הלכה · מחברי זמננו · עיונים בהלכה ובש״ס

באר יעקב - חבורות

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

באר יעקב - חבורות

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/באר-יעקב-חבורות/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א' -בעניין חינוך קטנים למצוות - ברכות כ' 4
סימן כ"ב - דבר חריף - חולין קיא 99

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 - אסור בשימוש מסחרי
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) ל הרב יעקב יעקב שליט"א
מהלכים ופלפולים בסוגיות הש"ס
לע"נ יצחק בן לולו ז"ל
אין לסמוך על הדינים המובאים בספר הלכה למעשה
הרב יעקב יעקב שליט"א

סימן א' -בעניין חינוך קטנים למצוות - ברכות כ'

איתא במשנה: "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון". ופירש"י: "אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע. ומן התפילין - משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן". ובתוס' תמהו על רש"י מהא דאיתא בסוכה (מב.) "קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין", אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין, ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש". ולכן כתבו בשם ר"ת דמתניתין מיירי בקטן שלא הגיע לחנוך ובסייפא דחייבים מיירי בקטן שהגיע לחנוך. וכן נחלקו גם הרא"ש והברטנורא, דהרא"ש בתוספותיו כתב דהעיקר כר"ת, ואילו הברטנורא בפירושו למשנה העתיק את רש"י. ובשו"ע (ס' ע') כתב: "נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע וכו'... קטנים פטורים לרבינו תם כשלא הגיעו לחינוך ולרש"י אפילו הגיעו לחינוך מפני שאינו מצוי אצלו בזמן קריאת שמע בערב וישן הוא בבוקר וראוי לנהוג כרבינו תם", ונראה שמעיקר הדין פסק כרש"י, אלא שראוי להחמיר כר"ת.

ונראה דמחלוקתם תלויה בחקירה מהו הגדר של דין חינוך, האם הקטנים עצמם חייבים במצוות מדרבנן, או דילמא כל המצוה היא רק על האב לחנך את בנו במצוות ועל הקטנים ליכא חיוב כלל. והנ"מ היא במה שנחלקו רש"י ותוס' (להלן מח:) אם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא בברכה"מ את הגדול שאכל כזית ולא שבע שחיובו מדרבנן. דאיתא התם: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן". וכתב רש"י: "ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו, כיון דמיחייב מדרבנן - מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים ידי חובתן, ואם תאמר: **בקטן שהגיע לחינוך הא לא**

אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה". והתוס' הקשו על רש"י מדף כ': "תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו" שהקטן מוציא את הגדול, וכתבו: "דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו". וכתבו דקטן לא מוציא גדול יד"ח דווקא אם הוא אכל כדי שביעה, אבל אם הגדול התחייב רק מדרבנן יכול הקטן (שחיובו מדרבנן) לפוטרו.

ובדבר זה נחלקו אף הר"ן והרמב"ן במגילה (יט:). דהר"ן הביא דברי התוס' שהקשו מדוע לרבנן קטן אינו מוציא את הרבים יד"ח בקריאת המגילה, והא כיון דמחויב מדרבנן ליתי דרבנן וליפוק דרבנן, דהכי אמרינן בפ' מי שמתו גבי בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה דמוקים לה התם בדאכל שיעורא דרבנן ואתי דרבנן ומפיק דרבנן, ותירצו דקטן הוה ליה תרתי דרבנן, ולא אתי תרתי דרבנן ומפיק חד דרבנן (ובן מברך לאביו דאמרינן התם היינו בשאכל הבן שיעורא דאורייתא ואביו שיעורא דרבנן דליכא אלא חד דרבנן בכל חד) ואח"כ הביא דברי הרמב"ן שתירץ דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחנוך יוציא הגדולים ידי חובתם, משום דלאו מצוה דידיה אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר. ור' יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס, ומה שאמרו בן מברך לאביו בבן גדול איירי נמי וכו'... והקשה עליו הר"ן: דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצות אפילו מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה? ולכן הכריע כדברי התוס' שהקטן נקרא מחויב מדרבנן. והכס"מ (חו"מ ו, י) הביא למחלוקת הר"ן והרמב"ן, וכתב שהרמב"ם סובר כהרמב"ן דאיהו לאו בר חיובא כלל לא חיובא אאבוה רמיא.

ובזה אפשר גם לבאר את מחלוקת הפוסקים, דבמשנה בסוכה (מב:) אמרו דקטן היודע לנענע חייב בלולב. והשו"ע (או"ח תרנ"ח ס"ו) כתב: "לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר, ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר. **ואם תופס עם התינוק כיון שלא יצא מידו שפיר דמי**". והמשנ"ב כתב דזה לא מהני אלא רק לגדול שיהיה יכול אח"כ לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזו דהא אינו שלו ולא מקרי לכם ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הבן למצות וכן משמע במרדכי בשם ראב"ן. ונראה דהשו"ע והפוסקים שסוברים שמצות חינוך מתקיימת גם בלולב שאול, סוברים כדעת רש"י, דאין חיוב על הקטן, רק על האב להרגילו ויוצא בזה אף בשאול. והחולקים סוברים כדעת התוס'

שהחיוב על הקטן, ויש עליו מדרבנן את כל הדינים בדיוק כמו בגדול, ומכיוון שהגדול לא יוצא בשאול ה"ה אף לקטן.

אלא שיש להעיר על זה, דלכאורה הר"ן סותר משנתו, דבמגילה חלק על הרמב"ן וסובר כהתוס', ואילו בקידושין כתב הר"ן דסומא פורס על שמע כיוון שהוא חייב מדרבנן. ובהמשך כתב דאין זה דומה לקטן "דקטן אינו מחויב בדבר כלל דלאו בר חיובא הוא, ומצוה דחינוך עליה דאבוה רמיא, ולפי זה הא דתניא בפרק מי שמתו בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה ואוקימנא בדאכל שיעורא דרבנן, לאו בבן קטן איירי דאיהו כיון דלאו בר חיובא הוא אפילו בשיעורא דרבנן לא מפיק, אלא אשה הוא דמתוקמא בהכי אבל בן בגדול אייריי". והוא כמו שכתב הרמב"ן.

וה'חקרי לב' (סימן ע') כתב דמלבד דדברי הר"ן סתרי אהדדי, גם תמוהים הם דהיאך אפר לומר דחכמים חייבו את הקטן, והא כל מה שאנו חייבים לשמוע לדברי חכמים הוא משום ציווי התורה "לא תסור מכל אשר ירוך" וקטן אינו בציווי זה. ועוד קשה, דמצוות צריכות כוונה וקטן לאו בר הכי. וקושיות אלו יקשו גם על התוס' וסייעתם.

וראיתי למורי ורבי הגר"ש יפרח שליט"א שכתב לבאר (עפ"י 'חקרי לב' והשד"ח הנ"ל), דאע"פ דהתוס' הביאו דברי רש"י והקשו עליו, אין מזה הכרח שהוא מפני שהם סוברים שבדין חינוך, הטילו חכמים את המצוה על הקטן, דהרי אין הוא בר חיובא, אלא שכלפי מה שכתב רש"י דקטן שהגיע לחינוך אינו מקרי מחויב מדרבנן משום שאין החיוב אלא על אביו, ע"ז חולקים התוס' וס"ל דמיקרי מחויב מדרבנן מצד החיוב של אביו בחינוך בנו. והיינו כיוון שחכמים חייבו את האב לדאוג לכך שבנו יקיים את המצוות, יש על מעשה זה שם וחפצא של מצוה מדרבנן.

ועפ"י זה מתפרשים דברי הר"ן בטוב טעם ודעת, דכל טענתו של הר"ן במגילה על הרמב"ן היא היאך כתב שאין על מעשה הקטן מעשה מצוה, והא סוף סוף יש כאן מצוה מדרבנן, אע"פ דמצות החינוך היא על האב. ולפי"ז צ"ל דרש"י והתוס' אינם חולקים אם החינוך הוא על הקטן או על אביו, דלכו"ע האב הוא המצווה, אלא דפליגי האם מה שאין הבן מצוי אצל אביו, זו סיבה לפטור את האב מלחנך בנו בק"ש ותפילה או שבכ"ז חייב. ובאשר למה שכתבנו שרש"י והרמב"ם סוברים דליכא על הקטן מעשה מצוה כלל, לכאורה יש להקשות שהרי הרמב"ם (ברכות ה, טו-טז) כתב: "בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה, ויוצאין ידי חובתן, וכו'... במה דברים אמורים שיצאו ידי חובתן? בזמן שאכלו ולא שבעו שהן חייבים לברך מדברי סופרים **ולפיכך מוציאין אותן קטן** או עבד או אשה מידי חובתן, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברכת המזון מן

התורה, בין אשה בין קטן או עבד אין מוציאין אותן שכל החייב בדבר מן התורה אין מוציאין אותן מידי חובתן אלא החייב באותו דבר מן התורה כמותו". ומבואר שאם הגדול לא אכל כדי שביעה מוציא אותו קטן ולא העמיד את הברייתא בבן גדול כמו שכתב הרמב"ן. ואם איתא שהקטן אינו מחוייב בדבר אפי' מדרבנן (דהא אצלנו כתב דאפי' מדרבנן אינו חייב), היאך מוציאו יד"ח?

וקושיא זו תצדק גם לסברת רש"י שכתב: (סוכה לח.) "בן מברך לאביו - ברכות המזון, משהגיע לחינוך, דחייב מדרבנן, ובמסכת ברכות פרק מי שמתו מוקים לה כגון שלא אכל אביו אלא כזית או כביצה, דהוי שיעורא דרבנן, דמדאורייתא לא מיחייב עד דשבע, דכתיב ואכלת ושבעת וברכת, הלכך, אתי מדרבנן ומפיק מדרבנן". והתוס' אצלנו הקשו עליו אם אינו חייב אפי' מדרבנן היאך מוציאו יד"ח?

וראיתי למרן הראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א שכתב (ב'הליכות עולם' ח"ג ע' י"ג) ליישב, דסבירא להו כמו שכתבו התוס' בדף טו. בתירוץ הראשון "ואם תאמר מאי טעמא דרבנן דפסלי קטן (להוציא אחרים יד"ח מקרא מגילה), והא מקרא מגילה מדרבנן, וקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן כגדול, ואמרינן לקמן שקטן מוציא את אביו יד"ח ברכה"מ כשאכל שיעורא דרבנן. **וי"ל דשאני ברכה"מ שהחיוב באכילת כזית הוא חומרא יתרה ביותר**, הילכך בקל נפטרים ממנה, וכדאמרינן והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה". דלפי"ז גם אם הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, ומצות החינוך על האב דוקא, מ"מ יכול להוציא את הגדול בשיעורא דרבנן. ואזלי התוס' לשיטתייהו בעירובין (צו:) שכתבו: "ומיהו י"ל שאפי' רשות יכול להוציא בר חיוב דרבנן, כההיא דברכות שקטן מברך לאביו".

ולפי"ז י"ל כן גם לרש"י והרמב"ם שסוברים שמצות חינוך היא על האב, ואילו הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, מ"מ ברכה"מ בשיעורא דרבנן הקילו חכמים, וכ"כ האמרי בינה. ויש לתת קצת טעם לזה, שמצד מצות חינוך שעל האב, נמשך קצת מצוה על הבן שהגיע לחינוך שמשתף פעולה עם האב בקיום המצוה. אך כל זאת הוא רק להוציא את אביו בלבד, ואילו לתוס' כיוון שיש על הקטן מעשה מצוה, יכול הוא להוציא גם אחרים יד"ח.

סימן ב' - בדין ששים ריבוא לרשות הרבים - ערובין ו.

איתא בגמ': "ת"ר כיצד מערבין דרך רה"ר עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן חנניה אומר ב"ש אומרים עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכשהוא יוצא ונכנס נועל ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן". ופירש"י: "רה"ר - משמע רחב שש עשרה

אמה ועיר ש**מצויין בה ששים ריבוא** ואין בה חומה (או) שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר". וכן כתב בע"ב ד"ה ירושלים - רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש ו**יש בה דריסת ששים** ריבוא וכו'...".

הרי לן שרש"י סובר שבדין רה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בנ"א, וכן גם דעת התוס', הרא"ש, הטור ועוד רבים מהראשונים. וצ"ל שהם סוברים שכל דין רה"ר לומדים מדגלי המדבר: רוחב ט"ז אמה לומדים מעגלות הלויים (בפרק הזורק) ומפולש לומדים מעמוד הענן שהיה מיישר להם הדרך, וכן הדיום לגבי כמות האנשים שצריכים לעבור באותו מקום שנלמד מיוצאי מצריחם שהיו ס' ריבוא בנ"א.

הרמב"ן ז"ל (נט.) הביא דברי רש"י וכתב: "ולא ידענו מנין לו לרש"י כן שלא הוזכר בתלמוד בשום מקום, אבל בהלכות גדולות נמצא כן והרי הדבר תלוי באילנות גדולות. ומ"מ אנו תמהים אם כן בתחילת מסכת שבת ששנו בברייתא ארבע רשויות לשבת היאך לא אמרו סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשות זהו רשות הרבים גמורה **והוא שיעברו שם ששים רבוא**?, אי נמי ליתני בכרמלית ים ובקעה ואסתנית **ומקום שאין בו ששים רבוא**? וכו'... ועוד מדקדקין עליו בתוספות שהרי מדבר כפלי כפלים היו בו אנשים ונשים וטף וערב רב, והם מתרצים קושיא שלהם ז"ל כיון דממשכן גמרינן לכל מילי דשבת מן המנין שהוזכר בתורה ילפינן, ואין התירוץ נכון שהרי כתוב ויבאו האנשים על הנשים, ועוד ליבעו ששים רבוא מבני עשרים ועד ששים, וסוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד".

מדברי הרמב"ן מבואר שקשה על רש"י ממ"נ - אם לומדים מיוצאי מצרים, אזי גם הנשים והטף בכלל, ואם לומדים מהמספר הקבוע בתורה, א"כ מבני עשרים ועד ששים שנים. ולכן הרמב"ן כתב דאין צריך ס' ריבוא לרשות הרבים, וכן גם דעת הרשב"א, ריטב"א, הר"ן והמאירי, וכך גם דייק הב"י מדברי הרמב"ם (שבת יד, א) שכתב: "איזו היא רה"ר? מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה", ולא הזכיר דבעיינן ס' ריבוא בנ"א.

וכן מצינו מחלוקת בדברי המשנה (נט.) בדין עיר של יחיד ועיר של רבים. רש"י כתב: "עיר של יחיד - שלא היו נכנסין בה תמיד **ס' רבוא של בני אדם**, ולא חשיבא רה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר". ואילו הברטנורא פירש: "עיר של יחיד - כגון שאדם אחד קנה כולה והוא משכיר כל בתיה לבנ"א הגרים בה". וכן גם דעת הרמב"ם ז"ל.

השו"ע (שמ"ה, ז') כתב: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער ואין

דלתותיו נעולות בלילה הוי רשות הרבים. ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים". ושמע שמרן השו"ע פסק כהרמב"ם דלא בעיינן ס' ריבוא בנ"א לרה"ר, וכן כתב שם המ"ב וז"ל: "ולענין הלכה, מדעת המחבר דכתב דעה זו רק בשם י"א משמע דלהלכה לא ס"ל כן, ומ"מ אין בנו כח למחות ביד הסומכין על דעה זו דדעה זו ג"כ לא דעת יחידאה".

אולם ערוה"ש והמ"א כתבו שמרן פסק כהי"א, שכן פסק בסימן ש"ג י"ח, שכתב: "והאידנא, נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין. ויש שאמרו דמדינא אסורות, אלא שכיון שלא ישמעו, מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות. ויש שלימדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן ע"פ סברא אחרונה שכתבתי שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, **והשתא דלית לן רשות הרבים גמור הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית** ודינו כחצר שאינה מעורבת, ומותר". והפר"מ הוסיף וכתב: "אע"ג דהלכה כסתם, היינו במפורש משא"כ כאן שאין מפורש להיפך" (שהי"א בא להוסיף תנאי ולא חולק במפורש).

אולם דבריהם אינם מוכרחים, דהמ"ב (סי' ש"ג) כתב בשם התוס' שבת, שמה שמרן כתב דאין לנו רה"ר, כל זה כדעת הי"א ללמד זכות על הנשים שנהגו לצאת בתכשיטים, אבל הוא עצמו אינו סובר כדעה זו שהרי פסק כהרמב"ם, וכן כתבו גם החיד"א, הבא"ח וכה"ח. ומה שכתב הפר"מ שכאן הסתם אינו חולק ולכן הלכה כדברי הי"א, מלבד דעצם הכלל של הפר"מ שנוי במחלוקת, כתב ה'מנוחת אהבה' דכאן א"א לומר דהסתם לא חולק על הי"א, משום דבסתם איתא מתי הוי רה"ר, ושם לא מוזכר דבעיינן ס' ריבוא, ומשמע דלדעת הסתם הוי רה"ר גם בדליכא ס' ריבוא וכמו שדקדק הב"י בעצמו בדעת הרמב"ם.

האחרונים הביאו ראיות דמרן השו"ע פסק כהרמב"ם:

א. בסימן רנ"ב מרן סתם דלא יצא החייט במחט סמוך לחשיכה בע"ש, ואילו המ"א כתב דלדידן דל"ל רה"ר שרי, ומשמע דהשו"ע אינו סובר כן.

ב. בסימן שכ"ה, י' כתב: "א"י שמילא מים לבהמתו מבור שהוא רשות היחיד, לרשות הרבים, מותר לישראל להשקות מהם בהמתו; והוא שאין הא"י מכירו, דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו; ואם מילא לצורך בהמת ישראל, אסור בכל מיני תשמיש אפילו ישראל אחר; ואם מילא מבור רשות היחיד לכרמלית, מותר לאחר שלא מילא בשבילו". ואילו הטור סיים שם בדין זה: "דהאידנא דאין לנו רה"ר גמורה, אפי' הוציא מבור רה"י לרה"ר מותר לאחר שלא מילא בשבילו", ומזה שמרן השמיט תוספת זו מוכח שסובר כהרמב"ם.

ג. במחלוקת רש"י והרמב"ם לגבי עיר של יחיד השו"ע בסימן שצ"ב העתיק רק פירוש הרמב"ם.

ד. הבא"ח בספרו 'רב ברכות' הביא ראיה משו"ת 'אבקת רוכל' (סי' כ"ט) שם נשאל אם מותר להביא בשבת ע"י גוי פת ושאר צרכי סעודה דרך רה"ר לצורך האורחים, והשיב: "הדין פשוט שאסור להעביר דרך רה"ר, וכמו שכתב הרמב"ם שאסור לומר לגוי לעשות לו מלאכה וכו'... ואין להקל כלל בדבר".

אולם את כל הראיות אפשר לדחות: דמש"כ מרן שלא יצא החייט במחטו, לשון זה מועתק מהטור שהעתיק לשון המשנה, וזה ברור שהטור סובר כרש"י. וגבי הדין שלא ימלא הגוי לבהמת ישראל, בשו"ת 'בית אפרים' (או"ח כ"ו) כתב שהשו"ע לא רצה להכנס למחלוקת הראשונים וכתב עיקר הדין של רה"ר וכרמלית. ולפי"ז אפשר לתרץ גם מה שכתב גבי עיר של יחיד ופירש שהיא קניין יחיד כהרמב"ם, שלא רצה להכנס למחלוקת הנ"ל, דהרי ודאי שרש"י יודה שאם העיר שייכת לאדם אחד הדין יהא כן. ומצאתי ב'משנת אליעזר' וב'תפארת ישראל' שלגבי עיר של יחיד פירשו כהרמב"ם שהיא קניין יחיד, ואילו גבי עיר של רבים פירשו כרש"י "והוא שיש בה ס' ריבוא".

והבא"ח כתב שמה שכתב מרן בשו"ת 'אבקת רוכל' סותר למש"כ בשו"ע (שכ"ה, ב') וז"ל: "היכא דאיכא משום דרכי שלום או בא"י אלם, מותר לתת לו או לשלוח לו ע"י א"י", ובב"י כתב דהטעם הוא משום דאין לנו רה"ר בזמן הזה. וכתב הבא"ח דמרן חזר בו, ברם אין אנו יודעים מה נכתב קודם אם השו"ע או השו"ת. ובספר 'לוית חן' כתב שגם אם השו"ע נכתב קודם, אין זה משנה משום שהוא העיקר להלכה, וכמו שכתב מרן עצמו, שכל רב ופוסק שעשה חיבור בפסקי הלכה, בין שעשאו בתחילת ימיו ובין בסוף ימיו, החיבור הוא העיקר יותר מדברי התשובה שכתב שם להיפך.

ולענ"ד נראים דברי ה'אור לציון' (ח"א סי' ל') שכתב ליישב את הסתירה, וז"ל: "הנראה לי בזה דדברי מרן בשני המקומות הם להלכה, וה"ט, דבסי' ש"ג שכל האיסור שם הוא מדרבנן, מחשש דילמא שלפא ומחויא, ע"כ פסק מרן להקל בד"ז, דהתם בדיני הוצאה דרבנן עסקינן, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, ומכ"ש שאפשר שדברי מרן הם רק ללמד זכות עליהן. משא"כ בטלטול ממש בידיים דהוי דאורייתא, דעת מרן להחמיר, ומשו"ה בסי' שמ"ה פסק לחומרא, דידוע הדבר דמרן מכריע בשיטות הראשונים, וע"כ בדרבנן הכריע להקל ובדאורייתא להחמיר.

וראיה לדבר, דבסי' שכ"ב פסק מרן בסכינא חריפא דמותר לשלוח דרך רה"ר איזה מאכל ע"י גוי לגוי אלם, או מפני דרכי שלום, והרמ"א הוסיף דה"ה לצורך מצוה, ומבואר טעמו

בב"י משם הגמ"י דה"ט כיון דבזה"ז אין לנו דין רה"ר, ולכאורה הא פסק מרן (בסי' ש"ז) דרק שבות דשבות באמירה לגוי מותר, ולא שבות אחת, וע"פ דברינו מיושבים פסקי מרן על נכון, דשאני הכא שהוא במילתא דרבנן נקיט לה לקולא.

ולפי"ז אפשר לומר דבאיסורים דרבנן כגון טלטול בשינוי וכיוצא בזה, אנו פוסקים דאין לנו רה"ר בימינו". ולדעת הרשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א (יבי"א ח"ו מ"ח אות י"ט) העיקר להלכה כהסתם שבשו"ע דלא בעיינן לס' ריבוא, ולא חילק אם הטלטול הוא דאורייתא או דרבנן, וכתב גם דלכתחילה אין לסמוך על העירוב שבעיר אך מותר לומר לקטן לטלטל שם.

סימן ג' - בהא דלוי אקלע לבבל ביוה"כ - ראש השנה כא.

איתא בגמ': "לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא אמרי ליה אסהיד אמר להו לא שמעתי מפי ב"ד מקודש".

ה**תוס**' הקשו, איך לוי הניח להם לאכול ביוה"כ, והא איכא ודאי איסור כרת? וכתבו: "וי"ל התנן לקמן בפרק שני (דף כה.) "אשר תקראו אתם מקראי קדש", בין בזמנן בין שלא בזמנן ואמרינן בגמ' "אתם" אפילו שוגגים אתם אפי' מזידים ואפי' מוטעין". כלומר, מה שבני בבל קדשו החודש, אפי' בטעות, חל וליכא כרת.

וכן הוא ב**רשב"א** שכתב: "דכיון שכבר קדשו בני בבל יום שלשים ועליו סמכו והתענו ביום עשירי שלהם אין להם לחזור ולהתענות ביום אחר כיון שאין כאן עד ששמע כשנתקדש שם יום ל"א ויש להם לסמוך על מה שאמרה תורה אתם אפי' מוטעים אתם אפי' שוגגין. ומיהו אילו העיד לוי ששמע או ידע מפי מי שראה שנתקדש החדש ביום שלשים ואחד אף על פי שהם כבר קדשו יום שלשים כיון דבני בבל בתר ב"ד שבארץ ישראל גרירי, טעותם אינו עומד וחייבין להתענות ביום עשירי לבני ארץ ישראל".

ה'**טורי אבן**' הביא דבריהם והרבה להקשות ולתמוה עליהם:

וכי אפשר לומר שכל אחד יעשה המועדות כפי דעתו, ויהיה לאלו מועד ובכרת על אכילת יוה"כ וחמץ בפסח ולאלו יהיה יום חול?! וכן לענין שאר מועדות נמצא ישראל נעשים אגודות אגודות ונתת תורת כל אחד ואחד בידו וח"ו לומר כן. וההיא דאשר תקראו בין בזמנן בין שלא בזמנן, היינו שמחוייבין כל ישראל לשמור יום המועד כפי קביעת ב"ד אף על פי שקבעו ע"י טעות אבל אם איזה מדינה או עיר עשו קביעות לעצמם שלא בקביעות ב"ד שבא"י הא ודאי אינו כלום. ועוד דאמרינן לקמן (דף כב) "עדות זו תהא מסורה לכם", ויליף לה מדכתיב "החודש הזה לכם" שנאמר למשה ואהרן כלומר לחשובי הדור נמסר קידוש החודש. ועוד דהא אמר בברכות (דף סג) אין מעברין שנים

וקובעין חדשים בחו"ל אא"כ לא הניח כמותו בא"י ומשמע דאפי' דיעבד לא עשה כלום, והשתא אם קידשו בני בבל אפי' כהוגן אינו כלום כ"ש טעותם דאינו כלום, והיאך הניחם לוי לאכול ביוה"כ של א"י שנקבע עפ"י ב"ד מומחין?

ולאחר שהוסיף עוד להקשות על דבריהם, הביא לפירוש **הרז"ה** שבתוך חודש אלול יצא לוי מא"י והיו ב"ד נמלכים לעבר את החדש, לפיכך לא רצה להעיד עדות שלימה כי שמא חזרו בהן. והאי דא"ל לא שמעתי מפי ב"ד מקודש לישנא דמתניתין נקט. והקשה, דא"כ לוי גופיה מספקא ליה אם עיברו או לא, והיאך קאמר "בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא". והא לדידיה גופיה לא פסיקא ליה דהוא יומא רבה דמערבא, דילמא לא עיברו ואתמול היה יומא רבה.

ולכן כתב לבאר, דודאי לוי ביום ל"א יצא משם, וידע שלא קידשו יום ל' ובע"כ יום ל"א קידשו, אלא שלא שמע מפי ב"ד מקודש, ואפ"ה א"צ להתענות בי"א, כיון דלוי לא היה אלא עד אחד ומן הדין אין ע"א נאמן לומר שעיברו לאלול. לא מיבעיא להקל ולהתיר להם יום עשירי באכילה ובמלאכה שאינו נאמן, אלא אפילו להחמיר ולאסור את יום י"א נמי אינו נאמן, דהא קי"ל כל דבר שהוא בחזקת היתר אין ע"א נאמן להוציאו מחזקתו ולאסרו. וכיון דאין ע"א נאמן במקום חזקה, כ"ש שעד אחד אינו נאמן במקום רובא דהא קיי"ל רובא וחזקה רובא עדיף, וברוב שנים אין אלול מעובר, ולכן אינו יכול להעיד כנגד הרוב ולומר שעיברו את אלול. ומה שהשיב לוי לא שמעתי מפי ב"ד מקודש, הא אלו העיד לוי ששמע מב"ד מקודש היו מתענין גם בי"א, צ"ל דמשום חומרא בעלמא היו עושין כן ולא מדינא. את"ד. (לפ"ז גם אם לוי היה שומע מפי ב"ד מקודש לא היה נאמן משום שהוא עד אחד, ודלא כהרשבא).

בסוף דבריו הביא הטו"א את דברי ה**שאילתות** שכתב דבחו"ל נקטינן חד יומא ולא חיישינן למילתא דילמא מליו לאלול. ואפילו אתי ואמרו מליו לאלול ולא שמעינן מפי ב"ד מקודש לא חיישינן לה למילתא. כי הא דרבי איבו בר נגרי ור' חייא ב"א איקלעו לבבל בחד עשר בתשרי אמרו בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא א"ל אסהידו אמרו לא שמענו מפי ב"ד מקודש דילמא אמליכו ולא קידשוה למחר ושויוה חסר (לפי גירסא זו אף על גב דהיו תרתי ר"א ור"ח אפ"ה לא אסהידו הואיל ולא שמעו מפי ב"ד מקודש).

ועוד כתב בשאלתות, דאם בא אחד ואמר מליוה לירחא וקדשוה נאמן משום דמילתא דעבידא לגלויי הוא ולא משקרי ביה אינשי וגילוי מילתא בעלמא הוא ואפי' חד מהימן. והטו"א דחה דברי השאילתות, וכתב דאין להביא משם ראיה משום שהספרים משובשים.

העמק שאלה הביא את דברי הטו"א דאין ע"א נאמן אפי' במילתא דעבידא לגלויי, אלא רק במה שאינו נגד חזקה ורוב, וכתב להוכיח כדברי השאילתות מהרמב"ם (הלכות קה"ח, ג, טו) שכתב: "אין השלוחין צריכין להיותן שנים אלא אפילו אחד נאמן, ולא שליח בלבד אלא אפילו תגר משאר העם שבא כדרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקדשו את החדש ביום פלוני נאמן ומתקנין את המועדות על פיו, שדבר זה **דבר העשוי להגלות הוא ועד אחד כשר נאמן עליו**". וכן סוברים התוס' והרא"ש ועוד רבים מן קמאי, דעד אחד נאמן מה"ת להעיד באשה שמת בעלה, אפ' נגד חזקה, משום דהוי מלתא דעבידא לגלויי. ולגבי מה שכתב השאילתות בהא דלא העידו הואיל ולא שמעו מב"ד מקודש, כתב העמק שאלה דבזה ודאי אין לומר שנפל שיבוש דהשאילתות כתב כן גם במקומות אחרים והטו"א אינו בקיא בדברי השאילתות.

ואח"כ ראיתי שזו גמרא מפורשת (רה"ש כב:): "כי אתא עולא אמר קדשוה לירחא במערבא אמר רב כהנא לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן אלא אפי' איניש דעלמא נמי מהימן מ''ט כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי תניא נמי הכי בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו ב''ד את החדש נאמן" (הרי לן להדיא כל אדם נאמן לומר שבה"ד בא"י קידשו את החודש ומשום מילתא דעבידא לאגלויי).

ועוד קשה על דברי הטו"א, מדוע לוי אמר להם שלא שמע מב"ד מקודש, והרי כדי להחמיר ולא לאכול סגי במה שיאמר שיצא מב"ד ביום ל"א ויודע שלא קידשו את החודש ביום ל', והרוצה להחמיר יחשוש וימשיך לצום. ואם נדחו דברי הטו"א, א"כ חוזרות הקושיות וצריך ליישב.

וקודם שנבוא לבאר בס"ד, יש להקדים את דברי ה**רמב"ם** (שם בסוף פ"ג) שכתב וז"ל: "בית דין שישבו כל יום שלושים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החודש, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החודש בזמנו שהוא ליל שלושים, ואפילו באו בסוף החודש, מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות וכו', ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי, מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החודש מיום שלשים הואיל ונראה הירח בלילו".

הרי לן דלשיטת הרמב"ם אפשר לקדש את החודש למפרע. וה**מנחת חינוך** כתב שהמקור לדברי הרמב"ם הוא המשנה (כא:): "על שני חודשים מחללין את השבת, על ניסן ועל תשרי שבהם שלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות, וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנות הקרבן", ופירש"י: "דמה"ת מחללין על

כולן אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן ולא אכפת למלאן ולחסרן על פי עדים, אך בשני חודשים אלו העמידו על ד"ת שכל המועדות תלויין בהם". ובגמרא נאמר: "על שני חודשים וכו' והתנן על ששה חדשים השלוחין יוצאין, אמר אביי ה"ק על כולן שלוחין יוצאין בערב, על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש".

וקשה, למה בשאר ר"ח אסרו רבנן לחלל את השבת, כיון דהתורה התירה ומצוה איכא לקדש עפ"י הראיה כאשר דרשו כזה ראה וקדש, ולמה אסרו חז"ל במקום מצוה, ולא מצינו בשום מקום שיהיו עוקרין ד"ת במקום מצוה אם לא משום סייג וגדר וכאן למה עקרו? ועוד אם מצאו איזה סייג מ"ט לא גזרו גם על ניסן ותשרי גם כן? ואי מפני תיקון המועדות, מה קלקול יש אם לא יחללו ויהיה החודש מעובר, הלא בהב"ד הדבר תלוי (אתם אפילו מזידים) ומכ"ש משום סייג וגדר מותרים לכתחלה לעשות החודש חסר או מלא ומה קלקול שייך בזה? ועוד כשהיה בהמ"ק קיים מחללין על כולם מפני תקנת הקרבן, מה קלקול יש אם יתעבר ויהי' ר"ח ביום א' ויקריבו ביום א'? ואי משום מצוה לקדש עפ"י הראיה, בשאר חדשים נמי וגם מבואר שם דזה משום תקנת קרבן ולא משום דמצוה לקדש על הראיה. ועוד קשה מ"ט אין השלוחין יוצאין על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש? בשלמא היכי דנראה בעליל בליל ל' אף דהשלוחים יודעים דודאי יקדשו ב"ד מחר את החודש, מ"מ אינם יוצאין דלמא הב"ד ימלכו ויעברו את החודש ויהיו המועדים מקולקלים על ידם, אבל היכא דלא קדשוהו ביום ל' למה לא יצאו תיכף במוצ"ש דהוא ל"א דהב"ד לא יכלו לדחות את החודש יותר?

המנ"ח כתב שאם נאמר דמקדשים את החודש למפרע הכל מיושב. בזמן ביהמ"ק שהיו קרבנות לא רצו חז"ל לגזור על העדים שלא לחלל את השבת כדי שלא יתבטל קרבן מוסף (כי אם העדים לא היו מגיעים, בה"ד היו מעברים את החודש. ואם היו מגיעים ביום ל"א לאחר השבת היו ב"ד מקדשים את החודש למפרע ביום ל', ונמצא שלא הקריבו קרבן מוסף דר"ח). אבל בזמן שאבהמ"ק ראו חז"ל שאין שום סרך מצוה ונ"מ בחילול שבת, ואי משום מצוה לקדש עפ"י ראיה, מ"מ אם העדים לא יבואו בשבת, הב"ד יוכלו לקדש את החודש למפרע כאשר יגיעו העדים ותתקיים המצוה לקדש עפ"י הראיה, א"כ אין שום מצוה בחילול שבת ולכן אסרו חכמים בשאר החדשים, אבל בניסן ותשרי שבהם השלוחין יוצאים, העמידו דבריהם על ד"ת, כדי למהר הליכתם, וסובר הרמב"ם דזה טעם נכון כיון דהוא גזירת חז"ל ובמקום תיקון למהר השלוחין והיא תיקון המועדות לבני הגולה לא העמידו דבריהם.

ותיקנו גם שהשלוחים יצאו רק אחרי שישמעו בפירוש מב"ד מקודש, כי אם יצאו בליל ל"א, דלמא מחר יבואו עדים שראוהו בזמנו וב"ד יקדשו יום הל', או אפשר שלא יבאו עדים ויהיה מעובר, ע"כ צריכין להמתין על הב"ד. ולא קשה היאך הולכין שלוחין על חודש העיבור, דלמא יבאו עדים אחר ג' או ה' ימים ויהיה מקודש למפרע, כי זה לא שכיח כלל, משום שראיית הירח הוא סמוך לירושלים ולמקום הוועד.

וכתב עוד לבאר עפ"י המשנה: "ראש ב''ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו, ר''א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים". והלכה כר''א בר' צדוק. ולפי הרמב"ם שאפשר לקדש החודש למפרע, מובן שאין מקדשים את יום ל"א ממ"נ, דאם לא נראה עפ"י החשבון אין מקדשים משום שכבר קדשוהו שמים, ובנראה ביום ל' ורק לא באו עדים אין לקדש משום שאחר כך כשיבאו עדים יקיימו המצוה למפרע לקדש על פי הראיה, ואם הב"ד יקדשו יום ל"א זה יקבע משום שב"ד קובעים אפילו שוגגים אפילו מזידים, ואז לא יוכלו לחזור בהם ולקדש למפרע. וכתב דאם לפי החשבון לא אמורים לראות את הלבנה ביום ל', אז יוצאים השלוחים תיכף משתחשך, כי בודאי מחר ר"ח.

ומעתה לפ"ז ניחא ליישב המעשה דלוי אקלע לבבל וכו', כי בני בבל חשבו אלול חסר, כי רוב שנים אין אלול מעובר, ולוי דיצא ביום ל' סמוך לחשיכה מהב"ד, וידע שלא יקדשוהו אלא למחר, בא לבבל ואמר כי בא"י עיברו הב"ד את החודש, ומ"מ כיון שלא שמע בב"ד מקודש לא רצה להעיד, כמבואר דעל ניסן ותשרי אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש. ולדעת הרמב"ם ניחא מאוד, דבאמת כיון דברוב שנים אין אלול מעובר בודאי עפ"י החשבון נראית הלבנה ביום ל' וכך מחשבין הב"ד בתחלת השנה וגם בני בבל ג"כ בודאי היו חושבים כך, ולפי חשבונם עשו יוה"כ כדין יום י' ליום ל' של אלול. אך לוי היה יוצא ביום ל' משחשיכה מהב"ד ולא באו עדים והיה משער בדעתו שהחודש יתעבר, אך הוא לא שמע מפי ב"ד מקודש ולא רצה להסהיד, כי אפשר שבאו עדים ביום ל"א והעידו על יום ל' (שכן הוא עפ"י החשבון, ואם לא היו רוצים לקדש למפרע היה עליהם לומר ביום לא' מקודש), וא"כ החודש באמת חסר והיה אתמול יוה"כ. ונראה דלוי התענה יומיים מחמת הספק, ולכן גם לא העיד להם. עכת"ד. ונראה שכן הוא סברת השאילתות הנ"ל שכתב: "א"ל אסהידו אמרו לא שמענו מפי ב"ד מקודש **דילמא אמליכו ולא קידשוה למחר ושויוה חסר**".

אלא דיש להקשות על זה כמו שהטו"א הקשה על הרז"ה, דמלשון הגמ' לא משמע דלוי היה מסתפק, כי אמר: "בסים תבשילא דבבלאי **ביומא רבה דמערבא**", ומשמע שהוא

ודאי. ועוד דעלינו גם לנסות וליישב את שיטת התוס' והרשב"א שסוברים שיש לבני בבל לסמוך על מה שאמרה תורה אתם אפי' מוטעים אתם אפי' שוגגין.

ובכדי ליישב ולבאר בס"ד, יש להקדים לדברי **הרמב"ם** (קידוש החודש ו, א) שכתב: "בזמן שעושין על הראייה היו מחשבין ויודעין שעה שיתקבץ בה הירח עם החמה בדקדוק הרבה כדרך שהאצטגנינין עושין, כדי לידע אם יראה הירח או לא יראה וכו'". ולגבי העדים כתב (שם ב, ד): "אם נמצאו דבריהם מכוונין למה שנודע בחשבון מקבלין אותם ואם לא נמצאו דבריהם מכוונין אין מקבלין אותם". ועוד כתב (שם ה, יג): "זה שאנו מחשבין בזמן הזה וכו', לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חודשים בחוצה לארץ, ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם, **וזה שאנו מחשבין לגלות הדבר בלבד הוא**, כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הן סומכין אנו מחשבין לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל איזה יום הוא, ובקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או יום טוב, לא מפני חשבון שאנו מחשבין".

וכתב **הרשב"א** בתשובה (ח"ד, רנ"ד): אני חושב, כי ענין החשבון וקידוש החדש, הלכה למשה מסיני, כדברי הרב ז"ל (הרמב"ם) דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש על פי הראיה, עם עדות החשבון, וכו'... והרי בבבל, היו מונין וקובעין ומקדשין מולדות ע"פ החשבון. ולפעמים, יעשו בהפך מה שהיו עושין בארץ, במקום הועד. כמעשה דר' אמי בר נגרי, ורבי חייא, דאיקלעי לבבל, בעשרה בתשרי, כדאיתא התם.

עפ"י זה נראה לומר, שבני הגולה היו רשאים לנהוג עפ"י החשבון גם בתקופה שהיו מקדשים עפ"י הראיה (עד אשר היו מגיעים השלוחים), משום שגם בה"ד שבא"י היו מקדשים את הלבנה עפ"י הראיה עם החשבון (ואם היו באים עדים קודם הזמן לא היו מקבלים אותם, ואם לפי החשבון היו צריכים לקדש ועדיין לא באו עדים, היו שוכרים עדי שקר לומר שראו את הלבנה והיו מקדשים על פיהם (רה"ש כ.)). נמצא שהחשבון מדוייק ויכול לשמש כגילוי מילתא מתי ביה"ד קובעים את החודש, ואפשר לסמוך עליו אף לעניין יוה"כ, וגם אם הם טעו ואכלו ביוה"כ של א"י, הרי דינם כאנוסים, כי מה היה להם לעשות (וכ"ש אם היתה תקנה שלא להתענות יומיים ביוה"כ)? ולכן כאשר היו מגיעים השלוחים מא"י, היו בני חו"ל חייבים לנהוג על פיהם.

ואח"כ ראיתי ב'**ערוך לנר**' שכתב: "גם היחידים שטעו וקראו מקרא קודש ביום שלא קדשו ב"ד באופן שלא יכלו לשמוע הם בכלל "אתם אפילו מוטעים" שהרי "תקראו אותם מקראי קודש" כתיב גם בעם שאומרים מקודש מקודש וכו'... וגם אם עשו שלא בקידוש ב"ד מ"מ גם מקרא קודש שלהם נקרא מקרא קודש בשלא יכלו לידע, ורק

לכתחילה תיקנו לשלוח שלוחים שאין עושים שוגג לכתחילה, ועוד שלא יהיו ישראל אגודות אגודות, אבל בדיעבד ודאי בדאי אפשר לידע ליכא כרת דקרינן גם בזה אתם אפילו שוגגים".

ובשמעתין, מה שלא היו צריכים לצום, אע"פ שלוי בא ואמר שהיום הוא יוה"כ בא"י, כתב הרשב"א: "דכיון שכבר קדשו בני בבל יום שלשים ועליו סמכו והתענו ביום עשירי שלהם אין להם לחזור ולהתענות ביום אחר **כיון שאין כאן עד ששמע כשנתקדש** שם יום ל"א ויש להם לסמוך על מה שאמרה תורה אתם אפי' מוטעים אתם אפי' שוגגין".

ונראה שכוונת הרשב"א בזה כמו שכתב **הריטב"א** (1) : "ותקנת חכמים היתה שלא יצאו שלוחים לגולה על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש, והיתה בכלל התקנה דכל שלא יעיד העד דשמע מפי ב"ד מקודש שלא יסמכו עליו כלל דאי לא הרי לא קיימא תקנה דידהו ולא מימנעי עדים מלמיפק ולפיכך הוצרכו לתקן שלא יסמכו עליהם ויהיו כאילו לא העידו כלל ויהיה מנין שלהם קיים וקבוע על פי ב"ד, שהרי קביעות כל המועדות תלוי בב"ד, וכדרך שתקן הלל חשבון עיבור שבידינו היום, הלכך לוי גופיה כיון דידע ודאי שהוקבע תשרי ביום שלשים ואחד יש לו להתענות כבני ארץ ישראל אבל לגבי בני הגולה כיון שלא העיד להם ששמע מפי ב"ד מקודש אין להם לסמוך עליו כלל ולא לבטל מנינם".

(**הערה** 1: **וכן הוא בפרש"י**)

סימן ד'- אם נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן - ר"ה לג. ערובין צו.

א. איתא בגמ': "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע: הא נשים מעכבין והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב אמר אביי ל''ק הא רבי יהודה הא רבי יוסי ורבי שמעון דתניא: דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות".

וכתב רש"י: "הא נשים מעכבין - דפטורות לגמרי, דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכי תקעי איכא בל תוסיף". ולפי"ז אליבא דר' יהודה נשים אסורות לקיים כל מ"ע שהז"ג, אולם התוס' כתבו בשם ר"ת "אע"ג דסתם מתניתין כרבי יהודה, הלכה כר' יוסי דנימוקו עמו, ומעשה רב דהמוצא תפלין (עירובין צו.) מיכל בת שאול היתה מנחת תפלין, ואשתו של יונה שהיתה עולה לרגל, וההוא עובדא דפרק אין דורשין (חגיגה טז:) דהבאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים, ומותרות לברך על מ"ע שהז"ג אף על גב דפטורות מן דבר המצוה ההיא ומתעסקות בהן כמו מיכל בת כושי שהיתה גם מברכת". והביאו גם ראיה מסומא דפטור מכל המצוות ובכ"ז מצינו דמברך, "שמע מינה,

היכי דפטירי שרי לברוכי. ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן ,דהא אמר בפרק מי שמתו ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא, ולא אסרינן מספק משום לא תשא ומוציא שם שמים לבטלה, דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלהיך תירא הני מילי בלא ברכה", אבל אח"כ כתבו לדחות דאין ראיה מסומא לאשה, דסומא חייב מדרבנן ויכול לומר "וציוונו", משא"כ אשה דפטורה אפי' מדבנן.

והראבי"ה (סימן תקצ"ז) כתב לחזק דברי ר"ת שנשים מברכות והביא לו כמה ראיות: חדא מהא דחתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון מעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא ק"ש לילה ראשונה. א"ל תלמידיו, לימדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש, א"ל איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפי' שעה אחת. וכיון דאמרינן אם רוצה לקרות קורא, אע"ג דפטור, שמע מינה דרשות מברך נמי לפניה ולאחריה. ותו ראיה מפרק מי שמתו, אמר רב נחמן כי הוינא בי רבה בר אבוה הוה מיבעיא לן הני בני רב דטעו ומתחלי תפלת חול בשבת מהו לגמרה? ואמר לן גומר אותה ברכה. ומיהו אי בעי לכתחלה לצלויי שמנה עשרה ברכות לא מצי, דהא לא אטרחוהו רבנן דנקט לאו דוקא, דטעמא משום שאסור לאדם לשאול צרכיו בשבת, ואפילו הכי דמשום טורח עגמת נפש שזוכר צרכיו פטרוהו גומר הברכה, דלא הוי ברכה לבטלה. ועוד ראיה דפסקינן בפרק תפלת השחר הלכה כרבי יהושע שאמר תפלת ערבית רשות וחתמינן בשמנה עשרה ברכות. שמע מינה מכל הני דארשות נמי מברכין.

אולם את כל הראיות שהביא אפשר לדחות, דלגבי חתן, מה שפטור מק"ש, הוא משום דטריד טרדא דמצוה, אבל אם הוא יכול ליישב דעתו ולקרוא ק"ש, יכול הוא גם לברך, דאין הוא מופקע לגמרי מן המצוה. ולגבי תפילת חול בשבת, י"ל דבאמת היה יכול להתפלל תפילת חול גם בשבת, רק שרבנן לכתחילה אסרו לאדם לשאול צרכיו בשבת, ולכן אין זו ברכה לבטלה, ולגבי תפילת ערבית, י"ל די"ח ברכות של התפילה הן גופא המצוה, ומכיוון שחז"ל אמרו שרשאי להתפלל, ודאי שיכול הוא גם לברך הברכות ולא שייך לומר בזה ברכות לבטלה או ברכה שאינה צריכה. ואע"פ שאפשר לדחות את דברי ר"ת, מ"מ רוב רובם של הראשונים פסקו כמותו, וכתב הרשב"א: "הסכמתן של ראשונים ז"ל שהיא מברכת ואין ממחין בידה דמסתמא מיכל בת שאול מברכת היתה בהנחת תפילין".

אולם הסמ"ג (עשין מ"ב) הביא את הראיה של ר"ת מסומא וכתב: "אבל זהו דבר תימא, מהו "וציונו" בדבר שאינה מחוייבת לא מדאורייתא ולא מדרבנן, דהא מאי דמברכין

אמצוות דרבנן היינו כדמפרש בפרק במה מדליקין גבי נר חנוכה היכן ציונו מלא תסור, אבל נשים במצות עשה שהזמן גרמא אפילו מדברי סופרים פטורות". ואף הרמב"ם סובר דאינן רשאות לברך דבהלכות ציצית (ג',ט') כתב: "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן". ובהגהות מימוניות (שם אות מ') הביא שגם רש"י היה אוסר לנשים לברך. וכן גם דעת ר' מנוח בהלכות שופר (ב', ב') וז"ל: "ודעת חכמי הצרפתים דנשים מברכות על כל המצוות, ולא מסתבר, שהרי אפילו קי"ל כר' יוסי ור"ש שאין מעכבין את הנשים מלתקוע, ה"מ לעניין תקיעה בשבת דליתא אלא משום שבות דרבנן, אבל לעניין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא דכתיב "לא תשא" ליכא לספוקי דאסירי, ועוד דלא מצו מברכי "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו", דהא שיקרא הוא וברכה לבטלה היא, משום דאינן מצוות, אלא דמקבלות שכר כאינו מצווה ועושה". והמעיין שם בדבריו יראה שכתב בדעת הרמב"ם שפסק כר' יהודה, וכסתם משנה. וכן מוכח מהרמב"ם (מעשה הקרבנות ג', ה') שכתב: "הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן ועבד ואשה וסומא ונכרי, ואין השליח סומך שאין סמיכה אלא בבעלים שנאמר וסמך ידו לא יד אשתו ולא יד עבדו ולא שלוחו".

ולכאורה קשה, דאם הרמב"ם פסק כר' יהודה דנשים אסורות לעשות מצוות שאינן חייבות בהן, א"כ כיצד כתב על ציצית ושאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן? ונראה דלא קשה, דהבנה זו בדעת ר' יהודה דאיכא לנשים איסור בל תוסיף, היא רק אליבא דרש"י, אולם המהרש"א כתב עליו וז"ל: "לא ידענא מאי בל תוסיף שייך הכא, דלא שייך למימר בל תוסיף אלא בעושה המצוה ומוסיף עליה, אבל הול"ל וכי תקעי הוה איסורא דרבנן דבשלא במקום מצוה איכא איסורא דרבנן בתקיעה כדמוכח בר"פ, ודומיא דהכא דמוקמינן לה כר' יהודה דאמר אין בנות ישראל סומכות היינו משום איסור עבודה בקדשים כדמוכח בפרק אין דורשין ולא משום בל תוסיף". וכן הוא להדיא בתוס' (ערובין צו. ד"ה מיכל) וז"ל: "ונראה לפרש דטעמא למ"ד דלא הוי רשות משום דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זריזות ליזהר ועלייה לרגל משום דמיחזי כמביאה חולין לעזרה או משום ראיית פנים בעזרה שלא לצורך ותקיעת שופר וסמיכה נמי דמעכבין למאן דלית ליה רשות לאו משום דמיחזי מוסיף אלא משום דתקיעה מלאכה דרבנן היא כדאמר בפ' כיסוי הדם דאין וודאה דוחה שבת וסמיכה אפי' בהקפת יד מיחזי כעבודה בקדשים". וצ"ל דהרמב"ם סובר בזה כהתוס' וא"כ גם ר'

יהודה מתיר לנשים לקיים מ"ע שהזמן גרמן, היכא דליכא בזה צד של איסור, ובתנאי שלא יברכו.

ולענ"ד מחלוקת זו אם נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמן או לא, תלויה במחלוקת אחרת בפשט הגמ' בברכות (לג) "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא", אם הוא איסור מהתורה, או אסמכתא בעלמא הוא. דהתוס' שהבאנו לעיל כתבו דהוא רק מדרבנן, אולם רבנו מנוח שהבאנו סובר דהוא איסור דאורייתא, וכ"כ המג"א (או"ח רט"ו סק"ו) בדעת הרמב"ם (ברכות א', ט"ו). ונראה דכן הוא גם בדעת השו"ע (או"ח רט"ו, ד') שכתב: "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הר"ז נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן", והוא בדיוק כלשון הרמב"ם. ולכן הרמב"ם ודעימיה אוסרים לנשים לברך, דהוא איסור תורה, ואילו ר"ת מתיר. אח"כ ראיתי שכן כתב בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח ל"ט).

ב. המעיין בב"י (או"ח י"ז) אחרי שהביא את דעת ר"ת והרמב"ם כתב דבדעת הרא"ש אין הכרע, ולבסוף כתב: "ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם ז"ל דספק ברכות להקל", (וכתב הב"ח וז"ל: "נראה דכאן לגבי ציצית שאין מנהג לנשים ללבוש ולברך אם כן אם באת אשה לשאול לכתחלה אי שריא ללבוש ציצית ולברך יאמרו לה שלא תברך כי יותר טוב שלא יברכו בפלוגתא דרבוואתא אבל בשופר שכבר נהגו לתקוע ולברך אין מוחין בידן מאחר שיש להם על מי שיסמכו אבל אם באת לשאול לכתחלה גם בשופר יאמרו לה שלא תברך ונסמך על מה שכתב כך לגבי ציצית והוא הדין לגבי שופר").

וכן פסק בשולחנו הטהור (סימן תקפ"ט) וז"ל: "אע"פ שנשים פטורות, יכולות לתקוע, וכן אחר שיצא כבר, יכול לתקוע להוציאן, אבל אין מברכות ולא יברכו להן". ואילו הרמ"א כתב: "והמנהג שהנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא על כן גם כאן תברכנה לעצמן, אבל אחרים לא יברכו להן".

ומר"ן החיד"א (ברכי יוסף תרנ"ד) כתב: "מה שנהגו קצת נשים בארץ הצבי לברך על לולב, זה שנים רבות שערערתי ע"ז, שנהגו כך מעצמן, ואנן קבלנו הוראות הרמב"ם ומרן שפסקו שלא לברך. ושאלתי לחכמים זקני דורנו, ואמרו שהוא מנהג טעות, שקצתן נהגו כן בבלי דעת, ויש לבטל המנהג. ואחר זמן ראיתי בספר נחפה בכסף למורי הרב ז"ל, שכ"כ שהוא מנהג בטעות והמבטלו תע"ב". אולם בהמשך דבריו הביא סיעתא למנהגן מדברי מהר"י ממרוויש (בשו"ת תורה מן השמים) שענו לו מן השמים שנשים יכולות לברך על שופר ולולב. ובשו"ת יוסף אומץ (סי' פ"ב) כתב: "ולענין הלכה אני הדל מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרוויש, נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב,

וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"ו. והגם שמרן ז"ל פסק שלא יברכו, נראה ודאי שאילו מרן ז"ל שלטו עיניו הקדושות בתשו' ר"י ממרויש, דמשמיא מיהב יהבי כח לברך לנשים, ודאי כך היה פוסק ומנהיג, ובכי הא לא שייך לא בשמים היא, כיון שיש הרבה גדולים בפוסקים דס"ל שיברכו, אהני לן לפסוק כמותן, כיון דאית לן סייעתא דשמיא". ומר"ן הבא"ח (בסוד לישרים ח"א י"ב), והכה"ח (או"ח י"ז, ד') הביאו להלכה את החיד"א שיכולות לברך.

ולענ"ד נראה דקשה לומר כמו שכתב מר"ן החיד"א דאם השו"ע היה רואה תשובות ר"י ממרוישׁ כך היה פוסק, דדרכו של מרן השו"ע לפסוק עפ"י שלושת עמודי ההוראה, גם אם איכא רוב ראשונים אחרים נגדם. וכאן הב"י כתב שאין הכרע ברא"ש (אע"פ שבאמת נראה שפוסק כר"ת), והרמב"ם כתב להדיא שלא יברכו ובשאגת אריה (סי' ק"ד) כתב שהרי"ף פסק בזה כר' יהודה, וא"כ גם לרי"ף אסור לנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג, וא"כ ודאי הוא שגם אם הב"י היה רואה את שו"ת תורה מן השמים לא היה פוסק כמותו. ומה שמצינו לפעמים שפוסק כרוב ראשונים נגד עמודי ההוראה, ודאי דאין זה להקל אלא להחמיר, והכא דאיכא חשש חמור מן התורה של הוצאת שם שמים לבטלה, ודאי שלא היה פוסק כמותו להקל.

אולם מ"מ אותן נשים שנהגו לברך, נראה דאין צורך למחות בהן, דודאי יש להן על מה לסמוך, דרוב רובם של הראשונים סוברים כך, וא"כ לא נראה לומר דהוא מנהג טעות, דיש לו סימוכין להלכה, והחיד"א כתב בשיורי ברכה (תקפ"ט) שמנהג ירושלים הקדום שנשים מברכות, ובספר 'שדי חמד' (ח"ה מערכת מ' כלל קל"ו) כתב בזה: "ואנו אין לנו אלא דברי מרן החיד"א הנ"ל וכבר פשט המנהג כן ואין להרהר בדבר". וקיי"ל דאין אומרים סב"ל במקום מנהג אפי' נגד מרן השו"ע. וכך גם פסקו גדולי הספרדים: ר' חיים פלאג'י (בכף החיים לג, טו), הבא"ח וכה"ח, וגם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט, ב') כתב שהנשים הספרדיות יכולות לברך על מ"ע שהזמ"ג ואפי' בא"י ובפרט בלולב, ע"כ. ומ"מ נראה דהוא רק היכא דנהגו כן בברור ומקדמת דנא, וגם אז עדיף שישמעו הברכה ממי שמחויב ויוציא אותן י"ח, דמהיות טוב לא תקרי רע. אולם לדעת הרשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א יש למחות באותן הנשים המברכות משום שבני עדות המזרח חייבים לילך בתר מרן השו"ע.

סימן ה' - חציצה בבית הסתרים - סוכה ו', קידושין כה. נדה סג:

א. אמר רב שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני וכו'... חציצין דאורייתא נינהו דכתיב ורחץ (את בשרו) במים שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים כי אתאי הלכתא

לשערו כדרבה בר בר חנה דאמר רבה בר בר חנא נימא אחת קשורה חוצצת שלש אינן חוצצות שתים איני יודע. שערו נמי דאורייתא נינהו דכתיב ורחץ את בשרו במים את הטפל לבשרו ומאי ניהו שערו כי אתאי הלכתא לכדרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ וגזרו על רובו שאינו מקפיד וכו'...

התוס' כתבו: "וא''ת כיון דאתא הלכתא לרובו ולא למעוטו א''כ קרא למאי אתא דדרשינן בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים, וי''ל דאצטריך לבית הסתרים כדאיתא בפרק קמא דקדושין", מבואר בדבריהם דהא דבעינן ראוי לביאת מים בבית הסתרים (שלא תהיה שם חציצה), הוא דינא דאורייתא (וכן כתבו התוס' גם בנדה סג:, בחולין פג: ובמנחות יח:).

ולכאורה קשה על דבריהם דבית הסתרים אינו אלא מיעוט הגוף, ומשמעתין מוכח דחציצה במיעוט הגוף, אפי' אם מקפיד אינה פוסלת מהתורה. והסדרי טהרה (יו"ד קצ"ח) כתב ליישב עפ"י דברי הרמב"ם שכתב (מקואות ב, טו) דהא דשערה אחת חוצצת הוא כאשר נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא הכל רוב גופו (לשיטת הרמב"ם השערות אינן נידונות בפני עצמן, אלא כחלק מכלל הגוף, ולכן לא היה יכול לפרש כרש"י והגאונים שרוב השערות קשורות נימא נימא). וא"כ גם הכא י"ל דמהתורה ביה"ס חוצץ כאשר מצטרף עם חציצה משאר הגוף ומשלים לרוב.

אולם הריטב"א חולק על התוס' וסובר דבה"ס הוא מדרבנן, דבקידושין (כה.) איתמר: "מעשה בשפחה של בית רבי, שטבלה ועלתה ונמצא עצם בין שיניה, והצריכה רבי טבילה אחרת. נהי דביאת מים לא בעינן, מקום הראוי לבוא בו מים בעינן". וכתב הריטב"א: "מקום הראוי לבוא בו מים בעינן - אומר רבינו נר"ו דהא מדרבנן בעלמא הואיל ולענין טומאה דינו כגלוי מן התורה שויוה רבנן לענין טהרה נמי כגלוי, מיהו רחיצה וביאת מים לא בעי דהא כתיב ורחץ את כל בשרו מה בשרו מאבראי אף כל מאבראי". וכן כתבו גם הרמב"ן והרשב"א.

ובשו"ת חת"ס (יו"ד קצ"ג) כתב: "לרש"י מיעוט המקפיד הוא דוקא בשערו אבל בגופו אפי' מיעוט המקפיד חוצץ מן התורה, וא"כ לית לן קרא לבית הסתרים דבעינן ראוי לביאת מים, כי אדרבה "בשרו" ממעט ו"כל" איצטריך לשיעורא, והוה **בית הסתרים מדרבנן**". ובדעת הרמב"ם נפלה מחלוקת, דבשו"ת 'משפטי עוזיאל' (מהד"ת יו"ד ל"א) הביא מ"ש הרמב"ם (מקואות א, י) וז"ל: "בית הסתרים ובית הקמטים אינן צריכין שיבואו בהן המים, שנאמר וידיו לא שטף במים, איברים הנראים בלבד, ואע"פ כן צריכין להיות ראויין שיבואו בהן המים ולא יהיה דבר חוצץ, לפיכך אמרו חכמים לעולם ילמוד אדם בתוך

ביתו שתהיה אשה מדיחה בין קמטיה במים ואחר כך תטבול". ודייק ממה שהרמב"ם הביא פסוק לגבי ביה"ס, שסובר כהתוס' דבעינן בביה"ס ראוי לביאת מים מה"ת. אולם המעיין שם ב'משנה למלך' יראה שעל מה שכתב הרמב"ם שביה"ס צריך להיות ראוי לביאת מים, הביא דברי הריטב"א דהוא מדרבנן בעלמא. ומשמע שלומד כן בדעת הרמב"ם. ובשו"ת 'דלתי תשובה' (סי' ו') כתב להדיא שהרמב"ם סובר דהא דראוי לביאת מים בביה"ס הוא רק מדרבנן.

ב. השו"ע (יו"ד קצ"ח, כה) כתב: "אם לא הדיחה בית הסתרים ובית הקמטים שלה ונמצא בהם דבר חוצץ, לא עלתה לה טבילה. ואם לא נמצא עליה דבר חוצץ, אף על פי שלא בדקה קודם טבילה עלתה לה טבילה; ואינו דומה לבדיקת הגוף וחפיפת הראש", ובסעיף כ"ו כתב: "אם לא בדקה קודם טבילה בין שיניה ולא בית הסתרים שלה, ואחר טבילה נמי לא בדקה עד שנתעסקה בכתמים ובתבשילין, ואחר כך בדקה ומצאה עצם בין שיניה או דבר חוצץ בין סתריה, תלינן לקולא ואמרינן דבתר טבילה עיילי בה". והאחרונים תמהו עליו מאוד שהיקל בביה"ס, ובשארי מקומות אפי' מיעוטא ומקפיד, אע"פ דהוא דרבנן החמירו, ומ"ש בית הסתרים שהקילו?

והנודע ביהודה (מהד"ק יו"ד ס"ד), לאחר שהביא דברי הריטב"א שבה"ס צריך להיות ראוי לביאת מים רק מדרבנן, כתב: "אבל האחרונים ביו"ד לא ראו דברי הריטב"א הנ"ל ולכן נדחקו ביו"ד סי' קצ"ח וקצ"ט בכמה דברים שהקיל הש"ע בבה"ס לענין חציצה מבשאר הגוף ולדעת הריטב"א הדבר פשוט שכיון שהוא דרבנן הקילו".

ולכאורה קשה על דבריו, דגם אם נאמר שהאחרונים לא ראו דברי הריטב"א, הרי שאינו דעה יחידאה, דהא גם הרמב"ן הרשב"א ורש"י סוברים כמותו דביה"ס הוא מדרבנן, ולא יתכן שלא ראו את דבריהם, ובכל זאת תמהו על השו"ע ולא ראו ליישב דבריו עפ"י דבריהם אלא נשארו בצ"ע (הגר"א) או שניסו ליישב בדוחק. ויותר מזה, דעצם השאלה היתה דאף אם נימא דביה"ס הוא מדרבנן, מ"ש מחציצה על מיעוט הגוף, דאף הוא מדרבנן ובכ"ז אין להקל כלל, והאשה צריכה לטבול שוב אפי' אם לנה עם בעלה. ולענ"ד נראה בכוונת הנו"ב דביה"ס עדיפא משום דהוא תרתי דרבנן - גם ביה"ס עצמו הוא דין מדרבנן, וגם החציצה היא על מיעוט הגוף, שאפי' אם מקפדת הוי רק דרבנן. אולם רבים מן האחרונים בכ"ז לא ראו לפרש בדעת השו"ע כהנו"ב דהוא כדעת הריטב"א.

והש"ך (קצ"ח ס"ק ל"ב) כתב: "כתב העט"ז והמעדני מלך הטעם דבבית הסתרים כיון שיש לה מקום להשאר שם ולהתדבק בבית קמטיה אמרינן ודאי לא היה שם דא"כ למה יפול אחר הטבילה עכ"ל, ולחנם דחק דלהכי ל"ד לבדיקת הגוף וחפיפת הראש דהתם בעינן

ביאת מים ותלינן לחומרא, אבל הכא לא בעינן ביאת מים (אלא ראוי לביאת מים), לכך תלינן לקולא כדלקמן סכ"ו וכ"מ בראב"ד וכן מבואר בטוש"ע לקמן סימן קצ"ט ס"ט".

ואכן הב"י (קצ"ח כ"ה) הביא דברי הראב"ד שדייק מעובדא דשפחת בית רבי שאם לא הדיחה בית הקמטים ובית הסתרים שלה ונמצא בהן דבר חוצץ שלא עלתה לה טבילה ואם לא נמצא עליה דבר חוצץ **אף על פי שלא בדקה קודם טבילה עלתה לה טבילה ואינו דומה לבדיקת הגוף ולחפיפת הראש** והא שפחתו של רבי לא בדקה את שיניה קודם טבילה ואפילו הכי טעמא דנמצא עצם בין שיניה הצריכה טבילה אחרת **הא לאו הכי לא** ותו שמעינן משפחתו של רבי שצריכה אשה לבדוק בין שיניה משום עצם או משום בשר מהודק או שום דבר אחר והיכא דלא בדקה קודם טבילה בין שיניה ולא בית הסתרים שלה ואחר טבילה נמי לא בדקה עד שאכלה או שנתעסקה בכתמים ובתבשילים ואחר כך בדקה ומצאה עצם או דבר חוצץ בין סתריה **מסתברא דכהאי גוונא לקולא תלינן בהו** ואמרינן דבתר טבילה עיילי בה **הואיל ואין צריכים שיבוא בהן מים**, עכ"ל.

והן אמת שב'טהרת הבית' (ח"ג ע' קמט) הביא משו"ת 'זרע אמת' ומ'נחל אשכול' שכתבו שאפשר שהראב"ד שכתב דתלינן לקולא, ס"ל נמי כהרשב"א והריטב"א הנ"ל. אולם אין נראה כן מדברי הראב"ד שהרי נתן טעם לדבריו "הואיל ואין צריכים שיבוא בהן מים", ואם היה סובר כהריטב"א היה לו לומר: "הואיל והוא ספק בדינא דרבנן". ויש לדייק כן מדברי הס"ט בספרו 'שיורי טהרה' (קצ"ח סק"נ) שלאחר שהביא לדינו של השו"ע שאם לא בדקה ביה"ס שעלתה לה טבילה, כתב דלדעת הריטב"א הטעם פשוט כיוון דאין צריך ראוי לביאת מים אלא מדברי סופרים, לכן תלינן לקולא. ולדעת התוס' דהוא דין דאורייתא, צ"ל הטעם כיוון דהתורה הקלה בביה"ס דלא בעי ביאת מים ממש, ואף חכמים הקלו בגזרותיהם, דהא מיעוטו ומקפיד אינו חוצץ מה"ת אלא מד"ס. את"ד. ומכאן מוכח דאף לשיטת התוס' יש להקל בביה"ס, והטעם שכתב הראב"ד הוא דווקא לדעת התוס', ולא כמ"ש הנוד"ב.

ואמנם הסד"ט בתוך דבריו כתב דהוא גם מפני שהכא הוא דין דרבנן (אפי' לתוס'), דגם אם היתה חציצה אינה אלא מיעוט הגוף ואינו פוסל מה"ת. אך אין זה הטעם העיקרי, דהרי אם שכחה לגזור ציפורניה וטבלה, כתב הט"ז (קצ"ח סקכ"א) לחלק שאפי' אם ברי לה שלא היה שם ליכלוך, אם עדיין לא שימשה עם בעלה תחזור ותטבול, אבל אחר ששימשה עם בעלה אינה צריכה לטבול שוב. והס"ט כתב לחלוק על הט"ז שהאי דינא שאם לא עיינה בגופה שלא עלתה לה טבילה הוא אף במיעוט הגוף, דהא ביה"ס אינו אלא מיעוט הגוף ודווקא הואיל ולא בעי ביאת מים הוא דתלינן להקל, הל"ה לא תלינן

להקל, אע"ג דמיעוטו ומקפיד עליו אינו אלא מדרבן, אפ"ה החמירו בו, ולכן כתב בדינו של הט"ז שאם לא עיינה בציפורניה לפני הטבילה, חייבת היא לחזור ולטבול אפי' אם שימשה עם בעלה. ולכן צ"ל דהטעם העיקרי הוא משום שמצינו שהתורה הקלה בביה"ס דאינו צריך לביאת המים בפועל ולכן יש סברא להקל גם בדברים נוספים.

ג. אולם לכאורה קשה, דאם הוא דין דאורייתא, איך אפשר להקל מסברא בלי מקור, וגם אם מצינו לזה מקור מהמעשה בשפחתו של רבי, מ"מ זהו רק לדין הראשון שאם לא בדקה ביה"ס ואחרי טבילה לא נמצא עליה דבר חוצץ דאמרינן דעלתה לה טבילה, אולם לדין השני שכתב הראב"ד (והשו"ע פסקו בסעיף כ"ו) שאם לא בדקה לפני הטבילה, ולאחר הטבילה התעסקה באותו הדבר, שגם אם תמצא עליה חציצה נקל לתלות דבתר טבילה עיילי בה, דבר זה מנ"ל?!

ונראה ליישב עפ"י דברי הסד"ט (קצ"ט סקכ"ה) שכתב דלפי הראב"ד יש מובן למה שנאמר בגמ' (נדה סו:) "אמר רבא, לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה קמטיה במים". מדוע נאמר כאן רק דרך עצה טובה ולא בדרך חיוב?! אלא דלפי דברי הראב"ד באמת אינה חייבת לעיין ולהדיח בית קמטיה וביה"ס, אלא רבא אמר בדרך עצה טובה כדי שלא תצטרך לחזור ולטבול אם תמצא שם חציצה. וכן י"ל גם בדברי הטור (סי' קצ"ח) שכתב: "**צריכה לחוץ שיניח שלא יהא שום דבר דבוק בה**" והוא עצה טובה משום "**שאם טבלה ונמצא שום דבר ביניהם לא עלתה לה טבילה**", נמצא שכל זה הוא לתקנתה שלא תצטרך לטבול שוב אם תמצא חציצה, אך אינו לעיכובא. ולפי"ז גם הרמב"ם וכל הראשונים שהעתיקו לשון רבא, צ"ל שגם הם מודים לדינו של הראב"ד, ולכן הטוש"ע הביאוהו להלכה בלי שום חולק.

ומתוך כל מה שכתבנו, לענ"ד נראה לומר דאין נפ"מ להלכה אם הא דבעינן בביה"ס ראוי לביאת מים הוא דינא דאורייתא או דרבנן, דגם אם נאמר דהוא דין דאורייתא, הרי דקיי"ל דיש להקל בביה"ס.

סימן ו' - בדין מעמיד הסכך ע"ג דבר המקבל טומאה - סוכה כא:

מתני' הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה: **גמ'** מ"ט דר' יהודה? פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. מאי בינייהו? כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם. למאן דאמר לפי שאין לה קבע, הרי יש לה קבע, ומאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה. אמר אביי לא שנו אלא סמך אבל סיכך על גב המטה כשרה, מאי טעמא? למאן דאמר

לפי שאין לה קבע, הרי יש לה קבע, למאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, הרי אין מעמידה בדבר המקבל טומאה:

ופרש"י: "**שאין לה קבע** - שמטלטלת על ידי מטה, ור' יהודה לטעמיה, דאמר סוכה דירת קבע בעינן". יעויין בתוס' (ד"ה שאין לה קבע) שהקשו על רש"י, וכתבו לפרש באופן אחר, עפ"י הירושלמי, ש"אין לה קבע", הכוונה, שאין י' טפחים מן המטה לגג, לר"י פסולה כמו בדירה סרוחה, ואם סמכה ע"ג יתדות כשרה, כיון דאי שקיל למיטה יש אויר י"ט. ולרבנן מכ"מ כשרה, דהמיטה לא ממעטת מהאויר, מדי דהוה אכרים וכסתות. וגם הרא"ש פירש כהירושלמי, אולם כתב דר' יהודה לפרושי דברי ת"ק אתא וליכא הכא פלוגתא.

ונחלקו הראשונים בטעם הפסול למ"ד מעמידה בדבר המקבל טומאה - רש"י כתב: "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה", והב"ח (תרכ"ט, ה') למד מתוך דבריו דהוא פסול מדינא, משום דהכל הולך אחר המעמיד, וכן פסק גם להלכה. אולם הר"ן כתב דהוא אסור רק מדרבנן, גזרה שמא יבואו לסכך בו.

ולעניין הלכה, נחלקו הראשונים, בעל המאור ותוס' רי"ד פסקו כחכמים, משום דיחיד ורבים הלכה כרבים. הרמב"ם לא הביא כלל לדין זה, ואולי משום דפסק כחכמים. הרא"ש כתב דר"י וחכמים לא נחלקו בדבר זה, וטעם דקבע הוא העיקר ולא חשש כלל לטעם של מעמיד בדבר המקבל טומאה (ואפשר שכך היא גם דעת הרמב"ם ומ"מ אין בזה נ"מ לדינא), וכך גם למד בריי"ף שהביא את כל השקלא וטריא שבגמ' (ונמצא לפי"ז שהריי"ף, הרמב"ם והרא"ש אינם חולקים לדינא). אולם הר"ן למד מתוך הריי"ף שגם הטעם של "מקבל טומאה" הוא אמת, לפי שהריי"ף לא השמיט לטעם זה, והלכה כר"י משום שכל השקלא וטריא בגמ' אליביה.

הטור (סוף סימן תר"ל) פסק כאביו הרא"ש ז"ל, שאם יש גובה י' טפחים מן המיטה לסכך כשרה, ולא הזכיר כלל לחשש של מעמיד בדבר המקבל טומאה. הב"י שם הביא את שיטת הרא"ש שטעם של "קבע" הוא העיקר, והביא גם את דברי הר"ן שחושש גם לדבר המקבל טומאה משום גזרה, ולבסוף כתב: "ובתרומת הדשן כתב דאין קפידא אם מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, שהרי כתב הרא"ש דטעמא דקבע עיקר ולא טעמא דמעמידה בדבר המקבל טומאה. ונראה דמוכח נמי מדברי הריי"ף דסבר דטעמא דמקבל טומאה לאו עיקר הוא, מדלא אייתי בפסקיו ההיא פלוגתא, והוה נפקותא גדולה בדבר דעביד תלמודא איכא בינייהו נעץ ארבעה שפודין של ברזל וסיכך עליהם דלמאן דאמר

משום קבע כשר ולאידך פסול, אלא על כרחין סבר דטעמא דמקבל טומאה ליתא וטעמא דקבע עיקר".

העולה לן דהרא"ש אינו חושש כלל למעמיד בדבר המקבל טומאה וכן צריך לומר גם בדעת הרמב"ם מתוך שלא כתב כלל לדין זה, ובדעת הרי"ף איכא פלוגתא ואפשר לומר דגם הוא סובר כהרא"ש והרמב"ם (ונראה שזה עדיף כדי שלא לעשות מחלוקת בין רב לתלמיד ונראה דכך סובר הב"י וכמו שכתב בשם תרוה"ד) וא"כ לשו"ע יש שלושה עמודי הוראה לפסוק כמותם. וגם אם נאמר כהר"ן, דהרי"ף חושש למעמיד בדבר המקבל טומאה, הרי שזה רק גזרה דרבנן ולא חשש דאורייתא (ומה שרצה הב"ח ללמוד ברש"י שהוא איסור תורה, יעויין בערוך השולחן (סימן תרכ"ט י"ט) שדחה דבריו), ויש לפחות שני עמודי הוראה שאינם חוששין לטעם של מעמיד בדבר המקבל טומאה, ואכן כך נראה גם מפסק השו"ע תר"ל י"ג, שהעתיק דברי הטור והתעלם מדעת המחמירים.

אולם השו"ע לכאורה סותר עצמו, דבסימן תרכ"ט ח' כתב: "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו". וכתב הרמ"א: "לכן אין לסכך עליו, ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו, אסור, וה"ה בכל כלי המקבל טומאה, כגון ספסל וכסא שמקבלין טומאת מדרס", ומשמע מדבריהם דחוששין למ"ד מעמיד בדבר המק"ט פסול.

המג"א כתב ליישב בתירוץ קמא וז"ל: "נ"ל דמה שאסר בסולם היינו משום שהוא עצמו סכך פסול", ודבריו מתבארים עפ"י מה שכתב הט"ז: "דכאן מיירי שהסולם רחב ד"ט והוה סכך פסול דפוסל באמצע בד"ט, וא"כ גם לפמ"ש רמ"א אח"ז כגון ספסל וכסא כו' מיירי ג"כ בכיוצא בזה שהם רחבים ד"ט אלא דקשה הא אין סכך פסול פוסל אא"כ לא נשאר שיעור הכשר סוכה". ולכאורה יש להוסיף ולהקשות דמדברי השו"ע לא משמע הכי, שהרי כתב "כדי לסכך על גביו", ואי נימא דמדין סכך פסול נגעו בו, מה לי לסכך עליו ומה לי אם הוא מונח על הסכך, דאם הוא נדון כסכך פסול הרי הוא פוסל כנגדו, ואין נ"מ אם הניחהו לסכך עליו או שהניחוהו על גבי הסכך.

ולכאורה היה נראה ליישב כתירוץ בתרא שכתב המג"א, דמ"ש השו"ע בסימן תר"ל דמותר להעמיד הסכך ע"ג דבר המק"ט, הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור, וכן פסק המשנ"ב ועוד רבים מן האחרונים. אולם לענ"ד דבר זה קשה לאומרו בדעת השו"ע, דלפי מה שהבאנו לעיל, דכל שלושת עמודי ההוראה אינם חוששים לדבר המק"ט, והר"ן שחושש לזה אינו אלא רק מדרבנן, א"כ מה הסברא שהשו"ע יבוא להחמיר בזה? ובפרט שסימן תר"ל הוא עיקרא דשמעתתא ושם הביא השו"ע רק את דברי הרא"ש והשמיט בכוונה תחילה את טעמו של הר"ן.

ומצינו דהשו"ע לא חשש למעמיד גם בסימן תרל"א (סעיף ח') וז"ל: "סככה בשפודין שהם פסולין לסכך בהם וכו' פסול, אבל אם העדיף סכך הכשר מעט על הפסול, או אם היה הפסול נתון שתי ונתן הכשר ערב, או איפכא, כשר, שאז מתמלא כל האויר מסכך כשר". ומקורו מהגמ' בדף ט"ו, ומפירוש רש"י ותוס' שם מבואר להדיא דהסכך הכשר נסמך על השיפודין, וכתב ה'קרבן נתנאל' דמ"ד דמעמיד אסור מוכרח הוא לסבור כתירוצו של רב אמי (בגמ' שם) במעדיף, דהסכך אינו נסמך כלל על השיפודין אלא על דבר כשר, אך אינו יכול לסבור כתירוצו של רבא בשתי וערב דהסכך הכשר עומד על גבי השיפודין שהם מקבלים טומאה. ועיין בקה"י שכתב לבאר דברי השו"ע עפ"י הריטב"א ז"ל דכל שפסולו מדרבנן, לא גזרו בו להיות פסול במעמיד משום דהוה ליה גזרה לגזרה, וכאן מדובר (עפ"י הב"י) בשיפודין מעץ שאינם פסולים מהתורה. ויש לדחות, דמלשון השו"ע לא משמע כן דכתב "סככה בשיפודין שהם פסולים לסכך בהם", ומשמע בכל סוג של פסול, והמשנ"ב כתב דמדובר בשיפודין של ברזל שהם פסולים לכו"ע. והאלי' רבה כתב דמ"ש הב"י להעמיד דברי הטור בשפודין של עץ הוא משום שהיה לו קשה לשון הטור שכתב דאין מסככין בשיפודין משום דבר המק"ט, ומדוע לא כתב מטעמא עדיפא, משום שאינם גידולי קרקע? ולכן העמיד הב"י בשיפודין של עץ שהם גידולי קרקע ומקבלים טומאה.

ובכדי להבין מהו הספק של השו"ע בסימן תרכ"ט, יש לעיין בדברי הב"י שם שכתב וז"ל: "כתוב בתרומת הדשן סוכה שרצו לשים למעלה סולם כדי להניח הסכך על גביו כשר הדבר או לא? תשובה, **נראה דשרי אפילו לסכך כל הסוכה בסולמות** שלנו דאין כאן סכך פסול אף על גב דכלי הוא מכל מקום לא מקבל טומאה דכלי עץ שאין לו בית קיבול אינו מקבל טומאה ואף על גב דעולין ויורדין בו בסולם אינו מטמא מדרס כדאיתא בתוספות בשם תורת כהנים. אבל בתשובות להרמב"ן (המיוחסות) נסתפק בדבר", עכ"ל. והמעיין באותה תשובה (שו"ת הרשב"א ח"א קצ"ה) יראה שנשאל "סולם המטלטל **אם מותר לסכך בו** לכתחלה והוי כפשוטי כלי עץ וכחיצין זכרים? או הוי כדף של נחתומין כיון שמשתמשין בו דרך עליה וירידה ומקבל טומאה ואין מסככין בו?", וכתב להשיב שבסולם יש נקבים בירכותיו כדי לקבל את השלבים, ונראה דהוא מקבל טומאה כחיצין נקבות. אח"כ הביא שהרמב"ם כתב דבית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול, והביא לו ראיה מהמשנה ומהתוספתא, אך היה לו קשה מה הפרש יש בין בית קיבול זה לבית קיבול של חיצים נקבות. ונראה שהוא מסתפק בדבר אם בית קיבול העשוי למלאות נקרא בית קיבול ומטמא, או לא.

הרי לן להדיא מהב"י שהספק בסולם אינו מדין מעמיד, אלא מדין סכך, אם מותר לסכך בסולם עצמו, והספק הוא בסולם מנוקב אם הוא מקבל טומאה או לא. ולפי"ז דברי השו"ע מתבארים כהתירוץ הראשון של המג"א והט"ז, אלא דקשה מלשונו, מהו שכתב "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך **על גביו**"? וכן קשה גם קושיית הט"ז, מדוע יפסול בסוכה גדולה?

לכן לענ"ד נראה לבאר בס"ד שכוונת השו"ע בסולם, אכן מדין סכך, ולרבותא נקט, דאם הוא אכן סכך פסול, לא רק שא"א לסכך בסולם, אלא דגם א"א לשים על גביו סכך כשר, וגם א"א לשים אותו על גבי הסכך (ולא מדין מעמיד, אלא מדין סכך פסול), ואולי אפשר לדחוק שמה שכתב השו"ע "לסכך על גביו", אינו קאי על הסולם, אלא קאי "על הגג", כלומר לסכך בסולם ע"ג הגג. ומ"מ צ"ל דהשו"ע לא הסתפק מדין פסול הסוכה, משום דבאמת סכך פסול אינו פוסל את הסוכה, אם נשאר בה שיעור מסכך הכשר, אלא הוא דן על הסולם מדין סכך פסול והספק אם מותר לשבת מתחתיו או לא.

ואמנם דבר זה נראה דחוק בלשון השו"ע, אולם נראה דעדיף לדחוק את לשונו מאשר לדחוק את העניין ולומר שהוא חושש לדעת הר"ן, כך נ"ל בדעת השו"ע. אולם מ"מ כתבו האחרונים דהוא רק בדיעבד ויש לחוש לדבריהם. וכן פסק מרן הראשל"צ ב'חזון עובדיה' (סוכות עמ' מד) דכשר בדיעבד, ורק לכתחלה טוב לחוש שיהיה מעמיד דמעמיד. ולכן בסוכה מתפרקת העשויה ממוטות ברזל, טוב שיתן נסר של עץ על הברזלים. ובשו"ת 'יביע אומר' (ח"י סי' מ"ו) כתב שמותר להעמיד את הסכך בדבר שמקבל טומאה מדרבנן.

סימן ז' - ביאור סברת רש"י בדין חמותו - יבמות ב.

א. במשנה נאמר שחמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן מן היבום, ואחת מהן היא חמותו. ופירש"י ז"ל: "חמותו - שמת בעלה ונשאה אחיו ומת בלא בנים". בשו"ת הריב"ש (שע"ד), הקשה השואל: "למה לא פירש בעניין אחר, כגון נשא ראובן לאה וילדה בת, ואותה בת נשאת לשמעון ומתה הבת (דאל"כ לא היתה האם בת יבום), ומת ראובן, ונפלה חמותו לפני שמעון. ולא היה צריך לפרש בתרי גברי שמתו כמו שמפרש ז"ל". ונראה שעדיף לפרש כך, משום דאם כפירש"י שמדובר בתרי גברי שמתו, לאשה זו יש דין קטלנית ואסור לשאת אותה לאשה.

יעויין במהר"מ שהביא לציור זה וכתב שרש"י היה יכול לפרש כך, וכן נראה לכאורה מרש"י בדף יב:, שכתב וז"ל: "מצינו חמותו ממאנת - כגון שילדה בקטנותה, בתוך זמן האמור למעלה בשנת י"ב שנתעברה ולא מתה, וקדש [אחיו] את בתה, ונמצאת זאת

חמותו קטנה, וראויה למאן עד י"ב שנה". הרי שפירש שנשא היבם את בת אחיו, ונמצא שחמותו היא יבמתו.

וכן נראה מדברי התוס' (דף ב: ד"ה ואי) שהקשו על דברי המשנה: "ואי אתה יכול לומר בחמותו שמיאנה" - דמשכחת לה מיאון בקידושי טעות דלר' ישמעאל אפי' בנה מורכב על כתפה ממאנת, וכתב המהרש"א שכל זה יצדק דווקא לפירוש שהביא המהר"מ, שהיתה חמותו קטנה כשנשאה אחיו, והיתה לו בת ממנה ונשאה זה ומתה הבת. אך לא יתכן מיאון בחמותו לפירוש רש"י שהיתה נשואה לאחר וילדה בת ואח"כ נשאה אחיו, דא"כ גדולה היתה כשנשאה אחיו, דקטנה אינה ראויה להוליד, ולא שייך מיאון בגדולה.

ב. אולם רוב האחרונים חולקים על המהר"מ שכתב דרש"י מודה לציור זה, דהא איתא בסנהדרין (עו:) מחלוקת גבי איסור חמותו לאחר מיתת אישתו: לר' ישמעאל הדין בשריפה כבחיי אשתו. ולר' עקיבא אינה בשריפה. ופירש"י: "ר"ע סבר, אם אשתו קיימת תשרף חמותו, ואם לאו, אין כאן עונש שריפה, אלא איסור ארור שוכב עם חותנתו". ומשמע שאינה בכרת. וכן הוא להדיא ע"ד הגמ' ביבמות (צח:): "חמות קליש איסורא", וז"ל: "מהא משמע דחמות לאחר מיתה לר"ע לאו חייבי כריתות היא וכו'".

וכתב הריב"ש, דלכן רש"י לא פירש באופן של חמותו לאחר מות אשתו, דבפלוגתא לא קמיירי (ובפרט שהלכה כר"ע) ולר"ע חמות לאחר מיתה אינה פוטרת צרתה, דהא כולהו מאחות אשה ילפינן והא לא דמי, דאחות אשה בכרת וחמות לאחר מיתה איסורא. ורעק"א כתב דלרש"י שהיא רק בארור שוכב עם חותנתו, משמע דאפי' כרת ליכא לר"ע, אלא רק איסורא בעלמא, וא"כ אינה בכלל ערוה, ומש"ה נקט רש"י דאחיו נשא חמותו דתיתי לכו"ע. ובאשר להוכחה שהביא המהר"ם מרש"י בדף י"ב, יעויין ברש"ש שכתב דיש טעות בגרסת הספרים וצריך לומר וקידש **אדם** את בתה (ולא אחיו), והוא כפירוש רש"י בריש מכילתין.

אולם הרמב"ם (איסו"ב ב, ז) כתב וז"ל: "כיון שקידש אדם אשה נאסרו עליו מקרובותיה שש נשים, וכל אחת מהן ערוה עליו לעולם בין כנס בין גירש בין בחיי אשתו בין לאחר מותה, ואלו הן: אמה ואם אמה ואם אביה ובתה ובת בתה ובת בנה, ואם בא על אחת מהן בחיי אשתו שניהן נשרפין. בא עליהן לאחר מיתת אשתו הרי אלו בכרת ואין בהן מיתת ב"ד". הרי לן שפסק כר"ע שחמותו לאחר מיתת אשתו אינה בשריפה, אך סובר שיש בה כרת ודלא כרש"י. וכן מצינו גם דעת התוס' (צד: ד"ה מאיסורא) שכתבו: "מלאו וכרת לא מיעטה, אלא משריפה" (וכן הוא גם בתוס' בדף צח:). נמצא שהתוס' ורש"י חולקים

בדין חמותו לאחר מיתת אשתו, דלרש"י היא אינה בכרת ולכן אינה בכלל ט"ו נשים שפוטרות צרותיהן, ואילו לתוס' דישנה בכרת, פוטרת צרתה ובכלל הנשים שבמשנה.

ג. אולם אחר משנה העיון אין זה מוכרח, דבשלמא למ"ש רעק"א שחמותו לאחר מיתת אשתו אינה בכלל ערוה, א"כ מובן שאינה פוטרת צרתה, אבל הריב"ש שם כתב שאין זה דומה לאחות אשה, משום דלית בה כרת, ומשמע דעדיין חשיבה כערוה, וכן נראה מהפס' "ארור שוכב עם חותנתו", שנאמר בין בחיי אשתו ובין לאחר מותה, ויש לה אותו שם, ובחייה נקראת ערוה. וכן הוא להדיא ב'אבי עזרי' (אסו"ב ב, ז) שכתב: "דאף חמותו לאחר מיתת אשתו, דאתמעט מכרת, אבל איסור יש, האיסור הוא ג"כ איסורא דעריות, ויש עליה שם ערוה אף לאחר מיתת אשתו".

ואם אכן יש עליה שם ערוה, אין זה פשוט שלא פוטרת צרתה מיבום וחליצה, דהא איתא במשנה (כ.): "כל שהיא ערוה לא חולצת ולא מתייבמת", ופירש"י: "צרתה, וכ"ש היא" - הרי שאין הפטור לצרה מחליצה תלוי בכרת, אלא בשם ערוה. וא"כ רש"י יכול היה לפרש חמותו שבמשנה כמו שפירשו התוס' וכהמהר"מ.

וראיתי ב'אבי עזרי' שכתב לחזק ליסוד זה מסוטה, שהיא באיסור לאו בלבד, ואיתא בגמ' (יבמות יא.): "אר"י אמר רב, צרת סוטה אסורה, מ"ט? טומאה כתיב בה כעריות". וכתב שם רש"י: "היא וצרתה פטורות אף מן החליצה", ומשמע שמספיק שם ערוה כדי לפטור את צרתה, ולא בעיינן גם לאיסור כרת. וכן פסק הרמב"ם (יבום ו, יט) גבי סוטה וז"ל: "הרי היא פטורה מן החליצה ומן היבום וכן צרתה, כאילו היתה ערוה על היבם, מפני שטומאה כתובה בה כעריות, שנא' והיא נטמאה".

ד. אולם בכל זאת אין הכרח שרש"י ז"ל סובר ליסוד זה, דהתוס' (ד"ה אשת אחיו) כתבו: "משמע הכא דבאשת אחיו מאמו יש בה כרת, דבחייבי לאוין סבר תנא דמתני' דחולצת וכו'... ובהדיא תניא בגמ' מה אחות אשתו מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על דזונה כרת וכו'...". הרי לן להדיא שהתוס' סוברים שערוה אינה פוטרת צרתה אם אינה בכרת (ואפשר שסוברים שמסוטה אין ראיה, דהראש בסימן ו' הביא שהראב"ד פסק כרב יוסף בסוטה, דחולצת ולא מתייבמת, והיא וצרתה שוות, ויתכן שהם פוסקים כמותו, ולפי"ז מש"א רב אינו להלכה), ואולי רש"י יסבור כמותם, ולפי"ז יצדק יישוב הריב"ש.

אלא דב'אבי עזרי' (איסו"ב ב, א) הביא להוכיח מדברי התוס', שרש"י סובר דלא בעיינן לכרת בכדי לפטור צרתה, דהתוס' שלמדו מהמשנה שאשת אחיו מאמו בכרת, הקשו מתו"כ שממעטינן אשת אחיו מאמו ומשמע שאינה בכרת, ותירצו שהמיעוט בתו"כ הוא רק מעירי דכתיב בעריות, אבל כרת חייב, וכתבו שלא יתכן פירוש זה לרש"י שסובר

דאין חילוק בין כרת לערירי, ונשארו בקושיא אליבא דרש"י. וכתב שכל קושייתם תצדק לשיטתם, שהבינו דבכדי לפטור צרה בעיינן ערוה שיש בה כרת, אך אם נאמר שלרש"י מספיק שם ערוה בכדי לפטור צרתה, ממילא אין שום קושיא מתו"כ, דלא צריך להעמיד שיש באשת אח כרת. ונראה עוד להוכיח דלרש"י מספיק שם ערוה אע"ג שאין בה כרת, מהא דאיתא בגמ' (נב.) "ת"ר כיצד מאמר? נתן לה כסף או שוה כסף", ופירש"י: "נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה התקדשי לי במאמר יבמין, ואע"ג דיהב לה מידי, לאו קידושים גמורים הן כקידושי תורה, שהרי אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירה לו ליעשות כאשה נוכרית, אלא כסדר המצוה, וביאה הוא דכתבה בה רחמנא", ואם לרש"י בעינן לערוה שיש בה כרת, מדוע כתב שאין תופסין בה קידושין, והרי כעת שנפלה ליבום אינה בכרת? אלא די"ל שמספיק שם ערוה כדי שלא יתפסו בה קידושין, וכל זמן שלא קיים המצוה, עדיין נחשבת עליו לערוה, ומי שלא תופסין בה קידושין בעלמא, אינה חולצת ופוטרת צרתה.

ה. ובהשקפה ראשונה אפשר ליישב מדוע רש"י לא פירש חמותו באופן הנ"ל כהתוס', ויש להקדים להאי ברייתא שהביאו התוס' הנ"ל: "כל שהיא ערוה וחייבת על זדונה כרת וכו'... צרתה אסורה". ומשמע מכאן דבעיינן לערוה שהיא בכרת בכדי לפטור צרתה. והרי"ף והרא"ש העתיקו לברייתא זו, אע"פ שבהמשך פסקו כרב, שסוטה פוטרת צרתה משום שהיא ערוה, אע"פ שאין בה כרת, והעתיקו המשנה (כ.) "כל שהיא ערוה לא חולצת ולא מתייבמת", אע"פ דליכא כרת. ובכדי שלא תהיה סתירה בדבריהם, לע"ד נראה לומר, שברייתא זו קאי אף על הדין שפוטרות צרות צרותיהן, וכמו שכתוב שם: "כל שהיא ערוה, חייבים על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם, צרתה אסורה. מכאן אמרו ט"ו נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם". וא"כ חיוב הכרת אינו תנאי לפטור את הצרה (דבזה מספיק שם ערוה), אלא כדי לפטור את צרת הצרה.

ולכן לרב שסוטה פוטרת צרתה, אפשר שהיא אינה בדין צרת צרה ולכן אינה בכלל ט"ו נשים שבמשנה. ולפי"ז אפשר שהוא הדין לרש"י בחמותו לאחר מות אשתו, שאמנם היא ערוה ופוטרת צרתה, אך אינה בכרת ולכן גם אינה בדין צרת צרה ואינה בכלל המשנה. {ולפי דברינו צ"ל שרש"י סובר דאשת אח הכתובה במשנה היא בכרת, דהא יש לה צרת צרה, ולא כמ"ש ה'אבי עזרי' הנ"ל. והכי איתא ברש"י (מב. ד"ה ומיבם) וז"ל: "ונמצא מיבם אשת אחיו מאמו שלא מאביו וחייב כרת" והרי לן להדיא שיש באיסור זה

כרת). אלא דכל זה אינו, דהא הטעם בסוטה שאינה בדין צרת צרה, משום שהיא אסורה על כל האחים (משא"כ בחמותו).

ו. וראיתי מתרצים בשם הגר"ח שמולביץ, שכאשר אדם נושא את בת אחיו, אשת אחיו אינה אסורה עליו מדין חמותו, משום שאין איסור חל על איסור, שקודם שנשא את בתה היתה אשת אחיו אסורה עליו באיסור אשת אח, ואין איסור חמותו חל על איסור אשת אח. ואף דליבם אותה א"א כדאיתא בגמ' (לב. גבי איסור אשת אח שקדם לאיסור אחות אשה) שאם נתיר איסור אשת אח יחול איסור חמותו, מ"מ כעת האיסור שפוטר את הצרה זה איסור אשת אח ולא איסור חמותו. ולכן כשכתוב במשנה שערוה של חמותו פוטרת צרתה, כתב רש"י באופן שאיסור חמותו קדם לאישור אשת אח, וזה רק כאשר היתה נשואה לאדם זר ומת, ורק לאחר מכן נשאה אחיו. ובזה יישב גם הסתירה מרש"י (יב:) שהביא הציור שנשא את בת אחיו ומתה, ואח"כ מת אחיו, כיוון ששם מדובר בקידושי מיאון שהם רק מדרבנן, ובוודאי שאיסור חמותו שהוא דאורייתא ע"י קידושי אביה חלים על איסור דרבנן של אשת אח.

סימן ח' - אגלאי מלתא למפרע - יבמות לה:

א. איתמר: החולץ למעוברת והפילה, רבי יוחנן אמר: "אינה צריכה חליצה מן האחין". ר"ל אמר: "צריכה חליצה מן האחין". ר' יוחנן אמר: "א"צ חליצה מן האחין, חליצת מעוברת שמה חליצה וביאת מעוברת שמה ביאה". ור"ל אמר: "צריכה חליצה מן האחין, חליצת מעוברת לא שמה חליצה וביאת מעוברת לא שמה ביאה". במאי קמפלגי? איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא. איבעית אימא סברא - רבי יוחנן סבר: אם יבא אליהו ויאמר דהא דאיעברא מפולי מפלה מי לאו בת חליצה ויבום היא? השתא נמי תגלי מילתא למפרע, ור"ל אמר תגלי מילתא למפרע לא אמרינן...

ולכאורה קשה, לריו"ח שסובר אם יבוא אליהו וכו', איך אליהו שהוא מלאך יכול לבוא ולקבוע מה ההלכה גבי אותה מעוברת אם היא חייבת ביבום, והרי זו שאלה של איסור והיתר, שאינו יכול להיות תלוי באליהו הנביא, משום ש"לא בשמים היא"? לכן כתב הרשב"א שאליהו אינו יכול לקבוע את ההלכה ולהכריע במחלוקת החכמים, אבל יכול הוא לברר את המציאות מאחר ואינו מוגבל לראיית העיניים ונאמן הוא על כך.

אלא דלפי"ז קשה, מדוע א"כ ר"ל חולק וסובר דלא אמרינן אגמ"ל? ועוד קשה מה שהקשו הראשונים, דהא שפיר קאמר ריו"ח וכן הוא בכל התלמוד דאמרינן אגמ"ל ומאי שנא הכא דקימ"ל כר"ל? ועוד קשה, דנראה דאף ר"ל צריך להודות דאמרינן אגמ"ל, דהא במתניתין איתא: "הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת וילדה, בזמן שהולד של קיימא

יוציא וחייבין בקרבן ואם אין ולד של קיימא יקיים". ומתוך שלא כתוב במשנה שחייבים בקרבן גם אם אין הוולד של קיימא ואף לא אשם תלוי, משמע שאשר בא עליה בעודה מעוברת, לא פגע באשת אח. וע"כ הוא משום אגמ"ל, דאל"כ מדוע החילוק בין אם הוולד הוא נפל או בר קיימא? וחייבים לומר כן, דאם נאמר דהמעוברת באיסור א"א, א"כ כיצד מתייבמת אח"כ, והרי קימ"ל "כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה - אסורה לעולם", וא"כ מאי שנא הכא דלר"ל לא אמרינן אגמ"ל ולא הועילו החליצה והייבום?

ב. ולכאורה נראה דאפשר ליישב עפ"י דברי התוס' (ד"ה תגלי) שהקשו לר"ל - מאי שנא הכא דלא אמרינן תגלי מלתא למפרע, מהא דלקמן (מא:) גבי ספיקות שקידש אחת משתי אחיות חשבינן לה בת חליצה וייבום, כיוון שאם יבוא אליהו ויאמר דהא קדיש? ותירצו דהכא אי"ז ספק ראוי להתברר עכשיו שא"א לידע העתידות, אבל התם א"צ לידע אלא מה שבאותה שעה. וב'גיליוני הש"ס' ביאר, שאמנם אליהו יכול לדעת את העתיד, אך ידיעה זו אינה משפיעה על הדין כיוון שאינה מציאות קיימת כעת, אבל היכא שהמציאות מצד עצמה ברורה וקיימת ורק אנו לא יודעים, בזה שפיר סמכינן על אליהו. ולפי"ז לא אמרינן אגמ"ל בדבר שבירורו תלוי בעתיד.

ובאשר לקושיא אמאי לר"ל הכונס יבימתו מעוברת והפילה פטור מן הקרבן? תירצו התוס' בשם ר"י דדומה לקטן שבא על יבימתו גדולה דאמרי תגדלנו. כלומר, היות ונמצא בפרשת ייבום (דאחרי שתפיל זקוקה לייבום) אינו עובר באיסור א"א אע"פ שכעת אינו מקיים מצוה בפועל. אולם לכאורה עדיין קשה, שאם לא אמרינן אגמ"ל משום דאינו ראוי להתברר עכשיו, א"כ כעת, בזמן שהיא מעוברת, אינה ראויה לייבום בשום אופן כיוון שהיא ספק, משא"כ גבי קטן שוודאי יגדל בעתיד ושפיר שייך לפרשת ייבום. ולכאורה נראה שיש סתירה בדבריהם וצ"ע.

לכן נראה ליישב עפ"י מה שכתב הנמו"י, וז"ל: "אע"פ דבהרבה מקומות קיימא לן איגלאי מילתא למפרע אמרי', שאני הכא, שאם בשעה שחלץ היה ודאי שלא היתה ראויה לבא לכלל לידה אין הכי נמי דההוא עיבור כמאן דליתיה דמי וחליצה שחלץ לה כשרה, אלא שאינו כן דאיהו (ר"ל) חייש דילמא באותה שעה ראויה היתה ללילד ולד גמור אלא שאחר כן גרם לה איזה דבר להפיל, נמצא דחליצה דמעיקרא לאו כלום הוה". כלומר, ר"ל סבר שמיתת הוולד לבסוף אינה מגלה שכבר מלכתחילה היה ראוי למות, שכן יתכן שבזמן החליצה היה העובר בריא, ורק לבסוף התחדשה הסיבה שגרמה לו למות, א"כ אי"ז מוכיח שהיה נפל בזמן החליצה. וא"כ אינו שייך כלל לבירור למפרע. וכתבו הקר"א

וה'שערי יושר' (ש"ז, י"ח) דליכא מחלוקת בין התוס' לנמו"י. ועפי"ז אפשר דכוונת התוס' שכתבו "דאי"ז ספק הראוי להתברר עכשיו שא"א לידע העתידות", היינו גופיה כמ"ש הנמו"י, משום דאפשר דבשעת החליצה היה ראוי להיות בר קיימא.

ג. אולם לפי מה שנתבאר יקשה מהסיפא של המשנה: "הכונס את יבימתו, בזמן שאין הוולד של קיימא יקיים", ואמאי? אולי בשעה שכנס לא הייתה ראויה להפיל ורק אח"כ גרם לה איזה סיבה להפיל, ונמצא שבאמת לא היתה ראויה לייבום באותה שעה, וכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה, הרי היא כא"א שיש לו בנים ואסורה עולמית, ואמאי יקיים? ותירץ ב'אהל דוד' שהנמו"י סובר כדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא הוי רק מדרבנן, וכאן במקום מצוה לא גזרו.

אלא דלפי"ז צ"ל שהתוס' שסוברים שספק דאורייתא לחומרא מהתורה, פליגי על פירוש הנמו"י (וכן נראה מלשון התוס' דתלו בכך דא"א לידע העתידות) וכן איתא להדיא במשנ"ל (גרושין ו, ג) שחקר בקידש שאשה מעכשיו ולאחר ל' יום, אם יכול לגרשה בתוך ל' יום, וכי חלו קידושין אגמ"ל דמגורשת היא, או לא. והביא שיטת התוס' ואח"כ תמה מדבריהם על סברת הרמ"ה (מובא בטור לח, יא) בקידש ע"מ שיאמר האב "אין" - שלעולם הוי ספק עד שיאמר "אין" או עד שימות האב. ואם מת הבן, אפי' אמר האב "איני רוצה" חולצת או מתייבמת ואינה נפטרת בלא חליצה דילמא הדר ויאמר "אין" ויקיים התנאי. והקשה המשנ"ל, הרי אליבא דר"ל דקיימא לן כוותיה, תגמ"ל ל"א בדבר שאינו ראוי להתברר עכשיו, כי א"א לידע העתידות, ומאי שנא? וכתב ליישב עפ"י הנמו"י דלר"ל שאני הכא, דאיהו חייש דווקא ביבמה מעוברת, דלמא באותה שעה ראויה היתה לילד וולד גמור וכו', ולפי דברי הנמו"י מאי דאמרינן דר"ל ס"ל תגמ"ל ל"א, אין הכוונה דלא מהני גילוי מילתא למפרע, אלא דשאני הכא, דאין כאן גילוי למפרע. ולפי"ז לא קשיא על מה שכתב הרמ"ה, דשאני התם דכשיאמר האב "אין" אגמ"ל שהיתה זקוקה לו. ובסוף דבריו כתב המשנ"ל דאליבא דהתוס' שכתבו דכל דבר שאין ראוי להתברר עכשיו דא"א לידע העתידות ל"א תגמ"ל, א"כ גם מקדש ע"ת אינו יכול לגרש קודם קיום התנאי, ונמצא דפליגי על הרמ"ה. עכת"ד.

והנה לפי דברי המשנ"ל, תתעצם הקושיה שהקשנו על התוס' ממתניתין, דאם אינו ראוי להתברר עכשיו, א"כ כעת לא שייך בה ייבום ואינו דומה לקטן הבא על יבימתו גדולה, וא"כ מדוע אינו חייב בקרבן?

אולם לפי האחרונים, דברי המשנ"ל אינם מוכרחים, דה'שערי יושר' כתב: "ודברי המשנ"ל נפלאים בעיני, איזה הבדל אפשר להיות בין תנאי מעכשיו ולאחר ל' לשאר

תנאים דעלמא? וכן איזה הבדל אפשר להיות בחולץ למעוברת בין פירוש התוס' לפירוש הנמו"י?". והוסיף ה'קרן אורה' דרק לעניין חליצה וייבום הוא דלא אמרינן אגמ"ל ועדיין אסורה עליו, אבל לשאר דברים ודאי אמרינן אגמ"ל, ועוד דלעניין קידושין כה"ג כשמקדש ע"ת חלין הקידושין, וע"י קיום התנאי אמרינן דאגמ"ל דהוי קידושין, וא"כ הכא בביאה אמאי לא שמה ביאה? אלא ע"כ דווקא הכא הוא דלא אמרינן אגמ"ל.

ד. וקודם שניישב בע"ה לדברי התוס', יש לציין שהמקור לדברי הנמו"י הוא הריטב"א בשם רבו הרא"ה, וא"כ תרוצו של ה'אהל דוד' (שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן וכאן הקלו) נפרך, דהראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א כתב בספרו טה"ב שהרא"ה בבדק הבית (קטו.) סובר שספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה. ובשו"ת 'בנין ציון' (לבעל ה'ערוך לנר') כתב שדעת הריטב"א כרבותיו שספק דאורייתא לחומרא מהתורה. וא"כ חוזרת הקושיא - שאם באותה שעה היה הוולד בריא, הרי היא כאשת אח ואסורה עולמית.

ואפשר ליישב את כל הקושיות עפ"י מה שכתב ה'שערי יושר', דריו"ח סובר דעובר לאו בן, ועכשיו בשעה שמעוברת איכא סיבה שלמה לייבום וחליצה, ורק אם תלד אח"כ בן בר קיימא ישתנה הדין לבטל הזיקה למפרע. ומשו"ה אמרינן אם יבוא אליהו ויאמר שתפיל את הוולד לעתיד, הרי היא בת חליצה עכשיו, ולכן אמרינן אגמ"ל. אבל ר"ל סובר להיפך, דכל דאיכא עובר הראוי להיות בר קיימא ליכא סיבה לדין ייבום וחליצה, ורק כשנעשה נפל אז נשתנה הדין. ונלמד מ"עין עליו" דחל דין למפרע דפטור מקרבן, אבל כל זמן דהוה עובר לא שייך שיועיל ייבום וחליצה. עכת"ד.

וכן איתא ברשב"א וז"ל: "וא"ת הא משמע יקיים ופטורים מן הקרבן ואם איתא דביאת מעוברת לא הויא ביאה אשת אח שלא במקום מצוה היא, י"ל דאע"ג דלא שמה ביאה לפוטרה היינו משום דכתיב ובן אין לו עיין עליו בעיונא בעלמא, מ"מ כיון שהפילה ואיגלאי מלתא דהוזקקה לו משעה ראשונה לא הויא עליה כאשת אח שלא במקום מצוה, שאם אין אתה אומר כן לר"ל יבמה שהפילה האיך מתיבמת והלא בשעת נפילה אין אני קורא בה יבמה יבא עלי' וכל שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עלי' הרי היא כאשת אח שיש לה בנים אלא דטעמא כדאמרן שלא נאסרה עליו לגמרי אלא שצריכה להמתין עד שנדע אם הוזקקה לו אם לאו וכשהפילה כבר נודע שהוזקקה".

ואפשר דגם התוס' והנמו"י מודים לייסוד זה (וכן משמע מהמשך דברי הריטב"א, אלא דכתב זאת כתירוץ נוסף) **וצ"ע**.

סימן ט' - הזכרת שם שמים בלשון לעז - נדרים ב.

א. מתני': "כל כינויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות".

הר"ן כתב דשבועה לא בעיא שם, דהזכרת השם אפי' בלא שבועה ובלא כינוי הוי שבועה, והוכיח מהגמ' לקמן (כב:) "מארי כולא לא טעימנא" דהוי שבועה. ומשמע מדבריו שהכינוי "אדון הכל", אפי' שנאמר בלשון לעז נחשב לשבועה שיש בה הזכרת השם. וכן משמע מהרמב"ם (שבועות ב', ב') שכתב: "אחד הנשבע, או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינוין כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארך אפים, וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה".

והחת"ס כתב בחידושיו: "הנה מבואר דלענין שבועה בשם אין חילוק שמזכיר השם בלה"ק או בלשון אחר, דהרי הר"ן מייתי ממאי דאמר רב יוסף "מארי כולא לא אכילנא", וא"כ כיון דמבואר ס"פ שבועת העדות דהמשביע ב"רחום" הוה משביע בשם, ה"ה אם משביע בלשון תרגום "רחמנא" הוה שם, וממילא כיון ד"רחמנא מארי כולא" הוה שם לענין "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", ה"ה לענין מוציא ש"ש לבטלה או ברכה לבטלה, דהא תרוויהו מחד קרא נפקא "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", וכו'... ולפ"ז מבואר דבכל ספק ברכה אסור לומר "בריך רחמנא מרא דעלמא" דזה הוה נמי ברכה לבטלה כמו אלהינו מלך העולם", עכ"ל.

ונראה לבאר דבריו, דמהפס' "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" לומדים שלא להשבע לבטלה, וכתב רבנו בחיי: "והזכיר לשון "לא תשא" ולא אמר "לא תשבע" לפי שהוא כולל עוד שלא ישא אדם על שפתיו השם לחנם כלשון: "לא תשא שמע שוא", "ובל אשא את שמותם על שפתי", כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול, וזה נקרא בלשון חז"ל: "מוציא שם שמים לבטלה". עכ"ל. והרי גבי שבועת שוא לוקה אם נשבע בשם או בכינוי אפי' בשמות הנמחקים כגון: "רחום", "חנון" וכד', ובלא הזכרת שם כלל איסורא איכא אולם אינו לוקה. ובברכות (לג.) איתא: "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא". א"כ, כיון ששבועת שוא, מוציא שם שמים לבטלה וברכה שאינה צריכה, נלמדים כולם מאותו הפסוק - מה שנחשב שם ה' לגבי שבועה, יחשב שם ה' גם לגבי מוציא ש"ש לבטלה ולגבי ברכה שאינה צריכה.

אלא דאם זו כוונת החת"ס, שגם בכינויים יש איסור הזכרת ש"ש, א"כ יקשה טובא מצד הסברא - וכי אסור לומר סתם "רחום וחנון"?! אלא נראה דכוונת החת"ס לעניין ש"ש לבטלה הוא דווקא במילת "רחמנא" שהוא תרגום של שם ה' כמו דמצינו דאם אמר "בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא" יצא, ואם אמר "ברוך הרחמן" לא יצא (וכל

ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה), וכן בתרגום של שאר השמות שאינם נמחקים, אך לא לגבי כינויים.

וכן הוא במשנ"ב (פ"ה, י') שכתב (גבי אמירת שמות בביה"כ): "וכ"ש השמות שאינם נמחקין אסור לאמור שם אפילו בלשון לע"ז כגון "גאט" בלשון אשכנז או "בוגא" בלשון פולין ורוסיא וכה"ג, שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למוחקו, מ"מ יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת כמו בהזכרת "שלום" שמותר ג"כ למוחקו ואעפ"כ כיון שהקב"ה נקרא בו אע"פ שאינו מיוחד לו אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום, וכ"ש בזה שלכמה דברים דינם כשמות שבלשה"ק, כגון לענין שבועה ולענין הזכרת ש"ש לבטלה ולענין קללת חבירו בשם". הרי לן דבשם "רחמנא" איכא איסור ש"ש לבטלה, ונראה דאסור לאומרו אף בספק ברכה.

ב. והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ג תי"ט) נשאל בדין הנשבע בשם ה' בלשון ערבי שאמר "נשבע באללה", האם נדון כשבועה בשם ה'? והשיב שהדבר ברור שהיא שבועה גמורה כיון ששם הקב"ה בלשונם הוא "אללה" והוא שם השם אצלם. ובהמשך (ס' תכ"א) כתב: "והוי יודע שאע"פ שכתבתי שהנשבע ב"אללה" הוי שבועה לענין הזכרת השם לא הוי כמזכיר את השם שאם הזכירו לבטלה חייב נדוי ודקדקתי כן מלשון הרמב"ם ז"ל שכתב (פ' בתרא דשבועות) וז"ל: "ולא שבועה לשם בלבד היא אסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור" ע"כ. ומשמע שם מן השמות המיוחדים אבל להזכיר את הכינוין לית לן בה וכן הדין במזכיר "אללה" שהוא כינוי לשם. ומ"מ טוב להזהר גם מזה".

ועיין בנמו"י (נדרים ז:) גבי הזכרת השם לבטלה, שהביא דעת הגאונים דה"ה על הכינויים שהיה צריך לנדותו לפי שעבר על ד"ת, ואח"כ הביא דברי הריטב"א שכתב: "נראים הדברים שאי"ז אלא בהזכרת ה' או בכינויו של אל"ף דל"ת וכיוצ"ב מן השמות המיוחדים, אבל לא על המזכירו בלעז או שאר לשונות, אלא גוערין בו". ולפי"ז צ"ל דה"ה בספק אם צריך לברך, שיוכל לברך בלשון לעז, דעל הצד שאכן היה צריך לברך - יצא בזה (דאפשר לברך בלשון לעז), ועל הצד שלא היה צריך לברך - אין זו ברכה לבטלה, דאינו מזכיר ש"ש, ודלא כמו שהבאנו בשם החת"ס והמשנ"ב.

וכן הוא להדיא בפנ"י (ברכות יב.) שכתב וז"ל: "לכו"ע יכול לברך בלא הזכרת שם אלא בלשון תרגום ובכה"ג לא שייך איסורא דלא תשא, ואפ"ה יצא שפיר ידי ברכה כדאשכחן בפרק כיצד מברכין מבנימין רעיא דאמר: "בריך רחמנא מרא דהאי פיתא" וקיי"ל דיצא ד"בריך רחמנא" היינו הזכרת השם". וכן כתב גם 'ערוך השולחן' (ר"ב, ג') וז"ל: "ונראה

לפע"ד שיש תקנה מדינא להוציא עצמו מכל ספק ברכה אחרונה, כגון שיש אצלו ספק אם בירך ברכה אחרונה אם לאו או אם צריך לברך ברכה אחרונה אם לאו, יש דרך להוציא א"ע מכלל הספק, והיינו דהא קיי"ל דאם אמר: "בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא דהאי פיתא" יצא בברכת המוציא (כמ"ש בסי' קס"ז), וא"כ יכול לומר: "בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא בורא נפשות רבות", ואם חייב בברכה זו הרי יצא בזה ואם א"צ ברכה הרי לא הוציא שם שמים לבטלה דאין כאן הזכרת השם כלל והא יכול לומר רחמנא מאה פעמים וכיוצא בזה בשארי ברכות ויחשוב בלבו אם צריך ברכה ה"ז לשם ברכה ואם לאו ה"ז אמירה בעלמא. וכן אני נוהג כמה פעמים בשתיית חמים וראיתי מי שכתב דגם זה הוי כברכה לבטלה ולא נ"ל כלל וכלל".

ג. ובהשקפה ראשונה נראה, שנדון זה אם יכול לברך ולומר "רחמנא" היכא שמסתפק, תלוי במחלוקת הראשונים בכוונת הגמ' (ברכות לג.): "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא", דלדעת התוס' ורוב הראשונים, איסור זה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא (ולכן בספק ברכות - יוכל לברך ולומר "רחמנא"). אולם לדעת הרמב"ם (ברכות א, טו) הוא איסור מן התורה, וכן פסק השו"ע (רט"ו, ד'), וא"כ הוא ספק דאורייתא אם יכול לברך בלעז, לכן לא יברך כלל. אלא דמו"ר הגר"ש יפרח כתב בספרו "מנחת שלום" לחלק בין שבועת שוא לבין דין ברכות - דשאני שבועת שוא דכיוון שנשבע לשקר ואין שום צורך בשבועה זו, לכן וודאי שעובר בזה על "לא תשא", אבל ברכה שאומרה דרך הודאה ושבח דאין בזה להאי לאו דל"ת וזה אע"פ שאומר שם ה' אפילו בלשון הקודש לאפוקי מדעת הרמב"ם דס"ל דגם בכהאי גונא עובר על ל"ת. ואח"כ כתב דאפשר דאף לדעת הרמב"ם אם נסתפק לו אם ברך ואח"כ חזר וברך, אין בזה משום לא תשא, דכל מה שכתב הרמב"ם דהאומר ברכה לבטלה עובר על לאו דלא תשא, זה דווקא כשאומרה לבטלה לגמרי, אבל אם רוצה להחמיר וליתן הודאה לקב"ה ואינו רוצה ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, נראה דגם לרמב"ם אין זו ברכה לבטלה כלל, את"ד.

אלא דלאחר העיון מצאתי דהרמב"ם כתב בתשובה (פה"ד ק"ה) גבי קריאת המגילה בעיר שהיא ספק מוקפת חומה וז"ל: "אמנם עוד זאת נעשה להסתלק מן הספק, ונקרא גם בט"ו, אבל בלא ברכה לא לפניה ולא לאחריה שהיא ברכה שאינה צריכה, ואיסורא דאורייתא היא שנושא שם שמים לבטלה וכו'...". הרי לן להדיא בדעת הרמב"ם דאסור לברך במקום ספק ואינו רשאי להחמיר על עצמו.

וכתב החיד"א (ברכ"י מ"ו, ו') שאם רבנן היו אומרים שרשאי לברך ברכה שאינה צריכה ומוקמי "לא תשא" לבטלה ממש בלא ברכה - לא היה בזה איסור דאורייתא כלל, והייתה

נקבעת הלכה דכל הנושא שם שמים בברכה בין צריכה ובין שאינה צריכה, לא נשא לשוא, ואדרבה שכרו בצידו אשר ברך לשם כבודו. אמנם השתא דאמור רבנן דברכה שאינה צריכה אין מברך אלא מנאץ, ואינה בכלל תקנתם, דלא תקון אלא בעת הצורך, וממילא קם ליה ברכה שאינה צריכה באיסור כולל דלא תשא, וממילא בספק ברכה, הוי ספק דאורייתא ואזלינן לחומרא. את"ד.

אלא דנראה לכאורה דאף לרמב"ם והשו"ע במקום ספק יכול לברך ולומר "רחמנא" במקום שם ה' וכמו שכתב ה"מנחת שלום", אולם לא מטעמו, אלא מטעם של ספק ספיקא - ספק אחד אם צריך לברך אם לא, וגם תרצה לומר שאינו יכול לברך, אולי אם אומר בלשון לע"ז "רחמנא" אין בזה הוצאת ש"ש לבטלה, דאינו בכלל השמות הנמחקים (וכהרדב"ז והנמו"י).

אלא דא"כ יהיה קשה מדוע אמרינן בכל מקום סב"ל, ובמיוחד בברכות הנהנין, שכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, למה בספק יאכל בלא ברכה (כאשר לא מוצא אדם אחר שיכול לפוטרו מדין שומע בעונה) אם איתא לעצה שיברך ויאמר "רחמנא" במקום לומר שם ה'? ומעין זה הקשה גם הפר"מ (רי"ט, ז').

ד. לכן לענ"ד, נראה לחלק בין דין ברכה שאינה צריכה לבין מוציא שם שמים לבטלה, וכמו שכתב רעק"א (מהד"ק כ"ה) וז"ל: "ואחרי דבררנו דנשבע לשוא בלשון לעז עובר משום לא תשא, ה"נ לעניין ברכה שאינה צריכה דעובר משום ל"ת, אם מברך בלשון לעז ג"כ עובר בל"ת, ואף דבמזכיר שם שמים לבטלה נראה מלשון הרמב"ם סוף הלכות שבועות ממ"ש "אלא אפי' להזכיר שם מהשמות המיוחדים אסור וכו'", משמע דבכינויים ליכא איסורא, מכל מקום לענין ברכה שאינה צריכה, דנפקא לן מאזהרה דלא תשא, חמיר בזה דגם שם בלשון לעז אסור, דמברך למי ששמו כן בלשון לעז".

ובספר 'הליכות עולם' הביא לחזק את דברי רעק"א מהא דשנינן בברכות (נג:) שאין עונים אמן אחר תינוקות שב"ר, ומכאן למדו הרמב"ם (ברכות א, טו) והשו"ע (רט"ו) שאין לענות אמן אחר ברכה לבטלה, והרי מותר לומר "אמן" אפי' כל היום כולו, ומ"מ במקום ברכה לבטלה אסור, והכי נימא לגבי כינויים ושם "רחמנא", אע"פ שמותרים לאומרם שלא במקום ברכה. ולפי"ז צ"ל ששמות ה' בלעז, אין בהם קדושה ומותר לאומרם סתם, אולם במקום ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא, וא"כ נפלה הראיה מהריטב"א והנמו"י (שכתבו שהמזכיר שם ה' בלשון ערבי או בכינוי אינו עובר בלא תשא) להתיר לברך בלשון תרגום, דברכה שאני.

ובשו"ת 'אגרות משה' (ח"ד, מ) הביא מ"ש 'ערוך השולחן', השיג עליו וכתב: "שלא שייך שיצא כשיאמר: "ברוך אתה רחום" או "חנון אלקינו" שאינו שם כלל, וא"כ בהכרח מה שבבריך "רחמנא" יצא, הוא משום דכיון דמברך בכל לשון יצא ו"רחמנא" בלשון ארמי הוא עיקר השם, א"כ לא שייך לצאת אלא כשאומר כל הברכה בלשון ארמית כדאיתא כן בעובדא דגמ', ולא כשמברך בלשון הקודש ורק שאומר על השם בלשון רחמנא, וכי "רחמנא" בלה"ק עדיף מ"רחום" שלא יצא?!". ובסוף דבריו כתב דאין לברך מספק בשם "בריך רחמנא" אף אם יאמר את כל הברכה בלשון ארמית, דאיכא ברכה לבטלה אפי' אם מזכיר שם ה' בלעז, וא"כ ליכא לתקנתא של 'ערוך השולחן'.

סימן י' - בדין קימה מפני זקן ות"ח - קידושין לב:

א. נאמר בתורה: "מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹקֶיךָ אֲנִי ה'" (ויקרא יט, לב). ודרשו בגמרא: ת"ר: "מפני שיבה תקום", יכול אפילו מפני זקן אשמאי? ת"ל "זקן" ואין זקן אלא חכם, שנאמר: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל". רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה, שנאמר: "ה' קנני ראשית דרכו", וכו'... איסי בן יהודה אומר: "מפני שיבה תקום", אפילו כל שיבה במשמע. רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא, איכא בינייהו יניק וחכים, ת"ק סבר יניק וחכים לא, רבי יוסי הגלילי סבר אפילו יניק וחכים, וכו'... אמר ר' יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה.

ת"ק דרש את הפס' ש"שיבה" בא לומר שצריך לקום דווקא מפני זקן ישיש, ו"זקן" בא לגלות על איזה ישיש מדובר - דווקא חכם, כמו שמצינו בשבעים הזקנים. אולם ר"י הגלילי לומד את המילה "זקן" ליניק וחכים (נוטריקון זה קנה חכמה) בלא קשר לגיל, וא"כ קשה - מה הוא יעשה עם המילה "שיבה"?

הראשונים כתבו שהפסוק נדרש כלפי שני בנ"א: "זקן" - כל מופלג בחכמה, אפילו שהוא יניק וחכים, ו"שיבה" - זקן שאינו אשמאי (לרש"י - בתנאי שאינו רשע, לתוס' - בתנאי שאינו ע"ה). ועוד, שיניק וחכים, אע"פ שמופלג בחכמה, צריך לקום מפני זקן ישיש שאינו מופלג בחכמה (אע"פ שת"ח אינם חייבים מדינא לקום מפני ת"ח אחרים הקטנים מהם בחכמה). לרוב הראשונים, איסי בן יהודה מודה לר"י הגלילי, שצריך לקום מפני יניק וחכים, ולומד מ"שיבה" שאפ' מפני זקן אשמאי, שכן "כל שיבה במשמע", כן משמע מרש"י ותוס' שכתבו על ר"י הגלילי שאם הוא סובר שהמילה "שיבה" באה לרבות זקן אשמאי, א"כ במאי פליגי על איסי ב"י? וכן כתב הסמ"ג וז"ל: "מדפסק ריו"ח כאיסי ב"י, דקא אמר "כל שיבה במשמע", למדנו שגם הלכה כר"י הגלילי דאמר "והדרת פני זקן - זה שקנה חכמה, ואפ' יניק וחכים, ולא כת"ק.

אולם הרמב"ן והר"ן כתבו דמדברי הרי"ף ז"ל משמע דס"ל דיניק וחכים לא, כת"ק. ולפי זה קשה, אם סובר אסב"י כת"ק, מדוע נאמר גם "שיבה" וגם "זקן" (והרי הוא אינו יכול לפרש כת"ק שבא לגלות על ישיש שהוא חכם, משום שסובר כל שיבה במשמע ואפ' זקן אשמאי)?

וכתב הר"ן ז"ל: "ולפי זה צריך לומר דמילתיה דאיסי לא מכרעא ביניק וחכים מידי, דנהי דס"ל דיניק וחכים לא אפ"ה הדר וכתב "זקן" והיינו זקן ממש למסמך זקן לויראת (ללמד שלא יטריח) ולא מיחוור ועוד דסוגיין בכוליה תלמודא דעומדין מפני ת"ח", ולכן הר"ן הכריע כשאר הראשונים, דאיסי ב"י מודה לריה"ג ביניק וחכים ודלא כהרי"ף. ואף הרמב"ן הקשה כן, אלא דהוא רצה בכ"ז לקיים דברי הרי"ף וכתב דכל מה שמצינו בש"ס, דעומדין מפני ת"ח, ה"מ בזקנים. ועוד כתב דלאיסי ב"י, אין ת"ח חייב לעמוד מפני ע"ה דהוי ליה זקן ואינה לפי כבודו.

ב. ריו"ח פסק הלכה כאיסי ב"י. וצריך להבין, מדוע לא פסק כת"ק, והרי יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ איך פסק כיחיד במקום רבים?

בכדי לבוא וליישב בס"ד, יש להקדים לדברי ה'יד יוסף' על התורה, בדברו על הפס': "כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך", הקשה - מדוע המקיים מצוה זו זוכה דווקא לאריכות ימים, והרי מדותיו של הקב"ה לשלם מדה כנגד מדה, ויותר היה צריך להיות ששכרו שיזכה לכבוד ויהיה מדה כנגד מדה, א"כ מדוע דווקא אריכות ימים?

וכתב לתרץ דבאמת כן הוא, ששכרו כבוד - עפ"י מה שנפסק כאיסי ב"י שאומר "מפני שיבה תקום - אפילו כל שיבה במשמע". וא"כ ע"י שיאריך ימים יתנו לו כבוד, כמצות הכתוב, וא"כ שפיר היא מדה כנגד מדה. לפי דבריו של ה'יד יוסף' כתב ה'גן רוה' להסביר את מאמר ר"א (קידושין לג:) "כל ת"ח שאין עומד מפני רבו נקרא רשע, ואינו מאריך ימים ותלמודו משתכח, וכו'". מדוע בזה שלא קם לרבו, מתחייב בעונשים הללו? וכתב ליישב עפ"י הסוגיא בשמעתין, דריה"ג סובר דצריכין לקיים מצות הידור וקימה לכל ת"ח, אפ' אם הוא יניק וחכים, וכן נפסק להלכה. ואיסי ב"י סובר "מפני שיבה תקום" - כל שיבה במשמע, אפ' זקן אשמאי והלכה כמותו. ובאמת דלפי זה עונשו הוא מדה כנגד מדה - הוא לא עמד מפני רבו, ויענש בכך שגם מפניו לא יעמדו. לזה בא העונש שלא יאריך ימים, שאם יאריך ימים, יעמדו מפניו מחמת שיבתו. אמנם עדיין יש לחוש דאף אם לא יאריך ימים, מ"מ אם תלמודו מתקיים בידו הרי הוא בגדר של יניק וחכים, ואכתי יהיו צריכים לעמוד מפניו ולחלוק לו כבוד משום חכמתו, לזה בא העונש השני, שישכח תלמודו. ולפי זה "חכמה אין כאן, זקנה אין כאן", וע"י שני עונשים הללו לא יזכה לשום כבוד, ושפיר יענש מדה כנגד מדה.

ולפי זה מובן למה ריו"ח פסק כאיסי ב"י, דהרי לפי זה הוא אינו יחיד, דגם ר"א סובר כמותו. לפ"ז גם מוכח כהראשונים שסוברים שאיסי ב"י אינו חולק על ריה"ג ביניק וחכים. וא"כ קשה על הרי"ף ז"ל שהביא את דברי ר"א, אך סובר דלא קמים בפני יניק וחכים, וא"כ מדוע צריך שאותו תלמיד שלא קם לרבו יענש בכך שתלמודו ישתכח? ואפשר ליישב עפ"י הבן יהוידע וז"ל: "הא דענש בשתיים אלו, כי בתורה כתיב: "אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד", ולכן זה שלא נהג כבוד ברבו, נמצא זלזל בכבוד התורה, לכך לוקה בימין שמשם אורך ימים, ולוקה גם בשמאל, שמשם הכבוד. כי ע"י ששוכח תלמודו מתבזה בעיני העולם יותר, דאותו שלא למד מעיקרא הוא טוב ממנו, כי זה אינו ניכר חסרונו, וזה ניכר, כי להיותו תחילה בעל תלמוד, יבואו העולם לשאול ממנו דבר הלכה, וכאשר לא ידע להשיב מתבזה".

ג. עפ"י דברי ה'גן רוה' הנ"ל, אפשר גם לבאר את כוונת רש"י בשמעתין: רש"י פירש - זקן אשמאי: "אשם, רשע ועם הארץ", אולם כל הראשונים דחו דבריו. הריטב"א הקשה האיך צריך לקום לפניו, והרי אפי' בכבוד אביו אמרו דווקא בעושה מעשה עמך? והקשו התוס': "והלא אפי' מצוה להכותו, לבזותו ולזלזלו". לכך פר"ת דאשמאי הוא מלשון שממה (כמו "פתאי שמאי), כלומר בור ועם הארץ, כדמתרגמינן "והאדמה לא תשום וארעא לא תבור".

אולם הפנ"י כתב, דוודאי לישנא דאשמאי דחקו לרש"י לפרש כן, דמה שפי' ר"ת מלשון פתאי שמאי, אכתי שמאי לחוד ואשמאי לחוד. ומה שהקשו דאף לנדותו ולקללו מותר, כתב הפנ"י ליישב, דאמנם צריך לעונשו ולייסרו, אבל מ"מ אפשר דגזרת הכתוב הוא לקום מפניו ולמעבד ליה הידור, כדאשכחן בר' יוחנן דקם מפני סבי ארמאי. ואמנם אף דדברי הפנ"י מוכרחים הם ברש"י, אולם עדיין אינו מובן, מדוע התורה ציוותה כן? וכן עדיין קשה מה שהקשה הריטב"א מכיבוד הורים.

ולענ"ד נראה שדבר זה יצא לרש"י ז"ל מהא דאמר ר"א כל ת"ח שאין עומד מפני רבו **נקרא רשע**, ואינו מאריך ימים ותלמודו משתכח", וכבר התברר מדברי ה'גן רוה' הטעם לשני עונשים אלו, כדי שלא יבוא ויגיע כבוד לאיש כזה בשום צד ואופן שהוא, אם מצד חכמה או מצד זקנה של זקן אשמאי. ואם באמת כדברי הראשונים שחלקו על רש"י, ופרשו דזקן אשמאי היינו בור וע"ה אבל לא רשע, א"כ לא יהיה מובן מדוע יענש גם בזה שלא יאריך ימים, והרי נקרא רשע, וגם אם יאריך ימים אף אחד לא יקום מפניו ולא יגיע לידי כבוד. אלא דע"כ נראה כפרש"י ז"ל דצריך לקום לזקן, אפי' אם הוא רשע.

ד. אמנם לפי מה שכתבנו מובן מדוע רש"י פירש זקן אשמאי - רשע, אולם עדיין אינו מובן מה שהקשו עליו הראשונים, והרי מצוה לבזותו, וכן מה שהקשה הריטב"א מכיבוד הורים.

באשר לקושיא הראשונה, כתב ה'גן רוה' ליישב עפ"י דברי הגמ' (קידושין מט:) האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק, אפי' הוא רשע גמור, מקודשת מספק, שמא הרהר תשובה בדעתו". וכן גם נפסק להלכה (אב"ע לח לב), וכתב הב"י בשם ר' ירוחם די"א דאפי' אם הוא רשע לבריות, כגון גזלן וכיוצא בו ועדיין לא השיב את הגזלה, מ"מ כיון דהרהר בתשובה להשיב, הרי הוא צדיק וחוששין לקידושין. משמע מדבריו שאפילו שהוא מוחזק לן לרשע גמור, מ"מ יש לחוש שמא הרהר בתשובה ואז נחשב לצדיק.

ואולי זו כוונת רש"י שצריך לקום בפני זקן רשע, דחיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, ואז כבר אינו רשע, ואם מי שיפגע בו ולא יקום לכבודו, נמצא שיעבור על מצות עשה מן התורה. ואפי' דמותר לבזותו וזלזלו (כדי שלא ילמדו ממעשיו הרעים), מ"מ כדי לצאת מידי ספק, צריך לקום לכבודו.

אמנם הלח"מ (אישות ח, כה) הקשה מהמקדש ע"מ שאני צדיק שמקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבו, א"כ, מדוע המקדש בפסולי עדות אינה מקודשת, מדוע לא נאמר גם שם שמא הרהרו תשובה בלבם ונחשוש לקידושין מספק? וכתב דיש לחלק, דשאני הכא שאומר בפנינו "ע"מ שאני צדיק", וכיוון שהוציא בפיו, חיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, דהדיבור מעורר הכוונה, אבל בסתם לא חיישינן. וא"כ לפי זה לחשוש בזקן אשמאי שמא הרהר תשובה בלבו כדי לקום מפניו, דהרי אין כאן דיבור שיעורר הכוונה, ואין כאן גילוי כלל. וא"כ חוזרת הקושיא, מדוע לומר שאשמאי הוא רשע.

אלא דמצינו במפורש שרש"י אינו סובר כהלח"מ, שכן הובא בב"י (סימן מב) בשם המהרי"ק: "מעשה היה בפני רש"י באנוס שקידש בפני אנוסים חביריו וחזרו בתשובה ואמרו שקידושיו קידושין להצריכה גט, דאע"פ שחטא ישראל הוא, ועוד שמא הרהרו תשובה בלבם והוה ליה צדיקי". הרי לן להדיא שאפי' בלא גילוי כלל חושש רש"י שמא הרהר תשובה בלבו, וא"כ יש לומר שכן סובר הוא גם גבי זקן אשמאי.

ובאשר לקושיית הריטב"א, שאפי' בכבוד אביו אמרו דדווקא בעושה מעשה עמך, מקורו של הריטב"א מהגמ' (ב"ב סב.) "הניח להם אביהם בירושה מעות של ריבית, אע"פ שהם יודעים שהן של ריבית, אינם חייבים להחזירן, אבל אם הניח להן פרה או טלית של ריבית וכל דבר המסויים, חייבים להחזיר מפני כבוד אביהם" (כדי שלא יהיה לאביהם קלון). ופריך: "והני מפני כבוד אביהם מי מחייבי?! קרי כאן "ונשיא בעמך לא תאור" -

בעושה מעשה עמך. א"ר פנחס משמיה דרבא, שעשה תשובה. אי עשה תשובה, מאי בעי גביה? שלא הספיק להחזיר עד שמת". מכאן משמע שכל זמן שלא עשה תשובה, אין הבנים חייבים בכבודו, וכן למדו הריטב"א, הטור (חו"מ רמ, יח) והרמ"א.

אולם הרמב"ם ז"ל כתב (ממרים ו, יא): "אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו", וכן פסק גם השו"ע. ובהגהות מיימוניות הקשה על הרמב"ם מהגמ' הנ"ל, שם ברור שאין הבנים חייבים בכבוד אביהם הרשע כל זמן שלא עשה תשובה.

בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ח יו"ד כא אות ו) הביא בשם רבי יעקב ברלין בספר 'באר יעקב' ליישב עפ"י שיטת התוס' (כתובות פו.) שאם אין אחריות נכסים, מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם, אבל אין כופין אותם. וטעמא משום דמצות כיבוד אב היא מצוה שמתן שכרה בצידה, שאין בי"ד כופין עליה. ומה שנאמר בגמ' הנ"ל "הניח להם אביהם פרה וכו'... חייבים להחזיר" - שאני התם, שאם אינם מחזירים, איכא קלון לאביהם, הלכך חייבים להחזיר, אבל משום כבוד לחודיה לא. ולפ"ז לא קשה כלל על הרמב"ם, דהא דפריך הש"ס: "ומפני כבוד אביהם מי מחייבי?", כלומר וכי כופין בי"ד על כך, הרי כיוון שהוא רשע ואינו עושה מעשה עמך, למה יכפו אותם בי"ד להחזיר, הרי הוא עצמו לא חש לקלון ומנעו ה' מכבוד? ומשני בשעשה תשובה, אבל בעיקר המצוה, בלא כפייה, אע"פ שהוא רשע חייבים לכבדו.

ועוד הביא (שם בתחילת התשובה) בשם ר' יהונתן אייבשיץ ליישב עפ"י המבואר בגמ': "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק, אף על פי שהוא רשע מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו". ולפי זה יש לומר שלכן הבן מחוייב לכבד את אביו אפילו היה רשע ובעל עבירות, משום שמא הרהר תשובה, אבל לענין החזרת הרבית של האב, שצריכים להוציא מיד הבנים להחזיר הרבית, לא שייך לומר שמא הרהר תשובה, שאם כן למה לא הוציא האב מידו את הרבית בחייו להחזיר לבעליו, ונמצא שרגלים לדבר שלא חזר בתשובה, הילכך הוצרך לתרץ לעולם שחזר בתשובה אלא שלא הספיק להחזיר הרבית עד שמת. ושם היב"א הקשה עליו ודחה דבריו ממה שפסק הרמב"ם שהמקדש בפסולי עדות אינה מקודשת, ואם כמו שכתב הגר"י אייבשיץ, מדוע לא חששו להצריכה גט מספק שמא העדים הרהרו תשובה בלבם?

ואמנם נדחו דבריו בביאור הרמב"ם, אולם לפי רש"י שאכן חשש לזה גם בפסולי עדות כמו שמובא בב"י הנ"ל, אין קושיא כלל, ואפשר שחושש גם לכבוד אביו רשע, וגם בזקן רשע ועם הארץ, ולכן כתב שצריכים לכבדו.

סימן י"א - אין שליח לדבר עבירה - חיוב המשלח בדיני שמים - קידושין מב: ב"ק נו.

א. תנן: "השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. שילח ביד פיקח - פיקח חייב; ואמאי? נימא שלוחו של אדם כמותו! שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי תלמיד - דברי מי שומעים?"
וכתב הריטב"א: "שילח ביד פקח הפקח חייב - פי' והשולח פטור לגמרי ואפילו מדיני שמים כיון שכבר נשתלם הניזק מן הפיקח, מה שאין כן בשוכר עדי שקר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים דלא אשתלים ניזק מנזקיה, וכן אתה אומר בכל אותם שבריש פרק הכונס". (הריטב"א למד דאשל"ע מגזה"כ ולא מהסברא דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים)
אולם התוס' (ב"ק נו. ד"ה אלא) כתבו שדווקא שוכר חייב בדיני שמים, אבל אמר - פטור, משום דסבור שלא ישמעו לו (משום הסברא דה"ר ודה"ת דמ"ש), והביאו ראיה משמעתין: "ביד חש"ו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ביד פיקח - פיקח חייב" - משמע דהשולח פטור אף מדיני שמים. וכן גם דעת הרשב"א (ב"ק נו.).
ונראה שכך סובר גם הרמב"ם (רוצח ב, ב) שכתב: "השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפת חבירו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין". וכתב שם המל"מ: "(הריטב"א) ט"ס וצ"ל: [הרשב"א] ז"ל כתב דדוקא שוכר דעביד מעשה חייב בדיני שמים אבל בדיבורא לא מיחייב. ואפשר שלזה כיוון רבינו במ"ש או ששלח עבדיו והרגוהו דדוקא עבדיו שהם שכורים לו".
וכן נראה גם מדברי השו"ע (חו"מ לב, ב) שכתב: "השוכר עדי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". וכתב הרמ"א בשם התוס' שאם לא שכר, אלא פיתה אותן בדברים שיעידו שקר פטור מדיני שמים אבל עובר על מדבר שקר תרחק (וכן הוא בב"י בסוף הסימן שהביא רק סברת התוס').
אולם הש"ך שם הקשה על דברי התוס' מהגמרא (קידושין מג.): "**האומר** לשלוחו: "צא הרוג את הנפש", הוא חייב ושולחיו פטור. שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב שנא' "אותו הרגת בחרב בני עמון". מאי טעמיה דשמאי הזקן? קסבר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש. ואיבעית אימא לעולם דריש ומאי חייב **חייב בדיני שמים**. מכלל דת"ק סבר אפילו מדיני שמים נמי פטור? אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו". מכאן מוכח שאפי' אומר לשלוחו, חייב מדיני שמים לכל הפחות מדינא זוטא. ומחמת קושיא זו רצה הש"ך לומר כהריטב"א (ומעין זה מצינו גם בתוס' הרא"ש).

והקצה"ח הביא קושיית הש"ך ואח"כ כתב: "ולי נראה דכאן מיירי מחיוב תשלומין בדיני שמים וכו', וה"נ בשוכרן חייב לשלם בדיני שמים, אבל עונש בדיני שמים ודאי אית ליה אפילו אם אינו שוכרן ומשום דאף דאין שליח לדבר עבירה ענוש הוא בדיני שמים. והתם דינא רבא ודינא זוטא אינו כלל מעין הדין שנתחייב בדיני אדם, כגון רוצח בסייף ואם עשה שליח עונשין אותו משמים בעונש מן השמים בדינא רבא או בדינא זוטא, אבל הכא בשוכרן הוא מידי אחריני שהוא חייב לשלם בדיני שמים. וכמה מיני גרמא איכא שנפטר מתשלומין אפילו בדיני שמים ואילו עונש ודאי אית ליה אפילו בגורם דגורם והוא פשוט".

והנה, החילוק שעשה הקצה"ח בין חיוב תשלומין בד"ש לבין עונש, אכן מתרץ את סברת התוס', אולם אינו מועיל לרמב"ם שדיבר על עונש, ש"חייב מיתה בד"ש", וכל זה דווקא בשוכר, אבל באומר אפי' עונש אינו חייב. לכן נראה לומר כמו שכתב בשו"ת 'חכם צבי' (ס' קל"ח), שאמנם לדעת התוס' דווקא שוכר חייב לשלם מד"ש, אבל אף אומר יש לו עבירה, דהחזיק ידי עוברי עבירה ועבר על לפני עיוור, ובוודאי יש עליו חטא ועוון וצריך לחזור בתשובה, אך אינו צריך לשלם, אף לצאת ידי שמים כיוון שלא שכרן. ודייק מרש"י (מג.) שכתב: "דינא זוטא - דלא נענש כהורג עצמו, אלא כגורם". וא"כ ה"נ לא מיענש בד"ש כמעיד עצמו, אלא כגורם, ובכה"ג תשובה בעלמא סגי.

ה"מקנה" בחידושיו הביא את דברי הח"צ ודיוקו מרש"י ותמה עליו, דהרי גם גורם חייב בדיני שמים דגרמא בנזיקין, פטור מדיני אדם וחייב מדיני שמים. לכן נראה לומר שכוונת הח"צ כמש"כ התומים וז"ל: "דינא רבה - נחשב כאילו הוא עשה המעשה שעשה השליח, ואותו העונש שחייב השליח בידי אדם, חייב המשלח בד"ש, כמו "אותו הרגת בחרב" דנחשב כאילו הוא שפך דמו. ודינא זוטא פירושו, שאמנם מגיע לו עונש בד"ש, אך לא אותו העונש המגיע לעושה בפועל, מפני שאינו אלא כגורם ולא כעושה". שוכר חייב בדינא רבה - תשלום בידי שמים, אומר חייב בדינא זוטא - עונש בי"ש בלא תשלום, ולפי"ז דברי הרמב"ם מיושבים - השוכר רוצח חייב בדינא רבה, מיתה בד"ש" ואילו אומר לרצוח אינו חייב מיתה בד"ש, אלא עונש קל יותר.

ב. בסוף דברי הש"ך בהגהה נכתב: "ולענ"ד לכאורה נראה ראיה לדברי התוספות, מהא דאמרינן בסנהדרין (כט.): "מנין שאין טוענים למסית, מנחש הקדמוני, דאמר ר' שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקדוש ברוך הוא? לפי שלא טען הוא. מאי הוה ליה למימר? דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" עכ"ל. וטעם דאמרינן אין שליח לדבר עבירה, הוא נמי משום אותה טענה דדברי הרב כו', ואי

תימא דבדיני שמים חייב, הא התם דיני שמים הוי, וא"כ לא הוי מועיל הטענה דדברי הרב נגד הקב"ה, משום דדיני שמים הוי וכו'... וודאי אין שליח לדבר עבירה אפילו בדיני שמים". עכ"ל (ולכאורה נראה דאיכא סתירה בסוגיות, דמהגמ' בסנהדרין נראה דאם הנחש אכן היה טוען, היה פטור לגמרי, ואילו אצלנו (מג.) היה חייב לפחות בד"ז)

המל"מ הנ"ל הביא קושיית הש"ך וכתב: "ואני שמעתי וכו' שהרב המחבר היה מיישב קושיא זו בהא דאמרינן בפ' האיש מקדש (דף מ"ג) דבאומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב לכו"ע הוא חייב ושולחיו פטור, שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, וה"נ דכוותה".

וכתב ע"ז ה'מקנה' דאין לשון הש"ס משמע כן, דהל"ל הכי: "זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן", ואין זה עניין למה שאמרו שם דברי הרב וכו'".

ובשו"ת חת"ס (ח"ג אבה"ע ק"נ) כתב דיש לחלק בין מסית למשלח - הנחש הקדמוני הסית את חווה לעשות עבירה בשביל עצמה, ולא בשליחות הנחש שיהיה שלוחה כמותה. ואנן במשלח עסקינן, דמדינא יהיה שולחו כמותו ממש, אלא משום דברי הרב וכו' פטור מדיני אדם ומ"מ חייב בד"ש. ונראה שזהו הכלל "לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב", שא"א למצוא שליחות בהנאה שיהא כמותו, כאילו הוא נהנה ולא הוי אלא כמסית ולא כמשלח. את"ד ולפי"ז נסתלקה קושיית ה'מקנה'.

ועוד אפשר לומר כמו שכתב ה'תומים' (לשיטתו באחד מהתירוצים שם) - דהא דחייב בד"ש, היינו דלעניין העונש שלוחו כמותו אף לדב"ע ונחשב כאילו עשה מעשה ההוא. וזהו תינח אם המשלח בר חיובא הוא ונצטווה בו, אבל אם הוא לא נצטווה בו, מה מהני שיהא כמו השליח? אפי' אם הוא בעצמו עביד המעשה, הרי אינו חייב. לכן, מאחר שהנחש לא נצטווה, אין לחייבו בד"ש משום שנחשב כאילו הוא אכל.

סימן י"ב - ייחוד עם אשה שבעלה בעיר - קידושין פא.

אמר רבה: בעלה בעיר - אין חוששין משום ייחוד. אמר רב יוסף: פתח פתח לרשות הרבים - אין חוששין משום ייחוד. רב ביבי איקלע לבי רב יוסף, בתר דכרך ריפתא, אמר להו: שקולי דרגא מתותי ביבי. והא אמר רבה: בעלה בעיר - אין חוששין משום ייחוד! שאני רב ביבי, דשושבינתיה הואי וגייסא ביה.

א. רש"י והר"ן ז"ל פירשו שאין חוששין - "להלקות דמסתפי מבעל השתא אתי". ומשמע מדבריהם שאפי' כאשר בעלה בעיר אסור להתייחד אתה, אלא שלא לוקים על זה. והקשו התוס' והראשונים מהמעשה קמן: "והא אמר רבה: בעלה בעיר - אין חוששין משום

ייחוד" - מה הקושיא לפי רש"י, והרי אסורים להתייחד, רק אינם לוקים. ולכן פירשו - "אין חוששין כלל משום יחוד ואפי' איסורא ליכא".

הפנ"י כתב ליישב: "דנהי דלכתחלה ודאי איסורא איכא להתייחד אף בבעלה בעיר, אפ"ה פריך בסמוך שפיר, דהא ודאי ר' ביבי דגברא רבא הוי בלא"ה לא היה מתייחד עם אשתו של ר' יוסף אלא דר' יוסף לחומרא בעלמא אמר שקולו דרגא מתותי ביבי משום דגייס בה שמא יתייחד והיינו דקשיא ליה כיון דבעלה בעיר ליכא חששא כ"כ אף אם עברה ונתייחדה משום דמירתתא מבעלה א"כ כל שכן שאין להחמיר כ"כ בחששא דשמא תתייחד דאפשר דבהכי נמי מירתתא להתייחד שלא ירגיש בה בעלה ומיתגניא באפיה". כלומר, כיוון שרב ביבי היה בעליה ואשתו של רב יוסף היתה בבית למטה, לא היה שם ייחוד כלל, אלא רק חשש שמא יבואו לידי ייחוד.

אולם ה'מקנה' הפריך דבריו מהמשך הגמ': "אנשים מבפנים ונשים מבחוץ - חוששין משום ייחוד". גם שם אין החשש אלא שמא יצא ויתייחד, כמו אצל ר' ביבי, ובכ"ז אסור. וכתב יישוב אחר לרש"י וז"ל: "דאפילו לרש"י ז"ל אין איסור אלא בהודיעו שהוא מפליג, אבל ר' יוסי שהיה בביתו, אף שהיה יוצא ונכנס אין בו חשש איסור וכו'... והכי קי"ל (ביו"ד סי' קל"א) לעניין יין נסך, דאין השומר צריך להיות יושב ומשמר" (וכאן כיוון שרב יוסף יצא לזמן מועט, אף לרש"י לא היה בזה איסור ייחוד).

החיד"א ('שער יוסף' ח"ב סי' ג') כתב לסייע לרש"י מהגמ' בסוכה (כה:): "א"ר אבא בר זבדא אמר רב חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה וכו'... וליעבדו חופה בסוכה, אביי אמר משום ייחוד, ורבא אמר משום צער חתן". ופרש"י: "סתם סוכה, היו עושין בגגותיהן, ואין דרך ביאה ויציאה שם לרבים תמיד מפני הטורח, ושמא ירד החתן לעשות צרכיו ויתייחד אחר עם הכלה". הרי לן להדיא שקיים איסור ייחוד עם אשה אפי' כאשר בעלה בעיר ונמצא בסמוך.

אולם הרמב"ם (איסו"ב כב, יב), הטור (אבה"ע כב ח) והשו"ע כתבו: "אשה שבעלה בעיר אין חוששין להתייחד עמה מפני שאימת בעלה עליה", ומשמע שפסקו כהתוס' שמותר להתייחד אתה ואפי' איסורא ליכא, וכן דייקו והסכימו כל הפוסקים מלבד הב"ח שכתב: "אבל הר"ן כתב בהך מימרא דבעלה בעיר כפירש"י, והכי נקטינן דלכתחילה אסורה להתייחד אפילו בעלה בעיר כפירש"י והר"ן ודלא כמ"ש בש"ע כלשון הרמב"ם דמשמע דאפילו לכתחלה שרי להתייחד כשבעלה בעיר דליתא".

ואמנם הב"ח חשש לרש"י דאסר ייחוד עם אשה שבעלה בעיר ופסק בזה להחמיר, ברם נראה שאפשר ללמוד אחרת ברש"י דאף הוא סובר כהתוס' שאין בזה איסור, וכוונה

אחרת היתה לו במה שכתב "אין חוששין להלקותו" ולא כמו שדייקו בדבריו, דהט"ז (שם) כתב: "ונראה דלא קשה מידי על רש"י, דגם הוא לא נתכון שיהיה איסור בזה. והא דנקט להלקותו לא למידק דאיסור יש, דודאי לא מצינו חילוק בין איסור למלקות, דבכ"מ שיש איסור יש מלקות חוץ מאשת איש, ורש"י כאן בא לתקן שלא תימא דמיירי כאן מן האיסור על אשה מבעלה, דכן משמע לכאורה לשון "אין חוששין", דזה הלשון קאי על הב"ד ועל זה קשה דהא בכל אדם אין אוסרים על היחוד, לכך פירש דכאן לא קאי רק על המלקות, לא על איסור על בעלה". הרי לן דלפי הט"ז גם רש"י מודה דאפילו איסורא נמי ליכא.

ומעין זה איתא נמי בשו"ת 'אורי וישעי' (טויבש סי' ח') שכתב לפרש דגם לדעת רש"י ליכא איסורא בזה, ועיקר כוונתו לאשמועינן דרב ס"ל כמר זוטרא דמלקי ומכרזי עליו שלא עבדא איסורא וא"כ שפיר אשמועינן רבה דבעלה בעיר אין חוששין דאף למר זוטרי אין מלקין כלל כיון דאין איסור.

ובשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ו סי' מ' קונ' איסורי יחוד פרק ד') כתב וז"ל: "דבאמת גם רש"י ז"ל ס"ל נמי כהתוס' והרמב"ם ויתר הראשונים ז"ל דבבעלה בעיר גם איסורא ליכא, והא דהדגיש לכתוב "אין חוששין להלקותו", כוונתו דאין חוששין להלקותו אפי' משום לא טובה השמועה דקאמר רב בסמוך לזה, ור"ל, דזה אצ"ל דאין בכה"ג משום יחוד מכיון שבעלה בעיר, אלא אפילו אם נתייחד בכה"ג כמה פעמים אין בכך גם משום סנו שומעניה שילקוהו מיהת משום לא טובה השמועה וכו'... ואם ניתן לפרש כן נרוויח גם להבין זה שהוכנס מאמרו של רב דמלקין על לא טובה השמועה באמצע המימרות של איסורא דיחוד ולפני המימרא של רבה דבעלה בעיר, דלפי הנ"ל אתי שפיר משום דמימרא דרבה מוסב על דינו זה של רב ולאשמעינן דאין בכה"ג דבעלה בעיר אפילו לא משום לא טובה השמועה". ואם נאמר כך ברש"י הרי דליתא למה שפסק הב"ח.

ובאשר לראיה שהביא החיד"א ממסכת סוכה, בשו"ת בית דוד (אה"ע סי' כ"ה) כתב: "מיהו יש לדחות דשאני חופה דחוששין משום יחוד שושבינין ובשושבינין גם בבעלה בעיר חיישינן כדאמרינן התם בקדושין שאני רב ביבי דשושבינתו הואי וגייסא ביה". והגר"ח פלאג'י (בשו"ת חיים ושלום ח"ב סי' פ"א) כתב, דמאחר דתנינן בברייתא שם בסוכה "ת"ר חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן התפלה ומן התפילין", ופירש"י: "משום דשכיחא שכרות וקלות ראש", וכיון שכן דפטורים ממצוות עשה דאורייתא משום שכרות וקלות ראש, החמירו באיסור יחוד טפי דשכרות וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה". וה'ציץ אליעזר' (שם פ"ה) כתב: "דאין קושיא מההיא דסוכה על שיטת התוס' ודעימי', די"ל דכלה

בשבעת ימי המשתה דעדיין לא הורגלה כ"כ לבעלה ואין עוד עליה אימת בעלה ולכן לא מהני בכה"ג בעלה בעיר ואין ללמוד מזה לבעלה בעיר דעלמא".

ב. רש"י כתב דאין חוששין ליחוד משום "**דמסתפי מבעל השתא אתי**". אולם הרמב"ם (וכן גם הטוש"ע ורוב הפוסקים) כתב: "אשת איש שהיה בעלה בעיר אינה חוששת ליחוד, מפני **שאימת בעלה עליה**", ולא כתב כרש"י שחוששת שמא יבוא. וכתב ה'שבט הלוי' (ח"ג, סי' ק"פ): "איכא מחלוקת בין רש"י ורמב"ם בטעם בעלה בעיר דלרש"י ודעמי' הטעם משום דהיא מתירא דילמא השתא אתי - אמנם להרמב"ם והשו"ע נראה הטעם "משום דאימת בעלה עליה" אין זה משום פחד דילמא השתא חזי לה אלא כל שהוא באותה העיר לעולם פחדו עליה והוא ענין רגש טבעי".

ויש שתי נ"מ למחלוקת זו: א. כאשר האשה נמצאת בבית אחר, במקום שבעלה אינו יודע היכן היא ואין חשש שמא יבוא. ב. כאשר בעלה נמצא בקצה השני של העיר, או נמצא במקום עבודתו ואין חשש שמא יבוא פתאום.

בספר ידי אליהו (גאליפאפה תיקון פ"ח) כתב: "ואגב אורחין יש לנו ללמוד מדברי רש"י שכתב ד"מסתפה מבעל השתא אתי", דהא דאין חוששין בבעלה בעיר היינו דוקא כשהיא יושבת בביתה דשייך טעמא דמסתפא דילמא השתא אתי בעל, אבל כשאינה בביתה והלכה עראי בבית אחר מהיכא תיתי לומר דמסתפה השתא אתי ופשיטא דאיכא משום יחוד וסברא אלימתא הוא, אבל מדברי רבינו (הרמב"ם) שכתב מפני שאימת בעלה עליה נראה שאפילו בכל מקום זולת ביתה כל שבעלה בעיר אימתו עליה שלא לזנות וכן כתב הריב"ה ז"ל מפני שאימת בעלה עליה ולכן ליכא משום יחוד".

אולם ה'כסא אליהו' (אה"ע כב, א) השיג על ה'ידי אליהו' וכתב, דכל כי הא היה להם להפוסקים לפרש, אלא נראה דגם הרמב"ם ורבינו הטור סברי כדעת רש"י ז"ל דהאימה היא שמא יבא ויתפסם כגנב, וכולהו ס"ל דדוקא אם היא יושבת בביתה מותר, אבל בבית אחר אסור כיון דליכא להך טעמא דשמא יבא הבעל. וכן גם פסקו ה'בינת אדם' (שער בית הנשים סי' י"ז) ובעל ההפלאה (בספרו 'נתיבות לשבת' סי' כ"ב) בפשטות בלי חילוק.

ברם החיד"א (יוסף אומץ צ"ז ושיורי ברכה אה"ע כ"ב) הביא את דברי ה'יד אליהו' וה'כסא אליהו', ואח"כ כתב: "אמנם לדעתי הקצרה כשבעלה בעיר אין בו משום יחוד מילתא פסיקתא, דהכי אמרו בש"ס ופסקוהו הפוסקים ראשונים ואחרונים ומנין לנו לחלק חילוקים אלה מדעתנו, ואין ראיה מיו"ד סי' קכ"ט (גבי יין נסך) דאימת בעלה אלים כל שהוא בעיר ובכל אופן שרי".

אבל להגר"ח פלאג'י ז"ל בספרו 'נשמת כל חי' (ח"ב סי' א') דחה את דברי החיד"א וכתב דלא זכה להבין דבריו, דהן אמת דבש"ס הכי אתמר מילתא פסיקתא בעלה בעיר אינו חושש משום יחוד, אבל דבר זה לאו חוקה היא וגזירה בלי טעמא, וטעמא בצידה דהוא משום אימת הבעל וכמ"ש רש"י והראשונים והאחרונים, וכיון דדבר זה מילתא בטעמא כשיהיה האופן דאזדא ליה אימה זו מאיזה צד ואופן שבעולם אז אסרינן ליה משום יחוד, ואין זה ענין למה שאמרו דאין לנו לחלק חילוקים מדעתנו כיון דיש טעם לחלק.

אולם בשו"ת 'ציץ אליעזר' (שם פ"ה) כתב: "נראה דאין בזה בכדי לדחות דברי השיורי ברכה, דכוונת השיו"ב ברורה דטעמא דאימת בעלה עליה ישנו בכל שהוא בעיר והיא תכונתית ונפשית וקוננת בלב האשה מעצם ידיעתה שבעלה נמצא בעיר, ומשום כך הובא דין זה בסתמא בדברי הפוסקים והשו"ע, והיינו מפני דמהאי טעמא דאימה התירו בכל גוונא כל שבעלה בעיר, ולכן ס"ל להשיו"ב דבלי ראיה, מכיון שסותר הראיה מיין נסך, ובלי טעמא, מכיון שסובר הטעם כעיקר להיפך דאדרבה מילתא בטעמא לומר דאימת בעלה אלים כל שהוא בעיר, אין לנו לחלק חילוקים אלו מדעתינו".

ולכאורה הדין השני שהבאנו, כאשר הבעל נמצא בעיר אך אינו עתיד לשוב בזמן הקרוב, תלוי בדין הקודם.

ה'כסא אליהו' (שם) כתב דמסתמיות דברי הפוסקים נראה דבכל גוונא התירו כל שבעלה בעיר, אפילו אם היא יודעת שהוא מפליג ומתעכב במקום שהלך. אבל שואל ע"ז מאי שנא מיחוד גוי ביין, דקי"ל שאם יודע הגוי שהוא מפליג אסור דלא מירתת ויודע הוא שיתעכב במרחץ או בבהכ"נ בזמן התפילה כדאיתא ביו"ד סי' קכ"ט. לכן כותב דאפשר לומר דלרוב פשיטותו לא הזכירוהו דודאי ליכא אימת בעלה עליה שמא יבא ויתפסנה אלא היכא דאינה יודעת אם הוא מפליג אבל ביודעת פשיטא דליכא אימה. והביא לזה מש"כ ה'ידי אליהו' הנ"ל ודייק מדבריו דכל שהוא בעיר לדעת הרמב"ם והטוש"ע אפילו אם יודעים שהוא מפליג מותר. אלא שחולק עליו ודוחה דבריו כנ"ל ומסיק דהיכא דיודעים שהוא הפליג אסור. הרי שה'כסא אליהו' תולה דין זה בדין הקודם ובשניהם מסיק לפי שיטתו לאיסורא.

וכן בשו"ת 'יוסף אומץ' ו'שיורי ברכה' שם כשם שסובר להתיר אפילו כשהיא בבית אחר, כך סובר להתיר אפילו כשהיא יודעת שהוא מפליג ומתעכב במקום שהולך ומאותו הנימוק, דכשבעלה בעיר אין בו משום יחוד מילתא פסיקתא דהכי אמרו בש"ס ופסקוהו הפוסקים ראשונים ואחרונים ומנין לנו לחלק חילוקים אלו מדעתנו, ואין ראיה מיו"ד סי' קכ"ט דאימת בעלה אלים כל שהוא בעיר ובכל אופן שרי.

אולם בעל ההפלאה, בספרו 'נתיבות לשבת' פסק לאסור היכא שהיא בבית אחר וכנ"ל, אולם מתוך מה שכתב בספרו ה'מקנה' (שהבאנו לעיל) ליישב את רש"י, משמע דס"ל דרק אליבא דרש"י ז"ל יש חילוק בין מפליג לאינו מפליג, אבל אליבא דתוס' והרמב"ם והבאים אחריהם מותר בבעלה בעיר אפילו במפליג. וכן הוא להדיא בספרו 'נתיבות לשבת' וז"ל: "ועיין מ"ש בחדושי שם דדוקא לדעת רש"י ז"ל אין איסור אלא כשהודיע שהוא מפליג כמו ביין נסך". הרי בהדיא דס"ל כן להלכה דדוקא אליבא דרש"י אסור במפליג, אבל אליבא דתוס' ודעימי' מותר אפילו כשהודיע שהוא מפליג.

וא"כ צריכים להבין מהו החילוק בין הדין הראשון (שהאשה בבית אחר) שפסק לאיסורא לבין הדין השני (בהפליג הבעל) פסק להיתרא, וכן מהו החילוק בין הפליג הבעל לגבי יחוד לבין הדין דיין נסך.

ובשו"ת 'ציץ אליעזר' (שם פ"ו) כתב לחלק, דכאשר האשה נמצאת בבית אחר, אין הבעל יודע היכן נמצאת אשתו בכדי שיוכל להפתיע אותה בפתאומיות שהאשה תפחד מזה, משא"כ בהודיע שהוא מפליג והאשה נמצאת בבית, הרי במציאות יכול להיות שאעפ"כ לא יפליג וילך לזמן קצר מהבית ויפתיע את אשתו בהופעתו הפתאומית כמו שאכן קורה לפעמים. ולכן גם כשהודיע שהוא מפליג, פחד מקונן בלב האשה, דילמא משום איזה מקרה יפתיע אותה בעלה בהופעתו, ולכן שפיר אימת בעלה עליה.

ברם גבי יין, אם הישראל כבר נכנס למרחץ או כבר הפליג, אין לחוש שמשום חששא דחבית יבטל הישראל באופן פתאומי תכניתו ויצא חזרה מהמרחץ או יעשה מאמצים לחזור ממחצית הדרך וכדומה, אבל משא"כ בדיני יחוד דגדולה קנאת גבר, ושפיר יש לחוש שמשום איזה חששא שהוא אפי' דמיונית שיעלה במחשבת הבעל יפסיק משום כך את הפלגתו במחצית הדרך או יעשה מאמצים לבוא חזרה מהמקום לפני הזמן שקבע, אפילו כשהדבר כרוך לו בהפסדים כספיים וכדומה, ויחזור פתאומית לביתו, ולכן שפיר אימת בעלה עליה אשר במציאות נמצא בעיר ופוחדת לשמא יבא פתאום ומשום כך ס"ל לבעל ההפלאה דמותר אפילו בכה"ג.

ובספר 'אפי זוטרי' (על אה"ע כב, יח) כתב לגבי הפלגת הבעל וז"ל: "אכן לפע"ד לא נאמרו דברים אלה אלא לשיעורין, דאם באמת ישנו בעיר והיא יודעת ששכיר יום הוא ואינו יכול לחזור לביתו עד עת האוכל או לעת ערב אז הו"ל כמאן דליתא בעיר, שהרי היא יושבת בטח ויכולה לעשות כאשר עם לבבה ורצונה". ולפי"ז אם הבעל אינו שכיר יום ואין חזירתו כרוכה בהפסד מקום עבודה, אז אע"פ שיש לו קביעות להיות במקום המצאו לשעות קבועות או עד לעת ערב, בכל זאת נחשב כמאן דאיתא בעיר מכיון שאם

רצונו בכך יכול לחזור בכל עת שירצה ואין הדבר כרוך לו בהפסד ממון, ושפיר אימת בעלה עליה.

ורבנו ירוחם (נתיב נ"ג ח"א) כתב: "ומאן דצניעא, אפי' בעלה בעיר ופתח פתוח לרשות הרבים נמי צריך להתרחק מן הכעור ומן הדומה לו". דאע"פ שמעיקר הדין כל שבעלה בעיר שפיר שרי אפי' אם היא בבית אחר או שאין בעלה עתיד לשוב בזמן הקרוב וכהנ"ל, מ"מ מדת חסידות מיהא איכא בהכי להתרחק אף מזה.

סימן י"ג - חציו עבד וחציו בן חורין לעניין פו"ר - ב"ב יג, גיטין מא, חגיגה ב'

מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה. ב"ש אומרים: תקנתם את רבו, את עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אינו יכול, לישא בת חורין אינו יכול, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: "לא תהו בראה לשבת יצרה", אלא כופין את רבו ועושין אותו בן חורין וכותבין שטר על חצי דמיו. וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש!

התוס' (ב"ב יג. ד"ה לישא) כתבו: "אם ישא שפחה לא קיים (פו"ר) כיון שהולד מתייחס אחריה **ואפי' שבת** לא קיים כדמשמע התם **דשבת תלוי בפריה ורביה**, מ"מ אור"י לא כופין לרבו לעשותו בן חורין משום פריה ורביה אם היה יכול לקיים אפי' שבת כל דהו כיון שהוא אנוס".

אולם התוס' בגיטין (מא: ד"ה לא תהו) כתבו: "וה"ר יצחק ברבי מרדכי מפרש דנקט **לשבת יצרה משום דשייך אף בצד עבדות, אבל פרו ורבו לא שייך אלא בצד חירות** וכן משמע קצת בירושלמי... "בעון קומי רבי אסי העבד מהו שישא במועד אמר להון נשמענה מן הדא - יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, ואמר שמעון בר אבא בשם רבי יוחנן כל שהוא מצווה על פריה ורביה אסור לו לישא במועד". פירוש כל שהוא מצווה על פריה ורביה משום לשבת יצרה כגון עבד אבל אפרו ורבו ודאי לא מיחייב".

והתוס' בחגיגה (ב: ד"ה לא תהו) כתבו: "י"מ משום דעבד לא מיפקיד אפריה ורביה דאמר היו לו בנים בעבדותו ונשתחרר לא קיים פריה ורביה **ולאו מילתא היא** דאמר בירושלמי דמו"ק (פ"א) "עבד מהו שישא אשה במועד? אמר להון נשמעינן מן הדין מתניתין - יבטל? והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה, ואמר שמעון בר אבא משום רבי יוחנן כל שהוא מצווה על פריה ורביה לא ישא אשה במועד". ועוד לישנא דנקט הכא "והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה" משמע דאתרוייהו קאי. והא דאמרינן לא קיים פריה ורביה - היינו מטעם דבעינן זרעו מיוחס אחריו, ואפילו ישראל שיש לו בן מן השפחה אינו קרוי אחריו, ועוד פרו ורבו אכולהו בני נח כתיב אף לכנען".

לסיכום: התוס' בב"ב למדו שעבד כנעני אינו במצות פו"ר (כי אין לו חייס) וגם אינו בשֵבת משום דתלוי בפו"ר. התוס' בגיטין מודים שאינו בפו"ר אולם שייך בו שבת. ואילו התוס' בחגיגה למדו ששייך אפי' בפו"ר (ומצינו בזה מחלוקת גם במפרשים דה'קרבן נתנאל' פירש הירושלמי לעניין שבת (כהתוס' בגיטין) ואילו ה'פני משה' הסביר הירושלמי כפשוטו לעניין פו"ר) (כהתוס' בחגיגה).

המהרש"א (בחגיגה) כתב: "מה שכתבו התוספות הכא "ועוד פרו ורבו אכולהו בני נח כתיב אף לכנען" עכ"ל, הוא דבר תמוה, דהא מצות פריה ורביה לישראל נאמרה ולא לבני נח כדאמרינן בהדיא בפרק ארבע מיתות: "והרי פריה ורביה שנאמרה לבני נח דכתיב פרו ורבו ונשנית בסיני לישראל נאמר ולא לבני נח", וצ"ע".

המל"מ (מלכים י, ז) כתב ליישב, דבני נח נצטוו על פו"ר ובסיני ניטלה מהם, אולם מעבד כנעני שמל וטבל לשם עבדות - מהם הציווי לא נעקר וחייבים בפו"ר. בהמשך דבריו המל"מ הקשה דחיובי עבד נלמדים מג"ש לה לה מאשה, א"כ מדוע העבד חייב בפו"ר ואשה פטורה? וכתב ליישב: "דלא נאמר כלל זה אלא במצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות להך מלתא אתקיש עבד לאשה מג"ש דלה לה, אבל במ"ע שלא הזמן גרמא כגון פו"ר דמדינא היו הנשים חייבות אלא שגזרת הכתוב הוא שמעטם משום דכתיב "וכבשוה" דרך האיש לכבוש ואין דרך האשה לכבוש גבי עבדים דלא שייך האי טעמא לא ילפינן משום ג"ש דלה לה", והביא ראיה לחילוק זה מלא תשחית ולא תקיף שעבד חייב (עפ"י הרמב"ם) ואשה פטורה.

אולם ה'טורי אבן' כתב דאי לאו הג"ש דלה לה, היה העבד פטור ממצוות, דלא בא לכלל ישראל, והג"ש היא רק לחייב העבד, א"כ במצוות שאין הנשים חייבות בין מגזירת הכתוב ובין מסברא כמו כאן, עכ"פ מנ"ל לחייב עבדים?! ונשאר בצ"ע על הרמב"ם שמחייב עבד בהקפה והשחתה. וכתב ליישב התוס' ואת"ד: כיוון דעד מתן תורה גם הגויים היו מחוייבים, ובסיני ניטלה מהם כיוון דפקעה קדושתם, אבל עבד דאתווסף עליו קדושה להרבה מצוות, לא פקעה ממנו המצוה שניטלה מתחילה, אע"פ שנשים פטורות שמעולם לא היו חייבות במצוה זו. אבל עבד שהיה חייב בפו"ר קודם מתן תורה, וכעת נתווסף עליו קדושה, לא פקעה ממנו המצוה דמעיקרא. ומאשה לא ילפינן אלא לחייבם במצוות שבן נח פטור ונשים חייבות.

אולם בהמשך דבריו כתב דעדיין קשה, איך עבד יתחייב בפו"ר, והא עבד אין לו חייס ואין זרעו מתייחס אחריו וא"א לו לקיים מצוה זו כלל. לכן דחק להעמיד את הירושלמי כריב"ב שסובר שאשה מצווה על פו"ר, ועבד אינו יכול לישא אשה אלא שפכה, ובע"כ

לריב"ב שפכה נמי מצווה, וכדתנן: "רבי טרפון אומר, יכולים ממזרים ליטהר, כיצד? ממזר נושא שפכה - הוולד עבד ואינו ממזר. שחררו - נמצא בן חורין". נמצא דלעניין פו"ר בעבד ושפכה - אשה חמורה מן האיש לריב"ב, דעבד אינו חייב בפו"ר משום דאין זרעו מתייחס אחריו, ואילו שפכה, כיוון דזרעה מתייחס אחריה חייבת. וכוונת הירושלמי ד"עבד מהו לישא שפכה במועד משום פו"ר" - לאו משום לתא דידיה דלא שייך בו חיוב, אלא משום לתא דידה, שהיא מצווה על פו"ר, ואיכא למיגזר משום ביטול פו"ר שמא תשהא עד המועד. עכת"ד.

ולענ"ד, הסבר זה דדחק הטו"א להסביר בירושלמי אינו מובן, דהרי בירושלמי נאמר בפירוש: "**עבד** מצווה על פו"ר" (ולא "שפכה"), ומשמע שהעבד עצמו מצווה. ועוד קשה - וכי איזה ייחוס יש לשפכה?! וכן כתב המנ"ח (מצוה א', ס"ק י"ט) וז"ל: "ודבריו אינם מובנים כלל נהי דהוולד כמותה היינו דשדינן הוולד בתר האם לכל דיני התורה אבל מ"מ אין לה חייס כי הויא כמו בהמה, רק דאינו הולך אחר אביו והוי עבד כמו הוא אבל לא לענין יחוס וזה ברור".

ומ"מ הקושיא על דברי התוס' במקומה היא עומדת, דאם עבד אין לו חייס, איך שייך לחייבו בפו"ר, והרי אין הוולדות הולכים אחריו?

ואפשר ליישב עפ"י יסוד של המנ"ח שכתב: "ונראה דהא דתלינן ביחוס זרע אחריו, היינו דווקא בעבד ועכו"ם דלכשנתגיירו ונשתחררו אין הבנים בנים שלהם לשום ענין מדיני התורה, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי לענין עריות, וע"כ לענין פו"ר ג"כ לא נחשבו בנים רק בעכו"ם הגם דלא נחשבו בניו כיון דמתייחסים אחריו קיים המ"ע. אבל במקום דהם בניו אף דאינם מתייחסים אחריו זה אינו מזיק כלל וקיים פו"ר. וראיה מיבמות דפליגי - ת"ק סובר אשה אינה מצווה על פו"ר וריב"ב סובר דמצווה, ולת"ק נפקא לן מקרא וקשה ל"ל קרא תפ"ל דהבנים אינם מתייחסים אחר האשה אלא אחר האיש, והיאך סובר ריב"ב דהאשה ג"כ מצווה הא אין הבנים מתייחסים אחריה? א"ו כיון דהם בניה לנחלה ולעריות הם בנים ממש ואלו היתה מצווה בודאי יצאה".

ולפי"ז אם נאמר שבעבד יש אפשרות שהבנים ייחשבו בניו, יכול לקיים מצוות פו"ר, אף שאינם מיוחסים אחריו.

סימן י"ד - בדין החשוד על העריות לעניין עדות - סנהדרין כו: כז.

א. איתא בגמ': "א"ר נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. א"ר ששת, עני מרי ארבעים בכתפיה וכשר?! אמר רבא, ומודה ר"נ לעניין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא ואיתימא ר"פ, לא אמרן אלא לאפוקא אבל לעיולא לית לן בה". ופירש"י: "כשר לעדות -

דבעיינן רשע דחמס וכו', ארבעין בכתפיה - חייב מלקות הוא, אע"פ שאין שם התראה, דאמר מר מלקין על לא טובה השמועה".

וצ"ע מדוע פירש הסוגיה דלא כהלכתא? דהא לקמן נחלקו אביי ורבא גבי מומר אוכל נבלות, דבאוכל לתיאבון לכו"ע פסול לעדות, ובאוכל להכעיס - לאביי פסול ולרבא כשר משום דבעיינן רשע דחמס, והלכה כאביי ביע"ל קג"ם. ואם נאמר דלרש"י הסוגיא אליבא דרבא, דר"נ סבר דבעיינן רשע דחמס, ומדובר שעשה מעשה שבא על הערוה, מדוע נדחק להעמיד בשלא היתה התראה, והא לרבא אפי' אם עשה עברה בעדים ובהתראה, אם אינה עברה שיש בה הנאת ממון, כשר הוא לעדות, דבעיינן "רשע דחמס". ועוד קשה, דאם בא על ערוה בעדים, מדוע נקרא רק "חשוד"?

ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר דרש"י סובר כהרי"ף, דהרא"ש כתב וז"ל: "פר"ת שבא על הערוה, וכן מוכח מתוך פירש"י, וכן משמע מהרי"ף", עכ"ל. וז"ל הרי"ף ז"ל: "א"ר נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. אמר ליה רב ששת ארבעין בכתפיה וכשר?! **התם יצרו תקפו**. אמר רבא ומודה רב נחמן לעדות אשה שפסול בין לאפוקה בין לעיולה". ובהמשך דבריו פסק הרי"ף כרב ששת משום דהלכתא כר"ש באיסורי. וכתב הנימו"י: "חשוד על העריות, פרש"י ז"ל בא על הערוה ממש, וכן דעת הרב בעל העיטור ז"ל, וכן משמע ממה שגריס רבינו אלפס ז"ל עלה דרב ששת, שהשיב לו רב נחמן, שאני הכא שיצרו תקפו, ומהך גירסא ודאי משמע דאפילו בבעל ממש איירי וכו'... והא דמכשר רב נחמן אף על גב דאית ביה לאו חמור ומפורש, **משום דסבר כרבא** דבעינן רשע דחמס". ומבואר דרש"י סובר כהרי"ף דבא על הערוה ממש. ולפי"ז הפלוגתא של ר"נ ור"ש שייכא בפלוגתא דאביי ורבא לקמן, דרבא דבעי רשע דחמס, דין הוא שיכשיר בא על הערוה כר"נ, ואילו אביי דסבירא ליה דלא בעיינן רשע דחמס, יסבור כר"ש שפוסל לעדות, וצ"ל דלכן הרי"ף פסק כר"ש, דהוא סובר כאביי ובזה הלכה כמותו.

אולם הרא"ש, הרמ"ה ובעה"מ חלקו על הרי"ף. בעה"מ הביא מה שפסק הרי"ף כר"ש דהלכה כמותו באיסורי, וכתב: "ול"נ דהאי דינא הוא, ולגבי הלכתא דדינא איתמרא שמעתא וכרב נחמן קי"ל בדיני, ועוד דהא חזי' רבא ורבינא ורב פפא דבתראי אינון ושקלו וטרו אליבא דרב נחמן, למימרא דהלכתא כוותיה", והקשו הרא"ש ובעה"מ דלישנא דחשוד לא משמע לפרושי הכי (שעשה מעשה), דהוי ליה למימר "הבא על הערוה". ולכן הם דחו דברי הרי"ף ופירשו דחשוד על העריות, הכוונה שהוא רגיל וגס בעריות ומתייחד עמהן, וארבעין בכתפיה משום דמלקין על הייחוד ומלקין על לא טובה השמועה, דבועל

את הערוה אפ"י ר"נ מודה, וליכא מאן דפליג, דרע לשמים ורע לבריות הוא, ופסקו הלכה כר"נ.

והנה מה שהקשו על הרי"ף אין זה מוכרח, דלשון "חשוד", תירצו הר"ן והרמב"ן שמצינו לשון "חשוד" על מי שעשה מעשה, כגון "שכנגדו חשוד על השבועה", שהוא מי שעבר עליה ממש, שכיוון שעבר עליה פ"א חשוד הוא על כולן. וכן ה"חשוד על הטריפות", שהוא מי שיצאה טריפה תחת ידו ממש, וכן כל חשוד על הממון שבגמ' כך הוא, שגזל או גנב פ"א. וכולן הן חשודים מכאן ולהבא מפני עברה ברורה שעשו. ומה שלא אמרו "בועל את הערוה", מפני שמשמעות הלשון הזה מורה על הרגיל בדבר ונאמנותו בכך. ומה שהקשו שהלכה כר"נ משום שהלכה כמותו בדינין, כתב הראב"ד שנחשב יותר איסורין משום שאפשר שיבואו להתיר את האיסור על פיו, א"נ לעניין קרבן שבועת העדות, ולשבועת העדות עצמה אם תחול עליו שבועה, הלכך איסורא הוא.

הב"י (חו"מ ל"ד) הביא את דעת הרי"ף וסייעתו, ודעת הרא"ש וסייעתו, וכתב דלהלכה אין בזה נ"מ לדינא, דלכו"ע אם בא על הערוה ממש פסול לעדות, דלרי"ף הלכה כר"ש שפסל, ולרא"ש גם ר"נ מודה בציור כזה. ואם הוא רק חשוד, לכו"ע יהיה כשר לעדות, דלרי"ף בזה ר"ש לא דיבר ולרא"ש הלכה כר"נ.

ולפי"ז דברי רש"י מתבארים כהרי"ף, דר"נ סובר כרבא ולכן אפי' שעשה מעשה שבא על הערוה יהיה כשר לעדות, ולכן רש"י כתב דלר"נ בעיינן רשע דחמס, וגם לא קשה מדוע נקרא "חשוד" וכמ"ש לעיל בשם הרמב"ן והר"ן ז"ל. ולפי"ז גם יש הבנה למה שכתב לקמן גבי קבוראי (דקברו מתים ביו"ט ראשון) דר"פ פסלם לעדות, ורש"י שם פירש: "דמשום שכר ממון עוברים על דת **והוו להו כרשע דחמס**". ולכאורה קשה, מדוע הצריך לפוסלם משום "רשע דחמס", והא הלכה כאביי דאפי' אם עובר על לאו שאין בו הנאת ממון נפסל. ולפי מה שכתבנו לא קשיא מידי, דהא ר"פ סובר כר"נ, דהרי פירש דבריו בסוגיית חשוד על הערות, ור"נ סובר כרבא דבעיינן רשע דחמס בדווקא. אלא דעדיין לא מיושב מה ששאלנו מדוע רש"י העמיד הא דחשוד בעדים ולבא התראה, והא לרבא אפ"י אם יש עדים והתראה כשר הוא לעדות דאינו רשע דחמס.

ב. ונראה ליישב עפ"י דברי בעה"ע, דהנמו"י הביאו שסובר כהרי"ף בפשט הסוגיא, דמדובר בבא על הערוה ממש, ובכ"ז כתב הנמו"י דבעה"ע פסק כר"נ, וכביכול זה תרתי דסתרי, דאם נפרש דר"נ הכשיר לעדות אפילו אם בא על הערוה ממש, ע"כ דהוא סובר כרבא, דדווקא רשע דחמס פסול לעדות. וא"כ היאך בעה"ע פסק כר"נ, והא נפסק להלכה כאביי שסובר דכל רשע פסול לעדות אע"פ דאינו רשע דחמס? דבר זה תירץ

בעה"ע עצמו וז"ל: "אע"פ דקי"ל כאביי דאמר לא בעי רשע דחמס ומומר אוכל נבלות להכעיס ומועלין בשבועות והנהו קבוראי דקבור מיתא בי"ט ראשון כולן פסולין לעדות, **שאני הכא דיצרו תקפו**", מבואר דאין קשר בין חשוד על הערוה, שלר"נ כשר לעדות, לבין דינו של רבא דבעיינן רשע דחמס, והך סברא ד"תקפו יצרו" תועיל אף לאביי. וצ"ע, מה הסברא בזה דאם תקפו יצרו אף אביי יודה דלא ייחשב רשע לעניין עדות? ועוד שיקרא "אנוס"?! (עפ"י מש"כ התוס' (בדף ט: ד"ה לרצונו) דהחשוד על העריות כשר לעדות משום דיצרו תוקפו כ"כ וחשוב כאנוס).

ולענ"ד נראה ליישב עפ"י הנוב"י (אה"ע נ"ז), שם השואל הקשה דהרי חזינא שבועל ערוה נידון בסקילה, שריפה, חנק ומלקות, הכל לפי הערוה ולא אמרינן "יצרו תקפו", ומדוע כאן לעניין עדות נקרא "אנוס"? הנוב"י כתב להשיב דחיוב מלקות ומיתה לא משתכחת בלא התראה, וכיוון שהתרו בו, שוב לא מקרי "אנוס", שאם יצרו תוקפו, כבר יש לו תבלין - ההתראה, וכבר אמרו "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, יזכיר לו יום המיתה", ק"ו זה שהתרו בו למיתה וקיבל ההתראה ששוב לא מהני ללמוד עליו זכות מחמת שיצרו תקפו. אבל בא על הערוה בלי התראה, ואף שבכל העברות נפסל לעדות אף בלי התראה, דלא בעיינן לפסולי עדות חיוב מיתה או מלקות, מיהו סובר ר"נ דזהו בשאר עברות, אבל בבא על הערוה, אי לא התרו בו מיחשב קצת אונס מחמת שיצרו תוקפו. עכ"ל. ולפי"ז דברי בעה"ע מבוארים ומובנים, ואפשר שזה מה שהכריח את רש"י לפרש שלא היתה התראה, כי אם היתה התראה שוב א"א לומר יצרו תקפו.

אולם לאחר משנה העיון נראה דאין לומר כן ברש"י, דכל הסברא להעמיד בשלא היתה התראה, הנוב"י כתב בדעת הרי"ף כדי שלא לומר שר"נ סבר כרבא דבעיינן רשע דחמס, וכדמוכח למעיין בדבריו, ואילו אנו בחרנו לילך בדרך הנמו"י והב"י שהבינו בדעת הרי"ף שר"נ סובר כרבא, ובאמת "תקפו יצרו" יתפרש לפי דבריהם שבאמת על כל עברה שיש בה הנאת ממון אנו חוששין שיעיד שקר, משא"כ הכא דיצרו תקפו, דדווקא כאן נכשל, דעריות, נפשו של אדם מחמדתן, ואין זה אומר שיכשל גם בלהעיד עדות שקר. ולפי"ז, גם אם יבוא על הערוה בעדים ובהתראה, לרבא יהיה כשר לעדות. וא"כ הקושיא על רש"י במקומה עומדת.

והאמת דקשה לומר שלרש"י ר"נ סובר כרבא דבעיינן רשע דחמס, חדא דאם בשה נחלקו ר"נ ור"ש, מדוע ר"נ שתק לר"ש במה שהקשה "ארבעין בכתפיה וכשר", הא הוה ליה למימר "שאני הכא דאינו רשע דחמס", ועוד דקשה לומר דר"נ, רבינא ור"פ דפירשו דבריו, כולהו סבירא להו כרבא דבעיינן רשע דחמס ולא כהלכתא. ועוד קשה, מה

החילוק בין עיולא לאפוקא, והא אפי' רבא דהכשיר רשע דחמס, זה רק לעדות אחרת, אולם כל זה אינו קשה על הרי"ף שהיתה לו גרס אחרת.

ועוד הוכחה דרש"י אינו סובר כהרי"ף - דמה שפירש הרי"ף בסוגיא, דבא על הערוה ממש, הוא משום הגרסא שהיתה לו בגמ', ובהקדם, דבמחלוקת אביי ורבא גבי מומר אוכל נבלות לתאבון, כתב הרי"ף וז"ל: "דברי הכל פסול - כפין ואכיל נבלה, כפין נמי ושקיל ארבעה זוזי ומסהיד", וכן כתב הרא"ש, וכתב בתוספותיו (ט: ד"ה לרצונו) דפלוני רבעני לרצוני "חשיב רשע דחמס, דדמי לאוכל נבלות לתיאבון, דכיוון דלהנאתו עובר על דעת קונו, כמו כן היה עושה בשביל חימוד ממון ומעיד עדות שקר". והתוס' בשמעתין הקשו מאי שנא האי חשוד מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני, וצ"ל שבסוגיית אביי ורבא גבי מומר, גם להם היתה גרסת הרי"ף, ולכן יש מקום להקשות "מאי שנא" דהרי גם לרבא הבא על הערוה צריך להפסל לעדות משום דלהנאתו עובר על דעת קונו, ומחמת האי קושיא תירצו (בתירוץ השני) "שאני הכא, משום דיצרו תוקפו ולא דמי לנבלה וגם לרביעה דליכא יצרו כ"כ כמו בערוה". וצ"ל שלכן גם הרי"ף כתב "שאני הכא דיצרו תוקפו", דאם לא היה כותב כן היה קשה מדוע הוא כשר, והרי אפי' לרבא יש לפוסלו משום שיש לו הנאה בעברה שעושה. ויותר מזה ד"יצרו תוקפו" אין זה תירוצו של הרי"ף (בניגוד לתוס' שתירצו כך בגלל הקושיא), אלא דזהו גופא מה שהשיב ר"נ לר"ש עפ"י הגרסא שהיתה לרי"ף, משא"כ לרש"י שפירש "אוכל נבלות לתיאבון לדברי הכל פסול, דכיוון דמשום ממון קעביד, דהא שכיחא בזול טפי מהיתירא, הוה ליה כרשע דחמס ופסול לעדות". כלומר, לרש"י דווקא אם בעצם העברה יש רווח של ממון, רק אז נקרא רשע דחמס, ולרבא פסול לעדות, וזה אינו כסברת הרי"ף והרא"ש דלרבא בכל עברה שיש בה הנאה פסול.

הרי לן דאליבא רש"י אין כאן לא קושיא ולא סתירה, דהאי חשוד, גם אם נאמר שבא על הערוה, אינו נקרא רשע דחמס, ולרבא כשר הוא לעדות ואינו דומה כלל למומר אוכל נבלות לתיאבון. ואם אין קושיא, ממילא אין אנו צריכים להגיע לחילוק הדחוק "שאני הכא דיצרו תקפו", ועוד שאם זה הטעם לרש"י, אזי העיקר חסר מן הספר.

ג. ויש לפרש ברש"י באופן אחר, שהוא סובר כמו שכתב בעה"מ בשם י"א, "שלא נודע בברור שבא על הערוה, שאין עדים, בכי הא מכשיר ר"נ. ור"ש פליג אפי' בחשוד משום דקיימא לן מלקין על לא טובה השמועה". וכן גם כתבו התוס' להדיא וז"ל: "החשוד על העריות כשר לעדות, פירש בקונ' לאו דאיכא סהדי שבא על הערוה, אלא שהוא גס

בעריות ומתייחד עמהן, והאי דקאמר ארבעין בכתפיה וכשר, היינו משום דמלקין על הייחוד ומלקין על לא טובה השמועה".

אולם לפי"ז יקשה, דמלשון "ארבעין בכתפיה וכשר?!" משמע דחשיב לרשע גמור, ואילו על לא טובה השמועה אינו נעשה רשע, אלא דלוקה משום סייג בעלמא, וכן כתב הרמב"ם (סנהדרין כד ד-ה) וז"ל: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה וכו'... וכן יש לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם ששמועתו רעה והעם מרננים עליו שהוא עובר על העריות". ואם אין הוא רשע ממש, מדוע ר"ש מחשיבו לרשע ופוסלו לעדות? ונראה ליישב עפ"י בעה"מ שכתב: "והיינו דאמר ר"ש עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר?! מכיוון שהוא מחוייב מלקות, אם אתה מכשירו יאמרו בא על הערוה כשר". מבואר דמה שר"ש פוסלו, אין זה משום שנחשב רשע, אלא רק משום מראית העין. ועוד אפשר ליישב, דלרש"י מה שלוקין על לא טובה השמועה, אין זה משום סייג, אלא דבאמת נקרא רשע, וכן נראה מרש"י בקידושין (פא.) דכתב: "ארבעין בכתפיה, מי שיוצא קול עליו שהוא עובר עברות, מלקין אותו, דלא טובה השמועה לאו הוא, דכתיב בבני עלי "אל בני", לאו יש כאן על לא טובה השמועה". ולפי"ז זה כך תתפרש מחלוקתם, דר"ש פסלו לעדות דיש כאן לאו ולכן נקרא רשע. ולר"נ שאמר כשר, אינו נקרא רשע לעדות, דאין זה לאו מפורש.

אלא דעדיין קשה, מדוע רש"י כתב דכשר משום דבעיינן רשע דחמס, והא ר"נ דהכשיר אין זה בגלל שסובר כרבא. ונראה דרש"י סובר כהרמ"ה, דבשמעתין הוכיח דליכא למימר שיש עדים שבא על הערוה, אלא דלוקה משום חשד, וכמו שביארנו ברש"י. ואילו בהנהו קבוראי שקברו מתים ביו"ט פירש כרש"י, דלרב פפא רשעים נינהו דקא עבדי מלאכה מהתורה ביו"ט ראשון משום חימוד ממון, דקא שקלי אגרא. וכתב המגיה שם "דס"ל דבלא התראה הוי כלאו שאין בו מלקות, ואינו פסול אלא מדרבנן, ומשו"ה הוצרכו רש"י ורבנו (הרמ"ה) להוסיף דשקיל דמי", כלומר לרש"י והרמ"ה רשע שפסול לעדות הוא דווקא אם עבר עברה בעדים ובהתראה (ולא כרוב הראשונים והשו"ע דאפי' בעבר בלא עדים ובלא התראה נקרא רשע ופסול לעדות), אבל אם עבר בלא התראה יש חילוק, דאם זו עברה שאין בה חימוד ממון, לא יפסל לעדות, ואם זו עברה שיש בה חימוד ממון יפסל משום חשש שיבוא להעיד שקר.

וצ"ל דלכן רש"י כתב שאינו רשע דחמס, דאם היתה עליו שמועה שהוא גזלן, גם ר"נ היה פוסלו לעדות. ולפי"ז אפשר לומר כמו שכתבנו בהתחלה, שבא על הערוה ממש בעדים ובלא התראה וכשר, אך לא משום דתקפו יצרו, אלא משום דלא היתה התראה.

סימן ט"ו - בעניין בן סורר ומורה - סנהדרין סח:

איתא במשנה: "מאימתי נעשה בן סורר ומורה? משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן התחתון ולא העליון אלא שדברו חכמים בלשון נקיה, שנאמר "כי יהיה לאיש בן" בן ולא בת, בן ולא איש, קטן פטור שלא בא לכלל מצות" ובגמ': "אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג? על שם סופו נהרג! וכיון דעל שם סופו נהרג אפילו קטן נמי ועוד "בן ולא איש" קטן משמע, אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא "וכי יהיה לאיש בן" בן הסמוך לגבורתו של איש".

ולכאורה משמע שהפס' בא למעט קטן מדין בסו"מ ובלעדיו לא היינו אומרים שקטן פטור כיוון שלא הגיע לכלל מצוות, כדאמרינן בכל התורה כולה. וכן משמע מרש"י במשנה שכתב: "ואע"ג דמכי מייתי שתי שערות לענין כל התורה איש הוי, מיהו כי מיעטיה קרא, לאו בתחלת אישותו קא ממעט, כדמפרש בגמרא בן הסמוך לגבורתו של איש, אלמא בתחלת אישותו חייביה קרא", וכן מפורש גם ברש"י על הגמ': "שמע מיניה תרתי, משום דהשתא משמע הכי ומשמע הכי, "כי יהיה בן לאיש" כשיגיע לגבורתו של איש, ומשתמע נמי אאבוה כי יהיה לאיש גדול בן ולא שיהיה לקטן בן". ומשמע שצריך את הפס' גם למסקנא והוא מלמד את זמן החיוב של בסו"מ. וכן הוא גם ב'יד רמה' שכתב: "מקמי דליתי שתי שערות, א"נ מכי יקיף זקן התחתון לא מחייב, שנאמר "בן" ולא איש, ומכי מקיף זקן התחתון "איש" מקרי וכו', ומדקרי ליה "בן" משמע דלאו איש גמור הוא, אלא שסמוך לגבורתו של איש, והיכי דמי? דאייתי שתי שערות". הרי דמבואר דהפטור של קודם הבאת שערות והפטור שלאחר הקפת הזקן הם דבר אחד הנלמד מהפס' "לאיש בן" - בן הסמוך לגבורתו של איש, שזהו זמן החיוב. וכן גם משמע מהתוס' ששאלו למה לן טעמא דמתני' שלא בא לכלל מצוות, ותירצו שהמשנה מגלה שהזמן "סמוך לגבורתו של איש" הנלמד מהפסוק הוא לאחר שהביא שתי שערות ולא לפני, משמע שטעם המשנה והלימוד מהפס' משלימים זא"ז, ובלא הפס' לא היינו אומרים את טעם המשנה לפטור קטן משום שאינו בכלל מצוות.

אולם הרמב"ם (ממרים ז, ה-ו) פליג וז"ל: "לא ענש הכתוב קטן שלא בא לכלל המצות, וכן איש שגדל והרי הוא ברשות עצמו אינו נסקל מפני שגנב ואכל ושתה אכילה זו המכוערת, הא כיצד מפי השמועה למדו שאין דין זה אלא בבן שלש עשרה שנה ויום

אחד שהביא שתי שערות עד שיקיף כל הגיד ואחר שיקיף השיער כל הגיד הרי הוא ברשות עצמו ואינו נסקל. כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלשה חדשים מאחר שיביא שתי שערות, לפי שאפשר שתתעבר אשתו ויהיה עוברה ניכר בשלשה חדשים ונאמר כי יהיה לאיש בן סורר ומורה ולא אב סורר ומורה הא למדת שאם הקיף השיער את כל הגיד קודם שישלים שלשה חדשים הרי זה פטור". וכתב הרדב"ז דילפינן הקפת השיער את כל הגיד מדכתיב "בן" ולא איש, וג' חודשים דר' כרוספדאי ילפינן לה מבן הראוי לקרותו אב. וא"כ חזינן דהרמב"ם פטר משני טעמים נפרדים, חדא לקטן שלא הביא שתי שערות דפטור מסברא מפני שלא בא לכלל מצוות, ובהקיף זקן פטור מפני שהוא ברשות עצמו ונלמד מהפסוק ולא הביא הדרשה "בן הסמוך לגבורתו של איש", והוא כפשט המשנה בלא הגמ' (ואילו לרש"י וסייעתו קטן והקיף שיער אינן שתי סיבות לפטור, אלא תרוויהו חד טעמא והוא מגזה"כ "לאיש בן", בן הסמוך לגבורתו של איש). ומצינו חבר לרמב"ם והוא המאירי וז"ל: "מאימתי הוא נעשה בן סורר ומורה? משיביא שתי שערות, ר"ל בזמנן והוא בן שלש עשרה שנה ויום אחד עד שיקיף זקן התחתון וכו', וביאור טעם לדברים, שהרי כתיב "בן", ואי אפשר לומר "קטן" שהרי לא בא לכלל המצות, ואע"פ שמאחר שעל סופו הוא נהרג היה לנו לחייבו אף בקטנות אעפ"כ אי אפשר שהתורה תצוה להרוג את הקטן, א"כ עכ"פ בגדול הוא מדבר והוא בן שלש עשרה שנה ויום אחד שהביא שתי שערות". הרי שהמאירי פטר קטן משום שלא בא לכלל המצוות, ולא משום גזה"כ.

וכתב ה'משאת משה' דקשה על טעמו, שהרי בסו"מ נהרג ע"ש סופו, ומשום הכי קאמר בגמ' דבעי קרא ע"ז, דס"ד שיתחייב גם קטן. ויש לחזק קושייתו, דהנה מבואר בגמ' דקס"ד דקטן חייב משני טעמים, חדא מסברא דבסו"מ לא על חטאו נהרג אלא ע"ש סופו, ועוד מקרא ד"בן" ולא איש (משמע שפוטר גדול וממילא קטן יהיה חייב). והנה לעניין קושיית הגמ' דבן ולא איש שפיר משני, דכיוון דקרא כתיב "לאיש בן" בע"כ דלא נתמעט גדול, אלא נתמעט בהקפת הזקן, והדר איכא למימר ד"בן" הינו גדול, משום דקטן פטור ככל התורה כולה. אבל הקושיא שקטן חייב מסברא דע"ש סופו נהרג, ע"ז לכאורה הגמ' לא משני מידי. ובשלמא אם הכוונה בתירוץ הגמ' היה דבדרשה דסמוך לגבורתו של איש נכלל נמי למעוטי קטן וכרש"י וסייעתו, ניחא, ברם למבואר ברמב"ם ובמאירי שהפס' לא בא למעט קטן, א"כ תמוה, שלא מבואר בגמ' תירוץ לקושיא זו.

ובכדי שנבוא לישב בס"ד, יש להקדים ולחקור האם מיתת בסו"מ הוי חיוב על מעשיו, או שהוא נהרג ע"ש סופו, שעתיד ללסטם את הבריות. והנ"מ אם שייך בסו"מ אצל גידם או חיגר שאינו יכול ללסתם את הבריות. ועוד יש לחקור אם בסו"מ הוא גברא המחויב

מיתה או דינא בעלמא שצריך להורגו כמו שור המזיק. ואפשר ששתי החקירות תלויות זב"ז, שאם זהו חיוב על מעשיו הרי הוא גברא המחויב מיתה, ואם נהרג ע"ש סופו ואינו חיוב על מעשיו אין זה חיוב על הגברא, אלא דיקהוא שצריך להורגו.

ובהשקפה ראשונה נראה לומר שבסו"מ אינו מתחייב על מעשיו אלא שנהרג ע"ש סופו, והיא משנה ערוכה להלן (עא:) "בן סורר ומורה נדון ע"ש סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב", ובגמ': "תניא רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות, אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב", וכן מצינו שמתחייב דווקא אם אכל בשר צלוי ולא מליח ויין משובח שמזוג במעט מים ובחבורת אנשים ריקים וכו', שע"י דברים אלו יוכל להמשך ולהגיע ל"סופו". וכן גם מוכח מפירוש הרמב"ן עה"ת (דברים כא, יח) שכתב: "ועל הכלל, אין בו עתה חטא מות ועל שם סופו הוא נדון כמו שהזכירו רבותינו. וזה טעם וכל ישראל ישמעו ויראו - כי לא הומת בגודל חטאו, אלא ליסר בו את הרבים ושלא יהיה תקלה לאחרים". ומוכח שאינו גברא המחויב מיתה על מעשיו, אלא דהוא דין בעלמא שצריך להורגו. וכתב בספר 'עמודי ארזים' (על ספר היראים) דחיגר וגידם אינם נעשים בסו"מ מאחר שאינם יכולים ללסטם את הבריות, והוא משום שהבין שא"ז חיוב על מעשיו, אלא חיוב ע"ש סופו.

אולם המנ"ח (רמח כ) כתב: "לכאורה לטעם הגמ' דירדה תורה לס"ד של בן סו"מ שסופו כו' אבל טרפה אפי' טרפות אדם דאינו חי אם כן אפשר אין בו דין סו"מ. אך באמת משום טעמא דנתנו חז"ל אין ללמוד דין ממנו והיא ע"ד יופי טעמי התורה ואין ללמוד מהם אלא במקום שפי' חז"ל בעצמם". מבואר מדבריו שבסו"מ הוא חיוב על מעשיו ולא ע"ש סופו. ואפשר שהתורה חייבה דווקא על מעשים המושכים ומביאים לידי "סופו" וכנ"ל, אך אחרי שהתורה אמרה שעל מעשים אלו מתחייב משום בסו"מ, לא צריך שבאמת יוכל להגיע ל"סופו", אלא גם אם יהיה חסרון בגופו כגון גידם, חיגר או טריפה, אפשר לחייבו משום שטעם זה אינו אלא טעם לשבח ולא לעיכובא, דבאמת דבסו"מ מתחייב על מעשיו.

ויש לחזק צד זה דאם זה רק משום ע"ש סופו, אזי גם קטן היה צריך להיות בכלל דין בסו"מ וכדמוכח ברבנו יונה ב'שערי קדושה' (מובא בחוק לישראל, כי תשא, יום ה') וז"ל: "ועל כל העבירות אין הקטן נענש ובן סורר ומורה שאכל טרטימר בשר וחצי לוג יין נסקל", ולא יתכן שהוא מדין עונש וחיוב על מעשיו, כי אין מעשה קטן כלום, אלא ודאי

שאליבא דר' יונה הוא ע"ש סופו, ולכן מחייב קטן. אולם לכאורה קשה איך לשיטתו קטן חייב והרי המשנה פטרה קטן. וראיתי למורי ורבי הגר"ש יפרח שליט"א, שכתב ליישב שאין הכוונה לקטן ממש שלא הביא שתי שערות, אלא כוונתו לקטן שהביא שתי שערות אך עדיין לא הגיע לכלל י"ג שנה ויום א'. ומ"מ חייבים לומר שאין הוא גברא המחויב מיתה בגלל מעשיו, אלא שהוא דינא בעלמא שצריך להורגו. אולם לפמ"ש הרמב"ם דבעינן שיהא גדול גם בשנים, נראה כהמנ"ח שהחיוב הוא על מעשיו.

ויש להוסיף, דאם הוא חיוב משום סופו, אינו מובן מדוע חייב סקילה, הרי לסטים שגונב והורג מיתתו בסיף ולא סקילה. ותירץ הרא"ם (דברים כ"א) וז"ל: "ושמא י"ל דהאי "מלסטם את הבריות" סתמא דקאמר הוא, אפי' בשבת שמיתתו בסקילה", וכן תירץ גם הרמ"ה. והקשה ה'גור אריה' דספק נפשות להקל, ומנ"ל לומר שיהיה מלסטם את הבריות בשבת עד שיתחייב סקילה? ועוד הקשה מלשון המשנה, מהו "מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב" איכא הכא, והרי כל המומתים מתכפרים. לכן כתב לתרץ שהוא מדין רודף שמתחייב בנפשו בכל מה שאפשר להמיתו ואפי' בסקילה (ועיין ב"יד רמה'). ויש להקשות ע"ז טובא, דהא מה שהורגים את הרודף הוא דווקא אם אינו יכול להצילו באחד מאבריו, ואם אפשר והרגו חייב. והא כאן יכול לעשותו גידם או חיגר וממילא לא יוכל ללסטם או לרצוח. ועוד דבדין רודף על כל אדם מוטל להורגו ואילו כאן בעינן ב"ד של נפשות. ולכן נראה כהמנ"ח ד"על שם סופו" הוא רק טעם לשבח ואינו נ"מ לדינא (ומה שאמר ר"י הגלילי הוא בגדר "דרשה" ו"אין מקשין על הדרשן"). ומה שנהרג בסקילה, זו גזה"כ שכך דין בסו"מ.

ועוד ראיה דבסו"מ הוא חיוב על מעשיו איכא מהגמ' (סג.): "ריו"ח אמר אזהרה לבסו"מ מנין? ת"ל "לא תאכלו על הדם", ואם אינו חיוב על מעשיו, לשם מה צריך אזהרה? וכן הוא להדיא ברמב"ם (ממרים ז, א) וז"ל: "בן סורר ומורה האמור בתורה, הרי נתפרשה בו סקילה ולא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, והיכן הזהיר? "לא תאכלו על הדם" לא תאכל אכילה המביאה לידי שפיכות דמים וזו אכילת בן סורר ומורה, שאינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל". ומוכח מדבריו שהאזהרה והעונש על מעשיו שזו האכילה. וראיה נוספת מהמשנה (עא.): "מתרין בו בפני ג'". ואמנם רש"י ז"ל פירש שם שאין זו התראה גמורה. ופירש דבריו החזו"א (ב"ק ט, ח) דסגי בזה שאביו ואמו מוכיחין אותו שלא יעשה כן. ברם הרמב"ם ז"ל פסק שהיא התראה גמורה סמוך לאכילתו, ואם אינו חיוב על הגברא בגלל מעשיו, מה שייכות איכא להתראה?

אמנם מצינו דרוב הראשונים והמפרשים למדו שהוא ע"ש סופו ממש, והם רש"י, הרמב"ן עה"ת, הרמ"ה, הרא"ם, ה'גור אריה', ה'עמודי ארזים' ועוד, ובכ"ז אינם סוברים שקטן חייב בדין בסו"מ כר' יונה, וצ"ל שהם סוברים שאין שתי החקירות תלויות זב"ז, אלא דנים ע"ש סופו ולא משום מעשיו. מ"מ מהרמב"ם מוכח שסובר שהוא חיוב ועונש על מעשיו.

ומה שקשה על הרמב"ם אפשר ליישב, דהרי בס"ד של הגמ' דקטן חייב, ודאי שהוא אינו חיוב על מעשיו, וכן מוכח מהגר"ח (גירושין ו, ט) שהקשה על הס"ד דסוגיין היאך ס"ד לחייב קטן בעונש מיתה מדין בסו"מ, והרי אין שייך להעיד עליו דקטן כשלא בפניו דמיא. וכתב לתרץ וז"ל: דשם שאני, דכיון דבעינן לחייבו הוא משום דכיון דע"ש סופו הוא נהרג, א"כ גם קטן נחייביה, ור"ל דמשו"ה הוי דינא בעלמא שצריך להורגו ולא חיובא שמתחייב הוא מיתה. וע"כ שפיר מקבלין עדות גם כשהוא קטן, דבכה"ג גם קטן כבפניו דמי". וי"ל דאחר דפריך בגמ' "ועוד בן ולא איש קטן משמע" הדרה בה הגמ' מקושיא קמייתא, והיינו דפריך דאפי' אי נימא דאי"ז סברא הא דנהרג ע"ש סופו, כיוון דהוי עונש על מעשיו, וקטן לאו בר עונשין הוא ואין מעשה קטן כלום, אפ"ה הא איכא קרא לחייב קטן, וע"ז משני דבא למעט הקפת זקן ולא בא למעט גדול, וממילא אין טעם וסיבה לחייב קטן.

סימן ט"ז - פסול יין במקוה - מכות ג:

אמר רב יהודה אמר רב שלשת לוגין מים שנפל לתוכן קורטוב של יין ומראיהן כמראה יין ונפלו למקוה לא פסלוהו מתקיף לה רב כהנא וכי מה בין זה למי צבע דתנן ר' יוסי אומר מי צבע פוסלין את המקוה בשלשת לוגין, א"ל רבא התם מיא דצבעא מקרי הכא חמרא מזיגא מקרי והתני רבי חייא הורידו את המקוה אמר רבא לא קשיא הא רבי יוחנן בן נורי הא רבנן דתנן שלשת לוגין מים וכו'...

א. החזו"א (חו"מ, ליקוטים, כ"ג) כתב: "יש לעיין לר"כ תקשיה ליה סיפא דקתני "ואינם פוסלים אותו בשינוי מראה", ואילו ביין קתני התם "נפל לתוכו יין ומוחל ושינו מראיו פוסל". עוד קשה, הלא ע"כ איכא ריב"נ דקאי כוותיה דרב, ואי ריב"נ פליג על רב יוסף דלמא רב כריב"נ. ואפשר דר"כ שנה "חסר קורטוב" וסבר דריב"נ אסיפא פליג ולא אריש, ולעולם בדאיכא ג' לוגין מים פוסל אע"ג דחזותא יין", עכ"ל.

כוונת החזו"א לתמוה אאתקפתא דרב כהנא, דהא מהמשנה עצמה מוכח דיש הבדל בין יין מזוג לבין מי צבע, דתנן (מקוואות ז, ג): "ר' יוסי אומר מי הצבע פוסלין אותו בשלשה לוגין ואינן פוסלין אותו בשנוי מראה נפל לתוכו יין ומוחל ושנו את מראיו פסול". הרי

להדיא דחלוקין מי צבע מיין, דיין פוסל את המקוה בשינוי מראה, ואילו מי הצבע אינם פוסלים בשינוי מראה. וכתבו מפרשי המשנה, והובא גם בב"י (יו"ד רא, כה) בשם הראב"ד וז"ל: "למדנו מכאן שאין שינוי מראה פוסל עד שיתערב בו גוף המשקה והוא משנה את מראיו אבל אם שרה בו סמנין או אוכלין ונשתנו מראיו כשר שהרי הדיח בו סלי זיתים וענבים אינם פוסלים בשינוי מראה מפני שאין בהן מגוף הדבר המשנה את מראיו וכן מי הצבע אין בהם כי אם שריית סמנין בלבד ופוסלים בג' לוגין משום דמיא דציבעא מיקרי. עוד למדנו מכאן שאין לשינוי מראה שיעור אלא אפילו מלוג אחד נשתנה מראיו פסול". מבואר, שמי הצבע אינם פוסלים את המקוה אע"פ ששינו מראיו, משום שאין מעורב בהם גוף המשקה, ומי צבע שם מים עליהם ולכן אינם פוסלים מקוה מלא. וממילא בדין יין שנפל למקוה ונשתנו מראיו פסול, משום שמעורב בו גוף המשקה, וחשוב כל המקוה כיין מזוג ובעינן "מקוה מים" ולא טבילה ביין. ומוכח מהמשנה דאיכא חילוק בין מי צבע לבין יין מזוג וכטעמו של רבא. וממילא חילוק זה יהיה קיים גם גבי ג' לוגין שנפלו למקוה חסר - שהמים יתבטלו ליין ויהיה דינם כיין ולא יפסלוהו.

ומה שתירץ החזו"א שרב כהנא גרס "חסר קורטוב", לכאורה אינו מתרץ את הקושיא הראשונה, דהראב"ד דייק מהמשנה: "שאין לשינוי מראה שיעור אלא אפילו מלוג אחד נשתנה מראיו פסול", וממילא גם אם יש יותר מ- ג' לוגין של מים ונפל מעט יין ושינה מראיהם חשיב כיין, ויין שנפל למקוה חסר, אפי' יותר מ- ג' לוגין אינו פוסל. וא"כ גם אם ר"כ גרס "חסר קורטוב", עדיין לא מובן על מה תקף.

וקודם שניישב בס"ד, יש להעיר, דהרי ר' חייא חלק על רב וסבר דג' לוגין מים שנפל לתוכן קורטוב יין, גם אם נשתנה מראיתם למראה יין, אינם חשובים כיין אלא מורידים את המקוה לפסול, וכן סובר גם ת"ק למאן דגרס "חסר קורטוב" ברישא, וא"כ ע"כ יש חילוק בין מקוה כשר לבין חסר.

ואפשר לומר שתירוץ החזו"א אכן מיישב גם את הקושיא הראשונה, וזאת עפ"י מ"ש הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, די"ל דס"ל לר"כ שחלוק דין שינוי מראה מקוה שלם מדין ג' לוגין. דבאמת שינוי מראה אינו מגרע משם מים ואין הפסול בגוף המים, אלא דזהו גזה"כ דשינוי מראה פוסל מקוה (והוכיח כן מהראב"ד), דילפינן מקרא ד"מקוה מים" שתהא מראיתו כמראה מים, ודווקא יין פוסל במראה לפי שנקרא "יין מזוג" (ומעורב בו גוף הדבר), אבל מי צבע, אע"פ ששינו צבע המקוה, אין זה נחשב שינוי במראה המים, דהא "מיא דצבעא" מקרי ולא נשתנה להראות כדבר אחר. וכ"ז דווקא גבי מקוה שלם דאיכא גזה"כ, אבל בפסול ג' לוגין מים שאובים ליכא לחלק, דאין על זה גזה"כ.

ואפשר ללכת בדרכו ולהוסיף דביין מזוג היין המעורב במים אינו מבטל את המים המעורבים בו, אלא פוסל אותם משום שינוי מראה והוי מים פסולים. וכן בג' לוגין במקוה חסר לא ביטל את שם המים ועדיין נקראים מים שאובים. ואם יש בתערובת ג' לוגין מים מלבד היין, חשובים כמים שאובים ופוסלים את המקוה.

ולפי"ז י"ל דהחזו"א בתירוצו שר"כ שנה "חסר קורטוב" וכו', מיישב את שתי הקושיות, ולא קשיא מידי.

ב. הגרש"ר כתב תירוץ נוסף, דרב כהנא סבר ששינוי מראה במקוה שלם אינו מדין תורת פסול במקוה, אלא הלכה בדין תערובות - שכל שניכר מראה יין אינו בטיל. וא"כ א"א לטבול משום חציצה ולא משום פסול במים שנשתנה דינם ליין מזוג. אבל במי צבע אין חציצה בטבילה, דמין במינו אינו חוצץ (או משום השקה). אבל לעניין דינא דג' לוגין, אותה תערובת של מים ויין יפסלו את המקוה כיוון שיש בתערובת ג' לוגין של מים שאובים ולא בטל מהם שם מים. הגרש"ר הקשה על דבריו מהמשנה (מקואות ז, ד): "נפל לתוכו יין או מוחל ושינו מקצת מראיו, אם אין בו מראה מים ארבעים סאה הרי זה לא יטבול בו". דמשמע שלא יטבול בו כלל אפי' במקום שלא נשתנה בו המראה, וע"כ דהוא משום שינוי מראה ולא משום חציצה, שאם הוא משום חציצה מדוע לא יטבול במקום דלא נשתנה מראיתו, דשם ליכא חציצה (וכדמוכח מטיט הנרוק)? ואם הביאור בדברי ר"כ הוא משום חציצה, יקשה דהוא נגד משנה מפורשת.

אולם כתב דבכ"ז אפשר לקיים מש"כ עפ"י דברי הרמב"ם (מקואות ז, ט) שכתב: "והטובל במקום שנשתנה לא עלתה לו טבילה", ומשמע דהטובל במקום שלא נשתנה, עלתה לו טבילה בדיעבד, ומה שכתוב במשנה "לא יטבול", יש לפרש דזהו רק לכתחילה. והוכיח כן בדעת הרמב"ם מהשגת הראב"ד: "א"א, בתוספתא: הטובל בין במקום היין בין במקום המים כאילו לא טבל". משמע דהבין בדעת הרמב"ם שעלתה לו טבילה, וכתב הגרש"ר דלפי"ז אפשר לקיים את דברי ר"כ דהוא משום חציצה ואינו נגד משנה. את"ד.

אולם לענ"ד אין לומר כן בדעת הרמב"ם, דהמעיין בדבריו יראה דשם כתב: "נפל לתוכו יין או מוהל וכיוצא בה ונשתנה מראה מקצתו, אם אין בה מראה מים שלא נשתנה כדי מ' סאה ה"ז לא יטבול בו, והטובל במקום שנשתנה לא עלתה לו טבילה, אפילו חבית של יין שנשברה בים הגדול ומראה אותו מקום כמראה של יין הטובל באותו מקום לא עלתה לו טבילה". ועל מה שהעיר הראב"ד מהתוספתא, כתב הכס"מ: "ופשוט הוא במשנה פ"ז דמקואות ומבואר בדברי רבינו". ולפי"ז הרמב"ם אינו חולק על הראב"ד, דגם הוא מודה דאם טבל במקום המים לא עלתה לו טבילה וכהתוספתא, ומ"ש הרמב"ם

"הטובל **במקום שנשתנה** לא עלתה לו טבילה, דמשמע לכאורה דאם טבל במקום המים עלתה לו טבילה (וכמו שדייק הגרש"ר) - יש לבאר עפ"י מש"כ מרכה"מ: "נדמה לו (לראב"ד) דמ"ש רבנו "והטובל" מוסב למעלה דאפי' אין בה מ' סאה מים שלא נשתנו דווקא הטובל במקום שנשתנה לא עלתה לו טבילה. ובאמת "והטובל" מוסב למטה על ים הגדול וה"ק אפי' יש מ' סאה שלא נשתנו והטובל וכו'". ולפי"ז הדיוק שעלתה לו טבילה מוסב רק על הסיפא, שם מדובר שיש יותר מארבעים סאה מים ראויים לטבילה, וממילא כל היסוד של הגרש"ר נפרך, ואפשר לבאר רק עפ"י המהלך הראשון שכתב.

ג. הריטב"א כתב: "ולענין פסק יש פוסקין כר' חייא דרביה וחביביה דרב הוא, ועוד דר' חייא קאי כרבנן ורב קאי כר' יוחנן דהוי יחידאה והלכתא כרבים, וכן פסק ה"ר מאיר הלוי ז"ל וכדרבנן קיי"ל כדתני רבא חסר קורטוב ובשיעורא לחוד סגי לן". וכן הביא גם המאירי בשם בעל ההשלמה. ויש לסייע לזה ממה שהקשה התוס' שאנץ וז"ל: "בעי רב פפא וכו' ורב דאמר כדברי הכל צ"ע אי לא תני "חסר קורטוב" ברישא האי ברייתא דר"ח דהורידו את המקוה כמאן תרמייה? וי"ל דר"פ שלא שמיע ליה ברייתא דר"ח ומשום הכי מיבעיא ליה, ורבא פשיטא ליה משום דשמיע ליה ברייתא דר"ח לא רצה להעמיד ברייתא דר"ח דלא כשום תנא". ולפי"ז מובן מדוע גרסו כרבא "חסר קורטוב".

ברם הרמב"ם (שם הל' י) כתב: "שלשה לוגין מים שאובין שנפל לתוכן אפילו משקל דינר יין ושינה מראיהן והרי מראה הכל מראה יין ונפלו למקוה לא פסלוהו אלא אם שינו את מראיו" - הרי שפסק כרב וכדריב"נ. ואילו בהלכה י"א כתב: "שלשה לוגין חסר דינר מים שאובין שנפל לתוכן דינר חלב או מי פירות והרי מראה הכל מים ונפלו למקוה לא פסלוהו עד שיפלו שלשה לוגין מים שאובין שאין בהן תערובת משקה אחר ולא מי פירות" - משמע שפסק כת"ק, דאי כיריב"נ היה צריך לפסול דיש בתערובת ג' לוגין ומראה מים. וכן פסק הטור (יו"ד רא, כג) וכתב הב"י: "כתב הרא"ש בסוף נדה (סי' כ') רבנן בעו חזותא ושיעורא הילכך לא פסלוהו בין ברישא בין בסיפא ורבי יוחנן בן נורי פליג בסיפא והלכה כתנא קמא וכן פסק הרמב"ם והראב"ד". מבואר דהרמב"ם וסיעתו פסקו כמ"ד דלא גרסינן "חסר קורטוב" ברישא, ות"ק מודה לריב"נ שבזה הולכים אחר המראה, ודברי רב אליבא דכו"ע.

נמצא ששורש מחלוקתם של הראשונים היא אם יש לגרוס "חסר קורטוב" ברישא כרבא, ואז רב כריב"נ והלכה תהיה כר' חייא וכת"ק. או דלמא לא לגרוס "חסר קורטוב" ברישא, והלכה כרב יוסף.

במשנה (שם ז, ה) הר"ש והברטנורה ביארו דלת"ק תליא גם בחזותא, כהרמב"ם. וכתב ע"ז רעק"א: "מסקינן דרבא פשיטא ליה דגרסינן הכא "חסר קורטוב", דלת"ק לא אזלי כלל בתר חזותא אלא בשיעורא וריב"נ ס"ל דתליא הכל בחזותא. אלא דר"פ מספקא ליה דשמא קורטוב גרסינן וריב"נ פליג רק אסיפא, וא"כ אמאי כתב הר"ש והרע"ב בפשיטות דלת"ק תליא ג"כ בחזותא, כיוון דלר"פ מספקא ולרבא פשיטא הו"ל למנקט כרבא, ובפרט למ"ש הריטב"א שם דלר"פ ע"כ לא שמיע ליה ברייתא דר"ח אמר הורידו את המקוה, אבל רבא שמיע ליה, ומשו"ה פשיטא ליה ד"חסר קורטוב" גרסינן, דאל"כ ר"ח דלא כמאן, וא"כ בודאי הו"ל למנקט כרבא, וצ"ע".

ולכאורה אפשר ליישב את הקושיא הראשונה (איך פסק כר"פ שמסתפק ולא כרבא) עפ"י מה שכתב ה'ערוך לנר', דלרב יוסף שפיר י"ל דרב ס"ל ג"כ כרבנן דריב"נ, וא"כ מה שפסקו הפוסקים כרב וגם כרבנן דריב"נ ע"כ פסקו כרב יוסף. אולם הוא כתב שזה מן התימא דשבקו לרב ור"פ דבתראי נינהו ופסקו להקל כרב יוסף. ובהמשך דבריו גם הוא הקשה דהברייתא דרבי חייא מסייעת לרבא.

וב'ליקוטי הלכות' כתב: "טעם הרמב"ם והראש שפסקו להקל אף דרב פפא גופיה ספוקי מספקא ליה, אפשר משום דדין ג' לוגין שאובים שפוסלים הוא רק מדרבנן, אזלינן ביה לקולא". ברם לענ"ד זה מן התימא שבגלל שזו הלכה דרבנן נפסוק לקולא נגד הכללים. ואפשר ליישב עפ"י החזו"א (שם) שכתב: "ונראה דקיי"ל כרב, דכל דאיכא פלוגתא דתנאי ופסק אמורא כחד הלכתא היא, ואע"ג דרב יוסף קאמר דרב לא תני חסר קורטוב ולמש"כ תוס' עירובין (י"ד א' ד"ה אתני') גירסא דידן עיקר, הכא אף לגירסא דידן י"ל דרב פסק כריב"נ. וכיון דקבעו מימרא דר"י אמר רב בגמ' וליכא מאן דפליג הלכה כן. ומ"מ אין ראיה שיהא הלכה כריב"נ גם בסיפא בחלב, שאין שני הדינים תלוים זה בזה, דשפיר י"ל דתרוויהו בעינן שיעורא וחזותא, ואפשר דחזותא לא בעינן ושיעורא בעינן, ואפשר דשיעורא לא בעינן וחזותא בעינן". ולפי"ז הראשונים לא פסקו כר' יוסף נגד רבא, אלא פסקו כרבא שיש לגרוס "חסר קורטוב" ברישא ובזה רב אליבא דריב"נ, והסיפא גבי חלב אינה קשורה לרישא ושם הלכה כרבנן.

ואמנם אפשר לומר דבר זה ברמב"ם, אולם מהרא"ש המובא בב"י לעיל, איתא להדיא שפסק כרב יוסף, וכן הוא גם במאירי שכתב: "זו היא שטתנו שאנו פוסקים כלשון האמור כאן רב לא תני חסר קרטוב ברישא ור' יוחנן בן נורי אסיפא פליג ורב דאמר כדברי הכל". וא"כ עדיין קשה ומצוה ליישב דבריהם.

וראיתי שמביאים ליישב עפ"י הכסף משנה (נזירות ה, יז) שכתב: "וי"ל שדעת רבינו דכי אמרינן רבה ורב יוסף הלכה כרבה ה"מ כי איפליגו אליבא דנפשייהו, אבל היכא דאיפליגו במילתא דאחריני לא וכו'...", וכך הוא גם אצלנו שרבא ורב יוסף נחלקו במילתא דאחריני, ועוד דהכא רבא יחיד מול אביי ורב יוסף שהם רבים, ועוד דרב יוסף היה רבו של רבא (יומא מג.) והלכה כהרב.

סימן י"ז - בדין ציור וצילום צורת אדם ובובות לילדים - ע"ז מג. רה"ש כד.

תנן התם דמות צורות לבנות היה לו לר"ג בעלייתו בטבלא בכותל שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להן כזה ראיתם או כזה ראיתם. ומי שרי? והכתיב "לא תעשון אתי" לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני. אמר אביי: לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן, כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה וכו'... ושמשין שאי אפשר לעשות כמותן מי שרי? והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום, וכו'... אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון. ושבמדור התחתון מי שרי? והתניא אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ממעל לרבות מלאכי השרת, וכו'.. ועשייה גרידתא מי שרי? והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות, שאני ר"ג דאחרים עשו לו, והא רב יהודה דאחרים עשו לו וא"ל שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיניה דדין התם בחותמו בולט ומשום חשדא וכו'... רבים שאני, וכו'... ואיבעית אימא דפרקים הואי ואיבעית אימא להתלמד שאני דתניא לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות.

התוס' (ד"ה לא אסרה) כתבו: "אור"י דכל אלו תירוצים של אביי אמת הן דמדלא קאמר בכל אחד ואחד אלא אמר אביי ש"מ שלא היה חוזר בו". וכן סוברים גם הר"ן והרשב"א, וכתבו דשמשין שבמדור העליון אפילו אם אחרים עשו לו, אסור לקיימן, אבל אותן שבמדור התחתון כגון חמה ולבנה, כיון שאינם עשויים לתשמיש, לא אסרה תורה אלא עשייתן, אבל קיומן מותר כשאחרים עשו לו.

אולם הרי"ף הביא רק את התירוץ האחרון - להתלמד שאני, וגם הרמב"ם לא הביא להיתר דאחרים עשו לו, וכתב הר"ן, דכיון דקושטא דמלתא היא דלהבין ולהורות שרי, מעתה לית לן למימר ברבן גמליאל דאחרים עשו לו ומדחיין הני אוקמתא דאחרים עשו לו ודפרקין לפיכך לא הזכירן הרי"ף בהלכותיו. ולפי זה גם אם אחרים עשו לו, יהיה אסור לקיימן אפילו לאותן שבמדור התחתון.

ובאיזה אופן איכא איסור עשייה, הר"ן הביא שתי לשונות: ללישנא קמא כל צורות שאסרה תורה שבמדור העליון (וכן צורת האדם) בין בולטות בין שוקעות אסורות, ובשאר הצורות, אע"פ שמן התורה מותר לעשותן בולטות אסורות מדרבנן משום חשדא ושוקעות מותרות דליכא חשדא, וה"ה לצורות שבמדור התחתון באחרים עשו לו (ולפי זה, יהיה אסור לעשות דמות אדם אפילו בציור על הדף או בצילום ואפילו אם אחרים עשו לו יהיה אסור מהתורה לקיימו, ואילו ציור של שמש וירח, אם אחרים עשו יהיה אסור לקיימו מדרבנן משום החשד). ולשון אחר אמרו שכל הצורות שאסרה תורה דוקא בולטות אסורות אבל שוקעות מותרות וכל שאר הצורות בין שוקעות בין בולטות מותרות והא דתניא טבעת שחותמה בולט וכו' באותן צורות שאסרה תורה מיתוקמא דבהנהו איכא לאיפלוגי בין בולט לשוקע אבל שאר כל הצורות בין בולטות בין שוקעות מותרות (ולפי זה יהיה מותר לצייר ולצלם דמות אדם ושמש וירח ורק בבולט יהיה אסור) והר"ן ז"ל הכריע כלשון ראשון וכן גם דעת הרמב"ן.

אולם הרמב"ם כתב (עכו"ם ג, י) וז"ל: אסור לעשות צורות לנוי ואף על פי שאינה עבודת כוכבים שנאמר לא תעשון אתי כלומר צורות של כסף וזהב שאינם אלא לנוי כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים, **ואין אסור לצור לנוי אלא צורת האדם בלבד**, לפיכך אין מציירים לא בעץ ולא בסיד ולא באבן צורת האדם, **והוא שתהיה הצורה בולטת** כגון הציור והכיור שבטרקלין וכיוצא בהן ואם צר לוקה, **אבל אם היתה הצורה מושקעת או צורה של סמנין כגון הצורות שעל גבי הלוחות והטבליות או צורות שרוקמין באריג הרי אלו מותרות**. טבעת שיש עליה חותם שהוא צורת אדם אם היתה הצורה בולטת אסור להניחה ומותר לחתום בה, ואם היתה הצורה שוקעת מותר להניחה ואסור לחתום בה מפני שהנחתם תעשה בו הצורה בולטת, **וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים מזלות ומלאכים שנאמר לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום ואפילו על הלוח**, צורות הבהמות ושאר נפש חיה חוץ מן האדם וצורות האילנות ודשאים וכיוצא בהן מותר לצור אותם ואפילו היתה הצורה בולטת.

הרי לן דהרמב"ם חילק בין דמות האדם לבין דמויות שמשים שבמרום (שמש, ירח וכוכבים) - שכל איסור עשיית צורת האדם הוא רק בבולט, אך בשוקע ובציור מותר. ואילו בשמשי מרום אסור בין בולט ובין שוקע.

והראב"ד השיג וכתב שאין חילוק בין הצורות האסורות, שישראל אסור לעשותן בכל עניין, ואם עכו"ם עשה, שוקע מותר לקיים ובולט אסור.

הר"ן ז"ל הביא את הרמב"ם וכתב עליו: "ולא ירדתי לסוף דעתו מנין לו לחלק בין צורת אדם לשמשי מרום, וכולהו מלא תעשון אתי נפקא?" וכתב ליישב: "אולי סובר הרב דמלאכי השרת מפני שאינן בעלי גוף, וכן חמה ולבנה כוכבים ומזלות מפני שאינן נראין בולטין ואף בגלגלים אינן בולטין אלא משוקעות בתוכו ליכא לאיפלוגי בהו בין בולט לשוקע, אבל דמות אדם מפני שאינו נראה אלא בולט לא מתסר אלא בכי האי גוונא אף על גב דמאתי מפקינן ליה אפ"ה כיון דצורת אדם הנמצאת בולטת היא לא מיתסר אלא בבולט".

הכס"מ הביא את הר"ן וכתב: "איני יודע למה כתב כמסופק, שהרי בעלי התוס' סוברים כן, דבחמה ולבנה כוכבים ומזלות אין חילוק בין בולטים לשוקעים ומן הטעם שכתב הר"ן ז"ל וכן כתב הרא"ש ז"ל בפסקיו". אולם המהרי"ט (חלק ב' יו"ד לה) כתב לבאר את הר"ן, שהתוס' והרא"ש לא כתבו אלא בשמשים שבמדור התחתון כחמה ולבנה שאין חילוק בהם בין בולטים לשוקעים כי נראים בעינינו כשקועים ברקיע. אבל במשמשים שבמדור העליון חיות הקודש ומלאכי השרת לא דברו התוס' בהם, ואדרבה לפי דבריהם שהולכים בהם אחר הנראה, הרי הנביאים נותנים דמות בהם ומדמים אותם בצורת אדם ובולטים הם ואינן נראין שוקעים כחמה ולבנה, וכשמציירים אותם על הלוח שוקעים, הרי זה שינוי צורתם (ולכן הרמב"ם התיר). אלא שהר"ן ז"ל נסתפק בדעתו של הרמב"ם ז"ל, אולי טעמו הוא מפני שלפי האמת אינן בעלי גוף וגשמות אלא רוחניים בלתי מוגבלים ושיעור קומה הנראה לנביאים אינו אלא משל, הלכך בין בולטים ובין שוקעים אסורים, והטעם דכיון דאי אפשר לעשות כמותן, ואעפ"כ אסרן הכתוב, אלמא לאו כתבניתם ממש בעינן, אלא כעין דמותם ואפי' על הלוח ואעפ"י שלענין שמשי' שבמדור התחתון אנו הולכים אחר הנראה, לענין שמשים שבמדור העליון הולכים בו אחר העיקר, זהו מה שחדש לנו הר"ן ז"ל בדעתו של הרב ז"ל.

והוסיף המהריט וכתב: "ואכתי קשיא לי בטעם זה, דלפי זה אף בדמות אדם יש לאסור אפי' שוקעות, דהא מלא תעשון אתי נפקא קרי ביה לא תעשון אותם והרי אינן גוף למעלה, אעפ"י שגדול כוחן של נביאים שמדמים את הצורה ליוצרה זהו הנראה להם במראות הנבואה כמ"ש וביד הנביאים אדמה והואיל ולא נאסרה צורת אדם אלא מפני שהוא כעין דמות של מעלה א"כ אף היא תאסר בכל ענין בין בולטת בין שוקעת".

וכתב דלרמב"ם יצא לו שיטה זו מתוך שמעתין, דבדמות שמשי מרום לא מפלגינן בין שוקעים לבולטים מדלא משני בגמרא ההיא דר"ג דמיירי בצורה שוקעת אלמא בכל ענין אסור, וכיון דמשמשים שבמדור התחתון דהיינו חמה ולבנה אסירי בכל ענין כ"ש

שמשים שבמדור העליון דחמירי טפי לענין קיום דאפי' באחרים עשו אסור לקיים, וכיון דבחמה ולבנה אסירי אפי' שוקעות כ"ש שמשי מדור העליון ולא בגלל מה שחלקו התוס' דשאני חמה ולבנה לפי שנראים ברקיע שוקעים, אלא משום דס"ל דיש להחמיר טפי בשמשי מעלה מבשמשי מטה. אבל בצורת אדם אשכחן בהדיא דמפלגינן בין שוקע לבולט מעובדא דרב יהודה דאמר ליה רב שמואל שיננא סמי עיניה דדין ומוקי לה בחותמו בולט וההיא בצורת אדם משתמע ולא במשמשי שבמדור התחתון דלא שייך לומר בהו סמי עיניה דדין. וכבר נדחק הר"ן ז"ל בזה אמילתא אחריתי דקשיא ליה מאי פריך מרב יהודה שאני צורת אדם דדומיא דשמשי מעלה הוי ואסור אף באחרים עשו ומשכן נפשיה לומר דסמי עיניה לאו דוקא אלא פיחות צורתו קאמר ומיירי בכוכבים ומזלות ואין לך דוחק גדול מזה. עכת"ד המהרי"ט.

השו"ע (יו"ד קמא, ד) פסק בזה כהרמב"ם, ולא חשש לדעת האוסרים, והביא שציור בסמנין דינו כשוקע ומותר, לכן נראה דמותר לצייר ולצלם דמויות של בני אדם, אלא דבשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג, ד) נשאל אם מותר להצטלם לצורך עסקיו, והביא לדעת האוסרים לעשות כל שבמדור העליון ואפילו בשוקע, ושסמנין ודיו דינם כשוקע. ואח"כ הביא סוגיית הגמ' אי חזותא מילתא היא (ב"ק קא:), והכרעת הפוסקים שם דבדאורייתא אזלינן לחומרא, וכתב דהכא דהוא דאורייתא יש להחמיר ולומר דחזותא מילתא היא והוי כצורה בולטת, והביא לדבריו ראיה מדברי הריטב"א בשמעתין שכתב שאסור לעשות צורת אדם אף בצבע ובדיו וברקמה, וכתב להדיא שם דבדיו הוי כבולט. והביא דהב"ח, הט"ז והשל"ה כתבו שראוי להחמיר. והביא בשם ה'יערות דבש' שראוי למנוע מלעשות צורת אדם וכמבואר בזוהר שרוח הטומאה שורה ע"ז. ובסוף דבריו התיר להצטלם רק במקום צורך גדול והפסד מרובה ורק ע"י גוי ובאופן שיצלם רק חצי גוף ולא גוף שלם, וכתב דאף תמונות של צדיקים לא טוב לתלות בבתים משום שמושך על הצורות רוח טומאה.

ולענ"ד נראה שמעיקר הדין מותר לצלם דמות אדם ואפילו שלם מכמה סיבות:

הט"ז (יו"ד קמא ס"ק יג) כתב: "מו"ח ז"ל כתב באמת דצורת ארי ושור ה"נ דאסור לעשותן כיון שהם מזלות וקשה ממה שזכרנו דרב צייר כוורא (דגים שזה מזל אדר) ונראה **דציור הוא עדיף אפילו ממשוקעים** דאין בציור שום ממשות". ולפי זה יש צד דאף לשיטות הפוסקים שאסור לעשות דמות אדם אפילו שוקע, ציור על הדף יהיה מותר. וכל שכן בנייר פיתוח של צילום שאינו נעשה בסמנין ובדיו אלא באמצעות שינויים כימיים עקב

חשיפה לאור ואין בזה ממשות כלל ולא שייך לסוגיית חזותא מילתא היא, ואף הריטב"א הכא יודה שאינו נחשב בולט לפי שאינו דומה לדיו.

דבר נוסף, בשו"ת עטרת פז (ח"ב יו"ד ד) כתב דצילום במצלמה (פילם) נחשב לגרמא, והביא משו"ת רע"א (ס' קג) שעניין גרמא קיל מאמירה לנכרי, שהרי בדליקה בשבת התירו גרם כיבוי, ואילו לומר לגוי לכבות אסור. כי בשבת נאמר לשון עשיה דכתיב "לא תעשה כל מלאכה" - עשיה אסור וגרמא מותר מהתורה ואסור מדרבנן. וכתב המנחת חינוך דכיון דבהאי איסורא של עשיית שמשים שבמרום לשון עשיה כתיב בהו - "לא תעשון אתי", י"ל דעשייה אסור גרמא שרי. ונוסיף אנן ונאמר, דגם אם עדיין איכא בזה איסור דרבנן, הרי מה שהחמירו בזה הפוסקים הוא משום שהתייחסו לזה כאיסור דאורייתא ולכן חששו לשיטת הרמב"ן וסייעתו שאוסרים דמויות אדם אף באינו בולט. ולכן, מאחר דהוא רק חשש בדרבנן דצילום הוא גרמא בעלמא, בהחלט יש מקום להקל כהשו"ע דלא חשש בזה לשיטת הרמב"ן. אלא דיש להעיר דהמצלמות הדיגיטאליות של ימינו, שמצלמות בלי סרט צילום, אלא התמונה מופיעה על המסך ונשמרת ע"ג כרטיס זיכרון באופן דיגיטאלי, אמנם בעצם הצילום אין שום בעיה משום שאין בכך "עשייה" כלל, אולם הפיתוח של התמונות לא שייך בו גרמא, ובזה הדין חמור יותר מפיתוח סרט צילום שהוא בתהליך כימי ממושך וטפי הוי גרמא. אולם לענ"ד נראה שאפי' הכי יהיה מותר למסור את התמונות לפיתוח משום שמאחר שהשו"ע התיר לעשות צורת אדם אם אינה בולטת ולא חשש לדעת האוסרים, וכל מה שכתבו האחרונים הנ"ל שראוי להחמיר הוא רק ממידת חסידות, א"כ אותם העובדים בחנות ה"פוטו" יש להם בהחלט על מה לסמוך, ורשאים הם להקל בזה ולהדפיס את התמונות. נמצא שגם מי שרוצה להחמיר על עצמו בזה ולחוש לדעת האוסרים, סו"ס אינו בגדר מכשיל את העובדים בחנות, ולא שייך בזה "לפני עיוור", משום דבאמת מדינא אינו נחשב מכשול. ומה שכתבו האחרונים שאסור לומר לאחרים לעשות (ואפילו לגוי) הוא דווקא באותן הצורות האסורות מדינא (ולפי"ז תמונות של שקיעה, אמנם יהיה מותר לצלם, אך יהיה אסור למסור לפיתוח משום שהוא איסור מדינא, וכ"ז הוא דווקא אם השמש נראית בתמונה כעיגול שלם, אבל אם השמש אינה נראית בבירור, או אם חלקה מוסתר, מותר אף לפתח את התמונה).

ומכל הני מילי נראה שיש כאן ספק ספיקא גדול להקל (אולי הלכה כהרמב"ם שמתיר, ואת"ל שהלכה כהרמב"ן שלא מחלק בין בולט לשוקע, אפשר שציור קיל טפי וכ"ש צילום), ובפרט שהוא בדרבנן, ולכן נראה להתיר בשופי לצייר דמויות אדם וכל שכן לצלם. ובירושלמי מעשר שני (פ"ה ה"ב) נאמר: "כל הלכה שהיא רופפת בידיך צא וראה היאך הצבור נוהגים ונהוג

כן", וכתב בשו"ת דעת כהן (סימן ס"ו), שאף אמנם יש חסידים הנמנעים מלהצטלם, ויש לדבריהם מקום בשיטות הפוסקים, מכל מקום ההלכה שנתקבלה בישראל על פי דין השלחן ערוך, שמותר לצלם צילום פוטוגרפי ולצייר צורת אדם בצבע על הלוח, ואין בזה שום איסור מצד הדין כלל. וכן נפוץ המנהג גם אצל החרדים לדבר ה' כשיש צורך בדבר משום חיבוב התורה והיהדות". וגם הרב בא"ח בספרו 'רב ברכות' (בערך צורה) כתב: "הנה אלו שעושים צורת אדם ע"י מאכינה שקורין פוטוגראפיה, שצורה זו לוקחים אותה על הנייר ואינה בולטת כלל, ודאי הוא דמותר לעשותן וכמ"ש מר"ן הקדוש ז"ל ביו"ד קמ"א ס"ד".

ומה שכתב בשם ה'יערות דבש' ששורה על הדמויות רוח טומאה ואף בתמונות צדיקים, זה לשון היערות דבש: "ומאוד יש להזהר מבלי להיות בתוך ביתו פרצוף וצלם בצורה בולטת, ואפילו בצורה מצויירת בכותל יש להזהר, כי אין לך צלם ודמות דלא שריא ביה רוח טומאה, וכו'.. ויש בבתים צורות פסל ומסכה, ורובן בצורה בולטת, תבנית אדם, ומלבד דהוא אסור עפ"י הדין, ובפרט בצורת אדם הבולטת... מחבלים ומשחיתים יבואו את הבית, ואלמלא נתנה רשות לעין לראות, היו חרדים ולא היו יודעים מה לעשות מרוב פחד". ולענ"ד אפשר לדחוק ולומר בדבריו, דאותן הדמיות המצויירות, שכתב עליהן שיש להזהר שלא יהיו בתוך ביתו, זה רק מצד חסידות ולא עליהן כתב ששורה רוח הטומאה, אלא דווקא על אותן הדמויות הבולטות שאסורות מדינא (או שנאמר שהוא סובר שזה אסור מדינא), כי לא נראה שתחול טומאה על דבר שהוא מותר מדינא, וראיה לדבר מהא דחתיכת נבלה שנתערבה בחתיכות של שחוטה ונתבטלה, שנהפכה להיתר גמור ואין בה טומאה של מאכלות אסורים אף אם היא כעת לפנינו בפני עצמה, וכ"ש הכא שדמויות שאינן בולטות שהשו"ע פסק להתיר לעשותן לכתחילה ולא היה עליהן שם של איסור מעולם, שאין עליהן רוח טומאה.

אולם מ"מ, לעשות בובות לילדים למשחק אסור כיון שהם בולטים ואפילו אם אחרים עשו, לכאורה נראה שאסור לקיימן, אלא שהשו"ע פסק (קמא, ז): "יש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודרקון אלא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה, אבל צורת ראש או גוף בלא ראש, אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה", וכמובן שמדובר בצורות הבולטות, דהצורות השוקעות התיר השו"ע אפילו שלימות, ולפי זה יהיה מותר לעשות בובות בחסרון אבר כמו אוזן וכדומה.

אלא דיש להסתפק, האם חסרון אבר קטן אכן מועיל, דמצד אחד השו"ע כתב שהאיסור הוא "דוקא בצורה שלימה בכל איבריה", ומשמע שכל שמחסר ממנה מהני, אולם

מאידך כתב "צורת ראש או גוף בלא ראש, אין בה שום איסור", ומשמע דוקא חצי גוף או שמחסר ממנה הרבה, רק אז מותר ולא בחסרון אבר בלבד. וכבר נחלקו בזה האחרונים, דהכסא אליהו (קמא, ג') לא התיר אלא גוף בלא ראש או ראש בלא גוף, אבל חסר אבר לא התיר. ואילו הבית דוד (סימן עד) כתב שאפילו אם חסר אבר אחד מותר.

ונראה לפשוט עפ"י מחלוקת הראשונים בזה: דהתוס' בשמעתין ד"ה שאני כתבו דחיישינן דוקא בצלם דמות אדם כל גופו בידים ורגלים. וגם הרא"ש כתב: "והאי דאסרינן צורת אדם ודרקון דוקא בגולם שלם. אבל צורת הראש בלא גוף שלם מותר ולא תעשון אותי דרשינן". ומשמע מדבריהם דאפילו בחסרון אבר אחד יהיה מותר דנלמד מהדרשה "לא תעשון אתי", לא תעשון אותי, ודוקא בשלימות.

אולם הסמ"ג (לאוין כב) הביא לבה"ג שכתב: "והא דחיישינן שם לחשד באנדרטי לפי שהוא צלם גמור ויש בו כל הגוף אבל פרצוף אדם לבדו לא מצינו שיהא אסור", וכתב הסמ"ג: "ואומר אני שאין להקל בזה מאחר שאין כאן ראיה ברורה".

ונראה להסביר מחלוקתם בהסבר הסוגיא "דא"ל שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיניה דדין", דהתוס' והרא"ש יפרשו כפשוטו, דבחותם הייתה צורת אדם (כך כתבו הרא"ש והרשב"א), ואמר שמואל לסמות את העין שבאותה הצורה, ואילו הסמ"ג יפרש כהר"ן שהבאנו לעיל, דלא מדובר במשמשי המדור העליון (דמות אדם), אלא מהמדור התחתון (כוכבים ומזלות), ויפרש "סמי עיניה" כפירוש רש"י - "פחות צורתו".

ולפי זה לדעת התוס' והרא"ש והשו"ע מהני אפילו בחסרון אבר בודד, ולאו דוקא בחצי גוף. ונראה להביא ראיה לכך שאפילו שינוי מועט מהני מהא דתבנית היכל וכו' שאסור לעשות כמתכונתם ונלמד אף הוא מלא תעשון אתי, שם אם שינה באיזה דבר מותר, ואפ' בקטורת שאסור לעשות במתכונתו, אם שינה במקצת באחד מהסמנין והפחית ממנו במקצת, הרי זה מותר, לכן נראה שהוא הדין אף הכא בחסרון אבר בדמות האדם, ואח"כ ראיתי בזה דברים מפורשים בשו"ת חתם סופר (ח"ו ס' ו') שכתב: "ואמנם שיעור פחיתות הצורה ג"ז נראה פשוט דסגי בקוטע ראש אזנו או ראש חוטמו וכדתנן במשנה פרק ר' ישמעאל כיצד מבטלה קוטע ראש אזנה או ראש חוטמה". לכן יכול לקנות בובה שאינה מושלמת באיבריה, או לחסר ממנה איבר ולתת לילדיו למשחק.

ומצינו אף יותר מזה, דהמהרי"ט שם כתב: "הא דאסור לעשות צורה לנוי, דהיינו דבר קבוע שיטעו לומר שיש בהם ממש לאפוקי דרך עראי לפי שעה כגון משחק בהם או להתלמד דשרי דלא אתו למטעי ולפי דרכנו למדנו באותם הפרצופות שעושין לתינוקות לשחק בהם וכן אותם שעושים המשחקים לשחק בהם הואיל ולאו בדרך קבע עבידא

שרי". ועוד כתב דבצורות שאין מנהג העכו"ם לעובדן הר"ן הורה היתר לקיימן (בעשו אחרים דליכא חשש איסור דאורייתא) דהא ליכא חשדא.

ובשו"ת ויען יוסף (יו"ד עד) כתב: "יש להסביר על פי מה שכתב הרמב"ם בטעם האיסור "כדי שלא יטעו בהם הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים" עכ"ל, והחתם סופר נתקשה בדבריו, וכתב דודאי אין הכוונה דהאיסור הוא משום חשד, אלא הכוונה שאסור לעשותן משום מכשול שיוכל אדם להכשל בהם לעובדם, והאריך בביאורו אי סמכינן על טעם זה להקל היכא דלא שייך חשש זה, כגון שלאחר שיעשהו ישחיתנו, דלכאורה מנ"ל לדרוש טעמא דקרא ולהקל עי"ז, ולענ"ד נראה בכוונת הרמב"ם ע"פ מש"כ החתם סופר בעצמו (חיו"ד רנ"ד) דנהי דלא קיימא לן כר' שמעון דדריש טעמא דקרא, מ"מ לחומרא גם אנן דרשינן טעמא דקרא, עיין שם לענין הא דכתב הרא"ש דבזמן הזה מצות כתיבת ספר תורה הוא בשאר ספרים, והכי נמי יש לומר כאן דהרמב"ם כתב טעם זה כדי להחמיר למנוע גם מלהשהותן היכא דשייך חשש זה, ובזה יש לחלק בין אם נעשו לנוי דאז עכ"פ דומה קצת לאותן הנעשים להיעבד ושייך טעם הרמב"ם, מה שאין כן בהנעשים לשחוק לתינוקות דלא שייך בזה חששא זו, נהי דלענין עשיה ליכא להקל מטעם זה, דלא דרשינן טעמא דקרא להקל, אבל לענין להשהותן דלא שייך למיסר אלא מטעם זה יש להקל" (משום שאין דרך לעובדם).

ובשו"ת פרי השדה (ח"ג ל"ח) הביא ראיה להתיר ממה שפסק בשלחן ערוך (יו"ד קמא, ג) "המוצא כלים ועליהם צורת חמה או לבנה או דרקון, אם הכלים מכובדים כגון נזמים וטבעות, אסורים, שבודאי נעשו לשם עבודה זרה. **ואם הכלים מבוזים**, כגון כוסות ששותים בהם, **מותרים**, שלא נעשו אלא לנוי". וכתב "ולפי זה גם הבובות שעיקר עשייתן לתינוקות לשחק בהן, ופעמים רבות שהן מתגוללות בעפר ובמקומות לא נקיים, הרי זה כמוצא צורה שעל כלים מבוזים שאין דרך לעובדה, ומכיון שאין בזה שום חשד של עבודה זרה מותר".

וגם פוסקים נוספים כתבו דיש להתיר בזה אפילו בצורת אדם בולטת, שלדעת השאילתות והרמב"ם והרמב"ן והתוספות והר"ן, אין לחוש לחשד דעשייה, אלא לחשד עבודה זרה. ובאותן הבובות שלמשחק אין דרך לעובדן וממילא אין בזה חשש לחשד. ועוד אפשר לומר, דגם לאותם ראשונים הסוברים שהחשד הוא דעשה אותן באיסור, כל זה דווקא היכא שיכול הוא לעשותן בעצמו, משא"כ באותן הבובות הנעשות בבית חרושת באמצעים משוכללים, ולא שייך לומר בהן שהוא עשאן, ולכן מותר להשהותן.

לכן נראה שלכתחילה אמנם טוב להחמיר ולחסר מהבובה אבר, אולם מי שלא עושה כן אין למחות בו דיש לו על מי לסמוך, ובפרט שהבובות מיוצרות בחו"ל אצל גויים ולא נעשים דווקא בשביל ישראל ומותר להשהותן, וכן כתבו גם הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א והגר"נ קרליץ שליט"א, והוסיף שאם נשברה לבובה יד או רגל, אסור לתקנה, דנמצא עושה צורת אדם בידיים, ועובר משום "לא תעשון אתי".

סימן י"ח - שחיטת קטן - חולין ב.

א. איתא במשנה (חולין ב.) "הכל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחרש שוטה וקטן, שמא יקלקלו את שחיטתן. וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה" ע"כ. ודייקו בגמ' (יב:) "שמא קלקלו לא קתני אלא שמא יקלקלו, אמר רבא זאת אומרת אין מוסרין להן חולין לכתחלה" (אפילו אחרים עומדים על גבן). מבואר בדברי המשנה דחרש שוטה וקטן אין נותנים להם לשחוט לכתחילה אף כאשר גדול עומד על גביהם. ובדיעבד אם שחטו היכא דגדול עומד על גביהם שחיטתן כשרה, ואם אין גדול עומד על גביהם שחיטתן פסולה.

ובסוכה (מב.) איתא: "ת"ר קטן היודע לנענע חייב בלולב וכו', היודע לשחוט אוכלין משחיטתו. אמר רב הונא והוא שגדול עומד על גביו" ע"כ. וברש"י שם (ד"ה היודע) כתב וז"ל: היודע לשחוט - לאמן ידיו לשחיטה אף על פי שאינו בקי בהלכות שחיטה. **מותר** (2) לאכול משחיטתו - כדאמר רב הונא והוא שגדול עומד על גביו וראה שלא שהה ולא דרס עכ"ל. ובתוס' שם (ד"ה והיודע) כתבו אדברי רש"י דמשמע מדבריו דאם אין יודע לאמן ידיו לשחיטה אע"פ שראהו גדול מתחילה ועד סוף שלא שהה ולא דרס אסור לאכול משחיטתו עכ"ל .

(הערה 2: כך היא גרסת רש"י, תוס', הר"ן והרא"ש (בחולין), אולם הרי"ף, והרא"ש שם גורסים "אוכלין משחיטתו")

והיינו דהתוס' למדו דמאי דקתני בברייתא "היודע לשחוט מותר לאכול משחיטתו" היינו דיעבד, דקטן שיודע לאמן את ידיו מותר לאכול משחיטתו. ולכן מדייקים שפיר דאם אינו יודע לאמן ידיו אין שחיטתו כשרה, ולפי"ז מתני' דקתני דקטן ששחט כאשר גדול עמד על גביו שחיטתו כשרה, היינו ע"כ בקטן שיודע לאמן ידיו (וכך כתבו הסמ"ג וספר התרומה).

אולם הר"ן שם למד אחרת מדברי התוס', דכתב ז"ל: יודע לשחוט - לאמן את ידיו לשחיטה אע"פ שאינו בקי בהלכות שחיטה. מותר לאכול משחיטתו - כדמפרש רב הונא והוא שגדול עומד על גביו וראה שלא שהה ולא דרס. וא"ת אי הכי למה לי יודע

לשחוט, דהא תנן בריש חולין וכולן ששחטו ואחרים רואים שחיטתן כשרה, י"ל דהתם דיעבד אבל לכתחילה לא, כדאמרינן עלה התם בגמרא זאת אומרת אין מוסרין להם חולין לכתחילה, אבל הכא כיון שיודע לאמן את ידיו [מותר] לשחוט אפילו לכתחילה עכ"ל, והיינו דלמד הר"ן דמתני' (דריש חולין) איירי בקטן שאינו יודע לאמן ידיו, ובכ"ז קתני דאם שחט וגדול עומד על גביו שחיטתו כשרה, וא"כ ע"כ דמאי דמצריכינן בסוכה לקטן שיודע לאמן את ידיו, היינו לענין הא דאהני לכתחילה למסור לו לשחוט כשגדול עומד על גביו.

וכן פסק הרשב"א (בתורת הבית הקצר) וז"ל: קטן היודע לאמן את ידיו לשחיטה מוסרין לו לשחוט לכתחילה. והוא שאחרים עומדים על גביו. אינו יודע לאמן את ידיו לשחיטה. ואפילו אחרים עומדים על גביו לא ישחוט לכתחילה כמו שאמרנו. עכ"ל, וכן פסק הרא"ש בשמעתין.

נמצא לפי"ז דנחלקו התוס' והר"ן ודעימיה בתרתי: א. גבי קטן שאינו יודע לאמן ידיו ששחט כשאחרים עומדין על גביו אי שחיטתו כשרה או לא, דלהתוס' שחיטתו פסולה ולהר"ן ודעימיה כשרה. ב. אי מוסרין לכתחילה לשחוט לקטן שיודע לאמן את ידיו וגדול עומד ע"ג, דלהתוס' אין מוסרין, ולהר"ן מוסרין.

ונראה דמחלוקתם דהני קמאי תלויה במחלוקת אחרת, דאיתא (לקמן יב:) "וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם שחיטתן כשרה, מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה, אמר רבא רבי נתן היא וכו'" ע"כ, והיינו דהגמ' מוכיחה ממתני' דלא בעינן כוונה לשחיטה, וזהו מהא דקתני שחש"ו ששחטו כאשר אחרים רואים אותן שחיטתן כשרה, וחש"ו לאו בני כוונה נינהו ובכ"ז שחיטתן כשרה.

והקשו התוס' שם (ד"ה מאן תנא) מהא דאיתא בגיטין (כב:) הכל כשרים לכתוב את הגט אפי' חרש שוטה וקטן, ופריך בגמרא והלא לאו בני דעה נינהו, ומשני שגדול עומד ע"ג, אלמא בני כוונה לשמה נינהו כשגדול עומד ע"ג, וא"כ ה"ה הכא נימא דחשיבי בני כוונה מאחר וגדול עומד ע"ג, ואיך מוכיחה הגמ' מהכא דלא בעינן כוונה בשחיטה. ותירצו וז"ל: וי"ל בגדול עומד ע"ג היינו שמלמדין אותם ומזהירין אותם לעשות לשמה, אבל הכא אחרים רואים אותם בעלמא קאמר. אע"ג, דבריש פירקין קרי רואין אותן גדול עומד על גביו עכ"ל. והיינו דס"ל לתוס' דמאי דקתני במתני' אחרים רואין אותן היינו שרואין את שחיטתן בעלמא, ולא שמלמדים אותן לשחוט כמו גבי גט שמלמדים אותם לכתוב לשמה, וממילא שפיר ראיית אחרים כזו אינה מחשיבה את עשיית החש"ו לעשייה עם הכוונה.

אולם הרשב"א (שם) כתב ליישב באופן אחר וז"ל: ונראה לי דאינה קושיא דאנן עיקר דיוקא מרישא דמתניתין דיקינן, דקתני ושחיטתן כשרה חוץ מחרש שוטה וקטן שמא יקלקלו בשחיטתן, טעמא דשמא יקלקלו הא איתברר דלא קלקלו כגון דאתא אליהו ואמר שחיטתן כשרה. וכן נמי אי איכא אחרים רואין אותם שלא קלקלו, שחיטתן כשרה, אלמא אחרים רואין אותם לא משום שתהא ראיה במקום כונה, אלא לדעת שלא קלקלו, אלמא לא בעינן כונה, אלא אחרים רואין אותן לא משום כונה עכ"ל. והיינו דלמד הרשב"א דאף אי אמרינן דמאי דקתני במתני' "אחרים רואין אותן" היינו כהאחרים עומדין על גביו המוזכר בגיטין, מ"מ איכא הוכחה מהמשנה דל"ב כוונה בשחיטה, דמלשון "שמא יקלקלו" משמע דעיקר הסיבה דלא אהני שחיטת חש"ו היא משום חשש קלקול ולא משום דליכא כוונה.

נמצא לפי"ז דלדעת התוס' חלוק אחרים רואין אותן דקתני במתני' מאחרים עע"ג דקתני גבי כתיבת גט, ולדעת הרשב"א אין חילוק, ואי גבי גיטין לשון אחרים עע"ג מתפרש שהאחרים מצווים את הקטן ומלמדים אותו, א"כ גם הכא גבי שחיטה לשון אחרים רואין אותו היינו שמלמדים אותו ומצווים אותו בשחיטה. ואף דלא מצריכינן כוונה בשחיטה מ"מ מצריכינן להא דמלמדו לשחוט ומצווהו לענין שלא יקלקלו.

נמצא דאיכא ב' אופנים בביאור "אחרים רואין אותן" דקתני במתני: א. דעת התוס' דהיינו ראיה בתורת שמירה שלא יווצר מצב של קלקול בעצם שחיטת חש"ו. ב. דעת הרשב"א דלא הוה רק ראיה שלא יתקלקל אלא גם לימוד וציווי כיצד לשחוט, דומיא דגדול עומד על גביו דגיטין.

והנה הב"ח (יו"ד ס"א ס"י) הביא את דעת הסוברים דשחיטת קטן שלא יודע לאמן את ידיו פסולה אף באחרים עע"ג, וכתב דטעמם הוא משום "דכיון דאינו יודע לאמן את ידיו שמא שהה או דרס קצת, ולאו אדעתייהו דהני אחרים שעומדים על גביו".

ולכאורה טעם זה שייך רק אם נאמר דהאחרים רואים אותן היינו שרואין באקראי שלא קלקלו בשחיטה, דיש עדיין לחוש שמא לא השגיחו כראוי והיתה שהיה או דריסה, אבל להצד דאחרים רואין אותן היינו שמלמדים אותם כיצד לשחוט, בהא אין לחוש שמא קלקלו, דהאחרים משגיחים ממש על כל השחיטה ולא הוה רק ראיה באקראי.

ולפי"ז מתבאר מה שורש מחלוקתם דהני קמאי: והיינו דהתוס' ס"ל דאחרים רואין אותן דקתני במתני' היינו שרואין אותן באקראי רק כדי לשמור שלא יקלקלו (וכהתוס' לקמן יב:), ואי לכך ס"ל שפיר דקטן שאינו יודע לאמן ידיו ששחט שחיטתו פסולה אף אם אחרים רואים אותו, דמאחר והוא מועד לקלקל יש לחוש שמא קלקל בשחיטתו ולאו אדעתייהו

דאחרים, וכנ"ל. ומשא"כ הר"ן והרשב"א דס"ל דהאחרים רואין אותן דקתני במתני' היינו שמלמדים אותו כיצד לשחוט, ובהא שפיר אין לחוש ששחיטתו התקלקלה, ולכן שרינן בזה אף לכתחילה.

ואחרי כל מה שכתבנו, נראה לכאורה דכל מה שחולקים התוס' והרשב"א (וסיעתו) הוא רק בפירוש וכוונת המשנה אם מדובר בקטן היודע לאמן ידיו, אבל בעצם הדין אפשר דליכא מחלוקת כלל, דאם אין הגדול עומד ע"ג ושם ליבו עליו אלא רואה באקראי, אף הרשב"א יודה דאיכא חשש (אפי' בקטן היודע לאמן ידיו), ואין זה לכתחילה, ואף התוס' יודו לרשב"א דבעומד ע"ג ממש ליכא חשש, ובאופן כזה אפשר לתת לו לשחוט לכתחילה. אלא דלאחר העיון לא שייך לומר שהרשב"א מודה לתוס', דבאופן שהגדול רק רואה ואינו עומד ע"ג הקטן שחיטתו פסולה דבתורת הבית הקצר כתב וז"ל: קטן היודע לאמן את ידיו לשחיטה מוסרין לו לשחוט לכתחילה. והוא שאחרים **עומדים על גביו** וכו', וכן הדברים בחרש ושוטה ששחטו ואחרים **רואין** אותו וכו'. עכ"ל. הרי לן להדיא שהרשב"א לא חילק בין עע"ג לרואין אותו (כי אין סברא לחלק בין חרש ושוטה לקטן).

אבל אפשר שהתוס' מודים שבקטן היודע לאמן ידיו אם עע"ג נותנים לו לשחוט לכתחילה. ומצאתי כתוב במרדכי וז"ל: ויש שרוצים לומר דאפילו חרש שוטה וקטן כשאחרים עומדים על גבן יכולים לשחוט לכתחילה, ומחלקים בין אחרים רואין אותן לאחרים עומדים על גבן, משום דקשיא להו מהא דתניא בגיטין בפרק שני הכל כשרים לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן, ואמרינן בגמרא והא לאו בני דעה נינהו, אמר רב הונא והוא שגדול עומד על גבן וכו' עכ"ל.

(והנה כתב המרדכי להשיג על אותם מפרשים וז"ל: ולא נראה לי דא"כ מאי פריך לעיל לאביי אלא אכותי הא אמרת כי ישראל עומד על גביו שוחט הוא לכתחילה, לשני דוקא עומד על גביו אבל אחרים רואים אותם לא, אלא לא שנא עכ"ל. והיינו דמקשה דאי מאי דקתני בסיפא דמתנין "וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן שחיטתם כשרה" זהו דוקא ברואין אותן, אבל בגדול עע"ג אהני למסור להם לשחוט לכתחילה, א"כ שייך שפיר להעמיד את הסיפא "וכולן ששחטו" בכותי להשמיע דברואין אותן שחיטתן כשרה בדיעבד, ומה דאמרינן ברישא הכל שוחטים לכתחילה אפי' כותי כשישראל עומד על גביו, היינו דוקא עע"ג ולא רואה אותו. אע"כ דמאי דקתני במשנה אחרים רואין אותן היינו עע"ג ובכ"ז אהני שחיטתם רק בדיעבד ולא לכתחילה, וא"כ ה"ה גבי שחיטת קטן דלא מהני למסור לו לשחוט לכתחילה אף באחרים עע"ג.

ובמהרש"א (לקמן יב: על תוד"ה מאן תנא) כתב ליישב קושיית המרדכי וז"ל : ול"נ ליישב דברי התוס', דהתם גבי כותי ודאי דליכא לפלוגי בין אחרים רואין אותו ובין עומד ע"ג, דלא שייך ביה דלא מכוין אלא משום דלא חייש אלפני עור. עכ"ל . ומבואר בדבריו דהגם דסיפא איירי באחרים שרואין אותן,

מ"מ ל"ש לומר דדוקא בהא הוא דאין מוסרין לכתחילה לכותי לשחוט, אבל באחרים עע"ג מוסרין לו לכתחילה, דכל החסרון בכותי הוא במאי דחיישינן ביה אלפני עיור ולא במאי דלא מיכוין שנאמר דבאחרים עע"ג איכא כוונה בודאי ולכתחילה נמסור לו. ומצד חשש דלפני עיור ליכא חילוק בין עע"ג לרואין אותו, ואי באחרים רואין אותו חיישינן אלפני עיור ולהכי אין מוסרין לו לכתחילה ה"ה בגדול עע"ג, ולהכי הקשתה הגמ' שפיר דאי וכולן קאי אכותי הא קתני רישא דהכל שוחטים לכתחילה אף בכותי כשגדול עע"ג. ומשא"כ בקטן דשייך ביה דלא מיכוין, ולהכי שייך שפיר לחלק בו בין עומדים ע"ג לרואין אותו).

ב. כתב האו"ז (סי' שס"ז) וז"ל: קטן מומחה ומוחזק בינו לבין עצמו **שחיטתו פסולה**, ובעומד ע"ג שוחט לכתחילה, שאע"פ שהוא מוחזק ומומחה ויודע לאמן את ידיו צריך שיעמוד גדול על גביו וכו' עכ"ל. הרי לן שקטן השוחט לבדו, שחיטתו פסולה, אף אם הוא מומחה ויודע לאמן ידיו.

וכתב הלבוש וז"ל: וי"א שהיא (שחיטתו) פסולה אע"פ שיודע הלכות שחיטה עד שיהא בר מצוה, שכיון שעדיין **לא הגיע לחובת שחיטה** מן התורה אין שחיטתו שחיטה דכתיב "וזבחת" שפרושו מי שהוא מצווה, וכו', ואם גדול עומד ע"ג ישחוט אפ' לכתחילה, כיון שיודע לאמן ידיו, ואפ' אינו בקי בהלכות שחיטה, **דעל דעת הגדול שהוא מצווה הוא שוחט**. עכ"ל. מתוך דבריו משמע שקטן אינו שייך במצוות שחיטה וא"כ קשה איך לקטן כזה מועיל שישחוט אפילו לכתחילה אם גדול עע"ג, והרי שחיטת עכו"ם שאינו בר זביחה פסולה אפ' אם ישראל עומד על גביו. ואם נאמר שמועיל מדין שליחות, הרי אין שליחות לקטן אם אינו מצווה בזה.

ועוד קשה, שלכאורה קטן אסור בנבלות דהא אסור למספי להו בידיים, וא"כ הרי הוא נחשב מצווה על השחיטה, ועוד דמצינו דקטן מועיל בשחיטה מהא דאיתא במשנה (פו:): "חרש שוטה וקטן ששחטו ואחרים רואין אותם חייב לכסות, בינו לבין עצמן פטור מלכסות, וכן לענין אותו ואת בנו ששחטו ואחרים רואין אותן אסור לשחוט אחריהם, בינו לבין עצמן רבי מאיר מתיר לשחוט אחריהן וחכמים אוסרים, ומודים שאם שחט שאינו סופג את הארבעים". ואמרינן עלה בגמרא: "רבנן אכולה מילתא פליגי ונטרי ליה לר' מאיר עד דמסיק לה למילתא והדר פליגי עילויה". הרי לן דלרבנן קטן ששחט בינו לבין עצמו, חייבים בכיסוי הדם, ובדין אותו ואת בנו, וא"כ הרי הוא בר זביחה.

ונראה ליישב בדוחק דהלבוש סובר כהטור (הב"י באו"ח (ס' שמ"ג) כתב דלדעת הטור שרצים, דם וטומאת כהנים דאיכא בהו קראי לאסור למספי לקטן בידיים הוו ג' כתובים הבאים כאחד דלכו"ע אינם מלמדים, וא"כ בשאר איסורים מותר מן התורה למספי להו בידיים) דמה דאסור למספי להו איסור בידיים אינו מן התורה אלא מדרבנן, ומאחר דמן התורה מותר ליתן לקטן בידיים

נבלה, ממילא אינו בכלל זביחה. ומה שמחוייב בכיסוי הדם וכו', נראה עפ"י מה שכתב הקובה"ע (ס' ע"ה סק"ד) וז"ל: ועוד יש לחלק בין קטן לבין עכו"ם, דקטן בר קבולי טומאה, וא"כ השחיטה הויא תיקון אצלו לטהרה מידי נבלה. עכ"ל, ולפ"ז דשחיטת קטן מצילה מטומאת נבלה (אע"פ שאינה מכשירה לאכילה), א"כ יש לו שייכות למצוות שחיטה, ולכן אף חייב בכיסוי הדם ושייך באיסור אותו ואת בנו, ועוד דכאשר יגדל יהיה בר זביחה, וא"כ הוא שייך במקצת בשחיטה, לכן אם אחרים עע"ג ומצווים אותו שחיטתו כשרה מדין שליחות, או כמו שמצינו שמועיל כתיבת הגט בקטן אם גדול עע"ג אע"פ שאינו בכלל גטין.

אלא דמלבד שהוא דחוק, ממתניתין לא משמע כהלבוש דהכי איתא במשנה: "הכל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחרש שוטה וקטן **שמא יקלקלו את שחיטתן**". ומשמע שהם בכלל זביחה, רק דאיכא חשש קלקול. וכן הוא להדיא בפסקי ריא"ז שכתב וז"ל: "חרש שוטה וקטן אע"פ שיודעין הלכות שחיטה שחיטתן אסורה, שאין בהם דעת שלימה וכל מה שעושין עושין בקילקול".

ואמנם רוב הראשונים סוברים כהאו"ז ששחיטת קטן פסולה אפ' במומחה, אולם הטור (סי' א') חולק וז"ל: וקטן מומחה ויודע לאמן את ידיו לשחוט לא ישחוט לכתחלה בינו לבין עצמו, ואם שחט **שחיטתו ¬כשרה**, ואם גדול עומד על גביו שוחט אפילו לכתחילה עכ"ל. (א"ה ומה שלדעת הטור מותר מן התורה ליתן לו לאכול איסור, כתב האחיעזר (ח"ג ס' פ"א, אות י"ב) דקטן הוי בר זביחה כשיגדיל, ונבלה זו עצמה תיאסר עליו לכשיגדיל, וממילא שפיר קרי בר זביחה. עי"ש, ועיין בקובה"ע הנ"ל מש"ב). וצ"ב במאי פליגי.

ומצאתי דפליגי בהא הרא"ה (בבדה"ב ח.א) והרשב"א (במשה"ב שם). דעת הרא"ה דשחיטתו פסולה אף שהוא מומחה ויודע לאמן את ידיו, משום דאינו נאמן לנו להעיד ששחט כדין. ודעת הרשב"א דשחיטתו כשרה (3) , משום דבשחיטה אי"צ עדות. וז"ל: גם מה שתלה זה בעדותו טעה שאין אנן צריכין בזה לעדותו, דכל שיודע לאמן את ידיו ויודע הלכות שחיטה אע"פ שמסרנו לו ונמצאת שחוטה ואפילו הניחה בבית חזקה שפיר שחט, ולא מדרך עדות, דאי לא אף במומר אוכל נבלות לא נסמוך, דאינו נאמן לגבי נבלות דמומר הוא לאותו דבר. אלא שאנן סומכין על רוב השוחטין היודעין הלכות שחיטה ויודעים לאמן את ידיהם דשפיר שחטו ולא מתרמי להו אחד מפסולי שחיטה עכ"ל.

(הערה 3: הב"י כתב דהרשב"א בתורת הבית חולק על הטור, ושם אין ראיה, שמדובר בקטן שיודע לאמן ידיו אך אינו מומחה, ואילו במשה"ב איתא להדיא כהטור, וצ"ע)

ונראה מתוך דברי הרשב"א דפליגי בכל שוחט ששחט לפנינו והוא מומחה אי איכא חזקה ששחט בלא קלקול או לא, דלהרא"ה ליכא חזקה וצריך להגיע עדיין לעדותו ששחט כראוי, ולכן קטן מומחה ומוחזק ששחט אין שחיטתו כשרה, דאינו נאמן להעיד. ואילו להרשב"א איכא חזקה דשפיר שחיט, וממילא לא צריך להגיע לעדות מצד השוחט ששחט כראוי, ולכן שחיטת קטן כשרה אף שקטן אינו נאמן להעיד.

ולפי"ז א"ש דעת האו"ז שאוסר שחיטת קטן מומחה ומוחזק בינו לבין עצמו, דהא ס"ל להאו"ז דשוחט מומחה ששחט ליכא חזקה דשפיד שחט, דכתב (שם) וז"ל: וק"ל גדול ששחט האיך נאמין לו, האמר רפ"ק דגיטין היכא דאיתחזק איסורא אין ע"א נאמן. ואע"ג דאמרי' רוב מצוין אצל שחיטה מומחים הן, ה"מ כשנמצאת בהמה שחוטה כהוגן אלא שאין ידוע אם מומחה שחטה אס לאו, אמרו רבנן זיל בתר רובא ורוב מצוין אצל שחיטה מומחים הן, אבל במקום שנתנו לו בשר לאכול ולא פרע בית השחיטה האיך נאמין לו, הא קיי"ל כרב הונא דאמר לקמן בהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה, וכאן לא נודע לנו ששחטה ואימור הרגה בקופיץ וכו' עכ"ל.

והיינו דלמד דהיכא דהמומחה שחט אין לנו חזקה ששחטה שפיר וצריך אכן לבדוק בסימנין ששחט כדין, ולכן מקשה דהיאך נאמין לגדול ששחט ולא פרע בית השחיטה, הא אין ע"א נאמן באיסורין נגד איתחזק. וכיון שכן ס"ל שפיר דקטן מומחה ומוחזק ששחט בינו לבין עצמו שחיטתו פסולה, דמאחר וצריך להגיע לעדות ששחט כראוי אין קטן נאמן.

ומה דקטן אינו נאמן אף היכא דפרע בית השחיטה ובדק בסימנין ונמצאת שחוטה לפנינו וגדול נאמן בכה"ג, זהו משום דבדיקת סימנין אינה מועילה לענין אי שהה או דרס, ואהא שפיר צריך להגיע לעדות, וקטן אינו נאמן להעיד. ומה שגדול נאמן בכה"ג אף דאתחזק איסורא זהו משום דלאחר שבדקנו שנשחטה ירדה חזקת האיסור, דהא הוכח שהריגת הבהמה לא נעשתה בקופיץ אלא בשחיטה שזהו דבר המכשיר את הבהמה, וכיון שירדה החזקה שפיר ע"א נאמן בכה"ג דלא הוה ע"א נגד איתחזק.

וזה אינו כהרשב"א (לקמן י:) דכתב דכיון דמומחה שחט איכא חזקה דרוב מעשה בן דעת מתוקנין הן, ול"צ להגיע לעדות השוחט כדי להכשיר את השחיטה, ולכן נשים ועבדים נאמנים בשחיטה, וכן ע"א נאמן אע"ג דהוה נגד איתחזק עיי"ש.

אלא דלפי"ז תקשה קושיית הרשב"א להאו"ז ממומר דמצינו גבי מומר אוכל נבלות דסמכינן על שחיטתו היכא דבדק סכין ונתן לו אע"ג שאינו נאמן להעיד גבי נבלות דמומר הוא לאותו דבר, והיינו ע"כ דאיכא חזקה דשפיד בדק.

והאמת דמהאו"ז גופיה מוכח לכאורה דגבי מומר ס"ל אכן דכל מה דסמכינן עליו זהו דוקא היכא דגדול עע"ג, דכתב (שם בהמשך דבריו) וז"ל: ובהדיא מצאתי בספר גאונים כן שהלכה כרבה. וז"ל, והלכתא מומר לדבר א' כגון שאכל נבילה או חלב לתיאבון, כגון שתאב בשר ולא מצא בשר כשר ומחמת רוב תאוות בשר הולך וקונה בשר מן השוק, מותר לאכול משחיטתו. ודוקא דבדק סכין ונתן לו ושחט לפניו, אבל לא בדק סכין ונתן לו ודאי לא טרח מיטרח ולא דייק, כדרבא דאמר רבא ישראל מומר כו' עכ"ל. ומדנקטו הגאונים לשון "ושחט לפניו" משמע דס"ל דלגבי מומר לא סגי בבדק סכין ונתן לו אלא בעינן ג"כ שיראה את שחיטתו, ואי ס"ל להאו"ז כהגאונים לק"מ קושיית הרשב"א ממומר, דאכן ס"ל להאו"ז דבלא שאחרים רואין אותו אינו נאמן, דמומר לנבלות אינו נאמן להעיד.

סימן י"ט - בהמה המפרכסת - חולין לג.

איתא בגמ': "אמר רב אחא בר יעקב שמע מינה מדר' שמעון בן לקיש מזמנין ישראל על בני מעיים ואין מזמנין עובדי כוכבים על בני מעיים, מאי טעמא **ישראל דבשחיטה תליא מילתא כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אישתרי להו, עובדי כוכבים דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא הני כאבר מן החי דמו**. אמר רב פפא הוה יתיבנא קמיה דרב אחא בר יעקב ובעי דאימא ליה מי איכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור ולא אמרי ליה דאמינא הא טעמא קאמר. תניא דלא כרב אחא בר יעקב הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה ואוכלו **אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו** וכו'...". וכן העתיקו הרי"ף והרא"ש להלכה.

אולם הרמב"ם ז"ל כתב (מלכים ט' יג) וז"ל: כל שאסור על ישראל משום אבר מן החי אסור על בני נח ויש שבני נח חייבין ולא ישראל שבני נח אחד בהמה וחיה בין טמאה בין טהורה חייבין עליה משום אבר מן החי ומשום בשר מן החי, **ואבר ובשר הפורשין מן המפרכסת אע"פ ששחט בה ישראל שני סימנין הרי זה אסור לבני נח משום אבר מן החי**. עכ"ל.

ולכאורה קשה ממ"נ, אם הרמב"ם סובר שבהמה שנשחטה ועודה מפרכסת חשיבה כמתה, א"כ למה ב"נ יתחייב משום אמ"ה? ואם סובר שחשיבה כחיה, א"כ קשה למה בשר הפורש ממנה אינו חשיב אמ"ה גבי ישראל? ועוד קשה, מה שהקשה הרשב"א וז"ל: "אחד נכרי ואחד ישראל מותרין בו, וכן הלכה, ותמהני על הר"מ במז"ל שפסק בספר שופטים דלישראל שרי ולנכרי אסור ואפי' בששחטה ישראל **ובבריתא לא משמע**

הכי", וכן יש להקשות על הסמ"ג דלכאורה יש סתירה בדבריו, דבעשין (קכ"ב) כתב: "כל שאסור על ישראל משום אמ"ה אסור על בני נח, ויש שבני נח חייבים עליו ולא ישראל כגון אמ"ה מן הטמאה, וכגון בהמה שחולה ומפרכסת, אבר ובשר הפורשים ממנה אסורים לבני נח ולא לישראל, מפני שאין השחיטה מתרת לבני נח כמו לישראל", משמע מדבריו שסובר כהרמב"ם ששונה דין עכו"ם מישראל בדין אמ"ה. ואילו בלאוין (קל"ו) כתב: "הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה ואחד גוי ואחד ישראל מותרין בו". הרי לן שהעתיק את הברייתא, ומתוך שמותר לישראל מותר אף לעכו"ם.

ובכדי לפתוח פיתחא, יש להקדים ולחקור מהו המתיר בשחיטה, האם עצם מעשה השחיטה הוא המתיר, או דבעינן אף לנטילת נשמה. ולכאורה היה נראה לומר דהשחיטה ממיתה את הבהמה מיד, ומה שנראית כחיה אף לאחר השחיטה, אין זה אלא כזנב הלטאה, דאיתא בגמ' (דף יט.): "הגרים שליש ושחט שני שליש דברי הכל פסולה דכי **נפקא חיותא** בעינן רובא בשחיטה וליכא", הרי לן דבשחיטה נפקא חיותא של הבהמה. וכן הוא להדיא ברש"י (דף כ: ד"ה וכי מתה עומד ומולק) וז"ל: "דהא ודאי עוף בחד סימן מתה".

אולם הריטב"א (שם) חלק על רש"י וכתב: "פי' רש"י ז"ל וחיותו של עוף יוצא בסימן א' ואינו מחוור גם אין הטבע מורה זה ולא הנראה". והוסיף הרשב"א וז"ל: "ואינו מחוור בעיני דאע"ג דעוף סופו למות בסימן אחד השתא מיהא לאו נבלה הוא לטמא, ובהמה נמי אפי' נשחטו בה שנים או רוב שנים אינה מטמאה עד שתמות וכדתניא בפירקא דלקמן (ל' א') שחט בה שנים או רוב שנים הרי היא **כחיה** לכל דבריה **עד שתמות** או עד שיתיז את ראשה ותנן בהעור והרוטב (קכ"א ב') השוחט בהמה טמאה לנכרי ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות". עכ"ל.

ומשמעתין נראה להוכיח כהריטב"א והרשב"א "הרוצה לאכול מבהמה **קודם שתצא נפשה**", וכן הוא אף ברש"י: "מבית השחיטה, שאינו מחוסר הפשט ויכול לחותכו מיד **קודם יציאת הנפש** וממתין לה עד שתצא נפשה דאמרינן בארבע מיתות מנין שאסור לאכול מן הבהמה קודם שתצא נפשה ת"ל לא תאכלו על הדם". וא"כ איתא לכאורה סתירה ברש"י ובגמרא.

ונראה לומר דבשחיטה איכא התחלה של מיתה ולכן אין בבהמה דין אמ"ה (דלא בעינן בשחיטה למיתת הבהמה), אולם המיתה טרם נגמרה לכן עדיין איכא לאיסור לא תאכלו על הדם (4) . והברייתא סברה שמתוך שמותר לישראל לאכול בשר מבהמה מפרכסת כיוון

שהותר בשחיטה, הותר אף לעכו"ם משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, אולם הרמב"ם חולק וסובר שרק לישראל שישנו בשחיטה, ושחיטה מתירה, בשר זה אינו נחשב אמ"ה, אבל עכו"ם שאינו בשחיטה, בהמה זו דינה כחיה לכן חייב על אמ"ה, אלא דקשה על דבריו שהם לכאורה נגד הברייתא ומנא ליה לחלק בין ישראל לעכו"ם?

(הערה 4: אח"כ ראיתי שכן הוא בדף קכא: "יצתה מכלל חיה ולכלל מתה לא באת")

וראיתי ביש"ש (פ"ב, יז') שכתב לישב קושיית הרשב"א וז"ל: "ואני אומר שי"ל אליבא דהלכתא, דהכא (בברייתא) איירי בבהמה ששחט ישראל לעצמו והתם (ברמב"ם) איירי בבהמה של נוכרי אפ' שחט לו ישראל, מ"מ מאחר שהוא לא נצטווה על השחיטה, א"כ בהמה שלו לא הותרה לו בשחיטה אלא במתה ממש, אבל בהמה של ישראל שהשחיטה היא המתרת לאותה בהמה א"כ הותרה הבהמה אף לנוכרי". עכ"ל ולפ"ז אין הרמב"ם חולק על הברייתא ואף הוא סובר שמתוך שהותר לישראל הותר לעכו"ם, אולם הפר"ח כתב על דברי היש"ש וז"ל: "אין לזה טעם דכיון שהבהמה טהורה ושחטה ישראל, אף שהבהמה של עכו"ם כיון שלישראל שרי, אף לעכו"ם שרי וזה פשוט".

ולכאורה היה נראה לישב עפ"י דברי הפרי תואר, שכתב שהרמב"ם הסתמך על ברייתא בדף קכא: "תני רב אושעיא ישראל ששחט בהמה טמאה לעובד כוכבים שחט בה שנים או רוב שנים ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כבשר הפורש מן החי ואסור לבני נח ואפי' לאחר שתצא נפשה וכו".

וכתב הפר"ת דהרשב"א כתב דוקא בבהמה טמאה הדין כן, אבל הרמב"ם, נראה שלא חילק דגם מפרכסת טהורה אסורה לב"נ, ומ"ש טמאה לרבותא דאפילו מבהמה טמאה שלא נוהג בה דין אמ"ה בישראל, לעכו"ם אסור וכ"ש בבהמה טהורה עכת"ד. ולפ"ז איתא מחלוקת בין הסוגיות והרמב"ם הכריע כהברייתא להלן משום שסובר שיש דברים שאסורים לעכו"ם ומותרים לישראל כמו יפת תואר ועוד (יעויין בתוס' בשמעתין).

אלא דהקשה בספר אשר לשלמה דזה לא יתכן, דהא הברייתא שהביאה הגמ' בשמעתין "אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו", היא הסייפא של הברייתא שהביא הפר"ת "ישראל ששחט בהמה טמאה לעכו"ם", וא"כ חייבים לומר כפרוש הרשב"א שם שהרישא דבשר המפרכסת אסור לב"נ הוא בבהמה טמאה בדוקא, ובבהמה טהורה מותר אף לעכו"ם.

לכן נראה ליישב כל הקושיות הנ"ל עפ"י מה שכתב מרכבת המשנה (מלכים ט', י') וז"ל: וסובר רבנו דודאי ב"נ אינו נהרג על שום אמ"ה אלא קודם שמתה הבהמה, אבל משמתה

הבהמה ממש אין באבר משום אמ"ה, אלא דמ"מ נשאר האבר באיסורו לבני נח הואיל דלא הותר האבר לישראל ע"י שחיטת הבהמה דהא אותו האבר מחוסר שחיטה וכו'... מ"מ באיסורו עומד כל שלא הותר לישראל מה שא"כ בחתך מצואר שחוטה ומפרכסת וממתין עד שתצא נפשה מותר לישראל ולבני נח דאשתרי לישראל. וכו'... ואין כוונת רבנו בפרקין ה"יג אלא דאם אכל בעודה מפרכסת אע"ג דלישראל אינו אלא באזהרה דלא תאכלו על הדם, מ"מ ב"נ נהרג עליה וממילא ידעינן דכל שהותר לישראל הותר לנכרי ואין מקום לקושיית הרשב"א. עכ"ל.

כלומר, לרמב"ם יש חילוק מתי נאכל בשר המפרכסת, אם נאכל בזמן שהיא מפרכסת, שזה אסור לישראל משום לא תאכלו על הדם, אז גם אסור לב"נ משום אמ"ה. אבל אם ממתין עד שתמות הבהמה, בשר זה מותר לכתחילה ואין חילוק בזה בין ישראל לעכו"ם, משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור. ולפי"ז הרמב"ם סובר כהברייתא בשמעתין וכרבו הרי"ף, אלא שדיבר באופן שהעכו"ם אוכל מהבשר לפני שהבהמה מתה, אז חייב משום אמ"ה.

ולפי זה ירווח לן לישב הסתירה שבדברי הסמ"ג, דמה שכתב בעשין, יש שבני נח חייבים עליו ולא ישראל כגון אמ"ה מן המפרכסת, כוונתו שאוכל לפני שהבהמה מתה, אז ישראל אינו חייב משום אמ"ה, אבל חייב משום לא תאכלו על הדם, ולכן ב"נ חייב משום אמ"ה. ומה שהעתיק הברייתא בלאווין, שם מדובר שאוכל מן הבשר לאחר שמתה הבהמה, שמותר לכתחילה לישראל ולב"נ.

אלא דקצת קשה לומר כן ברמב"ם, דהוא לא הזכיר כלל את הברייתא שמותר לעכו"ם לאחר שהבהמה מתה, ועוד קשה דהראשונים לא למדו כן ברמב"ם דהמאירי כתב וז"ל: "ונוהגים היו בכך לפעמים מפני שהיו אומרים באותם הזמנים שהבשר הנחתך מן הבהמה קודם שתצא נפשה מחזק ביותר אע"פ שאינה נאכלת עד שתצא אבל **בני נח אסורין בה אף לאחר יציאת נפש** הואיל ואין להם דין שחיטה, לא יצאה לה מכלל אבר מן החי עד שתמות לגמרי **וכן כתבו גדולי המחברים**".

והנראה לי בדעת הרמב"ם הוא עפ"י מה שכתב הלב אריה, דבדף קב: נחלקו רבי ור' אלעזר בר"ש אם בהמה בחיה לאיברים עומדת או לאו, כלומר, אם יש על האברים שם אמ"ה קודם שנפרשו מהבהמה, או לא. וכתב דאם נימא דבהמה בחיה לאיברים עומדת, א"כ בחיה היה חל עליה איסור אמ"ה ובאיסור זה היו משותפים ישראל ועכו"ם יחד, וע"י מעשיו של ישראל ששחט בה נפקע ממנו האיסור שבה, ולא שייך לומר דלעכו"ם ישאר עוד איסור אמ"ה, כיון דהישראל כבר הסירו ע"י מעשה שחיטתו.

אולם אם נימא דבהמה בחיה לאו לאברים עומדת ואיסור אמ"ה בא רק בעת חתיכת האבר ומקודם לכן לא היה חל עדיין שום איסור על הבהמה, א"כ לא היה שותפים מעולם הישראל והעכו"ם בהאיסור, רק לכל אחד בא האיסור בעת חתיכת האבר, ולכן לא יועיל לעכו"ם שחיטת הישראל להתיר מכאן ולהבא, דלישראל הבשר שיחתוך אח"כ הותר לו בשחיטה, אבל לעכו"ם יחול עליו איסור אבמ"ה כיון דלאו בר שחיטה הוא. הרמב"ם פסק (מא"ס ה', ה') דבהמה לאו לאיברים עומדת, ולזה ס"ל להרמב"ם דודאי צדקו דברי רב אחא בר יעקב דשחיטת ישראל אינו מועיל לעכו"ם והברייתא דקתני אחד עכו"ם ואחד ישראל מותרים בו היינו משום דאתיא כראב"ש דס"ל דבהמה בחיה לאברים עומדת. עכת"ד.

ונראה לסייע ללב אריה, דהברייתא בשמעתין דאחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו, איתא רק אליבא דמ"ד ישנה לאיברים, דהיא הסייפא של ברייתא ארוכה בדף קכא: וזה לשון הגמ': "גופא שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת חזקיה אמר אינה לאברים ר' יוחנן אמר **ישנה לאברים** אמר ר' אלעזר נקוט להא דר' יוחנן בידך דתני רב אושעיא כוותיה דתני רב אושעיא ישראל ששחט בהמה טמאה לעובד כוכבים שחט בה שנים או רוב שנים ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כבשר הפורש מן החי ואסור לבני נח ואפי' לאחר שתצא נפשה", וכו'... הרוצה שיאכל מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית שחיטתה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה ואוכלו **אחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו**". הרי לן להדיא כהלב אריה שכל זה רק אליבא דמ"ד ישנה לאיברים ואינו להלכה, ולכן הרמב"ם לא פסק כהברייתא בשמעתין.

סימן כ' - אם יש כח לחכמים לעקור ל"ת - חולין דף צ:

איתא בגמ': העצמות והגידים והנותר - ישרפו לששה עשר, והוינן בה: הני גידי מאי עבידתייהו? אי גידי בשר - ליכלינהו! ואי דאייתור - היינו נותר! אלא גידי צואר, אי לאו בשר נינהו - לישדינהו! ואמר רב חסדא: לא נצרכא אלא לגיד הנשה, ואליבא דרבי יהודה דאמר אינו נוהג אלא באחת. אי אמרת בשלמא ספוקי מספקא ליה - שפיר, אלא אי אמרת מיפשט פשיטא ליה, דהיתירא - ליכליה, דאיסורא - לשדייה! וכו'... רב אשי אמר: לא נצרכא אלא לשמנו, דתניא: שמנו מותר, וישראל קדושים נהגו בו איסור. רבינא אמר: לא נצרכא אלא לכדרב יהודה אמר שמואל, דאמר רב יהודה אמר שמואל: שני גידין הן; פנימי סמוך לעצם - אסור וחייבין עליו, חיצון סמוך לבשר - אסור ואין חייבין עליו.

ופרש"י בפסחים (פג:): "רב אשי אמר - מתניתין בשומנו של גיד קאמר, דמותר מן התורה ונהגו איסור בו, הילכך, תחלתו לשריפה, דכיון דמן התורה מותר - חל איסור נותר עליו, ובכלל נותר לא חשיב ליה, דהאי על כרחו מתחלתו לכך עומד, ואיצטריך למיתנייה באנפי נפשיה, ולאשמעינן דאסור לאוכלו".

ולכאורה קשה היאך רבנן תיקנו בזה איסור אכילה, שע"י זה יבוא לידי איסור נותר שהוא לאו דאורייתא, והוא חומרא דאתי לידי קולא?

יעויין במהרש"א שכתב וז"ל: צ"ל דמפני סייג ותקנת דרבנן מיעקר לאו דאורייתא דלא תותירו בשב ואל תעשה וכה"ג אמרי' בפ' מי שמתו ע"ש ודו"ק.

המגיהים שם מציינים שכוונתו לגמ' בברכות (דף יט:) וז"ל הגמ': "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא - אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' - כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב וכו'... תא שמע: ולאחתו מה תלמוד לומר? הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא - אמרת לא יטמא. יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר: ולאחותו - לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה, אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. - שאני התם, דכתיב ולאחותו - וליגמר מינה! - שב ואל תעשה שאני".

ולכאורה צ"ע מה הראיה מהתם, והרי שם מדובר שמצות פסח ומילה שהן מצוות עשה, נדחות מפני כבוד הבריות (מת מצוה) שהוא דאורייתא, וא"כ איך מוכיח המהרש"א משם שרבנן עוקרין אף ל"ת?

וראיתי שמסבירים שכוונתו להוכיח ממהלך הגמ' שהביאה ההלכה שהמוצא כלאים חייב לפשוט בגדו אפ' בשוק, ואין איסור כלאיים נדחה מפני כבוד הבריות, ופריך מהיה עושה פסחו וכו' דכבוד הבריות דוחה, ומשני שב ואל תעשה שאני, דהתם בכלאים נחשב כעושה מעשה לבישה בכל רגע ורגע.

ואם לא היה כח ביד חכמים לעקור איסור ל"ת, היה לגמ' לתרץ - שאני התם דמת מצוה הוא מהתורה וכבוד הבריות (שלא להיות ערום) הוא דרבנן, ושאני דפסח ומילה הוי מצוות עשה ואילו כלאיים איסור ל"ת, ומזה שהגמ' לא כתבה כן, משמע דיש כח ביד חכמים לעקור אף ל"ת.

אלא דיש להקשות ממה דפסק הרמ"א (יו"ד שע"ב) וז"ל: כהן ששוכב ערום, והוא באהל עם המת ולא ידע, אין להגיד לו, אלא יקראו לו סתם, שיצא כדי שילביש עצמו תחלה.

אבל אם כבר הגידו לו, **אסור להמתין עד שילביש עצמו**. עכ"ל, ומקורו מתה"ד, ואם כבוד הבריות דוחה לאו בשב ואל תעשה למה חייב לצאת ערום?

והמעיין בפתחי תשובה שם יראה דרבים מהאחרונים חולקים בזה, והביא שהגאון מהר"ר עוזר ז"ל חלק על מהרא"י והעלה לדינא דיכול הכהן לשהות עד שילבש החלוק ובתי שוקיים אבל אסור לשהות כדי ללבוש גם שאר הבגדים. וכתב בשו"ת חוות יאיר סימן צה שגאון אחד הקשה על תרה"ד והרמ"א - הא מסקנת התוס' בפרק מי שמתו כ' ע"א בד"ה שב ואל תעשה שאני דא"א להקשות מכה"ג דמטמא למת מצוה מפני די"ל דטומאת כהנים שאני שאינו שוה בכל וא"כ נקוט מיהא דטומאת כהן נדחה מפני כבוד הבריות, והחוו"י השיב דמצינא לשנויי כי תה"ד לא חש כלל לדברי התוס' וס"ל כפי' רש"י שכתב: וטומאת גופיה שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה, דקא מעקר בידים מפני כבוד הבריות דלאו שב ואל תעשה הוא, היינו טעמא דלא גמרינן מיניה - דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשנכתב לא תעשה דטומאה - לא על מת מצוה נכתב, כשם שלא נכתב על הקרובים.

הרי לן להדיא שנחלקו בזה רש"י ותוס' אם יש כח ביד חכמים לעקור ל"ת, דהתוס' ס"ל דכבוד הבריות דרבנן עוקר ל"ת, ואילו רש"י סובר דכבוד הבריות אינו עוקר ל"ת, ומה שכהן ונזיר נטמאים למת מצוה, הוא כמו שנטמא הכהן לקרוביו, שהוא היתר גמור מהתורה.

ונראה דבזה נחלקו אף בפסחים (ו.): "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא חמץ בביתו ביום טוב - כופה עליו את הכלי". התוספות (כתובות ז.) כתבו - כופה עליו כלי ולא שרינן לשורפו משום מתוך היינו משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה דאסור לטלטלו אבל אין לומר דאיירי כשביטלו וכו'. הרי שסוברים שרבנן עוקרין ל"ת. ואילו רש"י פירש - כופה עליו את הכלי, דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי, ומיהו, בבל יראה לא עבר, דהא בטליה בליביה מאתמול, כדאמרינן לקמן: הבודק צריך שיבטל בלבו, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו - צריך כפיית כלי. ומשמע שאם לא היה מבטל החמץ בליבו היה צריך לשורפו, משום דאין רבנן עוקרין ל"ת. וצריך עיון במאי פליגי.

ולכאורה היה נראה שנחלקו במחלוקת אחרת, דיעויין בחלקת יואב קונטרס קבא דקשייתא צט' שהביא בשם רע"א דאם תקע בשופר בשבת, אע"פ שעבר על שבות, המצוה נתקיימה בדיעבד, וכתב: ולפלא על גאון כמותו שיאמר דבר כזה... והביא להוכיח מתוס' (סוכה ג. סד"ה דאמר) שכתבו: כל היכא דהמצוה פסולה מדרבנן (כגון דיתיב

אפתחא דמטללא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו), גם מדאורייתא לא יצא, מדאמרו ליה: לא קיימת מצות סוכה מימיך.

ונראה שבזה נחלקו אף הראשונים, דבספר האשכול הביא שתי דעות בהטיל ציצית בסדין כלאים בזמן הזה (דגזרו רבנן שלא להטיל ציצית בסדין כלל), אם לוקה מהתורה או לא. וכתב בקובה"ע סט, י דפליגי אם גזירת רבנן שפטרוהו לגמרי, עקרו המצוה או לא, דאם לגמרי עקרו ממילא אין מצוה כלל ולהכי לוקה, או דלמא לא לגמרי עקרו ולכך יש מצוה של ציצית במקום כלאים ולא לוקה (5) .

(הערה 5: באשר לחילוק בין ציצית שנחשב שב וא"ת לבין כלאיים שנחשב לקום עשה, ראיתי בקרן אורה (יבמות צ, ב) שכתב דציצית חשיב שב ואל תעשה, דהא לא נאמר בתורה שלא ילבש כסות בלא ציצית. אלא מצות עשה אמרה תורה גדילים תעשה לך כו'. וביד חכמים לפוטרו ממצוה זו. ואינו מחוייב לעשות ציצית בסדין, ומותר ללובשו בלא ציצית. כיון דחכמים פטרוהו מציצית. אבל גבי כלאים אמרה תורה שלא ילבש כלאים כל שעה שהוא מהלך בכלאים עובר בלא תעשה. ולא שייך בזה שב ואל תעשה.)

ונראה דבזה נחלקו רש"י ותוס' בפירוש הגמ' ביבמות צ, א דאיתא התם: דם שנטמא וזרקו בשוגג - הורצה, במזיד - לא הורצה; והא הכא דמדאורייתא ארצויי מרצה, דתניא: על מה הציץ מרצה? על הדם ועל הבשר ועל החלב, שנטמא בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד בין בצבור, ואמרי רבנן לא הורצה, **וקא הדר מעייל חולין לעזרה!** אמר רבי יוסי בר חנינא: מאי לא הורצה דקאמר? להתיר בשר באכילה, אבל בעלים נתכפרו בו. סוף סוף קמתעקרא אכילת בשר, וכתיב: ואכלו אתם אשר כפר בהם, מלמד, שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים! א"ל: שב ואל תעשה שאני.

יעויין שם בריטב"א שכתב: גר"ח ז"ל ומקצת הספרים וכיון דבשר לא מתאכיל כפרה היכי הוה להו לבעלים והא כתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים וכו'... ברוב ספרים שלנו גורסים וכן גרש"י ז"ל סוף סוף הא קא מתעקרא בשר מאכילה וכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד וכו'. כלומר שיש מצות עשה באכילתו ונמצאו ב"ד מתנין שלא לאוכלו ולעקור עשה זה. ופרקינן שב ואל תעשה שאני, כלומר יכולים הם לעקור מצות עשה של תורה בשב ואל תעשה וכו'... ולאידך גירסא יש לפרש שב ואל תעשה שאני, כי חכמים פטרוהו מן הקרבן ושיתכפרו בעלים בלא אכילת בשר. עכ"ל. הרי לן שלפי ר"ח (וכן הוא בתוס' שם ד"ה ועל ובפסחים נט:) יש כח לחכמים לא רק לעקור את העשה של האכילה, אלא אף לומר שהתכפר לבעלים ופטור מהקרבן ואילו אליבא דרש"י כתב בשפת אמת (פסחים נט:) דחכמים לא עקרו אלא

בשב וא"ת שלא יאכלו הכהנים וממילא אין הבעלים מתכפרין גם מה"ת וצריכין להביא קרבן אחר.

הרי לן דלפרש"י לא עקרו את מצות אכילת הבשר מהתורה, ומכיון שמהתורה הבשר היה ראוי לאכילה, והכהנים לא אכלוהו, לכן לא נתכפרו הבעלים וצריכין להביא קרבן אחר. אבל לפרוש ר"ח ותוס' בזה שרבנן אסרו הבשר, רבנן עקרו את מצות האכילה לגמרי ועשוהו לאינו ראוי לאכילה, ולכן התכפר לבעלים כדין תורה בבשר טמא.

ולע"ד אפשר דלאותם הסוברים שיש כח לחכמים לעקור לגמרי מצות עשה מהתורה, הוא הדין שבגזירה דרבנן יכולים לעקור ל"ת, ולא יחשב לו שעבר על ל"ת כלל. וכן אותם הסוברים שאין המצוה בטילה בדיעבד, ה"ה באיסור ל"ת שאינו בטל.

אלא דלפי זה יקשה על רש"י מ"ש בקובה"ע (סט, יג): אם נימא שאין כח לחכמים להתיר איסור ל"ת אפ' בשוא"ת קשה מהא דשומנו דגיד אינו נאכל בפסח דהעמידו דבריהם בשוא"ת, והכא איכא ל"ת של בל תותיר. וכן יקשה מהמשנה בנזיר (יט, ב) מי שנזר נזירות הרבה והשלים את נזירותו, ואח"כ בא לארץ, בש"א: נזיר שלשים יום וכו'...

ופירש הרא"ש (מובא בשיט"מ): לפי שנזר בחוצה לארץ וגזרו טומאה בארץ העמים דקנסינן ליה לחזור ולמנות עוד שלשים יום בטהרה. ולא יביא קרבנו לאחר מלאת ימי נזרו בחוצה לארץ **ואינו עובר משום בל תאחר דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה** כי האי דהוי שב ואל תעשה.

ונראה ליישב ע"פ מה שכתב בשו"ת אבני נזר אה"ע קיט וז"ל: מה שאמרו חכמים שלא לעשות ציצית בסדין אין הפירוש שעקרו חכמים המצוה מהסדין, דא"כ הי' נחשב עקירת דבר בידים שחכמים עוקרים, רק חכמים התירו להיות יושב ובטל מן המצוה ודבר תורה נעקר מאליו, וראיה מהא דכתבו הרשב"א והר"ן בתשובותיהם מי שנשבע לעבור על איסור דרבנן אסור לעבור בידים ומוטב שיעבור על השבועה בשוא"ת, וע"כ הטעם משום דחכמים מתנים לעבור על ד"ת בשוא"ת. כלומר- יש כח לחכמים לגזור גזירה בשב ואל תעשה אף אם אח"כ יוצא מזה איסור ממילא בשוא"ת.

ולפ"ז גבי קרבן פסח אפשר שיעבור אח"כ על לאו דנותר, אלא דלא אכפת לן כי זה איסור היוצא ממילא בשוא"ת, וביותר דזהו לאו הניתק לעשה, וכאשר ישרוף הנותר יתוקן האיסור וה"ה גבי נזיר.

וכן הוא במהרש"ל (כתובות ג.) שכתב וז"ל: המפריש מן הטמא על הטהור דמן התורה הוה תרומה ואתו חכמים ואמרו פשיטא שהטהור אינו מתוקן אלא אפילו אותה תרומה שהפריש מן הטמא חזר לטבל ממש וקשה הא נמי עבירה היא מאחר שחוזר לטבלו

ומתקנין אותה מיניה וביה והשני יוצא לחולין ומותר לזרים ואין לומר לחומרא הוי טבל כדי שיפריש אח"כ מיניה וביה אבל לעולם אף השאר אינו יוצא לחולין א"כ אין זה קרוי עקירה מן התורה אלא חומרא בעלמא ונראה לפרש דמה **שעקרו חכמים דבר תורה והחזירו אותו טבל בזה לא נעשה עבירה שהרי טבל נמי חייב מיתה אלא שיבא אח"כ קולא מיניה כשתחזיר ותפרישו ובכה"ג ליכא קפידא**.

ועוד אפשר ליישב ובאופן אחר, דבאמת בזה אינו עובר על ל"ת, דגבי קרבן פסח - אחרי שגזרו איסור אכילה על שומנו של גיד, ממילא אינו בא לכלל נותר (דאיסור נותר ישנו על מה שראוי לאכילה), וה"ה בנזיר שרבנן אמרו שלא יביא קרבן בשוא"ת וממילא אינו בבל תאחר (כך העיר המגיה בקובה"ע).

אלא דא"כ יהיה קשה למה רש"י ביבמות חייב קרבן היכא דהבשר נאסר מדרבנן, ולא אומרים שאינו ראוי ויתכפר לכהנים אף בלא אכילה?

ולענ"ד נראה ליישב דלרש"י אין זה דומה לבשר שנטמא, דשם הדם שנזרק היה טהור ואח"כ נטמא הבשר, כך שהיתה לבשר שעת הכושר, ולכן מכפר אף בלא אכילה. אבל היכא שנטמא הדם וזרק ע"ג המזבח, מייד נאסר הבשר מדרבנן ולא היה ראוי לעולם, ובאופן כזה אפשר דלרש"י אינו מכפר. כנלע"ד וצ"ע.

סימן כ"א - בשר שנתעלם מן העין - חולין צה.

איתא בגמ' (חולין צה.): "אמר רב: בשר, כיון שנתעלם מן העין אסור. מיתיבי, רבי אומר: מקולין וטבחי ישראל, בשר הנמצא ביד עובד כוכבים מותר. נמצא ביד עובד כוכבים שאני". ופרש"י וז"ל: "נמצא ביד עובד כוכבים שאני: שהיתה בחזקת המשתמר והוא לא שחטה וטרפה לא מכרו לו למוכרה כאן אבל בשר המונח שמא עורבים חלפוהו".

העולה לן דרב שהחמיר בבשר שנתעלם מן העין, לא החמיר אלא בנתעלם ממש, אך אם נמצא ביד גוי אין מקום להחמיר אם המקולין והטבחים ישראל. אולם לפי זה יקשה לן מה שכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות ח, יב) ז"ל: "בשר הנמצא ביד עכו"ם ואינו ידוע ממי לקח אם היו מוכרי הבשר ישראל מותר, זה הוא דין תורה, וכבר **אסרו חכמים כל הבשר הנמצא בין בשוק בין ביד עכו"ם אף על פי שכל השוחטין וכל המוכרין ישראל** וכו'", הרי דהרמב"ם אסר בשר ביד גוי אף אם כל מוכרי הבשר ישראל, וקשה דהוא לכאורה נגד הגמרא. המ"מ והמפרשים שם כתבו ליישב דהרמב"ם פסק כהירושלמי (שקלים יט:), שם נאמר: "רב נחת לתמן, חמיתון מקילין וחמר עליהון". וכתב 'קרבן העדה': "רב ירד לבבל, ראה אותן שהן מקילין באיסור בשר להניחו ביד נכרי והחמיר עליהו ואסר כל

בשר שנתעלם מן העין". אלא דלפי זה קשה, אמאי הרמב"ם פסק בזה כהירושלמי ולא כהבבלי דהוא עיקר?

התוס' (ד"ה אמר רב) כתבו, "דחיישינן שמא עורבין אייתו נבלה מרובא דעלמא וחלפוה, **וחומרא בעלמא הוא** משום עובדא דהוה כדלקמן". וכוונתם למעשה שהביאה הגמרא באיש שרחץ ראש של בהמה בנהר, הראש נפל ואבד, וכשהעלה אותו עם סל, מצא שני ראשים, ורצה לאוכלן. רב ראה זאת, גער בו ומטעם זה גזר להאי גזירה, וכן הוא בירושלמי לעיל שרב הוא שהחמיר וגזר בזה. אלא דלפי זה יקשה לן טובא, מה שהקשה רעק"א וז"ל: "מאי פריך לרב ממתניתין, הא איהו מחמיר היה רק מאותו עובדא ולהלן וצ"ע". כלומר, אם כל החומרא התחילה מגזירתו של רב, מדוע מקשים עליו מברייתות וממשניות, שבזמנם לא היתה להך גזירה?

ה'ערוך השולחן' (סי' ס"ג) כתב ליישב, שבהתחלה סבר הש"ס דמדינא קאמר רב שבשר שנתעלם מן העין אסור, ולכן הקשה עליו ממשניות, והיה צריך לתרץ, דנמצא ביד כותי קיל טפי. אולם אח"כ אמר הש"ס, דלאו בפירוש אתמר מדינא, אלא מכללא, מפני שהיו מזלזלים באיסורים, ומביא להאי מעשה שמחמתו רב גזר גזירה זו. ולכן לא קשה על רב מאותן ברייתות ומשניות שהיו לפני הגזירה, וא"כ התירוצים שנאמרו, "נמצא ביד עובד כוכבים שאני", שביד גוי קל יותר ומותר, כל זה אינו, כי אחרי שרב החמיר וגזר הוא אסר אפילו כשכל המוכרים ישראל ונמצא ביד גוי. ולכן הרמב"ם אסר באופן כזה וזה אליבא דרב עפ"י מסקנת הגמ'.

אלא דיש להקשות על יישוב זה, דהמתבונן בתוס' לעיל (דף ה. ד"ה עפ"י הדיבור) יראה שהקשו אליבא דרב, איך אליהו הנביא אכל ממה שהביאו לו העורבים, והרי זה בשר שנתעלם מן העין. ומשמע מכאן שאיסור זה היה עוד מימי הנביאים, וא"כ א"א לומר כמו שכתב 'ערוך השולחן', ועוד קשה לפ"ז, שהתוס' לכאורה סותרין דבריהן שבשמעתין אמרו שרב גזר להאי גזירה.

וביותר קשה ממה דאיתא בשמעתין: "נמצא בגבולין, אברים - נבלות, חתיכות - מותרות וכו', אתמר עלה, רב אמר: מותרות משום נבלה, ולוי אמר: מותרות באכילה". ומכאן מוכח דלרב חתיכות של בשר שנתעלם מן העין אסורות באכילה גם בזמן המשנה, ועל כן הסביר את המשנה שאמרה מותרות, שלא מותרות באכילה, אלא בדין טומאה שאינן נבילה.

על כן נראה ליישב כמו שכתב ה'מראה יחזקאל' (בשו"ת סי' קל"ג), דהנה כפי המבואר מתוך הסוגיא והפוסקים, ס"ל לרב דאסור אפילו בתרתי לטיבותא, דהיינו ברוב

טבחי ישראל, וגם כשמצאה במקום שהניחה. דברוב טבחי ישראל חיישינן לעורבים שהחליפו, ובמצאו במקום שהניחה אע"ג דליכא חשש עורבים דמדוכתיה שקלי, מ"מ חיישינן לרובא דעלמא נכרים, וכן משמע ברש"י דלרב אסור אפילו הניחו על שולחנו דהיינו מצאו במקום שהניחה, ועל כרחך מיירי אפילו ברוב טבחי ישראל. אבל ללוי, בשר שנתעלם מן העין מותר, אפילו בחדא לטיבותא דהיינו או ברוב טבחי ישראל ואפילו לא מצאו במקום שהניחה, או מצאו במקום שהניחה אפילו ברוב טבחי גוים. וכן מבואר להדיא בחידושי הרשב"א בשם בעל התרומות דפסק כלוי וס"ל דברוב טבחי ישראל מותר אפילו מצאו בשוק, וכשמצאו בביתו במקום שהניחה מותר אפילו ברוב טבחי גוים.

ולפי זה קשה על רב מנ"ל להחמיר כולי האי (והא קיימא לן בכל דוכתי דאזלינן בתר רובא אפילו בדיני נפשות), אלא על כורחך דפשיטא ליה לרב, דבחדא לריעותא אסור מדינא, משום דשכיחי חלופים, ועל זה סמך אח"כ מכח הך עובדא להחמיר יותר אפילו בתרתי. ולפי זה רב סובר שתמיד היה חשש מדרבנן בחדא לטיבותא ומדינא אסור, ולכן הקשו עליו מהאי משניות ובריייתות, ועל זה תירץ דביד גוי שאני, דהוי כמו מצאו במקום שהניחה והוי תרתי לטיבותא, אך כל זה מדינא דמשנה, קודם גזירתו של רב, אולם לאחר שרב גזר עליהם מאותו מעשה, אפילו תרתי לטיבותא נאסר, ולכן אסר הרמב"ם בנמצא ביד גוי.

ובמשנה בשקלים, שם מדובר בנמצא ע"ג קרקע ולא הוא הניח שם, לכן הוי חדא לטיבותא, ולרב שאסור מעיקר הדין מדובר שמותרות משום נבילה אך אסורות באכילה. ולפ"ז מובן גם מה שהקשו התוס' בדף ה. דליכא שם תרתי לטיבותא.

ועוד אפשר לבאר בזה עפ"י ה'משנת חיים', שכתב לחקור: האם הבשר שנתעלם מן העין נאסר רק מחשש שמא החליפוהו עורבים, אך אם יתברר לן אח"כ שהוא כשר יהיה מותר באכילה. או דילמא לא פלוג רבנן, וכל בשר שנתעלם נתנו בו רבנן דין של ודאי אסור, ואף אם יתברר אח"כ שהוא לא הוחלף, בכל זאת הוא אסור.

הרא"ש כתב: "אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור ואפי' בעיר שרוב טבחים ישראל דחיישינן שמא עורבים הביאו נבלה והחליפוהו. **ואפילו בבהמה שלימה** כדמוכח בשמעתין וחומרא יתירה היא". ומה שכתב "כדמוכח בשמעתין", כוונתו למה שהביאה הגמרא: "דרב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאתי לאפיה, אמר: מברא קאתי לאפי, יומא טבא לגו. אזל קם אבבא, אודיק בבזעא דדשא חזי חיותא דתליא (ראה בהמות שחוטות תלויות), טרף אבבא, נפוק אתו כולי עלמא לאפיה, אתא טבחי נמי, לא

עלים רב עיניה מיניה, אמר להו: איכו השתא, ספיתו להו איסורא לבני ברת". הרי לן שרב לא העלים עיניו גם מבהמות שלימות מחשש שיאסרו מדין בשר שנתעלם. והב"ח כתב טעם לזה משום דלא פלוג או משום נתת דבריך לשיעורין, דאמנם לא יתכן שעורב יקח ויחליף בהמה שלימה, מיהו כיון שאסרו חכמים לא חילקו בגזירתם ואסרו בכל ענין, וזה כהצד השני בחקירה.

וכן הוא גם בתוס' עפ"י גירסת הב"ח: "אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור - ואפילו בעיר שיש בה רוב טבחי ישראל דחיישינן שמא עורבין אייתו נבלה מרובא דעלמא וחלפוה [**ואפילו בהמה שלימה**] וחומרא בעלמא הוא משום עובדא דהוה כדלקמן". ונראה לפ"ז דהמילים "וחומרא בעלמא", "וחומרא יתירה", אינם קאי על עצם האיסור של בשר שנתעלם מן העין, אלא על מה שאוסרים "אפילו בהמה שלימה", אבל עצם האיסור של בשר שנתעלם מן העין אינו חומרא, אלא חשש גמור מעיקר הדין.

ונמצא דבדברי רב איכא לשני עניינים: א. חשש שהבשר שנתעלם הוחלף בנבילה, וחשש זה הוא מעיקר הדין. ב. איסור אכילת בשר שנתעלם מן העין גם אם ידעינן דלא הוחלף (כמו בהמה שלימה) וזה מכח חידושו וגזירתו של רב. ולפ"ז מה שהקשו על רב מהברייתות ומהמשניות הוא לפי מה שסובר דאף אז היה איסור מעיקר הדין, היכא שיש מקום לחשוש שהבשר הוחלף בנבילה, ועל זה תירצו שנמצא ביד גוי, שאין חשש שהוחלף. אך כל זה הוא מעיקר הדין לפני שרב גזר והחמיר, אבל לאחר שרב חידש שיש בזה איסור עצמי לאכול בשר שנתעלם מן העין, אף אם אין חשש שהוחלף (כמו בהמה שלימה), א"כ הוא הדין גם בנמצא ביד גוי שיש לאסור, וכך פסק הרמב"ם בהלכותיו.

אך במשנה בשקלים אין מדובר שנמצא ביד גוי, אלא על הקרקע, ויש חשש שעורבים החליפוהו, ואליבא דרב יש לאוסרו מעיקר הדין, ולכן רב הסביר במשנה דמה שמותרים, היינו משום נבילה אך לא באכילה.

אולם עדיין יקשה לן על הרמב"ם דבפרושו למשניות (6) כתב לבאר: "ואם היה חתיכות הרי אין דרך לחתך חתיכות אלא מה שאוכלין אותו בני אדם והרי הוא איפוא בשר שחוטה **ומותר לאכלו**. במה דברים אמורים, **בעיר שכולה ישראל**, אבל אם היה גוי בעיר אסור לאכלו, לפי שהכלל אצלינו, **בשר הנעלם מן העין אסור**". הרי שהרמב"ם הסביר את המשנה כפשטותה שמותרים היינו באכילה, אם כולם ישראל, וזה דלא כרב בגמרא, אע"פ שהרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות סובר כמותו שבשר הנתעלם מן העין אסור, וכן צ"ע מה מועיל אם כולם בעיר ישראל, אם חוששים לעורבים שבאו מעלמא? ועוד

שהרמב"ם סותר משנתו, דבהלכותיו אסר בשר הנמצא אפילו כולם ישראלים, ואילו כאן התיר בשר הנמצא אם כולם ישראלים, וצ"ע.

(הערה 6: שקלים ז', ג')

ונראה לדחוק ולומר, דהרמב"ם סובר במשנה, שגם אם היה חשש שמא הוחלף הבשר, לא חששו לכך אלא רק בצירוף מיעוט גויים. ולכן הרמב"ם חילק שאם כולם ישראלים מותר ואם יש גוי בעיר אסור, כי אז חוששין לעורבים, וצ"ע.

סימן כ"ב - דבר חריף - חולין קיא

א. איתא בגמ' (חולין קיא): אמר חזקיה משום אביי הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל, קילחי דליפתא שרי דסילקא אסירי ואי פתך בהו דליפתא שפיר דמי. ורש"י כתב דלא שייך הכא היתר של נ"ט בר נ"ט משני טעמים: פעמים שהשמנונית קרוש על הסכין ואינו ניכר וכשחותך בצנון הוי נותן טעם הבא מן הממש ועוד דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרותחים ואגב דוחקא דסכינא פליט סכינא ובלע צנון.

ויש הפרש בין שני הטעמים דלטעם שמנונית הקרוש על פניו אסור אפילו אם הסכין אינו בן יומו ולא הוה נותן טעם לפגם שהרי אין כאן טעם בלוע אלא טעם בעין ולטעם השני דמשום חורפא בלע אין האיסור אא"כ הוא בן יומו וכ"כ השו"ע (צו', א') וז"ל: צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו או שאינו מקונח אסור לאכלם בחלב עד שיטול ממקום החתך כדי נטילת מקום.

ולכאורה יש להקשות על שני הטעמים, דאם כהטעם הראשון משום שמנונית, קשה היאך מותר בקלחי דליפתא, והרי נתקנח עליהם שומן שעל פני הסכין?, ואם כהטעם השני דהחריף בולע אגב דוחקא דסכינא, קשה, במה זה שונה מדגים שעלו בקערה (לדעת השו"ע שמפרש שה"ה אף בבישול), שהבישול אינו מפליט אלא טעם, ומיקרי נ"ט בר נ"ט דהיתירא, וכ"ש חורפא דצנון (התוס' כתבו: "ונתבשלו לא גרע מחורפא דצנון") דחשיב נ"ט בר נ"ט דהיתירא, דבסכין בלוע רק טעם, ומה מועיל דוחקא דסכינא?

הרשב"א והר"ן סוברים כהטעם הראשון ברש"י, שהוא משום חשש שמנונית, ותירצו שקלחי דליפתא שמותרים הכוונה לאחר שהודחו, והם דחו הטעם השני שברש"י משום שסוברים שאין כח בחריף יותר מאשר בבישול, ובליעת הסכין הוי נ"ט בר נ"ט, וכן כתב גם הפר"ח (צו', ב') וז"ל: "עיקר הטעם משום דסתם סכין, שמנונית קרוש על פניו, וה"ל

טעם ראשון הבא מן הממש, ולפ"ז אם הוא מקונח יפה, שאין כאן שמנונית על פניו, הצנון מותר משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא, וזה דעת רוב הפוסקים ועיקר".

אבל בעל התרומה ועוד רבים מן הראשונים סוברים כהלשון השני ברש"י, והחכמת אדם (שער איסור והיתר כלל מט) כתב וז"ל: נותן טעם בר נותן טעם ונותן טעם לפגם לא שייך בדברים החריפים דאגב החריפות עושה מה שבלוע בכלי לשבח וגם עדיף מנותן טעם בר נותן טעם דמחמת החריפות ודוחקא דסכינא מוציא מן הכלי גוף הטעם שבו ועדיף מאילו נתבשל בו דאפילו לדעת המתירין נותן טעם בר נותן טעם על ידי בישול, מכל מקום בדברים חריפים מוציא עיקר הטעם ואפילו בדיעבד אוסר. וכתב ערוך השולחן (צה', טו') דבדבר חריף לא אמרינן נותן טעם בר נותן טעם משום דחריפותו משוי ליה כאלו האיסור בעין. וכתב הפרי תואר (צו', א') דלכאורה חורפיה דצנון משויא ליה לטעמא כאילו בעיניה יותר מהבישול, ודבר זה הוא רחוק ביותר, ואולי כי באמצעות חורפא נרגש ביותר הטעם כאילו הוא בעיניה, הגם שלא מפליט יותר מרתיחת הבישול.

ב. אלא דמה שכתבנו דאם הסכין נקיה משומן אין האיסור אא"כ הוא בן יומו, לכאורה קשה מהגמ' בע"ז (דף לט', א') שם איתא דהקורט של חילתית אסור משום שנחתך בסכין של עכו"ם, מ"ט משום דמפסקי ליה בסכינא אע"ג דאמר מר נותן טעם לפגם מותר אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה שמנוניתא והוה ליה כנותן טעם לשבח ואסור. ולפ"ז אין כלל דין אב"י בדבר חריף כי יש בכוחו להפוך טעם פגום לשבח. אלא דהוא מחלוקת בראשונים אם אמרינן בכל דבר חריף דמחליא לשבח או רק בחלתית משום שהוא חריף ביותר (והוא מנקב מעיה של בהמה האוכלתו), וכן הוא בטור וז"ל: וכתב בס' התרומות דאפי' אין הסכין בן יומו אסור וכן הדין בשומין ובצלים וכרשים שחתכום בסכין של בשר שאין לאוכלן בחלב שגם הן חריפין כמו צנון וכו', וה"ר מאיר מרוטנבורג התיר בין בצנון בין בשומין ובצלים אא"כ היה הסכין בן יומו ולא רצה להורות הלכה למעשה. עכ"ל.

ויש לחקור האם הדבר החריף הוא רק משביח את הטעם הפגום ועושה אותו כאילו הוא איסור בן יומו בלוע, או שהוא עושה אותו אף כאיסור בעין ולא כאיסור בלוע, ונחשב כאילו יש בדבר החריף מגוף האיסור?

החגורת שמואל (על הלבוש יו"ד צה') כתב דחורפיה דתבלין משוי ליה כאילו האיסור בעין ומשוי ליה ב"י. אך בשו"ת משנה הלכות (חלק י סימן צט, בביאור דברי היתרו של הגרי"ל דיסקין בבצלים שהם ספק חריפים) כתב שדבר חריף שאינו ב"י משוי' ליה לשבח ומפליט הטעם מן הסכין, אבל הגם שמפליט מ"מ אינו מפליט יותר ממים רותחין שג"כ מפליטין מב' כלים כשמדיחין שניהם יחד במים שהיד סולדת בהם וכיון דבהדחת שני כלים לדעת המחבר

(סי' צ"ה) אפילו שניהם בני יומן שהודחו במים שהיד סולדת בהן מותרין אם ברור לו שלא הי' שם שומן דבוק בהם והכ"נ לא עדיף מה שיצא ע"י חריפות הבצל ממה שיוצא ע"י מים רותחים **דהחריפות אין לו כח לעשות איסור חדש אלא החריפות מחליא ליה להאיסור שאינו ב"י והוא פגום לשבח כאלו שהוא בן יומו אבל אינו עושה יותר מזה,** וא"כ היכי דאפילו הי' האיסור בן יומו נמי מותר א"כ דבר חריף נמי מותר דהחריפות לא פעל אלא שעשה בן יומו במה שנתן טעם לשבח, וכיון דאלו הדיח שני כלים יחד אפילו שניהם ב"י מותרים, א"כ בחריף זה נמי כיון דאין החריפות עושה יותר מלהשוותו כב"י ולא עדיפי הבצלים מאלו הי' מדיח הסכין עצמו יחד עם הכלי בשר והי' מותר לא עדיפי מזה בצלים שג"כ מותר (7). ולענ"ד זהו שורש מחלוקתם של הראשונים הנ"ל.

(הערה 7: ולכאורה קשה, דאם כדבריו למאי נ"מ בהאי דינא דחריף משויא טעם איסור דאינו ב"י לשבח?, ולענ"ד צ"ל שדין זה הוא דווקא בשאר איסורים אך לא לענין בשר או חלב, שהם היתר ושייך בהם דין דנ"ט בר נ"ט.)

ועוד יש לחקור לדעת האומרים שחריף מחליא לשבח אף באינו ב"י, אם דין זה הוא מה"ת או מדרבנן? ונ"מ לדבר שהוא ספק חריף, או לחתוך דבר חריף בסכין שספק אם בלעה איסור.

הפתחי תשובה (סימן צה) הביא בזה מחלוקת: דהכנסת הגדולה כתב דהוא מדרבנן, והפנים מאירות הביא כתב דהוא מה"ת, ובשו"ת שיבת ציון (סימן לב) כתב וז"ל: "דאיך שייך לומר בזה דין דאורייתא או דרבנן וחיך אוכל יטעם וחז"ל עמדו בזה על הנסיון וידעו דבדבר חריף משוי ליה לשבח, וכן מוכח ממה שהקשה הרשב"א ז"ל ושאר ראשונים על מה דאמרינן גיעולי נכרים חידוש הוא דאסרה התורה נ"ט לפגם והוצרך הגעלה אף בכלים שאינן ב"י דלמא הוצרך הגעלה בשביל דבר חריף שיבשלו בו ואז הוא טעמא לשבח".

ולענ"ד דבר זה תלוי במחלוקת הרשב"א, הר"ן והרא"ה בדין איסור הבלוע (8) - הרשב"א (בית ד' דף יט) סובר דהבליעה בעצמותו אף דאינה ב"י מ"מ לא הותרה כיון דמ"מ עדיין ראויה לגר, אלא כיון דטעמו פגום אינו אוסר התבשיל דלא אמרינן טעם כעיקר ודינו דבטל ברוב ובפליטה אמרינן דמסתמא איכא רוב, וא"כ ממילא בבשלו כלי ספק טריפה ונעשה אב"י אסור דהא כשאנו דנין על הבליעה בעצמותה הוי ספק דאורייתא והוי כודאי איסור דאסור לבשל כשהכלי אב"י. אבל לדעת הר"ן (9) (בפ' בתרא דע"ז ובפ"ב דפסחים) דהפגם הוא היתר בעצמותו מה"ת, דהתורה לא אסרה נבילה הגם שראויה לגר אלא משום דאחשבה לאכלה. והרא"ה בבה"ב סבירא ליה דאיסור הבלוע שאינו ב"י מקרי

אינו ראוי לגר, דמסתמא נתייבשה עד כדי שאין בפליטתה כדי נותן טעם, וא"כ כל איסורו הוא רק מדרבנן וספיקו לקולא (10) .

(הערה 8 : כמו שהביאם בשו"ת רעק"א מה"ק ס' מט'.)

(הערה 9: בר"ן על הרי"ף בע"ז דף מ., נכתב כך: "הבלוע בקדרה שאינה בת יומא ראוי לגר הוא ומעצמו אסור אלא שמפני שאינו משביח תערובתו אלא פוגם הוא שאינו אוסר תערובתו, וכיון שעדיין שם נותר עליו צותה תורה לבערו", ומכאן מוכח שיש עליו שם איסור מה"ת, וצ"ע.)

(הערה 10: הרא"ה שם כתב להדיא שמותר לכתחילה לבשל חלב בכלי בשרי שאינו ב"י, ואין בזה אפילו איסור מדבריהם.)

וסיעתא לזה איכא משו"ת דברי יציב (יו"ד ס' כג') שכתב דלהתוס' והרא"ש **והר"ן** נראה דס"ל דדבר חריף חומרא בעלמא הוא ולא ד"ת עיין שם, אמנם מתשובות **הרשב"א** ח"א סי' תצ"ז ממ"ש מגיעולי מדין דדלמא השתמשו בחריף עיין שם, מבואר להדיא דהוא מן התורה. ועוד רבים מהאחרונים הביאו ראיה משו"ת הרשב"א הנ"ל דס"ל דהוא מה"ת, ונראה שדייקו כן ממה שכתב שם הרשב"א וז"ל: "והטעם שכתבת בשם הרב בעל התוספות בכלי מדין משום דחיישינן שמא עשה בו גוי דבר חריף אינו נראה בעיני כלל. שאם כן **חששא זו מדאורייתא היא** מדהצריך הכתוב הכשר בכלי מדין, וכו'... והלא בכלן יש לנו לחוש ולאסור אפילו דיעבד דספקא דאורייתא היא".

ג. אלא דהמעיין שם בגוף התשובה יראה דלא יתכן לומר כן, דכתב בזה"ל: "ובדברים החריפין שכתב הרב ז"ל שאין בהם משום פגם. נראה שהביאו לומר כן מה שאמרו באסורו של חלתית משום דמחתכי לי' בסכינא דארמאי. ואף על גב דאמר מר נותן טעם לפגם מותר אגב חורפא דחלתיתא מחליא ליה. דאלמא כל דבר חריף מתקן טעם הפגם ומחזירו לשבח. ונראה לי שאין הנדון דומה לראיה וכו'... ועוד אפשר לומר **דדוקא חריפותו של חלתית שממתק הבלע הפגום אבל שאר הדברים החריפים לא שמענו.** דהיאך אפשר דלא מישתמיט בשום דוכתא שיאמרו כן? ועוד דאם כן כלי מדין אפילו כלים שאינן בני יומן צריכין הכשר כדי להשתמש בהם אפילו בדברים החריפים? דאינו מן הדעת שתתיר להם התורה כלי שאינו בן יומו לדברים יחידים ושיאסור אותו לדברים החריפים. על כל פנים היו צריכים הכשר לכל שאי אפשר שלא יחתכו או יכתשו דברים החריפים שזה דבר מצוי הוא ותמיד עושין כן. ולחתיכת חלתיתא לבדה לא חיישינן שאינו מצוי. וזה נראה לי יותר. ואם היינו מפרשים ההיא **דחלתיתא משום שמנונית שעל גבי הסכין ולא משום בלע שבתוך הסכין** אתי טפי שפיר. דאף שמנונית מועט שעל גבי הסכין כיון שהוא מרודד ואינו אלא טיחה בעלמא ושליט בה אוירא אף היא פגומה בשאינה בת יומא. וההיא דצנון שחתכו בסכין מסתברא דמהאי טעמא הוא. ולא

מחמת הבלע שפולט על ידי חריפותו של צנון דאם כן הוה לה נותן טעם בר נותן טעם. ואף על פי שרש"י ז"ל פירש כן בלשון אחר הלשון השני שפירש משום שמנונית שעל גבי הסכין נראה לי עיקר". הרי לן להדיא שמפרש דכל הדין דחורפא מחליא לשבח, הוא רק בחילתית, וגם זה הוא לא באיסור הבלוע אלא בשמנונית שע"ג הסכין.

ובמיוחד לפי מה שכתבנו לעיל (11) דלהרשב"א אפ' בסכין בן יומו ליכא להאי חששא, משום דסובר דבאיסור הבלוע איכא לדין נ"ט בר נ"ט ואפילו בדבר חריף, וכ"ש הוא אם הסכין אינו ב"י, דלא נאסר אפילו מדרבנן.

(הערה 11: וכן הוא בתשובה הנ"ל)

ומה שכתב הרשב"א שהוא חששא מדאורייתא, לענ"ד נראה שכתב זה לדעת השואל, על דרך את"ל, כדי לסתור סברתו, וכן ראיתי להדיא בתשובות המיוחסות (סימן קנא) שם נכתב בזה הלשון: "והטעם שכתבת בשם בעל התוספות ז"ל, בכלי מדין, משום דחיישינן: שמא עשה בו כותי דבר חריף; אין נראה בעיני כלל. **שאם חששא זו מדאורייתא היא**, מדהצריך הכתוב: הכשר בכלי מדין; ואם איתא, היאך אנו מתירים בדיעבד, במי שנשתמש בסתם כליהם? והלא בכולם יש לחוש, ולאסור אפילו דיעבד: דספיקא דאורייתא היא..."

ואח"כ ראיתי בשו"ת לב דוד (סימן לח) שכתב וז"ל: ותמיה גדולה בעיני ובודאי תלמיד טועה העתיק להפליתי כן בשם הרשב"א, כי אדרבה הרשב"א בתשו' סי' תצ"ז הקשה קושי' זו וכתב שאי אפשר שלא יחתכו או יכתשו דברים החריפים שזה דבר מצוי ותמיד עושין כן ע"כ, וכתב הרשב"א להכריח מזה דלא מקרי דבר חריף אלא חלתית דוקא ולחתיכת חלתית לבדו לא חיישיינן שאינו מצוי כלל עי"ש. וגם בערך השולחן דייק מתשובה זו של הרשב"א, שדבר חריף משביח רק את מה שהוא בעין ולא את מה שבלוע בתוך הכלי. ולפי כל זה, לא רק דלהרשב"א מה"ת ליכא להאי דינא דחורפיה משויא לשבח באיסור הבלוע שאינו ב"י, אלא אף מדרבנן לא גזרו והוא מותר, וכמו שהביא הטור בשם ר"מ.

ד. בהאי דינא דדבר חריף מחליא לאיסור ונותן טעם לשבח אפילו באיסור שאינו ב"י, איכא סתירה בדעת השו"ע, דבסימן צו' (סעיף א') כתב: "צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו, או שאינו מקונח, אסור לאכלם בחלב וכו', ויש אומרים דהוא הדין לאינו בן יומו והוא מקונח". ולפי הכלל שהלכה כסתם, הרי לן דפסק לקולא, דליכא לדין חריף באינו ב"י. וכן הוא גם בסעיף ג', שם כתב: "תבלין שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו, אסור לאכלם בחלב".

אבל בסימן קג' (סעיף ו') כתב: "יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינה בת יומא, הכל אסור, דחורפיה משויא ליה לשבח". ובסימן קיד' (סעיף ח') כתב: "וכן זיתים שלהם הכבושים, מותרים, אפילו רכים הרבה עד שגרעינתן נשמטת, ולא חיישינן שמא זילף עליהם יין, ובלבד שלא יהיו חתוכות בסכין שלהם. (הגה: דמאחר שהם חריפים, בלעו מן הסכין). הרין לן דפסק לחומרא, דחורפיה משויא לשבח אף באב"י.

הפר"ת (ס' קיד) והמשנה למלך כתבו דהשו"ע חזר בו והעיקר כמו שכתב באחרונה. אך לענ"ד נראה דאפשר ליישב דבריו עפ"י מ"ש הישו"ש (חולין פ"ח, סא') בשם ר' יונה, דאף לכתחילה מותר לחתוך צנון בסכין בשרית שאינה ב"י כדי לאוכלו בחלב, אך כל זה הוא דווקא בסכין של בשר, אבל לעניין סכין של גוים אף בדיעבד אסור. כלומר, יש לחלק בין אם בלוע בכלי איסור, לבין אם הכלי בלוע מבשר ורוצים לבשל בו חריף ואח"כ לאוכלו עם חלב, דבאיסור גמור שם איסור עליו, והחריף מקבל טעם מהכלי ולא שייך בזה נ"ט בר נ"ט ולכן נאסר, משא"כ בסיר בשרי שהוא היתר והחריף המתבשל בו אינו אסור ושייך בזה דין של נ"ט בר נ"ט.

וכן הוא ברבים מן האחרונים שכתבו לחלק בדעת מר"ן בין אם הבליעה של חריף היא משאר איסורים, דאז ליכא לדין נ"ט בר נ"ט ויש לאסור אפ' בדיעבד, לבין אם בושל בסיר בשרי ורוצה לאוכלו יחד עם מאכלי חלב, דאז איכא תרתי לטיבותא, גם נ"ט בר נ"ט וגם אינו ב"י, ואז שפיר אפשר להקל.

ומ"מ לענ"ד נראה דטוב לחוש לדעת האוסרים ולא לעשות כן לכתחילה, אך אם כבר בישלו חריף בקדירה בשרית שאינה בת יומה אפשר להתירו באכילה עם מאכלי חלב וכן איפכא, ובפרט שאפשר לטעום אם קיבל טעם מהכלי, ואם אכן לא קיבל טעם נ"ל דאפשר לכתחילה לאוכלו עם בשר או עם חלב.

סימן כ"ג - כל הנשים דיין שעתן - נדה ג. נב:

א. משנה (ב.): "שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת". ופרש"י: "דיין שעתן - אם ראתה דם, די לנו אם תטמא תרומה וטהרות שתגע בהן משעת ראייה ואילך, ולא אמרי' כי היכי דהשתא אישתכח דם **בבית החיצון** אי הות **בדקה** נמי מקמי הכי הוה אישתכח וכותלי בית הרחם העמידוהו". וכתב המהר"ם דמלשון רש"י משמע דהשתא נמי לא ראתה מעצמה, אלא ע"י בדיקה מצאה דם בבית החיצון. וכן הוא להדיא בריטב"א שכתב דנחלקו אם חוששין שמא יצא דם לפרוזדור קודם **בדיקתה** אם לאו. וכן גם

משמע מהרשב"א (ג.) ומעוד מן קמאי. וכתב הרש"ש דכן מוכח מלשון המשנה "מפקידה לפקידה".

ולכאורה נראה דרש"י וסיעתו היו מוכרחים להעמיד את מחלוקת התנאים דווקא בבדיקה, עפ"י מה שכתבו האחרונים (נאות יעקב סכ"ו, ועוד) דאם ראתה בהרגשה, שהרגישה עתה שנפתח מקורה, כו"ע מודו דדייה שעתה, דכיון שהרגישה עתה בפתיחת המקור, מהיכי תיתי לומר דראתה אף קודם לכן?! כלומר, אם ראתה בהרגשה, גם הלל מודה דד"ש, וא"כ צריך לומר דמחלוקתם בראתה בלא הרגשה, כגון שמצאה דם בבגד הצמוד לגופה, ואין לה במה לתלות. דבזה לשמאי ד"ש ולהלל וחכמים טמאה למפרע. אולם לענ"ד אין לומר כן בדעת רש"י ז"ל, דבגמ' לקמן (ג.) נאמר: "ואב"א היינו טעמא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה", ופרש"י: "יודעת בעצמה כשיוצא דם ממנה, והא מדלא ארגשה מאתמול, ודאי השתא בבדיקת עד נפק". וכוונתו להקשות ממ"נ: אם ראתה כעת בהרגשה, בזה לא נחלקו, ואם ראתה בלא הרגשה, אמאי ד"ש? הרי יש לחשוש שדם זה יצא ממנה מאתמול ולא הרגישה ביציאתו, וא"כ יש לטמאה למפרע. ותירץ דמדובר באופן שראתה כעת בבדיקת עד, ובאמת הרגישה, אלא שהתחלפה לה ההרגשה בהרגשת העד, ולכן אין לחשוש שראתה למפרע.

נמצא דבראתה בהרגשה לכו"ע דייה שעתה, ובראתה בלא הרגשה לכו"ע (גם לשמאי) טמאה למפרע, ונחלקו במשנה באופן שראתה דם על עד הבדיקה, דלשמאי חשיב הרגשה ואין מקום לחשוש ולהלל וחכמים עדיין חוששים לטמאה למפרע משום שלא הייתה בזה הרגשה ברורה של יציאת הדם. ולכן רש"י כתב דמחלוקתם בבדיקה בעד.

אולם החזו"א (רצו, א) כתב דיותר נראה לומר דהלל מטמא אף בהרגישה, והא דמטמאין למפרע, משום דאפשר דבאמת כבר ראתה קודם לכן בהרגשה, אלא שהתחלף לה בהרגשת מי רגליים. ולפי"ז מחלוקתם אף בדהרגישה, ולא רק בבדקה בעד, וכן גם נראה מהמשך הגמ' שם, דגם הלל מודה לשמאי בחולין, וגזר טומאה למפרע רק בעוסקת בטהרות משום סייג בטהרות. ועוד דרש"י בשבת (טו. ד"ה דיין) במחלוקת שמאי והלל כתב: "דיין שעתן לטמא טהרות משעת ראיה ואילך", ואם סובר שמחלוקתם היא רק באופן דבדקה היה לו לפרש. ונראה לומר דמה שכתב רש"י בשמעתין, אין כוונתו שמחלוקתם היא רק באופן שראתה בבדיקה, אלא דנחלקו גם באופן שהרגישה וגם בבדיקה. מ"מ אם ראתה בלי הרגשה ושלא בבדיקה, בזה גם שמאי מודה שטמאה למפרע.

אולם נראה מהמאירי (ב.) שהוא חולק על רש"י וסובר דבכל אופן אמרינן לשמאי ד"ש, וז"ל: "והוא שאמר כל הנשים דיין שעתן, ר"ל לדונן כטמאות משעת ראייה ואילך לטמא תרומות וטהרות במגעם. ואין חוששין הואיל ועכשיו ראתה, מאתמול יצא לו הדם מן המקור וכו'... ולא סוף דבר דוקא בראתה על ידי הרגשה, שיש לומר מאחר שלא הרגישה למפרע ועכשו הרגישה השתא הוא דחזאי, אלא **אפילו ראתה בלא הרגשה** הדין כן".

ונראה לומר דמחלוקתם תלויה בהבנת המשך הגמ' שם (ג.), במה שהגמ' הקשתה על שמאי: "והא איכא כתמים, לימא תנן כתמים דלא כשמאי? אמר אביי: מודה שמאי בכתמים. מ"ט? בציפור לא נתעסקה, בשוק של טבחים לא עברה, האי דם מהיכא אתי?". רש"י פירש דקושיית הגמ' "והא איכא כתמים", דקשה על שמאי, דכיון דאמר אשה מרגשת, אמאי טמאה?, ובד"ה "והא" כתב: "הרואה כתם, קיי"ל לקמן מטמאה למפרע". ומשמע מדבריו דהקושיא על שמאי שתטמא למפרע ולא משעה שראתה, ולאחר שאביי אמר "מודה שמאי בכתמים", אכן אם ראתה בלא הרגשה, גם שמאי מודה שתטמא למפרע. ולכן רש"י היה מוכרח להעמיד במשנה דד"ש לשמאי אינו בראתה סתם, דהיינו כתם, דבזה טמאה למפרע, אלא דד"ש נאמר דווקא בראתה בהרגשה או בבדיקה (שאפשר לומר בזה דבאמת הרגישה וטעתה וחשבה שמרגישה העד).

אולם המאירי ז"ל פירש אחרת את הגמ' שם וז"ל: "רוב נשים כתמן מטמא למפרע וכו'... וארבע נשים שאמרו שדיין שעתן (לר"א) כתמן כראייתן לטמא מכאן ולהבא". ולפי"ז לשמאי (שלא מחלק בין אותן ארבע נשים לבין שאר הנשים) לא יטמאו בכתמים למפרע. וקושיית הגמ' לפי המאירי - דאם איתא דאשה מרגשת, א"כ זו שלא הרגישה, למה כתמה טמא (אפי' מכאן ולהבא היה צריך להיות טהור משום דלא הרגישה)? וגם למסקנא, מה שאביי אמר ששמאי מודה בכתמים, זה דווקא מכאן ולהבא, וכמו שמצינו לדעת ר"ש בן אלעזר (נג:), ולפי"ז לא צריך להעמיד את מחלוקת התנאים בשמעתין דווקא בבדקה, דהא גם בראתה כתם בלא הרגשה, אמרינן לשמאי ד"ש.

אלא דעדיין יש לשאול, למה אם ראתה בלא הרגשה, לא חוששין שמא הדם נעקר מאתמול ולא הרגישה ואז תטמא למפרע? ואפשר לומר דהמאירי סובר כהתוס' (ד"ה מרגשת) שכתבו: "וי"ל דלא פלוג רבנן, הואיל ורוב פעמים מרגשת וכו'... אלא לא פלוג רבנן". כלומר, מכיוון דהאי דינא הוא מדרבנן, ורוב פעמים האשה מרגשת, לא פלוג, ולא גזרו באופן שאינה מרגישה. ולכאורה קשה, היכן מצינו שאומרים "לא פלוג רבנן" לקולא? הרי בכל מקום שאומרים זאת הכוונה לחומרא, שגוזרים גם במקום שלא שייך בו הטעם, משום לא פלוג. וצ"ע (ועיין ב'שדי חמד' בשם 'יד מלאכי' ומל"מ דבעיגונא לא אמרינן

"לא פלוג", דחכמים לא באו להחמיר אלא להקל, וסיים ולפי"ז בכל דבר שאמרו לילך לקולא כמו באבילות דנקטינן הלכה כדברי המיקל לא אמרינן בזה לא פלוג לחומרא עיין שם. וראיתי בחת"ס (עמ"ס נדה ג.) שכתב: "דמ"מ הקשה הלל דמפני סייג ה"ל לומר לא פלוג לחומרא והשיב לו שמאי משום בטול פ"ו אמרינן לא פלוג לקולא", ואולי לשמאי ביטול פ"ו הוא כמו עיגונא, וצ"ע).

ב. התוס' שם הביאו את פירוש רש"י "כסבורה הרגשת עד הוא", והקשו - "מאתמול נמי נימא האי דלא הרגישה אם שימשה כסבורה הרגשת שמש הוא, ואמאי מטהרין למפרע? אלא שמאי אית ליה דלעולם אשה מרגשת ואינה חוששת בהרגשת עד ושמש, כמו שאינה חוששת בהרגשת מי רגלים".

ויש לבאר במה נחלקו רש"י ותוס', וגם יש לבאר גם היאך יתבארו דברי התוס' (שאשה אינה חוששת להחלפת הרגשה) עם הסוגיה בדף נז:, שם לכאורה נראה ההיפך מדבריהם, וז"ל הגמ': "אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה שנאמר: "בבשרה" - עד שתרגיש בבשרה וכו'... ת"ש עד שהיה נתון תחת הכר ונמצא עליו דם, אם עגול טהור ואם משוך טמא. היכי דמי? אי דארגישה, עגול אמאי טהור? אלא לאו דלא ארגישה וקתני משוך טמא, לא לעולם דארגישה ואימור הרגשת עד הואי, משוך ודאי מגופה אתא עגול טהור". וכן העמידה הגמ' שם גבי מ"ר ותשמיש, ומשמע דהרגשות אלו דעד הבדיקה, מ"ר והרגשת שמש, דומות מאוד להרגשת הנדה, ויש מקום לטעות ולהחליף הרגשה, ודלא כהתוס' הנ"ל.

ולפני שבס"ד נבוא לבאר, יש להקדים ולחקור מה שנשאל המהר"מ מלובלין (סימן ב') מבעל השל"ה במה שפסקו הפוסקים שאין אשה נטמאת ונאסרת לבעלה מן התורה, אלא עד שתרגיש שיצא דם מבשרה - האם זהו גזה"כ, ואפי' אם יודעת בברור שזה הדם יצא מגופה וא"א לתלות בדבר אחר, בכ"ז טהורה מן התורה. או שזהו רק היכא דאפשר לתלות הדם דמעלמא אתי, אבל באופן שא"א לתלות, אלא בוודאי מגופה יצא הדם, טמאה מן התורה, ומה שצריך שתרגיש הוא רק כדי לברר שיצא מגופה? והשיב המהר"ם שמן התורה הכל תלוי בהרגשה, וכל שלא הרגישה, אע"פ שהדבר ברור שהדם יצא מגופה, טהורה היא מגזה"כ דכתיב "בבשרה" - עד שתרגיש בבשרה. והוכיח כן מהרמב"ם (אסו"ב ט, א) שכתב: "אין האשה מטמאה מן התורה בנדה או בזיבה אלא עד **שתרגיש** ותראה דם שיצא מבשרה". וכן הוא להדיא בחידושי הרמב"ן (נב:) שכתב: "הכתמים מדרבנן הם, ואפי' בידוע דמגופה חזאי, דבר תורה טהורה היא ואינם מביאים לא לידי זיבה ולא לידי נדה". וכן גם דעת ה**מאירי** ועוד רבים מן קמאי.

אולם נראה דרש"י ז"ל סובר כצד ב' בחקירה הנ"ל, דגם בלא הרגשה, אם ברור שהדם יצא מגופה, טמאה היא מן התורה, דבגמ' (נז:) פריך אדשמואל מדתנן: "הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה, ואע"ג דלא הרגישה (וא"כ קשה על שמואל דמטהר בראתה בלא הרגשה), אמר ר' ירמיה מדפתי: מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן (פרש"י: "דלמא ארגשה ולאו אדעתה). רב אשי אמר: שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן: ר' נחמיא אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים. ור' ירמיה מאי איריא קרקע, אפי' גלימא נמי? לא מבעיא קאמר, לא מבעיא גלימא דלא מבדקה שפיר, אלא אפי' קרקע דמבדקה שפיר, **דאיכא** למימר מגופה אתיא טהורה. ופרש"י דלרב אשי שמואל לא איירי בהרגשה כלל.

וכן הוא להדיא ב'סדרי טהרה' (קצ, צג) שכתב: "לפרש"י דמן התורה בעינן הרגשה, **שהוא מברר שהדם מגופה אתיא**, אבל בלא הרגשה י"ל דלאו מגופה אתיא, ותלינן דמעלמא אתיא, ואפי' בבדקה קרקע עולם י"ל דלא בדקה שפיר, אלא דחכמים גזרו על כתם ובנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו". יעויין בדבריו שהוכיח כן מרש"י ומעוד קמאי. וכמו שכתב הסד"ט בדעת רש"י, כו מצינו גם בתוס' רי"ד (נז:), וז"ל: "דווקא אם הרגישה וידעה שיצא דם מבשרה אז היא נטמאת, אבל אם לא הרגישה שיצא מבשרה, כגון זה שנמצא הדם בקרקע טהורה היא, דאימר **לא בדקה יפה**, **ובקרקע הוי האי דם מעיקרא**", ומשמע מדבריו שאם היא יודעת בוודאות שדם זה יוצא מגופה (כגון שרואה ביציאתו) טמאה היא מהתורה אפי' בלי הרגשה.

אולם התוס' (שם ד"ה מודה שמואל) כתבו דרב אשי נמי מודה לשמואל היכא דלא הרגישה, דטהורה מן התורה וטמאה מדרבנן, אלא אתי לפרושי דכי נמצא אקרקע, דטהורה אפי' מדרבנן (ולאפוקי מר' ירמיה דגם באופן כזה טמאה מדרבנן), ומשמע מדבריהם שאפי' כאשר הדם יצא בבירור מגופה, אם היה זה בלא הרגשה טהורה היא מן התורה. ונמצא דהתוס' והמאירי וסיעתם סוברים כצד א' שבלא הרגשה אינה טמאה מן התורה גם אם ברור שיצא מגופה, ואילו רש"י והתוס' רי"ד סוברים כצד ב' שבאופן כזה היא טמאה מן התורה.

ויעוין במחצית השקל (ריש קפ"ג) שהביא את שני הצדדים (לא בשם רש"י ותוס'), וכתב דזה תלוי בשני אופנים שיש לפרש בגמ' שם "לעולם דארגישה ואימא הרגשת עד היא, משוך ודאי מגופה אתי, עגול טהור" - דלפירוש ראשון, דהא דאמרינן "דלעולם דארגישה" כלומר שהיא אומרת כן דהרגישה, ומש"ה משוך, דודאי דם בדיקה הוא וגם הרגישה - טמאה. אבל עגול טהור, אע"ג דאומרת שהרגישה דאמרינן טעות הוא בידה, דאימור

הרגשת עד הוא והיא סברה דהרגשת דם הוא, דהא ודאי אין זה דם בדיקה, דדרך קינוח להיות משוך. ולפי"ז כשאמרה דידעה שלא הרגישה אפי' משוך טהור (וזה ממש כצד א' בחקירה, וכמו שהתוס' כתבו בדף ג.). ופירוש שני, דהא דאמרינן "לעולם דארגישה", לא שהיא אומרת כן, אלא דהיא אומרת דלא הרגישה, ואפ"ה משוך טמא, דאמרינן טעות הוא בידה, היא סברה דהרגשתה היא הרגשת העד, ומש"ה אמרה דלא הרגישה, ובאמת הוא הרגשת הדם, וכיוון דמשוך ודאי דם בדיקה הוא וטמאה, אבל עגול טהור, דאין זה דם בדיקה דדרך קינוח להיות משוך (והוא כפירוש רש"י דאפי' אומרת דלא הרגישה, היכא דמוכח דדם זה יצא מגופה - טמאה), ופירוש זה תואם כפתור ופרח למה שכתב רש"י בדף ג. דדיין שעתן דווקא בבדיקה, וכמו שהתוס' הסבירו דבריו שהיא סברה שהרגשת עד הוא, אך למעשה היתה הרגשה גמורה.

ג. אולם אחר משנה העיון, נראה דמה שכתבנו אינו נכון, דרש"י כתב להדיא (נז: ד"ה דארגישה) וז"ל: "דארגישה בשעת בדיקה ועגול להכי טהור לעולם דאימור הרגשת עד הואי שציערתה בדיקת העד", וזה כפירוש א' דהיא אומרת שהרגישה ובכ"ז עגול טהור, ועוד דרוב האחרונים חלקו על הסד"ט בהבנת רש"י, וכתב 'ערוך השולחן' (קפג, מז-מח) וז"ל: "כל רבותינו הראשונים והאחרונים הסכימו דמן התורה אין אשה טמאה כשיצא ממנה דם אא"כ יצא הדם בהרגשה, וכו'... אבל בלא הרגשה אפילו יצא הדם מהמקור אין האשה טמאה מן התורה כמבואר בנדה (נז:) וכו'... ואחד מהגדולים (סד"ט) רוצה לעשות חדשות בעניין זה, שרש"י ז"ל לא ס"ל כן וגם רצונו לומר שגם התוס' חולקים בזה, ואין בכל דבריו שום יסוד לעשות מחלוקת חדשה בין הפוסקים בדבר שלא שערום כל רבותינו וכו'..." יעויין שם כיצד הסביר את דברי רש"י ודחה את כל הראיות שהביא הסד"ט.

ואם נפל היסוד, נפל גם כל הבנין, ויש לבאר במה נחלקו רש"י ותוס'. וי"ל דבאמת התוס' סוברים כהפשט הראשון וכמו שכתבנו לעיל, ולפי"ז לא קשה עליהם מן הגמ', דאכן לפירוש זה אינה חוששת בהרגשת עד ושמש, דאם ידעה דלא הרגישה, אפי' אם מצאה דם בבדיקה, טהורה היא מן התורה (ודינו ככתם, דלשיטתם גם בזה שמאי אמר ד"ש).

אולם רש"י לכאורה צ"ע דהוא סותר משנתו, דבדף נז: כתב להדיא כפשט א' וכהתוס', ואילו בדף ג. כתב דטועה היא וסברה הרגשת עד הוא והוא כפשט ב'. ומעין זה יש להקשות גם על הרמב"ם ז"ל דבאיסו"ב (ה, יז) כתב: "האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מ"ר וכו'... הרי זו טהורה. ואפי' אם הרגיש גופה ונזדעזעה, אינה חוששת, שהרגשת מי רגלים היא זו, שאין מ"ר מן החדר וכו'". הרי דמבואר מדבריו דאפי' אם הרגישה,

אם מסתבר לנו שאין זה דם טמא מטהרים אותה ותולים שטעתה בהרגשה, וכפשט א'. ואילו בפרק ט' ה"א שם כתב: "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה דם לפנים בפרוזדור, ה"ז בחזקת שבא בהרגשה". ומבואר להדיא כפשט ב' בפי' הגמ', דלפי פירוש א' אם אומרת דלא הרגישה מטהרים אותה.

לכן לענ"ד נראה לומר דלרש"י והרמב"ם שני הפירושים בגמ' הם אמת, דהיינו אפי' אם אומרת דהרגישה, אם יש בירור ואומדנא שהדם טהור (כגון שהכתם עגול) הרי היא טהורה, וגם אם אומרת דלא הרגישה, אם יש רגלים לדבר (כגון שהדם משוך בעד) הרי היא טמאה, משום שתמיד הולכים בתר האומדנא. אולם לפי התוס' רק הפשט הראשון הוא הנכון ולא סוברים כלל כהפשט השני, ובזה חולקים הם על רש"י ז"ל.

ועתה, לאחר שהתברר לן במה נחלקו רש"י ותוס', יש ליישב מה שהתוס' הקשו על רש"י ז"ל, מדוע אומרים ד"ש משעה שבדקה וראתה דנחשב שיצא הדם עכשיו בהרגשה, ולא נחשוש ונחמיר לטמאה משעת תשמיש דאתמול דאף הוא נחשב כהרגשה? ונראה ליישב עפ"י מה שכתב ה'ערוך לנר' וז"ל: "כיון שעתה ג"כ מצאה דם תולין במה ששכיח יותר". כלומר, יותר שכיח שתראה מיד בשעת ההרגשה, ולכן תולין במה שבדקה וראתה עכשיו, ולא בתשמיש מאתמול, ולפי"ז דברי רש"י מיושבים.

סימן כ"ד - בדין מקור מקומו טמא - נדה טז. סו. מא: עא.

א. תניא: "הרואה דם מחמת מכה, אפי' בתוך ימי נדתה טהורה, דברי רשב"ג. רבי אומר: אם יש לה וסת, חוששת לוסתה". ומסקנת הגמ' - "הכא במקור מקומו טמא קמיפלגי, רשב"ג סובר: אשה טהורה ודם טמא, דקאתי דרך מקור. ואמר ליה רבי: אי חיישת לוסת, אשה נמי טמאה, ואי לא חיישת לוסת, מקור מקומו טמא הוא". ע"כ. וכתב רש"י ז"ל: "מקור מקומו טמא, וכל דם הבא דרך שם, ואפי' אינו דם נדה, הוי אב הטומאה לטמא אדם טומאת ערב וכו'... וקאמר ליה רבי וכו' ולהקל על דבריו בא". לפי"ז רשב"ג סבר דמקור מקומו טמא ולכן האשה טמאה טומאת ערב לטהרות (אע"פ שטהורה לבעלה). ולרבי אינה טמאה אפי' לטהרות כיון שסובר ממ"ק טהור. והתוס' (ד"ה במקור) כתבו: "רשב"ג לטעמיה (דף סו.) והלמ"מ הוא, תדע שהמקור טמא והאשה טהורה".

בסוגיא בדף ס"ו הגמ' הביאה ברייתא שאם היתה נשואה ג"פ, ועם כל בעל ראתה ג"פ מחמת תשמיש, אסורה עד שתבדוק עצמה. ואם יש לה מכה באותו מקום תולה במכתה, ואם יש לה וסת תולה בוסתה. ואם היה דם מכתה משונה מדם ראייתה אינה תולה. ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה יוצא דם, דברי רבי. רשב"ג אומר: דם

מכה הבא מן המקור טמא. ורבותינו העידו על דם המכה הבא מן המקור שהוא טהור. מאי בינייהו? אמר עולא: מקור מקומו טמא איכא ביניהו.

וכתב רש"י דרישא כולה רשב"ג היא ולא רבי (משום דאיתא התם חזקה בג"פ ואילו לרבי חזקה בשתי פעמים). ולפי"ז רשב"ג לא חולק שאם יש לה מכה, שיכולה לתלות בה והיא טהורה לבעלה (דאף הוא עצמו אמר כן), אלא דהוא בא לחדש דאע"ג דהאשה טהורה לבעלה, מ"מ הדם טמא משום שמקור מקומו טמא. ורבותינו באו לומר, דאפי' דמה טהור דמק"מ טהור. ושמעינן מהכא דכל המחלוקת היא רק לעניין אם מק"מ טמא או טהור, אבל לכו"ע האשה טהורה לבעלה. וכן כתב הרשב"א (תוה"א ש"ד) וז"ל: "קיי"ל כאוקימתא דרבא, דוסתות דרבנן, וכיון שכן, זו שרואה דם, אפי' בשעת תשמיש, ואפי' שהגיע וסתה - טהורה. דאשה בחזקת טהורה עומדת, ותלינן להקל, שאני אומר דם זה מן המכה בא, **ולא נחלקו רשב"ג ורבי בדבר זה**".

ולפי"ז תמוהים דברי הב"י (יו"ד קפז, ו) שכתב וז"ל: "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי באו"מ שדם זה יוצא ממנה - גם זה שם בברייתא פלוגתא דרבי ורשב"ג, ופסקו הפוסקים כרבי דאמר הכי", עכ"ל. הרי לן שהב"י הבין דלרשב"ג אשה זו אינה נאמנת והיא אסורה לבעלה. וכתב הב"ח: "ונראה ודאי דדברים אלו אינם מדוקדקים, אלא כדפרישית, דלבעלה אשה טהורה לדברי הכל". והיותר תימה הוא דהב"י בהמשך דבריו שם העתיק את דברי הרשב"א שכתב "ולא נחלקו רשב"ג ורי בדבר זה, וכן הביא גם בכס"מ (אסו"ב, ח, יד) וצ"ע.

ויש להבין גם מהי דעת הרמב"ם בזה, דבאסו"ב כתב: "וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור, אע"פ שראתה בשעת וסתה, היא טהורה **והדם טהור**". מכאן משמע שפסק כרבי דמק"מ טהור. ואילו בהלכות מטמאי משכב (א, ט) כתב: "אשה שיצא הולד מדפנה ויוצא עמו דם מן הדופן הרי אותו דם אב מאבות הטומאות כדם הנדה והלידה והזיבה **שהמקור מקומו טמא**. והאשה טהורה עד שיצא ממנה דם דרך הרחם". וכן פסק שם (ד, טו) וז"ל: "האשה שמתה ויצא ממנה דם, מטמא משום כתם, **שהמקור מקומו טמא**".

ב. ובכדי לבוא וליישב בס"ד את הקושיות הנ"ל, יש לעיין שוב בסוגיה (בדף סו.): "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה יוצא דם, דברי רבי. רשב"ג אומר: דם מכה הבא מן המקור טמא. ורבותינו העידו על דם המכה הבא מן המקור שהוא טהור. מאי בינייהו? אמר עולא: מקור מקומו טמא איכא ביניהו". וכתב הערל"נ (ד"ה מאי בינייהו) וז"ל: "הלשון קשה, וכי לא ידע דאיכא ביניהו, דלרשב"ג טמא ולרבותינו טהור, מה שאמרו בפירוש?!

ואם בא לפרש הטעם הו"ל למימר "במאי קמיפלגי" כלשון הגמרא בשאר מקומות". ולכן כתב דקושיית הגמ' "מאי בינייהו", קאי על רבי ורשב"ג (ולא בין רשב"ג ורבותינו), יע"ש מש"ב.

אולם עדיין קשה, מדוע חזרה הגמ' על מה שכבר נאמר לעיל (דף טז.) דרבי ורשב"ג נחלקו במקור מקומו טמא, ועוד, דמלשון הברייתא "רשב"ג אומר" משמע שרשב"ג חולק על מה שרבי אמר (ולא רק על מה שלא אמר כאן להדיא).

ולכאורה היה אפ"ל כמו שכתב היעב"ץ בהגהות, וז"ל: "מק"מ טמא איכא בינייהו - לרבותינו, טהור לגמרי ולרבי אע"ג דתולה במכה שבמקור לטהרה לבעלה, אבל טמאה היא לטהרות, שמקור מקומו טמא", אלא דדחה דבריו מהסוגיה בדף ט"ז, שם מצינו בפירוש דלרבי מק"מ טהור.

לכן נראה ליישב כמו שכתב המעיל צדקה (סימן ל"ד) וז"ל: "נ"ל לפרש דפליג רשב"ג לומר: "דם מכה הבא מן המקור טמא", אפי' לטמא האשה עצמה, וקאי מאי דמסיק "מאי בינייהו", כלומר, בין רבי לרבותינו שהעידו דתרווייהו מטהרים, ומסיק "במקור מקומו טמא". אבל לרשב"ג טמאה גם האשה עצמה, ואולי היתה גרסתו בדרשב"ג "טמאה", אך גם לשון "טמא" אפשר לפרש כן, וכן "טהור" בדברי רבותינו. ומאי דטיהר רשב"ג בפרק כל היד גם את האשה, מיירי בדיעדה שזה הדם שראתה עתה בא מן המכה, כנ"ל בדעת הרב ב"י". עכ"ל.

והנה, מה שכתב המע"צ לחלק בין הסוגיות, נראה שהוא מוכרח בדעת הב"י, וכן גם איתא בספר האשכול (ס' מ"ח) וז"ל: "מרישא דברייתא משמע שאפי' **אם אינה יודעת** שמן המכה הדם יוצא מותרת, ובסיפא קתני מכה יש לי במקור ממנה יוצא הדם, משמע שצריכה לדעת שהדם יוצא מן המכה. ונראה דרישא איירי לעניין רואה מחמת תשמיש, דאקילו בה רבנן שלא לאוסרה לעולם, וסיפא מיירי להתירה לבעלה בלא שבעה נקיים, דלא מהני אא"כ שלא בשעת וסתה **וגם שיודעת בבירור שמכתה מוציאה דם**, אבל בשעת וסתה, אפילו אם מכתה מוציאה דם אין תולין בה, שאם לא תאמר כן, לא תטמא לעולם. והא דמוכח לעיל (טז.) שאפי' בשעת וסתה תולה במכתה, היינו **כשמרגישה בודאי שהדם זב מן המכה**". עכ"ל.

והרשב"א (מובא בב"י קפז, ה) כתב אף יותר מזה, וז"ל: "מסתברא ד**אפילו אינה מרגשת** ממש שהדם שותת ויורד מן המכה, חדא דאין עיניה בין מכתה ואי אפשר לה לידע אלא בבדיקת שפופרת. והא דקתני נאמנת לומר מכה יש לי שממנה הדם שותת ויורד, לאו נאמנת לומר דממנה שותת ויורד קאמר, אלא כלפי שאמר אם יש לה מכה תולה במכתה

קאמר, שאין אנו צריכים לדעת בבירור שיש לה מכה, אלא היא עצמה מרגשת במכה, ונאמנת לומר מכה יש לי ששם יש דם, תולה במכתה, שאני אומר ממנה הדם שותת ויורד". ועיין שם שהוכיח כן מלשון התוספתא, שם לא כתוב "שממנה הדם שותת ויורד". ונראה מכאן, שלדעת הרשב"א לא רק ברישא של הברייתא מדובר במכה שלא ברור אם מוציאה דם (וכדעת האשכול), אלא אף בדברי רבי דנאמנת אשה לומר מכה יש לי שממנה הדם יוצא, מדובר במכה שלא ברור אם מוציאה דם, ובכ"ז טהורה לבעלה, וכן כתב גם המאירי ז"ל. והבין הב"י דמה שאשה טהורה לבעלה גם באופן כזה, הוא לרבי, אבל רשב"ג חולק וסובר שהדם טמא, ואף האשה טמאה לבעלה, משום דלא תלינן במכה. אולם בסוגיה בפרק כל היד נאמר "הרואה דם **מחמת מכה**" - ומשמע שברור שהדם בא מחמת המכה, ובזה אף רשב"ג מודה דהאשה טהורה לבעלה, אע"פ שסובר שהדם עצמו טמא משום דמק"מ טמא.

ועתה נשוב לדברי הב"י, מש"כ "פלוגתא דרבי ורשב"ג" - קאי על "נאמנת אשה לומר" גבי רואה מחמת תשמיש, שם לא ברור שהמכה מוציאה דם. ומה שכתב בהמשך "ולא נחלקו רשב"ג ורבי בדבר זה" - קאי על דינא דהרמב"ם שכתב "אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה באותו מקום, אע"פ שראתה בשעת וסתה היא טהורה", ושם מדובר שברור שהמכה מוציאה דם, ואף רשב"ג מודה בזה שהאשה טהורה.

ג. אולם מה שכתב המע"צ, דמאי בינייהו, כלומר בין רבי לרבותינו, דלרבי מק"מ טהור ולרבנן מק"מ טמא, ובפרט מש"כ "וכן טהור בדברי רבותינו", דקאי על האשה, אך הדם באמת טמא, קשה טובא, דהרי בברייתא כתוב במפורש: "ורבותינו העידו על **דם** המכה הבא מן המקור **שהוא טהור**", ומשמע שמש"כ "שהוא טהור", קאי אף על הדם, ולא רק על האשה, וא"כ איך שייך לומר מזה דלרבותינו מק"מ טמא?! (וזה מה שגרם ליעב"ץ לומר בהו"א שלרבנן מק"מ טהור ולרבי טמא).

אלא שלענ"ד נראה דבכ"ז אפשר לומר כמו המע"צ שלרבנן מק"מ טמא ולרבי טהור, אך באופן שונה מהמע"צ, ומתוך כך גם ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ם הנ"ל.

יעויין לקמן (דף עא.): "האשה שמתה ויצא ממנה רביעית דם, מטמאה משום כתם ומטמאה באוהל. רבי יהודה אומר, אינה מטמאה משום כתם". ובגמ' העמידו מחלוקתם במקור מקומו טמא, והרמב"ם (טומאת מו"מ ד, טו) פסק כת"ק. וכן גם גבי יוצא דופן (דף מא.) איתא: "ודם היוצא משם טמא ור"ש מטהר", ולמסקנת הגמ': "אמר רב יוסף, כגון שיצא ולד ודם דרך דופן, ובמקור מקומו טמא קמיפלגי", וגם בזה הרמב"ם פסק כת"ק. וכתב הרשב"א (בחידושיו שם): "לכו"ע כשיצא (דם) דרך דופן לאו דם נדה הוא

לטמא בה את האשה, דלא טמא רחמנא אלא בשיצא מדוה דרך ערותה, ולא פליגי רבנן בהא אלא שהם מטמאים את הדם משום **שנתגדל במקור** דמקור מקומו טמא". וכן כתב הרמב"ן: "גזה"כ הוא, כיון שטומאה נבראת שם מתחילה, **כל שנברא בו** טמא הוא". ולפי"ז ת"ק שבדף מ"א ובדף ע"א הוא גם רבותינו שבדף ס"ו שסוברים דמק"מ טמא, ולכן דם שנתגדל במקור טמא הוא, משא"כ גבי דם המכה שלא נתגדל במקור, ולא נברא בו, אע"פ שעבר דרך שם, טהור הוא. ועפ"י זה כוונת הגמ' ב"מאי בינייהו" קאי על רבי ורבנן, ששניהם סוברים שהאשה טהורה והדם טהור, ועל זה מתרצת הגמ' "מק"מ טמא (בעלמא), איכא בינייהו" - והכוונה לאותו הדם שנתגדל במקור, שבזה רבי סובר מק"מ טהור ולרבנן טמא. וזה גם מדוקדק מלשון הברייתא: "ורבותינו העידו על **דם המכה** הבא מן המקור שהוא טהור", ומשמע שכל דם אחר הבא מן המקור טמא.

נמצא דבמחלוקת זו איכא ג' דעות: לרשב"ג - אף בדם שלא נתגדל במקור, כגון דם המכה, אמרינן מק"מ טמא, וזה מדוקדק מרש"י (טז. ד"ה מק"מ טמא) שכתב: "וכל דם הבא דרך שם, ואפילו אינו דם נדה הוי אב הטומאה".

לרבנן - דווקא בדם שנתגדל במקור אמרינן מק"מ טמא, משא"כ בדם המכה, שהוא טהור.

לרבי - אף דם שנתגדל במקור, הוא טהור, דמק"מ טהור לגמרי.

נמצא שהרמב"ם ז"ל פסק כרבנן - דבאסו"ב מדובר על דם מחמת מכה, ולכן כתב "והדם טהור" (ודקדק לכתוב על הדם שהוא טהור, אך לא אמר מק"מ טהור). ובשאר ההלכות שפסק מק"מ טמא, שם מדובר בדם נדה או לידה, שנתגדל במקור (ועיין בסד"ט קפ"ח, ג').

ד. אלא שעדיין לכאורה קשה מהסתירה שהבאנו לעיל ברמב"ם, שגבי דם ירוק פסק שהוא טהור, ואילו גבי דם לבן וצלול פסק שהוא טמא, והרי לכאורה כל המראות נתגדלו במקור וטמאים משום מק"מ טמא.

ולכאורה אפשר ליישב עפ"י התוס' רי"ד (דף כב.) שם הקשה דאי מק"מ טמא, אמאי מראות דמים טהורים אינם מקבלים טומאה מן המקור? וכתב לחדש, שהדמים הטהורים אינם באים מן המקור כלל. ואמנם התוס' ריד לא חילק בין מראה ירוק לשאר מראות טהורים, אך אולי לדעת הרמב"ם אפשר לומר שמראה ירוק אינו מן המקור (לכן טהור) משא"כ בשאר המראות. אולם אחר משנה העיון אין זה נכון, דהרי השו"ע (יו"ד קצ, א) פסק: "אם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם, ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום, יש מי שאומר שהיא טמאה", ומקורו משו"ת תה"ד (ס' רמ"ו) שם כתב: "אם בדקה עצמה ומצאה על העד לחלוחית של מראה לבן או ירוק - טהורה, דאמרינן שהרגשתה היתה לאותו

מראה שראתה, כי גם מראה לבן או ירוק בא מן המקור, כדמוכח בגמ' פרק כל היד". וכן כתב גם הרמב"ם (איסו"ב ה, ו) וז"ל: "לא כל משקה הבא מן החדר מטמא, אלא הדם בלבד, שנא' "דם יהיה זובה בבשרה", לפיכך אם שתת **מן הרחם** לובן או **משקה ירוק**, אע"פ שסמיכתו כדם, הואיל ואין מראהו דם, הרי זה טהור". הרי לן להדיא שהרמב"ם חולק על התוס' רי"ד וסובר שגם מראות טהורים באים מן הרחם (מקור), ולא חילק בין דם ירוק לשאר מראות טהורים, ועיין בס"ט (קפ"ח, ד') מש"כ בזה.

ולענ"ד נראה שאע"פ שהדם הירוק בא מן המקור כמו שאר מראות הדמים, אולי בכ"ז אפשר לחלק ולומר שהדם הירוק לא נתגדל ברחם, משא"כ בשאר המראות הטהורים. ושאלתי לחכמי הרפואה מהו הדם הירוק? ואמרו שהפרשה ירוקה מאותו מקום מלווה לפעמים בחום גבוה וכאבים. ההפרשה מעידה על זיהום ברחם הנגרם ע"י חיידקים, הינה מוגלתית ומורכבת מחיידקים מתים ומכדוריות דם לבנות ממערכת החיסון של הגוף.

ולפי"ז הדם הירוק דומה לדם המכה, שלא נתגדל ברחם, ולכן אמרינן בזה מקור מקומו טמא, משא"כ בשאר המראות. ונמצא שדברי הרמב"ם (שכידוע היה בקי מאוד בחכמת הרפואה) מיושבים ובהירים.