

סי' א': בענין ספיקא דאורייתא

טהור הרי זה מהלכה למשה מסיני וכהנ"ל.

ועוד ביאר הש"ש כהנ"ל את דעת רב שימי בחולין שם, דגם רב שימי שם סובר שחמירא סכנתא מאיסורא, והוא הוכיח כן מהא שספק מים מגולים אסורים, ואילו ספק אם נגע שרץ בככר הרי הככר טהור אפילו ברה"י, וגם על זה תירצו שיש שם סיבה מיוחדת למה טהור, והיינו משום שגם על זה יש הלכה למשה מסיני שמה שילפינן מסוטה שספק טומאה ברה"י ספיקו טמא הרי זה רק אם הספק הוא אם נטמא דבר שיש בו דעת לשאול אם הוא טמא או לא, כמו סוטה שהיא אדם ויש באדם דעת לשאול, אבל לא היכא שהספק הוא אם נטמא דבר שאין בו דעת לשאול, כמו ככר שאין בה דעת לשאול, וביאר השב שמעתתא שגם רב שימי סובר כמו אביי שספיקא דאורייתא הוא לקולא מהתורה ושזהו הטעם למה בככר הספק טהור. וכתב הש"ש שלפ"ז יוצא שלהלכה ספיקא דאורייתא לקולא מהתורה, כי ההלכה היא כאביי ורב שימי שסוברים כרב הונא שלא חיישינן שמא במקום נקב נקב. והנה שיטת הרשב"א (והר"ן) היא דלא כהרמב"ם אלא שספיקא דאורייתא הוא לחומרא מהתורה. ולכאורה לפי הנ"ל קשה עליו מהסוגיא הנ"ל בחולין, דהא קי"ל כרב הונא ואביי ורב שימי, אלא שהביא הש"ש שם שהרשב"א בחולין שם בשם "רבינו הרב" ביאר את הסוגיא בדרך

הנה בחולין דף ט' ע"א סובר רב הונא שאם נטל זאב בני מעים לפני שבדקו אותם, והחזירם כשהם נקובים על ידו, לא חיישינן שמא כבר היו נקובים באותו מקום והבהמה היתה טריפה, ושהזאב ניקב במקום שכבר הי' נקב, ומקשינן על רב הונא מהא דמציינו שאם ראה צפור שמנקר בתאנה, או עכבר שמנקר באבטיחים, חיישינן שכבר הי' שם נקב ע"י שנחש הכניס שם ארס ושהצפור והעכבר במקום נקב נקבו, ותיריך רב הונא, וכן סובר אביי שם, ששאני התם בציפור ועכבר משום שזה ענין של סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא, דהכי חזינן מזה שספק מים מגולים אסורים, אבל ספק טומאה ברה"י ספיקו טהור, ורבא שם סובר שמה שספק טומאה ברה"י ספיקו טהור הרי זה משום סיבה מיוחדת, והיינו משום שיש הלכה למשה מסיני ללמוד מסוטה שרק ספק טומאה ברה"י (כמו בסוטה דאיירי ברה"י) טמא, אבל ברה"י ספיקו טהור. וביאר השב שמעתתא בשמעתיא א' פרק ד' שאביי סובר שספיקא דאורייתא הוא לקולא מהתורה, ושזהו הטעם למה ספק טומאה ברה"י ספיקו טהור, וכמו שהביא מהרמב"ם בפט"ז מהל' אבות הטומאה שזהו הטעם למה ספק טומאה ברה"י ספיקו טהור, אבל רבא בחולין שם סובר שסכנה אינה יותר חמורה מאיסורא כי באמת גם באיסורים צריכים להחמיר מהתורה, ומה שספק טומאה ברה"י ספיקו

שמתאים לשיטתו, והיינו דהיכא שהספק הוא כגון ספק חלב ספק שומן, דהיינו שאין הספק בענין אם קרה מקרה מסוים שגורם איסור, אלא אם הוא חלב הרי מעולם ה' חלב, וכן שומן, א"כ בכה"ג ספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה, אלא שחולקים במס' כריתות לענין אשם תלוי אם מביאים אשם תלוי כל היכא שאכל דבר שהוא ספק חלב ספק שומן, או האם רק היכא שאיקבע איסורא, דהיינו שיש שתי חתיכות שאחת מהן היא חלב ואחת מהן היא שומן ואינו יודע איזו מהן אכל, אבל לכו"ע לענין איסור גם בהציור של חתיכה אחת שהיא ספק חלב ספק שומן, אע"פ שבכה"ג לא איקבע איסורא, צריכים להתמיר מהתורה (ודלא כהרמב"ם שסובר שספיקא דאורייתא הוא לקולא מהתורה, ושרבי יוסי ורבנן חולקים גם לענין איסור ולא רק לענין אשם תלוי), ואילו המחלוקת בהסוגיא בחולין שם הרי היא בציור שהספק הוא אם קרה מקרה, ואין שם חזקה, וכגון בהציור של מים מגולים, דאע"פ שהספק הוא אם קרה מקרה, בכל זאת אין שם חזקה שלא קרה המקרה, והיינו משום "דמים מגולין בטלה חזקתן משנתגלו כיון דאיכא דוכתא דשכיחי נחשים וכו', וכן בההיא דמותיב רב שימי בטלה להו חזקת טהרות כיון שחולדה מהלך על הככרות ושרץ בפ', דעביד דנגע".

והנה בחולין בדף י' ע"ב אמרינן מנא הא מילתא דאמור רבנן שאזלינן בתר חזקה, ואמר שם רבי שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית

שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואמר בצר לה שיעורא, אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקי'. ופירש"י בד"ה הא דאמור רבנן שהכוונה היא לשאול מנלן שאזלינן בתר חזקה להקל ולהחמיר, מיהו הרמב"ן שם בד"ה מנא הא מילתא וכו' (חסר בדפוס הישן) כתב שלהחמיר לא בעינן קרא, אלא הילפותא בא לחדש שסמכינן על חזקה לקולא.

והרשב"א בקידושין דף ע"ג ע"א הביא שהרמב"ם בתשובה הוכיח מהדרשה של ממזר ודאי ולא ממזר ספק שספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה, והקשה הרשב"א דלפי דבריו למה צריכים פסוקים להתיר ע"י חזקה (וכן ע"י רוב להלן בחולין שם בדף י"א ע"א) הלא גם בלא"ה ספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה. מיהו לפי שיטתו שלפי רב הונא ואב"י ורב שימי היכא שהספק הוא אם קרה מקרה מסוים אזלינן לקולא מן התורה א"כ גם לפי שיטתו קשה על רב הונא ואב"י ורב שימי למה צריכים שהפסוק יחדש את הדין של חזקת היתר, הלא גם בלי הפסוק לא חיישינן שמא קרה מקרה ונאסר. ועוד דגם הציור של נגע גופא הוא ציור שהספק הוא אם קרה מקרה (וכי נאמר שרב הונא ואב"י ורב שימי סוברים שבאמת אין צריכים את הילפותא של רבי שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן אלא ס"ל כרב אדא בר אהבה שם שדחה את הראי', דוגמת מה שכתבו תוס' בדף י"א ע"א שם בד"ה מנא וכו' שהסתמא דגמ' בדף י"א שם אזיל כרב אדא בר אהבה).

והסיק הרשב"א בקידושין שם שספיקא

דאורייתא הוא לחומרא מהתורה, והא דאמרינן שממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק הרי זה "מיתורא דקהל" ולכאורה גם כאן יש להקשות את הקושיא הנ"ל על הרשב"א עצמו, דהיינו שלפי רב הונא ואביי ורב שימי שסוברים מיהא שהיכא שהספק הוא אם קרה מקרה אזלינן לקולא מהתורה למה צריכים את הדרשה הנ"ל שהרי לכאורה ספק ממזר חשיב ספק אם קרה מקרה דהיינו האם אמו זינתה או לא.

מיהו י"ל שאין זה נחשב שאנו דנים על האם, אלא הרי אנו דנין על הולד מה הוא מתחילת בריאתו, כי רק הולד נמצא לפנינו ולא האם. ויש לדמות דבר זה לדברי רש"י בקידושין דף ס"ו ע"א, דאיתא בגמ' שם שאם יש תרי ותרי בנוגע לאם אשת כהן נשבית או לא, ועכשיו דנים על הבן אם הוא כהן כשר, הרי אנו

מחמירים, והקשה רש"י למה לא אזלינן בתר החזקת כשרות של האם, ותי' וז"ל, הני מילי (שאזלינן בתר חזקה) אי הואי איהי קמן והיתה באה לב"ד להתירה, אבל בנה זה הנידון, אין לו חזקה דכשרות, שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול עכ"ל, מיהו תוס' שם הקשו עליו (בד"ה מאי) וז"ל, וא"ת מ"מ תיהני לי' חזקה דאימי' שהיתה בחזקת כשרות דהא אמרינן בפרק קמא דכתובות לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה (ותירצו דבתרי ותרי רבנן החמירו לא ללכת אחרי חזקת כשרות חוץ מלענין תרומה דרבנן), והרשב"א שם הסכים לקושיית תוס', וא"כ צ"ע כמו שהערנו דכיון שמיקרי שאנו דנים את האם, א"כ ספק ממזר הוא ציור שהספק הוא אם קרה מקרה, דהיינו האם אמו זינתה או לא, וא"כ גם לפי הרשב"א הדין נותן שגם בלי גזירת הכתוב נלך לקולא.

סי' ב': בענין ספיקא דרבנן לקולא

הוא לקולא גם נגד חזקת איסור, ולפ"ז דברי הרשב"א שהביא הש"ך ביו"ד סי' ק"י (הובא בש"ש בשמעתא א' פרק כ"ב) מוכרחים, דעיי"ש שהביא מהרשב"א שאם ספק ספיקא הוא לקולא נגד חזקת איסור בנוגע לאיסור תורה, ה"ה שספיקא דרבנן הוא לקולא אפילו במקום חזקת איסור.

מיהו הרשב"א עצמו בתשובה ת"א סובר שספק ספיקא מועיל מטעם רוב ושאו"ל עדיף הוא מרוב, ולא כתב כהפ"י והדגול מרבבה (והרי הרשב"א חולק באמת על הרמב"ם וסובר שספיקא דאורייתא הוא לחומרא מהתורה ולא רק מדרבנן וא"כ לפי שיטתו לא שייך בכלל טעמם של הפ"י והדגול מרבבה). ברם גם לפ"ז י"ל כדברי הרשב"א שהביא הש"ך שאם כח הקולא של ספק ספיקא מועיל נגד חזקה י"ל שרבנן השוו את כח הקולא של ספיקא דרבנן לקולא לכח הקולא של ספק ספיקא ושהקילו בספק דרבנן גם נגד חזקה, אלא שזה רק אפשרות אבל אין הדבר מוכרח.

ב. ראי' מטבל ועלה ונמצא עליו דבר החוצץ בחולין דף י'.

ע"י בחולין דף י' ע"א דאמרינן מתיב רבא לסיועא דרב הונא טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ (ואינו יודע אם הי' שם כבר בשעת הטבילה או האם רק אחרי הטבילה) אפילו נתעסק באותו המין כל היום כולו (אחרי הטבילה), לא עלתה לו טבילה וכו', שאני התם דאיכא למימר

- ע"י ביו"ד סי' קי"א סעיף א' שחולקים הש"ך והפר"ח בענין אם אע"פ שספיקא דרבנן הוא לקולא האם בכל זאת אזלינן לחומרא היכא שיש מצב של איקבע איסורא. דהיינו שיש שתי חתיכות, ואחת מהן אסורה מדרבנן, והוא רוצה לאכול אחת מהן.

ועוד חולקים הש"ך והפר"ח אם אמרינן ספיקא דרבנן לקולא כשיש חזקת איסור, ע"י בזה בכללי ספק ספיקא להש"ך באות כ'. ויש להביא כמה ראיות בענין זה וכדלהלן.

א. ראי' מדברי הפ"י והדגול מרבבה בענין ספק ספיקא.

ע"י בפני יהושע על כתובות דף ט' ע"א, וכן בדגול מרבבה ביו"ד סי' ק"י על הש"ך בכללי ספק ספיקא אות ט"ו, שכתבו ש"ל שהטעם למה מקילים כשיש ספק ספיקא הרי זה כי מצד הספק הראשון צריכים להחמיר רק מדרבנן לפי הרמב"ם שסובר שספק דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן, וא"כ הספק השני הוא ספיקא דרבנן, דהיינו ספק אם צריכים להחמיר מדרבנן על הספק הראשון, והרי ספיקא דרבנן הוא לקולא, ומש"ה מהני ספק ספיקא. ולפי דבריהם יוצא שאם ספק ספיקא לקולא לא מהני במקום חזקת איסור, חזינן מזה שספיקא דרבנן הוא לחומרא במקום חזקת איסור. וכן אם ספק ספיקא שפיר מהני נגד חזקת איסור, חזינן מזה שספיקא דרבנן

שהי' אסור מהתורה, והותר מהתורה, ונשאר ספק אם נשתנה כל כך הרבה עד שהותר גם מדרבנן, בכה"ג בודאי לא אזלינן בתר חזקה לחומרא, וסברתו שם היא משום דכיון שנשתנה והותר מהתורה, תו לא מהני החזקה לאוסרו מדרבנן, כי כבר ראינו שנשתנה במדת מה, וא"כ אולי נשתנה עד כדי להתיר גם מדרבנן, ואע"פ שגם חזקה דאיתרע מהני (דלא כהמהרי"ט הובא באבני מילואים בסי' כ"ז שסובר שלא מהני), אבל שאני הכא שנשתנה גם הדין והותר מהתורה, ומעתה גם בנוגע לבדיקת חמץ, הרי מכיון שהוא מבטל ונשתנה הדין ואין כאן איסור מהתורה, רק שנשאר ספק דרבנן, בכה"ג לא מהני החזקה איסור, אבל בעלמא עדיין י"ל שספיקא דרבנן הוא לחומרא כשיש חזקה לחומרא.

מיהו הא ליתא, כי הכא לא שייך לומר כסברת הציונים לתורה, כי הכא ידעינן שביטל ותו לא, ואין בכח ביטול לפטור אותו גם מדרבנן, וא"כ ידעינן שלא נשתנה עכשיו יותר מזה, ואין זה כמו בהציור של הציונים לתורה שיש ספק שאולי נשתנה עוד יותר והותר גם מדרבנן, וא"כ אכתי הדין נותן שניזיל בתר החזקה דמעיקרא שאינו בדוק, ובע"כ צ"ל שבספיקא דרבנן לא אזלינן בתר חזקה לחומרא.

ד. ראיית הש"ש מרש"י בענין אם יש עיקור לעוף מהתורה או לא.

ע"י בחולין דף כ' ע"ב דתני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנים בעוף, ואמר לו רב אחא ברי' דרבא לרב אשי שאם יש

העמד טמא על חזקתו. ופי' רבינו גרשום שם שנמצא עליו "מעט דיו", ופי' כן כי קשה לומר שהי' דבר החוצץ על רובו ולא ידע מזה (ועי' בשו"ת מהרי"ק סי' ל"ה שהעיר באמת שזה חידוש לומר שחוששין שהי' עליו דבר החוצץ ושלא הרגיש בזה), ולכן פירש שהי' דבר מועט. והנה בסוכה דף ו' מבואר שמיעוט המקפיד חוצץ רק מדרבנן, וא"כ מוכח שגם בספיקא דרבנן אזלינן בתר חזקה לחומרא.

ג. ראי' מהסוגיא של משכיר בית בי"ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק.

והנה יש להביא ראי' להיפך, דעי' בפסחים דף ד' ע"ב דמיבעיא לן המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק (כלומר בחזקת המשכיר קיים את חיובו לבדוק את הבית) או אין חזקתו בדוק, ונשאר שם איבעיא דלא איפשטא, וכתב הרא"ש שיבטל כדי שישאר ספיקא דרבנן והדין הוא לקולא, והרי בכה"ג יש חזקה דמעיקרא שאינו בדוק וכמו שהזכיר הב"י באו"ח סי' תל"ז שלכן אם יש אפשרות לשאול את המשכיר אם בדק או לא הרי השוכר צריך לעשות כן, וא"כ איך אמרינן ספיקא דרבנן הוא לקולא כשאי אפשר לברר אצל המשכיר, הלא יש חזקה דמעיקרא שאינו בדוק, ובע"כ צ"ל שספיקא דרבנן הוא לקולא גם היכא שיש חזקה לחומרא.

והנה בהשקפה הראשונה הי' נראה שיש לדחות את הראי' הנ"ל, דהנה בספר ציונים לתורה לר' יוסף אנגל בכלל י"ח כתב בשם תוספתא "הובא בר"ש בטירות" דהיכא

שחיטה לעוף מן התורה אז נקטינן שיש עיקור סימנים בעוף כמו שיש בבהמה, אבל אם אין שחיטה לעוף מהתורה אלא רק מדרבנן, אז נקטינן שהקילו בעיקור, ואמר לו רב אשי שאדרבה איפכא מסתברא, דהיינו שאם יש שחיטה לעוף מהתורה איכא למימר שאין עיקור סימנים בעוף ושאינו כבהמה, אבל אם צריכים שחיטה רק מדרבנן בודאי תיקנו כעין דאורייתא. והביא רש"י שם את הברייתא דתניא בדף כ"ח ע"א שם שאם שחט את הושט בעוף ונמצאת הגרגרת של עוף שמוטה, ואינו יודע אם קרה לפני השחיטה או אחרי השחיטה, אזלינן לחומרא, הרי שיש עיקור סימנים בעוף והרי זה סותר את הברייתא של רמי בר יחזקאל, ותי' רש"י שהברייתא של רמי בר יחזקאל אתיא כהמ"ד שסובר שיש שחיטה לעוף מן התורה (דהיינו כדרכו של רב אשי, ורב אחא ברי' דרבא יאמר שאזלה כמ"ד שאין שחיטה לעוף מן התורה ושהברייתא בדף כ"ח אזלה כמו המ"ד שסובר שיש שחיטה לעוף מן התורה). וכתב השב שמעתתא בשמעתא א' פרק כ"ב שלפ"ז צ"ל שלפי רב אשי הברייתא בדף כ"ח שסוברת שיש עיקור סוברת שאין שחיטה לעוף מהתורה אלא

רק מדרבנן, והקשה שהלא תניא באותה ברייתא שבספק הרי זה אסור וכמו שהבאנו, והרי קי"ל שספיקא דרבנן הוא לקולא, והוכיח מזה הש"ש שהיכא שיש חזקת איסור לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

(והנה יש להעיר על רש"י שנוקט בדעת רב אשי שאם יש שחיטה לעוף מן התורה אז נקטינן בודאות שאין עיקור, וכהברייתא של רמי בר יחזקאל שתני בה בודאות שאין עיקור סימנים בעוף, דהא בהאיפכא מסתברא אמר רב אשי שאם יש שחיטה לעוף מן התורה "איכא למימר" שאין עיקור, ומשמע שה"ה שי"ל שיש עיקור, וא"כ יוצא שרב אשי סובר שאם יש שחיטה לעוף מן התורה הרי זה ספק אם יש עיקור או לא, וזהו דלא כשתי הברייתות, דהא הברייתא של רמי בר יחזקאל סוברת בתורת ודאי שאין עיקור סימנים לעוף, ואילו הברייתא בדף כ"ח סוברת ששפיר יש עיקור סימנים בעוף כי אין שחיטה לעוף מן התורה, וא"כ ביותר הי' רש"י צריך לומר שלפי רב אשי שתי הברייתות סוברות שיש שחיטה לעוף מן התורה רק דפליגי בספקת רב אשי אם לפ"ז יש עיקור סימנים לעוף או לא.)

סי' ג': עוד בענין ספיקא דרבנן לקולא

בענין ספק איסור דרבנן שיש להאיסור עיקר מן התורה (משנת

תשי"ח)

הלל, כי התרנגולת אינה מוקצה כי היא עומדת לאכילה, והרי היא עומדת לאכילה ביחד עם הביצה שבתוכה, ומשום כך אין הביצה נחשבת בגדר 'נולד', אלא כאוכל שנפרד מן חתיכה גדולה, ומה שבית הלל אוסרים הרי זה בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, אשר בכה"ג התרנגולת היא מוקצה והביצה נחשבת בגדר 'נולד', ורבה סובר שטעמם של בית הלל הוא כי יש איסור דאורייתא שלא להכין מיו"ט לשבת או משבת ליו"ט, וא"כ יש איסור דאורייתא בביצה בנולד ביו"ט שחל אחר השבת, וכן בשבת אחר היו"ט, כי כל ביצה שנולדה היום נגמרה אתמול, וא"כ יוצא ששבת הכינה ליו"ט, וכן שיו"ט הכין לשבת, ולכן הרי היא אסורה, ואסרו גם ביצה שנולדה ביו"ט שחל אחרי יום חול גזירה אטו יו"ט אחרי השבת. ורב יוסף סובר שטעמם של בית הלל הוא גזירה אטו פירות הנושרין שאסורים גזירה שמא יעלה ויתלוש, ורב יצחק סובר שטעמם הוא גזירה אטו משקין שזבו שאסורים גזירה שמא יסחוט.

ובדף ג' ע"ב מיתנין ברייתא דתניא בה ספק ביצה שנולדה בשבת וספק ביצה שנולדה ביו"ט אסורה, ופרכינן דבשלמא לפי רבה שסובר שהאיסור של ביצה

א. הציור בפסחים דף ט' ע"ב.

ע' בפסחים דף ט' ע"ב דמיבעיא לן שני צבורין, אחד של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ואתו שני עכברים, אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ, ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל, היינו שתי קופות וכו', ומסקינן דאזלינן לקולא כיון שזה ספק בדין דרבנן. וצ"ע למה אזלינן לקולא, הלא הדין נותן שיבדוק, כי מאי שנא מכל עיקר החיוב של בדיקה שתיקנו רק על הספק. וי"ל שהספק שבגללו חייב לבדוק אינו דומה להספק הנ"ל בשני צבורין, כי בהספק שבדקים בגללו יש רגלים לדבר שיש בבית חמץ כי השתמשו בהבית כל השנה, אבל הכא הספק הוא ספק השקול.

ב. הציור של ספק ביצה שנולדה ביו"ט.

והנה יש להקשות מהגמ' הנ"ל בפסחים על דברי רעק"א בביצה דף ג' ע"ב, ונבאר דברינו, דהנה בית הלל בהמשנה שם אוסרים ביצה שנולדה ביו"ט ודלא כבית שמאי שמתירים, ובגמ' נחלקו האמוראים בענין טעמם של בית הלל, דרב נחמן סובר שבתרנגולת העומדת לאכילה לא אסרו בית

שנולדה ביו"ט הוא משום הכנה א"כ "הוי ספיקא דאורייתא וכל ספיקא דאורייתא לחומרא", אבל לפי רב יוסף ורב יצחק שסוברים משום גזירה למה ספק אסור, ובת"י בהגליון שם כתבו שהא דלא הקשו גם על רב נחמן סובר שטעמם הוא משום מוקצה ונולד הרי זה כי האיסור דרבנן של מוקצה ונולד הוא חמור כמו איסור דאורייתא, והקשה רעק"א שלפ"ז גם על רב יוסף ורב יצחק לא קשה כי גם הם מודים שבתרגולת העומדת לביצים הביצה אסורה משום מוקצה ונולד, וכתב שרק לפי רב נחמן לא קשה כי הוא סובר שכל האיסור הוא רק משום מוקצה ובתרגולת העומדת לביצים, אבל לפי רב יוסף ורב יצחק שסוברים שגם בתרגולת העומדת לאכילה יש איסור משום גזירה, א"כ בע"כ שהברייתא איירי גם בזה, והרי בזה הדין נותן שנגיד שספיקא דרבנן לקולא, ושוב הקשה רעק"א למה ניחא לפי רבה, הלא גם לפי רבה האיסור דאורייתא הוא רק ביו"ט שאחרי שבת אבל לא ביו"ט שחל אחרי יום חול, והרי הברייתא איירי גם בכה"ג, והרי בכה"ג הדין נותן שנגיד שספיקא דרבנן לקולא. ותי' רעק"א וז"ל, וי"ל דס"ל להמקשן כיון דאיסורא דגזירה

אטו יו"ט אחר שבת, הוי אטו איסורא דאורייתא, מיקרי שורש בדאורייתא, וספיקו אסור, משא"כ גזירת פירות הנושרים וגזירת משקין שזבו דבאמת בביצה לא שייך שמא יתלוש ושמא יסחוט, ואיסורו רק משום שכשגזרו על הנושרים ועל הזבין הי' ביצה ממילא במשמע וכמו שפי' רש"י לעיל, אין כאן כי אם איסור דרבנן לחודי' בלי לתא דאורייתא כלל, וספק כזה ודאי לקולא עכ"ל.

ומעתה לפי דברי רעק"א קשה על הסוגיא בפסחים שהבאנו, כי כ"ש שגם בשני ציבורין היינו צריכים להחמיר, כי בדיקת חמץ היא גזירה אטו איסור דאורייתא דשייך באותו חמץ גופא דהיינו שמא יבוא לאוכלו או שמא לא יבטלנו ולא יבערנו כשימצא אותו.

ותי' לי ר' אהרן שכטר שבביצה לפי רבה מעשה זה גופא, דהיינו אכילת הביצה, הרי הוא אסור מדאורייתא בציור אחר, דהיינו ביו"ט אחרי השבת, אבל בחמץ נהי שגזרו דין חדש של בדיקה אטו איסור דאורייתא, אבל מעשה זה עצמו, דהיינו שנמצא חמץ ברשותו אחרי שביטל, אינו דאורייתא אף פעם, ומש"ה בכה"ג אזלינן לקולא.

סי' ד': בענין ספיקא דדינא

א. בענין אם הולכים אחרי חזקה בספיקא דדינא.

הנה תוס' בחולין דף פ"ו ע"א בד"ה מאי וכו' דנו על ציור שקטן שחט ולא ידעינן אם המעשה שחיטה שלו הי' מתוקן או לא, האם שייך ללכת אחרי החזקה האיסור של הבהמה, וכתבו שזה תלוי באיך הוא המבנה של הספק, דאם המבנה של הספק הוא שכשקטן עושה מעשה הרי זה ספק של מחצה על מחצה אם המעשה הי' מתוקן או לא, א"כ שפיר אפשר ללכת אחרי חזקה, אבל אם המבנה של הספק הוא אם רוב קטנים שבעולם מעשיהם מתוקנים או האם רוב קטנים שבעולם מעשיהם מקולקלים, לא שייך ללכת אחרי חזקה. ועיין בספר שושנת העמקים לבעל הפרי מגדים בכלל י"ב בקטע "והנה ראיתי להפני יהושע" שהבין דברי תוס' שזה דומה להא דלא אזלינן בתר חזקה בספיקא דדינא, וכוונתו היא כמו שנביא להלן שהטעם למה לא ללכת אחרי חזקה בספיקא דדינא הוא משום ש'מחמת החזקה לא ישתנה הדין', כלומר שאם יש לנו ספק בציור מסוים בהמציאות אם הדבר השתנה מאיך שהי' קודם א"כ בכה"ג חידשה התורה לפסוק על פי חזקה, דהיינו שהעובדא שהחפץ הי' אסור עד עכשיו הרי זה מכריע שכן ננקוט גם בהמשך, אבל ספיקא דדינא אינו ספק בהמציאות אם הדבר השתנה או לא, אלא אנו מכירים היטב מה קרה בהמציאות, רק שיש ספק

איך הוא הדין כשקורה מציאות כזאת, וא"כ העובדא שיש חזקת איסור אינו יכול להועיל, כי החזקה אינה סיבה לנקוט איך היא ההלכה, ומעתה כעין הסברא הנ"ל י"ל גם בנוגע להספק אם רוב קטנים מעשיהם מתוקנים או מקולקלים, והיינו שיסוד הספק אינו מה קרה בהמציאות בהציור הפרטי הזה שלפנינו, אלא יסוד הספק הוא ספק כללי מה טיבם של רוב הקטנים שבעולם, וא"כ חזקה בהציור הפרטי הזה אינה יכולה לקבוע אם באופן כללי רוב מעשיהם של קטנים מתוקנים או מקולקלים.

והנה רעק"א בשו"ת במה"ק בסי' ל"ז בקטע והנה יש לצדד וכו' ולהלן שם דן באם אזלינן בתר חזקה בספיקא דדינא או לא משום ש'מחמת החזקה לא ישתנה הדין', והביא מהכנה"ג ביו"ד סי' י"ח בהגהת הטור אות ג', וכן בסי' כ"ה בהגהת הטור אות ג', שבספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה, וכן כתב רעק"א להוכיח מהשה"ג בשם הר"ש בפ"ג דחולין שכתב וז"ל, ונראה בעיני שלא אמרו הרי הוא בחזקת היתר אלא בספק בהמעשה, אבל אם המעשה ברור, וההוראה מסופקת, הרי ספיקו להחמיר עכ"ל. ועוד הביא שכנראה תוס' דנין בזה בב"ב דף ל"ב ע"ב בד"ה והלכתא וכו' שכתבו וז"ל, דהתם הוי תרי ותרי, וכמאן דליתנהו דמי, ואוקי ארעא בחזקת מרא קמא, אבל הכא דמספקא לן דדינא לא שייך כולי האי אוקי בחזקת מרא

יתברר הדין, אשר משום כך חסר לנו המקצת בירור הנ"ל.

מיהו ממקום אחר בתשובות רעק"א מוכח דס"ל שחזקה היא רק גזירת הכתוב של התנהגות במקרה של ספק ושאינן בזה צירוף של מקצת בירור, דבתשובה קל"ו שם הביא את דעת המ"ד שסובר שתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן, כלומר שמהתורה אזלינן בתר החזקת היתר, רק שרבנן החמירו להחזיקו כספק, וביאר רעק"א שלעולם גם המ"ד הזה מודה ששאר בירורים, כגון היכא שיש להבעל דין מיגו בנוסף להשני עדים שיש לו, שדבר זה אינו מועיל לו, והיינו משום שאפילו הבירור הכי גדול של עוד שני עדים לא יועילו לו כי תרי הם כמאה, אבל חזקה דמעיקרא שפיר מועילה, כי אינה בגדר בירור אלא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במקרה של ספק, ולכן הרי היא מסוגלת להועיל גם במצב של תרי ותרי. ומעתה אם נאמר שהטעם למה גזרה התורה ללכת אחרי החזקה הוא בגלל המקצת בירור שיש בזה, הרי שוב לא שייך לומר כן בהציוור של תרי ותרי, כי עוד בירורים אינם מועילים וכהנ"ל. ומעתה צ"ע דאם חזקה דמעיקרא מועיל משום גזירת הכתוב של התנהגות בלי שום אופי של בירור הרי יוצא שחזקה צריכה להועיל גם בספיקא דדינא וכמו שביארנו לעיל.

ויש ליישב שאע"פ שעוד בירורים אינם מועילים במקום תרי ותרי כדי להכריע, אבל אכתי י"ל שאינם ממש כמאן דליתא, אלא הרי הם שפיר תופסים מקום קצת, והעובדא שהי' אסור עד עכשיו נחשב

קמא ודוחק הוא עכ"ל. ושוב המשיך רעק"א להוכיח מהר"ן בקידושין דף ה' ע"ב ששפיר אזלינן בתר חזקה בספיקא דדינא, וגם את דברי רש"י בחולין דף כ' ע"ב בר"ה ההיא כתב לפרש דאזיל רש"י שמהני חזקה גם בספיקא דדינא.

ומעתה יש לעיין יותר בהטעם הנ"ל שהבאנו לומר שבספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה, דהיינו הטעם ש'מחמת החזקה לא ישתנה הדין', דבשלמא אם חזקה מהני משום בירור, דהיינו דכיון שהדבר הי' אסור (או מותר) עד עכשיו, הרי זה משמש לראי' שהוא אסור גם עכשיו, א"כ לפ"ז שפיר מובן למה בספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה, והיינו משום שלא שייך לומר שכיון שהדבר הי' אסור עד עכשיו הרי זה מברר לנו מה היא ההלכה בהספיקא דדינא וכמו שביארנו, אבל לפי הצד שחזקה מהני משום גזירת הכתוב של התנהגות, דהיינו דהיכא שיש לנו ספק, גזרה התורה שננהוג כמו שהדבר הי' עד עכשיו, א"כ לכאורה ה"ה ששייך לומר כן גם בספיקא דדינא.

מיהו באמת גם אם יסוד הדין של חזקה דמעיקרא הוא גזירת הכתוב של התנהגות, אבל בכל זאת י"ל שאין זה בגדר גזירה כ' בלי טעם, אלא לעולם הטעם שגזרה כן התורה הרי זה משום שיש כאן מדה מסוימת של הוכחה, ונהי שאין כאן הוכחה גמורה אשר בכחה להכריע את הדין, אבל מקצת בירור שפיר יש כאן, ומש"ה גזרה התורה שננהוג כמו קודם, וא"כ לפ"ז יוצא שגם לפי הצד שחזקה מהני משום גזירת הכתוב של התנהגות לא שייך שתועיל בספיקא דדינא, שהרי מחמת החזקה לא

מקצת בירור גם במקום תרי ותרי אשר משום כך התורה גזרה שנהוג כמו קודם.

ב. בענין איקבע איסורא כשיש ספיקא דדינא.

והנה דעת הרמב"ם היא שספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה, ומה שחייבים להחמיר הרי זה חומרא דרבנן, אלא שהרמב"ם סובר כן רק בציור שלא איקבע איסורא, דהיינו כגון שיש לפניו חתיכה אחת ואינו יודע אם היא נבילה או שחוטה, אבל בציור של איקבע איסורא, דהיינו שיש לפניו ב' חתיכות שנתערבו, ואחת היא נבילה ואחת היא שחוטה, והוא רוצה לאכול אחת מהן, בכה"ג ספיקא דאורייתא הוא לחומרא מהתורה כיון שיש כאן ודאי איסור. והרשב"א בקידושין דף ע"ג ע"א הקשה על דעת הרמב"ם הנ"ל שספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה דלפי לפי דבריו למה צריכים את הדרשה של לא יבוא ממזר בקהל ה', ממזר ודאי הוא דלא יבוא אבל ממזר ספק יבוא, הלא גם בלי הדרשה הדין נותן שיהי' מותר כיון שספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה, והביא השב שמעתתא בשמעתא א' פרק א' את תירוצו של הפני יהושע שהדרשה מוסיפה שספק ממזר מותר אפילו אם יש רוב לצד האיסור, והביא הפ"י שהפרי חדש תי' שהדרשה מוסיפה שספק ממזר מותר אפילו כשיש חזקה לצד האיסור. והש"ש הסיק שלעולם גם בספק ממזר אזלינן בתר רוב לצד האיסור וכן בתר חזקת איסור, רק שצריכים את הדרשה להיכא שהחזקה איתרע, והיינו משום שאע"פ שהחזקה

ולפ"ד לכאורה גם בספיקא דדינא אע"פ שלא אזלינן בתר חזקה, אבל בכל זאת החזקה תועיל לקבוע שזה ציור של איקבע איסורא וצריכים להחמיר מהתורה.

מיהו יש לחלק ולומר שכדי להחשב איקבע איסורא לא מספיק בזה שיש כאן ודאי איסור, אלא צריכים שהודאי איסור יהי' מעין הספק, ואבאר דברי, דבשלמא היכא שיש ספק בהמציאות אם הדבר השתנה והתהפך להיתר, א"כ העובדא שהדבר הי' אסור עד עכשיו קובע שם של איקבע איסורא, אבל בהציור של ספיקא דדינא, העובדא שהדבר הי' אסור עד עכשיו אינו מעניינא דהספק שיש לנו, וא"כ אולי ה"ה שלא יוכל לקבוע אפילו מצב של איקבע איסורא.

והנה נקטנו עכשיו, שהציור הפשוט של ספיקא דדינא אינו בגדר ציור של איקבע איסורא, וכתבנו שבכה"ג גם חזקה לא תועיל כדי לגרום שיחשב בגדר איקבע איסורא. מיהו עי' באור שמח בפ"ח מהל' שבת הכ"ז שדן לומר שכל ספיקא דדינא חשיב בגדר איקבע איסורא ויתחייב אשם תלוי וז"ל, כוונתו (של הרמב"ם שם) דגם בספיקא דדינא מביא אשם תלוי, לכן כתב דהדבר ספק, דהוי כמו איקבע איסורא, דהספק לפניך, ואזיל רבינו לטעמי', דבעד אחד אומר אכלת חלב ואחד אומר לא

ספק בדבר תורה בג' פרסאות, ובד"ס למיל, ובזה מחמירין ובזה מקילין עכ"ל. וגם בשו"ת עין יצחק של רבי יצחק אלחנן בחלק או"ח סי' ד' אות ג' דן בזה וז"ל, וידעתי די"ל דדוקא לחזקת איסור מצד חזקה המבררת לא שייך בספיקא דדינא, אבל לענין אשם תלוי משום דבעי איקבע איסורא אפשר דשייך בספיקא דדינא ג"כ, אבל זו דוחק וקצרתי עכ"ל.

אכלת חלב מביא אשם תלוי, כיון דיש לפנינו מי שאומר כן, ה"נ בספק בעיא, כיון דשתי הסברות לפנינו, יעויין פ"ח מהלכות שגגות בזה, אולם בספק בעיא גבי אסורי לאוין יעויין הלכות מאכלות אסורות פרק ב' הלכה כ"ב, ופרק ה' הלכה ח' כתב בלשון אחר, יעו"ש ודו"ק, ויעויין גיטין דף ע"ד ע"א בעילתה ספק כו', ולקמן פרק כ"ז (ה"ג) גבי תחומין כתב ספק, משום דיש

סי' ה': בענין ספק ספיקא

בענין ספק ספיקא במקום חזקה, ובענין ספק ספיקא שספק אחד הוא בהמציאות וספק אחד הוא בדין

ששמך נותן טעם לפגם בדבש, ולכאורה י"ל שהס"ס לא מהני כי ספק אחד הוא בהמציאות, דהיינו במה השתמשו בו, וספק אחד הוא בדין דהיינו כמי ההלכה.

ברם יש לדחות דהא רש"י כתב שאירי בשמנונית שבלוע בתוך הסכין, והרי שמנונית הוא דבר שאינו פוגם את הטעם של בית השחיטה, ולכן יש רק ספק אחד, דהיינו כמאן הלכתא.

מיהו עדיין יש להוכיח שספק ספיקא כזה לא מהני מדברי תוס', דהנה כבר הבאנו את דברי תוס' שבע"כ צ"ל דידעינן שהסכין הוא בן יומא כי אל"כ הרי סתם כלים של עכו"ם אינם בני יומא, ויש להקשות למה הוצרכו לזה, הלא גם בלא זה שסתם כלים של עובדי כוכבים אינם בני יומא, אלא גם אם זה ספק, הלא יש להתיר מטעם ס"ס, ובע"כ צ"ל דלא מהני ס"ס שספק אחד הוא בהמציאות, דהיינו אם הוא בן יומא או לא, וספק אחד הוא בדין, דהיינו כמי ההלכה.

מיהו יש לדחות שאה"נ, תוס' היו יכולים לומר כן, רק שכתבו את האמת והיינו שאינו רק ספק, אלא בודאי אינו בן יומא.

ועוד יש לדחות שתוס' סוברים שס"ס לא מהני כנגד חזקה, וגם ס"ל שמחזקינן

עי' בחולין דף ח' ע"ב דאמרינן שאם שחט עם סכין של עובדי כוכבים (שבלוע מאיסורי אכילה) רב אומר שהוא צריך לקלוף את בית השחיטה, ורבה בר בר חנה אומר שמספיק אם הוא מדיח את בית השחיטה, ורצו לומר שרב סובר שבית השחיטה הוא רותח, וממילא הרי הוא בולע איסור מהסכין, ורבה בר בר חנה סובר שבית השחיטה הוא צונן, וממילא אינו בולע, ושוב דחו שיתכן ששניהם סוברים שבית השחיטה הוא רותח, רק שרבה בר בר חנה סובר שכיון שהסימנים טרודים להוציא דם אינם בולעים. ועוד רצו לומר שי"ל ששניהם סוברים שבית השחיטה הוא צונן, רק שרב סובר שבכל זאת אגב דוחקא דסכינא הרי הוא בולע, וכתב רש"י שכיון שלא נפסק בהגמ' הלכתא כמאן צריכים להחמיר כי זה ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא הוא לחומרא. וכתבו תוס' דאירי כשידוע שהסכין הוא בן יומא, כי אל"כ הרי קי"ל שסתם כלים שעובדי כוכבים אינם בני יומא. ולכאורה יש להקשות על רש"י דהא יש כאן ספק ספיקא, דהיינו ספק אחד הוא אם ההלכה היא כרב או כרב"ח, וספק שני שאולי השתמשו בו לדבר שנותן טעם לפגם בבשר דוגמת מה שהביאו תוס'

צונן, רק שהם חולקים בהמציאות מה היא מדת החום של בית השחיטה. ברם לכאורה קשה לומר שפליגי בהמציאות. וביותר יש לומר שבודאי הי' ידוע להם מה היא מדת החום של בית השחיטה, רק שהם חולקים אם מדה זו של חום היא מספיק רותח לגרום בליעה, או האם אינה מספיק וממילא הרי הוא בגדר צונן שאינו בולע, ואע"פ שגם לפ"ז פליגי בדבר של מציאות, אבל אינו דבר של מציאות שגלוי לעינים, ומש"ה שפיר שיך מחלוקת בנוגע לדבר זה (ולכל אחד מהם היתה קבלה איש מפי איש עד סיני בנוגע לדבר זה). ועכ"פ לפי ב' הדרכים המחלוקת בענין אם בית השחיטה בולע או לא אינה מחלוקת אם הלכה מסוימת נאמרה למשה בסיני, אלא יסוד המחלוקת היא בענין איך היא המציאות, וא"כ גם ספק זה הוא ספק בהמציאות ולא ספיקא דדינא, וספיקא דדינא הוא כמו ספק אם ההלכה היא כחכמים שסוברים המוציא מחבירו עליו הראי' או כמו סומכוס שסובר שחולקים. וגם לפי הדרכים האחרים בהגמ' שהבאנו המחלוקת בין רב לרבה בר בר חנה היא בדבר של מציאות, דהיינו ספק האם בית השחיטה בולע או לא, וכהטעמים שפירטה הגמ'.

ברם נהי שיסוד מחלוקתם של רב ורבה בר בר חנה הוא בהמציאות, אבל מ"מ הספק כמאן הלכתא הוא ספק בכללי הוראה, דהיינו איך מורים כשיש מחלוקת בין רב לרבה בר בר חנה, וא"כ הרי זה דומה לספיקא דדינא.

מאיסור לאיסור, אשר לפ"ז מכיון שבחיי' הבהמה היתה אסורה מחזקינן שבית השחיטה עדיין אסור משום בליעה מהסכין. מיהו יש לדחות שאפילו אם מחזקינן מאיסור לאיסור, אבל לא מחזקינן מחתיכה לחתיכה, דהיינו שלא אמרינן שכיון שבית השחיטה הי' אסור מחמת עצמו, הרי הוא אסור גם עכשיו משום שיש בתוכו שמונוית מהסכין.

ועוד דעי' בשו"ת רעק"א בסי' ל"ז בד"ה והנה יש לצדד וכו' ולהלן שם שבירר שיש סוברים שבספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה כי 'מחמת החזקה לא ישתנה הדין', וכתב רעק"א שלפ"ז אפילו אם סוברים שס"ס לא מהני במקום חזקה אבל ס"ס שבנוי מספקות דדינא שפיר יועיל כי חזקה לא מהני בספיקא דדינא וכ"ש נגד ס"ס דדינא, ובד"ה באופן וכו' ולהלן שם צידד אם היינו אפילו אם רק ספק אחד הוא ספיקא דדינא והספק השני הוא ספק בהמציאות, דגם בכה"ג יועיל הס"ס, הרי שרעק"א צידד לומר שס"ס שספק אחד הוא ספיקא דדינא וספק אחד הוא ספק בהמציאות שפיר מהני, ומהני גם כנגד חזקה, ודלא כמו שרצינו לומר שספק ספיקא כזה לא מהני, ושאפילו אם שפיר מהני אבל לא מהני נגד חזקה.

והנה עד כאן נקטנו שהספק כאן כמאן הלכתא הוא ספיקא דדינא, מיהו יש לפקפק בזה, דהנה לפי מה שרצתה הגמ' לומר שפליגי באם בית השחיטה הוא רותח או צונן יש להבין את המחלוקת בשני דרכים, א', שזה ידוע מה נקרא רותח ומה נקרא

סי' ו': בענין חזקה דמעיקרא

בענין אם חזקה מהני מהתורה או מהלכה למשה מסיני

אבל אם חזקה מהני משום הלכה למשה מסיני א"כ אין דנין ק"ו מהלכה, וא"כ יתכן שרובא דאיתרע לא מהני.

מיהו הש"ש בשמעתא ד' פרק כ"ד כתב שהטעם למה רובא וחזקה רובא עדיף הרי זה כי רוב הוא הכרעה מעכשיו, ואילו חזקה הוא מן העבר וז"ל, דהא דרובא עדיף מחזקה היינו משום דרוב הוא השתא לפנינו הרוב, אבל חזקה אינו אלא חזקה מעיקרא, שהי' מעיקרא כך, לכן אוקמוה אחזקה קמא, אבל רוב הוא עתה לפנינו, ועדיפא מחזקה מעיקרא עכ"ל. ולפי דבריו יוצא שמה שרובא וחזקה רובא עדיף אין זה משום שראיית רוב היא יותר חזקה מראיית חזקה, אלא יתכן ששויים הם, ואולי חזקה עדיפא, רק שעצם הדבר שיש לנו ראי' מעכשיו הרי זה עדיף, וא"כ אע"פ שריעותא אינו פוגם את הכח של חזקה אבל יתכן שזה פוגם את הכח של רוב.

מיהו אנו נוקטים בדרך זה שיתכן ראיית חזקה עולה על ראיית רוב, רק שבכל זאת נאמרה הלכה שעדיף ללכת אחרי ראי' מעכשיו. ולכאורה אין זה מובן, כי למה לא נלך אחרי הראי' מאתמול אם היא ראי' יותר חזקה. וביותר נראה שכוונת השב שמעתתא היא שעצם העובדא שרוב הוא מעכשיו הרי זה משווהו להיות נחשב ראי'

הנה בחולין דף י' ע"ב סובר רבי שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן שילפינן שאזלינן בתר חזקה ממראות נגעי בתים, ורב אחא בר יעקב שם מקשה על הילפותא, ובדף י"א ע"א שם מיייתי הש"ס ילפותות להא דאזלינן בתר רוב, והקשו תוס' שם בד"ה מנא וכו' למה צריכים ילפותא לרוב, הלא רובא חזקה רובא עדיף, וא"כ מכיון שיש ילפותא לחזקה, שוב ממילא ידעינן גם רוב, ותירצו שהסוגיא בדף י"א אתיא כרב אחא בר יעקב שאינו לומד חזקה מקרא, וביאר המהרש"א שם שכוונתם לומר שרב אחא בר יעקב לומד חזקה מהלכה למשה מסיני, דלכן אי אפשר ללמוד רוב בק"ו מחזקה, כי לא ילפינן ק"ו מהלכה למשה מסיני.

ועי' בספר שושנת העמקים לבעל הפרי מגדים בכלל י"ב קרוב לתחילתו שכתב שיש נפקא מינה מהמחלוקת הנ"ל בין רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן לענין אם מהני רוב שיש בו ריעותא, דהיינו שקרה מקרה או שיש סיבה שגורמת לנו לומר שהדבר אינו מרוב, דהנה חזקה דאיתרע מהני לפי רוב שיטות (דלא כהמהרי"ט שסובר שלא מהני), וא"כ אם חזקה מהני מהתורה אפשר לעשות ק"ו שגם רוב דאיתרע מהני כי רובא וחזקה רובא עדיף,

יותר חזקה מכח הראי' של חזקה דמעיקרא. ועכ"פ נראה שלא שייכים דבריו של השושנת עמקים לפי דברי הקובץ שיעורים בב"ב אות ע"ח, דהנה הקו"ש שם ביאר שטעמו של רבי חנינא שסובר בב"ב דף כ"ג ע"ב שרוב עדיף מקרוב הרי זה משום דס"ל שרוב הוא בגדר דבר המברר, ואילו קרוב הוא בגדר גזיה"כ איך להתנהג במצב של ספק, אבל אינו בגדר דבר המברר, ולכן כשיש רוב שמברר לנו את המעשה, הרי שוב ליכא ספק, ואין כבר מקום בשביל הגזיה"כ של קרוב. ועוד הביא שם את קושיית תוס' הנ"ל בחולין למה צריכים למילף את הכח של רוב מפסוק, הלא מאחר שילפינן לעיל שם שאזלינן בתר חזקה, כ"ש דאזלינן גם בתר רוב דהא רובא וחזקה רובא עדיף, ותי' הרשב"א על זה שמאי דקי"ל שרובא וחזקה רובא עדיף הרי זה רק לאחר שכבר ידעינן מקרא דאזלינן בתר רוב, ולכאורה אין דבריו מובנים כי כיון שבלי הפסוק של רוב לא היינו יודעים בכלל שרוב מהני, ואע"פ שחזקה מהני היינו אומרים שרוב גרע מחזקה, א"כ נהי שיש ילפותא שרוב מהני אבל איך זה מראה שהוא יותר חזק מחזקה. וביאר הקו"ש שגם חזקה היא בגדר גזירת הכתוב איך להתנהג במצד של ספק, ואינה דבר המברר, וכוונת הרשב"א היא שבלא הפסוק לא היינו יודעים בכלל שרוב הוא בגדר דבר המברר, ולכן צריכים קרא לאשמועינן דבר זה, ומעתה מאחר שזכינו לזה, א"כ מעתה פשיטא שהוא עדיף מחזקה משום שכיון שיש כאן דבר

המברר, שוב אין כאן שום ספק ולא שייך לילך בתר חזקה שהיא בגדר גזיה"כ של התנהגות במצב של ספק, והרי זה דומה למה שרבי חנינא סובר שברוב וקרוב הרוב עדיף. ומעתה גם לפ"ז אין ראי' ממה שחזקה דאיתרע מהני שה"ה שרוב דאיתרע מהני, כי נהי שגזרה התורה שנהג כמו קודם גם כשאיתרע החזקה, אבל מי יימר שכח של בירור מהני כשאיתרע.

והנה ע"ע בהתוס' הנ"ל בחולין שכתבו לתרץ את קושייתם על פי דברי ר' חיים כהן שסובר ד"הא דרוב עדיף מחזקה לא מסברא, אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא (שרוב בהמות אינן טריפות) אע"ג דאיתא לחזקה כנגד הרוב, דאוקי גברא שמזין עליו בחזקת טמא". ולפי דבריו אע"פ שהדבר הוא מגזירת הכתוב, אבל מ"מ מאחר שגזרה התורה שרוב עדיף, לכאורה שוב שייך למילף ק"ו ולומר שאם חזקה דאיתרע מהני כל שכן שרוב דאיתרע מהני, אם לא שנאמר שאין כוונת התורה להשמיענו שרוב עדיף מחזקה מחמת עצם מהותו (ואתי קרא וקמ"ל הסברא כי מעצמינו לא היינו אומרים סברא זו, דוגמת דברי תוס' בשבועות סוף דף כ"ב עיי"ש). אלא הגזירת הכתוב היא שנלך בתר הראי' של עכשיו ולא של קודם וכדברי השב שמעתתא, ואע"פ שיתכן שהראי' של קודם עדיפא, דבכל זאת גזירת הכתוב היא שנלך בתר השתא, דלפי הדרך הזה א"א ללמוד ק"ו בנוגע להיכא שיש ריעותא וכמו שביארנו.

סי' ז': בענין עד אחד

בענין ע"א בספק טומאה ברה"י, וע"א נגד רוב, וע"א נגד חזקה

עי' בש"ש בשמעתא ו' פרק כ"ג שחקר אם ע"א נאמן לטהר בספק טומאה ברה"י. וצידיד לומר דלא מהני כי מאחר שע"א לא מהני נגד חזקה (לפי שיטת תוס' בגיטין דף ב' ע"ב בד"ה עד אחד (הראשון) (ועע"ש בד"ה הוי וכו'), וכן הרא"ש בדף נ"ד ע"ב שם בסי' ח' אות ב' ואות ג', ודלא כהרמב"ן והרשב"א ביבמות דף פ"ח ע"א שסוברים שלהלכה הרי הוא שפיר נאמן), א"כ כ"ש שאינו מועיל בספק טומאה ברה"י, שהרי אפילו חזקה לא מהני בספק טומאה ברה"י (ועיי"ש בש"ש בלמה אין ראי' שמהני ע"א בספק טומאה ברה"י ממה שנדה נאמנת לומר שהפסיקה לראות אע"פ שזה ספק טומאה ברה"י, וכן למה אין ראי' דלא מהני ע"א בספק טומאה ברה"י ממה שסוטה אינה נאמנת לומר שלא זינתה ושהיא טהורה).

והנה גם לעיל שם בפ"ז כתב כעין הנ"ל לענין אם ע"א מהני נגד רוב, והיינו שכיון שע"א אינו מועיל נגד חזקה, כ"ש שאינו מועיל נגד רוב דעדיף מחזקה, שהרי רובא וחזקה רובא עדיף. ושוב הסיק ששפיר מהני נגד רובא דאיתא קמן, והיינו משום שלפי דברי העד בכלל אין כאן הכח של רוב, שהרי הוא אומר שאין כאן

בכלל מציאות של תערוכת, כי הוא מכיר את כל אחד ואחד מה הוא, אבל נגד רובא דליתא קמן, אשר בכה"ג יש כאן מציאות של רוב בעולם, אכתי י"ל כהנ"ל שכיון שאינו נאמן נגד חזקה כ"ש שאינו נאמן נגד רוב.

מיהו נראה שיש לחלק בין שני בנידונים, והיינו שאפילו אם נאמר שבספק טומאה ברשות היחיד ע"א אינו נאמן, אבל נגד רובא דליתא קמן הרי הוא שפיר נאמן, והיינו ע"י שנחדש שיסוד הדין של חזקה אינו שהיא בגדר בירור, וכן לא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במקום ספק, אלא יסוד הדין של חזקה הוא שהתורה אמרה שבמקום חזקה לא להסתפק, וע"א לא מהני במקום חזקה כי הנאמנות של ע"א נאמרה רק כשיש כאן ספק, אבל לא מהני העד לעורר ולקבוע מציאות של ספק, אלא רק כשיש כבר מציאות של ספק האמינה תורה את העד להכריע את הספק, והרי במקום חזקה אין כאן מציאות של ספק. ומעתה יש לצרף לזה את דברי השט"מ בשם הרא"ש בב"מ דף ו' ע"ב שאע"פ שהתורה אמרה להתנהג כהרוב, אבל אין זה בגדר בירור, אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במקום ספק. ומעתה

כהן הרי הוא לוקה עלי' משום זונה, אבל אין לוקין משום טומאה (דהיינו הלאו של לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה), ואילו הראב"ד סובר דלוקין משום טומאה, וכתב הש"ש שהראב"ד סובר שאינו לוקה משום זונה משום שכדי לקובעה לזונה בעיני שני עדים כי חשיב דבר שבערוה (ואילו הרמב"ם אזיל לשיטתו בפט"ז מהל' סנהדרין שהאיסור של זונה לכהן לא מיקרי דבר שבערוה כמו שכתב הש"ש בפרק י"ד שם). ויש לעיין דלכאורה יש לפרש את דעת הראב"ד בדרך אחרת, והיינו שאפילו אם זונה לא נחשב דבר שבערוה, בכל זאת הדין נותן שלא יועיל העד אחד, כי הוא אומר נגד החזקה של האשה, דהא כתבו תוס' בנדה דף ב' ע"ב בסד"ה והלל וכו', ובחולין דף ט' ע"ב בד"ה התם וכו', שגם אחרי קינוי וסתירה אכתי מיקרי שיש לה חזקה שאינה טמאה בתורת ודאי (אשר משום כך אפשר ללמוד שספק טומאה ברה"י טמא אפילו במקום חזקה, וכהנ"ל שיש לה חזקה שאינה טמאה בוודאות).

מיהו לפי דרכנו הנ"ל א"א לומר את הטעם הנ"ל, והיינו משום שכתבנו שהטעם למה ע"א אינו נאמן נגד חזקה הרי זה כי החזקה אומרת שאין ספק, וע"א אין בכחו לעורר ספק, אבל אילו הי' כאן מצב של ספק העד הי' שפיר נאמן להכריע אפילו במקום חזקה, ומעתה הרי בסוטה החזקה אינה חזקה שאומרת שהיא טהורה, דהא על זה כתבו תוס' שם שכיון שקינא לה

אע"פ שע"א לא מהני נגד חזקה אבל אכתי יתכן שהוא מועיל נגד רוב אע"פ שרובא וחזקה רובא עדיף, והיינו משום שהא דע"א לא מהני נגד חזקה הרי זה כי ע"א נאמן רק כשיש ספק, אבל אינו נאמן לעורר ספק, אבל רוב שפיר מהני נגד חזקה כי רוב שפיר מהני לעורר ספק גם במקום חזקה, אבל עכ"פ גם לאחר הרוב יש כאן עדיין מציאות של ספק וכדברי השט"מ הנ"ל בשם הרא"ש, וא"כ מאחר שיש כאן מציאות של ספק י"ל שע"א מהני להכריע את הספק אע"פ שאינו נאמן במקום חזקה, אבל בנוגע לספק טומאה ברה"י שפיר י"ל כדרכו של הש"ש, כי ספק טומאה ברה"י נחשב טומאה ודאית שהרי התורה עשתה ספק כודאי, ומש"ה התם שפיר אמרינן שאם ע"א אינו יכול לפעול מציאות של ספק במקום חזקה, כ"ש שאינו יכול לעשות כן נגד ספק טומאה ברה"י מאחר שהתורה עשתה ספק טומאה ברה"י כודאי טומאה.

והנה אע"פ שהשט"מ בשם הרא"ש בב"מ שם איירי ברובא דאיתא קמן, אבל נקטנו בדברינו הנ"ל שגם ברובא דליתא קמן הרי זה נקרא עדיין בשם ספק דהא הש"ש לעיל שם בפרק ז' קאי על רובא דליתא קמן.

והנה לעיל שם בשמעתא א' פרק י"ג ופרק י"ד הביא הש"ש את המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד על היכא שקינא לאשתו, ונסתרה, ובא עד טומאה, דגזרה התורה שהוא נאמן והיא אסורה לבעלה, דשיטת הרמב"ם היא שאם בעלה הוא

ונתסתר איתרע אותה החזקה, אלא יש לה רק חזקה שאינה טמאה בתורת ודאי, וא"כ הדין נותן שנגד חזקה כזו ע"א שפיר יועיל

כי שפיר יש כאן מצב ספק, וא"כ בע"כ צ"ל כהשב שמעתתא שטעמו של הראב"ד הוא משום דס"ל שזונה היא דבר שבערוה.

סי' ח': בענין השיעור של איסורי הנאה

ויש להעיר דלכאורה יש להקשות על הגמ' גם לפי שיטת רעק"א עצמו שהשיעור של איסור הנאה הוא שוה פרוטה, והיינו שאולי כתוב לא יאכל, ולא כתוב לא יהנה, כי התורה קבעה ששור הנסקל הוא יוצא מן הכלל וחייבים גם על הנאה מחתיכה של כזית אע"פ שאין בההנאה שוה פרוטה, א"נ שחייבים דוקא על חתיכה שיש בו כזית ושאינן חייבים על הנאה שוה פרוטה אם אין בחתיכה כזית (וכעין זה כתב רעק"א עצמו שם להלן בדבריו וכמו שנביא בסמוך), ולמה נוקט רעק"א בדבריו הנ"ל שהפסוק של לא יאכל את בשרו אינו בא להוציא שור הנסקל מכלל שאר איסורי הנאה.

וע"ע בהמשך דברי רעק"א שם שכתב בזה"ל, ובוה יש לקיים (לכאורה צ"ל 'לתרין') קושיית הרב המגיה במל"מ (פי"ג מהל' שגגות ד"ה אמנם וכו') דהקשה על קושיית תוס' פסחים (דף כ"ב) דלרבי אבהו יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת וכו', דמאי קושיא, הא א"א לומר כן, דא"כ תקשי למה לן נפש לרבות השותה חמץ בכרת כדאיתא חולין (דף ק"כ), תיפוק ליה דחייב דלא גרע מהנאה עיין שם, ולדברינו לק"מ, דמחמת הנאה אינו חייב רק בפרוטה, ולזה רבי רחמנא דשותה חייב כאוכל, וחייב בשיעור שתי' אף דבהנאתו ליכא שוה פרוטה וק"ל עכ"ל, הרי שרעק"א מוכן לקבל שהפסוק של נפש בא להוציא הנאת שתי' מכלל שאר כל ההנאות ולעשותה

א. דברי רעק"א בתשובה ק"צ.

הנה בפסחים דף כ"א ע"ב אמר רבי אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. והקשו תוס' שא"כ למה הנהנה מחמץ בפסח אינו חייב כרת, הלא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה אשר לפי רבי אבהו הרי זה כולל גם את הנהנה, ותי' הר"י שרבי אבהו קאמר רק על הלשונות של "יאכל תאכל תאכלו", ולא על הלשון של "אוכל".

ועי' בשו"ת רעק"א במהדורא קמא בסי' ק"צ שדן באם השיעור של איסורי הנאה הוא הנאה מכזית אפילו אם ההנאה אינה שוה פרוטה, או האם השיעור הוא הנאה ששוה פרוטה אפילו מחתיכה שהיא פחותה מכזית. וכתב וז"ל, מה דנסתפק רום מעלתו באיסורי הנאה דנפקא לן מלא יאכל ולא תאכל בכמה שעוריי. אי תליא בהנאת פרוטה, או כיון דאפיק בלשון אכילה שיעורו בכזית, לכאורה יש להביא ראיה דשיעורו בפרוטה מסוגיא דב"ק (דף מ"א ע"א, א"כ נכתוב רחמנא לא יהנה וכו' עיין שם (פי' דאמרינן שם שאי אפשר לומר שלא יאכל את בשרו שכתוב בשור הנסקל בא לאוסרו בהנאה כי באכילה השור בלא"ה אסור משום נבילה, דאילו כן הי' צריך להיות כתוב לא יהנה), ואי נימא דשיעורו בכזית, דלמא מש"ה אפיק בלשון אכילה להורות דשיעורו בכזית, אע"כ דבכל ענין שיעורו בפרוטה עכ"ל.

שלכלבים שרי משום שאינו שו"פ כי הוא סובר שגם באיסורי הנאה יש איסור של חצי שיעור.

ונראה שיש להוכיח מגוף דברי רעק"א שהבאנו בסק"א שכן הוא סובר, דהיינו שגם בנוגע להנאה יש איסור של חצי שיעור, דהנה רעק"א נוקט שאם השיעור של איסורי הנאה הוא כזית, אז צודק המג"י למל"מ בקושייתו, שאם יש כרת על הנאה מחמץ בפסח למה צריכים נפש לרבות את השותה, ומעתה אם רעק"א סובר שאין איסור של חצי שיעור באיסורי הנאה הרי הטעם לזה הוא משום שלא חזי לאיצטרופי כי אין שיעור הצטרפות בהנאה וכמש"כ המנ"ח במצוה קי"ג, וא"כ שפיר צריכים נפש לרבות את השותה אפילו אם השיעור של איסורי הנאה הוא כזית ובשתי רביעית, והיינו להיכא ששתה רביעית לא בבת אחת אלא בכדי שתיית רביעית, דמשום הנאה לא הי' חייב כרת כי באיסורי הנאה אין שיעור הצטרפות, רק שהוא חייב משום שתי' אשר בשתי' שפיר נאמר שיעור הצטרפות, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל לרעק"א שגם חצי שיעור של הנאה אסור משום ששפיר שייך הצטרפות, ומש"ה היכא ששתה רביעית לא בבת אחת אלא בכדי שתיית רביעית אפשר לחייבו משום הנאה גם בלי הריבוי של נפש לרבות את השותה.

ועכ"פ דברינו הנ"ל הם דלא כהצד השני של המנ"ח שם בביאור חזי לאיצטרופי, והיינו שגם אם נאמר שחצי שיעור של הנאה אסור מהתורה אבל אין זה משום ששייך הצטרפות, אלא לעולם לא שייך הצטרפות, רק שאין צריכים את

יוצא מן הכלל, וא"כ למה אי אפשר לומר שלא יאכל את בשרו בא להוציא שור הנסקל מכלל שאר כל איסורי הנאה ולעשותו יוצא מן הכלל וכמו שהקשינו לעיל.

ב. הסוגיא בפסחים דף כ"ב ע"ב.

הנה להלן בהסוגיא בפסחים שם בדף כ"ב ע"ב פרכינן על רבי אבהו מהא דתניא מנין שלא יושיט אדם אבר מן החי לבן נח שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול, הא לכלבים שרי, ואילו לפי רבי אבהו אבר מן החי צריך להיות אסור בהנאה ושאסור לתתו לכלבים. ולפי רעק"א צ"ע דנימא דאיירי בהנאה שאינה שוה פרוטה, ולכן שרי לתתו לכלבים, אבל אסור לתתו לנכרי משום לפני עור כי האיסור אכילה קיים אפילו אם אין בהנאת האכילה שוה פרוטה, ובע"כ צ"ל שהשיעור של הנאה הוא כזית אשר לפ"ז ניחא, כי אי אפשר לתרץ דאיירי בפחות מכזית דמותר בהנאה ושמש"ה מותר לתתו לכלבים, כי אם אין בו כזית גם לפני עור ליכא, ואע"פ שאין שיעורים לבן נח, אבל לפי שו"ת אמונת שמואל ליכא לפני עור אם הוא עצמו אינו מצווה, ואע"פ שפחות מכזית אסור להישראל משום האיסור של חצי שיעור, אבל אין זה עיקר האיסור, כמו בגוי שעיקר האיסור הוא גם על כל שהוא (מיהו צריך בירור כעת אם דברי האמונת שמואל אמורים גם היכא שהמכשיל מצווה רק שאין בו שיעור. וע"ע בנוגע לדברי האמונת שמואל בספרי על עבודה זרה באות נ"ח).

מיהו י"ל שרעק"א סובר שא"א לומר

האפשרות של הצטרפות, כי חזי לאיצטרופי פירושו הוא שהי' יכול בתחילה לאכול שיעור שלם, וא"כ לפ"ז אכתי קשה על רעק"א גם לפי מה שכתבנו שהוא סובר שחצי שיעור של הנאה אסור, והיינו שגם אם נאמר שהשיעור של הנאה הוא כזית ובשתי' רביעית יש לישוב את קושיית היצטרפות, כי י"ל שצריכים נפש כדי לרבות את השותה היכא שלא שתי רביעית בבת אחת, אלא בכדי שתיית רביעית, דמשום הנאה אי אפשר לחייבו כי בהנאה לא נאמר שיעור האפשרות הצטרפות, רק שהוא חייב משום שתי' אשר בשתי' שפיר נאמר שיעור היצטרפות.

סי' ט': מלקות על איסורי הנאה ובב"ח

בבשר בחלב לוקין על אכילה גם שלא כדרך הנאתן כיון שלא כתוב בו אכילה, וא"כ הדין נותן ששפיר ילקה על הנאה.

אלא שבאמת גם מסוגיית הגמ' משמע שגם בבשר בחלב וכלאי הכרם אין לוקין על הנאה, כי אם שפיר לוקין בהם על הנאה, כיון שלא כתיב בהם אכילה, ואין צריכים בהם כדרך, א"כ למה אמר אביי שלוקין עליהן, כלומר על אכילה, גם שלא כדרך הנאתן, הלא הי' אפשר לו לדבר על הנאות ולומר שהכל מודים שלוקין בהם על כל הנאה שהיא, כיון שלא בעינן כדרך, ואין לתרץ דזה לא קשה כי י"ל שאה"נ רק שחדא מתרתי נקט, דזה אינו, כי הי' יכול לומר הכל מודים שלוקין עליהן שלא כדרך (סתם) שזה כולל גם אכילה שלא כדרך הנאתן וגם כל הנאה, וא"כ מוכח שגם בכלאי הכרם ובשר בחלב אין לוקין על הנאה, אלא שצ"ע למה הלא אין צריכים בהם כדרך.

מיהו קושייתינו הנ"ל בנוי' על הנחה מסוימת, והיינו שמצד הסברא הדין נותן שילקה גם על אכילה שלא כדרך, רק שילפינן מלשון "אכילה" שצריכים כדרך, כי סתם "אכילה" היא כדרך, והטעם למה צריכים גם הנאה כדרך הנאה הרי זה כי מדמינן את האיסור של הנאה להאיסור של אכילה, ולפ"ז מכיון שבכלאי הכרם ובשר בחלב לא כתיב אכילה, ואין ילפותא שמלמדנו שצריכים כדרך, שוב הדרינן להסברא שחייבים גם על שלא כדרך, אשר

בפסחים דף כ"ד ע"ב אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן, מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה. ולהלן שם בדף כ"ה ע"א אמרינן "אטו בשר בחלב אכילה כתיבה בי" בתמיה, כלומר וא"כ גם על בשר בחלב לוקין גם שלא כדרך הנאתו.

וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' מאכלות אסורות ה"י וז"ל, כל האוכלים האסורין אין חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הניי', חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת, בלשון בשול ובלשון הקדש, לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הניי' עכ"ל.

והנה בפ"ח שם הט"ז כתב הרמב"ם וז"ל, כל מאכל שהוא אסור בהניי', אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים, אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות עכ"ל, והמ"מ שם כתב לבאר את טעמו של הרמב"ם בזה"ל, וכל דבר הראוי באכילה, אין דרך הנאתו אלא בדרך אכילה כתיקנו וכו', ולפי זה הרי איסור הנאה הוא כדין חצי שיעור שאסור מהתורה ואין לוקין עליו עכ"ל.

והנה מדברי הרמב"ם שכתב כל מאכל שהוא אסור בהניי' וכו' יוצא שגם בבשר בחלב אין מלקות על הנאה, שהרי גם בשר בחלב הוא "מאכל שהוא אסור בהניי'", ואילו לפי טעמו של המ"מ קשה, דהא

לפ"ז יוצא כמו שנקטנו שבכלאי הכרם ובשר בחלב הדין נותן שילקה על הנאה אע"פ שהנאה נחשבת שלא כדרך.

ומעתה כדי ליישב את הקושיא הנ"ל י"ל דלא כההנחה הנ"ל, אלא שבאמת מה שצריכים כדרך הרי זה מצד הסברא גם בלי העובדא שהמשמעות של אכילה היא כדרך, וכן מה שאין לוקין על הנאה כיון דמיקרי שלא כדרך הרי זה מצד הסברא גם בלי לדמות לאכילה, רק שכיון שבכלאי הכרם ובבשר בחלב לא כתוב אכילה הרי זה בגדר ילפותא שאין צריכים שם כדרך, ומעתה יוצא שנהי שעל אכילה יש ילפותא שחייבים גם על אכילה שהיא שלא כדרך, אבל על הנאה הרי אין לנו ילפותא כזו, כי בנוגע להנאה אין כאן שום שינוי לשון בלשון התורה, כי גם בכל האיסורים לא כתוב לשון לא תהנה אשר נאמר שכיון ששינה בבשר בחלב לומר לא תבשל הרי זה בגדר ילפותא שחייבים מלקות אע"פ שהוא שלא כדרך, ומעתה משום כך הדרינן להסברא שחייבים רק על כדרך.

ועי' בחינוך בסוף מצוה קי"ג שנוקט שסתם הנאה מיקרי שפיר כדרך, ודלא כהמ"מ, רק שבכל זאת אין לוקין על מכירה או נתינה לנכרי כי אפשר ליהנות הנאות אלו גם בלי לעשות מעשה, וכיון שאפשר לעבור בלי מעשה אין לוקין

אפילו אם הוא עבר על ידי מעשה, אבל אם ההנאה שקיבל היא כזאת שאי אפשר לקבלה בלי לעשות מעשה, כגון לסוך שמן על גבי מכתו, הרי הוא שפיר לוקה. ושוב חקר אם הוא לוקה אם הוא סך בשר בחלב על מכתו, דבכה"ג י"ל "דלא לקי לפי שהוא שלא כדרך שאינו עשוי לסוך, ויש לדון ג"כ שילקה", הרי שהוא חוקר אם בהנאת בשר בחלב חייבים גם על שלא כדרך כמו שחייבים על אכילה שלא כדרך או האם בנוגע להנאה הדרינן להכליל שצריכים כדרך, ונראה שהוא חוקר בהצדדים הנ"ל שכתבנו, והיינו שמצד אחד י"ל שמצד הסברא צריכים להיות פטור על שלא כדרך, רק שבבשר וחלב העובדא שלא אפקי' רחמנא להאיסור בלשון אכילה, אלא שינה לומר לא תבשל, הרי זה משמש כילפותא שחייב גם על שלא כדרך, וא"כ בנוגע להנאה שאין כאן שינוי לשון נשאר על מקומו שהוא פטור על שלא כדרך, וזהו הצד הראשון שכתב שאינו לוקה, אבל מצד שני י"ל שמצד הסברא הדין נותן שיהי' חייב על שלא כדרך, רק שמלשון אכילה ילפינן שהוא פטור, ושוב מדמינן הנאה לאכילה, ומש"ה בבשר וחלב שלא כתוב בו אכילה, חייבים גם על אכילה שלא כדרך, וכן על הנאה שלא כדרך, כיון שאין ילפותא לפוטרו.

סי' י': בענין חתיכה נעשית נבילה

בשר חזר ובלע בחזרה מן הדם שפלט בגלל המליחה, ומכיון שכן נעשה כולו נבילה, והפינכא חזר ובלע מהציר שלו, וממילא כשימלח את הבשר השני, הבשר ההוא יבלע מהפינכא את הציר של הבשר הראשון שנבלע בו, כי אע"פ שהבשר השני טריד למיפלט דם וציר ואינו בולע דם, אבל ציר הרי הוא שפיר בולע (אבל דם אינו בולע אפילו כשהוא פולט רק ציר וכמו שכתב לעיל בד"ה קערה וכמו שהבאנו לעיל).

והנה מדברי הר"ן הנ"ל רואים שני דברים, חדא שאע"פ שטריד למיפלט דם ואינו בולע דם אבל בכל זאת הרי הוא בולע ציר, ועוד רואים שהוא סובר שאחרי שאומרים חתיכה נעשה נבילה הרי החלק שנעשה נבילה יכול לאסור לבדו אפילו כשהאיסור המקורי אינו הולך עמו, ולכן הבשר השני נאסר ע"י הציר שהוא בולע אע"פ שאינו בולע עמו דם, וכן סובר באמת הר"ן בדף מ"ג ע"א בדפי הרי"ף בד"ה תנן.

והנה הר"ן (בדף מ"ד ע"א בדפי הרי"ף בסוף טור ב') דן אם אומרים חתיכה נעשית נבילה גם בשני משקין שאחד הוא איסור ואחד הוא היתר, או האם לא אמרינן כן בשני משקין כי אין כאן בליעה אלא שניהם מעורבים זה בזה, והר"ן סובר ששפיר אומרים גם בזה שחתיכה נעשית נבילה.

ומעתה יש להקשות על דברי הר"ן הנ"ל

הנה הר"ן על חולין דף קי"א ע"ב (בדף מ' ע"ב בדפי הרי"ף) בד"ה קערה (הראשון) הקשה איך מולחים בשר בכלי שכבר מלחו בו בשר, הלא הכלי בלע מדמו של הבשר הראשון כיון שמליח הוא כרותח, ועכשיו בשעת המליחה השני הוא פולט אותו והבשר השני בולע אותו, וגם אם הכלי הראשון הי' מנוקב, בכל זאת הרי הוא בולע מהדם, ולא אמרינן שכל הדם כולו יוצא מהנקבים. ותי' הר"ן שהבשר השני אינו בולע מן הדם שהכלי פולט כי אידי דטריד למיפלט דם לא בלע, וגם אחרי שגמר לפלוט דם הרי הוא עדיין פולט ציר, וגם כשהוא טריד לפלוט ציר אינו בולע דם.

והנה בגמ' שם אמרינן ההוא פינכא (קערה של חרס שאין לה תקנה בהגעלה, רש"י) דהוה בי ר' אמי, דמלח בי' בישראל ושברו אותו, פי' דכיון שמליח הוא כרותח נמצא שהפינכא בלע דם, ואם ישתמשו שוב בהפינכא, הוא יפלוט דם לתוך אותו האוכל ומש"ה שברו אותו. והקשה הר"ן שם בד"ה אימלח למה הוצרכו לשוברו, הלא הי' אפשר לנקוב אותו ולהשתמש בו כדי כדי למלוח בשר, כי הבשר השני לא יבלע דם כי אידי דטריד למיפלט לא בלע, ותי' שהרי בהפינכא לא היו חורים, וממילא נשארה ממשות של דם בתוך הפינכא ממליחת הבשר הראשון, ואירי שאותו בשר הראשון שנמלח בו שהה בתוך הדם גם אחרי שגמר לפלוט ציר, וממילא אותו

בזה, נהי שאמרינן חתיכה נעשית נבילה וכשבאים לבטלו צריכים שיעור גם נגד המשקה של היתר, אבל אין זה בגלל שהמשקה של היתר התהפך לאיסור, אלא הרי זה משום שהמשקה של איסור נחשב יותר גדול ע"י שהמשקה של היתר מעורב בו אבל כשדנין על המשקה של היתר עצמו אין זה נחשב שהוא עצמו נעשה בעצמותו משקה של איסור, וממילא אין המשקה של היתר יכול לאסור אוכל אחר לבדו בלי שהמשקה של איסור ילך עמו, דאז המשקה של איסור הוא זה שאוסר, אלא שצריכים שיעור גם כנגד המשקה של היתר כי המשקה של איסור נחשב יותר גדול.

ומעתה לפ"ז דברי הר"ן הנ"ל בד"ה קערה אתי שפיר, כי נהי שהקערה בלע גם ציר מהבשר הראשון, והציר ההוא הי' מעורב בצאתו מן הבשר הראשון עם הדם שיצא מהבשר הראשון, אבל הרי זה ציור של שני משקין שמעורבים זה בזה, וממילא אין הציר יכול לאסור את הבשר השני כיון שאין הדם הולך עמו, אבל בד"ה אימלח איירי שהבשר הראשון שמלח שהה בתוך הדם וממילא שוב בלע בחזרה מהדם וממילא עי"ז כל הבשר נעשה נבילה ע"י שבלע את הדם, וגם הציר שלו נעשה נבילה עמו יען היות הציר חלק מהבשר, ואין זה ציור של שני משקין שנתערבו, אלא הבשר וצירו, שהוא חלק מהבשר, בלעו את הדם, וממילא הציר שבתוכו נעשה חפצא דאיסורא, וממילא הרי הוא שפיר יכול לבדו לאסור את הבשר השני וכמש"כ הר"ן.

בד"ה קערה, דעדיין קשה איך מולחים בשר בכלי שכבר מלחו בו בשר, דהא הבשר הראשון שמלח בהכלי פלט גם ציר מעורב עם דם ולא רק דם, וא"כ הכלי בלע גם ציר, והרי הציר ההוא נעשה איסור כשיטתו שגם בשני משקין המעורבים זה בזה אמרינן שחתיכה נעשית נבילה, וכשהוא מולח בהכלי את הבשר השני הרי הכלי פולט גם ציר, וא"כ הדין נותן שהבשר השני יאסר, כי אע"פ שהוא טריד למיפלט דם ואינו בלע דם, אבל ציר הרי הוא שפיר בולע וכדברי הר"ן בד"ה אימלח, והציר אוסר אפילו במקום שהדם אינו הולך עמו וכשיטתו בכל חתיכה נעשה נבילה.

ויש ליישב, דהנה יש לחקור למה אמרינן חתיכה נעשית נבילה גם בשני משקין שמעורבים זה בזה, דמצד אחד י"ל דהיינו משום שגם זה נחשב בלוע, דהיינו שכל משקה נחשב בלוע בתוך המשקה השני, מיהו לכאורה יותר מסתבר לומר שבאמת אין כאן מציאות של בליעה, אלא מציאות של תערובת, רק שגם בסוג זה של תערובת אמרינן שחתיכה נעשית נבילה.

ולפ"ז י"ל שמה שהחלק שנעשה נבילה יכול לאסור גם בלי שהאיסור ילך עמו הרי זה רק בהציור של בליעה, אבל לא בהציור של שני משקין המעורבים זה בזה, כי י"ל שבאמת שני המקרים הם שני סוגים של חתיכה נעשית נבילה, דבהציור של בלוע הרי זה נחשב שההיתר נעשה חפצא של איסור, ולכן החלק שהי' היתר יכול לאסור לבדו, כי הוא בעצמותו נעשה חתיכה דאיסורא, אבל בשני משקין המעורבים זה

סי' י"א: חצי שיעור וחזי לאיצטרופי

שיש ריבוי של כל חלב הרי אנו אומרים שאתי קרא וקמ"ל הסברא הנ"ל, ואנו מעדיפים לומר כן מלומר שהסברא אינה נכונה ושכוונת הברייתא היא רק לאסמכתא בעלמא. מיהו אכתי צ"ע למה נקטינן כן.

וביותר יש להקשות על דבריהם, דלפי דבריהם מה היא קושיית רבי יוחנן על ריש לקיש מהברייתא הנ"ל, הלא כיון שר"ל לית הסברא של חזי לאיצטרופי פשיטא שהוא יגיד שכוונת הברייתא היא לאסמכתא בעלמא כמו שרבי יוחנן עצמו הי' אומר בלי הסברא של חזי לאיצטרופי.

ועכ"פ שמעתי בשם האחיזרזר לתרץ קושיית תוס' למה צריכים את הסברא של חזי לאיצטרופי ולא סגי בהריבוי של כל חלב, והיינו שאם הי' לנו רק את הריבוי של כל חלב היינו אומרים שמה שנתחדש בכל חלב הוא איסור כללי חדש, דהיינו שם חדש את איסור לא לאכול חצי שיעור מאיסורי התורה, ולזה מהני הסברא של חזי לאיצטרופי לקבוע שמטעם הנ"ל הרי זה איסור פרטי בכל איסור ואיסור, וכשהוא אוכל חצי שיעור של נבילה הרי זה נחשב שהוא עובר על איסור מסוים של נבילה, ולא שהוא עובר על איסור חדש כללי של חצי שיעור, דכיון שחזי לאיצטרופי, ואז הי' עובר על עיקר האיסור של נבילה, משום כך גם חצי כזית אסור משום נבילה. ויש נפ"מ שיוצא מהנ"ל, והיינו לענין אם נשבע שלא יאכל בשר שיש עליו שם של איסור נבילה, האם הוא אסור בחצי כזית

א. בענין למה צריכים גם את הסברא של חזי לאיצטרופי וגם את הדרשה של כל חלב, וגדר האיסור של חצי שיעור.

עי' ביומא דף ע"ג ע"ב דאיתמר שרבי יוחנן אמר שחצי שיעור אסור מן התורה, וריש לקיש אמר שמותר מן התורה, ואסור רק מדרבנן, ובדף ע"ד ע"א אמר רבי יוחנן שטעמו הוא משום שחצי שיעור חזי לאיצטרופי. ולהלן שם הקשה רבי יוחנן על ריש לקיש מברייתא דתני בה שמרבינן חצי שיעור של חלב, וכן חלבו של כוי, מהריבוי של כל חלב, וריש לקיש סובר שזה אסמכתא בעלמא. והקשו תוס' בד"ה כיון וכו' למה אמר רבי יוחנן את הסברא של חזי לאיצטרופי ולא את הדרשה מהפסוק, ותיצרו שבלי הסברא היינו אומרים שהריבוי של כל אתי רק לכו, ומה שצירפה הברייתא להדרשה גם את הדין של חצי שיעור הרי זה אסמכתא דרבנן, אבל מאחר שקיימת הסברא אמרינן שכוונת הברייתא היא לדרשה גמורה גם בנוגע לחצי שיעור. מיהו אכתי צ"ע למה לא סגי בהסברא לחוד בלי הדרשה.

ויש ליישב על פי דברי תוס' בשבועות דף כ"ב ע"ב בד"ה איבעית אימא דמבואר בדבריהם שלפעמים יש סברא שנראית חלשה וצריכים דרשה כדי להשמיענו שהיא סברא נכונה ומוסמכת, וא"כ כן י"ל גם כאן, דהיינו שמעצמינו לא היינו סומכים על הסברא של חזי לאיצטרופי, רק שכיון

של נבילה, דאם האיסור של חצי שיעור נבילה מיקרי מאיסורי נבילה הרי הוא אסור לפי שיטת תוס' בשבועות דף כ"ב ע"ב בד"ה אהתירא וכו' ובדף כ"ג ע"ב בד"ה דמוקי וכו' ששבועה חלה על האיסור של חצי שיעור, אבל אם האיסור של חצי שיעור הוא שם חדש של איסור לא לאכול חצי שיעור מאיסורי התורה, ואין זה נקרא איסור נבילה, א"כ שבועתו לא קאי על דבר זה.

ב. ביאור הסברא של חזי לאיצטרופי, ובענין אם שייך לומר כן גם באיסורי הנאה ועוד דברים.

ע' במנ"ח במצוה קי"ג, שהיא הלא תעשה של אכילת בשר וחלב, באות א' שחקר אם בהנאה מבשר וחלב יש שיעור של הצטרפות, וכתב שהא ודאי שאינו כמו מעילה דאפילו אם צירף את קבלת ההנאה לזמן מרובה הרי הוא מועל, דאילו כן הי' צריך להיות חייב על אכילת בשר בחלב אפילו אם שהה באכילת הכזית במשך זמן מרובה, דהא כל אכילה היא גם הנאה, ולא שמענו שמכיון שבשר בחלב אסור גם בהנאה הרי הוא חייב על אכילת כזית גם אם שהה יותר מכדי אכילת פרס, וא"כ מוכח שאינו כמו מעילה. אלא שחקר שאולי צריכים לקבל את כל ההנאה בבת אחת בלי להפסיק באמצע או האם יש שיעור של הצטרפות (ונקט שם שאם יש שיעור של הצטרפות השיעור הוא בכדי אכילת פרס, וצ"ע). והוא סובר שם כמו שהביא מהצל"ח שכדי לעבור על הלאו של הנאה צריכים ליהנות מכזית, וא"כ החקירה היא מה הדין היכא שנהנה מחצי כזית,

והפסיק, ושוב נהנה עוד הפעם מעוד חצי כזית, וזהו דלא כרעק"א בתשובה ק"צ שסובר שהשיעור של הלאו הוא הנאה ששנה פרטה. ולפי רעק"א החקירה תהי' בציור שנהנה הנאה ששנה חצי פרטה, והפסיק, ושוב נהנה עוד הנאה ששנה חצי פרטה.

והביא המנ"ח שהפמ"ג בהפתיחה להל' בשר בחלב בד"ה הנאה וכו' נקט שצריכים ליהנות בלי הפסק, ושחקר הפמ"ג אם לפ"ז נגיד באיסורי הנאה שחצי שיעור אסור מן התורה, כי יש לחקור אם שייך לפ"ז הסברא של חזי לאיצטרופי, והיינו משום שאם הכוונה בחזי לאיצטרופי היא שעכשיו אחרי שאכל את החצי שיעור אפשר להשלים את השיעור ע"י צירוף, א"כ לא שייך לומר כן באיסורי הנאה כיון שלא נאמר בהם שיעור הצטרפות אחרי שהפסיק, אבל אם הכוונה היא שהי' חזי לאיצטרופי בתחילה, דהיינו שבתחילה, במקום לאכול חצי שיעור הי' יכול לאכול שיעור שלם, אז שפיר שייך הסברא של חזי לאיצטרופי גם באיסור הנאה.

ויש עוד נפקא מינה בין שני הצדדים בביאור חזי לאיצטרופי, והיינו אם שייך האיסור של חצי שיעור בכל יראה, כי התם ליכא שיעור הצטרפות כמו שיש באכילה, ומעתה אם יש לו חצי זית של חמץ, ושוב יצא מרשותו, ושוב קנה חצי כזית של חמץ, אין שני החצאי זיתים מצטרפין, וא"כ אם הכוונה בחזי לאיצטרופי היא שאחרי שעשה חצי שיעור הרי הוא יכול עכשיו להשלים את השיעור, הרי בכל יראה לא שייך דבר זה, ולא יהי' איסור

לענין בל יראה למפרע, לית לן בה, ואף על גב דיליף התם לחצי שיעור מקרא דכל חלב, מ"מ עיקר טעמא הוא משום דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל וכמ"ש שם התוס' עכ"ל.

והחכם צבי בסי' פ"ו כתב שחצי שיעור אסור מן התורה דוקא באיסורי אכילה וז"ל, אבל בעיני אפי' בפחות מכזית (חמץ) צריך לבערו, וזה ודאי מסתייע ממאי דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת משום דחזי לאיצטרופי, וה"נ חצי זית חזי לאיצטרופי, אלא שכשהוא דבוק לכתלים או לדפנות הכלים נתבטל ונעשה כעץ בעלמא, ולאידך דס"ל דאפי' אינו דבוק [אינן] צריך לבערו יש לומר דשאני איסורי אכילה דאית לן קרא דכל חלב וכדאי' בריש פרק בתרא דיומא, וכבר תירצו התוס' שם למאי איצטריך סברא וקרא ע"ש, ולפי"ז בכל שאר איסורי תורה, כגון התולש שער א' בנזיר, או בשבת, או מוציא פחות מכשיעור, אין בו איסור תורה כלל, דטעמא דחזי לאיצטרופי לחוד לא מהני, א"נ יש לומר דאף דבכל האיסורין פחות מכשיעור נמי אסור מה"ת, היינו דוקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות מחצי שיעור, אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו, כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן ביה חזי לאיצטרופי עכ"ל.

והנה חזינן שהחכם סובר שבחצי כזית חמץ לענין בל יראה קיימת באמת הסברא של חזי לאיצטרופי, וזהו שכתב לענין חמץ "דטעמא דחזי לאיצטרופי לחוד לא מהני", כלומר דשפיר שייך לומר שחזי לאיצטרופי

של חצי שיעור (ואם הוא קונה עוד חצי כזית בלי שהחצי כזית הראשון יצא מרשותו, הרי הוא עובר משום שעכשיו יש בידו שיעור שלם, ואין זה בצירוף מה שהי' בידו בתחילה חצי כזית, וכמו שנביא להלן מהשאגת ארי'), אבל אם הכוונה היא שבתחילה הי' יכול לעשות שיעור שלם, א"כ גם בבל יראה שייך לומר כן, ושפיר יהי' איסור של חצי שיעור.

והשאגת ארי' בסי' פ"א קרוב לסופו סובר שבבל יראה ליכא איסור של חצי שיעור משום שלא שייך שם חזי לאיצטרופי כי אין שיעור הצטרפות, אלא צריכים לעבור על כזית שלם בבת אחת וז"ל, ונראה לי ליתן טעם לדבר דמאי שנא לענין בל יראה דליכא איסורא כלל בפחות מכשיעור משא"כ בכל האיסורים, משום דאמרינן התם דהא דחצי שיעור אסור מה"ת היא משום דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל, והאי טעמא לא שייך אלא באיסורי אכילה דקיי"ל אם אוכל כזית בכדי שיעור אכילת פרס מצטרף וחייב עליו, הרי שאם אכל עכשיו כל שהוא, כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עמו לשיעור כזית, נמצא האי כל שהוא שאכל כבר, באיסורא אכל למפרע, דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה, אבל גבי בל יראה דאפי' אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא על מכאן ולהבא, וכל זמן ששהה אצלו פחות מכזית ליכא איסורא כלל למפרע, ואפי' לבתר שהשלימו לכזית אינו עובר על שהיות פחות מכשיעור כלל דלשעבר, אלא על להבא משעה שהשלים לכשיעור, וכיון דא"א לעולם שיבא לידי איסור על שהייה זו של פחות מכשיעור

רק שלא סגי בזה לחוד כי צריכים גם את הפסוק והרי הפסוק איירי במידי דאכילה דהיינו חלב. וזהו דלא כמו שהבאנו מהשאגת ארי' שחמץ לא מיקרי חזי לאיצטרופי כי חזי לאיצטרופי פירושו הוא שהוא יכול עכשיו להוסיף ולהשלים את השיעור ואילו בחמץ אם הוא מוסיף עוד חצי כזית חמץ האיסור מתחיל רק מאז שיש לו כזית שלם, ומה שהי' לו רק חצי כזית אינו נחשב למפרע חלק מהאיסור כי לא נאמר בכל יראה שיעור הצטרפות, וממילא אין זה נחשב למפרע שהאיסור התחיל מאז, ומש"ה כיון שחצי כזית חמץ אינו חזי לאיצטרופי אין בכל יראה איסור של חצי שיעור.

עוד יש להעיר, דהנה החכם צבי בדבריו הנ"ל כתב שאע"פ שגם בנוגע לבל יראה קיימת הסברא של חזי לאיצטרופי אבל בכל זאת לא סגי בזה כי צריכים גם פסוק ו"שאני איסורי אכילה דאית לן קרא דכל חלב וכדאי' בריש פרק בתרא דיומא, וכבר תירצו התוס' שם למאי איצטרין סברא וקרא ע"ש". מיהו תוס' שם לא ביארו למה צריכים גם פסוק, אלא ביארו רק למה צריכים גם סברא ולא סגי בהפסוק, וכבר הערנו לעיל דאכתי קשה למה צריכים גם את הפסוק, ונסינו ליישב דבר זה, וא"כ איך הסתמך החכם צבי על דברי תוס', ויש ליישב דבריו בדוחק, אבל על כל פנים לפי דינו י"ל שצריכים את הפסוק לומר שרק במידי דאכילה חצי שיעור אסור אע"פ שהסברא של חזי לאיצטרופי קיימת גם בשאר דברים, והפסוק בא להוציא מידי הסברא של חזי לאיצטרופי בשאר דברים שאינם מידי דאכילה.

והנו"ב במה"ת חלק או"ח סי' נ"ג כתב שאם אכל חצי שיעור של חמץ בהרגע האחרון של פסח, לא שייך לומר חזי לאיצטרופי, ומוכח דס"ל שהכוונה בחזי לאיצטרופי היא שחזי לאיצטרופי עכשיו ע"י שיוסיף לאכול עד השלמת השיעור, וזה הרי לא שייך בהרגע האחרון של פסח. והנו"ב יישוב בזה את מה שהביא מהרמב"ם שחמץ בפסח אסור בכל שהוא, אבל אין על זה חיוב כרת ומלקות, והרמב"ם הביא על זה פסוק, והקשה הכ"מ למה צריכים פסוק תיפוק לי' משום שחצי שיעור אסור מהתורה, ותיירץ הנו"ב שהפסוק פועל שאסור גם בהרגע האחרון של פסח אשר אז כבר לא שייך לומר את הסברא של חזי לאיצטרופי וכהנ"ל, וציין שכך כתב גם בצ"ח ביומא דף ע"ד ע"א. וע"ע בסוף ספר אבני מילואים בחלק השו"ת בסי' י"ד בד"ה עוד אפשר לומר וכו', וכן בשו"ת רעק"א בסוף סי' קנ"ד, שדנו בענין הנ"ל, דהיינו אם יש איסור של חצי שיעור, אם אכל חצי שיעור בסוף הזמן.

ועי' עוד ברמב"ם בריש הל' גניבה שכתב שאסור מן התורה לגנוב אפילו פחות משהו פרוטה, וכתב המ"מ דהיינו משום שחצי שיעור אסור מן התורה, ולכאורה גם בגניבה אין דין של הצטרפות, ובכל זאת אתי עלה המ"מ מדין חצי שיעור אסור מן התורה, ובע"כ צ"ל דס"ל שחזי לאיצטרופי פירושו הוא שהי' יכול בתחילה לעשות את כל השיעור.

והנה יש לעיין אם חייב לעשות חצי שיעור של מצוה אם יש לו רק חצי שיעור ולא כל השיעור.

כשיעור לאו מצה (צ"ל מצוה) הוא כלל, נראה לי עכ"ל.

מיהו הברכי יוסף כתב שיש בזה קצת מצוה כמו שחצי שיעור אסור מן התורה.

והרי"ט אלגזי בהל' בכורות באות פ"א סק"ח כתב בזה"ל, דהא קי"ל כר"י שחצי שיעור אסור מן התורה לענין איסור, וכדאמרינן כן לענין לאו, ה"ה דאמרינן כן לענין מצות עשה, דאם אין לו כי אם פחות מכזית מצה בליל פסח חייב לאכול כיון דמקיים מקצת מצוה עכ"ל, וכן כתב לעיל שם בסוף הל' חלה, אבל לעיל בהל' חלה באות ב' סקי"ד בד"ה ואין לומר דלמאי וכו' כתב כהמל"מ שאינו חייב לאכול חצי כזית מצה.

והמנ"ח במצוה ו' קרוב לתחילתה הזכיר את השאלה, וציין לדברי המל"מ, ושהרי"ט אלגזי הביא דעות בענין זה, וכתב שבספר ויקרא כתב קצת ראי' בענין זה. וכנראה כוונתו היא למה שכתב במצוה ק"ל להוכיח שיש חיוב לעשות חצי שיעור של מצות עיי"ש.

והנה במצות של אכילה כגון אכילת מצה, י"ל שחייב לאוכלו כי זה חזי לאיצטרופי, כי באכילה נאמר שיעור של הצטרפות של כדי אכילת פרס, וכן בתחילה הי' יכול לאכול שיעור שלם. מיהו במצוה כגון ציצית, אם יש לו מספיק חוטיין רק בשביל שתי כנפות, או במעקה, אם יש בידו לבנות מעקה של רק חמשה טפחים, א"כ בהני גווני אין זה ציור של חצי שיעור, אלא בכלל אין זה החפצא של המצוה, וממילא לא יהי' חייב לעשותו.

והשבות יעקב בחלק ב' סי' י"ח, והמל"מ בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז, כתבו שחצי שיעור של מצוה אינו כלום. וז"ל השבות יעקב, ועל דבר מי שאין לו רק פחות מכזית מצה, נראה לי שאין כאן חיוב כלל, דאכילה בכזית משמע, וראי' ממה דאיתא בסי' תפ"ד הנשבע שלא לאכול מצה כל השנה אסור לאכול מצה בפסח, ולפי מה דקי"ל לענין שבועה שלא אוכל בכזית משמע, קשה א"כ יאכל פחות מכזית, אלא ודאי פשוט כיון שאינו אוכל

סי' י"ב: בענין בשר בחלב

חייבים גם על החלב, אע"פ שאת החלב הרי הוא שותה ואין ריבוי לרבות את השותה, והיינו משום שבנוגע להכנסת התערובת של טעם לתוך גופו אין חילוק בין אכילה לשתי', כי האכילה והשתי' הן רק האמצעי איך הטעם נכנס לגופו, אבל אינו עושה פעולה של אכילה או שתי' על עצם הטעם, אבל אם אומרים שגדי אסרה תורה ולא חלב הרי יוצא שהחפצא דאיסורא הוא גוף הבשר ולא התערובת של הטעמים, כי אילו כן גם החלב הי' צריך להיות אסור, וכיון שהחפצא דאיסורא הוא גוף הבשר, שפיר יש לחלק בין אכילה לשתי', כי האכילה או השתי' הן מעשים שהוא עושה לגוף הבשר, ולכן הדין נותן שלא שייך לומר כאן שהיתר מצטרף לאיסור, כי אין בזה ריבוי כדי לרבות את השותה.

והנה צ"ע על דברי הגאון הנ"ל כי גם לפי האמת שגם החלב אסור, י"ל שהחפצא דאיסורא הוא גוף הבשר וגוף החלב, כי באמת כוונת הפסוק היא לאסור גם את החלב, ושפיר יש להבין כן את המשמעות של לא תבשל גדי בחלב אמו, והרי הוא חייב על שתיית החלב כי כך גזרה התורה בפירוש במה שאסרה את החלב, אבל אם המחזה את הבשר ושתהו לא יהי' חייב על בשר כי אין ריבוי של נפש לרבות את השותה.

ובאמת אי אפשר לומר כעיקר תירוצו

הנה בחולין דף ק"ח ע"ב רצתה הגמ' לומר שרב סובר ש"גדי אסרה תורה ולא חלב", כלומר שכל האיסור של אכילת בשר בחלב הוא רק על הבשר אבל החלב אינו נאסר באכילה, ודחינן שאי אפשר לומר שכן סובר רב, דהא איתמר חצי זית בשר וחצי זית חלב שבשלן זה עם זה אמר רב לוקה על אכילתו, הרי שגם החלב אסור, ומקשים מה היא הקושיא הלא לעולם י"ל שרב סובר שגדי אסרה תורה ולא חלב, רק שאע"פ שהחלב מותר הרי הוא חייב בהציור הנ"ל משום שקי"ל שהיתר מצטרף לאיסור להשלים את השיעור.

ושמעתי מגאון אחד לתרץ שאע"פ שהיתר מצטרף לאיסור, אבל היינו רק אם אכל את ההיתר, אבל לא היכא ששתה את ההיתר, דהא כדי להתחייב על שתי' צריכים ריבוי כמו שמבואר בדף ק"כ ע"א שחייבים על חמץ וחלב ונבילת העוף שהמחוס ושתה אותם כי כתוב בהם נפש לרבות את השותה, וא"כ החצי זית חלב אינו מצטרף להאיסור כי אין בו ריבוי לרבות את השותה, והא שלפי האמת חייבים בבשר בחלב גם על החלב אע"פ שהפסוק פרט רק שהבשר אסור, הרי זה כי נקטינן שהחפצא של איסור הוא התערובת של הטעמים, ולא החפצים של הבשר והחלב בזכות עצמם, וכיון שיסוד האיסור הוא התערובת של הטעמים הרי התערובת הזאת קיימת גם בחלב, ולכן

שאי אפשר לומר כאן שהיתר מצטרף לאיסור כיון שאת החצי זית חלב הרי הוא שותה, כי תוס' בחולין דף ק"כ ע"א בד"ה לרבות השותה, הקשו למה צריכים את הריבוי של נפש כדי לרבות את השותה, הלא קי"ל ששתי' היא בכלל אכילה, ותירצו ששתי' בכלל אכילה אמרינן רק היכא ששתה דבר שבטבעו הוא משקה, אבל לא היכא שהמחה חלב או חמץ או נבילת העוף ועשה מהם משקה, ולכן צריכים בשביל דברים אלו את הריבוי של נפש, ומעתה נהי שגבי בשר בחלב לא כתוב נפש, אבל הלא חלב הוא בטבעו

נוזל, וא"כ אמרינן בכה"ג ששתי' היא בכלל אכילה, ונהי שאם המחה את הבשר לא יהי' חייב כי בשר הוא דבר מוצק, ואין כאן ריבוי של נפש, אבל על חלב הדין נותן שיהי' חייב.

ועוד שגם בלא"ה, הרי בבשר בחלב לא כתוב אכילה, אלא כתוב לא תבשל ג"פ, ומכיון שלא כתוב אכילה אמרינן בפסחים דף כ"ה ע"א שחייבים עליו גם אם אכלו שלא כדרך אכילה, וא"כ ה"ה אם המחה את הבשר ושתה אותו, וכן שפיר אפשר לומר שהיתר מצטרף לאיסור אע"פ שהוא שותה את החלב.

סי' י"ג: בענין המבשל נבילה בחלב

בישול בשר בחלב אינו חל על שום איסור אחר, אלא הוא האיסור היחיד, ואילו המ"ד שסובר שאינו לוקה סובר שלהכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול כדי לומר שכיון שעל אכילה לא לקי בכה"ג, אבישול נמי לא לקי. והלשון השני סובר להיפך, דהיינו שעל בישול כו"ע לא פליגי דלקי, כי פליגי לענין אכילה, דהמ"ד שסובר שאינו לוקה סובר כן משום שאין איסור חל על איסור, והמ"ד שסובר ששפיר לוקה סובר שלהכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול כדי לומר שכיון שהוא לוקה בכה"ג על בישול הרי הוא לוקה גם על אכילה. והלשון השלישי סובר שהמ"ד שסובר שהוא לוקה איירי בבישול, והמ"ד שסובר שאינו לוקה איירי באכילה, ואין כאן מחלוקת, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

והנה קושיית הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ היא בעצם קושיא על הגמ' בחולין שם, דלמה אמרין שאין איסור חל על איסור, ולמה כדי לחייב על אכילה צריכים להא דאפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול, הלא בשר בחלב הוא איסור מוסיף כיון שהוא מוסיף איסור הנאה.

ב. בענין אם איסור הנאה נחשב איסור מוסיף.

והנה בנוגע למה שדן הרמב"ם על איסור הנאה כאיסור מוסיף, עי' בהמשנה בכריתות שם דמבואר שהיכא שהקדיש

א. דברי הרמב"ם בפיה"מ במס' כריתות, והסוגיא בחולין דף קי"ג ע"ב - קי"ד ע"א.

הנה הרמב"ם בפיה"מ על מס' כריתות דף י"ג ע"ב הקשה למה בשר בחלב אינו חל על נבילה או על בהמה טמאה או על חלב משום שבשר בחלב הוא בגדר איסור מוסיף כי הוא מוסיף איסור הנאה, ותירץ משום "שבשר בחלב נאסר בהנאה מפני שאסרו הכתוב לאכילה", כלומר דממילא לפני שזכינו לדין שיש איסור אכילה אין כאן איסור הנאה, ומש"ה א"א לומר שמיגו שחל איסור הנאה חל נמי איסור אכילה, וביאר הקובץ הערות בסי' ל' סק"ג שכוונת הרמב"ם היא שהאיסור הנאה הוא תולדה מהאיסור אכילה. ויש להעיר על דברי הרמב"ם כמה הערות וכדלהלן.

אבל ראשית כל נביא שבאמת הציור הזה של מבשל חלב בחלב נידון בגמ' בחולין דף קי"ג ע"ב - קי"ד ע"א (והרמב"ם עצמו ציין בתוך דבריו להגמ' בחולין), ופליגי בזה רבי אמי ורבי אסי, חד אמר לוקה (משום בשר בחלב) וחד אמר אינו לוקה, ויש ג' לשונות בהגמ' בביאור דבריהם, דהלשון הראשון סובר שעל אכילה לכו"ע אינו לוקה כי אין איסור חל על איסור, רק דפליגי לענין אם הוא לוקה על בישול, דהמ"ד שסובר שהוא לוקה סובר כן משום שהרי אין איסור לבשל חלב, וא"כ האיסור של

ג. דברי הרמב"ם בספר המצות בל"ת קפ"ו.

והנה מה שציינ המגי' למל"מ ללא תעשה קפ"ו, כוונתו היא לדברי הרמב"ם שם שנראים להיפך מדבריו בפירוש המשניות, דבפירוש משניות כתב שהאיסור הנאה הוא תולדה מהאיסור אכילה, ואילו בל"ת קפ"ו שם כתב להיפך, והיינו שהיסוד של האיסור אכילה הוא משום שהוא ציור של הנאה, ולעולם יסוד האיסור הוא איסור הנאה, דהנה הרמב"ם שם בא להסביר למה הוא מונה בישול בשר בחלב ואכילת בשר בחלב כשני לאוין במנין תרי"ג ואינו מונה גם את האיסור הנאה, שהרי גם להאיסור הנאה יש פסוק מיוחד, דהיינו אחד מהג' פעמים שכתוב לא תבשל גדי בחלב אמו, וכתב וז"ל, שאיסור הנאה אין ראוי שימנה מצוה בפני עצמה, מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד, שהאכילה מין ממניי ההנאה, ואמר יתברך בדבר שהוא לא יאכל, אמנם הוא דמיון מדמיוני ההנאה, והכוונה שהוא לא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו עכ"ל, ברם לפ"ז לכאורה ביותר הי' לו להרמב"ם למנות את הפסוק של הנאה ולא את הפסוק של אכילה.

והנה לכאורה יש לתרץ שהרמב"ם מנה אכילה כי הרמב"ם עצמו שם הביא את הגמ' בפסחים דף כ"ה ע"א שכיון שלא כתוב בבשר בחלב לשון של אכילה חייבים גם על אכילה שלא כדרך, דהיינו שהוא בולע בלי ללעוס או שהוא אוכלו כשהאוכל חם מאד עד "שישרוף את גרונו ויכאיבנו" כמו שצייר הרמב"ם שם, וא"כ

בהמה חל איסור קודש גם על החלב, וביארה הגמ' בדף י"ד ע"א בזה"ל, מעיקרא לא אסור אלא באכילה, אקדשה, מיגו דאיתוסף בי' נמי איסורא דהנאה, איתוסף בי' נמי לגבי חלב (כך גורס הב"ח, והשט"מ גורס "איתוסף בי' נמי איסורא לגבי חלב"), ופירש"י וז"ל, היינו מוסיף דאיתוסף איסורא אחפצא עכ"ל, ומשמע שרש"י מפרש שהכוונה היא להדין של איסור מוסיף, דהיינו שמיגו שחל איסור הנאה חל נמי איסור אכילה, וכן נוקט הרמב"ם להדיא בפיה"מ שם, ולפי המשך דבריו של הרמב"ם שם שהבאנו לעיל הרי זה כי בהקדש האיסור של הנאה הוא איסור עצמאי ולא תוצאה מהאיסור של אכילה כמו שהוא סובר בנוגע לבשר בחלב.

וגם בפ"ד ממאכלות אסורות הי"ט הביא הרמב"ם את הגמ' הנ"ל בנוסח של איסור מוסיף, והמגי' למל"מ שם הביא את דברי הרמב"ם בפיה"מ בענין למה בשר בחלב אינו חל על חלב או נבילה או בהמה טמאה כיון שהוא מוסיף איסור הנאה, וכתב שתירוצו של הרמב"ם "צריך עיון היטיב", וציין לדברי הרמב"ם בסה"מ בל"ת קפ"ו [שנביא להלן], וכתב ליישב את עיקר קושייתו של הרמב"ם על פי דברי תוס' בחולין דף ק"א שאיסור הנאה לא חשיב איסור מוסיף אלא רק חומרא בעלמא, ועוד כתב שמה שהאיסור קודש שפיר חל גם על החלב הרי זה משום שיש גזירת הכתוב שבקדשים איסור חל על איסור (אבל לא התיחס ללשון הגמ' הנ"ל בכריתות שהבאנו) עיי"ש.

ודבריו אלו הם כדברי הרמב"ם הנ"ל בספר המצות ודלא כדבריו בפיה"מ.

ה. כולל או מוסיף בב' פעולות.

ושוב הקשה שעדיין קשה שגם בלי זה שכל הבהמה נאסרת משום מוקדשין (וכמו שפירשו תוס' שכוונת הגמ' היא לאיסור כולל שכל הבהמה נאסרת), הלא מצד החלב עצמו האיסור של מוקדשין הוא איסור כולל כי מצד מוקדשין הרי הוא נאסר בכל ההנאות וא"כ מיגו שחל האיסור של מוקדשין על כל שאר ההנאות חל נמי על הנאת אכילה, והביא מהריב"ש בסי' קנ"ט, והתשב"ץ בח"א סי' ק', דלא אמרינן כולל בב' פעולות, וכגון היכא שנשבע שלא יאכל מצה ושוב נשבע שלא יאכל מצה ושלא יעלה להגג, דלא אמרינן שמיגו שנאסר מחמת השבועה השני' לעלות להגג ה"ה שהוא נאסר מחמתה באכילת מצה, אלא שכתב הקובץ הערות שי"ל דהיינו רק בנוגע לשבועות משום שהעובדא שאכילת מצה ועלי' לגג הן ב' פעולות קובע את השבועה השני' שנשבע על שניהם לשתי שבועות נפרדות (וא"כ אין כאן איסור אחד שכולל ב' פעולות), וכ"כ השעה"מ בפ"ז מהל' איסורי ביאה בריש דף ס"ד עיי"ש. ומהרשב"א בשו"ת המיוחסות בסי' רמ"ד הביא הקובץ הערות דשפיר מהני כולל בשתי פעולות. ועי' עוד בחולין דף ק"א ע"ב דמבואר שיוה"כ הוא בגדר איסור כולל על שבת, ופירש"י משום שהוא כולל איסור אכילה ומיגו שהוא נאסר באכילה הרי הוא נאסר גם במלאכה, וגם שם הרי הן ב' פעולות.

שפיר מנה את הלאו של אכילה כדי לכלול שגם ציורים אלו יהיו בכלל עיקר שם האיסור שהוא ממנין תרי"ג אע"פ שלכאורה בהציורים הנ"ל אין הנאה, אלא שהא גופא צ"ע, דאיך שייך לומר שיסוד האיסור של אכילה הוא ההנאה שבו ולא עצם מעשה האכילה, הלא חייבים גם על אכילה שאין בה הנאה. מיהו אולי שפיר יש בהציורים הנ"ל הנאה ביחד עם הכאב. מיהו לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה שהי' לו להרמב"ם למנות הנאה ולא אכילה.

והנה כבר הבאנו שרש"י בכריתות מפרש שכוונת הגמ' שם היא לאיסור מוסיף. מיהו תוס' בחולין דף ק"א ע"א בד"ה איסור כולל וכו' מפרשים שהכוונה היא לאיסור כולל, שהרי האיסור של מוקדשין חל על כל הבהמה, והרי זה ציור של איסור כולל ביחד עם חומרא של איסור הנאה.

ד. דברי הקובץ הערות שהם כדברי הרמב"ם הנ"ל בספר המצות.

והקובץ הערות בסי' ל"ג סק"ז הקשה על הגמ' בכריתות למה לא אמרינן בפשיטות שאם אקדשה הרי הוא חייב מעתה על אכילת החלב גם משום האיסור של מוקדשין לא בגלל השם של אכילה אלא בגלל השם של הנאה, שהרי גם ע"י אכילה הרי הוא מקבל הנאה, ומצד השם של הנאה אין כאן איסור שחל על איסור שהרי חלב לא נאסר בהנאה אלא רק באכילה,

ותי' שבאמת היסוד של האיסור של אכילה הוא בגלל ההנאה שבה, וא"כ שוב יש כאן תופעה של איסור חל על איסור,

להביא איסור אכילה שעליו שפיר לוקין.

ז. בענין למה בשר בחלב לא מיקרי איסור מוסיף בגלל שהוא מוסיף איסור בישול

והנה יש להקשות על הגמ' בחולין דף ק"ג וקי"ד שהבאנו לעיל למה לא חשיב בשר בחלב איסור מוסיף משום שהוא מוסיף איסור בישול (וכי נאמר שגם האיסור של בישול בשר וחלב הוא תולדה של האיסור אכילה).

ואין לומר שזוהי באמת כוונת הגמ' בהלשון השני שהבאנו שלהכי אפקה לאכילה בלשון בישול כדי לומר שכיון שלוקה על בישול לוקה נמי על אכילה, דהכוונה היא לאיסור מוסיף, דזה אינו, כי איסור מוסיף מועיל גם אם לא היתה התורה מפקה לאכילה בלשון בישול, וא"כ צ"ל שהכוונת הגמ' היא לכעין היקש בין אכילה לבישול, תדע, שהרי לפי הלשון הראשון שם מקשינן להיפך, והיינו דכיון שאינו לוקה על אכילה ה"ה שאינו לוקה על בישול.

וראיתי בספר המפתח ברמב"ם הוצאת רש"פ בפ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"ו שצוין בנוגע לקושיא זו לעיין בספר מקור מים חיים על שו"ע יו"ד בריש סי' פ"ז, והוא תי' שאי אפשר לעשות איסור מוסיף מהבישול הראשון שיוצר את החפצא של בשר בחלב, שהרי באותה שעה עדיין אינו בגדר בשר בחלב, וא"כ אי אפשר לומר שמיגו שחל איסור של בישול על בשר בחלב שהרי אינו עוד בגדר בשר חלב, וגם אי אפשר לעשות מוסיף מבישול שני, כי

ועכ"פ מוסיף שפיר מהני בב' פעולות, שהרי כן מוכח מקושיית הרמב"ם הנ"ל שרצה שהנאה תיחשב מוסיף ותגרום שיחול איסור אכילה, וגם רש"י ביבמות בדף ל"ד ע"א בד"ה אם היתה שבת וכו', וכן בחולין דף ק"א ע"א בד"ה ואיסור כולל באיסור חמור וכו', סובר שהיכא שהאיסור השני אוסר גם הנאה הרי הוא נקרא איסור מוסיף ואמרינן דמיגו שהאיסור השני מוסיף איסור הנאה הרי הוא חל גם לענין איסור אכילה (וכבר הבאנו לעיל שכן הוא סובר בכריתות דף י"ד), אע"פ שהנאה ואכילה הן ב' פעולות.

ו. דברי הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות.

וע"ע ברמב"ם בפ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"ו שפסק שהמבשל בשר נבילה, או חלב, בחלב, לוקה על בישול בשר בחלב, אבל לא על אכילת בשר בחלב כי "אין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור בבת אחת", והקשה הלח"מ למה אינו נחשב איסור מוסיף בגלל האיסור הנאה (ולא ציין לדברי הרמב"ם בפיה"מ שמקשה הוא עצמו קושיא זו), והביא שתוס' בחולין דף ק"א ע"א בד"ה איסור וכו' סוברים שבגלל איסור הנאה אינו נחשב איסור מוסיף אלא איסור חמור בעלמא, אבל שהרמב"ם בספי"ד שם לענין הקדיש בהמה הזכיר על הנאה לשון של איסור מוסיף, וא"כ צ"ע כהנ"ל. ותי' הלח"מ שכיון שאין לוקין על הנאת בשר בחלב כמו שפסק הרמב"ם לעיל שם אינו יכול לשמש לאיסור מוסיף

אין בישול אחר בישול בבשר בחלב, והוכיח כן מתוך קושיא זו עצמה.

ח. בענין למה בשר בחלב לא מיקרי איסור מוסיף בגלל שהוא מוסיף איסור גם שלא כדרך אכילה.

עוד יש להקשות, דעי' בשאגת ארי' בס"י ע"ו שכתב שאם האיסור השני אסור גם שלא כדרך הרי זה יכול לשמש כמוסיף, ולכאורה מהסוגיא הנ"ל בחולין שלא דנה על איסור בשר בחלב כאיסור מוסיף מוכח לא כן, שהרי בשר וחלב אסור גם שלא כדרך כדאמרינן בפסחים דף כ"ה ע"א. מיהו לפי דברי הרמב"ם בפיה"מ בכריתות שם אי אפשר לעשות מוסיף מהא דאסור שלא כדרך אכילה, דהא לפני שזכינו לאיסור אכילה כדרך אכילה, בודאי שאין כאן איסור אכילה שלא כדרך אכילה.

ט. בענין אם איסור כולל ואיסור מוסיף מועילים גם כשהם איסורים קלים שבאים לחול על איסור חמור.

והנה הרמב"ן ביבמות דף ל"ג ע"ב בד"ה אי בהקטרה וכו' הביא את מה שכתב ר"ת בספר הישר שאיסור קל אינו חל על איסור חמור אפילו בכולל ומוסיף (חוץ מגבי קדשים עיי"ש). ולכאורה הרמב"ם אינו סובר כן, כי אם הוא סובר כן מה היא קושייתו שבשר בחלב יחול על חלב משום שהוא איסור מוסיף, הלא חלב הוא איסור חמור של כרת. ועכ"פ לפי ר"ת לא קשה על הסוגיא בחולין שבשר בחלב על חלב יחשב איסור מוסיף מחמת האיסור הנאה או מחמת האיסור בישול או משום שחייבים גם שלא כדרך, דכל זה לא מהני

כיון דאיירי בקל על חמור. ברם אכתי שייכות הקושיות הנ"ל על מה שנקט הרמב"ם שבשר בחלב אינו חל על נבילה או בהמה טמאה (ולעת עתה צריכים לעיין במה שסובר ר"ת שקל על חמור אינו חל בכולל דהא מבואר בחולין דף ק"א ע"ב שאם יום כיפור הי' מגיע אחרי שכבר חל שבת הי' יכול לחול משום שהוא איסור כולל, אע"פ שזה ציור של קל על חמור שהרי על שבת יש חיוב מיתה, ואילו יום כיפור הוא רק בכרת).

י. ביאור אחר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ושהם עולים יחד עם דבריו בספר המצות.

והנה עד כאן נקטתי שדברי הרמב"ם בפיה"מ בכריתות שם אינם כדבריו בספר המצות, שהרי בספר המצות כתב שיסוד האיסור של אכילה הוא ההנאה שבה, ואכילה היא רק ציור אחד של הנאה, ואילו מדבריו בפיה"מ משמע שאכילה אסורה מכח עצמה, דהיינו מחמת המעשה המיוחד של אכילה, ולא משום ההנאה שבה, וכתב שם שהאיסור של הנאה הוא בגדר תולדה מהאיסור של אכילה. מיהו העירוני שאין זה מוכח כלל, אלא לעולם י"ל שגם בפיה"מ הרי הוא סובר שאכילה אסורה מחמת ההנאה שבה, רק שהוא סובר שהציור העיקרי של הנאה בדבר שראוי לאכילה הוא הנאה של אכילה, וס"ל שמה שהתורה אסרה את כל ההנאות הרי זה רק בתולדה מזה שהנאת אכילה נאסרה, וכן ס"ל גם בסה"מ שם.

ולפי"ז לא קשה מה שהקשיתי על דבריו

נימא שזה גורם שהאיסור של בשר בחלב חל גם על הבשר. ותי' בב' אופנים, הראשון הוא שלא מיקרי איסור כולל אלא היכא שהאיסור הופך היתר לאיסור, אבל כאן הרי בלא האיסור של בשר בחלב הרי החלב נאסר ע"י הבישול מחמת הטעם של נבילה שבלוע בו, וא"כ יוצא שהאיסור של בשר בחלב אינו אוסר דבר המותר אלא הרי הוא אוסר דבר שגם בלא"ה יהי' אוסר (אלא שכתב שזהו תירוץ טוב רק להסוברים שטעמו בלא ממשו אוסר מהתורה).

ורעק"א שם הביא ראי' לדבריו מהא דאיתא שרבי שמעון פוטר את האוכל נבילה ביום כיפור מהכרת של יום כיפור (כשנתנבלה לפני יוה"כ), כי האיסור של יום כיפור אינו יכול לחול על האיסור של נבילה, והיינו משום דלית לי' איסור כולל, וקרינן ליום כיפור כולל כי הוא כולל את כל המאכלים, והקשה רעק"א דהא יום כיפור הוא גם איסור מוסיף כי הוא מוסיף איסור על קטן שנתגדל ביוה"כ שלא הי' אוסר בהנבילה לפני יוה"כ ועכשיו חל עליו האיסור של יוה"כ בבת אחת עם האיסור של נבילה, וא"כ נימא שזה גורם שיחול גם על אנשים אחרים, ובע"כ צ"ל דלא חשיב איסור מוסיף כי הקטן יהי' אוסר גם משום נבילה.

ויש להקשות על תירוצו של רעק"א דעי' בכריתות דף י"ד ע"ב דאמרינן שהבא על אמו והוליד בת, ואותה בת נישאה לאחיו, הרי היא נאסרת על אבי' גם משום אשת אחיו, ואע"פ שהיא כבר אסורה לו משום היותה בתו, אבל האיסור של אשת

בספר המצות שכיון שאכילה אסורה משום ההנאה שבה א"כ ביותר הי' לו למנות במנין תרי"ג את ה"לא תבשל" של הנאה, דזה אינו, כי כיון שהוא סובר שהציור העיקרי של האיסור של הנאה הוא הנאת אכילה, שפיר מנה את ה"לא תבשל" של אכילה (ועי' לעיל שהערתי ממה שבשר בחלב אוסר אפילו שלא כדרך אכילה). ושוב התבוננתי שכן היא כוונת הקובץ הערות בהמשך דבריו שם בהבנת דברי הרמב"ם בפירוש המשניות.

ונראה שגם המשך חכמה בפרשת משפטים על הפסוק לא תבשל גדי בחלב אמו הבין כהנ"ל את דברי הרמב"ם בפיה"מ, דכתב שם בזה"ל, דלמאן דאמר אין איסור חל על איסור, בבשר בחלב לא מתסר בהנאה כיון דליכא איסור אכילה. יעויין שם (בפיה"מ שם) וכו', דאם לא היה חל לענין איסור אכילה לא היה חל לאיסור הנאה, דהנאה ואכילה בני ענין אחד הוא. תדע, דלא לקי כשאוכל בשר בחלב שתיים - אחד משום אכילה ואחד משום הנאה עכ"ל.

יא. דברי רעק"א שאיסור מוסיף צריך להוסיף איסור על מי שאין הדבר אוסר עליו משום איסור אחר.

עי' בדו"ח לרעק"א במערכה ז', וגם בדו"ח על יבמות דף ל"ג בד"ה ל"ג, שהקשה למה אין בשר בחלב נקרא איסור כולל שהרי האיסור של בשר בחלב כולל איסור גם על החלב, כי על החלב האיסור של בשר בחלב והאיסור של נבילה (משום שבלע טעם נבילה) חלים בבת אחת, וא"כ

אח חל משום שהוא איסור מוסיף, דכמו שהיא נאסרת על שאר האחים הרי היא נאסרת גם עליו. והקשו תוס' שם בד"ה נשאת וכו' איך היא נאסרת על שאר האחים הלא היא כבר אסורה עליהם מקודם משום ממזרת ואין איסור חל על איסור. ותירצו בתירוצם השני שאשת אח חל על האיסור של ממזר כי האיסור של אשת אח הוא איסור חמור, שהרי עונשו הוא כרת ואילו העונש בממזר הוא רק מלקות עכ"ד, הרי שנקרא איסור מוסיף אע"פ שהיא בלא"ה אסורה על שאר האחים משום ממזרת, דבכל זאת מה שהיא נאסרת עכשיו גם משום אשת אח הרי זה בגדר איסור מוסיף, וא"כ אכתי קשה למה בבשר בחלב על נבילה אין האיסור של בשר בחלב חל משום שהוא כולל גם את החלב, ומה לי בזה שהחלב בלא"ה יהי אסור משום נבילה.

מיהו נראה שלא קשה על רעק"א מכריתות שם, כי כדי שהאיסור של בשר בחלב יחול על נבילה בכלל, הרי אנו צריכים למצוא מקום שנוהג שם האיסור של בשר בחלב בלי שיש שם האיסור של נבילה, כי אם גם שם נוהג האיסור של נבילה, לא מצינו שהאיסור של בשר בחלב כולל יותר מהאיסור של נבילה, ומעתה מה שמפריע הוא רק העובדא שגם החלב יהי אסור משום נבילה, אבל לא איכפת לן אם החלב יהי אסור משום איזה איסור אחר, ומעתה בהציור בכריתות שם כדי שהאיסור של אשת אח יהי נחשב איסור מוסיף יותר מהאיסור של בתו, מספיק למצוא את האיסור של אשת אח במקום שאין שם האיסור של בתו, ולכן די לנו בזה שאינה

אסורה על האחים משום בתו, ולא איכפת לן בזה שבלא"ה היא אסורה עליהם משום ממזרות. ואע"פ שהיא אסורה גם על אבי משום ממזרות, חוץ ממה שהיא אסורה עליו משום בתו, אבל כדי שהאיסור של אשת אח יחשב איסור מוסיף אין אנו צריכים למצוא אנשים שהיא אסורה עליהם משום אשת אח ושאינן שם האיסור של ממזרות, כי מה שהאיסור של אשת אח הי' מנוע מלחול על האב אין זה משום משום האיסור של ממזרות, דהא האיסור של אשת אח יכול שפיר לחול על ממזרות כיון שהוא איסור חמור (וכדברי תוס' שם שהבאנו), והי' מנוע רק משום האיסור של בתו, ולכן בשביל שיחשב איסור מוסיף על האיסור של בתו די לנו בזה שהוא חל על אנשים שאין להם האיסור של בתו.

ועי' בלשון רש"י בקידושין דף ע"ז ע"ב בד"ה איסור מוסיף אית לי' שכתב וז"ל, שהוא חל על איסור כשהאיסור השני מוסיף עלי' לאוסרה במה שהיא מותרת לו מחמת איסור הראשון עכ"ל, הרי שלא כתב שאנו צריכים למצוא מקום שהאיסור השני מוסיף לאוסרה במה שהיא מותרת לו, אלא כתב שהיא מותרת מחמת האיסור הראשון, ומשמע שמספיק בזה שאין איסור על הדבר ההוא מחמת האיסור הראשון, אבל לא איכפת אם נאסר משום איסור אחר. מיהו להלן שם בד"ה מאי איסור מוסיף אית בי' כתב וז"ל, במה נאסרה משום זה שלא נאסרה קודם לכן עכ"ל, ומשמע שכל איסור מבטל את המוסיף.

ועכ"פ מדברי רעק"א עצמו לא משמע כהחילוק הנ"ל שכתבנו.

סברא לומר כדברי רעק"א שהעובדא שהחלב יהי' אסור גם משום נבילה יפריע, כי העיקר הוא העובדא שגם האיסור של בשר בחלב חל, דמעשה מיגו שהוא על החלב הרי הוא חל גם על הבשר.

ועכ"פ אפילו אם איסור מוסיף הוא משום חומרא או הוספה של דין מסוים, אבל אכתי אין ראי' שכן הוא יסוד הדין של איסור כולל, אלא י"ל שבאיסור כולל הרי זה רק ענין של מיגו, אשר לפ"ז לא שייד חילוקו של רעק"א בנוגע לאיסור כולל. ובאמת אם איסור כולל מהני משום מיגו, א"כ אפילו אם יסוד הדין של איסור מוסיף הוא גדר של איסור חמור או משום שיש בו הוספה, אבל אין סיבה למה לא יוכל להועיל גם משום מיגו אשר לפ"ז גם באיסור מוסיף לא שייד חילוקו של רעק"א, וא"כ כדי לקיים את חידושו של רעק"א צריכים לומר שגם יסוד הדין של איסור כולל הוא משום שהוא נחשב איסור חמור או משום הוספת חפצים. ובאמת רעק"א איירי באיסור כולל, דהיינו בבשר בחלב על נבילה, והביא ראי' מאיסור מוסיף, דהיינו נבילה על יום כיפור.

ועכ"פ יש להקשות למה הביא רעק"א ראי' רק מהציוור של אוכל נבילה ביוה"כ, דלמה לא הקשה על כל ציוור של אין איסור חל על האיסור, דלמה לא חל האיסור השני במוסיף, דהא האיסור השני מוסיף איסור על קטן שנתגדל עכשיו כי עליו חלים שניהם בבת אחת.

והנה כבר הבאנו שבחולין דף ק"א ע"א פירש"י שמה שמוזכר בגמ' שם איסור חמור הכוונה היא לאיסור מוסיף. ויש לחקור האם יסוד הדין הוא שצריכים שהאיסור השני יוסיף תוספת של דין מסוים, או שיוסיף חומרא, ומה שהאיסור השני חל על יותר אנשים הרי גם זה הוא בגדר חומרא, או האם יסוד הדין של מוסיף הוא רק ענין של מיגו, דמיגו שהאיסור חל בהמקום השני הרי הוא חל גם בהמקום הראשון.

ולפי שני הצדדים הנ"ל מובן היטיב מה שכתבנו שרק היכא שגם המוסיף אסור משום האיסור הראשון לא מהני איסור מוסיף, אבל לא איכפת לן אם הוא אסור משום איסור אחר, והיינו משום שהיכא שהוא אסור מחמת האיסור הראשון א"כ יוצא שהאיסור השני אינו יותר חמור מהאיסור הראשון, וכן אין בו הוספה של דין מסוים על האיסור הראשון, אבל היכא שאסור מחמת סיבה אחרת כמו ממזרת, אכתי יוצא שהשם של אשת אח מוסיף יותר איסור מהאיסור של בתו, אבל אם מה שאיסור מוסיף מועיל אינו משום היותו איסור חמור, או משום שיש בו הוספה של דין מסוים, אלא יסוד הדין של מוסיף הוא רק ענין של מיגו, דמיגו שהאיסור חל בהמקום השני הרי הוא חל גם בהמקום הראשון, א"כ אם היכא שבלא"ה אסור לא אמרינן את המיגו, אין נראה שום טעם לחלק בנוגע למה הוא אותו איסור אחר. ובאמת לפי הסברא של מיגו לכאורה אין

סי' י"ד: בענין גיד הנשה של מוקדשין

מהטעם הנ"ל של איסור חמור, אבל לא על האיסור של מוקדשין שהוא איסור חמור, דלפעמים יש איסור כרת אם אוכלין מוקדשין, דהיינו אם אדם טמא אכל בשר קודש, ומסקינן שהמשנה איירי במבכרת אשר בכה"ג האיסור מוקדשין של בכור חל רק בצאתו מהרחם באופן שבכה"ג האיסור של גיד הנשה חל קודם, ואם האיסור של גיד הנשה אינו נוהג בשליל שניהם חלים בבת אחת בצאתו מרחם אמו.

והנה המהר"ץ חיות על דף פ"ט ע"ב ציין לשו"ת נו"ב חלק אה"ע סי קמ"א (והתשובה ההיא היא מבנו של הנו"ב רבי שמואל לנדא), שהקשה על מה שהגמ' אמרה שבמוקדשין שאינם בכור האיסור של מוקדשין חל קודם, דאדרבה האיסור של גיד הנשה בא קודם, כי בהיות הגיד קטן ופחות מכזית כבר חל עליו האיסור של גיד הנשה בגלל היותו ברי', אבל עדיין אין עליו האיסור של מוקדשין, כי אין דין של ברי' בנוגע להאיסור של מוקדשין, כמו שלא נאמר בנוגע להאיסור של נבילה, שהרי אם יש נבילה שהיא ברי' אבל פחותה מכזית אין לוקין עלי' משום נבילה, ובטעם הדבר כתבו תוס' להלן בדף צ"ו ע"א בד"ה מאי טעמא דרבנן ברי' היא וז"ל, ויש לומר דהיינו טעמא דהני, דכי אמר רחמנא לא תאכל גיד, ולא תאכל עוף טמא, וכן באבר מן החי, כאילו פירש בין גדול ובין קטן, דכולהו מיקרו גיד ועוף, ובלבד שיהיו שלמים, אבל נבילה חתיכה

א. עי' בחולין דף פ"ט ע"ב דתנן שגיד הנשה נוהג במוקדשין, ובגמ' איתא שהתנא של המשנה סובר שיש על הגיד איסור של מוקדשין כי הוא סובר שיש בגידין בנותן טעם, דהיינו שיש לו דין של בשר, וכדמוכח מהמשנה להלן שם דכן סובר התנא של המשנה, רק שאע"פ שיש כאן איסור מוקדשין, בכל זאת יש כאן גם האיסור של גיד הנשה, ובתחילה סברה הגמ' שהיינו משום שהאיסור של גיד הנשה והאיסור של מוקדשין חלים כאחד, כי אזלינן שולדות קדשים במעי אמן הן קדושים, אשר משום כך מיד במעי האם, כשנוצר הגיד, חלים עליו בבת אחת האיסור של מוקדשין והאיסור של גיד הנשה, ושוב אמרינן בדף צ' ע"א שבאמת האיסור של מוקדשין חל קודם, וביארו תוס' בשם ר"ת דהיינו משום שאותה חתיכה שהיא גיד הנשה היתה בתחילה בשר, ואז היתה אסורה רק משום מוקדשין, ושוב נתקשה ונעשה גיד, ומפרשת הגמ' שבכל זאת האיסור של גיד יכול לחול על האיסור של מוקדשין כי אזלינן לפי רבי יהודה שסובר שגיד הנשה נוהג גם בבן נח אשר לפ"ז הרי הוא איסור חמור, ומש"ה הרי הוא יכול לחול על האיסור של מוקדשין כמו שרבי יהודה סובר שמהטעם הנ"ל האיסור של גיד הנשה יכול לחול על האיסור של בהמה טמאה. ופרכינן שאולי רבי יהודה סובר שהאיסור של גיד הנשה יכול לחול רק על האיסור של בהמה טמאה

כשהפריד את הגיד כדי לאוכלו אכתי יש בו חצי שיעור של מוקדשין שאסור מן התורה.

ובאמת יש אפשרות לומר כדברי המהר"ץ חיות שנחשב שיש כאן האיסור של מוקדשין כיון שחצי שיעור אסור מן התורה רק אם נאמר שילפינן מכל חלב שבכל איסור ואיסור שבתורה נכלל גם איסור על חצי שיעור, וכשהוא אוכל חצי שיעור של נבילה הרי זה נחשב שהוא עובר על האיסור של נבילה, ושם האיסור הוא נבילה, רק שאין מלקות על חצי שיעור, אלא רק איסור בעלמא של נבילה, דלפי הצד הזה יש מקום לומר כדברי המהר"ץ חיות שנחשב שכבר חל האיסור של מוקדשין, אבל לפי הצד שבכל חלב נתחדש איסור חדש כללי להמנע מחצי שיעור של איסורי התורה, וכשהוא אוכל חצי שיעור של נבילה אין זה נחשב שעבר על איסור נבילה, אלא שעבר על שם איסור חדש לא לאכול חצי שיעור מדברים אסורים, א"כ אין זה נחשב שיש כאן כבר האיסור של מוקדשין, וכבר הארכתי ביסוד הדין של חצי שיעור לעיל בס' י"א עיי"ש.

וזה"ל בתשובות נו"ב שם, אעפ"כ אקבע בה מסמרות בראיה ברורה, והוא ממה דשקל וטרי בפ' גיד הנשה דף צ' דאיך נוהג איסור גיד במוקדשין אי איסור מוקדשין קדים, איך חייל איסור גיד על איסור מוקדשין. ולכאורה קשה דלמא סובר מתניתין כסתמא דמתניתין דף צ"ו ע"א דאכלו ואין בו כזית חייב (משום ברי'), וא"כ איסור דמוקדשין ליכא דח"ש הוא, ואיסור גיד איכא דחייב על גיד הנשה אף

נמי משמע נבילה, וכן טבל, דאי הוה כתיב אל תאכל חטה של טבל אז הוה חשיב ברי' עכ"ל.

והמהר"ץ חיות עצמו הקשה כן על תחילת הסוגיא שר"ל שהאיסור של יד והאיסור של מוקדשין חלים בבת אחת במעי האם, דלמה אמרינן שהם חלים בבת אחת הלא האיסור של גיד קודם מחמת היותו ברי'.

והביא המהר"ץ חיות את תירוצו של רבי שמואל לנדא בזה"ל, כיון דעכ"פ איסור קדשים איכא, אף דאין כאן כזית למלקות, מ"מ חצי שיעור אסור מן התורה עכ"ל. מיהו בהתשובה שם לא כתב ר"ש לנדא משום שחצי שיעור אסור מן התורה, אלא גם בלי זה, ואפילו לפי ריש לקיש שסובר שחצי שיעור אינו אסור מן התורה, בכל זאת מכיון שהגיד מחובר ליתר הבהמה שיש בה כזית, והאיסור של מוקדשין חל על הכל, א"כ משום כך הרי זה נחשב שגם הגיד הקטן שהוא פחות מכזית אסור משום האיסור המלא של מוקדשין אע"פ שאם יאכל אותו לבדו אינו עובר על האיסור של מוקדשין אלא על האיסור של חצי שיעור, ומשום כך המשיך ר"ש לנדא להקשות שעדיין קשה למה הקשה הגמ' שהאיסור של מוקדשין הוא קודם, ושלכן הדין נותן שלא יחול האיסור של גיד הנשה, הלא כשהוא אוכל את הגיד הרי הגיד נפרד מיתר הבהמה וא"כ עכשיו יכול האיסור גיד לחול כי כבר אין כאן האיסור של מוקדשין, והוצרך לתרץ את מה שתי' (כמו שנביא להלן בסמוך), ואילו לפי המהר"ץ חיות לא קשה מידי, כי גם

דאין בו שיעור כזית וכו', ולתרוץ זה צריכין אנו לומר דקושית הגמרא הוא דאיסור מוקדשין קדים הואיל ובשעה שהגיד היה מחובר בהירך ובשאר הבשר היה איסור מוקדשין על כל החתיכה שהיה בו כמה זיתים, ובכללה הי' נכלל איסור מוקדשין גם על הגיד, אף שאין בו כזית מ"מ הרי הוא בכלל כל הבשר שנתחבר בו, וא"כ אז לא חל עליו איסור גיד משום שהוא באיסור מוקדשין, דהא הוא מצורף לשאר הבשר, ואף שנטל אח"כ הגיד ונפרד מעל שאר הבשר ואין בו כזית, אפ"ה אין בו איסור גיד הואיל ובשעת חיבורו בהירך לא היה חל עליו איסור גיד, לא הוה דומיא דיעקב שנשה לו הגיד בעודו מחובר בשאר הבשר כמ"ש התוס' שם בד"ה קדשים דאיסור כרת וכו' דצריך להיות איסור גיד מחיים דומיא דיעקב ע"ש, הכי נמי איכא למימר דצריך להיות איסור גיד בעודו מחובר בהירך דומיא דיעקב, ואז הוה עליו איסור מוקדשין הואיל ובכלל כל הירך איכא שיעור שלם ואינו חל עליו איסור גיד עכ"ל.

ושוב כתב המהר"ץ חיות וז"ל, אולם תירוצם (של ר"ש לנדא ושל רבי אפרים זלמן מרגליות שהביא שגם הוא תי' כר"ש לנדא) לא יתכן לשיטת התוס' רי"ד (קידושין נ' ע"א) למאי דקי"ל אין איסור חל על איסור, א"כ למה יחול איסור בבת אחת, נימא כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ותירץ כיון דליפטור בלא כלום אי אפשר, ובשניהם בבת אחת לא ידענו הי מינייהו מפקית, מפני זה חלו שניהם עיי"ש, וזה יתכן בשני איסורים שוים בעונשים, משא"כ כאן דיחנו לפנינו

איסור מלקות ואיסור חצי שיעור דאינו למלקות רק איסור גרידא, תו הדר הקושיא לדוכתא (מה שהקשה על הגמ' בתחילת הסוגיא שאמרה שאם ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים הרי האיסור של גיד הנשה והאיסור של מוקדשין חלים בבת אחת (דהא) כל שאינו בזה אחר זה אף בבת אחת אינו, ומפקינן איסור הקדש דחצי שיעור, ואיסור גיד הנשה במקומו עומד עכ"ל.

והנה הן אמת שהתוס' רי"ד כתב שהטעם למה מהני בבת אחת הרי זה כי הי מינייהו מפקית, אבל מש"כ המהר"ץ חיות שהיכא שאחד הוא איסור חמור רק הוא חל הרי זה דברי עצמו, וז"ל התוס' רי"ד, כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. ראיתי מקשים בזה והרי איסורין דאמרינן אין איסור חל על איסור, ואיתנהו בבת אחת, דבאיסור בת אחת חייב שתיים. ואין זו קושיא של כלום וכו', אבל כשבאים ביחד, כגון אשת איש ואשת אח חייב שתיים, דהי מינייהו מפקית, וא"ת כל שאינו בזה אחר זה אינו בבת אחת, אם כן לא יחול אחד מהן, ויהיה פטור, אלו הם דברי בדות עכ"ל.

ובאמת גם השאגת ארי' בסי' ע"ב כתב כעיקר יסודו של התוס' רי"ד שהם חלים בבת אחת כי הי מינייהו מפקית, ואילו בדבריו מבואר שלא מהני מה שאחד מהם הוא איסור חמור, דהשאגת ארי' שם כתב שאם אחד מהם הוא איסור כולל או איסור מוסיף רק הוא חל, כי בכה"ג הרי הי' חל בזה אחר זה, והיינו משום דכיון שהוא כולל או מוסיף, היינו מסתכלים כאילו הי' כאן גם קודם, ומש"ה הרי הוא חל (רק

שגם הראשון אינו נפקע כיון שכבר חל), ומש"ה גם כשבאו בבת אחת מסתכלים כאילו הכולל או המוסיף הי' כאן קודם, ולכן רק הוא לבדו חל, ואין השני יכול לחול עליו, הרי שלא כתב סתם שמעדיפים את הכולל או המוסיף כי הוא נחשב יותר חמור, אלא כתב דוקא משום שגם בזה אחר זה הי' חל, והרי דבר זה אינו קיים כשאיסור אחד יש בו החומרא של מלקות וכמו בהציור של המהר"ץ חיות, כי איסור חמור אינו חל אפילו על איסור קל, דגם בכה"ג אין איסור חל על איסור.

וז"ל השאגת ארי', הני מילי (שהיכא ששני האיסורים באים בבת אחת שניהם חלים) היכא דב' האסורים שבאים בבת אחת שניהם שוים, כגון שיש בשניהם איסור כולל או איסור מוסיף כל חד וחד אחריה, או בשניהם אין בהם אחד מכל אלו, אבל היכא דבאחד מהם איכא איסור כולל או איסור מוסיף, וליתא בחבירו, כה"ג האיסור שיש בו איסור כולל או איסור מוסיף חייל באיסור בת אחת, והאיסור השני שאין בו לא כולל ולא מוסיף, אף על פי שבא בבת אחת עם חבירו לא חייל, ואינו חייב אלא על אותו איסור לחוד שהוא איסור כולל או איסור מוסיף, דכמו שאיסור כולל או איסור מוסיף חמור לחול על איסור אחר שחל קודם, אלמא איסור כולל ומוסיף חשובים להחמיר כאיסור קדים, ה"נ דלהקל אמרי' הכי דהיכא דשני האיסורים באים בבת אחת, ואחד מהם הי' איסור כולל או איסור מוסיף, חשוב האי איסור כאיסור קדים ואיהו חייל וחבירו לא חייל באיסור בת אחת. מיהו כל זה למ"ד איסור חל על

איסור באיסור כולל או מוסיף, אבל מאן דל"ל איסור חל על איסור אפי' באיסור כולל ומוסיף, דכמו דלא חשיבא לגבי איסור קדום לחול עלי', ה"נ לא חשיבא בבת אחת לעכב על איסור השני שחל בבת אחת עמו מלחול, ושניהם חלין בבת אחת וחייב על שניהם קרבן דהי מנייהו מפקת עכ"ל.

הרי שלא כתב השאגת ארי' שהטעם למה הכולל או המוסיף חל הרי זה משום שעצם העובדא שהוא כולל יותר חפצים או מוסיף איסור על יותר אנשים חשיב חומרא, ומש"ה רק הוא חל, ומפקינן את האיסור השני, אלא הוצרך דוקא להא שהיותו כולל או מוסיף גורם שהי' חל בזה אחר זה.

מיהו יש לדחות שהשאגת ארי' הוצרך למה שכתב משום דס"ל שעצם העובדא שהיות האיסור כולל או מוסיף אינו נחשב חומרא, אבל כשאחד משני האיסורים הוא חמור, וכגון החומרא שיש בו מלקות, הרי הוא מודה להמהר"ץ חיות שגם זה גורם שרק הוא חל.

ועכ"פ כדרכו של המהר"ץ חיות שהיכא שאיסור אחד הוא חמור, רק הוא חל כשבא בבת אחת עם איסור אחר, איתא בתוס' הרא"ש ביבמות דף ל"ג ע"א בד"ה בר קפרא, דכתב שם שאע"פ שאיסור קל על איסור חמור יכול לחול היכא שהוא איסור מוסיף, אשר בכה"ג מהני המעלה של מוסיף אע"פ שהוא איסור קל, אבל המעלה של בבת אחת אינו מועיל לאיסור קל, אלא היכא שאיסור קל בא בבת אחת עם איסור חמור רק האיסור חמור חל, וכדי לבאר

דבר זה כתב וז"ל, וי"ל דבזה הם חלוקין, דמאן דאית ליה איסור מוסיף כ"ש בבת אחת כששניהם שוין, מאחר דבזה אחר זה חל איסור על איסור כ"ש כששניהם באים בבת אחת וגם שני האיסורין שוין, אבל קל וחמור מסתבר לומר מאחר דחלין בבת אחת החמור לא יתן מקום לקל לחול, אבל בזה אחר זה הקל חל על החמור במגו שניתוסף בזה החתיכה איסור למי שהיתה לו מותרת קודם איתוסף נמי לאותו שהיתה אסורה לו עכ"ל.

מיהו צ"ע דעיין דעי' בכריתות דף כ"ג ע"ב דמבואר שלמ"ד ולדות קדשים בהוויתן הן קדושים האיסור של חלב והאיסור של מוקדשים חלים בבת אחת כשנולד (וביאר תוס' שם דהיינו משום שהאיסור של חלב חל רק כשהחלב יוצא לאויר העולם), והיינו אע"פ שהאיסור של חלב הוא איסור חמור דהא יש בו כרת, ואע"פ שגם האיסור של מוקדשין הוא בכרת היכא שאדם טמא אכל מוקדשין וכמו שהבאנו מהסוגיא בחולין, אשר משום כך חשיב מוקדשין יותר חמור מגיד הנשה, אבל הא ודאי שחלב הוא יותר חמור, שהרי כל מי שאוכל אותו חייב כרת, משא"כ במוקדשין אם אדם טהור אוכלו אינו חייב כרת.

ועוד, דהנה בחולין דף ק"ג איתא שאם נטרפה העובר עם יציאת רובו, האיסורים של חלב ואבר מן החי וטריפה חלים כאחד. וצ"ע דהא האיסור של אבר מן החי שהוא רק בלאו בודאי חשיב איסור קל לעומת חלב שהוא בכרת, וכן האיסור של טריפה אע"פ שהוא איסור כולל הרי הוא

חל על כל הבהמה אבל בודאי הרי הוא נחשב קל לעומת חלב שהוא בעונש כרת, וא"כ הדין נותן שרק האיסור של חלב יחול (וזה קשה רק על המהר"ץ חיות אבל על השאגת ארי' קשה להיפך שרק טריפה יחול כיון שהוא איסור כולל, וכן אבר מן החי שהוא איסור מוסיף שהרי אסור לבני נח. מיהו זה תלוי באם בזה אחר זה כולל חל על מוסיף וכן מוסיף על כולל, ואם נאמר שהמהר"ץ חיות מודה שגם אם אחד מן האיסורים הוא כולל או מוסיף רק הוא חל אע"פ שאינו בגדר חמור, וכסברתו של השאגת ארי', אז ניחא שאבר מן החי וחלב וטריפה יכולים לחול כאחת).

(ועוד קשה, דהנה ידועים דברי הגר"ח שהאיסור אכילה של טריפה אינו איסור חדש, אלא נאמר בטריפה שהשחיטה אינה מועילה בה לענין אכילה, וממילא הרי היא נשאת נבילה לענין אכילה, וא"כ יוצא שהאיסור אכילה של טריפה חל רק לאחר מיתה, וקשה איך אמרינן בחולין שם שהוא חל עם יציאת רובו. ולכאורה הי' אפשר לומר שכדי להחשב בבת אחת מספיק בזה שהסיבה להאיסור נמצאת כבר בבת אחת עם האיסור השני, ולא בעינן שהאיסור כבר חל בפועל. ברם לפי הכללים של המהר"ץ חיות והשאגת ארי' לכאורה לא סגי בהסיבה כדי להחשב בבת אחת, דלפי המהר"ץ חיות אם האחד כבר חל, ורק הסיבה להשני ישנה כאן עכשיו, למה העובדא שהראשון כבר חל לגמרי אינו סיבה לדחות את השני. וכן לפי סברת השאגת ארי' לכאורה איסור שפיר יכול לחול אע"פ שכבר יש כאן הסיבה של

ושסובר התנא שגיד הנשה נוהג בשליל, וכן שיש בגידין בנותן טעם, וכן שולדות קדשים במעי אמן הן קדושים, באופן שהאיסור של גיד והאיסור של מוקדשין חלים כאחד מבעי האם, ושוב מקשינן על זה ומי מצית מוקמת לה בשליל, והא מדקתני סיפא נוהג בשליל מכלל דרישא לאו בשליל עסקינן, ובד"ה והא וכו' הקשו תוס' על זה וז"ל, תימה מאי פריך, הא סיפא בשליל שנשחטה אמו, ורישא בשלא נשחטה אמו וכו', דדוקא בנשחטה פליגי, דהא רבי יוחנן אית לי' בפרק בהמה המקשה דתלש חלב מבן ט' חי, דחלבו כחלב בהמה, אע"פ שאם נשחטה האם הכל מותר אפילו חלבו וגידו מכל בבהמה תאכלו עכ"ל.

וכקושיית תוס' הנ"ל יש להקשות גם על הגמ' להלן שם בדף ק' ע"ב, דתנן שרבנן סוברים שגיד הנשה נוהג רק בבהמה טהורה, ורבי יהודה סובר שנוהג אף בבהמה טמאה, ובגמ' מיתנין שרבי יהודה סובר שעל גיד הנשה של בהמה טמאה חייב שתיים, והיינו משום ששני האיסורים חלים כאחד כי הוא סובר שגיד הנשה נוהג בשליל והרי הוא סובר שיש בגידין בנותן טעם, ומקשינן על זה מהא דתנן בדף פ"ט כאן שרבי יהודה סובר שאינו נוהג בשליל, ואילו לפי מה שהביאו תוס' לק"מ, כי י"ל מה שרבי יהודה סובר שאינו נוהג בשליל הרי זה איירי רק בשליל במעי אמו לאחר שחיטה.

איסור אחר, וא"כ היכא שנולד בבת אחת עם הסיבה של איסור אחר הדין נותן שרק הוא לבדו יחול.

והנה המהר"ץ חיות עצמו תי' על מה שהקשה למה חשיב שגיד הנשה ומוקדשין חלים בבת אחת, הלא האיסור של גיד הנשה חל תחילה משום הדין של ברי' וז"ל, ונראה לי דכיון דקי"ל (שבת ריש פרק המצניע צ"א ע"א) זרק טומאה לבית המנוגע, מיגו דהוה שיעור לטומאה הוי שיעור לשבת ג"כ עיי"ש, א"כ ה"נ אע"ג דעל קדשים גרידא אין לוקין על חצי שיעור, אולם כאן דישנו לאיסור גיד אף לכל שהוא מטעם ברי', שוב גם על קדשים לוקה מטעם מיגו דהוי שיעור לגיד הנשה הוי שיעור לענין קדשים, ונכון, והארכתי בזה בחידושי עכ"ל. מיהו לכאורה הי' יכול להסתמך על גמ' יותר מפורסמת, דהיינו מה שאיתא בסוכה דף ד' ע"א שמיגו דהויא דופן לסוכה הויא נמי דופן לשבת. ברם נראה פשוט שלא הביא משם משום שהתם חזינן רק שמיגו מועיל להשלים חסרון באיכות ולתת חשיבות של דופן, דהעובדא שהיא דופן לענין סוכה נותן לה חשיבות ולכן חשיבא דופן גם לענין שבת, אבל כאן החסרון הוא בהשיעור, דהיינו חסרון של כמות, ולכן הביא מההיא דבית המנוגע דגם שם החסרון הוא בהשיעור.

ב. הנה כבר הבאנו שבהסוגיא בחולין שם רצו לומר שמאי דתנן שגיד הנשה נוהג במוקדשין איירי בגיד הנשה של שליל,

סי' ט"ו: עשאו הכתוב לחמץ ברשותו

לא מהני מה שמפקיר את החמץ לאחר זמן איסורו כי הכתוב מחזירו לרשותו.

מיהו לכאורה הדבר תמוה, כי למה יחזיר אותו הכתוב לרשותו אחרי שהוא מפקיר את החמץ והפקרו מועיל, הלא הוא רוצה להפטר מהחמץ, ובשלמא היכא שאינו מבטל א"כ אע"פ שאינו ברשותו עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל היכא שהוא שפיר מבטל למה תעשה כן התורה.

והנה הרמב"ם בפ"א הל' חמץ ומצה ה"ג כתב שהקונה חמץ בפסח לוקה כי כי עבר בלאו ע"י עשיית מעשה, ומקשים דהא קנינו אינו מועיל כי אי אפשר לזכות באיסורי הנאה, דלא מיבעיא אם איסורי הנאה אינם שלו, אלא אפילו אם איסורי הנאה הם שלו רק לא ברשותו, אי אפשר לזכות בו, כי אי אפשר לזכות דבר שלא תהי' ברשותו כמו שאי אפשר להקנות דבר שאינו ברשותו.

ושמעתי מתרצים שבהכי חייבי' רחמנא. מיהו אי אפשר לומר כן, כי בהכי חייבי' רחמנא איתא בתמורה דף ד' ע"ב דאמר רבא שם שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני "והאי דלקי משום דעבר אמירא דרחמנא" דהיינו שהתורה חייבה אותו על זה שעשה את המעשה אע"פ שהמעשה לא הועיל, אבל הכא מאחר שבהציור הפשוט של בעל יראה אינו לוקה כי אין בו מעשה מהיכא

עי' בפסחים דף ו' ע"ב דאמרינן שהבודק צריך שיבטל שמא ימצא חמץ לאחר זמן איסורו בשעה שכבר אינו יכול לבטלו כי שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הם ברשותו בור ברשות הרבים וחמץ בפסח, ופירש"י וז"ל, לאו ברשותו הוא, אינו שלו עכ"ל, וכוונת הגמ' היא שכיון שאינו שלו אינו יכול לבטלו, ולכן יהי' עובר בכל יראה, כי עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואינו יכול לבטלו כי באמת אינו ברשותו. והנה רש"י אזיל שאיסורי הנאה אינם שלו, אבל יש אומרים שהם שפיר שלו רק לא ברשותו. ולפי שיטה זו א"כ מהסוברים שביטול חמץ הוא מדין הפקר, מוכח משם שאי אפשר להפקיר דבר שאינו ברשותו אע"פ שהוא שלו, דהא אמרינן שלאחר זמן איסורו שכבר אינו ברשותו אינו יכול להפקירו. ובאמת כן מבואר להדיא בב"ק דף ס"ט ע"א, ודלא כשיטת הב"ח שהפקר שפיר מהני על דבר שאינו ברשותו, וכבר תמה עליו הקצה"ח בסי' רי"א סק"א מהגמ' הנ"ל.

ובשנת תשכ"ד אמרתי את ההוכחה הנ"ל להגאון רבי מיכל פיינשטיין זצ"ל, והוא דחה את ההוכחה דלעולם י"ל ששפיר אפשר להפקיר דבר שאינו ברשותו, רק שכוונת הגמ' בפסחים שם היא שזהו גופא בכלל מה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, דהיינו שגם אחרי שהפקיר אחרי זמן איסורו הכתוב החזירו לרשותו, ולכן

ברשותו א"כ הסברא נותנת שגם כשהוא קונה חמץ עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, דהיינו שהתורה החשיבה שקנינו מועיל, והתם שפיר י"ל כן כיון שהוא רוצה בזכיית החמץ.

תיתי שהתורה מחייבת אותו מלקות היכא שעשה את המעשה אע"פ שבאמת לא קנה, דהא אין לנו על דבר זה גילוי באיזה פסוק. וביותר נראה לתרץ דס"ל להרמב"ם דכיון שעשאו הכתוב לחמץ כאילו הוא

סי' ט"ז: בענין חמץ שאינו ידוע

רק שבכל זאת מכיון שאינו עושה ביטול מפורש חושש רב יהודה אמר רב שמא כשימצאנו יתן דעתו עליו. ולפי כל זה כשהוא מוצאו ואינו מבערו בגלל שדעתו עליו והוא רוצה להשהותו, הרי זה נחשב שעכשיו הוא משנה את דעתו, אבל הביטול הראשון במקומו נשאר עד עכשיו, ולכן אינו עובר למפרע, אבל אם לא בדק וביער את חמצו, אין כאן ביטול על החמץ שאינו ידוע, אלא שאכתי י"ל שכל זמן שלא מצא אותו אי אפשר ליחס אליו איסור, כי אולי אם הי' מוצא אותו שפיר הי' מבערו, אבל מאחר שמצא אותו ולא ביערו הרי זה מגלה שגם אם הי' ידוע לו מתחילה לא הי' מבערו, ולכן הרי זה מגלה שהי' עומד באיסור גם עד עכשיו.

ברם נראה ששייך לומר כדרכינו הנ"ל שהעובדא ששורף את חמצו הידוע הרי זה נחשב ביטול על החמץ שאינו ידוע רק אם סוברים שביטול אינו מטעם הפקר, אלא מספיק בזה שאינו מחשיבו, וכמו שסובר רש"י, אבל אם סוברים שביטול הוא מטעם הפקר וכמו שסוברים תוס', א"כ מה שהפקיר הפקיר ומה שלא הפקיר לא הפקיר.

איברא, באמת הר"ן עצמו כתב טעם אחר למה אינו עובר על חמץ שאינו ידוע שנמצא במקום שאין מכניסים בו חמץ וז"ל, שהרי סמכה תורה על החזקות, וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן

הנה הר"ן בריש פסחים בד"ה אלא וכו' ביאר שאם אדם בדק וביער את חמצו הרי זה מספיק מן התורה, ואם ימצא אח"כ חמץ יבערנו מיד, ועד שימצאנו אינו עובר על בל יראה, רק שבכל זאת חידש רב יהודה אמר רב (בדף ו' ע"ב) שהבודק צריך לבטל שמא ימצא גלוסקא יפהפי' ודעתו עליו, אלא שביאר הר"ן שגם אם ימצאנו ולא יבערנו הרי הוא עובר רק משעת המציאה ואילך, אבל עד אז לא עבר. ומבואר בדברי הר"ן שהיינו רק אם בדק וביער את החמץ הידוע, אבל אם לא בדק, וכ"ש אם לא ביער את החמץ הידוע, אז כשהוא מוצא חמץ, אפילו חמץ שהי' במקום שאין מכניסים בו חמץ, הרי הוא שפיר עובר למפרע וז"ל, אבל מקמי הכי לא (עבר) שכבר יצא ידי חובתו בבדיקה כדכתיבנא עכ"ל, ודבר זה צריך ביאור.

ויש לבאר דהיכא שבדק וביער הרי זה נחשב שעשה ביטול בלב גם על מה שהי' במקום שאין מכניסים בו חמץ, ורק בצירוף דבר זה נתהווה הדין שאינו צריך לבדוק שם, ונהי שעל מה שהוא שורף הרי זה נחשב שהוא עושה שריפה ולא ביטול, אבל הרי זה כי כיון שהוא שורף אותו אין צורך בביטול על אותו חמץ, אבל בכל זאת הרי זה נחשב ביטול על החמץ שאינו ידוע, כי העובדא שהוא שורף את החמץ הידוע הרי זה מראה שהי' שורף גם את החמץ ההוא, וא"כ עצם מעשה שריפת החמץ הידוע נחשב ביטול על החמץ שאינו ידוע,

חמץ יצא ידי חובתו ואין לו לחוש לככר בשמי קורה עכ"ל, ומבואר מדבריו שאין זה מטעם ביטול, אלא שמצד עיקר החיוב של תשביתו אין חיוב לחשוש לאותו חמץ דהא חזינן שהתורה סמכה על החזקות, ומהתורה אין צורך בביטול. מיהו לפ"ז גם אם לא בדק כלל, אם אח"כ מצא חמץ שאינו ידוע, הדין נותן

שלא יעבור עליו למפרע, כי מה לי בזה שגם אם הי' מוצא אותו קודם לא הי' מבערו (וממילא אין כאן ביטול), הלא בכלל לא הי' חייב לבדוק ולבער חמץ זה שנמצא במקום שאין מכניסים בו חמץ, וא"כ למה תלה הר"ן את הדבר בזה ש"בדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ".

סי' י"ז: בענין בל יראה בערב פסח

דבר באותן ו' שעות ודו"ק עכ"ל. וכתב הקרני ראם וז"ל, ולפי מה שכתב התוס' דבמשהה על מנת לבערו אינו עובר עליו א"כ עדיין קשה דגם ביו"ט ליבדוק, ואם ימצאנו ישהה על מנת לבערו, ולכן עיקר כמו שכתב הר"ן דבמועד דאיכא איסור כרת, גם רבנן חיישי שמא יבוא למיכל מיני' ע"ש עכ"ל.

והנה צ"ע על מה שכתב המהרש"א "אבל משש שעות ולמעלה עד שתחשך בודק, דאם ימצא אז, אכתי אינו עובר בכל יראה", דמשמע שר"ל שבכלל אין עוברים על בל יראה משש שעות ולמעלה, ואין כוונתו שאינו עובר משום שמיד יבערו, וצ"ע דהא רש"י בדף ד' ע"א בד"ה בין לר' מאיר בין לרבי יהודה כתב שגם משש שעות ולמעלה יש בל יראה.

והנה להלן בדף כ"ח ע"א - ע"ב פליגי רבי יהודה ורבי שמעון אם חמץ אסור באכילה בלא תעשה מהתורה ב"ד משש שעות ולמעלה (רבי יהודה) או לא (רבי שמעון), וי"ל שרש"י סובר שהנידון אם יש בל יראה משש שעות ולמעלה תלוי בהמחלוקת ההיא, כי י"ל שהטעם למה התורה קבעה לאו של בל יראה הוא משום שמא יבוא לאוכלו, וכמו שצידד הר"ן לומר בתחילת המס' בד"ה ומה וכו', ושרק בחמץ קבעה התורה איסור של בל יראה כי עונש אכילתה הוא כרת, וגם לא בדילי מיני' כי הוא מותר כל השנה, ודלא כמו חלב ודם שבדילי מינייהו, ומעתה י"ל

הנה בפסחים דף י' ע"ב תנן שרבי יהודה אומר שבדוקין אור לארבעה עשר, ואם לא בדק אור לארבעה עשר יבדוק ב"ד שחרית, ואם לא בדק ב"ד שחרית יבדוק בשעת הביעור, אבל לא יבדוק אחרי שש שעות כי יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו, וחכמים אומרים שאם לא בדק אור ל"ד יבדוק ב"ד, ואם לא בדק ב"ד יבדוק בתוך המועד, ואם לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד, ופירש"י שבתוך המועד היינו בשעה ששית שהיא מועד הביעור, ולאחר המועד הוא משש שעות ומעלה עד שתחשך, ובענין למה פירש"י עד שתחשך ולא פי' שלאחר המועד הוא גם תוך פסח כתב המהרש"א שם בזה"ל, נראה שדקדק לפרש לפי שיטתו דהבדיקה היא כדי שלא לעבור בכל יראה, וכל המשניות דקתני בהו דין בדיקה היינו בלא ביטל (וכהר"ן בביאור שיטת רש"י שמה שאמר רב יהודה אמר רב שהבודק צריך לבטל הרי זה תקנה שתיקנו אחרי זמן המשנה), ומש"ה ביו"ט גופי' למה יבדוק משום בל יראה, דמה תיקן בבדיקה, שעל ידי בדיקה נמי יראה, ואי אפשר לו לבטלו אז, אבל משש שעות ולמעלה עד שתחשך בודק, דאם ימצא אז אכתי אינו עובר בכל יראה, וכדי שלא יעבור ביו"ט אם ימצא אז (כלומר דזהו הטעם למה צריך לבדוק לפני יו"ט), וכן מוכח כפירש"י לקמן דאינו עובר משש שעות ולמעלה עד שתחשך והשבתתו בכל

שאם סוברים כרבי יהודה שחמץ אסור באכילה בל"ת משש שעות ולמעלה, הה"נ שיש בל יראה, ואע"פ שמשש שעות עד שתחשך אין חיוב כרת על האכילה, אבל לא חילקה התורה אלא קבעה איסור בל יראה על כל היכא שיש איסור אכילה, דהא מצינו כיוצא בזה בחמץ נוקשה לפי רש"י, שהרי רש"י בריש פרק על אלו עוברין סובר שיש איסור של בל יראה על חמץ נוקשה אע"פ שאין כרת על אכילתו, ואע"פ שהר"ן שם חולק על רש"י וסובר שאין בל יראה על חמץ נוקשה, אבל י"ל שהיינו משום שלא מסתבר שיאכל חמץ נוקשה, אבל על חמץ מעלייתא בערב פסח משש שעות ולמעלה שפיר יש בל יראה כי שפיר יש לחשוש שמא יבוא לאוכלו.

ומעתה לפ"ז י"ל שלא קשה מה שהקשינו על המהרש"א, כי בדף ד' ע"א קאי רש"י על הא דאמרינן שם בין רבי

מאיר ובין רבי יהודה וכו', וא"כ קאי לפי רבי יהודה, וא"כ בדעת רבי יהודה שפיר סובר רש"י שיש בל יראה משש שעות ולמעלה כיון שרבי יהודה סובר שאכילה אסורה אז מהתורה בלאו, אבל בדף י' קאי המהרש"א בדעת חכמים שחולקים על רבי יהודה, וא"כ י"ל שהם סוברים שאכילה אינה אסורה אז בלאו וכמו שסובר רבי שמעון שחולק על רבי יהודה, ומש"ה אין על זה לאו של בל יראה.

מיהו יש להקשות על זה בדף י"א ע"א אמרינן שרבי מאיר אינו סובר כרבי יהודה, אלא הרי הוא סובר כחכמים שבודק לאחר המועד, דהיינו משש שעות ולמעלה, ומעתה לפי דרכינו הנ"ל יוצא שגם הוא סובר שאין בל יראה משש שעות ומעלה, ואילו בדף ד' ע"א שם קאי רש"י גם בדעת רבי מאיר, שהרי אמרינן שם בין רבי מאיר בין רבי יהודה, וצ"ע.

סי' י"ח: בענין חמץ בבית השומר

אחריות. וצ"ע למה צריכים ייחד לו בית, דהא גם בלא ייחד לו בית הרי כל היכא דאיתא ברשותא דמרא איתא, דהא לא מוזכר בשום מקום שאם לא ייחד לו בית אין זה נקרא ברשות המפקיד.

והנה בביאור הנ"ל יש לחקור אם היכא ששאל חפץ לתשמיש אחד הרי הוא בגדר שואל או לא. ויש להביא ראיה מהא דבעי רמי בר חמא בב"מ דף צ"ו ע"א אם שאלה לרבעה (הוא עצמו, רש"י) מהו (כלומר האם הוא בגדר שואל), הנאה בעינן ואיכא, או דלמא לא שיילי' כדשיילי' אינשי, ומשמע שבלי הטעם של לא שיילי' כדשיילי' אינשי הי' נחשב שפיר שואל אע"פ ששאל רק לתשמיש אחד.

ועוד יש להוכיח כן מלעיל שם בדף ט' ע"ב, דהנה אמרינן שם בעי ר' אלעזר האומר לחבירו משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי' מהו (כלומר שמקנה לו רק את הכלים ולא את הבהמה), וכתבו תוס' שם בד"ה משוך וכו' וז"ל, וא"ת אמאי נקט משוך בהמה זו (ותקנה כלים שעלי', כלומר בלי לקנות את הבהמה עצמה וכהנ"ל), אי משום דבקני פשיטא לי' דקני מטעם חצר אע"פ שהיא מהלכת, א"כ במשוך (בלי לקנות את הבהמה) נמי אמאי מספקא לי', כיון שהשאלה לו הרי היא כאילו שלו עד לאחר הקנין ויקנה מטעם חצר עכ"ל, הרי שנקטו שאם שאל את הפרה רק כדי למשוך אותה הרי הבהמה

א. הסוברים שהשומר משאל להמפקיד מקום בביתו.

עי' ברא"ש בפ"ק דפסחים סי' ד' שהביא את שיטת הגאונים שאם ישראל הפקיד חמץ אצל ישראל חבירו, וקיבל עליו השומר אחריות, הרי השומר חייב ולא הבעלים, ואילו הרא"ש עצמו חולק וסובר שהבעלים חייבים (פי' שגם הבעלים חייבים, עי' בשו"ע בסוף סי' ת"מ), כי השומר משאל לו ביתו לשמירת ממונו. וצריכים לבאר שיטת הגאונים, דהא גם הם צריכים להודות שכשחפץ נמצא אצל שומר הרי הוא נחשב ברשות המפקיד והמפקיד יכול להקדישו, דהא רבי יוחנן אמר רק שבגזל אין הבעלים יכולים להקדיש משום שהחפץ נחשב אינו ברשותו.

ועוד קשה בדדף ו' ע"א שם אמרינן שאם נכרי הפקיד חמץ אצל ישראל וקיבל עליו הישראל אחריות הרי הוא חייב לבערו, ופירש"י דהיינו כשקיבל עליו הישראל אחריות, ושוב אמרינן שאם ייחד לו בית אינו חייב לבערו, ופירש"י וז"ל, כלומר לא קיבל עליו (נ"א לא קיבל עליו אחריות), אלא אמר לי' הרי הבית לפניך, הנך באחת מן הזויות, אין זקוק לבער עכ"ל, הרי שהוא מפרש שהכוונה בייחד לו בית אינו שייחד לו מקום מסוים בתוך ביתו, אלא הכוונה היא שלא קיבל עליו אחריות, אלא הרשהו להכניסו לביתו, אבל ר"ת שם הבין שהכוונה בייחד לו בית היא כפשוטו, ושה מועיל גם אם קיבל עליו

קונה בחצר בשביל השומר, והיינו משום שיש לו דין של שומר.

והנה כבר הבאנו שהרא"ש בפסחים כתב שהטעם למה מיקרי ברשות המפקיד הרי זה כי השומר משאיל לו מקום. ולכאורה צ"ע דא"כ יוצא שכל פעם שהשומר משנה את מקומו של הפקדון הרי המפקיד נעשה שואל על המקום החדש, ולכאורה אי אפשר לומר כן שהרי המפקיד אינו יודע מזה בכלל. ולכאורה צ"ל שבתחילה הרי הוא נעשה שואל על כל רשותו של השומר לתשמיש אחד, דהיינו הנחת הפקדון, וכן משמע באמת מלשון הרא"ש שכתב שמשאיל לו "ביתו", כלומר כל ביתו, לשמירת ממונו. מיהו היכא שייחד לו מקום י"ל שהתם הגדר הוא שהוא נעשה שואל לענין הכל על המקום ההוא שייחד לו.

ולפ"ז י"ל דהיכא שייחד לו מקום, גם הגאונים מודים שהשומר אינו עובר בכל יראה, אלא רק המפקיד עובר בכל יראה וכדברי ר"ת, כי המקום שייחד לו השומר הוא לגמרי רשותו המפקיד, אבל בלא ייחד לו מקום, אע"פ שגם בכה"ג הרי זה מיקרי רשות המפקיד לתשמיש אחד וכמו שהוכחנו מהגמ' ומתוס' בב"מ, אבל בכל זאת סוברים הגאונים שאין זה דומה לבתיכם שכתוב בכל יראה ובל ימצא, ומש"ה רק השומר עובר כיון שלענין כל התשמישים הרי זה רשותו של השומר, והרא"ש חולק עליהם כי מבואר בהמשנה הראשונה בפרק המפקיד שגנב חייב כפל להמפקיד כשהוא גונב מבית השומר כי גם זה נחשב וגונב מבית האיש, ולא איירי שם

דוקא בייחד לו מקום, וא"כ גם בחמץ הרי זה מספיק כדי להחשב לא ימצא בבתיכם. מיהו קשה לומר כהביאור הנ"ל, כי העיקר חסר מדברי הרא"ש, דהא לפי הביאור הנ"ל יוצא שגם הגאונים מודים שהשומר משאיל מקום להמפקיד, רק שהם סוברים שאין זה מספיק בשביל כל יראה ובל ימצא, ואילו הרא"ש סובר ששפיר מספיק, וכל זה בכלל אינו מבואר בדברי הרא"ש.

ב. החולקים וסוברים שהשומר אינו משאיל לו מקום.

והנה יש עוד דרך איך ליישב את שיטת הגאונים, דהנה כבר הבאנו שבהמשנה הראשונה בפרק המפקיד מבואר שהיכא שנגנב החפץ מבית השומר הרי זה בגדר "וגונב מבית האיש", כלומר מבית המפקיד, ואין זה כמו היכא שגונב מביתו של הגנב, וביאר הרשב"א בב"ק דף ס"ז ע"ב (בשט"מ שם בד"ה וכתב הרשב"א וכו') דהיינו משום שהשומר משאיל להמפקיד את מקומו של החפץ וז"ל, דבית שומר מבית האיש קרינן ל' שהרי משאיל מקום הוא לו עכ"ל.

ויש לעיין למה הוצרך הרשב"א לומר שהוא משאיל מקום להמפקיד, הלא גם בלא זה י"ל שהחפץ נחשב ברשות המפקיד כמו דחזינן שגם כשהחפץ הוא ברה"ר או באגם הרי הוא נקרא ברשות הבעלים כמש"כ הקצה"ח בסי' שמ"ט. ואע"פ שבשומר אכתי הוה אמינא שמכיון שהוא אדם אחר, רשותו של השומר מפקיע את החפץ מלהיות נחשב ברשות הבעלים, אבל כדי לתרץ את זה סגי בזה לחוד שאין

השומר מתכוין להחזיקו לעצמו, דממילא הדר לדוכתי' שאפילו כשהוא עומד ברה"ר או באגם הרי הוא נחשב ברשות הבעלים, ולמה צריכים לומר שהשומר משאיל לו מקום. וכן יש להקשות על דברי הרא"ש בפסחים שהבאנו למה הוצרך להא שמשאיל לו מקום (אם לא כדי לפטור את השומר, אלא שכבר הבאנו שגם בשומר חייב).

והנה הקצה"ח שם הביא מהירושלמי שלא כדבריו הנ"ל, דהביא שם שהירושלמי פוטר את הגונב מגג שאינו מבוצר (כלומר גג שאינו גדור ושומר) כי אינו מבית האיש, הרי שגם בכה"ג הרי זה מיקרי שאינו ברשותו, והקצה"ח שם נשאר בצ"ע על הירושלמי, אבל עכ"פ נראה שגם לפי הירושלמי לא בעינן בשומר את הטעם שכתב הרשב"א, דהנה עוד אמרו בירושלמי שם דהא דמרבין את הגונב מרשות השומר הרי זה משום ששמירת החפץ עליו (על השומר), ולא הזכיר הירושלמי את הטעם של הרשב"א של השאלת מקום, והא שדקדק הירושלמי לומר שהשומר חייב לשומרו ולא הסתפק בזה שאין השומר מחזיקו לעצמו, נראה פשוט דהיינו משום דאזיל הירושלמי לשיטתו שכשעומד

באגם או בגג שאינו מבוצר לא מיקרי ברשותו, משום שלא מיקרי ברשותו אלא כשהוא תחת שליטתו בפועל, ומש"ה שפיר בעינן להא שהשומר חייב לשומרו בשבילו, אבל עכ"פ הא מיהא חזינן שגם לפי הירושלמי לא בעינן להא דכתב הרשב"א שהוא משאיל לו מקום אלא סגי בזה שהשומר חייב לשומר.

וראיתי בתוס' רעק"א על משניות בריש פרק מרובה שכתב וז"ל, דכיון שמחזיקו (השומר) בדרך שמירה לבעלים ולהחזירה להם, הוי הדבר ברשות בעלים להקדישו ולמוכרו, ומיקרי מבית האיש עכ"ל. הרי שלא כתב משום שמשאיל לו מקום.

ולפ"ז י"ל שהגאונים סוברים שהמפקיד אינו עובר בבל יראה כי הם סוברים שהשומר אינו משאיל לו מקום, וגבי גניבה הרי זה נחשב וגונב מבית האיש כי סגי גם במונח ברשות הרבים כדי להחשב ברשותו וכהקצה"ח, ודלא כהירושלמי, א"נ משום שהשומר חייב לשומרו בשבילו וכהירושלמי, רק דס"ל שלא סגי בזה לבל יראה בבתיכם כי צריכים "יראה" והרי אין כאן חמץ שהוא נראה בביתו כיון שהשומר אינו משאיל לו מקום.

סי' י"ט: בענין הלכה למשה מסיני

(ב) נפ"מ אם דבר מסוים הוא הלכה למשה מסיני או מן התורה.

א'. בענין אם לוקין על הלכה למשה מסיני.

הנה בסנהדרין דף פ"ג ע"ב - פ"ד ע"א אמרינן ערל מנלן (שהוא באזהרה אם עבד עבודה) אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל בן בוזי ולמדנו, כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי, ופירש"י בד"ה לא יבוא וז"ל, והיינו אזהרה מדברי קבלה בעלמא (פי' מדברי נבואה), ולא לקי עלה עכ"ל. ולעיל שם בדף כ"ב ע"ב, וכן בזבחים דף י"ח ע"ב, הביאה הגמ' את דברי רב חסדא, והקשו עד דלא בא יחזקאל מאן אמרה, ומתריצין אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. ולפ"ז יוצא מדברי רש"י הנ"ל בסנהדרין בדף פ"ד שאין לוקין על הלכה למשה מסיני.

וכן כתב הר"ן בריש פרק ז' דשבת בד"ה המוציא וכו' "שאיין עונשין מהלמ"מ".

ובבכורות דף ט"ז ע"א איתא שעל הלמ"מ "איסורא איכא, לאו ליכא".

ברם הרמב"ם בפ"ו מהל' ביאת המקדש ה"ח כתב וז"ל, הערל הרי הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל בשר, לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד, אבל אינו חייב מיתה עכ"ל. והכסף

(א) גדר הלכה למשה מסיני.

הרמב"ם בפירושו המשניות בהקדמתו לזרעים כתב שדבר שאין לו מקור בפסוק הרי הוא הלכה למשה מסיני וז"ל, ועל כל דבר שאין לו רמז מקרא, ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא (כגון הא דאמר רב אשי בב"ק דף מ"ו ע"ב שהמוציא מחבירו עליו הראי' הוא מסברא, דהיינו הסברא של "דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא"), עליו לברו נאמר הלכה למשה מסיני עכ"ל.

וצ"ע, דהנה בפירושו המשניות בסוף פרק לולב וערבה כתב הרמב"ם שניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני, ושיש לו רמזים נסתרים בתורה. וגם הש"ס קרי לי' הלכה למשה מסיני בסוכה דף ל"ד ע"א ובעוד מקומות, ובשבת דף ק"ג ע"ב איתא רבי יהודה בן בתירה אומר נאמר בשני ונסכיחם, בששי ונסכי', בשביעי כמשפטם, הרי מ"ם יו"ד מ"ם, מים, מכאן רמז לניסוך המים מהתורה, הרי דהוי שפיר בגדר הלכה למשה מסיני אע"פ שיש לו רמז בהתורה.

וכתב המגילת אסתר בשורש א' (בד"ה ונראה לי שהנכון כדברי הרב לבלתי הכניס בזה המספר וכו') דשאני היכא שהרמז הוא רמז נסתר, וכלשון הרמב"ם שיש לו רמזים נסתרים.

משנה שם הביא את הגמ' הנ"ל בסנהדרין דף פ"ג ע"ב - פ"ד ע"א, וכן את מה שפירש"י שם שאינו לוקה. ובדעת הרמב"ם כתב הכ"מ שאין כוונת הרמב"ם לומר שהוא לוקה בגלל האזהרה מדברי קבלה שהביא (כלומר הפסוק ביחזקאל), אלא הרי הוא לוקה בגלל ההלכה למשה מסיני, כי כיון שנאמר בהלכה למשה מסיני שלא יבוא לשרת הרי הוא לוקה, רק שהרמב"ם רצה שיהי' נרמז קצת בתורה ולכן כתב שהוא כזר. ולפי הכ"מ יוצא שדברי הרמב"ם הם דלא כהגמ' בבכורות דף ט"ז ע"א שהבאנו.

והרדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם בסי' אלף תנ"ט כתב לישב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שההלכה היתה שהוא כזר, ושוב ממילא הרי הוא לוקה כמו זר, ואין זה נקרא שלוקין על איסור שנלמד מהלכה, אלא הרי הוא לוקה כי זה גופא הוא חלק מההלכה למשה מסיני, דהיינו שיהי' לו דין כמו זר, דהיינו שילקה. ועוד ביאר שאעפ"כ רק לענין מלקות עשתה אותו ההלכתא כזר, אבל לא לענין מיתה שאינו נזכר בהפסוק הנ"ל ביחזקאל. ועוד כתב שיש רמז לזה, דהנה גבי מיתה כתיב והזר הקרב יומת, בה"א הידיעה, כלומר הזר הידוע, דהיינו זר ממש, ולא ערל שהוא כזר, אבל לענין אזהרה כתיב וזר לא יקרב, בלי ה"א הידיעה, והיינו כדי לכלול גם מי שהושווה לזר, דהיינו ערל.

וכן כתב הערל"ג בסנהדרין דף פ"ד שם וז"ל, אכן הרמב"ם כתב דלקי משום דהוי כזר, והכ"מ כתב שלוקה משום דהוי אזהרה מדברי קבלה (כלומר מהלמ"מ וכמו

שהביא הכ"מ את הגמ' בדף כ"ב שם, שגמרא גמירי ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא), ולוקין אקבלה, אבל אי אפשר לומר כן דבהדיא אמרינן בבכורות דף ט"ז ע"א דמכח הלכתא איסורא איכא לאו ליכא, וכ"כ הר"ן בפרק כלל גדול דאין לוקין על הלכה למשה מסיני, וכן מוכח ג"כ דעת הריטב"א בפ"ג דמכות וכו', ולכן נראה לי דטעמא דהרמב"ם כיון דיחזקאל על כרחך לא חידש איסור זה, ובדאורייתא לא כתיב, ואעפ"כ קרי לי' אזהרה בביריתא דלעיל (בדף פ"ג ע"א), על כרחך דההלכתא כזר משוי לי', ויחזקאל אסמכי אקרא, אבל אהלכתא אין לוקין עכ"ל.

ב. ק"ו או בנין אב מדבר שהוא הלכה למשה מסיני.

הנה מדבר שהוא הלכה למשה מסיני לא ילפינן בק"ו או בבנין אב כדאמרינן בשבת דף קל"ב ע"א ("ק"ו מהלכה מי אתי", "ואין דנין ק"ו מהלכה"), ובזבחים דף צ"ג ע"ב ("ומהלכתא לא גמרינן"), ובמנחות דף ז' ע"ב ("ומהלכתא לא ילפינן"), ובשני המקומות הנ"ל איירי בבנין אב. ורש"י בזבחים דף כ"ג ע"א בד"ה מאי לאו למעוטי כתב שאין דנין ק"ו מהלכה.

ג. ללמוד ק"ו כשהחומרא שיש בהדבר הנלמד הוא מהלכה למשה מסיני.

הנה בנוזר דף נ"ו ע"ב תנן שרבי עקיבא רצה ללמוד מק"ו שנזיר מגלח אם נטמא ברביעית דם מן המת, ופירש המפרש שכוונתו היא ללמוד גם להיכא שנטמא באהל, ולא רק כשנטמא במגע ומשא, וכן

הלכה למשה מסיני, ובסוף הדין אי אפשר ללמוד ק"ו מחומרא שהוא הלכה למשה מסיני.

הרי שלפי המפרש הלשון השני סובר שיש חסרון רק אם החומרא של הנלמד הוא מהלכה למשה מסיני, אבל אין חסרון בזה שהמלמד, דהיינו עצם כשעורה, הוא הלכה למשה מסיני, ומה שהבאנו לעיל שאמרינן בכמה דוכתי שאין למדים ק"ו כשהמלמד הוא הלכה למשה מסיני, הרי זה כי מסקינן בנזיר שם כהלשון הראשון עיי"ש.

וראיתי בספר עולת שלמה על זבחים בסוף דבריו על דף ט"ו שכתב בזה"ל, נראה דה"ה אם הלמד הוא הלכה אין למדין, וכן ראיתי בספר יבין שמועה (דף מ"א כלל צ"ט) דבכל ענין אין עושין ק"ו, ומדייק כן מהמפרש בנזיר שם (דף נ"ז ע"א ד"ה איבעיא וכו') שכתב ואין דנין ק"ו מהלכה "אי לא במידי דתרוייהו גמירי לה מקרא עיי"ש" עכ"ל, ועיי"ש שרצה העולת שלמה לתרץ בזה את קושיית תוס' בסוף דף ט"ו שם שנילף מק"ו שפרוע ראש מחלל עבודה, אע"פ שכל האיסור שיש על פרוע ראש לעבודה היא מהלכה למשה מסיני.

וכן צידד הטהרת הקודש שם בד"ה בא"ד וי"ל וכו' לתרץ על קושייתם, וז"ל, ויותר קשה על מה שהקשו אח"ז דנילוף פרועי ראש שיחלל עבודה מק"ו מיושב ומזר והניחו בצ"ע, וקשה מאחר דעיקר הק"ו מכת מאי דפרועי ראש במיתה, ודבר זה הוא הלכה, ואין דנין ק"ו מהלכה, אמנם על זה הי' אפשר לכאורה לומר דדוקא כשתחילת הדין, דהיינו המלמד, הוא

פירשו תוס' בדף נ"ז ע"א בד"ה עצם, והק"ו הוא שמה עצם כשעורה שהוא קל, שהרי אינו מטמא באהל, ובכל זאת נזיר מגלח על מגעו ועל משאו מהלכה למשה מסיני, רביעית דם שהוא חמור שהרי היא מטמאה באהל, אינו דין שנזיר מגלח על מגעה ועל משאה (וכן על טומאת אהל וכהנ"ל), ורבי אליעזר ורבי יהושע שניהם השיבו לו שאין דנין ק"ו, והיינו כי אין דנין ק"ו מהלכה. ובגמ' שם איבעיא להו אם כוונתם היא שעצם כשעורה היא הלכה ורביעית דם ק"ו וכמו שביארנו, ואין דנין ק"ו מהלכה, או האם כוונתם היא שרביעית דם היא הלכה ועצם כשעורה ק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה, ועי' בהמפרש שם שבהצד הראשון כתב שאין דנין ק"ו אלא א"כ שניהם, דהיינו גם המלמד וגם הלמד הם מקראי ולא מהלכה למשה מסיני, הרי שהוא סובר שאי אפשר ללמוד ק"ו גם לדבר שהוא עצמו הוא הלכה למשה מסיני, ואילו הכא יש את שני חסרונות, כי רוצים ללמוד ממה שנזיר מגלח על עצם כשעורה שדין זה הוא הלכה למשה מסיני, ורוצים ללמוד לרביעית דם שמה שהיא מטמאה גם באהל הרי זה הלכה למשה מסיני. ובביאור הלשון השני כתב שכוונת הצד ההוא היא לומר שרביעית דם היא הלכה למשה מסיני, דהיינו החומרא שרביעית דם מטמאה גם באהל הרי זה הלכה למשה מסיני, ועצם כשעורה ק"ו, כלומר שאנו רוצים ללמוד אותה בק"ו מעצם כשעורה, ואין דנין ק"ו מהלכה, כלומר כי הרי אנו רוצים ללמוד שנזיר מגלח על רביעית דם ממה שיש ברביעית דם חומרא שהוא

הלכה, אז דוקא אין דנין ק"ו ממנו, אבל לא בכה"ג שהמעלה מן הדבר הלמד הוא מהלכה עכ"ל.

מיהו שוב הביא הטהרת הקודש שם את מה שמצא בספר קרבן אהרן בהחלק הנקרא "מדות אהרן" ב"החלק השני" שביאר את הסוגיא בנזיר שם, באופן שגם כשהחומרא של הדבר הלמד הוא מהלכה אין דנין ק"ו, אלא צריכים ששניהם יהיו מקרא, וא"כ אכתי צ"ע על קושיית תוס' הנ"ל.

וראיתי גם בשו"ת באר יצחק (לר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל) בחלק יו"ד סי' א' ענף ו' בד"ה וכיון שזכינו וכו' שנקט שכמו שאין דנין מדבר שהוא מהלכה למשה מסיני, ה"ה שאין דנין לדבר שהוא עצמו הלכה למשה מסיני, וז"ל שם, והא ידוע דאין דנין בנין אב מהלכה כמבואר בשבת (דף קל"ב ע"א) וזבחים (דף צ"ג ע"א) ומנחות (דף ז' ע"ב), א"כ הוא הדין דאין דנין להלכה בבנין אב, מן המפורש בתורה עכ"ל.

והנה מהמפרש שם יוצא שהאיבעיא של הגמ' היא מה נתכוונו ר"א ור"י לומר לר"ע. מיהו עיינתי בקרבן אהרן וראיתי שם דרך אחרת, והיינו שלעולם גם ר"ע ידע שאין דנין ק"ו מהלכה, ואם גם החומרא שעל עצם כשעורה נזיר מגלח, וגם החומרא שרביעית דם מטמאה באהל, היו שניהם מהלכה, לא הי' ר"ע דן את הק"ו, רק שר"ע סבר שרק חומרא אחת משני החומרות הנ"ל הוא מהלכה למשה מסיני, ואילו השני הוא באמת מפסוק, ולכן רצה ללמוד את הק"ו, ודנה בגמ' מה סבר ר"ע, האם סבר שמה שנזיר מגלח על עצם

כשעורה הוא הלכה, אבל החומרא שרביעית דם מטמא באהל הוא מפסוק, ומש"ה סבר ר"ע ללמוד את הק"ו כי הוא סבר שהקפידא היא רק שהחומרא של הדבר הנלמד לא יהי' מהלכה, ועל זה השיבו שצריכים ששניהם לא יהיו מהלכה למשה מסיני, וממילא העובדא שהחומרא של עצם כשעורה היא מהלכה למשה מסיני הרי זה מבטל את הק"ו, והביאור של הלשון של הגמ' בהלשון הראשון הוא כך, עצם כשעורה הלכה, כלומר ולא רביעית דם אלא רביעית דם הוא מקרא, וזהו מה שסבר ר"ע, ואמרו לו שאין ק"ו מהלכה, כלומר דגם כשהמלמד הוא מהלכה אי אפשר ללמוד כי צריכים ששניהם יהיו מקרא, או האם מה שנזיר מגלח על עצם כשעורה הוא מקרא, אבל החומרא של רביעית דם הוא מהלכה, וזהו מה שסבר ר"ע, ורצה ללמוד את הק"ו כי הוא סבר שמספיק בזה שהחומרא של הדבר המלמד לא יהי' הלכה למשה מסיני אלא מקרא, ועל זה השיבו לו שצריכים שגם החומרא של הדבר הנלמד יהי' מקרא ולא מהלכה. ובלשונו של הקרבן אהרן בכל דבריו שם מבואר להדיא שלפי שני הלשונות ר"א ור"י השיבו שצריכים ששניהם יהיו מקרא ולא מהלכה למשה מסיני, ורק ר"ע סבר שמספיק באחד מהם, ועל זה מיבעיא על איזה מהם הקפיד ר"ע שיהי' מקרא ולא מהלכה.

ד. פירכא מהלכה למשה מסיני.

בענין אם עושים פירכא מהלכה למשה מסיני, עי' בזבחים דף ט"ז ע"א שרצו ללמוד שזר פוסל עבודה ממה שיושב פוסל

מגדים בספרו גינת ורדים כלל ל"ג דיבר בזה באריכות.

והנה כוונת הבית הלוי במה שכתב אפילו כדי לקיים ק"ו היא להיכא שהיוכיח בא לדחות פירכא על הק"ו, ובדרך זה לקיים את הק"ו, ומדבריו אלו משמע דלא ס"ל כדברי המהרש"א שהבאנו בסק"ג שכשאנו אומרים יוכיח כוונתנו היא ללמוד מהיוכיח, וכמו שנקט המהרש"א מהלשון אף אני אביא, אלא הכוונה של היוכיח היא להראות שהנחת הפירכא אינה אמת, וממילא מתבטלת הפירכא ולומדים מהק"ו, והכוונה באף אני אביא היא שאף אני אביא מהק"ו, וזהו כוונתו במש"כ אפילו כדי לקיים ק"ו רק דס"ל להבית הלוי שכיון שהיוכיח בא לקיים את הק"ו הרי זה דומה לעשיית ק"ו מהלכה למשה מסיני אשר כבר הביא לעיל שם שאיתא בכמה מקומות שאין עושים ק"ו מהלכה.

וע"ע בזבחים דף י"ט ע"ב דת"ר שכהן גדול שלא טבל ולא קידש ידיו בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד עבודתו כשירה, ואמר רבי יוחנן שילפינן כן מ"ולבשם" דמדדייקינן שלבישה מעכבת ולא דבר אחר, והקשה לו רב אסי שא"כ למה אם לא קידש ידיו שחרית עבודתו פסולה, והקשו תוס' בד"ה אי הכי וכו' דמה קשה, הלא אם לא קידש ידיו שחרית ועבד הרי הוא חייב מיתה וא"כ יש ללמוד ק"ו מיושב שאינו חייב מיתה ועבודתו פסולה, והקשה הקרן אורה בדבריו שם על תד"ה וחוקה וכו' דנימא פרוע ראש יוכיח שישנו במיתה ואינו מחלל עבודה, ובספר דרכי יושר דחה שאין עושים יוכיח מהלכה

עבודה, והקשו תוס' שם בסד"ה יושב וכו' דהא יש לפרוך מה ליושב שאסור לישב בעזרה גם כשאינו עושה עבודה (דהא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד), משא"כ זר מותר להכנס לעזרה, ובספר מראה כהן שם כתב שלפי מש"כ המל"מ בפ"ו מהל' בית הבחירה בשם רש"י שהאיסור של ישיבה בעזרה הוא מהלכה למשה מסיני יש לתרץ את קושייתם דהא כתבו תוס' בסוטה דף כ"ח ע"א בד"ה אינו דין שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני, וא"כ ה"ה שאין עושים פירכא מהלכה למשה מסיני. מיהו המעיין במהרש"א בסוטה שם יראה דס"ל שרק יוכיח אין עושים אבל פירכא שפיר פרכינן, דביאר שם שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני כי כשעושים יוכיח כדי לפרוך את הפירכא ולקיים את הק"ו הרי אנו באים ללמוד מהיוכיח, דהא מסיימים אף אני אביא וכו' (את הנלמד הראשון).

ה. 'יוכיח' מהלכה למשה מסיני.

בענין אם עושים יוכיח מהלכה, כבר הבאנו מתוס' בסוטה דף כ"ח ע"א בד"ה אינו דין וכו' שכתבו שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני. וראיתי בספר עולת שלמה על זבחים דף ט"ז ע"א שהביא כן מספר הליכות עולם בדף מ"א כלל ק"א בשם ספר הכריתות. מיהו הבית הלוי בחלק א' סי' ה' סק"ו כתב שלא מצינו בשום מקום שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני, ושכב"ק דף כ"ו ע"א בד"ה ולא וכו' כתבו תוס' דאמרינן צרורות יוכיחו אפילו כדי לקיים ק"ו, והביא שהפרי

למשה מסיני, הרי שהוא סובר שאין עושים יוכיח מהלכה למשה מסיני אפילו כשהיוכיח בא לסתור את הק"ו.

ו. ספק הלכה למשה מסיני.

ע' בתשובות הרמב"ם להל' אישות (שנדפס ברמב"ם הוצאת שולזינגר), שהיא התשובה לר' פנחס הדיין שהביא הרמב"ן בספר המצות בשורש ב' בד"ה והנה ראיתי להרב שכתב בספר נשים וכו' שכתב הרמב"ם שהלכה למשה מסיני נקראת מדברי סופרים. והרמב"ן שם הבין שכוונת הרמב"ם היא שזה רק מדרבנן ממש. מיהו הנושאי כלים בשורש ב' שם פירשו בכוונת הרמב"ם שלעולם הדין נשאר כמו דין דאורייתא, רק שנתפרש לנו ע"י הסופרים. מיהו ע' ברמב"ם בפ"ב מהל' טומאת מת ה"י שכתב וז"ל, ולפי שטומאתו הלכה הרי זה הוא דין תורה ולא מדברי סופרים עכ"ל.

ועכ"פ הרמב"ן שם באותו שורש בד"ה והנה הרב תלה הר נופל וכו' כתב וז"ל, וכן מה שאמר הרב שאפילו הלכה למשה מסיני נקרא מדברי סופרים כלומר מדרבנן, אינו כן, וכבר למדתי בעיקר הראשון שספק הלכה למשה מסיני לחומרא כדברי תורה, ולא דנו אותו לקולא כדבר שהוא מדרבנן עכ"ל. וכוונתו היא למש"כ בשורש א' בזה"ל, והלכו בדברים שהם הלכה למשה מסיני להחמיר בהן כשל תורה כמו שאמרו בפרק ראשון של קידושין (דף ל"ט ע"א) ערלה בחוץ לארץ הלכה למשה מסיני, והקשו והתניא ספק ערלה בארץ אסור

בסוריא מותר, לומר שאם הי' הלכה למשה מסיני הי' ספקא אסור עכ"ל.

ועי' בנודע ביהודה תניינא בחי"ד בסי' קמ"ו בד"ה ואמנם לענין ספיקא וכו' שסובר שדבר שעיקרו מהלכה למשה מסיני ספיקו לקולא וז"ל, והרי דבר שעיקרו הלכה למשה מסיני אין ספקו להחמיר, ועיין במס' מקואות פ"ו מ"ז בפ"י הרמב"ם והר"ש שדוקא בדבר שעיקרו מן התורה ושיעורו הלכה למשה מסיני אמרינן שספיקו להחמיר עכ"ל.

מיהו עיין בשו"ת באר יצחק (לר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל) בחי"ד בסי' א' בענף ה' וענף ו' שדחה את הראי' הנ"ל של הנו"ב, ועוד פלפל על ראיות שונות להנידון הנ"ל, ומהם מש"כ המג"א בסי' ל"ב סקס"ו בשם האגור שאין לקנות גידין לתפילין מנכרי משום חשש בהמה טמאה כי זה ציור של קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלמא שספק הלכה למשה מסיני לחומרא גם בדבר שעיקרו מהלכה למשה מסיני, דהא מאי דבעינן גידין מבהמה טהורה הרי זה מהלכה למשה מסיני.

וע"ע ברמב"ם בפ"ה מהל' שחיטה ה"ג שכתב וז"ל, אע"פ שכולן (כל הטריפות) הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה, החמירו בה, וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור, ושאר ז' מיני טריפות יש בהם ספקין מותרים כמו שיתבאר עכ"ל. ועיין שם במ"מ שתמה שמשמע מדבריו דספק הלכה למשה מסיני הוא לקולא. והרי אין הדבר כן. ועיי"ש מה שביאר בדברי הרמב"ם.

סי' כ': בענין הלאו של לא תסור

שיטות הרמב"ם והרמב"ן ודברי האחרונים בזה

וכל מה שהזהירו ממנו, כבר צווה משה רבינו בסיני שיצונו לקיימו, והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, והזהירו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל עכ"ל. והרמב"ן בספר המצות חולק על הרמב"ם, והקשה עליו דלפי שיטתו למה אמרינן שספיקא דרבנן הוא לקולא, הלא לפי הרמב"ם כל ספיקא דרבנן הוא באמת ספיקא דאורייתא, כי זה ספק אם הוא עובר על הלאו של לא תסור.

ובספר זוהר הרקיע להתשב"ץ בשורש א' תי' שחכמים עצמם תיקנו שבמקום ספק אין צריכים להחמיר. ובאמת הרמב"ן עצמו נחית לתירוץ זה אבל דחה אותו מסברא וז"ל, ואולי תתעקש ותאמר לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם, שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצות שלהם שנהלך בהם לקולא כדי לחלק ולהפריש בין מה שהוא דבר תורה ובין מה שהוא מדבריהם אף על פי שבכל אנו מצווים מן התורה, ולא היו ספיקות שבדבריהם ראויות להתיר אותן, אלא מפני התנאי הזה שעשו בהם מתחלתן. ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר עכ"ל.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' ממרים ה"ב היא שכל העובר על דברי חכמים עובר בהלאו של לא תסור וז"ל, כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון וגו', אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש עכ"ל.

וכן היא שיטתו בספר המצות בשורש א' וז"ל, כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו,

והלח"מ בהל' ממרים שם הביא את תירוצו של המב"ט בספרו קרית ספר וז"ל, והנה בקרית ספר שחיבר הרב מהר"ם טראני ז"ל בתחלת ספרו האריך לתרץ זה, וכלל דבריו הם דהחכמים התנו מתחילה שלא יהא עובר על גזירתם כעובר על דברי תורה, אלא שיהא קל מאד, ושילכו בספק דבריהם להקל, וכיון שכן אין לנו עוברים על מה שצותה התורה, שהתורה לא צותה אלא שישמעו למה שאומרים חכמים ז"ל, והם עצמם אמרו שלא ילכו בדבריהם להחמיר אלא להקל, ושלא יהא להם עונש כעובר על דברי תורה, וכי תימא א"כ אין מקום למ"ש רבינו שכל מי שאינו עושה כדבריהם במה שהוא סייג לתורה וכל הדברים שאמרו הם שעובר בעשה ולא דלא תסור, דהא כיון שהם אמרו שמי שעובר על דבריהם לא יהיה נענש כעובר על דברי תורה, א"כ לא יהיה לו עונש דלאו ועשה, לזה תירץ דאהני לאו ועשה לזקן ממרא שחולק על שום דבר מדבריהם ואומר שאינו אמת כמו שתיקנו הם, אבל מי שעובר על דבר אחד מדבריהם, אפילו שיעבור במזיד, כיון שאינו חולק לומר שאינו אמת מה שצוו חכמים, אלא שלצורכו ולהנאתו עושה מה שעושה, אינו עובר על לאו, שהם מחלו בתחילה על כך כיון שאינו חולק ואומר שאינו אמת מה שעשו הם, זהו כלל כוונתו שם עם שהאריך לבאר הדברים יותר ונכון הדבר בעיני עכ"ל. הרי שלא כתב רק שהקילו שאין צריכים להחמיר בציוור של ספק, אלא כתב שגם בהציוור של ודאי איסור הקילו לא לחשבו כעובר על החומר של לאו

ועשה, ואע"פ שכתב הרמב"ם שעוברים על לא תסור, וכן על ועשית, אבל חז"ל עצמם תיקנו שלא יחשב חמור כעובר על לאו ועשה ממש אלא כחומר איסור בעלמא דאורייתא (אולי דוגמת חצי שיעור אסור מן התורה דכתבו תוס' בשבועות דף כ"ג ע"ב בד"ה דמוקי וכו' שהוא איסור בעלמא ואין בו החומר של איסור עשה).

והנה השב שמעתתא בשמעתא א' פרק ג' הקשה על תירוצו של הזוהר הרקיע דתירוצו מספיק רק להיכא שהספק הוא בהמציאות, דהיינו האם זהו הציוור שחז"ל אסרו או לא, אבל אינו מספיק לספיקא דדינא, והרי גם בזה קי"ל שספיקא דרבנן לקולא וז"ל, והרמב"ן בהשגות שם הזכיר עוד אחת, והיא מהא דאמרו (ע"ז דף ז' ע"א) בפלוגתא, דדבר תורה הלך אחר המחמיר, ובדברי סופרים הלך אחר המיקל ע"ש, ובזה אינו עולה דברי זהר הרקיע, דבשלמא בספיקא דגוף המעשה, איכא למימר דכך הורשו מאת מתקני התקנות שלא יאסרו אלא בודאי, אבל לא מספק ולא גזרו כלל בספק, אבל במחלוקת השנוי בדברי סופרים, דלדברי המחמיר והאוסר לא הורשה להקל לזה שיסתפק בדינם, כיון דהם יודעים שאסור בודאי, וא"כ מאן שרי, ומאן מחיל איסור לאו דלא תסור, ולכן מוכרח שיטת הרמב"ם דכל הספיקות מדבריהם (כלומר שספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן), אבל מן התורה כל הספיקות מותר, מש"ה כשנסתפק אם אסור חכמים בזה, כגון מחלוקת בדברי סופרים, ליכא לא תסור כיון דספק מן התורה שריא, ומדרבנן לא גזרו בספיקות, אלא

וצונו להדליק נר חנוכה דהיכן צונו, ותירץ רב אויא מקרא דלא תסור, ורב נחמי' אמר משאל אביך ויגדך (והרמב"ן בעצמו בספר המצות שם הביא את דברי רב אויא הנ"ל שהוא מלא תסור).

מיהו הרמב"ן עצמו העיר דבר זה וז"ל, ומפורש אמרו בפרק מי שמתו (י"ט ע"ב) גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור, אחיכו עליה לאו דלא תסור נמי דאורייתא הוא, אמר להו רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עלי, כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו, ומשום כבוד הבריות לא גזרו ב"י רבנן. הרי בכאן מבואר שלא זו דלא תסור הוא כשאר הלאוין של תורה, אבל דבריהם על זה הלאו אסמכינהו סמך בעלמא לחיזוק, לא שיהא בהם מן התורה אזהרה כלל באותו הלאו וכו', ועוד אודיעך כי המצות שחדשו אותן החכמים או הנביאים, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, אינן באין בסמך הזה. שכך אמרו בפרק במה מדליקין במדליק נר חנוכה שצריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה, ושאלו והיכן צונו רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמן אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. רצה רב אויא לומר כשם שכל הגזרות והסייגים של דבריהם סמוכין על לאו דלא תסור כמו שהזכירו בפרק מי שמתו בענין כלאים, כך המצות שחידשו כגון נר חנוכה סמוכין על אותו הלאו עצמו. ורב נחמן בר יצחק אמר שאין סמך באותו הלאו אלא לדבריהם שיש בהם עיקר בתורה, אבל המצות המחודשות מהן

בדאורייתא דוקא, ולא בדבריהם ודוק עכ"ל, הרי שבתחילה הקשה שהתירוצן שספיקא דרבנן הוא לקולא אע"פ שבעצם הרי זה ספק דאורייתא של לא תסור משום ש"כך הורשו מאת מתקני התקנות שלא יאסר אלא בודאי", הרי זה מתאים רק לספק במציאות, אבל בספיקא דדינא אי אפשר לומר שרבנן כשתיקנו תקנתם תיקנו שבציור זה יהי' מותר, ותי' שלפי שיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא גופא הוא לחומרא רק מדרבנן א"כ י"ל שתיקנו שגם בספיקא דאורייתא של לא תסור, אפילו בציור של בספיקא דדינא, אין צריכים להחמיר.

מיהו לא הבנתי את קושייתו, דלמה אי אפשר לומר שחלק מתקנתם המקורית הי' שאם יולד אח"כ ספיקא דדינא אין צריכים להחמיר, וגם המ"ד שסובר שהדין הוא שאסור, גם הוא מודה שבכל זאת כל היכא שיש מחלוקת לא תיקנו רבנן את איסורם. ובהגהות רוחא דשמעתתא על הש"ש שם הביא מספר דרכי דוד על ב"ק דף פ"ז שרשאים להקל בספיקא דדינא כי הוא יכול לומר שאינו עובר בלא תסור כי הוא עושה כמו שהורה המיקל. מיהו לכאורה הש"ש סובר שחייב להשמע להמחמיר כי המיקל אינו מחייב אותו לשמוע אליו ולהקל, אלא גם לדברי המיקל הרי מותר לו להחמיר, ולכן סובר הש"ש שבכה"ג יש עליו חיוב של לא תסור לעשות כדברי המחמיר, וצ"ע.

וע"ע בקובץ ביאורים על שב שמעתתא באות ט' שמקשה על הרמב"ן מהגמ' בשבת דף כ"ג ע"א שקשה על הברכה של

אין להם סמך אלא בפסוק שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. והטעם בזה ברור לפי שהדברים שהם מוסיפין במצות התורה עצמן כעין פירוש התורה הוא, שהם ז"ל אומרים כל צמר ופשתים הוא כלאים, וכל שבות הוא מלאכה, וכיוצא באלו, שאילו היה דעתם כן היינו חייבין להאמין אותם מזה הלאו, בודאי שהוא מחייב אותנו להאמין בתורה כפי הפירוש שיפרשו הם. אבל כשאומרים הדליקו נר חנוכה אין אדם יכול להסמיכו על זה הלאו בשום עניין, שאין זה בא בכלל הכתוב שאמר כי יפלא ממך דבר למשפט, אלא בכלל שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך שהיא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל עכ"ל.

ועוד הקשה הקובץ ביאורים שלפי הרמב"ן על מה קאי הך הזהרה של לא תסור. מיהו י"ל שקאי רק על זקן ממרא. והקו"ב תי' שגם הרמב"ן מודה שעוברים על לא תסור אם עוברים על מה שלמדו חז"ל מה"ג מדות ומהלכה למשה מסיני.

והנה באמת הרמב"ן בדבריו שנוביא להלן בסמוך כתב שדברים שהוציאו מה"ג מדות או מהלכה למשה מסיני הם בכלל לא תסור (וכן היא כוונתו בסוף דבריו שהבאנו לעיל בסמוך), אבל משמע שכוונתו היא רק לענין הדין של זקן ממרא, ואולי גם על כל מי שעובר בגלל שאינו סובר כדבריהם (אע"פ שלא הושלמו התנאים של זקן ממרא), אבל לא למי שעובר על האיסור לתיאבון.

וז"ל הרמב"ן שם, אבל הדבר הברור המנוקה מכל שיבוש, הוא שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו

בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממה רבינו, ויראה הוא היפך, חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו הם, זהו שאמר הכתוב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין, כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי התורה ואיסורי' ונגעו', והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו עובר על עשה ועל לא תעשה הללו, ואפילו אם נחלקו ב"ד עצמם בדבר, הולכין בהם אחר הרוב, כמו שאמרו במחלוקתם אם שמעו אמרו להם, ואם לאו, עומדין למנין רבו המטמאין טמאו, רבו המטהרין טהרו, ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה, והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם, נעשה זקן ממרא בזמן דיני הנפשות, והוא שנאמר אשר יעשה בודון לבלתי שמוע אל הכהן, וענשו איבוד מן העוה"ז ומן העולם הבא עכ"ל.

וגם מדברי הרמב"ן להלן שם מבואר שהעובר לתיאבון אינו בכלל לא תסור וז"ל, אבל התקנות והגזרות שגזרו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה כלל. וכל שכן שהממרה בהן והעובר באחת מהן על דעת שהוא עושה איסור שאינו עובר בלאו הזה ואינו בכלל

דין פרשה זו כלל לפי שהיא כולה עונש הממרים לא החוטאים עכ"ל.

וגם המנ"ח במצוה תצ"ו העיר על זה, ומבואר בדבריו שלפי הרמב"ן כל העובר על מה שהוציאו חכמים מדרשה עובר על לא תסור.

ועוד הקשה הקו"ב שלפי הרמב"ן מה מחייב אותנו לשמוע לדינים דרבנן. ובע"כ צ"ל שגם לפי הרמב"ן יש מקור בתורה שצריכים לשמוע לדברי חכמים, וא"כ גם על עצמו קשה מה שהקשה על הרמב"ם למה מקילים בספיקא דרבנן, והביא שתי' לו הגרש"ש שבאמת לפי הרמב"ן אין מקור בתורה שצריכים לשמוע לדברי חכמים, רק שלכל מה שתיקנו חז"ל יש סברא, וא"כ הסברא מחייבת אותנו לקיים את הדבר, אלא שהסברא והטעם קיים רק כשהדבר הוא ודאי, אבל אינו מספיק חזק כדי לחייב אותנו להתרחק גם מספק. ונראה שכוונת הגרש"ש היא שכיון שהוא דבר של סברא א"כ בודאי הקב"ה רוצה שנקיים דבר שהסברא נותנת שצריכים לקיימו. אלא שצ"ע דהא הסברא היתה קיימת גם לפני שחז"ל תיקנו את הדבר, וכי נאמר שבאותם דורות שעוד לא היו מקיימים את הדבר היו עוברים על רצון הבורא שנקיים דברים של סברא. וצ"ל שרצון הבורא הי' שנקיים אותם רק אחרי שחז"ל מגלים לנו את הסברא.

שוב מצאתי שהרמב"ן עצמו בשורש א' בד"ה ומפורש אמרו וכו' כלל בתוך דבריו תירוץ על הקושיא הנ"ל, והיינו שקיבלו בקבלה (כלומר מהלכה למשה מסיני) שיש כח לחכמים לגזור ולאסור

וז"ל, לפי שהורשו מאתו יתברך מפי הקבלה לתקן ולסדר עכ"ל.

ועי' בחידושי הגרש"ש על יבמות בסי' א' בד"ה ומהאי טעמא וכו' שכתב וז"ל, ומהאי טעמא ניחא לי בהא דנתקשו האחרונים ז"ל לשיטת הר"ם ז"ל דבכל איסורי דרבנן איכא לאו דלא תסור מהא דמבואר בגמ' שבועות דאם לא חלה שבועה על איסורין אבל על חצי שיעור חלה (פי' וקשה על זה דריש לקיש שם הוא זה שאומר כן, והרי ר"ל סובר שחצי שיעור אסור מדרבנן, וא"כ איכא גם הלאו של לא תסור לפי הרמב"ם, וא"כ איך חלה האיסור של שבועה על הלאו של לא תסור), עי' בספר אבני מילואים בחלק התשובות סי' י"ד דלא תירצו כמעט קושיא זו, והעיקר דלא שייך אין איסור חל על איסור אלא רק היכא ששני האיסורין על מעשה אחד ואכילה אחת, ולא דלא תסור אינו על עצם האכילה, דמהתורה ליכא חסרון בעצמות אכילתו, רק שהוא אינו שומע לדברי חכמים ואכמ"ל עכ"ל.

שו"ר בקובץ שיעורים חלק ב' בקונטרס דברי סופרים בסי' א' אות ל"ב שהביא מהגר"ח להיפך מדברי הגרש"ש, והיינו שגם הרמב"ן מודה שעוברים בלא תסור כשעוברים על איסור דרבנן, אבל שם האיסור הוא שם חדש שלא שמע לחכמים, אבל לפי הרמב"ם יש כאן מדרבנן השם הפרטי של כל איסור ואיסור, וזה"ל שם, ושמעתי ממו"ר הג"ר חיים הלוי זצ"ל מבריסק לפרש דעת הרמב"ן הנ"ל דנהי נמי שנצטוינו בסיני לשמוע לדברי חכמים, והעובר על דבריהן עובר על הציווי הזה,

אבל אין בהן איסור מצד עצמן, ולדוגמא שבות דדבריהן אין בהן מדאורייתא איסור שבת כלל, וכן שניות לעריות מדאורייתא (פי' שניות לעריות שהן מדאורייתא) אינן איסור ביאה, אלא שיש ציווי כללי מדאורייתא שלא לעבור על דבריהן [ולדוגמא למלך שאסור להמרות את פיו], והרמב"ם ס"ל דיש על כל דבר של דבריהם איסורו המיוחד, כגון איסור ארוסתו בבית חמיו הוא מדאורייתא (צ"ל

מדרבנן) מאיסורי ביאה [ומהאי טעמא אין המים בודקין את אשתו], וכן איסורים דרבנן שבג' דברים החמורין הוויין כאביזרייהו, וזהו טעם פלוגתתן לענין אם נעשה זקן ממרא באיסור חמץ דרבנן, דלרמב"ם הוא איסור חמץ, וחמץ הוא דבר שיש בו כרת אם הוא חמץ דאורייתא, ולהרמב"ן אין זה איסור חמץ כלל, ואינו שייך להכרת שיש באיסור חמץ עכ"ל. ועיי"ש ביתר דבריו.

סי' כ"א: בענין מלקות

שייך לקיימו רק כשאינו אוכל, ור"ע סובר שכה"ג לא חשיב בגדר לאו הניתק לעשה, ואילו רבי יוסי הגלילי סובר ששפיר חשיב לאו הניתק לעשה וממילא אין לוקין עליו (ואב"י שם סובר שגם ריה"ג מודה שאינו בגדר לאו הניתק לעשה). וכתבו תוס' שם בד"ה לא דנבילה וכו' שה"ה שהגמ' היתה יכולה לנקוט את הלאו של טריפה, דהא גם בטריפה מצינו שאחרי שכתוב הלאו כתוב לכלב תשליכון אותו, והרי אפשר לקיים את העשה רק כשאינו אוכל את הטריפה, וא"כ גם בכה"ג ר"ע יסבור שאינו בגדר לאו הניתק לעשה, ואילו ריה"ג יסבור דחשיב שפיר ניתק לעשה, ושוב כתבו תוס' שלא נקטו את הלאו של טריפה כי הלאו של ובשר בשדה טריפה לא תאכלו קאי גם על בשר קדשים שיצאו חוץ למחיצתן, והרי הציוור ההוא אינו ניתק לעשה, כי אי אפשר לזרוק קדשים לכלב, ומש"ה גם לפי ריה"ג כיון שלוקין על הציוור של בשר קדשים, ה"ה שלוקין על הציוור של טריפה ממש.

ברם הרי זה סותר את דברי תוס' שהבאנו לענין לא תסיג גבול, שהרי התם כתבו להיפך, והיינו שכיון שאין לוקין בהציוור של ממונות ה"ה שאין לוקין בהציוור של כלאים.

וי"ל שיש לחלק, דהציוור של מסיג גבול בממונות הוא ציוור של ניתן להשבון ממש, שהרי אחרי שהשיג אפשר להשיבו, וא"כ זה גורם שגם על הציוור של כלאים אין

(א) לאוין שלא שייך בהם מלקות בכל הציוורים של הלאו.

א. תוס' בשבת בענין לא תסיג גבול.
הנה בשבת דף פ"ה ע"א אמרין שלא תסיג גבול הוא לאו גם על כלאים כי הסיג את הגבול שצריך להיות קיים בין שני המינים, וכתבו תוס' שם בד"ה לא תסיג גבול רעך שאע"פ שעל השגת גבול בממונות אין מלקות כי הוא ניתן להשבון, אבל על כלאים שפיר ה"י בדין שילקה, רק שמכיון שאין לוקין בהציוור של ממונות, ה"ה שאין לוקין בהציוור של כלאים (ושוב הוסיפו עוד טעם והיינו משום דהוי לאו שבכללות), והוכיחו כן מחולין דף פ"ב ע"ב דאיתא שם הזורע כלאים כלאים (כלומר שעשה כן שתי פעמים) לוקה שמים, ומשמע שעל כל זריעה הרי הוא לוקה רק אחת ולא שמים, והיינו שאינו לוקה משום לא תשיג.

ב. בענין היכא שאפשר לקיים את העשה רק כשאינו עוברים על הלאו.

והנה ביומא דף ל"ו ע"ב סובר ר' ירמיה שפליגי ר"ע וריה"ג בענין אם הלאו של נבילה חשיב לאו הניתק לעשה, כי מצד אחד כתוב לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה או מכור לנכרי, הרי שכתוב עשה אחרי שכתוב הלאו, אבל מצד שני אי אפשר לקיים את העשה אחרי שעבר על הלאו, דהיינו אחרי שאכל נבילה, אלא

לוקין, אבל בנוגע לטריפה הרי לא שייך ניתק לעשה במציאות, רק שבכל זאת סובר ריה"ג שיש לזה דין של ניתק לעשה כיון שסו"ס כתוב עשה אחרי הלאו, וא"כ י"ל שבכה"ג גם ריה"ג מודה שאין לו כח לגרום שלא ילקה בהציוור של קדשים. ברם כמובן סברת הדבר צ"ב.

ג. דברי הרמב"ם לענין הלאו של כניסה לבית הלוח למשכן.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' מלוה ולוה ה"ד כתב וז"ל, המלוה את חבירו, אחד עני ואחד עשיר, לא ימשכנו אלא בב"ד וכו', עבר בעל חוב ונכנס לבית הלוח וכו' אינו לוקה שהרי ניתק לעשה שנאמר השב תשיב וכו' עכ"ל. וכתב המל"מ וז"ל, ואני תמי' דאיך סתם דאינו לוקה משום דניתק לעשה, דהא לא ניתק אלא לגבי עני וכו', וסבור הייתי לומר דכיון דלאו זה כולל עני ועשיר, ומקצת הלאו ניתק לעשה, דהיינו היכא דמשכן לעני, מקלש קליש לאו זה, ואינו לוקה אף היכא דמשכן עשיר דליכא ניתק עכ"ל. הרי שכתב כעין דברי תוס' בשבת בנוגע להלאו של לא תסיג. ושוב כתב וז"ל, שוב ראיתי דדבר זה לא ניתק להיאמר וכו', ממ"ש רבינו ר"פ א' מהל' תמורה וז"ל, ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה וכו', ועוד (טעם למה לא חשיב ניתק לעשה) שאין לאו שבה שוה לעשה, שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אע"פ שהם מוזהרין שלא ימירו ע"כ, הרי לך מבואר דאם יש לאו אחד כולל, והעשה הוא פרטי, שלוקה על הלאו אף על הפרט שניתק לעשה כיון שיש בלאו פרט אחד שלא ניתק לעשה. ולפי זה

ה' נראה דהכא נמי ילקה אף הממשכן את העני אף שניתק לעשה לפי שאין הלאו שבה שוה לעשה, שהממשכן את העשיר לית' בחזרה אף שמוזהר שלא למשכנו, ולא די לנו זה הצער אלא דמסתמות דברי רבינו נראה דאף הממשכן את העשיר אינו לוקה לפי שהלאו ניתק לעשה גבי עני, ודבר זה הוא תימה בעיני וכעת הדבר צריך אצלי תלמוד עכ"ל (פי' דבשותפין או ציבור נוהג הלאו שלא להמיר אותו, אבל אין העשה נוהג, שהרי תמורתו אינו נהי' קודש, ולכן הרי זה גורם שגם בהציוור של קרבן יחיד יש מלקות אשר בכה"ג הוי שפיר ניתק לעשה, הרי שדברי הרמב"ם בתמורה שם דומים לדברי תוס' ביומא (בנוגע לטריפה) שהבאנו, ואילו בביאור דברי הרמב"ם במשכון רצה המל"מ לומר כדברי תוס' בשבת (בנוגע לכלאים). ושוב כתב המל"מ עצמו וז"ל, ועיין במ"ש התוס' ס"פ אותו ואת בנו (דף פ"ב) ד"ה הזורע (דגם שם כתבו כדבריהם בשבת) ודו"ק. ועיין במ"ש התוס' יומא (דף ל"ו) ד"ה לאו דטריפה אפילו לר"י הגלילי לא חשיב ניתק כיון דלא ניתק כל מה שבלאו, דבלאו הוי נמי קדשים שיצאו חוץ למחיצתם, ואהנך לא קאי לכלב תשליכון, ואעפ"כ מצאתי בספר אחד לאו דנבילה וטריפה איכא בינייהו עכ"ל, הרי שהמל"מ ציין לשני הדיבורים בתוס' אשר יש סתירה בדבריהם בהענין הנ"ל.

ד. דברי חינוך בענין הלאו של איסור הנאה.

והנה החינוך במצות בשר בחלב (מצוה קי"ג) כתב שאין לוקין על האיסור הנאה

של בשר בחלב משום שאפשר להנאה בלי מעשה, ושוב נסתפק אם הסך בבשר וחלב לוקה או האם אינו לוקה כי חשיב שלא כדרך. ומבואר מדבריו שאם זה נחשב כדרך הרי הוא שפיר לוקה, וקשה דהא זה סותר את מה שהוא עצמו כתב קודם שאין לוקין על הנאה כיון שאפשר בלי מעשה.

וכתב המנ"ח לתרץ על פי דברי השער המלך שעל סוג הנאה שאי אפשר לקבל אותה בלי לעשות מעשה, שפיר לוקין אע"פ שיש הנאות אחרות שאפשר לקבל אותן בלי לעשות מעשה, אבל על סוג של הנאה שאפשר לקבלה גם בלי מעשה אין לוקין אפילו אם עשה מעשה (כי כיון שאפשר בלי מעשה א"כ אין המעשה נחשב חלק מהעבירה).

ולכאורה חזינן מהנ"ל דלא כמו שהבאנו משני הדיבורים בתוס' ומהמל"מ, דהא חזינן באיסורי הנאה שלא אמרינן שכיון שאינו לוקה על סוג אחד של הנאה הה"נ שאינו לוקה על סוג אחר ששפיר ראוי למלקות, וכן לא אמרינן איפכא, דהיינו שכיון שהוא לוקה על הסוג שראוי למלקות הרי זה גורם שלוקה גם על הסוג שאינו ראוי למלקות.

ואולי יש לחלק בין הציור של איסורי הנאה לבין הציור של משכון, כי באיסורי הנאה המדובר הוא שני סוגים של מעשים, דהיינו הנאה שאפשר בלי מעשה, והנאה שאי אפשר בלי מעשה, אבל במשכון מדובר באותו מעשה עבירה, דהיינו לקיחת משכון ע"י כניסה לביתו, רק שבעשיר אינו ניתק לעשה ובעני הרי זה ניתק לעשה, וא"כ התם יותר קל לומר שהם תלויים זה בזה ושם אינו לוקה על אחד מהם הה"נ

שאינו לוקה על השני. ועכ"פ הרי זה מיישב רק את הציור של משכון, אבל בשאר הדוגמאות שהבאנו, דהיינו מסיג גבול וטריפה, הרי איירי בשני סוגים שונים של מעשה, ובכל זאת אחד משפיע על השני (ואולי תמורה חשיב רק סוג אחד של מעשה אע"פ שזה קרבנו של יחיד וזה קרבנם של שותפין).

והנה יש לעיין בדברי החינוך שהבאנו, כי החינוך שם כתב שעל הנאת מכירה ומתנה אין לוקין כי אפשר שלא ע"י מעשה, ולפי השער המלך הכוונה היא שהנאה זו גופא אפשרי בלי מעשה, דהיינו שאפשר לומר להלוקח לעשות קנין לבדו בלי שהמוכר עושה מעשה, וכגון קנין משיכה והגבהה (ונוסיף שאמירת 'לך חזק וקני' אינה חלק מגוף מעשה הקנין אלא רק גילוי דעת שיש לו דעת מקנה ואכמ"ל בזה), ולא ע"י מסירה מיד ליד, והרי גם סך שייך בלי לעשות מעשה, דהיינו שאדם אחר יסוך אותו, וא"כ למה צידד החינוך לומר שלוקין על סך.

מיהו יש לומר שבכל זאת אי אפשר בלי מעשה של מאן דהו, ומש"ה כשהוא סך לעצמו הרי המעשה נחשב חלק מהעבירה, אבל קנין שייך בלי מעשה כלל, וכגון היכא שהחפץ מונח כבר בחצירו של הקונה והוא קונה ע"י קנין חצר.

ה. לאו דחסימה.

והנה בפיי"ג מהל' שכירות ה"ב פסק הרמב"ם שחסימה בקול חייב מלקות, והראב"ד שם לא השיג על זה, ומבואר שגם הוא מודה שחייב מלקות. וכתב המ"מ וז"ל, אבל החסימה כיון שישנה במעשה

גמור אף החסימה בקול הוי מעשה עכ"ל. והשואל בנודע ביהודה במהדורא תנינא בחלק או"ח סי' ע"ו הבין שכוונת המ"מ היא שכיון שאפשר ע"י מעשה הרי הוא חייב מלקות גם אם עבר בלי לעשות מעשה, וזהו להיפך מדברי החינוך שאם אפשר בלי מעשה אינו לוקה אפילו אם עשה מעשה, והקשה השואל ממה שפסק הרמב"ם בפ"ב מהל' עכו"ם ה"א שאין הניקף חייב מלקות אא"כ סייע להמקיף, ואילו לפי המ"מ הדין נותן שיתחייב גם כשאינו מסייע כיון דאפשר ע"י סיוע. ותי' הנו"ב דשאני בניקף דהיכא שאינו מסייע אינו עובר בכלל על איסור, והיינו משום שלא עשה מעשה כלל וכמש"כ הכסף משנה בהל' עכו"ם, משא"כ בחסמה בקול הרי שפיר עשה מעשה פורתא. ומש"ה התם הרי הוא שפיר עובר על הלאו, וכיון שהוא עובר על הלאו הרי הוא לוקה כיון ששייך לעבור ע"י מעשה גמור.

והנה עיין עוד בראב"ד בהל' עכו"ם שם שכתב על היכא שאין הניקף מסייע וז"ל, א"א אע"פ שאינו לוקה כיון שמדעתו עשה עובר בלאו עכ"ל. ולפי הנו"ב הדין נותן שכיון שעובר בלאו הה"נ שילקה וכמו בחסימה בקול כיון ששייך ע"י מעשה. ומוכח שהראב"ד אינו סובר כהנו"ב אלא ס"ל כהמפרשים שהטעם למה חסמה בקול לוקה הרי זה משום דחשיב מעשה גמור כי בדיבורא עושה מעשה.

ברם יש לחלק בדרך אחרת ממה שחילק הנו"ב, והיינו שגם היכא שהוא שפיר עובר בהלאו אינו לוקה אם לא עשה מעשה כלל, משא"כ כשחסמה בקול הרי עשה מעשה פורתא, ומה שעשה מעשה פורתא הרי זה

גורם מלקות כיון ששייך גם ע"י מעשה גמור, ודלא כדרכו של הנו"ב שהמעשה פורתא גורם רק שהוא עובר בהלאו. וכדרך זה משמע מלשון המ"מ שהרי כתב שכיון שישנה במעשה גמור "אף החסימה בקול הוי מעשה", ולא כתב שכיון שישנה במעשה גמור לכן "בחסימה בקול הרי הוא עובר בהלאו".

ובאמת הנו"ב עצמו להלן שם כתב שכוונת המ"מ כהדרך הנ"ל שכתבנו, אבל הוא כתב כן כדי ליישב קושיא אחרת, והיינו ממה שפסק הרמב"ם שלוקה על כל יראה ובל ימצא רק היכא שקנה חמץ בפסח או שהחמיץ עיסה כיון שעשה מעשה, אבל אם הי' לו חמץ בביתו ולא ביערו אע"פ שהוא עובר אינו לוקה, וא"כ למה חסמה בקול לוקה, ותי' הנו"ב ששאני התם בחמץ שלא עשה שום מעשה כלל משא"כ בחסמה בקול הרי זה נחשב מעשה.

ועכ"פ דברי הרמב"ם בנוגע לבל יראה ובל ימצא, וכן דברי הראב"ד בנוגע לניקף, הם דלא כדברי החינוך, כי לפי החינוך הדין נותן שכיון ששייך לעבור בכל יראה ובל ימצא בלי לעשות מעשה, הדין נותן שלא ילקה אפילו אם עשה מעשה. וכן בנוגע לניקף, מכיון ששייך לעבור על הלאו בלי לעשות מעשה, הדין נותן שלא ילקה אפילו אם עשה מעשה.

וע"ע בזה להלן באות ב' סק"ה.

(ב) בענין אין מזהירין ועונשין מן הדין.

א. הטעמים שנאמרו בזה.

הנה במכות דף ה' ע"ב ילפינן מקראי

שאינן עונשין ואינן מזהירין מן הדין. ובפשטות נראה לומר שזה בגדר גזירת הכתוב שהמדה של ק"ו לא מהני לאזהרה ועונשין.

מיהו הפרי מגדים בספרו שושנת העמקים בסי' א' כתב ששפיר יש טעם, והיינו שצריכים לחשוש שמא יש פירכא, ומש"ה אי אפשר להענישו או להלקותו. והקשה על זה מהא דאמר רב הונא בקידושין דף ה' ע"א שחופה קונה (קנין קידושין) מק"ו, ומשמע שקונה בודאות, ושתהי' חייבת מיתה משום אשת איש אם תזנה, ואילו לפי הסברא הנ"ל איך אפשר להורגה, הלא צריכים לחשוש שמא להק"ו יש פירכא. ועוד הקשה איך אפשר להתיר ע"י ק"ו, הלא צריכים להחמיר כי יש לחשוש שמא יש פירכא.

והנה בחולין דף קט"ו ע"ב יליף איסי בן יהודה שבשר ובחלב אסור באכילה בג"ש קדש קדש מטריפה, ומקשינן למה לן ג"ש נילף בק"ו מערלה, דמה ערלה שלא נעבדה עבירה אסורה באכילה, בשר וחלב שנעבדה בה עבירה (דהיינו בישול) לא כ"ש שאסור באכילה, ודחינן חורש בשור וחמור, וכן חוסם פי פרה ודש בה, יוכיחו, שנעבדה בהם עבירה ושרו, ובצל"ח שם הביא את קושיית "התלמידים" מה היתה הקושיא של הגמ' שנילף מק"ו, הלא אין מזהירין מן הדין, ותי' הצ"ח שבכה"ג שפיר מזהירין מן הדין כיון שבין כך ובין כך אסור משום לא תאכלו כל תועבה (וכדברי המ"מ שנביא להלן שהיכא שגם בלא"ה אסור בגלל איסור עשה, שפיר אפשר להזהיר מן הדין). מיהו לפי הטעם שאינן עונשין או מזהירין מן הדין כי שמא

יש פירכא לק"מ, כי עדיף להש"ס בחולין שם לומר שיש פירכא ולפרט את הפירכא, ולא רק שצריכים לחשוש שמא יש פירכא. ועי' במהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב שכתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הוא משום שמכיון שיש ק"ו א"כ אולי הדבר החמור ראוי לעונש יותר חמור מהדבר הקל, ולכן אי אפשר לתת לו את העונש הקל, כי אסור לתת עונש קל היכא שחייב עונש חמור, אלא צריכים לתת דוקא את העונש החמור שהוא חייב בו עכ"ד. וטעם זה שייך גם שנוגע לאינן מזהירין מן הדין.

וצ"ע על הטעמים הנ"ל של המהרש"א והשושנת העמקים, דלפי דבריהם למה צריכים שני פסוקים להשמיענו את הטעמים הנ"ל, דהיינו גם פסוק לאינן עונשין מן הדין וגם פסוק לאינן מזהירין מן הדין.

והנה לפי השושנת העמקים והמהרש"א יוצא שאינן מזהירין מן הדין פירושו הוא רק שאי אפשר לתת מלקות על סמך ק"ו, אבל שפיר אפשר ללמוד שיש את חומר האיסור של אזהרה ולא רק איסור בעלמא כמו איסור עשה. ועיין בזה בקרן אורה על נדרים דף ד' ע"א בד"ה חטאת.

ב. הציורים שהם בגדר "יש בכלל מאתים מנה".

והנה להלן נביא דיון גדול בין המפרשים בענין אם שייך לומר אין מזהירין ועונשין מן הדין היכא שהציור הוא בגדר "יש בכלל מאתים מנה", דהיינו שהנלמד אינו בגדר ציור אחר שהוא יותר חמור מן המלמד, אלא הרי הוא ממש

הציור של המלמד רק שיש בו תוספת. ולכאורה הטעמים שהבאנו בלמה אין מזהירין ועונשין מן הדין לא שייכים בציור של יש בכלל מאתים מנה, דהנה לפי הטעם שאין מזהירין ועונשין מן הדין כי שמא יש פירכא על הק"ו, הרי היכא שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה לא שייך לומר שיש פירכא, וכן לפי הדרך שבאמת אין סברא ידועה להא שאין מזהירין ועונשין מן הדין, אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב שמדת ק"ו לא ניתנה לדברים אלו, א"כ היכא שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה שפיר אפשר ללמוד, כי בכה"ג אין אנו צריכים למדת ק"ו, אלא הרי זה אותו ציור ממש, ומה איכפת לן אם ניתוסף עוד חומרא, וכן לפי הטעם שכתב המהרש"א שאין מזהירין ועונשין מן הדין כי שמא אין העונש מספיק גדול בשביל הדבר החמור, אלא הרי הוא צריך לקבל עונש יותר חמור, ולכן אי אפשר לתת לו אפילו את העונש הקל, גם לפ"ז לכאורה לא שייך לומר בהציור של יש בכלל מאתים מנה שאין מזהירין ועונשין מן הדין, כי חזינן שהיכא שעשה ב' עבירות של מיתת חנק ביחד הרי הוא חייב חנק, ולא אמרינן שמא מגיע לו מיתה יותר חמורה, וכן במלקות, ורק היכא שעשה מעשה אחר שהוא יותר חמור אמרינן שאולי מגיע לו עונש יותר חמור, וא"כ הציור של יש בכלל מאתים מנה הרי זה דומה לעושה שני מעשים נפרדים אשר אין סיבה לפוטרו.

ג. בענין אם עונשים ממון מן הדין.

עיין בב"ק דף ב' ע"א בתד"ה ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים שהביאו את דברי

המכילתא דתניא על הא דכתיב כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור שאם על הפתיחה חייב, על הכר' לא כ"ש, אלא ללמוד שאין עונשין ממון מן הדין. וכתבו תוס' שמהמשנה שם משמע ששפיר עונשין ממון מן הדין, דהא התנא שם בעי למילף את האבות נזיקין אחד מהשני. ברם לכאורה יש לדחות שלעולם גם התנא של המשנה מודה שאין עונשין ממון מן הדין רק שהמשנה התכוונה ללמוד בדין מה מצינו, ובמה מצינו י"א ששפיר עונשין מן הדין, עיין בזה להלן בסק"ד כאן.

ובדעת תוס' י"ל דס"ל שגם במה מצינו אין עונשין.

א"נ ס"ל שכוונת התנא שם היא שנילף בק"ו וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ, ודלא כרש"י בדף ה' ע"א שם בד"ה ותיתי אידך מינה שפי' דאיירי במה מצינו עיי"ש.

ועכ"פ לפי הבנת תוס' שהמכילתא סוברת שתמיד אין עונשין ממון מן הדין (ודלא כהרשב"א שם שכתב שכוונת המכילתא היא רק לבור עיי"ש), א"כ י"ל שהטעם למה אין עונשין מן הדין הרי זה משום שמא יש פירכא, שהרי טעם זה שפיר שייך גם בממון משום שגם בממון יש לחשוש שמא יש פירכא ואי אפשר להוציא ממון מספק, וכן לפי הטעם שגזיה"כ היא שמדת ק"ו ניתנה רק לענין איסורים ולא לענין עונשים יש לומר שאין עונשין ממון מן הדין, אבל לפי הטעם של המהרש"א הדין נותן שבממון שפיר עונשין מן הדין, והיינו משום שנהי שיתכן שמגיע לו עונש יותר גדול, אבל מ"מ בודאי הרי הוא צריך לשלם את הפסדו של הניזק,

ד. בענין אם מזהירין ועונשים מדין מה מצינו.

הנה הר"ן בנדרים דף ד' ע"ב ותוס' שם סוברים שגם במה מצינו אין מזהירין ועונשין. והמל"מ בפ"ב מהל' נזירות הי"ז הביא כמה ראיות וכן את דברי המחברים בענין זה. ונראה שאם נאמר שבמה מצינו שפיר עונשין מן הדין, נצטרך לומר שהטעם למה אין עונשין מדין ק"ו הרי הוא כהטעם שכתב המהרש"א, דהיינו משום שאולי לא סגי לי' בהעונש הקל אלא צריכים לתת לו עונש יותר חמור וממילא א"א להענישו את העונש הקל שמא לא נתחייב בעונש זה, דלפי המהרש"א יוצא שבמה מצינו שפיר עונשין מן הדין כיון ששניהם שוים,

ולפי הדרך שאין עונשין מן הדין משום שצריכים לחשוש שמא יש פירכא א"כ גם במה מצינו שייך טעם זה.

ולפי הדרך שגזיה"כ היא שמדת ק"ו ניתנה רק לענין איסורים ולא לענין עונשים א"כ י"ל שנאמר רק שאין עונשין מן הדין בק"ו אבל שפיר עונשין מדין מה מצינו. ברם צ"ע על זה דא"כ תמיד במקום ק"ו נעשה מה מצינו.

מיהו עי' באבן האזל על דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' איסורי מזבח ה"ו שביאר שק"ו מהני גם כשרוצים לחדש לגמרי את הדבר הנלמד, אבל מה מצינו מהני רק כשיש לנו כבר את הדין של הדבר הנלמד, רק שרוצים ללמוד את פרטי הדינים ממקום אחר, ובכגון זה אפשר לחדש גם מלקות, אבל כשרוצים לחדש לגמרי את הדבר הנלמד צריכים דוקא ק"ו ואין מזהירין ועונשין מן הדין. וכתב עוד האבן האזל

שלכן לא קשה מה שמקשים למה צריכים ק"ו, תיפוק לי' בלי שהוא חמור דהא אפשר לעשות מה מצינו, דלפי הנ"ל לא קשה, כי מה מצינו לא מהני לחדש את כל עיקר השם של איסור על הדבר הנלמד, אלא לדבר זה צריכים דוקא ק"ו. והביא מספר יבין שמועה בכלל ק"כ שהביא מהרא"ש שתי' בדרך אחרת למה צריכים מדת ק"ו, והיינו כי ק"ו מהני ללמוד "מה דלא דמי לגמרי", ולדבר כזה צריכים דוקא ק"ו, ולא סגי במה מצינו. ועוד ציין האבן האזל לכללי הש"ס מהכנה"ג באות ב' שנדפס בש"ס וילנא אחרי מס' ברכות שהאריך קצת באם עונשין ומזהירין מדין מה מצינו.

ה. הציוור של גילוי מילתא בעלמא.

הנה בפר' עריות כתובה הערוה של בת בתו אבל לא הערוה של בתו, ובסנהדרין דף ע"ו ע"א יליף אביי בתו בק"ו מבת בתו, ומקשינן דהא אין מזהירין ועונשין מן הדין, ומתצינין שזה רק בגדר גילוי מילתא, ופירש"י שהכוונה היא שכל הטעם למה בת בתו אסורה הרי זה משום שהוא באה מבתו. והנה לפי הדרך שאין מזהירין ועונשין מן הדין כי שמא יש פירכא א"כ אתי שפיר דברי אביי כי בהציוור הנ"ל לא שייך פירכא. אבל לפי הטעם של המהרש"א גם בהציוור הנ"ל יש לחשוש שמא העונש בבתו צריך להיות יותר חמור, כי אין זה בגדר "יש בכלל מאתים מנה", דהיינו שיש בבתו הערוה של בת בתו עם תוספת של עוד חומרא, אלא בתו היא סוג יותר חזק של קורבה מבת בתו, וכן לפי הטעם של גזירת הכתוב הרי גם בהציוור

הנ"ל הרי זה ציור של ק"ו ולא ציור של "יש בכלל מאתים מנה" וממילא גם בכה"ג שייך הגזירת הכתוב.

ו. דברי המ"מ שהיכא שגם בלא"ה אסור משום איסור עשה שפיר מזהירין מן הדין.

הנה לכל הבהמות שפרטה התורה בפר' שמיני חסר רק סימן אחד, דהיינו או שאינה מעלת גרה או שאינה מפרסת פרסה, והרמב"ם בפ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"א כתב שמה שלוקין על בהמה שחסרים לה ב' הסימנים של טהרה הרי זה ב"כל שכן" מבהמה שחסר לה רק סימן אחד, וכדברי הרמב"ם איתא בתורת כהנים שם. והקשה המ"מ דהא אין מזהירין מן הדין, ותי' דהיכא שהדבר אסור גם בלא"ה, שפיר אפשר להזהיר ולחייב מלקות מק"ו, והכא הרי בהמה שחסרים לה ב' הסימנים אסורה כבר באיסור עשה דכתיב זאת החי' אשר תאכלו. וכדברי המ"מ כתבו גם הרמב"ן והריטב"א ביבמות בסוף דף כ"ב.

והנה לכאורה אפשר לומר את החידוש הנ"ל רק לפי הדרך שאין עונשין מן הדין הוא בגדר גזירת הכתוב, אבל אם הטעם הוא שמא יש פירכא א"כ גם בהציור הנ"ל, דהיינו היכא שבלא"ה אסור משום איסור עשה, יש לחשוש שמא יש פירכא על הק"ו שרוצים ללמוד כדי לחייב מלקות.

וכן לפי הטעם של המהרש"א גם בהציור של המ"מ יש לחשוש שמא העונש של הדבר שנלמד מהק"ו צריך להיות יותר חמור.

ז. עוד בענין הטעמים שהבאנו בענין למה אין מזהירין ועונשין מן הדין.

וע"ע בספר גינת ורדים לבעל הפרי מגדים בכלל ד', וכן בספר בית האוצר לר"י אנגל בערך אין עונשין מן הדין, בענין הטעמים הנ"ל, וכן בענין עוד טעמים שנאמרו למה אין מזהירין ועונשין מן הדין.

ח. עוד בענין דברי המ"מ שהיכא שגם בלא"ה אסור משום איסור עשה שפיר מזהירין מן הדין.

הנה כבר הבאנו את דברי המ"מ בריש פ"ב מהל' מאכלות אסורות שהיכא שהדבר אסור גם בלא"ה משום איסור עשה, שפיר אפשר להזהיר ולחייב מלקות מק"ו, ושכדברי המ"מ כתבו גם הרמב"ן והריטב"א ביבמות בסוף דף כ"ב.

והמל"מ שם הראה שגם הכ"מ סובר כהמ"מ, שהרי בפ"ה מהל' איסורי המזבח ה"ו ביאר הכ"מ על פי דרכו של המ"מ את דברי הרמב"ם שם שלוקין על הקרבת בהמה טמאה, דביאר הכ"מ דהיינו משום שיש על זה כבר איסור עשה וממילא שוב אפשר ללמוד מלקות בק"ו מהקרבת בעל מום.

והמל"מ שם יישב בזה את מה שאיתא בב"מ דף פ"ח ע"ב ויהא אדם מצווה על חסימתו בק"ו (פי' אם עיכב את הפועל שלו מלאכול), ת"ל כנפשך וכו', דקשה איך רצו ללמוד מק"ו הלא אין מזהירין מן הדין (והוכיח המל"מ שהכוונה שם היא שהק"ו יועיל לענין מלקות), וכתב המל"מ דלק"מ כי כבר יש שם על זה איסור עשה. והנה הרמב"ם בספר המצות בשורש י"ד

סובר שהיכא שכתוב עונש בתורה אבל לא אזהרה, כגון מכה אביו ואמו מות ימות, והרי אין עונשין אלא א"כ מזהירין, וא"כ צריכים שיהי' על זה גם אזהרה, א"כ ככה"ג כיון שכבר כתוב העונש אפשר ללמוד את האזהרה מק"ו ואין בזה משום אין מזהירין מן הדין, וזה דומה לדברי המ"מ על היכא שיש כבר איסור עשה. והביא המל"מ בהל' מאכלות אסורות שם שהרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות בשורש ב' דחה את דברי הרמב"ם מהמבואר במכות דף ה' ע"ב ובתו"כ, דהנה בתורה כתובה הערוה של אחותו בת אביו או בת אמו, אבל לא כתובה אחותו משני הצדדים, אבל מרבינן אותה מהיתור של אחותך היא שכתוב בפר' אחרי מות גבי האזהרה, וכן מהיתור של ערות אחותו גלה שכתוב בפר' קדושים גבי העונש, ומבואר במכות שם שלא מהני על זה ק"ו כי אין עונשין ואין מזהירין מן הדין, הרי שגם אחרי שכבר מרבים אותה לענין העונש לא אמרינן שמזהירין מן הדין, אלא צריכים ריבוי גם לענין האזהרה. וכתב המל"מ שהראי' של הרמב"ן משמשת כראי' גם נגד המ"מ, כי מה שכתוב כבר את העונש הרי זה יותר טוב ממה שיש כבר איסור עשה, וממילא אם מה שכתוב עונש לא מהני כ"ש שלא מהני מה שיש כבר איסור עשה. ובאמת הרמב"ן עצמו בפר' שמיני כתב כדברי המל"מ, דכתב הרמב"ן שם שא"א לומר שהטעם למה לוקין על בהמה שחסרים לה שני הסימני טהרה הוא משום ק"ו וכדברי התו"כ, ושמהני הק"ו משום שיש כבר איסור עשה, כי מוכח מאחותו שלא מהני דבר זה (ודלא כדבריו ביבמות

ששפיר מהני מה שכתוב כבר איסור עשה). והסיק שצ"ל שהתו"כ אזיל כמו המ"ד בסנהדרין דף ע"ד שסובר שעונשין מן הדין, (והקשה הרא"ם שבגמ' שם מבואר שגם המ"ד ההוא מודה שאין מזהירין מן הדין), א"נ שהתו"כ הנ"ל באמת "אינה מתרצתא".

ולהלן בסק"ט נביא את דברי הרמב"ם בסה"מ בל"ת קע"ב שכתב שהק"ו בנוגע לבהמה שאין בה שני הסימנים הוא בגדר גילוי מילתא בעלמא דוגמת מה שאמר אביי בסנהדרין דף ע"ו ע"א בנוגע לבתו ובת בתו, דמבואר בגמ' שם שאע"פ שבתורה כתובה רק הערוה של בת בתו, אבל סובר אביי שם שילפינן את בתו בק"ו מבת בתו, ומקשינן דהא אין מזהירין מן הדין, ומתרצינן שזה רק בגדר גילוי מילתא בעלמא. והמל"מ בתחילת דבריו כתב שדברי הרמב"ם בסה"מ הם כדברי המ"מ (וזהו כדרכו של המרגניתא טבא שנביא להלן בסק"ט), אבל בסוף דבריו כתב המל"מ שכוונת הרמב"ם אינה כהמ"מ, וצ"ע.

ט. עוד ציורים שאינם בגדר ק"ו אלא בגדר "יש בכלל מאתים מנה".

הנה כבר הבאנו שלכל הבהמות שפרטה התורה בפרשת שמיני חסר רק סימן אחד, דהיינו או שאינה מעלת גרה או שאינה מפרסת פרסה, והרמב"ם בפ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"א כתב שמה שלוקין על בהמה שחסרים לה שני הסימנים של טהרה הרי זה ב"כל שכן" מבהמה שחסר לה רק סימן אחד, וכדברי הרמב"ם איתא בתורת כהנים שם. והקשה המ"מ דהא אין

קורבת אחוה שתי פעמים אלא הרי זה בגדר קורבה חדשה.

וכן שמעתי אומרים כהנ"ל גם בנוגע לסימני טומאה בבהמה טמאה, אשר לפ"ז גם הציור של סימני טומאה בבהמה טמאה אינו בגדר ציור של יש בכלל מאתים מנה, והיינו שהיכא שאין כאן שני הסימנים הרי זה סוג אחר של טומאה, ואינה אותה טומאה כמו היכא שחסר רק סימן אחד, דהנה יש לחקור האם ההעדר של מעלה גרה ומפריס פרסה הם רק סימנים של טומאה, או האם הם עצם הטומאה, ומעתה לא מיבעיא אם נאמר שהם סימנים של טומאה דאז בודאי י"ל שהיכא שחסרים שני הסימנים הרי זה סימן שיש כאן סוג אחר של טומאה מהיכא שחסר רק סימן אחד, אלא אפילו אם הם עצם הטומאה ג"כ יש לומר שהיכא ששניהם נעדרים הגדרת הדבר אינה שיש כאן הטומאה שתי פעמים, אלא הרי זה סוג אחר של טומאה שמצד הסברא הרי היא יותר חמורה, וא"כ יוצא ששפיר שייך לומר שאין זה ציור של יש בכלל מאתים מנה אלא ציור של מזהירין מן הדין.

והביאו ראי' לזה מהא דאמרינן בבכורות דף י' ע"א שרבי שמעון אומר שהגמל והארנבת והחזיר אינם צריכים לא מחשבה ולא הכשר כדי להחשב אוכל ולקבל טומאת אוכלים הואיל ויש בהם סימן אחד של טהרה, הרי שאע"פ שהן בהמות טמאות, אינן כל כך טמאות כמו בהמות שאין בהן שני הסימנים, והיינו כהנ"ל שהם סוגים שונים של טומאה, אבל אם לא חשיב סוג אחר של טומאה, אלא פעמיים אותו סוג, אז הדין נותן שגם בגמל וארנבת

מזהירין מן הדין, ותי' דהיכא שהדבר אסור גם בלא"ה, שפיר אפשר להזהיר ולחייב מלקות מק"ו, והכא הרי בהמה שחסרים לה שני הסימנים אסורה כבר באיסור עשה דכתיב זאת החי' אשר תאכלו. וכדברי המ"מ כתבו גם הרמב"ן והריטב"א ביבמות בסוף דף כ"ב.

והנה המ"מ הקשה מה שהקשה משום שהבין שכוונת התו"כ והרמב"ם היא לק"ו רגיל, וגם רש"י בפרשת שמיני על פסוק ח' כתב לשון של "ק"ו", ולשון התו"כ היא ומה אלו שיש בהם סימני טהרה הרי זה בלא תעשה על אכילתן, שאין בהם סימני טהרה אינו דין שיהי' בל"ת על אכילתן.

מיהו צ"ע למה זה נחשב ציור של ק"ו ושאנו מזהירין מן הדין, הלא אין צריכים להגיע כאן למדת ק"ו, כי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה, כי כל בהמה שחסרים לה שני הסימנים הרי חסר לה גם סימן אחד, וא"כ יש כאן ממש הציור של בהמה שחסר לה סימן אחד, ומאי איכפת לן אם בנוסף לזה חסר לה גם הסימן השני.

והנה במכות דף ה' ע"ב הביאה הגמ' ברייתא שצריכים ריבוי לאסור את אחותו שהיא אחותו גם מאביו וגם מאמו כי לא היינו יכולים ללמדה בק"ו מאחותו מן האב לחוד או מן האם לחוד שכתובים בתורה כי אין מזהירין ועונשין מן הדין, והרי גם שם הרי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה כי אחותו משני הצדדים היא גם אחותו מצד אחד.

מיהו שמעתי שהגר"ח תי' שאחותו משני צדדים אינו ציור של יש בכלל מאתים מנה כי אין זה נחשב שיש כאן

וחזיר יצטרכו מחשבה והכשר כמו כשחסרים שני הסימנים.

והנה הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת שמיני שם הביא את דברי התור"כ, וגם הוא הקשה דהא אין מזהירין מן הדין, והוכיח כן מהא דאמרינן גבי אחותו שאין מזהירין מן הדין אע"פ שגם שם הרי זה ציור שבהנלמד יש את שני חסרונות שיש בהמלמדים כמו בבהמה שאין לה שני הסימנים, והסיק הרמב"ן שבאמת הטעם למה לוקין על בהמה שאין לה את שני הסימנים הרי זה כי יש בכלל מאתים מנה, ועל התור"כ שאומר מטעם ק"ו כתב הרמב"ן או שהיא סוברת כהמ"ד בסנהדרין דף ע"ד ע"א שסובר שעונשין מן הדין (והקשה הרא"ם שבגמ' שם מבואר שגם המ"ד ההוא מודה שאין מזהירין מן הדין), או שהברייתא הנ"ל בתור"כ "אינה מתרצתא". מיהו צ"ע על הרמב"ן כמו שהקשינו לעיל למה גם באחותו משני הצדדים לא אמרינן שיש בכלל מאתים מנה. וי"ל שלענין אחותו ס"ל כהגדרת הגר"ח אבל לא בבהמה טמאה.

שו"ר באבן האזל בפ"ה מהל' איסורי המזבח ה"ו שכתב דרך אחרת בכל הנ"ל, דעיי"ש שהביא את דברי הרמב"ם בסה"מ בל"ת קע"ב שהביא את דברי התור"כ ושוב כתב בזה"ל, אבל הק"ו הזה אמנם הוא לגילוי מילתא בעלמא כמו שזכרנו לא תעשה של"ו בבתו עכ"ל, וכתב האבן האזל שגם בספר היד נתכוין הרמב"ם שהק"ו הוא בגדר גילוי מילתא בעלמא וכדבריו בסה"מ, וכתב האבן האזל שכוונתו בגילוי מילתא בעלמא היא באמת להסברא של יש בכלל מאתים מנה, ושכן היא גם כוונת

הגמ' בסנהדרין דף ע"ו ע"א במה שאמרה שנענשין על בתו ב"ק"ו" מבת בנו ובת בתו ושאין בזה תופעה של עונשין מן הדין כי זה בגדר גילוי מילתא בעלמא, כלומר שזה ציור של יש בכלל מאתים מנה, כי יש בבתו אותה קורבה ממש שיש בבת בתו רק שיש בה גם תוספת של עוד קורבה.

וע"ע בדרכו של המרגניתא טבא על סה"מ בשורש ב' אות כ"ו בד"ה והנה מש"כ ודע וכו' ובד"ה אמנם צריך ביאור וכו' שכתב שדברי הרמב"ם בסה"מ אינם סותרים את דברי המ"מ, כי קשה איך אפשר לדמות בהמה טמאה לבתו, הלא רש"י פי' בסנהדרין שם (דלא כהבנת האבן האזל שהציור של בתו ובת בתו הוא ציור של יש בכלל מאתים מנה אלא) דחשיב גילוי מילתא כי כל הטעם למה בת בתו אסורה הרי זה כי היא באה מבתו, והרי בבהמה טמאה אין תופעה זו, שהרי בהמה שחסר לה סימן אחד של טהרה אינה באה מבהמה שחסרים לה שני הסימנים, אלא שבבהמה טמאה יש טעם אחר למה חשיב רק בגדר גילוי מילתא, והיינו כדברי המ"מ שכבר נאסרה בעשה, ומבתו יש רק ראי' שמהני הענין של גילוי מילתא, אבל באמת בבהמה טמאה יש טעם אחר למה חשיב גילוי מילתא. ובזה תי' ג"כ את מה שקשה שהרי הסברא של גילוי מילתא נאמרה בדעת אביי בסנהדרין שם, אבל רבא שם חולק ואומר שילפינן בתו מגזירה שוה, וא"כ איך כתב הרמב"ם בל"ת קע"ב גבי בהמה טמאה את טעמו של אביי, הלא ההלכה היא תמיד כרבא חוץ מיע"ל קג"ם, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר, כי י"ל שלעולם גם רבא מודה שמהני הטעם של גילוי

מילתא, רק שהוא חולק על מה שהגמ' אומרת שבתו היא ציור של גילוי מילתא, אבל גם הוא מודה שמהני מה שבלא"ה יש איסור עשה כדי לגרום שזה רק בגדר גילוי מילתא. מיהו אכתי קשה איך כתב הרמב"ם גם בל"ת של"ו לענין בתו ובתו את טעמו של אביי של גילוי מילתא, וכן העיר המרגניתא טבא עצמו שם, ונראה מדבריו שם שנתכוין בדרכו הנ"ל רק לומר שכן אפשר לומר, אבל באמת עדיין אין זה מיישב את דברי הרמב"ם.

ובדברי הרמב"ן ביבמות שהבאנו מבואר להדיא כדרכו של המרגניתא טבא, דהיינו שדברי המ"מ פועלים דחשיב בגדר גילוי מילתא וז"ל, וי"ל דכיון שכתוב בכולהו עשה, זאת הבהמה אשר תאכלו, גלוי מילתא בעלמא היא עכ"ל, וצ"ע.

והנה המל"מ בהל' מאכלות אסורות שם, אחרי שהביא את דברי המ"מ, כתב וז"ל, ורבינו עצמו כתב כן בפירוש במנין המצות עכ"ל, ולכאורה כוונתו היא לדברי הרמב"ם בל"ת קע"ב שהבאנו וכדרכו של המרגניתא טבא, אבל בסוף דבריו כתב שדברי הרמב"ם בסה"מ שם אינם כדרכו של המ"מ, וצ"ע.

והנה יש עוד מקומות שמצינו שאיתא אין עונשין מן הדין אע"פ שלכאורה הם ציורים של יש בכלל מאתים מנה, ונפרטם אחד אחד.

הנה תוס' בב"ק דף ד' ע"ב בד"ה ועדים זוממין כתבו שבממון חייבים עדים זוממין גם על כאשר עשה, והביאו בתחילה את טעמו של הריב"א שכיון שממון אפשר בחזרה אין זה נחשב כאשר עשה, ושוב כתבו וז"ל, ור"י מפרש דלא צריך להאי

טעמא (של הריב"א), דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין, והא דאמרינן במכות הרגו אין נהרגין היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין עכ"ל. הרי שהר"י סובר שהטעם למה אין הזמה לאחר שכבר ביצעו את הפסק דין הרי זה משום שאין עונשין מן הדין. והנה מרש"י במכות דף ב' ע"ב בד"ה ומה סוקל וכו' משמע שיש דרשה של כאשר זמם ולא כאשר עשה, וכן משמע מלשון הר"י עצמו בתוס' בב"ק שם שגם הוא מודה לזה עיי"ש. מיהו בהברייתא בהגמ' במכות שם הוזכר הטעם של אין עונשין מן הדין, וצ"ל דס"ל להר"י שבגלל הטעם של אין עונשין מן הדין אמרינן שכאשר זמם הוא דוקא, אבל באמת אין דרשה מסוימת של כאשר זמם ולא כאשר עשה.

ועכ"פ גם שם הרי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה, דהא זה נשאר קיים שהי' מצב של "כאשר זמם", ובכל זאת אמרינן אין עונשין מן הדין. ובאמת הציור של הזמה הוא יותר פשוט מציור של יש בכלל מאתים מנה, כי בהזמה הרי הי' שלב נפרד בפני עצמו של כאשר זמם לפני שהגיע השלב של כאשר עשה, והרי זה דומה כביכול להיכא שהיתה אחותו מן האב ושוב נעשית אחותו מן האם.

מיהו נראה שהתם שפיר י"ל שאין עונשין מן הדין, והיינו משום שראיתי מי שכתב ששפיר צריכים גם את הדרשה של כאשר זמם ולא כאשר עשה וגם את הטעם של אין עונשין מן הדין, והיינו משום שהי' שייך לחייב את העדים זוממין מב' סיבות, א', משום שאכתי קיים העובדא שהי' מצב של "כאשר זמם", וב', משום עצם העובדא

שקרה מצב של "כאשר עשה" בק"ו מזה שהם חייבים על מצב של "כאשר זמם", וא"כ י"ל שמאי דאמרינן שהוא פטור משום שאין עונשין מן הדין הרי זה קאי על הא דאין מחייבין אותם משום עצם המצב של כאשר עשה אשר זהו מצב אחר מהמצב של כאשר זמם, ובעינן ק"ו, וא"כ על זה שפיר אמרינן שאין עונשין מן הדין, אבל אכתי הי' אפשר לחייבו משום שהי' קיים מצב של כאשר זמם, ואע"פ שכבר הגיע למצב של כאשר עשה, אבל הרי לא נמחק העובדא שהי' מצב של כאשר זמם, והא דאין מחייבין אותם משום שהי' גם מצב של כאשר זמם הרי זה משום מיעוטא דקרא דכתיב כאשר זמם וממעטינן ולא אם כבר הגיע למצב של כאשר עשה.

מיהו אכתי צ"ע דתיסגי בהטעם של כאשר זמם ולא כאשר עשה. ואולי יש לדחוק שאה"נ, רק שכוונת הברייתא היא רק שכדי שלא לחייבו בשביל המצב של "עשה" אין צריכים את הדרשה אלא סגי בהכלל של אין עונשין מן הדין.

ועי' עוד בב"ק דף ל"ח ע"א דאמרינן שמשה רבינו רצה לעשות מלחמה עם מואב משום שדן ק"ו, דמה מדינים שלא באו אלא לעזור למואב אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים עצמם לא כל שכן, וכתב הקובץ ביאורים על ב"ק באות כ' וז"ל, וקשה לי הא אין עונשין מן הדין, וכ"ת דלא שייך בכה"ג אין עונשין מן הדין דיש בכלל מאתים מנה, ליתא, דהא מבואר לעיל בתוס' (דף ד') דהא דעדים זוממין פטורין מכאשר עשה אינו אלא משום שאין עונשין מן הדין, וכן

איתא במכות שם גבי אחותו מאביו ומאמו, וצ"ל דבעכו"ם ליתא להאי כללא (דאין עונשין מן הדין), ומכאן ראי' לדבר זה עכ"ל.

והנה כוונתו במה שכתב לענין כאשר זמם היא לדברינו הנ"ל שאפשר לחייבו בהציוור של "כאשר עשה" כי אכתי קיימת גם עכשיו העובדא שהי' כאן מצב של "כאשר זמם", ואם בכל זאת אמרינן בכה"ג שאין עונשין מן הדין א"כ כ"ש שלא מהני ק"ו בציוור של יש בכלל מאתים מנה, מיהו כבר כתבנו שבעדים זוממין אכתי אפשר לחייבו משום עצם העובדא שקרה כאן "כאשר עשה" אשר זהו שם חדש שצריכים ללמדו מק"ו, וא"כ י"ל שבנוגע לדבר זה אמרינן שם שאין עונשין מן הדין.

ומה שכתב שכן איתא במכות שם גבי אחותו מאביו ומאמו, כוונתו היא למה שהבאנו לעיל משם.

ועי' עוד במכות דף י"ד ע"ב ובזבחים דף ל"ג ע"ב שסובר רבי יוחנן שטמא שנגע בתרומה לוקה, אבל טמא שנגע בקדשים אינו לוקה, וכתב רש"י בזבחים שם שאע"פ שיש ק"ו, שהרי קדשים הם יותר חמורים מתרומה, אבל בכל זאת הרי אין מזהירין מן הדין, וגם תוס' במכות דף י"ד ע"ב הקשו איך יתכן שעל תרומה לוקין ועל קדשים החמורים אין לוקין, ולא תירצו כרש"י שאין מזהירין מן הדין. וי"ל דהיינו משום דס"ל שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה, כי ס"ל שהקדושה של קדשים הרי היא אותה קדושה של תרומה עם עוד תוספת קדושה, אבל רש"י סובר או שגם בהציוור של יש בכלל מאתים מנה אמרינן

שאינן מזהירין מן הדין, או שהקדושה של קדשים היא סוג אחר לגמרי של קדושה ואינן כאן תופעה של יש בכלל מאתים מנה.

ועיין עוד בתוס' בב"ק דף ב' ע"א בד"ה ולא זה וזה וכו' שהביאו את מאי דתניא במכילתא אם על הפתיחה חייב על הכרי' לא כ"ש אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין. והמהדורא בתרא בדף מ"ט ע"ב הקשה איך שייך לומר בפתיחה וכו' שאין עונשין מן הדין, דהא כרי' כוללת בתוכה גם מעשה פתיחה, ואין אנו צריכים ק"ו, אלא כמו שבפתיחה הרי הוא מגלה את הקרקע, הה"נ בכרי', ומאי איכפת לן אם גם יצר את החלל, וא"כ יש בכלל כרי' גם פתיחה, והרי הוא יכול להתחייב עבור השם של פתיחה, וא"כ איך שייך לומר בזה שאין עונשין מן הדין.

ויש ליישב שכוונת המכילתא היא להבלא, דהא אע"פ שבנוגע לחבטת הקרקע יש בכלל כרי' גם פתיחה, כיון שבשתייהן הרי הוא מגלה את הקרקע, אבל הבלא הרי היא שפיר בגדר ציור חדש שהוא יותר חמור, דהא ע"י כרי' הרי הוא יוצר הבלא חדשה שלא היתה קודם, ואילו ע"י פתיחה הרי הוא רק מגלה את ההבלא שהיתה קודם, וא"כ בנוגע להבלא שפיר י"ל שאין עונשין מן הדין, משום שלענין הבלא הכרי' אינה כוללת בתוכה גם פתיחה, אלא הרי היא בגדר מעשה נפרד שהוא יותר חמור מפתיחה, אשר משום כך שפיר צריכים לדין ק"ו.

והנה כל הטעמים שהבאנו בלמה אין עונשין ומזהירין מן הדין אינם שייכים בציור של יש בכלל מאתים מנה, דהנה

לפי הטעם שצריכים לחשוש שמא יש פירכא להק"ו, א"כ היכא שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה הרי לא שייך פירכא, וכן לפי הדרך שבאמת אין סברא ידועה להא דאין מזהירין ועונשין מן הדין, אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב לחוד דילפינן מאחותו שמדת ק"ו לא ניתנה לדברים אלו, א"כ היכא שזה בגדר יש בכלל מאתים מנה שפיר אפשר ללמוד, כי בכה"ג אין אנו צריכים למדת ק"ו, אלא הרי זה אותו ציור ממש, ומה איכפת לן אם ניתוסף עוד חומרא, וכן לפי הטעם שאין מזהירין ועונשין מן הדין כי שמא אין העונש מספיק גדול בשביל הדבר החמור, אלא הרי הוא צריך לקבל עונש יותר חמור, ולכן אי אפשר לתת לו את העונש הקל, כי שמא אין זה העונש שמגיע לו, גם לפ"ז לא שייך לומר בהציור של יש בכלל מאתים מנה שאין מזהירין ועונשין מן הדין, כי חזינן שהיכא שעשה ב' עבירות של מיתת חנק ביחד הרי הוא חייב חנק, ולא אמרינן שאולי מגיע לו עונש יותר חמור, וכן במלקות, ורק היכא שעשה מעשה יותר חמור שייך לומר שאולי מגיע לו עונש יותר חמור וכמו במכות דף ב' ע"ב עיי"ש, וא"כ הציור של יש בכלל מאתים מנה הרי זה דומה לעושה שני מעשים נפרדים אשר אין סיבה לפוטרו.

ג) בענין אם לוקין על "אם אינו ענין וכו' תנהו ענין".

בפ"א מהל' טומאת מת ה"ב, ובפ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"ב, כתב הרמב"ם שהאיסור של אכילת בשר בחלב ילפינן

בק"ו מבישולו, דאם בישולו נאסר כ"ש אכילתו, והקשה הכ"מ בהל' טומאת מת שם דהא אין עונשין מן הדין, ותי' בזה"ל, ובשר בחלב מכיון שאיסור בישולו הוי בכלל לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בכלל תאכל (פי' שמש"ה אפשר להזהיר מן הדין כמו שכתבנו לעיל מהמ"מ), א"נ דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול עכ"ל. והלח"מ בהל' מאכלות אסורות הקשה ממה שכתב הרמב"ם בסה"מ את הילפותא משלשה פעמים שנאמר לא תבשל וגו', והלח"מ כתב שמשום הא דכתיב שלשה פעמים לא תבשל וגו' אין לוקין מפני שאין לוקין על "אם אינו ענין וכו' תנהו ענין" כמו שנראה מדברי תוס' בריש פרק איזהו נשך דף ס"א ע"א בד"ה לעבור עליו בשני לאוין (ובהגהה במל"מ בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח בד"ה ודע דאחר שכתבנו וכו' הקשה בעל ההגהה שמתוס' שם לא מוכחא מידי, ורעק"א ברמב"ם הוצאת רש"פ שם הקשה עוד יותר, והיינו שאדרבה מתוס' שם מבואר דשפיר לוקין. וגם היד מלאכי באות אלף כלל ב' הביא את דברי הלח"מ שר"ל בדעת הרמב"ם שאין לוקין על "אם אינו ענין" ותמה עליו משבועות דף כ"א ע"א שילפינן שלוקין על שבועת שקר ב"אם אינו ענין", וכן מסנהדרין דף נ"ד ע"ב דילפינן עונש מיתה לנשכב עם בהמה ב"אם אינו ענין", וכן מדף פ"ג ע"ב שם דילפינן שטבול יום חייב מיתה בידי שמים אם עבד עבודה ב"אם אינו ענין". וברמב"ם הוצאת רש"פ בהל' מאכלות אסורות בהגהה שם בשולי דברי הלח"מ הביא שבספר נחפה לכסף בדף קנ"ט כתב שצ"ל

בדברי הלח"מ דלא כנראה מדברי תוס'.

ד) לאו הניתק לעשה.

א. הטעם למה אין לוקין על לאו הניתק לעשה.

עי' במכות דף י"ג ע"ב דמבואר שאין לוקין על לאו הניתק לעשה משום שאינו דומה ללאו דחסימה אשר שם כתוב העונש של מלקות.

ברם בדף י"ד ע"ב שם בד"ה כל לא תעשה וכו' כתב רש"י וז"ל, שאין לוקין עליו, שנתק הכתוב את העשה להיות עונשו של לאו ותיקונו עכ"ל. ולכאורה זהו טעם אחר ולא הטעם שאינו דומה ללאו דחסימה, ולא משמע מלשונו שכוונתו היא רק לומר למה אינו דומה ללאו דחסימה, דהיינו משום שהעשה הוא עונש, וגם לא משמע שכוונתו היא רק שכיון שלא דמי ללאו דחסימה ואין כאן העונש של מלקות, מזה יוצא שהעשה הוא העונש והתיקון אבל אם הי' דומה ללאו דחסימה היינו אומרים שהעונש הוא מלקות והעשה אינו לשם נתינת עונש, דכל זה אינה משמעות לשונו, אלא משמע שכוונתו היא לתת טעם למה אינו לוקה.

ב. בענין אם עשה מנתק שני לאוין.

והנה בתמורה דף ו' ע"ב אמרינן שלא אתי העשה של והי' הוא ותמורתו יהי' קודש ועקר שני לאוין, דהיינו הלאו של לא יחליפנו והלאו של לא ימיר אותו. וכן כתב הרמב"ם בפ"א מהל' תמורה ה"א.

ועי' בתוס' בחולין דף פ"א ע"א בד"ה הנח וכו' שכתבו וז"ל, עוד נראה הא דלא עקר תרי לאוין, היינו כי ההוא דתמורה

דלא הוי ניתוק גמור, דאין שם מעשה לתקן הלאו, דוהי' קדש לאו עשי' היא, דמאליו קדש וכו' עכ"ל.

ועיין בשאגת ארי' בסי' ע"ח שכתב שמה שכתב הרמב"ם שלוקין על כל יראה ובל ימצא כוונתו היא שלוקין רק ארבעים (כמו בתמורה), והיינו משום שאין העשה של תשבתו מנתק שני לאוין. ודבריו הם דלא כהתוס' הנ"ל, כי לתשבתו צריכים עשיית מעשה, דהיינו להוציאו מרשותו, ואין העשה מתקיים מעצמו כמו העשה של והי' הוא ותמורתו יהי' קדש.

מיהו לפי מה שצדדו האחרונים שבתשבתו קיום העשה אינו על ידי המעשה שהוא עושה כדי להוציאו מרשותו (אשר לפ"ז מי שבתחילה לא הי' לו חמץ אינו מקיים את העשה, אלא אם הוא רוצה לקיים את העשה הרי הוא צריך לקנות חמץ ולהשביתו), אלא קיום העשה הוא המצב שאין לו חמץ ברשותו, ומעשה ההוצאה הוא רק בגדר חכשר ולא בגדר גוף המצוה, א"כ י"ל שחמץ דומה שפיר לתמורה כי גם בחמץ אין שם מעשה אשר הוא עצמו מתקן את הלאו, אלא יש רק מעשה שהוא בגדר הכשר, וצ"ע.

עוד איתא בתוס' שם שמאי דאמרינן שלא אתי עשה ומנתק שני לאוין הרי זה רק היכא שהלאוין כתובים סמוכין זה לזה כמו לא יחליפנו ולא ימיר אותו (והרי הם חולקין בזה על דברי רבי שמואל מוורדין בתוס' שם). אבל היכא שאינם סמוכין זה לזה הרי הוא מנתק גם שני לאוין כמו הא דאין לוקין על גזילה משום לא תגזול ולא תעשוק כי העשה של והשיב מנתק את שני הלאוין, ותמה רעק"א בשם הלויית חן וכן

השער המלך (בשער המלך בתחילת דבריו על פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג בד"ה איברא), דהא לא תגזול ולא תעשוק הם סמוכין זה לזה, והמהר"ב רנשבורג גורס בתוס' שאין העשה מנתק שני לאוין רק היכא ששני הלאוין סמוכין להעשה כמו בתמורה, וכן הציע השער המלך (שם) לגרוס בדבריהם, והביאו שכן איתא בתוס' בזבחים דף קי"ד ע"ב עיי"ש, וא"כ לפ"ז אתי דבריהם שפיר כי הלאוין של תגזול ולא תעשוק אינם סמוכים להעשה של והשיב.

ג. בענין היכא שאפשר לקיים את העשה רק כשאין עוברים על הלאו.
עי' בזה לעיל באות א' סק"ב.

ה) לאו שאין בו מעשה.

עי' בספרי על סנהדרין באות פ"ב שדנתי בענין אם לפי המסקנא של הגמ' במכות דף י"ג ע"ב הא דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה הוא משום שכתוב לעשות, אשר לפ"ז ילקה אם שפיר עשה מעשה אע"פ ששייך לעבור על הלאו גם בלי לעשות מעשה, או האם זה משום שאינו דומה ללאו דחסימה, אשר לפ"ז לא ילקה אפילו אם עשה מעשה, כי כיון ששייך לעבור בלא מעשה אין הלאו דומה ללאו דחסימה.

ו) מלקות במקום מיתה עומדת.

הנה בסנהדרין דף י' ע"א אמר רבא שלפי רבי ישמעאל צריכים בית דין של כ"ג דיינים כדי לחייב מלקות משום

שמלקות במקום מיתה עומדת (ודלא כאביי שם שאמר שטעמו הוא משום גזירה שוה רשע רשע מחייבי מיתות). ובספרי שם באות פ"ד כתבתי שכוונת רבא בהסברא של מלקות במקום מיתה עומדת היא שחלק מעונש מלקות הוא האפשרות שימות תחת ידי השליח בית דין למרות

שאמדוהו שהוא יכול לקבל את המלקות, וכיון שזהו גופא חלק מהעונש הרי זה נקרא שבאמת הוא חייב מיתה, רק שהתורה הקילה עליו לא לדונו למיתה בהחלט אלא החשיבה את המלקות במקום מיתה כיון שגם במלקות יש אפשרות של מיתה, ומש"ה בעינן ב"ד של כ"ג.

סי' כ"ב: בענין מי שאנוס מלקיים חיובו

שיש לו מיגו שבמקום להודות במקצת ולכפור במקצת הי' יכול להודות במקצת ולהודות גם בהמקצת השני ולאסורו על התובע בקונם שהרי כתבנו שזה נחשב שהוא חייב לו גם את המקצת שהוא רק שאסור לו לשלם, וא"כ כיון שהוא נחשב חייב, אין כאן כפירה במקצת. ולכאורה כדי ליישב קושיא זו צ"ל להיפך, והיינו שבאמת הרי זה נחשב שפטר את עצמו מהמקצת השני, כי כיון שאסור לו לשלם הרי זה נחשב שבאמת אינו חייב, ולכן אם הי' עושה כן אכתי הי' נחשב שכפר במקצת.

ומעתה יוצא שלפי הדרך שזה נחשב שהוא חייב, יש לו מיגו שהי' יכול להודות על החלק שהוא כופר ולאסור אותו בקונם. ולפי הדרך שזה נחשב שאינו חייב יש לו מיגו שהי' יכול לאסור את החלק שהוא מודה בו. ולפי"ז י"ל שבאמת אין לו שום מיגו כי אינו יודע איזה מקצת לאסור. כדי שיהי' לו מיגו. מיהו זה אינו, אלא שפיר יש לו מיגו, כי במקום להודות על מקצת ולכפור מקצת הי' יכול להודות בכל ולאסור את הכל, דאז ממה נפשך אינו חייב שבועה כי הוא נחשב או מודה בכל או כופר בכל.

והנה כשאמרתי להגר"ח שמואלביץ זצ"ל את הצד הנ"ל שכתבתי שאע"פ שאסור לו לשלם הרי זה עדיין נחשב שהוא חייב, אמר לי שרעק"א בריש כתובות סובר שבזמן נדתה של אשה הרי

הנה שמעתי מקשים למה מודה במקצת חייב שבועה, הלא יש לו מיגו (של בידו) שבמקום רק להודות על המקצת הי' יכול גם לאסורו על התובע בקונם באותו דיבור, כגון לומר אני אוסר עליך בקונם את החמשים שאני חייב לך, ואז לא הי' נחשב מודה במקצת כיון שלא הי' צריך לשלם אותו כי קונם מפקיע מידי שיעבוד.

והנה לפי הדרך שכתב רש"י בב"ק דף ק"ז ע"א בד"ה אמר רבה וכו' וד"ה אבל בפקדון שאין אדם מעיז לכפור את הכל משום שהתובע עשה לו טובה בזה שהלוה לו כסף (ולכן מודה במקצת חייב שבועה ואין אנו פוטרים אותו משום העובדא שהי' יכול לכפור את הכל), א"כ ה"ה שאינו מעיז לאסור עליו ע"י קונם, אבל לפי תוס' בב"מ דף ג' ע"א בד"ה מפני מה וכו' שאינו מעיז לכפור את הכל כי התובע מכיר בשקר, א"כ אין זה סיבה לא לאסור עליו בקונם, כי עי"ז אינו מוסיף לשקר שום שקר.

ויש ליישב ולומר שגם אם הי' אוסר את המקצת שהודה עליו בקונם אכתי הי' חייב שבועה, כי אכתי הי' נחשב הודאה שמחייבת שבועה, כי י"ל שהכוונה בקונם מפקיע מידי שיעבוד היא שבאמת הוא נשאר חייב, רק שאסור להתובע לקבלו, ואע"פ שהוא אנוס מלקיים את חיובו, בכל זאת הרי זה נחשב שהוא חייב לו.

ברם עדיין יש להקשות איפכא, והיינו

הרי החפץ נחשב כפקדון וחל ההקדש (ועיי"ש באבני מילואים שכתב שכן נראה באמת מדברי תוס' הנ"ל).

ויש לצרף לזה את שיטת הרא"ש שהביא השט"מ בב"ק דף ל"ג ע"א שאע"פ שאמר רבי יוחנן שגזל ולא נתיימשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, אבל אם הנגזל הקדישו, ושוב חזר החפץ לרשות הנגזל הרי הוא נעשה הקדש למפרע. ובספרי על ב"ק בחלק ב' אות נ"ז סק"ב כתבתי שאם נצרף את שיטת תוס' הנ"ל בב"מ לשיטת הרא"ש יוצא שאחרי שהנגזל הפקיר, אע"פ שהפקר לא מהני על דבר שאינו ברשותו כמו שמבואר בדף ס"ט ע"א שם, בכל זאת הגזלן יקנה, כי בכה"ג אי אפשר לו לקיים השבה, כי ברגע שירצה לקיים השבה הרי יחשב אצלו כפקדון, ויחשב שוב ברשות הנגזל, ומיד יחול ההפקר למפרע לפי הרא"ש בב"ק, וא"כ מכיון שאי אפשר לו לקיים השבה הרי הוא נפטר באמת מהשבה, וממילא הרי הוא קונה וכמו שהאריכו האחרונים לבאר שברגע שהוא נפטר מחיוב השבה הרי הוא קונה מכח הקנין גזילה שעשה בתחילה (עי' בזה בקו"ש בב"ק אות כ"ו, ובספרי שם באות מ"ו שהבאנו את דברי האחרונים הנ"ל) (משא"כ בההיא דרבי דוסא בדף ס"ט שם לא מהני ההפקר, כי כיון שהוא גזלן בשוגג, כמו שפירש"י שם בד"ה רבי דוסא שהוא חושב שזה שלו, הרי אינו רוצה להשיב, וא"כ אינו נעשה הפקר למפרע).

הרי שנקטתי בדרכי הנ"ל שאם אינו יכול לקיים את חיובו הרי הוא באמת נפטר

זה נחשב שהבעל פטור מעונה, ואין זה נחשב שבאמת הוא חייב רק שאסור לו לקיים את החיוב, אבל לא מצאתי כעת את דברי רעק"א. ועוד אמר לי שכעין זה סובר גם העונג יו"ט, שהרי בסוף סי' כ"ג הוא מקשה איך שייך לומר שקידושין תופסין בחייבי לאוין, הלא מכיון שאסור לו לקיים עונה הרי זה נחשב שבאמת אין עליו חיוב של עונה, והרי אי אפשר לחלות קידושין בלי חיוב של עונה כדחזינן מהא שהאומר הרי את מקודשת על מנת שאין עלי חיוב של עונה אינה מקודשת משום שהוא מתנה לשנות את מה שכתוב בתורה, וא"כ איך יש קידושין בחייבי לאוין הלא מכיון שאסורים בביאה יש כאן רק אפשרות של קידושין בלי חיוב של עונה.

והנה שיטת תוס' בב"מ דף ו' ע"א בד"ה הקדישה וכו' היא שלשאחר שהודה הגנב, הרי הבעלים יכולים להקדיש את החפץ הנגזל מיד, אע"פ שהוא נמצא עוד ביד הגנב, משום שע"י הודאת הגנב הרי זה מיקרי שוב ברשות הבעלים (וכן סובר הבעל המאור בב"ק בריש פרק שור שנגח דו"ה בד"ה אנן וכו', והרמב"ן במלחמות שם חולק). ולא עוד אלא שכתבו תוס' שם שאפילו אם לא הודה הגנב קודם שהקדישו, אלא רק כשמע שמקדיש, גם בכה"ג חל ההקדש. וע"ע בבית שמואל באבן העזר סי' כ"ח סקט"ז שכתב להלכה שאפילו היכא שלא הי' מתרצה הגזלן להחזיר להבעלים, רק שבשעה ששמע שהבעלים מקדישים נתרצה גם הוא להקדש, שפיר חל ההקדש, וגם בכה"ג אמרינן שמכיון שנתרצה הגזלן להקדש

ואינו נחשב מחויב בדבר, וכמו שנקטו רעק"א והעיו"ט בדבריהם שהביא הגר"ח שמואלביץ.

וכשאמרתי גם דבר זה להגר"ח אמר לי שאפילו אם נאמר שבהציורים של רעק"א והעונג יו"ט הרי הוא נחשב עוד בגדר מחויב בעונה ודלא כדבריהם, אבל י"ל שהרי זה רק התם שהחויב של עונה הוא חיוב שהוא חייב להזולת, דהיינו האשה, וכן היכא שהודה לו במקצת הממון שחבירו תובע, הרי זה חיוב ממון שהוא חייב לחבירו, ובזה אמרין שאע"פ שיש עליו איסור כלפי שמיא מסיבה אחרת לקיים את חיובו, אבל זהו מילתא אחריתי, והוא עדיין נחשב מחויב בדבר, אבל הכא הסיבה למה אינו יכול לקיים את החיוב של השבה שהוא חייב לחבירו הרי היא סיבה בדיני ממונות, וא"כ בכגון זה עדיין

י"ל שאינו נחשב מחויב בדבר, ודוחק. ואולי יש לחלק גם בדרך אחרת, והיינו דשאני בגזילה שהסיבה למה אינו יכול לקיים את חיובו לעשות השבה הרי זה משום דבר שחבירו עצמו עשה, דהיינו מה שהפקיר, ובכה"ג שחבירו הוא זה שמונע ממנו לקיים השבה הרי הוא נפטר באמת מהשבה.

והנה האברך המצוין ר' מאיר תעזי נ"י העיר על מה שכתבתי שלאחר שהנגזל הפקיר אין הגזלן יכול לקיים מצות השבה כי מיד כשהוא רוצה להחזיר חל ההפקר, די"ל שזה גופא שעל ידי שהוא מסכים להשיב חל ההפקר שהבעלים רצו לעשות עם החפץ הרי זה גופא מיקרי בגדר השבה כי השליט את רצון הבעלים על החפץ בפועל, וממילא יוכל עכשיו לקנות מן ההפקר.

סי' כ"ג: בענין חינוך קטן למצות

בענין אם חינוך קטן הוא חיוב על האב או האם הוא חיוב על הקטן עצמו

אפילו כשאדם זה שרוצה לצאת אכל שיעור דאורייתא, דגם בכה"ג זה שאכל כזית, שהוא שיעור דרבנן יכול להוציאו, כי "כיון דמיחייב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ב"י ומוציא רבים ידי חובתן". ושוב הקשה רש"י שלפ"ז למה קטן אינו יכול להוציא גם מי שאכל שיעור דאורייתא, ותי' משום שהקטן עצמו אינו חייב אפילו מדרבנן אלא אביו הוא שחייב לחנכו. ולהלן נביא את קושיות תוס' עליו ואת הפירוש שפירשו הם.

והנה יש עוד ארבע שיטות בענין זה וכדלהלן:

ב. עוד בשיטת רש"י הנ"ל, וקושיות תוס' עליו, ושיטת תוס' עצמם.

הנה כבר הבאנו את דברי רש"י, ומדבריו יוצא שגדול שאכל שיעור דרבנן יכול להוציא אפילו מי שאכל שיעור דאורייתא, אבל קטן אינו יכול כי הקטן עצמו אינו חייב, אלא אביו הוא שחייב לראות שיברך ברכת המזון.

וראיתי בשדה חמד במערכת חית כלל ס' בד"ה וכתב וכו' שהביא שבספר פתח דביר הביא מספר חקרי לב באו"ח סי' ע'

א. דברי הגמ' בברכות דף כ' ודף מ"ח, ושיטת רש"י, ותוס' בדף ט"ו.

בברכות דף כ' ע"ב תניא שבן מוציא את אביו בברכת המזון, ומוקמינן לה כשהאב אכל שיעור דרבנן, דהיינו שאכל רק כזית ולא כדי שביעה, ולכן אתי החיוב דרבנן שהקטן יברך ומוציא החיוב דרבנן שהוא חייב לברך על כזית.

וע"ע בדף ט"ו ע"א בתוס' ד"ה ור' יהודה וכו' שביארו את המחלוקת בין רבי יהודה ורבנן בענין אם קטן יכול להוציא גדול ידי מקרא מגילה, דרבי יהודה סובר שהוא יכול להוציאו כי אתי דרבנן ומוציא דרבנן, ורבנן סוברים שאינו יכול כי הקטן הוא בגדר תרי דרבנן, דהיינו מקרא מגילה שהוא חיוב דרבנן, וכן העובדא שהוא קטן שחייב רק מדרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן. ולפי רבנן צריכים להעמיד את הגמ' הנ"ל בדף כ' באופן שהקטן אכל שיעור דאורייתא ולכן הרי הוא בגדר חד דרבנן ולא תרי דרבנן.

ובדף מ"ח ע"א שם אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שאדם אינו יכול להוציא רבים ידי חובתן (בברכת המזון) עד שיאכל כזית דגן, ופירש"י דאיירי

דף קכ"ט ע"ג שכן מבואר גם ברש"י בנדה דף מ"ו ע"ב בד"ה איסורא נמי ליכא שכתב וז"ל, דקטן לאו בר קבולי עלי' תקנתא דרבנן הוא עכ"ל. ועוד הביא השדה חמד שרש"י בברכות דף כ' ע"א בד"ה קטנים הזכיר את החיוב של חינוך כחיוב ש"הטילו על אביו לחנכו". ועוד הביא בד"ה ומה שכתב וכו' את דברי רש"י בסוכה דף מ"ב ע"א על הא דתנן שקטן היודע לנענע חייב בלולב שכתב שהכוונה היא שחייב "לחנכו", כלומר שאביו חייב לחנכו. ועוד הביא שם בד"ה ומה שכתב וכו' ובד"ה ורבינו וכו' שהטור והמחבר הזכירו בכל מקום שאביו חייב ולא כתבו שהקטן עצמו חייב. ובסוף ד"ה ורבינו וכו' הביא מספר ערך השלחן שכתב שהרא"ש בסוף כלל ד' והמאירי בפסקי מגילה דף י"ט ע"ב סוברים שהקטן עצמו אינו חייב עכ"ד.

והרמב"ם גבי ברכת המזון ולולב וסוכה כתב שהקטן חייב, ואילו גבי מצה וקריאת המגילה כתב שמחנכין אותו.

ועכ"פ תוס' בדף מ"ח שם הקשו על דברי רש"י שמי שמחויב רק מדרבנן יכול להוציא גם את מי שמחויב מהתורה, דקשה לומר כן, ועוד שדוחק לומר שקטן שהגיע לחינוך מיקרי מי שאינו מחויב אפילו מדרבנן ושאינו כמו גדול שאכל שיעור דרבנן, כי א"כ למה יכול הקטן להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן כמו שהבאנו מדף כ' שם. והנה בהשקפה הראשונה הי' נראה שכוונתם היא לומר שבודאי הקטן עצמו שפיר חייב, ושרק משום כך הרי הוא נחשב מחויב בדבר מדרבנן. מיהו אם זוהי כוונתם היו צריכים להקשות בסגנון יותר

מפורש והיינו שלא מסתבר לומר שהקטן עצמו אינו מחויב בדבר, ולא בלשון שלא מסתבר לומר ש"מיקרי" אינו מחויב בדבר, וא"כ לשונם מורה יותר שהם מודים לרש"י שהקטן עצמו אינו חייב, רק שהם סוברים שבכל זאת מכיון שהקטן מברך בגלל חיוב מסוים, דהיינו החיוב של האב לחנכו, הרי זה מספיק, ולא מסתבר לומר שהוא מיקרי מי שאינו מחויב בדבר, כלומר ששוה הוא למי שאינו מחויב בדבר, אלא הרי זה נחשב שברכתו היא בגדר 'חד דרבנן' ולכן הרי הוא יכול להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן, וא"כ הדין נותן שיוכל להוציא גם את מי שאכל שיעור דאורייתא לפי שיטת רש"י שמי שמחויב מדרבנן יכול להוציא גם את מי שמחויב מדאורייתא.

ובגדר הדבר י"ל כמו שכתבתי שאין צריכים שהמברך עצמו יהי בר חיובא, אלא מספיק בזה שהברכת המזון שהוא מברך היא ברכת המזון שיש חיוב לברך אותה, ולכן כתבו שדוחק לומר כרש"י שאין זה מספיק כדי להחשב בר חיובא כי לפי רש"י למה יכול הקטן להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן.

מיהו אכתי קשה למה כתבו רק שדוחק לומר כדברי רש"י, הלא מה שהקשו הוא פירכא גמורה על שיטתו, דלפי רש"י שהקטן מיקרי אינו מחויב בדבר, למה קטן יכול להוציא גדול שאכל שיעור דרבנן, הלא לפי רש"י אינו אפילו בגדר 'חד דרבנן'.

ואולי י"ל דס"ד להו לתוס' שאולי רש"י יתרץ שכדי להוציא את מי שאכל שיעור דאורייתא צריכים באמת שהמברך עצמו יהי חייב, ולכן קטן אינו יכול להוציא את

ג. שיטת הבה"ג.

והנה תוס' בדף מ"ח שם הביאו שהבה"ג סובר דלא כרש"י אלא שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא רק את מי שאכל גם הוא שיעור דרבנן, אבל אינו יכול להוציא את מי שאכל שיעור דאורייתא של כדי שביעה.

ד. שיטת תוס'.

ותוס' עצמם בדף מ"ח שם סוברים כרש"י שמי שאכל כזית יכול להוציא אפילו את מי שאכל כדי שביעה, אבל אין זה בגלל שחיוב דרבנן יכול להוציא גם חיוב דאורייתא, אלא הרי זה משום שכיון שהוא בר חיובא כשהוא אוכל כדי שביעה הרי הוא יכול להוציא אפילו כשלא אכל כלל, דוגמת מה שמי שחייב יכול להוציא אפילו אם הוא עצמו כבר יצא, והא דנקט ר' חייא בר אבא שהמוציא אכל שיעור דרבנן של כזית הרי זה רק כדי שיוכל לומר בהזימון "שאכלנו", אבל קטן מכיון שהוא חייב בברכת המזון רק מדרבנן אפילו אם אכל כדי שביעה, אינו יכול להוציא מן שאכל שיעור של כדי שביעה. ועכ"פ לכאורה יוצא לפי שיטת תוס' שקטן יכול להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן אפילו אם הוא עצמו לא אכל כלל, דוגמת אע"פ שיצא מוציא, כי הקטן שפיר חייב בחיוב דרבנן. מיהו אולי בשביל לומר דבר זה צריכים באמת שהקטן עצמו יהי בר חיובא מדרבנן, ולא סגי בזה שהברכת המזון היא ברכת המזון שיש חיוב לברכה.

ה. שיטת הרמב"ן.

והנה הר"ן במגילה בסוף פרק שני

מי שאכל שיעור דאורייתא, אבל כדי להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן מספיק בזה שהברכת המזון היא ברכת המזון שיש חיוב לברך אותה, ולכן קטן יכול שפיר להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן, ולכן תוס' כתבו רק שדוחק לומר שהקטן נקרא מי שאינו מחויב בדבר ושאינו יכול להוציא את מי שאכל שיעור דאורייתא, ושלא סגי בזה שהברכת המזון היא ברכת המזון שיש חיוב לברך אותה, כי א"כ למה הוא יכול להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן, דדוחק לחלק בין חיוב דאורייתא לחיוב דרבנן ולומר כהדרך הנ"ל שלענין להוציא את מי שאכל שיעור דרבנן לא בעינן שהוא עצמו יהי נחשב מחויב בדבר, וא"כ בע"כ צ"ל או שקטן יכול להוציא חיוב דרבנן משום שהקטן עצמו חייב, או שסגי בזה שהברכת המזון היא ברכה שיש חיוב לברך אותה, רק שחיוב דרבנן אינו יכול להוציא חיוב דאורייתא, ור' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן בדף מ"ח איירי כשזה שרוצה לצאת אכל גם הוא רק כזית דגן דהיינו שיעור דרבנן.

ועכ"פ לכאורה היו תוס' יכולים להקשות על רש"י גם שלפי דבריו למה סובר רבי יהודה שקטן יכול להוציא את הגדול במקרא מגילה (נוסף על מה שהקשו למה לפי רש"י קטן יכול להוציא בברכת המזון את מי שאכל שיעור דרבנן). מיהו י"ל שלא הקשו כן כי רש"י יוכל לתרץ שזהו באמת טעמם של רבנן שסוברים שאינו יכול להוציא, ודלא כתוס' שכתבו משום שתרי דרבנן אינו יכול להוציא חד דרבנן.

בד"ה מתני' הכל כשרים לקרות המגילה וכו' הביא בשם הרמב"ן שהקטן עצמו פטור, ורק האב חייב בחינוך, ומה שסובר רבי יהודה שקטן יכול להוציא גדול במקרא מגילה, הרי זה רק בנוגע למקרא מגילה משום שגם הקטנים היו באותו הנס, והגמ' בברכות דף כ' שבן יכול להוציא את אביו הרי זה איירי בבן גדול ולא בבן קטן. וצריכים להוסיף שאע"פ שמהגירסא שלפנינו בדף כ' שם מבואר להדיא בגמ' דאיירי בבנו קטן וכשהאב אכל שיעור דרבנן, אבל הרמב"ן במלחמות בברכות שם הזכיר גירסא אחרת בהגמ' שאינה גורסת כל זה.

והר"ן עצמו שם לא ניחא לי' במש"כ הרמב"ן שאע"פ שהחוב חינוך הוא על האב ולא על הקטן ושהקטן עצמו נחשב לאו בר חיובא בכל זאת שאני מגילה משום שאף הקטנים היו באותו הנס, ומשום כך הסיק הר"ן כשיטת תוס' שהבאנו.

והנה ראיתי באחרונים שנקטו שתוס' והר"ן עצמם סוברים שהקטן מיקרי שפיר בר חיובא מדרבנן כי החיוב של חינוך הוא חיוב על הקטן עצמו. מיהו לכאורה אין הכרח לומר כן אלא אפשר לומר כהדרך שכתבנו שלעולם החיוב של חינוך הוא על האב ולא על הקטן, רק שכדי להוציא לא בעינן שהמוציא יהי' בר חיובא, אלא סגי בזה שהברכה שהוא מברך היא ברכה שחייבים לברך.

ובאמת בדברי ר"ן בנדרים דף ל"ה ע"ב בד"ה ההיא זאת תורת וכו' מבואר שהקטן עצמו אינו חייב דכתב וז"ל, בשלמא קטן, לאבוה קא מזהר עכ"ל. וכן כתב להדיא

בקידושין דף ל"א ע"א וז"ל, דקטן אינו מחויב בדבר כלל, דלאו בר חיובא הוא, ומצוה דחינוך עלי' דאבוה רמיא עכ"ל. וגם בסוכה דף כ"ח ע"א על הא דתנן שקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה כתב וז"ל, פירוש ואנו חייבים להשיבו בסוכה עכ"ל. ובספר קהלות יעקב על סוכה בסי' ב' כתב שאפילו אם נאמר שהקטן עצמו חייב אבל הא ודאי שגם האב חייב לחנכו, שהרי בנזיר דף כ"א ע"א קסבר ריש לקיש שהאב מדיר את בנו בנזיר ולא האם כי הטעם למה האב מדיר את בנו בנזיר הרי זה משום חינוך, ורק האב חייב לחנכו במצות ולא האם (מיהו רבי יוחנן חולק שם וסובר שהאב מדיר את בנו בנזיר משום הלכה למשה מסיני, וא"כ לדידי' י"ל שבאמת אין על האב חיוב לחנכו במצות אלא כל החיוב הוא רק על הקטן עצמו).

ו. שיטת רבינו מנוח.

הנה הרמב"ם בפ"ב מהל' שביתת עשור ה"י כתב וז"ל, קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות וכו', בן אחת עשרה שנה בין זכר בין נקיבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצות עכ"ל, וביאר רבינו מנוח שם שדעת הרמב"ם היא שיש שני דינים של חינוך, דין אחד שהאב חייב לחנכו במצות, וחיוב זה הוא חיוב כללי לחנך לעבודת השם, והחיוב הזה הוא רק כלפי בן ולא כלפי בת, ועוד יש דין שני שכשהקטן מגיע לגיל י"א יש חיוב שהקטן יקיים את המצוה בשלימות מטעם חינוך, וחיוב זה הוא גם על נקבות בנוגע למצות שהן חייבות בגדלותן, ומשמע מלשונו של רבינו מנוח

המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות עכ"ל.

ז. הקושיא איך לשייך לחייב את הקטן הלא לקטן אין דעת.

והנה יש להקשות על הצד שהקטן עצמו חייב, דאיך אפשר לומר שחכמים חייבו את הקטן, הלא לקטנים אין דעת, והרי הגיל של חינוך הוא מגיל שש או שבע, ויש מצות שאף מקודם לכן כמו ציצית, ובגילים אלו בודאי אינו נחשב בר דעת.

ועי' עוד ברמ"א באו"ח סי' שמ"ג בסופו שכתב וז"ל, קטן שהכה את אביו, או עבר שאר עבירות בקטנותו, אע"פ שאינו צריך תשובה כשיגדל, מ"מ טוב שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה ולכפרה וכו' עכ"ל, הרי שקטן נחשב באמת אחראי במדה מסוימת על מעשיו, וצ"ע כהנ"ל דהא אינו בר דעה.

ועי' בתוס' בגיטין דף ס"ד ע"ב בד"ה שאני וכו' שכתבו שקטן אינו נעשה שליח משום שצריכים דומיא דאתם (פי' דכתיב בתרומה כן תרימו גם אתם, והמלה גם באה לרבות שליח, וצריכים דומיא דאתם, כמו שמבואר כל זה בקידושין דף מ"א, ושמטעם זה גוי אינו יכול להיות שליח), דמה אתם גדולים אף שלוחכם גדולים, וכן כתב הראב"ד בפ"ו מהל' גירושין ה"ט, וכן הוא ברש"י בב"מ דף ע"א בד"ה קטן וכו' לענין מה שקטן אינו יכול למנות שליח, ובקידושין דף מ"ב ע"א בד"ה והא הו' וכו' כתב שאין קטן עושה שליח משום "שעיקר שליחות כתוב גבי גט ושלח ושלחה היינו בגדול". מיהו בדף כ"ג ע"א

שחייב זה הוא חיוב על הבן והבת עצמם וז"ל, בן י"א שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים כו', דהא בשנת י"א מודה רב הונא דתינוקת משלמת מדרבנן, ורב נחמן מודה דתינוק משלים, משמע דתרוייהו מודו דבשנת י"א משלימין בין תינוק בין תינוקת, ומה שכתב הרב כאן כדי לחנכו במצות, ולעיל נמי כתב מחנכין אותו לעשות, בא להודיענו דתרי חינוכי הוו כדאמרינן בגמרא אמר רבה תרי חינוכי הוו וחד דהשלמה, וחינוך השעות אינו חובה מדרבנן, אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגומר, וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרינן יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו, והחינוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים לא על הבנות, והיינו דאמרינן בנויר שלהי פרק מי שאמר הריני נזיר בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה. ואף על גב דריש לקיש קאמר להא, הוא לא אמרה אלא להאי חינוך ראשון בלא השלמה, אבל בחינוך שני, דהיינו כשהם בני י"א שנה שחייבין להשלים מדרבנן, שוין בו תינוק ותינוקת, שהרי השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וה"ה לעונשין שהם מדברי סופרים, שאין הדין נותן להיות התינוקת פטורה להתענות, במקום שהתינוק חייב להתענות, וכי מפני שהיא נקבה הרויחה להפטר מן התענית, וז"ש הרב כאן מתענה ומשלים מדברי סופרים, ולמעלה כתב מחנכין אותו ולא כתב מחנכין אותו לשעות מד"ס, לפי שאין חינוך שעות מדרבנן כלל, שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה, כלומר שיעשה

למה שמופלא הסמוך לאיש אינו יכול למנות שליח.

ועיין בקרית ספר בהל' שלוחין שם שכתב שחש"ו אינם נעשים שלוחין משום שאינם בני דעה ואינם דומיא דאתם, ואפילו אם הקטן הוא שפיר בר דעת אינו נעשה שליח כי בפרשת גירושין, דכתיב שם שליחות, כתוב איש עכ"ד (וס"ל שדרשינן לשון איש גם על השליח ולא רק על הבעל).

ויש ליישב את כל הנ"ל, דעי' בבראשית רבה בפרשת בראשית בפר' כ"ח קרוב לסופו דאיתא ש"הכל קלקלו בדור המבול, הכלב הי' הולך אצל הזאב וכו'". וכתוב שם בפירוש עץ יוסף בזה"ל, דבחסאם מתו לפי שגם הם נזקקו לשאינם מינם, ואע"פ שאין להם דעת מ"מ יש להם יצר הרע והבחנה רעה עכ"ל, ואע"פ שדבריו הם חידוש גדול, והרמב"ן בפר' נח על הפסוק "מיד כל חיה אדרשנו וגו'" חולק על זה, אבל מכל מקום בנוגע לקטן בודאי אפשר לומר כן, ולכן שפיר היו חכמים יכול לחייב את הקטן עצמו בחינוך, ובנוגע לדינים דאורייתא כגון שליחות סובר הרמב"ם על פי הגמ' הנ"ל בגיטין שמצד הסברא צריכים דעה שלימה, ואילו רש"י סובר שצריכים את הפסוק של איש כדי להשמיענו שצריכים דעה שלימה ושממילא קטנים לאו בני שליחות נינהו כיון שאין בהם דעה שלימה, ומופלא סמוך לאיש אע"פ שיש לו יותר דעה משאר קטנים אבל גם זה אינו בגדר בעל דעה שלימה ומש"ה בעינן קרא לרבנותו (לנדריים), (א"נ כהראב"ד שזה רק מדרבנן).

שם אמרינן בגמ' שחרש שוטה וקטן אינם נעשים שליח משום שלא בני דעה נינהו. ועי' ברש"י שם שפי' משום דכתיב ויקחו להם איש שה לבית אבות, דמהתם ילפינן הדין של שליחות והרי כתיב איש למעט קטן, ומהגמ' ורש"י שם יוצא שקטן נתמעט מ"איש" ושטעם המיעוט הוא משום שקטן אינו בר דעה וממילא ה"ה לחרש ושוטה.

מיהו מלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' שלוחין משמע שמה שאין חרש שוטה וקטן נעשים שלוחין הרי זה מצד הסברא לחוד כיון שאינם בני דעה וכפשטות הגמ' בגיטין שם, דעיי"ש ברמב"ם שלענין הא שאין עכו"ם נעשה שליח הביא את הדרשה של גם אתם, ושוב כתב וז"ל, אבל מי שאינן בני דעה, והן חרש שוטה וקטן, אינן נעשין שלוחין וכו' עכ"ל, ולא הביא הרמב"ם שום ילפותא לזה.

ולפי כל הנ"ל קשה מה שהקשינו איך שייך לומר שהקטן עצמו חייב במצות מדרבנן, הלא אינו בר דעה.

ועוד צ"ע, למה קטן שהוא מופלא הסמוך לאיש אינו יכול להיות שליח, דהא שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' נדרים ה"ד להלכה היא שמופלא הסמוך לאיש יכול לנדור מהתורה, וא"כ חזינן שהוא נחשב בר דעת (והראב"ד בפ"ב דנזירות הי"ג מסתפק להלכה אם זה מהתורה או מדרבנן), וא"כ למה אינו יכול להיות שליח. והוא הדין שמגם אתם א"א למעטו שהרי מופלא הסמוך לאיש יכול לתרום וכמו שמבואר בפ"א ממס' תרומות משנה ג' והובא בנדה דף מ"ו ע"ב (וכעין זה העיר הקצה"ח בסי' קפ"ח סק"ג בנוגע

ח. הקושיא שקטן אינו מצווה בלא תסור.

עוד קשה, שהרי החיוב לשמוע דברי חכמים הוא מהפסוק של לא תסור מכל אשר יורוך, כדאמרינן בשבת דף כ"ג ע"א על נרות חנוכה שאפשר לברך "וצונו" כי צונו בלא תסור, וא"כ איך שייך לומר שהוא חייב לשמוע דברי חכמים ולחנך את עצמו מהלאו של לא תסור, דהא אינו חייב במצות, וא"כ למה חייב הוא לשמוע לדברי חכמים.

ועי' בספר שמירת שבת כהלכתה בפרק ל"ב (שהוא הפרק על חינוך הבנים) בהערה ד', שכתב שהגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל תי' קושיא זו, וזה"ל שם, דהלאו של לא תסור הוא הכח והתוקף שנתן הקב"ה לחכמי הדור, וממילא חייבים כולם לשמוע דברי חכמים ואפילו קטנים ובני נח אע"פ שאין זה משבע מצות עכ"ל.

והקובץ שיעורים בח"ב בקונטרס מדברי סופרים בסי' א' באות כ"א ואות כ"ב תי' את הקושיא הנ"ל בזה"ל, ובזה יובן ענין סתום, מה שמצינו גזירת חכמים גם קודם מתן תורה, דעכו"ם הבא על בת ישראל הוא מגזירת ב"ד של שם במעשה דיהודה ותמר, ומאיזה טעם היו חייבין אז לשמוע לדברי חכמים, דהרי קודם מ"ת לא היו מצווין אלא בוד' מצות בני נח ומילה וגיד הנשה, ומצוה זו לקיים דברי חכמים אינה מכללן, וכן קשה במה שהוסיף מרע"ה יום אחד מדעתו, דהוא מדרבנן כנ"ל, דהרי אז היה ג"כ קודם מתן תורה, ובמה נתחייבו אז לשמוע לדבריו, וכן להסוברין דחייבא דרבנן בקטן שהגיע לחינוך הוא על הקטן

בעצמו, ולא כדעת רש"י [ברכות דמ"ח] דהחיוב הוא רק על אביו, וכיון דקטן אינו בר מצות כלל מדאורייתא, א"כ גם המצוה הזאת לשמוע לדברי חכמים אין הקטן חייב בה. אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, דכל מה שצוו חכמים אנו יודעין שכן הוא גם רצון ה', ודבר זה לעשות רצונו ית"ש כל באי עולם מצווין ועומדין מתחילת ברייתן על זה, דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם, וכל פעל ד' למענהו, והא דקטן פטור מכל המצות הוא משום שכן הוא רצון ה' לפוטרו, אבל מכיון שגזרו חכמים עליו ואנו יודעין שהסכימה דעתן לדעת המקום ב"ה, ממילא חייב לעשות כדבריהן, שכן הוא רצונו יתברך עכ"ל.

ט. עוד דרך איך אפשר לומר שהקטן עצמו חייב בהחיוב דרבנן של בחינוך, הלא אינו מצווה בלא תסור.

הנה הפמ"ג בהפתיחה הכוללת לאורח חיים בחלק ב' אות ג' הקשה שמצד אחד אנו רואים שקטן פסול לעשות תפילין כי אנו לומדים מוקשרתם שצריכים בר קשירה, ומצד שני אנו רואים שהוא כשר לשחיטה היכא שגדול עומד על גביו ורואה ששחט כהוגן, ואין אנו פוסלים אותו בגלל שאינו בר זביחה כמו שפוסלים עכו"ם מטעם זה.

ותי' הפמ"ג ע"י שייסד שמה שקטן פטור ממצות עשה הרי זה בגלל עצם העובדא שהוא קטן, כמו שנשים פטורות ממצות עשה שהזמ"ג, ולכן בנוגע למצות תפילין אינו נחשב בר קשירה, אבל ממצות לא תעשה אינו פטור בגלל העובדא שהוא

קטן, אלא באמת חייב הוא, רק דכיון שאינו בר דעה הרי הוא כמו אנוס ופטור מעונש, אבל מצד עצם מהותו הרי הוא חייב בהלאו, ולכן הרי הוא שפיר נחשב בר זביחה.

וז"ל הפמ"ג, ועדיין יש לעיין באו"ח סימן ל"ט סעיף א' קטן פסול לכתובת תפילין דאין בכלל וקשרתם, ואפילו הכי כשר לזביחה באחרים רואין, צ"ל דמצות עשה, קום ועשה, רחמנא פטריה לגמרי לקטן, משא"כ לא תעשה קטן חייב אלא דלאו בני דיעה הוה, ואת"ל פטור, מכל מקום אחרים אסורים ליתן לו, הוה בר זביחה, עיין ש"ך יו"ד [סימן] א' [ס"ק] כ"ז יע"ש, ולפי זה תפילין שכתבן חרש ושוטה וגדול עומד על גבן דהוה לשמה אי פסולים המה, דדמי לנקטעה ידו כמו שכתב המ"א [סימן] ל"ט [ס"ק] ה' דכשר לכתובת תפילין, דגברא בר חיובא הוא ופומא כאיב ליה, ולא דוקא נקטעה, הוא הדין נולד כך, הוא הדין כאן. ומה שאין מוציאין אחרים דלאו בני שליחות הוה, וגם ערבות לא שייך בהו, ולאו בני דיעה נינהו, מקרי אין מחויבים בדבר, ומכל מקום בני מצות הוויין כאמור עכ"ל.

ומעתה לפ"ז יוצא שבעצם הרי הוא שפיר חייב בלא תסור וא"כ שפיר שייך לחייבו בחינוך.

שו"ר בספר שמירת שבת כהלכתה שם שהעיר מדברי הפמ"ג, ועוד הביא שם שהמנ"ח חינוך חולק על הפמ"ג וסובר שגם מה שקטן פטור ממצות ל"ת הרי זה פטור משום עצם מהותו, דבסוף מצוה רס"ג העיר המנ"ח שמצד אחד מי שמטמא

כהן קטן אינו לוקה (רק שאסור לעשות כן משום הדרשה של אמור ואמרת) משא"כ מי שמטמא כהן שהוא שוגג הרי הוא שפיר לוקה, וביאר דהיינו משום שכהן שהוא שוגג הרי הוא שפיר מצווה בהלאו, רק שהוא כמי שאין בו דעה כי אינו יודע שהוא מצווה, אבל קטן הרי הוא פטור משום העובדא שהוא קטן, ולא רק בגלל שהוא כשוגג (ואת קושיית הפמ"ג למה קטן נחשב בר זביחה יוכל לתרץ כמו התירוץ השני של הפמ"ג, דהיינו משום שאסור מן התורה להאכילו נבילות).

י. עוד בענין יסוד הפטור של קטן מלאוין.

והנה ראיתי בספר שו"ת יביע אומר באו"ח בחלק ג' סי' כ"ח אות כ' שהביא הרבה ידיעות בנוגע לדברי הפמ"ג והמנ"ח והקובץ הערות שהבאנו, וסיכם את דבריהם בזה"ל:

"דאף אי נימא דהעובר על איסור דרבנן חשיב כעובר על לא תסור, מ"מ הני מילי בגדול המצווה על אזהרות התורה, אבל קטן שאינו בגדר בר חיובא המוזהר על איסורי תורה, לא שייך ביה לאו דלא תסור כלל, ומכ"ש שאינו עובר על איסורין דרבנן על לאו דלא תסור. וכיו"ב כ' הטורי אבן (מגילה כד), דממ"ש התוס' דסומא חייב במצות מדרבנן, משמע דסומא חייב במצות ל"ת, דהא כל מילי דרבנן אסמכוה אלאו דלא תסור, והא לא שייך אלא למאן דחייב במצות מה"ת ע"ש, וכ"כ בשו"ת לב ים (חיו"ד סי' יט) ע"ש, [וכן מצאתי להדיא בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' קעב), שאף

היא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עלה כו', ומוכח להדיא דגבי קטן איכא איסורא ותקלה, אלא שהכתוב פטרו מעונש, וזה היפך התה"ד שמוכיח מיבמות (לג) דלאו בר אזהרה הוא כלל (והוא מדאמרי' התם, דאייתי ב' שערות בשבת דהו"ל זרות ושבת בהדי הדדי. ופרש"י, שלא חל שום איסור עליו עד היום).

"וכבר עמדו בסתירה זו גדולים חקרי לב, הלא הם המשכנות יעקב מקרלין (חאה"ע סי' מג). וכ', שאולי הדבר תלוי במחלוקת בקטן אוכל נבלות אם ב"ד מצווים להפרישו או לא, והסוגיא דסנהדרין אזלא אליבא דמ"ד שמצווים להפרישו, שכיון שהוא מוזהר מה"ת, אלא דלפטרי' רחמנא מן העונש, למה לא יהיו מצווים להפרישו וכו' ע"ש.

"וכן האור שמח (פ"ג מאיסורי ביאה) הביא קושיא זו, וכ' לתרץ ע"פ מ"ש החת"ס [חיו"ד סי' שיז], ששיעור שנים בקטן הוא מן השיעורין דהוה הלכה למשה מסיני, וכמ"ש בתשו' הרא"ש (ריש כלל טז), ובבבני נח לא נאמרו שיעורים, ולא ניתנו שיעורים לב"נ, ולכן כל שהוא בר דעת לאו קטן מיקרי, וגדול הוא לענין שבע מצות דידהו, ומש"ה אמרי' בסנהדרין דלקטן נמי איכא תקלה ואיסורא רמי עליה, כיון דמיירי במצות שב"נ מוזהר עליהם, משא"כ בכלהו איסורי תורה, כזר ששימש בשבת וכו', שאין ב"נ מצווה עליהם, לכן גם על קטן ישראל ליכא שום דרא דאיסורא. וא"ש טובא. ונכון בס"ד עכת"ד, וכ"כ הגאון ר"י אלחנן בנחל יצחק (סי' ז ענף ב) ע"ש. אולם בשו"ת חלקת יואב

לרמב"ם דאיסורין דרבנן בכלל לא תסור, קטן אינו בכלל זה, וכ"כ בקובץ הערות (סי' ה אות טו) ע"ש, ולא מבעיא להרשב"א והר"ן דס"ל דמותר למספי בידים לקטן איסורין דרבנן, דמוכח דליכא לא תסור בדרבנן לגבי קטן, אלא אף להחולקים ואוסרים למספי ליה בידים אפי' איסורין דרבנן, והכי קי"ל, אין זה אלא משום דלא לייתי למסרך בתרוייהו, וכמ"ש התה"ד בפסקים וכתבים (סי' סב), דקטן שהגיע לחינוך, ואפי' שעה אחת קודם שיביא ב' שערות לאו בר אזהרה הוא כלל ועיקר כדמוכח ביבמות (לג) ואפי' עונש כל דהו אין עליו. וכדקי"ל (יבמות קיד) קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווים להפרישו, ואי הוי עליה עונש כל דהו, אמאי לא מחייבינן להפרישו מן העונש, והא דאייתי קראי לאסור למספי ליה בידים, י"ל דה"ט דקפיד רחמנא כדי שלא ירגילוהו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו. (וע"פ זה העלה שם להלכה, שקטן שעשה עבירה בילדותו א"צ לקבל תשובה לכשיגדיל. אלא שסיים, שכיון שמשמע בש"ס בכמה דוכתי שסימן רע הוא לקטן שיצאה תקלה מתחת ידו, לכן טוב שיקבל עליו איזה כפרה) ע"ש, וכיו"ב כ' הריטב"א בחי' למגילה (יט): ע"ש, וע"ע בס' מנחת חינוך (מצוה רסג אות יד) ע"ש.

"הן אמת דבסנהדרין (נה:): בסוגיא דתקלה וקלון ת"ש בת ג' שנים ויום א' וכו', ואם בא עליה א' מכל העריות שבתורה מומתין על ידה והיא פטורה. קתני מיהת א' מכל עריות ואפי' בהמה, והא הכא דקלון איכא תקלה ליכא וקתני מומתין על ידה, ודחי התם כיון דמזידה

(חאו"ח סימן א) עמד ג"כ בקושיא זו ורצה לתרץ עפ"ד החת"ס, ושוב כתב לדחות תי' זה ע"ש.

"ועי' בשו"ת בית שערים (חיו"ד סי' תלז), שהביא קושית האחרונים הנ"ל, וכ' לתרץ דה"ט דקטן פטור מכל האיסורים מפני שאין לו מחשבה וכמתעסק בעלמא חשיב כמ"ש בחולין (יג) ולכן אין עליו שום איסור, משא"כ בסנהדרין דמיירי גבי עריות, וק"ל (כריתות יט): המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ומכיון שגם מתעסק חייב, קטן נמי הוי בכלל האיסור אלא דרחמנא חס עליה לענין העונש עכת"ד ע"ש (וע' בתשו' רעק"א סי' ח) אם מתעסק חשוב עבירה אלא שלא חייבתו התורה חטאת, או לא הוי בכלל עבירה כלל ע"ש), וע"ע בשו"ת דברי יששכר (חאו"ח סי' יט).

"והנה בשו"ת משכנות יעקב (חאה"ע סי' מג) הנ"ל, הביא דברי הרמב"ם שפסק

קטנה שזינתה אסורה לבעלה, והק' עליו הראב"ד דהא פתוי קטנה אונס הוא, וכ' לתרץ ד' הרמב"ם, שסמך על ההיא דסנהדרין דאמרינן, כיון דמזידה היא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עליה וכו' ע"ש, וכ"כ הבית מאיר אה"ע (סי' קעח ס"ג). ובשו"ת חת"ס חאה"ע ח"ב (סי' קעח). ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' רמז), וכ"כ הגאון מנחת חינוך בקומץ מנחה (מצוה רסג) ע"ש, וכ"כ מדנפשי' בס' ידי משה שבסוף ספר הפרנס (דפ"ד ע"ד), ולא זכר מכל האחרונים הנ"ל.

"איברא דהגר"א באליהו רבה גדה (פ"ה מ"ה) כתב, דהאי שינויא דאיתא בסנהדרין נה: הנ"ל, דיחויא בעלמא הוא דהא פתוי קטנה אונס הוא וכו' ע"ש, וע"ע בזה בשו"ת הגרע"א מה"ת (סי' קלד). ובס' לפלגות ראובן ח"ג (בהערה לפתח דבר שבראש הספר). ובשו"ת עין אליעזר (חאה"ע סי' ה) ע"ש.

סי' כ"ד: מצות חבילות חבילות

בענין אין עושין מצות חבילות חבילות

מצות חבילות חבילות, ופירש"י וז"ל, שנראה כמי שהיו עליו למשאו וממהר לפרק משאו עכ"ל, אמר אביי ואיתימא רב כהנא לא קשיא כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים, ופירש"י שבכהן אחד המשקה שתי סוטות הרי זה בגדר חבילות חבילות, אבל בשני כהנים אין זה בגדר חבילות חבילות עכ"ד.

והנה צ"ע למה הקשה הגמ' מחבילות חבילות רק על ההיתר של רותתת, דהיינו שצריך להיות אסור משום חבילות חבילות, הלא היתה צריכה להקשות מיד למה צריכים את הילפותא של אותה, בין לפי רבי יהודה, ובין לפי ת"ק. וי"ל כי מצד הטעם של חבילות חבילות הרי זה רק דין לכתחילה, אבל אם עברו והשקו את שתיהן כאחת אין השתיות פסולות, ואין צריכים להשקותן פעם שני, אבל מאותה ילפינן שזה דין בגוף ההשקאה ושזה מעכב. מיהו לפ"ז יש להקשות דכשהגמ' הקשה שרותתת מי משקין, הגמ' היתה יכולה לתרץ שאה"נ, בודאי אין משקין משום שאין עושין מצות חבילות חבילות, רק שנפ"מ אם עברו ועשו כן, האם ההשקאה פסולה בדיעבד או לא, דלפי ת"ק אינה פסולה, אבל לפי רבי יהודה הרי היא פסולה, וזהו כעין קושיית תוס' בד"ה והא

(א) בענין אין עושין מצות חבילות חבילות, ובענין הילפותא בכמה מקומות מהמלה "אותה".

עי' בסוטה דף ח' ע"א דת"ר אין משקין שתי סוטות כאחת כדי שלא יהא לבה גס בחברתה (פי' שמא אחת מהן טמאה אבל אינה מודה משום שחבירתה אינה מודה, דהיינו שלבה מתגבר עלי' לעשות כמו חברתה), רבי יהודה אומר לא מן השם הוא זה, אלא אמר קרא אותה לבדה, ומקשינן ות"ק הא כתיב אותה, ומתריצין ת"ק רבי שמעון הוא דדריש טעמא דקרא, ומה טעם קאמר, מה טעם אותה לבדה כדי שלא יהא לבה גס בחברתה, מאי בינייהו, איכא בינייהו רותתת, ופירש"י וז"ל, אשה שאנו רואים בה שהיא רותתת מאימית המים ואינה מודה, למאן דאמר שלא יהא לבה גס בה, זו אנו רואים שאין לבה גס בה, ולמאן דלא דריש טעמא דקרא, אלא גזירת הכתוב, אין משקין עמה אחרת עכ"ל. ומקשינן ורותתת מי משקין (ביחד עם סוטה אחרת) והא אין עושין מצות חבילות חבילות, דתניא אין משקין שתי סוטות כאחת, ואין מטהרין שני מצורעין כאחת, ואין רוצעין שני עבדים כאחת, ואין עורפין שתי עגלות כאחת, לפי שאין עושין

אין עושין מצות חבילות חבילות וז"ל, תימה מאי פריך, והלא אין עושין מצות חבילות ליכא אלא איסור דרבנן משום דמיחזי עלי' כמשא, ואינהו פליגי בקראי עכ"ל.

ועכ"פ מהשקליא וטריא הנ"ל יוצא שלפי תנא קמא צריכים את הפסוק של אותה, שהוא מטעם שלא יהא לבה גס בחברתה בשביל הציור שאין בו משום חבילות חבילות, דהיינו הציור של שני כהנים (ובשני כהנים שפיר משקין לרותתת יחד עם סוטה אחרת), ולא עוד אלא שלפי דברינו לעיל בסמוך צריכים את הילפותא גם בשביל הציור של כהן אחד כדי לפסול את ההשקאה בדיעבד. ואת הטעם של חבילות חבילות צריכים בשביל רותתת היכא שההשקאה היא ע"י כהן אחד.

מיהו צ"ע דאכתי קשה על רבי יהודה למה צריכים לומר שאין משקין שתי סוטות כאחת משום חבילות חבילות, תיפוק לי' משום אותה. ברם יש לתרץ שאה"נ, מה שתני בתוך הבריייתא של חבילות חבילות את הציור של שתי סוטות אתי כת"ק, כי לפי רבי יהודה גם בלא"ה אין משקין משום המיעוט של אותה.

גם י"ל שרבי יהודה סובר שהדרשה של אותה, היא היא ילפותא להא שאין עושין מצות חבילות חבילות (וכעין זה נביא להלן מהחכמת שלמה), ולעולם אין עושין מצות חבילות חבילות הוא דין דאורייתא, והרי זה מעכב, ומש"ה אי אפשר להקשות על רבי יהודה למה לן טעמא דחבילות חבילות תיסגי באותה, דלק"מ כי באמת היינו הך, דהא דאין עושין מצות חבילות

חבילות הרי זה מאותה. ולפ"ז צ"ל שרבי יהודה אינו סובר את הטעם שכתב רש"י להא שאין עושין מצות חבילות חבילות, אלא ס"ל שזה בגדר גזירת הכתוב לחוד, שהרי רבי יהודה אינו דורש טעמא דקרא, ומה שכתב רש"י טעם להא שאין עושין מצות חבילות חבילות הרי זה רק לפי ת"ק.

מיהו לפ"ז יוצא שרבי יהודה סובר שגם בב' כהנים הרי זה נחשב שעושים מצות חבילות חבילות, שהרי ת"ק איירי בב' כהנים, וא"כ יוצא שעל זה קאי רבי יהודה. וי"ל דנהי שכל כהן וכהן אינו עושה חבילות חבילות, אבל הרי זה נחשב שהציבור המופקד על עבודות בית המקדש עושים מצות חבילות חבילות בזה שתחת חסות הציבור עושים את שתי המצות יחד, א"נ משום העובדא שהעמידו שתייהן יחד וכמו שכתבו תוס'.

שו"ר בהגהות חכמת שלמה מרבי שלמה קלוגר על או"ח סי' קמ"ז סעיף ח' שרצה לפרש כן את דברי רבי יהודה, אבל הוא כתב כן על הציור של כהן אחד, דהקשה שם שמאי מקשינן על ת"ק מאין עושין מצות חבילות חבילות, נימא שזה רק לפי רבי יהודה שלומד דין זה של אין עושין מצות חבילות חבילות מאותה, אבל ת"ק סובר ששפיר עושין מצות חבילות חבילות, כלומר שלעולם נימא שת"ק קאי על כהן אחד, ולית לי' הדין שאין עושין מצות חבילות חבילות, ורק רבי יהודה סובר כן מקרא דאותה.

מיהו צ"ע על הנ"ל איך אפשר לומר שלפי רבי יהודה ילפינן שאין עושים מצות חבילות חבילות מאותה שכתוב בסוטה,

אולי הוי גזירת הכתוב פרטית גבי סוטה, ומנ"ל להוציא מזה דין כללי של אין עושין מצות חבילות חבילות. ועוד דאפילו אם נאמר שלפי רבי יהודה אין עושין מצות חבילות חבילות הרי זה בגדר גזירת הכתוב שלא מהטעם של נראה כמשוי, אבל מ"מ גם לפ"ז הרי זה כעין לדרוש טעמא דקרא, במובן שאין כוונת הפסוק רק להמלים הכתובות, אלא יש רעיון מסוים שיש בו סברא (דהיינו הסברא של כמשאוי).

והנה כבר הבאנו את הטעם שכתב רש"י להא שאין עושין מצות חבילות חבילות. מיהו תוס' במו"ק דף ח' ע"ב בד"ה לפי שאין מערבין שמחה בשמחה כתבו טעם אחר, וז"ל שם, שאין מערבין שמחה בשמחה, גזירת הכתוב (שאינן מערבין) כדדריש לקמן מקרא דשלמה, ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת, והטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות חבילות דבעינן שיהי' לכו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהי' לכו פנוי בשמחה עכ"ל. ולהלן בסק"ה נבאר איך הסוגיות מתישבות לפי טעמם של תוס'.

והנה כבר הבאנו שבהמשך הסוגיא בסוטה שם חילק אביי, ואיתימא רב כהנא, בנוגע לשתי סוטות בין כהן אחד לבין שני כהנים, ופירש"י שרק בכהן אחד אסור, אבל ע"י שני כהנים אינו נחשב חבילות חבילות, ולכן מותר ברותתת. והרמב"ם בפ"ד מהל' סוטה ה"ב כתב סתם שאין משקין שתי סוטות כאחת משום שכתוב אותה, ולא חילק בין כהן אחד לשני כהנים ורותתת, ורעק"א בהגהותיו על הרמב"ם

בפ"ד מהל' פרה אדומה ה"ב נוקט שהרמב"ם פוסק כת"ק, והקשה שא"כ למה אינו מחלק שבשני כהנים וברותתת שפיר משקין ב' סוטות כאחת. מיהו י"ל שהרמב"ם פוסק באמת כרבי יהודה (אבל כאמור רעק"א נוקט שהוא פוסק כת"ק, והיינו משום דבריו בפרה אדומה שנביא להלן).

ועי' במגן אברהם על או"ח סי' קמ"ז סקי"א שהקשה באמת למה הרמב"ם אינו מחלק בין כהן אחד לשני כהנים, וביאר המחצית השקל שאין כוונת המגן אברהם להקשות שגבי השקאת סוטה יאמר הרמב"ם שבשני כהנים משקין ב' סוטות כאחת ברותתת, כי על זה י"ל שלא חילק כן כי הוא פוסק כרבי יהודה (כמו שכתבנו לעיל בסמוך) שגם על ידי שני כהנים ורותתת אין משקין, אלא כוונת המג"א היא להקשות למה גבי אין רוצעין ב' עבדים וכדומה, אשר שם יש רק את הטעם של אין עושין מצות חבילות חבילות, לא חילק הרמב"ם שרק באדון אחד אסור אבל לא בשני אדונים.

וביאר המגן אברהם שהרמב"ם מפרש להיפך מרש"י, והיינו שרק בשני כהנים אסור כי אז יתכן בבת אחת ממש, והקפידא של חבילות חבילות הוא רק כשעושים את שתי המצות בבת אחת ממש, אבל בכהן אחד מותר כיון שבכהן אחד הוא משקה אותן זו אחר זו, ומכיון שכן לא הוצרך הרמב"ם לפרט לענין רציעה וכדומה שרק בשני כהנים אסור, כי ממילא משמע מהלשון של אין עושין כאחת דאיירי בבת אחת ממש.

ולפי"ז יוצא שכוונת הגמ' כאן היא שת"ק איירי בכהן אחד שמשקה שתי סוטות זו אחר זו, אשר בכה"ג אין כאן משום חבילות חבילות, אלא רק כדי שלא יהא לבה גם בחבירתה, ולכן ברותתת יהי' מותר, ורבי יהודה סובר שגם בכה"ג אסור משום הגזירת הכתוב של אותה, וביאר המחצית השקל שנחשב כאחת משום שהעמידו שתיהן כאחת (וכמו שכתבו תוס'). והרמב"ם סתם וכתב שאין משקין שתי שותות כאחת משום שכתוב אותה, דמשמע בכל הציורים, הרי זה כי הוא פוסק כרבי יהודה.

(מיהו צ"ע דכיון שגבי אין רוצעין שני מצורעין כאחת לא הוצרך הרמב"ם לומר שהיינו רק בשני אדונים ולא לאדון אחד כי רק בבת אחת ממש אסור, ולא הוצרך לומר כן כי משמעות הלשון של אין רוצעין כאחת היא בבת אחת ולא בזה אחר זה, א"כ גבי סוטה הי' צריך לפרש שגם בכהן אחד בזו אחר זו אסור, ולא ליסתם שאין משקין שתי סוטות כאחת דמשמע בבת אחת ממש.)

והנה עי' עוד בנדריים דף ע"ג ע"א דאיבעיא להו מהו להפר נדרי שתי נשיו כאחת ע"י שיאמר מופר ליכי, האם "אותה" שכתוב שם הוא דוקא או לא, והביא רבינא על זה את הברייתא של ת"ק ורבי יהודה בענין סוטה, וכתב הר"ן שם שיש מפרשים שכוונת רבינא היא לפשוט מרבנן דרבי יהודה, כי לפי רבנן רק בסוטה אין משקין כאחת משום הטעם של לבה גם בחברתה, ולעולם רבנן אינם דורשים אותה, ומש"ה גבי הפרה הרי הוא שפיר יכול להפר לשתי נשיו כאחת. ושוב הביא

שהרמב"ן חולק על זה, כי בהסוגיא בסוטה מבואר שגם רבנן דורשים אותה, רק שהם דורשים טעמא דקרא, ומשמע שכוונת הרמב"ן היא שגבי הפרה דורשים רבנן אותה אע"פ שבהפרה אין לנו טעמא דקרא. והרמב"ם בפ"ב מהל' נדרים הי"ד פוסק שבעל שפיר מפר נדרי שתי נשיו כאחת, וכתב המ"מ שהוא סובר כהדרך הראשון שהביא הר"ן שלפי רבנן אין דורשים אותה. והקשה הלח"מ דהא בסוטה הרמב"ם פוסק ששפיר דורשים אותה וכמו שהבאנו כבר, וכתב הלח"מ שלעולם הרמב"ם סובר שגם רבנן דורשים אותה, וכוונת הרמב"ם בהל' סוטה היא לפסוק כרבנן, רק שלא טרח לכתוב את הטעמא דקרא, ועוד סובר הרמב"ם שרבנן דורשים אותה רק כשיש טעמא דקרא אבל לא בהפרה, ודלא כהנחת הרמב"ן שרבנן דורשים אותה גם כשלא ידוע טעמא דקרא. ברם כבר הבאנו שהקשה רעק"א על דרך זה שכיון שהרמב"ם פוסק כרבנן הי' צריך להביא את הטעם של לבה גם בה כי יש את הנפ"מ של רותתת.

מיהו לפי הדרך שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם יש לבאר דעתו בזה בדרך אחרת, והיינו שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה, ונוסיף לזה את הדרך שכתבנו לעיל שרק בסוטה דורש רבי יהודה אותה, ושקמ"ל אותה שאין עושין מצות חבילות חבילות, ומש"ה גם ברותתת אין משקין, ומאחר שיודעים שאין עושים מצות חבילות חבילות, שוב ידעינן כן בנוגע לכל המצות, ולענין הפרה שאינה בגדר מצוה אין קפידא שלא להפר לשתי נשיו בבת אחת, ולא לשם כך כתוב אותה (מיהו צ"ע על זה דלכאורה גם

חבילות חבילות, אבל אינו דורש והוציא אותה שכתוב גבי פרה אדומה כיון שאינה מצוה, רק שאע"פ שאינו דורש שם אותה, הרי הוא פוסק כהדין של ת"ק משום הטעם של "שמא יאמרו" גם בלי לדרוש כן מאותה (מיהו צ"ע דאם אפשר לחדש את הסברא של שמא יאמרו גם בלי לדרוש כן מאותה א"כ לפי ת"ק דרבי למה באמת צריכים לדרוש כן מאותה).

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש שני דרכים בענין מה היא דעת הרמב"ם, א', שהרמב"ם פוסק כת"ק שדורשים אותה מטעמא דקרא, ושכוונתו גבי סוטה ופרה אדומה היא לפסוק כת"ק (רק שקשה כקושיית רעק"א למה גבי סוטה אינו פוסק שבשני כהנים משקיין שתיים כאחת ברותתת), אבל גבי הפרה דליכא טעמא דקרא אינו דורש אותה. ב', שהוא פוסק כרבי יהודה, רק שרבי יהודה דורש אותה רק גבי סוטה, כי אותה משמיענו שאין עושין מצות חבילות חבילות (וטעם זה שייך בשני כהנים וגם ברותתת, והרי זה מעכב), וגבי הפרה אינו דורש אותה, אלא הרי הוא פוסק שבעל מיפר נדרי שתי נשיו כאחת, כי כיון שאינה מצוה, לא שייך לומר שם שאין עושין מצות חבילות חבילות. ובהוצאת פרה אדומה (שגם היא אינה מצוה) הרי הוא פוסק שאין מוציאין משום הטעם של "שמא יאמרו" גם בלי לדרוש כן מאותה.

ב) בענין שתי קדושות על כוס אחד, ועוד בענין אין עושין מצות חבילות חבילות.

הנה בפסחים דף ק"ב ע"ב אמר רב

רציעה אינה מצוה במובן של חיוב וקבלת שכו, אלא היא רק דין מדיני התורה כמו קנינים או הפרה, וא"כ איך אפשר לומר על רציעה שאין עושין מצות חבילות חבילות, ואם שפיר שייך כיון שהיא דין התורה, א"כ למה אין קפידא גם בהפרה). והנה כעין הסוגיא בסוטה איתא גם בנוגע לפרה אדומה ביומא דף מ"ב ע"ב, דתנן במס' פרה (הובא ביומא שם) לא היתה פרה רוצה לצאת, אין מוציאין עמה שחורה (כדי שתוציא לצאת) שלא יאמרו שחורה שחטו, ואין מוציאין עמה אדומה שלא יאמרו שתיים שחטו (ואי אפשר לשחוט שתיים יחד כי שחיטת כל אחת נפסלת משום שעשה עמה מלאכה אחרת דהיינו שחיטת השני), רבי אומר לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמר אותה (והוציא אותה) לבדה, ופרכינן ות"ק הא כתיב אותה, ומתריצין מאן ת"ק ר"ש היא דדריש טעמא דקרא, ואמרינן מאי בנייהו, דאפיק חמור בהדה (פי' שהתם לא יאמרו ששחטו את החמור), וזהו דוגמת הנפ"מ של רותתת בסוטה. והרמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה ה"ב פוסק כת"ק שדורש טעמא דקרא. ולפי הלח"מ אתי שפיר, כי לפי דרכו גם בסוטה וגם בהפרה אינו פוסק כרבי יהודה אלא כת"ק, אבל לפי המגן אברהם שהרמב"ם גבי סוטה פוסק כרבי יהודה צ"ע למה בפרה אדומה הרי הוא פוסק כת"ק.

מיהו אם נאמר כמו שרצינו לומר לעיל שרבי יהודה סובר שאותה שכתוב גבי סוטה משמיענו שאין עושין מצות חבילות חבילות, י"ל שהרמב"ם פוסק רק בסוטה שדרשינן אותה כיון שהטעם הוא משום

שני מצורעים, וא"כ לפי זה ברכת המזון וקידוש היום מכיון שהן שתי מצות נפרדות לא היו צריכות להחשב חבילות חבילות, ואילו קידוש והבדלה מכיון שהן מצוה אחת, מזכור את יום השבת לקדשו, הדין נותן שיהי' שפיר נחשב ציור של חבילות חבילות, דהא כן יוצא מהסוגיא בסוטה שמה שהדברים הם 'חדא מילתא' הרי זה סיבה להחשיבם חבילות חבילות, ואילו מהסוגיא בפסחים משמע להיפך, והיינו שמה שהדבר הוא 'חדא מילתא' הרי זה גורם שלא יחשב חבילות חבילות.

ועוד קשה דברכת המזון וקידוש היום, וכן בקידוש היום והבדלה, דומים להציור של השקאת שתי סוטות זו אחר זו, כי אדם אחד עושה את שניהם בזה אחר זה, והרי לפי הרמב"ם (לפי ביאורו של המג"א) הרי האיסור הוא רק לעשות את שתי המצות בבת אחת ממש ואפילו ע"י שני כהנים, וא"כ למה יש בברכת המזון וקידוש היום משום חבילות חבילות.

ויש לתרץ שבברכת המזון וקידוש היום יש סיבה אחרת למה נחשב חבילות חבילות, והיינו משום שהוא עושה את שתי המצות על כוס אחד, דזה מחבר אותם להחשב בגדר חבילות חבילות אע"פ שהם באים בזה אחר זה, וכן אע"פ שהם שתי מצות, דעצם הדבר שהוא עושה את שניהם על כוס אחד ואינו טורח להביא כוס שני הרי זה מראה שהדבר עליו כמשאוי.

ומעתה יש לומר שלכן שפיר מחלקים בין חדא מילתא לתרי מילי, כי היכא שהם ענין אחד יש לומר שהסיבה שהוא עושה שניהם על כוס אחד אינו משום שדומים

הוא אמר רב ששת שאין אומרים שתי קדושות, דהיינו ברכת המזון וקידוש היום, על כוס אחד לפי שאין עושים מצות חבילות חבילות, ומקשים מהא שביו"ט שחל להיות במוצאי שבת עושים קידוש היום והבדלה על כוס אחד, ומתרצים שקידוש והבדלה הם "חדא מילתא", אבל ברכת המזון וקידוש "תרי מילי נינהו", ופירש"י וז"ל, דתרוייהו משום קדושת יו"ט נינהו, ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט, דהמבדיל בין קודש לקודש קא מברך עכ"ל, וכ"כ הרשב"ם. ולכאורה יש להקשות על פירושם למה זה נחשב שההבדלה באה גם בשביל יו"ט, הלא ההבדלה באה כדי להפסיק את השבת כמו בכל מוצאי שבת, ואפילו אם נאמר שזה נחשב תמיד שהבדלה באה בשביל להתיר מלאכות בחול, וכן ביו"ט אחר השבת כדי להתיר מלאכת אוכל נפש שהיו אסורות בשבת, אבל הרי זה נחשב רק שבאה בשביל "יו"ט" ולא בשביל "קדושת" יו"ט.

ואלמלא פירושם לכאורה יש לפרש שלעולם הבדלה באה רק כדי להפסיק את קדושת השבת, וכן קידוש היום הוא רק בשביל יו"ט, רק שכיון ששניהם הם בשביל זכור את יום השבת לקדשו, שזה כולל גם יו"ט (או מהתורה או מדרבנן) חשיב ענין אחד.

ועכ"פ יש להקשות דמהסוגיא בסוטה דף ח' ע"א משמע שכל הקפידא של אין עושין מצות חבילות חבילות היא רק כשעושים את אותה מצוה שתי פעמים ביחד, כגון השקאת שתי סוטות או טהרת

חבילות, שהרי בהציוור של שני כהנים בבת אחת דעת כל כהן פנוי למצותו. וי"ל שתוס' סוברים שבכהן אחד יש קפידא של חבילות חבילות רק כשהוא עושה שתיהן בבת אחת, דהיינו שהוא משקה אחת ביד ימין ואחת ביד שמאל (ועי' במחצית השקל על המג"א שם שהזכיר ציוור כזה), אבל לא כשהוא משקה אותן זו אחר זו, ובשני כהנים אין קפידא אפילו כשהם משקיין בבת אחת.

גם י"ל שבכהן אחד, גם בזו אחר זו, עצם העובדא שהוא עומד מיד להשקות עוד סוטה הרי זה מסיח דעתו מזו.

וגם בנוגע להסוגיא בפסחים י"ל שהם לומדים שבברכת המזון וקידוש היום אין הדבר תלוי בזה דאיירי בכוס אחד, אלא הרי זה נחשב חבילות חבילות כי עצם העובדא שהוא עומד מיד לעשות עוד מצוה גורם שאין דעתו פנוי לזו שהוא עושה עכשיו, משא"כ בקידוש והבדלה, כיון ששניהם הם ענין אחד, דהא גם הבדלה היא לצורך יו"ט, ועוד דבהבדלה הרי הוא מזכיר יו"ט, ממילא מה שבשעת הקידוש הוא חושב גם על הבדלה אין זה חסרון בהקידוש, והא דאיתא שם דחשיב חבילות חבילות דוקא כשהוא עושה על כוס אחד, אין זה משום שהכוס אחד קובע שזה נחשב חבילות חבילות, אלא הרי זה משום שהיכא שהוא עושה על שתי כוסות, החלפת הכוסות היא דבר המפסיק, וממילא אינו נותן דעתו עכשיו על השני, ואע"פ שגם בשתי סוטות ושני מצורעין איירי בשני כוסות וגופים מחולקין, דוגמת ב' כוסות, אבל שאני התם דאיירי בשתי פעמים אותה מצוה עצמה.

עליו כמשאוי, אלא משום שהם ענין אחד ויש קשר בין שניהם, ולעולם העובדא ש"חדא מילתא היא" אינו גורם שלא יחשב חבילות חבילות, דאדרבה מה שהן יותר קרובות הרי זה סיבה לומר דחשיב חבילות חבילות, רק שהיכא שעושה שתי מצות זו אחר זו על כוס אחד הרי זה סיבה חדשה לומר דחשיב חבילות חבילות, ובנוגע לסיבה זו מהני מה שהם "חדא מילתא" כדי לסלק את החסרון של כוס אחד, וכמו שביארנו שיש לו סיבה טובה לעשות שניהם על כוס אחד, ולא משום שהם עליו כמשאוי.

ולפ"ז יוצא שיש שני ציורים של חבילות חבילות, א', כשעושה אותן בבת אחת והן מצוה אחת ומעשה אחד, ב', אפילו היכא שעושה אותם בזה אחד זה אבל הם 'תרי מילי' והוא עושה אותם על כוס אחד.

מיהו את הדרך הנ"ל אפשר לומר רק לפי רש"י שכתב את הטעם של נראה כמשאוי, אבל לפי טעמם של תוס' שצריכים שיהי' לבו פנוי לכל מצוה ומצוה לכאורה אין מקום להחילוק הנ"ל, כי כיון שעושה אותם בזה אחר זה אין טעם למה העובדא שהוא משתמש בכוס אחד יגרום שאין לבו פנוי לכל מצוה בשעתה.

אלא שבאמת צ"ע על דרכם של תוס' גם מהסוגיא בסוטה, דהיינו למה בכהן אחד המשקה שתי סוטות זו אחר זו יש חסרון של חבילות חבילות, הלא לבו פנוי לכל אחת מהן בשעת השקאתה. וכ"ש שקשה אם הם לומדים כדרכו של המגן אברהם בדעת הרמב"ם שרק בשני כהנים קיים הקפידא של אין עושין מצות חבילות

והנה השתא דאתינן להכי שלפי תוס' אין עושין מצות חבילות חבילות איירי גם בשתי מצות היכא שאין החלפת כוסות או החלפת גופים, א"כ כן י"ל גם לפי רש"י שכתב את הטעם של נראה כמשאוי, והיינו שהא שבברכת המזון וקידוש היום חשיבי חבילות חבילות אין זה מחמת שעושה אותן על כוס אחד, אלא משום שגם בשתי מצות שונות כשהוא עושה אותן חבילות חבילות הרי זה נראה כמשאוי, משא"כ כשהוא עושה אותן על שני כוסות אין זה נראה כמשאוי, והיכא שהן ענין אחד כמו הבדלה וקידוש היום גם בכוס אחד אין זה נראה כמשאוי אלא שהוא עושה אותן יחד משום שהן ענין אחד.

והנה יש להעיר על דברינו הנ"ל, דהנה הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת הי"ג כתב שאין מברכים ברכת המזון וקידוש היום על כוס אחד כי שניהם הם מצות מן התורה, ודייק המגדל עוז שבמצות דרבנן אין קפידא אם עושה אותן חבילות חבילות. מיהו לכאורה זה אתי שפיר רק לפי הטעם של אין לבו פנוי, כי זהו חומרא בנוגע לכוונה להמצוה, וא"כ יש לומר שבמצות דרבנן לא תיקנו להחמיר חומרא זו, אלא סגי בכוונה פחות מרוכות, אבל לפי הטעם של נראה כמשאוי הכוונה היא שהוא נראה כמבזה את המצות, וא"כ לא מסתבר לומר שבמצות דרבנן אין קפידא על דבר זה, וא"כ מוכח כהטעם של אין לבו פנוי. ומעתה צ"ע דהא כבר כתבנו שהרמב"ם אינו סובר כהטעם של אין לבו פנוי כי בשני כהנים בבת אחת לב של כל אחד שפיר פנוי.

וי"ל כהדרך שכתבנו שהרמב"ם פוסק

כרבי יהודה, ושהוא סובר שלפי רבי יהודה אין עושין מצות חבילות חבילות הוא בגדר גזירת הכתוב מהא דכתיב אותה, דלפ"ז י"ל שרבנן לא תיקנו במצותיהם כעין דאורייתא בנוגע לדבר זה.

והנה יש לעיין מה יהי' לפ"ז כשמצוה אחת היא דאורייתא והשני' היא דרבנן. ולכאורה גם בכה"ג המצוה דאורייתא נראית כאילו היא עליו כמשאוי וכן שאין דעתו פנוי' לה, אבל לפי דרכינו בדעת הרמב"ם י"ל שבכה"ג אין קפידא, כי מהתורה המצוה דרבנן אינה מצוה, וא"כ אין בכה"ג מקום להגזירת הכתוב. ולפ"ז בדוקא הדגיש הרמב"ם שגם קידוש היום וגם ברכת המזון הם מהתורה, דהיינו לאפוקי ציור שאכל רק כזית באופן שהברכת המזון היא רק דרבנן. ויש לדחות.

והנה אע"פ שהרמב"ם שם כתב שאין מברכין ברכת המזון וקידוש היום על כוס אחד, אבל לעיל בהי"ב כתב ששפיר מברכים ברכת המזון ומבדילים על כוס אחד, וצ"ע דגם זה צריך להיות אסור כי הרמב"ם שם בתחילת הפרק סובר שגם הבדלה היא מדאורייתא משום זכור את יום השבת לקדשו. וכתב המ"מ על הי"ב שהרמב"ם סובר שברכת המזון והבדלה על כוס אחד מותר כי הן בגדר חדא מילתא כי גם הברכת המזון וגם ההבדלה הם על העבר, אבל קידוש היום הוא על העתיד ולכן חשיב בגדר תרי מילי בהדי ברכת המזון שהוא על העבר.

מיהו נראה שי"ל דרך אחרת קצת, דהנה בפסחים שם אמר רב ששת שאין אומרים ברכת המזון וקידוש היום על

כוס אחד משום שאין עושין מצות חבילות חבילות וכמו שהבאנו כבר, ותוס' שם כתבו שהסעודה שאכל לפני ברכת המזון עולה לסעודת שבת. מיהו בדעת הרמב"ם י"ל שבאמת יצטרך אחרי קידוש לאכול עוד סעודה בשביל סעודת שבת כי הסעודה הראשונה אינה עולה כיון שהתחיל אותה בחול אע"פ שנמשכה לתוך שבת, וא"כ י"ל שחשיבי שני עניינים כי הקידוש בא בשביל שבת

ואילו הברכת המזון באה בשביל סעודת חול, ואין שניהם באים בשביל שבת, אבל ברכת המזון והבדלה באות שתיהן משום הענין של שבת, כי גם הברכת המזון היא על סעודת שבת, וא"כ י"ל שהרמב"ם סובר שזה מספיק כדי להחשב חדא מילתא, ואין צריכים ששתיהן יהיו משום אותה מצוה ממש כגון קידוש והבדלה דשניהם הם משום זכור את יום השבת לקדשו.

סי' כ"ה: בענין קידוש במקום סעודה

וכתב שלפי הרא"ש הרי זה דין בהקידוש כמו לפי ה"אי נמי".

ועוד כתב שלפי הבנת הרשב"ם בהמדרש צריכים לפרש שהכוונה ב"אין קידוש אלא במקום סעודה" אינה שהקידוש כשר רק במקום סעודה, אלא הכוונה היא שלמעשה אי אפשר לעשות קידוש אלא במקום סעודה, אבל הטעם הוא בגלל הסעודה שצריכה את הקידוש.

מיהו לא הבנתי דבריו דהא להדיא אמר שמואל ידי קידוש לא יצאו, וכן כתב גם הרשב"ם בד"ה אין קידוש אלא במקום סעודה וז"ל, לא יצא ידי קידוש עכ"ל. וגם להלן בגמ' איתא "ובקידושא דהכא לא נפקיתו".

וגם עיקר דיוקו של האגרות משה אינו מובן לי, כי כמו שאפשר לפרש את כוונת לשונו של הרשב"ם שבמקום שאתה קורא שבת שם תהא עונג מפני שהסעודה צריכה את הקידוש, ה"ה שיש לפרש מפני שהקידוש צריך את הסעודה. וגם את דיוקו מלשון הרא"ש אינו מובן לי, כי כמו שאפשר להבין שכוונתו היא שבמקום עונג שם תקרא שבת מפני שזהו צורך הקידוש, ה"ה שיש לפרש משום שהסעודה צריכה את הקידוש.

עוד צ"ע, על מה שסובר האגרות משה ששייך לומר שהסעודה צריכה את הקידוש, דהנה כבר הבאנו שבגמ' אמרינן שאזדא שמואל לטעמי' דאמר שמואל אין קידוש

עי' בפסחים דף ק' ע"ב - ק"א ע"א דאיתא אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו (פי' שצריך לברך עוד הפעם על היין ששותה בביתו כי הי' כאן שינוי מקום), ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו וכו', ואזדא שמואל לטעמי' דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, ופי' הרשב"ם וז"ל, אף ידי קידוש לא יצאו, כדאמרינן טעמי' לקמי' אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרי' דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא, אי נמי סברא היא, מדאיבע קידוש על היין, כדחניא לקמן זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב עכ"ל.

וראיתי בספר אגרות משה בחלק או"ח חלק ד' סי' ס"ג ענף ב' שנקט שלפי ה"אי נמי" שסברא היא, הרי זה דין בקידוש, דהיינו שהקידוש צריך את הסעודה, אבל אין הסעודה זקוקה להקידוש, ואם אכל בלא לקדש יצא ידי הסעודה, אבל הלשון הראשון סובר שהוא דין בהסעודה, דהיינו שהסעודה צריכה את הקידוש, ואם קידש בלא סעודה, שפיר יצא ידי קידוש, אבל אם אכל בלי לקדש לא יצא ידי הסעודה. והבין כן מלשון הרשב"ם שכתב במקום שאתה קורא לשבת, שם תהא עונג. ועוד הביא את לשון הרא"ש שכתב להיפך, דהיינו שבמקום עונג, שם תקרא לשבת,

שאפילו אם לא אכל כלל לא יצא. מיהו זה אתי שפיר רק אם זה דין בהקידוש, אבל אם זה דין בהסעודה, דהיינו שהסעודה צריכה את הקידוש, א"כ אדרבה היכא שהלך לישן בלא סעודה בודאי לא יצא ידי סעודה שהרי לא סעד, וא"כ בע"כ צ"ל שזה דין בקידוש, דבזה שפיר יש מקום לומר שרק היכא שאוכל במקום אחר הרי זה חסרון בהקידוש, אבל היכא שאינו אוכל כלל, אין בזה חסרון.

ברם יש לדחות שהרשב"ם נתכוין לומר את ה"אפילו" רק לפי הדרך של סברא, אשר לפ"ז הקידוש צריך את הסעודה, דבזה שפיר יש מקום לומר שרק היכא שהוא אוכל במקום אחר הרי זה גורם שהיין של כאן אינו בגדר קביעות חשובה, אבל היכא שאינו אוכל כלל הרי זה שפיר נקרא שמקום שתיית היין הוא בגדר קביעות חשובה, אבל לפי המדרש, אשר לפי המדרש הסעודה צריכה את הקידוש (לפי האגרות משה), אדרבה היכא שלא אכל כלל הרי זה יותר גרוע.

מיהו אכתי קשה מה שהקשינו לעיל דסוף סוף גם רבה וגם הרשב"ם עצמו בד"ה אין קידוש אלא במקום סעודה הזכירו שאינו יוצא ידי קידוש ולא שאינו יוצא ידי הסעודה.

והנה ראיתי בפרי מגדים במשבצות זהב בריש סי' רע"ג שכתב שיש נפ"מ בין שני הלשונות בהרשב"ם, והיינו היכא שמקדשין על פת, דלפי ה"סברא" לא שייך להצריך בכה"ג קידוש במקום סעודה כיון שאינו מקדש על היין. מיהו לכאורה דבריו תמוהין כי כיון שקידש על פת הרי ממילא יש כאן קידוש במקום סעודה.

אלא במקום סעודה, דמשמע מזה שרב סובר שאין צריכים קידוש במקום סעודה, ואילו לפי האגרות משה צ"ע מנלן דבר זה אולי מודה רב שצריכים קידוש במקום סעודה רק שהוא סובר כהלשון הראשון שזה דין בהסעודה ולא בהקידוש, ולכן אמר שידי קידוש יצאו.

מיהו יש לדחות שא"כ הי' לו לומר גם שידי סעודה לא יצאו, וא"כ משמע שהוא סובר שגם ידי הסעודה יצאו כשאכלו אותה במקום אחר, באופן שבכלל אין צריכים קידוש במקום סעודה ולא סעודה במקום קידוש.

ברם אכתי קשה למה לא אמר רב שגם ידי סעודה יצאו, כדי שלא נחשוב שהוא סובר ששפיר צריכים קידוש במקום סעודה רק שזה דין בהסעודה ולא יצאו ידי הסעודה, ובע"כ צ"ל שלא הוצרך רב לומר כן כי ליכא אפילו הו"א לומר שהסעודה צריכה את הקידוש, ודלא כדברי האג"מ שהמדרש סובר שזה דין בהסעודה.

והנה להלן שם אמר אביי כי הוינא בי מר, כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו. וכתב הרשב"ם וז"ל, דילמא מיתעקרא לכו שרגא ולא תאכלו, ואפילו אתם הולכין לישן בלא אכילה, בקידוש דהכא לא נפקיתו ידי קידוש עכ"ל, ומזה שכתב שאפילו אתם הולכין לישן בלא אכילה משמע שהיכא שאכל במקום אחר הרי זה יותר גרוע מצד הסברא מהיכא שלא אכל כלל, והיינו חושבים שרק היכא שאכל במקום אחר אינו יוצא, ולכן הוצרך הרשב"ם להשמיענו

מיהו יש לבאר בהקדם שתי הנחות: א', כהשיטה שקידוש על היין הוא מהתורה אבל לשתות את היין הוא רק מדרבנן, ב', שהצורך בקידוש במקום סעודה הוא מהתורה, דלפ"ז היכא שקידש ולא שתה, אבל אכל סעודה, הרי הוא יוצא ידי קידוש מהתורה אבל לא מדרבנן, אבל היכא שקידש ולא אכל חסר לו גם התנאי של מקום סעודה ואינו יוצא מהתורה, ומעתה י"ל שהנפ"מ בין שתי הלשונות הוא היכא שקידש על הפת ולא אכל, דלפי הלשון הראשון אם נאמר שהקידוש הוא שצריך את הסעודה, א"כ בכה"ג חסר לו באמת התנאי של קידוש במקום סעודה כי לא אכל, ואין לו סעודה, וממילא אינו יוצא ידי קידוש אפילו מהתורה, ואם נאמר שהסעודה היא שצריכה את הקידוש, א"כ בהציור הנ"ל הרי הוא יוצא ידי קידוש גם מדרבנן, אבל לפי הלשון השני שהקידוש הוא שצריך את הסעודה כדי להחשיב את היין, א"כ בהציור הנ"ל מכיון שלא קידש על היין אלא על פת, אין צריכים קידוש במקום סעודה, כי רק ביין קיימת הסברא שרק יין שבשעת סעודה הוא חשוב, וא"כ נהי שלא יצא מדרבנן כיון שלא אכל (כמו היכא שלא שתה), אבל מהתורה שפיר יוצא.

והנה תוס' בפסחים שם בד"ה טעימו

מידי כתבו שהטעם למה אין צריכים פת בסעודה שלישית הרי זה כי הסעודה השלישית אינה עיקר כבוד שבת. מיהו ברבינו יונה על ברכות דף מ"ט ע"ב (דף ל"ו ע"ב בדפי הרי"ף) בד"ה ברכת וכו' איתא שהטעם הוא כי אין מקדשין על היין בסעודה שלישית, והטעם למה צריכים פת בהסעודות הראשונות הרי זה כי צריכים קידוש במקום סעודה, דבשביל קידוש במקום סעודה צריכים דוקא פת, ומש"ה מכיון שבסעודה שלישית אין מקדשין אין צריכים פת, וכדי לצאת ידי וקראת לשבת עונג, דהיינו הסעודה, מספיק גם בפירות. והנה מה שסובר רבינו יונה שבשביל קידוש מקום סעודה צריכים פת, אבל בשביל לצאת "וקראת שבת עונג", דהיינו הסעודה, אין צריכים פת, אינו עולה יפה לפי המדרש שהביא הרשב"ם, כי לפי המדרש שבמקום שאתה קורא שבת שם תהא עונג אין סיבה להצריך שיאכל סעודה שהיא יתירה מהחיוב של עונג, אבל לפי ה"סברא" את שפיר, כי לפי ה"סברא" יתכן שכדי לצאת ידי עונג סגי גם בפחות מפת, רק שאין זה מספיק כדי להחשיב את היין, ומש"ה כשמקדשין צריכים סעודת פת.

ועל כל פנים מהלשון שאמר רבה "טעימו מידי" משמע שאין צריכים פת, ודלא כרבינו יונה.

סי' כ"ו: כתבי הקודש בשאר לשונות

(א) בענין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה.

עי' בשבת דף קט"ו ע"א דתנן שכל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה בשבת, ובגמ' מיייתנן מחלוקת אם מצילין גם כתבי הקודש שכתובים בתרגום או בכל לשון, דרב הונא סובר שאין מצילין ורב חסדא סובר ששפיר מצילין, ושוב אמרינן שאלבא דמ"ד שניתנו לקרות בהן גם רב הונא סובר שמצילין, ולא נחלקו אלא אליבא דמ"ד שלא ניתנו לקרות בהן, ופירש"י שהכוונה היא להמחלוקת שבין ת"ק ורשב"ג במגילה דף ח' ע"ב, דת"ק סובר שספרים נכתבים בכל לשון, ואילו רשב"ג סובר שמותר רק ביוונית, ופירשו תוס' בשבת בשם הרב פור"ת "דהיינו טעמא כיון דלא ניתנו ליכתב, אסור לקרות בהן משום שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה", והקשו תוס' עליו וז"ל, וקשה דאין זה אי אתה רשאי לאומרו בעל פה כיון שאינו אומרו בלשון הקודש אלא באותו לשון שהם כתובין, דהא שרי למימר בעל פה תרגום כדמתרגם רב יוסף עכ"ל.

ועי' בשפת אמת שהקשה שיש קושיא יותר חזקה על הרב פור"ת, והיינו שלכאורה הטעם למה אסור לאומרן בעל פה הוא שמא יטעה, וא"כ כיון שהוא קורא את התרגום מתוך הכתב הרי אין חשש של טעות. והסיק שתוס' אזלי לפי הטעם שכתב הבית יוסף למה אסור לאומרן בעל

פה, והיינו משום חסירות ויתירות ומשום קרי וכתוב וכדומה, דלפ"ז שפיר סובר הרב פור"ת דאסור גם בקורא תרגום מתוך הספר, כי גם בכה"ג אינו רואה חסירות ויתירות וקרי וכתוב וכדומה.

מיהו לפ"ז צ"ע מה היא ההשגה של תוס' עליו, הלא שפיר קאמר הרב פור"ת שכיון שאינו רואה את החסירות והיתירות וקרי וכתוב הרי זה כמו על פה, ואי משום ההיא דרב יוסף, י"ל שהתם כיון שהי' סגי נהור הי' מותר משום עת לעשות לה' (והמהרש"א כאן כתב שחזינן מתוס' שלא אזלי שאצל רב יוסף הי' מותר משום עת לעשות לה').

וי"ל, דיש שני דרכים איך להבין את דברי הב"י, דמצד אחד י"ל שהקפידא הוא על זה שכשהוא אומר בעל פה אינו יודע אודות החסירות והיתירות וכדומה, ולפ"ז צודק הרב פור"ת דגם כשהוא קורא בתרגום אינו יודע אודות החסירות והיתירות. אבל מצד שני יש להבין שכוונת הב"י היא שכשהוא קורא את המלה בלשון הקודש בעל פה יכול להיות שהוא חושב שהמלה כתובה מלא והיא כתובה חסר וכדומה. ולפ"ז בלשון תרגום אין חשש, כי בכלל אינו אומר את המלה בלשון הקודש, וא"כ לא שייך לומר שהוא אומר את המלה וחושב שהיא כתובה בצורה אחרת מאיך שהיא כתובה, ומעתה י"ל שזוהי סברת תוס' שהקשו על הרב פור"ת.

והנה הרב פור"ת בא לפרש את טעמו

של המ"ד שסובר שאסור לקרות בהם, אבל יתכן שגם הוא מודה שסברת תוס' היא טעמו של הת"ק שסובר שמותר לקרות בהם, ושת"ק סובר שנכתבים בכל לשון משום שמותר לקרות בהן בכל לשון ואין בזה איסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה כי כשהוא קורא בעל פה אין מה לחשוש לחסירות ויתירות..

ולפ"ז יוצא בדעת הרב פור"ת שלפי רשב"ג יש בשאר לשונות משום האיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, ולכן אסור לכותבם בשאר לשונות, ואילו ת"ק סובר שאין בכה"ג משום האיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה ולכן מותר לכותבן בשאר לשונות. מיהו מדברי הרב פור"ת עצמו מבואר איפכא, והיינו שיסוד הדין של רשב"ג הוא שאינם נכתבים בשאר לשונות ושזה גורם שיש איסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, וצ"ב.

ונראה שי"ל ביאור אחר בהמחלוקת שבין רשב"ג ורבנן, ובענין אם מותר או אסור לקרות בהן, והיינו שנקדים שהטעם למה דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה אינו משום חשש טעות, וכן לא בגלל חסירות ויתירות, אלא משום שאסור לשנות את הצורה של דברי תורה. ולפ"ז האיסור לומר דברים שבכתב בעל פה, וכן לומר דברים שבעל פה בכתב, איסור אחד הוא, והיינו שאסור לשנות את הצורה של דברי תורה. והנה בגיטין דף ס' ע"ב ילפינן שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה מהא דכתיב כתוב לך את הדברים

האלה, והא שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב ילפינן מהא דכתיב על פי הדברים האלה, ויש לבאר שאין הכוונה שמוכח מתוך הפסוקים הנ"ל שיש איסורים אשר לפ"ז יוצא שהם שני איסורים נפרדים, אלא הכוונה היא רק ללמוד מהפסוקים הנ"ל שהצורה של כתבי הקודש היא להיות בכתב, וכן הצורה של תורה שבעל פה היא להיות דברים שבעל פה, ושוב ממילא ידעינן מסברא שאסור לשנות את הצורה של דברי תורה. ואע"פ שהפסוק של כתוב לך וגו' קאי רק על חמשה חומשי תורה, אבל בברכות דף ה' ע"א ובמגילה דף ז' ע"א מבואר שגם על נביאים וכתובים נאמר דין של כתיבה, וא"כ תו קיימא גם בהם הך סברא שאסור לשנות את הצורה של דברי תורה.

והנה עי' בתוס' בגיטין שם שהביאו ממדרש שמה שהתורה אסרה לכתוב תורה שבעל פה הרי זה כדי שלהגויס לא תהי' גישה לתורה שבעל פה. ולכאורה מבואר מזה שהיסוד של האיסור אינו שינוי צורה, ולכאורה כך יוצא בנוגע לתורה שבכתב לפי הטעמים של טעות וחסירות ויתירות. ולפ"ז נראה שכוונת התורה בהפסוקים הנ"ל היא באמת לקבוע איסורים. מיהו י"ל שאע"פ שהטעמים של האיסורים הם הטעמים הנ"ל, אבל הגדר של האיסור שהתורה חידשה בגלל הטעמים הנ"ל הוא שאסור לשנות את הצורה של דברי תורה, ולעולם שני האיסורים הם איסור אחד וכמו שכתבנו.

ולפי הנ"ל י"ל שצורת דברים שבכתב אינה רק היות הדברים כתובים, אלא

והנה באמת אין צורך לומר שצורת תורה שבכתב היא להיות כתוב בספר תורה כשר, וכן נביאים וכתובים, אלא מספיק לומר שהצורה לפי רשב"ג היא להיות כתוב בלשון הקודש.

והנה הדרך הזה שכתבנו עכשיו הוא דלא כמו שכתבנו לעיל שלעולם גם אם גדר האיסור הוא שינוי צורה, אבל בכל זאת י"ל שטעם האיסור הוא שמא יטעה או משום חסירות ויתירות, כי לפ"ז מה לי בזה שלפי רשב"ג בשאר לשונות יש כאן שינוי צורה הלא סוף סוף לא שייכים הטעמים הנ"ל, וא"כ שינוי צורה כזה לא הי' צריך להיות אסור.

וכדרכנו הנ"ל שמותר לומר דברים שבכתב דוקא מתוך כתב שיש עליו דין של כתבי הקודש איתא לכאורה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בהל' מגילה על פ"ב ה"ט בקטע והנראה לומר וכו' וז"ל, ופשוט דכל הנ"ל דינים הנאמרים בכתיבת המגילה (יתר על הדינים שצריכים כדי להחיל שם של כתבי הקודש) הם רק לענין לצאת בה ידי חובתו בקריאת המגילה, שעל זה הוא דנאמר יסוד הדין של כתיבת מגילה, אבל לענין דין קדושת כתבי הקודש כמו לענין דין טומאת ידים וכדומה, וכן לענין הדין דדברים שכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, לא נאמר דין כתיבת מגילה כלל, רק הרי היא כשאר כתבי הקודש ודין כתיבתה לענין זה היא כמו כתיבת כל כתבי הקודש וזה פשוט עכ"ל.

מיהו י"ל שאין ראי' מדברי הגרי"ז, כי י"ל שכוונתו היא שלענין דין טומאת ידים וכדומה אין צורך בכל הדינים המיוחדים

צריכים שיהיו כתובים בצורה של ספר תורה כשר, וכן הצורה של נביאים וכתובים היא להיות כתובים בספר כדין כתבי הקודש, באופן שיש כאן קדושת ספר תורה וקדושת כתבי הקודש, ורק מתוך ספר כזה מותר לקרות, ורשב"ג סובר שרק על לשון הקודש (ויווניית) יש דין של ספר תורה כשר, ולכן אסור לכתוב דברים שבכתב בלשון תרגום או שאר לשונות, כי הוא משנה בזה את הצורה של הדברים שבכתב, כמו כשהוא אומר דברים שבכתב בעל פה, ולכן גם אסור לקרות בהם, ואילו ת"ק סובר שספר תורה כשר גם בשאר לשונות ויש על זה קדושת ספר תורה ולכן אין זה נחשב ששינה את הצורה של דברי תורה, ומש"ה מותר גם לקרות בהם, וזהו שפי' הרב פור"ת שטעמו של המ"ד שאסור לקרות בהם הוא משום שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, והיינו משום שלפי רשב"ג אין על זה דין של ספר תורה, ומש"ה יוצא שהוא משנה את הצורה של דברי תורה, והוא עובר בזה על האיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה שזהו איסור על שינוי צורת דברי תורה. ועל זה מקשים תוס' שכל האיסור של שינוי צורה הוא רק בלשון הקודש אבל לא בשאר לשונות, אבל לא היו יכולים להקשות כקושיית השפת אמת שהוא אומרם מתוך הכתב, כי מה שהוא אומרם מתוך הכתב אינו עוזר כיון שאינו מתוך ספר תורה כשר. ולפ"ז אתי שפיר משמעות דברי הרב פור"ת שיסוד המחלוקת הוא אם ספרים נכתבים בשאר לשונות ושמה מסתעף מחלוקת אם מותר לקרות בהם או לא.

של כתיבת מגילה אלא סגי בהדין כתיבה של כתבי הקודש, אבל לעולם כדי שלא יהי' כאן האיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה סגי בכל כתב שהוא, גם כשאין על זה דין של כתבי הקודש, ולכן כתב "דין טומאת ידים וכדומה", כלומר שאר דינים שתלויים בקדושת כתבי הקודש, ורק אח"כ הזכיר את הדין של דברים שכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, דאילו לפי הבנתנו הראשונה הי' צריך לכתוב "וכדומה" אחרי שהזכיר את הדין של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה.

ועכ"פ בנוגע למה שכתבנו שיסוד שני האיסורים אחד הוא, עיין בתוס' בב"ק דף ג' ע"ב שכתבו שהא דהותר לרב יוסף לומר פסוקים בעל פה הרי זה משום שמכיון שהי' סגי נהור יש את ההיתר של עת לעשות לה' הפרו תורתך, כי אין לך עת לעשות לה' גדול מזה. והקשה המהר"ץ חיות שם דמנ"ל שמשום עת לעשות לה' התיירו גם את האיסור של אמירת דברים שבכתב בעל פה, דהא לא אשכחן שהתירו בימי רבי משום עת לעשות לה' אלא את האיסור לכתוב דברים שבעל פה. ברם לפי הנ"ל ניחא קצת, משום דהא ודאי שאם הם ב' איסורים נפרדים א"כ בזה שהתירו את אחד מהם לא נכלל היתר בנוגע להאיסור השני, אבל מאחר ששניהם הם ביסודם איסור אחד, אולי יותר קל לומר שכשהתירו ציור אחד של האיסור משום שיגרום ביטול תורה, כללו בזה היתר גם על הציור השני. ועי' בתירוצו של המהר"ץ חיות שם שהוא קרוב לזה קצת.

שוב שמעתי גם ממו"ר הגר"ד זצ"ל שיסוד האיסור האמור בזה הוא שינוי צורת התורה, וביאר בזה את דברי רבי שלמה מן ההר שהביא רבינו יונה בברכות על המשנה בדף ט' ע"ב (בדף ה' ע"א בדפי הרי"ף בד"ה לא הפסיד) שהיכא שהותר לומר בעל פה לחובתו כגון בק"ש הותר גם שלא לחובתו, דהא לכאורה תמוה מה היא הסברא לומר כן, ברם לפי הנ"ל ניחא, משום שכיון שיסוד האיסור הוא שלא לשנות את הצורה של דברי תורה, א"כ נמצא שהיכא שהותר לומר את הפרשה בעל פה לחובתו, צורת הפרשה הזאת אינה דוקא בכתב, דהא הותר לאומרה בעל פה לכל הפחות לחובתו, וא"כ שפיר מותר גם שלא לחובתו משום שלא מיקרי בכלל שהוא משנה בזה את צורת התורה.

ב) בענין תרגום אונקלוס ותרגום יונתן.

עוד יש לעיין בענין זה, דהנה הר"ן על הרי"ף בשבת שם הביא מהראב"ד שעכשיו מותר לכתוב ולקרות גם בשאר לשונות לאותן שרגילים בהן ואינם בקיאים בלשון הקודש משום עת לעשות לה' (אבל להציל אותם מפני הדליקה בשבת מותר דוקא במקומם), ושהבעל המאור התיר מהטעם הנ"ל תרגום והלכות, ושהרמב"ן במלחמות הסכים לדבריו וסובר שהתירו רק תרגום אונקלוס ותרגום יונתן, וז"ל הר"ן שם, ואף הרמב"ן ז"ל הודה לו ומביא ראיה וכו', וזה שכתב הרב אלפסי ז"ל דתרגום אין מצילין אותו, לא תרגום דילן (שהוא) כהוא תרגום דאונקלוס ויונתן נתכין,

אלא לשון תרגום בעלמא, שאע"פ שהפרו תורות לכתוב הכל, לא התירו לכתוב ספרי הקודש אלא בלשון הקודש, אבל לא בלעגי שפה ובלשון אחרת, דהפרו תורתך איכא, עת לעשות ליכא וכו', אלו דבריו ז"ל בספר המלחמות, ותמהני עליהן (על הבעל המאור ועל הרמב"ן), דכיון דמשום עת לעשות לה' הותר לכתוב תרגומו של יונתן בן עוזיאל, למה לא יהא מותר ג"כ תרגום של לשון אחר, שכתבו אחד מן החכמים, דהא אידי ואידי מדינא לא ניתן ליכתב, ואי משום עת לעשות לה' שרינן, בכולהו נמי איכא למשרי עכ"ל. וצ"ע למה הזכיר בקושייתו רק שאם התירו תרגום יונתן למה לא התירו בכל לשון, ולמה לא הזכיר גם תרגום אונקלוס דהיינו שמכיון שהתירו לכתוב תרגום אונקלוס למה לא התירו בכל לשון.

ונראה ליישב על פי מה שאיתא בפסיקתא זוטרותא בפר' שמיני שהתרגום נאמר למשה מסיני וזה"ל שם, ולהבדיל בין הקדש ובין החול, מכאן אמרו שתה רביעית אל יורה שנאמר ולהורות את בני ישראל, להורות, אלו ההוריות, החקים, אלו המדרשות, אשר דבר ה' אליהם, אלו ההלכות, ביד משה, זה המקרא, ומנין שאף התרגום, ת"ל ולהורות, מלמד שניתנו כולם לו למשה בסיני ע"כ.

וכ"כ, הסמ"ג במ"ע י"ט וז"ל, אמרינן בברכות פרק קמא (ח' ע"א) שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום וכו', ואני דנתי לפני רבותי שהפירוש מועיל יותר מן התרגום, והודו לי רבותי, ולא נראה לרבינו יצחק, וכן

[אמר] רב עמרם שהשיב רב נטרונאי דוקא תרגום, שזכה לינתן בסיני כדמשמע פרק קמא דמגילה עכ"ל. וכ"כ המגילת אסתר על ספר המצות בדף מ"ו ע"ב של הספר שכן משמע בפ"ק דמגילה. וע"ע בזה במהר"ל בספר תפארת ישראל פרק ס"ה.

מיהו יש לדון אם יש באמת ראי' מהגמ' במגילה שם, דהנה עיין בדף ג' ע"א שם דאיתא שאונקלוס הגר תירגם את התורה, ופרכינן והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב מאי דכתיב [בנחמ' ח' ח'] ויקראו בספר תורת האלהים, מפרש, ושום שכל, ויבינו במקרא, ויקראו בספר תורת האלהים זה מקרא, מפרש זה תרגום, ושום שכל, אלו הפסוקין, ויבינו במקרא, אלו פיסקי טעמים, ואמרי לה אלו המסורת. ומתריצינן שכחום וחזרו ויסדום ע"כ, ולכאורה אין ראי' משם שהתרגום נאמר בסיני, דהא יתכן שהוא מחכמים שקדמו לנחמ'. מיהו בנדרים דף ל"ז ע"ב הוכיחה הגמ' מהדרשה הנ"ל כרב סובר שם שפיסוק טעמים הם דאורייתא, וא"כ חזינן שהגמ' נוקטת שכל מה שמוזכר בהדרשה הנ"ל הוא מסיני. ברם הר"ן בע"א שם כתב שרבי יוחנן שחולק על רב בהסוגיא שם הרי הוא סובר שפיסוק טעמים אינם דאורייתא. וי"ל דס"ל כהנ"ל שבאמת אין ראי' מהדרשה הנ"ל שכל מה שמוזכר שם נאמר בסיני, כי יתכן שהם מחכמים שקדמו לנחמ'. והמאירי שם כתב שרבי יוחנן סובר שהדרשה הנ"ל היא אסמכתא בעלמא. ובספרי על נדרים שם באות כ"ה כתבתי דרך שלעולם גם רבי יוחנן מודה

שהדרשה היא דרשה גמורה, ושכל מה שמוזכר בתוך הדרשה הוא מסיני, רק שמשמעם אחר (שביארתי שם) הרי הוא חולק על רב שם.

ומעתה, לפי מה שהבאנו שתרגום אונקלוס נאמר מסיני, יוצא שכתובת תרגום אונקלוס אינה בגדר כתיבת תורה שבכתב בשאר לשונות, כי התרגום הי' תמיד שם בצורת תורה שבעל פה, וא"כ מה שהתירו לא הי' לכתוב תורה שבכתב בשאר לשונות, אלא מה שהתירו הי' לכתוב תורה שבעל פה, ולכן הקשה הר"ן רק מתרגום יונתן, כי הוא סובר שתרגום יונתן לא נאמר מסיני, ולכן שפיר מצינו שם שהתירו לכתוב תורה שבכתב בלשון אחרת. ובדעת הרמב"ן י"ל שהוא סובר שגם תרגום יונתן נאמר בסיני, וממילא גם כתיבת תרגום יונתן הוא היתר לכתוב תורה שבעל פה, ואין בזה היתר לכתוב תורה שבכתב בשאר

לשונות. ובאמת כן מבואר בדברי הרמב"ן עצמו שהרי כתב הר"ן בשם הרמב"ן שמותר להציל תרגום אונקלוס ותרגום יונתן, אבל לא ספרים שנכתבו בשאר לשונות, כי "אע"פ שהפרו תורות לכתוב הכל, לא התירו לכתוב ספרי הקדש אלא בלשון הקדש אבל לא בלעגי שפה ובלשון אחרת", הרי שכתב שמה שהתירו הי' לכתוב הכל, כלומר לכתוב כל תורה שבעל פה שזה כולל גם תרגום אונקלוס ותרגום יונתן, אבל לא התירו לכתוב ספרי קודש בשאר לשונות.

ויש להוסיף שגם הר"ן מודה שדברי המדרשים שיש בתרגום יונתן הם בגדר תורה בעל פה ושההיתר לכתוב דברים אלו הוא משום ההיתר לכתוב תורה שבעל פה, ורק בנוגע לדברי התרגום שבתוך תרגום יונתן ס"ל שזה בגדר היתר לכתוב תורה שבכתב בשאר לשונות.

סי' כ"ז: בענין ברכת שחיטה

והיה נראה דעל מצות לא תעשה אין אנו מברכין, כמו ניקור חלב וגיד הנשה, משום דהוה לא תעשה, ואי"ה בהל' חלב אבאר, ואם כן שחיטה, למאן דסובר וזבחת לאו מצות עשה, אלא תיקון הלאו, עיין תוס' שבועות כ"ד א' ד"ה האוכל לפי' ריצב"א שם, אם כן אין מברכין, מידי דהוה אכל מצות לא תעשה, מה שאין כן אי וזבחת הוה מצות עשה, שפיר מברכין, ובפתיחה הארכנו אי וזבחת הוה מצות עשה עכ"ל.

ועי' בדברי חמודות בפ"ק דחולין באות ב' שהביא מחלוקת רש"י והאור זרוע בענין היכא שנולד בבהמה ריעותא של טריפות, האם יברך לפני השחיטה, דהאור זרוע סובר שיברך אחרי השחיטה והבדיקה אם היא נמצאת כשירה, ורש"י בתשובה סובר שמברך לפני השחיטה, כי אפילו אם תימצא טריפה אבל השחיטה הועילה לטהרה מידי טומאת נבילה. וי"ל בביאור מחלוקתם שהאור הזרוע סובר שהברכה היא ברכת המצוה, והמצוה היא דוקא היכא שהשחיטה מתירה באכילה, דהא המצוה היא מהפסוק שכתוב וזבחת ואכלת, אבל רש"י סובר שהברכה היא ברכת השבח, וס"ל שהברכה נתקנה גם כשבח על העובדא שהשחיטה מטהרת מידי טומאת נבילה (ולפ"ז גם לפי הריצב"א צריכים לברך).

ועכשיו נבאר את השיטות במהות ברכת שחיטה ביתר פרטיות. ויש בזה ג' שיטות.

הנה ברא"ש על כתובות דף ז' מבואר שברכת על השחיטה היא ברכת המצוה, דביאר שם שברכת אירוסין אינה ברכת המצוה, וכתב וז"ל, ונ"ל כי ברכה זו (ברכת אירוסין) אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פרי' ורבי' היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פרי' ורבי' אינו מחוייב לקדש אשה וכו', ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פרי' ורבי', והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, אף בנושא אשה לשם פרי' ורבי', כיון שאפשר לקיים מצות פרי' ורבי' בלא קידושין, ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול, ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך, דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה, אבל הכא אפשר לקיים פרי' ורבי' בלא קידושין, וגם התם אפקי' קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת, אבל הכא כתיב כי יקח איש, ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה, הילכך מברכין על כל שחיטה עכ"ל.

וכן סובר הפרי מגדים ביו"ד סי' י"ט במשבצות זהב סק"א, דהיינו שלפי הסוברים ששחיטה היא מצות עשה, הברכה היא ברכת המצוה וז"ל, ודע, הא דכתב הטור והמחבר השוחט צריך שיברך וכו', וכתב הב"ח דבא לומר דלא תימא שיברך אחר כך שמא תתנבל השחיטה קמ"ל יע"ש, ולי נראה דאם כן היה לומר השוחט מברך קודם, אבל לישנא דהטור משמע דבא לאשמועין דצריך לברך, והא פשיטא,

א. הב"ח שמדמה אותה לברכת הנהנין.

הנה ההגהות אשר"י בריש חולין הביא את דברי האור זרוע שאילם לא ישחוט כיון שאינו יכול לברך, אלא אדם אחר ישחוט ויברך, ושזה כמו בתרומה שאילם לא יתרום כיון שאינו יכול לברך, אלא אדם אחר יתרום ויברך, ושוב כתב האור זרוע שאם זה שעומד על גביו ג"כ שוחט, אז האילם יכול לשחוט ולצאת ידי הברכה ע"י שהוא שומע את הברכה מהמברך, כמו במצות שכשהרכה אנשים עושים מצוה, אחד מברך בשביל כולם, וכולם יוצאים ע"י ששומע הוא כעונה, אלא ששוב נסתפק האור זרוע שאולי האילם אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה כיון שהוא עצמו אינו יכול לברך. והב"ח בהגהותיו הביא שהרמב"ם סובר שאילם שפיר יכול לצאת ע"י שומע כעונה, דהרמב"ם כתב ששומע ואינו מדבר שוחט לכתחילה והבין הב"ח שכוונתו היא להיכא ששומע את הברכה מאדם אחר שגם הוא שוחט.

והטור בסי' א' כתב שהאילם עצמו יכול לשחוט "אם אחר מברך", וביאר הב"ח שחזינן שהטור כתב "אם אחר מברך" ולא כתב "ואחר מברך", והיינו משום שהוא סובר שרק אם יש שם אדם אחר שג"כ שוחט בהמה ומברך על השחיטה שלו, רק אז גם האילם יכול לשחוט והאחר מוציא ידי הברכה, וכתב שאע"פ שהאור זרוע עצמו מסתפק באם אילם יכול לצאת ע"י ששומע הוא כעונה, אבל הטור סובר שהאילם שפיר יוצא ע"י ששומע הוא כעונה, אבל אדם אחר שאינו שוחט אינו יכול להוציא את האילם ידי הברכה, והיינו

משום שזה כמו "שאר ברכת הנהנין" שאדם אינו יכול להוציא אדם אחר ידי ברכת הנהנין אא"כ גם הוא עצמו נהנה, ולכן לא כתב הטור "ואחר יברך" אלא כתב "אם אחר מברך". ומלשון הב"ח שכתב "כשאר ברכת הנהנין" משמע שהוא נוקט שברכת על השחיטה היא בגדר ברכת הנהנין, וצ"ע.

ב. ביאורו של הט"ז בשיטת האור זרוע.

והנה כבר הבאנו שהאור זרוע דימה שחיטת אילם לתרומת אילם דקי"ל שאילם לא יתרום אלא אחר יתרום בשבילו ויברך, ולא אמרינן שהאילם עצמו יתרום ואחר יברך, והבאנו שהב"ח דימה ברכת שחיטה ל"שאר ברכת הנהנין". מיהו הט"ז בסקי"ז שם אתי עלה מדין ברכת המצות, וכתב דהא דאין האילם עצמו יכול לשחוט ואדם אחר יוציא ידי הברכה וכמו דקי"ל שאע"פ שיצא מוציא, הרי זה כי התם איירי במצוה שהיא על גופו, כגון תפילין, שאינו יכול לעשותה ע"י שליח, אלא הוא עצמו חייב להניח תפילין, ולכן אין ברירה אלא שאחר יוציא ידי הברכה, אבל בשחיטה ותרומה הרי אין עליו חיוב שהוא עצמו ישחוט או יתרום, ולכן מוטב שמי שיכול לברך יעשה את המצוה כדי שלא לחלק את המצוה מהברכה.

ג. דעת הט"ז עצמו שהיא בגדר ברכת השבת.

והנה הט"ז עצמו סובר שאע"פ שבתרומה אמרינן שאילם לא יתרום כיון שאינו יכול לברך, אבל היינו רק בתרומה,

את השירים), כי "מצות הפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין, א"כ הוה מצוה זאת כשאר מצות, וכיון שאין הוא חיוב בגופו לעשות כן, דאפשר לתרום ע"י שליח, לא נחלק המצוה והברכה זה מזה אלא התורם יברך".

והפמ"ג שם בסק"ז סיכם שלפי הט"ז יש ד' חדינים, דבברכת הנהנין צריכים לעיכובא שהמברך יהנה, ולכן אי אפשר שאדם אחד יהנה ואדם אחר יברך אם הוא עצמו אינו נהנה ג"כ, ובברכת המצות אם אינו יכול לברך כי הוא אילם, ואפשר לעשות את המצוה ע"י אחר שיכול לברך, כמו בתרומה שאפשר שאדם אחר יתרום את התרומה, האדם ההוא יעשה את המצוה ויברך, ואם האדם ההוא אינו יכול לעשות את המצוה, כגון תפילין דכל אחד צריך בעצמו להניח תפילין, ואי אפשר שאדם אחר יניח בשבילו, אז האילם יעשה את המצוה ואדם אחר יברך, ובברכת השבח אפילו אם יש אדם אחר שיכול לעשות את המעשה, בכל זאת מותר להאילם לעשות את המעשה ואדם אחר יברך.

כי התם הברכה היא בגדר ברכת המצות, אבל ברכת על השחיטה היא ברכת השבח על ההיתר של שחיטה, ומשבחים את השבח הזה בשעת שחיטה כי זהו זמן מתאים, וכיון שהיא ברכת השבח גם אדם אחר יכול לברך אפילו אם הוא עצמו אינו שוחט, וכן הבין הט"ז את כוונת הטור דהיינו שאין כוונת הטור בכותבו "אם אחר מברך" שצריכים שגם האחר עצמו שוחט, דא"כ הי' לו לבאר דבר זה בהדיא, וכן הבין הט"ז את כוונת הרמב"ם בדבריו הנ"ל שהבאנו, וכן את כוונת הרא"ש שהביא בריש חולין את דברי הרמב"ם, ודלא כהב"ח שהבין שהרמב"ם והרא"ש איירי כשגם האחר שוחט (אלא שצ"ע על מה שהט"ז ייחס דרך זה להרא"ש, ואילו בהרא"ש שהבאנו ממס' כתובות מבואר שהוא סובר שברכת על השחיטה היא ברכת המצות ודלא כברכת אירוסין שהיא ברכת השבח).

והוסיף הט"ז שדוקא בברכת על השחיטה הרי זה כך, אבל הברכה על הפרשת תרומה הרי היא שפיר בגדר ברכת המצות (ולא ברכת השבח על שזה מתיר

סי' כ"ח: מתנה ע"מ שכתוב בתורה

כתב בספר מעין גנים וז"ל, עיין במל"מ שהביא בשם מהר"א ששון שכתב אם מתנה ג"כ על דבר אחר דלא הוי מתנה עמ"ש בתורה, כיון דמועיל התנאי לאותו דבר מהני ג"כ אף עמ"ש בתורה ע"ש, ועיין בפ"י טעם הדבר עכ"ל (המל"מ בשם ספר מעין גנים), וחפשתי (אלו דברי הפתחי תשובה עצמו) למצוא המקום במל"מ, וראיתי בפ"ו מה' אישות סוף דין י"א (צ"ל י') שכתב אדרבא להיפך בשם מהר"א ששון סי' ס"ד, דבתנאי לא אמרי' מגו דחייל אהא חייל נמי אהא, וכדמות ראייה מהא דאמרינן האומר לאשה כו' ואם איתא דדמיא לשבועה דחייל בכולל א"כ גם בתנאי נאמר כן דמגו דחייל על שאר וכסות (לפי רבי יהודה) חייל נמי על העונה ע"כ (דברי המל"מ בשם מהר"א ששון), רק דהמל"מ כתב עליו דאין מכאן (משאר כסות ועונה) הכרח, דשאני הכא שהזכיר האיסור בפירוש, ומפני זה לא אמרי' מגו, וכמ"ש התוס' שבועות דף כ"ד בשם ריצב"א דמשמע מדבריהם דלא אמרינן מגו דחייל אהיתר חייל נמי איסור אלא דוקא בסתם, אבל במפרש האיסור לא, וא"כ היכא דקאמר ע"מ שאין ליך עלי שאר כסות ועונה, שהזכיר האיסור (דהיינו עונה) בפירוש, לא אמרינן מגו דחייל אשאר וכסות חייל נמי אעונה עכ"ד (המל"מ), אבל גם לאידך גיסא אין ראי', דאפשר דה"ה בסתם כגון שאמר ע"מ

הנה המקדש את האשה על מנת שלא יהי' חייב בשאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל דברי רבי מאיר, ורבי יהודה סובר שבדבר שבממון, דהיינו שאר וכסות, תנאו קיים, ורק בנוגע לעונה אמרינן שתנאו בטל. ותוס' בכתובות דף נ"ו ע"א - ע"ב בסד"ה הרי זו מקודשת וכו' כתבו שהטעם למה הקידושין קיימין במילואן הרי זה משום שאין קידושין לחצאין. ויש לעיין אם כוונתם לומר שנאמר דין בפרשת קידושין שלא יתכן קידושין לחצאין, דהיינו לעשות רק חלק מהדין הכולל של קידושין, או האם שפיר הי' שייך קידושין לחצאין, רק שנאמר דין בפרשת תנאי שלא שייך תנאי לחלק את הדין קידושין ולעשות קדושין לחצאין, כי התורה הרי רוצה לכתחילה קידושין עם שאר כסות ועונה, וא"כ מסתבר לומר שלא קבעה דין של תנאי כדי לבטל את הרצון שלה, אבל מצד עצם הקידושין שפיר הי' שייך לעשות קידושין לחצאין. ועי' בפתחי תשובה על אבן העזר בסי' ל"ח סק"ו שדן בענין היכא שכלל דברים אחרים ביחד עם מה שהתנה על מה שכתוב בתורה, האם מהני מדין כולל, כמו שמצינו באין איסור חל על איסור שאע"פ שאין איסור חל על איסור, בכל זאת אם האיסור השני כולל גם דברים אחרים שאין עליהם איסור אחר, אמרינן שמיגו שהאיסור חל עליהם הרי הוא חל גם על הדבר שכבר אסור קודם. וז"ל,

שאינן לך עלי חיובי הבעל לאשתו, ג"כ לא אמרינן מגו דחייל אהא חייל נמי אהא וכדעת מהר"א ששון הנ"ל (שסובר שלא חייל) עכ"ל הפתחי תשובה.

והנה בפתחי תשובה שם לא מבואר איך הי' הדין אם התנאי הי' שפיר חל בכלל, האם הכוונה היא שהתנאי הי' חל והקידושין היו מתבטלין כי לא שייך קידושין בלי חיוב עונה, או האם הכוונה היא שהתנאי הי' חל והי' נעשה באמת קידושין בלי חיוב עונה, דהיינו קידושין לחצאין. ולכאורה זה תלוי בשני הצדדים

הנ"ל שהזכרנו, דאם נאמר בגוף דיני קידושין שלא שייך קידושין לחצאין, א"כ לא יועיל תנאי בכלל לעשות קידושין כאלו, וא"כ אם התנאי חל בכלל הכוונה היא שהקידושין אינן חלין כי לא התקיים התנאי, אבל אם לא נאמר בקידושין דין מסוים שלא שייך קידושין לחצאין, אלא הדין האמור בזה הוא שהתורה לא חידשה הדין של תנאי כדי לעשות קידושין כאלו, א"כ אם הדין נותן שבכלל התנאי שפיר חל, אז יוצא שיחולו באמת קידושין בלי חיוב עונה.

סי' כ"ט: שומר שהתנה להיות פטור

שכתוב התורה, דכשומר הריני נזיר חייל עליו נזירות לכל מילי, וכי אמר על מנת מטיל התנאי על מה שכתוב בתורה ובטל התנאי עכ"ל.

מיהו צ"ע דהא אמר על מנת בתוך כדי דיבור למה שאמר הרי את מקודשת לי. ועוד למה לא אמרינן שאין שמירה לחצאין וכמש"כ רש"י עצמו בנוגע לקידושין, וכ"כ תוס' בכתובות דף נ"ו ע"ב בהמשך ד"ה הרי זו מקודשת שאין קידושין לחצאין.

ובסוף הדיבור הנ"ל בכתובות הקשו על הפירוש הנ"ל של רש"י ותוס' והרא"ש וז"ל, ואין נראה דהא כל תנאי לרבי מאיר תנאי קודם למעשה הוא עכ"ל, כלומר שאינו אומר בתחילה הרי את מקודשת אלא בתחילה הוא אומר את התנאי.

ותוס' עצמם בכתובות שם כתבו לפרש את דברי רבינא בזה"ל, וי"ל דשאני התם כיון דריבתה תורה שומרים הרבה, שומר חנם והשואל נושא שכר כו', יכול נמי כל אחד להיות לפי תנאו, א"נ שאני התם דחייבתו תורה שומר שכר על שלוקח שכר, ושואל לפי שכל הנאה שלו, ומשעבדים עצמם לכל הכתוב בפרשה, הלכך במקום שאין משעבדים עצמם פטורים עכ"ל.

והנה לכאורה יש לומר טעם אחר למה מהני, והיינו כי נקטינן שאין כוונת השומר להיות בגדר שואל שכתוב בתורה עם דיני שוכר וכדומה, אלא כוונתו היא שבכלל אינו רוצה להיות השומר שכתוב בתורה, אלא הרי הוא מתכוין להתחייב התחייבות

עי' בב"מ דף צ"ד ע"א דתנן מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה, והשואל להיות פטור מלשלם, נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם. כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. ובגמ' מקשינן למה חל התנאי של השומר, וכדתנן שהוא יכול להתנות כן, הלא מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל כדתנן בהמשך המשנה, ואמר רבינא שאני הכא דמעיקרא לא שיעבד נפשי, ופירש"י וז"ל, והאי לאו מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, אלא שאמר לו אי אפשי להיות שומר שלך אלא בכך, ושומר לא נחית לשמירה עד דמשיך לבהמה, והאי כי משיך כבר פירש על מנת שאין לו עליו שבועה, ולא שיעבד נפשי לירד בתורת שומרין אלא למקצת, ולמה שירד ירד, אבל המקדש את האשה, מכי אמר לה הרי את מקודשת לי, איתקדשה לה, וכי אמר לה על מנת שאין ליך עלי, מתנה על מה שכתוב בתורה, דאין אישות לחצאין, וכי תפיס קידושין לגמרי תפיס, והוה מתנה על מה שכתוב בתורה עכ"ל.

ועי' גם בפ"י הרא"ש ובתוס' על נזיר דף י"א ע"א שפירשו כהנ"ל על הריני נזיר על מנת שאשתה יין, דז"ל הרא"ש שם, כיון שאמר בלשון על מנת, דמיד כשומר הריני נזיר חל עליו כל דין נזיר, וכי קאמר תו על מנת ומטיל תנאי בנזירותו לא מהני, דמתנה על מה שכתוב בתורה הוא עכ"ל. וז"ל תוס' שם בד"ה דהוי מתנה על מה

קנין גמור הוא, שמשעבד את עצמו שאם יאנס ישלם עכ"ל.

וכן מבואר באריכות יותר בתוס' בכתובות דף נ"ד ע"ב בד"ה אף על פי בשם רבי אליהו בזה"ל, והשיב לו (רבי אליהו להר"י) דמצינו כעין זה בפרק השוכר את הפועלים מתנה שומר חנם להיות כשואל, ופריך במאי דברים, ומשני בשקנו מידו, משמע בכל ענין אע"פ שאין מקנה לו שום נכסים אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה, ולכשיהיו לו נכסים חל שיעבודו מעתה, ואין זה קנין דברים בעלמא דקנין דברים לא הוי אלא כההיא דריש בבא בתרא דקנו מידו לחלוק חצר שאין בה דין חלוקה, אבל מה שמשעבד גופו להתחייב בדבר זה, משתעבד, ואין זה קנין דברים עכ"ל.

אמנם מצד שני חזינן ששמואל בב"מ שם, וכן תוס' בב"ב, וכן רבי אליהו בתוס' בכתובות דף נ"ד, אתו עלה מדין התחייבות רק בהציור שהשומר מוסיף על חיובו, וכמו בשומר חנם שהתנה להיות כשומר שכר או כשואל, ומשמע שלהיכא שהוא ממעט בחיובו הרי הוא נשאר בגדר שומר עם תנאי וכביאורו של רש"י בב"מ ותוס' בכתובות דף נ"ו (ודלא כדרכינו הנ"ל שאינו מתכוין להיות שומר אלא רק להתחייב כפי השיעור שאמר). ולפי המשמעות הנ"ל גם כשהוא מוסיף על חיובו הרי הוא נשאר שומר ורק על ההוספה שהוסיף קאי התחייבותו הנוספת.

עצמאית שישלם אם יפשע בשמירתו (או על גניבה ואבידה אם התנה כן), ולפ"ז גם אין עליו חיוב לשמור אלא רק התחייבות לשלם אם יפשע (או על גניבה ואבידה אם התנה כן). מיהו דרך זה אינו משתמע מלשונו של רבינא שאמר שאני הכא דמעיקרא לא שיעבד נפשי.

ועכ"פ כוונת תוס' בדרכם הראשון בכתובות שם אינה לדרכינו הנ"ל, אלא משמע שכוונתם היא שהכא באמת התורה קובעת סוג חדש של שומר כפי תנאו, ודלא כדרכינו הנ"ל שבכלל אינו בגדר שומר, אלא בגדר מי שקיבל על עצמו אחריות לשלם.

ברם כדרכינו הנ"ל נראה מהמשך הגמ' בב"מ שם, דפרכינן שבמתנה שומר שכר להיות כשואל, במאי דברים (בתמי'), אמר שמואל בשקנו מידו, ואילו לפי דרכם הראשון של תוס' מאי פריך, הלא כמו שכל שומר נחית לשמירתו ע"י משיכה הה"נ להשומר המחודש הנ"ל שהתורה מרשה אותו לחדש, וא"כ מבואר מזה שאינו בגדר שומר אלא יש מצדו רק התחייבות לשלם, ולכן פרכינן וכי ע"י אמירתו לחוד הרי הוא מתחייב, ואמר שמואל בשקנו בידו דהיינו ע"י קנין סודר.

וכדרכינו הנ"ל מבואר בתוס' בב"ב דף ג' ע"א בד"ה קנין דברים בעלמא הוא וז"ל, בפרק השוכר את הפועלים דתנן מתנה שומר חנם להיות כשואל ומוקי לה בקנו מידו, התם לאו קנין דברים הוא, אלא

סי' ל': יומא

כמה הערות וסיכומים בפרק אמר להם הממונה ופרק טרף בקלפי ועוד

דף ל' ע"א

א) דברי הגרי"ז בהתשעה קידושין הנוספים שכהן גדול מקדש בו ביום.

הנה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ ביאר ששאר הקידושין של יוה"כ (חוץ מהקידוש הראשון) אינם מדין פרשת כוור, אלא הרי הם דין חדש בסדר עבודת יוה"כ מקרא דורחץ, דהיינו שאין הכוונה שביום כיפור הכהן גדול צריך לעשות עוד ט' קידושין של פרשת כוור, אלא הרי זה דין חדש של קידוש. ולכן בעינן קרא מיוחד כדי לומר שהם צריכים להיות בהעזרה, דהיינו קרא דבמקום קדוש, ולכן לא בעינן בהם כוור לכתחילה. ברם מהת"י בדף ל"א ע"ב בד"ה פושט וכו' הביא שהם סוברים שהם שפיר אותו דין קידוש של כל השנה, שהרי כתבו שהקדושין צריכים להיות בתוך העזרה משום שכן מציינו בקידוש ידים ורגלים של כל ימות השנה.

והנה לפי דרכו של הגרי"ז י"ל שאינם צריכים אפילו כלי שרת כי ליכא קרא לזה כמו שיש להקידוש ידים ורגלים של כל השנה (ממנו למעוטי כלי

שרת, זבחים דף כ"ב ע"א), דהא לא כתיב בהו אלא במקום קדוש, והרי לא קאי עלייהו פרשת כוור. מיהו מהירושלאמי שהביא שם משמע קצת ששפיר צריכים כלי שרת, דאיתא שם כל הכלים שהיו במקדש היו ראויין לקידוש ידים ורגלים (של יוה"כ).

ועי' בר"ש בפ"ד ממס' כלים משנה א' שכתב וז"ל, והאי קידוש (שנוכר שם בנוגע לכלי חרס) יש לפרש דהוא נתינת אפר פרה במים, אי נמי קידוש ידים ורגלים דבעי נמי כלי כדתניא בתוספתא דמסכת ידים אין הכהנים מקדשים במקדש אלא בכלי וכו', ומיהו בקידוש ידים ורגלים לא מיתוקים דבעי כלי שרת כדאיתא בפ"ג דזבחים, ובין רבי ובין ר' יוסי בר יהודה מודו בפרק הקומץ רבה דאין עושים כלי שרת של חרס עכ"ל, מיהו לפי הנ"ל יתכן קידוש ידים ורגלים מכלי חרס בהתשעה קידושין הנוספים של הכהן גדול ביום כיפור.

ב) הערות בענין טבילת הנכנס לעזרה לעבוד, וטבילות הכ"ג ביוה"כ.

א. בענין הטעם שאמר רבי יהודה. הנה בגמ' כאן איתא שאלו את בן זומא

טבילה זו למה (ופירש"י וז"ל, טבילה זו של כל הנכנס לעזרה לעבוד עכ"ל), אמר להם ומה המשנה מקודש לקודש, וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת, טעון טבילה, המשנה מחול לקודש, וממקום שאין ענוש כרת למקום שענוש כרת, אינו דין שטעון טבילה, רבי יהודה אומר סרך טבילה היא זו כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש, ופירש"י וז"ל, אין כאן חובה מן התורה, אלא לסרך, ולתפוש בשם טבילה, כדי לעלות על לב שאין טבילה אלא לטמאין, ולתת ללבו אם יש טומאה עליו, ויזכור טומאה ישנה שיש עליו ושכחה, ויפרוש מלבוא לעזרה היום עד שיעריב שמשו אחר הטבילה ולא יעבוד היום עכ"ל, הרי שהוא מפרש שכוונת רבי יהודה "ביפרוש" היא שיפרוש מן העבודה.

מיהו הרמב"ם פירש שהכוונה היא שע"י טבילה זו יפרוש מן הטומאה שהוא טמא, ולא כתב שעדיין אסור לו לעבוד יען היותו טבול יום, וז"ל בפ"ב מהל' עיוה"כ ה"ג, אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה עכ"ל (וצ"ע למה לא כתב כן הרמב"ם כבר לעיל בפ"ה מהל' ביאת המקדש ה"ד שכבר הזכיר שם את הטבילה). וצ"ע דהא אכתי הוא טבול יום.

ברם ע"י באור שמח שביאר שמה שכתב הרמב"ם "לשמה" כוונתו היא להיכא שבאמת כבר טבל והעריב שמשו, רק דאפילו אם טבל כבר לאכילת תרומה ואכילת קדשים, הרי הוא אכתי צריך טבילה לביאת מקדש, והתקנה היתה שיזכור עכשיו ויטבול לשם ביאת מקדש,

ומעתה י"ל שבכה"ג אינו צריך הערב שמש.

וז"ל האור שמח, היינו על ביאת מקדש, אע"ג דאפשר דכבר טבל לתרומה או לקודש, וזה שכתב "להוסיף כוונתו", וכן בגמ' דטביל על דעת ביאת מקדש, דאף בטביל לקודש, הוי קיל נגד ביאת מקדש, דטבול יום חייב כרת על ביאת מקדש ודר"ק עכ"ל.

ב. בענין הנכנס שלא על דעת לעבוד.

ע"י בתד"ה ומה המשנה וכו' שהקשו על בן זומא וז"ל, תימה איכא למפרך מה להתם שכן רוצה לעבוד עבודה אבל טהור הנכנס שלא לעבודה מנין, וי"ל דודאי הק"ו אינו אלא בטהור הנכנס כדי לעבוד, אלא דמדרבנן גזרו אפילו הנכנס שלא לעבוד גזירה שמא יעבוד עכ"ל. וצ"ל שמשום לא פלוג כללו גם זר בתוך הגזירה אע"פ שלא שייך שיעבוד. א"נ י"ל שגם בזר יש לחשוש שמא ישחוט אשר אז הק"ו מחייבו טבילה מהתורה. מיהו באמת על שחיטה לא שייך הק"ו של בן זומא, כי אם כוונתו בבין קודש לקודש היא לומר בין עבודה לעבודה, דהיינו בין עבודה במקום שאין חייבים עליו כרת לעבודה במקום שחייבים עליו כרת וכפירש"י, יש לפרוך מה לבין קודש לקודש שהוא עומד לעבוד עבודה משא"כ שחיטה דלאו עבודה היא וכשירה בזר, וכן אם כוונתו בבין קודש לקודש היא בין בגדי קודש לבגדי קודש, גם לפ"ז יש לפרוך שמה לבין קודש לקודש שהוא עומד ללבוש בגדי

קודש משא"כ בנוגע לשחיטה שכשירה בזר אינו עומד ללבוש בגדי קודש.

ג. בענין אם הטבילה של כל ימות השנה, וכן הטבילה הראשונה ביוה"כ, היו בקודש.

והנה עיין עוד בדברי תוס' בהדיבור הנ"ל שהקשו וז"ל, וא"ת אכתי ליפרך מה ליום הכיפורים כשהוא משנה מקודש לקודש שכן טובל במקום קדוש, די"ל דבשאר ימות השנה נמי יטבול במקום קודש מהאי דינא, אבל קשה א"כ כי קאמר בסמוך במאי קא מיפלגי לימא דבהא פליגי דלכן זומא טביל במקום קדוש ולר' יהודה לא וכו' עכ"ל, ושוב הסיקו שגם לפי בן זומא אינו טובל טבילה ראשונה במקום קדוש "דסברא היא כיון דאכתי לא נתקדש בבגדי קודש שיטבול בחול". מיהו עי' ברש"י בדף ל"ב ע"ב בד"ה מה קידוש במקום קדוש שכתב וז"ל, מה קידוש במקום קדוש כדכתיב בה במקום קדוש, אף טבילות הבאות מחמת מחלפות היום במקום קדוש, אבל טבילה ראשונה לא ילפת מיני' דהא לאו דאורייתא היא עכ"ל, ומדבריו מבואר שלפי בן זומא מכיון שהטבילה הראשונה היא מהתורה מק"ו, גם היא היתה במקום קודש. ולפ"ז צ"ל שהמשנה שתני שהטבילה הראשונה היתה בחול אתיא כרבי יהודה אבל לפי בן זומא היתה בקודש וכהנ"ל, ולפי הת"י בדף ל' שטבילה הראשונה דיוה"כ גם לפי רבי יהודה הרי היא מהתורה מהק"ו של בן זומא (לא מצאתי) צ"ל כתוס' שגם לפי בן זומא היתה בחול. ועי' בת"י בדף ל"ב ע"א בד"ה גמירי וכו' בענין איך מיישב רבי

יהודה את הגמירי של חמש טבילות לפי רש"י שהראשונה היתה מדרכבן. (רעק"א במשניות אות י"ט עיי"ש).

ד. בענין למה לפי בן זומא אין עבודתו פסולה היכא שלא טבל.

א. הנה בע"ב רצתה הגמ' לומר שלפי בן זומא אם לא טבל עבודתו פסולה, ודחו שלהדיא תני שהחמש טבילות אינן מעכבות ושעבודתו כשירה. ובזבחים דף י"ט ע"ב מבואר שהס"ד לומר שהעבודה פסולה הוא משום דכתיב חוקה, דכן הקשה שם רב אסי לרבי יוחנן למה באמת אינן מעכבות משום חוקה, ותי' לו רבי יוחנן משום דאמר קרא ולבשם, לבישה מעכבת ואין דבר אחר מעכב. ועי' במהר"ץ חיות ביומא כאן שהקשה שכיון שלפי בן זומא הרי הוא עובר על עשה אם הוא עובד בלי לטבול, למה לא אמרינן על העבודה שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ותי' משום שבקדשים צריכים שינה עליו הכתוב לעכב, ואישתמיטת' הגמ' הנ"ל בזבחים דמבואר ששפיר יתכן שהיא מעכבת משום שכתוב חוקה, רק שדרשינן מולבשם שאינה מעכבת.

ה. דברי הת"י בע"ב בד"ה ומי מחיל והא תניא כהן גדול וכו'.

וז"ל, מספקא לי' לרב ארי"ה מנא לי' דמתוקמא (הברייתא דתני שכהן גדול שלא טבל עבודתו כשירה) כבן זומא, דילמא רבי יהודה היא, וי"ל דפשיטא לי' דמתוקמא ככו"ע עכ"ל. פי' דהי' קשה להם דאולי מה שנכלל בהברייתא כאן שגם הטבילה הראשונה אינה מעכבת הרי זה כרבי יהודה, אבל לפי בן זומא הרי היא מעכבת.

ועי' בתוס' ישנים בד"ה ומה המשנה וכו' שהקשו על פירושו במקודש לקודש דהיינו דמסיק בתר הכי וממקום שענוש כרת וכו'. מיהו אם נגרוס "ממקום" בלא ו', וכמו הגירסא בתוספתא (בפ"א ברייתא י"ד), אתי שפיר, כי אז הרי זה פירוש על מקודש לקודשו ואינו דבר נוסף.

והת"י מפרשים שהכוונה במקודש לקודש היא מבגדי קודש לבגדי קודש, דהיינו מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי לבן לבגדי זהב. ומהת"י יוצא ששני דברים גורמים את הטבילה, דהיינו השינוי בגדים, וגם השינוי במקום העבודה, דהיינו שני סוגים של עבודה.

ולפי פירושם מובנת לשון התוספתא שהביאה הגמ' בע"ב כאן שכהן גדול שלא טבל ולא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה עבודתו כשירה, דהכוונה היא לשני המחייבים הנ"ל, חדא השינוי בין בגד לבגד, וב', השינוי בין חוץ לפנים, וקרי לזה התנא "בין עבודה לעבודה" כמו שעשה רש"י וכמו שהבאנו.

מיהו רש"י בע"ב שם בד"ה ולבן זומא מי מחיל כתב וז"ל, והוא עצמו (הכהן גדול) שלא טבל ולא קידש ביוה"כ בין בגדי זהב לבגדי לבן שהוא משנה בה עבודתו כשירה עכ"ל, וכנראה כך הוא מפרש את לשון הברייתא, ולעולם המחייב הוא השינוי שהוא משנה בסוגי העבודה, כלומר מעבודת חוץ לעבודת פנים, וכן להיפך, ומה שתני בין בגד לבגד הרי זה רק איך שתיאר התנא את השינוי בהעבודה. והביאור הנ"ל בדברי רש"י הוא על פי ההנחה שהקריאה הנכונה בדבריו היא כך, "שלא טבל ולא קידש ביוה"כ בין בגדי

מיהו אין דבריהם מובנים, דהא להדיא איתא כאן ששאר הטבילות אינן מעכבות, וא"כ גם לפי בן זומא אי אפשר ללמוד מק"ו שהטבילה הראשונה מעכבת. וצ"ל שכוונתם היא שאולי גם כל עיקר הדין שתני כאן ששאר הדי' טבילות אינן מעכבות הרי זה רק לפי רבי יהודה אבל לא לפי בן זומא, אלא שזה נראה תמוה כי מהיכא תיתי לומר שכן זומא חולק על דין זה. ואולי זהו באמת כוונתם בהתירוץ שפשיטא שמתקמא ככו"ע.

ג) בענין אם השינוי של המקומות והעבודות גורם את הטבילות והקידושין של הכהן גדול ביוה"כ, או האם השינוי של הבגדים גורם.

הנה בגמ' כאן תניא שאלו את בן זומא טבילה זו למה (ופירש"י וז"ל, טבילה זו של כל הנכנס לעזרה לעבוד עכ"ל), אמר להם ומה המשנה מקודש לקודש, וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת, טעון טבילה, המשנה מחול לקודש, וממקום שאין ענוש כרת למקום שענוש כרת, אינו דין שטעון טבילה, רבי יהודה אומר סרך טבילה היא זו כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש. ופירש"י שהכוונה במקודש לקודש היא מחוץ (דהיינו מתוך העזרה) לפנים (דהיינו לתוך ההיכל וקודש הקדשים), ומפנים לחוץ. ושוב כתב שטעון טבילה בין עבודה לעבודה, ומבואר מלשונותיו שמה שמחייב את הטבילה הוא העובדא שהוא משנה מעבודה במקום אחד לעבודה במקום שני.

זהב לבגדי לבן שהוא משנה בה עבודתו, פסיק, כשירה", אבל יש גם לקרוא "שלא טבל ולא קידש ביוה"כ בין בגדי זהב לבגדי לבן שהוא משנה בה, פסיק, עבודתו כשירה", אשר לפ"ז המחייב הוא השינוי בגדים. ולכאורה נראה שהקריאה השני', היא יותר מתוקנת.

ובדף ל"ב ע"א איתא תניא אמר ר' יהודה מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כ"ג ומקדש בו ביום, ת"ל ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה, אמר רבי מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום, שנאמר כתנת בד קודש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשר ובאבנט בד יחגור ובמצנפת בד יצנוף בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם, הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה וכו' ע"כ. הרי דאיתא "המשנה מעבודה לעבודה" בין בהילפותא של רבי יהודה ובין בהילפותא של רבי. מיהו בספרי בהילפותא של רבי איתא מבגדים לבגדים ובהילפותא של רבי יהודה איתא מעבודה לעבודה, וזה מתאים להילפותות שלהם.

ועי' גם בגבורת ארי שהבין כרש"י שכוונת בן זומא במקודש לקודש היא למקומות, והקשה זו"ל, קשה לי הא טבילות הללו דיוה"כ לאו שינוי המקום מקודש לקודש גרמה להו אלא חליפות בגדים גרמי להו כדמוכח לקמן בכולה סוגיין דמנין לה' טבילות, אבל טבילה זו של כל הנכנס לעזרה שאין בה חליפות

בגדים אין לנו עכ"ל. וצ"ע על מה שכתב "אבל כל הנכנס לעזרה שאין בה חליפות בגדים אין לנו", למה לא נחית להא שגם לענין שינוי בגדים יש לעשות את הק"ו של בן זומא, דמה המשנה מבגדי קודש לבגדי קודש טעון טבילה, מבגדי חול לבגדי קודש לא כל שכן, וכמו שיוצא באמת מפירושם של הת"י.

דף ל"א ע"ב

(ד) הערות בלשונית המשנה כאן.

א. פשט.

צ"ע מה משמיענו, דהא אפילו אם מתקיים בהפשיטה קיום מסוים לשם עצמו בסדר עבודת היום, כמו שנצדד להלן באות ה' שלפי רבנן הי' קידוש אחד על הפשיטה כי גם בהפשיטה נתקיים קיום מסוים בסדר עבודת היום, אבל מ"מ הרי זה רק בנוגע לפשיטת בגדי קודש אבל לא בנוגע להפשיטה של בגדי חול.

ב. ירד.

איני יודע מה משמיענו.

ג. וטבל ועלה.

צ"ע למה נקטו "עלה".

וגם ביבמות דף מ"ז ע"ב איתא בנוגע לגר ש"טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו", וגם שם צ"ע למה צריך להיות כתוב ועלה.

והנה יש אומרים שאין הטמא נטהר מטומאתו אלא בעלייתו מן המים. ולפ"ז א"ש בפשיטות למה אמרו טבל ועלה,

והיינו משום שמקמי הכי אינו נטהר, וכן ביבמות שם, אכתי אינו כישראל, ואם הרגוהו בעודו תחת המים אין מתחייבים עליו. מיהו לפ"ז צ"ע שכשהקשו בגמ' שם פשיטא למה לא תירצו שקמ"ל דבעינן עלה.

ועכ"פ אפילו להסוברים שהוא נטהר מיד כשהקיפוהו המים רגע אחד (ועיין בזה באו"ש בפיי"ב מהל' משכב ומושב הכ"ב), אבל מ"מ י"ל דשפיר נקטו ביבמות שם טבל ועלה, והיינו משום דמבואר בגמ' שם שהחידוש בהך בבא הוא ששוב אינו יכול לחזור בו, וחידוש זה הרי נוגע לנו רק לאחר שכבר עלה, דהא מקודם לכן אין שומעים ממנו שחזר בו, וא"כ י"ל שמש"ה נקטו שם עלה.

ד. ונסתפג.

משום חציצה.

ה. הביאו לו בגדי זהב.

אולי הביאו לו, ולא לקח בעצמו, משום חולשה דכהן גדול, א"נ משום כבוד כהן גדול. וכן אולי עשו כן כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך, דוגמת הפירוש שהביא רש"י בחולין דף כ"ט ריש ע"ב, דעיי"ש בגמ' דאמרינן שהי' מצוה למרק את השחיטה ששוחט הכהן גדול, ושבא אחר ומירק על ידו, ופירש"י וז"ל, משום דם, ואני שמעתי משום שברוב עם הדרת מלך, ואין לבי [אומר] כך, דא"כ כל עבודות נמי, והרי הכתוב הקפיד בכ"ג וגירש את רוב עם עכ"ל. ובאמת אפילו לפי סברת רש"י שאין אומרים בעבודת יוה"כ ברוב עם הדרת מלך, י"ל שהיינו רק בנוגע לגמר שחיטה, אבל בנוגע להבאת הבגדים שאינה

מעין עבודה כלל, אלא שירות בעלמא, גם הוא מודה שאמרינן ברוב עם הדרך מלך, ושלא גירש הכתוב את רוב עם בנוגע לדברים כאלו.

ו. ולבש.

אולי הזכירו כן כי הלבישה היתה קיום בפני עצמו בסדר עבודת היום כמו שנצדד להלן באות ה'.

ז. הביאו לו את התמיד.

הרי שהביאו לו, ולא לקח בעצמו, וי"ל כהנ"ל בסק"ה דהיינו משום חולשה דכהן גדול, א"נ משום כבודו, א"נ משום שברוב עם הדרת מלך.

ה) בענין המחלוקת בין ר"מ וחכמים בנוגע להעשרה קידושין של הכהן גדול ביום כיפור.

הנה בגמ' כאן מבואר שרבי מאיר סובר שכל לבישה של בגדי קודש ע"י הכ"ג ביוה"כ היתה זקוקה לשני קדושין, אחד אחרי הפשיטה של הבגדים הראשונים, והשני אחרי הלבישה של הבגדים השניים, ואילו חכמים סוברים שקידוש אחד הי' על הפשיטה של הבגדים הראשונים, והקידוש השני הי' על הבגדים השניים, ולפ"ז יוצא שלפי רבי מאיר גם בתחילת העבודה, בין בגדי חול לבגדי זהב הי' מקדש ב' פעמים, אבל לפי חכמים רק פעם אחת, ומקשינן על זה שלפ"ז יוצא שלפי חכמים יש רק תשעה קדושין, ומתריצין שלפי רבנן הי' מקדש גם בסוף היום כשפשט את בגדי הקודש כדי ללבוש

שוב את בגדי חול, משא"כ לפי רבי מאיר לא הי' מקדש אז כי הי' מקדש רק על הלבישה של בגדי קודש. וז"ל הגמ' שם, אלא לרבנן תשעה הו, אמרי לך רבנן קידושא בתרא כי פשיט בגדי קודש ולביש בגדי חול עביד ל' התם.

וצ"ע מה היתה הס"ד של הגמ' בהקושיא, הלא רבנן מחייבים קידוש על הפשיטה וא"כ למה לא ידעו שהי' מקדש על הפשיטה האחרונה, וזוהי הי' הקידוש העשירית.

וי"ל שביזה"כ מתקיים על ידי הלבישה והפשיטה קיום מסוים בסדר עבודת יוה"כ, ועל זה באים הקידושין, ולפ"ז י"ל שהס"ד של הש"ס בדעת רבנן היתה שהפשיטה האחרונה אינה חלק מסדר עבודת היום, ועל זה מתרץ הש"ס שהיא שפיר חלק מסדר עבודת היום.

ו) רש"י ד"ה ומירק אחר.

הנה תנן כאן שהכהן גדול הי' שוחט רוב שנים ומירק אחר על ידו, ופירש"י וז"ל, וגמר כהן אחר וכו' עכ"ל. ולכאורה תמוה למה צריך הממרק להיות כהן. ועי' בהר"ב שכתב וז"ל, וגמר בהן אחר עכ"ל, והוא ט"ס וצ"ל "כהן" ולא "בהן".

ויש ליישב דברי רש"י או ע"י שנאמר דס"ל שאע"פ ששחיטה כשירה בזר אבל לכתחילה צריכים כהן, או ע"י שנאמר שאע"פ ששחיטה כשירה בזר אבל לא הותר לזר לשחוט קדשים בשבת או יוה"כ. ונברר את שני הדרכים הנ"ל.

והנה בזבחים דף ל"א ע"ב תנן שכל הפסולים ששחטו שחיטתם כשירה שהשחיטה כשירה בזר ובנשים וכו', ובגמ'

פרכינן שחטו דיעבד אין לכתחילה לא ורמינהו ושחט שחיטה כשירה בזר, ומתצינן שאה"נ שחיטתו כשירה גם לכתחילה, רק שתני ושחטו שהוא לשון דיעבד בגלל טמאים, כי להם אסור לשחוט לכתחילה שמא יגעו בבשר, וזהו דלא כדרכינו הראשון שלכתחילה צריכים שכהן ישחוט.

ועי' עוד ביבמות דף ל"ג ע"ב דאמרינן זר ששימש בשבת וכו' יש כאן משום זרות ומשום שבת וכו', במאי, אי בשחיטה שחיטה בזר כשרה, ופירש"י בד"ה שחיטה בזר כשרה וז"ל, ואין כאן זרות עכ"ל. ועי' ברש"ש שם שדייק מדבריו שמשום שבת הרי הוא שפיר חייב, כי אע"פ ששחיטה כשרה בזר, אבל אסור לזר לשחוט בשבת, ואינו ככהן לענין זה (אלא שהוכיח מהא ששחיטת פרו של אהרן ביוה"כ כשירה בזר שאין הקרבן נפסל), וכתב שכהדיוק הנ"ל מדברי רש"י ביבמות משמע קצת בסנהדרין דף נ"א ע"א דאמרינן על בת כהן "דלא אשתרי שבת לגבה" ומשמע שם שגם לענין שחיטה לא אשתרי, ועוד הראה שלענין פסח הישראל יכול שפיר לשחוט קרבן פסח בשבת, וכתב דהיינו משום שהתם צריכים דוקא את הבעלים, ועוד הביא משו"ת חכם צבי בסי' מ"ד דמוכח דס"ל שזר שוחט לכתחילה גם בשבת. והביא החכם צבי שבשו"ת הרא"ש איתא שרק כהן שוחט בשבת אבל הגיה החכם צבי את דברי שו"ת הרא"ש באופן שגם זר יכול לשחוט קרבן בשבת.

ועי' גם בבית הלוי בח"ב סי' ט' שדייק כהרש"ש מרש"י ביבמות ומהגמ' בסנהדרין שאסור, והביא שגם השער המלך בהל'

ביאת המקדש (בפ"ו סוף קטע ראשון) דייק כן מרש"י.

מיהו החזו"א בחלק אה"ע סי' קל"ד על הגמ' ביבמות שם הסיק שגם לזר הותר לשחוט בשבת ושכוונת רש"י היא רק לבאר את תחילת הדין, דהיינו שאין כאן איסור זרות, אבל לעולם מכיון שאין כאן איסור זרות הה"נ שאין כאן איסור שבת. וע"ע בספר נהור שרגא ביבמות שם שדן בענין זה, והוא רצה להוכיח מפסח לכל הקרבנות.

ועכ"פ אפילו אם נאמר שזר חייב מיתה על שחיטת קרבן בשבת, עדיין אין זה מכריח שיש דין לכתחילה בחול שכהן ישחוט קרבן ולא זר, אלא יכול להיות שזר מותר בחול לשחוט גם לכתחילה, רק שאינו מצווה על זה, ורק הכהנים מצווים על זה, ומש"ה שחיטת זר אינה דוחה שבת.

ובספר מנחת אברהם ראיתי שהביא שהריטב"א לעיל בדף כ"ה ע"א בד"ה ראש כתב שאע"פ ששחיטה כשירה בזר אבל מצוה לעשותה בכהן ומש"ה היו הכהנים מפיסין גם על השחיטה (וכתב הריטב"א שכן איתא בזבחים, וצ"ע). והמאירי שם כתב שבקרבן תמיד צריכים כהן לכתחילה "אע"פ שבשאר קרבנות מותרין לכתחילה [בזר]. ולכאורה כוונתו היא משום היות קרבן תמיד קרבן ציבור, וה"ה לשאר קרבנות ציבור.

ועיין בחשק שלמה על מנחות דף י"ט ע"ב שהביא הרבה מקורות בענין אם יש מצוה לכתחילה שרק הבעלים ישחטו, ועי' ברש"י בפסחים דף ז' ע"ב שכתב וז"ל, הבעלים נצטוו לשחוט שנאמר וסמך ושחט

עכ"ל, וכבר דנו בדבריו המנחת ברוך בסי' י"ג, והגבורת ארי בהמילואים על לעיל כאן בדף כ"ז ע"א, וכן בשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' רס"ו וסי' שכ"א, וכן באור שמח בפ"א מהל' מקואות ה"ח סק"א ובפרק ג' מהל' אישות הי"ז ובהמילואים שם.

והנה בהמשנה בזבחים שהבאנו לעיל תנן ששחיטת זר כשרה בין בקדשים קלים ובין בקדשי קדשים, והרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש ה"ו אחרי שכתב אפילו קדשי קדשים הוסיף על לשון המשנה ש"בין קדשי יחיד בין קדשי צבור", וכתב המנחת אברהם שאתי הרמב"ם לאפוקי משיטת המאירי, וס"ל להרמב"ם שזר שוחט לכתחילה גם בקרבן ציבור, וכוונת הרמב"ם היא לענין לכתחילה.

ועכ"פ צ"ע, דשיטת הריטב"א הנ"ל שהבאנו שלכתחילה צריכים כהן היא דלא כסוגיית הגמ' בזבחים דף ל"א שהבאנו שרק שחיטת טמא היא בדיעבד שמא יגע בבשר אבל זר שוחט גם לכתחילה.

דף ל"ט ע"א

(ז) ביאור "טרף בקלפי".

הנה בהמשנה כאן תנן שהי' טורף בקלפי, ופירש"י בביאור המלה טרף וז"ל, פתאום בטריפה ובחטיפה עכ"ל. מיהו הר"ח שם, והרשב"ם בב"ב דף קכ"ב ע"א, וכן הערוך, פירשו לשון ערבוב.

(ח) בענין עניית ברוך שם וכו' ע"י העם.

הנה בהמשנה תנן רבי ישמעאל אומר

לא הי' צריך לומר חטאת אלא לה' והן עונין אחריו ברוך שם כבוד וכו', ופירש"י וז"ל, והן עונין אחריו, כשהי' מזכיר את השם עכ"ל. הנה לפי רבי ישמעאל לא הי' רש"י צריך לומר כלום כי פשיטא שהיו עונים כשהי' מזכיר את השם שהרי לא הי' אומר "חטאת", וא"כ צ"ל שכוונתו היא שאפילו לפי ת"ק שסובר שהי' אומר גם "חטאת" אבל מ"מ היו עונין מיד אחרי אמירת השם. ויש גם לומר שכוונתו היא לשני המאן דאומרים, דגם לפי רבי ישמעאל שסובר שלא הי' אומר "חטאת" אלא רק את השם הוצרך רש"י לומר "כשהי' מזכיר את השם", כי כוונתו היא לומר שמיד כשהי' מתחיל לומר את השם היו עונים עמו ממש ולא אחרי שגמר לומר את השם, ולפ"ז הכוונה בעונין אחריו היא לאחר שהתחיל לומר את השם.

דף ל"ט ע"ב

ט) בענין הגרלת השעירים.

א. בענין המחלוקת בין רבי ינאי ורבי יוחנן אם הגרלה מעכבת.

הנה בגמ' כאן אמר רבי ינאי עליית גורל מתוך קלפי מעכבת, הנחה אינה מעכבת, ורבי יוחנן אמר אף עליי' אינה מעכבת, ופירש"י וז"ל, ואם יקרא הכהן שם חטאת על האחד ושם עזאזל על חברו הוקבעו בלא הגרלה שאין הגרלה מעכבת אלא שחיסר מצוה עכ"ל, ושוב אמרין אליבא דרבי יהודה דאמר דברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ לא מעכבא כולי עלמא

לא פליגי דלא מעכבא, כי פליגי אילבא דר' נחמי', מ"ד מעכבא כרבי נחמי', ומ"ד לא מעכבא הני מילי עבודה, הגרלה לאו עבודה היא, איכא דאמרי אליבא דרבי נחמי' דאמר מעכבא כולי עלמא לא פליגי דמעכבא, כי פליגי אליבא דר' יהודה, מ"ד לא מעכבא כרבי יהודה, מ"ד מעכבא שאני הכא דתנא בי' קרא אשר עלה אשר עלה תרי זימני. ובדף מ"א ע"א הסיקו תני הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת, אלמא הגרלה מעכבא, תיובתא דמ"ד הגרלה לא מעכבא תיובתא.

והנה מצד אחד יש לפרש שרבי ינאי שסובר שהגרלה מעכבת הרי הוא סובר שההגרלה היא הדבר שקובע איזה לה' ואיזה לעזאזל. וגם יש לפרש שבאמת הקריאת השם היא שקובעת, וההגרלה היא רק כדי להורות לו מה יקרא, וס"ל לרבי ינאי שהרי זה לעיכובא שהגורל תורה לו מה לומר.

ובדעת רבי יוחנן דס"ל שאינה מעכבת י"ל דהיינו משום דס"ל שהקריאת שם פועלת את הקביעות, והתפקיד של ההגרלה הוא רק להורות לו איך לקרות שם וס"ל שדבר זה אינו מעכב. גם י"ל דס"ל לרבי יוחנן שכשהוא עושה את ההגרלה אז באמת ההגרלה היא הדבר שפועל את הקביעות.

והנה רש"י כתב בדעת רבי ינאי וז"ל, שאין השעירים מתפרשין זה לשם וזה לעזאזל אלא על פי הגורל, לפיכך צריך לראות איזה עלה בימין ויהא שעיר של ימין נקבע בו, ואיזה עלה בשמאל ויהא שעיר של שמאל נקבע בו עכ"ל, ואולי משמע מדבריו שלפי רבי יוחנן אינו צריך

לראות אפילו כשעשה גורל, אלא יכול לקרות לה' חטאת לאיזה מהם שירצה, אשר לפ"ז יוצא שהקריאת שם קובעת גם כשהוא עושה גורל ואפילו נגד הגורל.

ב. בענין שלא סגי בזה שאחרי שנקבע הראשון, בדרך ממילא ידעינן שהשני הוא לעזאזל או לה'.

וע"ע בדברי רש"י דמשמע שלפי רבי ינאי הרי הוא צריך בדוקא להעלות את שניהם מתוך הקלפי, וכן לפי רבי יוחנן הרי הוא צריך בדוקא לקרות שם על שניהם, וצ"ע למה צריך לעשות כן, הלא לאחר שהעלה את הראשון או קרא שם להראשון הרי ממילא ידעינן מה הוא השני, וצ"ל שגם השעיר השני נקבע דוקא ע"י שעלה הגורל השני או ע"י קריאת שם, תדע דאל"כ אין צורך שעל הגורל השני יהי' כתוב לעזאזל, אלא יכול להיות ריק, ולמה הקפידה התורה שיהי' גורל אחד לעזאזל.

והנה כבר הבאנו שבהמשך הסוגיא אמרינן בהלישנא קמא שרבי יוחנן סובר שהגרלה לאו עבודה היא. ורש"י (בהסוגריים) הביא ראי' לזה מהא דתניא לעיל בע"א שרבי יהודה בשם רבי אליעזר אומר שהסגן הי' מסייע, דהכהן גדול הי' מעלה גורל אחד והסגן הי' מעלה את הגורל השני. ועי' בת"י לעיל בע"א בד"ה אומר לו וכו' שהקשו וז"ל, תימה לרבי איך מכניס הסגן ידו להגרלה, והא מסקינן לקמן בשמעתיך דלרבי יהודה הגרלה מעכבת, ואם עבודה היא אינה כשרה אלא בכהן גדול, ואומר רבי שאינה עבודה כל כך, שהרי ע"י כהן גדול מתבררין, ואמרינן נמי הגרלה לאו עבודה היא, ואע"ג דאמרינן

לקמן מת אחד מהם מביא חבירו שלא בהגרלה כרבי שמעון, אבל לרבנן ידידי' מגריל, מ"מ אין ההגרלה חשובה כל כך עבודה, אבל התם הוי טעמא משום דלא הגריל כלל על האחד וכו' עכ"ל. והקשה הגבורת ארי על דבריהם איך שייך לומר שהסגן מסייע על ידו הלא בגמ' איתא שהוא דבר שנעשה בכגדי לבן בחוץ, והרי רק הכהן גדול הי' לובש כגדי לבן, ועוד דבהפסוק כתוב אהרן וקאי גם על ההגרלה, ועיי"ש שהאריך קצת לבאר את הקושיות הנ"ל, ות"י שרבי יהודה בשם רבי אליעזר סובר שסגי בזה שהכהן גדול הי' מרים אחד כי עי"ז באמת היתה נעשית כל ההגרלה, כי אפשר לדעת עי"ז לבר את הכל. וזהו דלא כדברינו לעיל כאן בכוננת רש"י.

ועכ"פ דברי הת"י קשה להולמם, דלכאורה נראה שיש בדבריהם ערוב של שני תירוצים, חדא, שהגרלה אינה עבודה "כל כך", ולדרך זה התיחס הגבורת ארי בדבריו שהבאנו, ב', דרכו של הגבורת ארי עצמו שעל ידי שהכהן גדול העלה גורל אחד נקבע גם השעיר השני ("שהרי ע"י כהן גדול מתבררין").

דף ע"ד ע"ב - ע"ו ע"א

(י) בענין הילפותות לאיסור אכילה ושתי' ביוה"כ.

הנה בדף ע"ו ע"א אמרינן ששתי' היא בגדר עינוי כי שתי' היא בכלל אכילה, ולומדים כן מזה שכתוב לשון אכילה על שכר. והנה לעיל בדף ע"ד ע"ב יש כמה

ילפותות בענין מנלן שהכוונה בעינוי היא למניעה מאכילה, א', כי מקשינן מה שכתוב תענו את נפשותיכם למה שכתוב כל מלאכה לא תעשו, דכמו שבמלאכה האיסור הוא בשב ואל תעשה, הוא הדין שעינוי הוא בשב ואל תעשה, דהיינו להמנע מאכילה, ב', מה מלאכה היא דבר שחייבים עליו (כרת) במקום אחר (דהיינו בשבת), אף עינוי הוא דבר שחייבים עליו במקום אחר, דהיינו אכילה שמצינו שחייבים עליו (כרת) במקום אחר בפיגול ונותר, ג', משום שכתוב והאבדתני את הנפש ההיא "עינוי שהוא אבדת נפש, ואיזה זה, זה אכילה ושתי", ד', דבי רבי ישמעאל לומדים גזירה שוה עינוי עינוי מויענך וירעיבך.

והנה לכאורה צריכים ללמוד שתי' מהא ששתי' היא בכלל אכילה רק לפי הדרך שילפוינן שעינוי הוא אכילה מהגזירה שוה של עינוי עינוי מויענך וירעיבך, כי המלה רעב מורה רק על אכילה, אבל שאר הילפותות מורות על שתי' כמו על אכילה,

דהא גם שתי' היא בשב ואל תעשה, וכן יש בה איסור כרת במקום אחר כגון אם שתה דם או אם המחה חלב ושתה אותו, דמרבין להם לכרת מנפש לרבות את השותה בחולין דף ק"כ ע"ב - ק"א ע"א (עיי"ש בתוס' שביארו למה לא סגי בזה ששתי' היא בכלל אכילה), וכן גם להמנע משתי' היא דבר שיש בה אבדת נפש, ובאמת הילפותא ההיא של אבדת נפש הזכירה הגמ' להדיא גם שתי' וכמו שהבאנו כבר.

והרי"ף שמזכיר את הכלל של שתי' בכלל אכילה הרי זה משום שהוא מביא את הגזירה שוה של עינוי עינוי מויענך ורעיבך.

והרמב"ם בפ"א מהל' שביתת עשור ה"ד לא הביא את הכלל ששתי' היא בכלל אכילה. ונראה שזה משום שהוא לומר שעינוי הוא צום מהא דכתיב תענו את נפשותיכם, "עינוי שהוא לנפש שזהו צום", והרי גם שתי' יש ללמד מהילפותא הזאת.

סי' ל"א: נחום איש גמזו

יעקב אבינו יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו עלי היו כולנה, בראשית מ"ב ל"ו), ולכן כשאירע לנחום איש גם זו דבר שהי' נראה רע, הי' צריך לומר מחדש גם על כל הדברים שאירעו עד אז שגם הם היו לטובה כדי לאפוקי ולעקור את ההרגשה הנ"ל, ולכן אמר על הדבר הנוכחי לשון של גם זו לטובה, כלומר שכל הדברים שאירעו עד עכשיו הרי הם לטובה, וכן גם זו הרי הוא לטובה.

אלא שבדברינו הנ"ל נקטנו שהתכוין לכל הדברים שאירעו לו ושעוד לא התגלה שהיו לטובה, ועוד נקטנו שבתחילה, בשעה שהדבר אירע לנחום איש גמזו, נרתע באמת מהמאורע, ובתגובתו הראשונה קיבלו כדבר רע, ולכן חזרו וניערו שאר כל הדברים שאירעו לו, אלא ששוב התבונן והתרומם והשתיל בעצמו את ההרגשה שכולן לטובה, אבל אם נאמר שכבר בתחילה קיבל את מה שאירע כדבר טוב, א"כ מעולם לא חזרו וניערו כל השאר, ועדיין לא הי' צריך לומר "גם זו".

הנה בתענית דף כ"א ע"א הובא שנחום איש גמזו הי' אומר על כל דבר רע שאירע "גם זו לטובה". ויש להעיר למה הוצרך לומר "גם", הלא הי' מספיק אם הי' אומר דבר זה לטובה.

ואם כוונתו היתה לומר שלא רק הדברים הטובים הם לטובה, אלא גם הדברים הנראים רעים הרי הם לטובה, הרי גם על זה יש להקשות למה הוצרך להזכיר את הדברים הטובים, הלא בודאי הדברים שהם טובים הם לטובה.

ונראה שכוונתו היתה לומר שלא רק שכל הדברים שהיו נראים רעים שאירעו עד עכשיו היו לטובה, אלא גם דבר זה הרי הוא לטובה, אלא שגם על זה קשה למה הוצרך לחזור על כל הדברים שהיו נראים רע שאירעו עד עכשיו.

ונראה דהיינו משום שדרך האדם הוא שכשאירע לו דבר רע הרי הוא מתחיל להתמרר גם על שאר הדברים הרעים שאירעו לו עד אז, והרי הם חוזרים וניעורים במר לבו (וזכר לדבר מה שאמר

סי' ל"ב: רבי אליעזר ורבי יהושע

הנה כידוע רבי אליעזר הי' מבית שמאי ורבי יהושע הי' מבית הלל. ובהמשנה בנזיר דף נ"ו ע"ב תנן שרבי עקיבא אמר "דנתי לפני רבי אליעזר" לומר את החידוש שחידש שם מק"ו, ורבי אליעזר השיב לו בכעין נזיפה ואמר "מה זה עקיבא אין דנין כאן ק"ו". ואילו בנוגע לרבי יהושע, תנן שם שרבי עקיבא אמר "כשהרציתי הדברים לפני רבי יהושע אמר לי יפה אמרת, אלא כן אמרו הלכה", הרי שגם הוא דחה את דברי רבי עקיבא, אבל יען היותו מבית הלל דחה

בסגנון שונה מרבי אליעזר שהי' מבית שמאי. ולא עוד, אלא רואים שרבי עקיבא עצמו שהי' תלמידם, שינה את הדרך איך שהציע את חידושו לרבי יהושע מאיך שהציע אותו לרבי אליעזר, והיינו שאת דבריו לרבי אליעזר הגדיר שדן לפני רבי אליעזר, ומשמע שדיבר בכעין תקיפות, ואילו לרבי יהושע אמר את הדברים ברכות ובדרך הרצאת דברים, והיינו שלכל אחד דיבר בסגנון שמתאים לשיטתו בענין איך צריכים להתנהג.

סי' ל"ג: מסכת סוטה

הערות וסיכומים בעניני קינוי וסתירה ועוד

שסובר שמספיק בעדים רק על הקינוי צ"ע למה אין בהם חסרון של חצי דבר. וי"ל שכיון שמספיק לפי רבי אליעזר בעדים על הקינוי, א"כ בנוגע לעדות הרי זה נקרא שהעידו על דבר שלם אע"פ שלא נגמר הדין של סוטה אלא א"כ היתה גם סתירה, כי הכוונה בדבר ולא חצי דבר היא שלא יעידו על חצי מהדבר שצריכים עליו עדות, אלא צריכים שיעידו עדות שלימה.

מיהו אכתי צ"ע כי בשבועות דף ל"ב סוף ע"א אמרינן להדיא (לפי רבי יהושע) שלא מפריע אם שני עדים העידו על הקינוי ושני עדים אחרים העידו על הסתירה, וא"כ צ"ע למה אין בזה חסרון של חצי דבר.

והנה הגמ' בב"ק שם מקשה על רבי עקיבא מהא דתנן לעיל בע"א שם שבטביחה ומכירה אין צריכים שכת אחת תעיד גם על הגניבה וגם על הטביחה ומכירה, אלא סגי בזה שכת אחת מעידה על הגניבה וכת אחרת על הטביחה ומכירה, ואילו לפי רבי עקיבא למה אין בזה חסרון של חצי דבר, ותירצו שזה כמו כת אחת על הקידושין וכת אחרת על הזנות דאין חסרון של חצי דבר, כי העדים שמעידים על קידושין אינם צריכים את העדים שמעידים על הביאה, כי עדותן היא

דף ב' ע"א

(א) בענין למה אין בעדי קינוי וסתירה פסול של דבר ולא חצי דבר.

הנה בהמשנה פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע, דרבי אליעזר סובר שמקנא לה על פי שנים ומשקה לה על פי עד אחד או על פי עצמו, ואין צורך בב' עדים על הסתירה, אלא מספיק בע"א, ולא עוד אלא אפילו ע"א אין צריכים אלא מספיק בזה שהוא עצמו ראה את הסתירה, ואילו רבי יהושע סובר שצריכים שני עדים גם על הסתירה. והנה בב"ק דף ע' ע"א - ע"ב פליגי רבי עקיבא וחכמים, דחכמים סוברים שבחזקת ג' שנים המחזיק יכול להביא כת עדים נפרדת על כל אחת מהג' שנים, ואילו רבי עקיבא סובר שיש בזה חסרון של חצי דבר (על פי שנים עדים וגו' יקום דבר). ומעתה צ"ע למה אין בעדים נפרדים על הקינוי והסתירה חסרון של חצי דבר, כי העדות על הקינוי אינה כלום בלי העדות על הסתירה, וכן העדות על הסתירה אינה כלום בלי העדות על הקינוי. והנה בשלמא לפי רבי יהושע י"ל שצריכים באמת שאותם שני עדים שהעידו על הקינוי יעידו גם על הסתירה, אבל לפי רבי אליעזר

עדות שלימה שמבררת שהיא אשת איש, ומשום כך מאחר שעדותן על קידושין מהני, גם העדות על הביאה אינה בגדר חצי דבר, כי הרי זה כבר דבר מוגמר שהיא אשת איש, וממילא העדות על הביאה מיקרי דבר שלם, וא"כ כן הוא גם בעדי גניבה ועדי טביחה ומכירה, דהעדות על הגניבה היא עדות שלימה שמחייבת כפל, ולכן גם העדות על טביחה ומכירה אינה בגדר חצי דבר. ועוד אמרין שם שגם חכמים מודים שאם כת אחת מעידה על שעה אחת מהשתי שערות של גדלות, וכת אחרת מעידה על השערה השני, הרי זה בגדר חצי דבר, ורק בעדי חזקה הרי הם חולקים על רבי עקיבא, כי הם סוברים שעדות על שנה אחת בלבד אינה בגדר חצי דבר, ורש"י ותוס' שם כתבו טעמים למה עיי"ש. ומעתה אכתי קשה למה עדי קינוי ועדי סתירה אינם בגדר חצי דבר, דהא העדות על הקינוי אינה פועלת כלום, כי קינוי בלי סתירה אינו פועל שום דין, וממילא גם העדות על הסתירה היא חצי דבר כי שניהם יחד פועלים את הדין של סוטה, וכל אחד לבדו אינו פועל כלום.

שו"ר שהאור שמח בריש הלכות סוטה מקשה כהנ"ל, ותי' שכל החסרון של חצי דבר נאמר רק היכא שתוכן העדות הוא בגדר ראי' והוכחה, כגון חג"ש שהיא בגדר ראי' שקנה, וכן ב' שערות הרי הן בגדר ראי' שכבר נתגדלה (ודלא כהסוברים שהן עצמן פועלות את הגדלות), אבל קינוי וסתירה אינם בגדר ראי' שזינתה, אלא הרי הם דברים שמחילים עלי' דיני סוטה אפילו אם באמת לא זינתה, דהא אפילו אם היא יודעת בנפשה שלא זינתה אסור לה לאכול

תרומה אפילו בחדרי חדרים, וכן הרי היא אסורה להבועל אפילו אם שניהם יודעים שלא זיננו, ומש"ה בכה"ג לא שייך הפסול של חצי דבר.

מיהו באמת האור שמח הזכיר שם בתוך דבריו שחילוקו קאי רק לפי רבנן, ומשמע שכוונתו היא לומר שר"ע סובר שבכל גוונא יש פסול של חצי דבר. ולכאורה מה שהכריחו לומר כן הוא משום שאם גם ר"ע סובר חילוק זה לק"מ קושיית הגמרא בב"ק שם שהבאנו שנימא שהמשנה שמכשירה כת אחת על הגניבה וכת אחרת על הטביחה ומכירה אינה כמו ר"ע, ואילו לפי הנ"ל המשנה אתי שפיר גם לפי ר"ע, כי המשנה איירי בטביחה ומכירה שהן דברים הפועלים את החיוב, ואינן בגדר ראיות שהוא נתחייב קודם.

וכן מוכח גם מדברי הגמרא בסנהדרין דף פ"ו שלפי ר"ע עדי גניבה ועדי מכירה בנפש חשיבי חצי דבר אע"פ שגם שם הגניבה והמכירה הרי הן דברים שפועלים חיוב חדש.

מיהו הא גופא קשיא למה לא נאמר שגם רבי עקיבא סובר את החילוק הנ"ל.

וע"ע בספר קהלות יעקב על סנהדרין בסי' י"ט שכתב שלפי דרכו של האור שמח יש עוד תי' על קושיית הבעל המאור שהקשה למה אתי המשנה שפיר לפי רבנן לפי הס"ד של הגמ' שעוד לא נחתה להדמיון לעדי קידושין ועדי ביאה, הלא עדי הטביחה אינם מועילים בפני עצמם לכלום וא"כ עדותן היא בגדר חצי דבר, דלפי האור שמח לק"מ, כי טביחה היא בגדר דבר שפועל את החיוב ואינה

בגדר ראי' והוכחה, ובכגון זה סוברים רבנן שאין חסרון של חצי דבר. ועכ"פ השט"מ בב"ב דף נ"ו ע"ב בד"ה ולי וכו' הביא בשם שיטה שלא נודעה למי דרך שהוא להיפך מדרכו של האור שמח, והיינו שרק בשערות סוברים רבנן שיש חסרון של חצי דבר, כי השערות עצמן הן הגדולות, אבל בחזקת ג' שנים, שהיא בגדר ראי' ואינה גוף הקנין, אין חסרון של חצי דבר.

ב) רש"י ד"ה מקנא לה ע"פ שנים.

וז"ל, ואם לא קנא לה בשני עדים אינה נאסרת עליו בסתירה ואינו משקה עכ"ל. ולהלן בד"ה ומשקה לה על פי עד אחד או על פי עצמו כתב וז"ל, ואפילו אין עדים שנסתרה, אלא ע"א או הוא עצמו אומר ראיתי שנסתרה אחרי שקנאתי לה, נאסרת בסתירה עד שתשתה וכו' עכ"ל. וצ"ע למה כאן כתב רק שהיא נאסרת עליו ולא גם שמשקה אותה וכמו שכתב לעיל שאינה נאסרת עליו ואינו משקה, דגם כאן הי' לו לכתוב שנאסרת עליו ומשקה אותה, ולמה כתב רק שהיא נאסרת עד שנשתה. ועכ"פ הי' נראה מהשמטה זו שבאמת אין חיוב על הבעל להביאה להשקותה, אלא אם נוח לו שתשאר אסורה, אינו חייב להביאה אל הכהן, ומה שכתב לעיל שאינה נאסרת ואינו משקה אותה, אין הכוונה שבעלמא חייב להשקותה, אלא שבעלמא יכול להשקותה, ואילו כשלא קנא לה על פי שנים אינו יכול להשקותה. ובענין אם יש חיוב להשקותה, הנה על הכהן בודאי יש חיוב אחרי שהבעל הביא

אותה, אבל יש לעיין אם הבעל חייב להביאה, ואפילו אם אינו חייב להביאה כשאינו רוצה, אלא ניחא לו להשאר אסור בה, אבל אכתי יתכן שכשהאשה דורש להשקותה הרי הבעל שפיר חייב.

ובכל מוני המצות הקדמונים, דהיינו מהבה"ג עד התשב"ץ, היחיד שכתב שיש מצוה על הבעל להביאה הוא החינוך, וכל האחרים הגדירו את המצוה בלשונות של "השקאת סוטה" (הבה"ג והיראים), "דין סוטה" (התשב"ץ בספרו זוהר הרקיע), "סוטה להשקותה" (רבינו אליהו הזקן, גיסו של רה"ג), "ותבחון הסוטה מהמריד" (רס"ג), "וצונו בדין סוטה" (הרמב"ם"), "לעשות לסוטה כל הכתוב בפרשת סוטה" (הסמ"ג).

וז"ל החינוך במצוה שס"ה, (שהמצוה היא) להביא האשה הסוטה אל הכהן לעשות לה כמשפט הכתוב בתורה עכ"ל, ובסוף דבריו כתב וז"ל, לא הביאה אל הכהן לעשות לה מעשה הכתוב בפרשה ביטל מצות עשה עכ"ל.

ועכ"פ עצם העובדא שמנו אותה שאר מוני המצות הנ"ל למצוה בתוך תרי"ג, אין זה אומר שיש חיוב, אלא יתכן שזה רק דין מדיני התורה, ומנו אותה למצוה כמו שמנו גירושין ודרכי הקנינים למצות אע"פ שהם בגדר דינים ולא בגדר מצוה במובן של חיוב וקבלת שכר.

ג) רש"י ד"ה חולצת.

בענין אם חליצה היא מצוה חיובית או מצוה קיומית או האם היא דין מדיני התורה איך להתירה לשוק. וז"ל, חולצת, לינשא לשוק עכ"ל. יש

לעיין למה לא כתב גם כדי לקיים מצות חליצה. והי' נראה מזה שאין חיוב ומצוה לעשות חליצה, אלא הרי היא רק דרך איך להתיר את היבמה לשוק, ואע"פ שמנו אותה מוני המצות למצוה בתוך תרי"ג, אין זה אומר שהיא מצוה בהמובן של קבלת שכר עבור עשיית מצוה, אלא יתכן שזה רק דין מדיני התורה, ומנו אותה למצוה כמו שמנו גירושין ודרכי הקנינים למצות אע"פ שהם בגדר דינים ולא בגדר במצוה בהמובן של חיוב וקבלת שכר.

ויש לדחות שלעולם י"ל שמודה רש"י שחליצה היא בגדר חיוב או מצוה קיומית, אבל רק האיש מצווה בזה, אבל היבמה אינה מקיימת כלום, והרי תנן חולצת ולא תנן חולץ, כלומר שהאיש חולץ, ולכן לא פירש"י כדי לקיים את המצוה, כי היבמה חולצת רק כדי להיות מותרת לשוק.

ועי' ברמ"א באה"ע סי' קס"ה שפסק שאם אין היבמה תובעת חליצה, אין כופין את היבם לחלוץ, אלא היבמה נשארת בלי יבום ובלי חליצה. והמקור לזה הוא מתוס' בכתובות דף ס"ד ע"א, וכתב החת"ס בשו"ת על אה"ע חלק ב' סי' פ"ה שכן משמע מהרמב"ם והר"ן והתה"ד וש"כן יש להבין מש"ס בכמה דוכתי", ומבואר מזה שחליצה אינה בגדר מצוה בהמובן של חיוב וקבלת שכר. ועוד הביא שם שהב"ש והנחלת שבעה הביאו מהזוהר בפרשת חקת שהיא שפיר בגדר מצוה, וכתב החת"ס שאפילו לפי דבריהם אבל כיון שהש"ס חולק על זה ההלכה היא כהש"ס וכמו שהוכיח מכללי הפוסקים. ועוד כתב שבזוהר לא אמרו בפירוש שהיא בגדר מצוה בהמובן של חיוב וקבלת שכר, אלא

רק שחליצה היא תועלת לנפש המת, וא"כ אכתי י"ל שהיא רק רשות. ולפי הצד שאינה מצוה דימהו החת"ס שם לגט, אלא שאולי משמע מלשונו שם שאע"פ שאין בה חיוב מצוה אבל מ"מ אם הוא חולץ או מגרש, שפיר יש בידו קיום מצוה וקבלת שכר, ודלא כמו שכתבנו שהיא רק מדיני התורה ותועלת להמת, וז"ל שם, אמנם המעיין יראה שאין כאן מחלוקת כלל, שגם הזוהר לא אמרו למצוה, שאין החליצה בתורה כי אם כמצות עשה של גירושין שהרוצה לפטור אשתו ממנו ומגרשה מקיים מצות עשה, לא שיהי' מ"ע לגרשה, ה"נ אינו אלא להתירה לעלמא ומזה מיירי התורה, אך הזוהר התם לא קאמר שיהי' מ"ע כי אם שהוא סגולה לנשמת המת, ויהי' כעין גמילת חסד עם המתים וכו' עכ"ל.

וע"ע בהגהות חשק שלמה ביבמות בסוף המסכתא על ריש פרק ד' אחין שכתב להוכיח שאפילו אם סוברים שחליצה אינה מ"ע, ואם הסכימה היבמה שלא לדרוש חליצה ליכא מצוה, אבל אם היבמה שפיר תובעת חליצה הרי זה שפיר מצוה לחלוץ לה, והרי זה נקרא קיום מצות יבמין (כלומר שהוא חייב לחלוץ לה, ולא רק שאם הוא עושה כן יש בידו קיום מצוה). וכעין זה איתא בחי' הגרש"ש על יבמות בסי' מ' וז"ל, דהנה זה ודאי דחליצה היא מצוה, לא כהתרת עגונות דעלמא, וכמפורש במשנה "מצות יבום קודמת למצות חליצה", ואיכא למ"ד דמש"ה לא דחי ל"ת משום דאפשר בחליצה (כלומר דאם חליצה אינה בגדר מצוה א"כ "אפשר בחליצה" אינו סיבה שמצות יבום לא ידחה

לא תעשה), אמנם פסקו הפוסקים דאם אין האשה רוצה להנשא לשוק ליכא מצוה, וכן כתב רש"י דאשת מלך אינה חולצת משום דאסורה להנשא (כלומר דמוכח מזה שאין זה חיוב מצוה מוחלט), וכן מוכח מהא דאם נדרה הנאה מהיבם לאחר מיתת בעלה אין כופין לחלוץ רק מבקשים משום דהיא גרמה, ואם נאמר שיש מצוה עלי' שלא להנאתה מה זה ענין שהיא גרמה, ועלינו לומר שקיבלו חז"ל שהמצוה של חליצה היא ענין להיטיב עם האשה שלא תתעגן, וכעין מצות השבת אבידה שהוא לטובת האובד (כלומר שהוא חייב לחלוץ לה כמו בהשבת אבידה, ולא רק שאם הוא עושה כן יש בידו קיום מצוה), ומהאי טעמא מלך אינו חולץ משום שאינו רשאי לבזות עצמו בשביל הטבת אחרים, וכעין שאמרו חז"ל בהשבת אבידה בזקן ואינו לפי כבודו עכ"ל.

נמצא שיש ב' דרכים: א', דרכו של החת"ס שחליצה היא תמיד מצוה קיומית. ב' דרכם של החשק שלמה והגרש"ש שאם אינה רוצה להנשא לשוק ליכא שום מצוה כלל, ואם היא שפיר רוצה אז חליצה היא מצוה חיובית חוץ מהיכא שהיא גרמה שלא תוכל להתיבם.

ד) בענין הנאמנות של עד טומאה.

דברי המשנה למלך והאחיעזר והגר"ח ועוד.

הנה בגמ' מבואר שעד טומאה נאמן ואין משקין אותה, והיינו באופן שהעיד שנטמאה אחרי קינוי וסתירה, ולפי רש"י

היינו רק אם הוא מעיד שנטמאה בתוך אותה סתירה שהעידו עלי' העדים, ואילו הרמב"ם בפ"ב מהל' סוטה הי"ד סובר שהעד נאמן גם אם הוא מעיד שנטמאה בפעם אחרת (כן ביאר המל"מ שם את דבריו), אבל רק אם העיד שזינתה עם אדם זה שקינא אותה ממנו.

ויש לעיין מה הדין אחרי שהעיד העד את עדותו, האם מעתה הרי היא אסורה להבעל משום הלאו של לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה כמו היכא שהעידו עלי' שני עדים שזינתה, או האם היא אסורה לבעלה רק משום האיסור עשה של ונטמאה כמו היכא שלא העידו עלי' והיא עומדת קודם השקאה. וכבר נחלקו הרמב"ם והראב"ד בזה בפ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ב, דהרמב"ם סובר שאינו לוקה משום טומאה, ואם בעלה הוא כהן הרי הוא לוקה רק משום זונה, והראב"ד סובר שהוא לוקה משום טומאה ולא משום זונה, והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ו' האריך בסוגיא זו, ורוב דבריו סובבים סביב חקירה מהו הגדר של זה שמהני העד אחד, האם הוא נאמן בתורת ודאי, וממילא יש גם הלאו של טומאה, או האם הוא מועיל רק לענין שאינה שותה, וממילא נשאר עלי' האיסור עשה של ונטמאה, אבל אין בכה"ג הלאו של לא יוכל וגו' (ובסק"ג ביאר למה בעלה כהן לוקה מיהא משום זונה, וביאר שזה כדברי הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין שאם העיד עד אחד שאשה מסוימת היא זונה ושוב בעל אותה כהן הרי הוא לוקה משום זונה, ואע"פ שע"א נאמן רק לקבוע איסור אבל לא לחייב מלקות,

להיות מותרת, כי כל כחו של העד הי' רק לפני ההשקאה, והרי כבר שנתה.

והביא שגם המל"מ בדבריו שם תפס שלפי הרמב"ם עד טומאה מהני רק לענין שאין משקין אותה.

ובטעם הדבר למה לומר שיש לו נאמנות לענין הכל כתב האחיעזר שזה כשיטת המהרי"ק שבממון צריכים שני עדים רק כשמעידים להוציא, ושמש"ה גם בדבר שבערוה שצריכים בו שנים כי לומדים דבר דבר ממון, הרי זה רק כשזה כנגד חזקה, וממילא מכיון שבקינא ונסתרה יש רגלים לדבר שזינתה כדאמרינן בדף ג' ע"א, א"כ איתרע החזקה כשרות שלה, ולכן גם ע"א נאמן, וצריכים את הדרשה כדי להשמיענו שזה נקרא שיש רגלים לדבר ושאיתרע החזקה, והצד לומר שאין להעד נאמנות לענין הכל הרי זה לפי הדרך שדבר שבערוה צריך שנים גם כשאינו מעיד כנגד חזקה וכשיטת הרמב"ן והר"ן שהביא שם, א"נ כדברי תוס' בריש נדה שיש חזקה שאינה תמאה בתורת ודאי.

ומתוס' בדף ו' ע"א בד"ה ושבא וכו' הביא שהם מסופקים אם מועיל עד טומאה אחרי ששתתה, וכתבו שמסתברא לומר שהוא שפיר נאמן (כלומר שיש לו נאמנות גמורה), כדאמרינן בדף ל"א ע"ב שכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים ושעד אחר אינו יכול להכחיש אותו, ולא אמרינן שהוא נאמן רק לענין שאינה שותה. ובאמת בגמ' בדף ל"א שם הזכירו את הכלל הנ"ל גם לענין העד טומאה של סוטה. ובדעת הרמב"ם צ"ל שהוא מפרש שרק לענין שלא תשתה התורה האמינה

אבל שאני הכא שע"י עדותו כבר הוחזקה להיות זונה, והא דעד אחד נאמן לקובעה לזונה הרי זה כי איסורי כהונה אינם בגדר דבר שבערוה וכמו שהביא שביאר הש"ש בשמעתתא ו', אבל אם העיד לאחר שבעל אותה הכהן אינו נאמן להלקותו כי זה נחשב עדות על העונש של מלקות, וצריכים שני עדים, והא דעד אחד שהעיד שאשה זינתה תחת בעלה אינו נאמן לעשותה זונה הרי זה כי מאחר שאינו נאמן על עיקר העדות, דהיינו שיש איסור טומאה, הוא הדין שאינו נאמן על האיסור זונה שמסתעף מהטומאה, ומה שפסק הרמב"ם שע"א נאמן לקבוע שהיא זונה הרי זה באופן שכבר מתו הבעל והבועל כשבא להעיד, אי נמי כשהוא מעיד שזינתה עם גוי, אשר בהני גווינו אינו בא להעיד על האיסור של טומאה, והא שהעד נאמן לקובעה לזונה כשהוא מעיד לאחר קינוי וסתירה הרי זה כי עיקר עדותו שפיר מהני לענין שאינה שותה והיא נשאת אסורה על בעלה משום העשה של ונטמאה.

והביא שהרמב"ם כתב בפירושו שאין להעד נאמנות גמורה, דז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' סוטה ה"כ, כל סוטה שאמרנו שאינה שותה מפני עדי טומאה (כגון אשה או עבד או עד אחד כשר) הרי זה אסורה על בעלה לעולם, ותצא בלא כתובה, שהרי נאסרה בקינוי וסתירה, והשתי' שתתירה נמנעה, שהרי יש בה עד כמו שביארנו עכ"ל. הרי שכתב שהוא אסורה לבעלה רק בגלל שאינה שותה. ובהכ"ג כתב שאע"פ שאם באו שני עדים אחרי ההשקאה והעידו שנטמאת הרי היא אסורה על הבעל, אבל אם בא אז רק עד אחד הרי היא ממשיכה

אותו כשנים, ולא לענין הכל. וכתב שהרי בדף מ"ז אמרין כלל זה גם לענין ע"א שאומר שהוא מכיר את הרוצח אשר בכה"ג אין עורפין עגלה ערופה, דגם שם אין להעד נאמנות לענין הכל, שהרי תנן שם שהפלוני שהעד העיד שהוא הרוצח אינו נהרג על פי העד, ובכל זאת לענין שאין עורפין הרי הוא נאמן כשנים, ועד אחד אחר אינו יכול להכחיש אותו. והרמב"ם בפ"ה מהל' עדות ה"ב ה"ב ה"ב ה"ב של סוטה והע"א של עגלה ערופה אהדדי וז"ל, בב' מקומות האמינה התורה עד אחד, בסוטה שלא תשתה מי המרים ובעגלה ערופה שלא תערף עכ"ל.

ועוד כתב האחיעזר עוד נפ"מ, דהנה מה שבכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, הרי זה רק אם העד המכחיש בא להעיד אחרי שהעיד העד הראשון, דבכה"ג הראשון כבר נעשה כשנים, אבל אם באו בבת אחת אינו נעשה כשנים, אמנם נראה שהיינו רק אם להעד טומאה יש נאמנות רק לענין שאין משקיף, אבל אם הוא נעשה כשנים לענין הכל, א"כ הדין נותן שגם כשבאו בבת אחת יהי' העד אחד נאמן כשנים, ושיהי' עדיף מהעד המכחיש. וכתב שלפ"ז י"ל שרק בעגלה ערופה אין העד נאמן כשנים כשבאו בבת אחת, כי בעגלה ערופה באמת אינו נאמן כשנים ממש, שהרי תנן שאין הורגין את הרוצח על פי דברי העד אחד שאומר שהוא זה שרצח, אבל אכתי י"ל שעד טומאה בסוטה נאמן כשנים לענין הכל, והביא שבירושלמי בסוטה בפ"ו ה"ד פליגי בזה רב ורבי יוחנן, דרב סובר שגם העד טומאה של סוטה נעשה כשנים רק בזה אחד זה, אבל

אם המכחיש בא בבת אחת אינו העד טומאה נחשב כשנים והיתה שותה, ואילו רבי יוחנן סובר שבסוטה העד טומאה נאמן גם כשבאו בבת אחת, ולהלן כאן בדף ל"א איתא גם לענין סוטה שלא מהני בבת אחת, וא"כ י"ל שלכן פוסק הרמב"ם שהעד נאמן רק לענין שאינה שותה (ועיי"ש בדף ל"א שם שרבי חייא הוא זה שאומר שהעד טומאה בסוטה והעד שאומר שמכיר את הרוצח אינם נעשים כשנים כשהם באים בבת אחת עם המכחישים, אבל רבי יצחק שם סובר שגם בכה"ג הרי הם כשנים).

וכתב האחיעזר עוד נפ"מ, דהנה סוטה ודאי, דהיינו שזינתה בודאות, הרי היא פטורה מיבום וחליצה כמו שמבואר ביבמות דף י"א ע"א, וברמב"ם בפ"ו מהל' יבום הי"ט מבואר שהיינו רק כשיש שני עדים שזינתה, אבל לא סגי בע"א לאחר קינוי וסתירה וז"ל, אשה שזינתה תחת בעלה ברצון ובעדים עכ"ל, ומשמע רק כשיש שני עדים שזינתה, אבל לא סגי בע"א, והיינו משום שהרמב"ם אתי לשיטתו שע"א נאמן רק לענין שאינה שותה.

ומהנחל יצחק הביא דלא כדבריו הנ"ל, אלא שגם אחרי שהעיד ע"א על טומאה לאחר קינוי וסתירה הרי היא פטורה מיבום וחליצה, דהנה באה"ע בסי' קע"ח נפסק שאחרי שבא עד טומאה הדין הוא שתצא, והקשה הבית שמואל בסקי"א שבזמן הזה העד טומאה אינו מוסיף כלום, דבשלמא כשהי' מי סוטה העד פועל שאינה שותה ושהיא נשאת אסורה, אבל בזמן הזה כיון

שאינן מי סוטה הרי גם בלי העד הרי היא צריכה לצאת מחמת האיסור של ונטמאה שאוסר אותה לבעלה אחרי קינוי וסתירה, ותי' הנחל יצחק שזה שפיר נוגע למעשה גם בזמן הזה, כי מאחר שיש עד טומאה הרי היא פטורה מיבום וחליצה.

ועוד כתב שיש עוד נפ"מ לענין אם כופין את בעלה לגרשה, דהנה הבית שמואל בסי' י"א סק"א הביא בשם רבינו ירוחם שלאחר קינוי וסתירה לחוד אין כופין את הבעל לגרש משא"כ אחרי עד טומאה שפיר כופין אותו, וי"ל דהיינו רק אם יש להעד נאמנות גמורה לענין הכל.

והנה כבר הבאנו שהאחיזה ר"ל שהטעם למה לא לקבל את הע"א אחרי שכבר שתתה הרי הזה משום שהוא מועיל רק לענין שלא תשתה והרי כבר שתתה. מיהו הגר"ח בהל' סוטה כתב ביאור אחר, והיינו שלעולם יש להעד אחד נאמנות גמורה, אבל רק כשהוא מעיד מתוך מצב שהאשה אסורה משום קינוי וסתירה, ולכן אחרי ההשקאה אין העד מועיל כי כבר אינה אסורה וז"ל שם, ורק במקום קינוי וסתירה הוא דהוי גזירת הכתוב להאמין גם ע"א, ונראה דלאו במעשה קינוי וסתירה לחוד הוא דתליא, כי אם בעינן גם האיסור של קינוי וסתירה, דרק במקום דחייל עלה דין סוטה ואית בה איסורא דסוטה ודין ספק זינתה, אז הוא דמועיל עדותו של העד אחד לשווא לודאי זינתה ואסורה בודאי, אבל במקום דבלא עדותו של הע"א ליכא עלה איסורא ואינה בדין סוטה, אז לא מהניא עדותו של הע"א עכ"ל.

ויישב בזה את דברי הרמב"ם, דהנה

הרמב"ם בפ"ג מהל' סוטה הכ"ג פסק שאם באו שני עדים אחרי ההשקאה הרי היא אסורה, ומה שהמים לא בדקו אותה הרי זה כי אין המים בודקים כשיש עדים בהעולם שזינתה, אבל אם בא עד אחד אחרי ששתתה אינה אסורה שהרי כבר שתתה, והמל"מ הבין כהאחיזה שהע"א אינו מועיל אחרי ששתתה כי אין לו כבר על מה להועיל כי הוא מועיל רק לענין שלא תשתה, והקשה המל"מ שבכל זאת הרי איגלאי שהי' קיים ע"א לפני ההשקאה אשר גם בכה"ג המים אינם בודקים, כי הא שאין המים בודקים כל היכא שיש עדים בעולם הרי זה מהפסוק שכתוב ועד אין בה, והרי כוונת הפסוק לענין זה היא שגם עד אחד אין בה וכמו שביאר המל"מ, וא"כ הרי זה באמת ציור שע"א העיד לפני השקאה שמסוגלת להועיל, והגר"ח עצמו הוסיף להקשות בסגנון אחר, והיינו שהרי מה שע"א מהני אין זה רק לענין שלכתחילה לא נשקה אותה אשר לפ"ז אינו מועיל לאחר שכבר שתתה כי כבר אין על מה שיועיל, אלא העד נאמן לענין שבכלל אין כאן דין של השקאה ושאפילו אם נשקה אותה אין על זה דין של השקעת סוטה, וא"כ למה לא מהני גם אם העיד אחרי ההשקאה, הלא גם בכה"ג יוצא שההשקאה בכלל לא היתה בגדר השקאה כי לא הי' כאן דין של השקאה, ומה זה שכתב הרמב"ם שכבר שתתה, אבל לפי דבריו הנ"ל לא קשה, כי הע"א מעיד עכשיו במצב שאינה אסורה ולכן אינו נאמן, וא"כ יוצא שלא ידעינן שהי' שם ע"א לפני ההשקאה.

והנה כבר הבאנו שרש"י כתב שהע"א

נאמן רק כשהעיד שזינתה בתוך הסתירה שהעדים העידו עלי', ואילו הרמב"ם סובר שה"ה אם העיד שזינתה פעם אחרת עם אדם זה שהבעל קינא אותה ממנו ונסתרה. והמל"מ חקר לפי הרמב"ם אם הע"א נאמן גם אם העיד שזינתה לפני הסתירה שהעדים מעידים עלי' (אבל לפי רש"י אינו נאמן כי הוא נאמן רק אם העיד שזינתה בתוך הסתירה שיש עדים עלי'). ולכאורה הספק הוא אם הסתירה מראה חשד ורגלים לדבר רק מאז והלאה.

מיהו י"ל גם ביאור אחר, והיינו שהעד לא יועיל בכה"ג אפילו אם הסתירה מראה גם על קודם, דהנה כבר הבאנו מהאחיעזר שהטעם לומר שהוא נאמן נאמנות גמורה הרי זה כי ע"י שיש רגלים לדבר מתבטלת החזקת כשרות שלה, ודבר שבערוה צריך שנים רק נגד חזקה, והרי החזקה מתבטלת רק מהסתירה ואילך, אבל עד אז לא ידענו שיש רגלים לדבר, והיתה לה חזקה שאינה מזנה, ואע"פ שאחרי הסתירה מתברר שבטעות הלכנו אז אחרי חזקה, אבל רש"י בכתובות דף כ"ו ע"ב סובר שבכה"ג נשאת החזקה, וגם עכשיו אפשר להחזיק הלאה על סמך שהתרנו אותה אז אע"פ שעשינו כך מתוך חסרון ידיעה, וא"כ העד שמעיד שזינתה קודם סתירה מעיד נגד חזקה כי אז חשבנו שהיא בחזקת כשירה.

מיהו יש לחלק דהתם בכתובות איירי שבאמת השתמשנו באותו זמן בהחזקה והתרנו אותה אז.

(ועכ"פ נראה שטעמו של רש"י בכתובות שם הוא משום דס"ל שחזקה היא גזיה"כ של התנהגות במצב של ספק, ואינה

בגדר בירור, ולכן שייך לומר שהגזירת הכתוב להתנהג כמו קודם נשאת קיימת גם אם מתברר שעשינו כן בטעות, וכבר הארכתי בזה בספרי על כתובות בחלק ב' באות ג' בהערה השלישית ובאות רכ"ו סק"ו ובאות רל"ד.

ועי' בעמודי אור בסי' ל"ח שר"ל שהעד אחד נאמן גם אם הוא מעיד שזינתה עם איש אחר ולא עם זה שהבעל קינא לה ממנו, כי הרי ילפינן את הדין של גלגול שבועה מסוטה, דהיינו ממה שבסוטה מגלגלין עלי' גם שלא זינתה עם איש אחר, ובגלגול שבועה משביעין רק אם יש רגלים לדבר כנגדו בנוגע להטענה השני', וא"כ מזה מוכח שבסוטה יש רגלים לדבר גם שמה זינתה עם איש אחר, וא"כ הדין נותן שע"א יהי' נאמן גם אם העיד שזינתה עם איש אחר. מיהו לכאורה יש לדחות דהא ודאי שהרגלים לדבר שיש שזינתה עם האיש שהבעל קינא לה ממנו ושגם נסתרה עמו הוא רגלים לדבר יותר חזק, וא"כ י"ל שרק בגלל רגלים לדבר כגון זה התורה האמינה להע"א, ובגלגול שבועה סגי במדת הרגלים לדבר שיש בסוטה שזינתה עם איש אחר.

ה) עוד בענין הנ"ל.

עוד בדברי האחיעזר, ודברי העונג יו"ט והקרן אורה והקהלות יעקב.

הנה כבר הבאנו את דברי המל"מ בדעת הרמב"ם שהעד אחד מהני רק לענין שלא תשתה, ושממילא הרי היא נשאת אסורה משום האיסור עשה של ונטמאה, וז"ל המל"מ, דגזירת הכתוב היא שלא תשתה

כל שיש בה ע"א לטומאה, וכיון דליכא שתי' להתירה, היא נשארת באיסורה, דומיא דנשים שאינן ראויות לשתות מגזירת הכתוב עכ"ל. ויש להסתפק האם כוונתו במה שכתב גזירת הכתוב היא לגזירת הכתוב בעלמא כמו שמצינו עוד נשים שאינן שותות משום גזירת הכתוב, והן נשארות אסורות משום דליכא שתי' להתירה, או האם כוונתו היא שהגזירת הכתוב היא שהוא נאמן באמת לענין שלא להשקותה.

והאחיעזר בסי' ו' אות ב' כתב וז"ל, ולפי שיטה זו (שמהני רק שלא להשקותה) אפשר לומר דהחידוש הוא רק בדין השקאה, כמו שומרת יבם וארוסה ומתו בעליהן וכיוצא בהם הרבה דינים בדיני השקאה שאינה שותה, וכמו כן אם יש עד אחד אינה שותה, וממילא נאסרת כדין סוטה אחרי קינוי וסתירה בלא השקאה דאסורה לבעלה מספק מעשה דונטמאה וכו' עכ"ל, ומשמע כהצד הראשון שכתבנו שזה גזירת הכתוב בעלמא. ברם בכל המשך דבריו בכל הסימן הגדיר הרבה פעמים שהעד "נאמן" וש"התורה האמינה לו" לענין שלא להשקותה, שזהו כהצד השני שכתבנו, וכן מבואר מתוכן דבריו בכל הסימן.

וגם הגר"ח בהל' סוטה הבין את כוונת המל"מ כהדרך שהוא נאמן באמת לענין שלא להשקותה, דז"ל שם כשציטט את דברי המל"מ, דהא נאמנותו של הע"א בטומאה הוא רק לענין לא להשקותה עכ"ל, הרי שזה דין של נאמנות לענין שלא להשקותה, וכעין זה כתב גם להלן שם כמה פעמים.

מיהו מלשון העונג יו"ט בחלק אה"ע סי' ק"ע משמע שהבין שכוונת המל"מ היא לגזירת הכתוב בעלמא, שהרי כשהזכיר את דרכו של המל"מ לא כתב את המלה נאמן או את המלה נאמנות אלא כתב רק שהוא מונע אותה מלשתות, והקשה עליו שא"כ למה פוסק הרמב"ם בפ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ב שאם כהן בעל את אשתו לאחר קינוי וסתירה ועד טומאה הרי הוא לוקה משום זונה הלא אין להעד נאמנות לעשותה זונה. ועוד דמלשון הגמ' בדף ל"א שכל שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים משמע שזה דין של נאמנות. וז"ל שם, וזה (דברי המל"מ) תמוה, דאין אפשר לומר דע"א בסוטה הוא רק לעכב השתי' ונשארת בספק איסור שהי' בה מקודם, דא"כ אמאי אמר בירושלמי שהבאנו, ופסק כן הרמב"ם ז"ל, דהמקנא לאשתו ונסתרה ובא ע"א והעיד שנטמאה הי' בעלה כהן לוקה עלי' משום זונה אע"פ שעיקר העדות בע"א, ואם מה שנאסרה הוא רק שמנע העד ממנה השתי' ונשארת בספק איסור, מלקות מניין וכו', אלא ודאי הא ליתא, וע"א משוי לה כודאי, ולהכי לוקין עלי', והכי משמע לשון דהש"ס דאמר בסוטה כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, הרי דהאמינה לו תורה לגמרי ומשוי לה ודאי טומאה עכ"ל (מיהו מסוף לשונו הנ"ל שכתב שהתורה האמינה לו לגמרי משמע שהוא נחית להא שקיימת אפשרות לומר שהתורה האמינה לו רק לענין שלא תשתה).

והנה העונג יו"ט בדבריו הנ"ל מסיק דלא כהמל"מ שהע"א מועיל רק לענין שלא להשקותה, אלא שהתורה נתנה

להע"א נאמנות גמורה לשוי' ודאי טמאה, וכן כתב להלן שם וז"ל, אלא טעמו של הרמב"ם ז"ל דאף דחזינן שהאמינה תורה לע"א לשווי ודאי סוטה, מ"מ זהו דוקא אם בא הע"א קודם שתי', שאז הי' כספק איסור, והכתוב אסרה כודאי, וגם חזקת כשרות דידה איבדה שהרי רגלים לדבר שקינא לה ונסתרה, אבל אחר ששתתה ולא בדקה המים היא בחזקת היתר, שהרי אנו מתירין אותה מיד לבעלה ולתרומה מפני שנבדקה ונמצאת טהורה, וכשבא העד להעיד על טומאתה בשעת שהיא בחזקת היתר אינו נאמן ואמרינן בי' דשקורי משקר. ובסי' קע"ב האריך לבאר שאם אחרי קינוי וסתירה יש לו נאמנות גמורה, ושלכן הוא נאמן לקבוע שהיא זונה, א"כ בבעלה ישראל למה אינו נאמן להלקות את הבעל משום הלאו של טומאה, דהא משמע מדברי הרמב"ם שהוא נאמן רק באשת כהן לקובעה לזונה.

וכדברי העונג יו"ט בסי' ק"ע כתב גם הקרן אורה בדף ו' ע"א בדבריו על תד"ה ושבאו עדים וכו' וז"ל, וראיתי במל"מ ז"ל שביאר טעמו של הרמב"ם ז"ל משום דנאמנות העד לא מהני אלא למנוע השתי', וממילא אסורה מפני שלא שתתה, לא מפני העד, ולא ידענא מי הכריחו לזה, וגם הדבר להיפך בדברי הרמב"ם ז"ל (בהל' איסורי ביאה פ"א הכ"ב) דעל ידי עד אחד בסוטה מוחזקת כזונה גמורה וכהן לוקה עלי', הרי דאסורה משום נאמנות העד ולא מפני מניעת השתי', אלא דאפילו הכי ס"ל להרמב"ם ז"ל דאחר שתי' שיצתה בחזקת טהרה אין ע"א נאמן עכ"ל.

וגם הגר"ח הסיק שהעד נאמן בנאמנות

גמורה שאוסרה בתורת ודאי וז"ל, והנראה לומר בדעת הרמב"ם, דטעמו הוא משום דהנה באמת הרי קי"ל דאין דבר שבערוה פחות משנים, ואין ע"א נאמן כלל שזינתה, ורק במקום קינוי וסתירה דהוי גזירת הכתוב להאמין גם ע"א, ונראה דלא במעשה קינוי וסתירה לחוד הוא דתליא מילתא, כי אם דבעינן גם האיסור של קינוי וסתירה, דרק במקום דחייל עלה דין סוטה ואית בה איסורא דסוטה ודין ספק זינתה, אז הוא דמועיל עדותו של העד לשוי' לודאי זינתה לאסרה בודאי, אבל במקום שבלא עדותו של הע"א ליכא עלה איסורא ואינה בדין סוטה כלל, אז לא מהניא עדותו של העד לאסרה עכ"ל.

וגם הקהלות יעקב בסי' ב' נוקט שלעולם גם הרמב"ם מודה שיש לע"א נאמנות גמורה, ולא שהוא נאמן רק לענין שלא להשקותה, ולעולם העד נאמן גם אם העיר אחרי ההשקאה, והא שכתב הרמב"ם שעדותו של העד מהני שלא להשקותה וממילא הרי היא נשאת אסורה משום האיסור עשה של ונטמאה שקאי על לפני השתי', הרי זה כי יש בזה נפ"מ לדינא. ודן שם לומר שמצד הנאמנות הגמורה של העד אכתי אינה מפסידה את כתובתה, כי לא אשכתן שהימני' רחמנא לענין ממון, אלא פלגינן נאמנות, וכן אחרי שהבעל מגרשה מותר לו לבעלה בתורת פלגש, כי הלאו של טומאה הוא רק שלא יקח אותה לאשה, וכן רק הבעל עובר אם הוא ממשיך לגור אתה אבל האשה אינה עוברת, משא"כ העובדא שעדיין יש האיסור עשה של ונטמאה הרי זה מועיל להפסידה את כתובתה, וכן לאסור אותה בתורת פלגש,

וכן לפעול שיש איסור גם על הסוטה עצמה, וכמו שביאר שם כל זה באריכות.

ו) ביאורו של האחיעזר בדעת הראב"ד בפ"א מא"ב הכ"ב.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ב היא שאם כהן קינא לאשתו ונסתרה ואח"כ בא עד טומאה ואח"כ בא עלי' בעלה הרי הוא לוקה משום זונה. ומקורו הוא מהירושלמי בסוטה פרק ו' ה"ב דכיון שע"א נאמן לקבוע שהיא אסורה משום זונה, והוחזק שהיא אסורה משום זונה, אם שוב בעל אותה כהן הרי הוא לוקה משום זונה, וכבר הבאנו את ביאורו של האחיעזר בלמה הוא נאמן להחזיקה זונה, ולמה אינו נאמן להלקותה משום טומאה.

והראב"ד השיג על הרמב"ם וכתב שאינו לוקה משום זונה משום דאיירי באונס, דס"ל להראב"ד שהיכא שנאנסה אינה נעשית זונה, אבל הרי הוא לוקה משום טומאה, כי כהן מוזהר על זה גם היכא שנבעלה באונס, והע"א נאמן להחזיקה כאסורה משום טומאה, ואם שוב בא עלי' בעלה כהן הרי הוא לוקה, אלא שצ"ב דאם כוונת הירושלמי היא להלאו של טומאה א"כ למה נקטה הירושלמי ציור של אשת כהן, דהיינו באונס, ולא נקטה ציור שהעד מעיד שזינתה במזיד ואיירי אפילו בבעלה ישראל.

וביאר האחיעזר שהראב"ד סובר שהגזירת הכתוב של עד טומאה אינה רק שהתורה האמינה אותו לענין שלא תשתה,

אלא התורה האמינה אותו נאמנות גמורה, וא"כ אם העד אחד העיד שזינתה במזיד ואח"כ בא עלי' בעלה אין זה חידוש לומר שהוא לוקה, ולדבר זה אין צריכים את היסוד של הוחזק האיסור בע"א, דהיינו שהעד יכול לקבוע שהיא אסורה, ושלאחר שנקבע שהיא אסורה אם בא עלי' בעלה הרי הוא חייב מלקות, אלא הרי זה כמו היכא שהעידו שני עדים שזינתה במזיד שהם נאמנים באופן ישיר על מלקות, והיינו גם כשהעידו לאחר שכבר עבר, ולכן פי' הראב"ד דאיירי שנאנסה, וזה שונה מהיכא שהע"א העיד שזינתה במזיד, כי היכא שהוא מעיד שזינתה במזיד יש רגלים לדבר שמסייע לדברי העד, דהא קינא לה ונסתרה, וא"כ הרי היא פרוצה, וזה מסייע לדברי העד שזינתה במזיד, אבל היכא שהוא מעיד שנאנסה, אין שום רגלים לדבר שאומר שנאנסה, ולא מצינו שהתורה האמינה אותו כשאין רגלים לדבר שמסייע לעדותו, רק שבכל זאת הרי הוא נאמן, כי כיון שקינא לה ונסתרה כבר אין לה חזקת טהרה, וס"ל להראב"ד שעד אחד נאמן באיסורין כשעדותו אינה נגד חזקה, וגם מה שדבר שבערוה צריך שנים הרי זה רק כשיש חזקת כשרות וחזקת טהרה, ולכן הע"א נאמן לקבוע שהיא אסורה משום הלאו של טומאה, ואע"פ שאינו נאמן להעיד שאיש מסוים חייב מלקות (ואפילו כשאין להאיש ההוא חזקה), אבל מאחר שנקבע שהיא אסורה לבעלה כהן משום הלאו של טומאה, אם שוב בא עלי' בעלה הרי הוא לוקה.

מיהו לא הבנתי דבריו, כי נהי שהעובדא שקינא לה ונסתרה גורם שאין לה חזקה

שלא זינתה במזיד בציור שמסתפקים אם זינתה במזיד, אבל לענין אם נאנסה או לא למה אין לה לענין זה חזקת טהרה שלא נטמאה ע"י שנאנסה.

ז) עוד בענין הנ"ל.

הנה הפ"י כתב בקידושין דף ס"ג ע"ב בד"ה בגמ' אמר רב וכו' שע"א נאמן נגד חזקה דאיתרע (אפילו לפי שיטת הרא"ש בגיטין דף נ"ד ע"ב ועוד ראשונים להלכה שע"א אינו נאמן נגד חזקה, ודלא כהרמב"ן והרשב"א ביבמות דף פ"ח ע"א שהוא שפיר נאמן). וצ"ע דלפ"ז למה צריכים דרשה בסוטה שע"א נאמן לומר שזינתה הלא אמרינן שכיון שקינא לה ונסתרה יש רגלים לדבר שזינתה, וא"כ החזקת היתר וטהרה שלה איתרע, וא"כ הדין נותן שהעד יהי' נאמן וכדברי הפ"י. וי"ל דקמ"ל הפסוק את גוף העובדא שמה שקינא לה ונסתרה הרי זה מהווה רגלים לדבר שזינתה. עוד י"ל שזה גופא שע"א נאמן נגד חזקה דאיתרע נלמד הוא מזה שעד טומאה נאמן בסוטה. עוד י"ל כהשיטה שבדבר שבערוה צריכים שנים אפילו כשזה אינו נגד חזקה.

ח) בענין קינוי - חובה, או רשות, או איסור.

א. סוגיית הגמרא.

הנה בגמרא אמרינן המקנא, דיעבד אין לכתחילה לא, קסבר תנא דידן אסור לקנאות, ופירש"י וז"ל, אסור לקנאות שמביא עצמו לידי תגר ואת אשתו לידי

ניוול ואפילו היא טהורה עכ"ל. ולהלן בע"ב איתא אמר ריש לקיש מה לשון קינוי, דבר המטיל קנאה (פי' כעס, רש"י) בינה ובין אחרים וכו', רב יימר בר שלמיא משמ"י דאביי אמר דבר המטיל קנאה בינו לבינה וכו', אלמא קסברי אסור לקנאות, ומ"ד מותר לקנאות מאי לשון קינוי, אמר רב נחמן בר יצחק אין קינוי אלא לשון התראה וכן הוא אומר ויקנא ה' לארצו (צ"ע על מה שאמר רב נחמן בר יצחק שאין קינוי אלא וכו' דהיינו שזהו תמיד הפירוש של קינוי, דהא רש"י לעיל בסמוך הביא פסוקים שבהם הפירוש של קינוי הוא לשון כעס, דהיינו הא דכתיב הם קנאוני בלא עם, וכן הא דכתיב כי קנאת חמת גבר, ויש ליישב).

ושוב מיייתנן תנא דבי רבי ישמעאל שאין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח שנאמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, מאי רוח, רבנן אמרי רוח טומאה, רב אשי אמר רוח טהרה, ומסתברא כמ"ד רוח טהרה דתניא וקנא את אשתו רשות דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר חובה, אי אמרת בשלמא רוח טהרה שפיר, אלא אי אמרת רוח טומאה רשות וחובה לעילוי לאיניש רוח טומאה בנפשי, ופירש"י נכנסה בו רוח ממרום, ולקמ"י מפרש רוח טהרה, או רוח טומאה ע"י שטן הבא להחטיאו להקניט את אשתו. רוח טהרה, ששונא את הפריצות עכ"ל.

ולהלן אמרינן מאי טעמא דרבי ישמעאל, סבר לה כי האי תנא דתניא רבי אליעזר בן יעקב אומר כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול כגון זו,

ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ור"ע קינוי אחרינא כתיב, ופירש"י וז"ל, כלפי דאמרה תורה לאסור להביא עצמו לידי שנאה ותגר עכ"ל.

ולכאורה צ"ע למה איתא רק שמסתברא כמ"ד רוח טהרה, הלא ברור הוא שלא שרי לאיניש לעיולי לנפשי רוח טומאה, וא"כ היו צריכים לומר תדע כמ"ד רוח טהרה וכו'. ועוד צ"ע במה פליגי רבנן ורב אשי, הנראה שהם חולקים בדבר של מציאות, דהיינו האם המציאות היא בהכרח שנכנסה בו רוח טומאה, או האם בהכרח נכנסה בו רוח טהרה, שהרי התנא דרבי ישמעאל תני **אלא אם כן נכנסה בו רוח**, ועוד צ"ע דלפי רבנן שחולקים על רב אשי לכאורה יוצא שהתנא דבי רבי ישמעאל סובר כהתנא של המשנה וכריש לקיש שסוברים שאסור לקנאות, וא"כ יוצא שדברי התנא דבי רבי ישמעאל (שהם דברי רבי ישמעאל שהיו שונים בישיבתו בצורת ברייתא, ואפילו אם אינם דברי רבי ישמעאל עצמו, אבל לכאורה היו שונים כן על דעתו, וברש"י איתא שהם דברי רבי ישמעאל עצמו) סותרים את דברי רבי ישמעאל בהברייתא של רשות וחובה, דהא בודאי אין רשות לעיולי רוח טומאה לנפשי, ואילו בהברייתא של רשות וחובה אמר רבי ישמעאל שרשות לקנאות.

ואולי י"ל שלכו"ע יתכן שהוא מקנא לה מחמת רוח טומאה, וכן יתכן שזה מחמת רוח טהרה, והתנא דבי רבי ישמעאל התכוין לומר רק שאם הוא מקנא לה הרי זה בהכרח משום רוח ממרום כי לא יתכן שיעשה דבר זה מתוך שויון נפש, ורבנן

ורב אשי לא נתכוונו לפרש לאיזו רוח התכוין רבי ישמעאל, כי באמת התנא דבי רבי ישמעאל התכוין לומר רק שחייב להיות שנכנסה בו רוח ותו לא, רק שרבנן ורב אשי פליגי באיזו רוח איירי הפרשה, ולא בה"רוח" שהזכיר התנא דבי רבי ישמעאל, דרבנן סוברים שהפרשה איירי ברוח טומאה, כלומר גם ברוח טומאה, ובכה"ג אסור באמת לקנאות ולהמשך אחרי הרוח, אלא צריך הוא לגרשה מלבו, ולעולם הפרשה איירי גם ברוח טהרה, רק שאיירי גם ברוח טומאה, ואילו רב אשי סובר שאיירי הפרשה רק ברוח טהרה דאטו ברשיעי עסקינן שנמשכים אחרי רוח טומאה שעברה עליו, ועל זה אמרינן שמסתברא שהפרשה איירי רק בהציור של רוח טהרה, כי רבי ישמעאל ור"ע פליגי באם כוונת הפרשה היא לרשות או חובה והרי היכא שעברה עליו רוח טומאה בודאי אסור לו לקנאות, וא"כ מסתברא כרב אשי שהפרשה איירי בהציור של רוח טהרה ולא בהציור של רוח טומאה, דלא מסתברא לומר שהפרשה איירי גם בהציור של רוח טומאה ושכונת רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא רק להציור של רוח טהרה ולא לכל הציורים שאיירי בהם הפרשה.

ובדעת התנא של המשנה שסובר שאסור לקנאות י"ל שהוא סובר כן אפילו אם עברה עליו רוח טהרה, דגם בכה"ג אסור לו לקנאות, כי אע"פ שעכשיו יש לו רוח טהרה, אבל סופו לבוא לידי תגר ושנאה, ואסור להביא את עצמו או אחרים לידי תגר ושנאה וכמו שפירש"י, ולא נתכוונה התורה להתיר לו את הלאו של לא תשנא,

והרי הוא סובר שקינוי הוא מלשון קנאה, וכדאמרין בסוף ע"ב שריש לקיש ורבי יימר בר שלמיא משמי' דאביי סוברים שהכוונה בקינוי היא דבר המטיל קנאה, ושמזה שהשתמשה התורה בלשון זה מוכח שאסור לקנאות אפילו מתוך רוח טהרה, והמ"ד שמותר לקנאות סובר שקינוי פירושו הוא התראה שהוא מתרה את אשתו ושמותר לקנאות מתוך רוח טהרה.

מיהו דרכינו הנ"ל בביאור המחלוקת שבין רבנן ורב אשי היא דחוקה ודלא כהמשמעות של פשטות רהיטת הגמ' דמשמע שהם חולקים בכוונת התנא דבי רבי ישמעאל. ובאמת ברש"י איתא להדיא דלא דרכינו הנ"ל, שהרי כתב וז"ל, מסתברא כמ"ד דרוח דקאמר רבי ישמעאל טהרה היא עכ"ל, הרי שהוא מפרש שרבנן ורב אשי פליגי באמת במה היא כוונת התנא דבי רבי ישמעאל. ולפ"ז יוצא שלפי רבנן התנא דבי רבי ישמעאל עצמו התכוין לומר שאין אדם מקנא אלא א"כ עברה עליו רוח טומאה ושאסור לקנאות, אשר לפ"ז צ"ל שהתנא דבי רבי ישמעאל אינו רבי ישמעאל עצמו שסובר רשות לקנאות. מיהו כבר הבאנו שרש"י בדבריו הנ"ל פי' שהתנא דבי ישמעאל הם באמת דברי רבי ישמעאל עצמו, שהרי כתב "דקאמר רבי ישמעאל", ודוחק לומר שכוונתו היא רק לפי רב אשי שסובר רוח טהרה, ושלפי רבנן שחולקים על רב אשי דברי התנא דבי רבי ישמעאל אינם דברי רבי ישמעאל עצמו.

והנה בפסחים דף קי"ג ע"ב אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב שהרואה דבר

ערוה בחבירו מותר לשנאותו, ורב נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאותו. והנה בדעת המ"ד בסוטה כאן שאסור לקנאות ולהביא את עצמו לידי תגר ושנאה י"ל דס"ל כן משום שהכא איירי שרק ראה את אשתו עוברת על דת יהודית וכמו שפירש"י, אבל התם ראה דבר ערוה ממש ולכן מותר או מצוה לשנאותו, ומהטעם הנ"ל י"ל שגם רבי ישמעאל שסובר בסוטה שרק מותר לקנאות, התם הרי הוא מודה שמצוה לקנאות, ולפי ר"ע שסובר שחובה לקנאות, י"ל דס"ל כן משום שהכא יש רק חשש שמא יבוא תגר ושנאה אם יקנא לה, אבל התם דאיירי בגוף השנאה י"ל שהוא מודה שרק מותר לשנאותו.

ט) עוד בענין סוגיית הגמ' ודברי הרמב"ם.

הנה עי' בתוס' כאן שהקשו קושיא מר"ע כאן על שיטתו בדין גואל הדם, דהתם הוא סובר שורצח גואל הדם את הרוצח הוא רשות מדלא כתוב ירצח, ואילו הכא הרי הוא סובר חובה אע"פ שלא כתוב יקנא, ותירצו דלק"מ כי בגמ' מבואר דהיינו משום שכתוב קינוי פעם שני' עכ"ד. ומבואר מדברי תוס' שהמשמעות של וקנא היא רשות ושלכן סובר ר"ע בגואל הדם ש"ורצח" הוא רשות. מיהו לפ"ז צ"ע, דהנה בגמ' אמרין מאי טעמא דרבי ישמעאל, ולכאורה חזינן מזה שצריכים לנקוט שכוונת הפסוק היא למצוה ודלא כתוס'.

מיהו באמת לק"מ, כי לעולם בפשטות

כמו המצוה של שחיטה שאם הוא שוחט הרי הוא מקיים מצוה אבל אינו חייב לשחוט.

וי"ל שהרמב"ם מבאר את סוגיית הגמ' כך, והיינו שהלשון של וקינא את אשתו משמעותה אינה רשות, אבל גם לא חובה מדלא כתוב יקנא, אלא משמעותה היא מצוה, ולכן שואלת הגמ' מ"ט דרבי ישמעאל שסובר רשות, ומתצינן שהדין נותן שיהי' אסור משום לא תשנא, ולכן סובר רבי ישמעאל שמסתבר שכוונת התורה כאן היא רק לקבוע שזה רשות ולא חובה, ואילו ר"ע סובר שכיון שכתוב עוד הפעם וקינא הרי זה כדי לומר שהכוונה היא לחובה, והא דלא אמרינן שדיינו אם נרבה מצוה ולא חובה, הרי זה כי נהי שאפשר לומר כדברי רבי ישמעאל שמחד קינא דיינו לרבות רק רשות ולא יותר, כי הי' צריך להיות אסור, אבל מאחר שכתוב עוד הפעם וקינא ומרבינן יותר מרשות, לא מסתבר לומר שזה רק מצוה ולא חובה כיון שכבר ידענו שאינו אסור. והנה שיטת הרמב"ם בספר המצות בל"ת ש"ב וביד החזקה בפ"ו מהל' דעות ה"ב, על פי הברייתא בערכין דף ט"ז ע"ב דתניא יכול לא יכנו וכו', היא שעוברים על לא תשנא רק על שנאה שבלב, אבל אם גילה לו את שנאתו אינו עובר על הלאו כיון שחבירו יודע לשמור ממנו, דכך הוא מפרש את כוונת הברייתא בערכין, ודלא כפירושו של רש"י על הברייתא עיי"ש, וביארתי כל זה בספרי על אבות באות צ"ג, ובספרי על חומש על הפסוק שכתוב לא תשנא את אחיך בלבבך, ולפי פירושו של הרמב"ם

צריכים לומר שכוונת הפסוק היא לקבוע מצוה, ולכן מקשינן מאי טעמא דרבי ישמעאל, ועל זה מתצינן שרבי ישמעאל סובר שבלי הפסוק של קינוי היינו חושבים שאסור לקנאות משום לא תשנא את אחיך בלבבך, ולכן כשהתורה אומרת לא לחשוש ללא תשנא, עלינו לרבות רק רשות ולא מצוה אע"פ שהפשטות משמע יותר שזה מצוה, כן נראה שהיא כוונת הגמ', ומעתה הרי גם בגואל הדם, בלי הפסוק של ורצח גואל הדם את הרוצח היינו אומרים שאסור להגואל הדם להרוג את הרוצח בגלל הלאו של לא תרצח, ולכן גם שם עלינו לרבות מורצח גואל הדם וגו' רק רשות ולא חובה, ולכן סובר ר"ע שכיון שלא כתוב ירצח הרי זה רשות, אבל הכא שכתוב וקינא שתי פעמים הרי זה כדי להורות שזה חובה, כן נראה לומר בביאור דברי תוס'.

והנה הרמב"ם בפ"ח מהל' סוטה הי"ח כתב וז"ל, מצות חכמים על בני ישראל לקנאות לנשיהן שנאמר וקינא את אשתו עכ"ל, וצ"ע שנראה שהוא פוסק כרבי עקיבא שסובר חובה, וא"כ הי' צריך להביא שכתוב וקינא יתירא כדברי הגמ' בטעמו של רבי עקיבא, דהא מזה שכתוב וקינא רק פעם אחת משמע רשות כמו שסובר רבי ישמעאל. ועוד צ"ע למה כתב הרמב"ם מצוה ולא כתב חובה כלשונו של רבי עקיבא. ולכאורה החילוק בין מצוה לחובה הוא שהמשמעות של חובה היא שזה חיוב שחייב לעשות כמו אכילת מצה וכדומה, משא"כ המשמעות של מצוה יכולה להיות שאם הוא עושה כן יש בידו מצוה אבל אינו חייב לעשותו,

הברייתא היא חולקת על הברייתא של רבי אליעזר בן יעקב שסובר שהדין נותן שיהי' אסור לקנאות כי ע"י הקינוי הרי הוא עובר על לא תשנא, דהא הכא איירי בשנאה שבגלוי ע"י הקינוי, שהרי החשש הוא שמא יבואו ע"י הקינוי לתגר ומריבה וכמו שפירש"י, ולכן פוסק הרמב"ם שמצוה לקנאות, והיינו משום שלפי הברייתא בערכין נשאר שוקינא משמעותה מצוה, כי אין הוה אמינא לאסור אשר אז מסתבר שוקינא מורה רק על רשות, ודלא כרבי ישמעאל שסובר רשות כי הוא סובר כרבי אליעזר בן יעקב, וכן דלא כר"ע שסובר חובה, כי הוא סובר כרבי ישמעאל בדבר זה שאינו דורש את הפעם השני' שכתוב וקינא.

והנה הנ"ל כתבתי לחדודי, אבל האמת יורה דרכו דהרמב"ם עצמו בפט"ו מהל' אישות הי"ז כתב וז"ל, וחובה על כל איש לקנאות לאשתו, אמרו חכמים אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח טהרה עכ"ל, ומוכח דס"ל שמצוה וחובה חדא הם. ועי' בחולין דף ק"ה ע"א דאמרינן מצוה לגבי רשות חובה קרי לה. ובאמת אי אפשר לומר כמו שכתבתי שחובה משמע שהוא חייב בחיוב גמור לקנאות לה ולא רק שאם הוא עושה כן הרי הוא מקיים מצוה, כי בדף כ"ה מבואר שבעל שמחל על קינויו מחול והיא חוזרת להיות מותרת לו כמו לפני הקינוי, וא"כ כ"ש שהוא יכול לוותר ולא לקנאות לה מתחילה.

והנה תוס' כאן הביאו מהירושלמי שהמ"ד שסובר שרשות לקנאות סובר

שמותר לגרש לא רק אם מצא בה ערוה דבר, אלא גם אם רק הקדיחה את תבשילו, ומש"ה הרי זה רק רשות לקנאות ואינו חייב לברר אם זינתה או לא, כי הוא יכול לגרשה, ואילו המ"ד שחובה לקנאות סובר שיכול לגרש רק אם מצא בה ערות דבר, והרי היכא שראו רק סתירה אינו יכול לגרשה כי לא מצא בה ערות דבר, וגם אינו יכול לקיימה כי היא עוברת על דת יהודית, ומש"ה בעל כרחו הרי הוא צריך לקנאותה ולהשקותה כדי לברר אם זינתה או לא. והקשו תוס' כאן דהא ר"ע סובר שיכול לגרשה אפילו אם מצא אחרת יפה ממנה, ובכל זאת הרי הוא סובר כאן שחובה לקנאותה. והנצי"ב בהעמק שאלה בסי' קל"ב סק"ח כתב לתרץ שאזלינן שאינו חייב לגרשה אע"פ שהיא עוברת על דת יהודית, והאריך שם בדין עוברת על דת יהודית לפי הירושלמי והבבלי ודברי הראשונים והפוסקים, ור"ע איירי באופן שהוא רוצה לקיימה, ולכן אמר שחובה לקנאותה, ורבי ישמעאל סובר שאינו חייב לקנאותה. והנה לפי הירושלמי יתכן שלפי שני המאן דאומרים אין הקינוי מצוה במובן של קיום רצון הבורא וקבלת שכר, אלא הכוונה בחובה היא רק שהוא מוכרח לקנאותה, ואילו המ"ד רשות סובר שאינו מוכרח כי הוא יכול לגרשה.

והנה בנוגע למה שכתב הרמב"ם שקינוי הוא מצות חכמים, עי' בכ"מ שתמה למה כתב הרמב"ם שזה מצות חכמים, הלא מדובר בפסוקים, וכתב וז"ל, ואפשר לומר דסבירא לי' דקרא אסמכתא בעלמא היא עכ"ל. כלומר דמה שהפעם השני' שכתוב

זה של מצות חכמים לשיטתו שדבר שלומדים מדרשה נקרא דברי סופרים אע"פ שהוא באמת דין דאורייתא, ומש"ה כתב מצות חכמים.

י) דברי הירושלמי שהביאו תוס' בענין קינוי לשם שחוק וכו', ופסקו של הרמב"ם בענין זה.

ע"י בתוס' בסוף ע"ב שכתבו וז"ל, עוד בירושלמי כתיב ועבר עליו רוח קנאה וגו' שלא יקנא לה מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך גאות אלא מתוך דבר של אימה, עבר וקנא לה מחמת הדברים הללו מה את אמרת למצוה או לעיכוב, אם תאמר למצוה קינוי קינוי, אם תאמר לעיכוב אין קינוי קינוי, אמר רבי מנא אתיא כהדא כל מקום שנאמר חוקה תורה מעכב עכ"ל. ובירושלמי שלפנינו איתא שחוק, קלות ראש, מתון. וכתב הכ"מ בפ"ד מהל' סוטה הי"ח שאינו יודע מה היא הכוונה במתון, והמהר"ץ חיות כאן ר"ל שצריכים לגרוס "מחוך" שזהו ג"כ שחוק, ותרי גוויי שחוק איכא. והבאר הגולה בסוף סי' קע"ח גורס מדון.

והרמב"ם בהל' סוטה שם כתב שחוק, שיחה, קלות ראש, מריבה, ולא כדי להטיל אימה.

והנה הרמב"ם פוסק שבהציורים הנ"ל של שחוק וכו' קינוי קינוי, וכתב הכ"מ וז"ל, ומה שכתב ואם עבר וקנא לה וכו' הרי זה קינוי. יש לתמוה דהתם בירושלמי איבעיא לן עבר וקנא לה באחד מכל הדברים הללו, מה את אמרת למצוה

וקנא מוסיפה שחובה לקנאות, אין זה דרשה גמורה וריבוי גמור, כי גם רבי עקיבא מודה שבנוגע לדרשה גמורה יש לומר שאידי וכו' כמו שסובר רבי ישמעאל, וא"כ הרי זה חיוב דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא. מיהו צ"ע דלפ"ז למה הוצרך רבי ישמעאל לומר שאידי וכו', הלא מכיון שהוא בהכרח סובר שחכמים לא תיקנו שחובה לקנאות א"כ אינו עושה את האסמכתא.

והנה הריטב"א בר"ה דף ט"ז ע"א סובר שאסמכתא אינו רק בגדר סימן שנתנו חכמים לדיניהם כדי שנזכור, אלא הרי זה דרשה גמורה, רק שהתורה לא כתבה את הדבר בפירוש או בדרשה גמורה מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, אלא רק בדרך מוסתרת, כי לא רצתה לעשות את הדבר חיוב, אבל הרי זה מדריגה וענין חשוב גם מהתורה, ושוב באו חכמים ועשו מזה חיוב דרבנן. וי"ל עוד שבאמת בלי שזה ענין חשוב גם מהתורה לא היו חכמים מתקנים שיהי' חיוב. ולפ"ז שפיר הוצרך רבי ישמעאל לומר שאין כאן שום רמז, כי אילו הי' סובר שיש רמז שזה ענין חשוב גם הוא הי' מודה שיש חיוב דרבנן. מיהו אכתי צ"ע כי בכל זאת מאיפוא ידעה הגמ' שהוא סובר שאין כאן רמז שזה ענין חשוב כי אידי וכו', אולי מודה הוא שיש כאן רמז, רק שהוא סובר שבכל זאת לא תיקנו רבנן חיוב. ובספרי על אבות באות י"א וי"ב ביררתי אם גם הרמב"ם ביד החזקה סובר כהריטב"א או לא.

ועי' בספר הליקוטים ברמב"ם הוצאת רש"פ ז"ל שהביא שהרמב"ם אזיל בלשון

או לעיכוב, אין תימר למצוה קינויו קינוי, אין תימר לעיכוב אין קינויו קינוי, אתיא כהדא כל מקום שנאמר חוקה תורה מעכב הקינוי, ומשמע דהכי קאמר דהא דכתיב בפרשת סוטה זאת תורת הקנאות מעכב, ויש לומר דמשמע לרבינו דכי כתיב זאת תורת הקנאות אמאי דכתיב בסיפא דקרא ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת קאי ולא אקינוי, ועי"ל דשלא יקנא לה מתוך שחוק וכו' אינו מפורש בכתוב דנימא דקאי עלי' עכ"ל, ותמה השיירי קרבן איך פוסק הרמב"ם מסברא נגד הנחת הירושלמי שתורת קאי גם על קינוי, ועל תירוצו השני תמה דהא מצינו שהיכא שכתוב תורת הרי זה קאי גם על מה שמרבינן מדרשה.

ויש לומר שטעמו של הרמב"ם הוא דס"ל שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, דהנה היכא שהוא מקנא מתוך רוח טהרה רבי ישמעאל סובר רשות ורבי עקיבא סובר חובה, והיכא שהוא מקנא מתוך רוח טומאה אמרינן שלא שרי לאדם לעיולי רוח טומאה בנפשי, והתנא של המשנה סובר אסור לקנאות, וגם ריש לקיש ורב יימר בר שלמיא משמי' דאביי סוברים שאסור לקנאות כדאמרינן בגמ', וכתבנו לעיל שהם איירי אפילו כשעובר עליו רוח טהרה, ולא רוח טומאה להקניט את אשתו ע"י שהוא מקנא לה, דגם אם הוא רוצה לקנאות משום רוח טהרה הרי זה אסור כי סופו לבוא לידי תגר, ועכ"פ אפילו כשהוא מקנא לה מתוך רוח טומאה אמרינן בגמ' רק שלא שרי לעילוי רוח טומאה בנפשי, אבל לא אמרו שהקינוי אינו חל, ועוד אמרינן שהתנא של המשנה תני המקנא דיעבד אין לכתחילה לו כי ס"ל שאסור לקנאות ובכל

זאת הרי הקינוי חל, וא"כ י"ל שלכן פוסק הרמב"ם שאם עבר וקינא מתוך המצבים הנ"ל של הירושלמי קינויו קינוי, ובטעם הדבר י"ל כדברי הכ"מ, והיינו שהבבלי סובר שתורת הקנאות קאי רק על עשיית הכהן. מיהו הכ"מ בדבריו שהבאנו כנראה גרס בדברי הירושלמי "כל מקום שנאמר חוקה תורה מעכב בקינוי".

והבאר הגולה בסי' קע"ח אות כ"א ר"ל שהרמב"ם מפרש שכוונת הירושלמי עצמו היא לפשוט שאינו מעכב כי תורת הקנאות קאי רק על עשיית הכהן.

והנה האחרונים נחלקו אם הרמב"ם פוסק שכל מילתא דאמר רחמנא אי עביד לא מהני וכדעת רבא בתמורה דף ד' ע"ב, או האם הוא פוסק כאביי שם שסובר ששפיר מהני, עי' בזה בספרי על זבחים פרק א' באות שמ"ח, ובספרי על חומש בפרשת בחקותי על הפסוק שכתוב לא יגאל (כ"ז ל"ג) [א] בסק"ג. ואם נאמר שהוא פוסק שלא מהני צ"ע למה הוא פוסק שאם קינא לשם שחוק קינויו קינוי הלא ממה שכתוב רוח טומאה ילפינן שלא יעשה קינוי כזה.

וי"ל דשאני הכא שהאיסור אינו לאו גמור. ועוד דע"י שנאמר שהקינוי לא מהני אכתי נשאר העוולה שקינא לשם שחוק, ולא מהני אמרינן רק היכא שעיי"ז יתבטל המצב שהתורה אינה רוצה.

(יא) דברי ר' חנינא מסורא, ופסקיו של הרמב"ם בענין זה.

הנה בגמ' בע"ב כאן אמר ר' חנינא

מסורה לא לימא איניש לאיתתי בזמן הזה לא תסתרי בהדי פלוני, דילמא קי"ל כרבי יוסי ב"ר יהודה דאמר קינוי על פי עצמו, ומיתסרא, וליכא האידנא מי סוטה למיבדקה, וקאסר לה עליוי' איסורא דלעולם.

ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' סוטה הי"ט שכתב וז"ל, אין ראוי לקפוץ ולקנות בפני עדים תחילה, אלא בינו לבינה בנחת ובדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר מכשול עכ"ל. וכתב הכ"מ שמקורו הוא דברי ר' חנינא מסורה הנ"ל וז"ל, ואע"ג דלפום דינא לא קי"ל אלא כרבי יהושע דפליג על רבי אליעזר (כלומר על ר' חנינא מסורה לפי רבי יוסי ב"ר יהודה בשם רבי אליעזר) ואמר מקנא לה על פי שנים ומשקה לה על פי שנים, למד משם רבינו, מדברי ר' חנינא, לדידן שלא יקפוץ לקנאות לה בפני עדים תחילה עכ"ל, וכוונת הכ"מ היא דהנה טעמו של ר' חנינא מסורה הוא משום שהוא מסופק שמא ההלכה היא כר"י ב"ר יהודה ונצטרך לאוסרה עליו מספק, וא"כ לדידן שאנחנו פוסקים בודאות כרבי יהושע אין מה לחשוש אם הוא מקנא לה בינו לבינה, אבל אם הוא מקנא לה בזמן הזה בפני עדים הרי היא שפיר תיאסר עליו, כי אין מי סוטה לבדוק אותה, וא"כ אין ראוי לעשות כן כמו לפי ר' חנינא מסורה אפילו בינו ולבינה. הרי שהבין שטעמו של הרמב"ם הוא כדי שלא תיאסר עליו.

מיהו דבריו תמוהין, דהא להדיא פסק הרמב"ם בפכ"ד מהל' אישות הכ"ה שגם אם קינא לה בינו לבינה הרי היא נאסרת

וז"ל, אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני, וראה אותה שנסתרה עמו ושהתה כדי טומאה, הרי זו אסורה עליו בזמן הזה שאין שם מי סוטה וכו' עכ"ל. וכתב המ"מ שמקורו הוא דברי ר' חנינא מסורה, והכסף משנה שם כתב וז"ל, יש לתמוה דמאי איריא בזמן הזה אפילו בזמן דאיכא מי סוטה נמי אינו יכול להשקותה אלא א"כ קינא לה בפני שנים ונסתרה בפני שנים וכמו שפסק בפ"א מהלכות סוטה, ואפשר שנגרר אחר לישנא דגמרא דאמר לא לימא איניש לאנשי ביתי בזמן הזה אל תסתרי עם איש פלוני דילמא קי"ל כר"י ב"ר יהודה דאמר קינוי על פי עצמו וליכא השתא מי סוטה למיבדקה עכ"ל, וכוונתו היא דהנה גם על ר' חנינא מסורה יש להקשות למה נקט בזמן הזה הלא גם בזמן הבית כשהיו מי סוטה הדין הי' שאם קינא לה בינו לבינה הרי היא אסורה מספק, וביאר החלקת מחוקק בסי' קט"ו סקל"ד שבזמן הבית יוכל לקנא לה עוד הפעם בפני שני עדים ולגרום שתשתה ואז תהי' מותרת לו, אבל בזמן הזה אמר ר' חנינא מסורה עצה טובה לא לקנא לה כי אם תיסתר לא יוכל להתירה, וא"כ אתי שפיר למה נקט ר' חנינא מסורה בזמן הזה, אבל הרמב"ם לא כתב את דבריו בדרך עצה טובה שלא יעשה כן כדי שלא תיאסר, אלא כתב רק את הדין שאם הוא עושה כן הרי היא נאסרת עליו, וא"כ לא הי' צריך לכתוב בזמן הזה כי גם בזמן הבית הי' הדין כן, ועל זה כתב הכ"מ שאה"נ רק שנגרר אחרי לשונו של ר' חנינא מסורה.

ולפי כל הנ"ל עדיין קשה מה שהקשינו

למה כתב בסוף הל' סוטה שאין ראוי בזמן הזה לקנא לה בפני שנים אלא יקנא לה בינו לבינה, הלא גם אם יקנא לה בינו לבינה תהי' אסורה עליו וכדבריו בהל' אישות, וכן הקשה הפרישה בסוף סי' קט"ז, וכתב שכוונת הרמב"ם בסוף הל' סוטה היא שיקנא לה בינו לבינה בדרך שאינה נאסרת, כגון שיאמר לה שלא על מנת לאסור אותך אני מקנא לך, אלא שתזהרי מן הכיעור ומן הדומה לו, א"נ כשאינו מזכיר איש מסוים אלא מקנא לה שלא תיסתר עם שום איש, אשר בהני גווני אינה נאסרת. מיהו צ"ע דלפי דרכו למה כתב הרמב"ם רק שאין ראוי לקנא לה בפני שני עדים, הלא הוא הדין שאין ראוי לקנא לה קינוי גמור בינו לבינה. ועוד צידד לתרץ שהרמב"ם סובר שאינה נאסרת אם הוא מקנא לה בינו לבינה, וכבר תמה הפתחי תשובה שם שהרי הרמב"ם בהל' אישות סובר להדיא שהיא שפיר נאסרת וכמו שהבאנו לעיל.

ונראה שיש לבאר את כוונת הרמב"ם בהל' סוטה שם בדרך אחרת, והיינו שאין כוונתו כדי שלא תיאסר עליו, שהרי גם במקנא לה בינו לבינה תיאסר עליו וכפסקו בהל' אישות וכדברי ר' חנינא דסורא, ולא הוצרך בהל' אישות שם לומר שלא יעשה כן כי היא תיאסר עליו כי ס"ל שכיון שהוא פוסק שתיאסר עליו א"כ כל בר דעת לא יעשה כן כדי שלא תיאסר עליו, ונהי שר' חנינא מסורא בחר לומר לנו שצריכים לחשוש לרבי יוסי ב"ר יהודה בסגנון של עצה טובה קמ"ל, אבל אין דרכו של הרמב"ם לתת עצות אלא רק לפסוק

הלכות, וכוונתו בסוף הל' סוטה היא לענין של מדות, דהיינו שאפילו היכא שרוצה לקנאות לה, ולא איכפת לו בזה שהיא תיאסר עליו, אבל אין ראוי לעשות כן בדרך קשה, דהיינו בפני עדים ולהשפיל אותה, אלא ראוי שישתדל בדרכי נועם.

ועוד יש להעיר על דרכם של הכ"מ והפרישה, דלפי דרכם שכוונת הרמב"ם בהל' סוטה היא כר' חנינא מסורא כדי שלא תיאסר עליו, וכוונתו במה שכתב בינו לבינה היא משום שבכה"ג אינה נאסרת עליו, א"כ למה כתב שלא יקנא לה "תחילה" בפני עדים, דמשמע שאם לא הועיל בינו לבינה, יקנא לה גם בפני עדים, ואילו לפי דבריהם גם אז עדיף שלא יקנא כלל כדי שלא תיאסר עליו, אבל לפי דרכינו אתי שפיר, כי אפילו אם לא איכפת לו אם תיאסר עליו, בכל זאת בתחילה צריך להדר אחרי דרכי נועם, אבל אם לא הועיל הרי הוא שפיר רשאי לקנאות לה בפני עדים.

יב) עוד בדברי הרמב"ם הנ"ל ודרכיהם של האחרונים בדבריו.

הנה האחרונים דנו הרבה בפסקי הרמב"ם בענינים אלו, וקודם כל נסכם את הקושיות שיש בדבריו.

הנה בפכ"ד מהל' אישות הכ"ד וברישי הלכות סוטה פוסק הרמב"ם כרבי יהושע שגם קינוי וגם סתירה צריכים להיות בפני שני עדים.

ובהל' אישות שם בהכ"ה פסק שבזמן הזה אם הוא מקנא לה בינו לבינה וראה

הוא עצמו שנסתרה הרי היא אסורה עליו, וכתבו המ"מ והכ"מ שכוונתו היא לדברי ר' חנינא מסורא שצריכים לחשוש לדברי רבי יוסי ב"ר יהודה. והקשו האחרונים למה נקט רק בזמן הזה, הלא גם בזמן הבית שהיו מי סוטה הרי היא נאסרת על פי עצמו לפי ר"י בר"י, מיהו באמת זה קשה גם על ר' חנינא מסורא למה אמר דבריו רק על הזמן הזה. ולעיל בהאות הקודמת הבאנו את תירוצו של החלקת מחוקק על ר' חנינא מסורא, ואת תירוצו של הכ"מ על הרמב"ם.

ועוד קשה דגם לפי רבי יוסי ב"ר יהודה צריכים לכל הפחות שהסתירה תהי' על פי עדים וא"כ איך כתב הרמב"ם שגם אם קינא לה בינו לבינה וגם אם רק הוא עצמו ראה שנסתרה הרי היא נאסרת עליו.

ובפ"א מהל' סוטה ה"ח כתב הרמב"ם שאם קינא לה בפני שנים וראה הוא עצמו שנסתרה הרי היא אסורה והוא צריך להוציאה ולתת לה כתובתה כי אינו יכול להשקותה כיון שאין שני עדים על הסתירה, וצ"ע למה נקט שקינא לה על פי שנים הלא בהל' אישות פסק שכן הוא הדין גם אם קינא לה בינו לבינה.

ובפ"ד מהל' סוטה הי"ט כתב הרמב"ם וז"ל, אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחלה, אלא בינו לבינה בנחת ובדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר המכשול עכ"ל, והבין הכ"מ שכוונתו לדברי ר' חנינא מסורא, דהיינו כדי שלא תיאסר עליו, וצ"ע דהא גם כשקינא לה בינו לבינה הרי הוא סובר בהל' אישות

פכ"ד הכ"ה שהיא נאסרת עליו וכמו שהבאנו. וגם על קושיא זו דננו לעיל בהאות הקודמת.

ובהי"ח שם כתב וז"ל, מצות חכמים על בני ישראל לקנאות לנשיהן שנאמר וקנא את אשתו, וכל המקנא לאשתו נכנסה בו רוח טהרה, ולא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך מריבה ולא להטיל עלי' אימה, ואם עבר וקינא לה בפני עדים מתוך אחד מכל הדברים האלו הרי זה קינוי עכ"ל. וצ"ע דבירושלמי הסיקו שאם עבר וקינא לה מתוך דברים אלו אין קינויו קינוי משום שכתוב זאת תורת, וכל היכא שכתוב "תורה חוקה" (כלומר או תורה או חוקה). הרי זה לעיכובא. ועוד צ"ע על זה שכתב שמצות חכמים לקנאות, דלמה לא כתב חובה וכלשונו של רבי עקיבא, ועוד למה כתב מצות חכמים הלא זה חובה מן התורה וכדברי ר"ע. ולעיל באות ט' דננו על קושיות אלו. ולעיל באות ט' דננו על קושיות אלו.

ועכשיו נסדר את דברי האחרונים על כל זה.

א. דברי הקרן אורה.

הנה הקרן אורה בד"ה עבר וקנא וכו' כתב שטעמו של הרמב"ם למה פסק שאם עבר וקנא לה מתוך שחוק וכדומה הרי זה קינוי, הרי זה כמו שכתב הפני משה שהיינו משום שבמנחות דף י"ט ע"א מסקינן ש"תורה" לחוד לכו"ע אינו מורה על עיכוב.

ועוד כתב שמאי דמדייקינן מהמשנה

שאסור לקנאות הרי זה כהמ"ד שסובר רוח טומאה (ודלא כמו שכתבנו באות ח' בקטע "ובדעת" שי"ל כן גם לפי המ"ד שסובר רוח טהרה כי סוף הדבר לבוא לידי תגר ומריבה), וחזינן שעל כה"ג שמקנא לה מתוך רוח טומאה תנן בהמשנה שקינויו קינוי היכא שעשה כן בפני שנים, והרי בודאי דרך שחוק והאחרים אינם יותר גרועים מרוח טומאה, וא"כ בהכרח שגם אם קינוי מתוך הדברים האלו קינוי קינוי. והנה לכאורה הי' יכול להוכיח כן מרבנן שאומרים שכוונת התנא דבי ר"י היא לרוח טומאה, דהא מדבריהם יוצא שכן מפרש התנא דבי ר"י את הפסוק של קינוי. ואולי רצה הקר"א שיהי' מוכח מהסתם משנה שקינויו קינוי.

עוד רצה לומר שם שהרמב"ם סובר שמאי דמדייקנן מהמשנה שאסור לקנאות, אין הכוונה משום רוח טומאה אלא גם למ"ד רוח טהרה, וכמו שכתבנו באות ח', רק שאנחנו כתבנו כי אע"פ שהוא עושה כן מתוך טהרה אבל סוף הדבר לבוא לידי תגר וכדברי ריש לריש ורב יימר בר שלמיא בשם אביי, ואילו הקרן אורה כתב שהטעם הוא מדרכי מוסר, דאין הדבר ראוי שיקנא לה בתחילה בפני עדים אלא יעשה כן בינו לבינה, וכדברי הרמב"ם בסוף הלכות סוטה שהבאנו. ועוד כתב שאע"פ שריש לקיש ורב יימר בר שלמיא בשם אביי סוברים שאסור לקנאות, וכמו דמדייקנן מדבריהם שכוונת הפרשה היא שעברה עליו רוח של כעס, אבל מהמשך הסוגיא משמע כדבריו ששייך לאסור גם אם הוא רוצה לקנאות מתוך רוח טהרה, שהרי הגמ' מדייקת

מדברי ר"י ור"ע כרב אשי שסובר רוח טהרה, וצ"ע למה לא דייק הגמ' כרבנן שסוברים רוח טומאה ממה שהמשנה סוברת שאסור לקנאות, ובע"כ צ"ל שמה שדייקנו מהמשנה שאסור לקנאות הרי זה אפילו אם סוברים רוח טהרה. מיהו לכאורה י"ל בפשיטות שלא דייק הגמ' מהמשנה כי סברו שדברי התנא דבי רבי ישמעאל הם דברי רבי ישמעאל עצמו, ולכן רצו לדייק מהברייתא של ר"י ורבי עקיבא שרבי ישמעאל עצמו סובר רוח טהרה וכרב אשי.

וע"ע בד"ה שוב ראיתי ובד"ה ובשו"ע וכו' שדן על דברי ר' חנינא מסורא ובדברי הרמב"ם בהל' אישות בפ"ד הכ"ה שנקטו בזמן הבית. והביא את דברי התיו"ט שכתב וז"ל, (שבזמן הזה) הואיל ואפשר שיכול להיות שתסתר ע"פ שנים, ואז יועיל הקינוי שלפניו להשקותה, לפיכך לא נמנענו מן החובה, או לא נאסר עליו הרשות, אף על פי שאפשר שאם תסתר ע"פ עצמו או ע"פ עד אחד שתאסר עליו עולמית, משא"כ בזמן הזה שאי אפשר שתשוב להתירה, אסרו לקנאות כלל עכ"ל, והבין הקרן אורה שכוונתו לומר שבזמן הבית אחרי קינוי זה גופא שקינא לה בינו לבינה יוכל להשקותה אם יבואו עדי סתירה, וכתב על זה וז"ל, ולא הבנתי דבריו ז"ל, דאפילו אם תסתר בפני שנים אינו יכול להשקותה ע"י זה הקינוי כיון דבינו לבינה הי', ודילמא הלכה כר' יהושע דבעינן קינוי ע"פ שנים עכ"ל.

ושוב הביא את דברי החלקת מחוקק בסי' קט"ו סקכ"ד שהבאנו לעיל שכתב וז"ל, דאילו בזמן הבית, אף שאין משקין

א"כ קינא בפני עדים ונסתרה בפני שנים, מ"מ בזמן הבית הי' אפשר לה לעשות תקנה שיקנא לה שנית בפני שנים והיא תסתיר עצמה בפני עדים ויגלגל עלי' גם סתירה ראשונה ותשתרי ממני המרים ותהי' טהורה לבעל, אבל בזמן הזה אין לה תקנה, אף שאין עדים בסתירה, ראי' שלו כמאה עדים דמי לענין לאוסרה עליו עכ"ל. והקשה הקר"א על דבריו איך יקנא לה פעם שני' וישקה אותה, הלא אינה ראוי' לו (וכתב שיוכל להשקותה על תנאי שאם ההלכה היא כרבי יוסי ב"ר יהודה הרי הוא משקה אותה משום הקינוי והסתירה הראשונים אשר אז היתה שפיר ראוי' לו).

ושוב כתב שר' חנינא מסורא נקט בזמן הזה כי בזמן הבית אולי ידעו כמאן הלכתא, אבל על הרמב"ם קשה, דכיון דס"ל שזה ספק הלכתא, א"כ לדידי' גם בזמן הבית היתה נאסרת, ולא הי' צריך לכתוב בזמן הזה.

ועוד הקשה על דברי הרמב"ם בפ"א מהל' סוטה ה"ח שכתב שאם קינא לה בפני שנים וראה הוא עצמו שנסתרה הרי היא אסורה עליו, דלפי דבריו בהל' אישות גם אם קינא לה בינו לבינה הדין הוא שהיא נאסרת עליו. וכבר הקשינו כן לעיל כאן.

ועוד הקשה על דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' שבועות שפסק שאם השביע עדי קינוי שיבואו ויעידו שקינא לה בפניהם, ונשבעו שאינם יודעים את העדות הנ"ל, ונמצא ששיקרו, הרי הם פטורים מקרבן שבועת העדות, כי חייבים רק אם הם עושים לו היזק ממון בזה שאינם מעידים

משא"כ כשאינם מעידים על קינוי הרי זה רק בגדר גורם לממון, כי הם רק גורמים שאם יגרש אותה או ימות תקבל כתובתה, והקשה למה לא כתב משום שאולי ההלכה היא כרבי יוסי ב"ר יהודה שאין צריכים קינוי בפני עדים, אלא הוא עצמו יכול להעיד שקינא לה, וצידד לתרץ שאולי לענין להפסידה כתובתה אינו נאמן, אלא שכתב שמהא דאמרינן שלפי ר"י ב"ר יהודה אין לדבר סוף מבואר שהוא שפיר נאמן גם לענין כתובתה.

ועוד הקשה ממה שפסק הרמב"ם בהל' עדות שאם עדי הקינוי הוזמו הרי הם לוקין, דגם על זה קשה למה הם לוקין הלא אולי ההלכה כרבי יוסי ב"ר יהודה שאין צריכים את עדותם כי הוא עצמו יכול לומר שקינא לה, וגם על זה רצה לתרץ שאולי לענין הכתובה אינו נאמן.

ועוד הקשה למה לא הביא הרמב"ם בהל' סוטה דין זה שמהני קינוי וסתירה בינו לבינה כדי לאוסרה עליו. וכבר דננו על נקודות אלו לעיל באות י"א.

ועוד הקשה שאם הרמב"ם סובר כר' חנינא מסורא שהיא אסורה כי מספקינן שאולי ההלכה היא כרבי יוסי ב"ר יהודה, למה לא כתב כדברי רבי יוסי ב"ר יהודה שיזהר שלא לקנאות לה, ולא עוד אלא שבסוף הלכות סוטה כתב שבתחילה יקנא אותה בינו ובינה, דמה הועיל בזה הלא גם בכה"ג היא נאסרת עליו. וכבר דננו על נקודות אלו לעיל באות י"א.

ב. דברי האור שמח.

והנה עד כאן נקטנו שכוונת הרמב"ם

בהל' אישות היא לחשוש לרבי יוסי ב"ר חנינא וכדברי ר' חנינא מסורא, וכמו שהבינו המ"מ והכ"מ את דבריו, מיהו מדברי האור שמח על דברי הרמב"ם פכ"ד מהל' אישות הכ"ה בד"ה אולם האמת וכו' ובד"ה אולם מה וכו' מבואר שהוא סובר שכוונת הרמב"ם במה שכתב שם שאם קינא אותה בינו לבינה ושוב ראה שהיא נסתרה הרי היא אסורה לו אין כוונתו לחשוש לרבי יוסי ב"ר יהודה, כי ר' חנינא מסורא חושש רק שאולי אחרי שקינא לה היא תיסתר בפני עדים ואז יהי' לה דין של סוטה גמורה לפי ר"י ב"ר יהודה שאסורה לא רק על הבעל אלא גם על הבעל והיא גם מפסידה את כתובתה, אבל לעולם גם לפי רבי יהושע הרי היא אסורה על הבעל עצמו, ואפילו אם הבעל קינא לה בינו לבינה, וגם לא נסתרה בפני עדים אלא שהבעל ראה שהיא נסתרה וכהציוור בדברי הרמב"ם, אלא שבכה"ג מכיון שלא הי' בפני עדים הרי היא נאסרת רק על הבעל כי הוא נאמן על עצמו, כלומר דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא, והא דלא כתב הרמב"ם שלא יעשה כן שמא היא תיאסר עליו, הרי זה כי אין זה העסק שלנו אם הוא פועל שתהי' אסורה על עצמו, אלא רק אם תהי' אסורה להבעל וכן אם היא תפסיד את הכתובה, ולכן רק ר' חנינא אמר שלא יעשה כן אבל הרמב"ם לא כתב כן. מיהו יש להעיר על דברי האור שמח כי ר' חנינא הזכיר רק מה שהיא תיאסר על הבעל עצמו ולא הזכיר שתהי' אסורה להבעל אשר לפי האור שמח זהו באמת עיקר החשש.

והנה גם ברעק"א בדבריו על המשנה

כאן סובר שכוונת הרמב"ם בפכ"ד מהל' אישות היא לפי רבי יהושע ולא לפי רבי יוסי ב"ר יהודה, דהנה רש"י כתב על דברי רבי יהושע שאם לא קינא לה בפני שנים אינה נאסרת, וכתב רעק"א בתוס' רעק"א על משניות שזהו דלא כדברי הרמב"ם הנ"ל, הרי שהבין שדברי הרמב"ם הם לפי רבי יהושע.

ג. דברי הבית הלוי.

והנה הבית הלוי בח"ב סי' מ"א הקשה על דברי הרמב"ם בהל' אישות איך היא נאסרת היכא שגם הקינוי וגם הסתירה היו בינו לבינה, הלא אפילו לרבי יוסי ב"ר יהודה צריכים לכה"פ סתירה בפני עדים (וכבר הבאנו שהאור שמח סובר שעל עצמו הרי הוא שפיר יכול לאוסרה). וכתב וז"ל, והנראה דס"ל להרמב"ם דאע"ג דחזינן להדי' דהאי תנא דמצריך בקינוי ב' עדים אין הכוונה משום נאמנות לחודא, אלא דבלא עדים לא הוי קינוי כלל, ודאי לזה מדקאמר לא לימא אינש כו' דלמא קיי"ל כר"י בר"י, ואם נאמר דמאן דמצריך ב' עדים הוי רק משום שאין הבעל נאמן, א"כ הרי לכו"ע תהי' אסורה לו, דהבעל הא יודע האמת דקינא לה, אלא ע"כ דלדידי' בלא עדים לא הוי קינוי כלל, ואינה אסורה לו, מ"מ ס"ל להרמב"ם דלר"י בר"י דמצריך ב' עדים גבי סתירה הוי רק משום נאמנות, דאין ע"א נאמן להשקותה ולהפסידה כתובתה, אבל לענין איסור, כיון שהוא בעצמו ידע וראה שנסתרה אסורה לו, ובאמת דהסברא הוא כן, דבשלמא קינוי בלא עדים י"ל דלא איכפת לה בקינוי שלו, ולא אבדה חזקתה

ראש השנה נדפסה תשובה מבעל השאגת ארי' שנדפסה בספר בית אפרים סי' מ"ב. והביא שם את דברי בית הלל בהמשנה בגיטין דף פ"א שהמגרש את אשתו ולן עמה בפונדקי הרי היא צריכה ממנו גט, ובגמ' אמרינן דהיינו משום שיש עדים שנתייחדו והן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, וכיון שידעינן שבעל אותה, נקטינן שאין אדם עושה את בעילתו ביאת זנות ומש"ה נקטינן שהוא קידש אותה לו. וחקר השאגת ארי' האם הכוונה היא שחיישינן שמא קידש אותה לפני זה בפני עדים, או האם הכוונה היא שמא קידשה עכשיו ע"י ביאה זו. והביא ראי' מהתוספתא שהביא הרי"ף לעיל שם בדף ע"ג שאם יש עד אחד שאומר שראה שנתייחדו שחרית ועד שני שאומר שראה שנתייחדו ערבית אינן מצטרפין, וכתב השאגת ארי' ש"ל דהיינו משום שהחשש הוא שמא הוא קידשה עכשיו ולכן צריכים שנים על מעשה אחד של קידושין לקיום הדבר. וכן י"ל שלעולם החשש הוא שמא קידש אותה קודם, אשר בכה"ג מספיק בעדים לברורי, ובדיני ממונות פליגי רבי יהושע בן קרחה ורבנן בסנהדרין דף ל' ע"א אם עד אחד אומר שלוח שחרית וע"א אומר שלוח ערבית מצטרפין או לא, וא"כ י"ל שהתוספתא אזיל כרבנן שגם היכא שצריכים עדים רק לברורי צריכים שני עדים שמעידים על מעשה אחד, ולא סגי בזה שיש שני עדים שלמעשה הלוח חייב להמלוה כסף, אלא שהקשה שלפי הדרך השני למה פסקו הפוסקים כהתוספתא הנ"ל, הלא אנחנו פוסקים כרבי יהושע בן קרחה, וא"כ בע"כ צ"ל שהפוסקים הבינו שהחשש הוא שמא

במה שלא נזהרה אח"כ כיון דראתה דקינא לה בלא עדים, ואפשר דגם באיכא עדים רק שהיא לא ראתה את העדים דלא מהני, אבל סתירה מה סברא לומר דבלא עדים לא ליהוי סתירה, והרי סתירה דסוטה במקום זנות קיימא, וכמו דאם הבעל ראה שזינתה אסורה לו, כמו כן בראה שנסתרה עכ"ל. ולפי הבית הלוי כוונת הרמב"ם בהל' אישות היא לחשוש לר"י ב"ר יהודה, ודלא כהאור שמח שסובר שגם לפי רבי יהושע מהני קינוי בינו לבינה לאוסרה על עצמו כי גם מה שצריכים עדות על קינוי לפי רבי יהושע הרי זה רק כדי לברורי.

והנה הבית הלוי כתב שהעדים על הסתירה הם רק לברורי רק לפי רבי יוסי ב"ר יהודה, וכבר הבאנו את לשונו שכתב "ס"ל להרמב"ם דלר"י בר"י דמצריך ב' עדים גבי סתירה הוי רק משום נאמנות". ובאמת י"ל שרק לפי רבי יוסי ב"ר יהודה מסתבר לומר כן, כי חזינן שהוא סובר שאין צריכים עדים על הקינוי, אלא הבעל עצמו נאמן גם לענין להשקותה, וא"כ אע"פ שצריכים עדים על הסתירה י"ל דהיינו רק משום נאמנות, אבל רבי יהושע הרי סובר שצריכים עדים על הקינוי לקיומי, ואם קינא אותה בינו לבינה אינה נאסרת עליו, וא"כ ה"ה שגם עדי סתירה הם לקיומי. מיהו צ"ע על זה דהא הבית הלוי עצמו כתב שם סברא לחלק בין קינוי לסתירה, וסברא זו שייכת לפי רבי יהושע.

ד. דברי השאגת ארי' בענין אם עדי סתירה הם לברורי או לקיומי.

הנה בסוף ספר שאגת ארי' אחרי הלכות

קידש אותה עכשיו מתוך יחוד זה, ומש"ה גם רבי יוחנן בן ברוקה מודה להדין של התוספתא.

ושוב דחה שלעולם י"ל כהדרך השני שהחשש הוא שמא קידש אותה קודם בפני שני עדים, והא דלא סגי בעדות מיוחדת לברר דבר זה הרי זה משום שגם רבי יהושע בן קרחה מודה ששני עדי אחד נפרדים, דהיינו עדות מיוחדת, אינה מועלת בדיני נפשות, וכתב הר"ן על הרי"ף בגיטין דף ע"ג ע"א ששני אישות הם כדיני נפשות כיון שעניני אישות "שייך בדיני נפשות", וא"כ שפיר פסקינן כהתוספתא אע"פ שבדיני ממונות אנו פוסקים כרבי יהושע בן קרחה.

ושוב הביא את דברי הירושלמי בריש סוטה שאם עד אחד מעיד שנסתרה בבוקר וע"א מעיד שנסתרה בערב אין זה נחשב שיש עדי סתירה, והוכיחו כן מהתוספתא הנ"ל לענין החשש שקידשה, והוכיח השאגת ארי' מזה כהדרך שהחשש הוא שמא קידש אותה קודם ושגם ריב"ק מודה שגבי אישות לא מהני עדות מיוחדת, דאילו לפי הדרך שהחשש הוא שמא קידשה עכשיו מתוך יחוד זה א"כ איך הוכיח הירושלמי מדבר זה שהוא הדין שלא מהני עדות מיוחדת בעדות סתירה, הלא שאני התם שצריכים עדי קיום על קידושין, אבל העדות על סתירה היא רק לשם בירור שנסתרה, וא"כ בכה"ג אכתי י"ל שגם עדות מיוחדת מהני.

ושוב ר"ל שלעולם גם העדות על הסתירה היא עדות לקיומי כי שפיר יש בסתירה ענין של חלות מסוימת שצריכה

עדות לקיומי כמו קידושין וז"ל, מיהו יש לדחות דהא דמדמי הירושלמי נסתרה שלאחר הקינוי לנתייחדה דמיירי בתורת קידושין, לאו לענין לאוסרה על בעלה מיירי אלא לענין להשקותה מיירי, דשם נמי אינה שותה אא"כ היתה הסתירה שלאחר הקינוי בפני ב' עדים, דילפינן דבר דבר מממון דאין עיקר הסתירה מייתי לה לידי השקאה אא"כ ראו ב' עדים ביחד כמו גבי קידושין, והא דמהני אם ראה הסתירה בעד אחד דמהימין לי' כבי תרי או על פי הבעל, היינו לאוסרה עליו מהאי טעמא וכדפרישית עכ"ל.

הרי שהשאגת ארי' סובר שלענין להשקותה צריכים עדי סתירה לקיומי, אבל בשביל לאוסרה על בעלה מספיק בלברורי.

והנה אחרי שהירושלמי שאלה אם מהני ע"א שאומר שנסתרה שחרית וע"א שאומר שנסתרה ערבית, והוכיחו שלא מהני מהתוספתא לענין יחוד עם גרושתו וכמו שהבאנו, שוב שאלו כהנ"ל לענין עדי קינוי, דהיינו האם מהני מה שיש עד אחד שקינא לה שחרית וע"א שמעיד שקינא לה ערבית, והוכיחו ששפיר מהני מרבי יהושע בן קרחה, ותמה השאגת ארי' דממ"נ אם הירושלמי לענין סתירה איירי לענין לאוסרה על בעלה א"כ אם עדות מיוחדת מהני בקינוי אע"פ שקינוי לא מהני בלי עדים על זה, א"כ עדות מיוחדת על סתירה בודאי הי' צריך להועיל אחרי קינוי על פי שנים לענין לאוסרה עליו כיון שגם אם הוא עצמו ראה שנסתרה הרי היא נאסרת עליו אע"פ שאינה שותה, ואם הירושלמי איירי לענין להשקותה א"כ מאי שנא קינוי

מסתירה, הלא בשניהם לענין להשקותה צריכים עדים לקיומי. והסיק שצריכים להפוך את הגירסא בהירושלמי, והיינו שבסתירה עדות מיוחדת מהני כריב"ק, ובקינאי לא מהני וכהתוספתא לענין יחוד עם גרושתו, וכוונת הירושלמי היא שבסתירה מהני לאוסרה על בעלה אם אחרי קינוי יש עדות מיוחדת על סתירה, אבל בקינוי שאינה נאסרת לבעלה ע"י קינוי לחוד, וכל הנידון הוא אם זה נחשב בגדר קינוי שיכול להכשירה לשתות מי סוטה, בזה נקטינן שצריכים עדות לקיומי, ומייתנין מהתוספתא ביחוד עם גרושתו, דהתם החשש הוא שמא קידשה עכשיו ע"י ביאה מתוך יחוד זה, ולכן לא מהני עדות מיוחדת אפילו לפי ריב"ק כי לקידושין צריכים עדות לקיומי, וריב"ק אמר רק כשהעדוה היא רק לברורי, ואין צורך בדברי הר"ן שעניני אישות הם כדיני נפשות.

ה. דברי ההעמק שאלה.

והנה השאלות בשאלתא ק"כ בתחילתו הביא את המימרא של ר' חנינא מסורא אבל בלי מה שאיתא לפנינו שאולי ההלכה היא כרבי יוסי ב"ר יהודה, וא"כ י"ל שכוונת ר' חנינא מסורא היא אפילו לפי רבי יהושע, דאע"פ שצריכים שנים כדי להשקותה, אבל גם בלי עדים על הקינוי, אלא שקינא לה בינו לבינה, ושוב ראה שהיא נסתרה, הרי היא נאסרת עליו כי יש רגלים לדבר שזינתה, והא דהגביל ר' חנינא מסורא את דבריו רק לזמן הזה הרי זה משום הסברא שהביא מהבני אהובה (ספרו

של ר' יונתן אייבשיץ על הרמב"ם) "דודאי בזמן הזה שאין מים לבדוק יש בזה רגלים לדבר, משא"כ בזמן הבית שיש קינוי חמור, דאפשר להשקותה, ממילא אם לא קינא לה באותו אופן, אינו רגלים לדבר כלל, שהרי מזה שלא קינא לה על פי שנים, ראי' היא שאין הבעל מקפיד כל כך, ואינו חושדה בכך, משא"כ בזמן הזה שאין נפ"מ בדבר, למאי יקנא לה על פי שנים, וא"כ שפיר הוי רגלים לדבר", וכן כתב הבני אהובה כדי לבאר למה הרמב"ם בהל' אישות כתב בזמן הזה, והיינו שהרמב"ם אזיל גם לפי רבי יהושע, וכתב ההעמק שאלה שי"ל שהרמב"ם גרס בדברי ר' חנינא מסורא כמו השאלות אשר לפ"ז יוצא שדינו של הרמב"ם כתוב ממש בהגמרא, משא"כ אם הוא גורס בדברי ר' חנינא מסורא שהוא חושש לדברי ר"י ב"ר יהודה א"כ יוצא שדינו של הרמב"ם לפי רבי יהושע אינו כתוב בגמ', והרי אין דרכו של הרמב"ם לומר דינים שאינם כתובים בגמ' (אלא א"כ הוא מקדים ואומר "יראה לי").

ועוד כתב ההעמק שאילה שלפ"ז דברי הרמב"ם בסוף הלכות סוטה ודבריו בהל' אישות אינם סותרים אהדדי, כי בהלכות סוטה איירי הרמב"ם בזמן שיש מי סוטה כמו כל דבריו בהלכות סוטה (צ"ע קצת מפ"א ה"ח), ולכן היא נאסרת רק אם קינא בפני עדים, כי אם קינא לה בינו לבינה אין רגלים לדבר, אבל בהל' אישות איירי הרמב"ם בזמן הזה ולכן יש רגלים לדבר גם כשקינא לה בינו לבינה.

ושוב הביא את דברי שו"ת בית דוד

שיעשה כן בינו לבינה היא שבכלל לא יאמר לשון קינוי, אלא סתם דברי תוכחה שתזוהר מלהתיחד עם אנשים, וכתב שזוהו כדרכו של הבית דוד, ואילו זהו דלא כמו שנקט לעיל בכוונת הבית דוד.

דף ד' ע"ב

יג) בענין הבא על אשת איש.

הנה בגמ' אמרינן אלא אמר רבא כל הבא על אשת איש, אפילו למד תורה דכתיב בה יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, היא תצודנו לדינה של גיהנם. וצ"ע למה הוצרך רבא לומר שיקרה היא מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים.

והנה בהוריות דף י"ג ע"א תנן שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, וילפינן כן הפסוק הנ"ל שהתורה היא יקרה פנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, והתפארת ישראל שם כתב שמשמע שדוקא תלמיד חכם שהוא ממזר הרי הוא קודם לכהן גדול עם הארץ, אבל תלמיד חכם שהוא נתין או עבד, שהם למטה ממדריגת ממזר (בהמשנה שם) אינו יותר גדול מכהן גדול עם הארץ, והיינו משום שאע"פ שכתר תורה עדיף מכהונה גדולה אבל מכל מקום הגרעון של נתין או עבד הרי הוא יותר חזק מעדיפות זו. ובספרי שם באות ק"פ סק"ב הבאתי עוד דעות של המפרשים בענין למה נקטו דוקא ממזר. ושמעתי בצעירותי מהגאון רבי אברהם לבוביץ זצ"ל (בנו של ר' ירוחם המשגיח של ישיבת מיר) שאמר שלעולם י"ל שגם נתין ועבד

בסי' כ"ה, וז"ל ההעמק שאלה, וראיתי בשו"ת בית דוד סי' כ"ה שיישב דהא שכתב בהל' סוטה אלא בינו לבינה בנחת, היינו משום שאינו בתורת חשד, אלא באזהרה להרחיקה מאיסור יחוד, ומש"ה לא הוי קינוי, ואין דבריו נראין, חדא דא"כ אפילו בפני עדים נמי, ותו הא פסק הרמב"ם דאפילו קינא לה מתוך כעס וקטטה, ויותר נראין פי' דברי הרמב"ם כמו שכתבנו. מיהו השו"ע סי' קע"ח היסב דברי הרמב"ם בשני המקומות, וכתב שלא יקנא לה בפני עדים ואפילו בינו לבינה, אלא מוכיח אותה בינו לבינה, והוא כשו"ת בית דוד עכ"ל ההעמק שאלה.

מיהו לא הבנתי דבריו, דבתחילה הבין שכוונת הבית דוד היא לפרש את מה שכתב הרמב"ם שיעשה בינו לבינה דהיינו שיאמר לה לשון גמור של קינוי של לא תסתרי עם פלוני, רק שאינו אומר לה כך בדרך חשד, אלא מפני שהוא רוצה להזהירה שתשמור מאיסור יחוד, והקשה שגם זה צריך להיות נחשב קינוי כמו מתוך כעס או קטטה, מיהו לכאורה זה לא קשה, כי לכאורה גם הציורים של מתוך כעס או קטטה איירי שהוא חושדה, וזהו הטעם למה הוא מקנא לה, רק שאלמלא כעסו ואלמלא הקטטה לא הי' מקנא לה אע"פ שהוא חושדה, וביותר הי' לו להקשות מהציור של מתוך שחוק, דלכאורה הכוונה בציור זה היא שבכלל אינו חושדה, רק שעושה כן לשם שחוק, דגם בכה"ג מכיון שאמר לשון קינוי הרי זה קינוי. ושוב הביא את דברי השו"ע ונקט שכוונתו היא לפרש את דברי הרמב"ם, ולפ"ז יוצא שהשו"ע מפרש שכוונת הרמב"ם במה שכתב

ת"ח הם קודמים לכהן גדול עם הארץ, רק שיש רבותא מסוימת בזה שממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה, דהנה המהות של ממזר הוא בן אדם שנולד מפריצות, ואילו כהן גדול הוא הסמל של צניעות שהרי הוא נכנס לפני ולפנים שהוא המקום הכי צנוע, ומחמת זה ה' כהן גדול צריך להיות קודם לממזר, לא רק בגלל יחוסו, אלא גם בגלל שהוא שייך לצניעות ואילו הממזר שייך לפריצות, ולכן הרי זה חידוש לומר שבכל זאת מחמת תורתו ממזר ת"ח עולה על כהן גדול ע"ה.

וי"ל שמשום כך הזכיר רבא ענין זה שיקרה היא מפנינים, והיינו כדי לומר שאע"פ שהמעלה של תורה היא יותר גדולה מצניעותו של כהן גדול והיא יכולה לחפות על מה שממזר הוא אדם שנולד מפריצות, אבל אינה יכולה לחפות על פריצותו של הבעל אשת איש.

יד) בענין גסות הרוח כעבודת כוכבים.

הנה בגמ' כאן אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עבד עבודת כוכבים, ויליף לה מהא דכתיב תועבת ה' כל גבה לב וכתוב לא תביא תועבה אל ביתך, ורבי יוחנן דידי' אמר כאילו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלוקיך, ר' חמא בר חנינא אמר כאילו בא על כל העריות ויליף לה מהא דכתיב תועבת ה' כל גבה לב ובעריות כתוב כי את כל התועבות האל וגו'. והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' דעות ה"ג כתב וז"ל, כל המגבי' את לבו כפר בעיקר, והיינו כדברי רבי יוחנן בשם רשב"י, אבל

הרמב"ם כתב שכפר בעיקר, ולא כאילו כפר בעיקר וכלשונו של רבי יוחנן בשם רשב"י (מיהו בפיה"מ בפ"ד דאבות משנה ד' כתב כאילו כפר בעיקר). ואולי כן ה' גורס בדברי רבי יוחנן.

והנה רש"י כתב "מעלה עליו הכתוב כאילו כפר בעיקר", ונראה שהי' קשה לו למה זה נחשב כאילו כפר בעיקר, דמהו הקשר בין גסות הרוח לכפירה בעיקר, ולכן פי' שבאמת אין קשר, רק הכתוב החשיב גסות רוח דבר חמור מאד בדריגת החומרא של כפירה בעיקר. מיהו צ"ע למה נחית רש"י לזה רק על כאילו כפר בעיקר, ולא על כאילו עבד עבודת כוכבים, וכן על כאילו בא על כל העריות.

ועכ"פ צ"ב מה היא כוונת הרמב"ם שכתב שהוא ממש כפר בעיקר. והנה ראיתי בספר משנת רבי אהרן, מאמרים ושיחות מוסר, בהמאמר "חינוך" באות ז', שביאר באריכות שמה שאמר רבי יוחנן בב"ב דף ט"ז ע"ב שעשו כפר בעיקר אין הכוונה לחוסר אמונה, אלא הכוונה היא לאי התחשבות בהמציאות של הקב"ה, כי הדעת אינה סובלת שהכחיש עשו את מציאות הקב"ה, ועוד הוכיח כן ממה שאח"כ זעק זעקה גדולה ומרה על אבדון הברכות, וא"כ אולי כן י"ל גם כאן בביאור כוונת הרמב"ם במה שכתב שכפר בעיקר.

דף ה' ע"ב

טו) רש"י ד"ה אית דאמרי.

וז"ל, רחמנא אמר וכו', צוה לבעלה לגרשה כשמצא בה ערות דבר כי היכי דלא

מיהו זהו כסוגיית בגיטין ותוס' שם בד"ה בית שמאי בענין למה לפי ב"ה ורבי עקיבא כתוב ערות דבר עיי"ש.

טז) תד"ה לאחר ולא ליכם (השני).

הנה בקושייתם סברו שהכוונה היא שפשטות הפסוק איירי בספק סוטה, ולכן הקשו שאינו כן, אלא מדובר בסוטה ודאי, ושלכן סוטה ודאי פטורה גם מחליצה כי בהמשך שם כתוב טומאה כעריות (לא ישוב בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה), ועל זה תירצו שהכוונה כאן אינה לפשטות הפסוק, אלא המלה "לאחר" היא מיותרת, ובאה להורות על סוטה ספק.

מיהו עדיין קשה שתהי' פטורה מחליצה כי טומאה כתיב שם כמו בעריות.

ונראה דס"ל שהדרשה של טומאה כתיב בה כעריות קאי רק על מה שמפורש בהפסוק ולא על מה שמרבים מריבוי סוטה ספק.

ועי' עוד בענין אם דרשות קיימי רק על הציור שמפורש בהפסוק ולא על מה שמרבים מריבוי בספרי על ב"ק בחלק א' באות ל"ה*, נ"ט, ע"ח סק"ד (קטע "והנה לעיל בדף ג'" וקטע "שור" בפ"י"), ותרנו'.

יז) תד"ה לא ליסתר' לביתי'.

וז"ל, רבינו חננאל הטעים דבריו ופירש ורחמנא אמר אשר לא יבנה, לבנות ולא לסתור עכ"ל. הנה אי אפשר לומר שדברי הגמ' בנויים רק על דבר זה, כי א"כ איך פרכינן שגם לאחר לא תנשא, הלא לפ"ז

ליסתר' לביתי' וכו' עכ"ל. הנה בגיטין דף צ"א ע"א אומרים בית שמאי שלא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, אבל אם הקדיחה תבשילו או מצא אחרת נאה ממנה לא יגרש (אבל אם גירש בודאי הגירושין חלים). ולפי בית שמאי צ"ע מנא לו לרש"י שצוה הקב"ה לבעלה לגרשה, אולי כוונת הפסוק היא רק שיש היתר לגרשה, דגם לפ"ז אתי שפיר דברי רב יוסף, דהיינו שהתורה התירה לו לגרשה כדי שלא תחריב את ביתו.

ולפי בית הלל שם מרבים מ'דבר' שאפילו אם הקדיחה תבשילו יכול לגרשה, אבל לא אם מצא אחרת נאה ממנה. וגם לפי בית הלל קשה כהנ"ל, דאולי כוונת התורה ב"ערות" היא רק לרשות, ובפרט שכן היא כוונת התורה בנוגע להקדיחה תבשילו.

ורבי עקיבא שם סובר שאפילו אם מצא אחרת נאה ממנה, והוא מרבה כן כי הוא דורש אם לא תמצא חן בעיניו כפיסקא נפרד, ולא כהקדמה לכי מצא בה ערות דבר, וגם לפי ר"ע קשה כהנ"ל, מנלן שבערות דבר הקב"ה צוה.

מיהו י"ל שרב יוסף סובר שאם גם במצא בה ערות דבר הרי זה רק רשות למה הוצרכה הדבר לומר כן, הלא כיון שגם אם הקדיחה תבשילו יש לו רשות לגרשה לפי בית הלל. וכן אם מצא אחרת נאה ממנה לפי רבי עקיבא, פשיטא שכן הדין גם אם מצא בה ערות דבר, ובע"כ צ"ל שהתורה פרטה דבר ערוה כי על זה יש חיוב לגרשה, אבל לפי בית שמאי באמת אין ראי' שהתורה ציוותה (ולפי ר"ע באמת אין צורך לרבות הקדיחה תבשילו).

רק ביבום יש קפידא כיון שכל התכלית של היבום היא שיבנה את בית אחיו, ולא משמע שזוהי באמת כוונת הדיחוי של מי קא רמינן לה עלי' בעל כרחי', כי הגמ' היתה צריכה להדגיש את תכלית המצוה ולא רק העובדא שיבום היא מצוה. וצ"ל שכוונת הר"ח ב"הטעים דבריו" היא לכל שכן, והיינו שכל שכן שאי אפשר לומר שתתיבם נמי יבומי כיון שכל התכלית של היבום היא לבנות את בית אחיו, אבל לעולם גם לאחר שייך קפידא שלא תנשא כדי לא לסתור את ביתו.

דף ו' ע"א

יח) מי קא רמינן עלי' בעל כרחי'.

פירש"י וז"ל, למינסבה בעל כרחי', דאלו ליבם אמרינן לי' מצות יבום קודמת למצות חליצה, אבל בהא אסור למימר לי', וממילא אשמועינן קרא דאסור ליבמה, דלא שייך בה יבום, והויה כאשת אח שלא במקום מצוה עכ"ל. והקשה הגרי"ז למה הוצרך רש"י לומר שמצות יבום קודמת למצות חליצה, הלא ה"ה אם היא רק שוה למצות חליצה, וכן אפילו אם מצות חליצה קודמת, יש לפרש כהפירוש שכתב שהכא אסור לומר לו ליבם וממילא הו"ל כאשת אח שלא במקום מצוה.

ובישוב קושיא זו יש להקדים, דהנה כיון שמצות יבום קודמת למצות חליצה א"כ יש עליו חיוב ליבם ולא לחלוץ, אבל אם אינה קודמת, אז נהי שאם הוא מיבם

יש בידו מצות יבום אבל אינו חיוב כי הוא יכול גם לחלוץ.

ויש להוסיף להנ"ל ש"לא ליסתרי' לביתי" פועל רק שאין חיוב, אבל בודאי אם הוא בוחר ליבם יש בידו מצות יבום.

ומעתה י"ל שכוונת רש"י היא כך, דכיון שבכה"ג אי אפשר לומר לו שהוא חייב ליבם כי היכי דלא ליסתרי' לביתי, א"כ אין כאן מצות יבום כצורתה, דהיינו שמצות יבום קודמת למצות חליצה ושיש עליו חיוב לגרשה, ומש"ה נקטינן שבכגון זה בכלל לא ציוותה התורה על יבום, ואפילו אם הוא ייבם אין כאן מצות יבום, וכיון שאין כאן מצות יבום, הרי היא כאשת אח שלא במקום מצוה כמש"כ רש"י, אבל אם אין מצות יבום קודמת למצות חליצה, רק שאם ייבם ולא חלץ יש בידו מצוה, א"כ הטעם של לא ליסתרי' לביתי אינה סיבה לומר שאם ייבם אין כאן מצוה.

וע"ע להלן באות כ'.

יט) גבי' דהאי מיהא בשם טוב הוה קיימא.

פירש"י וז"ל, ואיכא למימר הדרה בה עכ"ל. צ"ע דא"כ גם היכא ששהתה אצל הראשון זמן מרובה בלי גט ובלי שהמשיך לצאת עלי' שם רע, ושוב גירשה, נימא שזה שנשאה אינו קרוי אחר, כי איכא למימר הדרה בה, ואם מת הראשון בלי בנים תתיבם.

כ) תד"ה אשת.

וז"ל, אבל יש לתמוה אמאי לא פריך

דף י"ג ע"ב

(כא) שהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש.

ע"י בגמ' דאמרינן ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, שאין ת"ל היום, היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, דכתיב: את מספר ימיך אמלא. וצ"ע דמאחר שאמר שהקב"ה משלים מיום ליום, דהיינו אותו יום של השנה, א"כ ממילא יוצא שזה גם אותו החודש, ולמה הוצרכו לומר מחודש לחודש, והי' צריך לומר להיפך, דהיינו מחודש לחודש ומיום ליום, כלומר שלא רק שהוא מת באותו חודש שנולד בו אלא גם באותו יום בהחודש.

והי' נראה מזה שהכוונה במיום ליום אינה להיום של השנה אלא להיום של השבוע, ובאותה שנה שמרע"ה נפטר חל ז' אדר באותו יום בשבוע כמו ז' באדר בשנה שנולד.

ובמגילת אסתר כתוב שהמן הפיל פור הוא הגורל מיום ליום ומחודש לחודש, ובאסתר רבה בפרשה ז' אות י"א מבואר שמיום ליום פירושו היום בשבוע, וא"כ כן י"ל כאן שהכוונה במיום ליום היא להיום של השבוע וכמו שכתבנו.

מיהו צ"ע למה זה חשוב באיזה יום בשבוע אדם נפטר, ואיך זה שייך למספר ימיך אמלא.

הכא ישראל שנשא כשירה ונעשה פצוע דכא ויש לו אח כשר עכ"ל.

הנה רש"י בד"ה באסור לה, בביאור הק"ו של רבא, הדגיש שהיכם בא מחמת הנישואין של אחיו המת, וכ"כ בד"ה ליכא איסורא. וי"ל שפירש כן משום דס"ל שהק"ו תלוי בדבר זה, והיינו משום שבסוטה ובכהן גדול שנשא אלמנה ובאשת כהן שנאנסה, מה שהיא אסורה להבעל אין זה רק בגדר איסור בעלמא של ביאה, אלא גם גוף הנישואין התקלקלו והם מקולקלים, ומש"ה זה גורם איסור על הבעל, וא"כ כ"ש שנישואין כאלו אינם גורמים שהיכם (שאסור בה) ישאנה, והרי היכם בא מכח הנישואין של אחיו המת, אבל היכא שהאיסור הוא איסור בעלמא ולא התקלקלו הנישואין, נהי שיש איסור על הבעל, אבל אין זה מחייב שיהי' איסור על היכם אע"פ שהיתה אסורה לו עד עכשיו, כי כיון שגוף הנישואין לא התקלקלו הרי הם שפיר יכולים לגרום חיוב של יבום. ומעתה י"ל שרק בהציורים הנ"ל של סוטה ואלמנה לכהן גדול ואשת כהן שנאנסה שייך לומר שהנישואין פגומים כי היתה כאן זנות או כי היתה כבר אשתו של אדם אחר, אבל העובדא שנעשה פצוע דכא אינו גורם שום קלקול בהנישואין, והאיסור של פצוע דכא אינו משום שהנישואין התקלקלו, אלא הרי זה איסור בעלמא, ומש"ה לא שייך הק"ו. מיהו לפ"ז, שבסוטה ובאלמנה לכהן גדול ובאשת כהן שנאנסה לא שייך יבום כי הנישואין התקלקלו ואינם יכולים לגרום יבום, א"כ הדין נותן שגם אם מצות יבום אינה קודמת למצות חליצה לא שייך יבום, ודלא כדרכינו לעיל באות י"ח.

סי' ל"ד: שרשים בלשון הקודש

מקום בההוה לדבר מסוים שאירע בהעבר, והרי גם בן זכר (בהיותו הבנין של האב) הרי הוא המשך מאביו ונתינת מקום בההוה בשביל אביו שכבר מת, ולכן הוא נקרא זכר, כי הוא במהותו אותה מהות כמו זכרון (אפילו אם למעשה כשרואים אותו אין אנו נזכרים מהאב).

והנה בנדה דף ל"א ע"ב איתא כיון שבא זכר בעולם בא שלום בעולם, ועיין במהרש"א שם מה שפי'. מיהו לפי הנ"ל יש לבאר עוד כי הרי המהות של שלום היא המשך החיים בלי מפריעים, ולפי מה שביארנו לעיל יוצא שכשזכר בא לעולם חפצא של "המשך" בא לעולם, כי הוא ה"המשך" וה"זכר" וה"בנין" של אביו, וזה נקרא ששלום בא לעולם, כלומר מדה מסוימת של המשכיות, בצורה של בן זכר, באה לעולם.

(ב) השורש גל.

השורש "גל" פירושו הוא העברה או השתנות ממצב אחד למצב אחר. ויש כמה דוגמאות לזה.

(א) גיל: דהיינו מספר שנות החיים. ונקרא כן כי הוא דבר שאינו עומד על מקומו אלא הרי הוא תמיד משתנה.

(ב) גליון: דף. כי מדפדפים אותו ומעבירים אותו בשעת הקריאה.

(ג) גלות: העברה ממקומו.

(ד) גלגל: דבר שתמיד מתהפך (ונכלל בזה, מגילה, וכן לגלגל).

הנה מצאנו בלשון הקודש, ששורש אחד מתפצל לכמה מלים שונות אשר בהשקפה הראשונה אין קשר ביניהן אבל לאחר התבוננות אפשר למצוא צד הווה ביניהן אשר משום כך כולן בנויות משורש אחד. ונציג כמה דוגמאות.

(א) השורש בן, והשורש זכר.

הנה על "ויולד בן" (בראשית ה' כ"ח) פירש"י וז"ל, שממנו נבנה העולם עכ"ל. ונראה שהמלה "בן" היא מהמלה "בנין" כי הבן הוא הבנין של האב, וגם מדברי רש"י הנ"ל חזינן שאפשר לשייך את המלה בן להמלה בנין וכמו שכתב שממנו נבנה העולם. ועי' גם בפרשת לך לך (ט"ז, ב') שאמרה שרה "אולי אבנה ממנה" דגם משם חזינן שבן הוא מושג של בנין.

גם יש לבאר על פי הנ"ל למה המלה "בינה" נגזרה מאותן אותיות, דהנה "בינה" פירושה הוא "מבין דבר מתוך דבר", והמושכל השני הרי הוא בגדר "בנין" שנבנה מהמושכל המקורי, וא"כ לכן הרי הוא נקרא בינה, כמו שהמלה בן נגזרה מאותן אותיות יען היות הבן בגדר בנין.

והנה גם המלה "זכר" (בן זכר), וכן המלה "זכר" (זכרון), הרי הן ממוצא אחד, ובפשטות אפשר לומר דהיינו משום שכשרואים את הבן נזכרים בהאב וממילא הבן הוא זכרון בשביל אביו. מיהו לפי הנ"ל יש לבאר את הדבר ביתר עומק, והיינו כי הענין של "זכרון" הוא לתת

ה) גילוי: העברה מהנסתר להנוכח.

ו) גילה: גילה היא אחת מהעשרה לשונות של שמחה, ואולי הכוונה בזה היא לשמחה עראית ועוברת, ולכן הרי היא נקרא גילה כי זה הוא השורש שמורה על דברים עוברים.

ג) השורש דבר.

א) דבר: המלה דבר מורה על קיומו של חפץ מסוים, בלי לציין שיש לו אופי מסוים.

ב) מדבר: נראה שהמלה מדבר (כלומר שממה) באה מהמלה "דבר", כי "מדבר" הוא מקום שהוא שמם וריק בלי שום אופי חיובי והרי הוא בגדר "דבר".

מיהו עוד יש לבאר שהמלה מדבר היא מלשון "בר" בארמית, כלומר חוץ, וכאילו אומרים שהמקום ההוא הוא ד-בר כלומר מחוץ להישוב.

ג) ולפי הביאור השני הנ"ל יש לבאר את המלה דיבור: דהנה מצינו ש'דיבור' הוא לשון קשה לעומת 'אמירה', ונראה שהביאור בזה הוא שאמירה היא סוג של מילול שבטבעו מקרב אליו את האיש שהוא מדבר אליו, ואילו דיבור הוא סוג מילול שבטבעו דוחה ומרחק את האיש שהוא מדבר אליו, כי הוא נרתע מהדיבור הקשה, וא"כ יוצא שהדיבור עושה אותו כאילו הוא ד-בר, כלומר בחוץ, ולכן סוג זה של מילול בנוי מאותיות "דבר".

ד) השורש "דר" והשורש "סג".

נראה שהשורש "דר" מורה על דבר

שהוא "יחידה בפני עצמה", וניתן דוגמאות להנ"ל.

א) דור: הנה המלים דור ודורות מורות על השתלשלות קורות העולם בשלבים וביחידות, וכל יחידה ויחידה נקראת דור. הרי שדור מורה על יחידה בפני עצמה.

ב) דרדור: כשאומרים שדבר מסוים מדרדר הכוונה אינה לירידה רצופה והולכת, וכן לא לירידה חד שלבית, אלא הכוונה היא לירידה שלב אחרי שלב באופן שכל שלב הוא יחידה בפני עצמה.

ג) לדור - דירה: ועל פי הנ"ל יש לבאר את ההבדל בין המלה "לדור" להמלה "לגור" (וגם המלה לדור היא לשון הקודש וכדכתיב בתהלים פ"ד י"א "מדור באהלי רשע"), דההבדל הוא ש"לגור" אומרים כשהמדובר הוא בארץ או במדינה, ואילו "לדור" אומרים כשהמדובר הוא באהל או בית או דירה, דהיינו כשה"לגור" שלו מתבטא כיחידה נפרדת ומעגל סגור. ולפי הנ"ל הדבר מוסבר כי השורש "דר" מורה על קביעת יחידה בפני עצמה.

ד) דיר: המלה "דיר" פירושו הוא מקום גדור בשביל צאן, וגם המלה הזאת מתפרשת כהנ"ל שהרי הכוונה היא למקום שהוא מעגל סגור ויחידה בפני עצמה.

ובישע'י כ"ב י"ח כתיב צנוף יצנפך צנפה, כדור אל ארץ רחבת ידים, ובפרק כ"ט ג' כתיב וחניתי כדור עליך, ובשני המקומות הנ"ל יש שני פירושים, א', שהכוונה היא "כדור", דהיינו שהוא יזרוק אותם אל ארץ רחבת ידים כמו שזורקים כדור, וכן יחנה סביב עליהם כמו כדור

(ה) השורש הר.

נראה שהשורש "הר" מורה על ענין של בליטה. ויש כמה דוגמאות לזה.
 (א) הר: על שם שהוא בליטה מהאדמה.
 (ב) הרה: על שם שכריסה בולטת.
 (ג) הרהור: על שם שכח המחשבה הוא מה שמבליט את האדם משאר המינים.
 (ד) מהירות: על שם שהוא אופן של עשי' שהוא בולט מהדרך הרגיל.
 (ה) מוהר: פי' כתובת אשה, על שם שהוא עושה בליטה בנכסי האשה.

(ו) השורש זן.

השורש זן מתפצל גם לזנות וגם למזון. ויש לבאר את הקשר ביניהם בשני דרכים.
 א', כי שניהם הם בגדר המשכה אחרי ענין מסוים, דכל מהותה של זונה היא למשוך אנשים אחרי', ולכן גם המעשה נקרא בשם זנות כי מעשה זה מבטא את ההמשכה. וגם בנוגע לאוכל הרי האדם מקבל את המדריגה של מה שהוא אוכל, וכמו שידוע שמאכלות אסורות פוגמים את הנפש, וזהו גם היסוד של אכילת שיריים של צדיקים, וכן אכילת מצוה כגון מצה ומרור וקרבנות, דהיינו לקדש את האדם, ובמובן זה האדם נמשך אחרי מזונו.
 ב', מצינו שבית הברוש נקרא "פי' של מטה", וכמו שכתוב (משלי ל' כ') אכלה ומחתה פי', והיינו משום שיש לאותו מקום צורת פה, וכאילו היא אוכלת את הש"ז של הבעל, וגם במובן זה זונה היא דוגמת מזון.
 וגם למעשהו של הבעל קוראים אכילה, וכמו שפירשו על "כי את הלחם אשר הוא

שהוא עגול, וחסר כ', והוי כאילו הי' כתוב ככדור, וב', שהפירוש הוא "כמו דור", ודור הרי זה היקף של גייסות או חומה, והכוונה היא שהוא יקיף אותם כמו מצנפת וכמו דור. ולפי מה שכתבנו שהשורש "דר" מורה על יחידה נפרדת יש להבין למה השתמשו בשורש זה כדי לתאר היקף גייסות וחומה, והיינו משום שע"י ההיקף נהפך מה שבפנים ליחידה נפרדת.

ובמגילת אסתר כתיב ודר וסחרת, ואחד מן הפירושים בגמ' במגילה דף י"ב ע"א הוא שדר פירושו שורות (רב אמר שורות שורות), כלומר יחידות יחידות שכל שורה היא יחידה בפני עצמה.

והנה יש למצוא דוגמת מה שכתבנו שהמלה דרדור מתארת ירידה בשלבים גם בנוגע לעלי', דהנה יש מלה "עלי'", ויש גם מלה "שגשוג", וכדכתיב בישעי' (י"ז, י"א) ביום נטעך תשגשגי. ונראה שהכוונה בשגשוג היא לעלי' שאינה רצופה אלא בשלבים, כשכל שלב הוא הישג בפני עצמו, ושגשוג הוא עלי' כזאת שמהותה היא הישג אחר הישג שלב אחרי שלב, וכן כשאומרים שפלוני מנסה להשיג או שהשיג, הכוונה היא שהוא מנסה או הצליח להגיע לשלב מסוים של עלי'.

ובאמת י"ל ששתי המלים הנ"ל, דהיינו שגשוג ולהשיג, הרי הן באות מהמלה "סוג" במובן של היקף, כמו "סוגה בשושנים", ומלשון סייג וגדר, והיינו כהנ"ל דהמלים הנ"ל מורים על עלי' שבאה ע"י סגירת מעגל ועיגול, כלומר ע"י השלמת שלב. והס והש מתחלפים.

של הבעל חי, דהיינו בשרו או עצמותיו, אבל במיתת טביעה לא קורה כלום לגופו, דהיינו החומר שלו, אלא לצורתו, דהיינו נשימתו, כי הצורה של האדם באה ע"י נשימה וכדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים (בראשית ב' ז') דלפני זה הי' בגדר חומר, וע"י ויפח וגו' נהפך החומר לדבר של צורה, ואילו במיתת טביעה ע"י שמסתלקת הנשימה, שהיא הצורה, מת החומר, והחומר מת בגלל שחסרה הצורה, ומש"ה מיתה זו נקראת טביעה כי במיתה זו הדגש הוא על הצורה, דהיינו שהחומר מת בגלל ביטול הצורה (ומאחר שיסוד המלה מתיחס לטביעת אדם, שוב משתמשים בה גם לטביעת חי' אע"פ שבחי' הנשימה היא חלק מהחומר, שהרי לא כתוב בהן שאחרי בריאת גופן הפיח ה' בהן נשמת חיים, אלא הן נבראו בתחילה חיות ונושמות).

ברם יש להעיר על זה דהא גם בחנק הרי המיתה באה ע"י עיכוב הנשימה, ואפילו כשאין מזיקים את גופו של הנהרג, אלא רק סותמים את פיו וחוטמו או לוחצים על גרונו, הרי זה ג"כ נקרא חניקה, ורק כשזה ע"י מים הרי זה נקרא טביעה. וי"ל דהיינו שאע"פ שאין מזיקים את גופו, אבל מ"מ עיכוב הנשימה בא ע"י שמפעילים כח על גופו, דהיינו שסותמים את פיו ואת נחיריו ולא נותנים לו לפותחם, או שלוחצים על גרונו, משא"כ בטביעה אין שום הפעלת כח על גופו.

ח) השורש "כסף".

הנה מצינו שלש מלים מהשורש "כסף":
א', המתכת כסף.

אוכל" (בראשית ל"ט ו'), שהכוונה היא לאשתו, וכן פירשו שהכוונה ב"קראן לו ויאכל לחם" (שמות ב' כ') היא שישא אחת מכם. ונראה דהיינו משום שכמו שע"י אכילה הרי האדם מבטל את הדבר הנאכל לגופו, שהרי הוא נכנס לגופו ונעשה חלק ממנו, כך גם בביאה הרי הוא מבטל את האשה לגופו ונעשים גוף אחד. ונראה שלכן אמרו חז"ל שאשתו היא כגופו.

ז) השורש "טבע" והשורש "נשם".

נראה שהיסוד של השורש "טבע" הוא נתינת דגש על צורת הדבר ולא על החומר. ויש כמה דוגמאות לזה.

א) טבעת: המלה טבעת אינה מורה על איזה חומר מסוים, אלא רק על הצורה שהיא עגולה ושיש חור באמצע.

ב) מטבע: המלה מטבע מורה שיש על האסימון החותמת של המלכות, דהיינו שיש לו צורה מסוימת, ולאפוקי אסימון שאין עליו החותמת של המלכות.

ג) טבע: המלה טבע (של הבריאה או של נברא מסוים) באה להדגיש את צורת הבריאה או הנברא, דהיינו מה הוא טבעו, ולא את מהות חומריו.

ברם יש להעיר שא"כ הי' אפשר לקרוא לכל דבר שהעיקר בו הוא הצורה בשם "טבע" וכגון כלי חרס שכל חשיבותו היא בצורתו.

ד) טביעה: המיתה הזאת נקראת בשם טביעה משום שהיא שונה משאר מיתות, כי שאר מיתות באות ע"י קלקול החומר

ב', כיסופים, כלומר געגועים.

ג', כיסופא, כלומר בושה.

ונראה שיש לומר ששולשתן הן ציורים של אב אחד, דהיינו דבר או מצב שהוא אמצעי להגיע לדבר אחר או מצב אחר. ונבאר דברינו.

עי' בב"מ דף מ"ד ע"א ברש"י ד"ה הזהב שהגדיר שהמתכת כסף הוא בגדר "חריפי לינתן בהוצאה" יותר מזהב ושאר מתכות, ושכלל זה כשהוא מחליף כסף בזהב הרי הזהב נחשב החפץ הנקנה ואילו הכסף נחשב המעות. ומעתה נראה שנקרא בשם "כסף" כי עיקר מהותו הוא חפץ שהוא בגדר אמצעי שעל ידו מגיעים לדבר אחר, דהיינו החפץ הנקנה.

ומעתה יש לבאר גם את המלה כיסופים על דרך זה, כי כשאומרים שלאדם יש כיסופים הכוונה היא שאינו מוצא סיפוק במצבו של עכשיו, אלא כל מעיינו הוא להגיע להדבר או להמצב שהוא נכסף אליו, והרגש של כיסופים גורם לו לעשות כל תצדקי כדי להגיע להמצב הנכסף, ולכן הרגש הזה, שכל מהותו הוא להגיעו להדבר או להמצב ההוא, נקרא בשם כיסופים, והרי הרגש הזה דומה לכסף" שכל מהותו היא אמצעי איך להגיע לדבר אחר.

ועל דרך זה יש להבין גם את המלה "כיסופא" שפירושו הוא להתבייש, די"ל שגם היא שייכת להיסוד של השורש "כסף", כי המתבייש הרי הוא נמצא במצב מסוים שאינו נוח לו, והי' רוצה להיות במצב אחר, והרי הוא רואה את מצבו כעת

כמצב שהוא רוצה לברוח ממנו, וההרגשה של בושה היא ההרגשה שמבטאת את הרצון שלו לא להיות במצבו הנוכחי, וגם ההרגשה הזאת תגרום לו לעשות כל תצדקי כדי להגיע למצב אחר, ובמובן זה גם הרגש של בושה הרי היא דוגמת "כסף" כי הוא רוצה להגיע למצב אחר.

ט) השורש "מצ".

נראה שהשורש "מצ" מורה על הגילוי וההופעה של דבר מסוים מהנסתר להגלוי. ונראה משלים לזה.

א) מצא: פעולת הגילוי.

ב) מציאה: הדבר שנתגלה.

ג) מיץ: מי פירות שהוא חלק מהפרי שהי' נסתר ועכשיו נתגלה.

ד) תמצית. העיקר שנסתר ושקוע בתוך כל הטפל וצריכים לגלותו.

ה) אומץ: כתב הגר"א על הפסוק "חזק ואמץ" (יהושע א' ו') שהכוונה בחזק היא לחוזק בגוף, והכוונה באומץ היא לחוזק בלב. וזה מובן על פי הנ"ל, כי חוזק הלב הוא מצב שהחוזק הוא עוד נסתר בתוך הלב, וטרם נתגלה, והחוזק ההוא הוא א' למ"צ, כלומר שהוא קודם ולפני המ"צ שהוא הגילוי.

י) ביאור המלה "מתמיד".

הנה יש לעיין למה נקרא הלומד הרבה בשם "מתמיד" שהוא בנין הפעיל, הלא ביותר הי' צריך להיות נקרא "תומד", דהיינו בנין קל.

וי"ל שנקרא מתמיד כי אין אדם זוכה

מהשורש "נחש". א', נחש, ב', נחשת, ג', מנחש (לא תנחשו), ד', נחוש כלומר חזק (מצחך נחושה). והי' אפשר לומר שהטעם למה "נחש" הוא מאותן אותיות כמו "נחשת", הרי זה כי יש הרבה נחשים שהם בצבע הדומה לנחשת, ועוד שיש כאלו שמשנים צבעם מחום לירוק כמו שנחשת עושה. מיהו לא מספיק בזה כדי לבאר את המלים "מנחש" ו"נחוש".

וביותר נראה לומר שהשורש "נחש" מורה על דבר שהוא גמיש ומשנה את עצמו לכל צורה, וכמו נחש, וכן נחשת הוא הרך שבמתכות, וכן מי שמנחש הרי הוא משנה את מהלכו משום דברים בעלמא כגון פתו נפל מידו וכל שטות מספיקה לשנות את הכיוון שלו.

מיהו אכתי לא מובן לפ"ז המלה "נחוש" במובן של חזק, וכגון נחוש בדעתו, וכגון מצחך נחושה, דהא זה מורה על ההיפך מהנ"ל.

מיהו י"ל שיש סוג של קשיות שאינה נובעת מחוזק, אלא אדרבה מחולשה, דהיינו שהוא עיקש ונוקשה כי הוא חלש, ואם יותר קצת אפילו על דבר קטן, אז יתקפל לגמרי ויתבטל הכל, וכמו שמצינו לפעמים במשא ומתן שעומדים ומתעקשים על דברים קטנטנים רק משום הפחד שאם יתחילו לוותר יסחבו למצב שיהיו מוכרחים לוותר על הכל. ולכן סוג כזה של עקשנות וחוזק נקרא נחוש כי הוא בא בגלל גמישות ואי יציבות ותנודות פנימיות.

ויש לבאר גם למה המשילו עקשנות ונחישות למצח קשה. כי יש להבין שיש ג'

להתמדה אא"כ הוא מתפשט מעצמו, ודן עצמו ומשגיח על עצמו ומכריח את עצמו כאילו הי' אדם אחר (וכענין מה שאומרים שופטים ושוטרים תתן לך, דהיינו שאתה בעצמך תהי' שופט ושוטר על עצמך), ולכן משתמשים בכנין הפעיל כאילו מדובר באדם אחר, ולא בעצמו.

יא) השורש "נחש", והמלים עז - זע.

הנה בשמות כ"ז ב' על הפסוק וצפית אתו (המזבח החיצון) נחשת פירש"י וז"ל, לכפר על עזות מצח שנאמר ומצחך נחושה עכ"ל. והנה יש לעיין דמה לי בזה שהמלה נחשת היא מאותן אותיות כמו "נחושה", דכי זה הוא טעם שנחשת יכפר על נחישות.

עוד צ"ע, דהנה רש"י בפרשת חקת כתב שמשנה עשה את הנחש מנחשת כי כיון שהקב"ה אמר לו לעשות נחש, אמר משה שיעשה אותו מנחשת כדי שיהי' לשון נופל על לשון, וצ"ע מהו הענין של לשון נופל על לשון. ועכ"פ אפילו אם נאמר ש"לשון נופל על לשון" הרי זה סיבה למה לעשותו מנחשת אבל בודאי אין בזה טעם לומר שנחשת יכפר על נחישות אלא קושייתנו הקודמת נשארת קיימת.

ומכל זה נראה שבודאי יש איזה קשר גם בעצם יסוד הענינים של נחשת ונחושה, וכן נחושת ונחש, אשר זה גורם שנחשת מכפר על מצח נחושה, וכן הרי זה גורם שנחש הוא כאותיות נחשת, וצ"ב.

והנה מצינו ארבע מלים שמסתעפים

שימושים לעצמות הגוף, א', כדי שיוכל להשתמש בהאבר כגון העצמות של הידים והרגלים, כי אם לא היו קשים לא הי' אפשר להשתמש בהם. ב', כדי להעמיד את יתר הגוף וכגון עצמות החזה והצלעות שאם לא היו קשים לא הי' להידיים ולהראש על מה לעמוד. ג', כדי להגן על אברים הפנימיים. וצריכים להבין שהמצח הוא מיוחד בזה שהוא רק כדי להגן על המוח הרך שנמצא בפנים, כי אינו עוזר לשום שימוש, וגם אין למעלה ממנו עוד חלק של הגוף שהוא צריך להעמיד את אותו החלק, וכל הנחישות שלו הוא רק כדי להגן על חולשה פנימית, דהיינו המוח שהוא דבר רך וחלש, ולכן סוג זה של חוזק וקשיות הנובע מחולשה פנימית ושבעיקרו בא להגן על חולשה פנימית באישיותו, נמשל הוא להמצח, ואומרים לאדם כזה שאתה דומה למצח קשה, כי מדה זו של חוזק וקשיות כדי להגן על רכות פנימית היא בחינה של מצח קשה, וזהו דכתיב ומצחך נחושה, דהיינו שהנביא האשים את כלל ישראל בזה שהם נגועים בסוג זה של חוזק וקשיות.

ונראה עוד שזהו החילוק בין "קשה עורף" ל"מצח נחושה", והיינו שקשיות עורף פירושו הוא שהוא קשה במקום שהי' לו להיות גמיש וקל כעורף, ואילו נחישות מצח פירושו הוא שהוא קשה בגלל חולשה פנימית. והתם בהפסוק בישעי' כתובים שניהם דכתיב ערפך גיד ברזל מצחך נחושה כי היו בהם שני חסרונות.

והנה מלשון רש"י שהבאנו לעיל בתחילת דברינו חזינן עוד שמדה זו נקראת

"עזות מצח". ונראה דהיינו משום שגם החילוק שבין "גבור" ו"עז" הוא כהנ"ל, דהיינו שעז פירושו הפגנת גבורה יתירה כדי לחפות על חולשה מסוימת.

מיהו לפי זה אכתי לא מובן איך שייך לומר "עז" על הקב"ה וכמו הא דכתיב עזי וזמרת י-ה. וי"ל שהכוונה היא שהקב"ה עושה סוגים של גבורות, שהם כל כך קיצוניים במדת גבורתם, שאצל הדיוט הרי הם יכולים לנבוע רק מעמדה של חולשה אשר בגלל כן הרי הוא מחרף נפשו כדי לעשות דברים נועזים, ודוחק.

והנה ההיפוך של האותיות "נחש" הוא "שחן" שפירושו הוא יבש, וכמו שנה שחונה, וכן "שחין" נקרא כן על שם יבשותו וכמו שמבואר בבכורות דף מ"א שיש שלשה סוגים של שחין: יבש מבפנים ומבחוץ, ויבש בחוץ ולח מבפנים, ויבש מבפנים ולח מבחוץ. ולפי הנ"ל יוצא שאין כאן רק היפוך אותיות אלא גם היפוך הענין, כי יבשות הוא ההיפך מיסוד השורש "נחש", כי "נחש" מורה על גמישות, ואילו יבשות מורה על קשיחות וקשיות.

עוד נראה לבאר על פי הנ"ל שהשורש "זע" ענינו הוא ההיפך של השורש "עז", דהנה זיעה היא דבר פנימי נוזל שחדר החוצה כי הציפוי החיצוני, דהיינו העור, לא הי' מספיק חזק כדי למנוע חולשה זו של נוזילה החוצה, וזהו ההיפך מ"עז" שמורה על חיפוי שהוא שפיר מספיק חזק כדי לחפות על חולשה פנימית. וכן ענינה של המלה זעזוע הוא ג"כ כך, כי הכוונה בזעזוע היא לתנועה המראה על הפחד הפנימי, ולהודעזע פירושו הוא מצב שלא

היתה כח בשלוותו החיצונית לחפות על הפחד הפנימי ולהסתירה.

ועי' ברש"י בויקרא כ"ו י"ט שהביא שנחשת מזיע אבל ברזל אינו מזיע, ולפי הנ"ל הדבר מובן, כי נחשת, שהוא החלש והגמיש שבמתכות, מזיע ונותן להמשקה לברוח. אלא שצריכים להוסיף שאע"פ שבאמת אין הזיעה הזו באה מתוכו של הנחשת, אלא הרי היא באה מן הלחות שבאוויר, אבל בכל זאת ראוי שתופעה זו שדומה לזיעה תימצא רק בנחשת.

(יב) השורש "נס".

הנה מהשורש "נס" מסתעפים כמה מלים:

א', נס במובן של אירוע שהוא למעלה מדרך הטבע.

ב', נס במובן של דגל או אות המתנוסס על ההרים.

ג', נוס כגון לנוס מפני האויב.

ד', נסיון.

ובודאי יש צד השוה בין כל המלים האלו אשר לכן הן כולן מאותן אותיות. ונראה לבאר את הקשר כך.

הנה בברכות דף ד' ע"ב אמר רבי יוחנן שדוד המלך לא אמר בהמזמור תהלה לדוד ארוממך וגו' פסוק המתחיל עם האות נ כי הפסוק של נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל מתחיל עם האות נ, ואמר רב נחמן בר יצחק שאע"פ כן חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנאמר סומך ה' לכל הנופלים. ויש להקשות דהא יש גם מלים שמתחילות עם האות נ שהם דברים טובים, כגון נר ונצח, וא"כ למה לא אמר דוד פסוק שמתחיל עם

נ במלה טובה. ובע"כ צ"ל שעצם מהותה של האות נ היא העובדא שהיא מרמזת על נפילה, ומשום כך לא רצה דוד להתחיל עם נ, וכונת רבי יוחנן במה שאמר משום דכתיב נפלה לא תוסיף קום אינה לומר שזהו סוף הטעם, אלא כוונתו בזה היא רק להביא פסוק אשר משמשת בו האות נ לדבר רע, דהיינו נפילה מוחלטת וסופית שאין אחרי' תקומה, אבל הענין הוא משום שזהו באמת עצם מהותה של האות נ, ולכן לא כתב פסוק שמתחיל עם האות נ.

ועוד חזינן מהנ"ל שאחרי האות נ יתכן לבוא ס כרמז לסמיכה ותקומה (מיהו עדיין אין הכרח לומר שזהו כל עיקר מהותה של האות נ).

ומעתה נראה שזהו היסוד של השורש נ ס, בכל המלים שהזכרנו בראשית דברינו, דהיינו תופעות של נפילה והדר תקומה, דהנה מי שנס מפני אויב הרי הוא נס מפני שנפל ונכשל בפני האויב, אלא שאע"פ שנפל הרי הנסה משמשת לו כסמיכה ותקומה, שהרי לא נהרג שם, אלא הצליח להשתמט, וא"כ יש כאן נפילה יחד עם "חזר וסמכו".

וזהו גם יסוד הענין של המלה נס במובן של אירוע שהוא למעלה מדרך הטבע, כי לפני שקורה הנס הרי היתה קיימת צרה מסוימת וצורך להנס, ועל זה בא הנס כישועה וסמיכה ותקומה, וא"כ גם "נס" בהמובן הנ"ל הרי הוא מורה על תופעה של נפילה יחד עם "חזר וסמכו".

ובספר מגן אברהם להמגיד מטריסק זצ"ל בדבריו על חנוכה העיר שהאותיות נס הן הראשי תיבות של סומך נופלים.

וכן הוא גם בנוגע לנס המתנוסס על ההרים, כי הוא עשוי לצורך סימן למי שאיבד דרכו, וא"כ גם זה הוא תופעה של "חזר וסמכו" אחרי שיש מעין נפילה.

וכן הוא הענין של נסיון, כי "נסיון" הרי הוא השתדלות להפיל ולהוריד את מדריגת האדם, והתכלית של הנסיון הוא שהאדם יתעצם ויצליח להתגבר ולעמוד בהנסיון ולסמוך את עצמו ולא ליפול, וא"כ גם זה הוא תופעה של נסיון לנפילה וחזר ונסמך.

מיהו הביאור הזה מספיק רק להמלה נסיון בנוגע להיכא שנזדמן להאדם דבר שרוצה להפילו, אבל אינו מספיק להיכא שאדם "מנסה" להשיג דבר ולא הצליח.

וראיתי בספר "מדרשי הגניזה", הוצאת "כתב וספר" ע"י הרב אברהם ורטהימר, ירושלים שנת תש"מ, במדרש "אותיות דרבי עקיבא" נוסח ב' בזה"ל, נ מפני מה ירכו לאחוריו ופניו כלפי מם, מפני שנראה כמי שהוא נופל ומתחנן לפני המלך להקימו שנאמר נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה אין מקימה וכו'. וכן איתא להלן באותו כרך בחלק הנקרא "מדרש אותיות" עיי"ש. הרי כדרכנו הנ"ל שעצם המהות של האות נ היא הענין של נפילה.

מיהו מצינו גם מקורות אשר נשקף מהם שהאות נ היא סמל לדברים טובים, דברכות דף נ"ז ע"א אמרינן שאם הוא רואה את מלה "הונא" בחלום נס נעשה לו, ואם הוא רואה את המלה "חנינא" או המלה "חנני" נסי נסים נעשים לו, ואילו לפי הנ"ל הרי אדרבה האות נ מורה על נפילה ולא על נסים (מיהו אולי שאני התם כיון שראה את

האות בהשם של חכם, וכן במלה חנני שהיא מלה שמורה על דברים טובים).

ועי' עוד בבעל הטורים בפרשת בחקותי שכתב שבהברכות הכתובות שם לפני התוכחה, וכן בהברכות של "ויתן לך" בפרשת תולדות, נמצאות בכל אחת מהן כל האותיות של הא"ב חוץ מהאות ס, משום שהאות ס מורה על "שטן" (וכן לא נמצאת שם האות "ף" כי היא מורה על אף וקצף ונגף ואנף), ואילו לפי דרכינו הנ"ל, אדרבה האות ס מורה על סמיכה ואילו האות נ מורה על נפילה, וא"כ היתה צריכה להיות חסירה שם האות נ.

ועוד דהנה יש בתנך י"א פסוקים שמתחילים ומסתיימים אם האות נ. והם בויקרא י"ג ט', במדבר ל"ב ל"ב, דברים י"ח ט"ו, ירמיהו נ' ח', תהלים מ"ו ה', שם ע"ז כ"א, שם ע"ח י"ב, משלי ז' י"ז, שם כ' כ"ז, שיר השירים ד' י"א, ודברי הימים א' י"ב ב'. והחיד"א במכתב ששלח לבנו מהעיר אנקונה כותב בזה"ל, ואם טוב בעיניך אחר התפילה תגמור י"א פסוקים, תחילתם וסופם נ, והם המעמדות, כי מצאתי בכתב יד לתלמיד רבינו יהודה החסיד זצ"ל שקיבלו שהם מועילים לעין הרע ולהבריח הסטרא אחרא ע"כ.

וכן איתא בספר גימטריאות לרבי יהודה החסיד (שכיום נדפס בהאידרא), וגם מוסיף שאין בהם האות ס כי "הקוראן מבריא הסטן ממנו".

ובספר הרוקח בפר' תזריע מוסיף שגם אין בהם האות פ כי פ אלו שממונים על אף אנף שצף קצף זעף נגף, ס סטן, כי

היודע לאומרם בכיוון בלי דילוג לא ישלטו בו מלאכי חבלה לשטן לו, כי נ סימן טוב בחלום (כדאיתא בהגמ' הנ"ל בברכות דף נ"ז) מי שראה נ - וידגו לרוב (דג בארמית הוא נון).

ויש ליישב את הסתירות הנ"ל כדלהלן, דהנה יש לעיין בדברי הגמ' בברכות שהבאנו בראשית דברינו, דכיון שכתוב "לא תוסיף קום" א"כ איך שייך שתהי' לה תקומה וכדברי רב נחמן בר יצחק, הלא כתוב לא תוסיף קום. ולכאורה צ"ל שהכוונה היא שישראל נפל נפילה כזו שבדרך הטבע לא שייך אחרי' תקומה, רק שהקב"ה סומך לכל הנופלים, וגם לנופלים כאלו הרי הוא סומך שלא בדרך הטבע עד ששפיר יש להם תקומה.

והנה מערבא בברכות דף ד' שם חולקים על רבי יוחנן ומפרשים כך, "נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל", ויש לעיין מה היא כוונתם, דמצד אחד י"ל שאינם חולקים על מה שסובר רבי יוחנן שהאות נ היא סמל של נפילה ודברים רעים, רק שהם חולקים על הפירוש הפשוט בהפסוק, והם מפרשים שלעולם הנפילה היתה כזאת ששייך אחרי' תקומה גם בדרך הטבע, אבל מצד שני י"ל שכוונתם היא באמת לחלוק על עיקר יסודו של רבי יוחנן ולומר שכיון שגם להנפילה ההיא, וכן לכל נפילה, שייכת תקומה גם בדרך הטבע, א"כ משום כך נפילה אינה דבר כל כך רע עד שזה מראה שכל המהות של האות נ היא שלילית (כיון שיש גם דברים טובים שמתחילים עם האות נ). והנה אע"פ שהדרך השני' הזאת בכוונת מערבא נראית

דוחק, אבל אם נאמר כן, הרי יוצא שבאמת נחלקו רבי יוחנן ומערבא במה היא מהותה של האות נ, וא"כ שוב לא יקשה על מה שהקשינו שיש סתירות בענין זה, כי הרי להדיא נחלקו בזה רבי יוחנן ומערבא, וא"כ המקורות שמייחסים להאות נ אופי חיובי הרי הם סוברים כמערבא.

ועכ"פ נראה שיש לומר ביאור אחר, במה הוא הצד השובה בין כל המלים שהזכרנו בראשית דברינו, והיינו שכל המלים הנ"ל שורש פירושם הוא להתנוסס למעלה כמו דגל שמתנוסס על ההרים, כי מי שנס על נפשו הרי זה כאילו הוא מתרומם למקום שאי אפשר להגיע אליו להרגו. וכן נס הרי הוא בגדר הנהגה למעלה מדרך הטבע. וכן הענין של נסיון ענינו שעל ידו האדם מתגבר ועולה למעלה.

והנה י"ל עוד שהמלה נסיון היא מהמלה לנוס, כי באמת עיקר ענינה של עבודת ה' הוא שהאדם יתנתק מעצמו, ויבטל את עצמיותו ואת האנוכיות שלו, ויתיחד עם הקב"ה, וכמו שאמרו הנה אנכי עומד ביניכם ובין ה' דהיינו ש"האנכי" שבאדם הוא הדבר שמבדיל בינו לבין ה', וכל פעם שאדם עומד בנסיון, הרי הוא נס מעצמו קצת. גם י"ל שהכוונה היא שהוא נס מהדבר שמפתה אותו.

יג) המלה "נער".

נראה לומר שהמלה "נער" באה מלשון לנער, דהיינו תנועה ותנופה, וכשאדם הוא צעיר הרי הוא נקרא נער כי השנים ההן הן השנים שבהן הוא נער ומפתח.

יד) המלים עזב והמלה סור.

הנה כתיב סור מרע ועשה טוב, וחזינן שלא כתיב "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 שיין גם אחרי שהוא כבר מובדל מהרע, דאומרים לו לסור עוד יותר ולהתרחק, ולהוציאו ממחשבתו ומהתודעה שלו, וכאילו אומרים לו לסור ולפנות לרוח אחרת, וכוונת הפסוק היא שלפני ש"סרים" מרע לא שיין לקנות את המדריגה של עשה טוב, אע"פ שכבר "עזב" את הרע.

טו) השורש "עין".

נראה שהשורש "עין" מורה על כמות גדולה שנובעת ממקור קטן. ונראה כמה משלים לזה.

- (א) עין: האבר עין נקרא כן כי הוא שולט על מרחקים ומרחבים ממקור קטן.
 (ב) מעיין: מעיין של מים (ואבוא היום אל העיין) נקרא כן כי גם זה הוא תופעה של מקור קטן שמשם נובעים מים רבים שמתפשטים על שטח גדול.
 (ג) מעין: דהיינו מה שאומרים שדבר ב' הרי הוא "מעין" דבר א', דהכוונה היא שדבר א' משמש למשל ודוגמא לדבר ב', והרי הוא כמו "מעיין" לדבר ב', כי דבר ב' נובע את הגדרתו ממנו.

טז) המלים ערום - רעם, וכן תם - מת.

הנה על הפסוק את האלקים התהלך נח (בראשית ו' ט') כתב הבעל הטורים שהסוף תיבות של האלקים התהלך נח הם

"חכם", ושזהו שנאמר לוקח נפשות חכם. וקשה למה צריכים רמז זה, דכי לא מובן מאליו שנח הי' חכם.

ויש לבאר, דהנה על הפסוק תמים תהי' עם ה' אלקיך (דברים י"ח י"ג) פירש"י וז"ל, התהלך עמו בתמימות ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהי' עמו ולחלקו עכ"ל. והנה אע"פ שהעולם חושבים שללכת בתמימות אינה חכמה, אלא חכמה היא ללכת בעצות ותחבולות, אבל האמת אינו כן, אלא על פי רוב כשהאדם חושב מזימות, לבסוף הכל יוצא לרעתו, ואילו ההולך בתמימות ומחפש את רצון ה', ואינו חושב עצות ומזימות ותחבולות אלא הולך ישר, הרי הוא תמיד מצליח, וזוהי החכמה האמתית.

ומעתה נראה שכוונת הפסוק כאן במה שאמר את האלקים התהלך נח היא להענין הנ"ל של "התהלך עמו בתמימות" שכתב רש"י שם, שהרי מבואר מרש"י שם שהמליצה "התהלך עמו" מורה על תמימות והעדר עצות ותחבולות, וא"כ י"ל שכן היא גם הכוונה במה שכתוב "את האלקים התהלך נח", דהיינו שנח הלך בתמימות בלי עצות ותחבולות. וכוונת הרמז הנ"ל של הסוף תיבות אינה לחדש לנו שנח הי' חכם, אלא הרמז בא להגדיר לנו מה היתה החכמה, דהיינו שהחכמה היתה העובדא שהתהלך בתמימות כי זהו בגדר חכמה.

(מיהו אע"פ שיש לפרש את גוף הרמז כהנ"ל, אבל אין זה מתאים עם מה שסיים הבעל הטורים שזהו לוקח נפשות חכם, דנראה שכוונתו לומר שחכמתו של נח

היתה במה שלקח והציל את נפשו ולא הלך בדרכיהם הרעים של דור המבול.)

ובמשלי י' ט' כתיב הולך בתם ילך בטח, וגם הסוף תיבות של "בתם ילך בטח" הרי הן אותיות חכם, והיינו כמו שביארנו שהחכמה האמתית היא הליכה בתמימות.

כל זה ראיתי בספר דברי ישראל לר' ישראל ממודזין אלא שהוספתי ביאור קצת.

ויש להיוסף להנ"ל את מה ששמעתי בשם רבי ישראל מרוזין שהאותיות חכמה הן הראשי תיבות של חילו מלפניו כל הארץ (אשר זהו חכמה אמתית), וכן הראשי תיבות של כי מלאה הארץ חמס (כלומר חכמה שהיא להרע).

והנה ההיפך של תמימות היא המדה של ערמה.

ובאמת מצאנו מהשורש ער"מ כמה מלים. א', ערום במובן של חכם וכדכתיב והנחש הי' ערום, ב', ערום במובן שאינו לבוש, ג', ערימה, במובן של קיבוץ חפצים. וצריכים לבאר מה הוא הצד השווה בין כל המילים האלו.

ונראה שהשורש "ערם" מורה על חומר בלי שתהי' בו צורה, וכן הוא בכל הדוגמאות הנ"ל, דבשעה שאדם הוא ערום בלא בגדים הרי גופו הוא בגדר חומר בלא צורה, כי הבגדים מוסיפים את הצורה ומראים על תפקידו וחשיבותו ואומתו, דוגמת מאי דכתיב ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת.

וכן הוא גם בנוגע להמלה ערימה, דהא המכוון בהמלה ערימה הוא לקיבוץ של

חומר בלי שום קפידא על צורת הקיבוץ אם הוא עגול או מרובע וכדומה.

וכהנ"ל י"ל גם בנוגע ל"ערום" במובן של חכם, שהרי הכוונה בערום היא שהוא להיפך מתמים אלא הרי הוא סומך על חכמת עצמו ותחבולותיו, אלא שדבר זה אינו מועיל כלום, וא"כ יוצא שחכמתו של ערום, וכל מעשיו, נשארים כחומר וכלבנים בלי להשלים את הבנין שהוא מיחל אליו, ובלי להגיע לתוצאה מעשית, וממילא חכמתו נשארת בבחינת "בכח" ולא "בפועל", והרי זה בחינה של חומר בלי צורה, כי גם הגדר של חומר בלי צורה הוא חומר שיש בו כחות בלי שהתפתח החומר בפועל לגמר ולצורה כל שהיא.

והנה המלה "רעם" בנוי מהיפוך האותיות "ער" של המלה "ערם". וי"ל שיש כאן גם היפוך הענין, דהיינו צורה בלי חומר, כי רעם הוא תופעה צורתית בלי שהתופעה תתלבש בחומר מסוים ודו"ק.

ותם, שהוא ההיפך של ערום, הרי הוא בחינה של צורה בלי חומר, כי הרי הוא משיג את כל התוצאות הרצויות בלי חומר גלם של עצות ותחבולות ומזימות כי אם ע"י שסמך על הקב"ה.

והיפוך האותיות של "תם" הוא "מת", דהיינו החומר של הגוף בלי צורה, דהיינו החיות.

יז) שיר - ישר.

הנה בסנהדרין דף כ"א ע"ב דרשינן מהפסוק של כתבו לכם את השירה הזאת (דברים ל"א י"ט) שיש מצוה לכתוב ספר תורה, וכבר האריכו בענין איך לומדים כן מ"השירה זאת", עי' בזה ברמב"ם בתחילת

הל' ספר תורה, ובשאגת ארי' סי' ל"ד, ובספר האשכול בתחילת הל' ספר תורה, ובפ' הרלב"ג על התורה.

ובספר הכתב והקבלה על פסוק י"ט שם כתב ש"ל שהכוונה בעצם המלה "שירה" שם היא לכל התורה, כמו שאמרו חז"ל בחולין דף קל"ג ע"א "שר בשירים על לב רע זה השונה לתלמיד שאינו הגון", ובחגיגה דף י"ב ע"ב אמרינן שהכוונה ב"ובלילה שירה עמי" היא לעיסוק בתורה בלילה, והא שהתורה נקראת שיר הרי זה כי המלה שיר באה מהמלה ישר, כי עיקר תכונתו של שיר הוא התיאום בין המלים וכן בין הצלילים השונים, דהיינו שכולם הם ישרים ומתאימים זה לזה, וכן התורה נקראת ישר וכדכתיב ביהושע פרק י' ובשמואל ב' פרק א' ספר הישר ומתרגמינן ספרא דאורייתא, וכן כתוב פקודי ה' ישרים, ומש"ה התורה נקראת שיר כיון שהיא ישרה כמו שיר, ומעתה שפיר י"ל שהכוונה בכתבו לכם את השירה הזאת היא לכל התורה כי היא נקראת שיר כיון שהיא ישרה כמו שיר, ומאי דאמרינן בע"ז דף כ"ה ע"א שרבי יוחנן אמר שספר הישר הוא ספר בראשית על שם אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים, ורבי אלעזר אמר משנה תורה כי כתוב בו ועשית הישר והטוב, אין הכוונה לאפוקי את החומשים האחרים, אלא גם כולם נקראו ספר הישר, רק שספר בראשית או דברים נקראו גם בפני עצמם ספר הישר מהטעמים הנ"ל, עכ"ד הכתב והקבלה.

יח) ביאור השורש סתר.

והנה בלשון קודש השורש "סתר" יכול

להורות על דבר שהוא בהסתר והעלמה ולא בגלוי, וכן הרי הוא יכול להורות על הענין של סתירה כמו 'לסתור' בנין. וצ"ב מהו הצד השווה בין שני המובנים הנ"ל אשר בגללו אותו שורש מורה לשניהם. ולא עוד אלא שני המובנים הנ"ל הרי הם שני הפכים, דהא כשהוא סותר בנין הרי שוב אין הבנין קיים, ואפילו לא בהחבא, ואילו המלה 'סתר' מורה שהדבר שפיר קיים מיהא בהסתר.

ונראה שהענין הוא כך, כי כשסותרים בנין, הגדרת הדבר אינה שבהעולם של עכשיו, אין הבנין קיים כלל, אלא הגדרת הדבר היא שהעולם של עכשיו הרי הוא עולם כזה שפעם הי' בו בנין, וממילא גם בהעולם של עכשיו יש לאותו בנין קיום מסוים שהוא בגדר קיום בסתר, וע"י שסותרים בנין, מה שעושים הוא שמכניסים אותו מגלוי לסתר.

יט) חגים - מועדים, עם - לשון, שמחה - ששון.

הנה בתפילת ג' רגלים אומרים "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתיך ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת. ונראה לבאר את השבחים הנ"ל כדלהלן.

הנה "בחרתנו מכל העמים" מורה על הבחירה הנסותרת של הקב"ה בכלל ישראל, כלומר המהלך של נסים נסתרים. וב"מעשה אבות" מצינו כעין זה בהבחירה של יעקב על עשו, כי גם עשו הי' נראה כצדיק בעיני אביו, ואע"פ שרבקה אוהבת את יעקב אבל

הגדול והקדוש עלינו קראת" הרי הוא ג"כ דבר הניכר וכדכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך.

והנה כמו שהשי"ת מתיחס אלינו בב' הדרכים הנ"ל, כך גם אנחנו מתיחסים אליו בב' הדרכים הנ"ל. ועל פי זה מבואר ההמשך של התפילה, דהיינו מה שאומרים "ותתן לנו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון", דגם כאן מצינו כפילות, אלא שיש לבאר את הדבר על פי הדרך הנ"ל, דהנה המלבי"ם על ישעי' ל"ה א' ב"ביאור מלים" ביאר שההבדל בין שמחה לששון הוא ששמחה הוא בלב, ואילו הכוונה בששון היא לעשות מעשים של שמחה כגון שירה וריקודים, וא"כ הכוונה היא שהשי"ת הורה לנו להיות שמחים בלב אשר דבר זה אינו ניכר לעין, וכן צונו גם לשוב ע"י מעשים כגון אכילת בשר ושתיית יין, ונטילת לולב במקדש כל שבעה, ושמחת בית השואבה, ומדויקות מאד הלשונות של מועדים וחגים וזמנים, כי המלה "מועד" מורה על קביעות זמן, אבל עדיין אינה מורה שהזמן הוא מובדל במציאות ע"י היכר מסוים שעושים, ולכן אומרים מועדים לשמחה, כי שמחה היא בלב ואינה בהכרח ניכרת, משא"כ המלה "חגים" הרי היא מורה על היכר מסוים, דהיינו העובדא שחוגגים את החג, שזהו ענין של עשיית מעשים, והמלבי"ם על שמות י"ב י"ד ביאר שהכוונה ב"וחגותם" היא להבאת קרבנות שמחה, וכן המלה זמנים מורה על זמן שעשו לו היכר מסוים, כי נראה שהלשון "זמן" בא מהלשון של "זימון" שהוא לשון של הכנה והזמנה, וכן

יצחק אהב את עשו, וא"כ לא הי' ניכר מי הנבחר.

אבל "רוממתנו מכל הלשונות" מורה על הבחירה הגלוי' של הקב"ה בכלל ישראל, דהיינו המהלך של נסים גלויים. וב"מעשה אבות" מצינו כעין זה בהבחירה של יצחק על ישמעאל, שהרי הי' ניכר לאברהם ולשרה מי הוא יצחק ומי הוא ישמעאל, וישמעאל הוצא מביתו של אברהם.

והחילוק הנ"ל מבואר בעצם הלשון, כי המלה "רם" (רוממתנו) מורה על הבדל הנראה לעינים, דהיינו שהוא מורם יותר, וכן המלה "לשונות" מורה על הבדל בין העמים שהוא ניכר, דהיינו העובדא שכל אחד מהם מדבר בלשון אחר, וא"כ הכוונה היא שהרים אותנו מכל הגוים ע"י דברים שהם ניכרים, דהיינו ע"י נסים גלויים.

אבל המלה "בחירה" מורה על בחירה שאינה בהכרח ניכרת, כי הבחירה יכולה להשאר בלב בלי להפגינה לאחרים, וכן המלה "עם" אינה מורה על הבדל בין עמים אחרים שהוא ניכר, ולכן הרי זה מורה על הבחירה הנסתרת של ישראל מכל העמים.

ועל פי הנ"ל מתבאר גם המשך הקטע, דהנה לאחר "בחרתנו מכל העמים", הרי אנו ממשיכים לבאר ש"אהבת אותנו ורצית בנו", והרי הדברים האלו הרי הם דברים שאינם בדוקא ניכרים, כי האהבה והרצון יכולים להשאר ספונים בתוך הלב. ושוב אומרים "ורוממתנו מכל הלשונות" וממשיכים לבאר ש"קדשתנו במצותיך וקרבנתו מלכינו לעבודתיך" שהם דברים מעשיים הניכרים, וכן הכוונה ב"ושמך

כאן הלשון של "זמנים" מורה על "זמן" שעשו לו הכנה והזמנה מסוימת אשר הדברים שהכינו ושהוזמנו הרי הם ניכרים, וא"כ כוונת השבח הנ"ל היא שהקב"ה נתן לנו מועדים כדי שנוכל לעבדו ע"י שמחה בלב שאינה בהכרח ניכרת לעין, וכן נתן לנו חגים וזמנים כדי שנוכל לעבדו ע"י ששון ששפיר ניכר לעין, וכל זה הוא דוגמת שני הדרכים שהוא יתברך מתיחס אלינו.

כ) עמד - נצב.

יש לבאר את הלשון של אתם "נצבים", דהנה החילוק בין המלה "נצב" לבין המלה "עומד" הוא שהמלה "נצב" מורה על עמידה קבועה ואיתנה, ולא רק עמידה ארעית שיכולה להתבטל, אלא עמידה איתנה שאי אפשר להזיזו משם. ונראה שמן השורש הזה באה גם המלה "מצב", דכשואמרים שמציאות מסוימת היא בגדר "מצב" הכוונה היא שאין זה דבר זמני שיעבור במהירות אלא הרי זה מציאות קבועה. והנה מרע"ה בתחילת פר' נצבים אמר אתם נצבים היום כולכם וגו', ולפי

הנ"ל י"ל שכוונת משה רבינו היתה לומר להם שיהיו במדריגת "נצבים", דהיינו שישארו בהמעלות שקנו, ויהיו בבחינת "יקום במקום קדשו", שאינם ניסוגים אחור אע"פ שמתבטלים כל הנסים גלויים שהיו בהמדבר שעוררו אותם, והרי הם עומדים להכנס למצב של איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו, ולכן אע"פ שמתן תורה נקרא "מעמד" הרי סיני אבל הכא כתיב "נצבים" [ומה שכתוב במתן תורה ויתיצבו בתחתית ההר (שמות י"ט, י"ז), הכוונה היא להאיסור לעלות להר סיני, דעל זה כתוב שהתיצבו בתחתית ההר, כלומר עמידה איתנה שלא לעלות משם ולמעלה, אבל אין זה תיאור מדריגתם הרוחנית בשעת מתן תורה].

כא) פעם - רגל.

הנה שני השרשים האלו, דהיינו "רגל" ו"פעם", משמשים שניהם בשני מובנים, דהיינו גם במובן של "מספר" כמו שלש רגלים ושלש פעמים, וגם במובן של האבר "רגל" וכגון הא דכתיב מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב (שיר השירים ז', ב').