

מבחר הערות למסכת ערכין

פרק ראשון – הכל מעריכין

ב א

שיטת החזון איש היא, ש"ערכין", היא פרשה חדשה שחידשה תורה, והיא נוהגת רק במי שאומר "ערכי עלי", או אומר "ערך אדם פלוני עלי", שאז הוא מתחייב בסכום קצוב שקבעה התורה עבור "כבוד האדם", ולא עבור שווי האדם.

ובזה שונה דין האומר "ערכי עלי" מדין הנודר "דמי אדם" להקדש. שהנודר דמי אדם, שמים אותו לפי שוויו להמכר כעבד, ולא לפי המחיר הקצוב בתורה למי שאומר "ערכי עלי".

ב ב

בשיטה מקובצת כתב בשם ר"י, שיש חידוש מיוחד בקטן פחות מבן חודש, שאף על פי שלא יצא עדיין מספק נפל, מכל מקום, יש לו דמים. ודבריו טעונים ביאור, שלגבי חיוב דמים, מה בכך שהוא ספק נפל, מכל מקום, הרי יש לו מחיר בשוק, ואם כן, בוודאי שיש לו דמים. אכן, כדבריו משמע גם **ברמב"ם** [פ"א מערכין ה"ג] שכתב שגוסס אין לו דמים מכיון שרוב גוססים למיתה הרי הוא כמת, ומשמע שאף על פי שיש לו מחיר, מכל מקום, כיון שהוא כמת, לא שייך בו נדר דמים. וביאור דבריו לכאורה כמו שאמר **הגרי"ז**, שחיוב דמים בנודר דמי אדם הוא גם כן מפרשת ערכין, ואיננו כנדר דמים סתם לבדק הבית, ולכן בגוסס, כיון שהוא כמת, לא שייך נדר דמים, וזה שדן השיטה מקובצת בפחות מבן חודש, שלא יצא מכלל נפל, שלא יהיה בו חיוב דמים.

קטן הצריך לאמו, פטור מסוכה. **והגרי"ז** דן אם אינו צריך לאמו הוא שיעור גדלות מסוימת שבו מתחייב הקטן בחינוך למצות סוכה, או שהטעם הוא, שכל זמן שצריך לאמו, הרי הוא מצטער בסוכה בלעדיה, ומצטער, הרי גם כשהוא גדול פטור מסוכה, ואין חינוך במצוה לקטן באופן שגם הגדול פטור ממנה.

השיטה מקובצת ביאר, שקטן "היודע לנענע", הוא מי שיודע לעשות את כל הנענועים לארבע רוחות השמים, ובכל רוח שלשה נענועים. וכתב הגרי"ז, שאף על פי שהמצוה דאורייתא מתקיימת בנטילה לחוד, בלי נענועים, ואם כן, מספיק שידע לאחוז את הלולב אף בלי נענועים, בכל זאת, מצוות חינוך היא רק כשראו לקיים את המצוה בכל פרטיה והידורה, ולכן חייבים לחנכו רק כשיודע לעשות את הנענועים, שבזה מתקיימת המצוה עם כל הפרטים.

פירשו **התוספות**, שקטן "היודע להתעטף" הכוונה היא כעטיפת ישמעאלים, שמגיע הבגד עד השפם. **והגרי"ז** תמה, הרי לבישה סתם, בלי עטיפת ישמעאלים גם היא חייבת בציצית, אלא שעטיפת ישמעאלים היא עטיפה מהודרת. ולכאורה, כל ענין **הידור** שייך רק בקיום מצוה. אך הלבישה איננה **קיום** המצוה אלא **המחייב** במצוה, ובזה לא שייך הידור.

קטן היודע לשמור תפילין

הרמ"א [לז ג] פוסק **כבעל העיטור** שקטן זה, הכוונה היא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד. וכתב **המגן אברהם** שעכשיו המנהג להניח חדשים או שלשה לפני כן.

ובעיקר דברי **הרמ"א**, תמה **הפרי מגדים**, שאם מדובר בבן י"ג שנה ויום אחד, הרי הוא כבר גדול, וחיוב חינוך המוטל על האב הוא רק בבן קטן אך כשהוא גדול נפטר מחובת חינוך, ולכן אומר ברוך שפטרני מענשו של זה, שכבר נפטר מחוב חינוך, ואם כן, מדוע אביו חייב לקנות לו תפילין, והרי אינו חייב כבר בחינוכו? ותירץ **הפרי מגדים** שהכוונה לבן י"ג שנה שלא הביא שתי שערות, ולכן הוא עדיין קטן, ואביו חייב בחינוכו.

והגר"ח קנייבסקי בביאורו למסכת תפילין [עמ' ל"ה] כתב ליישב, שדברים שהבן אינו יכול לעשות בעצמו, חייב האב בחינוך גם כשהוא גדול. וראה לזה, שהרי האב חייב להשיאו אשה, וזמן הנישואין הוא בן י"ח שנה, ובעל כרחך, שבדברים שאין הבן יכול לקיים לבד, חייב האב לסייעו גם כשהוא גדול, והוא הדין לקנות לו תפילין אם הוא אינו יכול לקנות לבד.

וזה שמברך האב ברוך שפטרני מענשו של זה, מכיון שעכשיו שהוא גדול ויש לו דעת אם הוא חוטא זה על דעת עצמו והאב אינו נענש. אך עדיין האב חייב לחנכו במה שהוא אינו יכול לבד.

מפני תיקון העולם כופין את רבו

הקשה **הרשב"א** בשבת, הרי המשחרר עבדו עובר בעשה של לעולם בהם תעבודו, ואם כן, מדוע כופים את רבו לשחררו לצורך קיום מצות פריה ורביה, והלא אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך? ותירץ **הרשב"א**, כיון שהוא חצי בן חורין לא שייך בו העשה של לעולם בהם תעבודו וממילא אין איסור לשחררו.

וביאר **הקצות החושן** [קעא א] על פי הגמרא בגיטין שאף למשנה ראשונה, שעובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד, מכל מקום גם ביום של רבו אסור בשפחה כיון שלגבי דיני האיסור אין חלוקה לימים וצד החירות שבו אוסר אותו תמיד בשפחה, וכמו כן צד העבדות אוסר אותו תמיד בבית חורין. ואם כן, כיון שעל ישראל נאמר איסור לא תרדה בו בפרך, הרי גם חצי עבד זה אסור לעבוד בו בפרך אפילו ביום של רבו, כיון שלענין איסור אין חלוקת ימים, והוא גם חצי בן חורין שאסור לעבוד בו בפרך. וזוהי כוונת **הרשב"א** שלא שייך בו לעולם בהם תעבודו, כיון שבלי לשחררו, כבר אסור לעבוד בו עבודת עבד בפרך.

ג א

דעת **רש"י** היא, שנשים מוציאות אנשים בקריאת מגילה כי הן חייבות כמותם. אך **התוספות** מביאים דעת **בה"ג** שאף על פי שנשים חייבות בקריאת מגילה. אך להוציא אנשים אינן יכולות.

וביאר **הטורי אבן** [מגילה ד] שחיוב האנשים בקריאת מגילה כיון שנאמרה ברוח הקודש, הרי הוא כעין חיוב דאורייתא. אך נשים שחייבות רק מפני שאף הן היו באותו הנס חיובן רק מדרבנן, ומי שחייב מדרבנן אינו יכול להוציא את המחוייב דאורייתא ולכן אינן יכולות להוציא אנשים בקריאת מגילה.

ובמרחשת [סימן כב] ביאר באופן אחר, שבקריאת המגילה יש שתי מצוות: א. פרסום הנס. ב. זכירת מחיית עמלק. כי נס פורים נעשה על ידי הריגת

המן שהיה מזרע עמלק.

ובספר החינוך כתב שנשים פטורות ממחיית עמלק, ואם כן, חיובן בקריאת מגילה הוא רק משום פרסום הנס, ולכן אינן יכולות להוציא את האנשים שחיובם הוא גם משום זכירת מחיית עמלק.

נשים חייבות במגילה שאף הן היו באותו הנס

הגרי"ז מסתפק, אם הוא חיוב מחודש משום שאף הם היו באותו הנס, או שזוהי סיבה שלא יהיה כאן פטור של זמן גרמא ושוב הם חייבות כמו אנשים.

והוכיח **מהרמב"ם** שכתב, שעבדים משוחררים חייבים בקריאת מגילה, ומשמע שעבדים שאינם משוחררים פטורים, ותמוה, הרי עבדים חייבים במצוות כאשה ונשים חייבות במגילה, ומדוע עבדים פטורים. ומבואר מכאן, שנשים בעצם פטורות מקריאת מגילה משום שזה זמן גרמא, רק שיש להן חיוב מחודש מפני שאף הן היא באותו הנס, ובעבדים, שזה לא שייך, הרי הם פטורים מקריאת מגילה.

רש"י כתב שנשים מזמנות לעצמן לפי שאינן אומרות ברית. **והגר"א** תמה, שאם כן, אשה לא מצטרפת לעבד מעיקר הדין, כיון שאינה אומרת ברית, ואילו במסכת ברכות מבואר שנשים אינן מצטרפות לעבדים רק משום חשש פריצותא, אבל מעיקר הדין הן כן מצטרפות. ולכן פירש **הגר"א**, שנשים, כיון שאינן שייכות בברית, אין זה חסרון בהן. והטעם שאינן מצטרפות לאנשים, הוא משום שאין להן נחלה בארץ, ולכן מעיקר הדין הן מצטרפות לעבדים, שגם להם אין נחלה בארץ.

כהן שאינו בקי בנגעים

לשון **רש"י** **והתוספות הוא**, שהתלמיד חכם הולך עמו, והיינו, שצריך גם את ראיית הכהן, וכלשון הפסוק "וראה הכהן", ובלי ראיית הכהן, אינו מועיל.

אך **במשנה אחרונה** [נגעים פ"ג מ"א] דייק שבלשון **התורה כהנים**, וכן **ברמב"ם**, לא נזכר כלל שצריך ראיית כהן. ומשמע, שרק החכם הישראלי רואה, והכהן רק אומר על פיו טמא או טהור, אך אינו צריך כלל לראות. ועיין בהרחבה **בחברותא למסכת נגעים**

ג ב

הכל מעלין - לאתויי עבדים

בביאור דין זה נאמרו שלש שיטות בראשונים. **א. רש"י** כאן מפרש, שמדובר בעבד **כנעני**. ועל זה תמוה, שהרי עבד כנעני שייך לאדון כשור וחמור, ויכול האדון לכפות אותו ללכת לכל מקום שהוא רוצה, ואילו כאן משמע, שרק לארץ ישראל יכול לכפותו, ומשום מצוות יישוב ארץ ישראל.

ולכן פירש רש"י, שהנידון הוא **שהעבד** כופה את האדון, דהיינו, שאם עומד האדון למכור את העבד, יכול העבד לתבוע שימכור אותו רק לארץ ישראל.

ב. רש"י במסכת כתובות מפרש, שמדובר בעבד **עברי**. ועבד עברי באמת אינו קנינו הגמור של האדון, ולעבור ממקום אחד למקום אחר אין לאדון זכות לכפותו. ועל זה נאמר כאן, שלארץ ישראל, משום מצוות יישוב ארץ ישראל, יכול האדון לכפותו לעלות אתו לארץ ישראל.

ג. התוספות הביאו דעת ר"י, שמדובר בעבד כנעני, ויש לו זכות לתבוע מהאדון שיעלה אתו לארץ ישראל, או שישחררנו כדי שיוכל לעלות.

חיוב הכהנים בסוכה

בספר **הפלאה שבערכין** תמה, הרי אין המניעה באשתו מחמת הסוכה, אלא מחמת חיוב העבודה בבית המקדש, והרי זה כמו מי שאשתו נדה, שאף על פי שהוא אסור בה, הוא חייב בסוכה, כיון שאין המניעה באשתו מחמת הסוכה.

והביא מספר **שער אפרים** שהקשה כך מדין אבל, שאסור באשתו, ומכל מקום חייב בסוכה, והיינו משום שהמניעה באשתו איננה מחמת הסוכה. **ובעולת שלמה** תירץ, שבשעת העבודה הרי הכהנים מצויים בבית המקדש, ושם איננו יכול להזקק לאשתו, כיון שבעל קרי משתלח חוץ משני מחנות, ואם כן, הסוכה של הכהנים, שנמצאת בהכרח במקדש [כי שם הם נמצאים], איננה ראויה לאיש ואשתו.

והגרא"מ הורביץ תיקן את הגירסא, ופירש שהטעם הוא מפני שהכהנים ישנים במקדש, ושם אינם יכולים לישון עם נשותיהם, וזה החסרון שאינו כעין תדורו.

חיוב תפילין בשעת עבודה במקדש

הקשה **בשיטה מקובצת**, כאן מבואר שכהנים בשעת העבודה חייבים בתפילין, ואילו בגמרא בזבחים מבואר שכהנים בשעת העבודה פטורים מן התפילין משום עוסק במצוה פטור מן המצוה.

ותירץ בשם **הר"ם**, ששם מדובר כשכבר התחילו לעבוד במקדש ואם יפסיקו להניח תפילין יתבטלו מהעבודה. אך כאן מדובר כשמניחים לפני העבודה ואינם מתבטלים בזה מן העבודה.

והשאגת אריה [ל"ז] עמד בזה, שכל זה מועיל רק לשיטת הראשונים הסוברים שהפטור של עוסק במצוה, זה רק כשאינו יכול לקיים את שתי המצוות. אך לדעת **הר"ן**, שעוסק במצוה פטור מן המצוה גם כשיכול לקיים

שתיהן, הרי חוזרת הקושיא, מדוע כהנים בעבודתם חייבים בתפילין, והרי אפילו כשיכולים לקיים שתיהן, צריכים להיות פטורים, מדין עוסק במצוה. ותירץ **השאגת אריה**, שכאן מדובר שעוסק הכהן בהקרבת חטאת העוף הבאה על הספק, שהיא רק ספק קרבן, וכיון שזה רק ספק מצוה, אי אפשר להקל עליו מספק להפטר מן המצוה.

ובספר **אמרי בינה** [או"ח י] תירץ את קושיית **השאגת אריה**, שבאופן זה גם **הר"ן** מודה שחייב במצוה, שהרי מבואר בר"ן שאם יכול לקיים את המצוה השניה בלי טורח נוסף, הרי הוא חייב לקיימה משום "מהיות טוב, אל יקרא רע", ואם כן, כשהתפילין כבר מונחות עליו, ואין לו בהן שום טורח, גם **הר"ן** מודה שחייב.

ויש להוסיף, שאמנם מלשון **הר"ן** משמע שזוהי רק הנהגה טובה מהיות טוב וכו' ולא חיוב גמור. אך **בביאור הלכה** [לח ט] הוכיח שכוונת **הר"ן** שזה חיוב גמור, ומובן שכתוב בברייתא שכהנים חייבים בתפילין, אף על פי שזה משום מהיות טוב וכו', כי זה באמת חיוב גמור.

תפילין של יד ושל ראש אינם מעכבים זה את זה

השאגת אריה [לז] מסתפק במי שאין לו כלל זרוע, ואינו יכול לקיים מצות תפילין של יד, אם הוא חייב בתפילין של ראש. אמנם במשנה בפרק התכלת מבואר שתפלה של יד אינה מעכבת את של ראש. אך יתכן שכל זה במי שיש לו יד וראוי לקיים מצות של יד, אך מי שאין לו יד ואינו ראוי לקיים את של יד, יהיה פטור גם משל ראש, וכפי הכלל ש"כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו". אך מי שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו.

והוכיח **השאגת אריה** מכאן, שמבואר שכהנים בעבודתם, אף על פי שאסורים בתפילין של יד ואינם ראויים לקיימה, בכל זאת חייבים בשל ראש, והוא הדין למי שאין לו זרוע, שחייב בשל ראש.

ובספר **אמרי בינה** [או"ח י] דן לחלק, שכאן הוא בעצם חייב בשל יד, רק "ארי הוא דרביע עלה" שאיננו יכול להניחם משום חציצה לבגדי כהונה, ואולי זה נחשב "ראוי לבילה", מה שאין כן במי שאין לו זרוע, שהוא בגדר "איננו ראוי לבילה".

הטעם שתפילין של יד אי אפשר להניח על הבגד

הוא משום שנאמר והיה "לך" לאות, ולא לאחרים לאות, והביא **הר"ן** [מגילה טו ב מדפי הרי"ף] שהוציא מכאן הרשב"א, שתפילין של ראש שנאמר בהם "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", ויש ענין שייראו לכולם, אותם כן אפשר להניח על הכובע או על כיסוי הראש.

ומה שמבואר כאן בגמרא שהכהנים שהניחו תפילין של ראש זה משום ששערו היה נראה בין ציץ למצנפת ושם היה מניח תפילין, אבל על המצנפת עצמה לא, ביאר הר"ן, משום שאסור לשום כלי אחר של מצוה [דהיינו, תפילין] על המצנפת.

וביאר בעולת שלמה, שכוונתו, שאפילו כלי של מצוה אסור להניח על המצנפת, וכל שכן שאסור להניח עליה כלי של חול.

ובתפילין של יד, שמבואר הטעם שהכהנים אסורים משום "לך" לאות, ולא משום הטעם שאסור לשים תפילין של יד על בגדי הכהונה, פירש בעולת שלמה, שבזבחים סובר שמואל שאפשר להרים את בגדי הכהונה, ואם כן, אפשר להרים את השרוול ולהניח את התפילין לא על הבגד, ולכן צריך את הטעם של "לך" לאות ולא לאחרים לאות, ומשום כך צריכים התפילין של יד להיות תחת הבגד דוקא.

ד א

העמדה והערכה

הקשו התוספות, הרי העמדה והערכה נאמרו בפסוק על המעריך [כשאין ידו משגת], ואיך דורשת הגמרא זאת על הנערך.

ותירץ השפת אמת, שסתם ערך הוא כשאדם מעריך את עצמו, ואם כן, ה"והעמיד והעריך" שנאמר בפסוק, אמור בין על המעריך בין על הנערך. אלא שמסתבר לחז"ל להעמיד זאת על הנערך שכשהוא גוסס אין לו ערך, ולא מסתבר להעמיד על המעריך, שהרי הגוסס, נדרו נדר, וממכרו ממכר, ואין סברא למעט אותו מערכין.

הקשו התוספות, מה החידוש שיכול להעריך מאה, והרי פשוט שכשם שיכול להעריך אחד, יכול להעריך גם יותר? ופירשו התוספות, שמדובר כשאמר ערך פלוני ופלוני וכו' עלי, כיון שאמר ערך בלשון יחיד היה מקום לומר שאינו חל, ובשיטה מקובצת בהשמטות הביא מהרא"ש, שהיינו אומרים, שחל רק הערך של הראשון ולא של השאר, וזוהי לכאורה גם כוונת התוספות.

והרמב"ם [פ"א מערכין הי"ח] כתב: האומר ערך אלו עלי נותן ערך כולן כל אחד ואחד לפי שניו ואם היה עני נותן על ידי כולן ערך אחד עני וכו' עכ"ל. והיינו שעני שהעריך מאה אנשים נותן על כולם שקל אחד שזה השג ידו, ומקורו של הרמב"ם לזה הוא מהתוספתא.

וביאר השפת אמת החזו"א והגרי"ז, שאין זה כאומר שני ערכים עלי, שבזה מסתפקת הגמרא בפרק שני אם נפטר בסלע אחד לשניהם, שכאן, כיון

שאמר ערך מאה עלי, הרי הכל הוא ערך אחד, ונותן סלע אחד לכולם, וזה החידוש בגמרא בערך מאה, שכולו ערך אחד, ואם הוא עני, נותן סלע אחד לכולם.

עוד כתב **השפת אמת** לבאר, שהרי עשרה אנשים נמכרים בפחות מאשר כל אחד מהם נמכר לחוד, ואם אומר דמי עשרה עלי, נותן דמים פחותים כפי כמה שנמכרים עשרה יחד בשוק, והיה מקום לומר, שגם בערכין, אם אמר ערך מאה, יהיה הערך פחות. ובזה החידוש שגם בערך מאה השיעור הוא כערך הקצוב בתורה.

ד ב

ערך סתם

התוספות הקשו על פירוש רש"י, הרי כשמעריך אדם, הוא יודע שאיננו פחות מבן חודש, וערכו הוא לפחות חמשה שקלים, ומכל מקום נפטר בשקל כשהוא עני.

ולכן פירשו **התוספות**, שהאומר ערך סתם עלי, הוא כמו שאומר הרי עלי שלשה שקלים לבדק הבית, שבזה אין דין השג יד, ורק בערכין כשאומר ערך פלוני עלי שם נאמר דין השג יד.

וכתב **הגרי"ז**, שיש כאן מחלוקת **רש"י** ו**תוספות** בגדר החיוב של ערך סתם. לדעת התוספות, ערך סתם איננו כלל מדין **ערכין** אלא נדר דמים לבדק הבית, שבזה לא נאמר דין השג יד.

אך דעת **רש"י** היא, שגם האומר ערך סתם, החיוב הוא מפרשת ערכין, ולכן הוצרך **רש"י** לפרש שבזה אין דין השג יד, כי כשיודע מה הסכום שמתחייב, בזה אין דין השג יד.

וכן מבואר **ברמב"ם** [פ"ג מערכין ה"ח] שגם בערכין, אם אמר ערך פלוני עלי חמישים סלעים, איננו בהישג יד, כיון שפירש את התחייבותו.

אילו אמר דמי דיקלא, מי לא יהיב

הקשה **הגרי"ז**, הרי אדם אין לו ערך אמיתי שהרי בן חורין איננו יכול להמכר לעבד כנעני [שלפי זה נקבע המחיר לדמים] ואם כן, איננו כשדה ודקל.

ותירץ, שמכל מקום, מי שנודר דמי אדם, וודאי כוונתו למחיר עבד, שהרי אין לאדם שיווי אחר.

עוד הקשה הגרי"ז, הרי הדין הוא שערכין ודמים חייב הנודר באחריותם עד שיבואו לידי ההקדש, ויש להסתפק אם גם בנודר דמי דקל הדין כך, שהוא חייב באחריותם עד שיבואו לידי ההקדש. ואם נאמר שדין זה הוא רק בדמי אדם, אבל בדמי דקל לא, אם כן, יש נפקא מינה מזה שהתרבה טומטום לדמים של אדם, שאם מדין דקל, הרי אין חייבים באחריותם, אך כשהתרבה כדמי אדם, חייבים באחריות הדמים.

שותפות הקדש

כתב רבינו גרשם שאי אפשר למכור ולחלוק את הדמים, כי מעורב בהם חלק ההקדש שיש בו מעילה. ופירש הגרי"ז, שפדיון וודאי מועיל על חלק ההקדש וכמו בשאר הקדשות, וכוונת רבינו גרשם היא, שאם מכרו את כולו והדמים מעורבים, לא מועילה חלוקה, כי רק הדיוט השותף עם הדיוט יכולים לעשות חלוקה, אך בשותפות עם הקדש, אי אפשר לעשות חלוקה.

ה א

האומר רגלה של זו עולה, יכול תהא כולה עולה

עמד הגרי"ז, מהי הסברא שתהיה כולה עולה? וכתב, שאולי הכוונה היא שתפשוט הקדושה בכולה, גם באבר שאין הנשמה תלויה בו, וכדעת התנאים הסוברים שגם בזה יש דין פשטה בכולה, כמובא בהמשך הברייתא.

עוד כתב לבאר, שבמסכת גיטין מבואר בגמרא, שהמקדש אשה שהיא חצי שפחה וחצי בת חורין ואחר כך השתחררה לגמרי, "גמרי קידושין", דהיינו, שנהיית מקודשת לגמרי. ואפשר לפרש, שזה היה הצד שהמקדיש רגל תהיה כל הבהמה קדושה, משום דין "גמרי", שנגמרת הקדושה בכל הבהמה. ועל זה למדים מהפסוק שרק הרגל קדושה. והטעם הוא, ש"גמרי" יתכן רק כשחלות הדבר אינה יכולה להיות חלות שאינה גמורה, כמו במקדש חצי שפחה וחצי בת חורין, שלאחר שהשתחררה כולה, נמצא שרק חצי אשה מקודשת לו, וכיון שלא תיתכן חלות קידושין בחצי אשה, לכן הם גמרי בה בכולה. אך בהקדש, שיש אפשרות שתהיה הקדושה רק באיבר אחד, לא נאמר הדין של "גמרי".

יכול תצא לחולין

רגמ"ה פירש, שהנידון שתצא לחולין הוא על **שאר** הבהמה. וביאר **הגרי"ז**, שלפי זה, הלימוד מהפסוק "יהיה" בהוייתה תהא, הוא שכל הבהמה חל בה דין שלא תצא מידי מזבח אלא צריכה להמכר לצורכי עולות ולהקרב כולה עולה.

והגרי"ז פירש, שהנידון הוא **שהרגל** עצמה תצא לחולין על ידי פדיון ומשום שאין זו קדושת הגוף גמורה כשלא כל הבהמה קדושה, ולומדים מהפסוק "יהיה", שגם קדושת הגוף כזו אין לה פדיון.

מבואר כאן, שגם כשקדוש רק אבר אחד בבהמה, הוא קדוש בקדושת הגוף, ואין לו פדיון. אך במסכת קידושין [ז ב] מבואר, שבהמה של שני שותפים שהקדיש אחד מהם את חלקו, היא קדושה רק קדושת דמים, כיון שלא כל הבהמה קדושה.

ובאחיעזר [ח"ג נ"ו א'] תירץ, שבשותפים, כיון ששאר הבהמה איננה של זה שהקדיש, ואיננו יכול להקדיש את כולה, לכן חלה רק קדושת דמים. אך כשהבעלים של כל הבהמה מקדיש את האבר, כיון שבידו להקדיש את כולה, חל עליה קדושת הגוף.

והגרי"ז [במכתבים בסוף ספרו] פירש, שבקידושין, אין כוונת הגמרא שזו היא קדושת דמים כפשוטה, רק הכוונה היא שזה לא קדושת הגוף **גמורה**, כיון שחצי בהמה אינה דבר הראוי להקרבה, אבל ודאי זוהי קדושת הגוף שלא מועיל בה פדיון.

רש"י כתב, שהאבר, כיון שקדוש קדושת הגוף, איננו תופס את דמיו. אך **ברגמ"ה** מפורש וכן דייק **הגרי"ז ברמב"ם**, שגם דמי האבר קדושים, ותמוה באמת, שהרי זוהי בהמה תמימה, שאין לה פדיון.

ותירץ **הגרי"ז** על פי דברי **הגר"ח**, שביאר הטעם שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, הוא משום שהכפרה נשארת לראשון שהקדיש, והיא אינה עוברת לקונה, ולכן לא חלה המכירה. אבל אם היתה הכפרה עוברת לקונה, היתה המכירה חלה. ולפי זה, בהקדיש אבר אחד, והקונה מקדיש את שאר הבהמה, כיון שבזה הכפרה תהיה לקונה, שוב מועילה המכירה, וכיון שיש כאן מכירה, נתפסות המעות בקדושה, אף על פי שהאבר לא יצא לחולין, וכמו שמשמע ברמב"ם במקום אחר.

אך כתב **הגרי"ז**, שתירוצו זה אינו מספיק, שהרי כאן מדובר בעולה, שהיא איננה ממון בעלים, ואם כן, בכלל לא תיתכן מכירה. ורק בשלמים, שהם ממון בעלים, יתכן שתהיה מכירה.

ועוד הביא **מרש"י** בתמורה, שכשהקדיש רגל ומכר את הבהמה לאחר שמקדיש את כולה, הרגל קריבה עבור הראשון שהקדיש ולא עבור הקונה, ואם כן, גם בשלמים, שהם ממון בעלים, לא תחול המכירה.

הא דאקדיש חד אבר

תמה בעולת שלמה, שמכל מקום, נאמר מיגו אחד, מיגו שקדושה במקצת, תתפשט הקדושה לכולה. ומדוע אין להקדש אלא דמי ראשה? וביאר העולת שלמה, שבקדושת דמים לחוד לא שייך פשטה קדושה בכולה, אלא אם כן, על ידי שפושטת הקדושה בכולה, זה נהיה קדושת הגוף. וכן לשון רש"י בביאור הספק, הוא, ששני מיגו יחד לא אומרים. והיינו שמיגו אחד תלוי בחבירו, כי בקדושת דמים יש פשטה רק אם יהיה קדושת הגוף על ידי מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא קדושת הגוף. והוסיף הגרי"ז, שלומר מיגו אחד, מיגו דנחתא קדושת דמים באיבר תחול בו קדושת הגוף, גם לא יתכן, כי מיגו דנחתא, זה רק כשהדבר ראוי להקרבה. אך כשהקדיש רק איבר אחד, שזה דבר שאינו ראוי להקרבה כמו שהוא, לא שייך מיגו דנחתא.

הקדיש אבר לדמיו, מהו

הרמב"ם [פ"ה מערכין הי"ד] מפרש, שכל הספק הוא רק במקדיש איבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל באיבר שהנשמה תלויה בו, אם הקדישו לדמים, חלה קדושת הגוף בכל הבהמה. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי אפילו במקדיש קדושת הגוף איבר שאין הנשמה תלויה בו, פוסק הרמב"ם שאין בזה פשטה קדושה בכולה, ומהו הצד להסתפק שמקדיש איבר זה לקדושת דמים שיהיה בזה פשטה קדושה בכולה?

וביאר הכסף משנה שבמקדיש איבר אחד לקדושת הגוף, כיון שאינו ראוי להקריב [כפי שראוי לקדושת הגוף] לכן אין בזה פשטה קדושה בכולה. אך במקדיש לקדושת דמים הרי הוא ראוי להמכר ולהביא ממנו קרבן כדין קדושת דמים, ולכן יש צד שיהיה פשטה גם בדבר שאין הנשמה תלויה בו. אך תמהו על הרמב"ם מסוגיא זו שמדובר במקדיש ראשה של פרה שהוא דבר שהנשמה תלויה בו, ואף על פי כן מבואר בגמרא שזה תלוי בספק של מקדיש איבר לדמיו.

הקשו התוספות, מדוע הסתפקה הגמרא ב"דמי ראשי למזבח" ולא באומר "ערך ראשי למזבח", אם חייב ערך כולו? והגרי"ז תירץ, שהרי זה מבואר בהמשך הסוגיא, שאם אמר ערכי למזבח, חל החיוב, וכל הספק הוא רק אם נידון בהישג יד כמו בערך לבדק הבית.

והיינו, מה שנוגע לעיקר החיוב, ודאי חל חיוב ערך למזבח. והספק הוא רק לגבי השג יד, שאין זה נוגע לעיקר החיוב, רק כמה משלם כשהוא עני. ואם כן, ב"ערך ראשי למזבח", ודאי שחייב ערך כולו, כי אם לא יתחייב בערך כולו, יהיה פטור לגמרי, כי אין ערך לאיברים, ובמה שנוגע לעיקר החיוב, הרי ערך למזבח הוא כמו ערך לבדק הבית. ולכן מסתפקת הגמרא רק ב"דמי ראשי למזבח" אם נידון בכבודו, שגם אם אינו נידון בכבודו, מכל מקום, חייב דמי ראשו, ועיקר החיוב לא יתבטל.

בעי רבא, ערכי עלי לגבי מזבח, מהו, נידון בהישג יד או אין נידון

כתב הרש"ש, שכל ספק הגמרא הוא רק הם נידון בהישג יד. ומשמע, שזה פשוט לגמרא ששיעור החיוב הוא כשיעור ערכין הקצוב בתורה, וכל הספק הוא רק אם נידון בהישג יד. אך בהמשך, הגמרא אומרת: או דילמא לא אשכחן לגבי מזבח דמיפרק אלא בשויו. ומשמע, שהספק הוא גם בזה, אם הוא בערך הקצוב בתורה, או לפי שויו בשוק. אך **בשיטה מקובצת** מוחק מילים אלו, וגורס "לא אשכחן לגבי מזבח דנידון בהישג יד".

ה ב

כתב **במשנה למלך** [פ"י ממלכים ה"ז] שמסברא, פשוט, שגוי אינו חייב במצוות "וכל היוצא מפיו יעשה", וכן איננו עובר בלאו של "לא יחל דברו" כי אין אלו מכלל שבע מצוות בני נח, וכך מפורש בתוספות בנזיר. ואם כן, מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בגוי שהעריך, היא רק לענין שאם יתן את הערך האם חלה בזה קדושה או לא, אבל לפי כולם, איננו חייב לתת, כיון שאיננו מצווה בלא יחל דברו.

אך הביא **המשנה למלך** שבתוספות בעבודה זרה [ה ב] מבואר שגוי שנדר להביא קרבן, חייב להביאו. ותמה **המשנה למלך** מאיזה טעם חייב להביא מאחר ואיננו עובר בלא יחל דברו ובכל היוצא מפיו יעשה.

ובאבני מילואים [סימן א' סק"ב] ביאר, שהחיוב של הגוי הוא משום שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ובאמירה חל חיוב ממון גמור, ולכן חייב הגוי להביא קרבן שנדר, כיון שחייב ממון להקדש.

התוספות מקשים, כיון שלרבי מאיר גוי איננו מעריך משום שגויים התמעטו מהקדש לבדק הבית מהפסוק "לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו", אם כן,

איך אומרת המשנה שגם לרבי מאיר גוי יכול לנדור לבדק הבית. ודוחק לומר, שכוונת המשנה הוא שנודרים לקרבן דוקא.

וכתבו **התוספות**, שאולי למסקנה, שאמר רבא שטעם הפסוק "לא לכם ולנו" וכו' הוא משום רפיון ידים, מודה גם רבי מאיר שזה טעם הפסוק, ולכן חל הקדש עכו"ם בדק הבית. אך לא ביארו **התוספות**, אם כן, מדוע ערך עכו"ם לרבי מאיר אינו חל.

ובשיטה מקובצת ביאר, כיון שיש פסוק לא לכם ולנו שוב מסתבר לרבי מאיר להעמיד את הפסוק **בני ישראל** שנאמר בערכין למעט גוי שאיננו מעריך ולא לגבי שאיננו נערך.

וכן היא דעת **הרמב"ם** שפסק כרבי מאיר שגוי איננו מעריך. אך פסק שאם מקדיש לבדק הבית חל ההקדש, והיינו שגם לרבי מאיר שממעט גוי מלהעריך מהפסוק לא לכם ולנו אך כשמקדיש לבדק הבית חל ההקדש.

הגרי"ז תמה על הדמיון לחטאות המתות, שהרי בהן, יש דין מיתה ואיבוד, ולכן אין בהן מעילה. אך בהקדש עכו"ם, הרי אין דין איבוד, רק שאיננו ראוי למצוותו, והרי הוא כמו קדשים שמתו, שיש בהם איסור הנאה מדאורייתא, ואיננו דומה לחטאות המתות.

ובטעם הדבר שלא מקשה הגמרא באמת מדין קדשים שמתו שאין בהם מעילה, ביאר **הגרי"ז** על פי דברי **הגר"ח**, שבקדושת דמים לא שייך דין קדשים שמתו יצאו מידי מעילה, וכאן מדובר בהקדש בדק הבית, שהוא קדושת דמים, ולכן אין להקשות מדין קדשים שמתו.

אלא שתמוה, מה דמיון הגמרא לחטאות המתות והרי בהקדש עכו"ם אין דין איבוד ומיתה?

ותירץ **הגרי"ז**, כיון שכבר בתחילת ההקדש אין זה ראוי לבדק הבית, הרי זה נידון כחטאות המתות שאין בהם מעילה, ואין זה דומה לקדשים שמתו, שבתחילת ההקדש היו ראויים לדינם, ורק אחר כך נפסלו, ולכן יש בהם קדושה. אך כאן, שמתחילת ההקדש לא היה ראוי להקדש, לא חלה בזה קדושה, וחוזר להיות כמו חטאות המתות.

ובתירוץ הגמרא שהטעם שלא לכם ולנו הוא משום רפיון ידים, ביאר **הגרי"ז**, שאין זה חסרון בעיקר הקדש עכו"ם שאיננו ראוי לגבוה, אלא רק חסרון צדדי, שחוששים מרפיון ידים, וחסרון צדדי איננו מונע את הקדושה, ולכן יש מעילה.

וכך מבואר **ברמב"ם** שפסק [פ"א מערכין הי"ב] שהקדש עכו"ם לבדק הבית יגנז, ומכל מקום פסק [פ"ה ממעילה הט"ו] שמועלים בהקדש עכו"ם, והיינו שזה שהקדש עכו"ם נגנז משום חשש רפיון ידים איננו מונע את הקדושה ויש בזה מעילה.

פירש רש"י בפירוש הראשון, שרק קדושת הגוף למדים מתרומה, שגם היא קדושת הגוף. אך קדושת בדק הבית, שהיא קדושת דמים, אינה דומה לתרומה שהיא קדושת הגוף, ולכן אין ללמוד קדושת בדק הבית מתרומה. עוד פירש רש"י בשם המורה, שבקדשי מזבח מצינו חילוק בין קדשי ישראל לקדשי עכו"ם, שקדשי ישראל חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא, וקדשי עכו"ם אין חייבים עליהם. ולכן יש לחלק גם לענין מעילה, שרק בקדשי ישראל יש מעילה ולא בקדשי עכו"ם. אך בקדשי בדק הבית לא מצאנו שום חילוק בין קדשי ישראל לקדשי עכו"ם ולכן אין לחלק גם לענין מעילה.

וביאר הגרי"ז, שלפי הפירוש הראשון ברש"י, גם קדשי בדק הבית של עכו"ם יש להם שם קדשי עכו"ם, רק שקדושת דמים של עכו"ם לא התמעטה ממעילה, כי איננה דומה לתרומה.

מה שאין כן לפירוש השני ברש"י, הביאור הוא שקדשי בדק הבית של עכו"ם אין להקדש שם קדשי עכו"ם כלל, ורק בקדושת הגוף נתפס בקרבן שם קדשי ישראל או קדשי עכו"ם, ולכן שם אפשר לחלק ביניהם לגבי דין מעילה.

ו א

התוספות גם הם מפרשים כרש"י, שהחילוק הוא בין תחילת הבנין לבין לאחר שנבנה. אך לדעתם הסברא היא, שאם יסייעו בתחילת הבנין, יוכלו אחר כך לערער ולומר שיש להם חלק במקדש. אך בנדבה שנותנים אחרי שנבנה, שוב אינם יכולים לטעון שיש להם חלק בבית המקדש.

וברבינו גרשם פירש באופן אחר, ש**בתחילה**, הכוונה היא שאם רוצה גוי להתנדב לבדק הבית, אומרים לו שלא יתנדב. אך אם כבר התנדב, זה נחשב **בסוף**, ומקבלים ממנו.

והרמב"ם [פ"ח ממתנות עניים ה"ח] מפרש שהכל מדובר כשכבר הקדיש, ו**בתחילה**, הכוונה היא שלא לוקחים ממנו. אבל אם כבר לקחו, זה נקרא **בסוף**, ולא מחזירים לו.

בשיטה מקובצת [אות ג] פירש, שלפי תנא קמא שתרומת עכו"ם תרומה הרי זו תרומה גמורה, וחייבים עליה מיתה כמו על תרומת ישראל. ולדעת רבי שמעון הסובר שתרומת עכו"ם אינה תרומה באמת אין זה תרומה, וחייב הכהן להפריש ממנה תרומות ומעשרות כמו משאר טבל, ומה שאמר רב תנתן לכהן, כוונתו רק להוציא מהסיפא שכאשר התכוון לגבוה זה הקדש.

עמד הגרי"ז, איזה קדושה יש במקום השם? ואמנם בכתבי הקודש מצאנו שיש בהם קדושה. אך בשם כשלעצמו, לא מצאנו קדושה. ותירץ, שברמב"ם מדויק ששם יש לו דין כתבי הקודש, ולכן מקומו קדוש כדין כתבי הקודש.

והתוספות כאן כתבו, שמבואר כי החתיכה שכנגד השם כולה קדושה וטעונה גניזה, ואם כן, כשכתב שם בספר תורה או בתפילין בטעות, וגררו, אסור לכתוב על מקומו, כי כל הקלף כנגדו כבר קדוש בקדושת שם. ותמה הגרי"ז, הרי כל קדושת שם היא משום כתבי הקודש, ואם כן, מדוע אסור לכתוב שאר כתבי הקודש על המקום שהתקדש בקדושת שם, והרי הכל אותה קדושה.

ומבואר מהתוספות, שקדושת מקום השם היא קדושה נפרדת, ואיננה מדין כתבי הקודש, ולכן אסור לכתוב כתבי הקודש על מקום השם. ובעיקר דברי התוספות שגם לאחר שגרר את השם אסור לכתוב על מקומו, הביא הגרע"א בגליון השו"ע [או"ח סימן לב סי"ח], שהנודע ביהודה תמה עליהם מהגמרא בשבת [קטז ב], שמבואר שכל קדושת הקלף היא מחמת הכתב, ואם נמחק הכתב, בטלה הקדושה, ואם כן, כשגרר את השם מהקלף, הרי כבר בטלה הקדושה מהקלף, ומדוע אסור לכתוב עליו. ותירץ הגרע"א, שבגמרא בשבת מדובר לגבי הצלה מהדליקה בשבת, ובזה צריך קדושה חמורה, ואם נמחק, שוב איננו קדושה גמורה ואין מצילים בשבת, אבל לענין להשתמש בקלף אסור גם כשנמחק.

בשו"ת אחיעזר [ח"ד סימן ס"ה] ביאר שייסוד ההיתר ללוות את כסף הצדקה, הוא משום שהעניים אינם מקפידים על זה ולכן מותר ללוות.

משבאתה לידי גבאי אסור לשנותה

כתב הגרי"ז, שיש לבאר, שהטעם הוא על פי מה שכתב הגר"ח, שצדקה לפני שבאה לידי הגבאי, איננה ממון עניים אלא רק יש עליה התפסת שם צדקה. אך כשבא ליד הגבאי, שהוא יד עניים, שוב היא נהיית ממון עניים. ולכן, לפני שבא ליד הגבאי, ועדיין איננו ממון עניים, מותר ללוות את הכסף. אך אחרי שבא לידי גבאי וזה כבר ממון עניים, שוב אסור ללוות. ויש לעיין, אם נאמר שלפני שבא לידי גבאי איננו ממון עניים, אם כן, מה שייך הלוואה שיהיה חייב להחזיר, והלא הלוואה היא לכאורה רק בממון ששייך למישהו, ולא בדברים אחרים.

אך **הרא"ש** בתענית למד מכאן שיכול אדם "ללוות את תעניתו, ולפרוע לאחר זמן". והיינו, שבאמת בצדקה אין זה ממון, ובכל זאת שייך בה הלוואה. וזה שלמד מכאן **הרא"ש** ששייך הלוואה בתענית ולפרוע לאחר זמן.

כתב **המרדכי** שזה שמותר לשנות רק לדבר מצוה ולא לדבר הרשות, מדובר רק כשכבר השתמשו בזה לדבר מצוה. אבל לפני שהשתמשו למצוה, אמנם הנודר חייב לקיים את נדרו ולתת את החפץ לציבור, אבל הציבור יכולים לשנותו גם לדבר הרשות, כיון שהזמנה לאו מילתא היא, וחפץ שייחדו אותו למצוה, לא חל הייחוד ואפשר להשתמש בו לדבר הרשות. וכאשר כבר השתמשו בו למצוה, שמותר לשנותו רק למצוה, כתב **המרדכי** שמותר לשנותו גם למצוה קלה יותר, ואף על פי שהדין הוא מעלין בקודש ואין מורידין, כל זה, רק בתשמישי קדושה, אבל תשמישי מצוה מותר להוריד למצוה קלה.

כתב **הרמ"א** [או"ח קנ"ד יא] שמומר לעכו"ם שנתן שיעור או נר לבית הכנסת אסור להדליק. וכתב **הט"ז** שכל זה במומר לעבודה זרה, אבל מגוי מקבלים כמבואר כאן שגוי תורם מנורה או נר לבית הכנסת. ו**בביאור הגר"א** ביאר שמגוי מקבלים לבית הכנסת כמו שמקבלים ממנו קרבן להקריב במקדש. אך מומר לעבודה זרה שאין מקבלים ממנו קרבן הוא הדין שלבית הכנסת לא מקבלים ממנו.

כתבו **התוספות**, שהיתה יכולה הגמרא להקשות שאם לדבר הרשות אפילו בנשתקע שם הבעלים צריך להיות אסור כי אסור לשנות ממצוה לרשות. ומבואר שדעת **התוספות** היא, שלדבר הרשות אסור לשנות אפילו בנשתקע שם הבעלים. אך דעת **הרמב"ם** שבנשתקע שם הבעלים מותר לשנות גם לדבר הרשות, ומקורו של **הרמב"ם** אולי מהערת **התוספות** מזה שלא מקשה הגמרא שאם לדבר הרשות אפילו בנשתקע יהיה אסור, והוכיח מכאן **הרמב"ם** שבאמת בנשתקע שם הבעלים מותר לשנות גם לדבר הרשות. **והשפת אמת** מביא, שבתוספתא ובירושלמי מפורש כדעת **הרמב"ם** שבנשתקע שם הבעלים מותר לשנות גם לדבר הרשות.

מבואר בהמשך הסוגיא, שהמחלוקת היא אם מלוה על פה שאין עליה שטר גובה מהיורשים או לא. וכתבו **התוספות**, שבמקדיש מובן שכולם מודים

שהיוצא ליהרג יכול להקדיש, כי זה חל מיד על מה שהקדיש ואין כאן חוב שצריך לגבות מהיורשים.

אך הקשו **התוספות**, שבנודר ומעריך הרי זה רק חוב, ואם כן, גם בזה צריכים לחלוק כמו שחולקים בהזיק, ובגמרא מבואר שבנודר ומעריך גם כן אין מחלוקת וגובים מהיורשים.

ותירצו **התוספות**, שנודר ומעריך זה חל מיד ולכן כולם מודים שגובים מהיורשים.

ותמהו **האחרונים** על דבריהם, שהרי בגמרא להלן [כ א] מפורש שלגבות ערך מהיורשים תלוי במחלוקת אם מלוה על פה גובה מהיורשים.

והחתם סופר פירש, שכאן הרי מדובר ביוצא ליהרג, והוא כמו שכיב מרע שדבריו ככתובים ומסורים, ובזה דוקא כתבו **התוספות** שערכו ונדרו חלים מיד וגובים מהיורשים, והגמרא להלן מדברת בסתם אדם שהעריך, וזה באמת חוב רגיל, ותלוי במחלוקת אם מלוה על פה גובה מהיורשים.

ובעולת שלמה ביאר, שכאן, כיון שהוא יוצא ליהרג הרי כשהוא נודר ומעריך הוא יודע שלא יספיקו לגבות ממנו בחייו, ובוודאי כוונתו לשעבד את נכסיו, וכשאדם מתכוון בפירוש לשעבד את נכסיו כולם מודים ששעבודא דאורייתא וגובים מלוה על פה מהיורשים.

ובשיטה מקובצת תירץ את קושיית **התוספות**, שרק בנזקין שהזכיר רבי יוסי שחייב לשלם, חולק תנא קמא, וסובר, כיון שזה מלוה על פה, איננו גובה מהיורשים. אך בנודר ומעריך לא הזכיר כלל רבי יוסי שחייב לשלם, רק אמר שחל הנדר והערך, ובזה מודה גם תנא קמא שחל הנדר והערך, אלא שלא יגבו מהיורשים כדין מלוה על פה שאינה נגבית מהיורשים.

פירש **רש"י** שהטעם שפטורים על חבלתו של היוצא ליהרג, הוא, כיון שעומד ליהרג אינו שווה כלום, ולכן פטורים עליו. וכתב **הגרי"ז**, שלפי זה, רק מנזק פטורים עליו כיון שאין לו שיווי, אבל בצער וריפוי חייבים עליו, כיון שהם אינם תלויים בשיווי.

אך מהגמרא בסנהדרין הוכיח **הגרי"ז**, שפטורים עליו מכל החיובים וגם מצער וריפוי, ועל כן ביאר **הגרי"ז**, שייסוד הפטור הוא, מאחר שנגמר דינו למיתה הרי הוא גברא קטילא, וכשם שההורגו פטור ממיתה, כך אין עליו את כל דיני נזיקין.

ונפקא מינה מכאן לרודף אחרי חברו להורגו, והזיקו אותו בצורה שאינה מועילה להצלת הנרדף, שאם טעם הפטור ביוצא ליהרג הוא משום שאין לו שיווי, הרי כאן יהיו חייבים בחבלתו, כי הוא יכול להפסיק לרדוף, ויהיה אסור להורגו, ואם כן, יש לו שיווי. אך אם הטעם משום שהוא גברא

קטילא, הרי כשהוא רודף, הדין הוא שצריך להרגו, והוא גברא קטילא, ולכן, יהיו פטורים על חבלתו.

ז א

במלוה בשטר, הדין הוא שגובים מהלקוחות רק מיום אחד אחרי הזמן שכתוב בשטר, כי השעבוד חל רק מסוף היום שכתוב בשטר. והסתפק **קצות החושן** [לט ו] בעמד בדין, שנעשה בזה שעבוד נכסים, אם גם זה רק מלמחרת, או שחל השעבוד מיד בגמר הדין. והוכיח זאת מכאן, שמבואר כאן שאם יושבים הדיינים על פי הבור וגומרים את דינו, אז משתעבדים נכסיו וגובים מהיורשים, ואף על פי שמת מיד אחר כך. הרי מבואר, שבהעמדה בדין חל השעבוד מיד, ולא רק למחרת, שאם היה חל רק למחרת, הרי הוא כבר מת, ולא יכול לחול שעבוד על הנכסים שכבר שייכים ליורשים.

האשה שיצאה ליהרג, אין ממתינים לה

בטעם שממיתים גם את העובר, מצאנו כמה שיטות בראשונים. **הר"ן** [חולין יט א מדפי הרי"ף] רצה לפרש, שהטעם הוא משום שעובר ירך אמו, וגמר הדין ליהרג חל גם עליו. אך דחה זאת **הר"ן**, שהרי מבואר שאם כבר נולד [ואפילו בישיבה על המשבר], לא הורגים את הוולד, הרי שלא חל עליו גמר הדין של האם.

ולכן פירש **הר"ן**, שהטעם הוא, משום עינוי הדין של האם. וכדי שלא לענות את דינה בהמתנה למיתה, ממיתים אותה מיד, אף על פי שעל ידי זה מת גם העובר. וכן דעת **התוספות** כאן, שהטעם שאין ממתינים ללידת העובר הוא משום עינוי הדין של אמו.

ורש"י כאן פירש, שהטעם הוא, כי העובר הוא גוף אחד עם האם. והבין **הגרע"א** שכוונתו לדין עובר ירך אמו.

והתוספות בסנהדרין [פו א ד"ה עובר] ביארו בשם **רבינו תם**, שאף על פי שעובר לאו ירך אמו, מכל מקום, כיון שחיות העובר תלויה באם, הרי זה כמו שנגמר הדין גם על העובר.

ובישיבה על המשבר, הדין הוא שממתינים לה עד שתלד. ולפי השיטות שבמעוברת אין ממתינים משום שעובר ירך אמו, מובן שבישיבה על המשבר ממתינים, ששוב אין הוא גוף אחד עם האם, וכלשון הגמרא: כיון דעקר, גופא אחרינא הוא.

אך לפי השיטות שהטעם הוא משום עינוי הדין, הרי צריך ביאור מדוע בישיבה על המשבר ממתינים, ואין חוששים לעינוי הדין?

וכתב **בעולת שלמה**, שאפשר לפרש, כיון שיושבת על המשבר וכבר עומדת ללדת מיד, משום זמן מועט אין בזה עינוי הדין. אך תמה על זה, שהרי בגמרא מפורש שהטעם הוא מפני שהוא כבר גופא אחרינא, וזה מתאים לשיטות שהטעם משום שעובר ירך אמו.

התוספות מקשים על **רש"י**, הרי במשנה נאמר "יצאה ליהרג", ולשון "יוצא ליהרג" הוא רק אחרי גמר דין. ועוד הקשו, הרי הטעם שמעוברת אין ממתינים לה עד שתלד, זה משום עינוי הדין, ועינוי הדין שייך רק אחרי גמר דין, ואם כן, מוכרח שהמשנה מדברת אחרי גמר דין.

ובליקוטי הלכות כתב, שגם **רש"י** מודה שבישבה על המשבר ממתינים לה גם אם כבר נגמר הדין, שהרי העובר כבר גופא אחרינא ואסור להרגו, ומה שפירש **רש"י** שמדובר לפני גמר דין, זה כדי להשמיע שהרישא, שמעוברת אין ממתינים לה, מדובר גם קודם גמר דין, ואף על פי שלא שייך טעם עינוי הדין לפני גמר דין, מכל מקום, גומרים מיד את דינה, והורגים אותה משום "ובערת הרע מקרבך", שלא להשהות את הריגת חייבי מיתה.

אך **התוספות** חולקים, וסוברים שאם עדיין לא גמרו את הדין, ממתינים לה מחמת הסברא שהעובר הוא ממון של הבעל, ואין ראוי להפסידו, וזה דוחה את ה"ובערת הרע מקרבך".

ולשיטת **התוספות** צריך לומר, שברישא מדובר כשהתעברה אחרי שגמרו את דינה, או שכשגמרו את דינה לא ידעו שהיא מעוברת. אבל לעולם כשהיא מעוברת, לא גומרים את דינה אלא ממתינים עד שתלד.

הקשה **השיטה מקובצת** מהמשנה באהלות, שאשה מעוברת שמקשה ללד כל זמן שלא הוציא העובר את ראשו מותר להרגו, הרי שאין איסור הריגה בעובר אפילו בישבה על המשבר.

ותירץ **השיטה מקובצת**, שכאן האיסור הוא משום ממונא דבעל. אך חזר והקשה מזה שמחללים שבת לצורך הצלת עובר, הרי שגם עובר נחשב **נפש** ואם כן, חוזרת הקושיא מדוע כשלא הוציא את ראשו מותר להרגו. ותירץ, שעובר הוא כספק נפש ולכן מחללים שבת להצלתו. אך מכל מקום הורגים אותו לצורך הצלת האם, כי היא ודאי נפש והוא ספק נפש, וספק נדחה מפני ודאי.

דעת **רש"י** בסוטה [כו א], אשה שנסתרה, משקים אותה מי סוטה גם כשהיא מעוברת.

והתוספות שם חולקים עליו, שהרי כאן מבואר בסוגיא שלא היו הורגים אשה מעוברת אלא רק מחמת הפסוק "ומתו גם שניהם" לרבות את הולד, ואם כן, בהשקאת סוטה, שאין ריבוי למעוברת, לא ישקו אשה מעוברת.

כתב הרמב"ם [פ"א מרוצח ה"ט], אשה מעוברת שמקשה לילד, הורגים את העובר, מפני שהוא כרודף אחריה להרגה.
וכתב באחיעזר [ח"ג ע"ב ג'], זה שהוצרך הרמב"ם לטעם שהוא רודף, כי מדובר במקשה לילד והעובר אז כבר גופא אחרינא, כמבואר כאן בגמרא. אך כשעדיין לא ישבה על המשבר, שאז העובר נחשב כמו גופה, בזה אין צורך לטעם רודף, אלא כשם שחותכים את ידה ורגלה להצלתה, כך אפשר לחתוך את העובר שהוא כאחד מאיבריה.

הקשו התוספות בנדה [מד א ד"ה איהו], הרי מבואר כאן בסוגיא, שבמתה האם, מת העובר לפניה, ואם כן, כאן שמתה האם, כבר מת העובר, ומה שייך להצילו?

ותירצו התוספות, שכאן הרי מדובר בישבה על המשבר שכבר נעקר הוולד והוא כגופא אחרינא ובזה אינו מת לפני אמו, ובשיטה מקובצת כאן ביאר, שהרי זה שמת העובר לפני אמו מבואר בגמרא משום שהטיפה של מלאך המוות נכנסת בו. אך בישבה על המשבר ונעקר לצאת כבר נסתם החיבור לאמו ואיננו ניזון ממנה, והטיפה שנכנסת בה לא מגיעה אליו.

אך רש"י כאן כתב: דזימנין דמיקרי דהיא מייטא ברישא. וביאר המגן אברהם [ש"ל י] שכוונתו לומר, שלפעמים חי העובר גם אחרי מיתת האם, ומשום שזה פיקוח נפש חוששים גם לספק רחוק, ומחללים שבת להצלתו. וכן מבואר בשו"ת רמ"א שגם בלא נעקר העובר לצאת ומתה האם, מחללים שבת להצלתו.

בשיטה מקובצת הקשה מהמשנה באהלות, האומרת שאשה מעוברת המקשה ללדת, הורגים את העובר שבמעיה לצורך הצלתה. ומוכח, שעובר אין לו דין נפש, ולכן מותר להורגו, ואם כן, איך מחללים עליו שבת. ותירץ, שכאן מדובר שכבר הוציא את ראשו, וכבר נחשב נפש, וכמבואר במשנה שם, כי אחרי שהוציא את ראשו אין נוגעים בו, לפי שאין דוחים נפש מפני נפש.

והתוספות בנדה [מד א ד"ה איהו] דנים בעובר שמתה אמו, אם ההורגו חייב מיתה. ואמנם הדין הוא שההורג עובר פטור, אבל יש לומר, שבמתה אמו ואיננו תלוי בה, הרי הוא כמו ילוד המונח בקופסה, וחייבים על הריגתו. ורצו התוספות להוכיח מכאן, שמבואר שמחללים שבת על עובר, והרי עובר איננו נפש ואיך מחללים עליו שבת, אלא מוכח, כיון שמתה אמו, מעתה הוא נחשב שנולד, ולכן מחללים עליו שבת, והוא הדין שההורגו חייב.

אך דחו **התוספות** ראייה זו, כי יש לומר, שאפילו במתה אמו אין העובר נחשב ילוד, ומכל מקום מחללים עליו שבת כמו שמחללים על גוסס בידי אדם, אף על פי שההורגו פטור.

והרא"ש ביומא [פ"ח סי"ג] הביא דברי **הבה"ג** שמעוברת שהריחה מאכל ביום כיפור מאכילים אותה ממנו גם כשהחשש הוא רק על העובר, והוכיח מזה **הרמב"ן** שפיקוח נפש של עובר דוחה גם כן את כל התורה, וכמו שמוכח מסוגיא זו שמעוברת שמתה מחללים שבת לצורך הצלת העובר. אך הביא **הרא"ש** שיש חולקים וסוברים שעל פיקוח נפש של עובר אסור לעבור איסור, וכאן, כיון שמתה האם, שוב אין הוא עובר אלא ילוד שדלת נעולה בפניו.

הרי שיש כאן שלש שיטות בראשונים בביאור הדין שמחללים שבת להוצאת העובר: לדעת **הבה"ג** שפיקוח נפש של עובר דוחה את כל האיסורים הרי זה כפשוטו. ולדעות שפיקוח נפש של עובר אינו דוחה איסור, צריך לומר שכאן מדובר כשכבר הוציא ראשו. או, כיון שמתה אמו, הרי הוא כילוד.

ז ב

לפי השיטות שעל הצלת עובר לא מחללים שבת, דברי הגמרא מובנים. כי עובר זה, איננו יודעים אם הוא כבר נולד וחי. אך לפי השיטות שמחללים שבת על עובר, הרי דברי הגמרא תמוהים, כי ודאי יש לו חזקת עובר. וביאר בשו"ת **זכר יצחק**, שכל זמן שאמו חיה, הרי חיותו היא אגב אמו, ומצילים אותו משום שהוא עומד להיוולד. אך כשמתה אמו, הוא חי רק מכח עצמו, ועל זה אין לו חזקה שהוא חי מכח עצמו.

הקשה מכאן **הרש"ש** על דברי **התוספות** בזבחים [עא ב] שכתבו שעור המת מדאורייתא מותר בהנאה ורק מדרבנן אסור משום גזירה, ואם כן, כל שכן שהשיער שתלוי בעור אין בו איסור הנאה מדאורייתא וכתב **הרש"ש** שמצאנו עוד דוגמא כזאת שהשיער חמור יותר מהעור. **ובעולת שלמה** תירץ, שבעור הראש מודים **התוספות** שאסור מדאורייתא, שכל מקור **התוספות** הוא מקדשים שאחרי זריקה מותר העור בהנאה. אך עור הראש הרי אינו נפשט ונשאר אסור בהנאה, והוא הדין שבמת עור הראש אסור בהנאה מדאורייתא.

רש"י בסנהדרין [ק"ב א] מפרש שתלי בסיכתא הכוונה שאינה נמצאת כלל על האשה אלא תלויה הפאה על יתד, ואילו רב דיבר כשהפאה על האשה ולכן היא כגופה.

אך **ביד רמה** שם פירש שדברי רב הם כשהפאה מודבקת לגופה בשעווה או בזפת ולכן היא כגופה, ותלי בסיכתא הביאור ששמה האשה יתד קטן מאחורי האוזן ועל זה תלויה הפאה אך איננה מודבקת לגופה, ובזה הסתפק רבי יוסי בר חנינא אם היא כגופה.

הרשב"א בתשובה [ח"א של] סובר ששער המת אסור בהנאה. וכוונת רב נחמן היא, לפרש את המשנה בשער שנתלש מהאשה אחרי שנגמר דינה ליהרג, אך **לפני שמתה**. ושער זה, מותר בהנאה. ואף על פי שבהמה שנגמר דינה למיתה ותלש ממנה שער, הוא אסור בהנאה, בזה חילק רב נחמן, שבבהמה הגמר דין אוסר בהנאה, ולכן מה שתולש אחר כך, אסור בהנאה. אך באשה, רק המיתה אוסרת, ומה שנתלש לפני מיתה, מותר בהנאה. ותמה **הרשב"א** על הרמב"ם שסותר את עצמו בפירוש המשניות, שכתב שם ששער המת אסור בהנאה אלא אם כן אמר "תנו". **ובליקוטי הלכות** כתב על זה, שכך מפורש **ברבינו גרשום**, שגם לרב נחמן השער מותר רק כשאמרה מחיים "תנו".