

במדבר

**איש על דגלו באתת לבית
אתם יחנו בני ישראל מנגד
סביב לאהל מועד יחנו (ב'),
(ב').**

**בענין למה לא נצטוו בדגלים מיד
בצאתם ממצרים.**

יש לעיין למה לא צוה הקב"ה לסדר
דגלים מיד עם יציאת מצרים, ומדוע עיכב
את הציווי עד נסיעתם מהר סיני.

גם יש לעיין, דהנה מצינו שכשהעלו
בניו של יעקב אבינו את גופו ממצרים
מוזכר רק אחרי גורן האטד שבניו נשאו
אותו "כאשר צום", דהיינו כצורת הדגלים
(בראשית נ' י"ב - י"ג), ומשמע שעד גורן
האטד לא נשאו אותו בניו דוקא. ויש לעיין
למה לא עשו כן גם עד גורן האטד.

ושמעתי להסביר שהעלאת יעקב אבינו
ממצרים לארץ כנען כללה בתוכה שני
שלבים, א', ההסתלקות ממצרים, וזה הי'
בלי סדר, כי להסתלקות אין סדר, ב',
העלי' לארץ ישראל, והשלב של עלי' לארץ
ישראל התחיל בגורן האטד, ולכן רק משם
ואילך היתה קפידא על נשיאת המטה בסדר
מסוים.

ולפי הנ"ל יש להסביר את דברי יעקב
אבינו שאמר ושכבתי עם אבותי "ונשאתני
ממצרים וקברתני בקברתם" (בראשית מ"ז,
ל'), דלכאורה הי' מספיק אם הי' אומר
ושכבתי עם אבותי וקברתני בקברתם, דהא
כיון שקבורת אבותיו היא בארץ כנען
פשיטא שצריכים להוציאו ממצרים. ולפי

הנ"ל יש להסביר שאמר כן כנגד שני
השלבים הנ"ל, א', "ונשאתני ממצרים",
ורק אחרי שנגמרה השלב של ההסתלקות
ממצרים התחיל בגורן האטד השלב של
"וקברתני בקברתם".

ונראה שגם בנוגע ליציאת מצרים י"ל
שעד שעזבו את הר סיני הרי זה הי' עוד
בגדר בריחה ויציאה ממצרים, כי מצרים
והמצרים היו עוד במודעותם ומחשבותיהם
של ישראל, והניתוק הושלם דוקא ע"י מתן
תורה והקמת המשכן, וממילא כל עוד שלא
עזבו את הר סיני לא הי' נחשב שהתחילה
עלייתם לארץ ישראל, והדגלים הי' דין
בנוגע לאיך הם צריכים לנסוע לא"י (וגם
בשעת חנייתם בהמסעות הי' נקרא שהם
באמצע עלייתם לא"י), ורק כשנסעו מהר
סיני הי' נקרא שהתחילה עלייתם לא"י,
ולכן רק כשנסעו מהר סיני היתה קפידא
על סדר דגלים.

(ואע"פ שגם אחרי שעזבו את הר סיני
אנו מוצאים שהיו חושבים על ארץ מצרים,
ולדוגמא מה שאמרו זכרנו את הדגה אשר
נאכל במצרים וגו' אבל י"ל שזה הי' בגדר
נפילה ונסיגה לאחור לאחר שכבר השיגו
ניתוק ממצרים.)

והנה יש לומר גם הסבר אחר בענין
למה לא נצטוו בדגלים מיד עם יציאת
מצרים, דהנה כתיב כאן איש על דגלו יחנו
בני ישראל מנגד סביב לאהל מועד יחנו,
וא"כ י"ל שנאמר בזה דין יסודי לחנות
סביב אהל מועד, והדין של הדגלים הי'

איך לבצע חני' זו סביב אהל מועד, ולכן לפני שהי' אהל מועד לא הי' צורך בדגלים (ברם לכאורה י"ל להיפך, והיינו שהדין היסודי הי' שיחנו בצורת הדגלים, ושוב אמר הקב"ה שאותם דגלים יחנו סביב אהל מועד).

ברם נראה שלא מספיק בהדרגה השני הנ"ל, דהנה המשכן הוקם באחד בניסן ואילו על הדגלים לא נצטוו עד חודש אייר, ובעל כרחך חזינן שכדי לחייב דגלים הי' צורך גם לגורם נוסף חוץ מהמשכן, וא"כ בע"כ צ"ל כהדרך הראשון דהיינו שלא הי' צורך בדגלים עד שהתחיל השלב של עלי' לארץ ישראל וזה התחיל עם נסיעתם מהר סיני, ואע"פ שנסעו רק בכ' אייר (במדבר י', י"א) ואילו על הפיקודים נצטוו בא' אייר, אבל יתכן שהציווי על הדגלים הי' אחרי הפיקודים קצת, סמוך לנסיעתם, ואפילו אם נצטוו באחד באייר גם על הדגלים אבל י"ל שנצטוו על זמן נסיעתם.

והנה הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות כתב שספר שמות הוא ספר על הגלות הראשונה והגאולה ממנה, ושבאמת מצד הגאולה הגשמית ממצרים הי' צריך ספר שמות להסתיים אחרי יציאת מצרים, רק שלא מיקרי גאולה עד שחזרו למעלות אבותם ע"י הקמת המשכן והשראת השכינה, כי עד אז היו נבוכים במדבר בארץ לא להם, ומש"ה גם עשיית המשכן הוא בספר שמות כי רק על ידו נגמרה הגאולה הרוחנית.

מיהו לפי דברינו הנ"ל יש להסביר בדרך אחרת למה לא נגמר ספר שמות עם עצם היציאה ממצרים, והיינו משום שעד

שהוקם המשכן והיו מוכנים לנסוע מהר סיני, עוד לא נגמרה אפילו הגאולה הגשמית והניתוק מארץ מצרים במחשבותם וכמו שביארנו לעיל.

שו"ר בכמה מדרשים שנקטו שבאמת כבר חנו בצורת הדגלים לפני שנצטוו על כך באייר. וארשום את המדרשים כלשונם:

(א) בשמות רבה כ', ה' - ו' איתא, ויהי בשלח פרעה וכו' - פרעה ראה אותם שורות שורות כהנים לויים וישראלים דגלים דגלים התחיל צווח ואמר אוי לו לאותו האיש שכך הוציא מתחת ידו, לכך נאמר ויהי בשלח פרעה.

(ב) בשיר השירים רבה ד' כ"ד על הפסוק גן נעול וגו' איתא, וכיון שראום דגלים חונים על הים בטקסים המלכים, התחילו המצריים נחנקים ואומרים ווי מה שלחנו מארצינו שנאמר ויהי בשלח פרעה.

(ג) בתנחומא במדבר י"ב איתא, וישאו אותו בניו ארצה כנען, כיון שיצאו ישראל ממצרים אמר הקב"ה הרי השעה שיעשו דגלים כשם שבשרן אביהן שהן עתידין לעשות דגלים דגלים, מיד אמר הקב"ה למשה עשה אותם דגלים לשמי, מיד עמד משה והתחיל מיצר, אמר עכשיו עתידה מחלוקת להנתן בין השבטים, אם אומר לשבט יהודה לשרות במזרח הוא אומר לי אי אפשר לי אלא בדרום וכו', א"ל הקב"ה משה מה איכפת לך, הם אינן צריכין לך בדבר הזה, שמעצמן הן מכירין דירתן, למה, שצוואת אביהן בידם היאך לשרות בדגלים, איני מחדש עליהם דבר, שכבר יש להם טכסין מן יעקב אביהן, כשם שהקיפו את מטתו כך יקיפו את המשכן, מנין שכך,

כתיב איש על דגלו ע"כ. והנה מתחילת דברי המדרש של "כיון שיצאו ממצרים" הי' אפשר להבין שמיד בצאתם ממצרים עשו דגלים, אבל בסוף הדברים כתוב ש"כך יקיפו את המשכן" וא"כ צ"ל שאין הכוונה ב"כיון שיצאו ממצרים" למיד כשיצאו ממצרים.

ד) במדרש לקח טוב בשמות י"ב נ"א איתא, ויהי בעצם היום הזה - בעיצומו של יום שלא יאמרו המצרים בגניבה יצאו, הוציא ה' - שכנינו מהלכת לפניהם, את בני ישראל - המיוחסים על שם ישראל אביהם, מארץ מצרים - מצרים שמה על שם שהצירו את ישראל בה, על צבאותם למשפחותם - לדגליהם.

ה) ובחזקוני על ויקרא כ"ד י' על מאי דכתיב ויצא בן אשה וגו' איתא בזה"ל, לפי הפשט לשון יציאה ממש שייך גבי ריב כדכתיב יצאו נצבים, אל תצא לריב מהר, כאן פירש"י אמרו לו איש על דגלו באותות לבית אבותם כתיב, נכנס לבית דינו של משה ויצא מחויב, ואם תאמר למה יצא מחויב הרי מקושש בשנה ראשונה הי' כדאמר בעלמא אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות אין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהם, שמרו הראשונה ובשני' בא זה וחללה, וכן פירש"י בפרשת שלח, ואף מקלל זה באותו פרק הי' כמו שפירש"י לאלתר, א"כ למה יצא זה מחויב הרי לא נאמרה פרשת דגלים עד שנה שני' כדכתיב בפרשת במדבר, אלא יש לומר אע"פ כן משבאו למדבר סיני חונים היו כסדר שמסר להם יעקב אבינו כמו שפירש"י בפרשיות ויחי ובמדבר, ולפי מנהג הסדר יצא מחויב.

והנה יש עוד דוגמאות של התופעה הנ"ל שהזכרנו של שני שלבים וכמו שנבאר:

א', הנה עיין באור החיים בסוף פרשת נח שביאר שתרח לקח את אברהם לחרן כי ראה שאינו מוליד ושינוי מקום גורם. מיהו מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת כוכבים ה"ג מבואר שאברהם ברח לחרן בגלל הרדיפות שרדפו אותו באור כשדים שהרי כתב הרמב"ם ש"ביקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן". ועוד הוסיף הרמב"ם שבהגיעו לחרן "התחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם וכו' והי' מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא", ומשמע שרק אחרי שהגיע לחרן התחיל לקרוא בקול גדול לכל העולם, שהרי בהיותו באור כשדים כתב הרמב"ם שם רק ש"התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר צלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה-ה עולם". ויש לעיין למה באור כשדים, או לכה"פ כשיצא משם והי' על הדרך לחרן, לא נהג כמו שנהג בהגיעו לחרן ואילך. ונראה לבאר כהנ"ל דהיינו שגם שם היו קיימים שני שלבים, א', השלב של ניתוק והסתלקות מאור כשדים, ב', השלב אחרי שהי' כבר מנותק מאור כשדים, והשלב השני התחיל כשהגיע לחרן, וא"כ י"ל שכל זמן שעוד לא הי' מנותק מהזוהמא של אור כשדים לא הי' יכול לעמוד במלוא שיעור קומתו. מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל דהא

ואני הנה לקחתי את הלויים וגו' (ג', י"ב) [א].
בענין אם יש קדושה מיוחדת ללויים יותר משאר ישראל.

הנה בלשון הפסוקים כאן כתוב ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור וגו' כי לי כל בכור וגו' הקדשתי לי כל בכור בישראל וגו'. הרי שכתוב לשון קדושה על הבכורות, אבל לא מצינו להדיא שכתוב לשון קדושה על הלויים, אלא שמזה שכתוב שהלויים נלקחו תחת הבכורות לכאורה יוצא שגם הלויים נתקדשו. מיהו אין זה מוכרח כי חזינן שאע"פ שנקדשו תחת הבכורות אבל בכל זאת לא קיבלו את הכח לעבוד עבודה שהי' להבכורות וא"כ אולי גם לא קיבלו את הקדושה שהיתה להבכורות.

מיהו עי' בדברי הימים ב' ל"ה ג' דכתיב ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה', תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל, אין לכם משא בכתף, עתה עבדו את ה' אלקיכם ואת עמו ישראל. והנה הא ודאי נראה שהתואר "קדושים" קאי על הלויים ולא על שאר ישראל, אבל לא ברירא אם הכוונה היא ללויים או לכהנים, דהנה עי' ברש"י שם שפי' וז"ל, תנו את ארון הקודש, לפי פשוטו שהעבירו מנשה ואמון את הארון וישימו תחתיו פסליהם כדמוכח לעיל במנשה וכו', לפיכך צוה יאשיהו להושיבו וליתן הארון במקומו אשר בנה שלמה, ורבותינו אמרו שאמר ללויים לגנוזו שם עכ"ל. והמצודת דוד כתב וז"ל, ללויים המבינים: לכהנים בני לוי המלמדים בינה לישראל עכ"ל. וכנראה המצודת דוד כתב

בחרן נאמר לו לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, ופירש"י שאע"פ שכבר יצא משם אבל אמר לו הקב"ה התרחק עוד משם, הרי שעוד לא נגמר השלב של התרחקות (ושיטת רש"י בזה היא שאברהם אבינו נולד באור כשדים, אבל הרמב"ן בסוף פר' נח סובר שנולד בחרן ואח"כ נסעו לגור באור כשדים אשר לפ"ז אתי שפיר הפסוק כפשוטו כי חרן הי' מולדתו, והאבן עזרא סובר כרש"י אלא שסובר שהפסוק של לך נאמר לו בעודו באור כשדים, והשיג הרמב"ן עליו עיי"ש).

ב', הנה כתיב סור מרע ועשה טוב, וחזינן שלא כתוב "עזוב" רע אלא "סור" מרע, וההבדל בין "עזוב" ל"סור" הוא שעזוב רע פירושו הוא שאומרים למי שהוא מחזיק את הרע להבדל ממנו, אבל סור מרע שייך גם אחרי שהוא כבר מובדל מהרע, דאומרים לו לסור עוד יותר ולהתרחק, ולפנות לרוח אחרת וכיוון אחר, באופן שהרע לא יהי' בכלל בתוך האופק שלו, וכוונת הפסוק היא שלפני ש"סרים" מרע לא שייך מדריגה של עשה טוב, אע"פ שכבר "עזב" את הרע. הרי שגם אחרי ההתבדלות עדיין צריכים להשלים שלב של התרחקות וניתוק גמור לפני שיכולים להתחיל את ההתקרבות להטוב, והרי זה דומה למה שכתבנו שלא הי' שייך להתחיל את העלי' לארץ ישראל מיד בצאתם ממצרים אלא רק כנסעם מהר סיני, וכן לא הי' שייך להתחיל להעלות את יעקב אבינו לארץ ישראל מיד בצאתם ממצרים אלא רק בהגיעם לגורן האטד (שדברים אלו היו בגדר "סור" מארץ מצרים).

שהכוונה היא לכהנים כי אתי כהפירוש שכתב רש"י על פי פשוטו שהכוונה היא להושיבו לקדש הקדשים, ולכן פי' דאיירי בכהנים, ובאמת גם רש"י לא הזכיר לויים בפירוש זה, אלא רק בהפירוש השני שהביא מחז"ל. ועכ"פ לפי הפירוש השני שהביא רש"י מחז"ל מצינו כאן לשון קדושה על הלויים.

וראיתי במשך חכמה על במדבר ג' מ"ה שכתב שאין ללויים קדושה מיוחדת, כי הכהנים הם בגדר תשמישי קדושה ואילו הלויים הם בגדר תשמישי תשמישים (שהרי ניתנו לשמש את הכהנים) שאין בהם קדושה. ועוד כתב שלכן אין קדושה במתנת לוי' משא"כ במתנות כהונה. וע"ע ביתר דבריו שם. מיהו בדבריו על פסוק מ' הזכיר ששפיר יש ללויים קדושה, וצ"ע.

ובבכורות דף ד' ע"א איתא להדיא "אם הפקיעה קדושתן של לויים וכו'", הרי שיש להם קדושה. וכן מבואר גם בדף מ"ז ע"א שם דאיתא "לוי' בקדושתה קיימא".

וכן מבואר בעוד כמה מקומות שהלויים שפיר נתקדשו וכדלהלן.

א', הנה בהוריות דף י"ב ע"ב תנן וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ובגמ' אמרינן מנלן דתנא דבי ר' ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון וכו'. ובדף י"ג ע"א שם תנן עוד משנה שכהן קודם ללוי (להצלה) ולוי קודם לישראל, ובגמ' ילפינן שכהן קודם ללוי מויבדל אהרן להקדישו וגו', ושלוי קודם לישראל ילפינן מבעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו'. מיהו אין רא"י שהכוונה היא משום שיש ללויים קדושה יתירה אלא

י"ל שהוא רק משום ההבדלה וכלשון הפסוק שהביאו.

ועיין עוד בגיטין דף נ"ט ע"ב דמקשינן מנ"ל שכהן קורא בתורה קודם ללוי, וכן שלוי קודם לישראל, וילפי לי' רב מתנה ורבי יצחק נפחא מקראי דהכהנים בני לוי דאטו לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו, אלא למימר דכהן ברישא והדר לוי, ותו יליף לי' רב אשי שם מקרא דויבדל אהרן להקדישו וגו', ותו מייתינן דברי רבי חייא בר אבא ותנא דבי רבי ישמעאל דילפי לי' מקרא דוקדשתו דכהן קודם לכל דבר שבקדושה, ולכאורה צ"ע דבשלמא לפי רב מתנה ורבי יצחק נפחא שפיר ידעינן גם הא שלוי קודם לישראל, דהא חזינן דפרט הפסוק גם לוי, והיינו בכדי לומר שהוא בא אחר הכהן וכמו שסיימו שכהן ברישא והדר לוי, וכן רב אשי דילפי לי' מויבדל אהרן וגו' י"ל דילפי שלוי קודם לישראל מקרא דבעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו' דהא כבר הבאנו שבהוריות דף י"ג ע"א הביאו את שני הפסוקים ביחד, אבל על התנא דבי רבי ישמעאל דילפי לי' מוקדשתו צ"ע מנ"ל דלוי קודם לישראל (דהא אם הוא דורש מלשון הבדלה א"כ הי' יכול ללמוד מזה גם הא דכהן קודם). ואולי י"ל שלעולם מודה הוא להילפותות האחרות רק שרצה להשמיענו שבכהן יש גם את המצות עשה של וקדשתו.

מיהו ביותר נראה לתרץ, דהנה מהסוגיא בהוריות לעיל שם בדף י"ב ע"ב על המשנה של כל המקודש מחבירו קודם את חבירו חזינן שהדין האמור בקרא דוקדשתו אינו רק דין בכהן לחוד משום היותו כהן, דהא חזינן שילפינן מיני' שכל דבר שהוא

מקודש מחבירו קודם לחבירו ושצריכים לנהוג עמו כפי קדושתו (עי' במדבר שדה שם), וא"כ י"ל שהטעם למה לוי קודם לישראל הרי זה כי לוי הוא מקודש יותר מישראל אשר מעתה גם הוא נכלל בהדרשה של וקדשתו (והא דבעינן קרא בזבחים דף פ"ט למימר שחטאת קודם לעולה ולא סגי בזה שהוא יותר מקודש כדתנן שם, הרי זה משום שמקרא דוקדשתו ליכא למילף אלא הא לחוד שמקודש דגברא קודם, אבל לא מקודש דקרבן כמו שכתב הקרן אורה בהוריות שם עיי"ש).

שו"ר גם בקובץ שיעורים על בבא בתרא באות רע"ז שהוכיח מהגמ' הנ"ל בהוריות שילפינן מוקדשתו לכל הקדוש מחבירו, וכתב שיש ללמוד מזה שלוי קודם לישראל, והקשה מזה על מה שהביא משו"ת התשב"ץ בסי' שי"ב שפסק המהר"ם מרוטנבורג שלוי אינו קודם לישראל לזמן בברכת המזון, ולהלן נאריך בענין זה יותר (ועיי"ש איך שביאר הא דצריכים שני הפסוקים הנ"ל דהיינו גם קרא דחטאת קודם לעולה).

ב', עי' בקידושין דף ע"ב ע"ב - ע"ג ע"א שהביאו את הפסוק של לא יבא ממזר בקהל ה', ואמרינן שחמשה פעמים כתוב שם בהוא עניינא המלה קהל, חד כדי לאסור ממזרת להנשא לכהן וחד לאוסרה להנשא ללוי וחד לאוסרה לישראל וכו' עיי"ש. וצ"ע למה היינו חושבים שהחמירה התורה על לוי יותר משאר ישראל (אילו היו כתובים רק שני פעמים קהל), הלא בשלמא בכהנים חזינן שקבעה התורה עליהם איסורים מיוחדים כגון זונה וחללה

וא"כ הו"א שגם הלאו של ממזר נאמר רק לכהנים, אבל מהיכא תיתי לומר שהלאו נאמר רק להלויים יותר מלכל ישראל.

מיהו לפי הנ"ל שלויים מיקרי "מקודש" יותר מישראלים אתי שפיר, כי יש להוסיף דהנה ביבמות דף נ"ז ע"א מבואר שהמושג של "קהל ה'" הוא מושג של קדושה דעיי"ש דאמרינן שאם קהל גרים איקרי קהל הרי זה נקרא שכשנתגיירה "קדושה מיתוספא בה", וא"כ לפ"ז שפיר יש הו"א לומר שהלאו של לא יבוא בקהל ה' אמור רק על לויים והיינו משום ש"ל שהכוונה בקהל ה' היא רק להמדריגה של קדושה שיש להלויים (מיהו המעיין שם יראה שזה נכון רק לפי הפירוש הראשון שכתב רש"י שם אבל לפי הפירוש השני יוצא שקהל ה' הוא מושג של כשרות ולא של קדושה).

וע"ע בתוס' הרא"ש בקידושין שם שכתב בזה"ל, ומיהו קשה דהכא דרשי תרי קהלי קמאי לכהנים ולויים ובפרק קמא דהוריות אמרינן דשבט לוי לא איקרי קהל דכל שאין לו אחוזה אינו קרוי קהל וכו', וי"ל דשאני הכא דכתיב בקהל ה' הילכך מיסתבר למימר דאותם הקדושים טפי מיקרו קהל ה' אבל התם לעיני הקהל משמע טפי בישראל עכ"ל. הרי שכתב שקהל ה' הרי הוא ענין של קדושה, וכן שלויים קדושים טפי מישראלים.

ג', עי' ברמב"ם בפרק ג' מהל' כלי המקדש ה"א שכתב וז"ל, זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש וכו' ומצות עשה להיות הלויים פנויין ומוכנין לעבודת המקדש עכ"ל. ובפרק ד' שם ה"א כתב וז"ל, הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת

הקרבנות וכו' ומצות עשה היא להבדיל
הכהנים ולקדשם וכו' עכ"ל, הרי שלענין
כהנים הזכיר קדושה משא"כ לענין לויים.

ועי' בפיי"ג מהל' שמיטה ויובל בסופו
שכתב וז"ל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל
איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה
רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד
לפני ה' לשרתו ולעובדו וכו' הרי זה
נתקדש קדש קדשים ויזכה לו בעה"ז דבר
שמספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים
עכ"ל. ויש לצדד אם משמע מתוך לשון זה
שגם הלויים נתקדשו, דהיינו האם הדמיון
ללויים קאי רק על מה שכתב שיזכה לו
הקב"ה דבר המספיק לו או האם קאי גם
על העובדא שנתקדש.

ד', בריש פר' קרח (ט"ז, ה') כתיב בקר
וידע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב
אליו, ופירש"י שהכוונה ב"אשר לו" היא
לעבודת לוי, ואילו את הקדוש פירושו
הוא הקדוש לכהונה, ומשמע שעל לוי לא
שייך התואר של קדושה, ועי' באור החיים
שהביא את הפירוש הנ"ל בשם "ר"ל",
ובהוצאה חדשה של חמשה חומשי תורה
ממכון המאור הוסיפו שכן איתא בזהר
בח"ג קע"ו ב'. וראיתי במאמרו של ר'
יעקב לופר בחלק התורני של עיתון
המבשר מפר' מסעי תשע"ח שהוכיח
מנוסחאות ישנות שהפירוש הנ"ל אינו
מרש"י אלא הוספה מאוחרת.

ה', עיין במשנה ברורה בסי' נ"ג
ססקל"ו שהביא מהכנה"ג שאם יש שני
חזנים, אחד לוי ואחד ישראל, הלוי קודם,
הרי שיש וקדשתו גם בנוגע ללוי, ובסי'
ר"א ססקי"ג הביא מהא"ר והגר"ז שטוב

להקדים לוי לישראל לזמן בברכת המזון
והמוציא, ובשם הפמ"ג הביא כן לענין
נתינת צדקה, כמו לענין קריאת התורה.
וצ"ע למה בסי' ר"א כתבו רק ש"טוב" ולא
כתבו שהוא מדינא מצד וקדשתו כמו
שמשמע מדבריו הנ"ל בסי' נ"ג. ובאו"ח
סי' קל"ה סעיף ו' הביא הרמ"א מהמהרי"ל
בשם רבינו ירוחם שהיכא שאין כהן, לוי
י"וכל" לעלות לראשון, הרי שכתב רק
י"וכל" אבל לא כתב אפילו שטוב לעשות
כן, וצ"ע.

והפרישה ביו"ד סי' רנ"א סק"ג על הא
דכתב הטור שיש להקדים לוי לישראל
לענין צדקה כתב וז"ל, קשה דבאו"ח סי'
ר"א כתב רבינו ז"ל, גרסינן בירושלמי
אריב"ל מימי לא ברכתי לפני כהן, ולא
בירך ישראל לפני, וריב"ל לוי הוי, ויראה
דיש ללוי דין קדימה על ישראל לברך
לפניו, והרמ"מ (רבי מאיר מרוטנבורג) כתב
שאיין לו קדימה, אלא שמצד גדולתו לא
בירך ישראל לפניו, והכא כתב (הטור)
דברי הרמב"ם בסתם דיש ללוי דין קדימה,
ונלע"ד דכאן דאיירי לענין להחיותו ודאי
יש ללוי דין קדימה לכ"ע, דהיום ומחר
יבנה בית המקדש ויחזור לוי לעבודתו
ולדוכנו, משא"כ לעיל באו"ח דאיירי לענין
לכבדו לפי, שעה ואין החיות תלוי בזה,
ס"ל להרמ"מ דאיין לו קדושה עכ"ל.

ועי' במגן אברהם בסי' ר"א שם שכתב
וז"ל, כתב הטור י"א שצריך להקדים הלוי
לישראל שהרי ריב"ל אמר מימי לא בירך
ישראל לפני, ואין נראה, דהתם מצד
גדולתו קאמר, שריב"ל הי' גדול. והב"ח
כתב דזה אינו דא"א שריב"ל לא סעד
מימיו אצל מי שגדול ממנו, ואפ"ה בירך

הוא, ועוד הביא ראיות ע"ש, וכן יסד בחרוז נודה לשמך וכו' ברשות הכהנים והלויים, ויש גורסין הכהנים הלויים כלומר דהכהנים איקרו לויים, ובמתני' סוף הוריות אמרינן לוי קודם לישראל, וכ"פ בי"ד סי' רנ"א ס"ט, וכיון דחזינן דליטול צדקה ולקרות בתורה קודם א"כ ה"ה לשאר דברים דאין לימוד למחצה. וצ"ע למה מייתי בגיטין מקראות אחרים ובהוריות גם כן, ועי' במ"ר פרשת נשא, ובירושלמי דהוריות. ואח"כ ראייתי בירושלמי סוף הוריות דאיתא התם שלוי וישראל שוין, רק בזמן הדוכן הי' לוי קודם, אבל בי"ד פסקו דלא כוותי' וכמש"כ הרב"י שם, וצ"ע למה דהא רש"י פרשת ראה כתב ג"כ כן, וכן הוא בספרי שם עכ"ל (ועי' עוד בדברינו בדברים י"ב י"ט שדננו על דברי הספרי והירושלמי ורש"י בפ' ראה שהביא המג"א).

והנה כבר הבאנו את דברי הקו"ש בב"ב שהביא שהתשב"ץ הביא שהמהר"ם מרוטנברג פסק שכשאינן כהן אין צריכים לתת ללוי לזמן בברכת המזון, ועע"ש שהביא שהתשב"ץ כתב בשם הר"י מדורא ששפיר צריכים להקדים לוי כשאינן כהן, וכ"כ התשב"ץ בסי' ר' בשם הריב"א. ונחלקו שם בביאור הירושלמי הנ"ל בגיטין דאמר רבי יהושע בן לוי שלא קרא לפניו ישראל, האם זה משום שהי' לוי או האם זה משום שהי' גדול וכמו שהבאנו כבר. והנה כבר הבאנו שהקו"ש נקט שגם ללויים יש קדושה. ועוד כתב שם שהטעם למה לא הביאו לענין הצלה את הפסוק של וקדשתו (וכבר הבאנו שכן הקשה המג"א) הרי זה כי וקדשתו איירי רק בדברים

שבקדושה, אלא שהקשה על זה מהא דתניא בהברייתא שמחמת וקדשתו נותנים להכהן מנה יפה ראשון.

ו', הבית יוסף באו"ח סי' קכ"ח בד"ה ורבינו וכו' כתב וז"ל, ושמעתי שכן היו עושים בספרד (ליטול הכהנים ידיהם לנשיאות כפים אע"פ שנטלו ידיהם שחרית), ושהיו הלויים יוצקים מים על ידיהם, ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול ע"י הלויים, עד שזכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פר' נשא וז"ל, תנא כהן דבעי לפרשא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דילי', דיבעי לקדשא ידוי ע"י דקדישא, מאי קדישא, דא ליואה, דבעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידוי, דכתיב וקדשת את הלויים (צ"ע דלא נמצא פסוק כזה), הא אינון קדישין, וכתיב בלויים וגם את אחיך בני לוי וכו' שבט אביך כלל, מכאן כל כהן דפריס ידוי בעי לאתקדשא ע"י דקדישא ליתוסף קדושה על קדושה, ולא יטול קדושה דמיא מבר נש אחרא דלא קדישא עכ"ל.

ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור וגו' (ג', י"ב) [ב].

בענין אם הכהנים והלויים והבכורות עבדו רק משום שליחות דרחמנא או שליחות דידן, או האם גם משום שזהו קיום מהותם, ואם לא עבדו חיסרו בקיום של עצם מהותם.

פירש"י וז"ל, על ידי הבכורות זכיתי בהם, דלקחתים תמורתם, לפי שהיתה עבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודה זרה נבחרו

תחתיהם עכ"ל. וצ"ע דהא הבכורות עבדו עבודה ממש, דהיינו שהקריבו קרבנות, אבל הלויים לא עבדו עבודה אלא נשאו את המשכן ושמרו משמרת ואמרו שירה על קרבנות ציבור, ורק הכהנים עבדו עבודה, וא"כ איך יש כאן כניסת הלויים תחת הבכורות הלא עשו דברים אחרים לגמרי.

ואולי יש לדחוק דאילו הי' נשאר הדין של עבודה בבכורות היו הבכורות מיועדים גם למסע ולהיות שוערים ומשוררים, והחלקים האלו של תפקידם ניתנו ללויים. מיהו גם לפ"ז צ"ע כי אכתי אין כאן כניסה מלאה אלא רק כניסה חלקית כי הלויים לא עבדו עבודה.

ברם גם בזה י"ל שכל הסיבה למה הלויים לא עבדו הרי זה כי נבחר אהרן, וגם אם לא היו הלויים באים תחת הבכורות היו הבכורות מפסיקים לעבוד משנבחר אהרן.

עוד י"ל, דהנה מצינו בנדרים דף ל"ה ע"ב דאיבעיא לן אם הכהנים הם שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, ונפ"מ אם כהן מותר להקריב בשביל מי שמודר הנאה ממנו, דאם הכהנים הם שלוחי דשמיא הרי זה מותר, אבל אם הם שלוחי דידן הרי זה נקרא שהכהן מהנה את בעל הקרבן בזה שהוא עושה את שליחותו. ולכאורה הציור הפשוט הוא שהישראל רוצה שהכהן יקריב את קרבנו. מיהו לכאורה קיים הנפ"מ גם בנוגע לקרבנות ציבור, דהיינו שאם ישראל נדר הנאה מכהן האם מותר להכהן ההוא לעבוד בקרבנות ציבור כי הרי גם להישראל ההוא יש חלק בהקרבן. מיהו אולי מכיון שאין לו חלק בתורת אדם פרטי

אלא רק משום שהוא חלק מהציבור אין זה נקרא שהכהן מהנהו. ועכ"פ אם נאמר שזה שפיר נקרא שהכהן מהנהו א"כ יש לעיין למה לא חקרו גם בנוגע ללויים האם הם שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, ונפ"מ אם מותר לו לומר שירה על קרבן ציבור היכא שיש בהציבור איש אחד שמודר הנאה ממנו.

וי"ל שבנוגע לשירת הלויים אין הכוונה שהקרבן טעון שירה והלויים הם הממונים לבצע את השירה הזאת, אלא הרי זה שירת הלויים עצמם, דזהו התיקון שלהם, דהיינו לשיר שירה בשעה שמקריבים קרבנות, אבל אין זה מוסיף כלום בגוף הקרבן, ולכן לא שייך לחקור בזה אם הם, שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, כי באמת אינם לא שלוחי דידן ולא שלוחי דשמיא אלא הרי הם שרים לצורך עצמם.

ונראה לומר שגם עבודת הבכורות לפני שהוקם המשכן לא היתה דוגמת עבודת כהנים, כי בכהנים תחילת הדין הוא שמכיון שכשיש קרבן שצריכים להקריבו, התורה מינתה את הכהנים ונתנה בהם קדושה להקריב את הקרבן שעומד כאן ודורש הקרבה, אבל אם היו חסרים קרבנות, ולא הקריבו, לא חיסרו הכהנים כלום מביטוי עצם מהותם, אבל הגדר של עבודת הבכורות הי' גם שהם עצמם היו זקוקים לעבוד, וההקרבה היתה גם בתורת שזהו מהותו של בכור, דהיינו לעבוד עבודה לפני הקב"ה, והי' עובד גם כקיום עצם מהותו, וכנהנת תפילין אצל ישראל, ולא רק כשלוחא דרחמנא או שלוחא דידן, ואם היו חסרים קרבנות ולא הקריבו, נשאר

מצב שלא בטאו את עצם מהותם, דוגמת שירת הלויים.

ולפ"ז יש לבאר שאין כוונת הפסוק כאן לומר שהלויים נלקחו תחת הבכורות לענין הדינים המעשיים, כי א"כ קשה באמת למה פסקה התורה את הדינים בסכינא חריפתא ולא אמרה שכל הדינים המעשיים עוברים להלויים, אלא כוונת הפסוק היא שהבחינה הנ"ל של לעבוד מחמת קיום עצם מהותו של הגברא, ולא מחמת שהוא הממונה מצד התורה לבצע את דין הקרבן, בחינה זו של עבודה עברה מהבכורות ללויים.

ויש להביא סמוכים לדברינו הנ"ל בנוגע לשירה, כי אם השירה היא קיום בהקרבן א"כ הי' הדין נותן שהישראלים בעצמם יגידו שירה, דהא מצינו שישראלים יכולים לומר כעין שירה על הקרבן, וכמו שיש לבאר בדברי הרמב"ם בהל' מעה"ק

שבשלמים הבעלים אומרים עליו דברי שבח, וא"כ גם בשירה על הקרבן נימא כן שהרי על שירה לא נאמר איסור זרות (אבל משוער ששר במיתה וצ"ע). ועוד מצינו שירה בבעלים לפי הפוסקים שסוברים שמזמור לתודה היתה שירת הבעלים על הקרבן תודה שלו, הלא הם האבני נזר בחלק או"ח סי' ל"ח, והאור שמח בפ"ג מהל' מעה"ק הט"ו, והחיי אדם בסוף הל' מגילה (ודלא כהסוברים שהיא שירת הלויים על תודת ציבור דכן סוברים השט"מ בערכין דף י"א ע"ב, והחת"ס בשו"ת בחלק או"ח סי' נ"א, והלבוש באו"ח סי' תר"ד).

מיהו ממה שרש"י כתב שישראל "שוכרין" את הלויים משמע שהם שלוחי דידן ואין השירה בגדר קיום דין שלהם עצמם.

נשא

ומעלה בו מעל (ה', י"ב).

א. דברי המהרי"ק שאשת איש שזינתה בשוגג, כי לא ידעה שהיא אסורה לזנות, אסורה על בעלה.

ע' בכתובות דף כ"ו ע"ב דתנן האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים (פי' שנלקחה לבית הסוהר) וכו' על ידי נפשות (שהיתה נידונה למות, רש"י) אסורה לבעלה. ופירש"י וז"ל, דהואיל ונוהגין בה הפקר חוששין שמא נתרצתה באחד מהן עכ"ל. והבינו התוס' רי"ד והרמב"ן שכוונתו לומר שמכיון שנוהגין בה מנהג הפקר חיישינן שאולי נעשית באמת מופקרת ונתרצית לאחד מהם ברצון אמתי מחמת תאוה. והקשה הרמב"ן על זה דהא חזינן ששבוי' מותרת לבעלה ישראל וא"כ חזינן שלא חיישינן שמא נתרצית ברצון אמתי.

ותוס' והרא"ש שם פירשו דלא כרש"י אלא שחוששין שמא נתרצתה כדי להציל את עצמה. וז"ל תוס', דחיישינן שמא נתרצת כדי למצא חן שלא יהרגנה עכ"ל (והבית שמואל בסי' ז' סקכ"ג הביא מהג"מ שיש חזקה שנתרצית ולא רק חשש). וז"ל הרא"ש שם בסי' כ"ט, דחיישינן שמא מחמת פחד נפשה נתרצת להן למצוא חן בעיניהם עכ"ל. והר"ן הוסיף וז"ל, דחיישינן שמא כדי למצוא חן בעיניו שלא יהרגנה היא מתרצית ומכינה ומיפה עצמה ברצון גמור עכ"ל. ותוס' בע"ז דף כ"ג ע"א בד"ה תדע וכו' כתבו

עוד יותר והיינו דחיישינן שמא היא תבעה אותו.

והרמב"ן בד"ה ושוב וכו' הביא את פירושם הנ"ל של תוס' שם שהכוונה היא שמא נתרצית כדי למצוא חן ולא יהרגו אותה, והקשה עליהם דמכיון שהיא עושה כן כדי שלא תיהרג א"כ הדין נותן שתהי' מותרת לבעלה "דכל ריצוי מחמת פחד מותר הוא לישראל".

והאב"מ בסי' ז' סק"ד רצה לתלות את הדבר בשיטת המהרי"ק בשורש קס"ז שסובר שהיכא שזינתה בשוגג כי לא ידעה שאסור, אע"פ שאינה חייבת מיתה, הרי היא אסורה לבעלה, כי אע"פ שלא מעלה מעל בה' אבל מעלה מעל בבעלה, וזה מספיק כדי לאוסרה, וכדכתיב בפר' סוטה (ששם כתוב האיסור להבעל) "ומעלה בו מעל", דהיינו באישה, וא"כ גם כאן הרי נהי שאין איסור כלפי שמיא כי אין הקב"ה מקפיד על זה, אבל בכל זאת יש כאן מעל בבעלה, ואילו מהרמב"ן משמע שכל שאינה עושה איסור כלפי שמיא הרי היא מותרת לבעלה, ומשמע מהרמב"ן שהיא מותרת אפילו כשהיא מתכוונת ויודעת שהיא מועלת מעל בבעלה כיון שהיא עושה כן להצלתה עכ"ד האב"מ.

מיהו לכאורה הציור כאן אינו דומה לציורו של המהרי"ק, כי המהרי"ק איירי כשנבעלה מדעת ומרצון רק שלא הי' בזה מעל כלפי שמיא כי היתה שוגג ולא ידעה שאסור, ובכה"ג שפיר יש כאן מעל כלפי

בעלה, כי היא יודעת שהוא מקפיד על זה, אבל הכא מכיון שהיא אנוסה אין כאן שום מעל כלפי אישה.

ב. חידוש דין של החתם סופר בענין מתי נקרא שהאשה מעלה מעל באישה.

עי' בכתובות דף ט' ע"א שהקשה הגמ' למה לא היתה בת שבע אסורה לדוד בגלל הדין של "אסורה לבועל", ותירצו משום ש"היתה אנוסה", ועוד תירצו בע"ב משום שכל היוצא למלחמת בית דוד הי' כותב גט לאשתו, ופירש"י וז"ל, שאם ימות במלחמה יהא גט מיום כתיבתו עכ"ל. ועי' בחידושי חת"ס שהקשה דמשמע שהתירוץ הראשון סובר שלא היו כותבים גט וא"כ נמצא שדוד חטא והרי בשבת דף נ"ו ע"ב אמרינן שלא חטא משום שכל היוצא למלחמת בית דוד הי' כותב גט לאשתו. ותי' שלעולם גם התירוץ הראשון סובר שהיו כותבים גט וא"כ נמצא שלא חטא, רק שבכל זאת הדין נותן שהיא נאסרת על הבעל והבועל כי כיון שעוד לא נתברר אם תהי' מגורשת או לא הרי זה נקרא ש"מעלה מעל" בבעלה ולכן הוצרכו לתרץ שאונס הוה, אבל התירוץ השני סובר שאין זה נקרא שמעלה מעל באישה. מיהו אכתי אינו מיושב לפי ר"ת שסובר שהיו מגרשים מיד ולא על תנאי, דהא לפ"ז אי אפשר לומר שגם התי' הראשון סובר שהיו כותבים גט כי אם היו כותבים גט א"כ היתה מגורשת מיד ואין צורך לתרץ שאונס הוה, וא"כ בע"כ צ"ל שהתי'

הראשון סובר שלא היו כותבים גט וא"כ קשה דנמצא שדוד חטא.

ועד אין בה (ה', י"ג) [א].

א. בענין למה צריכים שנים כדי להעיד שזינתה כדי לאוסרה על בעלה ולא אמרינן שע"א נאמן.

בסוטה דף ב' ע"א מייתנין הא שאם יש עד אחד שנטמאה הרי הוא נאמן ואינה שותה, וילפינן כן מפסוק זה דכתיב ועד אין בה והיא לא נתפשה, דכיון דלא כתיב ועד אחד אין בה אלא כתיב ועד אין בה א"כ הכוונה היא שאין שני עדים שנבעלה ברצון, אבל שפיר יש עד אחד שנבעלה ברצון, ובאה התורה לדונה כמזידה על פי העד כמו שביאר רש"י שם בד"ה ועד אין בה וכו' אין משמע מהפסוק שהוא נאמן, ופירש"י שם בד"ה אבל בטומאה וכו' שעד טומאה נאמן רק אם הוא אומר שנטמאת מתוך אותה סתירה שהעידו עלי' העדי סתירה, אבל מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' סוטה הי"ד מבואר שגם אם הוא אומר שנטמאת עם זה שקינא לה ממנו שלא מתוך אותה סתירה הרי הוא נאמן כיון שהי' כאן מיהא קינוי וסתירה (וכן הבין המל"מ מדבריו).

אבל על כל פנים לכו"ע בלי קינוי וסתירה בודאי צריכים שני עדים כדי לאוסרה על בעלה, ומבואר בגמ' שם בע"ב שצריכים שני עדים משום דילפינן כן מהג"ש של דבר דבר מממון.

והנה רעק"א בתשובה קכ"ד בד"ה לכאורה הי' נראה וכו' הביא את שיטת

המרדכי דמוכח דס"ל שחייבי לאוין לא מיקרי דבר שבערוה, ואין צריכים שנים כדי לומר שהיא חייבי לאוין, והמרדכי שם איירי בהלאו של יבמה לשוק*), והקשה רעק"א דלפ"ז למה כדי לאסור אשה על בעלה משום זנות בעינן שנים הלא גם האיסור של סוטה על בעלה הרי הוא רק לאו וא"כ לא חשיב דבר שבערוה ולמה צריכים שנים. ותי' רעק"א משום דטומאה כתיב בה כעריות כדאמרינן ביבמות דף י"א ע"א. והקשה עליו הקהלות יעקב בספרו על כתובות בסי' ז' סק"ב מדברי הרמב"ן ביבמות דף י"א ע"א בד"ה אמר וכו', וכן מהרשב"א שם בד"ה הא וכו', שכתבו שהדרשה של טומאה כתיב בה כעריות אתי למימר רק שלגבי היבם נחשבת הסוטה כערוה והרי היא פטורה מיבום, אבל לא אתי למימר שגם לגבי בעלה הרי היא כערוה (אע"פ שהמושג של טומאה שכלול בזה קאי גם לגבי בעלה) דהא חזינן שאחרי שזינתה הרי היא צריכה גט מבעלה, וכן אם גירשה והחזירה קידושיו תופסין בה ואינה כערוה דלא תפסי בה קידושין.

ובשו"ת רעק"א בסי' קכ"ה בד"ה ומ"ש מעכ"ת על מה שכתבתי וכו' הובאו דברי הנתיח"מ שאע"פ שאסורה לבעלה רק בלאו, וקידושין תופסין בחייבי לאוין ולא חשיבא בגדר ערוה, אבל בכל זאת מכיון שגוף המעשה שזינתה תחת בעלה הרי הוא דבר שבערוה שפיר נחשבת העדות בגדר

עדות על דבר שבערוה ובעינן שני עדים. והקשה הקה"י על זה מדברי הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין שכתב שסגי בע"א להעיד על אשה שהיא גרושה ואסורה לכהן, והיינו משום שגרושה לכהן הרי היא רק מחייבי לאוין, ואילו לפי הנ"ל נהי שהלאו לכהן לא חשיב דבר שבערוה, אבל הרי המעשה שהעד מעיד, דהיינו שנתגרשה מבעלה, חשיב שפיר דבר שבערוה. ועי' עוד בחזו"א בחלק אה"ע סי' כ' סקט"ז שהאריך לדון בענין זה.

והסיק הקהלות יעקב שהטעם למה צריכים שנים כדי לאסור אשה על בעלה הרי זה משום דחשיב כמו הפקעת ממון מהבעל דצריך שנים, והביא את דברי האבני מילואים בסי' מ"ו סק"ה שגם הרמב"ם שסובר שע"א נאמן לומר אשה זו גרושה ואסורה לכהן הרי הוא מודה שלאחר שנשאת כבר להכהן אינו נאמן להוציאה מתחת בעלה עיי"ש בראייתו.

והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ו' האריך בזה וכתב שכן היא ה"דעת נוטה" של הנודע ביהודה שהביא שם שעיקר הטעם למה אין ע"א נאמן לומר אשתך זינתה לשווי' סוטה על בעלה הרי זה משום שהוא בא להוציא אשה מבעלה ומש"ה צריכים שנים כמו בהוצאת ממון עיי"ש.

ועיי"ש בקהלות יעקב שביאר למה לא אמרינן שעיקר העדות הוא רק על איסור ומה שנעשה כאן עי"ז כעין הוצאת ממון הרי זה בגדר תוצאה.

דף ס"ו בד"ה איבעי' להו וכו' כתב דלומר על אשה שהיא גרושה ואסורה לכהן שפיר חשיב דבר שבערוה.

* וכן הוכיח הקצה"ח בסוף סי' רע"ט (מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין שנביא להלן בסמוך כאן) דלומר על אשה שהיא גרושה או זונה ואסורה לכהן לא חשיב דבר שבערוה, אבל התוס' רי"ד בקידושין

מיהו בעצם הי' אפשר לומר שלעולם לא חשיב כמו דבר שבערוה וכן לא כהוצאת ממון, רק שצריכים שנים כי כתיב כי מצא בה ערות דבר וילפינן דבר דבר מממון כמו שפירש"י, ומהגזירה שוה הנ"ל ילפינן שני דברים, חדא ש"ערות דבר" צריך שנים, כי הרי מדובר שהאשה עשתה "ערות דבר" ולכן ילפינן שכל "ערות דבר" צריך שנים, ועוד ילפינן משם גם לענין לאוסרה, אשר בהכי איירי קרא, צריכים שנים, אע"פ שהאיסור לבעלה אינו נחשב דבר שבערוה.

גם י"ל שע"א לא מהני משום דהוי כנגד חזקת כשרות שלה וכשיטת הרא"ש להלכה בגיטין דף נ"ד ע"ב שע"א אינו נאמן באיסורין כשהוא מעיד נגד חזקה (כשאינו בידו), ודלא כהרמב"ן והרשב"א ביבמות דף פ"ח ע"א שסוברים להלכה דשפיר נאמן.

ב. בענין למה האשה נאמנת לומר שנאנסה (כשאין קינוי וסתירה), האם זה משום עד אחד נאמן באיסורין או משום טענת בעל דין.

הנה בכתובות דף י"ב ע"ב תנן הוא אומר עד שלא ארסתיך נאנסת, וממילא מגיע לך רק כתובה של מנה, והיא אומרת משארסתני נאנסתי וממילא מגיע לי כתובה של מאתים, רבן גמליאל ורבי אליעזר סוברים שהיא נאמנת, ובגמ' מבואר דהיינו או משום שברי (שלה) ושמא (שלו) ברי עדיף, א"נ שלא ברי עדיף רק דשאני הכא שיש לה גם חזקת הגוף או משום שיש לה גם מיגו. וכתב הרשב"א בדף ט' ע"א שם בד"ה אעפ"י וכו' שהיכא שהבעל אומר

פתח פתוח מצאתי, דנאמן לאוסרה על עצמו משום דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא כדאיתא בדף ט' ע"א שם (משום שיכול להיות שזינתה בימי האירוסין), אם האשה אומרת אמת הדבר שמצאת פתח פתוח אבל איני אסורה לך כי משארסתני נאנסתי, דהיינו שקרה אחרי האירוסין וגם הי' באונס ולא ברצון, וממילא מגיע לי מאתים וגם הריני מותרת לך, הרי היא נאמנת, ואע"פ שהיא מעידה על עצמה אבל בכל זאת מהני עדות זו על עצמה וכמו שתנינא בדף י"ג ע"ב את דעתם הנ"ל של רבן גמליאל ורבי אליעזר בזה"ל, זו עדות שהאשה כשרה לה, הרי דמועיל מדין עדות אע"פ שהיא מעידה על עצמה, ורק בהציור של סוטה אינה נאמנת כי כיון שקינא לה ונסתרה יש רגלים לדבר שזינתה עכ"ד הרשב"א. והקו"ש בדף ט' באות כ"א הקשה איך היא נאמנת הלא האיסור של סוטה לבעלה הוי דבר שבערוה. ות"י דכיון שהיא אומרת שהיא מותרת א"כ הרי היא אומרת שאין כאן דבר שבערוה, וממילא אין זה נקרא שהיא אומרת על דבר שבערוה וכמו שהביא מתשובת מיימוניות.

ועוד הקשה הקו"ש מה מקשה הרשב"א שהיא מעידה על עצמה הלא מכיון דלא חשיב עדות על דבר שבערוה אלא חשיב כמו ע"א שמעיד באיסורין א"כ הרי העד נאמן אפילו על עצמו כמו בנדה.

ובאות כ"ב תי' על פי היסוד שכתב בקוה"ע כסי' ס"ה שבאמת גם בעד אחד נאמן באיסורין נאמר הפסול של בעל דבר, רק שמה שנדה נאמנת על עצמה הרי זה כי לענין האיסור אינה נחשבת יותר בעל

דבר מכל שאר ישראל, כי הוי נידון אחד על כולם בשוה, דהיינו האם יש איסור ביאה או לא, אבל היכא שהנידון הוא אם חל חלות שם מסוים על הגברא או לא, אז הגברא ההוא חשיב שפיר בגדר בעל דבר ואינו נאמן, כי באמת גם באיסורים נאמר שבעל דבר אינו נאמן, ומעתה הכא הרי יסוד השאלה היא האם היא נעשית זונה או לא, והרי זה שאלה של חלות שם על הגברא, והאיסור י"ל שהוא רק תוצאה מזה שהיא נפסלת ומקבלת שם של זונה. ולכן שפיר מקשה הרשב"א איך היא נאמנת על עצמה. מיהו לפ"ז יוצא שהרשב"א מתרץ באמת דלא כיסודו של הקוה"ע אלא שהיא שפיר נאמנת גם בכה"ג מדין ע"א.

ובאות כ"ג כתב הקובץ שיעורים שם שמלשון הרא"ש בדף ט' שם בשם רבינו יונה משמע שהאשה נאמנת מדין טענת ברי, וצ"ע מה שייך כאן טענת ברי הלא הכא אינו ענין של טענת בעל דין אלא ענין של איסורים.

ועי' עוד בר"ן שם שכתב כעיקר דברי הרשב"א, דהיינו שמה שהיא נאסרת על הבעל כשהוא אומר פתח פתוח מצאתי הרי זה איירי באופן שהיא מכחישתו ואומרת פתח נעול מצאת, א"נ באופן שהיא שותקת, אבל אם היא אומרת משארסתני נאנסתי הרי היא נאמנת "דהא קי"ל כר"ג וכר"א דאמרי לקמן דבכי האי גוונא נאמנת, ואע"ג דהיא דלקמן לענין כתובה אתנייה, אפ"ה לענין איסורא נמי, כיון דאיהי טוענת הכי בברי, ואיהו לא מצי למיטען איפכא אלא בשמא, לא שויה אנפשי' חד"א וכו'". ונראה שמה שכתב הר"ן בקושייתו שהתם לענין כתובה איירי,

כוונתו היא להקשות כהנ"ל, דהיינו שכל הכח של טענת ברי הרי זה רק לענין ממון אבל לענין איסורין אין דין של טענות ולכן לא מהני ברי דידה, ועל זה תי' שהברי שלה פועל שאין כאן מצדו שויה אנפשי' חד"א, אבל באמת אין היא נאמנת מצדו מדין טענת בעל דין. ועל הרא"ש אכתי צ"ע כהנ"ל מה שייך כאן טענת בעל דין.

ובקובץ שיעורים שם באות כ"ג כתב שעל הפסול של זונה הרי היא שפיר נחשבת בעלת דין וכמו שהבאנו כבר משמו, ועוד כתב שיתכן שצריכים את שני הכחות, דהיינו שצריכים את הכח של טענת ברי כדי שלא יחול עלי' השם פסול של זונה שרוצים להחיל עלי', דלענין זה לא סגי בהכח של ע"א כיון שלענין זה הרי היא נחשבת בעל דבר. וכן צריכים את הכח של ע"א נאמן באיסורין לענין שאינה אסורה על הבעל כי לענין זה לא מהני טענת ברי כיון שלגבי דבר זה אינה נחשבת בגדר בעל דבר. ואזיל הקו"ש בדבריו הנ"ל שהאיסור לבעלה הוא תוצאה ממעשה הזנות ולא תוצאה מהשם של זונה ולכן לא מהני על זה הכח של טענת ברי.

מיהו לא הבנתי דבריו, כי מאחר שנסתלק האיסור להבעל ע"י שע"א נאמן באיסורין א"כ מה צריכים יותר מזה, ומה היא כוונתו במה שכתב שצריכים להטענת ברי שלה כדי שלא תיחשב זונה. ואולי ס"ל שבאשת כהן האיסור נובע מהשם של זונה, ולכן התם צריכים את הכח של טענת ברי, אבל באשת ישראל סגי באמת בהכח של ע"א נאמן באיסורין כי האיסור נובע מעצם המעשה, ולא שייך הטעם של

טענת ברי על איסורי הבעל, אלא צריכים דוקא את הכח של ע"א נאמן באיסורין. ובאמת גם באשת כהן צריכים גם את הכח של עד אחד נאמן באיסורין, כי גם בכהן קיים האיסור של סוטה לבעלה מונטמאה שיש לישראל חוץ מהאיסור של זונה.

וע"ע בשערי יושר בשער ו' פרק י"ל.

ועד אין בה (ה', י"ג) [ב].

דעת הרמב"ם שאחרי שבא עד טומאה בעלה כהן לוקה עלי' משום זונה אבל לא משום טומאה, ודעת הראב"ד שרק משום טומאה אבל לא משום זונה.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ב שפסק שאם בא ע"א לאחר קינוי וסתירה והעיד שזינתה ושוב בא עלי' בעלה כהן, הרי הוא לוקה משום זונה, והראב"ד שם השיג שאינו לוקה משום זונה אלא משום טומאה דהיינו משום הלאו של לא יוכל בעלה הראשון וגו' לשוב לקחתה וגו' אחרי אשר הוטמאה (דברים כ"ד, ג'). והמ"מ שם ביאר שהרמב"ם סובר שאינו לוקה משום טומאה משום שהלאו של אחרי אשר הוטמאה איירי רק במחזיר גרושתו אבל על סוטה אין מלקות משום טומאה אפילו אם זינתה בפני שני עדים. והכ"מ בפ"א מהל' גירושין הי"ד (וכן בהל' איסורי ביאה שם בקצרה) תמה על

המ"מ שהרי בהל' גירושין שם כתב הרמב"ם להדיא דשפיר לוקה הבעל על סוטה ודאי משום הלאו של אחרי אשר הוטמאה, ועיי"ש במה שהביא הכ"מ לתרץ. והלח"מ בהל' גירושין שם כתב וז"ל, ולתרץ דברי רבינו זולת דברי הרב המגיד בזה, אפשר לתרץ דסובר דלוקה משום לאו דטומאה, ובפ"א מהל' איסורי ביאה שלא הזכירו הוא משום דאין הטומאה אלא על פי ע"א ואין לוקין אלא כשהטומאה היא על פי שנים, אבל לענין זונה הרי הוחזקה ולוקין משום לאו דזונה עכ"ל, פי' דאע"פ שהתורה האמינה את הע"א ע"י קינוי וסתירה לענין שלא להשקותה, וכן לענין להיות אסורה על בעלה מקרא דונטמאה, אבל אכתי לא האמינתו התורה לענין לקבוע שתהא אסורה לבעלה משום הלאו של אחרי אשר הוטמאה, ולכן הדרינן להכליל שאין דבר בערוה פחות משנים שהרי לאוסרה על בעלה הרי זה נקרא דבר שבערוה (וכ"כ הגר"ח בסוף דבריו על פ"ו מהל' יבום הי"ט שזהו טעמו של הרמב"ם למה לא כתב דלוקה משום לאו דטומאה), אבל האיסור של זונה לכהן שהוא גם על זונה פנוי' אינו בגדר דבר שבערוה*), ומש"ה הע"א שפיר נאמן לקבוע שהיא אסורה לכהן משום הלאו של זונה מצד הדין שע"א נאמן באיסורין, וממילא לאחר שהוחזקה לזונה, שוב אם בא עלי' בעלה הרי הוא לוקה, ואין זה נקרא שאנו מחייבים מלקות על פי ע"א דהא כבר

דשפיר חשיב דבר שבערוה, וכן סובר הראב"ד בדבריו הנ"ל בהל' איסורי ביאה שהבאנו בפנים שהרי כתב שע"י עד אחד שזינתה הרי הוא לוקה רק משום טומאה לחד.

(* וכן הוכיח הקצה"ח בסוף סי' רע"ט (מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין שנביא להלן בסמוך כאן) דלא חשיב דבר שבערוה, אבל התוס' ר"ד בקידושין דף ס"ו בד"ה איבעי' להו וכו' כתב

דחיישינן שמא מחמת פחד נפשה נתרצת להן למצוא חן בעיניהם עכ"ל. והר"ן הוסיף וז"ל, דחיישינן שמא כדי למצוא חן בעיניו שלא יהרגנה היא מתרצית ומכינה ומיפה עצמה ברצון גמור עכ"ל. ותוס' בע"ז דף כ"ג ע"א בד"ה תדע וכו' כתבו עוד יותר והיינו דחיישינן שמא היא תבעה אותו.

והרמב"ן בד"ה ושוב וכו' הביא את פירושם הנ"ל של תוס' שם שהכוונה היא שמא נתרצית כדי למצוא חן ולא יהרגו אותה, והקשה עליהם דמכיון שהיא עושה כן כדי שלא תיהרג א"כ הדין נותן שתהי' מותרת לבעלה "דכל ריצוי מחמת פחד מותר הוא לישראל".

והאב"מ בסי' ז' סק"ד רצה לתלות את הדבר בשיטת המהרי"ק בשורש קס"ז שסובר שהיכא שזינתה בשוגג כי לא ידעה שאסור, אע"פ שאינה חייבת מיתה, הרי היא אסורה לבעלה, כי אע"פ שלא מעלה מעל בה' אבל מעלה מעל בבעלה, וזה מספיק כדי לאוסרה וכדכתיב בפר' סוטה (ששם כתוב האיסור להבעל) "ומעלה בו מעל" דהיינו באישה, וא"כ גם כאן הרי נהי' שאין איסור כלפי שמיא כי אין הקב"ה מקפיד על זה, אבל בכל זאת יש כאן מעל בבעלה, ואילו מהרמב"ן משמע שכל שאינה עושה איסור כלפי שמיא הרי היא מותרת לבעלה, ומשמע מהרמב"ן שהיא מותרת אפילו כשהיא מתכוונת ויודעת שהיא מועלת מעל בבעלה כיון שהיא עושה כן להצלתה עכ"ד האב"מ.

מיהו לכאורה הציור כאן אינו דומה לציורו של המהרי"ק, כי המהרי"ק איירי כשנבעלה מדעת ומרצון רק שלא הי' בזה

הוחזקה להיות זונה וכדברי הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין שאם העיד ע"א שאשה זו זונה ושוב בא כהן ובעל אותה הרי הוא לוקה משום שכבר הוחזקה להיות זונה ואין זה נקרא שאנו מחייבין מלקות על פי ע"א.

וע"ע ברמב"ם בהל' גירושין שם שהוא סובר שבסוטה ספק אינו לוקה מן התורה עבור לא יוכל וגו' אלא רק מכות מרדות, אבל תוס' והרשב"א ביבמות דף י"א ע"ב סוברים שהוא לוקה מן התורה.

והוא (והיא) לא נתפשה (ה', י"ג).

גדרים בענין מה מיקרי אונס.

ע"י בכתובות דף כ"ו ע"ב דתנן האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים (פי' שנלקחה לבית הסוהר) וכו' על ידי נפשות (שהיתה נידונה למות, רש"י) אסורה לבעלה. ופירש"י וז"ל, דהואיל ונוהגין בה הפקר חוששין שמא נתרצתה באחד מהן עכ"ל. והבינו התוס' רי"ד והרמב"ן שכוונתו לומר שמכיון שנוהגין בה מנהג הפקר חיישינן שאולי נעשית באמת מופקרת ונתרצית לאחד מהם ברצון אמתי מחמת תאוה. והקשה הרמב"ן על זה דהא חזינן ששבוי' מותרת לבעלה ישראל וא"כ חזינן שלא חיישינן שמא נתרצית ברצון אמתי.

ותוס' והרא"ש שם פירשו דלא כרש"י אלא שחוששין שמא נתרצתה כדי להציל את עצמה. וז"ל תוס', דחיישינן שמא נתרצת כדי למצא חן שלא יהרגנה עכ"ל (והבית שמואל בסי' ז' סקכ"ג הביא מהג"מ שיש חזקה שנתרצית ולא רק חשש). וז"ל הרא"ש שם בסי' כ"ט,

מעל כלפי שמיא כי היתה שוגג ולא ידעה שאסור, ובכה"ג שפיר יש כאן מעל כלפי בעלה, כי היא יודעת שהוא מקפיד על זה, אבל הכא מכיון שהיא אסורה אין כאן שום מעל כלפי אישה.

ועכ"פ האב"מ שם כתב עוד שלפי תוס' בע"ז דאיירי בתובעתו אין אנו צריכים לדברי המהרי"ק אלא גם בלא זה הרי היא בודאי צריכה להיות אסורה לבעלה כי כיון שעשתה מעשה יש בזה איסור של תיהרג ובל תעבור. מיהו אכתי צ"ע למה מיקרי שמעלה מעל בה', הלא נהי שיש עלי' חיוב של תיהרג ואל תעבור, אבל בכל זאת הדין הוא שהיכא שעברה הרי היא נחשבת אונס והרי היא פטורה מעונש, וא"כ מכיון דחשיבא אונס הדין נותן שתהי' מותרת לבעלה. ובאמת הרמב"ן כשהקשה על תוס' הביא שכתבו שאיירי באופן שהיא "מרצה אותם", ומשמע כדבריהם במס' ע"ז, ובכל זאת גם על זה הקשה שתהי' מותרת.

ברם ע"י בקו"ש באות ט' שביאר שבכה"ג מכיון שלא אנסו אותה להבעל, אלא הרי היא בוחרת בעצמה להבעל כדי להנצל מהריגה, אין זה נחשב אונס אלא הרי זה נקרא שהמעשה ביאה הוא ברצון, והרי זה כמו האיסור להתרפאות בע"ז דאם עבר ונתרפא הרי הוא חייב מיתה כי חשיב רצון, ורק היכא שאנסו אותה להבעל, רק שהיא לא התנגדה, רק התם אין זה נחשב עבירה כלפי שמיא. וז"ל, וראי' לחילוק זה (שכתב לעיל שבמתרפאין הרי זה מיקרי בגדר רצון) מהא דתנן האשה שנחבשה ע"י נפשות אסורה לבעלה ופירשו רש"י ותוס' אפילו לבעלה ישראל, דחיישינן שמא נתרצתה להיבעל למצוא חן בעיניהן כדי

שלא יהרגוה, ומבואר דאם עושה כן כדי להנצל מהריגה חשיב רצון ונאסרת לבעלה ישראל, ואילו בריש מכילתין גבי נבעלת להגמון מבואר דמותרת לבעלה ישראל, ובע"כ צ"ל כחילוק הנ"ל, דגבי הגמון שאנסה להיבעל, אף שהי' בידה להנצל ע"י מסירת נפש להריגה, מ"מ גוף המעשה נעשית באונס, אבל באשה שנחבשה שלא אנסוה להיבעל אלא שעשתה כן ברצונה כדי להינצל ממיתה חשיב רצון וכו', וזה מפורש בגמ' גבי אסתר שנאסרה למרדכי דעד עכשיו באונס ועכשיו ברצון, והיינו שרצונה הי' להיבעל לאחשוורוש למצוא חן בעיניו להציל את ישראל כמו שעשתה יעל לסיסרא [ובספר חפץ חיים כלל ה' נראה שפירש משום שההליכה היתה ברצון אף דהבעילה אח"כ היתה באונס, וגם המהרי"ט בסי' כ"א חקר בזה, אבל א"כ תיקשי דגם גבי הגמון נשואי' בד' היו ברצונה וידעה שתיבעל ע"י ההגמון ומ"מ מיקרי אונס כיון שהבעילה אח"כ היתה ע"י אונס] עכ"ל (ברם המהרי"ק כתב לגבי אסתר דלא הי' נחשב איסור כלפי שמיא אלא מצוה רבתה עשתה בזה שהצילה את ישראל, ועוד דקרקע עולם היתה, רק שבכל זאת היתה נאסרת משום המעל בבעלה).

וע"ע בהפלאה בכתובות דף כ"ו שם על תד"ה וע"י נפשות וכו' שכתב כדרכו של הקו"ש וז"ל, הקשה הבית שמואל דמאי שנא מעיר שכבשוה כרכום דלקמן (דף כ"ז ע"א) דג"כ הוי להו פחד ומיתה ואינן אסורים אלא כהנות, ונלענ"ד ליישב דבאמת צריך להבין למה תיאסר אפילו אם נתרצית מחמת פחד מיתה, הא גופא הוי לי' אונס כדאיתא לעיל ולדרוש להו דאונס

קושיית הב"ש הנ"ל שהביא ההפלאה.

והוא (והיא) נטמאה (ה'),
י"ד) [א].

בענין אם האיסור להבועל הוא
תולדה מהאיסור להבעל או האם
הוא איסור עצמאי.

ע"י בסוטה דף כ"ז ע"ב דתנן כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל שנאמר נטמאה ונטמאה דברי ר' עקיבא (פי' שמרבה את הבועל מו' יתירה), א"ר יהושע כך הי' דורש זכרי' בן הקצב (כמו רבי עקיבא), רבי אומר שני פעמים האמורים בפרשה נטמאה ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל. ויש לעיין אם האיסור לבועל הרי הוא תוצאה ותולדה מהא שהיא אסורה להבעל או האם הוא איסור עצמאי.

ואולי יש לפרש שזה תלוי בשינוי הלשוניות וכן בהילפותות של רבי עקיבא ושל רבי, דמלשונו של רבי עקיבא שאמר **כשם** משמע יותר שהוא תוצאה ותולדה מהאיסור להבעל, וזה מתאים באמת להדרשה מו' יתירה כי זה מראה שהאיסור להבועל נספח הוא להאיסור להבעל, ומש"ה שינה רבי את הלשון ואמר אחד לבעל ואחד לבועל כי הוא סובר שאינו בגדר תוצאה ותולדה, ולדידי' האיסור להבועל נלמד באמת ממלה נפרדת.

וע"י בכתובות דף ט' ע"א שמקשה הגמ' למה לא היתה בת שבע אסורה לדוד מחמת שכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל. ופירש"י בד"ה מפני מה וכו' שהיו צריכים לאוסרה משום שהיו שם עדים.

שרי, ונראה לחלק כמש"כ לעיל בדף י"ט ע"א דודאי כשבא תחלה לאונסה אינה מחויבת למסור עצמה למיתה ומותרת לבעלה, אבל כשהיא רוצה להציל עצמה ממיתה כגון שנחבשת למיתה והיא מתרצית לו כדי שבזה תיפטר ממיתה, אסורה לבעלה ישראל, דאף דאינה מחויבת למסור עצמה כשרוצה לאונסה כמו שאמרו גבי אסתר דאשה קרקע עולם היא, מ"מ כשהיא מתרצית אליו בתחילה בשביל הצלת נפשה ממילא, אסורה לבעלה, תדע מאסתר עצמה שאמרה כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך, עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון, אף דעשתה מצוה משום הצלת ישראל, אפ"ה כיון שנבעלה לו ברצון, אפילו הוא בשביל פיקוח נפשות ישראל, מ"מ אסורה לבעלה, והוא הדין אם באתה להציל נפשה ע"י ביאת זנות. שו"מ בתשובת שבות יעקב ח"ב סי' קי"ז שכתב כן לדינא, לפ"ז י"ל דבכבשה כרכום דאמרין בע"ז דף כ"ה אשה כלי זינה עלי' דמסתמא אינו בא להורגה וכדפירש"י שם, א"כ אף דיש לחוש שמא מפחד מיתה אם לא תתרצה לו נתרצית לו, באמת אונס גמור הוא כיון שמתחילה בא לאונסה, אבל היכא שנחבשה ע"י נפשות, מסורה למיתה, והחשש [הוא] שנתרצית להפטר ממיתה, לא הוי לה אנוסה כנלענ"ד ודו"ק עכ"ל.

ומעתה צ"ע על הרמב"ן מאי מקשה על שיטת תוס', דמאי שנא ממתרפאין דלא חשיב בגדר אונס.

וע"ע בקרבן נתנאל בכתובות שם בסי' כ"ט שברא"ש באות פ' מה שהביא ליישב

והקשו תוס' בד"ה מפני מה וכו' דהא לא ראו את הביאה. ותוס' עצמם פירשו דלא כרש"י אלא שהכוונה היא שהיתה צריכה להיות אסורה על דוד כי הוא עצמו ידע שבעל אותה, והתוס' הרא"ש שם בד"ה מפני מה וכו' כשכתב את הפירוש של תוס' כתב שלא בעינן שתהי' אסורה להבעל, וא"כ מתוס' והתוס' הרא"ש חזינן שהאיסור להבעל אינו בתולדה מהאיסור להבעל.

מיהו עיי"ש שמתרץ הגמ' שלא נאסרה לדוד כי היתה אנוסה. וצ"ע דהא דוד עצמו בעל ברצון וא"כ למה לא הי' אסור בה. ועי' בריטב"א בד"ה שם התם אונס הוא שכתב שבכל זאת מכיון שאינה אסורה להבעל כי היא היתה אנוסה ה"ה שאינה אסורה להבעל, וכ"כ תוס' בשבת דף נ"ו ע"א ד"ה ליקוחין וכו' דכיון שהיתה אנוסה ומותרת להבעל הרי היא מותרת להבעל (אבל לא ציינו להגמ' בכתובות), וכן פירש הרשב"א בכתובות שם בד"ה שם וא"ת וכו' את הגמ' שם. מיהו כבר הבאנו שהתוס' הרא"ש ביאר שהגמ' בהקושיא סברה דהיכא שהבעל עשה "שויה אנפשי" חתיכה דאיסורא" הרי

היא אסורה לו משום שאין צריכים שתהי' אסורה להבעל אלא גם בלא זה הרי היא אסורה להבעל, וא"כ צ"ע על התירוץ של הגמ'.

מיהו י"ל שגם הס"ד של הגמ' שם לפי הרא"ש ידע שכדי לאסור על הבעל צריכים סוג ביאה כזה שאוסרת גם להבעל, ורק אז הרי היא אסורה להבעל, אבל לא היכא שהביאה היתה באונס, ולא קאמר הס"ד אלא היכא שאינה נאסרת להבעל משום חסרון נאמנות.

ולפי הנ"ל יוצא שיש ב' מדריגות, דהיכא שאינה אסורה לבעלה מסיבת חסרון נאמנות הרי היא אסורה להבעל, אבל היכא שהסיבה שאינה נאסרת היא בעצם הביאה, כגון היכא שנאנסה, אז אינה נאסרת להבעל*).

שו"ר במל"מ על פ"ב מהל' סוטה הי"ב בד"ה מפי וכו' שהביא את דברי תוס' בשבת, והוכיח כדבריהם מהסוגיא בכתובות שתירצה אונס שאני, דהכוונה היא שגם אם הבעל הוא ברצון הרי היא מותרת לו כיון שהיא מותרת להבעל, אלא שנסתפק המל"מ לומר שהתירוץ השני של

רשע, וציין הרש"ש לעיין במל"מ. מיהו דבריו אינם מונחים בהמלים של התירוץ דהא מתרצינן "התם אונס הוה" ואילו לפי דבריו הי' לו להתרצן להדגיש שצריכים שתהי' אסורה על הבעל כיון שזהו הדבר שבו הוא חלוק על המקשן, וא"כ צריכים לפרש כמו שכתבנו לעיל דהמקשה רצה שתהי' אסורה לדוד כי היכא שהיא מותרת להבעל רק משום חסרון נאמנות של הבעל הרי היא אסורה להבעל, ועל זה מתרצינן שהיתה אנוסה ולכן מכיון שהיא מותרת לבעלה מצד טיב הביאה, הה"נ להבעל.

(* והנה עי' ברש"ש שם שהקשה על הקושיא של הגמ' כהנ"ל דהא היתה מותרת לאורי' כי לדוד לא הי' נאמנות כי אין אדם משים עצמו רשע, ואפילו אם פלגינן דיבורא אבל הי' רק ע"א, וצידד לומר שאורי' האמינו. והסיק שאה"נ המקשן סבר שאין צריכים שתהי' אסורה להבעל אלא אפילו אם אינה אסורה להבעל הרי היא יכולה להיות אסורה להבעל, אבל התרצן נתכוין לתרץ באמת דשריא לדוד כי היתה מותרת לאורי', רק דנקט הטעם של אונס, אבל באמת הי' יכול לומר שהיתה מותרת לאורי' בגלל שדוד הי' רק ע"א או משום שאין אדם משים עצמו

להבעל ה"ה להבועל, אבל אם נאמר שיסוד האיסור הוא שאשה שזינתה ברצון חל עלי' שם של זונה וזונה אסורה להבעל ולהבועל א"כ כשנאנסה דאין עלי' שם זונה הרי זה עצמו סיבה להתירה להבועל גם בלי לתלות את הבועל בהבעל.

והנה שיטת ר"ת הובאה בתוס' בכתובות דף ג' ע"ב בד"ה ולדרוש וכו' היא שאם נבעלה אשת איש ישראלית לעכו"ם אין חיוב מיתה וכן אינה נאסרת להעכו"ם אם הוא יתגייר כי ביאתו חשיב כמו ביאת בהמה דרחמנא אפקר' לרע'י. והפ"י והחת"ס שם סוברים שרבינו תם התיר רק להבועל אבל לבעלה הרי היא אסורה, אבל המאירי שם, וכן התוס' ישנים ביומא דף פ"ב ע"א בד"ה חוץ וכו', סוברים שרבינו תם התיר גם להבעל, וביארו שמכיון שהיא מותרת לבעלה כיון שביאת עכו"ם הרי היא כביאת בהמה א"כ ה"ה שהיא מותרת גם להבועל כי לא שייך כאן לומר שכשם שהיא אסורה להבעל כך היא אסורה להבועל שהרי היא מותרת להבעל. וצ"ע למה הוצרכו לזה הלא י"ל גם בנוגע להבועל עצמו שאינה נאסרת עליו כי הביאה היתה כביאת בהמה. וראיתי בספר חי' הגרש"ש על דף ג' שם שתי' שהגוי לגבי עצמו חשיב שפיר בגדר אדם ולכן שפיר הי' הבועל נאסר אי לאו משום שאינה נאסרת לבעלה.

והוסיף דמעתה צ"ע בדעת האוסרים על הבעל ובכל זאת מתירים להבועל, דלמה תהי' מותרת להבועל הלא היא אסורה להבעל. וביאר דס"ל שהאיסור של הבועל אינו תלוי בהאיסור להבעל, אלא הרי הוא

הגמ' בכתובות ש"גט הי' כותב" חולק באמת על זה (ועי' גם בחי' חת"ס בכתובות שם שהביא בשם הב"ש שהתי' השני חולק וסובר שאין צריכים שתהא אסורה לבעל כדי לאוסרה להבועל ולכן הוצרכו לתרץ שגט הי' כותב), והסיק המל"מ על פי תוס' בשבת שהאיבעית אימא לא פליג (אלא דעדיפא מיני' משני) כי אם שפיר פליג היו צריכים תוס' שם לומר שהדבר תלוי בשני התירוצים בסוגיין. ועוד כתב שאם היא עשתה ברצון והבועל הי' אנוס הרי היא אסורה להבועל כשם שהיא אסורה להבעל. ושוב הביא כן מהירושלמי, אלא שהביא ג"כ מהירושלמי שאם היא היתה אנוסה והבועל הי' ברצון הרי היא שפיר אסורה להבועל אע"פ שהיא מותרת להבעל, והסיק שלפ"ז צ"ל שבהציוור הראשון כשהיא אנסה את הבועל הרי היא מותרת להבועל אע"פ שהיא אסורה להבעל, וכוונת הירושלמי היא שהיא אסורה רק להבעל.

והנה י"ל עוד טעם למה היתה מותרת לדוד, אע"פ שמצד דוד הי' ברצון, גם בלא לומר שאסורה להבועל רק היכא שהיא אסורה להבעל, דהנה יש לחקור מה אוסר אשת איש שזינתה, דמצד אחד יש לומר שעצם הביאת איסור אוסרת אותה, דכיון שעברו על איסור קנסה התורה את מי שעבר, וממילא היכא שזינו ברצון הרי היא נאסרת להבעל וכן להבועל, אבל היכא שנאנסה אינה נאסרת להבעל כי אין מצדם עבירת איסור, אבל להבועל הרי היא שפיר היתה צריכה להיות אסורה, ולפי הדרך הזה צריכים לומר את הטעם שכתבנו של כשם וכו' דהיינו שהבועל תלוי בהבעל ושהיכא שאינה אסורה

נאסר כל היכא שיש זנות דידה, והכא הרי לגבי דידה ליכא זנות כי אינו איש, וס"ל שזהו הטעם גם למה בנאנסה אינה אסורה להבועל אע"פ שהוא עשה ברצון, וזהו כעין דרכינו הנ"ל שתלינו את הדבר בהשם של זונה. מיהו לא הבנתי לפי הגרש"ש למה בנבעלת לעכו"ם היא נאסרת על הבעל הלא ליכא זנות דידה כי הבועל אינו בגדר איש.

**והוא (והיא) נטמאה (ה'),
י"ד) [ב].**

**בענין אם האיסור לבעל
מ"נטמאה" היא בגדר איסור עשה
לבוא עלי', או מצות עשה לפרוש
ממנה.**

הנה הערוך לנר ביבמות דף י"א ע"ב בסד"ה בגמרא וכו' כתב ש"נטמאה" לבעל, הוא בגדר מצות עשה לפרוש ממנה, אבל במל"מ בסוף פ"א מהל' אישות מבואר דהוי בגדר איסור עשה, וכדלהלן.

הנה בסוטה דף ה' ע"ב קאמר רב יוסף שהטעם למה סוטה ספק (פי' שקינא לה בעלה ונסתרה, ושוב מת בעלה בלי בנים, ויש יבם) אינה מתיבמת הרי זה משום דכתיב ויצאה והיתה לאיש אחר ודרשינן לאיש אחר ולא ליבם, ורבא בדף ו' ע"א שם קאמר משום ק"ו דאם למותר לה (פי' לבעלה) נאסרה, לאסור לה (פי' היבם שהיתה אסור לו משום אשת אח) לא כ"ש, וכתב הערל"נ ביבמות דף י"א ע"ב שם שלפי רב יוסף הסברא נותנת שהיא אסורה מן התורה רק בביאה שני', וכן מדרבנן גם בביאה ראשונה גזירה אטו ביאה שני', אבל מן התורה ביאה ראשונה שפיר

מותרת והרי היא מתיבמת, משום הדין של עשה דוחה לא תעשה לפי שיטת הרשב"א בכתובות דף מ' שעשה דוחה גם איסור עשה, שהרי "לאחר ולא ליבם" הרי זה בגדר איסור עשה ולא בגדר מצות עשה, אלא שכל זה הוא רק לפי רב יוסף אבל לפי רבא שאוסר מק"ו א"כ הדין נותן שלא נאמר שהעשה דוחה, משום שהאיסור להבעל הוא מנטמאה, וזה הרי הוא בגדר מצות עשה ולא איסור עשה כמש"כ הערל"נ שם, וא"כ ה"ה להאיסור שעל היבם שלומדים בק"ו ממה שהיא אסורה להבעל, דגם זה הרי זה בגדר מצות עשה ולא בגדר איסור עשה, והרי אין מצות עשה דוחה מצות עשה, ושוב צידד הערל"נ שגם לפי רב יוסף אולי י"ל שהמיעוט של לאחר ולא ליבם קאי בפירוש על ביאה ראשונה דנקטינן שזוהי כוונת המיעוט ומש"ה לא שייך לומר שהעשה דוחה.

מיהו במל"מ בסוף פ"א מהל' אישות מבואר שהוא בגדר איסור עשה. ואע"פ שהערל"נ עצמו ציין לדברי המל"מ, אבל הוא נתכוין לציין למה שמבואר במל"מ שבספק סוטה לבעלה יש רק הך עשה ולא הלאו של לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה, אבל למעשה מבואר בהמל"מ שם גם שנטמאה הוא בגדר איסור עשה. ואולי אין סתירה בין המל"מ להערל"נ, אלא המל"מ קאמר רק שיש איסור עשה, אבל באמת יש בזה גם מצות עשה, והערל"נ בא לומר רק שיש בזה גם מצות עשה ושלכן לא שייך דחי', אבל לא בא לומר שיש בביטולו רק ביטול עשה ולא איסור עשה.

והוא (והיא) נטמאה (ה'),
י"ד) ג].

בענין אם במעשה זנות רצון האשה
הוא חלק מעיקר האוסר, או האם
רק המעשה ביאה נחשב האוסר רק
שנאמר תנאי שאונס פוטר.

עי' בכתובות דף ט' ע"א דאמר רבי
אלעזר שאם הבעל אומר שמצא פתח פתוח
הרי אשתו אסורה עליו משום ששויא
אנפשי' חתיכה דאיסורא. ופרכינן מהא
דאמר רבי אלעזר עצמו שאין אשה נאסרת
על בעלה בלי קינוי וסתירה. והקשו תוס'
בד"ה ומי אמר רבי אלעזר, דאם הגמ'
סברה שלא אמרינן שויא אנפשי' חתיכה
דאיסורא א"כ איך נפרנס את המשנה
בקידושין דף ס"ה ע"א שאם אדם אומר
שקידש אשה מסוימת הרי קרובותי'
אסורות עליו משום ששויא אנפשי' חתיכה
דאיסורא. ותירצו תוס' וז"ל, וי"ל דסבירא
לי' למקשן דאין דבר שבערוה פחות
משנים, ואפי' ראה אדם שזינתה אשתו רק
שלא הי' שם עדים לא היתה נאסרת עליו,
והלכך ממתני' לא קשיא לי' מידי
דקדשתיך בעדים קאמר וכו', אבל אהא
דאמר ר' אלעזר דנאמן בלא עדים לומר
דמצא פתח פתוח פריך שפיר עכ"ל. ועי'
בדרוש וחידוש לרעק"א בדף ב' ע"א
שכתב דמשמע מלשונם שאם שפיר הי'
שייך שיביא עדים שמצא פתח פתוח או
לא הי' קשה מידי אלא שפיר הי' נקרא
שיש עדים על הזנות, וצ"ע למה, דהא אם
בעינן שהזנות תהי' בפני עדים וכמו דאזלי
תוס' א"כ הדין נותן שנצטרך שיהיו שם
בשעת הזנות כי רק אז הרי זה נקרא
שזינתה בפני עדים. וכתב לתרץ שתוס'

סוברים כמו השיטות שהביא שם שסוברים
שאם נתברר להעדים אחר המעשה הרי זה
כאילו ראו בשעת המעשה ושפיר חשיבי
עדי קיום. מיהו אכתי צ"ע כי אפילו אם
נאמר דחשיבי עדים על המעשה ביאה אבל
אכתי אינם יודעים אם הי' ברצון, והרי אם
צריכים שתזנה בפני עדים א"כ בודאי
צריכים שיראו שהי' ברצון כי אם לא כן
אין זה נקרא שראו זנות.

מיהו אין זה פשוט כל כך, דהנה יש
לחקור מה אוסר אותה היכא שזינתה
ברצון, דמצד אחד י"ל שהעובדא שהי'
ברצון ולא באונס הרי הוא חלק מעיקר
האוסר כמו עצם המעשה ביאה, מיהו גם
י"ל שלעולם רק המעשה ביאה נחשב
הדבר האוסר, ולא הרצון, רק שנאמר תנאי
שאם הי' באונס הרי זה פוטר. ומעתה לפי
הצד השני י"ל שבאמת אין צריכים
שהעדים יראו שהי' ברצון כיון שאין זה
הדבר האוסר. ועי' בנוגע לצדדים אלו בזכר
יצחק סי' כ"ד.

ויש להביא דוגמא לזה, דהנה יש שיטה
שאינן העדים של קידושין צריכים לדעת
שהיתה כאן דעת האשה אלא סגי בזה
שהאשה מודה על זה, וביאר האב"מ בסי'
כ"ז סק"ו דהיינו משום דס"ל כדברי הר"ן
בנדרים דף ל' שכל הקיחה היא מצד
הבעל, והאשה היא רק כמפקרת את
עצמה, אשר לפ"ז י"ל שאין צריכים עדי
קיום על דבר זה, הרי שחזינן התם
שאע"פ שדעתה מעכבת אבל מ"מ מכיון
שאין דעתה פועלת את הדין קידושין אין
צריכים עדי קיום על זה, וזהו כעין מה
שרצינו לומר שנהי שבעינן שתזנה ברצון,
ובאונס אינה נאסרת, אבל לא מיקרי

שהרצון הוא מגוף הדבר שאוסר אותה אלא רק המעשה ביאה נחשב הדבר האוסר ולכן אין צריכים עדי קיום על רצונה.

איש או אשה כי יפלא וגו' נזיר להזיר לה' (ו', ב') [א].
א. צדדים שונים בביאור מהות נזירות.

ע"י באבני מילואים בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב דמבואר שם ד' דרכים בענין מה הוא יסוד הדין של נזירות, א', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי חפצא, והחפצים שאסורים עליו הם יין שער ומתים, ב', שהחפצים הם אברי גופו וכמו שנבאר, ג', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי גברא שלא לשתות יין ולטמא למתים ולגלה שערו, ד', שהנזיר אינו מחיל על עצמו את האיסורים, אלא הרי הוא מחיל על עצמו את התואר של קדושת נזירות, ושוב חלים עליו מצד התורה הדינים של תואר קדושה זו, דהיינו איסורי נזיר, ואין זה נקרא שהוא עצמו אוסר, אלא שהתורה אוסרת, כמו שהתורה אוסרת דברים מסוימים על מי שיש עליו קדושת כהונה (אלא שגם בזה יש לחקור אם התורה אוסרת עליו בצורת איסורי חפצא או בצורת איסורי גברא).

ומהמהריב"ל הביא שהם איסורי חפצא, ולהלן כשהביא את דברי המהרי"ט מוכח שכוונת הצד הזה היא שהיין נעשה חפצא דאיסורא עליו וכהצד הראשון שכתבנו. וכן י"ל גם בנוגע להשער, דהשער נעשה עליו חפצא דאיסורא לענין תגלחת, וכן המתים נעשים עליו חפצא דאיסורא לענין נגיעה.

והמהרי"ט עצמו סובר שהנזיר מחיל על עצמו תואר קדושה, ומהמהר"י באסן הביא כהצד השני בזה"ל, שהנזירות היא איסור חפצא ממש כנדר, אלא שהחפץ שהוא אוסר עליו הן אבריו, ופיו לשתית יין, ושערו לתגלחת, וידיו לנגיעה במת, ורגליו להכנס באהל המת, לכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו עכ"ל. והנה מזה נראה דס"ל להר"י באסן שנזירות היא איסור חפצא, ושהחפצא הם אברי גופו, אבל האב"מ עצמו כתב להלן שם בדעתו שכוונתו לומר שהם איסור גברא, וכמו שנביא בסמוך, ואילו בלשון הר"י באסן שהביא איתא שדמיא קצת לאיסור גברא, וצ"ע.

ובחי' הגרש"ש על נדרים בסי' ד' כתב שמפירוש הרא"ש בנדרים דף ב' ע"ב "משמע" כהדרך של תואר קדושה ולא כהדרך של איסור גברא כשבועה, אלא שהסיק שה"ה שיש לפרש בלשון הרא"ש כדרך חמישי שחידש הוא עצמו שם, דהיינו שענין נזירות היא קבלה לנהוג פרישות, ושוב קבעה התורה מה הם פרטי הפרישות.

ב. "קדש הוא לה'" (ו', ח').

והנה לכאורה הדרך של תואר קדושה בנוי" היא על מה שכתוב קדש הוא לה' דמזה חזינן שיש להנזיר קדושה. ברם הראשונים בנזיר דף ט' ע"א כתבו שהמקור לדמות נזירות להקדש לענין הדין של שאלה אינו מקרא דקדש הוא לה' אלא מקרא דקדש יהי' גדל פרע שער ראשו, וא"כ חזינן שהבינו שקדש הוא לה' אינו הגדר של המהות של נזירות אלא הרי זה

מתפיס בחטאת.

ועי' בנדרים דף י"ג ע"א דמרבנין שאפשר להתפיס בחטאת ואשם משום דמיקרי שהוא מתפיס בדבר הנודר כי חטאת ואשם מיקרי בגדר דברים ש"מתפיס בנדר", ופירשו תוס' והרא"ש דהכוונה היא לזה שהוא צריך להקדיש את הבהמה, והר"ן פי' משום שהוא צריך לברר איזו בהמה להביא, ומסתמא גם כוונת הר"ן היא משום שצריך להקדיש את הבהמה (ועכ"פ לכאורה צ"ל בדבריו שם "שמחמת נדרו הוא, שבורר" וכו' עיי"ש).

מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"י כתב וז"ל, החטאת והאשם אע"פ שאינן באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו, אפשר לנודר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת, ואם נטמא מביא אשם כמו שיתבאר, לפיכך האומר פירות אלו עלי כחטאת או כאשם וכו' הרי אלו אסורין וכו' עכ"ל. וכתבו הרדב"ז והכ"מ שהרמב"ם מפרש שהכוונה בנדרים דף י"ג שם היא שמיקרי שמתפיסו בנדר גבי נזיר. ולכאורה מזה מבואר דס"ל להרמב"ם שנחשב שהנזיר עצמו נודר את הקרבנות ודלא כהרדב"ז. מיהו אולי יש לדחוק ולומר שהכוונה היא רק שהם תוצאות ממה שהזיר בנזיר, והריבוי בדף י"ג שם מחדש שסגי גם בזה כדי לגרום שמהני בהם התפסה, כי אע"פ שהתורה היא שחייבה אותו בקרבנות אלו, אבל הסיבה להחייב היא נדר מסוים שנדר, דהיינו מה שנדר נזירות.

ה. רש"י בביצה בענין הנ"ל.

ועי' ברש"י בביצה דף כ' ע"א בד"ה

תוצאה מזה שקיבל על עצמו נזירות, דבגלל שנהי' נזיר שוב חלה עליו קדושה, אבל אין הקדושה שהנזכרת בהפסוק של קדש הוא וגו' בגדר עצם הנזירות. וכן הבין הרמב"ם את הפסוק הנ"ל ולכן כתב בסוף הל' נזירות שלא קאי על כל נזיר אלא רק על נזיר שהזיר בדרך קדושה.

ג. דברי הרמב"ם, ובענין אם קרבנות נזיר הם מצד חיוב התורה או האם מיקרי שהנזיר נדר אותם.

וע"ע ברמב"ם בריש הל' נזירות שכתב שנזירות היא מכלל נדרי איסור, ומשמע דס"ל דהוי איסור חפצא כמו כל נדרי איסור ולא איסור גברא כמו שבועות.

מיהו הרדב"ז שם כתב שכוונת הרמב"ם היא לאפוקי שאינו בגדר נדרי הקדש, דס"ד דהוי בגדר נדרי הקדש כיון שהוא חייב לגלח על קרבנותיו, פי' דס"ד שקרבנותיו הם מחמת נדרו דמיקרי שנדר קרבנות אלו, וקמ"ל הרמב"ם שהקרבנות הם חיוב מצד התורה בכללות ימי נזירותו, וכוונת הרמב"ם היא שיש בנזירות רק ענין של נדרי איסור ואין בה שום אופי של נדרי הקדש כי אין זה נחשב שהוא נדר את הקרבנות.

ברם ביותר נראה לומר שכוונת הרמב"ם אינה אודות קרבנות הנזירות אלא לעצם הנזירות, וכוונת הרמב"ם היא לומר שעצם הנזירות אינה בגדר איסור גברא אלא בגדר נדר. וכן אינה בגדר נדר הקדש, דהיינו שהוא מחיל על עצמו תואר קדושה והוי במוכן זה נדרי הקדש, אלא הרי זה בגדר נדרי איסור ואיסור חפצא.

ד. הסוגיא בנדרים דף י"ג בענין

נזיר ואינו מגלח שכתב שקרבנות נזירות הם שפיר בכלל קבלתו והרי הוא מתחייב בהם משום שאמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט דמי עיי"ש.

ו. תוס' בנזיר בענין הנ"ל.

והנה עי' בתוס' בנזיר דף ס"א שכתבו דס"ד שגוי יכול להזיר כי הרי הם נודרים נדרים ונדבות כישראל "והכא נמי נדר הוא", ואם כוונתם היא שנחשב שהנזיר נודר את הקרבנות א"כ יוצא דלא כהרמב"ם לפי הבנתו של הרדב"ז. מיהו י"ל שכוונת תוס' היא שעצם הנזירות היא בגדר נודר מדבה וכהצד שהנזיר מקדיש את עצמו בהתואר קדושה של נזירות ואז הרי זה דלא כהרמב"ם לפי ההבנה בדבריו שאנחנו כתבנו לעיל בסק"ג. ועיי"ש בדברי הגרי"ז על תוס'.

ז. הסוגיא בתמורה.

וע"ע בתמורה דף י"ד ע"ב שרב דימי סובר שקרבנות נזיר אינם בגדר דבר הנזיר והנידב, אבל אביי שם סובר שהם שפיר בגדר דבר הנזיר והנידב שהרי תניא זה הכלל כל שהוא נזיר ונידב קרב בבמת יחיד וכו', ותניא המנחות והנזירות קריבין בבמת יחיד דברי רבי מאיר, וא"כ מוכח שקרבנות נזיר חשיבי נזיר ונידב שהרי הם קרבים בבמה, ואמרינן סמי מכאן (מהברייתא של במה) נזירות, כלומר ולעולם לא חשיבי נזיר ונידב, ופירש"י משום שהוא עצמו לא נדר קרבנות אלא אסר עצמו ביין, ואילו חיוב הקרבנות חל מאליו מצד התורה, ועיי"ש בהמשך הסוגיא, וא"כ יוצא שמסקינן שלא מיקרי שנדר את הקרבנות נזירות. מיהו עיי"ש

בשט"מ שגורס אמר רב יוסף סמי מכאן נזירות ורב דימי סבר תנאי היא וכו', הרי שלפי גירסא זו נשאר שלפי רב דימי יש תנא שסובר דמיקרי שפיר נזיר ונידב ומשמע נזיר ונידב ממש.

ח. בל תאחר תגלחתו וקרבנותיו.

הנה בנדרים דף ג' אמרינן שיש בל תאחר אם הוא מאחר את הנזירות כי נזירות הוקשה לנדרים, ובדף ד' ע"א איתא רב אחא ברי' רב איקא אמר שנזיר עובר בכל תאחר תגלחתו וכו', מר זוטרא ברי' רב מרי אמר עובר בכל תאחר קרבנותיו, כלומר שיש בל תאחר אם הנזיר מאחר את תגלחתו או את קרבנותיו, וכתב שם הר"ן בד"ה בל תאחר קרבנותיו וז"ל, להך אוקימתא אינו עובר בכל תאחר אלא לאחר ג' רגלים עכ"ל, ומשמע שבכל תאחר תגלחתו הרי הוא עובר מיד. וצ"ע מאי שנא תגלחתו מקרבנותיו.

ונראה לחלק דס"ל שג' רגלים שייך רק בדבר שהוא חייב מחמת שנדר, א"נ חטאות ואשמות שנתרבו מדרוש ידרשנו, כי דרוש ידרשנו כתוב בתוך הפרשה שדורשים ממנה ג' רגלים, ומש"ה אע"פ שנתרבה תגלחת לבל תאחר אבל אינו בדין ג' רגלים כי לא מיקרי שנדר לעשות תגלחת, אבל קרבנותיו הם שפיר בג' רגלים, כי אפילו אם גם הקרבנות אינם מחמת נדרו אבל מ"מ אחרי שילפינן שיש בל תאחר על קרבנותיו מהקישא לנדרים א"כ הרי הם בכלל כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים וכמש"כ רעק"א בגליון הש"ס בנדרים שם.

והנה מתוס' בנדרים שם משמע שיש בל

תאחר על קרבנותיו מיד ודלא כהר"ן, ועי' בזה בקרן אורה. ולפי דרכנו הנ"ל נראה שטעמם של תוס' למה בקרבנות יש בל תאחר מיד הרי זה כי לא חשיבי באים מחמת נדרו, וגם אינם בכלל דרוש ידרשנו, ודלא כרעק"א (וכן יהי' גם בתגלחת).

ט. ע"ע בספרי על נדרים באות ט"ז סק"ב סק"ג וסק"ה שהבאנו עוד מקורות בענין המהות של נזירות.

איש או אשה כי יפלא וגו' נזיר להזיר לה' (ו', ב') [ב]. בענין אם שייך נזירות לחצאין.

הנה עי' בנדרים דף פ"ג ע"א דאמר רב יוסף שאי אפשר לומר שהפרת הבעל מועילה רק על יין ולא על חרצן וזג שאינם חלקים שגורמים עינוי נפש, כי אין נזירות לחצאין, ומש"ה בע"כ ההפרה מפירה את כל הנזירות, ושוב אמרין שא"א לומר שהפרת הבעל מועילה רק על יין דאית לה צערא, אבל לא על טומאה דלית לה צערא, כי גם מטומאה אית לה צערא. וכתב הר"ן וז"ל, האי דפריק לי' הכי ולא פריק אין נזירות לחצאין כדפריק לעיל, משום דטומאה אינה תלויה בנזירות, דאשכחן נזירות בלא טומאה, שהרי נזיר שמשון אסור ביין ומטמא למתים כדאיתא פ"ק דמס' נזיר, וכיון דלא תליא טומאה בנזירות, אפשר נמי דאיתא לאיסור טומאה בלא איסור שאר דיני נזירות עכ"ל.

ולכאורה קשה להבין מה הוא הדמיון, כי נהי דשייך איסור יין ותגלחת בלי איסור טומאה כדחזינן מנזיר שמשון, אבל מי יימר דשייך איסור טומאה בלי תגלחת ויין,

והלא בנזירות שמשון עצמה חזינן שבתחילת הנזירות אפשר להזיר מייך ותגלחת ולא מטומאה אבל אי אפשר להזיר רק מטומאה.

ועוד דנזירות שמשון הרי היא סוג אחר של נזירות, שהרי הוא נזיר עולם, אבל אם הוא מקבל על עצמו סתם נזירות שהוא ל' יום, לעולם אימא שלא שייך שישאר נזיר רק מייך ותגלחת ולא מטומאה או איפכא. והרי בנזיר דף ג' ע"ב מבואר באמת בהמשנה והגמ' לענין סתם נזיר שרבנן סוברים שאם אמר הריני נזיר רק מדבר אחד הרי הוא נזיר מהכל, ובגמ' הביאו שרבי שמעון סובר שאינו נזיר כלל.

ועכ"פ מהר"ן יוצא ששייך שבעל יפר רק את היין ולא את הטומאה.

מיהו צ"ע, דהנה עי' בנזיר דף י"א ע"ב דמבואר שלפי רבנן בדף ג' ע"ב שם שסוברים שאם הזיר עצמו מייך הרי הוא נזיר לענין הכל, א"כ היכא שהי' נזיר ועשה שאילת חכם רק על חלק מהנזירות, הותרה כל הנזירות, אבל לפי רבי שמעון שם שסובר שבתחילת הנזירות אינו נזיר עד שיזיר עצמו מן הכל, א"כ ה"ה כשבא לשאול, הרי הוא צריך לשאול על הכל. וכתב הרא"ש וז"ל, לרבנן סוף נזיר כתחילת נזיר, כמו בקבלת נזירות אם קיבל עליו דבר אחד חל עליו כל תורת נזיר, ה"ה נמי סוף נזיר אם נשאל על אחד הותר הכל עכ"ל. הרי שמבואר בדף י"א שם שאי אפשר שתשאר חצי נזירות אלא אם חלק מתבטל הרי הכל מתבטל.

ועכ"פ צ"ע באמת על הגמ' הנ"ל בדף י"א כי אם נאמר ששאלת נדר ונזירות הוי בגדר גילוי מילתא שתחילת הנדר היתה

בטעות א"כ לכאורה אין הדבר מובן למה הותר הכל לפי רבנן, הלא היכא ששאל על חלק הרי זה נקרא שנתברר שבתחילה יצר נזירות רק על יין, והרי זה כאילו הזכיר בתחילה רק חלק, וא"כ למה לפי רבנן אינו נשאר נזיר לענין הכל, הלא היכא שנזר רק מיין ורצה להיות נזיר רק מיין ולא מתגלחת וטומאה הדין הוא שנעשה נזיר לכל, וא"כ מאי איכפת לן אם לבסוף נתברר שרצה רק יין (מיהו העירוני לעיין בר"ן בפרק ארבעה נדרים דמבואר שאם אמר לשון ונתבטלה חלק ממנה א"כ מעתה חסר בפיו ולבו שוין).

ולכאורה צ"ל שהתרת חכם אינה בגדר גילוי שהי' טעות, אלא הרי היא בגדר עקירה למפרע, דלפ"ז שפיר י"ל שכמו שכשהוא נזיר במקצת הרי זה מחיל את הכל, כמו כן ביטול על מקצת מבטל את הכל.

ולפי הנ"ל יוצא שמצד המהות של נזירות הי' שפיר שייך שישאר נזיר בנוגע לטומאה, רק שמעשה ביטול על מקצת מבטל את הכל כמו בתחילתה שכשהוא פועל על מקצת הרי זה פועל על הכל, ולכן אין דרך במציאות איך שישאר נזיר לחצאין.

ועכ"פ צ"ע מאי שנא היתר חכם מהפרת בעל, דבהפרת הבעל הראנו ששפיר יכולה להשאר נזירות לחצאין, ולמה לא אמרינן גם בהפרת הבעל שהפרת מקצת מפר את הכל.

ואולי י"ל משום שמסקינן בנזיר דף כ"ב ע"א שבעל מיגז גיז מכאן ולהבא, אבל אינו מיעקר עקר כמו חכם, וא"כ אולי רק בחכם אמרינן שסופה כתחילתה, כי כמו

שבתחילת הפלאה, הפלאה במקצת מהני על הכל, א"כ גם כשהוא מבטל את אותה הפלאה אמרינן שביטול המקצת מבטל את הכל, אבל בעל אינו מבטל את ההפלאה הראשונה אלא הרי הוא מפסיק את הנזירות מכאן ולהבא, וא"כ אולי על זה לא שייך לומר סופה כתחילתה, אלא שפיר שייך לחצאין.

ברם מה שכתבנו שהבעל אינו מבטל את ההפלאה הראשונה אינו ברור כל כך, דהנה יש לחקור איך פועלת הפלאה נזירות, דמצד אחד י"ל שהיא פועלת רק על הרגע הראשון, ומאז והלאה הרי הנזירות ממשיכה בדרך ממילא, אבל מצד שני י"ל שההפלאה פועלת על כל השלשים יום בדרך ישיר וקובעת אותו לנזיר בכל רגע ורגע, וכאילו אמר הריני נזיר על כל רגע ורגע. והנה לפי הצד שההפלאה פועלת רק על הרגע הראשון פשיטא שיש לחלק בין בעל לחכם, כי חכם מבטל את ההפלאה למפרע וממילא אמרינן שחלות הביטול מתפשטת על כל ההפלאה כמו תחילת חלות ההפלאה, אבל בעל אינו פועל כלום בההפלאה, אלא רק מפסיק מה שהנזירות היתה צריכה להמשיך מאלי', וא"כ בזה שפיר י"ל שיכול לגרום שרק חלק מהנזירות ימשיך הלאה, אמנם לפי הדרך שההפלאה פועלת על כל רגע מהנזירות א"כ לכאורה גם הבעל כשהוא "מיגז גיז" הרי הוא עוקר את ההפלאה, וא"כ גם בזה נימא שסופו כתחילתו. מיהו באמת גם לפי הצד הזה י"ל שהבעל אינו פועל בההפלאה, אלא ההפלאה בעינה עומדת רק שהפרת הבעל משחררת את האשה מלציית לההפלאה אבל חכם הרי

אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, וכתב הר"ן וז"ל, ובכה"ג מן ההיא שעתא קם לי' בבל תאחר וכו' דכיון שהתנה ואמר לא אפטר מן העולם משזינמע דהכי קאמר הרי עלי למנות נזירות בענין שלא יהא חשש בדבר שאשלים נזירות קודם שאפטר מן העולם, מש"ה לישני' לא משמע דאהא נזיר מעתה, מיהו קם לי' בבל תאחר לאלתר וכו' עכ"ל. וכתבו תוס' שם בד"ה מידי וכו' וז"ל, הקשה ה"ר יוסף שהלך בארץ הצבי אמאי לא משכחת בל תאחר בנזירות דאמר הרי עלי לקבל נזירות אחר שלשים יום ואי מאחר עובר בבל תאחר, ושמה היינו כשינויא דשנינן לא אפטר מן העולם עד שאהי' נזיר כלומר עד שאקבל נזירות, עוי"ל דאי מאחר לשלם נדרו א"כ לאו היינו בל תאחר דנזיר כי אם בל תאחר דנדר שמאחר לנדרו עכ"ל. והקשה הקר"א על תירוצם השני דלפי דבריהם גם לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר צריך להיות נחשב ציור של בל תאחר דנדירים כי הרי זה רק בגדר נדר לקבל נזירות. ועוד הקשה הקר"א דנראה לו דהיכא שנודר שיקבל עליו נזירות, דהיינו נדר שינדור, אין זה נדר כלל ואינו עובר בבל תאחר.

ושוב כתב הקר"א לפרש את הגמ' בדרך אחרת, והיינו שצ"ל שהיכא שהוא נודר לקבל על עצמו נזירות "דהוי כעין קבלת נזירות כיון שאמר אהא נזיר אלא דלאו קבלה גמורה שתחול נזירות מיד". ונראה שכוונתו היא שנחשב כבר שקיבל על עצמו כלל הנזירות, רק שעוד לא קיבל על עצמו את הימים המסוימים, והרי זה נחשב שעשה את החצי הראשון

הוא פועל על ההפלאה והרי הוא עוקר את ההפלאה למפרע.

והנה עד כאן חילקנו בין בעל לחכם לענין נזירות. ועי' בר"ן בנדרים דף כ"ז ע"א שחילק ביניהם לענין נדר, דכתב שם להסביר למה אמרינן שאם התיר החכם את מקצת הנדר הותר כולו משא"כ בהפלת הבעל לא אמרינן כן, וביאר דהיינו משום שחכם עוקר למפרע משא"כ בעל דמיגז גיז, והסברא היא כי מכיון שחכם עוקר למפרע הרי זה נקרא באמת שהותר מקצתו, אבל בבעל מכיון שאינו עוקר א"כ אין זה נקרא שהותר מקצתו מעיקרא. הרי שגם בנדר העובדא שחכם עוקר למפרע גורם שכולו מתבטל. מיהו י"ל שהתם בהיתר חכם הרי זה פועל בדרך שונה מאיך שפועל בנזירות, כי י"ל שבנדר יש דין שאי אפשר שרק מקצת הנדר יהי' קיים אלא כולו בטל, ולכן אם חכם עוקר חלק מהנדר הכל מתבטל, אבל בנזירות הרי הדין הוא להיפך, דהיינו שאם מקצתה מתקיימת אז הרי זה גורם שכולה מתקיימת, ולכן צריכים לומר שיש הלכה שסופה כתחילתה שהתרת החכם על מקצת הרי היא פועלת לבטל בדרך קום ועשה את כל הנזירות, ובדברינו הנ"ל כתבנו שגם בנוגע לנזירות יש לחלק בין מיעקר עקר למיגז גיז כמו שביארנו.

**איש או אשה כי יפלא וגו'
נזיר להזיר לה' (ו', ב') [ג].
ששייך תואר וקדושת נזירות בלי
שימנה עכשיו את הימים.**

עי' בנדרים דף ג' ע"ב דאמרינן שמשכחת בל תאחר דנזירות באומר לא

של קבלת נזירות, ועצם הדבר הזה מחייב אותו לגמור את הקבלה ולעשות קבלה על הימים המסוימים, ומש"ה אם הוא מאחר הרי זה נקרא בל תאחר הנזירות ולא של נדרים. מיהו צריכים לבאר מה היא המהות של קבלה זו של כלל הנזירות.

ויש לבאר, דהנה כבר הבאנו לעיל את שיטת המהרי"ט שהפלאת נזירות אינה בגדר קבלת איסורים, אלא הרי הנזיר מקדש את עצמו בתואר קדושת נזירות ואילו האיסורים הרי הם דיני הקדושה מצד התורה. ויש להוסיף שיתכן לומר שעצם הקדושה אינה שוללת אכילת ענבים ותגלחת וטומאה, אלא הקדושה גורמת שבמשך זמן הקדושה התורה אוסרת עליו את הדברים הנ"ל במשך ל' יום. ומעתה יוצא שיתכן מצב שכבר קידש את עצמו בקדושת נזיר אבל עדיין לא קבע איזה ימים התורה תאסור אותו באיסורי נזיר, ומש"ה עודו מותר בהם אע"פ שיש עליו קדושת נזירות, רק שיש עליו חיוב ליחד ימים, ועל איחור דבר זה יש בל תאחר, ומיקרי שפיר בל תאחר הנזירות.

וע"ע בדף י"ז ע"א שם דתנן יש נדר בתוך נדר (כלומר נזירות בתוך נזירות) וכו' כיצד אמר הריני נזיר אם אוכל, הריני נזיר אם אוכל, ואכל, חייב על כל אחת ואחת. וכתב הר"ן ז"ל, וקרי לי' להאי גוונא נדר בתוך נדר לפי שהנזירות שני' היא חלה בתוך זמן הראשונה, אלא שאי אפשר לו שימנה אותה עד שימנה את הראשונה, דאם איתא דלא חיילא בשעת נדרו היאך תחול לאחר מכן והרי אינו נודר באותו

זמן, וכיון דלא חיילא השתא לא חיילא נמי בתר זימנא, אלא ודאי מהשתא הוא דחיילא עכ"ל. ולפי דרכנו הנ"ל יש לבאר שכבר עכשיו יש עליו התואר קדושה של הנזירות השני', אבל הימים ימנה לאחר זמן.

ובאמת גם אם נאמר כהצד שהבאנו לעיל שמהות נזירות היא שהנזיר עצמו עושה איסורי גברא דברי הר"ן מובנים, כי לפי הצד הזה הרי זה כאילו נשבע שלא ישתה יין ויטמא למתים, והרי בודאי אדם יכול להשבע שלא ישתה בעוד כמה ימים והרי זה נקרא שכבר עכשיו יש עליו שבועה שלא ישתה כשיבוא הזמן שהזכיר.

מיהו לפי הצד שמהות נזירות היא שהנזיר עושה איסורי חפצא, לכאורה לא אתי שפיר דברי הר"ן, כי לפי הצד הזה הנזירות תלוי' בהעובדא שחל איסור חפצא על היין והשער והמתים, והרי כיון שאין האיסור חל בשעת האמירה איך הוא חל אח"כ הרי כלתה אמירתו, ונהי שלענין הקדש מצינו בנדרים דף כ"ט ע"ב שאפשר להקדיש לאחר זמן אבל היינו משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט עיי"ש.

קדש יהי' גדל פרע שער ראשו (ו', ה').

בענין אם זה בגדר איסור עשה או בגדר קיום עשה.

א. דברי הקובץ הערות שקדש יהי' גדל פרע שער ראשו הרי הוא בגדר איסור עשה ולא בגדר קיום עשה.

עי' ברשב"א בנדרים דף ט"ז ע"ב בד"ה

הא דאמר וכו' (השני) שהקשה למה נדר חל לבטל מצוה, הלא בדין הוא שהמצות עשה תדחה את הל"ת של כל יחל. ותי' דהיינו משום שבנדר איכא גם עשה, דהיינו העשה של ככל היוצא מפיו יעשה, ואין עדל"ת ועשה.

ובתשובות הרשב"א חלק ג' סי' שמ"ג שאלו את הרשב"א על תירוצו הנ"ל דהא העשה והל"ת של נדרים ישנן בשאלה, וביבמות דף ה' ע"א מבואר שעשה שפיר דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה, ושלכן העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של נזירות. ותי' הרשב"א שההיא דיבמות דיחוי' בעלמא היא, ובאמת אין עשה דוחה ל"ת ועשה אפילו כשישנן בשאלה, ושאני מצורע משום שגדול השלום ולכן רק שם עשה דוחה ל"ת ועשה.

וע"ע באבני מילואים בתשובה כ"ב בד"ה ויתיישב וכו', ובערל"נ ביבמות שם בד"ה וע"פ וכו', ובחוסן ישועות ביבמות שם שדנו על הקושיא הנ"ל מיבמות ועל התירוץ שכתב הרשב"א.

וגם הקובץ הערות בסי' י"ח סק"ב וד' דן על הקושיא הנ"ל שהקשו על הרשב"א מהגמ' ביבמות של ישנן בשאלה, ותירץ הקובץ הערות שני תירוצים, ותירוצו השני שם הוא, דמאי דאמרינן ביבמות שם שהעשה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של תער לא יעבור על ראשו וכן את העשה של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו משום שישנן בשאלה הרי זה משום שהעשה של קדש יהי' הרי הוא רק בגדר איסור עשה אבל אין בזה שום קיום עשה, אבל בנידונו של הרשב"א שפיר אמרינן שאין המצוה

דוחה את הל"ת ועשה של נדרים אע"פ שישנן בשאלה, והיינו משום שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ושייך לומר רק שעשה דוחה איסור עשה אבל לא שייך לומר שעשה דוחה קיום עשה.

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הקובץ הערות דהא גם בנזיר איכא משום כל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה וא"כ אכתי איך אמרינן ביבמות שם שתגלחת מצורע דוחה נזירות. ברם נראה שזה לק"מ משום שי"ל שהקובץ הערות סובר שמכיון שבטלים האיסורים המיוחדים של העברת שער, א"כ שוב אין כאן הל"ת והעשה הנ"ל של נדרים והיינו משום שלא קיבל על עצמו שלא לגלח אלא קיבל על עצמו לקיים דיני נזירות והרי שפיר נהג נזירות כדין וכבר כתב רעק"א סברא זו בסוף ספר דרוש וחידוש בתחילת מכתב ה'.

מיהו האב"מ בתשובה כ"ב נוקט דלא כסברא זאת אלא הרי הוא נוקט שגם לאחר שנסתלקו המ"ע של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו והל"ת של תער לא יעבור על ראשו אכתי שייכים הלאו של כל יחל והמ"ע של ככל היוצא מפיו יעשה גם לפי הדרך הנ"ל בכיבוד קבלת נזירות, דעיי"ש שכתב שהטעם למה כתב הרמב"ם בספ"ז מהל' נזירות טעם אחר למה תגלחת מצורע מותרת בנזיר ולא את הטעם של הגמרא ביבמות שם שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה הרי זה משום שהרמב"ם סובר להלכה כמו סוגיית הגמ' בפרק ג' מינין שסוברת שהלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש יהי' גדל פרע

שער ראשו חשיבי שפיר שאינן בשאלה וכמו שביאר האבני מילואים שם את טעם הדבר, אלא שכתב האבני מילואים שגם הרמב"ם מודה דבעינן את הטעם של הגמרא ביבמות שם בשביל העשה של ככל היוצא מפיו יעשה והלאו של כל יחל, והרמב"ם סובר שהגמרא לא אמרה את הטעם שלו כי עדיין אין זה מספיק בשביל הלאו של כל יחל והעשה של ככל היוצא מפיו יעשה ומש"ה אמרה הגמרא את הטעם של שכן ישנן בשאלה כי סוגיית הגמרא ביבמות שם סוברת שזה מספיק בשביל הכל, כלומר גם בשביל הלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש יהי' ודלא כהסוגיא בפרק ג' מינין, אבל הרמב"ם פוסק כהסוגיא בפרק ג' מינין שתער לא יעבור על ראשו וקדוש יהי' מיקרי שאינן בשאלה ומש"ה הוצרך הרמב"ם לחדש את הטעם שכתב, אלא שגם הרמב"ם מודה דבעינן את הטעם של הגמרא בשביל כל יחל ובשביל העשה של ככל היוצא מפיו יעשה וכהנ"ל, עכ"ד האבני מילואים, הרי שהאבני מילואים נוקט שגם לאחר שנדחו הל"ת של תער והעשה של קדוש יהי', אכתי יתכן שאסור משום כל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה, ודלא כהסברא הנ"ל שכתבנו.

ב. דברי הגר"ח שנכללים בקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו גם קיום עשה וגם איסור עשה.

והנה כבר הזכרנו בסק"א שהרמב"ם בספ"ז מהל' נזירות כתב טעם אחר למה תגלחת מצורע דוחה נזירות וז"ל שם, והלא נזיר שגלח בימי נזרו עבר על ל"ת ועשה

וכו', ובכל מקום אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירות, מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת, וימי חלוטו אין עולין לו כמו שביארנו, והרי אינו קדש בהן, ובטל העשה מאליו, ולא נשאר אלא לא תעשה שהוא תער לא יעבור על ראשו, ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת דוחה אותו עכ"ל. ועיי"ש בראב"ד שהשיג עליו מהא דמבואר ביבמות שם שהטעם הוא משום שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה. ועיי"ש בכ"מ וברדב"ז ובערל"ץ ביבמות שם בד"ה וע"פ הנחה וכו' מש"כ ליישב את דברי הרמב"ם, ובסק"א כאן הבאתי בקצרה את ישובו של האב"מ.

ובחידושי הגר"ח על הש"ס ביבמות שם כתוב שבכלל העשה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו נכלל גם קיום עשה על גידול שער וגם איסור עשה אם יגלח (ודלא כהקובץ הערות שסובר שנאמר בו רק איסור עשה), והטעם של הגמרא של עדל"ת ועשה שישנן בשאלה הרי אנו צריכים בשביל האיסור עשה כי בכל התורה אין עשה דוחה לא תעשה ואיסור עשה אבל לא שייך לומר את הטעם של הגמ' על הקיום עשה כי לא שייך דין של דחי' על קיום עשה אלא רק על איסורים כגון ל"ת ואיסור עשה, ולכן הוצרך הרמב"ם לחדש את הטעם שחידש, אלא שטעמו של הרמב"ם סגי רק בשביל הקיום עשה אבל האיסור עשה שייך אפילו כשאין בו קדושה ולכן אכתי בעינן גם את הטעם של הגמרא.

מיהו יש להעיר על דרכו של הגר"ח דהא מלשון הרמב"ם שם משמע שטעמו

סגי כדי לסלק את כל העשה לחלוטין ושאחרי שאומרים את טעמו לא נשאר אלא הלאו לחודי' וא"כ חזינן שטעמו סגי גם בשביל האיסור עשה. ואם נאמר שהרמב"ם איירי לאחר שכבר נסתלק האיסור עשה ע"י הטעם של הגמרא, א"כ למה כתב שהלאו מסולק בגלל הדין של עדל"ת, הלא הלאו כבר מסולק בגלל הדין שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה.

והנה המאירי להלן ביבמות שם בדף ה' ע"ב בסד"ה הקפת וכו' הקשה על הרמב"ם שלפי טעמו של הרמב"ם הרי בדין הוא שגם הלאו של תער לא יעבור על ראשו יתבטל וא"כ למה כתב הרמב"ם שבשביל הלאו בעינן להדין של עדל"ת. מיהו לכאורה נראה פשוט שהרמב"ם סובר שרק העשה תלוי בקדושת נזיר אבל לא הלאו. וכן הרי הוא סובר שלא אמרינן שמכיון שהעשה מתבטל, ממילא נופל גם הלאו כי הלאו נאמר על אי קיום העשה, דזה אינו, אלא הלאו של תער לא יעבור על ראשו הרי הוא לאו בפני עצמו ואינו תלוי בהמצאו של העשה.

על נפש מת לא יבא (ו', ו').
בענין אם נזיר שטימא עצמו עובר בכל יחל.

ע"י בנדרים דף ג' ע"א דאיתא שכמו שעל נדרים עובר בכל יחל ובל תאחר כמו כן גם בנזירות. וכתב הר"ן בד"ה ומה נדרים עובר בכל יחל ובל תאחר וז"ל, אם אמר ככר זה עלי איכא בל יחל ואי נדר להביא קרבן איכא בל תאחר עכ"ל. ומדבריו משמע שאם נדר להביא קרבן ליכא בל יחל. ברם הא ודאי שאם הגיע

מצב שאי אפשר לו כבר לקיים נדרו, כגון שמת, אז בודאי איגלאי שעבר על בל יחל, אבל היכא שלא הגיע מצב שכבר אי אפשר לקיים נדרו, אלא שאיחר, ס"ל להר"ן שאינו עובר בכל יחל אלא רק בכל תאחר. ברם הרמב"ם בספר המצות בל"ת קנ"ז כתב דשפיר איכא בל יחל אם איחר ג' רגלים. והרמב"ן על מצות עשה צ"ד בסוף דבריו חולק עליו וסובר כמו שמשמע מהר"ן וז"ל, אבל משום בל יחל אינו עובר עד שיעבור על הנדר ואי אפשר לקיימו, ואין לבל יחל ענין ברגלים עכ"ל.

והנה על סמך שיטת הרמב"ן הנ"ל רצה הבית הלוי לחדש בח"א סי' י"ז שנזיר עובר בכל יחל רק אם הוא שותה יין או מגלח, אבל אם טימא את עצמו אינו עובר בכל יחל, כי אינו מחלל את דיבורו שהרי הוא סותר ושוב מונה נזירות שלימה, וא"כ הרי הוא עוד יכול לקיים את דיבורו וכמו בקרבן אם איחר ג' רגלים, ונהי שהרמב"ם סובר שנזיר שטימא עצמו עובר בכל יחל כמו שהביא שם, אבל הרי זה כי הרמב"ם אזיל לשיטתו שיש בל יחל גם על זה שאיחר, אבל הרמב"ן לא יסבור כן, והביא שהסמ"ג בל"ת ר"נ הזכיר שנזיר ששתה יין עובר בכל יחל, אבל בטימא עצמו לא הזכיר בל יחל. ועוד הביא שהחינוך כתב בפר' נשא בשם הרמב"ם שנזיר שטימא עצמו עובר בכל יחל והשער המלך בפ"ד מהל' מאכלות אסורות הקשה עליו למה כתב כן בשם הרמב"ם הלא גמ' מפורשת היא שיש בנזירות משום בל יחל, וכתב הבית הלוי שלפי הנ"ל לק"מ כי על טומאה אין הדבר פשוט וכהנ"ל ורק הרמב"ם סובר כן. מיהו לכאורה יש לפקפק בדברי הבית

הלוי ולומר שגם הרמב"ן יודה שהיכא שאמר הריני נזיר, דהחיל על עצמו נזירות מיד, א"כ בודאי נתכוין לנדור לעשותו מיד ולכן יש בל יחל אם טימא עצמו.

גם נראה שלפי דרכו של הבית הלוי שאין בל יחל לפי הרמב"ן על טומאה א"כ אם שתה יין ושוב נטמא א"כ מעתה ירד גם הבל יחל של היין, כי כיון שנתברר שהנזירות תקיים בימים אחרים א"כ יוצא שלא נעשה חילול דיבור ע"י שתייתו, ויש לדחות.

וכפר עליו מאשר חטא על הנפש (ו', י"א).

בענין אם פרישה מהנאות העולם הזה היא דבר רצוי.

ע"י בנדרים דף י' ע"א ד תניא ר' אלעזר הקפר ברבי אומר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכי באיזו נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים ק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה, מכאן כל היושב בתענית נקרא חוטא. ועוד מבואר שם שגם רבי שמעון סובר שנזיר הרי הוא חוטא. ועיין ברמב"ם בפ"ג מהל' דעות ה"א שכתב שפרישה מרובה היא דרך רעה ומיקרי חוטא כמו בנזיר דמיקרי חוטא (כר"א הקפר ורבי שמעון בנדרים שם).

והנה בפ"ג דאבות משנה י"ג תנן נדרים סייג לפרישות, ומשמע שפרישה מעולם הזה הרי היא דבר מעולה, דהא מנה לה התנא בין שאר דברים מעולים עיי"ש, ולא עוד אלא שקבע לה סייג. וכן כתב רבינו יונה שם שפרישות היא מדה עליונית.

והספר חסידים בסי' נ"ב הביא את לשון הרמב"ם וסיים דמי שיצרו מתגבר עליו מותר לסגף את עצמו.

וכן כתב המגן אבות (להתשב"ץ) על המשנה באבות שם שמותר אם הוא מפחד שיכשל בעבירה.

וכ"כ הרמב"ם עצמו בסוף הל' נזירות שנזירות דרך קדושה (כמו בעובדא דשמעון הצדיק והנזיר שבא מן הדרום בנדרים שם) היא נאה ומשובחת.

ובספר חסידים בסי' תקכ"ח מבואר שליסר את עצמו הוא בגדר מצוה אם הוא עושה כדי שלא יסבלו אחרים עונשים עבור חטאיו, או משום שיש תועלת לעולם כשהצדיק סובל יסורין, והתם איירי לא רק שהוא פורש מעוה"ז אלא שהוא עושה לעצמו יסורים וכאבים בפועל ע"י קרח ואש וכדומה.

ובספר חסידים בסי' י"ב כתב שאם הביאו לו מעדנים אין עוול אם הוא אוכל מהם, אבל צריך מחמת יראת שמים להמנע מלמלאות תאותו עד הסוף ולמלאות כריסו מהם. וזה דומה להמשל שהמשיל רבינו יונה שם שהוא אומר "אם אוכל יותר מזה השיעור עד יום פלוני, יאסרו כל פירות וכו'", אלא שמיתר דבריו שם משמע שטוב שימנע את עצמו לחלוטין מכל דבר שאינו הכרחי.

ומרבינו בחיי על המשנה באבות משמע שהוא מפרש שהכוונה ב"נדרים סייג לפרישות" אינה לפרישות מדברי רשות כמו שנקטנו עד עכשיו אלא לפרישה מדברים אסורים.

והנה כבר ישב המסילת ישרים בפרק

י"ג על מדוכה זו, והביא הרבה מאמרי חז"ל שסותרים זה את זה, דבשבה הפרישה הביא מיבמות דף כ' ע"א ש"קדש עצמך במותר לך", וכן את מה שאמרו בספרא פר' קדושים (א', א') קדשים תהיו, פרושים תהיו, וכן את מה שאמר רבי אלעזר (האמורא) בתענית דף י"א ע"א שכל היושב בתענית נקרא קדוש ק"ו מנזיר, וכן את מה שאמרו בפסיקתא רבתי (ט"ז, ו') צדיק אוכל לשבע נפשו זה חזקיה מלך יהודה שהיו מעלין על שלחנו שני ליטרין של ירק וליטרא אחד של בשר כל יום, והיו ישראל מליזים אחריו ואומרים זה מלך (בתמי"), וכן את מה שאמרו בכתובות דף ק"ד ע"א שרבינו הקדוש בשעת מיתתו זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה, וכן את מה שאמרו בתנא דבי אליהו רבה פרק כ"ו עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתי' שלא יכנסו בתוך מעיו. ועוד הביא בשבח הפרישות את מה שאמרו בסוטה דף ב' ע"א שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, וכן את מה שאמרו בנדרים דף כ' ע"ב שבשעת תשמיש הי' רבי אליעזר הגדול הי' מגלה טפה ומכסה טפחים, וכן את מה שאמרו בב"ר כ"ב ו' שכיון שרואה היצר אדם שתולה בעקבו וממשמש בבגדו ומסלסל בשערו אומר זה שלי (התם איתא "ממשמש בעיניו, מתקן בשערו, מתלא בעקבו, הוא אומר הדין דידי"), וכן את מה שכתוב במשלי (י"ט, י') ברב דברים לא יחדל פשע.

ובגנות הפרישות הביא את דברי הירושלמי בנדרים פ"ט ה"א ש"לא דיך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה בא לאסור עליך דברים אחרים", וכן הביא את הפסוק שאמר שלמה המלך בקהלת אל תהי צדיק הרבה, וכן את מה שאמרו בירושלמי בקידושין פ"ד הי"ב שעתיד אדם ליתן דין וחשבון (לפני המקום) על כל מה שראתה עינו ולא אכל ממנו, וכן את מה שאמרו בתענית דף כ"ב ע"ב אסור לאדם לסגף עצמו, וכן את מה שאמרו בירושלמי בפאה (פ"ח ה"ח) כל שהוא צריך ליטל ואינו נוטל (מתנות עניים) הרי זה שופך דמים, וכן את מה שאמרו בתענית דף כ"ב ע"ב לנפש חי' (בראשית ב', ז') נשמה שנתתי בך החי' אותה, וכן את מה שאמרו בתענית דף י"א כל היושב בתענית נקרא חוטא, וכן הביא את מה שאמרו בויקרא רבה (ל"ד ג') ש"גומל נפשו איש חסד" (משלי י"א, י"ז) זה הלל שהי' הולך לרחוץ עצמו בבית המרחץ לכבוד קונו (המסילת ישרים כתב "והלל הי' אומר גומל נפשו איש חסד על אכילת הבקר והי' רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו", וצ"ע).

והסיק שפרישה מדברים המוכרחים לקיומו היא דבר מגונה, אבל פרישה מדברים שאינם מוכרחים לקיומו היא משנת חסידים, כי באמת כל מגע עם הנאה גשמית מושך את האדם ומקרב אותו לדברים אסורים, והא דהוי רק משנת חסידים ולא גזרו חכמים על זה לכל ישראל הרי זה כי אין רוב הציבור יכולים לעמוד בזה.

ועוד כתב שמה שאמר שמואל בתענית

דף י"א שכל היושב בתענית נקרא חוטא הרי זה בלא מצי מצער נפשי. מיהו צ"ע דבתענית דף י"א שם איתא ששמואל אמר שכל היושב בתענית נקרא חוטא וכדברי רבי אלעזר הקפר שנזיר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין, ואילו רבי אלעזר (האמורא) אומר שהיושב בתענית נקרא קדוש, וביארו שלפי רבי אלעזר (האמורא) מה שנזיר נקרא חוטא הרי זה קאי רק על נזיר טמא בגלל העובדא שנטמא, ועוד הסיקו שמה שהוא סובר שנקרא קדוש הרי זה רק כשמצי מצער נפשי (וכל אדם מצי מצער נפשי מייך לחוד), ומעתה מזה יוצא ששמואל סובר שנקרא חוטא אפילו באופן שמצי לצער נפשי ודלא כדברי המסילת ישרים דהא בגמ' שם משמע ששמואל ורבי אלעזר חולקים זה על זה.

והנה בריש פר' קדושים כתב הרמב"ן שכוונת הפסוק בקדושים תהיו היא לציווי ש"נהי' פרושים מן המותרות" (ודלא כרש"י שם שפי' שקאי על עריות). ורבי צדוק הכהן בשו"ת תפארת צבי ביו"ד סי' כ"ז ב' ביאר בכוונתו שהחיוב הוא "לקדש עצמו קצת במותר לו באיזה דבר שיהי'", ושיותר מזה היא "מצוה של רשות" כלומר מצוה קיומית אבל אינו חייב בזה. מיהו גם השל"ה בעשרה מאמרות אות כ"א הביא את הרמב"ן ולא חילק אלא כתב שכוונת הרמב"ן היא לכל מה שהוא יותר ממה שגופו צריך. ברם אולי גם הוא מודה שחיוב גמור יש רק בפרישות קצת ושיותר מזה הוא מצוה קיומית.

מיהו דברי הרמב"ן הנ"ל הם דלא כדבריו בספר המצות בדבריו על שורש ד'

דהתם כתב וז"ל, קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים הם ציוויין לקיים כל התורה כאילו יאמר היה קדוש בעשותך כל מה שצויתך בו והזהר בכל מה שהזהרתך ממנו עכ"ל, וכדברי הרמב"ם שם.

והאדמור ר' מנחם מנדל מחב"ד באגרות קודש כ"ג שפ"ג בהגהה ד"ה והביאור וכו' סובר שמסקנת הרמב"ן "להלכה" היא שהוא ציווי לקיים כל התורה ודלא כפירושו בפר' קדושים. מיהו רבי צדוק הכהן שם סובר שדבריו בפירושו על התורה שנכתב בסוף ימיו הם מסקנתו ושחזר בו מדבריו בסה"מ.

וגלח הנזיר (ו', י"ח) [א].

בענין מה שנזיר מגלח גם את פאות הראש.

הנה כל המקורות שהבאתי להלן כאן הרי הם בנוגע לתגלחת מצורע, אבל לכאורה יש להתאים את הכל גם תגלחת נזיר.

א. בענין מי מקיים את העשה של תגלחת נזירות, המגלח או הנזיר או שניהם.

עיי' ביבמות דף ה' ע"א דמבואר שתגלחת מצורע דוחה את הלאו של פאות משום שעשה דוחה לא תעשה. ולכאורה כן הוא גם בנוגע לתגלחת נזירות דהיינו שהוא מגלח גם את פאות הראש כי עשה דוחה לא תעשה. ועיי' באמרי משה בסי' י"ב סק"א שהקשה איך שייך לומר כאן שעדל"ת הלא לכאורה רק המצורע הוא זה שמקיים את המצות עשה של תגלחת, וא"כ איך מותר להמגלח לעבור על הלאו בשביל

המצוה של המצורע. ועיי"ש שהוכיח מזה דהיכא שאין איסור על הניקף, וכגון כאן שעל הניקף אמרינן שעדל"ת, ה"ה שאין איסור על המקיף (והוסיף שאע"פ שהמקיף את הקטן חייב אע"פ שהקטן עצמו פטור אבל מ"מ שאני התם משום שבאמת גם הקפת קטן הרי היא הקפה דאיסורא, רק שהקטן אינו בר חיובא, אבל הכא גבי הניקף הרי זו תגלחת של היתר משום שעשה דוחה ל"ת וממילא גם על המקיף ליכא איסור).

ובסק"ב שם כתב עוד לתרץ על פי מש"כ הבית הלוי שבאמת גם המקיף מקיים את המצוה של תגלחת מצורע, דלפ"ז יוצא שגם גבי המקיף שייך לומר שעדל"ת. ושו"ר שכן תי' גם הישרש יעקב על קושיא זו בדבריו על תוס' ביבמות דף ד' ע"ב בד"ה דאפילו צמר לפשתים. וכן תי' הקובץ הערות בסי' ח' אות ח' אלא שתלה תירוץ זה במה שחידש שם שהמצוה אינה מעשה הגילוח אלא שהמצורע יהי' מגולח וז"ל, ואפשר לומר דעשה דמצורע היא שיהא המצורע מגולח, ומהאי טעמא אפשר לקיים עשה זו גם ע"י קטן ונכרי כמש"כ תוס' ריש שבועות, וא"כ י"ל דמצוה זו מוטלת על כל ישראל וכל מי שיגלח את המצורע מקיים מצוה עכ"ל.

ועוד כתב הקובץ הערות לתרץ דמותר משום שיש על המקיף חיוב של ערבות שהמצורע יקיים את מצותו, וזה מספיק כדי שגם הוא יחשב מחויב בדבר לענין שידחה את הלא תעשה.

ב. בענין השיעור של פאות הראש.
ועיין עוד בערל"נ בריש דף ה' ביבמות

שם שכתב וז"ל, מצאתי בשם תוס' גורניש וז"ל, ק"ל עשה דמצורע היכי דחי והא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה (פירוש משום שכשהוא מגלח פאה אחת הרי כבר עבר על הלאו של פאות הראש ועדיין לא קיים את העשה של תגלחת מצורע דהא תנן בפ"ד מנגעים משנה ד' שאינו יוצא ידי המצוה כל עוד שנשארו בו ב' שערות), וא"כ נילף מהכא דדחי אפילו בכה"ג, והא בכל דוכתי אמרינן דלא דחי היכא דבשעת דחיית הלאו לא מקיים העשה כדמשמע בביצה. ונ"ל שמירי שאין לו רק פאה אחת ושאר השיער ופאה השנית גילח מקודם (מיהו צ"ע איך גילח את הפאה הראשונה), ואז מקיים העשה בשעת דחיית הלאו וכו' עכ"ל תוס' גורניש.

(ועכ"פ אולי י"ל דהא דק"ל שצריכים בעידנא הרי זה לפי המסקנא ביבמות שם שאי אפשר ללמוד מתגלחת מצורע כי מה ללאו דפאה שאינה שוה בכל כי אינו נוהג בנשים, אלא ילפינן מכלאים בציצית [ובמצורע הרי זה גזיה"כ דלא בעינן בעידנא], אבל אילו היינו לומדים ממצורע א"כ באמת לא היינו צריכים בעידנא. מיהו הסוגיא בנוזיר דף נ"ח סוברת שלפי האמת ילפינן מתגלחת מצורע.)

והנה הערל"נ דחה את התירוץ הנ"ל משום שבאמת גם כשהוא מגלח את הפאה האחת שיש לו עכשיו אין כאן בעידנא שהרי כשהוא מתחיל לגלח הרי הוא עובר כבר על לא תקיפו אבל אינו מקיים את המצוה של תגלחת מצורע עד שגומר. מיהו באמת הרי זה תלוי בשיטות הפוסקים, דהנה שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת

כוכבים ה"ו (לפי הגירסא שלפנינו) היא שאם לא השאיר מ' שערות הרי הוא עובר על הלאו הנ"ל, והטור כתב בשם הרמב"ם ארבעה במקום ארבעים, וכן גורס גם הסמ"ג בדברי הרמב"ם*, וא"כ לפ"ז יוצא באמת כדברי הערל"נ שמיד כשלא הניח מ' או ד' שערות הרי עבר על הלאו אע"פ שעדיין לא קיים את המצוה כיון שנשארו ב' שערות. ברם המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג כתב שכוונת הגירסא של ד' שערות היא ב' שערות בכל פאה, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שבהציור הנ"ל שהביא הערל"נ נתקיים התנאי של בעידנא כי בעידנא שהוא עובר על הלאו, דהיינו כשגילח את השער שלפני האחרון ונשאר עכשיו רק שער אחד, הרי הוא שפיר מקיים את העשה של תגלחת (וע"ע במה שפלפל הב"י ביו"ד סי' קפ"א בדברי רש"י במכות דף כ' ע"ב בענין מה הוא השיעור של פאה).

והנה הערל"נ עצמו כתב לתרץ את הקושיא הנ"ל שאינו בעידנא בדרך אחרת, והיינו דנהי שאין המצוה של תגלחת מצורע נגמרת עד שהוא מגלח את הכל אבל בכל זאת לאחר גמר המצוה הוא כל התגלחת כולה חלק מהמצוה (ולא אמרינן שרק הב' שערות האחרונות הן המצוה), ומש"ה שפיר חשיב בעידנא.

וגם הקובץ הערות בסי' ז' ס"ק ו' כתב את התירוץ הנ"ל אלא שהקובץ הערות קבע את הקושיא על הילפותא מגזיר והיינו דאיך ילפינן מגזיר מצורע שעדל"ת, הלא על הל"ת של נזיר הרי הוא עובר מיד

כשגילח שער אחד.

ועיי"ש בערל"נ ובקוה"ע שהביאו מקורות בענין אם כה"ג חשיב בעידנא.

וגם האמרי משה בסי' י"ב סק"ב כתב את התירוץ הנ"ל אלא שבסוף סק"ג כתב שבב"ק דף ק"ה ע"א משמע שרק הב' שערות האחרונות הן המצוה.

וע"ע בטורי אבן בריש חגיגה בד"ה לישא שפחה וכו' שדן לומר אפילו יותר מהנ"ל, והיינו שאפילו הכשר מצוה שא"א בלעדו פועל שיחשב בעידנא, דהיינו שעדל"ת אפילו באופן שהוא עובר על הלאו בשעה שהוא עושה רק הכשר מצוה ואת המצוה הרי הוא מקיים רק אח"כ. ועיי"ש שהביא מקורות בראשונים בענין זה, וכן עיין בהגהות אמרי ברוך בסוף ספר טורי אבן שם.

שו"ר בשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' קל"ט שהקשה את הקושיא הנ"ל שבמצורע אין כאן התנאי של בעידנא. ובסי' ק"מ הביא מרעק"א לתרץ דסגי בהכשר, והחת"ס עצמו סובר שלא מספיק עיי"ש.

וגלח הנזיר (ו', י"ח) [ב].

דין גילוח אחר שלשים.

ע"י בנדרים דף ד' ע"א דאמר רב אחא ברי' דרב איקא שאם הנזיר איחר את תגלחתו הרי הוא עובר בבל תאחר. וכתבו תוס' בד"ה משום בל תאחר דתגלחת וז"ל, משמע קצת [שאם] לאחר שלשים יום לא גילח, יגלח, מדקאמר דאיכא עלי' משום

מהמקום של הפאות הרי הוא עובר אע"פ שנשארו שם שערות הרבה, ועי' בכ"מ שהשיג עליו.

* והסמ"ג עצמו סובר על פי דברי התוספתא בפרק ד' דמכות שהביא שם שכל שתלש ב' שערות

בל תאחר עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה הגדירו שרק "משמע קצת", הלא לכאורה הדבר מוכרח.

ועוד צ"ע מה הוא בכלל הס"ד שלהם לומר שלא יגלח. מיהו את הקושיא הזאת יש ליישב ולומר דהו"א שאחרי שעוברים השלשים יום כבר אין עליו שם של נזיר, ואפילו אם תגלחת מעכבתו מלשתות יין אבל שם של נזיר כבר אין לו, ומצות תגלחת נאמרה רק בנזיר (מיהו לכאורה גם האיסור של יין הוא רק על נזיר לפי המהרי"ט שהבאנו לעיל שסובר שאיסורי נזירות אינם איסורי גברא או חפצא שהוא עצמו פועל אלא הרי הם מדיני הקדושת נזירות שקידש את עצמו וא"כ אם עודנו אסור לשתות יין הרי יוצא שעוד יש עליו שם של נזיר וא"כ למה לא יוכל לגלח).

ואפילו אם נאמר ששפיר יש לו עוד שם של נזיר, אבל היכא שאיחר, הרי כבר גדל שער חדש שאינו שער של השלשים יום, וא"כ י"ל שס"ד שהמצוה היא דוקא שהגילוח סמוך לבשרו יהי' על שער של שלשים יום, וקמ"ל שאין קפידא על זה.

ועכ"פ לפי האמת שהוא שפיר יכול לגלח, יש לעיין האם סגי אם יחתוך רק השער של השלשים יום, ויניח את מה שגדל אח"כ, ואפילו אם אין על זה שם של גילוח כיון שאינו מגלח סמוך לבשרו אבל י"ל שאין צריכים דוקא את השם של גילוח אלא כל הטעם למה התורה אמרה גילוח הרי זה כי אם לא חתך סמוך לבשרו לא יוכל להוריד את כל השער של השלשים יום, וא"כ היכא שאיחר יספיק בזה שיוריד את השער של

שלשים יום אע"פ שאינו מגלח סמוך לבשרו, או האם גם לאחר שלשים הרי הוא צריך לגלח סמוך לבשרו כדי לקיים את השם של גילוח.

כה תברכו וגו' (ו', כ"ג).

בענין על מה עובר זר שנושא את כפיו.

עי' בכתובות דף כ"ד ע"ב דאיבעיא לן מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין, תיבעי למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין וכו' הני מילי תרומה דעון מיתה היא אבל נשיאות כפים דאיסור עשה לא או דלמא לא שנא, הרי שיש איסור עשה לזר לישא את כפיו, ופירש"י וז"ל, כה תברכו, אתם ולא זרים ולא הבא מכלל עשה עשה עכ"ל. מיהו עי' בתוס' בשבת דף קי"ח ע"ב בד"ה אילו וכו' שהביאו בשם הר"י שאינו יודע איזה איסור יש בזה שזר נושא כפיו אם לא משום ברכה לבטלה, וקשה עליו מהגמ' הנ"ל בכתובות שיש איסור עשה.

ועי' במג"א בסי' קכ"ח סק"ב שר"ל שהר"י סובר שהכוונה בכתובות שם במה שאמרו שיש איסור עשה הרי היא להאיסור לומר את השם לבטלה בהברכה. ושוב כתב לתרץ ע"י שהראה שיש מחלוקת תנאים לענין מה שדורשים בסמיכה שבני ישראל סומכין ולא בנות ישראל סומכות האם הכוונה של הפסוק היא לומר דהוי בגדר רשות לבנות ישראל או האם הכוונה היא לחדש איסור עשה, וא"כ הה"נ שיחלקו בנוגע ל"כה תברכו אתם ולא זרים" האם הכוונה היא לאיסור עשה או רק שהוא בגדר רשות והגמ' אזלה כהתנא

כאילו יש כאן על ידו התחדשות של ברכה, אבל היכא שיש בלא"ה ברכה ע"י שיש שם כהנים א"כ יוצא שהזר אינו עושה פעולה שמראה על התחדשות של ברכה, אלא הרי הוא עושה רק פעולה שמראה כאילו הברכה נפעלת גם על ידו, וא"כ בכה"ג סובר הר"י שלא נאמר האיסור אלא יש רק משום ברכה לבטלה.

שעיר עזים אחד לחטאת (ז'), ט"ז).

בענין אם חטאת נחשון קדושה בקדושת חטאת או בקדושת עולה.

ע"י בזבחים דף ט' ע"ב דאמרינן אמר רב משמי' דמבוג (שם חכם) חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון כשירה דאמר קרא זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות, ופרכינן שמדברי רבי שמעון במנחה חזינן שלא דרשינן זאת תורת, ושוב ניסו עוד נוסחאות בענין מה אמר מבוג, ושוב אמרינן איכא דאמר אמר רב משמי' דמבוג חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה חטאת נחשון עולה היא, ופרכינן ולימא חטאת נזיר וחטאת מצורע, ומתריצינן עיקר חטאת נקט (ופירש"י וז"ל, שורש החטאת שהיא היתה חטאת יחיד ראשונה עכ"ל), ושוב אמרינן אמר רב חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עבודת כוכבים כשירה, לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה הני עולות נינהו.

ויש לעיין למה לא הקשה הגמ' על הנוסח הראשון של מימרא דרב משמי' דמבוג שחטאת ששחטה לשם חטאת נחשון כשירה דלמה נקט חטאת נחשון ולא

שסובר שיש איסור והר"י אזל כהתנא שסובר רשות.

והפ"י בכתובות שם כתב לחלק בין בבית המקדש בהשם המפורש לבין בלי שם המפורש.

והט"ז כתב לפרש שלעולם גם הר"י מודה שיש איסור שהרי כן איתא בהגמ' הנ"ל בכתובות, רק שכוונת הר"י היא להקשות מנא לי' להש"ס עצמו שיש איסור עשה, אולי יש רק ביטול עשה אם כהן אינו מברך. ועיין עוד בספר הפלאה בכתובות שם מה שכתב בענין זה.

והנה הדרכי משה בסי' קכ"ח שם כתב לחלק דמאי דאיתא בכתובות שם דאיכא איסור עשה הרי זה איירי כשהוא המברך היחידי, אבל הר"י איירי כשיש שם כהנים שמברכים, וסיים הדרכי משה בצ"ע. וצ"ב באמת מה היא סברת חילוק זה (ועי' באיך שביאר את השיטה הזאת בחי' חת"ס בכתובות שם).

ונראה שיש לבאר את החילוק הנ"ל של הדרכי משה כך, דהנה יש לחקור היכא שכמה כהנים מברכים האם יש כאן באמת תוספת ברכה יותר מהיכא שרק כהן אחד מברך כי כשיש כמה כהנים יש מכל אחד מהם ברכה נפרדת וא"כ יש כאן הרבה ברכות (ולפ"ז עדיף להתברך ממספר יותר גדול של כהנים), או האם הברכה היא תמיד ברכה אחת שוה, רק שהיכא שיש כמה כהנים הרי זה נקרא שהיא נפעלת ע"י כולם יחד, והיכא שיש רק כהן אחד הרי היא נפעלת על ידי אותו כהן לחוד.

ומעתה ננקוט כמו הצד השני שתמיד יש רק ברכה אחת שוה, ונוסיף לזה שהאיסור עשה הוא רק כשהוא עושה פעולה שמראה

חטאת נזיר וחטאת מצורע, וכמו שהקשו בסוף על הנוסח של לשם חטאת נחשון פסולה. מיהו יש לישב בפשיטות שהגמ' רצה לברר קודם כל את מה בכלל אמר מבוג.

מיהו גם בלא"ה יש ליישב שעל הנוסח הראשון באמת לק"מ, כי שאני חטאת נחשון מחטאת נזיר ומצורע בזה שחטאת נזיר ומצורע הרי הן ביסוד קדושתן עולות וכלשון הגמ' להלן בסמוך שהני עולות נינהו, ואע"פ שגזירת הכתוב היא שעושים בהם מעשה חטאת, אבל בכל זאת הרי הן במהותן עולות כיון שהן באות להכשיר וכמו שפירש"י, אבל בנוגע לחטאת נחשון שלא באה להכשיר יש לחדש שהיא ביסוד קדושתה קרבן חטאת, ואע"פ שלא כיפרה ולא באה על חטא אבל מ"מ הוראת שעה היתה שתחול קדושת חטאת בלי שתבוא על החטא, וא"כ י"ל שמבוג סובר שזאת

תורת בא להכשיר רק אם שחטה לשם חטאת נחשון דהויא מיהא בגדר חטאת אבל לא קאי על חטאת נזיר ומצורע כיון דהני עולות נינהו.

והנה כבר הבאנו מהמשך הסוגיא דאמרינן איכא דאמר דאמר רב משמי' דמבוג חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה חטאת נחשון עולה היא, ופרכינן ולימא חטאת נזיר וחטאת מצורע ומתריצין עיקר חטאת נקט, הרי שהכא סובר הש"ס שחטאת נחשון אינה במהותה חטאת אלא הרי היא במהותה עולה ודלא כדלעיל. ולכאורה יש לעיין דא"כ מאי פרכינן דלימא חטאת נזיר וחטאת מצורע, הלא אילו כן היינו מכשירין בחטאת נחשון כי היינו אומרים שחטאת נחשון חשיבא מיהא בגדר חטאת.

ובספרי על זבחים בחלק א' אות שס"ד דנתי על עוד פרטים בהסוגיא בזבחים שם.

בהעלותך

בהעלתך את הנרות (ח', ב').

שלימוד תורה נקרא עבודה, ושלכן הכהנים והלויים הם מיוחדים גם בהפצת התורה.

עיינן ברש"י שהביא שחלשה דעתו של אהרן עד שהקב"ה אמר לו שלך גדול משלהם שאתה מדליק ומיטיב את הנרות. וביאר הרמב"ן שהגדלות בזה היא שהדלקת המנורה קיימת לעולם, וגם עכשיו, ע"י הדלקת נר חנוכה שהיא ג"כ מסיבת הדלקת המנורה שבמקדש ע"י הכהנים.

ברם י"ל ביאור אחר בענין למה הדלקת המנורה היא גדולה משלהם, דהנה המנורה היא הכלי שבהיכל שהוא כנגד התורה, כמו שאמר רבי יצחק בב"ב דף כ"ה ע"ב הרוצה שיחכים ידרים שכן מנורה בדרום, ובברכות דף נ"ז ע"א אמרינן שהרואה שמן זית בחלום יצפה למאור התורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך, ובמנחות דף פ"ה ע"ב אמר רבי יוחנן מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהן, והרי כתיב (משלי ו' כ"ג) כי נר מצוה ותורה אור, וא"כ י"ל שהדלקת המנורה גורמת באמת השפעה של תורה לכלל ישראל, וא"כ יוצא שע"י הדלקת המנורה הכהנים משפיעים תורה לכלל ישראל, וא"כ י"ל שזהו הכוונה במה שאמר הקב"ה לאהרן ששלך גדול משלהם, כי הנשיאים זכו להביא קרבנות אבל לימוד תורה הוא יותר

גדול מהקרבנות קרבנות כדאיתא במגילה דף ג' ע"ב שגדול תלמוד תורה יותר מתמידין.

והנה מצינו ברמב"ם בפ"ב מהל' סנהדרין ה"ב שכתב שמצוה שיהיו בהסנהדרין הגדולה כהנים ולוים, ומקורו הוא מהספרי, הרי שגם שם מצינו שלהכהנים יש להם תפקיד מיוחד בהשפעת התורה לכלל ישראל.

הרי שיש קשר מיוחד בין כהונה לבין תורה, וצ"ב מה הוא ענינו של כהונה אצל השתלת תורה בכלל ישראל.

ויש לבאר את הענין על פי מה שמצינו שתלמוד תורה נקרא עבודה, דכן איתא בספרי פרשת עקב על הפסוק שכתוב ולעבדו בכל לבבכם דאיתא שם ש"לעבדו" זה התלמוד, כי כמו שהקרבנות על גבי המזבח נקראת עבודה כך גם תלמוד תורה נקרא עבודה, וא"כ י"ל שמכיון שהכהנים הם אלו שמיוחדים לעבוד עבודה לכן יש להם תפקיד מיוחד גם בנוגע לתלמוד תורה, דזה בא להם מצד האופי של עבודה שיש בלימוד תורה (מיהו זה מספיק רק כדי לבאר רק למה צריכים שיהיו כהנים בתוך הסנהדרין אבל אינו מספיק כדי לבאר למה צריכים שיהיו גם לויים בתוך הסנהדרין אם לא שנאמר שגם שירה היא בגדר עבודה אשר לפ"ז יוצא שגם הלויים מיוחדים הם לעבודה).

למה נגרע וגו' (ט', ז').

בענין הכאב של "למה נגרע" אצל בעלי תשובה.

עי' ברש"י שפי' מה היתה טענתם. וע"ע בריטב"א בסוכה דף כ"ה ע"א בד"ה והא מהכא וכו' במש"כ על זה. וכן עי' באור החיים שכתב כמה פירושים, ועוד הזכיר האור החיים שי"ל בזה שאלו ואלו (כל הפירושים) דברי אלקים חיים. ומעתה לפי דבריו לכאורה הרשות נתונה להוסיף גם פירוש נוסף.

והנה בפשטות הקושיא שנתקשה לכולם היא מה רצו ממשה רבינו, וכי הי' יכול לטהרם, וכן האם הי' צפוי שיש אפשרות כזו שהקב"ה יקבע זמן חדש של פסח שני.

ועוד דהא חישב לעשות מצוה ונאנס נותנים לו שכר כאילו עשאה, וא"כ לא חיסרו שום שכר.

ונראה שבאמת לא באו עם מחשבות וחשבונות, כי באמת לא הי' מה לעשות וכמו שהערנו, אלא באו עם הכאב של "למה נגרע", והן אמת שמקבלים שכר כאילו עשו, אבל הם רצו את העשי' עצמה ולא שכר. והן אמת שמצד השכל הבינו שהדבר אבוד ואין מה לעשות כי הם טמאים, ועד שיטהרו כבר יעבור הזמן, אבל אם כואב צועקים, וכאב להם באמת, ולכן באו לצעוק, ועל זה אמר הקב"ה למשה שבשביל הכאב של "למה נגרע", מקבלים הזדמנות חדשה, שלא בדרך הטבע, אלא בריאה יברא ה', דהיינו פסח שני.

ובאמת ראיתי כמו עיני כעין תופעה זו בכמה וכמה בחורים ואברכים בעלי תשובה

שבאו לתורה ומצות והתחילו ללמוד בגיל מבוגר, ואחרי כמה שנים התפתחו באופן פלאי ונהיו למדנים מפותחים המוכנים ללמוד בישיבה גדולה רגילה ולשמוע שיעורים ישיבתיים כמו בני גילם שמטל ילדותם למדו בחדר וכישיבה קטנה וכישיבה גדולה.

וחשבתי שאין זה אלא בגלל שכאבו את הכאב של "למה נגרע", וכאילו אומרים לעצמם "הלא היינו אנוסים בזה שבאנו לתורה בגיל מאוחר, וכואב לנו שבני גילינו כל כך מפותחים בלימוד התורה ואילו אנחנו עומדים מופסדים, ואיך נוכל פעם להשיגם". ולכן הקב"ה ברא בשבילם כעין פסח שני, דהיינו הזדמנות חדשה של עלי' בלימוד שלא בדרך הטבע.

ותקעתם בחצצרת (י', י') [א].

עיין בזמנים - ימים נוראים, מה שכתבנו בענין החילוק בין תקיעה לתרועה.

ותקעתם בחצצרת (י', י') [ב].

בענין אם היו תוקעים על הקרבנות גם בשופרות ביחד עם החצוצרות.

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתניא חצוצרות היו באים מן העשת מן הכסף. והקשו תוס' מע"ז דף מ"ז ע"א דמשמע שכשר גם שלא מכסף, ושכן מבואר מהמשנה בקינין פ"ג משנה ו'. ותירצו דרק של משה היו צריכות להיות דוקא מכסף, ושוב דחו תירוץ זה, ותירצו שרק החצוצרות של הכהנים היו צריכות להיות של כסף אבל של הלויים

שהשתמשו בהם בשירה לא היו צריכות להיות של כסף. ועוד תירצו שבע"ז ובקינין שם איירי בשופר. ועל התי' האחרון הזה כתבו שהן אמת שיש ליישב כן ההיא דקינין, אבל ההיא דמס' ע"ז איירי במכשירי קרבן, ועל הקרבנות היו תוקעים בחצוצרות ולא בשופר. הרי שהם סוברים שהיו תוקעים במקדש על הקרבנות רק בחצוצרות ולא בשופר.

ובמס' ע"ז כשתירצו את התירוץ הנ"ל כתבו דאיירי בשופר של ראש השנה, והקשו על זה דהא איירי במכשירי קרבן כלומר דלא איירי בראש השנה, וגם מדבריהם שם מוכח דס"ל שלא היו תוקעים בשופר על הקרבנות, דאם שפיר היו תוקעים אכתי היו יכולים ליישב דנהי שלא איירי בראש השנה אבל אכתי י"ל דאיירי בשופר של קרבנות (שזה הוי שפיר בגדר מכשירי קרבן), וא"כ גם מדבריהם שם מוכח דס"ל שלא היו תוקעים על הקרבנות בשופר.

מיהו הרש"ש בע"ז שם רצה לתרץ דאיירי באמת בשופר של מקדש כי שפיר היו תוקעים על הקרבנות גם בשופרות ביחד עם החצוצרות ולא רק בחצוצרות בלבד. והוכיח כן מהא דאמרינן בר"ה דף כ"ז ע"א ש"בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר", ופי' הר"ן שהכוונה ב"גבולין" היא לשעת מלחמה, וא"כ משמע שבמקדש כשיש חצוצרות שפיר יש גם שופר עכ"ד. ועי' באמת בראש השנה דף כ"ו ע"ב שם דתנן שהיו תוקעין במקדש גם בחצוצרות וגם בשופר.

מיהו נראה שאין ראוי מהמשנה הנ"ל שהבאנו לדברי הרש"ש שהיו תוקעים

בשופר על הקרבנות, כי י"ל שרק בתעניות ובראש השנה היו תוקעים במקדש גם בשופר כי הטעם שהיו תוקעים בשניהם הרי זה משום דכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו וגו' וכמו שמבואר בר"ה שם, וא"כ י"ל שדוקא בתעניות דכתיב בהו "והרעתם" (וכמו הפסוק הנ"ל שכתוב בו "הריעו") היו תוקעים גם בשופר, וכן בראש השנה כיון דכתיב יום תרועה, אבל בקרבנות כתיב "ותקעתם בחצוצרות" וא"כ י"ל שעל זה לא קאי הפסוק של בחצוצרות וקול שופר הריעו, ודלא כהרש"ש שכתב שגם הכוונה בותקעתם בחצוצרות היא לחצוצרות ביחד עם שופרות, ואע"פ שגם על הקרבנות היו תוקעים גם תרועות, דהיינו תקיעה תרועה תקיעה, אבל בהפסוק כתוב לשון של ותקעתם ולא לשון של והרעתם. שו"ר שכן ביאר השפת אמת בר"ה דף כ"ו ע"ב שם.

ועי' באמת ברמב"ם בריש הל' תעניות שהביא שהיו תוקעים במקדש בתעניות גם בחצוצרות וגם בשופרות אבל בנוגע לקרבנות לא הביא דין כזה והיינו כהנ"ל. שו"ר במנ"ח במצוה שפ"ד שדייק כהנ"ל מהרמב"ם אלא שנשאר בצ"ע למה מחלקים. מיהו כבר כתבנו טעם לחלק והיינו ש"בחצוצרות וקול שופר" קאי רק על היכא שכתוב לשון תרועה.

מי יאכלנו בשר (י"א, ד').

בענין הכח של נגיעות.

פירש"י וז"ל, וכי לא הי' להם בשר, והלא כבר נאמר וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר וגו', ואם תאמר אכלום והלא

בכניסתם לארץ נאמר ומקנה רב הי' לבני ראובן וגו', אלא שמבקשים עלילה עכ"ל. ולכאורה הדבר נראה תמוה דהא כל המחנה הי' מלא בהמות עד שאח"כ טענו בני גד ובני ראובן שאין מספיק דשא בארץ ישראל בשביל ריבוי הבהמות שלהם, וא"כ איך יכלו לומר מי יאכילנו בשר, ואיזו מין עלילה היא זו, הלא הוא בגדר חוכא וטילולא. ומזה רואים שבכל זאת כשמבקשים עלילה הרי הנגיעה מעוררת את העינים עד שאינם רואים בכלל, ואינם מבינים שמבהמות אפשר לאכול בשר, וכדכתיב והשוחד יעור עיני חכמים, וכדכתיב בספר ישעי' השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יבין.

מיהו בכל זאת הדבר קשה להבין איך אפשר מצב כזה שהמחנה מלא בהמות והם כופרים בזה בגלל שמבקשים עלילה, הלא הדבר הוא חוכא וטילולא.

מיהו אולי יש לבאר את הענין, דהנה מצינו שכשהעם שפיר "ראו", הראי' שלהם היתה למעלה מהשגתינו, וכגון זה שראו את הנשמע בשעת מתן תורה, שאין לנו השגה איך שייך ראי' כזו, וא"כ חזינן שהיו במדריגה כזאת שהי' אפשר להשפיע עליהם סוג ראי' כזאת שהיא למעלה מהשגתינו, והרי כל הגדול מחבירו יצרו גדול, וזה לעומת זה ברא האלקים, וא"כ גם כשחיפשו עלילה, היצר הרע והשטן השפיע עליהם גם סוג של "אי ראי'" וסנוורות שאין לנו השגה אין אפשר להיות מדריגה כזאת של "לא לראות".

ועי' עוד בפרשת ויצא במה שכתבנו על "זה לי עשרים שנה בכיתך", ובפרשת

בשלה על "מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו".

אספה לי שבעים איש וגו' (י"א, ט"ז) [א].

בענין אם הי' קיים סנהדרין גדולה של שבעים ואחד דיינים גם לפני הציווי של אספה לי וגו'.

עיין בפירש"י כאן שהביא מ"לך ואספת את זקני ישראל" (שמות ג') שבאמת גם קודם שנאמרה פרשה זו היו להם לישראל זקנים, ובאמת בסוף פרשת משפטים כתוב שהי' מנין של שבעים זקנים, רק שאותם זקנים מתו במגפה בגלל מה שכתוב בסוף פר' משפטים ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו, ומש"ה הוצרך לבחור זקנים חדשים. ויש לעיין אם הי' לאותם זקנים הראשונים הדין של סנהדרין גדולה של שבעים ואחד.

והנה עיין בסנהדרין דף ט"ז ע"ב דילפינן שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי ב"ד של שבעים ואחד מקרא דוכן תעשו לדורות דכתיב בהקמת המשכן, ופירש"י וז"ל, מה משכן ע"פ משה והוא במקום סנהדרי גדולה, אף לדורות ע"פ סנהדרי גדולה עכ"ל. ברם גם בשבועות דף ט"ו ע"א הביא הש"ס ילפותא זו, ואילו התם פירש"י שבשעת הקמת המשכן היו שם שבעים זקנים ממש, וז"ל שם בד"ה וכן תעשו, וכן תעשו קרא יתירא למידרש לדורות, ובימי משה דהוא מלך ונביא, ואחיו כ"ג, ואורים ותומים, ושבעים זקנים עכ"ל, ולפי דבריו בע"כ צ"ל שאותם שבעים זקנים שהיו בשעת הקמת המשכן היו נחשבים ב"ד הגדול ממש, והי' להם

ב"ד הגדול, אבל מ"מ לא אתינן עלייהו משום הדין ב"ד שלהם אלא משום שהם הממונים על כל דבר שבקדושה.

ובדברי רש"י בסנהדרין יש לעיין אם הא דיהיב טעמא דמשה במקום סנהדרי גדולה קאי הרי זה משום דס"ל שאז לא הי' נוהג עוד הדין של ב"ד הגדול, או האם גם בסנהדרין שם ס"ל שגם קודם פרשת אספה לי הי' נוהג דין ב"ד הגדול, רק דס"ל שאין אנו צריכים ללמוד מהם משום שמשה בעצמו במקום ע"א קאי, א"נ דניחא לי' למילף ממשה משום שממשה איכא למילף דבעינן ע"א בתורת ב"ד הגדול, משא"כ משבעים זקנים דמתן תורה ליכא למילף אלא דבעינן להו בתורת ממונים על כל דבר שבקדושה וכדברי התיו"ט הנ"ל. אמנם לפי כל הצדדים צ"ע בסתירת דברי רש"י אהדדי. ברם, עיין בתוס' בסנהדרין דף ט"ז ע"ב בד"ה את וכו', דמבואר מדבריהם שגם שם בשבועות פירש"י שילפינן ע"א לדורות משום שמשה במקום ע"א קאי. אמנם זהו שלא כגירסת רש"י שלפנינו שם וכהנ"ל.

ועיין עוד בתוס' בסנהדרין דף ב' ע"ב בד"ה ליבעי שכתבו וז"ל, ומיהו בגיטין פי' בקונטרס משום דקאי אשבעים זקנים הכתובים בסוף פר' משפטים שעלו עמו להר כו' שהן סנהדרין עכ"ל. אמנם עיין בדברי רש"י שלפנינו בגיטין שלא הזכיר שהיו סנהדרין, ולפי דבריו שם בביאור הך דרשה של "לפניהם ולא לפני הדיוטות" סגי באמת גם אם נאמר שהיו רק סמוכים. ועיין בחידושי רבינו יונה בסנהדרין שם שהביא את דברי רש"י בגיטין שם וסיים

הך דין סנהדרין האמור לדורות, דהא אל"כ איך ילפינן מהם דבעינן לדורות ב"ד הגדול של שבעים ואחד, וא"כ חזינן מדברי רש"י הנ"ל בשבועות שגם קודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש כבר הי' נוהג הדין של סנהדרין גדולה, דהא הקמת המשכן היתה אצל הר סיני ואילו פרשת אספה לי שבעים איש נאמרה רק אח"כ בקברות התאוה (וגם מדברי הירושלמי בפ"א מסנהדרין ה"ג שהביא הר"ח בסנהדרין דף ט"ז ע"ב שם מבואר שהיו בהקמת המשכן שבעים ואחד ממש, אלא שהביאו שם על זה את השבעים זקנים של פרשת אספה לי, וזה נראה תמוה דהא אספה לי שבעים איש נאמר אחרי הקמת המשכן).

והנה יש לדחות את הראי' הנ"ל מדברי רש"י בשבועות, דעיין בתוס' יו"ט בפ"ב דשבועות משנה ב' שעמד ג"כ על דברי רש"י בשבועות שכתב שהיו שם שבעים זקנים ממש, דהא רק אח"כ בפרשת אספה לי וגו' נצטוו על סנהדרין הגדולה, וכתב וז"ל, צ"ל דשבעים זקנים שנאמרו במתן תורה בסוף פר' משפטים ושבעים מזקני ישראל הם היו מיוחדים שבעדה לכל דבר שבקדושה כעין סנהדרין שנצטוה בהם אח"כ בסוף פר' אספה לי שבעים איש עכ"ל. ולפ"ז י"ל שלעולם לא הי' באותם שבעים זקנים קיום של ב"ד הגדול ממש, רק שהיו המיוחדים שבעדה הממונים על כל דבר שבקדושה, ובאמת גם לדורות לא ילפינן שצריכים במוסיפין דין ב"ד הגדול, אלא ילפינן רק שצריכים את אותם אנשים שהם המיוחדים שבעדה, דהיינו אותם אנשים שהם ממונים על כל דבר שבקדושה, רק שהממונים לדורות הרי הם

רק "שהן מומחין" ולא "שהן סנהדרין".
ובר"ה דף כ"ה ע"א קרינן לאותם
שבעים זקנים שבסוף פר' משפטים "בית
דינו של משה". אמנם לא מבואר שם אם
הי' להם דין ב"ד הגדול או לא.

ואם נאמר שגם השבעים זקנים שבסוף
פר' משפטים היו ב"ד הגדול, א"כ צ"ל
דהא דלא יליף התנא בריש מס' סנהדרין
מהתם את המנין של ב"ד הגדול הרי זה
משום שמהתם ליכא למידרש שמה על
גביהן כדדרשינן מפרשת אספה לי
בסנהדרין דף ט"ז ע"ב - י"ז ע"א ("עמך
ואת בהדייהו") עיי"ש.

ועיין עוד בדברים א' ו' שכתב רש"י
וז"ל, הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם
בהר הזה (הר סיני), עשיתם משכן מגורה
וכלים, קבלתם תורה, מניתם לכם סנהדרין
וכו' עכ"ל. ויש לעיין אם כוונתו היא
לסנהדרין ממש.

ועיין במדבר רבה בסוף הפרשה כאן
דאיתא בזה"ל, ומנין שאותן זקנים שעלו
להר סיני נשרפו שנא' ותבער אש בעדתם
ואין עדה אלא סנהדרין שנא' והי' אם
מעני העדה נעשתה וכתוב ואם כל עדת
ישראל ישגו. וכן איתא גם בתנחומא שם
באות ט"ז (ובאות י"ד שם איתא שהרגו
אותם כלל ישראל כשמחו על עשיית העגל)
ובבראשית רבה נ"ד ח' יש מ"ד שסובר
שהכוונה ב"ויטע אשל" שכתוב על אברהם
אבינו היא לסנהדרין.

ובשמות רבה א' י"ז איתא "שהי'
(עמרם) ראש סנהדרין באותה שעה"
(במצרים).

ועוד איתא שם בפר' כ"ח ב' ור' יוחנן
אמר כה תאמר לבית יעקב אלו סנהדרין.

וכל הנ"ל איירי לפני פרשת אספה לי.
ועי' ברש"י בקידושין בסוף דף ל"ג
בד"ה עומד מלפניו שכתב שמה הי' בגדר
נשיא (סנהדרין עיי"ש), וקאי על לפני
פרשת אספה לי.

ועי' גם במכילתא בפרשת יתרו שהגדירו
אותו כנשיא בשעת הסעודה שעשו ליתרו,
והכוונה היא להנשיא של הסנהדרין דהא
הביאו שם על זה את המ"ד שסובר שנשיא
[הסנהדרין] שמחל על כבודו כבודו מחול,
וא"כ מוכח שהי' קיים אז סנהדרין.

מיהו עי' בקידושין דף ל"ב ע"ב שדנו
על מה שאברהם אבינו שימש את
המלאכים כציוור של נשיא שמחל על כבודו
כבודו מחול אע"פ שלא הי' קיים עוד
סנהדרין הגדולה (דהא גם ויטע אשל נאמר
אחרי כן בפר' וירא).

ועי' בענין קושיא זו על הגמ' בקידושין
בספרי על סנהדרין באות קע"ה ובספרי על
הוריות באות קפ"ו.

אספה לי שבעים איש וגו' (י"א, ט"ז) [ב].

**ההבדל בין מתן תורה לבין הקמת
המשכן.**

פירש"י וז"ל, שהראשונים מתו באש
התבערה בעון מה שנאמר ויחזו את
האלהים ויאכלו וישתו, ולא רצה לפרוע
מהם מיד במתן תורה כדי שלא ליתן
אבלות במתן תורה עכ"ל. ויש לעיין דא"כ
למה פרע מיד לנדב ואביהוא ונתן אבילות
בהקמת המשכן.

וי"ל דענין משכן הוא ענין של יראה,
כי המשכן מראה שהקב"ה הוא מובדל
ומקודש. ובאמת משה ידע מראש שיתקדש

הקב"ה ויתירא על העם בשעת הקמת המשכן וכמו שפירש"י בויקרא י' ג' על מה דכתיב הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש, וכן עשה הקב"ה ע"י נדב ואביהוא, וא"כ היתה קיימת סיבה למה הקב"ה הטיל אבלות בהקמת המשכן, והיינו משום שהי' ענין להעניש את נדב ואביהוא דוקא אז כדי להכניס בלב העם יראה בשעת הקמת המשכן, וממילא מזה יצא שהיתה אבלות בהקמת המשכן, אבל מתן תורה הי' ענין של התקשרות ואהבה בין הקב"ה לכלל ישראל וממילא לא היתה סיבה לגרום אז שיתירא על העם, ומש"ה נשאר שלא רצה להטיל אבלות במתן תורה.

והנה בפרשת כי תשא (ל"א, י"ח) כתיב ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו שני לחת וגו', ופירש"י שמשה הי' דומה לחתן שהכלה (כלומר התורה) ניתנה לו במתנה, כי הי' לומד ושוכח עד שהקב"ה נתן לו את התורה במתנה, הרי שהתם הי' דומה משה לחתן ואילו התורה היתה דומה לכלה, ואילו גבי הקמת המשכן כתיב בפרשת נשא (ד', א') ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וגו' והתם פירש"י שכלל ישראל היו בהקמת המשכן בבחינת כלה הנכנסת לחופה, וצ"ב למה במתן תורה כשהתורה רצתה לומר שהתורה ניתנה לו במתנה בחרה דוקא להמשילו לחתן שמקבל את הכלה במתנה, ואילו בהקמת המשכן נמשלו לכלה.

ונראה לבאר את הדבר על פי הנ"ל, כי אצל הכלה יש הרגשה של אימת בעלה עלי' ולכן ביום הקמת המשכן היו כלל ישראל בגדר כלה, וכהנ"ל שהמשכן הי'

ענין של מדת היראה, אבל אצל החתן אין מציאות של אימת הכלה עליו, אלא יש רק ענין של אהבה ומשיכה להכלה, ולכן ביום מתן תורה נמשל משה לחתן.

ויש לבאר על פי זה למה הקפיד משה על כלל ישראל בפרשת ואתחנן על שאינם רוצים לשמוע את קול ה' אלא אמרו "דבר אתה עמנו ונשמעה" (שמות כ', ט"ז), והיינו משום שבמתן תורה לא הי' מקום ליראה, אלא רק למשיכה ואהבה.

מיהו הדרך הנ"ל בנוי על ההנחה שלפני הקמת המשכן השכינה היתה בכל המחנה, רק שאחרי חטא העגל כבר לא היו ראויים לזה ולכן קבע הקב"ה מקום מובדל להשראת השכינה כי כבר לא הי' שייך שתשרה השכינה בצורה חזקה בכל המחנה (וזהו כרש"י בשמות ל"א י"ח שהקב"ה צוה על המשכן אחרי חטא העגל), דלפ"ז שפיר י"ל כהנ"ל שהמשכן צריך לעורר יראה יותר ממתן תורה, אבל לפי הדרך שהקב"ה צוה על המשכן קודם חטא העגל א"כ אז יוצא שבלי הציווי לא היתה קיימת שום השראת השכינה כלל בתוך המחנה, והקמת המשכן באה כדי להשרות את השכינה ביניהם, וא"כ יוצא שהקמת המשכן היתה ענין של התקרבות כמו מתן תורה, כי שניהם חידשו התקרבות בין הקב"ה לכלל ישראל, ובשניהם היתה ההתקרבות עד גבול מסוים, שהרי הי' אסור להכנס למקום השכינה (דהיינו לעלות אל ההר בהר סיני, ותוך אהל מועד בהמשכן).

וע"ע בענין אם המשכן הי' עומד להבנות מתחילה או האם הי' בגדר בדיעבד לאחר שחטאו בהעגל, בפר' כי תשא על

הפסוק ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו (ל"א, י"ח).

ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (י"ב, ח').

ביאור "במשה אפילו אינו עבדי".

פירש"י שהכוונה היא "בעבדי אע"פ שאינו משה, במשה אפילו אינו עבדי". וצ"ע מה היא הכוונה ב"משה אפילו אינו עבדי" הלא אם אינו בגדר "עבדי" למה היו צריכים לירא ממנו עבור תורתו דהא ההלכה היא (ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ג') שת"ח המזלזל במצות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבציבור.

ולכאורה יש לבאר בפשיטות ש"עבדי" אין פירושו סתם שומר מצות, אלא הרי זה מדריגה מופלגת של צדקות, וא"כ הכוונה ב"משה אפילו אינו עבדי" היא במשה אפילו אם לא היתה לו המדריגה המופלגת הנ"ל של צדקות.

מיהו יש לבאר גם בדרך אחרת, והיינו שהכוונה ב"משה אפילו אינו עבדי" אינה להעדר יראת שמים אלא הכוונה היא במשה אפילו אם לא היתה לו המדריגה של בן בית שנכנס ויוצא מתי שירצה, כמו רבי חנינא בן דוסא דאמר עליו רבי יוחנן בן זכאי בברכות דף ל"ד ע"ב שהוא כעבד לפני המלך ולא כשר לפני המלך ופירש"י שעבד נכנס ויוצא מתי שהוא רוצה.

ויש לבאר על פי הנ"ל את כוונת הפסוק במגילת אסתר דכתיב את אשר נשאו (אחשוורוש להמן) על כל השרים ועבדי המלך, דמהו הרבותא בזה שהגדיל את המן יותר מעבדי המלך, אלא הכוונה היא שחוקן ממה שגידל אותו על כל השרים, עוד גידל

אותו בזה שהותר לו להכנס ביותר חפשיות אפילו מהעבדים. (עד כאן ראיתי בספר באר משה להאדמו"ר מאוורוב זצ"ל).

ואולי הכוונה בלהכנס מתי שרוצה היא למדריגתו בנבואה שהי' יכול לנבאות מתי שרוצה, וכדכתיב עמדו ואשמעה, וכמו שביאר הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה. ונראה להוסיף שכח זה להכנס מתי שהי' רוצה כמו עבד נבע מזה שהי' שפל וענו, וכאילו אין בו חשיבות עצמית, דזה גרם שהי' יכול להכנס מתי שהוא רוצה כי בין כך אין לו שום חשיבות עצמית, והרי זהו הטעם למה עבד נכנס ויוצא מתי שהוא רוצה משא"כ שר, ולכן דוקא במשה שהי' ענו מכל האדם, כמו שכתוב כאן, מצינו את המדריגה הנ"ל של נבואה.

ונראה עוד דמה שמצינו דוקא במשה שהי' ענו מכל האדם הרי זה על פי מה דכתיב הוי כל צמא לכו למים דאמרו חז"ל בתענית דף ז' ע"א שהתורה נמשלה למים כי כמו שמים הולכים למקום נמוך אף התורה נמצאת במי שהוא ענו, דלפ"ז כדי שמשה רבינו יהי' גדול בתורה מכל האדם אשר על פני האדמה, הי' צריך להיות הכי ענו מכל האדם אשר על פני האדמה, כדי שהתורה תוכל ללכת למקום נמוך.

ועי' עוד דרך בביאור "משה אפילו אינו עבדי" בפרשת וזאת הברכה.

פה אל פה אדבר בו וגו' (י"ב, ח').

גדר "פה אל פה" ו"פנים אל פנים". הנה רש"י כאן הביא את דרשת הספרי שהכוונה היא ש"פה אל פה אמרתי לו לפרוש מן האשה". ברם הרמב"ם בפ"ז

מהל' יסודי התורה ה"ו פי' שהכוונה היא
שהי' מדבר עמו בלא אמצעי של מלאך,
וכן פי' הרמב"ם שם את הכוונה באשר
ידעו ה' פנים אל פנים בדברים ל"ד י'.
ורש"י בדברים שם פי' שהכוונה היא
"שהי' לבו גס בו ומדבר עמו בכל עת
שרוצה". וברמב"ן כאן, וכן מדבריו שם על
פנים אל פנים, מבואר כהרמב"ם.

שלח

וראיתם את הארץ (י"ג, י"ח).
החילוק בין המרגלים של משה
להמרגלים של יהושע.

הנה מצינו שמשה שלח מרגלים ושגם
יהושע שלח מרגלים, והמרגלים של משה
נכשלו ואילו של יהושע הצליחו, והטעם
הפשוט הוא משום שהמרגלים של משה
היו רשעים ובתחילה הלכו בכוונה להוציא
דיבת הארץ כמש"כ רש"י (י"ג, כ"ו), ואילו
המרגלים של יהושע היו צדיקים.

מיהו נראה שיש להוסיף על זה עוד
נקודה, דהנה משה אמר להם רק לראות,
וכדכתיב וראיתם, ובאמת גם יהושע אמר
להם "ראו", אבל כתוב ג"כ שהוא שלח
"מרגלים חרש", והרד"ק פי' שהכוונה
היא שילכו בשתיקה כמו חרשים (כלומר
שאינם יכולים לדבר) כדי שיושבי הארץ
לא ירגישו בהם, ועוד פי' ששלחם בסוד
שלא ידעו בני ישראל מזה, ועוד הביא
שדרשו שהכוונה היא שיעשו עצמם
כמוכרי קדרות של חרס, מיהו רש"י שם
הביא את התרגום יונתן שפי' "ברז"
וביאר רש"י שהכוונה היא עשו עצמכם
כחרשים (שאינם יכולים לשמוע) כדי
שלא יסתירו דבריהם מפניכם אלא ידברו
בפניכם ותשמעו מה הם מדברים (וגם
הביא את הפירוש שיעשו עצמם כמוכרי
חרסים), והמצודת דוד והמצודת ציון
פירשו חרש מלשון מחשבה כמו אל
תחרוש על רעך רעה והוא הולך לבטח
עמך, דהיינו שיחפשו את מחשבותם של

ויקרא משה להושע בן נון
יהושע (י"ג, ט"ז).
בענין התחברות לרשע.

פירש"י שהתפלל עליו "י-ה יושיעך
מעצת מרגלים".

ולכאורה צ"ע מה הי' הפחד הזה
שיפול ברשת המרגלים, וכן למה הי'
כלב צריך לברוח לחברון כדי להתפלל
שלא יכשל עמהם, הלא המרגלים היו
רשעים ובתחילה הלכו בכוונה להוציא
דיבה כמש"כ רש"י (י"ג כ"ו), וא"כ מה
הי' החשש שיהושע וכלב ג"כ יכשלו
בענין זה הלא הם היו צדיקים גמורים.

ובשלמא אם היתה סיבת כשלו
המרגלים בגלל איזה דבר שנתחדש להם
בתוך ריגולם, אז הי' אפשר לחשוש שגם
יהושע וכלב יושפעו מזה, אבל מכיון
שהי' בגלל שהיו רשעים מתחילתם א"כ
מה הי' החשש בנוגע ליהושע וכלב.

מיהו נראה שרואים מזה את הכח של
התחברות לרשעים שאסור מחשש שמא
יושפע מהם וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ו
מהל' דעות, דהא בודאי היו המרגלים
משתדלים כל הזמן בדיבורם לשתף עמם
גם את יהושע וכלב, וטבעו של אדם
הוא להיות מושפע מהמלים של הזולת
וכמו שביארנו בפרשת וירא, ולכן היו
צריכים סיעתא דשמיא מיוחדת כדי
להנצל מזה.

הכנענים אם נמס לבכם או לא, ובאמת כן הי', שהמרגלים ששלח משה לא דיברו עם האנשים רק הלכו וראו ומש"ה חלשה דעתם כי ראו את חוזק ידם, אבל המרגלים ששלח יהושע גם שמעו, שהרי דיברו עם רחב הזונה והיא אמרה להם כמה נמס לבכם ובטוחים בכשלוכם העתיד.

והנה גם המרגלים של משה שמעו דברים שאמרו יושבי הארץ, דהיינו שנדמה להם שהם (המרגלים) נמלים, וזה המיס את לבכם של המרגלים, אבל בכל זאת אם היו מקפידים לשמוע מה הם אומרים על כלל ישראל אז היו מתחזקים.

טובה הארץ מאד מאד (י"ד, ז')

בענין מדת ההכנעה, ושכדי להשתייך לארץ ישראל צריכים מדה זו.

הנה בספר באר משה (להאדמו"ר מאוזוורוב זצ"ל) על הפסוק וראיתם את הארץ מה היא, הביא מכמה ספרים שכדי להשתייך לארץ ישראל צריכים את מדת הענוה והכנעה, דבשם הספר דברי אמת (להחזקה מלובלין) הביא ש"מה היא" מרמז על נחנו מה, דהיינו שצריכים בארץ כנען את מדת הענוה.

ובשם השל"ה בפרשת לך לך הביא ש"הדר בארץ ישראל צריך תמיד לזכור את השם "כנען" המורה על "הכנעה" כי אותיות "כנען" הן אותיות "הכנעה".

ובשם החיד"א בניצוצי אורות (זוה"ק ח"ג קנ"ט ב') הביא ש"לתור את ארץ כנען" היינו אותה ארץ שניתן לנכנעים לפני הקב"ה ועושין רצונו.

ועוד הביא הבאר משה שתלמיד אחד של החוזה לא ראה הצלחה ברוחניות בעלותו לארץ ישראל, ונתגלה אליו החוזה בחלום ואמר לו כי כתיב טובה הארץ "מאד מאד", כלומר שהארץ היא טובה אם מקיימים בה "מאד מאד הוי שפל רוח" (אבות פרק ד' משנה ד').

וגם בשם ספר בת עין על "וראיתם את הארץ" הביא ש"טובה הארץ מאד מאד בא לרמז שטובה היא להשיג לכל הבחינות של קדושה על ידי בחינת מאד מאד הוי שפל רוח", עכ"ד ספר באר משה.

ועכשיו נבאר קצת ממה נובע העדר מדת ההכנעה כשמטיפים בו דברי מוסר ותוכחה, דהנה הרבה פעמים מטיפים מוסר ואומרים תוכחה ואין רואים שזה עוזר, אלא הלה ממשיך כאילו לא היו שום דיבורים כלל, ורואים שאין בו שום הכנעה. ונראה שזה נובע ממה שאינו תופס שהמדובר הוא בהוא עצמו, ואע"פ שאם ישאלו אותו יאמר שהוא יודע, אבל אעפ"כ יש שכבה מסוימת במעמקי נפשו ששם לא נקלט שמדובר בהוא עצמו. למה הדבר דומה לשנים שמעשנים ולשניהם אמרו שאין זה בריא, ואחד מהם כשהוא ממשיך לעשן נוקפו לבו ודואג מה יעלה בגורלו, ואילו השני אינו דואג כלל, דאין זה אלא מפני שהראשון מודע לעובדא שמדובר עליו, רק שאינו יכול לכבוש את יצרו, ואילו השני אינו תופס וקולט שמדובר בהוא עצמו.

והסיבה שאינו תופס הרי זה כי חסרה לו מודעות עצמית, וזה הוא אחד מהחילוקים שיש בין בהמה לאדם, דהיינו שלאדם יש מודעות עצמית, דהיינו שהוא

בוחרן וחושב על עצמו וחי את עצמו, משא"כ בהמה אין לה מודעות עצמית, וא"כ הסיבה למה הלה אינו קולט שמדובר בהוא עצמו הרי זה כי בשכבה מסוימת של אישיותו חסרה לו מודעות עצמית והרי הוא חי שם כמו בהמה שאינה מודעת לעצמה ולעניני' כלל.

והנה בדרך כלל חושבים שמי שאינו נכנע לדברי תוכחה הרי זה בגלל שה"אני" שבתוכו מפותח יתר על המדה, אבל לפי הנ"ל יוצא שלפעמים אדרבה הסיבה היא בגלל שה"אני" אינו מפותח מספיק ואינו חי את עצמו מספיק ולכן לא קלט שמדובר אודות הוא עצמו וממילא אינו נכנע.

ואולי המודעות עצמית הזאת היא בכלל כוונת חז"ל בהמליצה של "יום שעמד על דעתו", דהיינו שנהי' מודע לעצמו עד הסוף.

אם יראו את הארץ (י"ד, כ"ג).
בענין אם גם מרע"ה הי' בכלל הגזירה שעל דור המדבר.

בענין אם גם משה הי' בכלל גזירת דור המדבר עבור עון המרגלים, ובענין אם זה סותר לפרשת גזירת מי מריבה, עי' בפרשת ואתחנן (על ואתחנן אל ה' וגו').

ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו וימלא אחרי וגו' (י"ד, כ"ד).

ההבדל בין יהושע לכלב.

יש לעיין למה לא נאמרו דברי שבח כאלו גם על יהושע.

ונראה לומר דהיינו משום שמה שיהושע עמד בנסיון הרי זה כי התפלל משה עבורו, ולא עוד אלא ששינה את שמו והכניס

לתוך השם שלו את התפילה של "י-ה יושיעך מעצת מרגלים", והרי ידוע שהשם של דבר מורה על מהותו, וא"כ הכוונה היא שמשה פעל בעצם המהות של יהושע והכניס לתוך המהות שלו נטי' וכח לשתף פעולה עם הסייעתא דשמיא להוושע מעצת המרגלים, ולא לדחות מעל עצמו את הסייעתא דשמיא שפעל משה בשבילו ע"י תפילתו, ומכח זה ניצל מהמרגלים, אבל לכלב לא עשה משה רבינו כלום, אלא כלב ניצל בכחות עצמו על ידי שברח לחברון והתפלל על עצמו, ולכן זכותו של כלב בענין זה היתה יותר גדולה מזכותו של יהושע.

שו"ר שכבר עמדו האור החיים ועוד מפרשים על זה, וז"ל האור החיים, צריך לדעת למה לא הזכיר אלא כלב ולא יהושע, (וצריך לדעת) גם כוונת אומרו היתה רוח אחרת עמו, (וצריך לדעת כוונתו) גם אומרו וימלא אחרי וכו', אכן פרוש הכתוב הוא על זה הדרך, ועבדי כלב, וטעם שאני קורא אותו עבדי הוא עקב, פירוש שכר (דזה שאי קורא אותו 'עבד' הרי זה בגדר שכר כמו שממשיך לבאר), אשר היתה רוח אחרת עמו, שהגם שיהושע ג"כ לא ניאץ ה' עם המרגלים, אעפ"כ זה הי' לו סיבה, תפלת משה הצילתו מיצר הרע ומכחותיו שהם המרגלים לבל יטעוהו, משא"כ כלב שנכנס בגדר סכנת יצר הרע וחברתו הרשעה, ותחל רוח רעה לפעמו, והראי' שהלך ונשתטח על קברות האבות, והוא אומרו רוח אחרת עמו, ואעפ"כ וימלא אחרי, פרוש השלים אחר רצונו יתברך, ודקדק לומר בדרך זה, לצד שיש באדם שני

יועצין, יועץ רע, ויועץ טוב ללכת אחרי ה', והוא השלים ומילא אחרי חלק ה' וכו', וזה אינו ביהושע כי לא היתה רוח אחרת עמו להטעותו מדרך השכל, כי משה מנעו, ויש כח בתפילת הצדיקים גם לבחינה זו, בסוד צדיק מושל ביראת אלקים והבן, אשר על כן זכה כלב שיקרא עבד ה' כמשה רבינו עליו השלום עכ"ל.

והנה אנו רואים שגם היכא שהזכיר הכתוב גם את יהושע, דהיינו שכלב ויהושע יזכו להכנס לארץ ישראל, הזכיר הכתוב את כלב לפני יהושע, דעיין דבפסוק ל' כתוב כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון, ובפרשת מטות (ל"ב י"ב) כתיב בלתי כלב בן יפונה הקנזי ויהושע בן נון, וכן בפרשת דברים פסוקים ל"ו ול"ח עיי"ש. ועל פי הנ"ל הדבר מבואר כי לכלב היתה מלחמת היצר, ומש"ה זכותו בדבר זה היתה יותר גדולה מיהושע ולכן הזכיר אותו הכתוב קודם אע"פ שבאמת באופן כללי יהושע הי' יותר חשוב מכלב שהרי הי' תלמידו המובהק של משה.

ועיין עוד ברמב"ן שכתב ביאור אחר בענין למה לא הזכיר הכתוב כאן את יהושע, ושוב כתב וז"ל, והקדים הכתוב (בפסוק ל') כי אם כלב בן יפנה ויהושע על בן נון, בעבור כי הוא הקדים לחלוק על המרגלים ויהס כלב עכ"ל.

ונראה שדברי הרמב"ן ודברי האור החיים תלויים זה בזה, כי העובדא שלכלב היתה רוח אחרת, ולחם נגד אותו רוח אחרת, ומילא אחרי הקב"ה וכדברי האור החיים, זה גופא גרם שיוכל גם ללחום ראשון ביתר עוז גם נגד הרוח האחרת שהיתה להמרגלים ולכלל ישראל

וכדברי הרמב"ן.

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שהעושה מתוך מלחמת היצר הרי הוא יותר גדול ממי שעושה מצדקת טבעו בלי מלחמת היצר. ובאמת בפ"ו מפרקי אבות איתא שהלומד תורה לשמה זוכה להיות ישר צדיק וחסיד, וביאר שם המדרש שמואל שמדת ישר היא שאין לו מלחמת היצר אלא הרי הוא טוב בטבעו, משא"כ מדת צדיק היא ע"י מלחמת היצר. וכן כתב המלבי"ם בביאור מדת ישר לעומת מדת צדיק בתהלים ל"ג א'. ומעתה מהסדר של "ישר צדיק וחסיד" נראה שצדיק, שהוא ע"י מלחמת היצר, הרי הוא יותר גדול מישר, כמו שחסיד הוא יותר גדול מצדיק. וכן נראה מהסדר ב"שוכן עד", דהיינו מה שאומרים "בפי ישרים ובשפתי צדיקים ובלשון חסידים ובקרב קדושים" (מיהו המלבי"ם בתהלים שם כתב שישר נחשב יותר גדול מצדיק עיי"ש, ובימים נוראים הסדר הוא צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים ברנה יגילו). ובספרי על אבות באות של"ט הארכתי בזה יותר.

ברם אכתי צ"ע, דהנה אע"פ שלענין הגזירה לא להכנס לארץ ישראל הוזכר כלב קודם יהושע, אבל בנוגע למה שיהושע וכלב לא מתו יחד עם המרגלים בהמגיפה הוזכר יהושע קודם, דעיין בפסוק ל"ח כאן שכתוב ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם, וצ"ע למה הכא הוזכר יהושע קודם.

ונראה דהיינו משום שבאמת יהושע וכלב ניצלו משני דברים, א', מלהיות מן המסיתים והמכשילים את כלל ישראל יחד עם המרגלים, וב', מלהיות מוסתים לדברי

המרגלים יחד עם כלל ישראל. ומעתה נראה לומר שכל נסיונו של כלב הי' רק שמא ישל ויהי' מן המוסתים, אבל שלא יהי' מן המסתים לא הי' בשבילו בגדר נסיון בכלל, ובוזה הי' כלב שוה ליהושע, ולכן כשכתוב עונשם של המרגלים על שהסיתו, ושיהושע וכלב ניצלו, הוזכר יהושע קודם כי בדבר זה גם לכלב לא הי' נסיון "ורוח אחרת", ומש"ה הזכירם כסדר חשיבותם הכללית, והרי יהושע הי' יותר חשוב, אבל כשכתוב עונשם של דור המדבר, דהיינו שלא יכנסו לארץ ישראל משום שהיו מוסתים, וכתוב שיהושע וכלב ניצלו מזה, א"כ התם שפיר הוזכר כלב קודם, כי בנוגע ללהיות מוסת, שפיר הי' לו נסיון, משא"כ יהושע.

והנה בפסוק ל' כתוב ויהס כלב את העם אל משה ויאמר עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה. ובפרק י"ד פסוק ו' ופסוק ז' כתוב ויהושע בן נון וכלב בן יפונה מן התרים את הארץ קרעו בגדיהם. ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאד מאד. הרי שבהפסוק הראשון שהבאתי הוזכר רק כלב, ובהפסוקים האחרונים שהבאתי הוזכר גם יהושע וגם הוזכר לפני כלב. ועל פי הנ"ל הדבר עולה יפה, כי בהפסוקים האחרונים ענו יהושע וכלב את כלל ישראל בתור מרגלים, שהרי דיברו על הארץ "אשר עברנו בה", ולא נכשלו בדבר זה כשאר המרגלים, וכבר ביארנו שבנסיון זה הי' כלב שוה ליהושע, וא"כ לכן הוזכר יהושע וגם הוזכר קודם כיון שהוא הי' יותר חשוב, אבל בהפסוק הראשון לא הזכיר כלב שהוא מן התרים

את הארץ, וא"כ י"ל שהתם ענה אותם בתור אחד מהציבור, וגם אם לא הי' אחד מהמרגלים הי' עושה כן, ובענין זה הי' כלב יותר גיבור מיהושע, ולכן רק הוא התאמץ בדבר זה.

שור' בתוספתא בסוף מס' כריתות דתניא בכל מקום הקדים יהושע לכלב, במקום אחד הוא אומר בלתי כלב בן יפונה הקנזי ויהושע בן נון, מלמד ששניהן שקולין זה כזה. וכן אי' בבראשית רבה בסוף פר' א', ובויק"ר ל"ו א', ובתנחומא על פר' בא באות ה', ועוד.

ועי' בספר שמירת הלשון בח"ב פר' שלח ביאור אחר בההבדל בין יהושע וכלב.

חיו מן האנשים ההם (י"ד, ל"ח) [א].

בענין מה שהמרגלים והמתלוננים איבדו את חלקם בארץ.

הנה בפרשת פנחס כתיב אחרי הפיקודים "לאלה תחלק הארץ" (כ"ו, נ"ג), דהיינו לבאי הארץ, ומצד שני כתיב שם "לשמות מטות אבותם" (כ"ו, נ"ה), דהיינו ליוצאי מצרים, ופליגי בזה התנאים בב"ב דף קי"ז ע"א דתניא ר' יאשי' אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר לשמות מטות אבותם ינחלו, אלא מה אני מקיים לאלה תחלק הארץ בנחלה, לאלה כאלה, להוציא את הטפלים (כלומר רק ליוצאי מצרים שהיו בני כ' כשיצאו ממצרים), והביא הרשב"ם מהספרי דה"ה להוציא רשעים.

ורבי יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ שנאמר לאלה תחלק הארץ בנחלה, אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו, משונה נחלה זו מכל נחלות

שבעולם, שכל נחלות שבעולם חיים יורשין מתים, וכאן מתים יורשין חיים. וכתב הרשב"ם וז"ל, דלהכי אהני לשמות מטות אבותם ינחלו דלאחר שנטלו בני ראובן ושמעון י"א חלקים בארץ (פי' כגון שלאחד מהם היו עשרה בנים ולהשני בן אחד), מחלקין אותה ביניהן לפי חשבון מטות אבותם, כאילו ליוצאי מצרים, דהיינו ראובן ושמעון אבותם, נתחלקו הני י"א חלקים, וכגון דהנהו יוצאי מצרים היו בני עשרים דומיא דבאי הארץ, דקפיד קרא לענין נחלת ארץ ישראל אבני כ', כדכתיב לאלה, והבנים אינן כי אם שלושים בעלמא להביא לשניהם י"א חלקים, וחזרוין ראובן ושמעון ומורישין לבניהן, בניו של ראובן נוטלין מחצה מי"א ובנו של שמעון נוטל מחצה עכ"ל.

ושוב תני שם בע"ב בהמשך הברייתא שרבי שמעון בן אלעזר אומר לאלו ולאלו נתחלקה ואם הי' משניהם הרי הוא נוטל שני חלקים.

ושוב תני בהברייתא שם, מרגלים, יהושע וכלב נטלו חלקם, מתלוננים ועדת קרח לא הי' להם חלק בארץ, ובדף קי"ח ע"ב שם ילפינן שיהושע וכלב קיבלו את חלקם של המרגלים מהא דכתיב שיהושע וכלב "חיו מן האנשים ההם" דהכוונה היא ש"חיו בחלקם", דהיינו שקיבלו את חלקם בארץ, ופי' הרשב"ם שהתנא הזה סובר שליוצאי מצרים נתחלקה, א"נ דהוי סיום דברי ר"ש בן אלעזר שסובר שלא לו ולאלו נתחלקה.

ועוד מפרש הגמ' שם שמתלוננים ועדת קרח פירושו הוא המתלוננים שבעדת קרח. ועוד דרשו את מה שאמרו בנות צלפחד

אבינו מת במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה' (כ"ז, ג'), דעדה זו מרגלים, ונועדים על ה' אלו המתלוננים שבעדת קרח. כלומר ומכיון שכן, מגיע לו חלק בארץ, והרשב"ם בדף קי"ז ע"ב בד"ה מרגלים כתב שזהו המקור בחומש מאיפוא ידעינן שלא הי' לעדת קרח חלק בארץ.

ועוד הובאה שם דעה בתנאים שיהושע וכלב קיבלו גם את החלקים של המתלוננים שבעדת קרח משום שמקשינן בהפסוק הנ"ל בבנות צלפחד את עדת קרח למרגלים.

ועוד תניא בהברייתא בדף קי"ז שהבנים (של המרגלים והמתלוננים שבעדת קרח) שלא היו בני עשרים כשנכנסו לארץ ולכן לא נטלו חלק בזכות עצמם) נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן. ופי' הרשב"ם בד"ה והבנים שהכוונה היא בזכות אבי אביהם שיצאו ממצרים בני עשרים והי' להם חלק כי ליוצאי מצרים נתחלקה, ובד"ה ובזכות אבי אמותיהן הביא מהגמ' להלן שם שבאמת הך בבא א"ש גם אם סוברים שלבאי הארץ נתחלקה, והיינו ע"י חזרה, משום שלאבות המרגלים היו גם בנים אחרים, והם החזירו לאבות המרגלים ושוב הנחילו האבות לכל זרעם ולבני המרגלים עמהם, דבני בנים הרי הם כבנים עיי"ש, וכן פי' בדף קי"ט ע"א בד"ה דלא הוו בני עשרים וכו'. מיהו בשט"מ בדף קי"ט ע"א בד"ה אמר מר וכו' הובא בשם רבינו יונה פי' אחר והיינו שאבות המרגלים והמתלוננים קיבלו על ידי חזרה מבני המרגלים והמתלוננים ששפיר היו בני עשרים ושנכנסו לארץ, ולא פי' כהרשב"ם שקיבלו מהאחים של המרגלים וז"ל, ועל ידי חזרה שהיו מחזירים לאבי

אביהם בניהם של מתלוננים שהיו מבאי הארץ והיו בני עשרים, דאע"פ שאין מחזירים למתלוננים עצמם שלא הי' להם חלק בארץ, מחזירים היו לאביהם של מתלוננים עכ"ל. ונראה מדבריו שכוונתו לומר שהאבות של המתלוננים ירשו משום שאבי האב הרי הוא כאב, באופן שלא בא להם דרך בניהם המתלוננים, אבל א"א לומר דס"ל שהי' משום משמוש המתלוננים בקבר, דא"כ מכיון שהגיע לידם בקבר, שוב הופקע מהם חלקם, וכן מצאתי בקובץ שיעורים באות ש"מ ושמ"ז שכתב כהנ"ל בדעת רבינו יונה, והיינו שירושת אביהם של המתלוננים היתה מכח אבואה דאבא (ובדברי הרשב"ם שלא פי' כרבינו יונה י"ל דס"ל שבני בנים הרי הם כבנים אמרינן דוקא בנוגע להדינים שנאמרו על הבן, וכגון הא דבן יורש את אביו, דבהא אמרינן שגם בן הבן יורש מאבי אביו משום שבני בנים הרי הם כבנים, גם בלא טעמא דמשמוש, אבל בנוגע להדינים שנאמרו על האב לא אמרינן שאבי האב הרי הוא כאב, אלא כח אבי האב בירושת נכסי בן בנו הרי הוא רק משום משמוש בנו בקבר, וכיון שלא יתכן חזרה על דרך משמוש המרגלים בקבר וכהנ"ל, ממילא הוצרך הרשב"ם לצייר באופן שהיו להם לאביהם של המרגלים גם בנים אחרים).

ועיי"ש בקובץ שיעורים שהקשה על דברי רבינו יונה הנ"ל (ובאמת כן קשה גם על הרשב"ם), דאמאי לא יתכן חזרה ע"י ירושת המתלוננים בקבר, בלי שילך לאבי אביהם, שהרי נהי שהופקע חלקם בתחילת חלוקת הארץ אבל מ"מ למה לא היו יכולים לירש אח"כ ע"י ירושת מתים את

החיים, ומ"ש מנשים שאע"פ שאינן נוטלות חלק בארץ אבל מ"מ הרי הן שפיר יכולות לירש אח"כ אחוזת נחלה מקרוביהן, ועיי"ש שהוכיח מזה שבנשים נאמר רק שאין להן זכות חלוקה, אבל במתלוננים נאמר שבכלל לא תהא להם נחלה בארץ, והופקעו לגמרי אפילו ע"י ירושה.

אמנם לכאורה יש ליישב את קושייתו בדרך אחרת, והיינו משום שיש לחקור מה היא טיבה של חזרה זו ליוצאי מצרים, האם היא נחשבת חלק מתחילת חלוקת הארץ, דהיינו שארץ ישראל נחלקת בצירוף של לקיחת באי הארץ וירושת מתים את החיים של יוצאי מצרים, והכל חשיבא תחילת החלוקה, או האם לא חשיבא חזרה זו חלק מעצם חלוקת הארץ, אלא כל דינה הוא רק ירושה מחודשת הבאה לאחר מכאן, אבל עצם חלוקת הארץ לכלל ישראל נסתיימה עם נטילת באי הארץ, ולפי הצד הראשון יוצא שכשהחזיר אחד מבאי הארץ לזקנו שהי' מיוצאי מצרים אז גם ירושת אביו בקבר היתה נחשבת חלק מחלוקת א"י, וא"כ מיושבת שפיר קושיית הקובץ שיעורים, ושפיר הוצרך רבינו יונה להכח של אבואה דאבא, וא"א לומר שירשו ע"י משמוש המרגלים בקבר, דהא אילו כן, הרי מכיון שהגיע ליד המרגלים, שוב היו אוכדים את חלקם, ולא קשה מנשים שאע"פ שאין להם חלק בתחילת חלוקת הארץ מ"מ יכולות הן לירש חלק לאחר מכאן, והיינו משום שלעולם דינם של המרגלים שוה הוא לשל נשים (ודלא כהקובץ שיעורים) רק שהן ירושה דמתים את החיים חשיבא כחלק מעצם נחלת הארץ, ומש"ה

כשנתמעטו המרגלים מלקיחת חלק בארץ נתמעטו גם מירושה זו.

והנה הרשב"ם בדבריו הנ"ל בדף קי"ז ע"א בביאור החזרה ליוצאי מצרים שהבאנו לעיל כתב שלמ"ד לבאי הארץ נתחלקה לא די לנו במה שהיו באי הארץ בני כ' אלא גם אבותיהם שיצאו ממצרים היו צריכים להיות בני כ', ולכאורה דבריו מובנים שפיר ע"פ הנ"ל, והיינו משום שמכיון שירושתם ע"י חזרה היתה נחשבת חלק מעצם חלוקת הארץ, שפיר היו צריכים להיות בני כ', וכמש"כ הרשב"ם שם דקפיד קרא לענין נחלת א"י אבני כ' (ומה שהקשה הרש"ש שם על הרשב"ם שלפי המ"ד שסובר לבאי הארץ נתחלקה אין לנו את הילפותא של לאלה כאלה לק"מ, משום שרק למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה בעינין ילפותא זו, משום שבבאי הארץ גופייהו לא מצינו קפידא על בני כ' לענין חלוקה, דהא לא נתחלקה להם כלל, ולכן בעינין ילפותא מיוחדת למימר שנתחלקה רק ליוצאי מצרים שהיו בני כ', אבל לפי המ"ד שסובר שלבאי הארץ נתחלקה הרי להדיא חזינן שנתחלקה רק לבאי הארץ שהיו בני כ', וכדכתיב לאלה וגו', וא"כ שוב אמרינן מצד הסברא שגם היוצאי מצרים היו צריכים להיות בני כ' מאחר שהחזרה להם היתה חלק מעצם חלוקת הארץ של באי הארץ וכהנ"ל).

ובענין אם גם הירושה השני' מיוצאי מצרים בחזרה לבאי הארץ היתה נחשבת חלק מעצם חלוקת א"י, כבר הבאנו

שהורישו יוצאי מצרים גם לבאי הארץ שלא היו בני כ', וא"כ מזה מוכח שלא היתה חלק מעצם חלוקת הארץ אלא ירושה הבאה לאחר מכאן. מיהו הרשב"ם בדף קי"ז ע"ב שם בד"ה ובזכות אבי אמותיהן כתב שבני המתלוננים ירשו בחזרה מזקניהם שיצאו ממצרים ע"פ הדין שבני בנים הרי הם כבנים, ולכאורה כוונתו היא לשלול שלא היתה בדרך משמוש המתלוננים בקבר, אלא שירשו מזקנם מכא הא דבני בנים הרי הם כבנים, וכדאמרינן להלן שם בדף קנ"ט ע"א מכח אבוא דאבא קאתינא [ועיין ברשב"ם שם בד"ה דלמא, ובקובץ שיעורים באות של"ט], והיינו משום שאם היתה מכח משמוש המתלוננים בקבר א"כ שוב היו אובדים את חלקם, ומש"ה פי' שהיתה ירושה מזקנם בתורת בני בנים, ומעתה צ"ע דהא החזרה לבאי הארץ לא היתה נחשבת כתחילת חלוקת א"י, וכהנ"ל שגם פחותים מבן עשרים ירשו.

והעירוני שכדי ליישב את הקושיא הזאת, שפיר נוכל לומר כחידושו של הקו"ש שהמרגלים הופקעו לגמרי ולכן לא נטלו אע"פ שלא היתה החזרה למטה לבאי הארץ נחשבת כחלק מחלוקת הארץ (וכהנ"ל שגם פחותים מבן עשרים ירשו), אבל בשביל החזרה למעלה ליוצאי מצרים אין אנו צריכים לחידושו של הקו"ש וכמו שכתבנו כבר שההיא ירושה היתה נחשבת חלק מגוף חלוקת הארץ וכדחזינן מהא שהחזירו רק לבני כ' (*).

לבני המתלוננים היתה על דרך משמוש או על דרך בני בנים הרי הם כבנים, דנקט הרש"ש

(* וע"ע ברש"ש בדף קי"ח ע"ב על תד"ה ולמאן דאמר לבאי וכו' בענין אם הירושה בחזרה

חיו מן האנשים ההם (י"ד, ל"ח) [ב].

עוד בענין מה שהמרגלים והמתלוננים איבדו את חלקם בארץ.

הנה בפרשת פנחס כתיב אחרי הפיקודים "לאלה תחלק הארץ" (כ"ו, נ"ג), דהיינו לבאי הארץ, ומצד שני כתיב שם "לשמות מטות אבותם" (כ"ו, נ"ה), דהיינו ליוצאי מצרים, ופליגי בזה התנאים בב"ב דף קי"ז ע"א דתניא רבי יאשי' אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר לשמות מטות אבותם ינחלו, אלא מה אני מקיים לאלה תחלק הארץ בנחלה, לאלה כאלה, להוציא את הטפלים (כלומר רק ליוצאי מצרים שהיו בני עשרים כשיצאו ממצרים), ופירש הרשב"ם בשם הספרי דה"ה להוציא רשעים.

ורבי יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ שנאמר לאלה תחלק הארץ בנחלה, אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו, משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל נחלות שבעולם חיים יורשין מתים, וכאן מתים יורשין חיים. וכתב הרשב"ם וז"ל, דלהכי מהני לשמות מטות אבותם ינחלו דלאחר שנטלו בני ראובן ושמעון י"א חלקים בארץ (פי' כגון שלאחד מהם היו עשרה בנים ולהשני בן אחד), מחלקין אותה ביניהן לפי חשבון מטות אבותם, כאילו ליוצאי מצרים, דהיינו ראובן ושמעון אבותם, נתחלקו הני י"א חלקים, וכגון דהנהו יוצאי מצרים היו בני

עשרים דומיא דבאי הארץ, דקפיד קרא לענין נחלת ארץ ישראל אבני כ', כדכתיב לאלה, והבנים אינן כי אם שלוחים בעלמא להביא לשניהם י"א חלקים, וחזרין ראובן ושמעון ומורישין לבניהן, בניו של ראובן נוטלין מחצה מי"א ובנו של שמעון נוטל מחצה עכ"ל.

ושוב תני שם בע"ב בהמשך הברייתא שרבי שמעון בן אלעזר אומר לאלו ולאלו נתחלקה, ואם הי' משניהם הרי הוא נוטל שני חלקים.

ושוב תני בהברייתא שם, מרגלים, יהושע וכלב נטלו חלקם, מתלוננים ועדת קרח לא הי' להם חלק בארץ, ובדף קי"ח ע"ב שם ילפינן שיהושע וכלב קיבלו את חלקם של המרגלים מהא דכתיב שיהושע וכלב "חיו מן האנשים ההם" דהכוונה היא ש"חיו בחלקם", דהיינו שקיבלו את חלקם בארץ, ופי' הרשב"ם שהתנא הזה סובר שליוצאי מצרים נתחלקה, א"נ דהוי סיוס דברי ר"ש בן אלעזר שסובר שלא לו ולאלו נתחלקה.

ועוד מפרש הגמ' שם שמתלוננים ועדת קרח פירושו הוא המתלוננים שבעדת קרח.

ועוד דרשו את מה שאמרו בנות צלפחד אבינו מת במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה' (כ"ז, ג'), דעדה זו מרגלים, ונועדים על ה' אלו המתלוננים שבעדת קרח, כלומר ומכיון שכן מגיע לו חלק בארץ. והרשב"ם בדף קי"ז ע"ב בד"ה

ירושא, וכן איתא בש"ט"מ בדף קי"ח סוף ע"א בשם רבינו יונה שלא היתה דרך משמוש המתלוננים.

שם שאינה יכולה להיות בדרך משמוש, וכ"כ הקו"ש שם באות שמ"ט לפי דרכו שהמתלוננים הופקעו אפי' מנחלה הבאה לאחר מכאן ע"י

מרגלים כתב שזהו המקור מאיפוא ידעיןן שלא הי' לעדת קרח חלק בארץ. מיהו יש להקשות על מה שכתב הרשב"ם שאבינו מת במדבר וגו' הוא ילפותא להא שלא נטלו המתלוננים שבעדת קרח חלק בארץ, דהא הרשב"ם הביא את דברי הספרי דדריש לאלה תחלק הארץ לכשרים וקדושים לאפוקי רשעים, וא"כ לא בעינן שום ילפותא אחרת למימר שלא הי' להם חלק (ומאי דדרשינן בגמרא קרא דאבינו מת וכו' י"ל דהיינו רק בכדי לאשמועינן טענותיהן של בנות צלפחד, וכן הדרשה של חיו בחלקם י"ל דבעינן רק בכדי לאשמועינן שיהושע וכלב נטלו חלקם אבל לא לעצם הדין שהמרגלים לא נטלו).

ברם יש ליישב שהילפותא מבנות צלפחד הוא דברי המ"ד שסובר שלא לו ולא לו נתחלקה (דוגמת מה שכתב הרשב"ם שמאי דתניא שמרגלים יהושע וכלב נטלו חלקם הם דברי הך מ"ד. מיהו הכא אין זה סיום דבריהם כמו שם וצ"ע), והרי לפי המ"ד הוה לכאורה נטלו גם יוצאי מצרים שלא היו כשרים וקדושים שהרי הך מ"ד אינו דורש לאלה כאלה, ונהי שהוא סובר שרק היוצאי מצרים שנמנו בכלל הפיקודים קיבלו חלק ולא הפחותים מבני כ' אבל הלא יתכן שבכלל המנין של יוצאי מצרים היו גם רשעים, ולכן שפיר בעינן לדידי' ילפותא מיוחדת למרגלים ועדת קרח.

גם י"ל שגם לפי המ"ד שסובר שליוצאי מצרים נתחלקה בעינן להדרשה הנ"ל, כי אע"פ שהוא דורש לאלה כאלה, אבל מ"מ י"ל שאם הי' כשר בשעת יציאת מצרים, וזכה בחלקו, אכתי לא אמרינן שנפקע

חלקו ממנו אם נעשה רשע לאחר זמן קודם ביאה לארץ, ולכן אכתי לא הוה שמעינן שהמרגלים ועדת קרח איבדו את חלקם, ולכן שפיר צריכים את הדרשה הנ"ל.

כי תבאו אל ארץ מושבותיכם וגו' (ט"ו, ב') [א].

הגדר של מצות התלויות בארץ.

ע"י בקידושין דף ל"ז ע"א שהביאו שרבי ישמעאל לומד מהכא שכל מקום שנאמר מושבותיכם, כגון בחדש, הדבר נוהג רק אחרי ירושה וישיבה ורק בארץ ישראל, כי הכא בנסכים יש הכרח לומר שהכוונה במושבותיכם היא לאחר ירושה וישיבה ולא לכל מקום שאתם יושבים וכמו שביאר רש"י בקידושין שם את ההוכחה, והקשה לו רבי עקיבא דהא בשבת כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם והרי היא נהגה מיד וכן גם בחו"ל, ותי' לו רבי ישמעאל ששאני שבת שיש ק"ו שתנהוג מיד ובכל מקום, והקשה התוס' הרא"ש שם בד"ה א"ל וכו' שסוף סוף מאחר ששבת נוהגת גם בחוץ לארץ א"כ מנ"ל לרבי ישמעאל ללמוד שאר מצות מנסכים ולא משבת. ותי' שרבי ישמעאל נתכוין לדמות לנסכים רק מצות שתלוין בקרקע כמו נסכים, רק שרב עקיבא לא הבין כוונתו בזה ולכן הקשה לו משבת, ותי' רבי ישמעאל ששאני שבת שיש ק"ו (ובאמת רק אחרי שיודעים מהק"ו ששבת נוהגת גם בחוץ לארץ, רק אז אמרינן שמדמים לנסכים רק מצות התלויות בקרקע אבל בלי הק"ו היינו מדמים גם שבת לנסכים).

ובטעם הדבר למה נסכים מיקרי תלויין בקרקע כתב הרא"ש כי הם באים מגידולי קרקע.

מיהו צ"ע על דבריו כי נראה שלא מיקרי תלויין בקרקע אלא כשהמצוה באה לתקן את הגידולין כגון בטבל ותרומה, או היכא שהקרקע או הגידולין זקוקים להמצוה בשביל עיקר קיום דינם, כי המצוה היא קיום דינם, וכמו בשביעית ולקט שכחה ופאה, אבל היכא שהוא רק משתמש בגידולי קרקע כדי לקיים מצוה שהיא חובה על הגברא, וכגון במצות ד' מינים, אין זה נקרא בגדר מצוה שתלוי בארץ. ובקידושין שם הגדיר הגמ' מצוה התלוי בארץ בלשון של "חובת קרקע", ורש"י שם כתב ש"מוטלת על הקרקע או גידוליו", והיינו כהנ"ל דבעינן "חובת הקרקע" ו"מוטלת על הקרקע או כח גידוליו" ולא רק שמשתמשין בהקרקע או בגידוליו כדי לקיים מצות הגברא.

כי תבאו אל ארץ מושבתיכם וגו' (ט"ו, ב') [ב].

בענין שנסכים הם תיקון הקרבן אבל סמיכה היא תיקון הגברא.

עי' בקידושין דף ג"ה ע"ב בתד"ה ודילמא אשם הוא שהקשו שהיכא שמסופקים אם הבהמה היא שלמים או אשם למה אי אפשר להתנות שתקרב לשם מה שהיא באמת, ואפשר לעשות את הזריקה כי המתנות של שלמים ושל אשם שוות הן. ואי משום סמיכה, ששלמים טעונים סמיכה משא"כ אשם, הלא אפשר להקריב בלי סמיכה כי סמיכה אינה

מעכבת. ותירצו וז"ל, ויש לומר דאין להתנות אשם בשלמים שהרי שלמים טעונים נסכים ואשם אין טעון נסכים עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה דהא גם נסכים אין מעכבים כמו שסמיכה אינה מעכבת, וא"כ קשה שיביאו את הקרבן בלי נסכים.

ויש ליישב שאין כוונת תוס' לומר רק שאין הקרבן פסול בלי סמיכה אלא הכוונה היא שסמיכה לא מעכבא אפילו לכתחילה בשביל עיקר ההכשר והקיום של הקרבן, והיינו משום שסמיכה אינה תיקון הקרבן אלא הרי היא צורך הבעלים, ובלי סמיכה לא חסר כלום בגוף הקרבן אפילו בדרך לכתחילה, משא"כ נסכים הרי הם שפיר בגדר קיום בגוף הקרבן.

כי דבר ה' בזה (ט"ו, ל"א).
א. בענין אם המפסיק מלימודו לשעה הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה.

עי' בסנהדרין דף צ"ט ע"א דתניא רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זהו דבר ה' בזה (דכתיב ב' הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא), רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על המשנה, רבי נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו', רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עלי' דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. והנה יתכן שמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי זה כולל אפילו את המתבטל לשעה, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג שכתב וז"ל, כי דבר ה' בזה, זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכן כל

שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל בזה דבר ה' עכ"ל, הרי שהזכיר מי שלא השגיח כל עיקר וגם מי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק, ומעתה אם נאמר שמי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק פירושו הוא שהוא בטל לעולם, אם כן הרי הוא נכלל כבר במי שלא השגיח כל עיקר או במי שלמד ופירש, וא"כ מוכח דאיירי אפילו לשעה.

ברם יש לדחות שמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק איירי רק במי שמתבטל לשעה בתמידיות בלי סיבה מוצדקת כגון פרנסה כדי חייו, וכן מבואר מדברי ספר בנין עולם בההגה על עמ' נ"ו שנביא להלן בסק"ב שבכה"ג מיקרי דבר ה' בזה.

אי נמי י"ל דמי שיש בידו לעסוק ואינו עוסק פירושו הוא שיש בידו היכולת להיות תורתו אומנתו, דהא לא קאמר מי שיש בידו ללמוד אלא מי שיש בידו לעסוק דמשמע בקביעות, והיינו כהנ"ל דאיירי במי שיש בידו להיות תורתו אומנתו ואינו עושה כן אלא הרי הוא עוסק בפרנסה יותר מכדי חייו וקובע עתים לתורה כשאר בני אדם, אבל לעולם לא קאי על המפסיק בשעת לימודו לרגעים, ואפילו אם רגיל לעשות כן.

מיהו צ"ע על פירוש זה, איך קאמר מי שאפשר לו לעסוק בתורה דמשמע שיש גם מי שאי אפשר לו לעשות כן, והרי כל אחד חייב ללמוד כל הזמן אחרי שהתפרנס כדי חייו וא"כ יש באפשרות כל אדם להיות תורתו אומנתו, וא"כ איך קאמר מי שאפשר לו, אם לא שנאמר שאתי לאפוקי רק חולה

וכדומה, אבל עכ"פ אם איירי במבטל מלימודו לשעה אתי שפיר הך לשון כי אתי לאפוקי היכא שמוכרח להפסיק מלימודו לשעה.

אי נמי י"ל כדברי הלחם משנה שם דמי שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר איירי במי שאינו לומד מתוך זלזול לדברי תורה, אבל כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק איירי במי שאינו לומד מתוך עצלות אבל לעולם הכוונה היא שלא למד כלל.

ומעתה עדיין אין ראי' שהמתבטל פעם אחת לשעה נחשב בזה דבר ה'.

שוב ראיתי בספר בנין עולם בפרק י"ג שהאריך בענין אם המבטל לשעה (או לכמה שעות עיין שם דאיכא נוסחאות שונות בדברי הגר"ח מוואלאזין), נכלל הוא בכי דבר ה' בזה. והביא שם את לשונות הגר"ח מוואלאזין שכתב דשפיר נכלל הוא. וגם הביא שם שיש חולקים על הגר"ח בזה, ובעיקר ספר תיקון חצות (מהגה"צ ר' הירש מיכל שפירא זצוק"ל מירושלים), והרי הם סוברים שבגלל בטלה של אקראי אינו בכלל כי דבר ה' בזה. וגם הביא את לשון המשנה ברורה בסי' קנ"ה סק"ד שכתב וז"ל, וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלימוד תורה מרצונו הוא קרוב למה שאמרו חז"ל על הפסוק כי דבר ה' בזה זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עכ"ל.

ב. בענין ההיתר להתבטל לצורך פרנסה: כמה פרנסה.

והנה בספר בנין עולם בדרך נ"ז הביא בשם ספר תיקון חצות שמאי דתניא בסוף

מס' אבות פת במלח תאכל הרי זה מעיקר הדין, ואם אינו עומד בכך, אלא הרי הוא הולך אחר פרנסה, הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה דקאי על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק כמו שהבאנו לעיל מסנהדרין דף צ"ט ע"א. מיהו בשם הגרש"ז בהל' תלמוד תורה הביא שהרי זה רק מדת חסידות. ועוד הביא שם בשם התיקון חצות שאם יש לו כדי פרנסתו, דהיינו יותר מפת במלח תאכל, רק שהוא מבקש יותר, אפשר שלכולי עלמא הוא זה בכלל כי דבר ה' בזה.

ובדף נ"ו שם בההגהה כתב על דברי התיקון חצות הנ"ל וז"ל, אמנם הוא מיירי כשפירש לגמרי מהתורה, דאז מקרי בזה, אף שפירש מחמת קושי פרנסתו, דלא הוי לי' להחליט עצמו להבלי העולם בגלל ענינים גשמיים, אבל בביטול זמני (אע"פ שיש בידו עון ביטול תורה כמש"כ שם), אפשר כל שיש לו איזה סיבה לא מקרי בזה, היות וחזור אח"כ ללימודו עכ"ל. וכן הביא מספר חוסן ישועות מאמר א' פרק ב' בההגהה.

והנה בשו"ת הרמ"ה שהובאו בסוף ספר אור צדיקים בס' רמ"ח כתב הרמ"ה שאפילו מי שעוסק בפרנסה כדי חייו הרי זה נקרא שתורתו אומנתו לענין להיות פטור ממסים, וכן איתא בשו"ת הרא"ש כלל ט"ו סי' ח', וכ"כ בקיצור ביד רמה בב"ב פרק השותפין אות פ"ב (ודלא כהמאירי בב"ב דף ח' שכתב שדוקא מי שאינו עוסק בעניני העולם כלל פטור ממסים), וכן פסק המחבר ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ב'. ומשיטה זו יוצא דלא כהבנת

הבנין עולם בדעת התיקון חצות שכתב שבכה"ג עון ביטול תורה בידו (רק דלא מיקרי בגדר דבר ה' בזה) דהא הם סוברים שהוא נחשב בגדר תורתו אומנתו ופטור ממסים.

ובשו"ת מהר"ם אלשקר בס' י"ט הביא את דברי הרמ"ה והרא"ש, וכתב דנראה דמה שכתבו "להתפרנס כדי חייו" לאו דוקא כדי חייו בצמצום אלא כל מי שמתעסק להחיות את נפשו ואת נפשות בני ביתו, וכן מה שיצטרך האדם לפעמים להוצאה מרובה מחולאים וזולתם ולא להתעשר, תורתו אומנתו מיקרי, ודוגמא לזה מה שכתבו תוס' ב"מ (דף ע' ע"ב) בשם רבינו תם דמה שנהגו עתה להלוות לנכרים בריבית משום שיש עלינו מס מלך ושרים והכל נחשב כדי חייו, ומה שכתב הרמב"ם (בפ"ג מהל' ת"ת ה"ט) ועושה מלאכה מעט כדי חייו אם לא הי' לו מה יאכל, לאו דוקא, שהרי צריך גם בגד ללבוש ולכל הדברים הצריכים לאדם מלבד האכילה, ועל כל פנים לענין לפטור מן המסים כל שעושה תורתו קבע ואינו מתבטל מהתורה להתעשר, תורתו אומנתו מיקרי וכדמוכח מדברי הרמ"ה, עכ"ד המהר"ם אלשקר.

ובתרומת הדשן בס' שמ"ב כתב וז"ל, ואם לחשך אדם לומר (שיש לפטור מן המס תלמיד חכם שעוסק במלאכה ומרויח משום) דהאידנא מיקרי הכל כדי חייו וכו', כמו שמפרש רבינו תם (בתוס' בב"מ שם) וכו', אמור לו מטעונך, דטעמא מאי דשרי רבינו תם משום דאין קצבה למשא מלך ושרים, וכיון דבעי האי תלמיד חכם להיות

פטור מכל מיני מסים ותשחורת לא איצטריך לי' להרויח אלא כדי פרנסתו עכ"ל.

והש"ך בסי' רמ"ג שם כתב שלא פליג התה"ד על המהר"ם אלשקר וז"ל, וזה סותר לכאורה לדברי מהר"ם אלשקר, אכן לא כתב בתה"ד שם כן אלא לטעם מנהג מקומות שלא נהגו לפטור רק ת"ח היושבים בראש הישיבה משום דשאר ת"ח אין נזהרין יפה שיהא תורתן אומנתן, גם משמע שם מדבריו שנושאים ונותנים כדי להתעשר ואין חוזרים לתלמודם תמיד כשפונין מעסקיהן עיי"ש עכ"ל.

והמהריב"ל בחלק ג' סימן מ"ז הוסיף שבכלל צורך פרנסתו הוא גם כל מה שישתדל להרויח כדי להשיא בנותיו כפי כבודו, דהאידינא רבו הנדוניות.

והוסיף על זה בשו"ת מהר"ש הלוי בסי' כ"ד דף מ"ו ע"ד גם מה שמרויח לצורך מלבושים ותכשיטים לאשתו ובנותיו למנוע ריב ומדון מקנאת הנשים מריעותיהן נשי העשירים וכו', כי יש בזה משום שלום בית ושיוכל לעסוק בתורה ביישוב הדעת.

ובספר ראשון לציון להגאון רבי חיים בן עטר ביו"ד סי' רמ"ג כתב שאפילו אם יש לו כדי פרנסתו והותר, אין למונעו מלעסוק קצת היום במשא ומתן כדי לחסוך לעת זקנה או חולי או הפסד ממון וכדומה, אלא שחילק שם וכתב שאם הוא עובד בשביל כדי חייו ממש דהיינו לחם לאכול ובגד ללבוש כמידת אדם בינוני אז אפילו אם זה לוקח רוב היום ונשאר לו רק מעט מהיום כדי ללמוד הרי הוא בגדר תורתו אומנתו אם הוא קובע עתים לתלמודו ביום

ובלילה, אבל אם יש לו כבר כסף בשביל כדי חייו בלי לעבוד, רק שהוא רוצה לעבוד בשביל להשיא בנותיו ותכשיטין ולחסוך לעת זקנתו, צריכים שיקח רק מיעוט היום וישאר רוב היום לתורה. ועיי"ש בדבריו שיתכן שכוונתו היא לומר שאסור ממש ולא רק שאינו נחשב בגדר שתורתו אומנתו.

ועכ"פ משמע מדבריו שאין לו לעבוד בשביל דברים אלו אא"כ ישאר לו רוב היום ללימוד, אבל אם הוא צריך לעבוד בשביל כדי חייו והרי הוא רוצה להוסיף עוד קצת עבודה בשביל דברים אלו וביחד יגיע לרוב היום אינו בגדר תורתו אומנתו אע"פ שבשביל הדברים הנוספים הרי הוא עובד רק מיעוט היום, דלכן צייר דוקא באופן שאינו צריך לעבוד בשביל כדי חייו (ברם כמובן שה"ה שהי' יכול לצייר באופן שהוא עובד קצת בשביל כדי חייו וכן קצת בשביל הדברים הנוספים וביחד אינו מגיע לרוב היום).

והנה יש עוד היתר בנוגע לעיסוק בפרנסה, והיינו שהוא מרבה לעסוק בריווח ממון כדי להחזיק ידי אחרים, ומצאתי בספר ברכת שמואל בסוף קידושין באות ו' שכתב שאין שום היתר להתבטל כדי הרווחת יותר מכדי חייו אם לא שהוא משתתף ומחזיק ידי לומדי תורה על דרך יששכר וזבולון. ויש מקורות יותר קדומים בענין זה ודלהלן.

דעי' בספר חסידים באות תתקנ"ג שכתב וז"ל, אבל אם צריך לפרנס אחרים, יעשה מלאכתו קבע, ואם הוא איש שמחדש טעמי תורה, שאם יעסוק בדרך ארץ לא יחדש, ואין כיוצא בו בעיר (תנאי זה צריך ביאור), או התורה חביבה לו (כלומר ובשביל זה

הוא רוצה לעשות תורתו קבע), והוא שימצא מי שיפרנס את העניים שהוא מפרנס (אז) אז יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע עכ"ל.

וביורה דעה סי' רמ"ו סעיף א' פסק המחבר בזה"ל, ומי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים עכ"ל, וכתב הרמ"א וז"ל, ותחשב לו כאילו לומד בעצמו (טור), ויכול אדם להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר עכ"ל.

ובשולחן ערוך של בעל התניא בהל' תלמוד תורה פרק ג' סעיף ד' כתב וז"ל, אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן, ואפילו בלימוד המביא לידי מעשה לבדו רק הלכות פסוקות לבדן וכו', אינו חייב לחיות חיי צער לעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בריו וכו', אלא א"כ עושה במדת חסידות ואהבת התורה, אבל מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה וכו', ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה עד שיודעים הולכותי וטעמיהם על בורין, ויהא נחשב כאילו למד כן בעצמו, ותורתם נקראת על שמו כמו שפרשו חכמים בפסוק שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך, וגם יוכל למלאות מחסורי בניו ובנותיו בהרחבה קצת כדי שיוכלו בניו לעסוק בתורה כראוי ולהדריך בנותיו בדרך ישרה וכו' עכ"ל.

ובהמשנה בריש זבחים יש מימרא בשם שמעון אחי עזרי', וכתב רש"י שם בזה"ל, על שם שעזרי' עסק בפרקמטיא וסיפק צרכיו

בשעה שהי' עוסק בתורה, והתנו ביניהם שיהא חלק לזכרי' בשכר תלמודו של שמעון וכו', לפיכך נקרא על שמו שלמד על ידו עכ"ל.

ג. בענין "מי שאינו משגיח על המשנה" (סנהדרין דף צ"ט ע"א).

והנה כבר הבאנו בסק"א את דברי רבי נתן בסנהדרין שם שאמר דאיירי קרא דכי דבר ה' בזה במי שאינו משגיח על המשנה, ופירש"י בסנהדרין שם דהיינו שאינה חשובה בעיניו כדבר עיקר, ולכאורה כוונתו היא לומר שאינו מחשיבה כמו תורה שבכתב. ברם בדעת הרמב"ם לכאורה הי' נראה לפרש שהכוונה היא למי שלא השגיח על לימוד תורה כל עיקר וכלשונו בהל' תלמוד תורה שם שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכבר הבאנו את לשונו (ואת דברי הלח"מ על דבריו) לעיל בסק"א.

ברם בביאור הגר"א על יו"ד סי' רמ"ו סעיף כ"ה כתב שמי ששנה ופירש שהזכירוהו הרמב"ם והמחבר שם הרי זה פירושו של לא השגיח על המשנה. ולפי זה צ"ל דמה שהזכיר הרמב"ם מי שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר אין כוונתו להמימרא של לא השגיח על המשנה, דהא זהו המקור של שנה ופירש שהזכיר שם, אלא צ"ל שכוונתו היא להמימרא של רבי נהוראי בספרי בפרשת שלח כאן שאמר שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, והביא הרמב"ם בין מימרא דרבי נהוראי בספרי שם ובין מימרא דיד' בהבבלי של כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק,

ושני ענינים הם וכמו שכתבנו לעיל בסק"א (ועיין שם בנצי"ב).

מיהו עיין בלח"מ על מה שכתב הרמב"ם שנה ופירש שכתב שכוונתו בזה היא להמימרא של רבי יהושע בן קרחה שהוא לומד ואינו חוזר דמפרש הרמב"ם שאינו חוזר משום שפירש להבלי העולם, ודלא כדברי הגר"א שכוונתו היא להמימרא של רבי נתן של אינו משגיח על המשנה.

ברם ביותר נראה לומר שכוונת הרמב"ם בשנה ופירש היא להא דתניא בהדיא באבות דרבי נתן בפרק ל"ו שמי ששנה ופירש להבלי העולם אין לו חלק לעולם הבא, אלא שאכתי י"ל שזהו גם פירושו של דברי רבי נתן שאמר שאינו משגיח על המשנה וכמו שכתב הגר"א, או מימרא דרבי יהושע בן קרחה וכמו שכתב הלחם משנה.

שוב ראיתי בספר אורחות יושר מגאון דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א בעמוד י"א בזה"ל, ויש להעיר שאיסור דברים בטלים אין הכוונה לאסור לדבר אפילו תיבה אחת מה שאינו דברי תורה שזה אינו אלא לבעלי מדריגה גדולה כמו שאמרו על הגר"א שבשעת פטירתו אמר כמה רגעים בטלתי מן התורה, ומה שאמרו בגמ' השח שיחת חולין עובר בלאו ועשה פירש"י דהיינו שחוק וקלות ראש, ואמרו בשם החזו"א זצ"ל שגדר דברים בטלים שאם מדבר עשרה דקות כבר צריך להיות איכפת לו, ומצאתי בהקדמת ספר בית אהרן להגר"א וולקין ז"ל כותב בנו ששמע מאביו בשם הגר"א לבאר הא דשנו ומנו חכמים (בפ"ו דאבות) לאחד ממ"ח דברים

שהתורה נקנית בהן במיעוט שיחה שזה אינו בהשלילה כפי המובן הפשוט, כלומר שימעט בשיחה לגמרי מבלי להוציא אף דיבור מפיו, רק הכוונה היא להיפך בחיוב, היינו לחייב מיעוט שיחה, שאם ילמוד אדם הרבה בלי הפסק דעתו תתבלבל עליו, ועל כן בכדי לאוקמי גירסא צריך הוא מזמן לזמן לשיחה קלה עכ"ל [וכ"כ בתפארת ישראל שם, וכעין זה כתב הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ה'], ובלבד שלא יהא בזה דיבורים אסורים כמובן וגם לא יאריך בזה, ומה שאמרו בברכות (נ"ג א') של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא בבית המדרש מפני ביטול בית המדרש היינו באמצע שלומדים, שבזה באמת החמירו חז"ל כמו שאמרו בע"ז (ג' ב') כל הפוסק מד"ת ועוסק בדברי שיחה מאכילים אותו גחלי רתמים, ובאבות (פ"ג מ"ז) המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ושומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו עכ"ל.

ד. עוד בענין המפסיק לשעה והמשניות במס' אבות.

הנה בפ"ג דאבות משנה ד' תנן רבי חנינא בן חכינאי אומר וכו' והמהלך בדרך יחידי והמפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו. ולהלן במשנה ז' תנן רבי שמעון אומר המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. הרי שגם כאן חזינן לכאורה שהמפסיק לשעה הרי הוא דבר חמור מאד ומתחייב בנפשו. ונבאר יותר את עניני המשניות הנ"ל,

להא לחוד שחסרה לו הגנת התורה אלא באמת עצם ההפסקה נחשבת לחטא והרי הוא מתחייב בנפשו עבורו בתורת עונש. והנה לפי רש"י שכתב שם שאין הכוונה לומר שהוא מתחייב בנפשו ממש, א"כ י"ל שגם כוונת רבי חנינא בן חכניאי במה שאמר שהוא מתחייב בנפשו אינה לומר שהוא מתחייב בנפשו ממש בתורת עונש אלא הכוונה היא כמו שם דהיינו שחסרה לו מעתה הגנת זכות התורה (דהא גם בדברי רבי שמעון הגירסא ברש"י היא "הרי זה מתחייב בנפשו", ולא כמו דאיתא לפנינו בהמשנה של רבי שמעון ש"מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו"). ברם לפי זה לכאורה קשה, דהא יוצא לפי זה שרבי חנינא בן חכניאי ורבי שמעון אמרו דבר אחד, דהא נקטינן שאינם חלוקים בעונשיהם. ברם רש"י שם על דברי רבי שמעון כתב דלא גרסינן שם יחידי, וא"כ י"ל שרבי חנינא בן חכניאי איירי רק ביחיד וכמו שאמר "המהלך יחידי בדרך", ועל זה בא רבי שמעון להוסיף שגם ברבים הרי הוא מתחייב בנפשו אם הוא מפסיק, אע"פ שאינו יחיד וממילא אינו יכול להיות שקוע כל כך**). אי נמי י"ל שהמפנה מיירי באופן שהוא מפסיק הפסקה יותר קבועה מכדי אמירת מה נאה אילן זה, ואתי רבי שמעון

דהנה מדברי רבינו יונה על המשנה הראשונה של המהלך יחידי בדרך מוכח דס"ל דמתניתין חדא מילתא קאמר, ומה שאמר מפנה לבו לבטלה הרי זה קאי על המהלך יחידי בדרך, דהיינו שאם הוא מפנה לבו לבטלה כשהוא מהלך יחידי בדרך ה"ז מתחייב בנפשו, וגרסינן ומפנה לבו וכו', ולא והמפנה לבו וכו', והטעם שהוא יותר חמור מסתם מפנה לבו לבטלה הרי זה משום ששעות אלו שהוא נמצא לבדו בלי מפריע מסוגלות הרבה ללימוד. ברם המאירי על המשנה להלן שם של רבי שמעון אומר המהלך בדרך ומפסיק ממשנתו סובר ש"דרך" הוא גריעותא, דכתב דהא דנקט ר"ש שם "מהלך בדרך" הרי זה כדי לומר שאע"פ שהוא לומד רק בדרך ארעי אבל מכל מקום חמור ההפסק מאד, וכל שכן כשהוא לומד בדרך קבע. והנה על המשנה להלן שם שהבאנו דתנן רבי שמעון אומר המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, פירש"י שם שאין הכוונה שהוא מתחייב בנפשו ממש, אלא הכוונה היא רק שחסרה לו עתה הגנת זכות התורה שמגינה מפני סכנת הדרך*). ברם מדברי רבינו יונה שם משמע שאין הכוונה רק

יחידי הוא לאו דוקא אלא הוא הדין לשנים, שמהלכים בדרך ואין ביניהם דברי תורה וכדאמרינן בתענית דף י' ע"ב וכן בסוטה דף מ"ט ע"א ששני תלמידי חכמים המהלכים בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראויים לישרף. מיהו י"ל שזה מיירי בשנים שיכולים באמת להיות שקועים בלימוד. וכן י"ל בנוגע לדברי ר"ח בן חכניאי אבל ר"ש איירי ברבים שאינו יכול להיות שקוע כל כך.

(* וכעין זה כתב רבינו בחיי שם, דעיי"ש שכתב שהכוונה היא "שהוא קרוב להיות חמור כזה (של מתחייב בנפשו), כי בהיותו עוסק בתורה הי' עומד במקום החיים וכשהפסיק פירש מן החיים כענין הדג השוכן במקום המים".

וכן כתב המגן אבות. ועיין עוד במחזור ויטרי. (** ומדברי המגן אבות שם, וכן להלן שם על המשנה של המהלך בדרך, מבואר שהמהלך בדרך

להוסיף אפילו ארעי גמור, וכן אע"פ שמברך שככה לו בעולמו כמו שפי' הר"ב שם.

ולפי הדרך הנ"ל בדברי רש"י יוצא שיש מחלוקת בין רבי חנינא בן חכינאי ורבי שמעון, והיינו שרבי שמעון מחייבו אפילו על בטלה ארעית גמור, וכן אע"פ שמברך שככה לו בעולמו, וכן אפילו אם אינו יכול להיות שקוע כל כך, ורבי חנינא בן חכינאי פוטר.

והנה התיו"ט על המשנה של רבי שמעון גורס מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וכגירסא דידן, והקשה באמת למה קיל טפי מהמפנה לבו לבטלה ואין עונשו חמור כל כך, ועיין שם שכתב את החילוקים הנ"ל דהיינו שהתם גבי רבי שמעון הרי זה איירי בהפסקה שהיא ארעית גמורה, ואיירי גם במברך וכן במצב כזה שאינו יכול להיות שקוע כל כך. ברם לכאורה צ"ע על דבריו משום שלכאורה צריכים את החילוקים הנ"ל רק אם נאמר שבשניהם העונש הוא שוה, דאז שפיר צריכים לומר שפליגי רבי חנינא בן חכינאי ורבי שמעון בהציורים הנ"ל, כי אם לא כן תרתי למה לי, אבל אם נאמר שאין עונשיהם שוים, וכדברי התיו"ט, א"כ י"ל בפשיטות שלעולם בחד גוונא איירי, רק דפליגי רבי חנינא בן חכינאי ורבי שמעון בענין מהו העונש.

וז"ל התיו"ט שם, דהכא (גבי רבי שמעון) לא הוי אלא הפסק דרך ארעי ומיד הוא חוזר אל משנתו, אבל לעיל קאמר דמפנה לבו לבטלה. ובמדרש שמואל מפרש בשם הר"ם אלמושינו דלהכי קאמר הכא (גבי רבי שמעון) מעלה

וכו' להורות שרבי חנינא בן חכינאי דיבר באיש אשר לו המקום והזמן הנאות אל ההתבודדות ע"כ, ולפי' השני שכתב הר"ב דהכא במברך וכו' (פי' דכתב הר"ב וז"ל, ויש אומרים דאשמעינן רבותא דאע"ג דעל ידי כן הוא מברך ברוך שככה לו בעולמו אע"פ כן מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו מפני שהפסיק ממשנתו עכ"ל) מעיקרא לא קשה ואדרבה דמעלה עליו הוי חידוש דלימוד תורה כנגד כולם עכ"ל.

ועל כל פנים אם נאמר שבין רבי חנינא בן חכינאי ובין רבי שמעון איירי בלומד בדרך ופוסק, אכתי אין רא' דהיכא שלא למד כל עיקר בלכתו בדרך, חמור עונשו כל כך, אלא י"ל שהמפסיק הוא יותר גרוע.

ה. עוד בענין המפסיק מלימודו והמשניות במס' אבות.

הנה גם אם נאמר דגרסינן "והמפנה", ומיירי במפנה בתמידיות, יש כמה חילוקים בדבר, דהנה במשנה ה' שם תנן כל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, ובמשנה ח' תנן רבי דוסתאי ברבי (בר) ינאי משום ר"מ אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וכו', יכול אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל וכו', הא אינו מתחייב בנפשו עד שישוב ויסירם מלבו. וכתב התיו"ט שם וז"ל, ומכל מקום צריך לחלק בין הסרה דהכא על ידי שיושב בטל, לבין המפנה לבו לבטלה דלעיל, לאותה גירסא דגרסינן המפנה דהוה מילתא באפי נפשה וקתני עלה דמתחייב בנפשו, ואילו הכא לא קתני אלא מעלה עליו הכתוב כאילו וכו', ולפיכך אני

אומר דג' חלוקות בדבר, חדא שמתכוין להסיר דברי תורה מלבו, ובחלוקה זו לא מיירי תנא דידן, ולא ר"ח בן חנינאי, אבל זה בכלל כל הפורק עול תורה דר"ח בן דוסא, חלוקה שני' שאינו מתכוין ומבקש שיסור דברי תורה מלבו ושישכחם, אבל אילו לא ישכחם הוה ניחא לי', רק שרוצה יותר בבטלה מבעסק התורה ומבקש וחוזר על הבטלה וזהו המפנה לבו דרבי חנינא בן חנינאי, וקאמר דמתחייב בנפשו, והחלוקה השלישית היא שאינו רוצה יותר בבטלה מבדברי תורה אבל כשבא דבר בטלה לידו יושב בטל ומתרשל בזה מלחזור על לימודו, וחלוקה זו היא דמתניתין דידן (דתנן מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו) עכ"ל (ועי' בפתח עינים להחיד"א). והנה מדברי הגר"א על מתניתין דמהלך בדרך ושונה משמע שהוא גורס "מתחייב בנפשו" ומפרש דהיינו מתחייב ממש, דעיין שם שציין להא דאמרינן בחגיגה דף י"ב ע"ב שכל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים, וכן ציין להא דב"ב דף ע"ט ע"א שכל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו, הרי שמשמע דס"ל שמתחייב בנפשו ממש קאמר. ועוד משמע דס"ל להגר"א שרבי חנינא בן חנינאי איירי במפנה בתמידיות לעולם ופורש לגמרי מדברי תורה, דהא אם נאמר דס"ל שגם רבי חנינא בן חנינאי איירי בהפסק שהוא רק לשעה, א"כ הי' לו לציין לאותן מימרות כבר על דברי רבי חנינא בן חנינאי, וא"כ משמע דס"ל שהמפנה לא קאי על המהלך בדרך אלא הרי זה איירי במי שהוא מפנה לעולם, או לכה"פ לזמן מרובה, ורק רבי שמעון איירי

במפסיק בדרך ארעי, ולכן רק שם ציין הגר"א להיחא דפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה (וס"ל שגם המימרא של כל הפורש מדברי תורה איירי באופן שהוא פורש בדרך ארעי דומיא דההיא דמס' חגיגה מאחר שמצינו שעונשו הוא שאש אוכלתו דומיא דהתם).

ברם גם י"ל שלעולם ס"ל שגם המפנה איירי בהפסק לשעה, רק דאיירי באופן שהוא מפנה באופן יותר קבוע, וההיא דגחלי רתמים משמע לי' דאיירי אפילו בארעי גמור דומיא דמה נאה אילן זה. אי נמי שהמפנה איירי באופן שהוא רוצה דוקא בבטלה מה שאין כן המהלך בדרך איירי בשאינו רוצה דוקא בבטלה וכחילוקו של התיו"ט שהבאנו לעיל ומשמע לי' להגר"א שהמימרות של גחלי רתמים ואש אוכלתו איירי אפילו אם אינו רוצה דוקא בבטלה. מיהו באמת גם בלא"ה הרי הגר"א גורס במשנתו של ר"ח בן חנינאי "ומפנה" ולא "המפנה", וממילא הרי זה קאי על המהלך יחידי בדרך בלי ללמוד כלל, ולכן לא הי' יכול להביא על זה את המימרות הנ"ל.

ועשו להם ציצת וגו': והי' לכם לציצת (ט"ו, ל"ח - ל"ט) [א].
בענין "תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד".

עי' בכלי יקר (על פסוק ל"ח) שהעיר למה נאמר ועשו להם ציצת בלשון נסתר ואח"כ כתיב והי' לכם לציצת בלשון נוכח. וכתב מפני שבפשטות מה שציצית מזכיר לעשות את כל מצות ה' הרי זה משום שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד כדאמרינן בסוטה

דף י"ז ע"א, והים עובד את הקב"ה מיראה ואילו השמש (רקיע) עובד מאהבה וכמו שהביא שם, ומש"ה ציצית מזכירים גם עבודה מאהבה וגם עבודה מיראה, והרי השכר עבור אהבה הוא התדבקות בהקב"ה לעתיד לבא שהוא דבר נסתר ואינו נראה, משא"כ השכר עבור יראה הוא ענינים גשמיים הנראים לעין, ולכן אמר הכתוב גם "לכם" וגם "להם", כי מצד אחד, הקב"ה אומר לכלל ישראל "ועשו להם ציצית", כלומר בשביל "להם", דהיינו לעתיד לבוא, ומצד שני הרי הוא אומר "והי' לכם לציצית" כלומר בשבילכם עכשיו בעולם הזה (כן נראה לי בכונתו).

מיהו נראה שיש גם לומר דרך הפוכה, והיינו שאדרבה "להם" שהוא לשון נסתר הרי זה מורה על יראה כי ההרגשה של יראה גורמת שבורחים מהדבר שיראים ממנו, ולכן ההרגשה של יראה מהקב"ה גורמת שהקב"ה אומר "להם", כלומר כאילו אינם כאן אלא ברחו, ואילו ההרגשה של אהבה גורמת שרוצים להתקרב, ולכן ההרגשה של אהבה להקב"ה גורמת שהקב"ה ידבר בלשון של "לכם" שהוא לשון נוכח.

שו"ר בשם מהרא"ל צינץ בדרשותיו בח"ד בהדרוש למצות ציצית שכתב שכיון שציצית שקולה כנגד כל המצות (גדרים דף כ"ה ע"א), וכן שכל המקיים מצות ציצית כאילו קיים כל המצות (ספרי כאן), לכן בהמלה להם שהיא לשון נסתר רמזה התורה להמצות שאין לנו היום כגון קרבנות, ובהמלה לכם רמזה להמצות שהן בגדר נוכח כיון שיש לנו אותן היום.

ובשם הגר"ר קרלנשטיין ראיתי שכיון שכל הזהיר במצות ציצית זוכה ומקבל פני

שכינה (מנחות דף מ"ג ע"א) א"כ כשהקב"ה צוה להם הרי הי' לפני שקיימו את המצוה ועוד לא קיבלו פני השכינה ולכן דיבר עליהם הקב"ה בלשון נסתר, אבל והי' לכם לציצית מדבר על אחרי הקיום ולכן דיבר עליהם בלשון נוכח כי אז הם כבר מקבלים פני השכינה.

ועשו להם ציצית (ט"ו, ל"ח) [ב].

בענין היסוד של מצות ציצית.

יש לעיין באם היסוד של מצות ציצית הוא מצות הטלת ציצית על הטלית, דהיינו שאחרי שהוא לבוש בהטלית חל עליו מצוה להטיל ציצית, או האם יסוד המצוה הוא לבישת טלית מצוייצת, דהיינו שאם הוא רוצה ללבוש את הטלית הרי הוא חייב ללבושה מצוייצת. ולפי הצד הראשון אם אינו מקיים את המצוה הרי זה נקרא שביטל בדרך שוא"ת, דהיינו שלאחר שהי' לבוש, במקום להטיל ציצית ישב ולא קיים את המצוה של הטלת ציצית, אבל לפי הצד השני הרי זה נקרא שביטל בקום ועשה, דהיינו שבמקום ללבוש טלית מצוייצת לבש טלית שאינה מצוייצת.

ועיין ביבמות דף צ' ע"ב דמבואר להדיא שהרי זה נקרא שביטל מצות ציצית בשוא"ת, והקשו תוס' על זה וז"ל, וא"ת סדין בציצית היכי הוי שוא"ת דכי מכסי בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים, וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר וכו' עכ"ל, ושוב חילקו שבכלאים הרי הוא עוקר את האיסור בשעת לבישה ומש"ה הרי זה

נקרא קום ועשה אבל בציצית אינו מתחייב עד אחר שנתעטף כמו שכתבו לעיל. הרי דס"ל לתוס' כהצד הראשון שכתבנו.

ובטורי אבן בריש חגיגה בד"ה לישא וכו' הקשה על דברי תוס' שלפי דבריהם יוצא שבעידנא שהוא עובר על כלאים אינו מקיים מצות ציצית שהרי את הלאו של כלאים הרי הוא עובר כבר בהרגע שהוא מתלבש, ואילו את המצוה של ציצית הרי הוא מתחיל לקיים רק בהרגע שהוא עומד לבוש. ותי' הטורי אבן דסגי בזה שבעידנא שהוא עובר על כלאים הרי הוא עושה את ההכשר מצוה של מצות ציצית. ועיי"ש שהביא מקורות בענין אם סגי בהכשר מצוה, וכן עיין בהקונטרס אחרון שם ובהגהות אמרי ברוך שם, ובקובץ הערות בסי' ס"ט אות כ"ה - כ"ז.

וגם בספר שאגת ארי' בסי' ל"ב הקשה את הקושיא הנ"ל על תוס', אלא שהתם הסיק דלא כתוס' אלא לעולם כבר בשעת העיטוף צריכים שיהיו שם ציצית, רק שבכל זאת אם הוא לובש טלית שאינה מצוייצת הרי זה נקרא שהוא עובר רק בשוא"ת משום שיסוד המצוה אינו ללבוש טלית מצוייצת אלא יסוד המצוה הוא להטיל ציצית, רק שכבר בשעה שהוא לובש הרי הוא חייב לעשות כן, וממילא אין כאן מעשה איסור אלא רק אי הטלת ציצית, כנ"ל כוונתו שם.

והנה הב"י בסוף סי' י"ג הביא בשם המרדכי בזה"ל, כתוב במרדכי, אומר ה"ר

שלמה מדרוייש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללבושו עד שיתקן אותו שאם לובשו עובר בעשה, והשיב ר"י דלית' וכו', לכן נראה לר"י דמצות עשה דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשו, ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ארבע כנפים בלא ציצית, דאז ודאי הי' הדין עמו, אלא מצות עשה גרידא להטיל בו ציצית, ומ"מ אין הטלית אסור ללבוש, וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת, ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטיל בו ציצית עכ"ל. ולכאורה י"ל דס"ל להמרדכי בשם הר"י כתוס' שהמצוה חלה אחרי שהוא כבר לבוש, ולכן היכא שהוא אנוס מלהטיל ציצית אינו חייב לפשוט את הבגד כיון שהלבישה אינה אסורה ועל מה שאינו מטיל ציצית הרי הוא אנוס*, אבל אם המצוה היתה לבישת טלית מצוייצת, אז אם אין לו ציצית הרי זה נקרא שהמעשה לבישה אסור וממילא הי' אסור לו ללבושו בשבת כדי שלא לעבור ע"י עשיית מעשה הלבישה שהרי על זה אינו אנוס. והנה השאגת ארי' שם כתב שהמרדכי בשם הר"י סובר כשיטתו שלעולם יש כבר את המצוה בשעת הלבישה רק שבכל זאת אין כאן מעשה איסור של לבישה אלא רק אי הטלת ציצית. ברם דבריו צריכים לימוד דהא לכאורה אפשר לומר כמו שביארנו שהמרדכי בשם הר"י סובר כתוס' שהמצוה

הלא בעצם השחיטה ליכא איסור ואח"כ הרי הוא מבטל את המצוה לאונסו בדרך שוא"ת וא"כ בדין הוא שיהי' מותר, ועי' בעונג יום טוב מה שתירץ על זה.

(* וראיתי שהגליון מהרש"א ביו"ד סי' כ"ח סעיף כ"א, וכן העונג יום טוב בסוף סי' א', הקשו על המרדכי מהא דק"ל שאם אין לו עפר לכסות את הדם לא ישחוט, ואילו לפי המרדכי למה לא ישחוט

חלה רק אחרי הלבשה, ולקמן בסמוך נביא שכן הבין רעק"א את דברי המרדכי. עוד כתב השאגת ארי' שם שאם הי' נקרא שמי שאינו לובש ציצית הרי הוא עובר בקו"ע הי' אסור ללבוש בגד של ד' כנפות עם חוטי לבן בלי תכלת שהרי עי"ז הרי הוא עובר על מצות תכלת בקו"ע. ולכאורה קשה מזה על שיטת ה"ר שלמה מדרווייש שהביא המרדכי שם שסובר שאסור לו ללבוש את הטלית כשאין לו אפשרות לעשות ציצית (ודלא כהר"י), דהא לפי שיטתו מה הוא ההיתר ללבוש לבן בלי תכלת. ואולי יש לדחוק שאם אינו לובש תכלת אין זה נקרא שביטל מצות עשה אלא הרי זה נקרא רק שלא קיים מצות ציצית על דרך לכתחילה, והיינו משום שתכלת ולבן אינם בגדר ב' מצות אלא הרי הם בגדר לכתחילה ובדיעבד, וא"כ בלי תכלת אין זה נקרא שביטל מצות עשה (ולהלן בדברינו על פסוק ל"ח נדון בענין אם הם בגדר לכתחילה ובדיעבד או האם הם שתי מצות).

והנה יש עוד נפ"מ בהחקירה הנ"ל שחקרנו בענין מה הוא היסוד של מצות ציצית (מלבד מה שכתבנו שיש נפ"מ אם מיקרי שוא"ת או קו"ע), והיינו שאם נאמר כתוס' שהמצוה חלה לאחר שהוא כבר לבוש, דאז הרי הוא מתחייב להטיל ציצית, א"כ יוצא שהמצוה היא בגדר מצוה חיובית, שהרי המצוה מחייבת אותו בדרך חיוב גמור להטיל ציצית, ואע"פ שבודאי הרי הוא יכול להפקיע את המצוה ע"י שיפשוט את הבגד אבל מ"מ תוכן המצוה הוא ציווי של חיוב גמור דהיינו שיטיל ציצית, אבל אם נאמר שיסוד המצוה הוא

ללבוש טלית מצוייצת א"כ יוצא שהמצוה היא בגדר מצוה קיומית דהיינו שהמצוה אומרת לו שאם הוא רוצה ללבוש את הטלית הרי הוא צריך ללבושו מצוייצת (ויש נפ"מ לדינא בין אם היא מצוה חיובית או קיומית וכמו שנביא להלן).

והכ"מ בריש הל' שחיטה כתב שמצות ציצית היא מצוה חיובית, דעיין ברמב"ם שם שכתב וז"ל, מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר וכו' עכ"ל, וכתב הכ"מ וז"ל, כתב מי שירצה, לומר שאינה מצוה שחייב האדם לעשותה עכ"פ, כמו תפילין וציצית שופר סוכה ולולב עכ"ל, וצ"ע דהא גם בציצית הרי אינו חייב ללבוש את הבגד, ובע"כ צ"ל שכוונת הכ"מ היא כהנ"ל דהיינו שלאחר שלבש את הבגד חלה עליו מצוה חיובית להטיל ציצית, ואע"פ שיש לו ברירה להפשיט את הטלית אם ירצה, אבל בכל זאת צורת המצוה היא ציווי חיובית להטיל ציצית כמו בתפילין ולולב, רק שיש לו דרך איך להפקיע את החיוב וכהנ"ל, ולכן אינו דומה לשחיטה שהרי התם כל הציווי הוא רק שישחוט אם הוא רוצה לאכול בשר אבל אין שום ציווי חיובי.

וכיסוד דברי הכ"מ מבואר גם ברעק"א באו"ח ריש סי' ח' בכיאור למה צריכים לברך על ציצית מעומד, דעיי"ש שעל הא דפסק המחבר שצריכים לברך ברכת ציצית מעומד הקשה המג"א דמאי שנא מהפרשת חלה דאפשר לברך מיושב, ות"י המג"א וז"ל, דהפרשת חלה אינה מצוה כל כך דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה וכו' עכ"ל, וכתב שם רעק"א וז"ל, אף דגם בציצית כל זמן

ומזה התבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ד' כנפים אינו חייב במצות ציצית עכ"ל. ודבריו משמשים לעוד דרך בענין למה מצות ציצית חשיבא מצוה חיובית.

ועשו להם ציצת (ט"ו, ל"ח) [ג.]

בענין אם החפצא של מצוה הוא רק הציצית או גם הטלית.

עיין באו"ח סי' כ"א סעיף ב' דמבואר שאסור לעשות תשמיש מגונה עם טלית שבלתה. ולכאורה הי' אפשר להסביר דהיינו משום שגם הטלית מיקרי חפצא של מצוה.

ברם מאידך גיסא, עי' בפמ"ג שם באשל אברהם אות א' שכתב וז"ל, ובטלית אי רשאי לעשות בי' תשמיש הדיוט (באופן שלא בלתה), כתב אלי' רבה בשם עולת תמיד דשרי אי אין תשמיש מגונה (אבל לא בהציצית), והט"ז באות ג' כתב דטלית להמחבר חמור מציצית (כלומר אשר לפ"ז צריך להיות אסור לעשות תשמיש הדיוט אפילו בהטלית), ולי ההדיוט י"ל טלית של תפילה המיוחד לכך חמיר הטלית כמו ציצית (בגלל שהוא מיוחד לתפילה), אבל טלית קטן לבוש פשיטא דשרי לכל תשמיש באין מגונה וכו' עכ"ל, הרי דמתיר לעשות בטלית קטן תשמיש של הדיוט אע"פ שבהציצית אסור, ולכאורה הרי זה משום שהטלית אינה חלק מהחפצא של מצוה. ולפ"ז יוצא שמה שתשמיש מגונה אסור הרי זה גם אם הטלית אינה נחשבת חלק מהחפצא של מצוה.

וע"ע בשבת דף קל"ג ע"ב דאיתא

שאינו לובש טלית בת ד' כנפות אינו מחויב להתעטף בציצית, מ"מ אחר העיטוף חל עליו מצות עשה לעשות ציצית, ולא משום תיקון הבגד, דליכא איסור על הבגד לילך בלא ציצית, אלא דמוטל עליו מצות עשה לעשות ציצית עי' לקמן בסי' י"ג עכ"ל, וכוונתו במה שציין לסי' י"ג היא לדברי המרדכי הנ"ל בשם הר"י, ומשמע דס"ל שהמרדכי סובר כתוס' שהמצוה חלה עליו אחרי העיטוף ודלא כהבנת השאגת ארי' בדברי המרדכי. ועיין עוד במג"א שם בסק"ח שפסק שאדם אחר יכול לברך בשביל המתעטף ולהוציא ידי חובתו (אע"פ שההוא אחר אינו מתעטף), והקשו עליו דהא מצות ציצית דומה היא לברכת הנהנין שאינו יכול להוציא כה"ג משום שאי בעי לא ליתנהי. מיהו לפי הנ"ל ניחא משום שבשעה שחלה המצוה ויצטרך את הברכה הרי היא חלה באמת בצורה של מצוה חיובית. ואע"פ שבודאי יש לו ברירה לא ללבוש את הבגד אבל בכל זאת צורת המצוה היא חיוב גמור להטיל ציצית, רק שהוא יכול לסרב ללבוש את הבגד, וא"כ אינה דומה לברכת הנהנין שאין לו שום חיוב גמור לברך.

ולפי הצד שציצית הרי היא בגדר מצוה קיומית א"כ יוצא שגם מצוה קיומית דוחה ל"ת, וכבר הארכתי בזה בספרי על יבמות בהערה השני' על אות קי"ט וכן באות קפ"א.

וע"ע באברבנאל כאן על פסוק ל"ב באמצע דבריו שכתב וז"ל, ואמר וכו' לדורותם להגיד שאף שבהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים יעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו להם ציצית,

שהדין של הידור מצוה מחייבת לעשות ציצית נאין, ומשמע שאין שום ענין של הידור מצוה לעשות טלית נאה, ומזהה הי' נראה שאין הטלית חלק מהחפצא של מצוה. מיהו רש"י בב"ק דף ט' ע"ב הזכיר גם ציצית נאה וגם טלית נאה. מיהו אולי גם הדין של הידור מצוה יכול לנהוג אפילו בדבר שאינו חלק מהחפצא של מצוה כמו שכתבנו לענין האיסור של דבר מגונה.

ובחידושי הגרש"ש על יבמות בריש סי' ו' ראיתי שנוקט שהטלית אינה חלק מהחפצא של מצוה, דעיי"ש שהקשה איך שיך לומר בציצית שעשה דוחה לא תעשה הלא המצוה היא לבישת הציצית ואילו האיסור של כלאים נמצא גם בלבישת הטלית וא"כ יוצא שבלבישת הטלית יש רק איסור בלי שום מצוה.

ברם לא ידעתי מנין לו שקיום העשה צריך להיות בתוך אותו חפץ עצמו שהוא עובר בו את הלאו, דהא אפילו אם הם בשני חפצים י"ל שעשה דוחה לא תעשה, והכי מוכח מפסחים דף פ"ה ע"א דעיי"ש שרצה התנא של הברייתא שם לומר שהעשה של אכילת פסח תדחה את הלאו של שבירת עצמות כדי שיוכל לאכול את המוח שבתוך העצם, הרי שרצה התנא לומר שעשה דוחה לא תעשה אפילו כשהעשה והלאו הם בשני חפצים (ועי' בתוס' שם בד"ה כשהוא אומר וכו' שהקשו דהא בעידנא שהוא עובר על הלאו עדיין אינו מקיים את העשה אבל לא הקשו מצד זה שהעשה והלאו הם בשני חפצים).

שו"ר בטורי אבן על ר"ה דף כ"ח ע"ב בד"ה הרי הוא עובר וכו' באמצע דבריו שכתב שעדל"ת בכלאים בציצית מיקרי

בחפץ אחד אלא שכתב להוכיח שגם כשאינו בחפץ אחד אומרים עדל"ת וז"ל, והא ליכא למימר דלא אמרינן עדל"ת אלא היכא דעקירת הלאו עם קיום העשה הוא בדבר אחד כגון כלאים בציצית דמטיל בסדין של פשתן חוט של צמר שהוא תכלת דבהאי חוט שעובר בלאו של כלאים מקיים לעשה של תכלת, אבל הכא אפילו בבלול, אע"ג דבהאי מתן ד' שעובר על כל תוספי דבכור, מקיים לעשה של מתן ד', ובעידנא דמיעקר לאו דבכור מקיים לעשה, אפ"ה אינן בדבר אחד, דהל"ת הוא בדם הבכור וקיום העשה אינו אלא בדבר אחר בדם דמתן ד' הנבלל ונתערב עמו, הא ליתא, דא"כ מאי פריך גבי יקדש דאם פסולה היא, תפסול, יבוא עשה וידחה ל"ת, הא אינן בדבר אחד, דהא העשה היא בכשירה והל"ת היא בפסולה הנבלעת בה, אלא ודאי כל כה"ג אמרינן עדל"ת עכ"ל. ולכאורה צ"ל שהוא סובר שגם הטלית נקרא החפצא של מצוה, דהא לגבי כלאים הרי גם הבגד הוא בכלל האיסור והרי כתב שבמצות ציצית הלאו והעשה הרי הם בדבר אחד, ואע"פ שהטורי אבן הזכיר רק את החוט של תכלת אבל בע"כ צ"ל דס"ל כן גם בנוגע לכל הטלית.

והנה האחרונים הקשו למה צריכים את הדין של עשה דוחה לא תעשה כדי להתיר כלאים בציצית הלא גם בלא זה הדבר צריך להיות מותר משום דכיון שמצות לאו ליהנות ניתנו אין כאן שום איסור של לבישת כלאים כיון שהוא מקיים בזה מצות ציצית. ובספר קהלות יעקב על יבמות בסי' ד' תי' שבלבישת הטלית ליכא שום מצוה אלא כל המצוה היא רק בלבישת הציצית

וא"כ בלבישת הטלית שפיר נשאר כאן איסור של כלאים. הרי שהוא נוקט כהגרש"ש שבהטלית ליכא שום מצוה.

ועשו להם ציצת (ט"ו, ל"ח) [ד].

א. בענין אם יש חיוב של ציצת בהעלאה.

עיין בב"י באו"ח סוף סי' י' בד"ה סודר שכתב וז"ל, ואפשר דטעמא דפטרי להו (מלהטיל ציצת בסודר של צואר) היינו משום דלא מיקרי כסות אלא דבר שהוא דרך לבישה או עיטוף אבל הני סודרים (של צואר) שאינם אלא דרך העלאה לא, שהרי כתב המרדכי וז"ל, ונ"ל שאין חייבים בציצת כלל אלא אותם שהם דרך לבישה, ואשר תכסה בה משמע נמי דרך לבישה, ואפילו דרך העלאה שחייב בכלאים הדעת נוטה לפטור, דלא איתקש אלא ללבישה, וכרים וכסתות נמי משמע בספרי דממעט מאשר תכסה בה, ולא הודה לי רבי עכ"ל המרדכי, ואע"ג דלא הודה לו רבו, נקטינן כמאן דפטור משום דמסתבר טעמי' עכ"ל הב"י.

מיהו תוס' במנחות דף מ"א ע"א בד"ה תכלת וכו' כתבו שגבי ציצת אין לחלק בין הצעה ללבישה אלא גם בהצעה כמו בכרים וכסתות יש חיוב של ציצת. ועיין עוד בזה במגן אברהם בסי' י"ח סק"ג.

ועי' בתוס' בנדה דף ס"א ע"ב בד"ה אבל וכו' שכתבו שמוכרי כסות פטורים מציצת כדרך שפטורים מכלאים, ואם נאמר דס"ל דהוי ציור של העלאה (וכדברי הביה"ל שנביא בסק"ב) א"כ יוצא שבעלמא שפיר יש חיוב ציצת על העלאה.

מיהו אולי אפילו אם נאמר כמו שמבואר בתוס' שבגד גמור חייב בציצת אפילו אם הוא רק מעלהו עליו, אבל אכתי י"ל שבגד שעשוי רק להעלאה, כמו הסודר הנ"ל, אינו נחשב בגדר כסות אשר תכסה בה.

ב. בענין אם יש חיוב של ציצת כשלוכש בלי הנאה.

הנה כבר הבאנו את שיטת תוס' בנדה דף ס"א ע"ב בד"ה אבל וכו' שאין חיוב ציצת היכא שאין הנאת לבישה. ברם מדברי הרשב"ם שהביאו שם מוכח דס"ל שיש חיוב של ציצת גם כשאינו מקבל הנאה, דעי"ש שהביאו בשם הרשב"ם דהא דמותר לעשות תכריכין של כלאים ואין בזה משום לועג לרש הרי זה משום שאין להמת שום הנאה, ואפילו באדם חי ליכא איסור כשאין לו הנאה, והקשו תוס' דהא אמרינן במנחות דף מ"א ע"א שמטילין ציצת לתכריכין משום שאם לא יטילו יש בזה משום לועג לרש שהרי זה נראה כלועג עליו שהוא פטור ממצות ציצת ואילו לפי הרשב"ם מכיון שאין לו הנאה מהלבישה אפילו חי פטור בכה"ג, דכדרך שמוכרי כסות פטורים מכלאים ה"ה שהם פטורים מציצת, וא"כ שוב ליכא משום לועג לרש, ובע"כ מוכח שאעפ"כ הרי זה שפיר מיקרי לועג לרש כיון שהטעם שאין לו הנאה הרי זה משום שמת וא"כ הדין נותן שאסור לעשות תכריכין מכלאים כי גם זה מראה שהוא מת ואין לו הנאה עכ"ד תוס'. ובדעת הרשב"ם לכאורה צ"ל דס"ל שלועג לרש הוא רק כשמראה שהוא פטור ממצות, וגם ס"ל ששפיר יש חיוב

של ציצית אפילו כשאין לו הנאה מהלבישה, ומש"ה שפיר איכא משום לועג לרש אם לא יטיל ציצית, כי הוא מראה בזה שהוא פטור ממצות, כי שפיר יש כאן התנאים של מצות ציצית, כי אין צריכים הנאה, אבל מותר לעשותו כלאים כי לאיסור כלאים שפיר צריכים הנאה, ולמת הרי אין הנאה, וא"כ אין כאן התנאים של המצוה, וא"כ אין אנו מראים בזה שהמת פטור ממצות, ומש"ה מותר לעשותו כלאים. וכ"כ הבית הלוי בח"א סי' א' אות ו' בביאור דעת הרשב"ם.

וע"ע בדברי הבית הלוי שם שר"ל שגם הרמב"ם סובר שיש חיוב של ציצית על לבישה גם כשאינו נהנה, אלא שכתב שהרמב"ם סובר ששוב לומדים לבישת כלאים מלבישת ציצית וגם לבישת כלאים אסורה גם כשאין הנאה, ושאינו מוכרי כסות דמוכרים כדרכם משום דהוי רק דרך העלאה כי בשביל האיסור של העלאה מודה הרמב"ם שצריכים הנאה.

וע"ע בב"י באו"ח סי' י' בד"ה סודר וכו' קרוב לסופו שכתב וז"ל, ועוד י"ל שעיקר הבאת הסודרים ההם (דהיינו סודר של צואר) הוא להשתמש בהם לכמה דברים, לצרור בהם מעות להביא בהם פירות וכו', אע"פ שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים כיון שעיקר הבאתם אינה לכך, לא חשיבא, ולא קרינן בה אשר תכסה בה, ודמיא למוכרי כסות שמוותרים להביא בגדי כלאים על כתפיהם למכור, אע"פ שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו', אלמא כיון דאין עיקר הנחת בגדים אלו עליהם משום הנאת כיסוי, אע"פ שנהנה, לא קרינן

בי' לא תלבש, ה"נ לא קרינן בי' אשר תכסה בה עכ"ל, הרי שכתב שאפילו אם נהנה, בכל זאת אין זה נקרא אשר תכסה בה אם עיקר הבאתה אינו בשביל הנאת לבישה, וא"כ מזה יוצא שכ"ש שאין חיוב ציצית היכא שאין לו הנאת לבישה כלל.

וע"ע בב"י שם בסד"ה יש לדקדק שכתב וז"ל, ולי נראה שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית (בגלימות) משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני החום והקור וכו', והגלימא אין לובשין אותה להגין, אלא מפני הכבוד וכו', ואע"פ שלפעמים נהנה מחומה, היינו כיון שתחילת עשייתה אינו להתחמם בה לא חשיב כסות ופטור עכ"ל, הרי שכאן כתב טעם אחר ממה שכתב גבי סודר, דהא הכא כתב שחסר בכל עיקר השם של כסות, מה שאין כן לעיל הגדיר הב"י שאין זה נקרא אשר תכסה בה, אבל הרי זה שפיר מיקרי בגדר כסות כמו במוכרי כסות שהביא שם דהוי שפיר בגדר כסות רק שאין זה נחשב מעשה של אשר תכסה בה. ולכאורה צ"ע למה לא כתב גם לעיל לענין סודר דכיון שאינו בא להגין אין זה מיקרי כסות, וכן גם כאן ה"י יכול לומר שאינו חייב בציצית משום שאינו מתכוין להנאת כיסוי ואין זה נקרא אשר תכסה בה. ברם את הקושיא השני' הנ"ל יש ליישב דהא דלא כתב בנוגע לגלימא שאין זה נקרא אשר תכסה בה, הרי זה משום שי"ל שגם לשם כבוד מיקרי הנאת כיסוי (מיהו המלה כסות היא על שם שמתכסים בה וא"כ איך שייך לחלק בין הגדר של 'כסות' להגדר של 'תכסה'), ומש"ה הוצרך לומר משום שלא מיקרי בגדר כסות כי לא מיקרי כסות

אלא כשעיקר הבאתו היא לשם ההנאת כיסוי לשם צניעות ונגד קור וחום אבל לא כשהבאתו היא לשם הנאת כיסוי של כבוד (ועי' לקמן בסמוך במה שנביא מהביאור הלכה), אבל אכתי צ"ע מה שהערנו למה לא כתב הב"י גם בנוגע לסודר את הטעם שאינו נקרא כסות*). ויש ליישב.

ועיין עוד בביאור הלכה בסי' ס' בד"ה וי"א שצריכות כונה שכתב וז"ל, ולפ"ז אם קראוהו לתורה ולקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוין בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית, ממילא עובר בזה על המ"ע אם לא כשמתכוין לשם מצוה ואז יוכל לברך ג"כ, והעולם אינם נוהרים בזה, ואולי שטעמם דכיון שאין רוצה ללבוש אז את הטלית ואינו לובשו אלא מפני כבוד התורה לשעה קלה, אין זה לבישה המחייבתו בציצית דומיא דמי שלובש להראות לקונה מדתו שפטור אז מציצית וכו' עכ"ל. וצ"ע מאי שנא שעה קלה משעה ארוכה, והרי לפי תוס' פטורים בלי הנאה אפילו לזמן מרובה. ועכ"פ לכאורה הטעם למה התיר הבה"ל רק לשעה קלה הרי זה כדי לתרץ דהא גם כשאנו לובשים טלית בשעת התפילה הרי כל כוונתנו היא לשם תפילה ולא משום שצריכים ללבושו, ומש"ה כתב שזהו היתר רק בנוגע לשעה קלה אבל לזמן מרובה הרי זה נקרא לבישה אפילו כשהוא מתכוין לכוונה אחרת.

וע"ע בדברי הט"ז ביו"ד סי' ש"א

סק"ז ובש"ך שם בסק"ח דמבואר מדבריהם שהציור של לבישה לצורך מסוים כגון לעלות לתורה או לעמוד בתפילה הרי זה שפיר מיקרי בגדר לבישה לענין כלאים (וכן לכאורה לענין ציצית) והרי זה דומה להיכא שהוא לובש כלאים כדי להכריח את המכס דאסור (לפי פסק הרמב"ם), ואינו דומה למוכרי כסות (ודלא כהביאור הלכה), כי במוכרי כסות אינו מעונין בכלל לעשות לבישה אלא רק להראותו להלוקח, אבל כשהוא מעונין לעשות לבישה הרי הוא חייב אע"פ שהוא רוצה את הלבישה לשם צורך אחר כגון כבוד או להכריח את המכס.

ולכאורה דברי הט"ז והש"ך וכן דברי המ"ב הנ"ל אינם כדברי הב"י בגלימא, שהרי לפי הב"י גם טלית של תפילה אינה בדין שתיחשב בגדר כסות כי אינה עשויה להנאת חימום וכיסוי אלא לשם כבוד ולשם תפילה.

ולפי כל הנ"ל יוצאים כמה כללים: א', היכא שאין עיקר הבאת הבגד לצורך לבישה אלא בדעתו גם לעשות שימושים אחרים, כגון בסודר הצואר שבדעתו לצרור בו מעות או פירות, אין זה נקרא מעשה של אשר תכסה בה, ב', היכא שכל עיקר הבגד עשוי ללבישה לשם כבוד, כגון גלימא, ולא לשם כיסוי לצניעות ונגד קור וחום, הרי זה שפיר מיקרי מעשה של אשר תכסה בה רק דלא מיקרי כסות (וכבר

זה ציור של המצוה, דלכאורה דבריו נראים תמוהים שהרי כוונת הב"י היא לסברא אחרת והיינו דלא מיקרי כסות וכהנ"ל. ויש ליישב.

* גם יש לתמוה על הבית הלוי בסי' א' אות ה', שהביא את דברי הב"י בענין גלימות כדי להוכיח דבעינן הנאת חימום, ושבלי הנאה, וכגון במת, אין

הקשינו דגם סודר הצואר אין דינו להחשב כסות והי' לו להב"י לומר טעם זה גם שם), ג', היכא שהוא מבריח את המכס הרי הוא שפיר מעונין בלבישה, אבל לשם תכלית אחרת, דהיינו להפטר מן המכס, ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי בגדר אשר תכסה בה, וכן הרי זה נחשב גם בגדר כסות, כי הוא עשוי ללבישה לשם צניעות ונגד קור וחום, ואינו דומה לגלימא דעשוי בעיקרו לכבוד, ד', היכא שמעונין בלבישה לשם תכלית אחרת, והרי זה גם רק לזמן מועט כמו כשעולה לתורה, הרי הוא פטור (כ"כ בביאור הלכה, וכבר הקשינו מאי שנא מלעיל ב'. ועוד צ"ע דלכאורה גם מכס הוא רק לזמן מועט).

ועשו להם ציצת (ט"ו, ל"ח) [ה].

א. בענין אם צריכים עיטוף, ומה מיקרי עיטוף.

עי' בטור באו"ח בריש סי' ח' שכתב שיתעטף בציצית ושפירשו הגאונים שעוטף פירושו הוא "עטיפת הישמעאלים שהיא עטיפה גמורה, ובעל העיטור כתב דלא בעינן כולי האי אלא כדרך שבני אדם מתכסין בכסותן ועוסקין במלאכתן פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש". ומקור הדברים הוא במו"ק דף כ"ד ע"א דאמר שם שמואל שכל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינו עטיפה, ומפרש שם דהיינו שמגיעה הטלית על פניו עד למטה מפיו. ובודעת הבעל העיטור כתב הב"י שם בתחילה דהיינו משום שרוב שם חולק על שמואל, ושוב הסיק הב"י דהיינו משום ששמואל עצמו קאמר רק לענין אבלות אבל

לענין ציצית הלשון של להתעטף הוא לשון כיסוי ושכן מפורש בדברי הבעל העיטור ושכן ביאר מהר"י אבוהב.

ועכ"פ הא ודאי שלכו"ע כדי לצאת ידי המצוה דאורייתא לא בעינן עטיפה שהרי לא כתיבא עטיפה בקרא. והטעם להצריך עטיפה הרי זה רק בגלל נוסח הברכה, וגם בזה יש אלו שחולקים ואומרים שאין להקפיד להתעטף אלא בטלית גדול אשר הדרך הוא להתעטף בה ולכן תיקנו את הברכה בלשון עטיפה, אבל על טלית קטן שאין הדרך להתעטף בה יכולים לברך להתעטף אע"פ שאינו מתעטף בה אלא מתכסה בה כמו שמברכים לישיב בסוכה אפילו אם הוא אוכל ואינו יושב (ב"י בד"ה ולענין טלית קטן).

והנה המחבר בסעי' ג' כתב שטוב לעשות עיטוף הראש בטלית קטן שאנו לובשים. וי"ל שטעמו הוא משום שפסק להלן שם בסעיף ו' שמותר לברך להתעטף על הטלית קטן וא"כ י"ל שמש"ה כתב שטוב להתעטף דהיינו בגלל המשמעות של לשון עיטוף, אבל אה"נ אם הוא מברך "על מצות" אין סיבה להקפיד להתעטף וכנ"ל שכל הסיבה להקפיד על עיטוף היא רק בטלית גדול בגלל שהדרך הוא לעשות בו עיטוף, ובאמת הרי הוא יכול לברך להתעטף על טלית קטן אפילו אם אינו מתעטף בה וכמו שכתב בסעיף ו' (וכמו שהבאנו כבר מהב"י), רק שבכל זאת טוב להתעטף וכמו שכתב בסעיף ג'.

מיהו צ"ע דכיון שבזמננו אין הדרך לעשות עיטוף הראש אין זה מוסיף בלבישה כלום וא"כ מה פועל העיטוף.

ב. עוד בענין איך עושים עיטוף.

הנה הבאר היטב בסי' ח' סק"ג הביא שכשהוא מתעטף יזרוק את ד' הכנפות לאחוריו לצד שמאל, וכנראה הרי הוא סובר שזהו עיקר צורת עיטוף. מיהו עי' בסוף סי' י"ז שהביא המחבר את ההלכה שקטן היודע להתעטף אביו צריך לקנות לו ציצית כדי לחנכו, והביא הרמ"א מההגהות מיימוניות ש"דוקא כשהוא יודע לעטוף שני ציציות לפניו ושנים לאחוריו", הרי שצורת עיטוף היא ע"י שנים לפניו ושנים לאחוריו. מיהו המחבר בסי' ח' סעיף ד' כתב שמחזיר ב' לפניו וב' לאחוריו כדי שיהא מסובב במצות ולא כתב כהרמ"א שכן הוא עיקר צורת עיטוף. אלא שיש להקשות על המחבר דאם שנים לפניו ושנים לאחוריו אינו עיקר צורת עיטוף אלא עיקר צורת עיטוף הוא שכל הציציות הן מאחוריו מצד שמאל א"כ איך ידחה הענין של להיות מסובב במצות את עיקר צורת המצוה, וצ"ע.

ועשו להם ציצית (ט"ו, ל"ח) [ו].

דברי הרמב"ם שאין להחוטין מנין מן התורה.

הרמב"ם בריש הל' ציצית כתב וז"ל, ענף שעושים על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית מפני שהוא דומה לציצית של ראש שנאמר ויקחני בציצית ראשי, וזה הענף הוא הנקרא לבן, מפני שאין אנו מצווין לצובעו, ואין לחוטי הענף מנין מן התורה עכ"ל, וביאר הכ"מ שכוונת הרמב"ם היא לומר שלא נתפרש בתורה כמה חוטין לעשות אלא הכתוב מסרו

לחכמים, אבל לאחר שקבעו חכמים מנין של ד' חוטין, הרי זה נשאר מעתה דין דאורייתא וכמו שהביא שם דשייך בזה הלאו של בל תוסיף (מדאורייתא), כן נראה כוונת הכ"מ שם, אלא שסיים שקשה על זה מיבמות דף ה' ע"ב דדרשינן המנין של ד' חוטין מן הפסוק של גדילים, דהיינו "גדיל שנים גדילים ארבעה". ועי' בערל"נ שם על תד"ה גדילים שהביא מקור לזה שהרמב"ם אינו סובר את הדרשה שהביאו ביבמות שם.

וגם בחידושי הגר"ח על הש"ס ביבמות שם (הוצאת י. כהן תשכ"ט, "בענין ציצית") מבואר כפירושו של הכ"מ שכוונת הרמב"ם היא לומר שהכתוב מסר לחכמים, אלא שהגר"ח ביאר את הדבר בדרך אחרת באופן שאין זה סותר את הדרשה שהביאו ביבמות שם, והיינו משום שכוונת הדרשה היא רק שצריכים לעשות שיעור של שני גדילים, וחכמים הם אלו ששיערו כמה חוטין צריכים בשביל להחשב גדיל, וכוונת הרמב"ם היא לומר שהצורה של הדין דאורייתא אינה דין של מנין חוטין אלא דין של מנין גדילים. ודרכו של הגר"ח שונה מדרכו של הכ"מ בזה שלפי הכ"מ הכתוב מסר לחכמים לחדש לגמרי מדעתם כמה חוטים צריכים ודלא כמו שנראה מהסוגיא ביבמות, אבל לפי הגר"ח מצינו רק שחכמים שיערו כמה חוטין בעינן כדי להחשב גדיל.

ובקריית ספר ראיתי שיישב את דברי הרמב"ם דמה שכתב הרמב"ם ש"חוטין" הענף אין להם מנין, זה קאי רק על הפתיל, משום שרק בנוגע להגדיל דרשינן גדיל גדילים, אבל בהפתיל, שהם החוטים

התלויים אחרי כלות הגדיל, לא נאמר שום שיעור מהתורה, אלא סגי גם אם נשאר אחרי כלות הגדיל רק חוט אחד, ורק רבנן אמרו דבעינן פתיל של ח' חוטיין.

ברם יש להקשות על הקרית ספר דהא משמע מלשון הרמב"ם שם שכל הציצית כולן מיקרי ענף, דהיינו גם הגדיל וגם הפתיל יחד, באופן שבע"כ צ"ל שמה שכתב שאין לחוטי הענף מנין מן התורה הרי זה קאי גם על הגדיל. והקרית ספר בתוך לשונו קרא באמת רק להפתיל בשם ענף אבל הרמב"ם קורא לתרווייהו יחד בשם ענף.

מיהו אכתי יש ליישב את דברי הרמב"ם ולומר שכוונתו היא לומר שחוטי הענף, כלומר חלק החוטיין של הענף, אין להם מנין, ולעולם המלה "ענף" קאי על הכל יחד, דהיינו גם הגדיל וגם הפתיל, אבל "חוטי הענף" קאי רק על הפתיל, ודלא כהקרית ספר שנקט שהמלה "ענף" לבדה קאי רק על הפתיל.

ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת (ט"ו, ל"ח).

בענין אם תכלת ולבן הם שתי מצות או מצוה אחת.

הנה במנחות דף ל"ח ע"א פליגי רבי ורבנן בענין אם תכלת ולבן מעכבים זה את זה או לא, דרבי סובר שהם מעכבים זה את זה, ורבנן סוברים שאינם מעכבים זה את זה. ולפי רבי נראה ברור שתכלת ולבן הם הכל מצוה אחת ולא שתי מצות ולכן שייך לומר שהם מעכבים זה את זה, וכן כתבו תוס' בע"ב שם בד"ה אלא וכו' בדעת רבי, אבל בדעת רבנן יש לחקור

האם הם סוברים שהם ב' מצות ומש"ה אינם מעכבים זה את זה, או האם גם רבנן מודים שהן מצוה אחת רק דס"ל שנאמר בהמצוה דרך של לכתחילה ודרך של בדיעבד, ובהתוס' הנ"ל שם מבואר שלפי רבנן י"ל ב' הצדדים.

והנה רש"י בע"א שם בד"ה התכלת וכו' פי' שלפי רבנן כשעושים רק לבן צריכים להטיל ד' חוטיין (וכופלים אותם לשמונה), אבל תוס' שם בד"ה התכלת וכו' הזכירו דרך שמטילין רק שנים. ובע"ב שם בד"ה אלא וכו' כתבו וז"ל, ומיהו נראה למאי דבעינן בלבן נמי ד' חוטיין א"כ חד מצוה נינהו עכ"ל. וסברתם היא כי אם הם ב' מצות ויש מצוה נפרדת של תכלת, א"כ איך מהני אם ישם לבן במקום התכלת, הלא המצוה היא תכלת, וא"כ בע"כ צ"ל שמצוה אחת היא אשר לפ"ז שפיר י"ל שלכתחילה המצוה היא בב' של תכלת וב' של לבן, ובדיעבד סגי בכולם לבנים. מיהו מהדעה הקודמת בתוס' שם משמע שגם אם שתי מצות הן אכתי י"ל שכשאינן תכלת מטילין ד' של לבן, וצ"ע

ואם סוברים שכשאינן תכלת מטילין רק שני חוטיין של לבן, וכהדרך שהזכירו תוס' הנ"ל בד"ה התכלת, לכאורה י"ל כשני הדרכים, דהיינו שי"ל שב' מצות הן, ושמש"ה כשאין תכלת נשארת רק מצות לבן של ב' חוטיין, וכן י"ל שמצוה אחת הן ולכתחילה המצוה היא בב' של תכלת וב' של לבן ובדיעבד המצוה היא בב' של לבן לחוד (ומתוס' בע"ב בד"ה אלא וכו' משמע שי"ל גם כהצד הזה).

מיהו תוס' שם הביאו ראי' לדבריהם

מתפילין וז"ל, מצוה לתת ב' חוטין תכלת וב' חוטין לבן בציצית, ומשמע לכאורה דאין זה מעכב את זה שאם הטיל שני חוטין מן האחד יצא כי הנך דקתני תפילה של יד אינה מעכבת את של ראש עכ"ל, פי' שאם אין לו תכלת מספיק בשנים של לבן ואין צריכים ד' של לבן וכמו בתפילין שסגי באחד לחוד. ובחידושי הגרי"ז שם בדבריו על ע"ב על תד"ה אלא וכו' הוכיח מזה שאולי שב' מצות הם, כי אם הם מצוה אחת א"כ לעולם י"ל שבעינן ארבעה של לבן לעיכובא ואין ראוי מתפילין, כי שאני התם שהן ב' מצות משא"כ הכא הרי הם חד מצוה, וזה"ל בחי' הגרי"ז שם, וכן כתבו לעיל דהקשו שם מ"ש מתפילין דשל יד אינה מעכבת לשל ראש וכשר באחד לחוד ג"כ, ובציצית בעינן בלבן ד' חוטין ולא סגי בב' חוטין, ואם הוה ס"ל כשיטת הר"ם דהוה מצוה אחת אע"ג דאינו מעכב זה לזה א"כ לא קשה מתפילין, דבתפילין כיון דשתי מצות הן משו"ה באחד לבר ג"כ מניח, משא"כ הכא דמצוה אחת הן משו"ה לא סגי בב' חוטין לחוד אע"ג דאין מעכב ללבן עכ"ל. מיהו לכאורה גם לפ"ז דברי תוס' צ"ע כי אם אזלי תוס' שב' מצות הם א"כ למה הוצרכו בכלל להוכיח מתפילין הלא פשיטא שלפ"ז א"א לחייב להטיל ד' של לבן כי איך אפשר לצאת ידי מצות תכלת על ידי חוטי לבן, וא"כ יוצא שממ"נ דברי תוס' קשים, כי אם ס"ל שהם ב' מצות למה הוצרכו להוכיח שאינו צריך להביא לבן תחת התכלת הלא הדבר הוא פשוט, ואם ס"ל שהם מצוה אחת א"כ אז אין ראוי מתפילין לדבר זה וכמו שהקשה הגרי"ז. מיהו כבר ציינו שיש דעה בתוס'

בע"ב שסוברת שאע"פ שהן ב' מצות, שפיר צריכים ד' חוטין של לבן, וא"כ שפיר הוצרכו תוס' כאן להביא ראוי מתפילין כדי לאפוקי מדעה זו.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' ציצית ה"ה כתב וז"ל, אע"פ שאין אחד מהן מעכב את חברו אינן שתי מצות אלא מ"ע אחת וכו' עכ"ל. והקשה הקר"א באמצע ד"ה אינה וכו' דמאי נפ"מ בזה שפסק שהם מצוה אחת, כיון שבין כך כבר פסק כרבנן שאינם מעכבין זה את זה. ולכאורה אפשר לומר שהנפ"מ הוא דמכיון דמצוה אחת הן א"כ יש אפשרות לומר שכשאין לו תכלת הרי הוא צריך להטיל ד' של לבן. ובאמת כן סיים הרמב"ם שם שמנין ד' חוטין מעכב ושתמיד צריכים ד' חוטין כי ארבעתן מצוה אחת.

ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם (ט"ו, ל"ט) [א]. הגדר של לא תתורו.

עי' בברכות דף י"ב ע"ב דתניא אחרי לבבכם זו מינות וכו', אחרי עיניכם זה הרהור עבירה (כלומר זנות) וכו', זונים זה הרהור עבודה זרה וכו'. והנה לפעמים אדם רואה שיש לו יצר הרע בשביל עבירה, ונדמה לו שזה מראה שיש בו חסרון ופגם. אמנם באמת דבר זה כשהוא לעצמו אינו בגדר עוולה, אלא הרי זה בגדר נסיון, רק שאנו מצווים שלא ללכת ולתור אחרי היצר הזה, ורק אם אדם הולך אחרי היצר הזה, ותר אחריו, דהיינו שאינו מגרשו מלבו, וק"ו אם הוא גם עושה מעשה, רק אז הרי זה נקרא עוולה.

וכן הוא בנוגע ל"אחרי לבבכם זו מינות", דלפעמים נתעורר בלב האדם ספקות באמונה, ודבר זה כשהוא לעצמו אינו בגדר עוולה, אלא בגדר נסיון, רק שמוטל על האדם לגרש מחשבות אלו ולפנות את מחשבותיו לתורה ויראת שמים, וכל שכן שמוטל עליו לא ללכת אחרי מחשבות אלו בנוגע לכל הקשור לדרך החיים שלו, ורק אם האדם אינו מגרש את המחשבות מלבו, וכל שכן אם הוא הולך אחרי המחשבות ההן, הרי זה בגדר עוולה, ועל דבר זה ציוותה התורה באמרה לא תתורו אחרי וגו'.

ולא תתורו וגו' ואחרי עיניכם (ט"ו, ל"ט) [ב].

בענין הטבע להגרר ברגשותיו ומצב רוחו אחרי מה שהעיין רואה ולא אחרי מה שהשכל רואה, ובענין קנאת בחור מרעהו.

עי' בברכות דף י"ב ע"ב דתניא שאחרי עיניכם זה הרהור עבירה (כלומר זנות) שנאמר ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני.

והנה יש לעיין למה דברה התורה ברמז, ולא כתבה בפירוש ש"לא תתורו אחרי זנות" או "לא תזנה" וכמו שעשתה בפרשת עריות שדיברה בפירוש ואמרה "לא תגלה ערותה".

ואולי הכא אין קפידת הלאו על מעשה הזנות לשם עצמו, אלא הקפידא ויסוד הלאו הוא על ההליכה אחרי העינים והיצר, ולא אחרי השכל, כי השכל אומר שתהיינה לו רק צרות מהזנות, כי על פי רוב אחרי

שעושה זממו עם האשה יש לו רק צרות צרורות מזה, ולפעמים כל ימי חייו, כי היא הרה לו, ועושה לו משפטים להכיר באבהות, ולפרנס את בנו, והיא מרעילה את נפש הילד נגד אביו עד שהילד נשאר השונא של אביו, והאב יושב ומצפה לקשר עם בנו ואילו הבן הוא כאילו נתון לעם אחר. ואילו הי' יודע ומכיר כל זה מתחילה הי' בורח ממנה כבורח מן האש. ובאמת עיני השכל היו יכולות לראות את כל הנולד הנ"ל, רק שנסתמו כי הלך שבי אחרי מה שעניו הבשריות ראו, ולא אחרי עיני שכלו, ונגרר אחרי ראות עיניו הבשריות ולא אחרי ראות עיני שכלו, ועל נקודה זו קאי הלאו.

ובאמת יש להתאים יסוד זה גם לשאר דברים: דהנה דבר מצוי מאד הוא שבחור שלומד בישיבה מקנא קנאה עזה בבחור אחר כי נדמה לו שהשני הוא בעל מעלה יותר ממנו. אבל באמת כשמנתחים ענין זה הרי זה דבר טפשי, כי למה מקנא הוא דוקא בבחור זה שנמצא עמו במחיצתו, וכי אין בישיבות אחרות מאות בחורים שהם במדריגה יותר גדולה ממנו, וכן מאות שהם במדריגה פחותה ממנו. ובאמת בכלל לא הי' מקנא בהבחור הזה עצמו אילו הי' נמצא בישיבה אחרת. ולא עוד אלא יכול להיות שבחור זה לא יהי' במחיצתו במשך חייו, אלא בעוד זמן מה יעזוב את הישיבה ושוב לא יראנו כל ימי חייו, ואילו בחור בישיבה אחרת מיועד להיות אח"כ במחיצתו כל ימי חייו. וכל הטעם למה הוא מקנא דוקא בהבחור הזה הרי זה רק משום שהוא רואהו נגד עיניו. הרי שיש כאן עוד ציור של הליכה אחרי

העין אע"פ שמצד השכל אין שום הגיון לזה, ועל טבע הקפידה התורה, דהיינו שלא ללכת אחרי העינים בשעה שהשכל מחייב אחרת.

(והנה כמובן שאין הנ"ל ענין ל"קנאת סופרים תרבה חכמה", כי בדברים טובים מותר ללכת אחרי העין, והרי זה תכסיס שגם השכל מסכים לו, והתם סוג הקנאה הוא קנאה כזאת שדורשת ממנו להיות גם הוא חכם כמו חברו, ותוכן הקנאה אינו

שהוא רוצה שחבירו יתמעט אלא שהוא עצמו יעלה, ויגיע גם הוא למדריגת חברו, וכל דברינו הם בנוגע לקנאה שלילית, דהיינו שקנאתו מולידה אצלו רצון שהלואי שחבירו לא הי' קיים, או שהי' קורה לו איזה אסון שיגרום לו להתמעט.)

וע"ע במה שכתבנו בענין זה בפר' ויצא על וישק יעקב לרחל וישא את קלו ויבך (כ"ט, י"א).

קרח

ויקח קרח (ט"ז, א').

מראה מקומות בענין מתי קרה המחלוקת של קרח.

עיינן בב"ב דף קי"ט ע"א ברשב"ם בסוף ד"ה דלא הוה שכתב שבע"כ צ"ל שבני עדת קרח היו יותר מבני עשרים כשנכנסו לארץ, דהא המחלוקת של קרח קרה אחרי מעשה המרגלים (שקרה בהשנה השני' לצאתם ממצרים) כדתיא בסדר עולם וא"כ בע"כ צ"ל שהיו לכל הפחות בני ל"ח בכניסתם לארץ, ובתוס' שם בד"ה הא דהוה ביארו את הדבר יותר, והיינו שבע"כ צ"ל שכוונת הסדר עולם היא שהמחלוקת של קרח קרה "מיד" אחרי המרגלים (וא"כ הבנים של עדת קרח היו לכל הפחות בני ל"ח בכניסתם לארץ וכהנ"ל), דאל"כ, אלא שקרה הרבה אחרי מעשה המרגלים (באופן שלא היו בניהם בני כ' בכניסתם לארץ), א"כ מאי קמ"ל הסדר עולם, הלא כבר מסדר הפרשיות רואים אנו את עצם העובדא שקרה לאחר מעשה המרגלים.

מיהו יש לתמוה על דברי הרשב"ם ותוס' הנ"ל, והיינו משום שלעולם גם לפי הסדר עולם יתכן שהמחלוקת של קרח קרה זמן הרבה אחרי מעשה המרגלים, רק שאכתי טובא קמ"ל הסדר עולם, והיינו לאפוקי מהדעה שהמחלוקת של קרח קרה באמת לפני מעשה המרגלים ושהפרשיות כתובות שלא כסידרן, שהרי יש אלו שסוברים כן. ואסדר כאן מה שעלה בידי לברר בענין מתי קרה המחלוקת של קרח.

הנה רש"י בריש פר' דברים על מאי דכתיב "וחצרות" כתב בפירושו הראשון שהכוונה היא לרמז למחלוקתו של קרח (כן היא פשוט כוונתו שם). הרי שפירוש זה סובר שקרה בחצרות שהוא המסע לפני המרגלים (בסוף פר' בהעלותך).

מיהו המזרחי שם הוכיח מפירש"י בריש פרשת קרח על פסוק ד' שהמעשה של קרח קרה אחרי מעשה המרגלים, שהרי כתב רש"י שמחלוקתו של קרח היתה הסרחון הרביעי, דהיינו אחרי חטא העגל והמתאוננים והמרגלים, הרי שקרה אחרי המרגלים. וכן מוכח גם מדברי רש"י על פסוק י"ד שהרי כתב שדתן ואבירם התלוננו על גזירת המרגלים. והסיק המזרחי שיש מדרשים חלוקים בדבר, ושדבריו בפרשת קרח הם כהפירוש השני שכתב על "וחצרות", ודרכו של רש"י היא לפעמים לפרש במקום אחד כמדרש אחד ובמקום שני לסתום כמדרש שני שחולק.

וע"ע במזרחי בריש פר' שלח שהבין שגם דברי רש"י בריש פר' שלח קאי לפי השיטה שמחלוקתו של קרח קרה בחצרות, דהנה רש"י שם הביא מה שדרשו חז"ל "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקחה על עסקי דבה שדברה באחי' ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר", ולכאורה לא מובן מה היא הקושיא הלא נסמכה מפני שקרה מיד אחרי פרשת מרים, ובע"כ צ"ל שגם פרשת קרח בחצרות (איפוא שקרה פרשת מרים) ולכן שפיר

תמה המדרש למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים ולא כתובה פרשת קרח לפני המרגלים אחרי פרשת מרים, אלא שהוסיף המזרחי להקשות דאולי המעשה של קרח קרה בחצרות לפני המעשה עם מרים, וא"כ אכתי קשה מה היא הקושיא למה נסמכה פר' מרגלים לפר' מרים, ותי' שכוונת המדרש היא להקשות למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים ולא נסמכה פרשת מרגלים גם לפרשת קרח, בלי להפסיק בין מרגלים לקרח על ידי כל הדינים שבהחלק השני של פרשת שלח שאינם מענין סדר המאורעות, דהיינו שתהא פרשת קרח כתובה בחצרות, או לפני מרים או אחרי מרים סמוכה יותר לפרשת מרגלים, כפי הסדר שקרה, ולמה יש כאן "שלא כסדרן", ולא עוד אלא שיש הפסק של פר' נסכים ופר' ציצית באמצע שהם דברים שאינם מענין סדר המאורעות, ועל זה תירץ המדרש שפרשת מרגלים לא נסמכה לפרשת קרח כדי לומר שהטעם למה פרשת מרגלים שפיר נסמכה לפרשת מרים אין זה כדי לעשות כסדרן, שהרי לפרשת קרח לא נסמכה, אלא הרי זה כדי ללמד על ענין דיבה (ודע שכל הנ"ל הוא לפי הבנתו של המזרחי, אבל עיין בגור ארי' ובשפתי חכמים בריש שלח מה שכתבו בביאור דברי רש"י שם, וכן עיין בגור ארי' בריש דברים איך שהבין את מה שכתב רש"י שחצרות מרמוז על מחלוקתו של קרח).

ורש"י בריש פר' קרח כתב שקרח נתקנא בנשיאותו של אליצפן בן עוזיאל שמינהו משה נשיא על בני קהת על פי הדיבור, ונקט השפתי חכמים שם שהמחלוקת היתה מיד אחרי שאליצפן נתמנה לנשיא בני

קהת, בעודם חונים אצל הר סיני, וצ"ע מדברי רש"י להלן כאן שהבאנו לעיל. וגם האבן עזרא כאן סובר שקרה בהיותם עוד אצל הר סיני, וביאר מה היו הדברים שהתרעמו עליו. והרמב"ן כאן דחה דבריו וסובר שקרה אחרי המרגלים. וע"ע בתרגום יונתן בפרשת מסעי על המסעות קהלתה ומקהלות, וכן בבעל הטורים שם, דמבואר שהמחלוקת של קרח קרה באותן מסעות, אלא שצ"ע דכאן בפרשת קרח משמע שהכל קרה במקום אחד מיום אחד למחרתו, ויש ליישב (ויש לעורר עוד על סדר הפסוקים שהביא הבעל הטורים שם דעיי"ש שהקדים את המאוחר), ועכ"פ המסעות האלו היו זמן הרבה לאחר מעשה המרגלים, שהרי בקדש לבד ישבו י"ט שנה אחרי מעשה המרגלים (ודלא כדעת הרשב"ם ותוס' בכוונת הסדר עולם שקרה מיד אחרי מעשה המרגלים).

והנה בב"ב דף קכ"א ע"א - ע"ב אמרינן שעד שלא כלו מתי מדבר לא הי' דיבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם וסמיך ל"י וידבר ה' אלי לאמר, וכ"כ רש"י בדברים ב' י"ז. ולכאורה קשה על זה מכל הפרשיות שבפרשת קרח כאן שנאמרו למשה בלשון וידבר (לפי הדעה שמחלוקתו של קרח קרה אחרי המעשה של המרגלים). מיהו עיין ברשב"ם שם שכתב תירוץ על זה וז"ל, לא הי' דיבור עם משה פה אל פה ככתחילה אבל אם הוצרכו לדיבור כגון במעשה דקרח שהי' אחר מעשה המרגלים הי' מדבר על ידי מלאך או באורים ותומים, א"נ לא הי' מדבר עמו אלא על ידי צורך מעשה הצריך להם עכ"ל.

ומהמצודת דוד ביחזקאל כ' כ"א משמע שנוקט שהמחלוקת היתה זמן הרבה אחרי המרגלים, בזמן באי הארץ כמו המעשה של בעל פעור, דהיינו בשנת הארבעים (ועכ"פ לכל הפחות לאחר שרוב הקהל הי' כבר מבאי הארץ והי' שייך להגדיר אותם כ"בנים" של יוצאי מצרים עיי"ש).

ומעתה לפי כל הנ"ל צ"ע כקושייתנו הנ"ל דאולי גם הסדר עולם סובר שקרה זמן רב לאחר מעשה המרגלים כמו התרגום יונתן והמצודת דוד רק דאתי למימר שלא קרה לפני מעשה המרגלים דהיינו או בחצרות או אצל הר סיני.

ויקמו לפני משה (ט"ז, ב').
שבמקום לגרום ריחוק שכינה, נגרם ע"י קרח קירוב שכינה.

ע"י בב"ב דף קכ"א ע"א - ע"ב דאמרינן שעד שלא כלו מתי מדבר לא הי' דיבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם וסמיך לי' וידבר ה' אלי לאמר, וכ"כ רש"י בדברים ב' י"ז. ולכאורה קשה על זה מכל הפרשיות שבפרשת קרח כאן שנאמרו למשה בלשון וידבר (לפי הדעה שמחלוקתו של קרח קרה אחרי המעשה של המרגלים, ע"י בזה לעיל כאן). מיהו הרשב"ם שם כתב תירוץ על זה וז"ל, לא הי' דיבור עם משה פה אל פה כבתחילה אבל אם הוצרכו לדיבור כגון במעשה דקרח שהי' אחר מעשה המרגלים הי' מדבר על ידי מלאך או באורים ותומים, א"נ לא הי' מדבר עמו אלא ע"י צורך מעשה הצריך להם עכ"ל.

ונראה שלפי המבואר בדברי הרשב"ם יש למצוא בהמעשה של קרח בחינה של

מדה כנגד מדה וכמו שנבאר, דהנה על ידי קרח ניסה השטן להפוך את המשכן שהי' אמצעי להשראת השכינה ולהפכו למקום של מחלוקת שהיא דבר שגורם לסילוק השכינה, וניסה השטן שקרח יהי' זה שמבצע את המהפך הנ"ל, ומעתה לפי דרכו השני של הרשב"ם יוצא שכעין זה קרה עם קרח עצמו לכיוון הטוב, דהיינו שקרח גרם קירוב השכינה, מדה כנגד מדה נגד השטן, דהנה הרשב"ם כתב שלצורך שעה הי' הקב"ה מדבר עם משה גם בהשנים שהיו מנוודים וכגון בהמעשה של קרח, הרי שמן השמים נתגלגל שע"י קרח נתהפך מצב של הסתר פנים ושל נידוי ומצב של "לא הי' דיבור עם משה" (בגלל גזירת המרגלים) למצב של "הי' עמו הדיבור". ואותו קרח, שהי' אמור להפוך קירוב שכינה לסילוק שכינה, הפך סילוק שכינה לקירוב שכינה.

ולא יהי' כקרח וכעתו (י"ז, ה') [א].

בענין אם הוי לאו, וגדרי הלאו.
ובענין למה פרצה מחלוקת דוקא סביב המשכן והכהונה.

בסנהדרין דף ק"י ע"א אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהי' כקרח וכעתו, ומדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ"ח מבואר דהוי לאו גמור, דהא מנה אותו שם בין הלאוין דאורייתא, וכן הביא החרדים בחלק לא תעשה פרק ד' אות מ"ב שלפי רבינו יונה הרי הוא ממנין תרי"ג.

וכן היא גם שיטת הרמב"ן בספר המצות שורש ח', אלא שהרמב"ן שם כתב שהלאו

קאי רק על החולק על הכהונה ומה שאמר רב שכל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה הרי זה בגדר אסמכתא.

והרמב"ם בסה"מ שם כתב שאין כאן לאו כלל אלא רק אסמכתא, ועיין שם שפי' את פשטות הפסוק שהכוונה היא לשלילה ולא לאזהרה, כלומר שפי' הפסוק הוא שהמחנות ישמשו ציפוי למזבח כדי שיראו אותם ויתבוננו, וזה יגרום שלא יהי' עוד קרח וכעדתו.

והנה צריכים לעיין בשיטת הרמב"ן מה הוא הטעם שנקבע לאו רק על מחלוקת על כהונה, הלא יש עוד מינויים חשובים בכלל ישראל וכגון מלכות, וכגון נשיא הסנהדרין, וא"כ למה יש לאו על החולק על הכהונה יותר מעל מחלוקת אחרת.

ויש לומר דהנה ענין הכהונה היא כדי לקרב את ישראל לאביהם שבשמים ע"י שהכהנים מכפרים ומרצים עליהם בעבודת הקרבנות, ואילו מחלוקת מסלקת את השכינה וכמו שאמרו חז"ל, וא"כ נמצא שאם עושים מחלוקת על הכהונה מהפכים את הכלי שמיועד לקרב את הקב"ה לישראל, דהיינו הכהונה, ועושים ממנו גורם לסילוק השכינה, ועי"ז פוגמים את הכהונה, וסובר הרמב"ן שבאמת אין יסוד הלאו בגדר איסור על מחלוקת בגלל השם של מחלוקת, אלא יסוד הלאו הוא שלא לפגום את הענין של כהונה, משא"כ כשעושים מחלוקת על המלכות, ורוצים למלוך מלך אחר, הרי לא פגמו עי"ז את מהות עניינה של מלכות ולא הפכו בזה את הענין של מלכות לדבר שהוא היפך המהות שמלכות מיועדת לה, וכן הוא גם כשהוא חולק על נשיא הסנהדרין.

ונראה עוד שעל פי הנ"ל יש להבין למה פרצה מחלוקת דוקא סביב המשכן והכהונה, דנראה דהיינו משום שמתכסיסי השטן הוא להשתדל שדוקא הדבר שבא לתקן יתהפך להיות דבר המקלקל, ולכן גם כאן השתדל השטן להפך את הכהונה והמשכן שבאו להשרות את השכינה לכלי שגורם סילוק השכינה.

ועל פי הנ"ל מובן גם למה מדתו של אהרן הכהן היתה להרבות שלום, וכדתנן בפרק א' דמס' אבות משנה י"ב, והיינו משום שהכהונה היא כדי להשרות שכינה בכלל ישראל, וגם שלום משריש שכינה וכהנ"ל, ולכן לא לחנם הלכה מדת רודף שלום אצל אהרן הכהן.

והנה מצינו שתיקנו חז"ל הרבה תקנות בין איש לאשתו כדי לשמור על השלום ביניהם, כגון מה שתיקנו כדי שלא תתגנה עליו, וכדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וכן מה שתיקנו משום איבה, וכן משום חניא, ואילו בין שותפים, או בין רב לתלמיד, או בין אב לבנו, או בשאר יחסי אנשים זה עם זה, לא מצינו שתיקנו כל כך כמו שתיקנו בין איש לאשתו. ועל פי הנ"ל יש לבאר דהיינו משום שגם איש ואשתו הרי הם כלי בשביל השראת השכינה וכמו שדרש רבי עקיבא בסוטה דף י"ז ע"א איש ואשה, זכו (פירש"י זכו ללכת בדרך ישרה שלא יהא הוא נואף ולא היא נואפת), שכינה ביניהן, לא זכו אש אוכלתן, ולכן גם שם השטן מרקד ביניהם במיוחד כדי להפך את הכלי הזה גופא לכלי שגורם סילוק השכינה ע"י שנאה ומחלוקת, ולכן היחס שבין איש ואשתו צריך שימור יותר גדול מיחסים אחרים (מיהו מדברי רש"י

הנ"ל שהבאנו משמע שמספיק בזה שאינם נואפים, ושאינן צריכים דוקא שלום, וצ"ע).

ולא יהי' כקרח וכעדתו (י"ז, ה') [ב].

לשון הרע על בעלי מחלוקת.

עיינן בדברי רבינו יונה בשערי תשובה שם שהביא הא דמותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת, וכן הביא המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו מהירושלמי, ועוד הביא בשם הגהות סמ"ק דהיינו רק למלך כשר כמו נתן לדוד, ובספר חפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ח' סעיף ח' כתב כל הפרטים בדין זה.

ולא יהי' כקרח וכעדתו (י"ז, ה') [ג].

להחזיק במחלוקת נגד המתציבים על דרך לא טוב.

עוד כתב רבינו יונה שם באות נ"ט שיש חובה להחזיק במחלוקת נגד המתציבים על דרך לא טוב, ואם אינו עושה כן הרי הוא עובר בלאו שנאמר ולא תשא עליו חטא, והביאו החרדים שם באות מ"ג.

והביאור הלכה בסי' א' בד"ה ולא יתבייש כתב וז"ל, דע דהבית יוסף לא איירי (במה שכתב לא להתקוטט עם המלעיגים עליו כשהוא עושה מצוה) כי אם במצוה שהוא עושה לעצמו ובני אדם מלעיגים עליו, אז בודאי אין לו לחוש כלל ללעגם ולא יתקוטט עמהם, אבל אם הוא עומד במקום שיש אפיקורוסים המתקוממים על התורה, ורוצים לעשות איזה תקנות בעניני העיר, ועי"ז יעבירו את העם מרצון השם, ופתח בשלום ולא נשמעו דבריו,

בכגון זה לא דיבר הב"י מאומה, ומצוה לשנאתם ולהתקוטט עמהם ולהפר עצתם בכל מה שיוכל, ודוד המלך ע"ה אמר הלא משנאך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים וגו' עכ"ל.

כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן וגו' לך נתתים (י"ח, י"ב) [א].

בענין יסוד האיסור של תרומה לזר - האם הוא איסור חדש, או האם האיסור טבל של קודם אינו יורד מחלק התרומה לגבי זר, וכן צדדים בענין יסוד האיסור של טבל.

בספר אתוון דאורייתא כלל ב' כתב וז"ל, נסתפקתי הא דתרומה אסורה לזר, אם הוא איסור חדש שנתחדש ע"י ההפרשה, או דילמא עניינו שאיסור טבל שבו במקומו עומד, שהתרומה התירה איסור טבל שבה אך לכהן אבל לא לזר, תדע שהרי עונשם שוה, שעונש טבל הוא במיתה בידי שמים, וכן תרומה עונשה מיתה בידי שמים, על כן נראה קצת שאיסור תרומה לזר הוא מטעם טבל, ומצאתי כן מפורש בתוס' יבמות דף ס"ו וכו' עכ"ל.

ולהלן שם כתב וז"ל, ואחד מתלמידי העיר בזה מש"ס נדרים דף י"ב ע"א דקאמר דאם נדר והתפיס בחלת אהרן ובתרומתו מותר משום דהוי מתפיס בדבר האסור ולא בדבר הנדור, וכ' הרא"ש שם בד"ה כחלת אהרן וכתרומתו וז"ל, ואע"ג דמיתסרי ע"י פיו (שקורא שם ואומר הרי זה תרומה), לא הוי דבר הנדור, דהא מעיקרא נמי הוא אסור משום טבל, ופיו

לא אסר אלא התיר, שהוציא השיריים מידי טבל עכ"ל. ונראה מזה שהתרומה מתרת אך את האיסור טבל אשר בהשירים, אבל היא עצמה נשארת בטבלה לגבי זרים, ע"כ דברי התלמיד, ויפה העיר עכ"ל.

ושוב כתב וז"ל, וע"ע בתוס' שם ד"ה כחלת שכתבו וז"ל, וא"ת והלא קדושת התרומה חלה ע"י דיבור והפרשה, וא"כ הוי דבר הנדור, וי"ל מכל מקום אין איסור שבתרומה בא ע"י הפרשה, שהרי קודם לכך נמי ה' אסור משום טבל, דהפרשת התרומה אינה כי אם להתיר עכ"ל. ומדנקטו התוס' בקושייתם קדושת התרומה, ובתירוץם איסור שבתרומה. על כן נראה בכוונתם שיש בתרומה ב' ענינים, א' קדושה, ב' איסור, והקדושה שבה הוא דבר מחודש ע"י ההפרשה, אבל האיסור שבה הוא מטעם טבל, לפי שעדיין לא התירה איסור הטבל שבה כי אם איסור הטבל אשר בשירים. ועל פי זה יובן ג"כ מה שיש בתרומה ענינים מחודשים אשר אינם בטבל, כחיוב חומש לזר, ועשה דושמרתם את תרומתי, ואכילתו בטומאת עצמו הוא בעשה, ובטומאת הגוף הוא במיתה בידי שמים, ונוהג בו שלישי לטומאה, שכל זה איננו בטבל, והיינו משום דכל זה בא מפאת קדושת התרומה אשר נתחדשה ע"י ההפרשה עכ"ל.

ושוב כתב וז"ל, אולם באמת אין ראי' מדברי התוס' והרא"ש הנ"ל לומר דיש איסור טבל בתרומה, די"ל דאיסור טבל לגמרי חלף הלך לו ע"י ההפרשה, ואיסור התרומה איסור חדש הוא מטעם קדושת התרומה, לא מטעם טבל, ועל כן לא מיקרי דבר הנדור, דדבר הנדור הוי אך כשהי'

מותר באמת לפני נדרו, ואחרי הנדר נאסר, אבל בתרומה דגם לפני ההפרשה היתה אסורה משום טבל, על כן נהי דפקע איסור טבל ע"י ההרמה, ונתחדש איסור תרומה, עם כל זה כיון שלא היתה התרומה מותרת בפועל באיזה זמן ונאסרה אח"כ ע"י דיבורו, כי אם איסורה הי' מאז ומקדם, על כן לא מיקרי דבר הנדור, כיון שלא חידש דיבורו לאסור המותר, ורק החליף איסור באיסור, שהפקיע איסור הישן דטבל וחידש איסור החדש דתרומה עכ"ל האתוון דאורייתא.

מיהו עי' בשו"ת עונג יו"ט בסי' קי"ד קטע "ולפ"ז" שהביא את לשון הרא"ש הנ"ל וכתב וז"ל, וא"כ כיון דאיסור טבל הוא מפני קדושת תרומה שבכל הכרי עכ"ל. הרי שכתב שאפילו הקדושה כבר ישנה.

ברם אכתי יכול להיות שבנוגע להאיסור הרי הוא מודה לדיחוי של האתוון דאורייתא, דהיינו שהאיסור על כל הכרי הוא השם של טבל (שנגרם מהקדושה של תרומה שיש על כולו), ואח"כ יורד האיסור של טבל מהשירים וחל איסור חדש של תרומה (והקדושה נשארת כמו קודם על חלק התרומה), אלא שהעונג יו"ט הבין שכוונת הרא"ש במש"כ שכבר ה' אסור קודם הפרשתו משום טבל הרי זה כדי להראות שכבר אז היתה בו קדושת תרומה דלכן לא הוי בגדר דבר הנדור, ומזה יוצא שאם הקדושה שפיר היתה מחודשת אז ה' שפיר נחשב בגדר דבר הנדור, וזהו דלא כמו שיוצא מתוס' לפי האתוון דאורייתא שאע"פ שהקדושה היא מחודשת אינו יכול להתפיס בה.

סד"א וכו' סובר רש"י שנדר חל על איסורי התורה, ודלא כתוס' שם, וכתב הריטב"א שם בד"ה מ"ט וכו' שהטעם הוא משום דהוי ציור של איסור חפצא על איסור גברא וא"כ יש כאן הוספת איסור.

וכן בדף כ"ב ע"ב שם בד"ה או דלמא וכו' כתב הריטב"א בכוונת רש"י שם שאיסורי התורה הם איסורי גברא, ולכן איסורי נזיר חשיבי איסורי גברא, כי הנזיר רק מחיל על עצמו תואר קדושת נזיר, ושוב התורה אוסרת אותו ביין ותגלחת וטומאה, וממילא הרי הם איסורי גברא ככל איסורי התורה (ואין הכוונה שהנזיר אוסר את הענבים באיסור חפצא כמו בנדר).

והרמב"ן במלחמות בסוף פרק ג' דשבועות סובר ג"כ שנדרים חלים על איסורי התורה, ודלא כהבעל המאור שם, וכן דלא כהתוס' הנ"ל שהבאנו, וכן דלא כהרשב"א בשו"ת ח"א סי' תרט"ו, שנדר אינו יכול לחול על איסור התורה, וביאר הנ"י בנדרים דף ט"ז ע"א בד"ה וחומר וכו' שהטעם לדעתו של הרמב"ן הוא משום שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא. והר"ן בנדרים דף י"ח ע"א בד"ה הלכך וכו' כתב ששבועה אינה יכולה לחול על נדר כי הוי ציור של איסור גברא על איסור חפצא ולא שייך לומר שהשבועה מוסיפה איסור גברא (כמו שנדר יכול לחול על שבועה משום שמוסיף איסור חפצא) כי בנדר יש גם בל יחל ובל יחל הוא איסור גברא "כמו כל האיסורים שבתורה", ומדבריו מבואר שכל איסורי התורה הם איסורי גברא, כי בפשטות כוונתו היא גם לאיסורי אכילה והנאה ולא רק לאיסורים על שאר מעשים כמו מלאכת שבת וכדומה

וע"ע בריטב"א בנדרים דף י"ח ע"ב בד"ה ואם בשל וכו' שכתב שטבל אסור "מחמתה" דהתרומה ומש"ה תרומה לא הוי בגדר דבר הנדור. ומשמע לי מדבריו שכוונתו היא שטבל אסור משום שמעורבת בו תרומה שהיא אסורה, והאיסור של טבל הוא בעצם האיסור של תרומה שמעורבת בו, והבנה זו היא דלא כהעונג יו"ט לפי מה שצדדנו שלפי העונג יו"ט האיסור של טבל הוא איסור נפרד (מחמת קדושת התרומה שיש בו) ושבאמת איסור זה יורד ע"י ההפרשה ובא איסור חדש של תרומה, אלא אנו נוקטים בדעת הריטב"א שהאיסור הוא ממש האיסור של תרומה ומזה מבואר שהאיסור הוא אותו איסור שיש אחר כך בהתרומה.

וכן דברי הריטב"א אינם כדרכו הראשון של האתון דאורייתא, כי מהאתון דאורייתא מבואר שבעצם כל הטבל אסור מחמת עצמו, רק שאח"כ יורד האיסור מהשאר ונשאר רק על התרומה, ואילו מהריטב"א משמע איפכא, והיינו שבעצם רק התרומה אסורה, רק שכל הטבל אסור משום שמעורבת בו התרומה.

והנה הריטב"א כתב בכמה מקומות שאיסורי תורה של אכילה והנאה הרי הם בגדר איסורי גברא, דעי' בריטב"א בנדרים דף י"ג ע"ב בד"ה חולין שאוכל לך שכתב שהטעם למה צריכים להתפס בדבר הנדור הרי זה כי דברים האסורים כגון נבילה וחזיר הרי הם בגדר איסורי גברא ולכן אי אפשר לעשות על ידם איסור חפצא דנדר. וכן כתב גם בקידושין דף נ"ד ע"א בד"ה ואמרינן.

ובשבועות דף כ' ע"ב ברש"י ד"ה ה"ג

(ולפ"ז יוצא שהר"ן סובר שהכוונה באיסור חפצא דנדר אינה לכל יחל אלא לאיסור עצמי שאינו מוזכר בפירוש בתורה אלא שהנדר ע"י נדרו יוצר אותו, וזהו הפירוש והמהות של נדר).

ועכ"פ חזינן שהריטב"א בכמה מקומות כתב שכל איסורי תורה הם איסורי גברא. מיהו בעירובין דף ל' ע"ב בד"ה אי וכו' כתב הריטב"א שטבל הוא איסור חפצא, ולכאורה הרי זה סותר את דבריו בכל המקומות הנ"ל שהבאנו שכתב שאיסורי התורה הם איסורי גברא.

מיהו יש ליישב דשאני באמת האיסור של טבל משאר איסורים, והיינו על פי דברי העונג יו"ט שהבאנו שבאמת כל האיסור של טבל הוא משום שמעורב בו קדושת תרומה, וגם בהיותו טבל יש בו הקדושה של תרומה, אלא שביארנו שהעונג יו"ט סובר שהאיסור של טבל הוא איסור נפרד ולא האיסור של תרומה והאיסור הזה הוא משום קדושת התרומה שמעורבת בו, ואילו הריטב"א סובר שהאיסור הוא האיסור של תרומה של אח"כ כי נחשב שמעורבת בהטבל תרומה ממש, ומעתה, לפ"ז ניחא למה טבל הוא איסור חפצא, כי נראה שהאיסור של תרומה הוא איסור חפצא, והיינו על פי הגדרת האבני נזר וכן הגרש"ש במה הוא הכוונה ב"איסור חפצא" וכמו שנבאר, דהנה בפשטות הי' נראה לומר שאיסור חפצא פירושו הוא שהסיבה למה אסרה התורה הרי זה בגלל אופי מסוים שיש בהחפץ הזה, ואילו איסור גברא מיקרי היכא שהסיבה להאיסור אינה אופי מסוים שיש בהחפץ הזה, אלא סיבה אחרת, וכמו היכא שנשבע שלא יאכל ככר,

דאין בהכרח הזאת איזה אופי שגורם שתהי' אסורה באכילה, אבל בנדר חידשה התורה שעל ידי דיבורו הרי הוא יכול להכניס בתוך הדבר הנדור אופי שגורם איסור.

מיהו לפ"ז צריך לצאת שכל איסורי אכילה כגון נבילה וחזיר הרי הם איסורי חפצא, דהא הסיבה למה הם אסורים הרי זה אופי מסוים בהחפץ, והרי כבר הבאנו שמצינו ראשונים, וגם הריטב"א עצמו, שסוברים שאיסורי התורה הם איסורי גברא, ומעתה צריכים לומר גדר אחר במה היא הכוונה באיסור חפצא, ועי' בחי' הגרש"ש על נדרים בסוף סי' א' שכתב באמת גדר אחר וז"ל, שוב התבוננתי לבאר ענין איסור חפצא במובן המושג, שענין כל תשמיש איסור מתחלק לשני אופנים, א', כל מאכלות אסורים, שמטרת האיסור עבור האדם שלא יתגאל בדברים המטמטמים את הגוף והנפש, ויש תשמיש איסור שהוא למטרה אחרת כמו בדברים המקודשים שאסרה התורה לזרים ונכרים שלא יתחלל הקדושה, שבאופן כזה רחקה תורה את החפץ מן האדם, ובאופן הא' רחקה תורה את האדם מן החפץ. ובזה יבואר לנו שכל איסורים חשובים איסור גברא, שהאדם מרוחק מן החפץ, ובקונמות החפץ אסור ומרוחק מן האדם עכ"ל.

ומעתה לפי הגדרה זו יוצא שהאיסור של טבל ושל תרומה הוא איסור חפצא כי האיסור הוא כדי לשמור על קדושת התרומה.

וכהגדרת הגרש"ש כתב גם האבני נזר בחלק או"ח בסי' ל"ז, וביאר שבקונמות נקטינן שהתורה רצתה להרחיק את החפץ

הוא משום שטבל הוא באמת חולין ותרומה ומעשר מעורבים זה בזה.

כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן וגו' לך נתתם (י"ח, י"ב) [ב].

בענין אם תרומה לאחר הפרשה היא ממון שבט כהונה, או הפקר לכהנים.

א. עי' בב"ב דף קכ"ג ע"ב דאמרין שהיכא שהי' לכהן יחס של "מכירי כהונה" בהדי ישראל אחד, ומת הכהן, הרי הבכור של הכהן נוטל פי שנים בהזרוע ולחיים וקיבה שיש להישראל ליתן לאביו, ואע"פ שאין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק, אבל הכא הרי זה נחשב שאביו הי' כבר מוחזק בהזרוע ולחיים וקיבה כיון שהי' בגדר מכירי כהונה. וביארו תוס' שם שהטעם למה במכירי כהונה חשיב הכהן מוחזק הרי זה כי אסור להישראל לחזור בו וליתן לכהן אחר.

ועיי' בקצה"ח בסי' רע"ח סקט"ו שחקר מה יהי' הדין היכא שנשבע לתת לחבירו חפץ מסוים ומת המקבל, האם הבכור נוטל מהאדם שנשבע פי שנים כנגד אחיו או לא. והוכיח הקצה"ח מהתוס' הנ"ל ששפיר יטול כי הרי זה כמו מכירי כהונה לפי ביאורם של תוס' שהבכור נוטל פי שנים מחמת הא לחוד שאסור להישראל לחזור בו, דגם בהציור של הקצה"ח הרי הנשבע חייב לתת את החפץ. מיהו הנתיחה"מ שם בסקי"א חילק דשאני במכירי כהונה דהוי גם בלא"ה ממון שבט, רק שיש להישראל טובת הנאה, וא"כ ע"י מכירי כהונה אין

מהאדם כי קונמות יש בהן קדושה כדחזינן מהא דאמרין בנדרים דף ל"ה ע"א דיש מעילה בקונמות. ולפי דבריו צ"ל שגם חכמים שם שסוברים שאין מעילה בקונמות, וחולקים על רבי מאיר שסובר שיש מעילה בקונמות, הרי הם מודים שיש בהן קדושה, רק דליכא מעילה (וכ"כ הקובץ הערות בסי' נ"ה סק"י), דהא בודאי גם לפי רבנן קונם הוא איסור חפצא, דכי נימא שדברי הגמ' בנדרים דף ב' ע"ב שנדר הוא איסור חפצא הם רק לפי רבי מאיר.

ועי' עוד בקידושין דף נ"ח ע"ב דתניא הגונב טבלו של חבירו משלם לו דמי טבלו של חבירו דברי רבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו משלם אלא דמי חולין שבו, ופירש"י וז"ל, אבל בתרומה ומעשר אמר לי' לאו בעל דברים דידי את, וכשיבוא כהן גם הוא לתובעו ידחהו ויאמר לא לך אתננה כי אם לכהן אחר עכ"ל. ולכאורה אין הדבר מובן דהא גם בלא הטעם של לא לך אתננה שכתב רש"י איך יכול הכהן לבוא ולתובעו הלא הפירות הם עוד טבל, וכן הישראל הוא שפיר בעל דברים דידי'.

מיהו אם נאמר כהצד שיסוד האיסור של טבל הוא משום שהתרומה והמעשרות מעורבים בו, והרי זה נקרא כבר בשעת טבלו שמעורבים בתוכו תרומה ומעשרות, א"כ שפיר הי' יכול כהן לתבוע אלמלא הטעם של לא לך אתננה, וכן אין הישראל נחשב בעל דברים דידי'.

ובספרי על קידושין בחלק ג' אות ק"נ, ובספרי על נדרים פרק ואלו נדרים אות ב' כתבתי שאחד מן הדרכים להבין למה מתנתו שלא הורמו כמי שהורמו דמיין הרי

לו כח זה, כי כיון שאסור לחזור בו נתבטל הטובת הנאה, והכהן יכול לתפוס ולעשות קנין מחמת שהוא ממון שבט ועי"ז הרי זה נעשה שלו, אבל בשבועה אפילו אם יתפוס אבל אכתי אינו נעשה שלו בבעלות גמורה עד שהראשון מקנה לו.

והקה"י בסי' ל"ח ר"ל שהקצה"ח סובר שמתנות כהונה אינם ממון השבט אלא הרי הם רק הפקר לכהנים, ולכן שפיר דימה לזה את הציור של שבועה, אבל הנתיחה"מ סובר דהווי שפיר ממון כהנים, ומש"ה חילק מה שחילק. מיהו לכאורה חילוקו של הנתיחה"מ קיים גם אם נאמר דהווי רק בגדר הפקר לבני השבט והיינו משום שגם לפ"ז אכתי יוצא שע"י תפיסתו הרי זה נעשה הממון הפרטי שלו בלי הקנאה מהישראל וא"כ מה יעזור להקצה"ח לסבור דהווי הפקר לכהנים ולא ממון שבט הלא גם אם הוא הפקר לכהנים הרי זה שונה מהציור של שבועה.

מיהו י"ל שאכתי עדיף היותו ממון שבט מאילו ה"י רק הפקר לכהנים, כי י"ל שמהני מה שהוא ממון שבט לחשבו מוחזק כיון שגם הוא חלק מהשבט וחשיב מוחזק כיון שהוא ממון שבט וגם הרי הוא יכול לתפוס ולעשותו שלו בפרטיות, ודוקא בגלל המוחזקות הרי זה עדיף מהציור של שבועה.

מיהו מדברי הנתיחה"מ לא משמע שכוונתו היא לסברא זו.

ב. ועי' עוד בב"ק דף ס"ז ע"א שמבואר שאם הגנב תרם או הקדיש את החפץ הרי זה נעשה הקדש כי הגנב קונה ע"י שינוי השם דמעיקרא חולין והשתא תרומה

והקדש. ודנו שם הראשונים שלכאורה ה"י אפשר לומר שהגנב קונה ע"י שינוי רשות, ועיין ברשב"א שם בד"ה הקדש וכו' ובמאירי בד"ה הגנב והגזלן וכו' שביארו שעל תרומה אי אפשר לתרץ שהוא יכול לתרום משום שיש כאן שינוי רשות בשעת ההפרשה (אע"פ שעל הקדש היינו יכולים לתרץ כן) והיינו משום שעל ידי ההפרשה לחוד עדיין אין התרומה נעשית ממון כהן (אלא שיש טעות סופר ניכרת בדבריהם עיי"ש).

ועיין בחזו"א על ב"ק בסי' י"ז סק"י"ז בד"ה והא תרומה וכו' שדן בענין למה אין כאן שינוי רשות על ידי שהוא נעשה בשעת הפרשה ממון השבט, וכתב "שיתכן דברי הרמב"ן על קנין השבט", והיינו שאפילו אם בעלמא הרי הוא שפיר נעשה ממון השבט על ידי ההפרשה לחוד, אבל בכל זאת לא חשיב משום כך שינוי רשות משום שהגזלן לא נתכוין לתתו להשבט אלא לעשותו תרומה, ותרומה אינה שם של רשות מסוימת כמו הקדש, וממילא אמרינן שהשם של תרומה אינו חל אשר משום כך באמת אינו נעשה ממון השבט עכ"ד.

ג. עי' בקצה"ח בסי' קי"ז סק"ב שהביא מהריב"ש שאע"פ שנגזל אינו יכול להקדיש את החפץ הגזול כיון שאינו ברשותו, אבל היינו רק קדושת בדק הבית, אבל נגזל יכול שפיר להקדיש קדושת הגוף אע"פ שאינו ברשותו. וביאר הקו"ש בקידושין אות מ"ב דהיינו משום שבקדושת הגוף הרי הוא פועל רק את הקדושה ולא את הממונות, ושפיר אפשר לפעול קדושה אפילו אם אינו ברשותו,

אבל בבדק הבית הרי הוא משנה את הממונות ומקנהו להקדש, ואילו הקדושה חלה מצד התורה כתוצאה ממה שנעשה ממון הקדש.

מיהו בירושלמי במס' בכורים בפרק א' ה"ב אמרינן שרבי יוחנן סובר שנגזל אינו יכול לתרום, ולכאורה צ"ע מזה על הריב"ש, דהא לכאורה גם בהפרשת תרומה הפעולה שלו היא רק להחיל קדושה ולא לעשותו ממון כהנים או הפקר לכהנים, כי אפילו לפי הצד דהוי ממון כהנים או הפקר לכהנים, אבל לכאורה התורה היא שעושה דבר זה ולא ישראל. וצ"ל שהריב"ש יסבור שעיקר פעולתו של המפריש תרומה היא באמת על הבעלות והממונות לעשותו ממון שבט או הפקר לכהנים, א"נ שהוא צריך לעשות שניהם, דהיינו גם הקדושה וגם הממונות. והרי את הממונות אי אפשר לו לעשות ולכן סובר רבי יוחנן שאינו תרומה.

כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהי' לך (י"ח, ט"ו).
בענין היכא שיש קדושת בכור אבל אינו פטר רחם, האם יש דין נתינה לכהן.

ע"י בזבחים דף ח' ע"ב שהביאו ילפותא להא שאם שחט את הפסח בשאר ימות השנה שלא לשם פסח אלא לשם זבח אחר הרי זה נעשה שלמים, ובדף ט' ע"א פרכינן אימא שחטי' לשם בכור ליהוי כבכור למאי הילכתא דלא ליבעי נסכים אי נמי דליתבי' לכהנים. ולכאורה יש לתמוה איך אפשר שיתקדש בקדושת בכור בלי שיהי' פטר

רחם (ועי' לעיל בפר' בחקותי על "לא יגאל" [כ"ז, ל"ג] שהבאנו קושיא זו גם על מעשר בהמה וגם על תמורה שמוזכרים בהגמ' שם).

ועיין בחידושי הגרי"ז על זבחים בעמוד י"ב של הספר שכתוב שם בזה"ל, ואימא שחטי' לשם בכור ליהוי בכור למאי נפ"מ למיתבי' לכהנים, משמע מזה דהא דבכור ניתן לכהנים, הוא מצד קדושתו, ולא תלוי בפטר רחם, דאי נימא דתלוי בפטר רחם, מאי מהני שיחול עליו קדושת בכור ע"י מחשבתו לשם בכור, על כל פנים פטר רחם לא הוי עכ"ל. הרי שלא דן בנוגע אם עצם הקדושה של בכור יכולה לחול כשאינו פטר רחם, אלא פשיטא לי' שהיא שפיר יכולה לחול, רק שדן בענין אם חל בכה"ג הדין של נתינה לכהנים.

ובהמשך הדברים כתוב שם בזה"ל, וראי' מזה לשיטת הרמב"ם בהל' תמורה דתמורת בכור לכהנים, אבל תוס' זבחים דף ע"ה כתבו דתמורת בכור אינו לכהנים, דהא דבכור הוא ממון כהנים הרי זה משום דהוי פטר רחם משא"כ בתמורה, ומהכא משמע שלא כדבריהם עכ"ל.

ועיין עוד בסוף דבריו בסוף עמוד י"ד של הספר שתי' ע"י שבירר שמה שבכור ניתן לכהנים מחיים הרי זה בגדר קדשי הגבול כמו תרומה, ולאחר שחיטה פקע דין זה וחל דין חדש שהכהנים זוכים בו משלחן גבוה כמו שאר קדשים. וכתב שלכן סוברים תוס' שתמורת בכור אינה ניתנת לכהנים, כי תמורת בכור אינה קריבה ויש כאן רק אפשרות של נתינה מחיים והרי לדבר זה בעינן שיהי' פטר רחם, אבל הדין של נתינה לכהנים מצד שהם זוכים

בקרובן אינו בא מצד היותו פטר רחם אלא מצד קדושת בכורות, ומש"ה שפיר פרכינן שאם שחטי' לשם בכור יתננו לכהנים דהא הכא איירי בנתינה לכהנים לאחר שחיטה ולא מחיים ולכן הרי זה שפיר שייך לנהוג אפילו כשאינו פטר רחם.

ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהי' לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל (י"ח, כ')
[א]

בענין אם אין לשבט לוי חלק בארץ משום שהובדלו לעבוד את ה', והרי הם מקבלים תרומות ומעשרות תמורת חלק בארץ, או האם להיפך, דהיינו שאין להם חלק בארץ בגלל שהם מקבלים תרומות ומעשרות.

עי' ברמב"ם בפ"ג מהל' שמיטה ויובל הי"ב שכתב וז"ל, ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים וכו' עכ"ל. ועי' ברדב"ז שכתב וז"ל, הוא מיושר דעתו וסברתו עכ"ל. מיהו לכאורה כדבריו משמע מהפסוק הנ"ל כאן. וכן מבואר להדיא בדברים י' פסוקים ח' וט' בזה"ל, בעת ההוא הכדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה: על כן לא הי' ללוי חלק ונחלה עם אחיו ה' הוא נחלתו כאשר דבר ה' אלקיך לו.

מיהו להלן בפסוק כ"ד כאן משמע שאין להם חלק בגלל שהם מקבלים מעשרות דכתיב כי את מעשר בני ישראל

אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה. ובאמת כן יש לפרש גם כאן דהיינו שאחרי שאין להם חלק (בגלל קבלת תרומות ומעשרות) א"כ מעתה ה' יהי' נחלתם, אבל הפסוקים בדברים אינם סובלים פירוש זה אלא מבואר שם להדיא שאין להם חלק כי ה' הוא חלקם, וא"כ נשאר קשה שהרי זה דלא כפסוק כ"ד הנ"ל להלן כאן בפר' קרח.

מיהו הנצי"ב שם פי' שהכוונה בפסוק כ"ד היא שעל כן אין להם להתרעם על זה שאין להם חלק ונחלה, ושיעור הפסוק הוא שאת המעשר נתתי חלף עבודתם על כן לא יתרעמו על שאין להם נחלה (והטעם למה אין להם נחלה הוא משום שהובדלו).

ומעתה לפ"ז יוצא שאין הכוונה שאינם מקבלים חלק בגלל שהם מקבלים תרומות ומעשרות, אלא שאין להם להתרעם על זה שאין להם חלק כיון שהם מקבלים תרומות ומעשרות. ואולי זהו באמת גם הטעם למה הם מקבלים תרומות ומעשרות דהיינו בגלל שאין להם חלק.

וכן מבואר באמת בראב"ד בהל' שמיטה ויובל לעיל שם שכתב שהם מקבלים תו"מ משום שאין להם חלק.

ועי' גם באור החיים על פסוק כ"ד שכתב שהמתנות הן חלף חלקם בארץ, דמבואר מלשון זה שמה שאין להם חלק בארץ הרי זה דין קדום, ואז כחלף חלקם ניתנו להם המתנות.

מיהו מלשון המדרש רבה בסוף פרשת מסעי מבואר כפשטות פסוק כ"ד דהיינו שאין להם חלק בגלל שהם מקבלים

מתנות, וז"ל המדרש, ושבת הלוי לא נטלו בארץ, למה, אשי ה' ונחלתו יאכלון, ולפ"ז אכתי צ"ע על דברי המדרש מהפסוקים שהבאנו מדברים י'.

וצ"ל שהמדרש סובר שתרי טעמי איכא למה אין להם חלק בארץ, חדא משום שהובדלו וכפשוטו הפסוק כאן והפסוקים בדברים י', ועוד משום שהם מקבלים תו"מ וקדשים (אשי ה' ונחלתו) חלף עבודתם.

והנה עד כאן הבאנו מהראב"ד ומהאור החיים שמה שמקבלים תרומות ומעשרות הרי זה תמורת חלקם בארץ. מיהו להלן כאן בפסוק כ"א כתוב שהלויים מקבלים מעשר חלף עבודתם באהל מועד, ומבואר באור החיים כאן ששני הדברים אמתיים, דהיינו שהם מקבלים תרומות ומעשרות חלף חלקם, ומזה יוצא שאינם צריכים לעבוד עבודות השדה אלא מקבלים מן המוכן, ודבר זה הוא חלף עבודתם כלומר כדי שיהיו פנויים לעבודה.

והנה אנחנו בדברינו הנ"ל השוינו יחד את הכהנים והלויים. מיהו האור החיים בדבריו על פסוק כ"ד סובר ש"אני חלקך" נאמר רק על הכהנים, ואילו שבת לוי אין להם חלק חלף חלקם בארץ וחלף עבודתם וכהנ"ל.

ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהי לך בתוכם וגו' (י"ח, כ') [ב].
בענין אם הם נוטלים לעתיד לבוא.

הנה שיטת הרשב"ם בב"ב דף קכ"ב ע"א בד"ה ועוד תניא וכו' (השני) היא

שאע"פ שהוזהר שבת לוי על לקיחת חלק בארץ, אבל מ"מ לעתיד לבוא, דהיינו בימות המשיח שפיר יטלו, וכתב שילפינן כן מהפסוק ביחזקאל שהביאו בגמ' שם שכתוב על לעתיד לבוא "שער לוי אחד", וכ"כ תוס' שם בד"ה ואידך, וכן היא שיטת הסמ"ג בלאו רע"ו. מיהו הר"ן, הובא בשט"מ שם, סובר שגם לע"ל לא יהי להם חלק בארץ, וכתב שהפסוק הנ"ל ביחזקאל שכתוב "שער לוי אחד" לא איירי אודות חלק בארץ אלא שיהי לשבת לוי שער אחד על שמו בירושלים.

והנה המנ"ח במצות ת"ח ותק"ד תמה על שיטת הרשב"ם וסייעתו דאיך אפשר לומר שלע"ל יטלו חלק הלא אין נביא רשאי לחדש דבר וא"כ איך מתבטל הל"ת (ואין לומר כאן שהלכתא היא ואתא יחזקאל ואסמכא אקרא כיון שלא אמרו כן בפירוש בגמ' כמו שמבואר במנ"ח שם). ועי' גם בקו"ש על ב"ב באות ש"ע שהק' שלא מסתבר לומר שהפסוק נאמר לכתחילה רק לזמן, ולא על לעתיד לבוא, דכיון דקרא סתמא כתיב הרי הוא נוהג לעולם ככל דיני התורה.

מיהו נראה דלק"מ משום שבספרי מבואר שעצם הפסוקים מתפרשים באופן שלא קאי הלאו על חלוקת הארץ לע"ל, דעי' בספרי בפר' קרח כאן בפיסקא ד' דתניא ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל, למה נאמר, לפי שהוא אומר לאלה תחלק הארץ הכל במשמע, כהנים לויים וישראלים וגרים ונשים ועבדים וטומטום ואנדרוגינוס במשמע, [ת"ל] ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל יצאו כהנים, ובתוך

בני ישראל לא ינחלו נחלה יצאו ליום, לשמות מטות אבותם ינחלו יצאו גרים ועבדים, איש לפי פקודיו יצאו [נשים] טומטום ואנדרוגינוס עיי"ש, פי' דקאי הלאו על קרא דלאלה תחלק וגו', דהנה בפשטות נראה לפרש שכוונת הספרי במה ששאל "למה נאמר" היא למה נאמר עם שוא תחת הלמד, כלומר לענין מה נאמר, ועל זה עונה הספרי שלא תאמר שאסר להם הקב"ה לקיחת חלק בארץ גם ע"י מתנה או ירושה הבאה לאחר תחילת החלוקה, דזה אינו, כי קאי על תחילת החלוקה דהיינו על פרשת לאלה תחלק הארץ, ומעתה מאחר דחזינן דקאי הך לאו על קראי דהתם א"כ ה"נ י"ל שלא קאי אלא על החלוקה דאיירי בה התם דהיינו חלוקת הארץ בימות יהושע, באופן שמתחילה לא נאמר הלאו על יותר מזה, ומש"ה שפיר יש להם חלק לע"ל, ולא מיקרי שאנו מבטלים את הלאו (וזהו דלא כשיטת הראב"ד בפיי"ג משמיטה ויובל דמבואר מדבריו שם שגם בשאר ארצות שכבשו המלכים אח"כ אינם נוטלים כמו שביאר הכ"מ שם).

(ודע, שלפי הנ"ל יש לעיין בנשים לע"ל, דהיינו האם גם המיעוט על נשים קאי רק על החלוקה של לאלה תחלק הארץ. ועכ"פ גרים שפיר יטלו בתוך השבט שגרים שם כמו שהביא בעל ההגהות על המל"מ בפ"ד מהל' בכורים ה"ג שכן כתוב להדיא בספר יחזקאל).

והנה עי' בדברים י"ח ב' ברש"י שהביא את דברי הספרי דשם ופירשם באופן דתניא ב' שאין ללוי חלק בארצות קיני קניזי וקדמוני שהובטחו לאאע"ה, וכן

תניא בספרי פר' קרח כאן בסוף פסקא ד', ותניא כן בלשון "דבר אחר" כלומר פירוש שני על הפסוק. והמנ"ח במצוה ת"ח כתב שכן מוכח מלשון הרמב"ם, והיינו מדבריו בפיי"ג מהל' שמיטה ויובל שכתב שאין הלוי נוטלים חלק בארצות שנכרתה עליהם ברית לאברהם יצחק ויעקב, והרי גם על ארצות קקו"ק נכרתה ברית. מיהו באמת מדברי הרמב"ם נראה איפכא ממה שדייק המנ"ח, שהרי לשון הרמב"ם שם היא שאין הדברים אמורים (שאינן ללוי חלק בארץ) אלא בארץ שנכרתה עלי' ברית וירשוה ונתחלקה להם, דצ"ע מה היא כוונתו במה שהוסיף וירשוה ונתחלקה להם, דהא פשיטא שבהכי איירינן, דאל"כ הרי לא באה לידם כלל, ובע"כ צ"ל דאתי למעוטי אותן הארצות שנכרתה עליהן ברית רק שלא נתחלקו להם בשעת כיבוש הארץ, דהיינו ארצות קקו"ק, דבהן שפיר רשאים הם ליטול חלק לע"ל (ואת דברי הספרי בדברים יפרש כהפי' השני שהזכיר רש"י שם. ובנוגע לדברי הספרי בקרח כאן י"ל שהוא פוסק כהדעה הראשונה שם בהספרי ולא כהדבר אחר, וס"ל דפליגי אהדדי), והא דרשאים ליטול הרי זה משום דס"ל שהך לאו שנאמר על נטילת הלויים קאי רק על הפרשה של לאלה תחלק הארץ וכדברי הספרי הנ"ל בפרשת קרח שהבאנו לעיל, ומש"ה ס"ל שקאי רק על הארצות שנתחלקו אז ולא על ארצות קקו"ק, וזהו שכתב שלא קאי אלא על הארצות שנתחלקו להם.

מיהו באמת אפילו אם נאמר בדעת

הרמב"ם דקאי על האמור בהפרשה של לאלה תחלק הארץ, אבל מ"מ אכתי יתכן לסבור דקאי גם על לע"ל, רק דס"ל להרמב"ם דלא קאי אלא על הארצות שחילקו אז בפרשת לאלה תחלק.

שו"ר בחידושי הגר"ח על הש"ס על ב"ב דף קכ"ב (עמוד רי"א בהוצאה הישנה של ר"י כהן) שהגדיר שהרמב"ם סובר שקאי הלאו רק על חלוקה כזו שמחלקים לשבטים, אבל לא על חלוקה של כיבוש רבים שהיא לכל ישראל ואין בה חלוקה לשבטים. ועוד כתב שגם החלוקה לעתיד לבוא הרי היא בגדר חלוקה לשבטים. וגם כתב שאין ללוי חלק בקניי קניזי וקדמוני "כדמייתי בספרי", וכתב שאע"פ שאינם מתחלקים לשבטים אבל מ"מ אינם נוטלים בגלל הילפותא שבהספרי.

ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהי לך בתוכם וגו' (י"ח, כ') [ג].
בענין מה שמלך נוטל כל הקרקע שכובש, ודינם של שבט לוי בקרקעות אלו.

עיי' ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"ט שפסק שהמלך נוטל מחצה בכיזת מטלטלין, ובה"י כתב וז"ל, כל הארץ שכובש (המלך) הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה ומניח לעצמו כפי מה שירצה ובכל אלו הדברים דינו דין עכ"ל, ועיין במנ"ח במצוה תצ"ז שהניח בצ"ע מנ"ל להרמב"ם דשאני ביזת קרקע מביזת מטלטלין, דבמטלטלין הוי מחצה לו ומחצה לעם (וכדתניא בסנהדרין

דף כ' ע"ב) ואילו בקרקע הרי הוא נוטל את הכל.

מיהו באמת גם בלא"ה דברי הרמב"ם צ"ע, דמאי קמ"ל בזה שכתב שנותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, דהא פשיטא שמאחר שהארץ היא שלו הרי הוא רשאי לעשות בה כרצונו, ועוד דהא לכל אדם רשאי ליתנה מאחר שהיא שלו ולמה כתב דוקא לעבדיו ולאנשי המלחמה.

והנה בישב הנ"ל יש לומר שטובא קמ"ל הרמב"ם, אבל יש להקדים את דברי הרמב"ם בפיי"ג מהל' שמיטה ויובל הי"א שכתב וז"ל, יראה לי שאין הדברים אמורים (שאיין ללוי נחלה בארץ) אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשונה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל עכ"ל. והנה דבר פשוט הוא דהא דאין ללוי חלק ונחלה בארץ הרי זה דוקא בשעת תחילת החלוקה, אבל לאחר שנתחלקה כבר, שפיר יכולים הם לזכות בקרקע ע"י ירושה ממשפחת האם או מתנה, ובודאי אין מעבירין אותה מהם (וכן מוכח בב"ב דף קי"ב ע"א בסוגיא דגבעת פנחס דאמרינן שם שירש מאמו או קנה), וא"כ לכאורה צ"ע, דמכיון שפסק הרמב"ם שכל ארצות הכיבוש הן של המלך א"כ למה הוצרך לומר שיכולים הלויים ליטול בהן חלק משום טעמא דלא נכרתה עליהן ברית, דהא גם בלא"ה הלא אי אפשר להם לזכות באותן ארצות אלא ע"י מתנה מהמלך, והרי בכה"ג אפילו בא"י גופא הרי הם יכולים ליטול, וא"כ למה לי טעמא דלא נכרתה עליה ברית,

תיפוק ל' משום דהוי מתנה בעלמא אשר
אפילו בא"י גופא לא נאסרו בה.

ויש לומר שבאמת גם המלך אינו קונה
הארצות לאלתר בלא שום קנין, אלא ע"י
הכיבוש נעשות הארצות נכסי כולם, רק
שיש רשות להמלך לחלק לאחרים בתורת
ביזה כרצונו ולהשאיר לעצמו כל מה
שרוצה, וזוהי כוונת הרמב"ם בהל' מלכים
במה שכתב בתחילת דבריו שכל הארץ
שכובש הרי היא שלו, ולפ"ז שפיר כתב
הרמב"ם שאינו יכול לחלק אלא לעבדיו
לאנשי המלחמה לחוד, והיינו משום
שכוונתו היא להיכא שעוד לא קנה לעצמו,
ומש"ה שפיר כתב שאינו יכול לחלק אלא
לאלו לחוד, דהא רק אנשי המלחמה זוכים
הם בביזה ולא שאר העם, וכמו שכתב
לעיל שם בנוגע לביזת מטלטלין עיי"ש,
אבל לאחר שכבר זכה בהקרקע ע"י מעשה
קנין פשיטא שהוא רשאי ליתן לכל מי
שירצה, וא"כ טובא קמ"ל הרמב"ם בדבריו
הנ"ל בהל' מלכים, והיינו דהיכא שהוא
עצמו עוד לא קנה ע"י מעשה קנין, אינו
יכול לתת אלא לעבדיו ולאנשי מלחמתו
לחוד. וגם אתי שפיר דבריו בסוף הל'
שמיטה ויובל שם, דהא לפי הנ"ל יוצא
שכשהמלך מחלק אותה לעבדיו ואנשי
מלחמתו קודם שעשה קנין הרי הם נוטלים
בתורת בוזזין ולא בתורת מתנה בעלמא
מהמלך, וא"כ שפיר היינו אוסרים בבן לוי
אי לאו משום טעמא דלא נכרתה עלי'
ברית.

אמנם צ"ע על הנ"ל, למה נחשבים
עבדיו בני ביזה, דהא לעיל שם בה"ט גבי
ביזת מטלטלין כתב רק שאנשי הצבא ואלו

שיושבים על הכלים הרי הם בני ביזה,
עיי"ש.

**ויאמר ה' אל אהרן בארצם
לא תנחל וחלק לא יהי לך
בתוכם וגו' (י"ח, כ') [ד].**

**בענין אם מותר לאדם להקדיש את
עצמו ללימוד תורה גרידא ולסמוך
שהקב"ה ימציא לו את פרנסתו.**

ע"י בקידושין דף פ"ב דתנן רבי נהוראי
אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני
מלמד את בני אלא תורה.

ויש לעיין האם רבי נהוראי חולק על
הא דתניא לעיל שם בדף כ"ט ע"א שחייב
אדם ללמד את בנו אומנות.

וע"י בספר המקנה בדף פ"ב שם בד"ה
שם רבי נהוראי וכו' שביאר שהא דתנן
במס' אבות בפ"ב משנה ב' שכל תורה
שאין עמה מלאכה סופה בטילה, הרי זה
איירי אודות כלל העם, אבל יחידי סגולה
שיכולים לעמוד במבחן הבטחון כראוי
יכולים לנהוג כרבי נהוראי. והביא ההיא
דברכות דף ל"ה ע"ב דאמר רבי שמעון
בן יוחאי שבזמן שישראל עושים רצונו
של מקום קרינן בהו ועמדו זרים וגו'
ומלאכתן נעשית ע"י אחרים, ואמר אביי
שם שהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה
בידם, וגם רבא הורה לתלמידיו לא
להתנהג כרשב"י, וביאר המקנה שגם שם
כוונת אביי היא שרק לכלל העם
("הרבה") אסור להתנהג כן, אבל ליחידי
סגולה מותר וכהנ"ל. ועוד כתב שלפ"ז לא
פליג רבי נהוראי על דברי רבי מאיר לעיל
שם בהמשנה בדף פ"ב שאמר שילמד את

בנו אומנות נקי' וקלה כי רבי נהוראי איירי ביחידי סגולה.

ומעתה לפ"ז לא פליג רבי נהוראי על ההיא דלעיל שם בדף כ"ט שחייב אדם ללמד את בנו אומנות, וכהנ"ל שרבי נהוראי איירי רק ביחידי סגולה.

והנה כבר הבאנו שהספר המקנה הגדיר את הבעל מדריגה והיחידי סגולה כאלו שיכולים לעמוד במבחן הבטחון כראוי. ויש עוד שסוברים כעיקר יסודו של המקנה, אבל הגדירו בדרך אחרת את הבעל מדריגה הנ"ל וכדלהלן:

א', עי' במהרש"א על ההיא דברכות שכתב שדוקא להמון העם אסור וכדברי המקנה, והוא הגדיר ש"צדיקים גמורים" יכולים לנהוג כרשב"י.

ב', וע"ע ברמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל שכתב וז"ל, ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו ואתו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעת את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים עכ"ל. ולכאורה כוונתו בזה היא להביא את דברי רבי שמעון בן יוחאי בברכות שם, וכן כתב בספר ברכת שמואל על קידושין בסי' כ"ז אות ו' בשם הגר"ח מבריסק שכוונת הרמב"ם היא לפסוק כרבי שמעון בן יוחאי, וכן איתא בחי' מרן

הגרי"ז הלוי על התורה בפרשת חיי שרה שכמדומה לו שראה בשם הגר"א שכוונת הרמב"ם היא כרשב"י. מיהו לכאורה צ"ע למה פסק כן, דהא מסיק אביי שם שהרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם, וגם רבא שם הורה לתלמידיו דלא כרבי שמעון בן יוחאי.

ועיין בביאור הלכה בסי' קנ"ו שעמד על זה, והביא את היסוד הנ"ל שדוקא להמון העם אסור להתנהג כדברי רשב"י כי אינם מצליחים "להיות עסקם רק בתורה לבדה", אבל ליחידי סגולה מותר, וכוונת הרמב"ם היא ליחידי סגולה. הרי שהמשנה ברורה תלה את הדבר במדת ההתמדה.

ג', ועיין עוד בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' מ"ז אות ג' שכתב את היסוד הנ"ל וז"ל, ולימוד אומנות כדי להתפרנס היא מצוה וכו' דחייב אדם ללמד את בנו אומנות, אלא שזהו לכלל העולם, אבל אם רואה אדם בבנו שנפשו חשקה בתורה והוא מוכשר להיות גדול בתורה, בזה אמר ר' נהוראי מניח אני וכו', ולא חלק ר' נהוראי אהא דחייב אדם ללמד בנו אומנות עכ"ל, הרי שתלה את הדבר בהיכולת להיות גדול בתורה.

ד', והנה יש מקשים על הא דתנן שרבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקי' וקלה, ושוב תנן שרבי נהוראי אמר שלא הי' מלמד את בנו אלא תורה, דהא הרמב"ם בההקדמה לפירוש המשניות בד"ה הפרק הששי וכו' כתב שרבי נהוראי המוזכר בתלמוד הרי הוא רבי מאיר (ודלא כהגליון בעירובין דף י"ג ע"ב עיין שם)

(וכבר הבאנו שהמקנה דן באם רבי נהוראי חולק על דברי רבי מאיר). ותי' הגרי"ז זצ"ל בחידושי הגרי"ז על התורה שם כהנ"ל דהיינו שדבריו הראשונים של רבי מאיר אמורים לפי מה שההלכה היא ולא כרבי שמעון בן יוחאי, אבל מ"מ גם להתנהג כרשב"י "מדה היא" (לשון הגרי"ז), ור"מ עצמו התנהג כרבי שמעון בן יוחאי וכדברי הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל. מיהו הגרי"ז לא הגדיר מי ראוי להתנהג במדה זו.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת שכתב שאסור לו לאדם ללמוד ולא לעסוק בפרנסה ולסמוך שימציאו לו פרנסה. ולכאורה צ"ע מדבריו הנ"ל בהל' שמיטה ויובל, ועל פי הנ"ל הי' נראה לומר שבהל' ת"ת איירי הרמב"ם במי שהוא מההמון עם ואינו על המדריגה שראוי לו לעשות כדברי רשב"י. מיהו אכתי צ"ע כי גם לפי הנ"ל לא הי' לו להרמב"ם להפריד את הדברים ולהביא את הדין של בעלי מדריגה בהל' שמיטה ויובל ואילו את הדין של כלל העם בהל' ת"ת ולסתום את הדבר בהל' ת"ת כאילו כן הוא הדין גם לבעלי מדריגה.

והנה יתכן שהקושיא הנ"ל קשה רק לפי הביאור הלכה שהגדיר שמי שיוכל "להיות עסקו רק בתורה לבדה" רשאי לעשות כרשב"י, דלפי זה שפיר קשה שכשהרמב"ם כותב בהל' ת"ת שלימוד תורה אינו פוטר

אותו מלעסוק בפרנסה הי' צ"ל שיש מדריגה של לימוד תורה ששפיר פוטר מלעסוק בפרנסה, אבל לפי מה שהגדירו המקנה והמהרש"א שהדבר תלוי במדריגתו בבטחון או בהיותו צדיק גמור א"כ יוצא שמה שפוטר מלעסוק בפרנסה אינו הוספת מדריגה של לימוד תורה אלא דברים אחרים של צדקות, וזהו כוונת הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל ולא למדריגה נוספת של לימוד תורה, אלא יתכן שיהי' פטור מלעסוק בפרנסה גם בלי להוסיף בהתמדת לימוד תורה אלא על ידי דבקות בדברים אחרים של צדקות ושירות לפני הקב"ה, וא"כ י"ל שרק אם הוספת מדריגה של לימוד תורה היא הדבר שפוטר יש להקשות שהרמב"ם הי' צ"ל בהל' ת"ת שלפעמים לימוד תורה שפיר פוטר אותו מלעסוק בפרנסה.

ועכ"פ עי' ברדב"ז בהל' שמיטה ויובל שם שכתב שאין כוונת הרמב"ם שם שיטיל את עצמו על הציבור, אלא כוונתו היא שימציא לו הקב"ה את פרנסתו בקלות, ומשמע שלעולם הרי הוא שפיר צריך לעסוק בפרנסה, רק שימצא פרנסתו בקלות. ולפי דבריו יוצא שאין כוונת הרמב"ם שם לפסוק כרשב"י, ודלא כהברכת שמואל בשם הגר"ח והגרי"ז בשם הגר"א.

עוד ציין הרדב"ז שם לעיין במש"כ הרמב"ם בפיה"מ באבות פ"ד משנה ה' על הא דתנן ולא קרדום לחפור בו.

חקת

משאר עבודות וכדחזינן שצריכים פסוק מיוחד לבגדי כהונה בפרה.

ופשט המקדש דוד את ספקו מהברייתא בתוספתא דמס' פרה פרק ד' ברייתא ד' (הובא בר"ש בפרק ד' דמס' פרה משנה א' בד"ה במחוסר בגדים) דתניא ש"מצוותה בבגדי לבן של כהן הדיוט", ושאם עשה אותה בבגדי זהב, דהיינו השמונה בגדים של כהן גדול, אשר יש בהם בגדי זהב, דהיינו החושן והאפוד והאבנט והציץ, הרי הפרה פסולה, וא"כ חזינן שיתור בגדים פסול בפרה, דהא אמרינן בזבחים שם שאם כהן הדיוט עבד בבגדי כהן גדול הרי זה ציור של יתור בגדים*).

והנה בספרי כאן איתא דילפינן מהגזירה שוה של חקה חקה מעבודת יום הכיפורים דבעינן בפרה אדומה ד' בגדי לבן. ולפ"ז בעינן הארבעה בגדי לבן של כהן גדול בעבודת יוה"כ (אשר יש מאן דאומרים שסוברים שהם שונים מהד' בגדים של כהן הדיוט). וכן לכאורה גם יתור בגדים יהי' פסול כמו בעבודת יוה"כ. מיהו בספרי כאן הובא גם הילפותא מהכהן בכיהונו, וצ"ע למה צריכים את הילפותא של הכהן בכיהונו אחרי שיש את הגזירה שוה ליום כיפור. ועוד קשה דעי' ברמב"ם בפיה"מ במס'

ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו (י"ט, ד').

א. בענין אם הי' דין לכתחילה שכהן גדול יעשה את הפרה, וכן בענין אם כשהיא נעשית בכהן הדיוט הי' הכהן הדיוט לובש את השמונה בגדים של כהן גדול או האם הד' בגדים של כהן הדיוט או האם הד' בגדים של כהן גדול של יום כיפור, וכן בענין אם מיותר בגדים פסול בה כמו מחוסר בגדים.

עי' בזבחים דף י"ח ע"א דילפינן שכמו שמחוסר בגדים פסול עבודה הוא הדין נמי למיותר בגדים. ובמקדש דוד בח"א סי' ל"ו בד"ה אמרינן בפ"ד דפרה וכו' חקר האם בפרה אדומה יש פסול של יתור בגדים, דהנה בפ"ד דמס' פרה משנה א' תנן שפרה אדומה פסולה במחוסר בגדים וש"בכלי לבן היתה נעשית", וביומא דף מ"ג ע"א ילפינן מ"הכהן בכיהונו" שצריכים לפרה אדומה בגדי כהונה (ומש"ה מחוסר בגדים פסול), והרי בשאר עבודות חזינן בזבחים שם שצריכים פסוק מיוחד כדי לפסול מיותר בגדים וכמו שהבאנו, ולא ילפינן ממחוסר בגדים, וא"כ יש לעיין מה יהי' בפרה, דהא התם ליכא קרא מיוחד לפסול יתור בגדים, ואולי אי אפשר ללמוד פרה

שסובר שהמצנפת של הכהן גדול היא יותר גדולה מהמגבעת של כהן הדיוט, כי לפי השיטות האלו יוצא שכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול חסר האבנט והמגבעת של כהן הדיוט.

(* ובספרי על זבחים בחלק א' אות קפ"א הקשתי על זה שגם בזה הרי הוא צריך להחשב מחוסר בגדים לפי הסוברים שהאבנט של כהן הדיוט הוא של בוץ לבדו, וכן לפי ראב"ש

פרה שם שהביא את הילפותא של הספרי של חקה חקה, וכתב שבגדי לבן הם הבגדים שעובד בהם הכהן גדול ביוה"כ וכן הבגדים שהי' לובש כהן הדיוט. ולכאורה צ"ע דהא הרמב"ם פוסק שהאבנט של כהן הדיוט הוא כמו האבנט של הכהן גדול כל השנה וא"כ יוצא שהאבנט של הכהן הדיוט אינו של בוץ כמו האבנט של הכהן גדול ביוה"כ, וא"כ הד' בגדי לבן של כהן גדול ביוה"כ אינם זהים לבגדי כהן הדיוט. שו"ר שכן הקשה המל"מ על הרמב"ם בפיה"מ בדבריו בפ"א מהל' פרה אדומה הי"ב.

ועוד הקשה המל"מ דכיון שלפי הספרי בעיני ד' בגדי לבן דכ"ג ביוה"כ א"כ צ"ל דהא דתניא בהתוספתא הנ"ל שהבאנו ד' בגדי כהן הדיוט הרי זה כי התוספתא סובר שאבנטו של כהן הדיוט אינו של כלאים כמו של הכהן גדול בשאר ימות השנה אלא של בוץ לבד וכמו אבנטו של כהן גדול ביוה"כ ומש"ה שפיר אפשר למיתני שהי' עושה את הפרה בד' בגדים של כהן הדיוט, אבל הרמב"ם הרי פוסק שאבנטו של כהן הדיוט הרי היא כמו של כהן גדול בכל השנה, דהיינו מכלאים, ואינו כמו האבנט של הכהן גדול ביוה"כ, וא"כ הרמב"ם לא הי' צריך לפסוק בפ"א מהל' פרה הי"ב שהפרה אדומה היתה נעשית בד' בגדי כהן הדיוט בין כשהיא נעשית ע"י כהן הדיוט ובין כשהיא נעשית ע"י כהן גדול (והתם לא הזכיר שהם גם כמו בגדי כהן גדול ביוה"כ כמו שהזכיר בפיה"מ הנ"ל), דהא כיון שילפינן מיוה"כ בהגזירה שוה של חקה חקה א"כ צריכים הד' בגדי כהן גדול של יוה"כ שאינם הד'

בגדי כהן הדיוט של כל השנה כי הרי הם שונים בנוגע להאבנט. ונשאר המל"מ בצ"ע.

והתפארת ישראל בהמשניות שם כתב דרך אחרת, והיינו שכוונת הספרי היא ללמוד מיוה"כ דבעינן כהן גדול בד' בגדי כהן גדול דיוה"כ, אבל רק לכתחילה, אבל בדיעבד סגי בכהן הדיוט בד' בגדי כהן הדיוט וכמו הילפותא מהכהן בכיהונו. ולכן לא קשה על הא דהביא הספרי את ב' הילפותות. וכן כוונת המשנה שהבאנו לעיל בתחילת דברינו במאי דתנן בגדי לבן הרי היא לבגדי לבן של כהן גדול בהיו"כ ולהדין לכתחילה, וכוונת התוספתא היא להדין לעיכובא דבעינן לכל הפחות כהן הדיוט לבוש בד' בגדי כהן הדיוט. ונשאר קשה על הא דלא הביא הרמב"ם בספר היד את הדין לכתחילה אלא כתב רק שנעשית בד' בגדי כהן הדיוט.

והנה לפי המל"מ יוצא מציאות שכהן הדיוט לובש ד' בגדי כהן גדול של יוה"כ, ואילו התפארת ישראל בדבריו שם לא רצה לסבול דבר זה עיי"ש, ולפי דרכו באמת אין יוצא דבר כזה.

וגם המלבי"ם כאן לא רצה לסבול דבר זה, אלא שהוא לא כתב להתאים את דברי התוספתא עם הספרי, אלא כתב שבאמת פליגי אהדדי, והיינו שגם התוספתא וגם הספרי איירי בכהן הדיוט, והא דס"ל להספרי שהוא לובש בגדי כהן גדול ביום כיפור וכמו שמלמדת הג"ש, הרי זה כי ס"ל שאבנטו של כהן הדיוט אינו כמו של הכהן גדול בכל ימות השנה, אלא הי' מבוץ לבד כמו של הכהן גדול ביום כיפור, וא"כ יוצא שפיר שכהן הדיוט עושה את

מיתה, והרי פרה שפיר פסולה בזר, וא"כ כמו שהפסול של זר נוהג גם שלא בבית המקדש אולי ה"ה גם להחיוב של מיתה. וביותר נראה לומר שכוונת הרמב"ם במה שכתב "במקדש" היא לאפוקי במה אבל לא לאפוקי פרה כי אולי יש לדחוק שגם פרה היא בכלל "במקדש" כי הי' מזה את דמה נוכח המקדש.

חטאת הוא (היא) (י"ט, ט').

בענין "חטאת קריי" רחמנא".

ע"י בחולין דף י"א ע"א דאמרינן שטריפה פסולה לפרה אדומה כי חטאת קריי' רחמנא, והקשו תוס' שם בע"ב בהמשך ד"ה חטאת קריי' רחמנא מהא דאמרינן בתמורה דף כ' ע"א שאין פרה אדומה עושה תמורה משום שהיא קדשי בדק הבית, ותירצו וז"ל, כיון דנפקותא ליטא בגוף הפרה לא שייך דרשה דחטאת קריי' רחמנא עכ"ל, ועוד כתבו שהטעם למה אמרינן בבכורות דף כ"ה ע"א שלאחר פדיון אין בה איסור גיזה ועבודה הרי זה כי אחרי פדיון אין בה תורת פרה אדומה ולכן לא שייך לומר שחטאת קריי' רחמנא אי נמי שהטעם למה פדיון מועיל בפרה אדומה הרי זה כי מתחילה לב ב"ד מתנה עליהם ומש"ה מתחילה לא היתה פרה אדומה.

והנה להגר"ח מברסק יש דרך אחרת בענין איך ליישב את הסתירה בין הא דחטאת קריי' רחמנא לבין מאי דאמרינן שהיא קדשי בדק הבית, דהנה בריש זבחים תנן שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה

הפרה בד' בגדי לבן שכהן גדול לובש ביוה"כ, אבל התוספתא סובר שאבנטו של כהן הדיוט הוא כמו של הכהן גדול כל השנה, וא"כ אי אפשר לומר שהוא עושה את הפרה עם ד' בגדי לבן של הכהן גדול ביוה"כ, כי לא יתכן שכהן הדיוט יעבוד בבגדי כהן גדול, ולכן אמר התוספתא שהוא עושה את הפרה עם ד' בגדי כהן הדיוט. והרמב"ם פוסק שאבנטו של הכהן הדיוט הוא כאבנטו של כהן גדול של כל השנה, ואינו כמו אבנטו של כהן גדול ביוה"כ וכנהנ"ל, ומש"ה פסק הרמב"ם שהפרה היתה נעשית בד' בגדי כהן הדיוט כמו התוספתא.

ב. בענין אם זר שעשה פרה אדומה חייב מיתה.

בספר מנחת אברהם ח"א עמוד צ"ח ר"ל שבפרה אדומה מחוסר בגדים או מיותר בגדים אינו חייב מיתה כי החיוב מיתה הרי זה כי הוא כמו זר כדאמרינן בסנהדרין דף פ"ג ע"ב שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו' להו זרים ואמר מר זר ששימש במיתה, והרי יתכן שגם זר ממש אינו חייב מיתה בפרה אדומה, דז"ל הרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש, זר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר והזר הקרב יומת עכ"ל, והכי איתא בהמשנה בסנהדרין דף פ"א ע"ב זר ששמש במקדש, הרי שהדגיש במקדש, ואילו הפרה היתה נעשית חוץ להמקדש.

מיהו הרמב"ם בלשונו הנ"ל הזכיר גם את הפסול עבודה ולא רק את החיוב

חוץ מן הפסח והחטאת שהם פסולים. ובגמ' בע"ב שם אמרינן שאפילו אם שחט סתמא בלי להתכוין לשמו אמרינן ש"זבחים בסתם לשמן עומדין". ולכאורה הי' נראה לומר שכשחישב שלא לשמו חסרה באמת ה"לשמו", ולכן הפסח והחטאת פסולים, וכן לכן שאר זבחים אע"פ שכשרים אבל לא עלו לבעלים לשם חובה. מיהו בחידושי הגרי"ז על פ"ד מהל' מעה"ק הי"א, וכן בחידושי הגרי"ז בריש זבחים, ביאר לא כן, אלא באמת מכיון שהוקדש לשם עולה או שלמים נתייחדו כל עשיותיו לשמן בשעת ההקדש, והסתמן לשמן הזה אינו יורד אפילו אם הוא מתכוין לשם קרבן אחר, אלא שמחשבתו לשם קרבן אחר נחשבת בגדר מחשבה הפוסלת.

והביא הגרי"ז את דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה ה"ג שאם שחט פרה אדומה על מנת לאוכלה אינה פסולה כי לא נאמר בפרה אדומה שצריכים לשם ריח ניחוח, והקשה המל"מ למה צריכים טעם זה הלא אפילו אם הי' שפיר כתוב ריח ניחוח אבל הלא מחשבה לשם ריח ניחוח אינו מעכבת. ותי' הגרי"ז ע"י שהקדים את דברי הגר"ח שהביא שם, דהנה הרמב"ם פוסק שפרה אדומה ששחטה לשם חולין תפדה ואינה מכפרת, וקשה דהא חטאת ששחטה לשם חולין כשרה וא"כ למה בפרה אדומה הדין הוא שתפדה, ותי' הגר"ח דלשם חולין כשר רק בקדשים רגילים שכבר חל עליהם שמם בשעת ההקדש, אבל פרה אדומה מחיים הרי היא בגדר קדשי בדק הבית, ורק השחיטה מקדשת אותה להיות פרת חטאת, וא"כ י"ל שע"י שחיטה לשם חולין לא חל תורת

פרת חטאת. וכתב הגרי"ז שלפ"ז ניחא דברי הרמב"ם בלשם ריח ניחוח, כי נהי שמחשבה לשם ריח ניחוח אינה מעכבת אבל הרי זה רק בגלל שסתמן לשמן והסתמן לשמן אינו יורד אפילו אם הוא מתכוין לשם דבר אחר (ומחשבה חיובית שלא לשם ריח ניחוח אינה בגדר מחשבה הפוסלת), אבל בפרת חטאת אם אינו שוחט לשם ריח ניחוח י"ל שבאמת חסר ה"לשם ריח ניחוח" כיון שעוד לא נתקדשה להיות פרת חטאת, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שבפרה אדומה לא בעינן בכלל לשם ריח ניחוח.

ולפ"ז יוצא לכאורה שגם כששחט פרה אדומה סתמא לא תתקדש בקדושת פרת חטאת ולא רק כששחטה לשם חולין, ויש לפלפל בזה.

עכ"פ מבואר בדברי הגר"ח הנ"ל שהבאנו שהוא סובר שמה שפרה אדומה היא קדשי בדק הבית הרי זה מחיים ומה שחטאת קרי"י רחמנא הרי זה לאחר שחיטה. ומעתה לפי הגר"ח לא קשה קושיית תוס' שהבאנו לעיל, כי מה שפרה אדומה אינה עושה תמורה הרי זה כי בשעה שהוא ממיר, דהיינו לפני שחיטתה, הרי היא בגדר בדק הבית, רק שבכל זאת טריפה פסולה כי גם לאחר שחיטה הרי היא טריפה, ואז הרי חטאת קרי"י רחמנא.

ועי' בספר קהלות יעקב על זבחים בסי' ג' שהעיר על דברי הגר"ח שיש ראיות שגם מחיים הויא הפרה בגדר חטאת, רק שגזירת הכתוב היא שאפשר עוד לפדותה כמו קדשי בדק הבית.

וביאר הקה"י שאע"פ שהיא בגדר

חטאת אבל בכל זאת מכיון שאפשר לפדותה הרי זה גורם שע"י שחיטה לשם חולין הרי הוא שפיר עוקר לגמרי את הסתמן לשמן ומש"ה פסול משא"כ בשאר קדשים נשאר הסתמן לשמן, ולשם חולין לא מיקרי מחשבה הפוסלת, ועיי"ש שפלפל בדרך זה.

לכן לא תביאו וגו' (כ', י"ב).
בענין אם גם מרע"ה הי' בכלל הגזירה שעל דור המדבר.

עי' בדברינו בפרשת ואתחנן (על ואתחנן אל ה' וגו'), בענין אם גם משה הי' בכלל גזירת דור המדבר לא להכנס לארץ ישראל עבור עון המרגלים, ובענין אם זה סותר את הכתוב כאן שהי' בגלל מי מריבה.

המה מי מריבה (כ', י"ג).
בענין מה הי' החטא של מי מריבה.

הנה מפשט הפסוקים קשה להבחין מה הי' החטא של מי מריבה. ומצאתי הרבה דעות בהמפרשים בענין מה הי' החטא, ואסדרן אחת אחת.

א. דרכו של רש"י.

בפרק כ' פסוק י' כתיב ויאמר להם שמעו נא המרים המן הסלע הזה נוציא לכם מים. ובפסוק י"א כתיב וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים וגו'. ופירש"י וז"ל, לפי שלא היו מכירין אותו לפי שהלך הסלע וישב לו בין הסלעים כשנסתלק הבאר, והיו ישראל אומרים להם מה לכם מאיזה סלע תוציא לנו מים, לכך אמר להם המורים, סרבנים, לשון יוני שוטים, מורים את מוריהם, המן

הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים עכ"ל. ובד"ה פעמים כתב וז"ל, לפי שבראשונה לא הוציא אלא טיפין לפי שלא צוה המקום להכותו אלא ודברתם אל הסלע, והמה דברו אל סלע אחר ולא הוציא, אמרו שמא צריך להכותו כבראשונה שנאמר והכית בצור, ונזדמן להם אותו סלע והכהו עכ"ל.

פי', שכלל ישראל אמרו להם מה לכם איזה סלע, ועל זה ענה להם משה שלא יוכלו להוציא מים מסלע אחר שלא נצטוו עליו, ולכן השתדלו לכוין להסלע הנכון, ודיברו אל סלע אחד ולא הוציא מים כי לא הי' הסלע הנכון, אבל הם חשבו שלא הוציא כי היו צריכים להכותו, וניסו להכות, וכשהיכו, אז בדיוק נזדמן להם הסלע הנכון, רק שכיון שלא נצטוו להכות הוציא הסלע רק טיפין טיפין, וכשהיכו פעם שני יצאו מים רבים.

ועוד כתב רש"י בדבריו על פסוק י"ב וז"ל, להקדישני, שאילו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה וכו' עכ"ל. פי' שהחטא הי' בזה שהיכו.

ב. קושיות על דרכו של רש"י.

מיהו צ"ע איך צוה לו הקב"ה בלי שיאמר לו איזה סלע, שהרי לא הי' ניכר איזה הוא הסלע הנכון שהרי הלך וישב בין הסלעים, דכי ס"ד שהראה להם ושכחו איזה.

גם קשה למה בכלל התחיל לדבר אל הסלע וכן להכותו כיון שלא ידע שזהו הסלע הנכון.

גם צ"ע דאם היו צריכים לדבר א"כ

למה כשהכה הוציא טיפין טיפין, דלא הי' לו להוציא כלום. ועוד למה בפעם השני' הוציא מים רבים הלא סו"ס הי' להם לדבר ולא להכות.

גם צ"ע איך חשבו שצריכים להכות הלא הקב"ה אמר להם בפירוש לדבר, ומה לי בזה שבהראשונה אמר הקב"ה והכית בצור הלא עכשיו אמר להם לדבר. מיהו אולי סברו כן משום שאמר לו הקב"ה קח את המטה. מיהו צ"ע באמת דכיון שהקב"ה אמר להם רק לדבר א"כ למה אמר להם לקחת את המטה, וכן הקשה הרמב"ן בתחילת דבריו כאן.

גם צ"ע מה היתה הטענה הגדולה הלא לא נתכוונו להמרות את פי הקב"ה אלא טעו בכוונתו וחשבו שצריכים להכות כמו בהראשונה.

ג. דברי הגור ארי'.

ועיין בגור ארי' שדן על דברי רש"י וכתב וז"ל, ואל יקשה לך כי אחר שמשה אמר המן הסלע הזה נוציא לכם מים, וא"כ הי' יודע שאין זה הסלע, א"כ למה הכה בו, די"ל שרצה להכות סלע אחר סלע עד שיזדמן להם הסלע אשר הוא הסלע שיש להם להכות, וכדי שאם לא יתן שלא יהי' חילול השם שהרי הכה בסלע שהי' סבור שיתן מים ולא נתן מים לכך אמר להם בתחילה שמעו נא המורים וכו' כלומר אין זה הסלע בודאי ואתם רוצים להכות בסלע שלא נצטוינו מפי הגבורה עכ"ל.

וצ"ע על הגור ארי' למה הקשה על ההכאה ולא על הדיבור להסלע הראשון,

דהיינו איך דיבר אל הסלע בלי להכיר שזהו הסלע הנכון.

והי' אפשר לומר שבתחילה חשבו שצריכים לדבר ושלזה אין צריכים לדעת איזה סלע כי אפשר לדבר לכולם ולהתכוין להנכון, אבל כשלא עזר הדיבור הסיקו שצריכים להכות ורצו להכות סלע אחרי סלע, אבל באמת הסיבה שלא עזר הרי זה הי' בגלל שהיו צריכים באמת לדבר בדרך ישיר להסלע הנכון.

מיהו רש"י כתב שדיברו אל סלע לא נכון, הרי שגם כשדיברו דיברו ישיר אל סלע אחד

ועוד קשה דלפי דברי הגור ארי' אחרי שדיבר להסלע הראשון ולא הוציא מים למה הכה הלא הי' צריך לדבר לסלע אחר, ולהמשיך לדבר לסלע אחרי סלע.

ד. הדרך שהביא האבן עזרא בדבריו על פסוק ח' שהם הכו ובכלל לא דיברו.

וז"ל האבן עזרא, והאחרים אמרו כי השם צוה שידברו, והם לא דברו, רק הכה משה, על כן נענשו שניהם עכ"ל, פי' דלכן נענש גם אהרן אע"פ שהוא לא הכה, כי גם הוא הי' לו לדבר ולא דיבר.

והביא מקשים דאם שייך דבר כזה שמשה לא יעשה את ציווי ה' א"כ איך אפשר להאמין לו על כל המצות. והאבן עזרא עצמו תירץ על זה שמזה שלא נענש אלא כאן חזינן שחוזן מכאן אמר תמיד נכון.

מיהו עיין במשך חכמה בפרשת שמות שכתב שבע"כ צ"ל שניטלה ממש רבינו

הבחירה לענין מסירת התורה כי אל"כ
מנ"ל להאינו.

ה. קושיות הרמב"ן על רש"י.

והנה הרמב"ן הקשה ג' קושיות על
רש"י:

א', למה צוה הקב"ה קח את המטה כיון
שהי' עליו לדבר (וכבר הבאנו לעיל קושיא
זו בשמו).

ב', למה הקפיד הקב"ה רק על דיבור,
הלא אצל סלע אין חילוק בין דיבור
להכאה, ואין הנס והקידוש השם גדולים
יותר בדיבור מבהכאה.

ג', הלא באמת דיברו בנוכחות הסלע
הנכון על הוצאת מים ויותר מזה לא צוה
הקב"ה.

ו. האבן עזרא.

ועי' עוד באבן עזרא שם שהביא
מפרשים שהחטא הי' במה שהעליב את
כלל ישראל במה שאמר "שמעו נא
המורים". והקשה על זה דא"כ למה חזר
ואמר (בפרשת עקב) ממרים הייתם.

מיהו עי' בדברי הילקוט שמעוני
שהבאנו בריש פר' ואתחנן בסק"א (בקטע
"ועי' בילקוט"), וכן בדברי התנחומא
שהבאנו שם בסק"ד שתלו את הדבר במה
שאמר שמעו נא המורים.

עוד הביא מפרשים שבאמת הקב"ה
נתכוין שיכה, כי ודברתם הוא מלשון
"ותדבר את כל זרע המלוכה", והחטא הי'
שהכה פעמים. והקשה על זה למה נענש
אהרן. גם הקשה ש"ותדבר" הוא מלשון
להשמיד והרי משה לא השמיד אלא הכה.
ובשם ר' משה הכהן הספרדי פי'

שהקב"ה צוה גם להכות, דלכן כתיב קח
את המטה, וכן גם לדבר מודברתם, והחטא
הי' כי אמר בלשון של המן הסלע הזה
נוציא לכם, דאע"פ שהם כיוונו לומר
שאינו מכח עצמם אלא מהקב"ה, אבל הי'
אפשר להבין מלשונם שהם אומרים שאין
אפשרות להקב"ה להוציא מים מן הסלע.
והקשה האבן עזרא גם על הפירוש הזה
דא"כ למה נענש אהרן. ועוד הקשה למה
לבסוף עשה הכאה לחוד ולא גם דיבור
(ודלא כרש"י שבתחילה דיבור).

ועוד הביא מפרשים שודברתם הוא
והכתם כי דיבור אל סלע הוא הכאה, אבל
העיר שעוד לא תירצו למה נענשו.

ועוד הביא שהחטא הי' שלא אמרו
שירה.

ועוד הביא שהחטא הי' כי בני ישראל
רצו סלע אחר, והי' צריך משה להוציא
מהסלע שרצו בני ישראל כדי לקדש את
השם קידוש יתירה, אבל משה פחד
להחליף דיבור ה', אלא שהקשה על זה
דהא כתיב "מריתם את פי" ואילו לפי הנ"ל
הרי לא מרו.

והאבן עזרא עצמו פי' שהחטא הי' במה
שבגלל מריבת העדה לא הצליח להתכוין
מספיק כוונות בההכאה הראשונה והי'
צריך להכות פעם שני (כך ביאר האור
החיים את דברי האבן עזרא, עי' בדבריו
על פסוק ח' אות ב').

ז. הרמב"ם.

הנה הרמב"ן על פסוק א' הביא
מהרמב"ם בשמונה פרקים פרק ו' שהחטא
הי' משום שמשה כעס, ולא הי' צריך

א"כ בודאי היו צריכים לחשוב שהיא גזירה מה' ולחכות לציווי ה'.

י. בעל מעשי ה'.

ועוד הביא האור החיים מבעל מעשה ה' שפי' שהי' ויכוח בין משה לכלל ישראל, והיינו שכלל ישראל רצו שיוציא את המים ממקום אחר ש"חפרו אותו הם, ולא רצה משה לדבר לאותו סלע שחפרו הם, ונתכעס משה וזרק המטה בידו, לא להכות את הסלע, אלא בדרך כעס, ובדרך מקרה הכה בהסלע".

יא. אור החיים.

והאור החיים עצמו ביאר, דהנה בהפסוק כאן יש כפילות, דהא כתיב ודברתם אל הסלע ונתן מימיו והדר כתיב והוצאתם מים מן הסלע, ומשה נסתפק בכוונת הך כפילות, דמצד אחד יש לפרש ש"הוצאתם מים מן הסלע" בא להוסיף שיכה, ורק אותו סלע שהי' הבאר, ובענין הכאה כדי לעורר את הנקודה החיוני, ולפ"ז ודברתם פירושו הוא לומר לו להוציא מימיו, אבל מצד שני יש לפרש שהכפילות של והוצאתם מים מן הסלע היא כדי לרבות סלע אחר אם ירצו, ולא שיכה, ולפי הצד הזה "ודברתם" פירושו הוא "שישנה עליו פרק אחד של תורה שהוא חיי עולם" כי כדי לעורר את הכח צריכים או הכאה (וכמו שיוצא מהצד הראשון) או לשנות עליו פרק אחד (כמו הצד השני). ברם אע"פ שעלה על דעת משה הפירוש של רק דיבור בלא הכאה אבל לא עלה על דעתו שהוא צריך לשנות עליו פרק אחד. ועכ"פ משה תפס את הפשט הראשון והכה כי

לכעוס בפני העם, כי היו רואים בו פסגת השלימות, והיו משתדלים להתנהג כמותו כדי ששיגו ברכה בעולם הזה ועולם הבא, וממילא ילמדו ממנו גם הם לכעוס, ולכן הי' חילול השם. ועוד דמשה הראה בזה שגם הקב"ה כועס עליהם, כי העם חשבו שאם הקב"ה אינו כועס לא הי' משה כועס, והקב"ה באמת לא כעס. והקשה הרמב"ן דהא כתוב שהחטא הי' "מריתם פי", וכן "לא האמנתם", ולא כתוב שהחטא הי' במה שכעס. ועוד דהא בפרשת מטות כתיב ויקצוף משה על פיקודי החיל, והתם כעס באמת בחנם, וא"כ למה שם לא הי' נחשב לחטא. ועוד דלא כתוב כאן כלל שכעס אלא אמר שמעו נא המורים שזהו רק בגדר תוכחת, ועוד דא"כ למה נענש אהרן הלא אהרן לא כעס. ועוד דבודאי הקב"ה שפיר כעס, רק שלא הוזכר כי שאלו מחייתם.

ח. הר"ח והרמב"ן.

ושוב הביא הרמב"ן את פירושו של הר"ח שהחטא הי' "אמרם" המן הסלע הזה נוציא לכם מים כאילו הדבר נעשה בכוחות עצמם ולא מהקב"ה, "וראוי שיאמרו יוציא ה' לכם מים" וכתב הרמב"ן שהוא "הקרוב מן הדברים שנאמרו בזה, והוא טוב לדחות השואל". והרמב"ן עצמו סיים "כי הענין סוד גדול מסתרי התורה".

ט. הר"י אלבו.

והאור החיים הביא שהר"י אלבו בספר העיקרים מפרש שהחטא הי' למה לא נתעוררו משה ואהרן עצמם להוציא להם מים בלי ציווי ה'. והאור החיים מקשה על זה דכיון שראו שהקב"ה מונע מהם מים

עשה חשבון שעי"ז לא יצא חילול ה' כי ממ"נ יצאו מים כי גם דיבר להסלע שיוציא מימיו, משא"כ אם לא יכה וצריכים באמת להכות (כהצד הראשון) יש חשש לחילול ה', וטענת הקב"ה עליו היתה כך, דהנה ע"י הדרך השני שצריכים רק דיבור ה' יוצא קידוש ה' יותר גדול, וא"כ מחמת הרצון לקדש את ה' ה' צריך משה להיות משוכנע בהפשט השני ובכלל לא ה' צריך לעלות על דעתו הפשט הראשון וה' צריך רק לדבר, וגם לדבר אל הסלע שרצו הם כי עי"ז ה' מקדש שם שמים עוד יותר (וז"ל, וה' לכם לבטל המיחוש בעוצם האמונה שהייתם צריכים לעשות), כ"נ כוונתו שם.

וביאר בזה כוונת המדרש, בילקוט כאן אות תש"ד, שחטאו ד' חטאים:

לא האמנתם, שלא אמרתי לכם להכות והכיתם.

לא קדשתם, להביא מים מכל סלע שרוצים.

מעלתם, שאמרתם המן הסלע.

מריתם, שאמרתי לכם ודברתם אל הסלע שנה עליו פרק אחד.

וכתב שלא קשה איך יתכן שמשה לא הבין את הנבואה, כי שפיר יתכן דבר כזה וזה בכלל אמרם חכם עדיף מנביא.

וידר ישראל נדר לה' וגו' (כ"א, ב').

בענין אם ה' נדר או שבועה.

ע' בתרגום וקיים ישראל קים. ולכאורה צ"ע דקים הוא תרגומו של

שבועה כמו שמבואר בתרגום בריש פר' מטות, ואילו הכא כתיב וידר נדר.

וכבר הערנו כהנ"ל על מה דכתיב בפר' ויצא (כ"ח, כ') וידר יעקב נדר דגם התם התרגום הוא וקיים יעקב קים.

וע"ע בההפטרה כאן דכתיב גבי יפתח וידר יפתח נדר לה' וגו' וגם שם תרגומו הוא וקים יפתח קים אע"פ שכתוב נדר. וכן הוא התרגום על מאי דכתיב גבי חנה (שמואל א', א', י"א) ותדר נדר ותאמר וגו' דאיתא וקיימת קים.

ויש ליישב, דהנה עי' בנדרים דף ח' ע"א דאיתא ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, וכתב הר"ן שם בד"ה והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא (השני) שלא דוקא קאמר נדר גדול, אלא הכוונה היא לשבועה, ואיירי שאמר שבועה שאשכים ואשנה פרק זה, והיינו משום שנדר הוא תמיד איסור חפצא כדאמרינן בנדרים דף ב' ע"ב ולא שייך נדר בקום ועשה.

ולפ"ז י"ל דכן סובר התרגום, דהיינו שאע"פ שכתוב נדר, אבל מכיון שנדר הוא רק באופן שקובע איסור חפצא, וליכא נדר בקום ועשה, מש"ה צ"ל שלא דוקא קאמר נדר, אלא הכוונה היא לשבועה, ונקט הפסוק לשון נדר כי בלשון בני אדם, בשיגרא דלישנא, קוראים גם לשבועה נדר.

מיהו צ"ע דהנה מצינו שהאומר הרי עלי קרבן מיקרי נדר, והכוונה היא לנדר ממש, דהיינו נדרי הקדש, וכ"כ הרמב"ם בריש הל' נדרים שהרי עלי קרבן מיקרי נדרי הקדש, וקשה על זה מהגמ' הנ"ל שנדר

הוא כשהוא פועל איסור חפצא על חפץ מסוים. ועוד כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' ערכין הל"ב שהרי עלי להקדיש או להחרים הרי זה בגדר נדר והוכיח כן ממה שאצל יעקב כתוב שהי' נדר וכמו שהבאנו לעיל, וא"כ אכתי הי' התרגום צריך לתרגם נדרא ולא קים כי כל המקומות שפרטנו הם מקומות שנדר לתת לשמים.

והנה אע"פ שברמב"ם שם מבואר שהרי עלי הוא בגדר נדר אבל הר"ן בריש מס' נדרים בד"ה כל כנויי וכו' צייר נדרי הקדש בציור שאמר הרי זה הקדש, והרי בהציור של "הרי זה" הרי הוא שפיר פועל על חפץ מסוים, ובנוגע ל"הרי עלי" י"ל דס"ל להר"ן כהרמב"ן שהכוונה בהרי עלי קרבן היא שהרי הוא עשיית הקדש לאחר זמן. ועכ"פ גם לפ"ז הי' צריך לתרגם בכל המקומות שהבאנו נדרא ולא קים.

עשה לך שרף וגו' (כ"א, ח').
בענין אם הי' ציווי או רק עצה טובה.

יש לעיין אם הי' דבר זה בגדר ציווי ומצוה למשה, או האם הי' רק בגדר עצה טובה איך להפסיק את המגיפה.

ועי' בתוס' בחולין דף ז' ע"א בד"ה אלא וכו' שהקשו למה הצדיקים הראשונים לא כיתתו את נחש הנחושת אחרי שהעם התחילו לעבדו, וכדרך שעשה חזקיהו שכיתת נחש הנחושת, ותירצו וז"ל, לפי שנעשה על פי הדיבור טעו בו הראשונים והיו סבורים שהי' אסור לבערו עכ"ל. וגם בדבריהם יש לעיין אם הם סבורים שהי' רק בגדר עצה טובה וכוונתם היא רק דכיון

שהי' על פי הדיבור היתה בו חשיבות מסוימת ולכן סברו שאסור לכתתו, או האם הם סבורים שהי' בגדר ציווי שמשה לעשותו ומש"ה הי' בגדר חפצא של מצוה ומש"ה סברו שאסור לכתתו.

ועי' ברמב"ם בספר המצות בשורש ג' שהקשה על הבה"ג דלפי שיטתו שמונין גם מצות שנאמרו רק לשעה א"כ למה אינו מונה עשיית נחש הנחושת, וא"כ חזינן דס"ל להרמב"ם שהי' בגדר ציווי.

כי חשבון עיר סיחון (כ"א, כ"ו).

בענין עמון ומואב טיהרו בסיחון.

עי' ברמב"ן שכתב וז"ל, ולא הוזהרו ישראל על ארץ מואב ובני עמון רק על הארץ אשר היא בידם בעת הצוואה עכ"ל, פי' אבל לא נצטוו על מה שכבר כבש מהם סיחון לפני הציווי אלא אמרינן על זה שעמון ומואב טיהרו בסיחון. ומבואר בדבריו שאם היו שייכות למואב בשעת הציווי שוב לא מהני אם סיחון יכבוש אותן. וצ"ע למה, דהא לכאורה הביאור ב"עמון ומואב טיהרו בסיחון" הוא דכיון שסיחון כבש א"כ הרי הארץ ההיא נחשבת של סיחון ולא של מואב, וא"כ מאי איכפת לן אם כבש אותה סיחון אחרי הציווי לישראל שלא לצור את מואב.

וצ"ל שהרמב"ן מפרש שההיתר של טיהרו בסיחון אינו משום שעכשיו נחשבת הארץ של סיחון, דאי משום הא לחוד היתה עדיין נשארת אסורה כי הי' נחשב שישראל לקחו אותה ממואב, רק שהיכא

נהי שסיחון לקח אותה בגזילה ממואב לפני הציווי אבל היתה שייכת עוד למואב וא"כ כשישראל לקחו מסיחון וקנו אותה הרי זה נחשב שקנו ממואב אחרי הציווי.

אל תירא אתו (כ"א, ל"ד).

בענין היכא שחישב לעשות רע אבל יצא דבר טוב, האם מגיע לו שכר או עונש או כלום.

פירש"י וז"ל, שהי' משה ירא להלחם שמא תעמוד לו (לעוג) זכותו של אברהם שנאמר ויבא הפליט הוא עוג שפלט מן הרפאים שהכו כדרלעומר וחבריו בעשתרות קרנים שנאמר כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים עכ"ל. ועי' בדעת זקנים מבעלי התוס' שהקשה דהא עוג נתכוין שאברהם אבינו יהרג במלחמה והוא ישא את שרה כמו שפירש"י שם, וא"כ למה נחשב הדבר לזכות. ותי' שבכל זאת הי' לו למשה לירא כיון שלמעשה יצא מזה דבר טוב. ועיי' במה שהארכנו בענין זה לעיל בפר' ויחי על "ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה" (נ', כ') [א].

שסיחון לקח אותה לפני הציווי הרי זה כאילו ישראל לקחו אותה ממואב לפני הציווי, ולכן הרי היא מותרת, ואין חייבים להחזירה, והרי זה כמו היכא שלקחו אותה ממואב עצמם לפני הציווי דלכאורה אין חיוב להחזירה, ובזה קמ"ל שאע"פ שלקחנו אותה מסיחון אחרי הציווי אבל בנוגע למה שנחשב שלקחנו אותה ממואב הרי זה נחשב שלקחנו אותה ממואב לפני הציווי, ולכן אין היתר אלא היכא שסיחון לקח אותה ממואב לפני הציווי, אבל אסור לקחת את מה שסיחון לקח ממואב אחרי הציווי כי אז הרי זה נחשב שישראל לקחו אותה ממואב אחרי הציווי, ויסוד ההיתר של עמון ומואב טיהרו בסיחון הוא דחשיב שלקחו מעמון ומואב לפני הציווי.

מיהו לכאורה לפי הנ"ל צ"ע איך מוכיח הגמ' בגיטין דף ל"ח ע"א מהא דעמון ומואב טיהרו בסיחון שגוי קונה בכיבוש מלחמה, דמי יימר שסיחון קנה אותה, הלא גם אם לא קנה אבל בכל זאת מכיון שסיחון לקח אותה ממואב לפני הציווי א"כ הרי זה כאילו ישראל לקחו ממואב לפני הציווי.

ברם לק"מ, כי אם סיחון לא קנה א"כ

בלק

וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור וגו' (כ"ב, ה').
בענין נבואת בלעם.

על הפסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' איתא בספרי בפסקא ט"ז בזה"ל, אבל באומות קם ואיזה זה בלעם בן בעור, אלא יש הפרש בין נבואתו של משה לנבואתו של בלעם, משה לא היה יודע מי מדבר עמו, ובלעם היה יודע מי מדבר עמו, שנא' נאם שומע אמרי אל ויודע דעת עליון, משה לא היה יודע מי מדבר עמו עד שנדבר עמו, ובלעם היה יודע אימתי היה מדבר, שנא' ויודע דעת עליון, משה לא היה מדבר עמו עד שהוא עומד שנא' ואתה פה עמוד עמדי, ובלעם היה מדבר עמו כשהוא נופל, שנ' מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים. ועי' ברמב"ן כאן (כ"ד, א') שגורס בדברי הספרי "משה לא הי' יודע מה מדבר עמו ובלעם הי' יודע מה מדבר עמו וכו', משה לא הי' יודע מתי מדבר עמו וכו' ובלעם הי' יודע מתי מדבר עמו וכו'", ופי' את הדברים לשבחו של משה דהיינו ש"משה לא הי' יודע מה ידבר עמו, באיזה ענין באיזה מצוה יצונו, אבל הי' מוכן בכל עת לדבור, והי' הקב"ה מצוה אותו כפי הרצון, אבל בלעם הי' מכוין ומחשב בדבר ההוא שהוא חפץ בו, והולך ומתבודד ומכין נפשו להיות עליו הרוח וכו', ויודע שאם יחול עליו, בענין ההוא אשר חשב ידבר עמו, לא בענין אחר, ומשה לא הי' יודע מתי

ידבר עמו, כי לא הי' אליו עת קבוע לדבור, אבל בכל עת שיחפוץ משה ויכוין לבו לדבור הי' מדבר עמו וכו', וכן בכל עת שיהי' לפניו יתעלה הרצון להיות מצוה אותו מאהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו, אבל בלעם הי' מכוין השעה שיהי' לו הדבור ולא תנוח עליו הרוח אלא באותה שעה וכו' עכ"ל (ועי' בדברי רש"י ביבמות שהבאנו בדברים ה' כ"ה בסק"א בהקטע הראשון).

הרי שאע"פ שבאומות העולם קם כמשה, דהיינו בלעם, אבל בכל זאת הי' הפרש ביניהם לשבחו של משה וכדברי הספרי. ומעתה צריכים לבאר שא"כ מה היא הכוונה שבלעם הי' כמו משה.

והאברבנאל בדברים שם הביא את דברי הרמב"ן (כאן כ"ד א') שפירש שכוונת חז"ל במה שאמרו שבאומות העולם קם כמשה היא שגם לבלעם היתה מעלת פנים אל פנים, כלומר שנתנבא בלא משל וחידה אלא בביאור, אבל בכל זאת מדריגת נבואתו היתה למטה ממשה רבינו ע"ה כמו שמפורש בספרי וכמו שהבאנו כבר.

והאברבנאל שם דחה פירוש זה כי לא היתה לבלעם מדריגת פנים אל פנים.

ושוב הביא מהרב חסדאי (תלמידו של הר"ן, ומחבר ספר אור ה') שכוונת ההשוואה היא רק ששניהם ניבאו ע"י נס, כי עצם הדבר שבלעם ניבא הי' בגדר נס משום שהיתה למעלה ממדריגתו, וכן מדריגת הנבואה של משה רבינו היתה על

דרך נס כי גם היא היתה למעלה ממדריגתו, וזוהי כוונת חז"ל במה שאמרו שבאומות העולם קם כמשה, אבל לעולם לא היתה מדריגת נבואתו של בלעם שוה למרע"ה ולא היתה פנים אל פנים.

והאברבנאל שם דחה שגם כל נבואה של כל נביא הרי היא על דרך נס עיי"ש. וביאר הוא שכוונת המאמר הנ"ל שבאומות העולם קם היא שכמו שמשה הי' מעל כל נביאי ישראל, כן בלעם בשעת נבואתו הי' מעל כל נביאי אומות העולם, כלומר שאע"פ שבנביאי ישראל לא הי' עוד נביא שהי' ג"כ יותר גדול מכל השאר כמו שהי' משה, אבל באומות העולם שפיר הי' אחד שהי' יותר גדול מכל השאר, אבל לעולם לא היתה מדריגת נבואתו של בלעם שוה למרע"ה.

ועוד ביאר שכחו של בלעם הי' ע"י כוחות הטומאה וכישוף כמו בכל נביאי אומות העולם, שהרי כתוב עליו "הקוסם", רק שלצורך ישראל ניבא באותה שעה.

הפטרת פרי בלק.

והצנע לכת עם אלקיך.

בענין צדיק נסתר (פורים תש"ל).

דרכם של גדולי אומותינו מעולם הי' להסתיר את רום דרגתם בתוך כסות של פשטות גמורה.

הן אמת שכיוונו בזה שלא להשתמש בתגא, ושלא להחזיק טובה לעצמם, אבל בודאי גם הרגישו בזה דביקות עמוקה במדותיו של הקב"ה, כי הליכות מלכנו בקודש היא להשפיע לתוך האי עלמא נקודות של קדושה כשהן מלובשות

בלבושים פשוטים וגשמיים, עד שחושי הטבע אינם מבחינים בהן כלל, וכגון זה שאין בכח חושי הטבע להבחין בין ספר תורה שנכתב כדין לבין ספר תורה שנכתב בפסול. ולכן גם הצדיקים הנ"ל הקפידו להלביש בלבוש של התנהגות פשוטה את אותן הנקודות של קדושה שהקב"ה משפיע דרך נשמותיהם ודרך מוחותיהם לתוך האי עלמא.

ולא עוד אלא שהקדושים שבהם נתאו להיות נסתרים גמורים, עד שלא יכירו באי עולם כלל בפנימיותם הנשגבה. והיו מחשיבים את הצלחתם בעבודה זו לעידון גדול ונתינת שכר ממש תמורת מסירת נפשם על דברי תורה, וכשלא הצליחו, לא נמנעו מלפשפש במעשיהם לראות ולידע מה זה ועל מה זה (ובב"ק דף ס"א ע"א איתא שהמוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו, ויש שפירשו דהיינו משום שזכה להיות נסתר, בניגוד לפרושו של המהרש"א עיי"ש).

ובתבונתם הרחבה הבחינו בהדרך הנ"ל גם שמירה על מדריגתם, כי בה במדה שמדריגתם מתגלה ונרגשת בעולם הגשמי, בה במדה עלולה היא להיות מושפעת מעולם הגשמי. והרי כתיב בשיר השירים ו' י"א אל גינת אגוז ירדתי וגו', ופירש"י בשם חז"ל וז"ל, למה נמשלו ישראל לאגוז, מה אגוז זה אתה רואה אותו כולו עץ ואין ניכר בתוכו, פוצעו ומוצאו מלא מגורות מגורות של אוכלים, כך ישראל צנועין וענוותנין מעשיהם, ואין תלמידים שבהם ניכרים, ואין מתפארים להכריז על שבחם, בדקתו אתה מוצאו מלא חכמה,

ועוד כמה מדרשות לדבר, מה אגוז זה נופל בטיט ואין מה שבתוכו נמאס, אף ישראל היו גולים לבין הבבליים ולוקין מלקיות הרבה ואין מעשיהם נמאסים עכ"ל, ונראה ששני המדרשים הנ"ל עולים הם בחדא מחטא, כי דוקא בגלל שאין התלמידים שבהם ניכרים, הרי הם מסוגלים אפילו ליפול בטיט ואין מה שבתוכו נמאס, כי כל מעלותיו כנוסות בפנים כמו באגוז.

הן אמת שלפעמים כשהכריעו בדעתם שהוא עת לעשות לה' יצאו גדולינו מגדרם, וכגבור מתרונן מיין הופיעו בכל הודם והדרם, ונתגלו לעין כל מוכתרים בכתרי מעלותיהן. אמנם גם בזה לא הזניחו מלהדבק בדרכיו, כי ראו דוגמתו בהופעתו של הקב"ה בלי מצור, והתגלותו בלי גבול, לצורך ישועת ועליית ישראל, עד שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי.

פנחס

לאלה תחלק הארץ בנחלה וגו' (כ"ו, נ"ג).

א. בענין לבאי הארץ נתחלקה הארץ.

הנה מצד אחד כתוב כאן "לאלה תחלק הארץ", דהיינו לבאי הארץ, ומצד שני כתוב להלן כאן "לשמות מטות אבותם" (כ"ו, נ"ה), דהיינו ליוצאי מצרים, ופליגי בזה התנאים בב"ב דף קי"ז ע"א דתניא ר' יאשי' אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר לשמות מטות אבותם ינחלו, אלא מה אני מקיים לאלה תחלק הארץ בנחלה, לאלה כאלה, להוציא את הטפלים (כלומר רק ליוצאי מצרים שהיו בני עשרים כשיצאו ממצרים), ר' יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ שנאמר לאלה תחלק הארץ בנחלה, אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו, משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל נחלות שבעולם חיים יורשין מתים, וכאן מתים יורשין חיים. וכתב הרשב"ם וז"ל, דלהכי אהני לשמות מטות אבותם ינחלו דלאחר שנטלו בני ראובן ושמעון י"א חלקים בארץ (פי' כגון שלראובן היו עשרה בנים ולשמעון בן אחד), מחלקין אותה ביניהן לפי חשבון מטות אבותם, כאילו ליוצאי מצרים, דהיינו ראובן ושמעון אבותם, נתחלקו הני י"א חלקים, וכגון דהנהו יוצאי מצרים היו בני עשרים דומיא דבאי הארץ, דקפיד קרא לענין נחלת ארץ ישראל אבני כ', כדכתיב לאלה, והבנים אינן כי אם שלוחים בעלמא

להביא לשניהם י"א חלקים, וחוזרין ראובן ושמעון ומורישין לבניהן, בניו של ראובן נוטלין מחצה מי"א ובנו של שמעון נוטל מחצה עכ"ל.

ושוב תני שם בע"ב בהמשך הברייתא שרבי שמעון בן אלעזר אומר לאלו ולאלו נתחלקה, והביא הרשב"ם שיש מפרשים שאם הי' משניהם הרי הוא נוטל שני חלקים.

ושוב תני בהברייתא שם, מרגלים, יהושע וכלב נטלו חלקם, מתלוננים ועדת קרח לא הי' להם חלק בארץ, ובדף קי"ח ע"ב שם ילפינן שיהושע וכלב נטלו את החלק של המרגלים מהא דכתיב שיהושע וכלב "חיו מן האנשים ההם" דהכוונה היא ש"חיו בחלקם", דהיינו שקיבלו את חלקם של המרגלים בארץ, ופי' הרשב"ם שהתנא הזה סובר שליוצאי מצרים נתחלקה, א"נ דהוי סיום דברי ר"ש בן אלעזר שסובר שלא לו ולאלו נתחלקה.

ועוד מפרש הגמ' שם שמתלוננים ועדת קרח פירושו הוא המתלוננים שבעדת קרח. ועוד דרשו את מה שאמרו בנות צלפחד אבינו מת במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה' (כ"ז, ג'), דעדה זו מרגלים, ונועדים על ה' אלו המתלוננים שבעדת קרח, כלומר ומכיון שכן מגיע לו חלק בארץ. והרשב"ם בדף קי"ז ע"ב בד"ה מרגלים כתב שזהו המקור מאיפוא אנו יודעים שלא הי' לעדת קרח חלק בארץ. ועוד הובאה שם דעה בתנאים שיהושע

וכלב קיבלו גם את החלק של המתלוננים שבעדת קרח משום שמקשינן בהפסוק הנ"ל בכנות צלפחד את עדת קרח להמרגלים.

ועוד תניא בהברייתא בדף קי"ז שהבנים (של המרגלים והמתלוננים שבעדת קרח) שלא היו בני עשרים בכניסתם לארץ ולכן לא נטלו בזכות עצמם) נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן. ופי' הרשב"ם בד"ה ובזכות אבי אמותיהן, דהיינו ע"י חזרה, משום שלאבות המרגלים היו גם בנים אחרים, והם החזירו לאבות המרגלים ושוב הנחילו האבות לכל זרעם ולבני המרגלים עמהם, דבני בנים הרי הם כבנים עיי"ש, וכן פי' בדף קי"ט בד"ה דלא הוו בני עשרים וכו'. מיהו בשט"מ בדף קי"ט ע"א בד"ה אמר מר וכו' הובא בשם רבינו יונה פי' אחר, והיינו שאבות המרגלים והמתלוננים קיבלו על ידי חזרה מבני המרגלים והמתלוננים ששפיר היו בני כ' ונכנסו לארץ ולא פי' כהרשב"ם שקיבלו מהאחים של המרגלים וז"ל, ועל ידי חזרה שהיו מחזירים לאבי אביהם בניהם של מתלוננים שהיו מבאי הארץ והיו בני עשרים, דאע"פ שאין מחזירים למתלוננים עצמם שלא הי' להם חלק בארץ, מחזירים

היו לאביהם של מתלוננים עכ"ל. ונראה מדבריו שכוונתו לומר שהאבות של המתלוננים ירשו משום שאבי האב הרי הוא כאב, באופן שלא בא להם דרך בניהם המתלוננים, אבל א"א לומר דס"ל שהי' משום משמוש המתלוננים בקבר, דא"כ מכיון שהגיע לידם בקבר, שוב הופקע מהם חלקם, וכן מצאתי בקובץ שיעורים באות ש"מ ושמ"ז שכתב כהנ"ל בדעת רבינו יונה, והיינו שירושת אביהם של המתלוננים היתה מכח אבוא דאבא [ובדברי הרשב"ם שלא פי' כרבינו יונה י"ל דס"ל שבני בנים הרי הם כבנים אמרינן דוקא בנוגע להדינים שנאמרו על הבן, וכגון הא דבן יורש את אביו, דבהא אמרינן שגם בן הבן יורש מאבי אביו משום שבני בנים הרי הם כבנים, גם בלא טעמא דמשמוש, אבל בנוגע להדינים שנאמרו על האב לא אמרינן שאבי האב הרי הוא כאב, אלא כח אבי האב בירושת נכסי בן בנו הרי הוא רק משום משמוש בנו בקבר, וכיון שלא יתכן חזרה על דרך משמוש המרגלים בקבר וכהנ"ל, ממילא הוצרך הרשב"ם לצייר באופן שהיו להם לאביהם של המרגלים גם בנים אחרים*]. ועיי"ש בקובץ שיעורים שהקשה על

* והנה מדברי הרשב"ם בדף קט"ז ריש ע"ב מבואר דאמרינן גם שאבי האב הרי הוא כאב. מיהו היינו רק לפי רבא שם שסובר שאבי האב הרי הוא קודם לאחין, אבל לפי המסקנא שם י"ל שלא אמרינן שאבי האב הרי הוא כאב.

והנה כבר הבאנו שהחזרה ליוצאי מצרים היתה דוקא ליוצאי מצרים שהיו בני כ' ומעלה בשעת יציאת מצרים, ורש"י בחומש כאן צייר באופן שבאי הארץ היו מחזירין לאבי אביהם, וכתב על זה המאירי דאיירי שגם האב הי' בן כ', וי"ל דהיינו

משום דלית לי' שאבי האב הרי הוא כאב אלא כל זכותו הרי הוא רק בדרך משמוש בנו ולכן שפיר בעינן שגם בנו יהי' בן כ' (ועיין עוד בשט"מ בד"ה והא וכו' בשם תוספי הרא"ש שכנראה הבין ג"כ שהאמצעי הוא בן כ').

מיהו הרשב"א בד"ה ומחזירין, והרמ"ה באמצע אות מ"ח, וכן המהרש"א בשם הרא"ם, ציירו באופן שהאמצעי לא הי' בן כ' (אע"פ שאבי האב הי' בן כ' כדמשמע שם) וא"כ חזינן ששפיר אמרינן שאבי האב הרי הוא כאב.

דברי רבינו יונה הנ"ל (ובאמת כן קשה גם על הרשב"ם), דאמאי לא יתכן חזרה ע"י ירושת המתלוננים בקבר בלי שילך לאבי אביהם, בלי שילך לאבי אביהם, שהרי נהי שהפקע חלקם בתחילת חלוקת הארץ, אבל מ"מ למה לא היו יכולים לירש אח"כ ע"י ירושת מתים את החיים, ומ"ש מנשים שאע"פ שאינן נוטלות חלק בארץ, אבל מ"מ הרי הן שפיר יכולות לירש אח"כ אחוזת נחלה מקרוביהן, ועיי"ש שהוכיח מזה שבנשים נאמר רק שאין להן זכות חלוקה, אבל במתלוננים נאמר שבכלל לא תהא להם נחלה בארץ, והופקעו לגמרי מאחוזת נחלה אפילו ע"י ירושה.

אמנם לכאורה יש ליישב את קושייתו בדרך אחרת, והיינו משום שיש לחקור מה היא טיבה של חזרה זו ליוצאי מצרים, האם היא נחשבת חלק מתחילת חלוקת הארץ, דהיינו שארץ ישראל נחלקת בצירוף של לקיחת באי הארץ וירושת מתים את החיים של יוצאי מצרים, והכל חשיבא תחילת החלוקה, או האם לא חשיבא חזרה זו חלק מעצם חלוקת הארץ, אלא כל דינה

ועיין בריטב"א באמצע ד"ה משל וכו' שכתב שלעולם גם הרשב"ם סובר שאמרינן שאבי האב הרי הוא כאב, וממילא היכא שלא הי' אב שיצא ממצרים בהיותו בן כ' הרי הנכד יכול להחזיר לאבי אביו, רק שהטעם למה הוצרך הרשב"ם להגיע לאחי המרגלים והמתלוננים הרי זה כי המרגלים והמתלוננים היו בני כ' כשיצאו ממצרים והיכא שיש גם אב שיצא ממצרים מבן כ' ומעלה ס"ל להרשב"ם שמחזירין להאב ולא לאבי האב, וכ"כ הריטב"א גם להלן בד"ה הא ליתא. ובאמת הרשב"ם בב"ב שם הזכיר כמה פעמים החזרת נכד לזקנו, ולפי הריטב"א הרי זה איירי כשהאב לא הי' בן כ'. ובאמת מהרשב"ם בדף קי"ח ע"ב בסד"ה ותרי דידהו מוכח דס"ל שכשהאב הוא בן

הוא רק ירושה מחודשת הבאה לאחר מכאן, אבל עצם חלוקת הארץ לכלל ישראל נסתיימה עם נטילת באי הארץ, ולפי הצד הראשון יוצא שכשהחזיר אחד מבאי הארץ לזקנו שהי' מיוצאי מצרים אז גם ירושת אביו בקבר היתה נחשבת חלק מהתהליך של חלוקת א"י, וא"כ מיושבת שפיר קושיית הקובץ שיעורים, ושפיר הוצרך רבינו יונה להכח של אבונה דאבא, וא"א לומר שירשו ע"י משמוש המרגלים והמתלוננים בקבר, דהא אילו כן, הרי מכיון שהגיע ליד המרגלים והמתלוננים, שוב היו אובדים את חלקם, ולא קשה מנשים שאע"פ שאין להם חלק בתחילת חלוקת הארץ מ"מ יכולות הן לירש חלק לאחר מכאן, והיינו משום שלעולם דינם של המרגלים והמתלוננים שוה הוא לשל נשים (ודלא כהקובץ שיעורים) רק שהך ירושה דמתים את החיים חשיבא כחלק מעצם נחלת הארץ, ומש"ה כשנתמעטו המרגלים והמתלוננים מלקיחת חלק בארץ נתמעטו כמו כן מירושה זו.

והנה הרשב"ם בדבריו הנ"ל בדף קי"ז

כ' אז מחזירין להאב ולא להזקן וא"כ מוכח שמה שכתב שמחזירין להזקן הרי זה רק כשהאב לא הי' בן כ' וכהריטב"א (וגם בההוא דיבור גופא בדף קי"ח בתחילת דבריו הזכיר החזרת נכדים להזקן עיי"ש).

וכל זה הוא דלא כהדרך שכתבנו שהרשב"ם לית ל' שאבי האב הרי הוא כאב.

(ודע שבלא דברי הרשב"ם הנ"ל בדף קי"ח ע"ב, וכן בלא דברי הריטב"א, הי' שייך לומר שמש"כ הרשב"ם שאחי המרגלים מחזירין לאביהן הרי זה רק באופן שלא הי' שם אבי האב שיצא ממצרים, אבל אם הי', אז מחזירין אליו ואיירי כשאביהן הוא בן כ' אשר בכה"ג לא בעינן לאבי האב הרי הוא כאב.)

ע"א שהבאנו לעיל כתב שלמ"ד לבאי הארץ נתחלקה לא די לנו במה שהיו באי הארץ בני כ' אלא בעינן שגם אבותיהם שיצאו ממצרים יהיו בני כ'*, ולכאורה דבריו מובנים שפיר ע"פ הנ"ל, והיינו משום שמכיון שירושתם ע"י חזרה נחשבת חלק מעצם חלוקת הארץ, שפיר בעינן שיהיו בני כ', וכמש"כ הרשב"ם שם דקפיד קרא לענין נחלת א"י אבני כ'**.)

ובענין אם גם הירושה השני' מיוצאי מצרים בחזרה לבאי הארץ היתה נחשבת חלק מעצם חלוקת א"י, עיין בדף קי"ט ע"א דמבואר שהורישו יוצאי מצרים גם לבאי הארץ שלא היו בני כ'***), וא"כ מזה מוכח שלא היתה חלק מעצם חלוקת הארץ אלא ירושה הבאה לאחר מכאן. מיהו הרשב"ם בדף קי"ז ע"ב שם בד"ה ובזכות אבי אמותיהן כתב שבני המתלוננים ירשו בחזרה מזקניהם שיצאו ממצרים ע"פ הדין שבני בנים הרי הם כבנים, ולכאורה

כוונתו היא לשלול שלא היתה בדרך משמוש המתלוננים בקבר, אלא שירשו מזקנם מכח הא דבני בנים הרי הם כבנים, וכדאמרינן להלן שם בדף קנ"ט ע"א מכח אבוא דאבא קאתינא [ועיין ברשב"ם שם בד"ה דלמא, ובקובץ שיעורים באות של"ט], והיינו משום שאם היתה מכח משמוש המתלוננים בקבר א"כ שוב היו אובדים את חלקם, ומש"ה פ"י שהיתה ירושה מזקנם בתורת בני בנים, ומעתה צ"ע דהא החזרה לבאי הארץ לא היתה נחשבת כתחילת חלוקת א"י, וכהנ"ל שגם טפלים ירשו.

והעירוני שכדי ליישב את הקושיא הזאת, שפיר נוכל לומר כחידושו של הקו"ש שהמרגלים הופקעו לגמרי ולכן לא נטלו אע"פ שלא חשיבא החזרה למטה לבאי הארץ כחלק מחלוקת הארץ (וכהנ"ל שגם טפלים ירשו), אבל בשביל החזרה למעלה ליוצאי מצרים אין אנו צריכים לחידושו של הקו"ש וכמו שכתבנו כבר

(* והנה עיין בתוס' בדף קי"ז ע"א שהביאו בשם ר"ת וז"ל, אם יצאו ממצרים טפלים ולא אבות וכשבאו לארץ היו בני עשרים או הם או בניהם, למ"ד לבאי הארץ, נוטלין, ולמ"ד ליוצאי מצרים, אין נוטלין עכ"ל. ולכאורה מה שכתבו בשם ר"ת שלמ"ד לבאי הארץ, נוטלין, כוונתם היא ע"י חזרה לעצמם או להטפלים שיצאו ממצרים, ודלא כהרשב"ם שסובר שצריכים חזרה לבן עשרים דוקא. מיהו המהרש"א בדף קי"ח ביאר את כוונת ר"ת בדרך אחרת והיינו שהם נוטלין משום שחזרה אינה מעכבת, ודלא כהגור ארי' שהביא שם שסובר שחזרה שפיר מעכבת. וכדברי המהרש"א שאינה מעכבת איתא בריטב"א שם בסוף ד"ה משל.

** ומה שהקשה הרש"ש שם על הרשב"ם שלפי

המ"ד שסובר לבאי הארץ נתחלקה אין לנו את הילפותא של לאלה כאלה לק"מ, משום שרק למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה בעינן ילפותא זו, משום שבבאי הארץ גופייהו לא מצינו קפידא על בני כ' לענין חלוקה, דהא לא נתחלקה להם כלל, ולכן בעינן ילפותא מיוחדת למימר שנתחלקה רק ליוצאי מצרים שהיו בני כ', אבל לפי המ"ד שסובר שלבאי הארץ נתחלקה הרי להדיא חזינן שנתחלקה רק לבאי הארץ שהיו בני כ', וכדכתיב לאלה וגו', וא"כ שוב איכא למימר מצד הסברא שצריכים שגם היוצאי מצרים יהיו בני כ' מאחר שהחזרה להם היתה חלק מעצם חלוקת הארץ וכהנ"ל.

***) וכתב הרשב"ם שהמקור לזה הוא ממה שהורישו לבנות צלפחד אע"פ שנשים אינן בנות נחלה, וא"כ ה"ה לפחותים מבן עשרים.

שההיא ירושה היתה נחשבת חלק מגוף חלוקת הארץ וכדחזינון מהא שהחזירו רק לבני כ' (*).

ב. בענין לאלו ולאלו נתחלקה הארץ.

עיינן בב"ב דף קי"ז ע"א - ע"ב דתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר לאלו ולאלו נתחלקה כדי לקיים שני מקראות הללו, הא כיצד הי' מיוצאי מצרים נוטל חלקו עם יוצאי מצרים, הי' מבאי הארץ נוטל חלקו עם באי הארץ, מכאן ומכאן נוטל חלקו מכאן ומכאן, ופי' הרשב"ם ש"מכאן ומכאן" פירושו הוא כגון שהי' בן כ' כשיצא ממצרים והי' בנו בן כ' בכניסתו לארץ, וקמ"ל ששניהם נוטלים, ושוב כתב וז"ל, ויש מפרשים הי' מכאן ומכאן באדם אחד מיירי שהי' מיוצאי מצרים ומבאי הארץ כגון שיצא ממצרים יתר מבן ס' ונכנס לארץ, דאמרינן לקמן לא נגזרה גזירה ביתר מבן ס', דהוה לי' האי גברא עצמו מיוצאי מצרים ומבאי הארץ הלכך יטול שני חלקים, ולא מילתא היא דמשום באי הארץ לא יטול, דכי כתיב לאלה תחלק הארץ אבני יוצאי מצרים הוא דכתיב שלא הי' בהן איש מפקודי משה ואהרן הכהן ולא איוצאי מצרים עצמן קאי עכ"ל.

והנה לפי היש מפרשים יוצא שהיותו מיוצאי מצרים או מבאי הארץ הוא בגדר

דבר המזכהו ליטול חלק בארץ, ומש"ה כשיש בו שתי המעלות, הרי הוא נוטל שני חלקים, אבל הפירוש הראשון סובר שאין שום אפשרות ליטול ב' חלקים משום שהפסוק של לאלה קאי רק על בניהם של יוצאי מצרים אשר הם נמנו שם וכמו שביאר הרשב"ם.

ג. בענין יתרים מבני ס'.

הנה חזינון מדברי היש מפרשים שהם סוברים שאלו שיצאו ממצרים כשהיו יתרים מבני ס' נטלו חלק בתורת יוצאי מצרים, וגם הרשב"ם לא השיג על ההנחה הזאת אלא השיג רק שלא נטלו מחמת באי הארץ, אבל מחמת יוצאי מצרים שפיר נטלו. ולכאורה הי' נראה דהיינו משום שהך מ"ד לית לי' הדרשה של לאלה כאלה והיינו משום שלדידי' הרי אתי קרא דלא לה תחלק לגופי' דהיינו למימר שגם לבאי הארץ נתחלקה.

מיהו מצד שני הרי חזינון שהרשב"ם סובר שגם הך מ"ד מודה שלא נתחלקה ליוצאי מצרים שהיו פחותים מבני כ' כמש"כ בד"ה הי' מיוצאי מצרים, וכן בד"ה הי' מבאי הארץ, ולכאורה צ"ע מנ"ל דבר זה מאחר שאינו דורש לאלה כאלה. ועיינן גם בע"א בד"ה אלא מה אני מקיים וכו' שסובר הרשב"ם שגם למאן דאמר לבאי הארץ לחוד נתחלקה לא החזירו אלא ליוצאי מצרים שהיו בני כ', וגם על זה

הקו"ש שם באות שמ"ט לפי דרכו שהמתלוננים הופקעו אפי' מנחלה הבאה לאחר מכאן ע"י ירושה, וכן איתא בשט"מ בדף קי"ח סוף ע"א בשם רבינו יונה שלא היתה דרך משמוש המתלוננים.

(* וע"ע ברש"ש בדף קי"ח ע"ב על תד"ה ולמאן דאמר לבאי וכו' בענין אם הירושה בחזרה לבני המתלוננים היתה על דרך משמוש או על דרך בני בנים הרי הם כבנים, דנקט הרש"ש שם שאינה יכולה להיות בדרך משמוש, וכ"כ

צ"ע דהא גם לדידי' בעינן קרא דלאה תחלק לגופי', ועיין ברש"ש על ע"א שנתעורר בזה.

מיהו נראה שלא קשה מידי, והיינו משום שנהי שלהנך מאן דאומרים אתי קרא דלאה לגופי', אבל מ"מ מאחר שחזינן שנתחלקה רק לבאי הארץ שהיו למעלה מבני כ', אשר הם היו בכלל מנין הפקודים של ערבות מואב, א"כ מעתה הרי אנו דנין מעצמינו בבנין אב שה"ה להא שנתחלקה ליוצאי מצרים לפי רבי שמעון בן אלעזר, וכן לענין מה שהחזירו באי הארץ ליוצאי מצרים לפי רבי יונתן שסובר שלבאי הארץ לחוד נתחלקה, דגם חלוקות אלו היו רק למי שהי' בכלל הפיקודים של יוצאי מצרים, וממילא לא היו אלא לבני עשרים כיון שרק הם היו בכלל מנין הפקודים של יוצאי מצרים, כי עושים בנין אב שלכל אלו שנמנו ביציאת מצרים יש אותו הדין שיש לאלו שנמנו בערבות מואב (וכבר ביארנו לעיל ששייך לומר כן רק משום שגם החזרה ליוצאי מצרים נחשבת כחלק מתחילת חלוקת הארץ, אבל אלמלא כן לא הי' שייך להקפיד על זה).

ולפ"ז אתי שפיר למה סובר הרשב"ם שחלוקת יוצאי מצרים היתה גם ליתרים מבני ס', והיינו משום שי"ל שהוא סובר שיתרים מבני ס' שפיר היו בכלל מניינא דיוצאי מצרים (דלא ילפינן לענין זה "ומעלה ומעלה" מערכין), ואע"פ שלא נמנו בערבות מואב וכדמשמע מהפסוקים שלא נמנו אז וכמש"כ הרשב"ם, אבל מ"מ ביציאת מצרים שפיר נמנו (ועיין גם בריטב"א בסוף קטע המתחיל רשב"ג וכו')

דס"ל לפי שיטתו שם שיתרים מבני ס' נמנו ביציאת מצרים אבל לא בערבות מואב), ומש"ה שפיר נטלו יוצאי מצרים שהיו יתרים מבני ס', אלא דהיינו רק לפי רבי יונתן ורבי שמעון בן אלעזר, אבל לפי רב יאשי' שסובר שליוצאי מצרים לחוד נתחלקה, ואית לי' הדרשה של לאלה כאלה, א"כ לדידי' להדיא נכלל בהך דרשה שנתחלקה רק ליוצאי מצרים שהיו בדומה לפקודי ערבות מואב דהיינו פחותים מבני ס'. וע"ע בלשון הרשב"ם בדף קי"ז ע"א ד"ה אלא מה אני מקיים.

מיהו אכתי צריכים לבאר מנלן שאע"פ שפחות מבני כ' לא נמנו אבל יתרים מבני ס' שפיר נמנו. ולכאורה י"ל דהיינו משום שכתוב בפרשת בא שיוצאי מצרים היו כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף, ופירש"י על "גברים" שהיו מבן כ' ומעלה. וי"ל שהיינו משום ש"גברים" משמעותו היא שהוא כבר התבגר ואינו עוד ילד ונער, וא"כ הרי זה כולל גם יתרים מבני ס'. מיהו המזרחי והגור ארי' והשפתי חכמים כתבו כולם שהכרחו של רש"י הוא משום שאם נמנו גם הפחותים מבני כ' א"כ מנינם היו צריך להיות הרבה יותר משש מאות אלף, שהרי כך הי' מנינם בהפיקודים של פרשת במדבר שהי' רק שנה אחת אחרי זה, והרי התם נמנו רק מבני כ' ומעלה עד בני ששים, ומעתה ה"ה שמוכח שגם היתרים מבני ס' לא נמנו וכהנ"ל כי אילו שפיר נמנו הי' מספרם צריך להיות יותר גדול.

ד. בענין התנאי של כשרים.

והנה כבר הבאנו לעיל בסק"א שבדף קי"ז ע"ב שם תניא שמרגלים, יהושע וכלב

נטלו חלקם, מתלוננים ועדת קרח לא הי' להם חלק בארץ.

ומבואר ברשב"ם שם בד"ה מתלוננים שאפשר לפרש שהך בבא אזיל כהמ"ד שסובר ליוצאי מצרים נתחלקה ושגם אפשר לפרש שהוא סיום דבריו של המ"ד שסובר לאלו ולאלו נתחלקה, פי' אבל למ"ד לבאי הארץ נתחלקה לא בעינן קרא שהרי לא היו מבאי הארץ.

ובדף קי"ח ע"ב שם ילפינן שיהושע וכלב נטלו את חלקם של המרגלים מהא דכתיב שיהושע וכלב חיו מן האנשים ההם דהכוונה היא שחיו בחלקם דהיינו שקיבלו את חלקם של המרגלים בארץ.

ועוד מפרש הגמ' שם שמתלוננים ועדת קרח פירושו הוא המתלוננים שבעדת קרח.

ועוד דרשו את מה שאמרו בנות צלפחד אבינו מת במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה' (כ"ז, ג'), דעדה זו מרגלים, ונועדים על ה' אלו המתלוננים שבעדת קרח, כלומר ומכיון שכן מגיע לו חלק בארץ. והרשב"ם בדף קי"ז ע"ב בד"ה מרגלים כתב שזהו באמת המקור לומר שלא הי' למתלוננים שבעדת קרח חלק בארץ.

מיהו יש להקשות על מה שכתב הרשב"ם שאבינו מת במדבר וגו' הוא ילפותא להא שלא נטלו המתלוננים שבעדת קרח חלק בארץ, דהא הרשב"ם הביא את דברי הספרי דדריש לאלה תחלק הארץ לכשרים וקדושים לאפוקי רשעים, וא"כ לא בעינן שום ילפותא אחרת למימר שלא הי' להם חלק (ומאי דדרשינן בגמרא קרא

דאבינו מת וכו' י"ל דהיינו רק בכדי לאשמועינן טענותיהן של בנות צלפחד, וכן הדרשה של חיו בחלקם י"ל דבעינן רק בכדי לאשמועינן שיהושע וכלב נטלו חלקם, אבל לא לעצם הדין שהמרגלים לא נטלו).

ברם יש ליישב שהילפותא מבנות צלפחד הם דברי המ"ד שסובר שלא לו ולא לו נתחלקה (דוגמת מה שכתב הרשב"ם שמאי דתניא שמרגלים יהושע וכלב נטלו חלקם הם דברי הך מ"ד. מיהו הכא אין זה סיום דבריהם כמו שם וצ"ע), והרי לפי המ"ד הזה לכאורה נטלו גם יוצאי מצרים שלא היו כשרים וקדושים שהרי הך מ"ד אינו דורש לאלה כאלה, ונהי שהוא סובר שרק היוצאי מצרים שנמנו בכלל הפיקודים קיבלו חלק ולא הפחותים מבני כ' אבל הלא יתכן שבכלל המנין של יוצאי מצרים היו גם רשעים, ולכן שפיר בעינן לדידי' ילפותא מיוחדת למרגלים ועדת קרח.

גם י"ל שגם לפי המ"ד שסובר שליוצאי מצרים נתחלקה בעינן להדרשה הנ"ל, ואע"פ שהוא דורש לאלה כאלה, אבל מ"מ י"ל שאם הי' כשר בשעת יציאת מצרים, וזכה בחלקו, לא נפקע חלקו ממנו אם נעשה רשע לאחר זמן קודם ביאה לארץ, ולכן אכתי לא הוה שמעינן שהמרגלים ועדת קרח איבדו את חלקם, ולכן שפיר צריכים את הדרשה הנ"ל.

ה. בענין אם צריכים חזרה ליוצאי מצרים לעיכובא.

עיין בהברייתא בב"ב שם דמבואר שלפי המ"ד שסובר שלבאי הארץ נתחלקה, אופן

החלוקה היתה על ידי שבאי הארץ החזירו את חלקם ליוצאי מצרים. וע"ע ברשב"ם בד"ה הי' מכאן ומכאן שהביא דעה שגם אלו שהיו יתרים מבן ס' בשעת יציאת מצרים נטלו חלק מדין באי הארץ (דכיון שיצאו ממצרים יתר מבן ס', לא היו בכלל גזירת המרגלים). ויש לעיין איך היתה אופן נטילתם, דהיינו האם גם אדם כזה הי' צריך להחזיר לאב שיצא ממצרים ואם לא הי' לו אב שיצא ממצרים לא הי' נוטל, או האם כיון שהוא עצמו יצא ממצרים למעלה מבן כ' שוב אין צורך לחזרה כיון שעל ידו הרי הגיעה הנחלה ליד מי שיצא ממצרים, ולעולם לא נאמר שצריכים לעיכובא שיהי' דוקא על ידי חזרה לאדם אחר.

והנה השאלה הנ"ל בנוי' היא על ההנחה דהא מיהא בעינן לעיכובא שתגיע הנחלה לידי אחד שיצא ממצרים, רק שחקרנו באם בעינן לעיכובא שיהי' על דרך חזרה לאדם אחר. מיהו הריטב"א בב"ב שם בסוף ד"ה משל וכו' הביא שלא בעינן כלל לעיכובא שתגיע הנחלה לידי אדם שיצא ממצרים, והיכא שלא הי' לבאי הארץ למי להחזיר, כגון שלא הי' לו אב או אבי האב שיצא ממצרים יתר על בן כ' הרי הם נוטלים בזכות עצמם, וכן כתב המהרש"א בדף קי"ח ודלא כהגור ארי' שהביא שם שסובר ששפיר מעכב.

והנה בדף קי"ט ע"א מבואר שבני המרגלים שנכנסו לארץ והיו בני כ', נטלו בזכות עצמן, ולפי פירוש אחד ברשב"ם שם בד"ה דלא הוו בני עשרים אזלינן כרבי שמעון בן אלעזר שסובר שבאי הארץ נטלו

בזכות עצמם בלי שום חזרה כלל. מיהו הרשב"ם שם הביא גם פירוש אחר והיינו שאזלינן לפי רבי יונתן שסובר שבאי הארץ נטלו ע"י חזרה ליוצאי מצרים, ולפי הפירוש הזה יש לעיין למי החזירו הנך בני המרגלים שהיו בני כ', ובשלמא לפי שיטת רבינו יונה שהבאנו לעיל בסק"א שהמרגלים עצמם אינם מפסיקים את החזרה א"כ י"ל שבני המרגלים החזירו לאבי אביהם, אבל לפי הרשב"ם שם שסובר שהמרגלים עצמם מפסיקים את החזרה א"כ יוצא שאין לבניהם שנכנסו בגיל עשרים למי להחזיר, וא"כ בע"כ צ"ל שהם נוטלים בזכות עצמם בלי שום חזרה כלל.

ועיין גם בריטב"א בדף קי"ט בד"ה הא כמ"ד ובד"ה אב"א וכו' שגם שם כתב שאם לא הי' להם למי להחזיר הרי הם נוטלים בזכות עצמם עיי"ש, וכן מבואר בשט"מ שם בשם רבינו יונה. ואולי זוהי כוונת המהרש"א שכתב שכשיטתו מבואר לקמן, די"ל שכוונתו היא לראייתנו הנ"ל מדף קי"ט.

והנה המהרש"א שם כתב שכן הוא הביאור במש"כ תוס' בדף קי"ז ע"א בשם ר"ת, וז"ל תוס' שם, אם יצאו ממצרים טפלים ולא אבות וכשבאו לארץ היו בני עשרים או הם או בניהם, ולמ"ד לבאי הארץ, נוטלין, ולמאן דאמר ליוצאי מצרים, אין נוטלין עכ"ל, הרי שנוטלים באי הארץ אע"פ שלא הי' להם למי להחזיר. מיהו אולי כוונת ר"ת היא שמהני חזרה גם כשמחזירין ליוצאי מצרים שהי' פחות מבן עשרים (אשר לפ"ז יוצא ממה שכתבו "או

הם" כהצד שהזכרנו שאין צריכים חזרה לאדם אחר ממש אלא מספיק בזה שהגיע למי שיצא ממצרים), אבל לעולם שפיר בעיני חזרה לעיכובא.

היו קרובים שיורשים רק על דרך משמוש. ז. בענין המחלוקת בין רש"י והרשב"ם בענין חזרה, ודברי הריטב"א בזה.

ו. עוד בדברי הריטב"א.

והנה יש מקום עיון בדברי הריטב"א הנ"ל בדף קי"ט וכן בדף קי"ז שם בד"ה משל וכו', והיינו משום דעיי"ש שכתב שלא הי' שייך חזרה היכא שאביו ואביו אביו ואחי אביו וכיוצא בהן היו טפלים כשיצאו ממצרים, הרי שהוא סובר ששייך חזרה לא רק לאביו ואביו אלא גם לאחי אביו, ולכאורה צ"ע דאם שייך חזרה לשאר קרובים א"כ איך יתכן ציור שלא שייך בו חזרה, הלא בכל שבט היו הרבה אלפים שיצאו ממצרים יתרים מבני כ'.

וצ"ל דס"ל שלא שייך חזרה אלא בירושה ישירה כגון לאביו וכן לאביו אביו שהיא ג"כ ירושה ישירה משום שאביו אב הרי הוא כאב, וכן כל אבותיו למעלה (וזוהי כוונתו במה שכתב כיוצא בהן), וכן גם לאחי אביו משום דס"ל שכל הקרובים שנזכרים בפרשת ירושת נחלה (בפרשת מטות) הרי הם יורשים בדרך ירושה ישירה, אבל לבני אחי אביו, וכן לאחי אביו אביו ובניו, לא שייך חזרה כיון שהם יורשים רק ע"י משמוש הנחלה בקבר, וא"כ שפיר יתכן ציור שלא שייך בו חזרה והיינו באופן שבני השבט שיצאו יתרים מבני כ'.

הנה ברשב"ם בב"ב דף קי"ז ע"א מבואר שהחזרה ליוצאי מצרים היא חזרה לאביהם של הנכנסים לארץ, וכגון שלראובן היו עשרה בנים שנכנסו לארץ בני כ' וקיבלו עשרה חלקים, ולשמעון הי' בן אחד וקיבל רק חלק אחד, הרי הם מחזירים את הי"א חלקים לראובן ושמעון, וראובן ושמעון מחלקים אותם חלקים ביניהם בשוה, דהיינו שראובן נוטל חמשה וחצי חלקים ושוב מוריש לעשרה בניו רק חמשה וחצי חלקים, וכן שמעון מוריש לבנו יחידו חמשה וחצי חלקים.

ברם רש"י בחומש כאן כתב שהחזרה היא לאביו אביהם של הנכנסים.

ועיין בריטב"א באמצע ד"ה משל וכו' שכתב שלעולם מודה רש"י שכשלא הי' שם אביו האב שיצא ממצרים הרי הם מחזירין את הי"א חלקים להאבות והאבות חולקים את הכל בשותפות דהיינו שכל אחד נוטל חמשה וחצי חלקים*, וכן הרשב"ם מודה שהיכא שהאב הי' טפל כשיצא ממצרים הרי הם מחזירים לאביו האב. ומבואר מדברי הריטב"א דס"ל שפליגי רש"י והרשב"ם באופן שגם האב וגם אביו האב היו בני עשרים כשיצאו ממצרים, דבכה"ג סובר רש"י שהנחלה

חולקים בשוה, וממילא אין שום טעם להחזיר להם, וכן משמע ברשב"א בדף קי"ז שם בד"ה ומחזירין.

* רבינו יונה בשיטה מקובצת בדף קי"ט ע"א חולק וסובר שאין רש"י מודה בזה אלא סבירא לי' שבכהאי גוונא לא אמרינן ששני האחין

היתה חוזרת לאבי האב (ואבי אביו יצטרך לחלוק בשוה עם אחיו) והרשב"ם סובר שבכה"ג הרי היא חוזרת להאב (דהא מבואר מהריטב"א שם שבכה"ג אינם מודים אהדדי. ומש"כ הריטב"א שם שדבריהם עולים לענין אחד אין כוונתו לענין כל דבר ממש דהא שפיר פליגי וכהנ"ל).

ועיין גם בשט"מ שם בד"ה והא וכו' בשם התוס' הרא"ש שנקט כהנ"ל דהיינו שרש"י איירי באופן שגם האב ה' בן כ' וכן צידד המהרש"א שם. וגם המאירי צייר דאיירי באופן שגם האב ה' בן כ'.

והרשב"א בד"ה ומחזירין, והרמ"ה באמצע אות מ"ח, וכן המהרש"א בשם הרא"ם, ציירו דאיירי באופן שהאב לא ה' בן כ', ומשמע שאם ה' בן כ' אז אין מחזירין לאבי האב. ברם לכאורה י"ל שלרבותא כתבו כן וכוונתם היא שאפי' בכה"ג מחזירין לאבי האב על פי הדין שאבי האב הרי הוא כאב אע"פ שלא ה' שיך להחזיר לו ע"י משמוש האב בקבר (כיון שהאב לא ה' בר נחלה). ולכאורה בדעת הרמ"ה מוכח לומר באמת שלרבותא כתב כן אבל לעולם ס"ל שגם כשהאב הוא בן כ' מחזירין לאבי האב, והיינו משום שבאות נ' כתב הרמ"ה שבני חפר החזירו לגלעד אבי אביהן, והרי גם חפר ה' בן כ' ביוצאו ממצרים.

מיהו לכאורה דברי הריטב"א הנ"ל בדעת הרשב"ם קשים, דהנה כבר הבאנו שהריטב"א כתב שגם הרשב"ם מודה שאם אין האב בן כ' הנחלה חוזרת לאבי האב, ובע"כ צ"ל שהך חזרה מהני משום הדין

שאבי האב הרי הוא כאב ולא בדרך משמוש האב בקבר (דהא אינו בן כ'), וא"כ קשה שהרי הרשב"ם לית ל' למסקנא שאבי האב הרי הוא כאב וכמו שביארנו לעיל, וכבר הזכרנו קושיא זו לעיל בהערה הראשונה על הפרשה כאן.

והנה עיין בדף קי"ח ע"א ברשב"ם ד"ה אלא לחזרה וכו', וכן בדף קי"ח ע"ב בתחילת ד"ה ותרי דידהו, שכתב שבני בניו של חפר החזירו אליו את נחלתם (וגם בעוד כמה מקומות בהסוגיא שם הזכיר החזרת הנכד להזקן). ולפי הריטב"א צ"ל שכוונתו היא להיכא שבני חפר עצמם לא היו בני כ'. ועיין באמת בריטב"א שם בד"ה הא ליתא וכו' (על קושיית הגמ' בדף קי"ז ע"ב - קי"ח ע"א) שצייר כן. מיהו לפי מה שכתבנו שהרשב"ם אינו סובר שאבי האב הרי הוא כאב א"כ נצטרך לומר שכוונתו היא להיכא שגם בני חפר היו בני כ' ומ"מ החזירו נכדי חפר לחפר אבי אביהן ודלא כדרכו של הריטב"א. ולפ"ז נצטרך לומר שכוונת הרשב"ם במה שכתב בדף קי"ז שמחזירין להאב הרי היא דוקא להיכא שלא ה' שם אבי האב שיצא ממצרים אבל כשהי' שם אבי האב הרי הם שפיר מחזירין לאבי האב אם האב ה' ג"כ בן כ'. וגם את הדרך הזה הזכרנו בהערה הנ"ל.

מיהו לכאורה יש להוכיח כשיטת הריטב"א בדעת הרשב"ם מדברי הרשב"ם בדף קי"ח ע"ב בסוף ד"ה ותרי דידהו (וגם דבר זה הזכרנו בהערה הנ"ל), דעיי"ש בסוף דבריו שכתב שלמ"ד לבאי הארץ נתחלקה לא נטלו בנות צלפחד את

חלקו של צלפחד עצמו משום שלא הי' לו שום חלק, שהרי צלפחד לא נכנס לארץ, וגם על ידי חזרה לא הי' לו משום שלא היו לו בנים שנכנסו לארץ שיחזירו לו נחלה עכ"ד, ומשמע שאם היו לו, אז הי' מחזירין אליו ולא לחפר, והיינו בע"כ משום שהי' בן כ' כשיצא ממצרים, וכהריטב"א שבכה"ג סובר הרשב"ם שהנחלה חוזרת להאב, ומה שכתב הרשב"ם כמה פעמים שמחזירין להזקן הרי זה כשהאב לא הי' בן כ'*, אלא שצ"ע כהנ"ל איך מחזירין לאבי האב הלא הרשב"ם ל"ל שאבי האב הרי הוא כאב, וגם בדרך משמוש לא שייך כיון שאינו בן כ'.

ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו (כ"ז, כ"א) [א].

בענין בשביל מי רשאי הכהן גדול לשאול מהאורים והתומים, ובענין מה רשאי לשאול.

עיי' ביומא דף ע"א ע"ב דתנן ואין נשאלין (באו"ת) אלא למלך ולאב ב"ד (לגירסת הגר"א שם צ"ל לב"ד) ולמי שהציבור צריך בו. ובגמ' בדף ע"ג ע"ב פרכינן מנה"מ, אמר רבי אבהו דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים וגו', הוא זה מלך, וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה, פי' מי שכל ישראל יוצאים אתו למלחמה, והה"נ לכל מי שהציבור צריך בו וכדתנן במתניתין, וכל העדה זו סנהדרין.

ולכאורה צ"ע דמאחר שנשאלין למי שהציבור צריך בו, א"כ למה צריכים לרבות גם שנשאלין למלך וסנהדרין, הלא אין לך מי שהציבור צריך בו יותר מאלו. ואין לומר שאילו לא היו כתובים ריבויים למלך וב"ד לא היינו דורשים משוח מלחמה מקרא דכל בני ישראל אתו אלא היינו מרבים או מלך או ב"ד, דזה אינו, משום שאפילו אם היינו מרבים מלך או ב"ד, אבל מ"מ גם לפ"ז היינו מרבים גם כל מי שהציבור צריך לו כמו שאנו עושים עכשיו במשוח מלחמה ומטעמא דלא כתיב משוח מלחמה בהדיא אלא כתוב לשון של "כל בני ישראל אתו" (מיהו מצאתי בפרשת דרכים דרוש י"ג בד"ה ונר' דמחלוקת וכו' שכתב שאלמלא קרא דמלך הו"א שקרא דכל בני ישראל אתו אתי לרבות דוקא מלך "דהיינו כפשוטו מי שכל ישראל עמו". ויש לעיין באם שייך לומר כן גם בנוגע לקרא דב"ד).

והנה עיי' ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש הי"ב שכתב וז"ל, ואין נשאלין בהן להדיוט אלא או למלך או לב"ד או למי שצורך הציבור בו, שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגו', הוא זה המלך, וכל בני ישראל זה הוא משוח מלחמה או מי שצורך הציבור בשאלתו, וכל העדה אלו ב"ד הגדול עכ"ל. והנה חזינן שאע"פ שבתחילת דבריו לא הזכיר אלא שצריכים מי שצורך הציבור בו, אבל מ"מ בסוף דבריו הוסיף שצריכים שיהא צורך הציבור

שכוונתו בזה היא שהבנים של חפר לא היו בני עשרים ביציאת מצרים.

* וכן מה שכתב בתחילת הדיבור הנ"ל בדף קי"ח ע"ב שבני בניו של חפר החזירו לחפר צ"ל

בשאלתו. ונראה שמה שהכריחו לכך היא קושייתנו הנ"ל, דמאחר שנשאלין למי שצורך הציבור בו, א"כ למה צריכים לרבות גם מלך וב"ד, ועל זה תירץ שבאמת חלוקים הם מלך וב"ד ממי שצורך הציבור בו, והיינו משום שמשוח מלחמה וכדומה, שמרבים מכל ישראל אתו, אינם שואלים אא"כ יש צורך להציבור בשאלתו, אבל הריבויים של מלך וב"ד באים לרבות שנשאלים להם אפילו בדברים שאינם מעניינם של הציבור, ומש"ה לא הזכיר הרמב"ם תנאי זה של צורך הציבור בשאלתו אלא בנוגע להריבוי של כל ישראל אתו לחוד, ולא הזכירו בנוגע למלך וב"ד וכהנ"ל.

ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו (כ"ז, כ"א) [ב].

בענין אם מלך חייב לכבד את הכהן גדול או האם הכהן גדול חייב לכבד את המלך.

עי' בפ"ב מהל' מלכים שכתב הרמב"ם שמלך צריך לעמוד לפני כהן גדול מקרא דלפני אלעזר הכהן יעמוד, אבל הכהן גדול אינו עומד בפני המלך ואינו בא לפניו אלא א"כ רצה, והני מילי בצינעא אבל בפרהסיא בפני העם לא ישא המלך פנים לשום איש.

והנה הרד"ק בשמואל א' ב' ל"ה חולק על הרמב"ם, שהרי כתב שרק בשאלת אורים ותומים הי' המלך בא לפני הכהן גדול וכמו שמבואר בתוך הפסוק כאן דאיירי באורים ותומים, אבל אם רצה המלך לדבר עם הכהן גדול בשאר דברים

הי' הכהן גדול צריך לבוא לפניו. מיהו אולי כוונתו היא רק לפרהסיא אשר בכהאי גוונא גם הרמב"ם סובר כן וכהנ"ל.

ובספר מגן אבות (להתשב"ץ) בפ"ד דאבות על מתניתין דג' כתרים הביא את מה שאחידמלך כהן גדול אמר לשאול המלך הנני אדוני, וכן אמר צדוק כהן גדול לדוד והשתחוה לו. מיהו באמת גם הרמב"ם בתוך דבריו בהל' מלכים שם כתב שיש מצוה על הכהן גדול לכבד את המלך, ואם כן אולי עשו כן למצוה. גם י"ל שאמרו כן משום מדריגת דוד ושאול בתורה שהיו חכמים מופלגים ודינו של חכם מופלג הוא כרבו מובהק כמו שנפסק ביו"ד סי' רמ"ד סעיף י' (מיהו המגן אבות עצמו נקט שם שהי' משום מלך). ועוד י"ל שהי' בפרהסיא.

ועיין גם בתרגום שני על מגילת אסתר פסוק א' דאיתא שהכהן גדול הי' בא לפני שלמה לשאול בשלומו. מיהו גם בזה י"ל שעשה כן למצוה, אי נמי משום מדריגת שלמה בתורה שהי' חכם מכל אדם וגדול הדור, אי נמי שהי' בפרהסיא.

ועיין בהוריות דף י"ג ע"א דתניא שמלך קודם לכהן גדול לענין הצלה, ולמדו כן ממה שקרא דוד את עצמו אדונו של הכהן גדול, ומזה משמע שאירי גם לענין כבוד.

ובבמדבר רבה פר' ו' אות א' איתא מלך קודם לכ"ג וכ"ג קודם לנביא, והנביא כופף רגליו ויושב לפני כ"ג, ומ"כופף רגליו ויושב לפני כ"ג" מבואר דאיירי גם לענין כבוד ולא רק לענין הצלה. מיהו חזינן שבנוגע לכהן גדול ומלך לא הוסיפו הוספה זו

**את קרבני לחמי לאשי ריח
ניחחי תשמרו להקריב לי
במועדו (כ"ח, ב').**

הערות בענין אמירת קרבנות.

**(א) בענין "נשלמה פרים
שפתינו".**

הנה במוסף של שלש רגלים אומרים ותערב עליך עתירתנו כעולה וכקרבן. ויש לעיין למה מצינו כאן לשון עתירה, דלמה נקראת תפילת מוסף בשם "עתירה" מה שלא מצינו בשאר תפילות.

והנה בסוכה דף י"ד ע"א אמר רבי אלעזר שהכוונה בהלשון של עתר (ויעתר יצחק) היא שכמו שעתר מהפך את התבואה ממקום למקום כך תפילתם של צדיקים מהפכת את דעתו של הקב"ה ממדת אכזריות למדת הרחמים. והנה נראה פשוט שבזמן שבית המקדש הי' קיים לא הי' שייך קיום של קרבן על הדרך של "נשלמה פרים שפתינו", אלא רק מי שהביא קרבן במציאות הי' לו קיום של הקרבת קרבן, וא"כ יוצא שאע"פ שמצד אחד החורבן הי' בגדר מדת אכזריות שמיעטה את האפשרות של הקרבת קרבנות, אבל מצד שני דוקא ע"י החורבן נתאפשר סוג של קיום של קרבן שלא הי' שייך לפני החורבן, וא"כ נמצא שבזה שאנו מקיימים "נשלמה פרים שפתינו" הרי אנו לוקחים את מדת האכזריות של הקב"ה ומהפכים אותה לדבר טוב, ולכן יוצא שאע"פ שכל תפילה שצדיק מתפלל גורמת שהקב"ה הופך את מדת האכזריות למדת רחמים, אבל בתפילה שהיא במקום קרבן,

התפילה עצמה, מחמת התוכן שלה, מהפכת בידים ממש את מדת האכזריות של החורבן למדת רחמנות, ולכן כיון שזה מצד עצם תוכנה של תפילה זו, הרי זה מתהווה גם אם המתפלל אינו בגדר צדיק, ולכן רק תפילה זו נקראת "עתירתנו", כי א"א לקרוא לשאר התפילות שאנו מתפללים בשם עתר, כי מי יימר שאנו בגדר צדיקים, אבל תפילה זו הופכת אפילו אם המתפלל אינו בגדר צדיק וכהנ"ל. ולעיל באות א' הבאנו שעצם התפילה היא כנגד הקרבן ולא רק הפסוקים שהוא קורא בתוך התפילה.

**(ב) בענין מה שאמירת
הפסוקים היא כנגד זריקת
הדם, ואילו התפלות הן
כנגד הקטרת אברים,
ודינים המסתעפים מזה.**

באורח חיים בסי' מ"ח כתב המחבר וז"ל, בשבת אומרים אצל פרשת התמיד פסוקי מוסף דשבת אבל לא בראש חדש ויום טוב מפני שקורים בתורה בפסוקי מוסף עכ"ל. והוסיף הרמ"א וז"ל, ויש אומרים שמזכירין גם מוסף ראש חדש וכן נוהגין כדי לפרסם שהוא ראש חדש עכ"ל. ויש לעיין דהנה גם פסוקי שבת מזכירים בהשמונה עשרה של מוסף וא"כ למה אין זה פוטר אותנו מלהזכיר את פסוקי הקרבן מוסף לפני התפילה כמו שבראש חדש הרי הוא נפטר על ידי קריאת התורה.

ויש ליישב על פי מה שכתב הט"ז בסי' רל"ד שיש לומר במנחה את פרשת תמיד אחרי אשרי כדי שלא להפסיק בין אמירת פרשת תמיד שהיא כנגד זריקת הדם לבין

שמונה עשרה שהוא כנגד הקטרת האברים (ואמירת אשרי חשיבא הפסק כי באמת אינה מסדר התפילה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה). והמג"א שם הביא טעם אחר, והרמ"א שם כתב לאומרה קודם אשרי, ועכ"פ מדברי הט"ז מבואר שאמירת הפסוקים הרי היא כנגד זריקת הדם ואילו שמונה עשרה הרי הוא כנגד הקטרת האברים, ויתכן שגם הרמ"א מודה לזה, רק שהוא סובר שאשרי אינו מפסיק. ולפ"ז לא יספיק מה שהוא אומר בשבת את פסוקי הקרבן מוסף של שבת בתוך תפילת מוסף כי השמונה עשרה הוא רק כנגד הקטרת האברים ולכן גם מה שהוא אומר שם את הפסוקים אינו עולה ליותר מהקטרת אברים, ולכן צריכים לומר את הפסוקים בפני עצמם לפני התפילה כדי לקיים זריקת הדם. אבל בראש חודש מכיון שקורין בקריאת התורה את הפסוקים של קרבן מוסף ראש חדש שלא בתוך שמונה עשרה, הרי זה שפיר עולה לזריקת הדם (מיהו העירוני שלפי הט"ז למה אומרים וביום השבת וגו' לפני שחרית, הלא ביותר ראוי לאומרו אחרי אשרי שלפני מוסף כמו שסובר הט"ז שאומרים קרבנות במנחה אחרי אשרי לפני השמונה עשרה כדי שלא להפסיק בין הזריקה להקטרה, ובשלמא בשחרית אי אפשר לומר פרי' תמיד לפני שמונה עשרה כי אי אפשר להפסיק בין גאולה לתפילה אבל במוסף שפיר אפשר לעשות כן, וגם לפי הרמ"א קשה למה מקדימים אותו לתפילת שחרית שהיא כנגד התמיד הלא ביותר ה' ראוי לאומרו לפני אשרי שלפני תפילת מוסף כמו שעושים במנחה בחול).

מיהו לפ"ז יש לעיין למה צריכים לומר פרשת התמיד לפני התפילה גם בראש חדש הלא כמו שקורין בראש חדש בקריאת התורה פרשת מוסף ראש חדש הוא הדין שקורין בתורה פרשת תמיד וא"כ הרי זה יכול לעלות לזריקת הדם.

(ולכאורה ה' אפשר ליישב דהנה באמת עיקר חובת הקריאה בראש חדש הוא רק פרשת ראש חדש, רק שמוסיפים לקרות גם פרשת תמיד כדי להשלים את מנין הפסוקים והקראים, וא"כ י"ל שלא מיקרי במקום הקרבן אלא באופן שאומרים את הפרשה במיוחד ולא בדרך מקרה בעלמא. מיהו אין זה מספיק כי הא גופא קשיא למה לא לכוין לצאת עם הקריאה גם ידי חובת פרשת תמיד.)

מיהו באמת לא קשה מידי כי הרי פרשת תמיד קורין בתורה לאחר השמונה עשרה של שחרית שהוא כנגד הקטרת האברים של התמיד, וא"כ נמצא שהוא עושה כנגד הקטרת האברים קודם שהוא עושה כנגד זריקת הדם, והרי הסדר הוא להיפך, דהיינו קודם זריקת הדם, ורק אח"כ הקטרת האברים, ולכן צריכים לומר פרשת תמיד קודם התפילה גם בראש חדש כדי שזריקת הדם תהי' קודם הקטרת האברים, אבל את הפסוקים של הקרבן מוסף של ראש חדש אין אנו צריכים לומר קודם התפילה כי ע"י קריאת התורה יש לו את זריקת הדם וע"י תפילת מוסף יש לו את הקטרת האברים, ויש לו את שתיהם על הסדר הנכון.

ברם עדיין יש לעיין למה צריכים בראש חדש שחל להיות בשבת לומר את הפסוקים של מוסף של שבת קודם התפילה

הלא בשבת מתחילים לקרוא במפטיר מוביום השבת, והרי זה עוד לפני השמונה עשרה של מוסף, וא"כ גם על ידי זה הרי יש כאן הזכרה כנגד זריקת הדם לפני ההזכרה שהיא כנגד הקטרת האברים. ואולי אין הכי נמי מעיקר הדין אין צריכים לאומרו, וצ"ע.

ג) בענין מה שלפי נוסח אשכנז מאחרים את אמירת השיר של יום עד אחרי מוסף (ובענין יסוד הדין של הקרבן תמיד של יום השבת).

יש לעיין למה נוסח אשכנז מאחר את אמירת השיר של יום עד לאחר תפילת מוסף הלא השיר של יום הוא שירת הלויים על הקרבן תמיד, וא"כ הדין נותן לאומרו לאחר תפילת שחרית שהיא כנגד הקרבן תמיד וכמו שעושה באמת נוסח ספרד.

ומסתמא הטעם למה מאחרים את אמירתו הרי זה משום שגם בתפילת מוסף חוזרים ומזכירים את הקרבן תמיד, במה שאומרים תמידים כסדרם, אלא שזה גופא צריך טעם למה מזכירים את הקרבן תמיד בתפילת מוסף הלא תפילת מוסף נקבעה בשביל הקרבן מוסף.

ויש לבאר דבר זה על פי סוגיית הגמ' בזבחים דף צ' ע"ב וצ"א ע"א, דעיי"ש שדנה הש"ס בנוגע לתדיר ומקודש איזה מהם קודם, והביאו ראי' מהא דתניא שאברי התמיד קודמים לעלות על גבי המזבח לאברי המוסף של שבת דחזינן מהדין הזה שתדיר (תמיד) קודם למקודש (שבת), ודחו דאטו שבת למוספין אהני

לתמידין לא אהני (בתמי'), כלומר שהתמיד של שבת מיקרי גם מקודש. ולכאורה ביאור דברי הגמ' הוא כך, דלכאורה ה' נראה לומר שלהתמיד של שבת אין שום שייכות עם העובדא שהיום הוא שבת, אלא הרי הוא בא משום שלא גרע שבת מכל יום רגיל, אבל אין הוא בא מחמת הענין הנוסף של שבת, דהענין הנוסף של שבת הרי הוא מחייב רק קרבן מוסף אבל לא קרבן תמיד, ועל זה בא הגמרא ומחדש בהדיחוי שם שבאמת הקרבן תמיד בשבת בא גם על הענין של שבת, כי הוא בא על כל עניני היום, באופן שהתמיד הרי הוא מקרבנות היום של שבת.

ויש להוסיף שתפילת מוסף לא נתקנה רק בשביל הקרבן מוסף, אלא הרי היא נתקנה גם בשביל יתר הקרבנות המיוחדים של היום (וכמו שאנו רואים ביום כיפור שמזכירים גם חטאת הכיפורים).

ומעתה לפ"ז מבואר היטב למה חוזרים ומזכירים את התמיד בתפילת מוסף, דהטעם הוא כדי להזכיר את הבחינה הנוספת שיש להקרבן תמיד של שבת, דהיינו שהוא גם מקרבנות היום של שבת. ויש להוסיף שגם שירת הלויים על התמיד של שבת שחרית באה גם בשביל הבחינה הנוספת הנ"ל שיש להתמיד ביום השבת ומש"ה שפיר מאחרים בנוסח אשכנז את אמירת השיר של יום עד לאחר תפילת מוסף.

מיהו יש להקשות על זה, דהא להלן בזבחים שם הביאו עוד ראי' שתדיר עדיף ממקודש, דהיינו ממה שמוספי שבת (תדיר) קודמים למוספי ראש חודש (מקודש), וגם על זה תירצה הגמ' דאטו ראש חודש

למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני (בתמי'), כלומר שבראש חודש המוסף של שבת נחשב יותר מקודש, והרי התם אי אפשר לפרש על הדרך הנ"ל שכתבנו, שהרי זה ודאי שהעובדא שהיום הוא ראש חודש אינו מוסיף שום קיום בהמוסף של שבת, אלא המוסף של שבת בא אך ורק מחמת היות היום שבת, והעובדא שהיום הוא גם ראש חודש אינו מוסיף שום חיוב הבאה בנוגע להמוסף של שבת.

ולכאורה הי' נראה מזה הסבר אחר בדברי הגמ' שם, והיינו שעצם העובדא שהקרבת נקרב ביום מקודש הרי זה מוסיף קדושה בהקרבת אפילו אם אין הקרבן בא בגלל אותה תוספת של קדושה, דעצם העובדא שהמוסף של שבת נקרב ביום ראש חודש הרי זה מוסיף קדושה בהמוסף של שבת, וכן עצם העובדא שהיום הוא שבת הרי זה מוסיף קדושה בהקרבת תמיד אע"פ שבאמת הקרבן תמיד אינו בא בגלל היותו שבת,

מיהו מושג זה קשה להולמו, אבל עכ"פ אם נקבל אותו א"כ גם לפי זה אתי שפיר למה חוזרים ומזכירים את התמיד בהשמונה עשרה של מוסף, והיינו משום שהכוונה היא להזכיר את התוספת קדושה הנ"ל שיש להתמיד של שבת. וכן אתי שפיר למה בנוסח אשכנז מאחרים את השיר של יום עד אחרי מוסף, והיינו משום דס"ל שהשיר של הלויים הי' גם על הקדושה יתירה שיש בהתמיד של שבת, והרי מתכוונים להזכיר אותה קדושה יתירה רק בתפילת מוסף.

מיהו יש להקשות על זה, דהא להלן

בזבחים שם הביאו עוד ראי' שתדיר עדיף ממקודש ממה שמוספי שבת (תדיר) קודמים למוספי ראש חדש (מקודש), וגם על זה תירצה הגמ' דאטו ראש חדש למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני (בתמי'), כלומר שבראש חודש המוסף של שבת נחשב יותר מקודש, והרי התם אי אפשר לפרש על הדרך הנ"ל שכתבנו, שהרי זה ודאי שהעובדא שהיום הוא ראש חודש אינו מוסיף שום קיום בהמוסף של שבת, אלא המוסף של שבת בא אך ורק מחמת היות היום שבת, והעובדא שהיום הוא גם ראש חודש אינו מוסיף שום חיוב הבאה בנוגע להמוסף של שבת.

ולכאורה הי' נראה מזה הסבר אחר בדברי הגמ' שם, והיינו שעצם העובדא שהקרבת נקרב ביום מקודש הרי זה מוסיף קדושה בהקרבת אפילו אם אין הקרבן בא בגלל אותה תוספת של קדושה, דעצם העובדא שהמוסף של שבת נקרב ביום ראש חודש הרי זה מוסיף קדושה בהמוסף של שבת, וכן העובדא שהיום הוא שבת הרי זה מוסיף קדושה בהקרבת תמיד אע"פ שבאמת הקרבן תמיד אינו בא בגלל היותו שבת,

מיהו מושג זה קשה להולמו, אבל עכ"פ אם נקבל אותו א"כ גם לפי זה אתי שפיר למה חוזרים ומזכירים את התמיד בהשמונה עשרה של מוסף, והיינו משום שהכוונה היא להזכיר את התוספת קדושה הנ"ל שיש להתמיד של שבת. וכן אתי שפיר למה בנוסח אשכנז מאחרים את השיר של יום עד אחרי מוסף, והיינו משום דס"ל שהשיר של הלויים הי' גם על הקדושה יתירה שיש בהתמיד של שבת, והרי

מתכוונים להזכיר אותה קדושה יתירה רק בתפילת מוסף.

ד) בענין אמירת קרבנות בתפילת מנחה.

הנה המחבר באו"ח סי' רל"ד לא הביא את הענין של אמירת פרשת קרבן תמיד לפני מנחה, אבל הרמ"א הביא שיש שכתבו שנוהגין לאומרה ושמנהג יפה הוא. ויש לעיין מאי שנא מנחה משחרית דמבואר בסי' א' וכן ברמ"א בסי' מ"ח ששפיר יש חיוב לומר פרשת תמיד.

והנה עי' בפרי מגדים בסי' א' סעיף ו' (הובא במשנה ברורה בסקי"ז) דמבואר שאם אמר פרשת תמיד ושאר קרבנות (כן נראית כוונתו שם דקאי גם על קרבן תמיד) לפני עלות השחר הרי הוא יוצא בדיעבד אע"פ שאם שחטו אז את התמיד הרי הוא פסול. והביאור בזה הוא שהקרבן תמיד בא עבור כל היממה ולא רק עבור הזמן שכשר להקרבנות, כלומר שהתמיד של שחרית בא גם עבור הלילה הקודמת אע"פ שאסור להקריבו אז, והקיום של "נשלמה פרים שפתינו" אינו מוגבל דוקא להזמן שכשר להקרבה, אלא אפשר בדיעבד לקיים ענין זה בכל משך הזמן שהקרבן בא בשביל הזמן ההוא.

ולפ"ז יוצא שהוא הדין שאם יזכיר את התמיד של בין הערבים בבוקר הרי יצא בדיעבד את החיוב של הזכרת התמיד של בין הערבים, והיינו משום שנהי שהקרבנות התמיד של בין הערבים הרי היא כשירה רק בין הערבים, אבל בכל זאת הרי היא באה עבור כל היום, וגם עבור הבוקר, ולא רק עבור בין הערבים.

ועוד נראה, שאחרי שכבר יצא בדיעבד, כבר אי אפשר לקרותו עוד פעם בזמנו כדי לצאת על דרך לכתחילה, כי כבר יצא וקיבל את הקיום של הקרבן על דרך של "נשלמה פרים שפתינו".

ומעתה מובן היטב טעמם של המחבר והרמ"א, והיינו משום שמכיון שהוא קורא את פרשת תמיד בשחרית ומזכיר שם גם את התמיד של בין הערבים (שהרי כתוב "שנים ליום עולה תמיד", וכן "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים"), הרי יצא בזה, ולכן אפילו הרמ"א לא אמר אלא שמנהג יפה הוא לקרות פרשת תמיד במנחה אבל חיובא ליכא מדינא.

ולפי הנ"ל יש לדון ולומר שהיכא שעשה כדברי הפמ"ג ואמר פרשת תמיד של שחרית בלילה אכתי מנהג יפה הוא לחזור ולאומרו ביום לפי הרמ"א.

והנה עי' בילקוט שמעוני על ישעי' א' כ"א באות ש"צ על הפסוק צדק ילין בה שרבי יהודה בר' סימון אומר שהתמיד של שחרית מכפר על העבירות של הלילה והתמיד של בין הערבים מכפר על העבירות של היום (וכן הביא רש"י שם), וכן איתא בבמדבר רבה כ"א כ"א וכתנחומא שם באות י"ג, הרי שסובר רבי יהודה בר' סימון שבאמת התמיד של שחרית והתמיד של בין הערבים אינם באים כל אחד עבור כל היממה, אלא התמיד של שחרית בא רק עבור הלילה והתמיד של בין הערבים בא רק עבור היום. מיהו גם לפ"ז אכתי אתי שפיר דרכנו הנ"ל כי כשהוא מקדים לומר פרשת תמיד בלילה הרי הוא אומר אותו בתוך הזמן שהתמיד בא עליו, וכן כשהוא מקדים לומר

תמיד בין הערבים בבוקר הרי הוא אומר אותו בתוך הזמן שהוא בא עליו. מיהו לפי יוצא שגם לפי הפמ"ג היכא שאמר פרשת תמיד בלילה, יהי חייב מעיקר הדין לומר פרשת תמיד במנחה, כי נהי שהזכיר את התמיד של בין הערבים בהלילה, אבל אין זה הזמן שהתמיד של בין הערבים בא עליו.

שו"ר בשו"ת חקרי לב בחלק או"ח בסי' נ' שכתב וז"ל, דשאני תמיד שכבר נפטר (מאמירת פר' תמיד במנחה) בקריאת פר' התמיד שקורא בו ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, דאע"פ שקודם חצות אינו יכול להקריב תמיד הערב, אינו מעכב לענין קריאה שלנו, שהרי בלילה פסול הקרבת קרבן ואילו הטור בסי' א' כתב דעל הצד יותר טוב יקראם ביום, שמע מינה שאם קראם בלילה יצא, הכי נמי בתמיד הרעב שקרא בשחר עכ"ל.

ה) "ואת מוסף יום השבת הזה".

א. הנה בהנוסח של תפילת מוסף אומרים "ושם נעשה לפניך וכו' תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם ואת מוסף יום השבת הזה" או "ראש החודש הזה".

והמשנה ברורה בסי' תכ"ג סק"ו הביא גירסא דגריס תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם את מוסף יום ראש החודש הזה (בלי ו' החיבור).

והנה יש לפרש שכלל ושוב פרט ופירש, דהיינו שלעתיד לבא נביא כל התמידים והמוספים, ושזה כולל גם את התמידים והמוסף של יום השבת הזה שנתחייב בו אז.

ואולי יש גם לפרש שבא להוסיף שנעשה אז גם הקרבן מוסף של השבת או הראש חודש הזה עצמו שאנו עומדים בו וכמו שהובא בספרים שלעתיד לבוא נשלים את כל התמידים והמוספים שחסרנו מזמן החורבן. ובאמת לפי הפירוש הזה מובן יותר למה תיקנו את המלה "הזה".

ולכאורה שני הפירושים נכנסים לשני הנוסחאות, דהיינו גם "את" וגם "ואת".

שוב ראיתי שהבני יששכר במאמרי ראש חודש מאמר ב' אות ג', הביא מהרמ"ע מפאנו שלעתיד לבוא ישלימו את כל קרבנות תמידים ומוספים שחיסרנו בהגלות, ולמשל כשיגיע ראש חודש ניסן יצטרכו להקריב את כל הקרבנות של כל ראשי חודש ניסן שהיו במשך כל הגלות, וכתב הבני יששכר לפרש שזוהי הכוונה ב"הזה", וכהפירוש השני שכתבנו.

ב. במשנה ברורה בהלכות ראש השנה בסי' תקצ"א בשער הציון ראיתי שכתב שמסתברא שאם לא אמר אלא רק תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם הרי הוא יוצא ידי חובתו. ולכאורה צ"ע, דלפי הביאור שכתבנו שהכוונה היא לרבות שלא רק שנביא את התמידים והמוספים שנתחייב בהם אז, אלא גם נשלים את הקרבנות של היום הזה, הרי יוצא שהשמיט ענין זה. וצ"ל שבדיעבד סגי בזה שהזכיר את כלל הענין של התמידים והמוספים של שבת וראש חודש ע"י שאומרים תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם.

והמהרש"ל בתשובה ס"ד בד"ה בסוף וכו' כתב וז"ל, ואח"כ אומר אני ואת מוסף

ראש חודש, וכן בכל תפילת מוסף אומר ואת מוסף, שהרי על מה שלמעלה מוסב עכ"ל.

ו) "רצית קרבנותי".

הנה בתפילת מוסף של שבת אומרים תכנת שבת רצית קרבנותי. וראוי להתעכב למה רק בנוגע להקרבנות של שבת מוצאים אנו בנוסח התפילה את התיאור הנ"ל של רצית קרבנותי, וכי חפץ הקב"ה את הקרבנות של שבת יותר מהקרבנות של ראש חודש והימים טובים.

והנה גם לענין יתר המוספים מצינו בנוסח התפילה שהקב"ה רוצה בהם שהרי אומרים נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך, ופי' האבודרהם ב"סדר שחרית של שבת ופירושה" בקטע "תפילת מוסף" וז"ל, כמצות רצונך וכו' ואמר רצונך על שם ורציתי אתכם נאם ה' אלקים וכו' עכ"ל, אבל הכא בשבת כתוב נוסח שמורה במיוחד על רצון בנוגע להקרבת מוסף של שבת יותר מהקרבנות של שאר הזמנים דהיינו המלה קרבנותי. (והנה לא מצאתי פסוק שכתוב ורציתי אתכם נאם ה' אלקים, ואולי כוונתו היא למה שכתוב במלאכי א' ב' אהבתי אתכם אמר ה', ולהלן שם הוזכרו קרבנות).

ויש לבאר, דהנה בכל המוספים יש עולות וכן שעיר אחד לחטאת, מה שאין כן בהמוסף של שבת יש רק שני כבשים לעולה, וא"כ י"ל שאע"פ שבודאי לאחר החטא רוצה הקב"ה שיביאו חטאת, אבל בכל זאת אין אצלו רצון לכתחילה בשביל קרבן חטאת, כי מוטב הי' אילו לא חטאו כלל, ולכן בשבת מכיון שאין שם קרבן

חטאת אלא רק עולות, קיים באמת רצון לכתחילה בשביל כל הקרבנות של שבת, אבל להמוספים של ר"ח והימים טובים אין רצון לכתחילה בשביל כל הקרבנות, ולכן רק בשבת, אומרים רצית קרבנותי.

וכעין הנ"ל מצינו גם בנוסח התפילה של ראש חודש שהרי אומרים "בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת", דלכאורה הכוונה בזבחי רצון הרי היא להעלות של הקרבן מוסף לעומת השעיר חטאת, הרי שגם כאן מצינו שהמלה רצון מוגבלת רק לעולות ולא להשעיר חטאת.

ולפי זה יש לעיין בהמשך הנוסח בראש חודש שהרי אומרים "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו ושעירי עזים נעשה ברצון", הרי שכאן נאמרה המלה רצון בנוגע להשעיר חטאת. ואולי הרי זה בגלל שלעתיד לבוא השעיר לחטאת לא יבוא על החטא אלא יהי' בגדר חטאת נדבה דוגמת חטאת נחשון ולכן אומרים שלעתיד לבוא גם את החטאת נעשה ברצון.

מיהו שוב ראיתי בטור בהל' שבת בסי' רפ"ו שכתב שההדגשה של "רצית קרבנותי" היא משום שיש בהקרבת הקרבנות בשבת חילול שבת ולכן מדגישים שאע"פ כן הקב"ה רוצה את הקרבנות.

והבית יוסף הביא בשם השבלי הלקט את הביאור שכתבתי לעיל, וגם הביא עוד פירוש וז"ל, רצית קרבנותי יש מפרשים בכל הקרבנות כתיב ושעיר לכפר ובקרבת של שבת לא כתיב שעיר לכך סדרו לומר רצית קרבנותי שהם קרבנות [רצון] שהם אינם צריכין כפרה, ויש מפרשים רצית

קרבנותי' לא רצית קרבן א"כ עבר עליו שבת כדכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה ואין ז' בלא שבת עכ"ל.

והנה צ"ע על הטעם הזה, למה זה נחשב שבת על שבת, הלא הדבר אמת גם בנוגע לשאר ימות השבוע, דהיינו שאין הבהמה כשירה לקרבן א"כ כבר עברו עלי' אותם ימים.

מיהו אולי י"ל שלעולם הטעם הוא כדי שיעבור על הבהמה יום שבת, רק שהתורה עשתה לא פלוג, ולכן הצריכה שמונה ימים בכל המקרים.

מיהו לכאורה הטעם הוא משום חשש נפל, שהרי בשבת דף קל"ה קאמר רשב"ג שכל ששהה שמונה ימים בבהמה אינה נפל דכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'.

מיהו אכתי י"ל שלעולם הטעם הוא כדי שיעבור על הבהמה יום שבת, רק שלפי דרכינו למדנו שכבר אינה נפל, כי אילו לא הי' ברור שאינה נפל לא היתה התורה מתירה אותה לקרבן עד שיהי' ברור.

שו"ר שהמל"מ בפ"ג מהל' איסורי מזבח ה"ח נוקט שהטעם הוא רק משום חשש נפל, והקשה דהא מסתימת דברי הרמב"ם שם משמע שצריכים ח' ימים כדי להיות קרבן כשר אפילו אם קים לן שכלו להעובר חדשיו אשר בכה"ג אין חשש של נפל כמו שהוכיח ממה שמותר לאכול בהמת חולין מיד אם קים לן שכלו לו חדשיו. וכתב שלענין קרבנות התורה עשתה לא פלוג. מיהו לפי דרכינו הנ"ל י"ל שאע"פ שכלו לו חדשיו עדיין צריכים שמונה ימים כדי שיעבור על הבהמה יום שבת, אלא שגם לפ"ז צריכים להגיע ללא פלוג וכמו שביארנו.

וגם בלבוש בסי' רפ"ג מצאתי כהדרך הנ"ל שכתבתי וז"ל, רצית קרבנותי', למה רצית קרבנותי' לפי שאר יו"ט בכלום באה חטאת ובשבת כולן עולות עכ"ל.

והקשה האלי' רבה דהא העולות היו מכפרות על עשה, וצידד לומר שאולי העולות של מוספי שבת אינן מכפרות.

מיהו לכאורה לק"מ, כי נהי שעולה

מכפרת על עשה, אבל מ"מ אין זה תנאי בכשרות העולה, אלא עולה יכולה לבוא בנדבה אפילו אם אינה מכפרת על עשה, וא"כ אפילו אם העולות של המוספים שפיר מכפרת על עשה, ודלא כהאלי' רבה, אבל אין זה הסיבה למה התורה אמרה להביא את העולות של המוספים, אלא התורה רצתה את העולות אפילו אם אינן מכפרות, אבל חטאת אינה באה נדבה, וא"כ הסיבה למה התורה אמרה להביא את השעיר אחד לחטאת הרי זה לשם כפרה.

(ז) בענין הזכרת מנחות, ועומר, ושתי הלחם, ונסכים, ומנחת נסכים.

יש לעיין למה אין אנו מזכירים בתפילות מוסף של פסח ושבועות גם את העומר ושתי הלחם.

ודוחק לומר שכל הענין של "נשלמה פרים שפתינו" שייך רק בזבחים, וכדכתיב "פרים", אבל לא במנחות.

ובאמת הטור באו"ח סי' א', וכן המחבר שם, כתבו שטוב לומר בבוקר גם פרשת מנחה כמו שטוב לומר שאר פרשיות קרבנות, והביאור הלכה שם הביא שטוב גם לומר פרשת נסכים, וא"כ מזה חזינן ששפיר שייך "נשלמה פרים שפתינו" גם בנוגע למנחה ולא רק לזבח.

וממה שאנו מזכירים בתפילת מוסף את הנסכים ומנחת נסכים אין ראוי ששייך הענין של "נשלמה פרים שפתינו" גם בנסכים ובמנחות, משום שי"ל ש"מנחתם ונסכיהם" נחשב חלק מהזבח.

ובנוגע להזכרת מנחת העומר י"ל

בהמשניות שאנו אומרים לא נזכרו מנחות, וכן לא נזכרו נסכים, ואילו הביאור הלכה שם הביא להזכיר גם נסכים.

ב. הנה המחבר בסי' נ' כתב שאומרים איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל אחרי פרשת תמיד כדי ללמוד מקרא משנה וגמרא. מיהו אנחנו מקיימים ענין זה אחרי ברכת התורה ע"י שאנו אומרים פסוקי ברכת כהנים וכן המשנה והברייתא של אלו דברים כמבואר במשנה ברורה בסי' מ"ז סקכ"א. וצ"ע למה שנינו את המנהג.

ועוד, דאם כבר שנינו את המנהג, למה אנו אומרים את הברייתא של רבי ישמעאל, ונחי שאת המשניות שבפרק איזהו מקומן אנו אומרים כדי לצאת ידי קרבנות, כיון שאין אנו אומרים את הפרשיות, אבל למה אומרים את הברייתא של רבי ישמעאל.

עלת חדש בחדשו (כ"ח), י"ד).

בענין יסוד הדין של השעיר אחד לחטאת.

שמעתי מקשים למה כתוב לשון "חדש בחדשו" רק בנוגע להעולות ולא גם בנוגע להשעיר אחד לחטאת דהיינו שיהי' כתוב גם חטאת חדש בחדשו. ותירצו על פי הא דתנן בשבועות דף ב' ע"ב שאם לא הקריבו את השעיר חטאת בראש חודש או ברגל אפשר להקריבו בראש חודש או רגל אחר (נוסף על השעיר של הראש חודש או הרגל השני) כיון שכולם באים על טומאת מקדש וקדשיו.

מיהו לכאורה יש להקשות על זה מהירושלמי דאיתא שם שמביאים את

שהטעם שאין אנו מזכירים את מנחת העומר הרי זה משום שמנחת העומר באה להתיר חדש, ובזמן הזה שאין בית המקדש קיים הרי האיר מזרח מתיר, ואפילו אם יבנה בית המקדש באותו יום (עי' בסוכה דף מ"א) אבל בכל זאת החדש כבר הותר ע"י מה שהאיר מזרח, וא"כ אפילו אם נזכיר אותה הרי לא יהי' שייך לומר שההזכרה מתרת, וא"כ י"ל שמשום כך אין מזכירים אותה, משא"כ הזכרת חטאת ואשם, שפיר פועלת כפרה מסוימת. ונקטתי בזה שמנחת העומר אינה בגדר חובת היום נוסף על מה שהיא מתרת את החדש.

(ח) עוד בענין הזכרת נסכים ומנחת נסכים.

צ"ב למה כשמזכירים את המנחות נסכים מזכירים את השיעורים של המנחות, דהיינו השיעורים של שלשה עשרונים ושני עשרונים ועשרון, ואילו את נסכי היין מזכירים רק באופן כללי אבל לא מזכירים חצי ההין ושלישית ההין ורביעית ההין, שהרי אומרים ומנחתם ונסכיהם כמדובר ושוב מסיימים רק עם השיעורים של המנחות.

(ט) מנהגנו באמירת קרבנות.

א. באו"ח סי' א' סעיף ה' כתב המחבר וז"ל, טוב לומר פר' העקדה ופר' המן ועשרת הדברות ופר' עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם עכ"ל. ונראה שהטעם למה אין אנו אומרים את הפרשיות של קרבנות הרי זה משום שאנו יוצאים ע"י אמירת המשניות של איזהו מקומן. מיהו צ"ע דהא

השעיר אפילו אם ידוע שלא נכנס לשם שום אדם, וא"כ חזינן דחשיב מקרבנות היום, וא"כ הדין נותן ששפיר נגיד עבר זמנו בטל קרבנו גם על השעיר לחטאת. מיהו נראה שלא קשה מידי, כי י"ל שלעולם נאמרו בהשעיר שני דינים, חדא שהוא מקרבנות היום, וב' שהוא גם מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והדין הזה של כפרה אינו תלוי דוקא בהיותו ראש חדש, או רגל אלא אפשר להתכפר בו גם בראש חדש או רגל אחר, ונהי שאז באמת יחסר הקיום של חובת היום, אבל בכל זאת אכתי יוכלו להביאו בגלל הקיום של כפרה על טומאת מקדש וקדשיו.

ומעתה כדי לישוב את מה שהערנו למה לא כתוב חטאת חדש בחדשו צ"ל שבאמת בנוגע להדין של חובת היום של ראש חודש הי' שפיר יכול להיות כתוב חטאת חדש בחדשו, אבל מ"מ מכיון שלמעשה יהי' אפשר להביאו גם אח"כ בגלל הדין של כפרת טומאת מקדש וקדשיו, לא שייך לומר בסתם "חטאת חדש בחדשו". ואע"פ שהיכא שידוע שלא חטאו לא יוכלו להביאו אחרי ראש חדש אבל אי אפשר להקשות שיהי' כתוב קרא בשביל הציור הנדיר הזה.

והנה לעיל הבאנו שעל השעירי חטאת של המוספים לא שייך לשון של רצון כיון שהם באים על חטא, ולכן רק בשבת מדגישים רצית קרבנותי' כיון שיש שם רק עולות, ואע"פ שגם עולה מכפרת על עשה אבל אין זה הסיבה למה התורה אמרה להביא את העולות של המוספים, אלא התורה רצתה את העולות אפילו אם אינן מכפרות, אבל חטאת אינה באה נדבה, וא"כ הסיבה למה התורה אמרה להביא את השעיר אחד לחטאת הרי זה לשם כפרה.

ונראה שאפשר לקיים דבר זה גם לפי הירושלמי כי אע"פ שהירושלמי קאמר שהשעירים באים גם משום חובת היום אבל זה ברור שאם לא בגלל שבדרך כלל צריכים להם כדי להתכפר על טומאת מקדש וקדשיו לא היתה התורה קובעת חובת היום כזה, משא"כ העולות.

מיהו לכאורה זהו דלא כדברי הגר"ח, דהנה הגר"ח הגדיר שעיקר ההפרשה היא לחובת היום, כי עיקרם לחובת היום, רק שיש דין נוסף שהם גם מכפרים. והבאתי דבריו בספרי על זבחים בחלק א' אות רכ"ח סק"ב, ולפי דבריו לכאורה השעירים שוים להעולות.

מטות

לא יחל דברו (ל', ג').

א. בענין אם כל יחל הוא לאו על המעשה או על חילול הדיבור. וכן בענין אם כל יחל הוא איסור גברא או איסור חפצא. וכן ביאור "איסור גברא" ו"איסור חפצא".

הנה בנדרים דף ב' ע"ב אמרינן שנדר הוא איסור חפצא ואילו שבועה היא איסור גברא. ועי' בר"ן בדף י"ח ע"א שם שכתב שאע"פ שנדר יכול לחול על שבועה משום שהוא מוסיף איסור חפצא, אבל שבועה אינה יכולה לחול על נדר כי בנדר יש גם איסור גברא, דהיינו הלאו של כל יחל שהוא איסור גברא כמו כל איסורי התורה, וא"כ אין השבועה מוסיפה אופי חדש של איסור. ומזה חזינן שהר"ן סובר שהלאו של כל יחל אינו ה"איסור חפצא" של נדר שמוזכר בדף ב' שם, אלא האיסור חפצא של נדר שמוזכר בדף ב' אינו נזכר בכלל בתוך פסוקי התורה, אלא הרי הוא עצם המהות של נדר שהתורה אמרה שהוא יכול לעשות, אבל כל יחל הוא איסור גברא.

ומעתה יש לחקור מה היא כוונת כל יחל, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא לציווי שלא לעבור על תוכן השבועה והנדר, דהיינו שלא לעשות את המעשה אכילה שהזכיר בתוך השבועה או הנדר, אבל מצד שני י"ל שכל יחל הוא איסור על חילול דיבור, ואינו איסור על המעשה שהזכיר בתוך השבועה והנדר.

וי"ל עוד שלפי הצד שכל יחל הוא על חילול דיבורו אולי בשבועה יש באמת רק ענין זה, וזהו האיסור גברא שמוזכר בהגמ' בדף ב' שם, ואין כאן עוד איסור גברא על עצם מעשה האכילה. ובאמת כן צ"ל, כי אם בשבועה חוץ מהאיסור על חילול דיבורו מכל יחל הרי הוא יוצר איסור גברא של מעשה אכילה כמו שבנדר הרי הוא יוצר איסור חפצא, א"כ למה שבועה אינה יכולה לחול על נדר, הרי ע"י השבועה הרי הוא מוסיף איסור גברא על מעשה אכילה.

ומעתה אם נאמר שהר"ן בדף י"ח שם סובר שהלאו של כל יחל הוא על חילול דיבורו א"כ אז שפיר כתב הר"ן ששבועה אינה מוסיפה איסור על הנדר, והיינו משום שכבר נאסר חילול דיבורו מחמת הנדר, ובשבועה ליכא איסור על המעשה חוץ מהאיסור של חילול דיבורו, וכמו שצידדנו שחילול דיבורו הרי הוא האיסור גברא שנזכר לענין שבועה. ואם נאמר שהר"ן סובר שכל יחל הוא איסור על המעשה שהזכיר בתוך נדרו ושבועתו, א"כ אז יוצא שכוונת הר"ן היא לומר שגם בנדר יש איסור גברא שלא לעשות את המעשה מקרא דלא יחל, והרי זה איסור גברא כמו כל הלאוין שבתורה.

ולכאורה יש להוכיח שכל יחל הוא איסור על המעשה ולא על חילול דיבורו, כי אם כל יחל הוא לאו על חילול הדיבור א"כ למה הוצרך הר"ן להוכיח שהוא איסור גברא מכל הלאוין שבתורה, הלא

פשיטא שהוא איסור גברא, דהיינו איסור שלא לחלל את דיבורו.

מיהו באמת גם אם בל יחל הוא איסור על המעשה שהזכיר, ג"כ קשה על מה שהוכיח מכל איסורי התורה, כי עי' בחידושי הגרש"ש על נדרים בסוף סי' א', וכן באבני נזר בחלק או"ח סי' ל"ז, שביארו שהכוונה באיסור גברא וחפצא היא שהיכא שהתורה קבעה את האיסור כי המעשה רע להאדם, וכמו אכילת נבילות ובהמות טמאות, הרי זה נקרא איסור גברא כי האיסור הוא בגלל הגברא, אבל היכא שהתורה קבעה איסור כדי להגן על החפץ, כמו האיסור ליהנות מהקדש שהוא בגלל קדושת ההקדש, הרי זה נקרא איסור חפצא כי האיסור הוא בגלל החפצא, ומעתה אם בל יחל הוא איסור על המעשה שהזכיר בתוך הנדר, איך לומד הר"ן שבנדר הרי זה איסור גברא מהא שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, הלא יש לחלק ולומר שבנדר סיבת הלאו היא הקדושה שיש על הדבר הנדור כמו שאנו נוקטים גבי הקדש (דהא גם רבנן שחולקים על רבי מאיר וסוברים שאין מעילה בקונמות הרי הם מודים שקדושה מיהא איכא ואכמ"ל בזה), אשר לפ"ז חשיב איסור חפצא, וא"כ אכתי יש מקום לשבועה לחול כי לגבי שבועה הלאו של בל יחל הוא לטובת הגברא, וא"כ כמו שאנו אומרים שאיסור חפצא יכול לחול על איסור גברא כמו כן יכול איסור גברא לחול על איסור חפצא.

וע"ע בריטב"א בשבועות דף כ"ב ע"ב בד"ה או דלמא וכו' שכתב שכמו שנדר חל על שבועה הה"נ ששבועה חל על נדר, ודלא כהר"ן שכתב דלא מיקרי שהשבועה

הוסיפה איסור גברא כי גם בנדר איכא איסור גברא. ולכאורה י"ל שסברתו של הריטב"א היא כהנ"ל שבל יחל דנדר הוא איסור חפצא כי הוא לטובת הדבר הנדור, ואינו בגדר איסור גברא, כי הכל הוא מסיבת קדושת החפץ, ומש"ה יש מקום להאיסור גברא של שבועה לחול.

ועוד דהשבועה מוסיפה איסור גברא של חילול הדיבור דהיינו לא תשבעו בשמי לשקר.

ב. מושבע ועומד מהר סיני.

הנה בשבועות דף כ"ג ע"ב ובנדרים דף ח' ע"א אמרינן ששבועה אינה חלה על מצות או איסורין משום ש"מושבע ועומד מהר סיני" הוא. ונראה להוכיח מדבר זה שהאיסורים העצמיים של נדרים ושבועות שמוזכרים בדף ב' ע"ב אינם בל יחל או לא תשבעו בשמי לשקר, דהנה זה פשוט שאע"פ שאדם מושבע ועומד מהר סיני אבל אם הוא עובר על איסורי התורה אינו עובר בכל יחל או בלא תשבעו בשמי לשקר, וא"כ צ"ע לענין מה הוא מושבע ועומד, ואיך הוא כבול ע"י השבועה שושבע מהר סיני, ובע"כ צ"ל שהכוונה היא להאיסור העצמי שהוא יוצר על ידי שבועתו, דאיסור זה ישנו בכל האיסורים ע"י שהוא מושבע ועומד. ולפ"ז יוצא שגם בשבועה הרי הוא יוצר איסור עצמי כמו בנדר.

ג. מתפיס בשבועה.

ועי' עוד בשבועות דף כ' דפליגי אביי ורבא אם המתפיס בשבועה הוא כמוציא שבועה מפיו או לא, דאביי סובר דהוי כמוציא שבועה מפיו ורבא סובר שאינו

כמוציא שבועה מפיו, וכתב שם הרי"ף דפליגי בין היכא שנשבע על חפץ ושוב התפיס חפץ אחר בהחפץ הראשון, ובין היכא ששמע את חברו נשבע ואמר הוא "אני כמוך", דהיינו התפסת גברא בגברא.

וביאר הר"ן שם בדעת הרי"ף שרבא סובר ששני הדברים אינם שייכים בשבועה, כי היכא שהתפיס ככר בככר, בכלל לא שייך התפסה, כי כיון שבשבועה אין שום דין על הככר הראשונה לא שייך להמשיך ממנה איסור או קדושה, ואפילו היכא שמתפיס בהגברא, דאז הי' שייך שימשיך ממנו את האיסור, אבל בכל זאת אי אפשר ללמוד שבועות מנדרים לענין שתועיל התפסה, כי בנדר עיקר מצותו הוא רק ע"י התפסה, דזהו עיקר לשון נדר, וכיון שמצותו בכך אי אפשר ללמוד שבועה מנדר (כי אפילו אם נלמד שבועה מנדר אבל נוכל ללמוד רק שהתפסה מהני אבל לא שמצותה בכך, כי אי אפשר לומר שבבועה היא דוקא ע"י התפסה כי בשלמא בנדר י"ל שהנודר הראשון שבעולם התפיס בקרבן, אבל אם נאמר שגם שבועות הן רק ע"י התפסה בגברא, יהי' קשה איך נעשתה השבועה הראשונה), ועוד דלא שייך התפסה אלא באיסור קדושה אבל לא באיסור גרידא, ועוד דלא שייך לומר ואני כמוך כי לא חל איזה תואר מיוחד על האדם כמו בנדר דחל תואר על הככר.

ובכל זאת הסיק הר"ן דלא כהרי"ף אלא שאם אמר אני כמוך הרי זה שפיר חל גם לפי רבא, אלא שחקר דאולי מה שזה חל הרי זה מדין ידות ולא מדין התפסה. וי"ל שהנידון הנ"ל אם שייך התפסה

מגברא לגברא תלוי במה היא הכוונה בלא תשבעו בשמי לשקר, וכן בלא יחל, דאם נאמר שכוונת הלאוין היא שלא יחלל את דיבורו ולא יגרום שדיבורו הי' שקר, וזהו באמת האיסור גברא של שבועות שמוזכר בנדרים דף ב', א"כ בודאי לא שייך המשכה, כי לא דיבר המתפיס שום דיבור עצמי אשר שייך לומר שלא יחלל אותו (ויש לדחות), וגם לא שייך לומר שהוא ממשיך על עצמו את הדיבור של הראשון, דהא הדיבור של הראשון כבר אינו נמצא כאן עכשיו בשעת ההתפסה, אבל אם האיסור הוא לא לעשות את המעשה שהזכיר בתוך השבועה א"כ אז שפיר שייך להמשיך את האיסור שיש על הראשון גם על עצמו, דהיינו מגברא לגברא (אלא שהר"ן בדעת הרי"ף השיג גם על זה דשייך המשכה רק בקדושה ולא באיסור וכמו שהבאנו).

ד. שני קונמות מצטרפין.

וראיתי שכתבו האחרונים להוכיח שבל יחל הוא לאו על תוכן הנדר, מהא דאמרינן בשבועות דף כ"ב ע"א ששני קונמות מצטרפין לענין בל יחל כמו שפוסק הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"ו שאם אמר קונם עלי תאנים ושוב אמר קונם עלי ענבים ואכל חצי שיעור מכל אחד הרי הם מצטרפין, ואילו הי' הלאו על חילול הדיבור הרי לא חילל שום דיבור, ובע"כ צ"ל שהלאו הוא על תוכן הנדר, ומש"ה שפיר יכולים להצטרף דהא אכל שיעור שלם מאיסור זה של "אכילת דבר שהוא תוכן נדר". והא דאין שתי שבועות מצטרפות כדאמרינן בהגמ' בשבועות שם

הרי זה כי חלוקין הן בקרבנותיהן כדאמר רב פנחס בהסוגיא בשבועות שם.

ולפי הצד שהזכרנו שבשבועות סוף האיסור הוא רק הענין של חילול דיבור, קשה באמת למה צריכים את הטעם של חלוקין בקרבנותיהן, וצ"ע.

ועכ"פ שיטת הראב"ד היא ששני נדרים מצטרפין רק כשאמר הכל בנדר אחד דהיינו שאמר אכילה משתיהן עלי קונם.

ה. בענין התרת חכם והפרת בעל בשבועות.

ועי' בירושלמי בפרק ואלו נדרים ה"א, דאיתא ר' יעקב בר אחא אמר איתפלגון רבי יוחנן ורשב"ל, רבי יוחנן אמר בין לנדרים בין לשבועות הבעל מיפר, רשב"ל אמר לנדרים מיפר ולא לשבועות, אמר רבי יוסי בי רבי בון אף בנדר הזקן (כלומר התרת חכם) פליגי רבי יוחנן ורשב"ל, רבי יוחנן אמר בין לנדרים בין לשבועות הזקן מתיר, ורשב"ל אמר לנדרים הזקן מתיר ולשבועות אין הזקן מתיר. והנה לא פירט ר' יעקב בר אחא מה סוברים רבי יוחנן ור"ל לענין אם חכם מתיר שבועה, דנהי דס"ל דלא פליגי אבל לא פרט אם שניהם סוברים שמתיר או אם שניהם סוברים שאינו מתיר. ונראה שלדידי' בין ר"י ובין ר"ל מודים שחכם אינו מתיר, והיינו משום שכיון שחכם עוקר למפרע א"כ אז יוצא שנשאר כאן שבועת שוא שהרי יוצא שהוציא שבועה מפיו בחנם ולשוא, אבל אין לומר שהוא סובר ששניהם סוברים ששפיר מתיר, רק שר"ל סובר שבעל אינו מיפר, כי אין נראה שום טעם לומר שבעל גרע מחכם לענין זה.

אלא שצריכים לבאר טעמו של ר"ל למה הוא סובר שבעל אינו מיפר שבועה אבל יכול שפיר להתיר נדר. וצ"ל דהיינו משום שנהי שהוא גייז את האיסור גברא שהאשה עשתה על עצמה ע"י השבועה (לפי הצד שע"י השבועה יוצרים איסור כזה), אבל אכתי במקומו עומד המציאות שהוציאה מפ"י שבועה, ואסור לה להשוות את דיבורה לשבועת שקר וכדכתיב לא תשבעו בשמי לשקר, והבעל אינו יכול למחוק את המציאות של דיבור השבועה, והרי האשה מצווה לראות שהדיבור לא ישאר שקר, ומש"ה לא מהני הפרת הבעל להתיר לה את השבועה, אבל בנדר שפיר מהני הפרת הבעל כי י"ל שכל יחל אינו לאו על חילול הדיבור אלא הרי הוא לאו על עשיית הדבר שפרט בתוך הנדר, ורבי יוחנן סובר שמהותה של שבועה היא לקיים את דיבור השבועה רק אם יש כאן גם האיסור גברא שהשבועה יוצרת, כי דנינן שעל ציור שהאיסור גברא מסולק לא נשבע מעולם.

ככל היצא מפיו יעשה (ל'), ג'.

בענין אם הוא איסור עשה או קיום עשה.

עי' בנדרים דף ט"ז ע"ב שהסיק רבא שאם אמר ישיבת סוכה עלי הרי זה חל כי נדר הוא איסור חפצא ויכול לחול לבטל את המצוה שהיא חובת גברא. והקשה שם הרשב"א למה לא אמרינן שהעשה של סוכה דוחה את הל"ת של נדר. ות"י משום שבנדר יש גם עשה דהיינו ככל היוצא

מפיו יעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

ובתשובות הרשב"א חלק ג' סי' שמ"ג שאלו את הרשב"א על תירוצו הנ"ל דהא העשה והל"ת של נדרים ישנן בשאלה, וביבמות דף ה' ע"א מבואר שעשה שפיר דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה, ושלכן העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של נזירות. ותי' הרשב"א שההיא דיבמות דיחויא בעלמא הוא, ובאמת אין עשה דוחה ל"ת ועשה אפילו כשישנן בשאלה, ושאיני מצורע משום שגדול השלום ולכן רק שם עשה דוחה ל"ת ועשה.

וכבר האריכו האחרונים בענין זה אבל נביא רק את דברי הקובץ הערות כי יש בדבריו יסוד בענין העשה של ככל היוצא מפיו יעשה.

ע"י בקובץ הערות בסי' י"ח סק"ב וסק"ד שכתב ליישב את הקושיא הנ"ל שהקשו על הרשב"א מהגמ' ביבמות של ישנן בשאלה. ותירוצו השני שם הוא שכל המושג של דחי' שייך רק כשמדובר באיסור עשה, דבזה שייך לומר שעשה דוחה איסור עשה, אבל לא שייך לומר שעשה דוחה קיום עשה, ומה דמייתנין ביבמות שם שהעשה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של תער לא יעבור על ראשו וכן את העשה של קדש יהי' גדל פרע שער ראשו משום שישנן בשאלה הרי זה משום שהעשה של קדש יהי' הרי הוא רק בגדר איסור עשה ואינו בגדר קיום עשה, אבל בנידונו של הרשב"א שפיר אמרינן שאין המצוה דוחה את הל"ת ועשה

של נדרים אע"פ שישנן בשאלה, והיינו משום שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ולכן לא שייך דחי'.

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הקובץ הערות דהא בנוזיר איכא גם משום בל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה של פרשת נדרים, וא"כ אכתי איך אמרינן שתגלחת מצורע דוחה נזירות. ברם י"ל שהקובץ הערות סובר שמכיון שבטלים האיסורים המיוחדים של העברת שער, א"כ שוב אין כאן הל"ת והעשה הנ"ל של נדרים, משום ששפיר נהג נזירות כדין, וכבר הארכתי בענין זה לעיל בפר' נשא על הא דכתיב קדש יהי' גדל פרע שער ראשו (ו', ה') בסק"א, וכן בפר' אמור על מה שכתוב בנוגע לכהנים קדשים יהיו לאלקיהם (כ"א, ו') [א], והבאתי שגם רעק"א כתב סברא זו בסוף ספר דרוש וחידוש בתחילת מכתב ה', ושהאבני מילואים בתשובה כ"ב נוקט דלא כסברא זו. וגם הבאתי שגם הגר"ח סובר כהסברא שהבאנו מהקובץ הערות שלא שייך דחי' על קיום עשה.

והנה לכאורה יש לדקדק מנזיר דף נ"ח ע"ב שלא כהקוה"ע, דעיי"ש בנוזיר דאמרינן שבתגלחת כהן מצורע, העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של תגלחת כהן (כמו שדוחה נזירות) משום דהוי לאו שאינו שוה בכל אלא רק בכהנים לחוד, ותוס' ביבמות דף ה' ע"א בד"ה ואכתי וכו' הזכירו שגם העשה אינו שוה בכל. וצ"ע דהא לכאורה העשה של קדושים יהיו שנאמר לכהנים הרי הוא בגדר קיום עשה

ולא איסור עשה, וא"כ איך הוא נדחה. מיהו יש לדחות שבאמת העשה של קדושים יהיו הרי הוא רק בגדר איסור עשה וכמו שכתב הקובץ הערות בנוגע להעשה של קדש יהי גדל פרע שער ראשו.

והחריש לה אבי וגוי (ל'), ה')

בענין שאלה על ההקמה.

עי' בנדריים דף ס"ז ע"א דאמרינן שאפשר לשאול על הקמה. וכתב הריטב"א דאיירי ששאל על הקמתו באותו יום שהקים, וכן מבואר בר"ן שם בדף ע"ט ע"א בד"ה נשאלין, ורעק"א שם ציין שכך סוברים תוס' בכתובות דף ע"א ע"ב בד"ה אבל הכא, וכן סובר הדעה השני' ביר"ד סי' רל"ד סעיף מ"ט. מיהו הדעה הראשונה שם סוברת שהוא יכול לשאול גם למחרת ההקמה, והיא דעת הטור שם, והב"י שם כתב שכן סובר הרמב"ם.

והנה הטעם של הסוברים שצריכים לשאול ביום ההקמה הרי זה לכאורה כי אם ישאל למחר א"כ נהי שעקר את ההקמה אבל אכתי נשאר שהיתה כאן שתיקה ביום שמעו. מיהו הטור כתב שהרי זה כמו היכא שלא ידע שיכול להפר, דאז הרי הוא מפר גם לאחר יום שמעו וכמו שמבואר בנדריים דף ע"ט שם. ומעתה שוב צריכים לבאר מה הוא הטעם של הסוברים שהוא יכול לשאול רק ביום ההקמה.

ויש לומר שהם סוברים כהר"ן בדף ע"ט שם בד"ה הפר בלבד שכתב שהטעם למה שתיקה ביום שמעו מהני הרי זה כי דבר זה מגלה שהוא רוצה את הנדר והוי הקמה,

ומעתה לפ"ז צ"ע למה אינו יכול לשאול על שתיקה ביום שמעו כמו שהוא יכול לשאול על כל הקמה, ובע"כ צ"ל שאפשר לשאול רק ביום ההקמה ולא אח"כ, והוי גזיה"כ, דכן מוכח מהדין של שתיקה ביום שמעו (מיהו יש לפקפק על זה דאולי באמת הרי הוא שפיר יכול לשאול למחרת על שתיקתו ביום שמעו).

ובדעת הטור י"ל דס"ל ששתיקה ביום שמעו אינו משום שהקים בלבד אלא הוי הלכה חדשה שהעדר הפרה ביום שמעו מקיים את הנדר (ודלא כהר"ן), ועל דבר זה לא נאמר דין של שאלה, ולכן היכא שהקים באמת הרי הוא שפיר יכול לשאול על ההקמה גם למחר (ואין כאן שתיקה ביום שמעו כי לא ידע שהוא יכול להפר וכמש"כ הטור).

ואם הניא אבי אתה וגוי (ל'), ו')

בענין איזה סוג נדרים יכול האב להפר.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' נדרים ה"א היא שהאב מפר גם נדרים שאינם של עינוי נפש או בינו לבינה, הובא בר"ן בנדריים דף ס"ח ע"א בד"ה לומר. וחולקים האחרונים אם לפי הרמב"ם גם בנערה המאורסה הרי הוא מפר לבדו נדרים אלו, כי בנערה המאורסה הדין הוא שאבי ובעלה צריכים להפר ביחד, והבעל יכול להפר רק נדרים שיש בהם עינוי נפש וכן דברים שבינו לבינה, וחולקים האחרונים הנ"ל בענין מה דינו של האב בנערה המאורסה בנוגע לנדרים אחרים, האם

נשאר שהוא יכול להפר אותם לבדו כמו קודם שנתארסה.

ויש להוכיח שגם בכה"ג הרי הוא מפר, דהנה המגדל עוז הביא שחכמי לוניל שאלו את הרמב"ם מהספרי דתניא בפירוש שהאב יכול להפר רק נדרי עינוי נפש, והשיב להם שהספרי הוא דעת רבי שמעון, ושצריכים לומר שרבנן חולקים עליו, כי אל"כ למה לא הובאו דברי הספרי בשני התלמודים או בתוספתא, מיהו הר"ן בדף ס"ח הביא דשפיר איתא כדברי הספרי בירושלמי בנדריים פי"א ה"א, ועי' גם בכ"מ, וכן בבדק הבית בסי' רל"ד בב"י ד"ה ואני וכו', שהעיר על הרמב"ם מהירושלמי הנ"ל, ועכ"פ לכאורה הי' הרמב"ם יכול לתרץ לחכמי לוניל דאיירי הספרי בארוסה, ולכן הרי הוא יכול להפר רק נדרי עינוי נפש כי בארוסה הרי הוא צריך להפר ביחד עם הארוסה והארוסה יכול להפר רק נדרי עינוי נפש, ובע"כ צ"ל שגם בארוסה ס"ל להרמב"ם שהוא מפר לבדו נדריים שאינם של עינוי נפש וכמו קודם. מיהו יש לדחות שלעולם מודה הרמב"ם שבנערה המאורסה אין האב יכול להפר לבדו נדריים שאין בהם עינוי נפש, רק שלא מסתבר לו להרמב"ם להעמיד את הספרי דוקא כשיש ארוסה.

והנה יש לתלות את השאלה הנ"ל אם האב מפר לבדו נדריים שאין בהם עינוי נפש גם בארוסה בחקירה למה אמרה התורה שנערה המאורסה אבי' ובעלה מפירים נדרי', דאם הטעם למה התורה שיתפה את הארוסה הרי זה כי גם בארוסה אמרינן שהיא נודרת על דעת הארוסה כמו דאמר רב פנחס בנדריים דף ע"ג ע"ב

בנשואה, א"כ הדין נותן שהאב יפסיד רק את הזכות להפר לבדו נדרי עינוי נפש אבל אכתי יוכל להפר שאר הנדריים לבדו כמו לפני שנתארסה, כי נדריים אלו אינה נודרת על דעת בעלה, אבל אם נאמר שהטעם למה שיתפה התורה את הארוסה בנדרי עינוי נפש הרי זה כי התורה ניתקה אותה קצת מרשות אבי' כיון שיש ארוסה, א"כ י"ל שה"ה גם לענין נדר שאינו של עינוי נפש כי כבר יצאה קצת מרשות האב.

ולכאורה יש להוכיח שהטעם בארוסה אינו כרב פנחס בדף ע"ג שנודרת על דעת בעלה, שהרי הדין הוא שארוסה מפר בקודמים, דהיינו הנדריים שיש עלי' מקודם שנתארסה, והרי בכה"ג לא שייך לומר שעל דעת הארוסה היא נודרת. ועוד דחזינן שאחרי שמת הארוסה נתרקנה הרשות אצל האב, והרי הוא מפר גם מה שנדרה בעודה ארוסה, ואילו לפי הנ"ל איך שייך לומר שהוא מפר בכה"ג לבדו הלא נדרה על דעת הארוסה.

והנה עי' בטור שהביא את שיטת רבינו יחיאל דקודם שנתארסה הרי האב מפר כל נדרי', אבל לאחר שנתארסה ומת הארוסה, דנתרוקנה הרשות אצל האב, אז הרי הוא מפר רק עינוי נפש כמו הארוסה. וחזינן מדברי רבינו יחיאל שהבין שכל עוד שהארוסה חי אין האב מפר אלא עינוי נפש ביחד עם הארוסה, ואינו כמו שהי' לפני האירוסין, שהרי אפילו לאחר שמת הארוסה סובר רבינו יחיאל שאין האב חוזר להיות כמו שהי' לפני האירוסין. ועי' בבית יוסף שם דמבואר שכתב כן רבינו יחיאל כי הוא סובר כשיטת הרמב"ם בגלל פשטות הפסוק של "כל נדרי'", והרי הוא רוצה ליישב את

דברי הספרי לפי שיטה זו, וכוונתו היא להעמיד את הספרי על היכא שמת הארוס, וסברתו היא כי באמת גם לפני שמת הארוס לא הי' יכול להפר שאר נדרים כי כבר איבד זכות זה ע"י שנתארסה, ומש"ה גם אחרי שמת הארוס אינו בדין שיוכל להפר נדרים שלא הי' יכול להפר קודם שמת הארוס (מיהו צע"ק דהי' יכול להעמיד את הספרי היכא שהארוס עוד חי, דהא גם בכה"ג הרי הוא סובר שהאב אינו מפר לבדו שאר נדרים אלא רק נדרי עינוי נפש בהדי ארוס, וא"כ אכתי אין הכרח לחדש שגם אחרי מיתת הארוס אינו חוזר לאיך שהי' לפני האירוסין. מיהו י"ל דמשמע לו לרבינו יחיאל שכוונת הספרי היא לציור שהאב עומד לבדו).

והנה נראה שדינו של רבינו יחיאל שלאחר מיתת הארוס אין האב חוזר לאיך שהי' לפני האירוסין, תלוי במה הוא יסוד הדין של נתרוקנה הרשות אצל האב, דאם הכוונה היא שהוא מקבל את חלקו של הארוס, א"כ דיו להפר רק את מה שהארוס הי' יכול להפר, אבל אם הכוונה היא שהתורה מחדשת לו כח חדש, אז יכול להיות שהתורה מחזירה אותו לאיך שהי' בתחילה, ויוכל להפר כל נדרי'.

והנה הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונגיל הקשה שאיך אפשר לומר כהספרי שהאב מפר רק נדרים של עינוי נפש ודברים שבינו לבניה, הלא משמע שהאב יכול להפר עם הארוס גם נדרים שבינה לבין הארוס, והרי מה שייך האב בהדי דברים שבינה לבין הארוס, הלא האב לא איכפת לו בדברים אלו, וא"כ איך יכול הוא להפר

אותם בהדי הארוס, דבשלמא אם האב יכול להפר גם נדרים שאינם של עינוי נפש ובינו לבניה, א"כ הרי הוא שפיר יכול להפר בהדי הארוס נדרים שבינה לבין הארוס מצד כחו להפר כי נדרי', ונהי שהכא אינו יכול להפר לבדו כיון שהתורה שיתפה את הארוס, אבל עם הארוס הרי הוא שפיר יכול להפר, ובנוגע לחלקו לא גרע מהיכא שהוא מפר שאר נדרים לבדו, אבל אם הוא יכול להפר רק מה שהארוס יכול להפר, דהיינו עינוי נפש ודברים שבינו לבין בתו, ואין לו כח להפר שאר נדרים, א"כ למה יכול הוא להפר נדר שבינה לבין הארוס.

מיהו ע"י בפרישה באות פ"ה שכתב בדעת רבינו יחיאל שאה"נ, בחיי הארוס, האב והארוס יוכלו להפר ביחד רק נדרים של עינוי נפש, או דבר שבינה לבין שניהם, אבל לא נדר שהוא רק בינה לבין הארוס, וכן לא נדר שרק בינה לבין האב. ועוד כתב שגם אחרי מיתת הארוס לא יוכל האב להפר נדר שרק בינה לבין האב כיון שבחיי הארוס לא הי' יכול. מיהו באמת יש לפקפק בזה ולומר שגם על נדר שבינו לבין בתו שייך לומר שיורש את הכח של הארוס, כי אין מסתכלים על הנדר הפרטי, אלא מסתכלים שלהארוס הי' כח להפר נדרים שפוגעים בנחיותו, ועכשיו יורש האב את הכח הזה, וכמובן אצל האב הרי זה מתבטא בנדרים הנוגעים לנחיותו דידי'.

וע"ע בספר שלמי נדרים בתחילת פרק נערה המאורסה, ובהעמק שאלה בסי' קל"ו סק"ז, ובשער המלך בהגהות מעשה חושב באות שנ"ט, ובעמק הנצי"ב על ספרי בפיסקא ג' (רצ"ו).

ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה וגו' (ל"ב, ל"ג).

בענין איזה כח הי' למרע"ה לתת את עבר הירדן לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה.

הנה מבואר בהפרשה שבקשו בני גד ובני ראובן לנחול מעבר הירדן מזרחה ונענה משה לבקשתם בתנאי שיעברו חלוצים. ובספר יהושע בפרק י"ג כתוב שמשה גם בירר לכל שבט את חלקו וכמו שהביא הרמב"ן כאן, אלא שאעפ"כ לא הניח להם להתנחל ולהחזיק שם (חוץ מערים בודדים לטפם ומקניהם) עד שקיימו את תנאם וכמו שביאר הרמב"ן על פסוק כ"ט.

(וכן הוכיח הפ"י בקידושין דף ס"א ע"א בד"ה בא"ד וה"ה וכו' משום שאם הניחם כבר מעשיו להתנחל א"כ התנאי הוא תנאי של מעכשיו דהיינו שהארץ נקנה להם כבר מעכשיו על מנת שיעברו, והרי שיטת הרמב"ם היא שבתנאי של מעכשיו אין צריכים משפטי התנאים, וא"כ למה הוצרכו לתנאי כפול וכמו שמבואר בקידושין שם שמהכא ילפינן שצריכים תנאי כפול. וכן הוכיח האב"מ בס"י ל"ח סק"ב ד"ה אמנם הא קשיא.)

ועכ"פ יש לעיין איזה כח הי' למשה רבינו להסכים לבקשתם הלא הי' שייך לכל ישראל והדין הי' לחלקו ע"פ גורל כמו שאר ארץ ישראל.

והנה בפסוק ל"א כתיב ויענו בני גד ובני ראובן לאמר את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה. ומזה הי' נראה שהי' על פי הדיבור. מיהו זה תלוי בשני ביאורי

רבינו בחיי על פסוק זה, דעיין בדבריו על פסוק כ"ז שכתב וז"ל, כאשר אדוני דובר, וכתיב את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה, כלומר כי דברי משה הם דברי ה' כי הוא כלי לרוח הקודש מוכן לנבואה בכל עת ובכל שעה ודבריו דברי השם הם, או אולי שקראו את משה בשמו של מלך כי כן נקרא במקום אחר בשמו, והוא שדרשו רז"ל והי' כל מבקש ה', מבקש את משה אין כתיב כאן, אלא מבקש ה', כי הדבק נקרא על שם מי שהוא דבק בו, ומטעם זה נקראו הנביאים והמלאכים בשם המיוחד בכמה פסוקים מהתורה, וכבר הזכרתי זה פעמים עכ"ל, ומעתה לפי דרכו השני עדיין לא מצינו באיזה כח חילק להם משה מדעתו. ועי' בחי' הגרי"ז בסוף וזאת הברכה שכתב שהי' על פי הדיבור והוכיח כן מפסוקים אחרים.

גם יש מקום לומר ששאר ישראל מחלו על הארץ ההיא או הקנו להם את זכותם, דעיין בדברים כ"ט ז' דכתיב ונתנה לנחלה לראובני וגו' דמשמע שמשה לבדו לא נתן כלום אלא כל ישראל נתנו. ועי' גם ברמב"ן כאן בסוף דבריו על פסוק י"ט שכתב וז"ל, ושאנחנו (בני גד ובני ראובן) רוצים בה ואין שאר השבטים חפצים בה כלל עכ"ל (ועיין ברשב"א על ב"ב דף כ"ח ע"ב בענין אם מהני מחילה על דברים שבעין).

ועי' בפ"י בקידושין שם בד"ה רש"י וכו' שהקשה באמת כהנ"ל איזה כח הי' למשה רבינו לתת להם את בקשתם והרי לא מצינו שהי' על פי הדיבור, וכן לא מהני מחילה משום שהיו שם כמה קטנים דלאו בני מחילה נינהו. והסיק שהי' מדין

חלוקה וגם הקטנים מסתמא הי' ניחא להם בחלק שבעבר הירדן ימה. מיהו לא הבנתו איך הי' מדין חלוקה הלא חלוקת ארץ ישראל צריכה גורל ואורים ותומים וכמבואר בפרשת לאלה תחלק הארץ בנחלה בפרשת פנחס.

ובדעת הרמב"ם נראה שיש לומר דרך אחרת איך ליישב את הקושיא הנ"ל, דעיין בדבריו בפ"ד מהל' מלכים ה"י שכתב וז"ל, כל הארץ שכובש (המלך) הרי היא שלו, ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין עכ"ל. וכבר העיר המנ"ח במצוה תצ"ז מנא לי' להרמב"ם שכל הקרקע היא שלו ושאינה כמו מטלטלין דתניא בסנהדרין דף כ' ע"ב שמחצה למלך ומחצה לעם וכמו שהביא הרמב"ם עצמו בה"ט שם.

ולפי הנ"ל י"ל שמקורו הוא מהמעשה של בני גד ובני ראובן, והיינו שנתקשה לו קושיית הפ"י איזה כח הי' למשה רבינו לתתו על דעת עצמו, ומתוך הרמב"ם דהיינו משום שהי' לו למשה דין מלך וכדאמרינן בזבחים דף ק"ב, וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א, וא"כ כל הקרקע היתה שלו.

מיהו לכאורה יש להקשות על הדרך הנ"ל דהא הרמב"ם כתב שהוא יכול לתתו רק לעבדיו ולאנשי המלחמה ואילו משה נתנו לשני שבטים ומחצה.

מיהו נראה שלא קשה מידי משום שבאמת גם בלא"ה צריכים להבין דממ"נ אם כל הארצות הרי הם שלו כמש"כ הרמב"ם א"כ למה כתב הרמב"ם שהוא יכול לתתו רק לעבדיו ולאנשי המלחמה.

ונראה שכוונתו היא כך, שבאמת גם המלך אינו קונה לאלתר בלי שום קנין, אלא ע"י הכיבוש נעשות הארצות נכסי כולם, רק שיש להמלך רשות לחלקן בתורת ביזה למי שירצה וכן להשאיר לעצמו את מה שירצה, וזוהי כוונת הרמב"ם במש"כ בתחילת דבריו שכל הארץ שכובש הרי היא שלו, פי' שהוא יכול לקנותן בקנין אבל אין הכוונה שהן שלו בלי מעשה קנין, ולפי"ז שפיר י"ל שאינו יכול לחלק אלא לעבדיו ולאנשי המלחמה לחוד וכמש"כ הרמב"ם, והיינו משום שכוונתו היא להיכא שעוד לא קנה לעצמו, ובתורת חלוקה אינו יכול לחלק אלא לאלו לחוד, והיינו משום שרק עבדיו ואנשי המלחמה זוכין בביזה ולא שאר העם וכמו שכתב לעיל לענין ביזת מטלטלין עיי"ש, אבל לאחר שכבר זכה המלך ע"י מעשה קנין פשיטא שהוא רשאי ליתן לכל מי שירצה (וכבר דננו על זה גם לעיל בפרשת קרח). וא"כ לפ"ז שפיר הי' משה רבינו יכול לתת את עבר הירדן לבני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה כי י"ל שנתן להם לאחר שכבר זכה בו לעצמו (מיהו אכתי יש להעיר למה הזכיר הרמב"ם "עבדיו" דהא לעיל שם בה"ט לענין ביזת מטלטלין הזכיר רק אנשי הצבא ואלו שיושבים על הכלים).

ועי' ברש"י בקידושין דף ס"א ע"א בד"ה כתנאי בני גד וכו' שכתב בתוך לשונו שהי' באמת בגדר מתנה ממרע"ה, וכ"כ בד"ה אמר לך ר' מאיר, ובע"ב שם בד"ה למה לי (הראשון), ובד"ה כל היכא. ולפי הנ"ל דבריו מובנים.

מיהו לכאורה הרי זה סותר את מה שכתב שם בסד"ה ר"ח אמר וכו' שאילמלא

ניתנו לבני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה היו גם ארצות אלו מתחלקות ע"פ הגורל, דלכאורה מבואר מזה שהיו מהארצות שהובטחו להאבות ומש"ה היו צריכות גורל משום הגזירת הכתוב של על פי גורל וגו'. ומעתה מכיון שהיו מהארצות שהובטחו לאברהם אבינו בודאי לא היו שייכים למשה רבינו כי רק מה שכובש המלך משאר הארצות הרי הן שלו.

מיהו י"ל שאין כוונת רש"י לגורל מצד הגזירת הכתוב הנ"ל אלא כוונתו היא שמסתמא ה' מרע"ה עושה גורל מעצמו. ואדרבה בזה מיושב מה שמשמע מדבריו שם שאם לא היו מקיימים את תנאם היו עושים כל ישראל גורל אחד על ארץ ישראל וגורל שני על עבר הירדן וז"ל, שאם לא יעברו לא יפסידו חלקם בכך, ויטלו כאן וכאן על פי הגורל עכ"ל, דצ"ע למה לא היו עושים גורל אחד על הכל, ומאי איכפת לן אם יהיו שבטים שמקבלים רק מעבר הירדן. ולפי הנ"ל ניחא כי אי אפשר לערב את ב' הגורלות כי ארץ ישראל היתה צריכה גורל מצד הגזירת הכתוב של על פי גורל וגו' וא"כ לא ה' שייך לערב בזה גורל שהוא בגדר רשות כי אין זה הגורל המכוון בהפרשה.

גם יש ליישב למה היו צריכים ב' גורלות אפילו אם גם עבר הירדן הובטח להאבות, והיינו על פי דברי התשב"ץ בח"ג בתשובות קצ"ח - ר' שאע"פ שעבר הירדן מזרחה חייבת בתרומות ומעשרות אבל בכל

זאת לענין קבורה ועוד ענינים קדושתה פחותה משל עבר הירדן ימה (ואנו נוקטים שאזיל אפילו אם הובטחו לאברהם אבינו אשר לפ"ז דבריו דומים לדברי הרמב"ן שנביא להלן כאן בקטע "וע"ע ברמב"ן"), וא"כ היו צריכים לעשות שתי חלוקות כדי שלא יצא ששבט אחד יקבל רק בעבר הירדן מזרחה (וגם כדי שהמשפחות והיחידים יוכלו לקבל חלק לכאן ולכאן).

בענין אם עבר הירדן היא מעיקר ארץ ישראל או האם נתקדשה ע"י כיבוש רבים.

והנה הדרך הנ"ל שכתבנו בנוי הוא על ההנחה שעבר הירדן לא היתה מעיקר ארץ ישראל שהובטחה לאברהם אבינו, דהא אילו היתה חלק מן הארץ שהובטחה לאברהם אבינו א"כ לא שייך לומר שהיא נעשית של המלך, וכמו עבר הירדן ימה שלא נעשית של יהושע אע"פ שגם ליהושע ה' דין מלך כמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג וכדאיתא בסנהדרין דף מ"ט ע"א שלומדים ממנו הדין שמורד במלכות חייב מיתה, וכן מבואר ביומא דף ע"ג ע"ב שלומדים ממנו שמלך שואל באו"ת*). מיהו הא ודאי שנתקדשה לכל הפחות מדין כיבוש רבים שהרי חייבים שם בתרומות ומעשרות. ומעתה יש לחקור באמת אם עבר הירדן מזרחה היתה מהארץ שנכרתה עלי' ברית לאברהם אבינו או האם נתקדשה מדין כיבוש רבים.

שהרמב"ם סובר שהלאו הנ"ל קאי במיוחד רק על החלוקה של פרשת לאלה תחלק הארץ בנחלה, וא"כ לא קאי על מה שנטל בתורת מלך בלי גורל.

(* אבל אין להקשות דאם נכרתה עלי' ברית איך נטלה משה הלא יש בזה לאו של נטילת לוי חלק בארץ, דזה אינו, כי כבר ביארתי בפרשת קרח

והנה רש"י בגיטין דף ח' ע"ב בד"ה כיבוש יחיד כתב שכדי להתקדש מדין כיבוש רבים צריכים שיהיו שם כל ישראל ושיכבשו אותו לצורך כולם, והרי כך הי' באמת במלחמת סיחון ועוג כי גם לפי דרכנו הנ"ל שהיתה שייכת רק למשה אבל הרי בודאי לא הי' בדעתו להחזיקה לעצמו אלא לחלקה לכל ישראל, וא"כ שפיר י"ל שנתקדשה מדין כיבוש רבים. והנה תוס' שם בע"א בד"ה כיבוש יחיד כתבו שבשביל הדין של כיבוש רבים צריכים גם שיכבשו אותו לאחר שכבר כבשו את כל ארץ ישראל שנכרתה עלי' ברית משום שאל"כ יש טענה של סמוך לפלטרין שלך לא כבשת וכו'. מיהו גם לפ"ז י"ל שנתקדשה מדין כיבוש רבים שהרי במלחמת סיחון ועוג לא היתה קיימת הטענה הנ"ל כיון שהיתה על פי הדיבור. ועיין בדברים י"ח א' דכתיב לא יהי' לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וגו', ונחלה לא יהי' לו בקרב אחיו וגו', והביא רש"י מהספרי בזה"ל, ונחלה לא יהי' זו נחלת שאר, בקרב אחיו זו נחלת חמשה, ונראה לי שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך נקראת ארץ חמשה עממים, ושל סיחון ועוג שני עממים, אמורי וכנעני, ונחלת שאר לרבות קיני וקנזי וקדמוני עכ"ל, וא"כ יוצא ששפיר נכרתה עלי' ברית לאברהם אבינו שהרי ארצות סיחון ועוג הן כנעני ואמורי שהובטחו לאברהם אבינו. וכן בבראשית ט"ו כ' בברית בין הבתרים כתיב וארץ הרפאים ופירש"י שהכוונה היא לארץ עוג (מיהו צ"ע למה צריכים לפרט ארץ רפאים הלא לפי דברי רש"י הנ"ל בדברים יוצא שהיא בכלל כנעני ואמורי).

וע"ע ברמב"ן בבמדבר כ"א כ"א שכתב וז"ל, אבל באמת מה שאמר לו אעברה בארצך זה הי' משה עושה מעצמו דרך פיוס, כי ארץ סיחון ועוג ירושתם של ישראל היתה, כי לאמורי היא, והי' מן הדין שאם יענו שלום ופתחו להם שיהי' כל העם הנמצא בה להם למס ועבדום, אבל משה הי' יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים, והי' חפץ שיהי' כל כבושם מעבר לירדן והלאה, שיהי' מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש, הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא הי' מניח שם אדם אלא שתהי' לחרבה. וכן שנוי בספרי לתת לך פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, ועוד אמרו רבותינו בעשר קדושות שאין עבר הירדן ראוי לבית המקדש ולשכון השכינה וכו' עכ"ל. הרי דס"ל שהובטחה לאאע"ה אבל אין מעלתה כמו מעלת עבר הירדן ימה (ודבריו דומים לדברי התשב"ץ שהבאנו לעיל כאן).

והנה בתהלים קל"ו כ"א כתיב ונתן ארצם (של סיחון ועוג) נחלה כי לעולם חסדו, וכתב האבן עזרא שם בזה"ל, שלא הי' בברית לתתה להם, על כן הזכירה נחלה עכ"ל, הרי שהוא סובר שלא היו בכלל ההבטחה לאברהם אבינו.

וע"ע בפ"ג מהל' זכי' ומתנה ה"ח שהביא הרמב"ם את השיטה שצריכים תנאי כפול ושאר משפטי התנאים רק בגיטין וקידושין, וכתב שאין לדבר זה ראי'. מיהו הראב"ד שם החזיק בשיטה זו וכתב וז"ל, אע"פ שאין ראי' לדבר, זכר לדבר, וטעם גדול יש לדבר, ואיך יתכן דזה מוכר קרקע

או נותנו ואומר איני נותנו או מוכרו א"כ יעשה לי כך וכך ונוציא אותו מידו ולא עשה בו מה שהתנה עליו (כלומר שבודאי יש לו גמירת דעת להתנאי אפילו אם לא עשה כמשפטי התנאים), אבל גיטין וקידושין אומדן דעתא הוא, מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש אינו אלא כמפליג בדברים וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרוב א"כ חזקו בכפילו ובכל העניינים שנתפרשו בו כי כולם חיזוק התנאי הם ובין תבין (כלומר שבקידושין וגיטין אמדינן דעתו שמסתמא אינו מקפיד על קיום התנאי א"כ עשהו כמשפטי התנאים וחזקו עי"ז), ונחלת בני גד ובני ראובן לא היתה מוחזקת ביד ישראל ואינו דומה לקרקע המוחזקת לו לאדם מירושתו או ממקחו עכ"ל. ומדבריו נראה שעוד לא זכו בו כלל ולא היתה ירושה מהאבות, דאילו כן הרי זה כמכירת קרקע ואמדינן שהוא מקפיד על התנאי גם בלי שיכפול, והרי בודאי אמדינן כן גם כשהוא ירש עם אחיו ועודו נמצא בתפוסת הבית. מיהו מהטעם הנ"ל נראה מדבריו שגם לא הי' שייך למשה רבינו עצמו.

והנה בגיטין דף ל"ח ע"א אמרינן שעמון ומואב טהרו בסיחון, ויש כמה מקורות בענין אם החלקים ההם שבאו מעמון ומואב הובטחו להאבות. והר"ש והראב"ד בתו"כ בריש פרשת בהר כתבו שאותם חלקים של סיחון ועוג שהיו שייכים מקודם לעמון ומואב לא הובטחו לאברהם אבינו.

מיהו בכ"ב דף נ"ו ע"א קאמר רבי יהודה שעמון ומואב הם מארצות קיני קניזי וקדמוני וא"כ יוצא ששפיר הובטחו

לאברהם אבינו, אבל לפי התנאים האחרים שם שסוברים שקיני קניזי וקדמוני הם מקומות אחרים א"כ יוצא שעמון ומואב לא הובטחו לאאע"ה. ברם התם איירי בעמון ומואב שלא טהרו בסיחון וכמו שמבואר בתוס' שם בד"ה הר שעיר וכו' וא"כ אכתי יתכן שגם רבי יהודה מודה שמה שכבשו מסיחון ועוג לא הובטח לאאע"ה וכהר"ש והראב"ד.

וע"ע בתוס' בחגיגה דף ג' ע"ב בד"ה עמון ומואב וכו' שצידד ר"ת לומר שאע"פ שכבש משה גם את מה שכבש סיחון מעמון ומואב אבל לא קידשו בקדושת הארץ אלא את מה שלא כבש מעמון ומואב.

והנה עד כאן נקטנו שאם ארצות סיחון ועוג הוזכרו בברית בין הבתרים והובטחו לאברהם אבינו הרי הן מעיקר ארץ ישראל ששייכת לכלל ישראל ולא שייך לומר שהיו שייכים למשה לבדו מדין מלך. מיהו מדברי הבית הלוי בחלק ב' סי' נ' באות ב' יש לדקדק שי"ל שזכותם של ישראל בעבר הירדן היתה רק מדין כיבוש רבים אע"פ שהיתה באמת מהעממים שהובטחו לאאע"ה, והיינו לכאורה משום שגוף ההבטחה היתה רק על זה גופא שיתקיים אח"כ מציאות של כיבוש רבים, ואין שום ראי' ממה שהובטחה לאאע"ה שהיא נכללת בעיקר ארץ ישראל. דעיי"ש בבית הלוי שבירר שבשביל חובת בכורים לא סגי בארץ שנתקדשה בקדושת ארץ ישראל אלא נאמר גם תנאי של אשר נתת ולא שנטלתי מעצמי, וכתב שם בד"ה ועיין וכו' בזה"ל, דהרי חזינן דלרבנן כל שאינו ארץ חמשה עממין אפילו אם יכבשו אותם בכיבוש

רבים דלכו"ע שמי' כיבוש ונתחייב בתרומה מהתורה אפילו הכי פטור מבכורים משום ולא שנטלתי וכו' עכ"ל, הרי דס"ל שרק ארץ חמשה עממין היא עיקר ארץ ישראל שנתן הקב"ה לישראל, אבל ארץ השני עממין, הרי היא של ישראל רק מדין כיבוש רבים.

ועיין בפרשת דרכים בריש דרוש ח' בד"ה וכוה יובן וכו' שכתב וז"ל, ולפי האמת יש לתמוה מה נשתנה ארץ סיחון ועוג טפי משאר ארץ ישראל (בזה שהותר למשה רבינו להכנס שם), ומהר"י אדרבי ז"ל מכה קושיא זו ר"ל שמשה הי' סבור שארץ סיחון ועוג הם בכלל ארץ ישראל, אבל קושטא דמילתא שאינם בכלל ארץ ישראל, ואני תמי' עליו דמילתא דפשיטא היא שהם בכלל ארץ ישראל, והעד על זה שתנא דמתניתין מיעט ארץ סיחון ועוג מן הבכורים מפני שאינה ארץ זבת חלב ודבש, ולענין תרומות ומעשרות חיובם מן התורה וכו' עכ"ל.

מיהו יש ליישב את דברי הר"י אדרבי ולומר שכוונתו היתה רק שלא היו מעיקר ארץ ישראל, אלא נתקדשו מדין כיבוש רבים, אבל לעולם גם הוא מודה שנתקדשו. מיהו לפ"ז צ"ל שמשה חשב שהיא מעיקר ארץ ישראל וא"כ אכתי קשה איך חילקה מעצמו לראובן ולגד ולחצי שבט מנשה.

ברם י"ל דרך אחרת מדרכו של הר"י אדרבי והיינו שי"ל שגם משה ידע שנתקדשה רק ע"י כיבוש רבים, רק שמשה חשב שגם כגון זה הי' בכלל הגזירה, ואילו לפי האמת הגזירה היתה רק על עיקר ארץ ישראל.

והנה במס' בכורים פרק א' משנה י' תנן ואלו מביאים וקוראים וכו' ומעבר הירדן, רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינו ארץ זבת חלב ודבש, ובירושלמי שם איתא תני אשר נתת לי ולא שנטלתי לי מעצמי, ופי' הפני משה דקאי על דברי ריה"ג ופליג ההיא ברייתא על הטעם שאמרו בהמשנה וס"ל טעם אחר לדברי רבי יוסי הגלילי והיינו משום שנטלו מעצמם, ושוב אמרינן שם מה ביניהון א"ר אבין חצי שבט מנשה ביניהון מ"ד אשר נתת לי ולא שנטלתי לי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן, ופי' הפני משה שהם לא בקשו מנשה בתחילה כמו שבקשו בני ראובן ובני גד אלא הוא נתן להם, וא"כ לפי התנא של הברייתא חייבים משם ביכורים משום שהרי זה שפיר נקרא אשר נתת לי, אבל לפי התנא של המשנה גם זה פטור משום שאינו זבת חלב ודבש. מיהו לכאורה יש לפרש בדרך אחרת והיינו שהכוונה ב"אשר נתתי לי" היא שהובטחה להאבות, והכוונה ב"נטלתי מעצמי" היא מדין כיבוש רבים, ואיכא ביניהון חצי שבט מנשה כי לפי כל מה שהבאנו יש מקום לומר שארץ סיחון לא היתה בכלל עיקר ארץ ישראל, אבל ארץ עוג היתה שפיר בכלל עיקר ארץ ישראל כי היא ארץ הרפאים שמוזכרת בכרית בין הבתרים וכמו שהבאנו שפירש"י שם, והרי ראובן וגד קיבלו ממלכת סיחון אבל חצי שבט מנשה קיבלו ממלכת עוג וכמו שמבואר בדברים ג' י"ג, וא"כ לפי הטעם של זבת חלב ודבש גם החלק של חצי שבט מנשה פטור אבל לפי הטעם של ולא שנטלתי מעצמי הרי הוא חייב.

מסעי

כשהחליט להשאר בישיבה בשבת במקום לנסוע הביתה וכו' וכו', ולהפיק את הקחים, ולסדר לעצמו דוגמת "אלה מסעי" בהענינים הפרטיים שלו.

אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר הכהן ויהושע בן נון (ל"ד, י"ז).

בענין חלוקת ארץ ישראל למשפחות וגברים.

א. מקורות בענין אם חלוקות משפחות וגברים היו ע"י גורל ואורים ותומים.

עיין בפסוק י"ח דכתיב: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ, ופירש"י שם בדבריו על פסוק י"ז וז"ל, כל נשיא ונשיא אפוטרופוס לשבטו ומחלק נחלת השבט למשפחות וגברים ובורר לכל אחד ואחד חלק הגון וכו' עכ"ל. וכתב שם השפתי חכמים וז"ל, הא דלא נקט רש"י ג"כ דהנשיאים היו מחלקים תחילה לשבטים ואח"כ למשפחות ולגברים, [היינו] משום דהנשיאים לא חלקו לשבטים, אלא ע"פ הגורל נחלקו לנשיאים עכ"ל, פי' משא"כ בחלוקות משפחות וגברים, דשם היו הנשיאים מחלקים לפי דעתם בלא גורל. הרי דס"ל להשפתי חכמים בדעת רש"י שהחלוקות של משפחות וגברים לא היו ע"פ גורל (ולקמן

אלה מסעי וגו' (ל"ג, א').
בענין עשיית חשבון הנפש בסוף תקופה.

עי' ברש"י שהביא מהתנחומא שהתורה חזרה על כל המסעות דוגמת אב ובן דאומר לו האב כאן ישננו כאן הוקרנו. מיהו לכאורה אינו מובן, כי באב ובן הדבר הוא לשם זכרון בעלמא והנאת הסיפור, אבל כאן מדברים אודות פסוקים בחומש, וא"כ איזה מקום יש לדיבורים אלו.

מיהו נראה ברור שמשה עשה כן לשם תועלת, והתועלת היתה כי ע"י שחזר עמהם על כל המסעות התבוננו מה קרה בכל מקום ומקום והוציאו מוסר השכל ולמדו לקח, ודבר זה נקל יותר לעשות לאחר המעשה כשכבר אינם משוחדים מהיצרים של השעה. וכוונת המשל היא רק להסביר שמשה רבינו השתמש בתכסיס זה כי הוא מנהג שמוכר לבני אדם ויטו אוזן יותר לדבריו כיון שמצינו כעין זה באב ובן, אע"פ ששם הרי זה משום סיבה אחרת.

ונראה שענין זה יכול לשמש כמנהג יפה לכל הגומר תקופה מסוימת, והיינו שמוטב בסוף התקופה לשחזר את כל מאורעות התקופה ועל ידי זה להפיק לקחים. וכגון בחזר ישיבה בסוף הזמן, טוב שיקדיש זמן מה ולזכור את כל מאורעות הזמן, כגון מה קרה כשהחליט לשנות חברותא, או לאמץ עוד לימוד, או כשיצא מבית המדרש עם החלטה שישאר בחוץ רק לזמן קצר, או

נעיר דלכאורה יש ליישב את דברי רש"י אפילו אם נאמר שגם חלוקת משפחות וגברים היו ע"פ גורל).

ועי' בשט"מ בב"ב דף קי"ז ע"ב בד"ה אמר לי ר"פ וכו' שהביא בשם הראב"ד שחלוקת משפחות וגברים היו בלא גורל וכהשפתי חכמים. מיהו בדף קכ"א ע"ב בד"ה ארץ ישראל וכו' הביא שחזר בו הראב"ד משום דכתיב והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם (כמדבר ל"ג, נ"ה), והסיק הראב"ד שגם חלוקת גברים היתה ע"פ גורל עיי"ש. ועיין גם ברמב"ן בכמדבר כ"ו נ"ה שהוכיח מהפסוק הנ"ל שחלוקת משפחות היתה ע"פ גורל. וע"ע בשו"ת בית הלוי בסוף סי' כ"א ובשו"ת דבר אברהם ח"א סי' י' אות י"ב שדנו בענין זה.

והנה אם נאמר שחלוקת משפחות וגברים היו צריכות גורל א"כ מעתה יש לעיין באם היו טעונות גם אורים ותומים כמו חלוקת שבטים. ועי' בזה בדף קכ"א ע"ב שם דאיבעיא לן אם ארץ ישראל לשבטים איפלוג או לקרקף גברי איפלוג, והביא השט"מ שם בשם הראב"ד וז"ל, כי לא היתה השאלה (פי' השאלה הנ"ל של הש"ס) אלא ע"פ אורים ותומים אם הוזקקו בין איש לאיש, והשיב שלא הוזקקו אלא בין שבט לשבט שנאמר על פי הגורל תחלק את הארץ בין רב למעט (כ"ו, נ"ו), ו"על פי" הוא אורים ותומים וקאמר בין רב למעט אלמא לשבטים הוזקקו בלבד, אבל הגורל הי' בין איש לאיש וכו' עכ"ל. הרי שחלוקת גברים לא היתה ע"פ או"ת משום שחלוקה זו לא היתה בבחינת "בין רב למעט". ומדבריו יוצא שחלוקת

משפחות שפיר היתה ע"פ או"ת, דהא חלוקת משפחות נקראת שפיר בין רב למעט וכמו שמבואר גם בתוך הפסוק שהביא שם דכתיב והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו וגו' (ועיין היטב בדבריו בשט"מ בדף קי"ז שם וכן בסוף אותו דיבור בדף קי"ז במה שכתב נשוב עתה וכו').

וכן נראה להוכיח מדברי הרמב"ן בפרשת פנחס (כ"ו, נ"ה), שהרי כתב שם שהפסוק של על פי הגורל הכתוב שם אתי לחלוקת משפחות שתהי' ג"כ ע"פ גורל עכ"ד, והרי כל עיקר או"ת בחלוקת הארץ ילפינן מהך קרא, משום ש"על פי" פירושו הוא או"ת, וא"כ מכיון שפסוק זה גופא איירי בחלוקת משפחות, הרי ממילא רואים שגם היא היתה זקוקה לאו"ת.

וע"ע בכורות דף נ"ב ע"ב בתד"ה אמר רבי אסי דמשמע לכאורה מדבריהם שגם חלוקת גברים היתה ע"פ או"ת ודלא כדברי הראב"ד הנ"ל וז"ל, א"נ ילפינן כל חלוקת ירושה מחלוקת יהושע דאמר ביש נוחלין דירושה הי' להם מאבותיהם ואפ"ה מודה בה רבי יוחנן דלא חזרה ביובל כדקאמר חד בר חד עד יהושע בן נון דסברא הוא דלא חזרה כיון שחלקו על פי נביאים ואו"ת ובגז"כ עכ"ל. ומבואר שכוונתם בזה היא גם לחלוקת גברים, וא"כ חזינן שגם היא היתה ע"פ או"ת. אמנם מצאתי בשו"ת דבר אברהם בח"א בסי' י' אות י"ד בד"ה ועדיין וכו' שכתב שאין כוונתם לומר שגם חלוקת גברים היתה ע"פ או"ת, אלא לצדדים כתבו דבריהם, דהיינו שחלוקת שבטים היתה באו"ת, וחלוקת גברים היתה

ע"פ נביאים וגז"כ, ומשום הכי שניהם אינם חוזרים ביובל.

ב. ביאור הסוגיא בסנהדרין דף ט"ז.

והנה נידון זה אם חלוקת משפחות וגברים היתה באו"ת ונוגע גם לביאור סוגיית הש"ס בסנהדרין דף ט"ז ע"א, דעיי"ש בדף ב' ע"א דתנן שאין דנין את השבט אלא ע"פ ב"ד של ע"א, ובדף ט"ז ע"א מוקי לה עולא בשם רבי אלעזר בבאין על עסקי נחלות, וצריכים ע"א כתחילתה של א"י, מה תחילתה (כלומר בשעת החלוקה) ע"א אף כאן ע"א, ופרכינן אי מה תחילתה קלפי או"ת וכל ישראל אף כאן וכו' אלא מחזורתא כדרב מתנה (שביאר את המשנה בדרך אחרת שם).

ברם בירושלמי שם הביאו אוקימתא זאת דבאין על עסקי נחלות ולא הקשו עלה ולא מידי, ומשמע דקיימא למסקנא. ועיין עוד ברש"י שם שפי' שהכוונה בבאין על עסקי נחלות היא להיכא שנפלה מחלוקת בענין חלוקת נחלות. מיהו אינו מבואר בדבריו אם כוונתו היא לומר שנפלה מחלוקת בין שבט לשבט או שנפלה מחלוקת בתוך שבט אחד לבדו כגון בין משפחה למשפחה. ברם בירושלמי שם אמרו להדיא דאיירי בחורש (פי' יער) שבין שבט לשבט, והביאו הר"ח בפירושו להבבלי עיי"ש. והנה מעתה צ"ע טובא,

דהא מכיון שגם חלוקת משפחות היתה ע"פ או"ת וכמו שהוכחנו לעיל, א"כ ה"ה לע"א, וא"כ אמאי קתני דוקא שאין דנין את השבט אלא ע"פ ע"א, הלא גם לענין חורש שבין משפחה למשפחה ניבעי ע"א כתחילתה של א"י, ונהי שבחורש שבין אדם לחבירו בתוך המשפחה לא שייך להצריך ע"א דהא גם בתחילתה של א"י לא היתה חלוקת גברים ע"פ או"ת וכהנ"ל, וא"כ הה"נ דלא בעינן ע"א*, אבל מ"מ אכתי קשה דליתני שאין דנין את המשפחה אלא ע"פ ב"ד של ע"א, דהיינו בחורש שבין משפחה למשפחה.

ועוד צ"ע דהנה לכאורה נראה פשוט דאיירי המשנה שם גם לאחר שחלקו את נחלת השבט למשפחות וגברים, וא"כ אמאי בעינן בכה"ג ב"ד של ע"א, הלא תו לא הוי דין תורה של כל השבט כולו, אלא הרי זה דין תורה של אותם שני גברים לחוד שיושבים על המיצר, וא"כ משום מה נחשב שאנו דנין את כל השבט דבעינן משום כך ע"א (דלא מסתבר לומר דמיקרי שדנין עכשיו את כל השבט כמו שהי' אז קודם חלוקה בתוך השבט).

ויש ליישב ע"פ מאי דתנן בב"ב דף קנ"ח ע"ב בזה"ל, נפל הבית עליו ועל אמו (יורשי הבן אומרים האם מתה ראשונה ויורשי האם אומרים הבן מת ראשון) אמר

עצמו שקול כב"ד של ע"א כדאמרינן בסנהדרין משה במקום ע"א קאי וה"נ יהושע וכו' עכ"ל (ועי' ברמב"ם בריש הל' תרומות שכתב שיהושע ובית דינו חילקו את ארץ ישראל), וא"כ לפ"ז אין הכרח לומר שאם חלוקת גברים לא היתה באו"ת דה"ה שלא היתה בע"א. ועי' עוד בדברי הדבר אברהם שהבאתי לקמן בסוף הס"ק.

* הנה יש לפקפק על מש"כ בפנים דה"ה לע"א והיינו משום שלכאורה צ"ע מנ"ל בכלל שתחילתה של א"י היתה בע"א, ועי' בדבר אברהם בחלק א' סי' י' אות י"ג בד"ה אבל וכו' שכתב וז"ל, נר' שהוא משום שהיתה החלוקה בפני יהושע כדכתיב בפרשת מסעי וכו' ומסתמא הי' עם יהושע גם בית דינו, או דיהושע

רבי עקיבא מודה אני בזו שהנכסים בחזקתן. ובגמ' אמרינן בחזקת מי, ר' אילא אמר בחזקת יורשי האם, ר' זירא אמר בחזקת יורשי הבן וכו', וטעמא מאי (בחזקת יורשי האם), אמר אביי הואיל והוחזקה נחלה באותו שבט. והנה חזינן להדיא מדברי אביי שגם עכשיו לאחר חלוקה אכתי יש לכל השבט חזקת ממון בנחלת כל אחד מבני השבט. ובאמת בלא המימרא של אביי הי' נראה לומר מצד הסברא שלא הי' נחשב כקרקע השבט כולו אלא קודם שחלקו אותה למשפחות וגברים, ורק עד אותה שעה לחוד היתה בשותפות כל השבט, אבל לאחר שחלקו אותה לכאורה פקע לגמרי השם של ממון שבט מקרקעו של כל אחד, אבל הא קמ"ל אביי שגם לאחר החלוקה אין הקרקע יוצאת מחזקת השבט, ואכתי יש לכל השבט חזקת ממון מסוימת בנחלת כל יחיד (ועיי"ש ברשב"ם בד"ה בחזקת יורשי האם שכתב דאיירי אפילו בממון שבא לה משבט אחר ולא הי' שייך כלל בתחילה להשבט שלה).

ולפי זה מבואר שפיר למה צריכים ע"א גם בשנים שבאין עכשיו על עסקי נחלות, והיינו משום שגם לאחר שחילקו את ארץ ישראל למשפחות וגברים אכתי מיקרי דין תורה של כל השבט מאחר שהקרקע היא בחזקת כולם וכמימרא דאביי שם.

ומיושבת בזה גם קושייתנו הראשונה, והיינו משום שי"ל שכשאנו דנין על חורש שבין משפחה למשפחה, לאחר שכבר נחלק לגברים, תו לא חשיב דין תורה של כל המשפחה כולה, אלא כל הסכסוך אינו אלא בין שני האנשים שיושבים על המיצר,

ומש"ה אע"פ שבתחילתה היתה גם חלוקת משפחות זקוקה לע"א, אבל מ"מ שפיר אין צריכים ע"א בסופה, והיינו משום שאין כאן דין תורה של כל המשפחה כולה אלא דין תורה של יחידים וכהנ"ל. ובאמת מטעם זה גם בחורש שבין שבט לשבט לא היינו צריכים ע"א, רק שבשבט מצינו להדיא שגם לאחר שחלקו את הקרקע לגברים אכתי יש כאן חזקת שבט וכהמימרא של אביי שם, ומש"ה שפיר נחשב דין תורה של כל השבט גם לאחר חלוקה, אבל במשפחות לא מצינו שלאחר שחלקו את הקרקע לגברים אכתי קיימת בחזקת כל המשפחה יותר מבחזקת יתר השבט, ומש"ה לא שייך להצריך ע"א כתחילתה, דהא אין עכשיו לפנינו דין תורה שהוא בין שתי משפחות וכהנ"ל. מיהו לעת עתה צריך בירור אם כנים אנו בהנחתינו הנ"ל דשייכת הך חזקה רק בנוגע לכל השבט כולו, אבל לא לענין המשפחות, דלכאורה אין שום סברא לחלק.

שוב מצאתי בדבר אברהם בח"א סימן י"א אות י"ד שנתעורר על הסוגיא הנ"ל וכתב שמוכח לומר שאפילו אם חלוקת יחידים היתה על פי או"ת אבל מ"מ לא היתה טעונה ב"ד של ע"א, ועיי"ש שכתב ליישב גם באופן אחר, והנלענ"ד כתבתי.

ג. ביאור דברי המדרש רבה בענין חלוקת הארץ.

והנה עיין בבמדבר רבה פר' כ"א ט' על לאלה תחלק הארץ (כ"ו, נ"ג) שדרשו בזה"ל, ומי הם, לעומדים בערכות מואב, והלא ליוצאי מצרים נתחלק הארץ דכתיב ונתתי אותה לכם מורשה, ומפני מה לא

חילקה להם, לפי שצפוי הי' לפני הקב"ה שסוף עתידין משפחות לכלות מהן, ומי הן, אלו שכתובות למעלן, ובני שמעון ימואל וימין ואהר ויכין וצחר ושאל בן הכנענית, הרי ו', כשאתה קורא לנמואל משפחת הנמואלי אין שם אהר, וכן בכנימין, בני בנימין בלע ובכר וגו' הרי עשרה, וכשבא אתה למנותן לבלע משפחת הבלעי וכו' חסרו ה' מן הבנים, הרי ו' משפחות על הזנות בעצת בלעם, אין זנות שאינה עושה את שלה, לכך אמר הקב"ה מה אני מחלק את הארץ לבני אדם העתידים למות, כיון שבאו לערבות מואב ועמדו על בוריים א"ל הקב"ה לאלה תחלק הארץ. ולכאורה דברי המדרש הנ"ל קשה להולמם, למה היתה הקפידא רק בגלל המשפחות הללו, הלא כל דור המדבר לא נכנס לארץ, ואם נאמר שמ"מ שפיר היתה יכולה להתחלק להם משום שבניהם ירשו אותם, א"כ הרי גם המשפחות האלו הלא ירשום שאר משפחות השבט (ולמה צריכים ירושת הבן דוקא, ועוד דאטו ביתר דור המדבר לא הי' מי שמת בלא בנים). מיהו אם נאמר שרק חלוקת משפחות היתה ע"פ גורל אבל של גברים היתה תלוי' בדעת הנשיא לחוד, א"כ י"ל שהך קפידא שלא לחלק לבני אדם העתידים למות היתה רק בחלוקת משפחות מאחר שאותה חלוקה היתה ע"פ גורל בידי שמים, ועלה הוא דאמר הקב"ה מה אני מחלק את הארץ לבני אדם העתידים למות, דהא מכיון שכלתה כל המשפחה כולה וירשו שאר המשפחות את חלקה א"כ נמצא שהשתתפות של אותה משפחה בהגורל היתה לחנם, אבל על חלוקת הנשיא בלא גורל ליחידי השבט לא

היתה קפידא זאת כי כיון שבני המשפחה היו יורשים אותם ולא כלו עד גמירא, א"כ נמצא שהיתה נשאת כל משפחה ומשפחה בחלקה ולא היתה החלוקה לחנם, וא"כ אי משום הא לחוד שפיר היה מוכן לחלק ליוצאי מצרים, וגם לשיטת הראב"ד שחלוקת משפחות וגברים היו שתיהן ע"פ גורל אתי שפיר, דהא גם הוא מודה שרק חלוקת משפחות היתה ע"פ או"ת, וא"כ אכתי י"ל שרק על חלוקה באו"ת היתה הקפידא הנ"ל.

ד. בענין תפקיד הנשיאים בחלוקת הארץ.

והנה כבר הבאנו לעיל את דברי השפתי חכמים שכתב שרש"י הזכיר נשיאים רק לענין חלוקת משפחות וגברים ולא לענין חלוקת שבטים משום שחלוקת שבטים היתה ע"פ גורל אבל במשפחות וגברים הנשיא הי' מחלק על פיו. מיהו אפילו אם נאמר שגם חלוקת משפחות וגברים היו על ידי גורל לק"מ על דברי רש"י, כי יש לפרש את כוונת רש"י דלא כהשפתי חכמים, אלא שכוונתו לומר שבחלוקת משפחות וגברים הנשיא הי' זה שחילק את חלק השבט לחלקי משפחות וגברים כדי להטיל עליהם גורל, משא"כ בחלוקת השבטים הי' דבר זה נעשה ע"י יהושע ואלעזר, והנשיא לא הי' משמש כלום, מיהו מלשון רש"י לא משמע כביאור זה. ועיין בזה בספרי על קרא דאך בגורל ובמלבי"ם שם.

ועכ"פ יש להקשות על רש"י דהא גם חלוקת שבטים היתה נעשית במקצת ע"י הנשיאים, דהא הם היו אלה שפשטו את ידיהם ליטול את הקלפי כמו שכתב רש"י

לעיל בפר' פנחס (כ"ו נ"ד) עיי"ש, וא"כ למה לא הביא רש"י בפרשת מסעי כאן שהיו צריכים את הנשיאים גם בחלוקת שבטים.

(ובאמת מפשטות לשון הברייתא שהובאה בב"ב דף קכ"ב ע"א משמע שאלעזר היה זה שטרף בקלפי ונטל הגורל עיי"ש. והרשב"ם בב"ב שם בד"ה והי' מכוין וכו' ובד"ה ואומר וכו' כתב שהי' שם ממונה המיוחד לכך. וע"ע בכמדבר רבה פר' כ"א י' דאיתא שיהושע הי' זה שפשט את ידו ליטול את הגורל.)

ויש ליישב את דרכו רש"י, דהפרשה בסדר מסעי כאן עוסקת במי היו בגדר המחלקים של א"י וכדכתיב אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ, ואע"פ שלפי רש"י הנשיאים היו אלו שהוציאו את הפתק בחלוקת השבטים אבל מ"מ לא היתה פעולתם זו בתורת המחלקים של א"י, ולא נצטוו הם לחלק את הארץ לשבטים, ולא היו הם אחראים בדבר, אלא נאמר דין במעשה הגורל שיהא ניטל ע"י נשיאים, אבל רק יהושע ואלעזר היו בגדר המחלקים, ומש"ה לא הביא רש"י כאן את הדבר הזה, משא"כ בנוגע לחלקי המשפחות היו הם בגדר המחלקים כמו יהושע ואלעזר.

ויש להעיר דכיון שהפרשה בסדר מסעי כאן עוסקת במי היו המחלקים של ארץ ישראל וחזינן שכתוב כאן גם אלעזר והנשיאים, א"כ למה כתוב בספר יהושע פרק א' פסוק ו' חזק ואמץ כי אתה תנחיל את העם הזה את הארץ וגו' כאילו יהושע לבדו הי' המנחיל (והתם אין הכוונה שיתחזק במלחמה דהא על זה כתוב שם

בנפרד חזק ואמץ). ובפרק י"ד שם פסוק א' כתוב באמת "ואלה אשר נחלו בני ישראל בארץ כנען אשר נחלו אותן אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות המטות לבני ישראל".

עוד בענין סדר חלוקת הארץ. א. בענין התנאי של כל ישראל עומדים.

הנה בשני מקומות סידר הכתוב את הפסוקים אודות חלוקת הארץ. הראשון הוא לעיל בפר' פנחס (כ"ו, נ"ג - נ"ו), דכתיב לאלה תחלק הארץ בנחלה במספר שמות: לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו איש לפי פקדיו יתן נחלתו: אך בגורל יחלק את הארץ לשמות מטות אבתם ינחלו: על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט: השני הוא בפרשת מסעי כאן דכתיב אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר הכהן ויהושע בן נון: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ:

ועיין בב"ב דף קכ"ב ע"א דתניא ולא נתחלקה אלא בגורל שנאמר אך בגורל, ולא נתחלקה אלא באורים ותומים שנאמר על פי הגורל, הא כיצד אלעזר מלובש או"ת, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחין לפניו וכו'.

והנה כל התנאים הנזכרים בברייתא זו ידענו מקורם, דכולם למדים הם מהפסוקים הנ"ל, דהא אלעזר יהושע וגורל כתובים בהדיא, ואו"ת הרי אנו לומדים מעל פי. אמנם בנוגע להתנאי של כל ישראל עומדים צ"ע, דהא תנאי זה לא הוזכר

בפירוש בהפסוקים וגם לא מצינו שום ריבוי לזה.

ובספרי על הפסוק אך בגורל יחלק את הארץ (פר' פנחס פיסקא א') איתא בזה"ל, אי בגורל (יחלק את הארץ) שומע אני בינו לבין עצמו, ת"ל ע"פ [הגורל תחלק] נחלתו, שומע אני בינם לבין עצמם, ת"ל על פי ה', מגיד שלא נתחלקה אלא ברוה"ק (ועי' בהגר"א שיש לו גירסא אחרת בהברייתא הנ"ל). והמלבי"ם שם פי' את דברי הספרי בזה"ל, לשון יחלק את הארץ מדבר מחלוקת כלל הארץ ליי"ב חלקים, ומשמע שזה יעשה יהושע בינו לבין עצמו, אך לשון תחלק נחלתו מציין שהגורל יפרט נחלת כל שבט באיזה מחוז יהי, ומובן שיהי' במעמד נשיאי השבטים הנוגעים בדבר עכ"ל*).

אמנם דבריו נראים קצת דחוקים, כי לא נזכר במדרשי חז"ל שהי' קיים קיום מיוחד של מעמד הנשיאים נוסף על מה שצריכים כל ישראל עומדים**). וביותר נראה לומר שכוונת הספרי היא לרבות "כל ישראל",

וכסברת המלבי"ם בנשיאים, דהיינו משום שהם הנוגעים בדבר.

ב. ביאור הסוגיא בסנהדרין דף ט"ז.

והנה עיין בסנהדרין דף ב' ע"א דתנן אין דנין את השבט וכו' אלא ע"פ ב"ד של ע"א, ובדף ט"ז ע"א שם אמרינן, עולא אמר רבי אלעזר בבאין על עסקי נחלות וכתחילתה של א"י, מה תחילתה ע"א אף כאן ע"א, ופרכינן אי מה תחילתה קלפי אר"ת וכל ישראל אף כאן קלפי אר"ת וכל ישראל, אלא מחוורתא כדרב מתנה (שביאר את המשנה בדרך אחרת שם). וצע"ק למה לא הקשו נמי שנצטרך מלך וכ"ג דוגמת יהושע ואלעזר שהיו משמשים בתחילת החלוקה (וגם אם נאמר שפעולתם בתחלת החלוקה לא היתה בתורת מלך וכ"ג אלא שהיו צריכים להם משום עצם מעלתם, גם לפ"ז היו יכולים להקשות שנצטרך להם לדורות והרי אינם, א"נ שנצטרך גדולי הדור).

(והנה בנוגע לאלעזר, כלומר הכהן

*) והנה כוונת המלבי"ם שם אינה ברורה, דהא גם בלא הפסוק של תחלק נחלתו, אלא גם מצד הפסוק הראשון של אך בגורל יחלק את הארץ, פשיטא שהגורל בא לפרט נחלת כל שבט באיזה מחוז יהי, דאל"כ לשם מה הוא בא. וצ"ל שכוונתו היא כך, שמצד הפסוק הראשון של אך בגורל יחלק את הארץ הו"א שהגורל היתה בפני יהושע בלבד, ואע"פ שגם מהפסוק הראשון מוכח שפרטו ע"י הגורל את מקום נחלת כל שבט, דאל"כ על מה הטילו הגורל וכהנ"ל, אבל מ"מ אכתי הו"א שלא נכתב כן להדיא כי רצתה התורה להורות ולרמוז שלא צריכים אלא מעמד יהושע לחוד, כאילו היו חולקים את הארץ ליי"ב חלקים לחוד בלא ליתנו לשבטים, ולהכי הדר כתב רחמנא קרא דעל פי

הגורל תחלק נחלתו, לומר שצריכים שבמעשה הגורל עצמו יהא ניכר שהוא בא לפרט את המקום של נחלת כל שבט, והיכר זה מתקיים במעמד הנשיאים שהם הנוגעים בדבר, כן צ"ל בכוונת המלבי"ם. ועי' בעמק הנצי"ב שפי' את הרישא של ההיא ברייתא באופן אחר.

**) וקרא דונשיא אחד וגו' הרי איירי בחלוקת נחלת השבט למשפחות וגברים וכמו שפירש"י שם. הן אמת שרש"י בבמדבר כ"ו נ"ד כתב שהנשיא הי' זה שהי' פושט את ידו ליטול את הגורל, אבל מ"מ מפשטות לשון הברייתא הנ"ל בכ"ב משמע שאלעזר הי' עושה דבר זה, והרשב"ם פי' שהי' ממונה מיוחד לכך, ובבמדבר רבה פר' כ"א י' איתא שיהושע נטל את הגורל.

גדול, באמת גם בלא"ה היו צריכים שיהי' שם, כי הוא הי' זה ששאל בהאור"ת, וא"כ י"ל שזה כבר נכלל במה שהזכירו אור"ת. אמנם לא משמע מהפסוק בפר' מסעי כאן שזהו כל הסיבה למה צריכים אלעזר, אלא משמע שהי' קיום בפני עצמו שאלעזר יהי' שם, דהיינו או בתורת כהן גדול או משום מעלתו).

ונראה לומר שבאמת משונים הם התנאים הנזכרים בב' פרשיות הנ"ל בעיקרם ויסוד דינם, והיינו שהפסוקים בפרשת פנחס איירי בעצם מעשה החלוקה היאך הוא נעשה, וכל הדברים הנזכרים שם הרי הם תנאים בעצם מעשה החלוקה, והיינו שמעשה חלוקת א"י צריך להיות בגורל ואור"ת, וגם התנאי של כל ישראל עומדים אשר לפי דרכנו הנ"ל נלמד הוא מפרשה זו, הרי הוא דין במעשה החלוקה, אבל הפרשה בפר' מסעי כאן לא איירי במעשה החלוקה עצמו, אלא במי הם ששמחלקים את אותה חלוקה, דהיינו מי הם אלו שנצטוו לחלק את ארץ ישראל, ומי היו האחראים בדבר, וקמ"ל שא"י מתחלקת ע"י יהושע ואלעזר (וחלקי המשפחות על ידי הנשיאים כמש"כ רש"י כאן), ולעולם שאני עמידת יהושע מעמידת כל ישראל בהא שעמידת כל ישראל היתה דין בעצם מעשה החלוקה, ואילו עמידת יהושע היתה בתורת מחלק.

ועל פי הנ"ל יש ליישב את קושייתנו הנ"ל למה לא הקשו שנצטרך גם יהושע ואלעזר, והיינו משום שסוגיית הש"ס שם

קאי על מה שרוצים ללמוד ע"א לדורות מתחילת א"י, וא"כ י"ל שתנאי זה של ע"א הרי הוא חלק מעצם מעשה החלוקה, ומש"ה פרכינן למה לא ילפינן מתחילתה של א"י שנצטרך גם שאר הדברים המעכבים במעשה החלוקה, אבל מיהושע ואלעזר לא פרכינן משום שהם שמשו בתורת מחלקים, ולא הי' בעמידתם שום קיום בעצם מעשה החלוקה והגורל, וא"כ לא קשה כ"כ מאחר שר"א עצמו לא בא לדמות בנוגע להמחלקים (מיהו לכאורה אכתי הו"מ להקשות שגם לענין זה נדמה).

ג. עוד בענין התנאי של ע"א.

אולם לא מצאתי כעת במדרשים מקור להא דאמר רבי אלעזר שתחילתה של א"י היתה בשבעים ואחד. ובדבר אברהם חלק א' סי' יו"ד אות י"ד בד"ה אבל וכו' כתב וז"ל, ונראה שהוא משום שהיתה החלוקה בפני יהושע דכתיב בפר' מסעי אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר הכהן ויהושע בן נון, ומסתמא הי' עם יהושע גם בית דינו, או דיהושע עצמו שקול כב"ד של ע"א כדאמרינן בסנהדרין משה במקום ע"א קאי וה"נ יהושע וכו' עכ"ל (ועי' ברמב"ם בריש הל' תרומות שכתב שיהושע ובית דינו חילקו את ארץ ישראל). ולפי דבריו יוצא שגם פעולת ע"א בחלוקת א"י היתה בתורת מחלקים דהא באים הם בגלל יהושע שנזכר בהפרשה כאן*), וא"כ

הי' קיים תנאי במעשה החלוקה של כל ישראל עומדים. מיהו יש לומר שאכתי נתקיים קיום מיוחד

(* ולכאורה כן צ"ל, משום שאם שמשו כתנאי במעשה החלוקה א"כ למה נזכרו, הלא גם בלא"ה

הדרה קושייתנו לדוכתה דבההיא דסנהדרין למה לא פרכינן דניבעי לדורות גם יהושע ואלעזר כמו שרוצים ללמוד דבעינן ע"א לדורות אשר פעולתם בתחילת א"י היתה בתורת מחלקים כמו אלעזר ויהושע, ואדרבה זה קשה יותר מלהקשות מאו"ת וכל ישראל שהם תנאים במעשה החלוקה.

ד. ביאור הסוגיא בב"ב בדף ק"ו.

הנה בב"ב דף ק"ו ע"ב תניא רבי יוסי אומר האחין שחלקו כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולם, מ"ט אמר רבי אלעזר כתחילת א"י, מה תחילה בגורל אף כאן בגורל, אי מה להלן בקלפי ואו"ת אף כאן בקלפי ואו"ת, אמר רב אשי בההיא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקנו להדדי. ועיין ביד רמה שהוסיף שם בקושיית הגמ' גם את התנאי של כל ישראל, וגריס אי מה להלן קלפי ואו"ת וכל ישראל וכו'. אמנם בגירסא שלנו הושמט תנאי זה. ומצאתי בדבר אברהם בסי"ו אות י"ד שנתעורר על זה והסיק שלא דוקא הושמט. אמנם נראה שלשון הש"ס מדוייקת היטב, ושפיר השמיטו שם את התנאי של כל ישראל, והיינו משום שמה שלומדים בב"ב שם מתחילת א"י שגורל קונה לא איירי דוקא באחין החולקים

שדה אחוזה בא"י, אלא בודאי הה"נ לכל נכסי המת, והיינו משום שמאי דילפינן שם מתחילת א"י אינו איך להתנהג עם הקרקע של א"י, אלא מאי דילפינן הוא דין מסוים שגורל קונה, אבל בההיא סוגיא דסנהדרין דאיירי בשבטים הבאים על עסקי נחלות הרי בא"י עסקינן, ומאי דילפינן התם מתחילת החלוקה הם דיני א"י, כלומר איך להתנהג עם קרקע א"י, ובזה ילפינן שהיא טעונה ע"א גם בסופה כמו בתחילתה, ולפ"ז אפ"ל שגירסתנו בב"ב דגריס רק קלפי ואו"ת והשמיטה את התנאי של כל ישראל מדוייקת היטב, והיינו משום שמכיון שבב"ב שם אנו באים ללמוד מתחילת א"י שגורל קונה, א"כ לא שייך למיפרך אלא מקלפי ואו"ת משום שהם היו נצרכים בשביל עצם מעשה הגורל*), ובזה שפיר פרכינן שאם באנו ללמוד בתחילת ארץ ישראל, א"כ נצטרך גורל הדומה לגורל דהתם, דהיינו ע"י קלפי ואו"ת, אבל מכל ישראל א"א למיפרך, כי אע"פ שעמידת כל ישראל היתה דין במעשה החלוקה (וכמש"כ לעיל), אבל מ"מ אכתי לא היתה דרושה בשביל מעשה הגורל, אלא היתה דין בפני עצמו בחלוקת א"י, וכיון שכן אין לו ענין להסוגיא הנ"ל בב"ב דף ק"ו, דהא לא איירי שם בענין איך להתנהג עם

דבר זה. ויש להעיר על דבריו מדברי הרשב"ם בב"ב דף קכ"ב ע"א בד"ה והי' מכיון ברוה"ק וכו' שכתב שפעולתם של האו"ת היתה בכדי שתתקורר דעתן ולא ירננו אחרי הגורל, דיש לעיין כעת אם זה סותר את דברי הגר"ח שם. וע"ע בדברי הרשב"ם בדף ק"ו ע"ב שם בד"ה אמר רב אשי שכתב שהאו"ת הועילו אפילו בלי גמירת דעת.

בעמידה דידהו יחד. ועוד, דאולי הי' סגי ברוב ישראל. ועוד דהיתה על פי ב"ד של ע"א.

מיהו יש לומר שאכתי נתקיים קיום מיוחד בעמידה שלהם. ועוד דאולי הי' סגי ברוב ישראל. ועוד די"ל שהכוונה היא שצריכה להיות על פי ב"ד של ע"א.

(* ועי' בחי' הגר"ח בפ"ב מהל' שכנים שביאר

קרקע של א"י, אבל בהסוגיא בסנהדרין, דהתם אנו לומדים לדורות איך להתנהג עם קרקע של א"י, דהיינו במה דנין אותה, התם

שפיר פרכינן שנצטרך מעמד כל ישראל כתחילתה של א"י, דהא גם מעמד כל ישראל הרי הוא דין בחלוקת א"י, ואנו הרי באים ללמוד הלכותי של קרקע א"י לדורות מתחילת חלוקתה.

ודע שלעיל כתבנו שיש דרשה להצריך מעמד כל ישראל, וגם צדדנו שהוא מטעם שהם הנוגעים בדבר. מיהו גם לפי הטעם הזה י"ל שלא הקפידה התורה על מעמד הנוגעים בדבר בכל גורלות אלא רק בחלוקת א"י כי הוא דין מדיני חלוקת א"י וכנה"ל, משא"כ או"ת הרי הם משמשים תפקיד מסוים בעצם מעשה הגורל, ומש"ה פריך שניבעי ל"י בכל גורל.

צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת אחזתם ערים לשבת (ל"ה, ב').

בענין ערי הלוים וערי מקלט.
א. חילוק בין יסוד דין קליטתן של השש ערי מקלט לבין יסוד דין קליטתן של המ"ב ערי הלוים.

הנה בהפרשה כאן בפסוק ו' כתיב ואת הערים אשר נתנו ללוים את שש ערי המקלט אשר נתנו לנס שמה הרוצה ועליהם תתנו ארבעים ושתיים עיר. ובמכות דף י' ע"א דייק הש"ס מהלשון של "ועליהם" שגם המ"ב עיירות קולטות, ואמר אב"י שם שהשש קולטות בין לדעת ובין שלא לדעת אבל המ"ב אינן קולטות

אלא לדעת (ופירש"י וז"ל, בין לדעת בין שלא לדעת, בין שברח שם לדעת קליטה בין שלא ברח שם לדעת קליטה שלא הי' יודע שהיא קולטת עכ"ל).

ועי' ברמב"ם בספר המצות במצות עשה קפ"ב שהיא מצות ערי מקלט שכתב וז"ל, שצונו להכין שש ערי מקלט כדי שיהיו מוכנות למכה נפש בשגגה, ושיתקן דרך אליהם, ויישירו אותם, ולא יעזבו שימנע הבורח לרוץ, והוא אמרו יתעלה תכין לך הדרך וכו' עכ"ל. ויש גירסא אחרת בדברי הרמב"ם דגריס בתחילת המצוה שצונו להבדיל שש ערי מקלט. ובמצוה קפ"ג שהיא מצות ערי הלוים כתב וז"ל, שצונו לתת ללוים ערים לשבת כי אין להם חלק ונחלה בארץ והוא אמרו יתברך ונתנו ללוים ערים לשבת, ואלו ערי הלוים הרי הם ערי מקלט הקולטות על תואר מיוחד במסכת מכות עכ"ל, פי' שאינן קולטות אלא לדעת. וראוי להתעורר על זה שלא כלל הרמב"ם גם את הפרשת המ"ב עיירות גם בתוך מצות הפרשת ערי מקלט.

ועי' גם בדבריו בפ"ח מהל' רוצח ה"א וה"ב שכתב וז"ל, מ"ע להפריש ערי מקלט, ושש ערים היו, שלש הבדיל משה רבינו בעבר הירדן ושלש הבדיל יהושע בארץ כנען עכ"ל. ובה"ט כתב וז"ל, כל ערי הלוים קולטות וכל אחת מהן עיר מקלט היא עכ"ל. הרי שגם כאן לא כלל הרמב"ם בתוך המצוה אלא את השש, משא"כ בנוגע להמ"ב לא הזכיר אלא את עצם העובדא שהן קולטות.

ולכאורה נראה פשוט דהיינו משום שכל היכא שכתובה בתורה מצות הפרשת ערי מקלט הזכירה התורה רק את השש ולא את

המ"ב. אלא שבאמת גם על המקראות עצמם ראוי להתעורר, למה המצוה היא רק בהשש.

ועוד יש להעיר דהא מלבד ממה שלא מצינו מצות הפרשה לענין קליטה בנוגע להמ"ב, הרי בכל הפרשיות שנזכר בהן דין ערי מקלט אין המדובר אלא בהשש ולא נזכר כלל באותן פרשיות הדין קליטה של המ"ב, ורק בפרשת ערי הלויים נכתב ריבוי לענין שגם המ"ב קולטות, וגם דבר זה צריך ביאור.

ובישוב הך הערה שני' נראה לומר ששאני דינן של השש ערי מקלט מדינן של המ"ב, והיינו שבהשש ערים הדין קליטה שלהן הוא דין עצמי של העיר, ואין כח הקליטה שלהן בא מצד היותן ערי הלויים, משא"כ בהמ"ב כל עיקר כח הקליטה שלהן בא מצד היותן ערי הלויים, דעצם היותן ערי הלויים הרי זה הדבר שנותן להן את הכח לקלוט, ומש"ה דוקא בהך קרא דכתיב ב' שהן נתונות להלויים נתרבו גם לדין קליטה של ערי מקלט, וכהנ"ל משום שהיותן ערי הלויים היא היא סיבת כח קליטתן.

ובישוב ההערה הראשונה למה לא כלל הרמב"ם את המ"ב בכלל מצות הפרשת ערי מקלט נראה להוסיף שמלבד ממה שכח קליטתן של המ"ב נובע מהעובדה שהן ערי הלויים הרי חזינן שגם לא הזכיר הרמב"ם בכלל שהן טעונות מעשה הפרשה לשם ערי מקלט, אלא כתב סתם שכל ערי הלויים קולטות, ובהלכה י' שם כתב וז"ל, ומה הפרש יש בין ערי מקלט שהובדלו למקלט ובין שאר ערי הלויים וכו' עכ"ל,

הרי להדיא שבהמ"ב לא נאמר שום דין כלל של הברלה לשם קליטה, ונראה מזה דס"ל שלא רק שכח קליטתן נובע מהיותן ערי הלויים וכמו שביארנו, אלא שבאמת מאחר שנעשו ערי הלויים, נתחדש עליהן דין קליטה בדרך ממילא בלי שום הפרשה נוספת כלל, משום שזהו גופא דין מדיני ערי הלויים, דהיינו שהן קולטות, וכל עיקר הדין קליטה שלהן אינו אלא פרט אחד מהדינים שיש להן בתורת ערי הלויים.

ומעתה לפ"ז ניחא למה לא נכללו המ"ב בכלל המצוה של הפרשת ערי מקלט, והיינו משום שבאמת אינן צריכות הפרשה.

ב. דין העלאת שכר להלויים לפי היסוד הנ"ל.

והעירוני שעל פי הנ"ל מובנת דעתו של רבי יהודה במכות דף י"ג ע"א שסובר שבהמ"ב עיירות צריך הרוצח להעלות שכר להלויים אבל בהשש גם הוא מודה שאינו צריך, וכן פסק הרמב"ם שם בה"י, דלפי הנ"ל י"ל דהיינו משום שבהמ"ב כל דין קליטתן הוא מצד היותן ערי הלויים ומש"ה הרי הוא צריך להעלות שכר להלויים, משא"כ בהשש הדין קליטה הרי הוא דין עצמי, והרי זה כאילו התורה נתנה את הערים גם לרוצחים ולא רק להלויים, ומש"ה אין הרוצח צריך להעלות שכר.

מיהו לפ"ז צ"ע למה צריכים את הדרשה של "לכם לכל צרכיכם" כדי ללמד שבהשש אינו צריך להעלות שכר תיפוק ל' מסברא, ויש ליישב (ועכ"פ נראה להוסיף שאע"פ שרבי מאיר סובר שגם בהמ"ב אינו צריך להעלות שכר אבל לא קשה מזה על דברינו בשיטת הרמב"ם כי י"ל שאע"פ

שהמ"ב הרי הן בעצמותן ערי הלויים אבל בכל זאת אהני הדרשה של "ועליהם תתנו כי הנך וכו'" כדי לקבוע שאינו צריך לשלם שכר).

ועיי"ש בירושלמי ובפנ"מ בדעת הך מ"ד.

ג. ביאור לשונות הרמב"ם לפי היסוד הנ"ל.

ולפי הנ"ל אתי שפיר כמין חומר לשונות הרמב"ם בפ"ח שם, דעיי"ש שהזכיר בתחילה את קליטת המ"ב בהלכה ט', ואילו עד הלכה ט' בכל מקום שהזכיר את השש כתב "ערי מקלט", כגון בהלכה ח' שם שכתב שערי מקלט אין עושין אותן עיירות גדולות, ועוד שם לרוב, אבל בהלכה י"א לאחר שהזכיר כבר את המ"ב כתב וז"ל, כל עיר הקולטת תחומה קולט כמוה עכ"ל, הרי שכאן לא כתב שכל עיר מקלט תחומה קולט כמוה, אלא כתב שכל עיר הקולטת וכו', וי"ל שהיינו משום שהדינים הראשונים קאי רק על השש, אבל דין זה שתחומה קולט כמוה קאי גם על המ"ב, ולא רצה לקרותן ערי מקלט משום שמלשון זה משמע שהדין קליטה הרי הוא דין עצמי של העיר ואילו בנוגע להמ"ב ס"ל להרמב"ם כמו שביארנו שיסוד דינן הוא שהן ערי הלויים אלא שבכלל דיני ערי הלויים נאמר גם דין קליטה, ומש"ה כתב לגביהו לשון של כל עיר הקולטת.

מיהו עי' במל"מ על ה"ח שכתב וז"ל, ודע שדינים אלו, אף שכתב רבינו ערי מקלט, לאו דוקא בשש ערי מקלט, אלא בכל ערי הלויים הדין כן, וכן מתבאר

מאותה סוגיא דסוף ערכין, ומה שכתב רבינו ערי מקלט כולל גם ערי הלויים לפי שכולן הן קולטות עכ"ל.

ד. ביאור דברי הרמב"ם בסה"מ בהגדרת מצות שש ערי מקלט.

והנה כבר הזכרנו לעיל שיש ב' גירסאות בדברי הרמב"ם במצוה קפ"ב, דלפי גירסא אחת כתוב שם שצונו להבדיל, ולפי הגירסא השני' כתוב שם שצונו להכין שש ערי מקלט. וע"ע בדברי הרמב"ם בספר היד בפ"ח שם בה"ה שכתב וז"ל, וחייבין ב"ד לכוין הדרכים לערי מקלט לתקנן ולהרחיבן ומסירין מהן כל מכשול וכל תקלה וכו' שנאמר תכין לך הדרך עכ"ל.

והנה לפי הגירסא שגורסת בדברי הרמב"ם בסה"מ שמצוה להכין שש ערי מקלט לכאורה הי' אפשר לומר דס"ל להרמב"ם שם שבאמת מעשה המצוה אינו ההפרשה, אלא מעשה המצוה הוא הכנת הדרך לאחר שהופרשו. ולפ"ז מובן למה בסה"מ שם סמך הרמב"ם את עצמו בהביאו את עיקר המצוה על הפסוק של תכין לך הדרך עיי"ש, ולא על הפסוק של שלש ערים תבדיל כדרך שעשה בספר היד.

ומעתה לפי הדרך הזה אתי שפיר מטעם אחר למה לא כלל הרמב"ם בכלל מצוה זו גם את המ"ב, והיינו משום שהפסוק של תכין לך הדרך כתיב רק בנוגע להשש. וגם מדברי הרמב"ם בהל' רוצח שם בה"ז יש משמעות שענין זה של תכין אינו נוהג בהמ"ב וז"ל, וכן מושחין בין כל עיר ועיר מערי מקלט מתחילת הפרשתן עד שיהיו משולשות בשוה שנאמר תכין לך הדרך

(ועי' בדברי המל"מ שציינתי בהסק"ג) (וע"ע בלשון החינוך במצוה תק"כ).

מיהו הדרך הנ"ל דחיק טובא מצד הסברא משום שלא מסתבר לומר שבעצם ההפרשה ליכא שום קיום מצוה אלא כל המצוה היא רק הכנת הדרך שבאה לאחר מכאן, וגם אכתי צ"ע לפ"ז בלשון הרמב"ם בספר היד, שהרי גם התם לא כלל את המ"ב בכלל המצוה אע"פ שכתב שם שהמצוה היא להפריש. גם העירוני שלפי הגירסא בסה"מ של צונו להכין הי' צריך לכתוב שצונו להכין "דרך" ערי מקלט ולא להכין "שש ערי מקלט".

ה. קליטת ערי מקלט בבית שני לפי היסוד הנ"ל.

ועיין בסוטה דף מ"ח ע"ב דתניא שמשחרב בית המקדש ראשון בטלו ערי מגרש, ופירש"י וז"ל, ערי לוי' שהטעינן הכתוב מגרשות עכ"ל, והכוונה היא שבבית שני לא נהג דין ערי הלויים וכמו שנבאר (ויש לתמוה על המנ"ח במצוה ת"ח שחקר כמה ערי הלויים הפרישו בבית שני).

ולפי היסוד הנ"ל יוצא שגם דין קליטת המ"ב עיירות נתבטל בבית שני מאחר שהוא נובע מצד היותן ערי הלויים והדין של ערי הלויים נתבטל בזמן ההוא, משא"כ הדין קליטה של השש י"ל שהי' נוהג גם בבית שני מאחר שהדין קליטה שלהן אינו תלוי בזה שהן ערי הלויים.

מיהו הא ליתא, משום שלכאורה נראה שהטעם שבטלו ערי הלויים הרי זה משום שצריכים שיהיו רוב ישראל על אדמתם (כמו להדין של יובל שלא הי' נוהג בבית

שני מטעם זה), דעיין בחינוך במצוה ת"ח שכתב שערי הלויים נוהג רק כשישראל הם על אדמתם, ד"ל שכוונתו היא שצריכים רוב ישראל על אדמתם ולאפוקי בית שני וכהגמ' הנ"ל בסוטה שבבית שני לא היו ערי הלויים, והרי גם בנוגע לקליטת השש במצוה תק"כ כתב החינוך כהלשון הנ"ל שצריכים ישראל על אדמתם, וא"כ גם זה לא הי' נוהג בבית שני. ובאמת יתכן ש"בטלו ערי המגרש" כולל גם את השש כי גם להן הוצרך הכתוב מגרש כמו שמשמע מפסוק ו' ופסוק ז' כאן, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' שמיטה ויובל ה"א וה"ב עיי"ש. וע"ע בדברי המשך חכמה שנביא להלן בסק"ז.

ברם אכתי יש לצייר נפ"מ כעין הנ"ל בין השש להמ"ב בימי בית ראשון, והיינו בצירור שסילקו הלויים את עצמם מעיר אחת מהמ"ב, דהא בכה"ג י"ל כמו שכתבנו שגם הדין קליטה יתבטל כיון שהדין קליטה נובע ממה שהיא מערי הלויים, משא"כ בהשש, וצ"ע בזה.

ו. ביאור הדין שבמדבר מחנה לוי הי' קולט.

וע"ע בשמות כ"א י"ג דכתיב ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה. ובמכילתא שם בפר' ד' איתא בזה"ל, ושמתי לך מקום, לא שמענו היכן, אתה דן הרי נאמר מנוס לשעה ונאמר מנוס לדורות, מה מנוס האמור לדורות ערי הלויים קולטות, אף מנוס האמור לשעה מחנות הלויים קולטות. מיהו במכות דף י"ב ע"ב דרשינן שמחנה הלוי'

קולטת מהא דכתיב בהפסוק הנ"ל "לך מקום" דדרשינן מקום ממקומך ודלא כהמכילתא דיליף שעה מדורות. ועכ"פ לפי דברינו הנ"ל י"ל שאין כוונת המכילתא רק לבנין אב בעלמא לשעה מדורות, אלא הכוונה היא כך, דחזינן מדורות שהיותו מקום הלויים הרי זה גופא מחייב דין קליטת רוצחים, דהא הכי חזינן מהמ"ב עיירות שהן קולטות לדורות משום היותן ערי הלויים וכמו שהוכחנו לעיל, ולכן כל היכא שמצינו מקום המיוחד להלויים, וכגון מחנה לוי' בהמדבר, הדין נותן שיקלוט.

וע"ע במנ"ח במצוה ת"ח שכתב וז"ל, ואני מסופק בהא דכל ערי הלויים קולטות דנפקא לן מקרא ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר, אם דוקא אותן העיירות הן קולטות, אבל אם כבשו עוד ארצות לדעת הראב"ד שכתבתי לעיל דנותנים להם ערים, אם קולטות ג"כ, או אפשר דגזירת הכתוב דוקא אלו הארבעים ושמונה עכ"ד. ונראה שלפי הדרשה של מקום ממקומך שפיר י"ל שרק אלו המ"ח קולטות וכן המחנה לוי' שבמדבר, אבל לפי הדרך של המכילתא דילפינן בבנין אב מערי הלויים הנזכרות, ובפרט לפי מה שביארנו שהאמור בזה הוא שהמקום של הלויים קולטת, א"כ קשה להבין למה גם הנוספות ע"י כיבוש לא יקלוטו.

ז. ביאור דברי הבה"ג לאור היסוד הנ"ל, ודברי החינוך דלא כהיסוד הנ"ל, ודברי המשך חכמה שכתב כהיסוד הנ"ל.

ברם ע"י בהלכות גדולות בחלק מנין

המצות שכתב בנוגע למצות ערי מקלט "פרשת שש ערי מקלט ומ"ב עיר", הרי שכלל גם את המ"ב בתוך המצוה (מלבד ממה שהזכיר להלן שם מצות ערי הלויים), וזהו דלא כמשמעות דברי הרמב"ם שהבאנו אלא מבואר מדבריו שיש מצות הפרשה לערי מקלט גם על המ"ב. מיהו יש לומר שלעולם גם הוא מודה להיסוד הנ"ל שהמ"ב אינן צריכות הפרשה לערי מקלט והא דכלל אותן בכלל המצוה הרי זה משום דס"ל שהגדרת המצוה אינה הפרשת ערי מקלט אלא עצם נהיגת הדין קליטה של ערי מקלט, ולכן כלל את כולן.

וע"ע בחינוך במצוה תק"כ שכתב וז"ל, להבדיל שש ערי מקלט מערי הלויים עכ"ל, ומשמע שגם הדין קליטה של השש נובע מצד היותן ערי לוי' ודלא כדרכנו הנ"ל בדעת הרמב"ם.

והמשך חכמה בפרשת מסעי בד"ה שש וכו' כתב וז"ל, שש ערי מקלט תהיינה לכם, יתכן דאמרו בסוף סוטה שמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש ללויים, וא"כ אז לא היו בבית שני שייכים ללויים הערים שלהם, ואז לפי דעתי לא קלטו רק הששה ערים בלבד, שמה שקולטין הערי המקלט נראה דאינו דוקא (כצ"ל) אם הן מחנה לוי', כמו שאמרו בסוף פרק ב' דמכות מקום ממקומך, ופירש"י שתהא מחנה לוי' קולטות ואף ערי מקלט יהיו ערי לוי', אמנם המ"ב עיר כיון שלא נתנו בבית שני ללויים לא היו קולטין, רק הששה לבד, שקליטת המ"ב ילפינן מועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר אבל זה כשהן של לויים, אבל לא כשהן של ישראל, לכן

בששה ערים הללו אמר שש ערי מקלט תהיינה לכם פירוש אף שהם שלכם ולא של לויים ודו"ק, עיקר הטעם מה שלא נהגו ערי מגרש בבית שני לא ידעתי וכו' עכ"ל.

ח. חילוק בין המ"ב והשש בנוגע ליסוד הדין שהן ניתנות להלויים.

והנה עד כאן דננו על הדין קליטה של המ"ח עיירות, ועכשיו יש לעיין ביסוד הדין של זה שהן ניתנות להלויים.

והנה בדברים י"ט ח' וט' כתוב ואם ירחיב ה' אלקיך את גבלך כאשר נשבע לאבתיך וגו' ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. והרמב"ם בפי"ג מהל' שמיטה ויובל ה"א כתב וז"ל, וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימות המשיח הכל ללויים עכ"ל. ונראה מדבריו דס"ל דהא שנצטוו לתת את השש ערי מקלט להלויים אין זה משום שנאמר דין עצמי שערים אלו יהיו להלויים, דהא לפ"ז מנ"ל שגם הערי מקלט שיתחדשו בימות המשיח יהיו נתונות להלויים, וא"כ בע"כ צ"ל שהערי מקלט ניתנות להלויים משום שנאמר דין מסוים בערי מקלט שיהיו נתונות להלויים אשר לפ"ז שפיר יוצא שה"ה שהערי מקלט שיתחדשו בימי המשיח תהיינה נתונות להלויים.

וע"ע בתחילת דברי הרמב"ם שם שכתב וז"ל, שבט לוי אע"פ שאין להם חלק בארץ כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם, והערים הם שש ערי מקלט ועליהן שתים וארבעים עיר עכ"ל, והנה חזינן שלא כתב "והערים הם מ"ח", אלא דקדק לסדר דבריו אחר הלשון של הפסוק שהבאנו בתחילת דברינו וכתב "שש

ערי מקלט ועליהן מ"ב עיר", והיינו משום שבנוגע להשש, עצם היותן ערי מקלט היא הסיבה אשר בגללה הן נתונות להלויים וכנ"ל, משא"כ כשהזכיר את המ"ב לא הזכיר שהן ערי מקלט, והיינו משום שאין זה סיבת נתינתן להלויים אלא אדרבה רק מצד היותן ערי הלויים הוכשרו לקלוט וכמו שביארנו לעיל.

אולם יש לעיין לפי הנ"ל אם לאחר שנעשו השש עיירות ערי מקלט והוכשרו לערי הלויים האם קיימת עוד מצוה מיוחדת של הקנאה להלויים כמו שיש בהמ"ב עיירות, או האם הן נעשות מאליהן ערי הלויים וממונם בלא הקנאה לשם כך (וכדרך שביארנו שהמ"ב נעשות מאליהן ערי מקלט) אשר לפ"ז יוצא שכל עיקר מצות נתינת ערים להלויים נאמרה רק על המ"ב.

ומלשון הרמב"ם הנ"ל בהל' שמיטה ויובל מבואר שכל המ"ח הן בכלל המצוה. מיהו מלשונו בסה"מ במצוה קפ"ג נראה כהצד השני, שהרי כתב שמצוה לתת ערי לויים אשר הן קולטות על תואר מיוחד, ולכאורה כוונתו היא שהן קולטות רק לדעת, ודבר זה הרי אמור רק בנוגע להמ"ב כמו שהבאנו לעיל ממכות דף י' ע"א, ואם כן חזינן שבסה"מ לא כלל הרמב"ם במצות ערי הלויים אלא את המ"ב עיירות לחוד. ולפי הנ"ל דבר זה אתי שפיר משום שהשש נעשות מאליהן ערי הלויים בלי הקנאה. מיהו שיטתו בזה קשה להלום, דהא מהפסוק שהבאנו בתחילת דברינו משמע בפשיטות שהמצוה קיימת גם בהשש כי אע"פ שגם הן ניתנות להלויים

בגלל היותן ערי מקלט אבל מ"מ בעיני הקנאה.

איברא, באמת אפילו אם נאמר שהשש נעשות מאליהן ערי הלויים וממונם בלא שום הקנאה, ג"כ אפשר לומר שהן בכלל המצוה כי י"ל שהכוונה היא שנצטוו במצוה חיובית שלא לעכב אותן מהלויים.

ט. בענין היכא שנחרבה אחת מהשש לאחר זמן.

נמצינו למדים לפי כל הנ"ל בדעת הרמב"ם שבהמ"ב עיירות קדם הדין ערי הלויים שלהן, ורק לאחר שניתנו להלויים, שוב חל עליהן בדרך ממילא הדין קליטה בלא שום הפרשה מיוחדת לכך, אבל בהשש, קדם הדין קליטה שלהן, ורק לאחר שחל עליהן הדין של קליטה, שוב חל עליהן הך דין האמור בערי מקלט שיהיו נתונות להלויים (או בדרך הקנאה או בדרך ממילא וכמו שנסתפקנו).

ומעתה נראה להוסיף שבאמת אע"פ שביארנו שתחילת דינן של השש היא דין עצמי של קליטה, אבל מ"מ מאחר שגם הן נתונות להלויים א"כ מעתה חזר הדין ולבסוף בא להן דין קליטה גם מצד היותן ערי הלויים כמו בהמ"ב וכמו במחנה לוי' שבמדבר לפי המכילתא.

ואולי יצויר נפ"מ בזה בענין מה שמבואר בהמשנה במכות דף ט' ע"ב שאין השש קולטות עד שיובדלו כולן, דיש לחקור מה יהי' הדין אם תיחרב אחת מהן לאחר מכאן, האם מתבטלת הדין קליטה גם מהאחרות (אבל מקומה של ההיא שנחרבה בודאי אינו קולט כמו שמבואר בתוספתא דמכות פ"ב ברייתא ב' משום

דבעינן את השם של עיר), ולפי הנ"ל יתכן שאפילו אם נאמר שמתבטל השם ערי מקלט שלהן, אבל מ"מ אכתי י"ל שהן נשארות ערי הלויים, כי י"ל שרק בתחילת חלות הבעלות של הלויים בעינן שיהיו ערי מקלט אבל לאחר שנעשו של הלויים י"ל שהן נשארות שלהן גם אם מתבטל הדין קליטה כי מספיק בזה שהיו פעם ערי מקלט, ומעתה מאחר שהן נשארות ערי הלויים אכתי יהיו קולטות על תואר מיוחד דהיינו לדעת.

ועכ"פ אולי יש לדייק מלשון המשנה במכות דף ט' ע"ב וכן מלשון הרמב"ם בפ"ח מהל' רוצח ה"ג שהך הלכה שהשש מעכבות זו את זו לא נאמרה אלא בתחילת הפרשתן, אבל אם נחרבה אחת מהן לאחר מכאן לא איכפת לן בזה אלא עדיין נשאר עליהן הדין של שש ערי מקלט שקולטות גם שלא לדעת.

י. דעת רש"י בכל הנ"ל.

והנה כל דברינו הנ"ל הם בשיטת הרמב"ם בענין זה, ומעתה יש לעיין בדעת רש"י, דהנה כבר הבאנו שבמדבר היו גולין למחנה לוי', אלא שהמכילתא יליף לה מדורות ואילו הבבלי בדף י"ב ע"ב שם יליף לה מקרא דושמתי לך מקום דדרשינן מקום ממקומך, ועי' ברש"י שם בד"ה מקום ממקומך שכתב וז"ל, שתהא מחנה לוי' קולטת, ואף ערי מקלט יהיו ערי לוי' עכ"ל.

ויש לעיין בדברי רש"י הנ"ל, דהנה נראה פשוט מצד הסברא שעצם הקביעות מקום של מחנה לוי' במדבר לא היתה

הנ"ל במכות כהדרך הראשון שהבאתי, דהיינו שהיותן ערי מקלט גורם שיהיו ערי הלויים ולא שהיותן ערי הלויים גורם שיהיו ערי מקלט, שהרי הסתייע מדברי רש"י שהשש אינן צריכות להיות ערי לוי' אלא היו קולטות גם בבית שני אע"פ שלא הי' להן אז דין של מחנה לוי'.

וע"ע בריטב"א שם בד"ה אשר.

יא. טעם התורה למה נתנה את השש ערי מקלט ללויים, וכן למה קבעה דין קליטה על המ"ב ערי הלויים.

והנה ביארנו באריכות לעיל בדעת הרמב"ם ששונות הן הארבעים ושתיים ערי הלויים מהשש ערי מקלט, דהשש ערי מקלט הרי הן במהותן ערי מקלט, ורק כתוצאה מזה הרי הן נתונות להלויים כי זה הוא דינן של ערי מקלט שיהיו נתונות להלויים, משא"כ תחילת דינן של הארבעים ושתיים היא שהן ערי הלויים, ורק כתוצאה מזה הרי הן קולטות כי זה הוא דינן של ערי הלויים שיהיו קולטות.

מיהו צריכים להבין מה הוא טעם התורה בזה, דמאיזו סיבה גזרה התורה שערי מקלט תהיינה נתונות ללויים, וכן שערי לויים תהיינה קולטות. ולא עוד אלא שבאמת קשה מאד להבין למה בכלל קבעה התורה שהרוצח גולה לערי הלויים הלא מן הראוי הוא שיגלה למקום נידה ולא לתוך המורמים מן העם.

ויש לבאר, דהנה הרוצח בשוגג נכשל במדת הזהירות, ובתשומת לב למעשיו, שהרי זהו מה שגרם לו להרוג, ואילו הלויים הרי הם מצויינים במדת הזהירות, כי

תלוי' דוקא בהא דהי' גם מקום קליטת רוצחים, אלא בודאי גם בלא זה שהיתה קולטת היו עושים מחנה לוי' סביב לאהל מועד, ואדרבה מסתברא לומר איפכא, והיינו שהדין קליטה שלה הי' נובע דוקא מצד היותה מקום הלויים וכדרך שכתבנו לדורות בהמ"ב עיירות וכמו שפירשנו בדברי המכילתא הנ"ל, וכן נראה קצת גם מלשון רש"י שכתב "שתהא מחנה לוי' קולטת", דמשמע דהיינו מחמת היותה מחנה לוי', מיהו לפ"ז צ"ע על סוף דברי רש"י שכתב "ואף ערי מקלט יהיו ערי לוי'", דהא משמע שכוונתו לומר שהיותן ערי מקלט גורם שיהיו נתונות להלויים וכדרך שאמרנו לענין השש, וא"כ צ"ע מה ענין יש לזה לקליטת מחנה לוי' הלא במחנה הלוי' הדין של מחנה לוי' בא קודם. ואולי כוונתו היא רק להראות שיש קשר בין הדין של קליטה לבין ערי הלויים, אע"פ שבאמת בהשש הדין קליטה הוא קודם ובמחנה לוי' הדין מקום לוי' הוא קודם.

מיהו ביותר נראה שכוונתו היא לומר שערי מקלט יהיו ערי לוי' קודם שיזכו בדין קליטה, כלומר שיהיו ערי הלויים משום שזהו גופא הדבר שגורם לדין קליטתן, ואין כוונתו שיעשו ערי לוי' אחרי שזכו כבר בהדין קליטה. מיהו לפ"ז יוצא לפי דרכנו בדעת הרמב"ם שכוונתו היא רק להמ"ב אע"פ שכתב "ערי מקלט". ברם גם י"ל שכוונתו היא באמת גם להשש וס"ל כמו שהבאנו מלשון החינוך שגם השש קולטות מצד היותן ערי הלויים. והמשך חכמה כאן הבין את דברי רש"י

הם אלו שמופקדים על ענין זהירות, שהרי הם אלו שצריכים לשמור את משמרת המקדש דהיינו להשגיח שלא יכנסו למקדש שלא כדין. ולכן שולחים את הרוצח לגור בין הלויים כי התורה רוצה שילמד מהם את מדת זהירות. ומש"ה קבעה התורה שערי מקלט תהיינה מסורות ללויים כי כדי להיות עיר מקלט "טוב" צריכים שיהיו שם לויים כדי לחנך את הרוצח במדת הזהירות וכהנ"ל.

ועוד נראה שבאמת יש בזה תועלת גם להלויים, כי כמו שיש לרוצח בשגגה תועלת ממה שהוא רואה וגר בין הלויים ורואה קפידתן על זהירות, כמו כן יש תועלת להלויים ממה שהם רואים את הרוצחים, כי מזה הרי הם יכולים להתחזק עוד יותר במדת הזהירות כי הם רואים לאיזה דיוטא אפשר להתדרדר ע"י חסרון זהירות, דהיינו עד כדי רציחה. ולכן קבעה התורה שערי הלויים תהיינה קולטות כי כדי להיות עיר לוי "טוב" צריכים שיגורו שם רוצחים כדי שהלויים ילמדו מהם וכהנ"ל.

ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה (ל"ו, ז').

א. בענין אם עוברים על שני לאוין גם אם לומדים ירושת הבעל מלא תסב.

הנה בהפסוקים של הסיבת נחלה כאן כתוב לשון של מצות עשה, דהיינו מה שכתוב שלאחד ממשפחת מטה אבי' תהי' לאשה, וגם כתוב שתי פעמים לשונות של לא תעשה, דהיינו קרא דלא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה וקרא דלא תסב נחלה ממטה למטה אחר (להלן

בפסוק ט'). ובב"ב דף קי"ב ע"א מבואר שאם בעל אינו יורש מן התורה וכל הפסוקים איירי בסיבת הבן א"כ איצטרך כל הני קראי רק בכדי לומר שיש כאן שני לאוין ועשה, ואם נאמר שבעל שפיר יורש מדאורייתא, ושאחד מהפסוקים של לא תסב איירי בסיבת הבעל ואחד בסיבת הבן, א"כ יש מ"ד שסובר שהפסוק של סיבת הבעל הוא באמת המקור לומר שבעל יורש, אבל לפי המ"ד שסובר שילפינן ירושת הבעל מקרא דשארן, א"כ גם לדידי' בעינן להני קראי רק בכדי לחדש לאוין. ולפי המ"ד הזה (שלומד משארן) כתבו תוס' בדף קי"א ריש ע"ב בד"ה מקיש שבין בסיבת הבעל ובין בסיבת הבן הרי היא עוברת בב' לאוין, ואע"פ שפסוק אחד איירי בבעל ופסוק אחד איירי בבן אבל מ"מ היינו רק על דרך משל בעלמא, כלומר שזהו הציור שציירה התורה, אבל עיקר הלאו קאי על שני הציורים בשוה עכת"ד תוס'. ומשמע מדברי המהרש"א שם שהבין בכוונתם שלפי המ"ד הראשון שלומד את עצם הדין שבעל יורש מקרא דלא תסב, אז נקטינן שאין שני לאוין בכל ציור אלא הפסוק של בעל מתכוין רק לבעל והפסוק של בן מתכוין רק לבן, וכן הבין הרש"ש את כוונת המהרש"א, ותמה עליו הרש"ש שבודאי שגם לפי המ"ד שלומד ירושת הבעל מלא תסב יהיו ב' לאוין בכל ציור, רק שכוונת תוס' היא להוסיף שלפי המ"ד הזה צריכים את הפסוק גם בשביל עצם הדין שבעל יורש אבל בודאי מאחר שכתובים ב' הפסוקים א"כ בכל ציור יהיו שני לאוין.

הפרשה כאן שכתב שאין הכוונה של לא תסב "כדי שלא תסב" כלומר שידבקו בשבטיהם כדי שהנחלה לא תסב על ידי ירושה, אלא הכוונה היא שאם ינשאו לשבטים אחרים באיסור, כלומר אם יעברו על העשה, וכן אפילו אם נישאו בהיתר (כגון שהיו כבר נשואות לפני שנצטוו, א"נ שבשעת נישואי הבת היו שם בנים העומדים לירש, ואח"כ מתו), אין הבעל והבן יורשים, וכוונת הפסוק היא לקבוע שבאמת לא תסב הנחלה משבט לשבט.

ברם כבר הבאנו שהגמ' בב"ב הבינה שכוונת הלשון של לא תסב היא ללאו. ועיי"ש ברמב"ן שהגדיר שפירושו הנ"ל הוא על דרך הפשט.

ועכ"פ גם הסוגיא בדף קי"א ע"א הוא דלא כהרמב"ן, דעיי"ש דאמרינן מנין שהבן יורש את אמו ומייתנין הך קרא דסוף מסעי דכתיב וכל בת יורשת נחלה ממתות בני ישראל לאחד ממשפחת מטה אבי תהי' לאשה, והיאך בת יורשת שני מטות אלא זו שאבי' משבט אחד ואמה משבט אחר וירשה אותן, והקשה הרשב"ם איך הותרה אמה להנשא לאבי', הלא עי"ז יש כאן הסיבת נחלה לאחר שתמות, ותירץ דאיירי באופן שבשעה שנישאת לא היתה עומדת לירש (משום שהי' שם בן), ולכאורה זהו דלא כהרמב"ן, דהא לפי הרמב"ן אין בתה יורשת אותה היכא שהנחלה תצטרך להיות ניסבת וא"כ לפי הרמב"ן איך נקיים הך דרשה שלפעמים בת יורשת שני מטות, דהא איך יתכן שתירש מאמה ותסב נחלה. מיהו אי משום הא, אפשר לומר שהרמב"ן מפרש אחרת מהרשב"ם, והיינו

מיהו מתוס' בדף קי"ב ע"א בד"ה וכי תימא וכו' משמע לכאורה כדברי המהרש"א, דעיי"ש בגמרא שהקשו שאולי בעל אינו יורש וכל הפסוקים איירי בסיבת הבן ובעינן לכולהו כדי לעבור עליו בב' לאוין ועשה, והקשו תוס' דהא היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוין יתירי, וא"כ עדיף להעמיד לא תסב אחד בסיבת הבעל ולא ללאוי יתירי. מיהו יש לדחות דכוונתם היא שעדיף למידרש ולא למוקמי ללאוי יתירי לחוד, וכן מבואר בהמשך דבריהם שגם אם חד קרא איירי בסיבת הבעל ושמהפסוק הזה ילפינן ירושת הבעל, ג"כ עוברים בב' לאוין.

מיהו עי' ברשב"ם בתחילת דף קי"ג שכתב שהטעם של המ"ד שסובר שחד קרא איירי בסיבת הבעל וחד בסיבת הבן הוא משום "דתרי קראי בסיבת הבעל למה לי וסבירא לי' להאי תנא כדאמרינן בעלמא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוין יתירי", ומדבריו משמע יותר שאם מוקמינן חד בבעל וחד בבן ליכא תר קראי בסיבת הבעל, ולא עוד אלא שמסתימת דבריו אולי משמע שכוונתו היא אפילו אם ילפינן ירושת הבעל משארו ולא מלא תסב, דגם לפ"ז ליכא לאו יתירי.

ב. בענין דברי הרמב"ן שהיכא שנשאת לשבט אחר ומתה אין בעלה ובנה יורשים כדי שלא תסב הנחלה.

עכ"פ מסוגיית הגמרא מבואר שהלשון של לא תסב היא לשון של לאו (והרשב"ם בריש דף קי"ב כתב שיש גם מלקות ולהלן נאריך בדבריו). מיהו עיין ברמב"ן בסוף

שהוא מפרש שמה שנרמז בקרא ד"מטות" שבן ובת יורשים את אמם, רמז זה לא קאי על דור באי הארץ אלא על דורות הבאים שכבר בטל בימיהם הציווי של הסיבת נחלה, אבל הרשב"ם הבין דקאי גם על דור ההוא, כמו שעיקר הפסוק קאי על הדור ההוא של באי הארץ, ולכן הקשה איך הותרה אמה להנשא לאבי.

איברא, לכאורה מבואר להדיא דלא כהרמב"ן מהסוגיא בדף ק"ב ע"א, דהא מבואר שם להדיא שאותה בת שירשה משני המטות קאי בדור באי הארץ בשעה שנהג עוד האיסור של הסיבת נחלה, דהא פרכינן שתהי' אסורה להנשא לשבט אבי משום שיש בזה הוספת הסיבה על הנחלה שירשה מאמה, הרי להדיא שמתה אמה של אותה בת בשעה שנהג עוד האיסור של הסיבת נחלה ובכל זאת חזינן שהבת יורשת ושהנחלה ניסבת ודלא כהרמב"ן. ויש ליישב

ג. בענין אם היו מותרות להנשא לגר ולכהן.

יש לעיין באם היתה קפידא גם שלא תינשא לגר, דהא בכה"ג נהי שנעקרה הנחלה משבט אבי אבל אין כאן הסיבה לשבט אחר, דהא גר אין לו שבט, וא"כ אולי הקפידא היתה דוקא כשניסבת הנחלה לשבט אחר משום שמעתה נקראת הנחלה על שם אותו שבט השני.

ומצד אחד הרי לשון הפסוק היא שלא תסב נחלה ממטה למטה אחר ומשמע שצריכים בדוקא שתכנס לשבט אחר, אבל מצד שני הרי כתיב לאחד ממשפחת מטה

אבי תהי' לאשה דמשמע שאפילו לגר אסורה.

וראיתי ביד רמה בב"ב דף קי"א ע"ב בד"ה ותנא וכו' שנקט שאסורה להסב לכהן. מיהו מזה אין עוד ראי' לגר משום שנהי שאין להכהנים חלק בארץ אבל מטה מיהא הוו.

ד. בענין אם הי' אסור להסב גם בדרך מכר ומתנה והפקר.

גם יש לעיין באם האיסור הי' דוקא בדרך ירושה או האם הי' אסור ג"כ ליתן את הנחלה במתנה לשבט אחר לפי רבי מאיר בכורות דף נ"ב ע"ב שסובר שמתנה אינה חוזרת ביובל.

אבל במכר מכיון שהוא חוזר ביובל לכאורה נראה פשוט שאין קפידא.

ולפי מה שצדדנו לומר שיש קפידא גם כשאינה נכנסת לשבט אחר א"כ הי'ה שאסור לו להפקיר את נחלתו, דהא לכאורה גם הפקר אינו חוזר ביובל לפי רבי מאיר כי הוא בגדר מתנה (ועי' בחזו"א בחלק יו"ד סי' ס"ד סק"ב שכתב שהזוכה מן המופקר אינו מחזיר להמפקיר ביובל לפי רבי מאיר).

אבל אם נאמר שצריכים בדוקא שתכנס לשבט אחר א"כ נראה שאין קפידא בהפקר, דהא ע"י עצם ההפקר אין הנחלה נכנסת לשבט אחר, ואפילו אם זכה בה בן שבט אחר אבל הרי הוא זוכה מהפקר ולא בדרך ישיר מהמטה הראשון.

ודע שלפי הרשב"ם בב"ב דף קכ"א ע"א בד"ה לבא זה בזה שסובר שהאיסור נהג על הדור של באי הארץ גם לאחר שכבר קיבלו את חלקם, א"כ פשיטא שיש

לחקור את חקירתנו הנ"ל במתנה אבל לפי משמעות לשון הרמב"ן בסוף מסעי שהאיסור נהג רק עד שעת החלוקה (עיי"ש היטב) א"כ יש לעיין אם הי' שייך בכלל לתתו במתנה קודם חלוקה.

ה. ביאור הגמ' בב"ב דף קמ"א.

עיין בב"ב בדף קמ"א ע"א דדייק הש"ס אמתניתין למימרא דבת עדיפא מבן והא אמר ר' יוחנן משום רשב"י כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה שנאמר והעברתם את נחלתו לבתו, ואין העברה אלא עברה שנאמר יום עברה היום ההוא, ומתצינן לענין ירושה בן עדיף לי' וכו'. ופירש הרשב"ם בד"ה לענין נחלה בן עדיף לי' וז"ל, דיקרא שם המת על נחלתו, אבל הבת מסבת נחלה ממטה למטה אחר עכ"ל. ומשמע שהקב"ה מלא עליו עברה משום שגורם הסיבת נחלה משבט לשבט. ולכאורה צ"ע דהא הלאו של הסיבת נחלה נאמר רק להדור הראשון שנטל חלק בארץ וכדאמרין שם בדף ק"כ וקכ"א, ואילו המימרא של רשב"י קאי מן הסתם על כל הדורות, וא"כ איך אפשר לומר שהקב"ה מלא עליו עברה משום שגורם להסב נחלה. ולכאורה מוכרחים לומר שאע"פ שהלאו נאמר רק לבאי הארץ, אבל מ"מ קפידא מסוימת קיימת על האב גם לדורות.

אמנם אע"פ שמצינו שהקפיד הקב"ה על גרמת האב, אבל בע"כ צ"ל שעל הבת עצמה ליכא שום קפידא כלל אם תנשא לשבט אחר, דהא אמרינן בדף קכ"א שלא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב משום שאותו היום הותרו שבטים לבוא זה בזה ונתבטל איסור הסיבת נחלות, ואם איתא

שגם על הבת איכא קפידא לדורות, א"כ איך שייך לעשות יו"ט הלא הן עדיין מוגבלות מלהתחתן כרצונן. מיהו רבי יוחנן עצמו שם אמר טעם אחר למה ט"ו באב הוא יו"ט.

והנה מה שכתבנו לעיל בנוי על ההנחה שכוונת הרשב"ם בדף קמ"א היא שהעוולה היא בעצם העובדא שניסבת הנחלה ממטה למטה. מיהו ביותר נראה מלשון הרשב"ם שלעולם גם הרשב"ם מודה שבזה לבד ליכא שום עוולה וכהנ"ל, רק שכוונתו היא לומר שמכיון שניסבת הנחלה ממטה למטה א"כ הרי זה גורם שלא יקרא שם המת על נחלתו, דכיון שכבר אינה נקראת על שם שבטו הרי זה גורם שכבר אין מזכירים את שם המת על הנחלה, ומה שאין כאן קריאת שם המת על נחלתו זהו הדבר שחשיב עוולה.

ו. בענין המלקות של הסיבת נחלה.

עיין בב"ב דף קי"ב ע"א דפרכינן דאולי בעל אינו יורש מהתורה, וקראי דהסיבת נחלה איירי רק בהסיבת הבן, וחזר ונשנה כדי לעבור עליו בשני לאוין ועשה, ופירש הרשב"ם בד"ה וכי תימא לעבור וכי דלוקין על לאוין אלו.

מיהו כדי ללקות הרי צריכים התראת ודאי ולא התראת ספק, ואילו בנידון דידן יש לעיין באם מיקרי התראת ספק או לא, דהא בשעה שהבת נשאת לשבט אחר הרי זה ספק אם יבואו לידי הסיבה. ובאמת בהציוור דאיירי בו הרשב"ם ליכא שום קושיא כלל מהתראת ספק, דהא הרשב"ם איירי על פי ההנחה שבעל אינו יורש

מהתורה ושהפסוקים איירי רק בסיבת הבן וכהנ"ל, וא"כ לפ"ז הרי שפיר אפשר להתרות בה שהרי איכא רוב שתבוא הנחלה לידי הסיבה, דהא רוב פעמים תוליד בנים ותמות קודם בנה באופן שתסב הנחלה, וא"כ שפיר שייך להתרות בה (ואם אח"כ לא הולידה יתגלה באמת שלקתה בטעות, וצ"ע).

אמנם אם נאמר שבעל שפיר יורש ושילפינן כן משום שפסוק אחד איירי בסיבת הבן (דהיינו קרא דולא תסב נחלה לבני ישראל), וכן פסוק אחד איירי בסיבת הבעל (דהיינו קרא דלא תסב נחלה ממטה למטה אחר), א"כ לכאורה א"א להתרות התראה ודאית, דהא משמע מדברי המהרש"א בדף קי"א בביאור דברי תוס' שם שלפי הדרך הנ"ל אינה עוברת בכל ציור וציור אלא על לאו אחד לחוד, ואין הכוונה שהפסוק תפסה משל בעלמא ולעולם כל לאו קיימא על ב' הציורים, אלא הכוונה היא שהיכא שאירעה סיבת הבעל הרי היא עוברת רק על הפסוק של סיבת הבעל משום שנתגלה שגרמה סיבת הבעל, וכן כשאירעה סיבת הבן הרי נתגלה שעברה רק על הפסוק של סיבת הבן מפני שגרמה סיבת הבן, וא"כ לפ"ז יוצא שבשעת הנישואין לא ידעינן בשביל איזה פסוק להתרות דהא לא ידעינן אם היא תמות תחילה ויתגלה שעברה על הפסוק של סיבת הבעל או אם הבעל ימות תחילה

ואח"כ היא ויתגלה שעברה על סיבת הבן. והנה הרש"ש בע"א שם כתב דלא כהמהרש"א אלא שגם לפי הדעה הנ"ל שילפינן ירושת הבעל מלא תסב ושפסוק אחד איירי בסיבת הבעל ופסוק אחד איירי בסיבת הבן, גם לפי זה הכוונה היא רק שבהכי איירי קרא להדיא, אבל בודאי עוברים בכל ציור על שני הלאוין. ולפי דבריו שפיר שייך התראה, אבל לפי המהרש"א יש להקשות כהנ"ל איך שייך בזה התראה, וצ"ע.

ועיין בתוס' הרא"ש בשט"מ בדף קי"ב ע"ב בסד"ה ע"ב שכתב וז"ל, וקשה לי תרי קראי בהסבת הבעל למה לי, בשלמא כי מוקמינן לה בהסבת הבן (כלומר ונקטינן שבעל אינו יורש) מוקמינן לה בלאו יתירי כי היכי דלא גילה ירושת הבעל מהני קראי, אבל כי מוקמת לה בהסבת הבעל, אפילו הכי בן יורש אמו כדילפינן ק"ו מבת, וא"כ למה לי תרי קראי בסבת הבעל, ואין לומר לעבור עליו בשני לאוין בסבת הבעל, דבשעת נישואין דמתרינן בה לא ידיע מאן ירית לה או בעל או בן עכ"ל. והנה מדבריו מוכח שהוא סובר שאם איירי בסיבת הבעל אז ליכא שום לאו כלל על סיבת הבן*, אלא שני הלאוין קיימי אך ורק בסיבת הבעל, ועל זה הקשה דא"א כלל להתרות בה, דהא הלאוין כוללים רק את ירושת הבעל והרי לא ידעינן מי ימות תחילה.

קפיד קרא כיון שגם בחיי' הרי זה כאילו הנחלה שייכת כבר לשבט הבעל כיון שהאשה היא תחת בעלה.

(* ולכאורה הרי זה משום הך סברא שהזכירו הרמב"ן והרשב"א שברא כרעא דאימי' עיי"ש. א"נ כמו הסברא שכתב הרמב"ן שדוקא בבעל