברא דקשור להגוף אמרינן דנחשב בגופו, כש"כ הכא בהמנעלים שספק איכא בהם בלוע דם הנפש שהוא עיקר המת, והרי"ז כאילו כל גוף המת ממון בהם כיון שזהו עיקרו של מת, ופשיטא שהמנעלים האלה הם תכריכיו, והרי"ז כאילו כבר כרכוהו, ואין לך כריכה יותר נדולה מזו, ופשיטא שאסורין בהנאה מטעם תכריכין.

ה איברא דלפי שימת השאילתות, יש להוכיח דע"כ שער המת אסור בהנאה, והוא מטעם זה עצמו דלא גרע מתכריכין, והיינו דאף אם אמרינן דשער לא הוי כגופו של מת עצמו, אבל עכ"פ לא גרע מתכריכין, ועוד ק"ו הוא מפאה נכרית ותלי כסיכתא, ומ"מ אם לא אמרה תנו לבתי אסור מטעם תכריכין, א"כ כש"כ שער המחובר, ואפשר לומר שזהו מעם השאילתות שכתב דשער אסור, והיינו דאעפ"י שאין ללמוד איסורו ממת עצמו, מטעם דיש מקום לומר דשער לא הוי גופו של מת, אבל אסור מטעם תכריכין, ומדויק לשון השאילתות שכתב שם לעיל וז"ל ואסור לאיתהנויי משכבא מן מזייה ומתכריכין דידי', יעוי"ש. הרי שכתב דין שער ותכריכין, והיינו מפני ששער הוא ג"כ משום תכריכין.

ו **אבל** לפי"ז יש לתמוה מובא על הרמב"ם דפסל בפרי"ד מהל' אבל הכ"א דשער המת מותר מפני שאינו גופו של מת, ולפי מה שמבואר בהעמק שאלה שם שע"ב כן גם דעת הרמב"ם, ודברים ברורים הם, וא"כ תקשה מדוע מתיר השער, וע"כ צריך לומר דמייר הרמב"ם באופן שהתנה המת בחייו שיתנו שערו לפלוני ויהנו ממנו, וע"כ באופן זה מיירי התוס' בנדה נ"ה לענין העור, והרמב"ם נקט עצם הדין דשער אינו כגופו של מת, ודין תכריכין תליא בזה אם הכוונה שיהיה כמו שהוא, או שיגזוזו, אבל תמוה בשתים, א) מדוע לא פירש הרמב"ם בהדיא דזה דוקא באופן שאמרה תנו. ב) דלפי הנירסא דהשאילתות, והיא ע"כ כן גם גירסת הרמב"ם א"כ גם בפאה נכרית הוי בעי' דלא איפשטא אם מהני תנאי, א"כ כש"כ בשער של המת פשיטא דלא מהני אם אמרה תנו,

וא"כ קשה טובא היאך יצוייר היתר שגוזזין השער, ולא נכנסו השערות בכלל תכריכין כיון שיודעין הם מראש כי לא יהיה לתכריכין.

ז **אבל** עכ"פ בנידון דידן ע"כ לית מאן דפליג דדין תכריכין על הנעלים ואסורין בהנאה, וכן יש להוכיח מד' התוס' סנהדרין מ"ח שהקשו מדוע לא נאסרו העור של אדם מטעם תכריכין, וזהו לפי הס"ד דעור אדם דב"ת טהור ומותר, ולכאורה מאי קושיא דלמא באופן שפירש מחיים שיפשיטו את עורו, דאז אם מן התורה אין עור כגופו של מת מותר, וע"כ צריך לומר דלא מחני בזה שום תנאי, ביון דבהכרח המה התכריכין, ולפי"ז בנידון דידן נ"כ כיון שהמנעלים הם בהכרח מצד הדין התכריכין של ההרוג, פשיטא דאסורין בהנאה.

ח ועוד דבעיקר הדבר שהסתפקו על המנעלים יותר מכל המלבושים, וע"כ דמילתא דפשיטא דכיון דנקבר עם המלבושים, הרי הם נאסרים בהנאה, מפני שהם התכריכין, וא"כ נם המנעלים בכלל זה, והנה נראה שאין להסתפק במנעלים לומר שהם אינם בכלל מלבושים, וראיה לזה מדברי המג"א שהקשה בשם השל"ה בסי' שי"א סקט"ז הא דשאל שלמה אבא מת ומוטל בחמה והשיבו לו שיטלטל ע"י ככר וכו', והלא כיון שמת ע"י שאיפחת דרנא מתותי', ומת, ומסתמא היה לבוש בבגדיו, וכתב המג"א ששמע לתרץ כי בגדי המלך מפני שטעונים שרפה מפני ששורפין על המלכים, וא"כ מוקצין הן, וע"כ גם המנעלים בכלל בגדיו, דאל"כ אכתי תקשה הא מסתמא היה לבוש במנעלים, וחזינן מזה דהמנעלים תמיד בכלל מלבושים נינהו, והכא נם כן כיון שהדין לקברו במלבושיו, ומנעלים בכלל, וכמו שפסק המחבר, ואם כן נם המנעלים נאסרין בהנאה, כיון שהם בכלל מלבושים, והרי הם תכריכין לו, וכמוש"ג לעיל.

גמ' אמר רב נחמן זו מיתתה אוסרתה וזו גמר דינה אוסרתה, עי' בפירש"י, והשיט"מ כתב בשם התוס' דמכאן משמע דלא כפיד"ת דסבר דשור הנסקל אינו נאסר מחיים דהרי הכא מבואר דגמ"ד אוסרתו, יעוי"ש. ולכאורה אף שגמ"ד אוסרתו אבל עדיין איכא למימר דהגמ"ד אוסרתו באופן שתיאסר לאחר הריגה, אבל נראה דבוונתם דאם האיסור בא מפאת ההריגה, א"כ לא שייך הריגה בשער כמו שלא שייך מיתה בשער, וא"כ הוי בשיער תמיד קודם הריגה אף לאחר שנהרנה הבהמה וכיון שקאמר רנב"י דשער בהמה אסור מפני שהגמ"ד אוסרתו, ע"כ דיש איסוה"נ גם קודם הריגה, ומזה מוכח דשור הנסקל נאסר מחיים וזהו דלא כר"ת, וזו ראיה אלימתא.

והנה לכאורה עלתה על דעתי לומר כהד"ת דלא נאסר מחיים והוא מדחזינן דאין הגמ"ד אוסר באדם מחיים להיות נאסר בהנאה, ואם הדין בשור הנסקל דנאסר מחיים הלא יש

לנו למידן ההיקש שדרשינן כמיתת בעלים כך מיתת השור, כן אית לן למידרש כמיתת השור כן מיתת בעלים להיות נאסר מהגמ"ד כמו השור, דוגמא לזה המהד"ם הובא בתוס' כתובות ל"ז ד"ה יכול, יעוי"ש. ולכאורה מזה מוכח דלא נאסר מחיים, אבל יש לדחות דלא מצינן למידרש באדם שיאסר מחיים, דא"כ הוא עצמו יאסר ליהנות מחיים מחיי עצמו, וזהו דבר שלא אפשר דע"כ הוא חי ונהנה מחיים עד זמן ההריגה, וזה ודאי שלא אמרה תורה שיעבור אדם על איסור הנאה בע"כ, ואעפ"י שהוא בגדר לא אפשר ולא קמכוון דמותר גם באיסורי הנאה, אבל ע"כ לא מסתבר לומר שיש בזה איסוה"נ והתורה ספה לי' איסור, וממילא כיון דלא אפשר להכי אין זה בלימוד ההיקשא.

אמנם נראה לבאר וליישב שיטת ר"ת דמפרש הא דמבואר הכא דהגמ"ד אוסרתו, הכוונה הגמ"ד עם הוצאת הדין לפועל, והיינו שההריגה דבי"ד לא הוי מפאת המיתה, אלא מפאת ההריגה, והיינו דלא בעינן מיתה אלא הריגה מכח הגמ"ד דבי"ד, ונפק"מ אם קיימו ההריגה באבנים והיתה בההריגה זו כדי להמית, אבל עדיין הוא בחיים, אבל עומד הוא למות, דבזה גם הד"ת מודה דנאסר בהנאה כיון שנעשה דינו ונגמר לפועל, וזהו הביאור בגמ' זו מיתה אוסרתו, והיינו מיתה ממש, וזו גמר דין אסרתו היינו הגמ"ד עם הוצאת המשפט לפועל, אעפ"י שעדיין לא מת, וא"כ אין סתירה מזה לשיטת ד"ת, וכמוש"נ.

פרק שני

א **משנה**, אין בערוכין פחות מסלע וכו' פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע, ובגמ' מבואר דילפינן מקרא דבפחות מסלע לא נפטר מערך שלם, אבל מסתבר דמצטרפין הנתינה דפחות מסלע לחשבון, והיינו דלכתחילה אין מקבלין ממנו, וכן כתב הרמב"ם בפר"ג מערוכין ה"ד וז"ל הרי שלא נמצא בידו אפילו סלע אין לוקחין ממנו פחות מסלע וכו', אבל לא כתב היאך הדין בשלקחו ממנו פחות מסלע, אם משלים אותו לערך, אבל מסתברא שמשלים לחשבון הערך, ויותר נראה דפחות מסלע לא נכנס בכלל ערך כלל, ואם נטלו ממנו מחויב הגזבר להחזיר לו בחזרה, וממילא לא שייך כלל לומר ולדון בזה ענין צירוף כיון שלא נכנס כלל לדין ערך, וזהו כוונתו של הרמב"ם שכתב אין לוקחין ממנו, וממילא מובן שאם לקחו ממנו שאין בלקיחה זו ממש, וזהו מפני שחסר בזה הא דוהעריכו הכהן, אמנם באופן שהיו בידו עשר סלעים והעריכו הכהן לעשר, והוא נתן רק תשע סלעים שלא יצא, ואח"כ העשיר דמבואר בתוס' ד"ה אין בערובין דמגלגלין עליו את הבל, ומקור הדין מהתוספתא, והובא בשיט"מ, הנה בזה פשיטא דמצטרפין לחשבון גם מה שנטלו, והכוונה מגלגלין עליו את הכל היינו דלא נפטר בנתינה ראשונה, כיון

שלא נתן כפי שהעריכו הכהן, וכן כתב הרמב"ם שם בהי"א בדינא דדאב"א לקמן בהא דאמר שני פעמים ערכי עלי. והיה בידו עשר סלעים ונתן תשע לראשונה ואחת לשני' ידי שני' יצא וכו' ידי ראשונה לא יצא וכו' לפיכך ישאר עליו שאר ערך ראשון עד שיעשיר וישלים, יעוי"ש. הדי מבואר דבאופן זה מצטרפין מעות הראשונות להשלמה, ומדוע לא כתב הרמב"ם בהא דפחות מסלע דישלים, וע"כ הטעם דשאני פחות מסלע שלא נכנס כלל לדין ערך, אבל בסלע ויותר מסלע כיון שנכנס לכלל ערך, מקבלין מה שמקבלין, ואח"כ ישלים עד גמר שילום הערך.

ב והנה לפי"ז יש להבין הא דכתבו התוס' ר"ה אין בערוכין וז"ל פחות מסלע והעשיר לאו דוקא פחות מסלע אלא אפילו נתן כל הערך חוץ מסלע אחד מגלגלין עליו את הכל, עכ"ל. והנה כוונת התוס' בהא דנתן כל הערך חוץ מסלע, היינו שהוערך מהכהן לשלם כולו מפני שהיה ביכולת לשלם ולא שילם, דאז הדין דמגלגלין עליו, והיינו להשלים לערך שלם, וכמו שכתב השיט"מ בשם התוספתא, וכן מפרש הבדה"ז בכוונת התוס', אבל לא הביא התוספתא, אבל עכ"פ זהו כוונת התוס', אבל קשה מה זה שהקשו התוס' מדוע נקט פחות מסלע הלא גם באופן זה כן הדין, תמהני טובא הלא נפק"מ רבתי איכא בזה דבפחות מסלע, אין לו דין תשלומין כלל, ומחויב הגזבר להחזיר לו בחזרה מה שקבל, וזהו כוונת התנא ששונה פחות מסלע והעשיר נותן חמשים שלימין מפני שהפחות מסלע כבד הוחזר לו, ואילו דינא דנתן סלע ומסלע ולמעלה ובאופן שעכב מה שמחויב ליתן, אינו דק בתורת השלמה על השאר, ועוד קשה הלא עיקר דינא אתא לאשמעינן דאם אין לו סלע לא יצא ידי חובתו, משא"כ כשהעריכו הכהן לסלע, ושילם הסלע יצא ידי נתינה ופטור אפילו לכשיעשיר, וא"כ מה הקשו התוס' למה נקט התנא פחות מסלע, והנה זה יש ליישב דכוונת התוס' דהך דינא דלא נפטר עתה, ומחויב אח"כ לכשיעשיר מצינו לאשכוחי גם בנתן יותר מסלע, כגון שהעריכו הכהן ליותר ולא נתן לגמרי אלא עכב מעט דהחוב נשאר עליו לגמדי, והכוונה דהוי רבותא יותר גדולה דאעפ"י שנתן הרבה, ורק עכב מעט לעצמו דלא נפטר בזה כיון שלא נתן כפי שהעריכו הכהן, והוי רבותא מפי מאילו נתן פחות מסלע, אבל קשה מה שכתבנו לעיל דהרי חילוק בדין ביניהם, לענין זה דבפחות מסלע אין מקבלין ממנו כלל, ואילו האי דינא דיותר מסלע מקבלין ממנו ורק נשאר עליו חוב להשלים והתנאי בא להורות לנו האי דינא, וא"כ מה הקשו התוס'.

ג **ונראה** לכאורה דהנה יש לחקור היאך הדין בשהיה לו עשר סלעים עפ"י הערכת הכהן ונתן תשע וחצי ועכב חצי סלע בידו, אם יצא ידי חובתו, דיש לומר בשני אופנים. א)

דלא יצא י"ח נתינה כיון דלא שילם מה שמגיע לו. ב) יש לומר דכיון דבפחות מסלע לא נכנס לכלל ערך כדכתיב וכל ערכך יהיה בשקל הקודש, והכא כיון דלא נשאר חייב רק חצי סלע, הרי"ז כדליתא ומילא דינו כאילו שילם לגמרי, ואם נחליט כזאת א"כ שפיר כתבו התוס' דהאי דינא דאין בערוכין בפאה מסלע נשמע ג"כ באופן זה דיותר מסלע, והיינו דינא דהתוספתא שהדין נאמר דוקא דק באופן שנשאר חייב סלע, אבל לא בפחות מסלע, והיינו משום דבפחות מסלע לא נכנס כלל לדין ערוכין.

ד **אמנם** עדיין יש לעיין בעיקר הדין זה דהי' בהעריכו הכהן לעשר סלעים נתן תשע וחצי, היאך הדין בהאי חצי אם מקבלין ממנו, והיינו דאם אמרינן דאם מקבלין ממנו החצי סלע נפטר מחובו לגמרי, מטעם דאין בערוכין בפחות מסלע, א"כ היאך מקבלין ממנו החצי הנוסף על התשע, ואדרבה נימא שאין מקבלין ממנו החצי, וא"כ לא נתן אלא תשע, וממילא יחיה מחויב אח"כ לכשיעשיר ליתן ערך שלם, וא"כ לא יצויר האי דינא דפחות מסלע באופן זה, וצ"ע.

ה **גמ'** ההוא יד הנודר ולא יד הנידר, והקשו בתוס' וא"ת מה לי לרבויי נודר דאיצטרך קרא למעוטי וי"ל וכו' יעוי"ש. והקשו דלפי"ז לא לכתוב אשר תשיג ולא הנודר, ובפשטות יש לומר דבעינן אשר תשיג לומר שאינו מחויב העני ללות או לעשות מלאכה עבוד הערך כמבואר האי דינא בתוספתא פר"ב דערוכין, והובא בתוס' לקמן י"ז ד"ה אבל, עוד יש לומר דכוונת התורה למעט הנידר אף היכא דשמע שאמר עשיר ערכי עלי, ואמר העני מה שאמר זה עלי, דגם בזה אזלינן בתר נודר שהוא עשיר, ולא בתר נידר שהוא עני, ובדין זה פליגי רבי ורבנן לקמן י"ז, וסבר ד"מ כרבי דהעני חייב בערך עשיר שהוא הנודר, ובזה מיושב קושיות התוס' דהקשו מהיכי תיתי לומר לרבויי נודר, אבל באופן זה שפיר איצטרך קרא דהרי הכא הנידר הוא ג"כ נודר דהדי התחייב עצמו במה שאמר העשיר, והוא עני, ומכל זה חייב בעדך שלם כיון דאזלינן בתר נודר מפני שהתחייב עצמו במה שהתחייב הנודר.

ו **ובזה** יש ליישב דברי הרמב"ם שכתב בפר"ג דערוכין ה"ו עשיר שאמר ערכי עלי או ערך פלוני ושמע העני ואמר מה שאמר זה עלי, הדי העני חייב בערך עשיר שהוא ערך שלם, והשיג הראב"ד וז"ל א"א זו כרבי וחכמים חולקין עליו ואומרים שאינו נותן אלא ערך עני, יעוי"ש. אבל יש לומר דהוכחת הרמב"ם מסוגיא דהכא מהא דאמר ד"מ דהקרא מלמדנו דאזלינן בתר נודר ולא בתר גירר, והוקשה להרמב"ם קושיות התוס' דהיכי ס"ד לומר דאזלינן בתר נודר שלא התחייב עצמו בכלום, ומפרש דבא הקרא ללמדנו בדינא דרבי וחכמים דאזלינן בתר נודר, ומחויב העני בערך שלם, ואף רבנן דפליגי אר"מ בדינא דיש

לו יותר מסלע, וסברי דמחויב ליתן כאשר תשיג ידו, ע"כ סברי כר"מ בדינא דנודר דהרי לא קאמר הסוגיא דרבנן לא סברי בדין זה כרבי, אלא קאמרה הסוגיא דסברת רבנן דד"מ דממילא שמעת מינה דהיכא דידו משגת מחויב ליתן כל מה שיש לו, מבואר דבדינא דר"מ דאזלינן בתר נודר ולא בתר נידר גם רבנן מודו לד"מ, ואם מוכרחין אנחנו לפרש דכוונת ר"מ בתר נודר מיירי באופן זה שאמר העני שמחייב עצמו במה שאמר העשיר דמחויב העני ליתן כפי ערכו של העשיר, ומזה למר הרמב"ם להכריע כרבי, זהו סברת הרמב"ם, וכמוש"נ.

אמר ראב"א וכו' בע"ח מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבה, הנה התוס' בכתובות צ' הקשו דהלא קיי"ל מה שגבה לא גבה, ותירצו שני תירוצים. א) דלגבי הקדש ודאי מה שגבה גבה כיון דהכל הוא הקרש, ב) דשאני מטלטלין דבזה מה שגבה גבה, יעוי"ש. ונראה דשני התירוצים סברי דיש דין קדימה במטלטלין, וע"כ סברי התוס' בשני התירוצים דש תורת קדימה במטלטלין, דאל"כ מ"ט לא יצא ידי ראשונה, אלא ודאי דיש דין קדימה במטלטלין, ומשו"ה אם נתן תחילה לשניי' יצא ידי שתיהן ולא יכול ליתן עוד לשני' משום השעבוד דמשעבדא לראשונה, וא"כ מוכח דע"כ סברי התוס' דיש דין קדימה במטלטלין, וע"כ לשיטת הפוסקים דאין דין קדימה במטלטלין, מיירי הסוגיא הכא בגבי' דמקרקעי, ועי' בקצה"ח סי' ק"ד אות א' בדינא דראב"א דהקדש מאוחר מה שגנבה גבה, יעוי"ש. ובלח"מ תמה דכיון דפסק רבינו בפר"כ מהל' מלוה ולוה דבע"ח מאוחר שקדם וגבה בקרקעות מה שגבה לא גבה ליתא להאי דינא, והחילוק שבין הקדש לבע"ה אינו מבואר בסוגיא, יעוי"ש, ודבדיו תמוהין דהלא כבד נחתו התוס' בכתובות לומר דהקדש שאני, והרמב"ם תפס ג"כ כתירוץ הראשון שבתוס' שם, וכן הביא הרי"ף בשם רב שרידא גאון דהטעם הכא בערוכין משום דהוי הקדש, והובא בקצה"ח אות ג'.

א דף ח, משנה, אין פתח בטועה פחות משבעה ולאיתר על י"ז, ובגמ' ת"ד וכו', והנה כל הסוגיא מורה שאין האשה חוזרת לפתח נדותה אחרי שהיתה זבה דק אם תספור שבעה נקיים, ומזה יש להקשות על הרמב"ם שכתב בפר"ו מאי"ב ה"ו וז"ל שכל ימי' של אשה בך הן שבעה ימי נדה וי"א ימי זיבה, יעוי"ש. מבואר מדבריו דזבה אעפ"י שלא טהרה מזובה ע"י ז' נקיים, הנה כששלמו הי"א יום חוזרת להיות נדה, וכן מבואר בב"י יו"ד סי' ספ"ה, וקשה מסוגיא דהכא דתניא טועה שאמרה יום אחר טמא ראיתי פתחה שבעה עשר, והביאור בזה שאפילו היתה בתחילת נדותה כשבאת לפנינו, הרי עברו עלי' ששה והוא ועוד י"א יום שאח"כ, וממילא הדם שראתה אחרי הי"א יום הוא תחילת נדה, וכמו שפירשו רש"י ותוס' וכתבו דכש"ב אם היתה בימי זיבה שכבר עבדו עלי' ימי זיבתה,

וימים שראוים לחיות נדה, אבל לדברי הרמב"ם קשה הא איכא לספוקי שמא אם זה שבאת לפנינו בראייתה היה בתוך הי"א יום כמו ביום הרביעי או יום החמישי להי"א יום, ובעוד ששה ימים נשלמו הי"א יום, וחוזדת לתחילת נדה שהוא שבעה ימים וחמשה ושבעה הוי י"ב ימים ושלמו הימי נדה וחוזרת להי"א יום וכשהגיע יום י"ז הרי היא בתוך הי"א יום, והיאך שונה התנא שביום י"ז חוזרת לפתח נדותה, וראיתי כחידושי הרמב"ן לנדה נ"ד שהעיר מסוגיא דנא, ולדעתי זהו כוונתו.

ב **אמנם** הרש"ל בהגהותיו על הסמ"ג לאוין קי"א כתב וז"ל מיום שנקבע לה הוסת כך הוא לסדר הד"מ פעם ראשונה שראתה דם מתחלת לספור ז' ימי נדות, ואח"כ י"א ימי זיבות, וכ"ז שראתה אח"כ אם בז' ימי הנדות הוא נדה, ותשב ז' ימים בנדתה מעת תחילת הדאיה, ואפילו אם ראתה ביום ז' לנדתה תשב ז' ימים, ואח"כ מתחילין י"א ימי הזיבה, ודוקא שבדקה בתחילת ימי נדה ולא דאתה ובסוף ראתה, אז מתחילין ימי הנדות מעת הראיה עד כלות הז' ימים ולא נקראים ימי זוכות, אבל היכא דלא בדקה בתחילת ימי הנדה, ובסוף ז' בדקה ומצאה דם ספק הוא דלמא דאתה כל ז', וא"כ פסקו ז' ימי הנדה ואם תראה אח"כ ג"כ הוי ראיית ספק זבה גדולה משום דדלמא שלמו ימי הנדה ועכשיו ימי זיבה, או דלמא הכל ימי נדה דשמא לא ראתה בל תחילת ימי הנדה עכ"ל, יעוי"ש. והנה דבר חדש המציא לנו דבינו הרש"ל בכוונת הרמב"ם, דהא דכתב הרמב"ם דאחרי ימי הזיבה שהם הי"א מתחילת ימי הנדה, הכוונה דוקא אם תראה דם בהימים האלה שנקראים ימי נדה, והיינו שאף אם תראה דם ביום האחרון להימים השבעה שהם ימי הנדה נעשית נדה מיום זה האחרון, וכששלמו שבעה ימי נדה מיום זה האחרון אז מתחלת ימי הזיבה להיותה מעותדת להיות נעשית זבה, אמנם באופן אשר אחרי הי"א באו ימי נדה ולא ראתה בהם דם כלל, אין שייכות להי"א שיבואו אחרי השבעה ימי נדה, ובזה אתי שפיר המשנה והברייתא דטועה, משום דכשעבדו ז' ימים בלא דם לא נעשית נדה, וממילא אין באן הי"א יום, ואין בזה ימי זיבה, וממילא כשתראה בי"ח נעשית נדה, ואין באן טועה.

נ **ויש** לעיין היאך הדין בשראתה דם בימי נדה לא לפי דרך הטבע של אורח בזמנו בא אלא מסיבה אחרת, אם הדין בזה נ"ב אשר אח"כ שתשב ששה והוא מתחילין הי"א יום, דאפשר לומר דזהו רק אם היתה נדה לפי הטבע של אורח בזמנו בא, אבל לא בשראתה דם עפ"י סיבה, וספק זה ישנו בין להרמב"ם ובין לרש"י והרמב"ן, והא דמצינו דאשה נעשית זבה גם בפתיחת המקור למ"ד א"א לפתיה"מ בלא דם, כמו בנדה כ"א, דשאני

בשעומדת בימי זיבה, משא"כ לקבוע סדר הטומאה לפי קביעות העת, אפשר דזה לא נאמרה רק באופן שהוא עפ"י הרגילות.

ד **וכמו** כן למ"ד א"א לפתיה"מ בלא דם, והדכה ראשונים תפסו כן לדינא, אם גם בזה אמרינן דהסדר קביעות הולך בזה, נדה, ואח"כ הי"א יום, ולע"ע צ"ע. ע"ד השאלה כגרם פתיחה"מ מבחוץ, אם אמרינן אין לפתיה"מ בלא דם.

א **הנה** לכאורה יש להוכיח ממשנה ערוכה חולין ע"א האשה שמת ולדה כתוך מעי' ופשטה חיה את ידה ונגעה בו החיה טמאה טומאת שבעה והאשה טהורה עד שתצא הולד, יעוי"ש. וקשה מדוע לא אמרינן דהאשה טמאה טומאת נדה מטעם פשיטת ידה של החיה, והוא מטעם דא"א לפתיה"מ בלא דם, ודוחק לומד דהמשנה אתיא למ"ד אפשר לפתיה"מ בלא דם, כיון דסתם משנה היא, ולשיטת הראב"ד והשאילתות והרא"ש דפסקו א"א לפתיח"מ בלא דם, הוי סתם משנה שלא אליבא דהלכתא, וע"כ צריך לומר דדוקא אם גרם הפתיחה מבפנים איתא להאי כללא, ולא בשגרם הפתיחה מבחוץ, וזה שלא כהגאון נוב"ת סי' ק"מ שהחליט דאין הבדל בין אם הפתיחה מבפנים או מבחוץ.

ב והנה יש לדחות דשאני כמסולקת דמים במו התם במעוברת שהיתה בחזקת מסולקת דמים עד עתה, ויש ראיה לזה ג"כ מהא דכתב התה"ד סי' רמ"ו, והובא להלכה בשו"ע סי' ק"צ, וגם ברמ"א סי' קפ"ח ס"א האשה שהרגישה שנפתח מקורה אעפ"י שבדקה ולא מצאה דם הרי"ז טמאה מטעם דא"א לפתיה"מ כלא דם, ומ"מ מבואר בספר תוה"ש ובס"ט דהנשים שהם כחזקת מסולקת דמים כיון מעוברת ומניקה דבאלו אפילו נפתח מקורה בודאי טהורה היא, ומטעם זה אפשר לומר דשם בהמשנה באשה שפשטה ידה כיון דמיירי במעוברת המסולקת דמים, דכל זמן שלא נראה בה פתיחת המקור בשביל הולד הרי היא בחזקת מסולקת דמים, להכי לא פעל עלי' גרם הפתיחה.

ג **אמנם** נראה להוכיח דלא אמרינן א"א לפתיה"מ בלא דם בשבאה הסיבה מצד החוץ, והוא מהא דמצינו נדה ס"ו אשה שראתה דם מחמת תשמיש כו' כיצד בודקת עצמה מביאה שפופרת של אבר ובו' ומכנסת השפופרת וכו', וכן כתב הרמב"ם פר"ד מאי"ב הכ"ב וז"ל ומכנסת השפופרת עד מקום שהיא יכולה וכו' אם נמצא דם על ראש המוך בידוע שהיא רואה בשעה תשמיש, יעוי"ש. ויש לעיין הלא נם באופן שמוציאה דאש הקנה ואין דם אבתי ניחוש שמא נאבד, ואדרבה אית לן למימר כן מטעם דא"א לפתיה"מ בלא דם, וא"ב אבתי אין כאן בחינה בזה שאין דם, דהרי תמיד אמרינן בן בפתיה"מ שאעפ"י שאין דם אמרינן דהיתה דם, וע"ב צריך לומר דליתא לכלל זה דא"א לפתיה"מ

בלא דם בשגרם הפתיחה בא מבחוץ, וזה ודאי דוחק לומר דמיירי זה במסולקת דמים, וא"כ מוכח דלא אמרינן א"א לפתיה"מ בלא דם בשגרם הפתיחה מבחוץ.

ד **כתב** הרא"ש פר"ג דנדה סי' ב' דסברת דבנן דממעטי דם בשפופרת מטעם דאין דרכה של אשה לראות דם בך, וכן חתיכה נמי אפילו אי פלאי פלויי לפי שאין דרך הנשים לראות כך, והא דקאמרי רבנן אין זה דם ה"פ אין דרך דם נדה רגיל לבוא בזה הענין, ואיפשטא הך בעי' דראתה דם בשפופרת טהורה, עכ"ל, והיינו מפני שאין זה דם נדה, וכתב המעדני יו"ט סק"פ וז"ל וא"ת הא פסק רבינו לעיל דא"א לפתיה"מ בלא דם, כבר נתחכם הטור שכתב אהך דהכא דדוקא חתיכות קטנות דומיא דשפופרת, אבל חתיכה גדולה טמאה אפילו לא ראתה כלום שא"א וכו' עכ"ל, ויש להבין לכאורה מה שייך לומר הכא א"א לפתיה"מ בלא דם, הלא כל זה אם אין דם לפנינו אז חיישינן לדם אחר ונאבד, אבל כשיש דם לפנינו, ואנו דנין על דם זה שאין זה דם נדה, והוא מטעם שאין דרך דם נדה לבוא כן, וא"כ מה איכפת לן אם אמרינן א"א לפתיה"מ בלא דם, הנה כן הדברים, הלא אדרבה אמרינן דיש כאן דם, אבל לא דם נדה, וע"כ צ"ל דכוונת הטור, והמעדני יו"ט, דהעיקר הא דאמרינן א"א לפתיה"מ בלא דם, היינו דם נדה, וא"ב ממילא ע"כ היה גם דם אחר שהוא דם נדות, ועל זה מתרץ הטור, והסכים עמו המעדני יו"ט, דשאני חתיכה קטנה, אבל בגדולה חיישינן לדם נדות.

ה **והנה** ההבדל בין חתיכת קטנה לגדולה שייך דוקא בשבאה הפתיחה מבפנים, דאז אנו דנין דחתיכה קטנה אין תוקפה גדולה כל כך לגרום פתיחה להמקור עד שמוכרח להוציא דם, אבל בהכניס שפופרת מבחוץ אז אין שייך לחלק בין גדול לקטן, והיינו דדוקא כשאנו דנין על הטבע הנעשית, יש לדון ולהבדיל בין קטנה לגדולה, אבל כשנעשה מעשה מבחוץ שזה בכח אדם, ואז גם ע"י שפופרת קטנה יכול אדם לפעול הרבה, כמובן, וא"כ אכתי תקשה בהא בשפופרת היאך פסק הרא"ש דטהורה היא משום דאין דרך נשים לראות כן, וקשה הא כיון דא"א לפתיה"מ בלא דם, ע"כ גם דם נדה היתה שם, וע"כ צריך לומר דסברי הטור והמעיו"ט לדבר ברור דלא נאמרה כלל האי כללא דא"א וכו' בשגרם הפתיחה בא מבחוץ, ומטעם זה הקשו רק על החתיכה, ומטעם זה יצאו לחלק בין קטנה לגדולה, נמצא דעכ"פ נשמע דלא אמרינן א"א וכו' בשגרם הפתיחה הוא מבחוץ.

ו **עוד** נראה לומר בזה דכל עיקר הא דאמדינן א"א לפתיה"מ וכו' ואנו אומרים שבודאי היתה דם, הוא מפני שזהו ג"כ ענין הרגשה, וגם עדיפא מינה, דהיינו הרגשה גדולה, והוא פתיחת המקור, אמנם סו"ס הוא ענין הרגשה, וכל זה שייך בשבאה הפתיחה מבפנים, וזהו כי כל ההרגשות כן הוא שבאות מבפנים, והיינו כי הדם המקור בא ע"י התרגשות

הגוף בבטן פנימה, וגם סיבה חיצונית המביאה לזה ג"כ הוי הרגשה מעליא, אבל פתיחת המקור ע"י סיבה של פתיחה אינה בגדר הרגשה, ואפשר שאפילו אם הפתיחה מביאה דם, אבל אין זה דם בהרגשה ובאופן זה לא אמרו רבותינו א"א לפתיה"מ בלא דם, דדוקא באופן שהפתיחה הוי ענין הרגשה אמרו להאי כללא, ואפשר שזהו ג"כ הענין מה שכתב הטור לחלק בין חתיכה קטנה לגדולה, והיינו כי בהחתיכה הגדולה יש בהפתיחה גם ענין הרגשה, ובחתיכה קטנה אין בה אלא פתיחה לחודיא, וליתא בה ענין הרגשה, אלא פתיחה לחודיא, וזה אינו מביא דם בהכרח.

ז **ובזה** מיושב מה שקשה לכאורה מובא לפי מה שכתבו הפוסקים בסי' ק"צ בשו"ע, ובדמ"א סי' קפ"ח בשם התה"ד דאשה שהרגישה שנפתח מקורה ולא מצאה דם דטמאה, הרי חזינן דאעפ"י שלא מצאה בלום ומ"מ טמאה היא מטעם פתיחת המקור לחודיא, ולשיטת הטור ע"כ הרא"ש סבר דבחתיכה קטנה שיצאת מן המקור גם כן לא אמרינן א"א לפתיה"מ בלא דם, וזה תמוה דאטו חמור יותר שלא נמצא כלל, מהא דנמצא חתיכה קטנה, אבל לפי האמור ניחא דשאני בהא דפתיחה דהמקור על ידי חתיכה קטנה, דאין שם גדר הרגשה, אלא פתיחה לחודיא, ובזה אין הכרח לדם שתבוא אבל פתיחה בהרגשה אעפ"י שלא מצאת כלום, אבל הרגשה בעצמה יש בכחה להוציא דם, ויש כאן עדות מוכיחה על דם.

ח **וכן** נראה להוכיח שזהו ע"כ כוונת התה"ד, והיינו דעיקר הוא משום הרגשה, ולא משום פתיחת המקור, והיינו דסבר כי פתיחת המקור באופן זה הוי ג"כ ענין הרגשה (ומטעם זה שלא בצדק מציין בעל עין משפט הא דא"א לפתיה"מ בלא דם להאי דינא דהתה"ד), אבל נראה דכל עיקר הכוונה דהתה"ד שהוא מטעם הרגשה, והוא, דכתב התה"ד בסי' רמ"ו וז"ל האשה שהרגישה שנפתח מקורה ולא מצאה שום דם יש לטמאותה דודאי יצא דם כחרדל, ונתקנח או נימוק דהרגשה סברא דאורייתא הוא היכא דליכא למתלי ההרגשה במדי אחרינא כדמוכח בפר' הרואה דאיתא שם דאם היתה מרגשת בשעת תשמיש ונמצא דם לאחר תשמיש חייבין בקרבן, וכיון שסברא דאורייתא היא, דמי למ"ד וסתות דאורייתא דאפילו בדקה ומצאה טהורה ג"כ טמאה כדמוכח בפר' כל היד, עכ"ל, ותמוה טובא דהיאך מביא ראיה מהא דנדה פר' הרואה, דהרי לא דמי דשם מיירי שמצאה דם לכל הפחות, ולהכי שפיר יש לחייבם בקרבן, כיון שהיתה מרגשת וגם מצאה דם, וא"כ אין ראיה להרגשה גרידא בלא מציאת הדם, וכבר עמדו בזה המנח"י בסי' ק"צ והד"מ בסי' קפ"ח, יעוי"ש.

ט ונראה דע"כ עיקר כוונת התה"ד בהא דמטמא בהרגישה שנפתח מקורה משום דזהו ענין הרגשה, והא דמביא ראיה מה דפר' הרואה הוא בכדי ליישב קושיא אחרת מה שיש להקשות לכאורה על דין זה, והוא דהוקשה להתה"ד דלמא עד כאן לא אמרינן א"א לפתיה"מ בלא דם, אלא באופן שיצא איזה דבר ממשי מן הרחם באופן שמיירי הסוגיא בגמ' בכל מקום שמיירי בדין זה דא"א לפתיה"מ בלא דם, מיירי דוקא ביצא איזה דבר מן הרחם, משא"כ בפתיה"מ ולא יצא מאומה מן הרחם דהיינו דבר ממשי, באופן זה עדיין לא ידענו דאיתא להאי כללא דא"א לפתיה"מ בלא דם, ועל זה מביא ראיה דע"כ אין לחלק בזה מידי, וכאשר יבואר.

י **והוא** דאיתא שם בהיתה מרגשת בשעת תשמיש ואח"כ מצאה דם טמאה וחייבין בקרבן, ואיתא שם עוד דאם נמצא הדם עגול טהורה ומשוך טמא, ופריך שם אי דארגשה עגול אמאי טהור אי דלא ארגשה משוך אמאי טמא, ומסיק לעולם דארגשה ועגול טהור דאמרינן הרגשת שמש הוא, וכו', יעוי"ש. ולפי זה יש להבין גם במשוך אמאי מטמא, איברא דהסימן של משוך הוי עדות מעליא דהדם בא מגופה, מ"מ אכתי דלמא בא הדם שלא בהרגשה, והא דהרגישה היתה הרגשת שמש, וא"כ אמאי טמא אף במשוך, ועכ"פ מדי ספיקא לא נפקא, וא"כ אין לחייב קרבן מספק, ואין לומר משום דחזקה לדם שבא בהרגשה כמו"ש הרמב"ם בפר"ט מא"ב שחזקת דם המקור בא בהרגשה, יעוי"ש. דליתא דא"כ תקשה הא איכא חזקה להיפוך, דהיינו חזקת טהרה, וכמו שבאמת העיר בזה הנו"ב בסי' נ"ה, יעוי"ש. וזה הוקשה ג"כ להתה"ד, והוציא מזה דעצם ההרגשה יש בכחה להוציא דם, ובכל מקום שהיתה הרגשה דאז אמרינן דודאי היה דם, וכמו דאמרינן דחזקה לדם שבא בהרגשה, כן ג"כ אמרינן דחזקה להרגשה שמוציאה דם, וכיון שהאשה הזאת היתה מרגשת בשעת תשמיש ואיננה יודעת אם הוא הרגשה ממש פתיחת המקור, או דהוי הרגשת שמש גרידא, פירושו של ספק זה, דהספק הוה אם יצאה דם מגופה או לא, דהרי אם באמת היתה הרגשה הרי בודאי יצא דם, ולהכי אם הדם משוך הוה זה עדות וראיה דהדם מגופה, דהיינו דההרגשה הוציאה את הדם, ובזה לא שייך לדון חזקת טהרה ולומר שלא בא הדם בהרגשה, דליתא דהרי עיקר הא דאמרינן דהדם הזה בא מגופה הוא בשביל זה דהרגשה דמוציאה דם, דאל"כ דהיינו בלעדי הרגשה הרי גם במשוך טהור, נמצא דע"כ עיקר הדבר דמטמאין במשוך הוה בשביל ההרגשה שהחזקה שמוציאה דם, נמצא לפי"ז דמציאת הדם שהי' משוך וגם ההרגשה הוא דבר אחד, דהרי תלינן דההרגשה הביאה את הדם, וא"כ דבר אחד הוא לגמרי, ולא שייך לדון בזה חזקת טהרה, ומזה שפיר הוציא התה"ר דע"כ בכ"מ שהיתה פתיחת המקור חזקה שהוציא דם,

דהרי התם נ"כ אעפ"י שמצאה דם, מ"מ עיקר הדבר דטמא במשוך הוה בשביל ההרגשה אשר בודאי תוציא דם, ומזה יליף ג"ב לכל פתיה"מ דעלמא דאמרינן דא"א בלא דם, והוא מטעם ההרגשה וכמוש"נ.

יא **עוד** נראה להוכיח דלא שייך א"א לפתיה"מ בלא דם בשגרם הפתיחה מפני סיבה הבאה מבחוץ, והוא בהא דאיתא בנדה ל"ג בעי רמב"ח פולטת ש"ז רואה הוי או נוגע הוי נפק"מ ליסתר בזיבה וכו' ומסקנא שם לענין סתירת יו"א, יעוי"ש וקשה הא ע"כ כל פולטת יש בה פתיה"מ, כמבואר בתוס' נדה מ"א ד"ה וסבר, שהקשו דלמ"ל למשמשת שהיא טמאה תיפ"ל דבלא"ה טמאה מטעם נגיעה בש"ז ולא גרע מפולטת, ותירצו דאיצטריך קרא באופן שלא יצא לביה"ח, יעוי"ש. מבואר דפולטת היינו שיצא מפנים לביה"ח, וכן מבואר ברמב"ם פר"ה מאבוה"ט הי"א שכתב וז"ל (ומטמאה בכל שהוא אעפ"י שלא יצאת לחוץ וכו', יעוי"ש. מבואר מזה דפולטת היינו שיצא מהמקור חוצה, ולפי"ז קשה טובא הא כיון דקיי"ל א"א לפתיה"מ בלא דם, א"כ בכל פליטה ע"כ יש פתיחת המקור, וא"כ הרי יצא דם בלא"ה ג"כ, וא"כ ע"כ תסתור לגמרי הנקיים, והא דאין דם לפנינו, שפיר איבא למיד דנאבד בהש"ז, כמו דאמרינן בנדה ט"ז, ובר"ן פר"ב דנדה ד"ה ומסתברא, ובב"י סי' קצ"ג, ובט"ז סי' ק"צ, וע"כ אמרינן כן בכל מקום בפתיה"מ דאין דם לפנינו, ואנו תולין דנאבד טיפת דם, וה"נ מ"ש, וע"כ צריך לומר דכיון דכל ענין פליטה באה בתחילה ע"י סיבה מהחוץ, להכי לא אמרינן בזה האי כללא דא"א לפתיה"מ בלא דם, והא דלא חיישינן מספיקא שמא היה דם וחפהו הש"ז, היינו דכיון דאין זה נחשב לפתיה"מ המביא לנו לחשוב על מציאת הדם, הרי"ז כפתיחה נם בלא הרגשה, דהרגשת הפתיחה הרי יש לנו במה לתלות, והיינו הפליטה, להכי לא נכנס זה גם לסוג הרגשה, עכ"פ מבואר דלא חיישינן לדם בפתיחת המקור בגרם חיצוני.

יב והנה בהא דפולטת הקשה הר"ת דהא אמרינן דינה כבועלה ובועלה אינו בסתירה אלא מטעם הצחצוחי זיבה, ומטעם זה מפרש דבא עלי' זב ויש בזה צחצוחי, יעוי"ש. והשיג עליו הרא"ש דבכ"מ משמע דבכל פולטת מיירי, יעוי"ש. ולדעתי תמוה מובא דברי הר"ת, דמה שייך צחצוחי זיבה של זב לגבי אשה, דע"כ אם בעינן צחצוחין של זיבה ע"כ בעינן צחצוחין כאלה השייכין לגבי זבה, דהיינו דם, וזהו באמת הכוונה כבועלה, היינו כל אחד כדיני', וצע"ג, ובעיקר הקושיא דהר"ת, לכאורה אפשר לומר דיש צחצוחי זיבה גם בפולטת, אבל הם בלא הרגשה, ואינם גורמים סתירה, וביארנו בארוכה בזה בספרנו נזר הקודש לזבחים כ"ט.

יג עכ"פ לפי מה שביארנו הדברים נוטים לומר דלא אמרינן האי כללא א"א לפתיה"מ בלא דם, בשגרם הפתיחה מבחוץ וביותר לפי מה שביארנו מהא דפולטת דמסתבר דענין פולטת הוי ג"כ גרם הפתיחה מבחוץ, וכמו שנתבאר לעיל, וכן נראה להלכה, והנה כתב הגאון נוב"ת חיו"ד סי' ק"כ בדבר השאלה דגרם הפתיחה מבחוץ, וכתב לדבר פשוט דגם בזה אמרינן א"א וכו', ואינו מביא שם ראיות לזה, מ"מ לא מלאנו לבי להרים ראש נגדו למעשה, אבל להלכה נראה כמוש"ג.

הנה בדבר הפליטה אם סותרת בזבה הוי בעי' דלא איפשטא כמבואר בנדה ל"ג ובהרא"ש, יעוי"ש. וקשה מדוע לא פשטוה מהא דאיתא בתוספתא פר"ג דזבים וז"ל זב אין מינו סותרו, משא"כ בזבה, ופירש הגר"א ז"ל זב אין מינו, פירש אף מה שאינו מינו דהיינו קרי סותר משא"כ בזבה פירש שאינו סותר אלא זיבה, יעוי"ש. הרי מבואר דפליטה אינו בסתירה, ולפירוש ר"ת דמפרש בעי' דש"ס באופן שבא עלי' זב אתי שפיר, אבל כבר הקשו עליו כמבואר בתוס' ובהרא"ש, וצע"ג.

מענין לענין באותו ענין

א הנה בדבר אשה שברקה עצמה בזמן וסתה ונאבד העד, כבר עמד בספק זה החו"ד בסי' קפ"ד, ומה שנראה בזה דשפיר יש לחוש להרגשה, והיא סבורה הרגשת עד הוא, דהרי מבואד להדיא סברא זו בגמ' פר' הרואה, והרבה פוסקים סבדי דבאופן זה הוה הרגשה מעליא מדאורייתא כמבואר בתה"ד סי' מ"ז, ויש להוכיח גם מד' התוס' נדה נ' ד"ה מרגשת, ואעפ"י שיש מנדולי האחרונים דסברי הרגשת עד לא הוי דאורייתא אלא מדרבנן גרידא כמבואר בכו"פ, מ"מ נראה להוכיח דהוי דאורייתא, והוא מהא דנדה י"ב רבעי שם מהו שתקנח עצמה לחייב בעלה חטאת, ושם ע"כ מיירי בלא ארגשה דאם היתה מרגשת, ודאי דמחויבת בדיקה מצד הדין, וכיון דלא היתה הרגשה, א"כ מה תועיל הבדיקה שלה ליחייב בעלה בקרבן, דע"כ בלא הרגשה ליתא חיוב קרבן, וע"כ צריך לומר דאם תמצא רם לאחר תשמיש, ממילא אנו אומרים דהיתה נם הרגשה, והיא סבורה דהרגשת שמש היא, הרי חזינן דהרגשה באופן זה הוי דאורייתא, ולפי"ז גם בנידו"ד כיון שבדקה עצמה בשעת וסתה, יש לחוש במפני שאורח בזמנו בא, מסתמא היתה הרגשה, והיא סבורה בהרגשת עד הוא, ואפילו אם וסתות דרבנן. אבל כל זה בלא הרגשה, אבל בהרגשה, פשיטא שיש כאן חשש דאורייתא, והוי עתה ספק דאורייתא.

ב **ומה** שהעיר מנדה מ"ז בטעמא דר"מ באשה שהיתה במחבואה ולא בדקה טהורה מפני שחררה מסלקת את הרמים, ומבואר שם דסבר ר"מ וסתות דאורייתא להכי צריך לטעם של חררה, ומדוע לא אמרינן דמצריך ר"מ טעם של הדרה בכדי לטהר אף באופן שבדקה

בעד ונאבד, דהוי חיישינן לדם, ובשביל טעם החררה אין חששא דדם כלל, זה ליתא דהרי כתבו התוס' שם בד"ה הא דעיקר דיוקא מרישא דאיתא שם ולא בדקה, יעוי"ש. ובן כתב הרשב"א בחידושיו, יעוי"ש. וכיון שעיקר הדיוק מהא דלא בדקה דמשמע שלא בדקה כלל, וא"ב אין לומר על אופן דבדקה ונאבד העד, עוד נראה דעצם הדין של חדרה דמסלקת דמים זהו דוקא באופן שלא היתה לה הרגשה בשעת וסתה, דאז ידענו דהחדרה פעל על הדם שיסולק, אבל זה ודאי אם היתה מרגשת הרגשה בדרכה בשעת הוסת אז אדרבה יש לנו לומר חזקה אורח בזמנו בא, וזהו אפילו למ"ד וסתות דרבנן, ומה"ט כתב הט"ז סקי"א דבעינן שתהיה בחרדה ולא דמי למעוברת יעוי"ש. ומה"ט בעינן גם בדיקה אח"כ, וכן מבואר להדיא בפירש"י סוטה כ' ד"ה פחדא רבעי בדיקה אח"כ, וזהו מה שכתב דדוקא בעבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה, ומבואר דדוקא בלא הרגישה טהרה, ולפי"ז בספק הרגשה דהיינו שבדקה בער ונאבד העד דיש לספוקי בהרגשת העד גם שם יש להחמיר ולא מהני אף סברא דחרדה, וא"כ יש ראיה מזה להיפוך, וראיה לזה שכתבנו דיש בזה חששא דאורייתא.

ג **ובזה** מיושב הא דהקשו אם איסור סמוך לוסתה הוי דרבנן א"כ מדוע חייב חטאת בבא עלי' סמוך לוסתה, אמנם כיון דסמוך לוסתה יוכל היות דע"י חימום התשמיש יקדים הדם לבוא, וא"כ מכניס עצמו בספק איסור דאורייתא, דאיכא למימר הרגשת שמש הוא ובאמת היה דם וחפהו הש"ז כדאמר בנדה ט"ז, וא"כ אסור מדאורייתא להכניס עצמו בספק איסור, ואין להקשות דא"כ הוה לא שב מידיעתו, ליתא דהרי מבואר בירושלמי תרומות פד"ה דפורש עצמו מן הודאי ואינו פורש מן הספק נקרא שפיר שב מידיעתו, יעוי"ש. והא דכתבו התוס' יבמות ס"ב דסמוך לוסת הוה דרבנן זה הוה במה שאסרו בתורת ודאי איסור לא הוה אלא דרבנן גרידא.

ד **ויש** להוכיח מהא דהקשו התוס' נדה ט"ו אמאי לא מוקי שם ביומא דמצאה כתם, יעוי"ש. וקשה אמאי לא מוקים שבדקה בשעת וסתה ונאבד העד ובא עלי' הכה"ג ואח"כ מצאה כתם, דבזה ודאי חיישינן למפרע לזמן הוסת, וע"כ מוכח כמו"ש דבאופן זה אסורה לכו"ע אף למ"ד וסתיה דרבנן, וא"כ אסור לכה"נ לבא עלי', ובדשיעי לא עסקינן.

א תוס' בכריתות י' ד"ה א"א לפתיה"מ בלא דם, הקשו וז"ל תימא כיון דא"א לפתיה"מ בלא דם א"כ למה איצטרך למכתב בזכר וטמאה ז' יפים, ואומר רבי דאי לאו קרא הוי אמינא תטמא שבועים מק"ו מנקבה דטהרתה מרובה וכו' בש"כ זכר דטהרתו מועט, ובזה איתא גם בתו"כ וכו', יעוי"ש. והקשו דמאי קושיא היא, הא שפיר איצטרך קרא בילדה זכר והדם הוא דם טהור, ובזה אין חוששין לדם טמא, ואשמעינן קרא דטמאה

משום לידה, וכן איצטרך לילדה בזוב, היינו בתחילת זיבה דקיי"ל דמה מחמת עצמה, ולא מחמת ולד כמבואר נדה ל"ו, וא"כ ליכא טומאה משום דם, ומשמיע הקרא דטמאה משום לידה, וכן נפק"מ בילדה סוף ימי נדותה כמו בשביעי שלה, דאי משום נדות טובלת לערב וטהורה מדאורייתא, וחידשה תורה דעתה בשביל הלידה תתחיל ז' ימי טומאה מחדש, בזה הס"ט בשם ספר דרכי נועם ובשו"ת הגרע"א ז"ל סי' קנ"ח, ובמנח"ח מצוה קס"ו.

ב **ונראה** בכוונת התוס' דעיקר הקושיא למה כתבה תורה בזכר שבעה ימים הלא כיון דכתיב כימי נדת רותה תטמא, ומספר טומאת נדה שבעה ימים, והרי"ז כאילו אמרה תורה בפירוש ז' ימים, ומזה אנו יודעין דטומאת לידה בזכר הוא ז' ימים, והיינו כדין התחלת ימי נדה, ובשלמא אם אפשר לפתיה"מ בלא דם, משמיע לנו הכתוב דגם בלא דם בהלידה ג"כ טמאה, דאם בשביל זה דכתיב "נדת דותה" אינו במשמע אלא כשיש דם, דזהו המשמעות של דותה, אבל למ"ד א"א לפתיה"מ בלא דם, א"כ תמיד יש דם ועל זה תירצו דכיון דיש נדה שטמאה שבועים, והיינו יולדת נקבה, והתורה קוראה נדה כדכתיב כנדתה, עי' זבחים ל"ח, להכי כתבה תורה בזכר ז' ימים לומר אשר רק ז' ימים ולא שבועים, לאפוקי מק"ו. א כתב הרמב"ם בפרי"ה מהל' אי"ב ה"ו, דדם ירוק טהור, ומשמע דטהור אף מטומאת ערב, וכן כתב גם כן בפר"ח מאי"ב הי"ד אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור וכו' טהורה והדם טהור, יעוי"ש ותמוה דכיון דפסק בפר"ו מהל' מו"מ דמקור מקומו טמא, , יעוי"ש, ומבואר להדיא בגמ' נדה כג דמאן דסבר סור מקומו שמא גם דם שבא מן. המכה שבמקור טמא.

ב **ונראה** דתרי דינים איכא במקור מקומו טמא, א) דהמקור חות עצם הטומאה כמו דם נדה, בן הוא המקור דהמקור בעצמותו הוה דבר טמא וכן כתב הר"ן בחידושיו לנדה מ"א. ב) איכא מומאת מקור מה שהמקור מוציא טומאה היינו דמה שבמקור מקבל טומאה מן המקור כגון דם מכה, וכדומה הנה הדברים דהמקור מגדלן באלו ודאי דדין מקור יש להן, אבל בהדברים הנקבצים לתוכו עפ"י סיבה, כגון דם מכה, וזה ודאי לא הוה אלא תורת מנע טומאה גרידא.

ג **ובזה** יבואר היטב שיטת הרמב"ם דהנה ידוע שיטת הרמב"ם בפר"א מטו"א דדיני הבשר וקבלת טומאה שווים הם, ודברים שאינם מכשירים לקבל טומאה אינם מקבלים טומאה ג"כ, יעוי"ש. ולפי"ז יובן היטב סוגיא דנדה י"ט דאיתא שם לענין דם הירוק אמר ר"מ אם אינו מטמא משום כתם תטמא משום משקה וכו' ומסיק הגמ' דלענין הבשר פליגי, ויש להבין איזה שייכות יש זה לזה התקשרות של טומאת נדה להכשר, ולשי'

הרמב"ם יובן שפיר, דהיינו אם דם הידוק מכשיר א"כ מקבל טומאה מן המקור, ואם אינו מכשיר אז גם דם בעצמותו טהור לגמרי ואינו, מקבל טומאה מהמקור, וזהו סברת חכמים שם דסברי להדם טהור, ולפי"ז יש להבין בהא דמבואר בנדה דלמ"ד מקור מקומו טמא דאז דם המכה אשר במקור ג"כ טמא, וע"כ בתורת קבלת טומאה, ממילא צריך לומר ג"ב דדם מכה מכשיר ולא בעי דם חללים דוקא, אמנם הרמב"ם דסובר דלענין הכשר בעינן דם חללים דוקא שפיר פוסק דדם מכה טהור, דהרי אינה מקבלת טומאה כיון שאינה בתורת הבשר ג"כ, ממילא בדם הירוק כיון שאין זה דרכו של המקור בדם ירוק אין על הדם הזה דין מקור, אלא הוה בזה דין מגע במקור, וכיון שאינו בתורת הכשר, להכי לא הוה גם בתורת קבלת טומאה, ובזה יש להשיג על הא דכתבו אחרונים לדון מפ"ס אם ספק בא הדם שהמכה או מהצדדין, דכתבו דלא הוה ספ"ם מש"א, כיון דאיכא נפק"מ לדינא בין הספיקות דאם הדם מן המכח שבמקור הדם בעצמותו טמא, ואם מן הצדדין הוא טהור, ולפי מה שמבואר ע"כ אליבא לדינא דם מכה שבמקור ג"כ טהור, וא"כ הוה ספ"ס מש"א.

ד **כתב** הרמב"ם בפר"ח מאי"ב ה"ט וז"ל אין האשה קובעת וסת בימי זיבתה שהן אחד עשר יום, ואם נקבע לה וסת בימי זיבתה הרי"ז חוששת לוסתה, וכל וסת שנקבע בימי זיבתה וכו' ואינה צריכה להיות נעקר ג' פעמים, יעוי"ש. וקשה מסוגיא דנדה ל"ט דאיתא שם דא"ר פפא אעפ"י שאין אשה קובעת וסת בימי זיבה, מ"מ לחוש חוששת, ומבוא ראיה מהא דהיתה לימודה להיות רואה וכו' יעוי"ש וקשה דמה ראיה היא דאיכא למימר דשאני התם בהא דהיתה לימודה שכבר נקבע הוסת בימים הראוים לקביעת וסת להכי חיישינן לוסת זו גם אח"כ כשבא הוסת בימי זיבה, אבל בתחילת קביעת הוסת בימי זיבה יש לומר דלא חיישינן מדי, ומצאתי שהר"ן העיר בזה בחידושיו.

ה **ונראה** לבאר מקודם במה פליגי ר' יוחנן ור"ל אם אשה קובעת וסת בימי זיבתה, ומאי טעמייהו בזה, וע"כ צ"ל דסברת ר' יוחנן בזה דסבר אשר אשה בימי זיבתה היא בחזקת מסולקת דמים, דהרי זיבה תמיד אחרי הנדות, וכיון שכבר יצא הדם ממנה בזמן נדותה, להכי הרי היא עכשיו בחזקת מסולקת דמים, והרי היא דומה למעוברת, ולהכי לא מצי למיקבע וסת בימי זיבה, ור"ל סובר דלא דמי ימי זיבה למעוברת דשם כל רגע ורגע מסתלק הדם יותר ויותר, משא"כ בימי זיבה דאדרבה מתקרבת יותר לזמן שתבוא הדמים לה כמקדם ולחזור גם לימי נדותה, אמנם מספקא להגמ' לר' יוחנן דסבר דאשה מסולקת דמים בימי זיבה עד היכן הגיעה בסילוק אם דומה למעוברת, או גם יותר מזה, דהיינו שדומה לזקנה דסילוקה יותר ממעוברת, והוא דחילק יש בין זקנה למעוברת לענין

וסת הראשון, דבזקנה גם בוסת הראשון אין חוששין, כמו שמבואר בסי' קפ"ט סכ"ה, ובמעוברת מבואר שם בסעיף ל"ג דחוששת לוסת הראשון, וזהו שמספקא להגמ' לאיזו מסולקת מדמים מדמי ר' יוחנן הא דימי זיבה אם למעוברת ויש לחוש לוסת הראשון, או שדומה לזקנה ולא צריכה לחוש אף לוסת הראשון, והביאור בזה אם הוה סילוק דמים בטבע ודומה לזקנה, או שלא הוה אלא בחזקת מעיין סתום גרידא, ומוכיח שפיר מהא דהיתה לימודה לראות, וכו', דאיתא שם דחיישינן לוסת וא"כ מוכח דבימי זיבה לא הוה בחזקת מסולקת דמים בזקנה, דהרי בזקנה לא חיישינן לוסתה אפילו בפעם הראשון, וא"כ לא הוי יותר ממעוברת, וא"כ שפיר מוכח דלחוש חוששת, ושפיר כתב הרמב"ם דחוששין לוסת אשר נקבע בזמן זיבתה.

ו **כתב** הרמב"ם פר"ח מאי"ב ה"ה קפצה וראתה וכו', קבעה לה וסת לימים בלא קפיצות, וזהו כלישנא בתרא בנדה י"א, וכתב הה"מ דהרמב"ם השמיט דין וסת המורכב לימים ולקפיצות, ומשמע מזה דכיון דסבר הרמב"ם כל"ב, להכי לא מהני גם וסת המורכב כיון שמורכב גם ע"י אונס, וא"כ תמוה דבשו"ע פוסק ג"כ המחבר כל"ב, וסובר דוסת המורכב הוה וסת מעליא, ובאמת תמוה דהרי לל"ב ע"כ הא דאיתא בברייתא דוסת הנקבע מחמת אונס אינו וסת. אינו מתפרש אלא בוסת מורכב, דהרי אין לפרש דלא נקבע וסת לימים לחודייהו, דהרי סובר באמת עכשיו דהוי וסת, ואין לפרש בזה לקפיצות לחודייהו, דבזה פשיטא דלא קבעה, כמו"ש התוס' שם ד"ה אלא, וא"כ ע"כ קאי על וסת מורכב דלא מהני, וא"כ תמוה מניין להמחבר לפסוק דוסת המורכב הוי וסת, ונראה שמפורש דין זה בהא דרואה מחמת תשמיש, בנדה ס"ו, וכפירש"י, דאיתא שם ואם יש לה וסת תולה בוסת, והתם הא הוה וסת המורכב לימים ולאונס, דהיינו מעשה התשמיש דדמי לקפיצה, איברא לפי מה שכתב הרמב"ם בפר"ב מאי"ב ה"כ, אין להוכיח מזה, אמנם המחבר מפרש בזה לפי פירוש רש"י, ולהכי כתב דוסת המורכב הוי וסת.

דף י', משנה, אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, והיינו באופן דכל שלשה יש תרועה בין התקיעות, ובס"ה הם כ"א, וכמו שמבואר בגמ', וכולם בחצוצרות ולא בשופר, וכן כתב הרמב"ם בפר"ז מכה"ט ה"ו.

בדין תקיעת שופר במקדש ובמדינה

א **ובשנים** עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח וכו' ומשמע אפילו בשבת, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ, וכן כתב בפר"ג מכה"מ ה"ו וז"ל וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת, עכ"ל. אבל יש לעיין דהלא לכאורה זה תליא אם עיקר שירה בכלי כמבואר בסוכה נ"א דלמ"ד עיקר שירה

בפה אין החליל דוחה שבת, ומתניתין דידן דתנא י"ב בשנה החליל מכה דמשמע דדוחה שבת ע"כ סבר דעיקר שירה בכלי אבל למ"ר עיקר שירה בפה ע"כ אין החליל דוחה שכת, וכן כתבו התוס' לקמן י"א ד"ה לא דכו"ע, יעוי"ש. והנה לפי"ז קשה להרמב"ם דפסק בפר"ג מכה"מ ה"נ דעיקר שירה בפה, וא"כ היאך פסק דהחליל דוחה שבת.

ב **והנה** לכאורה אפשר לומר דכל עיקר הא דהחליל לא הוי יותר משבות, ואין שבות במקדש להכי דוחה שבת, ועי' בתוס' סוכה נ"א ד"ה כתנאי שכתבו משום דאין שבות כמקדש, ואפשר שזהו גם דעת הרמב"ם, אבל מלשון הרמב"ם, לא משמע כן מדכתב דהחליל עבודה היא, משמע דגם אם הוי מלאכה גמורה דאורייתא דוחה שבת, ועוד דבפר"י משבת ה"ו כתב הרמב"ם נימת כינור שנפסקה קושרין אותה במקדש, משמע דאף קשר של קיימא שהוא אב מלאכה שרי, יעוי"ש. וע"כ דסבר הרמב"ם דגם מלאכה דאורייתא מותרת.

ג והנה עוד קשה על עצם הדין בהא דנימת כינור שנפסקה בשבת היאך שרי הא הוי מכשירין, ואינו דוחה שבת, ואפילו באופן זה שנתקלקל בשבת גם כן הרי"ז בכלל מכשירין, וכמו שכתב הצל"ח בפסחים ס"ה בהא דחתיכת יבלתו דכתב להסתפק היאך הדין באם נולדה היום היבלת בטלה שמפריש לפסחו אם מותר לחתכה שהרי בזה לא שייך שאפשר לעשותו מערב שבת, והוכיח מהא דלקמן ס"ח דרמי משנתינו עם משנה בעירובין דתנן חותכין יבלת במקדש, ומאי קושיא נוקמי משנה דערובין בנולד לו היום היבלת אלא ודאי דלא שנא, עכ"ד, ובאמת דבר זה מבואר להדיא בירושלמי פסחים פר"ו סוף ה"ג דפריך שם התיבון הרי מזבח שנפלה בשבת הרי אינו ראוי לבנות מאתמול, הגע עצמך שנולדה לו יבלת הרי אינו ראוי לחותכה בשבת, מין יבלת ראויה לחתוך מאתמול, יעוי"ש. הרי מבואר דגם באופן שנעשה הסיבה בשבת לא יצאת מכלל מכשירין, וא"כ היאך רשאי לתקן הנימת הכינור שנפסקה בשבת חרי מין זה ראויה היתה לתקן מאתמול.

ד **והנה** הרב רבינו יהונתן בפרק בתרא דעירובין כתב דהא דקושרין נימת כינור במקדש אתיא כמ"ד עיקר שירה בכלי דלמ"ד עיקר שירה בפה לא שרי לקשור נימת כינור, יעוי"ש. וקשה נ"כ אפילו אם אמרינן דעיקר שירה בכלי אכתי הא הוי מכשירין, ואינו דוחה שבת.

ה **איברא** דלכאורה יש להקשות גם אעצם הסוגיא דסוכה נ"א דלמ"ד עיקר שירה בכלי החליל דוחה שבת, הא הוי מכשירין ואינו דוחה שבת, אבל לא קשה דיש לומר דהכוונה שדוחה שבת הא דמכין בחליל, ולא גזרינן שמא יתקן, והיינו דחידוש הוא שאין משגיחין

על איסור שבות, וזה לא קשה הא בלא"ה אין שבות במקדש, וכבר הקשה בזה הרשב"א בחידושיו לסוכה, ומתרץ דשאני שבות זה שקרוב לבוא לידי איסור דאורייתא מפני שהוא דבר מצוי שאתי לידי תיקון, ושבות כזה יש נם במקדש, אבל כיון שעיקר עבודה בכלי לא גזרו גם שבות כזה, יעוי"ש. אמנם הרמב"ם והרבינו יהונתן שסברי דאם נפסקה הנימא קושרין בשבת קשה הא הוי זה מכשירין ואינו דוחה שבת, וגם זה דוחק לומר דכוונתם לקשור קשר שאינו של קיימא, דלא הוי אלא איסור דרבנן, אבל זה דוחק דא"כ מדוע כתב שם ולא יקשור נימא לכתחילה אפילו במקדש, וע"ב דבקשר של קיימא מיירי, וא"כ קשה הא הוי זה מכשירין.

ו **אח"כ** ראיתי להרב ברטנורא בפר"י מעירובין שמפרש דקושרין נימא במקדש משום דסבר מכשירי מצוה שלא יכול לעשותם מאתמול דהא היום נפסקה דוחין את השבת, וגם זה דוקא בקשר שאינו של קיימא, והתוסיו"ט כתב שם דנם דעת הרמב"ם בקשר שאינו של קיימא, יעוי"ש. וכל זה תמוה דהלא לדברי הרב ברטנורא יש סתירה מהירושלמי דפסחים וגם מש"ס דילן כמו שמוכיח הצל"ח, וכמו שכתבנו לעיל וגם להתוסיו"ט שהעמיס בדברי הרמב"ם דמיירי בקשר שאינו של קיימא הלא יש סתירה בדבריו כמו שכתבנו לעיל, וצע"ג, עי' לקמן דף י"א יישוב לזה.

ז **ויש** לעיין בהא דחצוצרות כמקדש אם כשר בגזול או באיסוה"נ, ונראה דזה תליא בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, דכתב הרמב"ם בפר"א משופר ה"ג שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל, ביאור הדברים שכתב רבינו שאין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, והיינו כיון שאין המצוה באה בסיבת העבירה, דהרי יצוייר קיום המצוה בלעדי העבירה, דהיינו דכיון דעיקר המצוה הוא השמיעה ויצוייר שמיעה בלעדי איסור גזל דהיינו לקיחה והגבהה מהבעלים, וא"כ אף אם לקח השופר מבית הבעלים בתור גזילה ותקע בו אין כאן מהב"ע ועי' במגיד משנה, והיינו כיון שאין עבירה סיבת המצוה, ומטעם זה גם התוקע בעצמו שהוא הגזלן ג"כ יוצא י"ח.

ח **ומקור** הדין הוא בירושלמי פר"ג דסוכה ה"א איתא שם מה בין שופר, ומה בין לולב אמר ר' יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם כו', ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום יעוי"ש. והביאור בזה דבלולב המצוה הוא הלקיחה בעינן שתהיה הלקיחה משלו, ברם הכא בשופר המצוה הוא השמיעה מכתיב יום תרועה דמשמע שמיעת השופר.

ט **כתב** הראב"ד וז"ל א"א ואפי' יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ הכי איכא בירושלמי עכ"ל. ויש לעיין בכוונת הראב"ד בהשגה זו על הרמב"ם דהלא ע"כ מבואר

דמקורו של הרמב"ם גם בן מהירושלמי הזה, היינו דכיון דמחדש הירושלמי דבשופר עיקר המצוה הוא השמיעה ממילא ליתא גזל בקול, אמנם אם ישנו לאיסור גזל בקול, א"כ ע"כ הוי בזה מהב"ע ולא יצא י"ח, וא"כ יש להבין לדברי הראב"ד שבא לומר דאף דיש בקול דין נזל ומ"מ יוצא י"ח מטעם יום תרועה יהיה לכם, ותמוה דמה מהני הא דיום תרועה יחיה לכם, דהלא אף אם עיקר המצוה השמיעה, מ"מ כיון שיש בקול דין גזל, א"כ יש כאן מהב"ע, וצע"ג.

י **והנה** בשופר של ר"ה מצינו תקנת ר' אבהו דתיקן תשר"ת ותש"ת ותר"ת, ויש לעיין היאך הדין בהני תשע תקיעות דחצוצרות במקדש אם יש לתקוע כולן, ומקום הספק דכיון דגם בחצוצרות בעינן תרועה, וממילא יש כאן ספק אי גנוחי גנח או ילולי יליל או גנוחי ויליל בהדי הדדי, והנה לשיטת הפוסקים דרק מפני שינוי המנהגים התקין ר' אבהו אבל מעיקר הדין יוצאין בכל אופן, וזהו שיטת הרא"ש והר"ן בשם רבינו האי גאון, איכא למימר דבמקדיש אין לחוש לוה ואוקמי' אדינא, אמנם הרמב"ן כתב במלחמות לר"ה דבאמת איכא ספיקא דדינא בכוונת התורה בתרועה, ורבי אבהו משום ספיקא תיקן בכדי לצאת כל הספיקות תיקן תשר"ת תש"ת ותר"ת, לפי"ז ע"כ נם בתרועה דחצוצרות יש לחוש להני ספיקות, והנה מלשון הרמב"ם בפר"נ משופר משמע ג"כ שהוא מטעם לצאת מספיקא דהרי כתב וז"ל תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעין היאך היא וכו', יעוי"ש. ולפי דבריו ע"כ גם בתרועה דחצוצרות איכא ספק זה, וא"כ תמוה מדוע לא כתב זה הרמב"ם בהל' כלי המקדש, וצ"ע. יא **גמ'** כמאן אזלא הא דאמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום כמאן כרבי יהודה, ויש לעיין בהפסק כדי נשימה, אם בעינן להפסיק, או"ר דגם כדי נשימה לא יפסיק לר' יהודה, והנה רש"י פירש בסוכה נ"ג ע"ב דכדי נשימה בעינן לאפסוקי, וע"כ דזה לא חשוב הפסק, אמנם הרשב"א כתב דאף כדי נשימה הוי הפסק לרבי יהודה, ונפק"מ לדידן בשברים תרועה דבזה כיון דחדא מצה היא הוי בזה הדין כמו לרבי יהודה בתקיעה ותרועה דכמו שסבר רבי יהודה דתר"ת הוי מצוה חדא אסור להפסיק אף בכדי נשימה להרשב"א, א"כ בשברים תרועה דהוי לדידן מצוה חדא, וכמו שכתבו התוס' הכא בד"ה כמאן, ג"כ אסור להפסיק אף בכדי נשימה, ולשיטת רש"י דסבר דכדי נשימה לא הוי הפסק לרבי יהודה, הנה כמו כן לדידן בשברים תרועה לא הוי הפסק בכדי נשימה.

יב והנה יש להבין שיטת רש"י מנין לרש"י לפרש דגם אליבא דרבי יהודה בעינן הפסק נשימה ביניהם.

יג ונראה דהוקשה לרש"י הא דהקשו התוס' הכא בד"ה הפוחת וכו' והא דאמר בבמה מדליקין שהיו תוקעין ער"ש ששה תקיעות כדי לבטל העם מן המלאכה, לא הוי אלא תרתי אליבא דר' יהודה וכו', יעוי"ש. וזה היה לרש"י לדוחק לפרש דזהו כרבנן ולא כרבי יהודה, להכי סבר רש"י דבאמת גם לרבי יהודה היתה הפסק נשימה בין תקיעה לתרועה, והנה בשביל ההפסק הזה ראוי לחלקם לשתים, ורק בענין המצוה סבר רבי יהודה דחדא מצוה הא דתר"ת, ולא יכול לחשבם לשלש מצות כיון דמצוה חדא היא, אבל התם דלא הוי אלא לסמנא לחודיא ולא חשיב אלא מספר הקולות פשיטא דיש ששה קולות, כיון דבאמת נפרדות הן, ושפיר אתיא הא דפר' ב"מ גם כרבי יהודה, וזה היתה הוכחה לרש"י דגם לר' יהודה היתה הפסק נשימה ביניהם, אבל התוס' ע"כ סברי דלר' יהודה לא היתה שום הפסק ביניהם אף בכדי נשימה, וזהו הא דפליגי רש"י ותוס' בזה, ונפק"מ לדידן ג"כ כמו שכתבנו לעיל.

יד **עוד** יש הוכחה לשיטת רש"י מהא דחולין כ"ו דפריך שם היכי תוקע (ביו"ט שחל להיות ער"ש) אמר רב יהודה תוקע ומריע מתוך תקיעה ורב אסי אמר תוקע ומריע בנשימה אחת, וזהו השינוי מכל ער"ש דחול, ומשמע מזה דבכל ער"ש דחול היה כשתי נשימות, והנה זה ודאי דמשנה זו אתיא נם כרבי יהודה, מדלא קאמר הש"ס דלא אתיא כר' יהודה והנה הני תקיעות הם ג"כ בחשבון התקיעות, דאין פוחתין מכ"א ולא יותר על מ"ח אלא הנפק"מ בין רבי יהודה לרבנן הוא רק במספר, דלרבי יהודה חזי שבע, וששׁ עשׂרה, והשינוי בער"ש שהוא יו"ט נחוץ גם לרבי יהודה, ורב אסי דאמר תוקע ומריע בנשימה אחת ע"כ נם לרבי יהודה הוא וא"כ אם אמרינן דלרבי יהודה תמיד הוי בנשימה אחת, א"כ אין כאן שינוי, ומזה מוכח דלרבי יהודה בער"ש שבחול נעשה בהפסק בנשימה, וזה היתה הוכחה לפרש כן אליבא דרבי יהודה דהוי הפסק נשימה.

טו **תוס'** ד"ה אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, ומסיק דאתא כרבי יהודה דקאמר קר"ר חדא תקיעה היא, וה"נ לרבנן אסור להפסיק התקיעות, הביאור דהתקיעה עצמה צריכה להיות בלא הפסק לרבנן כמו בקר"ק לרבי יהודה, והיינו דהתוס' אזלי לשיטתם דלרבי יהודה לא הוי שום הפסק אף נשימה אחת ביניהם, וממילא גם לרבנן בתקיעה בעצמותה צריכה להיות בלא הפסק נשימה, וכמובן דאף נשימה אחת מפסקת בהתקיעה, וזהו דלא הוי תקיעה רק כשתוקע פשוטה כשיעור ובלא הפסק, אבל לרש"י אין זה ראיה מרבי יהודה והוא דכיון דרש"י סבר דלרבי יהודה היתה הפסק כדי נשימה ביניהם, וא"ב אפשר דנשימה אחת אינה מפסקת בשום מקום, וגם בהתקיעה בעצמותה אינה נפסדת בהפסק נשימה אחת.

ט"ז שם באותו דיבור מכאן משמע דאסור להפסיק בין תקיעה לתקיעה, והא דאמרינן בשבת שהיו מפסיקין דאמרינן התקיעה הראשונה היתה וכו', שנייה וכו', שאני התם כיון דתקנום כן כדי להיות כל אחת ואחת סימן לדבר אחד לאו הפסק קחשיב ליה, עכ"ל. דברי התוס' תמוהים טובא, דהלא התם הפירוש דהיו תוקעין שתי פעמים קר"ק, ופשיטא שבין קר"ק ראשון לשני' מותר להפסיק לכו"ע אפילו לרבי יהודה, דע"כ רק בסדר אחד סבר רבי יהודה דאין להפסיק מטעם דמצוה חדא היא, אבל בשני סדרים פשיטא דיכול להפסיק בין סדר לסדר, וממילא לא הועיל כלום בעל חק נתן דכתב דמכאן משמע הוא דיבור חדש והוא אליבא דרבי יהודה, דהלא גם אליבא דרבי יהודה מותר להפסיק בין הסדרים, ועוד דהלא כתבו התוס' לעיל בד"ה הפוחת דהתם בשבת הוא אליבא דרבנן.

יז **ואפשר** דכוונת התוס' והורה לו רבי מכאן משמע דאסור להפסיק בין תקיעה לתקיעה, (וזה דלא כהגהה שמניה לתרועה) והיינו דמוכיח מדקאמר הש"ס דהא דרב כהנא דאמר אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום מצי אתיא אפילו כרבנן ולאפוקי מר' יוחנן דאמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא קמ"ל, ופריך ואימא ה"נ א"כ מאי ולא כלום, והנה לכאורה אעפ"י שאמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, אבל אכתי יש לומד דכל זה בין תקיעה לתרועה שהוא בסדר אחד ולרבי יהודה חדא מצוה היא, אבל אם יפסיק בין הסדרים שפיר רמי כיון שהם שתי מצות, וא"כ אם שמע השלשה סדרים כשלש שעות ביום שפיר דמי, וא"כ הוי דינא דרב כהנא בהפסק הסדרים כמו לר' יוחנן בהפסק כל התשעה קולות, וא"כ אין פלוגתא בין רב כהנא לר' יוחנן, אלא דרב כהנא מיירי אליבא דר' יהודה דסבר קר"ק מצוה חדא ואסור להפסיק ביניהם, ור' יוחנן מיירי אליבא דרבנן דסברי כל חדא וחדא מצוה בפני עצמה וממילא יצא גם כששמע תשע תקיעות בתשע שעות, וא"כ היאך קאמר הש"ס לאפוקי מר' יוחנן, וע"כ צריך לומר דסבר הש"ס דרב כהנא ע"כ לא סבר כר' יוחנן כלל, והיינו דלרבי יהודה אסור לחפסיק נם בין הסדרים, והיינו דהפסק בהסדר הוי הפסק נם בנשימה אחת, וכמו שסברי התוס' לעיל, אבל בין הסדרים ג"כ אין להפסיק הפסק גדול רק כדי נשימה ותו לא, וזהו כוונת התוס' שכתבו הורה לי רבי מכאן משמע דאסור להפסיק בין התקיעות, היינו בין הסדרים, והיינו דזהו סברת רב כהנא לאפוקי מר' יוחנן, והיינו דסבר רב כהנא דזה הוי אליבא דכו"ע, דבזה אין הבדל בין רבי יהודה לרבנן, ועל זה הקשו מהא דפר' ב"מ דהיו מפסיקין בין הסרדים הרבה, על זה תירצו דכיון דתקנום כן כדי להיות כל אחת ואחת סימן לדבר אחד לאו הפסק קחשיב ליה, ולדעתי נראה שזהו כוונת התוס', וכמוש"נ.

יח **ר"ה** ל"ג במשנה שיעור תקיעה כשלש תרועת כו', בברייתא שיעור תקיעה כתרועה כו', והנה הרמב"ם מפרש דהתקיעה דתנן במשנה ובברייתא היינו שתי התקיעות, היינו פשוטה שלפני' ולאחרי', וממילא שיעור תקיעה אחת כחצי תרועה וכן מבואר ברמב"ם פר"ג משופר, והנה לפי"ז יש להבין בשיעור תרועה מה דעתו, אם כשיטת רש"י דהוי ג' קולות כ"ש, או כשיטת הריב"א וריב"ם דהוי ט' כחות כ"ש דאם כשיטת רש"י נמצא דהוי תקיעה לשיטת תנא דידן קול כ"ש וחצי של כל שהוא, דזה תמוה דמה שייך חצי לכ"ש, ועור דתקיעה הוי פירושא העברה שמשמעו קול ארוך, וזה הקשה הר"ז, לכן מסתבר דשיטת הרמב"ם כשיטת התוס' דתרועה חוי מ' כחות של כ"ש, וממילא החצי מזה הוי יותר מארבעה כתות של כ"ש.

יט **ובזה** מיושב מה שקשה לכאורה הא דכתבו התוס' דאין להאריך בשברים דא"כ נעשה תקיעה, והנה אם דעת הרמב"ם כשיטת רש"י ושיעור תקיעה הוי רק קול משהו וחצי, א"כ לתנא דברייתא דסבר דתרועה דהתורה הוי ננוחי נגח, וע"כ שבר אחר הוי יותר מקול אחד של ב"ש, ואם כן הרי נעשה תקיעה, ולפי"ז היה הכרה לומר דיש להשגיח על שינוי הקול, וזה תמוה דהרי כל הקולות כשרות בשופר, אבל אם אמרינן דהרמב"ם מפרש כשיטת התוס' אתי שפיר, ולפי"ז צריך ליזהר שלא להיות מאריך בשבר אחד כשיעור ארבע קולות של כ"א משום דנעשה תקיעה לשיטת הרמב"ם מיהו אפשר לומר דאין לחוש לדעת הרמב"ם בזה אם עשה התקיעות לשיטת שארי הפוסקים, ועיקר החסרון אם הוי תרתי דסתרי.

כ **אם** יש חשש בשמאריך בתקיעות יותר מדאי, הנה כתבו התוס' והרא"ש אם מאריך בכל התקיעות אין לחוש דאין עליהם שיעור למעלה, ויכול להאריך בה כמו שירצה ברתנן ומשך בשנייי' כשתים, יעוי"ש. לפי זה מוכח שיכול להאריך בתקיעות כמה שירצה.

כא **ויש** להעיר הלא אם הוסיף על השיעור יותר מדאי, שפיר יש לחוש בזה דהוי כמו תוקע לשיר, ויש לחוש לזה כי אין ההוספה בהמצוה, וגם יש לחוש כי התוקע אינו מכוון להוסיף בהמצוה, וכי יש מצוה בהוספה, וא"כ יש לחשוב דהתוקע אינו מכוון רק עבור הנאת עצמו, והוי כעין תוקע לשיר, ויש לומר שזהו כוונת הב"ח שהקשה דע"כ ההוספה הוי במתעסק, וא"כ בשלמא בשל אחרי' אין כאן הפסקה, אבל בשלפני' הא איכא הפסקה, והנה בק"ג סק"נ כתב על דברי הב"ח דלא הוי מתעסק אלא בתוקע לשיר וכו', ולדברינו הנה בזה גם כן יש חשש תוקע לשיר, וגם מה שהביא ראיה מדברי הרא"ש

שכתב דאין ההפסק של תרועה פסולה מפסקת, אין דמיון דשאני התם דתרועה הוא דאיתקל לי' משא"כ בהארכה יותר מדאי דיש חששא דמתעסק.

כב וגם מהא דהביא הב"ח ראי' דלא חיישינן לזה מדתנן תקע בראשונה, שמזה ידעינן שיעור תקיעה בתוקע זה, וחזינן שכמה שירצה יאריך, יש לדחות דכל זה דוקא אם מאריך כשיעור אחד מהפוסקי', וזהו כוונת התוס' והרא"ש שפירשו דהשתים ידעינן מהא דתקע בראשונה, והיינו שתקע בראשונה לפום דעת המורה הפוסק, אמנם אין לנו הכרח לומר דיכול להאריך כמה שירצה, דהיינו ליתן לכל אחד קו המדה בהארכה כמה שירצה, היתכן שיעשה תקיעה ארוכה על משך שעה, ויהיה זה נחשב למצוה, הלא ע"כ מסתבר שזהו תוקע לשיר.

כג ונראה לומר דבאמת אין להאריך יותר מדאי והארכה יתירה באופן שאין בזה מחשבה דתפיסת מצוה הדי"ז דומה למתעסק, וכוונת הרא"ש שכתב כי אין קפידא בהארכה זהו באופן שעדיין לא יצא מסוג זה דמצוה, דהיינו שיכול להאריך בכל התקיעות כשיעור קשד"ק כיון שעכ"פ יש בזה לפעמים מצוה.

כד **וראיה** לזה מהא דמצינו דפליגי הירושלמי עם ש"ס דילן בהא דמשך בשניי' כשתים, דשיטת ש"ס דילן דיש בידו אחת, זהו דוקא באופן שעכ"פ היה מכוון למצוה דסדר השני, אבל באופן הארכה גדידא דיש חששא דשיר לכו"ע פסול, ואפשר לומר עוד דאפי' אם מאריך בתקיעה אחרונה שאין זה גדר מצוה, מ"מ י"ל דהיותר מהכשר מצוה לא חשבינן לה, אך יש לחוש מטעם תקיעה בלא סוף, ואין זה דמיון לתקע בראשונה ומשך בשניי' כשתים כיון דחשב כולו לחיוב מצוה, משא"כ במחשבה דלשיר בהארכה, ובזה מיושב דהרא"ש פסק דבעינן תחלה וסוף, והובא דבדיו להלכה בסי' תקפ"ז, ופסק דבהא דמשך בשניי' כשתים דיש בידו אחת כמבואר בסי' תק"צ, וע"כ כמו שכתבנו דהבדל יש בין אם כוונתו למצוה, ובמוש"נ.

כה **תוס'** שם הקשו בתקיעות בישיבה שכשמסיים וכו', למ"ל שתי תקיעות זו אחר זו ממנפ"ש יפטור בתקיעה אחת וכו', ושמא כיון שעשה התקיעה לשם פשוטה שלאחרי' לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפני', יועי"ש. ביאור הדברים דלאחר שראו חז"ל לתקן הספיקות בלא הפסק ממילא ע"כ יש בזה מצוה דרבנן בתורת ודאי ככל תקנות חז"ל, וא"כ לפי"ז לא מהני ממנפ"ש מטעם כי הכוונה לשם קשד"ק שוב לא מהני להיות מצוה לשם קש"ק, עוד כתבו שם בתוס' ומיהו אשכחן ומשך בשנייה כשתים שהיתה עולה לשנים או לאו משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא מפסקינן, יעוי"ש. ולכאורה תמוה מובא הלא שאני התם דכיון שמשך כשתים, וא"כ יש כאן שתי תקיעות ואם אמרינן

דמפסקינן תקיעה לשתים הרי יש כאן שתי תקיעות, משא"כ בנידו"ד דאין בהתקיעה אלא שיעור תקיעה אחת, איברא די"ל דכיון דיכול להאריך בתקיעה כמה שירצה, א"כ ע"כ גם תקיעה ארוכה תעלה לסדר שלפני', ואם כן תקשה קושיות התוספות היאך תעלה להסדר שלאחריו כיון שנעשית בכוונה לשלפניה, וזהו כוונת התוס' בהקושיא, אמנם ע"כ צ"ל דהפירוש בהא דתקע כשתים דהיה מכוון גם להתקיעות השתים, וא"כ אם מפסקינן תקיעה הרי יש כאן שתי תקיעות ממש, ומיושב בזה קושיות התוס'

כו **והנה** להרמב"ם בשיעור תקיעה נראה עוד דאם שיעור תקיעה כח וחצי, וא"כ שיעור תרועה שלשה כחות, והיינו כחות קצרות שהם שלשה, והנה לפי"ז הא דשברים כתב שיעור שלשה שברים כתרועה, וע"כ ג"כ שלשה כחות, וא"כ מאי איכא בין תרועה לשברים, וע"כ מוכח מזה דהרמב"ם כשיטת התוס' דשיעור תרועה שלשה כחות, ומצאתי בב"ח שדעתו נ"כ בדעת הרמב"ם, בשיעור תקיעה שהוא תשע כחות.

כז שם בגמ' מספקא לי' או גנוחי ויליל וכו', יעוי"ש. והנה בספק דר' אבהו פירשו הראשונים דלא הוי ספק ממש רק קבץ מנהני מקומות אשר דק מחזי כספק, אמנם הרמב"ם ע"כ מפרש ספק ממש כמבואר ברמב"ם ה' שופר, וכן מבואר בב"י, והקשה הב"ח דלשיטת הרמב"ם תמוה מה מצא ד' אבהו להסתפק בגנוחי ויליל, דהלא ע"כ לתנא דמתני' תרועה הוי ילולי, ולתנא דברייתא תרועה הוא גנוחי, אבל זה לא מצינו בשום תנא דיסבור דתרועה הוי גנוחי ויליל ומסיים בצ"ע, ובאמת היא תמיה דבתי, ונראה דסברת ר' אבהו דכיון דהיליל בא תמיד אחרי הגנוחי וא"כ כשאמרה תורה תרועה שהוא יליל, א"כ ע"כ הוא אחרי הגנוחי כדרך ילולי, וא"כ הרי זה כאילו אמרה תורה לשניהם, וזהו כוונת התנא ג"כ, והא דבאמת קראה התורה תרועה בשם יליל, זהו מפני שזהו העיקר התרועה, אבל כיון שאין זה בא בלא זה, הרי זה כאילו אמרה תורה לשניהם, ולזה מצא רבי אבהו להסתפק לתנא דברייתא דלמא גנוחי ויליל ונכון הוא לשיטת הרמב"ם, והיינו בזה שמפרש ספק כבעלמא.

כח **כתב** הרמב"ם וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לא ליהנות ניתנו, עכ"ל, ותמוה הלא כתב תיכף אשר אין מעילה בתקיעה מטעם חסרון הנאה דמללה"נ, וכיון שאין הנאה ממילא אין נפק"מ אם יש בקול דין מעילה או לא, מטעם שאין בזה הנאה, ובלא הנאה לא שייך מעילה, וצ"ע.

א ר"ה ל"ה מ"ש הני אילימא משום דנפישי קראי, והא אמר רב חננאל אמר דב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך אלא משום דאושי ברכות, הגר"א ז"ל מוחק

ברכות, והנה בהא דקאמר ר"ח אמר רב יש שתי שיטות, דהנה רש"י פירש דעל המוספין קאמר דכיון שאמר נעשה ונקריב די אעפ"י שלא הזכיר פרשת המוספין, ובשם רבותיו פירש דד"ח במלכיות זכרונות ושופרות קאי, והקשה על זה דא"כ הוי הא דד"ח דלא כרבנן ולא ריב"נ, יעוי"ש. והתוס' מתרצין דשאני בין התחיל ללא התחיל, דדהתחיל פליגי ריב"נ ורבנן עד כמה יכול לפחות, אבל בלא התחיל די בזה שאמר ובתורתך כתוב לאמר, יעוי"ש.

ב **והנה** הרמב"ם בסדר אהבה בסדר התפלה כתב בסדר הקרבנות וז"ל ואם לא הזכיר כיום שאמר כמו שכתבת עלינו בתורתך שוב אינו צריך עכ"ל, מבואר מזה דמפרש להא דר"ח דקאי אקרבנות תמידין ומוספין, ואילו בפר"ג מהל' שופר ה"ח כתב וז"ל וצ"ל עשרה פסוקים וכו', ואפילו אמר ובתורתך כתוב לאמר ואמר פסוק של תודה והפסיק שוב אינו צריך כלום, עכ"ל. הרי מבואר דפסק גם במלכיות זכרונות שופרות להא דר"ח, ותמוה דהיאך פירש לשני הפירושים, ומצאתי בלח"מ ה' שופר שמסיים זה בצ"ע.

ג **ובספר** למהרמב"ח לר"ה כתב לתרץ דהרמב"ם מפרש דדברי ד"ה אכולהו קאי בין אפסוקי דקרבנות ביז אפסוקי מלכיות, אבל הקשה דלפי"ז מדוע מצריך במלכיות פסוק אחד של תודה, ומפרש דלהכי בעינן שיאמר לכהפ"ח פסוק אחד של תורה כי היכי דלא ליתי דברי ר"ח דלא כמאן, וביאור הדברים דסבר ר"ח דריב"נ דאמר דשלשה מכולן היינו ממלכיות וכדונות ושופרות, וא"כ די בפסוק אחד, ולזה מפרש הרמב"ם דהפסוק האחד צריך להיות מתודה, וכמו שפירש הה"מ, עכת"ד. אבל גם פירוש זה תמוה, דלפי"ז מדוע כתב הרמב"ם והפסיק, דמשמע מזה דסיים הברכה, דאל"כ מה שייך הפסק אחר, ואילו שם באהבה בקרבנות לא כתב והפסיק, ואם נפרש דהרמב"ם פירש להא דד"ח אכולהו, א"כ מדוע כתב בהל' שופר והפסיק, ושם לא כתב והפסיק.

ד **והנה** בהגהות מיימוני שם בהל' שופר כתבו להאי דינא דהרמב"ם שהמקור לסוגיא דידן דר"ח אמר רב, וכן סבר ריב"ל, יעוי"ש. וקשה טובא הא בגמ' לא נזכר כלל הא דהפסיק, ועוד דאם נפרש דהכוונה בהפסיק, א"כ תקשה מאי פריך שם לעיל אילימא משום דנפישי, קראי והא ר"ח אמר רב כיון שאמר וכו', הא יש לומר דר"ח לא אמר כן רס בהפסיק, אבל כיון דבלא הפסיק החיוב לומר כל הברכות, ולהכי תיקנו זה שש"צ יוציאם.

ה **ועוד** אם נפרש דהרמב"ם מפרש להא דר"ה במלכיות, א"כ הוי דלא כמאן, ומה שפירש הה"מ דמפרש הרמב"ם בדברי ריב"נ אם אמר שלש מכולן היינו מהמלביות זכרונות ושופרות, וא"כ די בפסוק אחד, ובאופן זה בעינן פסוק אחד לכל אחד מן התורה דוקא,

קשה טובא מסוגיא דלעיל דבעי שם הגמ' לדיב"נ אם בעינן ג' פעמים שלשה, והיינו שלשה מהתורה ושלשה מהנביאים ושלשה מהכתובים דהוי תשע, או"ד אחד מן התודה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהוויין להו שלש, ומסקנא כאופן השני, אבל עכ"פ שלשה בעינן, ולא סגי בפסוק של תודה לחודיא, ועוד דריב"נ דאיפסק הלכה כמותו, אמר בהדיא הפוחת לא יפחות משבע, וגם אין לומד דהרמב"ם מפרש כפירוש התוס' דנפק"מ בין אם התחיל ללא התחיל, ובלא התחיל די בפסוק אחד, דליתא דע"כ הרמב"ם בהתחיל מיירי, מדכתב שע"כ יאמר פסוק אחד, וכיון שהתחיל ממילא יש עליו דין דלא יפחות פחות משבע.

ו **והנה** גם לפירש"י קשה מובא דאף אם נפרש דאמוספין קאמר הש"ס דנפישי, ועל זה פריך מהא דר"ח, א"כ מאי משני משום דאוושי ברכות, יותר הו"ל לשנויי משום דאיכא הרבה פסוקים ממלכיות זכרונות ושופרות, ועוד בעיקרא דמילתא מדוע שביק הש"ס קראי דמלכיות זכרונות ושופרות דאיכא מובא עראי ופריך ממוספין, והשגתי לחידושי הר"ן שנדפס עתה ומצאתי שהעיר בזה לפירש"י.

ז **נראה** דמטעם זה לא ניחא להרמב"ם פירש"י ופירש להש"ס דהכוונה מקראי דמלכיות זכרונות שופרות, ועל זה פריך מר"ח אמר רב, ואם בשביל הקושיא דהקשה רש"י דהוי ר"ח דלא כמאן, על זה חידש דר"ח מיירי בהפסיק וסיים הברכה, ובאופן זה הוי כהלכתא, ובזה מודה ריב"נ, ואפשר דגם דבנן מודו בזה באופן שהפסיק, וכוונת הש"ס בהפירכא מר"ח הוא דאעפ"י דר"ח מיירי בהפסיק, אבל כיון דבהפסיק די בברכה אחת, לכן אין לתקן שליח צבור, אלא טוב יותר להאינו בקי רק שיאמר בעצמו פסוק אחד מן תורה, מלשמוע מש"צ כל הפסוקים, ומקורו של הרמב"ם הוא מדברי ר"ח דסוגיא זו, וכמו שפירשו בהגהות מיימוניות, ובאמת אין דין דר"ח שייך לקרבנות דמוספין.

ח **אבל** תקשה לפי"ז מניין להרמב"ם לומר דבקרבנות ג"כ הדין כן דדי אם אמר כמו שכתבת בתורתך, כיון שאין דין דר"ח שייך לזה לפי פירושו של הרמב"ם, נראה דדין הקרבנות למד הרמב"ם ממקום אחר והוא מהא דמצינו בירושלמי ברכות פר"ד ה"ו ר' זעירא בעי קומי ר' יוסי מהו לחדש בה דבר אמר לו אפילו אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא, ופירש שם מבעל ספר חרידים דהכוונה דלא צריך להזכיר בפירוש את הקרבנות, וכן פירש הר"ן שעל האלפס הכא, ומביא מזה שאין להזכיר של ר"ח בר"ה מטעם דלא ליתי זלזולי ביו"ט, וגם בכל ר"ח יוצא אם אינו מזכיר בפירוש, עכת"ד, יעוי"ש. איברא דלפי"ז יש להקשות לפירש"י דפירש דאמוספין קאי א"כ מאי קאמר הש"ס דנפישי, והא לא הוי נפישי כיון דסגי גם אם אמר ונעשה לפניך

תמידי יום וקרבן מוסף, ומצאתי בחידושי הר"ן הנדפס עתה שהקשה כן לפירש"י, אבל יש לומר דרש"י מפרש על דיעבד, ודינא דהירושלמי עם דברי ר"ח אחד הם, והגמ' דפריך מר"ח הנה כן הפירכא גם מד' יוסי דהירושלמי, אבל תצא לפי"ז דהרמב"ם מפרש דינא דהירושלמי לענין דיעבד, ומפרש ג"כ דהוא הדין אם אמר כמו שכתבת עלינו בתורתך הרי"ז כמו שאמר תמידי יום וקרבן מוסף, ודין אחד להם, ובזה מתאים עם פירש"י שע"כ סבר גם כן דדין אחד הוא, מדסבר רש"י דדינא דהירושלמי עם דברי ר"ח אחד אעפ"י שאינו מזכיר בפירוש קרבן, וכן סבר הרמב"ם, נמצא דמה שכתב באהבה, מקורו הירושלמי, וכמוש"נ. ט **ר"ה** ל"ד ע"ב ת"ר תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוהכ"פ (ביובל) מעכבות מ"ט אמר רבה אמר הקב"ה וכו', והנה בדבר העיכוב פירש"י דהברכות של מלכיות וכו' מעכבות את התקיעות, דאם לא אמר הברכות אינו יוצא בהתקיעות ג"ב, וכמו כן התקיעות מעכבות את הברכות, דאם אינו תוקע אינו אומר הברכות, והקשו התוס' לעיל ל"ג ע"ב ד"ה שיעור, מהא דלקמן דתניא שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולך למקום שתוקעין, ותנן נמי מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר, משמע שבלא שופר, יכול לברך, להכי פירשו שהפירוש שהתקיעות מעכבות זו את זו, וכן הברכות, והנה הרמב"ם כתב בפר"ג משופר הי"ג התקיעות אינן מעכבות את הברכות והברכות אינן מעכבות את התקיעות, וע"כ הכוונה בר"ה, מדכתב בהל' שופר לד"ה, וזהו כפירוש התוס', והראב"ד כתב וז"ל א"א אבל של ר"ה מעכבות זו את זו, עכ"ל. וכן כתב הלח"מ, יעוי"ש. אבל קשה על הראב"ד הני קושיות שהקשו התוס' לפירש"י.

י ונראה דסברי רש"י ותוס' דכל עיקר העיכוב זהו רק בדאיתא לשופר, וכן יש מי שיודע הברכות, דהיינו שיש בקי או מעכבות זא"ז, אבל בדליתא, היינו או שאין שופר לתקוע, או שאין להם בקי בברכות אז אין מעכבות זא"ז, ומצינו כזה בהקטרת אימורים דכי ישנן לפנינו להקטירן מעכבי אכילות הבשר והכפרה, אבל אם נאבדו אינן מעכבין הכפרה, וגם אכילת הבשר, עי' בפסחים נ"ט, וביבמות ק"ד, וה"נ תיקנו חכמים דבאופן שיש לפניהם שופר וגם בקי בברכות דאז מעכבי זא"ז, אבל באופן שאין לפניהם אלא אחד מהם, או שופר, או בקי בברכות, ואין לפניהנם שופר אז מחויבים לעשות מה שביכולת, ולא קשה עתה מהברייתא ולא מהמשנה.

יא **ובזה** נבין דברי רש"י אשר לכאורה מוקשים מאד, והוא דפירש"י בהא דפריך הש"ס דפשיטא שיש לאדם לילך למקום שתוקעין שהוא דאורייתא, ומשני לא צריכא דהא ודאי והא ספק, ופירש"י ואם ילך אצל התוקעין שמא כבר עמדו והלכו לביתם, יעוי"ש. ותמוה טובא מדוע לא פירש רש"י כפשוטו דהספק שמא אין להם שופר וכמו שכתב

הרמב"ם דיש ספק אם יש שם תוקע, אמנם הוקשה לרש"י דאם הספק רק אם שם תוקע, אבל הברכות נאמרות שם, א"כ תקשה פשיטא שילך למקום שספק בתקיעה, דבזה ירויח הספק, והיינו דישמע שם הברכות בודאי, וגם ספק שישמע גם תקיעות, ולהכי פירש"י דספק הוי גם בברכות, ובזה קמ"ל דהספק בתקיעה שהוא דאורייתא מכריע ודאי דרבנן, והיינו דהוי ספק שמא עמדו והלכו לביתם, והא דלא פירש"י דמיירי שם שאין בקי בברכות, משום דזה לא שכיח, ונקט דבר ההווה יותר, ולהרמב"ם באמת קשה מדוע לא פירש שאין שם בקי בברכות, או ספק שמא הלכו להם, אבל ע"כ סמך הרמב"ם שזה מובן, אבל רש"י בתור מפרש פירש לנכון, וזה ברור לדעתי בשיטת רש"י והראב"ד, כמוש"נ.

יב **ונראה** ראיה לרש"י והראב"ד מהא דקאמר הש"ס מ"ט ומפרש רבה משום דאמר הקב"ה אמרו לפני וכו', ולכאורה מה זה שייך הכא ליעכוב, הלא בלא"ה על עיקר הברכות היא השאלה מדוע אומרים מלכיות וכו' בר"ה, ומה זה שייך להא דמעכבות, אבל לפירש"י והראב"ד אתי שפיר דפריך מ"ט ע"ד העיכוב ומפרשי שהוא מפני שהכל אחד הוא התקיעות והברכות, והרי"ז דוגמא למה שאמרו הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר, וה"נ התקיעות והברכות ענין אחד הוא.

רש"י ד"ה ולא היה וכו' ובשעת הקרבה וכו' את ההלל, יעוי"ש. משמע דהחליל היה מכה בשעת הקרבה ובשעה שאומרים הלל, והיינו בהקרבנות שבאים בשביל החג, וזהו בשעת הקרבת המוסף, ואילו ברש"י סוכה ג' ד"ה בשיר של קרבן, משמע, דהחליל מכה בהשיר שאומרים בשעת ניסוך לתמיד של שחר, ולתמיד של בין הערבים, ועי' בספר עו"ש שהעיר בזה.

גמ' ע"ב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה וכו', ולכאורה קשה בהא דשחיטת הפסח שאומרים הלל, וכמו כן פס"ש טעון הלל בעשייתו כמבואר בפסחים צ"ה, וכבר עמדו בזה להקשות, אבל נראה פשוט דהכא הכוונה דאין אומרים הלל משום מועד, אלא בלילה המקודש לחג, אבל הלל בשחיטת הפסח הוא משום הנס דיציאת מצרים.

והרי יציאת מצרים דגם שבחוצה לארץ ואמרינן הלל, והקשו המפרשים, הצ"ק והטו"א במגילה, הא שאני התם דאיקרי מועד, אבל נראה דכוונת הש"ס להקשות משחיטת הפסח בער"פ, וכמו כן בפס"ש דלא הוי מועד ואמרינן הלל מפני הנס דיציאת מצרים.

ונפגם ושלחו חכמים וכו' וקשה למ"ד עיקר שירה בכלי הוי הבלי שירד כלי שרת, ובלי שרת שנפגמו אין מתקנין כמבואר בזבחים פ"ח, אבל כמו כן הקשה המל"מ בפר"א

מכלי המקדש הי"ד אמכתשת וכתב דבאופן שעושין עדיין מעין מלאכתן מותר לתקן, והיינו שזה לא נקרא נפגם, ונפגם לא הוי רק אם בטל ממלאכתו, וזה נכון. והכא בהכלי שיר ג"כ הרי ע"כ לא נפגם שלא יהיה עושה מלאכתו דהרי חזינן דכשנוטל תיקונו היה קולו ערב.

דף יא ועבדי כהנים היו דברי ד"מ, ופירש"י לעיל במשנה אותם המכים בחליל וכו' לימא בהא קמיפלגי דמ"ד עבדים הא קסבר עיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא בעלמא, ומ"ד לוים היו קסבר עיקר שירה בכלי, ותסברא רבי יוסי וכו' לעולם קסבר עיקר שירה בפה, והכא במעלין מדוכן ליוחסין קמיפלגי, מ"ד עבדים היו קסבר אין מעלין מדוכן לא ליוחסין וכו', והנה יוצא מזה דר"מ דסבר דעבדי לוים היו מכים בחליל סבר דאין מעלין מדוכן ליוחסין, וקשה טובא בהא דתנן בקדושין ע"ו הנושא אשה צריך לבדוק וכו' ואיתא שם בגמ' אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר"מ אבל חכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן, נמצא דהמשנה אתיא כר"מ, ואיתא שם במשנה דאין בודקין מן הרובן ולמעלה, וקשה הא לר"מ היה בדוכן עבדים שהם מכים בחליל, והנה יש לומד דשני עניני דוכן איכא. א) המשוררים שירה בפה. ב) המכים בחליל, ובמסקנא דהכא דכו"ע ר"מ ור"י סברי דעיקר שירה בפה ובזה היו עוסקין הלוים דוקא וממיוחסים שבהם, אבל המכים בחליל היו עבדי כהנים וכמו שפירש"י במשנה, וכן איתא בתוספתא פר"א דערוכין בהדיא דעבדי כהנים היו מכים בחליל, ובזה מיושב ומדויק פירש"י שם בקדושין שפירש ולא מן הדוכן ולמעלה אם הועד עליו שעמד אצל הלוים בדוכן לשור שיר, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ דכהכוונה בדוכן בשיד, ולזה ע"כ היו ממיוחסי לוים.

והנה ראיתי בבאר אברהם לסוכה נ"א שעמד בקושיא זו ומתרץ דדוכן דקדושין לאו היינו שיר של קרבן דערוכין, אלא היינו שיר של שמחת בית השואבה דתנן בפרקין בסמוך שעליהם הלוים עומדים בבלי שיר, יעוי"ש. ולדבריו הא בשמחת ביהשו"א היה חמור יותר, וזה תמוה דהרי שמחת ביהשו"א לבו"ע קילא יותר, מדאינו דוחה שבת ויו"ט, אבל נראה כמו שכתבנו.

והנה התוס' בתענית כ"ז ע"א כתבו שם מר סבר עיקר שידה בפה ולכך הכל כשרים אפילו פסולים אפילו ממזרים לומר שידה דלא הוי אלא בפה, ולמ"ד עיקר שירה בכלי א"כ צריך שיהיו כהנים או לוים דהא הכלי זמר היה קודש עכ"ל מבואר מדבריהם דכיון דהכלי זמר היה קודש להכי בעינן מיוחסים, והיינו דכיון דעיקר שירה בכלי הוי זה כעין עבודה אבל אם עיקר שירה בפה, ואין בפה קדושה, להכי הכל מותרים לשורר שיר, וא"ב בסוגיא דידן מתפרשא דאם עיקר שירה בפה היו עבדים כשרים להכות בחליל הוא

הדין דכשרים לשורר שיר, ורק אז פסולים להכות בחליל אם אמרינן עיקר שירה בכלי, זהו מהו שמתבאר מדבריהם, והנה לפי"ז ע"כ אין להעלות מדוכן דשיר ליוחסין כיון דפסולים ג"כ כשרים לזה, וזהו ע"כ דהתוס' פליג ארש"י דקדושין והפיה"מ להרמב"ם דסברי ע"כ דאם עיקר שירה בפה בעינן כשרים ומיוחסים דוקא, אבל לשיטת התוס' תקשה מר"מ אר"מ, דהכא בסוגיא סבר ר"מ דאין מעלין מרובן ליוחסין, והתם בקדושין במשנה אמר ר"מ דאין בודקין מן הדוכן ולמעלה, ובדוחק יש לומד דהא דאין בודקין מן הדוכן לאו ר"מ היא דרך בעיקר דין בדיקה אמר רב דזה דברי ר"מ אבל חכ"א דאין צריך בדיקה דכל משפחות בחזקת כשרות הן, אבל דין זה דאין בודקין מן הדוכן ולמעלה לאו ר"מ היא, עוד יש לומר דהתוס' יפרשו הא דאין בודקין מן הדוכן ולמעלה הימנו דאין צריך לבדוק מטעם דודאי פסולין הן מטעם דעבדי כהנים היו, ואין דומה הא דאין בודקין מן המזבח ולמעלה מהא דאין בודקין מן הדוכן דהתם בהמזבח עומדים בחזקת ייחוסם ואלו עומדים בחזקת פסולים.

א **גמ'** ת"ר השיר מעכב את הקרבן דברי ד"מ וחכ"א אינו מעכב מ"ט דר"מ וכו' ורבנן ההוא לאידך דר"א דאמר ד"א מה בפרה ביום אף שירה ביום, והקשו בתוס' דהא השיר בשעת ניסוך והניסוך אין מעכב הקרבן דאדם מביא את זבחו היום ונסכיו מכאן עד ארבעה ימים, ונראה לפרש שיר מעכב את הקרבן היינו ניסוך שאם אין שירה אין ניסוך עכ"ל. מבואר מדבריהם דכפרה הוא לאו דוקא כפרת הקרבן דזה פשיטא דשיר אינו מעכב כפרת הקרבן אלא מעכב את הניסוך, ואם אין שירה אין ניסוך וחכ"א סברי דיש ניסוך גם בלא שיר והנה כמו כן מתפרשא הא דתניא בתענית כ"ז דכלי שיר מעכבין את הקרבן, וזהו ע"כ אליבא דר"מ וכן כתב השיט"מ בשם הרא"ש ולפירוש התוס' הכוונה שם דמעכב את הקרבן היינו הנסכים דנקראו קרבן.

ב **והנה** יוצא מזה דאין נסכים בלא שיר לר"מ, אבל יש לעיין בנסכים הבאין בלילה וכדאמרינן מנחתם ונסכיהם בלילה, זבחים י"ח ובתמורה י"ד אם גם בזה סבר ר"מ דשיר מעכב הנסכים, או"ד דבזה סבר ר"מ כחכמים דאין אומרים שירה בלילה, וממילא נסכים הבאין בלילה קרבין בלא שיר, ולא רחוק הדבר לומר דר"מ דריש ג"כ האי היקשא דאיתקש שידה לכפרה דבעינן ביום דוקא, ונראה שדעת התוס' בד"ה ד"ה ונתקלקלו הלוים בשיר דהנסכים הקרבין בלילה אין אומרים שירה דכתבו שם דלכתחילה יש להביא נסכים עם הזבח דאי מביא בלילה אינו יכול לומר שירה כדאמרינן בפד"ב דעדוכין מה כפדה ביום אף שידה ביום, יעוי"ש. ולא נחתו שם דזהו אליבא דחכמים, וד"מ לא סבר לה ומוכח דסברי התוס' דגם ד"מ סברי להאי דינא דשידה דוקא ביום ולא

בלילה, ועוד מדהקשו שם התוס' לר"מ מהא דסבר שיר מעכב הקרבן, וע"כ הכוונה דכיון דסתם משנה כר"מ, וממילא אית לן לאוקמי' משנה זו הא דנתקלקלו הלוים בשיר ג"כ כר"מ, וממילא הלא תקשה לר"מ מדוע נתקלקלו הלוים בשיר הלא היו יכולין להביא הנסכים בלילה וכמו שהקשו, ועל זה תירצו דלכתחילה אין להביא נסכים בלילה מפני חסרון השיר דבעינן ביום, וא"כ מוכח דסברי התוס' דר"מ סבר בזה כחכמים דשירה ביום דוקא, ותצא מזה דין חדש דהנסכים הקרבין בלילה אין טעונין שירה לכו"ע.

ג אמנם בעיקר הא דסבר ר"מ דשירה מעכב הקרבן דהתוס' הכא פירשו דהכוונה מעכבת את הניסוך, הנה לא כן דעת התוס' בר"ה שם, והוא מדהקשו שם מהא דאמר ר"מ דשיר מעכב הקרבן, והכוונה דמדחזינן דרק בשיר נתקלקלו אבל לא בקרבן, ולר"מ יש כאן עיכוב קרבן ג"כ, ולפירוש התוס' הכא אין כאן קושיא דהלא הקרבן בדין קרב, אבל אפשר לפרש דכוונת התוס' בהקושיא לא על הקרבן בעצמותו, אלא על הנסכים שגם הוא נקרא קרבן, וכוונת התוס' להקשות, והלא איכא גם קלקול בהנסכים, אמנם מזה שתירצו דהא דאמר ר"מ דשיר מעכב הקרבן היינו בשהביא נסכים עם הזבח דאז הדין דהנסכים האלו קרבין דוקא עם הזבח ביום כדאיתא בתמורה י"ד, אבל בשלא הביא נסכים עם הזבח ביום, אלא הביא הנסכים בלילה, בזה גם ד"מ סבר דאין שיר מעכב הקרבן, ובזה אין קלקול בנסכים בשלא הביאו עם הזבח, אבל לפי פירוש זה יש לפרש דשיר מעכב הקרבן גם עצמותו של קרבן, ולא קשה מה שהקשו התוס' הכא והלא אדם מביא זבחו היום ונסכיו אחד זמן, משום דבזה שמביא נסכים אח"כ לא אמר ר"מ דשיר מעכב הקרבן, וע"כ דהתוס' דר"ה פליג עם התוס' הכא בערוכין, ותצא מזה דהתוס' בר"ה סברי דשיר מעכב את הכפרה ממש והוא בשהביא הנסכים עם הקרבן, והתוס' דערוכין סברי דשיר אינו מעכב הקרבן בשום אופן, אלא יש עכוב נסכים.

ד **אבל** עדיין תקשה להתוס' דר"ה דשיר מעכב עצם הקרבן בשהביאו הנסכים עם הקרבן, והתם הרי מיירי שהביאו הנסכים עם הקרבן וכמו"ש התוס' מקודם, וא"כ תקשה היאך אמר התנא דנתקלקלו הלוים בשיר, והלא יש כאן גם קלקול קרבן.

ה ונראה דמזה מוכח דשאני בין שיר של בין הערבים לשיר של תמיד של שחר, וזהו כשיטת הטור הובא באו"ח סי' קל"ב שכתב דלא היו אומרים במקדש אלא שיד של שחרית לבד, והקשה המג"א שם בשם המהר"ם אלשיך ממשנה שלימה דתנן בר"ה דנתקלקלו הלוים בשיר, וזהו שיר של בין הערבים, ותירץ דלענין עיכובא אינו מעכב אלא שיר של שחרית, ולא של בין הערבים, ולפי מה שכתבנו זה מוכרח אליבא דשיטת התוס' דר"ה, אבל לשיטת התוס' דמכילתין אין לזה שום הכרח, ושפיר יש לפרש דהיו

אומרים של בין הערבים ג"כ מפני עכוב הנסכים, ולפלא שלא העירו בזה הפוסקים, אבל הדברים בזה כמו שכתבנו בס"ד.

ו **והנה** השיט"מ הביא בשם הרא"ש שכתב ג"כ לפרש דברי ר"מ שאמר השיר מעכב הקרבן היינו כשהביא הנסכים עם הקרבן, וזהו כהתוס' דר"ה, ואח"כ הביא הא דתניא בתענית כ"ז דהשיר מעכב הקרבן וכו"ע סברי חכי היינו בין ר"ש דהתם ובין רבנן, כתב לפרש בשני אופנים או דסברי כד"מ דהכא, או דהתם הפירוש מעכבין היינו שצריך לעשות כן מן התורה אבל כפרה לא מעכבי, והנה לכאורה יש להעיד דאם אמרינן דר"ש סבר כר"מ דשיר מעכב הקרבן היינו שמעכב הכפרה, דלפי"ז קשה היאך אמר ר"ש בפסחים ס"ח ובשבת קל"ב בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי אברים ופדרים כשרים כל הלילה ולא היו ממתניתין להן עד שתחשך, וקשה הא אברים ופדרים קודמין לניסוך כמבואר ביומא ל"ג, ואם מאחרינן לאברים ופדרים עד שתחשך, אם כן מאחרינן גם להנסכים עד הלילה, ואז יבוטל השיר דאין אומרים שיר בלילה, וזה סבר גם ר"מ כמו שכתבנו לעיל בשם התוס', וא"כ ע"כ גם ר"ש סבר כן, ואם סבר ר"ש כר"מ דשיר מעכב הכפרה, א"כ ע"כ מקריבין הנסכים ביום בשביל כפרת הקרבן וא"כ אין ראי' מזה דמפני חביבה מצוה בשעתה מקריבין האברים ופדרים ביום, וא"כ יותר מסתבר לומר דד"ש לא סבר כד"מ, וע"כ הא דאמר בתענית כ"ז דחשיד מעכב היינו רק שצריך לעשות כן, וזהו כפירוש השני אשר פירש הרא"ש, והנה אפשר לדחות ולפרש דכוונת ר"ש דבשביל חילול שבת של הקרבת אברים נפרדים בשבת, יותר היה טוב להביא הקרבן בלא נסכים, ואז ליתא להאי דינא דשיר מעכב הקרבן, וממילא מקריבין את האברים ופרדים בלילה וגם הנסכים אח"כ אבל נוח יותר לומר דר"ש לא סבר כר"מ.

ז והנה מהתוס' דר"ה שכתבנו לעיל משמע דהלכה כר"מ מדמוקים הסתם משנה כוותי', וכן דעת רש"י בע"ז מ"ז שכתב דקיי"ל דשיר מעכב את הקרבן, וכן כתב הרמב"ן בספה"מ בשורש הראשון, ולכאורה תמוה כיון דחכמים פליגי עליה וקיי"ל הלכה כרבים, וכבר תמה בזה הגאון בהקדמה דלהספר שאילת שלום על השאילתות, ובספר באר אברהם בחידושיו לר"ה כתב דהלא בתענית כ"ז מבואר דהרבה תנאים סברי דשיר מעכב הקרבן, אבל לפי מה שכתבנו אין מזה ראיה דשפיר מתפרשא שם הא דמעכב את הקרבן כפירוש השני של הרא"ש, והלא הרא"ש כתב דזה מסתבר דישראל לא מעכבי כפרה דתשמרו להקריב לי כתיב וצריכין שיעמדו ישראל שם אבל אי ליתנהו לא מעכבי, וביותר לפי מה שהוכחנו דר"ש ע"כ לא סבר כר"מ, וא"כ יש לתמוה מדוע בחרו רש"י והרמב"ן לפסוק כר"מ דשיר מעכב את הקרבן.

ח **והנה** הגאון מהר"מ ב"ח בספרו יום תרועה לר"ה שם כתב דלית הלכתא כר"מ דאמר שיד מעכב הקרבן, והוא מדפסק הרמב"ם בנסכים הבאין בפני עצמן דלא בעי שירה, והוא בעי' בגמ' ערוכין י"ב ולא איפשטא ומדפסק הרמב"ם לקולא- ע"כ משום דשיר אינו מעכב הקרבן עכת"ד, ותמוה דהלא לפי מה שכתבו התוס' בר"ה, וכמו שפירש הרא"ש הכא דכל דינא דר"מ הוא דוקא בשהביא נסכים עם הזבח, אבל בשהביא הקרבן בלא נסכים כשם שאין הנסכים מעכבין כמו כן אין השיר מעכב, ובנסכים הבאין בפני עצמן דבעי הש"ס אם טעונין שירה בזה ע"כ אפילו אם אמרינן דטעון שירה אבל אין זה שייכות לעכבת הקרבן, וא"כ אין ראיה מהרמב"ם לדין זה דשיר אם מעכב הקרבן, ואם הרמב"ם מפרש שכמו שפירשו התוס' הכא, פשיטא שאין זה שייכות לעכוב הקרבן.

ט והנה לפלא על הרמב"ם שהשמיט לגמרי להאי ברייתא היינו שלא הביא בהלכותיו לא לדינא אם שיר מעכב הקרבן, וגם לא הביא האי דינא דחכמים דשירה ביום, וצ"ע.

י **והנה** בדבר שיר מעכב הקרבן נראה דכיון דפסק הרמב"ם בפר"י דשבת דבנפסקה נימא קושרין בשבת, והיינו דסבר דכלי שיר דוחה שבת, ואעפ"י דסבר הרמב"ם דעיקר שידה בפה ומ"מ סבר דגם תיקון כלי דוחה שבת, וכמו שכתבנו לעיל מזה, וע"כ דסבר הרמב"ם דהשיר צורך קרבן וכגוף הקרבן דמיא, ובזה ניחא מה שכתבנו לעיל להקשות דהלא הוי רק בגדר מכשיר ומכשירין אינו דוחה שבת, אמנם אם אמרינן דשיר מעכב הקרבן, להכי השיר וכלי שיר כגוף הקרבן דמיא, ומצינו בקרבן שדוחה שבת גם במכשירין לאחר שנשחט, והוא מטעם שמפני שכבר ניתן שבת לדחות, וגם דחתה שבת, ולכן אח"כ גם במכשירין דוחה שבת כמבואר בשבת קל"ב ע"ב, ופסחים ס"ט, ומנחות ע"ב. ולהכי לא כתב הרמב"ם דשיר מעכב הקרבן כיון דזה כבר ידענו מהא דכתב דבלי שיר דוחה שבת, ואעפ"י שעיקר שירה בפה אבל כיון שהכלי שיר הוי הידור מצוה וגם נחשב כגוף הקרבן ג"כ דוחה שבת מפני שכבר דחתה שחיטה את השבת, וכל עיקר הברייתא נאמרה באופן שאינו דוחה שבת, אבל הרמב"ם שכתב שרוחה שבת מובן שמעכב שיר את הקרבן כמוש"נ. אבל טרם שמענו דעת הרמב"ם מדבר שיר אם הוא דוקא ביום, ולפי מה שביארנו לעיל הנה דעת התוס' בר"ה דגם ר"מ סבר דשיר הוי ביום דוקא, אבל אינו מבואר דעת הרמב"ם בזה.

יא **אח"כ** ראיתי בליקוטי הלכות מביא ברייתא זו, וכתב ולכאורה הלכה כחכמים, אבל מתענית כ"ז מוכח דאם אין לוים לשורד סבר שמואל שם דמעכב הקרבן, ומשמע לכאורה דכר"מ ס"ל עכ"ל. ופלא דהלא הרא"ש כתב דיש לפרש הא דתענית בשני אופנים, ואופן אחד מתפרש דאין זה שייכות לעיכוב הקרבן, ועוד דלא הביא דעת רש"י והרמב"ן דס"ל

כד"מ דשיר מעכב הקרבן, וגם משמע שזהו דעת התוס' בר"ה, וכמו שכתבנו לעיל, וזהו גם דעת הטור ושו"ת מהד"ם אלשיך, ולפי מה שביארנו זהו גם דעת הרמב"ם, גם מה שכתב בזבח תודה שם שמביא דעת התוס' דערוכין בפירושא דשיר מעכב את הקרבן היינו שמעכב נסכים, ולפלא שלא הביא דעת התוס' בד"ה שהכוונה דמעכב בעצם הקרבן, וזהו גם פירוש הרא"ש הכא, הובא בשיט"מ, ובשיטה זו הולך הטור ושו"ת מהר"ם אלשיך ומהד"מ בן חביב כמו שביארנו לעיל, וביותר לפי מה שביארנו הנה זה גם דעת הרמב"ם, וכמוש"נ.

יב **גמ'** אמר רב יהודה אמר שמואל מניין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם וגו' איזהו שירות שבשם הוי אומר זה שירה, והיינו דלא מצינו בתורה בהדיא עבודת השיר אשר הלוים מחויבים, ולזה אמר שמואל דנלמד מהכא עבודת השיר אשר ללוים, ולכאורה להברייתא דלעיל בין לר"מ דיליף דשיר מעכב הקרבן, ובין לרבנן דילפי דשירה ביום מקרא ואתנה את הלוים וגו' ולבפר על בני ישראל, ע"כ מיירי בעבודה השייכה להקרבן, וע"כ היינו השיר דמבלעדי שיר אין שום עבודה דהלוים השייכים לקרבן, וביותר שתעכב הכפרה וא"ב ע"כ מוכח מזה דהלוים היו עובדים בשיר, וא"כ למה לנו למידרש מקראי אחריתי, וגם מהא דדרשו בספרא פ' שמיני פר"ב רבי יעקב אומר יכול יהיו הלוים אסורים באנינה בשיר ה"ל אותו אני אפוד באנינה, ואין הלוים אסורים באנינה לשיר, וא"ב מבואר שיש עבודת השיר ללוים, ואין לומר דזהו לאחר שאנו יודעין עבודת השיר מקרא דשמואל דזה ליתא, דהרי ע"כ אין שום עבודה השייכה להקרבן מלבד השיר, והבא בקרבן מדבר.

יג **ונראה** דאם לא ילפינן בהדיא בתורה עבודת השיר הוי אמרינן דכוונת התורה על נשיאות כפים, ואם בשביל שזה שיובה לכהנים הוי אמרינן דהרי גם כהנים נקראו לוים, וכמו הא דכתיב בדברים י"ח וכי יבוא הלוי וגו', והכוונה בכהן וכמו שדרשו חז"ל. ועי' בפירש"י בחומש, ולזה מוכרחים אנו ללימוד האמור בהדיא שהיתה עבודת הלוים בשיר בשעת הקרבת הקרבן.

יד **ואימא** נשיאות כפים, מדכתיב לשרתו ולברך בשמו מכלל דברכת כהנים לאו שירות הוא, והנה יוצא מזה דשיר הוי עבודה, ונשיאות כפים לאו עבודה היא, ונפק"מ לענין אם כשר נשיאות כפים בלילה, דהרי שיר שהוא עבודה אמרו רבנן לעיל דבעינן ביום דוקא, וכתבנו לעיל שדעת התוס' בר"ה דזה הוי אליבא דכו"ע, אבל נשיאות כפים כיון שלאו עבודה היא מותר גם בלילה, ובזה יש ליישב הא דהקשה בספר מהרי"ל על מהר"י סג"ל דאם ימשך תפילת נעילה ביוהכ"פ תוך הלילה דהכהנים נושאים כפיהם, ותמה הא

כתיב ביום צותו, והדוכן היא עבודה ג"כ תהיה ביום, ודחק שם דהואיל ועיקר הקרבנות קרבים ביום יכולים האימורים להקריב בלילה וכו', ה"נ גבי קרבן, עכת"ד. ולפלא דהלא המהר"י סג"ל הצדק אתו מכח סוגיא דידן דמוכח דע"כ נשיאות כפים לא הוי עבודה, וזהו ע"ב גם שיטת הרמב"ם בפד"ג מכלי המקדש מדהביא מימרא דשמואל דיליף עיקר שירה מקרא זה דושרת בשם וגו', וע"כ דסבר דנשיאות כפים לא הוי עבודה, דאל"כ הרי יש לפרש הקרא לנשיאות בפים, וא"ב מוכח דיש להכהנים לישא בפים גם בלילה, ועי' במג"א סי' תרכ"ג סק"ג ובשעת"ש ובשאילות יעב"ץ ח"א שאלה נ"א שמפלפל בזה, ולפלא שלא שמו עין לסוגיא דידן, ודינו של המהר"י סגל אמת עפ"י סוגיא דידן במו שכתבנו.

טו **והנה** בספרי פ' שופטים שם דרשו ושרת בשם וגו' איזה שירות שהוא בשם ר' זה ברכת כהנים, והיא במוקף מרובע אשר מראה על מונה, ותמוה מסוגיא דידן דרשת שמואל שהיא להיפך, וצ"ע.

גמ' משכחת לה בדתני רב יוסף פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקין הביא ענבים ודרכן מנין ת"ל תביא, מבואר מזה שהתורה אמרה שאין מביאין משקה ביכורים, ורק אם הביא ענבים לביכורים ודרכן אח"כ שהוי נ"כ ביכורים, והיינו שלא נפקע מהן קדושה בכורים אע"ג דכתיב פרי, אבל התוס' דחו פירוש זה, ופירשו שהפריש ענבים לבבורים ודרכם רבתה תורה, אמנם בירושלמי שלהי חלה ה"ה מוקים דתליא אם בצרן מתחילה לכך, ועי' בשיט"מ הכא, ומזה יש לתמוה על הרמב"ם פר"ב רככורים ה"ד שכתב אין מביאין בכורים משקין חוץ מזיתים וענבים בלבד שנאמר פרי האדמה ולא משקה, ואם הביא משקין אין מקבלין מהן, ומשמע מדבריו דיין ושמן מקבלין בבל אופן אפילו אם לא בצרן מתחילה לכך, וזה תמוה, ועמד בזה מרן בכס"מ.

ונראה דיש לעיין הא דרבתה תורה יין ושמן מדכתיב תביא, מאיזה טעם רבתה תורה משום דיש לפרש בשני אופנים. א) דיין ושמן תורת משקה עליהם, ורק משום ריבוי הכתוב רבתה תורה דשאני משקה דיין ושמן משארי משקאות. ב) יש לפרש דיין ושמן ביון דאשתני למעליותא בדאיתא בברכות ל"ז להכי תורת פדי עליהם גם אח"כ כשנעשו משקין, והיינו דאם אמרינן דמדאורייתא אינן חייבין בתרומה ומעשר לבבורים רק חמשת המינים, וכיון דאין משקה רק מזיתים וענבים, וממילא כשאמרה תורה למעט משקין ע"כ היינו משקה דזיתים וענבים, דאילו שארי פירות בלא"ה ליתנהו בבכורים, וממילא כשאמרה תורה תביא לרבות משקה ע"כ ג"כ אתי לזיתים וענבים, וא"כ היאך יתפרשו המיעוט למעט משקין, ע"ב היינו משקה דזיתים וענבים, דאילו שארי פירות

בלא"ה ליתנהו בבכורים, וממילא כשאמרה תורה תביא לרבות משקה ע"כ ג"כ אתי לזיתים וענבים, וא"כ היאך יתפרשו המיעוט למעט משקין, והריבוי ומטעם זה מברכין עלייהו בשם פרי מטעם חשיבותם תורת פרי עליהם, ובשביל זה מברכין על היין בורא פרה"נ, ועל השמן זית בורא פרה"ע, ונפק"מ בין הפירושים גם לענין לכתחילה דאם אמרינן דלא רבתה תורה שיהיה בתורת פרי, והיינו דתואר ושם משקה עלייהו, רק שונה משקה זו משארי משקאות, וממילא גם ביין ושמן בעינן לכהפ"ח שתחול שם בכורים טרם הדריכה, וזהו שקידשן בשעת בצירה לשם בכורים, אבל אם אמרינן דהתורה דבתה להיות תורת פרי עלייהו נם בהיותן משקין, א"כ מביאין לכתחילה יין ושמן לבכורים כיון דהתורה רבתה עלייהו שדינם כפרי ממש.

וזה תליא בדינא אם שארי אילנות לבד זיתים וענבים מחויבים מדאורייתא בתרומה ומעשר, לרבות משקין, ולזה ע"כ מוקמינן הריבוי באופן שבצרן מתחילה לכך, והמיעוט באופן שלא בצרן מתחילה לכך, אבל אם אמרינן דכל האילנות המוציאין פירות מחוייבות מדאורייתא בתרומה ומעשר ובכורים, א"כ שפיר מצינו למימר דהריבוי דתביא מרבה לזיתים וענבים שהמשקין תורת פרי עליהם מפני השינוי שהוא למעליותא, והמיעוט דאמרה תורה פרי למעט משקין הכוונה של שארי אילנות, ובזה אתי שפיר דהנה הירושלמי ע"כ סבר דאין חיוב מה"ת בתרומה ומעשר אלא השבעת המינים, דהרי איכא פלוגתא בזה בירושלמי בפר"א דמעשר, והירושלמי דחלה אזיל בשיטה זו, אבל הרמב"ם דפסק בפר"ב דתרומות ה"א ובפר"א דמעשר ה"ט דכל האילנות חייבות במעשר ובתרומה מדאורייתא, א"כ שפיר מתפרשא דהריבוי דתביא מרבה ליין ושמן שנקראים פרי וממילא מביאין אותן לבכורים לכתחילה בכל אופן אפילו בשלא בצרן מתחילה לכך, ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר הא דמברכין על היין בפה"ג דקשה דהרי לא נקרא פרי לענין בכורים, וכבר הקשה בזה הרא"ש בפר' כיצד מברכין סי' ג' בשם הרב ר' אליעזר ממיץ, יעוי"ש. ולשיטת הרמב"ם נכון מאד דהרי רבתה תורה שיין ושמן נקרא פרי ממש, והרא"ש אזיל בשיטת התוס' בכמה דוכתי דסברי כשיטת הראב"ד בפר"א ממעשר דאין חיוב מה"ת בתרומה ומעשר אלא תירוש ויצהר, וממילא ע"כ מפרשין הא דרבתה תורה ליין ושמן שמביאין מהן בכורים היינו שבאין בתורת משקין, ולזה הקשו היאך מברכין בורא פרה"ג, אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר, וכמוש"נ.

ע"ב אמר אביי נקטינן וכו'.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ג מכלי המקדש הי"א לוים שעבדו עבודת הכהנים, או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו חייבין מיתה בידי שמים שנאמר ולא ימותו, אבל כהן שעבד

עבודת לוי אינו במיתה אלא בלא תעשה, וכתב הראב"ד בהשנה וז"ל א"א והלא כבר נאמר ולא ימותו גם הם גם אתם, ובספרי נמי הכי דריש לי' לעונש ואזהרה עכ"ל. עוד תמוהין דברי הרמב"ם בדין הראשון שכתב דלוי המסייע ללוי שאינה מלאכתו חייב מיתה. ובסוגיא מבואר דאין בזה עונש מיתה. דאיתא אמר אביי נקטינן משורר ששיער בשל חבירו במיתה שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת, מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא, אלא לאו זר דאותה עבודה, ופריך שם מיתובי משורר ששיער ומשוער ששידר אינן במיתה אלא באזהרה, ומשני תנאי היא וכו' מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מיתה היא וגזרו בה רבנן (היינו אף במסייע) ומר סבר אזהרה היא ולא נזרו בה רבנן, ומסיק לא דכו"ע אזהרה היא ומ"ס נזרו בי' רבנן ומ"ס לא נזרו בה רבנן, ע"כ הסוגיא, ועכ"פ מבואר דמסייע לא הוי אלא איסד"ר לחודיא, וזהו כוונת מרן הכס"מ, ותירץ מרן דלהרמב"ם היתה הגירסא דמר סבר במיתה ומר סבר באזהרה, ולא גריס גזרו רבנן, וא"כ לגירסא זו מאן דסבר במיתה סבר דגם מסייע יש בו חיוב עכת"ד, יעוי"ש. אבל יש לעיין דלפי"ז דמאן דסבר דמיתה גם מסייע בכלל זה לשיטת הרמב"ם וא"כ ע"כ גם מאן דסבר באזהרת, הגה גם מסייע בכלל זה, וא"כ מדוע הלך ריב"ח לסייע בהגפת דלתית לר' יוחנן בן נורנדא.

ב **ונראה** דע"כ זה בזה תליא דלאביי דאמר דבן לוי שעבד עבודת בן לוי אחר חייב מיתה ויליף לה מדכתיב, וחזר הקרב יומת דלא מיתפרשא על זר ממש שהרי כתיב קרא אחרינא, וקמפרש זר היינו שעבודה זו זר הוא לה, דקשה לכאורה מדוע לא מוקים בזר ממש ורבתה תורה למסייע לומר שחייב נם במסייע, וע"כ צריך לומר דסבר דלא בעינן קרא למסייע, והוא מטעם דמי שאסור לעבודה גם מסייע בכלל, ולא בעינן לזה ייתור קרא, והיינו דכמו שאסרה תורה לזר לעבוד עבודת הלוי, כן אסור להיות גם מסייע ללוי בעבודתו, וממילא כשמוקים אביי דקרא אתי ללוי רק הוא זר לעבודה זו מפני שעבודה זו שייכה ללוי אחר ע"כ נם מסייע בכלל כיון שסבר אביי דמסייע בכלל האיסור, אמנם למ"ד דלוי שעבד עבודת לוי אחד אינו במיתה רק באזהרה, והוא נלמד מקרא אחר, ותקשה היאך יפרש קרא דוהזר הקרב יומת דע"כ אין לפרש שהוא זר לעבודה זו שעובד עבודת לוי אחר, דזה לא הוי במיתה אלא באזהרה, וע"כ מפרש האי זר זר ממש, ותקשה קרא למ"ל, וע"כ אתי קרא ללמד דאסור לזר ממש להיות גם מסייע ללוי בעבודתו, וממילא כיון שאמרה תורה חיוב מיתה למסייע בזר ממש, ממילא מובן כי אין חיוב מיתה למי שהוא זר רק לעבודה זו כמו לוי לעבודת לוי אחר. וזהו סברת ריב"ח שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא.

ג **ולפי**"ז הרמב"ם שפסק דלוי שהוא זר לעבודה זו חייב מיתה, וזהו כאביי יש חיוב מיתה גם ללוי המסייע ללוי בעבודה שאינה שייכה לו, כיון דלאביי ע"כ גם מסייע בכלל החיוב מיתה.

ד **ובזה** נבוא לבאר דברי הרמב"ם, תניא במכילתא, והובא בסה"מ להרמב"ם במל"ת סי' ע"ב יכול אם נגעו יהיו חייבין ת"ל אך משום עבודה הם חייבין ולא משום נגיעה, אין לי אלא הלוים ע"י הכהנים, כהנים ע"י הלוים מנין ת"ל גם אתם, ושם אמרו הכהנים ע"י הלוים במלקות, והלוים ע"י הכהנים במיתה, ע"כ. הרי מבואר דהמכילתא פליג על הספרי, ויש להבין במה פליגי, ונראה דפליגי בדין מסייע, וזה תליא בפלוגתא דתנאי, ולפי גרסת הרמב"ם כמו"ש הכס"מ ומקודם נראה בטעם המצוה של עיקר הדין, וזה הדבר, דהנה ביסוד הטעם הא דאמרה תורה שכל אחד יעמוד על משמרתו, ולא יתערב אחד במלאכת חבירו, מבואר בדברי הראב"ד מצוה שפ"ט שמפני חשיבות העבודה ומפני יקרותה צריכה המלאכה להשמר מן היאוש והעצלות והשכחה, והמלאכה המוטלת על שני אנשים או יותר הפשיעה מצוי' בה יותר, יעוי"ש. ביאור הדברים אעפ"י שע"כ העבודה מוטלת על הרבה אנשים דהיינו חלק גדול מתלוים בין המשוררים ובין השוערים, אבל ע"כ כל המפלגה כאיש אחר הוא, ואין לאחד מן מפלגה אחרת להתערב בזו, כי ההתערבות ממפלגה אחרת מביאה לידי פשיעה וכדומה, ולדעתי נראה להוסיף עוד טעם בי יש פגם במלאכה אם אנשים אחרים עובדים אותה, שנראה כאילו הדבר מוטל בהפקר בלא בעלים ממונים ער שבאו אנשים אחרים ועוסקים בה, ונ"מ בהטעמים לענין מסייע דאם אמרינן בשביל פגם המלאכה דאז נם מסייע אסור ויש בזה משום פוגם מלאכת הקודש, אבל אם אמרינן משום שלא תבוא לידי שכחה או עצלות דאז אין לאסור מסייע, ואיכא עוד נפק"מ בין הטעמים לענין כהן שעבד עבודת הלוים דאם אמרינן משום שלא תבוא לידי עצלות ושכחה, דאז גם כהן בכלל זה אם יעבוד הכהן הוא בכלל זה, אבל אם אמדינן דהאיסור הוא משום פגם עבודה דאז אין בכלל זה כהן שעבד עבודת הלוי, דהלא הכהן מצד חשיבות הכהונה אינו פוגם בעבודה, ולהכי הרמב"ם שפוסק דמסייע חייב מיתה, א"כ ע"כ סבר משום פגם, ממילא ע"כ סבר דאין לחייב מיתה להכהן העובד עבודת הלוים, ופליגי הספרי והמכילתא בטעם המצוה דהספרי סבר שהטעם בזה כטעמו של הרא"ה, והמכילתא סוברת דהטעם משום פגם, ומטעם זה אין לחייב מיתה להכהן העובד במלאכת הלוים, וכמוש"נ.

א **גמ'** דף י"ב איבעיא להו נסכים הבאים בפני עצמן טעונין שירה או אין טעונין שידה וכו' ולא איפשטא, והרמב"ם פסק בפר"ו מתו"מ ה"ח ובפר"ג מכה"מ ה"ב דנסכים הבאין

בפני עצמו אין טעונין שירה, וכתב מרן בפר"י מכה"מ דהוי בעי' דלא איפשטא ופסקה לקולא יעוי"ש. ולכאורה תמוה מדוע פסק לקולא הלא מבואר דשיר הוי דאורייתא שהרי נלמד מכמה קראי, וא"כ הוי ספד"א והוי לחומרא בכל ספר"א, והנה זה לא קשה לד"מ דסבר דשיר מעכב את הקרבן, וביארנו לעיל דזהו שיטת הרמב"ם אבל ע"כ כוונת ר"מ בשהביא הנסכים עם הקרבן ביחד משא"כ בבאין נסכין בפני עצמן, אמנם לשיטת התוס' לעיל דר"מ סבר דשיר מעכב הנסכים, וא"כ בנסכין הבאין בפני עצמן דמספקא לן אם טעון נסכים, א"כ הוי לר"מ ספק בעיכוב, וא"כ היאך מקריבין הנסכים בלא שיר, אמנם ע"כ צריך לומד דהרמב"ם אינו מפרש כפירוש התוס' דלעיל, אלא הרמב"ם מפרש כפירוש התוס' דר"ה ל', וכפירוש הרא"ש, כמו שהובא בשיט"מ הכא לעיל י"א, ופירשנו בזה לעיל, אבל זה קשה הלא בכל אופן יש להחמיר בספיקא כדין ספד"א בב"מ.

ב **והנה** הגאון בקרית ספר בהל' כה"מ כתב דנסכים הבאין בפני עצמן אינם טעונים שירה דבאכילה ושתי' דמזבח הוא דאיכא שירה דהוי קרבן ונסכים של עצרת, (הא דכתב עצרת אינו מדויק) אבל שתי' להוריא לא עכ"ד, יעוי"ש. ולפי דבריו בכוונת הרמב"ם שפסק כן בתורת ודאי, וזה תמוה דהרי לא איפשטא בעי' זו.

ג **והנה** ראיתי שם בקרית ספר שמחדש דדוקא בזמן דאיכא חצוצרות דהיינו במועדים, ובראשי חדשים הוי שיר מדאורייתא אבל כל השנה לבד ממועדים וראשי חדשים שאין חצוצרות הוי שיר מדרבנן אפילו בשבאין הנסכים עם הזבח, והנה לפי דבריו בנסכים הבאין בפני עצמן שפשיטא שאין בהם חצוצרות, להכי חוי ע"כ האיסור מדרבנן אפילו כר"ח ובמועדים, וא"כ כיון דהוי ספק אם טעונין שיר ע"כ לא הוי אלא ספיקא דרבנן, וממילא הוי ספיקא דרבנן ולקולא, ואפשר שזהו הכוונה של הגאון קרית ספר שכתב דבשתי' לחודיא לא בעינן שירה, והיינו לפי הנחתו הקודמת דשיר לא הוי מדאורייתא אלא עם החצוצרות, וממילא לדידן בשתי' לחודיא דהוי ספיקא דדינא, נקטינן דלא בעי שיר, אבל הוא מטעם ספיקא דרבנן דלקולא.

ד **ובליקוטי** הלכות כתב דאין אומרים שירה בנסכים הבאין בפני עצמן בכדי דלא ליפוק חורבא בעולת חובה, וכוונתו כמו שאמר הש"ס הכא בהא דפריך הש"ס דלר"ל דאמר דאומר שירה שלא על הקרבן א"ה בנסכים גמי לימא, ומשני נפיק מיני' חורבא ופירש"י דאתי למימר כי היכי דנסכים הבאין בפני עצמן רשות נסכים הבאין עם הקרבן נמי רשות, וסברא זו איתא לעיל בהא דעולת נדבה דלא אמרינן שיר רשות משום דלמא נפיק מיני' חורבא בעולת חובה, והכא קאמר הש"ס דק בדדך דיחויא בעלמא, והיינו אבל הבדל יש בזה דהתם קאמר הש"ס בפשיטות, והכא קאמר הש"ס רק כדרך דיחויא

בעלמא, והיינו דאם אמרינן דנסכים הבאין בפני עצמן אין מעונין שידה, על זה אמרינן דאין אומדים מטעם הרשות, אבל אם אמרינן דנסכים הבאין בפני עצמן מעונין שירה בודאי הדין כעולת חובה, וכיון דספיקא הוי, ממילא הוי הדין כעולת חובה מטעם ספד"א לחומרא, וע"כ זהו סברת מרן שכתב דהוי בעי' דלא איפשטא, וע"כ מוכרח לומר כן, דאם אומרים מן הדין, לא חיישינן לחורבא, והוא דהדי לשיטת הקרית ספר דהשיר של כל השנה לבד מועדים ור"ח השידה מדרבנן ולא חיישינן לחורבא לומר כי היכי דלפעמים מקילינן בדרבנן כמו שאם אין לוים לשיר מקריבין הקרבן, ולא חיישינן לחורבא פן יבואו להקל באופן שהשיר הוא מדאורייתא, ואם כן אם מצרכינן שיר בנסכין הבאין בפני עצמן מטעם ספר"א לחומרא לא חיישינן לחורבא, ובעיקר הדין חזינן מהסוגיא דאף אם אמרינן דבעולת נדבה אין שיר, מ"מ בנסכים הבאין בפני עצמן יש מקום לומר דיש שיר, וע"כ דהוי ספיקא דדינא.

ה **והנה** הנכון בזה כפי מה שכתבנו לעיל עפ"י חיסור של הגאון בעל קרית ספר דשירה זו היא מדרבנן, והוי ספק דרבנן ולקולא, אבל מלשון הרמב"ם משמע שלא מטעם ספיקא הוא אלא הוא מטעם ודאי, והוא מדכתב הא דעולת נדבה ביחד עם הא דנסכים הבאין בפני עצמן, ומשמע שחר דינא אית להו שתיהן.

ו **ונראה** דהרמב"ם פשיט לי' להאי בעי' דנסכים הבאין בפני עצמן אין טעונין שירה מהא דאיתא בתמורה י"ד ע"ב דאמר רב פפא דהשתא דאמרת נסכין הבאין בפני עצמן קריבין אפילו בלילה נזדמנו לו נסכים בלילה מקדישן ומקרבין בלילה, וכתב השיט"מ שם דלאו דוקא נזדמנו אלא אפילו לכתחילה מותר להקדישם בלילה ולהקריבם בלילה דסד"א דנהי דקרבים בלילה מ"מ צריך להקדישם ביום קמ"ל, ולכאורה יש להבין מה תועלת יש בהקדש היום יותר מן הלילה, והיכן מצינו שצריך להיות ההקדש ביום ולא בלילה, הלא אין ההקדש בכלל זה דביום צותו שנלמד דזמן הקרבנות ביום ולא בלילה, אבל ההקדש לקרבנות אין הבדל בין יום ללילה, וזה ודאי אין לומד דשאני בין תחילת הקדש לסוף הקדש, והיינו דהנסכים הבאים להשלמת הקרבן שכבר עלה על המוקד והנסכים חלק ממנו, יש מקום לומר דההקדש הזה הבא להשלמה להקרבן בעינן ביום דוקא, ולזה קמ"ל דהקדש זה כשארי הקדשות שבא גם בלילה, וממילא הקרבתו נ"כ בלילה בכדי שלא יופסלו בלינה בעה"ש, וממילא לאו דוקא בנזדמנו הנסבין בלילה, אלא אף ביום מותר להמתין מלהקדישם עד הלילה, דזה ודאי דוחק הוא דמסתבר הדבר שאין חילוק אם מקדיש ביום או בלילה, ואין מצוה יותר בהקדש דביום יותר, וא"כ היאך ס"ד דצריך להקדיש ביום.

ז **ומזה** יש להוכיח דנסכין הבאין בפנ"ע אין טעונין שידה, והוא דכיון דסברי חכמים לעיל י"א דאין שיר אלא ביום, ודעת התוס' בר"ה דזהו אליבא דכו"ע, ואם אמרינן דנסכים הבאין בפנ"ע טעונין שיר ממילא מובן דזהו דק אם באו בהקרבה ביום, אבל לא בלילה, וא"כ היאך קאמר הש"ס דמותר לכתחילה להקרישן בלילה, אשר בשביל זה בהכרה תהיה ההקרבה ג"כ בלילה, הלא יותר טוב להקדישן ביום והיינו אף אם נזדמנו לו הנסכים בלילה, ימתין מלהקדיש עד למחר ויוקרבו ביום ויקוים מצוה דשיר ולמה לנו לבטל מצוה דשיר בידים, וע"כ דסבר הש"ס דאין לנסכים הבאין בפנ"ע מצוה דשיר כלל, וא"כ אין הבדל בין יום ובין לילה, ובזה יתפרש לן היטב גם כוונת הגמ' הא דחו"א בס"ד דתהיה ההקדש ביום. הכוונה דהלא יש מקום לומר דיוקדשו הנסכים ביום בשביל שיוקדשו הנסכים ביום בכדי שיקויים מצוה דשיר, משום דאם מקדיש בלילה ע"כ מקריב ג"כ בלילה ויבוטל מצוה דשיר על זה הוי סד"א דיקדיש ביום בכדי שיהיה יכול להקריב ביום ויקויים מצוה דשיר, ועל זה משמיע לנו הסוגיא דאין הבדל בזה בין יום ללילה מטעם דבלא"ה אין שיר לנסכים האלה הבאין בפני עצמן.

ח **ובזה** יש לפרש לשון הרמב"ם בפר"ד ממעה"ק ה"ה וז"ל אבל הנסכים הבאים בפנ"ע מתקדשין בלילה וקריבין בלילה, לפיכך אם נזדמנו לו נסכים הבאים בפנ"ע מקדישן ומקדיבן בלילה, עכ"ל. וקשה מה מוסיף בהא דכתב לפיכך, אבל לפי מה שפירשנו כוונתו דכיון דמתקדשין נסכים האלו גם בלילה, מותר גם לכתחילה להקדישן בלילה, אפילו אם היה לו בהזדמנות הנסכין גם ביום מדלא כתב הרמב"ם שנזדמנו לו בלילה, וע"כ כוונתו אפילו אם נזדמנו לו הנסכים ביום ג"כ הדין דיכול להקדישן גם בלילה, ואין צריך להמתין עד למחר להקדישן ביום, והיינו לשיטתו שפוסק דנסכים הבאין בפנ"ע אינן טעונין שיד, וא"כ מותר לכתחילה להקדישן גם בלילה, וממילא מוכרח להקריבן בלילה שלא יופסלו בעמוה"ש, והרמב"ם למד זה מסוגיא דתמורה, וזהו שיטת הרמב"ם דנפשטא בעי' זו מדברי רב פפא דהוי כן גם במסקנא אליבא דהלכתא, ובזה אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם הא דנסכים הבאין בפנ"ע ואין טעונין שיר ביחד עם הדין דעולת נדבה דאין טעון שיר. והיינו דשניהם שווים לדינא דאין טעונין שיר בתורת ודאי, וזה נראה בס"ד.

פרק שלישי

דף י"ד, אמר רב הונא הקדיש שדה מלאה אילנות כשהוא פודה פודה אילנות בשוויהן, וחוזר ופודה קרקע בית זרע חומר שעורים אלמא קסבר רב הונא אדם מקדיש בעין יפה מקדיש, והיינו שאעפ"י שלא פירש אילנות בשעה שהקדיש את השדה, ואם כן יש

לומר דשדה בלבד הקדיש ולא אילנות. מ"מ אמרינן דהקדיש השדה בעין יפה, וכוונתו שמקדיש השרה וכל הנמצא בהשדה דהיינו האילנות גם כן, וכן פסק הרמב"ם כפר"ד מערכין הט"ו. והראב"ד בהשגה כתב וז"ל א"א אינו כן אלא שהן נפדין ע"ג השדה, ואע"ג דאמר רב הונא הכי בערוכין שמעתי' דרב פפא דהוא בתרא מחזיא דלא ס"ל הכי דוק ותשכח, ומרן בכס"מ מבאר כוונת הראב"ד מהא דאמר ד"פ לקמן, הקדיש אילנות פורה בשוויהן ופריך בגמ' אמאי ולקדשו אגב ארעייהו וכו' והאמדי נהרדעי מאן דמזבין לי' דיקלא לחברי' קני לי' משיפולא ועד תהומא ומשני לאו מי איתמר עלה בבא מחמת טענה, ופירש"י מחמת טענה שטוענו שהזכיר לו שם קרקע ע"כ, ומדאקשינן לר"פ ולמפרקו אגב ארעייהו ואיצמרך לשנויי משמע דהכי ס"ל דכל היכא דהקדיש ארעא ואילנות מיפרקו אגב ארעייהו עכ"ד, יעוי"ש.

ב **ונראה** לבאר שימת הרמב"ם דסבר ע"כ שאין סתירה מר"פ לדינא דרב הונא כאשר יבואר. וזה הדבר דרב הונא מיירי שהקדיש את השדה ולא פירש אילנות, ודק משום דאמרינן דמקדיש בעין יפה מקדיש להכי אמרינן דהאילנות בכלל ההקדש דהשדה, אבל אין זה מטעם ההכרח לומר שע"כ הכי איתא דהאילנות בכלל שדה, דזה ליתא דודאי אין אילנות בכלל שדה, דשפיר יצוייר שדה בלא אילנות, וא"כ אין אילנות בכלל עצם ההקדש דהשדה. ורק מטעם עין יפה אמדינן דהתכוון להקדיש גם אילנות. אבל הכוונה שהקדיש שתי הקדשות, הקדש השדה והקדש אילנות, והדי"ז כאילו אמר להקדיש אילנות אחרי ההקדש דהשדה ולהכי דן בזה רב הונא דלא שייך גכי אילנות דליקדשו אגב אדעייהו, משום דהדי זה כאילו אמר בפירוש שמקדיש השדה בלא אילנות בתחילה. ואח"כ חזר והקדיש את האילנות דהדין בזה דפודה האילנות בשוויהן, אבל דינא דרב פפא הוא באופן שהקדיש את האילנות, דבזה הדין דהאילנות יש להן קרקע השייך להם, וביותר שלשה אילנות הנטועים לפי חשבון עשר לבית סאה דפשיטא שיש להם קרקע, וא"כ תמיד כשמקדיש אילנות יש בהקדש זה גם קרקע, ובהכרח הרי"ז הקדש חדא, אם לא התנה בפירוש שאינו מקדיש הקרקע השייך להאילנות דאז ע"כ יש בכלל ההקדש דהאילנות גם קרקע וממילא האילנות והקרקע כגוף אחד לגבי הקדש זה. ובזה שפיר פריך הש"ס וליקדשו אגב ארעייהו, היינו הקרקע שלהן, ועל זה משני הש"ס בבא מחמת מענה. הביאור בזה דרב הונא מיירי שהתנה בפירוש שאינו מקדיש הקרקע, והיינו דהא דפירש"י בבא מחמת טענה שפירש שטוענו שהזכיר לו קרקע היינו בדינא דנהרדעי שהזבין חד דיקלא שאין לו קרקע עפ"י דין, אבל בדינא דרב פפא שהקדיש אילנות

דמשמע הדבה אילנות ולכהפ"ח שלשה, ובזה גם בלא תנאי יש לו קרקע. וממילא בכל אופן הרי"ז הקדש הדא, ובזה הוי הדין דקדשי אגב ארעייהו, וגם נפדין אגב השדה.

ג **ובזה** מדויקים פסקי הרמב"ם דבדינא דר"ה שהקדיש שדה והיתה מלאה אילנות דההקדש דהאילנות הוא רק מטעם שמקדיש בעין יפה מחשבין את האילנות בשוויהן. וכמו כן כתב שם בהט"ז וז"ל וכן המקדיש את האילנות בלבד פודין אותן בשוויהן. והיינו דסבר דחד דינא אית להו בין אם ההקדש דאילנות בא מפאת עין יפה כמו ההקדש דהאילנות שהפרישן בלבד בפירוש, ושם בהי"ז כתב באופן שהקדיש האילנות שלשה לתוך בית סאה (והיינו את הקרקע, יעוי"ש. ובזה הדין דנתקדשו האילנות עם השדה ביחד, וזהו דין הברייתא, והא דשינה מלשון שנטועים כדין באופן שיש להן קרקע), הרי"ז הקדיש הברייתא דתנא עשרה לבית סאה, משום דמיירי באילנות גדולים, וכמו שכתבו התוס' ר"ה הקדיש. ובאופן שנטועים ביותר או בפחות באופן זה כיון שעומדים להיות נעקרים ממקומם, הרי"ז כאילו התנה שמקדיש רק האילנות בלא קרקע, זהו שיטת הרמב"ם. ומטעם זה מה שהשיג הראב"ד בהלכה י"ז שכתב וז"ל כל שלשה אילנות א"א זה אינו מחוור עכ"ל, לפי מה שכתבנו דברי הרמב"ם ברורים.

גמ' אלמא קסבר ד"ה אדם מקדיש בעין יפה איתיבי' רב נחמן לרב הונא אחד המקדיש וכו'. וקשה מאי מקשה לר"ה הלא כמה תנאי סברי דאדם מקדיש בעין יפה, ב"ב ע"ב. אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר, דהלא חידוש גדול בדברי ר"ה דמקדיש בעין יפה בזה דיש בהקדש שדה הקרש אילנות ג"כ באופן אשר האילנות קדושים באופן שאינם באים בטפילה לקדושת השדה, אלא הרי"ז כאילו הקדישן קרושה לבדנה מלבד מלהיות טפל להשדה. ונפק"מ דנפדין בפני עצמו. וזה לא ידענו מהתנאי דהתם דסברי בעין יפה מקדיש, דשפיר יש לפרש עין יפה שהאילנות נטפלין להשדה ונפדין אגב השדה. ורב הונא מחדש דלמ"ד בעין יפה מקדיש לומר דהדי"ז כאילו הקדישן פעמים, ועל זה פריך דב נחמן מברייתא לפום מה דס"ד דבדייתא אתא כבו"ע, ומכ"ז סבר התנא דהאילנות טפלים הם להשדה בשעת הפדיון.

איתיביה הקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה לבית סאה וכו', והנה יש להעיר לפי"מ שפירשנו דהבדל יש בין דינא דרב הונא לדינא דרב פפא, דרב הונא מיירי שהקדיש את השדה דהאילנות אינן מפילים להשדה, ולהכי הרי"ז כשתי הקדשות, ודינא דרב פפא שהקדיש האילנות, שאז הקרקע בא להם בהכרח, ולהכי נחשב כחד הקדש. דלפי"ז מאי פריך מהא דהקדיש שלשה אילנות, דהרי בהקדיש אילנות שאני, וכמו שכתבנו לעיל. ונראה דהרמב"ם יפרש דהפירכא דלפום מה דס"ד דהברייתא אזלא למ"ד בעין

יפה מקדיש. א"כ מדוע לא נקט התנא גם האי דינא דרב הונא דהקדיש את השדה דגם האילנות קדושים והם שתי הקדשות וע"כ דלא סבר התנא כרב הונא, ועל זה משני רב הונא דתנא דברייתא זו אזלא למ"ד מקדיש בעין רעה מקדיש.

ואי דבי שמעון ליזל בתר פדיון וליפרקו אגב ארעייהו וכו'. וקשה מדוע לא משני הש"ס דלא מוקים התנא כר"ש אלא בזה דסבר דמקדיש בעין רעה הוא מקדיש, אבל בדין זה דאזלינן בתר פדיון לא סבר כוותי', וכמו שכתבו התוס' בזה בד"ה פחות דלא מוקי כר"ש כי אם דמקדיש בעין רעה הוא מקדיש, אבל מדין שיעור נטיעת האילנות לא הוי כר' שמעון, וא"כ ה"נ לימא דבזה לא סבר התנא דאזיל בתר פדיון.

ונראה דכיון דהקדיש אילנות מעיקרא בלא קרקע ואח"כ הקדיש את הקרקע דפודה האילנות בשווייהן, ואח"כ פורה את הקרקע, ולפי מה דסבר התנא הזה דמקדיש בעין רעה מקדיש, אית לן לומר דכוונתו להקדיש את האילנות כאופן שאם יקדיש את הקרקע אח"כ שיהיה פודה האילנות אגב קרקע. והא דפריך הש"ס מהא דקאמר ר' שמעון דאזיל בתר פדיון ולא פריך מסברא, היינו לסימנא, והיינו דאם לא אשכחן שום תנא דאזיל בתר פדיון, א"כ לא שייך להעמיס זאת ככוונת המקדיש שהיתה כן כוונתו כשעה שהקדיש האילנות, אכל כיון דאשכחן דסבר ר' שמעון דאזיל בתר פדיון, א"כ אפילו אם לא סבר התנא כר' שמעון, אבל כיון דסבר דמקדיש בעין רעה מקדיש. א"כ אית לן לומר דכיון דחזינן דהקדיש אילנות, ואח"כ הקדיש גם הקרקע יש לנו לומד דכן היתה כוונתו בתחילה להקדיש בעין רעה בכדי שתהי' פדיון האילנות עם הקרקע ביחד.

תוס' ד"ה פחות מכאן והם מד"א עד ט"ז, עי' ב"ב פ"ג הלכתא מד"א עד ט"ז וברשב"ם וב"ב ע"ב ע"א ברשב"ם. אמנם ר"נ סבר שם מח"א, והכא מיירי אליבא דר"ג, עי' תוס' ב"ב ל"ו ד"ה מטע. עוד יש להאדיך בזה.

שם בא"ד וצ"ל דהני ט"ז אמות דגבי מכירה מיירי בעיגולא והכא בריבוע, נמצא דגבי מכירה לא בעינן כולי האי כמו מקדיש. ולכאורה הא כל אילן יונק בעיגולא. ואפשר שכיון שאין אדם עושה שדהו עיגולא, להכי במקדיש ובמוכר יש לדון בריבועא. וכן כתב השיט"מ ב"ב ל"ו לחלק בין ביכורים למכירה דגבי בכורים אם יש להאילן שיעור יניקתו גם כעיגולא שפיר דמי, כיון שכן הוא היניקה בעיגולא, וממילא אין בזה תערובות יניקה מגזל, אבל לענין מכירה שתלוי בדעת מוכר ולוקח אזלינן בכדרך בני אדם שמרבעים שדותיהם, יעוי"ש.

א **כתב** הרמב"ם פד"א מתרומות הכ"ד דאילן הסמוך לארץ טבל וחולין מעורבין וכו', והגדל כפטור פטור ולא חייש ליניקה. ותמוה דזה היפוך מש"כ הרמב"ם בפ"ב דביכורים

הי"א דכתב שם מטעם שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ, וזה ליתא בתנאי דארץ וחו"ל. וראיתי מה שכתב חכ"א, שהרמב"ם מפרש. דהנה שתי חששות איכא כהאי דיניקה. א) חששא דגזל. ב) דחסר התנאי אשר תביא מארצך האמור בביכורים. וחששא דגזל לכו"ע הוא, ולזה איצטרך התנאי דיהושע. ועולא ור' יוחנן פליגי גם לאחר התנאי דיהושע, דעולא סבר דאכתי חסר אשר תביא מאדצך בשביל היניקה, ור"י לא ס"ל לזה. ופליגי בפלוגתא דפליגי בירושלמי ביכורים פר"א במבריך אם סני ברשות דלשעה. והרמב"ם דפוסק דסגי בלשעה לא סבר דע"י היניקה לא קרינן אשר תביא מארצך, ואין אנו חוששין ליניקה, ובזה מיושב דבדי הרמב"ם בתרומות שם, עכת"ד. אמנם במה שפירש דבו"ע ס"ל התנאי דיהושע תמוה דזה דלא כהראשונים שפירשו דעולא לא ס"ל התנאי דיהושע, ודוחק לאפושי בפלוגתא בין הרמב"ם והראשונים בזה. וגם פשטות הסוגיא דב"ב שם מוכח דעולא לא סבר התנאי דיהושע. וגם בעיקר הענין נראה דהנה לעולא כיון דסבר תקנת יהושע (לדברי המבאר) מדוע תתעכב הפרט אשר תביא מארצך, אטו גרע תקנה והתנאי דיהושע מאילו נתנו לו הבעלים רשות, דמבואר בירושלמי דבאופן זה לא הוי שום חסרון דאשר תביא מארצך, ותקנת יהושע שהוא מכח הפקר בי"ד הפקר, פשיטא דשלו הוא לגמרי. ועוד לר' יוחנן דסבר דיניקה כשל חברו אינו מגרע זכות אשר תביא מארצך, והיינו מטעם דאין בו ממש לגבי עיקר השדה. ולפי"ז תמוה דתהיה תורת גזל בזה עבוד היניקה, כיון דקרינן בזה של הבעלים, א"כ אין סברא לומר דגזל יש כאן, הלא אדרבה להיפוך מצינו דגם באופן שאין גזל, מכ"מ י"ל דעדיין חסר הפרט דשלו, וכמו שמבואר בפוסקים לענין גזל עכו"ם, וכמו כן לענין פרט זה אשר תביא מארצך, שהוא יתרון עודף על פרט דגזל, וכן מבואר בתוס' שם כ"ב בד"ה גזלן. ועוד דעיקר המקור שיש תודת גזל על היניקה, מהירושלמי דביכורים, תמוה, דשאג. ההם שמבריך ייחור בשדה חברו, ואין זה ענין ליניקה דעולא כלל דהשרשים מתפשטים בעומק האדמה, ואין זה דמיון כלל למבריך שנטוע בשל חברו, וא"כ אין ראי' דר' יוחנן דלא חייש ליניקה, דיסבור דיש בזה חשש גזל. וע"כ הדבר מסתבר כמו שפירש השיטמ"ק בשם הרשב"א דעולא לא סכר תקנת יהושע, וכן מבואר בתוד"ה גזלן, שם. ועוד דבהדיא מבואר ב"ק פ"ב דמאן דקאמר י' תנאים התנה יהושע פליג אהך, ולית לי' תקנה זו, וא"כ מבואר בלא"ה דלאו כו"ע סברי לתקנה זו. ולר' יוחנן דסבר תקנת יהושע פשיטא דלאחר תקנת יהושע שוב אין שום חשש כלל, וא"כ לפי"ז תיקשה להרמב"ם בתרומות מדוע פוסק כאילן הסמוך לא"י דהגדול בפטור פטור, ולא חייש ליניקה כלל, וזה היפוך המבואר בסוגיא דלעולא אזלינן בתר יניקה, וגם הרמב"ם בעצמו חייש ליניקה כיון דהוצרך לתנאי דיהושע.

ב ונראה בסברת הרמב"ם לשיטתו בזה, דבאמת מצי סבר כעולא וחייש ליניקה, ומטעם זה הוצרך בביכורים לתנאי דיהושע. רק סבר דהיניקה בכחה לעשות גרעון למצוה זו דביכורים מטעם קפידת התורה אשר תביא מארצך, וכדפירש"י ותוס', אבל אין בכחה לגרום חיוב בנדל בפטור, כי המקום הגידול הוא העיקר. והא דפריך בסוגיא דב"ב שם לעולא מהא דאילן הסמוך לאדץ, ומדייק הא גדל בפטור וכו'. לכאורה תמוה טובא, דהלא אפשר לומר דאין בכח היניקה לעשות חיוב, וסברת עולא הוא רק שגורם גרעון בדין ביכורים, אבל אין בזה חשיבות לעשות חיוב, אבל ע"כ יותר נכון דהפירכא בש"ס לעולא על אופן השני דמשמע שהגדל בחיוב חייב לכו"ע, ואין היניקה מגרע החיוב. ומזה הוי הקושיא אלימתא. ומצאתי בחידושי רגמ"ה שגורס כן בסוגיא, איברא שגירסת רש"י דהפירכא היא מהא דנדל בפטור, אבל תמוה, וכמו שכתבתי. והנה אפשר לדחוק וליישב פירש"י, אבל לגירסת רגמ"ה הקושיא יותר פשוטה. ועוד דגם לגירסת רש"י ע"כ שייכה הפירכא גם להגדל בחיוב, ואפשר שכוונת רש"י ג"כ חכי, מטעם דזה מובן מאליו, וע"כ דגם הרמב"ם הולך בזה לפי גירסת רגמ"ה, ומיושב לנכון. ולכאורה יש להקשות דאם סובר הרמב"ם כעולא, א"כ מדוע השמיט הרמב"ם האי דינא באילן הסמוך לחו"ל דפטור מטעם היניקה דפטור, ואפשר שסמך בזה על המובן דכיון דכתב בה' ביכורים דיניקה משל חברו, אינו מגרע חיוב ביכורים מטעם התנאי דיהושע, ממילא מובן שבסמוך לחו"ל דלא שייך זה, וא"כ ע"כ אין להוכיח ביכורים באופן שיש יניקה דפטור). והא דכתב הרמב"ם בה' תרומות דהכל הולך אחר העיקר, דמשמע דלא חייש כלל ליניקה, התם ע"כ מיירי שהגוף הוא אחרי שיעור יניקה, ועיקר דינא אתא לאשמעינן. עוד יש לומר דשאני הרמב"ם בין תרומה לביכורים, ודוקא בביכורים גורמת היניקה מטעם הפרט הנוסף אשר תביא מארצך. וגם בשל חו"ל יש קפידא האדמה אשר נתת לי כמבואר במשנה פר"א דביכורים ובירושלמי שם. משא"כ לענין חיוב תרומה ומעשר. והא דפריך הסוגיא ולא משני דלא מיירי לענין בכורים, היינו משום דקים להו להש"ס דמיירי גם בדין ביכורים, אבל הרמב"ם לדינא תפס לחלק ביניהם ופסק בבכורים דהיניקה גורמת פטור, ובתרומה פסק דאין היניקה גורמת פטור, וכמוש"נ.

ג **כתב** הרמב"ם בפ"ב מביכורים הי"ג וז"ל, שלשה יש לו קרקע ואעפ"י שאין לו אלא אילנות בלבד הרי הוא כמו שקנה קרקע. ותמוה דממנפ"ש אם מיירי בסתם, הרי יש לו קרקע מצד הדין, ואם מיירי כשאמר בפירוש שאין מקנה לו קרקע, הרי אין לו, ואינו יכול לומר האדמה אשר נתת לי. וזהו כוונת הראב"ד בהשגה. והנה חכ"א כתב לפרש כוונת הרמב"ם והוא לפי שיטת התוס' ב"ב ל"ז בהא דמכר אילנות ושייר קרקע לפניו

דאיתא שם דתליא בפלוגתא דר"ע ורבנן, ומיירי בשמכר לו שלשה אילנות, ולר"ע אעפ"י שאין לו קרקע, מ"מ יש לו זכות נטיעה ליטע אחרים לכי יבשו. ומפרש שזהו כוונת הרמב"ם דמיירי שאין לו קרקע מצד הקנייי' אבל כיון שיש לו זכות נטיעה ליטע אחרים תחתיהם נחשב כמי שיש לו קרקע עכת"ד. אבל נראה כי אין לפרש כן בכוונת הרמב"ם מטעם דע"כ הרמב"ם לא סבר כהתוס' בפירושא דהסוגיא כאשר יבואר. והיא דהנה עיקר הסוגיא שם ב"ב ל"ז לענין מו"מ איירי, ואם מפרש הרמב"ם כפירוש התוס' דמיירי בשלשה אילנות והתנה עם הלוקח שלא יהי' לו קרקע, ומכ"ז יש לו זכות נטיעה ליטע אחרים תחתיהם לר"ע דסבר מוכר בעין יפה מוכר, וכיון דהרמב"ם פוסק כר"ע, א"כ הי' לו להרמב"ם להביא האי דינא בהלכות מכירה בפרב"ד, ומדוע השמיט סוגיא ערובה. ומוכח מזה דע"כ הרמב"ם לא פירש הסוגיא באופן זה. אלא הרמב"ם מפרש כפירוש הרשב"ם דמיירי בשני אילנות, וסבר ד"ע דגם בשני אילנות יש לו קרקע. ויען שבזה לא איפסק הלכתא כר"ע. וביותר לפי"מ שפירש הרשב"ם הכא בפלוגתא דר"ע ורבנן, דלר"ע דאמר מוכר בעין יפה מוכר אית לי' ללוקח מקום האילנות על הקרקע ליטע אחרים במקומן כשימותו. והא דבאמת נדחק הרשב"ם לפרש כן, ולא פירש כפשוטו דר"ע סבר יש לו קרקע. נראה דבזה מתורץ קושיות התוס' שהקשו מלקמן פ"א דתנן נ' קנה קרקע ומוקי שם כר"ע, ומשמע דשנים לא קנה קרקע, להכי פירש הרשב"ם דהתם מיירי לענין קרקע הנדרש לאילנות דהיינו סביב להם, בזה סבר גם ר"ע דאין לו קרקע אבל הכא מיירי לענין אם ייתייבשו דיכול ליטע אחרים תחתיהם. והרמב"ם פסק בזה דלא כר"ע כמבואר בפכ"ד ממכירה ה"ו וז"ל הקונה שני אילנות בתוך שדה חברו אין לו קרקע, לפיכך אם מת האילו או נקצץ אין לו כלום, וע"כ דמקור לדינא היא מסוגיא זו, ומוכח דמפרש כפירושו של הרשב"ם.

ד עוד נראה דע"כ לא סבר הרמב"ם עיקר סברא זו, דאע"פ שאין לו קרקע הנדרש להאילנות מכל הסביב להם, ומ"מ סבר דיש לו זכות נטיעה, דהרי חזינן דסבר הרמב"ם דבשני אילנות אין לו זכות נטיעה ליטע אחרים תחתיהם, ואילו לענין הקרקע הנדרש מסביב להם כתב הרמב"ם דספק הוי אם יש לו קרקע, כמו שכתב בפר"ד מביכורים ה"ד, הרי דסבר הרמב"ם דזכות נטיעה ליטע אחרים תחתיהם הוא זכות יותר אלימא, וזכות זה פשיטא שאין לו להלוקח, וסברא זו מוכחת מסוגיא דב"ב ע"א ע"ב דאיתא שם דרב הונא דאמר דבשייר אילנות לפניו סבר כרבנן דמוכר בעין רעה מוכר, ופריך לרבנן פשיטא, ומשני נפק"מ דאי נפלי הדר שתיל להו, הרי מבואר דזה זכות יותר גדול מהא דיש לו קרקע אשר מסביב להאילנות, דהרי חזינן דמשמיע לנו ר"ה רבותא דאעפ"י שיש

להמוכר הקרקע השייכה להאילנות, מ"מ לא הוי ידעינן דיש לו גם זכות נטיעה ליטע אחרים תחתיהן לכי יבשו.

ה **והנה** לכאורה יש להעיר על זה מהמשנה ב"ב פ"א דתנן שם הרי זה לא קנה קרקע, ואם מתו אין לו קרקע, ולכאורה היא משנה שאינה צריכה, דהרי אם אין לו קרקע מסביב להם, א"כ פשיטא שאין לו זכות נטיעה, אבל יש לומר דאם לא תנא התנא במשנה דין זה דנטיעה הוי אמרינן דנקט התנא אין לו קרקע, הכוונה זכות נטיעה, להכי שונה התנא הא דזכות נטיעה בהדיא בכדי דנדע דהפירוש אין לו קרקע ברישא, הכוונה שאין לו קרקע מסביב להם, ובסיפא שפיר שונה התנא דבשלשה אילנות יש לו גם הזכות זה דנטיעה, וזהו ואם מתו יש לו קרקע.

ו ואע"פ שזה הוי היפך בסברא לפי פירוש הרשב"ם, שלפי פירושו לר"ע הוי היפך בסברא דהרי לר"ע בשני אילנות אין לו קרקע בסביב להן וזכות נטיעה יש לו, וכמו שפירשנו לעיל, וכן הוא ע"כ גם סברת התוס' לפי פירושם, אמנם ע"כ מוכח מסוגיא דב"ב ע"א ע"ב להיפך, וכמו שכתבנו לעיל אליבא דר"ה, וע"כ סברי דסוגיות חלוקות הן בזה, והרמב"ם שהכריע דבשניהם אין לו זבות נטיעה בודאי, ומ"מ כתב דספיקא הוי בשני אילנות אם יש לו קרקע, וע"כ דסבר כסברא זו, וא"כ ממילא אין לפרש דברי הרמב"ם דהכוונה דבשלשה אילנות אף במקום שאין הכוונה על דבר הקרקע אשר מסביב להן, הרי חזינן לו קרקע מ"מ יש לו זכות נטיעה ליטע אחרים תחתיהן וכמוש"נ.

ז **ומה** שנראה בדברי הרמב"ם דבאמת מפרש הרמב"ם סוגיא זו דב"ב ל"ז דמיירי בשלשה אילנות, וכן מורה פשטות הסוגיא מדנקט סתם מכר אילנות דמשמעו דמכר כל האילנות שיש לו באותה שדה, והמוכר שמכר לפניו כל הקרקע בלא האילנות, והסוגיא מיירי הכא אם גם הקרקע הנדרש להאילנות אם הם בכלל השיור, ועל זה קאמרה הסוגיא דזה תליא בפלוגתא דר"ע ורבנן, ולר"ע דאמר מוכר בעין יפה מוכר, אפילו באופן זה ששייר כל הקרקע לפניו, מ"מ הקרקע הנדרש להאילנות מכר לו להלוקח, ובזה פסק הרמב"ם כסוגיא זו אליבא דר"ע כמבואר בפר"ט ממכירה ה"ט שכתב וז"ל המוכר את האילנות ושייר את הקרקע יש לבעל האילנות קרקע הראויה להם, וכתוב בהגהות מיימוני שזהו אליבא דר"ע דאמר מוכר בעין יפה מוכר, וזהו הפירוש אינו סותר סוגיא אחרת.

ה **ומצאתי** און לי בדברי הרמ"ה לב"ב שפירש הסוגיא באופן זה וגם כתב שם, דבאופן שאין לו לבעל הקרקע אלא קרקע זו הראויה ונצרך להאילנות, דאז אפילו לר"ע אין לו לבעל האילנות אלא שעבודא דעלמא למישבקינהו להנהו אילנות, כמבואר. הרי חזינן דלא אמרינן עין יפה אפילו לר"ע על זכות ונטיעה לכשיבשו ליטע אחרין תחתיהן, וזה

מתאים לזה שכתבנו לעיל. משום דזכות זה יותר אלים טובא, והיינו כמו שהוכחנו מסוגיא דב"ב ע"א, וכמוש"נ. ובזה יתיישב הא דהקשה הראב"ד הובא בחידושי הרמב"ן לב"ב שם, משום דבשלשה מיירי, וגם לפי מה שביארנו דברי הרמב"ם לעיל גם בשוים יתיישב לנכון, וכמוש"נ לעיל. וזהו גם כן כוונת הרמב"ם הכא בביכורים שכתב אעפ"י שאין לו אלא אילנות בלבד הרי הוא כמו שקנה קרקע, והיינו הקרקע הנדרש להאילנות, וכמו שכתבנו.

ט **והנה** במה שכתב הרמב"ם שם הי"ב והגזלנין וכו' ואפילו נתייאשו הבעלים, וכתב מדן המקור בירושלמי, והנה באמת שם בירושלמי הוי בעי' דלא איפשטא, וכתב המראה"פ שהוי מספק ולחומרא, ודוחק הוא דהלא מספיקא היה צריך להיות מביא ואינו קורא, ונראה דהנה ע"ב הירושלמי סובר דיש יאוש לקרקע באופן דנשתקעו שם הבעלים כמבואר בתוס' סוכה פר"ג בשם הירושלמי אבל הרמב"ם סובר דאין יאוש לקרקע לעולם כמבואר בפר"ח מגזו"א הי"ד, וכמו שכתב הנה"מ שם דש"ס דילן אין סובר כן, נמצא דאין יאוש לקרקע, ולהכי כתב הרמב"ם בפשיטות דאין באן דין ביכורים.

ע"ב **גמ'**, אמר מר הקדיש אילנות פודה בשוויהן, אמאי ולקדשי אגב ארעייהו ולפרקוה אגב ארעייהו, ולכאורה מאי פריך דלמא סבר רב פפא כרב הונא, אבל לפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר דהרי ר"ה לא קאמר רק בהקדיש שדה, אבל בהקדיש אילנות גם רב הונא סבר דליפדפינהו אגבי ארעייהו, וזה ראיה למה שכתבנו לעיל דלא פליגי רב הונא ור"פ, וזהו שיטת הרמב"ם, והנה ברש"י ד"ה ליפדקו מפרש דהגמ' פריך אמאי אין חוזרין לבעלים ביובל, ואפשר דכוונת רש"י משום דבשביל זה דאין נפדין עם הקרקע, אפשר דרב פפא סבר ברב הונא, וא"כ מאי פריך, ולהכי פירש"י דהפירכא הוי על דינא דאין חוזרין ביובל, ובן פירש רגמ"ה, וא"כ מבואר לפי"ז דדעת דנמ"ה ורש"י דר"פ ור"ה לא פליגי, ואפשר שהיה להם גירסא אחרת בגמ' באופן דלא פליגי, אבל נם לפי גירסא דידן אתי שפיר כמו שכתבנו לעיל.

והאמרי נהרדעי מאן דמזבן ליה דיקלא וכו', וקשה מדוע לא פריך אנהרדעי מברייתא דלעיל דקתני הקדיש שלשה אילנות זה אח"ז פודה בשווייהו. אבל כבר הקשו התוס' זה ב"ב ל"ח ע"א, ומתרץ ר"י דבלא"ה רבא דהה מילתייהו דנהרדעי שפיר, עוד כתבו שם התוס' בשם הרשב"א דהתם כמ"ד מוכר בעין רעה מוכר, ונהרדעי סברי מוכר בעין יפה מוכר, יעוי"ש. והנה להרשב"א קשה מאי פריך הכא לר"פ דלמא ר"פ סבר כמ"ד מוכר בעין דעה מוכר והוא הדין למקדיש, אבל יש לומר דכוונת הש"ס זה גופא לומר שדינא דר"פ תליא בפלוגתא, אבל יש לתמוה לפי מה שכתב השיט"מ שם בשם הרבינו מאיר

דדוקא בדקל אמרי נהרדעי כן משום דאין גזעו מחליף, ואנן סהדי דלא שדי אינש זוזי בכדי אבל שארי אילנות שחוזרות וצומחות לא קנה אלא כל ימי עמידתו, יעוי"ש. ולפי זה קשה מאי פריך הכא לר"פ מהא דנהרדעי.

ונראה דע"כ סברת דבינו מאיר הוא דק אם אמרינן דנהרדעי סברי מוכר בעין רעה הוא מוכר, ומ"מ שאני דקלים מטעם שאין נזען מחליף ע"כ מכרן עם התהומא מטעם שלא שרי אינש זוזי בכדי, אבל למ"ד מוכר בעין יפה הוא מוכר, ע"כ כן הדבר בכל האילנות, ור"פ ע"כ אמר דבריו אליבא דכו"ע, ולזה פריך הש"ס מדאמרי נהרדעי כן בדקלים, אפי' למ"ד מוכר בעין רעה הוא מוכר, וא"כ ע"כ למ"ד בעין יפה הוא מוכר כן הדין בשארי אילנות ג"כ, והיינו דאם יש מקום לומר דמאן דמזבין דיקלא מזבין לי' נם הקרקע שתחתיו אם האומדנא מורה על זה כמו שמורה האומדנא בהא דדיקלא, א"כ למ"ד מוכר בעין יפה הוא מוכר יש ע"כ אומדנא זו בכל האילנות כולן, ועל זה קאמר הש"ס דהא דאמרי נהרדעי מיירי בבא מחמת טענה, והיינו דליתא אומדנא כזו כלל, ואין דנין עפ"י אותה אומדנא משום דאין כאן אומדנא, ונהרדעי מיירי שהיה טוען שימכור לו נם הקרקע שתחתי', וכיון שאין בזה אומדנא להכי אפילו למ"ד מוכר בעין יפה מוכר לא מכר לו הקרקע שתחת האילנות.

א **משנה**, בשור המועד שהמית את העבד להקל, ולהחמיר כיצד אחד שהמית את הנאה שבעבדים ואת הכעור שבעבדים נותן שלשים סלע המית בן חורין נותן שוויו, והנה משמע שלא יצוייר שילום דמים שהוא לפי שווי' בשור המועד שהמית את העבד, והוא דמדנקט התנא הא דשילום שוויו דוקא בהמית בן חורין, ואם יצוייר בעבד נ"כ שילום דמים לפי שוויו היה לו לתנא ליפלוג וליתני בדידי' נם בהמית עבד, וע"כ דסבר התנא דלא יצוייר במיתת דעבד שילום הדמים לפי שווי'. ב **ויש** לעיין בשילום שלשים של עבד שהוא קנס, ואם מודה בעל השור פטור מהקנס, מח זה בשילום הדמים, והיינו אם שוה העבד דמים, הלא מסתברא דהודאתו לא מהני אלא להיות פטור מהקנס, אבל על הדמים לא די שלא נפטר, אלא אדרבה הודאתו מביאתו לידי חיוב, ומסתברא דחייב לשלם דמים, וא"כ הרי יצוייר שילום דמים לפי שוויו גם בשהמית עבד, וע"כ צריך לומר דסבר התנא דלא נתחייב עפ"י עצמו גם בשילום הדמים, והיינו דהתורה שללה את זכות הדמים בהני שלשים שקלים, וכמאן דליתנהו דמיא, וזה מתאים להא דאיתא בב"ק מ"ג ע"ב דהקנס דעבד כיון שאינו משלם קנס עפ"י עצמו היכי דליכא עדים לא משלם דמים, אבל קשה לפום מה דס"ד דמשלם דמים עפ"י עצמו, אמאי לא מותיב ממשנה זו דע"כ מוכח מהמשנה שלא יצוייר דמים בשחמית עבד, וע"כ דגם עפ"י עצמו ליתא שילום

הדמים, ודוחק לומר דהמשנה מיירי דק באופן שהחיוב עפ"י עדים, דזה ליתא דהרי בהא דהמית בן חודין דנותן שוויו שהוא כופר מתחייב גם עפ"י עצמו דהרי קיי"ל כופרא ממונא, וכן מבואר שם בב"ק דכופר משלם על פי עצמו, וכיון שהתנא מיידי גם עפ"י עצמו בסיפא, א"כ גם ברישא מיידי בכל אופן, וא"כ יקשה הא יצויר דחייב בעבד שילום הדמים באופן שהוא עפ"י עצמו, וצע"ג.

ג **והנה** בהא דחמית בן חורין נותן שווי' פירש"י דהיינו כופר דכתיב במועד אם כופר יושת עליו ותניא בב"ק ונתן פדיון נפשו דמי ניזק, והנה בדגמ"ה פירש באופן אחד וז"ל המית בן חורין נותן את שוויו של בעל השור והיינו כופר, ואת"ל שוויו של מומת היינו דמים כדאמרינן בב"ק עכ"ל, ודבריו מרפסין אינדי חדא דאפילו אם דמי ניזק הוי כופר, ועוד מה בין כופר לדמים הלא קיי"ל דגם כופר ממונא, וגם בעיקרא דמילתא, מדוע מפרש המשנה למ"ד דמי מזיק שהוא בעל השור.

ד **ונראה** דהוקשה לדגמ"ה דהלא מוכח מהמשנה דאין שילום דמים לעבד עפ"י עצמו, וא"כ מדוע לא מותיב מזה הסוגיא בב"ק, וכמו שכתבנו לעיל, והונח לרגמ"ה לומר ולתרץ דאפשר לומר דהמשנה לא מיירי בעפ"י עצמו רק מה שנעשה החיוב עפ"י עדים דוקא, והוקשה לו מסיפא בהא דהמית בן חורין דע"כ משלם כופר נם עפ"י עצמו. ומטעם זה הוכרח לומד דהתנא סבר דמשלם כפי שוויו של בעל השור שהוא דמי מזיק. וא"כ הרי"ז קנס כפי הכלל דכל המשלם יותר ממה שהזיק נחשב לקנס, ואם הניזק אינו שוה בדמים כמו המזיק אלא פחות, ממילא משלם יותר ממה שהזיק, והרי"ז נחשב קנס. וכן מבואר בירושלמי פד"ה בשבועות, דאם דמי מזיק הרי"ז קנס, וממילא אינו משלם עפ"י עצמו, וממילא מיירי המשנה באופן שכל החיוב נעשה עפ"י עדים בין ברישא בהמית את העבד, ובין בסיפא בשהמית בן חורין, ומטעם זה לא באה הסוגיא בב"ק להוכחה ממשנה זו. אמנם לפירש"י דמשנה זו סוברת דמי ניזק, קשה מובא, וכמו שכתבנו לעיל.

ה **גרסינן** בירושלמי שבועות פד"ה רבי יצחק שאל מהו שישלים דמי העבד מפיו, ומה צריכה לי' כל שלשים קנס או יותר מדמיו קנס, אין תמר כל שלשים קנס אין משלם אין תימר יותר מדמיו קנס משלם, יעוי"ש. והנה מבואר דמספקא להירושלמי אם משלם דמים על פי עצמו, דהיינו אם שוה פחות משלשים, ממילא עפ"י הודאתו נפטר מה שהוא יותר משווי' ומשלם השיווי', והוי בעי' דלא איפשטא. והנה נחזה אנן מדוע לא מספקא להירושלמי אם שוה יותר משלשים וע"כ דסבר הירושלמי דהדמים שלמעלה משלשים אין להסתפק דפשיטא שאינו בשילום דמים ביותר משלשים דע"כ דהתודה שללה כל הדמים של העבד, והעמידה על שלשים, וממילא אין להסתפק רק על הדמים

שהוא בתוך שלשים, ולפי יסוד הזה אתי שפיר הא דלא דייקינן ממשנתנו דאין דמים לעבד עפ"י עצמו משום רע"כ כיון דלא יתחייב בדמים שהוא יותר משלשים, ממילא הרי זה בדין להקל ולהחמיר בין בקנס ובין בדמים ואתי שפיר גם לפירוש רש"י דמפרש כופר דמי ניזק.

ו **כתב** הרמב"ם בפר"י מנזקי ממון הי"ד וז"ל נראה לי שאעפ"י שהתם שהמית בכוונה עבד או שפחה פטור מן הקנס שהוא שלשים סלע הכתוב בתודה אם המית שלא בכוונה משלם חצי דמי העבד או חצי דמי השפחה מגופו כאילו המית שוד חברו או חמורו עכ"ל. ומה שכתב הרמב"ם דהרי"ז כאילו המית שור חברו או חמורו, כוונתו דלא תימא דלפי"ז לפעמים משלם דמים יותר מחצי קנס, כגון שהוא שוה הדבה, על זה כתב דכיון שאין בזה דין קנס, ממילא יש בזה דין חבלה ונזק, וממילא משלם כדין נזקי ממון, אבל במועד לא כתב הרמב"ם האי דינא דמודה בעצמו שמשלם דמים, והיינו דפסק כמ"ד בב"ק מ"ג דליתא חייב דמים במקום שיש קנס אם יש ערים, דאז גם במודה בעצמו אינו משלם דמים, אמנם שיטת הראב"ד שם בהשגה דבין בבן חורין בין בעבד דמיו משלם בין עפ"י עצמו בין שלא בכוונה, מבואר לפי"ז דעת הראב"ד דבעבד בקנס עפ"י עצמו משלם דמים, ומשמע בין אם שוה פחות משלשים שקלים דאז משלם השוויו כמה ששוה, וכן אם שוה יותר משלם יותד כפי מה ששוה, וזהו מדלא מחלק הראב"ד בין אם שוה פחות משלשים לבין אם שוה יותר, ועל זה יש לתמוה דלפי"ז יהיה שלא בכוונה חמוד יותר מבכוונה, וכמו שתמחו התוס' בב"ק מ"ג ד"ה מאי ומלבד זה תמוה מהמשנה דידן דמשמע דלא יצוייר יותר משלשים, ואעפ"י שיש לתרץ דהמשנה מיירי בעפ"י עדים ולא עפ"י עצמו, וכמו שכתבנו לעיל לפירוש רגמ"ה. אבל מהירושלמי שבועות משמע דאין לו דמים למעלה משלשים, וגם זה תמוה בעיקר הדין בהא דדמים דהלא כיון דהבעי' לא איפשטא בירושלמי, וא"כ הוי ספיקא דדינא, וגם מש"ם דילן אין הכרח, וא"כ היאך כתב הראב"ד דבד ברור לדינא, וצ"ע.

ז **והנה** להרמב"ם שכתב דתם שהמית עבד או שפחה בכוונה אעפ"י שאינו משלם קנס משלם דמים חצי דמי עבד או חצי דמי השפחה, וקשה מובא מסוגיא דידן דפריך דמתניתין דלא כר"ע דאמר תם שחבל באדם משלם במותר נזק שלם, וא"כ מדוע תנא בחבלה במועד, ומשני דאיידי דתנא גבי המית עבד, דע"כ הוא במועד, וגם תנא המית בן חורין דמשלם כופר דזהו דוקא במועד, להכי תנא נם בבא בתרייתא בחבלה במועד. וקשה הא לשיטת הרמב"ם דגבי עבד תם משלם חצי נזק של העבד ממילא לד"ע דאמר תם שחבל באדם משלם נזק שלם, דאעפ"י דלא פליג ר"ע בתם שהמית עבד דאינו משלם

קנס, וגם בתם שהמית בן חורין דאינו משלם כופר, אבל בהא דדמים מסתבר דעבד דינו כמשפט אדם, וכן יש לדייק מדברי התוס' הכא בד"ה במועד שכתבו דמודה ר"ע בהמית עבד והמית בן חורין דתם פטור, ולא כתבו בהא דדמים, משמע דבזה מודה ר"ע דמשלם דמים, וא"כ יש לומר דדינו לענין דמים כבן חורין שמשלם נזק שלם, איברא די"ל דהתוס' אזיל בשיטה זו שאין דמים לשילום עבד בתם, וכמו"ש התוס' ב"ק מ"ב ד"ה נקי מדמי עבד דמובא שם שתי שיטות, והיש מפרשים סברי דאפילו דמים אין לו, אבל משמע דרק יש מפרשים סברי כן. אבל שיטת התוס' דיש דמים לעבד בתם, וא"כ לר"ע תם שהרג עבד ג"כ משלם נזק שלם, ולפי"ז תקשה מדוע נקט התנא שילום לפי דמים בהמית בן חורין, ומשמע דלא יצוייר זה בהמית עבד, והלא להרמב"ם אליבא דר"ע יצוייר זה גם בהמית עבד, וגם משלם נזק שלם לפי דמיו, ומצי מיירי בתם נ"כ, ומהמשנה משמע דשילום דמים לפי שווי' ליתא אלא בבן חורין דהיינו כופר, והא שפיר משכחת לה גם בעבד באופן שאינו משלם קנס דהיינו דמשלם דמים לפי שוויו, וא"כ קשה מדוע מחלק בין עבד לבן חורין, והלא יש להקשות ליפלוג וליתני בדידה בעבד גופי' בין בכוונה ובין שלא בכוונה והיינו דבכוונה לעולם בין להקל ובין להחמיר ושלא בכוונה בתם משלם לפי שוויו, אבל אפשר לומר דר"ע דסבר דתם שחבל באדם משלם נזק שלם היינו דוקא באדם שהוא בן חורין, ולא בעבד, משום דעבד משונה דינו, מפני שהוא משפט ממון, וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם שכתב לענין דמי עבד שהוא כשורו וחמורו, והיינו דרק משפט ממון יש בזה ולא משפט אנושי, ולא דריש בזה ר"ע במשפט התחתון, אבל עדיין יש להעיד דאעפ"י שלא משכחת נזק שלם, אבל הלא יש בעבד לפי דמיו ולפי שוויו בחצי נזק, ולפעמים גם חצי נזק יעלה בדמים מרובים, ומהמשנה משמע דלא יצוייר בעבד הא דלפי שוויו, והנכון בזה דהרמב"ם מפרש המשנה כמו שפירש רגמ"ה, והוא דלשיטת רגמ"ה דמפרש דהמשנה דהמית בן חורין היינו דמי מזיק. נמצא דלא מיירי כלל התנא בדמים של הניזק, וא"כ לא שייך למיפרך דליתני לפי דמים של הניזק, כיון דלא מיירי התנא בהכי, עוד אפשר לומר דלפי מה שכתבנו דלעולם לא יעלה הדמים יותר משלשים בעבד כמו שכתבנו לעיל, ועוד יבואר בזה להלן.

ה **והנה** רש"י שפירש הא דהמית בן חורין שהוא לפי שיוויו דהיינו תשלומי הכופר, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ, ע"כ סברי דאין דמים לבן חורין לבד כופר, ושור המועד שלא בכוונה פטור מכופר ופטור נם מדמים, ושיטת הרמב"ם כתבנו לעיל מדלא כתב דינא דבדמים במועד שלא בכוונה וגם עפ"י עצמו אינו משלם דמים, והנה כמו כן לשיטתם מפרש המשנה דמיירי בכופר, וכן יש להוכיח מפירש"י דמפרש בכופר ולא בדמים, ומזה

מוכח דגם רש"י סובר דאין דמים לבן חורין, וזהו כמו"ש הה"מ בפר"י מנזקי ממון דרק רבה סבר דיש דמים לבן חורין, אבל אנן לא קיי"ל כן, ובזה מיושב דברי רש"י סנהדרין פ"ז גבי זקן ממרא במתכוון להרוג את זה והרג את זה דרבי מחייב ליה ממון ורבנן פטרי, ואי תפסי יורשין דהרוג ממונא דהורגו ופטר ליה זקן ממרא וקידש בו את האשה לרבי מקודשת ולרבנן אינה מקודשת, ואי אתי אינש אחרינא וקידשה מקודשת לשני הרי חיוב כרת בדבר, והקשה בטו"א הא לשיטת רש"י דתפיסה מהני בקילבד"מ א"כ גם לרבנן זכו יורשין בהאי ממונא, ואפשר דהבא שאני דכיון דרבנן דסברי נפש תחת נפש למיתה ולא לממון א"כ ליתא דין ממון הכא, וממילא לא מהני תפיסה וכופר לובא באדם כדדרשינן עליו ולא על האדם, וא"כ ליתא הכא ממון כלל, אבל עדיין תקשה דהלא ע"כ יש בזה דין ממון מטעם דמים של ההרוג, וזה לא ילפינן מעליו שמיירי בכופר, אבל לשיטת רש"י במשנתנו דמוכח דסבר רש"י דאין דמים לבן חורין לבד מכופר בשור המועד, אתי שפיר דלא מהני תפיסה דהיורשין בלל לא לכופר וגם לא לדמים, ובקצה"ח סי' ת"י נחית לפרש לשיטת רש"י כן, אבל לא העיר מרש"י דמשנתנו. והנה בהגהות אשרי בב"ק בפר' שור שנגח כתב וז"ל ראובן שהרג את שמעון אעפ"י שחייב מיתה משלם דמים ליורשין לצאת יד"ש א"נ אי תפסי יורשין לא מפקינן, יעוי"ש. אפשר שמפרש המית בן חורין גם לענין דמים, וכמו כן הראב"ד דסבר יש דמים לבן חורין גם במועד יפרש המשנה גם לענין דמים, רק זה תקשה להראב"ד דכיון דלדבריו ישנו גם בעבד הא דשילום לפי שוויו במקום דלא משלם קנס, אבל אפשר דהראב"ד סבר כמו שכתבנו לעיל, דע"כ אין בעבד שילום דמים יותר משלשים אפילו כשבא התשלומין בתור דמים, וכמו שמוכח לעיל, מהירושלמי, וכמוש"נ.

א **הקצה"ח** בסי' כ"ח הסתפק בגרמא דנזקין דפטור אם מהני תפיסה מטעם חיוב לצי"ש, יעוי"ש. ונראה להוכיח דע"כ לא מהני תפיסה בגרמא דנזקין, והוא בהא דאיתא ב"ק כ"ד ע"ב אמר רבא את"ל המשסה כלבו של חבירו חייב, שיסהו הוא בעצמו פטור, מ"ט כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור, יעוי"ש. והנה מבואר בתוס' שם כ"ג ע"ב ד"ה ת"ש דבעי' זו דהמשסה מיירי גם לענין נזיקין, וא"כ הבא מיירי גם כן לענין נזקין, ואם אמרינן דמהניא תפיסה בגרמא דנזקין, א"כ למה לן לטעמא דכל המשנה וכו', הא בלא"ה פטור בעל הכלב, דכיון דיש חיוב לצי"ש על המשסה, ומאן דתפיס מהמשסה לא מפקינן מני', א"כ הכא הוי הבעל כלב תפוס מהמשסה את הנזק של המשסה בעצמו, וע"כ דלא מהני תפיסה בגרמא בנזקין. ומזה ראי' לסברת הרש"ל הובא שם בקצה"ח דהבדל יש חיוב לצי"ש בקילבד"מ דעכ"פ דאיכא חיוב, משא"כ בגרמא דנזקין. והנה גם מלשון התוספתא

דשבועות פר"ג דאיתא שם, ר' יהושע אומר ד' אין חייבין לשלם מן הדין, ואין השמים מוחלין להם עד שישלמו וכו' עד שישלם, ומבואר בב"ק ז' ע"א דישלם מדעתו משמע וכו', יעוי"ש בתוס', ואם מהני תפיסה הרי יש תשלומין גם בע"כ ע"י תפיסה.

ב **ויש** לעיין, בהמה שהזיקה ע"י גרמא אם חייב לשלם מדין שמים. והנה בדיני אדם פטור כמבואר ברשב"ם ב"ב צ"ד, אבל היאך הדין בי"ש. ונראה להוכיח מהא דתנן מתוך הרחבה משלמת מה שנהנית, במשנה ב"ק י"ט ע"ב, והקשה בתור"ע במשניות, מדוע לא אמרינן דהוי הפקר כיון שהניח בתוך הרחבה שהוא רה"ר, ואין לומר דמיירי שלא הפקיר, דא"כ הדין בזה כל הקודם זכה, וביותר לס"ד דלרבי קנים אפי' דלא נתן להשביח] וכו', יעוי"ש. ונראה דאפשר לפרש דהבהמה עצמה נטלה מרה"י והניחה בתוך הרחבה, וא"כ אין זה הפקר, וגם אין כאן קנסא להבעלים, ומ"מ אין כאן חיוב תשלומין עבור הלקיחה משום דאנן תרתי בעינן לקיחה ואכילה ברה"י כמבואר בתוס' ב"ק כ"ג ד"ה תפשוט, ולהכי אינה משלמת רק מה שנהנית, ואם אמרינן דגרמא דבהמה איכא חיוב ידי שמים א"כ אכתי תיקשה מדוע לא תני התנא החיוב י"ש עבור הלקיחה, ומוכח דליתא בבהמה חיוב גרמא אף בי"ש.

ג **וכן** מבואר בהא דתנן ב"ק ל"ה שור שהי' רודף וכו' וזה אומר בסלע לקה הממע"ה, ומבואר אף באופן דמודה נתבע דבסלע לקה מחמת היאך דהוי קא רדיף אבתרי' והוי גרמא בנזקין, וכמו שמבואר בנמוק"י בשם הרמ"ה. ומבואר דבשביל זה פטור לגמרי ולא מהני תפיסה באופן הזה. וכן סתמו הפוסקים, ולא כתבו דמהניא תפיסה כמו שכתבו בשארי אופנים, באינך בבי השניים במשנה שם, וע"כ דמוכח, או דלא מחני תפיסה בגרמא, או דליתא דין חיוב שמים בגרמא דבהמה.

תוס' ד"ה יאמרו וכו', יש תימא קצת דבמשנה תני אחד הגדולה שבכהונה וכו', ובגמ' הגדולה בת מלכים. ונראה לפי מה דתנן כתובות י"ב בי"ד של כהנים וכו', ומבואר שם בתוס' ד"ה בי"ד ובר"ן שם, ובר"ן ריש פר' אעפ"י דדוקא משפחה ידועה, אבל יחיד הכותב כתובה ביתר דמים, אין זה בגדר כתובה, אלא הוספה בעלמא משלו, והאי כמוהר הבתולות הכוונה כמוהר הכתובה, ועי' ברמב"ן על התורה. וכיון שהקנס הוא במקום כתובה א"ב יש מקום לומר דהגדולה שבכהונה תחי' כתובה יותר לפי מה שנהגו בי"ד של כהנים, אבל זה לא שייך בבת מלך שהיא רק בתורת יחיד, ואין בזה תורת כתובה, ולהכי תני במשנה גדולה שבכהונה, אבל בגמרא דהכוונה לכלול גם בושת בכלל התשלומין ובת מלך בושתה מרובה, ועי' בחת"ם לכתובות שנחית לזה. אבל יש להעיר דזה דוקא למ"ד כתובה דאורייתא.

א **דף טו**, משנה, במוצש"ר להקל ולהחמיר כו' נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה. ומבואר בגמ' כי כל עיקר ענשו של מוצש"ר הוא דק בעבור הדיבור לחודיא. וקשה לר' יהודה דאמר בכתובות מ"ו דאינו חייב עד שישכור עדים ויליף מגז"ש א"כ חיובו גם עבור מעשה, דהיינו שנתן מעות לעדים להעיד ואין לך מעשה גדול מזה, וא"כ לא אתיא מתניתן כר' יהודה, ומדוע לא פריך הש"ס לימא מתניתן דלא כר' יהודה, וצ"ע.
ב **אמנם** יש להעיד דהנוטל שכר להעיד עדותו בטל, וא"כ כיון ששכר עדים להעיד הלא עדותן בטל, וא"כ לא הוי עדות. והקצה"ח בסי' ל"ד מוכיח מזה דהא דעדים הנוטלים שכר להעיד עדותן בטלה לא הוי מדאורייתא אלא מדרבנן, ומזה פושט ספקו של המהריב"ל, יעוי"ש. ואעפ"י שבלא"ה נעשו זוממים ועדותן בטלה מצד הזמה, אבל כיון דבעינן להזמה שתהי' גמ"ד בעדים כאלה אשר אין להם פסול בלעדי הזמה, ואם העדים פסולים בלא"ה הרי חסר בזה גמ"ד, וכמו"ש המרדכי בטעם דאין עד נעשה דיין משום דלאחר שהוזם נתברר שהיה חסר גמ"ד, והובא בקצה"ח סי' ז'. וה"נ כיון שנתברר שנטלו העדים שכר עבור עדותן ועדותן בטל א"כ הרי חסד גמ"ד, וממילא אין כאן הזמה. זהו סברת הקצה"ח וכוונתו להוכיח מזה דמדאורייתא עדותן כשרה.
ג אמנם בעיקר הדבר אם נוטל שכר להעיד פסולו מדאורייתא או מדרבנן. לכאורה מבואר להדיא בדברי הרמב"ן שהוא מדרבנן, והוא מהא דכתב הרמב"ן והובא בר"ן קדושין סוף פר"ב וז"ל, מי שנוטל שכר להעיד ואח"כ החזיר השכר לבעלים וחזר והעיד באותה העדות עצמה, מקבלין הימנו שאין זה פסול לא בתחילתו ולא בסופו אלא שכל זמן שנוטל שכר קנסוהו חכמים לבטל מעשיו משום דקא עבר על מה אני בחנם וכו', יעוי"ש. הרי מבואר דבשביל איסור דמה אני בחנם וכו' לא מיפסל מדאורייתא אלא מדרבנן, ומסתמא כן נמי גבי דיין שנוטל שכר לא בטל דינו אלא מדרבנן גרידא. ולכאורה יש להקשות על הרמב"ן מדוע לא מוקי הגמ' בשבועות ל"א הא דתנן דאינו נוהג שבועת העדות אלא בראוין להעיד וקמיפלגי בגמ' דח"א לאפוקי מלך וח"א לאפוקי משחק בקוביא, ומדוע לא אמרינן דאינו חל שבועה"ע במי שנטל שכר להעיד דג"כ אינו פסול אלא מדרבנן, וזה הוי רבותא טפי דאעפ"י דלא הוה רק קנס חכמים, אבל זה ליתא דודאי חלה השבועה עליהם דכיון שאין פסולם בגופם, דהרי אם מחזירים הממון שוב נעשו כשרים כדמעיקרא כמו"ש הרמב"ן, וא"כ ודאי החוב מוטל עליהם להחזיר הממון ולהעיד עדותן דמלבד חיוב התורה דאם לא יגיד וגו', עוד מחויב בשביל להציל את פלוני והוי מטעם השבת אבדה, עי' ב"ק פ"ג וסנהדרין ע"ב. ובספר המצות להרמב"ם מצוה רצ"ז מביא בשם הספרי דכל מה שיש לאדם להציל את חבירו בין בגוף ובין בממון

הכל נכלל בלאו דלא תעמוד על דם דעד, יעוי"ש. ולפי"ז ודאי דמחויב להשתדל ולהיות עד דהיינו להחזיר הממון לבעלים, ולהכי גם חיום גם קודם שהחזיר נקרא ראוי להעיד וחייב בקרבן שבועה"ע.

ד **אמנם** המהרי"ן לב נסתפק בזה שנוטל שכר להעיד אם פסולו מן התורה או מדרבנן. והובא בקצה"ח סי' ל"ד אות ד', יעוי"ש. ומקור ספקו אם פסול נוגע מטעם קרוב או מטעם חשוד למשקר. וכבר נחלקו בסברא זו גדולי הפוסקים, עי' בסמ"ע ובש"ך ריש סי' ל"ז, נמצא לפי"ז דדעת הפוסקים דפסו נוגע הוה דחיישינן שמא משקר הוה פסולו מדאורייתא נמצא דתלוי ברבוואתא. אולם הדבר נפלא מדוע לא זכרו מהא דהרמב"ן, לכן נראה דהראשונים אלה לא נחלקו בזה וכו"ע סברי בזה כהרמב"ן דפסולו לא הוי אלא מדרבנן. דהנה הרמב"ן ע"כ מיירי שנטלו העדים שכר משניהם דבזה ליכא תורת נגיעה רק האיסור דמה אני בחנם וכו', ובאופן זה לא הוה הפסול אלא מדרבנן, אבל מהרי"ן לב מיירי שנטל מבעל דין אחד דבזה איכא חששא דישקר עבורו ג"כ כיון שממנו נטל שכר ומהשני לא נטל, אבל כשנוטל משני הבע"ד שכר ליכא שום נגיעה ולא חיישינן נמי למשקר כמו"ש הנתיה"מ סי' ל"ד סק"י, יעוי"ש. ומיושב בזה דברי הנו"ב מה"ק חאה"ע סי' כ"ז, ולא קשה מה שהקשו עליו שנעלם ממנו דברי הרמב"ן. ובזה יש ליישב הא דהקשה הקצה"ח שם מהא דאיתא בכתובות מ"ו גבי מוציא שם רע דסבר ר"י דאינו חייב עד שישכור עדים, ומ"מ אם אמת נכון הדבר קטלינן לה אף שנטלו העדים שכר להעיד, יעוי"ש, חנה שם מצי מיירי דהעדים נטלו שכר משני הצדדים, היינו אף שהבעל הביאן מ"מ כשלא רצו לילך בלא שבר החיוב מוטל על שניהם בכדי לברר הדבר. ובזה יש ליישב ג"כ הא דלא נחשב למעשה הא דבשכירת עדים להעיד, והיינו דמיירי ששכירת העדים הוי משני הצדדין, וא"כ לא נחשב למעשה מצדו, כיון שזה עשו שני הצדדים, וגם זה דוחק לאוקמי ששכרן שילכו להעיד, דעל זה מותר ליטול שכר כמבואר בקדושין נ"ח ובחו"מ סי' ל"ד, אבל אין זה במשמעות הענין, ופשוטו של דבר משמע שהוא בעצמו שכרן, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי, הא לא יצוייר גמ"ד אם היו פסולים בלא"ה.

ה **ונראה** דהבעל שכרן להעיד שקר, ובזה ליכא איסור דשכירה מטעם אני בחנם, דע"כ כוונת התורה להעיד אמת, אבל להעיד שקר אין בזה איסור דנוטל שכר להעיד, וממילא יש כאן גמ"ד כבעלמא עדים זוממין. והא דלא נחשב למעשה לפי"ז הדבר נכון, והיינו דהרי ע"כ אמר להעדים ששקר בפיו, ושכרו להעיד שקר, נמצא דלא הי' מוציא שם רע על אשתו לפני העדים, וזהו דהעדים יודעים כי אשתו לא זינתה, והמוצש"ר היתה רק

לפני בי"ד, נמצא דהמעשה דשכירות העדים היתה בלא הוצאת שם רע, והש"ד היה בלא מעשה, והמעשה היתה בלא הוצאת ש"ד, להכי שפיר אמר התנא דנענש על דיבור פה. ו ובעיקר הדין בעדים שנטלו שכר להעיד אם פסולו הוי מדאורייתא או מדרבנן, נראה להוכיח דע"כ מדאורייתא פסול הוא, והוא מהא דתנן בגדה מ"ט כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון, ומוקי בגמ' לאתויי סומא באחת מעיניו ומני ר"מ היא וכו', יעוי"ש. וקשה למה לא מוקים גם אליבא דרבנן באופן שמקבלים שכר לדון ולהעיד, דלדון פסול מן התורה ולעדות כשר מן התורה. אלא ע"כ דעדות שוה לדין בזה דבשניהם פסולים מדאורייתא. אבל יש לומר דנם דין הנוטל שכר פסולו מדרבנן, והיינו דספק זה עצמו שמסתפק המהריב"ל אם הוא מצד קרוב או מפני חשש משקר שמסתפק לענין עדים, כן הספק גם לענין דיינים, ושניהם שוים. אמנם גבי שוחד מבואר בכתובות מפני שעושהו חד ומקרבא דעתי', ופירשו האו"ת בסי' ט' והפלא"ה שהוא נעשה קרוב, ואפילו אם נוטל משניהם יש בזה צד קרוב שלא לחייב את החייב יותר מדאי כמו"ש שם ההפלאה, וא"כ ע"כ פסול הוא מן התורה, וא"כ ע"כ גם עדים הנוטלים שכר פסולים מן התורה, משום דאל"כ תקשה מהסוגיא דנדה כמו שכתבנו. אבל אפשר לדחות דשאני פסול זה דנטילת שכר דלא הוי פסוה"ג, וכשמחזירין השכר הרי נתכשר הדין והעדות למפרע, וכמו שכתבנו לעיל בשם הרמב"ן, והמשנה לא מיירי בזה, וצ"ע. **גמ'** ע"ב, תנא דברי ר"י כל המספר לשה"ר מגדיל עונות כנגד שלש עבירות, עכו"ם וגילוי עריות ושפיכת דמים וכו'. בזה יש לבאר הא דמצינו חולין ו', העיד ר' יהושע בן זריז בן חמיו של ר' מאיר לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו, חברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור אתה תנהיג בו היתר, דרש להן מקרא זה (מלכים ב' י"ח) לכתת נחש הנחושת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרין לו ויקראו לו נחושתן אפשר בא אסא ולא ביערו בא יהושפט ולא ביערו, והלא כל ע"א שבעולם אסא ויהושפט ביערום אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו וכו', יעוי"ש. והנה הדבר מוקשה טובא, כי צדיקים כאלה אסא ויהושפט שביערו כל הע"ז, והיאך לא שמו לבם לע"ז הלזו. ובהקדמה לספר דרוש על התורה להגאון מהר"ל מפראג ז"ל, כתב דלהכי לא ביערו אסא ויהושפט נחש הנחושת שעשה משה מפני שאין בזה המצוה דואשריהם תגדעון, דזה נאמרה על ע"ז שנאסר בהנאה ע"י עבודה וזהו ע"ז או אשירה האמור בתורה, אבל נחש הנחושת אין יכולים לאסרו, וזהו כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ורק חזקי' כתת אותו משום מיגדר מילתא שלא יטעו אחריו עוד. ובזה מיושב קושיות

התוס' בשבת נ"ו שהקשו בהא דיאשי' שביער הבמות, ופריך הש"ס אפשר בא אסא ולא ביערום וכו', ואמאי לא משני דמקום הניחו לו אבותיו להתגדר, ותירצו דבנחש הנחושת לפי שנעשה עפ"י הדיבור טעו בו הראשונים והיו סוברים שאסור לבערו, אבל בבמות אין במה לטעות. ובדברנו ישונה הבמות כי מן הדין הי' להם לאסא ויהושפט לבערם, אבל נחש הנחושת אין דין ביעור עליו, מפני שלא נאסר משום ע"ז כי לא שייך הנחש להעובדים. והנה בספר עמודי אור סי' קט"ז אות ח', נחית לזה ביישוב קושיות התוס', וכבר קדמו בזה הגאון המהר"ל ז"ל. אבל עדיין לא באנו למרגעה מדוע לא ביערו אסא ויהושפט אף שאין בזה המצוה דואשריהם תגדעון, הלא יש חובה להסיר מכשול דרבים. **אבל** בסוגיא דידן אליבא דתרבר"י דעון לשון הרע גדול יותר מהשלש עבירות החמורות, ע"ז נ"ע ושפכ"ד. והנה הנחש שעשה משה הוא בכדי לכפר על עון לשה"ר, וממילא כשמסתכלים בו נזכרים הסיפור שהיתה לאבותינו שהיו נשוכים מנחשים שרפים מפני עון לשה"ר, וממילא יש בזה סגולה גדולה שלא יכשלו ישראל בעון החמור לשה"ר, ומפני זה לא ביערו אסא ויהושפט את נחש הנחושת אף שהיו טועים בו ישראל, והי' עובדין אותו, והוא שחשבו שיש יותר הפסד בביטול נחש הנחושת שלא יעברו ע"ז, אבל יש להתירא שמעתה יכשלו בעון יותר חמור שהוא לשה"ר, ומצאתי ביד יוסף עה"ת שנחית לפרש כן. והנה לדעתי אמינא שזהו גם כוונת התוס' שכתבו דלפי שנעשה עפ"י הדיבור טעו בו הראשונים והיו סוברים שאסור לבערו, והיינו דכיון שנעשה עפ"י הדיבור מפני הסגולה שיש בו שיהיו מסתכלים בו ויהיו משעבדין לבם לשמים ויזהרו מלשה"ר, אבל חזקי' שהי' מרביץ תורה באופן אשר בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק ותינוקות שלא היו בקיאין בדיני טומאה וטהרה. ומבואר במכילתין הכא דמהתקנות שלא יבוא לידי לשה"ר אם ת"ח הוא יעסוק בתורה. וזהו שאמר חזקי' דמקום הניחו לו להתגרר, היינו שעת הכושר לזה אשר עתה אין נחיצות להנחש הנחושת, וכמו"ש.

פרק רביעי

דף יז, משנה, השג יד בגודר וכו', אבל בקרבנות אינו כן, דבי אומר אומר אני אף בערכין כן וכו', אבל עשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי נותן ערך עשיר. ופליגי המפרשים אם רבי חולק על חכמים או מפרש. והנה רש"י והרמב"ם בפיה"מ מפרשים דלא פליגי, והתוס' בשם הר"ד מנחם והראב"ד בפר"ג מערכין מפרשים דפליגי בזה רבי וחכמים. והנה לכאורה שיטת התוס' והראב"ד תמוה מובא סברת חכמים דסברי דעשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי דנותן ערך עני, דזה תמוה, דהלא כיון שהתחייב עצמו במה שאמר העשיר, והיינו שמשלם מה שאמר זה,

נמצא שאינו גודר לעצמו כלל, רק גודר לשלם מה שהעשיר חייב, וזה הוי דרומיא דקרבן מצורע, שהמצורע בר חיובא בקרבנות, וזה בא לפטרו, וא"כ אין בזה תורת השג יד, ופשיטא שמחויב לשלם מה שאמר העשיר. וזהו כוונת התוס' ר"ה השג יד בסופו שהקשו על הד"ר מנחם.

ונראה דסברת התוס' שכתבו בשם הר"ר מנחם, וכן לשיטת הראב"ד דסברי כשיטת התוס' לעיל ז' ר"ה בעידנא וכו', שכתבו וז"ל תימא דבעידנא דגרר לראשון הי' לו ה' סלעים ואיך מפטר כשנתן להם אחת וכו', ואומר רבינו דהך דלקמן דוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר ולכך כשהעני שוב נותן ערך עשיר אבל אם נדר כשהוא עשיר ולא הוערך והעני נותן ערך עני וכו', יעוי"ש. מבואר דחיובו של עשיר ועני נקבע בשעת הערכה, דהיינו בשעה שבא הכהן להעריכו, אבל קודם שהעריכו הכהן לא נקבע עדיין חיובו. ובזה אתי שפיר כשאמר העשיר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי וזה חיתה טרם העריכו הכהן להעשיר שעדיין לא נקבע חיובו בעשירות, ובשעה זו קבל העני עליו להיות משלם עבור הערך וכשבא הכהן להעריך, סברי רבנן דהכהן אינו הולך אצל העשיר רק אצל העני, מפני שהוא נעשה הבעל הערך ומשלם ערך עני, ודבי סבר דנותן ערך עשיר, ואפשר שזהו אחר משני מעמים, או שסובר רבי דהקביעות הערך תליא באמירת גם טרם שבא הכהן להעריכו, או דאף דלא הוקבע ערכו טרם שבא הכהן להעריכו, זהו רק לענין אם נעשה עני טרם שבא הכהן, אבל אם הוי עשיר אין בכחו של העני להפקיע חובו, ואין עליו בזה דין השג יד, ומשלם כפי מה שנתחייב העשיר.

ויש לעיין לרבי דהעני שמשלם ערך עשיר היאך הדין בשנעשה העשיר חזה עני קודם שהעריכו הכהן, דאז גם העשיר אינו חייב רק בערך עני, היאך הדין עם העני הזה המחויב לשלם ערכו של העשיר, אם משלם ערך עשיר כמו שנתחייב, או"ר כיון דהעשיר אם הוא עצמו הי' משלם, רעתה דינו לשלם ערך עני, וא"כ מרוע ישלם העני הזה שמשלם עבורו יותר מהנודר עצמו. ונראה כסברא זו האחרונה דנידון בהשג יד, ולפי"ז ע"כ הא דאמר רבי שהעני משלם בתשלומי עשיר הכוונה שהוא ג"כ בתורת ערך ולא בתורת נדר כתשלומי חוב בעלמא, ולפי"ז גם כשאמר עשיר ערכי עלי ושמע עשיר אחר ואמר מה שאמר זה עלי, דפשיטא שמשלם ערך עשיר, אבל אם זה העשיר שהתחייב בתשלומין של זה נעשה עני, זה תליא ג"כ בספיקא דידן, ראם אמרינן רזה שהתחייב עצמו בתשלומין לא הוי בדין ערך אלא תשלומי חוב בעלמא ומדין נדר, ממילא אינו נדון בהשג יד. אבל אם אמרינן דחיובו בא מפאת ערוכין, ודיני ערוכין עליו, ממילא נידון בהשג יד, ואם נפשוט בספק

הראשון דדין ערוכין עליו, הנה גם בזה נידון בהשג יד, וכמו כן בשנעשה העשיר ראשון עני, והעני נעשה עשיר משלם ערך עני.

והנה כמו כן לרש"י והרמב"ם דסברי דלא פליגי רבי וחכמים, ולכו"ע עשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר מה שאמר זה עלי, דנותן ערך עשיר, יש לעיין אם דינו כמו מי שמקבל עליו לשלם חובו של פלוני והרי הוא כמאן דגודר לשלם מה שזה חייב ואינו נידון בהשג יד, או"ר שדין ערוכין עליו ונידון בהשג יד, ונפק"מ אם העשיר שאמר ערכי עלי נעשה עני היאך הדין בזה המתחייב לשלם עבורו נידון בהשג יד. וכתבנו לעיל ז' דהסוגיא שם מוכחת כשיטת רבי.

בדין עדות ושבועה

א **דף** י"ח פתוח ונסתמא ואח"כ נתפתח וכו', זה הכלל כל שתחילתו וסופו בכשרות כשר. מזה מבואר דסומא פסול לעדות וגם בסומא בעינן תו"ס בכשרות, אבל אם תחילתו בפסול, שהי' סומא בתחילתו, אעפ"י שעתה נתפתה פסול, ומשמע שפסולו מן התורה דומיא דשארי פסולים. ויש לעיין מנין אנו למידין לפסול סומא לעדות מן התורה, והיינו באופן שיודע להעיד עפ"י טבי"ע דקלא, דמבואר בחולין צ"ו דסמכינן על טבי"ע, וכן מבואר בגיטין כ"ח. ובירושלמי פר' בתרא דיבמות אמתניתין דמעידין עפ"י בת קול, ופריך שם תמן תנינן המסית כו' כיצד עושין מכמינין לו ב' עדים בבית הפנימי ומושיבין אותו בבית החיצון ומדליקין לו את הנר, כדי שיהיו רואין אותו ושומעין את קולו (והכוונה דסגי בקול, ולמה בעינן שיראו אותו), ומשני שלא אקלא. עוד יש אופן שיכול סומא להעיד ביודע לכוון הסימנים, עי' ב"ב קכ"ח, וא"כ מנין שסומא פסול לעדות מן התורה:

וגם מהא דכתיב או ראה, דמשמע דבעינן ראיה, הלא ע"כ הכוונה בשעת ראיה בעינן עדים כשרים, כמו שדרש התנא דנלמד מזה דבעינן תחילתו בכשרות אבל לא נדרש לראיה ממש, וא"כ מדוע נפסל סומא לעדות באופן שיכולין לסמוך עליו.

ב **והנה** הרמב"ם כתב בפר"ט מעדות הי"ב וז"ל, הסומים אעפ"י שמכירים הקול וידעו האנשים הרי אלו פסולים מן התורה, שנאמר והוא עד או ראה מי שהוא ראוי לראות הוא שמעיד. והביאור בזה דהתורה אמרה דבעינן ראוי לראות, ומרן כתב שלא ידע היכן רמיזא. ובאמת תניא בתוספתא בפר"ג דשבועות דדרשו "או ראה" להוציא את הסומא, ומפרש הרמב"ם דהכוונה בזה דאעפ"י שיש עדות גם בלא ראי' אבל ראוי לראי' בעינן, וזהו מדכתיב או ראה, והרי לא בעינן ראי' ממש, וע"כ דכוונת התורה שיהי' ראוי, לראות, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. והנה נם רש"י הכא פירש דממעט סומא מאו

ראה, וכן פירש"י בנדה נ', וע"כ המקור מהתוספתא, והביאור במו"ש הרמב"ם דבעינן ראוין לראות. ולפי"ז תצא חדתא, דלא סמכינן אטביעות דקלא אלא בפתוחים שרואים לראות, ולהכי בירושלמי בפר'. בתרא דיבמות, דסמכינן גם להרוג את הנפש, דשאני התם, דמיירי בפתוחים שראוים לראות, משא"כ בסומים שאינם ראוים לראות בהן מעכב הראי' מלהיות עדים אפילו במה שיודעים היטב כמו מבי"ע דקלא וכדומה.

ג **והנה** לפי"ז דבעינן ראוי לראות בהתחלה, ממילא אם הוא סומא בשעת הגדה ג"כ פסול מן התורה, מטעם דדומה לשארי פסולים דבעינן תחילתו וסופו בכשרות, מטעם דמקשינן והוא עד או ראה או ידע, היינו דבעינן ראוי לראות גם בשעת הגדה בב"ד. וזהו גם כוונת התוס' בנדה נ' שפירשו דמאו ראה ממעטין אפילו במה שראה קודם שנסתמא, והיינו דכיון דילפינן מאו ראה דבעינן ראוי לראי' ממילא בעינן שיהי' ראוי לראי' גם בשעת הגדה בב"ד. והא דמכשירין בגט סומא בשעת הבאת הגט, כבר כתבו התוס' בגיטין כ"ג ד"ה ה"ה דשאני גבי גט כמבואר.

ד **ולפי**"ז קשה מובא בהא דכתב הר"ן בפר"ב דגיטין וז"ל, וא"ת והא אית לן למפסלי' משום דבכולהו עדות בעינן תחילתו וסופו בכשרות דמשו"ה פסלינן פתוח ונסתמא בארעא אע"ג דמדי מכוון מדת מצרנהא כו' י"ל התם ה"ט משום דדלמא לא מכוון לה שפיר ואפילו תימא מצי מכוון איכא למימר דגזור רבנן, אבל גט אשה מכיון דאיכתב קמי' ואימסר ליד', כשהוא פתוח אעפ"י שנסתמא כל שלא יצא גט מתחת ידו, יכול לומר גט זה שבידי בפ"נ ובפ"נ, ואפילו נימא דבעלמא גזרינן הכא לא שייך למיגזר דהא לא אתי לאחלופי, יעוי"ש. וכן כתב הרמב"ן בחידושיו שם. מבואר מזה שדעתם דכל עיקר הא דבעינן תו"ס בכשרות הוא רק מדרבנן. וקשה הא ביון דבעינן ראוי לראות בתחילה א"כ ממילא בעינן שיהי' גם ראוי לראות בשעת הגדה בבי"ד, כמבואר הכא בסוגיא ובב"ב קכ"ח. וע"ב הוא מדאורייתא כמו שביארנו וצע"ג.

ה, ונראה לישב שיטת הרמב"ן והר"ן דסברי דע"כ אין לפרש הא דאו ידע למעט סומא שאינו ראוי לראות בשעת הגדת העדות, כיון דלא בעינן ראיה בפועל, כיון דמקוים אצלו ידע בפועל ע"י טבי"ע דקלא וכדומה, וא"כ מה מוסיף הא דראוי לראות בשעת הגדת העדות, דבשלמא בשארי פסולים שפיר מידרש דבעינן שיהי' בר עדות דהיינו כשר להעיד נם בשעת הגדה בבי"ד, אבל סומא שבאמת אין בו פסול רק זה שאינו ראוי לראות, וזה לא נשמע מהא דאו ידע מאומה, ולזה אמרו דגבי סומא שאמרו חז"ל דבעינן תו"ס בכשרות, דהיינו שיהי' גם במעשת הגדה בבי"ד ראוי לראות הוא רק מדרבנן. אמנם דעת התוס' בגדה דבעינן תו"ס בכשרות מדאורייתא, מדכתבו ופירשו דאו ראה ממעט שהי'

פתוח ונסתמא ע"כ דסברי דלא מקבלין עדות ע"י טבי"ע דקלא וכדומה, ממילא שפיר מידרש מאו ראה גם פתוח ונסתמא. אבל תקשה להתוס' מהירושלמי דשלהי יבמות וכמוש"כ לעיל.

ו **גמ'** היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתני וכו'. והנה בב"ב קנ"ט איתא הוא אינו מעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידים על כת"י. והנה לכאורה קשה לשיטת המרדכי והרשב"א דמכשירין עדי קיום להעיד בקרובים למלוה וללוה, והובא שיטה זו בחו"מ סי' מ"ו סי"ט בשם יש מכשירים, והא הכא חזינן דקרוב פסול לקיום החתימה, והקשה זה הפצה"ח סקי"ד. ולכאורה שאני הכא שהמקיים הוא עצמו ג"כ חתום כעד על השטר, אבל בסברא ע"כ סבר הקצה"ח דכיון דעתה הרי הוא בא בקיום על החתימה דמכבר, א"כ אין נפק"מ בין אם בא בקיום גרידא או שבא לקיים חתימת עצמו, כיון שעכ"פ עתה בא לקיים. ז' **אבל** נראה דשאני הכא דכיון דבא לקיים חתימת עצמו. והנה מבואר דהבא לקיים חתימת עצמו צריך שיזכור גם עצם ההלואה, וכן מבואר שם בחו"מ להלכה, וכיון שכן נמצא דאינו בא בקיום לחודא דק בא גם להעיד, דהרי בשמעיד על קיום חתימתו מעיד גם על ההלואה, ואינו דומה לקיום שטרות של אחדים שאינם מעידים על עצם ההלואה כלל, אלא רק על דמיון החתימה, להכי כשר גם בקרובים, משא"כ בשהוא עצמו עד שמעיד עתה עדותו פעם שני' בפני בי"ד וקרוב פסול אליבא דכו"ע.

ח' **גמ'** אלא והוא למ"ל לכדתנא ראה סיעה של בני אדם עומדין ועדיו ביניהן ואומר משביעני עליכם אם יודעים אתם לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהו חייבין ת"ל והוא עד והדי לא ייחד עידיו יכול אפילו אמר כל מי ת"ל והוא עד והרי ייחד עידיו. ופירש"י שהרי לא השביע אלא עידיו, וכן פירש ברגמ"ה וז"ל ת"ל והוא עד והרי ייחד עדיו שהרי עדיו השביע ולא אחדים, יעוי"ש. והנה יוצא מזה דאם חיתה השבועה להעדים בהשתתפות אחרים הרי"ז לא נקרא ייחוד עדיו, אבל בשהשביע להעדים בייחוד, והיינו אף שאינו יודע אותם, אבל השבועה היתה למי שיודע עדות, זה נקרא ייחד עדיו.

ט **אמנם** בשבועות ל"ה ע"א איתא, עמד בביהכ"נ ואמר משביעני עליכם, אמר שמואל אפילו עדיו ביניהן פשיטא לא צריכה דקאי עילוייהו מהו דתימא כמאן דאמר להו דמי קמ"ל תניא נמי הכי ראה סיעה של בני אדם עומדין ועדיו ביניהן ואמר להן משביעני עליכם אם אתם יודעים לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהיו חייבין ת"ל והוא עד והרי לא ייחד עדיו יכול אפי' אמר כל העומדין כאן ת"ל והוא עד והרי ייחד עדיו, יעוי"ש. עד,ולכאורה קשה טובא מה שייך ייחוד עדים באופן שהשביע לכל העומדין שם, הרי סו"ס יש בין העומדים הרבה מהם שלאו עדים הם, וממילא חסר בזה ייחוד עדים. ונראה

דזה הוקשה לרש"י, ופירש דכיון דאמר עומדים באן אותן העומדין אצלו ייחד וחייבין, וע"כ כוונת רש"י דמיירי גם בסיפא באופן שאמר שמואל דעדיו ביניהן וגם קאי עלייהו, דיש בזה ייחוד עדים, ובזה משונה דין דסיפא מדין דרישא דבאופן שלא השביע כל העומדין, אלא אמר סתם מי שיודע לו עדות, דאז לא מהני גם אם העדים עומדין אצלו, אבל אם השביע בל העומדין דאז אם העדים עומדין אצלו הרי זה ייחד עדיו. ונראה דע"כ ג"כ מיירי שהמשביע יודע מי הם העדים שיודעים להעיד.

אבל לפי"ז הסוגיא דשבועות סותרות לסוגיא דידן הכא בערוכין, דלפום סוגיא דידן הוי ייחוד עדים אם השביע על מי שיודע עדות ולא בעינן שישביע על כל העומדין שם, וגם לא בעינן שיהי' עדיו עומדים אצלו, ועיקר החילוק בין ייחוד עדים ללא ייחד עדיו, הוא דק בשפורט ואמר דמשביע לבל מי שיודע עדות להעיד. ואילו בסוגיא דשבועות מבואר דלייחד עדיו בעינן שישביע כל העומדים שם וגם שהעדים היודעים להעיד יעמדו אצלו. ולפי מה שביארנו בעינן נ"כ שיכיר את עדיו, וצ"ע.

יא **כתב** הרמב"ם בפ"ט מה' שבועות ה"ט וז"ל, אין העדים חייבים בשבועת העדות עד שייחד אותם התובע ומשביעם או ישבעו, כיצד עמד בבית הכנסת ואמר משביע אני כל מי שידע לי עדות שיבא ויעיד לי וענו כולם אמן ועדיו בכללם, ואח"כ תבע עדיו וכפרו בו הרי אלו פטורין משבועת העדות, מפני שלא ייחד עדיו בשבועה בפני עצמן, אבל אם אמר משביע אני כל העומדים כאן שאם ידעו לי עדות שיבואו ויגידו לי וחיו עדיו בכללם וכפרו הרי אלו חייבין בשבועת העדות, שהרי ייחדם בכלל אחרים עכ"ל. מבואר דעתו דלענין ייחד עדיו בעינן שישביע לכל העומדין כאן, וגם בשיאמר כל מי שיודע עדות. אבל לא כתב הרמב"ם דבעינן דמיירי דקאי עלייהו והוא מימרא דשמואל. ועי' בלח"מ שעמד בקושיא זו, אבל לפלא שלא העיר כלום מסוגיא דעדוכין אשר מבואר דלא בעינן להשביע לכל העומדין.

יב ונראה דהרמב"ם מפרש הסוגיא דלא כפירש"י דשבועות, והוא דהנה לפי פירש"י דפירש בהא דקאמר שם דבמשביע לכל העומדין דמיירי דגם העדים עמדו אצלו דקשה דבאופן זה למ"ל קרא פשיטא דכיון דבייחדן בפירוש לאותן העומדים אצלו פשיטא דהדי"ז ייחוד גמור. ואם נפרש דיש במשמעות השבועה דהשביע לכל הסיעה העומדין שם א"כ הרי חסר בזה ייחוד עדיו, וא"כ קשה ממנפ"ש. לכן נראה דהרמב"ם מפרש סוגיא דשבועות דהבדל יש בין אם משביע רק להיודעים העדות בתוך הכלל של הסיעה, או שישביע לכל העומדין שם ובתוכם גם העדים שיודעים להעיד, והיינו דאם השביע רק להיודעים עדות להעיד והם בתוך הכלל של הסיעה דלא הוי בזה ייחוד עדיו, אבל

אם השביע לכל העומדין שם, היינו שהשביע את כולם אם יודעים להעיד, דבזה הוי ייחוד עדיו כשהעדים בתוכם, אעפ"י שלא ייחדם בפני עצמם, וחסר בזה ייחוד בפני עצמן, אבל הרי"ז נחשב לייחוד עדים כיון שייחד לכל הסיעה, והיינו דכשהשביע לכל העומדים שם הרי יש כאן ייחוד לכולם, שהרי ייחד לכולם לחיות עדים וממילא בכלל זה הוי ייחוד גם להעדים היודעים העדות. ובזה רבתה תודה שגם ייחוד כזה הוי ייחוד, היינו דילפינן מקרא דוהוא עד שגם ייחוד להפרט מתוך הכלל נחשב לייחוד. וזה מדויק בלשון הרמב"ם שכתב "שהרי ייחדם בכלל אחרים", והכוונה כמו שפירשנו.

יג **אבל** קשה לפי"ז סוגיא דידן הכא בערוכין דמבואר דסגי גם בשהשביע למי שיודע עדות ולהרמב"ם אין זה ייחוד עדות כלל. לכן נראה דמפרש הרמב"ם דהכא בערוכין מיירי ג"כ שהשביע לכל העומדים כאן, והסוניא דהכא סמכה על סוגיא דשבועות.

יד **נמצא** לפי"ז דכשמשביע לכל העומדים שם לא בעינן שיהי' העומדים אצלן, וזהו דלא כפירש"י, וע"כ מפרש הרמב"ם דדינא דשמואל דקאמר דמיירי שהעם עומדים אצלם לא קאי אסיפא אלא ארישא באופן שמשביע רק להפרט והם בתוך הכלל, דזה לא מהני להיות ייחד עדיו אפילו אם הם עומדים אצלו. אבל עדיין תקשה מדוע לא כתב הרמב"ם ברישא הרבותא הלזו דלא הוי ייחוד עדיו אפילו כשהם עומדים אצלו וזהו לדינו של שמואל.

טו ונראה דהנה יש לדייק בדברי הרמב"ם שכתב ברישא מפני שלא ייחד עדיו בשבועה בפני עצמן, דמשמע דלא מהני להיות ייחוד עדיו ורק בשבועה בפני עצמן, והלא בדין הסיפא מהני שמשביע להכלל לכל העומדין אעפ"י שאין זה שבועה בפני עצמן להעדים בייחוד. לכן נראה דכוונת הרמב"ם להשמיענו דאם דק לא השביע לכל העומדים שם רק השביע להפרט שבתוך הכלל, דזה לא הוי ייחוד עדיו, דבזה בעינן לשבועה בפני עצמן ממש. וכוונתו לשלול דלא מהני אפילו אם עומרים שם לפניו ממש, ונכלל בזה דינא דשמואל.

טז **והנה** לפי המבואר דהקרא בא ללמדנו דבעי' ייחד עדיו לענין חיוב קרבן שבוה"ע. יש לפשוט מה שהסתפקתי כדין שבועת העדות היאך הדין אם נעשה שינוי בהעדים בין כפירה לכהוראה, דהיינו שנפסל לעדות בינתיים, ונמצא שעכשיו בהודאתם המה פסולי עדות, ואינם מועילים מאומה להמשביע עתה בהודאה זו שהודו שנשבעו לשקר שאינם יודעים עדות, מטעם דעכשיו אין עדותן מועיל מאומה, אם יש בזה חיוב קרבן. וכמו כן הסתפקתי באופן שנעשה שינוי כהממון שעכשיו לא מועיל עדותן משעה שנפקע תביעתו, אם יש כהודאה זו שהודו חיוב קרבן שבועה"ע. ולפי מה שמבואר ע"כ מוכח

דבאופן זה ג"כ חייבין כקרבן שבועה"ע דאל"כ הלא יש לפרש כוונת הקרא דוהוא עד, ללמדנו דבעינן שיהי' עד כשר להעיד גם כשעת ההודאה, וכמו כן יש לדרוש והוא עד דבעינן שתועיל עדותן גם עתה בשעת ההודאה. וע"כ צריך לומר דזה ודאי דבכל אופן מהני ההודאה לחייבן בקרבן שבועה"ע מטעם דאזלינן כתר שעת כפירה.

יז ולכאוה ביאור במו"ש הרמב"ם דבעינן ראוינורה מוכח מעצם הדין דשבועה"ע בשכפרו בבי"ד אחרי שמיעת קול אלה כמבואר במשנה שבועות ל"ב בהא דפליני ד"ש ורבנן בהשביע עליו חמשה פעמים, ועי' ברש"י וכר"ן וברטנורא פר"ד משנה ג' וכתוסיו"ט שם, והא דלא נפסל בנשבע חוץ לבי"ד מטעם שבועת ביטוי שהוא נשבע לשקר וכמו שרצה לומר בשו"ת עבודת הגרשוני ס"י, ובזה מחלק התומים דשאני מושבע מפי אחרים דכל שאין בו משום שבועה"ע גם שבועת ביטוי אין כאן, דגם מושבע מפי עצמו משכח"ל כגון שאמר משביע אני עליכם שאין אתם יודעין לי עדות שתעידוני, ואמרו אמן, וא"כ אמרו אין אנו יודעין דאם אמרו כן חוץ לבי"ד אין כאן מעילה בשבועה כלל, כי לא אמרו רק אין להעיד בבי"ד והם באמת הודו והעידו בבי"ד, והובא דברי חתומים בתוסר"ע שם. אבל לפלא על הגאונים שלא הביאו דברי הריטב"א בחידושיו לשבועות שם מה שכתב וז"ל, וא"ת וכי חוזרים ומעידים בבי"ד מאי הוי הא לא מהניא סהדותייהו שהרי נשבעו חוץ לב"ד שלא יודעין לו עדות ואין בידם לחזור ולומר שנשבעו לשקר שהם משימים עצמם רשעים ואין אדם נאמן לשום עצמו רשע, וי"ל דלאו ברשיעי עסקינן שיאמרו עתה בבי"ד שנשבעו לשקר, אלא שיאמרו שהיו שכוחים באותה שעה ונזכרו דבהא ודאי נאמנין, ועי"ל דאפי' אומרים עכשיו בשקר נשבעים פלגינן דיבורא ומהימנינן להו בגופה של עדות ואין נאמנין לומר שנשבעו על שקר דהא תרי עניני הוא ובתרי גופי פלגינן דיבורא וכההיא דעד שהעיד באשה שהרגה את כעלה דפלגינן דיבורא נאמן שנהרג להשיא את אשתו ואינו נאמן לומר שהוא הרגו לשום עצמו רשע, וכדתנן הרגתיו תנשא אשתו מעתה עד שכפר חוץ לבי"ד עדותו ונשבע על כך אם חזר והודה בבי"ד מקבלים עדותו, ואם כפר בבי"ד אעפ"י שחזר והודה ונשבע חוץ לבי"ד אין נאמן, דכיון שהגיד בבי"ד אינו חוזר ומגיד, עכ"ל. מבואר מזה דאם כפרו בבי"ד שוב אינם בני הגדה, מטעם דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ומכל זה חייבין בקרבן שבועה"ע. הרי חזינן דאעפ"י שאינו עתה בר הגדה ומכ"ז חייב בקרבן שבועה"ע. אבל נראה לומר דע"כ שאני התם דזהו עצם החיוב שחייבה תורה, והיינו דמה שאינו עתה בד הגדה הכל בא מחמת כפירה ומפני שנשבע לשקר, ובהכי חייבי' דהמנא, אמנם נידון דידן מה שנסתפקנו הוא באופן שנפסל בינתים מצד אחר אפשר דבהכי לא חייבי' רחמנא.

יח **גרסינן** בשבועות ל"ג איבעי' להו משביע עדי קנס מהו וכו' מאי כיון דאילו מודה מיפטר לאו ממונא קא כפר לי' או"ד השתא מיהא לא אודי, יעוי"ש. ויש להבין פשיטא דכיון דהשתא לא אודי הלא יש כאן כפירת ממון מעליא, דהרי אילו העידו בבי"ד והי' מתחייב, ולא מהני עוד הודאתו לפטור עצמו, וע"כ יש כאן כפירת ממונא מעליא, ולפלא שלא עמדו בזה המפרשים. והנה הר"י מיגש בחידושיו לשבועות מפרש להבעי' דכוונת הסוגיא דכפירת קנם ותביעתו, אין זה ממון האמור כתורה לדין כפירת ממון, יעוי"ש. אבל גם זה יש להכין, דהלא הגמ' קאמר הטעם דהשתא הא לא קא מודי, משמע דהבל תלוי בהודאה, ובאופן שיצוייר דלא מהני הודאה, הרי"ז ממון מעליא, והכא אם לא היו כופרין והעידו בבי"ד הרי בעדותן שוללים זכות הודאה, וא"כ הרי הפסידו ממון מעליא.

יט **אמנם** נראה לבאר כוונת הר"י מיגש כך, דהנה לא חייבה תורה על כפירת ממון רק על ממון שיש לו מפלוני, אבל כל עיקר ענין קנס דלא הוי ממון עד אחרי הגדת העדים בבי"ד, ולהכי אף שהפסידוהו ממון בהעדר עדותן, אבל אין זה כפירת ממון, כיון דטרם שהעידו בלא"ה אין זה ממון, נמצא שלא הפסידוהו ממון, ודק יש הפסד שלא עשוהו להקנס להיות ממון, אין זה אלא כעין גרמא להפסד, ואין זה גרמא להפסד ממון שמעיקרא, אלא הפסד שלא הרויחוהו ממון, והדי"ז רק כמניעת הריוח, ועל זה לא חייבה תודה קרבן בשבועת העדות, זהו סברת הסוגיא השתא מיהא לא אודי.

כ **והנה** הרמב"ם ע"כ מפרש נ"כ בפירוש רבו הר"י מיגש ז"ל, והוא דכתב בפר"ז משבועות ה"ד וז"ל, וכן המשביע עדי קנס וכפרו פטורין משבועת העדות, מפני שאם קדם הנתבע והודה בקנס יפטר מלשלם, ואעפ"י שבאו העדים אחרי כן והעידו, נמצאו העדים לא חייבו זה בעדותן לבדה, אלא עדותן עם כפירת הנתבע היא המחייבת אותן והואיל ואם הודה לא תועיל עדותן אם כפרו בה ונשבעו פטורין עכ"ל. אריכות דבריו בזה כמובן בא לתרץ מה שקשה לכאורה, וע"כ דהוקשה להרמב"ם דלכאורה איזה טעם יש בזה להיותן פטורין משבה"ע משום דיכול זה לפטור עצמו בהודאה, דקשה הא עכ"פ לא אודי עדיין, והי' ביד העדים לחייבו בתשלומין, ולזה הוסיף ביאור דכיון דהעדים לבדן אין בכחם לחייב רק עם צירוף הנתבע, לכן פטורין. אבל גם זה צריך להבין, ומה יגרע חיובן בשביל זה שנדרש כפירת הנתבע, הלא בעלמא כן הדין דעדים מחייבין ממון כשיש כפירה מהנתבע, ואם בשביל זה דשאני קנס מממון דעלמא דשם לא מיפטר מהודאה, והכא מיפטר בהודאה, הנה הא דלא מיפטר בהודאה בממון דעלמא, זהו לא מפאת העדים, אלא שההודאה בעצמותה מחייבת. נמצא דעדים לא הועילו בשום מקום באופן שיש הודאת הנתבע, והיינו דבממון דעלמא לא הועילו עדים מטעם שמעצמו

משלם, ובקנס אינו מועיל, משום דנפטר בהודאה. אבל עכ"פ בין בשארי ממונא, ובין בקנס אינם מועילים העדים אלא בכפירת הנתבע, והכא בקנס כיון שיש עתה כפירתו דהנתבע שפיר עדים מחייבו, וא"כ יש כאן כפירת ממון. עוד תמוה דלפי"ז מדוע לא נחית הסוגיא לסברת רבינו. ומצאתי שעמד בזה הרדב"ז בביאורו להרמב"ם, ומה שמתרץ שם לא זכיתי להבין, ואדרבא תיובתא קא חזינא.

כא אבל נראה דכוונת הרמב"ם ג"כ דשאני קנס דכיון דלא נעשה ממון רק עם כפירת הנתבע, להכי אין לחייב העדים על הכפירה כיון שלא כפרו ממון, ואם בשביל ההיזק שהזיקו ע"י מניעת עדותו, הנה אין בזה שום כפירת ממון, והיינו דכיון דבל עיקר הא דבעינן כפירת ממון נלמד מכפירת הפקדון, בעינן דומיא דפקדון. וע"ב מפרש דזהו כוונת הבעי' בגמ' אם בעינן דומיא דפקדון, וסבר הרמב"ם דזהו נפשט מר' יוחנן, דסבר כן אליבא דר"ע, ומדויק היטב לשון הרמב"ם שכתב וכן, והיינו דבעינן דומיא דפקדון.

כב **שם** בגמ' ת"ש משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני נזק וה"נ וכו', והא ה"נ קנסא. וקשה לפי מה שמבואר בסוגיא דב"ק ל"ג ובתוס' שם ד"ה איכא בינייהו, דשאני ה"נ משארי קנסות, דבכל הקנסות לא נעשה ממון רק אחרי העמב"ד, וא"כ גלי לן קרא דזוכה משעת הנזק יעוי"ש. נמצא מבואר דה"נ נעשה ממונא למפרע משעת נגיחה, והנה לפי"ז יש לעיין איך רצה הסוגיא לפשוט מה"נ, דהלא אפילו אם אמרינן דקנס לאו ממונא הוא לענין שבועה"ע, אבל שאני ח"נ דהלא יכולים עתה להעיד וכשרים הם לעדות במושבע מפי אחרים כמו שמבואר במשנה בהא דהשביע עליו חמשה פעמים הואיל ויכול לחזור ולהודות כמו שכתבנו לעיל. ולפי"ז הרי העדים יכולים עתה להעיד, וע"י עדותן נעשה חצי נזק ממונא בלמפרע, ואם כן הרי יש כאן כפירת ממון ממש בלמפרע. ואפשר לומר דכוונת הסוגיא לדייק מדתנן סתמא ה"נ, ואפשר דמיירי גם באופן שנאבד השור, ואינו בעולם, כמו מת, וא"כ לא שייך עתה לומר דנעשה למפרע כפירת ממון, ואם אמרינן דבאופן זה אין עוד חיוב שבוה"ע, אם כן בלא"ה פטורין, וע"ב מוכח מזה דלדברי הרימ"ג נם באופן זה דאין עתה הענין, מ"מ יש כאן חיוב שבועה"ע.

כג **ויש** לדחות דגם בה"נ אעפ"י שנעשה ממון למפרע, אבל עכ"פ אין זה כפירת ממון ממש דומיא דפקדון, ובלא"ה מוכרחין אנחנו לומר כן משום דאם לא כן אכתי תקשה מדוע דחיק הגמ' לאוקמי' בצרורות ולא משני דמיירי שישנו להשור בעין, והוי ממונא למפרע, וע"כ דזה לא מהני ג"כ בקנס.

כד **ונראה** להוכיח מהסוגיא דב"ק ק"ה ואמר רבא הרי אמרו גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרש"ל, בעי רבא נשבע עליו מהו מי אמרינן כיון דאילו מיגנב בעי שלומי

ליה ממונא קא כפר ליה וכו', והנה משמע דהכפירה והשבועה היתה אחרי שנאסר בהנאה מדבעי אם נחשב לכפירת ממון וזה בשעת כפירה והשבועה, וכן פירש"י, יעוי"ש. ומשמע גם כן דלא בעי תשלומין דמים מעליא, וסגי גם כן בתשלומין של החמץ עצמו אעפ"י שאינו שוה מאומה ומצי אמר ליה הרש"ל, ורק לענין קרבן בעי אם יש כאן כפירת ממון שהוא תנאי לחיוב קרבן שבועת הפקדון, ובזה עצמו דיש חיוב תשלומין מטעם אילו מיגנב סני להיות תנאי לחיוב קרבן וכן הוא במסקנא דזה נחשב ממון להיות עלי' תורת כופר בפקדון, וזהו ע"כ שיטת הרי"ף מדהשמיט לסוגיא זו, וע"כ משום דמפרש דכל עיקר האי סוגיא לענין קרבן איתמר, וזה אינו נוהג בזה"ז, וא"כ יוצא מזה דין חדש דאעפ"י שאין כאן תשלומין דהקרן בדמים, דהרי על הקרן אומר הרש"ל, מ"מ יש כאן חיוב אשם וחומש, וכן כתב הישו"ש בפ' הגוזל בסי' מ"ה ובסי' ס"ה דאעפ"י שיביא אשם וחומש, ומ"מ אינו משלם דמים של הכפירה, אלא על הגזילה אומר הרש"ל, יעוי"ש. נמצא מבואר דלא בעינן שילום הקרן בדמים מעליא, וסו"ס אין כאן דמים, דהרי החמץ אסור בהנאה ועפרא בעלמא הוא, ומ"מ יש כאן חיוב כפירת אשם גזילות, ומזה יש לפשוט דה"ה בשבועה"ע דנלמד מדין שבועת הפקדון לענין כפירת ממון דלא בעינן בהוראה שתהיה גם עתה תורת ממון.

כה ויש לדחות דשאני הבא דהרי גם בכפירה לא היתה יותר ממון מבשעת הודאה, ולהכי אין להחמיר בהודאה יותר מבשעת כפירה, ומטעם זה אמרינן דכמו דסני לענין כפירה בממון כזה דלא הוי עצמותו ממון, אלא זכות ממון מטעם אילו מינגב, הנה כן סגי גם בהודאה. אבל אין זה שייכות לנידון שאילתין בהיתה ממון גמור בשעת כפירה, ובשעת הודאה נעשה הממון באופן שאין כאן ממון, זה טדם שמענו מסוגיא זו.

כו **ויש** להסתפק בשבוה"ע באופן שבשעת כפירה ושבועה היתה התביעה על שיווי ממון, ובשעת ההודאה שלהם נעשה איסור"נ כמו חמץ ועבר עליו הפסח דהנתבע יכול לומר הרש"ל, אם באופן זה יתחייבו העדים קרבן שבועת העדות. כז **אבל** נראה שזה מוכח מסוגיא דב"ק ק"י ע"ב בעי דבא כהנים בגזל הגר יורשין הוו או מקבלי מתנות הוו, ונפק"מ לגזל חמץ ועבר עה"פ אם אמרת יורשין הוי היינו האי דירתי מורית וכו', ופירש"י שאילו היה הנר קיים היה אומר לו הרש"ל, יעוי"ש. והנה נחזה אנן הא בגזל הגר ע"כ מיירי אחרי שבועה, ונמצא דהיתה הכפידה והשבועה קודם הפסח בשעה שהיתה הגזילה בת דמים, וההוראה אחרי שנאסר בהנאה, ואין כאן שילום דמים כלל, אלא הפרן ישולם כמו שהוא לפנינו, ועפרא בעלמא הוא, ומ"מ יש כאן חיוב קרבן של אשם גזילות, נמצא מבואר דפשיטא לי' לרבא דגם לאחר כפירה ושבועה של שיווי דמים

יש חיוב קרבן, אעפ"י שאין כאן השבה בדמים, והא דבעי רבא שם בסוגיא בדף ק"ה היינו אם בשעת כפירה ושבועה לא היתה בת דמים, אם כפירה זו נחשבת לכפירת ממון מטעם אילו מיגנב בעי לשלומי דמים מעליא, אבל זה פשיטא לי' לרבא, דאם בשעת כפירה ושבועה היתה בת דמים שוב לא איכפת לן כלל בהודאה, ושפיר נפשטא ספיקא דידן דלא משגיחין על ההודאה, אלא על הכפירה אנו משגיחין, ואם היתה כפירת ממון בשעת כפירה ושבועה, שוב לא איכפת לן על שעת ההודאה, ואם בשבועת אשם גזילות כן הדין, בש"כ בשבוה"ע הנלמד משבוהפ"ק, אשר בשבועה העדות לא בעינן תשלומין כלל בלא"ה, וק"ו גמור הוא דמה במקום שיש תשלומין דהקרן, מ"מ לא בעינן אותו דמים שהיתה בשעת כפירה, כש"כ בשבה"ע דלא בעינן תשלומין, דע"כ משגיחין על שעת כפירה ושבועה נדידא, וכמוש"נ.

כח **והנה** אף כי בירושלמי בפר' הגוזל קמא ה"ג אמר אילפי נשבע קודם הפסח אחר הפסח משלם לו דמי מעליא, יעוי"ש. וכן כתב הרא"ש בפסקיו, וביותר שדעת הרמב"ם דגם בדינא דרבא ורבה בב"ק ק"ה דאף בנשבע וכפר על חמץ שנאסר בהנאה משלם לו דמי מעליא כמבואר בפד"נ מגזילה ואבידה ה"ה, יעוי"ש. ועי' במל"מ שמאריך בזה טובא, אמנם כל זה דוקא לענין תשלומין דכפירה דבעי לשלם מתורת גזלן, ולא מיתכפר עד שישיג הגזילה, אבל לענין עצם חיוב קרבן סני לכו"ע אם היתה כפירת ממון בשעת כפירה, וזה די לענין קרבן שבוה"ע, כט עוד נראה להוכיח דאזלינן בתר שעת כפירה, והוא דהנה אם אמרינן דבעינן שייכות כפירת ממון נם בשעת הודאה, תצא נפק"מ דאם התובע היה גר שאין לו בנים והשביע את העדים וכפרו ונשבעו, ואח"כ מת הגר התובע, דאם אמרינן דבעינן שתהיה ההודאה גם כן בזה האופן דהכפירה, הנה הכא לא שייכה הודאה, כיון דהתביעה נתבטלה דהנתבע זוכה בתורת הפקר, ולפי"ז תחיה הדין דפטורין מקרבן שבוה"ע, והנה לפי"ז תצא חומר בשבועת הפקדון דשם באופן זה יש חיוב קרבן, וזהו קרבן גזל הנר, וכי תימא אה"נ, א"כ תקשה הא דאיתא בתוספתא פר"ד דשבועות דחשיב שם חומר בשבועת הפקדון שאין בשבוה"ע, ולא חשיב חומרא זו, וע"כ מוכח מזה דדינם שוה, וגם כשהמשביע היה גר וקודם ההודאה מת ואין לו יורשין, ומ"מ העדים חייבים בקרבן שבוה"ע, והיינו דאזלינן בתר שעת כפירה. ולפי"ז תצא ברור גם כן דבאופן שבשעת תביעה וכפירה להחפץ היה שוה פרוטה, ואח"כ בשעת הודאה הוזלה, ואין בו שו"פ, דגם כן חייבין בקרבן שבוה"ע וכמוש"נ.

ל **עוד** נראה להוכיח מהא דאיתא בשבועות ל"ב אמר אביי הכל מודים בעד סוטה שחייב בעד טומאה דרחמנא הימני' דכתיב ועד אין בה וכו'. והק' התוס' הלא יכול העד לומר

בלא עדותי ע"י קינוי וסתירה תשתה ותמות ויפטר בעלה מן הכתובה, ותירצו דהרבה פעמים זכות תולה וכו' והוי גורמים, יעוי"ש. והנה יש לעיין היאך הדין דלאחר שכפר העד ואמר שאינו יודע עדות, והיא שתתה וגם מתה, והנה לפי"ז הרי נתברר שאין כאן כפירת ממון, אם באופן זה פטור מקרבן, ומדלא מחלק הש"ס בזה, ואביי סתם קאמר דהכל מורים בע"א בעד סוטה דחייב, משמע ע"כ על כל אופן, והיינו אפילו באופן ששתתה ומתה, ומ"מ העד חייב קרבן שבוה"ע והיינו דעכ"פ בשעת כפירה ספק היתה, וכיון דהסוגיא אזלא למ"ד דבר הגורל"מ כממון דמי, א"כ יש כפירה דגורל"מ בשעת השבועה דכפירה, ואעפ"י שאזלה לה הכפירת ממון אח"כ וכמאן דליתא דמיא בשעת הודאה, והיינו דהעיקר תלוי כבשעת כפירה.

לא **וגם** בהא דהסתפקנו לעיל באופן אשר בשעת ההודאה נתבטלה תורת עדות נם אם אין להם פסול מצד זה הענין עצמו, יש להוכיח מהא דאיתא בירושלמי בשקבלו עליה פסולים לעדים אם ישנם בשבוה"ע, ומביא לימוד מקרא כמבואר שם בפר"ד, והנה נחזי אנן דע"כ הא דקבלו עליהם לעדים. נתבטלה תומ"י ע"י הכפירה, וא"כ לאחר הכפירה, הרי הם פסולי עדות כמקודם קבלה, וא"כ הרי"ז כמו שנתבטלה הממון, דמה לי אם נתבטלה הממון בינתים. ומה לי נתבטלו העדים, הלא הכל אחד הוא, ואם אמרינן דבעינן אותה תמונה עצמה דכפירת הממון דבשעת כפירה. א"כ הכא הרי עתה יש עיכוב אחר. גם מבלעדי כפירתם, מטעם דאין עתה עדים, וממילא אין כאן שייכות הממון שכפרו בראשונה, וע"כ מוכח גם מזה דהעיקר הוא כבשעת כפירה דבראשונה. ומכש"כ אם נעשו פסולים בין כפירה להודאה, דאין זה מעכב להקרבן.

לב **גרסינן** ב"ק ק"ה ואמר רבא הרי אמרו גזל חמץ ועעה"פ אומר לו הרש"ל, בעי רבא נשבע עליו מהו מי אמרינן כיון דאילו מיגניב בעי שלומי ליה ממונא קא כפר ליה, או"ד השתא מיהת הא מנה ועפרא בעלמא הוא, ולא כפר ליה ממונא, וכו', שורי גנבת וכו', אלמא אע"ג דהא קאים כיון דאילו מיגניב ממונא קכפר, השתא נמי ממונא קא כפר, ה"נ אע"ג דעפרא בעלמא הוא כיון דאי מיגניב בעי שלומי לי' ממונא מעליא, השתא ני ממונא קכפר ע"כ הסוגיא. וכתב הרא"ש וז"ל נשבע עליו מהו וכו' ומסיק דאמרינן הואיל ואילו מיגניב בעי שלומי, ממונא מיכפר קא כפר ליה, ולא מיכפר ליה עד דישלם ליה דמי חמץ מעליא יעוי"ש. מבואר מדברי ר' הרא"ש חידוש דין דאעפ"י דבגזל חמץ ועעה"פ אומר לו הרש"ל. אמנם לאחר שכפר ונשבע לא מיפטר מתשלומין עד דמשלם דמים מעליא, ויש לעיין מנין לרבינו הרא"ש לחדש דין מחודש מה שלא נזכר בש"ס, ולכאורה מדוע נשתנה שילום הגזילה דהקרן לאחר כפירה ושבועה מהתשלומין דקודם

הכפירה והשבועה, ומצאתי במל"מ פר"ג מגזו"א ה"ה כתב דסברת הרא"ש בזה משום דלא מצינו בשום מקום חיוב קרבן בלא תשלומין דקרן, ובזה תמה שם על הרי"ף דלמה לא הביא דין זה דרבה, דנפק"מ בזמן הזה לענין דינא דלא מצי למימר ליה הרש"ל, יעוי"ש. והנה לפי סברת המל"מ דמפרש בטעמו של דבר, דהחיוב קרבן מחייבו לעקרן בשילום דמים מעליא, דהנה לפי"ז בזה"ז דליכא קרבן, ממילא אפשר לומר דשוב הדר דינא וסגי בשילום החמץ כמו שהוא בעין, וא"כ לפי"ז שפיר השמיט הרי"ף לבעי' זו, אבל יש לומר דכיון דבאמת ש כאן חיוב קרבן גם בזה"ז אלא שחסר לנו בית ומזבח להקריב, וא"כ הדר דינא שנתחייב בקרן בדמים מעליא. אמנם נראה דאם אמרינן דחיוב הקרבן מחייבו לגזלן בדמים מעליא, ע"כ זהו דוקא באופן שיש בזה הבאת קרבן בפועל, והיינו משום דכיון דהקרבן מחייב בתשלומין, ע"כ הוא מפני שלא אפשר בהבאת הקרבן בלא קרן, ובזה"ז שאין קרבן מסתברא שאין כאן חיוב עקרן גם כן, ולפי דברי המל"מ שפיר השמיט הרי"ף לדין זה, ואדרבה התמי' בזה על הרא"ש.

לג **והנה** אפשר לומד דכיון דמחויב לשלם חומש, ובאופן שאין הקרן שוה פרוטה מטעם אסור הנאה, וא"כ לא יצוייר שילום החומש בלעדי הקרן, ואעפ"י שאין חומש מעכב, אבל אפשר דבעינן שתהי' ראוי לשילום החומש, כדאמרינן בעלמא כל הראוי לבילה וכו', ומסתברא דשילום החומש איתא גם כן מבלעדי הקרבן, וא"כ נם בזה"ז דליתא קרבן גם כן איתא לחיוב החומש, וממילא ישנו גם שילום הקרן בדמים מעליא, ואתי שפיר הא דכתב הרא"ש להאי דינא. אבל דא עקא דהרא"ש כתב במשנה דנתן לו וכו' וז"ל, והאידנא אעפ"י שאין חומש ואשם יעוי"ש, הרי כתב בהדיא דאין דין חומש בזה"ז, והנה זה אתי שפיר שיטת הרמב"ם דנראה להוכיח דע"כ סבר דישנו לדין חומש בזה"ז אעפ"י שאין קרבן, והוא מדכתב בפד"ז מגזו"א ח"ה בגזל האב ונשבע לכו' הרי היורש משלם קרן וחומש, יעוי"ש, הרי מבואר דישנו לדין חומש אף מבלעדי האשם, וכמו שמבואר ב"ק ק"ד ע"ב דהיורשים על אשם גזילות דאביהם משלמים קרן וחומש, ופטורין מן האשם, וא"כ מסתבר דנם בזה"ז לא גרע החיוב חומש אעפ"י שאין אשם. ומזה תמהני על הרא"ש והפוסקים דסברי דאין חומש נוהג בזה"ז וכמבואר בסמ"ע סי' שס"ז סקי"א, והנה אף שאפשר לדחוק ולחלק דשאני התם שכבר נתחייב אביהם בהודאה שלו גם בחיוב החומש עם האשם, ורק היורשים אין מביאין האשם על חוב אביו, משא"כ בזה"ז שאין חיוב אשם בהודאה, ואם נחליט בשיטת הרמב"ם דסבר גם כן האי דינא דהרא"ש באשם גזילות דחמץ דמחויב לשלם דמים מעליא, וכמו שנראה מלשונו שסבר כן מדכתב בפר"ג מגזילה ה"ה וז"ל, לפיכך אם כפר בו אחר שנאסרה בהנאה ונשבע חייב לשלם קרן

וחומש ואשם וכו', יעוי"ש, ומשמעות קרן שכתב הרמב"ם ע"כ הביאור דמים מעליא, וכן מדייק גם כן המל"מ. ושפיר יש לפרש דלהכי נתחייב בתשלומין דמים מעליא, מטעם שילום החומש וכמוש"נ, אבל תקשה לשיטת הרא"ש דסבר שאין חומש בזה"ז ומכ"ז כתב דדין תשלומין של החמץ הוי בדמים מעליא.

לד אמנם עיקר הדברים בין אם אמרינן כפי סברת המל"מ דחיוב הדמים מעליא מטעם חיוב הקרבן בא, ובין לפי מה שכתבנו דבשביל השילום החומש הוא, עדיין תקשה מניין לרבותינו ז"ל בש"ס לחייבו להגזלן בחיוב אשם גזילות מטעם דיש כאן כפירת ממון מטעם אילו מיגנב ממונא בעי שלומי, ונתחייב בחומש ואשם, וממילא נתחייב גם בקרן דמים מעליא, הלא אדרבה אית לן לומר לאידך ניסא, דכיון דלא משכחת כאן חיוב דמים מעליא, מפני שיכול לומר הרש"ל, א"כ אין כאן בזה שילום הקרן, וממילא שאין קרן אין חומש ואשם, וזה מסתבר יותר לומר שהכל תלוי בקרן שהוא הראש, וגם מסוגיא דב"ק ס"ה מוכח שהעיקר תלוי בתשלומי הקרן.

לה **ונראה** בביאור הענין בזה, דהנה בכפירה דהחמץ הנאסר בהנאה, שתים יש בזה, א) שכופר עצם החמץ שהוא חפץ הבעלים, ב) הכפירת דמים המסתעפת מזה, והיינו הכפירת דמים של אילו מיגניב, שזהו זכותו של הבעלים, וממונא הוא, נמצא דנעשה עתה גזלן מחדש על הכפירת דמים שהרי זה כאילו גומל וגוזל דמים ממש מהבעלים, ולאחר שנשבע והודה שנתחייב בתשלומין עבור הכפירה שכפר, ע"כ חיינו עבור הדמים והזכות של אילו מיגניב, שזהו המביאו לידי חיוב אשם גזילות, וא"כ ממילא מובן כי נתחייב בתשלומין, עבור זה של דמים מעליא, והיינו כי זהו הכפידה מראש, וזהו סברת הרא"ש בפשיטות.

לו **המל"מ** הביא דברי הירושלמי פר' הגוזל עצים ה"נ דאיתא שם בנשבע קודם הפסח היינו קודם זמן איסור, משלם הגזלן דמי חמץ מעליא, ומזה דן המל"מ דסברת הירושלמי דדוקא בנשבע קודם הפסח הוא דנתחייב בתשלומין נמורין, מפני שהוא דמי מעליא, משא"כ בנשבע אחר הפסח, ובאותה שעה אין כאן חיוב תשלומין, מטעם שיכול לומר הרש"ל, והקשה מזה על הרא"ש, יעוי"ש. והנה לפי הבנת המל"מ בביאור דברי הירושלמי קשה טובא מדוע ישונה התשלומין דשילום אשם גזילות משאר גזלן דעלמא שיכול לומר הרש"ל והכא מפני השבועה אינו יכול לומר הרש"ל, דאם בשביל שכפר ונשבע בשעת היתר והיה החמץ דמים מעליא, להכי שוב לא נסטר האיסוה"נ בהרש"ל, דקשה הלא כל גזלן דעלמא שגוזל חמץ בזמן היתר, החמץ הוי דמי מעליא, וא"כ נתחייב בשילום דמים מעליא, ומה עודף ויתרון להא דכפר ונשבע, מכל גזלן דעלמא.

לז **לכן** נראה בביאור דברי הירושלמי כך, דהנה בכל כפירה של גזילה שתים יש בה. א) עצמיות הגזילה. ב) הדמים של אילו מיגניב, שזה איתא ע"כ בכל גזילה, ולאחד שכפר ונשבע ע"כ יש בזה שתי חיובים. א) עצמיות הגזילה שנתחייב בה מכבר. ב) התשלומין של הדמים שנעשה עתה גזלן מחדש, וכשיחזיר הגזילה בעצמיותה, מקיים שתי השבות, דהרי יש בעצמיותה גם הדמים, אמנם כשנאסר החמץ בהנאה אינו יכול לומר הרש"ל, והיינו דאעפ"י שבשביל הגזילה הראשונה, שפיר יכול לומר הרש"ל, אמנם בשביל הגזילה השנייה שנתחייב בדמים אין יכול לומר הרש"ל, כיון שנתחייב בדמים אחרים. וממילא מחויב לשלם דמים מעליא.

לח **ולפי**"ז לא די שאין מהירושלמי הלזה קושיא על הרא"ש אלא אדרבה סייעתא הוי להרא"ש, והוא דע"כ כוונת הירושלמי במאי דנקט קודם הפסח, דלא אתי לאפוקי ולשלול אחד הפסח, דלפי מה שכתבנו דהחיוב בשביל הכפירה בהדמים של אילו מיגניב, א"כ ע"כ גם בנשבע אחר הפסח דינא הכי וכמו שכתבנו לעיל. אמנם הירושלמי לרבותא נקט בנשבע קודם הפסח, והיינו דלא מיבעי' בכפר ונשבע אחר הפסח דע"כ ליתא חיוב דמים דק התשלומין של החיוב וב דאילו מיגניב, כיון דאין העצמות שוה כלום וכדליתא דמיא, דפשיטא דמחויב לשלם דמים מעליא, אלא אפילו בנשבע קודם הפסח, דאז אעפ"י שיש כפירה גם בעצמיותה דהו"א דנפטר בהשבה דעצמיות, על זה מחדש הירושלמי דמחויב דמים עבור הכפירה.

לט **אמנם** הש"ס דילן ע"כ לא סבר כשיטת הירושלמי בדין נשבע קודם הפסח, והוא מדחזינן דבעי הש"ס ב"ק ק"י כהנים בגזל הגר יורשים הוו וכו', ונפק"מ לגזל חמץ שעבר עליו הפסח א"א יורשין הוו וכו', וקשה הא להנגזל בעצמו גם כן מחויב לשלם דמים, כמו"ש הרא"ש, וכבר הקשה בזה המל"מ, יעוי"ש. אמנם ע"כ מיירי הש"ס בכפר ונשבע להגר קודם הפסח, ובשעת כפירה היתה העצמיות הגזילה בשווייי', ובזה סבר הש"ס דילן דכיון דנתחייב בהעצמיותה אשר יש בה גם השבה דהדמים, ממילא שוב לא נתחייב בתשלומין דדמים אחדים. וכשבא הפסח, ונאסר בהנאה, שפיר יכול לומר הרש"ל כבגזילה דעלמא, ובזה מיושב גם כן דברי הרמב"ם דאעפ"י שגם הרמב"ם סבר כשיטת הרא"ש בזה דמחויב לשלם דמים מעליא, ותקשה לכאורה מהא דכתב הרמב"ם להדיא בפ"ח מגזילה ה"ח בגזה"ג דכהנים הוו מקבלי מתנה, ומחויב לשלם דמים מעליא אעפ"י שאילו היה הגר קיים היה אומר לו הרי שלך לפניך, יעוי"ש. וזה תמוה דהלא יש כאן חיוב דמים מעליא גם להגר בעצמו, וכבר עמד בזה המל"מ, אמנם לפי מה שכתבנו ע"כ מיירי הרמב"ם שם באופן שכפר ונשבע להגר קודם הפסח ובאופן שפירשנו בעי'

דרבא בש"ס דילן, וזהו דלא כשיטת הירושלמי, ומטעם הזה שפיר השמיטו הפוסקים את דברי הירושלמי, ומיושב שיטת הרא"ש והרמב"ם הכל לנכון בס"ד, וכמוש"נ.

מ **ב**"ק ק"ה אמר דבא גזל שלש אגודות בשלש פרוטות והוזלו ועמדו על שתים וכו' גזל חמץ ועעה"פ אומר לו הרש"ל טעמא דאיתא בעינא, הא ליתא בעינא אע"ג דהשתא לאו ממונא הוא כיון דמעיקרא ממונא הוא, בעי שלומי, ה"נ וכו', וכתבו התוס' דה"ה באחת שגזלה והוזלה שמחזיר לו אגודה או דמיה אלא רבותא נקט דאפילו בשלשה דקיים מצות השבה בתרתי אפ"ה חייב להחזיר לו אחת. יעוי"ש. ולכאורה יש להבין מה שייך לומר דיש בזה קיום מצות השבה, הלא אית לן לומר דגזילה דשלש אגודות המה כשלשה גזילות נפרדות, וחל חיוב השבה על כל אחת ואחת, מטעם דהמה גופין מחולקין, אמנם נראה דכוונת דברי התוס' דמיירי הכא שהחזיר מעות שתי פרוטות, ולפי המקח דהשתא ימצא לקנות שלשה אגודות עבוד שתי הפרוטות שהחזיר, וא"כ יש כאן השבה במקצת מפני שבידו להשיג כמות הגזילה, לפי המדה שגזל, בעד הדמים שהחזיר, ואפשר לומר דאם היה הדין בגזלן דלפי מדה משלם, דאז היה זה נחשב להשבה מעליא, אמנם כיון דקיי"ל דלפי דמים של שעת הגזילה משלם כמבואר פסחים ל"ב להכי אין בהשבה דהשתי הפרוטות השבה לשלשה אגודות, וזהו כוונת התוס' שכתבו דקיים מצות השבה בהתרתי. ומטעם זה הוקשה להתוס' מאי מייתי ראיה מהא דגזל חמץ ועעה"פ דשאני התם דבליתא בעינא אינו מקיים מצות השבה כלל.

מא **והנה** הקשו הראשונים בשיט"מ הכא בסוגיא, מאי קמ"ל רבא הלא כבר שנינו במשנתינו כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, יעוי"ש. והנה לפי מה שכתבנו בביאור דברי התוס', טובא קמ"ל רבא דמשלם לפי הדמים ולא סגי בהשבה דהמדה, והנה גם בתוס' ב"ק ס"ה ד"ה גופא מפרש ר"י להוכיח מדברי דבא דלפי דמים משלם, יעוי"ש. ובדברינו בביאור דבר התוס' הכא בסוגיא גם כן כוונתם לזה, וכמוש"נ.

מב **והנה** שם בשיט"מ הביא יישוב להקושיא מאי קמ"ל רבא, יותר מהא דתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, וכתב בשם הרא"ש דחידושא דרבא הכא באופן שהגזילה בעין בלא שינוי והוזלה, ודין המשנה דכל הגזלנין וכו', היינו כשנשתנית הגזילה בעצמותה, אבל באופן שאין שינוי בהגזילה. ויכול לומר הדש"ל אעפ"י שאינו שוה פרוטה, והו"א דיכול להביא קרבן אשם גזילות אף בלא השבה. ומשמיע לנו רבא דהשבה מעכבת, יעוי"ש. והנה לפי פירוש זה מיידי הכא דינא דרבא בדאיתא האי פרוטה השלישית בעינא, ומכ"ז בעינן השבה ממש, אבל תמוה לנו הא דאיתא שמדייק מהא דגזל חמץ וכו'. טעמא דאיתא בעינא הא ליתא בעינא וכו', וקשה הא הכא מיירי גם כן בדאיתא

בעינא, ועוד בעיקר הדברים בהאי חידושא דהשבה דבעין מעכבת קרבן דאשם גזילות, אין זה חידוש כלל, כי הלא כמו שידענו בגזל חמץ ועעה"פ דאינו מקיים מצות השבה, עד שהחזיר להבעלים ואמר לו הדש"ל, ובלעדי חזרה לא קיים המצוה דהשבת הגזילה, וא"כ כש"כ דלא הוי השבה לענין כפרת הקרבן דאשם גזילות, כל זמן שלא החזיר להבעלים חזרה ממש, וצע"ג.

מג **הנה** ראיתי בפלפולא הדיפתא בביאור על הרא"ש כתב לדינא שאם שילם שתי פרוטות דיש. יעוי"ש. ולדעתינו הדבר תמוה דכיון דקיי"ל דלפי דמים משלם, א"כ אעפ"י שיש להשיג עכשיו שלשה אבודות בעד שתי פרוטות, אמנם אין זה אלא תשלומין דלפי המדה, ולא לפי הדמים כמו שכתבנו לעיל, וגם הראיה שהביא מפר' מרובה לכאורה אין זה ענין לזה

בדין הכופר בפקדון

מד **ב**"ק ק"ה ע"ב אמר רב ששת הכופר בפקדון נעשה עליו גזלן, וחייב באונסין וכו', יעוי"ש. לכאורה היאך נעשה גזלן בכפירת דברים בעלמא, הא גם גזלן בעי קנין להתחייב באונסין, וע"כ הביאור בזה דסבר רב ששת דכיון דמצינו בתורה בענין כפירה בפקדון, דכתיב "וכחש בה ונשבע על שקר", פרטה התודה העבירות השתים. א) העבירה דכפירה, וזהו וכחש בה. ב) העבירה דשבועת שקר, וסבר רב ששת דחייבה התודה שני מיני עונשים על העבירות השתים. עונש ממון על הכפירה דממון, ועונש דחומש ואשם על השבועת שקר, וזהו הביאור בסוגיא שם ותנא הונא וכחש בה למדנו עונש וכו', מאי לאו לעונש ממון, והביאור עונש ממון, אעפ"י דלא שייך לכאורה לומר עונש שיחזיר ממון חבירו לחבירו, אמנם מפני שנעשה גזלן משעת כפירה וחייב באחריות, אעפ"י שלא עשה קנין, וזהו עונש שחייבה תורה עבור הכפירה דדברים, ואעפ"י שדחה הש"ס להא דתנא תונא, משום דיש לפרש דהתורה הענישה בעונש ממון דוקא לאחר השבועה, והיינו מפני דהשבועה גומרת גם הכפירה וחיובה, אמנם רב ששת סבר דעונש הממון נתחייב על ידי הכפירה לחודיא, גם מבלעדי השבועה, ומזה יצא הדין דכופר בפקדון נעשה גזלן, והיינו חידוש התורה דמשעת כפירה עומד הפקדון ברשותו.

מה תוס' שם ד"ה מאי לאו עונש דממון, תימא מה שייך לומר לא ענש אלא אם כן הזהיר, דבשלמא בעונש שבועה, דהיינו קרבן שייך דבפסח ומילה ליכא קרבן משום דלית בהו לאו אע"ג דאיכא כרת עכ"ל. ובשיט"מ כתב בשם ד"ת וז"ל דאיצטריך דאי לאו דאשכח שהזהיר מדוכתא אחריתי על ההכחשה הוה לן וכחש ונשבע על שקר, אידי ואידי חדא עונשא הוא משום דההכחשה והשבועה מייתי קרבן, אבל משום הכחשה

לחוד לא מייתי מידי, אבל השתא דאשכחן דכתיב בדוכתא אחריתי לא תכחשו אלמא וכחש דהכא מלתא באנפי נפשי' היא, ועל לחודיא נמי מיענש, מהו עונשא והשיב את הגזילה וגו', ומשעת הכחשה קמה לי' ברשותי' והוה לי' עלה גזלן לחייב באונסין עכ"ד, ולכאורה מה זה ענין הא דלא תכחשו שהוא לאו הכולל שלא ידבר אדם דבדי כחש, ושקרים להא דעונש ממון דהכא שזהו ענין גזל, ועוד איזה סברא הוא דבשביל אזהרה דלא תכחשו יענש בעונש דממון שהוא חיוב אחריות דאונסין.

מו **ונראה** בביאור דברי רבינו תם כך, דע"כ אם נעשה גזלן בכפירה, ע"כ דבעינן כפירה שהיא בהחלטת הדעת, ובאמת היאך מענשין לאדם על דבור פה גרידא, בלעדי שום מעשה הקנין, וכדאמרינן בעלמא דיבורא עביד אינש דמקרי ואמר וא"כ בכל כופר בפקדון אין לנו החלט על דבריו, ולהכי הסברא מחייבת דכוונת התורה דהכפירה בעצמותה אינה פועלת כלום עד לאחר השבועה, שזה מורה על הכפירה שאמר השומר מתוך החלט הדעת ואין לך החלט הדעת יותר מלאחר שנשבע, והיינו כי מפני העון של שבועת שקר, ע"כ תעיד שכוונתו לגזול הפקדון לעצמו, אמנם כיון שמצינו שיש גם כן עבירה של ל"ת גם על הכפירה בעצמותה, וזהו הלאו דלא תכחשו, מזה אנו יודעין שהכפירה היתה בהחלט הדעת, והרי זה החלטה גמורה בהחלטת הקנינים בכל מקום, וזהו שאמרה הברייתא עונש שמענו אזהרה מניין, היינו דבעלדי האזהרה לא נעשה עדיין גזלן, מטעם שחסר עדיין קנין והחלטת הדעת, ועל זה אמר התנא דידענו אזהרה, מהא דת"ל לא תכחשו, והזהירה תורה בל"ת לכחוש ולכפור, והכא בפקדון בכפירתו עבר באיסור ל"ת הלזו, ומזה מוכח דע"כ אמר הכפירה בהחלטת הדעת, ובזה חידשה תורה דנעשה גזלן.

מז כתב הרמב"ם פר"ג מגזילה ואבידה הי"א וז"ל הכופר בפקדון בבית דין, אם היה ברשותו בשעה שכפר נעשה עליו גזלן, וחייב באונסו, יעוי"ש. והנה זה שמדייק וכתב דדוקא אם היתה הכפירה בב"ד, אז נעשה גזלן, ואילו אם היתה הכפירה בינו לבין עצמו לא נעשה עליו גזלן, וכן מצאתי בשיט"מ בשם המאירי שכתב בהדיא ודוקא שכפר בבי"ד, ודבר זה תמוה מאד מניין להם לרבותינו ז"ל לחדש דין זה שלא נזכר בש"ס, ואדרבה פשטות הדברים מורין ההיפוך דהרי כיון שמקור ענין הכפירה נלמד מכפירה ושבועת הפקדון, וכיון שידענו דכל ענין חיוב אשם גזילות גם בדבר שבועת הפקדון, נעשית החיוב גם בשבועה שעל ידי עצמו, וא"כ אם השבועה סגי לן אף בנשבע על ידי עצמו, ומחייבין על זה גם קרבן, מכש"כ הכפירה לחודיא, שעל ידה אנו מחייבין ממון, פשיטא שסגי גם בכפירה שעל ידי עצמו, אמנם לפי מה שביארנו דע"כ עיקר

יסוד הכפירה שאנו מענישים עליה, עונש ממון, בעינן שתהיה הכפירה בהחלט הדעת, וכאשר מבואר דכל מה שאדם טוען חוץ לבי"ד יכול לחזור מדבריו ולטעון אחרת בבי"ד ב"ב ל"א, מבואר כי אין לנו ידיעה על דבר החלטת דברי הבע"ד רק בשטוען בבי"ד, לכן דייקו הראשונים דלא נעשה השומר גזלן בכפירה, רק אם היתה הכפירה בבי"ד.

מח **מתיב** רמי בר חמא ושכנגדו השור על השבועה בכיצד אחד שבועת העידות, ואחד שבועת הפקדון, ואפי' שבועת שוא ואם איתא בכפירה הוא דאיפסיל ליה וכו', ויש לעיין לשיטת הרמב"ם והמאירי דבעינן דוקא שתהיה הכפירה בבי"ד, דאז הוא נעשה גזלן עלה, וזה גם כן ודאי פשיטא דלענין חיוב שבועת הפקדון לא בעינן הכפירה בבי"ד כיון שעיקר החיוב בשביל השבועה בא וא"כ מאי פריך הש"ס לרב ששת מהא דשבועת הפקדון, והא משעת כפירה איפסיל ליה, דלמא כוונת התנא שם באופן שחכפידה היתה חוץ לבי"ד, ולא נפסל מטעם הכפירה, רק מטעם השבועה, ומאי פריך הש"ס.

מט **ונראה** בדבר שבועת הפקדון הבאה אחרי הכפירה שתים יש בה. א) עצם השבועה והחומר. שבה. ב) שעל ידי השבועה מחזק את הכפירה, וכוונת הש"ס להקשות לרב ששת דסבר דכפירה שהיא בהחלט הדעת נעשה עליה גזלן, ולכן אף אם היתה הכפירה בינו לבין עצמו, אמנם לאחר שנשבע השבועה פועלת החלמה בדבר הכפירה, ולכן אף אם אינו נפסל לשבועה מטעם שבועת שקר גם כן יש לפוסלו עתה מטעם גזלן, דע"כ עתה שיש כאן החלטת הדעת בדבר הכפירה נם כן, הרי הוא גזלן ממש לרב ששת, וא"כ מדוע שונה התנא הא דשבועת הפקדון שפסול לשבועה, מטעם שבועת שקר, הא בזה יש לפוסלו נם מבלעדי הפסול דנשבע על שקד דהרי פסול הוא מטעם גזלן, ואין במשנה זו המקום לחשוב הא דשבועת הפקדון בהחשודין על השבועה דנעשה פסול מטעם השבועת שקר, דהלא יצוייר שיופסל בפקדון מטעם הכפירה בעצמותה שיש בזה, ויצוייר זה גם מבלעדי שבועה, אם רק ידענו שהיתה הכפירה בהחלטה גמורה, כמו אם כפר בבי"ד, זהו מה שנראה לדעתינו לבאר לשיטת הרמב"ם והמאירי.

נ **תוס'** שם בסוגיא ד"ה כאן שהודה כאן שבאו עדים וכו' ומיהו תימא אמאי קאמר ברישא מוכחש עונש שמענו, ובסיפא אמר ונשבע על שקר דכיון דלא מיירי אלא לאחר שבועה תרווייהו הו"ל למימר מונשבע על שקר עכ"ל. ונראה דבזה ישונה דינא דרישא ודין הסיפא, דבדינא דסיפא לענין לחייב חומש ואשם, ועיקר החיוב נעשה ע"י העון דהשבועה, להכי בעינן האזהרה דחומר האיסור דשבועת שקר, אמנם בדינא דרישא לענין להתחייב ממון, להיות נעשה גזלן בחיוב אונסין, דאין עצם השבועה גורמת לזה, אלא השבועה אינה בזה אלא תנאי בהכפירה, לומר שאם היתה הכפירה בהחלטת הדעת

כזה שנשבע לחזק כפירתו גם בשבועה, נעשה בזה גזלן להיות חייב באונסין. נמצא דהשבועה אינה באה אלא למלאות תנאי הכפירה. ועל ידי השבועה נגמרה החלטת הדעת בהכפירה, וע"י הכפירה נתחייב באונסין, ושפיר אמר התנא ברישא לענין חיוב ממון דאונסין, דשמענו עונם בזה מדכתיב וכחש בה, והיינו שבזה נעשה מחויב מטעם ההכחשה, וכמוש"נ. ומיושב לנכון קושיות התוספות.

נא **והנה** המור והמחבר בחו"מ סי' רצ"ד ס"א הביאו לדין זה דכופר בפקדון נעשה גזלן. ולא כתבו דבעינן הכפירה בבי"ד, ותמוה מדוע השמיטו שימת הרמב"ם והמאירי, דסברי דבעינן כפירה בבי"ד.

נב **והנה** בהיותי בענין זה ראיתי בפרישה כתב בהא דכופר בפקדון נעשה גזלן כל זה כשלא נשבע, אבל כשנשבע ונמצא שקר דין נגב יש לו לענין תשלומי כפל, יעוי"ש. ודבריו תמוהים הם דע"כ ליתא חיוב כפל אלא בשבועת השומרים בטענה של טוען טענת גנב, משא"כ בנשבע ובאו עדים ונמצא דנשבע על שקר, מבואר להדיא הכא בסוגיא דאין משלם אלא קרן, מהא דחזינן דמוקי הש"ס רישא דברייתא בשנשבע ובאו עדים דאינו משלם אלא קרן, ודין זה איתא אף בשנשבע בבי"ד, וע"כ דאין חיוב כפל אלא בשומר הטוען טענת גנב.

בדין קפץ ונשבע

א **ב**"ק ק"ה אמר רב הונא אמר רב, מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי, ונשבע, ובאו עדים פטור שנאמר ולקח בעליו ולא ישלם כיון שקבלו בעלים שבועה שוב אינו משלם ממון וכו' איתיבי' וכו', הב"ע כגון דנשבע חוץ לבי"ד וכו' אידי ואידי בבי"ד ול"ק כאן בקפץ, כאן בשלא קפץ, ויש לעיין בשבועה זו דקפץ, אם לא הוי שבועה כלל, ולא נפמר נם משבועת השומרים בזה, או"ד דמשבועת השומרים נפטר נם בקפץ ונשבע, רק דבקפץ ונשבע לא אמר רב דנפטר מהבעלים, אף כישבואו עדים ויחייבוהו, מטעם דלא קרינן בזה ולקח בעליו, מפני שהבעלים לא קבלו השבועה ע"י כח בי"ד, ופליגי בזה הראשונים, הר"ח והרמב"ן, דדעת הר"ח הובא ברשב"א גיטין ל"ה דשבועה דקמי, לא הוי שבועה כלל, והרמב"ן כתב דרק לענין זה דלא קרינן בי' ולקח בעליו ולא ישלם, כיון שלא קבלו הבעלים השבועה ע"י בי"ד, אבל משבועת השומרים נפטר בשבועה זו.

ב **והנה** יש לעיין שם בסוגיא דמוקים הש"ס המשנה דטוען טענת אבד בקפץ ונשבע ולהכי משלם כשבאו עדים, דלפי"ז היאך יתפרש הא דאיתא בסיפא הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם, והיינו מטעם כפרה, כיון שבא לחייב עצמו, מעצמו בלא טענת התובע, והנה זה ניחא לשיטת הרמב"ן דנפטר בשבועה דקפץ משבועת השומרין, אתי

שפיר הא דהודה, אמנם לשיטת הר"ח דלא יצא עדיין משבועת השומרין מבעלים, א"כ מה שייך הודה מעצמו, כיון שהתביעה עדיין עליו, וצע"ג.

נ **שם** בסוגיא כל הודה לא אמר רב דכתיב והתודה. וקשה מאי מוכח מהא דוהתודה, דלמא הקרא מיירי בנשבע עפ"י עצמו או בקפץ ונשבע, וכמו שכתבו התוס' ד"ה איתיבי' דרב הוה מוקים לקרא בקפץ ונשבע, ואדרבה כיון דעיקר האי קרא בגזל הגר כתיב וכמו שפירש"י, וחיוב גזל הגר מתחייב הגזלן בקרן חומש ואשם, ע"י שבועה מפי עצמו, ולפי"ז אין ראיה מהאי דינא דרב, דמיירי בחיוב שבועה הבאה ע"י בי"ד דוקא, וכיון שסבר דב דהשבועה הבא ע"י בי"ד חמירא ואלים מובא שנפטר בזה אעפ"י שיבואו עדים אח"כ ויחייבוהו, וא"ב אפשר לומר שגם הודאת עצמו לא מחני יותר מעדים, וצ"ע.

ד **תוס**' ד"ה כאן שקפץ, תימא א"כ אמאי נקט ברישא טוען טענת אבד, אפילו בטוען טענת נגב ה"מ למינקט דלא מחייב כפל כיון שקפץ עכ"ל. ביאור דבריהם בזה, דהדין הזה דליתא כפל בטוען טענת אבד כשנשבע שבועת השומרים כדין תורה זה לא שמענו עדיין גם עתה ששונה לנו התנא בטוען טענת אבד, כיון דהחסרון הוא בשבועה, והוי כלא נשבע, וא"כ חו"מ למינקט בטענת גנב דין זה.

ה **והנה** לשיטת הר"ח דשבועה דקפץ לא פעלה אף לענין לפטרו משבועת שומרים, וא"כ יש לומר דשפיר נקט התנא דינא בטענת אבד לאשמעינן רבותא בשילום הקרן, לומר דאעפ"י שכבר נפטר מהבעלים עפ"י שבועת עצמו, ושפיר סלקא דעתך אמינא דלא מחייבא ליה עדים אח"כ, והיינו דכיון דלשיטת ר"ח אין זה שבועת השומרים כלל, והא דנפטר מהבעלים ע"כ זהו שהבעלים נתרצו בשבועה זו, דקפץ ונשבע עפ"י עצמו, והרי זה כמחילה מצד הבעלים, ושפיר סד"א דלא אתו עדים ומחייבי ליה אח"כ כיון שנפטר מהבעלים ע"י מחילה כזו, ואשמעינן האי תנא דמ"מ כי אתו עדים אח"כ מחייבי ליה להשומר הדמים, משא"כ בטוען טענת גנב באופן זה שנשבע מפי עצמו דהיינו בקפץ, דאז אין כאן רבותא לא בקרן ולא בכפל, בקרן כיצד, דע"כ גם רב מזדח בטוען טענת גנב דלא נפטר בשבועתו מחיוב הקרן, דהרי באופן זה עיקר חיוב טוען טענת גנב דחייבה אותו תורה כפל, וא"כ גם בשבועה גמורה דהיינו עפ"י בי"ד גם כן לא נפטר מחיוב תשלומין כשבאו עדים אח"כ (ועי' במהרש"א גם כן בתד"ה איתיבי').

בכפל כיצד, דהרי כיון דלשיטת ר"ח דשבועה דקפץ לא הוי שבועה כלל לענין שבועת השומרים, ולא נפטר מהבעלים כלל, רק בהסכם ורצון הבעלים, א"כ פשיטא שאין זה שבועה לחיוב כפל. וא"כ שפיר נקט התנא ברישא בהא דקפץ ונשבע בטוען טענת אבד, ומיושב קושיות התוס'.

ו ומזה יש להוכיח דשיטת התוס' כשיטת הרמב"ן ולהכי הקשו שפיר אמאי לא נקט התנא ברישא לאשמעינן רבותא דבשבועה דקפץ ונשבע לא מתחייב כפל, והוא דאעפ"י דשבועה זו הוי שבועה מעליא לענין שבועת השומרים, ונפטר בע"כ מן הבעלים בשבועה זו, מ"מ לענין חיוב כפל לא נתחייב רק בשבועה הבאה ע"י חיוב בי"ד.

ז **והנה** גם מהא דמשני אידי ואידי בבי"ד כאן בקפץ, מה שייך לומר אידי ואידי בבי"ד, כיון דהשבועה אינה שבועת בי"ד, וגם מהא דפירש"י דניחא להש"ס לאוקמי בתרי גווני ובחד דוכתא וכו' כיון שאין המקום גורם מאומה, לא לפטור, ולא לחיוב, וא"כ מה שייך לסמן הדוכתא כיון שאין לנו עסק עם המקום, והרי זה חוץ לבי"ד ממש, אמנם לשיטת הרמב"ן דבקפץ ונשבע הוי שבועה לענין שבועת השומרים, להיות נפטר בה מהבעלים, איכא למימר דכל זה דוקא בשנשבע בפני הבי"ד, וזהו שמדייק הש"ס אידי ואידי בבי"ד.

ה והנה שיטת רש"י בגיטין ל"ה בהא דאיתא שם מודה רב בקופצת, פירש"י ז"ל וכיון שנשבעת, נשבעת, ומגבינא לה באותה שבועה, הרי מבואר מדברי רש"י דקפץ ונשבע הוי שבועה מעליא וזהו כשיטת הרמב"ן, וכן איתא בירושלמי דגרסינן התם עבדה ונשבעת וכו', יעוי"ש. ויש לומר דשאני שבועת ארמלתא שהשבועה שהשביעוה בי"ד, שזהו רק מן התקנה גרידא להכי הקילו והרשב"א בגיטין נוטה לדעת הר"ח, יעוי"ש. וכן מצאתי בשיט"מ הביא בשם הרמ"ה ז"ל, דקפץ ונשבע לא הוי שבועה להיות נפטר מממון על ידי זה, לכן לדעתינו כיון שביארנו דפשטות הסוגיא מורה כשיטת הרמב"ן לכן אף שהרבה מן הראשונים לא סברי כוותי', אמנם עכ"פ הוי ספיקא דדינא, ואין להוציא מיד המוחזק.

ט **והנה** יש להעיד במי שמחויב שבועה דרבנן, וקפץ ונשבע שבועה דאורייתא דהיינו בנק"ח, או שנשבע בשם, ובכינוי לרוב הפוסקים דסברי שזהו ההבדל בין שבועה דאורייתא לדרבנן, אם נפטר בזה ויצא ידי בעלים בשבועה זו, ומקום הספק בזה, דהנה יש להבין לשיטת הר"ח דסבר דקפץ ונשבע לאו שבועה הוא, דע"כ אין לומר דלאו שבועה חיא כלל, דליתא דע"כ מתורת נשבע מפי עצמו לא יצא, וגם אין לומר דכיון שקופץ לשבע להכי משביעין אותו פעם שנית עפ"י בי"ד כההיא עובדא דגיטין שם, דע"כ אדרבה קיי"ל דאין משביעין למי שרץ אחר שבועה כמבואר בחו"מ סי' פ"ז סל"ז, וע"כ הביאור בדברי ד"ח כמו שכתב הרשב"א משמו וז"ל דכיון שקפצה מעצמה ונשבעת משביעין אותה שבועה כתיקונה על דעת בי"ד ומגבין כתובתה, יעוי"ש. ובשיט"מ ב"ק, יעוי"ש, ביאור הדברים בי העיקר הטעם שנמנעו מלהשביע לארמלתא הוא מפני הסכנה, כמבואר שם בגמ', ולהכי בקופצת שכבר נשבעת היא מעצמה שוב אין לנו לחוש יותר

לחשש סכנה כיון דבלא"ה יש כאן שבועה, לכן תשבע עתה שבועה שנייה עפ"י בי"ד, נמצא לפי"ז דגם הר"ח מודה דעכ"פ שבועה דקפיצה תורת שבועה עליה, ולפי"ז במקום שמחויב שבועה דרבנן, וקפץ ונשבע שבועה דאורייתא אפשר שגם הד"ח מודה דיצא ידי בעלים בשבועה זו, עוד יותר מסופקני במקום שמחויב קב"ח וקפץ ונשבע, אם נפטר מקב"ח ויצא ידי בעלים בשבועה דקפיצה, וצ"ע.

י עוד נראה להעיד דהכל לפי הדור, ולפי הזמן, ולפי המקום, דאנו רואים אשר בדורותינו בעוה"ר אין העולם נזהרין משבועה שבינו לבי"ע, והרבה פעמים קופצים ונשבעים בפני בי"ד אף טרם שיצא הנה מפי בי"ד, ואדרבה את זה אנו רואים בדור הזה לשבח אשר עפ"י בי"ד יראים מלקבל שבועה אף לא קב"ח, לכן לדעתינו נכון להורות לבטל שבועה דקפיצה לגמרי, ועוד דהרבה פעמים בקופץ ונשבע באה השבועה מתוך הבהילות, ולא הוי האדם בשבועה, ובכל אופן פשיטא שצריך לדקדק גם בשבועה הבא ע"י קפיצה שהיתה ביישוב דעת, ואז יכול להיות דמהני בהאופנים שכתבנו לעיל.

גמ' אביו מת והניח לו ריבוי, עשיר הוא וכו' מהו דתימא רוב גוססין למיתה קמ"ל, ולכאורה מדוע לא ניזול בתר רובא, ואפשר לומר דלא אזלינן בתר דובא בלהבא, וכמו דלא אזלינן בתר חזקה בלהבא, וכמו שהוכיח בנוב"ק חיו"ד סי' נ"ה נ"ו, בן לא אזלינן בתר רובא בלהבא.

א **ספינתו** ובאה לו בדיבואות עשיר הוא, אמר רב חסדא כשהיתה מוחכרת ומושברת ביד אחרים, והאיכא שכירות שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ותיפ"ל משום ספינה הא מני ר"א היא וכו', והנה ע"ב מירי דכל מה שבספינה אינו שייך לו, והוא רק שכר ספינה נוטל, ויש לעיין מאי פריך הש"ס מהא דספינה, הלא כיון שמושכרת היא אצל אחרים וטרם כלתה זמן השכירות, א"כ הספינה לאו דידי' הוא, וכמו שאין לו שכר הספינה עתה מטעם שאין שכירות משתלמת אלא בסופה, הנה כמו כן הספינה ג"כ אינו שלו עתה עד תום משך זמן השכירות, וא"כ מאי פריך מספינה.

ב ונראה דהכוונה שהרי יכול למכור עתה הספינה שיקבל אותה אח"כ כשיוגמר זמן השכירות, ויכול להוזיל מעט על המקח מפני השכירות שהיא מושכרת לאחר, אבל ע"כ יש קונים על לאחר זמן, ואין זה דשלבל"ע, דהרי גוף הספינה שלו היא, ועל זה משני דר"א היא דאין לוקחין צמדו, הנה כמו כן אין מקבלין הספינה מפני שהיא פרנסתו, וממילא לדידן דלא קיי"ל כר"א כמו"ש הרמב"ם בפיה"מ, וכן פסק בפר"ג דערוכין הי"ט, ממילא שפיר מוכרין הספינה, וישנו בערך עשיר בשביל הספינה.

ג **והנה** בדבר מעות השכירות של הספינה לא שייך זה מטעם דליתא במכירה משום דאינו ברשותו כיון שטרם בא זמן הפרעון, והא דלא אמרינן דליהוי הני מעות משועבד להקדש מטעם שעבודא דר"נ להפוסקים דסברי דבשכירות ג"כ אמרינן שעבודא דר"נ כמבואר בחו"מ סי' פ"ו (ועי' במל"מ פ"ב מחל' מלוה ולוה וכ"א שם הביא דעת המרדכי, ועי' בשעה"מ סי' פ"ו אות ב'), נראה דכיון דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ולא מטא עדיין זמן פרעון, לא שייך ג"כ שעבודא דר"נ, כיון דעדיין לא נתחייב לשלם, ובזה יש לפרש ההבדל אם ישנה לשכירות מתוע"ס לבין אם אינה לשכירות אלא לבסוף, אעפ"י שע"כ גם אם ישנה לשכירות מתוע"ס לא עדיף ממלוה, וא"כ היאך חשבינן לו עשיר גם עתה אעפ"י שאין עדיין השכירות בידו, אבל לפי מה שביארנו יש לומר דכיון דיש חיוב ברור, ממילא יש בזה שעבודא דר"נ, אבל לפי"ז תקשה לשיטת הריטב"א, הובא בש"ך חו"מ סי' קכ"ו ס"ק ע"ו דסבר דגם אם אמרינן אינה לשכירות אלא לבסוף מ"מ חייב לו הלואה מעתה אלא הוי כמלוה שעדיין לא הגיע זמן הפרעון, א"כ מדוע אינו נחשב עשיר, ולכאורה שייך בזה שעבודא דר"נ ג"כ.

ד **לכן** נראה דלא שייך שעבודא דר"ג הכא בערוכין אפילו אם אמרינן דשייך בחוב המגיע להקדש שעבודא דר"נ, וזהו באמת דעת המבי"ט בח"ר שאלה רפ"ד שכתב וז"ל ונראה לי דמלוה בשטר שהגיע זמנה בשעת הערכה ואפילו מלוה על פה דהוי בכלל הערכה ואם לא יעלה מה שנמצא בידו אחר הסידור להשלים חיוב הערך ישלימו גם מן המלוה ויעריכו אותו מדר' נתן, מניין שמוציאין מזה ונותנין לזה ולא יגרע בה הקרש מכח הדיוט לענין זה עכ"ל, והנה מזה נראה דעת המבי"ט דגם בהקדש שייך שעבודא דר"נ, אבל בזה שכתב ששייך שעבודא דר"נ גם בערוכין נראה להעיר דשאני ערוכין, והיינו דע"כ בעינן שהדבר הנערך יהיה נעשה הקדש כדין ערוכין שנעשה הקדש לבדה"ב, והכא בחוב שאצל אחרים אינו נעשה הקדש מטעם דהוי אינו ברשותו, ולפי"ז יש להבין מאי פריך הש"ס והאיכא שכירות הא כיון דשכירות ליתא בהקדש, וגם כשמשני הש"ס דסבר אינה לשכירות אלא לבסוף, והלא אפילו אם ישנה לשכירות מתוע"ס ליתא בערובין מטעם שאינו נעשה הקדש. ואפשר לומר דכוונת הש"ס דכיון דישנה לשכירות מתוע"ס א"כ ליקדוש כל פרוטה ופרוטה וכמו שמצינו במקדיש ידי עבדו בגיטין י"ב, אבל כשאינה לשכרות אלא לבסוף א"כ אין להקדש על מה לחול, כיון שעדיין אין כאן חוב, ואפילו לשיטת הריטב"א דנעשה מלוה תיכף משעת שכירות, ע"כ הכוונה שהוא בגדר התחייבות גרידא.

ה אמנם לפי מה שמבואר בחולין קל"ט דבין בהקדש ובין בערכין לא נתקדשו עד שיבואו ליד הגזבר, אתי שפיר דברי המבי"ט, והסוגיא דהכא.

ו **כתב** הרמב"ם בפר"ג מהל' נחלות הא אין הבכור נוטל פי שנים בנכסים הראוין לבוא לאחר מיתת אביו וכו', וכן אם היתה לאביו מלוה או היתה לו ספינה בים יורשין כאחד, וכתב הראב"ד וז"ל א"א דבר זה למד ממשנת ערוכין פר' השג יד עכ"ל. וכתב הה"מ דסברת הראב"ד לסוגיא דידן, והקשה דהלא הכא רק לר"א הוי ספינה ראוי אבל לא קיי"ל כן. ועוד מה ענין סידור לראוי, יעוי"ש. והיינו דמה ראיה מזה דספינה הוא בכלל סידור לענין ערוכין דבשביל זה נקרא ספינה ראוי לבבור, ולפי"ז דברי הראב"ד תמוהין, ונראה דהראב"ד בא להשיג מכת סוגיא דידן דכיון דסבר הרמב"ם דספינה הוי ראוי לענין בכורה, ממילא לא הוי עשרי כשיש לו ספינה, ואנן קיי"ל ברבנן דנוטלין הספינה בשביל הערך, וכמו כן לגבי מלוה כיון שפסק הרמב"ם דמלוה הוי ראוי לענין בכורה א"כ כשיש לו מלוה הוי עני לענין ערובין ג"כ, ובסוגיא דידן מבואר דמלוה עושה אותו לעשיר דהרי אם ישנה לשכירות מתוע"ס דהוי ג"כ מלוה, ומ"מ הוי עשיר, לערוכין, ומה שהקשה מהר"י אדרבי, הובא בלח"מ, הנה לדעתי זהו כוונת הראב"ד בהשגה,

ז **אמנם** סברת הרמב"ם דע"כ שאני ערוכין מהא דבכור והיינו דאעפ"י דמלוה הוי ראוי לגבי בכור, אבל שאני לענין ערוכין דע"כ אם ישנה לשכירות מתוע"ס שפיר חל הקדש על כל פרוטה ופרוטה, כמו שכתבנו לעיל, ויש בזה חלות הקדש. ח ומה שכתב הרמב"ם דספינה הוי ראוי היינו כשהיא בים, והרמב"ם כתב להדיא ספינה בים, והיינו דיש הבדל בין אם הספינה בנמל, או שהספינה עדיין בים, וזה מוכח מהסוגיא הכא דפריך אמתניתין דתנן ספינה בים ובאה לו בריבואות עשיר הוא ומשני שהיתה הספינה מוחכרת ומושכחת ביד אחרים, ופירש"י ואין לו כה כלום, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ, ופריך אח"כ ותיפ"ל משום ספינה, ומשני ר"א היא, והיינו דהוי עשיר משום דהספינה באה, דאל"כ למה נקיט התנא ובאה, דהרי מה שבספינה אינו שלו, וע"כ משום הספינה עצמה לומר דאעפ"י שהספינה באה ועומדת בנמל מ"מ נחשב עני מטעם דד"א, אבל ע"כ שפיר נחשב עשיר בשביל הספינה, וגם נקרא בכל אשר ימצא לו נ"כ, והתנא בא לאשמעינן דינא דר"א דאין מקבלין ממנו הספינה בשביל הערך, ומזה מובן דאם הספינה עדיין לא באה והיא משטת בים אז לכו"ע עני הוא, וא"כ שפיר מוכח מזה דספינה בים נקראת ראוי לענין בכור, וזהו כוונת הר"י אדרבי, הובא בלח"מ, אבל לא ביאר מה שביארנו. ועי' בשו"ת מבי"ט ח"ד סי' רפ"ד.

א **גמ'** ת"ד אתה הקשית דמים לערוכין מרגלית לקלים ולידון בכבודו וכו' יכול נקיש ערוכין לדמים שיתן כשעת נתינה וכו', ביאור הדברים דכמו שמצינו ההיקש דמים לערוכין בין לקולא כמו הא דמרגלית לקלים, ובין לחומרא כמו הא דנידון בכבודו, והנה הא דבזמן הערך איכא ג"כ קולא וחומרא כמו בפחות מבן חמש ונעשה יתר דזמן הערך הוא קולא, ובפחות מבן ס' ונעשה יתר דזמן הערך הוי חומרא, ובזה בעי למילף ערוכין מדמים דיהיה כשעת נתינה בין לקולא בין לחומרא, ולהכי נקט התנא בדמיון שני דבדים שהם קולא וחומרא, ועל זה משני התנא ת"ל כערכך יקום לומר דאזלינן בתר שעת הערך.
ב והנה הא דשעת נתינה בדמים פירש"י דבזה פשיטא דכשעת נתינה משום דלא ידעינן מה היה שוה בשעת הנדר, והקשו בתוס' דלמה לנו לחוש שהיה שוה יותר, ואם הוא עתה חלש יש לנו לומר דיהיה שוה לכהפ"ח סלע, יעוי"ש. כוונתם דנקמו סלע הוא עפ"י מה שמבואר לקמן כ' ע"א דקאמרה הסוגיא מי איכא נברא דלא שוה ארבעה זוזי, יעוי"ש. וארבעה זוזי הוא סלע, ונראה דכוונת רש"י דכיון דאין השמאים יודעים כמה היה שוה, להכי אין כוונת הנודר לזה, והיינו דלא נחית לספיקא, והא דהקשו התוס' דלמה לנו לחוש שהיה שוה יותר מעכשיו, ע"כ כוונתם שהוא בתורת חזקה דהשתא דכמו שהוא עכשיו כן. היה מעיקרא בשעת הנדר, אבל רש"י נחית לכוונת הנודר, ואצלו לא הוי חזקה דכמו שהוא עתה בשעת הנדר כן יהיה בשעת הנתינה, ושפיר יש מקום לחוש לשינוי בלהבא, וכמו שאמרינן דלא אמרינן חזקה בלהבא, וא"כ יחוש הנודר מפני השינוי דלהבא, ולא נחית לספיקא, ולהכי בדור שכוונת הנודר היתה על שעת הנתינה, וכן יש לדייק מדברי רש"י לקמן כ' שפירש במשנה דבדמי עלי שאינו נודר אלא מה: שישומהו בי"ד, וזהו לפי הגידסא דידן ולא כמו שהניח בשיט"מ.
ג **אבל** יש להעיד דלפי"ז דכל עיקר הנדר הוא לפי הדמים דלהכא, א"כ הרי"ז דבר שאינו קצוב, דהרי אין אנו יודעין כמה יעלה המחיר, ולהרמב"ם דבר שאינו קצוב אינו משתעבד, כמבואר שיטתו בפרכ"א ממכירה, ובחו"מ סי' ס' פ"ב, ולפי מה שביארנו שיטת רש"י מוכרחת, וא"כ תקשה מזה להרמב"ם, ומצינו דדעת הרמב"ם דקצבה, לשנים לא נחשב קצוב מטעם שאיתייקרו מזונות, וכמו שכתב הרמב"ן לדעת הרמב"ם עי' בב"י שם ובבאר הגולה.
ד **ולדברי** הרמב"ם יש ליישב קושיות התוס' בכתובות ק"א ע"ב שכתבו שם בד"ה והיא וכו', וז"ל וא"ת למ"ד קצובין אעפ"י שאין כתובין אמאי לא חשיב להו קצבה למזון הבנות דהוי עד דתבגרן, ומיחו מן האב אין קשה כל כך דלא ידעינן כמה בנות יהיו לו לפיכך אין קצובין אלא האחין שעבדו בההיא שעתא קצובין נינהו עד דתבגדן עכ"ל. והיינו

דהרמב"ם לא סבר כשיטת התוס' דכתובות שכתבנו לעיל דכיון דאין קצבה למטה נחשב אינו קצוב, ואפשר שהוא מטעם שכתב הרא"ש בפר' מציאת האשה דכיון דיש קצבה למעלה יכול הלוקח להניח ת"י כשיעור זה דלמעלה, וא"כ תקשה דשפיר הוי דבר קצוב עד שתיבגדן, וע"כ משום דחיישינן לשמא יתייקרו מזונות להכי הוי דבר שאינו קצוב, ואפשר שמזה למד הרמב"ם להאי דינא, וע"כ דהתוס' לא סברי סברא זו דבשביל חששא דיוקר להיות נקרא דבר שאינו קצוב, ולפי"ז לשיטת התוס' בנידון דידן שפיר נחשב לקצוב, ובשביל חששא דיוקר דאח"כ לא נעשה דבד שאינו קצוב, אבל לשיטת הרמב"ם קשה הא כיון דסבר דגם קצבת השנים לא מהני אם דק יש בזה הששא דיוקר.

ה **והנה** אפשר לומר דדבר שאיני קצוב הוי בגדר אסמכתא, ומבואר בחו"מ סי' ר"ז סעי' ט', דבנודר לצדקה לית בה משום אסמכתא. אבל תמוה דע"כ זה לא הוי רק בתורת נדר, אבל אין בזה שעבור נכסים, ונפק"מ דאם מת אין היורשין מחויבין כמבואר בחו"מ סי' דנ"ב. אמנם בהא דאמר דמי עלי ע"כ יש בזה שעבור נכסים כמבואר לקמן כ' במשנה, דבאומר דמי עלי ומת לא יתנו היורשין מטעם שאין דמים למתים, אבל אם אמר דמיו של פלוני עלי ומת, יתנו היורשין, יעוי"ש, וע"כ משום דיש בזה שעבוד נכסים ג"כ, ואם אמרינן דאין כאן חיוב מצד עצמו אלא מצר נדר לחודיא, א"כ אין כאן שעבוד נכסים. ועוד דהלא הא דנדר אין בו משום אסמכתא זהו גופי' הוא משום זה עצמו, יען דאין כאן שעבוד נכסים, אלא הוא ענין קבלה שמקבל עליו לקיים את נדדו, אבל במקום דבעינן הקנאה ממש, ובהקדש הוי אמירתו לגבוה כמסירה להדיוט, דהיינו שנחשבת האמירה לקנין נ"כ, וכיון דבשאיני קצוב לא מהני גם קנין, א"כ לא מהני גם האמירה. וב"ה מצאתי סברא זו בשו"ת למרן הגדע"א בסי' קמ"ו, שהקשה על המדרכי בפ"ד דב"ק, שהוכיח דבהקדש לית בו דין אסמכתא, דהא באומר סלע זו לכשיבוא לידי אתננו לצדקה, דבהדיוט בדשלב"ל אין בו צד ענין אפ"ה חל בהקדש, ק"ו באסמכתא דמהני עכ"פ במעכשיו ובי"ד חשוב, ותמוה לי דבאתננו גם בהדיוט מהני במחייב עצמו בקנין ליתן הדשלבו"ע, כדאיתא בשו"ע סי' ס' מטעם דהקנין חל על גופו שהוא בעולם, והוא מחויב ליתן הפירות דקל, משו"ה מהני באתננו לצדקה ואמידתו לגבוה ככתובין וכמסורין דמי ובקנין בהדיוט הוא וחל החיוב על נופו, משא"כ לענין אסמכתא דמחייב עצמו בקנין לא מהני, י"ל דגם בהקדש לא מהני, עכ"ד, וזהו כמו שכתבתי.

ו **והנה** יש מקום לומר דהכא לא הוי דבר שאינו קצוב יען דהרי מוכן הוא להיות משלם דמים כפי השתא נ"כ, ועכשיו הוי זה קצוב, ואעפ"י שהתחייב עצמו ג"כ בהדמים שיהיה שוה לאחר זמן ג"כ, ובזה הוי אינו קצוב, אמנם כיון שיש שיעור למטה אפשר שזה נחשב

לקצוב וכמו שמצינו בזה בתוס' כתובות נ' ע"ב ד"ה ומאי עלי' שכתבו שם לענין הבנות עד שתיבגרן דזה אינו נחשב לקצוב מטעם דאפשר שתנשא קודם, יעוי"ש. וכיון שכן יש לנו לומר להיפך דכיון דיש קצבה למטה דהיינו אם יהיה נישום תיכף ומיד אחרי אמירתי, להכי נחשב לקצוב אעפ"י שאין שיעור למעלה, אבל אין לומר כן לדעת הרמב"ם דהרי ע"כ לא סבר כסברת התוס', אלא סבר כסברת הרא"ש, וכמו שכתבנו לעיל.

ז **והנה** יש מקום לומר דכל עיקר דינו של הרמב"ם דאין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא שפיר משתעבד, ומצאתי און לי בשעהמ"ש סי' ס' אות ג' שכתב ליישב קושיות הרמב"ן והר"ן בפר' עשרה יוחסין שהקשו מהא דאמרינן בפר' י"נ יכיר למ"ל ופריך הניחא לרבנן אלא לר"מ דסבר אדם מקנה דשלבל"ע מאי איכא למימר, ומאי פריך הא אף לר"מ לא מצי יהיב נכסים שיפלו לו לאחר מכאן מטעם דהוי דבר שאינו קצוב, וכתב דהא דאסמכתא לא קניא אינו אלא מדרבנן, וכמו"ש הש"ך בסי' ר"ז סקי"ח בשם הב"ח, ושיטה זו מבוארת במרדכי פר' שור שנגח, ובהנמ"ר פר' זה בורר, וא"כ דבר שאינו קצוב קני מדאורייתא, ושפיר פריך הש"ס לר"מ יכיר למ"ל עכת"ד, ולזה שפיר דמי הכא בהקדש דדמי עלי דשפיר חל אף בשאינו קצוב מדאורייתא.

ח **אמנם** בעיקרא דמילתא איברא דהש"ך בסי' ר"ז ס סקי"ח מביא מה שכתב הב"ח דמדאורייתא אסמכתא קניא ומביא ראיה מערב, והקשה הש"ך דלמא שאני ערב מטעם בההיא הנאה וכמו שמבואר בש"ס, וכתב הנתיה"מ שם דסברת המרדכי דסברא זו דבההיא הנאה דגמר ומקנה לא מהני רק אם אמרינן דאסמכתא קניא, אבל אם מדאורייתא אסמכתא לא קניא, אז לא מהני גם סברת בההיא הנאה גמר ומקנה כיון דעכ"פ לאו קנין הוא, ומפרש דמאן דס"ל משחק בקוביא לא קנה היינו משום דסבר אסמכתא לא קנה מדאורייתא, יעוי"ש. ולפי"ז לדידן דקיי"ל דמשחק בקוביא פסול לעדות ולא אמרינן אגב דבעי לקנות נמר ומקני ע"כ משום דאסמכתא לא קניא מדאורייתא, וע"כ הרמב"ן והר"ן סברי ג"כ דאסמכתא לא קניא מדאורייתא, ולהכי שפיר הקשו על הרמב"ם.

ט **והנה** לפי מה שכתבו התומים והנתיה"מ בשם הכנה"ג דדוקא במחייב עצמו דמי לאסמכתא דסובר בדעתו שלא יהיה כך אבל אם מקנה לו כל מה שיהיה בין רב בין מעט לא שייך בזה אסמכתא, אתי שפיר נם הכא דהיינו שהתחייב עצמו בדמיו על כל אופן. י **עוד** נראה לפי מה שכתב המל"מ בפרי"א ממכירה הט"ז בשם בני שמואל דדוקא באופן שאין חבירו מתחייב כנגדו כגון במתנה בזה אינו יכול להתחייב בדבר שאינו קצוב, אבל היכא שחבירו מתחייב כנגדו כמו במכירה יכול להתחייב אף בדבר שאינו קצוב, וכן

מביא שם כן בשם הריטב"א פר' הנושא שכתב בכוונת הרמב"ם דרק במתחייב עצמו דרך מתנה וגמילות חסדים, אבל הקשה מהא דכתב הרמב"ם בפוסק לזון את בת אשתו דאתי מרן עלה מטעם שפסק בשעת נשואין והדבר דומה לדברים הנקנין באמירה, ומדוע לא אתי עלה מטעם השכר שנישאת לו האשה הזאת עכת"ד, יעוי"ש. ולולא דמסתפינא אמינא דיש לומר דהשכר של נשואין דהאשה התחייבה לינשא לו זה כבר נעשה משעת הקדושין, ואז לא התחייב לזון בתה ובשעת נשואין אין מגיע לו יותר ריוח, וא"כ הרי"ז כמתנה וגמילות חסד, בזה שהתחייב לזון את בתה, ולהכי אמר הרמב"ם שם בהלכה י"ז שנעשה החיוב מפני שזה דומה להדברים הנקנין באמירה, ובזה אתי שפיר גם הכא בנידון דידן דהנה כשאדם מתחייב ואמר דמי ועלי ע"כ מצא את עצמו מחויב בזה מטעם הכרת טובה להקדש, והוא מפני שראה ישועת ד' שניצול מאיזה צרה וכדומה, וא"כ כיון שרואה עצמו מחויב בזה שפיר יכול אדם לחייב עצמו גם בדבר שאינו קצוב.

משנה, יום שלשים כלמטה וכו', והא דבן חמש אינו מבואר מכח הגז"ש, וכן בן חודש, ורש"י פירש בבכורות מ"ט ד"ה מספקא לי' דילפינן במה מצינו.

ע"ב תוס' ד"ה ופדויו מבן חודש וכו' ושמא דריש הבי מדכתיב מבן חדש ומעלה ולא כתיב בן חדש, ומקשין הא בבכורות מ"ט גמרינן לענין פדיון הבן דרבנן גמרי גז"ש ממדבר מהא דכתיב ומעלה דיום שלשים כלמטה, וקשה מדוע לא ילפי מדכתיב מבן חדש ולא כתיב בן חדש, ונראה דהנה גבי פדיון הבן כתב הב"ח בתשובה סי' קכ"ה דסני בכ"ט יום י"ב תשצ"ג, וכן כתב הש"ך ביו"ד סי' ש"ה סקי"ט, מטעם דזה נחשב חדש, וכתב המג"א באו"ח סי' של"ט סק"ח דזה ממועט מהא דכתיב מבן חדש ומעלה, וזהו כוונת הש"ס בבכורות מ"ט דגמרי ממדבר, יעוי"ש. ובזה יש ליישב כוונת התוס' דאף דמבן חודש אנו יודעין דבעינן חודש במילואו, אבל יש מקום לומר דסגי בכ"ט יום י"ב תשצ"ג, דזה ג"כ נקרא חדש במילואו כדעת הב"ח והש"ך, הנה לזה דרשו מגז"ש ממדבר דכתיב בהדיא ומעלה להורות דשלשים במילואו בעינן, ויום שלשים כלפניו.

ד"ה, שנתו וכו', דהא אמרינן דשעות פוסלות בקדשים, כוונת התוס' שם דע"כ לר' יהושע דאמר אעפ"י שנשתייר רק כזית מן הבשר, וא"ב הקרא קאי אבן שנה ולא אתמים, וא"כ איכא דין מיוחד לשעות, ובזה נפלאתי על מרן הגרע"א בתשובה קצ"ה ד"ה ונ"ל דאם לאו שנתו הוי דרשינן הקרא דיהיה שדרשו שם בזבחים כ"ה שיהיה כל הווייתו בלא מום, דהלא זה לא אפשר דהרי זה אנו יודעים דבחסר הבשר בין שחיטה לזריקה זורקין הדם, וצ"ע.

בא"**ד** ואי אזלינן בתר הרצאה לא תמצא דין זה שהרי לעולם הוא בן שנתו ביאור הדבדים דזמן ההרצאה הוי תיכף כשיאיר היום, ומזה מוכח דלהרצאה לא בעינן מעל"ע, וכנראה שזהו כוונתו של הגרע"א ז"ל בסימן נ"ז ובחידושיו ליו"ד סי' ט"ו.

פרק חמישי

דף יט, משנה, האומר משקלי עלי נותן משקלו, ויש לעיין אם שוקלין אותו כמה משקלו עתה בשעת הנדר, או שרואין משקלו בשעה שבא הגזבר לגבות הנדר של הדמים כמו בערכין שנותן בשעת נתינה, לעיל י"ח, וכמו שפירש"י שם, והכא לא ביארו כלל שעת משקלו אם כשעת הנדר, או כשעת נתינה, והנה יש להוכיח דרואין המשקל כשעת נתינה, והוא שמביא התנא העובדא באמה של ירמטיא שאמרה משקל בתי עלי ועלתה לירושלים ושקלה, ונתנה משקלה זהב, מבואר דהנדר נדרה חוץ לירושלים ואח"כ בשעלתה לירושלים שקלה ונתנה משקלה, הרי מבואר דרואין המשקל כבשעת נתינה, ולכאורה יש להעיר לפי סברת רש"י לעיל דבשאמר דמי עלי כוונתו לשעת נתינה משום דלא אפשר לידע בשעת נתינה בכמה היה נישום בשעת הנדר, וע"כ דלשעת נתינה התכוון, אבל זה לא שייך הכא דהרי שפיר אפשר לידע כמה המשקל בשעת הנדר, וזה אתי שפיר ספי לשיטת התוס' שפירשו שהוא מטעם גזירה"כ, וה"נ כן הוא שדין זה דמשקל דומה לאומר דמי עלי שמשגיחין על שעת נתינה דוקא.

והנה השיט"מ מביא בשם הרא"ש וז"ל צריך לדקדק באיזה עת שקלו אותן כי הדבר ידוע שאדם כבד יותר בבוקר קודם אכילה מאחר אכילה, ומסתברא הכל כשעת הנדר, עכ"ל. והנה לפי מה שביארנו דהעיקר הנדר הוא בשעת נתינה א"כ אין נפק"מ לענין המשקל שבשעת הנדר, כיון דגזירה"כ הוא דהבל הוא כשעת הנתינה, וא"כ אין נפק"מ לענין כובד המשקל שבשעת הנדר כלל, ואפשר דסברת הרא"ש דאפילו אם רואין המשקל כבשעת נתינה, מ"מ בעינן שיהיה עומד בשעת זו כבשעת הנדר לענין זה דלא תהיה סיבה המגרעת, או עודפת על המשקל, אלא תהיה הבנתו למשקל כבשעת הנדר, וצ"ע. גמ' מאי אם כסף כסף וכו' פשיטא הא קמ"ל טעמא דפירש הא לא פירש פטר נפשיה בכל דהו בדרחבה, דאמר רחבה באתרא דתקלי כופרא פטר נפשיה אפילו בכופרא פשיטא לא צריכה דאיכא דתקיל ואיכא דבייל וכו' קמ"ל, וקשה הא אפשר דמכוון לדבר יותר נכבד, וא"כ הוי סתם נדרים להחמיר, ומדוע פטרינן לי' בכופרא, ומצאתי שעמד בזה בלח"מ בפר"ב מערכין ה"ו ומביא מה שכתב הרמב"ם בפר"ט מהל' נדרים וז"ל היה מקצת המקום קורין לו כך ומקצתם אין קורין לו כך אין הולכין אחר הרוב והרי"ז ספק נדרים ובל ספק נדרים להחמיר, וכתב הלח"מ לפרש דמאי דקאמר הגמ' הוי דפירש

בהדיא דלכופרא נתכוון, ובזה מצי למיפטר נפשי' בכופרא כלומר שהוא אומר כך, אבל אם הוא סתם ואינו אומר לכך נתכוונתי ודאי שאינו יכול לפטור עצמו בכך, יעוי"ש. אבל דבריו תמוהין דלפי"ז מאי קמ"ל רחבה, הרי מתניתין היא סתם נדרים להחמיר ופירושן להקל, וע"כ דמיירי הכא שאינו אומר כלום, ומכל זה משמיע לנו רחבה דכיון דאמר סתם משקלי עלי יבול למיפטר נפשיה במשקל הפחות, וזה טעמא בעי, ועוד מ"ש מהא דתנן במנחות ק"ח ע"ב האומר אחד מכבשי הקדש ואחד משווירי הקדש דהגדול הקדיש, וה"נ כיון שיש לומר תקלא פחותה, ויש לומר תקלא יקירא אית לן לומר דתקלא יקירא אמר, ועוד דהלא באיש אמיד תלינן דשל זהב וכסף אמר א"כ נם באיש דלא אמיר היינו דלא הוי אמיד לגבי כסף וזהב, אבל ע"כ לענין תקלא פחותא מאד כמו כופרא הוי אמיד דנתכוון לפידות חשובות, ואמאי מצי פטר נפשי' בכופרא.

ונראה לפי"מ שמבואר לעיל ד' ע"ב האומר ערך סתם עלי נותן כפחות שבערכין, וכמה פחות שבערוכין שלשת שקלים, ופריך ואימא חמשים ומשני תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת, ופירש"י תפסת מועט תפסת, דאי מקשה לך תפס את המרובה אינו חולק על דבריך אלא מוסיף דבכלל מרובה איכא מועט יעוי"ש נמצא דמדה בתורה דאית לן למיתפס שיעור הפחות, והנה הוקשה דמים לערוכין כמבואר, ולפי"ז ה"נ כיון שאמר סתם משקלי עלי, ואיכא למימר פחות, ואיכא למימר מרובה, אזלינן בתר הפחות דהיינו כופרא, וזהו סברת רחבה, ואין זה ענין לסתם נדרים להחמיר, דהתם אין זה שייכות להכוונה של רב או מעט, וגם אין זה ענין להקדש שור משווירי דאמרינן דהגדול הקדיש דשאני התם דכיון שיש לו שווירים ולא פירש איזהו אמרינן דלגדול התכוון, אבל הכא כאומר משקלי עלי אזלינן בתר הפחות מטעם תפסת מועט תפסת, והביאור שאנו תופסין הלשון הברור שהוא ודאי.

אמר רב פפא באתרא דשקלי שמכי פטר נפשי' אפילו בשמכי פשיטא לא צריכה דבתר דשקלי שדי תרי תלתא מה"ד בטל תורת משקל קמ"ל, והנה נראה דרב פפא פליג על דינא דרחבה בכופרא, וסבר דלא מצי למיפטר נפשי' בכופרא ביון דאיכא דלא תקלא, והיינו דרבותא דכופרא הוי דבותא טפי מדינא דרב פפא דכולהו מתקלי ורק לאחר כך מוסיפין ומטעם זה אפשר לומר דזהו סברת הרמב"ם דהשמיט לגמרי הא דכופרא,

אמנם גם בדינא דרב פפא לא הביא הרמב"ם הרבותא דלאחר דשקלי שדו תרי תלתא, שזהו עיקר חידוש דין דר"פ, ועמדו בזה הכס"מ והלח"מ, ונראה דמפרש הרמב"ם הרבותא דקאמר ר"פ היינו דבאמת מספקא לן הכוונה אם מכוון לשמכי מטעם שהוא פחות או מכוון למין אחר כיון דבשמכי מוסיפין תרי תלתא ומכוון למין אחר שהוא יותר

ממין שמבי, והטעם דלא נחתינן לזה לחוש לספיקא הוא ג"כ מהטעם דקיי"ל תפסת מועט תפסת, ודין הוא בערכין ודמים, כאשר כתבנו לעיל, וממילא כיון שכבר כתב הרמב"ם בפר"א מערוכין ה"ב דאזלינן בתר פחות ממילא אנו יודעין גם בזה, וסמך על זה הרמב"ם.

אמר רב יהודה האומר קומתי עלי נותן שרביט שאינו נכפף, מלא קומתי עלי נותן שרביט הנכפף, והנה שרביט נכפף הוא פחות משרביט שאינו נכפף, והיינו דשרביט הנכפף הוא דק, ומפני דקותו הוא נכפף, וקומה סתם משמעו שהוא עב, ומפני זה אינו נכפף, וזה מבואר מפירש"י, ולכאורה הלשון מלא קומתי משמע שהקומה במילואו, והוא יותר מסתם קומה, וא"כ היאך קאמר רב יהודה דזה משמעו פחות, והנה רש"י פירש דכיון דאמר מלא קומתי נתכוון שהגובה תהיה במילואו ולא על העובי, אבל תמוה דמדוע לא נפרש להיפך, דכיון דהוסיף לומר מלא כוונתו ליותר, והיינו שתהיה הכל במילואו היינו שתהיה מלא הקומה, והוא בין בגובה ובין בעובי, ואדרבה יותר נוח לפרש דסתם קומה כוונתו על הגובה, וכשאמר מלא קומתי כוונתו בין על הגובה ובין על העובי, ומצאתי ברגמ"ה שמביא גירסא איבא דאמרי שמפרשים כן דבאומר קומתו נותן שרביט הנכסף, וכשאמר מלא קומתו נותן שרביט שאינו נכפף דכל לשנאי יתירי לטפויי מלתא אתא, וזהו כמו שכתבנו. ולאיכא דאמרי מיושב היטב הא דהקשו התוס' ד"ה הוא דאמר כר"ע שהקשו תימא ברייתא מאן תניא לא ד"ע, ולא רבנן וכו', אבל הכא שהייתור אינו צריך לעולם מודו רבנן דמהני, וא"כ ברייתא כמאן ארמי', יעוי"ש. אבל האיכא דאמרי שפיר אתיא ברייתא זו כרבנן, והיינו דהייתור אינו צריך הכא דכיון דסבר האי תנא דאין הבדל בין אם אמר קומתו עלי, לבין אם אמר מלא קומתי עלי, דתמיד הוא נותן שרביט שאינו נכפף, וא"כ אין אנו צריכין להייתור לשון, ושפיר אתיא ברייתא זו כרבנן.

ב **אבל** ע"כ מהסוגיא מוכח בגירסא דידן, והוא מהא דמשני הש"ס דרב יהודה סבר בר"ע דלישנא יתירא לטפויי מילתא קאתי, והיינו דהמוכר שנחית לשיורא לעצמו כשאמר דברים שבלא"ה אינם בכלל המכירה, וכשנחית לשיורא מה שאינו צריך ע"כ שייר דרך, נמצא דהלישנא יתירא בא לשייר לעצמו, וה"נ בשאמר מלא קומתי כוונתו לשייר לעצמו, וזה מתאים לגירסא דידן, אבל לאיכא דאמרי דמפרש לישנא יתירא שמקדיש יותר, א"כ אין זה שייכות לדברי ר"ע שאמר שלעצמו משייר, וצריך לדחוק דכמו שסבר ר"ע לענין שיור לעצמו, דלישנא יתירא לטפויי אתי לענין שיור דלעצמו, הנה כמו כן כשאמר לישנא יתירא להקדיש ג"כ אמרינן דלישנא יתירא לטפויי אתא, ומקדיש יותר, אבל קשה היאך ללמוד זה מזה, הלא יש לחלק ביניהם, והוא דלענין שיור לעצמו מדייקינן

מלישנא יתירא, אבל היאך ללמוד דבשביל לישנא יתירא מכוון להקדיש יותר מאילו אמר סתם קומתי עלי, וצ"ע.

נ כתב הרמב"ם בפר"ב מערכין ה"ו וז"ל האומר קומתי עלי כסף או זהב נותן שרביט שאינו נכפף מלא קומתו ממין שפירש אמר מלא קומתי עלי נותן אפילו שרביט שנכפף ממין שפירש עכ"ל. והנה מבואר דבלשון קומתי עלי מחויב ליתן שרביט שאינו נכפף מלא קומתו, והיינו דבלשון קומה הוא מלא קומתו, וכשאמר קומתי הכוונה מלא קומתו, ויש להבין דלפי"ז מדוע כשאמר בפירוש מלא קומתי הכוונה לשרביט הנכפף שהא פחות מזה, ואם בשביל לישנא יתירא כר"ע דלטפויי אתי וכמו"ש מרן בכס"מ, נ"כ תמוה דלישנא יתירא שייך כשאמר דבר שאינו צריך לומר כמו התם בבור ודות דלא צריך לומר חוץ מבור ודות דבלא"ה אינן מכורין, וממילא כשאמר חוץ מבור ודות ע"כ לטפויי אתי ושייר גם הדרך, משא"כ הכא כשאמר קומתי שע"כ הכוונה מלא קומה, שזהו הפירוש של קומה כמו"ש הרמב"ם, וא"כ מה שייך לומר לישנא יתירא באופן שמפרש דבריו יותר, והיינו דלישנא יתירא בא לטפויי מה שלא אמר, אבל היכן מצינו דלישנא יתירא בא לגרוע ממה שאמר מקודם, כמו הכא שאמרינן דלשון זה דמלא שזה עצמו הוא הלשון דקומה, לומר דבא לגרוע.

ד לכן נראה דלשון קומתו משמע, משמע שני דברים. א) על מדת הקומה שלו. ב) הוא לשון עמידה היינו שהוא יכול לעמוד בפני עצמו מפני כבדו, וזה לא יתבן רק אם הוא עב ג"כ, אבל לשון מלא קומתו הכוונה רק על מדת גבהו לחודיא, והיינו אפילו אם אינו יכול לעמוד בפני עצמו מפני דקותו נמצא דשתי לשונות הן בכוונת נפרדות הא דקומתי עלי, והא דמלא קומתי עלי והיינו דקומתי עלי יש בזה גם העובי, וזהו כמו שפירשנו משום דהכוונה על עמידה בפני עצמו, וזהו שכתב הרמב"ם שאנו מפרשים מלא קומתו, בין בגובה ובין בעובי, אמנם כשאמר הנודר מלא קומתי יש בזה רק המדת הגבהו, ותו לא, ובזה פריך הש"ס מהברייתא דקתני דגם בשאמר מלא קומתי עלי נותן שרביט שאינו נכפף, וע"כ דסבר התנא דלשון מלא קומתי גם משמעו שיהיה יכול לעמוד בפני עצמו, ואין בזה הבדל בין לשונות, ואתי שפיר לפי"ז מה שמשני הש"ס הוא דאמר כר"ע דדייק לישנא יתירא, ובזה שייך לישנא יתירא אם הלשון זה מורה ההיפוך, והיינו דכיון דקומתי עלי מורה על שני אופנים גבהו וכבדו, ומלא קומתי עלי משמעו גבהו לחודיא, ואם כוונתו לשתים היה לו לומר קומתי עלי, וכשאמר מלא קומתי דלגרוע אתי אמרינן דלשרביט הנכפף מכוון, ולא קשה עתה מה שהקשיתי לעיל מה שייך לומר לטפויי אתי

ששייר לעצמו באופן שאמר לשון המורה יותר להקדש, דליתא יען דמלא קומתו יש בזה גריעותא להקדש, משום דלשון זה מורה רק על מדת גבהו ולא יותר.
ה והנה יש לדייק בלשון הרמב"ם שאמר האומר קומתי עלי כסף או זהב נותן שרביט שאינו נכפף מלא קומתו ממין שפירש, וקשה כיון שמסיים דנותן ממין שפירש, א"כ למה כתב בתחילה כסף או זהב, ולשון זה ליתא בדברי רב יהודה, ודברי רב יהודה מתפרשין אפילו אם לא פירש כלל המין, ומסתמא הדין כמו במשקל דנותן ממין הפחות וכמו"ש הרמב"ם לקמן בהלכה ז', ואפשר דכוונת הרמב"ם להשמיענו דיש בלשון קומתי עלי לשון ברור דמשמעו בין על גבהו ובין על כבדו, דאפילו אם אמר כסף או זהב שהוא ממון דב בשרביט שאינו נכפף מ"מ לא אמרינן דלשרביט הנכפף מכוון, אלא אמרינן דנותן שרביט שאינו נכפף מטעם שזהו הלשון קומתו בודאי.
ו והנה בזה שהקשו התוס' דברייתא אמאן תרמיי', והיינו דע"כ גם רבנן סברי דבמקום שצריך מהני יותיר לשון, קשה דלפי"ז מדוע קאמר הש"ס הוא דאמר כר"ע, ולא משני דהכא הוי אליבא רכו"ע דדייקינן לישנא יתירא, ובדוחק אפשר לומר דכוונת הש"ס אליבא דר"ע לסימנא בעלמא, ועוד דהלא מצינו בנזיר ז' ע"ב אמר רב לא שנו אלא דאמר שלשים ואחד יום, אבל אמר שלשים יום ויום אחד נזיר שתים, רב סבר כר"ע דדריש לישנא יתירא, יעוי"ש. והנה התם ע"כ צריך ללישנא יתירא דבלא לישנא יתירא לא הוי נזיד שתים, ולשי' התוס' הכא בזה גם רבנן מודו, וא"כ היאך קאמר הש"ס דרב סבר כר"ע, והנה אפשר לומר דכוונת התוס' דסברי רבנן לישנא יתירא במקום שצריך, היינו אופן הצריך לשייר לעצמו, כמו הכא דאם אמר מלא קומתי לשייר בא לעצמו, וליתן להקדש פחות אבל לדייק לישנא יתירא באופן שבא להוסיף בזה לא סברי רבנן לישנא יתירא, ולהכי התם בנזיר דהלישנא יתירא לטפויי אתי לנזירות שתים בזה לא אמרינן לטפויי רק אליבא דר"ע, אבל זה טעמא בעי, דהלא אם באנו לחלק בזה דיש הבדל בין לשייר בין להוסיף, א"כ מנין לרב דר"ע סבר בזה לישנא יתירא דלמא ד"ע נ"כ לא אמר לדייק לישנא יתירא דק בשבא לשייר ולא בשבא להוסיף ע"י הלישנא יתירא.
ז **איברא** דרואים אנחנו דאליבא דרבנן לא אמרינן לישנא יתירא דכוונתו ליתן יותר ממה שהתנה מקודם ויותר ממה שכתב בשטר, והוא דהלא לרבנן אם כתב חוץ מבור ודות לא אמרינן דהוי ייתיר לשון לומד דמכר הבית גם הדרך להבור והדות, והיינו ע"כ דלא אמרינן לישנא יתירא רק בהשיור ולא בהנתינה, ובזה אתי שפיר בנזיד דלא מצי סבר רב כרבנן, אבל תמהני מנין לרב לומר דר"ע סבר בזה לישנא יתירא.

ח **והנה** סוגיא דנזיר מתאמת לשיטת האיכא דאמרי שהביא הרגמ"ה דמפרש דמלא קומתי הוי לכפויי שדביט שאינו נכפף, וזהו כר"ע דדייק לישנא יתירא ולהוסיף נתכוון, והוי רב יהודה דהכא לשיטת רב רבו בהא דנזיר שם, וע"כ דקים להו דר"ע נם בזה דריש לישנא יתירא, ואפשר דזה בזה תליא דכיון דר"ע סבר מוכר בעין יפה מוכר והוא הדין כל דבד כן הוא כשמקדיש או מקבל נזירות הכל עושה בעין יפה, ממילא כשיש מקום לדייק לישנא יתירא לטפויי לישנא למה שאמר דרשינן, ולהכי שם בנזיר אמר רב אליבא דר"ע דאם אמר ייתיר לשון כוונתו לנזירות שתים, וכן הכא אם אמר מלא קומתי דהוי ייתור לשון לטפויי להקדש בא לאיכא דאמרי אמרינן דכן היתה כוונתו, אבל לרבנן דסברי מוכר בעין רעה מוכר, א"כ הוא הדין בכל דבר אמרינן דבעינן רעה הוא אומר וכשקבל נזירות אמרינן ג"כ בעין רעה הוא נותן וכוונתו בצמצום, ממילא לא דרשינן לישנא יתירא לומר שכוונתו לנזירות שתים, אבל זה אתי שפיר לאיכא דאמרי דמפרשי דמלא קומתי לטפויי אתי, אמנם לפום נידסא דידן דהייתור לישנא לגרוע בא, וזהו אליבא דר"ע אין ראיה מזה דד"ע סבר ג"כ ייתור לישנא לטפויי בא להוסיף על הנתינה, אבל זה שמענו מרב דנזיר שם.

ט **ונראה** לומר דהשתי לשונות, היינו הגירסא דסוגיא דידן והגירסא דהאיכא דאמרי שהובא ברגמ"ה פליגי בזה אם דרשינן לישנא יתירא לטפויי על הנתינה, והיינו דהגירסא שלנו סוברת דרב יהודה סבר דר"ע לא אמר לטפויי אתא אלא אם בא לשייר ולא בשבא להוסיף, וממילא מפרשים דע"כ כיון דקאמר הש"ס וזה מוכרח דרב יהודה סבר כר"ע, ע"כ דמלא קומתי הכוונה דלגרוע הוא בא, אבל האיכא דאמרי סברי דר"ע סבר לדייק לישנא יתירא אף בשבא להוסיף על הנתינה וממילא מפרשי הא דקאמר הש"ס הוא דאמר כר"ע דלטפויי להקדש הוא בא, וזה אין פלא דפליגי בלשון מלא קומתי אם הוא להוסיף או לגרוע, משום דיש לפרש דלשון זה דמלא קומתי הוא לשון ממוצע, וסובל שני הפירושים, וממילא זה בזה תליא, דאם אמרינן גם בזה עין יפה היינו שגם דרשינן הייתור לישנא לעין יפה מתכוון, ע"כ כוונתו להוסיף, ואם לא דרשינן הייתור לשון לעין יפה ממילא אמרינן דלגרוע מתכוון, נמצא לפי"ז דלפום גירסא דידן ע"כ סוברת הסוגיא דר"ע לא מדייק לישנא יתירא רק בשביל לשייר לעצמו, וזהו דלא כרב דנזיר שם.

י ובזה יש ליישב דברי הרמב"ם בנזיר פר"ג ה"ח דכתב הריני נזיד שלשים יום ויום אחד הרי"ז נזיר נזירות אחת של שלשים יום ואחד יום, וכתב הרדב"ז שם דלא קיי"ל כרב שאמר אלבא דר"ע, יעוי"ש. ותמוה דהלא הרמב"ם פוסק כד"ע בפרכ"ה מהל' מכירה, ועי' בלח"מ שכתב שט"ם ברמב"ם, אבל לפי מה שפירשנו אפשר ליישב הגירסא

ברמב"ם, והיינו דכיון דהרמב"ם פוסק הכא בערכין כגירסא דש"ס הכא דר"ע לא דריש לישנא יתירא רק אם בא לשייר, ולא בשבא להוסיף, וזהו דלא כרב דנזיר שם, נמצא אעפ"י שפוסק בפרכ"ה מחל' מכבידה כר"ע בענין שיור שבא מלישנא יתירא זהו רק בשבא לשייר, ולא בשבא להוסיף, וכמוש"נ.

יא **גמ'**, ע"ב, תיקו, וכתב הרמב"ם בפ"ב מערכין ה"ח בבעי' זו כל אלו ספק ומביא לפי ממונו עד שיאמר לא לכך נתכוונתי, ואם מת יתנו היורשים פחות שבלשונות, והנה מרן כ' דההבדל בין דידי' להיורשים משום דבדידי' אפשר לברר כוונתו, אבל לגבי יורשים הוי ספיקא דממונא, יעוי"ש. ויש לעיין אם אפשר לברר כוונתו, א"כ מדוע עלתה הבעי' בתיקו, ולא אמרינן דיברר, וע"כ דמיירי שהוא עצמו אינו יודע כוונתו, או שהי' מכוון שיתן כמו שיפרשו חכמים וכיון דהוי ספיקא דדינא, וא"כ מה שייך לומר אפשר לברר דבריו, והנה הלח"מ כתב דטעמו של הרמב"ם דלגבי דידי' הוי סתם נדרים להחמיר, משום דאיכא לגבי' דידי' איסורא דבל יחל, ולגבי יורשים דלא הוי איסורא, הוי ספק ממונא, עכת"ד, אבל יש לעיין אם שייך בזה לומר הדין דסתם נדרים להחמיר, א"כ מדוע לא פשיט הש"ס להני בעי' מהא דתנן סתם נדרים להחמיר, ועוד דע"כ דהא דסתם נדרים להחמיר לא הוי זה בתורת ספיקא אלא בתורת ודאי, וכמו שביארנו בספרנו נזר הקודש למנחות ס"ג, וא"כ אם אמרינן דלגבי דידי' הוי הדין בזה מתורת סתם נדרים להחמיר, א"כ נעשה נזיר ודאי, וממילא נם היורשים מחויבים. יב **ובעיקר** הדבר הא דלא אמירנן הכא סתם נדרים להחמיר, הענין בזה דדוקא בנדר כזה שיש להסתפק אם הוא לשון נדר, או לשון אחר שאינו נדר כמו התם בנדר בחרם ריש לפרש חרמו של ים רלא נכנס כלל בסוג נדר, בזה הדין דסתם נדרים להחמיר, וכמו שביאר הרא"ש כן בנדרים דאל"כ למה אמר אבל הכא שע"כ על כל אופן הוי נדר, רק אנו מסופקים בשיעור הדמים בזה לא שייך סתם נדרים להחמיר, כיון דבין כך ובין כך הוו נדר, וממילא הוי ספק ככל ספיקי דעלמא, אבל לא שייך בזה הא דסתם נדרים להחמיר, וע"כ סברת הרמב"ם לחומרא ככל איסור דספיקא לחומרא, אבל לפי"ז טעמא בעי בהא דכתב דהיורשין פטורין, וע"כ הכוונה דאין על היורשין שום חיוב כלל, והיינו דאין על היורשין אפלו ספק חיוב, ותמוה מדוע אין עליהם ספק, ומ"ש יורשין מהנודר עצמו, ואם בשביל איסור בל יחל דדוקא הנודר הוא בבל יחל, ולא היורשין, וכמו"ש הלח"מ, דלפי"ז מדוע יתחייבו היורשין בגדר ודאי של המוריש הנודר, וע"כ משום דחל שעבור אנכסים, וקשה דלפי"ז מדוע לא נימא דהנכסים נתחייבו גם מטעם ספק, והוא מטעם דכיון דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכמו שאמרינן בודאי כן אית לן לומר בספק דהוי ספק מסירה, וא"כ ספק הוי

אם היורשין מוחזקין או שהקדש הוא מוחזק, וא"כ אם תפס הגיזבר אין מוציאין מידו להרבה שיטות הראשונים, ה"ה הרא"ש בפר"ב דב"ק שסובר בדעת הרי"ף דמהני תפיסה בתיקו, וביותר לדעת הרמב"ם שסובר תקפו כהן אין מוציאין מידו, וא"כ היה להרמב"ם לכתוב דגם גבי יורשין ספק הוי, ונפק"מ דאם תפס הגיזבר אין מוציאין מידו.

יג **ונראה** דסבר הרמב"ם דבספק נדר או ספק הקדש ליתא כלל להא דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, והיינו שלא נכנס גם בתור ספק, וזהו משום דבכל ספק ליכא שעבוד נכסים מטעם דבכל ספק מוקמינן נכסים אחזקתייהו אפילו בהקדש וכמו"ש הרשב"א בתשובה סי' תקס"ג, ולפי"ז גם בנודר עצמו בספיקא לא הוי שעבוד נכסים, וממילא לא הוי אלא ספק איסורא לחודיא, והרי"ז בדמיון להא דפליגי הרשב"א והר"ן בספק ממון עניים אם אזלינן לחומרא, דדעת הרשב"א בגדרים ז' דאזלינן לחומרא והר"ן כתב דהוי ספק ממונא לקולא, וביאר המחנא"פ בה' צדקה סי' ב' וז"ל ונר' לע"ד דהרשב"א והר"ן בהא פליגי דהרשב"א סובר שאין עניים קונים באמירה בלחודא אלא דמספקא לן אי חל עליו גרירא או לא וכל ספק נדרים אזלינן לחומרא, אבל הר"ן ז"ל סובר דהאומר זה לעניים באמירה בלחוד זכו בו עניים וכי מספקא לן אי קנו בו עניים אי לא מוקמינן נכסים אחזקתן יעוי"ש. ביאור דבריו דאם אמרינן אמירה לצדקה נחשב כמסירה שהוא בגדר קנין, ממילא בספק אמירה לצדקה הוי הספק אם יש כאן קנין, וממילא הוי ספק קנין, ובשאלה של ספק קנין דהוי ספק ממונא מוקמינן ממונא אחזקתי', אבל אם אמרינן דאמירה לצדקה לא הוי כמסירה נמצא דבספק לא הוי זה שאלה בספק קנין, אלא ספק איסור לחודיא, זהו סברת הפלוגתא ביניהם, והנה בהקדש בדה"ב דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט לכו"ע, נמצא דהאמירה הוי בגדר קנין וממילא בספק אמירה הוי ספק קנין, ומוקמינן הנכסים בחזקתן, ואין בזה שעבוד נכסים כלל, וממילא אין בזה אלא איסורא גרידא, וזה שייך רק לגבי דידי', אבל לא לגבי יורשין, וזהו סברת הרמב"ם הכא שכתב דאיהו הנודר מחויב לצאת מספיקא, אבל היורשין אינן מחויבין רק מה שהוא ודאי דהיינו הפחות.

יד **והנה** יוצא מדברי הרמב"ם דאעפ"י דקיי"ל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, אבל זהו רק בודאי אמירה, אבל בספק לא הוי גם ספק מצד הקנין, ולא הוי אלא אמירה כזו שאין בה ספק שעבוד נכסים, וזהו דלא כהמחנא"פ שכתב בדעת הרשב"א שמוכיח דע"כ סבר הרשב"א רלא אמרינן בצדקה לעולם אמירה כמסירה, והיינו מדכתב דהוי ספק איסורא, דליתא דהרי שפיר אפשר לומר דבאמירה בוראי שפיר סבר הרשב"א דאמירה לצדקה כמסירה דמיא, אבל זהו בודאי אמירה, אבל לא בספק, וכמו שאנו רואים הכא בדברי

הרמב"ם בהקדש דע"כ לכו"ע אמירה לגבוה כמסירה דמיא, ומכל זה בספק לא אמרינן דהוי אמירה דספק בגדר ספק מסירה, אלא סבר רלא נכנס כלל לגדר מסירה, הנה כן אפשר לומר לדעת הרשב"א לענין צדקה לעניים דאעפ"י שאמירה ודאית הוי כמסירה, מ"מ בספק אמירה לא הוי כספק מסירה, וממילא אין בזה ספק קנין שהוא גדר ממונא אלא נדר איסור, וספק איסורא לחומרא, וכשיטת הרמב"ם הכא, וכמוש"נ.

מו **ובעיקר** הדבר יש לעיין מדוע לא אמרינן בזה תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת כדאמרינן לעיל ר' ע"ב לענין סתם ערך דמספקינן אם ערך הפחות שהוא שלש או הגדול שהוא חמשים, וקאמר הש"ס דיש לנו לתפוס הפחות, ובזה יצא מספיקא, וא"כ ה"נ כיון שיש להסתפק אם התכוון לפחות, או לגדול, יש לנו לתפוס את הפחות, ולא שישלם יותר, וא"כ קשה על הרמב"ם מדוע קאמר שמשלם כל כך עד שיבוא לידי כך שלא התכוון לזה בודאי, בשלמא על הסוגיא לא קשה משום דהספק דלמא יש בלשון זה שמורה על שיעור יותר גדול בודאי, אבל כיון שלא איפשטא הבעי', ונשאר בספיקא, יש לנו לדון כמו הא דסתם ערך דלעיל.

מז ונראה דהתם בערך סתם פירש"י דלהכי תופסין הפחות משום דגם בהמרובה יש הפחות, ביאור הדברים דכיון דקאמר ערך סתם, ולא הוי ערך סתם רק באופן זה שישנו תמיד אשר בכל אופן התשלומין איתנהו, וזהו ערך, אבל אם ישלם יותר אין זה ערך סתם, משא"כ הכא גם אם משלם קומה של והכי הלא חסר בזה קומה של עץ, ואנן מספקינן דלמא לשל עץ התכוון, ואין זה דמיון לערך סתם, וכמו שכתבנו. ובזה מיושב נ"כ הא דנתקשיתי מכבר לשיטת התוס' יומא ע"ב דאם יש קצבה למעלה לא אמרינן תפסת מועט, והכא בערך סתם הלא יש קצבה למעלה דהרי אין ערך ליותר מחמשים, אבל לפי מה שפירש"י אתי שפיר דהלא אף שיש קצבה למעלה, אבל עדיין מדי ספיקא לא נפיק כיון דעב"פ אין זה ערך סתם, מטעם דסתם לא נקרא רק הבא תמיד בתשלומין, וזהו תפסת מועט תפסת, וכמוש"נ.

ת"ר משקל ידי ומשקל רגלי עלי רבי יהודה אומר מביא חבית וממלא מים וכו' ושוקל בשר חמור גידים ועצמות ונותן לתוכה עד שתתמלא, ביאור הדברים דבתחילה יש לידע הכמות של היד או הרגל, וזה אנו יודעים מהמים היוצאין כשמכניס ידו או רגלו לתוכו ודוחקין המים לצאת חוצה, וכשממלאים החבית עם בשר גידים ועצמות, בזה אנו יודעין חכמות של האבר, ואח"כ שוקלין הבשר והגידים והעצמות, והא דלוקחין בשר של חמור מפני ששוה משקלו למשקל בשר אדם, אבל יש לעיין למה שוקלין בשר גידים ועצמות בתחילה קודם נתינה אל החבית, דהרי המשקל הראשון טרם נתברר הכמות של האבר,

הוא ללא הועיל, דהרי ע"כ נחוץ לשקול אח"כ כשמושיטין הבשר והגידים והעצמות מן החבית, וזהו לאחר שידענו הכמות וא"כ הא דנקט התנא שוקל בראשונה קודם הנתינה להחבית הוא ללא הועיל, והנה התוס' כתבו תימא לר' אלחנן כיון דשקל כבר בשר חמור כנגד משקל ידו אמאי נותן עוד בשר חמור בחבית יעוי"ש. ותמהני דמאי קושיא היא זו דהלא בודאי דבעינן לתתן בחבית בכדי שנדע הכמות, ועדיפא היה להתוס' להקשות למה בעינן המשקל בתחילה, כיון דע"כ צריך לשוקלן לבסוף לאחר שנדע הכמות.

אבל נראה דכוונת התוס' להקשות מכח ממנפ"ש, והיינו דכיון דשקלו מקודם שנתנו בחבית, ע"כ דהיו מכוונים החכמות ע"י האומדנא, דאל"כ מה מהני המשקל, וכיון שכן למה היו נותנין אח"כ בהחבית, ואם לא היו מכוונים הכמות מקודם א"כ למה היו שוקלין, ועל זה תירצו דה"פ דשוקל בשר בשנתן לתוך המים, ביאור דבריהם דבאמת היו שוקלין אח"כ כשמוציאין מן החבית, וכוונת התנא דנקט ושוקל היינו אח"כ לאחר הנתינה להחבית והרי"ז כאילו אמר התנא ושוקל כשנותן. והיינו דנקט המעשה שבא באחרונה מקודם מפני שזהו התכלית לידע המשקל.

גמ' ושוקל בשר חמור ועצמות ונותן לתוכה עד שתתמלא, הנה שוקלין בשר חמור מפני שדומה לבשר אדם, אבל גידין ועצמות שפיר דמי אף משאר בע"ח, ובזה מדויק דנקט התנא בשר חמור גידים ועצמות ולא נקט בשר גידים ועצמות מחמור, מזה משמע דדוקא על בשר קפדינן שיהיה מחמור אבל גידין ועצמות שפיר דמי אף משאר בע"ח, ובזה מיושב הא דנקט התנא זכר לדבר שנאמר אשר בשר חמורים בשרם, והיינו דכתיב בקרא בשר חמורים ולא גידים ועצמות, ועי' בהגהות יעב"ץ שהעיר בזה, יעוי"ש. ולפי דברינו אתי שפיר דהתנא רק לבשר מכוון שיהיה משל חמור, אבל גידים ועצמות שפיר דמי גם משאר בע"ח, ואתי שפיר הזכר לדבר, ואפשר שלכוונה זו מוחק השיט"מ תיבת חמור בתוס' ד"ה ושוקל כמבואר באות י"ד, והיינו דלגבי גידין לאו דוקא חמור, והרמב"ם בפיה"מ כתב שיהיה הבשר דומה במין ובשיעור, וכן העצמות, ומשמע שהעצמות בעינן ג"כ שיהיה דומה במין ובשיעור, והאי במין היינו חמור מפני שהוא דומה לבשר אדם. אבל יש לפרש דהא דכתב וכן בעצמות כוונתו רק להשיעור, והיינו מדלא כללינהו לבשר ועצמות ביחד.

קידוש ידים ורגלים, במקדש עד הפרק דאורייתא עד הפרק, והיא תוספתא דידים פר"ב, ותמהני על הרמב"ם שלא הביא זה בביאת מקדש בדין קידוש ידים ורגלים במקדש, רק בה' ברכות פר"ו, ותמוה דלענין נטילה דרבנן הביא, לענין קידוש שהוא דאורייתא לא הביא, וצ"ע.

דף כ, מי איכא גברא דלא שוי ארבעה זוזי, ויש לעיין הא אמרינן לעיל דנישום בשעת נתינה, והכא כיון דבשעת נתינה מת, וא"כ ליכא אומר השתא מטעם דאסור בהנאת, והנה לפירש"י דפירש לעיל דמצד הסברא אזלינן בתר שעת נתינה, והוא מטעם דאין לברר השיווי דשעת הנדר, ולהכי אזלינן בתר שעת הנתינה, הכא אתי שפיר דע"כ נחית להשיווי דארבעה זוזי, דזהו דבר הקצוב דע"כ כל אדם יש לו שיווי ארבעה זוזי, וזהו מקח הידוע והקצוב ולהכי כשמת תופסין הדמים הקצובין, אבל לשיטת התוס' לעיל שהוא מצד גזירה"כ ליזל בתר שעת הנתינה, א"כ הכא לא שווי מאומה, וליכא עתה אומד כלל, ועוד דהתוס' כ' לעיל להקשות לרש"י מדוע תנן דבמת הנודר לא יתנו היורשין כלל לפי שאין דמים למתים, ולשיטת רש"י דלא אזלינן בתר שעת הנודר לפי שאין דמיו ידועים, והא הכא דמיו ידועים ארבעה זוזי, ומכח קושיא זו פירשו שהוא מטעם נזירה"כ, אבל לפי"ז קשה טובא מאי מייתי הש"ס ראיה דאומד דממילא לאו כלום הוא, מהא דפטורים היורשים לשלם הארבעה זוזי, הא איכא למימר שהוא מטעם גזירה"כ דמשגיחין על שעת נתינה, דליתא באומד אבל אומד מאיליו הוי אומד מעליא, ועל דבר הקושיא לרש"י מדוע אין משלמין היורשין ארבעה זוזי, לפי המסקנא שמשני הש"ס לחלק בין אומד דמאליו ללא אומד כלל, אתי שפיר, והיינו דסבר הש"ס דבעינן אומד מצד הדין, והא דאין אדם שלא שוי ארבעה זוזי לא נכנס כלל לאומד, והיינו שזה הוי רק בתור ידיעה בלא אומד, ואנן בעינן ידיעה עפ"י אומד, ולהכי כשמת היורשין פטורין לגמרי מטעם זה דחסר אומד, אבל להתוס' קשה מסוגיא זו כדלעיל, וצ"ע.

והנה לשיטת התוס' ב"ק י' דסברי דעבד מת מותר בהנאה, ולפי"ז הכא דנישום כעבד, וכיון שיש דמים לעבד מת א"כ יהיה נישום האי גברא לפי הדמים של העבד, ואין לומר דבעינן ג"כ שיהיה הוא עצמו בר דמים, ואם הוא לא שוה מאומה לא מהני הא דנישום כעבד, דזה ליכא למימר דהרי מה נאמר לשיטת הפוסקים דאין דמים לבן חורין, עי' רמב"ם והראב"ד בפר"י מנזקי ממון, וא"כ ע"כ אעפ"י שאין לו דמים מ"מ נישום כעבד, ושיווי העבד נותן הבן חורין, וה"נ אעפ"י שאין דמים למתים, עכ"פ יתן הדמים של העבד, וע"כ מוכח מזה דעבד מת ג"ב אסור בהנאה, וכמו שכתב הראב"ד בפר"ח מערובין, וכתב הכס"מ שם דהרמב"ם מיירי בעבד שלא קבל עליו מצות דאינו אסור בהנאה, יעוי"ש. ואפשר לפרש כוונת התוס' ב"ק שם הא דעבד שמיירי גם באופן זה, עי' בקצה"ח סי' ת"י דמפרש דברי התוס' דב"ק כן, ומסוגיא זו דאיה מוכרחת לזה.

והנה לפלא על הרמב"ם שלא הביא כלל להני בעי' דבעי הש"ס בהא דאומד, ותמה בזה הלח"מ בפר"ב מערכין, ובאמת התמיה דכתא, והנה נראה לומר דבעי' דש"ס הכא

לענין עבד לפי המבואר בירושלמי פר"ק דסנהדרין ה"ב דמבואר דבעבדים עושין השומא בשלשה דאיתא שם אמר לי' אכין אדם דכא בן חורין הוא, ומבואר דעבד נפדה בשלשה, וזהו נם שיטת התוס' במגילה כ"ג ע"ב ד"ה ואדם מי קדיש שכתבו דבדינא דרבנן לא בעינן עשרה, אלא סגי בשלשה, ובזה מיירי הסוגיא הכא, ואעפ"י שקאמרה הכא הסוגיא לענין דבעי במי שאמדוהו אומד של נזקין, ואמר דמי עלי מי אמדינן דסגי בהאומד של נזקין, או"ד שאני אומדנא דבי עשרה מאומדנא דבי תלתא, הרי מבואר דמיירי בבן חורין דבעי עשרה, אבל תמוה דהיאך ס"ד לומד דסגי באומדנא דתלתא במקום דבעינן אומדנא דבי עשרה, לכן נראה לפרש דבאמת מיירי בעבד דסגי מתקנת חכמים באומדנא דבי תלתא, ודומה לאומדנא של נזקין, ועל זה בעי רבא מי אמרינן דסגי באומד של נזיקין, או"ד כיון דמעיקר הדין מדאורייתא בעינן עשרה, ורק מתקנתא דרבנן סגי בתלתא, לכן בעינן עכ"פ בכוונה לאומר של הקדש.

והנה הבדל גדול יש בין האומדנא של עשרה לאומדנא דתלתא גם בעצם האומדנא, מלבד ההבדל של המספר, והוא דאם בעינן עשרה מצד גזירה"כ, וע"כ בעינן שכולם יסכימו לשומא זו, ולא יספיק ההסכם דרובא, עי' כטו"א למגילה שם, אלא בעינן שכולם יסכימו לדעה אחת, ומטעם זה לא חיישינן לבי"ד שקול וכמו שהקשו התוס' הכא ובעו"מ אמאי לא חיישינן לבי"ד שקול, אבל הביאור בזה שבאה הקבלה בזה דבעינן הסכם דכל העשרה שיבואו לדעה אחת, וכיון שכן לא חיישינן לבי"ד שקול, והביאור בזה דבעינן השומא שתהיה שומא ודאית לא באופן שיש חילוקי דעת, וגם לא כאופן דאיכא איזה ספק בהאומדנא, אמנם בעבדים לאחר שתקנו חכמים שיספיק האומדנא דתלתא. ע"כ סני גם אם השנים יסכימו, והאחד אינו בהסכם עמהם נ"כ שפיר דמי כהדין בכל מקום דהכרעה עפ"י רובא.

לכן נראה דהרמב"ם מפרש כל הני בעי' דהכא דמיירי בעבד שדינו בשלשה, דבזה איכא לספוקי כל הני בעי' דבעי הש"ס דאפשר דסגי גם באומד של נזקין או באומדנא דמעיקרא שהיתה להקדש, או האומד דמאיליו, כיון דעכ"פ אין כאן עשרה, דכיון דרובא לא מחני, וא"כ היאך תועיל הכרעה שמקודם או כדומה לזה, אבל במקום דבעינן עשרה למישיימי' פשיטא שבעינן אומד מיוחד לזה. דאל"כ אלא סמכינן על השערה דאומדנא דמקודם, הנה השערה זו ע"כ לא עדיף מרובא של עשרה, וכיון שבעינן עשרה בייחוד פשיטא דאין לסמוך על האומדנא בזו שאינה אלא בתורת חזקה או רובא, ובבל הני הבעי' דבעי הש"ס הלא אין כאן אומד של עשרה, וכיון שהרמב"ם לא סבר הא דהירושלמי לחלק בין

עבד לבן חורין, ובכולהו בעינן עשרה למישיימי', לכן מפרש הבעי' דש"ס דמיירי בעבד לשיטת הירושלמי, והרמב"ם לא סבר לה, כמוש"נ.

משנה, האומר ערכי עלי ומת יתנו היורשים, והנה אינו מבואר אם מת קודם הערכתו של הכהן או אח"כ, אבל בפיה"מ מבואר דדוקא לאחד הערכה של הכהן מיירי, כמו שאמר רחמנא, והעמידו לפני הכהן. וזה מתאים לזה שכתבו התוס' לעיל ז' ע"ב לענין השג יד, דתליא גם כן בהערכתו של הכהן, וכתבנו לעיל מזה דף י"ז, וה"נ מיירי שמת אחרי שעמד לפני הכהן והעריכו, וע"כ דין הוא דכל זמן שלא העריכו הכהן אין כאן חיוב כלל, ואם מת קודם לזה פטורים היורשים מטעם שלא נתחייב עדיין, והסברא מחייבת לזה, דאם לא הוערך בחייו, לא שייך לאחר מיתה להעריכו לפי שניו שאינו עתה בשנים, ועכשיו אין ידו משגת מאומה, ובאופן זה לא שייך הערכה, איברא דהלח"מ בפד"א מערכין כתב בדעת הרמב"ם דאזלינן לענין השג יד בתר שעת הנדר, אבל ביארנו לעיל י"ז דמוכח דדעת הרמב"ם כשיטת התוס' דלעיל ז', וא"כ מבואר לפי"ז דהא דתנן בערכי עלי ומת דיתנו היורשין מיידי לאחר שהוערך לפני הכהן שאז נתחייב בערכין.

גמ', אמר ערכי עלי ומת יתנו היורשין ש"מ מלוה ע"פ גובה מן היורשין וכו', הב"ע כשעמד בדין וכו', והנה לפי"ז לדידן דקיי"ל מלוה ע"פ גובה מן היורשין לא צריכין לאוקמי' כשעמד בדין, ומזה יש לתמוה על הרמב"ם שכתב בפר"א מערכין הכ"א האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשין חייבין לתן שנאמר והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן, וזה תמוה דהלא אנן קיי"ל דמלוה ע"פ גובה מן היורשין, וזהו מה שמשיג הראב"ד בהשגה, וכתב והשתא דקיי"ל שעבודא דאורייתא לא איצטריכינן לעמידה בדין לא לעורך ולא לנערך, ומסיים מי חכם ויבין אלה, יעוי"ש. והנה לפי מה שביארנו לעיל דחיוב ערכין דוקא לאחרי הערכה, א"כ אפשר לפרש כוונת הרמב"ם הא דכתב עד שיעמוד בדין הכוונה שיעמוד בדין לפני הכהן, וא"כ אין זה ענין להא דעמד בדין שבש"ס, והיינו דהכוונה בש"ס הא דעמד בדין היינו שהתחייב בבי"ד לשלם אחרי התביעה מצד ההקדש, ובי"ד חייבוהו לשלם, שזה נעשה כמו מלוה בשטר, וזה דוקא למאן דסבר שעבודא לאו דאורייתא, ומלוה ע"פ אינה נגבית מן היורשין, אבל הרמב"ם כוונתו שעמד בדין להיות נתחייב בערכו, היינו שנכנס לערך אבל לא מיירי הרמב"ם שעמד בבי"ד ובי"ד חייבוהו לשלם כדי שתהיה נעשית מלוה בשטר. אבל דוחק להעמיס זה בדברי הרמב"ם שכתב עמד בדין דמשמעו בבי"ד, וזהו גם אחרי הערכה של הכהן וגם אחרי העמדה בבי"ד, ובי"ד חייבוהו לשלם, וא"כ שפיר הקשה הראב"ד על הרמב"ם בזה, והכס"מ רוצה להציל את הרמב"ם אבל כבר השיג עליו בתוסיו"ט.

והנה הרדב"ז שעל הרמב"ם נחית לפרש דכוונת הרמב"ם העמדה בדין היינו העמדת כהן, יעוי"ש. אבל דוחק לפרש כן, דהרי מדייק הרמב"ם העמדה בדין, וכן כתב לקמן בהכ"ג וז"ל, שאין ערד למת, והנערך צריך עמידה בדין ולא כתב שם שצריך בהן להעריכו, משמע דבעי העמדה בדין דוקא, וזה מטמא בעי.

ולולא דמסתפינא אמינא בסברת הרמב"ם דבעינן העמדה בדין לערוכין, והיינו דאעפ"י שקיי"ל דגם מלוה ע"פ נגבית מן היורשין, מטעם שעבודא דאורייתא. אמנם כל זה בחיוב ברור, אבל בנדרים דערוכין שאין החיוב ברור דהרי אפשר בשאלה, דהרי נשאלין גם על ערוכין, וכמו"ש הרמב"ם בפר"א מערוכין, הי"ז שנשאלין על הערוכין ועל הדמים כדרך שנשאלין על שאר נדרים והקדשות, ומרן לא ציין מקור לזה, אבל מבואר בחגיגה י', דיש שאלה לערוכין, וא"כ היאך אפשר לומר דנשתעבדו הנכסים במי שנדר לערובין ולדמים, דהרי אין החיוב ברור, וממילא כשמת יש לטעון ליתומים דכבר נשאל על הנדר, ואפילו אם אמרינן דמעמידין אותו על חזקתו שלא נשאל על נדרו, וכמו"ש התוס' בגיטין ל"ג, ובמכות ט"ז, אבל לגבי יורשין אין להוציא מחזקתן מטעם חזקה זו, אבל בשעמד בדין ונתחייב שוב לא מהני שאלה, דהרי זה כמו שכתוב בשטר, והדי"ז כמו שנמסר כבר להקדש ליד נזכר דמיא, ובזה נפרעין שפיר מן היורשין. וזהו סברת הש"ס דפריך ש"מ מלוה ע"פ גובה מן היורשין, היינו אפילו אם אמרינן שעבודא דאורייתא בכל מקום אבל זה דוקא במקום שהחיוב הוא ברור, אבל הכא יש לחוש שמא לא נתחייב מטעם דנשאל על הקדשו, ועל זה משני כשעמד בדין, והא דלא משני דמירי שאמר קודם מותו שלא נשאל על ערכו, והרי"ז כהא דחייב מודה דלקמן כ"ב, שאני התם דהחיוב היה מקודם בדור להכי מהימנינן לי' בזה שאמר שלא פרע, אבל הכא כיון שלא היה חיובו ברור בשעת נדרו, ולא נשתעבדו הנכסים אז, להכי לא מהני אמירתו דהשתא לחייב היורשין ולהכי מוקים הש"ס בשעמד בדין דאז נעשה חיובו ברור כשעבוד נכסים.

עוד יש לומר דהסוגיא אזלא למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, מטעם דסבר הש"ס דהוי חיוב בדור אעפ"י שבידו להיות נשאל על הערך, והוא מטעם דסבר הש"ס דאין מתירין הנדר רק ע"י פתח, כמו שסבר דב אסי בנדרים כ"א ע"ב, וזה לא שכיח שימצא פתח ולהכי הוי חיובו ברור, ופריך דק למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, אבל הרמב"ם דסבר פותחין בחרטה, וא"כ בידו למתשל תמיד, והוי אין חיובו ברור, ולהכי הרמב"ם לשיטתו מוכרח ג"כ לאוקמי' דמירי לאחר שעמד בדין, והנה תצא מזה דלאחר שעמד בדין לא מהני שאלה, וזה לא מצאתי, וצ"ע לדינא.

והנה בזה שכתבתי דהרמב"ם סבר דמהני שאלה גם ע"י חרמה יש להעיד לפי מה שביארנו בספרנו נזר הקודש למנחות, ע"ח, דדעת הרמב"ם דבהקדש אין מתירין אלא בפתח, ואפילו בקדשי בדק הבית נ"כ הדין כן, כמבואר במחנה אפרים ה' צדקה שי' ה', דבעינן דוקא פתח, ואפשר לחלק דשאני הכא עדיין אין ההקדש מבורר.

גמ', ת"ר זה חומר בנדרים מבערוכין שהנדרים חלים על בהמה חיה ועוף וכו' משא"כ בערכין, וקשה מדוע לא תני נ"כ הא דנדרים חלים על טומטום ואנדרוגינוס, משא"כ בערוכין דממועט מערוכין, כמבואר לעיל בריש מכילתין.

ונראה לפשוט מזה מה שהסתפקתי בהא דתניא לעיל, האומר ערך סתם עלי דנותן כפחות שבערוכין אם גם מזה ממועט טו"א מטעם שזה הוי ג"כ דין ערוכין ובעינן נ"כ זכר ודאי, נקבה ודאית, או דלמא דרק לענין שילום ערוכין הקצוב בתודה מזה ממועטין, אבל ערך סתם שאין לזה קצבה לפי השנים, אלא משלם שלשת שקלים, בין זכר בין נקבה, גם טו"א בכלל זה. והנה מברייתא זו מדחזינן דלא חשיב התנא טו"א דאיתא בנדרים וליתא בערוכין, מוכח דטו"א ישנם בערוכין כזה, וכיון שיש אצלם דין ערובין סתם להכי לא חשיב התנא טו"א שאינם בערובין, כיון שעכ"פ ישנם בדין ערוכין סתם, אמנם הרמב"ם השמיטם ברייתא זו.

ע"ב **גמ'**, מהו דתימא כיון דלא אמדוהו לא אישתעבד נכסי קמ"ל כיון דעמד בדין וכו'. והנה הרמב"ם לא כתב בהלכותיו להאי דינא, דעמד הנודר בדין ומת קודם שאמדוהו לנודר דמחויבין היורשין לשלם. ומצאתי בתוס' יו"ט שעמד בזה, ומה שכתב לתרץ דזה לא איצטרך להרמב"ם, יעוי"ש, תמוה טובא דהלא הש"ס קאמר דסיפא איצטרך לי', וכיון דלהש"ס איצטרך, א"כ הי' להרמב"ם לכתוב. והנה לפי מה שכתב הראב"ד, דלמ"ד שעבודא דאורייתא לא בעינן כלל העמדה בדין, אתי שפיר, דלהרמב"ם דסבר שעבודא דאורייתא גם בלא עמד בדין חייבין היורשין לשלם, וגם לפי מה שכתבנו דכוונת הרמב"ם דנקט עמד בדין בערוכין הוא משום הדין דבעינן, והעמידו הכהן. אתי שפיר, דהכא בדמים לא בעינן לזה, ואם כן שפיר לא כתב להאי דינא דעמד בדין בדמים, משום דגם בלא עמד בדין מחויבין היורשין לשלם. אבל זה לא יספיק לפי מה שכתבנו לעיל דגם אם אמרינן שעבודא דאורייתא, לא השתעבד נכסים בנדרים וערוכין, מטעם דעדיין אין חיובן ברור מפני שישנם בשאלה, ובעינן העמדה בדין, דלאחר זה ליתא בשאלה ונשתעבדו הנכסים, דלפי"ז שפיר הי' להרמב"ם לכתוב האי דינא דהעמדה בדין הכא, ועוד דהלא עיקר חידושא דש"ס, להודיענו דחסרון אומד דנודר לא הוי עיכוב לשעבוד נכסים, מטעם דלא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא הוא. ודבר זה עיקר חידוש הוא, והוא

דבר חידוש גם אם אמרינן שעבודא דאורייתא, וא"כ תמוה מדוע השמיט הרמב"ם האי דינא, וצ"ע.

א **משנה**, שור זה עולה ובית זה קרבן, ומת השור ונפל הבית פטור מלשלם, שור זה עלי עולה ובית זה עלי קרבן, מת השור ונפל הבית חייב לשלם. הנה בסוגיא דחולין קל"ט, מבואר דלר"ל דסבר דבקדשי בדה"ב אפילו בשאמר עלי אינו מחויב באחריות, מטעם דכל היכא ראותא בי גזא דרחמנא איתא, וזהו ההבדל שבין קדשי מזבח לקדשי בדה"ב, דבקדשי מזבח מודה ד"ל מטעם דמחוסר הקרבה, והיינו דכיון שמחויב להביא קרבן לא מהני הא דאיתא בי גזא דרחמנא, אבל קדשי בדה"ב סבר ר"ל דאינו חייב בשנגנב או נאבד, מטעם דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. ופריך שם ממשנה זו דתנן דחייב באחריות, והיינו דע"כ הפירכא מהא דבית זה קרבן עלי, משום דמשור לא קשה, דהרי הוא קרבן ומחויב להביאו להקרבה. וגם לפי פירוש התוס' הכא בסוגיא ד"ה אמר, דהשור הוא חולין לפי אוקימתא דרב, פשיטא דמחויב להביא קרבן אחד דלא שייך בי גזא דרחמנא כשהוא חולין, וע"כ דעיקר הפירכא מהא דבית, ומשני הש"ס שם, דלא שייך בי גזא דרחמנא אלא בגנבה ואבדה, אבל לא במת, כיון שאינו בעולם. והנה לפי"ז הא דנקט התנא הכא בבית נפל הוא בדוקא, לר"ל, אבל בהא דשור אין נפק"מ במת, דהרי גם בנגנב או נאבד חייב אף גם לר"ל, כיון דהוי קדשי מזבח. וזה מבואר בתוס' שם בחולין ד"ה דוקא דמת בשור הוא לאו דוקא, ולר' יוחנן ע"ב גם נפל לאו דוקא, כיון דלא סבר האי סברא דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, וכן גם אמרינן דהקדיש דמיו והשור הוא חולין, כמו"ש התוס' הכא, פשיטא דלאו דוקא מת, אלא נם בנגנב או נאבד מחויב להביא קרבן אחר.

ב **אבל** יש לדייק, מדוע פריך הש"ס משור. ביון שבאמת לא קשיא משור, דהרי הוא קדשי מזבח, וגם בתירוצא משני הש"ס גם משור, שמשני דשאני בשמת השור, וביותר לפי המבואר הבא בתוס' ד"ה, והא, מדסיפא דמפרש להדיא דכוונת הש"ס שם להפירכא מהא דשור, וכתבו לכך נראה לר"י לפרש, דהשור עצמו גופו קדוש כמו מקדיש זכר לדמיו, יעוי"ש. ולפי"ז קשה טובא, דמאי פריך מהא דשור שהוא קדשי מזבח, דהלא כבר מתרץ שם בש"ס דמודה ר"ל בקדשי מזבח דאפילו בגנבה ואבדה חייב. ונראה דלפי הס"ד דהש"ס דפריך מהא דמת השור הכוונה דדוקא בגנבה ואבדה שעדיין ישנו להשור בעולם מחויבין הבעלים לחפש אחרי השור ולהביאו לקרבן, אבל כשמת שאינו בעולם אית לן לומר דמת בי גזא דרחמנא, וההפסד להקדש, דהרי אין עליו עוד לחפש אחריו, ומלאך המות ברשות הקדש המיתו, ועל זה משני הש"ס דלא אמרינן בי גזא דרחמנא

לומר שמת ברשות הקדש, אלא אדרבה דאין הקדש שייך עם מתים ומחויבין הבעלים להביא קרבן אחר, ולפי"ז יש לומר דנקט התנא מת, ללמדנו חידוש דין, דלא אמדינן דלהקדש מת, וזהו דלא כהתוס' בחולין שם שכתבו דלאו דוקא מת, דלכאורה הכוונה דלמותר נקט התנא מת, כיון שגם בגנבה חייב, אלא התנא נקט מת לחידוש הדין, וזהו כמו שכתבנו הכא מה שמוכח מדברי התוס' שכתבו בשם הר"י, וכמוש"נ.

ג **כתב** הרמב"ם בפיה"מ וז"ל, הענין בזה מבואר מאיליו, 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 עכ"ל. והנה ולכאורה משמע שמפרש דהתנא משמיענו דחייב לשלם כמה שוה השור עכשיו כשמת. וכן מצאתי באור גדול למשניות, שכתב לפרש כוונת הרמב"ם והרע"ב שם במשנה, דחייב כמו ששוה הגבלה, דאינו דומה לאדם דאין דמים למתים, משא"כ בהמה דיש דמים למתים, יעוי"ש. אבל כמה דחוק לפרש כן נגד דין הפשוט בדבר חיוב אחריות, ועוד דלפי"ז תקשה מסוגיא ערוכה דחולין שכתבנו לעיל, דפריך לד"ל מהא דשור שחייב באחריות, ולא אמרינן דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא הוא, וקשה הלא הנבלה שישלם היא בי גזא דרחמנא. ועוד מה משני התם דשאני במיתה דליתנהו, והלא הנבלה איתא, ועוד דהרמב"ם לא כתב זה בהלכותיו.

ד **ונראה** דכוונת הרמב"ם כפשוטו שמשלם כל דמי השור, והרמב"ם מפרש דהתנא דהמשנה בא ללמדנו, שלא תאמר דכי היכי דגבי אדם כשאמר דמי עלי כשמת אין משלם כלום, מטעם דלא שוה עתה מאומה, ואינו בד דמים באותה שעה, להכי פטור לגמרי. נמצא דאם באנו לידי דמים בעינן שיהי' בר דמים, ואם בר דמים אז פטור מלשלם אפילו אותן דמים שאנו יודעים בודאי שהי' שוה כמו שקאמר הסוגיא לעיל, דהיינו הארבעה זוזי, וע"כ הביאור בזה דהכוונה דמים כאלה שהוא בחיים עם החיים, ולא דמים כאלה אשר עתה אינם עם החיים, הנה במו כן יש לעטעות דכיון שאמר דמי שוד עלי הכוונה שור שהוא חי והוא עם החיים ולא כשהוא במיתה, על זה קאמר התנא דליתא להאי כללא אלא במין אדם, אבל לא בבהמה, וחייב לשלם כל הדמים שהי' שוה כשהי' בחיים חיותו, ומפני שאין יודע כמה שוה, יקנה קרבן בדמים כאלה אשר יצא מדי ספיקא בכדי לצאת ידי נדרו, וכמו"ש הרמב"ם בדין דמי עלי וכדומה.

ה גמ' אמר ר"ח בר רב לא שני אלא דאמר דמי שור זה עלי עולה, אבל אמר שור זה עלי, כיון דאמר זה, אם מת אינו חייב באחריותו. נראה דהוקשה לרב הא דתנן, באומר זה עלי דחייב באחריות, והא כיון דאמר זה הרי אין בדבריו חיוב אחריות, ואם בשביל דאמר

עלי, אין בזה כוונה לאחריות, כיון דמתפרשא עלי להביאו קאמר, וממילא נשאר הא דאמר זה ואין בזה קבלת אחריות, דבשלמא כשאמר עלי בלא אמר זה, ע"כ לאחריות מכוון, אבל כשאמר זה, שהכוונה בלא אחריות, וא"כ אין לומר דהא דהדר וקאמר עלי, לאחריות מכוון. אבל כל זה שייך בשאמר דמי שור, משום דבדמים לא שייך זה, כיון דאין הדמים בעין לפניו, ולא אמר דמים הללו, וכמו שפירש"י, וזה הי' לרב להוכחה לפרש כן המשנה, ולפי"ז ברישא דמתניתין הי' יכול התנא להיות שונה גם בשאמר שור זה עלי עולה, אם דק לא אמר לדמי אמרינן דעלי להביאו קאמר, והקשו בזה התוס'. והנה בהא דעלי להביאו, לכאורה הא בלא"ה מחויב בטיפול להביאו לעזרה, כמבואר ברמב"ם פי"ח ממעה"ק. ונראה דלזה כתב רש"י ופירש למרוח עד שיוקרב, והיינו דבשביל מצות טיפול לחודיא לא הוי החיוב אלא להביא לבית הבחירה, ועל זה השיב רש"י, דהא דהוסיף בנדרו ואמר עלי להביאו, דהכוונה שמחייב עצמו אחריות עד לאחר הקרבה.

ו **אמנם** לכאורה יש להבין בהא דאיתא בירושלמי פר"א דמגילה ה"ז ובפר"ק דר"ה ה"א רבי חמא חברין דרבנן בעי אמר הרי עלי וחזר ואמר הרי זה רבי חנינא בעי לא מסתברא דידי' אמר הרי זה וחזר הרי עלי איסור חמור חל על איסור קל אין איסור קל חל על איסור חמור, יעוי"ש. מבואר מזה דאם אמר הרי זה וחזר ואמר הרי עלי נעשה מנדבה נדר ומחויב באחריות, ולא אמרינן דהא דאמר הרי עלי להביאו קאמר, ולפי דברי הירושלמי מתפרשא משנתינו בלא אמר לדמי וברישא שאמר זה פטור מאחריות. ובסיפא שאמר זה וגם עלי חייב באחריות מטעם דאיסור חמור חל על איסור קל, אבל לפי"ז קשה טובא מדוע לא הביאו בירושלמי לפשוט הספק מהמשנה, ולא לדון כן בסברא, וע"כ צריך לומר דיש הבדל בין האמירות, והיינו דהתם בירושלמי מיירי שאמר שני פעמים הרי, וזהו שמתחילה אמר הרי זה וחזר ואמר הרי עלי, שנראה מלשונו שמשנה מנדר ראשון לנדר שני, אבל הכא מיירי שלא אמר עוד פעם הרי עלי, וכמו דנקט במשנה שאמר הרי זה עלי, שנראה כוונתו דעלי הוי פירושו של הרי"ז, וממילא מתפרשא דעלי להביאו קאמר, ולא יצוייר חיוב אחריות בלשון זה כשאמר לדמי, וכמו שמוקים רב, וא"כ שפיר לא פשטו בירושלמי ממשנתינו, משום דמשנתינו מתפרשא בלדמי, וכמו שמוקים רב, וכן כתב הרמב"ם בפי"ד ממעה"ק ה"ו באומר דמי שור זה עלי וכו', חייב לשלם, מבואר דזהו רק בהדמים, וזהו כאוקימתא דרב וכמוש"נ.

ז **אבל** בזה אני תמה על הרמב"ם שהשמיט דין זה דרב הכא, דכשאמר שור זה עולה דפטור מאחריות אפילו כשאמר הרי זה עלי אם רק שלא אמר לדמי, דאז הביאור דעלי, עלי להביאו קאמר, וצ"ע.

ח **והנה** בצ"ק הקשה מסוגיא דר"ה ו' אמר ולא אפריש בנדבה כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה, מדוע לא מוקים דאמר הרי זה עלי עולה דג"כ אינו חייב באחריותה דעלי להביאו קאמר, והביאור בזה דאעפ"י שאפריש שאמר זה, אבל כיון שאינו מחייב עצמו באחריות הרי זה באילו לא אפריש, וכן הקשה בספר מחנה לוי, ומסיים בצע"ג.

ט **והנה** יש לומר דע"כ הא דפטר רב באומר שור זה עלי הקדש דאינו חייב באחריות, זהו דוקא באחריות דמיתה, והיינו דכיון דאמר הרי זה עלי שהביאור עלי להביאו, הכוונה כל זמן שהוא בחיים, ולא כשמת, אבל באחריות דגנבה ואבדה שישנו להשור בעולם, הנה מחויבים הבעלים לחפש אחריו ולהביאו מפני שזה נכלל ג"כ בכוונת דברו שאמר עלי להביאו, וזהו דכל זמן שישנו במציאות בעולם, יש עליו חיוב הבאה, וכן מצאתי בספר לב ארי' על חולין שם בסוגיא שהוכיח כן מהא דקאמר הש"ס דהא דמחייב ר' יוחנן באחריות דגנבה ואבדה, בשאמר מנה זה לבדה"ב דמיירי שאמר עלי, וע"כ דמיירי שאמר ג"כ זה, הרי מבואר דבשאמר זה עלי, מחויב באחריות, וא"כ תקשה דר' יוחנן לא סבר כרב הכא, דבשאמר שור זה עלי ומת השור דפטור, וכתב דרב מודה באחריות דגנבה ואבדה מהטעם שכתבנו, דזה נכלל במה שאמר עלי, יעוי"ש. ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' שם בחולין, הא דנקט התנא בסיפא מת השור בשביל רישא, דרישא ע"כ במת פטור, אבל בנגנב או נאבד חייב, להכי תנא גם בסיפא מת, נמצא לפי"ז דלא מצי הש"ס לאוקמי בר"ה שם דיצוייר דנדבה אמר ולא אפרוש באופן זה שאמר הרי זה עלי ולא אמר לדמי כמו שסבר רב הבא משום דאכתי מחויב באחריות דגנבה ואבדה.

י **אמנם** נראה ליישב דבלא"ה לא קשה, והיינו דאם אמרינן דהשור הוא חולין כשיטת התוס' נמצא דאין זה נדבה שאמרה תורה לרבות לבל תאחר באופן שאמר ולא הפריש בנדבה, מטעם דהרי זה בכלל חייבי הדמין והערוכין דכבר רבתה תורה לבל תאחר כמבואר שם, ולשיטת הר"י הובא בתוס' שם דהשור בעצמו ג"כ קדוש, ורק מפני שלא אמר לדמי אין חייב באחריות, מטעם דעלי להביאו קאמר, א"כ הרי זה גם אמר ואפריש, וא"כ לא יצוייר אמר ולא אפריש בנדבה רק באופן שאמר ע"מ שלא יתחייב באחריות, כמו שמוקים שם הש"ס.

יא גמ', רישא וסיפא דקאמר דמי, רישא דקאמר יקדיש השור לדמיו, וסיפא דקאמר לכשיבואו לדמיו יקדשו. ביאור הדברים, דאם אמר שור לדמיו דאז תיכף חלה הקדושה על השור, וממילא הא דקאמר עלי, על אחריות קמכוון, אבל כשאמר לכשיבואו דמיו יקדשו, דאז הקדושה באה על הדמים לאחר שימכור ויקבל דמים. ונפק"מ לדינא ביניהם

לענין אם מת השור, דאם היתה חלות הקדושה תיכף ממילא יש באן אחריות על השור בעצמותו, וכשמת השור מחויב להביא אחר, אבל אם אין השור קדוש בעצמותו, אלא הדמים יקדשו לאחרי המכירה ממילא כשמת השור פטור מן האחריות, אפילו כשאמר עלי, כיון שאין השור קדוש, אבל הדמים הם באחריות לאחר שנתקדשו דהיינו לאחר המכירה כשקבל הדמים, ואם נאבדו הדמים מחויב להביא אחרים תחתיהם, וכמו שפירש"י בד"ה, אבל חייב באחריות דמיו, והיינו דכיון דמיירי בעלי, וכיון שלא שייך בעצם השור, אבל יש קבלת אחריות על הדמים.

יב **והא** אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, הא מני ר' מאיר דאמר אדם מקדיש דשלבל"ע. והנה בספר עו"ש הקשה להרמב"ם דכתב בפרכ"ב ממכירה, והובא להלכה בשו"ע חו"מ סי' רי"ב ס"ז דאעפ"י דאין הקדש חל על דשלבל"ע מ"מ חייב לקיים נדרו ולהקדיש כשיבואו לעולם, וא"כ מאי פריך והא אין אדם מקדיש דשלבל"ע, והא עכ"פ מחויב לקיים נדרו כשיבוא לעולם, וא"כ אחרי מכורת השור מחויב להקדיש הדמים, יעוי"ש. אבל לא קשה מדי, דהרי אף שמחויב לקיים נדרו אבל אז יהי' הקדש חדש, ואם יקדיש הדמים לכשיבואו מצד קיום הנדר הרי"ז הקדש חדש ואין בו חיוב אחריות על הדמים האלה אם לא יקבל אז אחריות, אבל הכא מיירי שהקדש דהשתא בא בחלות עם חיוב אחריות שאמר עלי כמו שפירשנו וזה מוכח בפשט הסוגיא, וממילא אם אין חיוב אחריות על עצם השור כשמת, מטעם דלא הקדיש השור אלא הדמים, אבל עכ"פ יש בזה החלות ההקדש לענין חיוב אחריות על הדמים, וממילא בעינן שתהי' חלות הקדושה דהשתא, וזה לא יתכן רק אליבא דרבי מאיר, וכדמוקים הש"ס. א **דף כא**, הקדישו הדר בו מעלה שכר להקדש וכו' היכי דייד בו במעילה קאי, וכו' וכו'. מבואר דיש מעילה בבית, אעפ"י שאין מעילה במחובר, אבל אפשר דהסוגיא אזלא למ"ד תלוש ולבסוף חיברו כתלוש דמיא, וכבר פליגי בזה. אבל יש לתמוה בזה על הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם פר"ו מערוכין ה"ל וז"ל, המשכיר בית לחבירו וחזר והקדישו הרי"ז קדוש ופקעה השכירות, ואם דר בו השוכר מעל, עכ"ל. ומקור הדין הוא מסוגיא זו, אבל תמוה דתרי דעת רבינו בפ"ה מה' מעילה, דאין מעילה במחובר אפילו בתלוש ולבסוף חיברו, וא"כ היאך מעל השוכר, וכבר הקשו בזה הלח"מ והמל"מ. ב **עוד** תמוה דהרמב"ם כתב בהדיא בפר"ה דמעילה ה"ה הקדיש בית בגוי, הדר בו לא מעל. ודוחק לפרש דהכא הכוונה מעל באיסור מעילה, והוא עפ"י דברי הרשב"א הובא בב"י יו"ד סי' רכ"א, דכתב דאע"ג דאין מעילה במחובר אבל איסורא איכא, וכוונת הרמב"ם שם בה' מעילה לחיוב מעילה וזה ליתא במחובר, אבל הכא כוונתו לאיסור מעילה וזה יש גם במחובר, והרב

מוצל מאש נחית לזה בסי' מ"ד אבל זה ליתא, מלבד עצם הדוחק, עוד קשה מובא, דלפי"ז מדוע כשפריך הש"ס הכא היכי דייר בי' במעילה קאי ותו מעלה שכר להקדש כיון דמעל בי' נפקא שכר לחולין, הא שפיר יש לומר דהכוונה מעילה הכא איסור מעילה אבל לא חיוב מעילה, וממילא לא נפיק לחולין, וע"כ מוכח דכל מקום שהוזכר מעל הכוונה חיוב מעילה ממש.

ג **והנה** יש ליישב לפי מה שכתבו התוס' במעילה פר' הנהנה, דיש שני מיני חיובים במעילה, א) משום נהנה, ב) משום הוצאה, ואיסור הנאה נלמד מתרומה בגז"ש, ואיסור הוצאה נלמד מע"ז שהוא מטעם שינוי, יעוי"ש. ולפי"ז אפשר לומר דכל עיקר הא דממועט מחובר לחיוב מעילה שנלמד מתרומה, דליתא במחובר, הוא רק באופן שהמעילה נעשית מפאת ההנאה, אבל המעילה הבאה מפאת ההוצאה שנלמד מע"ז, ישנה גם במחובר. והכא הדר בהבית של הקדש עבור השכירות יש בזה גדר הוצאה, היינו שמוציא דמי השכירות שלו מהקדש ע"י הדירה שדר בהבית, הרי"ז הוצאה מרשות הקדש לרשות הדיוט, וחייב בחיוב מעילה מפני ההוצאה. ומצאתי אח"כ בשעה"מ בפד"נ מאישות שנחית לזה, וכתב שהוא כפתור ופרח, יעוי"ש.

ד **אבל** תמוה מובא לדעת הרמב"ם בפר"ו דמעילה ה"ט, נטל פרוטה של הקדש ונתנה לבלן אעפ"י שלא רחץ, מעל, שהרי נהנה בהיותו רוחץ בכל עת שירצה, יעוי"ש. הרי חזינן דסבר הרמב"ם דגם בהוצאה מרשות הקדש בעינן שיהנה, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ מעילה נטל פרוטה של הקדש וכו', וכתב הרמב"ם הנוטל שום דבר מן ההקדש ונתן לחבירו שניהם מעלו לפי שכל אחד משניהם נהנה ופגם זה נהנה בנתינת המתנה בטובת הנאה שבאה לו כו' וכן הוא בעל המרחץ וההנאה שהניעתו והוא שיכנס למרחץ כל זמן שירצה ולא ימנענו, יעוי"ש. הרי מבואר בדעת הרמב"ם שבעינן גם הנאה בהוצאה מרשות הקרש, והנה הכא ההנאה מהבית אינה מביאתו לידי מעילה מטעם שמחובר הוא.

ה **ונראה** דהרמב"ם מפרש סוגיא דהכא המשכיר בית לחבירו והקדישו, לא מיירי שהקדיש כל הבית דהיינו הקרקע והבנין שעליו, אלא מיירי שהקדיש התשמישין שבהבית, דהיינו היוצא מהבית ע"י התשמישין, וזהו ההנאה מהבית, הנאה כזו שהשוכר נהנה עבור דמי משכורתו, ובאופן זה יש מעילה אף במחובר, והיינו דאעפ"י שהנאת התשמישין מן המחובר באים דהרי לא סגי בלא"ה, אבל כיון שהמחובר אינם מוקדשים, אלא ההנאה הבאה מפאת סיבתם הוי הקדש, ממילא דין תלוש יש לזה, ושפיר שייך בזה מעילה, וזה מדויק מלשון הש"ס הכא דקאמר כיון דמעל בי' נפק לי'

שכר לחולין, שמדייק הש"ס דהשכר נפק לחולין ולא הבית, והיינו דמיירי שמקדיש רק הנאת התשמישין אשר בעבור זה בא השכר, ושכר זה נפיק לחולין, אבל לא מיירי בהבית בעצמותו, והוא מפני שמיירי שלא הקדיש הבית בעצמו, ובזה יש ליישב הא דהקשו התוס' הכא בסוגיא מהא דתניא בתוספתא דאין המשכיר יכול להקדיש, משום דיש לומר דהתוספתא מיירי שמקדיש הבית כולו, וזהו שעבודו של השוכר על דמי השכירות, והתוספתא סוברת קדושת דמים אינו מפקיע שעבודו של השוכר, אבל בשמקדיש רק הנאת תשמישין, והבית נשאר חולין נמצא שלא הפקיע שעבודו כלל, דהרי שעבודו על הקרקע, וזה נשאר חולין, ויש בזה החלות דשני השעבודין, היינו שעבוד השוכר, ושעבוד ההקדש, ולזה מעלה שכר להקדש, וזהו לפום הס"ד ולהמסקנא דלא מצי דייר השוכר בהבית משום דההקדש מפקיע את השכירות, והרי זה כאילו מושכר הבית להקדש.

ו ובזה מדויק גם לשון הרמב"ם שכתב בזה הלשון המשכיר בית לחבירו וחזר והקדישו דמשמע שזה עצמו מה שהשכיר דבר זה עצמו הקדיש, דהיינו הנאת התשמיש מהבית, דהרי לא כתב שהקדיש הבית, אלא חזר והקדישו דהיינו מה שישנו בשכירות שהוא הנאת התשמיש של הבית הקדש, וכתב עוד הרי"ז קדש ופקעה השכירות, לא כתב דקדש הבית אלא הרי"ז קדוש ופקעה השכירות, דהכוונה שהשכירות הזה הלכה לרשות הקדש, וכיון שהקרקע והבנין לא נתקדשו אלא הם חולין, בזה סבר הרמב"ם דההנאה הבאה ממחובר, והמחוברין לא נתקדשו, הנאת התשמיש דינה כנהנה מן התלוש הבאה מן המחובר, ובזה יש מעילה, וכתב ואם דר בו השוכר מעל, אבל בפר"ה דהלכות מעילה שם כתב המקדיש בית בגוי, היינו שהקדיש עצם הבית, א"כ ההנאת השימוש באה מהקדש שקדוש במחובר, בזה אין מעילה.

ז **ע"ד** הסוגיא דמעילה כ' ע"א מה זה הביאור הנאה הנראית לעינים אמדה תורה ושפיר מתמה דאטו בשביל זה נאמר דיש מעילה במחובר הלא דין תורה שאין מעילה במחובר בג"ש דחטא חטא מתרומה, נראה דכיון דעשה מההקדש התלוש מחובר, וקבעו בבנין, הנה באה המעילה בשביל הבנין, וזהו ביאור הנאה הנראית לעינים, היינו, בדבר הבנין בעצמו, ותצא מזה דבקבע בבנין את האבן אף שלא חתכו וסתתו, ולא נעשה שינוי בהאבן עצמו, מ"מ יש מעילה מפני החיבור שמירח בטיט את האבן להבנין, עוד יש בזה דלא בעינן שו"פ בההנאה, יען כי המעילה בדבר עצם הבנין בעצמו, וכן נראה לדייק מלשון רש"י ד"ה לעולם שפירש וקורה זו שבנאה בבנין הנאה הנראה לעינים היא, ולהכי מועלין, משמע שסני להיות מועלין בדבר עצם הבנין, וכן מבואר ברמב"ם פר"ו דמעילה ה"ח וז"ל בנה אותה לתוך ביתו מעל, ולא כתב בזה דבעי שידור תחתי' שו"פ כמו"ש

בסיפא בלא חיבר, יעוי"ש. מבואר דסבר דסגי החיבור בעצמו ואעפ"י שכתבו התוס' בד"ה למ"ל דבעינן גם בזה שידור תחתי' שו"פ, נראה דכל זה לפום הס"ד, אבל להמסקנא דמשני הנאה הנראית לעינים אסרה תודה דהביאור דהנאה כזו שעשה מההקדש התלוש בנין במחובר, אין לך הנאה גדולה מזו, ויש בה מעילה, ואין זה מעילה במחובר דהתם הביאור שנהנה מהמחובר, אבל הכא ההנאה באה בזה שעושה מהתלוש מחובר, והנאה ניכרת היא שיש בזה הנאה חשובה.

ח **עוד** מה שתמוה בסוגיא דמביא סיוע לרב דתלוש ולבסוף חיברו תלוש הוי, מהא דאבן או קורה שבנאו בבנין, הלא שאני הכא דאם אמרינן שדינו כמחובר, ואין בו מעילה ממילא נשאר בקדושתו וסופו להיות נעקר מזה המקום, ומטעם זה דינו כתלוש, ובדמיון להא דכתבו התוס' ב"מ נ"ד ע"א ד"ה הקדש, הנה יש לחלק דשאני הכא דאם אמרינן דדינו כתלוש, מטעם דאם אמדינן דדינו כמחובר דאז נשאר בקדושתו, ועומד להיות נעקר, וממילא דינו כתלוש. אמנם ממילא יש כאן איפכא ומתהפכא, והוא דאם אמרינן דדינו כתלוש, ויש בו מעילה, א"כ ממילא יוצא לחולין, וממילא אינו עומד להיות נעקר, וממילא דינו במחובר ואין בו מעילה. וכאופן הזה איתא בר"ן בפר' המגרש, וממילא יש לומר דדינו כמחובר כמו שהוא למראה עינינו, אבל כזאת י"ל גם שם בתוס', ומכבר הקשיתי כן על התוס', וצ"ע בזה. אך הכא בסוגיא י"ל כאשר יבואר.

ט **והנה** יש לומר דשאני התם דע"כ כיון דבעינן בבנין שתהי' קודש, ואין שום מקום לחולין שם, לכן עוקרין את החולין משם, ודינו כתלוש בשביל זה, וכמו"ש הריטב"א והשיט"מ שם. משא"כ הכא דמיירי בשוגג ולא נשאר בשגגתו, דאז לא הי' יודע מה שעיוות, ואז היה נשאר לעולם שם, נמצא דבשעת ההנאה שהיתה בחסרון ידיעה שהוא הקדש, הי' עומד להיות נשאר שם לעולם, יא"כ קרינן בשעת ההנאה שנהנה מן המחובר, ואע"פ שהידיעה דאח"כ מביאו להיות תלוש, אמנם אנן משגיחין על שעת השוגג, ומה שהיתה בטעות, היינו בחסרון ידיעה, הנה אין זה חסרון לחיוב מעילה, ואדרבה זה עצמו המביאו לידי מעילה, היינו אי ידיעה מביאו לידי מעילה, וגם המעות הוי עצם חיובו לתורת מעילה.

ויש לתמוה בהא דכתב השיט"מ ב"מ נ"ב מביא בשם תלמידי הרי"ף, דלענין מעילה תלוש לבסוף חיברו דינו כתלוש, יעוי"ש. ותמוה מסוגיא זו דמעילה, והיאך כתב כן שהוא היפוך סוגיא ערוכה, וצ"ע.

א **כתב** הרמב"ם פר"ט ממכירה ה"ב הגזבר שקנה להקדש או שמכר ידו על העליונה כיצד נתן דמים של הקדש אעפ"י שלא משך הפירות, אם הוקרו קנה כדין תורה, ואם

הוזלו הפירות חוזר שהדי לא משך, ולא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש, ודברי הרמב"ם תמוה טובא דהרי מבואר בגמ' וברמב"ם פר"ז מערכין הקונה חפץ מן ההקדש במנה ולא הספיק למשכו עד שעמד במאתים מה שקנה קנה ואינו מוסיף בדמים מטעם משום דכיון דגם בהדיוט איכא מש"פ להחוזר, ובהקדש שאינו מקבל מש"פ, להכי אינו חוזר, וכבר הקשה בזה הרשב"א הובא בהה"מ שם.

ב **ויש** לעיין בהא דקיי"ל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט והוי עכשיו של הקדש, היאך הדין לענין מעילה, אם יש תורת מעילה בדבר הנקנה באמירה גרידא, ואם נחליט דבאמירה גרידא אכתי לא חייל תודת הקדש לענין מעילה, יהיה מיושב הא דהקשו הראשונים והובא הכא בהה"מ דלמ"ל מעות בקדש כיון דנם באמירה הוי במסירה, אבל אם אמרינן דליתא תורת מעילה עד שתהיה מסירה ממש, אתי שפיר דאיכא נפק"מ לענין מעילה, אמנם ע"כ מוכח דסברי הראשונים דאיכא תורת מעילה גם באמירה גרידא, והיינו דסברי דאמירה לגבוה הוי כמסירה ממש, וזהו כמו שכתב הר"ן בנדרים ל', יעוי"ש. אמנם נראה שע"כ דעת הרמב"ם דליכא מעילה באמירה לגבוה, והוא מדסבר שיכול הקדש לחזור אם הוזלו הפירות, וא"כ ע"כ מוכח דע"י האמירה לא נכנס עדיין ברשות הקדש, דאל"כ היאך יכול הקדש לחזור כיון דאמירה לגבוה כמסירה ממש, וע"כ דכיון דיכול לחזור, א"כ לא נגמרה ההקדש עדיין.

ג ובזה נבוא לביאור דברי הרמב"ם, והיינו שע"כ הבדל יש בין אם קבל הקדש המעות, לבין אם נתן הקדש מעות להדיוט וכאשר יבואר, דהנה עיקר הקנין בהקדש הוא באופן שע"י פעולת הקנין נתחלל ההקדש ויוצא לחולין, ולהכי באופן כשקבל הקדש מעות, היינו הביאור שנתקדשו המעות, זהו קבלת המעות להקדש, היינו הקדושה, וממילא תצא החפץ לחולין, וזהו עצם קנין מעות שאמרה תורה ונתן הכסף וקם לו, אמנם באופן שהקדש נותן דמים, ע"כ אין לומר שנעשה המעות חולין, דע"כ אין הקדש יוצא לחולין עד שנתפס חפץ אחר במקומו.

ד **ביאור** הדברים דכל עיקר הא דמעות קונות, היינו דהמוכר המקבל המעות קונה עצם המעות, וממילא כשקונה המעות, ממילא נקנה החפץ לחלוקה, וזה מבואר ברש"י ב"מ מ"ח, והנה בהקדש המקבל מעות, וקנה הקדש המעות, וממילא נקנה החפץ להדיוט ע"י החילול בשביל קנין המעות, אמנם באופן שמקבל הדיוט מעות הקדש, אינו שייך לומר דהדיוט קונה המעות של הקדש, דע"כ אין קנין להדיוט במעות הקדש, ורק באופן שמקנה חפצו להקדש, ועי"ז יפנה חליפיו, וכיון שהקנין מעות הוא שבתחילה קונה המוכר המעות, ואח"כ מקנה חפצו, וזהו ליתא בהקדש, א"כ בשמקבל המוכר מעות

הקדש, הרי הוי המעות ברשות הקדש, ובי גזא דרחמנא, והמוכר הרי הוא בגזבר על המעות, ולא נתפס קנין מעות על החפץ, ולא הוי על החפץ אלא בגדר אמירה נדידא, וממילא אם הוזלו הפירות, ממילא ע"כ צריך ליתן פירות להקדש כשער של עכשיו, וממילא אין זה ענין להא דקונה חפץ מן ההקדש, דישנו שם להקנין מעות, ומשא"כ הכא, וכמוש"נ, ובזה יובן היטב דין המשנה דשקלים פר"ד מ"ט מי שקבל עליו לספק סלתות וכו', משום דלא הוי שם קנין מעות לשיטת הרמב"ם, ובמוש"נ, והדברים ברורים בעזה"י.

ע"ד מעילה בהקדש ע"י הוצאה מרשות, שהוא באופן שמכוון לגזול מחבירו באופן שסובר שהוא לחבירו וכמבואר בתוס' בכמה דוכתי.

ה **והנה** תמוהנו במשנה דתרומות פר"ו מ"ד הגונב תרומה ולא אבלה משלם תשלומי כפל דמי תרומה וכו', גנב תרומת הקדש ואכלה משלם שני חומשים וכו', יעוי"ש. מבואר מזה דחיוב הקדש הוא ע"י אכילה, ולא ע"י הוצאה דהגנבה, והיינו מדנקט התנא ואכלה, משמע דאין חיוב רק ע"י אבילה, וקשה מדוע אינו מתחייב עבור הגנבה דהיינו מעילה עבור ההוצאה דהגנבה, והנה לכאורה אפשר לומר דכוונת תנא ואכלה עבור חיוב התרומה הבא ע"י אכילה דוקא, אבל חיוב הקדש ישנו בלא"ה מטעם הגנבה בעצמותה.

ו **אמנם** מוכח דע"כ גם לענין הקדש בעינן אבילה דוקא, והוא דאיתא בתוספתא תרומות פר"ז הגונב תרומת הקדש ולא אכלה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש וכפל אין בהם וכו' יעוי"ש. ואם אמרינן דיש חיוב מעילה בהוצאה א"כ מדוע אינו משלם חומש עבור המעילה דהוצאה מהקדש, ומוכח דאין בהוצאה דנגבה חיוב מעילה, וכן מוכח גם בסיפא דהתוספתא שם אכלה משלם שני חומשים וקרן אחד וכו' חומש שני מדמי תרומה, יעוי"ש. ואם היה השילום להקדש עבור ההוצאה א"כ נתחייב תיכף בשעת ההוצאה, וא"כ איכא עוד נפק"מ בשילום החומשין, דהיינו בעבור התרומה השילום חולין הוא פירות, וא"כ הוי השיווי, כשעת אכילה, ובעבור ההקדש השילום כשעת הגזילה דהיינו שעת הגנבה, וע"כ מוכח דשילום להקדש הוא בשעת אכילה דוקא, וזהו בפשטא דמתניתין, דנקט אכילה גם על עבור חיוב ההקדש, א"כ תקשה הכל טעמא מאי מדוע לא יתחייב עבור ההוצאה ותיכף יוצא לחולין, וצע"ג.

ז ונראה לחדש בזה דכיון דכל עיקר הענין הוצאה הוא מפני השינוי כמבואר בתוס' מעילה י"ט, ומטעם זה בעינן הוצאה מעליא היינו שתחיה ההוצאה לגמרי מרשות זה שיצא ממנו, ומה"ט מחלקין התוס' בקדושין נ"ה בין אם מתכוון לגזול מחבירו, לבין אם מתכוון ליהנות כמבואר שם, והיינו מטעם דבעינן הוצאה מעליא.

ח ומטעם זה אני אומר דבעינן גזילה ממש באופן שיצא הדבר לגמרי מרשות הבעלים, אמנם באופן שעדיין נשאר זכות לבעלים בהחפץ, דבאופן זה לא נקרא הוצאה, ואין זה בגדר חיוב הוצאה למעילה, והנה בתרומה ע"כ עדיין נשאר זכות לבעלים שהרי אם יאכל אחד את התרומה משלם קרן וחומש וא"כ מטעם זה אין זה נקרא הוצאה.

ט **והנה** בסוגיא דב"ק ע"ו דפריך והלא פדיי' מתרת ופירשו התוס' לשיטת רש"י דמיירי שהיה שוגג על ההקדש עד אחר שאכלה דלפי"ז תקשה הלא יצאת לחולין תיכף בהוצאה מבית בעלים כדין פסוה"מ דאין מועל אחר מועל, ודוחק לומר דהסוגיא פריך למ"ד מעילה י"ט דיש מועל אחר מועל בפסוה"מ.

ו ונראה לפי דברי המהרש"ל בכתובות ל"ה והובא בקצוה"ח סי' ל"ח דלר"ל דסבר חייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין, דגם באופן שחידשה תורה תשלומין כמו בחובל, וכדומה, דאז אם יש חיוב אחר אשר בזה לא חידשה תורה תשלומין דנפטר לר"ל מטעם חייבי מלקות שוגגין, והנה בהא דמעילה חידשה תורה תשלומין כמו"ש הרמב"ם בפר"א ממעילה ה"ג אמנם ע"כ כל זה דוקא בתשלומין דהקדש עצמו, כשא"כ אם יש לחייבו בחיוב אחר, אז הלאו דמעילה פוטרו כיון שלאו זה יש בו מלקות ובשוגג פטור מטעם חייבי מלקות שוגגין פטורין.

יא והנה לפי"ז פריך הסוגיא שפיר לר"ל והלא פדיי' מתרת, ואין לומר דיצא לחולין ע"י המעילה דא"כ הרי נפטר מחיוב גנבה מטעם חמל"ש, וא"כ פריך הסוגיא שפיר מכח ממנפ"ש, דאם היה הקדש הלא הוי שחיטה שאינה ראויה, ואם באופן שיצא לחולין ע"י מעילה היינו בהוצאת מרשות ע"י הגנבה, ואין כאן חיוב דו"ה, ואף אם יתחייב בגנבה לשלם להקדש הקרן, אבל אין כאן כפל ודו"ה, ואפי' למ"ד דבקנס לא אמרינן קילבד"מ, אמנם הכא בקדשים שחייב באחריותן שדינם כהדיוט אמרינן קילבד"מ על עיקר חיוב דהדיוט, ובאופן שאין חיוב הדיוט אין חיוב כפל ודו"ה, כן נראה ליישב שיטת רש"י, ומזה ראיה לשיטת הרש"ל, וכמוש"נ.

א **כתבו** התוס' שבועות כ"ב תימא דחמיר קונם ההקדש דבעי שו"פ, יעוי"ש. ולכאורה תמוה הלא י"ל דשאני מעילה דבעינן קרן להאשם, ונראה דהנה זה היה יסוד מוסד דהתשלומין דהקרן אינו מעכב להאשם במקום דליתא לתשלומין, כמו שחזינן בקונם שאעפ"י שליתא בתשלומין, מ"מ ישנו לחיוב אשם והיינו דכיון דליתא לתשלומין, ממילא אינו מעכב להקרבן, ולפי"ז גם בהקדש בפחות משו"פ דג"כ ליתא בתשלומין דפחות משו"פ אינו בתורת תשלומין, ממילא אינו מעכב התשלומין להקרבן, וע"כ הא דליתא קרבן בפחות משו"פ זהו מטעם גזירה"כ, ולזה הקשו מניין לחז"ל להחמיר בקונם

שהוא תולדת הקדש לחייבו בכ"ש, וע"כ הא דבאמת בעינן בהקדש שו"פ לחיוב קרבן, זהו מטעם דאין מביאין קרבן אלא על שיעור חשוב, ומטעם זה כתבו הרשב"א והר"ן בשבועות דבעינן גם בקונם שו"פ לקרבן, ואעפ"י שאין בזה ענין תשלומין, וע"כ משום דדין הוא בקרבן, דאינו בא אלא על שיעור חשוב.

ב **ודעת** הרמב"ם אינו מבואר בזה דעתו, ובפר"א מנדרים כתב בקונם כ"ש למלקות, ובפ"ד ממעילה כתב דיש מעילה בקונמות באופן שאסר אכילת ככר, ולא כתב שו"פ, וי"ל דכוונתו בפרוטה כשארי דיני מעילות, ואפשר לומר דאכילה שהיא חשובה לא בעינן שו"פ, ולפי"ז שיעורו בכזית כבשארי איסורי תורה, ומסתבר שזהו דעתו דבקונם שיעורו בכזית, ונראה שזהו דעת התוס' מדהקשו בהא דקונמות בכ"ש, ולא הקשו בקונם דעלמא שהוא בלשון אכילה, שהוא ככזית, וע"כ דסברי התוס' דבקונם חיוב הקרבן על שיעור אכילה כבשארי איסורי תורה ולא בעינן שו"פ, וזה לא קשה מדוע בהקדש בעינן שו"פ ובקונם מני גם בכזית אעפ"י שאינו שו"פ, היינו משום דהכא השיעור החיוב בכזית כבשארי איסורי תורה, והיינו מפני שאין זה ענין תשלומין, אמנם חקשו התוס' מדוע יתחייב בכ"ש שאין בו שיעור חשוב לא בממון, ולא בשיעור

נ **אמנם** דעת הרשב"א והר"ן דגם בקונם דבכזית בעינן שו"פ דוקא, מטעם דתולדת הקדש הוא, ודעת הרמב"ם והתוס' דבעינן בקונם כזית ולא בעינן לשו"פ, אמנם דברי התוס' יש לפרש באופן אחר, והיינו דיש לפרש דכוונת התוס' שהקשו על דין מלקות, והיינו דסברי כשיטת הרמב"ם בפ"ז ממעילה, דאין לוקה בהקדש בפחות משו"פ, וזהו שהקשו התוס' מדוע ילקה בקונם בפחות משו"פ, אבל לענין קרבן אפשר דסברי התוס' כשיטתם של הרשב"א והר"ן, וניחא להתוס' בקונם דאכילה שבכזית אעפ"י, שאין בו שו"פ מטעם דלכה"פ יש בזה שיעור אכילה משא"כ בכ"ש, ואין לומר דשאני בהקדש שהוא ענין תשלומין, וליתא בפחות משו"פ דליתא הלא ההקדש ישנו לחיוב תשלומין גם בפחות משו"פ כמבואר ב"מ נ"ה ובירושלמי פסחים פר"ב ה"ב, ומכ"ז ליתא חיוב מלקות בפחות משו"פ וא"כ גם קונם לא ילקה בפחות משו"פ, ואם זה כוונת התוס' יש ליישב דאעפ"י שקונם איסורו מטעם הקדש, אמנם כל זה לענין חלות ההקדש, אבל עצם איסורו משום בל יחל דברו, וזה תליא בדיבורא במה שאוסר את עצמו, וכשאוסר את עצמו בכ"ש אסור גם בכ"ש, ולוקה ג"כ וזה מדויק בלשון הרמב"ם שכתב שאין לנדרים שיעור, וכמוש"נ.

ד **כתב** הרמב"ם בפר"א מהל' מעילה ה"ה, והחומש הרי הוא בתחילת ההקדש, וכו', יעוי"ש והיינו לפי הכלל דעל הקדש ראשון מוסיף חומש, ולא על הקדש שני, ומלמדנו רבינו דהחומש במעילה דינו כתחילת הקדש, ותמוה מהא דתניא בתו"כ פ' ויקרא פ'

י"א פר"כ מנין שמשלם חומש ואשם על התשלומין האלו ת"ל הקדש ישלם, יעוי"ש. וגם דברי מרן תמוה שכתב מקור לדברי הרמב"ם לב"מ פר' הזהב, יעוי"ש והלא שם מיירי בנהנה מן ההקדש אלא בפודה את ההקדש, משא"כ בילה, דהתשלומין להקדש דינו בתחילת הקדש כדלעיל, ונראה דהרמב"ם מפרש דהתשלומין של הקרן דמעילת דין הקדש שני עליו והרי"ז בתורת פדייה, והיינו דכיון דהחפץ יוצא לחולין הרי"ז בתורת פדיון ג"כ והתשלומין הם בתורת הקדש שני, ורק החומש דינו כתחילת הקדש, והרמב"ם מפרש התו"כ בפירושו של הקרבן אהרן דמפרש, דכוונת התו"כ אשם היינו קרן, ומפני שלא כתוב בתורה בפירוש תשלומי הקרן, ובבתה תורה שמשלם הקרן, יעוי"ש. ולפי"ז לא כתבה בתורה בלל תאו דינא דנהנה מן התשלומין של הכהן, וסבר הרמב"ם דהקרן דינו כהקדש שני, ורק החומש דינו בתחילת הקדש.

א **משנה**, חייבי ערובין ממשכנין אותן חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן. והנה התו' בר"ה ו' ד"ה יקריב כתבו דמיירי בשלא עבר עדיין בבל תאחר, אלא דחזינן שהוא מתעצל להביא ולהכי ממשכנין יעוי"ש. והנה לפי"ז יש להבין דהלא אם חזינן דמתעצל להביא, מה הבדל יש בין חייבי עולות לחייבי חטאות, ומדוע אין ממשכנין בחיובי חטאות אם אנו רואים התעצלות להביא קרבן. ומטעם זה נראה לומר דכל עיקר הכפיי' של רוצה אנו לא מהני בחטאות ואשמות, מטעם דאם אינו רוצה בכפרה לא מהני הבפי' כיון דבעינן שירצה בכפרה ולהתודות על עונו, זה לא מהני בכפי', מטעם שבעינן שתהי' התשובה שלימה מעומקא דליבא, אבל לפי"ז יש להבין הא דהקשו התוס' ב"ב מ"ח, והרמב"ן בחידושיו שם, מדוע אין ממשכנין בחייבי חטאות ואשמות, והיינו לכופם עד שיאמרו רוצה אני, יעוי"ש הרי מבואר מדבריהם דמהני אמירה רוצה אני ע"י כפי' נ"כ, וע"ב דהוי גם תשובה שלימה אף אם באה ע"י כפיה.

ב **והנה** הקצה"ח בסי' ט', כתב דשאני חטאות ואשמות דכיון דמתכפרין על ידם הרי"ז בגדר לקנות ולזה לא מהני כפי', ובחייבי עולות מהני כפי' משום דהוא בגדר להקנות, יעוי"ש. אבל קשה דלדבריו היאך יפרש סוגיא דידן הכא הא דאמר רב פפא פעמים שחייבי עולות אין ממשכנין בעולת יולדת והא עולת יולדת לא הוי נדבה ואין זה להקנות, וגם בזה שכתב דחייבי חטאות ואשמות הוי לקנות ולא מהני בפי', ולפי דבריו מתפרשא הא דתנן חייבי חטאות. ואשמות אין ממשכנין מטעם דלא מהני בפי', והלא סוגיא ערוכה בכריתות ז', האומר לא יתכפר לי חטאתי, אביי אמר אינה מכפרת, ורבא אמר מכפרת, ומפרש הסוגיא דסבר רבא בפרה ממילא אתיא יעוי"ש נמצא דלרבא אפילו בשאמר אי אפשי בכפרה ג"כ מכפרת, וא"כ היאך יפרש רבא המשנה הא דאין ממשכנין בחייבי

חטאות ואשמות שלפי דברי הקצה"ח הוא מטעם דלא מהני כפי', והלא לרבא לא בעינן כלל בפיה. וממילא יש למשכנס בכדי שישלמו מה שמגיע מהם כמו שממשכנין בחייבי עולות, א"כ הדרא קושיא לדוכתי מה הבדל יש בין חייבי עולות לחייבי חטאות בשעה שאנו רואים שמתעצלים לשלם חובותיהם וזהו במו שהקשו התוס' והרמב"ן.

ג **וגם** מה שפשיטא להקצה"ח דבחייבי עולות אף אם אמר שלא יכפר ג"כ מכפר, אישתמיטתי' ירושלמי פר"ח דיומא ה"ז ופד"א דשבועות ה"ו, דבקרבן עולה בשאמר אי אפשי שיתכפר לי אינה מכפרת בעל ברחו.

ד **ובעיקר** הדבר בהא דכתב דבחטאות ואשמות הוא לקנות ולא מהני בעל כרחו על ידי כפי' נראה דזה ליתא, דע"כ אם כופין אותו להפריש הקרבן, הנה בזה הוא ע"כ להענות, דהיינו שמקדיש הקרבן לגבוה ואין לך להקנות גדול מזה, ובשעת כפרה דהיינו הזריקה, אין זה אלא גילוי דעת בעלמא, ולזה מהני כפי', ושפיר הקשו הראשונים מדוע אין כופין בחטאות ואשמות.

ה **ונראה** דכיון שנאמר בתודה ועשית, שמזה אנו לומדים כפי', דק בנדר נאמרה ולא בחטאות ואשמות, והוא מפני כי עיקר ועשית בנדר נאמרה, כמו שנאמר ועשית כאשר נדרת נדר, ואח"כ כתיב, לד' אלקיך, שנדרש על חטאות ואשמות, דהיינו שמחויב לד' בעבור החטא, בזה לא נאמר ועשית, והוא מדלא כתיב ועשית לבסוף, רק כתוב ועשית באמצע הפסוק, לומד דועשית דק על נדר נאמרה, ולא על חטאות ואשמות, ולהכי הדין דממשכנין, רק בעולות ושלמים נאמרה, ואין זה ענין להא דכופין על קיום מצות עשה. הוא כמו"ש התוס' בד"ה שם, דשאני הכא דכתב לרצונו. והא דהקשו התוס' בד"ה שם, מדוע אין ממשכנין בחייבי עולות כיון שמכפרין אעשה, היינו כיון שמכפרין אין זה נדר.

ו **כתב** הרמב"ן בפרק ארבעה וחמשה, והובא במל"מ פרי"ר ממעה"ק הי"ז, שיש מפרשים דלא מחלקינן בין חייבי חטאות ואשמות לחייבי עולות ושלמים, אלא קודם זמנם דבהני ממשכנין, כי היכי דלא ליפשע ובהנך לא פשע, אבל לאחר שעבר ג' רגלים בכולם ממשכנין וכופין במילי ושוטי דבכולהו כתיב ועשית, וכענין שאמדו בשארי מצות מכין אותו עד שתצא נפשו, עכ"ל. והנה יש לעיין, דלפי"ז מדוע לא כפינן נמי קודם שעברו נ' רגלים, הלא גם ברגל אחד עובד בעשה, כמו שאמר רבא בר"ה דף ו', וזה ודאי פשיטא דגם כשעבר רגל אחד ועבד בעשה, הנה כן עובר ג"כ בעשה על רגל שני וכן השלישי, וכן כתב הטו"א, וא"כ כשחזינן שעבר רגל אחד ועבר בעשה, מדוע אין כופין בכדי שלא יעבור בעשה על רגל שני, וכמו כן על השלישי, וכמו שכופין על קיום מצות עשה, כן ג"כ הכא בכדי שלא יעבור על עבירה דעשה, יש לנו לכופו שלא יעבור על איסור דעשה,

איברא דיש הבדל בין לקיים העשה בידים, לבין שלא יעבור בשלילה על עשה. אמנם כיון שאמרה תורה הכא, ועשית, אזהרה לבי"ד שיעשוך, הנה ע"כ כוונת התורה הכא לכופו גם בזה שלא יעבור בעשה גם בשוא"ת, וא"כ גם קודם שעבר בבל תאחר, רק עבר על העשה, נ"כ אית לן לומד דבי"ד יכופו בכדי שלא לעבור על העשה, ובפרט שמחויב לקיים העשה בקום ועשה, וצע"ג.

ז **והנה** לכו"ע בין לשיטת התוס' דר"ה, ובין לדברי הרמב"ן לאחד שעברו ג' רגלים לכו"ע כופין אותו וממשכנין, והיינו אפילו בחטאות ואשמות, וא"כ תמוה מרוע סתים התנא ותנא חייבי חטאות. ואשמות אין ממשכנין כיון דבאמת יש זמן שממשכנין, וביותר לפי מה שכתבנו לעיל דחכמים דרשו כן מקרא דועשית, שנלמד מזה אזהרה לבי"ד שיעשוך על נדרים ונדבות נאמרה, וא"כ מנין לנו לומר דגם בחייבי חמאות ואשמות כופין לאחר שעברו ג' רגלים. ועוד מדוע לא אמר רב פפא דלפעמים בחטאות ואשמות נ"כ ממשכנין לאחר נ' רגלים, ונראה דזה לא הוי מהלימוד שהוא מן התורה, מן ועשית, אלא דין חכמים הוא, שמוזהרין בי"ד להציל ארם מאיסורים, ותנא דין דאורייתא נקט.

ח **אמנם** מדברי הרמב"ם פיה"מ, וכן בפי"ד ממעה"ק הי"ז, משמע דחייבי עולות ושלמים ממשכנין תיכף מפני שאנו חוששין להתרשלות, יעוי"ש. וע"כ הכוונה שמפרש כן כוונת התורה דועשית, דרק על נדרים ונדבות נאמרה, ומשמע מדבריו דאין ממתניתין אפילו רגל אחד.

א **גמ'**, אמר דב פפא פעמים שחייבי עולות אין ממשכנין אותו בעולת יולדת מאי ניהו דאקדמי' קרא והאמר דב למקראה הקדימה הכתוב, ופירש"י שתהא נקראת במקרא תחילה ולא שמקריב תחילה, וכן פירש"י בזבחים דף צ' ע"א, והקשו בתוס' ותימא מאי חידושא הוא זה וכו', ופירש ה"ד חיים להקדישה תחילה שיקדיש העולה קודם לחטאת וכו'. וקשה לפירושו מהא דאמרינן בערוכין פר' האומר משקלי עלי דף כ"א חייבי וכו', ופריך מאי ניהו עולת יולדת וכו', והאמר דבא למקראה הקדימה הכתוב א"כ אין צריך למשכנם וע"כ תביא שתיהן, עכ"ל התוס'. והנה לכאורה תמוה טובא, דהלא אף אם הדין שצריכה להקדיש העולה קודם ואח"כ החטאת, אבל פשיטא שאין זה בעיכובא, ואם תביא היולדת החטאת קודם להעולה מקריבין את החטאת, וא"כ תשאר העולה רק בחיוב גרידא, וממילא יש למשכן אותה על העולה, וא"כ אין קושיא להה"ד חיים מסוגיא דנא, וע"כ צריך לומר דכוונת התוס' דאם יש דין להקדיש העולה קודם לחטאת, א"כ ע"כ בעינן שתהי' העולה מוקדש בשעה שמקריבין את החטאת, ואם לא הקרישה היולדת את העולה, והביאה את החטאת, הנה בי"ד של כהנים יעכבוה מלהקריב את החטאת עד

שתביא את העולה, וממילא אין זה ברין ועשית לכפיה, מפני שעולה זו שייכה לחטאת, כן נראה בכוונת דבריהם.

ב **והנה** הגאון בספר ושב הכהן למס' ערכין, כתב ליישב קושיות התוס', ומפרש כוונת הש"ס בהא דפריך הש"ס למקראה הקדימה הכתוב, היינו למקראה ולא להקרבה, וכיון שמקריבין החטאת קודם, א"כ יצוייר שנאבד העולה אחרי הקרבת החטאת, ויש בזה הדין התורה של ועשית, אזהרה לבי"ד שיעשוך, היינו באופן שנאבד לאחר הפרשה, שעל זה נ"כ אמרה תורה כפי', כמבואר בר"ה שם, וא"כ יצוייר דלפעמים ממשכנין בעולת יולדת, עכת"ד. אבל לדעתי דבריו תמוהין, דהרי ע"כ על זה לא נאמרה דין כפי', והיינו דע"כ רק באופן שנאמר כפי' לאמר ולא אפריש, על זה אמרה תורה דין כפי' גם לאפריש ולא אקריב, אבל באופן שלא באה תורת כפי' לאמר ולא אפריש, הנח כן לא אמרינן בזה דין כפי' לאפריש ולא אקריב. והוכחה לזה, דאל"כ בהא רפריך הש"ס שם תרי קראי למ"ל לדין כפי', לימא דבאה האזהרה השני' לאופן דליתא באמר ולא אפריש, אבל איתא בהפריש ולא אקריב, וא"כ מנין אנו יודעין לומר דבאותן קרבנות עצמן שישנם באמר ולא אפריש ישנם ג"כ בהפריש ולא אקריב. וע"ב צריך לומר דפשיטא להש"ס דאותן שליתנהו באמר ולא אפריש, ליתנהו ג"כ באפריש ולא אקריב, כמו הא דעולת יולדת באופן שנאבד העולה אחרי הקרבת החטאת. ועוד דאם באנו לפרש כוונת הש"ס משום דלפעמים יצוייר שממשכנין בעולת יולדת, הלא יצוייר בהא דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה שיביאו יורשין עולתה, ולמ"ד שעבודא דאורייתא חייבין היורשין וגם כופין אותם אף בשלא הפרישה מחיים, כמבואר בקדושין י"ג, וע"כ דלא נחית הש"ס לאופנים הבאים במקרה, אלא הכוונה לאורחא דמילתא, וא"כ שפיר הקשו התוס', וכמו שכתבנו לעיל.

ג **ומה** שכתב הגאון, בושב הכהן, שם ראי' לדברי הר"ר חיים, מהתוספתא דזבחים פר"י דתניא חטאת העוף קודמת לעולת העוף בהקרבה, אף בהפרשה לא יאמר זה לעולתי וזה לחטאתי, אלא אומר זה לחטאתי וזה לעולתי, חטאת העוף של יולדת קודמת לכבשה, ע"כ, ומדייק מדלא קתני הא דחטאה"ע ועולת יולדת דכבשה ברישא בהדי חטאה"ע ועולה"ע בהקרבה, לומר שדין חטאוה"ע דיולדת קודמת לכבשה שהיא עולת בהמה, ואח"כ ליתני הדין דהפרשה, דאז הי' מוכח דהקדש חטאה"ע של יולדת בא קודם לכבשה שהיא עולת בהמה, ומדחזינן דתנא דין הפרשה באמצע, ואח"כ תנא חטאה"ע של יולדת עם כבשה, מוכח דליתא דין קדימה לחטאה"ע של יולדת לענין הפרשה. ומזה לקח הר"ר חיים לחדש שצריך להקדיש העולה מקודם להחטאת העוף, עכת"ד. אבל לדעתי נראה

דאין זה הוכחה, דאפילו אם נדייק בהתוספתא האי דיוקא, אכתי איכא למימר דמחולק חטאה"ע של יולדת המביאה כבש לעולה בדין ההפרשה, מכל המביאין חטאה"ע עם עוה"ע, דהתם יש חיוב להקדיש החטאת קודם לעולה, אבל החטאה"ע דיולדת אין תורת קדימה בדבר ההפרשה, ושניהם הם שוים החטאה"ע עם העולה שהוא הכבש, ויכול להפריש איזה שירצה מקודם, והיינו משום דיש לכל אחד מעלה, והיינו דלחטאה"ע יש מעלה שהוא חטאת, ולעולה שלה יש מעלה שהוא בהמה, שהוא מין זבח, וממילא שניהם שקולין, וכמו שמצינו כזה בזבחים בפר' כל התדיר. ואדרבה, עוד נראה לדייק להיפך, והוא דהתנא רוצה ללמדנו בראשונה דבמקום שיש קדימה להקרבה שם יש קדימה נם להפרשה, וכשמביא חטאה"ע עם עולה"ע בשם שיש קדימה לחטאה"ע על עולה"ע להקרבה, כן יש דין קדימה לחטאה"ע נם להפרשה. ותנא אח"כ נם דין חטאה"ע של יולדת דיש לה דין קדימה להקרבה אעפ"י שהעולה כבשה, ומובן שהכוונה להקרבה אעפ"י שלא תנא הקרבה בהדיא. וממילא כיון שכבר תנא התנא דבמקום שיש קדימה להקרבה, כן יש דין קדימה נם להפרשה, ממילא מובן כי גם בחטאה"ע של יולדת ההפרשה לחטאה"ע בא מקודם. ועוד ראי' לזה מדלא תנא בהדיא חטאח"ע של יולדת קודמת לכבשה להקרבה כמו שתנא ברישא חטאה"ע קודמת לעוה"ע להקרבה, ומדנקט סתם חטאח"ע של יולדת קודמת לכבשה, ע"ב הכוונה לכל הדברים האמורים בין להקרבה ובין להפרשה.

ד **ועוד** אם באנו לדייק דמדלא תנא הא דחטאה"ע דיולדת ברישא, מוכח דע"ב כוונת התנא רק על ההקרבה, ולא ההפרשה, וממילא הפרשת העולה דכבשה קודמת להטאה"ע. יש לומר לאידך ניסא, דכוונת התנא הא דנקט הא דחטאח"ע של יולדת בסוף לומד דרק בדין הפרשה חטאה"ע קודמת לעולה בהמה, אבל בהקרבה מקריבין עולתה קודם, מטעם דמין זבח עדיף, ולהכי לא תנא הא דחטאה"ע דיולדת ברישא דמיירי בהקרבה, מטעם דסבר דלענין הקרבה עולה קודם, משום דהוי מין זבח, וא"כ מנין לנו דמכוון התנא למעט חטאה"ע של יולדת שאינה בהפרשה מקודם, דלמא כוונת התנא למעט חטאה"ע מדין קדימה דהקרבה, אבל הפרשה חטאה"ע קודמת, ומיירי התנא להשוות חטאה"ע של יולדת אדסמיך לי' דמיירי בהפרשה, וזה ודאי אין לומר דע"כ חטאח"ע קודם לעולה אף לעולת בהמה, כמבואר בתוס' זבחים ה', וע"כ דאין לנו לדייק האי דינא. וכוונת התנא דנקט חטאה"ע של יולדת לבסוף, לומר דשנו הדינים, היינו הקרבה והפרשה חטאה"ע של יולדת קודמת לכבשת.

ה וע"כ דכן מפרש הרמב"ם התוספתא ממה שכתב בפר"ט מתו"מ ה"ו, שכתב חטאת קודמת לעולה אפילו חטאה"ע קודמת לעולת בהמה וכו', וכן בשעת הפרשה מפריש החטאת תחילה ואח"כ העולה, יעוי"ש. וכתב מרן שהמקור הוא מהתוספתא, וחזינן שמפרש התוספתא דמה שכתב לבסוף חטאה"ע של יולדת קודמת לכבשה, קאי אכולהו בין בדבר ההקרבה ובין בדבר ההפרשה. ובזה אתי שפיר לנכון דברי הכס"מ שמציין מקור להרמב"ם מבתוספתא שמפורש הדין דחטאה"ע קודמת אף לעולת בהמה, שזה לא נלמד מהמשנה, ומיושב קושיות התוסיו"ט נ"כ, ולזה נחית גם בספר ושב הכהן שם. אבל בזה שמוכיח מהתוספתא הוכחה לשיטת הר"ר חיים, ע"כ אין זה הוכחה גמורה כמו שכתבנו לעיל, וגם ביארנו כוונת התוס' במה שהקשו עליו, וכמוש"נ.

ת"ד, יקריב אותי, מלמד שכופין אותו, יכול בע"כ, ת"ל לרצונו, וכו'. הלימוד מדכתיב האי קרא דיקריב אותי, שהוא מיותר, ודרשינן לדין כפי', כמו שפירש הרשב"ם ב"ב מ"ח, וחסוגיא בר"ה ו', מוקים לה לאפריש ולא אקריב, דאילו ללא אפריש כתיב קרא אחרינא, ועשית, אזהרה לבי"ד שיעשוך, והאי קרא מוקמינן לאפריש ולא אקריב שכופין אותו להקריב עד שיאמר רוצה אני. והתוס' ב"ב מ"ח ד"ה אלא הקשו, וא"ת כיון דמסברא ידעינן דאגב אנסי' גמר ומקני אמאי איצטרך קרא גבי קרבן דכופין אותו. ולכאורה דבריהם תמוהים, דהרי אם לא כתבה תורה דכופין לא היו כופין, וא"כ ליכא האי סברא דאגב אונסי' נמר ומקני, ועי' במהרש"א. אבל בביאור דבריהם, דבאמת לא בעינן קרא לכפי', דלא גרע מכל מ"ע שכופין לקיים וכמו שהקשו התוס' בד"ה ו', ותירצו דהכא שאני כיון דכתיב לרצונו והוי ס"ד דלא כפינן מטעם חסרון רצון כמבואר שם, אבל בזה הקשו התוס' דכיון דמסברא אמרינן אגב אונסי' גמר ומקנה, והוי שפיר לרצונו, וא"כ כיון דשייך הכא לרצונו ע"י כפי', א"כ גם בלא קרא דכפי' אנו יודעין דכופין כמו שכופין בכל מ"ע, זהו כוונתם בהקושיא, ותירצו שם וי"ל דאי לאו קרא ה"א אע"ג דגמר ומקנה כיון דאינו מתרצה אלא ע"י כפי' פסול הוא לגבי מזבח דזבח רשעים הוא קמ"ל שהקרבן נרצה עכ"ל, ביאור הדברים דסד"א דחסרון הוא בהקרבה מצד המקריב אם בא בהקרבה ע"י כפיה, על זה משמיע לנו הכתוב דהקרבן כשר אעפ"י שבא ע"י כפיה אם רק אמר רוצה אני, ולכאורה קשה למה אמרה תורה לרצונו דבעינן שיאמר רוצה אני הלא בלא"ה יש לנו לומר דאגב אונסי' גמר ומקנה, ונראה דכל זמן שלא אמר רוצה אני אין אנו יודעין שיעור כפיה עד כמה, וכן בכל כפיה השיעור עד שיאמר רוצה אני.

אמר שמואל עולה צריכה דעת שנאמר לרצונו וכו' לא צריכה דפריש ליה חבריה מה"ר כי בעינן דעת מדידיה אבל מדחברי' לא קמ"ל דזימנין דלא ניחא ליה דליכפר במידי דלאו

דידיה, ודנא דשמואל ע"כ בהפרשה מיירי דבזה יש לחלק בין דידיה לדחברי' והיינו משום הדמים, אבל בכפרה לאחר שהפריש הקרבן שוב אין לחלק בין דידיה לדחברי', כיון דלא מפסיד עתה דמים כיון שהקרבן כבר הופרש, וכן משמע מפירש"י ודגמ"ה, וכן גם במסקנא בגמ' דשמואל בהפרשה מיירי, ואם הפריש הקרבן והקדיש לחבירו בלא דעתו לא הוי הקדש, ולא מיבעי' בחטאת ואשם דפשיטא דבעינן דעת המכפר אלא אפילו בעולה דאין עיקרה לכפרה על חטא ידוע, אבל עכ"פ כיון דשייר בזה קצת כפרה בעינן הפרשה לדעת.

ע"ב, אמר לך שמואל כי תניא ההיא בשעת כפרה דאירצי בשעת הפרשה, ולכאורה יש להבין דהלא בקרבן דידיה בעינן שיאמר רוצה אני גם בהפריש ולא אקריב, ומה ישונה קרבן של אחר שהפריש חבירו עבורו, מקרבן של עצמו דבעינן שיאמר רוצה אני גם בשעת הקרבה ולא סגי בזה שרצה בשעת הפרשה, ונראה דשאני בין אם אינו רוצה בעצם ההקרבה, דאז כופין אותי גם בשעת ההקרבה, אבל אם אומר שרוצה בעצם הקרבן, אבל אינו רוצה בקרבן שהפריש חבירו עליו, בזה מקריבין אף שאינו רוצה עתה בקרבן הזה מפני הרצון שהיה בשעת הפרשה, ולפי"ז יש להבין הברייתא מה זה ההבדל בין חטאת ואשם לעולה ושלמים, דהרי לשמואל דמוקי הברייתא דאירצי בשעת הפרשה, ושוב אינו יכול לחזור, וע"כ צריך לומר דשאני חטאת ואשם כיון דלכפרה על חטא אתו, בעינן רצון גמור גם בשעת כפרה, וכן כתב הרמב"ם בפרי"ד ממעה"ק ה"י דבעולה ושלמים סגי בזה שהתרצה בשעת הפרשה, ובחטאת ואשם בעינן ריצוי מתחילה ועד סוף, ובאמת טעמא בעי דממנפ"ש אם אמרינן דלא סגי בריצוי דמעיקרא בחטאת ואשם מדוע סני בעולה ושלמים, דלהא חזינן דקפידא זו דרוצה להתכפר מדילי' יש קפידא בהפרשה, וא"כ מדוע לא הוי קפידא בשעת כפרה, איברא דהתוס' נחתו לחלק מטעם הסמיכה והוידוי דיש בחטאת ואשם, אבל גם זה צריך ביאור, דהלא כיון דבעולה ושלמים סני בריצוי דבשעת הפרשה, א"כ חזינן דזה הרצון סני, ושפיר קרינן לזה לרצונו גם בשעת הקרבה, וא"כ הרי"ז לרצונו גם בחטאת ואשם, ויכול לסמוך ולהתודות ג"כ.

ונראה דכיון דכל עיקר הכפיה האמורה בתורה גבי קרבנות לא נאמרה בחטאת ואשם כמבואר בר"ה שם, וממילא באפריש ולא אקריב לא אמרה תורה דין כפיה, ולכן כיון שאין כופין בקרבן שלו, כן אין כופין אותו גם בקרבן שהפריש חבירו, ונתרצה בשעת הפרשה וחוזר בשעת כפרה, ולא שייך הכא הכפיה דכופין על כל מ"ע, דשאני הכא שרוצה להביא חטאת ואשם, רק שרוצה בשלו ולא בשל אחרים, משא"כ בעולה ושלמים

שאמרה תורה דין כפיה באפריש ולא אקריב הנה כמו שכופין אותו בשלו, אם אינו מקריב לאחר הפרשה, כן כופין אותו גם בהפרשה דשל חבירו כשנתרצה בתחילה.
והנה לכאורה הא דבעי הגמ' נדרים ל"ו בתורם משלו על של חבירו אם צריך דעתו מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת, או"ד מצוה דילי' וניחא לי' למעבדי', תליא בדינא דשמואל הכא, דכמו שאמר שמואל דהמפריש עולה לחבירו צריך דעת מטעם דלא הוי זכות מפני שיאמר דניחא ליה להתכפר מדידיה, א"כ התם ג"כ יש מקום לומר דניחא ליה בהפרשה מדיליה, אבל אפשר לומר דשאני כפרה ממצוה, דבכפרה נוח לו לאדם להתכפר משלו מטעם דהדמים שמוציא עבור הקרבן זהו חלק מהכפרה, משא"כ בתרומה דלא הוי דק מצוה נדידא הוי ספק אם זה נחשב לקפידא.
א **גמ'** ופליגי דעולא דאמר עולא וכו' ועולה אינה צריכה דעת בשעת הפרשה, והנה לפי זה בתרומה בתורם משלו על של חבירו פשיטא דאין צריך דעת מק"ו דמה עולה שהיא כפרה במקצת יכול להפריש שלא מדעת חבירו פשיטא בתרומה דליתא משום כפרה דיכול לתרום על של חבירו שלא מדעתו, וא"כ תמוה טובא מדוע לא נחית לזה הש"ס.
ב **ונראה** דאין זה ענין לתרומה דהנה התם בתרומה אם אמרינן דתורם משלו על של חבירו הוי תרומה שוב ליתא לבעלים בקיום המצוה דכיון דנתרמה פעם אחת, שוב אין כאן עוד מצוה דהדמה, וממילא יש בזה צד חובה ושפיר בעי הש"ס אם יש בזה קפידא או לא, משא"כ בשמפריש עול עולה עבור חבירו מה מפסידו, וגם אם אמרי אמרינן דהוי הפרשה מעליא ונרצה, מה הפסידו אם ירצה להקריב עולה אחרת יכול גם עתה לנדור עולה ולהקריבה, וא"כ אין זה ענין להא דתורם משלו על של חבירו. ג **אמנם** בחטאת ואשם שפיר יש קפידא דהרי אם נרצה חטאת ואשם זה, שוב אינו יכול להקריב חטאת ואשם אחר, דהרי אין באין בנדבה, ולזה שפיר קאמר עולא דבחטאת ואשם בעינן בהפרשה דעתו, ומ"מ אין לפשוט מזה לתורם שלא מדעתו מהא דחטאת ואשם, דשאני חטאת ואשם דבאים לכפרה.
ד והנה ראיתי אח"כ בריט"א פר"א דבכורות ד"ה והנה דבעי' דתורם משלו על של חבירו תליא בפלוגתא דשמואל ועולא, ופשיטא ליה דלעולא דסבר דבעולה ושלמים לא בעינן דעת בשעת הפרשה, הנה כמו בן בתורם משלו על של חבירו לא בעי דעת יעוי"ש. אבל לפי מה שכתבנו ליתא דע"כ שאני בתרומה מפני שמפסידו שאינו יכול לעשות עוד המצוה בהאי כדי, אבל בעולה ושלמים אינו מפסידו מאמה, דהרי יכול להפריש קרבנות אחרים כמו אלה. ה **והנה** בעיקרא דמילתא בהא דשמואל דסבר דבעולה צריך דעת, נראה דלא מחני גם אם הוי זכות גמור, והוא מטעם דכיון שאמרה תורה לרצונו, ואם

אינו רוצה בקרבן אין הקרבן עולה לרצון, מטעם דבעינן לרצונו שהוא לעיכובא, וכמו"ש התוס' כ"ב דאם באמת אינו מסכים על הקרבן, יש פסול בקרבן, והוי כעין זבח רשעים, נמצא דאינו דומה לתרומה, דשם אם אמרינן דהוי זכות גמור לא מהני נם אם עומד וצווח, והא דקאמר שמואל הכא דבעינן דעת מטעם דאמר אי אפשי רק בכפרה מן דילי', טעם זה הוא דלא מהני כפי' דבי"ד שיתרצה על הקרבן שהפריש חבירו עליו, וממילא כיון דליתא בכפי', ממילא אינו יכול להפריש גם על של חבירו, דהרי בכל שעה ושעה הרי זה יכול לומר שאינו רוצה. אמנם בתרומה שע"כ אם אינו רוצה להפריש תרומה משלו על של עצמו פשיטא דכופין בין משל עצמו, ובין משל חבירו, והיינו אם אחד רוצה להפריש עבורו, פשיטא שהבעל הכרי אינו יכול לעכב אם נחליט אשר זהו זכות גמור, וביותר באופן אם אינו רוצה להפריש משלו, שאז פשיטא שזכות גמור הוא והוי הפרשת חבירו הפרשה מעליא, מטעם דלא אמרה תורה בזה לרצונו, נמצא דאין ענין הא דתרומה לנידון דידן, ומיושב בזה פסקי הרמב"ם שפסק בפר"ד מתרומות דתורם משלו על של חבירו הוי תרומה והכא בפי"ד ממעה"ק פסק כשמואל דבהפרשת עולה בעינן דעת, וכמו שהקשה כן בריט"א שם, דשאני הכא דבעינן לרצונו, וכיון שליתא בזה ע"י כפיה כן ליתא בשלא מדעתו, ומטעם זה יובן היטב דברי המאירי בנדרים ל"ה שכתב וז"ל וכן אין הכהן יכול ליטול את הבהמה שהפריש זה מביתו להקריבה שלא בידיעתו עכ"ל. וע"כ הטעם בזה משום דבעינן לרצונו גם בהקרבה אעפ"י שאין בזה צד חובה כלל, וע"כ רק משום הדין דלרצונו, וכמוש"נ.

ו **ובזה** יובדל הדין של מחוסרי כפרה דלא בעינן בזה לדעת, וגם הכהן מקריב קרבנם שלא לדעתם נ"כ, מותרים בקדשים, והנה הר"ן כתב שם בנדרים דהטעם דאין קרבנן באו לכפרה, וכוונת הר"ן ע"כ דאין המטרה עבור לכפר, אלא הוי כעין טהרה לטהר מטומאתן, ואינו דומה לעולה ושלמים שג"כ אינן באין על חטא, אבל עכ"פ קצת כפרה יש להן שמכפרין אעשה כמבואר בזבחים ז' דעולה מכפרת על ביטול עשה, וגם בשלמים שייך ריצוי, משא"כ מחוסרי כפרה שעיקרן הוא לטהר מטומאתן, ומיושב בזה מה שהקשה בזבח תודה.

ז **והנה** בעולה ושלמים באופן שהסכים בהפרשה של חבירו עליו, ואח"כ בשעת הפרשה הוא חוזר שכתב הרמב"ם דאפילו אם חוזר מקריבין עליו, ומשמע דאפילו בעומד וצווח לא משגיחין עליו, והביאור בזה משום דאין אחר רצון כלום, דלאחד שהסכים ונתרצה קרינן בזה לרצונו, ואינו יכול לחזור, והטעם בזה דכיון דמסר להקדש שוב אין בידו לבטל, אבל הרגמ"ה פירש בד"ה בשעת כפרה וז"ל אינה צריכה דעת הואיל ואירצי

בשעת הפרשה שיהי' לדעתו ודאי עדיין ניחא לה באותו עולה, יעוי"ש. משמע מזה דאם חוזר הוי חזרה ואין מקריבין בע"כ, ובליקוטי הלכות בזבח תודה כתב שכן יש לדייק מדברי התוס', וכן יש לדייק מדברי הרא"ש הובא בשיט"מ שכתב דאין בה מעילה עד שיתרצה משום דזימנין דלא ניחא ליה לאינש להתכפר במידי דלאו דידי', יעוי"ש. מבואר מזה דמפרש כפירוש רנמ"ה דיכול לחזור עד כפרה, ודעת המאירי בנדרים ל"ה כדעת הרמב"ם.

ח **והנה** לכאורה שיטת הראשונים דיכול לחזור עד שעת הקרבה, וההקדש של הקרבן מיתלא תליא וסיימא עד שעת הקרבה, טעמא בעי, דהלא כיון דסבר שמואל דהעיקר תליא בהפרשה, וכיון שהסכים להקרבן להתכפר בו בשעת ההפרשה, מדוע יכול לחזור אח"כ ולבטל את ההקדש, ומדוע נימא דהקדיש על תנאי אם ירצה אח"כ. ונראה דהני ראשונים סברי דכיון דפליגי שמואל ועולא, ולא איפסק הלכתא כמאן, סברי דספיקא הוי, והכריע כשמואל באופן הסתמי כל זמן שלא חזר בינתים, אבל כשחזר בינתים יש להחמיר כעולא שלא להקריב הקרבן משום דלעולא בעינן דעת בשעת כפרה. ולכן לענין מעילה בהאי קרבן אין מביאין קרבן מעילה מספיקא, אבל להרמב"ם והמאירי מועלין בהאי קרבן גם קודם הקרבה, מטעם דליתא בחזרה, והוי הקדש ודאי, אבל לדינא הוי ספיקא דדינא.

ט **גמ'**, וכן בגיטי נשים, אמר רב ששת האי מאן דמסר מודעה אגיטא מודעי' מודעא, פשיטא ל"צ דעשאוה ואירצי מה"ר בטולי בטלי' קמ"ל וכו', לכאורה יש להבין דכיון דמודעא מבטלת גט, היינו אפילו נט כזה שנמסר בלא כפיה וברצון טוב, א"כ היאך סד"א דכיון שבא הגט בכפי' לא ליהני מודעא לבטל הגט, הלא מסברא לא עדיף שבא ע"י כפיה מסתם גט שלא ע"י כפיה, ומטעם זה עלתה בלבי לפרש הסוגיא דמיירי שאמר רוצה אני, והיינו דבסתם גט הניתן בסתמא בלא שום אמירה דרוצה אני, בזה מהני מודעא לבטל, אבל בגט שבא ע"י כפיה, והכפיה היתה עד שאמר בפה מלא רוצה אני, וא"כ יש מקום לומר דאמירה דרוצה אני כביטול מודעא בפירוש על זה קמ"ל רב ששת דאעפ"י שאמר רוצה אני אחרי הכפיה מ"מ בעינן ג"כ שיבטל מודעא, ויליף מן המשנה דתנן עד שיאמר רוצה אני, מה זה לשון שיאמר ולא נקט עד שיתרצה דהכוונה שאנו שומעין שרוצה לגרש ומה דנקט התנא עד שיאמר, הכוונה שיוסיף לומר ביטול מודעא, ותצא מזה דמלבד מה שאמר שמגרש מרצונו עוד יוסיף בביטול מודעא, ואפשר שזהו כוונת התוס' הכא שכתבו לפיכך נהגו העולם לבטל כל מודעי וכו', והיינו כוונתם אפילו לאחר שאמר שמגרש ברצונו מ"מ צריך לבטל המודעות.

י **אבל** הרנמ"ה מפרש הא דעשאוה ואירצי היינו שנתן בשתיקה, ומפרש מהו"ד מדנתן בטולי בטלי' למודעי' יעוי"ש. וקשה מדוע נימא הכי וכי זה עדיף מנותן גט סתם בלא כפי' שאין בזה ביטול מודעא, ואפשר שסובר דגמ"ה דתנט הבא ע"י כפי' עדיף, והיינו דאיכא למימר דאגב אונסא גמר ומקנה, והיינו דהכפי' בעצמותה מביאה לידי ביטול מודעא, וסגי גם בשנתן בשתיקה, ועל זה קמ"ל ר"ש דבעינן ג"כ ביטול מודעא, והנה מסיים הרגמ"ה קמ"ל דבטיל למודעי' ויאמר רוצה אני, ואני מסתפק בכוונתם אם כוונתו שיבטל המודעא וגם יאמר רוצה אני, והיינו דאעפ"י שאמר רוצה אני ומכל זה צריך לבטל מודעי' נ"כ או שכוונתו שזה שיאמר רוצה אני יש בזה ביטול מודעא וזה לחודיא סני.

יא **והרמב"ם** בפר"ב מגירושין ה"כ כתב דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, משמע דזה סגי גם לביטול מודעא, ויש לעיין מדוע באנסוהו לקדש כתב הרמב"ם בפר"ד מאישות דמקודשת אעפ"י שלא אמר רוצה אני, והנה אפשר לומר לפי דברי הה"מ שם שכתב ליישב הרמב"ם מהשגת הראב"ד דבעינן שיאמר רוצה אני מטעם שזה עדיף ממוכר מפני שהוא קונה, ולכן אפשר שהכא במגרש שהוא מקנה בעינן שיאמר רוצה אני.

יב **והנה** כשנתבונן בזה נראה ברור דרוצה אני מבטל מודעה, דהרי כל עיקר המודעה הוא שמסר מודעה לפני עדים המכירים אונסו, והנה בגט הבא ע"י כפיה הרי כולם מכירים אונסו, ורק מפני שהדין אומר לאנסו עד שיאמר רוצה אני ממילא יש בזה ביטול לאנסו ואין לך ביטול מודעה גדולה מזו, ובאמת יש להבין אמירה זו דרוצה אני למה הוא בא דהרי כיון שכופין אותו והוא באופן שהכפי' היא בדין נמצא דאינן יכול לטעון טענת אונס כיון שעפ"י דין מחויב בזה ובזה ודאי אמרינן דאגב אונסי' גמר ומקנה, שהרי אין לו עצה להמלט מזה, וא"כ למה בעינן שיאמר רוצה אני, ואדרבה התם בקדושין שאנסוהו לקדש הרי אין שם הכרח עפ"י דין לקדש, ובאמת הכפיה היתה שלא כהוגן, ופשיטא שתועיל מודעה לבטל, בזה בודאי בעינן שיאמר רוצה אני אם זה סני לבטל מודעי', ואפשר דהרמב"ם מודה שם בקדושין שאנסוהו לקדש דתועיל מודעא לבטל הקדושין, והראב"ד סבר דבאמירה רוצה אני מבטל מודעא, ומטעם זה בפר"י ממכירה לא הצריך הראב"ד שיאמר רוצה אני, והיינו שגם בלא רוצה אני המכירה קיימת, ובקדושין בעינן שיאמר רוצה אני בכדי לבטל מודעא, מפני שהכא יש חשש ממזרות, אבל בגט הבא ע"י כפיה שהוא כדין למה בעינן שיאמר רוצה אני, ולמה בעינן ביטול מודעי' בשבא ע"י כפיה, והא דבעינן בקרבן שיאמר רוצה אני, נראה שהוא מטעם בכדי לקיים לרצונו האמור בתודה, ודין הוא בקרבן, אבל בגט אשה למה בעינן שיאמר רוצה אני, וגם למה בעינן לביטול מודעי' בגט שבא ע"י כפיה.

יג ונראה לפרש המשנה וגם דברי רב ששת, לפי דברי הרמב"ם בפר"ב מגירושין ה"כ שכתב וז"ל ולמה לא בטל נט זה שהרי הוא אנוס וכו' שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התודה כגון מי שהוכה עד שמכר, או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה, או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הדעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, עכ"ל. מדבריו אנו למודים דבר חדש, והיינו אחת ושתים יש בה. א) משמיענו הרמב"ם דכל אונס שהוא נגד הדין תורה אינו נחשב לאונס כלל, ובאמת אין צריכין לבטלו כי לא נחשב לאונס, וכל מודעא שיעשה בטלין ומבוטלין מפני שהוא נגד התורה, וזהו כמו שאין אדם מתנה שום תנאי נגד הכתוב בתודה, ותנאו בטל, גם בלא ביטול התנאי, אמנם כל זה אם הוא רוצה להיות בכלל שומר דת, אמנם אם הוא יוצא מכלל ישראל בשעה זו, ואינו רוצה בקיומה של תורה והרי הוא כמומר בדבר זה, אז המודעא שלו מודעא הוי, וכל עיקר הכפיה באה רק לכפותו שיהיה בדת ישראל, וכשאמר רוצה אני הכוונה שרוצה בדת ישראל ובמצות התורה אז המודעא ממילא בטלה, ואין אנו צריכין כלל בביטול המודעא, זה מה שנראה לנו מדברי הרמב"ם.

יד ובזה נבוא לביאור המשנה ולדברי רב ששת, והיינו דלדבדי הרמב"ם נפרש גם בקרבן הא דבעינן שיאמר רוצה אני, והיינו כי באמת אין לנו לחוש למודעות כיון שמכירין אנו באונסו שאינו רוצה לקיים מה שמחויב עפ"י דין להביא קרבנו המחויב, ואם מקשה ערפו מלביא קרבנו הרי"ז פורת עול תורה, ועל זה באה כפיה לקבל עול תורה וכשאמר רוצה אני, הכוונה שמקבל עליו המצוה אז הוא נכנס בכלל ישראל ובחיוב מצותי', והקרבן כשר, ומה לנו לחוש עוד למודעא, דהרי כיון שאנו מכירים אונסו, והאונס בטל מאיליו.

טו ובזה מסיים התנא בהמשנה וכן אתה אומר בגטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ביאור הדברים בגט מעושה שהוא עפ"י דין שאין בזה טענת אונס, אבל אנו מחויבים לכפותם עד שיקבל עליו עול מלכות שמים, ומצוה זו דגירושין, הנה על זה מחויב לומר רוצה אני, היינו שמקבל עליו להיות בר ישראל במצוה זו, ועל זה אמר רב ששת דלא סגי בזה שנתרצה ליתן נט, עד שיבטל מודעא, ומה זה ביטול מודעא מה שיאמר רוצה אני, וזהו דלא סני בדיצוי בנתינה, משום דיש לזה ביטול מצד עצמו דהרי מה שגמר ליתן

הגט הוא האונס, ואין לך מודעא גדולה מזו, שהדי אנו מכירים אונסו, ואעפ"י שמודעא זו אינה מן הדין ואדרבה הוא נגד התורה, אבל אם אינו מקבל עול תודה במצוה זו הרי זה נחשב לאונס, ולכי בעינן שיאמר רוצה אני, והיינו שרוצה בקיום התורה ובקיום מצוה זו, וזהו מה שפירש רנמ"ה דהעיקר מה שאמר רוצה אני, וזהו גם כן דעת הרמב"ם שכתב שאמר רוצה אני.

לז **ובזה** אתי שפיר הא דלא בעינן שיאמר רוצה אני בגמ' הבא שלא ע"י כפיה, ושם בעינן ביטול מודעא, והיינו דהתם כיון דלא ידעינן אונסי', ואפשר שאנוס הוא גם עפ"י דין והעדים מכירים אונסו, וכשיבוא במודעא עפ"י עדים יבטל הגט להכי בעינן ביטול מודעא, ומיושב גם כן מה שיש להעיר לכאורה מה מועיל שיאמר רוצה אני, הלא יש לחוש שמא עשה מודעא גם על אמירת רוצה אני, אבל לפי מה שכתבנו עפ"י דברי הרמב"ם אתי שפיר שזה בטל מאיליו כיון שהוא נגד הדין, אבל בגט שבא שלא ע"י כפיה שאז יש לחוש גם כן שמא עשה מודעא נם על הביטול מודעא, להכי נוהגין לבטל המודעי, ומודעי דאתי מגו מודעי כמו שכתבו התוס', והטעם בזה שמא עשה מודעה גם לבטל הביטול מודעי, אבל כל זה בגט הבא של ע"י כפיה, ואין אנו מכירין אונסו, ויש לחוש שמא יש בזה גם חששא שהוא מצד הדין כגדר אנוס, משא"כ מעושה עפ"י דין תורה שאנו מכירין אנסו אין אנו צריכין לביטול מודעי כלל, וזה שאומר רוצה אני סני, וכמו שנתבאר בס"ד.

פרק ששי

משנה, שום היתומים שלשים יום וכו', מבואר דמיירי ביתומים קטנים, והיינו מדלא תנא סתם שום הנכסים או שום ההדיוט, וע"כ ביתומים קטנים מיירי, וכן משמע מדברי התוס' שכתבו דהו"א דיתומים דינם בהקדש, וע"כ הכוונה בקטנים, וכן כתב השיט"מ בשם הרא"ש, ויש לעיין מדוע באמת לא חשו להפסד יתומים קטנים כמו דחשו להקדש ובעי הכרזה ששים יום, והנה מבואר בירושלמי פרי"א דכתובות ה"ו דפריך שם ולמה שלשים כדי ליפות כחן של יתומים ויכריזו יותר, ומשני עד שלשים את מיפה כחן של יתומים, מכאן ואילך את מריע כחן, ביאור הדברים שכשיראו הלוקחים שפסקו מלהוסיף אף הן יחזרו בהן, ופריך א"כ אף בהקדש כן שניא היא הקדש שאת תופס ראשון ראשון, פירוש דכל מה שאמר להקדש אינו יכול לחזור מזה, יעוי"ש. ובזה יובן לנו היטב משנתינו דקתני שום היתומים שלשים יום, והיינו דדינא קתני דדוקא שלשים, ובהקדש ששים יום.

אמנם יש לעיין בזה דאיתא בירושלמי שם דשלשים יום דהכרזה בנכסי יתומים הוא לתקנת יתומים וקשה הא שלשים יום הוא לכו"ע כמו שכתבו התוס' הכא עפ"י הסוגיא דפר' המפקיד, ואפשר לומר דיש לחלק בין שגובין מבני חורין למשועבדים, דההיא דפר' המפקיד משועבדים מיירי דהיינו מן לקוחות, ובזה בעינן שלשים יום כמו שהדין כשגובין מנכסי יתומין, אבל כשגובין מבני חודין מהבעלים עצמן, לא בעינן הכרזה שלשים יום, והירושלמי מיירי כשגובין מבני חורין, ובזה דוקא בשגובין מבני חורין מנכסי יתומין, בעינן הכרזה שלשים יום, ומצאתי בב"י סי' ק"נ מביא שכן כתב הח"מ בפרב"ב ממלוה ולוה שזהו דעת הרמב"ם, ולפי מה שכתבנו מוכח כן מהירושלמי, ולפי פירוש זה אתי שפיר המשנה דנקט שום היתומים שלשים יום, ובא להורות שדוקא יתומים בעינן שלשים יום אף שהן בני חורין וההקדש ששים יום, משום דבזה איכא רווחא להקדש מובא.

אמנם התוס' והרא"ש ועוד פוסקים לא סברי כשיטת הרמב"ם אלא סברי דגם מבני חורין צריכין הכרזה שלשים יום, וא"ב קשה מהא דהירושלמי דמבואר דרק כשבאין לגבות מיתומים צריכין הכרזה, נראה דיש לפרש כוונת הירושלמי דמיתומים הוי הכרזה בחיוב, אבל מעלמא לא הוי הכרזת בחיוב, דהרי אם ירצה לותר יכול לותר, אבל יתמי כיון דלאו בני מחילה נינהו להכי אצלם הוי הכרזה בחיוב, וזהו ששנינו שום היתומים עם הקדש ביחד לומר דכשם שלגבי הקדש הוי הכרזה ששים יום בחיוב, כן שלשים יום ביתומים הוי בחיוב. ואפשר ליישב בזה קושיות התוס' אמאי תנא יתומים הא לכו"ע בעינן הכרזה שלשים, אבל כוונת התנא לומר שלגבי יתומים הוי בחיוב משום דלא מהני מחילה.

דף כב תנן שום היתומים שלשים יום וכו' במאי עסקינן וכו', והנה מזה יש להוכיח למה שכתב הרשב"א בתשובה ח"ה סי' פ"ט דכשיש יתומים גדולים וקטנים דנזקקים להחלק של הגדולים ואין נזקקין להחלק הקטנים, וכן דעת הרא"ש בתשובה בלל פ"ה אות ב', והובא להלכה בחו"מ סי' ק"י, והיינו דאם אמרינן דנזקקין גם להקטנים בשביל הגדולים, דאם כן הלא יצוייר דנזקקין לנכסי יתומים, ואז תהיה ההכרזה לנכסי יתומים הקטנים ששים יום בחיוב, וע"כ מוכח כשיטת הרשב"א דאין נזקקין לנכסי הקטנים אף באופן זה, ולהכי לא מוקים הש"ס באופן זה, ומבואר מזה דאינו גובה מהקטנים כל זמן שהם קטנים, וכן מבואר מהא דאיתא ב"ק קי"ב, אמרו לו וכי מקבלין עדים שלא בפני בע"ד, אמר לו והא קתני בין גדולים בין קטנים חייבים, ומאי פריך דלמא שאני היכא דאיכא גם

גדולים, וממילא היכא דהוזקקו בשביל גדולים נתחייבו גם קטנים, ועי' בשו"ת מהר"ם אלשיך סי' קכ"ז שמוכיח דאין גובין מהקטנים אף במקום גדולים.

א"ח, רבית נמי לא לשקול, והקשה ברש"ש הא גם בדיני ישראל מותר לעכו"ם לשקול רבית מישראל כדאיתא בב"מ לוין מהן ומלוין אותן ברבית, והיא קושיא חמורה, וכבר הקשה כן בעל העיטור אות חוב חלק מלוה בשטר, אבל אפשר לפרש דאעפ"י שנוטל, דבית מצד הדין, אבל כיון שתקנו חכמים דאין נזקקין לנכסי יתומים עד שיגדילו, א"כ דין ישראל הוא שלא לקבל עתה בעודם קטנים, וממילא אין נזקקין לזה עתה, כיון שדין ישראל הוא, ועל זה משני שלא קבל לזו.

א **מרימר** אגבי כתובה לגרושה מנכסי דיתמי וכו' ואפילו רבי יוחנן לא קאמר אלא באלמנה דקמפסדא מזוני אבל גרושה לא, והיינו דבלא"ה אין מזונות לגרושה אפילו מיני' דבעל, והנה הרב אלפס בפר"ק דב"מ בשם הירושלמי רבי יוחנן בשם רבי יוחנן בשם רבי אחא אמר אדם שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובה חייב מזונותיה עד שיתן לה פרוטה אחרונה, וכתב הרב אלפס דש"ס דילן לא סבר לה, ומביא ראיות, והרא"ש בפר"ק דב"מ סי' ל"ד מדחה הני ראיות וכתב דאין סתירה להירושלמי מש"ס דילן, יעוי"ש. ותמוה דהלא מבואר הכא להדיא דאין לגרושה מזונות, ודוחק לחלק בין בחיי הבעל או לאחר מיתתו. ב **אמנם** נראה להוכיח דלמ"ד משום חינא מגבינן כתובה מיתמי, ומטעם זה מגבינן גם לגרושה דקשה בשלמא באלמנה דאית לה מזוני שפיר אמרינן דמגבינן כתובה מיתמי, משום דיש בזה שתים, אחת משום חינא לטובת האלמנה, ועוד יש בזה לטובת היתומים דירויחו המזוני, אבל בגרושה אם לית לה מזוני, נמצא דאין ליתומים שום טובה בגביית הכתובה להגרושה, ורק טובת הגרושה יש בזה משום הינא וקשה אטו יתומים מחויבים לקיים מצוה זו התקנה משום חינא. והנה מכח זה היה נראה לומר דר' יוחנן דאמר משום חינא סבר דיש לגרושה מזונות עד שתגבה כתובתה, והוי ר' יוחנן שאמר משום חינא לשיטתו שאמר בירושלמי דיש לגרושה מזונו, וכמו כן יש לה מזוני גם לאחר מיתת הבעל, ואם כן כי מגבינן לה כתובה להגרושה יש רווחא להיתומים ג"כ, ונפק"מ בין למ"ד משום מזונו ובין למ"ד משום חינא כיון דגם לגרושה יש מזוני, וא"כ מדוע למ"ד משום מזוני סבר דלא מגבינן כתובה לגרושה, ונראה דזה בזה תליא, והיינו דאם הדין דמגבינן כתובה לגרושה, ממילא יש לה מזונות עד שתגבה כתובתה, אבל אם אמרינן דלא מגבינן כתובה לגרושה מיתמי, ממילא אין לה מזונות, ביאור הדברים דבזה תובדל גרושה מאלמנה, והיינו דאלמנה יש לה מזוני מתנאי כתובה, אבל גרושה יש לה מזוני מטעם משכנתא בכדי שישלמו לה כתובתה, ולהבי למ"ד דלא

מגבינן לגרושה כתובה מיתמי ולא חייש לחינא, ממילא אין לה מזונות ג"כ, אבל למ"ד משום חינא מגבינן כתובה מיתמי, א"כ יש מזוני ג"כ עד שתגבה כל הכתובה, וא"כ יש בגביית הכתובה גם רווחא ליתומים.

ג **נמצא** לפי"ז דבדין זה אם יש לגרושה מזונות עד שתגבה כתובתה תליא בפלוגתא זו אם אמרינן דמגבין כתובה מיתמי משום מזוני, דסבר דלא מגבינן לגרושה, וממילא אין לה מזונות, ולמ"ד משום חינא מגבינן גם לכתובה, וממילא יש ג"כ מזונות.

ד **ולפי** מה שביארנו אין מזה הוכחה לדין גרושה התובעת כתובה מבעלה, אם אין לה מזונות, ואדרבה מסוגיא זו יש להוכיח דיש לגרושה מזונות עד שתגבה כתובתה, דהרי אנו רואים דפליגי ביתמי אם מגבינן כתובה לגרושה אשר מזה תצא הדין גם לענין מזונות, אבל מבעלה שבודאי מגבינן כתובה לגרושה פשיטא דלכו"ע יש לה מזונות עד שתגבה כתובתה, והוא בתורת משכנתא, ואתי שפיר מה שכתב הרא"ש דאין סתירה מש"ס דילן לדין הירושלמי.

ה **והנה** לדינא, הרמב"ם בפרי"ב מהל' מלוה ולוה ה"ג פסק דמגבין לגרושה כתובה מן יתמי, וכתב הכס"מ דפסק ג"כ להטעם משום חינא, וביותר דמרימר עבד עובדא, והנה לפי"ז אם תתבע הגרושה הכתובה מיתמי נותנין לה מזונות בתורת משכנתא, ומכש"כ שיש להגרושה מזונות כשתובעת הכתובה מבעלה, והוא בתורת משכון, אבל כל זה אם תובעת כתובה, ואם אינה תובעת כתובה אין לה מזונות, ובזה דין גרושה היפך מאלמנה, דבאלמנה אם תובעת כתובה אין לה מזונות, ובגרושה הדבר להיפך דאם אינה תובעת כתובה אין לה מזונות, וכשתובעת כתובה יש לה מזונות, עי' בבי"ש סי' צ"ג סק"ה, והיינו מהטעם שכתבנו, ולפי"ז אין דברי הרא"ש נדחים, ואדרבה משמע שגם הרמב"ם סבר כן כמו שכתבנו.

ו והנה הריב"ש בתשובה סי' ש"ג, מביא ראיה דאין לגרושה מזונות, מהא דאיתא בכתובות צ"ז דתנן גרושה לא תמכור אלא בבי"ד הא נמי תנינא וכל שאין לה מזונות לא תמכור אלא בבי"ד כל שאין לה מזונות, לאתויי מאי, לאו לאתויי גרושה, דאלמא דגרושה אפילו לא נפרעה מכתובתה אין לה מזונות, יעוי"ש. נראה דאין זה סתירה לדינא דהרא"ש והירושלמי, והיינו דזה ודאי דאין לה מזונות מעיקר הדין בתור מזונות, וכוונת הירושלמי הוא מטעם משכנתא שכל זמן שלא ישלם לה הכתובה מחויב ליתן לה מזונות, אבל פשיטא שאין לה מצד עצם הדין דחיוב מזונות, וממילא כיון שאין לגרושה חיוב מזונות מצד עצם החיוב, רק בתור משכון, לכן לא תמכור אלא בבי"ד, אבל אין מזה

סתירה לדינא דהירושלמי והרא"ש, שאין לה מזונות כשתתבע כתובתה בתור משכון בכדי שיפרע לה כתובתה.

ז **ומטעם** זה נראה להעיד על מה שכתב הבי"ש באה"ע סי' צ"ג סק"ד, דלבו"ע אם מת הבעל שאין להגרושה מזונות מן היתומים, ומביא ראי' מהא דפסק המחבר דבספק מגורשת אין לה מזונות, מטעם שמא גרושה היא, ומוכח דבודאי נרושה שאין לה מזונות מיתומים, יעוי"ש. ולפי מה שביארנו אין זה הוכחה, והוא דע"כ כל עיקר הא דכתב הרא"ש דיש לגרושה מזונות הוא רק בתור משכנתא על הכתובה אבל אין זה מעיקר חיוב מזונות, ונפק"מ שאם לא תתבע הכתובה אין לה מזונות, מטעם שאין חיוב מזונות לגרושה מצד עצם הדין דמזונות. אמנם בספק מגורשת, ספק אינה מגורשת, בעלה חייב במזונותי' מצד הדין של חיוב מזונות, ודין זה פקעה לאחר שמת, מטעם שמספק אין מוציאין מיורשין, אבל כל זה כשאנו עוסקין מצד עצם החויב מזונות, אבל במזונות שבא בתורת משכנתא כשתובעת כתובתה אין חילוק בין אם תובעת מהבעל, או שתובעת מהיתומים, וכמו שביארנו הכא בסוגיא וכמו כן הא דכתב הגאון בעל בית מאיר, שם, שמיישב דלפי דברי הבי"ש לא קשה על הרא"ש מסוגיא דהכא, דמבואר דגרושה אין לה מזונות, משום דהכא מיירי ביתומים, וגם הרא"ש מודה, יעוי"ש. אבל לפי מה שביארנו הנה למרימר דאגבי כתובה לגרושה מיתמי ע"כ סבר דיש בזה גם רווחא ליתמי, והיינו מזוני. וזהו כמו שכתבנו לעיל דבתובעת כתובה, ובי"ד פוסקין להגבות לה כתובה מיתמי, ממילא יש לה גם מזונות מתורת משכנתא, וכמוש"נ.

ה **כתב** הרשב"א בתשובה בח"ח סי' פ"ט, דאלמנה שהיא זקנה ואינה ראוי' לינשא דליבא בזה משום חינא, ומ"מ נזקקין לה משום מזוני וכו', ומסיים שם וכל היכא דאיכא משום מזוני אע"ג דליכא משום קינא נזקקין עכת"ד. נמצא יוצא מזה דאיכא נפק"מ דבתי לדינא בין למ"ד משום מזוני, ובין למ"ד משום הינא, לענין גרושה זקנה דליכא משום חינא, וליכא משום מזוני, דאז אין נזקקין לכו"ע, וע"כ דמרימר דאגבי לגרושה כתובה מיתמי מיירי שאינה זקנה ועדיין ראוי' היא לינשא ואיכא משום חינא.

ט **ומזה** אני תמה על מרן הכס"מ שכתב בפרי"ב מה' מלוה ולוה ה"נ בשם הרשב"א דכתב דאפילו היא זקנה נזקקין לה, ולא כתב לחלק בין גרושה לאלמנה, דהרי ע"כ להרשב"א בגרושה זקנה אין נזקקין לה, וע"כ סבר דלא אמרינן בזה לא פלוג, וכן הרמב"ם סבר דלא אמרינן בזה דלא פלוג רבנן דהרי כתב שם הרמב"ם דאם נישאת האלמנה או הגרושה אין מוצאין מיתמי משום דעתה ליתא לשתי הסברות, דליתא לא משום מזוני ולא משום חינא, וע"כ כמו כן לדעת הרשב"א גרושה זקנה דאין נזקקין, וכמוש"נ.

י **כתבו** התוס' בד"ה אמר דהלכתא דנזקקין הא דאיתא בכתובות פ"ר, מי שמת והניח אשה ובע"ח וכתובת אשה וכו', ינתנו לכושל שבהן, ואמר ר' יוחנן לכתובת אשה משום חינא, אלמא דנזקקין. אעפ"י דשאני התם שמונחים אצל אחרים ולא ביד והיורשים, וכמו שכתבו שם הראשונים, אבל התוס' הוכיחו דאם אמרינן דאין חיוב על היורשים מטעם דלאו בני מיעבר מצוה נינהו או משום צררי, א"כ פשיטא שיש ליתן להיורשים, ומזה מוכח דגם היורשים מחויבים ליתן להאשה, והיינו משום חינא. אבל עדיין קשה דמהכא מוכח רק דנזקקין לכתובה, והיאך מוכח דנזקקין לבע"ח, אבל סברת התוס' דהלא ע"כ מוכח דגם לבע"ח נזקקין, דהלא אם לאו כתובת אשה היו נחשבין לבע"ח, והיינו דבשביל הכתובה האשה היא הכושל ובאין אשה לגבות כתובה הבע"ח הוא הכושל. ולכאורה מדוע לא אמרינן דהיורשים המה הכושל במקום שיש לגבות מן משועבדים, היינו במקום שיש משועבדים שאז גובין ממשועבדים, ומדלא חלקו בזה בש"ס ולא בפוסקים ע"כ מוכח דאין גבי' ממשועבדים במקום שיש בני חורין אצל יתמי. ויש לפשוט מזה הספק שהסתפק מרן הנרע"א בסי' קל"ט לשיטת הפוסקים בחו"מ סי' קי"א ברמ"א, דהבע"ח נגובים מהלקוחות ואינו יכול לומר הנחתי לך מקום לגבות מבנ"ח לכשיגדלו היתומים, היאך הדין בכתובה אי נגבית מלקוחות, ואינו יכול לומר הנחתי לגבות מיתומים קטנים מטעם שגובין מיתמי לכתובה, והיינו דכיון שעיקר הטעם שנזקקין הוא משום חינא, וכשיש מקום לגבות מלקוחות נ"כ מספיק הטעם דחינא, או"ד דכיון דאי ליכא לקוחות גובין מיתומים קטנים, ממילא יכולים הלקוחות לומר הנחנו מקום לגבות, ומסיים בצ"ע. אבל נראה כיון דאמרו חכמים בהכושל שבהן האשה בכתובה מטעם חינא, ולא חלקו בין אם יש לקוחות ואין לקוחות, ואם אמרינן דביש לקוחות לגבות בטל הטעם דחינא, וא"כ יצוייר דלא הוי כושל, וע"כ מוכח דאין נובין מלקוחות, מטעם דיכולין הלקוחות לומר הנחנו מקום לגבות. אבל עדיין יש להעיר מהא דאיתא התם למ"ד כושל שבראיה, ופירש"י למי ששמרו מאוחר שלא יכול לטרוף לקוחות הקודמים לו, יעוי"ש. משמע מזה שאם יש לו לגבות מלקוחות גובה ואין הלקוחות יכולים לומר הנחנו וכו', וממילא בכתובת אשה ג"כ אם יש לקוחות לגבות מהן אינם יכולים לומר הנחנו וכו'. אמנם בהא דמשום חינא פירש"י שאין דרכה לחזור אחרי נכסי המת ולבקש היכן יש לו קרקע, יעוי"ש. מבואר דכוונת רש"י שאין דרכה לחזר אחרי לקוחות, שגם זה החיזור נוטל חן מן האשה, מבואר דגבי אשה שהוא משום חינא אינה טורפת מלקוחות, אלא מן היתומים, וממילא נזקקים לאשה אפילו באופן שיש לגבות מלקוחות, וכמוש"נ.

יא **עוד** יש נפק"מ לדינא בין למ"ד משום מזוני ובין למ"ד משום חינא באופן שאין להם להיתומים יותר מכדי דמי הכתובה, דלמ"ד משום מזוני נמצא שעיקר הא דנזקקין לנכסי יתומים משום הרווחא דיתמי, א"כ כשאין להם נכסים יותר אין נזקקין, ולמ"ד משום חינא שהוא לטובת האשה נזקקין גם באופן זה. וזה מבואר ברמב"ם פרי"ב מה' מלוה ולוה ה"ד, מה שכתב בשם מקצת הגאונים, והרמב"ם והראב"ד לא סברי כן, כמו שמבאר לנכון הה"מ, יעוי"ש. והנה מהא דינתן לכושל שבהן שהוא לכתובת אשה משום חינא, ומדוע לא מחלק שם ר' יוחנן אם יש להם ליתומים נכסים אחרים, ע"כ דאם משום חינא אין הבדל. והא דבאמת לא חשו הגאונים להאי דמרימק ועולא דסברי בדר' יוחנן שהוא משום חינא וגם עביד מרימר עובדא, נראה דהם סברי נ"כ הא דמשום חינא, וסברי דחיוב פרעון מוטל על היתומים גם בעודם קטנים, אבל כיון דלאו בני חיובא נינהו למיעבד מצוה, להכי אין נזקקין משום התקנת חכמים לחודיא רק באופן שיש גם רווחא ליתומים. והוא דמרויחים מזוני, והיינו דזה דוקא אם אמרינן דמפני חיוב פרעון כתובה המוטל עליהם חייבין במזונות בתור משכנתא, כשיטת הירושלמי והרא"ש. וממילא לשיטה זו ע"כ גם כשאין להם אלא שיעור כתובה, ומחויבים בזה מטעם התקנת חכמים משום חינא, ממילא מחויבים הם במזונות עד שישלמו הכתובה, נמצא דאם לא נזקקין לגבות הכתובה יפסידו יותר, והיינו כי הסך הזה שהוא שיעור כתובה יהי' למזונות, וכשתמצא אח"כ איזה מלוה או פקדון אשר ביד אחרים תגבה לכתובתה מטעם הכושל שבהן, ועכשיו אינם יודעים ממלוה זו או פקדון זה, ואח"כ לכשיגדילו יבורר להם, להכי טוב יותר לגבות מהן הכתובה. אבל הגאונים סברי דאין לגרושה מזונות כלל, וא"כ אין שום רווחא ליתומים בגביית הכתובה, ורק משום תקנת חכמים משום חינא אינן מחויבין בזה, להכי רעתם דאין נזקקין באופן זה.

יב **גמ'** אמר רב נחמן מרישא לא הוה מזדקיקנא לנכסי יתמי כיון דשמענא להא דרב הונא חברין משמי' דרב יתמי דאכלי דלא דידהו ליזלו בתר שיבקייהו מכאן ואילך מזדקקונא, מעיקרא מ"מ לא אמר ר"פ פריעת בע"ח מצוה, ויתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו. ויש להבין במה פליגי, הלא ע"כ פדיעת בע"ה מצוה, והנה הרמב"ן והרשב"א והריטב"א פירשו דר"פ סבר שעבודא לאו דאורייתא אלא מצוה לחודיא, והובא דבריהם בש"ך חו"מ סי' ל"ט. אבל יש לתעיד דהלא גם לד' יוחנן אמרינן דאין נזקקין לנכסי יתמים אם לא משום סברא זו דיתמי דאכלי לא דידהו וכו', ור' יוחנן סבר בקדושין י"ג דשעבודא דאורייתא, כמבואר שם. ועוד דמשמע דנם בשעבדו בפירוש כן הדין אעפ"י שבזה לכו"ע

שעבודא דאורייתא, כמבואר ברשב"א ועוד ראשונים. וכן יש לדייק מדכרי רש"י קדושין שם, וצ"ע.

יג **והנה** לכאורה אפשר לומר דכיון דנכסים הוא מטעם ערב, וא"כ לא אזלינן לערב עפ"י דין רק תובעין מן הלוה תחילה, וא"כ נם הכא יש לתבוע מן היתומים תחילה, וסבר ר"פ דכיון דלא בני מיעבד מצוה נינהו ואינם בני תביעה, ממילא לא אזלינן בתר ערבא וממתינן עד שיגדלו. וזהו סברת ד"פ דאמר דאין נזקקין מטעם דלא בני מיעבד מצוה נינהו. ור"ה משמי' דרב חידש דבמצוה כזו שהיתומים אוכלים שאיני שלהם הטילו עליהם חכמים חיוב, ומדרבנן יש בזה מחויב, והם עומדים במקום אביהם, וממילא כיון שיש לוה, אז אח"כ אזלינן בתר ערבא, ונחתינן לנכסיהם.

יד **ויש** לעיין אם ר"ה סבר דפריעת בע"ח מצוה, ונפק"מ בגדולים, אם יש בזה מצוה וכופין אותם כמו שכופין לבע"ח עצמו, כמבואר בכתובות פ"ו, כן כופין היורשים, או"ד דפליג על זה ד"ה, וסבר דרק נחתינן לנכסי' מפני דאכלי דלא דידהו, אבל אין בזה משום מצוה, ונפק"מ דלא כפינן בשוטי, אלא נחתינן לנכסים, ובטור סי' רע"ח כתב דלדידן אין כופין בשוטי, אלא נחתינן לנכסים, וכן כתב שם הפרישה. ויש לזה סתירה מדברי הרשב"א, הובא בב"י סי' ק"ז, מה שהביא בשם הרשב"א דכפינן גם בשוטי. ובספר נטעי נאמנים החו"מ סי' כ"ח עמד בסתירת דברי הרשב"א, וצ"ע.

גמ', כשחייב מודה.

א **גרסינן** בכתובות בפר' הנושא אתמר האומר לחבירו חייב אני לך מנה בשטר ר' יוחנן אמר חייב אלימא מלתא דשטרא ור"ל אמר פטור כו', יעוי"ש. ופירש"י דמיירי בהודאה, והכתב הוא במקום א"ע והיינו שהכתב הוא בלא חת"י, ופליגי אם מהני זה להשלים במקום אמירת א"ע, שלא יכול לטעון טענת משטה, והר"ת מפרש דמיירי הכא בהתחייבות והשטר הוא שטר מעליא, ופליגי ר"י ור"ל אם מהני שטר להיות משועבד להתחייבות שהתחייב עצמו בזה. וע"כ סברת רש"י דלא פירש כפירושו של הר"ת הוא מפני החסרון קנין, דסבר רש"י דלא מהני שטר בלא קנין שיתחייב אדם בדבר שאינו חייב כבר, וזהו בשיטת הירושלמי דאיתא שם הכותב שט"ח לחבירו בחזקת שהוא חייב, ונמצא שאינו חייב דפטור לכו"ע גם לד' יוחנן, והיינו דלא מהני התחייבות בלא קנין, וע"כ דאין זה ענין לאודיתא דב"ב קמ"ט דמהני אף בלא קנין, דשאני התם דהוי הודאה, משא"כ התחייבות שאין זה הודאה, דהרי אינו מודה כלום דק מחייב עצמו בחיוב חדש, וזה לא מהני בלא קנין, וזה מתאים עס שיטת הירושלמי, וזהו סברת רש"י דפירש הכא

דמיירי בהודאה, וסברת הד"ת כמו שהוכיחו בתוס' דע"כ הסוגיא לא מיירי בהודאה, רק בהתחייבות מחדש, ושיטת הירושלמי נדחית מפני ש"ס דילן כמבואר בהרא"ש.

ב **כתב** הרמב"ם בפרי"א ממכירה הט"ו וז"ל המחייב בעצמו בממון לאחד בלא תנאי כלל, אעפ"י שלא היה חייב לו כלום הרי"ז חייב וכו' כיצד האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה אעפ"י שאין שם עדים או שאמר לו בפני עדים הרני חייב לך מנה בשטר אעפ"י שלא אמר א"ע כו', אעפ"י ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב, יעוי"ש, ומבואר בכס"מ שזה נלמד מהא דאודיתא דב"ב שם, ולכאורה לא דמי דשם ישנו להודאה והכא הרי ישנו להתחייבות חדשה, אמנם ע"כ כוונת מרן כיון שהתחייב עצמו בלשון הודאה, הרי"ז בעצמותו סני להיות נחשב לקנין, וע"כ הביאור בזה דסבר הרמב"ם דבכל אוריתא ישנו גם התחייבות, וממילא מהני הודאה גם להתחייבות, וע"כ מפרש הרמב"ם הסוגיא דידן דמיירי באודיתא, ולא בעינן שטר כלל, רק כיון שאמר ההודאה בלשון שמחויב בשטר, בזה סבר ר' יוחנן דהוי כאמירת א"ע.

ג **ויש** לעיין בעיקר הדין דהודאה מהני להיות קנין, אם הוא מטעם נאמנות, או שהוא מטעם התחייבות, נפק"מ לענין אם יש הודאה מהשני הסותרת את ההודאה שלו, דאז אם אמרינן דהודאה מצד נאמנות, דאז ודאי פשיטא דהודאה דהשני סותרת את ההודאה שלו, ואם אמרינן דהודאה מצד התחייבות, דאז יש לנו לחייב את המתחייב את עצמו.

ד והנה ע"כ יש לדייק מדברי הרמב"ם דע"כ סבר דהודאה מצד ההתחייבות הוא, והוא מהא דכתב ואפילו שניהם מודים, שאין לו אצלו כלום, נמצא דמצד הנאמנות הרי יש כאן הודאה מצד השני שהיא היפוך הודאה זו, וע"כ שהיא באה מצד כח התחייבות, וביותר שכתב אפילו שניהם מודים, והיינו שגם זה המודה טוען שאין מניע ממנו כלום, ומכל זה בשהתחייב עצמו בלשון של הודאה נעשה מחויב, וע"כ דרש"י והר"ת לא סברי דהודאה הוא מטעם התחייבות, דק סברי דהודאה הוא מטעם נאמנות, וההתחייבות זהו מלתא אחריתי.

ה **איתא** בגיטין מ' ע"ב ת"ר וכו' כתבתי ונתתי לו והוא אומר לא כתב ולא נתן לי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וקשה הא עכ"פ יש בזה התחייבות מצד הנותן, א"כ לכאורה מוכח דהודאה מצד נאמנות, אבל י"ל דשאני התם כמו"ש התוס' דיש לתלות בטעות, וכמו שביאר הה"מ בפר"ד מזכייה ומתנה דלפי שהנותן קדמה לו מחשבה ליתן, יעוי"ש. ומזה יש להוכיח דשיטת התוס' נ"כ בהודאה מצד כח התחייבות, ומפני זה הוקשה להם דהלא יש בזה עכ"פ התחייבות, וכתבו דליתא הכא התחייבות, מפני שיש

לתלות בטעות, אמנם הרשב"א בחידושיו כתב מטעם דמספיקא לא מפקינן ממונא, יעוי"ש. וע"כ דסבר הרשב"א דהודאה מצד נאמנות גרידא, וזהו הרשב"א לשיטתו לפי מה שסבר דלא מהני התחייבות כזה כהא דחייב אני לך, ומפרש הסוגיא דידן בהודאה, והובא בהרה"מ בפי"א דמכירה שם, וזהו לשיטתו סבר דאין בהודאה ענין התחייבות רק נאמנות גרידא, ולהכי בהודאה נגד הודאה מוקמינן אחזקה, משא"כ אם אמרינן דיש בהודאה גם כח התחייבות, פשיטא שמוציאין ממון מטעם התחייבות, ולהכי הוכיחו התוס' לומר דליתא בזה התחייבות משום דתלינן בטעות, ומעולם לא התחייב עצמו בזה.

ו **והנה** גם יש ליישב הא דהקשו התוס' בסוגיא לעולא דסבר אין בנו פדוי משום גזירה שאין פודין בשטרות, דזה דלא כר' יוחנן, דלר"י בלא"ה אין בנו פדוי, והיינו מפני דהחיוב ממון הוא משום הודאה, ואין זה ממון פדיון, יעוי"ש. אמנם אם אמרינן דהודאה הוא משום נאמנות, ונפק"מ בשיש נם הודאה מהשני, אפשר לומר דנפק"מ בהא דעולא באופן שיש הודאה להיפוך מצד הכהן, דאז גם לר' יוחנן אין בזה חיוב, ומ"מ אין בנו פדוי משום דעולא, ומדהקשו התוס' ע"כ משום דסברי דהודאה משום התחייבות, ולשיטתם דגיטין, וא"כ שפיר הקשו דלר' יוחנן בלא"ה אין בנו פדוי, מטעם דהממון הוא ממון של התחייבות.

ז **אמנם** יש לעיין בהא דכתב הרמב"ם בפר"ז מטו"נ מי שהודה בבי"ד שהוא חייב לפלוני מנה, ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי והרי עדים וכו' הרי"ץ עדות מועלת, יעוי"ש. וקשה אם אמרינן דהודאה מטעם התחייבות א"כ אכתי יתחייב משום שהתחייב עצמו, ואפשר דשאני התם שמעולם לא התחייב עצמו אף נגד עדים, והיינו דהביאור התחייבות באופן שאנו רואים שמעמיד את דבריו נגד הבע"ד (ובזה יבואר הא דשו"ע סי' ע"ה סי"א), או נגד עדים, ויש להעמיס זה בדבריו שכתב שם שהרי לא הכחיש עדים, ועי' בנמוק"י פ"ק דב"מ בסוגיא דר"ח.

ה **עוד** יש לעיין בסוגיא דפריך אי דאמר א"ע מ"ט דר"ל, וקשה מדוע לא משני הש"ס דמיירי באופן שהשני אומר שאינו חייב לו כלום, ופליגי ר"י ור"ל דר"י סבר דהודאה מטעם התחייבות, וחייב לשלם, ור"ל סבר דהודאה מטעם נאמנות ופטור, וצ"ע. ואפשר דהרמב"ם מפרש שזהו כוונת הש"ס שמשני דפליגי בחייב עצמו בשטר דר"י סבר דהודאה מטעם התחייבות, ור"ל סבר דהודאה מטעם נאמנות, ולית ליה הא דהתחייבות, וכמו"ש לעיל בשיטת הרמב"ם.

ט **ויש** לבאר בזה שיטת הרמ"ה הובא בהרא"ש ב"ק פ"ג בהא דטענו חמים והודה לו בשערים דפטור, כתב דהוא מטעם משמה, יעוי"ש. והקשו מדוע לא כתב מטעם הודאה

דהתובע הודע שלא מגיע לו שעורין, אמנם אפשר לומר דכיון דאיכא הודאה. מהשני שמגיע לו שעורין, והוי הודאה נגד הודאה, ויש כאן התחייבות מהבעל השעורין, להכי פירש דאין באן התחייבות מטעם משטה, והיינו כיון שלא היה בפני עדים, וכמו"ש הרה"מ דהסוגיא מיירי שם בלא עדים, ולמ"ד פ"ג ממונא, וכן מבואר גם בש"כ, ובאמת י"ל דמיירי גם למ"ד פ"ג קנסא, והיינו דפטור המזיק מטעם הודאת הניזק, והודאה דהמזיק לא מהני מאומה בקנס, ובשביל הודאה דהניזק יש פסול בהעדים) נמצא לפי"ז דשיטת הרמ"ה דהודאה משום התחייבות כשיטת הרמב"ם.

י **והנה** דעת הראב"ד (הובא בר"ן כתובות) ע"כ שההודאה הוא מטעם נאמנות, והוא מדכתב בהא דפריך הסוגיא מנא ידעינן והקשה והא דלא מוקמינן שאמרה איהי משום דאמע"ר והקשה הר"ן הא אדם נאמן לחייב לעצמו יעוי"ש. וע"כ שדעת הראב"ד דהודאה מטעם נאמנות הוא, וכיון שיש נאמנות לאידך גיסא. והיינו שאנן סהדי להיפך, א"כ אין כאן הודאה, והתחייבות לא סבר הראב"ד (ואין זה ענין לאופן שאומר אחד שמחויב לפלוני אף באופן האסור, דשאני התם שרוצה בדרך תשובה ויש לו נאמנות, וזה ליתא בנידון אשה זו שאמרה שהכשילתו באיסור וכמובן), ושיטת הר"ן דהודאה הוא בתורת התחייבות, נמצא לפי מה שביארנו דשיטת הרמב"ם וזהו שיטת הרי"ף לדברי הר"ן בכתובות בסוגיא דידן, ושיטת התוס' והרמ"ה והר"ן דהודאה הוא בתורת התחייבות.

יא **ובעיקר** הקושיא מדוע לא מוקים הש"ס שאמרה היא בעצמה, ומטעם התחייבות, נראה דהכא לא שייך התחייבות כיון דזה סיבה לגירושין לר"מ דסבר אסור להשהות אשה בלא כתובה, נמצא דכל עיקר התחייבות הוא לגבי בעל, ואין זה ענין להתחייבות שלה, ועוד יש לחוש למשנה אחרונה שמא עיניה נתנה באחר, ולא מהני התחייבות בזה.

א **דף כ"ג**, משנה, המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ר"א אומר כשיגרשה ידור הנאה, ר"י אומר אינו צריך. והנה יש לעיין לר"א אם בעינן לידור הנאה בשעת גירושין מטעם שאנו יודעין שהקדיש נכסיו וחיישינן לקניניא, ואנו אומרים לו שידור הנאה ממנה שלא יחזירנה, או"ד שבשעה שתבוא לגבות מן ההקדש אז ידור הנאה, אבל בשעת גירושין אין לנו. והנה הרמב"ם בפר"ז מערובין הי"ז, כתב דבשעה שתבוא לגבות מן הפודה, אינו גובה עד שידרנה הנאה יעוי"ש. מבואר מזה דרק בשעה שבא לידי גבי' אז אמרינן דידור הנאה. והנה אעפ"י שבלשון המשנה אמר ר"א כשיגרשנה ידור הנאה, משמע בשעת הגירושין, ע"כ הוא לאו דוקא, והדבר מסתבר כן, משום דמה לנו לחוש בשעת גירושין לשמא תגבה מהקדש, דיש לומר שמחלה כתובתה, או שיש לו מעות

אחרים שבאו לידו אחר הקדש, ועוד דאמרינן בסוגיא לקמן דלא כל מאן דמגרש כי דינא קא מגרש, וא"ב אין בי"ד יודעין מעיקר הגירושין, וע"כ הכוונה דהנדר הנאה הוא בשעת הגבי' מן הפודה.

ב **אלא** הכא בשאלה בהקדש קמפליגי וכו'. ביאור הסוגיא דר"א סבר אין שאלה להקדש ולהכי כיון שאין לו עצה לחזור מההקדש, להכי חיישינן לקנוניא, ור"י סבר יש שאלה להקדש, להכי לא חיישינן לקנוניא, דמה לו לעשות קנוניא לגרש את אשתו ולהחזירה אח"כ, כיון שיש לו עצה עלה להיות נשאל על הקדשו. והנה לפום מה דקיי"ל יש שאלה להקדש כב"ה ע"כ הלכה כר"י, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ דהלכה כר' יהושע. ובזה יש לתמוה על הרמב"ם שפסק בפר"ז מערוכין הי"ז דידרנה הנאה, והקשה בזה הר"ן, הובא בכס"מ, והנה מדן הכס"מ כתב לתרץ משום דע"כ רשב"ג סבר כד"א בזה, מדקאמר אף הערב, משמע שכן סבר בכתובה נ"כ, יעוי"ש. אבל דבריו תמוהין מדוע פסק הרמב"ם בפיה"מ דהלכה כד' יהושע, וזה ודאי דוחק לומר דהרמב"ם חזר בספר הי"ד, ולפלא שלא העיד מרן מדברי הרמב"ם בפיה"מ. בפיה"מ.

ג **והנה** לכאורה אפשר לומר דכוונת הש"ס דלמ"ד יש שאלה בהקדש לא בעינן שידור הנאה, היינו אם אמרינן דפותחין בחדטה, וזה בנקל יכול לשאול על הקדשו, אבל אם בעינן פתח לשאלה על ההקדש, אפשר שלא ימצא פתח, ולהכי יש לחוש לקנוניא, ולזה סבר הרמב"ם דבעי שידוד, והיינו שהרמב"ם לשיטתו סבר דבשאלה בהקדש בעינן פתח דוקא, כמבואר במחנא"פ ה' צדקה סימן ה'. אבל תמוה אם נפרש דסתמא דסוגיא דידן סוברת דסגי בשאלה להקדש בחרטה, וא"כ הוי דינא דהרמב"ם שלא כסתמא דסוגיא, ועוד דלפי"ז מדוע פסק בפיה"מ כר' יהושע דלא בעינן שידוד הנאה.

ד **והנה** בספר שו"ת שמן רוקח סי' כ"ו, כתב ליישב דברי הרמב"ם משום דאיכא ב' דדנים לחוש לקנוניא. א) שיתן לה נט ויחזירנה, ב) דלמא מאהבת הממון יגרש אשתו לעולמית ויחלקו ביניהם הממון. ונפק"מ בין הטעמים, דלטעם הראשון די שידור הנאה דק ממנה, ושוב אין לחוש לקנוניא, אבל לטעם השני יש לידור הנאה גם מעצם הממון, ולכן ד' אליעזר סבר דאין שאלה, וממילא צריך לידור נם מהמעות ולזה אמר ידור הנאה, דמשמע גם מהמעות, ור' יהושע סבר דאין צריך לידור הנאה מהמעות, אלא סני בזה שידור מאשתו, זהו מפני החשש הראשון, אבל מהחשש השני אין לחוש דכיון דסבר יש שאלה, א"כ יותר טוב להיות נשאל על הקדשו מלאסור אשתו עליו איסור דלעולם. ובזה מיושב הא דפסק הרמב"ם בפיה"מ כד' יהושע, וגם פסק בספר הי"ד דידרנה הנאה, והיינו דפסק כר' יהושע דלא בעינן שידור הנאה כר"א, דהכוונה שאוסר עצמו מליהנות

מאשתו וגם מהממון, אלא סני בהא דאסר הנאה מאשתו ובזה מדויק שכתב בהי"ז שידרנה הנאה, דהכוונה שאוסר רק את אשתו עליו, ומדייק וכתב ידרנה, ולא כתב ידיד את אשתו עכת"ד. והנה אם כי לכאורה דבדיו טובים, אבל יש לזה פירכא דהלא היאך יצוייר החששא השני' דמאהבת הממון תגבה כתובתה ויחלקו ביניהם, דהלא ממנ"פ אם לא נתן לה כתובה, א"כ תגבה הכתובה לעצמה כדין, ולמה תתן לו להבעל המגרש חלק מהכתובה כיון שכל הכתובה שייך לה, ואין להבעל המגרש חלק בו, ואם באמת נתן לה כתובה, ובערמה תלך לגבות בכדי שיחלקו ביניהם, הלא קיי"ל דלא תגבה אלא בשבועה כשבאה לגבות מהקדש, כמבואר ברמב"ם בפר"ז דערוכין הט"ז, וא"כ אין כאן שום חששא בהאי חששא השני'.

ה **והנה** לכאורה אפשר לומר דהרמב"ם כתב וגבתה כתובתה מן הפודה מן ההקדש, יעוי"ש. א"כ מיירי הכא שכבר יצאת השדה מן ההקדש לחולין, וא"כ לא שייך שוב שאלה, דהלא דק על ההקדש נשאלין ולא כשהוא חולין, וכיון דליתא בשאלה, להכי כתב הרמב"ם דידרנה הנאה, ובזה גם ר' יהושע מודה. ומצאתי אח"כ בספר אור שמח פרי"ז מאישות ה"י שנחית לומר דלא שייך כאן שאלה, ומדמי לה להא דאמר אמימר בשבועות, נשבע שלא יאכלנה ואכלה כולה אין נשאלין עלי', יעוי"ש. ואף שיש להעיר כי יש כאן הקדש הדינר של ר' אבהו, אבל על זה לא הוי המקדיש השדה בעלים, כמובן. אבל לדעתי יש להעיר חדא דהלא יצוייר דלפעמים השדה שוה יותר מהחוב של הכתובה, וזה היותר טרם נפדה, והוא ביד הקדש, ואם כן יש להשאלה על מה לחול, והיאך נקט הרמב"ם מילתא דפסיקא, ועוד דלפי"ז קשה מדוע השמיט הרמב"ם דין המשנה הא דר' יהושע דבאופן שבאת לגבות מן ההקדש טרם שבאת ליד הפודה דלא בעינן שידרנה הנאה. ועוד בעיקר הדבר דהלא אם נפרש דמיירי שבאת לגבות הכתובה כשהשדה ביד הפודה, וא"כ הדין כלוקח דאין חוששין עבורו מטעם דהלוקח הי' צריך להזהר מזה. כמבואר בגמ' הכא בסוגיא, וא"כ מה לי אם לקח מהבעל או שלקח מהקדש. וגם הקדש לא תפסיד מזה כמבואר ברמב"ם בפר"ז מערוכין הט"ו, וכמו שמבאר הרדב"ז שס, וזה מוכרח. וא"כ אם מיירי הרמב"ם באופן זה שבאת לגבות מהפודה, למה ידירנה הנאה. וע"כ דמיירי הרמב"ם שבאת לגבות מהקדש, והפודה יודע מזה, ומנכה זה מהדמים שמגיעים להקדש עבור השדה וזהו כמו שפירשנו בהמשנה דבאופן זה מיירי המשנה, וכמו שכתב הרמב"ם הכא, וא"כ כיון דהוי לע"ע ביד ההקדש פשיטא דמהני שאלה, וא"כ הדרא הקושיא למה ידרנה, כיון שקיי"ל כר' יהושע, וביותר שכתב בפיה"מ דהלכה כר' יהושע, וצ"ע.

ז **והנה** לדעתי נראה בכוונת הרמב"ם, והוא דהנה זה ודאי דסבר הרמב"ם דבהקדש אין פותחין בחרטה, רק בעינן פתח לעשות את ההקדש טעות וכמו שכתבנו לעיל, וכן הוכחנו בספרנו נזר הקודש למנחות ע"ח. והנה הכא הפתח הוא שבא לעשותו טעות בזה עצמו שאילו ידע שיגרש את אשתו, ומחויב לשלם לה הכתובה לא הי' מקדיש, כי אינו רוצה שתלך אשתו ממנו בלא כתובה, וזהו פתח מעליא, ועל זה נשאלין ומתירין לו. וכן פירש רגמ"ה שזהו הפתח הכא. ולפי"ז יש לומר דלא הוי פתח להתירו, אלא באופן שאין אשתו הגרושה מקבלת פרעון הכתובה, והיינו שהרמב"ם לשיטתו שאין האשה גובה כתובתה מיד הקדש, מטעם שכיון שהקדיש חל על שעבוד אפילו הקדיש דמים, להכי אין אשה גובה מהקדש עצמו, וכמו שכתב הרמב"ם בפר"ז מערוכין הי"ד, ורק מן הפודה מן ההקדש היא גובה אז כשתצא השדה לחולין כמבואר. נמצא דכל זמן שאין פודה השדה מיד הקדש אינה נפרעת מן ההקדש, וממילא יש כאן בזה פתה מעליא לעשות את ההקדש לטעות, וממילא בשעה זו שהאשה באה בטענה שמגיע לה כתובה מבעלה המגרש אין לחשוד אותה ואת בעלה בקנוניא משום דהרי יש לו מנו דבידו להיות נשאל על הקדשו, ותצא השדה לחולין, וזהו דינו של ר' יהושע במשנה. אמנם אם השדה יצאת מיד הקדש ונכנסה להפודה מן ההקדש שעכשיו מניע לה כתובה מן הפודה, א"כ אין כאן עוד מגו דאי בעי מיתשל על ההקדש, דהרי עכשיו אין לו פתח, דהרי טענה זו שאין לו לשלם הכתובה מפני ההקדש בטלה, דהרי האשה נפרעת כתובתה מן הפודה, נמצא שדינו של ר' יהושע דהמשנה דלא בעינן שידור הנאה מטעם דבידו למיתשל הוא נכון כל זמן שהשדה ביד ההקדש, ולפעמים יומשך זמן רב שלא יבוא פודה לפדות, והאשה תובעת ממנו כתובתה, לכן אנו מאמינים שאין כאן קנוניא לומר שידוד הנאה אשר לא יהנה מהשדה לאחד זמן כשיבוא הפודה לפדות, מטעם דהדי בידו למיתשל על ההקדש, ותצא לחולין, וממילא יש ליתן אימון לדבריו, וכיון שהוחזק לנאמן שוב יהיה תמיד בחזקה זו, אבל באופן שכבר נכנסה השדה להפודה, והאשה באה לגבות מן הפודה מן ההקדש, עכשיו אין לו עוד פתח לעשות הקדש טעות, ולזה בעינן שידור הנאה, וזהו שכתב הרמב"ם הכא שהשדה ביד הפודה מן ההקדש, ואין אומרים אילו דצה היה אומר בטעות הקדשתי וישאל על הקדשו לחכם ויחזור לו, והיינו שאין עתה בידו לעשותו להקדש טעות כיון שע"כ נפרעת היא מן הפודה, ואילו לפתח אחר לא חיישינן, דלא שכיח פתח אחר, ולפתח דלא שכיח לא שייך לומר בידו למיתשל, והא דלא כתב הרמב"ם דינא דר"י דלא בעינן שידור הנאה בשעה שבאת לגבות והשדה ביד הקדש משום דזה הוי מילתא דפשיטא, וגם נשמע ממילא מדכתב הרמב"ם דבעינן שידור

הנאה כשנפרעת מהפודה מן ההקדש, ממילא מובן דכשהשדה ביד הקדש לא בעינן שידוד הנאה, כן נראה בביאור דברי הרמב"ם כמוש"נ בס"ד.

ח **גמ'** אלא הכא בשאלה בהקדש וכו', והנה רגמ"ה פירש בדברי ר"א ור"י דר"א סבר יש שאלה להקדש, ור"י סבר אין שאלה להקדש, והיינו שמפרש דחיישינן לשאלה ויש לחוש לתקנת הקדש, ולהכי כיון דר"א סבר יש שאלה להקדש, להכי חיישינן לזה ובעינן שידוד הנאה מהנכסים, ור"י סבר אין שאלה, וא"כ לא חיישינן לזה ולהכי לא בעינן שידור הנאה מהנכסים, אבל פירושו תמוה, וכבר כתב המניה, אמנם מה שכתב שזהו דעת הרמב"ם ליתא, כמבואר, והנה בירושלמי נזיר פר"ה מבואר להדיא דלא כפירושו של רגמ"ה, ואפשר שרנמ"ה היה הכרח לזה מטעם דהוקשה לו קושיות התוס' מדוע אין קונסין להאשה ביון שהיא הגובה מן ההקדש, ועל זה פירש רגמ"ה דבקנסינן לדידיה פן ישאל על הקדשו, שזה תלוי בו שהוא המקדיש.

ט משנה בר עצבי ערבא דכלתי' הוי וכו' לסוף איגלאי מילתא דכהן הוי. והנה יש להקשות לפום מה דקיי"ל דהשולח גט ומבטלו דאפקעינהו רבנן לקדושין מיני' כמבואר בגיטין ל"ג ותגבה כתובתה ויחזור וישאנה, וזה ודאי דבאופן זה יש לה כתובה, והיינו דכיון דכל עיקר כתובה תקנו משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואם באופן זה תפסיד כתובה א"כ תהא קלה בעיניו להוציאה ע"י ביטול הגט, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן, וע"כ דגם באופן זה יש לה כתובה, וא"כ קשה מדוע לא נתנו עצה לגרש באופן זה. ואפשר דבאופן זה דאפקענהו רבנן לקדושין ע"י גט נ"כ אסורה לכהן כיון דסיבת ההפקעה ע"י גירושין באה. ויש לדחות לפי מה שכתבו התוס' בגיטין ל"ג ד"ה ואפקעינהו דלא מפקינן רק באופן שאינו מתכוון לזה, אבל אם מתכוון לזה לא הפקיעו רבנן הקדושין.

י **והנה** נתקשתי בהא דנדרים צ', באומרת טמאה אני לך דמותרת לבעלה, ופירש הר"ן שם דהטעם משום דאפקעינהו רבנן לקדושין מיני' יעוי"ש. ויש לעיין דכיון דכל עיקר התקנה עשו כן בשביל שלא תהא נותנת עיני' באחר, וקשה מה הועילו חכמים בתקנתם הלא עתה דאפקעינהו רבנן לקדושין תלך ותנשא למי שנתנה עיניה בו, וצ"ע.

יא **והנה** לפי מה שפירש"י בשבת קמ"ה דנאמנית בע"א שמעיד שמת בעלה, הוא מטעם דאפקעינהו דבנן לקדושין מיני', וקשה א"כ כי בא בעלה אח"כ הולד ממזר משני, והלא כיון דאפקעינהו רבנן לקדושין מיני' דראשון, וא"כ הוי פנוי'. ונראה דע"כ רק באופן זה דלא בא הראשון אפקעינהו רבנן לקדושין, וזה דק בתנאי זה באופן שתהי' להאשה כל הקנסות, ויש בכלל זה גם הא דהוי הולד משני ממזר, אבל אם אמרינן דדינה כפנויה,

וא"כ בטלו הקנסות וכל החומר שהטילו חכמים עלי', אשר זהו היסוד דהנאמנות שלה, וממילא לא נתנו אימון לדברי', וכל אשה תיכף כשילך בעלה ממנה תלך ותאמר מת בעלי, וא"כ תחי' קלקול גדול, וא"כ תהי' התקנה דהפקעה קלקול גדול. ולהכי ע"כ כל עצה של ההפקעה היתה באופן זה אם לא יבוא בעלה, ורק מפני שהוי דבר שבערוה ובעינן שני עדים, והכא משום עיגונא הקילו רבנן להאמין ע"א מפני החומר שהחמרת עלי' בסופה, וזה לא יספיק למלא הא דבעינן שני עדים. על זה פירש"י שחכמים אפקעינהו לקדושין מיני', אבל זה דוקא אם לא בא בעלה, אבל כשבא בעלה, לא עשו שום תקנה.

א **ע"ב**, **גמ'**, ההוא גברא דזבניהו לנכסי וקא נרשה לדביתהו וכו' ערב תנן הקדש תנן, לוקח מהו וכו', אלא לוקח מכדי מידע ידע דכל חד וחד איכא עלי' כתובה אמאי ניזל וניזבין איהו דאפסיד אנפשי'. מבואר מזה דכיון דהלוקח נכנס לספק זה מעיקרא, ממילא נכנס גם לספק זה שמא יגרש את אשתו ויחזירנה, ואין לנו לעשות תקנה עבורו.

ב והנה לכאורה יש לעיין הלא מה לנו לחוש לשמא יחזירנה, דהלא אם יחזירנה, וא"כ תחזור השדה נ"כ לבעל, דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ולא מיבעי' אם קנה הלוקח באחריות, דחוזר וגובה הקרקע מהבעל, וא"כ אין לו פסידא, ואין כאן חשש קנוניא, ואפילו אם קנה שלא באחריות, אבל אחריות דנפשי' תמיד מחויב כמבואר בכתובות צ"ב, ושם צ"ז, עי' בתוס' שם, וכן פסק הרמב"ם בפי"ט ממכירה ה"י, וא"כ מה חשש קנוניא איכא הכא.

ג **ומזה** הטעם נראה דאם גבה בע"ח הקרקע ואח"כ גירש את אשתו אין לחוש לקנוניא משום דבע"ח תמיד יש לו אחריות לגבות מהקרקע שיקנה, וא"כ אם יחזור ויכנסנה יבוא בע"ח ויגבה את הקרקע ממנו, ומה"ט לא חששו לבע"ח, וא"כ קשה הא גם בלוקח איכא האי סברא. ד **ונראה** לפי מה דאיתא בירושלמי פר"ה דנזיר הא מה אמר ר' יהושע במתנה מכיון שהוא נותן מתנה בעין יפה אינו צריך להדיר הנאה, או מאחד שהורע בהו והוא חוזר בו צריך להדיר הנאה, נישמעינה מן הדא קריבתי' דרבי חגיי הוה בעל חייב קרטס אתא מרי חובה וטרף אתא עובדא קומי דרבי אחא אמר אין צריך להדיר הנייה, רבי יוסי אומר דצריך להדיר הנייה, (ולפי גירסת הקרה"ע) אמרין חבריא קומי רב יוסי יאות אמר רבי אחא דאין חוזר הוא עליה לא אתי מרי חובה וטרף אמר לון רבי יוסי עבדה לון תכשיטין עבדה לון פרה פדנון, עב"ל. ביאור הדברים דסברת ר' אחא דאמר אין צריך להדיר הנייה משום דאם יעשה קנוניא ויחזירנה יבוא בע"ח וטורף מהבעל משום דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ועל זה משיב ר' יוסי דהאשה תפסיד הקרקע

ותקנה תכשיטין, ובזה נפשטא הבעי' דמתנה, והיינו דבע"ח דומה למתנה דבע"ח אין לו הפסד מטעם דחוזר וגובה, ומתנה אין לו ג"כ הפסד דלאו מידי חסר, ולר' אחא דאמר בבע"ח דאין צריך לידור הנייה, הנה בן גם במקבל מתנה אין צריך לידור הנאה, ואפילו לרבי יוסי דסבר דבבע"ח צריך לידור הנאה הוא מפני שיש חשש שתפסיד טרם בא לידי גובייגא, אבל במתנה לא איכפת לן לזה כיון דלא נתן בלום ולאו מידי חסרה, כן נראה לפרש בפירושא דהירושלמי שם, והמפרשים לא נחתו לזה, עי' בשי"ק שם, אבל נראה לנכון כמו שפירשנו, והנה לפי"ז גם בלוקח אפילו באחריות איכא חששא זו שתפסיד השדה טרם תבוא לגובייגא, ולזה קאמר הש"ס דאין אנו אחראין עבורו מטעם דאיהו דאפסיד אנפשיה.

ה **והנה** לפי"ז בבע"ח ג"כ כיון דיודע שיש לו אשה ולפעמים מגרשה ותגבה ממנו מה שגבה, אין לנו לחוש עבורו כי הרי יודע מקודם בשעת הלואה, ונכנס לספק זה מעיקרא, ואין לנו לחוש עבורו, נמצא דטעם של לוקח מספיק גם לבע"ח, ופשיטא שמקבל מתנה אין לנו לחוש עבורו, ובצדק השמיט הרמב"ם בעי' דירושלמי הא דמתנה אשר הקשה בזה השי"ק וגם השמיט דינא דבע"ח, וזהו מפני שהבל דומה ללוקח, וכמוש"נ.

א **גמ'** למה לי למימר הפודה פודה משום דרבי אבהו דאמר ר' אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, והנה דש"י ותוס' הוכיחו מזה דקדושת דמים אין מפקיע מידי שעבוד, ובזה יובדל קדושת הנוף, שכיון שחל הקדושה על הגוף, הרי"ז במו שינוי הגוף, והרי זה כמאן דליתא בעולם ובזה נתבטל השעבוד, דכמו דליתא במציאות דמיא, משא"כ קדושת דמים דרק שעבוד של דמים דהקדש איכא על הדבר, וממילא שעבוד דבע"ח קודם, וזהו הביאור בגמ' הבא דההקדש דמים אינו חל להפקיע שעבוד החוב הבא מקודם והפדיון אינו אלא רק משום מראית עין שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון.

ב אמנם הרמב"ם בפד"ז מערוכין הי"ד כתב וז"ל המקדיש כל נכסיו והיתה עליו כתובת אשה או שטרי בע"ח אין האשה יכולה לגבות כתובתה מן ההקדש ולא בע"ח את חובו שההקדש מפקיע השעבוד שקדם, אבל כשימכור ההקדש הקרקע שלו ותצא השדה לחולין יש לבע"ח ולאשה מן הפודה שהרי שעבודה עומד על קרקע זו, עכ"ל. מבואר שסובר הרמב"ם דהקדש דמים מפקיע ג"כ את השעבוד הקודם, ולכאורה יש לעיין דהלא גם להרמב"ם יש כאן הפקעה מהקדש, דהרי סוף סוף האשה והבע"ח גובין מן הפודה מן ההקדש, ממילא הפודה מנכה מן ההקדש מה שישלם להאשה בכתובתה ולבע"ח את חובו, וא"כ הרי חסר מן ההקדש, וא"כ הרי יש כאן הפקעה, ולפעמים שהחוב הוא בערך שווי' של כל השדה בולה, ואין להקדש בלום, וע"כ אין להקדש אלא הדינר שהוא

מדר' אבהו בכדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, וא"כ מה מרויח הקדש, בזה שסבר הרמב"ם שהקדש מפקיע השעבוד, כיון שעכ"פ נוטלים הבע"ח המגיע להם. והנה לפי דברי מרן בכס"מ שמפרש כוונת דבינו בזה שכתב שהקדש מפקיע מדי שעבור בא לומר שלהכי אין הבע"ח פודה מן ההקדש, אלא אחר פודהו, ועי' בלח"מ, אלא שהקשה הבס"מ מהא דכתב בפי"ח מהל' מלוה, יעוי"ש וביותר תמוה דמה שייך לומר הקדש מפקיע מדי שעבוד, כיון דהבע"ח יקבלו המגיע להם וזה הפסד להקדש, ועוד מה נפק"מ לדינא בין אם אמרינן דהקדש מפקיע מדי שעבוד לאין מפקיע מדי שעבוד כיון שעכ"פ הבע"ח והאשה גובין מה שמגיע להם, ודינא דד' אבהו נוהג לכו"ע.

ג ונראה דלהשיטות שקדושת דמים אינו מפקיע מדי שעבוד, הכוונה שאין בזה החלות דהקדש בלל, ובע"ח יבול לקבל השדה מיד הקדש גם בלא פדיון כלל, ורק יתן דינר להקדש, והאי דינר אין בו קדושה אם לא בא ההקדש מצד הפדיון, וממילא צריך להקדיש האי דינר, אבל להרמב"ם דסבר דהקדש מפקיע מדי שבעוד א"כ השדה נתקדשה בקדושת דמים להקדש, ובל השדה צריכה פדיון מצד הדין, ונישומת השדה לפי שווי', אבל מפני שהבע"ח יגבה אח"כ מן הפודה מן ההקדש, ממילא נישומת שדה לפום הנכיון דהחובות, ואם החובות כדי שווי' של כל השדה. ממילא לא שוה השדה מאומה, על זה יש דינא דר' אבהו דצריך להעלות על הדמים, בכדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, ונפק"מ שבל זמן שלא נפדית השדה מהקדש יש בה מעילה להרמב"ם, או עכ"פ איסור מעילה שנוהג גם במחובר.

ד **והא** דבאמת גובה הבע"ח מן הפודה מן ההקדש. טעמא בעי דהלא ביון שהקדש מפקיע מדי שעבוד, וא"כ בטלה השעבוד מקרקע זו, וא"ב היאך חוזר וניעור השעבוד לגבות מן הפודה, ונראה דהפודה דינו כלוקח מן ההקדש, וכל זכות ההקדש מכח הבעלים המקדיש הוא והרי זה כאילו לוקח מן הבעלים בעצמו. וביותר באשר הרבה מן הראשונים סברי דקדושת דמים לא נפקע עדיין מן הבעלים, וא"כ הרי"ז כאילו לקח, פודה מן הבעלים, שדינו של בע"ח לגבות חובו מן הלוקח.

ה **והנה** שיטת הראב"ד בהשגה כשיטת התוס' דאין הקדש דמים מפקיע מדי שעבוד, וע"כ הכוונה שאין באן חלות הקדש כלל, ויש לעיין היאך הדין לשיטה זו בשהקדיש קדושת דמים וקדושת הגוף ביחד, כגון שהקדיש קרקע עם שור ביחד, אם נתקיימה הקדושה"ג של השור, אם אמרינן דכיון שלא חלה הקדושת דמים בחלות ההקדש, כן לא חל גם הקדוה"ג ביון שהקדישן ביחד עם הקרקע, והיינו דאמרינן בזה ביון שבטלה מקצתה בטלה כולה, או"ד דלא שייך בטלה מקצתה בטלה כולה רק אם היו בחלות

ההקדש מעיקרא, ואח"כ נתבטלה במקצת, משא"כ הכא שהקרקע לא היתה בחלות מעיקרא, ומצאתי בשעה"מ בפרי"ב מנדרים מביא ספק בשם הרב קול יעקב במי שהיו לפניו ב' בהמות ונדר ואמר הרי אלו עולה ונמצאת אחת מהם בעלת מום, מי אמדינן כיון דלא חל על בעל מום, לא חל הנדר גם על האחרת מטעם נדר שהותר מקצתו הותר כולו, או"ד דהכא לא שייך נדר שהותר מקצתו, אלא כשחל הנדר מעיקרו, ושוב הותר ע"י פתח, אמנם אם מעיקרו לא חל מקצתו אפשר דקרינן בזה ככל היוצא מפיו יעשה, והשעה"מ מוכיח שם מהריטב"א דלא חל כלל, (ועי' בפ"ת יו"ד סי' רכ"א סק"א), וה"נ נידון דידן תליא בזה.

ו **ונראה** להוכיח דין זה מדברי התוס' הכא ד"ה משום שכתבו בסוף דבריהם וז"ל ונראה דמתניתין מיידי בכל נכסי בין מקרקע ובין ממטלטלי וקאמר דלא יחול ההקדש ואין צריכין פדיון אלא משום דר' אבהו, ולכאורה דבריהם סתומים דמתחילה הסתפקו התוס' בלוה שאין לו כי אם מטלטלין, והקדישן הלוה אם חל ההקדש מטעם שאין שעבוד על המטלטלין, ואח"כ כתבו לפשוט מדתנן שמקדיש כל נכסיו וגם מטלטלין בכלל, ומכל זה לא חל ההקדש, ומזה הוכיח דגם מטלטלין אינם קדושין, והיינו שע"כ סברי התוס' דלא אמרינן בזה נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ואם נתבטל ההקדש מן הקרקע לא נתבטל מן המטלטלין, אם יש חלות הקדש במטלטלין, וזהו משום דלא חל הקדש על הקרקע גם מעיקרא, ומוכח מזה דלא חל ההקדש גם על המטלטלין, ומזה יש לפשוט הספק של הקול יעקב שכתבנו לעיל, והיינו דהתם בעלת תמימה קודש, וכמוש"נ.

ז **כתב** הספר התרומה שער מ"ג ח"ג וז"ל ואי קשיא לך א"כ דמילתא דרבא דבקדושת הגוף איתמרא כגון שור או בהמה בלבד מיירי מאי רבותא אתא לאשמעינן טפי ממאי דאמרה חדא זימנא דאמר עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בע"ח גובה הימנו, ומה לי מכרו ומה לי הקדישו, וכי יעלה על הדעת שלא יהא בכח הקדש חמור מכח הדיוט ומשום הא דק"ל מוקמינן למילתא דרבא בכל ענין עכ"ל. והיינו דבעל התרומה מוכיח דרבא דאמר דהקדיש שורו מיירי גם בקדושת דמים, דאם כשיטת הראשונים דדק קדושה"ג מפקיע מדי שעבוד, א"כ מילתא דרבא בהקדיש שורו בקדושת הגוף מיירי, וקשה דזה נלמד ממה שאמר עשה שורו אפותיקי ומכרו, ואם כח הדיוט אלים לאפקועי מדי שעבוד כש"כ כח הקדש, ומזה מוכיח דרבא מיירי גם בקדושת דמים, אבל יש לעיין מה כוונתו דבעל התרומה דאם מיירי בקדושת דמים ניחא, דקשה הלא גם קדושת הדמים הוי הקדש, והוא ג"כ כח גבוה, וא"כ גם בזה איכא האי כש"כ ממכרו להדיוט, דע"כ אם נפרש דברי רבא בקדושת דמים דמפקיע מדי שעבוד, ע"כ הכוונה קדושת דמים

שחופפת קדושה על השור להיות דמים לבדה"ב, וא"כ הרי"ז לא גרע ממכרו להדיוט, אבל הכוונה דזה עצמו בא רבא לחדש דקדושת דמים גם כן מפקיע מדי שעבוד, והיינו דלא נאמר כשיטת הסוברים דקדושת דמים לא הוי רק חיוב גרידא להקדש, אבל אם נפרש דרבא מיידי בקדושת הנוף, א"כ אין זה חידוש כלל.

ח והנה מתרץ הספר התרומה וז"ל דהא אשמעינן טפי דאע"ג דבהדיוט אי אקני לי' שוד אגב קרקע אמדינן דאית ליה קלא וגבי לי' מיני' דלוקח, אי אקדשיה קדושת הגוף אין בע"ח גובה ממנו, עכ"ל. ביאור הרבדים דהא דאין בע"ח גובה מהלוקח שקנה השורק, לא הוי הטעם משום דהמכירה מפקעת מהשעבוד, דזה ליתא דע"כ אין בכח המכירה להפקיע שעבודו דבע"ח, אלא משום מילתא אחריתא איתא בזה, והיינו דהבע"ח לא הלוהו על סמך השור הזה, והוא יען דלית לי' קלא, וראיה לזה דהרי אם אקני לי' השור אגב קרקע דאית לי' קלא גובה הבע"ח מהלוקח, והיינו משום דבשעה שהלוהו סמך דעתו על שור זה, נמצא דהא דאין הבע"ח גובה מהלוקח לא הוי משום הפקעה, וא"כ לא נשמע דיכול הלוה להפקיע שעבודו של הבע"ח, להכי משמיע לנו דבא בהא דעשה שורו אפותיקו והקדישו דהוי מוקדש משום דמפקיע מדי שעבודו, וזה דבד חדש מה שלא שמענו מהא דמכירה.

ט **ובזה** יש להעיר בהא דקאמר הש"ס ב"ק ל"נ מ"ב הקדישו ניזק א"ב דלר' ישמעאל אינו קדוש, והקשו התוס' וא"ת אמאי אינו קדוש למ"ד בפסחים למפרע הוא גובה, יעוי"ש. וקשה הא יש לומד דדוקא בדבר דלא שייך קדושת הגוף, וקדושת דמים אינו מפקיע מדי שעבוד, נמצא דלא היה יכולת ביד הלוה להפקיע את השעבוד בזה אמרינן למפרע הוא גובה, אבל בשור שביד החייב להפקיע את השעבוד ע"י הקדש קדושה"ג כמו הכא בשור שהקדישו ניזק לא שייך למפרע הוא גובה, כיון שביד המזיק להפקיע את השעבוד ע"י הקדש קדושה"נ, וע"כ דקושיות התוס' להשיטה דגם קדושת דמים מפקיע מדי שעבוד, וא"כ גם שם שייך הפקעה, ומ"מ סבר למפרע הוא גובה.

י **והנה** בספר התרומה שם מביא תשובה לרבינו האיי גאון שכתב דמה שאמר רבא הקדש מפקיע מדי שעבוד, והכא קאמר הש"ס דאינו קדוש רק משום הא דר' אבהו וכו' משום דהכא בערכין מיירי שהקדיש כל נכסיו דלא אישתייר ליה ללוה מדי גבי' מיני' מלוה חובו, וכי קאמר רבא הקדש מפקיע מדי שעבוד בזמן שיש נכסים ללוה לפרוע, (אמנם סיים שם וז"ל אלא פודין הקדש משום דרבי אבהו ונפרע ממנו) דברים אלו קשים להולמם הלא בזה לא איצטרך לכדרבי אבהו כיון שבזה הקדש מפקיע, וצ"ע).

יא והנה הבעל התרומה כתב שם שזה הפסק ראוי לסמוך עליו וזהו טופס מה שכתב הרבינו משה, והיינו הרמב"ם, ומביא שם דברי הרמב"ם, ותמוה דהיכן מצא בעל התרומה שזהו גם שיטת הרמב"ם כדבינו האיי גאון דהלא לא כתב הרמב"ם כפסקו של הגאון, ומצאתי בניד"ת שעמד בזה, עוד הקשה הגיד"ת על הרמב"ם שכתב שם וז"ל ואיך שיהיה תמיהא לי על מה שסובר הרמב"ם ז"ל שאין הבע"ח עצמו הוא הפודה אלא שגובה מן הפודה דהא אמרינן פרק כל שעה כל היכא דאקדיש לוה כולי עלמא לו. פליגי דאתי מלוה ופריך דתנן מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים דאלמא מלוה גופי' הוא דפריק את הנכסים, ועל זה מייתי מתניתין דמוסיף עוד דינר דמשמע דמתני' איירי במלוה שהוא מוסיף דינר ולא בפודה מבחוץ ובו', עכ"ל.

יב **ונראה** דשתי התמיהות מיושבות, והיינו דהרמב"ם סבר נ"ב לחלק בין אם אית ליה ללוה עוד נכסים או לא, היינו לא לעצם ההפקעה דבזה לא סבר הרמב"ם כשיטת הגאון, אבל סבר נ"כ לחלק ביניהם לענין זה אם הבע"ח יכול לטרוח מהקדש עצמו בלא פודה אחר ביניהם, והוא דבאופן שהקדיש בל נכסיו אינו יכול הבע"ח לפדות הוא עצמו מן הקדש, משום דיש בה מראיה עין שהקדש יוצא בלא פדיון, והיינו דנראה כאילו בא ונטל הנכסים מהקדש במו שנוטלין מהדיוט עבור החוב שמגיע לו, ואין לו יכולת לגבות מן ההקדש, דק מן הפודה, והפודה הוא איש אחר, משא"כ שם בפסחים דמיירי שיש לו נכסים ששייר לעצמו, ולא הקדיש כל נכסיו, בזה יבול הבע"ח עצמו להיות פודה מן ההקדש, והיינו דבזה לא נראה שגובה חובו מן הקדש כמו שפודין מן הדיוט, דהרי ידוע שיש עוד נכסים ללוה ממה לגבות, ובזה שפיר יכול הבע"ח להיות פודה. ולדעתי זהו סברת בעל התרומה שכתב שהרמב"ם דעתו מתאמת לדברי הגאון, היינו לעצם החילוק אם הבע"ח עצמו יכול להיות הפודה מן ההקדש.

יג **והנה** לפי מה שפירשנו בכוונת הרמב"ם, ראיתי אח"כ בירושלמי כתובות פר"ח ה"י כדברי הרמב"ם, וגם כמו שביארנו בכוונתו דאיתא שם הביא משנתינו, הקדיש תשעים מנה והיה חובו מאה מנה מוסיף עוד דינר ופודה נכסים הללו, ולא סוף דבר דינר אלא אפילו כל שהוא שלא יהא הקדש נראה יוצא בלא פדיון, רבי אבהו בשם ד' יוחנן מועלין מעילה גמורה, וקשיא אם מועלין בה מעילה גמורה יהא נפדה בשווי', אם אינו נפדה בשווי' לא ימעלו בו מעילה גמורה, מה אנן קיימין אם במחובר לקרקע, ובי יש מעילה בקרקע, אלא כי אין קיימין בקמה וכו' עד למסקנא שור עשו אותו בקרקע שהוזל, יעוי"ש. ביאור הדברים דלאחרי הגביון החובות, אנו רואים את השיווי, וזהו כשיטת הרמב"ם דהקדש דמים מפקיע השעבוד, ויש כאן חלות הקדש גמור, ואנו רואים השדה קודם

פדיון שהוא כולו להקדש, ויש בו מעילה, והפדיון שהוא הדינר זהו מה שמגיע להקדש אחרי הנכיון החובות, וזהו כמו שווי'.

יד דף כד, המקדיש את נכסיו מעלין לו תפילין ההוא נברא דזבנינהו לנכסי אתא לקמי' דרב יימר אמר להו סליקו לי' תפילא וכו' אבל לענין זבוני מצוה דגופי' לא זבין אינש קמ"ל, והנה יש לעיין במקדיש נכסיו דתפילין בכלל ההקדש, מדוע באמת לא אמרינן דלא מבטל אינש מצוה דגופי', ולהקדיש את התפילין אשר יבוטל ממצוה דתפילין, ואם בשביל דסבר דעושה מצוה בהקדשו להכי מדעתו גם אתפילין, אבל יש לומר גם לידך ניסא דלא מבטל אינש מצוה דגופי' בשביל מצוה דהקדש, וביותר קשה בהאי דזבנינהו לנכסי מדוע נאמר דזבין גם התפילין אשר צריך הוא לקיים המצוה בכל יום, והלא מצד האומדנא דמוכח הדבר להיפך דלא מזבין אינש מצוה דגופי', ונראה דסברת הש"ס דכיון דסבר מצוה קא עבידנא היינו דסובר שמצוה זו דהקדש עדיפא, ובזה שמקדיש תפילין יופטר גם ממצוה דתפילין, אבל לפי"ז יש להבין מדוע במכירה אמרינן דמכר גם לתפילין באופן שיופקע מלקיים מצוה דגופי', וגם בב"ק ק"ב ע"ב מבואר דרק משום מצוה אמרינן דאקדיש תפילין, והוא דאיתא שם לחלק מהא דלא הקדיש בסות אשתו ובניו משום איבה, אבל תפילין בכלל ההקדש משום דסבר מצוה קא עבידנא, ומשמע דאם לא טעם זה לא הוי תפילין בכלל, וא"ב קשה טובא הכא מדוע אמרינן דתפילין בכלל הזבינא.

טו **והי'** נראה לומר דאעפ"י שתפילין איקרי נכסי והם בכלל ההקדש והמכירה, אבל כל זמן שאין לו תפילין אחרים להניח מותר לו להשתמש עד שיפדה מן ההקדש, ואין בזה איסור מעילה מהקדש, מטעם דמצוה לאו ליהנות נינהו, כמו שהדין בשופר של הקדש שכתב הרמב"ם בה' שופר, שמותר לתקוע מטעם זה. וכמו כן במוכר נכסי', ישתמש בהתפילין עד שתשיג ידו לקנות תפילין אחרים, ואדעתא דהכי מכר, וכשתשיג ידו לקנות מחויב לקנות תפילין אחרים, אבל ער הזמן הזמן הזה בשעה שאינו באפשרות לקנות תפילין אחרים משתמש בתפילין האלו. והנה תמהני מדוע השמיטו הפוסקים.

טז **ובעיקר** הדבר דמניחין לו תפילין בסידור דלהקדש נראה שזהו ג"כ לא מטעם המצוה, דבשביל המצוה הנה פריעת החוב ג"כ מצוה, וע"כ הא דמניחין לו תפילין הוא מטעם רלא גרע תפילין מבגד, וגם תפילין הוא בכלל בגדים, וכן כתב בספר התרומה. ונפק"מ לספרים שאין מניחין אותו, עי' בספר התרומה שער א' סימן ה'.

משנה, אחד המקדיש נכסיו וכו' אין לו בכסות אשתו וכו', משמע מזה דדוקא מה שיש להאשה מקודם, אבל באופן שאין לה כסות, אין נותנין לה עתה כסות, ותמוה דהלא לשיטת הרמב"ם חיוב כסות הוא מדאורייתא כמבואר בפדי"נ מאישות, וא"כ חיוב

שילום להקדש, וחיוב כסות באין כאחד, ולפעמים גם מקודם, וא"כ היאך לא יתנו לה כסות, ומצאתי בנידו"ת שער א' סי' ה' שעמד בזה, אבל נראה שזה ודאי דאם הגיע חיוב כסות נותנין לה מקודם, ורק מדין סידור נתמעט אשתו ובניו, וסידור היינו בלהבא, אבל מה שמחויב מקודם היא קודמת, וחידוש המשנה דאין לו בכסות אשתו ובניו, הכוונה אפילו בשיש לה יותר מכדי הצורך, וזהו מפני שזכו אשתו ובניו מקודם, אין נוטלין מהם. **תוס'** ד"ה אין להקדש וכו' ואין לומר דהכא מיירי בשהקדיש כל נכסיו ומשו"ה לא שייך הכרזה וכו', יעוי"ש. ותמוה דמה הבדל יש בין הקדיש כל נכסיו למקצת.

ונראה דשאני בין אם הקדיש דמים להקדיש כל נכסיו, והוא דבהקדיש דמים דמחויב הוא בסך הדמים, וכשנוטל הקדש איזה חפץ עבור הדמים, אז יש להקדש לעשות הכרזה על היותר למען לידע שלא טעה הקדש בהשומא בכדי לברר אם נטל ההקדש מה שמגיע לו, משא"כ בהקדיש כל נכסיו, דבזה הכל שייך להקדש, ולא הוי אונאה מצד הנטילה מהדיוט, אם נטל הקדש מה שמגיע להקדש, דהרי הקדש נוטל הכל, ובשביל אונאה בהפדיון לא חיישינן, זהו סברת התוס' בהס"ד.

נשאלתי במי שהקדיש נכסיו לפני מותו עבור צרכי העיר עבור ת"ת וכדומה עוד צדקות, ויש בעלי חובות מלוה על פה שתובעים שהם מוקדמים להצדקות האלה, אם יכולים לגבות מהנכסים.

א **הנה** יש פלוגתא אם מעות המוקדש עבור צדקה אם יש להם דין גבוה, ולהכי נחוץ לבאר מקורם הדין היאך הוא בהקדש נמוד אם מלוה עפ"י נגבית מההקדש, ולפי פשטות הסוגיא בשבועות מ"ב דאיתא שם דאין נובין מהקדש בלא שבועה בדין מי שגובה מנכסים משועבדים, מטעם דיש על הקדש נ"כ דין משועבדים דמה לי אם משועבד להדיוט ומה לי משועבדים לגבוה, יעוי"ש. וכן בואר בתוס' ב"ק ע"ו ד"ה והשתא דקדבה"ב נקראת מכירה מעליא, יעוי"ש. ולפי"ז כשם שאין מלוה על פה נגבית ממשועבדים כן אינה נגבית מהקדש, אמנם יש לדחות דדוקא באופן אם אמרינן דשעבודא לאו דאורייתא היינו דמדאורייתא אין הנכסים משועבדים להיות החוב נגבה מהם, וגם מלוה בשטר אינו גובה מדאורייתא מנכסים, ורק תקנת חכמים הוא שתקנו אשר מלוה בשטר גובה ממשועבדים משום שלא תנעול דלת בפני לוין, ומפני זה הטילו עליו שבועה, ולהכי הסברא מחייבת שאין לחלק בין משועבדים דהדיוט למשועבדים דהקדש, וגם הקרש נקראים משועבדים וצריך המלוה שבועה, ביון שגובה רק מדרבנן, ובזה שפיר אמרינן שם בשבועות דמיירי אליבא דשמואל דסבר שעבודא לאו דאורייתא ב"ב קע"ה, ובזה שפיר פריך שם דלמה ליה לשמואל לאשמעינן דהבא ליפרע מנכסי

הקדש צריך שבועה, דהלא לשיטתו דסובר שעבודא לאו דאורייתא, וכל עיקר הא דמלוה נגבית לא הוה אלא מדרבנן, א"כ וראי דהסברא מחייבת דגם הקדש דין משועבדים יש לו לענין זה דלטעון שבועה, אבל לדידן דקיי"ל שעבודא דאורייתא וגם מלוה ע"פ נגבית ממשועבדים ורק משום פסידא דלקוחות תקנו שלא תהא מלוה ע"פ נגבית ממשועבדים, להכי ע"כ הא דתקנו שבועה על המלוה הוה בזה תקנה משום פסידא דלקוחות, ורבנן החמירו בזה על המלוה, א"כ איכא למימר מצד הסברא דדוקא בלקוחות שנתנו דמים תקנו שבועה על המלוה, אבל בהקדש דלא נתן דמי שפיר איכא למימר דהמלוה גובה בלא שבועה כמו שהוא מצד דין התורה, וא"כ אין ללמוד דין הקדש מדין לקוחות, והא דבאמת מבואר במשנה דהגובה מהקדש נ"כ בעי שבועה, ע"כ צריך לומר דעוד תקנת חכמים היתה בזה שחשו חכמים לתקנת הקדש, אבל מצד הסברא אין לדמות הקדש ללוקח, והגמ' דפריך שם מה לי משועבד להדיוט ומה לי משועבד לגבוה, זהו דוקא לשמואל דסבר שעבודא לאו דאורייתא כמו"ש לעיל. ולא דמי להא דכתבו התוס' ב"ק שם דקדשי בדה"ב דין מכירה יש בזה, דשאני התם לענין דו"ה דעיקר החיוב בא מצד השינוי רשות כמובן, ולפי"ז גם במלוה ע"פ שאינה נגבית ממשועבדים נ"כ איכא למימר דרק משום פסידא דלקוחות שנתנו דמים תקנו חכמים, אבל בהקדש דלא נתן דמי, שפיר איכא למימר דהמלוה גובה כמו שהוא מדין תורה.

ב **ולפי** הכרעת הש"ך בסי' ל"ט שמסיק שם כשיטת התוס' בשם ד"ה דהמלוה הכתובה בתורה שעבודא דאורייתא וכו' יעוי"ש. ולפי"ז בנידון דידן אית לן לומר דאין מלוה על פה נגבית מהקדש, אמנם עיקר שימה זו תמוה מהא דאיתא בקדושין דפריך לד' יוחנן דסבר שעבודא דאורייתא למה אמר בחיוב קרבן אעפ"י שלא הפרישה מחיים מטעם דשעבודא דאורייתא, כיון שכבר אמר דעתו כשעבורא דאודייתא ובו' ומשני דאי אמר שם בקרבן הו"א משום דכיון דהוה מלוה הכתובה בתורה וככתובה דשטר דמיא, יעוי"ש. וקשה מדוע לא אמר משום דכיון דהוה מלוה הכתובה בתורה, ובזה שעבודא דאורייתא כסברת התוס', וע"כ דאין שום סברא דבשביל דהוה כתובה בתורה דיהיה בשביל זה שעבר"א, ומצאתי שעמד בזה בספר משכנות יעקב סי' ט"ז, ועוד הקשה מהא דאיתא לעיל כ' אמר ערכי עלי ומת יתנו יורשין, ופריך ש"מ מלוה ע"פ נגבית מן היורשין, ומשני שאני הכא דהוה מלוה הכתובה בתורה, ופריך הש"ס מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא, והקשה מניין יודע המקשן לדייק דחשיב כמלוה בשטר, דלמא לא הוה יותר ממלוה ע"פ רק כיון דכתובה בתורה הוה שעבר"א, יעוי"ש.

ג **ונראה** לבאר עפ"י מה שכתב הרשב"א בחידושיו דהקשה דמאי אמרינן דאפילו אם שעבודא לא הוה דאורייתא, נ"כ אם אמרינן דהוה ככתובה בשטר מאי מהני, כיון דבשטר גמור נ"כ אמרינן דמדאורייתא אין הנכסים משועבדים, ומתרץ דהיכא ששעבדו בפירוש לכו"ע אמדינן דשעבד"א, וע"כ הא דאמרינן מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר, הכוונה בשטר כזה שהיה שעבוד מפורש, יעוי"ש. נמצא לפי"ז דהפירוש בגמ' ככתובה בשטר היינו דמלוה הכתובה בתורה הוה כמפורש שעבודו כמו ששעבדו להדיא, וזהו נ"כ סברת ד"ח בתוס' דמלוה הכתובה בתורה הוה שעבודא דאורייתא מטעם דהוה כשעבוד מפורש, וכן יש לדייק מלשון התוס' שם, נמצא דדוקא לאחר שאמרינן דמלוה הכתובה בתורה הוה ככתובה בשטר אז אמרינן דבזה הוה שעבודא דאורייתא מטעם דהוה שעבדו בפירוש, אבל הגמ' דרוצה לדייק דמלוה הכתובה בתורה הוה כשעבדו בפירוש, להכי קאמר "בכתובה בשטר", אמנם לפי"ז תקשה ג"כ דכיון דקיי"ל נ"כ דמלוה הכתובה בתורה לא הוה ככתובה בשטר כמבואר ביו"ד סי' ש"ה סעיף ט"ז, וא"כ אית לן לפסוק לפי שיטת ר"ח דשעבודא לאו דאורייתא.

כתב הרי"ף ב"ב שם לבאר דברי רב פפא דאמר שם דבשביל נעילת דלת גובה מן היורשין, טעמא הוא דיהיב למה העמידו חכמים דבריהם על ר"ת בלקוחות, דהיינו מדוע אין גובה מלקוחות וגובה מיורשים, ואמר דמשום נעילת דלת אוקמי' אדאורייתא יעוי"ש. והקשו עליו למה צריך לזה הטעם הא בלא"ה אתי שפיר דהרי כיון דעיקר התקנה היתה משום פסידא דלקוחות וביורשין דליתא פסידא ממילא ליתא לתקנת חכמים וגובה שפיר מן הדין, יעוי"ש. וע"כ צריך לומר דסברת הרי"ף הוה בזה דתיכף משעת הלואה הפקיעו חכמים להשעבוד לגמרי, והוה כליתא לשעבודא כלל, וממילא לאחר שלקח הלוקח הוה כאילו לקח נכסים בלעדי שום שעבוד, דאין לומר דבשעת הלואה היה שעבוד נכסים, א"כ היאך יופקע אח"כ השעבוד במה שמכר להלוקח, דאטו המכירה מפקיע מדי שעבוד נכסים, ולהכי סובר הרי"ף דתיכף משעת הלואה הפקיעו חכמים השעבוד, ולפי"ז הוקשה לו שפיר מדוע ביורשין גובה המלוה מהנכסים, כיון דנפקע שעבודו משעת הלואה, והוכרח לומר דמשום נעילת דלת תקנו חכמים שיהא גובה מהנכסים, אמנם הראשונים שהקשו עליו סברי דדוקא ע"י המכירה נתבטל השעבוד, דהיינו שתקנו חכמים דבשביל פסידא דלקוחות יתבטל השעבוד, א"כ במקום דליכא פסידא השעבוד כדקאי קאי, ולפי זה בנידון דידן אם מלוח ע"פ גובה מהקדש נ"כ תליא בפלוגתא זו דלפי סברת הרי"ף דעיקר הטעם דגובה מן היורשין הוה בשביל נעילת דלת, אבל השעבוד נכסים נתבטל תיכף משעת הלואה, וכיון דליכא שעבוד נכסים אינו יכול

לגבות מהקדש, ונעילת דלת ג"כ לא שייך בזה דאיכא למימר דדוקא ביורשין שייך נעילת דלת בשביל חששא דמיתה, ואם יהיה הדין דאין מלוה ע"פ נגבית מיורשין יהיה נעילת דלת דהרי תמיד איכא למיחש למיתה, ויפלו נכסים לפני יורשין, אבל בהקדש ליכא חששא זו פן יחשוב המלוה דיקדיש הלוה נכסיו, דלא יעלה זה על דעתו בשום אופן, ולהכי לשיטת הרי"ף ודאי דאין מלוה ע"פ נגבית מהקדש, משא"כ לשיטת הראשונים דסברי דרק בשביל הרמים שנותן הלוקח הפקיעו בשביל זה השעבוד, אבל לא באופן אחד, להכי שפיר גובה מלוה את המלוה על פה שלו גם מהקדש.

ה **וכמו** כן יש להעמיס דזה תליא בהא דמבואר בחו"מ סי' דמ"ה דהרמ"א כתב שם דדוקא מלוה בשמר נגבית מן ההפקר, ולא מלוה ע"פ, ודעת הט"ז שם דה"ה גם מלוה ע"פ נגבית מן ההפקר, יעוי"ש. ויש להעיד מהא דכתבו התוס' במנחות נ"א ד"ה יש לו נכסים דכתבו דלהכי בגר שמת אין לו נסכים יען דנכסיו הפקד, עי' בספרנו נזדה"ק למנחות שם, הרי חזינן דאין מלוה ע"פ נגבית מהפקר, וכנראה דה"ה בהקדש, ופלוגתא דאחרונים תליא ג"כ בפלוגתא דהרי"ף והראשונים דלעיל, דלשיטת הרי"ף דהשעבוד נכסים נפקעים משעת הלואה, ודאי דאין מלוה ע"פ נגבית מהפקר, ושיטת הראשונים דרק בשביל דמים שנתן הלוקח אפקינהו חכמים להשעבוד, וא"כ בהפקר דלא שייך סברא זו ודאי דאין השעבוד נכסים נפקע וגובה גם מן ההפקר. ו **עוד** נראה כי גם מעצם הסוגיא שם ב"ב יש להוכיח דין זה דאמר שם רב הונא שכ"מ שהקדיש כל נכסיו ואח"כ אמר מנה לפלוני בידי נאמן הזקה דאין אדם עושה קנוניא על הקדש, והקשו התוס' אמאי לא נאמן מכח מגו דבידו לחזור כדין שכ"מ, יעוי"ש. והראשונים הקשו אמאי אינו נאמן מכח מגו דבידו לישאל על ההקדש, ותמוה הרבה דלפי דבריהם מבואר דאם נאמן בדבריו שאמר מנה לפלוני ע"כ גובה מן ההקדש, היינו שאעפ"י שההקדש קיים, מ"מ שפיר גובה הפלוני, ולפי מה דס"ד שם מיירי במלוה ע"פ, וקשה היאך מלוה ע"פ נגבית מהקדש, ואין לומר דמיירי שאמר מנה פקדון, דבאמת מבואר בש"ד חו"מ סי' רנ"ה שכתב כן, יעוי"ש. אמנם ע"כ הראשונים והתוס' לא מפרשי בפקדון, דאל"כ אין מקום להא דהקשו דיהא נאמן במגו דהרי היה מגו במקום חזקה כמו"ש הש"ך, וכיון דחזינן דלא הוקשה להם קושיא זו, ע"כ מוכח דסברי דמלוה ע"פ נגבית מהקדש, וביותר מוכח מזה גם אם אמרינן שעבודא לאו דאוכיי' דהרי ר"ה תלמיד דרב הוה, וכיון דרב סובר שעבודא לאו דאורייתא מסתמא גם ד"ה סובר הכי.

ז **ויש** להעיד דלא דמי הא דר"ה למלע"פ דעלמא דהנה בעלמא שבא המלוה לגבות מהקדש בתורת גוביינא שפיר איכא למימר דאין המלוה גובה מטעם דדין של משובעדים

איכא על הקדש, ובשעה שהקדיש שפיר אמרינן דנפקע השעבוד של החוב, משא"כ בהא דד"ה שהקדיש נכסיו והמקדיש בעצמו אמר שהוא מחויב מנה לפלוני וע"כ מבאר כוונתו שלא היה בדעתו להפקיע שעבודו של חבירו ולהפסידו, וא"כ הוה זה כשייר בהקדשו, ובאופן זה שפיר דמי דגם מלוה על פה נגבית, כיון דלא הוה זה בתורת גוביינא, ולהכי שפיר אמרינן שם אם רק נאמן בדבריו דאז גם מלוה ע"פ גובה המלוה. אמנם לפי"ז תמוה מדוע הצריך ר"ה לומד בזה דנאמן מטעם חזקה וכו', והא לפי דבריו שלא היה מנה זו בכלל ההקדש, א"כ מדוע לא יהיה נאמן כעד אחד דעלמא דקיי"ל ע"א נאמן באיסורין, וגם בהקדש הדין כן כמבואר ביבמות פ"ח דמדייק שם דע"א נאמן, ואיתא שם האי הקדש ה"ד אי קדושת דמים משום דבידו לפדותו, אי קדושה"ג אי דידיה משום דבידו לאיתשולי עלה, אלא באחר ואמר ידענא ביה דאיתשל מרי' עלי' היא גופא מנלן, יעוי"ש. הרי עכ"פ מבואר דגם להפקיע מדי הקדש ע"א נאמן בזה, וע"כ דלא הוה דדרא דממון אלא דדרא דאיסור גרידא.

ח **איברא** דיש להקשות מהא דכתב הר"ן בשם הרמב"ן בפר' האומר בהא דאיתא בסנהדרין פר' ז"ב באמר אחר אני ראיתי אביכם שהטמין מעות וכו' ושל מעשר הם דאינו נאמן, והקשה הרמב"ן מדוע לא אמרינן בזה ע"א נאמן באיסורין, ותירץ דממון הוא דאומר מעות מעשר המה, ובפרט אם אמדינן דמעשר ממון גבוה הוה, והוה כאומר המעות של פלוני המה, יעוי"ש. וזה תמוה מהא דיבמות שם, וכבר עמד בזה הש"ש בשמעתתא ו' פר"ד, ולדעתי נראה דשם ביבמות דמיירי בהקדש אשר ביד הבעלים להיות נשאל על ההקדש א"כ לא הוה עדיין ברשות ההקדש, ולא שייך בזה הפקעה מרשות, ולהכי לא נכנס זה תחת סוג ממון בעלים ולא הוה אלא דדרא דאיסור גרידא, ונאמן ע"א, משא"כ בהא דסנהדרין שאמר מעות מעשר המה דבזה מפקיע ממון מיד בעלים, והיינו שאינו יכול לישאל על המעשר שהפריש אביו להכי אין להאמין ע"א, ולפי"ז בנ"ד שהבעלים יכולים לישאל על הקדשו, א"כ עומדים עדיין הנכסים ברשותו וליתא בזה תורת הפקעה דממון, א"כ צריך להיות נאמן ברביו, וע"כ צריך לומר דמיירי ד"ה שאמר השכ"מ אשר היתה בדעתו להקדיש נם את החוב לגמרי, והחוב היה בכלל ההקדש, ורק עכשיו בא המלוה לגבות בתורת גוביינא, וא"כ שפיר מוכח דמלוה על פה נגבית מהקדש.

ט **והנה** בעיקר הא רעד אחר נאמן בהקדש, לכאורה קשה מהא דאיתא לעיל המקדיש נכסיו והיה עליו כתובת אשה ובע"ח ר' אליעזר אומר כשיגרשה ידיד הנאה, ר' יהושע אומר אינו צריד, ומפרש בגמ' דפליגי אם אדם עושה קנוניא על הקדש דר"א סבר אדם עושה וכו' ור"י סבר אין אדם עושה וכו', ופריך מהא דאמר ר"ה דאין אדם עושה קנוניא

על הקדש לימא כתנאי אמרה וכו', יעוי"ש. וקשה מאי מקשה מהא דר"ה דאיזה דמיון הוא, דהנה בהא דר"ה דהוה קנוניא של איסור בודאי סבר ר"ה שפיר דאין אדם וכו', אבל בהא דפליגי ר"א ור"י דשפיר יכול להיות קנוניא דהיתרא, דהרי האשה תשקול הכתובה בדין כיון דבאמת נתגרשה, ויש לה כתובה, ואעפ"י שהיתה עצה של ערמה ביניהם, אבל עכ"פ בנטילת הממון ליכא שום איסור, וא"כ לא דמי להא דר"ה דחיישינן שמא לא מגיע להפלוני מאומה, וע"כ צריך לומר דזה היה פשוט להגמ' דהא דאמר ר"ה חזקה אין אדם עושה קנוניא על הקדש, היינו הא דבעי ר"ה חזקה דוקא, לא הוה בשביל האיסור הקדש, אלא בשביל הפקעה דהקדש דהיינו הפקעה של ממון, ובשביל זה בעי ר"ה חזקה דהוה כמו עדים דהיינו אנן סהדי שכן הוא הדבר, וכיון שבשביל הפקעה דממון הוא, שוב אין לחלק בין קנוניא דהיתרא לקנוניא דאיסורא כיון דבעינן ראיה ברורה להפקיע ממון, ור"א דסבר אדם עושה קנוניא על הקדש, וא"כ ליכא ראיה בדורה להוציא מיד הקדש, ושפיר הוה ר"ה כתנאי.

י **אולם** לפי המסקנא דאיתא לעיל דף כ"כ דהא דר"ה מיירי דוקא בדנקט שטרא, ואמירתו של השכ"מ לא מהני אלא על קיום השטר שיחיה כמקיים, וכיון שקיי"ל קיום שטרות דרבנן, ומדאורייתא לא בעי קיום ורק חכמים עשו בזה להצריך שבועה כל זמן שלא אמר השכמ"ד תנו, וכמבואר בתוס' שם ד"ה אלא יעוי"ש. שכתבו דהקנוניא לא הוה רק להנצל מהשבועה, נמצא דהוה ג"כ קנוניא דהיתרא, ולפי"ז אין סתירה להא שכתבתי לעיל דהקדש הוה דררא דאיסור גרידא ולא דררא דממון.

יא **וכן** יש לדייק גם מדברי התוס' ב"ק ק"ח שכתבו בהא דעשה שורו אפותיקי ומכרו אין בע"ח גובה ממנו, רזה רוקא במכרו, אבל בנתנו במתנה הבע"ח גובה הימנו מטעם דליכא בזה פסידא דלקוחות, יעוי"ש. וכן כתבו התוס' בכתובות מ"ט, יעוי"ש. הרי חזינן דנחתו התוס' לחלק בין מקום פסידא לאין בו פסידא, וכן מדייק ג"כ הבי"מ באה"ע סי' ק"ג מדברי התוס' ערכין כ"ג ד"ה משום וכו' דבמקום דגובין מיורשין גובין נם מהקדש דמים, יעוי"ש. וע"כ דברי התוס' דכאן חולקים על התוס' דמנחות שכתבנו לעיל. וגם הרשב"א בחידושיו לב"ק מ"ט כתב דבע"ח גובה מהפקר כמו שגובה מהקדש דמים, יעוי"ש. וע"כ דעתו נם על מלוה ע"פ כמו שמדייק הקצה"ח בסי' קי"ז ובסי' רמ"ה, יעוי"ש. וכן הב"י ביו"ד סי' רנ"ט, הביא מה שכתב הרשב"א בתשובה סי' תרי"ח באחד שחיה חייב מנה והקדיש נכסיו, והשיב דגובה מההקדש דסתם הקדש לעניים, ואפילו בהקדש בדה"ב גובה כדאיתא בערכין כ"ג וכו' והא דאמרינן ב"ק י"א עשה שורו אפותיקי ומכרו שאין בע"ח גובה ממנו, דה"ה נתנו זהו במטלטלין דוקא, ולכן אם יש בהשטר חוב מטלטלין

אגב מקרקעי גובה מהם, ואם לאו אין גובה מהם עכת"ד, יעוי"ש. ולפי"ז בנידון שאילתין ודאי דהבע"ח יכול לגבות מהנכסים, וביותר שהרבה פוסקים סוברים דהקדש דידן דין הדיוט יש לו, עי' בשו"ת הרא"ש כלל י"ג סימן ח' ובש"ך סימן רנ"ח, לכן יש להורות בזה כפסקו של הרשב"א דגובה נם המלוה על פה מנכסי דלא ניידי, כנלע"ד.

פרק שביעי

איתמר המקדיש שדהו בשנת היובל עצמה רב אמר קדושה ונותן חמשים, ושמואל אמר אינה קדושה כל עיקר, מתקיף לה רב יוסף בשלמא לענין מכירה דפליג שמואל עלי' דרב איכא למימר ק"ו וכו', ומשני שמואל כר' שמעון סבירא לי' וכו', מבואר דאם הקדיש שדה אחוזה בשנת היובל אם חל ההקדש תליא בפלוגתא דתנאי ר' יהודא ור' שמעון דלר' שמעון דסבר דשדה אחוזה כשהוא ביד הקדש עד היובל יוצאה לכהנים ביובל בלא פדיון, נמצא דהיובל עצמו מפקיע ההקדש, ולכן כשם שמפקיע את ההקדש, שמקודם כמו כן כש"כ שאינו בחלות ההקדש, אבל לר' יהודה דסבר דיובל אינו מפקיע את ההקדש בלא פדיון, להכי שפיר חל הקדש ביובל עצמו, וא"כ דב ושמואל פליגי ג"כ בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון דרב סבר כר"י, ושמואל סבר כר' שמעון, ובזה יש לתמוה על הרמב"ם דפסק כר"י בפר"ד מערכין הי"ט, וכתב דהמקדיש שדה אחוזתו והגיע היובל ולא נפדית וכו' הכהנים נותנין את דמי', ותהיה אחוזה להם, שאין הקדש יוצא בלא פדיון, יעוי"ש. מבואר דיובל בעצמו אינו מפקיע ההקדש, ומכ"ז פסק במקדיש בשנת היובל עצמו דאינה מקודשת, ועי' בלח"מ.

ונראה דדין ההקדש תליא בדין מכירה בשנת היובל, והיינו דכיון דבדין מכירה בשנת היובל פסק הרמב"ם כשמואל דסבר לקמן כ"ט ע"ב דהמוכר שדהו בשנת היובל עצמו דאינה מכורה כל עיקר, ומבואר שם דמעות חוזרין, וכן כתב הרמב"ם בפדי"א משמיטה ויובל הי"א וז"ל מכרה בשנת היובל עצמה אינה נמכרת והדמים חוזרין לבעלים, נמצא לפי"ז דאין להבעלים של השדה זכות דמים בשנת היובל, וא"כ ממילא אין להבעלים זכות של דמים בהשדה, וא"כ אינה בזכות להיות קדוש להקדש בקדושת דמים, כיון שאין להבעלים דמים בהאי שדה, והרי זה כדבר שאינו שלו, או כדבר שאין בו ממש, ולא חל עליה הקדש, ואעפ"י שיש לו להבעלים זכות בהאי שדה לאחר שתצא יובל דאז הרי היא שלו לעשות כל מה שחפץ, וא"כ גם עכשיו יש לו שיווי דמים מטעם דלאחד כלות שנת היובל הרי היא שלו גם עכשיו, אבל כיון שעכ"פ עתה בשנת היובל נפקע זכותו מהזכות דמים, א"כ אין לו כח בעלות על הדמים להיות מקדיש, ואעפ"י שמקדיש עתה להיות שדהו קודש גם אחד היובל, אבל לא עדיף זה ממקדיש דשלבל"ע

דאינו קדוש, וכמו שאמר הש"ס כתובות נ"ט מי איכא מידי דהשתא לא קדיש ולקמי' קדיש, ואעפ"י שיש לחלק דהכא לא חשיב דשלבל"ע מטעם דלא הוי מחוסר מעשה, אלא מחוסר זמן, ומחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי, וכמוש"ב המל"מ בפ"ד מאישות, ומקורו מסוגיא דבכורות מ"ט בהא דפודה בנו בתוך ל' יום ולא נתאכלו המעות, דרב אמר בנו פדוי, והרמב"ם פרי"א מבכורים והרא"ש פסקו כרב, וקשה הא אנן קיי"ל דכל מידי דלא יכול לעשות עכשיו, אינו מועיל גם אלאחר זמן כמו"ש רש"י בקדושין גבי לאחר שאתגייר, אלא ע"כ כיון דזמן ממילא אתי לא חשוב דשלבל"ע, עכת"ד, אבל השעה"מ בפרב"ב ממכירה ה"ט מביא בשם המהרי"ק שורש פ"ט שדעתו דלא חשוב חוב דבשלבל"ע מטעם שכבר נעשה השעבוד ונתחייב הלוה בקנין סודר דהוי כמעכשיו וכו', הרי מבואר דבשביל מחוסר זמן הוי במחוסר מעשה, והיה נחשב לדשבל"ע אם לאו השעבוד, וכן כתב שם שכן רעת מוהראנ"ח, יעוי"ש. והנה עיינתי במהרי"ק, אבל לא העיד מהא דבכורות אליבא דרב, והנה ע"ד הא דרש"י יבמות ל"ד שעל זה תמך המל"מ יסודו שם כתב השעה"מ משום דרב סבר אדם מקנה דשלבל"ע עכת"ד. אבל תמהני מדוע לא נחית להא דבכורות, איברא דשם ג"כ אליבא דרב, אבל קשה הא הרמב"ם והרא"ש פסקו כוותי'.

ונראה דשאני בהא דבכורות דלא חסר מעשה גם להחיוב, דהרי הזמן החיוב שהוא לאחר שלשים יום ממילא אתיא, ולהכי נחשב כאילו נתחייב עתה, והרי"ז כאילו התחילה ההתחייבות, וממילא מהני גם הפדיון באופן זה, ולא חשיב דשלבל"ע הא דפדיון כיון דהחיוב הוא נ"כ באופן זה, והרי"ז כמו הא דשעבוד חוב, משא"כ באופן שאין החיוב ממשמש לבא כמו הכא בשמקדיש בלאחר זמן דאין עליו שום חיוב להקדיש גם אחר היובל, נמצא דהחוב דהקדש אינו בהכרח שיבוא, ממילא בשמקדיש בלאחר היובל הוי דשלבל"ע ממש, ולא חל ההקדש בלאחר זמן כיון דהשתא אינו חל, ומטעם זה שפיר פסק הרמב"ם בשמקדיש בשנת היובל עצמה דאין כאן קדושה בל עיקר משום דאין לו עתה זכות דמים בהאי שדה והוי דשלבל"ע לענין הקדש, וע"כ רב דסבר הכא דהקדש חל בשנת היובל עצמה, זהו משום דסובר אדם מקנה דשלבל"ע, וממילא ע"כ הא דמשני הכא הש"ס דשמואל סבר כר' שמעון, הוא לרווחא דמילתא משום דשמואל דסבר אין אדם מקנה דשלבל"ע בלא"ה אתי שפיר לשיטתו דסבר דליתא במכירה, אלא הש"ס משני לרווחא דמילתא אפילו אם סבר שמואל כשיטת רב לענין אדם מקנה דשלבל"ע, מ"מ ניחא מטעם דסבר כר' שמעון, אבל הרמב"ם דפסק כר' יהודה, מ"מ שפיר פסק

דאינה קדושה בשנת היובל מטעם דאין אדם מקדיש דשלבל"ע, וכמוש"נ, עי' עוד מזה לקמן דף כ"ז.

גמ' **ע"ב** ורב סבר סוף סוף לבעלים מי קהדרא לכהנים הוא דנפקא משלחן גבוה קא זכו. ביאור הדברים דאין כאן ק"ו לומר אם קדושה כבר יוצאת עכשיו, דהרי באמת אינה יוצאת מהקדש, דהרי הכהנים זוכים ג"כ מכח הקדש, והא דלא קאמר הש"ס כמו שאמר דב לקמן לענין מכירה ביובל, מטעם דיכול למכור אח"כ גם אחר היובל, דשאני הכא דהרי אינה עוד בהקדש דשדה אחוזה, ולהכי קאמר הטעם הכא דאין כאן יציאה מהקדש.

מ"ט דרב דאמר קרא ואם משנת היובל ושנת היובל בכלל, והיינו דלמד מקרא דמגלה לנו הכתוב דחל הקדש גם בשנת היובל עצמה, והקשו בתוס' ד"ה מ"ט כיון דרב יליף מקרא, א"כ למה הוצרך לסתור הק"ו, דהא קרא כתיב בשנת היובל עצמה בכלל יעוי"ש, והנה לכאורה י"ל דקרא להורות דשנת היובל בכלל הגאולה לבעלים, דלא תאמר דכמו שלגבי מכירה שמוכר בשנת היובל הוי מכור, והדרא לבעלים, כן במקדיש שדה אחוזה בשנת היובל עצמה חוזרת לכהנים כמו במקדיש קודם היובל, ועל זה משמיע לנו הקרא דשנת היובל דינו כמקדיש אחד היובל שישנו הבעלים בדין הגאולה, ובספר אור שמח נחית לזה. והנה מלבד שפשטות הכתובים אין מורה כן, דהרי משמע דהעיקר הא דאבדו הבעלים זכות גאולה כשהגיע יובל הוא מטעם שלא גאל עד היובל, אבל לא מצינו שמאבד זכות גאולה בשעה שלא הי' לו זכות גאולה מקודם. הנה סוגיא ערוכה לקמן כ"ה ע"ב בהא דבעי דמב"ה מר"ח הקדישה פחות משתי שנים לפני היובל וכו', דבת גרעון אין דלאו בת גרעון לא, אדרבה אם לא יגאול את השדה והי' השדה בצאתו מיובל, והאי נמי בת גאולה הוא. והנה חזינן מזה בין להס"ד ובין להמסקנא, דהא דהדרא השדה ביובל לכהנים הוא רק באופן שהיתה השדה בזכות גאולה להבעלים, ולהס"ר הי' סברא לומר דלא די בזכות גאולה לחודיא, אם לא היתה לו גם זכות גרעון נ"כ, ולהמסקנא די נם בזכות גאולה לחודיא, אבל ע"כ אין מקום לומר דתהי' השדה הדרא ביובל לכהנים באופן שלא היתה זכות גאולה לבעלים כלל, וזהו בשהקדיש ביובל עצמה, וממילא לא איצטרך לזה קרא, דזה נשמע מקרא דאם לא יגאל וגו'. וא"כ היאך אפשר לומר דקרא דבשנת בא ללמדנו דיש דין גאולה גם בשמקדיש בשנת היובל עצמה, והיינו דאם לאו האי קרא הוי אמדינן דהמקדיש בשנת היובל עצמה חוזרת לכהנים, דזה לא אפשר לומר דהדי אנו שומעים מקרא דאם לא יגאל דדוקא אם יש לבעלים זכות גאולה ולא גאל, אז זוכים הכהנים כשהגיע יובל, אבל היאך אפשר לומר שיזכו הכהנים ביובל בלא זכות גאולה לבעלים מקודם, ועוד דקאמר הש"ס מ"ט דרב אעצם הקדושה קאי, וגם בספרא מוכח

כן דתניא בפר' בחקותי פרק י', מנין שאין אדם רשאי להקדיש שדהו בשנת היובל ואם הקדישה תהא מקודשת, יעוי"ש. והספרא הוא אליבא דר' יהודה דאמר יוצאה לכהנים בדמים ואין בזה ק"ו שלא תהי' קדוש בשנת היובל עצמה, וכן פירש הגאון מלבי"ם שם, וזהו שיטת רב נ"כ. וא"כ חזינן דגם אליבא דרב עיקר חידושא על עצם ההקדש, לומר שחל הקדש בשהקדיש ביובל עצמה, ומטעם זה שפיר הקשו התוס', וכן הקשה הרא"ש, הובא בשיט"מ.

והנה מהנכון בזה לומר דאם לא מיסתר הק"ו, א"כ איכא לימוד בשדה אחוזה היפוך הק"ו, וא"כ תקשה דאין לנו לימוד על נערה שאינה במכירה לאחד שהביאה סימנים, והיינו דאם באנו ללמוד מק"ו שמכורה כבר יוצאת עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר, איכא למימר שדה אחוזה תוכיח, שג"כ איכא ק"ו כזה, ומכל זה גלתה תורה שחל הקדש, וא"כ איכא למימר גם בנערה שתימכר, אעפ"י שמכורה כבר יוצאת, אבל כשסותר רב את הק"ו, א"כ אין עוד יוכיח משדה אחוזה. ולפלא שלא נחתו לזה התוס' והרא"ש.

דף כ"ה, ת"ר, מנין שאין מחשבין חדשים עם ההקדש וכו', מנין שאם אתה רוצה לעשות חדשים לשנה וכו' מ"מ. והנה לפי פירש"י החדשים הם תמיד לטובת ההקדש, נמצא דלפעמים מחשבין חדשים להיות שנה לשלם עבור שנה וכשבא לגאול בפחות משתי שנים אין אנו חושבים החדשים לשנה להיות שתי שנים, אבל הרמב"ם בפ"ד מערכין מפרש דלעולם אנו מחשבין חדשים לשנה בין לשלם עבור שנה והחדשים שיצאו ג"כ הם בחשבון השנה, וכמו כן כשבא לגאול בפחות משתי שנים מחשבין החדשים שיצאו לחשבון השנה, ויש לו זכות גאולה, והיינו שמפרש הרמב"ם דלעולם אין מחשבין החדשים שיצאו להפסיד חשבון השנה.

והנה לעיל פריך הש"ס לרב מהא דתנן לא גואלין אחד היובל ומשני דהפירוש באמצע יובל דכל כמה דלא מליא לי' שנה לא מגרע לי', ופריך מאי קמ"ל דאין מחשבין חדשים עם ההקדש הא בהדיא קתני לה וכו', וקשה לפירש"י הא יש לפרש הא דאין מחשבין חדשים הכוונה דאין מחשבין החדשים שיצאו להיות נחשב שנה באופן שתהיה שתי שנים לפני היובל להיות פודה בגרעון, ורישא דתנן אין גואלין פחות משנה, הוא לומר דלא מגרעין החדשים שיצאו, וא"כ הוי שני דינים הא דרישא דאין גואלין פחות משנה, והא דאין מחשבין חדשים להקדש, ותהי' המשנה כמו הברייתא דלקמן דתנא שני דינים האלו, ומדחזינן דלא משני הש"ס הכי, ומשני דמה טעם קאמר, ע"כ מוכח כמו שסבר הרמב"ם דחד דינא אית להו, והיינו דחשבינן חדשים שיצאו לחשבון השנה, וכיון דתנן

ברישא דהחדשים שיצאו הם בחשבון השנה ממילא נשמע שכן הדין לענין השתי שנים שלפני היובל דהחדשים שיצאו הם בחשבון השנה, ולהכי מוכרח רב לומר ולפרש המשנה דמה טעם קאמר.

עוד נראה להוכיח דלרב דמפרש הא דאין גואלין לאחר יובל פחות משנה, היינו דאין מגרעין החדשים שיצאו, אלא משלם להקדש בעד כל השנה, והיינו משום טיבותא דהקדש, ולפרש"י כמו כן הא דאין מחשבין חדשים כשבא לפדות בשנה ומחצה לפני היובל, אין מחשבין חדשים שיצאו להיות נחשב לשתי שנים להיות נגאל בגרעון, וזהו משום דדין התורה להיות אזלינן בתר טיבותא דהקדש. א"כ כשמשני רב דהכוונה במשנה הא דלא גואלין בפחות משנה מטעם דאין מגרעין החדשים להקדש, דע"כ ממילא נשמע שבאם בא לגאול בפחות משתי שנים לפני היובל דלא נחשב שתי שנים, א"מ מדוע משנה התנא הסגנון דברישא תנא אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים, ובסיפא תנא ולא גואלין אחר היובל פחות משנה, הלא לאוקימתא דרב בסיפא דהכוונה לנדעון דהקדש דאין מגרעין החדשים, הלא הי' לו לתנא למיתני גם בסיפא ולא גואלין אחר היובל בפחות משתי שנים, ג"כ לכוונה זו דלמובת ההקדש אין מחשבין חדשים שיצאו לחשבון השנה שתהי' שתי שנים, ומזה מובן דכן הדין דאם בא באמצע יובל דאין מנכין החדשים שעברו, מטעם דאין מחשבין חדשים אלא לטובת ההקדש, ובאופן זה לא הי' צריך התנא לומר בפחות משנה, לא כמו ששנה ברישא, דהרי האי דינא איתא בפחות משתי שנים. אבל לשיטת הרמב"ם אתי שפיר, משום דשני דינים נינהו. דחדא הוי לטובת ההקדש, וזהו דינא דהמשנה, ודינא דהחשבון חדשים דהוי דיעותא להקדש, הוא דינא דברייתא. ומזה הוי הוכחה לפירוש הרמב"ם, וכמוש"נ.

ת"ר מנין שאם אמרו בעלים הריני נותנין דבד שנה בשנה וכו' עד שיהא כסף כולו כאחד וכו', מבואר שאיני גואל לחצאין, וכן הדין בפדיון שדה אחוזה מיד לוקח. עי' קדושין כ', ולקמן ל"א.

משנה, הקדישה וגאלה אינה יוצאה מידו ביובל, והיינו דאינה מתחלקת לכהנים כדין אדם אחד שפודה מן ההקדש, דביובל חוזרת לכהנים, אבל הבעלים כשפודין נשארה בידם גם ביובל, ויש לעיין אם הוא זכות עצמו מטעם שהיא שדה אחוזתו, או"ד שזוכה זה מן ההקדש, והיינו דכמו שבפדה אחר זוכין הכהנים ביובל מכח ההקדש משלחן גבוה, וכמו שאמר הש"ס לעיל אליבא דרבי שמעון, ונפק"מ אם יש להבעלים הפודה עד היובל זכות פירות לחודיא, והגוף זוכה ביובל, ועד היובל לא הוי אצלו אלא זכות פירות לחודיא עבוד הדמים שנתן בעד כל שנה ושנה, וזה תליא להשני פירושים שכתבנו, דאם

כפירוש הראשון שזוכה זכות עצמו מטעם שהיא שדה אחוזתו, הנה תיכף כשפדה מן ההקדש הרי היא שלו כמו שהיתה קודם שהקדיש, ויש לו בהאי שדה נם קנין הגוף עם הפירות ביחד, אבל אם אמרינן בפירוש השני, הנה עד שתגיע יובל אין לו בהאי שדה אלא קנין פירות ולא קנין הגוף, וכשתגיע יובל זוכה מן ההקדש את הקנין הנוף דהאי שדה, ונפק"מ רבתי בין קנין הנוף לקנין פירות, בזה שאינו יכול למכור בקנין הגוף עד שנת היובל.

ונראה דפליגי בזה הרמב"ם והראב"ד והוא דהנה כתב הרמב"ם בפר"ר דערכין ה"כ וז"ל גאלה המקדיש קודם שיגיע היובל הרי"ז חוזרת לבעלי' וכו', וכתב הראב"ד וז"ל א"א לא ידעתי מאי חוזרת והרי היא תחת ידו עכ"ל. ודחק מרן ליישב דכתב לשון חוזרת איידי סיפא גבי גאלה בנו, יעוי"ש. אבל לדעתי נראה דהרמב"ם סבר לפרש כהפירוש השני שכתבנו שהבעלים זוכים השדה בקנין הגוף כשתגיע יובל, ועד היובל אין לו אלא קנין פירות להוריא, אבל הראב"ד סבר שע"כ זוכה הבעלים תיכף בהפדיה הפירות והגוף ביחד, וזהו שכתב והרי היא תחת ידו.

משנה, גאלה אחר או אחד מהקרובים וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל, ופירש"י הטעם בזה כי היכי דהוה נפיק מידי' דההוא קרוב דאתי האי מחמתי', יעוי"ש. ביאור הדברים דלא יכול להיות עדיף מכח הפודה שאין לו אלא ער היובל, ותו לא, אמנם הרמב"ם בפר"ה מערכין ה"כ כתב אם חזר המקדיש וגאלה מידו חוזרת לו לעולם, יעוי"ש. ובהשגת הראב"ד שכתב שמצא נוסחא בדבריו, אבל קשה מדוע יהיה לו זכות יותר מזה שמכר לו.

ונראה דהרמב"ם הולך לשיטתו כמו שכתב בדין הקודם דגם בהבעלים הפודה זוכה ביובל מכח ההקדש, היינו שהקדש הוא הנותן לו את הגוף של קרקע, אבל הפדי' בעצמותה אין בכחה ליתן רק את הקנין פירות שמשלם עבור הפירות על השנים שער היובל, נמצא לפי"ז שאין הבדל בין הוא עצמו דהיינו הבעלים הפודים לבין אם אחר הוא הפודה לענין עצם גוף הקרקע, וכיון שאם הבעלים המקדיש הפודה אינו זוכה ביובל את נוף הקרקע מטעם הפרי' בעצמותה, אלא מטעם שההקדש הוא הנותן והמחזיר הקרקע להבעלים שהיא לו שדה אחוזתו בתנאי אם היא תחת ידו, וא"כ גם אם אחר פדאוה מיד ההקדש, ואח"כ קנה הבעלים מיד הפודה, וכשהגיע היובל הרי היא תחת ידו, ההקדש נותן לו הקרקע, נמצא דדין זה תליא בדין הקודם, והרמב"ם לשיטתו שפיר מקיים נוסחא זו, וכמוש"נ.

א **ע"ב** בעא דבי זירא מרב חסדא אשה מי מעמיד לה שדה בעל מוקים לה שכן יורשה, או"ד בן מוקים לה שכן נוטל בראוי כבמוחזק, והנה הא דקאמר שכן יורשה, אעפ"י שכל היורשים לבד מבן אינו מעמיד לה שדה כדתנן במשנה, וא"כ מאי עדיפותא מבעל שכן יורשה, וכי עדיף מבת או מאב ומאח שכן יורשין גמורים נינהו, ומ"מ אין מעמידין שדה, אבל סברת הש"ס דעדיפותא דבעל שכן כחו יפה שמדחה גם את הכן, וא"כ כמו שיורש את אשתו אף במקום שיש בן, וא"כ יש לומר שנוטל זכותו של בן גם בדבר הזכות להעמיד שדה שלא תצא לכהנים ביובל.

ב **והנה** כאשר יש פלוגתא אם ירושת הבעל דאורייתא או דרבנן, והנה מסתבר דבעי' דר"ז הוא דוקא למ"ד ירושת הבעל דאורייתא, ומן התורה מדחה את הבן, אבל אם אמרינן ירושת הבעל מדרבנן, ומדאורייתא אינו בכח הבעל להדחות את הבן, א"כ אין מקום לבעי' זו כלל דכיון דמן התורה אין הבעל תורת יורש עליו, ופשיטא שאינו מעמיד את השדה להאשה, ובזה תמוהין דברי הרמב"ם שפסק בפרי"ב מאישות ובפר"א דנחלות דירושת הבעל דרבנן, וא"כ מדוע מביא בפר"ד מערכין ה"כ בעי' דר' זירא,, וכתב דהוי ספיקא, ומצאתי בלח"מ שעמד בזה, והוסיף להקשות דאף אם אמרינן דאפקיעו רבנן מהבן, זהו רק מה שנוגע לממון אבל לא מה שנוגע לאיסורא, דהיינו כח יובל שהשדה שייכה לכהנים, ואין ביד חכמים להפקיע מהכהנים, ובאמת אין צורך לזה דהלא ע"כ הא דעשאוהו חכמים לבעל ליורש, אבל ע"כ לא עדיף מיורשים דירשי מן התורה, וע"כ אין באדם להעמיד שדה לבד מבן, ופשיטא שתקנת חכמים בירושת הבעל לא עדיפא משארי יורשים, עוד קשה מדוע לא כתב הרמב"ם בדבר גאולת הבן של האשה לומר שאם גאלה בנה נ"כ ספק הוי, כמו שמבואר בבעי' דר' זירא ומדוע כתב הרמב"ם רק הספק דבעל, ולא כתב הספק דהבן, וכמו שהקשה בזה מרן בכס"מ.

ג **ונראה** לבאר עפ"י מה שהסתפק הגאון בספר ברוך מעם בסוגיא דקנין פירות במפקיר שדהו בזמן שהיובל נוהג אם הזוכה בה מחויב להחזיר ביובל, ומצד הסברא דרק במתנה דגלי קרא דחוזר ביובל כמבואר בבכורות נ"ב, אבל הפקר לא, פשוט מדברי הרמב"ם שכתב בפרי משמיטה ויובל הכ"א דאף דירושת הבעל מדרבנן מ"מ אינו חוזר ביובל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, וזהו מטעם הפקר בי"ד, ואם אמרינן דגם בהפקר יש דין חזרה ביובל, א"כ היאך יועיל הפקר בי"ד, וכי עדיף הפקר בי"ד מהפקר שהבע"ד בעצמו מפקיר, וע"כ מוכח דהפקר אינו חוזר ביובל, עכת"ד.

ד **והנה** הא דירושת הבעל שתקנו חכמים שהבעל יורש את אשתו, דע"כ תורת יורש יש לו גם קודם שבאה הירושה לידו, והיינו כמו שבכל יורש כמו בן שהוא כרעא דאבוהו

גם בחיי המוריש במו"ש הנמוק"י ב"ב קל"ו בשם הר"י מגש אשר בבח הוא יורש נם בחיי המוריש, הנה כמו כן נתנו חכמים שדינו כדין יורש גם בחיי אשתו, ואעפ"י שטרם בא זמן להיות יורש בפועל, אבל בכח דין יורש יש לו, והיינו בזה שנפקע זכותו של הבן שיש לו זכות ירושה דככה בחיי אמו ונתנוהו החכמים להכח ירושה להבעל, ע"י הפקעת הזכות מהבן, ונתנוהו חכמים להבעל, ויש להם לחכמים בה זה מטעם הפקר בי"ד הפקר, והרי"ז עתה הבן בנכסי האם כאילו הפקיר הזכות הזה דירושה אשר היא בכח, והבעל של אמו זכה בזכות הזה, דירושה דככה, והרי הוא כיורש דעלמא, ואפשר שכח בן נתנו לו חכמים.

ה **ונפק"מ** אם פדה הבן הזה השדה אחוזה של אמו שהקדישה שאין דינו כבן, אלא כאחר, וזהו מפני שזכותו מכח בן כבר הפקיר ע"י הפקר בי"ד, וממילא כשפדה השדה של אמו אבר זכותו מכח בן, וכשהגיע יובל השדה יוצאת לכהנים כדין אחר הפודה, וזה תליא אם הפקר חוזר ביובל, והיינו דאם הפקר **אינו** מפקיע זכות בעלים ביובל, א"כ זה הבן לא אבד זכותו דחזרה דיובל, כיון דהפקר אינו מגרע זכות ובל, אבל אם אמרינן דהפקר מפקיע זכות יובל, א"כ הפסיד זכותו דחזרה דיובל, ובזה הרי הוא כאחר, וזהו סברת הש"ס דהבעל הפודה הרי הוא כיורש דבן, מטעם דהוא יורשה, והיינו דזכה בזכות יובל דלא תצא ממנו, משום דדינו כזוכה מן ההפקר, שאינו יוצאה ממנו ביובל, וזהו סברת הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פרי"ח הכ"א שאין ירושת הבעל חוזרת ביובל, מטעם שדינו כזוכה מהפקר, ובזכות זה דינו כבן שיש לו זכות יובל, שאינו יוצאת ממנו, וה"נ הבעל דינו כבן, ולא כשאר יורש דעלמא, שאין בו תורת זכי' דהפקר, נמצא דזה פשיטא להש"ס דהבן של האם דינו כיורש דעלמא בנכסי אמו, ואין לו זכות יובל בחזרה דהשדה, כיון דכבר נפקע כחו ע"י הפקר בי"ד, שבזה אבד זכות יובל לגמרי, והרי הוא כאחר, ועיקר הספק על הבעל אם יש לו זכות פדי', להיות כמו בן, או שדינו כאחר, ואין הדבר ספק אלא אם שייך להאשה, או להכהנים, ובזה שפיר השמיט הספק אם הבן זכה ע"י תפיסה, משום דזה פשיטא שאין לו להבן שייכות בזה, אלא הספק בין האשה והכהנים. ו וע"כ הא דקאמר הש"ס או"ד בן מוקים לה שכן נוטל בראוי כבמוחזק, זהו למ"ד ירושת הבעל דאורייתא וא"כ אין כאן הפקעת הבן מהנכסים כלל, אלא דין התורה הוא שהבעל יורשה, וא"כ אין בזה דררא דהפקר כלל, אלא עומד הוא להיות יורש אם תמות אשתו בחייו, ויפה כחו מכח הבן, ואעפ"י ששארי יורשים ממשפחה אין להם זכות זה דיובל, אבל יש מקום לומר דשאני בעל דכיון דהתורה נתנה לו זכות במעדיף שעומד הוא בבן שיורש את אביו, דהרי מדחה גם בנה מירושה, וא"כ דינו כבן ולא כאחר, או"ד שכיון

שעכ"פ אין כחו יפה כהבן בירושה דראוי שאין הבעל יורשה, וא"כ ליכא למימר שדינו כבן היורש את האב דהרי חזינן שאינו עומד במקום הבן בירושה דראוי, ממילא נחשב הבן כאחר, ולא כבן, אבל לשיטת הרמב"ם דפסק כמ"ד דירושת הבעל דרבנן, אין מקום כלל להסתפק בהא דבן אם כחו יפה בפדי' מהקדש מהטעם הזה שכתבנו, כיון דכבר נפקע כחו ע"י הפקר בי"ד, שבזה אבד הבן זכות יובל לגמרי והרי הוא כאחר, ועיקר הספק על הבעל אם יש לו זכות פדיי' להיות כמו בן, ואין הדבר ספק אלא בין הבעל ובין הכהנים, ומטעם זה הרמב"ם לשיטתו שפסק ירושת הבעל דרבנן, ויש בזה כח הפקר, השמיט הספק דבן, וכמוש"נ, בס"ד.

א **דף כו**, גמ', והתניא בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו יכול יחזור לגיזבר שלקחו ממנו ת"ל לאשר לו אחוזת הארץ, ויש לעיין היאך ס"ד אמינא שתשוב להקדש הלא ע"כ כיון ששדה מקנה הוא ואין הקונה יכול להקדיש אלא מה שיש לו דהיינו עד היובל, וא"כ אין לומר דתשוב השדה ביובל להקדש, וכן תנן לקמן ע"ב שדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, והיינו שאין ביד הקונה להקדיש אלא עד היובל, וא"כ למ"ל קרא שלא תשוב השדה ביובל להקדש, וצע"נ.

ב **אולם** נראה דכוונת התורה באופן שהמוכר מכר ללוקח לצמיתות, והנה כתב הרמב"ם בפרי"א משמיטה ויובל ה"א וז"ל ארץ ישראל המתלקחת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, ואם מכר לצמיתות שניהם עוברים בל"ת ואין מעשיהם מועילים, אלא תחזור השדה לבעלים ביובל, עכ"ל. וכתב הרמב"ן במצות ל"ת רכ"ז והובא בחינוך להדא"ה פ' בהר מצוה שמ"ב שטעמו של הרמב"ם הוא כעין המוזכר בתמורה דאמר רבא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ולקי משום דעבר אהורמנא דמלכא, עכ"ל. ולכאורה קשה א"כ מדוע לא קאמר הש"ס דאיכא נפק"מ בין אביי ורבא למכירה דשדה ביובל דלרבא לא מהני ולאביי מהני, אבל נראה דע"כ גם אביי מודה בזה דלא מהני, והיינו דכיון דהאזהרה באה מטעם כי לי הארץ, והרי"ז כפוגם בכבוד המקום ח"ו, ובזה מודה גם אביי, ומטעם זה יובדל הא דמכירת שדה ביובל להא דשמיטת כספים בשביעית דאם אמר ע"מ שלא תשמטנו שביעית דמהני תנאי כיון שהוא דבר שבממון, והיינו משום דמצות שמיטת כספים הוא לטובת הלוה שיהא פטור מלשלם ע"כ מועיל תנאי, וזהו שהוא דבר שניתן למחילה, משא"כ בהא דחזרת שדה ביובל שהוא מפני כבוד המקום שנאמר כי לי הארץ, נמצא דאין זה מטעם זכות המוכר לחודיא, אלא מטעם כבוד המקום לכן לא מהני תנאי, כמבואר בנמוק"י פר' הזהב, והובא במל"מ פי"א משמיטה ויובל, יעוי"ש. ומטעם זה גם לאביי לא מהני.

ג **והנה** לפי"ז כשהתנה המוכר ואמר שמוכר ללוקח לצמיתות, אפשר לומר דבאמת יש כאן חלות עד היובל, וכך כשבא יובל שהוא אפקעתא דמלכא זה מוציא מיד הלוקח, אמנם יש לומר דכל זה כשהוא ביד הלוקח, אבל כשהקדיש הלוקח את השדה, והיינו ג"כ שהקדיש כל מה שיש לו בהאי שדה, וכיון שהמוכר מכר לו לצמיתות, הנה כמו כן הקדיש נ"כ לצמיתות, ויש כאן חלות ההקדש כיון שהמוכר מכר לו לצמיתות, ואם בשביל הא דיובל שהוא אפקעתא דמלכא, הנה זה שייך רק כשהוא ביד הקונה, אבל כשהשדה ביד ההקדש לא שייך זה, דהרי כיון שכל עיקר הטעם משום "לי הארץ", הנה כשהשדה ביד ההקדש הרי השדה ברשותו של גבוה, וכמו דאיתא בחולין קל"ט כל היכא דאיתא בי נזא דרחמנא איתא, ושפיר קרינן בזה "כי לי הארץ", ולפי"ז כשחזר הקונה והמקדיש הזה ופדה מיד ההקדש, וכשבא יובל ומפקיעו מידו, הנה ע"כ חוזרת השדה להקדש, ולא לבעלים, וממילא מתחלקת לכהנים, לזה אמרה תורה שחוזרת לבעלים אשר היא לו אחוזה.

ד **אבל** לפי"ז יש לעיין מדוע תנן בשדה מקנה דחוזר לבעלים מטעם שאין אדם מקדיש דשא"ש, ונראה דסבר התנא דכוונת התורה שחידשה חזרה לבעלים הוא מטעם זה לומר דאין בזה שום חלות המקח נם מעיקרא, והיינו כי מה שאמרה תורה "כי לי הארץ" זה שייך גם באמצע היובל, היינו בל החמשים שנה אמרה תורה שאסור לאדם לנהוג בהשדה תורת בעלות למכור וליתן כאדם העושה בתוך שלו, אלא מעשיו בטלין בדבר המכירה גם מראש, ואין כאן חלות הקנין כלל, וממילא אין כאן שום מקום להקדש, ונפק"מ בזה דלא בעי נם פדיון, אלא נם כשלא נפדית מיד הגזבר יוצאה היא מיד ההקדש, משום דאם היתה בזה חלות ההקדש גם כשתגיע יובל ודק משום אפקעתא דמלכא דיובל צריכה לצאת מן ההקדש לבעלים, דאז בעינן פדיון שלא תצא החלות הזה בלא פדיון, אבל כשאמרינן דאין כאן חלות ההקדש כלל כשמגיע יובל גם בלא אפקעתא דמלכא, דאז יוצאת השדה לבעלים גם בשלא נפדית כלל. ובזה מדויק לשון הרמב"ם בפר"ב מערכין הכ"ו שכתב וז"ל כיצד דין מקדיש שדה מקנתו וכו' וכשיגיע היובל תחזיר לבעלים הראשונים שמכרוהו, בין שנפדית מיד הגזבר והרי היא יוצאה מיד אחר, בין שלא נפדית והרי היא יוצאה מיד ההקדש הרי זו חוזרת למוכר ואינה יוצאה לכהנים שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, עכ"ל. משמע מדבריו דזה שיוצאת השדה לבעלים נם בשלא נפדית הוא מטעם שאין אדם מקדיש דשא"ש, והיינו לפי שאין כאן חלות הקדש כלל, ומזה מוכח כשיטת הראשונים, וזהו גם שימת דש"י, הובא בתוס'.

המל"מ שם מביא דברי רש"י בחומש פרשת בחוקותי דשדה מקנה נפדית בדמים הקצובים לשדה אחוזה ותמה על זה, יעוי"ש. ונפלאתי מובא מדוע לא מקשה ממשנה ערוכה לעיל י"ד דתנן בהדיא דשדה אחוזה נפדית בחמשים שקל כסף, ובשדה מקנה ניתן את שווי'.

ע"ב, משנה, הלוקח שדה מאביו וכו' הקדישה ואח"כ מת אביו ר"י ור"ש אומרים הרי היא כשדה אחוזה, וקשה הא כיון דבשעת ההקדש היתה אינה שלו, א"כ אין כאן חלות הקדש אלא עד היובל ולא יותר, מטעם שאין אדם מקדיש דשא"ש, וא"כ היאך יתכן שההקדש הזה נעשה שדה אחוזה להיות יוצא לכהנים ביובל, וע"כ צריך לומד דשאני בן שהרי יש לו זכות ירושה בכח, וכמו שכתבנו לעיל בשם הנמו"י, ובבן דבתה תורה שבשביל שראוי להיות אצלו שדה אחוזה, יש בזה חלות ההקדש גם ביובל.

דף כז, הכהנים והלוים מקדישין לעולם, בשלמא וכו' וכ"ת בשנת היובל עצמה וכו' קמ"ל דכהנים ולוים מקדישין לעולם, מבואר מזה דכהנים ולוים יכולים להקדיש אפילו בשנת היובל עצמה, וכן כתב הרמב"ם בפר"ד מערכין ה"י וז"ל הקדיש שדהו בשנת היובל עצמה אינה מקודשת, וכהן ולוי שהקדישו בשנת היובל עצמה הרי זו מקודשת עכ"ל. והנה הכס"מ והררב"ז שם הראו מקור להמשנה שלהי מכילתין ל"ג, דתנן כהנים ולוים מקדישין לעולם, אבל אין מזה הוכחה דהכוונה על שנת היובל עצמה, כמו הא דתנן שם מוכרין לעולם דע"כ הכוונה לבד מיובל וכמבואר שם ברש"י ובפיה"מ ובתוסיו"מ, אבל מסוגיא דידן מוכח להדיא דיכולים להקדיש בשנת היובל עצמה, אבל יש להבין מה זה ההבדל בין כהנים לישראלים, והנה לכאורה אפשר לומר דכיון דגבי כהנים ליכא ק"ו שלא תיקדש, דהרי השדה שלהן. אינה יוצאה ביובל בלא דמים של פדיון, וא"כ אין לומר ק"ו אם הוקדש כבר יצא ביובל אינו דין שלא תתקדש כמו שקאמר הש"ס לעיל אליבא דר"ש דסבר דנם בהקדש ישראלים יוצאה ביובל בלא דמים, אבל שדה כהנים אינה יוצאה בלא דמים, ולהכי יכולים כהנים להקדיש גם ביובל עצמה, אבל זה אי אפשר לומר להרמב"ם דע"כ לדידיה ליתא להאי ק"ו גבי ישראלים כיון דסבר נם בהקדש ישראלים דנותנים הכהנים דמים כמבואר שם בהלכה י"ט, וא"כ אין הבדל בין ישראלים לכהנים, והנה דברי הרמב"ם תמוה נם בהקדש ישראלים מרוע אינו קדוש בשנת היובל עצמה ביון דלדידיה ליכא ק"ו, וכבר עמד בזה הלח"מ, ומה שתירץ דדוקא לרב בעינן ק"ו אבל לשמואל נלמד מקרא, יעוי"ש. הנה גם בזה תקשה דאם נלמד מקרא דאין הקדש חל בשנת היובל עצמה, א"כ מה זה הבדל בין הקדש ישראל להקדש הכהן, וכמו כן מה שהקשה בספר קרבן אשם בסוגיא דהכא דפריך אלא לרב מאי איריא כהנים

אפילו ישראל נמי, והקשה הא לרב ע"כ סבר דלרבנן המקדיש ביובל אינו קדוש מדסברי ואם משנת היובל ולא יובל בכלל כמבואר לעיל, אבל לא עשה כלל, משום דלפי"ז כיון שגזיה"כ הוא דלא חל הקדש בשנת היובל עצמה, א"כ נם הכהנים אין מקדישין.

והנה ביארנו לעיל דף כ"ד דסברת הרמב"ם דלהכי ליתא בהקדש בשנת היובל עצמה מטעם דכיון דליתא במכירה, וא"כ השרה אינה בת דמים בשנת היובל, ולהכי ליתא בחלות קדושת דמים, אבל נם בזה תקשה מה הבדל יש בין ישראלים לכהנים, ובשלמא לשיטת הראשונים דמפרשי לקמן במשנה דכהנים ולוים מוכרין לעולם אף בשנת היובל עצמה כמו שפירש"י בשם רבותיו, וכן פירש רגמ"ה אתי שפיר, דכיון דשרה שלהם ישנה במכירת, להכי יש נם בהקדש נ"כ, אבל פירוש זה תמוה, וכמו שהקשה רש"י שם, וגם הרמב"ם בפיה"מ אינו מפרש כן, וא"ב קשה מובא מה הבדל יש בין כהנים לישראלים לענין להקדיש בשנת היובל עצמה.

ונראה דהבדל גדול יש בין הקדש ישראלים להקדש כהנים, דהנה בהקדש כהנים ולוים אמרה תורה גאולת עולם תהיה ללוים, ומזה שיש להם זכות גאולה לעולם, וכתב הרמב"ם בפר"ד מערכין הכ"א וז"ל אפילו עבר עליה היובל ולא נפדית מן ההקדש פודה אותו אחר היובל, עכ"ל. והנה יש לחקור היאך הדין בשהקדיש כהן ופדה אחר והגיע היובל דבהקדש ישראל הדין דחוזרת להקדש ומתחלקת לכהנים כמבואר במשנה וברמב"ם שם הלכה כ', היאך הדין בשהקדיש כהן ופדה אחר, והגיע יובל אם השדה חוזרת להקדש ומתחלקת לכהנים כדין שדה אחוזה דישראל, או"ד כיון דבא מכח מקדיש כהן, תחזור לכהן המקדיש, והטעם בזה דכיון שמצינו כשמקדיש ישראל ופדה כהן אמרה תורה שלא יאמר אותו כהן הפודה כיון שהשדה תחת ידו אני הוא הזוכה, במבואר בסוגיא לעיל כ"ה, וזה נלמד לו מהא דכתיב אחוזתו, ואין זה שלו, ולפי"ז הבא שבאמת הרי היא אחוזתו. ולהכי כיון שהדין דהפודה מחויב להחזיר להקדש ואח"כ מתחלקת לכהנים. יש מקום לומר דאיכא הכא תורת חזרה להכהן המקדיש כיון שבאמת הרי היא אחוזתו, ולא מצאתי לדין זה מפורש, ובמנח"ח מצוה שנ"ה מצאתי כתב וז"ל אבל כהנים ולוים בעדיהם מקדישין לעולם אפילו ביובל עצמה, וגם גואלין לעולם אפילו אחר היובל, ואין השדה יוצאה לכהנים הן אם הוא ביד ההקדש או אם פדה אחר אך אם פורה מההקדש נותן דמים לבדה"ב כי צריך לפדות תמיד ההקדש דאין הקדש יוצא בלא דמים ובפרה אחר יוצאה ביובל, עכ"ל, וע"כ דהכוונה דביובל תחזור להכהן המקדיש, והיינו דהפודה הרי הוא כמו שפרה עבורו, והנה אף שהמנח"ח לא כתב מקור לזה, אבל נראה שיש להוכיח דין זה מהא שכתבנו לעיל, ולפי"ז נמצא דההקדש שלהם אינו מוציא

מרשותם, ואין זה אלא בגדר חוב שמחויבים לשלם להקדש דמי השדה, וכל זמן שאינם משלמים דמי השדה הרי השדה בגדר משכון להקדש, משא"כ ישראלים כשמקדישין השדה יש בזה הוצאה מרשותם דהרי אם אחרו להפדיון עד היובל אז אבדו זכותם, וא"כ אין בכחם להקדיש בשנת היובל עצמה הקדש כזה המביא לידי הפקעה מרשותו, כיון שאין עתה בת דמים שהרי אינה במכירה עתה, אבל כהנים שע"כ אין הפקעה מרשותם שהרי תמיד השדה ברשותם להיות גואל ופודה, וההקדש לא הוי אלא חוב של דמים, ואם פרה אחר אינו נותן גם דמים להקדש, ולזה שפיר יכולים להקדיש גם בשנת היובל עצמה, וכמוש"נ.

פרק שמיני

א **משנה**, המקדיש את שדהו בשעה שאין היובל נוהג, אומר לו פתח אתה ראשון, ובגמ' והתניא כופין וכו' אי צאית צאית ואי לא כופין, מבואר מזה דכופין את הבעלים לפדות, והנה הקשו בתוס' מ"ש דצריך הכא כפי' טפי מכל הני דתנן בפר"ק דבכורות מצות פדי' קודמת לעריפה וכו', ותירצו וי"ל דשאני הכא דיכול לבוא לידי תקלה אם יהנו העולם ממנה, עכ"ל, וזה יש להבין מ"ש הכא דשייך תקלה יותר מפטר חמור לר' יהודה דסבר שם דפטר חמור אסור בהנאה מחיים, ודוחק לומר משום דשדה עומרת ויש לחוש לתקלה דהעולם שהם רבים, והתם תחת יד הבעלים ואין חשש תקלה דרבים, ואפשר שלזה דייקו התוס' אם יהנו העולם ממנה, והיינו מפני חששא דרבים, אבל עדיין יש להעיד דאטו מפני תקלת אחרים כופין את זה להוציא דמים על דבר שאינו שלו, הלא כיון שהקדיש ויצא מרשותו, יעשה הקדש מה שירצו, ומה שייכות עוד לבעלים בזה, ואם בשביל מצוה, הלא אנו רואים שאין כופין על מצות כאלו.

ב **כתב** הרמב"ם בפר"ה מערכין ה"א וז"ל המקדיש שדה אחוזתו מצוה עליו לפדותה הוא שהארון קודם, ואם לא דצה אין כופין אותו, בד"א בזמן שמצות יובל נוהגת שאם יגיע יובל ולא יגאלה תצא לכהנים כמו שביארנו, אבל בזמן שבטלו היובלות שהרי אינה יוצאת לכהנים אלא סופה להפדות לעולם כופין את האדון לפתוח בה תחילה והיא נפדית בשווי' כשאר ההקדשות וכו', עכ"ל, וכתב הראב"ד וז"ל א"א לא מצאתי שום הפרש בין זה לזה שהרי מצות גאולת אדון כתובה היא בתורה, והיא בשעת היובל ועוד מפני ריבוי החומש שהוא בכל זמן וכשדברה המשנה בשעה שהיובל נוהג לא מפני שיש הפרש להקדימתו לא למצוה ולא לכוף, אלא מפני שאר דברים האמורים במשנה, עכ"ל. הנה אנו רואים שהרמב"ם סבר דכופין רק בזמן שאין היובל נוהג, והראב"ד סבר דאין הבדל ותמיד יש דין כפיה, אבל לא ביארו הטעם על עצם הכפי' למה היא באה, וביותר

תמוהים דברי הרמב"ם שכתב דבזמן שהיובל נוהג ליתא לדין כפי', וזה תמוה מובא כאשר תמה הראב"ד, ולכאורה יש לומר דזה תליא בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון בשרה אחוזה בשעה שהיובל נוהג דמתחלקת לכהנים כשהגיע יובל ולא פדאוה הבעלים, דר' יהודה סבר דהכהנים נותנים דמי', ור"ש סבר דמתחלקת בחנם, והנה הרמב"ם פסק כר' יהודה דהכהנים נותנים דמים, ולהכי סבר הרמב"ם דבזמן שהיובל נוהג למה לנו לכופם לבעלים שיתנו דמים לפרות, כיון שגם הכהנים נותנים דמים, והראב"ד סבר כר' שמעון דיוצאה לכהנים בחנם, וא"כ גם בזמן שהיובל נוהג יש לנו לכופם להבעלים שיתנו דמים, אבל תמוה אם אנו אומרים שהראב"ד סובר כר 'שמעון, א"כ מדוע שתק הראב"ד להרמב"ם בפר"ד הי"ט שכתב דהכהנים נותנים דמים, ולא השיג הראב"ד, א"כ ע"כ סבר הראב"ד כהרמב"ם בדין זה, וא"כ קשה באיזה סברא פליגי, ועוד דגם להרמב"ם דסבר דהכהנים נותנין רמים, אמנם נראה דע"כ אם אין הכהנים רוצים ליתן דמים אין כופין אותם, ואעפ"י שלא מצאתי לזה מפורש אם כופין את הכהנים לזה ליתן דמים, אבל מסתברא שאינם בכפי', משום דע"כ הרי"ז ממתנות כהונה כמבואר ב"ק ק"י, וזכות כהונה איכא בזה, וא"כ כיון שאינם בכפי', א"כ אם יש דין כפי' ע"כ יש לכוף להבעלים, וא"כ מ"ט דהרמב"ם בזה, ולבאר זה נקדים דברי הירושלמי ושיטת הרמב"ם במקו"א וכאשר יבואר.

ג **גרסינן** בירושלמי פר"א בפאה ה"ג וז"ל רבי יוסי בשם ד"ש בן לקיש ובקוצרים מה ת"ל לקצור אלא אפילו יש לו כמה לקצור ר' יונה בשם ד"ש בן לקיש ובקצרכם מה ת"ל לקצור אלא אחר בתחילה ואחד בסוף, רבי יוסי בשם ריב"ל ובקצורכם מה ת"ל לקצור אלא אחד לגבוה ואחד להדיוט, דבי יודן בעי כלום מעות הקדש מתחללין אלא בתלוש שמא במחובר אמר רבי חנינא שלא תאמר יעשה קציר הקדש כקצירי הדיוט וכו', יעוי"ש. ודברי הירושלמי צריכין ביאור וביותר תמוה עצם הדין דדריש לגבוה חייב שזה הוי היפוך הא דתנן בהדיא בפר"ב דפאה מ"ה דהקדש פטור מפאה, יעוי"ש. ונראה דהנה יש לעיין בעצם הדין הא דהקדש פטור מפאה אם הוא מצד דהקדש לאו בר מיעבד מצוה הוא, ולהכי לא נתחייב הקדש בפאה, או דלמא דהוי בזה הקדש כמו הפקר דהפטור הוא מטעם דאין לזה בעלים, וכמו כן הקדש פטור מצד דאין בעלים מיוחדים לזה, ולהכי כמו דהפקר פטור מפאה מפני שאין לזה בעלים מיוחדים כמבואר בירושלמי פאה פר"ג ה"ג, ה"נ בשעה שהקדיש הקמה הרי יצא מרשות בעלים מיוחדים, וההקדש הרי הוא ברשות נכוה שג"כ כל ישראל זוכין בזה לצרכי גבוה, אלא שאין לזה בעלים מיוחדים, ויש להוכיח דפטור לאו מטעם חסרון בעלים הוא מהא דאיתא בירושלמי

מעשרות פר"א ה"א דאיתא התם הקדיש קמה ופדה קמה חייב ופריך שם מה בין הפקר להקדש ובהפקר באופן זה פטור, ומשני הפקר יצא ידי בעלים, אבל הקדש לא יצא ידי בעלים, ובעלים של הקדש הוא הגזבר, יעוי"ש. הרי מבואר דהקדש הוי בעלים מעליא ויש בעלים להקדש, וע"כ צריך לומר דע"כ הא דהקדש פטור מפאה הוא מטעם דהקדש לאו בר מצוה נינהו, ודוקא בשעה שהוי הקדש, אבל הקדיש קמה ופדה קמה חייב, כיון דלא יוצא כלל מבעלים מיוחדים, והחיוב היה מוטל על הקמה גם בשעת ההקדש רק החסרון היה מצד שאינו בר מיעבד מצוה נינהו, ולהכי לאחר פדיון המצוה חוזרת וניערת להיות מחויב בפאה.

ד **וזהו** כוונת הירושלמי הכא בחיוב פאה דתליא בקצירה דוקא, וזה ידענו מדכתיב ובקוצרכם דהחיוב נעשה כקצירה, אבל עדיין לא ידענו אם יש לקצירת הקדש דין ראשית קצירה כגון אם יש לו שדה גדולה והקדיש חצי', והשני היא חולין ועשה ראשית קצירה בשל הקדש, אם נעשה מחויב בפאה באידך חצי', על זה מביא הלימוד דכתיב לקצור ומרבה דגם קציר גבוה מחייב בפאה, וזהו שאמר אחד קציר הדיוט, ואחד גבוה, דהיינו בשביל דאיכא תרי קראי, ופריך אח"כ והא אין הקדש מתחלל על הקרקע, וצריך ביאור דאטו לא יצוייר הקדש בקרקע הא איתא להדיא במשנה הקדיש קמה, אמנם לפי מה שכתבנו יבואר היטב עפ"י הקדמה אחת הא דמבואר בירושלמי פר"ק דמעשרות ובירושלמי פר"ז דב"ק ה"ד דהקדש לא יצא מידי בעלים, יעוי"ש. וכן הוא דעת הרמב"ם דהקדש לא יצא מהבעלים, וכן כתב הרמב"ן במלחמות פר' הגוזל בתרא, יעוי"ש. שמחזק דעת הרי"ף דבקדשי בדה"ב לא הוי הקדש, כמכירה, וזהו שפריך בירושלמי דאין לומר שהבעלים בעצמו הקדישו הקמה דבאופן הזה בודאי עדיין עומדת הקמה ברשות הבעלים ופשיטא דהקצירה מחייבת בפאה בלעדי שום קרא, ואם מיירי שההקדש קנה קמה במעות של הקדש, הא אין הקדש מתחלל על הקרקע, וא"כ תקשה מאי מרבה הא דכתיב לקצור.

ה ולהבין התירוץ בירושלמי נקדים הא דאיתא בירושלמי פר"ב דפאה ה"ה שדה שקצרוה לסטים ובו' מתניתין בשקצרוה לעצמן וכו' מתניתין בשקצרוה לאבדה, אבל קצרוה שלא לאבדה חייבת, ופירש הפנ"מ מטעם דנקרא קציר, אמר ר' הושעיא בר שימי אפילו תימר כשקצרוה שלא לאבדה, פטורה מאחר שהפאה ניתנת במחובר לקרקע וכו', ועי' בשנות אליהו הביאור הזה, מבואר מזה דקצירה שהיא לאחרים ולא להבעלים אינה עושה חיוב פאה, וזהו שאמר ר' חנינא שלא תאמר יעשה קציר הקדש היינו מה שנקצר עבור הקדש ואין החיוב פאה חלה על חלק ההקדש המחובר לקרקע, ופשיטא שגם לאחר הקצירה

הקדש פטור מכח כל שכן, וסד"א שהקצירה כזה אין מחייבת בפאה דהרי אינה שייכה הקצירה להבעלים ובהדיוט באופן זה פטור, על זה אתי קרא ומשמיע לנו דשאני קצירה של הקדש דמחייבת בפאה על השדה כולה, והטעם בזה משום דקצירה של הקדש הרי הוא בעלים על הקדש והדבר עומד ברשותו, והרי היא כקצירה של עצמו המחייבת בפאה, ואעפ"י שחלק של הקדש פטור מפאה, על כל זה חלק ההדיוט נתחייב בעבור הקצירה, דהקדש באופן ששדה אחד הוא, זה הוי תוכן ביאור הירושלמי לדעתי, ובזה מיושב הא דהשמיט הרמב"ם הא דבעי בירושלמי פר"א דפאה ה"א קצר שבולת ראשונה ונשרפה מהו, נשמיענה מן הדא קצר חציה והקדיש והקדש לאו כשרוף דמי, יעוי"ש. ולפי מה שכתבנו דגם באופן שהיתה הקדש מעיקרא נעשה חיוב פאה, וזה היה פשוט לרבינו ושפיר השמיט בעי' זו ודין זה, ודין זה מבואר מעט ברמב"ם פר"ב ממתנ"ע ה"ה.

ו **ועפ"י** החזיון הזה יובן לנו דברי הריושלמי בפר"ב דפאה בסו"פ רבי פנחס בעי קצירת חו"ל מהו שתהא חייבת בפאה שלא תאמר הקדש פטור וחו"ל פטור, מה הקדש חייב אף חו"ל חייב, אשכח תני קציר ולא קציר חו"ל, ודברים אלו צריכין ביאור, והמפרשים נדחקו בזה, ולפי דברינו יבואר לנכון דהנה הקדש פטור אבל מחייבת את השדה דהיינו שבקצירתה נעשה חיוב פאה, ועל אופן זה בדין קצירת חו"ל כגון שיש לבעלים שדה אחת וחצי' בקדושת א"י וחצי' בחו"ל, והתחיל לקצור בחו"ל אם יש חשיבות לקצירה זו לחייב גם החלק של הארץ, ועל זה מביא הלימוד דכתיב קציר ארצכם דמשמעות דהקציר המחייב בפאה בעינן שתהיה בארצכם דוקא.

ז **ומיושב** בזה דברי הרמב"ם פר"א ממתנ"ע הי"ד וז"ל בל מתנות עניים האלו אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל שנאמר ובקוצכם את קציר ארצכם כי תקצור קצירך בשדך, ותמוה למ"ל קרא הא הוי מצוה שתלויה בארץ וממילא אינה נוהגת בחוץ לארץ, והתוס' חולין קל"ו הקשו באופן זה בהא דממעט ביכורים בחו"ל מדכתיב ארצך, והא בלא"ה חו"ל פטור מטעם דהוי חובת קרקע, ותירצו דסד"א כיון דאיתקש ביבורים לבשר בחלב, יעוי"ש., והכא לא שייך תירוצם, ותקשה למ"ל קרא, אמנם מקודו של הרמב"ם הוא ג"כ מהירושלמי שכתבנו, ובא למעט דהקצירה של חו"ל לא נחשב לקצירה, ועל זה בעינן שפיר קרא.

ח **ולפי"ז** יצא דכר חדש, דבקדשי בדה"ב לא יצא הדבר מרשות בעלים, ומה"ט יש לו להמקדיש זכות פדיון קודם לכל אדם, כמבואר להדיא בירושלמי פר"א דמעשרות ה"א וז"ל, אמר ר' אבין אפילו ידי בעלים לא יצא מאחר שאמר לו פדה את ראשון יעוי"ש. ולהכי לא שייך לומר בזה כיון דפסקא פסקא, כיון דבאמת לא פסקא מהבעלים.

ט **ועפ"י** האסור יש לבאר כל עיקר דין דכפי' בהא דהקדש שדה לבדה"ב, וזה הדבר דכיון דמבואר דהשדה לא יצא מרשות בעלים עדיין, וממילא ע"כ אין זה ההקדש השדה בעצמותה, רק הוי הקדש בהשיווי דמים שיש בהאי שדה, וכל זמן שאין הקדש מקבל דמי השדה כפי השווי הוי השדה הקדש, אבל כיון שאמרה תורה שהוא המקדיש מחויב בפדי' מובן הדבר אשר הבעלים המה בזה כעין פריעת חוב להקדש, והיינו שבשעת ההקדש נתחייב בפריעת חוב שהוא שיווי דמי השדה להקדש, וממילא לא גרע חוב זה דלהקדש משארי פריעת חוב דעלמא שכופין אותו לקיים, כמבואר בכתובות פ"ו. והרי"ז כמו שאמרו מה לי גזל הדיוט ומה לי גזל הקדש, והפדיות אחרים הרי"ז כמו שגובין שדהו עבור החוב, כן הוא בחוב של הקדש שאחרים פודין, היינו שקונים השדה של הקדש עבור החוב, וממילא אם אין אחרים פודין, מחויב המקדיש שהוא הבע"ח לפדות, והיינו שמחויב לשלם חובו שמגיע להקדש. ומיושב בזה קושי' התוס', למה הכא כופין אותו משארי מצות כאלה, והיינו מפני שזהו מפני שיש בזה דין פריעת בעל חוב, וכמו שכתבנו.

י **וזהו** סברת הרמב"ם לחלק בין זמן שהיובל נוהג, לזמן שאין היובל נוהג, והוא דבזמן שאין היובל נוהג, הנה המקדיש ג"כ אין כאן אלא הקדש השיווי של השדה, וממילא יש כאן חוב של דמים ממנו להקדש, וממילא אם לא פדאוה אחרים, מחויב זה לשלם חובו להקדש, אבל בזמן שהיובל נוהג אשר הדין בשדה אחוזה שביובל תצא השדה לכהנים. נמצא דיש בהקדשו שתים, א) הדמים להקדש שעד היובל, ב) עצם השדה שתהי' לכהנים מהיובל ואילך. נמצא שאין בזה תורת כפי' לשלם החוב, משום דהרי זה כמו שהתנה בשעת ההקדש דאם לא ישלם עד היובל תהי' שדהו לכהנים, וא"כ לא נתחייב בדמים להקדש בחיוב וא"כ בטל בזה דין כפי', זהו סברת הרמב"ם.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ד ממתנות עניים ה"ה וז"ל הרוח שפיזרה את העומרים ונתערבו קציר של בעל השדה עם הלקט, אומדין את השדה כמה לקט היא ראויה לעשות ונותן לעניים מפני שזה אנוס, והנה שם בה"י כתב בשבולת של לקט שנתערבה בגדיש הרי"ז מפריש שתי שבולת ואומר על אחת מהן וכו', יעוי"ש. והנה יש לעיין מדוע לא חיישינן גם בהא דהרוח שפזרה לתערובות של לקט לענין מעשר, איברא דהרמב"ם כתב כמו שמבואר במשנה, ושתי ההלכות שנויות במשנה, אבל אפשר לומר שדין השבולת נוהג גם בדין הרוח שפזרה, וראיתי למפרשים שפירשו כן, אבל הרמב"ם אילו היה ס"ל כן, היה מפרש, ובאמת דוחק לפרש במשנה שדין שנשנה בשבולת נוהג גם בזה.

ב **ונראה** לומר לפי דברי המל"מ בפ"ב מתרומות ה"ט שמוכיח מסוגיא דניטין מ"ז דרבחה רוצה להוכיח דאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מדי מעשר מהא דתנן במשנה פר"ד דפאה הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשר אא"כ הפקירו, דמאן וכו' לעולם דישראל ולקטינהו עכו"ם נהי דאפקרינהו אדעתא דישראל אדעתא דעכו"ם מי אפקרינהו, ואם אמרינן דתיכף משנעשה לקט מפטר א"כ גם בשלקט עכו"ם כבר נפטר, ומוכח דלא מפטר עד דאתי לרשות זוכה, ואח"כ הקשה ממשנה דשבולת דמוכח דיש פטור מעשר אף טרם שזכה העני, ודחק שם, והנה בתורעק"א בפר"ד דפאה מתרץ מהא דלקט דכיון דהבעה"ב אינו רוצה להחזיק הלקט בגזילה, ומקודם רוצה לזכות להעני, או שהבעה"ב זוכה בשבילו, או מטעם שעשו אינו זוכה כזוכה, ממילא כיון דזוכה העני פטור ממעשר עכת"ד, יעוי"ש. והנה ביסוד זה נראה דכיון שאמרו חכמים דנותן להעניים לפי האומדן הלקט הראויה, והבעה"ב זוכה בהלקט מטעם לקוח, ולקוח קודם מירוח חייב במעשר כשיטת הר"ת, וביותר כשלקח הבעה"ב בעצמו, בודאי אין כאן תורת לקוח לכו"ע, ובזה יובדל מהא דשבולת, דשם איתא בתקנה, משא"כ הכא שעשאום חכמים עם הבעה"ב חליפין, הרי זה כלקוח, ממילא אין כאן חשש תערובות פטור וחיוב, והנה בשבולת שנתערבה כיון שידוע התערובות ויש לתקן ע"י הפרשה, לא רצו חכמים לעשות בזה הפקר בי"ד, ובזה מיושבים פסקי הרמב"ם לנכון, והיינו דבהרוח שפזרה כיון שאין ידוע התערובות במה, וא"כ אין תקנה ע"י הפרשה, ממילא ע"כ התקנה ע"י הפקר בי"ד עדיפא, ואין כאן פטור הפקר רק תורת לקוח אצל בעה"ב.

ג **יש** לעיין לפי דברי המל"מ דליתא פטור מעשר בלקק שכחה ופאה טרם זכיית עניים, היאך הדין באופן כשזכו עניים מתורת נתינה מבעה"ב, דהיינו בתורת מתנה ולא בתורת לשו"פ, ונראה מהא דאיתא בתוספתא פאה פ"ב בעה"ב שנתן כליבה לעני למלאות בו מים אין בו משום לשו"פ וחייב במעשרות עכ"ל, ולכאורה אפילו אם הוה אמרינן דהוי זה מלשו"פ, עכ"פ לא קבלם בתורת זה, אלא בתורת מתנה, וא"כ עדיין חסר זכיית העני בתורת לשו"פ, ומדחזינן מדברי התוספתא שאם הוי מקום לומר דהוי זה הכליבה מלשו"פ הוא פטור ממעשר, הרי מוכח דגם בזכיי' בתורת מתנה הוי זכיי' להיות נפטר ממעשר, ויש לדחות דאם הוי אמרינן דמסתמא מלשו"פ הוא, א"כ הוי הזכיי' ג"כ בתורת לשו"פ.

ד **ובעיקר** דברי המל"מ לכאורה תמוה מהא דב"ק כ"ח בעה"ב שהניח פאה מצד אחד, ובאו עניים ונטלו מצד אחד זה וזה פאה ואי אמרת עביד אינש דינא לנפשי' אמאי זה וזה פאה לינקוט פזרא וליתיב ומשני מאי זו"ז מאה לפוטרן מן המעשר, יעוי"ש. ולדברי

המל"מ היאך נפטר הפאה מן המעשר טרם זכיית העניים, אמנם אפשר לומר דכיון דעושה הבעה"ב חליפין עם העני הרי"ז זכיית העני ממש, ובעיקר הענין עי' בספרנו נזר הקודש למנחות ס"ז.

ה כתב הרמב"ם פר"ב דפאה הי"ח גמל מקצת מאה וזרק על השאר או שפירש מליתו עליו קונסין אותו ומעבירין אותו ממנו, ואפי' מה שנטל לוקחין וכו', ועי' בכס"מ, ויש לעיין מדוע באמת קנסו היתרא אטו איסורא, והלא קיי"ל כחכמים דאין קונסין היתר אטו איסור, ועי' במנח"ח מצוה רכ"ג, והנה יש לומר דשאני הכא שקנסינן עצם הפועל העושה האיסור, אבל תמוה דלפי"ז מדוע אין קונסין גם את המלית שיהיו לוקחין ממנו, ואפשר לומר דלפי דברי המל"מ שהפאה המונחת על הארץ חייבת במעשר, וא"כ עושה בזה תערובות פטור בחיוב, ומקלקל את התבואה באופן שאם לא תגיע ליד עני הפאה המונח על הארץ, ובזה ניחא דדוקא באופן שזרק הפאה קנסוהו, ומדויק גם כן מה שכתב הרמב"ם בהלכה זו וינתן לעני אחד, היינו דוקא לעני, בכדי שלא יבוא לידי חששא דתערובות פטור בחיוב, אם יבוא לעשיר או לבעה"ב, להכי ינתן לעני דוקא.

רש"י ד"ה שהבעלים וכו' ולהכי נקט וכו' שהרי דמי' קצובין וכו' ובשדה אחוזה קא מיידי וכו', יעוי"ש. מבואר מדברי רש"י בשיעור הקצוב ודוקא בשדה אחוזה ולא בשדה מקנה, שהוא בשווי'. וכן מבואר בדברי דש"י לעיל כ"ו ע"ב, אמתניתין בהלוקח שדה מאביו והקדישה שכתב להדיא כשדה מקנה דבתר שעת הקדש אזלינן הלכך פודה בשווי'. וכתבנו לעיל מזה שכן מפורש להדיא במשנה לעיל י"ד ע"א, וכתבנו בתמהון על המל"מ. אח"כ מצאתי בספר מעין החכמה שהעיד על המל"מ. ובעיקר הקושיא לרש"י בחומש פ' בחקותי שפירש דשדה מקנה נפדית בדמים הקצובים לשדה אחוזה, שזה היפוך דברי רש"י בעצמו, וגם משנה מפורשת לעיל. כתב ליישב שמה שפירש"י בחומש שם, לפיכך אם בא לגואלה לא קאי על הלוקח המקדיש, אלא על הבעלים שכתב קודם לזה שאם הם רוצים לגאול מן ההקדש מיד קודם היובל שגואלים כדין שדה אחוזה, וכמו שהקדיש הוא עצמו קודם שמכרה, ה"נ אם הקדישה חלוקה שקנה מאתו, והמוכר רוצה לגואלה שפודה בדמים הקצובים שהרי היא שדה אחוזתו, עכת"ד, ודברי חן המה.

ע"ב אמר רב חסדא לא שני אלא שבן ארבעים עומד במקומו אבל אין בן ארבעים עומד במקומו משלשין ביניהן, עי' פירש"י, ואף שלשון משלשין כוונתו שילוש, כמו הא דמשלשין בממון, במכות ה', דהכוונה בין שניהם חלוקה שוה, והכא לפי פירש"י משלם הבן חמשים יותר, אבל הכוונה מפני שמשלם שלשה חלקים, והנה לפירוש הרמב"ם שמבואר לקמן אתי שפיר לשון משלשין טפי.

הנה סברת ר"ח לפום הס"ד דגם כשחוזרין בזה אחד זה משלשין ביניהם, והבן חמשים יהי' שותף להשלים עד החמשים עם כולם, וזהו שפירש"י לקמן בבת אחת, כן היתה הס"ד דגם בזאח"ז הדין כן. ולכאורה מדוע ישלמו הראשונים עם הבן החמשים, הלא יוכלו לומר אתה סלקתנו מהחוב, דהרי זה ודאי אם הי' בן החמשים משלים להקדש חמשים, דהדבר בדור דהראשונים נפטרו מחובם, וכיון שקיי"ל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכמבואר ברנמ"ה שהוא מטעם זה. א"כ כבד מסולקים הראשונים מחובם, וע"כ צריך לומר דאעפ"י דאמירה לגבוה כמסירה דמיא, אבל ע"כ אין זה כפרעון ממש, והיינו דהוי כמסירה דק לענין שלא יכול לחזור, כמו"ש התוס' בתמורה ל"ב, וממילא אמירה של בן החמשים אינה מסלקת האמירה של הראשונים ונשארו חייבים כמקודם, וממילא כולם חייבים כל אחד כפי מה שאמר, אבל לא יתחייבו יותר מחמשים, דהיינו אם כל אחד ואחד יתחייב כמו שאמר ותהי' בצירוף נם הרבה יותר מחמשים אם יפרע כל אחד כפי מה שאמר, דזה ליתא דהרי אם באמת ישלם הבן החמשים את החמשים יסולקו כולם מהחובות של אמירתם, ממילא אין להקדש לתבוע יותר מסכום הזה, וממילא כולם שותפין לסלק החמשים, וכיון שהכן החמשים ע"כ שותף עם כולם, ומשלם לפי מה שמגיע לו מפני השותפות הכולל, ולהמסקנא דינא דר"ח בכת אחת, אבל בזאח"ז, היינו דלאחר שחזר בו הכן החמשים, ונשארה השדה ביד הבן ארבעים, הנה בזה שעמד הבן הארבעים בהשדה, הרי זה סילוק להבן החמשים, וזהו ההבדל בסברא לפי הס"ד להמסקנא, דלהס"ד לא נתפטר הבן החמשים אף שהבן ארבעים נשאר במקחו, והוא מטעם דכיון שאין בזה אלא אמירה גרידא, אין אמירה לגבוה מסלקת האמירה דהבן חמשים, כיון דבשניהם לא הוי יותר מאמירה, ואין אמירה מבטלת אמירה, ולהמסקנא חשבינן לאמירה דבן ארבעים בתקפה, ומבטלת אמירה דבן חמשים כיון שחזר כו מהקני', ונחשב אמירה כמסירה ממש לגבי בן החמישים.

והנה פליגי רבותינו בהא דמשלשין בבת אחת, דרש"י פירש דהבן החמשים שותף עם כולם כמו שכתבנו, אבל הרמב"ם מפרש משלשין דכולם משלמין בשוה אם רק לא יגיע לאחד לשלם יותר ממה שאמר, כמבואר בפר"ח מערכין ה"ד, והראב"ד השיג עליו, והכס"מ מיישב דלפום הס"ד הפירוש בהסוגיא בפירש"י, אבל להמסקנא הפירוש משלשין באופן שכולן משלמין בשוה, והנה לרש"י האחרון משלם יותר, והראשונים פחות גם ממה שאמר, ולהרמב"ם משלם הראשון כפי מה שאמר (לבד מה שמגיע להקדש מהפודה), והיינו דסבר הרמב"ם דאין לחייב האחרון, במה שנתחייב הראשון, והוא מטעם שהראשונים נדמו לזה, דהרי אם לא אמר הראשון עשרה לא היה אומר

השני עשרים וכן כולהו, וא"כ אין סברא שהאחרונים ישלמו עבור הראשונים, ולהכי סבר שמשלמין בשוה אם רק לא יגיע יותר ממה שאמר.

רש"י ד"ה אבל שמאוה שלשה וכו' ואע"ג דשומא דהקדש בעי עשרה וכו' דכיון דאמרי תלתא לא מהדרינן אעשרה וכו', ויש לעיין מסוגיא דלעיל י"ט ע"ב דאיתא שם לענין אמדוהו אומד של נזקין וכו', דשאני אומד דעשרה מאומד של תלתא, ועי' תוס' תמורה כ"ז ע"ב, עי' מה שכתבנו לעיל בסוגיא.

א דף כח, משנה, מחרים אדם מצאנו ומבקרו ומעבדיו ומשפחותיו הכנענים ומשדה אחוזתו, ואם החרים את כולם אינם מוחרמים דברי ר"א, והנה אף שפשטות הכתוב מורה שבעינן שישייר מכל מין ומין, אבל הרא"ש כתב, הובא בשיט"מ, דכל מין מין בהמה אחד הוא, ומין אדם אחד הוא, וכן מורה לשון הרמב"ם שכתב בפר"ו מערכין ה"ב וז"ל אבל לא יחדים כל בהמתו, ולא כל עבדו, ולא כל שדותיו. יעוי"ש. הרי שכל מין בהמה אחד הוא, וכן מין עבד אחד הוא, וכל מין שדה אחד הוא, וכוונת התורה שאין אדם יכול להחרים כל הבהמות שיש לו אבל אם מחדים מין בקר ושייר לעצמו מין צאן שפיר דמי גם לכתחילה, וכן מודה לשון התוספתא דערכין פר"ד ר"א אומר מאדם ולא כל אדם מבהמה ולא כל בהמה ב **והנה** הא דאמר ר"א דאם החרים את כולם אינם מוחרמים, פירש"י שלא שייר כלום, אינם מוחרמין, משמע מזה דאם החרים כל הבהמות ושייך שדותיו וכדומה, דאז גם ר"א מודה דהוי מוחדם, והיינו דדייק דכתיב מכל אשר לו, ולא כל אשר לו, ואם שייר מקצתו שפיר דמי גם בדיעבד, נמצא דלכתחילה אין אדם יכול להחרים כל המין אף שיש לו מינין אחרים, אבל בדיעבד דוקא אם החרים כל נכסיו, וגם מדברי ראב"ע מוכח כן מדאמר ראב"ע מה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו על אחת כמה וכמה שיהא אדם חס על נכסיו, דזהו אזהרה על כל נכסים, וא"כ מובן שדין ד"א שאמר שאינו מוחרם מיירי שהחרים כל נכסיו.

ג **אבל** זה יש לעיין בכוונת ראב"ע אם הק"ו בלהדיוט היינו דק לענין לכתחילה, או"ד שהק"ו הוא גם על הדיעבד שאם הפקיד כל נכסיו אינו מופקד, והספק אצלי כך הוא דהנה זה ודאי דדין זה שאמרה תורה בלכתחילה שלא להחרים את המין כולו אפילו אם יש לו הרבה משארי מינין, דין זה רק בדין חרם נאמר, וגזירה"כ הוא בחרם, וזה לא שייך לדון בק"ו להדיוט מטעם שיהא חס על נכסיו משום דאם יש לו הרבה ממין אחר לא שייך חס, וע"כ הק"ו דראב"ע הוא בשנתן או הפקיר כל נכסיו מיירי, ובזה שייך חס. וא"כ יש לעיין ולדון דהק"ו הוא בלכתחילה אבל בדיעבד שפיר דמי, או"ד שגם לענין דיעבד מיירי.

ד **והנה** בתוספתא תניא ד"א אומר מאדם ולא כל אדם מבהמה ולא כל בהמה משדה אחוזתו, ולא כל שדה אחוזתו לפיכך אם הקדיש את כולן הרי הן מוקדשין, ואם החרים את כולן אינן מוחרמים, עכ"ל. ויש להבין מה ההבדל בין הקדש לחרם דבהקדש מהני בדיעבד, ובחרם לא מהני, וגם מה אלשון לפיכך דמשמע דזה בזה תליא, ונראה לפרש התוספתא סוברת דכל עיקר האי דינא בחרמים נאמרה, ולא בהקדש, וההבדל ביניהם דחרם אין לו פדיון, ותיכף נתקדש בקדושה, והתוס' בסוגיין ד"ה הדחנו רבנן מפרשים דנתקדש גם בקדושה"ג עד שתבוא ליד כהן ואז נתחלל, ע"כ כוונת התוס' קדושה"ג משום דאין לזה פדיון להבעלים, משא"כ הקדש לא יצא מרשות בעלים לענין פדיון, ואדרבה הבעלים הם הראשונים לפדיון, ולהכי שנה התנא לפיכך, כלומר כיון דכל עיקר הדין בחרמים נאמרה ע"כ אין ללמוד מזה להקדש דשאני הקדש, והיינו דאעפ"י שיש לדון גם להקדש לענין לכתחילה והוא מטעם שיהא אדם חס, אבל אין ללמוד מזה להקדש, משום דשאני הקדש שלא יצא מרשות בעלים עדיין לגמרי.

א **נמצא** לפי"ז יש ללמוד דהק"ו דראב"ע תליא ג"כ בזה דאם נתן באופן שלא יכול עוד לזכות בזה דאז דינו כחרם ואינו חל אפילו דיעבד, ובזה יש להעיר בהא דאמדינן בגיטין י"א וב"מ ט' דר"א סבר הואיל דאי בעי מפקיר נכסי והוי עני וחזי להיות אובה בלקט, דקשה הא כיון דאם מפקיר נכסיו לא מהני גם בדיעבד וא"כ היאך יצוייר להיות יכול לזכות בלקט שכחה ופאה, וע"כ צריך לומר דסבר ר"א דכל עיקר האי דלא מהני דיעבד בהחרים כל נכסיו דין הוא רק בהא דחרם, ולא בשארי דברים כמו הקדש והפקר וכדומה, וכמו שסבר ר"א בהקדש בדיעבד הוי הקדש גם בהקדיש כל נכסיו הוא הדין בהפקר וכדומה במתנה ג"כ, וע"כ לא הוי הטעם בהקדש מטעם דעדיין לא יצא מרשותו בשביל זכות הפדיי', אלא הטעם שלא נאמרה בתורה כל עיקר האי דינא דאסור להקדיש כל נכסיו, והא דהנא ר"א בתוספתא דאסור להקדיש כל נכסיו הוא רק בגדר גילוי מילתא כעלמא, אשר אין נכון לעשות כן, אבל אין בידנו לומר שגם אם הקדיש אינו חל הקדש, מפני שדין זה לא נאמרה רק בחרם ולא באופן אחד, וממילא כשדן ראב"ע ק"ו להדיוט ע"כ הכוונה דק לענין לכתחילה, ושפיר מצי סבר ר"א דיש לאדם מגו להפקיד נכסיו להיות עני, ואעפ"י שאסור לכתחילה, אבל בשביל זה לא הפסיד זכותו כיון דבדיעבד מהני, ומטעם זה אתי שפיר הא דתנן פד"ג דפאה והובא בגיטין ח' הכותב כל נכסיו לעבדו וכו' גם כד"א וכראב"ע, ובזה אתי שפיר ג"כ הא דמצינו בשכ"מ שהקדיש כל נכסיו דמבואר דמהני ההקדש, ודוחק לומד דשכ"מ שאני, ועוד דמבואר ב"ב קע"ד בתוס' ד"ה שכ"מ דאף בשהקדיש כשהוא בריא כן הדין, ודוחק לומר דזהו דלא כר"א, והיינו

דע"כ בהקדש מודה ר"א כדאיתא בתוספתא שכתבנו, וכמו שביארנו כן הדין במתנה ובהפקר.

ו **ובזה** שכתבנו אתי שפיר הא דאיתא שבת קכ"ז ת"ד הדן חבירו לכף זכות וכו', אמרתי שמא הקדיש כל נכסיו וכו' והקשה המהרש"א למה לא דן אותי מתחילה לכף זכות שהקדיש כל נכסיו וכתב שכל זמן שהיה לו לתלות במילתא אחרינא לא תלה הדבר בהקדש, יעוי"ש. ודבריו סתומים דהלא אדרבה זהו הזכות היותר מרווח, אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר משום דאין זה זכות דהרי אסור להקדיש כל נכסיו, אך ורק בשאין עוד במה לתלות, אמר שהקדיש, והיינו אעפ"י שעשה שלא כהוגן בלכתחילה, אבל עכ"פ אמר אמת שעכשיו אין לו מאומה.

ז **והנה** לדינא פסק הרמב"ם בהא דחרם שבדיעבד מוחרם, יעוי"ש. וטעמו של הרמב"ם משום דבתוספתא שם איתא ברישא דברי ת"ק דסברי דבדיעבד אם החרים את כולן הרי הן מוחרמין, וכן כתב הכס"מ, והנה לפי"ז נראה עוד דראב"ע לא קאי על דברי ד"א שלא הוי הלכתא כוותי', אלא קאי על דברי הת"ק שהם רבים והלכתא כוותייהו, וא"כ דינא דלא יחדים אדם כל נכסיו הוא דין בלכתחילה, וא"כ ע"כ הק"ו שלו הוא רק בלכתחילה, כמוש"נ.

ח **יכול** יחדים אדם בנו וכו' ושדה מקנתו וכו' ת"ל בהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרה, ולכאורה הלא בשדה מקנה ג"כ יכול למוכרה עד היובל, אבל אין לו רשות למוכרה לעולם, והביאור בזה דהקפידה תורה בזכות דמכירה לעולם, משום דחרם הרי"ז בגרר קדושה"ג, וכמו"ש התוס' לעיל, וכמו שכתבנו לעיל, ומכירה לזמן אין זה אלא בגדר דמים, ולא שייך בזה תורת חרם על הזכות שיש לו בה עד היובל, ולא שייך הא דחרם על זכות אלא על קנין עצמותי, ומטעם זה אין מקום להסתפק בעבד עברי שלו אם הקדיש ידיו לעושיהן אעפ"י שזה מהני להקדש במבואר ברמב"ם בפד"ו מערכין הכ"ח, אבל אין זה שייך בהא דחרם, ובזה יש לעיין הא דהקשו התוס' ד"ה ת"ל בהמה שהקשו הלא שדה אחוזה אם מכרה חוזרת לבעלים ביובל, וכוונתם דאין בידו למכרה לעולם, נראה דשאני שדה אחוזה שזהו לא מטעם שאין הזכות בידו למכור, דהרי ע"כ שלו הוא והשדה בעצמותה שלו, ורק דין יובל מפקיע, אבל אין זה מגרע הקנין שלו שיש לו בה, וא"כ כחרם שליתא דין יובל בזה שפיר חל החרם על עצמותה של השדה כיון דשלו הוה, ושאני כל הני דחשיב התנא שהחסרון הוא מטעם דהוי אינו שלו.

ט **ומה** שתירצו התוס' דבשדה אחוזה יש לו רשות להוציא מידן לעולם כגון אם הקדישה וגאלה אחר שמתחלקת לכהנים ביובל, תמוה דלמה איצטרך לומר שגאלה אחר, דהלא

גם אם לא גאלה אחר, אם דק לא גאל הוא, יוצאת לכהנים ביובל, ודוחק לומר דכוונתם אליבא דר"א דסבר דבעינן דוקא אם גאלה אחר במבואר לעיל במשנה כ"ה ע"ב, דהלא לא מיירי האי דינא אליבא דר"א דוקא, ועוד שפתחו בהא דאינו יכול למכרה, ומסיימו מפני שיכול להוציאה ע"י הקדש. אבל עדיין תקשה דהלא בעינן שיהי' יכול למוכרה דומיא דבהמה, וזה ליתא בשדה אחוזה ועכ"פ לא הוי דומיא דבהמה. ואפשר שלכוונה זו כתבו אם גאלה אחר, והיינו שיצוייר שהאחד בא לגאול מטעם שהבעלים נתנו לו זכות גאולה עבור איזה קבלת מעות, והרי"ז דומה למכירה, והוי מכירה לחלוטין בזה שנפקע זכות הבעלים ע"י מכירה באופן זה, וצ"ע.

י עוד תירצו, מה בהמה יש לו רשות למכרה, ושדה אחוזה נמי כל זמן שהיא בידו יכול הוא למוכרה. ותמוה דא"כ גם שדה מקנה יכול למוכרה כל זמן שהוא בידו, דהיינו עד היובל. ואפשר לומר דשאני שדה מקנה הבעלים יכולים לפדות מהקונה לאחר שהחזיק שתי שנים, ופודה גם בע"כ של לוקח במבואר לקמן כ"ט, אבל בעיקר קושיות אפשר ליישב כמו שכתבנו לעיל.

יא **אמר** דאכ"ע אם לגבוה וכו', היינו ת"ק וכו', וקשה הלא ת"ק מיידי בדין חרם שלא מהני נם דיעבד, וראב"ע דן ק"ו להדיוט שכן הדין דלכתחילה, וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ מאי פריך, היינו ת"ק. ואפשר דכוונת הש"ס דלענין לכתחילה אין הבדל בין הדיוט לגבוה, ומאי קמ"ל דאב"ע, ועוד דאם מיירי ראב"ע בשנתן להדיוט כל הנכסים הלא לא מהני בלגבוה, וא"כ לא הפסיד מאומה לר"א, ואם סבר כן להדיוט ג"כ לא שייך חס כיון שלא אהני מעשיו ולא הפסיד מאומה, וע"כ מיידי ראב"ע באופן טאהני מעשיו גם לר"א, דהיינו שהחרים מין כולו דעבר אמיסרא דרחמנא, אבל בדיעבד מהני, ועל זה אמר ראב"ע ק"ו בלהדיוט דיש לאדם לחוס על ממונו שלא ליתן המין כולו, ועל זה פריך היינו ת"ק. אבל לפי"ז מה משני דר' אילא א"ב דאל יבזבז יותר מחומש, וזה לא שייך במין, אם יש לו הרבה נכסים ממין אחר, וע"כ כוונת הש"ס להקשות באופן שאין כל נכסיו להדיוט, ובזה מיירי ראב"ע, וא"כ מאי פריך היינו ת"ק, הלא משמע לן דאסור מטעם דבדיעבד אהני מעשיו. ונראה דכוונת הש"ס כמו פשיטא לומר שפשיטא שאסור ליתן כל נכסיו להדיוט, גם לר"א.

ע"ב, **גמ**', והתם מנלן דתניא לד' לכהן וכו', ביאור הדברים מבואר בספרנו נזר הקודש למנחות דף ע"ג.

בדין שמיטת כספים

א **גמ'** אמר רב נחמן בר יצחק תניא נמי הכי נמצאת אתה אומר אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחר אלא שהיובל בתחילתו והשמטה בסופה, מבואר מזה דכל עיקר דין שמיטה לענין השמטת כספים הוא בסוף שנת השביעית, ונפק"מ לענין כתיבת פרוזבול דאין צריך לכתוב בסוף שנת הששית דהיינו טרם כניסת שנת ההשמטה אלא די שיכתוב פרוזבול טרם כלות שנת השביעית, וכן דעת הרמב"ם בפר"י משמיטה ויובל, אבל דעת הרא"ש בפ"ד דגיטין סי' כ' דמיד כשהתחלה שנת השמיטה אין בי"ד נזקקין לגבות שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלוה דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמיטה לר' מיד שנכנסה השמיטה לא יגש, אבל אם יפרע הלוה בעצמו אין צריך לומד משמט אני, יעוי"ש. מבואר דעת הרא"ש דיש שני דינים בשמיטת כספים היינו איסור דלא יגוש שזה נוהג גם בהתחלת שנת המיטה, והשמטה אינה אלא בסופה, ולדבדיו יש לכתוב פרוזבול נם בסוף הששית בבדי להנצל מאיסור לא יגוש, וכן דעת העיטור הובא בב"י סי' ס"ז, וזהו גם דעת הטור, אמנם מפשטות הסוגיא דהכא משמע דכל עיקר דין שביעית אינו אלא בסופה.

כ **גרסינן** בירושלמי שביעית פר"י ה"א פליגי שם ר' יוחנן ור"ל בהא דאמר ר' יוסי במשנה כל מלאכה שהיא פוסקת בשביעית משמטת, אינה פוסקת אינה משמטת, ר' יוחנן אמר בגין חרישה, ר"ל אומר בניין, והפירוש בזה דד"י סבר דדוקא בעבודה שפוסקת בשביל איסור שביעית דהיינו חרישה, זהו שמשמטת אף שלא גמר המלאבה בשלימות, ור"ל אמר בנין בניין היינו אם דק נשלם הבנין קודם שביעית, הרי"ז משמט, וכן פירש הפנ"מ שם. ויש להבין במאי פליגי ד"י ור"ל, ועוד מה טעם של ד' יוחנן דאמר בגין חרישה, דאעפ"י שלא גמר המלאכה שביעית משמטת, אמאי ממנפ"ש אי ס"ל שאין לשכירות אלא לבסוף, ודאי דאין שביעית משמט, כיון שעדיין לא נתחייב כיון שלא נמר עבודתי, דהרי גם באופן דאיכא איסור בגמר, אם לא השלים פעולתו נ"כ פטור מלשלם כדמצינו להדיא ברש"י ר"ה כ"ב ד"ה מאתים זוז נתונים לך במתנה, וכתב רש"י וז"ל ותהא רשאי לעכבן, ואעפ"י שלא השלמת תנאי שלך לשוכרך דיש רשות לבי"ד לקנוס ממון ולעשותו הפקד, יעוי"ש. וע"כ דייק רש"י מדקרי לי' מתנה, מוכח דמצד הדין אינו יכול ליטול ממון עבור זה כיון שלא השלים התנאי, וה"נ כיון שלא השלים פעולתו עבוד איסור שביעית אין לו שום תביעה על הבעה"ב, וגם הנתיה"מ בסימן ט' כתב כן לדינא, ואם סבר ישנה לשכירות מתוע"ס א"כ גם בלא איסור חרישה של שביעית יש לשמיטה לשמט חובו המניע לו מבעה"ב, וכמו כן יש להבין טעמו של ר"ל דהנה זה ודאי לכאורה

סבר ר"ל דאינה לשכירות אלא לבסוף, וא"כ יש להבין מדוע נקט רבי יוסי כל מלאכה שפוסקת בשביעית היה לו לומר שנגמרה מלאכתי ותו לא, ועוד מדוע פליגי ר"י ור"ל דוקא באופן זה דז"א בגין חדישה, וז"א בגין בניין, הי"ל לפלוג בזה גופא דז"א ישנה לשכירות מתוע"ס, וז"א אינה לשכירות אלא לבסוף.

ג **ונראה** לבאר דיש לחקור בהא דהשמטת כספים, משום דיש לפרש בשני אופנים, א) דנעקר השעבוד למפרע וזכה הלוה בזה בזכיי' דמעיקרא. ב) הלוה זוכה מן המלוה בשעה זו דהשמטה, ונפק"מ דבעינן שתהיה זכות המלוה בשעה זו, והלוה זוכה מן המלוה, דלטעם הראשון גם באופן שאין זכות להמלוה בשעה זו דהשמטה ג"כ זוכה הלוה מטעם דנעשה שלו למפרע משעת הלואה, ולטעם השני בעינן שתהיה זכות המלוה בשעה זו דהשמטה, ועוד נפק"מ באופן, שאחד הלוה לחבירו שהזמן הלואה תהיה עד רגע האחרונה שמשמטת השביעית, דלהטעם הראשון, ודאי משמט כיון דהלוה עד זמן הזה וכיון שבא הזמן ולא פרע הרי הוא של הלוה גם מעיקרא, משא"כ להטעם השני בעינן שיזכה גם מכח המלוה, וכיון שהמלוה אינו זוכה אלא ברגע האחרונה שוב אינו יכול לזכות מכחו דאין המלוה קונה ומקנה כאחת, ובזה יתבאר דברי הירושלמי דפליגי ר"י ור"ל בסברא זו, והיינו דכו"ע ס"ל ישנה לשכירות מתוע"ס. אמנם אינה משלמת אלא לבסוף כמבואר בתוס' קדושין מ"ח ד"ה דכו"ע, וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל לא סי' י"א ור' יוחנן סבר דהלוה זוכה למפרע, וא"כ כשבא שביעית ואסור השכיר במלאכה וממילא לא גמר פעולתו, וא"כ לא זכה עדיין המלוה שהוא השכיר, אמנם כיון שעכ"פ ישנה לשכירות מתוע"ס ממילא יש חוב, וזוכה הלוה שהוא הבעה"ב מצד עצמו, ור"ל סבר דבגדר מתנה מהמלוה הוי זכות שביעית, וא"כ אין כאן השמטה טרם נמר הפעולה.

ד **גרסינן** בשבועות מ"ט והשביעית משמטת את השבועה שנא' וזה דבד השמיטה אפילו דיבור משמטת, וכתב הר"ן וז"ל ואיכא למידק שבועה דמודה במקצת הטענה דמלוה פשיטא דכיון דממון אין כאן שבועה אין באן, ונ"ל דהבא בשתבע קודם שביעית והודה במקצת וכפר במקצת, ואותו מקצת שכפר אין שביעית משמטתו, שכל ממון שכפר בו קודם שביעית אע"פ שעבד עליו שביעית אינו משמט, והכי איתא בירושלמי, דשביעית מלוה ונעשית כפרנית אינה משמטת, וכן פסק הרמב"ם בפר"י דשמיטה, ונמצא שאותו ממון שכפר בו לא נשמט בשביעית וסד"א כיון שתבע קודם שביעית והודה במקצת וכפר במקצת, ותביעת אותה מקצת במקומה עומדת שלא נשמטה בשביעית ישבע עליה לאחד שביעית קמ"ל דשביעית משמטת שבועה זו וכיון דהשמיטה אותו מקצת שהודה בו, נמצא שאינו אלא כופר בכל, ואף השבועה שבאה מכחה נשמטה עכת"ד, יעוי"ש.

ודבדי הר"ן תמוהים מאד, דהיאך יפקיע השמיטה את חיוב השכועה שנתחייב מקודם, דהרי גם אם פרע מה שהודה להמלוה ג"כ לא יופטר משבועה, ולא עדיפא שמיטה מפרעון דעלמא דאין מבטל החיוב שבועה, אך מקודם נבאר דברי הרמב"ם אשר ג"כ צריך ביאור מדוע מלוה ונעשית כפרנית אינה משמטת, עי' בראב"ד ובנו"כ. והנה אפשר לומר דהסברא בזה דכיון דכפר בהמלוה קודם שביעית ועומד בכפירתו, נעשה גזלן על המלוה, ולא אמרה תורה תורת שמיטה אלא על המלוה ולא על גזילה, אבל דוחק הוא כיון דיותר מתביעת מלוה אין עלון, אמנם לפי מה שביארנו בדעת ר' יוחנן בירושלמי דס"ל דשמיטת כספים הענין בזה דזכיית הלוה נעשה בלמפרע, וא"כ הרי זה כאילו התברר שאין באן הלואה מעיקרא, מטעם ביטול השעבוד בלמפרע, אמנם כל זה דוקא באופן דלא נתבטל השעבוד מסיבה אחרת מעיקרא, אלא הסתלקות השעבוד נעשה רק מכח שמיטה, משא"כ באופן שאם נתבטל השעבוד מטעם הכפירה קודם שביעית, והלוה יצא זכאי מבי"ד, נמצא דיש ביטול השעבוד מצד אחד לא מצד שביעית, שוב לא אתי זכות שביעית להועיל לן מאומה, וזהו הטעם דמלוה ונעשית כפרנית אין שביעית משמטתו, ואף אם הודה אח"כ, לא מהני, מטעם דהרי"ז הודאת בע"ד שהיא כמאה עדים הרי היא בתורת התחייבות ולא בתורת הודאה, וזהו שיטת הרמב"ם.

ה **ובזה** יובן לנו דברי הירושלמי שם וז"ל רבי ירמי' בעי אם למדת הדין כן, לא צריכה דלא כפרנית שהיא נעשית מלוה גובה בבינונית, ופירש הפנ"מ שם דעיקר הספק כיון דמעיקרא היתה כפרנית אולי נמחל שעבוד הראשון, ומוקמינן אר"ת וגובה בזבורית, יעוי"ש. וצריך ביאור דהרי ע"כ בכל גווני הוה מלוה ולא גרע משארי בע"ח דגובה בבינונית, אולם לפי מה שביארנו אתי שפיר והוא, דאמרינן במלוה כזו שהיתה כפרנית דהחיוב החדש הזה נעשה עכשיו בתורת הודאה והמלוה הראשונה בטלה לגמרי מטעם דאנו מאמינים אותו דהדבר כמו שאמר כיון דהתורה נתנה על זה נאמנות להלוה, והחיוב דהשתא סבר ר' ירמי' לא עדיפא ממתנה דג"כ רוצה הגמ' לומר בנימין ג' דאינו גובה בבינונית, יעוי"ש. ולהכי בעי' ירמי' בכפרנית שנעשית מלוה אולי דינה כמתנה וגובה מזיבורית, והרמב"ם שפסק כמסקנא דגיטין שם דנם מתנה גובה מבינונית בבע"ח גמור, להכי אין שוב מקום לספק זה, והשמיטה מהלכותיו.

ו **ובזה** אפשר לפרש דברי הר"ן וכוונתו דכיון שמצינו שאמרה תורה דשמיטה משמטת שבועה, ע"כ מוכח מזה דהשמיטה פועלת להיות זכותו של הלוה להסתלק השעבוד למפרע לומר כאילו לא היתה שום שעבוד מעיקרא, וא"כ ההודאה שהודה קודם שביעית תיכף כשבאת שביעית יש כאן הפקעה דהחוב בלמפרע, וממילא חסר כאן הודאה, ואין

כאן חיוב שבועה. ז **ויש** להעמיס ג"כ לפי דברי הר"ן דבזה פליגי בתוספתא שם חכמים ור"ש בפ"ח ה"ח וכשם שהשביעית משמטת מלוה, כך שביעית משמטת שבועה שנא' וזה דבר השמימה וגו', ר"ש אומר הוא משמט ואין יורשין נשמטין וכו', יעוי"ש. והנה מלשון זה משמע דפליג ר"ש על חכמים מדנקט ר"ש אומר ולא נקט אמר ר"ש כידוע, וא"כ יש להבין מה זה ענין לזה, אמנם לפי מה שכתבתי יבואר לנכון דמהא דילפי חכמים דשביעית משמטת את השבועה ע"כ מוכח דשביעית משמטת למפרע כמו שכתבנו בביאור בהר"ן, ועל זה פליג ר"ש ואמר כיון דהקרא מורה לנו מדכתיב "בעל משה ידו" דדוקא המלוה עצמו משמט, ולא היורשין, וממילא ע"כ מוכח דשביעית משמטת דוקא מכאן ולהבא, וא"כ אין שביעית משמטת שבועה, ושפיר נקט התנא ר"ש אומר דע"כ פליג על חכמים, וא"כ לדינא ודאי דיש לנו לפסוק כחכמים וכסתם משנה דשבועות, וידענו בבירור דשביעית משמטת למפרע, ובזה יבואר הא דמצינו בגיטין ל"ז נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד חזקה לא שביק היתרא ואוכל איסורא, דקשה למ"ל לומר הטעם משום חזקה דלא שביק היתרא, הלא בלא"ה הוה טענת הלוה בספק פרעון דחייב לשלם, ומצאתי בשער המשפט שעמד בזה בסי' ס"ז, יעוי"ש. ולפי מה שכתבנו א"ש דכיון דשמיטה ע"כ משמטת למפרע ונעשית מתנה למפרע, וכיון שספק לנו בזה אם שביעית משמטת חובו מטעם דספק לנו אם עשה פרוזבול, להכי הוי ספק בחיוב, והוי אינו יודע אם נתחייבתי דפטור, להכי בעינן דוקא להא דחזקה דלא שביק היתרא.

ח **ויש** להוכיח להרא"ש והעיטור מהא דמצינו בספרי הובא בתוס' לעיל ד' ד"ה וגואלין דממעטין מקרא דיובל אינו משמט כספים, וקשה דלר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן ב"ב דאמר מר"ה חייל יובל, ומבואר ג"כ לעיל כ"ח דכל דיני יובל אינו אלא בתחילתו, יעוי"ש, וא"כ תקשה על דיבשרי ב"ב למ"ל קרא למעט יובל משמיטת כספים, כיון דאינו משמט אלא בסופו נמצא דלא בעינן יובל לשמט כיון דברגע זו משומט מטעם שביעית, אבל לשיטת הרא"ש והטור אתי שפיר דשביעית משמטת בתחילתו ג"כ, וניחא לפי המבואר להדיא בירושלמי ר"ה פר"ג ה"ה בסופו דאם נאמר דיובל משמט כספים ג"כ אינו משמט אלא בסופו, יעוי"ש. ושפיר בעינן קרא לכו"ע למעט שאין יובל משמט כספים, וע"כ כוונת הספרי בהלואה הנעשית בשנת היובל עצמה, אמנם לפי מה שביארנו לעיל, ביאור הירושלמי פלוגתא דר"י ור"ל ע"כ מבואר דשמיטת כספים ישנו גם בתחילתו, והוא כשיטת העיטור.

ט עוד נראה להוכיח להעיטור והרא"ש מהא דאיתא שם בירושלמי ה"ב תני ל' יום לא איתיי וכו', ושמואל אמר במלוה את חבירו סתם שאינו רשאי לתובעו עד ל' יום עאל

ר' יהודה ואמר טעמא קרבה שנת השבע שנת השמימה וכו', שלא תאמר כל שלשים יום אינו רשאי לתובעו וכו' לפום כן צריך לומר קרבה שנת השבע וכו' ופריך לא כן אמר ד' בא בר ממל וכו' אשבח תני ר' ישמעאל קרבה שנת השבע וגו' ומה ת"ל קרבה שנת השבע שנת השמיטה שלא תאמר כל שש שנים שדהו לפני כרמו לפני ולאחר שש שנים בהשמט כספים הוא ולא יגבנו לפום כן צ"ל קרבה שנת השבע שנת השמיטה וכו'. יעוי"ש. ואם נאמר דכל שנת השביעי רשאי לתבוע, אם כן יכול לפרנס עצמו בשנה הזאת במה שיגוש חובותיו, ומוכח מזה כשיטת הרא"ש והעיטור דאיסור לא יגוש שייך ג"כ בשנת השביעית תיכף משנכנס שביעית, ומבואר ג"כ דרב יהודה ושמואל לא סברי הכי ורב ס"ל כשיטת תנא דדבי ישמעאל כמבואר בפנ"מ שם, ומוכח מזה כשיטתם.

י **כתב** הרמב"ם בפר"ח משבת ה"ד גבשושית של עפר שעלו בו עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה ע"ג יתדות חייב משום תולש, ומקור הדין בשבת פ"א פרפיסא היה מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתדות חייב משום תולש, והנה רש"י פירש דהאי חייב לאו דוקא אלא אסור מדרבנן וכו', יעוי"ש. אבל הרמב"ם ע"כ סבר דחייב מדאורייתא ע"י בהה"מ ובכס"מ, והנה יש ראיה לרש"י מגיטין ל"ז אין כותבין פרוזבול אלא על עציץ נקוב ומוקי לה דמנחא אסיכי יעוי"ש. מבואר דהעציץ על יתדות ג"כ דינו כקרקע. וא"כ היאך יתחייב בשבת משום תולש כיון דגם עכשיו כמונח על הקרקע דמיא, וכן מבואר בתוס' גיטין ז' ע"ב ד"ה דלמא, אבל לפי"ז תקשה להרמב"ם דמחייב הכא משום תולש.

יא **ונראה** דהרמב"ם תמך יסודו אסוגיא דגיטין שם ז' דאיתא שס אמר ר' יוחנן עציץ נקוב המונח על גבי יתדות באנו למחלוקת ר' יהודה ורבנן, דלר' יהודה פטור מן המעשר מדמפליג בין ספינה גוששת לשאינה גוששת, ולרבנן חייב, אמר רבא דלמא לא היא ע"כ לא קאמרי רבנן אלא בספינה דלא מפסק אוירא, אבל עציץ דמפסיק אוירא לא ואפי' רבנן מודו, מבואר דבאופן דמפסיק אוירא סברי רבנן ג"כ דאין דינו כמחובר לקרקע, וזהו דלא כהסוגיא דגיטין בדין פרוזבול (הנה התוס' כתבו דהוי דיחויא בעלמא, ועי' הסוגיא דגיטין ל"ז, ומה"ט סברי ג"כ בהאי פרפיסא דאין בזה חיוב דאורייתא אלא דרבנן גרידא, וזהו ג"כ דעת התוס' בשבת), וע"כ דסבר הרמב"ם דחילוק ביניהם, ואין ענין מעשר לשארי דברים, והביאור בזה דחיבור האויר תורת חיבור עליו. שגם אויר דינו כקרקע, אמנם שאני בחיוב מעשר דבעינן ארצך, וזה ליתא באויר, וסברי רבנן דבמפסק אוירא לא קרינן בזה ארצך, אמנם לענין פרוזבול שפיר הוי זה מחובר לקרקע, והנה לענין חיוב שבת כיון דתולש מן הקרקע והניחו ע"ג יתדות, אעפ"י שעדיין מחובר הוא לאויר, אמנם קרינן לי' תולש מן הקרקע, דעכ"פ נפסק מגדולו הראשון, דהיינו מחיבורו

הראשון, ויש לו עתה חיבור לאויר גרידא, ובזה ג"כ איכא משום תולש, וביותר מדהוי תולש באופן זה לתורת מעשר, וא"כ הוי שפיר תלישה גם לענין שבת.

יב **והנה** תמוה לן מדוע לא כתב הרמב"ם בפר"ט משמיטה הא דעציץ דכותבין עליו פרוזבול בשמונח ע"ג יתרות, ולומר דס"ל להרמב"ם דלא הוי דינו כקרקע בחיבור לאויר, זה תמוה מכח סוגיא זו, ועוד מדוע לא כתבו הפוסקים דהרמב"ם לא ס"ל כן, ומצאתי בהגהות החדשים מביאים בשם בית דוד שכתב ג"כ שדחה הרמב"ם סוגיא דהתם מפני סוגיא דהכא. אבל תמוה מדוע לא נחתו לזה הפוסקים, ולכהפ"ח הוי ספיקא דדינא, והנה אפשר דהכא גם בספר"ד כותבין לפי סברת הר"י באסאן דכל עיקר הא דבספק ממונא אין מוציאין מחזקה משום דהוי ספק נזל לגבי אידך, וא"כ לדידן דשביעית בזה"ז דרבנן ומדאורייתא אין כאן גזל אם יקבל המלוה, אבל לפי מה שביארנו לעיל אפשר שגם הרמב"ם סבר הא דכותבין פרוזבול בעציץ המונח ע"ג יתרות, והיינו דהוי תורת מחובר עליו, אעפ"י שאין עליו תורת קרקע ממש, וכמוש"נ, וע"ד ההשמטה הא דעציץ שמונח ע"ג יתדות, צ"ע.

יג **איתא** בב"מ נ"א האומר ע"מ שאין לך עלי אונאה רב אמר יש לו עליו אונאה, וכן פסק הרמב"ם בפרי"ג ממכירה ה"נ, יעוי"ש. וע"כ היינו דאעפ"י שספק איכא אם עקר, מ"מ הוי מתנה עמש"ב, והקשה הלח"מ מדוע פסק בע"מ שלא תשמיטנו שביעית כשמואל, דהוי תנאי ואינו משמט, והיינו דבשמיטה איכא למימר מי יאמר דעקר, וא"כ באונאה ג"כ איכא למימר מי יימר דעקר ויהיה אונאה, וכמו"ש התוס' הכא עכת"ד, יעוי"ש.

יד **ונראה** דשאני שביעית שכיון שקבל על עצמו לפרוע החוב של ההלואה ולא ישמיטני שביעית, יש לפרש שתי משמעות. א) שיפרע קודם שביעית, וממילא לא תועיל עליו שביעית בדבר השמיטה, והכוונה בדבריו שהתחייב עצמו באופן שלא תחול עליו דין ההשמטה ב) יש לפרש דכוונתו שלא תועיל עליו תורת שביעית, ומחייב עצמו נגד דין התורה, והנה להכוונה השנייה לא מהני תנאי אליבא דרב דסבר דלא מתנה עמש"ב אפילו בממון, אבל אם כוונתו לפירוש הראשון פשיטא שקבלה זו מהני שפיר אפילו לרב, ולכן סבר הרמב"ם דכיון שיש במשמעות שתי הכוונות, ממילא אין זה בנדר מתנה עמש"כ, והיינו דכיון שיש בדבריו התחייבות היתר ואיסור ביחד, ממילא אין זה נגד התורה בייחוד, והש"ס דפריך לשמואל מהא דשביעית הוא מכח כש"כ דאם בשביעית לא מהני, אעפ"י שאין זה בייחוד על מה שכתוב בתורה, וא"כ פשיטא דגם באונאה לא מהני, ומשני הש"ס ההבדל שבין שביעית לבשביעית, אבל הרמב"ם הכריע לנכון דגם בשאמר בשביעית מהני גם לרב מטעם דלא הוי מתנה עמש"ב בייחוד, וכמוש"נ.

דף כט, מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדיש וכו', עי' בספרנו נזר הקודש לזבחים במלואים לענין אם נוהג זה בזה"ז.

פרק תשיעי

ע"ב, המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים, ומבואר בגמ' דיש גם איסור עשה על המוכר, ומבואר עוד דאסור להמוכר להרצות מעות ללוקח שיתרצה לזה, ומבואר עוד דהלוקח ג"כ עובר בעשה אם נתרצה לגאולה, מטעם דכתיב שנים תקנה, והנה לשון הרמב"ם משמע שרק המוכר עובר בעשה, והוא מדלא כתב בהלכות שמיטה ויובל פרי"א ה"ט דהלוקח ג"כ עובר בעשה, רק כתב ואפילו רצה הלוקח אסור, דלשון זה משמע שהאיסור הוא על המוכר, וכן נוטה לזה לשון הרא"ש הובא בשיט"מ הכא.

והנה יש לעיין היאך הדין במתנה אם הלוקח נותן השדה במתנה להמוכר קודם כלות השתי שנים, דאפשר דרק אם בתורת גאולה אסרה תודה, משא"כ במתנה, או"ד דהכוונה שרצון התורה שתהיה ביד הלוקח שתי שנים, ולהכי גם במתנה אסור, ולא מצאתי למי שהעיר בזה, וצ"ע.

עוד מסופקני היאך הדין בשעבר המוכר וגאל מקודם לשתי שנים אם מהני, ואם אמרינן דזה תליא בפלוגתא דאביי ורבא לפי מה שמבואר בתמורה ד' דנם באיסור עשה פליגי, דלרבא לא מהני, ולאביי מהני, אבל לפי"ז תקשה מדוע לא קאמר הש"ס שם דאיכא בינייהו בין אביי לרבא לדין זה דגואל השדה בפחות משתי שנים דלרבא לא מהני ולאביי מהני.

והנה אפשר לומר דזה תליא בספיקא אם המוכר צריך לעשות קנין מחדש בשגואל השדה מיד הלוקח ככלות השתי שנים, והיינו דזה פשיטא דהגאולה בעצמותה נחשבת לקנין, והיינו קנין כסף, אבל יש לומר דכל זה הוא מפני שאין הלוקח מתרצה בלא כסף, אבל לא בא מצד קנין, ונפק"מ כשמתרצה הלוקח להחזיר בלא כסף, בזה יש לחקור אם המוכר צריך קנין, ומצאתי במנח"ח שנחית לזה, אבל לא נחית להנפק"מ שכתבנו.

אמנם אם נחליט דלא בעי קנין מחדש, א"כ לא בעינן חלות הקנין, ובזה לא שייך להא דאי עביד לא מהני, דע"כ כל עיקר הענין דאעל"מ לא נאמר רק בשצריכין להחלות, וא"כ לפי"ז הכא בדיעבד מהני לכו"ע, ומדלא נחתו הראשונים לזה לענין דיעבד, וגם מדלא נחית הסוגיא הכא בערכין אם הדרי זביני כמו שמדייק הש"ס לענין זביני ביובל עצמה, ע"כ מוכח דבזה לכו"ע לא הדרי זביני, וא"ב מוכח דלא בעי קנין מחדש, וע"כ הטעם

משום דזכות מוכר על השדה, וממילא גם אם גואל באיסור בתוך השתי שנים לא בעינן חלות הקנין.

גמ', אתמר המוכר שדהו בשנת היובל עצמה רב אמר מכורה ויוצאה, ושמואל אמר אינה מכורה כל עיקר, הנה זה לא מצד איסור דהרי לא מצינו בזה איסור, רק מפני שיובל מפקיע, ואעפ"י שילפינן מק"ו שאין בזה חלות המכירה, אבל הוא לא מצד איסור אלא הוא דבר שאין בו חלות, והנה יש לעיין דהלא קיי"ל דבדבר שבממון תנאו קיים, ומדוע לא נימא דבאופן שאמרו המוכר והלוקח שאינם רוצים בהפקעה דיובל מדוע אינו חל המכירה, וע"כ דהוי כמו שמוכר ע"מ שאין היובל מפקיע דכתב הנמוק"י דלא מהני מטעם דהתורה אמרה כי לי הארץ ולא מהני מכירה דלצמיתות, וה"נ אם התנו שתהיה חלות המכירה הרי"ז כאילו התנו שלא תהא היובל מפקיע, כי זהו נגד התורה שאמרה לא תמכר לצמיתות, והרי"ז בנדר מוכר דבר שאינו שלו.

מה מכורה כבר יוצאה עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר, ולכאורה אפשר לומר דכיון דאמרינן לעיל דיובל הוא בתחילתו, א"כ דלמא דוקא בשעה ראשונה דיובל מפקיע, אבל לא כל השנה כולה, וא"כ איכא נפק"מ בשדה שמכר ביובל עצמה, וע"כ דמוסכם לחז"ל דכל השנה דיובל יש הפקעה.

התם נחית לאכילה, הכא לא נחית לאכילה, והנה לכאורה מדוע הכא לא נחית לאכילה, הלא אחד היובל יאכל השני תבואות, ונראה דהכוונה שהשני תבואות הכוונה שיאכל מיד, ואם אינו אוכל מצד עצמו זה לא הוי עיכובא, כיון שעכ"פ ראוי לאכילה, אבל באופן שקנה השדה אשר עתה אינה ראויה לאכילה כמו הכא שקונה בשנת היובל עצמה, ליתא בזה הדין דשני תבואות שיתחייב ליתן לו שני תבואות שהם שתי שנים אחר היובל, וכן משמע מפירש"י, וכל זה הוא לרב דסבר מכורה ויוצאה, אבל לשמואל לא שייך זה כיון דסבר דאינה מכורה כלל, אבל יש נפק"מ גם לשמואל בשקנה סמוך ליובל שעה אחת, אשר בשעה הזאת נתפס המקח, וכשיבוא יובל תיכף תצא השדה להמוכר, דבזה נ"כ ע"כ איכא למימר סברא זו דלא נחית לאכילה, ואין לו להלוקח תביעה של שתי שנים אחר היובל, וא"כ לפי"ז אעפ"י שהרמב"ם פוסק כשמואל מ"מ היה לו לכתוב זה דבעינן התנאי שיהיה נחית לאכילה, מפני שיש נפק"מ לדידן נ"כ כמו שכתבנו.

והנה אפשר לומר דכיון דכתב הרמב"ם בפרי"א משמיטה ויובל הי"ד במכרה שנה אחת לפני היובל הרי הלוקח אוכל אותה שנה שנייה אחר היובל, יעוי"ש. משמע מזה דדוקא באופן זה שהחזיק שנה אחת של תבואה, ומשמע ממילא דמשא"כ בשלא החזיק שנה אחת קודם היובל דאין לו שום השלמה אחד היובל, (והנה זאת למודעי, דע"כ הא דשנה

אחת לפני היובל ע"כ הכוונה שתי שנים לפני היובל משום דשנה שקודם היובל היא שמיטה, וע"כ הכוונה שנה שלפני השמיטה משום דשמיטה אינה עולה למנין כדתנן במשנה) אבל אין מספיק דמדוע השמיט הרמב"ם דין הסוגיא דמשמיע לנו חידוש אליבא דרב, אשר זה החידוש איכא גם לדידן, וצ"ע.

והנה ראיתי להגאון מלבי"ם בביאורו על הספרא כתב שאם מכד השדה לפני ר"ה של שביעית שקודם יובל והיא מלאה פירות שבזה הרי נחית לאכילה, וצריך להשלים שתי שנים אחר היובל, יעוי"ש. וכוונתו שכיון שנחית לאכילה מטעם דמצא פירות בשדהו, אבל נראה דזה לא נקרא נחית לאכילה, מטעם שזה לא נחשב בחשבון של השתי שנים כמבואר לקמן ל' שדרשו שלפעמים אוכל שלש תבואות בשתי שנים, אבל העיקר הוא השתי שנים, ואכילת הפירות האלו אינם בכלל השתי שנים, והיינו דאכילה זו חוץ לחשבון השנים, והכא ע"כ הביאור נחית לאכילה, היינו לחשבון השתי שנים, וכמו שמשמע בפירש"י בד"ה נחית לאכילה, וממילא אם נחליט דבקונה שדה שעה אחת קודם היובל אין לו השתי שנים לאחר היובל, מסתברא שגם בשמצא תבואה לאכילה ג"כ אין לו שתי שנים אחר היובל.

א דף ל', משנה, מכרה לראשון במנה, ומכר ראשון לשני במאתים וכו', מזה יש להוכיח דהשוכר יכול להשכיר שכירותו לאחר על משך זמן השכירות, דהרי המכירה דהכא בזמן שיובל נוהג אינה אלא כשכירות, דהרי אינה מכורה אלא עד היובל, והרי"ז כשכירות, ומכל זה הקונה הראשון שהוא באמת שוכר, יכול למכור לאחד, והיינו שמשכיר לאחר, וכן מפורש להדיא בהגהות מיימוניות בפר"ה משכירות, ומוכיח שם דע"כ לא מירי שהבעלים נתנו לו רשות, יעוי"ש, והנה לפי"ז תמוהין דברי הראב"ד שכתב שם בהשגה על מה שכתב הרמב"ם שלא אמרו חכמים אין השוכר רשאי להשכיר אלא במטלטלין מטעם שהרי אומר לו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, אבל לא בקרקעות, וכתב על זה הראב"ד שגם בבית יש שמחריבים הבית בדידתם, יעוי"ש. והנה לדברי הראב"ד שגם בבית יש קפידא, וכן סברי עוד ראשונים שכתב הרמב"ם שם, ועי' בטור, ומסתמא ה"ה קרקעות שייך קפידא דלפעמים אדם מכסיף הקרקע, ואפילו אם אמרינן דבבית שייך יותר קלקול משבשדה, וכמו שנחית לזה מרן בכס"מ בפרכ"נ ממכירה ה"ז, אבל אין זה בהחלט, ועוד דע"כ דין זה דמשנתינו גם בבית שייכה היינו בית שאינה בעוד שיש לה חומה, דג"כ חוזרת ביובל.

ב **ונראה** דשאני שכירות דהכא משכירות דעלמא, והוא דהנה הכא במוכר קרקע או בית בשעה שהיובל נוהג דאין להבעלים זכות מכירה בגוף הדבר, דהרי אין לו בעצם

הדבר רק קנין פירות כיון דלא יכול למכור, וממילא כשמכר לאחד, זכה האחר בכל הזכותים שיש להמוכר, ואיזה זכות יש להמוכר כיון שאין יכול למכור, וע"כ דאין לו אלא זכות מכירה כזה שהיא שכירות, וכיון שכן שפיר יכול האחר הזה שהוא הקונה למכור לשני ג"כ, ואין המוכר יכול לעכב עליו, כי הלא אין להמוכר הראשון יותר זכות, ואם בשביל דהדרא אליו ביובל, הנה הלא זכות זה נ"כ לא חוי זכות של קנין הנוף דכיון דליתא במכירה ממילא לא הוי יותר משכירות גרידא, וא"כ אין לומר להקונה שקנה ממנו שאין רצונו שיתן שדהו לאחד, דהרי אין לו זכות בהשדה יותר מזה הקונה שקנה ממנו, אבל במשכיר בית או שדה בזמן שאין היובל נוהג, והבעלים הם בעלים גמורים בקנין הנוף של השדה שיכולים למכור לעולם ולקבל דמים עבוד מכירה עולמית, הנה בזה שפיר יכול המשכיר לומר להשוכר שאינו רוצה שישכיר לאחר מטעם אין רצונו שיהא בפקדונו שיהא ביד אחד, וזהו סברת הראב"ד בכדי שלא תקשה עליו ממשנה זו.

ג **עוד** נראה דגם הרמב"ם ע"כ סבר דלא דמי נידון דידן לדעלמא, והוא דהרמב"ם סותר את דבדיו דבהל' שכירות פוסק דבקרקע לא שייך לומר אין רצוני וכו', ובהל' מכירה פרכ"ג ה"ח כתב שם בקרקע דאין השוכר רשאי להשכיר, ועמד מרן על זה, וכתב דאפשר דלדעת הסוברים כן כתב, אבל מסיים צ"ע, אבל לדעתי נראה כי הנה הרמב"ם בה' שכירות כתב בטעמא דמילתא מדוע בקרקע לא אמרינן אין רצוני וכו', משום שהרי בעלה עמה, יעוי"ש. ולכאורה אטו מילתא פסיקתא שתמיד בעלה עמה, אבל הדברים נכונים דכיון שיש להבעלים זכות מכירה בטח ישגיח תמיד על זה, והרי"ז כאילו הבעלים שם תמיד, ודוקא במטלטלין לא שייך הא דבעלים עמה, אבל ע"כ כל זה דוקא באופן שהבעלים מחשבין להוציא מזה מעות, וזהו ע"י מכירה דלחלוטין, ובטח ישגיח תמיד על השדה שלא תוכחש, ולפי"ז לפעמים שהבעלים נוסעים מזה, וממילא תשאר השדה בלא בעלים, דאז חיישי הבעלים שלא תוכחש השדה כשישכיר לאחר דבזה יש קפידא, וזהו שכתב הרמב"ם בהל' שכירות שיש הבדל בין קונה שדה לזמן לבין שוכר שדה לזמן, דבקונה לזמן ע"כ נתן להלוקח יתרון כח שיכול גם להשכיר, אבל בשוכר לזמן לא נתן לו כח להשכיר מטעם הטענה שאין רצונו וכו', והוא באופן שהבעלים נוסעים מזה שאז דוקא רק לו להשוכר הזה נתן שדהו, אבל לא לאחר, והנה כל זה שייך בשדה כזה שיש להבעלים זכות לעשות רמים ע"י מכירה, משא"כ ביובל שאין לו זכות דמים וגם להבעלים אין לו רק פירות לא יכול לומר אין רצוני וכו'.

ד **והנה** לפי מה שביארנו נראה לומר מילתא חדתא והוא דלכאורה קשה מדוע השמיט הרמב"ם הא דאיתא בירושלמי פר"ד דגיטין דהקונה שדה ביובל אסור לחפור בה בורות

שיחין ומערות משום דבעינן ושב לאחוזתו, יעוי"ש. ועי' מל"מ פדי"א משמיטה ויובל שהקשה מזה לדינא דמוכר שדהו לזמן קצוב דיכול לחפור בה בורות שיחין ומערות, יעוי"ש. ונראה דסבר הרמב"ם דגם הבעלים אין להם אלא קנין פירות בהאי שדה, כיון דליתא במכירה, וא"כ לא שייך ושב לאחוזתו, כיון שלא הוי בעלים על הקרקע, ואין לו אלא פירות, וא"כ כל מה שיש לו זכות מכר להקונה, והירושלמי ע"כ אליבא דר"מ דסבר בבכורות נ"ב דמתנה אינה חוזרת ביובל, וא"כ יש להבעלים זכות בהאי שדה להפקיע מיד יובל באופן שיתן השדה מתנה לאחר, ובשביל זכות זה שפיר קרינן ליה בעלים על גוף השדה, ובזה שפיר שייך לומר דבעינן ושב לאחוזתו, דהיינו בעלים, כיון שהבעלים האלו יש להם ייפוי כח מה שאין להם להקונים ממנו, אבל לדידן דקיי"ל כרבנן דר"מ, א"כ כיון שאין לבעלים שום זכות וייפוי כח יותר מהקונה, א"כ מה שייך לומר ושב לאחוזתו, ומשנתינו מוכחת נ"כ כיון דהקונה רשאי למכור לאחר אעפ"י שבאמת לא הוי יותר משכירות גרידא ואין הבעלים יכולים לעכבו מטעם אין רצונו וכו', והיינו כיון שהבעלים לא עדיפי מהקונה ממנו, וכמוש"נ.

א **ע"ב** ודמינהו ומצא פרט לממציא את עצמו מכאן א"ד אליעזר בן יעקב אם משיצתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור, והנה קשה מובא דהכא משמע דאי לאו קרא דממעט ממציא את עצמו הוי אמרינן דחייב גלות באופן זה שהוציא הניזק את ראשו אחר שיצאת האבן מתחת יד המזיק, ותמוה הלא כיון דבשעת זריקה לא היה מוכן ההיזק, וא"כ הרי זה בדמיון להא דאמר רבא סנהדרין ע"ז ע"ב זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו ואפילו הוא קדם ונטלו פטור דבעידנא דשדיי' בי' מיפסק פסקי' גירי', יעוי"ש. ואם בחיוב מיתה דבמזיד באופן זה דפסקה גידי' ופטור, וא"כ הוי סלקא אדעתי' למימר דיש חיוב גלות במעשה דשוגג, הלא חיוב גלות דבשוגג הוי תמורת חיוב מיתה דבמזיד, וכיון דבאופן זה ליתא חיוב מיתה במזיד, א"כ מכש"כ דאין בזה חיוב גלות, וא"כ למה בעינן קרא ומצא למעט ממציא את עצמו, וצע"ג.

ב **והנה** היה נראה לומר דכוונת התורה למעט ממציא את עצמו באופן שהיה מוכן להיות ניזק גם מראש, והאבן הזה היה עומד להרגו, והנהרג מפני שהמציא את עצמו בקבלת האבן המקדים עצמו למיתה, וחידשה תודה דבאופן זה פטור מגלות, אעפ"י שלענין חיוב מיתה היה מתחייב הזורק, מטעם דעכ"פ נהרג זה מכח המזיק, מ"מ חידוש דין הוא לענין גלות דלא נתחייב בגלות באופן זו, והיינו דחידוש דין הוא בשוגג דלהקל.

ג **אמנם** ע"כ לא כן דעת התוס' והוא מהא דהקשו ב"ק ל"נ בדינא דראב"י מהא דזרק כלים מראש הנג והיה תחתיו כרים וכסתות ובא אחד וסילקן דפטור, ביאור הדברים לפי"ז

למ"ל קרא דומצא פרט לממציא את עצמו, כיון דנם בסברא פטור, יעוי"ש. ובדברינו אין זה ענין להא דזרק כלים דשאני בדינא דראב"י שע"כ היה מוכן להזיק, ורק הניזק מפני שהמציא את עצמו קירב את עצמו לנזק.

ד והנה לכאורה יש להעיד לפי מה שכתבו התוס' ב"ק י"ז ע"ב לחלק בין זורק כלים מראש הגג ובא אחר ושברן לזורק חץ, יעוי"ש. דלפי"ז קשה מדינא דראב"י דע"כ מוכח דאזלינן בתר מעיקרא גם בזריקת החץ, והוא מהא דחזינן דדוקא מחיוב גלות פטרה אותו התורה אבל לענין חיוב מיתה חייב הזורק אלמא דאזלינן בתר מעיקרא, דאל"כ הרי זה כאילו הרג הנהרג את עצמו, והרי זה כאילו הרגו אחר, אמנם שאני הכא כיון דעכ"פ נהרג בחץ של הזורק, ואין זה ענין לדברי התוס' דשם דההיזק נעשה בחץ של אחר.

ה **כתב** הרא"ש בפ"ב דב"ק סי' ב' וז"ל ומסקינן דהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י חייב, ואע"ג דגבי דרסה על הכלי ונתנלגל למקום אחד ונשבר אסיקנא לעיל כדבא דבתר מעיקרא אזלינן הכא לא אזלינן בתר מעיקרא אלא אחר המקום שנעשה בו הנזק דגלי קרא בדגל ובעד בשדה אחד והביעור היה בחצר הניזק עכ"ל, ולכאורה תמוה במה שכתב לתרץ דשאני הכא דרחמנא אמר ובערא בשדה אחד, דהיינו שאנו דנין אחרי מקום שנעשה בו הנזק, וקשה הלא אם אמרינן דאזלינן בתר מעיקרא, א"כ לא נעשה הנזק בשדה אחר, אלא בדה"ר, אבל נראה בביאור דברי הרא"ש דכיון דעיקר החיוב אמרה תורה מטעם שאין רשות להמזיק ליכנס לשם, וזהו שדייקה תודה בשדה אחר, ולכן כמו שאין רשות להמזיק להיות נכנס לשדה חבירו ולהזיק, הנה כמו כן אסור לזרוק שם אבן, נמצא דעיקר החיוב מטעם שאסור להתיז שם צרורות, וא"כ לא שייך הכא לדון מטעם דעקירה היתה ברה"ר, כיון שעיקר החיוב על ההתזה לרה"י נאמרה.

ו **והנה** פליגי הרש"ל והט"ז בדרסה על הכלי ברה"ר ונשברה ברה"י דרש"ל למד מדברי התוס' דחייב מטעם דהשבירה נעשית ברה"י, והט"ז פליג עליו וסבר דפטור כמבואר שם, ולכאורה דברי הרש"ל תמוה מובא, דע"כ גם להרא"ש עיקר החיוב מטעם דאין לו רשות להתיז ברה"י, אבל כשדרס על הכלי ברה"ר, והשבירה נעשית אח"כ בדה"י, בזה לא מצינו שיתחייב מטעם התבר מנא ברה"י, וכיון שעיקר ההיזק נעשה ברה"ר בפטור, וביותר אם אזלינן בתר מעיקרא, ודברי הרש"ל לשיטת הרא"ש צ"ע.

ז **ונראה** ליישב דברי הרש"ל דסבר דכיון דנפסק הדין בצרורות דחייב גם על כח שאין בו ממש, וא"כ כשדרס על הכלי ברה"ר ונתגלגלה לרה"י ונשברה שם הנה דל מהכא הדריסה שעל הכלי, הנה עכ"פ הטיל כחו לרה"י המביא שבירה, דהיינו שהכלי הביאה כחו כח מזיק לרה"י, וזה הביא לידי שבירה, וגם על זה חייבה תורה, אמנם זה לא שייך

כשהיתה הדריסה על הכלי ברה"י ונתגלגלה לרה"ר דפשיטא דחייב דהרי לא נעשית הדריסה ברשות ההילוך, ופשיטא דחייב, וכן מבואר בדמ"א חו"מ סי' ש"צ שכתב וז"ל דרסה על הכלי ולא נשבר ונתגלגל למקום אחר ונשבר שס' משלם נזק שלם, יעוי"ש. וע"כ הביאור בזה דכיון דקיי"ל דאזלינן בתר מעיקרא, אזלינן בתר התחלת הנזק, וכוונת הרמ"א ע"כ שהיתה הדרסה בדה"י, שהוא ברשות הניזק, דבזה מיירי שם המחבר.

בדין בתר מעיקרא

א **ב"ק** י"ז ע"ב בעי רבא דרסה על הכלי וכו' בתר מעיקרא אזלינן וכו' וכתבו התוס' ד"ה זרק כלי מראש הגג נראה דאם זורק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות חצי נזק, יעוי"ש. ביאור הדברים דאע"ג דצרורות הלט"מ, מ"מ אם היה הראשון חייב נזק שלם אף באופן כשבא אחר ושבר בידים, משום דבתר מעיקרא אזלינן, א"כ מכש"כ דמהאי טעמא יש לחייב נזק שלם כששבר הוא עצמו, ומדחזינן שאמרה תורה בצרורות חצי נזק, ע"כ דאזלינן בתר גמר הנזק, עי' במהרש"א מה"ב.

ב **והנה** בעיקר דברי התוס' שמחלקים בין זורק כלי לזורק חץ נראה דהעיקר בזה דבזורק כלי אף שהנזק הוא בכח, ולא יצא בפועל עדיין, אמנם כיון שהנזק הוכן בגוף החפץ הרי זה כאילו יצא הנזק לפועל, ולהכי אף כשבא אחר ועשה הנזק אין במעשה אחרון כלום, כיון שכבר הוכן הנזק בגוף הכלי, אמנם באופן שזורק חץ אעפ"י שישנו להההיזק בכח, אבל כיון שלא הוכן הנזק בגוף החפץ, להכי לא קרינן להההיזק הזה שעדיין הוא בכח להיות דינו כאילו יצא ההיזק גם לפועל, והיינו כיון דעכ"פ לא הוכן ההיזק בגוף החפץ, וממילא כשבא אחר ושבר להכלי, יש לחייב להשני, והיינו כיון דההיזק דהראשון דהיה בכח לא יצא לפועל, והשני עשה בפועל ממש.

ג **וכמו** כן באופן שהזורק חץ מלבד שהבין הנזק בכח לבסוף עשה הוא עצמו הנזק בפועל, אין לחייבו על הנזק דבכח, רק על הנזק בפועל, וזהו דינא דצרורות, שאמרה תורה חצי נזק מפני שכיון שהנזק דבכח לא יצא לפועל, וגם לא הוכן הנזק בגוף הכלי, להכי אזלינן בתר בסוף גמר הנזק, שהוא המזל דבפועל, ובאופן זה הקילה תורה על המזיק לשלם חצי נזק.

ד **והנה** בקצה"ח סי' ש"צ הקשה מדברי הרא"ש פר' כיצד הרגל גבי התיזה ברה"ר והזיקה ברה"י חייב וכתב הרא"ש וז"ל ואע"ג דגבי דרסה על הכלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר אסיקנא לעיל כרבה דבתר מעיקרא אזלינן הכא לא אזלינן בתר מעיקרא אלא אחר המקום שנעשה בו הנזק דגלי קרא ברגל ובער בשדה אחד, והביעור היה בחצר הניזק,

עכ"ל. והקשה בקצה"ח דאם אמרינן לחלק בין זרק חץ לזרק כלי, א"כ מאי קשיא לי' מהא דרבה, דהא התם התיזה ברה"ר דחוי זורק חץ, אלא ודאי דהרא"ש אינו מחלק בין זורק חץ לזורק כלי, יעוי"ש.

ה **ונראה** בכוונת הרא"ש דבאמת סבר הרא"ש כשיטת התוס' דבזורק חץ לא אזלינן בתר מעיקרא, וכהוכחת התוס', דאל"כ לא משבחת צרורות, אמנם סבר הרא"ש דלרבה דסבר דאזלינן בתר מעיקרא להכי באופן שיצא הנזק לפועל מכח הבנה דבראש, ע"כ בעינן שההבנה דבכח תהיה בחיוב, ולהכי בהתיזה ברה"ד והזיקה ברה"י דההיזק יצא לפועל מכח פטור ובאופן זה הרי חסר עיקר המזיק, ולזה חידש לנו הרא"ש דכוונת התורה ברגל לחייב אף באופן שהכח נעשה בפטור.

ו **ומיושב** בזה הא דהקשה הרש"ל והובא בט"ז דלהרא"ש צרורות היכי משכחת לה, יעוי"ש. דזה ודאי דהרא"ש סבר כשיטת התוס' דכל היכא דלא הוכן הנזק בגוף הבלי אזלינן בתר בסוף דהיינו משעה שיצא הנזק לפועל, רק סבר הרא"ש דלרבה דסבר בתר מעיקרא אזלינן, ע"כ בעינן גם בזה שיהיה הכנת הנזק בכח מזיק בחיוב וכשהוכן הנזק בפטור אין לנו לחייבו על הוצאת הנזק לפועל, כיון דכח הנזק נעשה בפטור, ופטור לרבה דסבר בתר מעיקרא אזלינן, כיון דהרי זה במזיק בפועל, בלעדי הכנה דבכח, וחסר בזה כח מזיק.

ז **עוד** מה שהקשה הרש"ל דלדברי הרא"ש דעבשיו דרבתה תורה ברגל אזלינן בתר בסוף, דלפי"ז בדרסה על הכלי בדה"ר והתיזה ברה"י ונשברה, דלהרא"ש חייב מטעם דאזלינן בתר שעת הנזק. יעוי"ש. ולדברינו אפשר לומר דע"כ גם הרא"ש סובר כשיטת התוס' דבאופן שהוכן הנזק בנוף הכלי, לכו"ע אמרינן מנא תבירא תבר. ב

ח **והנה** בקצה"ח הוכיח מדברי המור והשו"ע דגם בזריקת חץ אזלינן בתר מעיקרא, והוא מהא דאיתא בסי' תי"ח עשה אחד אש ובא אחר והוסיף אם יש במה שעשה הדאשון כדי שתניע למקום שהלכה הראשון חייב, ומשמע דאינו חייב אלא הראשון, הרי חזינן דאזלינן בתר מעיקרא בזורק חץ, יעוי"ש - ונראה דע"כ כוונת התוס' כמו שכתבנו לעיל דאין לחייב בזריקת חץ דהיינו על המזיק דבכח נרידא, כיון דיציאת הנזק לפועל נעשה ע"י זריקת חץ דהשני, - אמנם באופן שיציאת הנזק לפועל היתה ע"י הראשון, ביאור הדברים דהתייחסות הפעולה לכו"ע בתר מעיקרא בזרק חץ באופן דלא אפשר לאהדורי דלכו"ע גמר הפעולה שייכה להתחלת, נמצא דהראשון הוא המזיק מתחילה ועד סוף, והכנת הנזק דהשני לא הוסיף כלל על מעשה הראשון, ובזה ודאי אזלינן בתר מעיקרא לחייב את הראשון, כיון שהוא המזיק הגמור, ומטעם זה פסקו המור והמחבר דבאופן

שלא הוסיף השני בהוספת האש בהוספת הנזק כלל, נמצא דעיקר הנזק נעשה ע"י הראשון, והשני אעפ"י שהכין כח מזיק, אמנם לא קרינן לזה מזיק, כיון שיש כח מזיק בפעולה דהראשון, ולא הוסיף השני היזק כלל, ולבו"ע יש לחייב להראשון ולא להשני. מ וזהו גם כן כוונת הש"ס ב"ק ח' נבי מרבה בחבילה אי דבלאו איהו אזלא מאי קעביד, וגם מזה הקשה בקצה"ח שם, והיינו גם כן דבאופן זה שלא הוסיף השני בההיזק, - ואעפ"י שע"כ מיירי שיש בהוספת השני כדי להזיק נם מבלעדי אשו דהראשון, וכמו שמבואר בחידושי הרשב"א, אמנם כיון שיש כדי להזיק באשו דהראשון, נמצא דאין בהוספת השני מאומה בעיקר הנזק.

י והנה מטעם זה לא קשה נם כן הא דהקשה שם בקצה"ח מדברי הנמוק"י דכתב ואי קשיא לך א"כ היכי שדינן להדליק את הנרות ערב שבת עם חשיכה, לא קשיא דהרי חיובו משום חציו שבשעה שיצא החץ מתחת ירו, באותה שעה נעשה הכל כו', וכמאן דאדליק מעיקרא, - ומדייק מזה הקצה"ח שם דסבר הנמוק"י דנם בזריקת חץ אזלינן בתר מעיקרא, יעוי"ש. אבל גם בזה דבריו תמוהין דזה ודאי פשיטא דבאופן שיצא הנזק לפועל ע"י הכנת המזיק, פשיטא דאזלינן בתר מעיקרא, כיון שע"י הכנת המזיק יצא ההיזק בפועל בלא מזיק אחד, ואין זה ענין לדברי התוס', ובודאי אפשר לומר דשיטת הנמוק"י בזה כשיטת התוס', וכן מצאתי להדיא בנמוק"י פר' כיצד הרגל שכתב בד"ה אלמא בתר מעיקרא אזלינן, וז"ל ומיחו כתב הרא"ש ז"ל שאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו חייב דיש לחלק בין ענין זה לזורק הבלי עצמו, יעוי"ש. הרי מבואר דשיטת הנמוק"י והרא"ש כשימת התוס', וע"כ הביאור בזה כמו שכתבנו לעיל.

יא ובזה שכתבנו מבואר לנכון הא דכתב הסמ"א בסי' תי"ח סי"ב דאם הגמל סכסך האש בכל הבירה חייב על כולו נזק שלם, והקשה הקצה"ח שם בזה דלשיטת הסוברים דגם בזריקת חץ אזלינן בתר מעיקרא, א"כ כיון שהדליק במקצת הבירה חרי הוא כשרוף בולה (והיינו מכח דין צרורות דנתחייב בחצי נזק) ואילו בא אחר ושרפו לא הי' משלם כלל, דאזלינן בתר מעיקרא, וא"כ איהו גופי' כשמסכסך אח"כ בל הבירה הרי כבר הוא מבוער ולא ליחייב בי' נזק שלם, יעוי"ש. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל ע"כ כו"ע סברי דבאופן שיצא הנזק לפועל מכח הכנת המזיק הראשון דאזלינן בתר מעיקרא, ורק באופן כשיצאה הנזק לפועל ע"י אחר, בזה חידשו התוס' והנמוק"י בשם הרא"ש דבזריקה חץ לא אמרינן מנא תבירא תבד, ומשנחינן על הנזק דבפועל, ומטעם זה בודאי נס בכל הצרורות באופן שמרם שיצא היזק דהצרורות לפועל בא אחר והזיק דחייב השני לשלם, ומטעם זה בודאי גם בדינא דגמל בהתפשטות האש בכל הבירה, שזהו דין צרורות, והיינו

דהכנת הנזק נעשה ע"י זריקת חץ פשיטא אילו בא אחר ועשה הנזק בידים, דפשיטא דחייב השני כיון דהשני הוציא הנזק לפועל, ומטעם זה אתי שפיד כשהנמל בעצמו מסכסך כל הבירה דחייב לשלם נזק שלם, מטעם דדינו ממש כאילו בא אחר והוציא הנזק לפועל דחייב השני, וזהו דינו של התוס', וכמו שכתבנו, וכמוש"נ.

בדין גאולת חצאין

גמ', ואינו נואל לחצאין.

א **גרסינן** קדושין כ' ע"ב בעא מיני' רב הונא בר חיננא מרב ששת עב"ע הנמכר לנכרי נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין, גאולתו גאולתו משדה אחוזה גמר מה שדה אחוזה אינו נגאל לחצאין, האי נמי אינו נגאל לחצאין, או דלמא לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן אמר לי' לאו אמרת התם נמכר כולו ולא חציו, ה"נ נגאל כולו ולא חציו, אמר אביי את"ל נגאל לחצאין משכחת לה לקולא ולחומרא וכו', יעוי"ש. ויש לעיין בשדה אחוזה דאינו נגאל לחצאין אם זהו דוקא בע"כ של לוקח אינו נגאל לחצאין דהיינו שאין בי"ד כופין את הלוקה שיקבל מעות עבור חצי השדה, אבל אם הלוקח מסכים גם לגאולה דחצאין שפיר דמי, או דלמא דליתא כלל גאולת חצאין אפילו אם נתרצה הלוקח לזה, והיינו כי דין תורה הכא שלא תנהוג גאולה לחצאין כמו שאין גואלין בפחות משתי שנים מדכתיב שני תבואות, ובזה לא מהני גם הסכם ורצון הלוקח, כמבואר ברמב"ם פרי"א משמיטה ויובל, ובספר החינוך להרא"ה מצוה של"ט, וה"נ ג"כ לענין הדין דגאולה לחצאין דלא מהני אפילו בהסכם המוכר והלוקח, וצ"ע.

ב **ויש** לעיין בהא דאמר א"ד לקולא אמרינן כו', ופירש"י לקולא כמבואר לקמן והיינו אם קבל האדון עבור מחצה ואח"כ השביח, יעוי"ש. וחנה בשעת קבלת מעות עבור המחצה אינו ידוע אם זה לקולא, או לחומרא, ואם בשדה אחוזה אין כופין לקבל עבור מחצה, ומדמה הש"ס עכשיו עב"ע לשדה אחוזה לומר שאין כופין בי"ד דעב"ע ג"כ לקבל מחצה. ורוצה לומר דקולא אמרינן דנגאל לחצאין וע"כ דזה היה ברצון האדון, דהרי לא מצינן למכפיי' בתחלה מפני שאין אנו יודעין הסוף מה יהיה, ואם נחליט דבשדה אחוזה נגאל חצאין ברצון הלוקח, וא"כ בעב"ע ג"כ נגאל חצאין ברצון האדון, וא"כ הכא שמיירי ע"כ שקבל האדון מעות חצאין ברצונו הטוב וזה מהני גם בשדה אחוזה, וא"כ מה שייך לומר אח"כ לחומרא לא אמרינן הלא כשקבל ברצונו הטוב פשיטא דמהני בכל אופן כיון שגם בשדה אחוזה מהני, ומוכח לפי זה אשר בשדה אחוזה לא מהני גאולה דחצאין אפילו בהסכם האדון גם כן, ובזה בעי אם גמרינן משדה אחוזה לגמרי, ולא מהני מאומה הקבלת המעות לחצאין, או דלמא לקולא מארינן היינו כי אעפ"י שנתרצה האדון וקבל

המעות ברצונו הטוב, קבלה זו דדמי חצאין מתלא תליא וקיימא עד שיבורר הדבר. ואם יבורר דלקולא הוא הוי גאולה מעליא האי דחצאין, זהו ביאור הסוגיא ופירושה, ולפי"ז מוכח דלא מהני רצון הלוקח מאומה בשדה אחוזה.

ג **אח"כ** מצאנו בחדושי הרשב"א כתב דבשדה אחוזה אעפ"י שאין גואל לחצאין, אמנם ברצון הלוקח איתא גאולה לחצאין גם כן, יעוי"ש. ולפי"ז בעב"ע גם כן איתא גאולה ברצון האדון, וע"כ כל עיקר הבעי' בגמ' הוא אם יש לכוף להאדון שיקבל הכסף חצאין, ותמוה דלפי"ז היאך אפשר לפרש הא דלקולא על ידי כפיי' דכיון שבתחלה אינו ידוע מה יהיה מזה אם לקולא אם לחומרא, ואם כן אין שייך כפיי', ואם ברצון הרי איתא תורת גאולה מצד הדין וכמו שנתבאר לעיל, וצ"ע.

ד **ורב** ששת שפושט מהא דאמרינן ונמכר כולו ולא חציו וה"נ אמרינן ונמכר כולו ולא חציו, והנה בהא דונמכר כולו בגנב שהיה גנבתו חמש מאות והוא עצמו למכירה לעבד שוה אלף דאינו נמכר כלל אפילו אם הגנב יסכים על המכירה, נמצא דהתורה שללה דין מכירה ממנו במכירה דחצאין וליתא באפשרות מכירה, ולפי"ז גם בדרשה שדרשינן נגאל כולו ולא חציו נ"כ אית לן לומר דהתורה שללה גאולה לחצאין לגמרי, ולא מהני אפילו אם יסכים לזה האדון, ולדברי הרשב"א שכתב דבשדה אחוזה אם הלוקח מסכים לחצאין נגאלת השדה לחצאין ג"כ, וכל עיקר הדין דשדה אחוזה דאינה נגאלת לחצאין מיירי בע"כ של לוקח, ולפי דברי רב ששת יהיה עכשיו דין עב"ע חמור מדין שדה אחוזה דבשדה אחוזה מהני גאולת חצאין לכהפ"ח ברצון הלוקח, ואילו בעב"ע לא מהני אפילו ברצון האדון, וזה תמוה דהלא נם בעל הבעי' לא בעי אלא אם יש דין שדה אחוזה בעב"ע, אבל מעולם לא עלה על דעתו לומר שיהיה עב"ע יותר חמור מדין שדה אחוזה לענין דין גאולה, אמנם אם אמרינן דבשדה אחוזה פשוט לכו"ע דלא מהני גאולה לחצאין כלל אתי שפיר דבעל הבעי' רצה לומר דמשדה אחוזה ילפינן דשללה התורה גאולת חצאן בעב"ע, היינו דמנעה את האפשרות, ורב ששת פשיט נ"כ דנם בלעדי הלימוד משדה אחוזה יש ללמוד מעצם קרא גופא דמשמעות ונגאל הוא דוקא כולו ולא חציו.

ה **ואביי** דאמר את"ל נגאל לחצאין משכחת לה בין לקולא בין לחומרא כו', יעוי"ש. תמוה לנו מה שייך לומר את"ל דיש גאולה לחצאין כיון שכבר הוחלט בזה כרב ששת דדריש מקרא דמוכח דאין נגאל לחצאין, ועוד דלקמן מבואר בברייתא שם בסוגיא כ"א דרבנן סברי עב"ע הנמכר לנכרי ליתא בגאולה דחצאין דמבואר שם דסברי רבנן דעב"ע הנמכר לנכרי הוא בא ביוכיח שיפה כחו ליגאל בשנה שנייה, ואין לוה וגואל לחצאין, ופירש"י ד"ה עב"ע כדאמר לעיל ונמכר כולו ולא חציו, וא"כ מה ראה אביי לומר את"ל דיש גאולה

לחצאין, ודוחק לומר דאביי סבר כר' שמעון דדריש טעמיה דקרא ולדידיה אין הכרח לומר דעב"ע אינו נגאל לחצאין כמבואר בסוגיא, וכיון שלא דחה אביי דרשת רב ששת דממעט גאולת חצאין, א"כ היאך אמר ואת"ל נגאל חצאין, עוד תמוה דמעיקרא קאמר הש"ס דאפילו אם הוא נגאל חצאין מ"מ לא אמרינן אלא לקולא מפני שאנו יודעין דאזלינן להקל בדין גאולה עב"ע בנמכר לנכרי, ולחומרא לא אמרינן, והיאך פשיטא לאביי דגם לחומרא אמרינן דנגאל חצאין והוי חומרא על פדיונו וגאולתו, ואין לומר דאביי לא בא אלא לפרש מה זה הא דלקולא ולחומרא דא"ב למה אמר את"ל, ועוד דקאמר משכחת לה, לקולא ולחומרא משמע דתפיס תרווייהו, והנה לשיטת הרשב"א דבשדה אחוזה ברצון הלוקח יש גאולה לחצאין, ולדבריו גם בעב"ע ברצון האדון יש גאולה לחצאין, יש לפרש דברי אביי באופן שהיה ברצון האדון ובאופן זה גאולה לחצאין, ופירוש בדברי אביי את"ל דקאמר היינו באופן המועיל שאז הדין בין לקולא ובין לחומרא כיון שהדין כן הוא באופן זה דיש גאולה לחצאין שוב אין לחלק בין קולא לחומרא, וצ"ע.

ו כתב הרמב"ם בפר"ב מעבדים דעב"ע הנמכר לנכרי הרי הוא נגאל לחצאין, והנמכר לישראל אינו נגאל לחצאין, יעוי"ש. וקשה מניין לנו לחלק בין נמכר לישראל לנמכר לנכרי כיון שבגמ' אינו מבואר חילוק זה, ואדרבה מבואר במסקנא דגם עב"ע הנמכר לנכרי אינו נגאל לחצאין, וכבר עמד בזה בכס"מ דלרבנן ע"כ אינו נגאל לחצאין נם הנמכר לנכרי, יעוי"ש ובלח"מ, ולכאורה אפשר לומר דהרמב"ם למד זה לאחר שרבתה תורה במקדיש שדה אחוזה דיש גאולה לחצאין ומצאתי בפנ"י כתב כן לתרץ דברי הרמב"ם, אבל תמוה דלפי"ז אין הבדל בין נמכר לנכרי לנמכר לישראל.

ז **עוד** קשה מדוע לא ילפינן שכיר שכיר בגז"ש נמכר לישראל מנמכר לנכרי דיש גאולה לחצאין דאע"ג דמיעט רחמנא נמכר לישראל מגאולת קרובים מדכתיב יגאלנו לזה ולא לאחר כדרשת רבי, איכא למימר דכל זה לענין גאולת קרובים, אבל עצם דין גאולה הא איתא נם בנמכר לישראל דהיינו גאולת עצמו הא דיוצא בגרעון כסף, וא"כ נילף מנמכר לנכרי דנגאל לחצאין, וצ"ע. ה **ויש** לעיין בעיקר הדין דבעי הש"ס אם עב"ע הנכר לנכרי נגאל לחצאין, וקשה הא לפי מה שביארנו לעיל דגאולת קרובים הוי אפילו בע"כ של עבד, נמצא דפעולת הגאולה נעשית שלא ע"י אמצעית העבד, א"כ קשה היאך מהני גאולת קרובים הא בעינן והשינה ידו והכא לא הוי והשיגה ידו דהרי העבד לא זכה כלל בהמעות, והמעות באו להאדון מהקרובים להאדון בלעדי אמצעית העבד, וא"כ היאך הוא נגאל, והנה בשלמא לר"ע דסבר וא"כ היאך הוא נגאל, והנה בשלמא לר"ע דסבר גאולת קרובים לשעבוד, נמצא שאין עצם הגאולה לעבד, אלא הרי זה כאילו הקרוב קונה

את העבד לעצמו, ודמיא זה להא דשדה אחוזה שגואל הערוב את השדה לעצמו, ולא בעינן השינה ידו, משא"כ לרבי וקיי"ל כוותיי' דגאולת קרובים לשחרור, א"כ ע"כ עצם הגאולה שייכא להעבד, וכיון שביארנו בסימן הקודם דהעבד אינו זוכה בהכסף דקרובים שנותנים להאדון הנכרי, א"כ חסר עדיין התנאי דהשיגה ידו, ולא עדיפא נאולת קרובים מהלואה אם לוה מעות מהקרובים דנם כן לא מהני ואינו נגאל, וא"כ לדידן היאך נגאל בקרובים, ואפשר לומר דכיון דעצם הגאולה ופעולתה נעשית ע"י הקרובים, והעבד אינו עושה מאומה בדבר הקנין דהגאולה, ורק ממילא נעשה משוחרר, להכי לא בעינן בזה והשינה ידו, כיון שעצמיות הגאולה לא נעשית על ידו, אמנם לפי"ז המעות שבהלואה באו ליד העבד בודאי שאינו יכול לגאול את עצמו בהם כיון דמצינו דהלואה לא נקראת והשינה ידו לענין שדה אחוזה, והכא הרי העבד בעצמו עושה פעולת הגאולה במעות הלואה ובדידיה גופיה בודאי דבעינן והשיגה ידו. והרמב"ם דפסק בנמכר לנכרי דלוה וגואל את עצמו, בזה הרבה יש לתמוה הא לא הוי זה והשינה ידו, ועוד דבזה כו"ע סברי דאינו לוה וגואל, עי' לח"מ, וא"כ ממנפ"ש תקשה על הרמב"ם.

ונראה לאידך גיסא דבודאי הא דגאולת קרובים בנמכר לנכרי נ"כ לא הוי השינה ידו כיון שלא זכה בהמעות כלל, ואם היה הדין בנמכר לנכרי דבעינן השיגה ידו, דאז לא מהני נם גאולת קרובים כמו שלא מהני הלואה, דע"כ כיון שהקפידה תורה על השג יד העבד, א"כ היאך נעשה משוחרר ע"י גאולת קרובים כיון שעכ"פ לא נתמלא התנאי של והשיגה ידו, לפי מה שמבואר דהעבד אינו זוכה בהכסף ונעשה משוחרר ע"י קרובים גופייהו, ומדחזינן שאמרה תורה דעבד נעשה משוחרר באופן זה א"כ ע"כ צריך לומר דדין הוא בעב"ע הנמכר לנכרי דלא בעינן והשיגה ידו כלל, לדידן דקיי"ל דגאולת קרובים לשחרור כמו שנתבאר לעיל אות ח', ולפי"ז גם הלואה שפיר דמי כיון דלא בעינן השג יד העבד, ומטעם זה איתא ג"כ גאולה לחצאין, דכל עיקר הטעם דלא מהני גאולה לחצאין זהו מפני שלא הוי עדיין השג יד כדין, וזה לא שייכא הכא בנמכר לנכרי כיון דליתא כלל עצם האי דינא, ושפיר כתב הרמב"ם בנמכר לנכרי דלוה וגואל לחצאין, משא"כ בנמכר לישראל דליתא בדין גאולת קרובים, וגם אם קרובים יפדוהו נעשה הגאולה ע"י אמצעית העבד, וא"כ הרי זה השג יד ממש, ולהכי בעינן בנמכר לישראל כל פרטי דינים דהשג יד היינו דלא מהני הלואה, ולא מהני גם גאולה דחצאין, וזהו שפסק הרמב"ם דבנמכר לישראל אינו לוה וגואל לחצאין, זהו שיטת הרמב"ם בזה.

י **וע"כ** הש"ס וכל הסוגיא הסוברת הכא בזה להדיא וגם בדור להם דבנמכר לנכרי דאינו נגאל לחצאין, ופשיטא שאינו לוה וגואל כמבואר שם, זה מיירי הכל לשיטת ר"ע דסבר

דגאולת קרובים לשעבוד ודין זה דגאולת קרובים בנמכר לנכרי דומה שפיר לשדה אחוזה בכל פרטיה, וא"כ לא מצינו בתורה דלא ליבעי השג יד בעב"ע הנמכר לנכרי, וממילא ילפינן דבעינן השג יד דוקא כמו בשדה אחוזה, ולהכי פשיטא להש"ס דעב"ע הנמכר לנכרי אינו לוה וגואל לחצאין, ורבנן דברייתא שהביאו יוכיח מעב"ע הנמכר לנכרי, שאינו נגאל לחצאין ואינו לוה, ע"כ סברי נם כן בשיטת ר"ע דגאולת קרובים לשעבוד, ולא מצינו בתורה גאולה בלא השג יד, והא דסבר ר"ע גאולה בתורה גאולה בלא השג יד, והא דסבר ר"ע גאולת אחרים לשחרור גם בנמכר לנכרי כמבואר בסוגיא דקדושין מ"ז ע"ב ע"כ צריך לומר דבגאולת אחרים סבר ר"ע דהגאולה נעשית באמצעית העבד, נמצא דהעבד זכה בהכסף והרי זה השג יד גמור, וזהו סברת ר"ע שמחלק בין קרובים לאחרים דבקרובים נעשית הגאולה בלעדי אמצעית העבד, והרי זה כגאולה דשדה אחוזה ממש, ובעבור זה הוי ג"כ הגאולה עבור אחוזה ממש, ובעבור זה הוי ג"כ הגאולה עבור עצמם וזהו לשעבוד, ובגאולה דאחרים הרי הוא בתורת זיכוי ממש דנותנים את הכסף עבור העבד והרי הוא זוכה בעצמו השחרור, וזהו השג יד גם כן.

יא **ואין** להקשות דלפי"ז לדידן דקיי"ל דגאולת קרובים לשחרור וא"כ בעב"ע הנמכר לנכרי לוה וגואל לחצאין, א"כ היאך יתורץ הברייתא דתניא במקדיש שדה אחוזה דילפינן מקרא דכתיב אם גאל יגאל דמרבינן שלוה וגואל לחצאין, ומסקנא בש"ס דלהכי איצטרך קרא משום דהוי ילפינן מעב"ע הנמכר לנכרי דאינו לוה וגואל לחצאין אעפ"י שיפה כחו ליגאל בשנה שנייי', וכדמשני רבינא שם, ולדידן תקשה למאי איצטרך קרא בהקדש הלא בלא"ה הוי ידעינן מדיפה כחו ליגאל בשנה שנייה, דליתא ולא קשה כלל, דהרי שפיר איכא יוכיח מעב"ע הנמכר לישראל שגם כן יפה כחו להיות נגאל בשנה שנייה, ומכ"ז אינו לוה וגואל לחצאין, ולפי"ז שפיר איכא למימר דגם רבנן סברי בנמכר לנכרי שלוה וגואל לחצאין, וגם אין להקשות מדוע אין להביא ראיה מעב"ע הנמכר לנכרי שלוה וגואל לחצאין ולילף מזה למקדיש וקרא למ"ל, דליתא דהרי ודאי הוי ילפינן לחומרא מנמכר לישראל דאין לוה וגואל לחצאין, ולהכי בעינן קרא, וגם אין להקשות מדוע לא ילפינן נמכר לישראל מנמכר לנכרי בגז"ש שכיר שכיר, דליתא דהלא כיון דזה תליא בעצם הדין דגאולת קרובים וכבר מיעטה התורה נמכר לישראל מדין גאולה מקרא דיגאלנו דוקא לזה ולא לאחר דהיינו נמכר לישראל, כדדריש רבי, וליתא ובנמכר לישראל אינו לוה וגואל לחצאין, ואפשר שגם שפסק הרמב"ם דבנמכר לנכרי לוה וגואל לחצאין, ובנמכר לישראל אינו לוה וגואל לחצאין, ואפשר שגם הא דקאמר אביי את"ל נגאל לחצאין כוונתו על אופן דאמרינן גאולת חצאין דהיינו בנמכר לנכרי לפי מה שקיי"ל

כרבי דגאולת קרובים בנמכר לנכרי הוי לשחרור, וכמו שנתבאר לעיל ובזה הוי שפיר בין לקולא ובין לחומרא ואתי שפיר דברי אביי להלכה וכפסק הרמב"ם.

בדין בתי ערי חומה

א **דף** לא, משנה, המוכר בית בבתי ערי חומה וכו' אין מונין שנה אלא משעה שמכר, והנה מדנקט התנא משעה שמכר הוא מטעם דמונין גם שעות וכשיטת רבנן דפליגי עלי' דרבי כמבואר בסוגיא, ועי' בפיה"מ להרמב"ם, ופסק כרבנן דמעל"ע בעינן, והנה תמוה מה שהשמיט הרמב"ם ולא כתב בפרי"ב משמיטה ויובל ה"א דין זה דמעל"ע, וכמו שתמה בכס"מ, אמנם נראה דסמך הרמב"ם בזה שכתב שם בהלכה ו' בזה שכתב ראם מכר שדה בחצי אדר ראשון וכו' עד חצי אדר של שנה הבאה, ומשמע שזהו מעל"ע, וכן מה שכתב בהלכה ה' שאם היתה שנה מעוברת אינו נחלט עד סופה, יעוי"ש. משמע דמעל"ע בעינן, וגם הקרית ספר כתב דמעל"ע בעינן, וע"כ שכן הבין בדעת הרמב"ם, וכוונת מרן ע"כ להקשות מדוע לא כתב הרמב"ם להדיא, אבל זה בודאי אין לומד דדעת הרמב"ם דלא בעינן מעל"ע, ומזה נפלאתי על הגאון מרכבת המשנה, שרוצה להעמיס בדעת הרמב"ם שדעתו דלא בעינן מעל"ע, וביותר שהרי כתב להדיא בפיה"מ שכן הלכה, ולחנם נדחק באו"נ במשניות בזה, כי ע"כ דעת הרמב"ם דבעינן מעל"ע בסוגיא דשמעתין.

ע"ב מת המוכר יגאל בנו, פשיטא וכו' והיתה גאולתו מכל מקום, עי' בפירש"י, והנה מסתפקנא היאך הדין ביורש אחר שאינו כן אם יש לו זכות גאולה בבתי ערי חומה, והיינו דכיון דדרשינן והיתה גאולתו מ"מ הכוונה יורשיו, והא דנקט התנא בנו הוא לאו דוקא, או"ד שדינו כדין שדה אחוזה שאמרה תורה דדוקא בן קם במקום האב, אבל לא יורש אחר, והנה לכאורה יש להוכיח מהא דאיתא לעיל כ"ה ע"ב דשנה התנא בברייתא מה דאית לרבות את הבן וכו' מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעידה ולעבד עברי, ומדוע לא חשיב הא דבתי ע"ח, משמע שבדין בתי ע"ח לאו דוקא בן אלא ה"ה יורש.

והנה תניא בתוספתא ערכין פד"ה חומר בבתי ע"ח שאין בשדה אחוזה, ובשדה אחוזה שאין בבתי ע"ח וכו', וקשה מדוע לא חשיב חומר בשדה אחוזה שאין בבתי ע"ח שבשדה אחוזה אינו נגאל אלא לבנו, ובתי ע"ח נגאל אף ליורשים אחרים, ומשמע מזה שדין בתי ע"ח כדין שדה אחוזה, וע"כ והא דלא חשיב התנא לעיל הא דבן קם תחת אביו לבתי ע"ה, יש לומד דזה נכלל בהא דקם תחת אביו לשדה אחוזה מפני שדין אחד להם.

והנה ראיתי במנח"ח מצוה שמ"א שכתב לדבר פשוט שלאו דוקא בן אלא ה"ה שאר יורשים, ולא כתב שום ראיה לזה, אבל תמוה מכח התוספתא שכתבנו לעיל, ולפלא שלא נזכר זה בראשונים, וצ"ע.

גמ', לא יצא ביובל למ"ל, אמר רב ספרא לא נצרכה אלא למוכר בית בבתי ער"ח ופגע בו יובל בתוך שנתו, סד"א ליפוק ביובל קמ"ל לא יצא ביובל, וקשה דלעיל י"ח אמרינן עד תום שנת ממכרו שנת ממכרו שלו, ולא שנת של מנין עולם, וקשה מובא דהיאך סד"א דאזלינן בתר שנת של מנין העולם דהא כיון דכתיב לא יצא ביובל דזה לא איצטרך אלא רק משום דלפעמים פגע היובל בתוך שניו, וא"כ מזה עצמה מוכח דאזלינן בתר שנתו ולא אזלינן בתר שנת מנין עולם, דאם חשבינן משנת מנין עולם א"כ תיכף מר"ה נגמר שנתו ואינו יכול לגאול עוד.

ונראה דאיכא נפק"מ כגון אם התנה דלא יחליטנו השנה של מנין העולם דמהני תנאי כמו כל דבר שבממון דמהני תנאי, אבל על דין יובל לא מהני תנאי כמו שכתבתי לעיל בשם הראשונים, ועיין בנמוק"י פר' חזהב בשם הרשב"א, וא"כ שפיר הו"א דאם הגיע יובל בתוך שנה דיובל מפקיע, על זה איצטרך קרא דלא יצא ביובל, וא"כ אין מזה הוכחה דלא אזלינן בתר שנה דשנת ממכרו אם לא דאמרה תורה בפירוש.

א ת"ר שנה איני יודע אם שנה לראשון אם שנה לשני וכו' הוי שנה לראשון, למי חלוט ר' אלעזר אומר לראשון חלוט ר' יוחנן אמר לשני חלוט וכו' מ"ט אמר ר' אבא בר ממל מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, ויש לעיין מה שייך הבא לומר דמכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, דע"כ זה שייך בזכותים שישנם במכירה, משא"כ זכות חלימת הבית שזה ליתא במכירה, דהרי גם המוכר הראשון נשאר לו זכות זה, ולא עדיף הלוקח ממנו מזכות עצמו, דאל"כ היכי גואלין בבתי ע"ח תוך שנה ומדוע לא אמרינן דמכר לו גם זכות דגאולה, וע"כ דזכות זה ליתא במכירה, וא"כ כיון שהמוכר הראשון לא מכר זה להלוקח שקנה ממנו, וא"כ אין לו זכות זה למכור ללוקח השני שקנה ממנו.

ב **ונראה** בביאור הא דאמרינן מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, היינו דהמוכר מעמיד גברא בחריקאי' באופן שהולכת הזכייה ישר מהמוכר ראשון להלוקח השני, וזכה הלוקח השני מהמוכר ראשון כל הזכותים השייכים ללוקח ראשון גם מבלעדי זכייתו של הלוקח הראשון היינו דהלוקח ראשון יש לו זכייה דבכח, והזכייה דבפועל הולכת ישר מהמוכר ללוקח שני, ובזה פליגי ר"א ור"י דר"א סבר דהלוקח שני זוכה מהלוקח ראשון וממילא זכות חליטה לראשון, ור"י סבר דהזכייה הולכת ישר מהמוכר ראשון ללוקח שני מטעם מה מכר ראשון וכו', והיינו דכיון דע"כ בתוך השנה לא הוי הבית אלא כמשכנתא על תנאי, ועצם הבית אינו במכירה מטעם דאינו ברשותו, אלא מכירת הזכותים יש בזה, ובמכירת הזכותים הועמר הלוקח הזה במקומו, וזהו הענין במעכשיו, ולמפרע הוברר הזכייה לשניהם מהמוכר הראשון, היינו לזה הראשון בכח,

ולהשני בפועל, משא"כ במוכר בשל עצמו דיכול אדם למכור על תנאי, או הלואה, או מכירה, וזהו ההבדל במוכר בתוך שנתו של מוכר למוכר אח"כ.

ג **ולפי"ז** יש לבאר הא דכתב הרא"ש בתשובה סי' פ"א, והובא בטור סי' רמ"ח, ראובן שנתן ביתו לשמעון וללוי בניו והתנה שאם ישא לוי אשה בחיי אביו ראובן שתחזור המתנה לשמעון אחיו, ואח"כ נתן שמעון ללוי אחיו בל זכותו בהבית, ומת שמעון בחיי לוי אחיו, ואח"כ נשא לוי אשה בחיי ראובן אביו, ובא לו לזכות מכח מתנה שנתן לו שמעון, והשיב הרא"ש דהדין עם לוי, וזוכה בהבית מכח מתנה שנתן שמעון דכיון דנתברר שנשא לוי אשה בחיי ראובן אביו, ממילא הוי הבית של שמעון, ולוי זבה מכח, יעוי"ש. ואעפ"י ששמעון אינו עתה בחיים בשעת הזכייה, היינו בשעה שנשא לוי אשה, מ"מ זוכה לוי מכח שמעון, והיינו כי לוי עומד במקומו של שמעון, והזכייה הולכת ישר מהנותן להזוכה האחרון, וזה כמו בנידון דידן לשיטת ר' יוחנן דאמר מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו היינו באופן הזה, וממילא זכות חליטה לשני.

ד **והנה** יש להסתפק אם הלוקח ראשון יש לו זכות פדיי' מהלוקח שני בתוך שנתו של המוכר הראשון, ומצאתי במנח"ח מצוה ש"מ עמד בזה בספק, יעוי"ש. ונראה להוכיח מהא דאיתא בתוספתא פר"ה דערכין מכרה לראשון ועמד הראשון ומכרה לשני וכו' לא נאלו כל השגת, שנים עשר חדש צמת לשני, ופירש המפרש שזהו דין המבואר בש"ס, ולר' יוחנן דמה מכר ראשון לשני וכו', יעוי"ש, ותמוה טובא מדוע לא הביא הש"ס בדייתא זו סיוע לר' יוחנן ותיובתא לר"א, לכן נראה דהתוספתא מיירי שמכר ראשון לשני באותו יום עצמו שקנה מהמוכר, ומדויק לשון התוספתא ועמד הראשון, שלשון זה מורה על זריזות, והיינו שמכר תיכף ללוקח שני, ונשלמה השנה לשני הלוקחים בשוה ובזמן אחד, ובזה לכו"ע צמת לשני, וע"כ שאין תורת קדימה לשעות, ואם אמרינן דאין זכות פדייה לראשון בתוך שנה של המוכר הראשון, וגם לד"א דסבירא לי' דלא שייך בזה מה מכד ראשון לשני וכו', וא"כ אמאי צמת לשני, הא הראשון היה אנוס כל השנה, ובאונס לא אמרינן תורת חליטה, כמבואר בגמ', היינו אונס דשנה בולה, וא"כ יש לו ללוקח ראשון עוד שנה לזבות פדייה מהיום, וע"כ צ"ל דיש זכות פדייה ללוקח דאשון כל השנה, ובתום השנה אבד זכותו בדין בל מוכר דעלמא, וגם מדברי ר"א שאמר חלוט לראשון, והיינו מהזמן הנשאר עד שנה לקנייתו וכמו שפירש"י, יעוי"ש. ואם אין לו זכות פדייה בתוך שנתו של מוכר ראשון, א"כ הרי אנוס היה עד היום, וחסר לו שנה לפדייה כדת של תודה, ומוכר דיש לו זכות פדייה כל משך זמן של המוכר הראשון, והיינו דכיון שע"כ בלמפרע הוי הבית של הראשון, נמצא דהוי למפרע מכירת הבית בזכות פדייה,

רק היה בכח ולא בפועל מפני זכותו של המוכר הראשון, נמצא דמדין התורה יש לו זכות פדייה, דק נתעכב מפני המוכר הראשון טרם הוברר מקחו של הלוקח הראשון, וא"כ אין לך אונס גדול מזה, ומפני זה ההכרח לומר דהיה לו להלוקח הראשון זכות פדייה כל משך שנתו של המוכר הראשון, ונחשב שנת הפדייה מזמן המכירה, ואין להקשות לר' יוחנן דאמר מה מכר ראשון לשני וכו' על זמן הנשאר לפדייה, מדוע לא אמרינן בן על עצם הפדייה, זה לא קשה דדוקא בדבר שזוכה לוקח ראשון מהמוכר, אמרינן דזכות זה שייך ללוקח שני, וזה דוקא בזמן הנשאר, דיש בזה זכייה ללוקח ראשון היינו זכייה רבבה, משא"כ עצם הפדייה במשך זמן שנתו של מוכר הראשון, זכות זה ליתא כלל במכירה, ולא שייך בזה מה מכר ראשון לשני וכו', וכיון שפשטות דברי התוספתא מורין כמו שכתבנו, לכן נראה דיש ללוקח ראשון זכות פדייה כל השנה של המוכר הראשון, ובמוש"נ.

דף לב, נתינה בע"ב חוי נתינה וכו'

א **כתב** הב"י סי' כ"א מ"כ בשם ספר אגודה בראשונה היה נטמן ביום אחרון של י"ב חדש בדי שיהיה חלוט לו וכו' מכאן נראה שאדם שגרר לעשות דבר ביום בתוך ל' יום או זמן אחר ולא נאנס תוך הזמן, והיה יכול לעשות וביומא דמישלם זמנין נאנס לא קדי אונס מדהוצרך הלל לתקוני דהבא נאנס ביום אחרון, עכ"ל, והק' בקצה"ח סי' נ"ה דהא אמרו שם בסוגיא גיטין ע"ד אמר רבא מתקנה של הלל נשמע ובו' ונתנו לו על ברחו, אינה מגורשת, מדאיצטרך לי' להלל לתקונו נתינה בע"כ דהוי נתניה, מכלל דבעלמא נתינה בע"ב ל"ה נתינה, ולפי דברי אגודה דס"ל דבאונס גמור לא נחלט הבית ללוקח, וא"ב למה לי' להלל לתקן דנתינה בע"כ הוי נתינה, הא אף אם לא הוי נתינה, אבל עכ"פ אונס יש כאן, דהרי המוכר רוצה ליתן והוא אינו מקבל, ובשביל האונס יהיה נחשב לקיום התנאי ותחזור הבית להמוכר, ובעיקר סוגיות הגמ' מפרש שם הקצה"ח דהכא לא שייך טענת אונס כלל, מטעם דהוי אונס רחמנא חייבי', ולא אמרינן אונסא כמאן דעבד עכת"ד, והנה אף אם נניח שהכא לא שייך טענת אונס מטעם דאונס רחמנא חייבי' לא אמרינן, אבל לפי מה שמבואר לעיל בש"ך דפליגי בזה ר' יוחנן וריש לקיש, ור"ל סבר דאמדינן טענת אונם להיות גם כמאן דעבר, ולזה הסכים גם הקצה"ח שם בסי' ב"א, והגה לפי"ז תקשה סוגיא זו דגיטין ע"ד, וביותר תקנת הלל לר"ל דסבר דיש בזה טענת אונס מטעם דאמרינן דאונס רחמנא חייבי' ג"כ, ומה יענה ר"ל למשנה זו, ומטעם זה יש להצדיק דברי האגודה, דהיאך יפרש ר"ל למשנה זו, הלא למה לי' להלל לתקן תקנות כיון שיש בזה טענת אונס, ועל זה מחדש האגודה דכיון דהאונס בא לבסוף לא נחשב

לאונס מטעם דתחילתו היתה בפשיעה שהמתין ער יום האחרון, ולזה נצרך הלל לתקן, לכן אף אם אמרינן דהאגודה ס"ל לדינא דלא אמרינן אונס רחמנא חייבי' בדבר קיום התנאי, אמנם מצא מקום לחדש דינו דלא אמרינן אונס באופן שהמתין עד יום האחרון, היינו בכדי שלא תקשה מזה לר"ל היאך יפרש המשנה, ועכ"פ מוכח דבאופן זה שהמתין עד יום האחרון לא נחשב לאונס, וזהו דינו של האגודה.

ומה שהקשה הקצה"ח דלפי דברי האגודה שיש בזה טענת אונס, א"כ תקשה למ"ל להלל לתקן דנתינה בע"כ הוי נתינה, הלא אף אם לא הוי נתינה, עכ"פ אנוס הוי כשלא מקבל הלוקח המעות, ויש טענת אונס, נראה דלא קשה דע"כ כשמביא המעות לפני שלשה ישראל שיש להם דין בי"ד, הרי זה כאילו שילם המעות, וגם יכפוהו לקבל המעות, וכן מבואר בחידושי הרשב"א בגיטין שם, וממילא בל השנה כולה, אין כאן אונס, דהרי היה יכול לשלם לו עפ"י בי"ד, ורק האונס בא לבסוף, ומזה דן האגודה דבאופן זה, דהמתנה לבסוף, לא הוי אונס.

נ ובעיקר דברי הקצה"ח שכתב דבדין זה דבתי ערי חומה באופן שהמוכר בא עם מעותיו, והלוקח לא רצה לקבל, שנחשב זה לאונס, ומכ"ז אין דנין בזה קיום התנאי, מפני דאונס רחמנא חייבי' לא אמרינן, משום דעכ"פ חסר בזה הפדיון, לדעתי אין זה שייכות, והוא, דע"כ עיקר התנאי הכא הוא מצד המוכר, היינו אמרה תורה שאם יבוא המוכר עם מעותיו לפדות הבית, הרי"ז התנאי אשר מחויב הלוקח לקבל המעות ולהחזירו הבית, ולהכי כשבא המוכר עם מעותיו יש לנו לדון לקיום התנאי נם בפועל, דהרי נתקיים התנאי על מי שהוטל התנאי, דהתנאי הזה על המוכר נאמרה, והוא השלים תנאו כשבא עם המעות שבידו, ומה שזה אינו רוצה לקבל אין זה חסרון בקיום התנאי, אלא חסרון הוא מצד אחר, אבל אין זה חסרון מצד קיום התנאי, וכיון שנשלם התנאי, והנה הסיבה הצדדית הרי"ז נחשב להאונס להמוכר, אבל אונס זה אחרי קיום התנאי, ולהכי הוי אונס זה כשאר אונס דעלמא, וזהו אונס רחמנא פטרי', והיינו, דכיון שהשלים המוכר התנאי, אף שלא נתקיים הפדיון בפועל מצד הלוקח, אמנם אינו נחשב לחסרון קיום התנאי מצד המוכר, וממילא אין לנו לדון חלוטת הבית ללוקח, מפני שהמוכר היה אנוס בדבר קבלת הלוקח להמעות, ומפני סיבה זו אין להעניש להמוכר, כיון שמצדו נתקיים התנאי, וזהו אונס רחמנא פטרי', וממילא אין סתירה מדברי האגודה לדברי הש"ך.

ד **והנה** יש להבין לפי"ז סברת הפוסקים החולקים על דין של האגודה, וזהו גם פסק הרמב"ם והשו"ע כמבואר בתומים, ונראה דבזה פליגי דהאגודה ס"ל דכל עיקר דין של בתי ערי חומה שהמכירה נעשית על תנאי הזה שיש להמוכר זכות פדיון עד תום שנה,

ושאר הפוסקים סוברים דבאמת הרי"ז מכירה גמורה בלא שום תנאי, רק התורה אמרה דיש בזה מצוה על הלוקח להחזיר הבית כשיתן לו המוכר המעות, עד כלות השנה, וזהו גם שיטת הריטב"א דמבאר שם הסוגיא בדבר תקנת הלל, שתיקן דנתינת בע"כ הוי בזה נתינה, משום דדמיא קצת לחוב ודמיא קצת למתנה, יעוי"ש. והנה לפי סברת הריטב"א שאין זה בנדר תנאי, אלא מכירה חדשה היא, להכי לא שייך לדון בזה תורת אונס.

ה **והנה** בקצה"ח הקשה מסוגיא דידן בהא דפריך מדתנן אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש וכו' טעמא דמת אבל חלה לא, והוכיחו מזה דאין אונס בגיטין, וקשה דלמא דהכא חלה לא משום דהיה יכול לבוא קודם שחלה, וממילא מוכח מזה דאף שנאנס בסוף הזמן הוי ג"כ אונס עכת"ד, יעוי"ש. והנה כיינתו להקשות דאף שיש לומר דמיירי שחלה כל משך הזמן, אבל אם יש מקום לדברי האגודה דכל שבא האונס בסוף לא הוי אונס, א"כ היה להש"ס לדחות ולומר דמיירי כשחלה בסוף הזמן ולהכי לא הוי אונס, וע"כ מוכח דבכל אופן הוי אונס, אמנם נראה לומר דכל עיקר דינו של האגודה הוא דוקא באופן שקיום התנאי נעשה לטובתו של בעל התנאי ולזכותו, כמו בבתי ערי חומה שכל עיקר הזכות שאמרה תורה בדבר הפדיון בתוך השנה הוא לטובתו של המוכר, מטעם דכל חפצו ורצונו לפדות ביתו מן הלוקח, ובזה יש אומדנא דמוכח שאין אדם ממתין עד השעה האחרונה, ולכן באופן שהמתין עד השעה האחרונה, נחשב זה לפשיעה מצדו, אמנם באופן אשר יש לדון בדעתו כי באמת רצונו בקיום התנאי, היינו בדעתו שלא לבוא, בכדי שיתקיים התנאי, ויהיה גטו נט, ורק לבסוף נתחרט ועכשיו דעתו היתה לבטל התנאי ולבוא בכדי שיבוטל הנט, ורק מפני האונס לא בא, הנה בזה אין לדון לפשיעה מטעם שהמתין עד השעה האחרונה, וזהו כי טרם הוחלט בדעתו עד השעה האחרונה, והעיקר בזה מפני שאין בזה וויתור זכיות, שידוע שאין אדם מוותר על זכיותיו ברצונו הטוב. ובזה שייך דינו של האגודה, כגון הא דנדרים כ"ז, ובשו"ע סי' כ"א ונ"ה, משא"כ בגט דלא שייך בזה וויתור זכיות, כי זה תלוי בדעת האדם, ובהחלטתו אם לקרב אם לרחק, ומטעם זה אין שייכות דברי האגודה לזה שכתב הנמוק"י בפר' כיצד הרגל בדבר תפלת המנחה שהמתין עד סוף היום, שאין זה שייכות לוויתור זכיות.

ו **והנה** בספר שער המשפט סי' כ"א הקשה על הש"ך ממה שכתב הרמ"א באה"ע סו"ס קי"ח בשם י"א דאם לא מתו הבן או הבת אלא נהרגו לא שייך בזה דין נדוניות חתנים ואפי' לא נתן האב צריך ליתן, והקשה הא התם נמי האב לא נתן הנדוניא אלא בתנאי זה שתיהנה בתו ממנו, וא"כ מה מהני מה שנהרגה דהוי אונס דלא שכיח, הלא מכ"מ האב לא התחייב את עצמו אלא בתנאי זה שתיהנה בתו ממנה. יעוי"ש. ולדעתי יש

להעיר דשאני התם דמיירי לאחר החתונה אשר מעיקר הדין הבעל יורש את אשתו, ונמצא דלענין עיקר הדין יש בזה קיום התנאי לענין ההתחייבות, ורק מפני האומדנא בעינן לבטל את התנאי, ובאונסא דלא שכיח ולא אסיק אדעתי' באונס כזה אינו נכנס בכלל האומדנא.

ז **איתא** בפר"ק דכתובות, אמר רבא ולענין גיטין אינו כן וכו', ובמסקנא דמעיקר הדין יש טענת אונס בגט כמו בכל הדינים שבתורה שיש טענת אונס. ורק משום צנועות ופרוצות אמרו אין טענת אונס בגט. וזה מתאים לפסק הרמב"ם והשו"ע חו"מ סי' כ"א, דבשביל אונם אינו מפסיד הזכותים, מפני שלא השלים התנאי בשביל האונס, וזהו כסתמא דסוגיא דנדרים כ"ז, ודלא כהירושלמי בקדושין פר' האומר דמבואר שם דפליגי ר' יוחנן ור"ל בטענת אונס דביטול התנאי אם בשביל האונס נקרא שנתקיים התנאי או שלא נתקיים התנאי, ודעת ר"י שם דבשביל האונס הרי הוא במאן דלא עבד, וטענת אונס כמאן דליתא, ואין בזה ביטול התנאי, וזהו דלא כהרמב"ם והשו"ע, אבל מסוגיא דידן מבואר כפסק הרמב"ם והשו"ע, דיש טענת אונס בכ"מ לבד בגט משום תקנת עגונות, אבל יש לעיין הלא סוגיא זו היא רבא, ורבא הא פסק ביבמות ל"ו כל מקום דפליגי ר"י ור"ל הלכה כר' יוחנן בר מתלת, ואם פליגי ר"י ור"ל בדין זה דאונס הלא היה לו לרבא לומר דאין טענת אונס בדבר ביטול התנאי, והנה מדברי הירושלמי מבואר בש"ך ח"מ סי' כ"א, והנה הש"ך מבאר דשאני דינו של הירושלמי משום דמיירי באופן שהיה התנאי דהקדושין יהיו חלין בעל מנת שיכנוס ליום פלוני, ובאופן זה בשהיה אנוס ולא בא אף שיש טענת אונס, זהו רק לענין שע"י אונם נפטר מחיוב, משום דאונס רחמנא פטריה, אבל אין לומר בשביל האונס בדבר התחייבות הקדושין, לומר לחשוב האונס שלא בא כאילו היה בא ולומר דנתקיים התנאי בפועל ממש, ובזה לכו"ע אמרינן דאונסא כמאן דלא עבד, שדוקא באופן שקיום התנאי תלוי אם לא יבוא ליום פלוני, ולא בא מחמת אונס, אנו דנין שסיבת מניעת ביאתו שהיה מחמת אונס, הנה אין אנו דנין בזה קיום התנאי כיון שהקיום נתקיים מפני האונס, וכמאן דלא נתקיים התנאי דמי, וזהו רק לעין שלילה, אבל באופן שקיום התנאי תלוי בביאתו ליום פלוני, ומפני סיבה לא היה יכול לבוא ע"כ אין לומר דבשביל הסיבה שלא היה יכול לבוא, דזה נחשב כאילו הוא בא ממש, דהרי עכ"פ לא בא, והאונס אינו יכול לפעול פעולה חיובית, וע"כ עיקר התנאי בזה תלוי בעצם ביאתו ליום פלוני, וע"ז לא נתקיים התנאי, וזהו הביאור אונס רחמנא פטרי' אמרינן, אבל אונס דחמנא חייבי' לא אמרינן, והנה סוגיא דידן ג"כ הוא בנדר אונס רחמנא פטרי' ולהכי סוגיא דידן אתי שפיר אליבא דרבא שהוא בעל שמועה זו, דסבר יש

אונס בגיטין מעיקר הדין, ורק משום תקנת עגונות אמרו אין אונס בגיטין, וזה מתאים לפסקו של הרמב"ם.

ה **והנה** לפי"ז באופן שהיה התנאי הרי"ז גיטך אם אבוא ביום פלוני למקום פלוני, ונאנס ולא בא, שאז אם באנו לדון ע"ד האונס לומר שיש טענת אונס, ולחשוב למניעת ביאתו כאילו בא, ויש בזה גם כן קיום התנאי, נמצא דאונס הזה אנו חושבים נם לקיום התנאי בפועל, להיות גם פעולה חיובית, והרי"ז ממש אונס רחמנא חייבי', ולא אמרינן זה, ולכו"ע אין כאן טענת אונס, ולא נתקיים התנאי, וממילא לא הוי גיטא, ולדעתי זהו כוונת הריטב"א, הובא בשימ"ט, שכתב וז"ל אמר רבא וכו' כלומר שאין הבעל יכול לטעון טענת אונס לבטל את הגט שאם נתן על תנאי ונתקיים התנאי, אעפ"י שמחמת האונס נתקיים, הרי הוא גט, ולאפוקי אם לא נתקיים התנאי אעפ"י שמחמת האונס לא נתקיים אין הגט גט דסו"ס לא נתקיים התנאי, וזה בדור עכ"ל. וע"כ כוונתו דאם היה התנאי שיתקיים הגט בתנאי אם יבוא ליום המוגבל, ונאנס ולא בא, דבזה אינו גט, מטעם דלא נחשב האונס לומר שנתקיים התנאי, וזהו דדחמנא חייבי' לא אמרינן.

ט **כתב** הרב המגיד בפ"ח מגירושין ה"ח בשם בעל העומור וז"ל, ובעומור כתב איתשל קמי ריש כלה יש אונס בקדושין או לא ולא איפשט עכ"ל. והנה ע"כ כוונת בעל העיטור בשאלה זו אם יש אונס בקדושין, ולא מיבעי' לי' אם יש אונס בכל ענינים דעלמא, ע"כ דס"ל דבכל מקום יש טענת אונס בקיום התנאי, וזהו בשימת הרמב"ם, ורק בקדושין מיבעיא לי', היינו אם גם בקדושין אמרינן תקנת עגונות כמו בנימין, והיינו דכמו שלענין גט או שיש טענת אונס מצד הדין ובאופן שבשביל האונס לא נתקיים התנאי והגט בטל, ונשארה אשת איש, ובכ"ז אמרו חכמים אין אונס בגיטין, משום תקנת עגונות אפקעינהו רבנן לקדושין מני', ובזה באו בשאלה אם גם דין זה ישנו בקדושין בשביל תקנת עגונות, אבל יש לעיין שהרי נצייר נא על איזה אופן שאלו בדבר הקדושין דהנח הכא אין לומר שחיה התנאי בקדושין שהגביל זמן לומר שאם לא יבוא ליום המוגבל יהיה קדושין, ונאנס ולא בא, אשר מעיקר הדין יש בזה טענת אונס, ולא נתקיים התנאי, שהרי אמר אם לא יבוא, והוא לא בא מפני סיבת האונס, וכמאן דליתא לקיום התנאי דמי, וממילא אין כאן קדושין, וא"כ לא שייך בזה לחקור אם עשו בזה חכמים בשביל תקנת עגונות להפקיע קדושין כמו שעשו לענין גט, כיון דבלא"ה הרי היא פנויה מעיקר הדין, וע"כ דהשאלה של העיטור הוא באופן אחר, והיינו שהתנה שתהיה חלות הקדושין כשיבוא ליום המוגבל, ונאנס ולא בא, וכיון שמעיקר הדין יש טענת אונס, נמצא שמניעת ביאתו הוא מחמת אונס, יש לדון דבשביל האונס הרי הוא כאילו בא, ונתקיים התנאי, ויש

כאן קדושין, אבל יש בזה משום צנועות ומשום פרוצות, לכן אפשר שתקנת חכמים היתה בזה להפקיע הקדושין משום תקנת עגונות כמו שאמרו לענין גיטין, זהו הספק שהסתפקו בעימור, אבל לפי"ז מוכח דסבר בעל העימור דאמרינן בטענת אונס גם לדון שנתקיים התנאי בפועל, וזהו גם דאמרינן ג"כ אונס דחמנא חייבי', וזהו דלא כדברי הש"ך, וגם דלא כדברי הרימב"א שכתבנו לעיל, וצ"ע.

א **גמ'**, מנו שמיטין ויובלות וכו', ויש להעיר בהא דכ' התוס' ברכות ה' שאין שילוח מצורע מבתי ע"ח אלא בזמן שהיובל נוהג מהא דאיתא הכא בסוגיא, קדשו יובל לקדש שמימין אבל אין יובל נוהג, וא"כ קשה הא דתני לעיל שם וקדשו ערי חומה וכן תני לעיל מצאו אלו וקדשום, דלענין מה קדשום, אם לא לענין שילוח מצורעים, הרי חזינן דנוהג שילוח מצורעים אף שאין היובל נוהג, ואעפ"י דלא קיימא במסקנא הכי לשיטת התוס' שם ל"א ד"ה התקין, אבל מ"מ יש ללמוד ממה דשני מעיקרא, וחכם אחד העיר בזה. ונראה דיש לפרש דקידש עזרא את הבתי ערי חומה על לעתיד דכשיבואו כל ישראל יתנהגו בהם כפי קדושת בתי ערי חומה לכל הדינים לענין חליטת הבית, ולענין שילוח מצורעים, אבל לענין יובל לא שייך לומר קדושה בלעתיד, דהלא אם נהוג נהוג, ואם לא נהוג לא נהוג, ולא שייך לקדושי, אבל בתי עדי חומה קידש עזרא שיהיו מוכנים בקדושתן שתיכף כשיבואו ישראל לארץ ישראל, ינהגו בבתי ע"ח בקדושת בתי ע"ח.

ב **עוד** נראה בזה דהנה יש להבין בעיקרא דמילתא מה שייכות יש הא דשילוח למצורע להא דיובל נוהג, הלא עיקר היובל הוא להשיב הזכיות לבעלים הראשונים ומה זה ענין הא דבתי ע"ח לשילוח מצורעים ליובל נוהג, וע"כ צריך לומר דזה נמי שמשלחין המצורעין מבתי ע"ח, שיש בזה נטילת הזכיות, שמגרשין בעלי בתים מבתיהן, הנה ענין זה יש שייכות ליובל המורה שאין צמיתות לנכסים דלא ניידי, אבל בשעה שאין היובל נוהג אין בידינו להפקיע זכותן ולשלחן מבתיהן, ומזה יש להשיג על הצל"ח שכתב דע"כ בירושלים היה תמיד נוהג שילוח דלא גרע ממדבר שלא היה יובל נוהג, ושילוח היה נוהג, דירושלים הוא מחנה שלישית, ולפי מה שכתבנו אין דאיה ממדבר דשם לא היה שייך בעלות לשום אחד מהן, אבל דין ירושלים תלוי אם נתחלקה לשבטים, והדין שוה להא דחליטת הבית.

ג והנה לפי"ז תצא חדתא דאם אין נוהג שילוח לא היה נוהג גם ראיית ננעים דלמה נטמא אותו אם אינו מקיים מצוות שילוח, וכל זמן שלא טימא אותו הכהן ממילא טהור הוא, ודק מי שמוותר על זכיותו בכדי לקיים מצות התורה של שילוח יבוא אל הכהן להראות הנגע, והכהן יטמאנו, וינהוג שילוח חוץ לחומה, ובזה יובן הא דקידש עזרא את הבתי

ע"ח, או שלתכלית זו מנאם בכדי לקיים מצוה דשילוח, למי שיוותר על זכיותו, ומטעם זה לא פריך הש"ס על הא דקידש עזרא בתי ע"ח.

ד והתוס' שפיר מקשים לרש"י דפירש דנגעים לא הוי מזבח כפרה בבתי ע"ח דטעון שילוח, והקשו הא בזמן שאין היובל נוהג אין טעון שילוח בחיוב, וממילא מעוכב גם הראיית הנגעים, ורק במי שרוצה לוותר על הזכיות ומראה נגעיו להכהן וטימא אותו, הנה על אופן זה ודאי הוי אצלו מזבח כפרה, ונקראין יסודין של אהבה כיון שמעצמו קבלן.

ה **והנה** הרשב"א בחידושיו לברכות מביא בשם הרב רבי אלחנן להקשות לרש"י דאם בשביל שילוח חוץ לחומה, וכיון דאין שילוח נוהג בזמן שאין היובל נוהג היה להש"ס לאיפלוני בא"י גופה כאן בזמן שהיובל נוהג, כאן בזמן שאין היובל נוהג, ותמהני מדוע לא אמר דהוי להש"ס לאיפלוגי בין מי שדר בבתי ע"ח למי שאינו דר בבתי ע"ח, ודוחק לומר דבשביל שאינו יכול לבוא בעיר חומה אינן נחשבין ליסודין של אהבה.

ו **והנה** מתרץ הרשב"א שם בשמו דזהו לענין בתי ע"ה ממש, אבל לענין שילוח מחנות נוחנין תמיד למ"ד קדשה לעתיד לבוא, מבואר מדבריו דשילוח מצורעין שתלוי בקדושה אין זה שייכות ליובל נוהג ורק במה ששייך לדין בתי ע"ח, וע"כ כוונתו לענין חליטת הבית, אבל לפי"ז תקשה מדוע לא פריך הש"ס למה קידש עזרא או מנה את הבתי ע"ח כיון שאין חלוטת הבית נוהג, אבל אפשר לומר דמנאם בכדי דליהוי ידוע את הערים המקודשות לענין שילוח.

ז **והנה** הסוגיא הכא מוכחת כשיטה זו, והוא דאיתא בברייתא דסוברת קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, דעזרא קידש בתי ע"ח דע"כ כיון דלא נהוג דין בתי ע"ח בזמן שאין היובל נוהג, וע"כ דלדין שילוח מצורעין קדשם, דזה תליא בקדושת א"י.

ח והנה המל"מ בפר"י משמיטה ויובל הסתפק בדעת הרמב"ם, היאך דעתו בדבר שילוח מצורעין בבתי ע"ח, יעוי"ש. ולדעתי נראה שדעת הרמב"ם כשי' הרב ר' אלחנן שהביא הרשב"א, והוא מדכתב בפרי"ב משמ"ו הט"ו דעזרא קידש בתי ע"ח, והנה נחזה אנן למאי צריך לקידושי אם לא לענין שילוח מצורעין כמבואר בפר"א דכלים שזהו קדושתן של בתי ע"ח. ועוד מדכתב הרמב"ם בפר"י משמ"ו שאין דין בתי ע"ה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ועזרא בעלייתו לא היה יובל נוהג, וא"כ למה קידש את הבתי ע"ח. וע"כ לשילוח מצורעים, ומוכח לפי"ז שדעת הרמב"ם שנוהג שילוח מצורעין נם בזמן שאין היובל נוהג. וזהו כשיטת רש"י והרב ר' אלחנן שהובא ברשב"א.

א ת"ר חומה, ולא שור איגר, הקשו התוס' במגילה נ' וא"ת וכו' ולמ"ל קרא תיפ"ל דחו"ל ישב ולבסוף הוקר שהרי לא נגמרה חומת העיר עד שנגמרו כל הבתים, וי"ל דקרא אתי לאשמעינן דאפילו היכא דקים לן שלא דר אדם שם עד שנגמרו כל הבתים, אפילו הכי לא חשיב הקיף, עכ"ל, מוכח מזה דלא מהני אפילו בשנעשה ההיקף והישיבה בבת אחת, וזהו שור איגר שהכל בא בבת אחת, ומ"מ פסיקא להתוס' דלא מהני, והיינו כיון דכתיב כי ימכור בית מושב עיר חומה, הכוונה דבעינן הישיבה מקודם להחומה, והנה לפי מה שכתב הר"ן במגילה להוכיח דע"כ ישיבת נכרים אינה נחשבת לישיבה, והיינו מטעם דיש לחוש לכל עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, והלא דלמא לא היתה מוקף קודם הישיבה, וע"כ משום דישיבת נכרים אינה נחשבת לישיבה, ולפי דברי הר"ן יש ליישב הקושיא הא דמיעטה רחמנא שור איגר הכוונה באופן שישבו בה נכרים וישיבה, שלהם לא נחשב לישב ולבסוף הוקף, וממילא מיעטה התורה דזה לא נחשב לחומה, ומצאתי בפנ"י שכתב דהתוס' לא סברי כשיטת הר"ן, אבל תמוה דע"כ דברי הר"ן מוכרחים, דע"כ ספק הוי בכל מוקף חומה דלמא היתה ישב ולבסוף הוקף, ובהכרח מוכרחים אנחנו לומר דישיבת נכרים לא נחשב לישיבה.

ב **ועוד** נראה ראיה לדברי הר"ן מהא דאיתא לקמן ע"ב אמר ר' ישמעאל ברבי יוסי וכי אלו בלבד היו והלא כבר נאמר ששים עיר כל חבל ארגוב כל אלה ערים בצורות, ולמה מנו חכמים את אלו וכו'. וקשה הא אפשר לומר דהששים עיר הבצורות האלה חיו ישיבתם קודם לחומתם, ולכך לא מנו חכמים את אלה, אבל לפי דברי הר"ן אתי שפיר דהרי נכרים היו יושבים שם, וישיבתם לא נחשב לישב ולבסוף הוקף, וממילא כשבאו שם ישראל הרי זה הוקף ולבסוף ישב, לכן נראה שאין לומר דהתוס' חולקים בזה על הר"ן, והא דלא תירצו דנפק"מ לישיבת נכרים, משום דרצו להורות לן דבאופן שבנו בתים ולא ישבו שם דג"כ לא נחשב לישב ולבסוף הוקף, דבשביל בנין הבתים, והיינו דדירה ממש בעינן, והנה חידוש דין הוא והרמב"ם סתים לה משמע שדעתו שתלוי בהבנין איזה קודם, שכתב ויקיפוה חומה תחילה, ואח"כ יבנו החצירים, הרי חזינן דלא סבר כשיטת התוס'.

ג **והנה** הטו"א לחדש יצא דנם בישב, ולבסוף הוקף שנתמעט מדין בתי ע"ח זהו דוקא להיושבים שם מתחילה, אבל להבאים לישב אח"כ אצלם הדין כהוקף ולבסוף ישב, ויש להבתים החדשים דין בתי ע"ח, ובזה מיישב קושיות התוס' דשור איגר ממועט מזה מטעם שאין זה נקרא חומה כלל, יעוי"ש. אבל ע"כ דעת הר"ן לא כן הוא, והוא מדמקשה בהמוקפים חומה מימות יהושע בן נון דלמא הוי ישב ולבסוף הוקף, והלא מה איכפת לן בזה הלא עכ"פ ישראל שבאו אח"כ שם והתיישבו להם הוי זה הוקף ולבסוף

ישב, הרי חזינן דהר"ן לא סבר סברא זו, וגם המהרי"ט בתשובה סי' ל"ז ע"כ לא סבר כן, והוא מהא דכתב שם וז"ל אך קשה הא דפריך התם בפ' בתרא דערכין אמתניתין דחשיב ירושלים בבתי ערי חומה וירושלים הבית חלוט בה ותניא י' דברים נאמרו בירושלים וחד מנייהו שאין הבית חלוט בה במ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים ודחיק לשנויי כגון ירושלים שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון ולא בירושל' שאין הבית חלוט בה, אי נמי דתרי ירושלים הוו ולוקמה באותו תוספת שהוסיפו דודאי מה שהיה חוץ לעיר נתחלקה לשבטים וכשהוסיפוהו על העיר נעשה כיוצא בה לענין בתי ערי חומה ונראה דלענין בתי ערי חומה שתי בצעין אלו שנתוספו אינן בבתי ערי חומה משום דבעינן בית מושב עדי חומה כדאמרינן בפ"ק דמגילה ברך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר והיינו לענין בתי ערי חומה וירושלים עצמה כיון שבשעת כיבוש יהושע היתה מוקפת חומה ואח"כ נתיישבה הוקף ואח"כ פתח קרינן בי' אבל חומות אלו שנתוספו ולא הוכללו בתוך העיר שהרי חומת ירושלים לפנים משתיהן היתה דהכי מוכח באותה שמועה דשבועות שתים אלו שבחוץ אעפ"י שהוקפו בחומה אחר' הו"ל ישב ולבסוף הוקף ואעפ"י שלא היה שם ישוב בשעה שבנו החומה בתר עיקר העיר אזלינן שכבר נתיישבה בתחילה וכל חומה דפתיחה לה ישב ולבסוף הוקף קרינן בי', עכ"ל, אבל אם אמרינן כשיטת הטו"א תקשה דלוקמי' באותו תוספת, וע"כ מוכח מהסוגיא דלא כהמו"א, וגם מה שמוכיח הטו"א שם מהא דפריך אלא למה מנו חכמים את אלה, ולא משני מפני שהיו מסופקים, וכמו שכתבנו לעיל, אם החומה שלהם מוקף חומה קודם לישיבתם, הנה זה מיושב שפיר במו שכתבנו לעיל לשיטת הר"ן דישיבת נכרים אינה נחשבת לישיבה, וא"כ לדברי הר"ג ליכא שום הוכחה מזה וא"כ כיון שלהר"ן והמהרי"ט מכח הסוגיא מוכח להיפך, א"כ נראין הדברים כפשוטן דבאופן שהחומה נעשה אחרי הבנין הבתים לשיטת הרמב"ם, או אחרי הישיבה לשיטת התוס' אין בזה תורת בתי ע"ח אף להבאים להתיישב אח"כ, וכמוש"נ.

ד רבי אליעזר ב"ר יוסי אומר אשר לוא חומה אעפ"י שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן, וכן פסק הרמב"ם בפרי"ב משמיטה ויובל הט"ו, יעוי"ש. אבל דבריו תמוהין כאשר השיג עליו הראב"ד בהשגה דכיון דסבר הרמב"ם דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד, א"כ משנפלה חומתן בטלה קדושתן, יעוי"ש. וע"כ כוונת הראב"ד עפ"י סוגיא דמגילה י' ע"ב דמבואר דמאן דדריש הכי ע"כ סבר דקדושה ראשונה קידשה גם בלעתיד, וכיון דהרמב"ם סבר בהלכה זו עצמה דקדושה ראשונה לא קידשה בלעתיד, א"כ סותר דברי עצמו, והנה מרן בכס"מ והרדב"ז שם כתבו דכוונת הרמב"ם מה שכתב עתה אין כוונתו

לאחר חורבן. אלא כוונתו אקודם שגלו בחורבן ראשון קאי, והיינו דאם נפל החומה, לא בטלה קדושת דין בתי ע"ח, הנה דבריהם נכונים מצד עצמן, אבל ע"כ כוונת הראב"ד להקשות מכח הסוגיא דמגילה שהוכיחה מדברי ד"א בר"י בדרשה זו דאשר לוא חומה אעפ"י שאין לו עכשיו, דע"כ סבר דקדושה ראשונה לא בטלה, ואם נפרש כפירוש זה קשה דאיזה הוכחה יש מזה לקדושה ראשונה דלא בטלה, דהלא יש לפרש דהכתוב מלמדנו על קודם זמן החורבן הראשון, ואז טרם נתבטלה קדושת הארץ, וע"ב סברת הש"ס דכי היכי דאמרה תורה דלא נתבטלה קדושת החומה גם בנפול החומה, הנה כמו כן לא תתבטל קדושת הארץ ע"י החורבן, ומוכח דקידשה גם בלעתיד, וא"כ שפיר הקשה הראב"ד בהשגה.

ה ונראה דהנה זה ודאי דכוונת הרמב"ם קודם חורבן ראשון אבל יש לחקור בהא דקדושת בתי ע"ח משום דיש לפרש בשני אופנים. א) דקדושת העיר מצד עצמה אין לה יותר מקדושת הארץ דכל ארץ ישראל כולה, ורק מפני החומה שנתקדש בקדושה נוספה, ממילא ניתוסף קדושה על העיר כולה, נמצא דכל עיקר הקדושה היא בהחומה. ב) דהחומה הוי רק סיבה לקדושת העיר אבל עיקר הקדושה היא בעצמותה של העיד, ונפק"מ בין הפירושים לענין החומה עצמה, דלפירוש הראשון הוי החומה קדוש, ובו עיקר הקדושה, ולפירוש השני אפשר שלעצם החומה אין קדושה ורק סיבה לקדושת העיר, ונפק"מ ג"כ כשנפל החומה, דלפירוש הראשון כשנפל החומה שהוא הקדושה, ממילא בטלה קדושת העיר מקדושת בתי ע"ח, אבל לפירוש השני כיון דהעיר בעצמותה קדושה, ממילא כשנתקדש העיר שוב לא פקע קדושתה.

ו **והנה** מהא דדרשו רבותינו אשר לוא חומה אעפ"י שאין לו עכשיו, הרי הוא בדין בתי ע"ח, בזה יש לנו לדון דכוונת התורה כהפירוש השני דהקדושה דהעיר יש גם בעצמותה, והנה לפי"ז אין ללמוד מזה לומר דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד, מהא דלא נתבטלה קדושת העיר בשנפלה החומה, משום דקדושת העיר בקדושה דבתי ע"ח לא תליא בהחומה, והיינו דהחומה בעצמותה אין לו קדושה רק היה סיבה לקדושת העיר, וא"כ אפילו אם אמרינן דכל קדושה שקידשה לשעתה לא קידשה לעתיד, זהו דוקא באופן שנתבטלה הקדושה הראשונה, אבל זה לא שייך הבא, דהרי לא נתבטלה הקדושה הראשונה כלל, ומה שבטל המסבב הקדושה, זה אינו גורם ביטול הקדושה.

ז **ולפי**"ז הא דקאמר הש"ס במגילה י' דהאי תנא דדריש אשר לוא חומה אעפ"י שאין לו עכשיו, דע"כ סבר בכל מקום דקדושה שקידשה לשעתה קידשה נם לעתיד, ע"כ סבר

הש"ס דקדושת ע"ח תליא בקדושת החומה, וזהו כפירוש הראשון שכתבנו, אבל יש לעיין מנא לי' להש"ס לפרש כן.

ח ונראה דזה תליא בפלוגתא דתנאי במכילתין, בהא דפליגי ר' יהודה ור' שמעון בבית הבנוי בחומה רבי יהודה אומר אינו כבתי ע"ח, ר"ש אומר כותל החיצון היא חומתן, ונראה דסבר ר' יהודה כפירוש השני שכתבנו דאין להחומה עצמה קדושה מצד עצמו ורק הוי סיבה להקדושה דהעיר שתתקדש בקדושת בתי ע"ח, נמצא דהבית הבנוי בתוך החומה אין לו קדושה וממילא אין לו דין בתי ע"ח, ור"ש סבר כפירוש הראשון שכתבנו דהחומה הוי עיקר הקדושה, ולהכי הבית שבתוך החומה הרי היא בקדושת בתי ע"ח, ולפי"ז אפשר לומר שהרמב"ם דסבר כר' יהודה בדין זה כמבואר בפירה"מ ובהל' שמיטה ויובל פרי"ב הי"ב, ע"כ סבר דקדושת העבר הוי קדושה מצד עצמה ואין לה ביטול גם בנפלה החומה, ואין לזה שייכות לדין קדושה ראשונה אם קידשה בלעתיד, והסוגיא דמגילה שם דתליא דין זה דאשר לוא חומה בדין קדושה ראשונה אם קידשה בלעתיד, ע"כ אזלא אליבא דר' שמעון, וכמוש"נ בס"ד.

ט **כתבו** התוס' בכתובות מ"ה ד"ה על פתח בי"ד דעיר חומה שרובה נכרים בטלה קדושת חומה, יעוי"ש. ומסופקנו היאך הדין אם הקדושה חוזר וניעור כשנתיישבו אח"כ רוב ישראל, ומקום הספק דאפשר לומר דכיון דקדושת החומה נתבטלה, והרי"ז כאילו אין כאן חומה, וממילא גם כשנתרבו ישראל אין לומר דהקדושה חוזר וניעור מטעם דהרי"ז כישב ולבסוף הוקף, ולא מהני עוד החומה להיות העיר בדין בתי ע"ח, או"ר דאמרינן דחומה לא מהני קדושתי' על נכרים כשהם רובא, ולפי"ז כשרוב ישראל מהני להו הקדושה דהחומה.

י והנה לשיטת הראשונים דישיבת נכרים לא נחשב לישיבה לענין הדין דישב ולבסוף הוקף, א"כ כשנתיישבו בהעיר ישראלים רובא, הרי זה הוקף ולבסוף ישב לגבי הישראלים, הן לגבי המיעוט שהיו דרים מכבר, והן לגבי הישראלים הבאים מחדש, וממילא אין לומר בזה שתהיה בזה כמו ישב ולבסוף הוקף, וממילא יש כאן מקום לומר דהקדושה חוזר וניעור, וביותר אם נפרש בהפירוש שכתבנו לעיל דקדושת החומה הוא מטעם היושבים אשר כתוך, ואין להחומה קדושה, רק סיבה הוא לקדושת העיר, אשר לפי"ז מסתבר לומר דאם נתרבו יושבים ישראלים דהקדושה חוזר וניעור.

יא **כתב** הרמב"ם בפרי"ב משמיטה ויובל הי"א כל שהוא לפנים מן החומה כגון הגנות וכו', ולכאורה מה שייך גינה לבתי ערי חומה, דהרי אין זה בית, ואין זה דמיון להא דבית הבד ובית המרחץ דעכ"פ בנין הוא, אבל גינה מה שייכות יש להגינה להיות עליה

דין בית, והנה במשנה לא תנן גינה, ומרן מציין להמשנה, ושם לא תנן גינה, אבל דברי הרמב"ם מקורו מהתוספתא פר"ה דערכין דשם תניא גם גינה, אח"כ מצאתי בתוסיו"ט בפר"נ דמעשרות שנחית לזה, יעוי"ש. והנה המפרש פירש מפני שדרכן לעשות נגינה בתוך העיר, אבל זה לא יספיק דמדוע שונה נינה משדה של תבואה אפילו בשהשדה בתוך העיר, וע"כ צריך לומר דיש מעלה בגינה, יותר משדה מפני שהיא נעשית צורך להבית כדרך המלכים והשרים שעושים גינה לפני בתיהם, ולהכי דינם כבית כיון שהוא צורך בית.

יב **ומזה** נראה לפשוט מה שהסתפק המנח"ח במי שקנה בית בבתי ע"ח ונשרף הבית, אם המקום של הבית דינה כבית יעוי"ש. ולפי מה שמבואר דהגינה שהוא צורך הבית דינה כבית, א"כ מסתבר וגם כש"כ דתקום הבית שעומד לבנות עליה בית שדינה כבית, ואין זה דומה להא דקרפף לקמן ל"ג ע"ב דאיתא שם חצר בלא בית קרפף איקרי, דשאני התם שאינו עומד לבנין, במובן.

א דף לג, משנה, בתי ערי החצרים נותנין להם כח יפה וכו' ונגאלין מיד וכל שנים עשר חדש כבתים וכו', ויש לעיין מה מוסיף התנא בזה ששונה וכל שנים עשר כיון ששנה ונגאלין מיד, ובהגהות הרש"ש מפרש דזה הוי דין חדש דמלבד עצם הגאולה הנה הגאולה שבתוך השנה דהיינו י"ב חדש דינן כבתי ע"ח דגואל בלא גירעון, וזה דוקא בשנה ראשונה מטעם שבזה דין בתי ע"ח עליהן, יעוי"ש. וכן מצאתי בליקוטי הלכות מפרש כן, יעוי"ש. איברא דסידור המשנה והלשון המשנה יפה לפרש כן, אבל הענין תמוה דמדוע תובדל שנה ראשונה מכל השנים שעד היובל, ודוקא בבתי ע"ח שהבית חלוט להקונה ואינו יוצא ביובל שייך לומר שחידשה תורה דכיון שהורע כחו של המוכר מטעם החליטה אחרי כלות השנה ולא יזכה בהבית לעולם אפילו ביובל, לכן יפה כחו בזה שגואל בהי"ב חדש בלא גרעון, אבל במוכר בית בבתי ערי החצרים שיפה כחו של מוכר בגאולה דלעולם, וגם יוצא הבית ביובל להמוכר, היאך מצינו שהתורה יזכהו בייפוי כח בגאולה בלא גרעון, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ וז"ל והואיל ויוצא ביובל הרי הוא יוצא בגרעון כסף, עכ"ל. מבואר דכללא הוא דכל שיוצא ביובל ישנו בדין גרעון כסף, ואם כן הדין בכל השנים מדוע ישונה דינו בשנה הראשונה.

ב **והנה** בתוספתא תניא המוכר בית בבתי חצרים הרי זה גואל מיד, גואל והולך לעולם שאם הגיע יובל ולא גאלה יוצא לבעלים ביובל, יעוי"ש. מבואר דלא מחלק התנא בין שנה ראשונה לכל השנים, וע"כ דסבר דכל השנים שעד היובל שווים לדין זה דגאולה, דהרי לא הזכיר כלל הי"ב חדש הראשונים, ומוכח דסבר דגם בשנה ראשונה יוצא

בגרעון, וע"כ דאין לומר דתנא דמתניתין ותנא דתוספתא פליגי, וע"כ דגם כוונת התנא דמשנתינו לא סבר דכשנה ראשונה דין בתי ע"ח על כתי החצרים להיות גואל בלא גרעון.
ג **והנה** נראה דגם שיטת רש"י כן מדפירש נגאלין מיד ואין צריך להמתין שתי שנים ביד הלוקח, והיינו כבתים של ערי חומה, יעוי"ש. והיינו דמפרש דכוונת התנא דנקט שנים עשר חדש כוונתו להורות לנו דלא בעינן שתי שנים ביד הקונה, וע"כ מפרש רש"י דשנים עשר חדש הוא לאו דוקא, וכוונת התנא דנגאלין בתוך השתי שנים הראשונים נקט שנים עשר חדש מפני הדמיון לבתי ע"ח, והיינו שמפני הדמיון לבתי ע"ח אנו יודעין דנגאלין בתוך שנה, וממילא נלמד דלא בעינן שתי שנים ביד הקונה, וע"כ מפרש רש"י הא דתנן נגאלין מיד ואח"כ שונה שנים עשר חדש, היינו דגאולה דמיד וגאולה דשנים עשר חדש חד דינא הוא ונלמד מבתי ע"ח.
ד **והנה** הרמב"ם כתב בפרי"ב משמיטה ויובל ה"י וז"ל המוכר בית בבתי ערי חצרים וכו' אם רצה לגאול מיד גואל כדין הבתים הגיע י"ב חדש ולא גאל עד שנת היובל כדין השדות, יעוי"ש. והנה מדבריו משמע דשני דינים יש בזה, והיינו ששתי גאולות יש כאן היינו גאולה של י"ב חדש, וגאולה שנייה לאחר י"ב חדש, ומדבריו אלו משמע שיש חילוק דין ביניהם, ואם אמרינן דשאני גאולה דתוך שנים עשר חדש דנגאל בלא גרעון, ולאחר שנים עשר חדש נגאל בגרעון אתי שפיר, וראית ברדב"ז שם ברמב"ם שכתב בהדיא דבשנה ראשונה אינו מגרע בדין בתי ע"ח, אבל תמוה מדבדי התוספתא.
ה עוד נראה שיש לדייק מלשון הרמב"ם דיש גרעון גם בשנה ראשונה מדכתב ובעת שגואל מחשב עם המוכר וגורע לו מה שאכל, ומדלא מחלק בין שנה ראשונה לשארי השנים משמע ששנה ראשונה שוה לשארי השנים דהיינו בגרעון, וכן כתב המעשה רקח, ובספר אור שמח כתב בתור הנחה כן, וע"כ דכוונתו ג"כ מדיוק לשון זה ברמב"ם, וא"כ יש ליישב לשון הרמב"ם ברישא שמחלק בשתי גאולות חלוקות, ונראה דכוונת הרמב"ם להודיענו דלא תאמר דכיון שיש לו זכות גאולה שנה תמימה, ואם לא גאל עד תום השנה אבד זכות גאולה, לזה כתב הרמב"ם דאם לא גאל בשנה הראשונה לא אבד זכות גאולה, אבל לדינא נראה דגם בשנה ראשונה גואל בגרעון כסף.
ח ע"ב, משנה, ואלו הן בתי החצרים שני הצדים של שני בתים אעפ"י שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון הרי הן כבתי חצרים, וקשה הלא היא משנה שאינה צריכה דהלא כיון דתנן לעיל מה הן בתי ערי חומה ממילא מובן שאם לא עפ"י תנאים ואופנים האלה הרי הן בתי חצרים, ונראה דיש מקום לומר דיש ממוצעים היינו שאינן לא בתי ערי חומה, ולא בתי חצרים מטעם שעב"פ יש להם חומה, ונפק"מ דאלה הבתים שהם בתוך

החומה באופן הזה שרע שני חצרים של שני בתים איכא אם אינו נוהג בזה דין חליטת הבית אחרי השנה למכירה, אבל יש לה דין גאולה דלעולם כדין בתי חצרים, אבל אינן כבתי חצרים ממש, כמו לענין גאולה דגרעון כסף שנוהג בבתי חצרים, אבל בזה גואל בלא גרעון כסף כיון שעכ"פ יש לזה חומה והוי אמרינן ששלשה חלוקי בית יש כאן, לזה משמיע התנא שאם אינו כתי חומה ממש, שאז דין בתי חצרים עליהם.

ז **ובאופן** זה נראה ליישב הא דאמר דיב"ל במגילה ג' דכרך שישב ולבסוף הוקף דינו ככפר, ומביא הדרשא מקרא, ותמוה מובא דמאי קמ"ל ריב"ל כיון שברייתא ערוכה היא הכא במכילתין לסמן, אבל נראה דבא לחדש הא דאמר שדינו ככפר, והיינו דמברייתא לא נשמע אלא שאין להעיר הזה תודת בתי ע"ח, אבל יוכל חיות שאין דינה כבתי ערי הצרים, לזה משמיע לנו דיב"ל שדינו ככפר וזה כבתי ערי חצרות ממש, וזה מדויק בלשון הרמב"ם פרי"ב משמיטה ויובל הי"ד שכתב אינן עיר חומה אלא בתים שבו כבתי חצדות.

משנה, אין עושין שדה מגרש וכו', והנה לא כתב התנא שאין עושין משדה עיר, וכמו כן לא כתב שאין עושין מעיר שדה, לכן מסופקני בזה בכוונת התנא דיש לומר אמו כי דוכלא ליחשוב וליזול, או"ד שבדוקא הוא, והנה יש לומר שזה בכלל מה דחשיב התנא, והיינו שאם יעשה מעיר שרה א"כ בטל תורת מגרש שהיה ער עתה משמש בתור מגרש להעיר, וכיון שאין עיר ממילא אין לו תורת מגרש, וכמו כן אם יעשה מהשדה עיר, א"כ אין שדה להעיר.

והנה זה ודאי אם ירצה לעשות מהמגרש עיר באופן שיוסיף אח"כ על המגרש ואח"כ יוסיף על השדה שפיר דמי, ובזה מיושב הא דהקשה במנח"ה מצוה שמ"ב היאך יוסיפו על ירושלים, יעוי"ש. אבל ע"כ דהוסיפו אח"כ על המגרש ועל השדה, ובאופן שבדעתו להוסיף מותר.

גמ', מאי לא ימכר לא ישנה, וקשה מדוע לא אמרה תורה לא ישנה, ולמה כתבה תורה בלשון מכירה, ונראה מזה להוכיח דדוקא שינוי לגריעותא אסור, אבל שינוי למעליותא מותר, ולזה אילו כתבה תורה לא ישנה דאז משמעו שבשום אופן אסור לשנות, אבל כשכתבה תורה לא ימכר, הכוונה שאסור לשנות, דומיא דמכירה שהוא לריעותא בעניני בתים ושדות, כמו שנזכר לעיל דאדם שמוכר את ביתו או שדהו פורענות הוא ח"ו, ולכן אמדה תודה דלשון בזה המורה שינוי לגריעותא, במו שכתבנו, ויש לדייק מדברי רש"י במשנה שפירש בהא דאסור לשנות מטעם שעושה ריעותא, ולכאורה מה בעי רש"י בזה, וכי דורשין אנו טעמא דקרא, וע"כ דכוונת רש"י דכל עיקר הדין שאסור לשנות לריעותא, ולפי מה שכתבנו מוכח זה מהא דכתבה תודה לא ימכר במקום שהכוונה לא ישנה.

והנה הרא"ה בספר החינוך כתב דלוקה על לאו זה כמבואר במצוה שמ"ב, אך מסתפק בשיעור.. ויש לעיין הלא דעת הרא"ה שבאם יש אופן אשר הלאו כולל גם אין בו מעשה, שאז אינו לוקה גם על אופן המעשה, וא"כ הכא הלאו כולל אין בו מעשה עם יש בו מעשה, והיינו דאם עושה משדה מגרש הרי אין בזה מעשה, דמגרש נקרא שהוא פנוי מכלום, ושדה הוא שזורעין בה, וא"כ אף שעשה ממגרש שדה שיש בזה מעשה, מ"מ אין כאן מלקות מטעם שהלאו בולל נם אין בו מעשה, ובדוחק אפשר לומר שגם בשיעשה משדה מגרש יש בו מעשה, והיינו דיש לעשות איזה גדר וכדומה שיהיה ניכר שהוא מגרש, וצ"ע.

ויש להבין דעת הרמב"ם שדעתו שאין בזה מלקות כמו"ש המל"מ בפרי"ב משמיטה ויובל, ואפשר שדעת הרמב"ם דמשום שלא כתוב בתורה הלאו בהדיא דהרי בתורה כתיב לא ימכר, והכוונה לא ישנה, ומפרש דכוונת התורה לומר שאין לוקין בזה מדלא כתבה תורה בהדיא לא ישנה, וכתבה תורה לא ימכר, וכשמתרין את הבעל העבירה אין להתרות בלאו דלא ימכר דזה מותר, ולהתרותו בלא ישנה, הלא אין זה כתוב בתורה, ולהכי סבר הרמב"ם דאינו לוקה.

ע"ד השאלה, שרוצה העדה לבנות בית ספר על מקום הביהכ"נ העומד פנוי מאז השרפה ר"ל, ויש בזה הורדה מהקדושה, וביותר שהביה"ס בזמנינו הוא ללימודי חול ג"כ כמו חשבון וכדומה, ויש בזה משום בזיון נ"כ.

א **כתב** הרמב"ם בפרי"א מהל' תפלה הי"ז בני הכפר שרצו למכור ביהכ"נ שלהן וכו' צריכין להתנות על הלוקח שלא לעשות אותו לא מרחץ וכו', ואם התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר בשעת מכירה שיהיה הלוקח מותר לעשות בו כל אלו מותר, עכ"ל, וכתב הראב"ד אין זה מחוור שיוכלו להתנות על ד' דברים אלו, ואם אמרו שיכולים להתנות עלי' לזורעה, והוא תל חרב, לא אמרו לחלל הבית שהיה לתפלה להיות בורסקי וכיוצא בו, עי' בכס"מ, מבואר דפליגי הרמב"ם והראב"ד אם בכח הזט"ה למכור הביהכ"נ בתנאי דתשמיש בזיון, ויש להבין במאי פליגי, וגם מקור לדבריהם.

ב **והנה** בתוספתא דמגילה פר"ב איתא אמר ר' מנחם בר"י בני הכנסת לא יקחו את הרחבה, א"ר יהודה בד"א בזמן שלא התנו עמהן פרנסי אותה העיר, אבל אם התנו עמהן פרנסי העיר רשאין לשנותה לכל מה שירצו, יעוי"ש. ומשמע גם לתשמיש בזיון, וכן מבואר בחידושי הרמב"ן למגילה מפרש בכוונת התוספתא להא דאיתא בש"ס מגילה כ"ז ע"א אבל התנו אפילו לדורסוסיא מותר, ומפרש הרמב"ן דלאו דוקא בהותירו המעות, אלא אם התנו בפירוש והודיעו שאותן המעות נותנין לדורסוסיא שפיר דמי, יעוי"ש.

וזהו כוונת התוספתא, וזהו ע"כ תשמיש בזיון שנותנין מעות ביהכ"נ לשמירת העיר, וכמו שמצינו שיכולים להתנות בתנאי להפקיע מעות ביהכ"נ לתשמיש בזיון, כן יכולים להפקיע גם הביהכ"נ אף לתשמיש בזיון, וכאשר יבואר להלן.

נ דיש להעיר לפי"ז הא דאמר רבא במגילה כ"ו ל"ש אלא שלא מכרו זט"ה במעמד א"ה, אבל אם מכרו שבעה טו"ה במעמד א"ה, אפילו למשתא בי' שיכרא שפיר דמי, יעוי"ש. וקשה הלא ע"כ מיירי הכא בתנאי, היינו שהתנו כן הזט"ה, דהרי כתב הרמב"ם דגם הזמ"ה צריכין לתנאי דלתשמיש בזיון וא"כ תקשה מה הועילו לנו הא דזט"ה במעמד א"ה, הלא גם בלא מעמד א"ה מהני לתשמיש בזיון ע"י, תנאי הפרנסי העיר גרידא, וכדאיתא בתוספתא.

ד **ונראה** דהתוספתא מתפרשא על הדמים שמקבלים עבור הביהכ"נ, והיינו שע"י תנאי יכולים הפרנסים לעשות בהדמים תשמיש חול, אבל בעצם הביהב"נ להוציאו לתשמיש בזיון ע"י מכירה לא מהני בלא זט"ה ובמעמד א"ה דוקא, וזה בא רבא ללמדנו כח הזט"ה במעמד א"ה, ולפי"ז יש לגרום שם בגירסא בגמ' אפי' למשתא בי' שיכרא, היינו בהביהכ"נ, וזהו לתשמיש בזיון, וגירסא זו הובא בחידושי הרמב"ן, וע"כ שזהו ג"כ גירסת הרמב"ם, ומפרש הרמב"ם שזהו ההבדל שבין דינא דרבא לדינא דמתניתין לקמן כ"ז ע"ב דסברי רבנן דמוכרין ביהכ"נ ממכר עולם חוץ מד' דברים, והיינו דשם מיירי בפרנסי העיר בלא מעמד א"ה, ומזה למד הרמב"ם דזט"ה במעמד א"ה, יכולים אף הביהכ"נ עצמו להוציא לתשמיש בזיון ג"כ, וזהו ע"כ מקורו של הרמב"ם בדין זה.

ה ובעיקר קושיות הראב"ד נראה עוד בזה, כתב המרדכי ישן הובא בב"י דהא דיכולים למכור הביהכ"נ הוא משום דעל תנאי בנאוהו, והו"ל כהא דאמרינן בתי כנסיות שבבבל על תנאי הם עשויות, יעוי"ש. ביאור הדברים דכיון דתחילת עשייתן על תנאי, להכי מהני מכירה, והנה כנראה כוונת המרדכי ישן לתרץ הא דהקשו הראשונים הא הוי קדושה"נ, ולא מהני פדיון, ולזה כתב דכיון דעל תנאי בא מעיקרא ובאופן זה גם קדושה"נ נפקע, אבל תמוה, דאמו בשביל התנאי יופקע קדושה"ג, וכי קדושה שבה להיכן הלכה, ואין זה ענין להא דאמרינן שבועות י' תמידין שלא הוצרכו לצבור נפדין תמימים משום דלב בי"ד מתנה עליהן, דשאני התם שנתפס הקדושה על הדמים, אבל הכא שגם הדמים חולין הם, וא"כ היאך קדושה"נ בכדי פקעה, ונראה דהביאור בזה כמו"ש הרשב"א בתשובות המיוחסות להרמב"ן בסי' ר"ס שכתב, דכל דבר קודש דבעי הזמנה וגם השתמשות, דע"כ לא הוי הזמנה מעליא, רק באופן שעושה כן ע"מ להיות בקביעות, אבל באופן שההזמנה היתה מרופפת, היינו לפעמים קודש, ולפעמים חול אין זה הזמנה מעליא, וא"כ הוי

כמו צר בי' ולא אזמני', ומוכיח בן מהירושלמי, יעוי"ש, ומטעם זה בבתי כנסיות דידן שעל תנאי עשויות ותלוי ברצון הזט"ה והעיר, אין כאן הזמנה מעליא ופקעה בכדי, ולכן אעפ"י שכתבו הפוסקים דלא מהני תנאי לתשמיש של בזיון, כמבואר בטור ובשו"ע סי' קנ"א, אמנם ע"כ כל זה כל זמן שלא נגמרו בדעתם של העדה להפקיע הקדושה לגמרי, והרי"ז כאנורי ומשכוני דאסור מטעם דאכתי בקדושתייהו קיימי, אבל כשרוצים הזט"ה ובמעמד א"ה להפקיע קדושתה לגמרי שפיר נפקע מטעם התנאי דמעיקרא, וגם לתשמיש בזיון, וכמוש"נ וזהו ג"כ סברת הרמב"ם כשיטת המרדכי ישן. ו **ויש** לעיין לרש"י דמפרש דברי רבא דהמעות יוצאין למישתא שיכרא, וקשה הא זה מבואר להדיא בתוספתא דמהני גם בלא מעמד אנשי העיר, ונראה דשיטת רש"י דפרנסי העיר בלא מעמד א"ה צריכין לתנאי להתנות, וזהו דינא דהתוספתא, ובמעמד א"ה לא צריכין לתנאי, והביאור בזה דכיון שכולם הסכימו לזה שוב א"צ לתנאי, ופקעה קדושת ביהכ"נ בין מהביהכ"נ ובין מהדמים, והיינו כדברי הרמב"ן דסבר דקדושת ביהכ"נ לאחר הסכם הזט"ה במעמד א"ה נתבטלה קדושתה לגמרי מצוה לאחר המצוה דנזרקין ולא נדרש לזה שום תנאי.

ז **ויבואר** לנו בזה דברי רש"י שם כ"ז ע"ב ד"ה ורבנן כיון דשקיל דמי ומעלה להו בקדושה וכו', והקשה הגרע"א ז"ל דממנפ"ש אם המכירה היתה במעמד א"ה ל"צ להעלות הדמים בקדושה וכו' ובלא מעמד א"ה אף אם מעלין הדמים בקדושה, מכ"מ הביהכ"נ בקדושתה קאי, יעוי"ש. ובדברינו יבואר לנכון דשם מיירי בלא מעמד א"ה, והדמים יעלו בקדושה, ותנאי מהני על הביהכ"נ שמוכרין ע"מ שתצא לחולין וכדינא דהתוספתא, ומיושב ג"כ הא דתמוה לכאורה שיטת רש"י דפירש דבלא מעמד א"ה הביהכ"נ בקדושתי' קיימא, דתמוה מהא דתנן שם כ"ז במשנה דסברי רבנן דביהכ"נ נמכרת ממכר עולם חוץ מד' דברים, וא"כ מבואר דאין הביהכ"נ בקדושתה, ואין לפרש בכוונת רש"י בחשיבותה היינו לחוץ מד' דברים, אין זה נכון, כי הלא מדייק רש"י שם שזהו בדמיון לספרים, אבל בדברינו ניחא דכוונת רש"י במכירה סתמית בלא תנאי, והתם מיירי בתנאי, וכדינא דהתוספתא, וכמוש"נ.

ח **והנה** שיטת הראב"ד כשיטת רש"י דזט"ה במעמד אנשי העיר לא בעי תנאי, וגם בלא תנאי שרי לאשתמושי בדמים לתשמיש דבזיון כמו למישתא שיכרא ובדומה, ומהני ג"כ הזט"ה במעמד אנשי העיר להוציא הביהכ"נ לחולין אף בלא תנאי, אמנם להוציא הביהכ"נ לתשמיש בזיון לא מצינו אף בתנאי, וכיון שלא מצינו זה בש"ס, ומצד הסברא לא מהני זהו תוכן השגת הראב"ד, אמנם כל זה ביישובו ובבנינו, אבל בתל חרב גם

הראב"ד מודה, ונלמד מההוא תלא דבי כניסתא דהתיר רב אשי לרבינא ע"י מכירה דזט"ה במעמד א"ה, וגם לתשמיש בזיון, והנה לפי"ז בנידו"ד שהמקום שהביהכ"נ עומד חרב זמן כביר, לכו"ע יש להתיר במכירה או במתנה ע"י הזט"ה במעמד אנשי העיר אף לתשמיש בזיון, כמו זריעה שחזינן שבזיון הוא לזרוע אפי' בחורבנה, וכמוש"נ בהגהות אשרי", והובא בב"י סי' קנ"א ד"ה ואם התנו וגם בעיקר הדברים שכתב מעכ"ת כי לימוד החשבון בביה"ס הוא בזיון, ומקורו מהא דאיתא בש"ס דאין מחשבין חשבונות של רבים, ליתא דע"כ לימוד החכמה אינו בתור בזיון לביהכ"נ וביותר לימוד החשבון הנוגע לאיסורי תורה, ולכמה דיני התורה, וע"כ הביאור בש"ס חשבונות של רבים, היינו חשבונות של המון בעסקיהם שאינה למטרת החכמה, ואעפ"י שאינה כלימוד התורה, וכמו"ש הרמב"ם והובא בסמ"ע חו"מ סי' קנ"ו סק"ה, דיכול בעל החצר לעכב על לימוד מטעם דנעשית כתשמישי החשבון, אמנם עכ"פ אינם בבזיון, אם הוא מתאים לרוח תורתינו הקדושה, וכיון שמבואר דע"י הזט"ה במעמד אנשי העיר יכולים להפקיע ע"י מכירה נם לתשמיש בזיון באופן שהוא תל חרב, א"כ כש"כ דמותר להפקיע קדושת ביהכ"נ למטרת ביה"ס.

ט **עוד** יש בזה לפי דברי המשאת בנימין סי' ל"ג שכתב דאם בנו, ביהכ"נ חדש פקע קדושתו מהישנה, ולא גרע ממתנה וכו' ועי' במג"א סי' קנ"ג ס"ק כ"ז, יעוי"ש. וביאור דבריו נראה דדבריו מתפרשין בין לשיטת הרמב"ן ובין לשיטת הר"ן בדבר קדושת ביהכ"נ, והיינו דלשיטת הרמב"ן דקדושת ביהכ"נ הוי דאורייתא, אמנם בהסכם הזט"ה והעיר נפקע הקדושה מטעם שנעשה כתשמישי מצוה שנזרקין, וא"כ ה"נ אחר שבנו ביהכ"נ חדשה נפקע הקדושה מהישנה כיון שאין צורך בה עוד, ולשיטת הר"ן הסבר קדושת ביהכ"נ דרבנן, והם אמרו שתיפקע באופן זה, וגם בעלילה כל דהוא נפקע קדושתה כמו מתנה אעפ"י שההנאה עתה אינה בעולם, ומזה נלמד דבאופן שבנו ביהכ"נ חדשה דנפקע הקדושה מהישנה, מטעם דהרי זה כחליפין חדשה בישנה, ולפי"ז כנידו"ד ג"כ ישנם לשני הטעמים האלו, והנה כשנשרפו הביהמ"ד והכיהכ"נ בעדתם, והסכימו כל העדה לבנות ביהמ"ד באופן אשר הביהמ"ד יכיל נם הוצאת הביהכ"נ, מטעם כי הביה"מ ממלא גם הצורך של הביהכ"נ, ונתייאשו כולם מבנין ביהכ"נ, וא"כ הרי יש בזה דינו של המ"ב, והיינו דלשיטת הרמב"ן כבר נפקע הקדושה מהביהכ"נ לגמרי כיון שהחליטו עדתם שאין צורך עוד לביהכ"נ, וכל ההוצאות הדרושות לבנין ביהכ"נ נתנו לבנין ביהמ"ד, והביהמ"ד ממלא תפקידו באופן שאין חסרון ביהכ"נ נרגש, וא"כ הרי הוי מקום ביהכ"נ כתשמישי מצוה אחרי המצוה שאין קדושה בו, ולשיטת הר"ן הרי"ז כעין

חליפין מטעם שנתנו בני העדה כל מאודם עבור הביה"מ, והיינו שגם חלק הביהכ"נ נתנו להביה"מ, וממילא כבר פקעה הקדושה מהממקום דביהכ"נ, תיכף כשבנה הביה"מ, וביותר לעשות ממנו גם הד' דברים.

י **ומה** שהעיר מעכ"ת דכיון שהדין הזה דוקא בכפרים, וחש לעדתו פן נחשב לכרך, הנה במרדכי ישן כתוב נראה לראבי"ה במעמד אנשי העיר בסתם שלא מיחו בדבר, גם הז' לא עשו הדבר בצינעא שלא יתגלה, אבל אם אמרו כולם בפירוש אנו מתרצים אפילו בשל כרך מהני כדמשמע בירושלמי, יעוי"ש. והובא בב"י סי' קנ"ג ופירש הב"י דההבדל בין ברכים לכפרים היינו באופן שלא אמרו כל הקהל הן, אבל באופן שאמרו כולם הן, אפי' בכרכים מהני, יעוי"ש. וא"כ אם כל העדה יסכימו לזה באומר ודברים שפיר דמי, ויש לסמוך על זה בכל אופן, אף בכרך.

יא **ובעיקר** הא דכתבו הפוסקים דבכרך לא מהני זט"ה במעמד א"ה, הנה לכאורה דעת התוס' ב"ב כ"ג ד"ה אחולי אחיל גבי' פירשו בזט"ה במעמד א"ה, יעוי"ש. והתם בשל כרבים דהיינו רה"ר, דלכו"ע יש להם חלק בו, ומכ"מ סברי התוס' דיש בה לזט"ה במעמד א"ה למחול, וע"כ דסברי התוס' דהכא בדינא דרבא גם אכרכים קאמר, וזהו דלא כשיטת הרמב"ם והרא"ש, ומצאתי בקובץ שעל הרמב"ם שמוכיח דדעת התוס' דגם בכרכים מהני זט"ה במעמד א"ה, יעוי"ש. אמנם נראה דאין ראיה משם, משום דהתוס' אזלי לשיטתייהו דפירשו שם במגילה בד"ה כאן שני מעמים בשל כרכים. א) משום שנעשה ע"ד רבים חמירא קדושתי'. ב) משום שרבים נותנים בבנינו, ויכולים לעכב במכירתו, יעוי"ש. וב' טעמים האלו לא שייכי התם ברה"ר דהרי אין חומר בקדושת רח"ד, וגם לא שייך בנין, ואין לרבים השתתפות בו, וממילא שפיר כתבו התוס' דיש כח לזט"ה למחול, והרא"ש שכתב הכא עוד טעם שלישי בהא דכרכים מטעם דבני העיר הקדישוהו לדעת כל העולם ודאי מעם זה שייך גם ברה"ר מפני שנעשה לדעת כל העולם, ושמא יש אחד בסוף העולם שמעכב, ומשו"ה לא גריס התם הרא"ש א"נ אחולי אחיל, וכן הרי"ף לא גריס לה, יעוי"ש. והיינו משום דמסתמא סבר כשיטתו וטעמו של הרא"ש, אמנם אם יסכימו כולם באומר ודברים שפיר דמי אף בכרכים, וכמוש"נ.

יב **עוד** יש בזה לפי דברי המשאת בנימין סי' ל"ג שכתב דבעצים ואבנים דביהכ"נ שסתרו מותר למכור אף בכרכים, משום דמה איכפת להו בעצים ואבנים, וא"כ טעם זה שייך גם בהמקום החרב והפנוי, והביהמ"ד מספיק להאורחים הבאים, ולסברא זו אין לחוש ליחידים המקפידים כי כבר כתב הרמב"ן בחידושיו למגילה, כי המעמד באנשי העיר היינו דובא, ובצרוף כל הדברים הנני מסכים להיתר ע"י מכירה בזט"ה ובמעמד

א"ח, ובתנאי שיתנהג הביה"ס כדת של תורתנו הקדושה, והלימוד בלא תערובות נעדים ונערות, ושלום על ישראל.

ע"ד השאלה בהעיר החריבה אשר נשדף הבהמ"ד ואין מקום להתפלל וללמוד, ואין עצה לבנות ביהמ"ד כעת, ומפני ביטול תורה וביטול תפילה, נתיעצו הראשי העיר, ובצירוף האב"ד לבנות קלויז על מקום ביהכ"נ הנשרף זה כבר בעדך ארבעים שנה, ומפני הדחק הגדול אין הבנין הקלויז גדול כמו ביהכ"נ רק נבנה בערך מחצה מהפלאץ של הביהכ"נ, והיינו המחצה אשר לפרוזדור, מקום המזרח כעת הוא המקום הפרוזדור לפנים, ובאו הבעלי חזקה אשר הי' להם מקום בביהכ"נ הישנה בכותל מזרח בטענה, כי המקום שלהם במזרח לא יוותרו גם בהבנין אשר בונים עתה בטענת חזקה, אם יש בטענותיהם ממש עפ"י ד"ת.

א **והנה** יש לעיין מקודם בעיקר קנין מקום בביהכ"נ מה הוא, אם הוא קנין הגוף, או קנין פירות גרידא. והנה מפשטות הסוגיא דנדרים מ"ח דאיתא שם, והרי ביהכ"נ כחצר שאין בו דין חלוקה דמי, והיינו מפני ששייך לכל בני העיד, ואין לכל אחד חלק דק תשמיש גרידא, מפני שהקנין הנוף הוא להצבור, ואין להתשמיש הזה אלא גדר שעבוד בעלמא, וכחצר שאין בו דין חלוקה, ומה"ט להרבה פוסקים סמכינן במודר הנאה בזה אברידה, לדידן דקיי"ל כדאב"י דסבר יש ברירה בחצר שאין בו דין חלוקה, וכמבואר בשו"ע סי' דכ"ד, ואפילו להחולקים וסברי דאסור, זהו מטעם אחד, כמו"ש התוסיו"ט דלא סמכינן אברירה במקום שיש עצה להנצל מאיסור על ידי שכותב חלקו לנשיא, וכן כתב הביאור הגר"א, יעוי"ש. אבל עכ"פ מבואר להדיא דאין בזה אלא שעבוד גרידא, וכן מצאתי בנתיה"מ סי' קצ"ב סק"ו וז"ל, ולפי"ז בישיבת מקום בביהכ"נ שגוף הקרקע של צבור, ואין לכל אחד רק שעבוד ישיבה על המקום, יעוי"ש. ולכאורה לדברי הנתיה"מ לאחר שנשרף הביהכ"נ כבר בטל השעבוד, דלא עדיף שעבוד זה משכירות, דלאחר שנשרף יכול לומר נפל אזדא, כמבואר בחו"מ סי' שי"ב סי"ז במשכיר לו בית זה, יעוי"ש. ואין העולם נוהגין כן, וגם מדברי הנתיה"מ עצמו בסי' קס"ב משמע דגם לאחר שנשרף יש להם תביעה על מקום המיוחד להם, שכתב בהדיא וז"ל, ואין להראשונים תביעה רק מה שמגיע על חלקם כפי שומת המקום שלהם בחורבנה, יעוי"ש. אבל אפשר לומר דכן היתה כוונת הקונה והמקנה בראש, שלא יוגרע זכות הקונה לעולם גם לאחד החורבן, והיינו שמפני שגם לאחר החורבן אנו מצפים תמיד לבנין בתי כנסיות, ומטעם זה המקום אסור בתשמישי חול, לכן אומדן דעתא הוא שנמכר לו הזכות הזה גם כן, אבל באמת אין לו בזה רק שעבוד גרידא.

ב **אמנם** יש להעיר מהא דכתבו הפוסקים לענין חזקה דלענין מקומות ביהכ"נ בעינן ג' שנים, כמבואר בשו"ע סי' ק"מ ס"ח. והנה קיי"ל בכל הדברים שהמה רק לתשמיש גרידא ואין בהם קנין הגוף לא בעי ג' שנים, כמבואר ברמ"א סי' קנ"ג ובסמ"ע סקל"ב. והנה מצאתי בספר דברי חיים ה' חזק"ק סי' י"ד שהעיר בזה, ועוד מצאתי שם מביא בשם תשובת הרשב"א דהמקומות בביהכ"נ הנקנים במחיר במקום ידוע, קונה גוף הקרקע, כמבואר שם, יעוי"ש. וע"כ דאין להביא ראי' מהא דש"ס נדרים שם, דשאני התם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד עבור המחיר, ואין זה ענין לנידון שלנו כפי המנהג במדינותינו, ומטעם זה כתבו הפוסקים שמקנים אגב קרקע של המקום דביהכ"נ.

ג **ונראה** דבאמת אינו ענין לזה, דע"כ עיקר הסברא שמחלקים הפוסקים בין חזקה של השתמשות לחזקה של קנין הגוף, לשיטת הרמב"ם הביאור כך הוא, דחזקה בהשתמשות בשעה שהגוף הוא להבעלים הראשונים, הרי זה בהשתמשות בפני הבעלים, והרי זה השתמשות דשניהם, היינו להבעלים הקנין הגוף, וגם השתמשות גוף הדבר שהבעלים נהנין מקיומו של הדבר אף בשעת שימושו של המחזיק, וזה המחזיק בהשתמשות דהפירות, ע"כ השימוש הוא באותה שעה שהבעלים גם כן משתמשין בה, נמצא דשניהם משתמשין בבת אחת. והרי זה כתשמיש שבפניו ממש, בפני הבעלים, ובזה גדרו חז"ל דשימוש באופן הזה לאלתר הוי חזקה, אמנם אין זה ענין להשתמשות חזקת מקום בביהכ"נ שגם להבעלים הראשונים, אין להם יותר אלא מתשמיש של הפירות ושעבוד גדידא ובשעה שהמחזיק משתמש בה הרי הוא משתמש בשל חבירו לגמרי באופן שבשעת השימוש הזה, אין כאן שום השתמשות והנאה לבעלים הראשונים, והרי זה כמו שנוטל לגמרי המקום מהבעלים הראשונים, והרי זה ממש בדין זה דחזקה, כחזקה דעלמא, בחזקת קרקעות דבעינן ג' שנים, מטעם דנוטל מהבעלים כל מה שיש להם בזה, וה"נ בחזקת המקומות בביהכ"נ כיון שנוטל מהבעלים כל מה שיש להם בזה, היינו עיקר ההשתמשות של הבעלים, וכמו שכתב הרמב"ם והובא בב"י סי' ק"מ דסבר דסגי בתשמיש של ביהכ"נ ביום גרידא ולא בעינן יום ולילה, מטעם דזהו גם כן תשמיש דהבעלים ונטל מהבעלים מה שהיה להם לגמרי להכי בעינן ג' שנים, ומטעם זה אין לדייק גם מדברי הרשב"א שהביא שם בספר דברי חיים שמדייק מדכתב הרשב"א דהמקום בביהכ"נ לא גרע משאר קרקעות לקנות על ידן מטלטלין אגב מקרקעי, וכן אם הוא מושאל לו או מושכר מהני, ומדייק מזה דסבר הרשב"א דהמקום בביהכ"נ הרי זה קנין הגוף, ועדיפא משאלה ושכירות, ובדברינו אפשר לומר דבאמת סבר הרשב"א כדברי הנתיה"מ דאין בזה להבעלים קנין הגוף, ומ"מ עדיפא משאלה ושכירות, מפני

דשאלה ושכירות הוי רק קנין פירות לזמן, משא"כ הבעלות של מקום הביהכ"נ שהזכות של שימוש הפירות בזה הוי קנין פירות לצמיתות להבעל המקום, זהו כוונת הרשב"א שמעדיף קנין מקומות ביהכ"נ משאלה ושכירות, אעפ"י שגם לזה אין שייכות לקנין הגוף.

ד וגם מסתבר לומר שאין בזה קנין הגוף, כיון שהעיקר הוא בכללו, ואין שייך לדון בזה רק אם יש כאן ביהכ"נ כולו בנוי, וכל חלק וחלק ופרט ופרט נדרש להביהכ"נ הכללי, ושיווי המקום הפרטי נישום כפי הערך ביהכ"נ הכללי ובהכרח הדברים המיוחדים להצבור כולן אשר המה העיקרו של הביהכ"נ דהיינו הכניסה והיציאה, ומקום הספרים וכדומה המה מעלים גם המקום של הפרט, נמצא דכל הדברים הכללים המה בעצמותו של המקום הפרטי, וא"כ כמו שע"כ בהדברים הכללים אין להפרטי קנין הגוף, רק שעבור גרידא, כן הוא גם במקום הפרטי, ומזה יתיישב לנו היטב הא דלא נחתו הפוסקים בהל' נדרים לחלק בביהכ"נ, בין אם יש שם מקומות מיוחדים לבעלים וכו', וגם מדחזינן בש"ס נדרים מ"ו דפריך והרי ביהכ"נ דהוי אין בו דין חלוקה וכו' ולא משני דהתם מיירי באופן שיש להמודר מקום מיוחד במחיר כבמדינתינו עתה, וע"כ מוכח דלא שנא, והיינו מטעם שכתבנו, וזהו כשיטת הנתיה"מ, ומטעם זה נהנו בכתיבת שטרי החלטות בקניית מקומות בביהכ"נ, שאין כותבין שיקנה הלוקח מתהום ארעא ועד דום רקיע כמו שנוהגין בכל מכירות קרקעות, והיינו מפני שאין לזה אלא קנין השתמשות של פירות.

ה **ולפי"ז** לאחר שנשרף, והביהכ"נ הכללי חרב, אז גם השעבוד הפרטי חרב ובטל, וע"כ שאין לו לגבות המקום הזה עבור עצמו, מלבד האיסור הקדושה כדין ביהכ"נ שחרב רק אין לו גם כן שם שעבוד וקנין בחורבנו, וע"כ כוונת הנתיה"מ סימן קס"ב שכתב דיש לבעלים הראשונים תביעה כפי שמגיע לחלקם כפי שומת המקום, היינו שמפני שע"כ יש זכות להבעלים בתקנות בנין ביהכ"נ החדש כשיבנה, על המקום הזה, (הנה זכות זה איתא במכירה נם כן) והיינו משום דע"כ כשיבנה הביהכ"נ ותיהדר תמונת הבית לאיתנו הראשון, אז חוזר וניעור בעלותו הראשון כמקדם, משום דאומדן הדעת שכן היתה המכירה מראש שבאופן זה הרי הוא בעלים כבראשונה, אבל עכ"פ אין כאן קנין הגוף בעצמותו של הקרקע,

ו **נמצא** לפי"ז דבאופן שאין הבנין עשוי כתבניתו הראשון, ופנים חדשות יש כאן, ומהביהכ"נ שלפנים אין לפנינו שום זכר, רק הוא בנין חדש באופן אחר לגמרי, וגם שינוי גדול במקום הבנין, ומהפרוזדור שלפנים נעשה קלויז, באופן זה לא אמרינן חוזר וניעור חזקת בעלות, הראשונה לקדמותה.

ז **עוד** נראה להעיר בזה מטעם יאוש לפי המצב דהעיר שזה רבות בשנים אשר העיירות בהמדינה זו נתמעטו מיישוב, וגם הביהמ"ד שהיה בגוי לתלפיות, החיה הרבה מקומות פנויות מאין יושב וכל בר נש יעיד על הייאוש מדבר בנין ביהכ"נ, נוסף על הביהמ"ד, וכל אחד מהבעלי המקומות כולם נתייאשו מחזקתן, ולא מיבעי' לשיטת הפוסקים דייאוש מועיל אף לקרקע כמו שכתב הש"ך חו"מ סי' שע"א בשם הירושלמי שאעפ"י שאין קרקע נגזלת, אבל יש יאוש לקרקע, וכן כתבו התוס' סוכה ל' דבנשתקע שם בעלים מהקרקע הוי יאוש, ע"כ אין לך נשתקע שם בעלים יותר מזה, שהבעלים עצמן חשבו לזה כאבוד מהם ומכל אדם שהמקום הזה נעשה שממה, ואין לך נשתקע שם בעלים יותר מזה.

ח **ואף** לפי דברי הנתיה"מ שם שכתב דלא מהני יאוש לקרקע רק באופן שאין יכול להוציאו בריינים, והיינו כשהקרקע מוחזקת ביד אחר, ובנידון דידן לא שייך זה, אמנם נראה דדוקא בגזלן כתב הנתיה"מ כן, מטעם דכיון דלא מסתבר לומר שם יאוש כיון דכל היכא דאיתא ברשותא דמרה איתא, אבל ביאוש, כבנידון דידן שזהו בדמיון ליאוש דאבידה, שאבוד ממנו ומכל ארם, מפני סיבת הזמן, וגם בשביל איסור מכירה ותשמיש במקום הזה, והרי זה כזוטו של ים.

ט **ועוד** נראה דכיון דאין לו אלא שעבוד גרידא שפיר שייך יאוש לכו"ע, ובזה יהיה מיושב הא דאבדה לו דרך שדהו שכתב הת"ה בסי' ש"י שהוא מטעם יאוש, והובא בנתיה"מ סי' קמ"ו סקכ"א, וקשה הא אין יאוש לקרקע כמו שמקשה שם הנתיה"מ בזה בסי' שע"א, אמנם אפשר לומר דענין דרך לא הוי אלא שעבוד גרידא, ואין לו בזה קנין הגוף בעצם הקרקע, וכן יש לומר דזהו הביאור בירושלמי פ"ק דבכורים ה"א והובא במל"מ פר"א ממכירה, דפליגי תנאי במכירת הדרך אם יש לו בזה עד התחום, או המקום הדריסה, והיינו פליגי אם יש לו בזה קנין הנוף, או רק השימוש גרירא, וסבר ש"ס דילן דאין לו רק שימוש, ולזה שפיר מהני יאוש, דהיינו יאוש להשימוש, ולפי"ז בנידון דידן שכתבנו דאין לו אלא תשמיש גרידא שפיר מהני יאוש לכו"ע, ואף שדין המשנה הוא תולשין עשבים במקומן כדי שיעלה על לב לזכרון, ולא יתייאשו מלבנות, זהו דוקא דין הוא על הצבור, אשר להם שייר הקנין הגוף, משא"כ בבעלי המקומות הפרטים להם בודאי הוי יאוש מעליא. א **דף לד**, ת"ר כשרה החרם לכהן תהיה אחוזתו מה ת"ל מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו שלא יאמר הואיל ויוצא לכהנים והריא היא תחת ידי תהא שלי וכו' אף שדה חרמו יוצא מתחת ידו ומתחלקת לאחיו הכהנים, הנה ברייתא זו הובאה לעיל כ"ט, אבל כל זה מבואר במקדיש שרה חרמו, ויש לעיין היאך הדין במחרים שרה חרמו אם ג"כ הדין כן, דאם החרים שרה חרמו דנתחלק לאחיו הכהנים כדין מקדיש, או"ד כיון דאין

הכהנים מחרימין כדתנן לעיל כ"ח ממילא לא חל החרם כלל, והוי הנכסים שהחרים להמחרים, והיינו שכיון שדין החרם דשייך לכהנים ממילא זוכה בשלו, ואין לכהן אחר חלק בזה.

ב **והנה** רש"י לעיל במשנה כ"ח פירש דהחרמים שלהם דכיון דרידיה הוא מה הנאה בכך אי הוי מחרים איהו גופי' זכי בי' ולא יהיב לי' לכהן אחר, יעוי"ש. מבואר שדעת רש"י דכהן המחרים, חל החרם וזוכה בזה הכהן גופי' שהוא המחרים, וזהו טעמו של ר' יהודה שם במשנה שאין הכהנים מחרימין מטעם שגם אם יהיה מחרים זוכה בזה הוא עצמו, ומזה מוכח שדין הברייתא דתניא במקדיש כהן שדה הדמו שמתחלקת לכהנים, דוקא במקדיש אבל לא במחרים.

נ אמנם הרמב"ם כתב בפר"ו מערכין ה"ו וז"ל כהן שהיתה לו שדה חרם שזכה בה אחר היובל והחרימה הרי זו מוחרמת ויוצאה לאחיו הכהנים, שנאמר לכהן תהיה אחוזתו מלמד ששדה חרמו לו כשרה אחוזה לישראל שאם החרימה הרי היא מוחרמת מיד עכ"ל. וקשה מובא היאך כתב שכהן יכול להחרים כיון דקיי"ל דכהנים אינם מחרימין, וכן כתב הרמב"ם כפר"ו מערכין ה"ז וז"ל אבל קרקע או מטלטלין של כהנים ולוים אינם מחרימין שהרי אומר בשדה בי אחוזת עולם היא לכם עכ"ל, הרי מבואר שאין כהנים מחרימין, והנה אפשר לומר דזה דוקא בשדה שלהם, אבל בשדה שזכו מן החרם יכולים להחרים, כמו שיכולים להקדיש, אבל תמוה מנין להרמב"ם לומר שדין חרם כדין מקדיש, הלא אדרבה מדברי ר' שמעון במשנה משמע ששאני חרם ממקדיש, מדקאמר שהחרמין שלהן, וכמו שפירש"י, ובזה לא פליג ר' יהודה, א"כ הרי מבואר שזוכה בכל השדה, והנה גם בזה אפשר לומר דכל זה בשמקדיש בשלו, אבל לא בשהקדיש במה שזכה בשל חרם, דבזה סבר דכמו שיכול להקדיש כן יכול להחרים, ודין המחרים כדין המקדיש, וכמו שכתב הלח"מ שסבר הרמב"ם דהכל אחד, אבל יש להבין מנין לרבינו לחלק בין שרה של עצמן לשדה שזכה מן חרם, לומר דבשדהן של הכהנים יכולים להקדיש ולא להחרים, ובשדה שזכו מן חרם יכולים גם להחרים.

ד **ונראה** דסבר הרמב"ם דהא דאין הכהנים מחרימין הוא מטעם דאמרה תורה כי אחוזת עולם היא להם, כמו שכתב הטעם שם בה"ז, וזה לא שייך בהקדש מטעם דיש פדיון, וכיון שאין פדיון לחרם. להכי כשמחרים הרי מפקיע האחוזה ממנו לגמרי, וזה אינו יכול, ואפילו אם יהיה באותה העת שמגיע יובל המשמר שלו ומקבל חלקו, אבל הרי מפסיד השאר, אבל בשרה שמקבל מחרמי כהנים לא הוי אחוזתו, ולהכי שפיר יכול להחרים, כמו שיכול להקדיש, וכיון שיכול להחרים מה שזכה מן חרם, ממילא לא הוי

כחו יפה יותר ממקדיש, ולהכי כיון שאמרה תורה במקדיש שאינו זוכה בשלו לגמרי, אלא יוצאת לכהנים, הנה כן הדין גם בחרם, וע"ב דינם שוה.

ה **והנה** המנח"ח במצוה שנ"ז הקשה על הרמב"ם היאך כתב זה הדין בחרם, כיון שאין הכהן יכול להחרים אפילו מטלטלין, יעוי"ש. ולפי שפירשנו זה דוקא במה שנאמרה אחוזת עולם היא לכם, אבל לא בזה שזכה מן חרם, וביותר אשר הרמב"ם מביא דרשא ללימוד זה שנאמר לכהן תהיה אחוזתו מלמד ששרה חרמו לו בשדה אחוזה לישראל שאם החרימה היא מוחרמת מיד, יעוי"ש. הרי מבואר שהיתה להרמב"ם לימוד שדין שדה חרמו היינו שזכה מחרם ישראל יש לשרה זו הדין דשדה אחוזה של הישראל המחרים, והכהן עומר במקומו בזכות זה שיכול להחרים, וע"כ דהיה להרמב"ם דרשא זו מחז"ל מדלא כתב ויראה לי, וא"כ דין חדש הוא בכהן שזכה מן חרם שיכול להחרים.

ו **ובזה** מיושב הא דנקט הרמב"ם שזכה בה אחר היובל, אשר לכאורה מרפסין איגרי כי מה שייכות ליובל, מה ענין חרמים ליובל, שהרי הכהנים זוכין בשדה חרמים תמיד הן קודם, והן ביובל, והמנה"ח העיר בזה שם, אבל נראה דכיון דכל עיקר הא דכהן יכול להחרים מה שזכה מן החרם הוא מפני שזהו זכות המחרים, והנה נראה שביובל אינו יכול להחרים, כמו שאינו יכול להקדיש ביובל עצמה כמו"ש הרמב"ם בפר"ד מערכין ה"י, וביארנו לעיל שהטעם בזה לשיטת הרמב"ם שהוא מטעם דאינו שלו. וטעם זה שייך גם בחרם, ולהכי אין הבעלים עצמם יכולים להחרים בשנת היובל, וכיון שהכהן הזוכה בהחרם הוא עומד במקום הבעלים, ממילא מה שאין הבעלים יכולים לעשות, הנה גם הכהן הזוכה אינו יכול, ולהכי כתב הרמב"ם כהן שזכה בה אחר היובל. ודעת הרמב"ם למעוטי יובל עצמה שאין בעלים יכולים להחרים, ממילא כמו כן גם הכהן הזוכה אינו יכול להחרים, כן נראה בביאור דברי הרמב"ם התמוהים לכאורה טובא, וכמו שביארנו הוא נכון בס"ד.

במה אקדם לבורא עלמין אשר הביאני לסדר שבחין להיות דולה מים חיים ומתוקין ולעשות נזר למסכת ערכין ויהיה לרצון כבני שנה אמרין לרוות נחת לבעלי תריסין היודעים להוקיר את המעריכין אשר אחרי יגיעה רבה נערכין ויודעים להפלות הפלאה שבערכין בשבילי דמתיבתא נהירין. המצפה לראות בביאת משיח צדקנו ובבנין ציון וירושלים עיר קדשנו.

מלואים

סימן א

א **לדף ב**, גרסינן בשבת קל"ה ת"ר ערלתו ערלתו ודאי דוחה שבת ולא ספק דוחה שבת, ומסיק שם בגמ' דממעט ספק בן ז' ספק בן ח' דאין מחללין שבת במילתו, ובשבת קל"ו פריך הגמ' לרשב"ג דסבר כל שלא שהה שלושים יום ספיקא הוי, א"כ מימהל היכי מהלינן, ואמר רב אדא בר אהבה דמהלינן ליה ממנפ"ש, אי חי הוא שפיר קמהיל, ואם מת הוא מחתך בבשר בעלמא הוא, ופריך שם אלא מעתה הא דתניא סב"ז סב"ח אין מחללין את השבת נמהלי' בממנפ"ש, ומסיק לא נצרכה אלא לר"א דאמר מכשירי מילה דוחין את השבת, יעוי"ש. והנה הרי"ף הביא בהלכותיו הברייתא כפשוטו דסב"ז וסב"ח אין מלין אותו בשבת, וזה תמוה דמדוע לא ימולו אותו בממנפ"ש, ולענין מכשירין מבואר בהרי"ף שם דלא סבר כר"א אפילו בבן ט' ודאי, יעוי"ש. וא"כ תמוה בזה דברי הרי"ף, וכבד עמד בזה הרשב"א בחידושיו וז"ל ומהתימה על הרב אלפסי ז"ל שהביא להא ברייתא בפסקיו וכו', ונראה שהרב ז"ל סבר דלא קיי"ל כרשב"ג ודחי' בעלמא היא ולא מהלינן לרשב"ג אלא מי שקים לן בגווי' שכלו לו חדשיו, ובן כתב ר"ח ז"ל, עכ"ל. אבל גם בדברי הרשב"א עדיין התמיה לא סרה ממקומה, דהרי עדיין תמוה מדוע באמת דחה דברי רב אדב"א מהלכה כיון שאיכא ממנפ"ש שאין כאן חילול שבת.

ב ויש לחקור מקודם העצם הדין של סב"ז סב"ח אם הוא בר חיוב מילה מן התורה, דהיינו שיהיה עליו חיוב גמור בתורת ודאי, וכמו כן יש לחקור על עצם הדין דנפל שלא כלו לו חדשיו אם הוא בר מילה מן התורה כל זמן שהוא חי, ואין להביא ראיה דנקרא בן לענין מילה מדחזינן דנקרא בן לענין טומאת לידה, דשאני התם דלא בעינן שם שיהיה גם חי דמרבינן שם בנדה כ"ז, יעוי"ש. ועי' ג"כ בתו"כ ובירושלמי פר"ב דפסחים ה"א.

ג **ומה** שנראה לי לומר דזה כד הוא דהנה עיקר המקור של מצות מילה הוא מהא דכתיב , וימל אברהם את יצחק בנו" כמבואר בקדושין כ"ט, יעוי"ש. נמצא דחקירתנו תליא אם נפל שלא כלו חדשיו ג"כ נקרא בן, דאז בודאי מחויב האב לימול הבן הזה, והנה מצינו לענין נחלה בספרי פ' שופטים סי' קפ"ח דנפל לא הוי בר נחלה, יעוי"ש. ומבואר ג"כ בתוספתא פרט"ו דאהלות רשב"ג אומר הנפלים אין קונים את הקבר ואין להם תפיסה, יעוי"ש. ועי' בר"ש פרט"ז דאהלות, ולפי"ז שלא נקרא בן לענין נחלה, ה"ה דלא נקרא בן נ"כ לענין מצות מילה, ולא מוטל על האב המצוה, וממילא לפי"ז בסב"ז סב"ח הוי ספק מצוה וממילא אין המצוה דוחה שבת, ולא בעינן על זה קרא, ושפיר כתבו התוס' שם ד"ה ולא ספק דלמה איצטריך קרא דאין מהלין סב"ז סב"ח בשבת, ושפיר אמר דב

אדא בר אהבה דמהלין אותו ממנפ"ש, וכל זה לשיטת התוס' דכתבו דליתא קרא למעט ספב"ז ספב"ח, ושפיר מהלין מכח הממנפ"ש, אבל הרי"ף סובר דעיקר הדבר אתא הקרא למעט ספב"ז ספב"ח, ואי משום דלא איצטרך קרא לגופה למעט ספב"ז ספב"ח, הנה יפרש הרי"ף דהקרא בא להורות דבעינן דוקא ודאי כבכל שארי דוכתי דהקפידה תורה על הודאי דוקא, וממילא לא מהני ג"כ ממנפ"ש כיון דלא הוי ודאי כמו"ש לעיל, ודמי למעשר דלא מהני ממנפ"ש כיון דלא הוי עשירי ודאי.

ד **וזהו** לדעתי הביאור בירושלמי יבמות פרי"א ה"ז וז"ל רבי יוסי בעי אילין תינוקות ספיקות מהו לחלל עליהן את השבת אמר רבי יוסי ברבי בון ויאות ממנפ"ש בן תשעה הוא ימול, בן שמונה נעשה כמחתך בשר שלא לצורך, רבנן דקסרין אמרי ר' יעקב בר דסיי שאל מי אמר שמותר לחתוך בשר שלא לצורך יעוי"ש. ואין שחר לדברים אלה, דמה איסור יש לחתוך בשר בשבת. ולפי מה שכתבתי הכוונה בהירושלמי ג"כ על האופן שכתבתי דכיון דאיכא מיעוט למעט ספק להכי גם בתורת ממנפ"ש אסור, דהיינו דהתורה אסרה מלאכה זו בשבת, וזהו דבעינן ודאי מחויב, והוי זה עצמו עצם האיסור, ובזה יובן ג"כ לשיטת הגאונים דסברי אבלות הוי דאורייתא, דלפי"ז מדוע מקילין לענין אבלות אעפ"י שרוב ולדות בני קיימא, ובמה שכתבתי אתי שפיר דכיון דמבואר בתולדות אדם להרמב"ן דסברת הגאונים ענין אבלות משום דסברי דאבלות וטומאת כהנים חד דינא הוא, יעוי"ש ולפי"ז כמו דבעינן בדין טומאה בן ודאי ולא ספק כמו"ש לעיל, ולא מהני גם ממנפ"ש, להכי גם באבלות הדין כן דבעינן ודאי ולא ספק ולא מהני גם רובא אם רק איכא ריעותא לפנינו המביא לנו להסתפק, ורשב"ג ורבנן בזה פליגי דרשב"ג סובר דנפלים הוי מיעוט המצוי, ולהכי נחשב כריעותא לפנינו ולא הוי זה בתורת ודאי, ורבנן לא חשבי נפלים למיעוט המצוי.

ה **וע"כ** לשיטת הרי"ף יש להבין מדוע שם בסוגיא קל"ו מוקים הגמ' הברייתא כד"א דוקא לענין מכשירי מילה, הבין הרי"ף דסוגיא זו סוברת דגם במקום דממעטין ספק, מ"מ מהני ממנפ"ש, ומפרש דזה בודאי סוברת הסוגיא בעיקר קרא אתא למעט ספק, ואי משום קושיות התוס' למאי איצטרך קרא, הנה בפשטות יש לפרש דהקרא בא להורות דאם חילל שבת מספק דלא הוי זה ספק עבירה, אלא נידון כודאי עבירה, וחילל שבת במלאכה זו, אמנם סוגיא זו סוברת כסברת אביי ב"מ ו' דבמעשר אעפ"י שמיעטה התורה לספק מ"מ מהני ע"י ממנפ"ש, וסברא דע"י הממנפ"ש הרי הוא כודאי, ולפי"ז הכא בהא דספק ערלה בספב"ז ספב"ח לא משכחת האיסור של הספק הזה דאסרה התודה אם אמרינן דכוונת התורה היתה לאסור הספק, דהרי תמיד איכא ממנפ"ש, וא"כ אין זה

ספק כלל, ומשום הכי הוכרחו לאוקמי הברייתא והקרא לענין מכשירי מילה וכר"א, אמנם הרי"ו שפוסק אליבא דדינא, דבמקום שממעטין ספק, דאז גם ממנפ"ש הרי הוא בכלל ספק שפיר מוקים הקרא לספב"ז ספב"ח כמו"ש לעיל, ועכשיו נחוץ מאד לבאר שיטת הרמב"ם בהא דספק ב"ז ספב"ח, אשר לכאורה שיטתו תמוה הרבה, כאשר יבואר בעזה"י. וזהו הדבר דהרמב"ם פוסק כרב אדא בר אהבה דמהלין למפב"ז ספב"ח ממנפ"ש, יעוי"ש. וזה תמוה דלפי מה שביארנו ע"כ גם הרמב"ם סובר דבמקום דבעינן ודאי אז גם ע"י ממנפ"ש אסור, וביותר תמוה דהיאך מצי לפסוק כראב"א, דהרי ע"כ סובר ראב"א כר' שמעון דמקלקל בחבורה חייב, וממילא חייש ראב"א לדלמא בן ח' הוא וליתא בו מצות מילה וקא עבד על חילול שבת, ולהכי הוכרח לומד הממנפ"ש, דמחתך בשר בעלמא הוא וליכא הכא חובל בחבורה כלל, משא"כ הרמב"ם דפוסק בפר"ח מהל' שבת דמקלקל בחבורה פטור, יעוי"ש. וא"כ למה איצטרך הרמב"ם לומר הממנפ"ש רדאב"א דמחתך בשר בעלמא הוא, דהרי באמת אפילו אי לא הוי מחתך בשר גרידא אלא הוי גם חובל, אבל עכ"פ חוי מקלקל בחבורה אם לא קיים מצות מילה כיון דליכא תיקון, ומצאתי בשו"ת מהרי"ם סימן נ', העיר בזה.

ו **ולפי** מה שכתבתי לעיל בעצם הדין אם נפל כל זמן שהוא חי מחויב במילה, ומצוה על אביו למולו תליא אם הוי בן לענין נחלה, אז הוי בן גם כן לענין מילה, ולפי"ז כיון שפוסק הרמב"ם בפר"א מנחלות הי"ג דנפל אף שלא כלו לו חדשיו הוי בר נחלה גם מה"ת עי' שם בהה"מ, וא"כ הוי בן גם לענין מילה ומחיוב האב למולו, ויכול הרמב"ם לפרש הא דממעט התנא ספב"ז ספב"ח שאין דוחה שבת איצטרך שפיר קרא לזה, כיון שבאמת איכא בזה מצוה דמילה בחול, להכי הוי אמינא דרוחא גם שבת, ואשמעינן שאינו רוחה שבת, ולא הוי בזה מקלקל בחבורה כיון דאיכא מצוה דמילה בזה, אמנם כל זה היה שייך לומר דהקרא אתי למעט ספב"ז ספב"ח אם היה שייך בזה חבורה בולד שלא כלו חדשיו, אמנם כיון דהוי מחתך בשר בעלמא, וליתא בזה שום חבורה, וא"כ לא שייך בזה שום חילול שבת, וע"כ הברייתא כר"א לענין מכשירין בדמוקי בגמ' שם, ולפי"ז שפיר פוסק הרמב"ם לדינא דמותר למול סב"ז מב"ח בשבת מטעם ממנפ"ש כיון דלא סבר כשיטת הרי"ף דהקרא ממעט סב"ו מכ"ח, וסובר כסוגיא דגמ' דשבת קל"ו כיון דלשיטת הרמב"ם הוי סוגיא זו אליבא דהלכתא.

ז **ובזה** יש ליישב הא דאיתא בחולין ס"ז בברייתא תאכלו מכל אשר במים לרבות בורות שיחין ומערות וכו' ופריך בגמ' דלמא פירש וכו', וקשה להרמב"ם דסבר ספר"א מה"ת להקל, א"כ מאי פריך הא שפיר מותר מן התורה אף בספק שמא פירש, ומצאתי בפרמ"ג

סימן פ"ד במשב"ז אות ו' עמד בזה. ובמה שכתבתי אתי שפיר דכיון דכתיב אשר במים יתירא, וממילא דרשינן למעט ספק דאעפ"י דהכא לא כתיב שם הדבר, אמנם כיון דהוה יתור כמו שמבאר בטוב טעם ודעת בהתורה והמצוה על הספרא ודאי, והספק אינו בכלליו דהאי רובויה, וכמו כן אות ע"ז, יעוי"ש. ולהכי אעפ"י שבא לרבות שרצי המים שבבורות שיחין ומערות, מ"מ אינו מרבה אלא מצינו בחולין קכ"ז דדרשינן מהא דכתיב "על הארץ" להוציא ספק טומאה צפה, והתם אין למעט ספק ממשמעותא דעל הארץ גרידא כיון דלא כתיב שם הדבר דהרי על הארץ אינו אלא כמו, סימן, וא"כ אין למעט מזה ספק, ולהכי פריך שם הגמ' ומסיק דתרי על הארץ כתיבי, יעוי"ש. הרי חזינן דבמקום דהוי יתורא ממעטין ספק אעפ"י דלא הוה בשם העצם וכמו כן הכא יש למעט ספק, ומודה בזה הרמב"ם דספיקו אסור ושפיר פריך הגמ' דלמא פריש, ולפי"ז יהיה תמוה מה שכתב החו"ד בסי' ק"י בבית הספק דהא דדרשינן מכל אשר יעבור תחת השבט למעט טרפה שאינה עובדת בתמורה כ"ט, דה"ה דספק טרפה ג"כ ממועט מזה דדרשינן אשר יעבור ודאי ולא ספק, יעוי"ש. ותמוה דכיון "דאשר יעבוד" לא הוי שם העצם אלא שם התואר על הפעולה, א"כ מניין למעט ספק, ואם משום היתור דאשר יעבור סגי לן למעט ודאי טרפה, ומנלן למעט גם ספק, וממילא אין לאסור ספק טרפה לקרבן לשיטת הרמב"ם דספר"א מותר מן התורה, ושפיר הקשו הרשב"א והר"ן מסוגיא דחולין דאיך מצינו למילף דאזלינן בתר רובא מהא דקרבנות דלא חיישינן לטרפה, ובעיקר הקושיא יש לומר דסבר הרמב"ם כמו"ש התוס' ביבמות פ"ח ד"ה והבא וכו' יעוי"ש. שכתבו דבמקום דהיה חזקה דמעיקרא לאיסור הוה זה איקבע איסורא, יעוי"ש. ובאיקבע איסורא מודה גם הרמב"ם דספר"א מה"ת להחמיר, וה"נ בכל ספק טרפה איכא חזקה דמעיקרא דהיינו או חזקת איסור אבמה"ח או חזקת איסור דאינו זבוחה, עי' תוס' שבועות כ"ד.

ח **אמנם** יש להקשות דלפי"ז מדוע בעינן קרא מיותר למעט ספק ממזר כמבואר בקדושין ע"ג, ולא ממעטין ממשמעותא גרידא דכיון דכתיב שם העצם ממזר, ע"כ ממועט ספק, כמו דדרשינן למעט ספק טמא, וספק טהור, מדכתיב טמא דמשמעו ודאי, וכתיב טהור דמשמעו טהור ודאי, וכ"כ עשירי אמרינן עשירי ודאי, ועמד בזה החוו"ד שם וכתב דמשום דבממזר מותר אפילו באופן דהוה קבוע, או במקום דאיכא ממנפ"ש, יעוי"ש. אמנם דבריו תמוהין דהרי ביארנו לעיל, דבכל מקום דמיעטה התורה ספק ממעטין ג"כ הממנפ"ש אף באופן דליכא ייתור קרא, רק משמעות גרירא, וכמו דחזינן במעשר דליכא ייתור קרא, ומ"מ ממועט גם בממנפ"ש.

ט **והנכון** בזה לחלק בין אם יצוייר ודאי ממש לבין אם לא יצויר ודאי בלתי רובא, והודאי נ"כ יותר מרובא לא הוי, והנה בממזר לא יצויר אופן הודאי שאינו ממזר, דהרי על כל אדם ואדם יש לספוקי שמא ממזר הוא, והא דלא חיישינן לממזר זהו מטעם דאמרינן רובא, וכיון דלא יצויר וראי שלא יהיה ממזר. להכי לא הוה דרשינן דשם ממזר משמעותו ודאי, וכמו כן אין לדרוש קהל וראו כיון דלא יצויר בלתי רובא, וכיון שביארנו דגם רובא בכלל ספק, וא"כ לא יתכן לדרוש קהל ודאי וכיון דאין לדרוש קהל ודאי, א"כ אין לדרוש ג"כ ממזר ודאי, ולהכי בעינן קראי יתירי דאתי למעוטי ספיקות, ועכשיו בשמיעטה התורה ספק ידעינן דבמקום דלא אפשר באופן אחר הוי רובא כגדר וראי, ובזה יובן הא דאיתא בסנהדרין ס"ט דבעי שם מניין דאזלינן בדיני נפשות בתר רובא כיון דכתיב ושפטו הערה והצילו הערה, ומביא שם ראיה מהא דתנן אחד אומר בשנים בחודש וכו', וע"כ משום דאזלינן בתר רובא דאינשי דטעו בעיבורא דירחא, וכמו כן מביא ראיה מהא דתנן כת שלש שנים וכו' ולא חיישינן שמא איילונית היא וע"כ דאזלינן בתר רובא, יעוי"ש. וקשה הא כבר מוכיח הגמ' בחולין י"א דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות נ"כ מהא דמכה אביו וכו', אמנם כיון דהתם לא אפשר באופן אחר הרי זה כודאי, אולם הכא בסנהדרין בעי' באופן אשר לא מצינו בתורה בפירוש רוב זה, אולי באופן זה הוי רובא נ"כ ספק ולא אזלינן אחריו בדיני נפשות, אבל רובא דרוב בעילות אחרי הבעל הרי הוא בודאי לפי דיני התורה, וכמו"ש לעיל בשם התו"ב דקורא לאביו ודאי.

י **ומיושב** בזה הא דראיתי מקשים דלפי שיטה זו דבמקום דממועט ספק דאז גם רובא בכלל ספק דהנה מבואר בבכורות נ"ז דטרפה פטור ממעשר בהמה, וכיון שכל הבהמות יש לחוש לטרפה ורק רובא איתא המעיד להכשר דהיינו דקיי"ל רוב בהמות בשדות הן, וכיון שרוב ג"כ ספק הוה, א"כ הוו כל הבהמות בספק מעשר עומרים, וממילא לא יצויר כל הדין דמעשר בהמה, ובמה שכתבתי אתי שפיר דכיון דחזינן שהכשירה תורה בהמה לקרבן ולא חיישינן לטרפה, הרי חזינן דעשאה התורה הרובא בזה כאילו הוה ודאי דהיינו דבמקום דלא אפשר בלא"ה הרי הוא כודאי, ושפיר הוה לפי"ז גם עשירי ודאי ופשוט.

יא **עוד** נראה דבמקום שגילתה תורה דרובא הוי כודאי אעפ"י שהתורה כתבה על רובא דלא אפשר בלא"ה, מ"מ שוב אזלינן בתר רובא אף אם אפשר בלאו האי רובא, וממילא בכל הענינים השייך לאביו, דגילתה תורה דרובא הוא כודאי, לבד מה דשייך לענין ממזר, דבזה לא הוי רובא בודאי במו"ש לעיל, או בהא דרוב בהמות כשרות דע"כ גילתה תורה דאזלינן בתר רובא, ממילא אזלינן בזה בתר רובא אף באופן אחר, ולהכי אם גם חזינן

איזה ריעותא באמו כגון שזינתה מ"מ אזלינן ג"כ בתר רובא, וכמו כן בבהמה, אם הרובא מעיר שאינה טרפה נ"כ אזלינן בזה בתר רובא כיון שחזינן גילוי דעת התורה דסמכינן בזה ארובא ולא בעינן ודאי, ולהכי אעפ"י שכתיב בקרא מרפה דודאי משמעותו מרפה וראית ולא ספק, ובכ"מ רובא נ"כ ספק הוי, אבל הכא כיון דחזינן דעשאה התורה רובא לודאי, להכי אזלינן בתר רובא בכל אופן.

יב **והנה** לפי מה שביארנו בריש מכילתין דבכל מקום שהקפידה תורה על ודאי וממעטין ספק, ורובא לא מהני, הנה כמו כן לא מהני נם ממנפ"ש, ולכאורה קשה בהא דאיתא בשבת קל"ה דפריך שם לרשב"ג דאמר כל שלא שהה בארם ל' יום הוי ספק נפל מימהל הכי מהלינן, ומשני ראב"א דמהלינן ממנפ"ש, הרי מבואר דאעפ"י דגבי מילה בשבת אמרה תורה ערלתו ודאי ולא ספק, ומ"מ מהני ממנפ"ש, אבל לפי מה שכתבנו דבמקום שהממנפ"ש בא גם בתורת מברר בירור גמור לכו"ע מהני הממנפ"ש, אתי שפיר, דהנה הכא ע"כ הממנפ"ש דראב"א הוי בירור גמור שאין כאן איסור ובאופן זה מהני.

יג **ובזה** יש ליישב ג"ב הא דפריך הש"ס לרשב"ג ולא לרבנן, דהלא לכאורה גם לרבנן תקשה דאעפ"י דאזלי בתר רובא, אכל במקום שאמרה תורה ודאי לא מהני גם רובא, ומצאתי שהקשה כן בספר שם ארי', והעלה בצ"ע, אבל יש לומר דאליבא דרבנן אתי שפיר מטעם דזה ידע הש"ס דלרבנן מהני הממנפ"ש כיון דהרי"ז בירור גמור, ולא נכנס לכלל ספק, וממילא לא נכנס זה בכלל הדין דערלתו ודאי ולא ספק, וכיון שעל זה לא אמרה תורה למעט ספק ממילא אזלינן בתר רובא ג"כ, היינו במה שנוגע לפרט זה, משא"כ רשב"ג דסבר דלא אזלינן בתר רובא דרוב וולדות בני קיימא להכי פריך הש"ס מימהל היכי מהלינן, ומשני דמהלינן בתורת ממנפ"ש כיון דעכ"פ מברר דלא עשה איסור, עי' בספרנו נזר הקודש למנחות דף ס"ד.

סימן ב

א **לדף** ג, הנה במכילתין מבואר דכהנים מחויבים בתפילין של ראש אעפ"י שאינם בתפילין של יד מטעם חציצה, וקשה מהא דזבחים י"ט מבואר דפטורים לגמרי מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכבר תמה בזה השאג"א סי' ל"ו, ותירץ דנפק"מ לענין חטאה"ע הבא עה"ס רלא שייך עוסק במצוה מטעם דהוי ספק, וממילא חייב אז בתפילין של ראש, יעוי"ש. אבל תמוה טובא דהלא ע"ב הא דחמאה"ע הבא עה"ס הוי ג"כ מצוה מעליא דהרי ילפינן מקרא דהוי קרבן גמור כמבואר בנזיד כ"ט, והתוס' בזבחים ס"ח כתבו דדין חטאה"ע הבא עה"ס בדין אשם תלוי, כמבואר שם, נמצא דהוי קרבן גמור, ורק מאכילה ממועט, וא"כ ע"ב הוי עוסק במצוה כמו בכל הקרבנות, וצ"ע.

ב **ונראה** דהנה יש, אם חיובו מצד עצמו ורק מטעם עוסק במצוה פטור, או שפטור גם מצד עצמו, וזה הדבר, דאם אמרינן דפטור מתפילין מצד שאינו בשל יד להכי לא הוי גם בשל ראש, דאז הוי פטור מצד עצמו לומר שאינו בחיוב תפילין כלל, ואז יש מקום לומר דגם שלא בשעת עבודה פטור, והרי"ז בדמיון כמו שאמר ר' יוחנן במנחות מ"ה דסר"א שהכהנים מותרים לאכול נבלה מדאכלי מליקה, והיינו דכיון דאכלי קרבן שהוא נבלה להכי אין בהם אזהרה דנבלה כלל ואעפ"י ששאני בשעת עבודה, אבל יש מקום לומר כן, וכמו כן קאמר הש"ס הכא במצוה דסוכה דסד"א דכיון דלא מצי לקיים בשעת עבודה להכי לפטרו מסוכה לגמרי, ובשביל זה קאמר הש"ס דשל יד אינו מעכב בשל ראש, וממילא אנו יודעים דכהנים ישנם בחיוב תפילין, וכיון שישנם בחיוב להכי אעפ"י שבשעת עבודה פטורים מטעם עוסק במצוה, אבל אין זה מביא פטור על שלא בשעת עבודה דהרי אח"כ אינם עוסקים עוד במצוה, וע"כ הא דכהנים חייבים במצוה דסוכה שלא בשעת עבודה הוא ג"ב מטעם זה דבשביל סברא דתשבו כעין תדורו אינו מביא הפקעה מעצם החיוב, וכמוש"נ.

סימן ג

בדין טו"א וסימני גדלות

א **כתב** הרמב"ם פר"ב מאישות הכ"ה וז"ל וטומטום ואנדרוגינוס שהיו בן שתים עשרה שנה ויו"א הרי הן בחזקת גדולים וכו', יעוי"ש. מבואר דדנין למו"א לגדולים מבן י"ב ויו"א לכל דיני התורה, וקשה הלא מספיקא לא נפיק שמא זכר הוא, וזכר לא נעשה גדול עד י"ג שנה ויו"א, ואין לומר דרק מספיקא אמר הרמב"ם כן, דהרי הלשון בחזקת גדולים משמעו בתורת ודאי, ולפלא על הנו"כ שלא עמדו בזה. והנה טרם שנבוא לביאור דברי הרמב"ם נקדים לבאר בדין דאנדרוגינוס אשר לשיטת הרמב"ם יש לו זכרות וגם נקבות, ויש להבין מה דינו של זה משום דיש לפרש בשני אופנים. א) דיש לו זכרות ממש, והוא זכר, וכמו כן יש לו נקבות והוא נקבה, והיינו דהרי זה כמו דו פרצופין והוא איש כזה אשר יש בו תורת זכר במילואו וגם תורת נקבה במילואה, ומה שנקרא ספק זכר וספק נקבה הוא מפני שמצד הדין בכללו אין לנו הכרעה מה דינו. ב) שהזכרות שלו אינו זכרות ממש, וכמו כן הנקבות, אלא זכרות קלישתא הוא, וכמו"כ הנקבות, וממילא אינו לא איש ולא אשה, וממילא איסתפקא הדבר מי הוא העיקר, והוא ספק איש ספק אשה, אמנם נראה להוכיח מהירושלמי באופן הראשון, והוא מהא דאיתא בירושלמי יבמות שלהי פר"ח מאכיל את נשיו מכח זכרותו וכו', יעוי"ש. ביאור הדברים דיש כח בצד זכרותו להאכיל נשיו, הרי מבואר דיש לו זכרות שלימה, והנה כמו"כ

ע"כ יש לו גם נקבות שלימה, נמצא מבואר כאופן הראשון. והנה לפי"ז באנדרוגינוס שהביא שערות בשתים עשרה שנה ויו"א ע"כ יש בו צד גדלות שלימה מצד נקבות שבו, כיון דיש לו נקבות שלימה, והנקבות בא בשנים, ובאופן אם אמרינן דאנדרוגינוס אינו מביא סימנים לעולם, דאז ע"כ כשבא בשנים הרי זה כסימנים מכח רובא דרוב מביאין שערות בזמנם, וא"כ מצד נקבות יש כאן גדלות, וממילא אנו דנין את האנדרוגינוס לגדול, כיון שעכ"פ גדול הוא, ואעפ"י שמצד זכרות אין כאן סימן גדלות, אמנם כיון שמצד נקבות יש כאן גדלות והגוף הוא אחד,. ואם כן הרי ע"כ גוף זה גדול הוא, וממילא גדול הוא לכל הדברים הנוגעים לאיסורי תורה, ובהחלטה הלזו באנדרוגינוס, יש לנו לדון גם על טומטום מכח ספ"ס. והוא דהנה נראה דבכל טומטום יש להסתפק גם כן שמא אנדרוגינוס הוא, ומהמלת מים אין ראיה דהרי איתא בבכורות מ"ב דבמטיל מים במקום נקבות יש להסתפק שמא זכר הוא, וכמו שמבואר שם בתוס' ד"ה כי פליגי, וא"כ כמו שיש להסתפק שמא זכר הוא במטיל מים במקום נקבות, כן יש להסתפק שמא יש לו גם זכרות עם נקבות, ואפי' למ"ד דבמטיל מים במקום זכרות זכר הוא, זהו דוקא בבהמה, מפני שרחוק הוא הטלת מים דזכרות, אבל באדם לכו"ע יש לחוש בכל אופן, וא"כ בכל טומטום יש לחוש לאנדרוגינוס, וכן יש להוכיח מדברי התוי"ש יבמות פ"ג ע"ב שכתבו בטעם דרבנן דממעטי טו"א בעוף אע"ג דלא כתיב גבי קרבן עוף לא זכר ולא נקבה, משום דס"ל דטו"א בריות נינהו, דאי ספיקא נינהו, ליקרב, שלא הקפיד הכתוב בין זכר לנקבה, יעוי"ש. ותמוה טובא דהא תינח באנדרוגינוס דשייך לומר ברי' הוא, אבל מה שייך לומר בטומטום ברי' הוא, הלא יותר מספיקא לא הוי, או זכר או נקבה, וע"כ סברת התוס' דכיון דממועט אנדרוגינוס מטעם ברי', אז ממילא גם טומטום בכלל, מטעם זה עצמו דיש להסתפק שמא אנדרונינוס הוא, וממילא פסול הקרבן מספיקא, זה ברור בכוונת התוס', עכ"פ מבואר דבכל טומטום לבד מבהמה, יש ספק שמא אנדרוגינוס הוא, וכיון שכן בנידו"ד בטומטום שנעשה בן י"ב שנה ויו"א, איכא ספ"ס לגדלות, דהיינו שמא נקבה, ושמא אנדרוגינוס, ואין לומר דלא חיישנין מטעם לא שכיח, דהלא אמרינן שם כיון דאשתני אישתני, וא"כ הוי החששא קרובה לזה, וא"כ הוי ספ"ס לחומרא לומר שיש בזה גדלות, ועוד ראיה לזה מדברי הרמב"ם פ"נ מאי"מ ה"ג דכתב דטו"א פסולים לקרבן מפני שנא' זכר ונקבה ובעינן ודאי זכר, ודאי נקבה, ולפיכך אף העוף שהוא טומטום או אנדרוגינוס פסול למזבח, ומרן הכס"מ תמה דטעם זה לא שייך בקרבנות העוף, כיון דלא נאמר בהו זכר ונקבה, ומתרץ דסבר הרמב"ם דכיון שגילתה תורה שהם מין אחר, ממילא פסולים גם בקרבן עוף מטעם שאינן בכלל תור ובן יונה יעוי"ש, ותמוה לכאורה דזה

תינח באנדרוגינוס דבו שייך לומר שהוא ברי', אבל מה נאמר בטומטום שע"כ לאו ברי' הוא אלא או זכר או נקבה, וע"כ צ"ל ג"כ כמו שכתבנו לעיל דבכל טומטום יש להסתפק שמא אנדרוגינוס הוא וממילא פסול לקרבן מטעם ספק, והנה כיון דקיי"ל דבמקום ספ"ס סומכין בזה, בין לקולא ובין לחומרא, והיינו מפני שהוא כמו רובא להרבה ראשונים או עדיף מרובא, ומבואר ג"כ דמיעוט נחשב לספ"ס כדאיתא ביבמות קי"ט דחשיב שם מיעוט מפילות לספק נקבה להיות ספ"ס, ולענין כל חיובי תורה יש כאן ספ"ס שמא נקבה ושמא אנדרוגינוס, דגם כן יש כאן גדלות, ולענין חיוב חיובו איש, דהיינו לענין מ"ע שהזי"ג יש ספ"ס לאידך גיסא שמא זכר הוא, וגם שמא אנדרוגינוס הוא, ועוד דכיון דמוחזק הוא לגדלות לכל איסורי תורה, ממילא מחזיקין אותו לגדול בכל מילי.

ב **והנה** התויו"ט בפר"ט דבכורות מ"ד הקשה דלשיטת הרמב"ם דאנדרוגינוס ברי' הוא, וא"כ מדוע לא כתב דאנדרוגינוס לא נכנס לדיר להתעשר, כיון דמין אחר הוא, יעוי"ש. ולדעתינו נראה שאין כוונת הרמב"ם דמין אחד הוא ממש, שע"כ מין בהמה הוא ממש, אלא הכוונה שמין בפני עצמו הוא במה שנוגע לזכרות ולנקבות, והיינו דכמו שיש במין זה דבהמה זכר ונקבה, כן יש מין מיוחד שיש לו זכרות ונקבות ביחד, וברי' בפ"ע הוא, היינו בשינוי הזה. אבל ע"כ לא הוי מין בפ"ע, אלא ברי' בפ"ע הוא, כלומר שנברא בפ"ע בבריאה מיוחדת שיש לו שתים, ומה"ט נכנס לדיר להתעשר, והיינו דכיון שאין כאן דין מיוחד לזכר או לנקבה, דהכל נכנס להתעשר, וממילא גם נברא זה בכלל, כיון שמין בהמה הוא, והנה כמו"כ באדם לענין סימנים אעפ"י שיש לו שתים זכרות ונקבות ביחד, מ"מ לא יצא מכלל מין אנוש, והרי הוא במין זה דאדם ונעשה גדול כנקבה מטעם הנקבות שיש לו, וממילא גם מטומטום בכלל כמו שכתבנו, מטעם הספק דאנדרוגינוס כדלעיל, והנה לכאורה יש להעיר דהלא בטומטום נגד ספק דאנדרוגינוס יש ספק שמא מן מיעוט הוא, וא"כ לגבי הספק דנקבה, ספק שמא הוא מן המיעוט דאינו מביא בזמנו. ונראה בזה כפי דברי הה"מ שכתב בדעת הרמב"ם דאינם מביאין סימנים לעולם כמבואר שם. ומטעם זה נראה דבזה אין לחוש למיעוט, מטעם דאימת שייך חששא דמיעוט באופן דלפעמים יתברר, וממילא הוא נחשב להיות חוששין לו, והיינו דחשבינן העתיד כמו ההווה. אמנם באופן שלא יבודד לעולם אז אמרינן המיעוט כמאן דליתא דמיא. ולדעתינו יש לפרש הא דאיתא בגמ' דהיכא דלא אפשר גם ר"מ מודה ואינו חייש, היינו גם כן הכוונה היכא דלא יבוא לידי בירור כמו דלמא במקום סייף נקב הוי, ובזה כו"ע מודה מטעם דכדליתא דמיא. ומדויק בזה דקאמר הש"ס בקטן וקטנה שמא ימצא סריס, שמא תמצא איילונות, ולכאורה למה מדייק הש"ס שמא הלא ע"כ סריס ואיילונות מלידה

ומבטן הם. אמנם הכוונה דעיקר החשש למעט הוא באופן שיכול לבוא לידי בידוד. עוד נראה דהמיעוט כדליתא דמיא, מטעם הרובא דמביאין בזמנם, והיינו דהנה אף שמצינו דמצרפין מיעוט למחצה להיות ספ"ס, כמו דאיתא ביבמות קי"ט ועו"מ והיינו דמצרפין מיעוט דמפילות למחצה דנקבות, אעפ"י שיש רובא המנגד להמיעוט הזה, אמנם שאני התם דהמיעוט איתא בהשני הספיקות בין במחצה זכרים ובין במחצה נקיבות, והיינו שאין סיבה דזכר או נקבה מביא להרובא, או להמיעוט, והיינו דסיבת ההפלה בתרווייהו ישנם, ולהכי שפיר יצורף מיעוט המפילות למחצה דנקבות, וכמו כן בענין סמוך מיעוטא לחזקה הוא ג"כ מטעם שחזקה הוא ענין אחד, וממילא יש כאן שני צדדין שונים, אמנם לא כן הכא דהרוב והמיעוט מתנגדים זה לזה באופן אחד. והיינו שהרוב והמיעוט הוא דוקא בספק דנקבה, ובאופן השני דזכר אין רוב ואין מיעוט, ורק בצד אחד דנקבה איתנייהו לתרווייהו, וממילא אין לחוש למיעוט באופן כזה, והיינו דכיון שאין לו קיום לספק זה רק במקום שהרוב מנגדו ומבטלו, והרי הוא כמאן דליתא. ולפי"ז יבואר לנכון גם דברי התוס' כתובות ט' שכתבו דלהכי לא יצורף מיעוט אונס לספ"ס מטעם דהרוב דברצון מנגדו, וקשה הא מצינו דגם מיעוט מצורף לספ"ס כמו הא דיבמות שכתבנו, אמנם נראה דהתם גם כן הספק דאונס הוא רק בחד צד, וכאשר יבואר, דהנה איתא בירושלמי דלהכי לא נחשב ספק דאונס מפני שיש לו קול, ולכאורה תמוה הא כתב הרמב"ם בפר"א מנו"ב ה"ב דכל הנבעלות בשדה אין לה קול, וא"כ תקשה דלמא הא דאין לה קול מפני שנבעלה בשדה, אמנם ע"כ צריך לומר דכוונת הרמב"ם רק בפנוי' דבשדה אין לה קול, משא"כ ארוסה מפני חומר הענין אף בשדה יש קול להמאורע, נמצא לפי"ז דהמיעוט אונס הוא רק בחד צד דהיינו בתחתיו, ולא בשאינו תחתיו, ולכן הרוב דברצון מבטל להמיעוט דבאונס, וכדליתא דמיא, ובזה יש ליישב הא דהקשה בס"ט סי' קפ"ז בסתירת דברי התוס' הללו לנדה י"ח בשליא דאם יש מקצת שליא בלא ולד איכא ספ"ס, וקשה הא לא הוי אלא מיעוט, ובדברינו יבואר לנכון דהתם המיעוט שייך בכל אופן דהיינו בין אם היתה השליא בעובדא זו דיצאת השליא במקצת ולד, ובין דיצאת רובא, תמיד איכא ספק זה דמיעוט הנמצא בעולם דיש שליא בלא ולד לגמרי.

ג **גרסינן** בירושלמי יבמות פר"ז ה"ד ספק שהביא שתי שערות ספק שלא הביא שתי שערות כמו שהביא שתי שערות להאכיל, מבואר דסבר הירושלמי דמספק גדלות מאכיל (ואעפ"י שבק"ע פירש שאינו מאכיל אמנם הוא עצמו חזר מזה בשירי קרבן ומפרש שמאכיל, והנה יש להבין היאך מאכיל מספיקא, וע"ב מיירי בהגיע לכלל שנים ולא מצא לו שערות, וסבר הירושלמי דסמכינן ארובא דמביאין סימנים בזמנם, אבל תמוה

הא לפי"ז יש להסתפק אם יש לו קנין באשתו, וממילא יש כאן ספק קדושין ואית לן לאוקמי' אחזקת פנוי'. והנה לכאורה אפשר לומר דסבר הירושלמי דהשנים עצמן הרי הם כסימנים מן התורה ורק מדרבנן הצריכו סימנים וממילא בספק מוקמינן אחזקה אדין תורה, והביאור בזה נראה דכמו שהשערות הם סימנים לגדלות, כן גם שנים סימנים, אך רק אם באופן שידוע שהסימנים יבואו אח"כ דאז נתברר לנו שלא היה גדול בזמן השנים, וכנראה שכן סבר הרא"ש בתשובה, אבל בסתמא השנים בעצמותן מעידים על גדלות, וזהו הביאור חיישינן שמא נשרו, היינו דאם באמת לא הביאו עד עתה ויביאו אח"כ הרי נתברר שהיה קטן אז, אמנם כשאנו אומרים דנשרו הסימנים א"כ אין לנו בירור על קטנות, וממילא השנים הם כסימנים, אמנם עדיין תקשה מדוע לא אמרינן סמוך מיעוט לחזקה, ונראה לומר מלתא חדתא, לפי מה שכתב הרא"ש בתשובה כלל כ"ד ובשו"ע סי' פ"א מבואר דבאופן שנתחזק הרוב מקודם הרי זה חזקה, וה"נ כיון שנתחזק לן במופלא ס"ל מקודם מטעם דובא דמביאין בזמנם, הרי זה נחשב לחזקה, וא"כ איכא חזקה נגד חזקה, וממילא יש כאן רובא מעליא, וכן יש להוכיח מהא דאיתא בנדה מ"ו אמר אביי ת"ש וכו' ר' יוסי אומר עד שלא בא לעונת נדרים אין תרומתו תרומה, ומשבא לעונת נדרים תרומתו תרומה, סברוה קסבר ר' יוסי תרומה בזה"ז דאורייתא, אא"ב מופס"ל דאורייתא וכו', יעוי"ש. וקשה הא עיקר הא דסמכינן אמופס"ל הוא מטעם דרוב מביאים בזמנם, וקשה הא מצינו דר' יוסי חייש למיעוט כדאיתא ביבמות ס"ז ע"ב וכמו"ש התוס', וא"כ מדוע תרומתו תרומה, ולא חייש למיעוט שאין מביאין בזמנן, אמנם ע"כ צ"ל דשאני הכא דאם יחוש למיעוט, נפל האי דינא דמופס"ל דבירא, וכיון שסבר דדאורייתא הוא, א"כ נלמד מקרא, וממילא הרי"ז כאילו אמרה תורה בפירוש דיש לילך בזה בתר רובא, ובזה מודה ר' יוסי, ומטעם זה לא אמרינן ג"כ בזה סמוך מיעוטא לחזקה, מטעם דהמיעוט כמאן דליתא דמיא, ומוכח מזה דזמן ההפלאה דסמוך לאיש אמרה תורה לסמוך בזה על השנים, וממילא הרי"ז כחזקת, וכמו שכתבנו בספרנו נזר הקודש לתמורה. אמנם לפי"ז תמוה דברי הרמב"ם פר"ח דתרומות הי"א שכתב וז"ל נישאת לבן י"ג שנה ויו"א ספק שהביא שתי שערות הרי"ז אסורה לאכול בתרומה, יעוי"ש. וזהו שלא כדברי הירושלמי, וטעמא בעי, ונראה דהרמב"ם סובר דאין משגיחין על השנים כלל, ועיקר הוא הסימנים, וממילא יש כאן ספק גמור, ואם בשביל הדוב הא איכא מיעוט אין מביאין, וגם חזקת פנויה, והמחלוקת בין הירושלמי והרמב"ם, נראה בזה כך. דהנה סברא זו אם משגיחין על השנים נראה דתלוי בזה דפליגי אם תוך זמן כלפני זמן או כלאחר זמן. והיינו דהסברא בהני או דסברי תוך זמן כלאחר זמן הוא, משום דסבר דבאמת יש שתי סימנים לגדלות.

ובחד מנייהו סנו, או סימנים או שנים, ושנים בלא סימנים מועילים, וסימנים בלא שנים ג"כ מועילים. ולכן סברי דכמו שמהני שנים כן מהני סימנים. והסוברים דתוך זמן כלפי זמן, טעמייהו משום דתרווייהו בעינן, והנה הירושלמי סבר תוך זמן כלאחר זמן, וכשם שמועילים סימנים בתו"ז כן שפיר מועיל שנים בלא סימנים כל זמן שלא יבורר ההיפוך, אמנם הרמב"ם סובר תוך זמן כלפני זמן, וא"כ גם שנים בלא סימנים לאו כלום הוא, נמצא דלהרמב"ם אין שנים מועילים בלא סימנים, וע"כ בהא דטו"א הוא מטעם רובא. והנה בהא דסבר הרמב"ם דטו"א מחויבים משנת י"ב ויו"א בחיובי איש דהיינו גם במ"ע שהז"ג תמוה הא איכא ממנפ"ש שמא נקבה ופטורה ושמא זכר פטור כיון שלא הגיע לכלל גדלות וכמו שתמה הרה"מ, והלח"מ כתב דלא נחית לזה הרמב"ם, אמנם נראה דהצדק עם הה"מ מדכתב בחזקת גדולים ולא כתב בחזקת גדלות, ומשמעות לשון זה משמע גם בחיוב זכר, אבל נראה כמו"ש לעיל דכיון דמוחזק לגדלות לכל איסורי תורה, ממילא זה עצמו נחשב לחזקה, ומחזיקין אותו לגדול גם במ"ע שהז"ג.

סימן ד

בדין מופס"ל, לפסח ולענין נאמנות

א **כתב** הרמב"ם פ"ד מק"פ ה"ט במפריש פסח עד שלא הביא ב' שערות, והביא הר"ז מקריב לשם פסח שאין בע"ח נדחין, ותמוה הלא שיטת הרמב"ם בפר"ב מנזירות ובפר"ד דתרומות דמפוס"ל דאורייתא, וא"כ אין כאן ענין דיחוי כלל, כיון דהקדשו הקדש, וחכ"א העיר בזה, ונראה שאין זה ענין הא דמופס"ל הבא לפסח והיינו דאעפ"י שבר הקדש הוא, אבל לאו בר פסח הוא, וכמו שאמרו לענין עכו"ם בהפריש הפסח, והיינו שאין במופס"ל כח לעשות פסח כיון דלאו בר פסח הוא, וזהו גם כן דעת התוס' פסחים צ"א ד"ה איש שכתבו תימא אמאי איצטרך קרא וכו', ולא כתבו דבא למעט מופס"ל, והיינו דגם זה פשוט וכמבואר, והא דיש כאן דיחוי אעפ"י שאין ממש בהקדשו לשם פסח, אמנם כיון שע"כ בר הקדש הוא מטעם מופס"ל, להכי יש כאן חלות הקדש, היינו הקדושה דהקרבן, שזה יש גם בפסח, דהיינו קדושת קרבן, אעפ"י שאינו קדושת פסח ממש, להכי יש בזה חלות הקדש לענין שיש בזה ענין קדשים דחוים ולהכי כתב הרמב"ם הטעם דאין בע"ח נדחים. ודברי מרן בכס"מ בפר"ב מק"פ ה"ד שכתב לבאר דברי הרמב"ם במה שכתב "קטנים שאינם בני דעת", היינו קודם שהוא מופס"ל, אבל מופס"ל דהקדשו הקדש שפיר דמי, תמוה מובא, דאטו מפני שיכול להקדיש ישנו במצות פסח, והלא התורה מיעטה לזה מאיש פרט לקטן, עי' בהגהות מנח"ח, ועוד תמוה דברי מרן שכתב לפרש כוונת הרמב"ם מטעם חסרון מקדיש. והלא מבואר ברמב"ם הכא דהטעם מפני שאין

עושין חבורה שכולם קטנים, ומשמע מזה דלא מהני אפי' אם המקדיש עבורם גדול הוא, ועוד בעיקר הדין דמופס"ל דהקדישו הקדש, קשה, הלא אם אמר על אחר שהקדיש אינו נאמן, ומה יוסיף אומץ כשהוא עצמו הקדיש. והלא אין אנו יודעין שהקדיש בלב שלם, ואין לומר בזה דברים שבלב, כיון שבאמת לאו בר עדות הוא. ואמירתו כאילו לא אמר, וע"כ דרך דין הוא בנדרים והקדשות, ומטעם זה פליגי אם לוקין על הקדש. והמל"מ מסתפק אם לוקה, אבל אין בו מעילה והיינו מטעם שכתבנו, ולפי"ז כשהקדיש פסח ע"כ אין זה פסח, אא הקדש סתם, והוא הקדש גרידא. ובזה יש להבין הא דבעי בירושלמי אם מופס"ל מפריש פסח, והוא ביבמות פרי"ג ה"ב, ותמוה דע"כ לאו בר פסח הוא, וע"כ הביאור בירושלמי לאו לענין הבאת פסח הוא, דפשיטא דלאו בר פסח הוא, וממילא לאו בר הפרשת פסח הוא. והירושלמי בעי אם אמרינן דכיון דלאו בר פסח הוא, א"כ אין ממש בהקדשו. וחולין הוא, או"ד כיון דבשאר ימות השנה הוא שלמים דמותר הפסח שלמים, וא"כ יש בזה חלות הקדש כקדושת שלמים, ונפק"מ לענין להיות דחוי למ"ד בע"ח נדחים, או נפק"ט לענין שלמים. ובזה יש להעיר על האור שמח, דמפרש שם הפלוגתא בירושלמי אם מופס"ל מקדיש פסח לשם פסח ממש, ולדבריו ע"כ סבר הרמב"ם דבר מקדיש פסח הוא מדיצא בראשון בדיעבד. א"כ לפי"ז היאך יפרש הא דפר"ד ה"ט במפריש פסחו עד שלא הביא שערות, שע"כ מופס"ל הוא, שכתב הרמב"ם הטעם משום דאין בע"ח נדחים, דקשה מה שייך דהוי כיון דבר פסח הוא לענין דיעבד, וע"כ הביאור בירושלמי כמו שכתבנו, והיינו דזה פשיטא שאינו בר פסח גם בהפרשה לשם פסח, רק בעי אם יש ממש בהקדשו להיות עליו תורת דחוי, או להיות עליו לכהפ"ח שלמים כדין מותר הפסח. וזהו שיטת הירושלמי פסחים פר"ח דנתפס עליו קדושה, ובזה אחז הרמב"ם לדינא כסתם ירושלמי דפסחים, ולהכי כתב דאין עליו תורת דחוי מפני שאין בע"ח נדחים, וכמוש"נ. וממילא מה שמתרץ ג"כ שם באור שמח על הרמב"ם שפסק דאם עשה בראשון פטור, תמוה, ותמיהת מרן הכס"מ שם נכון, דודאי לא נפטר מחיובו שעשה בזמן פטור, ועכ"פ מבואר, דמפוס"ל לאו בר פסח הוא, וא"כ דברי מרן שם בפ"ב תמוה טובא, ונראה דאפשר ליישב כוונת מרן שם דבא לומר דאף דבאופן שהקטנים המה מופלאים שהקדשם הקדש חשבינן להו לגדולים לענין זה דחבורה, והיינו שהם בני פסח מדרבנן, מטעם חינוך, ובאופן זה דנחשבים גדולים לדבר אחד גם מדאורייתא, והיינו לענין הקדש, להכי שפיר עושין מהם חבורה, כיון שעכ"פ גדולים הם לענין עצם ההקדש, ונותנים להם קרבן לאכילה גם בחבורה, ומדייק מהרמב"ם מדכתב קטנים שאינם בני דעת, ומפרש שאם הקטנים בני דעת לדבר אחד דהיינו להקדיש תורת

גדולים עליהם לדין זה דחבורה, אבל מעולם לא עלה על דעת מרן לומר שהם המופלאים בני פסח מדאורייתא, אמנם מה שנראה בכוונת הרמב"ם דנקט בני דעת היינו הכוונה אינם בני חיוב בחיוב, ובא לשלול במופלאים, והיינו דמופס"ל אעפ"י שהקדשם הקדש, אבל נקראים אינם בני דעת, מטעם חסרון חיוב, וזה נכלל בלשון זה "אינם בני דעת", וממילא גם המופלאים אינם בחבורה.

ב **והנה** זה ודאי דמופס"ל אין לו נאמנות להיות נאמן אף באיסורים, וגם בנדרים והקדשות ג"כ אין לו נאמנות לגבי אחרים כיון דקטן הוא, אבל לפי"ז יש לעיין היאך נאמן לגבי עצמו שאמר שהקדיש או שנדר, וע"כ צריך לומר דנם בזה אינו נאמן אם בא לומר בתורת נאמנות, וכל עיקר הא דנדרו נדר והקדשו הקדש, זהו דוקא באופן ששמענו שנדר והקדיש, אבל גם על זה תנוח השאלה היאך נאמן שהקדיש בלב שלם, דהלא אפשר שלבו בל עמו בשעת שהקדיש, והכא לא שייך דברים שבלב אינם דברים, דע"כ כלל זה נאמר רק באופן שהדברים שבפה הוי דברים, דהיינו באופן שיש לו נאמנות, אבל במי שאין לו נאמנות לא שייך זה, וע"כ צ"ל דקטן דעת קלישתא הוא, ורק בנדרים והקדשות חידשה תורה, ולפי"ז קשה למה בעינן קרא לפסול קטן לעדות כיון שבלא"ה אין לו דעת ואין בדבריו ממש, ונראה בביאור הא דמופלא סמוך לאיש, היינו שדין מחודש הוא בנדר והקדש, אשר באופן זה יהיה הקדש ונדר, אף באופן שחסר בזה תורת נאמנות, וסגי גם בדיבור פה גרידא, והנה יש להסתפק אם הוי הקדש ממש בעצמותו, או"ד שרק דין הקדש יש בזה, אבל אינו הקדש ממש, ונראה דפליגי בזה בירושלמי תרומות אם אחרים לוקין על ההקדש, הזה, והמפרשים פירשו דפליגי אם מופס"ל דאורייתא או דרבנן, אבל דוחק הוא, והנכון לומר דבזה פליגי דמאן דסבר לוקין סבר דהתורה אמרה שתהיה על זה נדר והקדש ממש גם בעצמותו, ומאן דסבר אין לוקין סבר דאין זה הקדש ממש, רק דין נדר ודין הקדש, אבל אין זה הקדש ממש בעצמותו, ולהכי אין לוקין על זה, אבל אין בזה תורת נאמנות לכולי עלמא, והיינו דקטן אין לו נאמנות בכל אופן, ובעיקרו של דבר לענין שאין נאמנות לקטן יש לומר בזה שני אופנים. א) שהוא מטעם חסרון דעת דהיינו שדעתו קלישתא. ב) דכיון שאינו בעונש כלפי שמיא אם ישקר, להכי הרי הוא בכלל חסרון נאמנות, דיסוד נאמנות הוא מפאת יראה מלדבר שקר, וזה ליתא בקטן מטעם שאינו בעונשין, ונפק"מ בין הטעמים באופן שהוא מעיד בגדולתו על מה שראה בקטנותו, דלטעם הראשון לא מהני גם כשמעיד בגדלותו על מה שראה בקטנותו, והיינו כי אם הטעם מפני חסרון דעת וא"כ אין לסמוך על מה שראה וידע כיון שראייתו וידיעתו אינו מכוון לפי האמת מפני שכלו הקטן, משא"כ לטעם האחרון שפיר הוי עדות

מעליא, והיינו דכיון דכל עיקר החסרון הוא מפני שאינו ירא מעונש על השקר, וזה ליתא הכא באופן שמעיד בגדלותו דהרי עכשיו הוא בר עונשין, ובזה יש ליישב קושיות השיט"מ בב"ק ט"ו דהקשה דלמ"ל קרא לפסול קטן לעדות הלא אינו בהזמה מטעם דהוי עשאאי"ל, ותירץ דנפק"מ לעדות ב"ג וב"ח, יעוי"ש. והנה זה לא סלקא לתירוץ ראשון שבתוס' דיש מכות דמקום הזמה במלקות, וזה ליתא בקטן, אבל לפי דברינו אתי שפיר דנפק"מ לכשיעיד בגדלו שראה בקוטנו, דעכשיו ישנו בעונש הזמה, והנה לכאורה יש להקשות על עצם דברינו שהטעם דאין לקטן נאמנות מטעם חסרון עונש, דלפי"ז מאי מקשה בשיט"מ ב"ק שם דלמ"ל קרא באשה שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, תיפ"ל דאם אינה בעונשין, א"כ הוי עשאאי"ל, וא"כ למ"ל קרא למעט אשה מעדות, ואם כדברינו מדוע לא הקשה השיט"מ כפשוטו דאם אינה בעונשין א"כ הרי אין לה נאמנות, וממילא אין כאן שום עדות, אמנם הנכון בזה שאין ענין פטור עונשין של אשה באופן אילו לא היתה בחיוב לפטור בקטן, והיינו דקטן פטור לגמרי מעונשין, ואין עליו חיוב ואחריות על מעשיו כלפי שמיא, אמנם שונה אשה בזה שאף אם היא אינה בעונשי התורה הכתובים בחיובי איש, אמנם ע"כ כל זה דוקא לענין חיובי בי"ד, אבל עכ"פ כיון דבת דעת היא הרי היא באחריות על דברי' ועל מעשי' כלפי שמיא, וכמובן.

סימן ה

בדין קדושין מעכשיו ולאחר שלשים

א **תנן** בפר' האומד, קדושין נ"ח ע"ב, האומד לאשה הרי את מקודשת לי לאחד שלשים וכו' מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת ואינה מקודשת וכו', ובגמ' (נ"ט ע"ב) אמר רב מקודשת לשני לעולם, ושמואל אמר מקודשת לשני עד ל' יום, לאחר ל' יום פקעי קדושי שני וגמרי קידושי ראשון וכו'. רב יהודה אסיפא מתני לה מעכשיו ולאחר שלשים יום וכו', אמר רב מקודשת ואינה מקודשת לעולם, ושמואל אמר מקודשת ואינה מקודשת אלא עד ל' יום, לאחד ל' פקעי קידושי שני וגמרי קידושי ראשון, לרב מספקא לי' אי תנאה הואי אי חזרה הואי, לשמואל פשיטא לי' דתנאה הואי וכו', (דף ס' ע"א) עולא אמר ר' יוחנן אפילו מאה תופסין בה וכו' אמר רב משרשיא ברי' דרב אמי ורבי אסי אסברא לך טעמא דר' יוחנן שוו נפשי' כשרגא דליבנא דכל חד וחד רווחא לחברי' שבק. והנה יוצא מסוגיא זו דלרב הוי ספק קידושין לכולם, ולר' יוחנן קידושי ודאי לכולם, מטעם דכל אחד מקדש ומשייר, וכן מוכח מסוגיא זו במהיום ולאחר מיתה בגט דלא הוי גיטא כלל, מטעם דלשון זה מורה על שיור, ובגט אין זה כריתות. הרי מבואר דבקידושין הוי קידושין ודאין מטעם דאינו אלא משייר, ומזה יש

לתמוה בדברי הרמב"ם שכתב בפ"ז מאישות הי"ב וז"ל, הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר כ' יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים, אפילו הן מאה על הסדר הזה, קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד, מפני שהיא ספק מקודשת לכולן, עכ"ל. ותמוה טובא, דע"כ פסק זה אליבא דר' יוחנן, דאילו לרב ע"כ אינה צריכה גט מהאמצעי, דממנפ"ש אי לשון זה תנאי הוא, אינה צריכה גט רק מהראשון, ואי חזרה הוא אינה צריכה נט אלא מאחרון, וכמו שאמר אביי הכא בסוגיא, וכן פסקו הרי"ף והרא"ש. וכיון שהרמב"ם פסק דצריכה גט מכולם ע"כ הוא אליבא דר' יוחנן, דאמר דכל אחד מקדש ומשייר, אבל תמוה, מדוע פסק דהוי רק ספק מקודשת, דע"כ לר' יוחנן הוי קידושי ודאי לכולן, והיא קושיות הר"ן. ובאמת דברי הרמב"ם מרפסין איגרי דכיון דפסק כר"י אין כאן ספק קידושין אלא ודאי קידושין, והרשב"א בחידושיו פסק כר' יוחנן, פסק גם כן דכולן מקודשות ודאי, משום דכן מוכח מהסוגיא. והנה הרה"מ ומרן הכס"מ דחקו טובא ליישב שיטת הרמב"ם, אבל אין זה מתאים לפי הסוגיא, כמבואר שם.

ב **והנה** טרם שנבוא לבאר דבדי הרמב"ם נקדים לבאר מקודם מה שקשה לכאורה טובא בעצם הסוגיא, והיא קושיות התוספות שהקשו בד"ה אפילו, אמאי אמרינן הכא דהוי קידושין בשיור, והא מבואר לעיל ז' ע"א, האומר לאשה חצייך מקודשת לי אינה מקודשת, מטעם דהוי חצי אשה, ותירצו דהתם ה"ט לפי שאין אשה מתקדשת לחצאין והוא שייר בגוף האשה, אבל הכא לא שייר בגוף האשה כלום, יעוי"ש. ולכאורה דבריהם סתומים, הלא עכ"פ הוי גם הכא חצי אשה. עוד תמיהא טובא לר' יוחנן דאמר דהוי קדושין בשיור, הא קיי"ל דכל קדושין דמשייר בהו לא הוי קדושין, כמבואר בגיטין פ"ב ע"ב, בעי ר' אבא בקידושין היאך מי אמרינן כי פסל שיורא ה"מ בגט דבעי כריתות אבל קידושין בי יקח אמר רחנמא קנין כל דהוא, או"ד הווי' ליציאה מקשינן, בתר דבעי' הדר פשטה הווי' ליציאה מקשינן, כדכתיב ויצאה והיתה, יעוי"ש. והנה ראיתי בתוס' ר"י הזקן הנדפס בש"ס שעמד בקושיא זו, וכתב דר' יוחנן לא ס"ל הכי כדאשכחן לר' יוחנן בפר' האיש מקדש דלית לי' ויציאה והיתה שיהי' כלל בכל מקום, כדאמרינן שם צווח ר"ל ככרוכיא ויצאה והיתה וליכא דאשגח בי', וקאמר ר' יוחנן דהאי דקאמר מעכשיו ולאחר ל' יום שייר מקום לכל מי שיקדש תוך זה הזמן כאילו אמר חוץ ממי שיקדשך תוך ל' יום, משו"ה תפסי קידושי כולם ואפי' הם מאה, יעוי"ש. ובזה יש ליישב שיטת דש"י מה שהקשו התוס' הכא בסוגיא ד"ה כל גיטא, דפירש בקונטרס דלא הוי גט כריתות כיון דשייר בה, ולא נראה דא"כ תיקשה לי' מקידושין גופייהו דהיכי א"ר יוחנן אפילו מאה

תופסין בה כיון דמשייר לאו כלום הוא, דהא איתקשה הווי' ליציאה, יעוי"ש. ולפי דברי ר"י הזקן יש לומר דגם רש"י מפרש דר' יוחנן אזל לשיטתו דסבר דלא דרשינן דדשא זו דויצאה והיתה בכל מקום, ולהכי אף דשיור פוסל בגט, מ"מ בקידושין אינו פוסל שיור.

ג **והנה** יוצא מזה דהאי דינא דהכא לר' יוחנן דסבר דיש קידושין בשיור, וסבר ג"כ דהמקדש אשה חוץ מפלוני דהוי קידושין ודאי, וזה דלא כמסקנא דגיטין שם, יש ליישב גם שיטת הרמב"ם לנכון, והוא דהרמב"ם פסק בדינא דר' אבא שם דהוי ספק קידושין כמבואר בפ"ז שם ברמב"ם הי"ג וז"ל האומר לאשה הרי את מקודשת לי חוץ מפלוני כלומר שלא תיאסר עליו אלא תהיה אשת איש על כל העולם ולפלוני כפנויה הרי"ז מקודשת מספק, וכתב הרה"מ טעמו דהרמב"ם מפני דברי אביי שם בסוגיא דאמר את"ל איתא לדר' אבא בא ראובן וקידשה וכו', ומפרש דבינו את"ל דאיתא לספיקא ולבעיא דר' אבא דמפליג בין קידושין לגירושין, ואעפ"י דבגט אינה מגורשת, אפשר דבקידושין תהיה מקודשת, ומתוך כך פסק דבינו ספק מקודשת, יעוי"ש. ולפי"ז כיון דדינא דר' יוחנן הכא בדין שיור בקידושין הוי ממש דינא דד' אבא שם, ורק במאי דמספקא ליה לד' אבא מיפשט פשיטא ליה לר' יוחנן דקידושין בשיור הוי קידושין, אמנם כיון דהרמב"ם נקט התם בדינא דר' אבא דלא הוי יותר מספק קידושין, והוא כדברי אביי דהוי בתרא וסבר דדינא דר"א נשאר בספיקא, ומטעם זה אמר את"ל להורות דספק הוי, והרמב"ם הכריע כן להלכה. להכי פסק גם כן בדינא דר' יוחנן בהא דשיור בקידושין דלא הוי אלא ספק מקודשת, והנה ראיתי בתוס' ר"י הזקן בסופו שמפרש דברי ר' יוחנן דהכא דכוונתו גם כן בספק, והיינו לשון תופסין היינו ספק קידושין, וכנראה כוונתו ליישב גם כן דברי הרמב"ם.

ד **והנה** לפי פירוש זה היאך מתפרשא המשנה דתנן מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת ואינה מקודשת וכו', דמשמע דלשניהם בין לראשון ובין לשני, וכן משמע מפירש"י דהכוונה על שניהם, וקשה מובא דכיון דכל עיקר הא דהוי ספק קידושין הוא רק מפני השיור, וזה שייך רק בהמקדש הראשון, שקידש בשיור, אבל המקדש השני שקידש סתם ולא שייר מידי, ע"כ הוית לשני קידושין מעליא, ואיך כלל התנא שני המקדשים בדין אחר מקודשת ואינה מקודשת, דמשמע דשניהם שווים בדין זה, ונראה דגם בקידושי שני אעפ"י שלא שייר בקידושיו, אבל עכ"פ יש כאן שיור ממילא, והיינו דלאחר שלשים בשעה שתחול קידושי ראשון נקלשה גם קידושין דשני, דהרי לא היה יכול לקדש יותר ממה שיש לו, וממילא כל מה שנתפס מקידושי ראשון הרי"ז נידון בתורת שיור לקידושי השני, ואתי שפיר לשון המשנה לדינא מקודשת ואינה

מקודשת, היינו דלשניהם הוי הקידושין בתורת מקודשת ואינה מקודשת, כיון דאין לכל אחד קידושין גמורים.

ה **והנה** לכאורה יש להעיר דע"ב קידושי שני הוי קידושין גמורין מהא דמצינו בגיטין מ"ג גבי מקדש חצי' שפחה וחצי' בת חורין דמקודשת קידושין גמורין, ומפרש שם בסוגיא הטעם דאעפ"י שאינו מקדש אלא חצי' דבת חורין משום דלא שייך תפיסת קדושין בחצי' שפחה דלאו בת קידושין היא, אמנם כיון דלא שייר בקנינו משום דמקדש כל מה שאפשר לקדש, יעוי"ש. ולפי"ז יש הבדל בנידון דידן בין קידושין דהראשון לקידושין דהשני, דהראשון שייר בקנינו מפני שאמר מעכשיו ולאחר שלשים יום, אבל השני שקידש סתם הרי לא שייר מידי, ודעתו שיותפס הקידושין בכל מה ששייר ראשון, ולא שייר בקנינו מידי, ולפי"ז היאך יתפרש המשנה הא דמקודשת ואינה מקודשת ששונה התנא על שניהם, וע"כ צריך לומר דאינו דומה להא דחצי' שפחה והב"ה דלאו בת קידושין היא בעצמותה, דכל ענין קידושין לא שייך גבי שפחה, וחצר חירות נתקדש לגמרי, והרי"ז שפיר לא שייר בקנינו, משא"כ הכא דהצד קידושין דהראשון בת קידושין היא אלא דסיבת הקידושין בעצמה מעכבת, ובאופן זה אפשר לומר דזה נקרא נ"כ שיור בעצם הקידושין, וממילא אין כח קידושי שני בעדיפות יותר מהראשון, ולשניהם הוית מקודשת ואינה מקודשת, מפני ששני הקידושין באופן אחד נינהו.

ו והנה ראיתי להרשב"א בחידושיו לקידושין שם כתב וז"ל וקשיא לי לר' יוחנן היכי מפרשינן מתני' דקתני מקודשת ואינה מקודשת דאילו לר"י מקודשת גמורה היא לשניהם ומסתברא לר' יוחנן לאו מקודשת ואינה מקודשת ודאית קאמר אלא מקודשת לשניהם ואינה מקודשת לשני לבדו אעפ"י שקדשה קידושין גמורין קאמר ואילו היה ראשון ישראל אעפ"י ששני כהן וקדשה קדושין גמורין לא תאכל בתרומה, והכי אתמר בירושלמי בת כהן לישראל לא תאכל בתחומה לכך צריכה אפי' השני כהן וכו', יעוי"ש. והנה חזינן מדברי הרשב"א דסבר דקידושי שני הוי קדושין גמורים, ומטעם זה דחק לפרש המשנה כמו שמפרש, ולכאורה קשה הא עכ"פ יש שיור בקדושי שני גם כן, והיינו דע"כ לא קידש אלא מה ששייר ראשון, וע"כ צריך לומר דסבר הרשב"א דזה נמי נקרא לא שייר בקנינו, כיון דקידש מה שיש לו לקדש, והרי"ז דומה לחצי' שפחה וחצי' ב"ח, ולא סבר כמו שכתבנו לפרש שיטת תוס' ר"י הזקן, אמנם עכ"פ מבואר דפליגי בזה רבותינו אם זה נקרא שייר בקניני', ואף שלכאורה יש לפרש דגם תוס' ר"י הזקן יפרש המשנה באופן שפירש הרשב"א, והיינו דמפרש הא דמקודשת היינו לשני קדושי ודאי, ואינה מקודשת היינו לראשון, חיינו שאינה מקודשת רק בשיור, והוי ספק קדושין, אבל דוחק

לומר כן, ויותר מסתבר לומר דעל שניהם כיוון התנא, ולשניהם קדושי ספק הוי, נמצא יוצא מזה דפליגי רבותינו אם עכבה שהוא קדושין דראשון אם זה נקרא שייר בקניני' לגבי השני, פליגי בזה רבותינו, דהרשב"א סבר דזה נקרא לא שייר בקנינו, ותוס' ר"י הזקן סבר דזה נקרא שייר בקניני'.

ז ונראה להוכיח שע"כ דעת תוס' ר"י הזקן דשייך שייר בקניני' גם בשני, והוא מהא דכתב שם בקדושין וז"ל וכן נראה דעת הר"מ שפסק לר' יוחנן כמו שכתב באישות פ"ז, ושם כתב ההיא דחוץ מפלוני, וכתב שמקודשת מספק, עכ"ל. ולכאורה קשה טובא דכיון דפסק כר' יוחנן דשיור בקידושין חוי ספק קדושין, והוא מטעם דספק הוי אם נתפס קדושין בשיור, ומטעם זה ע"כ בדין הראשון, והוא דין המשנה דהראשון קידש מעכשיו ולאחר שלשים והשני קידש סתם בלא שיור, ממילא הוי קדושי שני קדושי ודאי, וכמו שכתב הרשב"א בחידושיו, וכדלעיל, ואילו הרמב"ם כתב שם בהלכה זו שהביא לדין המשנה ופסק הרי זו מקודשת מספק לשניהם, יעוי"ש. הרי מבואר דעתו להדיא דנם להשני לא חוי יותר מספק קדושין, והיא תמיה דבתי על התוס' ר"י הזקן שכתב כן בדעת הרמב"ם דהוי ספק קדושין מטעם שיור, וניחא לו דברי הרמב"ם גם בדין הרישא, וע"כ צ"ל דדעת תוס' ר"י הזקן דשייך שיור גם בקדושי שני, וע"כ צ"ל דשייך שיור גם בקדושי שני אעפ"י דלא שייר בקניני', דהרי קידש מה שיש לו, אמנם מפני דלא היה לו יכולת לקדש לגמרי מפני קדושי ראשון, ממילא נחשב זה נ"כ לשיור בקניני', וכמוש"נ.

ח **הנה** ראיתי בספר עבודת הגרשוני להגאון ד' גרשון אשכנזי ז"ל סי' קי"ח שם הביא מרבינו הגאון בעל הש"ך ז"ל ליישב דברי הרמב"ם דמשום זה פסק דהוי ספק מקודשת משום דר' יוחנן עצמו מסופק במקדש ושייר אי קדושין תופסין או לא והא דקאמר ר' יוחנן אפילו מאה תופסין בה ר"ל יש צד תפיסה לכולם, ובהכי ניחא טפי לר' יוחנן לישנא דמקודשת ואינה מקודשת עכ"ד. והגאון המחבר שם משיג על זה מדברי הרמב"ם שכתב בהלכה זו וז"ל, האומר לאשה האמ"ל מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, הרי"ז מקודשת לשניהם מספק, עכ"ל. ופשוט שכוונתו שקדושי שניהם הוא קדושי ספק, וא"כ אין לומר שהרמב"ם ס"ל כר' יוחנן דשיורי שייר, והוא מהטעם דקידושי שיור לא שייך אלא בראשון, אבל בקידושי שני לא הוי שיור, וא"כ הו"ל לפסוק שקדושי ראשון הוי קדושי ספק, וקדושי שני הוי קדושי ודאי, עכת"ד. והנה בעיקר דברי הש"ך זכה רבינו בעל הש"ך להיות בר מזלי' לתוס' ר"י הזקן שנדפס עתה שכתב כוונת הרמב"ם בדבריו ממש, וע"ד הקושיא שהקשה הגאון בעל עבודת הגרשוני מדברי הרמב"ם שפסק דגם קידושי שני הוי קידושי ספק אעפ"י שלא שייר בקדושין,

הנה ביארנו לעיל דע"כ דעת תוס' ר"י הזקן דגם בקידושי שני יש שיור, והיינו דאעפ"י דהמקדש הזה השני לא שייר בקידושין, דהרי קידש כל מה שיש לו לקדש, אבל כיון דעכ"פ יש קידושין גם לראשון, דהיינו לאחר שלשים, א"כ ע"כ אין לשני אלא מה ששייר ראשון, וממילא הוי קידושי שני גם קדושין בשיור, בזה עצמו כיון שאינו יכול לקדש אשה בשלימות, גם כתבנו לעיל בדעת תוס' ר"י הזקן דזה נחשש שייר בקנינו ג"כ, כיון דשייר אישות כזה דשייך בו ענין קדושין, ולא דמי לחציה שפחה שאינה בת קדושין בעצמותה, משא"כ הכא דשייך בה ענין קדושין, והוא לא יכול לקדשה מפני קידושי דראשון, ממילא נעשה קדושי שני בשיור, וכיון דדעת הרמב"ם בקדושי שיור דהוי קדושי ספק, להכי שפיר פסק הרמב"ם גם בדין הרישא דקדושי שניהם הם קדושי ספק, וממילא אין השנה על הש"ך, כי באופן זה שמיושב דברי תוס' ר"י הזקן, כן מיושב דברי הש"ך שהם ממש כדברי תוס' ר"י הזקן.

ט **אמנם** קשה טובא היאך אפשר לומר דשיטת הרמב"ם דיש תפיסת קדושין באופן המשייר, דזהו ענין חצי אשה, והוא עפ"י סוגיא דר' אבא בגיטין פ"ב דבעי שם אם פסול שיורא בקדושין, נמצא דע"כ מספקא לי' דבקדושין אפשר דלא פסיל בי' שיורא, ואינו דומה לגט דפסל בי' שיורא, וא"כ תצא מזה דיש מקום לתפיסת קדושין בחצי אשה להיות לכהפ"ח קדושי ספק, אבל קשה טובא הלא הרמב"ם בפ"ג מאישות ה"ט פסק להדיא ואם אמר לאשה חציך מקודשת לי אינה מקודשת, שאין אשה אחת ראויה לשנים, יעוי"ש. וא"כ מבואר להדיא דבקדושי אשה בשיור אפי' ספק קדושין נ"כ לא הוי.

י ונראה לבאר הענין, דלכאורה יש להבין גם בבעי' דר' אבא שם בגיטין דבעי שם אם פסול שיורא בגיטין, דלכאורה כל שיור בקדושין הוי חצי אשה, והמקדש חצי אשה אינה מקודשת, וזה ודאי דוחק לומר דר' אבא לא ס"ל האי דינא דאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, כי כנראה דין זה מוסכם בש"ס קדושין ז', גיטין מ"ג, ולית מאן דאדכיר דיש חולקין על דין זה דחצי אשה לומר שקדושין תופסין בה, איברא דבסוגיא דידן הקשו התוס' בהא דקדושי שיור דקדושין תופסין בה, והקשו מהא דאמרינן לעיל ז' האומר לאשה חצייך מקודשת לי אינה מקודשת, ותירצו וז"ל וי"ל דהתם ה"ט לפי שאין אשה מתקדשת לחצאין, והוא שייר בגוף האשה, אבל הכא לא שייר בגוף האשה כלום אלא גומרין כולם, יעוי"ש. ודבריהם לכאורה צריכין ביאור רב דמה הבדל יש בין זה לזה, הלא עכ"פ גם קדושי שיור לא הוי יותר מחצי אשה, אמנם הענין בזה כמו שכתב הריטב"א בחידושיו לקדושין שם וז"ל אבל הנכון דודאי מודה ר"י דשיור פוסל בקידושין כמו בגירושין מיהו ס"ל שאין שיור פוסל אלא כשהוא משייר לעולם כגון חוץ מפלוני או חוץ

ממזונותיך וכיוצא בו, אבל הכא שאין שיורו אלא עד ל' יום וכל היכא דאילו לא מקדשה לאחרים עד ל' יום ולכי מטו ל' יום הוו קדושין גמורי' לא חשיב שיורא אלא הקידושין חלין מעכשיו והולכין ונגמרין עד ל' יום כמ"ש בירושלמי כל ל' יום קונה ואינו קונה לאחר ל' יום קונה קנין גמור, עכ"ל, נראה בביאורן של הדברים דהבדל יש בין שיור שהוא לעולם לבין שיור שהוא לזמן להחלות, ויהיה נגמר למפרע, והיינו שאין שיור זה בהחלט דהרי אם לא תקבל קידושין עד אותו זמן שוב אין מקום לקידושין אחרים, וכל שיור שאינו בהחלט לאו שיור הוא, ואעפ"י שע"כ משייר הוא באופן שאם יקדשנה אחר בתוך זמן זה, אבל אין זה שיור בגוף האשה, כיון דיש מקום לחלות הקדושין של זה להיות נתפס קדושין גמורים, וממילא אין זה שיור באשה, אלא שיור הוא בקדושין שלו של עצמו, ובזה סבר ר' יוחנן דבזה יש תפיסת קדושין, וזהו כוונת הירושלמי כל ל' יום קונה ואינו קונה לאחר ל' יום קונה קנין גמור, והיינו דכיון דיש מציאות לקנות קנין גמור לאחר ל' יום, ממילא אין זה שיור באשה, אלא שיור בקנין של עצמו, וכן גם כוונת הרשב"א בחידושיו לקדושין שם שכתב דהוי רק חצי קנין, והכוונה כמו שכתבנו, והנה כתב הרשב"א שכן דעת התוס' והראב"ד, וזהו דלא כמו שהבין הריטב"א בדעת הראב"ד והשיג עליו כמבואר שם, והרשב"א הבין בדעת הראב"ד שסבר כמו כן, ומיושב דלא הוי הכא חצי אשה.

יא אבל עדיין יש להבין בבעי' דר' אבא בשקידשה חוץ מפלוני, דהיינו לעולם, ובזה ע"כ הוי שיור בעצם האשה, דהרי לא אסרה כל ימי חיי פלוני, ולהתוס' והרשב"א והריטב"א אין כאן קדושין מטעם חצי אשה, וא"כ הדרא קושיא שכתבנו לעיל וכי לית לי' לר' אבא האי דינא דחצי אשה, וממילא תיקשה להרמב"ם לפי דברי תוס' ר"י הזקן שסובב כל עיקר האי דינא לפום דינא דר' אבא.

יב **ונראה** דיש לפרש דסבר ר' אבא דגם בקדשה חוץ מפלוני גם כן אין זה חצי אשה, והיינו דכיון דפריש פלוני אין זה שיור באשה עצמה, אלא שיור בקנין של עצמו, אבל אין זה שיור באשה, ונפק"מ אם ימות פלוני דאז נפקע השיור ששייר, משא"כ חצי אשה, דהשיור בהאשה עצמה הנה תמיד יש לה הזכות להתקדש לכל מי שתרצה, וזהו חצי אשה ממש, משא"כ בשאמר חוץ מפלוני לא הוי רק שיור בקנין עצמו, והרי"ז רק בגדר חצי קנין, ובזה סבר ר' אבא דאין זה חסרון בקדושין, ודוקא בגט פוסל באופן זה מטעם חסרון כריתות, אבל לא שייך זה בקדושין, וזהו שימת הרמבם" הכא, וכתירוצו של תוס' ר"י הזקן, וכמוש"נ.

יג **ובזה** יש ליישב נם מה שהקשה הר"ן דמדוע כתב הרמב"ם אפילו הן מאה על סדר הזה, דמשמע דוקא עד שלשים, ובאופן שכלה זמנו של שני בתוך זמנו של ראשון, ולר' יוחנן אפילו אמר לה השני מעכשיו ולאחר ארבעים יום קדושין תופסין, יעוי"ש. אבל לפי דברנו אתי שפיר דבאופן זה ע"כ הוי מקדש חצי אשה, דהרי אין כאן מציאות לקדושין לחול להשני לגמרי לעולם, ועתה אינו מקדש אלא חצי, ולא תבוא לעולם לידי גמר, ואפילו לפי מה שפירשנו דלר' אבא יש תפיסת קדושין גם בשאמר חוץ מפלוני, מטעם דעכ"פ אין כאן שיור בעצם האישות, והוי רק חצי קנין, ואם מת הפלוני נתרוקנה לגמרי מהפלוני, והקדושין של זה קיימין, משא"כ הכא בשמקדש השני מעכשיו ולאחר ארבעים נמצא דלא יצוייר גמר קדושין לעולם, דאף אם ימות ראשון אח"כ לא הוית אשתו של השני, כיון דבשעת חלות הקדושין לא נגמרה מטעם דאין כאן שעת חלות דהרי אשת איש היא בשעה זו, וממילא שוב לא תחול לעולם, נמצא דהרי היא חצי אשה ממש.

יד **ואין** להקשות דהלא יש לו להשני זכות של אישות באופן שאם מת הראשון קודם ארבעים, דאז נשארה אשתו של השני לגמרי, דליתא דזכות זה לא שייך אלא דוקא משעת החלות ואילך, ומטעם זה בשלמא כשמקדש השני לאחר עשרים אנו דנין דלא הוי חצי אשה מטעם דיצוייר אשה שלימה אם ימות ראשון אחר עשרים טרם שתגיע שלשים, והיינו דיש לו זכות אחר החלות של הקדושין, משא"כ כשאמר השני לאחד ארבעים, הנה זכות זה שקודם ארבעים אינו שייך להקדושין כיון שטרם נגמרה הקדושין, והיינו דזכות אישות נחשב כשהיא אשתו, ולא מקודם שנעשית אשתו, ושיור באישות ע"כ לאחר האישות נידון, ולא מקודם, ומה מועיל הזכות דמקודם כיון דבשעת חלות הקדושין שהוא האישות, אין לו זכות זה, ולאחד הגמר שוב אין לו הזכות הזה, וממילא הוי חצי אשה גם להרמב"ם באופן זה, ולהכי שפיר מדייק הרמב"ם כסדר הזה, עד שלשים, וכמוש"נ.

טו **הנה** בשו"ת למרן הגרע"א בסי' קע"א הקשה בנו הגרש"א ז"ל על הרמב"ם שכתב בפרט"ז מהל' אישות הט"ז האומר אם ילדה אשתך נקבה תהיה מקודשת לי דמהני בהוכר עוברה, דקשה לפי מה שפסק הרמב"ם בהא דאת שפחה ולדך בן חורין דלא מהני מטעם דחוי כמשחרר חצי עבדו, וא"כ ה"נ ליהוי כמקדש חצי אשה, ותי' כיון דאינו יכול לקדש יותר לא שייר בקניני' כמו המקדש חצי' שפחה וחצי' בת חורין, והשיב לו אביו הגאון מרן רע"א ז"ל דדבריו נכונים, אעפ"י שאינו דומה דהתם חצי' שפחה אינה בת קדושין בעצמותה, אבל הכא בת קדושין היא אלא דעכשיו אינו יכול לקדשה כיון דנשואה לבעל, מ"מ מביא ראיה דגם זה נקרא לא שייר בקניני', מהא דאמר ד' יוחנן אפילו קדושי מאה תופסין בה, וע"כ הא דלא הוי חצי אשה דמ"מ קידש כולה לאחר ל',

אבל זה ניחא על הראשון אבל על השני קשה הא אינו יכול לקדשה רק מה ששייר ראשון, וא"כ הוי חצי אשה, וע"כ כיון דאינו יכול לקדש יותר מחני, עכת"ד. וקשה טובא דלדברי מרן היאך יפרש הא דר' אבא בנימין פ"ב בשקידשה חוץ מפלוני, הא שייר בקניני' בודאי, ומדוע לא הוי חצי אשה, וע"כ כמו שכתבנו דכיון דלא שייר באשה בעצמותה, וא"כ אפשר שגם זה יתבטל כשימות הפלוני, וממילא אין זה שיור באשה עצמה, ואינו דומה לחצי אשה ששייר בעצמותה וחצי' השני ששייר הרי היא רשות לעצמה, ואינו שייך לו כלל, ובעיקר הדבר אם באופן זה נקרא שייר בקניני' ביארנו לעיל שע"כ דעת תוס' ר"י הזקן שזה נקרא שייר בקנינו, וכן משמע דעת הרמב"ם כמבואר לעיל.

טז **ובעיקר** הקושיא נראה לומר דלא דמי אשה מעוברת לשפחה מעוברת, והיינו דשפחה מעוברת שפיר הוי הולד חצי נוף של השפחה, והיינו דהשפחה כמו שהיא נישומת כחד גוף, והרי היא לענין קנין כחמרא מעברתא דאין העבד נידון לפי הנפשות, וכל הענין הוא ענין ממונא דהיינו קנין כספו של האדון, ושפחה מעברתא היא כחמרא מעברתא, וממילא המשחרר העובר, הרי"ז כמשחרר חצי עבד, מפני שכל השפחה כמות שהיא נידונית לפי שוויי' עם העובד כולה כמבואר ב"ק מ"ט, משא"כ ענין אישות אינה נידונית לפי ערך הגוף, כי עצם הענין של אשה היינו נפש האשה, ובעצם אשה אינה קניי' להמקדש בנדר זה, וכמו"ש הרשב"א בריש קדושין, והיינו דאין לו לבעל אלא זכותים כאלה שזכתה לו תורה, ולא קנין בעצם האשה, וממילא אין זה שייכות להא דחצי עבד, וממילא אשה מעוברת חדי הן כשתי נפשות כשהוכר עובדה, ולא שייך כאן לדון עובר ידך אמו, דדוקא במעשה דבפועל כמו טבילה יש לדון בזה עובר ירך אמו מפני שמעשה חומרי נחשבה לשתיהן, משא"כ אישות שהוא השייך לנפש של האשה בזה בודאי נידון העובר לנפש בפני עצמו, והרי היא אשה שלימה, ואין כאן משום חצי אשה, וכמוש"נ.

יז **אבל** עוד תמיה רבתי בדברי הרמב"ם בזה, והוא מה שהקשה הגאון בספר עבודת הגרשוני שם, דאם אמרינן דהרמב"ם פוסק כר' יוחנן דיש כאן תפיסת קדושין קשה מובא בהא דפסק הרמב"ם בפר"ט מגירושין ה"ד וז"ל אמר הרי"ז גיטך מעכשיו או מהיום ולאחר מיתה ומת הרי זו ספק מגורשת, שמא אחר שאמר מעכשיו חזר בו מלשון מעכשיו וסמכה דעתו על לאחר מיתה ואין נט לאחר מיתה, עכ"ל, ואם סבר הרמב"ם כר"י דלשון מעכשיו הוי שיור, וכיון שלא מהני שיור בגט, א"כ לאו גט הוא כלל, והא דאינה מתייבמת הוא משום גזירה, כמבואר הכא בסוגיא, הרי מוכח דהרמב"ם לא סבר כר' יוחנן, עכת"ד.

יח **ונראה** לבאר דברי הרמב"ם כד נעיין בסוגיא דפריך שם הגמ' לר' יוחנן דאמר שיורא הוי מהא דמהיום ולאחר מיתה נט ואינו נט ואם מת חולצת ולא מתייבמת, ואם שיורא הוי כל נימא דמשייר בה ולא כלום יבומי מייבם, יעוי"ש. וקשה לכאו' מובא מאי קושיא מנט לקדושין, הלא שפיר איכא למימר דדוקא בקדושין דשייך תפיסת קדושין בשיור, אז אמרינן דאמר לשון דמהני, ויש בזה התפסת קדושין, משא"כ בגט דלא מהני שיור, ובאופן שמשייר לא הוי גט כלל. להכי יש לנו לומר דלא נתכוון כלל לשיור, וכוונתו לתנאי וממילא באמר לאחר מיתה אפשר דחזר מדבריו ואינו רוצה בקיום הגט כלל, וממילא תהיה בגט הדין כמו בקדושין לרב, דכיון דרב סבר דלא מהני שיור, להכי אמר רב דלא נתכוון לשיור, אלא לתנאי, וממילא הוי ספק חזרה, וא"כ בגט דלא מהני שיור בזה סבר ר' יוחנן דהדין מעיד דלא נתכוון לשיור רק לתנאי, וממילא תהיה הדין בגט דלא נתכוון לשיור אלא לתנאי, וממילא יש ספק חזרה, ולהכי חולצת ואינה מתייבמת מן הדין התורה, וא"כ מאי פריך הש"ס ומדחיק לשנויי דאינה מתייבמת רק מטעם גזירה.

יט והנה מתוך חומר הקושיא נראה לומר דבאמת כן הדבר דלאחר שמסיק הש"ס דאם נפרש לשון זה לשיור, דאז ע"כ בגט אין בו ממש כלל, וגם בת יבום היא נם כן מדאורייתא, דמעתה ישתנה הדין דלשון זה בזה בגט אינו לשון שיור, מטעם דע"כ לא נתכוון לזה כיון שאין בלשון זה שום ממש לענין נט, וכל עיקר הפירכא בגמ' הוא רק טרם שנתברר הלכה דלשון זה בגט לאו בלום, וביותר לשיטת רבא דסבר דבאמת לשון זה מהני בתורת שיור גם בגט, ומפרש דגט מהני במקצת ומיתה מהני במקצת, מטעם דשניהם עושים פעולה אחת, וממילא חולצת ולא מתייבמת מעיקר הדין, כמו שמבואר בגמ', אבל להמסקנא שמסיק אביי דלא מהני שיור בגט כלל, דאז ישתנה הדין לגמרי ואמרינן דהמגרש לא נתכוון כלל לשיור, וממילא אין בלשון זה לשון שיור כלל, וע"ב דתנאי הוא, ורק ספק חזרה יש כאן, וזהו שפוסק הרמב"ם דלפי המסקנא שאין שיור מועיל בגט כלל, ומעתה ע"כ לר' יוחנן הדין בגט כמו קדושין לרב, ויש בזה ספק תנאי ספק חזרה.

כ **ויש** להביא ראיה מסוגיא דב"ב קל"ו בהא דהכותב נכסיו לבנו צריך שיכתוב לו מהיום ולאחר מיתה, ופריך וכי כתב לו מאי הוי, והא תנן מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט וחולצת ולא מתייבמת, ומשני התם מספקא לי' אי תנאה הוי או חזרה הוי, הכא ה"ק לי' גופא מהיום ופרי' לאחר מיתה, יעוי"ש. ולכאורה מוכח מזה דלא כר' יוחנן דאילו לר' יוחנן לא הוי משום ספק חזרה אלא משום גזירה, וכן מוכיח הרשב"א בחידושיו דסתמא דסוגיא דלא כר' יוחנן, וכן כתבו הר"ן והריטב"א, אבל לפי מה שביארנו אין מזה הוכחה

דהוי דלא כר' יוחנן, משום דאיכא למימר דלפי מסקנא דקדושין, דשיור בגט לא מהני כלל, א"כ ממילא הוי בגט הדין לר' יוחנן כמו בקדושין לרב, ועל זה סמך הרמב"ם ופסק בפר"ט מגירושין בגט שאמר מהיום ולאחר מיתה או מעכשיו ולאחר מיתה דהוי ספק תנאי ספק חזרה, וכמוש"נ.

סימן ו

בדין קדושין מהיום ולאחר מיתה

בדין קדושין מהיום ולאחר מיתה, אם יש תפיסת קדושין, ונפק"מ לענין יבום, גם אם נקראת אלמנה שתהיה אסורה לכה"ג.

א **גרסינן** בקדושין ס' ע"א, מתיב רב חנניא, מהיום ולאחר מיתה גט ואינו נט ואם מת חולצת ולא מתייבמת וכו', אלא לר' יוחנן דאמר שיורא הוי כל גיטא דמשייר בה ולא כלום הוא יבומי מייבם, אמר רבא גט להוציא ומיתה להוציא מה ששייר נט גמרתו מיתה, אמר לי' אביי מי דמי נט מוציאה מרשות יבם מיתה מכנסה לרשות יבם וכו', וכתבו התוס' פירש בקונטרס דלא הוי גט כריתות כיון דשייר בה, ולא נהירא דא"כ תקשי לי' מקדושין נופייהו וכו' דהא איתקש הוי' ליציאה, לכך נראה לומר דודאי בכה"נ הוי כריתות, אלא ה"פ כל גיטא דמשייר בה לאו כלום הוא כיון שאינו יכול להיות נגמר אלא אחר מיתה אינו נט דאין גט לאחר מיתה, ה"ה בקדושין אם אמר מהיום ולאחר מיתה דאינה מקודשת, יעוי"ש. והנה ע"כ הא דלא פירש"י כפירוש התוס' משום דלא סבר רש"י כשיטה זו אלא שיטת רש"י דלר' יוחנן דסבר שיורא הוי מהני קדושין מהיום ולאחר מיתה, והיינו דכוונתו לקדושין גם מהיום, ורק שיורי משייר גם לאחר לקדשה בזמן זה דמהיום עד לאחר מיתה, להכי לא פירש"י כפירוש התוס', וע"ד הקושיא שהקשו התוס' דאם בגט לא הוי כריתות, ממילא גם בקדושין לא הוי קדושין מטעם ויצאה והיתה, מבואר בתוס' ר"י הזקן דר' יוחנן סבר כשיטת ר' אבא בגיטין פ"ב דלא סבר דרשא זו, וזהו גם שיטת הרמב"ם כמו שביארנו לעיל, ונמצא לפי"ז דפליגי בזה רבותינו רש"י ותוס' אם יש קדושין דמהיום ולאחר מיתה.

ב והנה נראה דהסוגיא מוכיח כשיטת רש"י והוא מהא דאמר רבא גט להוציא ומיתה להוציא מה ששייר גט גמרתו מיתה, ואם נפרש כפירוש התוס' דכל עיקר הפירכא משום דאין גט לאחר מיתה, א"כ מה מהני הא דמיתה הוא ג"כ להוציא, הלא עכ"פ אין כאן גט, משום דאין גט לאחר מיתה, ובשלמא לשיטת רש"י אתי שפיר דכיון דכל עיקר הפירכא מטעם שיור, ואין זה בכריתות, על זה משני רבא דשיור כזה אינו מגרע את הגט, והוא דכיון דהשיור הוא עד מיתה, אבל עכ"פ יש כאן גט במקצת, ומיתה גומרת מה ששייר,

ותרווייהו איתנהו, דהיינו גט ומיתה, ולהכי אינה מתייבמת בשביל הגט, וחולצת בשביל המיתה, אבל לפירוש התוס' קשה מה משני רבא, ומוכח מזה כשיטת רש"י, ופירוש התוס' צ"ע.

נ ונראה לבאר דברי רבא גם לפירוש התוס', והוא, דהנה יש להבין אטו לא סבר רבא הא דאין נט לאחר מיתה במקום יבום, הלא כמה משניות דאין גט לאחר מיתה, וע"כ הביאור דבמקום שיש חלות גם מהיום, רק ששייר לעצמו האישות עד לאחר מיתה, בזה סבר רבא דהחלות המקצת לא נפקע לעולם, ויציאה כזו של אותו מקצת די להחליש הזיקה של היבם לאוסרה ליבום, וממילא המיתה גומרת להתירה לשוק, אבל אין ההיתר לשוק מפני הגט, כי הגט אינו פועל מאומה לאחר מיתה, אבל סברת רבא דכיון דיש ממש בהגט לאוסרה ליבם, ממילא הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ונאסרה עליו מפני אותו מקצת, וכן מצאתי בחידושי הריטב"א שמדייק בעין זה, וע"כ אביי דפריך מי דמי גט מוציאה מרשות יבם, מיתה מכנסה לרשות יבם, לכאורה אינו מובן מאי פריך, הא סו"ס יש כאן מקצת נט אשר אוסרה ליבום, וממילא אסורה להתייבם משום זה המקצת, אבל ע"כ צריך לומר דעיקר כוונת אביי דכיון דשיור בגט כמאן דליתא דמיא, ממילא בת יבום היא, והכוונה בדברי אביי נט מוציאה מרשות יבם, היינו גט שהוא כריתות, והבא אינו גט כלל, ממילא מיתה פועלת הכנסה ליבם בשלימות.

ד **ובזה** שפירשנו נחה דעתי במה שיש להעיר דבאופן שגירש אחד אשה מהיום ולאחר מיתה באופן שאינה זקוקה ליבום בלא"ה כגון שיש לו בנים או שאין לו אח אם נקראת גרושה להיות אסורה לכהן, דלפי דברי רבא פשיטא שתורת גרושה עלי', וגם לדברי אביי הלא כל עיקר הפירכא מטעם דמיתה מכנסה ליבם, אבל במקום שאין יבם גם הוא מודה לרבא, וא"כ תמוה מדוע השמיטו זה הפוסקים, והיינו לשיטת ר"ה והרמב"ם דפסקו כר' יוחנן, א"כ תצא דין חדש דבאופן זה תהיה עליה תורת גרושה ואסורה לכהן, אבל לפי מה שפירשנו אתי שפיר משום דעיקר הפירכא דאביי משום דאין כאן נט כלל, וכן משמע מפירוש הרמב"ן והריטב"א בחידושיהם, ושפיר השמיטו הפוסקים לזה כיון שקיי"ל כאביי בזה, וזהו מסקנת הסוגיא.

ה **והנה** במה שכתבנו דע"כ שיטת רש"י דמהני קדושין מהיום ולאחר מיתה, יש להבין הטעם דאע"ג דשיטת רש"י דשאני קדושין מגט, מטעם דיש אישות גם בשיור, אבל כשאמר דתהיה החלות לאחר מיתה, ואז אין מקדש בעולם, וע"כ צריך לומר דהכוונה בקדושי שיור היינו שמקדשה באמת מהיום, ורק רווחא שביק, לכל מי שיקדשנה עד לאחר מיתה, וממילא לא נפקע הקדושין דמהיום גם אם מת לבסוף, ודוקא גבי גט לא

מהני באופן זה כיון דגט ליתא בשיור, כיון דחסר כריתות, דנם אגד במקצת שמי' אגד לענין זה, אבל בקדושין שפיר נקראת אשתו לקדושין כמו אלו, והרשב"א בחידושיו באמת מסיק שם שכן צריך להיות לפי האמת, וכתב שכן נם דעת הראב"ד (וזה שלא כהריטב"א בדעת הראב"ד) ומסיים הרשב"א דלא הוי חצי אשה כיון שכולה מקדשה, והוי רק חצי קנין, יעוי"ש. ביאור הדברים דסבר הרשב"א דחצי אשה דוקא באופן שמשייר באשה, אבל באופן שמשייר בקנין של עצמו לא הוי חצי אשה. וכמוש"נ לעיל.

ו **והנה** זה ודאי צריך לומר דבמקדש מהיום ולאחר מיתה דהוי קדושין לו, וגם לכל מי שקדשה עד אחד מיתה, דע"כ כיון שהכוונה שיש חלות קדושין גם מעכשיו, א"כ אסורה לביאה לכל מי שיקדשה עד אותו זמן, והיינו משום אותו מקצת שיש לו הרי אשת איש, והרי"ז כדינו של ר' יוחנן במעכשיו ולאחר שלשים, דאעפ"י שיש תפיסת קדושין להמקדשים עד שלשים, אבל ע"כ אסורה להם לביאה, וכן כתב הריטב"א שם בשם מודו, וכן כתב הישׁ"ש בפירוש, והיינו משום דקיי"ל קדושין שאין מסורין לביאה הוי קדושין, ופשיטא שגם במקדש מעכשיו ולאחר מיתה כן הדין דאסורה לכולם שקידשו עד לאחר מיתה, ובזה יש לעיין בדברי הא"מ סי' ל"א אות כ"ג מה שמקשה על הרשב"א, ולדעתי הדבר ברור כי נאסרה לכולם.

ז **ויש** לעיין בזה מדברי הרשב"א שכתב בחידושיו לקדושין דאביי מודה בשאין מסורין לביאה באשה ובתה כאחת שהאחת אוסרת ביאה השנייה דלא הוי קדושין, וקשה הא הכא ע"כ בקדושי שיור דכל אחד אוסר על השני, והיאך הוי קדושין, אמנם נראה דלא דמי דשאני במקדש אשה ובתה שהקדושין בעצמם גורמין איסור ביאה, משא"כ בקדושי שיור דהקדושין דהשני אינם סיבה לאיסור, וזהו כמו"ש התוס' לענין חייבי לאוין, וה"נ האיסור הוא מקדושי הראשון, וכיון שיש מקום להקדושין לחול שפיר חלין עכ"פ יוצא מזה דלשיטת רש"י והראב"ד והרשב"א יש קדושין במקדש מעכשיו ולאחר מיתה, ויש לחוש להם להחמיר, וכמוש"נ.

סימן ז

איתא בקדושין ח' ע"ב בעי רב ביבי סלע של שניהם מהו תיקו, וכתב הרמב"ם בפר"ד מאישות הכ"א היתה עומדת ברשות שהוא של שניהם וזרק לה קדושין מדעתה וכו' הר"ז מקודשת קדושי ספק, וכתב הה"מ וז"ל, ופירושה שאעפ"י שבמקח וממכר אין הצד של שניהם קונה מזה לזה כנזכר בפר"ד מהל' מו"מ, בקדושין יש לחוש שמא הוי משאילה זכותו כיון שכבר יש לה חלק בהם, יעוי"ש. וזהו דלא בפירושו דהר"ן שפירש מטעם דחיישינן לחסרון דעתה שמא כוונה לדחיה, וכן פירש הב"ש, אמנם אין לפרש

כן בדברי הרמב"ם שכתב בפירוש לדעתה, ואם כן מבואר שיש בזה רצון גמור מצדה, וכן כתב הרמב"ם ג"כ, ואפילו אמרה וכו', מזה מבואר דיש בזה רצון גמור, ומטעם זה פירש הה"מ בכוונת הרמב"ם דהסקפ שמא משאיל לה זכותו, והוי החצר לגמרי שלח ממש בדבר הקדושין. אמנם אם סבר הרמב"ם כשיטת המהר"ם, הובא במרדכי שיהי גיטין, והובא בח"מ סי' ל' דבאופן שהי' ספק להעדים אם קרוב לה וכו' לא הוי קדושין כלל, מטעם דהוי כמקדש בלא עדים, ומסיים שם ומוקמינן אחזקה, א"כ הרי"ז ספק קרוב לה או לא, דהיינו שהספק אם הגיע לרשותה וא"כ יש כאן חסרון עדים, וע"כ דלא סבר הרמב"ם כמהר"ם. והנה לסברת האחרונים דבאופן שראו העדים מה שבאפשרותם לראות, בזה מודה מהר"ם אתי שפיר גם הכא, דהרי אין ספק בראי'. אמנם לשיטת הר"ן בפר"ק דקדושין דע"כ סבר דגם באופן זה אנו דנין לחסרון עדים, וכמו שביארנו במקו"א וא"כ להר"ן אין כאן קדושין כלל, והנה אינו מבואר בר"ן דעתו בזה, ואדרבה לא כתב הר"ן שם בחידושיו לקדושין דהוי ספק קדושין, ואפשר שלדעתו אין כאן קדושין זה כתבו הפוסקים שמקנים אגב קרקע זו של המקום כלל. ותמוה מדוע השמיטו הפוסקים זה לשיטת הר"ן.

סימן ח

א **גרסינן** בריש נדה ומ"ש מחבית דתנן היה בודק את החבית להיות מפריש עליה תרומה וכו', ואח"כ נמצא חומץ, כל ג' ימים ודאי קשיא לשמואל, ומשני התם משום דאיכא למימר העמד טבל על חזקתו ואימר לא ניתקן, ופריך אדרבה העמד יין על חזקתו ואימר לא החמיץ, הרי החמיץ לפניך, ח"ג הרי דם לפניך וכו' עד לבסוף התם איכא תרתי לריעותא הכא חדא לריעותא, ורמי חבית אמקוה מ"ש הכא ודאי ומ"ש הבא ספק, אמר ר' חנינא מסורא מאן תנא חבית ר"ש דלגבי מקוה נמי ספיקא משוי לה, ע"כ הסוגיא, ומזה יש לתמוה על הרמב"ם שפסק הכא במקוה בפר"י דמקואות ה"ז דמקוה שנמצאת חסירה כל הטהרות טמאות למפרע בין ברה"י ובין ברח"ר, וע"כ משום דתרתי לריעותא נחשב לודאי טומאה, ובפר"ה מתרומות הכ"ד בהא דחביות פסק דהוי רק ספק, ועמד בזה מרן הכס"מ שם בהל' תרומות, וכבר קדמו בזה הרשב"א בחידושיו, ועי' במל"מ מה שכתב בזה, והנה טרם שנבאר שיטת הרמב"ם בזה נקדים תשובת מהר"ם ב"ר ברוך, וזה יהיה מבוא נם לשיטת הרמב"ם, כאשר יבואר.

ב **כתב** המהר"ם בתשובה סי' תתקל"ה וז"ל ראובן ושמעון היו בארץ הגר ונתן ראובן לשמעון עשר מזוהבות וב' קופרינש להוליכו למעגנץ ולתת המוזהבות לפלוני והקופרינש לפלוני ובא שמעון למעגנץ ולא נתן החפצים לפלוני לאחר זמן גדול בא אחיו

של ראובן למעגנץ ושאל (את) שמעון נתת החפצים שנתן לך אחי למי שנשתלח וענה לו שמעון הזכרתני שמיום שנתנם לי ראובן לא ראיתים ולא זכרתים ולא ידעתי היכן נאבדו אבל ודאי נתחייבתי בתשלומין, ועכשיו רוצה שמעון לשלם כשוין שהיו שוין בארץ הנר והתובעים רוצים כשוה שהן שוי' במעגנץ עתה הוצרכנו לידע עם מי הדין, כך דעתי נוטה שאלו היו יודעין באיזה מקום נאבדו החפצים (בשהיה חייב) לשלם כשוים באותו מקום עכשיו שזה אומר כך וזה אומר כך נראה לנו שהדין עם התובעים שי"ל שהובאו החפצים למעגנץ ושם נאבדו ונתחייב שמעון בתשלום בשוים במעגנץ כדתנן (גיטין ל"א ע"א) (המניח) פירות להיות מפריש עליהם תרומה ומעשר ומעות להיות מפריש עליהן מעשר שני מפריש עליהן בחופת (שהן) קיימי' ואם אבדו ה"ז חושש מעת לעת, רבי יוחנן אמר מעל"ע של בדיקה, ר' אלעזר בן אנטיגנוס משום ר' אלעזר בר ינאי (אמר) מעל"ע של הנחה, וקיי"ל כר"י דהא איתותב ר"א אלמא (שאבודים) היו מעל"ע להרגשת אבדתו הלכך יש לשלם לשמעון כשוים במעגנץ, עכ"ל. וקשה טובא הא מבואר שם בהדיא בסוגיא דלית הלכתא הכי, והוא דאיתא שם אמר ר' אלעזר חלוקין עליו חבריו על ר' אלעזר דתנן מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברה"י בין ברה"ר טמאות פשיטא דחלוקין מהו דתימא מאי למפרע מעת לעת קמ"ל, וכן פסק הרמב"ם בפר"ז מהל' מעשר ה"ד וז"ל המניח פירות להיות מפריש עליהן מעשרות מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין ואוכל ושותה עד שיעשו כל אותן הפירות שהניח מעשר ונותן ללוי, מצאן שאבדו ה"ז חושש לכל שהפריש ואינו מעשר ודאי, עכ"ל. וכתב מרן הכ"מ דסבר הרמב"ם דלעולם חיישינן הואיל ונמצא אבודים וכל פירות שתקנו ע"י אותם פירות צריך לחזור ולהפריש, יעוי"ש.

ג **והנה** קשה שם בסוגיא דקאמר מה"ד מאי למפרע מעל"ע, דמשמע דאם מפרשים מעל"ע ניחא, ולא בעינן למימר דחלוקין עליו חבריו, ותמוה הא אכתי איכא פלוגתא, דהרי ר' אלעזר אמר במשנה הרי זה חושש, דהוא דק ספק, והחברי' אומרים במקוה דהרי"ז טמא ודאי למפרע. ומצאתי במהנא"פ ה' אישות סי' נ' שעמד בזה, והיא קושיא גדולה. אמנם נראה ליישב בהקדם עוד קושיא, והיא ג"כ גדולה ותמוה טובא, דהרי מאי קאמר הש"ס דחולקין עליו חבריו, הרי שפיר איכא לשנויי ולומר דלא דמי למקוה, דשאני מקוה דאיכא למימר חסר ואתאי חסר ואתאי כמו שקאמר שם הש"ס, משא"כ בפירות לא שייך לומר חסר ואתאי, וא"כ אפשר לומר דבזה גם רבנן סברי דלא חיישינן למפרע.

ד **לכן** נראה דבפירות איכא חד צד לריעותא, אשר משלמת נם הריעותא דחסר ואתאי, והוא דבכל הני כמו מקוה, וכדומה, אין הריעותא בגופה, כי אין לנו לדון על עצם המקוה, אלא על הנטבלין בה. וביותר שאין אנו דנין על המקוה אלא על התוצאות שלה, משא"כ הפירות האלו שהיו מונחין להיות מפריש תרומה ומעשר על פירות אחרים. נמצא שכל עיקר הענין שאנו דנין הוא על הפירות האלו עצמן, ועתה בשנאבדו, הרי"ז ריעותא גדולה שמגופה הוא. וביתר ביאור דההפרשה מפירות האלו על פירות אחרים נחשבים כולם כאילו הם ביחד, וכחד גופא נינהו, ובני ביקתא נינהו הפירות המתקנין עם המתוקנים ביחד, וכשנאבד המתקן הרי"ז כאילו מונחים כל הפירות ביחד במקום אחד, ומהם עצמם נאבד חלק אחד, והרי"ז ריעותא בגופן, ובזה האופן סבר הש"ס דזה הוי בדמיון למקוה שחסרה, דאעפ"י דשם איכא הא דחסר ואתאי, אבל הכא איכא הא דהוי הריעותא בהם בעצמותם, וממילא כיון דסברי חכמים במקוה דטמא למפרע, א"כ גבי פירות יש לחוש למפרע.

ה **אבל** עכ"פ זה פשוט להש"ס דהסברא דחסר ואתאי עדיפא וחמירא טובא לענין ודאי, והיינו דהסברא דהריעותא בגופה סגי לענין זה דנותן לנו מקום לחוש, אבל אין זה ענין לומר דבשביל זה נעשה ודאי טבל, נמצא דאם אמרינן דסברי דרבנן למפרע מעל"ע, אז לא הוי אמרינן דחלוקין חבריו על ר"א דהמשנה, וזה לא קשה דרבנן מטמאין בתורת ודאי ור"א בהמשנה סבר דחושש, דהפירוש ספק, דפשיטא שאין לומר בזה ודאי, מטעם כיון דלא שייך בזה חסר ואתאי כמו במקוה, אבל כיון דאמרי רבנן דמטמא למפרע עד שעת מדידה, בזה ודאי חלוקין עליו חבריו, דהרי ר' אלעזר במשנה אינו חושש רק מעל"ע.

ו **ובזה** מיושב היטב דברי תשובת מהר"ם ב"ד ברוך, דהנה בהא דאבדת המעות כיון דלא שייך בזה לומר חסר ואתאי, א"כ הרי"ז דומה ממש לדין המשנה דאין כאן יותר חששא ממעל"ע, ואין כאן שום דמיון כלל למקוה, והיינו דהכא במעות האלו בעובדא דמהר"ם אין שייך לדון דהריעותא דמגופה תהיה כמקוה, והיינו דהכא עיקר השאלה אינה אלא על הזמן, דאבדה, ואין הריעותא בגופה, על מה שאנו דנין, כמו התם שהטבל מונח לפנינו, ולפי השקפתינו הרי"ז כאילו מונחים ביחד באופן שתהיה נחשב שהריעותא בהטבל בעצמותן, דהבא בנידון דשאלה מתי נאבד, הרי"ז כאילו הריעותא בתוצאות שלה, וא"כ אין זה דמיון כלל להא דמקוה, ובזה כו"ע סברי דתולין במלע"ע האחרון, וזהו פסקו של הרבינו המהר"ם ז"ל, וכמוש"נ.

ז **הנה** התוס' בחולין י' ד"ה ודילמא הקשו דאמאי מטמאינן באדם הנכנס להבית בימי ההסגר כיון דעכשיו נחסר הנגע א"כ דמיא זה למקוה שנמדד ונמצא חסר דשבקינן

לחזקה דמקוה ומטמאינן לנברא שמבל משום העמד טמא על חזקתו, והרי חסר לפניך, וה"נ הוי לן למימר דשבקינן חזקת נגע ואזלינן בתר נברא דאוקמינן בחזקת טהרה והרי חסר לפניך, יעוי"ש. כוונתם דכיון דאיכא תרתי היינו חסר הנגע, וגם חזקת טהרה, והרי"ז כתרתי לריעותא דהתם, והכא הוי תרתי לטיבותא, והנה התוס' נדה ב' ד"ה התם כתבו ליישב דשאני מקוה דרגילה להתחסר מעט מעט, אבל בנגע נחסרה בפעם אחת, יעוי"ש. וביאור כוונתם דבאמת חזקה דהשתא לא חשיבה כלום נגד חזקה דמעיקרא, אבל באופן דהחזקה דהשתא מעידה דעכ"פ עשתה השתנות בהחזקה דמעיקרא איזה זמן מקודם, והיינו כמו מקוה שע"כ החזקה דהשתא הא דחסר לפניך, מעידה שע"כ היתה חסר נם מקודם, מפני שאין לומר דעכשיו ברגע זו נחסרה, וכיון שבהכרח לומר שנחסרה זמן מועט מקודם, הנה עי"ז נעשה ריעותא בחזקה דמעיקרא, ואזלינן בתר חזקה דהשתא, ומטמאינן למפרע מטעם חזקת טמא, ועי"ז נעשה ודאי טומאה, משא"כ בנגע דאין לנו לומר בזה ענין טבעי ושפיר נעשה הכל ברגע אחת, לכן לא איתרע כלל חזקה דמעיקרא, וחזקה דהשתא אינה פוגמת מאומה בחזקה דמעיקרא, וממילא חזקה דמעיקרא בתקפה, ולא מהני גם חזקת טהרה לאיצטרופי בהדי חזקה דהשתא, וזהו בעין סברת הרשב"א והר"ן בחולין י"א בגבינות שנעשו מבהמה שנטרפה ע"י סירכא, דכיון דליכא למימר השתא נטרפה איתרע חזקה דמעיקרא, ואעפ"י שהתוס' לא סברי סברא זו שם מדחזינן דהוצרכו לאסור הגבינות מטעם חזקה שלא נתבררה, אבל שאני התם דליכא חזקת איסור בהדה.

ח **ובזה** נבנו לביאור ויישוב דברי הרמב"ם. והוא עפ"י מה שמצינו בסוגיא דב"ב צ"ח דאיתא שם, אמר ריב"ח לא שני אלא בקנקנים דלוקח, אבל בקנקנים דמוכר אמרו לי' הא חמרא והא קנקניך, ואיתא שם ופליגא דרב חייא בר יוסף דאמר רב חייא בר יוסף חמרא מזלא דגברא גרם שנאמר ואף כי היין בוגד גבר יהיר, ופירש רשב"ם דפליג על דיבר"ח, וכן פירש ר"ג שם, נמצא לפי"ז דביין אם שייך לומר החמיץ ואתאי החמיץ ואתאי תליא ג"כ בפלוגתא זו דריב"ח ורחב"י דלריב"ח מבע היין להיות מחמיץ, ואין כאן חוץ לטבע, ממילא הרי"ז דומה למקוה שבע"כ נשתנה החזקה דמעיקרא טרם נמצא חומץ לפנינו, אבל לרחב"י יש מציאות להיין שמחמיץ גם בשינוי הטבע, וחוץ לטבע, וזהו עפ"י הנהגת האדם, ומצינו כזה בברכות ה' בחמרא דר"ח, כמבואר שם, והנה לפי"ז בחמרא יש שתי סיבות לחימוצה. א) הטבע עושה השתנות. ב) הנהגת האדם ומזלו. והנה לדינא הרשב"ם פוסק שם להלכה כרחב"י דהכל תלוי בהנהגת האדם ומעשיו, וכן מבואר בהגהות מיימוני פרי"ז מהל' מכירה אות ו'. והנה הרמב"ם אעפ"י שפוסק

כריבר"ח. וכמבואר ברמב"ם שם ה"ה, אבל כל זה התם שיש לתלות בהכלי, סבר הרמב"ם דזה יותר מסתבר, אבל עכ"פ אינו ההכרח לומר דלא סבר כרחב"י, ועכ"פ סבר דספיקא הוי, אבל סבר, דיש לעיין מי הבעלים היותר בדבר המכירה הלזו שבין המוכר והלוקח, וסבר דכיון שיש מקום לומר דלא יצא עדיין מרשותו, והיינו אם נחליט דעדיין לא יצא מרשותו, א"כ מזלא דהמוכר גרם, וזהו שמדייק, וכתב שם "מפני שהחבית והיין שלו", וזהו הכוונה כמו שכתבנו.

מ **ובזה** מיושב היטב פסקי הרמב"ם דגבי חבית שנמצאת חומץ פסק דהוי ספק בלמפרע, וגבי מקוה פסק דהוי ודאי טמא בלמפרע, היינו דביין אין אנו יודעים סיבת ההשתנות, דאם סיבת ההשתנות מפני הטבע של עצמן, ויש בזה סברא דחסר ואתאי, א"כ יש ריעותא בהחזקה דמעיקרא, וממילא יש כאן בידור דהוי ודאי טבל למפרע, אבל כיון דיש לומר דסיבת החימץ בא מפני סיבת הבעלים, הנה לפי"ז השינוי לא בא מפאת הטבע, וסיבה זו תצוייר לפתע פתאום, וכהאי מעשה דר"ה, דפתאום נעשה חלה, וכשחזר בתשובה נעשה יין, הנה לפי"ז אין זה ענין הכרחי, דהוי החמיץ ואתאי, והרי"ז בדמיון לנגע, ומפני שאין אנו יודעין סיבה זו דהחימוץ, ממילא ספק הוי, ובזה שפיר פסק הרמב"ם דגבי מקוה טמא למפרע בתורת ודאי, מפני סיבת חסר ואתאי, ובחביות כיון דספק הוי בהסיבה פסק שפיר דספק הוי, והסוגיא דריש נדה ע"כ לא אזלא אליבא דרחב"י, והסוגיא סוברת דגבי יין העיקר תלוי בסיבת שינוי הטבע, ובזה דומה חביות למקוה, ובשניהם שייך לומר דסיבת הקלקול נמשכת לאט לאט, וזהו הביאור חסר ואתאי, וכמו כן החמיץ ואתא, אבל אליבא דסוגיא דב"ב, ע"כ מוכח דהבדל גדול בין חביות למקוה, ואתי שפיר דברי הרמב"ם ופסקיו בזה, כן נראה בס"ד.

חידושים להמסכת מבן המחבר

הרב מו"ה חיים ראזין שליט"א

א **בדבר** הענין המבואר בספר פגימה אם גובין מהמופס"ל בעודו מופלא, מטעם דלא הוי יותר מרובא לשיטת התוס' נדה מ"ו, הנה לכאורה יש להעיר לפי דברי הצמח צדק סי' קכ"ה, הובא בקונטרס הספקות להקצה"ח כלל ו', שכתב שם לדון בדבר בכור שנולד וספק אם הוא כהן או ישראל דלא אזלינן בתר רובא דישראל הוא מטעם דאין הולכין בממון אחרי הרוב, נמצא דסבר דגם במתנ"כ איתא להאי כללא דאין הולכין אחה"ר, ומסתמא ה"ה לענין דמים וערכין, אבל זה ליתא דלא דמי להתם דשם הספק נשאר תמיד בספקו, והיינו דגם אחר הגבייי' ואפילו אם האב נותן להכהן בעצמו החמש סלעים

לפדיון בנו הספק, הספק עדיין נשאר בספקו, משא"כ הכא אם נתן המופס"ל את הדמים להערכין שפיר התקדשו בקדושה, מטעם דהרי"ז כאילו הקדיש את הדמים והקדשו הקדש מן התורה, ולענין זה לכו"ע אזלינן בתר רובא מטעם דהוי זה איסורא, והרי"ז כמו שהקדיש קרבן, ולפי"ז יש מקום לומר דגובין גם שלא מדעתו כיון דלאחר כך אין עוד ספק, וגם אין להוכיח מדברי הקונטרס הספיקות דסובר דאזלינן במתנ"כ ובצדקה אחה"ר, דשאני התם דאיכא חזקת חיוב, משא"כ הכא, והעיקר בזה כמו שמבואר בפנים הספר, ובזה יש ליישב גם סוגיא דנדה שם אליבא דר' יוסי דחייש למיעוטא כמבואר ביבמות ס"ז, ומכל זה סבר דמופס"ל יכל לתקן טבלא דאורייתא, ואתי שפיר גם אם אמרינן דר' יוחנן חייש למיעוטא כמו שהסתפקו התוס' בבכורות כ' בזה.

ב **ערכין** ז', אמר רב נחמן אמר שמואל האשה שישבה על המשבר וכו' מבואר מזה דלא אזלינן בתר רובא ומחללין שבת עבור הולד, וזהו כי אין הולכין בפיקו"נ אחה"ר, והוי בזה שמואל לשיטתו שאמר ביומא פ"ה דא"ה בפיקו"נ אחה"ר, ומשמע מזה אעפ"י שאין לו עדיין חזקת חי, ובמג"א סי' ש"ל סעמ"ו העיר מזה על הכלל דבעינן חזקת חי, וכתב דמיירי בכלו לו חדשיו, אבל סתמא דהסוגיא משמע בכל אופן, ועי' בעמו"א סי' צ"ו, וע"כ צ"ל דכל עובר במעי אמו יש לו חזקת חי ג"כ, והיינו חזקה מכח רובא, והחת"ס בחיו"ד סי' רצ"ד מפרש כן הסוגיא בהא דקאמר הש"ס מה"ד התם הו"ל חזקה דחיותא, אבל הכא דלא הו"ל חזקה דחיותא אימא לא קמ"ל דהיינו דקמ"ל דנם עובר יש לו חזקת חי, יעוי"ש. אמנם יש להעיר על החת"ס מדברי השיט"מ (הנדפס עתה) בסוגיא זו ע"ב אות א', שכתב וז"ל, ותימא דמשמע דכיון דיושבת על המשבר מחזקינן הולד בחי ובאהלות תנן דוקא יצא ראשו אין נוגעין בו וי"ל דהכי מיירי נמי ביצא ראשו ולכך מחללין עליו את השבת עכ"ל, הרי מבואר דמפרש ביצא ראשו, דהרי"ז כילוד ממש, ואין ראיה לעובר, וזהו דלא כפירושו של הגאון החת"ס.

ג **ובעיקר** דינא דשמואל דסבר דא"ה בפיקו"ג אחה"ר, אפשר לומר דזה תליא אם רוב נחשב כודאי, דפליגי בזה הראשונים התוס' ב"מ ו' והשיט"מ בשם הרא"ש, ואפשר דבזה פליגי רב ושמואל שם ביומא דרב סבר דרוב נחשב בודאי, וממילא גם בפיקו"נ אזלינן בתר רובא, אבל שמואל סבר דרוב לא יצא מכלל ספק, וכיון דספק פיקו"נ דוחה שבת, הנה ברובא ג"כ הדין, עי' בספר ונגש הכהן להגאון זקני ז"ל כלל ו' פרט ה', ובזה י"ל דרב ושמואל אזלי לשיטתם בהא דפליגי אם הולכין בממון אחה"ר, דרב סבר הולכין בממון אחה"ר מטעם דנחשב כודאי ועדיף מחזקת ממון, ושמואל דסבר א"ה בממון אחר הרוב מטעם דלא נחשב כודאי.

ד ובזה יש לבאר שיטת הר"ת הובא בתוס' חולין י"א בהא דאמרינן הנסקלין בנשרפין ידונו בסקילה אע"ג דרובא נשרפין נינהו מטעם דכיון דממנפ"ש הוא נהרג לענין באיזה מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא, יעוי"ש. ותמוה מדוע לא אזלינן בתר רובא בזה כמו בכל חייבי מיתות, אמנם הביאור בזה כיון דקיי"ל כשמואל דרובא הוי ספק בעצמותו להכי אין בידנו לחייבו מיתה שאינו מחויב בה רק מכח רובא, והיינו דבמיתה כזו שלא נתחייב בה אלא מטעם שהרובא מחייבו, לומר שיתחייב מיתה כזו שהרובא נידונין בה, ורוב כזה לא נידון בתור ודאי אלא בתור ספק, והוי לגבי חיוב מיתה זו כספק נפשות, ולא דמי לשאר חייבי מיתות שדנין מכח רובא, דשאני התם שנידון על מה שחטא, ובזה מיושב מה שמקשין משרפת בת כהן דכיון דכתבו התוס' דלענין באיזה מיתה לדון לא אזלינן בתר רובא, א"כ בת כהן דזינתה דדינה בשרפה היכי משכח"ל דלמא לאו אביה הוא ודינה בסקילה, דהא לענין לדון באיזה מיתה לא אזלינן בתר רובא, אבל אתי שפיר משום דכוונת הר"ת באופן שאין העבירה מחייבתו במיתה זו ורק אנו באין לחייבו מכח התערובות דרובא, ומדויק בזה לשון הר"ת כמו שהובא בתוס' סנהדרין פ' ד"ה הנסקלין שכתוב שם בזה הלשון דלא אזלינן בתר רובא לחייב אותן שהוא זכאי מכל וכל שלא הרג כלל, ולא דמי לאותן שהרגו ודאי אלא דלא ידעינן אי מטרפה הוי או שלם הוי, עכ"ל. מבואר להדיא דכוונת הר"ת כמו שכתבנו, ואינו ענין דברי הר"ת הא דשרפת בת כהן דהעבירה עשתה בודאי.

ה **והנה** כמו כן יש לדייק בסוגיא דסנהדרין פ"ד דאיתא שם מכה אביו בחנק, אימא עד דקטיל ליה מיקטל וכו' לס"ד קטל חד בסייף ואביו בחנק, הניחא למ"ד חנק קל, אלא למ"ד חנק חמור מאי איכא למימר, יעוי"ש. וקשה טובא הא אף למ"ד חנק חמור היאך אפשר לומר עד דקטל מיקטל כיון דקטל חד בסייף ואביו בחנק, ודלמא לאו אביו הוא, ולשיטת הר"ת בין מיתה חמורה למיתה קלה לא אזלינן בתר רובא, וצ"ע. אמנם לפי המבואר שאני הכא דהעבירה נעשתה בודאי, וכמוש"נ.

ו **שם**, ל"ב, נתינה בע"כ חוי נתינה וכו', והנה הרשב"א בחידושיו לקדושין מ' הקשה מ"ש מגט דלא בעינן דעת קונה ותירץ דשאני הכא דבעינן כי יקח, יעוי"ש. ולכאורה קשה מה זה ענין להא דכי יקח, מטעם דהכתיבה אינו בפעולת הקנין, ונראה כי בתיבת השטר הוא נם מעשה הקנין מטעם דבעינן כתיבה מדעת המתחייב, וכל שטר שלא מרעת המתחייב אינו כלום, ומטעם זה בעינן גם בכתיבת הגט שיאמר הבעל כתבו, וכן הדין בכל השטרות, ודעת המתחייב הרי"ז בנדר קנין נ"כ, והיינו דכמו דלא מהני חזקה ומשיכה בלא דעת המקנה שיאמר להקונה לך ומשוך וקני או חזק ופני, כן הוא הענין

נם בכתיבת השטר שיאמר המתחייב כתבו, וכתיבה זו הרי היא חלק מהקנין, וממילא אם לא יהיה בכתיבה דעת הקונה הרי חסר בזה חלק מהקנין.

ז **והנה** לפמ"ש הרשב"א בחידושיו לגיטין ע"ה דשאני נ"א דלא הוי אלא הסתלקות, וא"כ קשה טובא דכיון דאין קונה, וא"כ מה שייך בזה דעתו, ונראה דהנה בשעבודי אישות שתים יש, היינו דכמו שיש לבעל שעבוד על האשה, כן יש שעבוד להאשה על בעלה, וא"כ חדי שניהם שווים, אמנם ע"כ צריך לומר דאזלינן בתר העיקר, דהיינו הסיבה בזה שהבעל הוא סיבת השעבודים, ושעבוד האשה הוא בגדר מסובב ונמשך.

ה **ובזה** יש לבאר דברי הרשב"א לנכון בשני אופנים. א) כי בזה יש לחלק בין כתיבה לנתינה, כי שם מיירי הרשב"א לענין נתינה בע"כ דהוי נתינה, והיינו דכיון שבטלה הסיבה בטלה המסובב. ב) כי גם עיקר הסיבה דבנ"א לא הוי אלא הסתלקות גרידא הוא ג"כ נמשך מכח הא דכי יקח, והיינו דכיון דאמרה תורה בקדושין דהמקדש עושה פעולת הקדושין, ממילא ע"כ גם בגירושין עושה הוא עיקר הגירושין, דאל"כ אלא בעינן דעתה בגירושין, א"כ ע"כ יש לה כח גם בעצם הקנין, וזה מדויק בלשון הרשב"א שם בגיטין שכתב וז"ל אבל ג"א שאין בעלה קנוי לה שאינו מקנה את עצמו, יעוי"ש. וזהו כוונתו, נמצא דדברי הרשב"א בקדושין ובגיטין מתאימים בכוונת אחת בהא דכי יקח, וכמוש"נ.

ט **הנה** במופס"ל יש לעיין היאך הדין לענין מעשר בהמה אם מהני הפרשתו, ולכאורה יש לדייק מדברי התוס' יומא ס"ו ע"א ד"ה אין מקדישין שהקשו בהא דאיתא בשבת ראב"ע הוי מעשר תריסר אלפי עגלה בכל שנה ושנת, דלפי חשבון השנים לא היה יכול לעשר רק שתי שנים לפני החורבן הבית, יעוי"ש. ותמוה מדוע לא חשבו עוד שנה שלפני הגדלות בזמן מופס"ל, והנה בעצם הספק מבואר בירושלמי פר"א דתרומות ה"א, ומבואר שם דהוקשו המעשרות זל"ז, וממילא הוי הדין במעשר בחמה כדין מעשר דנן, ולא נחתו התוס' לזה משום דתליא בפלוגתא, ונראה עוד דאפילו מאן דסבר מופס"ל הוי דאורייתא, אמנם שאני מעשר בהמה, והוא לפי מה דקיי"ל דשני מיעוטין מגרעין את הרובא, והוי פלגא ופלגא, והכא במופס"ל איכא שני מיעוטין שמא אינו מופס"ל עתה, דהיינו דמיעוט יש שאינם מביאים שערות בזמנם, ושמא הבהמה העשירי מרפה הוי רטרפה לאו בת מעשר היא כדרשינן פרט למרפה שאינה עוברת, והוי לפי"ז פלגא ופלגא, וא"כ מופס"ל לאו בר מעשר הוא, וע"כ כוונת הירושלמי באופן שממתינים עד הבאת הסימנים, ומבורר לנו שהיה אז בשעה שעישר מופס"ל, וממילא צדקו דברי התוס' שכתבו שתי שנים משום דלענין הקרבה היה ההכרח להמתין עד שנה שני', וזהו השתי שנים שכתבו התוס'.

י **כתב** הברכי יוסף הובא בפ"ת יו"ד סי' שכ"ב:
אשה שהפרישה חלה ובא עוף ואכל דבזמן שהיו נותנים חלה לכהן מחויבת להפריש חלה אחרת, יעוי"ש. וקשה ממשנה דביכורים פר"ב מ"ד יש בביכורים וכו' וחייב באחריות משא"כ בתרומה וכו', הרי מבואר דאין בתרומה חיוב אחריות. ונראה דשני מיני אחריות יש. א) אחריות דהפרשה. ב) אחריות דתשלומין. אחריות דהפרשה, כיצד, היינו דאם בעינן נתינה לכהן לידו ממש, דאז לא נגמרה ההפרשה, דהיינו החלות דהקדושה דשבאת ליד כהן, וכן מבואר להדיא בחולין קל"ג בהקדשות ובערכין ובפירש"י, והיוצא משם דבמקום דבעינן נתינה אין בזה חלות הקדושה עד הנתינה, וזהו גמרה של ההפרשה, וזהו אחריות דהפרשה. אחריות דתשלומין כיצד, היינו, באופן דלא בעינן נתינה וגם נגמרה ההפרשה במילואה, ומכל זה חייב תשלומין, וזהו אחריות דתשלומין, היינו דמחויב לשלם בעד האבדה, וכדין אחריות דעלמא שהוא ענין תשלומין. והנה נחזה אנן, ענין אחריות דביכורים מה הוא אם הוא אחריות כאופן הראשון, או כאופן השני, ונראה דע"כ חיוב אחריות דביבורים הוא ענין תשלומין, ואינו שייך להפרשה כלל, משני טעמים. א) מטעם דלא הוי בזה איסור טבל אחרי שנתקדשו בקדושת ביכורים. ב) הרי יכול להפריש ביכורים לאחריות גם מפירות הנלקחין מן השוק בדאיתא בירושלמי ביכורים פר"א ה"ז ר' שמואל בר רב יצחק בשם רב הונא שניים לוקחין אפילו מן השוק, וא"כ ע"כ הרי"ז ענין תשלומין, והרי"ז כאחריות דעלמא, וגם אם נאבדו הפירות המתוקנים יכול לקיים מצות. הבאת ביכורים לתשלומין מהפירות דמן השוק, ואופן אחריות כזה ליתא בתרומה היינו דאפילו אם אמרינן דישנו לחיוב הפרשה בשנאבדה התרומה קודם שהגיע ליד כהן, אמנם אין בזה ענין לתשלומין, רע. הוא ענין הפרשה, והטבל נשאר בטבלו, מטעם דלא נגמרה ההפרשה עד שתבוא לידו של הכהן, ובאופן שלא תבוא עוד לידי הפרשה כגון שנאבדו הפירות. שאז ע"כ אין חיוב תשלומין עליו, וזהו ההבדל שבין תרומה לביכורים בדבר אחריות, ואין מזה השגה על הברכ"י משום דע"כ כוונת הברכ"י היינו דהנתינה תנאי הוא בהפרשה ולא נגמרה מצות הפרשה עד שתבוא לידו של כהן, ובאופן שלא באה התרומה ליד כהן כגון שנאבדו התרומה שאז נשארו הפירות בטבלן, ומחויב להפריש פעם אחרת, זהו דינו של הברכ"י, ולפי זה לא קשה מהמשנה דביכורים, לא קשה נ"כ הא דהקשו ממשנה דפסחים מ"ו כיצד מפרישין וכו' א"ר יהושע לא זהו חמץ שמוזהרים עליו בב"י, והיינו מטעם דהוי אינו שלו, והקשו הלא לשיטת הברכ"י יש כאן חיוב אחריות, אבל לפי מה שכתבנו, אין מקום לזה דע"כ כוונת הברכ"י אחריות דהפרשה, דהיינו דלאחר שנאבדה התרומה

ישארו הפירות בטבלן, ומחויב להפריש מחדש, אבל אין כאן חיוב אחריות דתשלומין, ובשביל חיוב הפרשה אין כאן תורת אחריות לענין איסור חמץ, מטעם דאין בזה חיוב תשלומין, ואין עליו אחריות דנכסים, ואם בשביל חיוב הפרשה, הלא אין כאן חיוב עבור הדבר הנפרש, אלא חיוב הישן חוזר עליו, ואין זה ענין אחריות, ועוד כיון שאין שיעור להפרשה דמה"ת סגי במשהו כמו"ש הרמב"ם בפ"ה דביכורים ה"א וא"כ אין זה חיוב אחריות המביא לידי איסור ב"י כיון שאין בזה חיוב ממון, נמצא דאין מכל זה השגה על דינו של הברכ"י, אמנם עיקר היסוד הזה דנתינה מעכבת את ההפרשה לא קיי"ל כן לדינא, וכמו שמבואר בספר גור הקודש למר אמ"ו הגאון שליט"א בחידושיו למסכת מנחות ע"ז, ולערכין ו'.

יא **והנה** לכאורה יש לומר דאחריות דביכורים הוא מדרבנן מדחזינן דפטור זר מחומש על אכילת התשלומי ביכורים, וכן כתב במשנה ראשונה, אמנם נראה דלא משמע כן, והוא דהנה איתא בירושלמי פר"א דבכורים ה"ז מה את עביד לן בתוספת בכורים או בעיטור בכורים, אין תעבדינון כתוספת ביכורים פטורים מן הדמאי אין תעבדינון בעיטור ביכורים חייבין בדמאי ולא איפשטא, והנה אם אמרינן דהחיוב תשלומין דהבכורים הוא כתוספת בכורים ע"כ הוא מדאורייתא כדין תוספת ביכורים עצמן שע"כ מדאורייתא הוא, ומטעם זה לא גזרו בזה על הדמאי, ובאמת גם מודאי פטורים ממעשר כדאיתא בתוספתא בבכורים פר"ב ובירושלמי פר"ג ה"ה, והובא בשנות אליהו, וכן משמע גם לשון הרמב"ם שכתב בפר"ב הי"ה דהתוספת כבכורים, איברא דיש לעיין ברמב"ם פרי"ג ממעשר הי"ד דכתב שם דתוספת בכורים פטור מדמאי, משמע דחייב בודאי, ותמוה שלא הביא להלכה כהתוספתא, וצ"ע. וא"כ לפי דברי התוספתא והירושלמי ע"כ דתוספת ביכורים דין בכורים עליהם מה"ת, וא"כ אם אמרינן דהתשלומין דאחריות תורת תוספת עליהם פשיטא שתורת בכורים עליהם נם מדאורייתא, וע"כ הא דתנן במשנה דפטור מן החומש על תשלומי האחריות, זהו מטעם אחר משום דלא הוי תורת תרומה אלא על הבכורים שהם ביכורים בעצמותן לא הביכורים הבאין בתורת אחריות ותשלומין, או בתורת הוספה, והיינו שאין על הנוסף תורת תרומה, רק תורת ביכורים גרידא.

יב **מה** שהקשו בסוגיא בכורות י"ב דמודה ר"א בספק פ"ח שמפריש שה, והלא הא עכ"פ לא נפיק מדי ספק איסור לר"א דבעי נתינה, ומה שכתבו גדולי האחרונים דהדין בזה כמו בכהן שירש פ"ח מאבי אמו ישראל דלא בעי נתינה, וא"כ ה"ה בספק פ"ח כיון דלא בעי נתינה, ומקורם מירושלמי פר"ו דתרומות דאיתא להדיא דמודה ר"א בכהן שירש

מאבי אמו ישראל, ונראה דלא דמי הא דספק, לכהן שירש וכו', דשאני בהא דכהן שע"כ זוכה בזכות כהונה ג"כ, ויש בזה נתינה מעליא, ואין זה ענין להא דספק דזוכה מכח ספק מטעם הממע"ה, שאין כאן זכות כהן בודאי, ואין כאן נתינה ודאית, ובדיוק נקט שם הירושלמי כהן שירש כו' ולא נקט ספק, ודברי המראה"פ שם תמוה, וא"כ תקשה במה יופקע האיסור מהספק פ"ח היינו איסור ספק שיש עליו, והנה נראה לומר בזה דבהפרשה יש ג"כ נתינה לשיטת הרמב"ם דסבר תקפו כהן אין מוציאין מידו, וא"כ יש כאן זכות תפיסה ע"י ההפרשה הלזו, ובזכות תפיסה לכהן נחשב לנתינה במקום ספק.

יג **הנה** אם מהני בפדיון הבן זיכוי ע"י אחר, הנה הט"ז ביו"ד סי' ש"ה הביא בשם הרש"ל דמהני, אמנם דעת הכו"פ בסימן ס"א דבעינן נתינה לידו של כהן ממש, וכן דעת המהנא"פ בהל' זכיה ומתנה שכתב דלא קיים מצות נתינה אלא כשנתן לידו של כהן דוקא, אמנם לפי מה שפסק הרמב"ם בפר"י מתרומות דבתשלומי תרומה דמשלם פירות מתוקנין, כמ"ד דסגי בהפרשה, והוא מהא דאיתא בירושלמי פר"ו דתרומות ה"א האוכל תרומת כהן ע"ה נותנה לכהן חבר ומשלם הדמים לכהן הע"ה, ופריך שם למ"ד נתינה מקדשתו צריך לזכות ע"י אחר, יעוי"ש. וכיון שהרמב"ם כתב להאי דינא בפר"י מתרומות הכ"א, ולא כתב התנאי הזה דזיכוי ע"י אחר, מוכח דסבר הפרשה מקדשת, והיינו דאם לא זכה החבר בתורת זכות עבור הע"ה, וא"ב קבלת החבר לא הוי אלא בתור הפרשה גרידא, ומוכח דסבר הרמב"ם דהפרשה מקדשת, וכן מבאר אמ"ו הגאון שליט"א בספרו דברי סופרים סי' א', והנה תצא מזה דשליחות לא הוי בגדר נתינה לידו של כהן, דהרי ע"כ מה שמקבל החוב עבור הע"ה מכלל שליח לא יצא, ומבואר דלמ"ד נתינה מקדשת לא מהני קבלת החבר, ורק בשמזכה ע"י אחר מהני, והיינו דזה נקרא נתינה לידו של כהן ממש, ובזה יש לבאר הא דהספרי פ' שופטים, ששנה לנו במתנו"כ דבעינן נתינה לעצמו של כהן, ע"כ למעט שליחות אתא, ולא זיכוי, מטעם דזיכוי נחשבת כנתינה לידו של כהן ממש, וזה מתאים להירושלמי דתרומות, ולפי"ז ע"כ מוכח דגם בפדיון הבן מהני זיכוי ע"י אחר משום דזה נחשב כנתינה לידו של כהן ממש, וכמוש"נ.

חיים בהגאון מוהר"מ ראזין שליט"א

מלואים לדף ח' ע"ב

להלכות נגעים

ביאורים להרמב"ם בהלכה זו

משנה, אין בנגעים פחות משבוע אחד ולא יותר על שלשה שבועות.

א **כתב** הרמב"ם בפר"א ה"א צרעת עור הבשר הוא שילבין וכו' אבל לבנונית שהיא דיהה מקרום ביצה ולמטה אינה צרעת אלא בוהק הוא עכ"ל, והנה בתו"כ פ' תזריע דרשו בכתוב בעור בשרו נגע מלמד שהוא מצטער ממגו, ומניין שאף אחרים רואים אותו שהוא מצטער ממנו ת"ל לנגע, יעוי"ש. משמע שזה ג"כ שיעור נגע, וגם תנאי לזה, וא"ב תמוה שלא הובא זה להלכה ברמב"ם סימן זה דמצטער, ואפשר דכוונת הרמב"ם בפירושא דתו"כ דמצטער הוא סימן לובן היינו שתהיה הלבנונית באופן שניכר לבעל הנגע, ולאחרים ג"כ דהיינו שהיא עזה בלובן ביותר, ולאפוקי מקרום ביצה ולמטה, שהוא דיהה, ואין ההיכר לכל, וענין מצטער הוא מפני ההיכר והשינוי בשר, ובפחות מזה אין זה נגע אלא בוהק, והנה אחרי שכתב הרמב"ם עצם השיעור, שוב אינו הכרח להביא הא דמצטער, כיון שגם מצטער נכלל בהמראה הנגע.

ב **ה"ב** וד' מראות יש בצרעת עור הבשר, ולובן שהוא דוהה מזה מעט שנראה כצמר נקי כו' הוא הנקרא שאת, וכו', ובהשגות א"א שנה משנתו כר"ע דאמר ארבע מראות הללו זו למעלה מזו דאי לרבנן וכו' יעוי"ש. ויש לומר בכוונת הרמב"ם דכיון דכל עיקר האי דינא לא לענין צירוף נאמרה, דהרי הרמב"ם סבר דבכל אופן ישנם בצירוף, ובל עיקר הוא לענין הידיעה שיהיה הכהן בקי בהן ובשמותיהן, ובסידוריהן, דע"כ הסידור הוא זה למעלה מזה, והיינו דיש בזה שתי ידיעות. א) ידיעת הסדר. ב) ידיעת אבות ותולדות, והנה ידיעת הסדר הוא זה למעלה מזה, וידיעת אב ותולדה דסיד ההיכל הוי תולדה לבהרת, וקרום ביצה תולדה לשאת, ויש בזה בקיאות השתים, וזה נכון בסברת הרמב"ם.

נ **ה"ג** ארבע מראות נגעים אלו כולן מצטרפין וכו', הכל כמראה אחד הוא חשוב, יעוי"ש. והנה הא דמדייק רבינו וכתב דכמראה אחד הוא, היינו דהנגע אשר בצירוף כל המראות ביחד הרי זה נחשב לנגע אחד, ונפק"מ שמטמא בפסיון אפילו באחד מן המראות, והיינו מפני שכל הד' מראות הם נגע אחד, ובפסיון באחד מן המראות הרי זה פסיון בהנגע, והביאור בזה דחשבינן לכל אחד מהמראות כאילו הנגע כולו ממנו בשלימותו, וממילא כשיהיה פסיון מאחד מהמראות הרי הוא פסיון בהנגע כולו.

ד **והנה** הקשה הר"ש מדוע בדין בהרת עוד בשר נלמד מקרא דישנם בצירוף, וא"כ הו"א דאינם בצירוף לולא דרבתה תורה צירוף, ואילו בשחין ומכוה נלמד מקרא דאינם בצירוף, משמע דהוי אמרינן דישנם בצירוף לולא דמיעטה התורה צירוף, ותירץ דשאני שחין ומכוה דכיון דממראה אחד הוא הו"א בסברא דמצטרפין, יעוי"ש. אמנם לפי מה שביארנו בכוונת הרמב"ם יבואר עיקר הענין.

ה **והוא** דהנה מצינו בתורה שני מיני צירופים. א) צירוף במין. ב) צירוף בדין. צירוף במין כיצד, היינו שאמרה תורה ששני מינים מצורפים להיות מין אחד, צירוף בדין כיצד, היינו ששני מינים מצטרפים להיות מצטרפים להיות אצלם דין אחד, והנה בזה שאמרה תורה בבהרת עוד בשר דמצטרפין היינו הכוונה צירוף במין, לומר שהארבעה מיני המראות מצטרפין למראה אחד ממש, והכתוב עשאן לנגע אחד ממש, והפסיון לאחד מן המראות נחשב פסיון לכולם, והנה בשחין ומכוה אמרה תורה שאין בהם צירוף, היינו שאף צירוף בדין אין בהם, היינו שלא יצטרפו שחין ומכוה לתורת נגע כלל, וזה חידוש גדול, היפך הכלל המסור לנו בדין טומאה דכל הטומאות מצטרפין כדתנן מעילה ט"ו, וזהו צירוף בדין, ולזה שפיר אתי קרא לומר דאין כאן צירוף כלל, אפילו צירוף בדין וכמוש"נ.

ז **עוד** נראה דשאני צירוף דהבא, דע"כ הביאור בזה לומר שהבהרת הבא מארבעה מיני מראות הלובן אחד הוא, והיינו שזהו גם כן נגע האמורה בתורה, אבל אין בזה צירוף לשני מיני נגעים שונים, והנה הכא רבתה תורה על מין נגע כזו הבאה מארבעה מיני מראות שתורת נגע עליה, אמנם אח"כ כשרבתה תורה למין נגע כזו, הנה בא הכתוב לומר דשני מיני נגעים שונים שסיבתן שונות כמו שחין ומכוה, שאין בזה צירוף.

ז **ובזה** יש ליישב פירש"י שבועות ה' ע"ב דפירש דבהרת ושאת מצטרפין מדדרשו בתו"כ יהיה מלמד שמצטרפין זה עם זה, והקשו בתוס' ד"ה אם כן וכו', דלפי"ז גם תולדות יצטרפו, יעוי"ש. ובדברינו סברת רש"י דכיון דע"כ הצירוף דהבא היינו לומר דהצירוף הוא במין, והיינו דנחשב הנגע כולו לבהרת, וגם נחשב הנגע כולו לשאת, ופסיון מטמא בין מבהרת, ובין משאת, וא"כ אין לרבות אלא האבות, והיינו דבאבות שייך לומר כזאת דהוי כולו לאב זה, וכמו כן כולו לאב זה, אמנם בתולדות, היינו אם יש אב וגם תולדה, אין מקום לומר כזאת, והיינו דאם אמרינן שהוא כולו תולדה דהיינו טפילה, שוב אין לומר שהוא כולו אב ובזה סברת רש"י דהא דרבתה תורה צירוף, במין, אין זה רק באבות, ולא בתולדות זה עם זה, וכמו כן באב ותולדה, אמנם הרמב"ם סובר כשיטת ר"ע לפי המבואר בתוספתא ובירושלמי שבועות דגם בתלדות ישנם צירוף במין, וכמו שביאר מרן בכס"מ, הרי זה חידוש התורה יותר גדולה דישנם צירוף במין נם בהתולדות. וכמוש"נ. ה **ה"ד** היה במראה הלובן וארבע מראות אלו מקצת אדמומית מעורבת בו וכו', הוא הנקרא פתוך, וכיצד מראה הפתוך בארבע מראות אלו כאילו הן ארבע כוסות של חלב ונתערב בכוס הראשונה וכו', הפתוך שבבהרת הוא המראה הרביעית וכו', והשגת הראב"ד א"א ק"ל שזה שיבוש כי הוא בהיפך שהבהרת לאננית שלו יתירה והאדמומית מזוטה וכו', וכן כולן כל שהלובן מתמעט האודם מתרבה, וכתב מרן שסברת הרמב"ם שכל שהלובן

שלו יותר אינו ניכר שהוא פתוך אא"כ יפלו בו הרבה מיני דמים יעוי"ש. והנה לפי"ז יש להבין דכיון דבכל אחד יש אדמומית לפי ערך לבנוניתו. וכל שהוא לבן ביותר יש בו דם מרובה, וא"כ לפי"ז תההי המראות כולן שוות, והיאך נדע להבחין בין בהרת לקרום ביצה.

ט **והנה** בספרא פ"ב הפתוך שבשלג כיין המזוג בשלג, הפתוך שבסיד כדם המזוג בחלב דברי ר' ישמעאל, רע"א אדמדם שבזה ושבזה כיין המזוג במים אלא של שלג עזה ושל סיד דיהא הימנה, יעוי"ש. והנה מדברי ר"י שהמשיל דבהרת שהוא לבן כשלג הנה הפתוך שבו כיין המזוג כשלג, והיינו דיין אינו אדום כרם ויש בזה תרתי יין, וגם בשלג, ובפתוך שבסיד המשיל לדם בחלב, היינו שדם אדום ביותר מיין, וגם הלב אינו לבן כמו שלג, הרי מבואר שדעתו דכל שהוא לכן ביותר יש בו אדמומית מועטת, וגם לר"ע שהמשיל לשניהם ליין המזוג במים, אמנם סבר שמדתם שוה, וממילא הוי של שלג עזה, ושל סיד דיהא הימנה, אבל עכ"פ מבואר דאין נותנין אדמומית יתירה בכל מה שלבנוניתו יתירה, והיינו בכדי שיוכר ויובדל בין המראות, וזהו כשיטת הראב"ד, וגם מדתנן הפתוך שבשלג כיין המזוג בשלג, והפתוך שבסיד וכו', מבואר גם כן דכל שהוא לבן ביותר האדום שבו מועט, ואפשר שכוונת הרמב"ם דשאני בין התערובות של י"ז, לחלב, ובחלב אין ההתמוגות כראוי, ונמצא זהרורית של דם, ומראה חלב ממש מעורבים וניכרין ומטעם זה בעינן טיפי דמים מרובים, דאל"כ לא יהיה ניכרים כלל, וגם ידע המראות מפני זה כי נמצאו חוטין הניכרים היטיב.

י ה"ו כל מראה צרעת עור הבשר אינה קרויה נגע ולא מטמאה עד שיהא מראה הנגע עמוס מעור הבשר, לא עמוק במישמושו אלא במראית העין, כמראה החמה העמוקה מן הצל, אבל אם היה מראה הנגע הלובן או הפתוך בשוה עם שאר העור, או גבוה מן העור אינו נגע אלא כמו צמח, וכתב הראב"ד בהשגה וז"ל א"א לא נאמר זה אלא בבהרת, אבל בשאת מראהו גבוה מן העור שאין שאת אלא גבוהה, עכ"ל. וכתב מרן שסבר רבינו דכיון דבהרת צריכה להיות עמוקה, ומה הדין לשאת, הוא שאמרו בספרי שהיא גבוהה לאו למימרא שהיא גבוהה ממש אלא שהיא גבוהה יותר מבהרת כלומר שאינה עמוקה כמותה אבל לעולם עמוקה היא, יעוי"ש.

יא ויש לעיין בסוגיא דבכורות מ"א ע"א דאיתא שם, רבא אמר בלא שבור נמי לא מצית אמרת חרוץ במקום בשר הוי מומא, דאי ס"ד הוי מומא כיון דאמר גרב זהו חרס (שחין שקשה כחרס, פירש"י) מיחרץ חריץ דכתיב ומראהו עמוק מן העור כמראה חמה עמוקה מן הצל, ולכתוב רחמנא חריץ ולא בעי גרב ואנא אמינא חריץ דלא מאיס הוי מומא, גרב

דמאים לא כש"כ, כתב רחמנא גרב למימר דחרוץ במקום בשר לא הוי מומא, יעוי"ש. וקשה כיון דבאמת בנגע אין חרוץ, אלא נראה במראית עין עמוק, וא"כ אי כתב רחמנא חריץ, אכתי גרב לא הוי ידעינן, משום דהוי אמרינן דוקא חריץ הוי מום משום הסדק, אבל בגרב כיון שאין סדק ממש בפועל, אלא נראה עמוק אם זה מום אם לא שאמרה תורה גרב בהדיא שפסול הוא מפני הנגע להיות בעל מום, וא"כ שפיר איצטרך לכתוב גרב בהדיא, כיון דפסולו לא הוי מטעם חריץ, אלא מטעם נגע, ותמוה מאד.

יב **והנה** אפשר לומר דכל עיקר הפסול בזה שאמרה תורה חרוץ, לא הוי פסולו מצד עצמותו מפני הסדק, אלא עיקר פסולו מפני שנראה עמוק, והיינו דסבר רבא דפסול חרוץ הוא גם כן מפני שנראה לפני מראית העין, וא"כ לפי"ז ע"כ ישנו לפסול זה גם בגרב שנראה עמוק מעור הבשר, וגם יש בזה חסרון דמאיס, וא"כ שפיר קאמר רבא דאם חריץ במקום בשר, גרב דכתב רחמנא למ"ל כיון דשפיר נלמד מחרוץ, ומוכיח דחרוץ לאו במקום בשר, כן נראה בביאור הסוגיא דהתם.

יג **אמנם** כל זה אתי שפיר לשיטת הרמב"ם דגם שאת עמוקה מן העור, משא"כ לשיטת הראב"ד דסבר דשאת גבוהה מן העור, א"כ תקשה סוגיא דהתם דהיאך קאמר שם רבא דלכתוב רחמנא חרוץ ולא בעי גרב, דקשה מה ענין זה לזה, הלא ע"ב גרב כולל כל מין שחין, והיינו גם שאת, ואם לא כתב רחמנא גרב לא הוי ידעינן מחרוץ אלא בהרת מפני שהיא עמוקה, אבל לא שאת שהיא גבוהה, ואיצטרך לכתוב גרב, וצע"ג.

יד **והנה** לשון הספרא מורה כהראב"ד דאיתא שם בפ' א' מה לשון שאת מוגבהת כמראה הצל שהם גבוהים ממראה החמה, מה לשון עמוק עמוקה כמראה חמה שהם עמוקים מן הצל, יעוי"ש. והנה הצל אנו רואים שהוא גבוהה מן החמה, וא"כ גם הנמשל השאת הוא גבוה על העור, וכן איתא בתוספתא בפר"א מראה גבוה במראה צל בחמה מראה עמוס כמראה חמה בצל, ואם נפרש דגם שאת עמוק מן העור, אלא שגבוהה מעט מבהרת, א"כ אין זה דמיון לצל הגבוהה מן החמה, שבאמת נראית גבוהה, ושאת אינה נראית גבוה לגבי העור, אלא רק באופן שיש מעט מן בהרת וגם מעט מן שאת, אז יוכר מראה השאת הוא לגבי מראה הבהרת, וא"כ דוחק לפרש כוונתם לשער שאת עם בהרת, שזה עמוק, וזה גבוה, היינו שהוא גבוהה לגבי הבהרת שאצלו, אבל לגבי העור בשר תמיד עמוק הוא.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ב ה"א שיער לבן שהוא סימן טומאה בצרעת אין פחות משתי שערות, ובמה יהיה אורכן כדי שיהיו ניטלות בזוג, וכתב מרן פלוגתא דתנאי ואיפסקא הלכתא כמחמיר, וסובר רבינו שהאומר כדי שיהא ניטלות בזוג הוא המחמיר שהוא שיעור המועט, יעוי"ש. ולפי"ז לא הוי אלא ספק טמא, וא"כ תמוה שלא כתב רבינו דהוי

ספק טמא, ועוד תמוה הלא קיי"ל ספק נגעים עד שלא נזקק לטומאה ספיקו טהור וכבר עמדו בזה הלח"מ בפר"ב מאישות, ובמל"מ הכא, והנה הביא מ"ש מרן בשם הרי"ק דסובר רבינו דלא אמרינן הלכה כדברי כולן להחמיר אלא לגבי בן ובת, והקשה מהא דשער שחוד מציל בנתקים בפר"ח מטו"צ, שכתב הרמב"ם ראינו מציל עד שיהא אורכן כדי לכוף ראשן לעיקרן, ולא מציל בשיעור זוטא דנטילת הזוג, הרי חזינן דהלכה להחמיר נאמרה בכ"מ, וא"כ תקשה הא הכא לא הוי אלא ספק טמא, יעוי"ש. והתמי' רבתי.

ב **והנה** יש לעיין למה בעינן הלכה בלהחמיר הלא קיי"ל בלא"ה דכל היכא דפליגי תנאי ואמוראי ולא איתמר הלכתא כחד מינייהו בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים אחרי המיקל כמבואר בע"ז ז', וא"כ למה נאמרה הכא ההלכה, דהלא להחמיר ממילא אנו יודעין, והנה מטעם זה היה נראה לומר דההלכתא נאמרה להכרעה, היינו לומד דמוכרע להלכה לחומרא ולא בתורת ספיקא, וע"כ שעמדו למנין והוכרע להלכה דבכל הענינים הנוגעים בזה לענין שערות דלחומרא הוכרע בכל מקום כהמחמיר, אמנם במובן דחומרא לא שייכה רק באופן שאין בזה ההוראה גם לקולא, דאם יש גם קולא ע"כ אין זה חומרא.

נ ובזה נבוא לבאר דהנה הכא בדין נגע דיש בזה חומרא שאנו מטמאין אותו טומאת החלט יש לנו לתפוס דברי המחמיר כיון שכן הוכרע, ואעפ"י שיש גם קולא לענין להביא קרבן בעזרה, אמנם כיון דע"כ לאו להכי איתשל, כיון דאין עתה חיוב קרבן, אלא לכשיטהר, ובטומאתו אין שום קולא, א"כ הרי זה חומרא מעליא ועל זה הוכרע כבר בביהמ"ד להלכה דאנו תופסים את החומרא דהוי שערות גם בשיעור זוטא, ובפר"ח לענין נתקים דשתי שערות שחורות מצילות את הנתק, התם גם כן אתי שפיר דתופסין את השיעור הגדול מטעם החומרא שכבר הוכרע בביהמ"ד בשעה שעמדו למנין, והוא דכתב הרמב"ם בפר"א דפרה ה"נ בשערות שעיקרן מאריס וראשן משחיר דהשיעור בנטילת הזוג אעפ"י שהוא להקל להכשיר את הפרה, הנה כבר תירץ מרן לנכון שם, דבאופן שעיקרן מאדים די לנו בשיעור הזה דע"כ אין לומר בזה כמאן דליתא.

ד **אמנם** בבן ובת, ע"כ אין לתפוס חומרא כי החומרא אינה חומרא כיון שכרוך בעקבות החומרא נם קולא, והיינו אם נתפוס לחומרא לעשותו גדול ובר עונשין, ע"כ יש בזה קולא לענין חליצה, ולצאת אחרים ידי חובת מצוה, וא"כ ע"כ אין בזה ההלכה דלחומרא, והוי ספיקא, והדין בזה כבעלמא להחמיר בספד"א, ולהקל בספד"ר, ולפי"ז הוי שימת הרמב"ם דההכרעה דלחומרא נאמרה בכ"מ לבד מבן ובת, דהתם הוי לחומרא לא מצד ההכרעה דדינא אלא הדין כבעלמא, כן נראה לבאר שיטת הרמב"ם בזה.

ה שם היה עיקרן מלבין וראשן משחיר אעפ"י שהלבן כ"ש טמא, יעוי"ש. היוצא מזה דאעפ"י ששיעור השער כדי שיהא ניטלות בזוג, אמנם בעיקרן מלבין סני בלבן כ"ש, ומשמע דאפילו אם אין אורכן אלא כדי נטילת הזוג, ובעיקרן לבן כ"ש גם כן טמא.

ו **ויש** לעיין היאך הדין בשהיו השערות רק משהו דאז יש לטהר אעפ"י שהן לבן, ואח"כ ניתוספו בגידולן, אבל ראשן משחיר, אם יש לטמא, דהלא יש לומר דאין סברא דהוספת שער שחור יביא טומאה, וצ"ע.

ז ה"ב שתי שערות לבנות וכו' אין שער שחור ממעטו, וכו', יעוי"ש. והנה פשיטא שאין שער לבן ממעטו כיון שגם הוא סימן טומאה, והוא פשוט יותר, וכן איתא בתו"כ, והיינו מפני שיש לטמאות מאיזה מהשתים שירצה, ממילא לא שייך לומר מיעוט כיון שהוא טומאה וכמאן דמליא טומאה דמיא, ואעפ"י דלכאורה יש להבין מדוע באמת אין השער השחור ממעטן, הלא חסר עכ"פ מקום בהרת שהוא לבן, ונראה לפי מה שמבואר בתו"כ דהשער השחור הוא גם כן ממין טומאה מטעם כשיהפך ללובן, ומטעם זה כיון ששונה דשחור אינו ממעט, א"כ כש"כ דלבן אינו ממעט, ועי' בתוסיו"ט פר"ד מ"ד, ולפי מה שכתבנו יבואר לנכון.

ח **ה"ג** לובן השערות מטמא בכל מראה בין שהיו לבן כשלג, בין שהיו לבנות לובן דיהא ביותר הואיל ומראיהן לבן טמא, מקור לדין זה משנה ריש פר"ד ומטמא בכל מראה, והיינו אפילו למטה מד' מראות, וזהו כוונת הרמב"ם דיהא ביותר והיינו מראה כהה, ועיקר יסוד הרמב"ם מדברי התוספתא פר"א דאיתא שם אלא ששער לבן מוכה לגירסת הגר"א ז"ל והביאור מוכה הוא דיחה.

ט **עוד** איתא בתוספתא כמראה סיבות והביאור מראה שיבה, ותמוה מדוע השמיט הרמב"ם, ואפשר שגם זה נכלל בדיהה, וצ"ע.

י **ומקור** לדין זה הוא מהדרשה דהתו"כ שדרשו מדכתיב מראה הנגע עמוק, ואין מראה שער לבן עמוק, והיינו אף אם השער לבן המראה גבוה, וזהו שאין הלובן עז וממילא נראית גבוה, ומזה למדו לכל מין לובן בהשער שמטמא.

יא ויש לעיין היאך הדין בזקן ששערותיו לבנים אם הוי סימן טומאה, שער לבן דיש לומר דאין כאן הפיכת הנגע ללבן, כיון דבלא"ה כל שערותיו כך, או"ד כיון דהשערות הלבנות נולדו אחרי הנגע קרינן בזה והיא הפכה, והוי השערות סי"מ, (ומצאתי בתפא"י אות ד' בפר"ד שכתב דהוי סי"ט, יעוי"ש), ולדעתי נראה לפרש התוספתא דפר"א דאיתא שם ושער לבן מטמא בכל מראה לבן ואפילו במראה סיבות אלא ששער לבן מוכה, לפי גירסת הגר"א ז"ל, והיינו מראה סיבות באיש שיבה, והסימן בזה שהשערות המה מוכים

ולוקים, ובזה הוי הסימן שהבהרת הופכת, והיינו שניכרים המה השערות שחלושין המה יותר משארי השער, וכן יש להוכיח מדברי הר"ש פר"ד מי"א, ולקטן בהלכה ח' נדבר מזה בעזה"י.

יב **ה"ד** אין שיער לבן סי"ט עד שיהיה בגוף הבהרת, כיצד בהרת ובתוכה שחין או מכוה כו' אינו סי"ט, והקשה מרן בכס"מ הא קיי"ל דשיער לבן סי"ט גם בשחין ומכוה, וא"כ דל בהרת מהכא תיפי"ל משום שחין ומכוה, ותירץ דמיירי בשחין ומכוה מורד שאינה מטמאה, יעוי"ש. ותמוה דהלא ע"כ בעינן בהרת גם בשחין ומכוה, וכן מבואר ברמב"ם פר"ה ה"ד, וא"כ מה הקשה מרן למה בעינן בהרת, אמנם הכא הענין בזה שבהרת מקיף השחין, והשער לבן בשחין שבתוך הבהרת, ועיקר חידושא להודיענו דבעינן שהשער לבן יהיו בבהרת ולא בהשחין, והכא אעפ"י שהבהרת מקיף את השחין, והשער לבן בתוך השחין, הרי אין זה סי"ט כיון שאין השער לבן בבהרת אלא בשחין, ולא מהני ההיקף של הבהרת, ואפשר שזהו גם כן הכוונה של הכס"מ דהיינו שאין בהרת בהשחין, היינו שאין בהרת אחר מלבד הבהרת המקיף.

יג **ה"ה** הלכו להן השחין והבוהק והמכוה שהקיפו את השערות הלבנות כו' ונמצאו שתי השערות בתוך הבהרת כו' הרי"ז מוחלט, יעוי"ש. והיינו דאעפ"י שהיו השער לבן מקודם, בלא סי"ט, וא"כ יש מקום לומר דגם עכשיו לא קרינן בזה והיא הפנה שער לבן, דהרי היו השערות גם מקודם בתוך שחין המורד בלא בהרת, וא"כ הוי עתה שער לבן קודם לבהרת, אמנם כיון שהי' בהרת מוקף גם להשחין, אשר בו השער לבן, אמרינן דהבהרת הוא סיבת השער לבן, ורק השחין והמכוה היו מונעים מלטמא, וכשהלכו להן, נמצא הבהרת קודם ושער לבן הוי סי"ט, ואין זה דומה לשער פקודה והוא בהלכה ז', דמבואר דהשער לבן שהיו מקודם אינו סי"ט להנגע ההווה, דשאני התם שהנגע הישנה חלפה והלכה לה, והנגע ההווה הרי זה פנים חדשות, וא"כ השער לבן הקודמים הרי הם לגבי נגע זו כדין שער לבן קודם, כיון שאין סיבת הנגע הביאתן, משא"כ הכא שהשער לבן הוא מסיבת הנגע ההווה, נם עכשיו, ואפשר לומר דלר' שמעון דסבר בפר"ד מ"ו בשער לבן בתוך המחיה דאין זה סי"ט מפני שלא הפכתו הבהרת, אפשר דפליג גם בנידון זה דהלכה זו, והיינו מפני שלא הפכתו הבהרת, דמה לי אם היו השער לבן בשחין או במחיה, וכמו שמחיה אין סיבה דבהרת לשער לבן, כן לא הוי השחין סיבה דבהרת לשער לבן, וכיון שסבר שם ר' שמעון, דהשער לבן שבתוך המחיה לא הוי סי"ט, כן הכא השער לבן בתוך השחין נמצא דדין זה לאו דכו"ע הוא, אמנם לא קיי"ל שם כר' שמעון כמבואר ברמב"ם פר"ד ה"י, והוי פסק זה כשיטת הרמב"ם שם.

יד ה"ז היתה בה בהרת ובה שער לבן וכו', זהו הנקרא שער פקודה אינו סי"ט שנאמר והיא הפכה שער לבן שהפכתו היא ולא שהפכתו חבירתה, יעוי"ש. ולכאורה מ"ש זה מהא דלעיל ה"ד שהשער לבן היו בשחין המורד, דהוי סי"ט ולא אמרינן בזה שהפכתו היא ולא השחין המורד, וע"כ התם אמרינן דהבהרת המקיף הפכתו לשער לבן אף בתוך שחין המורד, וצ"ע.

טו **ה"ט** ספק שיער לבן קודם ספק הבהרת קדמה הרי זה טמא, יעוי"ש. כתב הר"ש בפר"ד מ"נ דבזקן או גרמני שהם לבן, דבהם אין ספק, דהשערות בהו קודמין, מפני שבהם השערות תמיד לבנות ע"כ, וא"כ לפי"ז אין בהם סימן דשער לבן, ומצאתי ג"כ כמשנ"א מביא בשם קרבן אהרן שכתב בהחלט דבהנהו ליכא סי"ט דשער לבן כלל, והנה יש לעיין היאך הדין בשנולדה נגע במקום שאין בו שער כלל, היינו שלא צמח שערות במקום הזה, ואין זה ענין למקום שאין מגדל שער לעולם כההיא דפת ידו המבואר במשנה פר"ט מ"ב דאין שם סימן ש"ל, דשאני התם שלא הוי מקום שער כלל, אמנם במקום אשר לפעמים מגדל שער, ולפעמים אין בו שער, היאך הדין אם יש בזה סי"ט דש"ל, וצ"ע.

טז **והנה** נראה להוכיח מדברי הר"ש דהנה לכאורה דבריו סותרין דהנה במ"ג כתב לפרש דשער לבן קודם היינו בזקן ונרמני, נמצא דבהני אין להסתפק דפשיטא דבהם שער לבן קודם, ואין בהם סי"ט דש"ל כמו"ש לעיל, ואילו בפר"ד מי"א הקשה הר"ש על התוס' שפירשו דלהכי לא אזלינן בתר חזקה"ג מטעם דהחזקה ריעא מפני שדרך השער להתלבן מחמת הנגע, והקשה הא המשנה סתמא קתני, ומשמע דמיירי אפילו בזקן וגרמני, יעוי"ש. והובא גם בתוסיו"ט הרי נראה מזה דגם בזקן וגרמני סבר הר"ש דשייך ספק דאיזה קודם, וגם יש בו סימ"ט, וא"כ דבריו סותרים זה את זה, אבל בדברינו יבואר לנכון דשפיר יצוייר גם בזקן ונרמני האי סי"ט באופן שנולדה הנגע במקום שלא גדל שער, ובזה הוי שפיר שער לבן סימ"ט, ולא נחתו לזה המפרשים, עי' לעיל בהג' מה שכתבנו בזה עפ"י התוספתא דיצוייר באופן שהשערות לקויות.

יז והנה בעיקר הספק דשער לבן קודם, תקשה דממנפ"ש אם מיירי קודם שנזקק לטומאה א"כ מבואר דספיקו טהור, ואם לאחר שנזקק לטומאה לכו"ע ספיקו טמא, וכבר הקשו בזה התוס' בנזיר ס"ה ובר"ש ובהרא"ש בפירושם להמשנה, יעוי"ש. והנה הרמב"ם לא הזכיר מאומה מהא וגם לא כתב דמיירי באופן אוקימתא דמוקי אינהו, וע"כ דמיירי דקודם שנזקק לטומאה דכן משמע הסתמית, וא"כ תקשה הלא ספיקו טהור בתחילה, והיאך כתב הרמב"ם הכא דמספק טמא.

יח **עוד** קרה לשיטת הסוברים והובא בתוס' חולין כ"ח ועו"מ דכל היכא דהצמצום יש לו דינו המיוחד לו, דאז איכא תמיד ספ"ס שמא רוב, ושמא מצומצם, יעוי"ש. והנה נחזה אנן הכא בהא דינא דשער לבן בנגע, דע"כ תמיד איכא ספ"ס, והוא דהנה זה ודאי דהלידת הש"ל בבת אחת עם הבהרת לא הוי סימ"ט דהרי בעינן והיא הפכה, וזה ליתא בב"א, וכן מבואר להדיא בברטנורא פר"ד מי"א, יעוי"ש. וא"כ תקשה היאך יצוייר ספק, הא תמיד איכא ספ"מ לטהרה שמא באו קודם הבהרת, ושמא באו בבת אחת עם הבהרת במצומצם, נמצא דשני ספיקות איכא לטהרה, וספק אחד לטומאה, וא"כ צריך להיות תמיד טהור, ואין לומר דהוי ספ"ס מש"א, דליתא כיון דיש בזה שתי סיבות שונות. א) שמא באו הש"ל מצד עצמן לא מסיבת הבהרת דהיינו שנולדו קודם. ב) שמא סיבת הבהרת סיבתן ובבת אחת נתהוו ובאופן זה הוי ספ"ס מעליא כמו הא דשחיטה מחצה על מחצה, ועור שרוב פוסקים סברי דספ"ס מש"א חוי ספ"ס מעליא וצע"ג.

יט **והנה** מה שנראה בזה דאין דרך שער לבן לבוא בלא בהרת, דהיינו דבבשר בריא אין שער לבן מצוי, וא"כ אין שער לבן בא מקודם לבהרת וגם אין ספק בזה, ועיקר הא דאמרינן ספק שער לבן קודם היינו גם כן מסיבת הבהרת, אך באו טרם הושלם הבהרת בגמרו, והיינו שבבהרת עצמו יש להסתפק בשתים אם סיבת הבהרת הביאתן היינו יצירת הבהרת, או שסיבת בהרת הטמאה הביאתן, ואנן בעינן סיבת בהרת הטמא, דכתיב והיא הפכה, היינו בהרת הטמא, והנה באופן שבאו בבת אחת יש בזה סיבת הבהרת, אבל אין כאן סיבת בהרת הטמא, וכוונת התנא שער לבן קודם היינו בהרת הטמא, נמצא עכשיו דאין כאן ספ"ס, משום דאין להסתפק במקורם כלל, ועיקר הספק שמא בבת אחת נולדו ואין כאן אלא ספק אחר, וכמוש"נ.

כ **וכן** נראה להוכיח מדבדי הד"ש דסבר דאין דרכן של השער לבן לבוא בבשר בריא בלא נגע, והוא דכתב בפר"ד מ"ג מפרש להתו"כ דשער לבן קודם כגון זקן שזרקה בו שיבה, יעוי"ש. משמע דבלעדי סיבה דשיבה אין להסתפק בשער לבן קודם, ולפי מה שפירשנו אין אנו מוכרחים לפירושו של הר"ש, דשפיר מתפרשא ספק שער לבן קודם, היינו שבאו בבת אחת, והנה הערני מתוס' ב"ב קנ"ו שכתבו בשם הד"ת דהש"ל אינו סימן לגדלות ותלינן בשומא, הרי חזינן דיש מציאות לש"ל גם בלא בהרת, זה לא דייקא דאדרבה מדתלינן בשומא שהוא ג"כ כעין בהרת טהור, ועכ"פ לקותא היא, וחזינן דבבשר בריא לא שכיח שער לבן, או שאינו במציאות כלל, ועוד דזה ודאי דבהרת שהוא חצי שיעור כמו חצי גריס או משהו גם כן דרכו להוליד שער לבן, אבל לא בבשר בריא.

כא ובזה יובן לנו הסוגיא דכתובות ע"ה דסבר שם ר' יהושע דמטהר בספק שער לבן קודם מטעם חזקה"ג, והנגע באה באחרונה, ולכאורה תמוה מובא מדוע לא תעיד החזק"ג על השער לבן שבא באחרונה, דע"כ גם זה השינוי דהשער לבן הוי שינוי בגוי, והוי היפך החזקה ודוחק לומר דהשינוי השערות לא הוי שינוי בגוף, ובמה שכתבנו אתי שפיר דכיון דאין מציאות לשער לבן בלא בהרת, נמצא דע"כ הבהרת מביא שינוי השער לבן, וא"כ הוי שינוי אחד לשניהם, וא"כ יש לנו לומד דשינוי השער לבן באו טרם נעשה השינוי הגוף בבהרת הטמא כי הבהרת הטמא הוא השינוי הגוף בכמותו ובאיכותו, והשער לבן באו בראשית הלקותא דהבהרת, טרם נשלמה הבהרת כולו בשלימותו, וזהו טרם שנעשה השינוי הגוף בהבהרת. וזהו סברת ד' יהושע דמטהר מטעם חזקה"נ.

כב **איברא** דיש לדייק בהא דתנן פר"ד מ"ו סעיף ושער לבן בתוך המחיה, ומחיה הוא בשר בריא, אבל אפשר לומר כיון דעכ"פ יש כאן נגע טמא מקפת, ועכ"פ הש"ל בתוך הבהרת, ואפשר שבזה פליגי ר' שמעון ורבנן שם במשנה, ומטעם זה לא קשה גם כן מהא דשער לבן בתוך השחין המודד שהוא באמצע הבהרת המקיף, וכמו שמבואר לעיל.

כג **עוד** יש לפרש הא דשער לבן קודם בשער לבן פקודה, ומבואר בפר"ה מ"נ וברמב"ם פר"ב ה"ז, ולפי"ז תצא חדתא דבשער פקודה איכא ספ"ס מעליא כיון שיש להסתפק בפקודה, והוי ספ"ס לטהרה, וא"כ אין לפרש ספק שער לבן בפקודה מטעם דאיכא ספ"ס, וע"כ כמו שכתבנו לעיל.

כד **ובזה** יבואר לנו דברי הרמב"ם הא דלא כתב דמיירי בנזקק לטומאה, כמו שפירשו התוס', ולא כתב גם כן דמיירי שהיה חצי גרים ראשון בלא שעד, וכמו שפירש הר"ש, והרמב"ם מיסתם סתם והיינו דסבר הרמב"ם דכיון דזה ברור דהשער לבו הנגע הולידם, ורק הספק אם הבהרת השלם והטמא הולידם, או שרק סיבת הנגע סיבתן, אבל עכ"פ יצירתן עם הנגע, ולכהפ"ח בבת אחת עם הנגע באו, וא"כ ע"כ תמיד יש חצי שיעור בהרת קודם, וא"כ יש דגלים לזה, שהנגע הטמאה הולידם וכמו שכתב הר"ש דזה הוי רגל"ד. וזה סבר גם הרמב"ם, וא"כ יש לטמאות מטעם זה דתלינן ברגיל, וכעין רגל"ד דעלמא, ובזה יובן המשנה דפר"ה מ"א דתנן כל ספק נגעים טהור חוץ מזה ועור אחר וכו', והיינו משום דזה היינו משנה זו דספק דשער לבן קודם, והמשנה דעוד אחד שניהם בני ביקתא דהדדי נינהו, והיינו דכמו ששם ע"כ טמא מטעם חזקה כמבואר, והכא גם כן מטעם דהוי דבר הרגיל ורגל"ד, וכמוש"נ. כה שם ויראה לי שטומאתו בספק, והיינו לפי מה שביארנו דעיקר הטעם מטעם הרג"ל, אבל כיון שמיירי קודם שנזקק לטומאה דבעינן ודאי, ועכ"פ אין כאן ודאי, וא"כ ע"כ הטומאה בספק, וזה שכתב ויראה לי שטומאתו בספק.

כו **והנה** התוסיו"ט הקשה על הרמב"ם מהא דפר"ד מהל' ממרים דאיתא שם דחולק הז"מ עם הסנהדרין בדין זה דספק שער לבן קודם אם טהור או טמא, וידוע דאינו חייב הז"מ מיתה אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, וע"כ מוכח מזה דטומאה זו למאן דמטמא שהוא מדאודייתא, יעוי"ש. ובמל"מ.

כז **ונראה** לומר בזה דהנה ע"כ עיקר הספק הא דשער לבן קודם, היינו ספק אם מוחלט הוא אבל טמא הוא בתורת הסגר מטעם הבהרת עצמו, וטעון הסגר בתחילה כדין הבא בתחילה ואעפ"י שלא דברו מזה, אבל ע"כ כן הוא, ומצינו לשון כזה שאמרו טהור והכוונה טהור מטומאת מוחלט, ובעי הסגר, והוא במשנה פד"ו מ"ג נתמעטה המחיה וכו' ד"מ מטמא וחכ"א מטהרין, ושם ע"כ הביאור טהור מהחלט, וטמא בהסגר, עי' דמב"ס והראב"ד פר"ג ה"ה ובכס"מ, וה"נ פשיטא שכן הוא, נמצא דעיקר הענין נוגע אחרי כלות ימי ההסגר והנגע עומד בעיניו, ובזה הוי ספק מוחלט, והנה הכהן הרואה כיון שאין לו ידיעה היאך להורות על נגע זו, ממילא שותק, והדין בטומאת נגעים כל זמן שלא אמר לו הכהן טהור אתה, הרי הוא בטומאתו כמבואר ברמב"ם פר"ט ממצורע, ומקור לזה מהתוספתא פר"א, ומבואר שם דהרי הוא בטומאתו אפילו הרבה שנים, ובתוספתא משמע שאפילו מתוך הסגר כן הדין, וכן מבואר בהדיא ברמב"ם שגם מתוך הסגר הדין כן, והנה לפי"ז פשיטא שבספק אם מוחלט הוא, והספק הוא אחרי ההסגר דהכהן לא יאמר לו טהור אתה, וממילא הרי הוא בטומאתו, טומאת הסגר, ודוחק לומר שיאמר לו הכהן טהור אתה מטומאת הסגר וספק מוחלט אתה, דמסתבר דלא יאמר לו כלום, וע"כ דזהו שיטת הרמב"ם, וא"כ אתי שפיר הא דז"מ משום דמאן דמטהר ספק זה ממיחלט, ממילא יאמר לו הכהן טהור אתה לגמרי, ומאן דמטמא לא יאמר לו כלום, והרי הוא נשאר כמו שהיה בטומאתו הקודמת, עד שיטהר.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ג ה"ח בהרת שהיתה בראש אבר מן האברים והמחיה באמצע הבהרת בראש האבר אינה סי"ט מפני שהמחיה חולקת את הנגע כו' ונאמר בנגעים וראהו הכהן שיהיה רואה הנגע כולו כאחת, יעוי"ש. וכתב הראב"ד וז"ל א"א לא ימצא דבר זה אלא בשאין בראש האבר מקום יושב כגריס, וא"כ למה לא אמרו בראשי אברים, שאינן מטמאין בבהרת, ולמה תפסו שאין מטמאין במחיה, ומלשון חלוקה במחיה, והלא הוא מחשבון הגרים, ואם יש מקום לגרים, גם יש מקום למחיה, ואולי לא הפסו מחיה אלא מפני שהוא חלק למעלה ואין בו שער, ולפסיון אינם ראוים כיון שאפילו לגריס אינם ראויים, ועוד י"ל לפיכך תפס מחיה לפי שראשי אברים אלו מעכבין

בפריחה, אשמעינן הכא מתחילה מיהא לא מטמאו לפי שאינה מקום בהרת כגריס, עכת"ד.

ב **והנה** דברי הרמב"ם תמוה בלא"ה הלא עיקר האי דאין ראשי אברים מטמאין בבהרת מטעם חסרון ראיה כאחת כתב הרמב"ם לקמן בהלכה מ' כמבואר, וא"כ למה שונה דין זה דמחיה בהלכה זו, עוד תמוה דברי מרן שמפרש ליישב דברי רבינו מהשגת הראב"ד, וכתב לדעת רבינו שהוא מפרש שאילו היתה בהרת כגריס בראש אחד מאיברים אלו, אפשר שיהיה נראה כולו כאחד, אבל מתוך שהמחיה בתוכה אין העין שולט בכל הבהרת כאחד, יעוי"ש. והנה תמוה בשתים. א) הלא כתב הרמב"ם בה"ט בהדיא שאין בהרת כגרים נראית בראשי אברים נם בלא מחיה, וא"כ פשיטא שאין נראית במחיה, וא"כ למה כתב כלל הא דמחיה. ב) כיון דקיי"ל דבהרת וגריס עם המחיה גם כן סגי, וא"כ ע"כ כמו שיכול לראות בהרת וגריס בלא מחיה כן ע"כ יכול לראות בהרת כגריס עם המחיה כיון שבשניהם אין יותר מגריס, וגם אינו מתורץ השגת הראב"ד דהקשה דכנראה דכוונת הרמב"ם להורות לנו דין מחיה בא, היינו בזה שאין כאן סי"ט דמחיה דוקא, וזה טעמא בעי.

ג **ונראה** דהנה יש לחקור בדין בהרת דראשי אברים דאין בזה טומאה מטעם חסרון ראיה כאחת, היאך הדין בשהיתה הנגע יותר מגריס דהיינו עם ההתפשטות הצדדין אם בעינן שיראה כל הנגע בשלימות, ולא סני בראיה דכגריס, וספק זה יש לחקור בכל הנגעים דעלמא אם סני בראיה דכגריס, או"ד דבעינן ראיית הנגע כולו, והנה מסתבר דכיון דשיעור נגע הוא גריס, א"כ סני בראייה דכגריס לחודיא.

ד **ובזה** נבוא לביאור דברי הרמב"ם דהלכה זו מיירי שהיה הבהרת גדולה יותר מכגריס דהיינו שיש שיעור נגע גם בלא הא דראשי האברים, אלא יש גריס בהחלק הצדדין, בלא ראש האבר, וממילא לא חסר בזה התנאי דראיה כאחת, כיון שעכ"פ הרי הוא רואה שיעור נגע כאחת, ולא בעינן שיראה יותר, אמנם שונה הוא בהא דמחיה בראש האבר, שבזה בעינן שיראה המחיה עם הבהרת כאחת בהשיעור, היינו שיראה שיעור גריס עם המחיה, וכיון שהמחיה חולקת את הבהרת ומשפיע לכאן ולכאן, ולא אפשר לראות הבהרת עם המחיה בשיעור כגריס, וכל זה דוקא במחיה מפני שצריך לראות המחיה כשהיא מבוצרת בתוך הבהרת, ומילא צריך לראות גם כל השיפועים, משא"כ בפסיון לא שייך זה דהרי יכול להיות הפסיון באיזה מקום שהוא, וכמו כן בשער לבן, וזה שכתב הרמב"ם האי דינא במחיה דכיון שדינה להיות מבוצר בתוך הבהרת, וא"כ צריך לראות את המחיה עם שיעור הבהרת דסביבה.

ה **והנה** אעפ"י שמבואר לקמן פר"ט ה"ד שגם בכל בהרת צריך לראות עם העור הבשר אשר סביב להנגע, אמנם אין שם דין ראיה כאחת ובראיה כאחת על שיעור גריס נאמרה, וראיה לזה מפריחה בתהילה דע"כ אין אדם יכול לראות ראיה אחת, וע"ב כמו שכתבנו דסגי בשיעור גריס.

ו **והנה** בשער לבן אעפ"י שדינם ג"כ במבוצר מ"מ אפשר שאין בזה הדין דראיה כאחת בשיעור כגריס, והיינו מפני שעכ"פ השער לבן אין זה עצמותו של הנגע, אלא סי"ט הוא, משא"כ המחיה דהיא עצמותו של הנגע, כיון שמצטרפת לשיעור בהרת, וזהו דעתו של הרמב"ם בזה, ומדויק דנקט הרמב"ם בהלכה זו בהרת סתם, ומשמע גם יותר משיעור, אבל לקמן בהלכה ט' כתב בהרת כגריס, וזהו בדוקא, והיינו דשם ע"כ החסרון מפני השיעור דבעינן בנגע, משא"כ הכא דאין חסרון מטעם שיעור נגע, רק חסרון במחיה מפני שדינה במבוצרת, והיא עצמה נחשבת לעצמיות הנגע ויש לנו לראות את הנגע בשיעורה עם המחיה ראיה כאחת, וממילא דכל דין זה דוקא במחיה שהוא לסימן טומאה, והנה אם היתה מחיה פחות מכעדשה שע"כ אין כאן סימן טומאה, אין בזה חסרון הא דראיה כאחת, והיינו דכיון שפחות משיעור היא, אין זה חשוב הפסק, ובכלל הנגע נחשבת, ואינה מחלקת את הבהרת, וביותר כאשר מבואר דמיירי הכא שיש יותר מכשיועור ובזה יבואר לנכון דברי הרמב"ם, וכמוש"נ.

א **כתב** הרמב"ם פר"ד ה"א הפשיון מטמא בכ"ש והוא שיהיה הפשיון מאחת ממראות הנגעים, אבל אם היה הפשיון מראה בוהק אינו פשיון, ועיין בכס"מ, והנה מקור הדין דרשו בתו"כ פ' ב' בפסוק וטימאו הכהן צרעת היא שלא יטמא אלא בפשיון שמארבע מראות, והנה דרשו עוד בתו"כ למעט מהיא באופן שפשה לבוהק דהיינו דהבהרת היתה מראה בוהק, והפשיון מראה נגע שג"כ אינו טמא, ולכאורה מדוע השמיט רבינו הלכה זו, והנה בפיה"מ פ"ו מ"ו מביא התו"כ ואינו מביא גם כן לדרשה השנייה, וצ"ע.

ב **שם** ואין הפשיון סימן טומאה עד שיפשה חוץ לנגע, אבל אם פשה לתוך הנגע הרי הוא כמות שהיה, ומקום הדין בפר"ו מ"ג פליגי ר"מ ורבנן ופסק כרבנן, וזה נלמד מדכתיב נגע הנתק הוקש נגע לנתק, מה נתק אין פשיון לתוכו וכו' כך פירש הרמב"ם בפיה"מ והובא בתוסיו"ט.

ג **והנה** מקודם נראה לבאר עצם הפלוגתא דר"מ ורבנן בפירושא דהמשנה דתנן בהרת כגריס ובה מחיה פחותה מכעדשה רבתה הבהרת טמאה (היינו מבחוץ) נתמעטה טהורה, רבתה המחיה טמאה (היינו כעדשה) נתמעטה ר"מ מטמא, וחכמים מטהרין שאין הנגע פושה לתוכן, והאי מטהרין פירש התוסיו"ט וגם בשם הרמב"ם דעכ"פ צריך

הסגר, יעוי"ש. והובא ברמב"ם לעיל בפר"ג ה"ה, ולכאורה תמוה מדוע לא נפרש הא דמטהרין היינו לגמרי, והיינו דלאחר שרבתה המחיה ונתטמאה מחמת המחיה, ואח"כ נתמעטה המחיה מפני שרבתה עליה הבהרת מבפנים, ושוב לא בעי הסגר כדין טהור מתוך החלט, והיינו דכיון דסברי רבנן דפסיון מבפנים לא הוי פשיון, וא"כ הרי הוא טהור לגמרי, מטעם דאין מסגירין הנטהר מתוך החלט כמבואר בתוספתא פר"ב והובא בר"ש פר"ד, וברמב"ם פר"ב ה"ח בהרת שטהרה מתוך הסגר או מתוך החלט שהלכו ממנה סימני טומאה, אין מסגירין בה לעולם, ופירש הר"ש הא דטהורה מתוך החלט היינו מחיר שרבתה הבהרת על המחיה, ונתמעטה מכעדשה, ופשיון לא חשיב כמ"ד אין פושה לתוכה, יעוי"ש. וא"כ שפיר מתפרשין דברי חכמים באופן זה.

ד והנה מדברי הרמב"ם בפר"ג ה"ה שכתב הרי היא במות שהיתה דמשמעות לשון זה דטעון הסגר כמו שכתב שם מרן, ע"כ מיירי באופן שנתמעטה המחיה קודם שהוחלט, ואו או קתני, והיינו כיון שע"כ הדין כן, וגם בהמשנה אפשר לפרש כן, וא"כ עכ"פ אין הכרח לפרש דכוונת רבנן דמטהרין ובעי הסגר, דשפיר מתפרשא מטהרין לגמרי, והיינו לאחרי ההחלטה, ובטהור מתוך החלט שוב אין מסגירין, וא"כ תמוהין דברי הראב"ד שם בה"ה שכתב דטעון הסגר, וזה תמוה דשפיר מתפרשא בדברי הרמב"ם גם באופן זה ואינו מעון הסגר.

ה **והנה** רבינו הגר"א ז"ל כ' דבאופן שהיתה המחיה כעדשה ואח"כ נתמעטה המחיה, דבזה גם ד"מ מודה דאין פושה לתוכה, וקרינן לזה נרפא הנגע דאלת"ה הלכה לה המחיה דתנן בכ"מ היכי משכחת לה, הא הוי פשיון לתוכה לד"מ, וע"כ דבזה גם ר"מ מודה, ודוקא בפחות מכעדשה פליג ר"מ והיינו באופן שלא השתמשה להיות לסימן טומאה ולא נתטמאית מטעם מחיה עדיין עכת"ד, יעוי"ש. וזה דלא כהר"ש שכתבנו לעיל, דגם באופן זה פליגי ר"מ ורבנן, ולפי דברי הגר"א ז"ל ע"כ מפרשינן המשנה נתמעטה היינו קודם שרבתה המחיה, ולא קאי זה על הא דרבתה, ובאופן זה ע"כ מתפרשין דברי חכמים דמטהרין היינו מדין החלט, אבל טעון הסגר, וזהו שיטת הראב"ד, ושיטת הרמב"ם אפשר דאזיל בשיטת הר"ש שכתבנו, ולהכי לא כתב שם דטעון הסגר.

ו **והנה** בעיקר הדין של פשיון לתוכה הנלמד מנתק שאין בו פשיון, ולכאורה הא אפשר לומר דשאני התם דלא שייך בו פשיון בפנים, ולכאורה תליא אם דנין אפשר משאי אפשר, ותקשה לפי"ז להרמב"ם דסבר אין דנין אפשר משאי אפשר כמבואר בפרי"ג מא"ב ואם בשביל ההיקש דע"כ אקשי רחמנא, א"כ תקשה לר"מ מ"ט, והנה ראיתי במשנ"א כתב דר"מ מצריך ההיקש באופן שהמחיה בכעדשה, יעוי"ש. כוונתו שהיה

המחיה ביותר מכערשה ורבתה הבהרת, ועדיין נשתיירה המחיה בשיעור כעדשה, ובזה מודה ר"מ דאין בזה משום פשיון, אמנם תמוה טובא דמה לי לפשיון כיון שבלא"ה טמא משום מחיה, עוד מפרש דפליגי ר"מ ורבנן אם בעינן שינוי מראה בנתקים, ומאן דסבר דבעינן שינוי מראה ממילא יצוייר שינוי מראה בנתקים גם בתוכה באמצע, זה ליתא דע"כ לא סגי בשינוי מראה, וע"כ בעינן בפסיון הנתק ניתוק השער, וזה לא שייך בתוכה, וכמובן.

ז **וגם** בעיקר הדבר שכתבו מטעם דלא יצוייר בנתקים פשיון בפנים, תמוה דהלא מבואר להיפך דשפיר יצוייר פסיון לתוכה, והיינו שהיה נתק סביב השער שבפנים, והיינו שהיה צבור שערות בפנים, והנתק סביב לו, ויצוייר פשיון בפנים, אמנם התורה מיעטה פסיון זה מתורת פסיון, ונלמד בספרא פ' ט' מדכתיב והתגלח ואת הנתק לא יגלח, היינו דדרשינן שזהו סביב מבחוץ, ומדאמרה תורה להניח שער מבחוץ עבור פשיון, ומדוע לא אמרה זה מבפנים למדו רבותינו ז"ל שאין הפשיון בזה פושה לתוכו, ומעתה שפיר נלמד בהיקישא לכל הנגעים כולן, וזהו מדכתיב נגע הנתק שהוקשו הנגעים לנתק, זהו סברת רבנן, ור"מ סבר דהאי הקישא איצטרך לדרשה אחריתי והוא דדרשו בספרא נגע הנתק לומר כשם שהשער לבן בנגע אינו מטמא אלא הפוך, כך הנתק אינו בטמא שער צהוב שבו אלא הפוך, ואיתא שם עוד בספרא ר' יהודה אומד וכו', אבל הנתק מטמא בין הפוך ובין שאינו הפוך, ובזה אפשר לומר דאזרי לטעמייהו, והיינו כי ידוע כי חכמים דר"מ הוא ר' יהודה נמצא דאתי שפיר דר' יהודה דסבר דנתקים מטמאים בין הפוך ובין שאינו הפוך, להכי מצריך ההקישא לומר ללמוד מזה לכל הנגעים שאין פשיון בתוכה, ור"מ דמצריך ההיקישא לשער צהוב שאינו מטמא אלא הפוך, א"כ לא ידע למעט, פשיון לתוכו, וממילא לדידן דקיי"ל התם כר' יהודה, ממילא יש לפסוק הכא כחכמים זהו שיטת הרמב"ם.

ח **התוסיו"ט** הביא דברי הראב"ד בפירושו להתו"כ שמפרש בטעם שאין פשיון בנתק וכתב וז"ל כי בנתק אין דין מחיה, וא"א להיות פושה לתוכו, אף נגע אעפ"י שיהיה בו מחיה אינו פושה לתוכו, עכ"ל. ביאור דבריו כי לא אמרה תורה בנתק שהטחיה באופן שתהיה מבוצר שתהיה טמא, ומחיה בנתק היינו קיבץ השער בפנים, דהיינו שהנתק עומד ומקיף להקלח שערות העומד באמצע, אלא אדרבה הדין בנתק שהשער העומד באמצע מציל על כל הנגע, היינו אם נולדו שתי שערות בתוך הנתק מציל על כל הנגע, וטהורה מיד, ולא בעי שום הסגר וממילא אין בזה סי"ט, וממילא גם כן אין בזה פסיון, כיון דלא בעי הסגר, ואין פסיון בלא הסגר הקודם, וזהו דין נתק האמור בתורה, והיינו

הא דאמרינן שאין בנתק דין פושה לתוכו, ומזה נלמד לבהרת העור גם כן שאינו פושה לתוכה.

ט **והנה** הקשה התוסיו"ט מהא דפר"י מ"ז שני נתקים זה לפנים מזה, והיינו דבנפרץ ממקום אחר טמא, היינו הפנימי, והחיצון טהור, וכתב הר"ש דכל זה אם בתחילה נפרץ, אבל אם בסוף שבוע ראשון, או שני, ולאחר הפטור שניהן טמאין משום פסיון וא"כ מוכח מזה דיש פסיון לתוכו, וכן הקשה בפר"י מ"ז, יעוי"ש. ולדעתי נראה דכוונת הר"ש שם לר' יוסי דסבר הכא במשנה פר"ו מ"ה דאין מחיה סימן טומאה לחיצונה, יעוי"ש. וא"כ הוא הדין כאן דאין השערות סימן טהרה לנתק החיצון, ביאור הדברים דלגבי החיצון נחשבים השערות שבפנים שהם כמו חוצה לה, והיינו כיון שהשערות נחשבות לגבול החיצון להפנימי, והנה כמו כן גם להחיצונה נחשב גבול זה דהשערות כמו חוצה להנגע, וזהו מטעם דחשבינן להנגע הפנימי כאילו היא לבדה, ואין לה שום שייכות להחיצונה, וממילא לר' יוסי בעי החיצונה הסגר, וכן מפורש בר"ש בהדיא דלר' יוסי וכן לר"ע דסבר כר' יוסי בזה דטעונים שניהם הסגר, יעוי"ש. וא"כ מבואר דאין כאן פסיון לתוכו כיון שכל נגע ונגע הפשיון הוא לחוצה, מטעם דחשבינן להנגעים כאילו הן עומדים במקומות נפרדות ומיוחדות בפני עצמן, וצדקו דברי הראב"ד שכתב שלא מצינו בנתקים פשיון לתוכו.

שם בהרת ובתוכה בשר חי פחות מכעדשה והסגירה וכו' יעוי"ש. ויש לעיין בהא דכתב הרמב"ם סתם בהרת, ולא כתב השיעור, היאך הדין בבהרת בגדים בצירוף המחיה הפתוחה מכעדשה, אם המחיה מצטרפת לשיעור גרים, ואע"פ שמחיה שהיא כעדשה מצטרפת לבהרת לשיעור גריס, זהו משום דזהו גופה של בהרת. וזהו הדין בפר"ג ה"ה. אמנם אם המחיה פחותה מכעדשה שאינה סימן טומאה אפשר שמגרעה גם השיעור מבגדים. והנה פליגי בזה תנאי ר"מ ורבנן בתוספתא פד"ב דאיתא שם בהרת ובה מחיה פחותה מכעדשה ר"מ אומר יסגיר, וחכ"א אין נזקקין לו. ביאור הדברים דר"מ סבר דמצטרפת המחיה הפחותה מכעדשה לשיעור הבהרת, וטעון הסגר, וחכמים סברי דאין המחיה מצטרפת, וא"כ אין כאן שיעור נגע שלימה, והובא תוספתא זו בר"ש ובהרא"ש פר"ו יעוי"ש. ומה"ט מפרשי שם המשנה דפר"ו מ"ג דתנן בהרת ובה מחיה פחותה מכעדשה, דהיינו שיש בבהרת כגריס לבד המחיה הפחותה שיש שם בבהרת יעוי"ש, ומזה נראה שדעתם לפסוק כחכמים, ומה"ט מפרשי המשנה הסתמית כחכמים. ויש לתמוה על הרמב"ם שלא נחית לזה, ועי' במשנ"א.

יא ונראה בדעת הרמב"ם דסבר כר"מ, ומפרש דהסתם משנה שסוברת כן, והיינו מדשנה לן התנא סתם בהרת, והכונה מצומצם, ויש לנו לילך אחרי הסתם משנה כמבואר ביבמות מ"ב, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפר"ג ה"ה שכתב בהרת כגריס מצומצם ובאמצע מחיה כעדשה מצומצמת וכו' היתה המחיה פחותה מכעדשה וכו', יעוי"ש. ומשמע דסיפא אריש קאי חיינו על הבהרת המצומצם, ממילא ע"כ מיירי שהיתה הבהרת כגריס עם המחיה שיש בה שהיא פחותה מכעדשה, ומוכח דיש בזה תורת הסגר מדכתב ברבתה המחיה וכו' הרי היא כמו שהיתה וביאור בזה דטעון הסגר, והיינו שמפרש כן להמשנה וזהו כר"מ. ומדויק הכא גם כן הלשון ברמב"ם שכתב סתם בהרת והיינו מצומצם, נמצא מבואר דברין זה אם מחיה פחותה מכערשה מצטרפת לשיעור פליגי רבותינו ז"ל דלהר"ש והרא"ש אינה מצטרפת, ולהרמב"ם יש בזה צירוף, וכמוש"נ. יב ה"ה היתה בו בהרת והסגירו, והלכה הבהרת בסוף ימי הסגר, וחזרה בהרת במקומה כמות שהיתה הרי היא כמו שהי' יעוי"ש, וכתב הראב"ד א"א זה המחבר פעם מפרש ופעם סותם מה שצריך לפרש, כי הפסקא לא תמצא אלא שחזרה למקומה קודם שפטרו, שאם חזרה אחר שפטרו הרי אמרו תראה בתחלה, יעוי"ש. ביאור דברי הראב"ד דהנה זהו דין המשנה פר"ד מ"ז הלכה וחזרה בסוף שבוע, והנה ע"כ הרמב"ם מפרש שהלכה כולו, וכן מבואר בפיה"מ וזהו גם כן שכתב הלכה הבהרת דמשמע כולו, ויש בזה חידוש גדול דאעפ"י שהלכה כולה, אמנם אם רק חזרה למקומה הראשון, אמרינן דהנגע הישנה היא, ותורת נגע ישנה יש בזה, והיינו דכיון שזה נעשה בתוך ימי ההסגר אמרינן דהסגר פועל על ההתחדשות שתהי' תודת נגע הקודמת על זה, מפני הזמן של ההסגר הפועל על החזרת הנגע דנחשבת לאותה נגע עצמה, אמנם לאחר הפטור באופן הזה כשהלכה הנגע לגמרי, וחזרה, אז אנו דנין לחזרה לנגע חדשה, ואעפ"י שהיתה החזרה למקומה הראשון, וזה מבואר במשנה לאחר הפטור תראה בתחילה, וכן מבואר בפיה"מ וז"ל ואם חזרה גם כן אחר שנעדרה הבהרת לגמרי, ושפט עליו שהוא טהור, תראה בתחילה, והיינו שמפרש כן להמשנה הא דלאחר הפטור דתראה בתחילה, ובזה תמה הראב"ד מדוע לא כתב הרמב"ם הא דלאחר הפטור דתראה בתחילה כיון שזהו דין המשנה, ומרן כתב דכיון שכתב רבינו סוף ימי הסגר הכוונה קודם פיטורו יעוי"ש. אבל תמוה מדוע לא כתב בהדיא דין זה דלאחר הפטור, כמו ששנה לן התנא ומוכח גם כן שכן היתה הגירסא לפניו וכמו שכתב בפיה"מ, וע"כ זהו כוונת הראב"ד בהשגה.

יג **ונראה** דהרמב"ם מפרש דהמשנה משמיע לנו שני דברים מחודשים. א) דאמרינן בחזרה שבתוך ההסגר שזהו הנגע הישנה, ואין כאן תורת נגע חדשה. ב) שאין בחזרה

זו תורת פסיון, היינו דגם ר"ע מודה בזה שאין כאן תורת פסיון, והיינו דאעפ"י דסבר ר"ע דכל זמן שלא פטרו דנין תורת פסיון, על ההתחדשות כמבואר בפר"ד מ"ט, ובאופן חזרה כזה גם ר"ע מודה שאין זה פשיון, והיינו מטעם שכתב הרמב"ם בפיה"מ דבאופן שלא נשאר מן האום כלל, לא חשבינן חזרת הנגע לפסיון, יעוי"ש. ובזה הוי חידוש גם לר"ע, וכמו שכתבנו.

יד **והנה** ע"כ הא דתנן בחזרה דסוף הסגר חשבינן לנגע הישנה, זהו החידוש נם לדידן דלא תימא כיון שהנגע כולה הלכה לה, הוי עתה בחזרה נגע חדשה, ונפק"מ לענין הסגר כדין הבא בתחילת, ובזה שונה לן התנא דהדין בזה דדנין את החזרה לאותה הנגע עצמה, אמנם בדין השני דלאחר הפטור תראה בתחילת, כל עיקר החידוש הוא רק לר"ע שלא תאמר דתורת פשיון איכא בזה, והרי זה כפסיון לאחר הפטור, ותהיה על זה תורת טומאה דהחלט, לר"ע דסבר דכל אופן התחדשות בהנגע הוי בתור פשיון, ועל זה שונה התנא דאין כאן תורת פשיון גם לר"ע מטעם כיון שלא נשאר מן האום כלל, והנה לדידן דסברי כחכמים דלא חשבינן לפסיון רק באופן שהפשיון על הנגע הישנה שהיא במילואה ושלימותה, וא"כ אין שום חידוש דין בהא דלאחר הפטור שתראה בתחילה, דפשיטא היא, דאמו אם נפטר פעם אחת בנגע על מקום זה בגופו, שוב לא יהיה על מקום זה תורת נגעים, וא"כ ע"כ דבר פשוט הוא לדידן דכיון שע"כ אין כאן תודת פסיון, ונגע חדשה היא, וא"כ הרי היא תראה בתחילה, ורק בתוך ימי ההסגר, שדין ההסגר פועל על החזרת, וזה ליתא בלאחר הפטור, וכיון שכן דע"כ עיקר חידושא בלאחר הפטור היא לר"ע, א"כ שפיר השמיט הרמב"ם האי דינא כיון שאין זה דבר חידוש ופשוט הוא לדידן, וכמוש"נ.

טו **שם** נתמעטה בתוך ימי הסגר ופשתה וחזרה כמות שהיתה, או שפשתה ונתמעט הפסיון וחזרה כמו שהיתה הרי"ז יסגור או יפטור, היינו שאם הוא בשבוע ראשון יסגיר, ואם הוא בסוף שבוע שני יפטור, מקור הדין פר"ד מ"ז פליגי בזה ר"ע ורבנן שר"ע מטמא, וחכמים מטהרין, ובביאורי הגר"א ז"ל הקשה אמאי ר"ע מטמא הא זהו הדין של הלכה וחזרה דהוי אליבא דכו"ע, כמו שהיתה, ומטעם זה מפרש דהאי פשתה לא היה באותו מקום שהיה בו הנגע, אלא מצד אחר, יעוי"ש. והנה הרמב"ם משמע שהפשיון הוא באותו מקום ממש, אמנם לדברי הרמב"ם אתי שפיר לפי מה שכתב בפיה"מ דהבדל יש בין אם נשאר מן האום ללא נשאר, ובאופן שנשאר מן האום סבר ר"ע דהוי פשיון, והא דמודה ד"ע דהרי היא כמו שהיתה היינו באופן שלא נשאר מן האום, דבזה לא נחשב לפשיון, וכמו שכתבנו לעיל מזה.

טז **והנה** הראב"ד הקשה בהשגה דלפי"ז היאך יתפרש דברי ר"ע במשנה ח' שאמר תראה בתחילה הלא במשתה וכנסה מטמא ר"ע, ביאור הדברים דהרמב"ם מפרש בתוך ימי הסגר, וא"כ אין הבדל בין הדינים, דבשניהם היתה פשיון וכניסה, עי' בכס"מ, והראב"ד מפרש דבזה מיירי לאחר הפטור והובא בתוסיו"ט, ובאמת תמוה להבין מה זה לאחר הפטור הלא בלאחר הפטור גם כן מסתבר לומר שנגע חדש הוא, וגם בתוספתא מבואר דלאחר הפטור מורה ר"ע והובא תוספתא זו בר"ש, ועי' בתוסיו"ט, ובספר אור שמח כתב דבאופן שהאם נשארה והפשיון בנס, בזה ד"ע מטמא, ובאופן שהאום כנס הרי זה נגע חדשה, יעוי"ש, ותמוה דהלא איתא כנסה ופשתה דהיינו האום וכן לשון הרמב"ם נתמעטה ופשתה, וזהו דין דר"ע שם במשנה, ומ"מ סבר ר"ע דטמא מוחלט, ולא דנין אותה לנגע חדשה אעפ"י שהוא האום כנס ופשה, ותקשה הא דהשיג הראב"ד, אמנם העיקר בזה דהרמב"ם בפירה"מ כתב ומפרש, שם במשנה ח' בסברת ר"ע וז"ל שרש שני הדיעות שר"ע סבר כי כאשר הגיע תוספת על איזה פנים שיהיה הנה היא פשיון, יעוי"ש. הרי מבואר דמפרש בדעת ר"ע דנם שם מטמא, וזהו כאשר כתבנו לעיל בדעת הרמב"ם דסבר דבכל אופן הוי פשיון, לבד באופן אשר בתוך ההסגר הלכה לגמרי, וחזרה, והיינו דבאופן זה לא הוי פשיון מפני שלא נשארה מן האום כלום, וכמו שביארנו לעיל.

יז **ה"ו** בהרת כגריס ופשתה כגריס ונולד בפשיון מחיה או ש"ל, והלכה לה האום תראה בתחלה, יעוי"ש. והנה תמוה דמאי נפק"מ הא בלא"ה יש לטמאותו משום הסימני טומאה, והר"ש כתב דנפק"מ לענין קרבנות, וכן כתב הברטנורא, אבל כבר הקשו מהא דתנן פר"ב דכריתות מצורע שנתנגע נגעים הרבה אינו מביא אלא קרבן אחד, והנה רבינו הגר"א ז"ל פירש דנפק"מ דעד שיטמאנו הכהן אינו מוחלט, יעוי"ש, ולכאורה הלא גב לד"ע בעינן כהן לטמא, משום פשיון, דהרי גם לטמא בסימני טומאה ולעשותו מוחלט בעינן כהן כמבואר בתוספתא פר"ב וברמב"ם פר"ט וא"כ תקשה למאי נפק"מ אם הכהן יטמא אותו בשביל נגע הראשונה הישנה, או בשביל השנייה, ונראה בכוונת רבינו דאם הכהן יממא אותו משום פשיון, והיינו דסבר להלכה דיש בזה דין פסיון, דאז לר"ע הוי מוחלט, ולרבנן דסברי דאין זה פשיון, א"כ אין זה מוחלט כיון שבטעות טימא אותו הכהן, ובטעות לא מהני כמבואר בתוספתא וברמב"ם, וא"כ איכא נפק"מ רבתי דבאופן כשהכהן טימא משום פשיון, ולא משום סימני טומאה, דטהור הוא קודם שיטמאנו הכהן עבור הסימני טומאה שיש בו, ונכון הוא, ונראה שזהו דעתו של הרמב"ם.

יח **שם** היתה בו בהרת כגריס, והסגירו בסוף השבוע והרי הוא כסלע וכו' הרי"ז טמא, יעוי"ש. משמע שטמא ודאי, וכן מדייק התוסיו"ט ריש פר"ה וכתב הטעם דכיון שהיתה

בחרת כגריס הרי מוחזק לטומאה, יעוי"ש. ולכאורה הא הכלל דקודם שנזקק לטומאה ספיקו טהור ביאור הדברים דטרם שנחלט לטומאה, אין לעשותו למוחלט אם לא בתורת ודאי, ואפילו ספ"ם לטומאה לא מהני כמבואר במשנה, וא"כ תקשה היאך נעשה הכא טמא ודאי שזהו טמא מוחלט ע"י חזקה גרידא, והנה התוסיו"ט סופר"ה כתב דלא הוי כללא דהרי איתא בתרי מקומות רמטמאן, יעוי"ש. אבל יש להבין הכל טעמא מאי כיון שעכ"פ לא חוי זה בתורת ודאי, עוד תמוה מובא להרמב"ם דפסק בפר"ב בספק שער לבן קודם דיראה לי שטומאתו בספק, והיינו דכיון דבעינן לענין מוחלט שיהיה ודאי, והתם ע"כ אין כאן ודאי ואפילו אם איכא רגל"ד, אמנם כיון שעכ"פ ודאי אין כאן, וא"כ קשה מה התם שיש שער לבן, שהוא סימן טומאה ודאי, אלא שמסופקים בזמן ומכ"ז אין זה נחשב לודאי, א"כ בש"כ הכא שיש ספק בעיקר הפסיון כיון שיש להסתפק בנגע אחרת ואין כאן פסיון כלל, א"כ פשיטא שאין כאן יותר מרגל"ד גרידא, והרי זה כעין דחתם, ואין כאן ודאי טמא, וא"כ תמוה מדוע פסק הכא הרמב"ם דבזה הרי דוא טמא ודאי וצע"ג.

יט ה"ז בהרת כגריס וחוט יוצא ממנו אם יש בו רוחב שתי שערות זוקקה לשער לבן ולפשיון, אבל לא למחיה, שאין המחיה סי"ט עד שתקיף אותה הבהרת כו', והנה מקור הדין במשנה פר"ד מ"ה, יעוי"ש. ומזה מוכח דבהרת כזה אעפ"י שאין יכול לחיות טמא בכל הסימני טומאה, מ"מ מטמאין אותו במה שיש כו, (עי' בראב"ד פר"ג ה"ח) והנה פליגי בזה בתוספתא בפר"ב רבנן עם דאבר"ש דרבנן סברי דאף שאין בו בכדי לטמאות בכל סימני טומאה מ"מ מטמאין אותו במה שיש בו לטמאות, וראבר"ש סבר דאם אין בו כדי לטמאותו בכל סימני טומאה, דאז אין מטמאין אותו בשום סימן טומאה, וכן איתא פלוגתא זו לענין נתקים בתוספתא פד"ר, יעוי"ש. ומזה חזינן דהרמב"ם פוסק כחכמים, והיינו כהסתם משנה גם כן.

כ **והנה** יש לעיין היאך הדין כשאין בו רוחב שתי שעדות, אלא שערה אחת, דעכשיו אין כאן מקום לשתי שערות, אבל יש מקום לפשיון, אם יש כאן טומאה מטעם פשיון, ומדכרי דכינו נראה שבאופן שאין רוחב שתי שערות כהחוט דאז אין כאן גם משום פסיון, והיינו מדכתב אם יש בו רוחב שתי שערות זוקקה לשער לבן ולפשיון, משמע דפשיון בעינן גם כן שתי שערות בהחוט, וזה טעמא בעי, דכיון דסבר הרמב"ם דבמה שאנו יכולים לטמאות מטמאין, ולא בעינן אפשרות בכל הטומאות, וא"כ אף אם אי אפשר לטמא בשער לבן יש לנו לטמא בפסיון, וע"כ צריך לומר דהלכה בזה דבפחות משתי שערות כמאן דליתא דמיא, וא"כ הפסיון בהחוט, הרי זה כמו פשיון רחוק מהנגע

שאינו נחשב לפשיון, ולפי זה ע"כ משמע דגם בפסיון גדול הדין כן, ולא חשבינן לה לפסיון, אלא לנגע חדשה, והיינו מדחזינן דלא נחית הרמב"ם לומר דמטמא בפשיון אצל החוט באופן שהפשיון הוא גדול כגריס, וע"כ דאין בזה משום פשיון כלל, והיינו מפני שדינו כדין פשיון הרחוק.

כא **והנה** הרב בדמנורא כתב בהמשנה בפסיון הדחוק אם הוא גדול כגריס מטמא משום פשיון, וכן הוא דעת הראב"ד והר"ש והרא"ש הובא. בתוסיו"ט, אמנם נראה להביא ראיה לדברי הרמב"ם מהתוספתא פר"ז דחשיב שם חומר בבגדים מבאדם, שהפשיון הרחוק מטמא בבגדים, משא"כ באדם, יעוי"ש. ומשמע דאין פשיון הרחוק כלל באדם, אפילו אם הוא גדול כגריס. כב **ובתו"כ** פרשא ר' דרשו ואם יראנה, כולה כאחת, והנה אין בה, ולא בחוט היוצא ממנה, יכול אפילו יש בו רוחב שתי שערות ת"ל והנה אין בבהרת שער לבן, יעוי"ש. ביאור הדברים דמדאמרה תורה שער לבן, מובן דיש בזה רוחב שתי שערות, והנה עדיין יש לשאול דלמא כוונת התורה על שער אחר שבהחוט, והיינו דשער לבן מטמא גם שלא במכוצד וגם במפוזר כדתנן בפר"ר מ"ג וא"כ ע"כ יצוייר שהיה בחוט הזה שער אחר והשני בבהרת עצמו, וע"כ מוכח מהתו"כ דסבר דחוט אחר דינו כמו שאינו עומר סמוך להנגע ודינו כמו נגע רחוקה מתנגע, ואינו מטמא כשער לבן כיון שאינו שייך להנגע, וא"כ כמו כן אין כאן מקום לפשיון בשביל זה מפני שאינו שייך להנגע, והנה מטעם זה אפשר לדון שכן הדין בפשיון כגריס, ואין זה מוכרח, אבל עצם הדין מוכרח מהתו"כ.

כג **והנה** לדאבר"ש בתוספתא דסבר דבאופן שאין באפשרי לכל הטומאות, שאז אין מטמאין אותו כשום סימן טומאה, וא"כ היאך יפרנס דרשת התו"כ דמרבה לשער לבן, אעפ"י שאין בו סימן מחיה, והנה גם לדידן יש להקשות בהא דדרשו בתו"כ פרשתא ג' פר"ב אות ח' יכול לא תהא בה עד שיהא בה שער לבן ומחיה ת"ל צרעת נושנת היא, היא טמאה ואינה צריכה דבר אחר לסעדה, וקשה אם אמרינן דלא מטמאין בסימני טומאה, רק בשתים כאחת היינו שער לבן ומחיה, א"כ באופן שהחוט היוצא הוא דק שתי שערות, שאין בו מקום למחיה, ומ"מ רבתה אותו תורה לטומאה מטעם השער לבן, ואפשר דכיון ררבתה תורה להחוט שיש בו שתי שערות רוחב, א"כ נחשב הוא כנגע אחת, א"כ שפיר יצוייר שהיתה מחיה כהכרת הגדול, ושתי שערות כהחוט היוצא, והוא מסייע להשלים הטומאה, אמנם כל זה לדידן, אבל לדאבר"ש דסבר בתוספתא גם בהא דחוט היוצא מבהרת ובו כשתי שעדות רוחב דאינו מצטרף לשער לבן, מטעם שאינו

מצטרף למחיה כמבואר שם, א"כ תקשה מהא דדרשו בתו"כ מדרשת הכתובים לרבות חוט רוחב שתי שערות לשער לבן אעפ"י שאין משום מחיה, וצ"ע.

כד **ה"ט** בהרת שכנסה אחר הפיטור ופשתה לכסות שהיתה וכו' הרי הוא בטהרתו, וכתב הראב"ד וז"ל א"א זו הפיסקא במשנת נגעים שר"ע מטמא וחכמים מטהרין ואינה מתיישבת אלא בבהרת כגריס, שאם היתה יותר מכגריס וכנסה אחד ההפטר ואח"כ חזרה למקומה לא היו חכמים מטהרין, וזו היא השאלה ששאלו את ר"א (בפר"ט מ"ג) מי שעלתה לתוך ידו בהרת כסלע וכו' אמר להם יסגיר וכו' אמר להם שמא תכנוס ותפשה, הרי מבואר דנחשב באופן זה לפשיון, עכת"ד, יעוי"ש. והנה דרשה זו מבוארת גם כן בתו"כ פרשתא נ' פר"ו, יעוי"ש. (והנה ע"כ אין זה דמיון להא דתנן בפר"ד מ"ז הלכה וחזרה הרי היא כמו שהיתה, דשאני התם שהכינוס והפשיון היתה בתוך ז', אבל הכא מיירי לאחד הפיטור), אמנם נראה לחלק דע"כ הבדל יש בבואו לפני הכהן לאחר הפיטור, בין אם מוצא הכהן הבהרת יותר מכמות שהיה בשעת הפיטור, לבין אם מוצא הבהרת בכמות שהיתה בשעת הפיטור, והביאור בזה פשוט, דבאופן שמוצא הכהן בתמונת הפטור, הרי אין כאן פסיון למראה עיני הכהן, אבל כשיש פשיון למראה עיני הכהן, והיינו שפשה הבהרת מכפי מה שפטרו אז, דאין להשגיח על הבינתיים איך היה עד הראיה דהכהן.

כה **והנה** שם במשנה פר"ט ובתו"כ מיירי באופן שבשעה שפטרו הכהן היתה כגריס (דבפחות מכגריס שוב לא מהני פשיון, ונידון בנגע חדשה מטעם דבפחות מכגריס כמאן דליתא דמיא) דהיינו שנתמעטה מכסלע, ונעשית כגריס ופטרו הכהן, ואם פשתה אח"כ ליותר מכגריס, אעפ"י שלא הגיע עדיין לכסלע כמו שהיתה בראשונה, מ"מ יש כאן פשיון לאחר הפטור, דהכהן יש לו לראות ולמדוד משעת הפטור ממש עד שעת הראייה, אמנם בדינו של הרמב"ם מיירי באופן אשר ע"כ למראה עיני הכהן עתה בכמותה כמקודם היינו בשעת הפטור, ואעפ"י שבינתיים כנסה ונתמעטה, ופשתה, באופן גדלותה, אשר היא גדולה עתה כמו שהיתה בשעת הפטור, אין זה נחשב לפסיון כיון שאין פשיון למראה עיני הכהן, וזה דינו של הרמב"ם הכא, אבל לא הראו מקור לדין זה.

כ **ונראה** שדינו של הרמב"ם הוא תוספתא ערוכה בפ"ב וז"ל בהרת אחר הפטור כנסה ופשתה, או פשתה ונכנסה וכו' הרי היא כמו שהיתה, יעוי"ש, ומפרש הרמב"ם שתוספתא זו אין זה הדין השנוי במשנה בפר"ט מ"ג, וגם אין זה דין דהתו"כ, והיינו דשם מיירי שיש פשיון למראה עיני הכהן, והכא מיידי שאין פשיון למראה עיני הכהן, משום

דאל"כ ע"כ מוכרחין אנחנו לומר דההתוספתא חולקת עם המשנה והתו"כ, וזה ודאי אין לנו לאפושי בפלוגתא, ובזה דאה הרמב"ם לעשות שלום בין התוספתא והמשנה והתו"כ, ומפרש באופן הזה, וכתב הרמב"ם דין התוספתא, וברור הדבר שדינו דהרמב"ם הוא דין התוספתא, בעזה"י.

כז **ה"י** בהרת כגריס ובה מחיה כעדשה ושיער לבן מתוך המחיה והחליטו, ולאחר החלט הלכה המחיה טמא מפני שער לבן, הלך הש"ל טמא מפני המחיה, יעוי"ש. ויש לעיין אם הכהן צריך לטמאותו בטומאת החלט על שני הסימני טומאה היינו על השע"ל, וגם על המחיה, או דסגי גם כאחד מהם, ונפק"מ דלא צריך להראותו לכהן בפעם שני וממילא כשהלך סימן אחד טמא מפני השני גם בלא ראייתו של כהן, והנה מפשטות לשונו של הרמב"ם דכתב הלכה המחיה טמא מפני שער לבן, משמע ממילא גם בלא ראיי' דכהן, אמנם אין מקום לחקירה בזה מפני שהדין מבואר דבשינו מסימן לסימן, לטומאה לא בעי ראיית כהן, וכן מבואר במשנה פר"ה מ"ב דתנן החליטו בש"ל וכו' וכן במחיה ופשיון וכמו שפירש שם הרב ברטנורא, וכן מבואר לקמן בהלכה י"א, וא"כ גם בנידון זה בהוחלט על סימן טומאה אחת והלך סימן זה דטומאה, ממילא הוא בטומאה מפני הסימן השני, דלא גרע משינוי מסימן לסימן, אבל יש לעיין אם יש בזה איסור תלישה וקציצה לסימן אחד, כיון שבלא"ה טמא א"כ אפשר דאין כאן איסור תלישה להסימן השני, ואפשר שזה תלי ג"כ בפלוגתא דר"ג וד"ש בשבת צ"ד, ואפשר דשאני הכא כיון שסימן טומאה אחר הוא, משא"כ התם שבאותו סימן עצמו תולש, והנה אפשר לומר דגם הכא אם הדין דהכהן מטמא עבור הסימנים השתים, א"כ הרי הם כסימן אחד של טומאה, או אפשר שאינו מטמא רק משום סימן אחד, זהו מה שמצאנו להעיר.

א כתב הרמב"ם בפר"ה ה"א מי שהיתה לו מכה בעור בשרו, ונפשט העור מחמת המכה, אם היתה המכה מחמת האש וכו' הרי זו נקראת מכות, ואם היתה שלא מחמת האש, וכו', הרי זו נקרא שחין, וכתב מרן וז"ל ודע דבפר"ק דחולין אמרינן שאם לקה באבר מעיקרו אינו מחמת האור והרי"ז שחין ולא ידעתי למה השמיטו רבינו, יעוי"ש.

ב **ונראה** בסברת רבינו בזה דזה תליא אם חמי טבריא נקרא תולדות אור, דהנח כתבו שם בחולין בתוס' דלר' יוסי בשבת דסבר דחמי מבריא הוי תולדות אור, משום דחלפי אפיתחא דניחנם והכא חשיב חמי מבריא שלא מחמת האור, וכתבו דהכא מודה משום דהאי אור בידי שמים הוא, יעוי"ש. ובמלאכת שלמה מביא כן בשם הקרבן אהרן, ולפלא שלא הביאו בשם התוס'.

ג והנה איתא בשבת ל"ט ע"א ולא יטמיננה בחול, וליפלוג נמי ר' יוסי בהא, רבה אמר גזירה שמא יטמון ברמז, רב יוסף אמר מפני שמזין עמר ממקומו, ת"ש מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן וכו' בשלמא למ"ד נזירה שמא יטמון ברמז היינו דמיא להטמנה, אלא למ"ד מפני שמזיז עפר ממקומו, מאי איכא למימר, מי סברת מעשה מבדיא אסיפא קאי אדישא קאי לא יפקיענה בסודרון ור' יוסי מתיר, (מפני שהחמה אינה תולדות אש), והרי קאמרי ליה רבנן לר"י הא מעשה דאנשי מבריא דתולדות חמה הוא ואסרי לה רבנן אמר להו ההוא תולדות אוד הוא דחלפי אפיתחא דגיהנם, ע"ב הסוגיא, נשמע מזה דלרב יוסף דמפרש איסור הטמנה דחול משום דמזיז עפר ממקומו, וא"כ מעשה דאנשי טבריא אינו ענין להטמנה, ע"כ מפרש דהמעשה דאנשי טבריא אירשא קאי להוכיח על תולדות חמה דתולדות אש הוא, ומזה מוכרח דע"כ ר' יוסי סבר דחמי טבריא תולדות אש הוא, אמנם לרבה דמפרש איסור הטמנה דחול משום גזירה שמא יטמין ברמץ, לדידיה שפיר מתפרשא מעשה דאנשי טבריא אסיפא לאסור הטמנה גם בתולדות חמה, וחמי טבריא לכו"ע אף לד' יוסי לאו תולדות אש הוא, אלא גם כן תולדות חמה.

ד **והנה** לפי"ז הא דתניא בחולין ח' דחמי מבריא לאו תולדות אש הוא, לרבה הוי זה לכו"ע, דכו"ע סברי כן, ולרב יוסף לכאורה הוי זה דלא כרבי יוסי, וכתבו התוס' דר' יוסי יודה הבא משום דהוי אש ביד"ש, והרמב"ם מפרש דהסוגיא כאמרה שם לאתויי אבר מעיקרו, היינו לרבה דסבר דלכו"ע חמין טבריא לאו תולדות אש הוא, וא"כ צריך לרבות אבר מעיקרו, והיינו דאעפ"י שבא ע"י מעשה אדם חיינו ע"י החפירה, ומ"מ נקרא תולדות חמה, ולא הוי תולדות האש.

ה **אמנם** הרמב"ם נקיט כרב יוסף דטעם איסור הטמנה בחול מפני שמזיז עפר ממקומו, ובן מבואר בפיה"מ להרמב"ם שם בשבת, יעוי"ש. ולפי"ז ע"כ מוכרחין אנחנו לומר דלר' יוסי הוי חמי מבריא תולדות אש, אמנם סבר הרמב"ם כהתוס' דר' אסי מורה דלענין זה הוי שחין ולא מכוה, כיון שאש זה תולדה דידי' בירי שמים, ומה"ט פסק הכא בהלכה ב' דלקה במי מבריא הרי"ז שחין, אבל שוב אין צריך לרבות עוד אבר מעיקרו, דכש"כ הוא מחמי טבריא דמה חמי מבריא שהוא תולדות אש, ומכ"ז כיון שבידי שמים הוא לא הוי בזה מכוח, א"כ אבר מעיקרו שהוא דק תולדת חמה פשיטא שאין בזה משום מכוה, כיון שאין בזה אש כלל, וגריעא מחמי מבריא שהיא תולדת אש ממש משום דחלפי אפיתחא דגיהנם דשם אש ממש הוא, וא"כ הוי תולדה דאש ממש, ודבר פשוט ביותר לאבד מעיקרו שהוא רק תולדת חמה, ובצדק השמיט הרמב"ם הא דאבד מעיקרו, וכמוש"נ.

ו ה"ו שחין שנעשה מכוה בטלה מכוה את השחין, ומכוה שנעשית שחין בטל שחין המכוה, אם אין ידוע אם שחין היה או מכוה, אין בכך כלום ששניהם סימן אחד וטומאה אחת ולא חלקן הכתוב אלא לומר שאין מצטרפין, מקור הדין הוא בתוספתא פר"ג- עי' בכס"מ, והנה לכאורה איתא בתוספתא פר"נ טעה ואינו ידוע אלו שהפכו, ואלו שקדמו טהור עד שלא נזקק לטומאה, יעוי"ש. שע"כ יש שם סימן טומאה, אמנם מפני שלא ידע הכהן בשביל איזה סימן מטמא, אינו יכול עור לטמאות, וא"כ מרוע הכא הדין דטמא אעפ"י שאינו יודע אם שחין אם מכוה, ומשמע נס כן דמיירי הכא אף קודם שנזקק לטומאה, ומכל זה מטמא הכא, ועי' ברמב"ם לקמן בפר"ו ה"ה.

ז **ונראה** דשאני הכא כיון שהספק באותו נגע בעצמו, והיינו שדין נגעים אנו דנין על הנגע, ולא על האדם, ולהכי כשאנו דנין על הנגע בספק באיזה נגע היא מעמידין כל אחת על חזקת טהרה עד שלא נזקק לטומאה, משא"כ הכא שהנידון באותה נגע בעצמותה, להכי כיון שע"כ טמא הוא, יש לטמאות נם בספק מה היא, וזהו ההבדל שבין הדינים.

ח **והנה** בתוספתא פר"ג במקור האי דינא איתא טהור וכן הוא גירסת הגר"א ז"ל וכתב הטעם משום דבעינן שידע משום מה הוא מטמא, ולפי"ז תליא בפלוגתא דר' ישמעאל ור"ע בשבועות י"ח אם בעינן לרעת באיזה מטומאה איטמי, והוי בזה הרמב"ם לשיטתו דפוסק כר"ע, אבל כל עיקר האי מלתא תמוה, וצ"ע.

ט **והנה** לענין צירוף שני חצאי גריס שהם בספק שחין ובספק מכוה מדוע לא יצטרפו מטעם מפ"ס. א) שמא שניהם שחין. ב) שמא שניהם מכוה, והוי רק ספק אחד שמא אחר שחין ואחר מכוה, וא"כ הוי שני ספיקות לטומאה, והנה מסוגיא דחולין ח' משמע דיש צירוף, והוא מדאיתא בגמ' שם דהוי חצי גריס שחין מעיקרא, יעוי"ש. ומדוע לא נקט הש"ס בשני חצאי גריס, וספק בשניהם, משמע דבאופן זה אין צירוף, והיינו דלא מהני ספ"ס, ותמוה מדוע, ולגירסת הגר"א דגרס טהור אתי שפיר משום דלא הוי ספ"ס לטומאה, אבל להרמב"ם דגריס טמא תקשה, וע"כ דלא דנין ספ"ם עד שלא נזקק לטומאה, וצ"ע.

י **ה"ט** הפרחת והגבחת מטמאות בב' סימנים, וכו', ולפי שאין בהן שער אין השיער הלבן סימן טומאה, וכתב מרן בשם הר"ש שכתב בסופר"ו שזה נלמד בתו"כ מקראי, יעוי"ש. והנה כתב רבינו הטעם משום דכיון דאין בהם שיער, לכן נתמעטו מסי"ט, ולכן גם אם נולד ש"ל אינו מטמא, וביאור הדברים דסימן ש"ל שהבהרת הפך השערות ללובן, והיינו דהגידול השער הוי אורחי, והלבנונית נהפך מן הבהרת, אבל אם עיקר גידולו לאו אורחי', וא"כ שינוי הוא גם בעצמותן של השיער לא הוי סימן טומאה, ומטעם זה נראה

גם בדין שחין בהיתה צרבת בתוך כפו כמו"ש הרמב"ם לעיל בה"ה שאין דרכה לגדל שיער כמו שאמרו במשנה פד"ט לגדל שיער אינה ראויה ואם עפ"י שינוי נולדו ש"ל, גם כן אינם סימן טומאה, כיון שעיקר גידוליהן לאו אורחי', ואין זה הש"ל שאמרה תורה, אבל תמוה הא דאיתא בתו"כ פר"א בעור בשרו מה ת"ל לפי שנאמר ושער בנגע הפך לבן, שיכול אין לי אלא מקום שראוי לגדל שער לבן, מקום שאינו ראוי לגדל שער לבן מניין ת"ל בעוד בשרו ריבה, יעוי"ש. מבואר דאף במקום שאינו מגדל שער הוי שער לבן סימן טומאה, וצ"ע.

א כתב הרמב"ם בפר"ו ה"א אלו מקומות באדם שאין מתטמאין בבהרת וכו', וכף הרגל, והנה רש"י פירש במכילתין דף י"ח דבין אצבע לאצבע אינו מעכב את ההופך כולו לבן, והקשה המל"מ וכתב דזה אינו דלא ממעטין מרגלו ולא רגלו בכלל, אלא דוקא כף הרגל, ובפירוש אמרינן בתו"כ את כל בשרו להביא את בין האצבעות ירים ורגלים, וכן במתניתין פר"ו לא תנן אלא כף הרגל, יעוי"ש.

ב **ונראה** דסבר רש"י דשני לימודים יש בזה. א) מלכל מראה עיני הכהן. ב) מאת כל בשרו. והנה הא דבין האצבעות אין ללמוד מלימוד מלכל מראה עיני הכהן, כיון שאינו נראה, אך נלמד מאת כל בשרו, דמרבה לבין האצבעות, וכוונת רש"י דבין האצבעות אינם בכלל מראה עיני הכהן כיון שאינה נראה רק אחרי ההתפרדות האצבעות זה מזה, וכיון שאינם נראים קודם הפרדס להכי אין זה בכלל מראה עיני הכהן, ולפי"ז ע"כ הא דמרבה בתו"כ מאת כל בשרו גם בין האצבעות, היינו מה שנראה גם טרם הפרד האצבעות זה מזה. והיינו בין הסדקי האצבעות הנראים גם טרם הפרדס, בהבטה מדויקת, והיינו הפרקים שבין האצבעות העמוקים, אבל אין בכלל זה מה שאינם נראים רק אחרי התפרדות האצבעות זה מזה, ונפק"מ לענין פריחה שאין זה מעכב בפריחה, ובדמיון הא דכתב הרמב"ם בפר"ז ה"ו לענין שפתים אם כשהם מדובקין זה לזה הם נראין כבחרת אחת מטהר בפריחה, וזהו סברת רש"י בהא דבין האצבעות, וזה מה שפירש"י שם, ובין האצבעות באופן זה אינם בכלל רגליו אלא נידון ככף הרגל, והנה ברמב"ם מסופקני דעתי בזה אם זה בכלל שפתים או לא, והיינו מדלא כתר הא דדבין האצבעות, אבל שימת רש"י ברור כן.

ג **ה"ג** בהרת הסמוכה לראש וכו', שיהיה כל שחוצה לנגע בעור הבשר וראוי לפשיון, יעוי"ש. מבואר מזה דכיון דאינו ראוי לפשיון, להכי טהורה היא אעפ"י שראויה היא לשאר סימני טומאה, כמו מחיה וש"ל, וכתב הראב"ד בהשגה וז"ל א"א זו אינה עיקר ריבר"י קתני לה, והלא שאלו את ר"א הרי שעלתה לתוך ידו בהרת כסלע ומקומה צרבת

שחין אמר להם יסגיר, אמרו לו למה לש"ל אינה ראויה, לפשיון אינה ראויה למחיה אינה מטמאה אמר להם שמא תכנס ותפשה, הא למדת שאעפ"י שאינה ראויה לכולן, אם ראוי לאחת מהן יסגיר, ויחליט באותו סימן הראוי לו, וגם כאן זה ראוי למחיה ולש"ל, ואעפ"י שאינו ראוי לפשיון, ועוד שראוי לפשיון מצד אחר, יעוי"ש. והנה בעצם הדין באופן שאינה ראויה לכל סימני טומאה, אם מטמאין בהראויה ביארנו לעיל דפליגי בתוספתא, והרמב"ם פסק כחכמים דמטמאין בהראויה, כמבואר לעיל בפר"ד ה"ז, ולכן אם כהבנת הראב"ד בהרמב"ם דסבר דכיון דאינה ראויה לפשיון שוב אין מטמאין כלל, א"כ תקשה מלעיל בפר"ד ה"ז דפסק דמטמאין בשער לבן אעפ"י שאין שם מחיה, וא"כ דברי הרמב"ם סותרים, ואין לומר דשאני התם דעכ"פ ראויה למחיה בעצם הנגע, והחוט טפל לה, דא"כ הכא גם כן הלא ראויה לפשיון מצד אחר, וכמו שהקשה הראב"ד, וא"כ הרי היה יכול הראב"ד להקשות בסתירת הפסקים.

ד והנה מרן כתב דהעיקר תלוי בפשיון, ואם אינו ראוי לפשיון, אעפ"י שראוי לשאר סימני טומאה טהור, יעוי"ש. והנה קשה לי דלפי"ז מדוע לא חשיב התנא בפר"ד מ"א דחשיב מה שיש בפשיון, משא"כ בשארי סימנים וליחשוב נמי זה דבהרת שאין בו סימן דפשיון, שוב אינו מטמא גם בשארי סימני טומאה, וזה ליתא בשארי סי"ט.

ה ונראה דהרמב"ם מפרש שכל עיקר הפירוש בתוספתא בדין זה, היינו דדין הוא בראיית הנגע, שהכהן צריך לראות הנגע, וגם העור סביב הבהרת, וזהו הביאור בתוספתא לעולם אין הכהן רשאי לטמאו עד שיהא עיניו בו ובעור הבשר שחוצה לו, היינו שזהו הדין בהראי' דהנגע, ואם אינו רואה העור שמסביב להנגע חוצה לו חסר בזה עצם הראיי', וכן מבואר בתו"כ פרשתא א' פר"ב וראה הכהן את הנגע שיהא עיניו בו בשעה שהוא רואה אותו, בעור וכו' דיבר"י אומר מה ת"ל בעור הבשר שיהא חוצה לו עור הבשר, יעוי"ש. ומבואר דזה קאי על עצם הראייה, דהיינו שדין הוא בהראייה של הכהן, וא"כ אם אינו בראייה, הרי חסר בזה עצם הראייה, והרי זה כאילו לא ראה הכהן כלל, וא"כ אין הכהן יכול לטמאות מטעם חסרון ראייה, וזהו ביאור דברי הרמב"ם שנאמר וראה הכהן את הנגע בעור הבשר שיהיה כל שחוצה לנגע בעור הבשר וראוי לפשיון, היינו דמפרש הרמב"ם דדין הוא בהראייה שתהיה באופן, אשר כל העור הבשר שחוצה להבהרת תהיה ראוי להפשיון, ובאופן שחסר תנאי זה יש בזה חסרון דראייתו של הכהן, והרי זה באילו לא ראה אותו הכהן כלל, וממילא טהורה, כן נראה בביאור דברי הרמב"ם ונכון בעזה"י.

ו **והנה** לדברי הראב"ד ומרן שהבינו בדברי הרמב"ם דכוונתו שכיון שאינו ראוי לפשיון להכי אינו בטומאה כלל, תקשה מדוע הכא אינו ראוי לפשיון, הלא גם הכא יצוייר

פשיון, כשתכנס ותפשה, וכמו שאמרו במשנה פר"ט מ"ג, והכא נם כן יצוייר לכשתכנס ותפשה, ודוחק לומר דהרמב"ם מיידי בכגריס מצומצם, וגם הדרשה דקראי מיירי באופן זה, וכמובן שאין לך דוחק גדול מזה, וגם דוחק לומר דשאני התם שראוי גם ע"י שחין, אבל בדברינו אתי שפיר וכל עיקר דין זה מחודש הוא בדין ראיית הנגעים וכדלעיל, איברא דיש לדון דהרמב"ם לא סבר הא דשמא תכנס ותפשה והיינו מדלא כתב לעיל בפר"ה ה"ה דשמא תכנס ותפשה, רק כתב האי דשמא יולד לו שחין סמוך לו, יעוי"ש. ותמוה מדוע לא כתב הרמב"ם גם אופן זה דשמא תכנס ותפשה וא"כ לכאורה יש לומר מטעם דמזה מוכח דלא סבר לן האי דינא, וע"כ דתליא בפלוגתא, אמנם האמת יורה דרכו דהביאור הנכון בזה, הוא כמו שכתבנו לעיל, ומיושב הכל לנכון.

ז **ה"ד** אלו בהרות טהורות וכו' היתה בעובר ונולד וכו', לכאורה מניין אנו יודעים שהיה בעובר הלא העצמים בבטן המלאה, וע"כ דנם בספק טהור, והיינו אם רק יש להסתפק, דהיינו שנולד עם הבהרת ממילא יש ספק דלמא היה מכבר בבטן, ובספק טהור, כדין ספק נגעים בתחילה דטהור, אמנם יש לעיין היאך הדין בנולד הבהרת עם הלידה בבת אחת, ולכאורה אם יש תורת נגע בהלידה דבב"א א"כ הוי ספ"ק לטומאה שמא בת אחת, ושמא אח"כ כיון דאי אפשר לצמצם, ואפשר דספ"ס גם כן לא מהני בזה לטומאה כמו"ש לעיל, וצ"ע.

ח **שם** נשתני מראיהן וכו' יראה בתחילה, יעוי"ש. והנה יש להעיר לכאורה מ"ש זה מדינא דהמשנה במי שעלתה בידן צרבת השחין דבעי. הסגר מטעם שמא תכנס ותפשה, וה"נ בהכי הפטורים. מדוע לא יטענו הסגר מטעם הספק שמא ישתנו ויהיה. תורת נגע עליהם, אבל לא דמי דשאני התם כיון שעכ"פ תורת נגע עליהם, ויש להם דיני נגעים, וממילא טעון הסגר מטעם חששא דספיקא דלעתיד, ואפילו אם איכא שני ספיקות בלהבא, מטעם דכיון דכל עיקר ספיקא דהסגר על הספק ניתנה, ומה לי חד. ספק או שני ספיקות, משא"כ הכא שכל עיקר הנגע אין בה דין נגע, וממילא אין בה כל עיקר דין הסגר, ולא נכנס בכלל תורת דיני נגעים.

ט **ה"ו** וכן מי שהיתה בה בהרת ובה שיער דע שקדם את הבהרת, וש"ל שהפכתו את הבהרת ואינו ידוע זה שקדם מזה שנהפך, אם מתוך הסגר נסתפק לו הרי זה טהור, יעוי"ש. ומקור הדין מהתוספתא פר"ב, יעוי"ש. ולכאורה מ"ש זה מהא דנסתפק לו אם הוא שחין או מכוה דספיקו טמא כמו"ש הרמב"ם לעיל פר"ה ה"ו, והיינו כיון שעכ"פ יש טומאה, והרי זה ודאי טמא, וה"נ הא עכ"פ יש כאן שע"ל הנהפך, וא"כ יש כאן ודאי טמא, והנה לרבינו הגר"א שגורס שם בתוספתא טהור, אתי שפיר, ושתי ההלכות

מתאימות הם, אבל לשיטת הרמב"ם דמטמא שם, א"כ מדוע הכא מטהר, מ"ש זה מזה, ואפשר לומר דשאני הכא כיון דמעורב סימני טהרה בין הטמאים, משא"כ התם שכולו טמא רק אינו יודע משום מה הוא מטמא, עוד אפשר לומר דהתם איכא איסור תלישה וקציצה בין על זה ובין על זה, אמנם הכא כיון שיש ספק איזו מהשערות הטמאות, א"כ מספק אין איסור תלישה על כולם, וא"כ אין הכהן יכול לטמא כלל, כיון שלא יוחל איסור תלישה על השערות השתים מטעם ספיקא, וא"כ אין כאן התפסה דטומאה, מטעם חסרון ודאי, דהרי אנן ודאי בעינן בקודם שנזקק לטומאה, וזה ליתא הכא, וצ"ע.

ט **עוד** תמוה מובא מ"ש זה מספק שער לבן קודם, דספיקו טמא, וקשה הא התם יש ספק בעיקר הש"ל אם הם בני טומאה, ומכל זה הדין טמא נם מספיקא, א"כ כש"כ הכא אשר בודאי יש ש"ל בסימני טומאה רק שאין הכהן מכירם עכשיו שהם בתערובות, אמנם עכ"פ לא גרע מספק שער לבן קודם, ואמאי הכא טהור לגמרי, ולשיטת הראשונים דמפרשי שם בנזקק לטומאה, ע"י בר"ש, אתי שפיר הכא, אמנם לשיטת הרמב"ם משמע דמיירי נם הא דספק ש"ל קודם עד שלא נזקק לטומאה וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ תקשה מדוע הכא טהור לגמרי ואיסור תלישת השערות התם נ"כ לא הוי יותר מספיקא, וצע"ג.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ז ה"ד חזר בו כעדשה מקצתה בשר חי ומקצתה בוהק אינו סימן טומאה, והרי הוא בטהרתו, ביאור הדברים דסבר הרמב"ם דפחות מכעדשה אפילו בשר חי אינו מטמא בתחילה, היינו שאין מעכב בפריחה, ומטעם זה מפרש הרמב"ם הא דתנן בפר"ח מ"ו וחכ"א בהק פחות מכעדשה סימן טומאה בתחילה ואינו סימן טומאה בסוף, היינו דהסי"ט בתחלה ע"כ הכוונה עם מחיה גם כן בפחות מכעדשה וביחד יש כעדשה, דאז הוי סי"מ בתחילה, דע"כ אין לפרש בבוהק לחודיא פחות מכעדשה, דבזה פשיטא דהרי במחיה אינו מעכב בפחות מכעדשה ומכש"כ בוהק, וע"כ הכוונה בוהק פחות מכעדשה ובצירוף פחות מכעדשה מחיה, הרי זה סימן טומאה בתחילה לענין פריחה, וממילא הא דאמרו חכמים דאין זה סי"ט בסוף, היינו נמי על צירוף, וזה מבואר דברי הרמב"ם דלענין לעכב בפריחה כתב בהלכה זו לכעדשה בצירוף בוהק ובשר חי מעכבין הפריחה, ולענין חזרה כתב דאף בשניהם בצירוף אעפ"י שיש בהם כעדשה אינם פועלים טומאה.

ב **וכתב** הראב"ד בהשגה וז"ל א"א אומר אני ספרו הטעהו שמא בספרו במשנת נגעים פר"ח והכ"א בוהק פחות מכעדשה כו' והוא שיבוש שצריך להיות בוהק ופחות מכעדשה וכו', יעוי"ש. ביאור הדברים דהראב"ד גורם בויו"ו המחלק, והיינו דאו או קתני, או בוהק, או פחות מכעדשה, דהיינו דבשניהם כן הדין רבין בוהק אפילו בכעדשה, ובין

בשר חי פחות מכעדשה סי"מ בתחילה ואינו סי"ט בסוף, והיינו דסבר הראב"ד דבשר חי אף בפחות מכעדשה מעכב את הפריחה.

ג **והנה** מרן הקשה להראב"ד האיך אפשר לומר דפחות מכעדשה תעכב בפריחה הא תנן בפר"ח דכל הראוי לטמא בנגע הבהרת מעכב את הפריחה, משמע בהדיא דפחות מכעדשה אינו סימן טומאה בתחילה, יעוי"ש. זה אינו מוכרח דהרי שפיר מתפרשא שם על עצם המקום הראוי להיות נטמא בבהרת, ובא לשלול המקומות שאין בהם דין בהרת עו"ב, אבל בשיעור לא מיירי, ושפיר מתפרשא בשר חי פחות מכעדשה אעפ"י שאינו מטמא משום מחיה מפני חסרון שיעור, מ"מ שפיר קרינן לזה ראוי ליטמא בעור בשר, כיון שדין עו"ב נוהג בה, או מטעם בהרת שראוייה לבהרת או מטעם שישגו במחיה ענין צירוף.

ד **והנה** לכאורה מוכח כהראב"ד בפר"ח מ"ה דתנן פרחה בכולו אבל לא בכחצי עדשה הסמוך לראש ולזקן לשחין וכו' חזר הראש והזקן ונקרחו טמא עד שתפרח בכולו, יעוי"ש. והנה אם אמרינן דחצי עדשה מעכב בפריחה, אתי שפיר דכיון דהפריחה קמייתא לאו פריחה היא כיון דאישתייר חצי עדשה סמוך לראש, ופריחה דהשתא גם כן לאו פריחה היא כיון דעכשיו יש קריחה בראש ובזקן ודינם כעו"ב אמנם להרמב"ם דחצי עדשה אינה מעכבת בפריחה, וא"כ הרי יצא במהרה, וא"כ גם אם נעשה הראש והזקן קרחה ודינם כעו"ב, אבל הלא הדין בזה מבואר ברישא בדין פרחה בכולו דאף בשחזר הראש והזקן ונקרחו טהורים, יעוי"ש. וא"כ משמע מזה כהראב"ד, אמנם לא הביא דין זה להלכה כמבואר בהלכה ו', וע"כ דהיה גורס בהמשנה פרחה בכולו אבל לא בראש ובזקן ובשחין ובמכוה ובקרח המורדין או בכחצי עדשה הסמוך להם הרי זה טהור, וכמו שמבואר בכס"מ, והנה בזה מיושב הא דהקשה מרן אראב"ד מדוע לא השיג בזה על הרמב"ם, והיינו משום רזה נכלל בהשגה זו, דכיון דהרמב"ם לשיטתו ע"כ גורם הגירסא, כמו שכתב בה"ו, וא"כ מבואר דכן היתה גורסתו במשנה.

ה **אמנם** יש להוכיח כהראב"ד מהתוספתא פר"ד היתה בו מחיה כעדשה כווה חציה והלך חציה טהור, היתה יתירה מכעדשה כווה מותר והלך כעדשה טהור, כווה כעדשה והלך מותר טמא, נתמעמה מבגדים בין כך ובין כך טהור, פרחה בכולו בין כך ובין כך ובין כך טמא, יעוי"ש. והאי בין כך ובין כך דסיפא ע"כ הכי פירושו דבאופן שפרחה בכולו דאז אף אם כווה המחיה שהיא המותר מכעדשה, והמחיה שהיא כעדשה הלכה ע"י פריחה, נמצא עכשיו שיש כאן פחות מכעדשה שאין כאן פריחה דהיינו אותו המותר שהכווה, ואינו ידוע אם היתה עליו הפריחה לולא הכווה, ובזה אנו דנין כאילו

אותו מעט קיים גם היום עתה, עי' בביאור הגר"א, הרי מבואר בהדיא דפחות מכעדשה מעכבת בפריחה, וזהו כהראב"ד, וגם בדין המשנה בהא דנשתייר כחצי עדשה סמוך לראש ולזקן מבואר בתו"כ פרשתא נ' פר"ד הגירסא כגירסא שלנו וזה גם כן כהראב"ד, ורבינו הגר"א גורם במשנה גם כן כשיטת הראב"ד. ו ה"ו היו בה שתי בהרות אחת יש בה סי"ט ואחת טהורה ופרחה הטהורה לטמאה ואח"כ פרחה בכולו הרי"ז טהור, וכו', ולא עוד אלא אפילו היו אחת בשפתו העליונה ואחת בשפתו התחתונה או בשתי אצבעותיו וכו', וכשהן נדבקין זה לזה נראין שתי הבחרות כבהרת אחת הואיל ופרחה בכולו טהור, וכתב הראב"ד וז"ל א"א איני יודע מאי אפילו, יעוי"ש. ביאור דבריו דהקשה כיון שאין זה שייכות לזה והוי שני ענינים נפרדים כמבואר בכס"מ, יעוי"ש.

ז **והנה** בעיקר דברי הרמב"ם כוונתו לפי מה שמבאר בפיה"מ והובא בכס"מ דהכוונה דהפריחה נראית בכולו באברים האלו כשהם מדובקים, וכאשר יתפרקו יראו ביניהם בשר חי, אמנם כיון דבחיבורים יראו כאחד, הרי זה פריחה בכולו, ומבאר מרן דכוונת הרמב"ם ולא עוד אלא אפילו, היינו אף באופן שאינו נראה כולו לבן אלא בשעת חיבורן, אמנם לדעתי נראה בכוונת הרמב"ם דמיירי שבהרת אחת באבר אחד, ובהרת השנייה באבר השני, ואחד יש בו סי"ט ואחת טהורה והפריחה מן הטהור כברישא ואשמעינן דאעפ"י שהם באופן שיש הפסק בשר חי ביניהם כשהם מפורדים, מ"מ אזלינן בתר שעת הדיבוק, והרי הם כנגע אחד, ובזה מדויק בלשון הרמב"ם שכתב ולא עוד אלא אפילו וכו', דגם בזה חשבינן הפריחה לבהרת אחת.

ח **והנה** מזה מבואר דע"כ מפרש הרמב"ם הא דאיתא בתו"כ שדרשו מאת כל בשרו לרבות הבשר שבין האצבעות, היינו דוקא על הסדקים הנראים, וקרינן בזה גם לכל מראה עיני הכהן, אבל את אשר בין האצבעות באופן שאינם נראים כלל כשהם מדובקים אינו מעכב בפריחה, וזהו שיטת רש"י במכילתין דף י"ח, וכמו שביארנו לעיל בפר"ו, וחידוש דין הוא, ולפלא שלא נחתו הנו"כ.

ט **והנה** בעיקר הא דפורח מן הטהור תניא בתו"כ פרשתא ג' פר"ג פליגי בזה תנאי דרבנן סברי וילפי אף מטהורה לטמאה שנאמר ואם פרוח תפרח ריבה, ר' נחמיה אומר אם מתחילה פרחה מטמאה לטהורה טהור, מטהורה לטמאה טמא, יעוי"ש. וכן איתא בתוספתא, וסברת ר' נחמיה דכיון דהתחילה הפריחה מטהורה הרי זה פורח מן הטהור, וסברת רבנן דהתורה רבתה מטעם דכיון שנתחברה הטהורה להממאה, פקעה פריחת הטהורה ונקראת על שם הטמאה, וזה פרוח תפרח, עי' בפירוש הרא"ש, ויש לעיין היאך הדין לר' נחמיה בספק נגע דאפשר דאעפ"י דקיי"ל ספק נגעים להקל, אמנם לענין זה

אפשר דשאני וקרינן בזה פרוח תפרח, או"ד דלא שייך בזה ספק דהתורה לא דברה מספיקות, וכמו שאמרו מי איכא ספיקא כלפי שמיא, אמנם הכא שאני דכיון שהקפידה תורה על ודאי, וא"כ איכא הרבה אופנים אשר מצד כללי משפטי התורה יש לטמאות, ורק חק הוא בנגעים, וא"כ אפשר שלענין זה קרינן פריחה לר"נ, ויש נפק"מ לדינא אף שהוא באופן רחוק, וצ"ע.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ח ה"א נגעי הראש והזקן הוא שיפול השיער שבהן מעיקרו, וישאר מקום השיער פנוי, וזה הוא הנקרא נתק, וכו', וכתב הראב"ד א"א מהתוספתא נראה שיש שינוי בעור הנתק, יעוי"ש, וכתב המל"מ ולי נראה דמתניתין פר"י דנגעים דתנן כיצד מגלחין את הנתק מגלח חוצה לו ומניח שתי שערות סמוך לו כדי שיהא נראה אם פשה, ואם כדברי התוספתא שיש שינוי בעור הבשר דהנתק, אף שאינו מניח שתי שערות הרי ניכר אם פשה כמו כל מראית הנגעים שניכר בהם הפשיון, יעוי"ש.

ב **והנה** לדעתי נראה שאין מזה שום הוכחה דתרי זה ודאי דגם אם אמרינן דבעינן שינוי מראה בהנתק, אמנם ע"כ לענין פשיון, העיקר הפשיון הוא ניתוק השער, ואם בעינן שינוי מראה הנה כמובן בעינן שתיהם היינו ניתוק השער, וגם שינוי מראה, ולפי"ז אם מניח סביב הנתק שער, אז יוכר הפשיון היטב, היינו בניתוק השער סביב הנתק, וגם יוכל היות שתהיה שינוי מראה, משא"כ אם לא יניח סביב הנתק קבוץ שער, ואז אף אם תהיה שינוי מראה בהתפשטות הלאה, אמנם הרי חסר כאן פשיון דניתוק שער, ומה"ט מבואר בתו"ס דהמגלח שערות האלו סביב הנתק עובר בל"ת מטעם תולש סימני טומאה, וכן מבואר ברמב"ם פר"י.

ג **ה"ג** כיצד מגלחין את הנתק וכו' ואפילו היה נזיר ה"ז מגלה וכו', יעוי"ש. ובמל"מ הקשה להרמב"ם בפר"ז דנזירות הט"ו דכתב דעשה דמצורע דוחה לל"ת ועשה דנזיר מפני שבימי חלוטו אין כאן עשה דקדוש יהיה כיון שימי חלוטו אינם עולים לו לנזירתו, משמע אבל בימי הסגרו שעולין לו למנין נזירותו כמבואר שם ה"ט אין עשה דתגלחת מצורע דוחה עשה ול"ת דגזירות, וא"כ תקשה הכא בימי הסגרו היאך דוחה מצוה דגילוח העשה ול"ת דנזירות. עכת"ד. יעוי"ש. ונראה דכיון שאמרה תורה הכא במצורע לחוש לטומאה, וכל דין הסגר הוא בשביל לברר הטומאה דהחלט, והיינו דנחתה התורה לספק זה דהחלטה, ועשאה התורה להספיקות כודאי, בכדי לברר טומאת ההחלטה, והנה הבא בהנתק גם כן יש להסתפק שמא מוחלט יהיה, והיינו דיבורר לנו כי ראוי הוא להיות מוחלט, וזהו כי אחרי ההתגלחות יבורר לנו, עי' הפשיון, כי ראוי הוא להיות מוחלט, וא"כ גם באותה שעה עומד לזה, ובזה אמרה תורה הספק כודאי, לענין כל

הדינים הנחוצים לבירור, וא"כ הוי ע"כ לדין זה דתגלחת בספק מוחלט, וזהו בספק קדוש, ובזה שפיר דוחה עשה דתגלחת הל"ת דנזיר כיון דהעשה הוא בספק, דהרי שפיר יוכל היות דתיכף לאחר הגילוח יתראה לנו הפשיון, ואע"ג דלא נעשה מוחלט למפרע, מ"מ לענין לברר עשאה התורה את הספק לודאי, וא"כ אין כאן עשה דקדוש יהיה כל זמן שלא נתברר לפנינו שאינו טמא מוחלט.

ד **ובעיקר** דברי הרמב"ם שם בנזירות שכתב מעם אחר, ולא כתב טעם הסוגיא דיבמות ה' דמבואר שם דלהכי דחי עשה דמצורע את העשה והל"ת דנזיר מטעם דנזיר ישנו בשאלה, והשיג בזה הראב"ד, יעוי"ש. ונראה בכוונת הרמב"ם דכיון שאמרה תורה מצוה דתגלחת אף בנזיר שמשון דליתא בשאלה, וא"כ תקשה היאך עשה דוחה לל"ת ועשה, להכי נחית הרמב"ם דעוד טעם אחר יש בזה, מטעם דאין במצורע נזיר העשה דקדוש יהיה.

ה **ויש** להביא ראיה להרמב"ם מנזיר ד' ע"א מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון, יעוי"ש, וקשה הא איכא נמי הא דתנן בנזיר פר"ו דחשיב שם, תגלחתו הותרה בתגלחת מצוה והיינו בתגלחת מצורע, והנה בנזיר שמשון ע"כ לא הותר תגלחת מצוה, אם אמרינן בטעם הרחיי' דתגלחת מצורע שדוחה לעשה ול"ת דנזיר משום דישנו בשאלה, וזה ליתא בנזיר שמשון, וא"כ הרי איכא עוד נפק"מ, בין נזיר עולם לנזיר שמשון לענין תגלחת מצוה, אבל לדברי הרמב"ם אתי שפיר, ומזה מקור נאמן להרמב"ם דטעם הדחייה דעשה דתגלחת מצורע לעשה ול"ת דנזיר הוא מטעם דאין בנזיר מצורע העשה דקדוש יהיה, וזה בימי חלוטו, ובימי הסגרו, נראה מטעם שכתבנו למעלה.

ו ובזה מיושב גם כן מה שהקשה המל"מ לטעמא דהראב"ד דלהכי דוחה עשה דתגלחת לעשה ול"ת דנזיר מטעם דנזיר ישנו בשאלה, דלפי"ז למה לן הבא קרא מיותר והתגלח למימר דגם נזיר מחויב בזה, והא בלא"ה אנו יודעין דעשה דוחה לל"ת דנזיר יעוי"ש. ובדברינו אתי שפיר דע"כ איצטרך קרא לנזיר שמשון דליתא בשאלה,

ז **ה"ח** נתק שהוחלט בשיער צהוב או בפשיון וגולד לו שיער שחור וטיהר, אעפ"י שהלך השיער השחור הרי זה טהור, עד שיולד שיער צהוב אחר או יפשה פשיון אחר כו', יעוי"ש. מבואר מזה דסבר הרמב"ם דיש טומאה אחר שיולד ש"צ או פשיון, ותמוה לי דבתוספתא פר"ד איתא בהדיא, ולא עוד שטהור אלא שמציל מיד שער צהוב דק הבא אח"כ יעוי"ש. וא"כ היאך פוסק הרמב"ם היפך במקום שלא הוזכר פלוגתא בדין זה, וצע"נ.

ח **עוד** תמוה טובא דהנה בתו"כ הובא דרשה דהיילל בפסוק נרפא הנתק הלל אומר לא שניתק נתק בתוך נתק, יעוי"ש בפרשתא ה' פר"ט, וכן שם בריש הפרשא איש להביא

את שניתק נתק בתוך נתק, והיינו שנידון זה כנתק חדש, ומדוע השמיטו הרמב"ם לדין זה דלאחר שנרפא הנתק, אם נעשה קבוץ שער, ונולד נתק באמצע הקבוץ החדש דיש בזה תורת נתק, וצ"ע.

א **כתב** הרמב"ם בפר"ט ה"א הכל מתטמאין בנגעים אפילו קטן בן יומו, והנה פשיטא דבעינן כלו לו חדשיו, דנפל אינו בר מקבל טומאה הוא, כמבואר ב"ב כ' בן שמונה המונח בחלון ממעט כפני הטומאה, והיינו מפני שאינו מקבל שום טומאה, אבל יש לעיין בספק כלו חדשיו, אם אנו מטהרין אותו לגמרי, מטעם דהוי עתה בגדר ספק נגעים וטהור, או"ד דכיון דהספק עומד להתברר, לכן מטמאין אותו בספק טומאת נגעים.

ב ה"ד אין הכהן רשאי לטמא את הנגע הטמא עד שיהיו עיניו במקום הנגע בעור הבשר שחוצה לו, ביאור הדברים שדין הוא בראיית הנגע, וכמו שכתבנו לעיל בפר"ו, יעוי"ש.

ג **שם** מת הכהן שראהו תחלה, או שחלה רואהו כהן אחר, ואין השני יכול לטמאו בפשיון שאין השני יודע את פשה אם לא פשה, אלא ראשון, יעוי"ש, ויש לעיין מה שייך לומר בזה דאין השני יכול לטמא בפשיון מטעם שאינו יודע, דממנ"פ אם אינו יודע, פשיטא, ואם יודע, הלא יודע, וא"כ מדוע אינו יכול לטמא, וזה ליתא בתוספתא, ומרן כתב בזה פשוט הוא, אבל אינו יודע למאי הלכתא כתב הרמב"ם לדבר פשוט כזה, דפשיטא רמי שאינו יודע הלא אינו יודע, ונראה בכוונת הרמב"ם דמיירי באופן שיודע בדבר הפסיון, מאחד, או מהבעל הנגע בעצמו, אשר מצד נאמנות יש תורת נאמנות לכל אחד כדין ע"א נאמן באיסורים, אמנם דין הוא בפשיון דבעינן ראיית כהן דהפשיון יראה בעיני הכהן שראה מתחילה, ורואה עתה, ולא מהני בזה נאמנות, זהו לדעתי כוונת הרמב"ם, ומ"ש הרמב"ם ונאמן כהן לומר נגע זה פשה ונגע זה לא פשה היינו כהן הרואה דוקא, ולא ניתן זה לאחר ובעינן הראייה הראשונה עם השנייה שתהיה באחד דוקא, וכמוש"נ.

ד ה"ה חלל פסול לראיית נגעים שנאמר אחד מבניו הכהנים, ויש לעיין היאך הדין בשנודע שהוא חלל אחרי הראייה, אם נתבטלה כל עיקר ההוראה, או"ד שהדין בזה כמו בהקרבת הקרבן, שכשר בדיעבד, ולכאורה לא מחני בדיעבד, ואינו דומה להקרבת קרבן, וכמו שמצינו במכות י"ב לענין חיוב גלות להורג בשגגה, ונעשה כה"ג חלל, דמסיק הגמ' שם דבזה אפילו ר' יהושע מודה, והיינו שרק בקרבן כן הדין, ולא בשארי דברים, וכמו כן ראיית הנגעים, והנה לענין כהן ערל מסתברא שכשר הוא לראיית נגעים, כיון שלאו עבודה היא, וכן יש להוכיח מתוס' תענית י"ז ד"ה דבר זה וכו' שהקשו נילף מבע"מ שאוכל בקדשים ופסול לעבודה וכו', וי"ל חלל מוכיח, יעוי"ש. ואם אמרינן דערל פסול לראיית נגעים תקשה מה בע"מ שכשר לראיית נגעים פסול לעבודה, ערל

שפסול לראיית נגעים אינו דין שפסול לעבודה, ומוכח דכשר לראיית נגעים, ולפי"ז קשה מדוע לא קאמר הש"ס בעירוכין דהא דתנן הכל כשרין לראות את הנגעים היינו ערל אעפ"י שפסול לעבודה, ומכ"ז כשר לזה דראיית הנגעים, והנה מדברי התוס' יש לדחות דבתירוצם שכתבו די"ל חלל יוכיח שכשר לעבודה בדיעבד ואינו אוכל בקדשים, וגם לפי מה שכתבנו דחלל פסול לראיית הנגעים גם בדיעבד, א"כ יש לומר גם לענין ערל שפסול לראיית הנגעים, וצ"ע.

ה **ה"ב** בכל יום רואין את הנגעים חוץ משבת ויו"ט וכו', יעוי"ש. ויש לעיין בנזיר שנתנגע אם יש להמתין בהראייה עד כלות הנזירות אם הוא נזיר לזמן, ובכדי שלא יבוא לידי דחיי' דל"ת, וזה לא נזכר בשום מקום, ומשמע שרק שלא למנוע משמחת יו"ט.

ו **ה"י** אין מסגירין בתוך ימי הסגר וכו', יעוי"ש ובכס"מ, ויש לעיין לענין דיעבד אם הוי מוסגר או מוחלט אף שעשה שלא כדין.

ו **שם** ואין רואין שני נגעים כאחת שנאמר וראה הכהן את הנגע, היינו ראייתו תהיה לנגע אחת, וכשרואה שתי נגעים בבת אחת אין כאן תורת ראיית, ומעשיו בטלים והוראתו אינו כלום, מטעם חסרון ראייה, והרי זה כאילו טימא או טיהר בלא ראייה, וברור, ומטעם זה אין זה ענין להא דאין עושין מצות חבילות כאשר העירו בזה המפרשים, דשאני הכא שדין הוא בראיה ולא מהני' לזה דיעבד, וע"כ דזה לא נשמע מהא דאין עושין חבילות, כמובן, כי דין חדש הוא אצל ראיית הננעים.

ח **הי"ב** אין הכהן זקוק לבקש תחת אצילי ידיו של נגוע כו' או בתוך הקמטים שמא יש שם נגע, שנאמר לכל מראה עיני הכהן, וכן בהופך כולו לבן וכו', ומקור לזה משנה בפ"ב דנגעים, יעוי"ש. ויש לעיין הא מצינו בתורה עוד לימוד דמרבה גם בין האצבעות מדכתיב את כל בשרו כדדרשו בתו"כ, ומ"ש הא דבין האצבעות לשארי קמטים, אמנם לפי מה שביארנו לעיל דעיקר הריבוי דבין האצבעות הוא על הסדקים הנראים, ולא על הקמטים שאינם נגלים ונראים, בשעה שהאצבעות דבוקות זו בזו, אתי שפיר נם הכא, דהכא גם כן צריך להפריד בין הדבקים, וזה לא חייבה תורה הן בראיית הנגעים, הן בפריחה.

א כתב הרמב"ם בפר"י ה"א התולש סימני טומאה וכו', הרי"ז עובר בל"ת שנאמר השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות בכל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים כאשר צויתים, תשמרו שלא יתלוש, או שיקוץ, אבל אינו לוקה עד שיועילו מעשיו, יעוי"ש. מבואר דסבר הרמב"ם דאין בזה אלא ל"ת גרידא, והשמר אינו אלא שמירה שלא יתלשו, וזהו כפשטות דברי רב אשי דאמר היכא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת, הרי

מבואר דסבר ד"א דאין בזה אלא ל"ת גרידא, וכבר עמדו בזה התוס' בשבת קל"ב ע"ב, יעוי"ש. והרמב"ם סבר דכן הוא באמת דעת רב אשי, וכאשר יבואר להלן בעזה"י.

ב **שם** וכן המגלח את הנתק לוקה שנאמר ואת הנתק לא יגלח, ואינו חייב עד שיגלח כל שער הנתק בתער, כתב הראב"ד א"א טעה בזה שהרי אמרו והתגלח בכל דבר, ועל זה אמר ואת הנתק לא יגלח, ועוד שהיא כתולש סימני טומאה שאין הפשיון ניכר בו, יעוי"ש. ונראה בדעת הרמב"ם דסבר דע"כ הא דאמרה תורה ואת הנתק לא יגלח לאזהרה מיוחדת לאיסור גילוח בא, היינו מלבד איסור תולש סימני טומאה, וזה נלמד מדאמרה תורה גילוח פעם שני, דהרי מדכתיב והתגלח, יש לכתוב ולא את הנתק, ומובן דאסור לגלח הנתק, ולמה פרטה תורה גילוח פעם שני, מזה למד הרמב"ם דאיסור זה לאיסור גילוח מצד עצמו הוא, ונלמד מדרשה דתו"כ פרשתא ה' פר"מ דתניא יכול בשם שתגלחת הנגע דוחה לתגלחת הנזיר בזמן שהוא ודאי (פירש בזמן שהנגע ודאי) כך תהא תגלחת הנזיר דוחה לתגלחת הנתק בזטן שהוא ודאי (פירש בזמן שהנזיר ודאי דהיינו בכלות הנזירות) ת"ל ואת הנתק לא יגלח, יעוי"ש. והנה הכא ע"כ הפירוש גילוח בתער כדין נזיר בהשלמת נזרו, כמו שמבואר להלכה ברמב"ם פר"ח ה"ו מנזירות דאם גילח שלא בתער לא עשה כלום, נמצא לפי"ז דע"כ לאזהרה מיוחדת לאיסור גילוח בתער בא הכתוב ומזה נלמד למעט נזיר בהשלמת נזרו, וממילא מובן כי גם בלא נזירות יש בזה הלאו דגילוח בתער.

ג **ובזה** יבואר לנו דברי הרמב"ם לנכון, והוא לפי מה שכתב הרמב"ם דאינו לוקח על תלישת סימני טומאה אלא אם הועילו מעשיו, והנה לפי"ז אם הנתק יש בו סימני טומאה גם בלא פשיון, כגון אחר שצמחו בו שער צהוב, דאז אין לנו עוד לפשיון, דאז אין ל"ת דגילוח הנתק, כיון שבלא"ה טמא, ולא הועילו מעשיו בהגילוח, שאז אם גילח בתער לוקה משום ואת הנתק לא יגלח, ומתלישת סימני טומאה לא איירי הרמב"ם דזה נכלל בכלל תלישת סימני טומאה וזה לא גרע, משאר סימני טומאה, וכמובן שיש בזה גם באופן מריטה ותלישה, ולא בעינן לזה תער, אבל הרמב"ם עיקר חידושא בא ללמדנו דיש איסור גילוח מצד עצמו על גילוח הנתק דבתער.

ד **והנה** מדויק עוד בזה דברי הרמב"ם שכתב וז"ל ואינו חייב עד שיגלח כל הנתק בתער, והנה למה מדייק וכתב כל הנתק, דמשמעו כל שער אשר סביב הנתק, שלא ישאר כלום, ואם נפרש בדעת הרמב"ם כפי שהבין הראב"ד דהאיסור משום תלישת סימני טומאה, א"כ מדוע בעינן כל הנתק, והלא גם בגילוח אשר מצד אחד יש בזה איסור תלישת סימני טומאה, מטעם שבמקום הזה שוב לא יובחן הפשיון, וע"כ ברור בכוונת הרמב"ם

דלאיסור גילוח מצד עצמו בא, לומר שיש איסור גילוח על הנתק בתער, ובזה בעינן כל הנתק, והיינו כיון שזה נלמד מדאמרה תורה למעט מצות גילוח דנזיר בהשלמת נזירתו, שבזה בעינן גילוח כל השערות, ואם שייר שתי שערות אין כאן מצות גילוח במבואר ברמב"ם שם פר"ח ה"ו, וא"כ ע"כ האזהרה באה על גילוח כל הנתק, וזהו שמדייק הרמב"ם וכתב ואינו חייב עד שיגלח כל הנתק בתער, היינו שני תנאים יש בזה, א) כל הנתק ב) בתער. וזהו לאו מיוחד, וכן מבואר במנין המצות שחשב זה לשתי מצות. א) שלא יקוץ סימני טומאה ב) שלא יגלח הנתק. כמבואר, וע"כ משמעות כל הנתק כמו שכתב הכא בספר היד, ולדעתי כן אמת הנכון בעזה"י.

ה **שם** ומותר למצורע לישא במוט על כתיפו שיש בה הצרעת וכו' ואם הלכו סימ"ט ילכו, והוא שלא נתכוון לכך, יעוי"ש. והנה מזה מבואר דפסק רבינו דשא"מ מותר בזה, אבל לא פס"ר, וקשה הא גם בשארי איסורים כן (וכן פסק בפרט"ז מא"ב הי"א המשקה כוס עקרון לרפואה מותר מטעם פס"ר דלא ניחא ליה) והנה בגמ' בשבת מבואר דהקרא בא להורות היתר אפילו באופן שאסור בשארי איסורים וכבר עמד בזה המל"מ, יעוי"ש. ו ונראה רבסוגיא דשבת קל"נ ע"א איכא שני אוקימתא דאמוראי, אוקימתא חדא על היתר דמילה במקום הבהרת, וקרא אתי להתיר או דשא"מ או פס"ד, אוקימתא שנייה בתלישת סימ"ט, כמו כן או להתיר דשא"מ או פס"ר, ויש לחבין במאי פליגי הני לישני, לכן נראה דמפרש הרמב"ם דפליגי בזה אם השמר האמור בנגע צרעת אם הוא בגדר מצוה מיוחדת, וא"ב הוי בתלישת סימ"ט עשה ול"ת, או השמר לא חוי עשה אלא ביאור הוא לל"ת, והנה דעת התוס' שם בד"ה האי עשה ול"ת דהשמר הוא עשה, יעוי"ש והרמב"ם סבר דבזה פליגי הני לישני, ומאן דמתני' אברייתא אתלישת סימנים, סברי דהשמר לעשה נאמרה, ולעשות בא להתיר לשאת מוט על כתיפו וסיב על גבי רגליו, והקרא בא להוסיף היתר יותר מבשארי איסורים כמבואר בסוגיא, אמנם הלישנא קמא דאמרו כן בדין מילה בצרעת, ולא דרשו כן בדין תלישת הסימנים באופן שאינו מתכוון, מטעם דסברי דהשמר לא הוי עשה אלא לאזהרה בא בשמירה שלא יעברו על הלאו, והנה כיון שהוזהרו על השמירה, הנה יש מקום לומר דגם דשא"מ אסור, והיינו כיון שעכ"פ אין כאן שמירה, לזה אמרה תורה להתיר דבר שאינו מתכוון, כמו הא דמילה דמותר למול במקום הבהרת מטעם שאינו מתכוון לקציצה אלא למילה.

ז **ואין** להקשות מדוע לא קאמרה הסוגיא דבא להתיר הכא מטעם דכתיב השמר, דליתא דבמילה כיון שע"כ פס"ר הוא, לכן קאמר הש"ס האמת דגם פס"ד הכא מותר, אבל זה דוקא במצוה דמילה מטעם עשה רוחה ל"ת.

ה **והנה** לפי"ז אין לנו קרא להתיר בהא דתלישת סימני טומאה, יותר מבשארי איסורים, והיינו דכלפי שאמרה תורה השמר, להכי איצטרך קרא לעשות להתיר בשא"מ, ואין להקשות דלא לכתוב השמר ולא בעי לעשות, דליתא דהשמר בעינן לאסור גם לאחר הפטור שעומד בטהרתו, וזה נלמד מדכתיב שמירה כמבואר בתו"כ.

ט **והנה** הרמב"ם פוסק דהשמר לא הוי לעשה וזהו כאוקימתא קמא, וזהו נם דעת ר"א כמו שכתבנו, וכן כתב לקמן בה"ה דהוי ל"ת הא דמילה בצרעת, ומטעם זה מפרש בהלכה זו האי דהשמר בנגע הצרעת וגו' תשמרו שלא יתלוש או שיקוץ, וא"כ לפי"ז ע"כ הקרא דלעשות להתיר דבר שאינו מתכוון בא, ולומר שהדין בזה כבשארי איסורים, אבל פס"ר אסור, ורק במילה התורה תורה פס"ר מטעם עשה רוחה לל"ת, ואתי שפיר פסק הרמב"ם, וגם במנין המצות עשה, לא חשיב הרמב"ם השמר לעשה, והיינו במוש"נ, ובמילה בבהרת כתב הטעם מפני שעשה דוחה לל"ת.

ו **ה"ג** מי שנקצצה וכו' קצצה בכוונה אם קצץ כל הבשר החי המקיפה אפילו כחוט השערה אין לו מהרה עולמית, והיינו דחיישינן דאי לא קצץ את הבשר החי המשהו, היה מעכב בפריחה, כמבואר במרן, וכן מבואר בתוספתא פר"ג ובמפרשיו, אמנם תמהני להרמב"ם דסבר דפחות מכעדשה אינו מעכב בפריחה כמו שכתבנו לעיל בארוכה בפר"ז, וא"כ היאך כתב הכא אפילו כחוט השערה, ולא כתב בשיעור כעדשה, וביותר שכן מבואר בתוספתא ודוחק לומר דמשום קנסא הוא ולחומרא וצע"ג.

יא **שם** קצצה בצמצום אין לו טהרה עד שתפרח בכולו, מקור הדין בתוספתא פר"ג פליגי שם ר"א ורבנן דר"א סבר דפריחה לא מהני, ורבנן סברי דפריחה מטהר, והיינו דר"א חייש דלמא קצץ גם בשר חי ומעכב את הפריחה, ורבנן לא חיישי לזה, יעוי"ש. והנה לכאורה פליגי אם אפשר לצמצם בידי אדם, אמנם תקשה הא ר"א סבר אפשר לצמצם כאיתא בבכורות י"ז ע"ב ובסוטה מ"ה, ואפשר ר"א חייש הכא לחומרא, אבל קשה להרמב"ם דסבר דנם בידי אדם אי אפשר לצמצם כמבואר בפרט"ז ה"ב דכלים, וא"כ הכא הוי להרמב"ם לחוש לחומרא, ושמא יש בזה חתך מבשר חי, ומעכב את הפריחה, ויש בזה כש"כ מר"א דלדידיה אפשר לצמצם, ומכ"ז חייש, ומכש"כ להרמב"ם דליתא בצמצום, ופשיטא שיש חששא דעיכוב פריחה, לכן נראה דלפירש הר"ש אתי שפיר טפי דפירש דעיקר הדבר באופן דעקר הנגע עם הסביב ראוי לקנסו טפי, יעוי"ש. וממילא במכוון פליגי ד"א ורבנן אם קנסינן ליה, ופסק כחכמים.

יב **ה"ד** התולש וכו' היתה יתירה מכעדשה כווה המותר והלך כעדשה הרי"ז טהור, הנה בזה פסק הרמב"ם לשיטתו בפחות מכעדשה אינו מעכב בפריחה, ולפנינו הגירסא

בתוספתא טמא, וכתבתי זה להקשות על הרמב"ם כמבואר לעיל בפר"ז, אמנם הראב"ד דסבר דפחות מכעדשה מעכב בפריחה, א"כ שפיר כתב הראב"ד להשיג בזה על הרמב"ם, וצע"ג.

ז **ה"ה** מי שהיתה בחרת בערלתו ימול וכו' ואם מל והלך בעוד הערלה סימן שהיה מוחלט בו הרי"ז חייב בקרבן מצורע, ומקור הדין בתוספתא פר"נ, יעוי"ש. אמנם שינה רבינו הלשון, דהנה בתוספתא איתא מצורע מוחלט ימול וחייב בקרבן, והרמב"ם כתב ואם מל והלך בעוד הערלה סימן שהיה מוחלט בו, דמשמע דהבהרת עדיין נשאר בעור הבשר, ורק הסימן טומאה הלך, ומדוע שינה הרמב"ם בזה, ונראה דבא ללמדנו דאעפ"י שלא הלך הבהרת לגמרי, אלא הסימן טומאה הלך ע"י מילה, והו"א דדוקא באופן שהסי"ט הלך מעצמו שזה אות לרפואת הנגע, אז טהור, משא"כ בקציצה סר"א דכיון דהבהרת האום נשארה, ולא נטהר בהליכה רסי"ט לחודיא, לזה כתב רבינו דגם בהליכה דסי"ט לחודיא אעפ"י שע"י קציצה, ואין זה דרך רפואה ומכל זה נקרא טהור ומביא קרבן טהרה.

יד **ומקור** לזה מהתוספתא דאיתא בתוספתא היתה בו בהרת כגריס מה הימנה כחצי גרים ובסוף שבוע נעשה כסלע יראה בתחלה, יעוי"ש. והיינו דלא חשבינן לפשיון, מטעם דחשבינן מה שהלך ע"י המילה כאילו נרפא, והנה הרמב"ם לא הביא זה להלכה, ותמוה, אמנם לפי מה שביארנו הנה מבואר זה במה שכתב סימן שהיה מוחלט בו, ומה לי סימן טומאה, או חצי גריס שבשניהם הוי חצי שיעור מטומאה, וכיון שכבר שנה לנו הרמב"ם דבחצי שיעור מטומאה דהיינו סימן מטומאה אעפ"י שהלך ע"י קציצה קרינן לזה נרפא הנגע, וא"כ שפיר אנו יודעין גם את דין התוספתא דאם ע"י המילה הלך חצי גריס, שוב לא מהני פשיון כיון שקרינן לזה נרפא הנגע, וא"כ נגע חדשה היא, ובמילות קצרות כלל רבינו את דין התוספתא, והיינו שדין אחר הוא דאם קרינן לזה במוחלט נרפא הנגע, כן בהסגר אין כאן פשיון. והרמב"ם הרכיב לשני הדינים ביחד, וכמוש"נ.