

דבר משה

פתיחה *

והנה לכאורה הי' נראה שזוהי באמת סברת רב אשי לקמן בדף י"ג שם, דהנה רב אשי אמר שם שסברא היא, צרה מאי טעמא אסירא דבמקום ערוה קיימא צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא, דלכאורה כוונתו היא לומר שצרה מ"ט אסירא משום שבמקום ערוה קיימא כלומר שהיא נמצאת יחד עם הערוה בחד נישואין וממילא הרי היא בגדר צרת ערוה, צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא כלומר שגם היא נמצאת יחד בחד נישואין עם הצרה שיש עלי' האיסור ערוה של אשת אח (ועי' בקובץ הערות בסי' ג' אות י"ד). מיהו רעק"א ציין רק שרש"י כתב סברא זו בדף ח' ע"ב לפי רבי עיי"ש, אבל לא ציין לסברת רב אשי בדף י"ג ע"א. ולכאורה נראה שהבין שכוונת רב אשי אינה להסברא הנ"ל שכתב אלא לסברא אחרת. וגם הקובץ הערות בסי' ג' אות ט"ו ביאר בדרך אחרת את סברת רב אשי, והיינו שכוונת רב אשי היא לומר שצרת בתו אסורה משום שהיא נחשבת כאילו היא בתו ממש (לענין להפטר מיבום אבל לא לענין איסור ביאה), וזהו מאי

(א) בענין קושיית רעק"א למה בעינן קרא למיפטר צרות צרותיהן.

הנה בדף י"ג ע"א פליגי רב יהודה ורב אשי בנוגע למאי דתנן שהצרות פטורות, דרב יהודה סובר שילפינן כן מקרא, ורב אשי סובר שסברא היא. ופירש"י שם שרב יהודה ורב אשי קאי על צרות צרותיהן, אבל תוס' בדף ב' ע"א בד"ה עד וכו' פירשו שלכו"ע צרות צרותיהן ילפינן מקרא, וכדנתניא בדף ג' ע"ב, ופלוגתא דרב יהודה ורב אשי היא רק בנוגע לעד סוף העולם. והקשה רעק"א בהגהותיו על המשניות באות ה' למה צריכים קרא כדי לפטור צרות צרותיהן (וכן עד סוף העולם), הלא גם בלא קרא יש לדעת כן מצד הסברא לחוד, דהא מאחר שנפטרה הצרה הרי נשאר עלי' האיסור של אשת אח שלא במקום מצוה, וא"כ יוצא שהצרה שלה (שהיא הצרת צרה) הרי היא צרת ערוה ממש, דהיינו הצרה של הערוה של אשת אח, והרי גם ערוה זו של אשת אח בדין הוא שתפטור את צרתה.

ואשר העיר הרבה דברים נחוצים והערות קולעות. יהי רצון שיתברך בכל טוב בכל עניניו בגשמיות ורוחניות כל הימים.

(* הנני בא בזה לקבוע ברכה מיוחדת לידידי היקר הרב ר' ירוחם ארלנגר שליט"א אשר היתה לנו קביעות בלימוד מס' יבמות במשך כשנתיים

דקמ"ל הפסוק של צרת ערוה, וזוהי כוונת רב אשי במה שאמר שצרה במקום ערוה קיימא, וכן זוהי כוונתו במה שאמר שצרת צרה נמי במקום ערוה קיימא, דכוונתו היא לומר שגם הצרת צרה בנפילה שני, חשיבא כבתו כיון שהיא צרתה של הצרה, והרי הצרה עצמה, נחשבת בתו, וכן מבואר בדברי הקובץ הערות בסי' ב' אות ד', וא"כ לפ"ז יוצא שלא מצינו בדברי רב אשי שהערוה של אשת אח פוטרת את צרתה. מיהו הגרנ"ט בעמ' פ"ב (בדפוס הישן) נקט שכוונת רב אשי היא באמת לסברת רעק"א עיי"ש.

ועכ"פ יש ליישב את קושיית רעק"א ולומר שהמ"ד שסובר שצריכים קרא לצרת צרה, הרי הוא סובר שמה שנשאר על הערוה ועל הצרה איסור של אשת אח, אין זה דבר פשוט מצד הסברא, אלא לעולם הי' שייך לומר שאע"פ שהיא פטורה מיבום, אבל בכל זאת פקע האיסור של אשת אח (ולקמן בסמוך נביא מקורות לזה), וממילא לא שייך סברת רעק"א לפטור את הצרת צרה אלא שפיר צריכים קרא, רק שמעתה אנו מפרשים שהטעם של הפסוק הוא באמת משום שהאיסור של אשת אח שפיר נשאר על הערוה ועל הצרה ולכן גם הצרת צרה הרי היא במהותה צרת ערוה וכהנ"ל (ורבי סובר שגם בלא שום פסוק י"ל את הסברא הנ"ל וכמש"כ רש"י בדף ח').

ועיין באמת בירושלמי בפרק א' סוף ה"ה שנסתפק ר' ירמי' אם יש איסור של אשת אח על הצרה, הובא בקובץ הערות בסי' ג' אות י"ד (ועי' בפני משה שם),

ורבי יוסי שם פשט ששפיר יש איסור של אשת אח. ועכ"פ ספיקת רבי ירמי' היא דלא כהבבלי בדף י"ד דמבואר שבודאי יש איסור כרת על הצרה עיי"ש, וכן דלא כהברייתא בדף ג' ע"ב דפריך עונש מנין (על הערוה וצרתה, רש"י), ותירצה מקרא דונכרתו. ועיין עוד בתוס' בדף ח' ע"ב בד"ה כל וכו' שכתבו שלפי רבי אין איסור של אשת אח על הצרה, ועיין בערל"נ שם שהקשה על זה. ועיין גם בשיעורו השני של הגרנ"ט על יבמות שנסתפק מצד הסברא באם יש איסור של אשת אח על הערוה עצמה, עד שהביא את הסוגיא שבדף ל"ב דמבואר שם להדיא ששפיר איכא. וחזינן מכל הנ"ל ששפיר יש מקום מצד הסברא לומר שאין איסור אשת אח על הערוה ועל צרתה, וא"כ סברת רעק"א אינה פשוטה כל כך אלא שפיר י"ל דבעינן קרא לאשמועינן כן (ובדעת רב אשי י"ל שכוונתו היא באמת לסברת רעק"א ודו"ק).

וע"ע ברש"י בע"ב בד"ה כשם שצרת בתו פטורה ובד"ה כך צרת צרתה שכתב וז"ל, כשם שצרת בתו פטורה שנאסרה עליו משעת נפילת אחיו הראשון שנפלה עם בתו לפניו ופטרתה בתו הימנו והרי היא עליו כאשת אח שיש לו בנים ואסורה לו עולמית, כך צרת צרתה, אשת אחיו השני פטורה שזו פוטרתה, וטעמא יליף בגמ' מלצורר שצרת ערוה פוטרת צרתה עכ"ל. הרי שהזכיר רש"י שפטרין צרת צרה משום הדרשה של לצורר וכדרכו של רב יהודה בדף י"ג, ובכל זאת חזינן שהקפיד להזכיר ג"כ שמהצרה עצמה לא נפקע האיסור של אשת אח, ולכאורה דברי

רש"י קשים מיני' ובי' כקושיית רעק"א דהא למה צריכים ילפותא הלא מכיון שהצרה נשאת ערוה של אשת אח הרי היא פוטרת את הצרת צרה כמו כל העריות. מיהו לפי דרכנו הנ"ל י"ל שלעולם כוונת רש"י היא לפי רב יהודה, וס"ל שאתי קרא וקמ"ל שנשאר האיסור של אשת אח, אבל בלא הפסוק לא היינו יודעים כן וכמו שביארנו.

והנה תוס' כאן הביאו את המחלוקת שבין רב יהודה ורב אשי והקשו על רב אשי איך קאמר שסברא היא הלא בהברייתא שבדף ג' ע"ב קתני להדיא שצריכים ילפותא לצרת צרה, והסיקו שרב יהודה ורב אשי קאי רק על עד סוף העולם ודלא כרש"י בדף י"ג. והערל"נ כאן תי' שרש"י סובר שלא קשה על רב אשי מהברייתא שבדף ג' משום שגם לפי רב אשי בעינן קרא לפטור צרת צרה, רק דס"ל לרב אשי שהטעם של הפסוק הוא משום הסברא שהזכיר. ודברי הערל"נ הם כעין הדרך הנ"ל שהזכרנו אלא שאנחנו כתבנו כן בדעת רב יהודה אבל רב אשי סובר דהוי מצד הסברא לחוד, ואילו הערל"נ כתב כן בדעת רב אשי, והיינו שגם רב אשי מודה שצריכים את הפסוק, אבל לפי רב יהודה הוי גזיה"כ לחוד בלי סברא. ולפי הערל"נ, אם נאמר שכוונת רב אשי היא לסברת רעק"א (ולא לסברת הקובץ הערות) א"כ נוכל לומר שדברי רש"י בע"ב שהבאנו אזלי לפי רב אשי, ודלא כדרכנו לעיל בסמוך דאזיל רש"י שם כרב יהודה. ועכ"פ לפי הערל"נ יוצא שרב יהודה סובר דהוי גזיה"כ לחוד בלא סברא וכהנ"ל.

וע"ע בריטב"א בדף י"ג ע"א שפי' בדרך אחרת וז"ל, רב אשי אמר סברא הוא, ורב יהודה נמי לא סגי' דלא ידע הא סברא, אלא דנקיט קרא לסמך בעלמא, וזהו מה שפי' רב אשי עכ"ל. ולפי דבריו לא קשה קושיית רעק"א אלא לעולם צודקים דברי רעק"א ולכו"ע ידעינן צ"צ מסברא לחוד, רק שיהבינן קרא בשביל סמך בעלמא. ובאמת מהריטב"א משמע שכוונת רב אשי היא לסברת רעק"א, ולא לסברת הקובץ הערות, דהא לפי סברת רעק"א שפיר מתוקמה מה שכתב הריטב"א שהיא סברא פשוטה ושבע"כ גם רב יהודה מודה לסברא זו, אבל לפי ביאורו של הקובץ הערות הרי לכאורה אין הסברא פשוטה על כך.

ולקמן באות ד' נביא שהאחיעזר הבין שכוונת רב אשי היא להסברא שהזכיר רעק"א.

(ב) עוד בענין קושיית רעק"א הנ"ל ובענין אם איסור אשת אח שלא ניתר ליבום מהני לפטור את הצרה.

א. דברי הקובץ הערות בביאור קצת. והנה ראיתי שכתבו המחברים עוד דרכים איך ליישב את קושיית רעק"א, ונקדים דהנה רעק"א נקט ליסוד מוצק שמכיון שיש איסור של אשת אח מן האב על הצרה, הרי גם הערוה הזאת של אשת אח מן האב כשאין כאן מצות יבום, פוטרת את צרתה דהיינו הצרת צרה. מיהו באמת יש סתירות בדבר זה, דהנה מצד אחד

מצינו באמת בכמה מקומות כהנחת רעק"א שגם הערוה של אשת אח מן האב פוטרת את צרתה מיבום וחליצה, וכגון הא דתנן במתניתין שאשת אח שלא הי' בעולמו פוטרת את הצרה מיבום וחליצה. וכן רב אסי לקמן בדף י"ב סובר שאילונית פוטרת את צרתה אע"פ שאין עלי' אלא האיסור של אשת אח לחוד (וסברת רב ששת ורבא יבואר להלן). ועי' גם בדף ל"ב ע"א דאמרינן שהיכא שנשא תחילה האח שמת אח"כ בלא בנים את לאה, ואח"כ נשא האח השני, שהוא היבם, את רחל אחותה, א"כ בכה"ג מכיון שהאיסור של אשת אח כבר חל על לאה, שוב אין האיסור של אחות אשה יכול לחול משום שאין איסור חל על איסור, רק שמ"מ אינה מתיבמת כי האיסור של אחות אשה מיתלא תלי וקאי, דאם יפקע האיסור של אשת אח, שוב יחול האיסור של אחות אשה, וממילא מכיון שבין כך ובין כך לא יהי' בכה"ג היתר של יבום, לא פקע בכלל האיסור של אשת אח כשמת הבעל בלי בנים, וכתבו תוס' שם שהאשה ההיא פוטרת גם את צרתה כמו דחזינן שאילונית פוטרת את צרתה אע"פ שאין עלי' אלא האיסור של אשת אח לחוד (ובהגהות מלא הרועים שם, וכן בערל"נ שם, הקשו למה לא הוכיחו תוס' מאשת אח שלא הי' בעולמו. מיהו לקמן נבאר בשם הקובץ הערות ובשם הגרנ"ט שהציוור של אשת אח שלא הי' בעולמו אינו דומה לההיא דדף ל"ב, ודברי הערל"נ שם בתירוץ נראים נוטים יותר לדרכו של הקובץ הערות מלדרכו של הגרנ"ט).

מקומות שהאיסור של אשת אח אינו פוטר את צרתה, דכן חזינן מרב ששת ורבא שסוברים שאילונית אינה פוטרת את צרתה. וכן חזינן ממה שציידד הפרשת דרכים לומר שיתכן שבחייבי לאו ועשה נשאר האיסור של אשת אח (אע"פ שהיא חולצת), ובכל זאת חזינן שצרתה מתיבמת. וכן יוצא ממה שכתבו תוס' בדף י' ע"א שלא קתני בהמשנה את הערוה של אשת איש (בהציוור של בעלת תנאי) משום שצרתה מתיבמת, וכבר הוכיחו המחברים מדברי תוס' שם שהיא עצמה פטורה אפילו מחליצה, ולפ"ז בודאי נשאר עלי' האיסור של אשת אח, ובכל זאת חזינן שתוס' סוברים שצרתה מתיבמת. וע"ע בקובץ הערות בסי' ב' אות ד' שהביא עוד ציוור כעין זה.

ובגדר הדברים כתב הקובץ הערות שם שאשה שהיא אסורה מחמת הערוה של אשת אח פוטרת את צרתה רק אם היא גופה נפטרת בגלל האיסור של אשת אח, דאז אמרינן שכמו שהאיסור של אשת אח פוטר אותה הה"נ שהוא פוטר את צרתה, אבל היכא שהיא גופה נפטרת משום סיבה אחרת, ורק כתוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, אין האיסור הזה של אשת אח פוטר את צרתה, ולכן אתי שפיר למה בעינן את הפסוק של צרת צרה ולא קשה קושיית רעק"א, והיינו משום שבלא הדרשה של צרת צרה היינו אומרים שצרת צרה מתיבמת, והיינו משום שאע"פ שכבר קמ"ל הדרשה של צרה שהערוה פועלת שגם הצרה תהי' נחשבת כבתו, אבל היינו אומרים שזהו רק לענין שהצרה עצמה תהי'

והנה מאידך גיסא ה"ה שמצינו בכמה

פטורה, אבל אין הצרה נחשבת בתו גם לענין שהצרה שלה, דהיינו הצרת צרה, תהי' נחשבת צרת בתו, ואע"פ שלאחר שהצרה הראשונה נחשבת כבתו ופטורה מיבום הרי כתוצאה מזה הרי היא נשאת אסורה משום אשת אח, אבל הרי כבר ביארנו שאיסור כזה של אשת אח שנשאר על הצרה אין בכחו לפטור את צרתה, דהיינו הצרת צרה, דהא האיסור הזה של אשת אח אינו הדבר שפותר את הצרה גופה, ולכן שפיר בעינין קרא יתירא לצרת צרה. וי"ל שהדרשה משמיענו שהצרת ערוה נחשבת בתו לא רק לענין שהיא עצמה תהי' פטורה, אלא גם לענין לפטור את צרתה, ושגם צרתה תהי' נחשבת צרת בתו, עכ"ד הקוה"ע.

(וצריכים להוסיף דהא דכתב רש"י בדף ח' שלפי רבי שפיר יש לפטור צ"צ משום העובדא שהיא צרת אשת אח, הרי זה משום שכיון שרבי לומד מולקחה שכל שאין אני קורא ולקחה באחת מהן ה"ה שהשני נמי פטורה, א"כ תו לא איכפת לן במהות הפטור של הצרה אלא כיון שלא קרינן בה ולקחה ה"ה נמי לצרה דילה דהיינו הצרת צרה, כיון שסו"ס לא קרינן בשתייהן ולקחה.)

ובביאור הדבר למה איסור אשת אח שנשאר כתוצאה מפטור מסוים, אינו פוטר את הצרה, ביאר הקובץ הערות דהיינו משום דהוי בגדר צרת ערוה שלא במקום מצוה, כלומר שכיון שהתורה קבעה בדרך ישיר פטור מיבום בציור מסוים מחמת שינוי מסוים שיש באותו ציור, א"כ הרי זה נקרא שהציור ההוא אינו נחשב בכלל ציור של יבום, והתורה קבעה שאין שם

בכלל הסיבה שמחייבת תמיד מצות יבום ואין שם שום צורך ליבם, והוא הצרה כמו צרת ערוה בעלמא שלא במקום מצות יבום שמתרת, משא"כ כשתחילת הדין היא שהתורה אומרת שנשאר האיסור של אשת אח מחמת שינוי מסוים שיש באותו ציור, ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה, א"כ בכה"ג הרי זה שפיר נקרא ציור של יבום, כי אמרינן ששפיר יש שם צורך ליבם, רק שהתורה אסרה את היבום ע"י שהשאירה את האיסור של אשת אח על מקומו, ולכן הערוה של אשת אח בכה"ג שפיר פוטרת את צרתה.

וע"ע שם באות ה' שביאר שהטעם למה אשת אח שלא הי' בעולמו פוטרת את צרתה הרי זה משום שמה שהיא עצמה נפטרת בנפילה השני' אין זה משום גזיה"כ של פטור שנאמרה על הנפילה השני', אלא הרי זה משום האיסור של אשת אח שנשאר מהנפילה הראשונה, דהא בהנפילה הראשונה היתה פטורה משום קרא דיחדיו, וממילא נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וממילא כשנתייבמה להאח שהי' בעולמו הרי עדיין יש עלי' כלפי האח שלא הי' בעולמו איסור של אשת אח מהנפילה הראשונה, והרי היא כערוה ממש, והאיסור הזה של אשת אח הרי הוא הדבר שפותר אותה בהנפילה השני', וממילא ה"ה שהוא פוטר את צרתה, והרי זה שפיר מיקרי ציור של צרת ערוה במקום מצוה, כי בהנפילה השני' לא נאמר שום גזירת הכתוב של פטור אשר יגרום שאין זה נקרא הציור של יבום משום השתנות הציור, אלא רק נשאר עלי' איסור אשת אח מהנפילה הראשונה עכ"ד. מיהו לפ"ז צ"ע מאי שנא הציור של

צרת צרה מהציור של אשת אח שלא הי' בעולמו, דהא גם בהציור של צרת צרה הלא בהנפילה השני' אין שום סיבה לפטור את הצרה, רק שנשאר עלי' איסור אשת אח מהנפילה הראשונה, וא"כ למה לא תפטור את צרתה דהיינו הצרת צרה. ולקמן בסוף אות ו' נביא סברא זו מהאמרי משה (ועי' באות ג' בד"ה מיהו יש לדחות).

ובאות ה' הוסיף עוד לבאר שרב אשי דאמר סברא היא סובר שגם איסור אשת אח שבא בתולדה מדין פטור מהני לפטור את הצרה ואינה נקראת צרת ערוה שלא במקום מצוה*), וגם ביאר שי"ל שרב אסי שפוטור צרת אילונית הרי זה משום דבס"ל כרב אשי שגם איסור אשת אח שבא בתולדה מהני לפטור את הצרה (וכן משמע לכאורה מדברי הריטב"א בדף י"ב בביאורו לדברי רב אסי).

ועוד כתב לבאר שי"ל שלעולם גם רב אסי סובר שאיסור אשת אח שבא בתולדה לא מהני לפטור את הצרה, רק דס"ל שהמיעוט של אשר תלד פרט לאילונית קובע בתחילה שיש עלי' איסור של אשת אח, ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה, וממילא כמו שהאיסור של אשת אח פוטור אותה הה"נ שהוא פוטור את צרתה.

ואת הסברא של שלא במקום מצוה

ייחס הקובץ הערות לרבא שם שסובר שאילונית אינה פוטרת את צרתה ואפילו בתו אילונית אינה פוטרת את צרתה והיינו משום דחשיב שלא במקום מצוה וכמו שפירש"י שם.

ב. דברי הגרנ"ט בביאור קצת.

והנה הגרנ"ט בשיעורו השלישי על יבמות נקט שטעמו של רב אסי שפוטור צרת אילונית הוא באמת משום דס"ל שאיסור של אשת אח שנשאר כתוצאה מפטור מסוים מהני לפטור את הצרה. ובדעת רבא שסובר שאפילו צרת בתו אילונית מתיבמת ביאר דחשיב שלא במקום מצוה וכפירש"י שם. מיהו בדעת רב ששת שם שסובר ג"כ שאילונית אינה פוטרת את צרתה (אבל צרת בתו אילונית שפיר פטורה) ביאר הגרנ"ט שאינו משום דחשיב ציור של שלא במקום מצוה (דא"כ גם צרת בתו אילונית צריכה להיות פטורה) אלא הרי הוא משום דס"ל לרב ששת שאין בכחו של האיסור של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה לפטור את הצרה (וכן הוכיח מהירושלמי), והיינו משום שכיון שבדרך כלל הערוה הזאת של אשת אח ניתרת ליבום א"כ אפילו כשיש סיבה צדדית שפוטרתה מיבום אין בכח איסור זה של

(עיין בלשונו שכתב "ומ"מ ס"ל לחד מ"ד", דמשמע שאידך מ"ד, דהיינו רב אשי, סובר שהערוה המקורית פוטרת את כולן על הדרך הנ"ל), וכן ביאר להדיא בסי' ג' אות ט"ו וכמו שהבאתי לעיל באות א', וא"כ הרי זה סותר את מה שהבאתי כאן בפנים מסי' ד' אות ה' שכוונת רב אשי היא לסברת רעק"א. וכבר הזכרתי את שני הדרכים בהבנת סברת רב אשי לעיל באות א'.

(* והנה בדבריו אלו נקט הקובץ הערות שכוונת רב אשי היא לסברת רעק"א. מיהו מלשונו באות ד' משמע שסברת רב אשי היא שגוף הדין שאחות אשתו או בתו פוטרת את צרתה הרי זה כולל גם את הצרת צרה מצד הסברא, ומשמע שגדר הפטור הוא שהצרה נחשבת לענין יבום כאילו היא ממש בתו, ולכן גם הצרת צרה נחשבת כמו בתו כיון שהיא הצרה של הצרה, והצרה עצמה נחשבת כבתו

אשת אח לפטור את הצרה, כן ביאר את דעת רב ששת שם.

אלא שהגרנ"ט הקשה שם סתירה בענין זה בתוס' בדף י' שהרי בתחילה כתבו שבעלת תנאי אינה פוטרת את צרתה משום שאין היא דומה לאחות אשה, וצ"ע דהא מוכח מדבריהם שם שאינה צריכה חליצה וא"כ בודאי נשאר עליה האיסור של אשת אח וא"כ למה אינה פוטרת את צרתה בגלל הערוה של אשת אח, ובע"כ מוכח דס"ל לתוס' שאשת אח אינה פוטרת את צרתה, והרי שוב כתבו תוס' שם שאשת שני מתים שפיר פוטרת את צרתה אע"פ שגם שם אין עלי' אלא האיסור של אשת אח.

ולהלן שם בד"ה ולתרין וכו' כתב הגרנ"ט לתרין שלפעמים האיסור של אשת אח פוטר את צרתה ולפעמים אין הוא פוטר, והיינו שהיכא שתחילת הדין היא שהיא פטורה מיבום וממילא כתוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח א"כ בציוור כזה אין האיסור של אשת אח פוטר את צרתה כי אין היא נחשבת ככה"ג בגדר ערוה גמורה כי באמת היתה צריכה להיות ניתרת ליבום אלמלא סיבה צדדית ולכן אין היא פוטרת את צרתה כיון שהאיסור של אשת אח מצד עצמו הי' שפיר ניתר ליבום, וכן היא צורת הדברים בהציוור של בעלת תנאי, אבל באשת שני מתים צורת הדברים היא שהתורה קבעה בתחילה (בתוך המיעוט של אשת שני מתים) שבכה"ג נשאר עלי' האיסור של אשת אח, ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה מיבום, וא"כ ככה"ג אמרינן שהתורה קבעה שהיא נחשבת ערוה גמורה של אשת אח ולכן

כמו שהיא עצמה פטורה הה"נ שהיא פוטרת את צרתה.

והנה לכאורה לפ"ז מעתה י"ל שזהו גם טעמו של רב אסי באילונית ודלא כמו שנקט הגרנ"ט דס"ל לרב אסי שאיסור של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה מפטור מסוים מהני לפטור את צרתה. וכבר הבאנו בשם הקובץ הערות את הצדדים האלו בביאור דברי רב אסי.

ברם דרכו של הגרנ"ט בתוס' בדף י' הוא דלא כרב אסי ודלא כרב ששת לפי איך שביאר הוא עצמו את דבריהם, דהא כבר הבאנו שביאר הגרנ"ט שרב אסי סובר שאפילו כשכתוב מיעוט מפורש, תחילת הדין הוא דין של פטור והאיסור של אשת אח נשאר בדרך תוצאה ושכלל זאת הרי זה פוטר את הצרה, וא"כ כן הי' צריך להיות גם בבעלת תנאי. וגם ביאר הגרנ"ט שגם רב ששת סובר שאפילו כשכתוב מיעוט מפורש, תחילת הדין הוא דין של פטור, והאיסור של אשת אח נשאר בדרך תוצאה, רק שרב ששת סובר שאין זה פוטר את הצרה, וא"כ כן הי' צריך להיות גם באשת שני מתים. מיהו באמת לפי איך שביאר הגרנ"ט את שיטת תוס' לכאורה מעתה יש לבאר את טעמו של רב אסי על דרך שיטת תוס' וכמו שהערתי כבר, והיינו שכיון שכתוב מיעוט מפורש א"כ תחילת הדין הוא שיש איסור של אשת אח ומש"ה הצרה פטורה כמו באשת שני מתים. ולפ"ז דברי תוס' מכוונים לפי רב אסי אבל לא לפי רב ששת, כי לפי רב ששת הדין נותן שגם צרת אשת שני מתים תתיבם.

ועכ"פ חילוקן של הגרנ"ט בענין מת

אשת אח אינה פוטרת את צרתה הרי הוא חילוק אחד עם חילוקו של הקובץ הערות, דהיינו שהיכא שתחילת הדין היא גזיה"כ של פטור אז אין האיסור של אשת אח שנשאר כתוצאה פוטר, רק שהסבירו בזה טעמים שונים, דהקובץ הערות ביאר שהיכא שתחילת הדין הוא דין של פטור א"כ הרי זה נחשב תמיד ציור של צרת ערוה שלא במקום מצוה (וכדעת רבא, וגם הגרנ"ט סובר כן לפי רבא), ואילו הגרנ"ט ביאר (ולפי דבריו כן סובר רב ששת) שאז אין להאיסור של אשת אח דין של ערוה גמורה (וגם הקובץ הערות יסבור כן בדעת רב ששת, ובדעת רב אסי סובר הקובץ הערות, וכן יוכל הגרנ"ט לסבור, שתחילת הדין אינה דין של פטור מיבום, אלא תחילת הדין היא שאין האיסור של אשת אח ניתר, וממילא הרי היא ערוה גמורה שפוטרת את צרתה).

ולפי כל זה יש לעיין בדברי תוס' שהבאתי מדף ל"ב, דהנה אמרין שם שאם נשא מת ואח"כ נשא חי, האיסור של אחות אשה מיתלא תלי וקאי ולכן לא פקע האיסור של אשת אח, וכתבו תוס' שם שהיא פוטרת את צרתה כמו שאילונית פוטרת את צרתה, ומעתה לכאורה אתי דבריהם שפיר רק לפי הדרך שרב אסי סובר שגם איסור של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה מהני לפטור את הצרה, דהא התם נשאר האיסור של אשת אח רק בדרך תוצאה ואינה סוג ערוה חדשה של אשת אח דהא אין שם מיעוטא דקרא.

והנה הגרנ"ט שם המשיך לבאר שלפי דרכו בביאור שיטת תוס' בדף י' א"ש הא

דגם בחייבי לאו ועשה אין הצרה פטורה אפילו אם נאמר שחזור על הראשונה האיסור של אשת אח בדרך תוצאה, והיינו כהנ"ל שאיסור כזה של אשת אח אינו נחשב כמו ערוה לענין לפטור את הצרה. מיהו עיין בתוס' הרא"ש בדף ג' ע"א בסד"ה למעוטי דרב ודרב אסי שכתב וז"ל, וא"ת חייבי עשה נמי יפטרו צרתן כמו אילונית לרב אסי דכיון דאינה מתיבמת הויא לה כאשת אח שלא במקום מצוה ואית בה כרת, וי"ל משום דחייבי עשה בעו חליצה כדמרבינן לקמן מיבמתו הלכך לא דמי לאחות אשה דאינה זקוקה כלל עכ"ל. והנה הא דיש חליצה אע"פ שיש כרת הרי זה משום שהתורה לא קבעה בתחילה שיהי' כאן איסור של אשת אח, אלא האיסור של אשת אח נמצא כאן רק כתוצאה מהפטור, ולכאורה יש לעיין דא"כ למה לא כתב הרא"ש את הטעם הזה גופא כדי להסביר למה אין היא פוטרת את צרתה וכסברת הגרנ"ט, ובע"כ חזינן דס"ל שאין זה טעם מספיק, אלא לפי רב אסי גם איסור כזה של אשת אח פוטר את הצרה.

והנה לעיל בשיעור ב' באמצע השיעור תירץ הגרנ"ט על פי החילוק הנ"ל את קושיית רעק"א שהבאנו, וזה הלשון שם, ואף אמנם שהקשה (רעק"א) זאת, מ"מ חזינן שצריך קרא, והיינו משום שהגמרא סברה דזה האיסור לולא איסור אחר הי' צריך להיות ניתר, רק שדבר אחר גורם שתיאסר, ולכן איסור כזה אינו פוטר הצרה, ולא דמיא לאשת אחיו שלא הי' בעולמו, דהתם אשת אח כזאת אסרה תורה ולכן

ג) דברי הגר"ח בהענין הנ"ל.

הנה עיין בחידושי הגר"ח על הש"ס בעמוד ע"ב, וכן בברכת שמואל בסי' ה', וכן בספר אמרי משה בריש סי' ז', שהובא שדן הגר"ח על כמה ציורים שמצינו בהם שנשאר האיסור של אשת אח על מקומו ובכל זאת אין בכחו לפטור וכמו שהבאנו כבר. ואמר הגר"ח על זה שאיסור אשת אח מנפילה זו אינה פוטרת, וכתב הברכת שמואל וז"ל, ביאור הדברים, דדין ערוה אינו אלא בב' אופנים, או שהיא אחת מהעריות האמורות בתורה, או ע"י שהתורה עשאתה ערוה ע"י דין פטור כמו אשת אח שלא הי' בעולמו, דע"י שהתורה גזרה בה דין פטור הוי זה ערוה, והוא בכלל לצרור, הן בדין שפוטרת עצמה והן בדין שפוטרת צרתה, אבל אם יצויר שיהי' אפילו בהיבמה כרת דאשת אח אבל לא ע"י דין פטור, זה לא חשיב ערוה כלל, ואפילו לענין לפטור עצמה והוא זה כמו חייבי לאוין ועשה, וראי' לזה מדחזינן במעוברת וילדה אין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם, וקשה דאמאי לא נפטרה משום ערוה דאשת אח דהא חייבין קרבן, אע"כ דאיסור אשת אח אינו פוטר אפילו את עצמה, והסברא היא, דדין דבן אין לו עיין עליו אינו דין פטור אלא דין מטעם אחר כמו אילונית עכ"ל.

וי"ל שכוונת הדברים היא כדרכו של הגרנ"ט שהבאנו, והיינו שהך שם ערוה של אשת אח שהתורה התירה ביבום אין בכחו לגרום פטורים היכא שהוא לא נסתלק משום איזו סיבה שהיא, ושאי אשת אח שלא הי' בעולמו דהתם כוונת המיעוט של יחדיו היא שהתורה קובעת שכיון שיש כאן

ניחא דהוי ערוה, אבל הכא כיון דאיסור אשת אח הי' ניתר בעצמותו לולא דבר אחר, לכן לא חשבינן אותה לערוה שתפטור צרתה ולפיכך צריך קרא עכ"ל. פי' דהאיסור של אשת אח שנשאר על הצרה, אע"פ שהיא מנפילה ראשונה, הרי הוא נחשב אותו איסור של אשת אח שניתר תמיד ליבום, ומש"ה אינו בדין שתפטור את צרתה בנפילה שני', אבל באשת אח שלא הי' בעולמו אמרינן שאין כוונת התורה רק לפוטרה ושרק בדרך תוצאה נשאר עלי' איסור של אשת אח (וכמו שאנו אומרים בצרת ערוה), אלא התם אמרינן שכוונת התורה היא לקבוע בתחילה שהיא סוג אחר של אשת אח כיון שיש כאן שינוי בעצם מהות הקורבה דהיינו העובדא שלא היו האחים בעולם אחד (וזוהי גם סברא לומר שגרע אפילו מאילונית).

והנה חילוק זה שחילק הגרנ"ט בין צרת צרה לאשת אח שלא הי' בעולמו אתי שפיר רק לפי ביאורו של הגרנ"ט אבל לפי ביאורו של הקובץ הערות צ"ע כמו שהערנו לעיל, דהא לפי קובץ הערות בעינן שבהציוור הזה שלפנינו תהי' כתובה גזירת הכתוב של פטור, דזה מחשיבו לציוור של אשת אח שלא במקום מצוה, והרי כמו שבאשת אח שלא הי' בעולמו אין כאן בהנפילה השני' גזירת הכתוב כזאת, רק שנשאר איסור אשת אח מהנפילה הראשונה, כן הוא בצרת צרה, וא"כ למה נחשב צרת צרה כציוור של שלא במקום מצוה. וכבר הקשינו כן על הקובץ הערות לעיל באות ב' בקטע "וע"ע שם באות ה"ו".

וע"ע בחידושי הגרש"ש בסי' ז'.

כזה של אשת אח שפיר יכול הוא לפטור את צרתה דהיינו הצרת צרה, ומבואר מזה שהגר"ח סובר שהאיסור של אשת אח שיש על צרה הרי הוא כמו האיסור של אשת אח שיש על אשת אח שלא הי' בעולמו, דהיינו סוג אחר של אשת אח, וממילא הרי הוא שפיר יכול לפטור את הצרה שלה, דהיינו הצרת צרה, וגדר הדין שערוה וצרתה אינן מתייבמות אינו שהתורה פטרה אותן וממילא כתוצאה מזה נשאר האיסור של אשת אח, אלא התורה קבעה אותן להיות בגדר סוג אחר של אשת אח ע"י שהיא פטרה אותן וכמו שביארנו, אלא שרב אשי סובר כן מצד הסברא (אם כוונתו היא לסברת רעק"א), והיינו שמצד הסברא לחוד ידעינן שהערוה והצרה חשיבי סוג אחר של איסור אשת אח (כמו דידעינן כן באשת אח שלא הי' בעולמו) וממילא כמו שהערוה פוטרת את צרתה ה"ה דפשיטא שהאיסור של אשת אח של הצרה פוטר את צרתה דידה משום שהאיסור אשת אח שלה הרי הוא כאיסור ערוה אחרת, ורב יהודה סובר שצריכים פסוק לזה, אבל מצד הסברא לחוד לא היינו אומרים שהצרה נחשבת כסוג אחר של אשת אח, אלא מצד הסברא לחוד היינו אומרים שרק באשת אח שלא הי' בעולמו הוא כך כיון שהסיבה שהתורה פטרתה הרי היא משום שיש כאן סוג אחר של אחוה במציאות.

ועכ"פ גם לפ"ז מיושבת קושיית רעק"א הנ"ל, והיינו משום דס"ל לרב יהודה שצריכים קרא לגלויי שיש כאן סוג של אשת אח שבכחו לפטור וכמו שביארנו. גם יש לבאר את דברי הגר"ח בדרך אחרת, והיינו שלעולם מה שהערוה פוטרת

שינוי בעצם מהות הקורבה שבין האחים הרי היא נחשבת סוג אחר של אשת אח ואינה בגדר הסוג של אשת אח שהתורה התירה ביבום אלא הרי היא כמו ערוה אחרת לגמרי ומש"ה הרי היא שפיר יכולה לפטור את צרתה מיבום, וזוהי כוונת הברכת שמואל במה שכתב שרק היכא שהתורה עשאתה ערוה ע"י דין פטור הרי היא פוטרת, כלומר שכוונת התורה במה שמיעטה אותה הרי היא לקבוע שאין זה סוג האיסור של אשת אח שהותר ביבום אלא הרי זה סוג אחר של אשת אח, אבל היכא שאין כוונת התורה לקבוע שזהו סוג אחר של אשת אח אלא הרי זה אותו סוג של אשת אח שניתר תמיד ליבום, רק שהכא יש סיבה צדדית אשר בגללה פטרתה התורה מיבום ואשר משום כך נשאר האיסור של אשת אח על מקומו, איסור כזה של אשת אח אין בכחו לגרום פטורים נוספים.

אולם בדבר אחד שונה הגר"ח מהגרנ"ט, והיינו בהגדרת האיסור של אשת אח שיש על הערוה וצרתה, דהא כבר ביארנו שהגרנ"ט סובר שהוא בא בתולדה מהפטור ליבום ולכן אין בכח איסור זה לפטור את צרתה לפי רב יהודה (אע"פ שהוא נשאר מהנפילה הראשונה) אלא בעינן קרא, ומשמע שגם לאחר הפסוק הגדר נשאר כהנ"ל, אבל הלשון בחידושי הגר"ח על הש"ס שם וכן באמרי משה שם היא שאשת אח מנפילה זו אינה פוטרת את צרתה, ומשמע שבהציוור של צרת צרה שהאיסור של אשת אח שיש על הצרה בנפילה שני' אינה מנפילה זו השני', אלא הרי הוא נשאר מהנפילה הראשונה, איסור

המשנה בד"ה כשם שצרת בתו וכו', ובדף ג' ע"א בד"ה ליתני אסורות ובד"ה מש"ה תני פוטרות ובתוס' שם בד"ה כיון, וברש"י בע"ב שם בד"ה שאין צרה אלא מאח, וכן ברש"י בדף י"ג ע"א בד"ה אמו. וע"ע בזה בהערה על אות ל"ט.

ועכ"פ גם הברכת שמואל בסי' ה' שם כשהביא את דברי הגר"ח לא הביא שהגר"ח הדגיש שדוקא אשת אח מנפילה זו אינה פוטרת את צרתה, וכן לא ביאר שאשת אח שלא הי' בעולמו שפיר פוטרת משום שהיא מנפילה אחרת, אלא ביאר שכוונת המיעוט של אשת אח שלא הי' בעולמו היא לקבוע במיוחד שזהו סוג אחר של אשת אח שחשיב ערוה, משא"כ באילוניית כוונת התורה היא רק לחדש פטור והאיסור של אשת אח נשאר בדרך ממילא.

וע"ע בדבריו בסי' ב' אות ב'.

ד) דברי האחיעזר.

באחיעזר חלק אה"ע סי' א' סקט"ו בד"ה הן אמת וכו' ראיתי שנקט שלעולם כוונת רב אשי היא לסברת רעק"א, והא דבעי רב יהודה קרא הרי זה משום דס"ל לרב יהודה שחוץ ממה שהצרה אסורה משום אשת אח, יש עלי' גם איסור חדש ועצמי של צרת ערוה, כי ס"ל שהפסוק של לצרור בא לחדש שם חדש של ערוה הנקראת צרת ערוה במקום מצות יבום, וצייר שם האחיעזר שלפעמים יש על הצרה רק את האיסור הזה ולא האיסור של אשת אח (הובא לקמן בסוף אות רל"א), ומכיון שבכה"ג אין בה איסור אשת אח אלא רק

את הצרה הרי זה בגדר פטור, והאיסור של אשת אח חוזר על הצרה בדרך תוצאה מזה שהיא פטורה מיבום, ואינו בגדר איסור חדש של אשת אח, רק שבנפילה שני' הרי הצרה שפיר נחשבת כערוה גמורה לפטור את צרתה, והיינו משום שהאיסור של אשת אח שנשאר עלי' מהנפילה הראשונה אינו אותו האיסור של אשת אח שהי' צריך להיות ניתר עכשיו ליבום בנפילה זו, שהרי האיסור אשת אח מהנפילה הראשונה הוא איסור אשת אח מאח אחר ולא מאח זה שמת עכשיו ושהיא נופלת ליבום מחמתו, ולכן איסור זה של אשת אח מנפילה ראשונה הרי הוא נחשב כערוה אחרת (ולפ"ז נשאר קשה קושיית רעק"א). ובאות ו' נביא סברא זו מהאמרי משה (ולעיל באות ב' הערנו על הקובץ הערות מסברא זו).

(מיהו יש לדחות שבאמת בכל נפילה שני' אין הכוונה שהאישות של האח השני זקוקה עכשיו ליבום, אלא לעולם להאח השני לא הי' שום אישות עצמאית כלל בהיבמה אלא הרי הוא רק מקבל את האישות של הראשון ע"י יבום, ולעולם הרי זה אישותו של הראשון שנופלת עכשיו עוד הפעם ליבום. מיהו לפ"ז יש לעיין אם שייך בכלל להחשיב אותן כצרות, דהא אינן צרות זו לזו באותה אישות. ואולי אדרבה משום כך צריכים פסוק כדי לפטור צרת צרה. ולקמן באות רי"ג נאריך יותר ביסוד זה.)

ומרש"י ותוס' בכמה מקומות מבואר שהאיסור של אשת אח שנמצא על הצרה הרי הוא רק בדרך תוצאה, עי' ברש"י על

האיסור הנ"ל של לצרור, הוה אמינא שאין בה דין ערוה לפטור את הצרה, ומש"ה ס"ל לרב יהודה שצריכים קרא כדי לומר שגם האיסור הזה יכול לפטור את צרתה, ועיי"ש ביתר דבריו. ובזה יישב שם את קושיית רעק"א ל"ל קרא וכהנ"ל. ובאות קע"ב נדון באריכות באם ניתן לומר שצרת ערוה היא שם חדש של ערוה.

ה) דברי הגרי"ז.

הנה כבר הבאנו באות ב' שהגרנ"ט והקובץ הערות סוברים שהדין האמור בהדרשה של לצרור הוא דין פטור, דהיינו שהתורה פטרה את הצרה מיבום, ורק כתוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, ולאפוקי שאין כוונת התורה לקבוע עלי' בתחילה איסור של אשת אח גם במקום יבום ושרק כתוצאה מזה הרי היא נשארת פטורה. ובאות ג' נסתפקנו בדעת הגר"ח בענין זה. ועי' בחידושי הגרי"ז בהל' יבום וחליצה שכתב שהדין האמור בהדרשה של לצרור הוא דין של איסור, דהיינו שהערוה אוסרת את צרתה ולא שהערוה פוטרת את צרתה.

ויש להבין את כוונתו כהדרך שצדדתי לפי הגר"ח, והיינו שהערוה קובעת בתחילה על הצרה איסור של אשת אח גם במקום יבום, ואין הכוונה שהערוה פוטרת את הצרה ושהאיסור של אשת אח נשאר רק בדרך תוצאה*).

גם י"ל שכוונתו היא כהאחיעזר שצרת ערוה היא שם חדש של ערוה, אבל לא

משמע שכוונתו היא כהקובץ הערות שהצרה נעשית ככתו לענין יבום.

וז"ל הגרי"ז, ומשום דנראה דיסוד הדין דצרת ערוה, אינו רק דין פטור בלבד, דערוה פוטרת עצמה ואת צרתה מן החליצה ומן היבום, רק דיסוד ועיקר דינו הוא דין איסור, דהערוה אוסרת להצרה במקום מצוה ומשויא לה ערוה דכוותה, וכדילפינן לה לעיקר הדין דצרת ערוה מקרא דלצרור דכתיב בפרשת עריות, א"כ יסוד הדין הזה הוא דין איסור, דצרת ערוה כערוה וכו' עכ"ל.

ו) דברי האמרי משה.

האמרי משה בסי' ז' אות ג' הוכיח מרב אסי שסובר שצרת אילונית פטורה שהאיסור של אשת אח מנפילה זו פוטר את צרתה (וכבר הבאנו לעיל מהקובץ הערות שאין ראי' משם לכל דוכתי כי י"ל ששאני התם שהמיעוט של אשר תלד אוסר אותה בתחילה באיסור אשת אח אבל היכא שהאיסור של אשת אח הוא בדרך תוצאה מזה שהיא פטורה י"ל שאינה פוטרת את צרתה). וגם כתב שלפי משמעות הסוגיא בדף י"ב שיתכן לומר שאילונית אינה פוטרת את צרתה אבל בתו אילונית שפיר פוטרת את צרתה (ואנחנו לעיל יחסנו דרך זה לרב ששת עיי"ש), הרי בע"כ חזינן שהאיסור של אשת אח מנפילה זו אינה פוטרת את צרתה (אבל רבא שם סובר שאפילו בתו אילונית אינה פוטרת את

אשת אח שנמצא על הצרה הרי הוא רק בדרך תוצאה.

* מיהו כבר הבאתי בסוף אות ג' כמה ראיות מרש"י ותוס' דלא כהצד הזה אלא שהאיסור של

צרתה משום שאילונית חשיבא שלא במקום מצוה וכמו שפירש"י (שם). וכבר הבאנו כדברים אלו בשם הגרנ"ט בדעת רב ששת שם.

ובביאור הדבר למה אשת אח מנפילה זו אינה פוטרת את צרתה מבואר בתוך דבריו כדרכו של הקובץ הערות, דהיינו משום דכיון שהתורה פטרה מיבום ורק בדרך תוצאה חוזר האיסור של אשת אח א"כ הרי זה נחשב כמו ציור של שלא במקום מצוה (מיהו לפ"ז גם צרת בתו אילונית אינה צריכה להיות פטורה וכדעת רבא עיי"ש).

עוד כתב שם שי"ל בפשיטות שאשת אח מנפילה זו אינה פוטרת את צרתה כי יש ללמוד מעלי' שרק שם אחר של ערוה,

דוגמת אחות אשה, יכול לפטור את הצרה. גם כתב בתוך דבריו שם שהדין נותן שצרת ערוה שפיר תפטור את הצרת צרה, כי כיון שהאיסור הזה של אשת אח הרי הוא בא מנפילה אחרת, הרי זה נחשב כמו כל ערוה אחרת שפוטרת את צרתה, וכבר הבאנו סברא זו באות ג' בביאורנו לדברי הגר"ח, וכן באות ב' הערנו מסברא זו על דרכו של הקובץ הערות.

ו*) עוד בענין צרת ערוה.

הנה בעוד כמה מקומות נעיר עוד על גדר הפטור של צרת ערוה, ובאם הערוה של אשת אח מאב פוטרת צרתה, עי' בזה באות ל"ח ואות ל"ט.

פרק חמש עשרה נשים

דף ב' ע"א

(ז) חמותו (בענין חמותו לאחר מיתת אשתו).

א. פירש"י וז"ל, שמת בעלה ונשאה אחיו ומת בלא בנים עכ"ל, והריב"ש בסי' שע"ד הביא את קושיית השואל שם למה לא צייר רש"י באופן שנשא את בת אחיו ואח"כ מתה אותה בת (דאל"כ יש לאחיו זרע), ואח"כ מת אחיו, ולא הי' צריך רש"י לפרש בתרי גברי שמתו.

והנה הריב"ש שם תמה על השואל דהא גם בהציור של השואל הלא יש שתי מיתות, אחת של אשתו (שהיא בת אחיו) ואחת של אחיו, ומה לי מיתת שני גברים או מיתת חד גברא וחד איתתא, ועוד כתב הריב"ש שכוונת רש"י היא גם להיכא שגירשה בעלה הראשון, אשר בכה"ג יש רק מיתה אחת, ושלכן עדיף הציור שכתב רש"י מהציור של השואל. והנה גם רעק"א במשניות כאן באות ד' הקשה את קושיית השואל הנ"ל, והקשה שם בלשון דהו"ל

לרש"י לפרש "כפשוטו", וכן השיירי קרבן על הירושלמי הקשה בלשון דהוי לי' לרש"י לפרש "בקצרה", הרי דשפיר כתבו שהציור של השואל עדיף טפי. ונראה פשוט דהיינו משום שהציור של השואל כולל פחות אנשים, שהרי הציור של רש"י כולל את אשתו ואת חמותו ואת אחיו, וכן את בעלה הראשון של חמותו, ואילו הציור הנ"ל של השואל כולל רק את אשתו וחמותו ואחיו.

עוד תי' הריב"ש שלא פי' רש"י כן משום שהציור הנ"ל ניחא רק לפי רבי ישמעאל שסובר שחמותו לאחר מיתת אשתו היא בשריפה, אבל ר"ע סובר שהיא רק באיסור בעלמא, והרי אם היא רק באיסור בעלמא ואין בה אפילו כרת א"כ אינה פוטרת את צרתה, ולכן כתב רש"י את הציור שכתב כדי שתיתי לכו"ע. וכן תירץ רעק"א שם, וכן תירצו המראה הפנים והשיירי קרבן על הירושלמי, וכן הערל"נ כאן, וכן החידושי אנשי שם על רש"י בהרי"ף (*). ורעק"א והמראה הפנים

התנא של המשנה איירי גם בפלוגתא אבל בכל זאת ניחא לי' לרש"י לצייר באופן שהכל מודים בו ולמה לו לתפוס ציור של פלוגתא, וכן נראה שהיא כוונת רעק"א שלא הזכיר בכלל את הענין של בפלוגתא לא קמיירי. והריב"ש והמראה הפנים כתבו את הלשון של בפלוגתא לא קמיירי אבל לא ציינו בפירוש להגמרא להלן וא"כ אולי גם כוונתם היא כהנ"ל ונקטו לשון זה רק בדרך מליצה כלומר שרש"י לא רצה לנקוט ציור של פלוגתא. ועיין גם לקמן בע"ב ברש"י ד"ה ואשת אחיו

(* והריב"ש והמראה הפנים והשיירי קרבן והערל"נ הוסיפו את מה דאמרינן בגמרא שהתנא של המשנה בפלוגתא לא קמיירי, אלא שהקשה השיירי קרבן דהא בדף י' מסיק רב אשי דשפיר מיירי התנא גם בפלוגתא, ותי' שבכל זאת רצה רש"י לפרש אליבא דר"ע כיון דהלכתא כוותי'. והחשק שלמה בסוף המס' כתב שרש"י רצה לפרש גם לפי המ"ד בגמרא שם שסובר שבפלוגתא לא קמיירי (ודלא כרב אשי).

מיהו גם בלא כל זה לק"מ משום שאפילו אם

והערל"ג העירו שרש"י אזיל באמת לשיטתו בסנהדרין דף ע"ו ע"ב שכתב שם שלפי ר"ע יש רק איסור בעלמא מצד הפסוק של ארוור שוכב עם חותנתו וליכא עונש כרת, ולכן אין היא פוטרת את צרתה וכהנ"ל, אבל תוס' לקמן בדף צ"ד ע"ב בד"ה מאיסורא, וכן הרמב"ם, סוברים שר"ע פוטר רק משריפה אבל כרת איכא (וכל זה הוא רק לפי רבא שסובר שר"ע ור"י חולקים בחמותו לאחר מיתת אשתו אבל אביי סובר שלא פליגי בזה ר"י ור"ע אלא גם ר"ע סובר שחמותו לאחר מיתת היא בשריפה וכמש"כ תוס' לקמן בדף צ"ח ע"ב בד"ה קלש).

והמהר"ם כאן כתב שבאמת רש"י הי' שפיר יכול לצייר כהציור הנ"ל שהבאנו. וי"ל שכתב כן המהר"ם משום דמסיק רב אשי לקמן בדף י' ע"א שהתנא של המשנה מיירי גם בפלוגתא, וס"ל להמהר"ם כן אפילו כשההלכה היא כאידך מ"ד (דהא ההלכה היא כר"ע ולא כר"י), ולכן כתב ששפיר הי' רש"י יכול לצייר את הציור הנ"ל של השואל אע"פ שהוא דלא כר"ע. ועי' בהערה הראשונה כאן.

ועוד כתב הריב"ש ליישב את קושיית

שלא הי' בעולמו שנקט בנוגע לאשת אח שלא הי' בעולמו ציור שהכל מודים בו ולא ציור שתלוי בפלוגתא, וכבר העיר הריטב"א שם על זה עיי"ש.

(* מיהו לכאורה יש לעיין דהא כוונת הגמ' שם היא להקשות קושיא דהיינו שחמותו שהיא בשריפה ליתני ברישא וא"כ לכאורה צ"ע מה היא הקושיא הלא י"ל שהמשנה איירי באמת גם בחמותו לאחר מיתת אשתו שאינה בשריפה לפי ר"ע ומש"ה לא תני לה ברישא. שו"ר במרומי שדה שם שהקשה

השואל וז"ל, ועוד דבגמרא אמרינן דחמותו דמתניתין בשריפה, כדמקשי בגמרא חמותו דבשריפה ליתניי ברישא, ואם כהפירוש ההוא, לא היא חמותו דמתניתין בשריפה אלא לר"י אבל לא לר"ע*) (והתירוץ הזה אתי שפיר אפילו אם גם לפי ר"ע איכא בחמותו לאחר מיתת אשתו עונש כרת), ועוד דאפילו אם חמותו לאחר מיתת היא בשריפה, אין זה עיקר חמותו דקרא דמשמע בחיי אשתו וכו' עכ"ל.

ב. והנה הריב"ש שם הביא שרש"י כתב את הציור הנ"ל גם על אם חמותו ואם חמיו, דהיינו שמת בעלה של אם חמותו ונשאה אחיו, ולפנינו ליתא כן ברש"י, אלא שכן משמע מדלא כתב ציור אחר, וברש"י על הרי"ף איתא "וכן אם חמותו". וכתב הערל"ג דחזינן מזה שרש"י סובר שר"ע פוטר לא רק את חמותו לאחר מיתת אשתו אלא ה"ה לשאר קרובי אשתו לאחר מיתת אשתו ולכן גם בנוגע לאם חמותו לא הי' יכול רש"י לצייר כהשואל בריב"ש שם**), וכתב הערל"ג שזהו כדעת הרמב"ם בפ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ח שגם שאר קרובי אשתו הרי הן רק באיסורא בעלמא לפי ר"ע לאחר מיתת אשתו (אלא שהרמב"ם

כן, ותי' דצ"ל שהגמרא אזלה לפי אביי דס"ל שלא נחלקו ר"י ור"ע בדבר זה אלא לכו"ע חמותו לאחר מיתת אשתו היא בשריפה עכ"ד, וא"כ לפ"ז לא מתוקמה ראיית הריב"ש.

** דהיינו שנשא נכדת אחיו, ומתה הנכדה, וכן אמה שהיא חמותו ובת אחיו, וממילא כבר אין לאחיו זרע, ואח"כ מת אחיו ונפלה אשתו ליבום שהיא אם חמותו. מיהו בציור זה יש שלש מיתות משא"כ בציורו של רש"י יש רק ב'.

וכדחזינן מהגמ' בסנהדרין דשפיר שייך ק"ו בכה"ג.

ועיין באמת בלשון המ"מ שם דמבואר להדיא דפליגי הרמב"ם והחולקים עליו רק בבת אשתו אבל לכו"ע אם חמותו היא רק באיסור בעלמא לפי ר"ע, וכן מבואר להדיא בחידושי הרמב"ן בדף צ"ח ע"ב בד"ה ומאן וכו' וכן ברשב"א שם.

ח) תד"ה עד.

עיין בדבריהם שהביאו את המחלוקת שבין רב יהודה ורב אשי לקמן בדף י"ג ע"א, והקשו על רב אשי איך ס"ל דסברא היא הלא בהכרייתא שבדף ג' ע"ב קתני דבעינן ילפותא לצרת צרה, ותירצו שרב יהודה ורב אשי איירי בעד סוף העולם אבל לצרת צרה כו"ע מודים דבעינן פסוק.

מיהו רש"י בדף י"ג בד"ה מנא הני מילי פ"י שרב יהודה ורב אשי איירי בנוגע להצרת צרה, וא"כ נשאר קשה עליו קושיית תוס'. והמגיה להגהת הגר"א בדף ג' ע"ב ת"י שרש"י סובר כהרמב"ן שם שכתב שאע"פ שבירושלמי גרסינן בהכרייתא ילפותא על צרת צרה, אבל מדף י"ג מוכח שהבבלי אינה גורסת כן. מיהו הערל"נ בדף י"ג ע"א הביא שרש"י בדף ג' ע"ב בד"ה לצרור סובר שהכרייתא יליף באמת גם לצרת צרה וממילא הקשה שזה סותר את דברי רב אשי בדף י"ג לפי פירש"י שרב אשי קאי על צרת צרה. מיהו כבר ת"י המגיה להגהת הגר"א שם ש"ל שרש"י בדף ג' כתב כן רק לפי רב יהודה, ורק רב יהודה סובר שהכרייתא יליף גם לצרת צרה אבל רב אשי חולק על זה (דוגמת מה שכתב הרמב"ן שפליגי הבבלי

שם סובר כתוס' שאיסורא בעלמא היינו כרת). וכתב הערל"נ שהמ"מ שם הביא שיש חולקים בזה על הרמב"ם ומחייבים שריפה על אם חמותו לאחר מיתת אשתו. מיהו לכאורה א"א לומר כדברי הערל"נ, אלא בודאי החולקים על הרמב"ם מחייבים שריפה רק בנוגע לבת אשתו ובת בנה ובת בתה, אבל אם חמותו הרי היא בודאי רק באיסורא בעלמא לפי ר"ע גם לפי החולקים על הרמב"ם, דהא איך שייך לומר שחמותו הקרובה אליו היא באיסורא בעלמא לאחר מיתת אשתו ואילו אם חמותו שהיא רחוקה וכעין כח שני, חמירא טפי והרי היא בשריפה, הלא אם על חמותו אין שריפה כ"ש שעל אם חמותו אין שריפה (ואפילו לפי רבא בסנהדרין דף ע"ו סובר שא"א ללמוד שעל בתו יש חיוב שריפה בק"ו מבת בתו אלא ה"י שייך לומר שעל בת בתו יש שריפה ועל בתו אין שריפה, אבל בכל זאת הרי זה רק משום שאין עונשין מדין ק"ו, וכבר כתב המהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב דהיינו משום שכיון שהנלמד הוא יותר חמור אולי מגיע עונש עוד יותר חמור ולכן אי אפשר לתת את העונש הקל, אבל הכא הרי אדרבה הק"ו היא לקולא וכנהנ"ל שאם על חמותו לאחר מיתת אשתו הרי הוא פטור כ"ש שהוא פטור על אם חמותו. וע"ע במ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד שכתב וז"ל, לפי שאיסור העריות היא בגזירה ודבר שאין בו טעם בכל פרטיו, והנה תראה שאם חמותו היא בסקילה (צ"ל בשריפה) ואם אמו מדברי סופרים בלבד עכ"ל. מיהו נראה שהכא גם המ"מ יודה ששייך לדון מסברא כיון שאם חמותו באה מכח חמותו והווי בגדר כח ראשון וכח שני,

העריות וממילא הדין נותן שתפטור את צרתה כמו שאר העריות. ועוד דטומאה כתיב בה כעריות דהא בפרשת עריות כתיב טומאה וקאי גם על אשת אחיו מאמו וא"כ גם מצד זה הדין נותן שתפטור את צרתה כמו דאמרינן בדף י"א לענין סוטה שהיא פוטרת את צרתה מיבום כיון דטומאה כתיב בה כעריות. וע"ע בזה בספר נהור שרגא.

(י) בא"ד.

וז"ל, משמע מהכא דבאשת אחיו מאמו יש בה כרת דבחיבי לאוין כסבר תנא דמתניתין דחולצת וכו' עכ"ל, כלומר ודלא כר"ע שסובר שגם חייבי לאוין פטורות מחליצה כיון שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין וכדאמרינן בדף ט' ע"א (וכן הרי הן גם פטורות צרותיהן לפי ר"ע וכמש"כ תוס' בדף י' בד"ה לרבי יהודה). והנה מדבריהם שכתבו דבחיבי לאוין סבר תנא דמתניתין דחולצת משמע דאזלי תוס' שאפילו אם באשת אחיו מאמו אין כרת וכמו שרצו להוכיח מהתורת כהנים, אבל מ"מ אכתי הוי בגדר חייבי לאוין, משום דלאו מיהא איכא, דאל"כ אלא דאשת אחיו מאמו ממועטת גם מהלאו הלא גם ר"ע סובר שהיא חולצת, אלא בודאי אזלי תוס' שלאו מיהא איכא. ולכאורה הרי זה משום שהם סוברים שהמיעוט של נדה היא שדריש התו"כ ושכתוב בפר' קדושים הרי הוא קאי רק על העונש של כרת שכתוב בפר' קדושים, וכדכתיב שם ערירי, אבל לא קאי על האזהרה שכתובה בפר' אחרי מות. מיהו באמת אין זה פשוט כל כך, והיינו משום דבשלמא אם אזלי עכשיו שערירי

והירושלמי באם גרסינן צרת צרה מנין). ברם גם לפ"ז נהי שתירצנו את רב אשי אבל אכתי קשה איך שאלה הגמרא בדף י"ג מנא הני מילי בלי להביא את הברייתא, וכן למה לא הביא רב יהודה את הברייתא (עי' ביש"ש כאן בסי' ב' שהוסיף להקשות קושיות אלו). מיהו באמת קושיות אלו קשות רק אם נאמר שלפי רב יהודה גרסינן להדיא בתוך הברייתא צרת צרה מנין, אבל נראה שזה ודאי שרש"י אינו גורס כן בתוך הברייתא, וכוונתו בדף ג' היא רק לומר שכשאמרה הברייתא צרה מנין ולמדה מלצרו, הכוונה לפי רב יהודה היא ללמוד מזה גם צרת צרה. ואולי זוהי גם כוונת המגיה להגהות הגר"א שם.

ובתוס' גורניש על דף ג' ע"ב ראיתי שהבין שרש"י גורס גם בתוך עצם הברייתא צ"צ מנין, רק שרש"י סובר שרב אשי אינו סובר כאותה ברייתא, וצ"ע. ועי' בערל"ג כאן מש"כ ליישב את דברי רש"י.

(ט) תד"ה אשת.

וז"ל, משמע מהכא דבאשת אחיו מאמו יש בה כרת עכ"ל. עי' בחוסן ישועות כאן שכתב ליישב קושיית תוס' שלעולם אתי שפיר מאי דתנן בהמשנה שאשת אחיו מאמו פטורה מחליצה ופוטרת צרתה אפילו אם אין בה כרת, והיינו משום שגם אם אין בה כרת אבל אכתי הרי היא בכלל האזהרה של אשת אח, ולא מיהא איכא וכמו שמבואר בדברי תוס' וכמו שנבאר בהאות הבאה, וא"כ מכיון דכתיבא מיהא בפרשת עריות בודאי אין קידושין תופסין בה וממילא הרי היא פטורה מחליצה כמו שאר

הרי הוא חלק מעצם העונש של כרת משום שבכל כרת זרעו נכרת, א"כ שפיר י"ל כהנ"ל, דהיינו שנדה היא ממעט אשת אחיו מאמו מכרת, משום דכיון שהמיעוט כתוב גבי ערירי שהוא חלק מעיקר העונש של כרת א"כ מסתמא קאי המיעוט על כל העונש של כרת וכמו דאזלי תוס' עכשיו בקושייתם, אבל האזהרה שכתובה באחרי מות אכתי נשארית על מקומה והרי היא כוללת גם אשת אחיו מאמו, אבל אם אזלי תוס' השתא כהריב"א שערירי אינו חלק מעיקר העונש של כרת אלא הרי הוא עונש נוסף שנוהג רק היכא דכתיב, א"כ יוצא שהמלה ערירי אינה חלק מעיקר העונש של כרת, וא"כ אם ממעטינן אשת אחיו מאמו מכרת וכמו דאזלי תוס' עכשיו, בע"כ הרי זה משום שהמיעוט של "נדה היא" דכתיב בקדושים קאי גם על העונש של כרת דכתיב בפר' אחרי מות בסוף הפרשה, וא"כ צ"ע למה סוברים תוס' שהמיעוט ממעט רק את העונש של כרת דכתיב שם ואינו ממעט אשת אחיו מאמו מכל עיקר הלאו שכתוב שם.

ולכאורה יש ליישב דהיינו משום דמרבין אשת אחיו מאמו מערות אחיך היא כדאיתא לקמן בדף נ"ה ע"א ואותו פסוק כתיב גבי האזהרה בפרשת אחרי מות*). מיהו לפ"ז לכאורה היינו צריכים לרבות גם כרת דהא גם כרת כתיב התם בסוף הפרשה ולא היינו צריכים למעט אלא ערירי. ואין לומר דמאי דכתיב בסוף

הפרשה שם "ונכרתו" הרי זה קאי רק על מאי דכתיב להדיא ולא על מאי דמרבין מקרא יתירא כגון ערות אחיך היא, דזה אינו, דהא לקמן בדף ג' ע"ב מבואר להדיא דקאי גם על מאי דמרבין בדרך ריבוי מלצדור. ברם תוס' במכות דף י"ד ע"א בד"ה ההיא וכו' כתבו באמת שונכרתו קאי רק על מאי דכתיב בהדיא אבל לא על מאי דאתי מריבויא עיי"ש, וצ"ע.

והנה הערל"נ כאן הבין לגמרי אחרת את כוונת תוס' כאן, והיינו שהבין שאם ממעטינן אשת אחיו מאמו מכרת הה"נ דממעטינן לי' מן האזהרה, ולית לן הריבוי שבדף נ"ה, וזהו דלא כמו שדייקנו לעיל בתחילת האות מתחילת דברי תוס' (ובהמשך דברינו נראה שגם הראב"ד בספרי שם נקט כהערל"נ), דהנה הערל"נ הקשה ג' קושיות וכולן הן על פי ההבנה הנ"ל:

א', הנה תוס' הביאו שממעטינן בתו"כ אשת אחיו מאמו משום שאילו היתה אסורה, לא היינו מוצאים בה היתר, ולא היתה דומה לנדה, והקשה הערל"נ דאמאי, דהא כל הדין שאשת אחיו מאמו אסורה גם כשאין לו בנים בנוי הוא על ההיא דרשה שבדף נ"ה דהיינו שמדכתיב ערות אחיך מרבין אשת אחיו מאמו ומדכתיב היא מרבין שהיא אסורה גם כשאין לו בנים, וא"כ מכיון שהתו"כ לית לי' לההיא דרשה של ערות אחיך היא א"כ יוצא שאם

* ולפ"ז מובן למה הקשו תוס' על התו"כ מהמשנה ולא מדרשת הברייתא בדף נ"ה, די"ל דהיינו משום שי"ל שהתו"כ יפרש שהדרשה של

ערות אחיך היא מרבה רק לענין לאו, וכן כתב הישרש יעקב כאן לבאר למה לא הקשו תוס' מדף נ"ה, ועיי"ש במה שתי' עוד.

מזה שגם אשת אחי אביו אסורה בין מן האב ובין מן האם וא"כ יש סתירה מיני' ובי' בדברי התו"כ. וגם קושיא זו קשה רק לפי הבנתו שאם ממעטינן אשת אחי מאמו אין אפילו לאו, דהא אם יש לאו א"כ י"ל שכוונת התו"כ היא לרבות אשת אחי אביו מן האם רק לענין לאו. ברם לכאורה יש לדחות שמהתו"כ שם משמע שהכוונה אינה רק לרבות אשת אחי אביו מן האם לענין לאו, דהא בהפסוק של אשת אחי אביו שם, דקאי עלה התו"כ, כתוב חטאם ישאו ערירים ימותו, וא"כ בודאי הכוונה היא לרבות אשת אחי אביו מן האם גם לענין זה. מיהו באמת הערל"נ עצמו שם כתב שלפי פירושו של הר' משה י"ל שכוונת התו"כ היא לרבות אשת אחי אביו מן האם רק לענין כרת, אבל לא לענין ערירי, הרי שנחת הערל"נ לומר כן אע"פ שבהפסוק שם כתוב ערירי ימותו ולא רק כרת. ויש לחלק.

והנה גם הראב"ד על הספר שם נקט כהנחת הערל"נ שאם ממעטינן אשת אחי מאמו מכרת הכוונה היא שממעטינן לה גם מלאו, ולא אמרינן שערות אחיך היא מרבה לכה"פ לענין לאו, דעיין בדברי הראב"ד

שהוא נסתמך על מה שהביא שהירושלמי אינו לומד דודו מדודו כמו שהביאו תוס', אלא הירושלמי לומד דודתו מדודו, דבפרשת קדושים כתיב נמי דודתו בהוא קרא, וכתב שלפ"ז ה"ה שיש ללמוד דודתך שבפרשת אחרי מדודו וכדברינו הנ"ל (ועיי"ש מה שתי' עוד). וי"ל עוד שאין כוונת התו"כ לג"ש אלא לגילוי מילתא בעלמא מה הוא הפירוש של המלה דודו, וכן משמע במלבי"ם שם, וא"כ פשיטא שזה מגלה גם על דודתך שכתוב בפרשת אחרי מות גבי האזהרה.

אשת אחיו מאמו אסורה הרי היא אסורה רק כשיש לו בנים אבל אם אין לו בנים הרי היא מתיבמת ע"כ קושייתו, הרי שנקט שהתו"כ שממעט אשת אחיו מאמו מכרת ס"ל שגם אין לאו, ולית לי' ריבויא דערות אחיך היא, דהא אילו אית לי' להתו"כ הדרשה של ערות אחיך היא לכה"פ לענין מלקות א"כ יוצא דשפיר אסירא גם כשאין לו בנים, וכן אם היתה בכרת היתה בכרת גם כשאין לו בנים.

ב', עוד הקשה הערל"נ דלעיל שם בתו"כ בברייתא ו' ממעטינן אשת אחי אביו מאמו, וכוונת התו"כ היא למעטה לגמרי דהא לא מצינו שיש מ"ד שסובר שישנה בכרת רק לא בערירי, וא"כ מ"ש הכא דממעטינן רק מערירי לפי פירושו של הר' משה. וגם קושיא זו היא לפי שיטתו שהתו"כ ל"ל הדרשה של ערות אחיך היא, דהא לפי הדרשה של ערות אחיך היא הרי לק"מ דהא שאני הכא דאיכא ריבוי של ערות אחיך היא לרבות לאו וכן כרת*).

ג', עוד הקשה הערל"נ דהא לעיל בתו"כ בברייתא ו' נקט התו"כ להדיא שבאשת אחיו מאמו יש שפיר כרת דהא רצו ללמוד

(* ובאמת אפילו לפי דרכו של הערל"נ יש ליישב את קושייתו, דהנה הילפותא שם למעט אשת אחי אביו מאמו היא משום דכתיב שם דודו וילפינן דודו דודו מגאולה דמיירי בדודו מאביו, וא"כ אולי י"ל שזה מגלה גם על מאי דכתיב דודתך בפר' אחרי מות גבי הלאו שהכוונה היא רק מן האב, משום שיש ללמוד גם דודתך מדודו בג"ש, וכדתני דבי ר"י ובא הכהן ושב הכהן וכדמייתנין בכמה דוכתי, וא"כ י"ל שגם על זה נתקבלה הג"ש, וכן תי' הישרש יעקב כאן, אלא

על הברייתא שהביאו תוס' כאן דמבואר בדבריו שהוא גורס בין הגירסא של תוס' כאן, וכן הרי הוא גורס שהתו"כ שם מביא גם את דברי הברייתא שבדף נ"ה שמרבה אשת אחיו מאמו מערות אחיך היא, והקשה על זה הראב"ד דהא שני הדברים הללו סותרים אהדדי, ואילו לפי דרכנו הנ"ל לק"מ אלא י"ל שהריבוי הוא ללאו והמיעוט הוא לכרת, וא"כ מוכח שהראב"ד סובר שא"א לפרש שערות אחיך היא בא לרבות רק לענין לאו.

ועכ"פ הראב"ד שם תירץ וז"ל, ואיכא למימר דתרי תנאי נינהו עכ"ל, ונראה שלפ"ז י"ל שדברי התו"כ לעיל בברייתא ו' שהבאנו לעיל בסמוך אתו לפי הדרשה שבדף נ"ה שהובאה בברייתא ח' שם ולא קשה קושיית הער"ג האחרונה שהבאנו.

ועוד כתב הראב"ד וז"ל, ותו איכא למימר דהך דרשה קמייתא הכי (קאמר), אי לאו קרא יתירה (דערות אחיך היא דכתיב גבי האזהרה), האי קרא דעונשין (דנדה היא) הכי משמע דמן האב ולא מן האם וכו', והשתא דכתיב קרא יתירה גבי האזהרה שמעינן דאשת אחיו בין מן האב ובין מן האם, ונדה שכתב רחמנא גבי אשת אחיו לדרשה אחריתי עכ"ל. ועיין גם בערל"ג שכתב להלן שם כעין דברים אלו גם לפי הגירסא שלנו שהברייתא שבדף נ"ה לא הובאה בתו"כ שם, והיינו שכוונת התו"כ היא רק לומר למה בעינן ריבויא דערות אחיך היא, ועל זה ביאר התו"כ דהיינו משום שבלי זה הוי דרשינן להיתר מנדה היא, אבל באמת גם התו"כ מודה דמרבין אשת אחיו מאמו.

וע"ע בגירסת הגר"א בתו"כ שהוא גורס

בברייתא ח' רק את הברייתא שבדף נ"ה ולא את מה שהביאו תוס' כאן, וציין שם שזהו דלא כדברי תוס' כאן. וע"ע בהר"ש משאנץ שם.

יא) בא"ד (שיטת הריב"א בערירי).

הנה תוס' כאן הביאו את שיטת הריב"א שכרת היא רק מיתה מוקדמת, וערירי הוא עונש אחר שבניו מתים, ואינו נוהג בכל חיבי כריתות. ומבואר בתוס' בפירושו של הר' משה שבכל זאת הרי הוא נוהג בכל העריות משום היקישא דר' יונה (חוץ מאשת אחיו מאמו), וכן צידדו גם בסוף דבריהם דשייך על זה היקישא דר' יונה, וכן אפשר לפרש בגוף לשונם של תוס' בהביאם את הריב"א שהרי כתבו "דאין נכרת הוא וזרעו אלא בעריות דכתיב בהו ערירי" דיי"ל שאין כוונתם שהוא נוהג רק באותן עריות דכתיב בהו, אלא כוונתם היא שהוא נוהג בכל העריות כיון דכתיב בקצת מהן ערירי.

מיהו תוס' בשבת דף כ"ה ע"א בד"ה כרת וכו' הביאו את שיטת הריב"א בסגנון דמשמע מלשונם דלא קאי על כל העריות אלא רק על הנך דכתיב בהו, וכן מבואר מדברי ר"ת שם בהקושיא על הריב"א עיי"ש. מיהו תוס' שם הרי הם מפרשים את דברי התו"כ כדרכו של הר' משה, וא"כ לכאורה צ"ע דהא מבואר בתוס' כאן שלפי פירושו של הר' משה צריכים לומר שקיימא היקישא ר' יונה גם על ערירי ושיש ערירי גם באחות אביו ואחות אמו, ויש ליישב.

ועכ"פ עיין בגליון התוס' בשבת שם

שלא יכריתו ע"י שראו את הכלים, והרי עבודתם היתה רק עד נ', וא"כ חזינן שמיתה בשנים אלו הרי זה כרת), ומיתה היא בס' כמתי מדברי דכתיב יתמו ושם ימותו, וחולק על הש"ס שלנו דבמו"ק אמרינן מנ' ועד ס' זוהי מיתת כרת, ונוכל לומר לפי הש"ס שלנו דמיתה בידי שמים אחר ס' וקודם זמנו (נראה דכצ"ל, ע"י בפסקי התוס') עכ"ל. והקשה המהר"ץ חיות דלכאורה דברי תוס' תמוהין, דהא גם הגמ' במו"ק הביאה את הברייתא הנ"ל שהביאה הירושלמי דתניא בה שכרת הוא בן נ' (והירושלמי מוסיף שם על זה את הילפותא מהלויים וכן שגיל ס' הוא כמתי מדבר כמו שהביאו תוס'), ורק רבה במו"ק שם אמר שמשנת נ' עד ס' היא מיתת כרת, וא"כ יוצא שהבבלי אינה חולקת על הירושלמי אלא גם דעת הירושלמי נזכרת בתוך הבבלי.

מיהו נראה פשוט שכוונת תוס' היא משום שמדברי רבה שם משמע שהוא מפרש גם את הברייתא כשיטתו (ואין שם מ"ד שחולק על רבה בזה), שהרי רבה קאמר שם שמנ' ועד ס' היא מיתת כרת, והא דלא חשיב להו, משום כבודו של שמואל הרמתי, וכוונתו היא ליתן טעם למה לא חשיב התנא של הברייתא את השנים האלו של מנ' ועד ס', ועל זה קאמר משום כבודו של שמואל, אבל לעולם ס"ל לרבה שגם התנא של הברייתא מודה שכרת היא גם מנ' עד ס', ואילו מהירושלמי משמע שכוונת התנא של הברייתא היא דוקא עד שנת נ', ולא מנ' עד ס', דהא הירושלמי יליף מהא דכתיב כרת על פחות מבן נ', וא"כ שפיר כתבו תוס' שהירושלמי

שהזכיר שי"ל דקאי באמת היקישא דרבי יונה גם על ערירי.

והתוס' הרא"ש כאן הביא את הריב"א כלשונם של תוס' בשבת, ובדף נ"ה ע"א בד"ה דודתו צידד כתוס' כאן בסוף דבריהם דשפיר שייך על זה היקישא ר' יונה.

והרמב"ן בויקרא י"ח כ"ט מספקא לי' אם אמרינן היקישא ר' יונה בנוגע לעונש ערירי וז"ל, וכן נראה שאין כל חייבי כריתות בערירות, אין כרת לזרעם אלא באותן שכתוב בהם ערירים, ויתכן שהוקשו כל העריות זו לזו, אבל בשאר הכריתות כגון חלב ודם אין לנו עכ"ל. ולכאורה כוונתו במש"כ ויתכן וכו' היא להסתפק אם שייך על דבר זה היקישא ר' יונה (אבל אין כוונתו להסתפק אם בכלל מקישים את העריות אהדדי, דהא כולי עלמא אית להו היקישא ר' יונה).

ועיין ברשב"א בדף ח' ע"א בד"ה רבא אמר (הראשון) שכתב שרבא שם סובר שהיקישא ר' יונה נאמר רק לענין העראה, וכן הוכיח המראה הפנים בריש ירושלמי יבמות מתוס' שם בד"ה רבא, וא"כ זה יכול להיות הצד לומר שאין ערירי בכל העריות.

יב (בא"ד) (החילוק שבין כרת לבין מיתה בידי שמים).

וז"ל, וחילוק יש בין מיתה לכרת כדאמר בירושלמי דכרת בן נ', ומפיק לי' מדכתיב אל תכריתו את שבט הקהתי ועבודתם עד נ' (פי' שהקב"ה צוה לעשות בגדי שרד לכסות את כלי המשכן כשבאו הלויים לקחת אותם כשנסעו, וצוה כן כדי

חולק על הבבלי, כלומר על רבה שלא מצינו חולק עליו בהבבלי.

ולפ"ז שרבה אינו חולק על הברייתא, יש לפרש שמה שאמר שמנ' עד ס' היא מיתת כרת, כוונתו היא לומר עד ולא עד בכלל, דהיינו שכוונתו לומר שכרת היא עד סוף שנת נ"ט דהיינו עד תחילת שנת ס', אבל שנת ס' עצמה היא מיתה בידי שמים, וזוהי כוונת הברייתא במאי דתניא שמת בס' זוהי מיתה בידי שמים, דהכוונה היא לשנת הס', א"נ י"ל שכוונת רבה היא לומר שכרת היא עד סוף שנת ס' ומאי דתניא בהברייתא דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים הכוונה היא לשנת ס"א, דהיינו לפני שמלאו לו ס"א שנים שלימות, די"ל שגם על זה שייך לומר לשון של מת בס', ורק מתחילת ס"א מתחיל זמן מיתה בידי שמים אבל שנת ס' עצמה היא עוד שנת כרת.

מיהו לפי הדרך הנ"ל שכתבנו שכוונת רבה היא לפרש את הברייתא א"כ אין מובן מה שסיימו תוס' וז"ל, ונוכל לומר לפי הש"ס שלנו דמיתה בידי שמים אחר ס' וכו' עכ"ל, דהא מזה מבואר שתוס' נוקטים שרבה אינו סובר את המלים "ששים זוהי מיתה בד"ש", ואילו לפי דרכינו הנ"ל הרי גם רבה מודה למה שתניא בתוך הברייתא שמיתה היא בס', שהוא לאחר הזמן של מנ' ועד ס' שאמר רבה לענין כרת, וא"כ חזינן שתוס' נוקטים שרבה חולק על מאי דתניא בתוך הברייתא שמיתה היא בס', ובע"כ היינו משום שהם נוקטים שכוונת הברייתא כמת בס' זוהי מיתה בידי שמים

היא לשנת ס' עצמה (ולכאורה הרי זה משום שהבינו שכן הי' במתי מדבר), וכן שכוונת רבה היא שגם שנת ס' עצמה היא כרת.

ועיין ביש"ש בפ"ו סי' ח' שנסתפק מה היא כוונת רבה בנוגע למיתה בידי שמים, דהיינו האם כוונתו במה שאמר שכרת היא מנ' ועד ס' היא שגם שנת ס' היא בכלל ומיתה היא לאחר ס' (וכמש"כ תוס'), או האם כוונתו היא ששנת ס' אינה בכלל כרת, ומיתה היא כבר בשנת ס', וגם הביא את הברייתא שהביאה הירושלמי שם דמת בס' זוהי מיתה בידי שמים כמתי מדבר, ונקט היש"ש שהכוונה שם היא לשנת ס' עצמה וכמו שהבאנו כבר שנוקטים תוס' (ולכאורה הרי זה משום שהבין שכן הי' במתי מדבר), וכתב שלפי הצד השני שהזכיר לא פליג רבה על הברייתא.

עכ"פ הא מיהא חזינן שתוס' טרחו ליישב לפי רבה מה הוא החילוק בין כרת למיתה, ולפ"ז יש לפלפל ולומר שמה שכתב רש"י*) שבכל כרת הוא וזרעו נכרתים, כוונתו היא רק לפי רבה, משום שהוא סובר שלפי רבה אין הבדל ברור בין כרת למיתה בידי שמים בנוגע לשנים כי מיתה בשנת ס' יכולה להיות או כרת או מיתה בידי שמים, אבל לפי הירושלמי שכרת הוא בנ' ומיתה היא בס' מודה רש"י להריב"א שערירי נוהג רק בעריות דכתיב בהו. ולפ"ז יוצא שגם רש"י יוכל לפרש את הברייתא שבתו"כ כמו הר' משה, דהא י"ל שהתו"כ אזלה כהירושלמי ומש"ה הוא

דף ל"א ע"א בד"ה טמא, וכן בכריתות דף ז' ע"א בד"ה כרת.

* לקמן בדף נ"ה ע"א בד"ה ערירים, וכן בשבת דף כ"ה ע"א בד"ה וכת, וכן בחולין

דס"ל להתו"כ שלא בכל כרת נוהג העונש של ערירי.

מיהו עיין בפסקי התוס' שהביא את שני הדרכים יחד, דהיינו גם את החילוק בשנים וגם שבכל כרת גם זרעו נכרת, ודלא כדרכנו הנ"ל. וע"ע בפסקי התוס' שם דמשמע שאפשר לומר כפירושו של הר' משה גם לפי רש"י ודלא כמו שמבואר בתוס', וצ"ע.

והנה יש לעיין באמת בדברי הירו' מה היא הראי' מהלויים שכרת הוא רק עד נ' ולא גם אח"כ, הלא יכול להיות שגם אחר נ' חשיב מיתת כרת. וראיתי בהגהות הגאון ר' שמחה מדעסויא כאן שכתב ביאור אחר בתוס' כאן ובהירושלמי, והיינו שמה שכתבו תוס' דכרת היא בנ' הכוונה היא גם לאחר נ' עד גיל ס', וכן סובר הירושלמי שם, וכוונת הירושלמי היא לומר שלא הי' חשש שמא ימותו הלויים קודם נ' כי העבודה מגינה ולכן צ"ל שהפסוק של אל תכריתו קאי על אלו שלמעלה מנ' ומה שכתבו תוס' שהירושלמי שם חולק על הש"ס שלנו אין הכוונה בנוגע לכרת (וכמו שביארנו לעיל) אלא הכוונה היא בנוגע למיתה בידי שמים כי הירושלמי סובר שכבר בשנת ס' הרי זו מיתה בידי שמים כמתי מדבר ואילו רבה קאמר שכרת היא עד ס' דהיינו עד ועד בכלל. מיהו דרך זה הוא דלא כתוס' בשבת שכתבו שהירושלמי סובר שרק עד נ' הוי כרת וכמו שהביא ר'

שמחה מדעסויא, ועל דבריהם בשבת צ"ע מה שהערנו על ראיית הירושלמי דהיינו מנ"ל שגם לאחר נ' אינה מיתת כרת. ועכ"פ לא הבנתי את ביאורו בהירושלמי בנוגע להגיל של כרת.

יג) תד"ה ואחות אשתו. א. ביאורו של האמרי משה בקושייתם ותירוצם.

וז"ל, אין להקשות דנדה תיאסר ליבם אע"פ שמטהרה אח"כ כמו אחות אשתו שאין מתיבמת אפילו מתה אשתו אחרי כן, דלא דמי, דאחות אשתו ושאר עריות האיסור עומד על היבם טפי משאר בני אדם אבל נדה לכו"ע אסירא וכו' עכ"ל. והנה כוונת תוס' היתה להקשות שנדה תיאסר להיבם לעולם ואפילו לאחר שתטהר משום שנשאר עלי' בנידותה האיסור ערוה של אשת אח, וכיון שנשאר עלי' האיסור ערוה של אשת אח תו לא פקע, וכדקי"ל שכל יבמה שאין אני קורא עלי' בשעת נפילה יבמה יבוא עלי', שוב אינה ניתרת אפילו אם יורד תחילת הסיבה למה היתה אסורה, והיינו משום שעדיין נשאר עלי' האיסור של אשת אח. וכתב האמרי משה בסי' ו' אות י"ד שבע"כ צ"ל שהם סוברים בקושייתם שהיא פטורה מחליצה בשעת נידותה, דהא אם נאמר שהיא זקוקה מיהא לחליצה הרי א"א לומר שנשאר עלי' האיסור של אשת אח*), וא"כ בע"כ צ"ל

(* מיהו באמת הנחתו של האמרי משה אינה מוסכמת, דעיין בפרשת דרכים בדרך מצותיך חלק שני בד"ה ודע דכל יבמה שכתב וז"ל, אך מאי דמספקא לי הוא בכהן גדול שנפלה לו אלמנה מן הנישואין, דמדין תורה אינו מיבם דלא אתי עשה

ודוחה ל"ת ועשה, ואם עבר ובא עלי' אם חייב כרת, כיון דמדין תורה אינה עולה ליבום הו"ל אשת אח שלא במקום מצוה, דהא מן הדין אפילו חליצה לא הוי צריך אלא דריבה הכתוב מדכתיב יבמתו, ונהי דלחליצה ריבה אותה, ליבום אפשר דבאיסורה

שהם סוברים בקושייתם שהיא פטורה מחליצה, והיינו או משום דילפינן לה מאחות אשה בהיקישא ר' יונה או משום דטומאה כתיב בה כעריות, ואע"פ שנדה תפסי בה קידושין ובדף כ' מבואר שכל אשה שאסורה באיסור כזה שאינו מונע תפיסת קידושין הרי היא צריכה חליצה מהיבם, אבל בכל זאת בנדה יועילו היקישא ר' יונה וטומאה כתיב בה כעריות לפטורה, וממילא ישאר עלי' האיסור של אשת אח ותהי' אסורה לעולם (והנה לפ"ז ה"ה שנדה תפטור את צרתה. מיהו נראה שאעפ"כ לא היו תוס' יכולים להקשות שתהי' כתובה נדה בתוך המשנה, דזה לק"מ כיון שאינה בצרת צרה, וכעין מאי דאמרינן בדף ג' ע"ב בנוגע לצרת סוטה עיי"ש, דהא בנדה לא שייך ציור של צרת צרה שהרי היא וצרתה אסורות על כל האחים. מיהו האמרי משה שם כתב בלשונו שנכלל בקושייתם שיהי' כתוב בהמשנה, וצ"ע).

וביאר האמרי משה שם שכוונת תוס' בתירוץ היא לומר שאין ללמוד נדה מאחות אשה כי באחות אשה חידשה התורה שהדין ערוה שלה כלפי היבם הרי הוא נשאר קיים אפילו במקום מצות יבום והרי היא פטורה מיבום וחליצה, והרי זה דין מסוים בדיני ערוה, וא"כ דבר זה א"א להמשיך גם על נדה, כי נדה אינה בגדר ערוה, כי המושג של ערוה הוא רק באופן שהיא אסורה לו ומותרת לאחרים, ונדה הרי היא אסורה לכל, וא"כ א"א ללמוד נדה

מאחות אשה כי לא מצינו באחות אשה דין פטור מיבום וחליצה היכא שאינה בגדר ערוה, ולא שייך להקשות על תירוץ של תוס' מהא דאין משיבין על ההיקש, משום שכלל זה נאמר רק לענין פירכות של חומרות וקולות אבל הכא הכוונה היא שלא שייך בכלל להקיש וכמו שביארנו, ומאחר שא"א להקיש הרי היא שפיר צריכה חליצה ואין עלי' איסור של אשת אח ומש"ה אינה אסורה לעולם (ובלשון הרא"ש בפסקיו כאן נראה שמודגש יותר שכוונת התירוץ היא שנדה אינה נקראת ערוה, וכ"כ להדיא בתוספותיו, וכן מבואר ביש"ש).

(ובספרי על גיטין באות מ"ג הבאתי עוד טעמים לומר שלא חשיבא ערוה).

אולם צ"ע מהסוגיא בקידושין דף ס"ז ע"ב, דהא מבואר שם שאילו לא נכתבה דרשה מיוחדת למימר שקידושין תופסין בנדה היינו לומדים מעריות שאינו תופס, הרי דשפיר אפשר ללמוד נדה מאחות אשה, ולא אמרינן שרק באחות אשה לא תפסי קידושין כי זהו חלק מהדין ערוה שיש לה משא"כ בנדה שאינה בגדר ערוה, וכן העירו הקובץ הערות בסי' א' סק"א, והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ב' אות ה' בהערה, דהתם חזינן ששפיר אפשר ללמוד נדה מאחות אשה. מיהו י"ל שאין כוונת תוס' בתירוץ לומר שמצד הסברא לחוד מחלקינן בין אחות אשה לנדה, אלא לעולם מצד הסברא לחוד לא היינו אומרים שהט"ו נשים נחשבות סוג אחר מנדה, ושמה שהן מותרות לכולי עלמא מהני

אשת אח, וצ"ע עכ"ל, וכבר האריכו השער המלך והאבני מילואים בזה.

קיימא, והדבר צריך אצלי תלמוד דאפשר דכיון דרבתה אותה הכתוב לחליצה פקע ממנה איסור

לקבוע עליהן שם חדש של "ערוה", אלא שזה גופא קמ"ל הפסוק במה שלימד לנו שקידושין תופסין בנדה, דהיינו דקמ"ל הפסוק סברא זו שנדה שונה במהותה מאחות אשה מהטעם הנ"ל וממילא א"א ללמוד נדה מאחות אשה, וא"כ יוצא שבלא הדרשה בקידושין שם, שפיר היינו מדמים נדה לאחות אשה (וע"ע בספר חוסן ישועות כאן).

(ועכ"פ צ"ע, דנהי שביאר האמרי משה למה לפי תירוצם של תוס' אי אפשר להקיש נדה לאחות אשה, אבל אכתי שייך הטעם של טומאה כתיב בה כעריות.)

ברם האחיעזר שם הבין שכוונת תוס' היא לפירכא בעלמא ולא להגדיר שנדה אינה בגדר ערוה, ולכן הקשה שם דהא אין משיבין על ההיקש, וכתב ליישב וז"ל, וצ"ל שדבריהם קאי אי נימא דהיקישא ר' יונה הוא רק לענין העראה*) כמש"כ הרשב"א ביבמות דף ח' ע"א בד"ה רבא (הראשון) אליבא דרבא (ויעויין בירושלמי ריש יבמות במראה הפנים שרוצה לפרש ג"כ דברי תוס' בדף ח' כמש"כ הרשב"א יעוי"ש) עכ"ל. ולפי דבריו צ"ל בפשטות שכוונת תוס' בראשית דבריהם כאן לא היתה שנילף מאחות אשה בהיקישא דרבי יונה, דהא אזלינן שלא נאמרה ההיקש אלא לענין העראה לחוד, אלא כוונת תוס' היתה שנילף מאחות אשה במה מצינו (ועיי"ש לעיל מה שהביא מר"ת בספר הישר, הובא לקמן כאן בסק"ו).

והנה עיין בערל"נ כאן שכתב שעל פי

חילוקם של תוס' שאחות אשה אסורה רק עליו משא"כ נדה שאסורה לכל, יש ליישב גם את קושיית תוס' לקמן בדף י', דעיי"ש שהקשו תוס' דליתני במתניתין גם את הערוה של אשת איש דהיינו באופן שקידשה ראובן חוץ משמעון (שאינו אחיו) ובא שמעון וקידשה סתם, ומת שמעון ונפלה ליבום לפני לוי שהוא אחיו של שמעון, והרי היא אסורה עליו משום אשת איש מחמת קידושי ראובן, וא"כ למה לא אשמועינן שבכה"ג הרי היא פטורה ופוטרת את צרתה ע"כ קושיית תוס', וכתב הערל"נ שלפי מש"כ תוס' כאן לק"מ משום שכגון זה א"א ללמוד מאחות אשה משום שגם אשת איש אינה דומה לאחות אשה שהרי מחמת קידושי ראובן אינה אסורה על לוי לחוד אלא הרי היא אסורה גם על כל העולם (חוץ מעצמו ושמעון) עכ"ד הערל"נ. מיהו לפי דרכו של האמרי משה שהסברא הנ"ל שכתבו תוס' אינה סתם חילוק איך לפרוך פירכא מאחות אשה לנדה (דאי משום הא הלא אין משיבין על ההיקש) אלא כוונתם היא לתרץ שנדה לא חשיבא ערוה א"כ לפ"ז הרי באשת איש לא שייכא סברא זו דהא נהי שאשת איש אסורה על כלל העולם אבל גם היא אינה אסורה לכל, שהרי היא מותרת לבעלה, ורק לעלמא הרי היא אסורה, ומה לי אם אלו שהיא אסורה להם הם רבים או רק אדם אחד, ורק נדה לא חשיבא ערוה משום שהיא אסורה לכו"ע ממש. שו"ר באבני מילואים בסוף סי' קע"ד שכתב שלפי סברת תוס' כאן בנדה ה"ה שהיכא שנאסרה

אמרינן הקישא דרבי יונה בקידושין דף ס"ז שם.

(* וכן לענין שאין קידושין תופסין בכל העריות

בשעת נפילה משום אשת איש לא נגיד שהיא אסורה עולמית (עיי"ש הציור), וזהו כהבנת הערל"ג שסברת תוס' בנדה שייכת גם באשת איש.

והנה גם ברא"ש כאן תי' כתוס' אבל הדגיש שאחות אשה אסורה משום קורבה משא"כ נדה וז"ל, דלא דמיא לעריות שאסורות ליבם משום קורבות ומותרות לשאר העולם עכ"ל, ובתוספותיו כתב וז"ל, דלא ילפינן נדה מאחות אשה כמו שאר עריות שהאיסור עומד על היבם טפי מכל שאר בני אדם, אבל נדה לכולי עלמא אסורה, ולא מקרייא ערוה דאינה אסורה משום קורבה עכ"ל. ולפ"ז בודאי אין אשת איש דומה לאחות אשה והי' אפשר לתרץ כן גם קושיית תוס' בדף י'. מיהו הרא"ש בתוספותיו בדף י' לא כתב תירוץ זה.

ב. ביאורו של הקובץ הערות בקושייתם ותירוצם.

הנה כבר הבאנו את דברי האמרי משה שבע"כ צ"ל שתוס' בקושייתם נקטו שבשעת נידותה אין הנדה חולצת, משום שמקשינן לה לאחות אשה, שהרי אם הדין הוא שהיא חולצת הרי א"א לומר שיש עלי' איסור של אשת אח ושתיאסר אפילו לאחר שתטהר, וכוונת תוס' בתירוצם היא לחלק ולומר שא"א להקיש נדה לאחות אשה כי נדה אינה נחשבת ערוה וממילא הרי היא שפיר חולצת ואין עלי' איסור אשת אח וכמו שביארנו. מיהו הקובץ הערות בסי' א' אות א' נקט שאין כוונת תוס' לתרץ שלא שייך בכלל להקיש נדה לאחות אשה משום שנדה

אינה נחשבת ערוה, אלא לעולם גם בתירוצם הרי הם סבורים שיש עלי' איסור אשת אח בשעת נידותה (ועי' בהערה לקמן בסמוך בענין מאיפוא נובע איסור זה של אשת אח), רק שכוונתם היא לתרץ שלא מקשינן לאחות אשה לענין הדין ששוב אין לה היתר. והקשה הקובץ הערות מה היא כוונת תירוצם הלא אין משיבין על ההיקש. וביאר שם דכיון שהדין הנ"ל של כל יבמה שנאסרה בשעת נפילה שוב אינה ניתרת אינו כתוב להדיא בתוך הפסוק א"כ לא על זה קאי היקישא ר' יונה, אלא שקושיית תוס' היתה שנאמר כן מצד הסברא כמו באחות אשה, ועל זה תירצו שיש סברא לחלק ולומר שבנדה לא שייך הדין של כיון שנאסרה וכמו שביאר שם הקובץ הערות באריכות את סברת הדבר והכניסו לדברי תוס'.

והנה הקובץ הערות שם ביאר שהטעם למה הוא סובר שגם בתירוצם של תוס' הרי זה נשאר אמת שבשעת נידותה יש עלי' איסור אשת אח ואין עלי' זיקה, הרי זה משום שכן יצא לו מגוף דברי תוס', והיינו משום שתוס' הוסיפו לכתוב שאפילו בשעת נידותה הרי הוא קונה אותה, וכתב הקובץ הערות דמשמע שלפני זה, בתחילת תירוצם, היו סבורים שגם בשעת נידותה אינה נקנית, וכן כתב הקובץ הערות דמשמע מלשון הרא"ש שכתב לשון של "ועוד" עיי"ש, ובטעם הדבר למה אין היא נקנית בשעת נידותה כתב הקובץ הערות כהנ"ל דהיינו משום שיש עלי' איסור של אשת אח וזה גורם שאין עלי' זיקה ושאינו קונה, כן נראה לי כוונתו עיי"ש היטב.

ג. בענין דברי הרא"ש, ותי' הת"י על קושיית תוס', ודרכו של ר"ת. והנה כבר הבאנו שהרא"ש בדרכו הראשון סובר שבשעת נידוה אינה נקנית, וכתב הרא"ש על זה וז"ל, ואע"ג דלאו בת יבום היא בשעת נידוה, חליצתה חליצה, ולא דמי לחליצת מעוברת דלאו שמה חליצה לריש לקיש לקמן בפרק החולץ משום דאינה עולה ליבום**), דשאני נדה שעומדת לטבול ולהטהר כדרך כל הנשים אבל מעוברת שמא תלד ולד עכ"ל, והקשה הקרבן נתנאל למה לא כתב הרא"ש סברא זו בתורת תירוץ על תחילת קושייתו למה לא ילפינן נדה מאחות אשה, ועיי"ש במה שתירץ. מיהו כבר הבאנו שכוונת תוס' והרא"ש במה שתירצו דשאני נדה שהיא אסורה על הכל אינה לסתם חילוק (דהא אין משיבין על ההיקש), אלא כוונתם היא לתרץ שנדה אינה שייך להקרא ערוה על היבם ומש"ה א"א ללמדה מאחות אשה, חולצת ואין עלי' איסור של אשת אח.

מיהו לא הבנתי דבריו כי גם אם אין עלי' איסור של אשת אח י"ל שאינה נקנית בשעת נידוה דומיא דחייבי לאו ועשה שאין נקנין ובפשטות הרי זה משום הא לחוד שאין עדל"ת ועשה או משום קרא דיבמתו, ואפילו אם אין בהן איסור של אשת אח. מיהו אולי שאני התם שהתורה מתנגדת לעצם האישות בהדי חייבי לאו ועשה ומש"ה אמרינן שהקנין אישות של יבום אינו חל משא"כ בנדה אין התורה מתנגדת להאישות אלא רק להביאה ומש"ה הדין נותן שהקנין של יבום שפיר יחול אם אין כאן איסור של אשת אח [וכ"כ הגרי"ז הובא באות ש"נ עיי"ש*].

ועכ"פ מדברי הקובץ הערות עצמו בסי' ה' אות י"ד משמע דלא כדרכו בסי' א' אלא משמע כהדרך שכוונת התירוץ היא שנדה אינה נקראת בגדר ערוה על היבם ולכן א"א ללמדה מאחות אשה והרי היא חולצת ואין עלי' איסור של אשת אח.

והנה לכאורה הי' אפשר לפרש את כוונת הקובץ הערות שהבאתי בפנים בדרך לגמרי אחרת, והיינו שכוונתו היא איפכא ממה שביארתי בפנים, והיינו שכוונתו היא לומר שמכיון שאין עדל"ת שיש בו כרת, א"כ הרי זה גורם שגם אינה נקנית, וכמו בחייבי לאו ועשה, ועכשיו שאינה נקנית הרי זה שוב גורם שיש עלי' איסור של אשת אח (אע"פ שהיא חולצת).

מיהו לא משמע לי מרהיטת דבריו שזוהי כוונתו עיי"ש היטב, אלא משמע איפכא, והיינו שכוונתו היא לומר שהטעם למה אין היא נקנית הרי זה משום שיש עלי' איסור של אשת אח וכמו שביארתי בפנים.

** ועי' בקובץ הערות בסי' ה' אות י"ד, ובחידושי הגרש"ש בסי' ב' סוף סק"א, מה שכתבו לבאר הך דין של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה שהזכיר הרא"ש.

* והנה לא ביארתי בפנים מאיפוא נובע איסור זה של אשת אח, ונראה שאין לומר שהוא משום דמקשינן נדה לאחות אשה לענין שנשאר עלי' איסור אשת אח כמו באחות אשה, דזה אינו, דא"כ הי' לו להקובץ הערות להקשות לא רק שאין משיבין על ההיקש אלא הי' לו להקשות סתירה מיני' ובי', דהיינו למה מקשינן לענין האיסור של אשת אח ולא גם לענין שתישאר אסורה עולמית, ובע"כ צ"ל שהאיסור של אשת אח נובע ממה שאין עדל"ת שיש בו כרת, דכיון שאסור ליבם הרי זה גורם שהיא נשאת אסורה באיסור אשת אח (אע"פ שהיא חולצת) וכצד אחד בהפרשת דרכים, וכיון שיש עלי' איסור של אשת אח הרי זה גורם שבכלל אינה נקנית אפילו בדיעבד. מיהו לקמן בסק"ד נביא שהקובץ הערות בסי' ה' נוקט דמה שאין עדל"ת שיש בו כרת אינו מספיק כדי לגרום איסור של אשת אח, וצ"ע.

וא"כ נראה דנהי שמה שהיא אסורה על הכל הוי שפיר דבר שמפקיע אותה מכל עיקר המושג של ערוה על היבם אבל מה שסופה להטהר אין זה דבר שגורם שלא נוכל לחשבה ערוה על היבם (עי' בקובץ הערות בס"ה' אות י"ד).

ברם ע"י בת"י כאן שכתבו באמת כסברת הרא"ש הנ"ל שסופה להטהר כתירוץ על עיקר קושיית תוס'. ונראה לומר שבאמת אין כוונת הת"י לומר שמשום כך אין היא נחשבת בגדר ערוה על היבם ושגם בשעת נידותה הרי היא חולצת ואין עלי' איסור של אשת אח, אלא לעולם סובר הת"י שהאיסור של אשת אח אינו נפקע כל זמן שהיא בנידותה, ואם בא עלי' לא קנה, רק שכוונתם היא לתרוץ שבכל זאת לאחר שתיטהר הרי האיסור של אשת אח שפיר נפקע, ולענין זה לחוד מהני הסברא שכתב, והיינו משום שהכוונה במאי דאמרינן שכל יבמה שאין אני קורא עלי' בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' שוב אינה ניתרת, היא רק להיכא שבשעת נפילה הי' נראה שלעולם לא יוכל לבוא עלי', דאז אמרינן שאפילו אם אירע אח"כ שהותרה, בכל זאת הרי היא אסורה ולא מסתלק אח"כ האיסור של אשת אח, אבל אם הי' נשקף מראש ששפיר תותר, אז שפיר מסתלק אח"כ האיסור של אשת אח משום דשפיר מיקרי יבמה יבוא עלי' כיון שיכול לבוא עלי' לאחר זמן, אבל אה"נ בשעת נידותה אינו קונה.

וע"ע בישרש יעקב כאן שהקשה מהא דאמר רבא בדף קי"א ע"ב ששייך לומר גבי קטן דכיון שבשעת נפילה לא הי' יכול

ליבם הרי היא אסורה עליו עולמית והרי התם סופו לגדול, ועיי"ש שדן באם יש לחשוש שמא ימות או ימצא סריס. וע"ע במה שהביא מהמהרי"ט והחכם צבי בענין היכא שהיתה אוננת בשעת הנפילה.

והנה לר"ת בספר הישר יש דרך אחרת בכל זה, והיינו שגם הוא מחלק כמו הדרך שהזכרנו לעיל שאין לומדים נדה מאחות אשה משום שנדה אינה ערוה אלא שכתב שהטעם למה אינה ערוה הוא באמת משום שסופה להטהר ודלא כמו שביארנו בדעת תוס' והרא"ש שאין זו סיבה לומר שאינה נחשבת ערוה, וגם כתב ר"ת שהטעם הזה שאינה ערוה מהני רק אם לומדים מאחות אשה במה מצינו, אבל נגד היקש אין זה מספיק משום שהכלל שאין משיבין על ההיקש כולל גם את זה, ולכן בקידושין דף ס"ז שפיר רצינו ללמוד שלא תתפוס קידושין בנדה מאחות אשה משום דהתם רוצים ללמוד כן בהיקש, ותמה האחיעזר בהערה שם על רבינו תם דהא להלן בדף ח' כאן איתא להדיא בגמרא שגם לענין יבום כשרוצים ללמוד כל העריות מאחות אשה הרי זה מהיקשא ר' יונה.

ד. קושיות האמרי משה על שיטת תוס' שהיא נקנית בשעת נידותה.

והנה באות ט"ו שם הקשה האמרי משה על מה שכתבו תוס' שהיא נקנית בשעת נידותה, דהא נהי שא"א ללמוד נדה מעריות אבל גם בלא זה הדין נותן שלא יוכל לקנותה בשעת נידותה (וכן שתהי' פטורה מחליצה) והיינו משום שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, דמטעם זה הדין נותן שלא יחול היבום אפילו בדיעבד, דהא

כן מוכח בדף ג' ע"ב, דעיי"ש דפרכינן למה לי קרא דעלי' למימר שאחות אשה פטורה מן היבום ומן החליצה תיפוק לי' משום שאין עדל"ת שיש בו כרת, והרי לכאורה יש לתמוה דהא בעינן קרא למימר שגם בדיעבד אינו קונה, ובע"כ צ"ל שגם בגלל העובדא שאין עדל"ת שיש בו כרת אין הקנין חל, וא"כ אכתי קשה למה נדה נקנית בדיעבד. ותי' דדוקא בשאר חייבי כריתות הוא כן משום שמאחר שאין עדל"ת שיש בו כרת א"כ מעתה נשאר שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות וממילא לא שייך יבום כי ביבום בעינן שתיעשה אשתו, אבל בנדה, מכיון שקידושין תופסין בה, שפיר שייך קנין.

ושוב הקשה האמרי משה דאכתי למה שונה נדה מחייבי לאו ועשה דמבואר בדף כ' דכיון שאין עדל"ת ועשה, מש"ה גם בדיעבד אינו קונה (או משום שזה לבד הוי סיבה מספקת או משום שעל כגון זה קאי קרא דיבמות), וכתב וז"ל, ואולי י"ל דבנדה כיון דאיכא בה גם זיקת יבום לאחר זמן על כן מהני היבום גם בנידותה, אבל חייבי עשין דאין בה זיקת יבום לעולם ורק לחליצה, על כן לא מהני היבום בדיעבד ועדיין צ"ע עכ"ל. ועי' לעיל בסק"ב בהסברא שכתבנו דשאני חייבי לאו ועשה שהתורה התנגדה לעצם האישות משא"כ בנדה התורה לא התנגדה לעצם האישות אלא רק להביאה ומש"ה הרי היא שפיר נקנית.

וע"ע בהגרנ"ט שכתב כעין יסודו של האמרי משה בקושייתו והוכיח כן מהגמ' הנ"ל בדף ג' ע"ב, וזה הלשון באמצע שיעור א', שזה מוכח מסוגיית הגמרא

דפריך ל"ל עלי' דערוה נפטרת מיבום תיפוק לי' דאין עדל"ת שיש בו כרת, ואם נאמר דעשה דיבום דומה לשאר עשה דעלמא דאם תמצא מקום שיוכל לקיים מחויב לקיים א"כ שפיר צריך קרא, דאתי למימר דנפטרת לגמרי אפילו יתבטל אח"כ הלאו (משום שלא נפקע האיסור של אשת אח) משא"כ בטעם זה דאין עדל"ת שיש בו כרת, אלא ע"כ מוכח דהכא אפילו אתינן עלה מטעם עדל"ת נמי נאמר דנפקע הזיקה לגמרי ונתבטלה מצות יבום ושוב אין חוזרת ונראית אפילו בטל הלאו עכ"ל. וע"ע בקובץ הערות בסי' ה' שהבין שמה שאין עדל"ת שיש בו כרת אינו מספיק כדי לגרום שישאר איסור של אשת אח, ובאות י"א כתב וז"ל, ואין להקשות דא"כ מאי קאמר רבא ערוה גופה לא צריכה קרא דאין עדל"ת וכו' (ודברי רבא שם הם ממש כמו קושיית הגמרא בדף ג' שהזכרנו דלא ניבעי קרא דעלי' משום שערובה גופה לא צריכה קרא משום שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת), הא נפ"מ לענין איסור אשת אח, דאי לאו קרא דעלי' ולצרור אין בה איסור אשת אח אלא אחות אשה גרידא, וכשמתה אשתו אח"כ ניתרת לגמרי, ומקרא ילפינן דערוה פטורה ופטרת וממילא חייב גם משום אשת אח ואסורה עליו עולמית (וזהו ממש כקושיית הגרנ"ט הנ"ל), די"ל דרבא לאו אקרא קאי לומר דלא איצטריך קרא כלל לערוה, אלא לפרושי ברייתא קאתי, דהוי ס"ד דכוונת הברייתא היא דאי לאו קרא דעלי' היתה אחות אשה מתיבמת, וא"כ מוכח מזה דעדל"ת שיש בו כרת, ורבא פי' דאין כוונת הברייתא כן, דגם אי לאו קרא, אחות

אשה אסורה להתייבם דאין עדל"ת שיב"כ, והא דהתנא מצריך קרא לאסור יבום, אינה אלא לענין צרה, אבל ערוה גופה אינה מתיבמת גם בלאו קרא עכ"ל.

ה. ראיית תוס' מפסחים שהיא נקנית בשעת נידותה.

והנה יש לעיין מה יעשה דרכם הראשון של תוס' והרא"ש (שסוברים שנדה אינה נקנית בשעת נידותה) עם הראי' שהביאו תוס' ממסכת פסחים ששפיר מהני יבום בשעת נידותה, ואע"פ שהרש"ש כאן כתב לדחות את ראייתם לפי מה שכתבו תוס' בפסחים שם, וא"כ הי' אפשר לומר שכן סוברים תוס' בדרכם הראשון, אבל המעיין בדו"ח לרעק"א כאן יראה שגם לפי מה שכתבו תוס' בפסחים שם אכתי יש ראי' מתוך הסוגיא שם.

ובאחיעזר שם בההערה הנ"ל ראיתי שהקשה על דרכם האחרון של תוס' כאן (שדנו מצד הסברא של דרכי נועם) דסברתם שם סגי רק כדי שיועיל היבום לאחר שתיטהר אבל לא בשעת נידותה, וא"כ אכתי קשה מהסוגיא בפסחים (וכעין מה שאנו מקשים על דרכם הראשון), ור"ל שם דנוכל לומר שהסוגיא בפסחים איירי באופן שבשעת מיתת בעלה לא היתה נדה ורק לאחר זמן פרסה נדה דבכה"ג מכיון שהותר האיסור של אשת אח בשעת מיתת בעלה שוב אינו חל וכשיטת הרשב"א שהביא שם, ומש"ה הרי הוא קונה אותה גם בשעת נידותה כיון דתפסי בה בנידותה קידושין, אלא שכתב שם שזה נראה דוחק משום שיוצא לפ"ז שלפי דרכם האחרון של תוס' (של דרכי נועם) אם היתה נדה

בשעת מיתת בעלה אין היבם קונה אפילו בדיעבד ואילו מסתימת הראשונים לא משמע כן. ברם לכאורה צ"ע על דבריו דהא להדיא מבואר בדרכם הראשון של תוס' והרא"ש (לפני שהביאו את הגמרא בפסחים) שאינו קונה, וא"כ למה לא נוכל לומר כן לפי דרכם האחרון של דרכי נועם. וצ"ל דס"ל להאחיעזר דמה שכתבו תוס' והרא"ש לשון של "ואפילו" ולשון של "ועוד" אינו מורה שנכלל בתוך דבריהם שני דרכים נפרדים ושהדרך הראשון סובר שאינה נקנית בשעת נידותה.

ושוב כתב האחיעזר ביאור אחר בדרכם האחרון של תוס', והיינו שמאחר שהיא ניתרת אח"כ משום שאין זה כנגד היסוד של דרכי נועם וכמש"כ תוס', א"כ הרי זה גורם שיועיל היבום גם בשעת נידותה וז"ל, וזה שיעור דברי תוס' דאחות אשה אע"פ שמתה אשתו אח"כ, שוב לא תזקק ליבום וכו', וממילא לא משכחת לו בה זיקה כלל, אבל בנדה דדרכי נועם היא ואם תיטהר תתייבם (ואפילו אם נאמר שנשאר עלי' בשעתה איסור של אשת אח), ממילא היא זקוקה ליבום ויש בה מצות זיקה וחולצת, וכיון דחולצת שוב אין בה איסור אשת אח, ואם בא עלי' בשעת נידותה קנאה עכ"ל. וע"ע להלן שם מה שהוסיף על זה.

יד) בא"ד (בענין דרכי נועם, ונאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית).

א. הנה תוס' בדרכם האחרון כתבו שאפילו אם נדה אסורה בשעת נידותה באיסור אשת אח אבל בכל זאת הרי היא שפיר ניתרת ליבום לאחר שתיטהר משום

היא נשאת אחרי מיתת בעלה, כיון שהיו לו בנים, ושוב תצטרך חליצה אחרי שהבנים מתו, הרי היא תתגנה על בעלה בזה שהיא חולצת (וכן איתא בדף ט"ו ע"א שחליצה ממאסה אותה על בעלה השני), וא"כ הרי זה מראה שהכוונה ב"ובן אין לו" היא שאין לו בשעה שמת, וממילא אם היו לו בנים ומתו הרי היא פטורה אפילו אם עוד לא נשאת. והנה מדברי תוס' כאן יוצא שלא מספיק בהטעם הנ"ל שכתב רש"י שהרי תוס' כאן כתבו שגם היכא שלא היתה פטורה מכל הבית אלא היתה אסורה רק לאחד מהם, כגון באחות אשה, אכתי אין זה דרכי נועם לומר שהיא שוב חייבת ביבום, ובכה"ג הרי לא שייך הסברא שכתב רש"י, דהא אין היא יכולה להנשא בלי לחלוץ קודם דהא אכתי לא נפטרה משאר האחים, וא"כ לפי רש"י לא שייך לומר בכה"ג שאינה ניתרת משום דלא הוי דרכי נועם (ויש לדחות בדוחק). ובאמת תוס' לא כתבו סברת רש"י אלא משמע שכוונתם היא לפרש שעצם הדבר שתתחייב לאחר שנפטרה אינו בגדר דרכי נועם.

והנה גם בנדה סוברים תוס' שהי' שייך לומר שאינה ניתרת לאחר שתיטהר משום שאין זה דרכי נועם (אלמלא סברתם שכתבו שגם על הבעל היתה אסורה), וגם שם לכאורה לא שייך סברת רש"י, דהא לכאורה לא שייך לחשוש שם לשמא תימאס על בעלה דהא בין היא ובין בעלה יודעים שסופה להטהר ולהתחייב בחליצה בכמה ימים, וא"כ למה התחתן עמה לפני החליצה. והגרש"ש בסי' ב' סוף אות ג' העיר עוד שהרי היא בודאי צריכה חליצה אפילו בימי נידותה כיון שקידושין תופסין

שכל הטעם למה אמרינן שכל אשה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' שוב אינה זקוקה ליבום הרי זה משום שאם נאמר שהיא שפיר ניתרת הרי זה כנגד היסוד של דרכי נועם, אבל בנדה אין בזה שום סתירה לדרכי נועם וכמו שביארו תוס'. ובביאור דרכם הראשון של תוס' דלית להו סברא זו י"ל דס"ל דמה דאמרינן שכל אשה שאין אני קורא עלי' בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' שוב אינה ניתרת אין זה משום דרכי נועם אלא הרי זה דין אחר ולכן גם בנדה הדין נותן שתשאר אסורה (אלמלא הסברא שכתבו בדרכם הראשון). ברם לפ"ז צ"ב למה בעינן בדף פ"ז שם טעם חדש של דרכי נועם, תיפוק לי' משום הדין של נאסרה בשעת נפילה. מיהו נראה דלק"מ משום דהתם בדף פ"ז הרי איירי באופן שהיו לו בנים ומתו, דעל זה אמרינן ששוב אינה נזקקת משום הטעם של דרכי נועם, וא"כ י"ל שהתם לא שייך הדין של נאסרה בשעת נפילה משום שהיכא שבשעת מיתתו היו לו בנים, אין השעה ההיא בגדר שעת נפילה, אלא שעת הנפילה היא אח"כ כשמתו הבנים, ולכן אם מתו אח"כ שפיר היינו מזקינים אותה ליבום אי לאו משום דרכי נועם, וכן מצאתי שכתב הקובץ הערות בסי' ו' אות ח'. ועוד כתב שם שלפי הדרך שהדין של נאסרה בשעת נפילה אינו מטעם דרכי נועם י"ל שהוא מהלכה למשה מסיני, ובסי' א' סק"ג כתב שהוא מצד הסברא.

ב. והנה רש"י בדף פ"ז כתב שהטעם למה בהיו לו בנים ומתו אין זה דרכי נועם לומר ששוב תיזקק ליבום הרי זה משום שאם

בה וא"כ לא שייך טעמו של רש"י, דהא היא צריכה חליצה עוד לפני שהיא מתחתנת עם בעלה השני, ועיי"ש במה שכתב בכוונת תוס' (ודע שהגרש"ש נקט בזה שתוס' בקושייתם אזלי שהיא צריכה חליצה בימי נידותה, ודלא כהאמרי משה שהבאנו בראשית דברינו).

וע"ע באות תרל"ג מה שנכתוב בדעת הריטב"א בדף מ"א בענין אם הטעם למה נאסרה שעה אחת אסורה עולמית הוא משום דרכי נועם.

טו) בא"ד (בענין אם קיום מצות יבום הוא ע"י המעשה ביאה או ע"י הקנין שהוא קונה בה).

א. וז"ל, ואפילו בנידותה משמע בפסחים סוף פרק אלו דברים שבת יבום היא דקאמר ר' יוחנן אשתו נדה בעל חייב, יבמתו נדה בעל פטור, ופריך מאי שנא יבמתו נדה דקעביד מצוה וכו' משמע דקני לה וכו' עכ"ל.

וכתב הקובץ הערות בסי' י"א סק"א (וכן איתא בשיעורו הראשון של הגרנ"ט על יבמות בד"ה והנה מוכח) דנראה מדברי תוס' הנ"ל שהמצוה של יבום אינה המעשה ביאה כשהוא לעצמו, אלא המצוה היא הקנין שהוא קונה אותה שהוא התוצאה של המעשה ביאה, דהא חזינן שתוס' נוקטים שאם יש כאן מצוה בע"כ צ"ל שהוא קונה אותה. מיהו לכאורה יש לדחות שלעולם המצוה היא המעשה ביאה רק שנאמר תנאי בהמצוה שבעינין מעשה ביאה כזה שפועל קנין אבל מ"מ לעולם המצוה היא הביאה ולא הקנין.

ועוד כתב שם הקובץ הערות שגם מדברי תוס' לקמן בדף כ' ע"א נראה שהם סוברים שהקנין הוא המצוה, דעיי"ש שכתבו תוס' שהיבם מקיים את המצוה אפילו ע"י ביאה שאינה ראוי' להתעבר ממנה, והוכיחו כן מהא דהערה קונה אע"פ שמהערה אינה יכולה להתעבר, ולכאורה צ"ע מה היא הוכחתם, דהא נהי שהערה קונה אבל מי יימר שהוא מקיים בזה את המצוה, ובע"כ צ"ל דס"ל לתוס' שהקנין הוא המצוה, כן נראה כוונת הקובץ הערות. מיהו גם כאן יש לדחות כהנ"ל דהא י"ל שלעולם הביאה היא המצוה רק דבעינין ביאה כזו שהיא גם קונה, דגם לפ"ז אתי שפיר דברי תוס' בדף כ', והיינו משום שי"ל שכוונתם היא לומר דמכיון דחזינן שהערה קונה א"כ בע"כ צ"ל שתמיד ההערה היא המצוה אע"פ שאינה ראוי' להתעבר ממנה, דהא א"א לומר שהגמר ביאה היא המצוה, דהא הגמר ביאה אינה פועלת שום קנין, וא"כ מוכח שהערה היא המצוה כיון שהיא פועלת קנין אבל לעולם גוף המצוה היא המעשה ביאה של הערה ולא הקנין וכהנ"ל.

ובאמת אפי' אם לא נאמר שום תנאי כזה דבעינין ביאה שפועלת קנין, בכל זאת מוכח ממה שהוא קונה אותה ע"י הערה שע"י ההערה הרי הוא מקיים את המצוה וא"א לומר שהמצוה מתקיימת ע"י הגמר ביאה, דהא מכיון שהוא קונה ע"י הערה א"כ בשעת הגמר ביאה כבר אינה בגדר שומרת יבם, וא"כ שפיר הוכיחו תוס' דמכיון שהוא קונה ע"י הערה בע"כ צ"ל שמתקיימת ע"י המצוה, ואין שום ראי' מדבריהם שהמצוה הוא הקנין או שנאמר

תנאי שהביאה תפעל קנין, אלא גם בלא זה מוכח שע"י ההעראה הרי הוא מקיים את המצוה, דהא מכיון שע"י ההעראה הרי הוא קונה אותה, שוב לא שייך אחרי זה שום מצוה וכהנ"ל.

וע"ע בחידושי הגר"ח על הש"ס על דף ג"ב שהוכיח שמצות יבום היא דוקא על ידי קנין (וכהנ"ל דאו שהקנין הוא גוף המצוה, או שהמצוה היא הביאה בתנאי שהיא פועלת קנין), דהנה שיטת הרמב"ם היא שבכל חייבי לאו אם לא קידש אינו לוקה על הביאה, וא"כ צ"ע על הא דאמרינן בדף כ' שחייבי לאו ועשה אינן מתיבמין, דאמאי לא יוכל ליבמן, הלא אפשר לבעול בדרך שלא יקנה אותן, וכגון שיבעול שלא בפני עדים, אלא בע"כ צ"ל שאם לא יקנה אותן לא קיים מצות יבום. וראיתי שהוכיח החזו"א שהקנין הוא המצוה מהא דמבואר בדף צ"ו ע"ב שביאת בן ט' שנים ויום א' אינה מפקיעה את הזיקה, והיינו בע"כ משום שהמצוה היא הקנין וקטן אינו קונה, דאילו היתה המצוה המעשה ביאה א"כ שפיר יש כאן מעשה ביאה כיון שהוא כבר בן ט' וא"כ למה היא צריכה עוד חליצה הלא כבר נעשית המצוה.

ובברכת שמואל סי' ב' סק"א הוכיח ג"כ מקטן שהמצוה היא הקנין אבל בדרך הפוכה, והיינו דמדאיצטריך קרא למעוטי קטן חזינן שהמצוה היא הקנין ולכן שפיר בעינן למעט שקטן אינו יכול לקנות אבל אם המצוה היא מעשה הביאה א"כ פשיטא שאם קטן עושה כן אין כאן מעשה מצוה כיון שאינו בר חיובא. מיהו לא הבנתי משום שאפילו אם המצוה היא הביאה אבל

בכל זאת י"ל דבעינן קרא למעוטי שקטן אינו קונה.

ועכ"פ מדברי כמה ראשונים מבואר בפשטות שהם סוברים שהמצוה היא עצם מעשה הביאה בלי שתפעול קנין וכן ששפיר שייך מצוה גם לאחר שקנה, דהנה בדף כ' ע"ב אמרינן שחייבי לאו אינן מתיבמין ולא אמרינן שעשה דוחה ל"ת משום דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני', ופירשו שם תוס' בד"ה אטו וכו' שביאה שני' דנקט הוא לאו דוקא דהא גם הגמר של הביאה הראשונה אסור כי כבר קנה ע"י העראה וא"כ ה"ה דהומ"ל גזירה תחילת ביאה אטו גמר ביאה (וכשיטתם שע"י העראה נתקיימה המצוה). מיהו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א כתבו שם שבדוקא נקטו ביאה שני' כי אע"פ שקנה משעת העראה אבל מ"מ גם הגמר ביאה הוא מצוה, וז"ל הרשב"א שם, מצוה עד גמר ביאה איכא, דיבמה יבוא עלי' גמר ביאה משמע, א"נ משום דכתיב להקים לאחיו שם, ובגמר ביאה הוא דאיכא הקמת זרע, אלא שריבה הכתוב אף ההעראה עכ"ל. והר"ן בקידושין דף י' כתב כהדברים הנ"ל בלשון של "עיקר מצות יבום להקים זרע הוא, ובעי ביאה ראוי' להקמת שם". והנה נראה דמש"כ הרשב"א שריבה הכתוב אף ההעראה כוונתו היא שריבה אותה לענין קנין אבל לא לענין שע"ז קיים את המצוה. גם י"ל שגם הראשונים הנ"ל מודים שיש גם מצוה נפרדת של קנין מקרא דולקחה לו לאשה וגו' וכוונת הרשב"א היא שריבה הכתוב העראה לענין שקיים ע"ז את המצוה של ולקחה.

מתכלית המצוה, והבאנו שם הרבה מקורות בענין שני הצדדים הנ"ל.

והנה המנ"ח במצות יבום (תקצ"ח) קרוב לסופו ר"ל שלפי מאי דפסקינן שמצות צריכות כוונה, א"כ אם בעל היבם שלא לשם מצוה, אע"פ שקנה אבל בכל זאת את המצוה לא קיים, אלא יצטרך לבעול עוד הפעם לשם מצוה. ולכאורה צ"ל דאזיל המנ"ח שיש בעצם מעשה הביאה קיום מצוה דהא אם נאמר שהמצוה היא הקנין (א"נ כמו שצדדנו לעיל שהמצוה היא המעשה ביאה בתנאי שהוא קונה), א"כ מאחר שכבר קנה, תו לא שייך שיקיים את המצוה, וא"כ מוכח שהמנ"ח סובר שיש קיום מצוה בעצם מעשה הביאה (בלי שום תנאים נוספים). וראיתי שתמהו המחברים על דבריו דהא לאחר שקנה הרי כבר אינה בגדר שומרת יבם והרי אפילו אם המצוה היא המעשה ביאה אבל הרי המצוה שייכת רק כשהיא עוד בגדר שומרת יבם, וזה לשון הגרש"ש בסי' ב' סק"ה בהשגתו על המנ"ח, אבל לדעתי אחר קנין שוב ליכא מצוה, דאשתו היא עכ"ל. ועיין גם באמרי משה בסי' ו' אות י"ד שכתב על דברי המנ"ח וז"ל, והוא פלא לענ"ד דמה יוסיף בביאה שני' לקיום המצוה, אחרי דכבר נעשית כאשרתו לכל דבר וסגי לה בגט, מה יפעול כשיבעול שנית לקיום המצוה דהרי כבר קנה אותה וגם באמת נתקיים המצוה ג"כ כיון דעכ"פ קנה ופוטרי הזיקה דסגי לה בגיטא כבר נתקיים המצוה כמש"ל עכ"ל. ולכאורה כן יש להקשות גם על הראשונים הנ"ל שהבאנו (ואולי יש לחלק ודו"ק).

וגם מדברי המנ"ח לעיל שם מוכח

וע"ע באות שמ"ח שנביא עוד הוכחות בענין אם הביאה היא המצוה או אם הקנין הוא המצוה.

וע"ע ברמב"ן להלן בדרך כ"ט ע"ב שכתב שאפילו אם נאמר שמאמר לפי בית שמאי קונה קנין גמור כמו ביאה והרי היא פטורה מעתה מחליצה אבל מ"מ קיום מצוה ליכא אלא בביאה (ודלא כתוס' בדרך י"ח ע"ב בד"ה אומרים וכו' שסוברים שלפי בית שמאי כבר קיים ע"י המאמר מצות יבום).

ועיין בתוס' בדרך ח' ע"ב בד"ה מלמד וכו' שהקשו למה בעינן קרא לומר שמגרשה בגט ומחזירה ואילו להתיר ביאה שני' לא בעינן קרא, ותירצו דלא מסתבר לומר שאמרה התורה לבוא עלי' ולגרשה אחרי ביאה ראשונה. וכן תי' התוס' הרא"ש שם אלא שמלשונו של הרא"ש מבואר דהיינו משום שגם בביאה שני' יש מצוה, רק שאינה "עיקר" המצוה אלא "רשות". ונראה שכוונתו היא לומר שאינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, כלומר שאם הוא ממשיך לבעול יש בידו מצוה אבל חיובא ליכא (וכ"כ המרומי שדה שם בתוך ישובו על קושיית תוס' שם, והביא דוגמא לזה מתוס' במס' חגיגה בשם הירושלמי). הרי שלפי הרא"ש יש מצוה קיומית של ביאה גם לאחר שכבר קנה.

ולקמן באות ת"כ נבאר שלכאורה לפי תוס' שסוברים שמקיימים את המצוה ע"י העראה לחוד ולא בעינן ביאה הראוי' להקמת שם א"כ יוצא שהתכלית של מצות יבום אינה כדי להקים זרע להמת, משא"כ לפי הראשונים האחרים שהבאנו דבריהם לעיל כאן הרי זה שפיר לכה"פ חלק

דס"ל שיש קיום מצוה בעצם מעשה הביאה גם בלא קנין, דעיי"ש שצידד לומר שאפילו אם נאמר שהיבם קונה רק אם בעל בפני עדים וכדברי הרי"א"ז שהביא המל"מ בפ"ב מהל' יבום ה"ד אבל אכתי יתכן לומר שיש קיום מצוה גם כשבעל שלא בפני עדים עכת"ד המנ"ח, הרי להדיא שהוא סובר שיש כאן קיום מצוה בלי קנין. והנה ראיתי שהחזו"א הוכיח מדברי הרי"א"ז שבלי קנין ליכא קיום מצוה שהרי הרי"א"ז שם כתב שאם בעל שלא בפני עדים, אינו קונה, והרי היא צריכה חליצה, ואם נאמר שכבר קיים בזה את המצוה למה היא צריכה חליצה, ובע"כ מוכח מדברי הרי"א"ז דכיון שלא קנה ליכא שום מצוה (ודלא כהמנ"ח שצידד דשפיר קיים את המצוה).

שפיר היינו אומרים שכיון שהביאה היא עבירה לא שייך שתיחשב מצוה, אבל מאחר שהקנין הוא מצוה, א"כ מאחר שהקנין נשאר, והקנין אינו נחשב עבירה, א"כ הה"נ שיש כאן מצוה, ואע"פ שההכשר הי' ע"י עבירה אין זה מבטל את גוף המצוה כיון שבגוף המצוה אין שום עבירה (אבל אם גם עצם חלות הקנין הי' נחשב עבירה, אז אע"פ שאכתי הוה אמרינן שהוא חל וכהנ"ל שמהב"ע אינו יכול לבטל חלות, אבל מ"מ לא הי' נחשב שיש בזה קיום מצוה כיון שיש בזה עבירה).

דף ב' ע"ב

(טז) וכולן וכו' או שנמצאו אילונית.

פירש"י וז"ל, שמקחו מקח טעות ולא היא אשת אחיו וכשמת אחיו הרי היא כמי שאינה אשתו ומתיבמת צרתה עכ"ל. וזהו כדעת רב אסי בדף י"ב ע"א, אבל רבא שם סובר שאפילו אם הכיר בה, אשר בכה"ג ליכא מקח טעות, בכל זאת צרתה מתיבמת משום שכיון שאילונית לא חזיא ליבום הרי זה כמו שלא במקום מצוה ולכן אין היא פוטר את צרתה עיי"ש. והא דלא פירש"י את המשנה אפילו בהכיר בה ואליבא דרבא דהלכתא כוותי, י"ל דהיינו משום שבדף ט"ו ע"א מבואר בגמרא (בחד איבעית אימא שם) שפליגי תנאי שם במחלוקתם

ב. והנה הקובץ הערות רצה ליישב בדבריו הנ"ל איך אמרינן בפסחים שם שהוא מקיים את המצוה הלא היא מצוה הבאה בעבירה, ועל זה כתב דאפילו כשיש כאן עבירה אבל הא ודאי שהקנין נשאר קיים משום שהכלל של מצוה הבאה בעבירה אינו יכול לבטל את החלות של הקנין*), ומאחר שהקנין נשאר קיים א"כ ה"ה שיש כאן מצוה כי המצוה היא חלות הקנין שהוא התוצאה של הביאה, והרי הקנין נשאר קיים וגם אין שום עבירה בעצם חלות הקנין, ובשלמא אם הי' שייך לומר שהמעשה ביאה הוא גוף המצוה, אז

כ' מהפוסקים..

וע"ע בערל"ג בריש דף כ"א שדן בזה. וכן עי' במש"כ על זה הגרש"ש בסי' ב' ריש סק"ה.

*) וגם לא שייך לומר כאן שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני כיון דהוי איסור התלוי בזמן כמו שהביא המלא הרועים בדף

של רב אסי ורבא וא"כ י"ל שרצה רש"י לפרש לפי כל התנאים, דלמה לו לפרש לפי תנא אחד, ובפרט שלקמן בדף ט' יש מ"ד שסובר שהתנא של המשנה לא מיירי בציור של פלוגתא, וכבר ביארנו כן לעיל בנוגע לדבריו גבי חמותו דגם שם כתב רש"י ציור שהוא מתאים לכל שיטות התנאים (ונראה שהדרך שכתבתי כאן עדיף טפי מלומר שרש"י רצה לפרש לפי כל דעות האמוראים דהיינו גם רבא וגם רב אסי, אע"פ שהלכתא כרבא).

שו"ר את דברי רעק"א על משניות באות ט' שהעיר כהנ"ל על רש"י, ועיין בדבריו שם, אלא שדבריו אינם מספיקים לתרץ את דברי הר"ב, ובדברי הר"ב צ"ל כדברינו הנ"ל.

יז) תד"ה שנמצאו אילונית.

וז"ל, ותימה דאמרינן לקמן קטן וקטנה לא חולצין ולא מיבמין וכו' קטנה שמא תמצא אילונית ואמאי תתיבם ממ"נ שאם אינה אילונית שפיר מיבם ואם היא אילונית נמי שרי דלא היתה אשת אחיו עכ"ל. וכתב הרש"ש ליישב דהכא איירי בנתקדשה גרידא אבל התם איירי באופן שכבר בעל דמכיון שבעל נקטינן שכבר קיבל עליו. ועיין גם בהמקורות שהביא לזה. ועי' גם בנו"ב תניינא חלק אה"ע סי' ע"ח שרצה השואל לומר בדעת הרמב"ם שהמשנה איירי רק בלא נבעלה עיי"ש.

ברם עיין ברמב"ן כאן שכתב וז"ל, אבל אילונית גמורה בכל הסימנים אפילו גט מדבריהם אינה צריכה ואפילו בעל דהיינו מתניתין עכ"ל. הרי דס"ל דאפילו אם בעל

אכתי הוי מקח טעות, ומה שכתב דהיינו מתניתין הרי זה משום דס"ל שהמשנה איירי גם בבעל, חדא משום דסתמא קתני, ועוד משום שבהסיפא קתני שהיו העריות נשואות לאחיו, ואע"פ שלא הזכיר שם התנא את הציור של נמצאו אילונית אלא רק את הציורים של מתו או נתגרשו, אבל בכל זאת מן הסתם גם בנמצאו אילונית הכוונה היא להיכא שהיו נשואות לאחיו כמו בהציורים האחרים.

מיהו לכאורה יש לדחות שבאמת מהאי טעמא לא סיים התנא שם גם שנמצאו אילונית והיינו משום שאם נשאת אז לא איכפת לן במה שהיא נמצאת אילונית (והא דלא קתני או שמיאנה הרי זה כי היינו נתגרשה כדאמרינן בדף י"ב ע"א עיי"ש).

ברם הרמב"ן בסוף דבריו כתב טעם אחר למה השמיט התנא שם את אילונית, דעיי"ש שהביא את פירושו של הר' אברהם דדוקא אם נמצאת אילונית בחיי הבעל והקפיד אבל אם נמצאת אילונית לאחר מיתת הבעל צרתה אסורה משום שאולי הי' בעלה מוחל ומתרצה (אלא שהביא את הפירוש הזה בשם ר"ת), והקשה על זה דבשלמא אם נאמר שגם אם נמצאת אילונית לאחר מיתת בעלה נקטינן שהיו קידושי טעות א"כ אז מובן למה לא הזכיר התנא בהסיום גם את הציור של נמצאת אילונית והיינו משום שעל זה לא שייך לומר "או שנמצאו אילונית ואח"כ מת בעלה" דהא גם אם נמצאת אילונית לאחר שמת בעלה מחזקינן את הקידושין לקידושי טעות וצרתה מותרת להתיבם, אבל אם נאמר שצרתה מותרת רק אם נמצאת אילונית בחיי בעלה משום שרק אז הוי

קידושי טעות א"כ קשה למה לא סיים התנא גם "או שנמצאו אילונית" עכת"ד.

(יח) בא"ד.

וז"ל, והר' אברהם מבורגויילה תירץ דמתניתין איירי בנמצאת אילונית בחיי האח והקפיד אבל לאחר מיתה דלמא אם הי' קיים לא הי' מקפיד, ולא נהירא דבהדיא קתני בתוספתא נמצאת אילונית בין בחיי בעלה בין לאחר מיתה צרותיהן מותרות וכו' עכ"ל. ועיין בדו"ח לרעק"א שיישב את קושיית תוס' דסובר הר' אברהם דרק מיעוט אנשים לא היו מקפידים אם היו קיימים, וממילא התוספתא א"ש משום דלא חיישינן שמא הבעל הזה הוא מן המיעוט אלא אזלינן בתר רוב שהיו מקפידים, אבל בהברייתא לקמן שם שפיר חייש רבי מאיר שמא תמצא אילונית משום שרבי מאיר חייש תמיד למיעוטא (ועיי"ש שביאר למה לא חשיב מיעוטא דמיעוטא, דהא רק מיעוט נשים הן אילוניות ורק מיעוט בעלים אין מקפידים). וגם הערל"ג כאן נחת לפרש כרעק"א אלא שדחה דרך זה משום דס"ל שמחצה אין מקפידים ולא רק מיעוט משום שאם רק מיעוט אין מקפידים אכתי לא הי' רבי מאיר צריך לחשוש לזה והיינו משום דהוי מיעוטא דמיעוטא ודלא כסברת רעק"א שם שכתב לחלק דהכא לא חשיב מיעוטא דמיעוטא עיי"ש, ומאחר שיש מחצה שאין מקפידים אכתי קשה על התוספתא.

ושוב הקשה הערל"ג דגם לפי דבריו שמחצה אין מקפידים לא הי' רבי מאיר צריך לחשוש והיינו משום דנהי שיש מחצה שאין מקפידים ואינו בגדר מיעוטא

דמיעוטא אבל אכתי יש כאן ספק ספיקא דהיינו ספק שמא לא תמצא אילונית ואפילו אם תמצא אבל אולי הי' מקפיד. ותי' שכמו שר"מ אינו סומך על רוב ה"ה שאינו סומך על ספק ספיקא. מיהו ראיתי מעירים שרבי מאיר שפיר מודה דאזלינן בתר ס"ס וכמו שהוכיח השב שמעתתא בשמעתא א' פרק י"ח מגמרא במס' נדה. וע"ע בשער המלך בהל' מקואות כלל ג' שהקשה גם הוא דהא הוי ס"ס וא"כ למה חייש רבי מאיר שמא לא הי' מקפיד, ועיי"ש מה שפלפל בזה. וע"ע בספר חוסן ישועות ובספר נהור שרגא כאן.

(יט) בא"ד.

וז"ל, וא"ת דהכא משמע דאילונית לא בעי גט אפילו מדרבנן, דאי בעיא, היתה צרתה חולצת ולא מתיבמת כדתנן כל שיכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת ולא מתיבמת עכ"ל. והנה לכאורה הי' אפשר לומר שלעולם אילונית שפיר בעיא גט (וכמו שכתבו להוכיח להלן בדבריהם), רק שאעפ"כ אין הכוונה שרבנן קבעו כאן אישות דרבנן כמו בקטנה שנשאת, דהתם אם לא מיאנה יש כאן אישות דרבנן, אבל באילונית אין כאן שום אישות כלל, ואין בעלה זוכה במציאתה ומעשה ידי', רק דגזרו רבנן שתהא צריכה גט שמא יאמרו אשת איש יוצאת בלא גט, וא"כ מכיון שאין כאן שום אישות דרבנן כמו שיש בקטנה שנשאת, שפיר אמרינן שצרת בתו אילונית מתיבמת.

אמנם יש לעיין באם שייך לומר כדברינו הנ"ל והיינו משום שלקמן בדף י"ב ע"א אמרינן שרק אם מיאנה הקטנה

בבעלה צרתה מתיבמת, אבל אם מיאנה בהיבם הרי צרתה אסורה, והיינו משום שבכה"ג הצרה "נראית" כצרת ערוה, וחזינן משם דסגי ב"נראית" אע"פ שבאמת אין כאן שום אישות, וא"כ ה"ה באילונית אם היא צריכה גט משום שהיא נראית כאשת איש הדין נותן שתהי' צרתה אסורה משום שהיא נראית כצרת ערוה.

וע"ע ברש"י בסוף המשנה כאן שכתב על היכא שלא מיאנה הקטנה שהטעם למה הצרה אינה מתיבמת הרי זה משום שהיא נראית כצרת ערוה. ולכאורה התם צע"ק למה הוצרך רש"י להטעם הנ"ל של הגמרא הלא התם בהסיפא מכיון שהקטנה לא מיאנה א"כ בודאי הרי היא אשתו דרבנן, ויש כאן אישות דרבנן כיון שלא מיאנה, וא"כ אין סוף הטעם משום שהצרה נראית כצרת ערוה אלא הרי היא מדרבנן בגדר צרת ערוה ממש. ויש ליישב.

ולקמן בדרך י"ז ע"א תנן שאם אח שני עשה מאמר בהערוה ומת הרי צרתה (דהיינו אשתו השני' של בעל המאמר) חולצת ולא מתיבמת ופירש"י וז"ל, דמאמר קונה במקצת והיא צרת ערוה במקצת מדרבנן עכ"ל, הרי דהתם שפיר הדגיש רש"י לומר שמאמר קונה באמת מדרבנן ומש"ה הרי היא צרת ערוה מדרבנן, ולא הסתפק רש"י לומר רק שכיון שמאמר קונה מדרבנן הרי היא נראית כצרת ערוה.

ועכ"פ שו"ר שהלח"מ בפ"ד מהל' אישות ה"י כתב את הסברא הנ"ל בביאור שיטת ר"ת שהביא המ"מ שם, דעיי"ש שכתב הרמב"ם ש"אילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורין", והמ"מ שם הביא

שר"ת סובר שאילונית שפיר בעיא גט אפילו בלא הכיר בה, ומהמ"מ (והטור) משמע שהבינו שגם כוונת הרמב"ם שם במה שהוא מצריכה גט היא אפילו להיכא שלא הכיר בה וצריכה גט מדרבנן (ודלא כהבית שמואל בסי' קנ"ה סק"ט שר"ל שהרמב"ם איירי דוקא בהכיר בה), וכתב הלח"מ שר"ת סובר שלא קשה קושיית תוס' שאם אילונית צריכה גט למה צרתה מתיבמת, משום שי"ל דשאני אילונית שהיא צריכה גט רק משום מראית עין אבל אין כאן שום אישות דרבנן וממילא אינה אוסרת את צרתה ואינה דומה לקטנה שנשאת וכסברתנו הנ"ל, אלא שכתב הלח"מ שזה מספיק רק כדי ליישב את דעת רבינו תם אבל אין זה מספיק כדי ליישב את דעת הרמב"ם משום שמדברי הרמב"ם משמע שכוונתו היא לומר שהיא מקודשת מדאורייתא ושהיא צריכה גט מן התורה וא"כ שפיר יש כאן אישות וא"כ אמאי צרתה מתיבמת, וכתב שצ"ל שהרמב"ם איירי בהכיר בה ואעפ"כ קידשה. ועע"ש במה שהביא מלשון הרמב"ם בפכ"ד מהל' אישות (ברם עיין בהאות הבאה שנבאר שמדברי ר"ת שהובאו בהראשונים בסוגיין מבואר ביאור אחר בדבריו, וכן נביא את ישובו של הנו"ב על הרמב"ם).

(כ) בא"ד.

הנה תוס' כאן הוכיחו שאילונית שלא הכיר בה אינה צריכה גט משום שאם היא צריכה גט למה תנן שצרת בתו אילונית מתיבמת הלא מדרבנן הרי היא צרת ערוה (ועיין בהאות הקודמת מה שכתבנו על זה).

אמר ר"ת, דהרמב"ן והרשב"א כתבו בשמו שלפי רבא אילונית שלא הכיר בה לא חשיב מקח טעות כלל ומשמע שר"ת סובר כן בוודאות ולא כמסתפק וכן משמע שאפילו מדאורייתא בעינן גט, אבל הרשב"א והנ"י הביאו בשמו שלפי רבא אפשר דבעינן גט מדרבנן (ובדו"ח לקמן בדף י"ב ע"א תמה רעק"א למה רק גט מדרבנן הלא לפי רבא נוכל לומר דאילונית הוי כשאר מומין דהוי ספק דאורייתא אי קפיד או לא).

והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' אישות ה"י כתב שאילונית מקודשת קידושין גמורין, ומדברי המ"מ משמע שהרמב"ם איירי גם בלא הכיר בה וכדעת ר"ת שאילונית צריכה גט אפילו בלא הכיר בה (וכן משמע בטור סי' מ"ד), והשיג הלח"מ דהא לכאורה קשה על זה דא"כ אמאי צרת בתו אילונית מתיבמת וכמו שהקשו תוס', ובשלמא בדעת ר"ת י"ל שכוונתו היא לומר שהיא צריכה גט רק מדרבנן, ואע"פ שהיא צריכה גט אבל מ"מ הרי זה רק משום מראית עין כדי שלא יאמרו שאשת איש יוצאת בלא גט אבל לעולם מודה ר"ת שאין כאן שום אישות אפילו מדרבנן ומש"ה צרתה שפיר מתיבמת אבל מלשון הרמב"ם משמע שהיא צריכה גט מן התורה שהרי כתב שהן קידושין גמורין (והטור בסי' מ"ד השמיט את המלה גמורין). ועוד דמשמע מדברי הרמב"ם שקידושי אילונית דומין הן לקידושי סריס שהזכיר לעיל שם שהן מן התורה, וא"כ קשה כהנ"ל אמאי צרת בתו אילונית מתיבמת וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הרמב"ם היא להכיר בה עכ"ד הלח"מ (וע"ע בדבריו שהביא שמלשון הרמב"ם

והנה לקמן בדף י"ב ע"א פליגי רב אסי ורבא בענין טעם הדבר למה אם נמצאת הערוה אילונית צרתה מתיבמת, דרב אסי קאמר משום דאיירי בלא הכיר בה וממילא הוו קידושי קידושי טעות ונמצא שלא היתה הערוה בגדר אשתו בכלל, ולכן גם הצרה לא היתה בגדר צרת ערוה וכמו שפירש"י כאן, ומעתה לפי רב אסי שפיר הוכיחו תוס' שאילונית אינה צריכה גט כי אם היא צריכה גט מדרבנן הרי שפיר היתה הצרה בגדר צרת ערוה מדרבנן, אבל רבא ס"ל שם שאפילו אם הכיר בה, אשר בכה"ג הרי היא בודאי צריכה גט, בכל זאת צרתה מתיבמת, משום דכיון שאילונית לא חזיא ליבום הרי זה כמו שלא במקום מצוה דלא נאמר בכה"ג הדין של צרת ערוה וכמו שפירש"י שם, וא"כ קשה דהא לפי רבא אכתי י"ל שאילונית צריכה גט אפילו היכא שלא הכיר בה, ואין שום ראי' מהמשנה שאינה צריכה גט, ואילו מסתימת דברי תוס' משמע שדינם קיים לפי דברי הכל, וגם הפסקי התוס' הביא להלכה את דבריהם שאילונית שלא הכיר בה אינה צריכה גט אע"פ שפסקינן להלכה כרבא וא"כ חזינן דס"ל שגם רבא מודה לזה.

ברם עיין ברמב"ן וברשב"א כאן שכתבו לבאר דכיון שלפי רב אסי מוכח שאילונית שלא הכיר בה לא בעיא גט א"כ הה"נ שצריכים לומר כן גם לפי רבא משום שלא מסתבר לומר שפליגי רב אסי ורבא גם בדבר זה. ונראה שכן היא גם כוונת תוס'.

ברם עיין בראשונים כאן שהביאו בשם ר"ת דלא כהנ"ל אלא שבאמת לפי רבא שפיר י"ל שאילונית שלא הכיר בה צריכה גט אלא שיש שינוי בדבריהם בענין מה

בפרק כ"ד שם משמע שבלא הכיר בה הרי היא צריכה גט רק מדרבנן).

מיהו לפי הנ"ל לק"מ משום שלעולם י"ל שגם ר"ת סובר שיש כאן אישות, ומ"מ לא קשה מידי אמאי צרתה מתיבמת, והיינו משום שר"ת קאי רק בדעת רבא שסובר שצרת בתו אילונית מותרת אפילו אם הכיר בה, וכן י"ל גם בדעת הרמב"ם, אבל בדעת רב אסי הרי הם מודים שאינה צריכה גט (והלח"מ לא ראה איך שדברי ר"ת מובאים בדברי הראשונים בסוגיין, אלא ראה רק את דברי המ"מ).

וע"ע בנוב"י תניינא בחלק אה"ע סי' ע"ח שהביא את קושיית הלח"מ על הרמב"ם דאמאי צרתה מתיבמת, וביאר שם שכוונת הלח"מ היא כמו שכבר הבאנו מהרמב"ן והרשב"א שאע"פ שרק מדברי רב אסי מוכח שאינן קידושין גמורין, אבל מ"מ מדרב אסי נשמע לרבא (כן נראית עיקר כוונתו שם), ולא הביא שם את שיטת ר"ת כמו שהובאה בראשונים דשפיר י"ל דפליגי בזה רב אסי ורבא.

וע"ע בנוב"ב שם שהביא את קושיית השואל מסנהדרין דף ס"ט דהוכיחה הגמרא שם דאזלינן בתר רוב מהא דהבועל אשת איש שהיא בת ג' שנים ויום אחד חייב מיתה ולא חיישינן שמא תהי' אילונית, ובע"כ צ"ל דהיינו משום דאזלינן בתר רוב נשים שאינן אילוניות עכ"ד הגמרא, ואילו לפי דברי הרמב"ם הלא אפילו אם תהי' אילונית מה בכך, הלא בכל זאת הרי היא אשתו ואפילו מן התורה (וקושיא זו קשה גם לפי מה שכתבנו שהרמב"ם ור"ת קאי רק לפי רבא, דהא דוחק לומר שהסוגיא

בסנהדרין שם אזלא דלא כרבא דהלכתא כוותי').

ותי' הנו"ב שכוונת הרמב"ם היא רק כשקידש אותה בגדלותה, דבכה"ג מדלא בדק אותה הרי חזינן שקיבל עליו אפילו אם היא אילונית, והרי זה כמו היכא שהכיר בה, אבל אם קידש אותה בקטנותה הרי זה שפיר נחשב מקח טעות וממילא א"ש הגמ' בסנהדרין דהא איירי באופן שקידש אותה בקטנותה, וכן י"ל שהמשנה אצלינו איירי באופן שקידש אותה בקטנותה ומש"ה א"ש גם לפי הרמב"ם למה הוי מקח טעות, ומאי דאמרינן בגמ' שהמשנה איירי לפי רב אסי בלא הכיר בה הכוונה היא דאיירי בקטנה דהוי תמיד בגדר לא הכיר בה, ומאי דאמרינן שבהכיר בה ליכא מקח טעות הכוונה היא לגדולה דהוי תמיד כהכיר בה כיון שלא בדקה, עכ"ד הנו"ב, וכבר קדמו בזה הרמב"ן בסוגיין דעיין ברמב"ן שכתב כהדרך הנ"ל בלשון של "ושמא י"ל".

(כא) מכדי כולהו מאחות אשה ילפינן.

צ"ע מנ"ל להש"ס שהתנא של המשנה סובר כמו הברייתא בדף ג' ע"ב דילף מאחות אשה, הלא אולי ס"ל כרבי בדף ח' שלומד מולקחה.

וי"ל דהיינו משום שהברייתא בדף ג' לאחר שקבעה את הילפותא מאחות אשה סיימה "מכאן אמרו חכמים ט"ו נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם", הרי שנקטה הברייתא את הלשון של המשנה, וא"כ מסתמא סובר התנא של ההיא

מזה שחל האיסור של אשת אח אע"פ שנולד האח ונתחדשה הקורבה לאחר שכבר נתבטלו הנישואין שהוא הגורם של הקורבה וא"כ ה"ה שחל האיסור של בת אשתו אע"פ שנולדה הבת ונתחדשה הקורבה לאחר שכבר נתבטלו נישואיו עם אשתו שהוא הגורם של הקורבה. וע"ע ביתר דבריו והראיות בענין זה.

כג*) בא"ד (משנת תש"פ).

וז"ל, בתו דאתיא מדרשא חביבא לי', היינו בתו מאנוסתו כדפי' בקונטרס, אבל בתו מנשואתו מערות אשה ובתה נפקא ולא גרע מבת אשתו עכ"ל. הרי שתוס' סוברים שבע"כ צ"ל שהדרשה של בתו קאי על בתו מאנוסתו כי בתו מאשתו היא כבר בכלל אשה ובתה. מיהו צ"ע דנהי שאשה ובתה איירי גם כשהיא בתו אבל מי יימר שהוא חייב גם חיוב נוסף משום השם של בתו, אולי חייב הוא רק משום השם של בת אשתו (רק שהעובדא שהיא גם בתו אינו מגרע כי לא שייך כאן לומר שאין עונשין מן הדין וכמו שביארו), וא"כ אכתי נימא שהדרשה של בתו באה כדי לאסור רק בתו מנשואתו משום השם החדש של בתו אשר מעתה על בתו מאשתו הרי הוא עובר על שני שמות, דהיינו גם על השם של בתו וגם על השם של בת אשתו. וצ"ל שתוס' סוברים שהתורה לא היתה מחדשת שם חדש של בתו כשלא שייך לעבור עליו לבדו בלי לעבור גם על שם אחר, וזהו כוונתם במה שכתבו שבע"כ צ"ל שהדרשה של בתו באה כדי לאסור בתו מאנוסתו, כי אין לומר שהיא באה רק לבתו מנשואתו כי בתו מנשואתו היא בכלל אשה ובתה,

ברייטא גם את הסיום של המשנה שתני בתו ברישא, וא"כ חזינן מהתנא של ההיא ברייתא שהסדר של המשנה אינו מתנגד להילפותא מאחות אשה. ועי' גם בנהור שרגא שתי' על פי הברייתא בדף ג' אבל בדרך אחרת קצת. וע"ע בתירוצו של האהל דוד. וע"ע בתוס' גורניש כאן בסד"ה גמ'.

וע"ע בראשונים כאן שהקשו ממאי דמסיק רבא בדף ח' ע"א דערוה וצרתה לא בעו קרא.

כב) דעיקר שריפה בחמותו כתיבא.

עיינ לעיל בההערה השני' על אות ד'.

כג) תד"ה בתו.

הנה תוס' כאן, וכן רש"י לעיל על המשנה, כתבו דאיירי בבתו מאנוסתו, דאל"כ תיפוק לי' משום בת אשתו. ועיינ באחיעזר בחלק אה"ע סי' י"א אות א' ד"ה ובאמת וכו' שהקשה דהא לעולם י"ל דאיירי בבתו מנשואתו, רק דאיירי באופן שנולדה הבת לאחר שגירש את אשתו ומש"ה בעינן את השם של בתו וא"א לחייב משום בת אשתו, והוכיח מזה דבת אשתו אסורה לו אפילו אם נולדה הבת לאחר שגירש את אשתו, ונקט שם דה"ה אם הרתה מאיש אחר לאחר גירושי הראשון. והערל"נ בדף ט' ע"ב על רש"י נסתפק בזה וצידד לומר שרש"י שם סובר שאינה אסורה בכה"ג. וע"ע באחיעזר שהוכיח שהיא אסורה גם כשנולדה אחרי שגירש את אשתו מהא דיש איסור אשת אח על אשת אח שלא הי' בעולמו דחזינן

כד) בא"ד.

הנה תוס' המשיכו להקשות איך אפשר ללמוד מאשה ובתה שה"ה להיכא שהיא בתו שלו הלא אין מזהירין מן הדין, ותירצו וז"ל, ואר"י דלא דמי דהתם לא איירי קרא אלא באחותו שאינה מן האב ומן האם, דבת אביך או בת אמך משמע מן האב שלא מן האם ומן האם שלא מן האב, וכדמפרש קרא בהדיא מולדת בית או מולדת חוץ דמתרגמינן דילידא מן אבוך מן איתתא אחרת, או מן אמך מן גבר אחרת וכו', אבל בכלל אשה ובתה הוי שפיר בת שהיא בת אשתו עכ"ל. והנה נראה שכוונתו לומר שהמלים "אשה ובתה" מתפרשות גם באופן שהבת היא הבת שלו, דגם הציור הזה הרי הוא בכלל "אשה ובתה", שהרי גם בכה"ג הרי היא הבת של אשתו, ואין בהמלים של אשה ובתה משמעות שאין בה גם קורבה נוספת של בתו שלו, אבל הציור של אחותו גם מן האב וגם מן האם אינו בכלל המשמעות של אחותך בת אביך וגם לא בכלל המשמעות של אחותך בת אמך, כי באחותו משני צדדים יש מדה נוספת של אחוה גופא, ולא מדה נוספת של קורבה אחרת, והמשמעות של המלים הנ"ל היא שאין כאן קורבה נוספת של אחוה גופא, וממילא בשביל אחותו מן האב ומן האם בעינן ק"ו והרי קי"ל שאין עונשין מן הדין.

מיהו אכתי צ"ב דנהי שהציור של אחותו משני צדדים אינו בכלל המלים של אחותך בת אביך או בת אמך, אבל מ"מ אכתי למה בעינן בשביל זה לדין ק"ו, הלא אחותו משני צדדים הרי היא בעצם מהותה גם אחותו מצד אחד, דהא יש בכלל

כלומר שבתו מנשואתו היא תמיד גם בת אשתו, והרי הוא עובר על אשה ובתה כי לא גרע מבת אשתו, וא"כ יוצא שהשם של בתו לא חידש שום דבר אסור שאינו גם בלא"ה אסור, ואע"פ שמצינו לפעמים שהגמ' אומרת שכתוב עוד פסוק כדי לעבור עליו בשני לאוין, אבל התם שני הלאוין הם בגלל אותו השם, וא"כ זה שפיר יתכן שהתורה תחייב שתי פעמים משום שם אחד, אבל התורה לא היתה מחדשת שם חדש אם אין ציור שהשם הזה עומד לבדו ומחדש ציור חדש של איסור. מיהו הביאור הנ"ל אינו נכנס כל כך ללשון תוס'.

ועכ"פ בהשקפה ראשונה רש"י עצמו לא כתב כתוס' דהא רש"י להלן בדף ג' ע"א לא כתב שההכרח לומר שהדרשה של בתו קאי על בתו מאנוסתו הוא כי בתו מאשתו כבר ידעינן מאשה ובתה, אלא הוא כתב משום שבהפסוק של הדרשה של בתו לא כתיב לשון אישות, ועל המשנה כתב רק שבתו בהמשנה היא בתו מאנוסתו כי בתו מאשתו פטורה מיבום משום השם של בת אשתו גם בלא השם של בתו, וא"כ לא הי' התנא צריך להזכיר בתו. מיהו באמת רש"י בדף ג' בתוך הדרשות נחית שפיר לומר גם כדברי תוס' שבתו מאשתו היא בכלל אשה ובתה, וצ"ל שלעולם כוונת רש"י בדף ג' היא כתוס', דהיינו שידעינן שאירי בבתו מאנוסתו כי בתו מאשתו ידעינן כבר מאשה ובתה, רק נתכוין להוסיף שאם הי' כתוב בהפסוק של בת בנך לשון של אישות אז זה הי' מפריך את הילפותא ולא הי' שייך לומר שאירי בבתו מאנוסתו.

מאתים מנה, וא"כ אכתי יש כאן השם של אחותו מן האב או מן האם.

וצ"ל כדברי הגר"ח המפורסמים שאחותו משני צדדים אינה בגדר ב' קורבות של אחוה שנזדמנו יחד, אלא הרי היא סוג חדש של אחוה, ומש"ה שפיר בעינן לדין ק"ו.

מיהו לפי הנ"ל אכתי צ"ע למה הוצרכו תוס' לומר שהלשון של הפסוק של אשה ובתה כולל גם את הציוור של בתו מאשתו, הלא אפילו אם אינה כוללת את הציוור ההוא אכתי לא בעינן לדין ק"ו בשביל הציוור של בתו מאשתו, דהא גם בהציוור הזה יש כאן מציאות של אשה ובתה, ומאי איכפת לן אם ניתוסף גם השם של בתו, והכא לא שייך לומר כדברי הגר"ח שבתה שהיא גם בתו הרי זה סוג חדש של קורבה, דזה אינו, כי הם שני שמות שאינם דומים זה לזה כלל, והי' שייך לומר כדברי הגר"ח רק אם הי' לנו ציוור של שני סוגים של בת אשתו גופא שבאו יחד בציוור אחד.

ולכאורה יש לפרש דלא אזלי תוס' עם יסודו של הגר"ח, אלא ביאור דבריהם הוא כך, דאין כוונתם רק שהמלים אחותך בת אביך אינם כוללים גם אחותו מאמו, וכן שהמלים אחותך בת אמך אינם כוללים גם אחותו מאביו, אלא כוונתם היא לומר שמכיון שהם כתובים זה אצל זה יש כאן משמעות של מיעוט, דהיינו שהתורה מתכוונת לאסור רק אחותו מאביו שאינה גם אחותו מאמו, וכן מאמו שאינה מאביו, ולכן לא היינו יכולים לומר יש בכלל מאתים מנה, ולכן צריכים ריבוי כדי לחייב על אחותו משני הצדדים, אבל באשה ובתה אין משמעות של מיעוט שאינה גם

בתו ולכן אפשר לומר שיש בכלל מאתים מנה.

מיהו לפ"ז הטעם למה אי אפשר ללמוד אחותו משני הצדדים בק"ו אינו משום שאין מזהירין ועונשין מן הדין אלא משום שיש כאן מיעוטים נגד הק"ו.

וביותר נראה לפרש שתוס' יכולים שפיר לסבור כיסודו של הגר"ח, דהיינו שלעולם אין כאן משמעות של מיעוטים, רק שצריכים לרבות אחותו משני הצדדים משום שאין מזהירין ועונשין מן הדין, ולא שייך לומר שיש בכלל מאתים מנה כי אחותו משני הצדדים היא סוג חדש של קורבא וכדברי הגר"ח, והא שאנו צריכים שגבי אשה ובתה יהי' בכלל משמעות הפסוק גם שהיא בתו, ולא הי' מספיק לומר שיש בכלל מאתים מנה הרי זה כי גם שם י"ל כדברי הגר"ח, והיינו משום שי"ל שבבתו חורגתו או באמו חורגתו יש ג"כ אופי מסוים של בתו ואמו, וזהו הטעם למה התורה אסרה, וממילא כשהיא גם בתו וגם בת אשתו, ושני הדברים באים יחד, הרי זה סוג חדש של בתו, כמו שאמר הגר"ח על אחותו משני הצדדים, ולכן הקשו תוס' שהרי זה ציוור יותר חמור של בתו וא"כ אין עונשין מן הדין כמו באחותו, ותירצו שכאן הציוור החמור הזה הוא בכלל המשמעות של הפסוק משא"כ באחותו.

מיהו הרי זה חידוש גדול וגם דחיק טובא לומר שבת אשתו אסורה כי זה נחשב אופי מסוים של בתו. וביותר נראה לומר שתוס' אינם סוברים שאחותו משני הצדדים היא סוג חדש של קורבה וכמו שסובר הגר"ח, אלא הרי היא רק פעמיים אחותו, אלא שגם

היכא שזה ציור של יש בכלל מאתים מנה אמרינן שאין מזהירין ועונשין מן הדין, וכבר הבאתי הרבה ראיות בענין זה בספרי על ב"ק בחלק א' אות ע', וכן בספרי על חומש בפר' אחרי מות.

ואביי בסנהדרין דף ע"ו ע"א שחולק על רבא וסובר שידעינן בתו בק"ו מבת בתו כי הוי בגדר גילוי מילתא יסבור ששפיר אמרינן שיש בכלל מאתים מנה, וזהו הכוונה בגילוי מילתא בעלמא (ועי' בתוס' בכריתות דף ב' ע"ב איך שהגדירו גילוי מילתא בעלמא), וכן ידעינן בת אשתו שהיא גם בתו משום שיש בכלל מאתים מנה, ורק באחותו צריכים ריבוי לאחותו משני הצדדים וכיסודו של הגר"ח.

והנה עיין בקובץ הערות בסימן י"א אות ז' שכתב וז"ל, והנה הא ודאי דלא שייך לומר אין מזהירין מן הדין אלא באיסור אחד, אבל בשני איסורין לא שייך לומר כן, דאל"כ לא משכחת לחייב משום שני איסורין היכא דאיסור חל על איסור, וכן הוא להדיא בתוס' פ"ק דכריתות (דף ג' ע"א ד"ה לומר) עיין שם. וא"כ הכא בבתו מנשואתו, דחייב שתיים, משום בתו ומשום בת אשתו, כמ"ש הרמב"ם פ"ב מאיסורי ביאה [ה"ו], אין שייך בזה לומר אין מזהירין מן הדין. והיה נראה מזה דס"ל לתוס' כדעת הראב"ד שם, דהני שתיים אינן אלא לקוברו בין רשעים גמורים, ואינו חייב אלא אחת. אבל גם להראב"ד אינו מיושב, דכיון דמהני לקוברו בין רשעים גמורים, על כרחך ישנן בזה שני שמות, אלא דאינו חייב רק אחת משום דאין אחע"א (ותימה דבכתב אחת אחע"א), ואכתי לא שייך הך דאין מזהירין מן הדין. ועוד דבסוף תירוצם כתבו אבל

בכלל אשה ובתה הוי שפיר בת שהיא בת אשתו, כדאשכחן [סנהדרין נ"ג ע"א] דאמו שהיא אשת אביו הוי בכלל אשת אביו, ע"כ. ומאי ראייה, דשם מפורש במשנה דחייב שתיים לחכמים. ואולי ראייתם היא מר' יהודא, דס"ל דאינו חייב אלא אחת עכ"ל.

מיהו אם נאמר כהדרך שכתבתי שיסוד הערוה של בת אשתו, וכן של אשת אביו, הרי זה כי הם בחינה מסוימת של בתו ואמו, אז שפיר יש להקשות שכשהם גם בתו שלו ואמו שלו נימא שאין מזהירין ועונשין מן הדין, וכן י"ל שחייבים עליהן רק חטאת אחת, כמו בבוועל אחותו משני הצדדים, וגם אין קוברים אותו בין רשעים גמורים.

כה) בא"ד.

וז"ל, משמע מן האב שלא מן האם ומן האם שלא מן האב וכדמפרש קרא בהדיא מולדת בית וכו' עכ"ל. צ"ע מה מוכח מהמלים מולדת בית או מולדת חוץ יותר ממה שמוכח מהמלים בת אביך או בת אמך.

וע"ע ברשב"א שכתב וז"ל, דהתם דכתיב אחותך בת אביך או בת אמך, כי היכי דבת אמך לא בת אביך, בת אביך נמי לאו בת אמך עכ"ל, וכ"כ הרמב"ן בדף כ"ב ע"ב בד"ה הא כיצד וכו' בשם הראב"ד, וגם את זה לא הבנתי דמה מוכח מהמלים בת אמך יותר מהמלים בת אביך. ואולי כוונתו היא כך, דהא זה ודאי ששניהם לא איירי באחותו משני הצדדים, דהא תרתי למה לי, וא"כ אפילו אם המכוון באחד מהם הוא אחות משני הצדדים אבל המכוון בהשני הוא אחותו רק מצד אחד,

מיהו יש ליישב שהכל אחד, ודבר אחד מיישב את השני, דמה שאמר הר"י בתחילה שנכנסה לחופה ולא נבעלה ג"כ אוסרת את בתה הרי זה לפי שיטתו שלו שתופס את הילפותא מהמלה שאר, ושאר היינו נשואה (וכמו שרואים מהמ"ד שסובר שירושת הבעל היא מהתורה מהפסוק לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה, והרי התם אדם יורש רק את נשואתו ולא את ארוסתו), והתחיל הר"י לבאר את הדבר ע"י שהביא את דברי רש"י שהמלה אשה משמעותה אישות, ולפ"ז באמת יספיק בקידושין לחוד וכמו שהזכיר הר"י בהביאו את דברי רש"י, אבל שוב סיים הר"י עצמו שמיהו בדף צ"ז ילפינן מהמלה שאר, והרי הוא מתכוין להשיג בזה על רש"י, ומש"ה הזכיר בתחילת דבריו נכנסה לחופה.

(כז) בא"ד.

וז"ל, ואין סברא לומר דבתרווייהו תליא מילתא עכ"ל. צ"ע למה אינו סברא. ואולי י"ל דס"ל לתוס' שכל הפעולה של ביאת האם היא בזה שע"י הביאה הרי היא נראית כאשתו כיון שהוא עושה בה מעשה אישות, וא"כ מאחר שזכינו לדין דבעינן נכנסה לחופה ואישות ממש א"כ שוב לא מוסיף כלום מה שהוא גם בועלה ומש"ה סגי בנכנסה לחופה לחוד. מיהו תוס' כאן כתבו לשון של "קידושין" (עי' בזה בערל"נ), ואם סגי בקידושין הרי אכתי יתכן להצריך ביאה כדי שתהא נראית כנשואה.

גם צ"ע דנהי שאין סברא להצריך שניהם אבל מ"ט תפסינן לעיקר מאי דכתיב שאר (ולפי רש"י לשון אישות) ולא תפסינן

וא"כ מעתה אמרינן שמכיון שהשני בודאי איירי באחתו מצד אחד לחוד, הרי זה מגלה שגם המכוון בהראשון הוא לאחתו מצד אחד לחוד, והרשב"א נקט בדרך משל שאם נאמר שבת אביך הוא משני צדדים, אז בע"כ שבת אמך הוא מצד אחד, ושוב הרי זה מגלה שגם בת אביך הוא רק מצד אחד, אבל באמת ה"ה שהי' הרשב"א יכול לומר גם איפכא ולהתחיל באחתו מן האם.

(כו) בא"ד.

וז"ל, ובת אשתו היכא דנכנסה לחופה ולא נבעלה וכו' עכ"ל. משמע דבחופה תליא מילתא. מיהו להלן בסמוך הזכיר הר"י "קידושין". והרמב"ם תלה את הדבר בקידושין. ועי' בזה בערל"נ ובפתחי תשובה באה"ע סי' ט"ו סק"ה. וע"ע באחיזור חלק אה"ע סי' י"א אות ב' בסד"ה אלא וכו' ולהלן שם, ובהגהות חשק שלמה על מס' דרך ארץ, ובקהלות יעקב סי' ב'.

עוד יש להעיר דהר"י הביא את דברי רש"י שאינו חייב על בת אנוסתו משום אשה ובתה משום שהמלה "אשה" מורה על אישות, ובסוף דבריהם הביאו תוס' את הגמ' בדף צ"ז ע"א שהוא משום שכתוב בהפרשה המלה שאר, ונראה שכוונתם היא להשיג בזה על דברי הר"י שהביאו לפני זה, ואילו בדף צ"ז שם הביאו מהר"י עצמו שהטעם הוא משום שכתוב שאר (והרשב"א כאן כתב באמת שאינו רואה איך משמע מהמלה אשה הענין של אישות ולא רק אשה לחוד כפשוטה) וכנראה זהו מה שרעק"א בגליון הש"ס שם נתכוין להקשות כשציין שם לדברי תוס' כאן.

לעיקר מאי דכתיב ערות אשה ובתה לא תגלה, ויש ליישב.

וביותר נראה שכוונת תוס' במה שכתבו שאין סברא לומר שבתרוייהו תליא מילתא היא שאם לא סגי בכל אחד לחודי' א"כ הדין נותן שגם שניהם יחד לא יועילו כי הם שני ענינים שונים ואינם מחזקים אחד את השני.

ברם לפי סברא זו צ"ע למה כתוב בתורה אחותו בת אביו או בת אמו, הלא מספיק לכתוב אחותו משני הצדדים כי ממילא היינו יודעים מזה שגם אחותו מצד אחד אסורה כי אם אינה אסורה ולא סגי בכל אחד לאסור א"כ גם שניהם יחד לא היו צריכים לאסור.

ברם לפי יסודו של הגר"ח שהבאנו אתי שפיר, כי אחותו משני הצדדים אינה אחותו כפולה, אלא הרי היא סוג חדש של אחות ומין קורבה אחרת, וא"כ אכתי לא הוי ידעינן אחותו מן האב לחוד או מן האם לחוד, אבל בתו שהיא גם בת אשתו הרי זה רק ציור ששתי קורבות באו יחד, ולא שייך לומר שהיא נחשבת סוג חדש של קורבה כי שני הדברים אינם שייכים זה לזה ולכן לא מסתבר לומר שאע"פ שבכל אחד לחוד אין איסור אבל כששתיהן באות יחד הרי היא שפיר אסורה.

מיהו לעיל באות כ"ד רצינו לומר שגם בת אשתו היא מושג מסוים של בתו וא"כ לפ"ז יוצא שיש גם שני סוגים של בת דהיינו בת אשתו ובתו שלו, וכתבנו שכשהם באים יחד הרי זה סוג חדש של בתו כמו באחותו משני הצדדים לפי הגר"ח וא"כ שפיר שייך לומר שצריכים דוקא

שניהם. ועוד שהסקנו שתוס' לא אזלי עם יסודו של הגר"ח.

דף ג' ע"א

(כח) בתו עיקר איסורא מדרשא.

הנה בסנהדרין דף ע"ו מייתינן שאביי חולק על רבא דמייתי בתו מג"ש, אלא דס"ל לאביי דמייתינן לה מסברא, והיינו שאם על בת בתו הרי הוא חייב, על בתו לא כ"ש, ופרכינן והא אין עונשין מן הדין, ומתריצינן דהוי בגדר גילוי מילתא בעלמא, כלומר שהכלל שאין עונשין מן הדין שייך רק היכא שאנו באים ללמוד מהק"ו ערוה חדשה אבל כאן כל הטעם למה בת בתו אסורה הרי זה משום שיש בה בחינה מסוימת של בתו וא"כ ממילא נכלל בזה שגם בתו אסורה (ועי' בתוס' בכריתות דף ב' ע"ב שכתבו בזה"ל, שבתו חשיבא גילוי מילתא משום "דבת בתו באה מכח קורבת בתו, ואי אפשר לבת בתו בלי בתו עכ"ל). והנה נראה פשוט דמאי דאמרינן בסוגיין דבתו אידי דאתיא מדרשא חביבא לי' הרי זה שייך רק לפי רבא דיליף מג"ש, ולכן מייתינן כאן רק את דברי רבא, אבל לפי אביי לא שייך להגדיר שילפינן לאיסורא דבתו מדרשא, שהרי אינה בגדר דרשא אלא הרי זה בגדר סברא פשוטה שעדיפא אפילו מק"ו וכהנ"ל, ולפ"ז צ"ע דהא עדיין לא מתורץ לפי אביי למה נקט התנא בתו ברישא.

מיהו באמת גם לפי אביי נהי שעיקר האיסור וכן הכרת של בתו ידעינן מסברא,

ולכאורה יש ליישב דזה קשה רק לפי הדרך הראשון של הגמרא דחומרא נקט ברישא, אבל עכשיו הלא חזרנו מדרך זה ואזלינן שהתנא לא הלך לפי החומרא, והרי בלי סיבה מסוימת א"א להקשות שום קושיא וכדחזינן מתחילת השקלא וטריא שהקשה הגמרא רק משום דכולהו מאחות אשה נפקי. מיהו אכתי יש להקשות דהא חזינן בהדרך של קורבי קורבי נקט, דשפיר פרכינן דליתני כלתו ברישא משום זה שיש בה החומרא של מיתת ב"ד (לפי פירש"י שם), וא"כ גם כאן למה לא מקשינן כן. ברם י"ל שהכוונה בקורבי נקט ברישא היא ג"כ משום שיש בזה אופי מסוים של חומרא דהיינו דמכיון שהיא יותר קרובה הרי יש בזה בחינה יותר גדולה של שארות שזהו הגורם של האיסור (והתנא הלך אחרי האופי הזה של חומרא), ומש"ה שפיר פרכינן שם דליתני כלתו קודם אשת אחיו מאמו, אבל בהדרך שנקטה הגמרא עכשיו הלא לא תלינן כלל בחומר הדבר, וא"כ לא קשה מידי דליתני כלתו קודם. שו"ר שכבר קדמני הנהור שרגא כאן בדרך זו.

גם י"ל דכיון דמילתא דאתיא מדרשא חביבא ל"י א"כ דבר זה גופא מחייב שכלתו תהי' בסוף כי אשת אחיו מאמו ואשת אחיו שלא הי' בעולמו ג"כ אתיין מדרשא משא"כ כלתו כתיבא להדיא, כ"כ הישרש יעקב כאן (ברם אעפ"כ בתו עדיפא ל"י מאשת אחיו מאמו ואשת אחיו שלא הי' בעולמו כיון שבהן לכה"פ כלליות הערוה של אשת אח כתיב להדיא משא"כ בכתו).

והנה הישרש יעקב נוקט בזה שכל המקור לומר שאשת אחיו שלא הי' בעולמו

אבל מ"מ גם הוא מודה שהעונש של שריפה בבתו ילפינן מדרשא וכמו שהביא רש"י כאן שמהג"ש של זמה זמה ילפינן מחמותו שאשה ובתה הן בשריפה, ושוב ילפינן כן לבתו ובת בתו מג"ש דהנה הנה, וא"כ נהי שלפי אביי לא שייך לומר שתני בתו ברישא משום שעיקר האיסור נלמד מדרשא וכלשון הגמרא כאן, אבל בכל זאת אכתי שייך לומר שתני בתו ברישא משום שהעונש של שריפה נלמד הוא מדרשא.

ברם יש להעיר על הדרך הנ"ל, דהא גם את העונש של בת אשתו ילפינן מדרשא, וא"כ אכתי למה תני בתו לפני בת אשתו. מיהו י"ל שאכתי בתו חביבא ל"י משום שבשביל בתו בעינן ב' דרשות, דהיינו גם את הג"ש של הנה הנה וגם את הג"ש של זמה זמה (וגם בלא"ה נראה שכיון שאין שום סיבה מיוחדת להקדים בת אשתו ברישא כמו שיש בחמותו א"כ ליכא להקשות מיד).

ברם אכתי יש להעיר על הדרך הנ"ל, דהא לענין לפטור מיבום ומחליצה נחוץ לנו רק שיהי' איסור כרת ולא בעינן עונש שריפה וא"כ מה לי בזה שהעונש של שריפה של בתו אתי מדרשא, וא"כ אכתי קשה לפי אביי למה תני בתו ברישא. מיהו חזינן שהגמ' שפיר סברה שיתכן שהתנא כאן נקט את הסדר של החומרות.

כט) בתו עיקר איסורא מדרשא.

כתב המהרש"א וז"ל, ומיהו בהא דמשני עיקר איסורא מדרשא אכתי לא מתורץ ליתני כלתו בתר חמותו וכו' עכ"ל.

(ל) ובדין הוא דליקדמה לכלתו מקמי אשת אחיו שלא הי' בעולמו דלא משום קורבא הוא דאסירא.

א. הנה רש"י כאן פירש שהכוונה היא שנקדים כלתו גם לאשת אחיו מאמו, וכן פירש שהטעם להקדים את כלתו הרי הוא משום שכלתו היא בסקילה. מיהו תוס' פירשו שהטעם להקדים כלתו הוא משום שכלתו שהיא אשת בנו הרי היא קרובה מינייהו טפי. והנה פירושם של תוס' מיוסד הוא על ההנחה שהקרובים שלו בדרך קידושין דהיינו הנשים של קרוביו, הרי הן נחשבות בגדר קרובותיו, ולכן שפיר שייך לומר שאשת בנו הרי היא קרובה אליו טפי מאשת אחיו, אבל בדעת רש"י שלא פי' כן י"ל דהיינו משום דס"ל שנשי קרוביו אינן נחשבות כלל בגדר קרובותיו ולכן ס"ל שא"א לפרש שכוונת הגמרא היא להקשות שניתני כלתו ברישא משום שהיא קרובה טפי. וכהדרך הנ"ל שכתבנו בדעת רש"י משמע מפשטות לשון הגמרא שם שאמרה על כלתו "דלא משום קורבא הוא דאסירא" (מיהו יש לדחות שהכוונה היא דלא משום קורבא הוא דאסירא במקום יבום). וכן משמע מפשטות לשון רש"י שם בד"ה ותני אחותו וכו' שכתב וז"ל, דכלתו לאו קרובתו היא אלא מכח קדושי בנו נאסרה עליו עכ"ל.

ולפי מה שביארנו יוצא מפירושו של רש"י שחלק מן העריות שכתובות בתוך הפרשה אינן בגדר קרובותיו ושארן. מיהו מפשטות הפרשה משמע שכל העריות שכתובות שם הרי הן שפיר בגדר שארו

אסורה הרי זה רק מהא דדרשינן שאין יבום. ולכאורה זה נראה תמוה כי הדרשה היא רק לענין שאין יבום, אבל הא דיש איסור אשת אח הרי זה כי גם דבר זה הוא בכלל הפסוק של אשת אחיך.

ועכ"פ לכאורה הישרש יעקב הבין שמסברא לחוד אינה בגדר אשת אחיך. מיהו אכתי קשה דא"כ איך משמע מהדרשה שאין יבום שה"ה יש מיהא איסור של אשת אח, אולי אין יבום כי באמת אינה נחשבת אשת אחיו כי אין לו קשר עם אח שלא הי' בעולמו.

והנה גם את תירוצו של המהרש"א לא הבנתי, דעיין היטב בדבריו דמשמע שרצונו לומר שגם כאן שייך לתרץ כמו התירוצ' של הגמרא להלן שם דאידי דאיירי באיסור אחוה רצה התנא לסיים את כל הציורים של אחוה לפני שתנא כלתו, רק שלא עשה כן כי גם בלא"ה לא קאי דרך זה (ואין כוונתו רק שגם כאן היתה הגמ' יכולה להקשות כן, אלא כוונתו היא שגם כאן היתה הגמ' יכולה להקשות ולתרץ כן, ולכן כתב "אלא שהמתרץ לא אסיק כאן מילתי' כיון דלא קאי הך תירוצא", ולא כתב שהמתרץ "לא הקשה כן"). ולכאורה אינו מובן שהרי תירוצ' זה שייך רק התם משום דהתם הקושיא היתה דליתני כלתו אחרי אחות אשתו וקודם אשת אחיו מאמו וא"כ על זה שפיר תירצה הגמרא דמכיון דהוי באמצע הציורים של אחוה רצה התנא לסיים את כל הציורים של אחוה, אבל הכא הרי קושיית המהרש"א היא דליתני כלתו לאחר הבכא של חמותו, דהיינו לפני כל הציורים של אחוה וא"כ לא שייך לתרץ כהנ"ל. ועיין במהדורא בתרא כאן.

שהרי הקדים הכתוב לומר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו'. וע"ע בלשון רש"י שם בד"ה דלאו משום קורבה הוא דאסור שכתב וז"ל, לאו משום קורבה דידי' הוא דאסורן לי' עכ"ל, ואפשר להבין מלשון זה שהן שפיר נחשבות קרוביו רק לא קרוביו מסיבת עצמותו לחוד אלא מסיבת אדם אחר שקידש אותה, וכן יש להבין מלשון תוס' שם.

והנה יש לעיין לפי רש"י אם אינן בגדר קרוביו למה אסרה אותן התורה. מיהו עי' לעיל שהבאנו מהאור שמה שטעם התורה הוא משום גזירה, ולפי דברי המ"מ שהבאנו שם י"ל דהוי בגדר חוק עי"ש.

ועכ"פ אם נאמר שנשי קרוביו אינן נחשבות הקרובות שלו א"כ צ"ע למה פסול הוא להעיד להן. וצ"ל משום שיש ביניהם "איקרובי דעתא" ואכמ"ל בזה.

והנה האיסור של אשה ובתה הוא רק אם האם היא אשתו, אבל לא אם היא אנוסתו או מפותתו, דהיינו שאין איסור של אנוסתו ובתה, ולעיל שם בד"ה אתיא הנה הנה כתב רש"י שילפינן כן מהא דכתיב לשון אישות, דהיינו אשה ובתה, ולא כתיב אם ובתה, אבל תוס' שם (בהמשך ד"ה בתו) הביאו שבדף צ"ז ע"א שם איתא טעם אחר, והיינו משום שבעריות "שאר" כתיב, ובינו לבין אנוסתו ליכא שום שארות. ולפי דברינו הנ"ל אתי שפיר למה לא פירש"י כן, דהיינו משום דס"ל כהנ"ל שאין כולן בגדר שאר (ומאי דכתיב באשה ובתה "שארה הנה" פירושו הוא שהן קרובות זו לזו וכמו שפירש"י על הפסוק שם).

ב. והנה חזינן שגם לפי רש"י לא פרכינן אלא שיקדים התנא כלתו לאשת אחיו מאמו אבל לא הקשו שיקדימו אותה גם לאחות אשתו, וביאר הרמב"ן דהיינו משום "דבקידושי עצמו מקרבה לי' ודמיא טפי לקרובי עצמו".

ג. ועכ"פ חזינן שרש"י ותוס' פירשו דה"ה שבדין הוא שיקדים התנא כלתו לפני אשת אחיו מאמו. מיהו הרמב"ן כתב לפרש שהקושיא היא שנקדים אותה רק לאשת אחיו שלא הי' בעולמו, והיינו משום שהמשנה כאן איירי בזה שאשת אחיו שלא הי' בעולמו היא אסורה ליבום, והרי האיסור הזה אינו מסיבת קורבה, דהא אשת אחיו שהי' בעולמו הרי היא קרובה טפי ובכל זאת הרי היא מותרת ליבום, וא"כ חזינן שסיבת האיסור באשת אחיו שלא הי' בעולמו בהציוור של יבום אינה הקורבה אלא זה שלא הי' בעולמו, וא"כ מן הראוי למיתני כלתו ברישא כיון שסיבת האיסור של כלתו הרי היא משום קורבה, ועל זה מתרצינן שבכל זאת איירי דאיירי באיסור אחוה תנא נמי אשת אחיו שלא הי' בעולמו כיון שהשם של האיסור הוא אשת אחיו (אע"פ שהדבר שגורם לזה שנוהג האיסור אינו עצם הקורבה אלא מה שלא הי' בעולמו וכהנ"ל).

והנה גם הריטב"א כתב לפרש כהנ"ל שהקושיא היא שנקדים אותה רק לאשת אחיו שלא הי' בעולמו, אבל הריטב"א כתב הסבר אחר וז"ל, והנכון דדוקא נקט דליקדמי' לאשת אחיו שלא הי' בעולמו שאינה קורבת אח גמורה כיון שלא הי' בעולמו ולגבי יבום לא חשיב אחיו והיינו

דאמרינן דלאו משום קורבה הוא דאסירא וכו' עכ"ל, הרי שגם הוא מפרש כהרמב"ן שקושיית הגמ' היא שניתני אשת אחיו שלא הי' בעולמו בסוף אחרי כלתו אבל הוא מפרש שהטעם לזה הוא משום שעצם הקורבה היא יותר חלשה ואינה גורמת מצות יבום, ולא פי' כהרמב"ן שהוא בגדר גזיה"כ משום העובדא שלא הי' בעולמו.

לא) רש"י ד"ה ותני אחותו ואחות אמו דקרובי עצמו.

וז"ל, טפי מכלתו וכו' עכ"ל. צ"ב למה נקט כלתו טפי מאשת אחיו מאמו או אשת אחיו שלא הי' בעולמו, ויש ליישב.

לב) שאם אתה אומר חולצת מתיבמת.

מזה מבואר שאסור באמת לחלוץ. ועי' בזה לקמן באות תרנ"ט סק"א.

לג) ליתני מן היבום לחודי' וכו' קמ"ל כל העולה ליבום עולה לחליצה וכו'.

צ"ע למה לא סיימו כהך לישנא גם לעיל, דהא לעיל אמרו רק "אבל מיחליץ חליצה קמ"ל", ולא סיימו "קמ"ל כל העולה ליבום וכו'".

ונראה ליישב על פי דברי המהרש"א בסוגיין, דעיין בדבריו שנתקשה לו על תחילת הסוגיא והיינו כשהקשו ליתני אוסרות למה לא תירצו מיד דאי תנא הכי הו"א דה"ה שלא במקום מצוה, ותירץ המהרש"א שכוונת הגמרא היתה להקשות

דליתני אוסרות ליבם וכמו שכתבו תוס', דמזה הוי ידעינן שהכוונה היא רק למקום מצוה, ופי' המהרש"א שכוונת הגמ' בהתירוץ של "הוה אמינא מיחליץ חליצה" היא כך, דאפילו אם הוי תני אוסרות ליבם אכתי הוה אמינא דה"ה לשלא במקום מצוה והיינו משום דהוי מפרשינן דהא דתני "ליבם" אינו בכדי למעט שלא במקום מצוה אלא בכדי למעט שחליצה הרי היא שפיר צריכה, ולכן קתני פוטרות מן החליצה ומן היבום דמלשון פוטרות שפיר אפשר לדייק שהדין נוהג רק במקום מצוה עכ"ד, ולפי דבריו יוצא שעיקר הכוונה במאי דאמרינן לעיל הו"א מיחליץ חליצה קמ"ל אינה לומר דקמ"ל שהיא פטורה מן החליצה, אלא כוונת הקמ"ל היא לומר דקמ"ל שבעלמא, דהיינו שלא במקום מצוה, אין הערוה אוסרת את צרתה, וא"כ ניחא למה לא אמרו לעיל הך לשון של קמ"ל שכל העולה ליבום וכו' והיינו משום שהלשון הנ"ל שייך רק אם כוונת הקמ"ל היא לומר שהיא פטורה מן החליצה.

לד) אבא שאול היא דאמר מצות חליצה קודמת למצות יבום.

עי' באות תרי"ז שהבאנו את הדרכים שנאמרו בביאור שיטת אבא שאול.

דף ג' ע"ב

לה) למעוטי דרב ודרב אסי.

הנה לקמן בדף י"א ע"א קאמר רב דצרת סוטה אסורה ופירשו הראשונים, וכן

פירש"י שם, שכוונתו היא לומר שהסוטה וצרתה פטורות גם מחליצה*), ומאי דתנן בריש סוטה שסוטה חולצת ולא מתיבמת הכוונה היא רק לספק סוטה, אבל רב איירי בודאי סוטה, וסוטה ודאי פטורה גם מחליצה, וכן מבואר בפשטות מגוף סוגיית הגמ' בדף י"א שהקשה רב אשי על רב מהמשנה בריש סוטה דקתני שהיא חולצת, ותירצה הגמ' דשאני סוטה ודאי מסוטה ספק. מיהו עי' ברא"ש בדף י"א שהביא את דברי הראב"ד על הסוגיא שם וביאר דס"ל להראב"ד שיש באמת מחלוקת בין הסוגיות ושהגמרא בסוטה סוברת שאפילו ודאי סוטה חולצת ואינה פטורה לגמרי.

והנה הריטב"א שם הביא מפרשים שסוברים שבאמת גם רב סובר שסוטה ודאי וצרתה חולצות, ובסוף דבריו כתב שכן סובר הרא"ה (ורצה הערל"נ לפרש שכן היא גם כוונת הראב"ד, ודלא כהרא"ש), והקשו שלפ"ז קשה מאי מקשינן כאן "לרב ור"א ליתנינהו", דהא איך שייך למיתני צרת סוטה בתוך המשנה הלא סוטה וצרתה חולצות ואילו הנשים שנזכרות בתוך המשנה פטורות מן החליצה. ותירצו שאגב רב אסי נקטו גם את רב, אלא שהקשה הריטב"א דמה הוא הדמיון בין צרת סוטה לצרת אילונית עד שנאמר שמשום כך נקטו אותן ביחד. והערל"נ שם כתב ליישב בדרך אחרת והיינו שבאמת הגמרא היתה יכולה לתרץ שא"א למיתני צרת סוטה משום שהיא חולצת, אלא שעדיפא מינה משני, והיינו

שאינה בצרת צרה, שהרי התירוץ הזה מהני לתרץ גם את רב אסי, ועוד דצרת צרה נזכרת בתוך המשנה לפני הדין של חליצה, וא"כ כוונת הגמ' היא לתרץ שאפילו התנאי המוקדם של צרת צרה אינו שייך בסוטה.

ברם לכאורה עדיין נשאר קשה מתחילת הסוגיא כאן, דהא אמרינן שמנינא דרישא ודסיפא אתו למעוטי דרב ודרב אסי, והכוונה היא שחד מנינא אתא למעוטי ההיא דרב וחד אתא למעוטי ההיא דרב אסי, וכמו שאמרו להדיא להלן לענין צרת ממאנת וצרת מחזיר גרושתו דחדא למעוטי צ"מ וחדא למעוטי צ"מ"ג, וא"כ גם כאן הכוונה היא בודאי כך**), ואילו לפי הרא"ה איך שייך לומר שחד מנינא אתא למעוטי ההיא דרב, כלומר ולאפוקי מדעת רב עצמו, הלא גם לפי רב הרי היא חולצת ואינה כמו העריות של המשנה.

ולכאורה יש לתרץ שהרא"ה יפרש שהכוונה במאי דאמרינן למעוטי דרב אינה לאפוקי מדעת רב עצמו, אלא הכוונה היא למעוטי הציור של רב דהיינו צרת סוטה, ולעולם גם רב מודה שהמנינא בא למעוטי את הציור הזה.

ברם אכתי אין זה מספיק דהא להדיא מבואר בהמשך הגמרא שלפי רב עצמו א"א לומר שהתנא בא למעט צרת סוטה, שהרי אמרינן לרב ולרב אסי למעוטי מאי, ואילו לפי הרא"ה הרי גם לפי רב י"ל שהמנינא בא למעט צרת סוטה דהא גם לפי רב אינה פטורה לגמרי אלא הרי היא חולצת.

** אלא שצ"ע קצת למה לא אמרו באמת בלשון זה של חדא לדרב וחדא לדרב אסי.

* אבל ממה שכתב כאן לשון פטורות אולי אין ראי' דהא י"ל "אבל מיחלץ חלצה" כדאמרינן בע"א.

ונראה ליישב על פי מש"כ הרמב"ן בסוגיין לפרש דלא כרש"י, שהרי רש"י פירש שמאי דאמרינן למעוטי צ"מ וצמ"ג הכוונה היא שאינן פטורות לגמרי כמו הנך דמתניתין אלא הרי הן חולצות ולא מתיבמות, אבל הרמב"ן כתב שא"א לפרש כן משום שעיקר החידוש של המשנה הוא שצרותיהן הן כמותן, וא"כ צ"ל שהתנא בא למעט נשים כאלו שאין צרותיהן כמותן והלא צ"מ וצמ"ג הן שפיר כמו הממאנת והגרושה עצמן, דהא גם הן חולצות ולא מתיבמות, ולפיכך פירש הרמב"ן שכוונת הגמרא היא לומר שלמעוטי צ"מ וצמ"ג שהן מתיבמות משא"כ הממאנת והגרושה עצמן אינן מתיבמות אלא חולצות. ומעתה לפי הרמב"ן לק"מ מה שהקשינו על הרא"ה אלא שפיר אמרינן שלפי דעתו של רב עצמו א"א לומר שהתנא בא למעט צרת סוטה דהא לפי הרמב"ן נצטרך לפרש שהתנא בא למעט ולומר שצרת סוטה מתיבמת ואינה דומה להסוטה עצמה שהיא חולצת (וכמש"כ הרמב"ן בצ"מ וצמ"ג), והרי זה דלא כרב דהא לפי רב הצרת סוטה דומה שפיר להסוטה עצמה, שהרי שתיהן חולצות, דהא בפירוש קאמר רב שצרת סוטה אסורה, וא"כ שפיר יוצא שלפי רב עצמו א"א לומר למעוטי צרת סוטה (וכן אתי שפיר גם לפי הרא"ה מאי דאמרינן שהמשנה בא לאפוקי מדעת רב והיינו משום שרב סובר שצרת סוטה היא כמו הסוטה ואילו המנינא של המשנה בא למעט שאינה כמותה).

והנה אולי לפ"ז יש ליישב גם את קושייתו של הריטב"א, דהיינו מה שהקשה שלפי הרא"ה מאי מקשינן שליתני צרת סוטה הלא צרת סוטה אינה דומה להנך דמתניתין דהא הנך דמתניתין פטורות לגמרי ואילו צרת סוטה חולצת לפי הרא"ה ואפילו לפי רב, ולפי הנ"ל י"ל שבכל זאת יתכן למתניי' כיון שהיא דומה להסוטה עצמה, וכוונת הגמרא היא דליתני בבא נפרדת שסוטה וצרתה חולצות ולא מתיבמות.

ברם הא ליתא משום שאם נאמר שלפי הרא"ה קושיית הגמרא היא דליתני צרת סוטה אע"פ שהיא חולצת א"כ למה שאלה הגמרא רק על צרת סוטה ולא שאלה כן גם על צ"מ וצמ"ג לפי הצד בהגמ' בפירקין שהן חולצות (עי' בזה בהאות הבאה), וא"כ על קושייתו של הריטב"א עדיף טפי לומר כתירוצו של הריטב"א או כתירוצו של הערל"ג.

לו) למעוטי צרת ממאנת וצרת מחזיר גרושתו.

פירש"י שהכוונה היא למעט שאינן פטורות מחליצה אלא הרי הן חולצות ולא מתיבמות, וכן פי' הת"י והתוס' הרא"ש. והקשה רעק"א בגליון הש"ס (ועיי' גם בתוס' רעק"א על משניות) למה לא פירש דאתי למעט שהן מתיבמות וכרבי יוחנן להלן (כן נראית כוונת רעק"א בגליון הש"ס), ובאמת כן פי' היש"ש לקמן בריש סי' ו' ולא הזכיר את פירושו של רש"י*).

* למעוטי דשמואל ולא לשון של למעוטי צרת ממאנת עיי' שם.

* ובתוספות ישנים ובתוספות הרא"ש כאן מבוואר שאם לא נפרש כרש"י הי' צריך לומר לשון של

ועי' במרומי שדה כאן איך שיישב את דברי רש"י.

ועכ"פ הרמב"ן כאן כתב לפרש דלא כרש"י אלא שהמיעוטים באים לומר שהן מתיבמות, וביאר הרמב"ן שהטעם לפרש כן הוא משום שעיקר כוונת התנא אינה לומר דאיכא נשים שהן פטורות מן היבום ומן החליצה אלא עיקר כוונת התנא היא לומר שיש נשים שצרותיהן הן כמותן, וא"כ א"א לומר שבא התנא למעט שצ"מ וצמ"ג חולצות ולא מתיבמות, דהא אכתי הרי הן כמו הממאנת והגרושה עצמן שהן ג"כ חולצות ולא מתיבמות, ולכן בע"כ צ"ל שכוונת התנא היא למעט שהן גם מתיבמות.

והמאירי כאן הקשה עוד על דרכו של רש"י דלפי פירושו למה נקטו צרת ממאנת ולא נקטו צרת בתו ממאנת שהרי גם היא חולצת ולא מתיבמת, ובע"כ צ"ל שכוונת התנא היא למעט ולומר שהן מתיבמות ולכן שפיר הוצרכו לנקוט צרת ממאנת, ולא היו יכולים לנקוט צרת בתו ממאנת שהרי צרת בתו ממאנת אינה מתיבמת אלא הרי היא חולצת ולא מתיבמת.

וכתב עוד הרמב"ן דצ"ל דהא דלא הקשה הגמרא שלפי המ"ד שצ"מ וצמ"ג חולצות ולא מתיבמות (והרי הצרות כמותן) מה אתי המנינא למעוטי, הרי זה משום דאיכא למימר דאתו למעוטי דרב ודרב אסי.

(* וע"ע ביש"ש בריש סי' ו' שכתב וז"ל, אי רב ור"א פליגי אהדדי חד למעוטי דחברי' וחד למעוטי צרת מחזיר גרושתו וכו' עכ"ל, ולא

(לז) אי לא ס"ל אהדדי חדא למעוטי דחברי' וחדא למעוטי או צרת ממאנת או צרת מחזיר גרושתו.

צ"ע למה נקטינן בודאי שחדא אתא למעוטי דחברי'. ועיין באמת בתיו"ט בריש פירקין שכתב וז"ל, (ולפי רב) מנינא דהכא וכן דסיפא למעוטי צרת אילונית שהכיר בה, או צרת קטנה ממאנת ביבם וכו', או צרת מחזיר גרושתו עכ"ל. הרי שלא כתב שחדא בודאי אתא למעט ההיא דרב אסי, והיינו כקושייתנו הנ"ל, אבל עכ"פ בגמרא איתא דלא כדבריו אלא חדא בודאי אתא למעוטי דחברי', וא"כ צ"ע למה נקטה הגמרא כן, ויש ליישב*).

ועכ"פ על תחילת הגמ' שלא אמרה למעוטי צרת מחזיר גרושתו וצרת ממאנת, אלא אמרה למעוטי דרב ודרב אסי, י"ל בפשיטות דהיינו משום שעדיף לומר שאתי למעוטי ציור שיש שם מ"ד שסובר שהיא פטורה מיבום וחליצה, אבל עכשיו שבין כך ובין כך צריכים לומר שמנין אחד בא למעט ציור שאין מ"ד כזה א"כ לא יגרע כלום אם נאמר שגם המנין השני אתי למעוטי כעין זה.

(לח) תד"ה לפי.

א. וז"ל, דכיון דגבי בעל לא משכחת וכו' עכ"ל. עיין בקרן אורה ובקובץ הערות

הזכיר כאן צרת ממאנת, אלא רק אח"כ לפי הצד שס"ל אהדדי הזכיר היש"ש שאז אמרינן שחדא אתא למעוטי צ"מ וחדא למעוטי צמ"ג, וצע"ק.

(לט) פוטרות צרותיהן מן החליצה (מנין שהצרה פטורה מחליצה).

הנה בדרך כ' ע"א אמר רב גידל אמר רב שחייבי לאו חולצות ולא מתיבמות משום דדרשינן ממאי דכתיב יבמתו שיש יבמה שאינה עולה ליבום ושכלל זאת עולה לחליצה, ופרכינן דא"כ ה"ה דנימא כן בנוגע להט"ו נשים ולמה אמרינן שאינן עולות אפילו לחליצה, ותירצו משום דדרשינן מלא יחפוץ האיש לקחת שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ופרכינן דמאי חזית להעמיד את הדרשה של אם לא יחפוץ האיש לקחת בחייבי כריתות ואת הדרשה של יבמתו בחייבי לאו, ומתריצינן דהיינו משום שבחייבי כריתות אין קידושין תופסין דזהו טעם לומר בהן שאינן עולות אפילו לחליצה. ובע"ב שם מסיק רבא דלא כרב גידל אלא שבאמת חייבי לאו מתיבמות מן התורה משום שעדל"ת. רק שרבנן גזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שני', וביארו תוס' שלפ"ז קאי הדרשה של יבמתו על חייבי לאו ועשה דאע"פ שאינן מתיבמות משום שאין עשה דוחה ל"ת ועשה אבל בכל זאת הרי הן חולצות הואיל ותפסי בהו קידושין. והנה רש"י שם פ"י שהכוונה במאי דאמרינן שחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין היא שגבי יבום גופא אין היבם יכול לקנות אותן אפילו בדיעבד, והקשה הרשב"א עליו שהרי גם חייבי לאו (לפי רב גידל) אינן נקנות כאן אפילו בדיעבד, ופ"י הרשב"א שהכוונה היא שחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין בעלמא שלא בהציור של יבום והרי מפני האיסור החמור הזה מיעטה

שהקשו דהא אין זה קולא אלא הרי זה חסרון רק מצד המציאות, ואילו ה"י שיך להגיע לציור של צרת צרה אז גם הצרת צרה היתה אסורה, וא"כ למה לא תיאסר לענין הבעל. ועיינן בקובץ הערות בסי' י"ב סק"ו מה שתירץ על זה.

ב. הנה בתירוצם הראשון ס"ל לתוס' שבאמת הסוטה עצמה פטורה מן הבעל אפילו מחליצה, וכן צרתה, אבל לא צרת צרתה. והקשה הקובץ הערות בסי' י"ב סק"ו דהא מאחר שהצרה פטורה הרי נשאר עלי' האיסור של אשת אח וא"כ הרי היא עצמה נשארת בגדר ערוה וא"כ למה אין היא פוטרת את הצרת צרה, ונשאר קשה שם.

והנה באמת כבר הקשה רעק"א קושיא זו (בתוס' רעק"א על משניות כאן באות ה') על גוף הגמרא דהיינו למה בעינן קרא למיפטר צרת צרה ולא פטרינן משום הסברא הנ"ל, וכבר הבאנו לעיל באות ב' את דברי הקובץ הערות עצמו שביאר שהאיסור הזה של אשת אח שנשאר על הצרה אין בכחו לפטור את הצרת צרה עיי"ש, וא"כ שוב לא קשה מידי על תוס' כאן, ולא ידעתי מאי קשיתי' להקובץ הערות על תוס' יותר מקושיית רעק"א על גוף הגמרא.

וע"ע בקובץ הערות בסי' ב' אות ד' שהזכיר גם שם את הקושיא הנ"ל על תוס' אלא שהתם הזכיר את הקושיא ביחד עם קושיית רעק"א ושוב כתב ליישב וכמו שהבאנו כבר, אבל דבריו בסי' י"ב צ"ע כהנ"ל.

אותן התורה מיבום ומש"ה בזה מסתבר להעמיד את הדרשה שה"ה לענין חליצה, משא"כ בחייבי לאו שפיר תפסי בהו קידושין בעלמא ומש"ה אין סברא לומר שמיעטה אותן התורה גם מחליצה.

והנה כבר צידד הפרשת דרכים לומר שבחייבי לאו ועשה מאחר שהיא פטורה מיבום, נשאר עלי' האיסור כרת של אשת אח. והקשה הגרנ"ט בשיעורו הראשון על יבמות בד"ה אך באמת וכו' שלפ"ז יוצא שגם בחייבי לאו (לפי רב גידל) יש איסור כרת ולא תפסי בהו קידושין וקשה מהגמרא הנ"ל בדף כ' דאיתא שחייבי לאו תפסי בהו קידושין. ותי' שגם זה מתורץ לפי דרכו של הרשב"א והיינו משום דנהי שבהציוור של יבום יש כאן גם כרת ולא תפסי בהו קידושין אבל מכיון שבעלמא שפיר תפסי בהו קידושין הרי הן שפיר צריכות חליצה כי כיון שתלוי באם קידושין תופסין בעלמא הרי אנו מסתכלים על תחילת הסיבה למה אין כאן יבום והרי תחילת הסיבה למה אין כאן יבום אינה בגלל שיש כאן איסור שאינו בר תפיסת קידושין בעלמא, משא"כ בחייבי כריתות תחילת הסיבה למה מיעטה אותן התורה מיבום הרי זה בגלל איסור שאין בו תפיסת קידושין, ומש"ה מסתבר להעמיד בהן את הדרשה של אינן עולות לחליצה, ולא בחייבי לאו עכ"ד. ולפ"ז אתי שפיר גם למה חייבי לאו ועשה חולצות אפילו אם נאמר שנשאר עלי' האיסור של אשת אח.

ומעתה לפי כל הנ"ל יש לעיין למה הצרה של הערוה נפטרת מחליצה, דהא נהי שהערוה פוטרת אותה מיבום ושוב נשאר עלי' האיסור של אשת אח וכמש"כ רש"י

ותוס' בע"א, אבל הרי תחילת הפטור אינה בגלל שיש עלי' איסור של כרת שאינו בר תפיסת קידושין, וא"כ הרי היא דומה לחייבי לאו ועשה, ובשלמא אם נאמר כמו הצד השני של הפרשת דרכים שבחייבי לאו ועשה שפיר נפקע האיסור של אשת אח, ושאלו לא הי' נפקע, אז לא הי' שייך להצריך חליצה, א"כ י"ל דהכא מכיון שיש שפיר איסור כרת על הצרה, וכמו דילפינן בהברייתא מונכרתו, הרי היא שפיר פטורה מחליצה (וכמדומה שכן היא כוונת הגרנ"ט בסוף השיעור שם במה שביאר בדעת תוס' בדף ח' ע"ב בד"ה כל), אבל אם גם בחייבי לאו ועשה לא נפקע האיסור של אשת אח, ומ"מ הרי היא צריכה חליצה, וכמו הביאור הנ"ל של הגרנ"ט, א"כ מאי שנא צרת ערוה.

והנה כבר הבאנו לעיל באות א' את דברי הקובץ הערות שכתב שיסוד הדין שצרה פטורה הוא משום שהתורה חושבתה כאילו היא עצמה היא בתו או אחות אשה לענין להיות פטורה מיבום (אבל לא לענין איסור ביאה), וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שהצרה פטורה גם מחליצה כמו הערוה גופה, אבל אם לא נאמר כמו הקובץ הערות אכתי צ"ע (ואולי אפילו לפי הקובץ הערות שייך לומר שהצרה נחשבת כבתו רק לענין שאסור ליבם אותה אבל לא לענין להיות פטורה מחליצה, וכמו שאנו אומרים שאינה נחשבת כבתו לענין איסור ביאה).

ואולי י"ל שמה שאמרה התורה בתוך הדרשה של לצרור שלהצרה יש אותו הדין כמו שיש להערוה הרי זה קאי על לאחר שכבר נפטרה הערוה גם מחליצה ע"י הדין

של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וממילא הערוה שפיר פוטרת את צרתה גם מחליצה, ודוחק.

גם יש ליישב לפי מה שביארנו לעיל באות ג' וה' שיש צד לומר שמה שהצרה פטורה אין פירושו שהיא נפטרת מיבום ורק כתוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, אלא צורת הפטור של הצרה היא שהתורה קבעה שהיא סוג אחר של אשת אח שלא הותרה לצורך יבום, והאיסור הזה של אשת אח פוטר אותה מיבום, וא"כ לפ"ז שפיר פטרינן את הצרה גם מחליצה משום שלפ"ז יוצא שגם תחילת הפטור הרי היא בגלל איסור ערוה שאין בה תפיסת קידושין, ואין היא דומה לחייבי לאו ועשה.

ברם דרך זה הוא דלא כמשמעות לשון רש"י לעיל בע"א בד"ה ליתני אסורות, וכן בד"ה מש"ה תני פוטרות, וכן תוס' שם בד"ה כיון, וכמו שהערנו כבר. ועיין גם ברש"י על המשנה בד"ה כשם שצרת בתו וכו' וכן להלן בסוגיין ברש"י ד"ה שאין צרה אלא מאת, וכן ברש"י בדף י"ג ע"א בד"ה אמו, דמשמע שהאיסור של אשת אח נשאר רק כתוצאה מזה שהיא פטורה מיבום.

שו"ר בשיעורו הראשון של הגרנ"ט כאן בד"ה דהנה לכאורה וכו' ולהלן שם שהכניס את הסברא הנ"ל לתוך כוונת הברייתא כאן, שהרי חזינן שהברייתא שאלה אזהרה שמענו עונש מנין, ולכאורה צ"ע דלאחר דשמעינן שהצרה פטורה מן היבום א"כ פשיטא שנשאר עלי' האיסור של אשת אח, ותי' הגרנ"ט שאה"נ רק דאי משום זה אכתי לא היתה פטורה גם

מחליצה משום שתחילת הפטור אינה משום שיש עלי' איסור ערוה דלא תפסי בה קידושין, ומש"ה צריכים לרבות שצורת הפטור היא שהצרה נחשבת כסוג אחר של אשת אח וכמו שביארנו, וכוונת הברייתא היא לתרץ שמונכרתו וגו' לומדים אנו שהכרת קאי בדרך ישיר גם על הך ציור של לצרור, כלומר שהתורה קבעה בתחילה שיש כאן על הצרה איסור ערוה של אשת אח, ורק בדרך תוצאה מזה הרי היא פטורה מיבום (וממילא גם מחליצה), ואין הכוונה שהתורה קבעה דין פטור, ורק כתוצאה מזה נשאר הכרת של אשת אח. וע"ע בדברי הגרנ"ט בשיעור ב' שהבאתי בסוף אות ב'.

(ויש להוסיף דהנה רש"י פי' שקושיית הגמרא של עונש מנין קאי גם על האחות אשה גופא ולא רק על הצרה, וגם בזה יש לפרש שכוונת הברייתא היא להקשות לענין חליצה, דהיינו מנין לנו שהתורה קבעה שיש כאן כרת של אחות אשה ושמום כך הרי היא פטורה מיבום וגם מחליצה, דאולי כוונת הדרשה של עלי' היא רק לקבוע שאין כאן מצות יבום ושיש כאן אזהרה ולאן של אחות אשה, אבל מנ"ל שיש בכה"ג כרת של אחות אשה, אשר נאמר משום כך שהיא פטורה גם מחליצה, ונהי שנשאר האיסור של אשת אח בדרך תוצאה אבל בכל זאת אין זה פוטר מחליצה וכהנ"ל, וכן משום אחות אשה אין היא פטורה מחליצה, וכהנ"ל דאולי נאמר בזה רק אזהרה ולאן בעלמא אבל ליכא כרת ולא חשיבא בגדר ערוה, ולעולם אילו היינו מוצאים בעלמא איסור כזה של אחות אשה שהוא רק בלאו היינו אומרים שתופסין בה

קידושין נאוינה בכלל מאי דדרשינן אשה אל אחותה לא תקח שלא יהיו לקוחין בה, כי י"ל שזה קאי רק על היכא שיש כרת, וכן היקישא ר' יונה נאמרה רק על היכא שיש כרת וכדכתיב ונכרתו].

ברם מדברי הריטב"א כאן (וכ"כ הנ"י) מבואר דלא כדרכו של הגרנ"ט, דעיין בריטב"א שהקשה דמה היא קושיית הברייתא של עונש מנין, דאולי באמת ליכא עונש כרת אלא רק אזהרה (ועיי"ש תירוץ), ואילו לפי הגרנ"ט הלא קושיית הברייתא מבוססת היא על הדין שהיא פטורה מחליצה דמזה מוכח שיש בה איסור של כרת ושבגלל האיסור הזה פטורה התורה וא"כ שפיר פרכינן עונש מנין.

מיהו מרש"י כאן יש להמציא משמעות לדרכו של הגרנ"ט, דעיין בדבריו בד"ה שאין צרה אלא מאח, שהזכיר שחוזר על הצרה הכרת של אשת אח, ולכאורה צ"ע למה הזכיר כן, הלא פסקא זו שאין צרה אלא מאח נמצאת בתוך הברייתא לפני שאמרו עונש מנין ולמדו מונכרתו שיש גם עונש. מיהו לפי הגרנ"ט אתי שפיר משום שזה תמיד ידענו שלא נפקע האיסור של אשת אח מהצרה, רק שכוונת הברייתא היא להקשות מנ"ל שבתחילה קבעה התורה שיש כאן איסור ערוה ושכתוצאה מזה הרי היא פטורה מיבום וממילא גם מחליצה. ברם מצד שני הרי יש לעיין טובא באם

אפשר להתאים את פירושו של הגרנ"ט עם דברי רש"י בסוגיין, שהרי כבר הראנו שמשמע מרש"י בע"א, וכן לעיל על המשנה, וכן בדף י"ג, שגם לפי האמת האיסור של אשת אח שנמצא על הצרה, הרי הוא רק בדרך תוצאה ודלא כהגרנ"ט*).

מ"ט דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה.

א. עי' בחידושי הגר"ח על הש"ס בסוף דבריו על דף נ"ב שהקשה מה יועיל כאן לומר עדל"ת, הלא מצות יבום היא דוקא ע"י שהוא קונה אותה להיות אשתו (עי' בזה לעיל באות ט"ו), והרי אין קידושין תופסין בעריות, וא"כ אפילו אם נאמר שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אכתי לא יתכן שייבם אותה משום שאע"פ שאין כאן איסור כרת אבל סוף סוף הרי היא נשארת ערוה של חייבי כריתות ואין קידושין תופסין בה, וכבר נאמרו בזה כמה תירוצים וכדלהלן:

א', האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' סק"ה בד"ה ובעיקר, וכן האמרי משה בסי' ה' סק"ג, תירצו שהסיבה שאין קידושין תופסין בעריות היא משום שיש על ביאתה איסור של כרת (ומאחר שיש על ביאתה איסור כרת, אין קידושין תופסין אפילו אם קידשה בכסף או שטר), ולכן מאחר

הנ"ל קאי לפי רבי, שהרי הגמרא לעיל אולא כרבנן שלומדים מאחות אשה וכמו שמבואר בתחילת הסוגיא (עי' בזה לעיל באות כ"א), וגם רש"י בדף י"ג אזיל לפי הילפותא של לצרור וכמו שמבואר שם בד"ה ב"ש מתירים.

* והנה להלן בדף ח' הביאה הגמרא שרבי אינו דורש מלצרור לפטור צרות אלא הרי הוא פוטר אותן מולקחה עיי"ש, וביאר הגרנ"ט שלפי רבי באמת הכרת של אשת אח שיש על הצרה הרי הוא רק בדרך תוצאה. מיהו אין לומר שרש"י בהמקומות

דאמרינן שעדל"ת שיש בו כרת הרי שפיר יש מקום לתפיסת קידושין כיון שמעתה אין כאן איסור של כרת ואע"פ שהיא עודנה חפצא של ערוה של אחות אשה. וזהו דלא כמו שנקט הגר"ח בהקושיא דסגי בהשם ערוה לחוד כדי למנוע תפיסת קידושין*).

ב', הקובץ הערות בסי' ג' הביא מהגרש"ש שגם היכא שאין איסור של כרת ליכא תפיסת קידושין משום השם של ערוה לחוד (וזהו כמו שנקט הגר"ח ודלא כהאחיעזר והאמרי משה), רק שבסק"י שם כתב הקובץ הערות לחדש שזהו רק בקידושין רגילין אבל הקנין של יבום שפיר יכול לחול כל היכא שאין כאן האיסור של אשת אה וכדמוכח מקושיית הגמ' כאן, והיינו משום דשאני יבום שאשה הקנו לו מן השמים.

ג', האפיקי ים בסי' ז' סקט"ז וי"ז רצה להוכיח מהקושיא הנ"ל שמצות יבום היא הביאה ולא בעינן קנין.

ד', האחיעזר שם בד"ה אולם וכו' (במש"כ ובפשטות נראה וכו') כתב ליישב דנהי שלפי האמת המצוה של יבום היא הקנין אבל בכל זאת בלא הפסוק של עלי' היינו אומרים שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ושבאמת המצוה של יבום היא המעשה ביאה ושלא בעינן קנין, ורק לאחר שאשמועינן הפסוק של עלי' שאין יבום

נוהג בעריות, רק אז אמרינן שהטעם הוא משום דבעינן שיקנה אותה ואין קידושין תופסין בעריות.

ה', הגרנ"ט בשיעורו הראשון על יבמות בד"ה והנה מוכח וכו', והגרש"ש בסי' א' אות ג', סוברים שגם כשאין איסור כרת משום איזו סיבה שהיא, עצם השם של ערוה מונע תפיסת קידושין וכמו שהבאנו כבר, רק שאם עדל"ת שיש בו כרת הרי זה מועיל לבטל את מה שבעלמא אין קידושין תופסין בגלל השם של ערוה, ועיי"ש ובההגה בשם הגרש"ש בספר שערי יושר הביאור בזה. וכן עיין בחידושי הגרש"ש בסי' י"ג אות ה'. וע"ע באחיעזר שם בסוף סק"ג.

ו', עי' בספר קהלות יעקב בסי' א' עוד דרך ליישב.

ב. והנה יש עוד קושיא שאפשר להקשות כאן שדומה להקושיא הנ"ל שהבאנו, והיינו דכיון שאין קידושין תופסין בעריות א"כ מה מועיל זה שעדל"ת שיש בו כרת, הלא כמו שאין קידושין תופסין בעריות, כמו כן אין תחילת הזיקה חלה בעריות, וא"כ לא שייך בכה"ג הדין של יבום, ושני התירוצים הראשונים מתרצים גם את הקושיא הזאת, וכן תירוץ ה' מהגרנ"ט והגרש"ש, אבל תירוץ ג' וד' אינם מספיקים לתרץ את הקושיא הזאת.

וראיתי באמרי משה בסי' ה' אות כ"ב

למצב שא"א שתהי' קנוי' לו (וגרע מהיכא שנעשית ערוה אחרי שכבר קידש אותה דפליגי בזה רש"י ותוס' בדף מ"ט ע"ב). ועוד נזכיר סברא זו באות קפ"ז סק"א בנוגע לקושיית תוס' בדף ט' על ר"ע.

* מיהו צ"ע דהא מיד לאחר הביאה ראשונה הרי היא חוזרת להיות אסורה עליו בכרת, וא"כ איך שייך לומר שע"י הביאה ראשונה הרי הוא קונה אותה, הלא ע"י הביאה ראשונה הרי היא חוזרת

שהקשה את הקושיא הזאת וכתב שמתבאר מדברי הרמב"ן שהביא שם שבלא עלי' מכיון שהיינו אומרים שעדל"ת שיש בו כרת א"כ ה"ה שהיינו אומרים שהזיקה שפיר נתפסת עכ"ד. ונראה דהיינו משום שהאיסור הוא הדבר שמעכב את הזיקה וכשני התירוצים הראשונים שהבאתי לעיל, א"נ כתירוף ה' שהבאתי וכמו שכתבתי כבר שדרכים אלו מתרצים גם את הקושיא הזאת.

גם י"ל שזיקה היא אחרת מקידושין, וזיקה שפיר יכולה לחול גם על ערוה משום שמה שאין קידושין תופסין אינו סיבה לומר שלא תחול הזיקה, וכן כתב הברכת שמואל בסי' ט' אות ד' עיי"ש בהוכחתו (אלא שהיינו רק אם אומרים שעדל"ת שיש בו כרת, אבל אם אינו דוחה, אז אין הזיקה יכולה לחול משום הטעמים שאביא באות מ"ב מהגרנט"ט והברכת שמואל עיי"ש).

מא (מא) מאי טעמא דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת.

א. עיין במנ"ח במצוה א' סוף אות ב' שהביא את קושיית המהר"ם אבן חביב דאיך שייך לומר כאן שעדל"ת הלא האשה אינה מצווה בהעשה וכמו שהראה המנ"ח שם שכן סוברים הרמב"ם והחינוך וא"כ נמצא שהיא עוברת על הלאו בלי לקיים את העשה*). והמהר"ם אבן חביב תי' שאה"נ אמרינן שהעשה של היבם דוחה

את הל"ת אע"ג דבדידה ליכא עשה. מיהו המנ"ח שם הוכיח שהדין נותן שאין לה רשות לעבור על הלאו בשביל העשה של היבם, דכ"כ תוס' בכ"ב דף י"ג וגיטין דף מ"א שאין מתירים לאדם לקיים פרו ורבו עם חייבי לאוין על פי הכלל שעדל"ת משום שהאשה מוזהרת על הלאו ואינה מצווה בפרו ורבו. וכן מצינו בתוס' בכתובות דף מ' ע"א דעיי"ש דפריך הש"ס למה אין נוהגת המצוה של ולו תהי' לאשה אפילו בחייבי לאוין משום שעדל"ת, ומתריצין דשאני התם דאי אמרה לא בעינא מי איכא לעשה כלל, ופירשו התוס' ישנים (על הדף שם) וז"ל, דהכא גבי דידה ליכא עשה דהא אי בעיא אמרה לא בעינא לי' הלכך אין לה לעבור משום עשה דידי' וכו' עכ"ל, הרי להדיא שכשאין האשה מצווה בהעשה לא שייך לומר עדל"ת. ועיי"ש במנ"ח מה שתירץ על קושיית המהר"ם אבן חביב וכדבריו תירץ גם הערל"נ בדף כ' ע"א בד"ה הן אמת.

מיהו הקובץ הערות בסוף סי' י"ד כתב שבע"כ צ"ל שתוס' במקומות הנ"ל שסוברים דבעינן ששניהם יהיו מצווין הרי הם סוברים שגם האשה מצווה היא במצות יבום. וגם הפ"י בכתובות שם כתב שגם האשה מצווה היא במצות יבום כמו שהביא המנ"ח שם.

וע"ע באבודרהם בדף י"ט ע"א (הובא בערל"נ ובקובץ הערות שם), וכן בשו"ת

* והנה במנ"ח שם הובאה הקושיא בצורת קושיא על מאי דאמרינן בדף כ' שבחייבי לאוין אמרינן שמצות יבום דוחה את הל"ת. אמנם ה"ה שיש להקשות כן גם על סוגיא דידן דמבואר

הרשב"א סי' י"ח, שהביאו בשם הרב יוסף בן פלאט שהאשה אינה מצווה על יבום משום שאינה מצווה על מצות פרו ורבו (ולקמן באות ת"כ נבאר מה שיש לדייק מדברי הר"י בן פלאט בנוגע למה הוא היסוד של מצות יבום). ובכתובות דף ס"ד ע"א אמרינן דאיהי לא מיפקדא עיי"ש.

ב. והנה כבר הבאנו את מאי דפריך הגמרא בכתובות דף מ' שהעשה של ולו תהי' לאשה תדחה חייבי לאוין, וכן הבאנו את פירושם של התוס' ישנים שם בהתירוץ שם שהכוונה היא שא"א לומר שעדל"ת כיון שהאשה אינה מקיימת שום עשה. מיהו תוס' וראשונים אחרים פירשו שכוונת התירוץ היא דמכיון שאם אמרה האשה שאינה רוצה להנשא לו אין כאן מצוה א"כ הרי המצות עשה ההיא נחשבת עשה יותר קלה משאר עשין וממילא אינה דוחה ל"ת. ועיין בערל"נ לקמן על דף ה' ע"ב על תד"ה כלכם וכו' שהביא מתוס' גורניש שהקשה שלפ"ז איך יתכן לומר שיבום ידחה ל"ת הלא גם ביבום אם אמר היבם לא בעינא אינו צריך ליבם אלא הרי הוא יכול לחלוץ. ועיי"ש בערל"נ מה שתי'. וגם התוס' רי"ד בכתובות שם הקשה קושיא זו ותי' כהערל"נ.

ג. עיין באמרי משה בסי' י"ב סק"ד שהקשה איך שייך לומר שעדל"ת הלא יש כאן צרות וכמו שמבואר בהברייתא דפטרינן גם את הצרות, וכן איירי באופן שיש גם אחים כמו שמבואר מהציוור של צרות צרות (לפי גירסת הש"ס דגריס צ"צ מנין), וא"כ הרי אפשר לקיים מצות יבום

בלי לעבור על הלאו והיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן שעדל"ת. וכתב האמרי משה שבע"כ צ"ל שכוונת הגמרא היא לפרש שכוונת הברייתא היא שבלא עלי' היינו אומרים עדל"ת לכה"פ היכא שהאחין והצרות אינם כאן. ושוב הביא האמרי משה את דברי השאגת ארי' בסי' צ"ו שחקר אם באופן כזה שהמצוה יכולה להתקיים גם בלא דחי', רק שעכשיו אירע שא"א לה להתקיים בלא דחי', האם זה מיקרי שאפשר לקיים שניהם או לא, ועיי"ש באמרי משה מה שפלפל בזה. וכן עי' בישרש יעקב בדף ד' ע"ב בדבריו על תד"ה דאפילו וכו' שהביא הרבה מקורות בענין זה.

גם יש ליישב את הקושיא ע"י מה שהזכיר האמרי משה שם שי"ל שאפילו היכא שאפשר להמצוה להתקיים ע"י אחר בלי לדחות את הלאו, בכל זאת יכול הוא לומר אנא בעינא למיעבד המצוה אע"פ שעל ידו א"א לקיים את המצוה בלי דחיית ל"ת (ועי' עוד בזה בקובץ הערות סי' י"ד סק"י), דלפ"ז לק"מ מה שהקשה דאפשר להעשה להתקיים ע"י האחין, והיינו משום שבכל זאת יכול האח הזה לומר אנא בעינא למיעבד מצוה. מיהו אכתי צ"ע מה הוא ההיתר לבעול את אותה יבמה הלא יכול הוא לקיים מצות יבום עם צרתה. ועי' גם ברש"ש על דף כ' ע"ב בד"ה ביאת כהן גדול, ובהגהות מצפה איתן על דף כ"א ע"א בשם הנודע ביהודה בספר דורש לציון, שהקשו מה הוא ההיתר לבעול את אותה יבמה הלא אפשר לקיים את המצוה עם צרתה בלי לעבור על הל"ת ואיירי שם כשיש צרה.

ד. עיין בקובץ הערות בסי' מ"ח סקט"ו שהקשה בשם ספר כסא דהרסנא איך ס"ד שמצות עשה יכולה לדחות לאו של עריות, הלא אפילו פיקוח נפש שהוא חמור יותר ממצות עשה אינה דוחה עריות אלא אמרינן שיהרג ואל יעבור, ועיי"ש במה שתי' הקובץ הערות, וכן עיי"ש בסקט"ז מה שהקשה עוד.

מב) לא תעשה שיש בו כרת מי דחי.

הנה מדברי הגמ' משמע שאם נאמר שאין עדל"ת שיש בו כרת שוב אין צורך להילפותא של עלי', וכן קאמר רבא בסוף הסוגיא בדף ח' שעררה גופה לא בעיא קרא משום שאין עדל"ת שיש בו כרת.

והנה אין להקשות על זה דגם אם אין עדל"ת שיש בו כרת אבל אכתי איצטריך קרא למימר שאין היבום חל אפילו בדיעבד ושאינה נקנית לו, דזה אינו, דהא מאחר שאין עדל"ת שיש בו כרת א"כ מעתה הדרה לדוכתה מה שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות*).

(* והנה לקמן בדף כ' ע"ב וכ"א ע"א ס"ל להסתמא דגמרא שגם בהציור של חייבי לאו ועשה דקי"ל שאין עדל"ת ועשה, הדין נותן שאם בעלו לא קנו (ובאות שמ"ט שם ביארנו שרבא שם חולק על הסתמא דגמרא), והתם עדיין צ"ע דנהי שאין עדל"ת ועשה אבל למה אין הקנין חל בדיעבד. וביארנו שם באות ש"נ שי"ל כמה טעמים לזה: א', משום שנשאר האיסור של אשת אח וכמו שידוע שצידד הפרשת דרכים (ולקמן כאן באות זה מבואר שהקובץ הערות והברכת שמואל שנביא כאן אזלי ששפיר נשאר האיסור של אשת אח). ב', משום דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ג', משום דקאי על זה דרשת רב גידל אמר רב שהביאה

מיהו אכתי יש להקשות דנהי שגם בלא קרא דעלי' הוי ידעינן שאין העשה של יבום דוחה את האיסור של אחות אשת, אבל אכתי הוי אמינא שהאיסור של אשת אח שפיר פקע מינה, וא"כ אולי בעינן קרא למימר שנשאר עלי' גם האיסור של אשת אח, וכן הקשה הקובץ הערות בסי' ה' סקי"א (והנה כבר חקר הפרשת דרכים באם בציור של חייבי לאו ועשה, שהן חולצות ולא מתיבמות ואין היתר של יבום, האם נשאר עלי' בדרך תוצאה גם האיסור של אשת אח, ועי' בזה בשעה"מ בפ"ו מהל' יבום. והקובץ הערות לכאורה נוקט שהוא שפיר נפקע ולכן הקשה שגם כאן הו"א הנפקע אלמלא הלימוד של עלי'. ואולי יש לדחות שלעולם יודה הקובץ הערות שלאחר דילפינן מעלי' דשפיר נשאר גם האיסור של אשת אח א"כ מעתה הה"נ לחייבי לאו ועשה).

ותי' הקובץ הערות שם שאה"נ גם אם אין עדל"ת שיש בו כרת אכתי בעינן קרא דעלי' כדי לומר שנשאר עלי' גם האיסור של אשת אח, רק שמהברייתא משמע

הגמרא שם בתחילת הסוגיא. ד', בגלל סברת הגרנט שנביא להלן באות זה. ה', דכיון דהוי מצוה הבאה בעבירה הרי נמצא שלא קיים את המצוה, וא"כ י"ל שדבר זה גורם שגם הקנין אינו חל, כי הקנין תלוי בקיום המצוה, א"נ דגם בלא הדין של מצוה הבאה בעבירה אין הוא מקיים את המצוה משום דמכיון שהתורה אמרה שאין העשה דוחה א"כ סברא היא שנכלל בתוך הכלל הזה שגם אם עבר ועשה את המצוה לא קיים אותה (והבאנו שם דקשה על זה מהא דנדה נקנית ביבום בימי נידותה. ולכאורה כן יש להקשות על הטעם השני שכתבתי שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ועיי"ש באות ש"נ סק"ב מה שכתבתי על זה).

דבעינן קרא דעלי' גם לעצם העובדא שאינה מתיבמת, ועל זה מקשה הגמרא דגם בלא עלי' ידעינן דבר זה משום שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, וכוונת רבא בסוף הסוגיא היא לומר שערוה גופה לא בעיא קרא כדי לומר שאינה מתיבמת, אבל שפיר בעינן קרא כדי לומר שנשאר עלי' האיסור של אשת אח.

מיהו מתוס' כאן משמע דלא כהקובץ הערות דהא משמע מדבריהם שמאחר שאין עדל"ת שיש בו כרת א"כ מעתה אין שום צורך כלל לקרא דעלי' לגבי הערוה גופה, שהרי הקשו תוס' מנ"ל להגמרא לומר שהתנא סובר מצד הסברא שעדל"ת שיש בו כרת (אשר משום כך בעינן קרא דעלי'), אולי ס"ל מצד הסברא שאין עדל"ת שיש בו כרת, ושבאמת לא בעינן קרא דעלי' לגופו, רק שאעפ"כ כתב רחמנא עלי' כדי לאיגלויי שבשאר דוכתי שפיר אמרינן שעדל"ת שיש בו כרת, ותירצו תוס' שאילו כן עדיפא למימר שעלי' בא להתיר ולגופו, מלומר שהוא בא ללמד אדעלמא עכת"ד, הרי שתוס' נוקטים שאם אומרים שאין עדל"ת שיש בו כרת, אז לפי האמת לא בעינן קרא דעלי' לגופו אלא אמרינן שהוא בא ללמדנו אדעלמא, וזהו דלא כמו שנקט הקובץ הערות דשפיר בעינן לי' לגופו כדי ללמדנו שנשאר האיסור של אשת אח.

שו"ר בחידושי הגרנ"ט בהשיעור הראשון על יבמות שהקשה ג"כ את קושייתו של הקובץ הערות וזה"ל שם, שזה מוכח מסוגיית הגמרא דפריך ל"ל עלי' דערוה נפטרת מיבום תיפוק לי' דאין עדל"ת שיש בו כרת, ואם נאמר דעשה

דיבום דומה לשאר עשה דעלמא דאם תמצא מקום שיכול לקיים מחויב לקיים, א"כ שפיר צריך קרא, דאתי למימר דנפטרת לגמרי אפילו יתבטל אח"כ הלאו (כלומר משום שלא נפקע האיסור של אשת אח), משא"כ בטעם זה דאין עדל"ת שיש בו כרת, אלא על כרחך מוכח דהכא אפילו אתינן עלה מטעם אין עדל"ת, נמי נאמר דנפקעה הזיקה לגמרי ונתבטלה מצות יבום ושוב אינה חוזרת ונראית אפילו בטל הלאו עכ"ל. מיהו אין מבואר בתוך דבריו שם איך באמת נגרם הפקעת הזיקה מזה שאין עדל"ת שיש בו כרת. ומהמשך דבריו שם מבואר שאין כוונתו לסברת הפרשת דרכים. ועיין באות ש"נ סק"ה.

ועיין גם בברכת שמואל בסי' ב' שהקשה דנחי שגם בלא עלי' הוי ידעינן שאין עדל"ת שיש בו כרת ושכיון שהיא אסורה משום אחות אשה א"א שיחול עלי' הקנין של יבום, אבל אכתי מהיכא תיתי לומר שנפקע הזיקה ושיש גם איסור של אשת אח, דלמא שפיר נפקע האיסור של אשת אח. ובאות ב' תי' דכיון שאינה עולה ליבום א"כ שוב אינה עולה לחליצה ומכיון שאינה עולה אפילו לחליצה א"כ מזה שפיר ידעינן שאיסור ערוה מפקיע את הזיקה לגמרי.

והנה לכאורה הי' אפשר ליישב את הקושיא הנ"ל בדרך אחרת, והיינו שגם בלא קרא דעלי', מכיון שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ידעינן שפיר שאין עלי' זיקה ושמיילא יש כאן איסור של אשת אח, והיינו משום שכמו שאין קנין קידושין תופס בחייבי כריתות הה"נ שי"ל שאין

זיקה תופסת בחייבי כריתות*). מיהו עיין
בברכת שמואל בסי' ט' סק"ז שכתב
שאע"פ שאין קידושין תופסין בחייבי
כריתות אבל אכתי יכול להיות שזיקה
שפיר תופסת, ועיי"ש שכתב הכרח לזה.

מג) תד"ה יכול שאני מרבה אף שש עריות וכו'.

וז"ל, הוה מצי למימר יכול שאני מרבה
אף שלא במקום מצוה עכ"ל. ועי' בתוס'
ישנים שביארו שבאמת גם לאחר
שממעטינן את השש עריות משום שלא
יתכן שתנשא לאחין ואינן דומות לאחות
אשה, אבל אכתי לא ידעינן למעט את
הט"ו שלא במקום מצוה, אלא הוה אמרינן
שכיון שהט"ו אוסרות במקום מצוה הה"נ
לשלא במקום מצוה, ולכן סיימה הברייתא
שאינן צרה אלא מאח כדי לומר שאפילו
הט"ו אינן אוסרות אלא במקום מצוה.

מיהו עיין ביש"ש שכתב דרך הפוכה,
והיינו דהא דשאלה הברייתא דוקא על
השש עריות הרי זה משום שבנוגע להט"ו
שלא במקום מצוה ה"י פשוט לנו שאינן
אוסרות את הצרות, והיינו משום שהדרשה
של עלי' קאי על הציוור של יבום דהא
ילפינן עלי' עלי' מיבום, רק שבכל זאת
אכתי הוי אמרינן שגם השש אוסרות
צרותיהן אע"פ שאינן במקום יבום כדי
שגם בהן תהי' תופעה של "אוסרות

צרותיהן" כדי שלא לחלק בין העריות,
ולכן פרכינן רק מהשש.

מד) תד"ה לא תעשה (האם עשה דוחה ב' לאוין).

א. עיין בקובץ הערות בסי' ח' סקי"ג וי"ד
שהביא שיש ראשונים שחולקים על תוס'
וסוברים שאין עשה דוחה שני לאוין.

ב. הנה שיטת תוס' כאן היא שעשה דוחה
שני לאוין וביאר הקובץ הערות בסי' ח'
סקי"ג שאין זה סותר את הכלל שאין
עדל"ת ועשה, משום דשאני התם שהעשה
אינו נדחה משום שאין עשה דוחה עשה.

והנה ידועה היא שיטת הריב"א בענין
הא דאין עדל"ת ועשה, דס"ל להריב"א
שהל"ת שפיר נדחה רק שאין העשה
נדחה**. מיהו תוס' בקידושין דף ל"ד
ע"א הביאו בשם הר"ר יוסף מארץ ישראל
דהיכא שיש ל"ת ועשה הרי הל"ת חשיב
חמור יותר מסתם ל"ת, ולכן אין עשה
דוחה אותו אפילו כשהוא עומד לבדו בלי
העשה (כגון באשה שהיא פטורה על
העשה אם הוא בגדר זמן גרמא), וזהו
להיפך משיטת הריב"א דהא לפי תוס'
בקידושין יוצא שגם הלאו אינו נדחה. ולפי
הר"ר יוסף מא"י לכאורה צריכים לומר
שאינן עשה דוחה שני לאוין משום שגם
בזה הרי י"ל שכל לאו ולא חשיב יותר

שלפי פירושו אכתי צריכים לומר שרק המלקות
נדחים, אבל המדריגה של איסור שכולה בתוך
הלאו, שפיר נשאר, דאם לא כן קשה הסוגיא
בחולין שם. וצריכים לבאר את הגדר של דבר
זה.

(* משא"כ אם עשה שפיר דוחה ל"ת שיש בו
כרת, אז שפיר יכולה הזיקה לחול, וכן הקנין יבום
כשיבעול אותה, וכמו שביארנו לעיל אות מ'
הטעמים לזה.

** ועי' בתוס' בחולין דף קמ"א שרצו לחדש

יותר ממצות השבת אבידה ולא דלא תוכל להתעלם). ולפי דברינו הנ"ל גם הר"י יוסף מא"י מודה שבכה"ג הלאו שפיר נדחה משום שאין הלאו נחשב אלים טפי, ורק העשה אינו נדחה.

והנה שיטת הרשב"א בשט"מ על כתובות דף מ' היא שעשה דוחה איסור עשה. ולכאורה מוכח לומר שהוא סובר שעשה אינו דוחה ב' ל"ת (אפילו כשהם משני ענינים), דהא בתולה מעמיו יקח הרי הוא בגדר איסור עשה כמש"כ הרשב"א שם וא"כ אמאי באלמנה מן הנישואין אין מצות יבום דוחה את הל"ת והאיסור עשה. שו"ר שכן הוכיח הערל"ג מדבריו, בדף כ' ע"ב בד"ה אכן.

והנה האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ה' הביא את קושיית הבית מאיר והגאון מלובלין שלפי החולקים על תוס' שסוברים שאין עשה דוחה שני לאוין א"כ איך אמרינן לקמן בדף כ' ע"א בנוגע לאלמנה מן האירוסין לכהן גדול שהעשה של יבום דוחה את הלאו של אלמנה הלא באלמנה יש שני לאוין דהיינו לא יקח ולא יחלל. ולפי דברינו הנ"ל יתכן שיש להקשות כן גם לפי תוס' עצמם דהא ביארנו שי"ל שתוס' סוברים שעשה דוחה ב' לאוין רק בכגון אשת אח ואחות אשה ששני הלאוין הם על שני ענינים נפרדים, אבל לא יקח ולא יחלל הרי שניהם באים לאוסרה משום היותה אלמנה*), וא"כ בכה"ג י"ל שמודים

חמור מסתם ל"ת בעלמא. מיהו י"ל שדוקא בהציוור של תוס' בקידושין שם שייך לומר שהלאו הוא יותר חמור והיינו משום שהעשה והלאו הם על ענין אחד ולכן שפיר אמרינן שהלאו חשיב חמור יותר מסתם לאו, אבל הכא בהציוור של תוס' הרי הלאו של אשת אח והלאו של אחות אשה הרי הם שני ענינים נפרדים, וא"כ י"ל שבכה"ג לא שייך לומר שהם מחזקים זה את זה (ואע"פ שתוס' בקידושין שם קאי גם על מצות כאלו שיש בהם ציורים שהוא עובר על העשה בלי הלאו, וכן על הלאו בלי העשה, וכגון המצוה של השבת אבידה והלאו של לא תוכל להתעלם, דהיכא שהגביה על מנת להשיב תו אינו עובר על הלאו אבל אכתי קיימא בהעשה, וכן היכא שלא הגביה כלל הרי הוא עובר על הלאו אבל לא על העשה, אבל בכל זאת אע"פ שיתכן ציורים כאלו, אבל סוף סוף העשה והלאו הרי הם על ענין אחד ולכן הרי הם מחזקים זה את זה).

והנה אם כהן גדול לוקח אלמנה מן הנישואין הרי הוא עובר על הלאו של אלמנה ועל העשה של בתולה בעמיו יקח, ואמרינן בדף כ' שאין העשה של יבום דוחה את הל"ת והעשה. ולכאורה בכה"ג הרי זה נחשב שהל"ת והעשה הם על שני ענינים נפרדים שהרי הלאו הוא על אשה שהיא אלמנה והעשה הוא על אשה שהיא בעולה (ופשיטא דזה מיקרי שני ענינים

שהתורה ריחקה אותו מעניני אישות עם אלמנה, הרי הם שפיר מחזקים זה את זה. ועי' שם שר"ב סובר שקידש אינו לוקח אבל אם בעל הרי הוא לוקח גם משום לא יקח, ויש אריכות דברים בענין אם לפי רבא לא יקח הוא משום הקידושין בתנאי שיבעול

* והנה בקידושין דף ע"ח ע"א קאמר אביי שקידש לוקח משום לא יקח, בעל לוקח משום לא יחלל. ולפ"ז יוצא שלא יקח הוא לאו על האישות שהוא קונה, ולא יחלל הוא לאו על הביאה. מיהו גם לפ"ז י"ל שכיון שעכ"פ יסוד שני הלאוין הוא

מיהו תוס' בחולין דף קמ"א ע"א כתבו שאפילו לפי הריב"א צ"ל שהעשה דוחה רק את המלקות של הל"ת אבל לא את עצם האיסור, וא"כ לפ"ז אולי הרי היא שפיר מתחללת, וצ"ע.

**מה) בא"ד (כענין) אם
האיסור של אשת אח
הותר לגבי יבום או
נדחה).**

א. הראי' מדברי תוס' כאן.

וז"ל, ואומר ר"י שמאשת אח לא מצי למילף בעלמא דלידחי עשה ל"ת שיש בו כרת דשאני אשת אח דמצותו בכך וא"א בענין אחר לקיים מצות יבום דאל"כ בטלה מצות יבום עכ"ל. והוכיח הקובץ הערות בריש סי' ט' מדברי תוס' לקמן בדף ה' ע"ב ד"ה כולה וכו' שאין כוונתם בסברא זו לומר שהאיסור של אשת אח הותר לגבי מצות יבום, אלא לעולם הרי הוא רק נדחה לגבי מצות יבום וכמו שנקטו תוס' בקושייתם, רק שבכל זאת א"א למילף מיני' שעדל"ת, משום דשאני הכא שמצותו בכך עכ"ד הקובץ הערות. וכן ביאר האפיקי ים בסי' ז' אות ט"ו בתחילת דבריו את כוונת תוס' על סמך דבריהם בדף ה' ע"ב ודלא כהבית הלוי בח"א סי' ל"ח שהביא האפיקי ים שם

תוס' שכל לאו מחזק את חבירו ושוב אין עשה דוחה אותם וכיסודו של הרר' יוסף מא"י (ויש לדחות).

שו"ר בערל"ג בדף כ' ע"ב בד"ה אבל באמת וכו' שהקשה את קושיית הבית מאיר והגאון מלובלין ותי' דהיכא ששני הלאוין הם על שם אחד, אז לכו"ע עשה שפיר דוחה את שניהם, וזהו להיפך מדרכנו לעיל כאן.

ועכ"פ האחיעזר שם בד"ה ובעיקר וכו' כתב לתרץ שלפי הריב"א שסובר שאע"פ שאין עדל"ת ועשה אבל הל"ת שפיר נדחה א"כ ה"ה שאפילו אם אין עשה דוחה שני לאוין אבל לאו אחד הרי הוא שפיר דוחה*,), וא"כ י"ל שהמצוה של יבום דוחה את הלאו של לא יחלל, ומאחר שנדחה הלאו של לא יחלל א"כ בודאי שאין היבמה מתחללת לכהונה, ומאחר שאינה מתחללת לכהונה א"כ מעתה לא רק שהלאו של לא יחלל נדחה אלא הרי הוא מתבטל בעצם וכמש"כ הרמב"ם שהיכא שהביאה אינה מוספת חילול ליכא לאו של לא יחלל, ומאחר שמתבטל הלאו של לא יחלל תו ממילא ליכא הלאו של לא יקח דהא הטעם של לא יקח הוא משום לא יחלל וכמו שהביא שם (ועיי"ש שתי' גם בדרך אחרת קצת, ועי' גם במה שהביא מהמקנה בענין זה).

דחשיב ממש שני ענינים.

(* והנה מדברי האחיעזר חזינן דס"ל שהטעם לומר שאין עשה דוחה ב' לאוין אינו דוקא משום שכל לאו מחזק את חבירו דהא נקט שלאו אחד שפיר נדחה.

או האם לא יקח הוא משום הביאה שאחרי קידושין דהיינו ביאת אישות. ועכ"פ גם לפי רבא י"ל שהם מחזקים זה את זה וכהנ"ל. מיהו אם הלאו של לא יחלל הוא עבור העובדא שהוא מחלל אותה ועושה אותה חללה א"כ אז י"ל

שהבין שכל היכא שמצותו בכך הרי זה גדר של הותרה ולא גדר של דחוי' עיי"ש.

ב. ביאור הצד של הותרה.

והנה בתחילה נבאר שבענין הותרה יש כמה צדדים, ונסדרם אחד אחד:

א', שהאיסור של אשת אח הותר בגלל עצם העובדא שמת בעלה בלי בנים, ואפילו אם אח"כ נפקעה ממנה הזיקה ונפטרה מיבום והרי היא מותרת לשוק, בכל זאת מכיון שמת בעלה בלי בנים אין כאן איסור של אשת אח, והרי זה כמו חלב חי'.

ב', שלעולם אין הנפילה לבדה מתרת, אלא בענין שגם עכשיו תהי' זקוקה ליבום וחייבת במצות יבום, דאז הותר האיסור של אשת אח אפילו אם ע"י ביאה זו אין היבם מקיים מצות יבום.

ג', שלעולם לא הותר האיסור של אשת אח אא"כ הוא מקיים בביאה זו מצות יבום, רק שאופן ההיתר הוא על דרך הותרה ולא על דרך דחוי', כלומר דאפילו אם הי' אפשר לקיים מצות יבום בלי לעבור על אשת אח, בכל זאת הי' מותר לעבור על אשת אח, משא"כ כשהוא מדין דחוי', אז בענין שיהי' אי אפשר לקיים את המצוה בלי לעבור על הלאו. ובאמת לפי הצד הזה ליכא שום נפ"מ בזה שאומרים שאשת אח הותר לגבי יבום, כי מצות יבום היא תמיד רק ע"י אשת אח והוי תמיד בגדר א"א לקיים שניהם, אלא שמ"מ לפי

הדרך הזה יסוד ההיתר הוא על דרך הותרה ולא על דרך דחוי'.

ג. קושיית הקרן אורה (מנעשית כאשתו לכל דבר) ודברי הקובץ הערות.

והנה הקרן אורה כאן הקשה על דברי תוס' דאיך הקשו שנילף מיבום הלא האיסור של אשת אח הותר ולא נדחה (ולקמן נביא את הוכחתו לומר שהאיסור הותר ולא רק נדחה, וכן את יתר ההוכחות לומר שהאיסור הותר), ונשאר הקרן אורה בצ"ע, וכן הקשה האמרי משה בסי' ה' אות כ'. וכתב האמרי משה באות כ"א דמה שכתבו תוס' כאן שהאיסור של אשת אח נדחה הרי זה רק לפי הס"ד בתחילת הסוגיא שיש מקום לומר שעדל"ת שיש בו כרת, דלפ"ז י"ל שבאמת האיסור של אשת אח נדחה (על פי הכלל שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת), ולא הותר, אבל לפי המסקנא שאין עדל"ת שיש בו כרת, אז נקטינן שהאיסור של אשת אח הותר (ולא אמרינן שיבום הוא יוצא מן הכלל ושנאמר שיבום דוחה ל"ת שיש בו כרת).

ועכ"פ הקרן אורה והאמרי משה קבעו את קושייתם על קושיית התוס' וכהנ"ל דאיך רצו תוס' ללמוד דין של דחוי' מציוור של הותרה. מיהו כבר הראה הקובץ הערות בסי' ט' אות ד' שיש אומרים ששפיר אפשר ללמוד שעדל"ת מציוור של הותרה, דהא ר"ת סובר שכלאים בציצית הותרו ובכל זאת חזינן דילפינן משם שעדל"ת, וז"ל הקובץ הערות, וטעמו של דבר זה נראה דאפילו נאמר שכלאים בציצית

הותרה וכו' מ"מ יסוד ההיתר הוא משום המצוה שישנה בהבגד, ושפיר יש ללמוד מזה שעדל"ת, אלא דאיפכא קשה דבכל מקום שעדל"ת יהא בתורת היתר, ואפילו היכא שאפשר לקיים שניהם יהא מותר מדאורייתא כמו בציצית, ובגמרא מוכח להדיא דהיכא שאפשר לקיים שניהם לא דחי מדאורייתא בכל עדל"ת, וכבר הקשה קושיא זו בחידושי הרמב"ן פ"ק דיבמות עכ"ל, וא"כ לפ"ז לא קשה קושייתם של הקרן אורה והאמרי משה על קושיית תוס' משום דשפיר אפשר ללמוד מציוור של הותרה אלא שקשה להיפך דנילף מיני' דין של הותרה ולא דין של דחוי'.

ד. שיטת הרמ"ה והרמב"ן והרשב"א.

וע"ע שם בסק"א וב' שהביא הקובץ הערות שהרמ"ה בסנהדרין דף נ"ג ע"ב ד"ה מתיב וכו' והרמב"ן בתורת האדם תירצו באמת על קושיית תוס' דשאני אשת אח שהותר לגבי יבום. ומבואר בהמשך הסימן שם שאין זה סותר את מה שמצינו לפי ר"ת ששפיר אפשר ללמוד עדל"ת מציוור של הותרה, והיינו משום שיש שני סוגים של הותרה, א', היכא שהאיסור הותר אפילו שלא מסיבת מצוה וכגון חלב חי' וטומאת קרובים, וא"כ י"ל שהרמ"ה והרמב"ן סוברים שאשת אח הותר אפילו שלא לצורך המצוה, וכן אע"פ שאין כאן זיקה, דהיינו כהצד שכתבנו שעצם המציאות שמת בעלה בלי בנים, כמו המציאות של חלב חי', ומהותרה כזה בודאי א"א ללמוד שעדל"ת כיון שההיא

הותרה אינה בגלל המצוה עכ"ד הקובץ הערות.

מיהו צ"ע דמדברי הרמ"ה והרמב"ן בתורת אדם שם משמע שאשת אח הותר רק בגלל המצוה, דעיי"ש שכתבו שאשת אח הוי גדר של הותרה ולא של דחוי' משום שא"א למצות יבום בלא אשת אח, ואם נאמר שהאיסור של אשת אח הותר אפילו שלא מסיבת המצוה א"כ אין זו סברא, דהא איך שייך לומר שהותרה בגלל שא"א להמצוה בלא"ה, הלא אנו אומרים שהאיסור הותר אפילו שלא מסיבת המצוה (ומדברי הרמ"ה והרמב"ן נראה כשיטת הבית הלוי שהבאנו לעיל שכל היכא שמצינו שמצותו היא בכך הרי זה גדר של הותרה).

ועכ"פ עוד הוכיח הקובץ הערות שהאיסור של אשת אח הותר אפילו שלא מסיבת המצוה משיטת הרשב"א בדף מ"א, דהנה בגמרא שם קאמר רב שאם היבמה היתה מותרת בשעת נפילה ושוב נאסרה ושוב הותרה הרי היא חוזרת להיתרה, וכתב הרשב"א שהכוונה במאי דאמרינן שהיא חוזרת להיתרה היא רק שהיא מותרת להתיבם אבל מצוה ליכא והרי היא מותרת לשוק בלא חליצה, רק שבכל זאת הרי היא מותרת להיבם ואין איסור של אשת אח משום שבשעת מיתת הבעל האיסור של אשת אח מסתלק לגמרי עכ"ד הרשב"א, וא"כ חזינן מדברי הרשב"א דס"ל שהאיסור של אשת אח הותר אפילו שלא לצורך מצוה, וכן אע"פ שאין כאן זיקה, אלא משום עצם העובדא שמת בעלה בלי בנים, דהא בהציוור הנ"ל ליכא שום זיקה ובכל

זאת הותר האיסור (אבל מיבם קטן דתנן תגדלנו אין ראי' לזה, כיון שיש כאן זיקה והמצוה יכולה להתקיים כשיגדיל).

ה. הראיות מדברי רבי יוחנן בדף י' ומנעושת כאשרו לכל דבר.

ומעתה נראה את שאר ההוכחות בענין אם אשת אח הותר או נדחה לגבי יבום. והנה הקרן אורה בקושייתו הנ"ל על תוס' כאן הוכיח שאשת אח הותר לגבי יבום מהא דחזינן שהיא נעשית כאשרו לכל דבר דהיינו שהוא מגרשה בגט ומחזירה. מיהו יש לדחות, דהנה האפיקי ים שם באות י"ד כתב להוכיח שאשת אח הותר מהא דס"ל לרבי יוחנן בדף י' ע"ב שלאחר שחלץ ליבמתו, בין הוא ובין האחים האחרים אינם חייבים כרת לא על החלוצה ולא על הצרה, אלא יש רק לאו מקרא דלא יבנה, ומבואר שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי ואפילו כשאינו מקיים בהביאה שום מצוה ואפילו לאחר שכבר נפקעה הזיקה, ושוב צידד לדחות שלעולם י"ל שהאיסור של אשת אח נדחה הוא, רק דשאני התם שלא יבנה הוא גזירת הכתוב שהחליצה מנתקת את הכרת ללאו דלא יבנה (וס"ל לר"י דאיהו שליחותיהו דאחין קעביד ואיהי שליחותה דצרה קעבדה) עכ"ד, ועי' באמת בתוס' בדף י' ע"ב בד"ה אי הוי וכו' וכן בדף י"א ע"א בד"ה חד וכו' שכתבו שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שלא יבנה מנתק מכת ללאו, וא"כ לפ"ז ה"ה דליכא ראי' מהא דמצינו שהיבמה נעשית כאשרו לכל דבר משום שגם בזה י"ל שהיסוד של יבום הוא דין של דחי' רק שקיום המצוה של יבום מנתקת אותה

להיתר גמור, וכסברא זו כתב האמרי משה בס"י ה' אות כ' עיי"ש.

ו. עוד בשיטת הרשב"א.

והנה האפיקי ים הוכיח עוד שהאיסור של אשת אח הותר גבי יבום משיטת הרשב"א בדף מ"א שהבאנו לעיל (וכבר הבאנו שגם הקובץ הערות הוכיח משם) שכתב שבשעת נפילה האיסור של אשת אח נפקע ושוב אינו חוזר אפילו אם תתבטל ממנה מצות יבום. והרשב"א שם הוכיח כדבריו מדברי רבי יוחנן בדף י' שגם לאחר חליצה ליכא כרת של אשת אח ודלא כתוס' שכתבו שם שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שהגזזה"כ של לא יבנה מנתקת מכרת ללאו.

וגם האמרי משה שם הוכיח שהאיסור של אשת אח הותר מדברי הרשב"א הנ"ל אלא שהקשו האפיקי ים והאמרי משה שזה סותר את מה שכתב הרשב"א בדף ח' ע"א כתוס' שא"א ללמוד שעדל"ת שיש בו כרת מיבום משום דשאני יבום שמצותו בכך וכתב שם להדיא שעיקר מצותו בדחי'. ותי' האמרי משה שבודאי מקודם שידענו שאין עדל"ת שיש בו כרת אז הוי אמרינן דהוי בגדר דחי' וכמו שכתבנו כבר.

ז. דברי תוס' בדף ח' ודף כ'.

וע"ע בתוס' בדף כ' ע"ב בד"ה אטו וכו' שנתעוררו אמאי חייבי לאוין אסורים על היבם בביאה שני', ואילו ביבמה רגילה אין איסור של אשת אח בביאה שני' אלא הרי היא מותרת משום הדרשה של ולקחה וגו' מלמד שהיא נעשית כאשרו לכל דבר, ואמאי לא נילף חייבי לאוין מיבמה רגילה ונאמר גם שם שמכיון שביאה ראשונה

הותרה, וכתבו כן כתירוץ נוסף על תירוצם של תוס', וכמו שהביא האפיקי ים שם (וע"ע באות ק"פ מה שנבאר בכוננת הת"י). ובאמת רעק"א בדף כ' ע"ב ציין להתוס' הנ"ל בדף ח'.

מיהו י"ל שאין כאן שום סתירה בדברי תוס' והיינו משום שכוננת תוס' בדף ח' היא רק קודם דידעינן שמותר לו להחזירה, דאז סוברים תוס' שלא היינו אומרים שהאיסור של אשת אח הותר אלא היינו אומרים שהוא רק נדחה (וכן שקיום המצוה אינו מנתק את הכרת של אשת אח) ולכן הקשו תוס' למה היינו אומרים שביאה שני' מותרת דמ"ש מחייבי לאוין, ועל זה תירצו שגם ביאה שני' היא צורך המצוה כיון שא"א לצוותו לבוא עלי' ולגרשה, ולכן המצוה של יבום דוחה גם את האיסור של ביאה שני', משא"כ בחייבי לאוין מכיון דהוי בדרך מקרה ולא רצתה התורה דוקא שישא אשה זו שהיא אסורה עליו בלאו, התם לא אמרינן סברא זו שלא אמרה התורה לבוא עלי' ולגרשה, דרק לגבי האיסור של אשת אח שמצות יבום בנוי על היותה אשת אח, ותמיד יש כאן איסור זה, ועיקר מצות יבום היא בכך, רק התם אמרינן שלא תקבע התורה מצוה כזו שמחייבתו לבוא עלי' ולגרשה, אבל בחייבי לאוין דהוי בדרך מקרה לא איכפת לה להתורה בזה שיצטרך לגרשה, אבל עכ"פ גם תוס' בדף ח' מודים שלאחר דדרשינן שהוא מותר אפילו להחזירה לאחר גירושין מעתה אמרינן שהאיסור של אשת אח הותר (לכל הפחות היכא שכבר קיים מצות יבום).

(מיהו צ"ע דאכתי קשה דלאחר שקמ"ל

מותרת הה"נ להביאה שני' משום שהיא נעשית כאשתו לכל דבר. ותירצו תוס' דא"א ללמוד חייבי לאו מאשת אח כי י"ל שרק בנוגע להאיסור של אשת אח חידשה התורה שהיא נעשית כאשתו לכל דבר ושביאה שני' מותרת כי הביאה ראשונה הרי היא מותרת על דרך "הותרה", אבל בחייבי לאוין מכיון שהביאה ראשונה מותרת רק משום דין "דחי'", דהיינו משום שעדל"ת, א"כ א"א ללמוד מיבום שגם שם הרי היא נעשית כאשתו לכל דבר.

והנה האפיקי ים שם הקשה סתירה מדבריהם בדף כ' לדבריהם בדף ח' ע"ב, דהנה בדף ח' ע"ב הקשו תוס' דהא חזינן שצריכים לדרוש מקרא שהיבם מותר להחזירה לאחר שגירשה ואילו מה שביאה שני' מותרת משמע שזהו מצד הסברא ולא מקרא, וגם אם הי' אסור להחזירה בכל זאת ביאה שני' היתה מותרת, וקשה למה לא היינו אומרים ביאה שני' כמו שאסרינן ביאה שני' בחייבי לאוין, ותירצו וז"ל, וי"ל דביאה שני' לא צריכא קרא דסברא היא שלא אמר רחמנא יבא עלי' לגרשה אחר ביאה ראשונה, ומ"מ ביאה שני' לא דחיא חייבי לאוין דרשות היא וליכא עשה אלא בביאה ראשונה עכ"ל. ומזה שהקשו שנאסור ביאה שני' כמו בחייבי לאוין הוכיח האפיקי ים שהם סוברים שהאיסור של אשת אח הוא בגדר דחוי', דהא אם הוא בגדר הותרה א"כ איך אפשר ללמוד מחייבי לאו, וא"כ הרי זה סותר את דבריהם בדף כ' דהתם מבואר בדבריהם דהוי בגדר הותרה וכהנ"ל. והתוס' ישנים בדף ח' תירצו באמת על קושייתם דביאה שני' מותרת משום שהאיסור של אשת אח

הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום א"כ אמאי לא נילף מזה שגם חייבי לאוין הותרו לגבי יבום, וא"כ בע"כ צ"ל שמה שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום הרי זה מצד הסברא לחוד דהיינו דסברא היא שהתועלת שהיבום גורם לאחיו המת הרי היא יכולה להתיר האיסור של אשת אח ומש"ה אמרינן שכוונת התורה היא לגדר של הותרה, ומש"ה לא שייך ללמוד מזה לחייבי לאו.

ברם אע"פ שכתבנו שתוס' והת"י בשני המקומות סוברים למסקנא שהאיסור של אשת אח הותר גבי יבום ושכן כתבו גם הת"י בדף ח', אבל אכתי יש חילוקים ביניהם לענין צורת הדין, והיינו משום שלפי דברינו הנ"ל יוצא שתוס' בדף ח' סוברים שילפינן שהאיסור של אשת אח הותר ולא נדחה מהא דדרשינן שהיא נעשית כאשתו לכל דבר, ואילו מתירוצם של התוס' ישנים שם יוצא שידעינן שהאיסור של אשת אח הותר גם בלי הילפותא של נעשית כאשתו לכל דבר אלא מצד הסברא לחוד, דמצד הסברא לחוד ידעינן שכוונת הפרשה היא שהתועלת של יבום מהני להתיר אשת אח, וזה גם מספיק כדי להתיר ביאה שני' אע"פ שכבר נגמרה המצוה ונפקעה הזיקה, שהרי זהו תירוצם של הת"י על קושיית תוס' שם דהיינו שגם בלא הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר ידעינן שביאה שני' מותרת משום שהאיסור של אשת אח הותר (וע"ע באות ק"פ מה שנבאר בדברי התוס' ישנים). ועוד יוצא שבין מדברי תוס' בדף ח' ובין מדברי הת"י ידעינן שביאה שני' מותרת מצד

הסברא לחוד גם בלי הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר, ואילו תוס' בדף כ' סוברים כהת"י שידעינן מצד הסברא שהאיסור של אשת אח הותר בביאה ראשונה וכמו שמשמע מלשונם שם, אבל הרי הם סוברים שאין זה מספיק כדי להתיר ביאה שני' אלא מה שביאה שני' מותרת הרי זה רק בגלל הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר, אבל בלא הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר היינו אומרים שהדין של הותרה הוא רק לגבי הביאה של המצוה, וזהו דלא כהנחתם בדף ח' שגם בלא הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר ידעינן שביאה שני' מותרת, וכך העיר האפיקי ים שם שמדברי תוס' בדף כ' נראה שהם סוברים שמה שביאה שני' מותרת הרי זה משום הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר, עיי"ש בלשון תוס'.

ח. עוד ראיות בענין דחוי' או הותרה.

עוד כתב האפיקי ים להוכיח שהאיסור של אשת אח הותר מדף ז' ע"ב דאמרינן דבעינן עלי' כי סד"א דהואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אחות אשה כמו במצורע דהואיל ואישתרי להכניס את ידיו לבהונות כשהוא מצורע הה"נ להיכא שהוא גם בעל קרי, ובזבחים דף ל"ב ע"ב אמרינן דמה שמצורע מכניס את ידיו לבהונות הרי זה בגדר הותרה ואב"י סובר שם דהיכא שהגדר הוא דחוי' או לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, וא"כ מוכח שגם ביבום הגדר הוא הותרה, דאל"כ לא הי' שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי, ואע"פ

שרבא בזבחים שם סובר דשפיר אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי גם היכא שהגדר הוא דחוי, אבל משמע שהסוגיא לקמן בדף ז' אתיא לכו"ע וגם לפי אביי. וע"ע באפיקי ים שם שהוכיח מתוס' בדף נ"ד ע"ב בד"ה אלא רמז וכו' דס"ל דחוי.

והאמרי משה בסי' ה' הביא עוד כמה מקורות בענין אם אשת אח הותרה לגבי יבום אפילו כשאינו מקיים את המצוה, דמהדין של קטן הבא על יבמה גדולה תגדלנו אע"פ שאין כאן קיום מצות יבום נראה שאשת אח הותרה לגבי יבום. וכן הוכיח מר"ל שסובר בדף ל"ה ע"ב שביאת מעוברת לא שמה ביאה ואפילו אם הפילה אח"כ לא קיים בזה מצות יבום ובכל זאת אינו חייב על ביאתו משום אשת אח, ועי' בזה בתוס' שם בד"ה תגלי וכו' וכן בתוס' בדף כ' ע"א. מיהו מכל זה אכתי אין מוכח שאופן ההותרה הוא בדרך הותרה מכללו אפילו כשפקעה הזיקה, כי י"ל דשאני התם דשפיר יש כאן מיהא זיקת יבום ותתקיים המצוה כשיגדיל הקטן או תפיל המעוברת וא"כ אין ראי' מזה שנפילה לחוד מתרת גם כשאין כאן זיקה, אלא שלהלן הוכיח שהנפילה לחוד מתרת גם כשכבר פקעה הזיקה מדברי הרשב"א בדף מ"א וכדרך שהוכיח הקובץ הערות משם שהאיסור של אשת אח הותר בדרך הותרה מכללו כמו חלב חי.

ומדברי אבא שאול (שאוטר יבום שלא לשם מצוה) כתב שמשמע בפשטות שהאיסור של אשת אח נדחה הוא לגבי יבום ולא הותרה בגלל הנפילה או הזיקה לחוד גם כשאינו מקיים את המצוה.

וכן הוכיח מדברי רש"י בדף נ"ב שכתב שהיבם אינו יכול לקדש את היבמה בתורת קידושין רגילין כי היא ערוה של אשת אח ואין קידושין תופסין בעריות, ועיי"ש מה שפלפל בכל זה.

והגרש"ש בסי' ט"ו סק"ב הוכיח דלא כהרשב"א בדף מ"א מהדין של רבי שמעון בדף כ"ח ע"ב ששתי אחיות שנפלו לו ליבום מב' אחים אסורות לו מהתורה מקרא דלצורר (ודלא כרבנן שסוברים שיש כאן רק איסור דרבנן של אחות זקוקתו), ורש"י בדף כ"ח ע"ב ותוס' בקידושין דף ג' ע"ב סוברים שהאיסור הוא משום שמאחר שפטרה התורה מיבום בכה"ג מקרא דלצורר, א"כ לא נפקע האיסור של אשת אח, ובדף י"ט ע"א מסיק הש"ס דאירי באופן שמתו שני אחיו בזה אחר זה ולא בבת אחת, וא"כ מעתה צ"ע לפי הרשב"א למה גם הראשונה לנפילה אסורה, הלא בשעת מיתת בעלה נפלה ליבום ונפקע ממנה האיסור של אשת אח ותו לא הייל לפי הרשב"א. וכתב לדחוק שהרשב"א יסבור שכוונת רבי שמעון היא לאסור בחיוב חדש של כרת מקרא דלצורר ולא משום אשת אח עיי"ש.

וע"ע בדברינו לקמן על תוס' בדף כ' ע"א עוד הוכחה דהותרה.

מו' בא"ד.

וז"ל, דשאני אשת אח דמצותו בכך וא"א בענין אחר לקיים מצות יבום וכו' אבל מכלאים בציצית ילפינן שפיר בעלמא דאי לא מקיימת מצות תכלת בפשתים מקיימת בצמר ואפילו הכי דחי וכו' עכ"ל.

והקשה בהגהות פורת יוסף בסוף המס' דהא במנחות דף ו' ע"א אמרינן שכלאים בציצית חשיב שפיר מצותו בכך (וכן הקשה הקרן אורה). וע"ע במהר"ן חיות כאן שהקשה דהא להלן בסוגיין רצו ללמוד שעדל"ת ממה שתמיד דוחה שבת ואילו בהסוגיא במנחות שם אמרינן שגם זה חשיב מצותו בכך, וא"כ היכי רצו למילף מיני' לפי מה שכתבו תוס' כאן שא"א ללמוד מדבר שמצותו בכך.

מיהו נראה שעל תוס' עצמם לא קשה מידי משום שתוס' כאן נתכוונו לסוג אחר של מצותו בכך, והיינו שכוונתם היא לומר שמצות יבום נאמרה דוקא על כה"ג שהוא מיבם את אשת אחיו וא"א למצות יבום בלא"ה, אבל מצות ציצית ומצות תמיד שייכי גם בלא שיעבור על כלאים ושבת, דהיינו בחול ובבגד של צמר, רק שכוונת הגמרא במנחות היא לומר שאע"פ שבדאי שייכי המצות הנ"ל גם בלי לעבור על כלאים ושבת אבל בכל זאת התורה רצתה במיוחד שיקריב את התמיד גם בשבת ושגם ביום שבת יהי' קרבן תמיד, וכן בציצית הרי התורה רמזה להטיל תכלת גם לפשתים והרי בבגד של פשתים אין דרך אחרת איך לקיים את המצוה אלא ע"י לבישת כלאים, אבל אין כוונת הגמרא להגדר שכתבו תוס' שביבום כל עיקר המצוה נאמרה רק על הציור של הלאו.

מיהו אכתי קשה שתי הסוגיות אהדדי, שהרי במנחות שם רצו לומר שדבר שהוא אסור להדיוט הרי הוא מותר לגבוה, ועל זה קאמרה הגמרא שם שא"א ללמוד כן ממה שמלאכת התמיד מותרת לעשות

בשבת לצורך גבוה, וכן ממה שמותר ללבוש כלאים בציצית לצורך מצוה, משום דשאני התם שמצותו בכך, וא"כ מכיון שא"א ללמוד משם שמה שאסור להדיוט מותר לגבוה, א"כ למה אפשר ללמוד משם שעדל"ת גם היכא שאין שום מצותו בכך כלל.

מז) בא"ד.

וז"ל, דשאני אשת אח דמצותו בכך עכ"ל. וצ"ע דאכתי נילף ממה שיבום דוחה את האיסור של אשת אחיו מאמו, דעיין ברמב"ן ורשב"א בדף י"ז ע"ב על מאי דאמרינן איצטריך סד"א וכו' שכתבו דהיכא שהוא בועל אשה שהיא אשת אחיו גם מאביו וגם מאמו הרי הוא עובר בב' איסורים. והנה יתכן דתוס' לא ס"ל כדברי הרמב"ן והרשב"א. מיהו על הרשב"א עצמו הרי שפיר קשה דהא בדף ח' ע"א בד"ה רבא (השני) תי' גם הרשב"א כדברי תוס' כאן שמצותו בכך.

ואולי צריכים לדחות שכוונת הרמב"ן והרשב"א בדף י"ז היא רק דהיכא שהוא אחיו גם מן האב וגם מן האם איכא ב' גורמים לאיסור אשת אח אבל לעולם ליכא ב' איסורים ממש, וצ"ע.

מח) בא"ד.

וז"ל, וכן וגילח את כל שערו דמצורע מקיים בשער דהיתר וכו' עכ"ל. עיין במש"כ האמרי משה בסי' י"ב סק"ג ובשיעורי הגרש"ש על יבמות בסי' ו' בד"ה בתוס' וכו' כדי לבאר את דברי תוס'.

דף ד' ע"א

מט) אין חוסמין אותה.

פירש"י שלא רק שאין כופין אותה להתיבם אלא גם כופין אותו לחלוץ. ונראה שפי' כן משום שאם לא תחלוץ ולא תתיבם הרי אכתי חוסמין אותה במה שהיא נשארת עגונה, ועוד שצריכים לכופו לחלוץ כדי שלא תתבטל המצוה לתת חליצה (ועי' לקמן באות שס"א שבירתי אם חליצה היא מצוה). והרשב"א כאן הסכים עם פירש"י שכופין אותו לחלוץ, אבל לקמן בדף ל"ט ע"ב כתב שלולי יצא מפה קדשו של רש"י הי' נראה לו שאין כופין אותו לחלוץ, והוכיח כן מלקמן בדף ק"ו דאיתא שחליצה מעושיית פסולה. ברם לכאורה אין משם רא' וכמו שכתב הריטב"א בדף ל"ט שם וכמו שביאר הערל"נ שם. והנה גם רש"י בדף ל"ט ע"ב כתב כדבריו כאן וכתב הריטב"א שם שיש אומרים דנהי שדרשינן שאין חוסמין אותה ושאין כופין אותה להתיבם אבל הוא הדין שאין כופין אותו לחלוץ, וכתב הריטב"א שם שהסברא לומר שאין כופין אותו לחלוץ היא משום שהתורה תלתה בדידי' וז"ל, וגם בזה (במוכה שחין) יש אומרים דאין כופין כי היאך כופין לחלוץ והתורה תלתה בדידי' עכ"ל, ולכאורה דבריו צ"ב דהא מכיון שאינו יכול לכופה להתיבם א"כ חזינן שבכה"ג התורה לא תלתה בדידי' וא"כ אמאי אין כופין אותו לחלוץ (ובחכם צבי בסי' א' ראיתי שכתב שהסברא לומר שאין כופין אותו לחלוץ היא משום שליכא צערא דידה כולי האי אם תתיבם לו כיון

שהמצוה היא רק ביאה אחת עיי"ש).

ובביאור כוונת הריטב"א נראה לומר דפליגי רש"י והשיטה הנ"ל בענין כוונת הך סמוכין של לא תחסום לפרשת יבום, דרש"י סובר שכוונת הפסוק היא לקבוע איסור על היבם דהיינו שאסור להיבם לחסום אותה ולכופה להתיבם, וממילא הרי אנו צריכים לכופו לחלוץ וכמו שביארנו לעיל שבכה"ג התורה לא תלתה בדידי', אבל השיטה הנ"ל שהביא הריטב"א סוברת שהדין הנ"ל מכוון הוא כלפי ב"ד, דהיינו שאין ב"ד חוסמין אותה ע"י שכופין אותה להתיבם, אלא אין כופין אותה, אבל אכתי היבם שפיר רשאי ליבם אם יוכל לכופה, ועדיין נשאר על מקומו שבדידי' תלה רחמנא, ולכן שפיר כתב הריטב"א שמכיון שבדידי' תלה רחמנא א"א לומר שכופין אותו לחלוץ.

נ) וסמין לי' כי ישבו אחים יחדו.

ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א מבואר שרבי יהודה לית לי' הך סמוכין אע"פ שהוא נמצא במשנה תורה משום שאין כאן לא מוכח ולא מופנה וכמו שביארו שם. מיהו תוס' בד"ה וכי וכו' כתבו שבמשנה תורה קים לי' לרב יוסף דאיכא תמיד מוכח או מופנה וא"כ מדברי תוס' יוצא שה"ה שרבי יהודה דורש הך סמוכין של אין חוסמין אותה, אבל בדברי הראשונים הנ"ל מבואר שכוונת רב יוסף היא רק שבמשנה תורה יתכן לדרוש סמוכין בגלל הסיבה של מוכח משא"כ בשאר התורה לא שייך הענין של מוכח משום שלא נכתבה על

הסדר, אבל אין כוונת רב יוסף לומר שבמשנה תורה יש תמיד מוכח או מופנה.

והנה לקמן אמרינן שבמשנה תורה מ"ט דריש, איבעית אימא משום דמוכח, איבעית אימא משום דמופנה. ויש לעיין אם פליגי הנך לישני אהרדי, או האם ליכא שום מחלוקת ולכו"ע סגי במופנה או מוכח*]. ועכ"פ נראה שלפי דרכם הנ"ל של תוס' אין שום ראי' מדברי רב יוסף שהוא סובר שמוכח מהני או שמופני מהני דהא יכול להיות דקים לי' שבמשנה תורה יש תמיד מוכח או מופנה אבל לפי דרכם של הרמב"ן והריטב"א הרי יוצא שרב יוסף קאי במיוחד על "מוכח" וכוונתו היא לומר שבמשנה תורה שייך "מוכח" משא"כ בשאר התורה, אבל לא קאי רב יוסף על מופנה דהא בנוגע למופנה ליכא שום חילוק בין משנה תורה להשאר לפי שיטתם אלא בשניהם יתכן שיש לפעמים מופנה**], וא"כ בע"כ צ"ל שרב יוסף קאי על מוכח, באופן שחזינן דס"ל שמוכח שפיר מהני.

והנה לקמן בדף ה' ע"א אמרינן תינח לתנא דבי רבי ישמעאל דלדידי' שפיר יש

מופנה בכלאים אבל לרבנן מאי. ולכאורה צ"ע דדילמא רבנן יסברו שדורשים את הסמיכות בגלל שמוכח וכדאמרינן לעיל שם דאיכא גם מוכח. ולכאורה נראה מזה שסוברת הגמרא שלפי האב"א של מופנה א"כ באמת לא סגי במוכח ולכן קמקשה שלפי הך אב"א לרבנן מנא להו [ולא מסתבר לומר שהאמורא שסובר מופנה לא אזיל כמו רבנן***].

(נא) ואמר רב יוסף אפילו למאן דלא דריש סמוכין וכו' דהא רבי יהודה וכו'.

צע"ק דהי' צריך רב יוסף לומר כן במיוחד רק על רבי יהודה לבדו, דהיינו שאע"פ שרבי יהודה לא דריש סמוכין בעלמא אבל במשנה תורה הרי הוא שפיר דורש, דהא לא מצינו מאן דלא דריש חוץ מרבי יהודה. ועוד דאם יש באמת גם תנאים אחרים שאינם דורשים סמוכין א"כ מנ"ל לרב יוסף לומר שכמו שרבי יהודה סובר מוכח או מופנה שגם הם סוברים כן. שוב אמרו לי שרבי אברהם מן ההר כאן

לומר שרבי סובר כהאמורא שסובר מוכח ושהאמורא שסובר מופנה לא מתוקמה כמו רבא, דרק לומר שאמורא מסוים אינו יכול לסבור כתנא מסוים הרי זה בגדר דוחק.

וע"ע בתוס' שם שכתבו דהו"מ למימר שרבנן סוברים שדורשין סמוכין אפילו בלי מוכח או מופנה, ונראה שגם בזה אין שום דוחק כי אין שום דוחק לומר שרבנן סוברים דלא כרבי יהודה, ורק לומר שאמורא מסוים אינו סובר כתנא מסוים הרי זה בגדר דוחק וכהנ"ל.

* והערל"נ על דף ה' ע"א על תד"ה לרבנן וכו' הזכיר צד שלישי והיינו שלא פליגי ולכו"ע בענין תרתי דהיינו גם מוכח וגם מופנה, וכתב שם שדרך זה הוא דחוק.

** כן מבואר בדבריהם עיי"ש.

*** ועיין עוד בערל"נ שם על תד"ה לרבנן וכו' שהוסיף להקשות דלפי מש"כ תוס' שם שקושיית הגמרא היא רק לפי רבא א"כ אכתי שפיר נוכל לומר שרבא ס"ל כהאב"א דסגי במוכח. ונראה דשפיר הקשה הערל"נ ואין שום דוחק

כתב על "אפילו מאן דלא דריש סמוכין" שהכוונה היא לרבי יהודה, אבל שהמאירי כתב כדאשכחין כרבי יהודה, כלומר שיש עוד תנא שסובר כרבי יהודה שלא דרשין סמוכין.

(נב) אמר לו רבי יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה.

צ"ע למה קאמר רבי יהודה בסגנון זה דמשמע שאינו דורש את הסמוכין משום דהוי חידוש גדול לחייב את המכשף סקילה שהיא חמורה מכל המיתות וכמו שפירש"י, דהא גם כשאין יוצא שום חידוש גדול במה שדורשין סמוכין, בכל זאת לא דריש רבי יהודה סמוכין (כשליכא מוכח או מופנה) וכדמוכח מדברי תוס' בד"ה וכי וכו' (ממה שהקשו ממסכת קידושין).

(נג) השתא דלא סמיך בשומרת יבם הכתוב מדבר.

צריך ביאור דגם השתא דלא סמיך למה לא נוקמה באנוסת אביו במקום לאוקמה בשומרת יבם של אביו לענין לעבור עליו בשלשה לאוין (ובאמת טעמו של רבי יהודה הוא משום דלא מסתבר לו לאוקמה בלאו יתירא לפי ביאורו של הריב"ן בתוס' עיי"ש).

ועי' ברש"ש שכתב שטעמם של רבנן

הוא משום דס"ל שלשון כנף משמע שומרת יבם.

גם י"ל דמסתבר להו טפי לאוקמה בשומרת יבם של אביו משום שיש בינה לבין אביו הענין של זיקה דהוי כעין מקצת אישות*), וממילא הרי זה דומה לשאר עריות שהן ע"י אישות, משא"כ באנוסת אביו הרי מעולם לא ה' בינה לבין אביו שום קשר של אישות, ומש"ה לא מסתבר להו לרבנן לאסור**).

ועל פי הנ"ל יש לפרש את כוונת תוס' בחגיגה דף י' ע"ב בד"ה לעבור עליו שכתבו וז"ל, הכא שאני שאין להעמיד בקרבן חדש שלא מצינו כיוצא בו בתורה דומה לו כמו שמצינו בריש יבמות דמוקמינן לא יגלה בשומרת יבם של אביו בלאו יתירא ולא מוקמינן לי' באנוסת אביו עכ"ל, דלכאורה אין דבריהם מובנים דהא גם כשמוקמינן לי' בשומרת יבם של אביו הרי אנו מחדשים שם חדש של שומרת יבם של אביו, ונהי שגם בלא"ה הרי היא אסורה משום שומרת יבם לשוק וכן משום דודתו אבל בכל זאת עכשיו הרי אנו מוסיפים לאוסרה משום שם חדש שלא מצינו כיוצא בו בהתורה, ובע"כ צ"ל שכוונתם היא כהנ"ל דמוטב לאוקמה בשומרת יבם של אביו משום שיש זיקה, בינה לבין אביו, והרי מצינו שאשת אביו אסורה בגלל האישות בינה לבין אביו, ולכן הרי זה נקרא שמצינו כיוצא בו, ואין זה נחשב דבר חדש לגמרי כמו אנוסת אביו

** ועי' באות תשמ"ב שנבאר למה לפי רבי יהודה חשיבא אנוסת אביו בגדר חייבי לאו דשאר אע"פ שאין בינה לבין אביו כלום.

* ועי' באות ש"ח שנבאר שלכו"ע קיימת מדאורייתא מדרגה מסוימת של זיקה ומקצת אישות.

שהוא סוג חדש של איסור שלא מצינו דוגמתו בשאר עריות.

והנה בדברי הנ"ל נקטתי שמאי דאמרין שלא יגלה איירי בשומרת יבם של אביו לעבור עלי' בב' לאוין הכוונה היא ללאו חדש עבור השם של שומרת יבם של אביו. מיהו בדף מ"ט משמע שאין הכוונה כן אלא הכוונה היא שנאמר בזה עוד לאו על היותה אשת אחי אביו וכמו שנבאר באות תשמ"ה עיי"ש.

(נד) רש"י ד"ה לסקילה.

וז"ל, שהיא מיתה חמורה מכולן עכ"ל. צ"ע למה הוצרך רש"י לומר דבר זה הלא בלא סמוכין היינו אומרים שמיתה היא בחנק כסתם מיתה האמורה בתורה שהיא בחנק, א"נ היינו אומרים שהיא בסייף משום הג"ש מלא תחי' כל נשמה וכמו שהביאו תוס', וא"כ סגי בזה שסקילה היא חמורה מסייף וחנק, ולמה הוצרך רש"י לומר שהיא חמורה מכולן דהיינו גם משריפה, ובפרט שיש מחלוקת בדבר דהא רבי שמעון סובר ששריפה היא חמורה.

(נה) רש"י ד"ה נושא אדם אנוסת אביו.

וז"ל, שלא נאסרה עליו עולמית אלא אשת אביו עכ"ל. צ"ע למה הדגיש רש"י כאן שאשת אביו אסורה עליו עולמית, כלומר אפילו לאחר מיתת אביו.

ויש לומר שהדגיש רש"י כן משום דס"ל שכל הס"ד לאסור אנוסת אביו נובע דוקא ממה שאשת אביו אסורה גם לאחר מיתת אביו, והיינו משום שאם אשת אביו היתה מותרת לאחר מיתת אביו א"כ היינו

רואים מזה שאינה אסורה אלא בזמן שהגורם של האיסור, דהיינו האישות שיש לה עם אביו, נמצא קיים, וא"כ לא היינו יכולים לאסור אנוסת אביו, שהרי לאחר גמר האונס, והביאה, כבר בטל הגורם שהרי כבר אין שום קשר ביניהם שיגרום עכשיו לאיסור, אבל מאחר שאשת אביו אסורה גם לאחר מיתת אביו, א"כ חזינן שהיא אסורה אפילו לאחר שמסתלק הגורם, וא"כ מעתה שפיר יש ס"ד לאסור אנוסת אביו, ולכן כתב רש"י שאין נאסרת עולמית (כלומר אפילו לאחר שבטל הגורם) אלא אשת אביו לחוד.

(נו) תד"ה דכתיב.

וז"ל, דא"כ לישתוק קרא מיני' וממילא ידעינן דלא דחי עשה דציצית לאו דכלאים עכ"ל. ואין לומר דאתי למימר דדוקא הכא לא דחי אבל בעלמא דחי, דזה אינו, דהא עדיפא למידרש לגופי' ולומר דגם כאן דחי, וכן כתבו תוס' לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה טעמא וכו' דעדיף למידרש לגופי', ואע"פ שהתם יוצא חומרא ממאי דדרשינן לגופי' (דהא יוצא שברוב מקומות אין עדל"ת שיש בו כרת), ואילו הכא יוצא קולא (דהיינו שגם בכלאים בציצית עדל"ת), אבל בכל זאת י"ל שגם כשיוצא קולא עדיפא למידרש לגופי'. שו"ר בחוסן ישועות כאן שכתב כעיקרן של הדברים הנ"ל.

(נז) בא"ד.

הנה מתוס' כאן מבואר דס"ל שא"א לדרוש סמוכין אלא באותו סגנון ודרך שמצינו בגמרא, ומש"ה כשהקשו תוס'

שנדרוש איפכא, דהיינו שאין ציצית דוחה כלאים, הוצרכו להראות מההיא דאין חוסמין אותה דשפיר אפשר לדרוש על דרך זה. וכן כשהקשו דנסמוך לענין לחייב נשים בציצית הוצרכו להראות מבגדי כהונה דשייך למידרש הכי. וצ"ע למה הוצרכו לזה ולמה הוה ס"ד שא"א למידרש לענין שלא נאמר שעדל"ת וכן לענין שנשים חייבות בציצית (ועכ"פ אולי יש לומר עוד שהטעם שהביאו מההיא דאין חוסמין אותה הוא כדי להוסיף ולהקשות בדרך סתירה והיינו דהתם חזינן דדרשינן לענין לפטור מהמצוה ואילו הכא דרשינן לענין לחייב בהמצוה. מיהו עדיין אין מיושב לפ"ז למה כשהקשו שנסמוך לענין לחייב נשים בציצית הוצרכו להראות מבגדי כהונה דשייך למידרש הכי).

נח) בא"ד (בענין) אם אמרינן שאין סמוכין למחצה וכן בענין אם אפשר לסמוך לשני מקומות כאחד.

וז"ל, הקשה הר"י מאורליינש דליחייבו נשים בציצית וכו' עכ"ל. הנה הערל"נ כאן הביא מהריטב"א בקידושין (בסוף דבריו על דף ל"ג) לתרץ דלא דרשינן הכי משום

דאיצטריך הסמוכין למידרש מיני' שעדל"ת. ובדעת תוס' שלא תירצו כן כתב הערל"נ דס"ל שאין סמוכין למחצה כמו שאין היקש למחצה, והריטב"א סובר דשפיר יש סמוכין למחצה.

והנה דברי הריטב"א איך שהביאם הערל"נ אינם מובנים, דהא סו"ס מאי חזית למידרש מיני' דעדל"ת אדרבה נידרוש שנשים חייבות בציצית (ונאמר שאין עדל"ת). ובאמת מלשון הריטב"א שם נראה כוונה אחרת, דעיי"ש שהקשה שכמו שדרושים שעדל"ת נידרוש נמי לחייב נשים בציצית, והיינו משום דס"ל שאין סמוכין למחצה, ועל זה תי' וז"ל, אבל בסמוכין דציצית וכלאים כיון דאיכא למידרש ב' למיפטר כלאים בציצית תו לא דרשינן ב' אידך, דאתי לסתור הכלל שבידינו דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות עכ"ל, ומבואר שלעולם גם בסמוכין אמרינן שאין סמוכין למחצה, דהא משמע שגם בתירוצו אין הוא חוזר מזה, רק דשאני הכא שאם נדרוש שנשים חייבות בציצית הרי אנו מפרידים מצות ציצית משאר מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מהן ומש"ה דוקא בכה"ג דרשינן את הסמוכין למחצה וילפינן מיני' רק שעדל"ת*). ועכ"פ המשמעות של קושיית הר"י

כהרמב"ן שנביא שם שיש גם סברא לומר שעשה תדחה ל"ת עיי"ש. וע"ע בספר המקנה בקידושין שם שהקשה שתירצו של הריטב"א הוא להיפך מהגמ' שהביאו תוס' דס"ד לפטור כהנים מציצית משום הסמוכין שהרי גם זה הוא להיפך מהכלל שכהנים חייבים בכל מצות עיי"ש. ועכ"פ צ"ע למה לא הסתפק הר"ן בדבריו השניים (שיותר משמע לדרוש לענין עדל"ת) כיון שהוא סובר שדבריו הראשונים אינם מספיקים.

(* ועי' גם בר"ן שם שכתב כהריטב"א אלא שהוסיף לבאר דיותר משמע מהפסוק לדרוש את הסמוכין למימר שעדל"ת מלמימר שנשים חייבות בציצית וז"ל, ומשמע לן טפי היקשא למשרי כלאים בציצית מלחיובי נשים, משום דלישנא דקרא משמע הכי לא תלבש שעטנו גדילים תעשה לך מהם עכ"ל. ונראה שהוסיף דבר זה כי ס"ל שגם מה שעדל"ת הרי הוא חידוש מצד הסברא כמו שמבואר בדף ז' ע"א דל"ת חמור הוא מעשה, והריטב"א י"ל דס"ל

מאורליינש היא שנדרוש שנשים חייבות בציצית נוסף על מאי דדרשינן שעדל"ת, והיינו משום שאין סמוכין למחצה וכמש"כ הערל"ג, דהא לא הקשה הר"י מאורליינש בסגנון שנדרוש לענין שנשים חייבות בציצית ולא לענין שעדל"ת.

אמנם לכאורה יש לתמוה על הריטב"א בקידושין שם וכן על מה שכתבנו שגם כוונת תוס' היא להקשות שנדרוש ב' דברים, דהא גמרא מפורשת היא בברכות דף כ"א ע"ב שא"א לדרוש יותר מדבר אחד מסמוכין, דעיי"ש דמבואר שרבי יהודה מתיר לבעל קרי ללמוד ופרכינן למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה והאמר ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ל' יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעל קריין אסורין אף כאן בעל קריין אסורין, וכי תימא רבי יהודה לא דריש סמוכין והאמר רב יוסף וכו', ומתצינן מיבעיא ל' לאידך דריב"ל דאמר כל המלמד לבנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר חורב שנאמר והודעתם לבניך וגו', הרי שרבי יהודה סובר שאפשר לדרוש רק דבר אחד מסמוכין. והנה במסקנא שם מסקינן שגם ר"י אוסר בעל קרי בדברי תורה. מיהו יתכן שזהו רק מדרבנן שהרי הוא מתיר הלכות דרך ארץ וברכת המזון.

ברם באמת י"ל שרק רבי יהודה סובר

כן כדחזינן מהא דמתיר לבעל קרי ללמוד אבל רבנן סוברים דשפיר אפשר לדרוש כמה דברים מסמוכין אחד ושאינן סמוכין למחצה, דהכי מוכח מריב"ל גופי', דהא חזינן שהוא דורש את שני הדברים מההיא סמיכות, ולא משמע שבחדא כוונתו היא רק לפי רבי יהודה ובחדא כוונתו היא רק לפי רבנן וכל אחד מהם דורש מהסמוכין רק דבר אחד, אלא בודאי כוונתו בשניהם היא לפי רבנן וס"ל שרבנן דרשי את שני הדברים. ולפ"ז יוצא שקושיית הר"י מאורליינש והריטב"א שנלמוד שני דברים מהסמוכין אתי לפי רבנן.

גם י"ל דהיכא שרבי יהודה דורש סמוכין בגלל הטעם של מוכח אז גם הוא מודה שדורשים אפילו שני דברים, אבל היכא שהוא דורש בגלל מופנה אז הרי זה כמו כל היכא שיש ריבוי, דא"א לדרוש מיני' אלא דבר אחד לחוד והרי זה כאילו התורה אומרת לסמוך לענין דין אחד לחוד. שו"ר ברש"ש שם שכתב כעין הנ"ל והיינו שכוונת הגמרא שם היא דכיון דבעינן ל' לאידך דרשה תו לא הוי מופנה, וריב"ל שם שדרש את שני הדברים הרי זה משום דס"ל כבן עזאי דלא בעי מופנה. ועכ"פ לפי החילוק הזה בין מופנה למוכח יוצא שקושיית תוס' והריטב"א שנלמד שניהם אתיא גם לפי רבי יהודה אבל רק לפי הדרך של מוכח*).

ברם עיין בתד"ה דא"כ וכו' דמבואר

שפיר ה' סבור שלפי ריב"ל בעל קרי אסור מהתורה.

ועכ"פ לפי האמת כו"ע מודים שריב"ל אסמכתא קאמר כמו שהראה הרשב"א מדברי ריב"ל בסוף הסוגיא והפ"י מרש"י לעיל שם.

* מיהו עי' בפ"י שפי' שלפי התירוף שמביעיא לן לאידך ריב"ל א"כ מעתה נקטינן שמאי דדרשינן את הסמיכות לבעל קרי הרי זה רק אסמכתא משום שגם רבנן וריב"ל דורשים סמוכין רק לדבר אחד. מיהו מהרשב"א שם מבואר שיתכן שהתירוף שם

לכדרכא לאשמועינן דצמר ופשתים פוטרים בשאר מינים ולא לדחות לאו דכלאים קאתי ומראשו מסייע להאי תנא דעדל"ת בעלמא עכ"ל.

(ט) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה למאן דפטר נשים מציצית הו"ל למיפטרינהו מכלאים וע"כ נשים חייבות בכלאים וכו' עכ"ל. ועיין ברש"ש ובקובץ הערות בסי' י"א סק"ג שכתבו טעמים למה לא שייך לתרץ שנשים חייבות על כלאים משום שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (והיקש עדיף מסמוכין כמש"כ תוס' לעיל כאן). מיהו תוס' בערכין דף ג' ע"ב בד"ה הני וכו' תירצו באמת תירוץ זה דהוקשה אשה לאיש לכל עונשין שבתורה וכמו שהביא הקובץ הערות שם.

ולפי תירוצם של תוס' בערכין יוצא שסומא פטור מכלאים משום הטעם הנ"ל שכל שאינו בציצית אינו בכלאים, אבל לפי מה שכתבו כאן דאיכא ריבוי א"כ י"ל שהריבוי בא לרבות לא רק נשים אלא כל מי שאינו בציצית (כיון שהס"ד לפטור בשניהם הוא משום שאינו בציצית).

דף ד' ע"ב

(סא) בענין דרכו של רש"י במוכרי כסות.

עיין בגמרא דאמרינן דאי כתב רחמנא לא יעלה הוה אמינא כל דרך עלי' ואפילו מוכרי כסות, כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית ב'י הנאה, וכתב רש"י

שאפשר לדרוש סמוכין לב' מקומות, דהיינו בין למה שכתוב לפניו ובין למה שכתוב אחריו, וכתבו דהיינו או משום מוכח או משום מופנה, ומשמע בפשטות דסגי גם במופנה אחד כדי לסמוך לב' מקומות, וא"כ לכאורה ה"ה לענין לסמוך למקום אחד וללמוד שני דברים מהסמיכות ודלא כדרכנו הנ"ל. ועי' בתוס' גורניש ובחוסן ישועות מה שכתבו על דברי תוס' אלו בד"ה דא"כ.

(נט) עוד בהענין הנ"ל.

והנה בדף ה' ע"ב מבואר שהמלה שעטנז הרי הוא בגדר מופנה, והקשו תוס' בד"ה כולה וכו' דמהיכא תיתי לסמוך וללמוד שעדל"ת, דאולי אין עדל"ת, רק שהסמוכין בא ללמדנו דינו של רבא שצמר ופשתים פוטרים בכל המינים, ותירצו די משמעות לדרוש את הסמוכין לענין שעדל"ת עיי"ש. וחזינן מקושייתם שהם סוברים שא"א ללמוד שני דברים מהסמוכין אלא או דינו של רבא או שעדל"ת, ולכאורה ה"י אפשר לומר דהיינו משום דאזלי שם אליבא דרבי יהודה ולפי הדרך של מופנה וכמו שהבאנו כבר בשם הרש"ש שלפ"ז א"א ללמוד אלא דבר אחד בלבד. מיהו אכתי קשה דא"כ מנ"ל לדרוש לפי האמת את דינו של רבא מאחר דילפינן מהסמוכין שעדל"ת. וע"ע בחוסן ישועות כאן על תד"ה דא"כ וכו' מה שכתב על דברי תוס' הנ"ל בדף ה'.

וע"ע בתוס' בדף ה' ע"א בד"ה מה ללאו דהקפה באמצע דבריהם שכתבו וז"ל, והאי תנא דמוקי לה לראשו גרידא סבר דמגדילים לא ילפינן משום דאיצטריך

וז"ל, (כל דרך העלאה) ואפילו מוכרי כסות שאין מתכוונים להנאת חימום עכ"ל, הרי שהוא מפרש שבאמת גם במוכרי כסות יש הנאת חימום רק שאינם מתכוונים להנאת חימום, והקשה הרמב"ן דהא בפסחים דף כ"ו ע"ב אמרינן שהמ"ד שמתיר במוכרי כסות הוא ר"ש שסובר שדבר שאינו מתכוין מותר וא"כ איך אמרינן כאן דס"ד שאסור ושבעינן להקיש ללבישה כדי להתיר מאחר שאינו מתכוין להנאה, הלא לפי ר"ש גם בלא"ה מותר משום הדין שדבר שאין מתכוין מותר והרי המקור של הדין ההוא אינו הך קרא של כלאים.

ותירץ הבית הלוי בחלק א' סי' א' אות ה' שגם לפי ר"ש יש ס"ד לומר שאסור, והיינו משום דנהי שאינו מתכוין להנאת חימום אבל הרי הוא שפיר מתכוין לעצם המעשה של העלאה שהרי הוא רוצה להעלותו עליו, ולכן שפיר הוי ס"ד שאסור, והיינו משום דהוי ס"ד דלא בעינן הנאה כלל אלא סגי בהעלאה לחוד, והרי הוא שפיר מתכוין להעלאה, וממילא הרי זה שפיר נקרא דבר המתכוין, ולכן הוצרכו להקיש ללבישה ולומר דבעינן בהעלאה שגם יהנה כמו שבלבישה יש מן הסתם הנאה, ולכן הרי זה מיקרי באמת דבר שאינו מתכוין כיון שאינו מתכוין להנאה, עכ"ד הבית הלוי.

ברם יש להעיר על הבית הלוי דהא מלבד מהקושיא הנ"ל שהקשה הרמב"ן שהס"ד לא מתוקמה לפי ר"ש, עי' עוד

ברמב"ן שהוסיף להקשות (וכן הקשו הת"י) דהא סוגיא דהכא קאי אליבא דרבי יהודה דדריש סמוכין היכא דמוכח או מופנה, וא"כ מסקנת הילפותא דמקשינן העלאה ללבישה צריך להיות מתאים גם לשיטת רבי יהודה, והרי רבי יהודה סובר שדבר שאין מתכוין אסור, וא"כ אכתי קשה על רש"י דאם כל החסרון במוכרי כסות הוא משום שאינו מתכוין להנאה א"כ לפי רבי יהודה אכתי בדין הוא שיהי' אסור, ועל זה לא תי' הבית הלוי כלום.

ולכאורה י"ל ביאור אחר בדברי רש"י ודלא כתליית הבית הלוי, והיינו שלעולם לפי ר"ש דבר פשוט הוא שמוכר כסות מותר משום שלא נתכוין להנאה ודבר שאין מתכוין מותר, והיינו משום דדבר פשוט הוא שגם בהעלאה בעינן הנאה*, רק שרש"י מפרש את הסוגיא דוקא אליבא דרבי יהודה (דקיימינן כוותי' וכהנ"ל) דס"ל שדבר שאינו מתכוין אסור, דלפי רבי יהודה הוה אמינא שהעלאה אסורה אפילו אם אינו מתכוין להנאה כיון שדבר שאינו מתכוין אסור, ולכן צריכים אנו להקיש העלאה ללבישה, וכוונת הגמרא היא ללמוד שבלי כוונה להנאה חסר בכל עיקר השם של העלאה ולא רק בכוונה והיינו משום שכמו שהשם של לבישה שייך רק כשיש כוונה להנאה הה"נ השם של העלאה. ולפ"ז יוצא שהסוגיא כאן חולקת על הסוגיא בב"ק דף קי"ג ע"א וכן על הסוגיא בפסחים דהא התם מבואר להדיא

שכתב הבית הלוי שם שאם גוף האיסור הוא מעשה הלבישה אז לא שייך בזה הפטור של דבר שאין מתכוין.

* וכן פשוט הוא שגוף האיסור הוא ההנאה, ואילו הלבישה הרי היא רק בגדר תנאי, אבל אין מעשה הלבישה נחשב בגדר גוף האיסור, וכמו

שלפי רבי יהודה הרי הוא חייב על לבישה אפילו אם אינו מתכוין לשום הנאה (וגם לפי דרכו של הכ"מ שנביא בהאות הבאה יוצא שהרמב"ם פוסק דלא כהסוגיא בב"ק שם).

מיהו יש דוחק בדרך זו כי אפילו אם נאמר שבלי הנאה לא מיקרי מעשה של לבישה והעלאה, אבל לכאורה דוחק לומר שה"ה שבלי כוונה להנאה לא מיקרי מעשה לבישה והעלאה, ועוד דבגמרא איתא דילפינן מלבישה דבעינן הנאה ואילו לפי הנ"ל הגמרא היתה צריכה לומר דילפינן מלבישה דבעינן כוונה להנאה.

מיהו כהדרך הזה מבואר בב"י באו"ח סי' י' בד"ה סודר וכו' קרוב לסופו שכתב וז"ל, ועוד י"ל שעיקר הבאת הסודרים ההם היא להשתמש בהם לכמה דברים, לצרור בהם מעות להביא בהם פירות וכו', כיון שעיקר הבאתם אינה לכך (להנאת כיסוי) לא חשיבא ולא קרינן בה אשר תכסה בה, ודמיא למוכרי כסות שמותרים להביא כלאים על כתפיהם למכור אע"פ שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו', אלמא כיון שאין עיקר הנחת בגדים אלו עליהם משום הנאת כיסוי אע"פ שנהנה לא קרינן בי' לא תלבש, ה"נ לא קרינן בי' אשר תכסה בה עכ"ל, הרי שכתב שאפילו אם הוא נהנה הרי הוא פטור משום שלא נתכוין להנאה ובטעמא דמילתא לא כתב משום שדבר שאין מתכוין מותר אלא כתב משום שחסר בעצם השם של לא תלבש, ומשמע שכוונתו היא אפילו לפי רבי יהודה דגם לדדי' אע"פ שחייבים על דבר שאין

מתכוין אבל בכל זאת הרי הוא פטור משום דלא מיקרי בגדר לבישה. והנה עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שאין כוונת הב"י לומר שלא קרינן בי' מעשה של לא תלבש אלא כוונתו היא דלא קרינן בי' האיסור של לא תלבש, ולעולם כוונתו היא משום דינו של ר"ש. מיהו אכתי יש להוכיח כדרכנו הנ"ל ממה שסיים שה"ה דלא קרינן בי' גבי ציצית אשר תכסה בה שהרי התם בודאי כוונתו היא שאינה נקראת מעשה של אשר תכסה, דהא לא נזכר במלים אלו שום ציווי, ועוד דמי יימר שדינו של ר"ש נאמר גם לענין לפטור ממצות ציצית, דאולי נאמר רק לענין לאוין, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הב"י היא שאין זה נקרא מעשה של אשר תכסה בה, וא"כ יוצא שזו היתה כוונתו גם במש"כ דלא קרינן בי' לא תלבש. ועוד העירוני דמשמע מלשונו הנ"ל שהבאנו שכתב שאין עיקר וכו' שלעולם שפיר יש כאן כוונה מסוימת גם להנאת כיסוי, אלא שאין זו עיקר כוונתו, וא"כ לפ"ז לכאורה לא שייך לפטור משום דבר שאינו מתכוין אלא אכתי הרי זה נקרא שפיר דבר המתכוין, דהא לענין להחשב דבר המתכוין לכאורה לא בעינן שתהא עיקר כוונתו להנאה, וא"כ מוכח שכוונת הב"י היא לומר שכיון שאין עיקר כוונתו להנאת כיסוי אין זה נקרא מעשה של לבישה.

(סב) עוד בענין מוכרי כסות, ובענין גדר האיסור של לבישת כלאים.

הנה כבר הבאנו בהאות הקודמת את דברי הבית הלוי שפי' שסוגיית הגמרא כאן

אזלה לפי רבי שמעון שמתיר דבר שאינו מתכוין, והא דס"ד שמוכרי כסות אסור הרי זה משום שס"ד שהעלאה אסורה בלי שיקבל שום הנאה, וממילא לא בעינן כוונה לשם הנאה, אלא סגי בזה לחוד שהוא מתכוין לשם מעשה העלאה, והרי מוכרי כסות שפיר מתכוונים לשם עצם המעשה של העלאה, ולכן בעינן למילף העלאה מלבישה לענין דבעינן הנאה כמו שבלבישה יש מן הסתם הנאה, ומאחר דבעינן שיהנה, שוב שפיר בעינן לפי רבי שמעון שיתכוין להנאה.

ושוב כתב הבית הלוי באות ו' בדעת הרמב"ם דאע"ג דבעינן הנאה וכהנ"ל אבל הרי זה רק בנוגע להאיסור של העלאה, אבל לבישה אסורה גם בלי הנאה, רק דמכיון שבסתם לבישה איכא גם הנאה, ממילא מקשינן העלאה לסתם לבישה שיש בה הנאה, אבל באמת לבישה עצמה אסורה גם בלי הנאה, והוסיף הבית הלוי ד"ל דילפינן איסור זה מהסמיכות של כלאים לציצית, דהא יש חיוב של ציצית בלבישה גם כשאין בה הנאה וכמו שהביא שם, וכן הוכיח שם מהרשב"ם והר"ש דיש חיוב ציצית, אבל העלאה לא הוקשה לציצית וכמו שהביא שם מהמג"א בסי' י"ח סק"ג בשם המרדכי, וממילא בהעלאה שפיר בעינן הנאה.

ואת דבריו הנ"ל כתב הבית הלוי כדי ליישב את דעת הרמב"ם, דהא הרמב"ם בפ"י מהל' כלאים ה"ז פסק דמוכרי כסות מוכרין כדרך והיינו כשיטתו בכל מקום דפסקינן כר"ש שמתיר דבר שאינו מתכוין, ואילו בה"ח פסק שאסור ללבוש כלאים כדי להבריח את המכס, והרי בב"ק דף

קי"ג איתא שגם דין זה תלוי במחלוקתם של ר"י ור"ש, וא"כ מאחר שהרמב"ם פוסק כר"ש איך פסק שאסור ללבוש כלאים כדי להבריח את המכס. ות"י הכ"מ דס"ל להרמב"ם דלא כהסוגיא בב"ק אלא ס"ל שבהציוור של מכס מכיון שהוא ציוור של לבישה אפילו ר"ש מודה, ורק בהציוור של העלאה הרי הוא מתיר. והקשה הש"ך בסי' ש"א סק"ח שלכאורה דבריו אינם מובנים דהא סו"ס גם בהציוור של לבישה הרי זה בגדר דבר שאינו מתכוין וא"כ אמאי אסור, ועל זה כתב הבית הלוי שם לבאר דכיון שהוא לובש ממש א"כ תו לא בעינן שיהנה אלא סגי במעשה לבישה לחוד וממילא הרי זה שפיר מיקרי שהוא מתכוין כיון שהוא מתכוין מיהא לעשות מעשה לבישה.

ולפי דברי הבית הלוי הנ"ל בדעת הרמב"ם יוצא שלבישה אסורה גם בלי הנאה אבל בשביל העלאה בעינן הנאה, וכן גם מרש"י כאן יוצא שבהעלאה בעינן הנאה שהרי כתב שמוכרי כסות מותרים משום שאינו מתכוין להנאת חימום. וכתב עוד הבית הלוי שגם רש"י ביומא דף ס"ט נוקט כהחילוק הנ"ל בין לבישה להעלאה, דעיי"ש בגמרא דאמרינן שבגדים קשים שאינם מחממים מותרים בכלאים ופירש"י משום דבעינן העלאה דומיא דלבישה דאית בה הנאה, ור"ת בתוס' שם חולק עליו וסובר דהעלאה ולבישה אסורים גם בקשים ורק הצעה מותרת בקשים כיון שהצעה אסורה רק מדרבנן ודלא כרש"י שמתיר גם לבישה והעלאה בקשים, והוכיחו כן תוס' מהא דבגדי כהונה הוו בגדר קשים ובכל זאת מבואר בגמ' שיש בהם איסור כלאים

(שלא בשעת עבודה) עכ"ד, וכתב הבית הלוי שלעולם כוונת רש"י היא רק להתיר העלאה משום דבעינן דומיא דסתם לבישה שהיא הנאה, אבל באמת לבישה אסורה גם בלי הנאה וכשיטת הרמב"ם ומש"ה לא קשה עליו מבגדי כהונה (וצ"ע כעת על מה שמשמע מדברי תוס' שם שהם סוברים שהעלאה אסורה גם בלא שום הנאה וכגון בקשים דהא בסוגיין אמרינן להדיא דשפיר בעינן הנאה).

ועכ"פ מסוגיית הגמרא בב"ק דף קי"ג יוצא דלא כהנ"ל אלא שגם בלבישה בעינן הנאה שהרי אמרינן שם שהציור של מכס הוא ציור של דבר שאין מתכוין ואם נאמר שלבישה אסורה גם בלי הנאה א"כ אינו בדין שיחשב בגדר דבר שאינו מתכוין שהרי הוא שפיר מתכוין למעשה לבישה.

וגם מדברי הרשב"ם שהביאו תוס' בנדה דף ס"א ע"ב בד"ה אבל וכו' מבואר שאפילו לבישה מותרת בלי הנאה, דעיי"ש בתוס' שהביאו שהרשב"ם סובר דהא דמותר לקבור בתכריכין שיש בהם כלאים וליכא משום לועג לרש הרי זה משום שאין להמת שום הנאה וגם לחי מותר כשאין הנאה*, הרי שהרשב"ם סובר שאפילו לבישה גמורה מותרת כשאין הנאה דהא הציור של תכריכין לכאורה הרי הוא ציור של לבישה גמורה.

ולפי כל הנ"ל יוצא שהרמב"ם ורש"י סוברים שלבישה אסורה בלי הנאה אבל

העלאה אסורה רק כשיש הנאה, ומתוס' ביומא משמע דס"ל שאפילו העלאה אסורה בלי הנאה (וצ"ע מסוגיא דידן), ומהסוגיא בב"ק ומהרשב"ם יוצא שאפילו לבישה מותרת כשאין שום הנאה.

ולפי שיטת הכ"מ והבית הלוי בדעת הרמב"ם יוצא שבמוכרי כסות רק העלאה מותרת, דהיינו להעלות את בגד על כתפיו אבל לא לבישה ממש, וכן כתב הב"י בס"י ש"א וביאר שמה שכתב הטור שם שבמוכרי כסות גם לבישה ממש מותרת זהו דלא כדעת הרמב"ם.

וע"ע בט"ז בס"י ש"א סק"ז ובש"ך שם בסק"ח ובמרומי שדה כאן שכתבו עוד דרכים ליישב את הסתירה בפסקי הרמב"ם.

וע"ע לקמן באות ס"ו שנדון בענין למה בעינן בכלאים בציצית להדין של עדל"ת, הלא מצות לאו ליהנות ניתנו. ולפי מה שביאר הבית הלוי שלבישה אסורה אפילו בלי הנאה א"כ שפיר בעינן להדין של עדל"ת, דהיינו כדי לדחות את האיסור של לבישה, וכן מבואר בבית הלוי שם באות ו' שעל לבישה לא שייך לומר שמצות לאו ליהנות ניתנו משום הטעם הנ"ל, אלא שבאות ה' כתב שגם בלא"ה א"א להתיר כלאים בציצית מהטעם של מצות לאו ליהנות ניתנו וכמו שנביא באות ס"ו שם. וע"ע באות ס"ד.

דשפיר איכא חיוב ציצית גם בלבישה בלי הנאה, והבית הלוי הוכיח כדבריו מדברי הרשב"ם הנ"ל בנדה, דהיינו שהרשב"ם מתרץ על קושיית תוס' שבציצית יש שפיר חיוב על לבישה בלי הנאה.

(* ותוס' שם הקשו עליו דא"כ גם בנוגע לציצית בדין הוא שלא יהי' נחשב לועג לרש, והיינו משום דס"ל לתוס' שבחי ליכא חיוב של ציצית בלי הנאה ודלא כדברי הבית הלוי שהבאתי לעיל שכתב

סג) בענין אם יש חיוב של ציצית בהעלאה או בהצעה.

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

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

ועי' בתוס' בנדה דף ס"א ע"ב בהמשך ד"ה אבל וכו' שכתבו שמוכרי כסות פטורים מציצית כדרך שפטורים מכלאים, ולכאורה כוונתם היא לציור של העלאה ומשמע שבעלמא שפיר יש חיוב ציצית על העלאה.

מיהו אולי אפילו אם נאמר כמו שמבואר בתוס' שבגד גמור חייב בציצית אפילו אם הוא רק מעלהו עליו, אבל אכת' י"ל שבגד שעשוי רק להעלאה, כמו הסודר

הנ"ל, אינו נחשב בגדר כסות אשר תכסה בה.

סד) בענין אם יש חיוב של ציצית כשלוכש בלי הנאה.

הנה כבר הבאנו את שיטת תוס' בנדה דף ס"א ע"ב בד"ה אבל וכו' שאין חיוב ציצית בלי הנאת לבישה. ברם מדברי הרשב"ם שהביאו שם מוכח דס"ל שיש חיוב של ציצית גם כשאינו מקבל הנאה, דעיי"ש שהביאו בשם הרשב"ם דהא דמותר לעשות תכריכין של כלאים ואין בזה משום לועג לרש הרי זה משום שאין להמת שום הנאה, ואפילו באדם חי ליכא איסור כשאין לו הנאה, והקשו תוס' דהא אמרינן במנחות דף מ"א שמתילין ציצית לתכריכין משום שאם לא יטילו יש בזה משום לועג לרש שהרי זה נראה כלועג עליו שהוא פטור ממצות ציצית ואילו לפי הרשב"ם מכיון שאין לו הנאה מהלבישה אפילו חי פטור בכה"ג, דכדרך שמוכרי כסות פטורים מכלאים ה"ה שהם פטורים מציצית, וא"כ שוב ליכא משום לועג לרש, ובע"כ מוכח שאעפ"כ הרי זה שפיר מיקרי לועג לרש כיון שהטעם שאין לו הנאה הוא משום שמת עכ"ד תוס', ובדעת הרשב"ם לכאורה צ"ל דס"ל דשפיר יש חיוב של ציצית אפילו כשאין לו הנאה מהלבישה ומש"ה שפיר איכא משום לועג לרש. וכ"כ הבית הלוי בח"א סי' א' אות ו' בדעתו.

וע"ע בדברי הבית הלוי שם שר"ל שגם הרמב"ם סובר שיש חיוב של ציצית על לבישה גם כשאינו נהנה, וכתב שהרמב"ם סובר ששוב לומדים מלבישת ציצית שגם

לבישת כלאים אסורה בלי הנאה, ושאני מוכרי כסות דמוכרים כדרכם משום דהוי רק בדרך העלאה כי בשביל האיסור של העלאה מודה הרמב"ם שצריכים הנאה.

וע"ע בב"י בסי' י' בד"ה סודר וכו' קרוב לסופו שכתב וז"ל, ועוד י"ל שעיקר הבאת הסודרים ההם (דהיינו סודר של צואר) הוא להשתמש בהם לכמה דברים, לצרור בהם מעות להביא בהם פירות וכו', אע"פ שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים כיון שעיקר הבאתם אינה לכך לא חשיבא ולא קרינן בה אשר תכסה בה ודמיא למוכרי כסות שמתירים להביא בגדי כלאים על כתפיהם למכור אע"פ שנהנים בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו' אלמא כיון דאין עיקר הנחת בגדים אלו עליהם משום הנאת כיסוי אע"פ שנהנה לא קרינן ב"י לא תלבש ה"נ לא קרינן ב"י אשר תכסה בה עכ"ל, הרי שכתב שאפילו אם נהנה בכל זאת אין זה נקרא אשר תכסה בה אם עיקר הבאתה אינו בשביל הנאת לבישה, וא"כ מזה יוצא שכ"ש שאין חיוב ציצית היכא שאין לו הנאת לבישה כלל.

וע"ע בב"י שם בסד"ה יש לדקדק שכתב וז"ל, ולי נראה שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית (בגלימות) משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני החום והקור וכו', והגלימא אין לובשין אותה להגין, אלא מפני הכבוד

וכו', ואע"פ שלפעמים נהנה מחומה, היינו כיון שתחילת עשייתה אינו להתחמם בה לא חשיב כסות ופטור עכ"ל, הרי שכאן כתב טעם אחר ממה שכתב גבי סודר, דהא הכא כתב שחסר בכל עיקר השם של כסות, מה שאין כן לעיל הגדיר הב"י שאין זה נקרא אשר תכסה בה, אבל הרי זה שפיר מיקרי בגדר כסות כמו במוכרי כסות שהביא שם דהוי שפיר בגדר כסות רק שאין זה נחשב מעשה של אשר תכסה בה. ולכאורה צ"ע למה לא כתב גם לעיל לענין סודר דכיון שאינו בא להגן אין זה מיקרי כסות, וכן גם כאן ה"י יכול לומר שאינו חייב בציצית משום שאינו מתכוין להנאת כיסוי ואין זה נקרא אשר תכסה בה. ברם את הקושיא השני' הנ"ל יש ליישב דהא דלא כתב בנוגע לגלימא שאין כאן הנאת כיסוי ואין זה נקרא אשר תכסה בה, הרי זה משום שי"ל שגם לשם כבוד מיקרי הנאת כיסוי, ומש"ה הוצרך לומר משום שלא מיקרי בגדר כסות כי לא מיקרי כסות אלא כשעיקר הבאתו היא לשם ההנאה של כיסוי לשם צניעות ונגד קור וחום אבל לא כשהבאתו היא לשם הנאת כיסוי של כבוד (מיהו צ"ע דהא המלה כסות היא על שם שמתכסים בה וא"כ איך שייך לחלק בין הגדר של כסות להגדר של אשר תכסה) (ועי' לקמן בסמוך במה שנביא מהביאור הלכה), אבל אכתי צ"ע מה שהערנו אמאי לא כתב הב"י גם בנוגע לסודר שאינו נקרא כסות*). ויש ליישב.

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

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

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

וע"ע בדברי הט"ז ביו"ד סי' ש"א סק"ז ובש"ך שם בסק"ח דמבואר מדבריהם שהציור של לבישה לצורך מסוים כגון לעלות לתורה או לעמוד בתפילה הרי זה שפיר מיקרי בגדר לבישה לענין כלאים (וכן לכאורה לענין ציצית) והרי זה דומה להיכא שהוא לובש כלאים כדי להבריא את המכס דאסור (לפי פסק הרמב"ם), ואינו דומה למוכרי כסות (ודלא כהביאור הלכה), כי במוכרי כסות אינו מעונין בכלל לעשות לבישה

אלא רק להראותו להלוקח, אבל כשהוא מעונין לעשות לבישה הרי הוא חייב אע"פ שהוא רוצה את הלבישה לשם צורך אחר כגון כבוד או להבריא את המכס.

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

ולפי כל הנ"ל יוצאים כמה כללים: א', היכא שאין עיקר הבאת הבגד לצורך לבישה אלא בדעתו גם לעשות שימושים אחרים, כגון בסודר הצואר שבדעתו לצרור בו מעות או פירות, אין זה נקרא מעשה של אשר תכסה בה, ב', היכא שכל עיקר הבגד עשוי ללבישה לשם כבוד, כגון גלימא, ולא לשם כיסוי לצניעות ונגד קור וחום, הרי זה שפיר מיקרי מעשה של אשר תכסה רק דלא מיקרי כסות (וכבר הקשינו דכ"ש שגם סודר הצואר אין דינו להחשב כסות והי' לו להב"י לומר טעם זה גם שם), ג', היכא שהוא מבריא את המכס הרי הוא שפיר מעונין בלבישה, אבל לשם תכלית אחרת, דהיינו להפטר מן המכס, ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי בגדר אשר תכסה בה, וכן הרי זה נחשב גם בגדר כסות, כי הוא עשוי ללבישה לשם צניעות ונגד קור וחום, ואינו דומה לגלימא דעשוי בעיקרו לכבוד, ד', היכא שמעונין בלבישה לשם תכלית אחרת, והרי זה גם רק לזמן מועט כמו כשעולה לתורה, הרי הוא פטור (כ"כ בביאור הלכה, וכבר הקשינו מאי שנא מלעיל ב').

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

עיינן באו"ח סי' כ"א סעיף ב' דמבואר שאסור לעשות תשמיש מגונה עם טלית שבלתה. ולכאורה הי' אפשר להסביר דהיינו משום שגם הטלית מיקרי חפצא של מצוה. ברם ע"י בפמ"ג שם באשל אברהם אות א' שכתב וז"ל, ובטלית אי רשאי לעשות בי' תשמיש הדיוט, כתב אלי' רבה בשם עולת תמיד דשרי אי אין תשמיש מגונה, והט"ז באות ג' כתב דטלית להמחבר חמור מציצית (כלומר אשר לפ"ז צריך להיות אסור), ולי ההדיוט י"ל טלית של תפילה המיוחד לכך חמיר הטלית כמו ציצית, אבל טלית קטן לבוש פשיטא דשרי לכל תשמיש באין מגונה וכו' עכ"ל, הרי דמתיר לעשות בהטלית תשמיש של הדיוט אע"פ שבהציצית אסור, ולכאורה הרי זה משום שהטלית אינה חלק מהחפצא של מצוה.

ולפ"ז יוצא שמה שתשמיש מגונה אסור הרי זה גם אם הטלית אינה נחשבת חלק מהחפצא של מצוה.

וע"ע בשבת דף קל"ג ע"ב דאיתא שהדין של הידור מצוה מחייבת לעשות ציצית נאין, ומשמע שאין שום ענין של הידור מצוה לעשות טלית נאה, ומזה הי' נראה שאין הטלית חלק מהחפצא של המצוה. מיהו רש"י בב"ק דף ט' ע"ב הזכיר גם ציצית נאה וגם טלית נאה. ברם אולי הדין של הידור מצוה דומה להדין של תשמיש מגונה דנוהג גם אם אינה חלק מהחפצא של מצוה. מיהו לפ"ז שיהדר את הבית שקובע בו מזוזה.

ובחידושי הגרש"ש כאן בריש סי' ו'

ראיתי שנוקט שהטלית אינה חלק מהחפצא של מצוה, דעיי"ש שהקשה איך שייך לומר בציצית שעדל"ת הלא המצוה היא לבישת הציצית ואילו האיסור של כלאים נמצא גם בלבישת הטלית וא"כ יוצא שבלבישת הטלית יש רק איסור בלי שום מצוה.

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

שו"ר בטורי אבן על ר"ה דף כ"ח ע"ב בד"ה הרי הוא עובר וכו' באמצע דבריו שכתב וז"ל, והא ליכא למימר דלא אמרינן עדל"ת אלא היכא דעקירת הלאו עם קיום העשה הוא בדבר אחד כגון כלאים בציצית דמטיל בסדין של פשתן חוט של צמר שהוא תכלת דבהאי חוט שעובר בלאו של כלאים מקיים לעשה של תכלת, אבל הכא אפילו בבלול, אע"ג דבהאי מתן ד' שעובר על כל תוסיף דבכור, מקיים לעשה של מתן ד', ובעידנא דמיעקר לאו דבכור מקיים לעשה, אפ"ה אינן בדבר אחד, דהל"ת הוא בדם הבכור וקיום העשה אינו אלא בדבר אחר בדם דמתן ד' הנבלל ונתערב עמו, הא ליתא, דא"כ מאי פריך

גבי יקדש דאם פסולה היא, תפסול, יבוא עשה וידחה ל"ת, הא אינן בדבר אחד, דהא עשה היא בכשירה והל"ת היא בפסולה הנבלעת בה, אלא ודאי כל כה"ג אמרינן עדל"ת עכ"ל. ולכאורה צ"ל שהוא סובר שגם הטלית נקרא החפצא של מצוה, דהא לגבי כלאים הרי גם הבגד הוא בכלל האיסור והרי כתב שבמצות ציצית הלאו והעשה הרי הם בדבר אחד, ואע"פ שהטורי אבן הזכיר רק את החוט של תכלת אבל בע"כ צ"ל דס"ל כן גם בנוגע לכל הטלית. והנה האחרונים הקשו למה בעינן לדין עשה דוחה לא תעשה כדי להתיר כלאים בציצית הלא גם בלא זה הדבר צריך להיות מותר משום דכיון שמצות לאו ליהנות ניתנו אין כאן איסור של לבישת כלאים כיון שהוא מקיים בזה מצות ציצית. ובספר קהלות יעקב על יבמות בסי' ד' תי' שבלבישת הטלית ליכא שום מצוה אלא כל המצוה היא רק בלבישת הציצית וא"כ בלבישת הטלית שפיר נשאר כאן איסור של כלאים. הרי שהוא נוקט כהגרש"ש שבהטלית ליכא שום מצוה. וע"ע בהאות הבאה בענין קושיית האחרונים הנ"ל.

סו) בענין למה לא אמרינן בנוגע לכלאים בציצית שמצות לאו ליהנות ניתנו.

הבית הלוי בסימן א' אות ה' דן בענין למה בעינן להתיר כלאים בציצית מטעם עדל"ת הלא גם בלא זה אין כאן איסור של כלאים משום שמצות לאו ליהנות ניתנו, ובשלמא לפי שיטת הר"ן שהכוונה היא רק שקיום המצוה לא מיקרי הנאה,

אבל אם יש גם הנאת הגוף הרי זה שפיר מיקרי הנאה א"כ לק"מ, אבל לפי הראשונים שחולקים על הר"ן וסוברים שגם בנוגע להנאת הגוף אמרינן שמצות לאו ליהנות ניתנו צ"ע כהנ"ל.

וכתב הביה"ל וז"ל, לא קשה כלל דהא גבי ציצית עיקר לבישתו של הבגד הא הוי רק להנאתו דהא אינו מחויב כלל ללבוש בגד בת ד' כנפות, רק אם לובש בגד בת ד' כנפות להנאתו מחויב להטיל בו ציצית וכו' ולבישת עיקר הבגד הא הוי רק להנאתו ולא למצוה דהא אינו מצווה בלבישתו ומש"ה לא שייך סברא זו כלל עכ"ל. ועוד כתב עוד סברא, והיינו שמצות לאו ליהנות ניתנו אומרים רק במצוה שהיא חובה עליו לעשות, אבל ציצית אינה חובה, כי אינו מחויב ללבוש בגד של ד' כנפות.

והנה שיטת תוס' לעיל בדף ג' ע"ב היא שעשה יכול לדחות גם ב' לאוין, וכתבו משום ד"לא מפלגינן בשום מקום וילפינן מכלאים בציצית אפילו תרי איסורי". ויש לעיין למה לא הוכיחו כן בפשטות דכך מוכח ממה שציצית דוחה כלאים אע"פ שיש בכלאים ב' לאוין, דהיינו גם לא תלבש וגם לא יעלה. ולכאורה ה"א אפשר לתרץ על פי מה שכתב הבית הלוי שם (הובא באריכות באות ס"ב) בדעת הרמב"ם שעל לא תלבש עוברים גם בלי הנאה אבל על העלאה עוברים דוקא אם קיבל הנאה, דלפ"ז י"ל שבהציוור של ציצית אין עוברים על העלאה משום שמצות לאו ליהנות ניתנו, דמכיון שאין כאן הנאה אין כאן משום העלאה אלא רק משום לבישה, ומש"ה אין ראי' מכאן שעשה דוחה ב' לאוין. מיהו לפי סברת הבית הלוי הנ"ל

הרי לא שייך לומר בציצית שמצות לאו ליהנות ניתנו וא"כ אכתי יוצא שהעשה של ציצית דוחה ב' לאוין, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא הוכיחו תוס' מכאן שעשה דוחה ב' לאוין. מיהו באמת לא מצאתי ברמב"ם שהלובש כלאים לוקה שנים, א' משום לא תלבש וא' משום לא יעלה, אלא משמע שבהציוור של לבישה הרי הוא עובר רק על לא תלבש ולא על לא יעלה, וצ"ע.

עוד צ"ע על הבית הלוי למה לא תירץ על קושייתו שלפי הרמב"ם שעוברים על לבישה גם בלי הנאה וא"כ לא מהני מצות לאו ליהנות ניתנו לסלק את הלאו של לבישה אלא רק הלאו של העלאה.

סז) בענין אם כל הבגד כולו מיקרי חפצא של כלאים או האם רק מקום החיבורים מיקרי החפצא של כלאים.

א. הירושלמי והתוספתא והרמב"ם. בירושלמי ריש פ"ט דכלאים, ובתוספתא שם פ"ה ברייתא ח', איתא שאם יש לו בגד גדול של פשתים, ובצד אחד יש בו חוט של צמר, אסור לו ללבוש אפילו את הצד השני אע"פ שהצד שיש בו כלאים מונח על הארץ, ובירושלמי שם למדו כן מקרא. ויש לעיין אם הדין האמור בזה הוא שכל הבגד כולו מיקרי חפצא של כלאים משום שכל הבגד של פשתים מיקרי מחובר להחוט של צמר, וממילא גם החלק שהוא לובש הרי הוא נקרא פשתן שמעורב עם צמר, או האם רק המקום של נגיעת החוטים מיקרי חפצא של כלאים, רק שאסור ללבוש את הצד השני משום

שאסור ללבוש בגד שיש בו חפצא של כלאים אפילו אם אינו לובש את הכלאים עצמו. ויש גם לומר צד שלישי והיינו שאפילו אם לא נאמר שכל הבגד של פשתים מיקרי מחובר להחוט של צמר אבל בכל זאת אכתי י"ל שכל הבגד כולו מיקרי חפצא של כלאים והיינו משום שי"ל שהגדר של חפצא של כלאים אינו רק עצם מקום התערובת אלא הגדר של חפצא של כלאים הוא בגד כזה שיש בו צמר ופשתים באיזה מקום שהוא, דאז כל הבגד כולו מיקרי חפצא של כלאים.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"י מהל' כלאים ה"ט היא שאם לבש בגד של צמר גמלים (שאינו עושה כלאים) ובצד אחד תפור חוט של צמר רחלים (שעושה כלאים) ובהצד השני תפור חוט של פשתים הרי הבגד אסור וכן איתא בתוספתא דמס' כלאים בפרק ה' ברייתא ח' לפי פירושו. ומשיטתו הנ"ל מוכח שא"א לומר שהחפצא של כלאים הוא המקום של התערובת וכהצד השני שכתבנו דהא בהציוור של הרמב"ם אין כאן שום מקום חיבור כלל, וא"כ בע"כ צ"ל שכל הבגד כולו מיקרי חפצא של כלאים או בגלל שמיקרי שכל החוטים מעורבים יחד וכהצד הראשון או משום שהחפצא של כלאים הוא בגד כזה שיש בו צמר ופשתים (ואפילו אם אינם נוגעים זה בזה) וכהצד השלישי.

ב. הנודע ביהודה.

וע"ע בנו"ב תניינא בחלק יו"ד סוף סי' קפ"ו שכתב וז"ל, ודע שאני מסתפק בבגד של צמר גמלים ויש בצד אחד כלאים שנתחבר שם חוט של צמר רחלים בחוט

פשתים אם אמרינן שכל הבגד נעשה כלאים, ואפילו אם אותו צד של חיבור הצמר ופשתים מונח בארץ יהי' אסור להתכסות בהצד השני כמו בגד שכולו צמר רחלים ובצד אחד חוט פשתים שכולו אסור (שזהו דינו הנ"ל של הירושלמי), או דלמא שאני התם שצמר ופשתים אוסרים זה את זה וכולו אסור, אבל צמר גמלים אינו נאסר, רק חיבור פשתן וצמר אסור ולא כל הבגד, ואומר אני שלדעת הרמב"ם שאפילו אין חוט צמר נוגע בחוט פשתים אסור א"כ מצד הסברא שכל הבגד נעשה גוף אחד של איסור, אבל לדעת הרא"ש (שחולק על הרמב"ם ומתיר חוט של צמר וחוט של פשתן בב' מקומות בבגד של גמלים י"ל שאינו אסור אלא מקום חיבור הצמר ופשתן ולא שאר הבגד, ויש לומר שאפילו לדעת הרא"ש כיון שהצמר מחובר בפשתן שוב כל הבגד נאסר עכ"ל).

וביאור דבריו הוא כך, דבתחילה צידד לאסור משום שהבין שלעולם החפצא של כלאים הוא רק המקום של נגיעת הצמר והפשתים יחד, רק שאסור ללבוש בגד שיש בו כלאים באיזה מקום שהוא וכהצד השני שכתבתי, א"נ שכוונתם היא שהחפצא של כלאים הוא בגד כזה אשר יש בו צמר ופשתים באיזה מקום שהוא ולעולם כל הבגד כולו מיקרי החפצא של כלאים וכהצד השלישי שכתבתי, דלפי שני הצדדים הנ"ל יוצא שבבגד של צמר גמלים שיש בו כלאים אסור ללבוש אפילו את החלק של צמר גמלים, ושוב צידד להתיר משום שי"ל כהצד הראשון שכתבתי שכל הבגד כולו מיקרי חפצא של כלאים משום שכל החוטים מחוברים זה בזה וגם החלק

של פשתים שהוא לובש מיקרי מעורב עם החוט של צמר שעל הארץ וכאילו נוגע בו אשר לפ"ז בהציוור של הנו"ב יהי' מותר ללבוש את החלק של צמר גמלים.

ומה שכתב שוב שלפי הרמב"ם הרי זה אסור נראה שכוונתו היא דמהרמב"ם חזינן דס"ל כהצד השלישי שכתבתי דהיינו שהחפצא של כלאים מיקרי בגד שיש בו צמר ופשתים וא"כ הה"נ להציוור של הנו"ב.

מיהו יש להעיר דאולי סברת הרמב"ם היא כהצד הראשון שכתבתי דהיינו שכל החוטים מיקרי מחוברים זה לזה באופן שיש כאן צמר ופשתים מחוברים והרי הוא נושא אותם ממש, וכן בהציוור של הירושלמי והתוספתא הרי גם הפשתים שהוא נושא מיקרי מחובר להצמר שעל הארץ, אבל בהציוור של הנו"ב עדיין יהי' מותר כי צמר גמלים מותר (והרי אין הוא נושא את המקום של התערובת).

גם יש לעיין בכוונתו בדעת הרא"ש, שהרי בתחילה רצה הנו"ב לומר שלפי הרא"ש מותר ללבוש את הצד השני אבל אח"כ צידד לומר שגם לפי הרא"ש יהי' אסור, ויש לומר דהיינו משום שגם הרא"ש יודה שיש מיהא איסור ללבוש בגד שיש בו כלאים באיזה מקום שהוא וכהצד השני שכתבתי, וגם יש לצדד שלפי הרא"ש היכא שיש מקום אחד של תערובת אז כל הבגד מיקרי חפצא של כלאים וכהצד השלישי, ונהי שהרא"ש אינו סובר שהחפצא של כלאים מיקרי בגד שיש בו צמר ופשתים בתוכו אפילו במקומות נפרדים וכמו שצדדנו לפי הרמב"ם, אבל אכתי יכול להיות שהוא סובר שהחפצא של כלאים

מיקרי בגד שיש בו צמר ופשתים מעורב במקום אחד ושאו כל הבגד מיקרי חפצא של כלאים, ומש"ה בהציור של הנו"ב שפיר יהי' אסור כיון שיש בו צמר ופשתים יחד במקום אחד.

ג. הקובץ הערות והגרש"ש.

והנה הקובץ הערות בסי' ז' סק"ד כתב שאם יש לו בגד של פשתים ומעורב בו חוט של צמר והרי הוא מוסיף בו עוד חוט של צמר הרי הוא מוסיף בזה עוד איסור כי הרי זה נקרא שהוסיף עוד חפצא של כלאים ולא רק שהוסיף בשיעורים. מיהו לכאורה דבר זה תלוי בהג' צדדים שכתבנו לעיל בנוגע ליסוד הדין של כלאים, והיינו שאם החפצא של כלאים הוא בגד שיש בו צמר ופשתים וכהצד השלישי א"כ לכאורה מה שהוא מוסיף עוד חוט של צמר אינו מגרע, כי עדיין אין כאן אלא בגד אחד שיש בו כלאים, וא"כ עדיין יש כאן רק חפצא אחד של כלאים, וליכא כאן אלא איסור אחד, אבל אם נאמר כהצד הראשון דהיינו שהחפצא של כלאים הוא רק המקום של התערובת אלא שכל הבגד מיקרי חפצא של כלאים משום שכל החוטים מעורבים זה בזה, וכן בהציור של הירושלמי והתוספתא הרי זה אסור משום שכל החוטים מיקרי מעורבים עם החוט של צמר, א"כ נמצא שאם הוא מוסיף עוד חוט הרי עשה עוד תערובת ועי"ז המציא עוד חפצא נפרד של כלאים ושפיר יש כאן עוד איסור כי כל החוטים של פשתים מחוברים גם להחוט ההוא (ויש לעיין לפי הצד השני שכתבנו שלעולם החפצא של כלאים מיקרי רק המקום של התערובת רק דס"ל

להירושלמי והתוספתא שאסור ללבוש בגד שיש בו כלאים של צמר ופשתים במקום אחד, האם זהו באמת כל האיסור וממילא ליכא בהוספת חוטים שום הוספת איסור או האם יש גם איסור נפרד על לבישת כל חפצא וחפצא של כלאים, ודו"ק).

מיהו אחר העיון בדבריו נראה שדבריו עולים יפה גם לפי הצד השלישי וז"ל, ונראה ביאור דין זה וכו' דוגמא לדין זה לענין אותו ואת בנו, בשחט שני בני, ואח"כ שחט אותה, דהוי כאוכל שני כזיתי חלב בהעלם אחד כמבואר בפרק אותו ואת בנו, ואף דבכה"ג אינו חייב אלא אחת, היינו בדיני אדם, אבל בדיני שמים ודאי חייב על כל אחת ואחת כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ בנזיר פרק שלשה מינין עיי"ש, דכל אחד מהבנים אוסר לשחוט את האם, הכי נמי כל אחד מהחוטין אוסר את הבגד עכ"ל.

גם יש לעיין בציור הפכי מציורו של הקובץ הערות, דהיינו היכא שיש בגד של פשתים ומעורב בו חוט של צמר ושוב הגדיל את החלק של פשתים האם יש כאן עוד איסור בכל חוט וחוט של פשתים שהוסיף. והנה לפי הצד שהחפצא של כלאים הוא רק המקום של החיבור, רק שמיקרי שכל החוטים מחוברים להחוט של צמר, א"כ כשהגדיל את החלק של פשתים, שפיר הוסיף כאן עוד איסור, כי הרי זה מיקרי שעשה חיבורים חדשים של החוטים החדשים עם החוט של צמר שבהצד השני כמו בהציור של הקובץ הערות שהכניס עוד חוט של צמר. ברם לפי הרא"ש דבעינן נגיעה א"כ בכה"ג הרי לא חידש עכשו עוד מקום של נגיעה כמו שהוא עושה

בהציוור של הקובץ הערות שהוא מכניס עוד חוט של צמר.

והנה עי' בהגרש"ש כאן בריש סי' ו' שכתב וז"ל, בדין דחיית עשה דציצית ל"ת דכלאים, דקשה לי איך רשאי ללבוש הטלית שאין בו מצוה משום מצות ציצית, ואם משום הכשר מצוה די לו בטלית קטן ואיך רשאי לעשותו גדול, דהא כל חוט וחוט אסורים משום כלאים עכ"ל, ומקשייתו משמע שאם הי' גם בלבישת הטלית קיום של מצות ציצית אז לא הי' קשה לו איך הוא רשאי ללבוש בגד יותר גדול מהשיעור המצומצם ולהרבות בכלאים, דזה לא הי' קשה מידי, והיינו משום שכמו שהוא מרבה בכלאים הרי הוא גם מרבה בנוגע למצות ציצית. ברם יש לעיין בזה דהא בנוגע למצות ציצית הרי זה רק בגדר מרבה בשיעורין, דהיינו שהוא מקיים מצות ציצית בשיעור טלית יותר גדול, אבל אין כאן אלא חפצא אחד של מצות ציצית והרי הוא מקיים את המצוה רק פעם אחת, משא"כ בנוגע להאיסור של כלאים הלא כבר יצא לנו שיתכן שזה נקרא שהוסיף עוד חפצא של כלאים ואין זה רק בגדר מרבה בשיעורין לחוד, וא"כ אפילו אם גם הטלית הוא בכלל מצות ציצית אכתי יש להקשות איך רשאי הוא לעשות בגד יותר גדול מהשיעור הלא הוא מוסיף בזה עוד חפצא של כלאים. מיהו זה נכון רק לפי הביאור שכתבנו שהטעם שכל הבגד מיקרי כלאים הרי זה משום שכל הפשתים של כל הבגד מיקרי מעורב עם החוט של צמר, דלפ"ז שפיר יוצא שאם הוסיף בגודל הבגד הרי הוא מוסיף בזה עוד חפצא של כלאים, וא"כ י"ל

שהגרש"ש סובר כהביאור שכתבנו שהחפצא של כלאים מיקרי בגד שיש בו כלאים (אבל לא מיקרי שכל הבגד כולו מעורב עם החוט של צמר) אשר לפ"ז יוצא שהיכא שהגדיל את הבגד הרי זה דומה באמת למרבה בשיעורין ולכן אם היתה גם לבישת הבגד בכלל מצות ציצית לא הי' קשה מידי. מיהו לפי הקו"ש כיון שיש כאן עוד סיבות לאסור משום כלאים שפיר יש כאן עוד איסורים.

גם י"ל דס"ל להגרש"ש שמצות ציצית יכולה לדחות אפילו כמה איסורים נפרדים של כלאים כיון שכולם הם שם אחד, והרי זה עדיף ממה שכתבו תוס' שעשה יכול לדחות אפילו ב' לאוין (כגון אשת אח ואחות אשה), ואפילו החולקים שם מודים כאן (ואין להקשות דהא אפשר לקיים שניהם בבגד קטן, דזה לק"מ, וכדברי תוס' שנביא בסמוך).

והנה כבר כתבנו שהגרש"ש שם הקשה איך הוא רשאי ללבוש בגד שהוא יותר גדול מהשיעור שצריכים בשביל מצות ציצית הלא יש באותה תוספת איסור של כלאים ואין בה שום מצוה של ציצית וכן ליכא בזה שום הכשר מצוה. ולכאורה יש להעיר דהא בסוגיין מבואר שמותר לשים תכלת של צמר על בגד של פשתים משום שעדל"ת, והקשו תוס' בכתובות דף מ' ע"א בד"ה כגון וכו' דהא אפשר לקיים שניהם שהרי אפשר לקיים מצות ציצית בבגד של צמר בלי לעבור על כלאים, וא"כ מה הוא ההיתר ללבוש בגד של פשתן, ותירצו שבכל זאת בבגד זה של פשתן א"א לקיים מצות ציצית בלי לעבור על כלאים ואינו חייב ללבוש בגד של צמר מאחר שהוא

רוצה ללבוש בגד של פשתן, וא"כ לפ"ז צ"ע מאי מקשה הגרש"ש הלא גם כאן נימא שאינו חייב ללבוש בגד קטן כשהוא רוצה ללבוש בגד גדול.

ברם נראה פשוט שהסברא הנ"ל שאינו חייב ללבוש בגד אחר מהני רק כדי לתקן את החסרון של אפשר לקיים שניהם, והיינו דכיון שאינו חייב ללבוש בגד אחר א"כ הרי זה נקרא שוב שא"א לקיים שניהם, אבל קושיית הגרש"ש אינה דמיקרי אפשר לקיים שניהם אלא קושייתו היא שיש בלבישת הבגד משום איסור כלאים ואין בה שום קיום מצוה של ציצית, וכן אין לבישת הבגד הזה הכשר מצוה, כי הוא יכול להכשיר מצות ציצית ע"י בגד יותר קטן, וא"כ על זה לא שייך לתרץ כהנ"ל (אבל אם גם הבגד הי' בכלל המצוה אז באמת לא קשה מידי, ולא הי' אפשר להקשות דהלא אפשר בבגד קטן דעל זה שפיר יש ליישב כדברי תוס' בכתובות וכמו שהזכרנו כבר).

ועי"ש בחי' הגרש"ש מה שכתב לתרץ למה אין קפידא בהגדלת הבגד.

והנה אחרי כתבי כל זה העירוני שהצד שכתבתי שכל חוטי הבגד מעורבין זה בזה וממילא היכא שהוסיף עוד חוט בהבגד הרי זה נחשב שעשה יותר חוטים מעורבין זה בזה וממילא יש כאן יותר איסורים של כלאים, הרי זה קשה, כי לכלאים בעינן ג' על ג' וא"כ בזה שהוסיף עוד חוט לא הוסיף עוד שיעור של ג' על ג'.

מיהו לק"מ כי יסוד הדין הוא שמיקרי בגד רק אם יש בו ג' על ג', ואסור ללבוש בגד של ג' על ג' אם יש בו תערובת של צמר ופשתים, וא"כ אם יש עוד תערובת

שפיר י"ל שיש כאן עוד איסור, פי' שיסוד האיסור אינו ללבוש ג' על ג' של תערובת, אשר לפ"ז יצטרך באמת להוסיף עוד ג' על ג', אלא יסוד האיסור הוא ללבוש ג' על ג' אם יש בו תערובת, ולעולם החפצא של איסור הוא התערובת אבל רק אם הוא במסגרת של ג' על ג'.

מיהו שמעתי גדר אחר, והיינו שכל הבגד של פשתים חשיב גוף אחד המחובר להחוט של צמר שעירב בו, וממילא אם יערב עוד חוט של צמר הרי זה נקרא שעירב את הבגד שהוא ג' על ג' לעוד מקום של צמר, ולכן הרי זה נחשב שעשה עוד חפצא של כלאים. ולפ"ז הרי זה רק היכא שעירב עוד חוט של צמר לתוך בגד של פשתים אבל לא היכא שהגדיל את הבגד של פשתים (פחות מהוספה של ג' על ג').

(סח) ותכלת עמרא הוא.

צ"ע דגם לעיל כשרצינו להתיר כלאים בציצית מסמוכין, ג"כ צ"ל שתכלת הוא עמרא דהא אל"כ הרי אפשר לקיים שניהם, וא"כ למה נחתה הגמרא לדבר זה רק כאן (ולפי השיטה שלומדים מן הסמיכות) שכלאים בציצית הותר לגמרי, אתי שפיר, דהא לדידי' הרי אנו לומדים שמותר גם כשאפשר לקיים שניהם ולכן לא הקפידו שם לומר שתכלת הוא דוקא עמרא, עיין בזה לקמן באות ע').

(סט) מדשש כיתנא תכלת עמרא.

הרי שמדמה הגמרא ציצית לבגדי כהונה, ומכיון שמוכח שגבי בגדי כהונה

תכלת הוא עמרא ה"ה שכן הוא גבי ציצית. מיהו לענין ציצית פוסק הרמב"ם ברפ"ב מהל' ציצית דבעינן חלזון אבל בפ"ח הי"ג מהל' כלי המקדש גבי בגדי כהונה לא הביא דבעינן חלזון, וצ"ע דגם בנוגע לחלזון למה לא נדמה בגדי כהונה לציצית, ועיי"ש במל"מ שעמד על משמעות לשון הרמב"ם ותמה שבודאי גם בבגדי כהונה בעינן חלזון, וכתב שאולי סמך הרמב"ם על דבריו בהל' ציצית.

ע) אפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר.

א. הנה מדברי הגמרא כאן מבואר שמותר לו להטיל חוטי לבן של פשתים לתוך בגד של צמר אע"פ שסגי בחוטין של צמר, וכן מותר להטיל חוטי לבן של צמר בבגד של פשתים אע"פ שסגי בחוטי פשתים, וכן מבואר גם במנחות דף ל"ט ע"ב וכמו שהביאו תוס' כאן. ברם בדף מ' ע"א שם מבואר להיפך, דהא אמרינן שם שאסור להטיל חוטי לבן של צמר לתוך בגד של פשתים משום שאפשר להטיל חוטי פשתים, והיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן שעדל"ת וכמו שהביאו שם בשם ריש לקיש. ותירצו על זה תוס' כאן דהיכא שהוא מטיל חוטי תכלת על בגד של פשתים אז מותר להטיל חוטי לבן אפילו באופן שהוא עושה עי"ז כלאים משום דמיגו דמותר לעשות כלאים ע"י התכלת הה"נ שמותר ע"י הלבן, וכן מיגו שמותר להטיל חוטי לבן של צמר בטלית של פשתים אע"פ שהוא עושה עי"ז כלאים ה"ה שמותר להטיל חוטי לבן של פשתים על בגד של צמר אע"פ שהתם אין כאן

כלאים ע"י החוטי תכלת, אלא שלא אמרינן מיגו זה אלא באופן שהוא מקיים את המצוה של תכלת, אבל היכא שאינו מטיל תכלת אלא רק לבן, אז אסור לעשות כלאים כיון שאפשר במינו ולכן אתי שפיר הגמרא בדף מ' שם כי הגמרא בדף מ' שם הרי איירי באופן שאין שם תכלת כמו שמבואר שם.

ב. וע"ע ברמב"ן כאן שכתב דרך אחרת ודלא כתוס', והיינו שהסוגיא כאן (וכן הסוגיא במנחות דף ל"ט) חולקת על הסוגיא בדף מ' שם ועל ריש לקיש דאמר דבעינן שיהי' א"א לקיים שניהם, אלא הרי היא סוברת שעדל"ת אפילו אם אפשר לקיים שניהם (וכעין זה כתבו תוס' במנחות דף מ' ע"א בד"ה כיון דאפשר וכו' דהסוגיא בדף מ' חוזרת בה מהסוגיא בדף ל"ט). ומדבריו יוצא שיש מ"ד שסובר שמותר לעשות כלאים אפילו שלא במקום תכלת וכגון לעשות ד' חוטי פשתים לבגד של צמר או ד' חוטי לבן של צמר לבגד של פשתים. ולכאורה הביאור בסוגיא דידן הוא שהדין של עדל"ת אינו בגדר דחי' אלא הרי הוא בגדר הותרה (ושו"ר שכן ביאר דבריו המלבי"ם בספר ארצות החיים בסי' י"ח בארץ יהודה סק"א בד"ה מ"מ וכו'). והנה לקמן בדף כ' כאן מבואר שמעיקר הדין מותר ליבם חייבי לאוין משום שעדל"ת, רק שבכל זאת אסרו חכמים משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', הרי שביאה שני' אסורה ולא אמרינן שהותר הלאו לגמרי, והקשו תוס' שם בד"ה אטו וכו' דמאי שנא מכל יבום רגיל שאפילו ביאה שני' מותרת ולא

אסרינן משום אשת אח, ותירצו תוס' דהיינו משום שמה שיבום מותר במקום האיסור של אשת אח הרי זה בגדר הותרה אבל עדל"ת הרי הוא בגדר דחוי'. מיהו לפי הרמב"ן הרי יש דעה בגמרא שגם עדל"ת הוא בגדר הותרה וכהנ"ל וא"כ שוב צריך ישוב מה הוא החילוק בין חייבי לאוין דאסרינן ביאה שני' לבין האיסור של אשת אח דהותר גם בביאה שני'.

ויש ליישב שהסוגיא שסוברת שעדל"ת הוא על דרך הותרה סוברת כרב גידל אמר רב שסובר בדף כ' שחייבי לאוין אסורות ליבום מן התורה מדרשה דקרא ודלא כרבא שאמר משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני'.

עי"ל שאפילו אם עדל"ת הוא גדר של הותרה אבל בכל זאת לא הותר הל"ת אלא כל זמן שהמצוה עודנה קיימת אבל לא באופן שכבר נסתלקה ומש"ה שפיר אסרינן ביאה שני' בחייבי לאוין כיון שכבר קיים את המצוה של יבום ע"י הביאה הראשונה.

מיהו לפ"ז שוב צ"ע למה מתירים ביאה שני' בכל יבום ולא אסרינן משום אשת אח, הלא אע"פ שאשת אח הותרה אבל הרי כבר קיים את העשה ע"י הביאה הראשונה.

וי"ל שלפי הדרך הזה הטעם למה גם ביאה שני' מותרת אינו כדברי תוס' בדף כ' שכתבו משום שהאיסור של אשת אח הותרה, דהא גם עדל"ת הוא גדר של הותרה וכהנ"ל, אלא הטעם הוא משום הסברא שכתבו תוס' בדף ח' ע"ב שלא

מסתבר שאמרה התורה לבוא עלי' ולגרשה (ועיין לעיל באות מ"ה סק"ז בענין אם דברי תוס' בדף ח' שם סותרים את דבריהם בדף כ').

גם י"ל כחילוקו של הקובץ הערות בסי' ט' סק"ג ד' וז' שכתב שיש שני סוגים של הותרה, א', היכא שהאיסור הותר רק לצורך המצוה, וב', היכא שהאיסור הותר גם שלא לצורך מצוה וכגון חלב חי' וטומאת קרובים לכהנים, וא"כ י"ל שהרמב"ן סובר שגדר ההותרה של האיסור של אשת אח הרי הוא כמו חלב חי' ולכן היבמה מותרת אפילו לאחר שנגמרה המצוה, משא"כ בעדל"ת הל"ת הותר רק מטעם המצוה ומש"ה ביאה שני' נשאת אסורה כיון שכבר נתקיימה המצוה ע"י הביאה הראשונה.

ובאמת הקובץ הערות כתב שם בדעת הרמב"ן כמו שנקטנו שהאיסור של אשת אח הותר על הדרך שחלב חי' הותר, דעיי"ש בסק"ב וד' שהביא את דברי הרמב"ן בתורת האדם שכתב שא"א ללמוד שעדל"ת שיש בו כרת ממה שיבום דוחה אשת אח משום שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום ולא רק נדחה, וכתב הקובץ הערות שכוונת הרמב"ן היא שהאיסור של אשת אח הותר כמו הגדר של חלב חי', ולא רק למצותו, והיינו משום שאם הגדר הוא שהאיסור הותר רק מטעם המצוה, אז שפיר יש ללמוד מזה לשאר עשה ול"ת שיש בו כרת וכמו שהוכיח מדברי הרמב"ן שנביא להלן בסק"ג*).

המצוה, דעיי"ש שכתב שבאשת אח הרי זה גדר של הותרה ולא גדר של דחוי' משום שא"א למצות יבום

(* מיהו צ"ע דהא מלשון הרמב"ן בתורת האדם שם משמע שהאיסור של אשת אח הותר רק מטעם

ג. עוד הביא הרמב"ן כאן שיש שאמרו דרך אחרת איך ליישב את הסתירה בין הסוגיות, והיינו שכלאים בציצית הותר לגמרי, וגם ר"ל מודה לזה, ומה שאמר ר"ל דבעינן אפשר לקיים שניהם, זה קאי רק על שאר הציורים של עדל"ת אבל לא על כלאים בציצית, ומה שהביאה הגמרא במנחות דף מ' ע"א את דברי ר"ל גם בנוגע למצות ציצית הרי זה רק בדרך דחי בעלמא. והקשה הרמב"ן על דרכם דא"כ אמאי ילפינן מכלאים בציצית רק גדר של דחי ולא ילפינן לכל התורה כולה גדר של הותרה ושל"ת יהי מותר במקום עשה אפילו במקום שאפשר לקיים את שניהם, ומש"ה הסיק הרמב"ן כהדרך שהבאנו ממנו בסק"ב. והעיר הקובץ הערות בסי' ט' אות ג' שעדיפא מזה הי' לו להרמב"ן להקשות, והיינו דאיך שייך בכלל ללמוד גדר של דחי מציוור של הותרה, דהא יש לדחות דשאני התם בכלאים בציצית שהאיסור ניתן לגמרי אבל מי יימר שיש דין של דחי, ואילו מהרמב"ן משמע דשפיר שייך ללמוד גדר של דחי מהותרה רק דקשה לו איפכא והיינו שנילף עוד יותר דהיינו גדר של הותרה. ותי' הקובץ הערות על זה וז"ל, וע"כ צ"ל דשפיר אפשר ללמוד מהותרה לדחי, וטעמו של דבר זה נראה דאפילו נימא דכלאים בציצית הותר אפילו בלילה ואפילו לנשים, מ"מ יסוד ההיתר הוא

משום המצוה שישנה בהבגד, ואם פקע חיוב ציצית מהבגד, כגון שנעשה בת ג' כנפות, ודאי חזר עליו איסור כלאים לכו"ע, וא"כ מוכח מזה דההיתר הוא רק משום המצוה ושפיר אפשר ללמוד מזה לעדל"ת (אלא שקשה איפכא, דהיינו למה לא נלמוד מהכא שבכל מקום שעדל"ת הרי זה בתורת היתר וכו' וכבר הקשה קושיא זו בחידושי הרמב"ן פ"ק דיבמות) עכ"ל.

וע"ע ברמב"ן בשבת דף קל"ב ע"ב שכתב שכלאים בציצית שפיר הותר לגמרי ולא רק נדחה, וזהו דלא כמסקנתו כאן, וכבר העירו הגרא"ז בהגהותיו שם והקובץ הערות בסי' ט' שם על הסתירה בדברי הרמב"ן.

ד. ולפי כל הנ"ל יוצא ג' דרכים איך ליישב את הסוגיא כאן והסוגיא במנחות דף ל"ט נגד הסוגיא במנחות דף מ'. א', דרכם של תוס' דשאני היכא שהוא מקיים את המצוה של תכלת. ב', דרכו של הרמב"ן שיש מחלוקת בין הסוגיות ושהסוגיא כאן וכן הסוגיא במנחות דף ל"ט סוברות שבכל עדל"ת הגדר הוא הותרה. ג', הדרך שהביא הרמב"ן דשאני כלאים בציצית משאר הציורים של עשה נגד ל"ת.

ובמנחות דף מ' ע"א בתד"ה כיון וכו'

שההותרה אינה בכלל מטעם המצוה. ומלשון הרמב"ן נראה כשיטת הבית הלוי שכל היכא שמצותו בכך, דהיינו שקיום המצוה הוא דוקא ע"י עבירת הלאו, וכגון באשת אח, הרי זה גדר של הותרה.

להתקיים בלי אשת אח עכ"ד, והרי אם נאמר שהאיסור של אשת אח הותר אפילו שלא מטעם המצוה א"כ אין זו סברא, דהא איך שייך לומר שהסיבה שהאיסור של אשת אח הותר היא משום שא"א למצות יבום בלי אשת אח, הלא אנו אומרים

שר"ת סובר גדר של הותרה, דהיינו שהאיסור של כלאים הותר לגבי תכלת, וכן לגבי החוטיין של לבן משום מיגו, ולכן הרי הוא סובר שאותו החפצא שניתר הרי הוא נשאר מותר גם בלילה ולנשים אע"פ שאין כאן מצוה.

עא) דאפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר (שיטת ר"ת).

עיין בתוס' במנחות דף מ' ע"ב - מ"א ע"א בד"ה תכלת וכו' שהביאו את שיטת ר"ת שכלאים בציצית הותר ולא רק נדחה וכמו שביארנו בסוף האות הקודמת, והרי הוא מותר אפי' בלילה ואפילו לנשים. ברם הרמב"ם אוסר כלאים בציצית בלילה וכמו שביירר הכ"מ בפ"ג מהל' ציצית ה"ח את שיטתו עיי"ש.

ובביאור ענין זה יש להקדים את דברי הגר"ח בחידושי הגר"ח על הש"ס בנדה דף ס"א, דעיי"ש שהביא את שיטת רש"י והרמב"ם דמאי דאמרין שהמלה שעטנז היא הנוטריקין של שוע וטוי ונוז הכוונה היא דבעינן שהצמר והפשתן יהיו שועים יחד וטוים יחד וארוגים יחד, והקשו תוס' על זה דא"כ איך שייך לומר שיש ילפותא שציצית דוחה כלאים, הלא בחוטי תכלת בבגד של פשתים ליכא שוע וטוי ביחד וא"כ אין כאן בכלל מציאות של כלאים. ועוד הקשה שם הגר"ח שדברי הרמב"ם בפ"י מהל' כלאים סותרים אהדדי דהא אחרי שכתב דבעינן שוע יחד וטוי יחד ונוז וכדרכו של רש"י שוב כתב להדיא שבגד של צמר שנתחבר לפשתים ע"י ב' תכיפות

צדדו לומר דרך רביעית והיינו שכל הדין של ריש לקיש שהיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עדל"ת הוא רק מדרבנן ואילו הסוגיא בדף ל"ט וביבמות כאן איירי מדאורייתא.

וע"ע בתוס' בכתובות דף מ' ע"א בד"ה כגון שנסתפקו לומר קצת יותר מדרכם של תוס' כאן, והיינו שאפילו שלא במקום תכלת מותר לעשות פשתים לצמר וצמר לפשתים, וכגון לעשות ב' חוטי לבן של צמר וב' חוטי לבן של פשתים לטלית של צמר, אבל אסור לעשות כלאים ע"י כל הארבעה חוטים וכגון לעשות ד' חוטי פשתים לטלית של צמר (והסוגיא במנחות דף מ' הרי איירי בכל הארבעה חוטים עיי"ש).

והנה תוס' במנחות דף מ' ע"ב ומ"א ע"א בד"ה תכלת וכו' הביאו את שיטת ר"ת שכלאים בציצית הותר אפי' בלילה ואפילו לנשים, והקובץ הערות בסי' ט' סק"ג הבין ששיטת ר"ת היא אחת עם השיטה הנ"ל שהביא הרמב"ן שכלאים בציצית הוא גדר של הותרה ואפילו במקום שאפשר לקיים שניהם. מיהו נראה שא"א לומר כדברי הקובץ הערות, והיינו משום שתוס' בכתובות שם הביאו את הדרך שכלאים בציצית מותר בחוטי לבן רק במקום תכלת (משום מיגו) בשם ר"ת, וא"כ חזינן שר"ת אינו סובר כהשיטה הנ"ל שהביא הרמב"ן שסוברת שהסוגיא כאן וכן במנחות דף ל"ט סוברת שהותרה בכל גווני אלא הרי הוא סובר כהדרך שחילקו תוס' בין במקום תכלת לשלא במקום תכלת. מיהו זה אכתי נשאר אמת

הרי הוא כלאים, והרי התם ליכא שוע וטוי ביחד. ובישוב דבר זה איתא בשם הגר"ח בזה"ל, ונראה דיש שני דינים בכלאים, (א) לא תלבש שעטנז, ואיסור זה הוא דוקא שוע טוי ונוז, ושיטת רש"י והרמב"ם דדוקא יחדיו (כלומר שועים יחד וטוים יחד), והביאור הוא דתערוכת של צמר ופשתים אסרה התורה ונעשה חפצא של איסור, (ב) איסור צמר ופשתים יחדיו, דצמר בפני עצמו ופשתים בפני עצמו אסרה התורה ללובשם יחד, וזאת ילפינן מקרא דיחדיו דאסור, וזהו דוקא כשחיברם בשתי תכיפות, ואין זה נקרא חפצא של איסור של תערוכת צמר ופשתים, דאין זה תערוכת כלל, אלא שהוא איסור לבישה דאסור ללובשם יחד כשהם מחוברים צד חיבור בעולם וכו' עכ"ל.

והנה לכאורה לא שייך לומר כדברי ר"ת שכלאים בציצית הוא בגדר הותרה, ושהותר אפילו בלילה ואפילו לנשים אא"כ נאמר שגם צמר ופשתים יחדו הוא איסור חפצא דהיינו שכלאים הם בגדר חפצא דאיסורא, דאז שפיר יתכן לומר דכיון שהותר חפץ זה בציצית והרי הוא נעשה חפצא דהיתירא הרי הוא מותר בכל גווני, אבל אם נאמר שאינו בגדר חפצא דאיסורא, אלא רק איסור לבישה על הגברא, אז קשה לומר דכיון שהותר למצותו הרי הוא מותר גם בלילה וגם לנשים, דהא לבישת לילה הרי היא מעשה אחר מלבישת יום, וכן לבישת אשה, וא"כ מהיכא תיתי לומר שהותר, וא"כ צ"ל שר"ת סובר שאין איסור נפרד כזה ודלא

כהגר"ח, וא"כ לפ"ז י"ל בביאור המחלוקת שבין ר"ת והרמב"ם שר"ת סובר שגם ע"י חיבור ב' תכיפות יש כאן חפצא דאיסורא, וממילא שפיר שייך לומר דכיון שע"י הדין של הותרה נעשית הטלית חפצא דהיתירא הרי היא נשאר מותרת אפילו בלילה, אבל הרמב"ם סובר כמש"כ הגר"ח שיש כאן איסור גברא של מעשה לבישה ולכן לא שייך לומר שע"י הדין של הותרה מותרת הטלית אפילו בלילה.

(גם י"ל, דהנה מה שנקטנו שאם הוי איסור גברא אז לא שייך לומר שהותר גם בלילה ולנשים הרי זה נכון רק אם נאמר שהאיסור של כלאים הותר מסיבת המצוה, אבל אם נאמר שההותרה היא בגדר הותר מכללו שלא מסיבת מצוה, וכמו חלב חי או טומאת קרובים לכהנים או אשת אח כשאין בנים לפי כמה ראשונים וכמו שביאר הקובץ הערות כל זה בסי' ט', אז שפיר יוצא כר"ת שמותר אפילו בלילה ולנשים אפילו אם כלאים הוא איסור גברא. מיהו לפ"ז אין מובן איך שייך ללמוד מציצית שעדל"ת הלא אנו מצדדים עכשיו לומר שבציצית אינו בגלל העשה, וכבר הארכנו בזה באות ע' סק"ג.)

גם י"ל בפשטות שהרמב"ם סובר שההיתור של כלאים בציצית הרי הוא גדר של דחוי' ולא גדר של הותרה וממילא לא שייך לומר שמותר גם בלילה ולנשים, אבל ר"ת סובר שכלאים בציצית הוא גדר של הותרה*, ולכן שפיר שייך לומר שהותר גם בלילה וגם לנשים (כיון דהוי איסור חפצא וכהנ"ל).

שהראנו בהאות הקודמת.

(* אלא שהוא סובר כן רק במקום תכלת וכמו

דף ה' ע"א

עב) נפקא לי' מראשו (בענין בחוקותיהם לא תלכו).

הנה שיטת הרמב"ם היא שהטעם שאסרה התורה לגלח את פאות הראש והזקן הרי זה משום שכן הי' המנהג של כומרי עבודה זרה*). ולפ"ז יוצא שכשהוא מקיף את ראשו הרי הוא עובר גם על בחוקותיהם לא תלכו, וא"כ יוצא שהמצוה של תגלחת מצורע דוחה בין את הלאו של הקפת הראש ובין את הלאו של בחוקותיהם לא תלכו, וא"כ צ"ע דלפ"ז כשדנו תוס' לומר לעיל בדף ג' ע"ב שעשה דוחה ב' לאוין למה לא הוכיחו כן מכאן, וגם מה יתרוצו על זה הראשונים (שהביא הקובץ הערות בסי' ח' סקי"ג וי"ד) שסוברים שאין עשה דוחה ב' לאוין.

ואולי י"ל שגם אלו שחולקים על תוס' הרי הם מודים שלפי הך ס"ד בגמ' כאן שילפינן שעדל"ת מתגלחת מצורע, בודאי צ"ל שעשה דוחה ב' לאוין, רק דכיון דלא קיימא הך ילפותא למסקנא, וכדפרכינן מה ללאו דהקפה שאינו שוה בכל, א"כ שוב אין ראי' שעשה דוחה ב' לאוין ששונים

בכל, אלא לעולם י"ל שאין עשה דוחה ב' לאוין שהם שוים בכל. ולפ"ז מובן למה לא הוכיחו תוס' מתגלחת מצורע, והיינו משום שלפי הדיחוי אין ראי'.

מיהו אכתי קשה דנילף ממה שתגלחת מצורע דוחה ובחוקותיהם לא תלכו שעדל"ת אפילו אם הל"ת אינו שוה בכל.

ויש ליישב על פי דברי הב"י בסי' קע"ח שהקשה איך מותר למקורב למלכות להדמות להם ולעבור על בחוקותיהם לא תלכו, ותי' הב"י בחד תירוצא וז"ל, ועוד י"ל שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים, והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם, ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות, וקרא דובחוקותיהם לא תלכו יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות עכ"ל, ולפי דבריו יוצא שציור מסוים של הלאו של בחוקותיהם לא תלכו הותר מכללו למקורב למלכות, וא"כ יוצא שגם לאו זה אינו שוה בכל.

עוד י"ל שתוס', וכן החולקים הנ"ל, סוברים כהטור ביו"ד סי' קפ"א שדחה את סברת הרמב"ם אשר לפ"ז י"ל שבאמת לא

כתב וז"ל, דרך כומרי עכו"ם הי' להשחית זקנם עכ"ל. ובמורה נבוכים חלק ג' פרק ל"ז (הובא בב"ח ריש סי' קפ"א) כתב וז"ל, והנה ביארנו בחיבורנו הגדול שהקפת פאת הראש ופאת הזקן אסור מפני שהוא תיקון כומרי עבודה זרה עכ"ל. ועי' בטור בריש סי' קפ"א שכתב וז"ל, הקפת הראש והשחתת הזקן גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב מפני שעושין כן עובדי כוכבים עכ"ל. ועי' בדברי הקרית ספר שהבאתי בפנים לקמן בסמוך.

*) ויש לעיין בזה בלשונות הרמב"ם דעיין בסה"מ בל"ת מ"ג שהיא הל"ת של פאות הראש שכתב וז"ל, שלא נתדמה לעובדי עבודה זרה כי כן היו עושים כומרי ע"ז. ובמנין המצות שלפני היד החזקה בל"ת מ"ג כתב וז"ל, שלא להקיף פאת ראש ככומרי ע"ז. ובל"ת מ"ד כתב וז"ל, שלא להשחית כל הזקן כעובדי עכו"ם עכ"ל, הרי שגבי זקן לא הזכיר כומרים דוקא. ובפי"ב מהל' ע"ז כתב איפכא וז"ל בה"א, אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים. ובה"ז

הי' מנהג הכומרים כן (והרמב"ם יסבור שאה"נ שמתחילת הגמרא חזינן שניחא לה להש"ס לומר שעשה דוחה ב' לאוין). מיהו לכאורה דוחק לומר שיש מחלוקת בהמציאות בענין אם כן הי' המנהג של הכומרים או לא, אלא בודאי גם הטור מודה שכן הי' המנהג של הכומרים, רק דס"ל שאין זה הטעמא דקרא בהלאו של פאות הראש והזקן.

גם יש ליישב את כל הנ"ל על פי מה שכתב הקרית ספר בהלכות ע"ז בסוף אזהרה נ"ד דכיון שרק הכומרים עושים כן, ולא כל הגוים (ועי' בהערה לעיל בסמוך כאן בענין אם הי' באמת רק המנהג של הכומרים), מש"ה ליכא בזה משום בחוקותיהם לא תלכו. מיהו הב"ח בסי' קפ"א בד"ה ומ"ש גם באלו וכו' כתב דשפיר עוברים על בחוקותיהם לא תלכו כשהוא רק מנהגם של הכומרים, אבל יש לומר שתוס' והראשונים הנ"ל סוברים כהקרית ספר.

גם יש לתרץ, דהנה כבר הבאנו שביו"ד סי' קע"ח הקשה הב"י איך התירו חכמים למקורבים למלכות לספר קומי הלא יש בזה איסור דאורייתא של בחוקותיהם לא תלכו, והב"ח שם בסוף הסימן תי' דכיון שהטעם למה הוא עושה כן אינו מפני שהוא מעונין להדמות להגוים ולנהוג כמותם אלא הרי הוא עושה כן רק כדי שלא יהי' לו גנאי, ליכא משום הלאו הנ"ל (וכתב שחילוק זה קיבלו חז"ל מפי השמועה), והנה הב"י שם כנראה לא ס"ל כסברת הב"ח ומש"ה כתב תירוצים אחרים, אבל בכל זאת נראה שכאן במצורע גם הב"י יודה דשייך לומר כעין סברת הב"ח

ושאין כאן משום בחוקותיהם לא תלכו, והיינו משום שהתם במקורב למלכות סוף סוף הרי הוא עושה כן משום שכן הוא מנהג הגוים, ונהי שאין טעמו כדי להדמות להם, ואין זה הטעם למה הוא עושה כן, אלא הרי הוא עושה כן רק כדי למנוע מעצמו גנאי, אבל מ"מ סו"ס הרי הוא עושה כן משום שהגוים עושים כן, אבל הכא במצורע אין הוא מתכוין כלל לעשות כן מפני שהגוים עושים כן אלא הרי הוא עושה כן מפני מצות התורה, וא"כ ככה"ג י"ל שגם הב"י מודה דליכא איסורא. מיהו החיי אדם בסוף כלל קל"א הביא שצוה הגר"א שלא לקשט את בית הכנסת בשבועות בעלים משום שכן הוא חוק הגוים בחגא שלהם, והרי גם התם אין הכוונה לעשות כן משום שכן עושים הגוים אלא משום מנהג חג השבועות ובכל זאת חזינן שצוה הגר"א להמנע מזה.

וע"ע בט"ז בסי' קפ"א כתב שלפי דברי הרמב"ם שגם הלאו של הקפת הראש הרי הוא משום חוקות הגוים א"כ גם הלאו של הקפת הראש הותר מכללו למקורב למלכות כמו הלאו של בחוקותיהם לא תלכו. מיהו בפתחי תשובה בסי' קפ"א ובמנחת חינוך במצוה רנ"א מבואר שיש חולקים על הט"ז שסוברים שדברי הב"י אינם שייכים בנוגע להלאו של פאות הראש.

עג) נפקא להו מראשו (בענין מי מקיים העשה של תגלחת מצורע).

הנה האמרי משה בסי' י"ב סק"א הקשה איך שייך לומר כאן שעדל"ת הלא לכאורה רק המצורע הוא זה שמקיים את המצות

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

ע"ד) נפקא לי' מראשו (האם המצות עשה של תגלחת מצורע והמצות לא תעשה של הקפת הראש חשיבי בעידנא).

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

והנה הערל"נ דחה את התירוץ הנ"ל משום שבאמת גם כשהוא מגלח את הפאה האחת שיש לו עכשיו אין כאן בעידנא שהרי כשהוא מתחיל לגלח הרי הוא עובר

עשה של תגלחת, וא"כ איך מותר להמגלח לעבור על הלאו בשביל המצוה של המצורע (עיינן לעיל באות מ"א סק"א שהבאנו שכה"ג אסור). ועיי"ש שהוכיח מזה דהיכא שאין איסור על הניקף, וכגון כאן שעל הניקף אמרינן שעדל"ת, ה"ה שאין איסור על המקיף (והוסיף שאע"פ שהמקיף את הקטן חייב אע"פ שהקטן עצמו פטור אבל מ"מ שאני התם משום שבאמת גם הקפת קטן הרי היא הקפה דאיסורא, רק שהקטן אינו בר חיובא, אבל הכא גבי הניקף הרי זו תגלחת של היתר משום שעשה דוחה ל"ת וממילא גם על המקיף ליכא איסור).

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

גזיה"כ שאין צריכים בעידנא. מיהו הסוגיא בנויר דף נ"ח לומדת באמת ממצורע.

(**) מיהו צ"ע איך גילח אותה.

(* לפי הדרך הראשון שכתבתי באות ע"ב לק"מ דהא י"ל דהא דק"ל בכל דוכתי דבעינן בעידנא הרי זה לפי המסקנא שבאמת אין לומדים מלאו דהקפה אלא מכלאים בציצית (ובמצורע הרי זה

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

והנה הערל"נ עצמו כתב לתרץ את הקושיא הנ"ל על הגמ' שאינו בעידנא בדרך אחרת, והיינו דנהי שאין כאן מצות תגלחת מצורע כל זמן שנשארו ב' שערות, אבל בכל זאת אחרי שגמר כל התגלחת כולה היא בכלל המצוה (ולא אמרינן שרק הגמר הוא המצוה), ומש"ה שפיר חשיב

בעידנא, וכן תי' הקובץ הערות בסי' ז' ס"ק ו' (**), ועיי"ש בערל"נ ובקוה"ע שהביאו מקורות בענין אם כה"ג חשיב בעידנא, וכן תי' האמרי משה בסי' י"ב סק"ב, אלא שבסוף סק"ג כתב שבב"ק דף ק"ה ע"א משמע שרק הסוף של התגלחת הוא המצוה.

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

שו"ר בשו"ת חת"ס בחיו"ד סי' קל"ט שהקשה כהנ"ל על מצורע דהיינו שאינו בעידנא, ובסי' ק"מ הביא מרעק"א לתרץ דסגי בהכשר, והחת"ס עצמו סובר שלא סגי עיי"ש.

ע"ה) נפקא לי' מראשו.

הנה חזינן בסוגיין שהמצוה של תגלחת מצורע דוחה גם את הלאו של פאות הראש וגם את הלאו של פאות הזקן, וא"כ צ"ע למה לא הוכיחו תוס' לעיל בדף ג' ע"ב מכאן שעשה דוחה אפילו ב' לאוין.

(** אלא שהקובץ הערות קבע את הקושיא על הילפותא מנזיר והיינו דאיך ילפינן מנזיר מצורע שעדל"ת, הלא על הל"ת של נזיר הרי הוא עובר מיד כשגילח שער אחד.

(* והסמ"ג עצמו סובר על פי דברי התוספתא בפרק ד' דמכות שכל שתלש ב' שערות מהמקום של הפאות הרי הוא עובר אע"פ שנשארו שם שערות הרבה, ועי' בכ"מ שהשיג עליו.

ואולי שאני הכא דהוי בזה אחר זה ובכל פעם נדחה רק לאו אחד, וצ"ע. וע"ע בדרכנו הראשון באות ע"ב כי הדרך הנ"ל מיישב גם את קושייתנו כאן.

עו) רש"י ד"ה וקסבר האי תנא.

וז"ל, אלמא אשמועינן קרא דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומהכא נפקא, הלכך איצטריך עלי' למיסר ערוה ליבום דלא תימא אתי עשה דיבום ודחי לאו דאחות אשה עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה לא הזכיר רש"י כן גם לעיל גבי הילפותא מכלאים בציצית, דגם שם הי' לו לסיים שלפ"ז איצטריך עלי' משום דהו"א שיבום דוחה אחות אשה.

ומצאתי באמרי משה בסי' י"ב סק"ד שנתעורר על זה וכתב שבאמת מכלאים בציצית עוד לא היינו יכולים ללמוד שהעשה של יבום דוחה את הלאו של אחות אשה דהא ביבום הרי אפשר לקיים את המצוה עם הצרה או ע"י האחין בלי לעבור על הלאו של אחות אשה, דהא הבריייתא לעיל איירי באופן שיש צרות ואחין, ואע"פ שבודאי צ"ל שכוונת הבריייתא היא להיכא שהצרות והאחין אינם נמצאים כאן עכשיו אבל מ"מ אכתי א"א ללמוד מכלאים בציצית כי י"ל שגם בכה"ג הרי זה נחשב אפשר לקיים שניהם כיון שכל העיכוב והסיבה למה א"א לקיים את שניהם הרי הוא רק משום סיבה שיש בהמציאות בהציוור הפרטי הזה, וא"כ אכתי אין ראי' מכלאים בציצית שגם בהציוור הנ"ל של יבום

עדל"ת, אבל מזה שתגלחת מצורע דוחה הקפת הראש, שפיר מוכח שגם בכה"ג אמרינן שעדל"ת, והיינו משום שהציוור של תגלחת מצורע דומה באמת להציוור של יבום, דהא גם בתגלחת מצורע יש להקשות למה דוחה הלא אפשר לו להסיר את פאות הראש ע"י סם ולקיים את מצוה של תגלחת בשאר שערו (לפי הצד שהמצוה היא רק ב' שערות האחרונות), ובע"כ צ"ל דאיירי באופן שאין לו סם, ואע"פ שהעיכוב הוא רק מצד המציאות אבל בכל זאת הרי זה נקרא שא"א לקיים את שניהם, ומש"ה מכאן שפיר אפשר ללמוד שיבום דוחה את האיסור של אחות אשה אע"פ שיש צרות ואחין (וע"ע בהמקורות שהביא בנוגע להנידון הנ"ל אם היכא שא"א לקיים שניהם מחמת סיבה בהמציאות בהציוור הפרטי הזה האם זה נקרא שא"א לקיים את שניהם. וע"ע לעיל שם בסק"א שכתב עוד דרך איך לפרש כוונת רש"י).

ברם לכאורה יש להקשות על מש"כ האמרי משה שא"א ללמוד יבום מציצית, דהא מסוגיית הגמרא כאן לא משמע כן דהא בדף ה' ע"ב מסקינן שידעינן שעדל"ת מציצית ומבואר שם דשפיר היינו יכולים ללמוד מזה ליבום ואחות אשה אי לאו משום דאחות אשה הוי ל"ת שיש בו כרת.

ולכאורה אפשר לפרש את כוונת רש"י בפשיטות, והיינו דחזינן דקאמר הש"ס דאיכא למיפרך מה ללאו דהקפה שאינו שוה בכל, ולכאורה יש לעיין למה קאמר הש"ס לשון של פירכא דהיינו ד"איכא למיפרך", הלא ביותר הו"ל למימר בלשון

של תינח לאו שאינו שוה בכל אבל לאו הוה בכל מנ"ל, ונראה פשוט שהכוונה היא שיש פירכא על מה שאנו רוצים ללמוד מכאן שהמצוה של יבום דוחה את האיסור של אחות אשה, וכן פירש"י להדיא בד"ה שאינו שוה בכל, וא"כ נראה ברור שלכן הקדים רש"י כאן לפרש שכוונת הגמרא היא שנלמד מכאן שיבום דוחה את האיסור של אחות אשה דהיינו כדי שנבין שיש כאן מקום ל"פירכא", אבל לעיל גבי כלאים בציצית שלא הקשו בגמרא שום פירכא לא דקדק רש"י לפרש כן.

עז) לאו שאינו שוה בכל.

הנה תוס' לקמן בדף ו' ע"א בסד"ה טעמא וכו' הקשו איך רצו ללמוד ממצורע שציצית דוחה כלאים, הלא מצות ציצית קלה טפי ממצות טהרת מצורע שהרי אינה שוה בכל דהא נשים פטורות מציצית. ותירצו שכשרצתה הגמרא ללמוד ממצורע עדיין לא ידענו את הפירכא הזאת של אינו שוה בכל, והמאן דאמר שהביאו שם ממסכת נזיר שלומד באמת ממצורע יסבור באמת שנשים חייבות בציצית עכ"ד.

והנה לכאורה ה"ה שהיו יכולים תוס' להקשות איך רצו ללמוד מתגלחת מצורע שיבום דוחה אחות אשה (דכן היא כוונת הגמרא כמש"כ רש"י בד"ה וקסבר), הלא מצות יבום אינה שוה בכל, דהיינו נשים, שהרי היבמה אינה מצווה בהמצוה. מיהו י"ל שתוס' לא הקשו כן משום שהם סוברים שגם האשה מצווה, וכבר הבאנו לעיל באות מ"א סק"א שיש דעות שונות בענין אם האשה מצווה.

שו"ר מתרצים שיבום לא חשיב בגדר אינו שוה בכל משום דלא מיקרי שאינו שוה בכל אלא באופן שהי' שייך שתנהג המצוה בכל, ובכל זאת אינה נוהגת בכל, כמו הקפת הראש דהי' שייך שתנהג גם בנשים ובכל זאת אינה נוהגת ומש"ה הרי זה בגדר קולא, אבל המצוה של יבום אינה שייכת במציאות שתחול גם על היבמה דהא המצוה נאמרה רק למי שהוא אח, ומעשה המצוה הוא שהאח ייבם את אשת אחיו, ובלי שהוא אח אין זה נקרא בכלל מעשה יבום, וא"כ יוצא שהדבר שהוא גוף מעשה המצוה לא שייך גבי היבמה וא"כ מה שהיבמה אינה מצווה אין זה בגדר קולא.

ברם לכאורה יש להקשות על זה דהא בגמרא כאן איתא להדיא שגם הלאו של השחתת זקן מיקרי שאינו שוה בכל, והרי בקידושין דף ל"ה ע"ב אמרה הגמרא שני טעמים למה אשה אינה מצווה על השחתת זקן, דאמרינן שם דאיבעית אימא סברא משום דלית להן זקן, ואפילו אם יש להן אבל הרי זה נחשב רק שומא בעלמא, ואיבעית אימא קרא וכמו שדרשו שם, וא"כ בשלמא לפי האיבעית אימא קרא, אשר הך איבעית אימא לא ס"ל כמו האיבעית אימא סברא אלא ס"ל שאם יש להן זקן הרי זה מיקרי זקן ולא שומא, א"כ לפ"ז שפיר מיקרי שהלאו אינו שוה בכל כי באמת מצד התנאים של הלאו שפיר הי' שייך שינהג גם בנשים, וא"כ מכיון שאינו נוהג הרי זה שפיר נקרא שהלאו אינו שוה בכל, אבל לפי האיבעית אימא סברא הרי יוצא שבאשה אין הלאו נוהג משום שחסר

התנאים של הלאו, וא"כ לפי הנ"ל אין זה מיקרי שאינו שוה בכל, ולכאורה דוחק לומר שמאי דאמרינן כאן שהשחתת זקן אינה שוה בכל הרי זה תלוי בכ' הלשונות בקידושין שם*).

ועכ"פ תוס' בדבריהם הנ"ל בדף ו' שהבאנו הרי נקטו שהעשה של תגלחת מצורע מיקרי עשה ששוה בכל, והיינו משום שכל אחד יכול להיות מצורע. מיהו לכאורה יש מקום לומר שאין זה נקרא שהוא שוה בכל, והיינו משום שהעשה נאמר רק למי שהוא בגדר מצורע, וכעין סברת האבני מילואים בתשובה כ"ב בד"ה והנה אי נימא וז"ל שם, והנה אי נימא דנזיר הוי איסור חפצא שאוסר עליו ג' מינין אלו וכדעת מהרי"ן לב, או איסור גברא שאוסר איבריו לג' מינין וכדעת מהרי" באסון, א"כ הו"ל איסור השוה בכל כיון שאין איסור אלא מאי דרמי על נפשי' והכל נודרין אחד איש ואחד אשה, אבל אי נימא דנזיר הוי תואר קדושה שמקבל על עצמו, והאיסורין הן איסורי תורה דרמי על תואר קדושתו כמו כהן דרמי עלי' מצות יתרות, א"כ הו"ל איסור שאינו שוה בכל, ואע"ג דהכל נודרין בנזיר, היינו אם יפליא בנזירות יהי' עליו תואר קדושת נזיר, מ"מ איסור תורה אינו אלא במי שנתקדש גופו בתואר נזיר, וא"כ אינו שוה בכל, ולפ"ז הך סוגיא דפרק ג' מינין (נזיר מ"א ע"ב) דס"ל דנזיר הו"ל אינו שוה בכל ס"ל דנזיר התורה אסרה עליו אותן דברים דומיא

דכהן, והך סוגיא דפרק ב' נזירים (נזיר נ"ח ע"ב) דס"ל דנזיר הוי איסור השוה בכל ס"ל דנזיר הוי איסור חפצא או איסור גברא שאסר על עצמו כשאר נדרים ושבועות והוי שוה בכל ודו"ק עכ"ל (ודע שהאבני מילואים שם בהמשך דבריו העלה בדעת הרמב"ם שהסוגיא שלנו סוברת כהסוגיא שנזיר חשיב שפיר שוה בכל. מיהו ע"י ברש"י כאן בד"ה ת"ל ראשו שכתב שנזיר מיקרי אינו שוה בכל וכבר האריכו המפרשים כאן בדברי רש"י).

עח) שאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתרות.

פירש"י וז"ל, דסד"א שאני לאווי דכהנים דחמירי שריבה בהן הכתוב מצות רבות עכ"ל. והנה מדברי רש"י חזינן שאין כוונת הגמרא לומר דכיון שריבה בהן מצות יתירות ממילא כל הלאוין חשיבי לגבייהו יותר חמורים ואפילו הלאוין שנאמרו לכל ישראל כגון שעטנז ומאכלות אסורות, אלא כוונת הגמרא היא רק להלאוין שנאמרו במיוחד לכהנים, דרק אלו חשיבי חמורים. ולפ"ז צ"ל שהלאו של ולא תשחית פאת זקנך שנאמר בישראל והלאו של פאת זקנם לא יגלחו שנאמר לכהנים אינו רק כפילות של אותו לאו אחד, אלא הרי הם שני לאוין נפרדים. מיהו צ"ע דמוני המצות לא מנו אלא לאו אחד לחוד, וא"כ אמאי חשיב בגדר לאו דכהנים. ויש ליישב.

לעולם הרי זה זקן רק שלא מסתברא שחייבה התורה על זה כיון שבדרך כלל אין להן, וכן מבואר בעצמות יוסף שם.

* מיהו המהרי"ט שם בד"ה אי בעית אימא וכו' ביאר שהכוונה של האיבעית אימא סברא אינה דאפי' כשיש להן אין זה זקן אלא שומא, אלא

עט) שאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתרות.

ע"י בתד"ה ואכתי וכו' שכתבו דה"ה דהו"מ למימר דבעינן קרא משום שבכהנים יש גם עשה, דהיינו העשה של קדושים יהיו, והרי אין עדל"ת ועשה. ועיין בשער המלך בפ"ו מהל' יבום הי"א בד"ה וביאת וכו' שהביא את כל המקורות בגמרא וראשונים בענין אם קדושים יהיו הוא באמת בגדר מצות עשה.

פ) שומע אני אף מצורע ונזיר כן ת"ל ראשו.

הנה בסוגיית הגמרא רצו ללמוד מהא שהמצוה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של נזיר שכל עשה דוחה כל ל"ת. ולכאורה צ"ע דהא אם הנזיר מגלח הרי הוא עובר גם על הלאו של כל יחל וא"כ אמאי לא הוכיחו תוס' לעיל בדף ג' ע"ב מכאן שעשה דוחה ב' לאוין, וקשה על אלו שסוברים שאין עשה דוחה ב' לאוין (ע"י בקובץ הערות סי' ח' סקי"ג וי"ד שהביא ראשונים שסוברים כן).

ואולי י"ל שלפי הך ס"ד דילפינן מתגלחת נזיר מצורע, כו"ע יסברו שעשה דוחה ב' לאוין, רק דכיון דלא קיימא הך ילפותא למסקנא מש"ה לא הוכיחו תוס' מכאן.

מיהו גם בלא"ה לכאורה יש ליישב שכאן אין זה נקרא שהעשה צריך לדחות שני לאוין כי לאחר שנדחה הלאו של תער לא יעבור על ראשו תו ממילא ליכא משום כל יחל משום שלא קיבל על עצמו שלא לגלח, אלא קיבל על עצמו לקיים דיני

נזירות, והרי שפיר נהג דיני נזירות כראוי. ומצאתי שהזכיר רעק"א סברא זו בסוף ספר דו"ח בתחילת מכתב ה' לענין אחר, דהיינו שהיכא שיורד הלאו של נזירות שוב בדרך ממילא אין כל יחל כי נהג את הנזירות כדין עיי"ש.

מיהו האבני מילואים בתשובה כ"ב לא נקט כן אלא הרי הוא נוקט שגם לאחר שנסתלקו המ"ע של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו והל"ת של תער לא יעבור על ראשו אכתי שייכים הלאו של כל יחל והמ"ע של ככל היוצא מפיו יעשה גם לפי הדרך הנ"ל בביאור קבלת נזירות, דעיי"ש שכתב שהטעם למה כתב הרמב"ם בספ"ז מהל' נזירות טעם אחר למה תגלחת מצורע מותרת בנזיר ולא את הטעם של הגמרא כאן שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה הרי זה משום שהרמב"ם סובר להלכה כמו סוגיית הגמ' בפרק ג' מינין שסוברת שהלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו חשיבי שפיר שאינן בשאלה וכמו שביאר האבני מילואים שם את טעם הדבר, אלא שכתב האבני מילואים שגם הרמב"ם מודה דבעינן את הטעם של הגמרא כאן בשביל העשה של ככל היוצא מפיו יעשה והלאו של כל יחל, והרמב"ם סובר שהגמרא לא אמרה את הטעם שלו כי עדיין אין זה מספיק בשביל הלאו של כל יחל והעשה של ככל היוצא מפיו יעשה, ומש"ה אמרה הגמרא את הטעם של שכן ישנו בשאלה, כי סוגיית הגמרא כאן סוברת שזה מספיק בשביל הכל, כלומר גם בשביל הלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש יהי', ודלא כהסוגיא בפרק ג'

מינין, אבל הרמב"ם פוסק כהסוגיא בפרק ג' מינין שתער לא יעבור על ראשו וקדוש יהי' מיקרי שאינן בשאלה, ומש"ה הוצרך הרמב"ם לחדש את הטעם שכתב, אלא שגם הרמב"ם מודה דבעינן את הטעם של הגמרא בשביל כל יחל ובשביל העשה של ככל היוצא מפיו יעשה וכהנ"ל, עכ"ד האבני מילואים, הרי שהאבני מילואים נוקט שגם לאחר שנדחו הל"ת של תער והעשה של קדוש יהי' אכתי יתכן שאסור משום כל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה ודלא כהסברא הנ"ל שכתבנו (ולכאורה הסברא הנ"ל שכתבנו ושיחסנו לרעק"א שייכת גם בנוגע להעשה של ככל היוצא מפיו יעשה).

ובקובץ הערות בסי' י"ח סק"ד מצאתי שנקט כסברת רעק"א, דעיי"ש שהביא את דברי הרשב"א בנדרים דף ט"ז ע"ב בד"ה הא דאמר וכו' (השני) שכתב שהטעם למה אמרינן שנדר חל על מצות עשה ולא אמרינן שהמ"ע תדחה את הל"ת של כל יחל הרי זה משום שבנדר איכא גם המצות עשה של ככל היוצא מפיו יעשה, והקשו עליו דהא בסוגיין מבואר שעשה שפיר דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה (ובאות פ"ב נאריך בקושיא זו), ותי' הקובץ הערות שם שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ולא שייך לומר שמצות עשה תדחה קיום עשה אבל העשה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו אינו בגדר קיום עשה אלא כל האמור בזה הוא רק איסור עשה אם הוא מגלח ולכן שפיר שייך לומר שעדל"ת ועשה כיון שישנן בשאלה עכ"ד הקובץ הערות. ולכאורה יש להקשות על דבריו דהא גם בנזיר מצורע

אכתי יש הקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה וא"כ איך היא נדחית בפני העשה של תגלחת מצורע. וצ"ל דס"ל שמאחר שנדחה העשה של קדוש יהי' גדל פרע, תו ממילא מסתלק גם העשה של ככל היוצא מפיו יעשה וכהנ"ל, וכסברת רעק"א ודלא כהאבני מילואים.

ועוד יוצא מדברי הקובץ הערות דלא כמו שכתב האבני מילואים בדעת הרמב"ם שהגמרא כאן קאי במיוחד על העשה של ככל היוצא מפיו יעשה, דהא הקובץ הערות כתב שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ולא שייך על זה דחי'.

פא) שכן ישנו בשאלה.

פירש"י וז"ל, הלכך אתי עשה ודחי ל"י עכ"ל. הנה לעיל גבי הפירכא של אינו שוה בכל לא כתב רש"י סיום זה, ונראה דהיינו משום דס"ל שהך פירכא של שכן ישנו בשאלה הוא דבר של סברא דהיינו דכיון שישנו בשאלה הרי יש כאן סברא מיוחדת לומר שהוא יותר קל להדחות דהא חזינן שהוא יכול להתבטל לפעמים ע"י שאלה וא"כ הה"נ ע"י דחי', ומש"ה כתב רש"י לשון של הלכך וכו' כלומר שיש בזה המשך מצד הסברא, אבל הפירכא של אינו שוה בכל הרי הוא רק פירכא של קולא בעלמא אבל אין בזה שום סברא מיוחדת לענין דחי'.

פב) שכן ישנו בשאלה.

הנה מסוגיית הגמרא מבואר שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה. והנה הרשב"א בנדרים דף ט"ז ע"ב בד"ה הא

דאמר וכו' (השני) הקשה למה נדר חל לבטל את המצוה דהא בדין הוא שהמצוה עשה תדחה את הל"ת של כל יחל. ותי' שבנדר איכא גם עשה דהיינו העשה של ככל היוצא מפיו יעשה. ובתשובות הרשב"א חלק ג' סי' שמ"ג שאלו את הרשב"א דהא העשה והל"ת של נדרים ישנן בשאלה ובסוגיא דידן מבואר שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה. ותי' הרשב"א שא"א ללמוד מכאן שגם בעלמא עדל"ת ועשה שישנן בשאלה משום שי"ל דשאני מצורע משום שגדול השלום. ועיין גם באבני מילואים בתשובה כ"ב בד"ה ויתיישב וכו' שהביא שהפרשת דרכים הקשה את הקושיא הזאת על החינוך שכתב גם הוא כדברי הרשב"א בנדרים, ותי' האבני מילואים כתירוצו של הרשב"א. ועיין גם בערל"ג כאן בד"ה וע"פ וכו' שהקשה כעין הקושיא הנ"ל והיינו למה שבועה חלה לבטל את המצוה (היכא שהיא יכולה לחול בכולל) הלא בדין הוא שהמצוה תדחה את העשה ול"ת של שבועה כיון שישנן בשאלה, ובתחילה רצה לתרץ כהנ"ל שא"א ללמוד ממצורע משום שגדול השלום אלא ששוב דחה תי' זה משום שאכתי נילף מנזירה מצורעת שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה דהא לית בה הטעם של גדול שלום שהרי היא מותרת בתשמיש המטה. וגם החוסן ישועות הביא תי' זה והקשה שמה נעשה לפי המ"ד שסובר שמצורע בימי חלוטו מותר בתשמיש המטה וכמו שהעירו תוס' על פרט אחר בתוך הסוגיא. מיהו עי' באב"מ שם בד"ה ובר"פ וכו' שהמציא שגם לפי המ"ד הזה יש משום שלום בית עיי"ש.

והנה האבני מילואים הקשה על תירוצו הנ"ל של גדול השלום דהא בתו"כ דרשינן מוהתגלה שגם בנתק הדין הוא שנוזר מגלח, והתם הרי ליכא הטעם של גדול השלום דהא איירי במוסגר והרי מוסגר מותר בתשמיש המטה וא"כ מהתם שפיר חזינן שגם בכל מקום עשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה אין מצות עשה דוחה את הלאו והעשה של נדרים. מיהו לקמן בסוף אות פ"ד מבואר שיש אומרים שבנתק אין הטעם משום שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה כי תגלחת הנתק אינה נחשבת בכלל בגדר מצות עשה, אלא הטעם הוא משום שהכי דרשינן מקרא דוהתגלח.

וע"ע בקובץ הערות בסי' י"ח סק"ב וד' מה שתירץ על הקושיא הנ"ל שהקשו על הרשב"א מסוגיין, ותירוצו השני שם הוא דלא שייך לומר אלא שעשה דוחה איסור עשה אבל לא שייך לומר שעשה דוחה קיום עשה, ומה דמיייתנין בסוגיין שהעשה של תגלחת מצורע דוחה את הלאו של תער לא יעבור על ראשו וכן את העשה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו משום שישנן בשאלה הרי זה משום שהעשה של קדוש יהי' הרי הוא רק בגדר איסור עשה אבל אין כאן שום קיום עשה, אבל התם בנידונו של הרשב"א שפיר אמרינן שאין המצוה דוחה את הנדר אע"פ שישנו בשאלה והיינו משום שהעשה של ככל היוצא מפיו יעשה הרי הוא בגדר קיום עשה ולכן לא שייך דחי' (והנה לכאורה אכתי יש להקשות דנהי דלא שייך כאן דין דחי' אבל מ"מ אכתי יש כאן סברא של קדימה והיינו שכיון שא"א לקיים גם את

הנדר וגם את המצוה א"כ הסברא נותנת שנשגיח יותר על המצות עשה ולא על המצוה של ככל היוצא מפיו יעשה כיון שישנה בשאלה. מיהו זה אינו, דהא אם נאמר כן הרי יוצא שמצד הדין הזה של קדימה יצטרך לעשות את המצוה ולעבור על ככל היוצא מפיו יעשה בדרך קום ועשה, וכבר מבואר בחידושי הגר"ח על הש"ס כאן שדין קדימה מהני רק כדי לבטל את המצוה השני' בדרך שוא"ת אבל לא בדרך קום ועשה).

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הקובץ הערות דהא גם בנזיר איכא משום בל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה וא"כ אכתי איך אמרינן כאן שתגלחת מצורע דוחה נזירות. ברם נראה שזה לק"מ משום שכבר ביארנו באות פ' שהקובץ הערות סובר שמכיון שבטלים האיסורים המיוחדים של העברת שער, א"כ שוב אין כאן הל"ת והעשה הנ"ל של נדרים משום ששפיר נהג נזירות כדין, והבאנו שכבר כתב רעק"א סברא זו בסוף ספר דרוש וחידוש בתחילת מכתב ה' ושהאב"מ בתשובה כ"ב נוקט דלא כסברא זו.

וע"ע בחי' הגר"ח כאן קרוב לסוף דבריו שביאר עוד שכל הקולא של ישנו בשאלה שייכת רק בלאוין או באיסור עשה, אבל בקיום עשה לא שייך קולא וממילא אין הבדל בין ישנו בשאלה לאינו בשאלה. ולפ"ז יש לבאר בדרך אחרת למה מצות עשה אינה דוחה את הקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה והיינו משום שמה שהקיום עשה של ככל היוצא מפיו יעשה הוא עשה שיסנו בשאלה אין זה נחשב לקולא. ולפי הדרך הזה עדיין אין אנו

צריכים לומר שבשום מקום לא שייכת דחי' על קיום עשה. ועכ"פ גם הגר"ח שם כתב כסברת הקובץ הערות דלא שייך שעשה תדחה קיום עשה אלא שהגר"ח השתמש בהסברות הנ"ל כדי ליישב את דעת הרמב"ם עיי"ש ולא דן בדברי הרשב"א.

מיהו לכאורה יש לדקדק מנזיר דף נ"ח ותוס' כאן בד"ה ואכתי וכו' שלא כהקוה"ע והגר"ח, שהרי בנזיר שם אמרינן שבתגלחת כהן מצורע, העשה של תגלחת מצורע דוחה את העשה והל"ת של תגלחת כהן משום שהלאו אינו שוה בכל אלא רק בכהנים לחוד, ותוס' כאן הזכירו שגם העשה אינו שוה בכל, וצ"ע דהא לכאורה העשה של קדושים יהיו שנאמר לכהנים הרי הוא בגדר קיום עשה, וא"כ איך הוא נדחה, וגם קשה ממה שהזכירו תוס' שגם העשה אינו שוה בכל על דברי הגר"ח שבקיום עשה לא שייך "קולא" כגון ישנו בשאלה. מיהו יש לדחות שבאמת העשה של קדושים יהיו הרי הוא רק בגדר איסור עשה וכמו שכתב הקוה"ע בנוגע להעשה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו.

ברם להלן שם כתבו תוס' שבצירור שאמר לו אביו אל תחזיר את האבידה שייך לומר את הכלל שאין עשה דוחה ל"ת ועשה משום שהשבת אבידה שוה היא בכל (וממילא א"א ללמוד ממה שתגלחת מצורע דוחה את הל"ת ועשה של כהונה), ומשמע מדבריהם שאם לא היתה שוה בכל אז הי' הדין נותן שעשה שפיר ידחה את הל"ת ועשה של אבידה, והרי המצוה של השב תשיכם הרי היא בודאי בגדר קיום עשה ולא רק בגדר איסור עשה. מיהו יש ליישב שהכוונה היא שאז הי' מצוה לשמוע לאביו

ולא להחזיר את האבידה, לא מדין דחי', אלא מדין קדימה, דהיינו שלהמצוה של כיבוד אב יש קדימה על המצוה של השבת אבידה, דכיון שהשבת אבידה אינה שוה בכל, הדין של קדימה מחייב שישמע לאביו ויבטל השבת אבידה כיון שהביטול הרי הוא בדרך שוא"ת (מיהו לפי הסברא שהבאנו לעיל מהגר"ח לכאורה לא שייך קדימה בקיום עשה מצד שישנו בשאלה או אינו שוה בכל). מיהו בב"מ דף ל"ב ע"א מבואר להדיא שהכוונה היא מדין דחי'.

פג) תד"ה ואכתי.

א. עיין בדבריהם שהקשו למה באלמנה לכהן גדול לא אמרינן שעדל"ת ועשה שאינם שוים בכל, ותירצו בשם הר"י דשאני התם שגם האלמנה מצווה וממילא הרי זה מיקרי שוה בכל. ועיין ברעק"א על משניות בפרק החולץ אות נ"ז, וכן בדרוש וחיודוש בכתובות דף ל' ע"א בד"ה גמרא ומ"ש בעולה וכו', שר"ל שרק הכהן גדול מצווה בהעשה של בתולה בעמיו יקח אשה אבל האשה עוברת רק על הלאו (וכ"כ הרשב"א), וביאר רעק"א דמ"מ שפיר תירץ הר"י כאן דחשיב שוה בכל כיון שהאלמנה מצווה והיינו משום דנהי שהעשה אינו שוה בכל אבל הלאו שפיר שוה בכל.

ברם עיין בתוס' בחולין דף קמ"א ע"א שהביאו את שיטת הריב"א שלעולם כל היכא דאמרינן שאין עדל"ת ועשה, הל"ת שפיר נדחה, רק שעדיין נשאר העשה. ולפי הריב"א אם נרצה לומר כתירוצו של הר"י כאן נצטרך לומר שהעשה של בתולה בעמיו יקח אשה מיקרי שוה בכל (ודלא כהר"י עצמו כאן שקבע את הדברים על

הלאו), דהא הל"ת נדחה באמת אפילו היכא שהוא שוה בכל, וא"כ נצטרך לומר שהעשה מיקרי שוה בכל, וזהו דלא כרעק"א שהרי לפי רעק"א יוצא שהעשה אינו שוה בכל.

וצ"ל לפי רעק"א שהריב"א יסבור כתירוצם של הי"מ שהביאו תוס' כאן.

ובאמת עיין בתוס' בחולין שם שכתבו לחדש שלפי דרכו של הריב"א צ"ל שרק המלקות של הל"ת נדחין אבל האיסור של הלאו עדיין נשאר קיים ואין העשה דוחה אותו, וא"כ לפ"ז שוב י"ל שגם לפי הריב"א אתי שפיר דברי הר"י כאן, אפילו אם נאמר כרעק"א, והיינו משום שגם לפי הריב"א י"ל שאין יבום דוחה אלמנה לכ"ג משום שהל"ת מיקרי שוה בכל.

ב. וז"ל, ואומר ר"י דלא דמי, דלאו ועשה דגילוח הוה טפי אין שוה בכל שאין שוה בכל הנשים, אבל אלמנה לכ"ג האשה עושה איסורא כמו כהן הבא עלי' דקרי ב"י לא יקחו ולא תקח עכ"ל. ועי' ברעק"א על משניות בפרק החולץ אות נ"ז, וכן בדו"ח בכתובות דף ל' ע"א בד"ה גמרא ומ"ש בעולה וכו', שהבין שכוונתם היא לומר דמה שהוא נוהג בכהנים ולא בישראלים, וכן בהכהן גדול ולא בשאר הכהנים, אינו חשיב כל כך אינו שוה בכל, אלא רק מה שבכהנים עצמם הרי הוא נוהג באנשים ולא בנשים הרי זה נקרא שאינו שוה בכל, וכגון לאו דטומאת כהנים דנוהג רק בכהנים ולא בכהנות, וזהו שכתבו תוס' שאלמנה לכ"ג לא מיקרי אינו שוה בכל כיון שהלאו קאי גם על האלמנה, אע"פ שקאי רק על הכהן גדול ולא על שאר

הכהנים. מיהו צ"ב למה לא חשיב מה שהלאו נוהג רק בכהנים ולא בישראלים, וכן רק בהכהן גדול ולא בשאר הכהנים, מדריגה של אינו שוה בכל.

וע"ע בערל"ג שביאר בדרך אחרת את כוונת הר"י וז"ל, דלאו שאינו שוה בכל שייך היכא שיותר הם אותם שאין נוהג בהם המצוה מאשר נוהג בהם וכו', אבל איסור אלמנה לכ"ג, כיון שהאשה ג"כ עבירה איסורא, יותר הם אותן שנוהג בהן מאותן שאינו נוהג בהן, דהא גבי חצי ישראל דהיינו גבי נשים נוהג, דכולן ראויין להיות אשת כ"ג לנהוג בהן איסור זה, וגם גבי אנשים נוהג במקצת דהיינו אצל כהנים דהם ראויים להיות כ"ג וכו' עכ"ל. ודבריו הם גדר אחר מדברי רעק"א כי מדברי רעק"א משמע שמה שנוהג רק בכהנים ולא בישראל אכתי לא חשיב אינו בכל, גם בלי לחשבן שאכתי הרי זה נוהג ברוב ישראל בצירוף הנשים, אלא גם בלא זה אין זה נקרא אינו שוה בכל.

ולפי דברי הערל"ג יוצא דמה שכתבו תוס' לעיל בדיבור זה שהלאו של טומאה אינו שוה בכל אינו דוקא משום שהוא נוהג רק בכהנים ולא בכהנות, אלא אפילו אם הי' נוהג גם בכהנות אבל מ"מ הרי אינו נוהג בישראלים וישראליות וא"כ הרי הוא נוהג רק במיעוט מכלל ישראל, וכן ביאר שם הערל"ג כמעט בפירושו, אבל לפי רעק"א גם זה הי' נחשב שוה בכל.

והנה יש לפקפק במה שכתב הערל"ג שמיקרי שהאיסור נוהג אצל כל הכהנים כיון שכולם ראויים להיות כהנים גדולים, דמה בכך, הלא סוף סוף האיסור הוא איסור שנאמר רק לכהן גדול, והרי זה

דומה למה שכתב האבני מילואים בתשובה כ"ב בכיאר סוגיית הגמרא בנזיר דף מ"א ע"א שסוברת שהאיסורים של נזיר מיקרי איסורים שאינם שוים בכל דביאר האבני מילואים דהיינו משום שהאיסורים של נזיר נאמרו רק לנזיר, ואע"פ שכל אחד יכול להעשות נזיר, אבל מ"מ צורת הדברים אינה שהאדם עצמו מרכיב על עצמו את איסורי נזיר, אלא האדם עצמו מחיל על עצמו את התואר של נזיר ושוב ממילא חלים עליו מצד התורה איסורי נזיר באופן שהאיסורים הנ"ל נאמרו רק לאדם שהוא בגדר נזיר ומש"ה מיקרי איסורים שאינם שוים בכל (ובביאר הסוגיא בנזיר דף נ"ח שסוברת שאיסורי נזיר חשיבי שפיר שוים בכל ביאר האבני מילואים שם שאותה סוגיא סוברת שבאמת הנזיר ע"י נדרו הרי הוא מחיל על עצמו את האיסורים הנ"ל, וממילא הרי הם שפיר נחשבים שוים בכל כיון שכל אחד יכול לעשות כן, אבל אם צורת הדברים היא שהנזיר מקבל על עצמו את התואר של נזיר ואז ממילא חלים עליו מצד התורה האיסורים שנאמרו על התואר של נזיר א"כ אז יוצא שאיסורי נזיר לא חשיבי שוים בכל אלא הרי הם נאמרו רק למי שיש עליו התואר של נזיר. וכבר הבאנו את לשונו של האבני מילואים לעיל באות ע"ז).

מיהו כבר הערנו באות ע"ז שתוס' בדף ו' ע"א בסד"ה טעמא וכו' סוברים דלא כהאבני מילואים שהרי כתבו שהמ"ע של תגלחת מצורע מיקרי שפיר עשה ששוה בכל כיון שכל אחד עלול להיות מצורע, ולכאורה זהו דלא כסברת האבני מילואים אלא כסברת הערל"ג בכהן גדול.

פד) דברי הרמב"ם שכתב טעם אחר בענין למה תגלחת מצורע דוחה נזירות.

הנה מסוגיית הגמרא כאן יוצא שתגלחת מצורע דוחה נזירות משום שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנן בשאלה. ברם הרמב"ם בספ"ז מהל' נזירות כתב טעם אחר וז"ל, והלא נזיר שגלח בימי נזרו עבר על ל"ת ועשה וכו', ובכל מקום אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירות, מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת, וימי חלוטו אין עולין לו כמו שביארנו, והרי אינו קדוש בהן ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא לא תעשה שהוא תער לא יעבור על ראשו ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו עכ"ל. ועיי"ש בראב"ד שהשיג עליו מהא דמבואר בסוגיין שהטעם הוא משום שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה. וכתב הכ"מ וז"ל, וי"ל דתרי טעמי איכא במילתא והגמ' חדא מינייהו נקט עכ"ל. מיהו דבריו תמוהין כמש"כ הערל"ג כאן בד"ה ועל פי הנחה וכו' עיי"ש. והרדב"ז שם כתב שהרמב"ם חידש טעם אחר משום שהטעם של הגמרא אינו מספיק בשביל נזיר שמשון, דהא נזירות שמשון ליתא בשאלה, משא"כ לפי טעם הרמב"ם גם נזיר שמשון יגלח על צרעתו (מיהו צ"ע מנא לי' להרמב"ם באמת שנזיר שמשון מגלח על צרעתו). ובדעת הראב"ד כתב דס"ל דמכיון שהשם של נזירות איתי' בשאלה, משום כך גם נזירות שמשון חשיבא איסור קל ועשה דוחה אותה אע"פ שיש שם ל"ת ועשה שאינם בשאלה.

והנה הקרן אורה במנחות הקשה על ביאורו של הרדב"ז דהא גם טעמו של הרמב"ם אינו מספיק בשביל נזיר שמשון שהרי נזיר שמשון מותר לטמא למתים וא"כ חזינן שטומאת מת אינה מפקיעה את קדושתו של נזיר שמשון, וא"כ ה"ה שאם נזיר שמשון נצטרע, אין הטומאת צרעת מפקיעה את קדושתו, וא"כ אכתי יש כאן המצוה של קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו באופן שגם טעמו של הרמב"ם אינו מספיק בשביל נזירות שמשון.

ברם ראיתי בחידושי הגרי"ז על נזיר בעמוד קכ"ח שביאר שגם בסתם נזיר שנטמא במת אין הטומאת מת מפקיעה את קדושתו משום שרק טומאת צרעת מפקיעה את קדושת נזיר אבל לא טומאת מת, והוכיח כן מזה ששערו של נזיר שנצטרע מותר בהנאה משא"כ שערו של נזיר שנטמא במת אסור בהנאה כמו ששערו של סתם נזיר אסור בהנאה, דחזינן מזה שאפילו אם נטמא הנזיר במת אכתי יש עליו קדושת נזירות, רק שאין ימיו עולים למנין משום דבעינן שכל מעשי נזירות יהיו בטהרה, וא"כ לא קשה קושיית הקרן אורה שהקשה שמהא שנזיר שמשון מותר לטמא למתים חזינן שטומאת מת אינה מפקיעה את קדושתו של נזיר שמשון וממילא ה"ה שטומאת צרעת אינה מפקיעה את קדושתו, דזה אינו, דהא טומאת מת אינה מפקיעה אפילו את קדושתו של סתם נזיר ואין חילוק בזה בין נזיר שמשון לסתם נזיר, וא"כ אכתי י"ל שטומאת צרעת שפיר מפקיעה גם את קדושתו של נזיר שמשון כמו שהיא מפקיעה את קדושתו של סתם נזיר, ואין שום ראי' מטומאת מת שנזיר

שמשון שונה לענין הפקעת קדושתו מסתם נזיר.

וע"ע באבני מילואים בסוף הספר בחלק התשובות בתשובה כ"ב שכתב ליישב שהרמב"ם סובר דבעינן גם את הטעם שלו וגם את הטעם של הגמרא, והיינו משום שהטעם של הגמרא מספיק רק בשביל הלאו של בל יחל והעשה של ככל היוצא מפיו יעשה, אבל הלאו של תער לא יעבור על ראשו והעשה של קדוש יהי גדל פרע שער ראשו י"ל דלא חשיבי ישנן בשאלה וכמו שביאר שם שפליגי בזה הסוגיות במס' נזיר שהביא שם, ומש"ה הוצרך הרמב"ם לחדש את הטעם שכתב, אלא שאכתי בעינן גם את הטעם של הגמרא בשביל כל יחל וככל היוצא מפיו יעשה וכהנ"ל (ולא ס"ל להאבני מילואים שהם בטלים מאליהם לאחר שמתבטלים הל"ת ועשה הפרטיים של העברת שער וכסברת רעק"א והקובץ הערות שהבאנו לעיל באות פ' שהם בטלים מאליהם). ובדעת הסוגיא שלנו כתב האבני מילואים שהסוגיא כאן סוברת שגם הל"ת של תער והעשה של קדוש חשיבי ישנן בשאלה וכמו שסוברת הסוגיא השני' שבמס' נזיר שהביא שם, ויש בזה מחלוקת בין הסוגיות וכהנ"ל.

וע"ע בדרכו של הגר"ח בחידושי הגר"ח על הש"ס שכתוב שם שבתוך העשה של קדוש יהי גדל פרע שער ראשו נכלל גם קיום מצות עשה על גידול שער וגם איסור עשה אם יגלח, והטעם של הגמרא שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה הרי אנו צריכים בשביל האיסור עשה כי בכל התורה אין עשה דוחה ל"ת ואיסור עשה, אבל לא שייך לומר את הטעם של הגמ'

על הקיום עשה כי לא שייך דין של דחי' על קיום עשה אלא רק על איסורים כגון ל"ת ואיסור עשה, ולכן הוצרך הרמב"ם לחדש את הטעם שחידש, אלא שטעמו של הרמב"ם סגי רק בשביל הקיום עשה אבל האיסור עשה שייך אפילו כשאין בו קדושה ולכן אכתי בעינן גם את הטעם של הגמרא. מיהו יש להעיר על דרכו של הגר"ח דהא מלשון הרמב"ם שם משמע שטעמו סגי כדי לסלק את כל העשה לחלוטין ושאחרי שאומרים את טעמו לא נשאר אלא הלאו לחודי' וא"כ חזינן שטעמו סגי גם בשביל האיסור עשה. ואם נאמר שהרמב"ם איירי לאחר שכבר נסתלק האיסור עשה ע"י הטעם של הגמרא, א"כ למה כתב שהלאו מסולק בגלל הדין של עדל"ת, הלא הלאו כבר מסולק בגלל הדין שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה.

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

והנה היכא שיש בראשו נתק הדין הוא

דף ה' ע"ב

פ"ה) גדילים ארבעה.

הרמב"ם בריש הל' ציצית כתב וז"ל, ענף שעושיין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית מפני שהוא דומה לציצית של ראש שנאמר ויקחני בציצית ראשי, וזה הענף הוא הנקרא לבן, מפני שאין אנו מצוויין לצובעו, ואין לחוטי הענף מנין מן התורה עכ"ל, וביאר הכ"מ שכוונת הרמב"ם היא לומר שלא נתפרש בתורה כמה חוטיין לעשות אלא הכתוב מסרו לחכמים, אבל לאחר שקבעו חכמים מנין של ד' חוטיין, הרי זה נשאר מעתה דין דאורייתא וכמו שהביא שם דשייך בזה הלאו של בל תוסיף (מדאורייתא), כן נראה כוונת הכ"מ שם, אלא שסיים שקשה על זה מסוגיא דידן דדרשינן הכא המנין של ד' חוטיין מן הפסוק. ועי' בערל"נ כאן על תד"ה גדילים שהביא מקור לזה שהרמב"ם אינו סובר כהך דרשה דסוגיין.

וגם בחידושי הגר"ח על הש"ס כאן (הוצאת י. כהן תשכ"ט) מבואר כפירושו של הכ"מ שכוונת הרמב"ם היא לומר שהכתוב מסר לחכמים, אלא שהגר"ח ביאר את הדבר בדרך אחרת באופן שאין זה סותר את הדרשה שבסוגיין, והיינו משום שכוונת הדרשה היא רק שצריכים לעשות שיעור של שני גדילים, וחכמים הם אלו ששיערו כמה חוטיין צריכים בשביל להחשב גדיל, וכוונת הרמב"ם היא לומר שהצורה של הדין דאורייתא אינה דין של מנין חוטיין אלא דין של מנין גדילים. ודרכו של הגר"ח שונה מדרכו של הכ"מ בזה שלפי הכ"מ הכתוב מסר לחכמים לחדש לגמרי מדעתם כמה חוטים בעינין

שהוא צריך לגלח בימי הסגרו כדי לראות אם פשט הנתק או לא, ופסק הרמב"ם בפ"ח מהל' טומאת צרעת שגם נזיר מגלח תגלחת זו, וכתב שם המל"מ שאע"פ שהסבירא שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' נזירות להא שגם נזיר מגלח תגלחת מצורע לא שייך בנתק דהא ימי הסגרו שפיר עולים לו אבל בכל זאת הרי הוא שפיר מגלח משום שהכי ילפינן בתו"כ מגזיה"כ וכמו שהביא המל"מ שם, אלא ששוב הקשה שלפי הראב"ד בפ"ז דנזירות שהשיג על הרמב"ם וכתב שהטעם שנזיר מצורע מגלח הוא משום הטעם שמבואר בסוגיין שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה א"כ צ"ע למה לי הך ילפותא דמייתי התו"כ לנתק, הלא גם בנתק שייך טעם זה, וכתב המל"מ שי"ל שהתגלחת של נתק בימי הסגרו אינה בגדר מצות עשה שהרי לא מנו אותה מוני המצות ומש"ה שפיר בעינן את הדרשה של תו"כ. מיהו הערל"נ כאן בד"ה אכן וכו' השיג עליו מדברי הרמב"ם במ"ע ק"א שכתב דשפיר היא בכלל המצות עשה של תגלחת מצורע וא"כ הדרה לדוכתה קושיית המל"מ על הראב"ד למה בעינן את הדרשה שבתו"כ, תיפוק לי' משום שעדל"ת ועשה שישנן בשאלה. ברם באמת אע"פ שהראה הערל"נ דלא כדברי המל"מ שכתב שמוני המצות לא כתבו שוהתגלח הוא מצוה אבל אכתי י"ל לכה"פ בדעת הראב"ד שהוא סובר שאינה מצוה. וע"ע באבני מילואים בחלק התשובות בתשובה כ"ב בד"ה ויתיישב וכו' שנקט שגם תגלחת נתק היא מצוה הובא לעיל באות פ"ב.

וע"ע בישרש יעקב בדבריו על רש"י ד"ה ת"ל וכו' מש"כ בישוב דעת הרמב"ם.

ודלא כמו שנראה מסוגיא דידן אבל לפי הגר"ח מצינו רק שחכמים שיערו כמה חוטיין בעינן כדי להחשב גדיל.

ובקריית ספר ראיתי שיישב את דברי הרמב"ם דמה שכתב הרמב"ם שחוטי הענף אין להם מנין, הרי זה קאי רק על הפתיל, כי הפתיל נקרא ענף, ורק בנוגע להגדיל דרשינן גדיל גדילים, אבל בהפתיל לא נאמר שום מנין מהתורה, אלא סגי גם אם נשאר אחרי כלות הגדיל רק חוט אחד, ורק רבנן אמרו דבעינן פתיל של ח' חוטיין.

ברם צ"ע על הקרית ספר דהא משמע מלשון הרמב"ם שכל הציצית כולן מיקרי ענף, דהיינו גם הגדיל וגם הפתיל יחד, וא"כ מה שכתב שאין לחוטי הענף מנין מן התורה הרי זה קאי גם על הגדיל. והקרית ספר בתוך לשונו קרא באמת רק להפתיל בשם ענף, אבל צ"ע כי הרמב"ם קורא לתרוייהו יחד ענף וכהנ"ל. מיהו אכתי יש ליישב את הרמב"ם ולומר שנהי ש"ענף" פירושו הכל, אבל "חוטי הענף" פירושו רק הפתיל, ולהפתיל אין מנין מן התורה.

פו) בענין יסוד מצות ציצית.

יש לעיין באם היסוד של מצות ציצית הוא מצות הטלת ציצית, דהיינו שאחרי שהוא לבוש בהטלית חל עליו מצוה להטיל ציצית, או האם יסוד המצוה הוא לבישת טלית מצוייצת, דהיינו שאם הוא רוצה ללבוש את הטלית הרי הוא חייב ללובשו מצוייצת. ולפי הצד הראשון אם אינו מקיים את המצוה הרי זה נקרא שביטל את המצוה בדרך שוא"ת, דהיינו שלאחר שהי' לבוש, במקום להטיל ציצית

ישב ולא קיים את המצוה של הטלת ציצית, אבל לפי הצד השני הרי זה נקרא שביטל את המצוה בקום ועשה, דהיינו שבמקום ללבוש טלית מצוייצת לבש טלית שאינה מצוייצת.

ועיין בדרך צ' ע"ב דמבואר להדיא שהרי זה נקרא שביטל מצות ציצית בשוא"ת, והקשו תוס' על זה וז"ל, וא"ת סדין בציצית היכי הוי שוא"ת דכי מכסי בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר וכו' עכ"ל, ושוב חילקו בין ציצית לכלאים כי בכלאים הרי הוא עוקר את האיסור בשעת לבישה ומש"ה הרי זה נקרא קום ועשה אבל בציצית אינו מתחייב עד אחר שנתעטף וכמו שכתבו לעיל, הרי דס"ל כהצד הראשון שכתבנו.

ובטורי אבן בריש חגיגה בד"ה לישא וכו' הקשה על דברי תוס' שלפי דבריהם יוצא שבעידנא שהוא עובר על כלאים אינו מקיים מצות ציצית שהרי את הלאו של כלאים הרי הוא עובר בהרגע שהוא מתלבש, ואילו את המצוה של ציצית הרי הוא מתחיל לקיים רק בהרגע שהוא עומד לבוש. ותי' הטורי אבן דסגי בזה שבעידנא שהוא עובר על כלאים הרי הוא עושה את ההכשר מצוה של מצות ציצית. ועיי"ש שהביא מקורות בענין זה, וכן עיין בזה בקונטרס אחרון ובהגהות אמרי ברוך שם, ובקובץ הערות בסי' ס"ט אות כ"ה - כ"ז. וגם בספר שאגת ארי' בסי' ל"ב הקשה את הקושיא הנ"ל על תוס' אלא שהתם הסיק דלא כתוס', אלא לעולם כבר בשעת העיטוף צריכים שיהיו שם ציצית, רק

שבכל זאת אם הוא לובש טלית שאינה מצוייצת הרי זה נקרא שהוא עובר רק בשוא"ת משום שיסוד המצוה אינו ללבוש טלית מצוייצת אלא יסוד המצוה הוא להטיל ציצית, רק שכבר בשעת הלבישה הרי הוא חייב לעשות כן, וממילא אין כאן מעשה איסור של לבישה אלא רק אי הטלת ציצית, כנ"ל כוונתו.

והנה הב"י בסוף סי' י"ג הביא בשם המרדכי בזה"ל, כתוב במרדכי, אומר ה"ר שלמה מדרוייש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללבושו עד שיתקן אותו, שאם לובשו עובר בעשה, והשיב ר"י דלית' וכו', לכן נראה לר"י דמצות עשה דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשו ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ארבע כנפים בלא ציצית, דאז ודאי ה' הדין עמו, אלא מצות עשה גרידא להטיל בו ציצית, ומ"מ אין הטלית אסור ללבוש, וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת, ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטיל בו ציצית עכ"ל. ולכאורה י"ל דס"ל להמרדכי בשם הר"י כתוס' שהמצוה חלה אחרי שהוא כבר לבוש, ולכן היכא שהוא אנוס מלהטיל ציצית אינו חייב לפשוט את הבגד כיון שהלבישה אינה אסורה, ועל מה שאינו מטיל ציצית הרי הוא אנוס*, אבל אם המצוה היתה לבישת טלית מצוייצת, אז אם אין לו ציצית הרי זה נקרא שהמעשה לבישה אסור, וכן מה שהוא

ממשיך ללבושו נחשב מעשה כמו בברכות דף כ"ט ע"ב לענין לבישת כלאים, וממילא ה' אסור להמשיך ללבוש את הטלית בשבת לאחר שנפסקו הציצית שהרי על זה אינו אנוס. והנה השאגת ארי' שם כתב שהמרדכי בשם הר"י סובר כשיטתו שלעולם יש כבר את המצוה בשעת הלבישה רק שבכל זאת אין כאן מעשה איסור של לבישה אלא רק אי הטלת ציצית. ברם דבריו צריכים לימוד דהא לכאורה אפשר לומר כמו שביארנו שהמרדכי בשם הר"י סובר כתוס' שהמצוה חלה רק אחרי הלבישה, ולקמן בסמוך נביא שכן הבין רעק"א את דברי המרדכי.

עוד כתב השאגת ארי' שם שאם מי שאינו לובש ציצית ה' נקרא שהוא עובר בקו"ע ה' אסור ללבוש בגד של ד' כנפות עם חוטי לבן בלי תכלת שהרי עי"ז הרי הוא עובר על מצות תכלת בקו"ע. ולכאורה קשה מזה על שיטת ה"ר שלמה מדרוייש שהביא המרדכי שם שסובר שאסור לו ללבוש את הטלית כשאין לו אפשרות לעשות ציצית (ודלא כהר"י), דהא לפי שיטתו מה הוא ההיתר ללבוש לבן בלי תכלת. ואולי יש לדחוק שאם אינו לובש תכלת אין זה נקרא שביטל מצות עשה אלא הרי זה נקרא רק שלא קיים מצות ציצית על דרך לכתחילה, והיינו משום שתכלת ולבן אינם בגדר ב' מצות אלא הרי הם בגדר לכתחילה ובדיעבד, וא"כ בלי תכלת אין זה נקרא שביטל מצות עשה.

למה לא ישחוט הלא בעצם השחיטה ליכא איסור, ואחר כך הרי הוא מבטל את המצוה לאונסו בדרך שב ואל תעשה ואם כן בדין הוא שיהי' מותר, ועיין בעונג יום טוב מה שתירץ על זה.

* וראיתי שהגליון מהרש"א ביו"ד סי' כ"ח סעיף כ"א, וכן העונג יו"ט בסוף סי' א', הקשו על המרדכי מהא דקיימא לן שאם אין לו עפר לטכות את הדם לא ישחוט, ואילו לפי המרדכי

וכבר דנתי בספרי על מנחות, ציצית, באות א' בענין אם תכלת ולבן הם שתי מצות או מצוה אחת

והנה יש עוד נפ"מ בהחקירה הנ"ל שחקרנו בענין מה הוא היסוד של מצות ציצית (מלבד מהנפ"מ שכתבנו אם מיקרי שוא"ת או קו"ע), והיינו שאם נאמר כתוס' שהמצוה חלה לאחר שהוא כבר לבוש, דאז הרי הוא מתחייב להטיל ציצית, א"כ יוצא שהמצוה היא בגדר מצוה חיובית, שהרי המצוה מחייבת אותו בדרך חיוב גמור להטיל ציצית, ואע"פ שבודאי הרי הוא יכול להפקיע את המצוה ע"י שיפשוט את הבגד מעליו, אבל מ"מ תוכן המצוה הוא ציווי של חיוב גמור, דהיינו שיטיל ציצית, אבל אם נאמר שיסוד המצוה הוא ללבוש טלית מצוייצת א"כ יוצא שהמצוה היא בגדר מצוה קיומית, דהיינו שהמצוה אומרת לו שאם הוא רוצה ללבוש את הטלית (או להמשיך ללבושו) הרי הוא צריך ללבושו מצוייצת (ויש נפ"מ לדינא בין אם היא מצוה חיובית או מצוה קיומית וכמו שנביא להלן).

והכ"מ בריש הל' שחיטה כתב שמצות ציצית היא מצוה חיובית, דעיין ברמב"ם שם שכתב וז"ל, מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר וכו' עכ"ל, וכתב הכ"מ וז"ל, כתב מי שירצה, לומר שאינה מצוה שחייב האדם לעשותה עכ"פ, כמו תפילין וציצית שופר סוכה ולולב עכ"ל, וצ"ע דהא גם בציצית הרי אינו חייב ללבוש את הבגד, ובע"כ צ"ל שכוונת הכ"מ היא כהנ"ל דהיינו שלאחר שלבש את הבגד חלה עליו מצוה חיובית להטיל ציצית, ואע"פ שיש לו ברירה לפשוט את הטלית אם ירצה, אבל

בכל זאת צורת המצוה היא ציווי חיובית להטיל ציצית כמו בתפילין ולולב, רק שיש לו דרך איך להפקיע את החיוב וכהנ"ל, ולכן אינו דומה לשחיטה שהרי התם כל הציווי הוא רק שישחוט אם הוא רוצה לאכול בשר, אבל אין שום ציווי חיובי.

וכיסוד דברי הכ"מ מבואר גם ברעק"א באו"ח ריש סי' ח' בביאור למה צריכים לברך על ציצית מעומד, דעיי"ש שעל הא דפסק המחבר שצריכים לברך ברכת ציצית מעומד הקשה המג"א דמאי שנא מהפרשת חלה דאפשר לברך מיושב, ות"י המג"א וז"ל, דהפרשת חלה אינה מצוה כל כך דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה וכו' עכ"ל, וכתב שם רעק"א וז"ל, אף דגם בציצית כל זמן שאינו לובש טלית בת ד' כנפות אינו מחויב להתעטף בציצית, מ"מ אחר העיטוף חל עליו מצות עשה לעשות ציצית, ולא משום תיקון הבגד, דליכא איסור על הבגד לילך בלא ציצית, אלא דמוטל עליו מצות עשה לעשות ציצית ע"י לקמן בסי' י"ג עכ"ל, וכוונתו במה שציין לסי' י"ג היא לדברי המרדכי הנ"ל, ומשמע דס"ל שהמרדכי בשם הר"י סובר כתוס' שהמצוה חלה עליו אחרי העיטוף ודלא כהבנת השאגת ארי' בדברי המרדכי.

ועיין עוד במג"א שם בסק"ח שפסק שאדם אחר יכול לברך בשביל המתעטף ולהוציאו ידי חובתו (אע"פ שההוא אחר אינו מתעטף), והקשו עליו דהא מצות ציצית דומה היא לברכת הנהנין שאינו יכול להוציא כה"ג משום שאי בעי לא ליתנהי. מיהו לפי הנ"ל ניחא משום שבשעה שחלה המצוה ויצטרך את הברכה הרי היא חלה

באמת בצורה של מצוה חיובית. ואע"פ שבודאי יש לו ברירה לא ללבוש את הבגד אבל בכל זאת צורת המצוה היא חיוב גמור להטיל ציצית, וא"כ אינה דומה לברכת הנהנין שאין לו שום חיוב גמור לברך.

ודע שלפי הצד שהזכרנו שציצית היא בגדר מצוה קיומית א"כ יוצא שגם מצוה קיומית דוחה ל"ת, ועי' בזה באות קי"ט בהערה השני', וכן באות קפ"א.

וע"ע באברבנאל במדבר ט"ו ל"ב באמצע דבריו שכתב וז"ל, ואמר וכו' לדורותם להגיד שאף בהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים, יעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו להם ציצית, ומזה התבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ד' כנפים אינו חייב במצות ציצית עכ"ל. ודבריו משמשים לעוד דרך בענין למה מצות ציצית חשיבא מצוה חיובית.

פז) תכיפה אחת אינה חיבור.

הטור ביו"ד סי' ש' הביא שהרמב"ם סובר שב' תכיפות אסור גם בלי שיקשור, ושהרא"ש סובר דבעינן גם שיקשור, והקשה שם הפרישה שלפי הרא"ש היכי משכחת כלאים בציצית הלא יש כאן רק תכיפה אחת וקשר, והביא הפרישה ג' תירוצים על זה:

א', דרק כשמחברים ב' בדים ע"י חוט התפירה בעינן ב' תכיפות וקשר משום שב' בדים צריכים חיבור יותר חזק, אבל כשמחברים חוט של צמר לתוך בד של פשתן, סגי בתכיפה אחת וקשר.

וכעין זה תי' הט"ז אבל בדרך אחרת

קצת, והיינו שכשהוא מחבר שני בדים יחד ע"י חוט א"כ אם יעשה רק תכיפה אחת וקשר הרי הוא מוכרח להעביר את החוט על גבי שפת הבגד ולקושרו שם, וא"כ יוצא שהחוט עומד מגולה על שפת הבגד, והרי הוא נוח להנתק שם מחמת שפשוף באיזה דבר, ולכן הרי הוא צריך לעשות ב' תכיפות, דהיינו שיעביר את המחט דרך אמצע הבדים ושוב יעבירו בחזרה ג"כ דרך אמצע הבדים באופן שעכשיו ב' הראשים יוצאים בצד אחד של אמצע הבד, ואז הרי הוא קושרו שם באופן שאין החוט עומד מגולה על שפת הבגד ואינו נוח להנתק, וכל זה הוא בחיבור ב' בדים שאין החיבור חזק כל כך, אבל כשהוא מחבר חוט לבגד שהוא חיבור חזק, אז לא איכפת לן בזה שהחוט עומד מגולה על שפת הבגד. ולפי דרכו של הט"ז יוצא שאפילו אם יעשה ב' תכיפות בדרך שיעביר כל פעם את החוט על השפה (כדרך שיוצא כשהוא מכניס כל פעם את החוט באותו צד של הבגד שהכניסו בהתכיפה הקודמת) אין זה נקרא חיבור אפילו אם יקשור כיון שהחוט עומד מגולה על שפת הבגד וזה לא מהני בחיבור ב' בדים, אלא ששוב כתב הט"ז שמהרמ"א משמע שכשהוא מחבר ב' בדים שפיר סגי בב' תכיפות למעלה על שפת הבגד וקשר ורק תכיפה אחת וקשר לא מהני.

ועיין בהגהות דגול מרובה שם שהקשה על דרכם של הט"ז והפרישה דמהגמ' במנחות מוכח שאין שום חילוק בין חיבור ב' בדים לחיבור חוט לתוך בד עיי"ש.

ב', עוד תי' הפרישה שבציצית בבגד הדרך הוא לחברם בתכיפה אחת לחוד, וכל

שדרכו בכך זהו גמר ענינו וקיומו ואסור, אבל בתפירת ב' בדים ביחד הדרך הוא בב' תכיפות וקשר (וגם על זה קשה קושיית הדגול מרבכה עיין שם).

ג', דכוונת הרא"ש במה שכתב דלא סגי בתכיפה אחת וקשר הרי היא להיכא שהוא קושר רק פעם אחת, שהוא יכול עוד להתפרק, אבל בציצית הרי הוא קושר שתי קשירות זו על גבי זו באופן שאינו מתפרק, ובוזה גם הרא"ש מודה דלא בעינן ב' תכיפות (מיהו כתב הפרישה שמהטור לא משמע כדרך זה). וכן תי' המגן אברהם באו"ח סי' י"א סקי"ג, ודן שם המג"א באם לפי השיטה שסוברת ב' תכיפות וקשר האם סגי באמת בקשר אחד וכמו שנקט בהתירוץ הנ"ל, והיינו משום שבדיני שבת מצינו מחלוקת המפרשים בזה דיש אומרים דבעינן ב' תכיפות וב' קשרים והרא"ש הרי השווה כלאים למלאכת תופר עיי"ש במחצית השקל.

והדגול מרבכה תי' דשאני ציצית שמלבד מהקשר יש גם גדיל, והגדיל חשיב כמו עוד תכיפה באופן ששפיר חשיב כמו ב' תכיפות וקשר.

והנה לכאורה יש ליישב גם בדרך אחרת, והיינו שהקשר עליון מחבר את כל החוטין שבתוך הקשר יחד והרי הם נחשבים עי"ז חתיכה אחת וחפצא אחד, ואז מה שכל חוט וחוט מהד' חוטין עובר בתוך הנקב הרי זה נחשב כמו תכיפה

אחת, וא"כ נמצא שהגוש של הקשר מחובר הוא להבגד בד' תכיפות*) וגם בקשר, אבל היינו רק אם צריכים קשר עליון בהתחלת הגדיל, אבל אם אינו עושה קשר עליון, אז כל חוט נקרא חפצא בפני עצמו אע"פ שיש גדיל, והרי כל חוט מחובר הוא להבגד רק בתכיפה אחת, וזה בודאי לא סגי, וכן אפילו אם עשה קשר אחרי הגדיל דהיינו בהצד של הגדיל שהוא מרוחק מן הבגד אין הקשר ההוא מועיל והיינו משום שהגוש של אותו קשר שאחרי הגדיל הרי הוא מרוחק מהבגד ולא שייך שנחשיב את אותו גוש כמחובר להבגד וכעין מש"כ תוס' במנחות דף ל"ט ריש ע"א עיי"ש.

פח) תד"ה גדילים ארבעה.

וז"ל, ותימה מנ"ל שכופל כל א' וא' לשנים, שמא יקשור כל אחד בראשו בטלית, ואי הוה מפרשינן עשה גדיל ופותלהו מתוכו היינו שעושה אותו כעין פתילה וכופל באמצע הוה ניחא, אבל בקונטרס פי' פותלהו מתוכו היינו שני שלישי ענף שלא יעשה הכל גדילים עכ"ל. ונראה שי"ל שרש"י סובר שא"א לומר שהוא קושר את כל אחד בראשו, והיינו משום שאם יעשה כן א"א שאותו קשר יחשב כחלק מהגדיל, שהרי הצד הקצר של החוטין שבתוך הקשר נגמרים שם ואינם נמשכים הלאה בתוך הגדיל, וא"כ בודאי שא"א שאותם ראשין יהיו נחשבים כחלק

בהתכיפה הראשונה האם סגי אם הוא מכניס את החוט לתוך אותו חור עצמו. מיהו אפילו אם התם לא סגי בזה אבל הכא עדיף יותר כי הקשר מחובר בד' חוטים נפרדים.

(* ואע"פ שכל התכיפות הן בחור אחד אבל מ"מ יש כאן ד' חיבורים. ויש לעיין היכא שהוא עושה ב' תכיפות ע"י שהוא מעביר את החוט על שפת הבגד ונכנס עוד הפעם לתוך אותו צד כמו

מהגדיל, ומכיון שהקשר אינו יכול להתקיים ע"י הארוכים בלבד אלא דוקא בצירוף הקצרים א"כ יוצא שא"א שיתחשב אותו קשר כחלק מהגדיל שהרי הוא מתקיים ע"י דבר שאינו חלק מהגדיל, וא"כ מכיון שאינו נחשב חלק מהגדיל הרי הוא מפסיק בין הבגד להגדיל, ולכן בע"כ יוצא שא"א לעשות כהדרך הנ"ל.

פ) תד"ה עד שיהיו שוע טוי ונוז.

עיי' בדבריהם שהביאו את מה שפי' הריב"ן שהכוונה היא דבעינן שיהיו הצמר והפשתים שועים וטוין ביחד, וכן פי' רש"י בנדה דף ס"א ע"ב, וכן היא כוונתו גם כאן אע"פ שלא הזכיר כן אלא על שוע אבל לא על טוי (וז"ל, מתוקן יחד היטב במסרק), ועוד פירש"י שנוז היינו ארוג, ובנדה שם הקשו תוס' על פירושו למה בעינן קרא למימר דהוי כלאים ע"י ארוג הלא מהא דכתיב יחדו ידעינן דהוי כלאים ע"י ב' תכיפות וא"כ כ"ש לארוג.

ברם י"ל דס"ל לרש"י שהפסוק של יחדו בא לגלות שב' תכיפות הוא השיעור של ארוג, והא דבעינן גם את הפסוק של נוז ולא סגי ביחדו, הרי זה משום שאם הי' כתוב רק יחדו הו"א דסגי בתכיפה אחת (משום שבלי הפסוק של יחדו הו"א דלא בעינן אפילו תכיפה אחת כמו שכתבו תוס' בד"ה ואכתי) ולכן בעינן שיהי' כתוב נוז שזה מגלה שאנו צריכים לפרש את הפסוק של יחדו באופן שיהי' יתכן להחשב קצת בגדר ארוג, וכן לא סגי בקרא דנוז לחודי' כי בלא הפסוק של יחדו היינו מפרשים דבעינן ארוג יחד ממש כדרך כל אריגה

ולכן בעינן גם קרא דיחדו. מיהו זהו דלא כדברי הט"ז בסי' ש' סק"ג שכתב שתכיפה אחת אינה קרוי' יחדו אפילו לשעה ומהמלה יחדו ילפינן דבעינן ב' תכיפות, דהא בדעת רש"י הרי אנו רוצים לומר שתכיפה אחת שפיר חשיבא יחדו ורק מנוז ילפינן דבעינן ב' תכיפות.

אולם לפי שיטת רש"י בביאור שוע וטוי אכתי צ"ב מה היא הכוונה בנוז, דהיינו ארוג, וכן מה היא הכוונה במאי דבעינן ב' תכיפות, דהא לפי רש"י החוט עצמו הוא שוע וטוי משני המינים.

וי"ל שלפי רש"י הכוונה היא דנהי שהחוט עצמו הוא כלאים אבל מ"מ אינו חייב על לבישתו אלא א"כ חיבר את החוט הזה לבגד מסוים לכה"פ בב' תכיפות ואז הרי זה נקרא שהוא לובש כלאים, וכן פי' המאירי כאן לפי רש"י (בסד"ה כלל) וז"ל, וב' תכיפות שאמרו שהוא חיבור מן התורה פירושו שהחוט עצמו כלאים כגון ששע וטוה ותפר באותו חוט, שהתפירה כאריגה, ונעשה כאילו חוט של כלאים נארג בתוכו עכ"ל.

מיהו שיטת רש"י עדיין אינה מבוררת שהרי רש"י עצמו כאן בד"ה תכיפה כתב שהצירוף של כלאים הוא כשהוא מחבר בגד של צמר עם בגד של פשתים בב' תכיפות, וא"כ הרי זה סותר את מה שהוא סובר דבעינן שוע וטוי ביחד.

והמהר"ם כאן הקשה שאם החוט עצמו הוא מצמר ופשתים א"כ למה צריך הוא לארגו לתוך הבגד ולמה אינו עובר אם הוא מעלהו עליו (כן נראית כוונתו שם).

ולכאורה הי' אפשר ליישב על פי מה שהוסיף עוד המהר"ם שם וז"ל, ואין לומר

דהערל"ג כתב כן ליישב קרא דנוז (ארוג) בהדי קרא דיחדו, והיינו שלפי רש"י היכא שהצמר והפשתים שועים וטוים יחד אז סגי אם הוא מחברם להבגד בדרך אריגה דהיינו בב' תכיפות בלא שום קשר, אבל אם אינם שועים וטוים יחד אלא יש כאן צמר ופשתים אז הרי הוא צריך קשר וזהו קרא דיחדו.

גם יש ליישב כמו שתירץ הגר"ח, הובא בחידושי הגר"ח על הש"ס בנדה דף ס"א, דלעולם גם רש"י מודה שנאמר דין של חיבור מקרא דיחדו, רק שאינו איסור חפצא אלא איסור גברא, ויהי' שייך בהחוט ביטול ברוב, ורק היכא שהחוט הוא שוע וטוי מצמר ופשתים הרי זה נקרא בגדר חפצא דאיסורא ואינו מתבטל ברוב עיי"ש הביאור בכל זה. ועכ"פ צ"ע על הגר"ח מהגמרא בנדה דמבואר שהציורים של שוע לבד או טוי לבד או נוז לבד אסורים רק מדרבנן (ולא משמע שם דהיינו משום שמן התורה החוט בטל בתוך הבגד אלא משמע שכל עיקר האיסור בנוז לבדו הוא רק מדרבנן). והנה רש"י בהוריות דף י"א ע"א כתב לבאר את הציור דאורייתא של כלאים בזה"ל, דהיינו ארוג ב' חוט של צמר וחוט של פשתים יחד על פני כולו עכ"ל. ובביאור כלאים דרבנן כתב וז"ל, דהיינו או שוע או טוי או נוז דהכי מפרשי רבנן שעטנז שוע טוי ונוז כדאמרינן במס' נדה ורבנן גזור בחד מינייהו, דשוע שמנפץ כאחת ועושה מהן לבד, טוי כשנטוה כאחת ותכף בו ב' תכיפות, נוז שארוג אפילו חוט אחד של צמר בבגד פשתן או חוט אחד של פשתן בבגד צמר דכולהו אסור מדרבנן עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים, דהא

דתכיפה הוי כאילו טווי יחד (כלומר שאם הוא מחבר חוט של צמר לבגד של פשתים בב' תכיפות הרי זה חיבור חשוב והרי זה כלאים כמו היכא שהחוט עצמו הוא מצמר ופשתים יחדו) דא"כ מה מקשו תוס' כלאים בציצית היכי משכחת לפירוש ריב"ן שהרי צריך שיהיו שני חוטין תכלת צמר לבד, ומה בכך, בקשירה דהוי כמו תכיפה הוי כאילו טווי יחד וצ"ע עכ"ל, וא"כ י"ל שרש"י סובר באמת כמו הדרך שרצה המהר"ם לומר (ומש"ה לא קשה עליו קושיית תוס' מכלאים בציצית), והיינו שבאמת יש שני ציורים של כלאים, א', אם החוט עצמו הוא שוע וטוי יחד מצמר ופשתים ובכה"ג לא בעינן שיארג אותו לתוך בגד, אלא הרי הוא חייב אם העלה את החוט עליו, ב', אם הוא ארוג חוט של צמר לתוך בגד של פשתים ע"י ב' תכיפות, ועל זה קאי הפסוק של נוז.

ברם גם דרך זה ליתא, דהא לפ"ז יוצא שדרשינן דבעינן שוע וטוי ביחד, או נוז לבדו דהיינו ארוג, ואילו בנדה דף ס"א ע"ב מבואר דבעינן שלשתן יחד עיי"ש. (ועכ"פ יש ליישב את קושיית המהר"ם למה בעינן ארוג ולא סגי אם הוא מעלה את החוט עליו, והיינו משום שאם יעלה על עצמו את החוט הזה שהוא שוע וטוה מכלאים א"כ אין זה נקרא לבישה אלא העלאה, ובהעלאה הרי בעינן הנאה וכמו שמבואר לעיל בדף ד' ע"ב, וחוט אחד הרי אין בו כדי לגרום הנאה, ומש"ה בעינן שיתפרנו לתוך הבגד.)

וע"ע בדרכו של הערל"ג כאן שכתב שלפי רש"י יש שני אופנים של כלאים, אבל בדרך אחרת ממה שהבאנו לעיל,

לפי מה שכתב בביאור כלאים דאורייתא א"כ חוט של צמר בבגד פשתן או איפכא הי' צריך להיות כלאים דאורייתא.

(צ) בא"ד.

עיי' בדבריהם שהביאו את מאי דאמרינן בנדה דף ס"א ע"ב האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימא ונתקי ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק, שפיר דמי, מ"ט מדאורייתא שעטנז כתיב עד שיהי' שוע טוי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ב'י, וכיון דלא ידע אי נתיקי שרי, מתקיף לה רב אשי אימא או שוע או טוי או נוז, והוכיחו תוס' מזה שא"א לפרש שנוז היינו ארוג (וכמו שפירש"י) דהא א"א בלא ארוג (עיי' בהאות הקודמת), ופי' ר"ת שהכוונה היא שהחוט של צמר והחוט של פשתים כל אחד הי' שוע לבדו וטוי לבדו, וכן כל אחד הי' שזור לבדו, ואז הוא עובר על כלאים אם הוא מחבר את החוט לבגד מהמין השני ולובש אותו, ולפ"ז הכוונה בשוע וטוי בלי נוז היא שהחוט עצמו אינו שזור, וכ"כ הרשב"א כאן אלא שהוסיף שגם הגלימא אינה שזורה וז"ל, בחוט שאינו שזור קאמר וגלימא נמי אינה שזורה שאין דרכן אלא בשפתא דגלימא וכו' עכ"ל, וצריך ביאור למה הוצרך הרשב"א להוסיף שגם הגלימא אינה שזורה.

וי"ל שכוונת הרשב"א היא לומר שאפי' בציוור שהחוט הי' שזור אבל בכל זאת הרי הגלימא שהיא מהמין השני אינה שזורה, ואע"פ שהשפה שזורה, אבל מ"מ ס"ל להרשב"א שלא סגי בצמר ופשתים בב' מקומות בהבגד אלא בעינן שיהיו זה אצל זה, וכבר פליגי הרא"ש והרמב"ם בזה דהרמב"ם מחייב גם על ב' מקומות

והרא"ש פוטר כמו שהובא ביו"ד סי' רצ"ט סעיף ב'.

ברם המאירי כאן בד"ה ומכל מקום אחרוני הרבנים וכו' כתב כדברי הרשב"א, ואילו בד"ה בברייתא וכו' ס"ל שבב' מקומות שפיר אסור. מיהו אולי כוונתו היא לאסור רק מדרבנן וצ"ע כעת. ועיי' גם ברמב"ן בנדה שכתב כדברי הרשב"א.

ויש לעיין עוד, דהנה בנדה שם הוסיפו תוס' לבאר בשם ר"ת דהא דציצית חשיבי כלאים הרי זה משום שהחוטים של ציצית צריכים להיות שזורים באופן ששפיר יש כאן נוז לפי פירושו, ולכאורה צ"ע דהא אכתי אין הבגד עשוי מחוטין שזורים. ואולי י"ל שמקום הנקב הוא בתוך מקום השפה שהוא שפיר שזור.

גם י"ל דס"ל כהרמב"ם שצמר ופשתים בב' מקומות הוי כלאים אשר לפ"ז אפילו אם מקום הנקב הוא למעלה מן השפה, אבל בכל זאת יש כאן כלאים בין חוטי הציצית לחוטי השפה.

גם י"ל שאפילו אם מקום הנקב הוא במקום ששם אין חוטי הטלית שזורים וכן אפילו אם נאמר כהרא"ש, אבל מ"מ הלא הקשר מהדק את חוטי הציצית למקום השפה, ואע"פ שהתכיפה הוא במקום שאין שם חוטין שזורים אבל הקשר מהדק את הציצית למקום ששם חוטי הטלית הם שזורים, וא"כ י"ל דסגי בזה, והיינו משום שי"ל שעיקר החיבור הוא הקשר, והתכיפה היא רק כדי שיוכל לקשור, אשר לפ"ז אתי שפיר כיון שהקשר מחבר את חוטי הציצית שהם שזורים עם חוטי השפה שג"כ שזורים. וכדברינו הנ"ל יש להוכיח מדברי הפרישה בסי' ש' סק"י דעיי"ש שכתב

הטור בשם הרמב"ם שבגד צמר שנקרע מותר לחברו בחוט של פשתן ע"י קשירה אבל לא ע"י תפירה ושר"ת אוסר משום שהוא סובר שקשירה מיקרי חיבור לענין כלאים, והקשה הפרישה על מה שהביא הטור לעיל בשם הרא"ש דבעינן ב' תכיפות וקשר אבל תכיפה אחת וקשר אינם חיבור, הרי שקשר אינו נקרא חיבור, ומשמע מהפרישה שעל שיטת הרמב"ם שהביא הטור לעיל שם שסגי בתכיפה אחת וקשר לא קשה מידי, ולכאורה צ"ע דהא גם על זה קשה דהא חזינן שלא סגי בקשר אלא בעינן גם תכיפה, ולכאורה מוכח מזה שהבין שהתכיפה הרי היא רק כדי שיוכל לקשור אבל עיקר החיבור הוא הקשר.

צא) תד"ה כולה.

וז"ל, וא"ת ודלמא לכדרבא לחוד קאתי וכו' עכ"ל. לכאורה משמע מדבריהם שאפשר לדרוש רק דבר אחד מסמוכין. מיהו לפ"ז לפי תירוצם אכתי לא אייתר לן פסוק להדין של רבא. וע"ע לעיל באות ג"ח בענין אם דרשינן סמוכין למחצה.

צב) בא"ד (בענין כלאים בבגדי כהונה).

עיינן בדבריהם שהם סוברים שכלאים בבגדי כהונה אינו בגדר הותרה אלא בגדר דחי' על פי הדין של עדל"ת, וכן מוכח משיטת הרמב"ם בפ"י מהל' כלאים הל"ב שמותר ללבוש בגדי כהונה רק בשעת עבודה "שהיא מצות עשה כציצית", הרי שדימה אותו לכלאים בציצית שהוא דין דחי', וכן הבין את שיטת הרמב"ם השאגת ארי' בסי' כ"ט, וכן בטורי אבן בריש

חגיגה בד"ה לישא שפחהוכו', ובשג"א מבואר עוד דאילו הי' בגדר היתר גמור הדין נותן שיהי' מותר גם שלא בשעת עבודה, ובשני המקומות הנ"ל הקשה שלפ"ז שכלאים בבגדי כהונה לא הותר לגמרי אלא הרי זה מדין עדל"ת א"כ קשה איך שייך לומר בכה"ג שעדל"ת הלא לא אמרינן שעדל"ת אלא היכא שבעידנא שהוא עובר על הלאו הרי הוא מקיים את העשה ואילו הכא כשהוא לובש את הבגדים ועובר על הלאו של כלאים עדיין אינו מקיים את המצוה של עבודה. ובטורי אבן שם ר"ל שסגי במה שהוא עושה הכשר מצוה (כגון הלבישה) בשעה שהוא עובר על הלאו.

וההגהות אמרי ברוך שם, וכן הערל"ג כאן, כתבו לפרש שכוונת הרמב"ם במש"כ שהיא מצות עשה כציצית אינה להמצוה של עבודה דהיינו שהמצוה של עבודה דוחה את הל"ת של כלאים, דזה בודאי לא הוי בעידנא, אלא כוונת הרמב"ם היא משום שעצם לבישת הבגדים היא מצוה וכמש"כ בסה"מ במ"ע ל"ג, וא"כ יוצא שבשעה שהוא עובר על הלאו הרי הוא שפיר מקיים מצוה.

מיהו גם לפ"ז אכתי אין כאן התנאי של בעידנא דהא בשעה שהוא לובש את האפוד (שיש בו כלאים) הרי עדיין לא לבש את החושן, וא"כ הרי הוא עדיין מחוסר בגדים ולא קיים את המצוה, וא"כ אכתי יוצא שהוא עובר על כלאים בעידנא שאינו מקיים עוד את העשה.

ברם עיי"ש בערל"ג בסוף דבריו שכתב שבאמת לבישת כל בגד ובגד היא מצוה. ובאמת אפילו אם לא נאמר כדבריו,

אלא אפילו אם נאמר שהמצוה היא לבישת כולם יחד אבל בכל זאת אכתי י"ל שלאחר גמר הלבישה הרי כל המעשה לבישה של כל הבגדים נחשב כחלק מהמצוה.

איברא לכאורה אכתי קשה משום שבשלמא אם המצוה של לבישת בגדי כהונה היא עצם מעשה הלבישה א"כ שפיר י"ל כמו שכתבנו שאע"פ שאין המצוה נגמרת עד הסוף אבל בכל זאת לאחר גמר הלבישה הרי כל המעשה לבישה כולו נכלל בהמצוה, מיהו לכאורה המצוה אינה מעשה הלבישה אלא המצוה היא שיהי' לבוש, ומעשה הלבישה הרי הוא רק בגדר הכשר, וא"כ לפ"ז א"א לומר שמעשה הלבישה הוא בכלל המצוה, ואפילו אם נאמר שיש מצוה נפרדת בנוגע לכל בגד ובגד להיות לבוש בו, אבל מ"מ אכתי אין כאן התנאי של בעידנא כי בשעת מעשה הלבישה הרי הוא עובר כבר על כלאים ואילו את המצוה הרי הוא מקיים רק אחרי שהוא לבוש (וכעין זה הקשה הטורי אבן שם על תוס' לקמן בדף צ' ע"ב שסוברים שמצות ציצית הרי הוא מקיים רק אחרי שהוא לבוש דהא על הלאו של כלאים הרי הוא עובר כבר בשעת הלבישה).

ולא עוד אלא שיש מקום לומר שהמצוה היא להיות לבוש בשעה שהוא עובד, באופן שאפילו לאחר שהוא לבוש לגמרי אכתי אינו מקיים מצוה עד שהוא מתחיל לעבוד. והמקור לומר שהמצוה היא להיות לבוש בשעת עבודה הוא מלשון הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש ה"ד, דהנה בסה"מ שם כתב הרמב"ם שהמצוה היא ללבוש את הבגדים אבל בהל' כלי המקדש שם כתב

וז"ל, מ"ע לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן שנאמר ועשית בגדי קודש וכו' עכ"ל, וצ"ע למה לא הזכיר את הלבישה, ולכאורה נראה שכוונתו היא כהנ"ל דהיינו שהמצוה של לבישה היא להיות לבוש בהן ולא מעשה הלבישה, וכן המצוה להיות לבוש היא רק בשעת עבודה. ובאמת אולי כן יש להבין את כוונתו גם בסה"מ שכתב וז"ל, שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש עכ"ל. ולפי כל הנ"ל יוצא שקושיית השג"א (שאין כאן בעידנא) היא נכונה גם כשדנין על המצוה של לבישת בגדי כהונה. ברם השאגת ארי' עצמו דן שם רק מצד המצוה של עבודה.

צג) בא"ד.

וז"ל, שלא יענו הדין ולא ישתכחו הדברים עכ"ל. לכאורה יש לפרש כוונתם דאיירי באופן שכבר עשו את התחילת דין ביום ו' והלינו את הדין בליל שבת והרי הם מוכנים לגמור את הדין ביום שבת ולהורגו ולכן כתבו תוס' שבלי הפסוק היינו אומרים שא"א להם לדחות את הגמר דין והמיתה עד יום א' אלא הרי הם מוכרחים לגמור את הדין ולהמיתו בשבת דהא אם יגמרו את דינו עכשיו ולא ימיתו אותו עד יום א' הרי יש כאן עינוי הדין, ואם לא יגמרו את הדין עד יום א', דבכה"ג ליכא עינוי הדין כמש"כ רש"י בסנהדרין דף ל"ה ע"א משום שעדיין אינו מצפה למיתה, א"כ יש לחשוש שמא בשעת גמר דין כבר אינם זוכרים היטב את הטעמים שאמרו ביום ו' וכדאיתא בסנהדרין דף ל"ה ע"א.

והנה רש"י על אבות פרק ה' משנה ח' ובמו"ק דף י"ד ע"ב ובשבת דף ל"ג ע"א כתב שיש עינוי הדין גם אם מאחרים לפסוק את דינו ודלא כדבריו בסנהדרין, ותוס' בסנהדרין דף פ"ט ע"א ובמו"ק שם בד"ה נמצאת וכו' סוברים דליכא עינוי הדין קודם גמר דין. ועכ"פ לפי רש"י בהמקומות הנ"ל יוצא שגם מחמת עינוי הדין א"א לגמור את דינו ביום א'.

ברם לכאורה עדיף לפרש שכוונת תוס' היא להיכא שעוד לא התחילו לדונו וכוונתם היא שבלי הפסוק היינו אומרים שהם מוכרחים להתחיל לדונו ביום ו' (באופן שיגמרו את הדין ויהרגו אותו בשבת) משום שאם לא יתחילו לדונו עד יום א' גם זה מיקרי עינוי הדין, וכן אולי ישכחו את פרטי העובדא.

ברם יתכן שאפילו רש"י במקומות הנ"ל סובר שיש עינוי הדין רק לאחר שכבר התחילו לדון אבל לא קודם.

צד) מפסח וכו' מתמיד וכו'.

ביומא דף מ"ו ועוד מקומות מבואר שהאיסור מלאכה של שבת הותר לגמרי לצורך עבודה ואינו רק בגדר דחי', והקשו האחרונים שלפ"ז איך רצו ללמוד בסוגיין שעדל"ת מזה שעבודה מותרת בשבת, הלא התם הרי זה גדר של הותרה וכהנ"ל וא"כ איך אפשר ללמוד מזה את הדין של עדל"ת שהוא גדר של דחי'.

ובהגהות מצפה איתן בסוף המס' כאן המציא ששפיר יש מ"ד שסובר שעבודה בשבת הרי זה בגדר דחי' ולא בגדר הותרה באופן שכן י"ל גם בביאור סוגיא דידן.

והקרן אורה כאן על תד"ה ומכולהו וכו' כתב באמת שלרווחא דמילתא אמרה הגמרא כאן הנך פירכי כי גם בלא"ה א"א ללמוד משם משום שעבודה בשבת הרי היא בגדר הותרה ולא בגדר דחי' וכהנ"ל. ושוב כתב שבכל זאת בעינן הני פירכי כדי שלא נלמוד שגם כאן בעשה ול"ת הל"ת הותר לגמרי כמו בעבודה בשבת.

ולפי דעת הרמב"ן שהבאנו לעיל באות ע' סק"ב שבכל מקום שעדל"ת הרי זה באמת גדר של הותרה לק"מ אלא שפיר מתוקמה הילפותא מעבודה.

ובשם הקובץ הערות בסי' ט' סק"ג הבאנו שם דשפיר יש ללמוד גדר של דחי' מהא דמצינו הותרה, אלא שמה שקשה הוא להיפך והיינו שאדרבה נילף גדר של הותרה וכמו שכתב הקובץ הערות שם.

וגם הבית הלוי בחלק א' סי' ל"ח אות ג' הק' את הקושיא הנ"ל. ובאות ה' תירץ שכוונת הגמרא כאן היא שנלמוד דין דחי' מהא דמותר גם להקטיר את האימורים, והיינו משום שהקטרת אימורים בשבת אינה בגדר הותרה כי הלא אפשר להקטירם גם במוצאי שבת וזה גורם שמה שמותר להקטירם אפילו בשבת הרי זה רק בגדר דחי' והיינו משום שהגורם אם הוי בגדר דחי' או הותרה הוא אם הוי בגדר מצותו בכך או לא, דהיינו שאם אין מצותו דוקא ע"י הלאו אז הרי זה בגדר דחי'. ועוד כתב שם הבית הלוי שמשום כך ה"ה שגם האיסור של אשת אח הותר לגבי יבום ולא רק נדחה, ועיין בזה לעיל באות מ"ה.

צה) שכן ישנן לפני הדיבור.

הנה הרמב"ם בפיה"מ בחולין דף ק'

ע"ב על המשנה שם וכו' כתב שכל המצות שנאמרו לפני הר סיני, כגון גיד הנשה, נשנו עוד הפעם על הר סיני, (ופסח מילה ותמיד נשנו בפירוש עוד הפעם בסיני) ואנחנו מקיימים רק את הציווי של הר סיני וכהמימרא של רבי שמלאי במכות דף כ"ג ע"ב שתרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני (כן אי' בעין יעקב). ולפ"ז לכאורה צ"ע על סוגיית הגמרא כאן משום דנהי שפסח מילה ותמיד נאמרו לפני הדיבור אבל הלא חזרו ונשנו על הר סיני והעשה שאנחנו מקיימים הרי הוא העשה של הר סיני ועשה זה הרי לא נאמר לפני הדיבור. וצ"ל שאע"פ כן, עצם הדבר שהמצוה נאמרה לפני הדיבור חשיב חומרא אע"פ שהיא נאמרה אז בציווי אחר.

וע"ע בספרי על הוריות באות צ"ה בענין דברי הרמב"ם הנ"ל, וכן בספרי על חומש בפרשת לך לך ובפרשת וישלח. וע"ע בספר המצות במ"ע רט"ו.

צו) שכן ישנן לפני הדיבור.

הנה לכאורה הכוונה בזה היא שדבר זה שנצטוו לפני הדיבור הרי הוא נחשב חומרא בהמצות ההן, ולכן הרי הן דוחות שבת משום ששבת נאמרה לאחר הדיבור. ברם באמת גם שבת נאמרה לפני הר סיני במרה, וא"כ לכאורה קשה דכיון שגם העשה וגם הל"ת נאמרו לפי הדיבור א"כ הרי הם שוב על מדריגה אחת וא"כ למה לא נוכל ללמוד מזה להיכא ששניהם נאמרו אחר הדיבור.

* ובספרי על הוריות באות צ"ה, וכן בספרי על חומש בפרשת וישלח, הארכתי בענין הברל זה

ברם יש ליישב בדוחק על פי דברי הרמב"ן על קרא דשם שם לו חק ומשפט שכתב שהציוויים של מרה היו כדי להרגילם במצות ולנסותם אם יקבלו את התורה, וא"כ יוצא שבאמת ה' נחשב אז לפני עיקר זמן החיוב, וא"כ לפי דבריו י"ל שרק פסח ומילה ותמיד חשיבי מצות שנאמרו לפני הדיבור משום שהציוויים שלהן לפני הדיבור לא היו כדי להרגילם על להבא אלא היו ציוויים גמורים דאז ה' באמת עיקר זמן החיוב, ואפילו אם הציווי שלנו הוא רק הציווי של הר סיני וכדברי הרמב"ם בפיה"מ שהבאתי בהאות הקודמת, אבל בכל זאת י"ל שהמצות של פסח מילה ותמיד שנאמרו בהר סיני חשיבי חמורות כיון שכבר נצטוו על ענינים אלו בציוויים אחרים לפני הר סיני, דזה מראה שאותם ענינים חמורים הם, משא"כ מה שנצטוו במרה על השבת הרי הגדר של החיוב הזה ה' להתחיל אז באותם הציוויים של הר סיני בתורת חינוך וכמש"כ הרמב"ן (ואפילו אם ה' ציווי עצמאי אבל הסיבה להציווי היתה חינוך ולא משום שהגיע הזמן הראוי לחיוב), ומה שנצטוו במרה להתחיל בדרך חינוך, לא חשיב כחומרא כל כך בהציווי של סיני*).

גם י"ל שאפילו אם נאמר דשפיר נחשב שנצטוו על שבת "לפני הדיבור" אבל בכל זאת לכאורה על הציווי של מרה לא ה' חיוב של כרת וא"כ יוצא שלא ה' נוהג לפני הדיבור במלוא חומרתו.

גם יש ליישב שאפילו אם להל"ת יש את החומרא של העשה וכגון הכא שגם

בין הציוויים שנצטוו במרה לבין שאר הציוויים שנצטוו קודם הר סיני.

שבת נאמרה לפני הדיבור, אבל בכל זאת אכתי י"ל שאולי רק עשה שיש לו הכח חומרא שנצטוו קודם הדיבור יש לו את הכח לדחות ל"ת שיש בו כרת, אבל עשה שלאחר הדיבור אין לו את הכח הזה של דחי' אפילו לגבי ל"ת שנאמר לאחר הדיבור. וכן תי' הקרן אורה כאן וכמו שנביא להלן בסמוך.

גם יש ליישב דנהי שגם על שבת נצטוו לפני הר סיני במרה אבל על פסח ומילה הרי נצטוו עוד קודם לזה, וא"כ אכתי יוצא שפסח ומילה הן חמורות משבת. ברם אין זה מספיק כדי לתרץ את הגמרא כאן דהא לפי הנ"ל לא מספיק במה שאמרה הש"ס שישנן לפני הדיבור דהיינו הר סיני (וכמו שפירש"י דהיינו הר סיני), דהא בהא לחוד לית בהו שום חומרא יתירא משבת. ועוד דמי יימר שגם על תמיד נצטוו קודם שבאו למדבר סיני וכן קודם מרה.

ועכ"פ עיין בתוס' ד"ה טעמא וכו' שכתבו שא"א ללמוד שכיבוד אב ידחה שבת מפסח מילה ותמיד משום שמחמר הרי הוא רק בגדר הכשר מצוה, וכתב המהרש"א דהא דלא אמרו משום שפסח מילה ותמיד היו כבר לפני הדיבור הרי זה משום שגם כיבוד אב הי' נוהג קודם הדיבור במרה, הרי שנוקט המהרש"א שגם אם נצטוו במרה יש כאן החומרא של קודם הדיבור ושדבר זה משווהו לאותה מדריגה של פסח מילה ותמיד, וזהו דלא כתירוצנו הראשון והרביעי.

והקרן אורה בד"ה אלא וכו' הביא את דברי המהרש"א והקשה את קושייתנו בתחילת האות שלפ"ז יוצא שגם שבת הוא בגדר לפני הדיבור כיון שגם על שבת

נצטוו במרה, וא"כ איך רצו לומר בגמרא שרק פסח מילה ותמיד דוחים את השבת משום שישנן לפני הדיבור, הלא גם על השבת נצטוו לפני הדיבור באופן ששוב הווי שניהם על משקל אחד, וכתב וז"ל, וי"ל דמ"מ ליכא למילף לעשה ול"ת שלאחר הדיבור עכ"ל, וזה נראה כהתי' השלישי שכתבנו וכמו שכתבנו לעיל שגם הקרן אורה תי' כן. ועכ"פ חזינן מדברי הקר"א שבלא דברי המהרש"א הי' נוקט שמה שנצטוו במרה אינו גורם שיחשב שיש כאן החומרא של לפני הדיבור.

צז) שכן ישנן לפני הדיבור.

לפי הפירכא הזאת יוצא שזה נשאר קיים שעשה שלפני הדיבור שפיר יכול לדחות ל"ת שיש בו כרת. ועיין ברש"ש שהקשה שלפ"ז בדין הוא שהמצוה של מצה תדחה את האיסור מיתה בידי שמים של טבל, ואילו בפרק כל שעה תנן לא כן.

וע"ע בקרן אורה כאן בסד"ה אלא וכו' שהביא את דברי הירושלמי שאין המצוה של מצה דוחה את הל"ת של חדש משום שאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור, וכתב הקר"א שזהו להיפך מדברי הגמרא כאן דהא הכא איתא שאדרבה מה שהעשה הי' נוהג לפני הדיבור הרי זה נחשב בגדר חומרא.

והנה נראה שלעולם יתכן שגם הירושלמי מודה להגמרא כאן שישנן לפני הדיבור הרי הוא בגדר חומרא ושא"א ללמוד מזה, רק שאעפ"כ ס"ל שאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור, וכבר כתב הקובץ הערות בסי' ז' סק"א

סברא לדבר, והיינו משום שמכיון שבזמן שנצטוו על העשה עוד לא נצטוו על הלאו, לא שייך לומר שהעשה ניתן גם על מנת לדחות את הלאו. וגם הפ"י בקידושין דף ל"ח כתב ביאור זה.

מיהו אכתי צ"ב איך תסביר הירושלמי את הדין שפסח מילה ותמיד דוחים שבת הלא עשה שלפני הדיבור אינו דוחה ל"ת שלאחר הדיבור והרי על המילה ועל פסח נצטוו לפני שנצטוו על שבת באופן שגם כאן שייכת הסברא של הקובץ הערות*).

וי"ל שהירושלמי תסבור שהדינים ההם הרי הם בגדר הותרה ולא בגדר דחי**), משא"כ עדל"ת הרי הוא בגדר דחי, דלפ"ז לק"מ, והיינו משום שנראה שסברת הקובץ הערות בנוגע לעשה שלפני הדיבור שייכת רק בדחי אבל לא בהותרה, והיינו משום שהדין של עדל"ת הרי הוא בגדר רבותא בהכח של העשה, דהיינו שיש בכחו של העשה לדחות כי הוא יותר חמור או יותר נחוץ, וא"כ בזה שפיר י"ל כהקובץ הערות שבעשה שלפני הדיבור אין ראי' לומר כן כיון שעוד לא נאמר הלאו, אבל הדין של הותרה הרי הוא בגדר קולא בהלאו, דהיינו שהלאו לא נאמר בהציור של העשה והרי זה דין בהלאו ולא דין בהעשה, כי מצד החומר והנחיצות של העשה הי' מספיק לומר שדוחה כי ליותר מזה אין העשה זקוק וא"כ בע"כ שהותרה היא קולא חיצונית מצד התורה, וא"כ שפיר י"ל את הדין של

הותרה גם אם הלאו נאמר לאחר העשה. ועכ"פ לכאורה סברת הקובץ הערות היא דלא כדברי הרמב"ם בפיה"מ בחולין דף ק' ע"ב בדעת רבנן דרבי יהודה שם שכתב שכל המצות שנאמרו לפני הדיבור חזרו ונשנו על הר סיני ואנחנו מקיימים את הציווים של הר סיני, דהא לפי הרמב"ם י"ל שכשנאמרה המצוה על הר סיני שפיר נאמר בה שהיא דוחה ל"ת. ובספרי על הוריות באות צ"ה, ובספרי על חומש בפרשת וישלח, הארכתי בדברי הרמב"ם הנ"ל.

(צח) יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת וכו', כולכם חייבים בכבודי.

א. הקובץ הערות בסי' י"ז הקשה שלפ"ז למה אין הבן נעשה שליח ב"ד להכות את אביו ולקללו הלא במקום מצוה ליכא כיבוד אב, ותי' שהפסוק של אני ה' הרי לא נכתב בהפסוק של ארוור מקלה אביו ואמו, והרי כשהוא מכהו או מקללו הרי הוא עובר גם על מקלה עכ"ד. ברם עיין בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות כ"א ובחרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה שכתבו שאם הוא עובר על מילי דמורא הרי זה נקרא מקלה, וא"כ מכיון שהדרשה כאן קאי על קרא דתיראו וקמ"ל שיעבור על מילי דמורא ולא ידחה שבת, א"כ חזינן מזה שגם ארוור מקלה נדחה בפני מצות

** ועיין בקרן אורה כאן שכתב שכן הוא לפי האמת גם לפי סוגיא דידן כמו שהבאנו לעיל באות צ"ד. ובשם השער המלך הביא שמילה בשבת הרי היא בגדר דחי עיי"ש, והסיק הקרן אורה דלא כהשער המלך.

* וי"ל דשאני התם דגלי קרא. והפ"י בקידושין שם הוסיף שבאמת פסח תמיד ומילה נכתבו עוד פעם לאחר הדיבור משא"כ מצה וכמו שהראה שם, וא"כ בכלל לא שייך לומר שם הסברא הנ"ל (אבל בכל זאת בעינן לדרוש מקראי שדחי שבת החמור).

שהרי כשהוא עובר על מילי דמורא הרי הוא עובר גם על ארור מקלה.

ברם לכאורה א"א לומר שהדרשה שבסוגיין קאי על מורא אב דהא לא יתכן שמורא אב יכלול בתוכו מלאכת שבת שהרי כל מילי דמורא הם בשוא"ת, דהיינו שלא ישב במקומו ולא יעמוד במקומו וכו' וכמו שמבואר בקידושין דף ל"א ע"ב, וא"כ בע"כ צ"ל שאם אין ענינה של הדרשה של אני ה' למורא תנהו ענין לכבוד, וכ"כ המזרחי על הפסוק הזה לענין דרשה אחרת שדורשים מפסוק זה עיי"ש, ונסתייע המזרחי שם מהלשון של הברייתא שבסוגיין דהא חזינן דתניא יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת (אבל לא דן שם המזרחי בענין אם הדרשה לענין חילול שבת שייכת בציוור של מורא, ועי' בלשונו להלן בהדיבור השני שם), וגם הקובץ הערות כתב בתוך לשונו שהדרשה קאי על מצות כיבוד, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שלא קאי אני ה' על מילי דמקלה.

ברם ראיתי בספר המקנה על קידושין על סוף דף ל"א שכתב שלעולם הדרשה קאי על מצות מורא, והיינו משום דשפיר יתכן שיצטרך לחלל שבת בשביל מורא אב, והיינו משום דשפיר יתכן קיום של מורא בדרך קו"ע, והיינו משום שאם אביו מצוהו לעשות דבר מסוים ואינו שומע בקולו הרי זה נקרא שהוא סותר את דבריו שהוא בכלל מילי דמורא בקידושין שם (ודבר זה יבואר יותר להלן באות קי"ט), וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שאם אביו אמר לו לשחוט או לבשל או לחמר הרי הוא צריך לעשות כן גם משום מורא אב, וממילא יש בזה גם משום מקלה וכמו שהבאנו, וא"כ

אכתי יוצא מהדרשה שבסוגיין שגם האיסור של מקלה נדחה בפני מצות, והדרה לדוכתה קושיית הקובץ הערות. ועוד הוסיף המקנה שם שמשום כך נקטו כאן שאביו אמר לו שחוט לי בשל לי ולא נקטו שהבן רוצה לעשות כן מעצמו, והיינו משום שרצו לאוקמה בציוור של מורא כיון שהפסוק איירי במורא וכדכתיב תיראו. מיהו צ"ע על זה מלשון הברייתא דקתני יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת וכמו שדייק המזרחי.

ברם אכתי יש ליישב את דברי הקובץ הערות ולומר שלעולם מילי דמקלה לא נדחו בפני מצות, ואע"פ שאם אמר לו אביו לבשל בשבת אסור לו לשמוע והרי הוא עובר על לא יסתור את דבריו שהוא ממילי דמורא, אבל בכל זאת בהציוור הזה הרי הוא עובר על מורא בדרך שוא"ת, וא"כ י"ל שבכה"ג ליכא משום מקלה, די"ל שרק אם הוא עובר על מורא בקו"ע כגון שהוא יושב במקומו או סותר את דבריו ע"י דיבור בפועל הרי זה נקרא מקלה, אבל לא היכא שהוא סותר את דבריו בדרך שוא"ת, וא"כ אכתי יוצא כדברי הקובץ הערות שלא מצינו שהאיסור של מקלה נדחה בפני מצות.

ב. שוב הביא הקובץ הערות את הדין שבן מיסב בפני אביו משום שנקטינן שאביו מוחל, והקשה למה לן טעם זה, תיפוק לי' משום שכיבוד אב נדחה בפני מצות, ואין לומר שאם הוא מיסב הרי זה בגדר מקלה והאיסור של מקלה אינו נדחה בפני מצות וכנה"ל ולכן בעינן מחילת האב, דאכתי קשה דאם חשיב מקלה איך

הוא בזיון קטן, וא"כ לפ"ז אכתי קשה קושיית הקובץ הערות.

צט) כולכם חייבים בכבודי.

הנה בקידושין דף ל"ב ע"א אמרינן שאם אמר לו אביו השקיני מים ויש לפניו מצוה לעשות אם אפשר להמצוה להעשות ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו ואם א"א להמצוה להעשות ע"י אחרים יעשה את המצוה, והפסקי התוס' שם באות ס"ג הביא את מאי דאמרינן שאם אמר לו אביו אל תחזיר את האבירה לא ישמע לו, וכתב שצ"ל דאיירי באופן שא"א להשיב את האבירה ע"י אחר אבל היכא שאפשר ע"י אחר אז הדין נותן שיעסוק בכבוד אביו.

והנה רבינו ירוחם בנתיב א' חלק ד' פסק שאפילו אם א"א להמצוה להעשות ע"י אחרים אבל בכל זאת אם הוא עצמו יכול לעשות את המצוה אח"כ הדין הוא שיעסוק בכבוד אביו, וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' ר"מ. ברם לעיל שם כתב רבינו ירוחם וז"ל, אמר לו אביו שחוט לי או בשל לי בשבת וכו', וכן אם אמר לו הטמא ותחזיר לי את אבדתי שהיא בבית הקברות, ואפילו אמר לי' אל תחזיר אבירה לפלוני או לא תעשה מצוה פלונית עד שתאכלני לא ישמע לו משום שאין הכשר מצוה דוחה מצות עכ"ל. ומלשונו שכתב "עד שתאכלני" משמע ששפיר יש בכחו של הבן להחזיר את האבירה גם אח"כ, רק שבכל זאת יחזיר עכשיו ולא ישמע לאביו, ולכאורה הרי זה סותר את דבריו להלן שם

בכל זאת על בזיון לא מהני מחילה אפילו היכא שכבודו שפיר מחול.

מהני באמת המחילה דהא מחילה אינה מועלת כדי להתיר להבן לבזות את אביו אלא הרי היא מועלת רק לפוטרו מכבוד וכמו שהביא הריב"ש בשם הראב"ד הובא בכ"מ בסוף הל' ת"ת, ע"כ קושיית הקובץ הערות.

ברם מה שכתב הקובץ הערות שבכה"ג אינו בדין שתועיל מחילת האב אינו פשוט כל כך, משום ש"ל שאפילו הראב"ד מודה שלצורך מצוה הרי הוא שפיר יכול למחול על בזיונו, דעיין בסנהדרין דף י"ט ע"ב שרבי יהודה סובר שמלך חולץ ורבנן סוברים שאינו חולץ משום שאינו לפי כבודו שהיבמה תרוק בפניו, והקשו בגמרא שם על רבי יהודה דהא לכו"ע מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול*, ותירצו שרבי יהודה סובר דמצוה שאני, ומזה יוצא שרבנן סוברים שאפילו במקום מצוה אין כבודו מחול, והקשה בחידושי הר"ן שם מהא שאגריפס המלך מחל על כבודו וקרא פרשת הקהל מעומד ושבחוהו חכמים, ותי' שרק בנוגע לבזיון גדול סוברים רבנן שאין כבודו מחול, אבל על בזיון קטן גם רבנן מודים שהוא שפיר יכול למחול לצורך מצוה, וא"כ לפ"ז ה"ה בהסיבה בפני אביו, מכיון שבודאי אינו בגדר בזיון גדול לאביו, שפיר מהני מחילה במקום מצוה. ברם עיי"ש בר"ן שהביא דרך אחרת בשם הר"ר דוד, והיינו דשאני בהקהל שהמלך מתבזה מעצמו ואין אדם אחר מבזה אותו, ומדבריו יוצא שלפי רבנן לא מהני מחילה על בזיון ע"י אחר אפילו במקום מצוה, ואפילו אם

* וצ"ע דלפי שיטת הראב"ד הנ"ל לכאורה היו יכולים להקשות אפילו אם כבודו שפיר מחול דהא

שהבאנו, דהא לפי דבריו להלן שם יוצא ששפיר צריך להאכיל את אביו, ויש ליישב.

ק) מאי לאו דאמר לי' שחוט לי בשל לי.

א. עיין לקמן באות קי"ד בענין למה לא מיפטר משום שאביו אינו בגדר עושה מעשה עמך כיון שהוא מצווהו לחלל את השבת.

ב. הנה באמת גם בלא שיאמר לו שחוט לי בשל לי הרי הבן חייב לעשות כן אם הוא יודע שאביו זקוק לכך. ואולי דיברו בהווה ולכן נקטו שהאב אמר לו לעשות כן. א"נ דאתא לאשמועינן אגב אורחי' שאע"פ שאביו צוה הרי הוא נקרא עדיין בגדר עושה מעשה עמך (משום הטעמים שנביא באות קי"ד). שו"ר שכבר הקשה המקנה בקידושין למה נקטו שאמר לו שחוט לי בשל לי ולעיל באות צ"ח הבאתי את דבריו.

קא) טעמא דכתב רחמנא וכו' הא לאו הכי דחי.

הנה תוס' פירשו שאין הכוונה שבלא הפסוק הו"א דדחי, אלא לעולם גם בלא הפסוק הוה אמינא דלא דחי, ומעתה מכיון דלא איצטריך קרא לגופי', הרי אנו מפרשים שהפסוק בא ללמד שבעלמא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, והכוונה במאי דאמרינן הא לאו הכי דחי אינה שאלמלא הי' כתוב אני ה' הי' כיבוד אב דוחה, אלא הכוונה היא שלאחר דכתיב אני ה', הרי זה מגלה, שבעלמא, היכא דלא כתיב אני ה', עשה שפיר דוחה ל"ת שיב"כ, ברם מרש"י

לקמן בדף ו' ע"א ד"ה אלא וד"ה מאי לאו בכונה וסותר מבואר שהוא סובר שהכוונה היא שבלא הפסוק של אני ה' הו"א שכיבוד אב דוחה שבת, ומעתה לפ"ז עדיין קשה ל"ל עלי', דהא נהי שבלא אני ה' הו"א שעדל"ת שיב"כ אבל השתא דכתיב אני ה' א"כ אדרבה נילף מזה לכל דוכתא שאין עדל"ת שיב"כ, וא"כ אכתי קשה למה לי קרא דעלי' (אבל לפי תוס' לק"מ דהא אדרבה אני ה' אתי למימר שבעלמא דחי, וא"כ שפיר איצטריך עלי').

ברם נראה שלא היינו יכולים ללמוד ממה שכיבוד אב אינו דוחה מלאכת שבת דה"ה שיבום אינו דוחה אחות אשה, דהא י"ל דשאני לאו דשבת שיש בו סקילה, וכן המחלל שבת הרי הוא כעובד ע"ז (ורק להלן כשמוקמינן לי' בלאו דמחמר לא פרכינן פירכא זו של עובד ע"ז וכמו שנבאר באות קי"ב), וא"כ יוצא ששפיר בעינן קרא דעלי'.

שו"ר שכן פירשו תוס' לקמן בדף ו' ע"ב בד"ה טעמא וכו' את הסוגיא של שריפת בת כהן שם, והיינו שפירשו שם כדרכו של רש"י דחזינן שבלא הפסוק של מושבותיכם שפיר הוה אמרינן שמיתת ב"ד דוחה שבת, ולכן איצטריך עלי' ולא הי' שייך ללמוד ממושבותיכם דלא דחי, משום דהתם הוי איסור סקילה עכת"ד, וצ"ע למה לא פירשו תוס' כן גם כאן, ועיין במהדורא בתרא שנתעורר על שינוי הפירושים בתוס'.

קב) רש"י ד"ה שחוט.

וז"ל, דהוי אב מלאכה עכ"ל. צ"ע למה לא כתב כן גם לעיל גבי פסח ותמיד, ויש ליישב.

קג) תד"ה ומכולהו.

וז"ל, ואומר ר"י דחשיבי כולהו תדיר כיון דהוי בכל שנה וכו' עכ"ל. צ"ע דהא גם שבת היא תדירה לפ"ז (אבל על מאי דאיתא בגמרא מה לתמיד שכן תדיר לק"מ משום שתמיד ישנו בכל יום משא"כ שבת). וצ"ל שאע"פ ששקולים הם ושניהם חמורים, אבל מ"מ א"א ללמוד מזה שעשה קל תדחה אפילו ל"ת קל משום שאולי רק לעשה חמור יש את הכח לדחות, וכבר כתב הקר"א כאן סברא זו בסד"ה אלא וכו' כמו שהבאנו לעיל באות צ"ו.

קד) תד"ה כולכם.

וז"ל, וא"ת מנ"ל דקאי טפי אשבתות מכבוד אב ואם עכ"ל. והנה לכאורה עדיפא הו"ל להקשות, והיינו שבאמת עדיפא לומר שאתי הדרשה למימר שכיבוד אב דוחה שבת משום שבזה הרי אנו מעמידים את הדרשה לגופה ואילו כשאנו דורשים שכיבוד אב אינו דוחה שבת הרי אנו מעמידים את הדרשה אדעלמא דהיינו לומר שבעלמא עשה שפיר דוחה ל"ת שיש בו כרת אבל לגופה לא איצטריך, והרי עדיף טפי לאוקמה לגופה כמש"כ תוס' לעיל בדף ג' ע"ב, וכן עדיפא לומר שכיבוד אב דוחה שבת כי עי"ז יוצא חומרא שהרי יוצא שבכל התורה כולה אין עדל"ת שיש בו כרת משא"כ עכשיו הרי יוצא קולא והיינו שבעלמא שפיר דחי, והרי בכל מקום מקשינן לחומרא ולא לקולא, ועי' בתוס' הרא"ש שהזכיר סברות אלו.

קה) בא"ד.

עיי' בדבריהם שהקשו למה לן הך

דרשה תיפוק ל' משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום כדאמרינן גבי אביו אומר השקיני מים ומצוה לעשות, וכן גבי אביו אומר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים. ותירצו וז"ל, וי"ל דמהכא ילפינן התם עכ"ל.

והנה החינוך במצות כיבוד אב (מצוה ל"ג) כתב וז"ל, משרשי מצוה זו שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה ולא יהי' נבל ומתנכר וכפוי טובה שזה מדה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלקים ואנשים, ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, וע"כ באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו, וכשיקבל זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל-ב"ה שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון ושהוציאו לאור העולם וסיפק צרכו כל ימיו וכו' עכ"ל. ולפי דבריו צ"ע איך אפשר ללמוד ממה דקמ"ל הפסוק שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום דה"ה שבנוגע לאביו ואמו אמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך הלא יש לחלק ולומר שרק בנוגע לכבוד אביו וכבוד המקום אמרינן כן כי י"ל כהחינוך שחלק מטעם המצוה של כיבוד אב הוא באמת כדי שיעמוד מתוך כך על חיובו לכבד את המקום וא"כ מש"ה שפיר אמרינן שכבוד אביו אינו דוחה את כבוד המקום אבל בנוגע לכבוד אביו נגד כבוד אמו הלא כיבוד האם הוא מצוה לשם עצמה ולא כדי שיתחנך לכבד את אביו וא"כ אולי בכה"ג לא אמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

ולכאורה הי' אפשר לתרץ את קושיית תוס' בדרך אחרת, דהנה לכאורה משמע מסתימת הגמ' שאם הוא מבטל את כבוד אביו ועוסק בכבוד אמו, אע"פ שעשה שלא כשורה ויש דין קדימה שמחייבו לעסוק בכבוד אביו, אבל בכל זאת אכתי יש בידו מצוה של כיבוד אם, וכן אם אמר לו אביו השקיני מים ויש לפניו לעשות מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, נהי שהוא חייב לעשות את המצוה אבל בכל זאת אם לא עשה אותה אלא עסק בכבוד אביו, לכאורה שפיר יש בידו מצות כיבוד אב, וא"כ י"ל שלעולם גם בלא הפסוק של אני ה' הוה ידעינן שאסור לו לעשות את רצון אביו אלא חייב הוא לשמור את השבת אבל בכל זאת אכתי הוה אמרינן שאם הוא קיים את צוואת אביו וחילל את השבת אכתי יש מיהא בידו מצות כיבוד אב*), וא"כ י"ל דבעינן את הפסוק של אני ה' לאשמועינן שאין בכה"ג מצוה של כיבוד אב. ובסברת הדבר י"ל שהגמרא של אביו אומר השקיני מים ויש בידו מצוה לעשות איירי באופן שאין אביו יודע שיש בידו מצוה לעשות, אבל כאן הרי איירי שאביו יודע שעליו לשמור את השבת והרי הוא יודע שציווי הוא נגד המצוה, וא"כ י"ל שמש"ה קאמר רחמנא שאין כאן בכלל מצות כיבוד אב (ולפ"ז באביו אומר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים, אפילו אם אמו יודעת שגם אביו צוה לו, אם עשה מצות אמו, יש בידו מצות כיבוד אם, כי רק בהציור

של כיבוד אב נגד שמירת שבת יש דרשה שאין קיום של מצות כיבוד אב). מיהו באות קי"ד נביא שיתכן שהכא איירי באופן שהאב חושב שכיבוד אב שפיר דוחה שבת ולעולם לא איירי באופן שהוא רוצה לגרום לבנו לעבור עבירה, וא"כ לפ"ז לכאורה נראה שדוחק לומר שהתורה עקרה את כל עיקר המצוה של כיבוד אב מחמת זה שצוה לבנו לשחוט או לבשל, אבל לפי אלו שמעמידים באופן שהאב שפיר יודע שאין ציווי דוחה שבת, רק שבכל זאת צוה לבנו לחלל את השבת בשביל הנאתו, א"נ שהאב צוה כן להכעיס, א"כ בהני גווני שפיר יש מקום לחדש כהנ"ל כיון שהאב יודע שהוא מצוה נגד רצון התורה.

ואפילו אם נאמר שההיא דקידושין דאביו אומר השקיני מים ויש לפניו מצוה לעשות איירי באופן שאביו יודע שיש לפניו מצוה לעשות אבל אכתי י"ל דהתם איירי במצוה להנאתו משא"כ הכא איירי במצוה להכעיס ולכן בכה"ג יותר קל לומר שמשמענו הפסוק שאין כאן בכלל קיום מצות כיבוד אב.

וע"ע בהאות הבאה שנביא שהערל"ג והקובץ הערות נקטו שגם הטעם של אתה ואביך וכו' מספיק כדי לגרום שאין בידו מצות כיבוד אפילו אם יעשה רצון אביו. והנה באות קי"ד נביא את קושיית היראים והסמ"ג למה בעינן קרא, תיפוק לי' משום שאביו אינו בגדר עושה מעשה עמך,

ידי קריעה ולא חשיב בגדר מצוה הבאה בעבירה, כי הרי זה בגדר "איהו עבר עבירה" ולא בגדר "היא גופא עבירה".

* ולא שייך לומר דהוי מצוה הבאה בעבירה, דהא הציור הזה דומה למה שאמרו בירושלמי לענין הקורע על מתו בשבת שהוא שפיר יוצא

ותירצו שבדיבור לבד אינו נעשה רשע, ויש להעיר למה לא תירצו דאיירי כאן באופן שאביו מצוה להנאתו (וכמו שנביא שם שיש מתרצים כן), ואם ס"ל שגם היכא שהוא מצוה להנאתו אינו בדין שיחשב עושה מעשה עמך, אבל הרי אכתי יש להעמיד באופן שהאב הוא שוגג וחושב ששפיר מותר לו להבן לעבור על המצות לצורך כיבוד אב. ולפי הנ"ל י"ל שלא העמידו כן כי הבינו כדרכנו הנ"ל שכוונת הפסוק היא לחדש שאין בידו מצות כיבוד אב אפילו אם עסק בכבוד אביו, והרי הם סוברים שהיכא שאינו יודע שצוואתו היא נגד מצות התורה אין מקום מצד הסברא לומר כן ולכן הוצרכו להעמיד באופן שאביו יודע שהוא מצוהו נגד מצות התורה רק דלא חשיב אינו עושה מעשה עמך כיון שלא עשה מעשה אלא רק דיבור בעלמא וכמו שתירצו שם.

קו) בא"ד.

עיינ בדבריהם שהקשו למה לן הך דרשה תיפוק לי' משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום וכדאמרינן גבי אביו אומר השקיני מים ומצוה לעשות וכן גבי אביו אומר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים, ותירצו וז"ל, וי"ל שמהכא ילפינן התם עכ"ל.

והערל"ג כאן הקשה על דברי תוס' מהמשך הסוגיא דמוקמינן להפסוק בלאו דמחמר ופרכינן דא"כ נילף מכאן שאין עדל"ת ותירצו דשאני מחמר דהוי רק בגדר הכשר מצוה ואילו לפי דברי תוס' הנ"ל הלא גם בלא"ה א"א ללמוד מכיבוד אב דהא בכיבוד אב הטעם הוא משום שאתה

ואביך חייבים בכבוד המקום. וכעין זה הקשה הקובץ הערות בסי' י"ח סק"א על מסקנת הסוגיא דאמרינן שא"א ללמוד מכאן שאין עדל"ת משום דמה למחמר שכן הכשר מצוה, ומשמע שאילו לא הי' רק בגדר הכשר מצוה, אז הדין הי' נותן שנגיד שעדל"ת, ואילו לפי תוס' הלא אכתי קיים הטעם של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום.

והנה לכאורה יש לעיין למה הקשו הערל"ג והקובץ הערות רק לפי דברי תוס' הנ"ל בד"ה כולכם וכו', הלא גם בלא דברי תוס' יש להקשות בדרך ישיר מהגמרא בקידושין והיינו דאיך אפשר ללמוד ממחמר שאין עדל"ת הלא י"ל דשאני כיבוד אב שיש סברא של אתה ואביך וכו', וכן איך שייך לומר שבלא הטעם של הכשר מצוה הדין הי' נותן שכיבוד אב דוחה מחמר כמו שבכל התורה כולה עדל"ת הלא י"ל דשאני כיבוד אב שיש סברא של אתה ואביך וכו'. וראיתי בקרן אורה על דף ו' ע"א בד"ה שכן וכו' שהקשה באמת בלי דברי תוס' אלא מזה לחדוד שיש סברא של אתה ואביך וכו' עיי"ש.

מיהו באמת אין הדבר פשוט כל כך ששייך כאן הסברא של אתה ואביך וכו' ורק תוס' הם שסוברים שההיא סברא שייכת גם כאן, אבל התוס' הרא"ש כאן כתב שאינה שייכת, וא"כ הקושיות הנ"ל קשות באמת רק לפי הנחת תוס', וז"ל התוס' הרא"ש, וי"ל דהאי טעמא (של אתה ואביך) לא שייך אלא במקום מצוה אבל הכא שהבן מחלל שבת כדי לכבד אביו אין האב מוזהר על החילול שבת של הבן והא

דמצריך קרא לקמן לאל תחזיר שלא ישמע לו הרי זה מייירי שהאב הוא זקן ואינו לפי כבודו ואינו מחויב בעשיית המצוה עכ"ל. והנה הקובץ הערות יישב את קושייתו וכתב שבאמת לא סגי בהטעם של אתה ואביך וכו' לחוד, כי אילו ה' הדין נותן מצד דיני דחי' שכיבוד אב ידחה את הלאו של מחמר א"כ זהו גופא רצונו וכבודו של המקום כי גם כשהוא מקיים מצות אביו הרי יש בזה כבוד שמים, וא"כ מקודם צריכים לומר שאין מצות כיבוד אב דוחה את הלאו של מחמר כי מחמר הוא רק בגדר הכשר מצוה למצות כיבוד אב, ולאחר שזכינו לדין שאסור לו לעשות רצון אביו ולחמר א"כ מעתה מהני הסברא של אתה ואביך כדי לחדש שאפילו אם עשה כן אין בידו מצות כיבוד אב עיי"ש בדבריו.

ודרכו של הקובץ הערות היא דלא כתוס', דהא תוס' כתבו להדיא שאת הסברא של אתה ואביך וכו' ילפינן מכאן, ואילו לפי דרכו של הקובץ הערות הלא הטעם של הפסוק הוא משום שמחמר הוא רק בגדר הכשר מצוה לכיבוד אב וקמ"ל הפסוק שהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת וכדאמרין בסמוך הכשר מצוה תיפוק לי' מהתם, רק שאנו בעצמינו מוסיפים לומר

(* והנה לפי דרכו של הקובץ הערות עדיין צריכים להסביר למה אם אביו אומר השקיני מים ויש לו מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים הרי הוא חייב לעשות את המצוה משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום דלכאורה צ"ע אמאי לא דייגינן תחילה מצד דיני דחי' ונימא מאי אולמי' ההוא עשה מהעשה של כיבוד אב דהא השקיני מים אינו בגדר הכשר מצוה אלא הרי הוא בגדר גוף המצוה. מיהו לק"מ משום שכבר ביארו תוס' בד"ה שכן

שמעתה אפילו אם יעשה רצון אביו אין בידו מצוה כי אתה ואביך חייבים בכבוד המקום. ועוד שהרי תוס' נקטו ששפיר סגי בהטעם של אתה ואביך*).

ועכ"פ חזינן שהקובץ הערות שם נוקט שהסברא של אתה ואביך חייבים בכבוד שמים גורם שאם עבר ועשה רצון אביו אין בידו שום מצוה של כיבוד אב, וגם הערל"נ בקושייתו על תוס' כאן כתב בתוך לשונו שהסברא הנ"ל גורם דליכא מצות כיבוד אב כלל. ועיין בהאות הקודמת שנקטנו שמצד הסברא של אתה ואביך וכו' עדיין שפיר קיים מצות כיבוד אב אם עבר ועשה את רצון אביו.

קז) תד"ה טעמא.

וז"ל, פי' דמהכא ילפינן דבעלמא דחי דלא איצטריך הכא למיכתב דלא דחי ומהיכא תיתי וכו' עכ"ל. צ"ע אולי אתי הפסוק לאשמועינן שאם עבר ושחט ובישל אינו נחשב מצוה ואינו מקבל שכר של מצות כיבוד אב, דבלא הפסוק הו"א שנהי שאסור לו לעשות כן משום שאין עדל"ת שיב"כ אבל בכל זאת אם עבר ועשה הרי זה שפיר מיקרי שעשה מצוה של כיבוד אב, דהא לא שייך לומר כאן דהוי מצוה הבאה בעבירה, דהא דמי למאי דאיתא

הכשר מצוה דילפינן מאני ה' שאפילו גוף הכיבוד אינו דוחה מצות משום דמאחר "שרוב עניני כיבוד רגילים להיות ע"י הכשר מצוה קאמר רחמנא דלא דחי בכל ענין", וא"כ ה"ה שבאביו אומר השקיני מים ויש בידו מצוה לעשות ילפינן מאני ה' שאין כיבוד אב דוחה את המצוה ואסור לו לבטל את המצוה, ושוב מהני הטעם של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום למימר שאפילו אם עשה רצון אביו אין בידו שום מצוה של כיבוד אב.

בירושלמי בנוגע לקורע בשבת דשפיר יצא ידי קריעה כי הרי זה רק בגדר "איהו עבר עבירה" ולא בגדר "היא גופא עבירה".

קח) בא"ד.

וז"ל, וא"ת אכתי הא איצטריך לגופי, דסד"א דהואיל והוקש כבודם לכבוד המקום לידחי, כדאמר בסוף אלו מציאות דהו"א אי לאו קרא, לידחי ל"ת ועשה וכו', וי"ל דעשה ול"ת דקיל הו"א דלידחי, אבל ל"ת שיש בו כרת לא הו"א דדחי וכו' עכ"ל. והנה בפשטות נראה שכוונתם היא לומר שאע"פ שיש לומר שהך סברא של הוקש כבודם מהני לדחות ל"ת ועשה אבל ליכא אפילו ס"ד לומר שמהני לדחות ל"ת שיב"כ משום של"ת שיב"כ חמור טפי מל"ת ועשה. ברם זה נראה דוחק משום דמאן פסקת לומר שכנגד ל"ת ועשה שפיר יש לכה"פ הו"א. וביותר נראה לומר דס"ל לתוס' כהריב"א שלעולם גם היכא שיש לתו"ע העשה דוחה את הל"ת ורק את העשה אינו דוחה, דלפ"ז שפיר י"ל שיש ס"ד שהסברא של הוקש כבודם תועיל להכריע בין השוים דהיינו בין שני עשין אבל אכתי אין שום הו"א לומר שתועיל כנגד דבר שהוא יותר חמור מהעשה של כיבוד אב ואם וכגון ל"ת שיב"כ.

ויש להוסיף בזה עוד ביאור על פי הריב"א, דהנה נר' שהמצוה של השב תשיבם של השבת אבידה הרי היא בגדר קיום עשה ולא בגדר איסור עשה, וכבר מבואר בחידושי הגר"ח על הש"ס לעיל בע"א שלא שייך לומר שמצות עשה תדחה קיום עשה כי כל הענין של דחי' שייך רק

באיסורים, אבל בקיום כנגד קיום שייך רק הענין של קדימה, וא"כ לפ"ז י"ל דנהי שיש ס"ד שהסברא של הוקש כבודם תועיל להוות דין של קדימה דהיינו שהמצוה של כיבוד אב ואם תקדום ושיעסוק בכבוד אביו ויבטל את העשה של השבת אבידה בשו"א"ת, אבל אכתי ליכא אפילו ס"ד שמחמת הך סברא של הוקש כבודם נגיד דין של דחי', ונאמר שמצות כיבוד אב דוחה ל"ת שיב"כ.

ברם עיין בחולין דף קמ"א ע"א שכתבו תוס' שגם הריב"א מודה שבעשה נגד לתו"ע אין העשה דוחה את הל"ת לגמרי אלא רק את המלקות לחוד אבל אכתי איסורא נשאר גם מחמת הל"ת וא"כ לפי זה אין הדרכים הנ"ל מכוונים דהא לפי זה יוצא שהסברא של הוקש כבודם מהני לענין להכריע בין כיבוד אב למצות עשה ואיסור ל"ת אע"פ שאין זה הכרעה בין השוים וכן יוצא שסברא זו מהני גם לענין לומר דין דחי' על האיסור של הל"ת.

דף ו' ע"א

קט) לאו דמחמר.

בסוגיין מבואר שהמחמר עובר על הלאו של לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך וגו' ובהמתך, וכן פי' המ"מ ברפ"כ מהל' שבת בלשון הרמב"ם שם, אבל הרמב"ן בשבת דף קנ"ג ע"ב הבין שלפי הרמב"ם ליכא אפילו לאו אלא רק האיסור עשה של שביתת בהמתו (והרי הוא עובר על הך איסור עשה אפילו אם אין הוא עצמו

מחמר אלא אדם אחר מחמר אחר בהמתו, אבל הלאו קאי רק על חרישה, ודלא כהמ"מ שפי' דקאי גם על מחמר, וכבר הביא המ"מ שם את דברי הרמב"ן, ועיי"ש ברמב"ן מה שהקשה על הרמב"ם לפי פירושו.

קי) לאו דמחמר.

פירש"י וז"ל, וכמ"ד בפרק מי שהחשיך המחמר אחר בהמתו בשבת פטור עכ"ל. עיין בערל"ג שהעיר שלפי המ"ד שעל מחמר יש חיוב של סקילה עדיין יוצא שבעלמא עדל"ת שיש בו כרת, ותי' שגם לפי המ"ד הזה י"ל דאיירי בדבר שאין בו כרת דהיינו בתחומין לפי ר"ע דס"ל דהוי בלאו (ולא רק איסור דרבנן), וכן בהבערה למ"ד ללאו יצאת. מיהו אכתי צ"ע דאמאי לא אמרינן שהתנא של הברייתא של עלי' שסובר שהערוה גופה בעיא קרא למיפטר מביבום ושבלא"ה היינו אומרים שעדל"ת שיש בו כרת הרי הוא סובר שגם במחמר יש חיוב של כרת וסקילה, וכן הרי הוא סובר שתחומין הם מדרבנן וכן הרי הוא סובר שהבערה לחלק יצאת באופן שבע"כ יוצא שהפסוק של כיבוד אב איירי בל"ת שיש בו כרת. ועיין בקרן אורה בסד"ה הא וכו'.

קיא) ליגמר מהכא דלא דחי.

פי' דהכא לא שייך לומר שכיון שלגופי' לא איצטריך הרי זה בא ללמד שבעלמא שפיר דחי (וכמש"כ תוס' גבי שחוט לי בשל לי), דהא הכא שפיר איצטריך לגופי', דהיינו כדי לומר שלא נלמוד מכלאים

בציצית ששפיר דוחה, וממילא כיון דאיצטריך לגופי' שוב נילף מכאן שבעלמא לא דחי ולא נילף מכלאים בציצית שבעלמא שפיר דוחה, והיינו משום שלחומרא מקשינן ולא לקולא.

קיב) והא תנא בעלמא קאי ולא פריך.

י"ל דהא דלא פריך באמת, הרי זה משום שרק בפרהסיא הרי הוא נחשב כעובד ע"ז, א"נ דכיון שמחמר הוא רק בלאו מש"ה לא הוי כעע"ז.

קיג) יכול אמר לו אביו הטמא או שאמר לו אל תחזיר.

פירש"י שאמר לו אביו להטמא כדי להחזיר אבידה. ולכאורה כוונתו היא לאבידתו של האב, הרי שפי' שהאב מצוהו בשביל הנאתו ולא סתם כדי להכעיס (והא דלא טרח לפרש כן גם גבי אל תחזיר, דהיינו שהאב אמר לו כן משום שהוא צריך לו להנאתו, הרי זה משום שלאחר שכבר כתב דבעינן שיצוהו להנאתו א"כ תו מובן מאליו דאיירי באופן שאמר לו אל תחזיר כי הוא צריך לו לאיזה שימוש).

והא דפירש"י דאיירי באופן שהוא אומר לו כן להנאתו י"ל דהיינו משום שאל"כ הרי אינו עושה מעשה עמך וגם בלא קרא דאני ה' הוה ידעינן שאינו חייב לכבדו. א"נ משום שגם בעלמא, שלא בציוור של איסור, אין חיוב לקיים את ציוויו של האב אם אין להאב הנאה מזה (ולקמן באות קי"ט נאריך בזה).

איברא מהמשך דבריו משמע שכוונתו היא שהאב מצוהו להטמא כדי להשיב אבידתו של אדם אחר דוגמת מה שסיים "או שהיתה האבידה עומדת בחוץ ואמר לו אל תחזיר", דהתם הרי איירי באבידתו של אחר ומשמע מהמשך לשונו דאיירי באותה אבידה שהזכיר קודם וא"כ יוצא שגם מה שכתב קודם שאביו אמר לו להטמא כדי להחזיר אבידה הכוונה היא לאבידתו של אחר. מיהו גם לפ"ז י"ל שכתב כן כדי שלא יהא האב נחשב אינו עושה מעשה עמך, דכוונתו היא לפרש שהאב חושב שמותר להטמא כדי להשיב את האבידה.

ועיין בתוס' בקידושין דף ל"ב ע"א שכתבו דאיירי במצוה להנאתו וכתב הפנ"י (והמנ"ח במצוה תקל"ט) שפירשו כן משום שאם הוא מצוהו כן כדי לזלזל במצות להכעיס אז הרי הבן פטור גם בלא קרא דאני ה' משום שאביו אינו בגדר עושה מעשה עמך, וכן כתב המאירי כאן דבעינן שיצוה להנאתו מהאי טעמא, וגם המ"מ בפ"א מהל' גזילה הי"ט כתב דאיירי במצוה להנאתו ופי' המל"מ את כוונת המ"מ דהיינו משום שאל"כ אינו עושה מעשה עמך, וכן כתב רבינו ירוחם בנתיב א' חלק ד' בשם הרמ"ה, וע"ע בתשובות הרא"ש בכלל ט"ו אות ה'.

ברם לכאורה הנ"ל ניחא רק לפי שיטת הטור שפטור אדם מלכבד את אביו רשע אבל הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א מחייב אע"פ שאין האב עושה מעשה עמך. מיהו גם לפי הרמב"ם י"ל דבעינן שיצוהו להנאתו והיינו משום שכבר כתב הערוך השולחן בסי' ר"מ שהרמב"ם לא דיבר

אלא בעובר עבירות לתיאבון אבל אם הוא עובר עבירות להכעיס אז גם הרמב"ם מודה שאין שום חיוב לכבדו משום שבכה"ג הרי הוא יותר גרוע מסתם אינו עושה מעשה עמך, ואע"פ שבשור"ת כנסת יחזקאל סי' ל"ה מבואר שאפילו אם הוא מצוה להכעיס אינו יותר גרוע מהמדריגה של אינו עושה מעשה עמך, ודלא כהערוך השולחן, וכן מבואר בדברי השלטי הגבורים בשם הרי"ז שהביא שם מקידושין בדף י"ג ע"ב ברי"ף, אבל בכל זאת הרי כבר כתב הכנסת יחזקאל שם שאפילו הרמב"ם מודה שלגבי אותו דבר, דהיינו שלא לעשות את המצוה, אינו חייב לשמוע לו אע"פ שהיא אפשר להעשות ע"י אחרים (ועי' בלשון תשובות הרא"ש שם). ועיין עוד בהאות הבאה שנביא עוד טעמים למה לא שייך לומר שהאב הוא בגדר אינו עושה מעשה עמך.

קיד) יכול אמר לו אביו הטמא או שאמר לו אל תחזיר.

גדר אינו עושה מעשה עמך.

צ"ע למה לי קרא תיפוק לי' משום שאינו עושה מעשה עמך, ובהאות הקודמת הבאנו מכמה ראשונים ואחרונים שכתבו שאין כאן משום אינו עושה מעשה עמך משום דאיירי באופן שהוא מצוהו להנאתו.

וע"ע ביראים בסוף סי' רכ"ב שהקשה כהנ"ל דתיפוק לי' משום שאינו עושה מעשה עמך ות"י וז"ל, ויש לתרץ וכו' ובדיבור לא מיקרי רשע דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים עכ"ל, וכן הביא

ההג"מ על פ"ו מהל' ממרים או ח' מהסמ"ג*).

ועי' בדו"ח לרעק"א על ב"מ דף ל' ע"א שכתב שתירוצם אינו מובן לו כראוי, ולכאורה הרי זה משום שסו"ס הרי הוא עובר על לפני עור (אפילו אם הבן אינו שומע) וא"כ מאי שנא לאו זה משאר לאוין.

והנה עיין עוד ביראים בסי' קע"ד שכתב וז"ל, ואם אביו עבריין על דברי תורה אפי' בעבירה אחת ולא עשה תשובה אינו מוזהר עליו עכ"ל, ומשמע דבעינן שיעבור כמה פעמים, וצ"ע דלפ"ז מתורצת בפשיטות קושייתו בסי' רכ"ב, דהא י"ל שזהו הפעם הראשונה שהאב מצוהו כן.

גם יש ליישב את הקושיא הנ"ל למה לא חשיב אינו עושה מעשה עמך על פי דברי הסמ"ג שהביא ההג"מ לעיל שם באות ז' שסובר שכל שלא הוכיחו אותו אכתי הרי הוא בכלל עושה עמך, דלפ"ז י"ל דהכא איירי באופן שלא הוכיחו אותו ומש"ה הרי הוא עדיין בכלל עושה מעשה עמך. ולפ"ז צ"ע גם על הסמ"ג למה הוצרך לומר שבגלל דיבור אינו נחשב אינו עושה מעשה עמך, הלא יש ליישב דאיירי באופן שלא הוכיחו אותו.

מיהו י"ל דמה שהזכירו דבעינן שיוכיחו א"נ שיעבור כמה פעמים הרי זה איירי בעובר לתיאבון אבל הכא ס"ל דאיירי באופן שעושה כן שלא לתיאבון ומש"ה הוצרכו לחלק דיבור שאני (ועיין

בהערה לעיל בסמוך מש"כ בשם שו"ת אגודת אזוב), אלא שצ"ע למה לא העמידו באופן שהוא מצוהו לתיאבון ולהנאתו, וכך יש לאוקמה באופן שהוא חושב שמותר לו להבן לחלל שבת לצורך כיבוד אב, מיהו לעיל בסוף אות ק"ה כתבנו טעם למה הם מעמידים באופן שכוונתו היא להכעיס.

וע"ע ברעק"א בדו"ח בב"מ דף ל' ע"א שיישב דלא שייך לומר שהוא פטור משום שאינו עושה מעשה עמך משום שאדרבה אם הדין נותן שהוא חייב לשמוע לאביו א"כ לא חשיב אינו עושה מעשה עמך שהרי אינו מצוהו לעשות שום עבירה כיון שלגבי הבן כיבוד אב דוחה מצות.

והנה רעק"א הזכיר בתוך דבריו שם דאיירי באופן שהאב מצוהו לחמר כדי להביא לו גוזלות, וצ"ע דממ"נ אם איירי במצוהו להנאת עצמו א"כ זה לכדו הוא תירוץ מספיק. וצ"ל דס"ל לרעק"א שאינו תירוץ מספיק אלא גם להנאתו מיקרי שאינו עושה מעשה עמך. מיהו אכתי צ"ע למה תלה רעק"א את סברתו דוקא בזה שהוא מצוהו להנאתו הלא אפילו אם אינו מצוהו להנאתו שייכת סברתו דהא סוף סוף לאחר שהוא מצוהו אין על הבן שום איסור (והרי רעק"א בשו"ת סי' ס"ח סובר שחייבים לקיים את הציווי של האב אפילו אם אין להאב הנאה מזה עיי"ש). שוב ראיתי שהחזו"א בחלק אה"ע סי' קל"ח על קידושין דף ל"ב ע"א צידד כסברת רעק"א גם על היכא שאינו מצוהו דוקא להנאתו, ושוב הסיק דלא כסברת רעק"א וז"ל,

אינו בגדר עושה מעשה עמך, רק שהם איירי באופן שהוא אומר כן משום שהוא חס על כח הבן.

(* וכתב בשו"ת אגודת אזוב בחיו"ד בסי' ט"ו שגם הם מודים שאם הוא אומר כן כדי להכעיס

עשה אות כ"ז, ובהגהות מהר"י קאשטרו על שו"ע יו"ד סי' ר"מ סעיף י"ב.

וע"ע ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ג שהביא המחבר להלכה את מה שאמרו חז"ל שתלמוד תורה הוא יותר גדול מכיבוד אב ואם, ולכאורה קשה למה פרטו ת"ת הלא כל מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים דוחה כיבוד אב ואם כמו שפסק המחבר שם בסעיף י"ב, וכתב הערוך השולחן בסי' ר"מ שם דשאני ת"ת דלצורך ת"ת מותר לו לעזוב את אביו ואמו ולצאת מן העיר כמו שנפסק בסוף הסי' שם אבל בשביל שאר מצות אסור לו לעזוב את אביו ואמו ולצאת מן העיר משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכאורה כוונתו היא משום שלגבי למלאות רצון אביו שישאר כאן הרי זה נחשב שהוא נמצא כבר באמצע המצוה שהרי כבר התחיל להיות כאן, ומש"ה הרי הוא פטור מלצאת מן העיר לצורך שאר מצות*, וזהו כהדין הנ"ל שהבאנו דהיכא שכבר התחיל בשימוש אביו הרי הוא פטור ממצות אחרות וכהנ"ל.

ברם עיין בקרית ספר על פ"ו מהל' ממרים שכתב וז"ל, אמר לו אביו השקיני מים ויש בידו מצוה שאין שם אחרים לעשותה יתחזק בה שהוא ואביו חייבים במצות, דאי איכא אחרים לעשותה, הוא פטור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה עכ"ל, ולכאורה נראה שכוונתו היא לאוקמה באופן שהוא כבר עוסק בכבוד

הוא נמצא כאן והרי זה דומה למה שכתבו הראשונים דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו יהי פטור מכל המצות.

מדבריהם (בקיודושין שם שכתבו דאיירי כאן באופן שהאב מצוהו להנאתו) משמע דאפילו אם מצוה לשמוע להאב בדבר שאינו נהנה ג"כ, מ"מ באומר אל תחזיר בחנם לא איצטריך קרא, ואע"ג דאי עשה דכיבוד אב דוחה לא מיקרי האב רשע שהרי הבן עושה בהיתר, ואף שביד האב לקיים שניהם מ"מ ביד הבן אין אפשרות לקיים שניהם, משמע להו לרבותינו דמ"מ לא איצטריך קרא, שעל האב לחנכו במצות ולא לגרום שלא יתקיים מצוה עכ"ל.

קטו) יכול אמר לו אביו הטמא או שאמר לו אל תחזיר וכו'.

כיבוד אב במקום מצוה או ת"ת.

הנה בכ"מ דף ל"ב ע"א פרכינן על הך ברייתא למה לן קרא, תיפוק לי' משום שאין עדל"ת ועשה, ותירצו דסד"א דשאני כיבוד אב ואם שהוקש כבודם לכבוד המקום. והקשה הקובץ הערות בסי' ח' סק"ט למה לא מתרצינן שכוונת הברייתא היא להיכא שהתחיל כבר לעסוק בכבוד אביו, דבכה"ג הרי הוא פטור מן העשה של השב תשיכם כי עוסק במצוה פטור מן המצוה ושוב הדין נותן שהעשה של כיבוד אב ידחה את הל"ת של לא תוכל להתעלם.

והנה מה שנקט הקובץ הערות בקושייתו דהיכא שהוא כבר עוסק בכיבוד אב חל הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, כן איתא להדיא בחרדים בפרק א' ממצות

* אבל במצות שאפשר לקיימן בתוך העיר הרי הוא בודאי חייב שהרי לגבי דידהו אין זה נקרא שהוא עוסק במצוה אחרת שהרי בדרך ממילא הרי

אביו אשר לפ"ז יוצא דהיכא שא"א ע"י אחרים הרי הוא שפיר חייב להפסיק אע"פ שהוא כבר באמצע הכיבוד אב.

וה"ה שיש לדייק מלשונו שאם עדיין לא התחיל בכבוד אביו ולא נעשה עוד עוסק במצוה, אז בכל גווני יעסוק בהמצוה ולא בכבוד אביו, ואפילו אם המצוה אפשר שתיעשה ע"י אחרים, וצ"ע.

קטז) מה להנך שכן הכשר מצוה.

פירש"י שלעולם איירי בשחוט לי בשל לי, רק שבכל זאת לא היינו יכולים ללמוד מזה שעשה דיבום דוחה ל"ת שיש בו כרת משום שביבום הרי הוא יכול לחלוץ.

ולפי דרכו יוצא דאיירי דוקא בשחוט לי בשל לי, ולא איירי גם בלאו דמחמר, דהא לפי שיטתו ליכא תירוץ על מאי דמקשינן על האוקימתא של מחמר שנילהף שבעלמא אין עדל"ת, וא"כ בע"כ צ"ל שלא איירי גם במחמר. ברם לפ"ז יוצא שכיבוד אב דוחה באמת את הלאו של מחמר וא"כ צ"ע למה אינו דוחה גם טומאת כהנים והשבת אבידה.

קיז) מה להנך שכן הכשר מצוה (בענין אם מספיק בהכשר מצוה כדי להחשב בעידנא).

עיינן בתוס' שהביאו את פי' הר"י והר"ח שהכוונה היא דכיון שמה שהוא מחמר ועובר על הלאו הרי זה בגדר הכשר מצוה ולא גוף המצוה א"כ מש"ה הרי זה אסור משום דבעינן שבשעה שהוא עובר על הלאו הרי הוא מקיים כבר את גוף המצוה.

והנה יש שני דרכים איך להבין ענין זה, א', שגם בלא קרא הוה אמרינן מצד הסברא שאינו דוחה בכה"ג, באופן שהפסוק לא איצטריך לגופי' והרי הוא בא למימר שבעלמא הכשר מצוה שפיר דוחה ל"ת, ב', שמצד הסברא הוי אמרינן דשפיר דחי בכה"ג, וא"כ יוצא דשפיר איצטריך הפסוק לגופי' ושפיר יש ללמוד מכאן שגם בכל מקום אין הכשר מצוה דוחה לא תעשה.

ומסוף דברי תוס' מוכח דס"ל שמצד הסברא ה"י הכשר מצוה דוחה ושלגופי' איצטריך ושפיר יש ללמוד מינ' לעלמא, דלכן כתבו שלפי פירושה ניחא בפשיטות מאי דאמרינן לקמן גבי בנין בית המקדש "הכשר מצוה תיפוק לי' מהתם דלא דחי" (כלומר דניחא בפשיטות גם בלא לומר את מה שכתבו מקודם לפי רש"י שמכיבוד אב ילפינן שכל מצוה אינה דוחה שבת).

ועיינן גם בקר"א בד"ה והנה מתוך וכו' שכתב דמהכא ילפינן שבעינן תמיד בעידנא, ומדבריו חזינן שהוא סובר שבלא קרא, מצד הסברא לחוד, הוה אמרינן דלא בעינן שום אופי של בעידנא כלל אלא הרי הוא מותר לעבור על הל"ת לצורך מ"ע אפילו אם אין כאן עכשיו אפילו דבר שהוא בגדר הכשר מצוה.

והנה לפי מה שהוסיפו תוס' בשם הר"י שבכיבוד אב אפילו אם הוא עוסק בגוף המצוה לא דחי כיון שרוב עניני כיבוד אב הרי הם בדרך הכשר, א"כ בודאי יוצא שאיצטריך קרא לגופי', ושבלא הילפותא הוא אמרינן דשפיר דוחה. וע"ע באות ק"כ שנאריך קצת בענין הכשר מצוה ונבאר שיש כמה סוגים בזה.

והנה עיין גם בריטב"א שהביא את פירושו של הר"ח והוסיף לבאר ששחיטה ובישול לא חשיבי בגדר סתם הכשרים כמו מחמר אלא הרי הם נחשבים כעיקר מצות כבוד דכיון שא"א בלא דידהו כגופי' דאכילה והשקאה חשיבי.

ועי' עוד בתוס' בשבת דף קל"א ע"ב שכתבו כעין דברי הריטב"א, דכתבו "דשחוט לי בשל לי היינו כיבוד עצמו". ועיין בקובץ הערות בסי' ח' סקי"ב מש"כ על דברי תוס' שם איך הם מפרשים את הגמ' כאן אצלינו, וכן עיין בדבריו בסי' י"ג סק"ה וסק"ו, ועיי"ש שהוכיח שגם תוס' להלן בע"ב כאן בסד"ה טעמא וכו' סוברים כדברי הריטב"א הנ"ל שאין לחלק בין הכשר מצוה כגון זה ובין גוף המצוה.

ק"ח) מה להנך שכן הכשר מצוה (באורים ברש"י).

עי' בתוס' שפירשו בשם הר"י והר"ח שהכוונה היא לאוקמה באמת במחמר, רק שא"א ללמוד מזה שאין עדל"ת משום דשאני מחמר בשבת כדי להביא גוזלות לאביו דהוי רק בגדר הכשר מצוה, והעיר הרמב"ן דכיון שאירי באופן שצוהו האב לחמר (דומיא דשחוט לי בשל לי) ולא באופן שהוא מביא מעצמו א"כ למה אין זה נחשב גוף כיבוד אב כיון שיש בזה משום קיום ציוויו, ותי' שקיום ציוויו אינו נקרא עיקר כיבוד אב וכמו שיבואר להלן באות קי"ט.

ועכ"פ עי' ברש"י שפי' בדרך אחרת, והיינו דהדרה הש"ס להאוקימתא של שחוט לי בשל לי. ולכאורה לפי פירושו

נשאר אמת שאם הי' איירי במחמר, שפיר הי' שייך ללמוד מזה לכל התורה כולה שאין עדל"ת. ולכאורה צ"ע אמאי לא פרכינן באמת הך פירכא דשאני מחמר שהוא בגדר הכשר מצוה וכמו דפרכינן באמת לפי תוס'. ויש לומר כמה ביאורים בדברי רש"י:

א', דס"ל שבאמת גם מה שהוא מחמר חשיב עיקר כיבוד אב משום שהאב צוהו לעשות כן, דגם כשצוה האב לעשות דבר שאין לו מזה הנאה הרי קיום ציוויו נקרא עיקר כבוד ודלא כתוס' והרמב"ן אלא כמו שנביא באות קי"ט מרעק"א.

ב', דס"ל שהוא מחויב לשמוע משום החיוב של מורא אב משום שאם לא ישמע הרי זה נקרא שהוא סותר את דבריו (ולקמן באות קי"ט נביא שכן כתבו רעק"א והמקנה).

ג', דס"ל דחשיב עיקר כיבוד אב משום שבאמת הקיום עשה בזה שהוא מאכילו גוזלות אינו משום עצם מעשה האכילה אלא משום הכבוד שיש בזה, והרי הכבוד הזה מתחיל משעה שהוא מחמר בשביל להאכילו, ולכן גם מה שהוא מחמר הרי זה נקרא שכיבדו באכילה.

ד', דס"ל לרש"י שאין סברא לחלק בין הכשר מצוה לגוף המצוה, ואם מצינו שהכשר מצוה אינו דוחה הה"נ לגוף המצוה, וכן ילפינן מכלאים בציצית שגם הכשר מצוה דוחה ל"ת וסגי בזה שרק ההכשר הוא בעידנא עם הל"ת, וכן ביאר

המאירי בכוונתו בסד"ה וקא בעי, וכן נקט הקובץ הערות בסי' י"ג סק"א. מיהו צ"ע על זה מהא דאמרינן בכיצה דף ח' ע"ב שאסור לכתוש עפר ביו"ט כדי לעשות כיסוי הדם משום שבעידנא שהוא כותש הרי הוא עובר על הלאו ועדיין אינו מקיים את העשה, ואילו לפי הנ"ל צ"ע דהא הוי לכה"פ בגדר הכשר מצוה. ועוד קשה משבת דף קל"ב ע"ב דאמרינן שאסור לכהן לקצוץ מבשרו בהרת כדי שיהי' כשר לעבודה משום שהוא עובר על הלאו של קציצת בהרת בשעה שאינו מקיים עוד את המצוה של עבודה דגם על זה קשה דהא הוי לכה"פ בגדר הכשר מצוה (וע"ע באות ק"כ שנבאר שיש סוג אחר של הכשר מצוה די"א דשפיר סגי בזה שאותו הכשר הוא בעידנא).

והנה לפי ג' הדרכים הראשונים עדיין נשאר קשה על רש"י מהסוגיא להלן בסמוך בענין בנין ביהמ"ק, שהרי גם שם מבואר לפי רש"י שאם הפסוק שם בא לאסור באמת מחמר בשבת לצורך בנין בית המקדש, יש ללמוד מזה לכל התורה שאין עדל"ת, וא"כ אכתי נשאר קשה על דרכו של רש"י איך אפשר ללמוד שם ממחמר הלא המחמר לצורך בנין ביהמ"ק הרי הוא עושה רק הכשר מצוה, ונהי שבכיבוד אב המצינו בהג' דרכים הראשונים שכתבנו שהוא בכלל עיקר כיבוד אב או מורא, אבל לא שייך לומר כהדרכים הנ"ל במחמר לצורך בנין בית המקדש, אבל לפי הדרך הרביעי אתי שפיר משום שלפי הדרך ההוא קיימינן שבכל דוכתי גם הכשר מצוה דוחה. ועיין בערל"נ בד"ה מאי לאו בונה וסותר שהקשה כהנ"ל גבי בנין ביהמ"ק,

ותירוצו שם שייך רק גבי בנין ביהמ"ק אבל לא גבי כיבוד אב. ונראה שלא הקשה הערל"נ על מחמר גבי כיבוד אב כי י"ל כהג' דרכים הראשונים שכתבנו.

ודע עוד, שעל שני הדרכים הראשונים שכתבנו יש להקשות על דרכו של רש"י דאכתי אפשר להעמיד את הפסוק בלאו דמחמר בציוור שלא ציווהו האב לחמר אלא שהוא עצמו רוצה לעשות כן כדי להביא לאביו גזלות, דבכה"ג הרי זה שפיר מיקרי רק בגדר הכשר מצוה לפי התירוצים הנ"ל וא"כ א"א ללמוד מזה שאין עדל"ת. ויש ליישב דס"ל לרש"י שלכה"ג לא בעינן קרא (אע"פ שמתוס' יוצא דשפיר בעינן קרא לציוור של הכשר מצוה). ויש עוד לפלפל בזה.

ק"ט) בענין ציווי האב היכא שאין להאב הנאה מזה.

עיין ברשב"א כאן שהסיק כפירושו של הר"ח שכוונת הגמרא במאי דאמרה מה להנך שכן הכשר מצוה היא לומר שמחמר אינו בגדר גוף המצוה של כיבוד אב אלא רק בגדר הכשר מצוה כדי להביא לו גזלות. והקשה הרשב"א על זה (וכן הקשה הרמב"ן) דמכיון שהאב ציווהו לחמר א"כ גם מה שהוא מחמר מיקרי בגדר כיבוד אב כיון שאביו ציווהו על זה. ותי' הרשב"א וז"ל, לפי שאין עיקר כבוד אלא במה שיש בו הנאה וכדאמרינן בקידושין איזהו כבוד מאכילהו ומשקהו ומלבישו ומנעילו אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה של כלום אין זה כבוד שנצטוה עלי' וכבוד כזה

אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא וכו' עכ"ל. וכעין דבריו כתב גם הרמב"ן כאן, ודייק הגר"א בסוף סי' ר"מ שאע"פ שמדברי הרמב"ן נראה שאין זה נקרא בכלל בגדר כיבוד אב אבל מלשון הרשב"א הנ"ל נראה שהוא סובר שדוקא לענין לדחות ל"ת אמרינן שאין זה מיקרי מצות כיבוד אב לעולם שפיר יש בזה מצוה של כיבוד אב**).

וביאר הברכת שמואל כאן בסי' ג' סק"ב את גדר הדבר שלעולם הרי זה שפיר מיקרי קיום מצוה של כיבוד אב, רק שהתורה לא קבעה חיוב על זה, אבל אם עשה כן הרי זה שפיר מיקרי קיום מצוה של כיבוד אב, וכתב שכן הבין הגר"א ביו"ד סי' ר"מ סק"ו את דברי הרשב"א**).

ועוד מבואר שם בהגר"א שהטעם של דינו של המהרי"ק שהביא הרמ"א שם שאינו חייב לשמוע לאביו להמנע מלעשות את השידוך שלבו חפץ הוא משום שהציווי הזה הוא בגדר ציווי שאין להאב הנאה ממנו.

והנה לעיל באות קי"ג הבאנו שהרבה מפרשים פירשו דאיירי באופן שאמר לו אביו להטמא להנאתו משום שאל"כ אין האב בגדר עושה מעשה עמך, ולכאורה משמע מדבריהם שבלא טעם זה הי' אפשר לאוקמה בשלא להנאתו והרי זה שפיר מיקרי עיקר כיבוד אב ודלא כהרשב"א והרמב"ן (ויש לדחות).

ועיין בשו"ת רעק"א בסי' ס"ח בד"ה ומעתה וכו' שכתב וז"ל, וי"ל דגוף ענין השמעת קול אביו ואמו הוא כמו נחת רוח, וזהו נחת רוח להם שיקויים רצונם, ובהיפוך צער להם וכו', דגם זה ענין כיבוד שנזהר בדבריהם, ואפשר שהוא בכלל מורא שצריך לירא שלא לעבור על צוואתם וזה שייך גם לאחר מיתה וכו' עכ"ל, ואיירי שם בצוואות שאין בהן הנאה להאב, וא"כ חזינן שהוא סובר דשפיר יש בכה"ג חיוב של כבוד או מורא.

והמקנה על קידושין דף ל"א ע"ב בד"ה שם ת"ר וכו' כתב דהוי בכלל מורא, דעיי"ש דמיייתנן קרא דאיש אמו ואביו

(* הנה נראה שדיוקו של הגר"א הוא ממה שכתב הרשב"א שאין בו עשה של תורה שידחה וכו' דמשמע שרק לענין שידחה לא חשיב עשה אבל מצוה שפיר איכא, וכן ממה שכתב שאין זה עיקר כבוד, והא דכתב הרשב"א שאין זה כבוד "שנצטוה עלי" כוונתו היא שאין חיוב בדבר וכהגדרת הברכת שמואל שנביא לקמן בסמוך.

** ומביאורו יוצא לכאורה שאין מצוה קיומית דוחה לא תעשה, ועי' בזה לעיל באות פ"ו ולקמן באות קפ"א.

מיהו י"ל דשאני הכא שמלבד ממה שהוא מצוה קיומית הרי הוא גם ציור טפל של המצוה כי יש בכלל המצוה גם ציור עיקרי של מצוה חיובית. והחזו"א הבין שדבר זה הוא באמת כוונת הגר"א בביאור דברי הרשב"א, והיינו שלעולם גם

כשאין לו הנאה יש כאן מצוה חיובית ודלא כהברכ"ש, רק דכיון שאינו הציור של עיקר המצוה כי עיקר המצוה היא כשיש להאב הנאה לכן אינו דוחה ל"ת, וז"ל החזו"א (באה"ע סי' קמ"ח על קידושין דף ל"ב ע"א), ואפשר דכוונת הרשב"א דגם הוא חיוב דאורייתא שהרי רצון התורה בכיבוד אב ומורא, אלא שעיקר העשה הוא בכיבוד של מאכילו ומשקהו וכו' עכ"ל, ולפ"ז צ"ל דמש"כ הרשב"א שאין זה כבוד שנצטוה עלי' כוונתו היא שאין זה עיקר כיבוד שנצטוה עלי' וכתחילת לשונו עכ"ל.

וע"ע בקו"ש בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ג' אות ז' ולהלן שם עוד מקורות בענין אם אמרינן עדל"ת היכא שיש בידו מצוה אע"פ שלא הי' מחויב לעשותו, ועיי"ש בדברי הגר"ח בזה.

תיראו ודרשינן מהא דכתיב איש ולא כתיב אשה שאשה פטורה משום שאין סיפוק בידה לכבד את אבי' שהרי היא עסוקה בכבוד בעלה, והקשה המקנה שם דהא הפסוק ההוא איירי במורא וכדכתיב תיראו והרי הדברים של מורא הם כולם בשוא"ת (דהיינו שלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו וכו') וא"כ למה אין סיפוק ביד אשה לקיים דברים אלו. ותי' שאה"נ, בהדברים שהם בשוא"ת הרי היא בודאי חייבת, רק שיש ציור של מורא שהוא בקו"ע, דהיינו קיום ציוויים, ואפילו בדבר שאין להאב הנאה ממנו, משום שגם זה הוא בכלל מורא משום שאם לא יקיים את הציויי הרי זה כמו שהוא סותר את דבריו שזהו ממילי דמורא בקידושין שם, ועל זה קאי הדרשה שפוטרת אשה ממורא עכ"ד.

ועוד הוכיח המקנה כחידושו מהא דאמרינן כאן דאיירי הברייתא באומר לו שחוט לי בשל לי, דצ"ע למה לי צוואת האב הלא גם בלא צוואת האב יש בזה כיבוד כיון שהאב צריך לאכול, אלא בע"כ צ"ל דנקטו כן כדי שיהי' ציור של מורא כיון שהפסוק של אני ה' איירי במורא, ולכן נקטו שהאב ציווהו משום שבכה"ג אם אינו שומע הרי הוא עובר על מורא משום דהוי כסותר את דבריו וכהנ"ל.

והנה החזו"א באה"ע סי' קמ"ח על קידושין דף ל"ב ע"א הבין את הענין הנ"ל בדרך אחרת מהגר"א, והיינו שהבין שהרמב"ן כאן איירי רק כשהאב מצוה בלי שום רצון אמתי כלל באותו מעשה שהוא מצווהו (שהרי הוא מצווהו רק לצורך דבר אחר), אבל היכא שיש להאב רצון אמתי גם הוא מודה שהוא חייב לשמוע אע"פ

שאינן הציויי בענין הנאת הגוף, והיינו משום שיש בזה משום מורא, דאיך מותר לצערו בזה, וגם למה הרי זה יותר קל מסותר את דבריו בדברים של הכרעת הדעת בלבד, ולכן אי משום שיטת הרמב"ן אכתי הי' צריך לשמוע לאביו בענין שידוכים כיון שיש להאב בזה רצון אמתי, רק שהמהרי"ק שם כתב טעמים אחרים. ולפי החזו"א יוצא שדברי רעק"א בהתשובה הנ"ל אינם להיפך משיטת הרמב"ן, דהא רעק"א איירי שם באופן שיש להאב רצון אמתי.

ועכ"פ מהמקנה שם משמע שר"ל שגם על ציווי בעלמא שאין לו בו רצון אמתי, יש כאן משום סותר את דבריו (ובאמת מצד סותר את דבריו מהיכא תיתי לחלק, ודברי החזו"א צ"ע).

וע"ע בהמקנה ובחזו"א שם שדנו בזה בדברי תוס' שם בדף ל"ב ע"א ד"ה רב יהודה. והחזו"א כתב להוכיח דלא כהמקנה מסוף דברי תוס' על דף ל"א שם אבל רק כשאין להאב רצון אמתי.

וע"ע במזרחי בריש קדושים על ההוא קרא שכתב דלא כהמקנה אלא שבאמת לא יצויר ציור של מורא שאשה פטורה בו, וכוונת הדרשה הנ"ל שאשה אין סיפוק בידה לעשות היא לעניני כבוד, דאם אינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד, וכ"כ החרדים בפ"א ממ"ע אות כ"ו (מיהו צ"ע ממה שכתב להלן באות כ"ז "אבל אם קודם שהתחיל במצות כבודם ומוראם" עיי"ש), וכדברי המזרחי והחרדים נראה להדיא מלשון רש"י בקידושין דף ל' ע"ב בד"ה נתגרשה עיי"ש.

קכ) בענין אם מספיק בהכשר מצוה כדי להחשב בעידנא.

הנה תוס' כאן בד"ה שכן הכשר הביאו את פירושם של הר"י והר"ח דהיכא שאמר לו אביו לחמר בשבת כדי להביא לו גוזלות אין העשה של כיבוד אב דוחה את הלאו של מחמר בשבת משום שבעידנא שהוא עובר על הלאו של מחמר הרי הוא עושה רק הכשר מצוה של כיבוד אב ואנן בעינן שיעשה את גוף המצוה בשעה שהוא עובר על הלאו.

וע"ע בטורי אבן בריש חגיגה בד"ה לישא שפחה וכו' שהמציא שפליגי הראשונים באופן שא"א לעשות את המצוה בלא מעשה מסוים של הכשר, וכגון לבישת טלית במצות ציצית, או תחילת ביאה בפרו ורבו, או שבירת עצם בפסח כדי לאכול את המוח, האם סגי בהכשר כזה כדי להחשב בעידנא או לא, דהיינו האם סגי בזה שהוא עושה הכשר כזה בעידנא שהוא עובר על הלאו, וביאר שם שהסברא לומר דשפיר סגי היא משום דכיון שא"א בלא זה הרי זה נחשב ממש כחלק מגוף המצוה והרי זה אתחלתא של קיום העשה עכ"ד. והנה הציור של מחמר אינו דומה להציורים הנ"ל של הטורי אבן דהא בהציור של מחמר הלא יתכן לפעמים לכבדו כיבוד זה של גוזלות באופן שהם כאן אבל בהציורים שהביא הטורי אבן הרי לא יתכן לעולם לקיים את המצוה בלי ההכשרים ההם, ואע"פ שבהציור של שבירת עצמות אכתי יתכן לקיים מצות אכילת פסח בשאר בשר

אבל בכל זאת את הכשר הזה של מוח א"א לעולם לאכול בלי שבירת עצמות משא"כ הכא הרי לפעמים יתכן לכבדו בגוזלות גם בלא חילול שבת.

ועיין בריטב"א כאן שהביא את דרכם של תוס' והר"ח, והוסיף לבאר שאע"פ שמחמר מיקרי הכשר מצוה אבל שחיטה ובישול חשיבי כגוף האכילה כיון שא"א בלא"ה. ויש להסביר שכוונתו היא לומר שאע"פ שהם במציאות רק בגדר הכשרים אבל מ"מ מכיון שאת הכיבוד של אכילת בשר א"א לעשות בלא"ה הרי זה מיקרי חלק מגוף המצוה וכהגדר שכתב הטורי אבן, ואע"פ שאפשר לכבדו בשאר דברים אבל בכל זאת כיבוד זה של אכילת בשר א"א בלא שחיטה ובישול והרי זה דומה לשבירת עצמות. מיהו לקמן באות קל"ו נכתוב ביאור אחר בדבריו.

והנה א' מהמקורות שהביא הטורי אבן להשאלה הנ"ל היא מהא דס"ל לתוס' לקמן בדף צ' ע"ב שהמצוה של ציצית חלה רק אחרי הלבישה משא"כ על הלאו של כלאים הרי הוא עובר כבר בשעת הלבישה בזה שהוא מתלבש. והקשה הטורי אבן דא"כ נמצא שבכלאים בציצית אין כאן התנאי של בעידנא, והוכיח מזה הטורי אבן שתוס' סוברים שסגי גם בהכשר.

ברם עיין בקובץ הערות בסי' ס"ט אות כ"ז וכ"ח שתי' שסגי בזה שעשה את גמר המעשה שמוטל על האדם לעשות בעידנא עם העבירה אע"פ שאין המעשה הזה נחשב חלק מהקיום*, ולכן מצות ציצית שפיר חשיבא בעידנא כיון שהלבישה,

שער ושער הוא חלק מגוף הקיום אף על פי

(* בניגוד לתגלחת מצורע שהתגלחת של כל

שהיא כל המעשה של האדם במצות ציצית, באה ביחד עם הלאו של כלאים, אבל הציור של שבירת עצמות אכתי לא חשיב בעידנא לפ"ז, כי התם הרי השבירה אינה סוף המעשה שחייבה התורה את האדם לעשות בשביל קיום המצוה אלא האכילה היא גמר המעשה, והשבירה הרי היא רק הכשר בעלמא, ולכן התם אכתי י"ל ששפיר חסר התנאי של בעידנא משום שבשעה שהוא עובר על הלאו של שבירת עצמות עדיין אינו עושה את המעשה של המצוה, וכן בפרו ורכו ההעראה אינה מעשה המצוה אלא גמר הביאה הוא מעשה המצוה*), וא"כ יוצא שכשהוא עושה העראה הרי הוא עובר על הלאו בשעה שעדיין אינו גומר את מעשה המצוה.

והנה בב"מ דף ל"ב ע"א מבואר שאסור לכהן להטמא בבית הקברות כדי להשיב את האבידה משום שאין עדל"ת ועשה, וכתב הנ"י שם (בסוף דף ט"ז ע"א שברי"ף) וז"ל, איכא דמקשו ל"ל מהאי טעמא, תיפוק ל"י דאפילו ליכא גבי טומאה אלא לאו גרידתא לא דחי עשה דאבידה דהא קי"ל דלא דחי אלא מילה בצרעת וסדין בציצית דבעידנא דקעקך ל"י ללאו קא מקיים לעשה אבל הכא אפילו עומדת על פתח בית הקברות כי מטמא עבר ל"י ללאו ולא מקיים לעשה עד דמהדר ל"י למרה, ותירצו דלרווחא דמילתא אקשו הכי, והרנב"ר ז"ל תי' דהכא נמי בשעה דעבר אלאו קיים העשה כמילה בצרעת

דהא מתעסק הוא במצות השבה בשעת עקירת הלאו, ואע"פ שלא גמרה, מה בכך, גם מצות מילה לא נגמרה עד דפרע דקי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל, ולא ממעטינן אלא כההיא דאמרינן פר"א דמילה (שבת דף קל"ב ע"ב) ויקוץ בהרתו ויעבוד שבשעה שקוצץ בהרתו אינו מתעסק בגופה של מצוה דהיינו עבודה אלא במכשירי, דהוא ז"ל (הרנב"ר) סובר דגוף עיקר העשה מתחיל בשעת ראייתה הלכך אם הוא מכוין לגזילה או לילך לו מיד עבר אעשה כמש"כ ז"ל, אבל הרב יהוסף ז"ל כתב בלשונו בנימוקיו דשאר המפרשים ז"ל לא סברי הכי דיכולים לומר דלא דמיא למילה דמילה כל מה שנעשה בה הוא גוף המצוה עצמה ואם לא גמרה לא נעשית אלא חצי המצוה וכו' אבל גבי השבת אבידה עיקר גוף המצוה היא השבה בבית הבעלים שזהו עיקר גוף כוונת המצוה והשאר הוי כעין מכשירי מצוה וכו' עכ"ל, ונראה שטעמו של הרנב"ר אינו משום דהכשר מצוה שא"א בלעדו חשיב חלק מגוף המצוה וכדברי הטורי אבן אלא טעמו הוא משום שהגבהת האבידה הרי היא חלק מגוף מעשה ההשבה ממש, וממילא הרי הוא חלק מקיום המצוה ממש, וכגון חתיכת הערלה במילה אע"פ שעוד לא פרע, וכן כגון התחלת התגלחת של מצורע, והרב יהוסף סובר דהוי בגדר מעשה אחר שהוא בגדר הכשר מצוה. ומדברי הרב יהוסף חזינן דס"ל דלא סגי בהכשר מצוה.

מיהו ע"י בלשון הטורי אבן שם שכתב וז"ל, דגמר ביאה, שבה מקיים מצות עשה דפרו ורכו וכו' עכ"ל, וכן היא לשון תוס' בגיטין דף מ"א ע"א ובב"ב דף י"ג ע"א

שלא נגמר הקיום עד שהוא גומר לגלח את כולו עיי"ש.

(* אע"פ שאין כאן קיום מצוה עד הלידה וכמו שביאר שם בשם המנ"ח.

ברם עיין בנודע ביהודה תניינא בחלק אה"ע סי' קמ"א (שהיא תשובה מבן המחבר) שהבין שכוונת הרנב"ר היא מצד הכשר מצוה שהרי כתב שלפי הרנב"ר א"ש דברי תוס' לקמן במכילתין בדף צ' וש"א"א להקשות שבשעת לבישת הטלית לא התחיל עוד קיום המצוה, והיינו משום שלפי הרנב"ר לק"מ כיון שבשעת לבישת הטלית הרי הוא מתעסק כבר בהמצוה וא"א בלא"ה עכ"ד, הרי שהוא הבין שגם לפי הרנב"ר ההתעסקות עם האבידה הרי היא רק בגדר הכשר מצוה שא"א בלא"ה ולכן דימה את דברי הרנב"ר ללבישת טלית.

וכן הבין בהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן שם את דברי הרנב"ר דעיי"ש שהשיג על מה שכתב הטורי אבן שכל הכשר מצוה שא"א בלעדו הרי הוא נעשה חלק מהמצוה מדברי הרנב"ר גבי אבידה דהא חזינן מדברי הרנב"ר דלא סגי בסתם הכשר אלא בעינן בדוקא סוג הכשר שיהי' נחשב כהתחיל בעסק המצוה, אשר לפ"ז אתי שפיר דברי תוס' בדף צ' אבל שבירת עצמות עדיין לא חשיב חלק מהמצוה כיון שאין כאן התעסקות בגוף המצוה שהיא אכילה עכ"ד, הרי שגם האמרי ברוך הבין שאין כוונת הר"ן לומר שהגבהת האבידה היא חלק מגוף מעשה ההשבה אלא לעולם הרי היא רק בגדר הכשר וכמו לבישת הטלית לפי תוס' בדף צ' אלא שגם זה סגי כדי להשלים את התנאי של בעידנא, אלא שהיינו רק בסוג הכשר שהוא נחשב התעסקות בעסק המצוה וכגון לבישת הטלית והגבהת האבידה אבל לא שבירת עצם שאינו עושה עוד שום דבר עם המוח.

וגם הקובץ הערות באות כ"ח שם הבין שכוונת הרנב"ר היא מצד הכשר מצוה, וביאר שהרר' יהוסף סובר דבעינן שגם יגמור את המעשה שמוטל עליו בשעת עבירת הלאו (וכמו שהבאנו לעיל מהקובץ הערות). וכתב הקובץ הערות שלפי הרנב"ר גם העראה מיקרי בעידנא.

ובספר נהור שרגא על דף ו' ע"ב ראיתי שרצה לומר שבכלאים בציצית וכן בשבירת עצמות הרי זה נחשב בעידנא עם גוף המצוה כי כיון שאין כאן אלא הפסקה של זמן מועט הרי זה נחשב ככת אחת דכן הוכיח מדברי הריצב"א בתוס' בכתובות דף ל' ע"ב ד"ה לא צריכא.

וע"ע באות קל"ו ובאות ק"מ בענינים אלו.

קכא) תוס' ד"ה ניגמר מהכא דלא דחי.

וז"ל, אדרבה נוקמה בלאו דמחמר ונגמר מהכא דבעלמא לא דחי אפילו לאו גרידא עכ"ל, פי' דהכי עדיף טפי משום שאז יוצא שילפינן לחומרא, וכל מקום ילפינן לחומרא ולא לקולא, ועוד דאז יוצא שהפסוק אתי לגופי' משא"כ כשמעמידים בשחוט לי בשל לי הרי יוצא שהפסוק אתי ללמד אדעלמא, וכבר כתבו תוס' לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה טעמא וכו' שלאוקמי' לגופי' עדיף טפי.

קכב) בא"ד.

וז"ל, דדייק תנא מדלא אשמועינן קרא בשאר דברים דליכא אלא לאו גרידא דלא הוה אתי למיטעי עכ"ל. צ"ע דהא ה"ה

שי"ל איפכא דהיינו שבע"כ איירי במחמר מדלא אשמועינן הכי בשאר חייבי כריתות דליכא התם ציור של לאו גרידא.

מיהו לכאורה לא קשה מידי משום שאם איירי בחיוב כרת, אז אתי שפיר למה לא אשמועינן הכי בשאר חייבי כריתות, והיינו משום דאי איירי בחייבי כריתות הרי אז אמרינן שדוקא הכא לא דחי אבל בעלמא שפיר דחי, וא"כ התורה רצתה ששבת תהי' היוצא מן הכלל ולא איסור אחר של כרת, אבל אם איירי בלאו דמחמר הלא אז יוצא דילפינן באמת מהכא שגם בעלמא אין עדל"ת וא"כ שוב אין נפ"מ היכא כתיבא וא"כ ביותר ה' צריך להיות כתוב היכא דליכא שום ציור של כרת.

מיהו התירוץ הנ"ל הוא נכון רק אם נאמר שהטעם למה לא דחי כיבוד אב לשחיטה בשבת הוא משום חומרא דשבת אבל שאר דברים שפיר נדחים בפני כיבוד אב, דלפ"ז שפיר לא ה' יכול להיות כתוב באיסור אחר של כרת משום שאז ה' יוצא שהאיסור ההוא אינו נדחה בפני כיבוד אב, והתורה רצתה שדוקא שבת לא תהי' נדחית, אבל אם הטעם למה כיבוד אב לא דחי שבת הוא משום קולא דכיבוד אב א"כ תו ליכא נפ"מ היכא כתיבא ושפיר ה' יכול להיות כתוב אצל איסור אחר של כרת.

ובענין אם הוי משום חומרא דשבת או משום קולא דכיבוד אב עיין לעיל בתוס' סד"ה טעמא וכו' שנקטו דהוי משום

חומרא דשבת שהרי כתבו דמש"ה הו"א שגם מילה ותמיד אינם דוחין. מיהו לכאורה אין מזה ראי' משום שאכתי יתכן שלבותר דאשמועינן שפסח ומילה ותמיד שפיר דוחין שבת א"כ שוב תלינן שמה שכיבוד אב אינו דוחה הרי זה משום קולא דכיבוד אב, ובאמת כן כתבו תוס' בד"ה והא וכו' דהוי משום קולא דכיבוד אב. ברם בד"ה שכן וכו' כתבו שוב דהוי משום חומרא דשבת ומש"ה הוי ידעינן גם בנין ביהמ"ק ודברי תוס' שם קאי גם לבתר דידעינן שפסח מילה ותמיד שפיר דוחין.

קכג) בא"ד.

עיין בדבריהם שהקשו איך נלמד מכאן הלא הוי ל"ת ועשה, דהיינו העשה של תשבות. ובחידושי הרשב"א תי' בשם מורו, וכ"כ הריטב"א בשם רבינו יונה (שהי' מורו של הרשב"א), שהעשה של תשבות לא קאי על מחמר אלא רק על האבות מלאכה והתולדות*). והקשה הקרן אורה בסד"ה הא וכו' דמ"מ אכתי איכא העשה של שביתת בהמתו, וכתב דאיכא לאוקמי' בבהמת חבירו. ברם צ"ע מנ"ל להש"ס לאוקמה בבהמת חבירו וללמוד מיני' שאין עדל"ת, נוקמה בבהמתו ומשום שאין עדל"ת ועשה. שו"ר שכן הקשה בספר נהור שרגא. מיהו יש ליישב דעדיף לאוקמה בל"ת גרידא ולילף שבעלמא לא דחי ל"ת משום שבכה"ג מוקמינן לי' לגופי' וגם לומדים לצד

פסוק אחר ולא קרא דבחריש ובקציר תשבות. ועי' בזה בנהור שרגא.

(* דומיא דבחריש ובקציר דכתיב בההוא קרא שהן אבות מלאכה (דהא כתיב בחריש ובקציר תשבות) וכמו שביאר הריטב"א. מיהו באמת תוס' הביאו

החומרא, משא"כ אם נאמר דאיירי בל"ת ועשה הרי יוצא שלגופי' לא איצטריך אלא אתי הפסוק למימר שבעלמא דחי עשה לל"ת ועשה וא"כ מסתבר לאוקמי' לגופי' ולחומרא.

וע"ע במאירי שתי' על קושיית תוס' שבאמת ה"ה שהיתה הגמרא יכולה לדחות משום דהוי עשה ול"ת דהא במחמר איכא גם משום למען ינוח שורך דהיינו העשה של שבייתת בהמתו.

קכד) תוס' ד"ה שכן הכשר מצוה.

א. וז"ל, וקשה לר"י דאין זה אפשר דאי אסור ליבם משום כרת חליצה נמי לא בעי דכל שאין עולה ליבום אין עולה לחליצה עכ"ל. ועיין בשיעורו הראשון של הגרנ"ט על יבמות בד"ה ובזה וכו' שיישב שאין כוונת רש"י לומר שבהציור הזה של אחות אשה הדין נותן שיחלוץ אלא כוונתו היא לומר דחזינן שהעשה של יבום הוא עשה קל שהרי חזינן שבעלמא הרי הוא יכול לפטור את עצמו ע"י חליצה ומש"ה אכתי אינו בדין שעשה קל כזה ידחה ל"ת שיש בו כרת. וע"ע בברכת שמואל כאן בסי' ג' סק"א.

ב. וז"ל, ולקמן דפריך הכשר מצוה תיפוק לי' מהתם דפי' הקונטרס תיפוק לי' מהתם מכיבוד אב דלא דחי אלא ודאי בההוא דמקדש אתא למימר הא בעלמא דחי אפילו בלא הכשר מצוה, ואין זה דיוק דדלמא לגופי' איצטריך משום שמכיבוד ילפינן דבעלמא דחי איצטריך למיכתב גבי מקדש דלא דחי עכ"ל. והנה דברי תוס' הנ"ל א"ש

רק לפי פירושם לעיל בד"ה טעמא וכו' שפירשו שהפסוק שאין כיבוד אב דוחה שבת לא איצטריך לגופי' אלא הרי הוא בא ללמד שבעלמא עדל"ת שיש בו כרת דלפ"ז שפיר כתבו שא"א לפרש כפירושו של רש"י במה להנך שכן הכשר מצוה כי אכתי קשה מה היא כוונת הגמרא גבי בנין בית המקדש הלא התם שפיר איצטריך הפסוק להפקיע בנין בית המקדש ממה שמשמיענו הפסוק של כיבוד אב שבעלמא דחי וכדי לומר שבונה וסותר של בנין בית המקדש אינם דוחים שבת, אבל עכ"פ כל זהו רק לפי פירושם הנ"ל של תוס' בד"ה טעמא וכו', אבל רש"י הרי פירש שלעולם הפסוק של כיבוד אב איצטריך לגופי' וכוונת הגמרא שם היתה שחזינן שבלא הפסוק שפיר הי' דוחה אבל השתא דמשמיענו הפסוק ששחוט לי בשל לי אינו דוחה שבת א"כ מעתה שפיר איכא למילף מיני' לכל דוכתי שאין עדל"ת שיש בו סקילה וכמו שביארנו באות ק"א.

ג. כבר הארכנו בפירושם של הר"י והר"ח, וכן בפירש"י, לעיל באות קט"ז וקי"ח.

דף ו' ע"ב

קכה) בענין אם מורא הר הבית הוא מהתורה או מדרבנן.

המאירי כאן כתב שמהתורה החיוב של מורא מקדש הוא רק מן העזרה ולפנים, אבל החיוב של מורא הר הבית הוא רק מדרבנן. מיהו מלשון הרמב"ם בפ"ז מהל'

בית הבחירה משמע שגם מורא הר הבית היא מדאורייתא שהרי כתב וז"ל, מ"ע ליראה מן המקדש וכו' ואיזו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו' עכ"ל, ומשמע שגם זה הוא מהתורה. והנה באמת גם משמעות הברייתא כאן היא שמורא הר הבית היא מהתורה שהרי תניא ואי זו היא מורא מקדש לא יכנס אדם בהר הבית וכו', אלא שי"ל דתניא כן משום שכן היא ההלכה, אבל לעולם האיסור של הר הבית הרי הוא רק מדרבנן, אבל הרמב"ם הי' לו לפרש, ומזה שסתם חזינן דס"ל שגם מורא הר הבית היא מהתורה.

ובמצפה איתן בסוף המס' כאן הביא שבספרי פר' כי תצא ילפינן מקרא דוהי' מחניך קדוש שלא יכנס אדם להר הבית וכו', וכתב המצפה איתן שהפסוק ההוא שכתוב בו מחניך אתי להר הבית דהיינו מחנה לוי' (דהר הבית הרי הוא כנגד מחנה לוי'). מיהו הגר"א אינו גורס את דברי הספרי שם. והקריית ספר בריש פ"ז מהל' בית הבחירה כתב וז"ל, לירא מן המקדש דכתיב ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו, וכתיב והי' מחניך קדוש קדשהו מכאן אמרו לא יכנס אדם להר הבית וכו'.

קכו) בענין מורא מקדש.

הנה תניא בסוגיין בזה"ל, ואין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מנין ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם, אף מורא האמורה במקדש לעולם.

ועי' במגילה דף כ"ח ע"א דתנן אמר

רבי יהודה בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו וכו' שנאמר והשמותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין. והקשה הטורי אבן שם דהא רבי יהודה סובר בברכות דף ס"א ע"ב שהדין שלא להתפנות לכיוון המקדש אינו נוהג בחורבנו וא"כ הרי זה סותר את דברי רבי יהודה במגילה שם דהא לפי דרשת רבי יהודה במגילה שם הרי מורא מקדש נוהגת גם בחורבנו. והסיק הטורי אבן שהדרשה במגילה היא רק בגדר אסמכתא בעלמא ורבי יהודה מחייב מורא מקדש בחורבנו רק מדרבנן ולכן הרי הוא סובר שמותר להתפנות כי כל עיקרו של איסור זה שלא להתפנות כנגד המקדש אפילו בבנינו הוא רק מדרבנן ומש"ה אין זה נוהג בחורבנו אשר אז כל החיוב של מורא מקדש הרי הוא ג"כ רק מדרבנן, והא דרבי יהודה פוטר מדאורייתא בחורבנו הרי זה משום דס"ל שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, אבל הברייתא שבסוגיין סוברת שמהתורה שפיר חייבים במורא מקדש גם בחורבנו משום דס"ל דשפיר קידשה לעתיד לבוא, וזהו גופא מאי דאתי הך היקש לשבת לאשמועינן דהיינו שקידשה גם לעתיד לבוא עכ"ד הטו"א.

והנה עי' בערל"נ כאן שהביא את דברי הטו"א והעיר על דברי הרמב"ם (שהביא גם הטורי אבן שם את דבריו) דהא בפ"ו מהל' בית הבחירה הביא הרמב"ם את הדרשה שבמס' מגילה בתורת דרשה גמורה ושלכן מקריבין אע"פ שאין בית וז"ל הרמב"ם, ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעתיד

לבוא וכו' לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדין עכ"ל, הרי דלא כהטו"א אלא הוי דרשה גמורה. ועוד הקשה דבפ"ז שם ה"ז הביא את הדרשה שבסוגיין שמורא מקדש נוהג גם עכשיו, וצ"ע ל"ל ב' הדרשות.

ותי' הערל"ג דהא מצינו בחז"ל שהשכינה נסתלקה באמת מבית המקדש דהא אמרינן שעשר מסעות נסעה שכינה (בר"ה דף ל"א ע"א) וא"כ צ"ע על מש"כ הרמב"ם שהשכינה אינה בטלה משם, וצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שנשאר שם קדושת המקום, וא"כ לפ"ז אכתי שפיר בעינן גם את הדרשה שבסוגיין שנוהגת מורא מקדש בחורבנו כי בלא הדרשה הוה אמינא שלמורא מקדש בעינן דוקא שכינה ולא סגי בקדושה לחוד ולכן בעינן את הדרשה שבסוגיין כדי לאשמועינן דסגי בקדושת המקום לחוד עכ"ד הערל"ג (מיהו צ"ע דגם במגילה שם איירי במורא).

ברם צ"ע דהא מדברי הרמב"ם שם מבואר להדיא שגם השכינה לא בטלה משם. מיהו אכתי י"ל כדרכו של הערל"ג בשינוי קצת, והיינו שאע"פ שנשאר שם שכינה ולא בטלה אבל הרי זו מדריגה יותר קטנה של השראת השכינה ממה שהיתה בבנינו (ועיין גם בערל"ג שם שבירר שיש חילוקי מדריגות בהשראת השכינה), וא"כ אכתי בעינן את ההיקש לשבת כדי לאשמועינן שבשביל החיוב של מורא מקדש סגי גם בהמדריגה הקטנה של השראת השכינה שיש גם בחורבנו. אולם אכתי צ"ע משום שאכתי אמאי לא

סגי בההיקש לשבת לחוד ולמה בעינן את הדרשה של והשמותי דהא מההיקש לשבת חזינן את שני הדברים, חדא שהקדושה לא בטלה ועוד חזינן דלא בעינן השראת השכינה במילואה כדי לחייב במורא מקדש. ועוד צ"ע על שיטת הראב"ד דהא הראב"ד בפ"ו שם חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שקדושת המקדש בטלה ובכל זאת בפ"ז לא השיג מידי על מה שפסק הרמב"ם שיש חיוב של מורא מקדש גם בזה"ז, וצ"ע דהא לא יתכן חיוב של מורא מקדש בלי שתשאר שם קדושה.

ונראה שיש לומר דרך חדש בזה, והיינו שלעולם הטעם שיש חיוב של מורא מקדש גם בחורבנו אינו משום דקידשה לעתיד לבוא, אלא לעולם גם בלא שתשאר בזמן הזה קדושה אכתי י"ל ששייך חיוב של מורא מקדש, וכן אפילו אם נאמר ששפיר יש קדושת המקום בזמן הזה אכתי יתכן שאין חיוב של מורא מקדש בזמן הזה, והיינו משום שי"ל שהמורא המכוון אינה מהמקום אלא מהבית עצמו וא"כ אפילו אם שפיר יש קדושת מקום בזמן הזה אבל אכתי לא סגי בזה כי הרי אין כאן הבית, וכן אפילו אם נאמר שלא קידשה לעתיד לע"ל ואין כאן קדושת מקום אכתי י"ל שיש חיוב מורא כי, החיוב של מורא הוא להבית שהי' כאן פעם בקדושתו, ולההוא בית הרי הוא צריך עכשיו להראות מורא, והרי זה מתבטא ע"י שהוא מתירא ממקומו, וא"כ לפ"ז שפיר בעינן לשתי הדרשות, דהא גם לאחר דידעינן שקידשה לעתיד לבוא מוהשמותי, עדיין לא היינו מחייבים במורא מקדש כיון שאין כאן בית וכהנ"ל, ולכן בעינן את הדרשה בסוגיין

שבכל זאת הרי הוא צריך להראות מורא להבית שהי' כאן פעם, וכן לא סגי בהדרשה שבסוגיין כי עדיין לא ידעינן מזה שקידשה לעתיד לבוא ולכן בעינן את הדרשה של והשמותי כדי לאשמועינן לענין שאר דינים שהקדושה לא נתבטלה. וכן אתי שפיר שיטת הראב"ד כי אע"פ שהוא סובר שלא קידשה לעתיד לבוא אבל בכל זאת הרי הוא שפיר יכול לסבור שיש חיוב של מורא מקדש גם בזה"ז וכהנ"ל שאין זה תלוי בהדין של קידשה לעתיד לבוא. (מיהו אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל מה שהקשיתי על דרכו של הערל"ג והיינו שבמגילה שם איירי במורא ובכל זאת הביאו רק את הפסוק של והשמותי ולא את ההיקש לשבת.)

והנה לכאורה יש להוכיח כדרכנו הנ"ל מהדין של כלים, דהא מדברי הרמב"ם בפ"ז שם ה"י מבואר שגם האיסור שלא לעשות כתבנית המקדש וכליו הרי הוא משום מורא מקדש, והרי קדושת הכלים בודאי בטלה, דהא "באו בה פריצים וחיללוה", וא"כ מוכח מזה כדרכנו הנ"ל דשפיר שייך חיוב של מורא מקדש גם לאחר שנתבטלה הקדושה דהא חזינן שהוא צריך להראות מורא להכלים אע"פ שבודאי אין עכשיו שום קדושת כלים, ובע"כ הביאור בזה הוא שצריך להראות מורא להכלי שלפניו עכשיו אע"פ שאינו קדוש כי עי"ז מתבטא מורא להכלי שהי' אז שהי' שפיר קדוש.

מיהו נראה שיש לדחות ראי' זו ולומר שלעולם לא יתכן לחייב מורא מקדש בזה"ז אא"כ נאמר שיש גם עכשיו קדושת מקדש, וכהדרכים הקודמים שכתבנו, והא

דיש חיוב מורא גם כלפי הכלים אע"פ שנתבטלה קדושתם הרי זה משום שהטעם שהוא חייב להראות מורא להכלים אינו משום עצמם אלא משום שע"ז מתבטא מורא כלפי המקדש (שקדושתו קיימת גם עכשיו), דהיינו ע"י שהוא מראה מורא להכלים שהיו משמשים שם.

והנה גם כלפי אהל מועד שבמדבר, וכן גם כלפי שילה, הי' חיוב מורא. ויש לעיין באם מותר לעשות כתבניתם בזמן הזה כיון שכבר נתבטלה קדושת (דגם עשיית תבנית אסורה משום מורא מקדש כמו שמבואר ברמב"ם בפ"ז ה"י שהביאה ביחד עם הדברים של מורא מקדש).

ולכאורה הרי זה תלוי בהנ"ל, דהא אם נאמר שהחיוב כלפי הכלים הרי הוא בגלל שע"ז מתבטא כבוד להמקדש ולעולם שפיר בעינן שתהי' קיימת עכשיו קדושת המקדש א"כ כלפי אהל מועד ושילה לא שייך חיוב מורא בזמן הזה, אבל אם נאמר שהחיוב כלפי המקדש וכן להכלים הרי הוא בגלל הקדושה שהיתה להם פעם והרי הוא חייב להראות מורא להמקדש והכלים שהיו פעם בקדושתם א"כ גם בנוגע לאהל מועד ושילה י"ל כן.

ועי' במנ"ח במצוה רנ"ד שנסתפק כהנ"ל אם מותר לעשות כתבנית אהל מועד ושילה, אבל המנ"ח נסתפק מצד הלאו של לא תעשון אתי דהיינו כדמות המשמשין שמשמשין לפני, וצידד המנ"ח להתיר משום שעכשיו בטלו מלהיות משמשין, וכתב שם שלפ"ז מותר לעשות עכשיו גם כתבנית בית ראשון ושני ושלישי כיון שעכשיו אינם משמשין, אבל עכ"פ לא חקר המנ"ח מצד מורא מקדש.

קכז) לא רבי יוסי.

עיינן בגמרא שבתחילה רצו להוכיח מהא דבעינן קרא למימר שאין מיתת ב"ד דוחה שבת שבעלמא עשה שפיר דוחה לאו שיש בו כרת, ושוב דחו די"ל שאתי הברייתא לפי רבי יוסי שסובר שהבערה ללאו יצאת ושלכא בהבערה שום חיוב של כרת. והקשה הרמב"ן כאן אמאי לא פרכינן על זה כמו לעיל גבי מחמר דאם איירי בל"ת גרידא א"כ נילף מהכא שגם בעלמא אין עדל"ת וא"כ בע"כ צ"ל דלא אתיא הברייתא כרבי יוסי, ות"י הרמב"ן דעדיפא מיני קאמר הש"ס. ולכאורה אפשר לומר שכוונת הרמב"ן היא לומר שהגמרא מעדיפה לומר את האמת דהיינו שגם לפי רבי יוסי הרי יש כאן מלאכת בישול. מיהו גם הרשב"א כתב את הת"י הזה של הרמב"ן, וביאר בדרך אחרת, והיינו דהא דמיקרי ש"עדיפא מיני קאמר" הרי זה משום שאם היינו מקשים דנילף מהכא דלא דחי הרי ה"י אפשר לתרץ דמה להבערה דבישול פתילה שהיא בגדר הכשר מצוה ולכן א"א ללמוד מכאן שאין עדל"ת. ברם לכאורה יש להקשות כקושיית הגמרא לעיל דהכשר מצוה תיפוק ל"י מהתם (מכיבוד אב) באופן שאם אין להפסוק של לא תבערו ענין להכשר מצוה תנהו ענין לגוף המצוה וא"כ שפיר היינו יכולים ללמוד מכאן שאין עדל"ת, וא"כ אכתי אמאי לא דחי הש"ס שאם אתי כרבי יוסי נילף מכאן שאין עדל"ת. ויש ליישב.

והנה הרמב"ן והרשב"א המשיכו להקשות איך ס"ד לומר שמותר להבעיר ולבשל את הפתילה הלא בשעה שהוא

מחלל שבת אינו מקיים עוד את המצוה של מיתת ב"ד. והרשב"א תי' שגם על זה י"ל דעדיפא מיני קאמר, וכוונתו היא לדחיית הגמ' שהס"ד אינה משום הדין של עדל"ת אלא משום דהוי ילפינן מק"ו שאם רציחה דוחה עבודה כ"ש שהיא דוחה שבת, ועל הק"ו הרי ליכא להקשות דניבעי "בעידנא", דהא הק"ו היא ממה שרציחה דוחה עבודה, והרי רציחה דוחה עבודה אע"פ שאין כאן התנאי של בעידנא שהרי העבודה נדחית לפני שממיתים אותו וא"כ שפיר יש ללמוד מק"ו שרציחה תדחה גם שבת אע"פ שאין כאן "בעידנא".

מיהו לא הבנתי את כוונת הרשב"א במש"כ על זה לשון של דעדיפא מיני קאמר, דהא בשלמא על קושייתו הראשונה, שפיר י"ל כן, שהרי התם יש שני דרכים איך לדחות את מה שאמרה הגמרא "לא רבי יוסי", חדא, שא"א להעמיד כרבי יוסי משום שא"כ נלמד מכאן שאין עדל"ת, ועוד דגם לפי רבי יוסי הרי יש כאן מלאכת בישול, וא"כ על זה שפיר כתב הרשב"א שהגמרא בחרה את הדיחוי המעולה, אבל הכא הרי אין מדובר בשני דיחויים, אלא מצד אחד קיים הדיחוי של הרשב"א דהיינו איך שייך בכלל לומר שהס"ד הוא משום שעדל"ת הלא אין כאן בעידנא, ומצד שני יש לנו את מה שאמרה הגמרא שיש דרך אחרת איך לפרש מה היתה הס"ד, אבל הגמרא לא אמרה שום דיחוי למה א"א לפרש שהס"ד היא משום שעדל"ת, וא"כ מה שייך לומר על זה שעדיפא מינה קאמר, ולכל היותר שייך לומר רק שגם בלא להגיד דיחויים, הסתפקה הגמרא בעצם העובדא שיש ללמוד בדרך אחרת את

הס"ד, אפילו אם לא היתה שום קושיא על הדרך הראשון של עדל"ת.

קכח) רש"י ד"ה ללאו יצאת.

וז"ל, לומר שאין חייבין עלי' כרת וסקילה אלא לאו בעלמא עכ"ל. וליכא למימר שהפסוק בא לומר רק שאין חייבין סקילה אבל לעולם כרת שפיר איכא, דזה אינו, דא"כ הי' צריך להיות כתוב בתוך הפסוק את העונש של כרת, דאז היינו שפיר אומרים שלכרת יצאת, וא"כ מזה שנזכר כאן רק לאו חזינן שללאו יצאת אבל כרת ליכא.

קכט) רש"י ד"ה חובת הגוף.

וז"ל, וערלה עכ"ל. צ"ע דהא ערלה נוהגת בחו"ל מהלמ"מ, ויש ליישב.

קל) תד"ה מושבות.

א. וז"ל, דהו"ל למיכתב מושבות עכ"ל, דגם מלשון זה שייך ללמוד ג"ש ממושבותיכם וכדאמרינן בכמה דוכתי דלא בעינן אותה מלה ממש.

ב. וז"ל, אלא מקרא אחרנא באמור אל הכהנים וכו' עכ"ל, צ"ע למה לא סגי התם במושבות לחוד ולמה כתיב מושבותיכם.

קלא) תד"ה טעמא.

וז"ל, בסמוך מוכח דלא בעי למימר וכו' עכ"ל. עיין במהדורא בתרא כאן.

קלב) בא"ד.

וז"ל, כמו כלתו וחמותו עכ"ל. הנה

לכאורה נראה דהא דכתבו חמותו הרי זה כר"ש דאמר ששריפה חמורה מסקילה אבל לפי רבנן שסוברים שסקילה היא יותר חמורה א"כ גם חמותו א"א ללמוד משבת אלא אכתי י"ל שעשה שפיר דוחה ל"ת שיש בו שריפה.

ובאמת צ"ע למה כתבו תוס' "לאו שיש בו מיתה" אבל לא לאו שיש בו כרת, דביותר הי' להם לכתוב "לאו שיש בו סקילה".

קלג) בא"ד.

וז"ל, דלהכי לא הוה מקשינן להו אהדדי עכ"ל. יש לפרש שכוונתם היא משום שאין זה דין המיוחד בערוה אלא הרי זה משום דין כללי שאין עדל"ת שיש בו סקילה, והיקישא ר' יונה קאי רק על דינים שהם מיוחדים לערוה אבל לא על דינים שמעלמא אתו ושאינם מיוחדים לערוה (ולא אמרינן על כגון זה שאין היקש למחצה).

קלד) בא"ד.

וז"ל, וא"ת והיכי דרשינן ללאו או לחלק וכו' עכ"ל. לכאורה צ"ע דהא בכל זאת אכתי יש ללמוד מזה לחלק דהא אם לא כן הרי אינה מלאכה לבדה ולמה היא אסורה. וצ"ל דס"ל לתוס' שהכוונה במאי דאמרינן לחלק היא לענין חילוק חטאות אם עשה הרבה מלאכות בהעלם אחד, וכדרך שפירש"י בפסחים דף ה' את הכוונה בלחלק, ודלא כפירושו כאן דהו"א שאינו חייב סקילה עד שהוא עושה את כולן, אלא זהו פשוט מצד הסברא שיש חיוב סקילה על כל מלאכה בנפרד.

קלה) בא"ד.

וז"ל הגליון, וא"ת נהי דהבערה דבישול פתילה לא דחיא שבת דהויא הכשר מצוה וכו' עכ"ל. לכאורה מוכח מקושייתם דלית להו מש"כ הרמב"ן כאן דאיירי באופן שהם מתיכים את הפתילה לתוך פיו ושכבה"ג
הרי זה נקרא שהם עושים את גוף המצוה בשעה שהם עוברים על הלאו, דהא לפי הרמב"ן הרי זה בגדר גוף המצוה ולא רק בגדר הכשר.

קלו) בא"ד.

וז"ל, וי"ל כיון דגלי לן דלא אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא בהכשר מצוה ה"ה במצוה עצמה לא אמרינן עכ"ל. והקשה המהרש"א דהא הכשר מצוה אינו דוחה אפילו חומרא זוטא כדאמרינן לעיל גבי לאו דמחמר, וא"כ אכתי נימא שרציחה עצמה שהיא גוף המצוה הרי היא שפיר דוחה גם חומרא רבה כמו שהיא דוחה חומרא זוטא, ועיי"ש בתירוצו, וכן עי' בקרן אורה שהסיק שדברי הגליון הנ"ל אין להם הבנה.

מיהו כבר ביארנו לעיל באות ק"כ שאע"פ שמפירושם של הר"י והר"ח שהביאו תוס' בע"א יוצא שהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת אבל מ"מ י"א דהיינו רק כגון ההכשר מצוה של מחמר להביא גוזלות משום שאין ההכשר הזה הכרחי תמיד דהא יתכן לפעמים לכבד את אביו בגוזלות שהם נמצאים כאן, אבל הכשר מצוה שא"א בשום ציור בלעדו (עיי"ש שהבאנו כמה דוגמאות לזה) שפיר דוחה ל"ת, וא"כ לפ"ז מובנים היטב דברי הגליון

הנ"ל והיינו משום שההכשר מצוה של בישול פתילה הרי הוא מהסוג של הכשרים שא"א לעולם להמצוה בלעדו והרי הסוג הזה של הכשר מצוה שפיר דוחה ל"ת גרידא ובכל זאת גלי קרא שאינו דוחה ל"ת שיש בו סקילה ולא אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא, וא"כ שפיר פי' הגליון שמזה יש ללמוד שהה"נ שבנוגע לגוף המצוה לא אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא.

עוד כתוב בדברי הגליון תירוץ אחר וז"ל, א"נ הכשר מצוה נפקא לן מדלעיל ואם אינו ענין לפתילה תנהו ענין לרציחה עצמה עכ"ל. הרי שהתי' הזה אינו מחלק כהנ"ל בין ההכשר של מחמר להכשר של בישול פתילה והבערה אלא ס"ל שלכל הכשר מצוה יש אותו הדין שיש למחמר. ועיי' ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א כאן שהקשו איך ס"ד שהבערה של מיתת שריפה תדחה שבת הלא בעידנא שהוא עושה את ההבערה עדיין אין הוא מקיים את העשה ע"כ קושייתם, הרי שהם סוברים שאפילו הכשר מצוה שא"א לעולם בלעדו אינו דוחה ל"ת וכהתי' השני של הגליון, ומש"ה הקשו שלא איצטריך קרא לומר שהבערה אינה דוחה שבת.

מיהו תוס' לא הקשו קושיא זו, וחזינן מזה שזה לא הי' קשה להם אלא לעולם שפיר בעינן קרא והיינו משום דשפיר הוי ס"ד שהכשר זה שא"א לעולם בלעדו מספיק בכדי להחשב בעידנא (וא"א ללמוד ממחמר שאינו מספיק), ולכן שפיר בעינן קרא לאשמועינן שהבערה אינה דוחה שבת, ולכן הקשו רק שבכל זאת אכתי י"ל שרק ההבערה עצמה אינה דוחה שבת כיון

שסו"ס הרי היא רק בגדר הכשר אבל הרציחה עצמה שפיר תדחה שבת, וצ"ע. והנה לכאורה יש להעיר על דברי הריטב"א כאן, שהרי גם הריטב"א הקשה את קושיית הרמב"ן וכמו שהבאנו כבר, וצ"ע על זה דהא לעיל כתב שאע"פ שמחמר הרי הוא בגדר הכשר מצוה אבל שחיטה ובישול הרי הם עדיפי מהכשר מצוה והרי הם נחשבים כגוף המצוה כיון שא"א בלעדיהם עיי"ש, וא"כ לפ"ז הדין נותן שנאמר כן גם בנוגע להבערה וא"כ מאי קשיתי להריטב"א כאן.

וצ"ל שכוונתו לעיל גבי שחיטה ובישול לא היתה לכל ציור של הכשר מצוה שא"א לעולם בלעדו, אלא כוונתו היתה רק לשחיטה ובישול דכיבוד אב, דכוונתו היא לומר שכיון שא"א לעולם בלי שחיטה ובישול א"כ הרי זה גורם שיהי' נחשב שמעשה הכיבוד מתחיל כבר אז, וזוהי סברא פרטית רק בנוגע לכיבוד אב דכיון שיסוד המצוה אינה האכילה שהוא מאכילהו אלא הכיבוד שבדבר, א"כ י"ל שהכיבוד מתחיל משעת השחיטה והבישול כיון שא"א לעולם בלא"ה, ומש"ה השחיטה והבישול נקרא גוף המצוה ולא הכשר מצוה. ועי' בקובץ הערות בסי' י"ג.

קלז) בא"ד.

וז"ל, דבכל דוכתינ וכו' עכ"ל. עיין בערל"ג ובקרבן אורה ובקובץ הערות בסי' י"ג סק"ה בענין למה אין דברי תוס' כאן סותרים את מה שפירשו הר"י והר"ח בע"א שמחמר לצורך אביו אינו דוחה שבת משום דהוי רק בגדר הכשר מצוה דהא גם התם איירי באופן שלא הי' יכול לעשות כן

מאתמול כיון שאביו צוה לו רק היום. מיהו יש לעיין למה נקטו המחברים הנ"ל שאיירי לעיל באופן שאביו ציווהו לעשות כן בשבת ולא באופן שאביו צוה לו בערב שבת להביא לו גוזלות והבן לא עשה כן בע"ש אלא הרי הוא רוצה לעשות כן בשבת דבכה"ג הרי זה בגדר הכשר מצוה שהי' אפשר לעשותו מע"ש. ברם לכאורה א"א לומר שהגמ' לעיל איירי באופן שצוה האב בערב שבת דהא לציוור כזה לא איצטריך קרא וכמו שכתבו תוס' בסוף דבריהם כאן (ומשמע שכוונתם היא לומר שמצד הסברא לחוד ידעינן לי' ואין כוונתם לומר משום שכבר אשמועינן כן במחמר).

קלח) תד"ה לא ר"י.

וז"ל, ואו אינו דקאמר משום דשבת עשה ול"ת עכ"ל. ולפ"ז יש לפרש שכוונת ה"או אינו" השני היא לומר שבכל זאת דחי משום כפרת בת כהן וכמש"כ תוס' לעיל בע"א בד"ה ניגמר וכו' (ועי' בערל"ג לעיל בע"א בסד"ה משום).

קלט) בא"ד.

וז"ל, א"נ משום דשאני לאווי דשבת דחמירי עכ"ל. ולפי תירוץ זה יש לפרש שה"או אינו" השני ר"ל שרק הציורים של איסור סקילה חשיבי חמורים משום שרק על המלאכות של סקילה הרי הוא נחשב כעובד ע"ז אבל אם הוא עובר על איסור לאו דשבת אין זה נחשב כעע"ז וכמש"כ לעיל באות קי"ב. גם י"ל שה"או אינו" השני סובר מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא.

קמ) בענין מה שאין מיתת ב"ד דוחה שבת (בענין אם חשיב בעידנא).

הנה בסוגיית הגמרא כאן מבואר שבלא הפסוק של בכל מושבותיכם היתה הבערה של בישול הפתילה, וכן גוף בישול הפתילה, של שריפת בת כהן, דוחים שבת מדין עדל"ת. והקשה הרמב"ן דהא בעידנא שהוא עובר על מלאכת שבת אין כאן עוד קיום מצוה של מיתת ב"ד.

והנה לעיל באות ק"כ הבאנו שהטורי אבן הביא כמה הוכחות לומר שאם בזמן שהוא עובר על הלאו הרי הוא עושה הכשר מצוה שא"א לעולם בלעדו, הרי זה נחשב כבר "בעידנא". ברם מקושיית הרמב"ן הנ"ל (וכן מהרשב"א והריטב"א שהקשו ג"כ קושיא זו), חזינן דס"ל שאין זה מספיק כדי להשלים את התנאי של בעידנא אלא ס"ל דבעינן שגוף קיום המצוה תהי' כאן בשעת עבירת הלאו. א"נ ס"ל כדרכו של הקובץ הערות (בדעת ה"ר יהוסף) שהבאנו לעיל שם דמספיק גם בזה שהוא עושה את גמר המעשה שמוטל על האדם לעשות ואין אחרי' מעשה אחר, דגם לפ"ז קשה קושיית הרמב"ן שהרי גם אחרי בישול הפתילה עדיין צריכים לזורקו לתוך פיו.

ועיין ברמב"ן שתי' על קושייתו דאיירי באופן שהוא מתיך את העופרת למעלה מפיו בדרך שהיא יורדת מאלי' לתוך פיו של המחויב מיתה. והקשה הרשב"א על זה שבכל זאת אין בישול הפתילה קורה בעידנא ממש עם המיתה. מיהו י"ל

שהרמב"ן סובר כדרכו הנ"ל של הקובץ הערות, שמספיק בזה שסוף המעשה שהאדם צריך לעשות בשביל המצוה, בא בעידנא עם הל"ת, כי כיון שאין אחריו שום מעשה הרי זה נקרא בגדר "מעשה המצוה" ולא רק מעשה של הכשר מצוה, ואע"פ שאינו מקיים עוד בזה את קיום המצוה, בכל זאת סגי בזה שהוא עושה את מעשה המצוה בשעה שהוא עובר על הלאו, דלפי סברא זו הרי גם כאן מכיון שמה שהוא מבשל את הפתילה זהו מעשה האדם בהציור הזה שאין אחריו שום מעשה אחר אלא הרי היא יורדת מאלי' לתוך פיו של המחויב מיתה א"כ סגי בזה שהמעשה הזה הוא בעידנא עם הל"ת (מיהו צע"ק דהא הרמב"ן כתב שם להדיא שמההיא שעתא שהוא מבשל את הפתילה יש לו את הקיום מצוה, ואילו לפי הסברא הנ"ל אכתי אין כאן קיום המצוה אלא הרי הוא עושה רק את מעשה המצוה, ויש ליישב).

וע"ע בערל"ג בד"ה ועוד י"ל וכו' שכתב לתרץ את קושיית הרמב"ן על פי שיטת ר"ת, הובא במג"א בסי' תמ"ו, שבמצוה דרבים כגון תקיעת שופר לא בעינן בעידנא, דלפ"ז הה"נ כאן במצות מיתת ב"ד כיון שהיא מצוה דרבים (עי' לקמן בריש האות הבאה) לא בעינן בעידנא, וכ"כ הערל"ג לעיל בע"א בד"ה מאי לאו בבונה וסותר וכו' כדי ליישב למה במחמר לצורך בנין בית המקדש לא בעינן בעידנא*). מיהו הר"ן בר"ה דף ל"ב ע"ב בד"ה גמ' מ"ט וכו' כנראה חולק על ר"ת

מצוה דרבים משום שאחד מוציא את הרבים ידי

(* והנה המג"א שם ביאר שמצות שופר חשיב

שהרי כתב שם תירוץ אחר על הקושיא שבא ר"ת לתרוץ.

קמא) בענין מה שאין מיתת בית דין דוחה שבת (בענין מי מקיים את המצוה של מיתת ב"ד).

ע"י בסוגיין דמבואר שבלא קרא הו"א שמצות מיתת ב"ד דוחה שבת. ולכאורה יש להקשות על זה דהא כבר כתבו תוס' בגיטין דף מ"א ע"א בד"ה לישא וכו' ובב"ב דף י"ג ע"א בד"ה כופין וכו' דלא אמרינן עדל"ת אלא היכא שאדם זה שהוא עובר על הלאו הרי הוא זה שמקיים את העשה ולכן לא שייך לומר שהמצוה של פרו ורבו תדחה חייבי לאוין משום שהאשה עוברת על הלאו בלי לקיים את העשה, ובכתובות דף מ' ע"א כתבו התוס' ישנים בד"ה אי אמרה וכו' שמהאי טעמא א"א לומר שהמצוה של ולו תהי' לאשה תדחה חייבי לאוין (וכן פירשו את כוונת הגמרא שם), ומעתה יש לעיין בזה בסוגיא דידן, דהנה שיטת הרמב"ם בסה"מ מ"ע רכ"ו - רכ"ט היא שהד' מיתות הן ד' מצות נפרדות, ובמנין המצות שלפני ספר היד, וכן בהל' סנהדרין פי"ד ה"ב כתב שהמצות הן על ב"ד, והרמב"ן בסוף שורש י"ד חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שכולן הן מצוה אחת מקרא דובערת הרע מקרבך,

חובתן.

וצ"ל דהא שבנין בית המקדש חשיב מצוה דרבים הרי זה משום שכל איש ואיש מחויב להשתתף בבנין דבר אחד, דהיינו הבית המקדש,

ולפי דבריו חלה המצוה על כל ישראל ע"י בזה בכ"מ בריש הל' עדות, ומעתה אם נאמר שהרמב"ם סובר כשיטת תוס' הנ"ל דבעינן שהעשה והלאו יהיו בחד גברא א"כ איך שייך לומר כאן שהעשה של מיתת שריפה תדחה שבת הלא הקיום של העשה לפי שיטתו מתיחס רק לב"ד ואילו על האיסור של שבת הרי העדים עוברים שהרי הם אלו שממיתים אותו.

ואולי י"ל שהרמב"ם יתרוץ על זה שאה"נ הגמרא היתה יכולה להקשות כן רק דעדיפא מינה קאמר וכמו שכתב הרשב"א כאן על הקושיא שאין כאן התנאי של בעידנא וכמו שהבאנו לעיל באות קכ"ז ועיי"ש במה שכתבנו על זה.

גם אולי יש לומר שהרמב"ם יפרש שהכוונה היא שב"ד עצמם יעשו את בישול הפתילה וס"ל כרש"י בשבת דף ק"ו שעצם המיתה שהעדים ממיתים אותו חשיבא קלקול. מיהו לפ"ז אכתי יקשה קושיית הרמב"ן שאין כאן התנאי של בעידנא, ואע"פ שהרמב"ן תי' שהכוונה היא שהעדים מתיכים את העופרת לתוך פיו דבכה"ג חשיב בעידנא, אבל לפי הרמב"ם א"א לתרוץ כן שהרי בהאוקימתא ההיא של הרמב"ן הרי דוקא העדים צריכים לעשות כן ולא ב"ד כיון שזהו גוף מעשה המיתה, וא"כ אכתי יוצא שזה שממית ומחלל שבת אינו זה שמקיים את העשה, לפי הרמב"ם.

ואינו כמו מצות לולב או ציצית שכל אחד מקיים את המצוה לבדו בעצמו. ועוד דהרמב"ם בספר המצות אחרי מנין המצות עשה כתב שבנין בית המקדש הוא בגדר חובת ציבור.

גם אולי י"ל דסגי בזה שהעובר על העבירה עושה את מעשה המצוה כדי לומר שעדל"ת ואע"פ שאין הקיום מתיחס אליו, ולכן כאן מכיון שהעדים עושים את המעשה, סגי בזה, משא"כ בהצוירים של תוס' שציינתי לדבריהם, דהיינו מצות פרו ורבו ומצות ולא תהי' לאשה במקום חייבי לאוין, התם הרי האשה עוברת על העבירה ואין היא עושה את מעשה המצוה דהא המעשה מצוה הוא מעשהו של הבועל אבל מעשי' של הנבעלת (שהוא מין מעשה אחר) אין זה בגדר מעשה המצוה כיון שהיא אינה מצווה אלא הרי זה רק בגדר מעשה של מסייע לדבר מצוה.

קמב) בענין אם שאר עונשין נוהגים בשבת, ובענין שיטתם של הרמב"ם והחינוך שלא תבערו הוא לאו חדש שלא להעניש בשבת.

א. עיין ברמב"ם בסה"מ מ"ע רכ"ו - רכ"ט שמנה את הד' מיתות ב"ד לד' מצות נפרדות, והרמב"ן שם בסוף שורש י"ד השיג עליו וכתב שכולן הן מצוה אחת מקרא דובערת הרע מקרבך. ולכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ם מהא דילפינן בסוגיין שאין מיתת ב"ד דוחה שבת מקרא דלא תבערו אש בכל מושבותיכם דאיירי במיתת ב"ד של שריפה, דלכאורה צ"ע דאכתי מנ"ל מזה שגם סקילה החמורה (לפי רבנן דר"ש) אינה דוחה שבת וכעין דפרכינן בסנהדרין דף מ' ע"ב ומ"א ע"א לענין התראה וז' חקירות עיי"ש, אבל לפי שיטת הרמב"ן אתי שפיר, דהא כשאנו

באים לומר שתדחה מיתת ב"ד את השבת, בע"כ צ"ל דהיינו משום הקיום מצוה של מיתת ב"ד, דהיינו מצות ובערת, וא"כ מכיון דאשכחן בשריפה דלא דחיא הה"נ לסקילה, דהא בזה ששריפה אינה דוחה את השבת נאמר כבר ששבת היא חמורה ממצות ובערת הרע, וא"כ הה"נ לסקילה מאחר דחדא מצוה היא, אבל לדעת הרמב"ם אכתי צ"ע, דנהי דאשכחן שמצות שריפה אינה דוחה שבת אבל מ"מ איך ילפינן מינה לסקילה החמורה וכהנ"ל.

מיהו עיין במכילתא שהובאה הך ברייתא וסיימו בה דשריפה בכלל כל המיתות היתה, דהיינו בכלל קרא דואיש כי יהי' בו חטא משפט מות, ולמה יצאת, אלא לומר לך דכולן אין דוחין שבת, הרי להדיא דילפינן שאר מיתות מהמדה של דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, וא"כ ניחא גם לפי הרמב"ם הא דסקילה אינה דוחה דהא מדה זו מועלת אפילו אם יש פירכא כמש"כ תוס' ביומא דף מ' ע"ב בסד"ה במקום.

ובאמת אדרבה, מעתה צ"ע על הרמב"ן והיינו משום דבשלמא לפי הרמב"ם שפיר מייתינן קרא דואיש כי יהי' בו חטא משפט מות, די"ל דלדידי' קרא דובערת לא איירי בכל המיתות, אבל לפי הרמב"ן הלא טפי הו"ל לאתויי קרא דובערת הרע מקרבך שהוא קרא דעיקר המצוה.

ויש ליישב על פי מש"כ הרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת שגם מלקות אין מענישין בשבת, וצ"ע מנ"ל דבר זה, דהא גם בהמכילתא שם לא ילפינן משבת אלא שאר מיתות לחוד. ויש ליישב על פי מה

שהוכחתי בספרי על סנהדרין באות פ"ד שלדעת הרמב"ם יש בהחיוב של מלקות מעין חיוב של מיתה כי בכלל העונש של מלקות נכלל גם האפשרות שמא ימות תחת ידי המלקה ואם הוא מת מהמלקות אין זה בגדר אונס אלא הרי זה חלק מהעונש עיי"ש באריכות, וא"כ לפ"ז י"ל שגם מלקות הן בכלל קרא דואיש כי יהי בו חטא משפט מות, משום שגם בחיוב מלקות יש מקצת חיוב מיתה וחשיב חטא משפט מות.

ולפי זה אתי שפיר גם לפי הרמב"ן למה לא הביאו קרא דובערת הרע מקרבך, והיינו משום שרצו לכלול בזה גם החיוב של מלקות, וגם הרמב"ן מודה שובערת לא איירי במלקות, דהא גם הרמב"ן מונה את העונש של מלקות למצוה לחודה.

מיהו אולי גם בלא"ה לא קשה ממלקות משום דילפינן לה בק"ו ממיתה שאינו דוחה.

ומצאתי במג"א בסי' של"ט סק"ג שכתב שאם נאמר שיש במלקות מלאכת שבת אז ניחא בפשיטות למה כלל הרמב"ם גם מלקות בכלל הפסוק של לא תבערו אש, אבל אם אין במלקות חילול שבת כתב המג"א שצ"ע מנ"ל להרמב"ם לכלול גם מלקות בתוך הפסוק דהא אולי הפסוק נאמר רק על עונשים שיש בהם חילול שבת.

ברם הדרך שכתבנו של דבר שהי' בכלל מספיק גם למלקות אפילו אם אין בזה חילול שבת דהא סוף סוף גם מלקות היו

בכלל והרי שריפה יצאת מן הכלל ללמד על כל הכלל, ויש לדחות.

והמג"א שם צידד לומר שמרבינן מלקות מהא דכתיב בכל מושבותיכם, דכל ריבויא היא ואתי לרבות שאין דנין כלל.

וע"ע בערל"ג בסוגיין בד"ה ולענ"ד וכו' שכתב שיתכן ללמוד כל המיתות מהיקישא דמשפט אחד, ומלקות מג"ש דרשע רשע, אלא שיש פרטים בדבריו שיש להעיר עליהם עיי"ש.

איברא, לכאורה יש לתרץ בפשיטות את הקושיא הראשונה שהקשינו כאן, והיינו שהקשינו שלפי הרמב"ם שסובר שהד' מיתות הן ד' מצות א"כ איך ילפינן ממה שאין מצות שריפה דוחה שבת שה"ה שאין מצות סקילה דוחה שבת הלא אולי שאני סקילה שהיא חמורה וכעין מה שמבואר בסנהדרין שאם מיתה קלה בעיא התראה וז' חקירות אכתי אי אפשר ללמוד מזה שגם מיתה חמורה בעיא התראה וז' חקירות. מיהו לכאורה אין הנידון שלנו דומה לשם שהרי התם איירי בענין איזה תנאים צריכים כדי לפסוק עליו בתחילה פסק דין של מיתה אבל הכא איירי לאחר שהוא כבר חייב מיתה ולאחר שכבר יש עלינו מצות עשה להורגו וא"כ פשיטא שהמ"ע להורגו בשריפה היא מצוה השוה בחזקה להמצוה להרוג בסקילה וכן לשאר מצות ומש"ה שפיר יש ללמוד מצות סקילה ממצות שריפה*), וכעין זה איתא להדיא בתוס' כאן שהרי תוס' כאן כתבו שמזה שמצות מיתת ב"ד אינה דוחה שבת אפשר ללמוד לכל

מהיכא תיתי לומר שלא נצטרך ז' חקירות כדי שהעדים יאמתו את דבריהם וכדי שנוכל להזימם.

* ובאמת גם על פירכת הגמרא בסנהדרין שם צ"ע כי נהי שסקילה היא מיתה חמורה אבל

דוכתי שכל מ"ע אינה דוחה ל"ת שיש בו סקילה. ברם באמת מדברי המכילתא הנ"ל שהבאנו לא נראה כדברי תוס' שהרי המכילתא נקט שבלא מה שיש כאן מדת דבר שהי' בכלל היינו אומרים שגזיה"כ היא שרק מיתת שריפה אינה דוחה שבת וא"כ גם השתא נימא שרק מיתות ב"ד אינן דוחות ל"ת שיש בו סקילה אבל מצוה אחרת שפיר דוחה, ויש ליישב.

ב. וע"ע בחינוך במצוה קי"ד שכתב וז"ל, והוא שלא יעשה הדיין דינים בשבת, כלומר שמי שיתחייב מיתה בב"ד לא ימיתוהו בשבת שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת וכו' ובגמרא רבני מערבא אמרו בכל מושבותיכם רבי אילא בשם רבי ינאי מכאן לבתי דינין שלא יהיו דנין בשבת. משרשי המצוה שרצה השי"ת לכבד היום הזה שימצאו בו מנוחה הכל גם החוטאים והחייבים וכו' עכ"ל. ומדבריו יוצא שאין הטעם משום שהוא צריך לעבור על מלאכת שבת אלא כוונת הפסוק היא לדין חדש שלא להעניש בשבת. וע"ע ברמב"ם בטה"מ ל"ת שכ"ב שמנה את לא תבערו אש ללאו בפני עצמו, וחזינן דס"ל שאין כוונת הפסוק לגלות רק שהעשה של מיתת ב"ד אינו דוחה שבת אלא כוונת הפסוק היא לחדש לאו חדש, וגם הרמב"ם הביא שם את דברי הירושלמי הנ"ל שהביא החינוך, אלא שמלשונות הרמב"ם שם משמע שהלאו החדש הנ"ל נאמר רק על עונשים שיש בהם חילול שבת, וכן הבין המג"א בסי' של"ט שם את כוונתו.

וע"ע באבני נזר בחלק או"ח סי' מ"ו שכתב שלפי הרמב"ם ה"ה שאסור לנדות

בשבת, וכתב שזהו טעמו של הרמ"א בסי' ש"ו שפסק שאסור לנדות בשבת אם לא לצורך שבת, וכתב האבני נזר שכן סובר המהרשד"ם, ודלא כהדברי ריבות והמג"א שם שסוברים שמותר לנדות, וביאר הדברי ריבות שאין ללמוד ממלקות משום דשאני מלקות שיש בו מעשה (ועיי"ש באבני נזר שהשיג על הבנת המג"א בדברי הספר חסידים והמהרשד"ם שהביא שם). ועכ"פ לפי הדרך שכתבנו לעיל על פי המכילתא שמרבים שאר מיתות ומלקות משום שהיו בכלל כל מיתות א"כ בודאי שא"א ללמוד מזה גם לנידוי.

והנה יש כמה קושיות שאפשר להקשות על שיטת הרמב"ם והחינוך הנ"ל שלא תבערו הרי הוא לאו חדש שלא להעניש בשבת, דעיין בסנהדרין דף ל"ה ע"ב דאמרינן רציחה תוכיח שדוחה את העבודה ואינה דוחה את השבת וממילא גם מת מצוה לא ידחה שבת, ואילו לפי הנ"ל אין שום ראי' ממה שרציחה אינה דוחה את השבת, דהא אין זה משום שמצות רציחה אינה יכולה לדחות את האיסור של מלאכת שבת, אלא הרי זה משום שיש לאו חדש שלא להעניש בשבת.

וכן קשה משבת דף ק"ו ע"א דאמרינן שר"ש מודה שמקלקל בהבערה חייב כדחזינן שאסור לשרוף מחויבי שריפה בשבת, ואילו לפי הנ"ל הלא הפסוק נאמר אפילו על עונשין שאין בהם חילול שבת וא"כ מה היא הראי' שמקלקל בהבערה חשיב מלאכה.

ועוד קשה על מה שהוסיף החינוך שם לכלול בתוך הלאו הנ"ל גם שלא ידונו בשבת ולא יצוו לשרוף (ועי' בלשון

הרמב"ם בסה"מ בנוגע לזה), דהא בסנהדרין דף ל"ה ע"א מבואר שזה אסור רק משום שלא יוכלו להורגו בשבת ויצא מזה עינוי הדין.

וע"ע במג"א ובמחצית השקל ובאבני נזר שם בסי' רכ"ח בנוגע לקושיות אלו. והנה בגמרא כאן איתא דטעמא דכתב רחמנא לא תבערו הא לאו הכי דחי, ופירשו תוס' שבלא הפסוק הו"א באמת שעדל"ת שיש בו כרת באופן שיוצא שבעינן את הפסוק של לא תבערו לגופי'. וגם צידדו לפרש בדרך אחרת והיינו שלעולם גם בלא קרא יתירא הוה אמרינן שאין עדל"ת שיש בו כרת באופן שיוצא שלא איצטריך קרא דלא תבערו לגופי' אלא אתי לגלויי שבעלמא שפיר דוחה. והנה לפי הרמב"ם והחינוך א"א לפרש כהדרך השני דהא לפי דבריהם יוצא דשפיר איצטריך לא תבערו לגופי' אפילו אם בעלמא אין עדל"ת שיש בו כרת והיינו כדי לחדש את הל"ת הנ"ל שלא להעניש בשבת. וגם א"א לפרש כהדרך הראשון כי אולי גם בלא הפסוק הוה אמרינן שאין עדל"ת שיב"כ רק דבעינן את הפסוק כדי לחדש את הל"ת הנ"ל.

דף ז' ע"א

קמג) בענין רציחה דוחה עבודה ושבת.

הנה הגמרא כאן הביאה ק"ו דכיון שרציחה דוחה עבודה כ"ש שהיא דוחה שבת. ועיין ברש"י שהביא את מאי דדרשינן שרציחה דוחה עבודה רק אם עוד

לא התחיל לעבוד אבל אם הוא על גבי המזבח ועבודה בידו אז אין רציחה דוחה עבודה, ולכאורה צ"ע דא"כ מאן פסקת לדמות רציחה בשבת להציור שרציחה דוחה עבודה הלא ביותר יש לדמות להציור שאין רציחה דוחה עבודה דהיינו הציור שעבודה בידו דהא הציור של רציחה בשבת הרי איירי באופן שהוא כבר באמצע שביתת שבת דוגמת הציור של אמצע עבודה, וא"כ אדרכה נימא שכמו שבציור כזה אין רציחה דוחה עבודה ה"ה שאינה דוחה שבת.

וי"ל דהא דאין רציחה דוחה עבודה היכא שכבר התחיל לעבוד אין זה משום חולשה בכח הדחי' של רציחה אשר נוכל ללמוד מזה דה"ה שאין רציחה דוחה שבת אלא הרי זה משום טעם מיוחד דהיינו משום דין קליטת המזבח אבל בלא הדין של קליטה אלא מצד החיוב של רציחה נגד החיוב של עבודה אז גם בכה"ג היתה רציחה דוחה עבודה, וכן אמרינן במכות דף י"ב ע"א שהרי זה משום שמזבח קולט כהן ועבודה בידו.

עי"ל שהציור של "רציחה דוחה שבת" דומה להיכא שעוד לא התחיל את העבודה, שהרי המצוה של שביתה של ההוא רגע שרוצים להמיתו עוד לא התחילה, וא"כ שפיר מדמינן שכיון שרציחה דוחה את העבודה, כלומר ואין נותנים לו להתחיל את העבודה, כ"ש שתדחה שבת, כלומר שלא יתחיל לשבות את השביתה של הרגע ההוא.

מיהו זה ניחא רק אם נאמר שיש מצוה נפרדת של שביתה על כל רגע ורגע של שבת, אבל אם נאמר שהקיום של מצות שביתה היא רק ע"י שהוא שומר את כל

השבת כולה, א"כ אדרבה הרי זה דומה להיכא שהעבודה היא כבר בידו שהרי גם כאן כבר התחיל לשבות. ויש לפלפל בזה בנוגע לקטן שהגדיל וכדומה.

שו"ר שכבר הקשה הערל"נ כאן את קושייתנו הנ"ל.

והנה לפי הדרך השני אכתי יש להקשות על התוכיח בדרך פירכא, והיינו דמה לרציחה שדוחה עבודה רק במקצת ציורים ומש"ה אינה דוחה שבת, תאמר במת מצוה שדוחה עבודה בכל הציורים וא"כ אכתי נימא שה"ה שהיא דוחה שבת.

קמד) מעם מזבחי תקחנו למות.

עיין ברש"י בד"ה רציחה דוחה אותה שכתב וז"ל, שאם הי' רוצח כהן ורוצה לעבוד עבודה ב"ד שולחים ומביאין אותו למות אא"כ הי' על גבי המזבח ועבודה בידו עכ"ל. ובסנהדרין דף ל"ה כתב וז"ל, שאם הי' כהן רוצח ורוצה לעבוד מביאין אותו לידון בב"ד עכ"ל. הרי שבסנהדרין שם כתב שהך קרא איירי אפילו באופן שעוד לא נגמר הדין ומשמע אפילו אם בכלל לא התחילו עוד לדונו, דגם בכה"ג מורידין אותו ומייתנין ל"י לבי דינא בכדי לדונו. מיהו עיין במכילתא פר' משפטים על קרא דמעם מזבחי תקחנו למות דתניא מעם מזבחי תקחנו למות ולא לדון ולא ללקות ולא לגלות. ולדעת רש"י הנ"ל צ"ל

דהא דתניא "ולא לדון" היינו ולא לדון דיני ממונות, דהא בדיני נפשות ס"ל דלוקחים אותו אפילו לדון ולא דוקא ליהרג לאחר גמ"ד וכהנ"ל. אמנם עיין במלבי"ם שם שפירש שכוונת המכילתא היא לדיני נפשות ושו"ר לאחר גמר דין לוקחים אותו למות אבל אין לוקחים אותו לדון, וזהו דלא כדברי רש"י הנ"ל בסנהדרין.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' רוצח הי"ב שפסק שאין המזבח קולט כהן שהרג במזיד אפילו אם הוא "על המזבח" (*), אבל מ"מ הרי הוא קולט כהן שהרג בשוגג אם הוא "על המזבח", ובה"ד שם כתב וז"ל, וכן מי שקלטו המזבח אין מניחין אותו שם אלא מוסרין לו שומרין ומגלין אותו לעיר מקלטו עכ"ל. הרי דס"ל שאע"פ שהמזבח קולט לענין שאסור לגואל הדם להורגו אבל מ"מ אכתי אינו נפטר בכך מגלות אלא מגלין אותו. ולכאורה קשה על דבריו מהא דתניא בהברייתא הנ"ל שתקחנו למות ולא לגלות דמשמע שאין מגלין אותו כל עיקר כל זמן שהוא שם. ולכאורה צריכים לדחוק שהרמב"ם מפרש שהכוונה במאי דאמרין ולא לגלות היא רק שהמזבח קולט מגואל הדם והרי זה כאילו אמרו ולא לענין מי שחייב גלות אבל לעולם שפיר מגלים אותו. שו"ר באור החיים על קרא דמעם מזבחי שהקשה כהנ"ל על הרמב"ם ורצה לפרש לפי הרמב"ם את דברי המכילתא כמו שכתבתי אלא שדחה פירוש זה מחמת

בערוך לנו כאן בדבריו על רש"י, בענין מה עושה הרמב"ם עם הדרשה של מעם מזבחי ולא מעל מזבחי.

(* ועיין במשנה למלך, ובאור שמח, ובמלבי"ם על המכילתא הנ"ל, ובמראה הפנים על הירושלמי פרק ב' דמכות הלכה ו', ובקרבן אורה כאן, וכן

דוחקו והסיק שצ"ל שלא ראה הרמב"ם את דברי המכילתא הנ"ל. וע"ע באור שמח על הלכה זו, ובמראה הפנים על ירו' פ"ב דמכות ה"ו.

קמה) לאו ל"ת חמור מיני' וקאתי עשה ודחי לי'.

הרמב"ן בשמות כ' ח' כתב שמדריגת המקיים מצות עשה היא יותר גדולה ממדריגת הפורש מלעבור על ל"ת, כי קיום מצות עשה הוא מדריגה של אהבה ואילו הפרישה מל"ת היא מדריגה של יראה, והמדריגה של אהבה היא יותר גדולה מהמדריגה של יראה, ולכן אמרינן שעדל"ת, ולכן העובר על ל"ת נענש בעונשים גדולים כגון מלקות ומיתה, משא"כ המבטל מצות עשה (ונר' שכוונתו היא כי כשהוא עובר על המדריגה הקטנה של ל"ת הרי זה נקרא עבירה יותר גסה כי עבר על דבר יותר בסיסי ולא רק על "מדריגה" ומשה מגיע לו עונש יותר גדול). והנה נראה פשוט שאין דברי הרמב"ן סותרים את מאי דאיתא בסוגיין של"ת הוא יותר חמור מעשה, והיינו משום שכוונת הגמרא היא לגודל העונש וכמו שפירש"י ולא לעצם המדריגה. ברם לכאורה קשה על הרמב"ן משום שמהגמרא משמע שמה שעדל"ת הוא היפך הסברא ואילו הרמב"ן כתב סברא.

ברם יש לומר שבאמת בלא הילפותא מכלאים בציצית היינו אומרים סברא הפוכה מהרמב"ן, דהיינו אומרים שאין עדל"ת משום של"ת הוא יותר חמור מעשה והרי הוא צריך לשמור יותר מעונשים

חמורים ומלעבור על דברים גסים, אלא שכל זה הוא בלא הילפותא מכלאים בציצית, אבל השתא דקמ"ל שעשה שפיר דוחה ל"ת א"כ מעתה אמרינן שהטעם הוא כמש"כ הרמב"ן.

ולפ"ז מיושב למה אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא, דלכאורה קשה טובא איזו סברא היא זו, הלא ביותר י"ל שאין לך בו אלא חידושו ולא מצינו אלא שעשה דוחה ל"ת גרידא אבל לא ל"ת שיש בו כרת. ברם לפי הרמב"ן א"ש, והיינו משום דמאחר שזכינו להסברא שכתב הרמב"ן א"כ מעתה הרי סברא זו שייכת גם בחומרא רבה (אלא שהתוס' שינים הקשו דמ"מ הרי זה סותר את מאי דאמרינן לעיל בדף ג' ע"ב שאם אשכחן רק שעשה דוחה ל"ת גרידא אכתי א"א לדעת מזה שעשה דוחה גם ל"ת שיש בו כרת, ועיי"ש בתירוצם וכן במה שתירץ על זה הריטב"א).

ובספר יד מלאכי באות תקט"ו הבין שכוונת הרמב"ן היא שעשה נקרא יותר חמור מל"ת ותמה עליו מהגמ' כאן ומעורר מקומות. מיהו לכאורה לק"מ אלא יתכן של"ת מיקרי יותר חמור או משום שעונשו מלקות, או משום שעוברים עליו בקום ועשה כמש"כ היד מלאכי בהמשך דבריו בשם הכנה"ג שמשום כך מיקרי ל"ת יותר חמור, אבל בכל זאת עשה דוחה משום שהוא מדריגה של אהבה. ועי' במהר"ץ חיות כאן שהבין את דברי הרמב"ן כהיד מלאכי. וע"ע ביד מלאכי שם שציין שהלב שמח על סה"מ להרמב"ם שורש א' והמגילת אסתר בשורש ד' כתבו שעשה חמור מל"ת, ובשם ספר שמות בארץ הביא שהוכיח מכמה דוכתי

של"ת חמור אלא שלא החליט בעל שמות בארץ את הדבר בגלל דברי הרמב"ן הנ"ל. והמהר"ץ חיות שם ציין עוד לספר הליכות עולם בשער ד' פרק ד' שכתב "טעם" אחר למה עשה דוחה ל"ת והיינו משום שבתחילה לא נאמרה הלא תעשה על הציור של העשה (וכן משמע מרבי נסים גאון בשבת דף קל"ג ע"א). מיהו לכאורה אין זה בגדר טעם אלא בגדר הגדרת הילפותא מכלאים בציצית כי עדיין צריכים טעם למה באמת לא נאמרה הל"ת גם על הציור של העשה. וע"ע ביבין שמועה להר"ש אלגזי שהרבה להשיג עליו.

והנה כבר ביארנו שאין דברי הרמב"ן הנ"ל סותרים את דברי הגמרא כאן, ומעתה יש לעיין בדברי הספר חרדים בענין זה, דעיין בספר חרדים בההקדמה באמצע ד"ה האחד וכו' ובד"ה תו גרסינן וכו' שכתב "שעון ביטול מצות עשה חמור מדין עונש לא תעשה", והוכיח כן מהא דעדל"ת (וזהו כהדברים שהמחברים ייחסו להרמב"ן), ולכאורה על זה שפיר יש לתמוה מהמבואר בסוגיין של"ת הוא יותר חמור ופירש"י שעונשו חמור יותר (ומשמע שזה נשאר אמת גם לפי המסקנא שעדל"ת).

ואולי יש לדחוק שהחרדים ילמוד כהדרך שכתב כאן הערל"ג והיינו שלעולם יתכן שעונשו של עשה חמור הוא יותר רק דמאי דאמרינן של"ת הוא יותר חמור מעשה הכוונה היא משום שעל ל"ת הרי הוא עובר בדרך קום ועשה משא"כ על עשה הרי הוא עובר בדרך שוא"ת בלי לעשות מעשה, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שהטעם שעדל"ת הוא משום שעונשו של עשה חמור יותר. מיהו נראה שדוחק לומר

שהחרדים הולך שם דלא כפירש"י, ועוד דעדיין קשה על החרדים ממה שהביא הערל"ג שם להוכיח שעונשו של ל"ת הוא חמור טפי מהא דמצינו שעל עשה מוחלין לו מיד משא"כ על ל"ת בעינן שיעבור יוה"כ דחזינן מזה של"ת מיקרי עבירה יותר גדולה וא"כ בודאי שעונשו הוא יותר חמור מעונשו של עשה.

ברם באמת נראה שלק"מ על דברי החרדים, והיינו משום דעיי"ש שביאר שאין כוונתו לומר שעל עשה יש עונש יותר חמור מעל לאו, אלא ביאר וז"ל, וכן יש בידנו שכל תרי"ג מצות יש דוגמתן בעשר ספירות, וכל מצות עשה שיעשה אדם בעולם הזה הוא מחזיק לענין הרומז אליו ונעשה עליו מליץ טוב, ואוי לנפש הנוסע לאותו העולם ולא יהי' בידו מצות מעשיות כי לא יהי' לו מקום להאחז במרכבה העליונה ומגין עליו בעוה"ז מן הפורעניות ובעוה"ב מעונש הלאוין, הנה המבטל מצות עשה עונשו עצום עכ"ל. ולהלן שם המשיך לבאר שחסרון זה הוא יותר חמור מעונש הלאוין. הרי שמה שעונשו של עשה הוא יותר חמור אינו משום שנותנים לו בפועל עונש יותר חמור אלא הרי זה משום שבטבע הדברים יוצא לו מזה הפסד יותר גדול מהעונש של לאוין, וא"כ לפ"ז אתי הכל שפיר, והיינו משום שמצד אחד הרי זה רבואת לומר שעדל"ת כי ל"ת מיקרי עבירה יותר גדולה ומש"ה נותנים לו עונש בפועל יותר חמור ממה שנותנים לו כשהוא מבטל מצות עשה, רק שבכל זאת עדל"ת כי מצד טבע הדברים יוצא לו עונש והפסד יותר גדול ע"י שהוא מבטל מצות עשה. מיהו עדיין יש לעיין בזה כי להלן שם כתב

עוד וז"ל, ובכלל דע כי לא יכול הפה להוציא עונש מבטל מצות עשה, לכן לא נכתב עונשו והוא דומיא דעוה"ב עין לא ראתה וכו' ודע זה עכ"ל, ומשמע שכוונתו בזה היא לעונש בפועל כי את העונש שהזכיר קודם שפיר יכול הפה להוציא בקיצור כמו שעשה הוא עצמו.

והנה בכתובות דף פ"ו ע"א תנינא שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב המשובב נתיבות בדבריו על סי' ג' בהקטע האחרון שם שרק על מצות עשה עושים כן אבל לא למי שבא לעבור על לא תעשה. ובאמת כן מבואר מפשטות הברייתא שם דתנינא במה דברים אמורים (שלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה אבל במצות עשה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ומשמע שרק על מצות עשה עושים כן. וכתב המשובב ש"בעלי מוסר הראשונים" הוכיחו מדין זה שעשה חמור מל"ת. מיהו רעק"א בדרוש וחיודוש שם כתב שבודאי גם למי שבא לעבור על לא תעשה עושים כן, והקשה באמת על המשמעות הנ"ל בהברייתא דמשמע לא כן. וגם המנ"ח במצוה ח' באמצע אות ה' כתב שגם בנוגע ללא תעשה הדין כן שהרי לא תעשה חמור מעשה כדאמרינן בגמ' הנ"ל ביבמות דף ז'. ולכאורה דברי המשובב בשם בעלי מוסר הראשונים נראים תמוהים בגלל הגמ' הנ"ל ביבמות, אם לא שנאמר שכוונתם היא ליסודו של החרדים וכמו שביארנו לעיל שאין דבריו סותרים את הגמ' ביבמות כאן.

קמו) לאו ל"ת חמור מיני'.
פירש"י וז"ל, שהרי לוקין עליו עכ"ל.

הנה מדבריו יוצא שכיון שלוקין על ל"ת ולא על מצות עשה הרי זה קובע שעונשו של ל"ת הוא יותר חמור מעונשו של עשה. מיהו עיין במאירי בריש פ"ב דאבות שכתב שאע"פ שיש לאוין שאין לוקין עליהם אבל מ"מ עונשם בידי שמים הרי הוא חמור כעונש מלקות או קרוב לכך עיי"ש, וא"כ לפ"ז אין ראוי ממה שלוקין על ל"ת ולא על עשה שעונשו של ל"ת חמור יותר, אלא צ"ל שהגמרא ידעה מסברא לחוד שעונשו של לאו חמור טפי. ודברי רש"י כאן עולים שפיר עם הצד השני שכתב המאירי שם וכן עם מש"כ הרמב"ם בפיה"מ באבות שם שלאוין שאין לוקין עליהם קלים הם בעונשם מלאוים שלוקין עליהם.

שו"ר בערל"נ שהעיר כהנ"ל על רש"י אבל על סמך מהרש"א בסנהדרין עיי"ש.

קמו) תוס' ד"ה שנאמר מעם מזבחי.

א. עיין בסוגיין דמייתנין מקרא דמעם מזבחי תקחנו למות שרציחה דוחה עבודה, והקשו תוס' דדלמא הא דלוקחים אותו מן המזבח למות אינו משום שמצות רציחה דוחה עבודה אלא הרי זה משום שרוצח פסול לעבודה דהא קי"ל שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו וא"כ כ"ש שהוא פסול לעבודה.

ולכאורה צ"ע איך רצו תוס' להביא ראיה מברכת כהנים הלא התם הרי הוא נפסל אפילו אם הרג בשוגג כמו שפסק הרמב"ם וכן הטור באו"ח סי' קכ"ח, ואילו הכא בעבודה אפילו אם נאמר שהוא פסול אבל מ"מ היינו רק אם הרג במזיד וכדכתיב

מעם מזבחי תקחנו למוות*), וא"כ להדיא מוכח דהתם בברכת כהנים יש סיבה מיוחדת שפוסלת אותו אפילו בשוגג, וא"כ שוב אין ראי' משם שהוא נפסל לעבודה (ואין ראי' אפילו להיכא שהרג במזיד).

ואולי ס"ל לתוס' בקושייתם שגם בברכת כהנים הרי הוא נפסל רק אם הרג במזיד (ועיין לקמן בסק"ב שנביא שבאמת יש חולקים על הרמב"ם). ולפי תירוצם שבברכת כהנים הרי זה משום חומרא בעלמא או משום שאין קטיגור נעשה סניגור שוב שייך לומר שאפילו בשוגג הרי הוא נפסל.

ב. והנה עיין באו"ח סי' קכ"ח בב"י ד"ה כהן שהרג וכו' שהביא את דעת הראב"י דהא דאמרו שלא ישא את כפיו הרי זה איירי דוקא בכהן שהוא מפורסם להרוג ומועד לכך, והביא שם גם את דעת רבינו שמחה שאינו פסול אא"כ הוא עומד עוד במרדו ולא עשה תשובה (וכן פסק הרמ"א שם בסעיף ל"ה), ולפי שיטות אלו לא מתקמה ראיית תוס' מברכת כהנים, דהא קרא דמעם מזבחי תקחנו למוות איירי אפילו באופן שעשה תשובה או שאינו מועד להרוג, דגם בכה"ג לוקחים אותו מעם המזבח למוות אע"פ שבכה"ג הרי הוא שפיר נושא את כפיו.

ג. וז"ל, חומרא בעלמא הוא עכ"ל. מלשון

זה משמע דהוי רק איסור לכתחילה, אבל בדיעבד אם בירך, שפיר חלה הברכה.

ד. וז"ל, ועוד וכו' ואין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. לפי תירוץ זה שיש חסרון בהכשר ידיו יתכן שגם בדיעבד אין הברכה חלה (אם נאמר שידיו מעכבות).

ה. וז"ל, ואין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. לפ"ז לכאורה לא איכפת לן אם הרג באבר אחר.

ו. וז"ל, ואין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. הנה גם עבודה היא בידיו, רק דהתם לא חשיבי ידיו בגדר סניגור כל כך כמו בברכת כהנים משום שבברכת כהנים הרי זה נראה יותר שהוא ממש מחיל בידיו את הברכה כיון שהוא עוסק בברכה משא"כ כשהוא עובד עבודה בידיו אע"פ שגם מביא ברכה אבל הוא עצמו הרי אינו עוסק בברכה.

קמח) יצאו בדק הבית.

צ"ע דתיפוק לי' משום שיצאו לחולין משעה שהגביה אותם ומעל, וי"ל דאתי כרבי יהודה בקידושין דף נ"ב ע"ב ודף נ"ה ע"א דס"ל שבמזיד אינו יוצא לחולין ודלא כרבי מאיר שם, והכא הרי במזיד איירי לענין כרת וכדכתיב בסיפא דקרא ונכרתה.

רק במזיד, אלא י"ל שכוונתם היא לומר דלא חזי משום ק"ו לחוד מנשיאת כפים, ולעולם הרי הוא לא חזי גם בשוגג, ומש"ה אמרה התורה שנקחנו למוות היכא שהי' מזיד. ויש לדחות.

* מיהו יש לומר שאין כוונתם לומר שמה שהוא לא חזי הרי זה רק מהך קרא דלמות ושדעינן שכן היא כוונת הפסוק מק"ו מנשיאת כפים, דהא לפ"ז בודאי קשה מה שהקשינו דהא קרא דלמות איירי

קמט) תד"ה לפי שיצא אשם מצורע לידון בדבר חדש.

א. וז"ל, מה שחטאת מצורע טעונה נסכים ושאר חטאות אין טעונות לא חשיב דבר חדש ואין קרוי דבר חדש אלא כשסותר כללו כי הכא דשאר אשמות טעונות כל הדם לגבי המזבח ואשם מצורע נותן ממנו לבהונות וכגון אשת אח שנאסרו כל העריות וזו הותרה שסותר כללו אבל מה שחטאת מצורע טעונה נסכים אין זה סותר את כללו עכ"ל.

והנה יש להקשות על דבריהם דהא גם בלא"ה מה שחטאת מצורע טעונה נסכים אינו בדין שיחשב בגדר דבר חדש דהא יש סברא לדבר וכדאמר רבי שמעון בסוטה דף ט"ו ע"א שהטעם למה כל חטאות ואשמות אינם טעונים נסכים הוא כדי שלא יהא קרבנו מהודר כיון שחטא משא"כ במצורע דלא שייך טעם זה משום שאין חטאתו באה על החטא עיי"ש, ואע"פ שהתם ר"ש הוא דקאמר טעם זה דדריש טעמא דקרא וא"כ לפי רבנן דלא דרשי טעמא דקרא אכתי יוצא דהוי שפיר בגדר גזיה"כ ודבר חדש, אבל הלא היכא שאין נפ"מ לדינא כו"ע דרשי טעמא דקרא כמש"כ התוס' יו"ט בסנהדרין פרק חלק משנה ה'*, ובספרי על סנהדרין באות שפ"ח כתבתי שי"ל שגם רש"י שם שהביא התיו"ט את

דבריו מודה לזה עיי"ש, וא"כ לפ"ז אכתי לא מיקרי דבר חדש.

מיהו אולי תוס' כאן סוברים באמת שרבנן לא דרשי טעמא דקרא אפילו כשאין יוצא נפ"מ לדינא מהטעם. ועוד דעיין בסוטה שם דמבואר בגמרא שדברי ר"ש הנ"ל אתו שפיר רק לפי ר"א הקפר שסובר שנזיר מיקרי חוטא אבל אם לא נסבור כר"א הקפר אז בע"כ א"א לומר כטעמו של ר"ש כי לפי טעמו גם חטאת נזיר היתה צריכה להיות טעונה נסכים (כיון שאזלינן שנזיר אינו נקרא חוטא ואין חטאתו באה על שום חטא), וא"כ י"ל שקושיית תוס' כאן מתקומה אליבא דהמ"ד שחולק על ר"א הקפר. מיהו עיי"ש בתוס' באם יש באמת מי שחולק על ר"א הקפר בזה.

והנה גם בזבחים דף מ"ט ע"א כתבו תוס' כדבריהם כאן דהיכא שאינו סותר את הכלל לא מיקרי דבר חדש, ורעק"א בגליון הש"ס שם ציין לדברי התו"כ שהביא רש"י בדף נ"ז שם דמוכח מיני' דלא כסברת תוס' דמיקרי דבר חדש רק כשהוא סותר את כללו, ולפי זה הדרה קושיית תוס' כאן לדוכתה, אם לא שנאמר כהנ"ל דהיינו דמה שחטאת מצורע טעונה נסכים אינו נקרא דבר חדש משום שיש טעם לדבר ואפילו רבנן דר"ש מודים לטעם זה כיון שאין בזה נפ"מ לדינא.

ב. וז"ל, וי"ל דלא גמר מינה וכו' ואין זה

אבל מה שיחשב דבר חדש ולא נוכל להחזירו לכללו זהו בגדר תוצאה שבאה לאחר מכאן, וצ"ע.

גם יש לדחות בדרך אחרת את מה שרצינו לומר כאן דמיקרי שיש נפ"מ לדינא, ואכמ"ל.

* גם אולי י"ל דהכא הרי זה שפיר נקרא שיש מזה נפ"מ לדינא שהרי ע"י שלא נדרוש טעמא דקרא הרי יחשב דבר חדש ולא נוכל להחזירו לכללו. ברם אולי בעינן נפ"מ לדינא בגוף הדבר שאנו דנין עליו דהיינו בענין נסכים,

חידוש עכ"ל. עיין בדבריהם בזבחים דף מ"ט ע"א ד"ה לפי.

דף ז' ע"ב

(קנ) תיתי במה מצינו מאשת אח (בענין אם אומרים הואיל ואישתרי אישתרי היכא שהאיסור הראשון הותר, וכן היכא שרק נדחה).

א. הנה הרמב"ן והרשב"א והריטב"א כאן פירשו שהכוונה במאי דאמרינן תיתי במה מצינו היא למה מצינו רגיל, וכן מבואר מדברי הר"א אב"ד ורבינו יונה שהביאו, וכן הוכיח הקובץ הערות בסי' ח' אות י"ד מדברי רש"י לקמן בדף ח' ע"א.

ברם תוס' בדף ג' ע"ב וד' ע"א בד"ה לא תעשה וכו' כתבו שא"א לומר שהכוונה היא למה מצינו כי אם הכוונה היא למה מצינו הרי א"א להקשות הכא חד איסורא והכא תרי איסורי וכמו שביארו שם, וכן הקשו עוד קושיות המוכיחות שאין הכוונה כאן למה מצינו, ולכן פירשו שבאמת א"א ללמוד במה מצינו מאשת אח משום דאיכא למיפרך מה לאשת אח שמצותו בכך, אלא כוונת הגמרא כאן היא להואיל ואישתרי אישתרי וכמו שמסיק כאן הגמרא בסוף.

ברם לפ"ז אין מובן מה היא כוונת המקשה שהקשה התם חד איסורא הכא תרי איסורי הלא על זה גופא מהני הסברא של הואיל ואישתרי אישתרי. ועיין במהרש"א שם שנתעורר על זה וכתב שכוונת הגמרא היא להקשות דשאני אשת אח שמצותו בכך והיכא שהאיסור הראשון נדחה משום שמצותו בכך לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, וכוונת לשון הגמרא היא דהתם איכא חד איסורא, כלומר חד איסורא שמצותו בכך, ואילו באחות אשה איכא שני איסורים והאיסור השני דהיינו האיסור של אחות אשה אינו בגדר מצותו בכך לגבי מצות יבום, ועל זה מסיק דשפיר אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו אם האיסור הראשון הוא בגדר מצותו בכך והאיסור השני אינו בגדר מצותו בכך, ואע"פ שא"א ללמוד במה מצינו מהיכא שמצותו בכך אבל הואיל ואישתרי אישתרי שפיר אמרינן, כן נראית כוונת המהרש"א שם*). מיהו לכאורה פירושו של המהרש"א אינו מונח כל כך בלשון הגמרא. והמהדורא בתרא כאן כתב לבאר בדרך אחרת את כוונת המקשה לפי תוס' והיינו שכוונתו היא להקשות דהא הכא איכא ב' איסורים ומנא לך בכלל לומר יסוד כזה של הואיל ואישתרי אישתרי. ברם גם הפירוש הזה אינו מונח בלשון הגמרא, ועוד דלפ"ז לא תירץ התרצן מידי במה שאמר מהו דתימא

שפיר יש לפרוך מה לאשת אח שמצותו בכך, רק שבכל זאת הרי הוא סובר שהואיל ואישתרי אישתרי אמרינן אפילו אם האישתרי הראשון הוא בדרך מצותו בכך, ומסתמא זו היא כוונת המהדורא בתרא שם במש"כ ויש ליישב.

* והנה המהדורא בתרא על תוס' שם הקשה שלפי המהרש"א יוצא שזה שאמר בסוגיין שנילף במה מצינו ונתכוין באמת להואיל ואישתרי אישתרי, לא ס"ל הך דיחוי של מצותו בכך, וא"כ צ"ע למה אינו לומד בדרך מה מצינו רגיל. ברם י"ל שהוא סובר כהתרצן שעל מה מצינו

הואיל ואישתרי אישתרי אלא הו"ל למימר מיד דידיענין את היסוד של הואיל ואישתרי אישתרי ממצורע שראה קרי.

ב. והנה יש לבאר את סוגיית הגמרא כאן בדרך אחרת אבל בהקדם ב' הנחות:

א', בובחים דף ל"ב ע"ב דנו בגמרא על ציור שהיו רוב הציבור טמאי מתים ונעשו גם זבין האם אומרים שכמו שמותר להם להביא את פסחיהם בפסח ראשון כשרובם הם טמאי מתים הה"נ להיכא שניתוספה להם טומאת זיבה, או האם הם נדחים לפסח שני, דאביי שם קאמר שרק במצורע שראה קרי אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי כי מה שמצורע מותר להכניס ידיו לבהונות הרי זה בגדר הותרה ורק בהותרה אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אבל לא בעשיית פסח בטומאה משום שמה שרוב ציבור שנטמאו במת עושים את פסחיהם בפסח ראשון הרי זה בגדר דחוי' ובדחוי' לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, ופירש"י וז"ל, טומאה דחוי', כלומר בקושי נידחית אצלה דיחוי בעלמא על ידי נשיאות עון שהציץ מרצה ולא בהיתר גמור, לטומאת מת אידחי ולא לטומאת זיבה עכ"ל, ורבא שם אמר בזה"ל, אדרבה איפכא מסתברא דמצורע היתירא הוא, להא אישתרי ולהא לא אישתרי, טומאה דחוי' הוא מה לי חד דחוי' מה לי

שתי דחיות.

ונראה שיש לומר שאליבא דאמת בין אביי ובין רבא סוברים הואיל ואישתרי אישתרי בין בציור של הותרה ובין בציור של דחוי', והיינו משום שי"ל שרק בנוגע לעשיית פסח בטומאה סובר אביי שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי בציור של דחוי' כי התם באמת חזינן שהתורה התירה רק בקושי דהא חזינן שצריכים ריצוי ציץ, וכמו שהביא רש"י, וא"כ בשאר ציורים של דחוי' אולי גם אביי מודה דאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, וכן בדעת רבא יש אומרים (ע"י בתוס' רעק"א על משניות באות ג' ובערל"נ על תד"ה רבא אמר וכו' ובהערה כאן) שלעולם גם רבא סובר דאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי גם בציור של הותרה כגון במצורע שראה קרי וכל כוונתו שם היא רק לומר שאת"ל שיש מקום לחלק א"כ אדרבה הסברא נותנת לחלק להיפך אבל לעולם אין רבא מחלק בין דחוי' להותרה*).

ב', גם יש להקדים דלכאורה יש לתמוה על כל סוגיית הגמרא כאן, דאיך מדמינן יבום של עריות למצורע בעל קרי, הלא התם במצורע אפילו אם הוא טמא בכמה מיני טומאה אבל מ"מ כשהוא נכנס להעזרה הרי הוא עובר רק באיסור אחד, ואע"פ שיש שתי סיבות שגורמות לההוא

כאן על יבום את הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי ואתי בפשטות גם לפי אביי והרי אביי לית לי' הואיל ואישתרי אישתרי בציור של דחוי' וא"כ מוכח שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום דמעתה מתוקמה הסוגיא כאן בין לאביי ובין לרבא.

* והאפיקי ים בסי' ז' אות י"ד נקט שרבא סובר באמת הואיל וכו' גם בדחוי' וגם בהותרה, אבל בדעת אביי הרי הוא נוקט שלא אמרינן הואיל בשום ציור של דחוי' ולכן כתב שם דמוכח מסוגיא דידן שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום ואינו רק בגדר דיחוי דהא הגמרא קאמרה

איסור, דהיינו ב' מיני טומאה, אבל בכל זאת אינו עובר אלא על איסור אחד לחוד, משא"כ בעריות הלא אם הוא מיבם אחות אשה הרי מעתה יש כאן ב' שמות של איסור דהיינו בין האיסור של אשת אח ובין האיסור של אחות אשה, וא"כ נהי דחזינן במצורע דאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אבל אולי אמרינן כן רק בנוגע לסיבות שונות של איסור אבל לא לענין להתיר איסור אחר ממש*).

ואולי י"ל שבנוגע לנקודה זו יש חילוק בין אם הוי ציור של הותרה או ציור של דחוי, והיינו שבציור של הותרה לא איכפת לן אפילו אם ה"הואיל ואישתרי אישתרי" מועיל להתיר ב' איסורים נפרדים כי הרי לאחר שאומרים את ה"הותרה" הרי נשאר שלא עשה שום מעשה איסור כלל, דהא זוהי הכוונה בהגדר של הותרה, וא"כ גם אם נגיד את ה"הואיל ואישתרי אישתרי" בנוגע לב' איסורים נפרדים ישאר שלא עשה שום מעשה איסור כלל, באופן שלא ישאר שום גריעותא נוספת ממה שאומרים את ה"הואיל ואישתרי אישתרי" בנוגע לשני איסורים נפרדים ממה שיוצא בב' סיבות לאיסור אחד, אבל בציור של דחוי שפיר ישאר גריעותא נוספת שהרי אם נאמר את ה"הואיל ואישתרי אישתרי" בציור של שני איסורים נפרדים א"כ יוצא שלאחר שנאמר את ה"הואיל ואישתרי אישתרי" הרי הוא עושה מעשה שהוא נחשב גם עכשיו לשני שמות נפרדים של איסור וא"כ י"ל שא"א

ללמוד את זה ממה שאומרים הואיל ואישתרי אישתרי כשהמדובר הוא במעשה שכולל בתוכו רק איסור אחד (ואע"פ שכבר הבאנו שבנוגע ל"סיבות" סובר רבא שיותר קל לומר הואיל ואישתרי אישתרי בציור של דחוי מבציור של הותרה, אבל מ"מ אכתי י"ל שהיכא שהמדובר הוא בב' שמות נפרדים של איסור יותר קשה לומר הואיל ואישתרי אישתרי בציור של דחוי כיון שלבסוף ישאר שעשה ב' שמות של איסור).

ולפי כל הנ"ל י"ל בביאור הסוגיא כאן שבתחילה סברה הגמרא שהאיסור של אשת אח נדחה בפני יבום, רק שבכל זאת סברה הגמרא שי"ל שהואיל ונדחה האיסור של אשת אח הה"נ שנדחה האיסור של אחות אשה, וזו היתה כוונת הגמרא במה שאמרה סד"א תיתי במה מצינו מאשת אח וכמו שפירשו תוס' לעיל שהכוונה היא להואיל ואישתרי אישתרי, ועל זה דחתה הגמרא שהכא הרי יוצא שאמרינן את ה"הואיל ואישתרי אישתרי" כדי להתיר לו לעשות דבר שכולל בתוכו ב' שמות של איסור, וא"כ הרי זה גרע טובא מהיכא דליכא אלא האיסור של אשת אח לחוד, ועל זה מסיק הגמרא שאשת אח הוא בגדר היתירא לענין יבום וכמשמעות הלשון של אישתרי, ולא בגדר דחוי, וממילא שפיר י"ל הואיל ואישתרי אישתרי גם כדי להתיר ב' איסורים.

והנה כבר הבאנו שתוס' לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה לא תעשה וכו' הקשו אמאי לא אמרינן שבלא עלי' היינו לומדים במה

* ועיין באמרי משה בסוף סי' ה' שהקשה קושיא זו (ועיי"ש בתירוץ). ולקמן באות קנ"ט נבאר שכוונת הר"י בתוס'

בדף ח' ע"א בד"ה רבא וכו' היא לנקודה זו שגבי אשת אח יש שני שמות של איסור ולא איסור אחד משתי סיבות.

קנב) יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

עיינ בתוס' ישנים כאן שהקשו למה בעינן טעם זה הלא גם בנוגע לאיסורא דעזרת נשים י"ל הואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו, ותירצו דהא מצד שהוא מצורע הרי הוא מותר להכנס לעזרת נשים גם שלא לצורך טהרתו שהרי ביום השמיני קיימינן שהוא רק בגדר מחוסר כפרה ומחוסר כפרה הרי מותר להכנס לעזרת נשים וא"כ נמצא שבנוגע לכניסה לעזרת נשים שום דבר לא הותר לצרעתו, כן נראה כוונתם שם, וכן ביארו תוס' להדיא בזבחים דף ל"ג ע"א סד"ה א"ל מטונן עיי"ש.

וע"ע בערל"נ בד"ה אמר עולא וכו' שהוסיף להקשות שבכל זאת נהי דלא שייך לומר הואיל ואישתרי על עזרת נשים אבל אכתי למה בעינן לומר שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת הלא גם בלא זה מוכח דמותר דהא איך אפשר לומר דמותר לו להכנס לעזרת ישראל החמורה ולא לעזרת נשים הקלה, הלא יש בזה משום תרתי דסתרי. מיהו לכאורה יש ליישב שהרי לעזרת ישראל מותר לו להכניס רק את בהונותיו אבל לא את כולו וכמש"כ תוס' בד"ה ואמר עולא וכו', ובדרכם הראשון שם ביארו דהיינו משום שהציוור של ביאה במקצת למדה רק בגזירה שוה, וא"כ אולי אה"נ שגם לעזרת נשים מותר לו להכניס את בהונותיו ולעשות ביאה במקצת מצד טענתו של הערל"נ שיש כאן תרתי דסתרי, רק שאכתי לא סגי בהכי כי המצורע צריך להכנס שם כולו כדי להגיע לעזרת ישראל ולכן בעינן

מצינו מאשת אח שעדל"ת שיש בו כרת, ותירצו דשאני אשת אח שמצותו בכך, והבאנו באות מ"ה שהקובץ הערות והאפיקי ים ביארו שתוס' אולי שהאיסור של אשת אח הוא בגדר דחוי' אצל יבום ולא בגדר הותרה. מיהו לפי דברינו כאן אין ראי' לפי המסקנא, והיינו משום דנהי שכן סברה הגמרא כאן בתחילת הסוגיא (ולכן שפיר הוצרכו תוס' לתרץ למה בתחילת הסוגיא לא הוכיחו מאשת אח שעדל"ת שיש בו כרת) אבל לפי סוף הסוגיא (שאמרה הואיל ואישתרי אישתרי) הרי האיסור של אשת אח הותרה ולא נדחה.

ועכ"פ אכתי יש לעיין בהביאור הנ"ל שכתבתי הן מצד הסברא והן באם הוא נכנס ללשון הסוגיא כאן ובזבחים וללשון תוס' לעיל.

קנא) הואיל ואישתרי אישתרי.

עיינ בהאות הקודמת בסק"ב בענין אם אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי בין היכא שהאישתרי של האיסור הראשון הוא על דרך הותרה ובין אם הוא על דרך דחוי'.

וע"ע שם באם אמרינן כן רק היכא שיש ב' סיבות לאיסור אחד או האם אמרינן כן אפילו היכא שיש ב' שמות של איסור.

קנא*) וראה קרי בו ביום וטבל.

עיינ בערל"נ בד"ה אכן זה וכו' בענין למה נקטו שהבעל קרי טבל ונעשה כבר טבול יום, הלא גם בלא זה י"ל שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

את הטעם של יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

ועכ"פ אין להקשות דנאמר שהואיל והותר לצרעתו להכנס לעזרת ישראל הותר נמי לקריו להכנס לעזרת נשים, דנראה פשוט דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אלא היכא שהוא עובר על האיסור השני בעידנא אחת עם האיסור הראשון משא"כ הכא הרי הוא נכנס לעזרת נשים קודם שהוא מכניס את ידיו לעזרת ישראל. שו"ר בקר"א על זבחים כהסברות הנ"ל.

קנג) אע"פ שטבול יום אחר אין נכנס זה נכנס.

עיינ ברש"י בזבחים דף ל"ב ע"ב בד"ה אידי ואידי שכתב שהטעם למה א"א להוציא את הדם לשער ניקנור (באופן שלא יצטרך המצורע להכניס את בהונותיו להעזרה) הרי זה משום שאם יעשו כן יפסל הדם ביוצא. ועיין בשפת אמת שם שפקפק בטעם זה וכתב טעם אחר והיינו דאע"ג דמאי דכתיב לפני ה' גבי והעמיד הכהן את המצורע הכוונה היא שהמצורע יעמוד בשער ניקנור, אבל מאי דכתיב לפני ה' גבי מתן הבהונות הכוונה היא בתוך עזרת ישראל כמו בנוגע לזריקת הדם, שהרי הפסוק ההוא של לפני ה' קאי גם על זריקת הדם וגם על מתן הבהונות וא"כ בע"כ צ"ל ששניהם הם במקום א'. ויש להוסיף שאין זה רק ענין של שני מקומות וכמש"כ השפ"א אלא באמת שער ניקנור ותוך העזרה הרי הם ב' מדריגות נפרדות של לפני ה' (חוץ ממה שתוך השער לא נתקדש בקדושת עזרה), והיינו דשער ניקנור מיקרי לפני ה' משום שהוא דרך

ביאתם של כל באי העזרה וכמו שביאר רש"י בסוטה דף ח' ע"א בד"ה לפני ה' אבל תוך העזרה נחשב מדריגה יותר גדולה של לפני ה'. וגם לפי מש"כ הגרי"ז בסוף דבריו על הל' מחוסרי כפרה דשער ניקנור מיקרי לפני ה' משום שתוך הפתח הרי זה נחשב כלפנים (אע"פ שלא נתקדש), גם לפ"ז יש לומר שהם ב' מדריגות ושתוך העזרה חשיב מדריגה יותר גדולה של לפני ה' משום שהוא אויר העזרה ממש (ויש לדמות לזה את דבריו לעיל שם בד"ה והנה בתוס').

והנה עיי"ש שהאריך הגרי"ז להוכיח שמה שהמצורע צריך לעמוד לפני ה' בתוך שער ניקנור אין זה רק משום שע"י כך יוכל להכניס את ידיו לבהונות אלא יש כאן קיום מסוים בזה גופא שהוא עומד שם ומש"ה הרי הוא צריך לעמוד שם משעת תחילת הקרבת קרבנותיו כמו שהביא שם, וכן בגלל כן שייך להצריך שיהיו פניו למערב כמו שהביא שם, אלא שהביא הגרי"ז שם שתוס' בסוגיין לא ס"ל הכי שהרי הקשו אמאי לא קידשו את תוך השער באופן שיוכל המצורע לעמוד חוץ להשער ולהכניס את ידיו לתוך חלל השער, ותי' הריב"ן דהיינו משום שהחלל של שער ניקנור לא מיקרי לפני ה' עכ"ד, ולהדיא חזינן מקושייתם שאין קפידא בעיקר דינו של המצורע אם יעמוד במקום שאינו נקרא לפני ה' אלא כל הטעם למה בעינן שיעמוד לפני ה' הרי זה כדי שיוכל להכניס את ידיו לבהונות, ומש"ה הקשו למה לא קידשו את חלל השער באופן שיוכל להכניס את ידיו למקום שהוא קדוש בקדושת העזרה

גם בלי לעמוד תוך השער, וגם בתירוצם לא חזרו מהנחה זו רק שכתבו שא"א לעשות כהנ"ל משום שיחסר מצד מקום הבהונות אבל לא תירצו שיחסר מצד מקום עמידת המצורע.

וביאר עוד הגרי"ז וז"ל, דס"ל (לתוס') דדין לפני ה' האמור במצורע בקרא דוהעמיד וגו' עיקרו לא נאמר על עמידת המצורע עצמו שהיא בשער ניקנור, רק על עצם המתן בהונות שהוא בעזרה עצמה, ולפני ה' פירושו עזרה ולא שער ניקנור, וכל עמידתו בשער ניקנור הוא רק כדי שיקוים בו דין לפני ה' בהמתן בהונות שלו דהיינו העזרה ומש"ה הקשו מה שהקשו עכ"ל.

קנדה) יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת.

הנה רש"י כאן כתב שנקטו טומאת קרי ולא טומאת שרץ משום שטמא שרץ, ואפילו טמא מת, מותר להכנס למחנה לוי'. והקשו תוס' דהא מן התורה גם טבול יום דקרי מותר להכנס למחנה לוי' (ורק קודם טבילה אסור לו להכנס לשם) וכדאמר רבי יוחנן, וא"כ בע"כ שכוונת הברייתא היא לעשה דרבנן, והרי מדרבנן גם טמא מת אסור להכנס לעזרת נשים, וא"כ אכתי קשה למה נקטו רק טומאת קרי. ובדעת רש"י צ"ל שהוא מפרש שהברייתא חולקת על רבי יוחנן וסוברת שטבול יום דקרי אסור מן התורה להכנס למחנה לוי' וכפשטות הלשון של עשה שאין בו כרת דמשמע דהוי עשה גמור מן התורה, ולכן שפיר כתב רש"י שנקט התנא

קרי משום שטמא מת או שרץ מותרים להכנס לשם מן התורה וליכא אפילו עשה, וכן משמע מדבריו בד"ה וידחה שהתנא של הברייתא סובר שיש כאן עשה דאורייתא של וישלחו מן המחנה, וכ"כ המהר"ם כאן שלפי רש"י רבי יוחנן חולק על הברייתא, ובאמת כן פירש"י להדיא בזבחים דף ל"ב ע"ב וביאר רש"י שם בד"ה אע"פ שאין טבול יום אחר וכו' דפליגי התנא ורבי יוחנן באם טבול יום דזב כזב דמי, או לאו כזב דמי (ודלא כתוס' כאן בד"ה ורבי יוחנן שכתבו שרק לגבי פסח הבא בטומאה אמרינן שמחוסר כפרה דזב כזב דמי, וכן לענין זב בעל ג' ראיות שטבל שהוא גם מחוסר כפרה וגם טבול יום ושניהם הם משום שם אחד).

והנה תוס' בזבחים שם בד"ה ורבי יוחנן וכו' הקשו על רש"י דאמאי הוי רק עשה שאין בו כרת הלא יש גם ל"ת של ולא יטמאו את מחניהם והרי אין עדל"ת ועשה. וע"ע בסוף הסוגיא שם בדף ל"ג ע"ב שמסיק רבינא שעל ביאה במקצת יש רק לאו וליכא כרת ופירש"י שם שרצונו ליישב בזה למה מותר לו למצורע בעל קרי להכניס ידיו לבהונות בערב פסח (ולית ל' תירוצו של עולא של הואיל והותר לצרעתו וכו', ועיי"ש ברש"י), וכוונתו היא לתרץ משום דהוי רק ל"ת בעלמא שאין בו כרת ולכן יבוא העשה של פסח וידחה את ל"ת, והקשו תוס' על זה דהא יש גם עשה והרי אין עדל"ת ועשה, ועוד הקשו דהא בעידנא שהוא עובר על ביאת מקדש אכתי אינו מקיים את העשה של פסח. והנה יש לעיין למה לא הקשו תוס' קושיא זו שאינו בעידנא

גם לעיל כשהקשו על רש"י בנוגע לעזרת נשים, דהא גם שם יש להקשות שבעידנא שהוא נכנס לעזרת נשים ועובר על העשה של וישלחו מן המחנה אכתי אינו מקיים את העשה של פסח. ועכ"פ עיין לעיל באות ק"כ שהבאנו בשם הטורי אבן שיש ראשונים שסוברים שסגי בהכשר מצוה שא"א להמצוה להעשות בלעדו כדי להחשב בעידנא, כלומר דסגי בזה שהוא עושה הכשר מצוה כזה בשעה שהוא עובר על ל"ת כדי להחשב בעידנא, ולדידהו לק"מ קושיית תוס' (ועיי"ש בדברי יתר האחרונים שהבאנו).

והנה תוס' בדף ל"ג שם תירצו דעשה שיש בו כרת דוחה אפילו ל"ת ועשה, וכן אפילו אם אין כאן התנאי של בעידנא. וגם על זה צ"ע למה לא תירצו כן גם לעיל כשהקשו על רש"י שיש לו תעשה ועשה בזה שנכנס הטבול יום למחנה לוי'.

וע"ע בחולין דף ע"ח ע"א בתד"ה מנין וכו' שכתבו שא"א לומר שיש ס"ד לומר שהעשה של פסח דוחה את הל"ת של אותו ואת בנו והיינו משום שבאותו ואת בנו יש גם עשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, הרי דס"ל לתוס' שם שאפילו עשה שיש בו כרת אינו דוחה ל"ת ועשה.

והנה אם נאמר כהריב"א שהיכא שיש עשה נגד ל"ת ועשה, אז באמת העשה דוחה את הל"ת, רק שנשאר העשה ומאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, א"כ היכא שהעשה שהוא רוצה לעשות הוא עשה שיש בו כרת, הרי מעתה שפיר יש טעם להכריע ולומר שידחה ההוא עשה להעשה שאין בו כרת (עי' בזה לעיל באות פ"ב

בד"ה וע"ע בקובץ הערות), וכדברי תוס' בזבחים, אבל אם לא נאמר כהריב"א, אלא נאמר שהיכא שיש עשה נגד ל"ת ועשה אז גם הל"ת אינו נדחה, א"כ מעתה יתכן שאפילו עשה שיש בו כרת אינו יותר חמור מל"ת ועשה ביחד.

ועי' בחולין דף קמ"א ע"א שהסיקו תוס' שגם לפי דרכו של הריב"א יתכן לומר רק שהעשה דוחה את המלקות של הל"ת אבל האיסור של הל"ת עודנו נשאר וא"כ גם לפי הריב"א י"ל שהאיסור הנ"ל עם העשה מצטרפים להחשב איסור חמור ואינו נדחה אפילו ע"י עשה שיש בו כרת.

וע"ע בתוס' לעיל בריש דף ו' ובדברינו שם באות ק"ח.

קנה) תד"ה וראה קרי.

א. עיין בהאות הקודמת בנוגע להמחלוקת שבין רש"י והר"י כאן.

ב. מה שכתב רעק"א בגליון הש"ס כאן שיש עוד ראי' ממתניתין דמס' תמיד, כן כתבו תוס' בזבחים דף ל"ב ע"ב בד"ה ורבי יוחנן, וכן הרשב"א כאן.

קנו) תד"ה ורבי יוחנן אמר.

וז"ל, אלא דוקא לענין פסח הבא בטומאה דלא יאכלו ממנו זבין וזבות ונדות ויולדות קאמר דכזב דמי וכו' אבל לענין ביאת מקדש לאו כזב דמי עכ"ל. הנה כעין זה היא שיטת הרמב"ם, וכתב הגרי"ז בהל' פרה אדומה בעמוד ס"ב בד"ה ולפי"ז וכו' וז"ל, ולמדתי ביאור סוגיא זו מתוך דברי אאמו"ר בכתביו בביאור דעת הרמב"ם

שחילק במחוסרי כפרה בין קודש למקדש, דאם אכל קודש לוקה מן התורה ואם נכנס למקדש אינו לוקה רק מכת מרדות מדבריהם, וכתב על זה, דדין אכילת קודש תלוי בפסולא דגופא וכדחזינן דשייך בזה דין דערל כטמא (כלומר דאע"פ שאינו טמא ממש אבל בכל זאת התורה נתנה לו את הפסול של טומאה וכן במחוסר כפרה), משא"כ איסורא דביאת מקדש תלוי בטומאה ממש, דעיקר איסורא הוא מה שמכניס טומאה למקדש ולא משום דהגברא פסול לביאת מקדש, ומחוסרי כפרה נהי דרחמנא שוויי' כטמא לענין פסולא דגופא אבל מ"מ לענין טומאה ממש אין דינו כטמא וכו' עכ"ל. וכן הוא בחידושי הגר"ח על הש"ס לקמן על דף ע"ב. וע"ע בגדר מחוסר כיפורים בספרי על זבחים בח"ב אות ק"ג וקנ"ו.

והנה תוס' כאן הוסיפו שגם לענין ביאת מקדש אמרינן שמחוסר כפרה דזב כזב דמי בציוור שהוא גם מחוסר כפרה וגם טבול יום ושניהם הם מחמת שם אחד, וכגון זב בעל ג' ראיות לאחר שטבל, אבל לא היכא שהם מב' שמות, אלא בכה"ג אינו כזב, ולפי הנ"ל הביאור הוא שכשהוא גם ט"י ושניהם הם משם אחד יש לו טומאה ממש משא"כ כשאין משם אחד.

קנז) תד"ה ואמר עולא.

וז"ל, וי"ל דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא יבוא אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקישא גמר לה עולא התם מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת וכו' עכ"ל. וכתב הקובץ הערות בריש סי' י"ט

וז"ל, דלתירוץ ראשון (של תוס' כאן) הא דביאת מקצת שמה ביאה אין החיוב על המקצת מצד עצמה אלא משום דנחשב כאילו בא כולו ואין הבדל בין מכניס אצבע למכניס חמש אצבעות או נכנס כולו עכ"ל, פי' דמש"ה לא תירצו כהתירוץ הראשון. ברם לכאורה אין דבריו מובנים דהא אם נאמר דנחשב כאילו בא כולו א"כ למה יש סברא להתיר יותר משום זה שהדבר נלמד רק מג"ש ולא ממקרא מפורש, הלא ביסודו גם ביאת מקצת מיקרי ביאת כולו.

ובאמת גם אם לא נאמר כביאורו של הקובץ הערות בדבריהם אלא גם אם נאמר כהצד השני שכתב הקובץ הערות שם, והיינו שביאת מקצת לא חשיב כביאת כולו אלא האיסור הוא בגלל המקצת, וכן כל מקצת ומקצת שיוסיף להכניס הרי הוא הוספת איסור, א"כ גם לפ"ז לא אתי דבריהם שפיר, דהא גם בלא זה שיש איסור מפורש על כולו לא קשה קושיית תוס', אלא ניחא טובא למה אסור לו להכנס כולו, דהא בזה הרי הוא מוסיף עוד איסורים של מקצת, ואפילו פחות מכולו אסור לו להכניס, ואילו תוס' כתבו שהקפידא היא רק משום כולו.

ולכאורה צ"ל צד שלישי בביאור דבריהם, והיינו שלעולם האיסור של מקצת אינו משום דחשיב כביאת כולו, אלא ביאת מקצת אסורה בגלל עצמה, אלא שנוסיף שבכל זאת לא איכפת לן בזה שהוא מוסיף עוד מקצת (ודלא כהקובץ הערות) אלא אין חילוק בין ביאת חלק קטן של גופו לביאת חלק יותר גדול, ורק ביאת כולו אסורה באיסור נפרד, וא"כ לפ"ז שפיר כתבו תוס'

שרק ביאת מקצת הותר אבל לא ביאת כולו כיון שזהו איסור נפרד. ברם באמת גם לפ"ז אכתי צ"ע למה הדגישו את העובדא שביאת כולו נאמרה בפירוש ואילו ביאת מקצת למדה רק מג"ש הלא סגי בזה שיש בביאת כולו עוד איסור בלי לשום לב לאיזה כתוב בפירוש ואיזה למד מדרשה.

עוד תירצו תוס' וז"ל, ועוד י"ל כיון דאפשר ע"י ביאת מקצת, אם יכנס כולו חייב מידי דהוי אהי' לו דרך קצרה ובא לו בארוכה עכ"ל. וכתב הקובץ הערות שם וז"ל, ולתירוץ השני החיוב על כל מקצת מצד עצמו ולא משום דהוי כאילו בא כולו עכ"ל, פי' ומש"ה אסור לו להכניס יותר מהבהונות. מיהו לכאורה דבריו אינם מובנים, דהא אדרבה מהתירוץ הזה משמע שבאמת אין כאן הוספת ביאה כשנכנס כולו מכשנכנס מקצתו (משום שגם ביאת מקצת היא כביאת כולו), רק דמ"מ הרי הוא עובר משום שע"י שכולו נכנס הרי במציאות יצטרך להאריך יותר ביציאתו. וע"ע בספרי על זבחים בחלק ג' אות כ"א שהאכרתי יותר בדברי תוס' כאן.

דף ח' ע"א

קנח) בענין הואיל ואישתרי אישתרי (היכא שבאו ב' האיסורים בבת אחת).

הנה בגמ' מבואר דלא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי אלא היכא שנשא מת ומת ואח"כ נשא חי דחזיא לי' ביני ביני, אבל לא היכא שמת אחרי שנשא חי. וכתב הקוה"ע בסי' י"א סק"ח וז"ל, ויש לפרש

החילוק בזה בשני אופנים, א', דכללא דהואיל ואישתרי אישתרי לא מהני אלא לענין שלא יחול האיסור השני מתחילה אבל לא להפקיעו אם כבר חל, ב', י"ל דהיכא שכבר נאסר אמרינן מאי חזית דאזלת בתר היתירא לומר הואיל ואישתרי אישתרי זיל בתר איסורא ונימא הואיל ואיתסר איתסר, ונפ"מ בין שני הפירושים אם שני האיסורין חלין כאחת ואין אחד מהן קודם לחבירו דלפירוש ראשון שפיר אמרינן בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי למנוע חלות האיסור מתחילתו אבל לפירוש השני לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי בכה"ג דהא בזה ג"כ שייך לומר מאי חזית וכו' וצריך תלמוד עכ"ל.

וגם האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ג' בד"ה והנראה וכו' דן בזה וכתב שכששני האיסורים חלין בב"א הדין נותן שלא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי כיון שלא חזיא ביני ביני, וביאר דהיינו משום שי"ל איפכא דהואיל ולא הותר איסור אחד הה"נ שלא הותר האיסור השני, וכתב שבכל זאת היכא שאיסור אחד מותר אפילו אם לא נתיר את האיסור השני, אז שפיר י"ל הואיל ואישתרי אישתרי כשחלו בב"א (או כשבא האיסור השני בב"א עם הדבר שצריך להתיר את האיסור הראשון) שהרי בכהאי גוונא לא שייך לומר דאדרבה נימא איפכא דהואיל ולא הותר האיסור השני הוא הדין נמי שלא הותר האיסור הראשון, וכתב כן שם כדי ליישב את קושיית הבית מאיר, דהנה לקמן בדף ס"א ע"א תנן שאם נפלה לפניו יבמה ונתמנה לכהן גדול (דאסור באלמנה) לא יכנוס, והביא האחיעזר שם בתחילת הסי' את קושיית

הבית מאיר דאמאי לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי דהא הציור הזה דומה הוא לנשא מת ומת ואחר כך נשא חי דהא היבמה נפלה ליבום לפני שחל האיסור של יבמה לכ"ג. ותי' הבית מאיר שהסברא של הואיל ואישתרי אישתרי דומה הוא לחלות של דחוי' ולא לחלות של הותרה, וכבר ביארו תוס' בדף כ' ע"ב שכשהביאה ראשונה מותרת משום חלות של הותרה, אז גם הביאה שני' מותרת אע"פ שאין שום מצוה בהביאה שני', אבל כשהביאה ראשונה מותרת רק מדין דחי', אז הביאה שני' נשארת אסורה משום שאין בה מצוה ולא שייך בה דין דחי', וא"כ ה"ה לגבי הואיל ואישתרי אישתרי, דהנה בהביאה שני' הרי לא שייך לומר הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול שהרי בהביאה שני' אין כאן שום חלות של אישתרי על האיסור של אשת אח שהרי כבר פקע האיסור של אשת אח ע"י שכבר נעשית אשתו לכל דבר, וא"כ מכיון שלא שייך על גוף הביאה שני' חלות של הואיל ואישתרי אישתרי הרי הביאה שני' נשארת אסורה (דוגמת היכא דאמרינן דחי' וכהנ"ל) ומש"ה שפיר אמרינן לא יכנוס ואסרינן גם את הביאה ראשונה והיינו משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' וכדאמרינן בדף כ' שם בנוגע לחייבי לאו (אע"פ שעל הביאה ראשונה שפיר הי' שייך לומר שהואיל ואישתרי אישתרי). ומאי דילפינן בדף ס"א את הדין הנ"ל מדרשה דקרא הרי זה בנוגע

להביאה שני' (כדי לומר שאינו כמו היכא שהי' נשוי כבר לאלמנה) אבל הביאה ראשונה מותרת באמת מדאורייתא משום דהואיל ואישתרי אישתרי רק דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני' וכהנ"ל (וגם בנשא מת ומת ואח"כ נשא חי היינו אוסרים לכה"פ מדרבנן). ועיי"ש באחיעזר שהשיג עליו והוכיח שהואיל ואישתרי אישתרי עושה כעין המדריגה של הותרה ולא כעין המדריגה של דחוי'.

וביישוב קושייתו של הבית מאיר כתב שם בד"ה והנראה וכו' שבאמת גם כשהי' כבר כהן גדול בשעת הנפילה ליבום יש להקשות למה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, ואע"פ שעוד לא חל ההיתר של יבום לפני שחל האיסור של אלמנה לכ"ג, וא"כ י"ל איפכא דהואיל ולא אישתרי האיסור של אלמנה הה"נ שלא אישתרי האיסור של אשת אח, אבל בכל זאת לא איכפת לן בזה והיינו משום שהאיסור של אשת אח בודאי נפקע כדחזינן מזה שהיא צריכה חליצה ולכן לא שייך לומר שהאיסור של אלמנה מחזק את האיסור הראשון וכמו שביארנו לעיל וא"כ קשה אמאי לא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח הה"נ האיסור של אלמנה, ובע"כ צ"ל שזה נכלל בכלל הגזירת הכתוב של יבמתו לקמן בדף כ' ע"א (דאיירי באלמנה שנפלה לפני כהן גדול) שלא נאמר הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול*), וא"כ הה"נ שנכלל

(* ואע"פ שלפי המסקנא הפסוק של יבמתו איירי באלמנה מן הנישואין אבל בכל זאת ה"ה

שיש ללמוד מזה שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי באלמנה מן האירוסין כמו שביאר שם.

קנט) דרכם של הקובץ הערות והאמרי משה בהואיל ואישתרי אישתרי, והדרך של האחיעזר.

הנה בדף מ"א ע"א קאמר רב שבהותרה ונאסרה וחזרה והותרה (דהיינו שנפלה ליבום ושוב נעשית אחות אשתו של היבם ושוב מתה אחותה שהיא אשתו של היבם) הרי היא חוזרת להיתירה הראשון. וביאר שם הרשב"א שאין הכוונה שמעתה הרי היא חייבת ביבום וזקוקה להיבם, אלא הרי היא רק מותרת ולא אמרינן ששוב חל האיסור של אשת אח, אלא כיון שנפקע האיסור של אשת אח בשעת מיתת הבעל, כיון שהיתה ראוי' אז ליבום, תו לא חייל, וכשנעשית אחות אשתו של היבם הטעם שהיתה אסורה הי' רק משום אחות אשה ולא משום אשת אח. והקובץ הערות בסוף סי' א' כתב שלפ"ז לא שייך מאי דאמרינן בסוגיין דסד"א הואיל ואישתרי אישתרי דהא מדברי הרשב"א יוצא שההיתר של אשת אח אינו דוקא בגלל קיום המצוה אלא בגלל שאין כאן סיבת האיסור, והרי רק היכא שההיתר הוא בגלל קיום המצוה שייך לומר שכמו שהמצוה מתרת איסור אחד הה"נ שהיא מתרת עוד איסור, אבל היכא שהאיסור הראשון הותר משום שאין כאן סיבת האיסור, אין כאן שום דבר שיסבב להתיר גם את האיסור השני, והרי זה דומה לאשת איש שמת בעלה שבודאי לא שייך לומר שכמו שהותר האיסור של אשת איש הה"נ לשאר איסורים שעלי'. והסיק שם שלפי הרשב"א צ"ל שהסוגיא כאן אזלא לפי המ"ד בדף מ"א שסובר

בזה שלא אמרינן דאישתרי האיסור של אלמנה היכא שבאו בזה אחר זה.

והנה גם האמרי משה בסי' ה' אות כ"ג כתב כתירוצו של האחיעזר על קושיית הבית מאיר אבל יש שינוי אחד בין דבריו לדברי האחיעזר, והיינו שהאחיעזר נקט שהיכא שאיסור אחד הותר גם בלא"ה, אז אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו אם שני האיסורים חלו בבת אחת, אבל משמע מלשונו שם שלא אמרינן כן היכא שהאיסור האחר חל קודם, ונראה דהיינו משום שבכה"ג הרי יצטרך הכח של הואיל ואישתרי אישתרי לגרום הפקעת האיסור, ובזה ס"ל להאחיעזר שהואיל ואישתרי אישתרי יכול לגרום רק שלא יחול האיסור, האחר אבל לא הפקעת איסור, אבל האמרי משה שם כתב דהיכא שאיסור אחד הותר בלא"ה, אז אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו כשהאיסור האחר חל קודם והיינו משום שהוא נוקט שהואיל ואישתרי אישתרי שפיר יכול לגרום גם הפקעת איסור (וכבר הבאנו שהקוה"ע הזכיר ענין זה), וכתב האמרי משה דהא דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי היכא שנשא חי ואח"כ נשא מת הרי זה משום שאדרכה נאמר להיפך שהואיל ולא הותר האיסור של אחות אשה הה"נ שלא יותר האיסור של אשת אח (וכן לענין מצורע שראה קרי בליל שמיני י"ל שהואיל ולא הותרה הטומאה של קרי הה"נ שלא תותר הטומאה של מצורע, כן יוצא לפי האמרי משה. והאחיעזר, הובא בהאות הבאה, סובר שמצורע הותר בכל גוונא).

שאינה חוזרת להיתירה הראשון אלא הרי היא אסורה משום אשת אח עכ"ד הקובץ הערות. ונראה להוסיף על דבריו דהנה תוס' כאן בד"ה רבא וכו' חיפשו טעמים למה לא ס"ל לרבא שם מאי דאמרינן בגמרא כאן דסד"א הואיל ואישתרי אישתרי, ולפי הרשב"א י"ל שרבא סובר כרב שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה הראשון וא"כ לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי לפי ביאורו של הרשב"א בזה וכמו שביאר הקובץ הערות, וכן משמע קצת בדף מ"א שם שרבא סובר כרב שהרי רבא שם ביאר שטעמו של רב הוא משום שהוא סובר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה עיי"ש*).

(והנה באמת תוס' בתירוצם הראשון בד"ה רבא וכו' תירצו תירוצן אחר ממה שתירצנו כאן בענין למה רבא לית לי' הך ס"ד של הואיל ואישתרי אישתרי, והיינו שתירצו שרבא סובר שלכה"פ היכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי לצורך המצוה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי,

ורק היכא שהאיסור הראשון נדחה אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אבל לא היכא שהותר לגמרי לצורך המצוה כמו ביבום, ומה שמצורע בעל קרי מותר להכניס ידיו לבהונות הרי זה משום שביאה במקצת לא שמי' ביאה לכה"פ לענין חיוב כרת אלא יש רק לאו על ביאה במקצת ולא כרת ולכן אמרינן שעדל"ת ומותר לקריו. ותירוצם השני שם בשם הר"י חולק על זה וסובר שרבא שפיר סובר שהואיל ואישתרי אישתרי גם היכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי לצורך המצוה ולא רק היכא שנדחה ולעולם גם לפי רבא הטעם במצורע בעל קרי הוא משום הואיל ואישתרי אישתרי (א"נ דס"ל לרבא שהאיסור של אשת אח נדחה אצל יבום ולא הותר) ולכן הוצרך הר"י שם לומר טעם אחר למה ביבום לית לי' לרבא הואיל ואישתרי אישתרי, ועכ"פ הדין בדברי תוס' שם הוא באם אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי גם כשהאיסור הראשון הותר לגמרי למצותו או האם אמרינן כן רק היכא שהוא נדחה, אבל אנחנו כאן דנין על יסוד אחר והיינו שלא

* וע"ע באמרי משה בסי' ה' אות כ"ג שכתב גם הוא כעיקר סברתו של הקובץ הערות דהיכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי גם שלא מטעם המצוה לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי, אלא שהקובץ הערות הוכיח מזה שהסוגיא אזלא דלא כרב שסובר שבחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה הראשון (לפי פירושו של הרשב"א בזה) וכמו שהבאנו בפנים, ואילו האמרי משה שם כתב דשפיר אזיל גם לפי רב והיינו משום שאלמלא הי' כתוב "עלי" אז אפילו רב הי' מודה שאין האיסור של אשת אח ניתן לחלוטין בשעת הנפילה אלא היינו אומרים מצד הסברא הפשוטה שהטעם שמתר ליבם אשת אח הרי זה משום המצוה אשר

לפי"ו יוצא שאם אינו מקיים את העשה אכתי יש כאן איסור של אשת אח ורק המצוה מסלקת את האיסור של אשת אח באופן ששפיר שייך לומר כאן את הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי, ורק לאחר שכתוב קרא דעלי' וקמ"ל שאסור ליבם אחות אשה, רק אז סובר רב שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי בשעת הנפילה ושמהאי טעמא אמרה התורה שלא אמרינן כאן הואיל ואישתרי אישתרי, וסיים שם בזה"ל, ואולי אפשר ליישב בזה גם קושיית תוס' בד"ה רבא, דס"ל (לרבא) דידעינן בלא זה, דהנפילה מתרת, מהא דמותר יבם קטן לבוא על יבמתו וכהנ"ל, ועל כרחק לא שייך הכא הואיל ואישתרי עכ"ל.

אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי היכא שהאיסור הראשון הותר גם שלא לצורך המצוה, ולעולם גם הר"י יכול להודות שבכה"ג לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי.)

והנה האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ג' כתב דלא כהקובץ הערות אלא ששפיר אפשר לומר הואיל ואישתרי אישתרי היכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי אפילו שלא בגלל המצוה, דעיי"ש באות ב' שהעיר מהו הדמיון בין אחות אשה למצורע שראה קרי הלא במצורע שראה קרי ליכא אלא שם אחד של איסור דהיינו ביאת מקדש בטומאה, ונהי שניתוסף ע"י קרי עוד סיבה לאיסור, אבל מ"מ הרי אפילו כשיש עליו הרבה סיבות אינו עובר אלא באיסור אחד, משא"כ באחות אשה הלא מעתה יש כאן ב' שמות של איסור, וא"כ מי יימר דאמרינן בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי, ובאמת תוס' כאן בד"ה רבא אמר וכו' כתבו בשם הר"י שזהו הטעם למה רבא לית ליה הך סד"א של הואיל ואישתרי אישתרי, אבל עכ"פ אכתי צ"ע על סוגיית הגמרא כאן מה הוא הדמיון, וכתב האחיעזר דהיכא שהאיסור הראשון הותר בכל ענין ואפילו אם לא יותר האיסור השני וכגון במצורע שראה קרי דאפילו אם ישאר עליו איסור מחמת שראה קרי אבל הסיבה של מצורע בודאי הותרה, א"כ בכה"ג בודאי לא מסתבר לומר הואיל ואישתרי אישתרי בכדי להתיר שם אחר של איסור, אבל היכא שאם לא ירד האיסור השני אז ישאר גם האיסור הראשון וכגון ביבום שאם לא ירד האיסור של

אחות אשה אז ישאר גם האיסור של אשת אח, אז שפיר אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אפילו כדי להתיר שם אחר של איסור, והיינו משום שכל זה הוא לצורך להתיר את האיסור הראשון ואם כן הרי זה כמו שם אחד ועדיף מיני', והא דלא ס"ל לרבא הך ס"ד של הואיל ואישתרי אישתרי בב' שמות וכמש"כ תוס' הרי זה משום שרבא אתי לשיטתו דס"ל בדף מ"א שהאיסור של אשת אח נפקע לחלוטין בשעת נפילה לפי ביאורו של הרשב"א אבל סוגיית הגמרא כאן אזלה דלא כרבא ומש"ה ס"ל שגם בב' שמות י"ל הואיל ואישתרי אישתרי כיון שאם לא נאמר כן לא יופקע האיסור הראשון של אשת אח וכהנ"ל. ושוב בסק"ג נתחרט האחיעזר והסיק שאדרבה הסברא של הואיל ואישתרי אישתרי שייכת רק היכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי דהיינו אפילו שלא לצורך המצוה אבל היכא שאם לא יותר האיסור השני יחזור לדוכתי האיסור הראשון או אדרבה יש לומר איפכא דהיינו שהאיסור השני מחזק את האיסור הראשון (אלא שכתב כן רק לפי הרשב"א שסובר שביבום האיסור של אשת אח יורד בכל האופנים, דלפי זה שפיר יש לומר שאלמלא כן לא הי' שייך בכלל לומר הואיל ואישתרי אישתרי). הרי להדיא שהאחיעזר בדבריו הנ"ל לא סבירא ליה כהקובץ הערות אלא סבירא ליה שהיכא שהאיסור הראשון הותר לגמרי ואפילו שלא לצורך המצוה, כגון אשת אח לפי הרשב"א, שפיר שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי.

קס) בענין למה לא ילפינן מעלי' דלא אמרינן בעלמא הואיל ואישתרי אישתרי.

הנה יש לעיין דלאחר דקמ"ל קרא דעלי' דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אם כן אמאי לא ילפינן משם שגם בשאר דוכתי לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי*). והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' סוף אות ד' כתב שבאמת כן הוא והיינו דילפינן דלא אמרינן בנוגע להאיסור של אשת אח הואיל ואישתרי אישתרי. ותי' בזה למה לא מתירים ליבם נדה היכא שפירסה נדה לאחר שנפלה ליבום משום הכלל של הואיל ואישתרי אישתרי (דהא עלי' לא קיימא על האיסור של נדה כמו שכתבו תוס' לעיל בדף ב' ע"א בד"ה ואחות אשתו), ובע"כ צ"ל כהנ"ל דילפינן מעלי' שגם בעלמא לא אמרינן הואיל ואישתרי איסורא דאשת אח אישתרי איסור אחר. ברם אכתי צ"ע למה ילפינן כן רק לענין איסורא דאשת אח ולא לכל דוכתי כגון מצורע שראה קרי, ומאי שנא מהדין של עדל"ת דמבואר בגמרא לעיל שאם מצינו במקום אחד שעשה דוחה או אינו דוחה ילפינן משם לכל עשה ולא תעשה.

ועכ"פ יש לעיין למה לא השתמש

האחיעזר שם בסברא זו כדי ליישב את קושיית הבית מאיר שהביא שם (הובא אצלינו בריש אות קנ"ח) דהיינו שמעלי' ילפינן שלא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול. ושמעתי לתרץ משום דאיכא למיפרך דמה לאלמנה לכהן גדול שאין שם כרת וא"כ א"א ללמוד בכה"ג מעלי' דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי משום שאולי על איסור שאין בו כרת אכתי שפיר אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי ואין ראוי מהאיסור החמור של אחות אשה שיש בו כרת.

ולפ"ז מיושב למה לא ילפינן מעלי' דלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי במצורע בעל קרי, והיינו משום שלפי הריב"א בתוס' לעיל בדף ב' ע"א ד"ה אשת אחיו הרי האיסור של אחות אשה הוא חמור יותר מהאיסור של ביאת מקדש של בעל קרי שהרי באחות אשה יש גם העונש של עירי משא"כ בכרת דביאת מקדש (ועיי"ש באות י"א), וא"כ מאחר שהאיסור של אחות אשה הוא יותר חמור מביאת מקדש א"א ללמוד שאין אומרים מביאת מקדש הואיל ואישתרי אישתרי.

וע"ע שם באחיעזר שכתב עוד תי' למה לא אמרינן בנדה הואיל ואישתרי אישתרי

קטן ומעוברת, אשר לפ"ז שוב לא שייך בכלל לומר הואיל ואישתרי אישתרי וכמו שביארנו לעיל בשמו ובשם הקובץ הערות, וא"כ לפ"ז פשיטא שא"א ללמוד מכאן שלא אמרינן בעלמא הואיל ואישתרי אישתרי.

ועיין עוד בתירוצו של החוסן ישועות כאן על הקושיא הנ"ל.

* ולפי מה שהבאנו לעיל מהאמרי משה בסי' ה' סקכ"ד לק"מ דהא ביאר האמרי משה שכל ההו"א לומר הואיל ואישתרי אישתרי הוא משום שבההו"א סברנו שהיתירא דאשת אח ביבום הוא בגלל המצוה וכמו שביאר שם, דלפ"ז שפיר שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי, אבל לאחר דכתיב עלי' א"כ מעתה אמרינן כסברת הרשב"א שהאיסור של אשת אח נותר אפילו שלא לצורך המצוה וכמו ביבום

והיינו משום שאפשר להמתין עד שתטהר (משא"כ בערב פסח) עיי"ש.

עוד רצה לחדש שם דלא שייך הואיל ואישתרי אישתרי אלא בכגון עריות משום שאע"פ שהן שמות מחולקים אבל בכל זאת הרי הן כלולות בחד כרת דהיינו במאי דכתיב ונכרתו, והרי הן כמו שם אחד, אבל היכא דהווי איסורים מחולקים לגמרי לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי. ויישב בזה את קושיית הבית מאיר הנ"ל למה לא אמרינן הואיל ואישתרי האיסור של אשת אח אישתרי נמי האיסור של אלמנה לכהן גדול. וכן יישב בזה את קושיית הטורי אבן במגילה דף ג' בד"ה ולאחותו שהקשה על מה דאמרינן שכהן שהוא נזיר אסור לטמא לקרובים כמו נזיר שאינו כהן, ומבואר בסוגיית הגמרא דלא בעינן פסוק לזה אלא הרי זה דבר פשוט, והקשה הטורי אבן דהא בעינן קרא כדי שלא נאמר הואיל ואישתרי אישתרי דהיינו שכמו שאישתרי האיסור של טומאת כהן אצל קרובים הה"נ להאיסור של טומאת נזיר, וכתב האחיעזר שלפי דבריו הנ"ל לק"מ שהרי התם הרי הם ב' שמות מחולקים לגמרי ולא שייך לומר בכה"ג הואיל ואישתרי אישתרי.

קסא) תוס' ד"ה מי לא מודה עולא.

עיינן בגמ' דאמרינן תינח היכא שנשא מת ואחר כך נשא חי דמיגו דאישתרי איסור אשת אח אישתרי נמי איסור אחות אשה, אלא נשא חי ואח"כ נשא מת איסור אחות אשה קדים, ואפילו נשא מת נמי תינח היכא דנשא מת ומת ואח"כ נשא חי דחזיא ל' דביני ביני אלא נשא מת ולא

מת ואח"כ נשא חי לא איחזיא כלל, מי לא מודה עולא שאם ראה קרי בליל שמיני שאין מכניס ידיו לבהונות שלא יצא בשעה שהיא ראוי' להביא בה קרבן.

והקשו תוס' כאן מנא לן דמודה עולא דבעינן נשא מת ומת ואח"כ נשא חי ושם ראה קרי בליל שמיני אינו מכניס ידיו לבהונות, ותירצו דהיינו מדנקט הברייתא שראה קרי בו ביום דמשמע דוקא בו ביום ולא בליל שמיני. ויש לעיין למה לא הקשו תוס' גם על החילוק הראשון של הגמרא דהיינו דמנ"ל דהיכא שנשא חי ואח"כ נשא מת גרע טפי וכגון היכא שנעשה בעל קרי לפני שנעשה מצורע.

ואולי י"ל שזה חי' נראה להם פשוט שיש לדייק מהברייתא דבעינן לזה שראה קרי לאחר שנעשה מצורע ולא קודם שנעשה מצורע, רק דאכתי לא סלקא אדעתייהו של תוס' דמאי דנקטה הברייתא בו ביום הרי זה לאפוקי גם ליל שמיני.

גם יש ליישב בדרך מפולפל, והיינו שי"ל שלאחר שהוא טובל ונעשה טבול יום הרי טומאה זו נחשבת בגדר טומאה חדשה ואינה בגדר שיריים מאותה טומאה ישנה שהיתה עליו מקודם, וא"כ לפ"ז הרי יוצא שאפילו אם הוא נעשה בעל קרי לפני שנעשה מצורע אבל בכל זאת לאחר שטבל בשמיני מסתלקת ההיא טומאה ישנה ומתחדשת עליו הך טומאה חדשה של טבול יום דקרי והרי היא מתחדשת לאחר שנעשה כבר מצורע וא"כ יוצא שהציוור של מצורע בעל קרי שטבל בשמיני הרי הוא תמיד כמו נשא מת ואח"כ נשא חי, ומכיון שהציוור של הברייתא של מצורע בעל קרי הרי הוא תמיד כמו נשא מת ואח"כ נשא

חי לכן סברו תוס' שלא קשה למה נקטה הגמרא דבעינן בדוקא כן, אבל בנוגע לאם בעינן נשא מת ומת הרי לענין זה יתכן במצורע בעל קרי גם ציור שהוא דומה לנשא מת ולא מת דהיינו כשראה קרי וטבל בליל שמיני, ולכן הקשו תוס' דאולי גם לציור זה מתכוונת הברייתא ומנ"ל לומר דבעינן נשא מת ומת, ועל זה תירצו דמדדייקינן שבדוקא נקטה הברייתא ציור של ראה קרי בו ביום ולא בליל שמיני.

ברם לכאורה א"א לומר כדרכנו הנ"ל שטומאת טבול יום הרי היא לגמרי טומאה חדשה, דהא לפי זה למה בעינן באמת שיראה קרי בו ביום הלא תיסגי אפילו אם ראה קרי בלילה, דהא גם כשראה בלילה, מכיון שהוא טובל ביום, הרי מתחדשת הך טומאה חדשה של טבול יום לאחר שכבר חל ההיתר לצרעתו, והרי זה דומה לנשא מת ומת ואח"כ נשא חי, וא"כ יוצא שהציור של מצורע בעל קרי שטבל ביום שמיני הרי הוא תמיד כמו נשא מת ומת ואח"כ נשא חי ואפילו אם ראה קרי בליל שמיני או לפני זה.

מיהו נראה שבכל זאת י"ל כדרכנו הנ"ל שטומאת טבול יום הרי היא לגמרי טומאה חדשה ובכל זאת לא קשה דלוקמה אפילו באופן שראה קרי בליל שמיני וטבל ביום, והיינו משום שי"ל שבכה"ג עדיין אין זה דומה לנשא מת ומת ואח"כ נשא חי, דהא בשעה שהותר לצרעתו הרי חי עדיין אסור מחמת קריו, וא"כ י"ל שהיכא שהוא נשאר אסור מחמת סיבה צדדית, וכגון הכא שהוא נשאר אסור משום טומאת קרי, לא חל בכלל ההיתר לצרעתו והרי הוא אסור להכניס ידיו גם מחמת טומאת מצורע,

וא"כ יוצא שלא חל ההיתר לצרעתו קודם שנתחדשה עליו הטומאה חדשה של טבול יום, ואע"פ שכשהדר טבל ונתחלף להיות טבול יום הרי מעתה י"ל שיכולים ההיתרים לחול כאחד ושמותר שהוא יכול להיות עכשיו מותר לצרעתו (כיון שנסתלק הטומאת קרי) הה"נ שהותר הך טומאה חדשה של טבול יום שחלה עכשיו, אבל מ"מ י"ל שלא מהני בבת אחת כי אדרבה י"ל גם איפכא דהיינו שמתוך שלא הותר לקריו לא הותר לצרעתו, וכבר הזכיר הקובץ הערות סברא זו בסי' י"א סק"ח (אלא שהזכיר שם גם עוד צד דהיינו שי"ל שגם בבת אחת שרי), וכ"כ האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ג' בד"ה והנראה וכו'.

שו"ר שהאחיעזר לעיל שם בד"ה אולם וכו' כתב דלא כמו שנקטתי אלא כתב שלצרעתו הרי הוא נותר בכל גוונא ואפילו אם חי נשאר עוד בעל קרי, ודלא כמו שנקטתי שאם הוא נשאר אסור בביאת מקדש מחמת סיבה צדדית אז לא חל בכלל ההיתר להכניס בהונות כשהוא טמא בטומאת מצורע. ובאמרי משה בסי' ה' אות כ"ג ראיתי שנקט שפיר כמו שכתבתי ודלא כהאחיעזר, הובא לעיל בסוף אות קנ"ח.

קסב) לחומרא מקשינן.

עיין בערל"נ שהקשה דהא בזה שאנו מקישים לאסור יבום הרי יוצא גם קולא, והיינו שהיא מותרת לשוק. ותי' דמ"מ להקל באיסור עריות שהוא בכרת חשיב קולא יותר גדול ולכן הדרך להחמיר הוא להחמיר בנוגע להאיסור של ערוה כי בזה הרי אנו גורמים רק קולא קטנה לענין האיסור של יבמה לשוק, משא"כ אם

נחמיר לענין האיסור של יבמה לשוק הרי אנו גורמים קולא גדולה לענין האיסור כרת של עריות עכ"ד.

ונראה שיש לתרץ עוד שהרי באמת השאלה אם היא מותרת לשוק או לא הרי היא תלוי' באם היא זקוקה ליבום, והרי היא תוצאה מזה, ואפילו אם נאמר שיסוד הלאו של יבמה לשוק אינו משום שהיא נחשבת מקצת אשתו של היבם (א"נ משום גזיה"כ) אלא אפילו אם נאמר שהוא משום שנשתייר קצת מהאישות של המת אבל מ"מ גם לפ"ז הרי זה תוצאה ממה שהיא זקוקה ליבום, ורק בגלל שהיא זקוקה ליבום חל שיור בהפקעת האישות של המת, וא"כ לפ"ז יוצא שיסוד הספק הוא באם היא זקוקה ליבום או לא, וממילא הרי זה נקרא שמה שאנו לומדים מההיקש הוא חומרא, דהיינו שאינה זקוקה אלא הרי היא אסורה ליבום משום שהיא ערוה, ואע"פ שכתוצאה מזה מסתעף קולא של היתר לשוק אבל בכל זאת הרי זה שפיר מיקרי שמקשים לחומרא.

קסג) רבא אמר ערוה גופה לא צריכא קרא דאין עדל"ת שיש בו כרת.

עיי' ברשב"א שהקשה למה קאמר רבא שבשום מקום אין עדל"ת שיש בו כרת, הלא היכא דליכא אלא חד איסורא למה לא נלמוד ממה שיבום דוחה אשת אח

שעשה שפיר דוחה ל"ת שיש בו כרת. ותי' דשאני מה שיבום דוחה אשת אח דא"א בלא"ה הכי ועיקר מצותו בדחי', ושוב הקשה דא"כ למה לא תירצה כן הגמרא על קושיית רב אחא מדיפתי בענין למה מקשים שאר עריות לאחות אשה ולא לאשת אח, דגם בזה י"ל דהיינו משום דשאני אשת אח שמצותו בכך*), ותי' דעדיפא מיני' קא מתרץ לי'. והעירוני אמאי לא הקשה קושיא זו גם על הגמרא לעיל דעיי' בדבריו כאן דמבואר שהוא מפרש שמאי דאמרינן לעיל תיתי במה מצינו מאשת אח הכוונה היא למה מצינו ממש (ודלא כתוס' לעיל בדף ג' ע"ב ד"ה לא תעשה שפירשו שכוונת הגמ' היא להואיל ואישתרי אישתרי), והרי על זה פרכינן דשאני אשת אח דהוי חד איסורא משא"כ באחות אשה דאיכא תרי איסורי, וא"כ צ"ע אמאי לא הקשה גם על זה אמאי לא דחו דשאני יבום באשת אח דהוי בגדר מצותו בכך, וצ"ע.

וע"ע באפיקי ים בסי' ז' סוף סקט"ו שהקשה שדברי הרשב"א כאן סותרים את דבריו לקמן בדף מ"א, שהרי מדבריו כאן יוצא שהאיסור של אשת אח נדחה מחמת מצות יבום אבל לא הותר, ואילו מדברי הרשב"א בדף מ"א שם יוצא שהאיסור הותר, דעיי"ש שסובר רב שאם היבמה הותרה בשעת נפילה ושוב נאסרה ע"י שנשא היבם את אחותה ושוב חזרה

לאחות אשה ושפיר קיימנו היקישא דרבי יונה ומש"ה לא שייך לומר שאין משיבין על היקש אלא שפיר יש לפרוך דמה לאשת אח שמצותו בכך, וכעין זה מבואר מתוך דברי רש"י בד"ה ואיבעית אימא וכו' לענין הפירכא של חד איסורא ותרי איסורי.

* אבל על מאי דאמרינן לפני זה סד"א תיתי מאשת אח בהיקישא דרבי יונה א"א לדחות כן דהא אין משיבין על ההיקש כיון שגילתה התורה שהיא רוצה ששפיר נקיש, אבל הכא בקושיית רב אחא מדיפתי הרי גם אם לא נקיש לאשת אח הרי נקיש

והותרה ע"י שמתה אחותה הרי היא חוזרת להיתירה, וביאר שם הרשב"א שאין הכוונה שהיא חייבת עכשיו ביבום, אלא הרי היא רק מותרת, ואע"פ שאין מצות יבום אבל בכל זאת אינה אסורה משום אשת אח משום שהאיסור של אשת אח נסתלק לחלוטין בשעת מיתת הבעל עכ"ד, וא"כ להדיא חזינן דס"ל להרשב"א שהאיסור של אשת אח נותר אפילו שלא לצורך המצוה וזהו הרי גדר של הותרה ולא גדר של דחוי', ע"כ קושיית האפיקי ים.

קסד) תוס' ד"ה תרי איסורי מחד איסורא לא ילפינן.

וז"ל, וא"ת ולרב אסי אמאי פוטרת אילונית צרתה והא חד איסורא הוא עכ"ל, כלומר דמה שבתו ושאר עריות פוטרות צרותיהן הרי זה משום שכמו דילפינן להו מאחות אשה לענין שהן עצמן פטורות הה"נ דילפינן להו מאחות אשה לענין שיפטרו את צרותיהן, ולכן מקשים תוס' דלא נקיש אילונית לאחות אשה לענין שתפטור את צרתה דהא יש באילונית רק חד איסורא וא"כ נקיש אותה לאשת אח דליכא התם איסור צרת ערוה.

ותירצו התוס' וז"ל, וי"ל דממה נפשך איהי אסירא דילפינן מאשר תלד פרט לאילונית ולהכי צרתה נמי אסירא וכו' עכ"ל. ונראה שכוונת תוס' היא לתרץ שרק היכא שיש ברירה להקיש לב' מקומות הרי אנו מעדיפים להקיש ב' איסורי לב' איסורי ולא ב' איסורי לחד איסורא, אבל כשיש רק מקום אחד להקיש אליו אז מקישים

אפילו לחד איסורא משום שאין משיבין על ההיקש וכמו שמבואר ברש"י בד"ה ואיבעית אימא, וכן נצטרך להקיש גם חד איסורא לתרי איסורי כשהו האפשרות היחידה להקיש, וא"כ הכא הרי א"א להקיש אילונית לאשת אח לענין שאין היא אוסרת את צרתה דהא אשת אח מותרת היא ליבום וצרתה אינה נקראת בכלל בגדר צרת ערוה אלא גם היא הרי היא יבמה כמותה, משא"כ באילונית מכיון שהאילונית אסורה הרי צרתה שפיר נקראת צרת ערוה, ולכן המקום היחיד להקיש אליו הוא רק לאחות אשה וממילא לא שייך שום פירכא וכהנ"ל. וכהדברים האלו נראה שהיא כוונת התוס' הרא"ש לעיל בדף ג' ע"א בד"ה למעוטי וכו' שהקשה ג"כ קושיית תוס', ותי' וז"ל, וי"ל כיון דממ"נ היא אסורה כדילפינן מאשר תלד, לא אפשר לאקושא לאשת אח, דהא (אשת אח) מותרת היא, הלכך ע"כ ילפינן לה מאחות אשה לפטור גם את צרתה עכ"ל, וכמדומה שכן היא גם כוונת תוס' וכהנ"ל. ועיי' בחידושי הגרש"ש בסי' ו' בהגהה שם וכן בחידושי הגרנ"ט בשיעור ב' על יבמות בד"ה וגם מהתוס' וכו' שביארו את כוונת תוס' בדרכים אחרים.

קסה) בא"ד.

וז"ל, וכן אשת אחיו שלא הי' בעולמו עכ"ל. פי' דגם שם קשה למה אסרינן צרתה בנפילה שני' הלא ליכא בהראשונה אלא חד איסורא דהיינו איסור אשת אח וא"כ איך ילפינן מאחות אשה הלא באחות אשה יש שני איסורים, ועל זה כתבו שגם שם שייך אותו תירוץ דהא הראשונה הרי

הרא"ש שהיא עצמה בע"כ אסורה, וכן הקשה הקובץ הערות בסוף סי' ד' עיי"ש.

קסו) בא"ד.

וז"ל, וכן אשת אח שלא הי' בעולמו עכ"ל. הרי שנקטו שכשהאשת אח שלא הי' בעולמו נתיבמה להאח השני ששפיר הי' בעולמו, ושוב מת האח השני, והרי היא עוד אסורה להאח שלא הי' בעולמו של הראשון, הרי זה נקרא חד איסורא. ועיין בקובץ הערות בסי' ד' סקי"ג דמבואר מדבריו שהבין דהיינו משום שאם תיבעל לו הרי יש בידם רק עבירה אחת של אשת אח, ואע"פ שהיא אשת שני אחין (ומצד שניהם אין דין יבום) אבל מ"מ אין כאן אלא עבירה אחת.

מיהו הערל"ג על תוס' כאן הבין שלעולם יש כאן שתי עבירות של אשת אח, רק שכוונת תוס' היא דהווי שתייהן משם אחד וממילא הקשו תוס' שלא נקיש לה לאחות אשה משום שלענין להקיש לאחות אשה או לאשת אח אזלינן בתר מספר השמות ולא בתר מספר העבירות. וכן הבין הערל"ג את כוונת הר"י לקמן בתוס' ד"ה רבא אמר וכו' וכמו שנביא באות ק"ע.

קסז) בא"ד.

שוב כתבו תוס' וז"ל, אבל קשיא מאי טעמא דמאן דפליג אדרב אסי, וי"ל דכיון דאילונית לאו בת יבום בשום מקום חשיבא צרתה כצרת ערוה שלא במקום מצוה דשריא עכ"ל.

הנה תוס' לעיל בדיבור זה דנו על דברי רב אסי שסובר שאילונית פוטרת צרתה,

היא בע"כ אסורה משום אשת אח שלא הי' בעולמו ומש"ה גם צרתה אסורה וא"א ללמוד היתירא מהציוור הרגיל של יבום משום שהתם אין זה ציוור של צרת ערוה, ולכן בע"כ צריכים להקיש לאחות אשה וכמו שביארנו בהאות הקודמת. ברם לכאורה קשה אמאי לא נילף מהציוור הרגיל של יבום שגם הראשונה תהי' מותרת להיבם הזה שלפנינו כשנפלה לפנינו מהאח השני, ואע"פ שיש עלי' איסור אשת אח מהאח הראשון אבל הרי זה חדא איסורא וא"כ נילף מיבום רגיל דמותר, ועיין בהגרנ"ט שם בד"ה אך כד מעיינת וכו' ולהלן שם, וכן בקובץ הערות בסי' ד' סקי"ג - י"ז, וכן בחידושי הגרש"ש בסי' ו' בדבריו על תוס' כאן, מה שביארו בזה.

והנה עיין בתוס' הרא"ש כאן שהוסיף על דברי תוס' כאן דה"ה שיש להקשות ולתרץ כקושייתם ותירוצם של תוס' גם בנוגע לאשת אחיו מאמו, והיינו שהיכא שאשת אחיו מאמו נשאת לאחיו מאביו, ומת בלא בנים, הרי היא וצרתה פטורות מיבום משום הערוה של אשת אחיו מאמו, דגם שם יש להקשות למה צרתה פטורה הלא יש כאן על הראשונה רק איסור אחד, דהיינו האיסור של אשת אח, וגם שם יש לתרץ את התירוץ של תוס' דכיון שבע"כ הראשונה הרי היא אסורה, ממילא גם צרתה אסורה עכ"ד הרא"ש. והנה גם על זה יש להקשות דאמאי לא קשה גם על הראשונה, דהיינו שגם היא עצמה תהי' מותרת ליבום משום שאין בה אלא חד איסורא, דהיינו האיסור של אשת אח, וא"כ אמאי לא נילף מהציוור הרגיל של יבום שגם היא עצמה תהי' מותרת ומה זה שתי

האם אפשר להעמיד את הילפותא מאחות אשה גם על אילונית שאסורה רק מצד חד איסורא, והסיקו דשפיר אפשר להכניס את אילונית לתוך הילפותא מאחות אשה לענין לפטור את צרתה. מיהו חוץ ממה שצריכים לדון מצד הילפותא וכמו שדנו תוס', כבר דנו האחרונים באם שייך בכלל לומר מצד הסברא שאילונית תפטור את צרתה, דאולי אשה שהיא פטורה רק משום אשת אח אינה יכולה לפטור את צרתה משום שאולי שאני הערוה של אשת אח מאב דכיון שהוא נותר בדרך כלל לצורך יבום א"כ אפילו כשהיא נשארת אסורה משום סיבה צדדית, אין בכח האיסור הזה של אשת אח לפטור את הצרה.

ולעיל באות ב' הבאנו את דברי הקובץ הערות בסי' ב' אות ד' שכתב שאשה שהיא אסורה מחמת הערוה של אשת אח פוטרת את צרתה רק אם היא עצמה נפטרה בגלל האיסור של אשת אח, דאז אמרינן שכמו שהאיסור של אשת אח פוטר אותה הה"נ שהוא פוטר את צרתה, אבל היכא שהיא עצמה נפטרת מחמת סיבה צדדית אחרת ורק כתוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, אין האיסור הזה של אשת אח פוטר את צרתה. ובביאור הדבר למה איסור של אשת אח שנשאר כתוצאה מפטור מסוים אינו פוטר את הצרה, ביאר הקובץ הערות דהיינו משום דהוי כצרת ערוה שלא במקום מצוה, כלומר דכיון שהתורה קבעה בדרך ישיר פטור מיבום בציוור מסוים א"כ הרי זה נקרא שאינו בכלל בגדר ציוור של יבום והתורה קבעה שאין שם בכלל הסיבה שמחייבת תמיד מצות יבום ואין שם שום צורך ליבם והויא הצרה כמו צרת ערוה

שלא בהציוור של יבום שאינה אוסרת את צרתה, משא"כ כשתחילת הדין היא שהתורה אומרת שנשאר עלי' האיסור של אשת אח, ורק כתוצאה מהאיסור של אשת אח הרי היא פטורה, א"כ בכה"ג הרי זה שפיר נקרא ציוור של יבום, ולכן בכה"ג הערוה של אשת אח שפיר פוטר את צרתה כי כמו שהאיסור של אשת אח פוטר אותה הה"נ שהוא פוטר את צרתה.

ובאות ה' הוסיף לבאר שי"ל שרב אסי שפוטר צרת אילונית הרי זה משום דס"ל שגם איסור של אשת אח שבא בתולדה מפטור מסוים מהני לפטור את הצרה (וכן משמע לכאורה מדברי הריטב"א בביאורו לדברי רב אסי). ועוד כתב לבאר שי"ל שלעולם גם רב אסי סובר שאיסור אשת אח שבא בתולדה מפטור מסוים לא מהני לפטור את הצרה, רק דס"ל שהמיעוט של אשר תלד פרט לאילונית קובע בתחילה שיש עלי' איסור של אשת אח ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה וממילא כמו שהאיסור של אשת אח פוטר אותה הה"נ שהוא פוטר את צרתה.

ואת הסברא הנ"ל של שלא במקום מצוה ייחס הקובץ הערות לרבא בדף י"ב שם שסובר שאילונית אינה פוטרת את צרתה ושאפילו בתו אילונית אינה פוטרת את צרתה והיינו משום דחשיב שלא במקום מצוה וכמו שפירש"י שם בריש ע"ב.

והנה מדברי תוס' כאן נראה שלא כדרכו של הקובץ הערות שהרי הקובץ הערות כתב שלפי רבא הרי זה נחשב שלא במקום מצוה משום הא לחוד שתחילת הדין היא דין של פטור, ואילו מתוס' כאן מבואר

דבעינן בדוקא שלא תהי' בת יבום בשום מקום, וכגון אילונית שמחמת גופה אינה ראוי' ליבום בשום מקום, אבל אם רק כאן בציוור זה אין היא ראוי' ליבום מחמת סיבה ששייך רק בהיבם הזה, אז אכתי שפיר חשיבא במקום מצוה. מיהו מדברי רש"י בדף י"ב ריש ע"ב נראה כדרכו של הקובץ הערות וכמו שציינו כבר.

וע"ע באות ב' שם שהבאנו גם את דרכו של הגרנ"ט שמחלק כחילוקו של הקובץ הערות אבל מטעם אחר, והיינו שהסיק שלפעמים האיסור של אשת אח פוטר את הצרה ולפעמים אינו פוטר, דהיכא שתחילת הדין היא שהתורה פטרה את היבמה מיבום וממילא כתוצאה מזה נשאר האיסור של אשת אח א"כ בציוור כזה אין האיסור של אשת אח פוטר את צרתה כי אינה נחשבת ככה"ג בגדר ערוה גמורה, כי באמת היתה צריכה להיות ניתרת ליבום אלמלא סיבה צדדית, ולכן אין היא פוטרת את צרתה, כיון שהאיסור של אשת אח, מצד עצמו, הי' נותר לצורך יבום ולא הי' פוטר אפילו את הראשונה, אבל היכא שתחילת הדין היא שהיא נשאת אסורה מחמת אשת אח ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה מיבום א"כ ככה"ג הרי היא שפיר נחשבת כערוה גמורה והרי היא שפיר פוטרת את צרתה. הרי שחילק כחילוקו של הקובץ הערות רק מטעם אחר, דהקובץ הערות ביאר דהיכא שתחילת הדין היא דין של פטור א"כ אז הרי זה נחשב כציוור של צרת ערוה שלא במקום מצוה, ואילו הגרנ"ט ביאר דאז אין להאיסור של אשת אח דין של ערוה גמורה, ועכ"פ גם הגרנ"ט שם אמר כן רק בדעת רב ששת בהגמרא בדף י"ב שם, וכן

הוכיח שסובר הירושלמי, אבל בדעת רבא שסובר שאפילו צרת בתו אילונית אינה פוטרת את צרתה בע"כ הטעם הוא משום שלא במקום מצוה.

ועיין גם בברכת שמואל בסי' ה' שסובר שיש שני דינים נפרדים, חדא שהאיסור של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה מפטור מסוים אינו מספיק כדי לפטור את הצרה, ועוד יש דין שני דחשיב בכלל שלא במקום מצוה ולכן אפילו אם היא גם בתו אין היא פוטרת את צרתה, וביאר שכוונת הירושלמי שהביא שם היא לחלקם לשני שלבים נפרדים, ושכן היתה כוונת הגר"ח במה שהשיב לו, ושכן מבואר בדברי הרמב"ם, ומה שתוס' כאן אצלינו כתבו את הטעם של שלא במקום מצוה אע"פ שלא איירי תוס' באופן שהיא גם בתו, הרי זה משום שלאחר שזכינו להדין השני, שוב מספיק בזה לחוד ולא בעינן את הדין הראשון.

קסח) בא"ד.

וז"ל, ולא דמיא אילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני דחולצת, דאילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח עכ"ל.

א. הנה לכאורה היו יכולים לתרץ בפשיטות שהמיעוט של אשר תלד פרט לאילונית הרי הוא מיעוט גם לענין הדין של חליצה שנזכר בתוך הפרשה. וצ"ל שלא תירצו כן משום שהם סוברים שהפסוק של אשר תלד אשר ממעטינן משם אילונית קאי רק על יבום ולא על חליצה ולכן הוצרכו לתרץ את מה שתירצו, וצ"ע.

ב. הנה העירוני שלכאורה כל הקושיא של תוס' כאן למה אילונית פטורה מחליצה אינה שייכת לסוגיא דידן כאן.

מיהו נראה שהמשך דברי תוס' כאן מתבאר על פי דברי התוס' הרא"ש לעיל בדף ג' ע"א בד"ה למעוטי דרב ודרב אסי שכתב וז"ל, וא"ת חייבי עשה נמי יפטרו צרתן כמו אילונית לרב אסי דכיון שאינה מתיבמת הויא לה כאשת אח שלא במקום מצוה ואית בה כרת (מדבריו מבואר דס"ל שבחייבי עשה שפיר נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וכידוע שכבר חקר הפרשת דרכים בזה), וי"ל משום דחייבי עשה בעו חליצה כדמרבנין לקמן מיבמתו הלכך לא דמי לאחות אשה דאינה זקוקה כלל עכ"ל. ולפי דבריו אתי שפיר המשך דברי תוס' כאן, והיינו משום שתוס' לעיל כאן הרי הקשו מה הוא טעמו של המ"ד שסובר שאילונית אינה פוטרת את צרתה, ותירצו על זה דכיון שאינה בת יבום בשום מקום הרי זה נחשב כצרת ערוה שלא במקום מצוה, וא"כ י"ל שכוונתם עכשיו היא לבאר למה לא תירצו שאילונית אינה פוטרת את צרתה משום שהיא צריכה חליצה וכדרכו של הרא"ש, ולכן נחתו כאן לבאר שבאמת אין האילונית צריכה חליצה. גם יש לבאר שכוונת המשך דברי תוס' היא כך, דכיון שכתבו שאילונית חשיבא שלא במקום מצוה א"כ מש"ה הקשו דהא בדין הוא שתהי' צריכה חליצה כחייבי עשה אשר לפ"ז בודאי מיקרי במקום מצוה.

ג. ובביאור תירוצם נראה לומר דס"ל לתוס' שלעולם גם בחייבי עשה יתכן

שנשאר האיסור של אשת אח, רק דאפילו אם נאמר שנשאר האיסור של אשת אח אבל הרי זה רק בדרך תוצאה מזה שהיא אסורה ליבום, דהיינו שמכיון שאין עשה דוחה עשה או ל"ת ועשה, והרי היא אסורה ליבום, א"כ מעתה יוצא שנשאר עלי' גם האיסור של אשת אח, אבל באילונית מכיון שמיעטה אותה הכתוב בהדיא אין הכוונה שהפסוק של אשר תלד בא למעט אותה מחיוב יבום, ורק בדרך תוצאה יוצא שנשאר עלי' האיסור של אשת אח, אלא כוונת המיעוט היא לקבוע בתחילה שאין האיסור של אשת אח מסתלק ממנה, ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה מיבום מטעם הערוה של אשת אח, והרי בדף כ' ע"ב מבואר שהטעם למה חייבי עשה בעו חליצה משא"כ הט"ו עריות הרי זה משום שחייבי עשה תפסי בהו קידושין משא"כ הט"ו עריות, וא"כ לפ"ז אתי שפיר למה אילונית פטורה מחליצה משא"כ חייבי עשה, והיינו משום שאילונית הרי היא פטורה מטעם הערוה של אשת אח דבתחילה קבעה התורה שלא נפקע ממנה האיסור של אשת אח, ובהערוה של אשת אח הרי לא תפסי קידושין, וא"כ ממילא הרי היא שפיר פטורה גם מחליצה, משא"כ חייבי עשה מכיון שאינן פטורות מיבום מטעם ערוה, הרי הן שפיר חייבות בחליצה, אע"פ שלבסוף בדרך תוצאה, שפיר נשאר עלי' גם האיסור של אשת אח.

והנה בהאות הקודמת הבאנו את דברי הקובץ הערות שציידד לומר שגם באילונית האיסור של אשת אח נשאר בדרך תוצאה ותולדה, והמיעוט של אשר תלד בא רק

לפטור מיבום, ורק כתוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח. ולפ"ז צ"ל שבכל זאת מכיון שנשאר עלי' האיסור של אשת אח הרי היא פטורה מחליצה משא"כ בחייבי עשה יצטרך הקובץ הערות לסבור בדבריו אלו שאין עלי' איסור של אשת אח כלל. ולפ"ז שיעור דברי תוס' הוא דמכיון שלאילונית יש מיעוט מפורש בפרשת יבום הרי זה גורם שהאיסור של אשת אח נשאר הוא על מקומו בדרך תוצאה מהפטור משא"כ בחייבי לאו ועשה, ודוחק.

קסט) תד"ה רבא אמר.

וז"ל, וי"ל דרבא לית לי' דעולא וסבר דביאה במקצת לא שמי' ביאה עכ"ל. עי' בערל"נ כאן שביאר למה הר"י להלן בדבריהם לא ס"ל כתירוץ זה, הובא בהאות הבאה. וע"ע בתוס' רעק"א על משניות באות ג' שתמה על דברי הטורי אבן הקשים שהביא שם ושציין אליהן בגליון הש"ס כאן. וכן עי' באות ק"ג סק"ב.

קע) בא"ד.

וז"ל, ועוד אור"י דיש לחלק דגבי בעל קרי דשם טומאה אחת היא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי דחד לאו הוא בבעל קרי ומצורע אבל הכא דשני שמות הן לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי עכ"ל. והנה יש לפרש שכוונתו לומר שבמצורע

שראה קרי יש רק איסור אחד על הכניסה, כלומר שיש בידו רק עבירה אחת, רק שיש שתי סיבות להעבירה, משא"כ באשת אח ואחות אשה יש כאן שני איסורים נפרדים ויש בידו ב' עבירות.

גם יש לפרש שכוונתו לומר שגם במצורע שראה קרי יש בידו ב' עבירות, רק שבכל זאת שתיהן הן משם אחד דהיינו השם הכללי של טומאה, משא"כ באשת אח ואחות אשה יש כאן ב' שמות משום ששם האיסור אינו השם הכללי של ערוה וקורבה אלא השמות הפרטיים של אשת אח ואחות אשה, דהא הכי כתיב בעיקר הלאו, משא"כ בביאת מקדש לשון הלאו הוא ולא יטמאו סתם.

ועיין בקובץ הערות בסי' ד' סקי"ג שציידד בנוגע להיכא שיש אלמנת שני אחין האם יש על האח השלישי שני איסורים או רק איסור אחד, ובכוונת תוס' לעיל בד"ה תרי וכו' בקושייתם הבין שיש רק איסור אחד [ונסתפק שם מה הם סוברים בתירוץם]*). ברם הערל"נ שם הבין בכוונתם שהוא עובר על ב' עבירות רק שבכל זאת הרי זה נקרא חד איסורא משום ששתיהן הן משם אחד. וכן כתב הערל"נ גם בכוונת הר"י כאן, דהיינו שבמצורע בעל קרי יש בידו ב' עבירות משם אחד, ורבא סובר שהקובע הוא מספר השמות, והסתמא דגמ' סובר שהקובע הוא מספר העבירות אשר לפ"ז יוצא שמצורע

בחולין שם שיש במציאות שני חפצים נפרדים של איסור, דהיינו השני כזיתים, וכן בשחט שני בנים ואח"כ שחט את האם הרי יש גופים מחולקים כמו שמבואר בגמרא שם, וממילא אין ראי' משם לכאן.

* ועיי"ש שהביא בתוך דבריו שבחולין דף פ"ב ע"ב יש מ"ד סובר שאם אכל ב' כזיתים בהעלם אחד הרי הוא חייב שתיים, ואם נאמר כהצד שהבאנו בפנים שבאשת שני אחים או במצורע שראה קרי יש בידו רק עבירה אחת צ"ל דשאני

מיהו התם אי אפשר להקשות את הקושיא הנ"ל שהקשינו והיינו משום שכבר ביאר החזו"א בחלק אה"ע סי' קל"ד בדבריו על דף ח' ע"ב שבלי הפסוק של עלי' הו"א שכוונת הפסוק של לצרור היא לחדש שצרת אחות אשה היא שם חדש של ערוה (ואין כוונת הפסוק לומר רק שנשאר על מקומו האיסור של אשת אח), ולכן שפיר הוה אסרינן שלא במקום יבום ושפיר בעינן קרא להתיר, ומעתה מפרשינן שהפסוק של לצרור אינו בא לחדש שם חדש של ערוה אלא הרי הוא בא רק להשאיר על מקומו את האיסור של אשת אח ולומר שאינו מסתלק מן הצרה, ושלכן הרי היא שפיר מותרת שלא במקום מצוה עכ"ד החזו"א, אבל על כל פנים כל הנ"ל הוא רק בנוגע לרבנן אבל לפי רבי שדורש מולקחה הכתוב בפרשת יבום, לכאורה נראה פשוט שאין שום ס"ד לומר שכוונת התורה היא לחדש שם חדש של ערוה אלא בודאי כוונת התורה היא רק לפוטרה מיבום ולהשאיר עלי' את האיסור של אשת אח, דהא הך מיעוט כתוב הוא בפרשת יבום, ואינו כמו לצרור שהוא ריבוי בפרשת עריות, וא"כ לפ"ז קשה כהנ"ל למה הוי ס"ד לאוסרה גם שלא במקום מצוה, וצ"ע.

ועכ"פ נראה לומר שהמ"ד שחולק על רבא וסובר שערוה גופה שפיר בעיא קרא הרי הוא לומד את דברי רבי כפשוטם והיינו שמולקחה ממעטינן את הערוה

אחת. ולפי הצד שהוא עובר באמת בב' איסורים מבואר יותר מה היתה ההו"א. ואולי י"ל דקמ"ל באמת שיש רק איסור אחד.

בעל קרי הרי הוא על משקל אחד בהדי אשת אח שהיא גם אחות אשה*). וע"ע לעיל באות קנ"ט שהבאתי את דרכו של האחיעזר בענין למה לית לי' להסוגיא לעיל את סברת הר"י כאן. וע"ע באות ק"ס שהבאתי שכתב האחיעזר בדעת החולקים על רבא שי"ל שכל העריות חשיבי כשם אחד כיון שנאמר על כולן ביחד הפסוק של ונכרתו הנפשות העושות. ועי' באמרי משה בסוף סי' ה' שכתב מעצמו סברת הר"י כאן ולא ציין לדברי תוס', ועי' בלשונו שם.

קעא) וחד למישרי צרה שלא במקום מצוה.

עיי' בגמרא דאמרינן בתוך השקלא וטריא שלפי רבא כוונת רבי היא לדרוש מולקחה שצרת ערוה אסורה במקום מצוה, ומקרא דויבמה הרי הוא (רבי) דורש להתיר את הצרה שלא במקום מצוה. והעירוני למה בעינן לפי רבי קרא להתיר את הצרה שלא במקום מצוה, דמהיכא תיתי לומר בכלל שהצרה אסורה שלא במקום מצוה, דהא פשיטא שכל האיסור של הצרה במקום מצות יבום הוא משום שלא נפקע ממנה האיסור של אשת אח וא"כ לפ"ז לא שייך בכלל לאוסרה שלא במקום יבום. והנה גם לפי רבנן שדורשים מלצרור אמרינן להלן בסמוך דבעינן את הפסוק של עלי' להתיר את הצרה שלא במקום מצוה.

(* וע"ע בקידושין דף ע"ז ע"ב דאמרינן דהיכא שכ"ג בעל אלמנת ראובן שהיא גם אלמנת שמעון סד"א דמאחר שיש ב' שמות מחולקין הרי הוא לוקה ב', וקמ"ל הברייתא שם שאינו לוקה אלא

עצמה ומויבמה ממעטינן את הצרה וס"ל שלא בעינן קרא להתיר את הצרה שלא במקום מצוה וכקושייתנו הנ"ל שלפי רבי דבר פשוט הוא.

דף ח' ע"ב

ק(עב) כי איצטריך קרא למישרי צרה שלא במקום מצוה.

עיינן בגמרא דמסקינן דכי איצטריך קרא למישרי צרה שלא במקום מצוה, מ"ט, אמר קרא עלי, במקום עלי הוא דאסירא, שלא במקום עלי שריא. והנה לפי הס"ד שהצרה אסורה גם שלא במקום מצוה א"כ מוכח שסוף דינה של הצרה אינה להיות אסורה רק משום אשת אח, דהא אי משום הא לחוד הרי ליכא אפילו ס"ד לאוסרה שלא במקום מצוה דהא שלא במקום מצוה אין כאן המציאות של אשת אח, וא"כ

* וזוהי גם סברת הגמרא לעיל כשהקשה שצרה נמי לא תיבעי קרא משום שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, דכוונת הגמרא היא להקשות שאפילו אם לא הי' כתוב "עלי" לעשות ג"ש לפרשת יבום, ג"כ היינו פוטרים אותה מיבום, כי בלא עלי היינו אומרים שלצורר הוא שם חדש של ערוה (שאסורה גם שלא במקום מצוה), והיינו אומרים שאין העשה של יבום דוחה אותה. וכן הבין הגר"ז בהל' יבום בד"ה אולם נראה וכו', והבין שמוזה מוכח שגם לפי האמת אע"פ שאין הצרה אסורה באיסור עצמי ושם ערוה חדש אבל בכל זאת צורת הדין אינה שהערוה פוטרת את צרתה מיבום (וכתוצאה מזה נשאר האיסור של אשת אח), אלא צורת הדין היא שהערוה אוסרת את צרתה (כלומר באיסור אשת אח, א"נ כדרכו של הקובץ הערות שגם הצרה נחשבת כבתו לענין

מוכח לומר שלפי הס"ד, זה גופא שהיא הצרה של אחות אשה הרי זה בגדר שם חדש של ערוה מקרא דלצורר, ולכן שפיר שייך ס"ד לאוסרה גם שלא במקום מצוה*). ברם לפי המסקנא של הגמ' שהצרה מותרת שלא במקום מצוה יש לחקור האם זה משום שהדרינן באמת מהס"ד והרי אנו סוברים שהיא אסורה באמת רק משום אשת אח ומש"ה הרי היא מותרת שלא במקום מצוה, או האם אכתי קיימא בדוכתי מאי דס"ד דהויא שם חדש של ערוה, רק דגזיה"כ היא שערות זו קיימת רק במקום מצוה.

והנה לעיל בדף ג' ע"ב בסוף הברייתא של "לצורר" מקשינן אזהרה שמענו עונש מנין, כלומר דנהי ששמענו שאחות אשה והצרה אסורות ליבום אבל עונש כרת מנין, ובאות ל"ט שם הבאנו את מה שמקשים דמה קשיא לה להברייתא הלא פשיטא שמאחר שאין עליהן דין של יבום הרי הן עומדות בהאיסור כרת שלהן של

יבום, אבל לא לענין איסור ביאה, ע"י באות א'), והרי היא בתחילת דינה אסורה ליבום כמו שהי' הדבר אילו היתה שם חדש של ערוה, כן נראית כוונת הגר"ז שם, ואין כוונתו להסיק שצרת ערוה היא באמת שם חדש של ערוה, וז"ל הגר"ז שם, דיסוד הדין דצרת ערוה אינה רק דין פטור בלבד, דערוה פוטרת עצמה ואת צרתה מן החליצה ומן היבום, רק יסוד ועיקר דינו הוא דין איסור, דהערוה אוסרת להצרה במקום מצוה ומשויא לה לערוה דכוותה, וכדילפינן לה לעיקר הדין דצרת ערוה מקרא דלצורר דכתיב בפרשת עריות, א"כ יסוד הדין בזה הוא דין איסור, דצרת ערוה כערוה [ועי' ביבמות דף ח' ומאי שנא ערוה דלא צריכא קרא דאין עדל"ת שיש בו כרת צרה נמי לא תיבעי קרא משום דאין עדל"ת שיב"כ, הרי דהצרה עצמה חשובה כל"ת שיב"כ] עכ"ל.

היא אסורה דוקא במקום מצוה, והיינו משום שאינה שם חדש של ערוה אלא כל איסורה הוא רק משום אשת אח, וממילא פשיטא שלא שייך לאוסרה אלא במקום מצוה, אבל בנוגע להערוה גופה אכתי שפיר נימא שהיא אסורה מק"ו גם שלא במקום מצוה, ובשלמא אם לא נאמר כהחזו"א א"כ אז י"ל שזה הי' פשוט לרמי בר חמא שהצרה אסורה מחמת שם חדש של ערוה ואינו סובר בכלל סברא כזו שכל איסורה הוא רק משום אשת אח, וממילא שפיר קאמר שהצרה תוכיח, אבל לפי מש"כ החזו"א שלפי המסקנא אמרינן שהטעם למה הצרה אסורה רק במקום מצוה הרי זה משום שכל האיסור שלה הוא רק משום אשת אח א"כ איך רצה רמי בר חמא להוכיח ממה שהצרה אסורה רק במקום מצוה דהה"נ שגם הערוה אסורה רק במקום מצוה, הלא יש לחלק ולומר שרק הצרה מותרת שלא במקום מצוה משום שכל איסורה הוא רק משום אשת אח משא"כ הערוה גופה**).

עוד יש להקשות על החזו"א דגם

אחות אשה ואשת אח. מיהו אם נאמר שהאיסור של הצרה הוא שם חדש של ערוה מקרא דלצרו א"כ י"ל שכוונת הברייתא היא להקשות דמנ"ל שעל ערוה זו יש כרת. ועע"ש מה שהבאנו בקשר להקושיא הנ"ל.

ועכ"פ החזו"א בסי' קל"ד (על דף ח' ע"ב) כתב כהצד הראשון שכתבנו דהיינו שאע"פ שלפי הס"ד יוצא שצרת אחות אשה הרי היא שם חדש של ערוה, אבל לפי המסקנא שהיא אסורה רק במקום מצוה, אז הדרנין להסברא הפשוטה שהיא אסורה רק מחמת אשת אח*).

ברם לכאורה יש לעיין בדברי החזו"א בהמשך סוגיית הגמרא כאן, שהרי אמרינן א"ל רמי בר חמא לרבא אימא ערוה גופי' שלא במקום מצוה תישרי, והשיב רבא על זה ולא ק"ו הוא במקום מצוה אסירא שלא במקום מצוה שריא בתמי', וא"ל רמי בר חמא צרה תוכיח דבמקום מצוה אסירא ושלא במקום מצוה שריא. ולכאורה צ"ע מהו התוכיח, דאיך תוכיח הצרה על הערוה, הלא בנוגע להצרה יש טעם למה

** והנה לעיל באות א' הבאנו את דברי הקובץ הערות שמה שצרת ערוה פטורה מן היבום הרי זה משום שלענין להיות פטור מיבום התורה חישיבה גם אותה לאחות אשתו או בתו, וזוהי כוונת רב אשי בדף י"ג ע"א במה שאמר שצרה מ"ט אסירא משום דבמקום ערוה קיימא, ונהי שלענין איסור ביאה אינה נחשבת כמו הערוה אלא כל איסורה הוא רק משום אשת אח, אבל לענין להיות פטורה מיבום, גם היא הויא בתו או אחות אשתו.

ולפ"ז נראה דשפיר יש מקום לה"תוכיח" אפילו לפי האמת שהצרה אסורה רק מחמת אשת אח, והיינו משום דמכיון שהיא פטורה מיבום משום שלענין זה הרי היא נחשבת בתו או אחות אשתו

* הנה בהערה הקודמת הבאנו את דברי הגר"ז שנסתייע מהגמ' כאן לעיל שהערוה אוסרת צרתה ליבום ולא רק פוטרת. ועוד נסתייע שם הגר"ז בזה"ל, ולהלן שם (בסוגיין), כי איצטריך קרא למישרי צרה שלא במקום מצוה מ"ט אמר קרא עלי' במקום מצוה הוא דאסירא שלא במקום עלי' שריא, הרי דבמקום עלי' מיהת הצרה בעצמה איסורא רביץ עלה כדין ערוה עכ"ל, פי' שהגר"ז הבין שגם לפי המסקנא, זה מיהא נשאר קיים שהערוה אוסרת את צרתה במקום יבום (באיסור אשת אח, א"נ שגם הצרה נחשבת כבתו לענין יבום אבל לא לענין איסור ביאה) וכמו שהי' הדבר אילו היתה הצרה אסורה גם שלא במקום יבום דאז צורת הדין היתה שהערוה אוסרת את הצרה (בשם חדש של ערוה).

ממקום אחר בהמשך הסוגיא מוכח שדבר פשוט הוא מאד שהאיסור של הצרה הוא משום שם חדש של ערוה, דהא פרכינן איפוך אנא ונימא שבמקום מצוה היא אסורה וצרתה מותרת ושלא במקום מצוה שתיהן אסורות, ומתריצין דא"כ לא בעינן קרא דעלי' כי גם מצד הסברא היינו מחמירים בהצרה יותר שלא במקום מצוה, ולכאורה צ"ע למה הוה ידעינן באופן מוחלט שצריכים להחמיר על צרה יותר שלא במקום מצוה הלא אולי יסוד האיסור של הצרה הוא רק משום שהאיסור של אשת אח נשאר על מקומו, ובע"כ צ"ל שנקטה הגמרא שדבר פשוט הוא שיסוד האיסור הוא שם חדש של ערוה ושאינן שום מקום לומר שלצורר בא להשאיר את האיסור של אשת אח על מקומו, ולכן שפיר פרכינן שפשיטא שביותר נראה לאסור שלא במקום מצוה, וא"כ מזה נראה שלא כדברי החזו"א שלפי המסקנא באמת אין כאן שם חדש של ערוה ושכל הכוונה של קרא דלצורר היא רק לומר שלא נסתלק האיסור של אשת אח, דהא לפי דבריו דשפיר יש צד כזה א"כ למה הי' פשוט שהצרה אסורה רק שלא במקום מצוה ושהיא מותרת במקום מצוה.

קעג) לכדרכי שמעון.

ע"י בחידושי הגרש"ש בסי' ט"ו בד"ה ונראה לי וכו' שהביא את דברי רש"י לקמן בדף כ"ח ע"ב, ודברי תוס'

בקיודושין דף נ' ע"ב בד"ה אי הכי וכו', שלפי רבי שמעון הרי הן אסורות משום הערוה של אשת אח. ועוד הביא שם שמסקנת הסוגיא לקמן בדף י"ט היא שרבי שמעון איירי באופן שנפלו בזה אחר זה ולא באופן שמתו שני האחים בבת אחת. והקשה הגרש"ש שלפי שיטת הרשב"א בדף מ"א שאיסור אשת אח שהותר בשעת נפילה שוב אינו חוזר אפילו אם נאסר היבום אח"כ משום איזו סיבה שהיא, א"כ בהציור הנ"ל של רבי שמעון הדין נותן שהראשונה לנפילה תהי' מותרת כי בשעת נפילתה היתה מותרת. וכתב הגרש"ש על זה וז"ל, וצ"ל דהרשב"א ז"ל יפרש דלר"ש חייב כרת משום ענין זה בעצם דאסר רחמנא ליקח אחת מב' אחיות זקוקות, ואף דפקע זיקה משום זה, אבל כיון דרק מטעם זה פקע זיקת שתיהן משום דהן ב' אחיות זקוקות אבל בלא"ה ראיות שתיהן להזקק, משו"ה נקראת שתי אחיות זקוקות, ומש"ה חייב על זה כרת, ולא משום אשת אח, וזה דוחק עכ"ל.

קעד) כל היכא דאיכא תרי ליקוחין דאי בעי נסיב הא ואי בעי נסיב הא, שריא, ואי לא תרוייהו אסורין.

ופירש"י וז"ל, דמשמע דשתיים נפלו לו מאחיו ואמר רחמנא ולקחה לאחת ולא

במקום יבום, וא"כ שפיר יש ללמוד מזה גם לגבי הערוה עצמה, דהיינו שגם היא מותרת שלא במקום מצוה, ויש לדחות.

א"כ שפיר הי' קיים מקום בסברא לחשבה לגמרי כבתו גם לענין איסור ביאה, אשר לפ"ז תהי' אסורה גם שלא במקום מצוה, ובכל זאת חזינן שהתורה לא עשתה כן אלא התירה אותה שלא

לשתיהן, אי קרינא ולקחה בכל חדא מינייהו, שריין כל חדא מינייהו, ואי לא קרינן ולקחה בכל חדא מינייהו, כגון שהאחת ערוה, תרוייהו אסורין עכ"ל.

והנה לעיל בע"א בד"ה ולקחה פירש"י את כוונת דרשת רבי בדרך אחרת והיינו שולקחה הוא בגדר מיעוט דמשמע זו ולא אחרת. ולכאורה צ"ע דהא דבריו שם הם דלא כהביאור שאמרה הגמרא כאן בדרשת רבי. ובאמת לפי דברי רש"י שם לא קשה קושיית הש"ס כאן שהקשה צרה היכא כתיבא, דהא אמרינן שולקחה הרי הוא בגדר מיעוט שממעט זו ולא אחרת וא"כ מסברא או מקבלה אמרינן שכוונת המיעוט היא לצרה.

ועכ"פ יש ליתן טעם למה רש"י שם לא פי' כפירוש הש"ס כאן, והיינו משום שהפירוש של הגמרא כאן מיוסד על ההנחה שהערוה גופה לא בעיא קרא אלא ידעינן מצד הסברא שהיא אסורה, שהרי רק משום כך יוצא שאין לך ליקוחין באחת מהן, וכן מבואר בתוס' הרא"ש כאן וברש"ש כאן על תוס' סד"ה למאי, אבל בע"א שם הרי קאי רש"י עוד בהס"ד שלפי רבי גם הערוה עצמה צריכה קרא וא"כ י"ל שלכן הוצרך רש"י לפרש שם את מה שפירש.

מיהו אכתי צ"ע משום שלעיל בע"א בד"ה וחד למישרי וכו', משמע קצת שרש"י מחזיק עוד בהפירוש שכתב לעיל שם שהדרשה היא ולקחה לזו ולא לאחרת, והרי בד"ה וחד למישרי וכו' קאי רש"י כבר לפי הדרך שהערוה גופה לא בעיא קרא.

קעה) רש"י ד"ה בעל כרחא.

וז"ל, שאם בא עלי' יבם אפילו בעל כרחא קנאה ויורשה ומטמא לה וכו' עכ"ל. צע"ק למה לא פי' לענין שקיים מצות יבום, דהא על זה קאי עיקר הדרשה, ואין לומר דהיינו משום דס"ל שמצות יבום הוא הקנין (ע"י הביאה) והרי שפיר הזכיר רש"י שקנאה, דהא בכל זאת הי' לו להזכיר בפירוש שקנאה לענין שיצא בזה ידי מצות יבום.

קעו) תד"ה מאי.

א. וז"ל, וא"ת ודלמא אתא קרא למימר שייבם הצרה וכו' עכ"ל. עיין במהדורא בתרא.

ב. וז"ל, ולמ"ד ערוה ל"צ קרא ניחא עכ"ל. עיין בקושיית הגהות מלא הרועים בסוף המסכתא.

ג. וז"ל, ולמ"ד ערוה ל"צ קרא ניחא עכ"ל. עיין ברש"ש שהעיר שכל עיקר ביאור הגמרא כאן בכוונת רבי בנוי' היא באמת על ההנחה שהערוה גופה לא בעיא קרא, וכן הוסיף התוס' הרא"ש כאן על דברי תוס' עיי"ש.

קעז) תד"ה כל היכא דאיכא תרין ליקוחין וכו'.

וז"ל, וא"ת חייבי עשה נמי ליתסרי לצרה דליכא למימר דאי בעי האי נסיב ואי בעי האי נסיב, ועוד תימה דהשתא ליכא בצרת ערוה כרת וא"כ תיבעי חליצה כמו חייבי עשה דמרבין להו מיבמתו בפרק שני, וי"ל דחייבי עשה דאיתרבו לחליצה

ואית בהו זיקה קצת הוו בכלל ולקחה וא"כ צרת ערוה ע"כ לא בעיא חליצה דאי בעיא הוי בכלל ולקחה, ועוד ולקחה משמע לשון תפיסת קידושין הלכך חייבי עשה דתפסי בהו קידושין הוו בכלל ולקחה עכ"ל.

והנה מדבריהם מבואר שבחייבי עשה ובצרת ערוה ליכא עונש כרת של אשת אח (וכבר חקר המל"מ בספרו פרשת דרכים בזה בנוגע לחייבי עשה, וכידוע), והי' קשה להם לתוס' שא"כ למה אין צרת ערוה חולצת כמו שחייבי עשה חולצות, וכן למה אין חייבי עשה אוסרות את צרותיהן כמו שערוה פוטרות, ועל זה תירצו בתירוצם הראשון שהדרשה מדברת על היכא שהאשה הראשונה אינה חולצת, כי אילו היתה חולצת, אז הוי שפיר קרינן בה ולקחה כיון שיש בה זיקה קצת, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי באופן שהאשה הראשונה אינה חולצת, וא"כ א"א לומר דאיירי בחייבי עשה דהא חייבי עשה שפיר חולצות, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי רק בעריות וקמ"ל שכמו שלא קרינן בהערוה ולקחה הוא הדין נמי שלא קרינן בהצרה ולקחה, כלומר והצרה פטורה אפי' מחליצה, דהא אם היא צריכה חליצה הרי קרינן בה ולקחה*). ושוב תירצו תוס' עוד תירוצ' והיינו שא"א לומר דאיירי בחייבי

עשה כי כוונת הדרשה היא שכל היכא שהראשונה היא בת תפיסת קידושין בעלמא, אז מיבמים את השני', אבל היכא שאין הראשונה בת תפיסת קידושין, אז אין השני' נקנית ביבום, והרי חייבי עשה הוו שפיר בכלל תפיסת קידושין.

ועכ"פ לפ"ז יוצא מדברי תוס' שאין בחייבי עשה וצרת ערוה את הכרת של אשת אח, והקשה הערל"נ על זה דהא מלקמן בפירוקין מבואר דשפיר יש כרת דהא מבואר שם שהולד של צרת ערוה הוא ממזר לפי בית הלל ודוחק לומר שרבי חולק על זה.

ועוד הקשה שתירוצם השני של תוס' אינו מיישב את קושייתם השני' שהקשו מנ"ל שצרת ערוה אינה חולצת.

עוד העירו דאם נאמר שלפי רבי ליכא כרת על צרת ערוה א"כ יוצא שלא משכחת להדין שצרת צרה פטורה.

ועיין בערל"נ שנשאר קשה על תוס' וכתב שבלי דבריהם הי' הוא עצמו מתרץ דמכיון שלחייבי עשה אין מיעוט בתוך הפרשה אלא מה שאינן מתיבמין הרי זה רק בגלל שאין עשה דוחה עשה, א"כ אכתי אין כאן איסור אשת אח, ומש"ה הרי הן חייבות בחליצה, אבל בצרת ערוה מכיון שיש מיעוט בתוך הפרשה למעטן א"כ הרי זה כאילו הפסוק אומר מפורש שיש עלי'

(* הנה על ידי ביאורי כאן בדברי תוס' לא קשה מידי קושייתו הראשונה של הישרש יעקב כאן, דעיי"ש שהקשה בזה"ל, דבריהם צ"ע דמה בכך שנאמר דצרת ערוה בעי חליצה הא אעפ"כ לא הוי בכלל ולקחה, דכיון דערוה גופא לא בעיא חליצה, שפיר ליכא למימר אי בעי האי נסיב, מה שאין כן בחייבי עשה דאינהו גופייהו

בעו חליצה עכ"ל, הרי שהבין שרק בהערוה בעינן שלא תהי' בכלל ולקחה ולכן הקשה על תוס' דמה זה שכתבו שבעינן שגם הצרה לא תהי' בכלל ולקחה, אבל לפי מה שביארתי בפנים לא קשה מידי כי תוס' הבינו שכוונת הדרשה היא ללמד שגם השני' אינה בכלל ולקחה, והיכא שאי אפשר לסיים כן לא מתוקמא הדרשה.

כרת של אשת אח וממילא הרי היא פטורה גם מחליצה, וכן מצינו גם באשת אח שלא הי' בעולמו דכיון שיש מיעוט בתוך הפרשה למעטה, דהיינו קרא דיחדו, ממילא אמרינן דקיימא באיסור כרת של אשת אח ושהיא פטורה גם מחליצה עכ"ד. ובאמת כן תירצו תוס' עצמם לעיל בע"א גבי אילונית דהיינו דכיון שיש מיעוט בתוך הפרשה לא היא בכלל ההיתר של אשת אח (ועי' בדברינו שם באות קס"ח סק"ג). ובאמת צ"ע על תוס' כאן למה לא תירצו בפשיטות כדבריהם לעיל שם ולמה הוצרכו להראות שהמיעוט של ולקחה מוכיח בפירוש על חליצה, וכן ראיתי שהעיר בספר ישרש יעקב כאן על פי דבריהם לעיל גבי אילונית. ושמעתי לפרש דס"ל לתוס' שרק היכא שהמיעוט הוא בנוגע למהותו של היבם, כגון באשת אח שלא הי' בעולמו, או בנוגע למהותה של היבמה, כגון באילונית, רק התם אמרינן דגלי קרא דלא מסתלק האיסור של אשת אח, אבל הכא בצרת ערוה הלא אין המיעוט מצד אופי מסוים בהיבם או היבמה אלא הרי הוא משום סיבה צדדית, דהיינו שאין לו ליקוחין בהאשה הראשונה, ובכה"ג ס"ל לתוס' שאין סברא לומר שהמיעוט ממעטה לגמרי מכל הפרשה דהיינו גם לענין חליצה וכרת דאשת אח, אם לא היכא שהמיעוט מורה על זה להדיא וכמו שהמציאו תוס'. מיהו אכתי צ"ע דמה הכריח לתוס' לחלק כן עד שהקשו מה שהקשו.

ועכ"פ ביישוב דברי תוס' מקושיות הערל"נ נראה לומר שכוונת תוס' היא כך, דנהי שבקושייתם סברו תוס' שאין כרת בצרת ערוה לפי רבי, אבל מתירוצם יוצא

דשפיר איכא כרת, דבתירוצם הראשון ביארו שהדרשה של ולקחה קאי במיוחד גם על חליצה, וא"כ מזה יוצא שיש עלי' איסור של אשת אח כיון שאין עלי' שום זיקה, ובתירוצם השני ביארו תוס' שולקחה משמע שכמו שאין קידושין תופסין בעלמא בהערוה הה"נ שאין זיקה תופסת לגבי הצרה וא"כ פשיטא דידיעין מזה גם שאינה צריכה חליצה וכן שממילא נשאר עלי' האיסור של אשת אח. ולפי ב' הדרכים של תוס' נשאר למסקנא שבחייבי עשה אין איסור של אשת אח ושבצרת ערוה שפיר יש איסור של אשת אח. ולפ"ז מיושבות כל הקושיות הנ"ל על תוס', והיינו משום דכיון ששפיר יש איסור של אשת אח על הצרה א"כ שפיר משכחת להדין של צרת צרה, וכן שפיר אמרינן לקמן שהולד ממזר, וכן יוצא שגם ע"י תירוצם השני מיושב למה היא פטורה גם מן החליצה וכמו שביארנו דכיון שהתורה קובעת שלא תפסה בה זיקה א"כ ממילא מסתעף מזה גם שהיא פטורה מחליצה (ברם אכתי צע"ק למה בתחילת דבריהם של תוס' כשהיו סבורים עוד שלפי רבי אין הצרה אסורה משום אשת אח, למה לא הקשו גם מהא דמבואר לקמן שהולד ממזר, וכן למה לא הקשו איך משכחת לי' לדין צרת צרה).

ובשיעורו הראשון של הגרנ"ט על יבמות בחלק האחרון של השיעור ראיתי ביאור אחר בדברי תוס', והיינו שלעולם גם בקושייתם יכולים תוס' לסבור שיש איסור של אשת אח בין בצרת ערוה ובין בחייבי עשה, רק שבכל זאת חייבי עשה שפיר צריכות חליצה, כי האיסור הנ"ל של אשת אח בא בדרך תוצאה מזה שהיא פטורה

מיבום, דהיינו שמאחר שהתורה פטרה מיבום, ממילא נשאר על מקומו האיסור של אשת אח, וכיון שכן אכתי חייבת היא בחליצה, ורק היכא שהתורה קובעת בתחילה ע"י מיעוט מפורש שנשאר עלי' האיסור של אשת אח כגון באשת אח שלא הי' בעולמו או באילונית, רק התם אמרינן שהיא פטורה גם מחליצה, ומכיון שבצרת ערוה הרי זה בגדר איסור אשת אח שהוא בדרך תוצאה, ממילא הקשו תוס' שתיבעי חליצה, ועל זה תירצו בתירוצם הראשון שהדרשה של ולקחה קאי במיוחד על הדין של חליצה, ואתי שפיר למה לא פטרינן צרת חייבי עשה מיבום כי א"א לדרוש דרשה זו לגבי צרת חייבי עשה שהרי האשה הראשונה שהיא בעשה שפיר ישנה בחליצה. ולפי התירוץ הזה של תוס' אכתי נשאר על מקומו שבין בחייבי עשה ובין בצרת ערוה נשאר האיסור של אשת אח על מקומו (וממילא א"ש למה בהט"ו ערוה פטרינן גם את הצרת צרה, וכן א"ש מאי דאמרינן שהולד הוא ממזר).

ובתירוצם השני סוברים תוס' שבאמת בחייבי עשה ליכא איסור של אשת אח אפילו לא בדרך תוצאה, משום שאילו כן, היתה פטורה באמת גם מחליצה, רק שבצרת ערוה אתי הילפותא של ולקחה למימר דשפיר נשאר האיסור של אשת אח בדרך תוצאה מהפטור של יבום, ומזה ידעינן שממילא הרי היא פטורה גם מחליצה, וכוננת הילפותא של ולקחה היא דהיכא שאין על הראשונה דין של תפיסת

קידושין, כגון בהט"ו ערוה, הה"נ שאין הזיקה תופסת בהצרה, וזה גורם שבדרך תוצאה לא נפקע האיסור של אשת אח וממילא הרי היא גם פטורה מחליצה, כי גם איסור של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה מפטור מסוים גורם להפקיע חיוב של חליצה*) (ובחייבי עשה לא נשאר האיסור של אשת אח), והדרך הראשון של תוס' לא ניחא בתירוץ זה כי הם סוברים שמה שנשאר איסור של אשת אח בדרך תוצאה, אינו מספיק כדי לפטור מחליצה (וכמו שהדרך הראשון סובר לפי האמת בחייבי עשה) וממילא הוצרכו להמציא שהדרשה קאי במיוחד גם על חליצה וכמו שביארו שאילו היתה חולצת, הוי שפיר קרינן בה ולקחה כיון שיש בה זיקה לענין זה, כן נראית כוונתו שם. ועי' בספר חוסן ישועות כאן שכתב קרוב לדברים אלו.

קעת) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דחייבי עשה דאיתרבו לחליצה ואית בהו זיקה קצת הוו בכלל ולקחה וא"כ צרת ערוה על כרחך לא בעיא חליצה דאי בעיא הויא בכלל ולקחה, ועוד ולקחה משמע לשון תפיסת קידושין הלכך חייבי עשה דתפסי בהו קידושין הוו בכלל ולקחה עכ"ל. הרי שכתבו שאם היתה חולצת, היתה נקראת בכלל ולקחה, ובסוף דבריהם כתבו דמכיון שחייבי עשה תפסי בהו קידושין הוו בכלל ולקחה. ועי' בחידושי הגרש"ש בסי' כ"א שהקשה על תוס' וז"ל, ואינו מובן מה שייכות לקרות

ונפרדת לענין חליצה (כן צריכים לומר בכוננתו, וצ"ע).

* אבל מצד זה לחוד שאין תפיסת זיקה, אכתי הי' אפשר להצריך חליצה, כי יש זיקה מיוחדת

בה ולקחה כיון שאם יקח אותה לא קנה כלל, וגם מה דמסקי דכתיב ולקחה אינו מובן, דקרא כתיב על קיחה במקום יבום, וכיון דבכה"ג אי אפשר לקנותה איך קרינן בה ולקחה עכ"ל.

ובהמשך דבריו תי' די"ל דמה דאמרינן שאם עבר ובא על חייבי עשה לא קנה הרי זה רק לענין שאין זה פוטר את צרתה, וכן לענין שהיא עצמה צריכה עוד חליצה, אבל עכ"פ שפיר קנה בה קנין אישות של יבום (אע"פ שאין כאן דין מצוה), והרי היא צריכה גט (וכן ביאר שם בדעת רש"י והרמב"ם בהסוגיא בדף כ' עיי"ש), וא"כ כוונת תוס' כאן היא לומר שאם היא צריכה חליצה, ויש כאן זיקה, אז הרי היא נקראת בכלל ולקחה לגבי יבום גופא וכהנ"ל שהקנין של יבום שפיר תופס בה, וכן אם תפסי בה קידושין הרי היא בכלל ולקחה גבי יבום גופא כי הקנין של יבום שפיר תופס בה וכהנ"ל.

וע"ע בהאות הקודמת בענין דברי תוס'.

קעט) תד"ה מלמד.

הנה האפיקי ים בסי' ז' סקט"ו הקשה סתירה בין דבריהם כאן לבין דבריהם בדף כ' ע"ב, דהנה תוס' כאן הקשו דחזינן שהוצרכה הגמרא לדרוש מקרא שהוא מותר להחזירה לאחר שגירשה ואילו מה שביאה שני' מותרת משמע שאפשר לדעת מצד הסברא ושלא בעינן פסוק לזה, וגם אם הי' אסור לו להחזירה בכל זאת ביאה שני' היתה מותרת, וקשה למה לא אסרינן ביאה שני' כמו שאסרינן ביאה שני' בחייבי לאוין, ותירצו תוס' וז"ל, וי"ל דביאה שני' לא צריכא קרא דסברא הוא שלא אמר

רחמנא יבוא עלי' לגרשה אחר ביאה ראשונה, ומ"מ ביאה שני' לא דחיא חייבי לאוין דרשות היא וליכא עשה אלא בביאה ראשונה עכ"ל, ומזה שהקשו שנאסור ביאה שני' כמו בחייבי לאוין הוכיח האפיקי ים שהם סוברים שהאיסור של אשת אח הוא בגדר דחוי' אצל יבום ולא בגדר הותרה, ואילו בדף כ' ע"ב בד"ה אטו וכו' הקשו תוס' ג"כ קושיא זו ותירצו וז"ל, ואין להתיר ביאה שני' (בחייבי לאוין) מטעם דנעשית כאשתו לכל דבר, דאינה נעשית כאשתו אלא היכא דשרי ל' בלא דחי', אבל חייבי לאוין אפילו ביאה ראשונה לא שריא אלא משום דאתי עשה ודחי ל"ת, וביאה שני' דלית בה עשה לא דחיא עכ"ל, הרי דהתם תירצו שביבמה רגילה ביאה שני' מותרת משום שהאיסור של אשת אח הותר, הרי שהתם כתבו שהאיסור של אשת אח הותר ולא נדחה. והתוס' ישנים כאן כתבו באמת על קושיית תוס' דביאה שני' מותרת ביבמה רגילה משום שהאיסור של אשת אח הותר וכתבו כן כתירוץ נוסף על תירוצם של תוס' וכמו שהביא האפיקי ים שם (ועי' בהאות הבאה מה שנבאר בכוונת הת"י).

מיהו נראה שאין סתירה בין דברי תוס' כאן לדבריהם לקמן בענין אם האיסור של אשת אח הותר או לא, והיינו משום שכוונת תוס' כאן במה שנקטו שהאיסור של אשת אח נדחה ולא הותר היא רק קודם דידעינן שמוותר לו להחזירה, דאז סוברים תוס' שלא היינו אומרים שהאיסור של אשת אח הותר אלא היינו אומרים שהוא רק נדחה, ולכן הקשו תוס' למה היינו אומרים שביאה שני' מותרת דמ"ש

מחייבי לאוין, ועל זה תירצו שגם ביאה שני' היא לצורך המצוה כיון שא"א לצוות עליו לבוא עלי' ולגרשה, ולכן המצוה של יבום דוחה גם את האיסור שיש על הביאה שני', משא"כ בחייבי לאוין מכיון דהוי בדרך מקרה, ולא רצתה התורה דוקא שישא אשה שהיא אסורה עליו בלאו, התם לא אמרינן סברא זו שלא אמרה התורה לבוא עלי' ולגרשה, דרק לגבי האיסור של אשת אח דתמיד יש כאן איסור זה, ועיקר מצות יבום היא בכך, רק התם אמרינן שלא תקבע התורה מצוה כזו שמחייבתו לבוא עלי' ולגרשה, אבל בחייבי לאוין דהווי בדרך מקרה לא איכפת לן בזה, אלא אמרינן ששפיר יתכן שתקבע התורה מצוה אשר יתכן שיצא לפעמים שיצטרך לגרשה אחרי ביאה ראשונה, אבל עכ"פ גם תוס' בסוגיין מודים שלאחר שדרשינן שהוא מותר אפילו להחזירה לאחר גירושין א"כ מעתה אמרינן שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי ולא רק נדחה (לכה"פ היכא שכבר קיים את המצוה של יבום).

ברם אע"פ שאין סתירה בדבריהם בנוגע לאם האיסור של אשת אח הותר או נדחה אבל בכל זאת אכתי יש סתירה אחרת בדבריהם, והיינו בענין מנין אנו יודעים שהאיסור של אשת אח הותר, והיינו שבדבריהם כאן אנו רוצים לומר שהם סוברים שלומדים כן מהא דדרשינן שהיא נעשית כאשתו לכל דבר, ואילו מדבריהם בדף כ' מבואר להדיא שהם סוברים שיודעים כן מצד הסברא לחוד, דמצד הסברא לחוד ידעינן שיש בכח הענין של יבום להתיר אשת אח, שהרי הקשו שם שכמו שלענין האיסור של אשת אח בכל

יבמה רגילה אמרינן שמאחר שביאה ראשונה מותרת ה"ה לביאה שני' משום הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר, א"כ גם בחייבי לאו נאמר שכיון שביאה ראשונה מותרת חל הדין של נעשית כאשתו לכל דבר ושגם ביאה שני' מותרת, כלומר דנילף חייבי לאו מאשת אח לענין זה, ועל זה תירצו דא"א למילף כי יש לומר שהטעם שהתורה אמרה בנוגע לאשת אח שהיא נעשית כאשתו לכל דבר הרי זה משום שהביאה ראשונה הרי היא בגדר "הותרה" משא"כ בחייבי לאו דהוי רק בגדר "דחוי" עכ"ד, הרי דמה שביבמה רגילה הביאה ראשונה מותרת בדרך הותרה משא"כ בחייבי לאו הרי זה דבר של סברא, דאל"כ אלא דזה גופא ידעינן ממה שהיא נעשית כאשתו לכל דבר א"כ הדרה קושייתם לדוכתה דנילף חייבי לאו מאשת אח גם לענין זה דהיינו דנילף שגם בחייבי לאו הרי זה גדר של הותרה ושהיא נעשית כאשתו לכל דבר, ובע"כ צ"ל שכוונת תירוצם היא דמה שהאיסור של אשת אח הותר ולא רק נדחה הרי זה ידעינן מסברא מיוחדת גבי יבום, די שסברא לומר שהתועלת של היבום יכולה להתיר אשת אח, וזוהי הסיבה שהתורה חידשה שהיא נעשית כאשתו לכל דבר ושגם ביאה שני' מותרת, ולכן א"א ללמוד חייבי לאו מאשת אח כיון שחייבי לאו הם בגדר דחוי, וכדברינו מבואר גם מגוף לשונם של תוס' בדף כ' שם.

(מיהו אכתי צ"ע על דרכם של תוס' בסוגיין כאן דהא לאחר דקמ"ל הדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום אמאי לא נילף

מזה שגם חייבי לאוין הותרו לגבי יבום, וא"כ בע"כ צ"ל כדרכם בדף כ' שמה שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום הרי זה מצד הסברא לחוד דהיינו שיש סברא לומר שיש בכח הענין של יבום להתיר אשת אח ולכן לא שייך ענין זה גבי חייבי לאוין.

גם יש חילוק בין דרכם של תוס' בדף כ' לבין דרכם של הת"י כאן, אע"פ ששניהם סוברים שמה שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום הרי זה מצד הסברא ולא מהדרשה של נעשית כאשרו לכל דבר, והיינו שהתוס' בדף כ' סוברים שמה שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום הרי זה דבר של סברא אבל עדיין אין זה מכריח מצד הסברא שגם ביאה שני' מותרת אלא מה שביאה שני' מותרת הרי זה בגלל הדרשה של נעשית כאשרו לכל דבר (רק שביארו שלא אמרה התורה דין זה אלא היכא שהביאה ראשונה הותרה), ואילו הת"י כאן כתבו שגם בלא הילפותא של נעשית כאשרו לכל דבר ידעינן שביאה שני' מותרת מהא דידעינן מצד הסברא שהאיסור של אשת אח הותר, שהרי זהו תירוץ על קושיית תוס' כאן, דהיינו שתירצו שגם בלא הדרשה של נעשית כאשרו לכל דבר ידעינן שביאה שני' מותרת מזה שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום ולא רק נדחה (וע"ע בהאות הבאה בענין דברי הת"י).

הרי שיש ג' דרכים: א', דרכם של תוס' כאן (לפי דברינו) שידעינן שהאיסור של אשת אח הותר (ולא רק נדחה) מהדרשה של נעשית כאשרו לכל דבר. ב', דרכם של התו"י שידעינן כן מצד הסברא ושזה

מספיק כדי להתיר ביאה שני'. ג', דרכם של תוס' בדף כ' דידעינן כן מצד הסברא אבל שאין זה מספיק כדי להתיר ביאה שני' אלא ידעינן ביאה שני' מהדרשה של נעשית כאשרו לכל דבר.

קפ) בא"ד.

והנה ז"ל הת"י כאן, ועו"ל שאני התם דביאה ראשונה לא שריא רק ע"י דחיית הלאו אבל הכא דביאה ראשונה היתה בהיתר גמור א"כ לא צוה הכתוב ליקחנה ולהוציאה מיד לאחר הביאה עכ"ל. והנה מצד אחד משמע מדבריהם כעיקר סברת תוס' שלא מסתבר שהתורה אמרה שיבעלנה ושוב יגרשה, אבל מצד שני חזינן שהקפידו הת"י לומר שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי ולא רק נדחה. וי"ל דס"ל בתירוץ זה שלא סגי ב"הותרה" להתיר את הביאה שני' שאין בה שום מצוה, אלא רק הביאה של מצוה הותרה לגמרי בגלל המצוה, ומש"ה בעינן את הסברא שלא אמרה התורה ליקחנה ולהוציאה, רק שאם היינו אומרים שהאיסור של אשת אח הוא רק נדחה, א"כ אז עדיין לא היתה אפשרות להתיר ביאה שני' משום הך סברא שא"א לצוות שיבעלנה ויגרשה, כי בכל זאת ליכא בהביאה שני' שום מצוה (ולית להו דברי הרא"ש שנביא לקמן שיש כאן מצוה קיומית, וכן לא אלימא הך סברא לגרום שגם הביאה שני' מיקרי לצורך המצוה ושנוכל לומר דחי'), ולכן כתבו דשאני הכא ביבום שהביאה ראשונה הותרה ולא רק נדחה, פי' שהתורה התירה את הביאה ראשונה בהיתר גמור, שזהו יותר ממה שצריכים בשביל קיום המצוה (כי לקיום

המצוה הי' סגי גם בדחי'), ולכן שפיר י"ל שמסתבר לומר שהתורה התירה אפילו את הביאה שני' משום הך סברא שכתבו (אע"פ שגם זהו יותר ממה שצריכים בשביל עצם קיום המצוה).

קפא) בא"ד.

וז"ל, דביאה שני' לא צריכא קרא דסברא הוא דלא אמר רחמנא יבא עלי' לגרשה אחר ביאה ראשונה ומ"מ ביאה שני' לא דחי' חייבי לאוין דרשות היא וליכא עשה אלא בביאה ראשונה עכ"ל. ומדבריהם יוצא שאין שום מצוה כלל בהביאה שני'. ברם עיין בלשונו של התוס' הרא"ש כאן שכתב וז"ל, י"ל דסברא היא דלא אמר רחמנא יבמה יבא עלי' לגרשה אחר ביאה ראשונה ומ"מ ביאה שני' לא דחי' חייבי לאוין משום דגמרינן מכלאים בציצית דעשה דוחה את ל"ת ומהתם לא מצינו למיגמר אלא עשה של חובה אבל ביאה שני' רשות היא דעיקר קיום עשה היינו ביאה ראשונה עכ"ל, ומלשונו משמע דס"ל שגם בביאה שני' יש מצוה קיומית אבל לא מצוה חיובית, כלומר שאם היבם בועל ביאה שני' יש בזה מצוה אבל אינו חייב לבעול, וזוהי כוונת הרא"ש במה שכתב שאינה מצוה של חובה ואינה עיקר מצוה, וס"ל להרא"ש שאם לא היתה בגדר מצוה קיומית לא היתה מועלת הסברא הנ"ל (של א"א לחייבו לבוא עלי' ולגרשה) להתיר ביאה שני', וכן לא סגי בזה לחוד שיש כאן מצוה קיומית כי ס"ל להרא"ש שמצוה קיומית אינה יכולה לדחות ל"ת. ולכאורה הנידון אם מצוה קיומית דוחה ל"ת הרי זה צריך להיות תלוי באם מצות

ציצית חשיבא מצוה קיומית או מצוה חיובית (ולשונו הנ"ל של הרא"ש משמע דהוי מצוה חיובית, ועי' באות פ"ו שהארכנו בזה). מיהו לפי דברינו בהערה על אות קי"ט יוצא שאין ראוי מציצית אלא אפילו אם ציצית חשיבא מצוה קיומית י"ל דהכא גרע והכא אין מצוה קיומית דוחה ל"ת עיי"ש.

דף ט' ע"א

קפב) לפי שמצינו שחלק הכתוב בין יחידים למרובים וכו'.

עיין ברש"י בהוריות דף ח' ע"א שכתב וז"ל, יכול נחלוך בשוגג בקרבנותיהם, דכי היכי דחלוך ציבור מיחידים, דקרבן ציבור בעכו"ם לא דמי לשום קרבן יחיד, ה"נ נחלוך בקרבנותיהם, דליהוי חלוך דמרובין שעשו שוגגין דעיר הנידחת לא ליהוי דמי לעולם לשום קרבן לא לציבור ולא ליחיד עכ"ל.

ולכאורה צ"ע דהא הברייתא קאמרה שהטעם לחלוך בקרבנותיהם הוא משום שמצינו שהם חלוקים במזיד, וא"כ למה הוצרך רש"י להוסיף שגם בשוגג מצינו שציבור חלוך מיחידים.

ולכאורה הי' אפשר לומר דס"ל לרש"י שהטעם של הגמרא מהני רק לחלק את חטאתם של אנשי עיר הנידחת מחטאת יחיד של ע"ז, אבל אכתי אינה נתינת טעם למה לחלק את חטאתם מכל חטאת אחרת שבעולם, ולכן כתב רש"י שהטעם לזה הוא משום שמצינו שקרבן ציבור בעכו"ם לא

דמי לשום קרבן יחיד, ומש"ה כן צריך להיות גם בקרבנם של עיר. מיהו נראה שא"א לפרש כן את כוונתו, והיינו משום שבאמת הטעם של הגמרא מספיק גם לזה שבעינין שלא יהא קרבנם דומה לשום קרבן אחר, והיינו משום דכיון שמצינו במזיד שממונם אבד וזהו עונש שלא מצינו בשום מקום אחר א"כ הדין נותן שכן יהי' גם בשוגג לענין קרבן, וכ"כ תוס' כאן. מיהו אולי לא ס"ל לרש"י כסברת תוס' כי באמת יש לפקפק בדבריהם של תוס' ולומר שמה שממונם אבד אינו יכול להשפיע על טיב הקרבן שהם מביאים בשוגג, כי הקרבן בא רק עבור החומרא של כרת ומיתה ולא משום החומרא של ממונם אבד. ברם זה אינו דהא לכאורה דברי תוס' מוכרחים משום שאל"כ למה הביאה הברייתא כאן את העובדא שממונם אבד, ומזה שהביאה הברייתא דבר זה חזינן שהוא שפיר משפיע על טיב הקרבן.

ובביאור כוונת רש"י שם, נראה להקדים דהנה באמת דברי הגמ' כאן צריכים ביאור משום דמהיכא תיתי לומר שכיון שהם חלוקים בעונשיהם הה"נ לקרבנותיהן, הלא חזינן בכל חייבי חטאת יחיד שהם חייבים כולם קרבן שוה אע"פ שיש ביניהם חילוקי עונשים במזיד, דהא יש מהם שהם במיתה ויש שאינם במיתה, וכן יש שהם בסקילה ויש שהם בשריפה, וא"כ חזינן דהא לחוד שהם חלוקים בעונשיהם אינו סיבה כדי לחייב קרבן מיוחד וא"כ קשה על דברי הברייתא כאן. ונראה שאת הדבר הזה בא רש"י שם לתרץ, וכוונתו היא לתרץ שאין כוונת הברייתא לומר שהעובדא שהם חלוקים בעונשיהם היא סיבה ישירה לחלוק

בקרבנותיהם, אלא כוונת הברייתא היא כך, דמכיון שאנשי עיר הנידחת חלוקים הם בעונשיהם לענין מיתתם וממונם א"כ הרי זה מועיל לקבוע אותם להחשב מין ציבור בפני עצמם, וממילא הדין נותן שיהיו משום כך חלוקים בקרבנותיהם משום שדינו של ציבור הוא להביא קרבן מיוחד בפני עצמו וכמו שביאר רש"י.

ולפי זה יוצא שכוונת הברייתא היא כך, דיכול כשם שהם חלוקים בעונשיהם הה"נ שנחלוק בקרבנותיהם כי מה שהם חלוקים בעונשיהם הרי זה מועיל לקבועם לציבור ודינו של ציבור הוא להביא קרבן שונה. מיהו לכאורה אכתי יש להעיר על דברי רש"י שם דא"כ תיסגי בזה שנחלוק את קרבנם מקרבנות יחידים ולמה צריכים שיהי' חלוק גם מקרבן ציבור וכמו שמבואר בגמרא, הלא ממה שציבור חלוק מיחידים אין שום ראי' שאם ציבור מסוים חוטא, צריכים אנו שקרבנם יהי' חלוק גם מקרבנם של מין ציבור אחר שחטא באותו חטא, וא"כ למה לא יוכלו גם אנשי עיה"נ להביא פר לעולה ושעיר לחטאת. ברם זה אינו דהא מוכח מתוך הפרשה של ציבור בעבודה זרה שרק המין ציבור של רוב ישראל מביאים פר לעולה ושעיר לחטאת. ברם אכתי יש להקשות למה לא יוכלו אנשי עיר הנידחת להביא פר לחטאת כמו שציבור של רוב ישראל מביאים פר בשאר מצות. ועי' ברש"י בהוריות להלן שם בד"ה נייתי פר וכו' שכנראה רצה לתרץ דבר זה וז"ל, נייתי פר, ציבור בשאר מצות הוא דמייתי ולא הוי חלוק, וכ"ש דבעינין חלוק בין אנשי עיה"נ לציבור דהא אין ציבור נעשין עיר הנדחת כלל עכ"ל, וצ"ב.

והנה יש ליתן עוד טעם למה לומר שאנשי עיר הנדחת יהיו חלוקים בקרבנותיהם, אע"פ שבעלמא מצינו שכל היחידים שוים בקרבנותיהם, דהנה לשון הברייתא בסוגיין היא "מרובים בסייף לפיכך ממונם אבד", וכן גרס הר"ח בהוריות שם, ודלא כגירסת הגמרא שלפנינו בהוריות שם ד"רבים בסייף וממונם אבד", ולהדיא יוצא מהגירסא שבסוגיין דמה שנשתנה עונש מיתתם הרי זה בגדר דבר שגורם דינים אחרים וכגון זה שממונם אבד, וא"כ לפ"ז שפיר ס"ד דה"ה שדבר זה יגרום גם שינוי בקרבנותיהם אע"פ שבחייבי חטאת יחיד לא מצינו שום חילוקים. מיהו יש לפקפק על זה משום דנהי שמה שמחמירים במיתתם כשהם מזידיים הרי זה גורם קולא לענין ממונם כשהם כמזידיים, אבל מ"מ מהיכא תיתי לומר שזה יגרום גם שינוי בקרבנם כשהם שוגגים.

קפג) אי נמי צריך ואין לו תקנה.

פירש"י וז"ל, א"נ אפילו לא משכחת לה קרבן לחלק נימא צריכים הני מרובין חילוק בין יחיד וליכא הלכך אין להם כפרה קמ"ל עכ"ל. והנה לכאורה צ"ע דכי לא ידע בעל הא"נ שיש לצייר כהלישנא קמא דהיינו שיביאו פר לחטאת ושעיר לעולה. ובלשון רש"י הנ"ל בסוגיין יש לפרש שבודאי ידע כן בעל הא"נ, רק שכוונת הא"נ היא לומר שאפילו אם לא הי' משכחת דרך איך לחלוק, בכל זאת היינו אומרים שצריך ואין לו תקנה. ברם עיין בלשון רש"י בהוריות דמשמעות דבריו

שם היא באמת שלפי הא"נ לא משכחת לן שום דרך איך לחלק בקרבנותיהם, וא"כ צ"ע כהנ"ל דכי לא ידע בעל הא"נ שמשכחת לה פר לחטאת ושעיר לעולה. ויש ליישב על פי מש"כ הת"י ועוד ראשונים שקרבן חדש לגמרי א"א לבדות, וא"כ י"ל שהל"ק ס"ל שפר לחטאת ושעיר לעולה לא חשיב מין קרבן חדש לגמרי כי מצינו שפר קרב עולה ושלמים, ולא עוד אלא שמצינו גם פר לחטאת בפר העלם דבר ופר כהן המשיח ופר כהן גדול ביוה"כ, אבל הא"נ סובר דשפיר חשיב מין קרבן חדש כיון שלא מצינו צירוף כזה בעלמא, וכונת רש"י במה שכתב שם שא"א לחלוק היא משום דחשיב מין קרבן חדש.

והנה יש לעיין בדברי הרא"ש דהא כשאמרנו בגמ' שנימא שיביאו פר כי אכתי לא אסיק אדעתן הא דמצינו שפר קרב חטאת בציבור, א"כ איך סברו שיביאו פר הלא הוי קרבן חדש. וצ"ל שכדי שלא יחשב קרבן חדש סגי בזה שמצינו שבהמה זו קרבה עולה או שלמים, ולא דוקא כתב הרא"ש "שאינ מתכפרים בו בשום מקום" דמשמע שצריכים שיתכפרו בו בשום מקום, אלא כוונתו היא שלא מצינו שהיא קרבה בשום מקום, א"נ שפר שפיר מכפר במקום אחר שהרי עולה מכפרת על עשין ויש אומרים שה"ה לשלמים (אבל שפיר נחשב "נחלוק בקרבנותיהם" כי לא מצינו שפר יכול לכפר על איסור כרת).

וידידי ר' יצחק מנדל בענעט שליט"א הציע לפרש כוונת רש"י בדרך הפכית ממה שפירשנו, והיינו שכוונת רש"י היא לפרש שאדרבה ה"א נמי" סובר שא"א לומר פר

הביא את דברי רש"י בסנהדרין ותמה על דבריו למה לא נקט כמסקנת הגמ'. ועוד תמה דבסנהדרין להלן בסמוך שם כתב רש"י באמת את טעמו של רבא, וא"כ נמצא שדבריו שם סותרים אהדדי, וגם רעק"א בגליון הש"ס בסנהדרין שם עמד על דברי רש"י עיי"ש.

קפו) תד"ה והרי איסור מצוה.

וז"ל, בכל דוכתי פשיטא לי' לתלמודא דחייבי לאוין לר"ע דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין לאו בני חליצה ויבום נינהו כמו חייבי כריתות הכא ובהערל וכו', ותימה לר"י אמאי לא אמרינן נמי לר"ע דליתי עשה ולידחי ל"ת עכ"ל. וכתב השער המלך בפ"ו מהל' יבום וחליצה הי"א בד"ה ודע (הראשון) וז"ל, הן אמת דמה שהוקשה להו מההיא דפ"ק דיבמות נראה דאין כאן מקום קושיא, דלעולם בחייבי לאוין לר"ע נמי אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת, ותלמודא כי פריך בחלוקת גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל פריך, דכיון דגרושה לכהן הדיוט קיימא עלי' בלאו א"כ אין כאן זיקת אחיו כלל שהרי לא תפסי קידושי אחיו כיון דחייבי לאוין הן ואמאי חולצת הלא לא היא אשת אח כלל עכ"ל, כלומר שלעולם לפי ר"ע אם חייבי לאוין נופלות ליבום, שפיר אמרינן שעדל"ת, רק שכוונת הגמרא היא שלפי ר"ע לא משכחת לה להמשנה של גרושה וחלוצה לכהן וממזרת לישראל משום שקידושי אחיו המת לא תפסי בהו. ברם לא הבנתי את דבריו, משום דאיך אפשר לומר שזוהי כוונת הגמרא כאן, דכי

לחטאת ושעיר לעולה כי אין זה נקרא שחלקנו מספיק כיון שמצינו פר ושעיר באים יחד במקום אחר אע"פ שהתם הפר הוא לעולה והשעיר לחטאת, וכן מבואר לעיל בדף ז' ע"ב שאין זה נקרא חלוק לגמרי, וכבר הערנו על זה לעיל באות פ"ד.

קפד) רש"י ד"ה א"נ.

וז"ל, אפילו לא משכחת לה קרבן לחלק נימא צריכים הנך מרובים חילוק בין יחיד וליכא וכו' עכ"ל. צ"ע למה כתב רק שצריכים חילוק בין יחיד, הלא מסוגיית הגמרא מבואר שהם צריכים חילוק גם בין ציבור.

קפה) רש"י ד"ה והרי איסור מצוה ואיסור קדושה.

וז"ל, דלא אלים איסור לאו בלא כרת לאפקועי יבום לגמרי, ולא מתיבמת דהא אסורה לי' עכ"ל. מלשונו משמע דאזיל שחייבי לאוין אין מתיבמות אפילו מדאורייתא דהא כתב שהן חולצות משום דלא אלים איסור לאו לאפקועי יבום לגמרי כלומר לענין שלא תצטרך לחלוץ אבל משמע שלענין שלא תתיבם שפיר אלים לאפקועי, והיינו כרב גידל אמר רב להלן בדף כ' ע"א דיליף מיבמתו שחייבי לאוין עולות לחליצה ולא ליבום ודלא כרבא שם שסובר שמדאורייתא אמרינן גם כאן שעדל"ת רק שרבנן גזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שני'. ועיין עוד להלן בדף פ"ד ע"א ברש"י ד"ה והא כולי' פירקין וכו' שנקט רש"י גם שם את טעמו של רב גידל אמר רב, וכ"כ בסנהדרין דף נ"ג ע"א בד"ה איסור מצוה, והשאגת ארי' בסוף סי' ל"ג

לא משכחת לה שאחיו המת הי' מותר בגרושה וכגון שהי' בן חללה או זונה, וכן בנוגע לממזרת ונתינה וכי לא משכחת לה שאחיו הוא ממזר והוא אינו ממזר. שו"ר בערל"נ בדף כ' ע"א בדבריו על רש"י ד"ה גרושה וכו' שהקשה כן על השער המלך. ובאמת תוס' על דף כ"ב ע"א בד"ה מי וכו' כתבו שהמשנה איירי באופן שאחיו הי' ממזר.

קפז) תוס' ד"ה והרי איסור מצוה ואיסור קדושה.

עיין בדבריהם שהקשו דנהי דס"ל לר"ע שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין אבל מ"מ אמאי לא אמרינן שעדל"ת, וכמו דחזינן מכל הסוגיא של עלי' שבלא עלי' הי' מהני מה שעדל"ת (אם אמרינן שעשה דוחה אפילו ל"ת שיש בו כרת). וכבר נאמרו הרבה ישובים על קושיית תוס' ואסדר כמה מהם עם קצת הערות.

א. התוס' הרא"ש והרשב"א בתשובה והערל"נ (עם קצת הוספות מהקובץ הערות והאחיעזר).

התוס' הרא"ש כאן כתב וז"ל, ויש מתרצים שמא קים לתלמודא דר"ע ס"ל כרבי דיליף עריות מולקחה, וחייבי לאוין לאו בר לקיחה הן אליבא דר"ע עכ"ל (ועיי"ש שדחה הרא"ש שר"ע בע"כ דורש מעלי' כמו שהוכיח שם). ברם צ"ע דהא לא מצינו שרבי דורש על הדרך שכתב הרא"ש דהא לפי רבא שסובר שערוה גופא לא בעיא קרא א"כ כוונת רבי היא לדרוש שכל שאין לקיחה באחת מהן (משום שאעדל"ת שיש בו כרת) אין לו לקיחה גם

בהשני', וא"כ מי יימר שבחייבי לאוין אין לו לקיחה של יבום. והמ"ד שסובר שהערוה גופא שפיר בעיא קרא הרי הוא לומד את דברי רבי כפשוטם דהיינו שולקחה בא למעט את העריות והפסוק של ויבמה בא למעט את הצרות, וביאר רש"י בדף ח' ע"א ששני הפוסקים הרי הם בגדר מיעוטים משום דמשמע ולקחה לזו ולא לאחרת וכן ויבמה לזו ולא לאחרת (וכבר ביארנו כל זה לעיל באות קע"ד), הרי שגם דרך זה בדברי רבי הוא דלא כהרא"ש. ברם הרמב"ם בפ"ו מהל' יבום ה"ט כתב דרשה זו שמבוארת מתוך דברי הרא"ש דהיינו שמולקחה ילפינן שבעינן אשה שהיא בת ליקוחין בעלמא. ועיין בקרן אורה כאן שכתב שלפי הרמב"ם לק"מ קושיית תוס'. וכדברים אלו כתב גם הרשב"א בתשובותיו חלק ו' תשובה י"ט כדי ליישב את קושיית תוס' אלא שלא ייחס הרשב"א את הדברים לרבי דוקא, דעיי"ש שכתב דבעינן אשה אשר קרינן בה ולקחה דהיינו שקידושין תופסין בה וא"כ הרי זה ממעט חייבי לאוין מיבום וממילא ידעינן דה"ה שאינן חולצות משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה וכמו שמבואר בדף כ' ע"ב דמוקמינן את הדרשה של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה לנשים שאין קידושין תופסין בהן.

והנה הקובץ הערות בסי' ח' אות ט"ז הקשה על הרשב"א דא"כ ל"ל קרא דעלי' לחייבי כריתות תיפוק לי' דלא קרינן בהו ולקחה.

והנה יש לעיין בגוף דברי הרמב"ם והרשב"א והרא"ש, דמצד אחד יש לפרש שכוונתם היא לומר דילפינן מקרא דולקחה

דבעינן ליבום אשה כזו אשר בעלמא הרי היא בת לקיחה דהיינו אשה כזו שקידושין תופסין בה בעלמא.

ומצד שני יש לפרש כוונתם גם בדרך אחרת, והיינו שאין כוונתם לומר שמקרא דולקחה ילפינן רק הא לחוד דבעינן אשה אשר בעלמא קרינן בה ולקחה ושהיא בת תפיסת קידושין, אלא כוונתם היא לפרש שמולקחה ילפינן שכאן גבי יבום בעינן שיקנה אותה ושאין המצוה מתקיימת ע"י המעשה ביאה לחוד אלא ע"י שהוא קונה אותה ע"י המעשה ביאה, ומכיון שהמצוה היא שיקנה אותה ממילא לא שייך מצות יבום בחייבי לאוין לפי ר"ע והיינו משום שאע"פ שעדל"ת אבל בכל זאת הרי היא נחשבת חפצא של ערוה וזה גורם שאין קנין יבום תופס בה אפילו בכה"ג שהיא מותרת בביאה ע"י הדין של עדל"ת. וכדרך זה כתב האחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ה' בד"ה אולם וכו' כדי ליישב את קושיית תוס', אלא שלכאורה גם על זה אכתי קשה קושיית הקובץ הערות הנ"ל מדף ג' דהא התם מבואר שבלא עלי' היינו אומרים שעדל"ת שיש בו כרת ושהיא שפיר מותרת ליבום אע"פ שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות ואילו לפי הנ"ל צ"ע למה לי' קרא דעלי' הא גם בלא עלי', אלא בגלל קרא דולקחה, לא יעזור מה שעדל"ת שיש בו כרת כמו שאין עוזר לפי ר"ע מה שעדל"ת. מיהו האחיעזר שם יישב גם את זה והיינו שגבי חייבי כריתות שפיר נקטינן שאם עדל"ת שיש בו כרת הרי היא מותרת ליבום והיינו משום שאם עדל"ת שיב"כ אז הרי הקנין יבום שפיר יכול לחול כי מה שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות הרי אנו

למדים מאחות אשה והרי כה"ג דעדל"ת שיב"כ אינו דומה לאחות אשה כי באחות אשה אפילו אם קידושין תופסין בה אכתי יש כאן עבירה משא"כ כאן ביבום אם הקנין יחול אז ליכא שום עבירה כיון שעדל"ת שיב"כ ומש"ה א"א ללמוד כה"ג מאחות אשה, אלא את"ל שעדל"ת שיב"כ אז גם קנין יש כאן, ושפיר קרינן בה ולקחה, משא"כ לפי ר"ע שסובר שאין קידושין תופסין בחייבי לאו א"כ אפילו אם עדל"ת אבל בכל זאת אכתי נשאר שאין קידושין תופסין בחייבי לאו ואין כאן קנין יבום.

גם י"ל ביאור שלישי בכוונת הרמב"ם והרא"ש והיינו שאין כוונתם לומר דבעינן אשה דתפסי בה קידושין בעלמא, וכך אין כוונתם לומר שעיקר מצות יבום הוא הקנין, אלא יש לפרש כוונתם כדברי הערל"נ כאן שרצה לתרץ את קושיית תוס' שלעולם מעשה הביאה הוא המצוה, רק שנאמר תנאי נוסף (מקרא דולקחה לפי המפרשים הנ"ל) דבעינן שע"י הביאה תיעשה אשתו לכל דבר, וזה הרי לא שייך לפי ר"ע בחייבי לאו כיון שאין קידושין תופסין בהן, ובשלמא אם גם ביאה שני' היתה מותרת, אז שפיר הי' קונה אותה, כי אין כאן שום איסור (ולא הי' איכפת לן בהשם של ערוה) אבל כיון שביאה שני' אסורה א"כ אין הוא קונה בה שום אישות כי מיד ע"י הביאה הראשונה הרי היא נשאת אסורה באיסור דלא תפסי בה קידושין. ועכ"פ הערל"נ כתב כהנ"ל בתורת תירוץ חדש על קושיית תוס', וכן לא ייחס את דבריו דוקא לרבי כמו שעשה הרא"ש, ובכוונת הרא"ש משמע מדברי הערל"נ שהבין כהדרך הראשון שכתבתי לעיל

דבעינן אשה אשר בעלמא תפסי בה קידושין.

וגם על הערל"נ יש להקשות למה בחייבי כריתות בלי עלי' הי' מועיל מה שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת.

ועוד יש להעיר על דרכו למה אמרינן שהביאה שני' נשאת אסורה ושממילא חסר התנאי של קנין אישות, הלא אדרבה נימא שמכיון שעדל"ת א"כ הרי זה מתיר גם את הביאה שני' כיון שמבלעדי זה אין אפשרות לקיים את המצוה. ואולי י"ל שכמו שלא מהני עדל"ת להתיר לו לעבור על הלאו לפני קיום העשה משום דבעינן "בעידנא", א"כ הה"נ להיכא שיצטרך לעבור על הלאו לאחר שכבר עשה את המעשה של קיום העשה, גם בכה"ג לא שיך לומר שעדל"ת משום דבעינן "בעידנא"*. ברם לפי הדעה שכדי לצאת ידי הדין של בעידנא סגי בזה שבשעה שהוא עובר על הלאו הרי הוא עושה דבר שהוא בגדר הכשר מצוה שא"א להמצוה להתקיים בלעדו אע"פ שאינו חלק ממעשה המצוה, עיין בזה לעיל באות ק"כ, א"כ לפ"ז לכאורה הה"נ דסגי בזה שהוא עושה בשעת עבירת הלאו דבר שהוא מעמיד את המצוה ואינו נותן לה להתבטל, וכגון הביאה שני', דגם בזה סגי כדי לצאת ידי התנאי של "בעידנא".

ב. רבינו מאיר.

עוד תירץ הרא"ש וז"ל, ורבינו מאיר כתב דשמא כיון דר"ע דרש לא יגלה כנף

אביו לאנוסת אביו, איתקיש (אנוסת אביו) לאשת אביו בההוא קרא, מה אשת אביו ערוה ולאו בת חליצה ויבום היא אף אנוסת אביו נמי עכ"ל. ולפ"ז אין כוונת הגמרא לזה שר"ע סובר שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין (אע"פ שגם זה מסתעף ממה שהוא מוקים ולא יגלה כנף אביו באנוסת אביו). ועיין בערל"נ שהקשה על זה דא"כ נקיש נמי לענין שתהא אנוסת אביו בכרת, אלא בע"כ צ"ל שר"ע מקיש רק לענין ממזר דכתיב שם או תפיסת קידושין דתלוי בזה.

ג. הירושלמי.

הערל"נ הביא מהירושלמי בריש פירקין שלפי ר"ע ילפינן ק"ו מאחות אשה דמה אחות אשה שיש היתר לאיסורה (ע"י מיתת אחותה) פטורה מן החליצה ומן היבום כ"ש לשאר עריות וחייבי לאוין שאין היתר לאיסורן, וליכא למיפרך דמה לאחות אשה דלא תפסי בה קידושין משא"כ בחייבי לאוין דהא לפי ר"ע גם בחייבי לאוין לא תפסי קידושין, והקשה הערל"נ שבכל זאת אכתי יש להקשות דמה לאחות אשה שיש בה כרת, וכן העיר הקובץ הערות בסי' ח' אות י"ז ועיי"ש מש"כ בזה.

ד. הרמב"ן הרשב"א והריטב"א (עם דברי האחיעזר והאמרי משה).

עיין ברמב"ן כאן שכתב וז"ל, וי"ל דלר"ע גלי רחמנא בעריות וה"ה לחייבי לאוין דכל דלא מיתפסי בהו קידושין

יקיים אח"כ את העשה, אבל לא איכפת לן אם עובר על הלאו אחרי קיום העשה לצורך העשה.

(* מיהו יש לחלק דקפדינן רק שלא יעבור על הלאו לפני קיום העשה כי חיישינן שמא לא

מפקעי זיקה, (מיהו) אכתי קשה האי סברא היכא שמעינן ל' לר"ע דמקשי מינה להדיא עכ"ל. ועיין ברשב"א שהוסיף שצ"ל שבעלי הגמרא ידעו שכן סובר ר"ע. והרישב"א כאן ביאר שכיון שאצל הפסוק של עלי' כתיב "לא יקח" שפירושו הוא שאין בה ליקוחין ושאין קידושין תופסין בה, א"כ ממילא ממשיכים את החידוש של הפסוק של עלי' על כל היכא שהדין הוא שאין קידושין תופסין בה, כי מסתמא גם לזה נתכוונה התורה, וזה הרי כולל גם חייבי לאוין לפי ר"ע.

מיהו יש להעיר על הראשונים הנ"ל דהא מהגמרא לעיל בדף ח' ע"א מבואר שהטעם שאנו ממשיכים את החידוש של עלי' על כל העריות הרי זה משום היקישא ר' יונה לאחות אשה, ואילו לפי הנ"ל למה צריכים לזה, תיפוק ל' משום דלא תפסי בהו קידושין והווי ממש כמו אחות אשה, וכדחזינן בחייבי לאו לפי ר"ע דסגי בטעם זה אע"פ שאין שם היקישא דרבי יונה.

ברם י"ל דידעו בעלי הש"ס שרק ר"ע ממשיך את הדרשה על כל היכא שלא תפסי קידושין.

גם י"ל דטעמא דבעינן בחייבי כריתות היקישא ר' יונה לאחות אשה הרי זה משום שמבואר בגמרא שם שלעולם ה"ה דשייך להקיש שאר עריות ע"י היקישא ר' יונה לאשת אח ולהתירן ליבום, רק דעדיף להקיש תרי איסורי לתרי איסורי מלהקיש לחד איסורא, וא"כ י"ל דמש"ה לא סגי בהטעם הנ"ל של הראשונים אלא הוצרכו לומר דמהני היקישא ר' יונה לענין להקיש לאחות אשה, והיינו משום שבלא זה היינו

מקשים את שאר העריות לאשת אח והיינו אומרים שעדיף לקיים את ההיקש מלהמשיך את החידוש של עלי' על כל היכא ששייך "לא יקח", ולכן הוצרכו לומר שגם מצד היקישא דרבי יונה עדיף להקיש לאחות אשה וכהנ"ל, אבל עכ"פ כל זה הוא לגבי חייבי כריתות אבל בחייבי לאוין אליבא דר"ע ליכא שום היקש ר' יונה כלל לאשת אח וא"כ שפיר יש להמשיך את החידוש של עלי' גם עלייהו.

והנה האחיעזר והאמרי משה ביארו דקמ"ל הפסוק של עלי' יסוד מסוים שכולל גם חייבי לאוין לפי ר"ע. ומהאמרי משה משמע שכוונתו היא לייחס פירוש זה להרמב"ן, אבל מדברי האחיעזר לא ברירא לי את כוונתו היא לייחס את ביאורו גם להרמב"ן, ואפרש דברי, דהנה בחלק אה"ע סי' ד' סוף סק"ה כתב האחיעזר שבלא הפסוק של עלי' היינו אומרים דמהני מה שעדל"ת שיש בו כרת כי היינו אומרים שהגדר של מצות יבום הוא לעשות מעשה ביאה, ולא היינו אומרים דבעינן נמי שיקנה אותה, ולכן שפיר ה"י מהני מה שעדל"ת כי עי"ז הרי יוצא שמותר לבעול אותה, ונהי שנשאר עלי' שם של ערוה וא"א לו לקנות אותה, אבל לא היינו אומרים שזה מעכב במצות יבום, אלא היינו אומרים שהמצוה היא רק שיעשה מעשה ביאה, ולכן שפיר בעינן את הג"ש של עלי', ונקטינן שכוונת הג"ש היא לחדש שהגדר של מצות יבום הוא שיקנה אותה ע"י ביאתו, ולכן תו לא מהני מה שעדל"ת כי אע"פ שהביאה מותרת אבל בכל זאת מכיון שיש עלי' שם של ערוה לא שייך בה תפיסת קנין יבום ואישות, וא"כ מעתה

הה"נ בחייבי לאוין לפי ר"ע כיון דס"ל שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין.

והאמרי משה כתב לבאר בדרך אחרת, והיינו שלא שייך לומר לפי ר"ע שעדל"ת כי הזיקה הרי היא כמו תפיסת קידושין וכל היכא דלא תפסי בה קידושין לא תפסה זיקה, ובלי זיקה הרי לא שייך בה מצות יבום, אבל בתחילת הסוגיא שפיר רצתה הגמרא להתיר עריות ליבום מצד זה שעדל"ת שיש בו כרת, כי הלא איירי בלא קרא דעלי, ובלא הפסוק של עלי לא הוי מדמינן זיקה לאישות לענין זה, אבל מאחר דכתיב עלי כדי לאשמועינן שאין יבום בחייבי כריתות, א"כ מעתה הרי אנו מפרשים שטעם התורה הוא משום שזיקה הרי היא כמו אישות וכמו שאין תפיסת קידושין בעריות הה"נ לזיקה, וזהו גופא מאי דקמ"ל הג"ש, וממילא אמור מעתה דהה"נ לחייבי לאוין לפי ר"ע.

ודרכו של האחיעזר שונה הוא מדרכו של האמרי משה כי האמרי משה אתי עלה מצד שאינה נעשית זקוקה להיבם לפי ר"ע, ואילו האחיעזר אתי עלה מצד שאין היבם יכול לקנות בה קנין של אישות וכהנ"ל. מיהו צ"ע אם אפשר לייחס את פירושו של האחיעזר להרמב"ן דהא הרמב"ן הזכיר שפקעה הזיקה וא"כ הרי זה מורה כדרכו של האמרי משה. מיהו מצד שני י"ל שגם לפי האחיעזר, נהי שהזיקה מצד עצמה מסוגלת לחול אבל מ"מ מכיון שלמעשה אין דרך איך לקנותה הרי זה שוב גורם שאין הזיקה חלה, וכוונת הרמב"ן היא לומר דכיון שאפילו אם נאמר שעדל"ת בכל זאת אין קנין יבום ואישות תופסין

בה, ממילא פקעה הזיקה כי אין לו דרך איך לקנותה, ובאמת לפ"ז ניחא טפי לשונו של הרמב"ן שכתב שהזיקה פקעה, דאילו לפי האמרי משה הול"ל שאין הזיקה חלה, אבל לפי האחיעזר הרי עצם הזיקה מצד עצמה שפיר היתה יכולה לחול משום שאע"פ שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין אבל זיקה שפיר מסוגלת לחול, רק דמכיון שאין דרך איך לקנותה כי אין אישות תופסת בחייבי לאוין לפי ר"ע א"כ מעתה הרי זה גורם שבכלל אין הזיקה חלה, ולדבר זה קרי הרמב"ן שהזיקה פקעה, כלומר דמתבטל העובדא שמצד עצמה היתה הזיקה שפיר מסוגלת לחול (ועדיין יש לפקפק בזה).

ה. השער המלך.

השער המלך בפ"ו מהל' יבום הי"א בד"ה ודע (הראשון) כתב ליישב קושיית תוס' על פי המבואר בדף כ' ע"א דדרשינן מהא דכתיב אם לא יחפוץ לקחת דבעינן לחליצה שיהי' יכול לקחת אותה ואם אינה עולה ליבום הה"נ שאינה עולה לחליצה ומפרשינן שם בגמרא שהדרשה הנ"ל אתי למעט חייבי כריתות מחליצה ומוקמינן את הדרשה בחייבי כריתות ולא בחייבי לאוין משום שחייבי כריתות לא תפסי בהן קידושין משא"כ חייבי לאוין, וביאר הרשב"א שהכוונה היא שבחייבי כריתות לא תפסי קידושין בעלמא משא"כ בחייבי לאוין (אבל גבי יבום גם בחייבי לאוין לא תפסי קנין יבום כדאזלינן שם), וכוונת הדרשה של לקחת היא דמי שבעלמא אינה בכלל לקחת אינה בכלל חליצה, וא"כ לפ"ז

יוצא שגם חייבי לאוין מכיון שבעלמא אינם בכלל לקחת לפי ר"ע ה"ה שאינן בכלל חליצה, וא"כ כל שכן שאינן מתיבמין (וזה דומה קצת להדרך הראשון שכתבנו לעיל בביאור דברי הרמב"ם והתוס' הרא"ש והרשב"א). ועי' בחוסן ישועות מה שהקשה על יתר דברי השער המלך שם.

ו. דרכו של האבני מילואים.

האבני מילואים בסי' י"ח סק"א כתב לתרץ את קושיית תוס', שאפילו אם נאמר שעדל"ת אבל בכל זאת הרי הביאה שני' תשאר אסורה, וא"כ לאחר שבעל את הביאה הראשונה שוב יפקע הקנין אישות שקנה בה לפי שיטת רש"י בדף מ"ט ע"ב שכמו שבעריות ובחייבי לאוין לפי ר"ע אין קידושין חלין לכתחילה ה"ה דהיכא שכבר חלו הרי הן נפקעין אח"כ אם היא מתהפכת להיות ערוה או חייבי לאוין*), וא"כ מאחר שהקנין של אישות מוכרח להפקע, הרי יוצא שלא היתה כאן אלא אישות לזמן, ובוה קי"ל שאישות לזמן לא מהני עכ"ד. והקשו על זה הקובץ הערות בסי' י"א סק"ט, וכן הגרש"ש בסוף סי' ו' (וכן הקשה הישרש יעקב), שהלא מדף ג' ע"ב חזינן שאם עדל"ת שיש בו כרת אז היינו אומרים שחייבי כריתות שפיר עולות ליבום והרי גם שם שייך לומר כדברי האבני מילואים שנשאר כאן רק אישות לזמן, ואעפ"כ חזינן דלא אמרינן כן. ועוד

הקשו שמצד הסברא אין דבר כזה צריך להחשב אישות לזמן כי מצד תחילת עשיית האישות אין כאן שום שיור כלל בתוך האישות, דבשלמא היכא שהמקדש אומר שהוא מקדש רק לזמן מסוים הרי איכא שיור מסוים בתחילת עשיית האישות, אבל הכא אין כאן שום שיור בתחילת עשיית האישות, רק שלאחר מכאן חל כאן איסור שמפקיע את האישות וא"כ אין זה נקרא אישות לזמן (ועי' עוד בזה בנהור שרגא כאן).

והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' סוף סק"ה כתב לתרץ את הקושיא הראשונה שמדף ג' ע"ב לק"מ משום שהטעם למה היינו אומרים בלא הג"ש של עלי' שחייבי כריתות עולות ליבום הרי זה משום שבלא הג"ש של עלי' לא היינו אומרים בכלל שלמצות יבום בעינן שהיבם יעשה קנין אלא היינו אומרים שגדר המצוה הוא לעשות מעשה ביאה לחדוד אשר לפ"ז לא הוי איכפת לן בזה שהקנין נשאר קנין לזמן ואינו חל, ולכן באה הג"ש של עלי' לאשמועינן הא גופא שגדר מצות יבום הוא שהיבם יקנה אותה ע"י הביאה, אשר מעתה לא שייך יבום משום שהקנין יוכרח להשאר קנין לזמן, ואישות כזו אינה חלה, באופן שיוצא שאין כאן אפשרות לקיום מצוה, וממילא מעתה הה"נ לחייבי לאוין אליבא דר"ע.

והנה לכאורה יש להעיר עוד דבר על

זה בזה הביאו בקידושין שם שפי' ה"ר שלמה מדרויש את דברי הגמ'.
ועיין בהגהות הרש"ש בקידושין שם שנתעורר על זה.

* כן הבינו תוס' שם את כוונתו, אבל בקידושין דף ס"ח ע"א הבינו בדבריו דשפיר יכול להיות שאין קידושין תופסין ואעפ"כ אם נעשית ערוה אח"כ לא פקעי. וכהבנתם בדף מ"ט בדעת רש"י דשפיר תלוי

דרכו של האבני מילואים, והיינו את מה שהערנו כבר על הערל"נ, דלמה אמרין שהביאה שני' נשאר אסורה אשר ממילא א"א להקנין יבום לחול כי לכל היותר הרי הוא יוכל להיות רק קנין אישות לזמן, הלא אדרבה נימא שמכיון שעדל"ת א"כ הרי זה מתיר גם את הביאה שני' כיון שמבלעדי זה אין אפשרות לקנות בה קנין אישות ולקיים בזה את המצוה. ואולי י"ל שכמו שלא מהני עדל"ת להתיר לו לעבור על הלאו לפני קיום העשה משום דבעינן בעידנא, הה"נ להיכא שיצטרך לעבור על הלאו לאחר שכבר עשה את המעשה של קיום העשה דגם בכה"ג לא שייך לומר שעדל"ת משום הטעם הנ"ל דבעינן בעידנא (ועי' בהערה לעיל על סק"א). ברם לפי הראשונים שסוברים שכדי לצאת ידי הדין של בעידנא סגי בזה שבשעה שהוא עובר על הלאו הרי הוא עושה דבר שהוא בגדר הכשר מצוה שא"א להמצוה להתקיים בלעדו, ואע"פ שאינו נחשב חלק מעצם מעשה המצוה, עיין בזה לעיל באות ק"כ, א"כ לפ"ז לכאורה הה"נ דסגי בזה שהוא עושה בשעת עבירת הלאו דבר שהוא מעמיד את המצוה שכבר עשה ואינו נותן לו להתבטל, וכגון ביאה שני', דגם בזה סגי כדי לצאת ידי התנאי של "בעידנא".

עוד יש להעיר על דברי האבני מילואים, דהא לכאורה אין כאן אפילו קידושין לזמן, דהא דברי האבני מילואים היו צודקים אילו הי' חל כאן האישות לזמן מסוים ע"י הביאה ראשונה, ושוב היו נפקעים, דאז הי' אפשר לדמותו לקידושין לזמן, אבל הכא הרי אין שום מקום לקנין אישות כלל

ואפילו לזמן, כי מיד אחרי הביאה ראשונה הרי היא נשאר אשה כזו שא"א לקנות בה קנין אישות כיון שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין, וא"כ איך שייך לומר שע"י הביאה הראשונה הרי הוא קונה אותה לזמן, הלא נהי שהביאה מותרת אבל הלא מיד הרי היא נעשית עי"ז אשה שאין קידושין תופסין בה וא"כ אין כאן שום מקום כלל לחלות אישות, וכבר הבאנו שהערל"נ כתב סברא זו בישוב קושיית תוס'.

ז. דברי הקרן אורה.

הקרן אורה כאן תי' על קושיית תוס' שאפילו אם נאמר שעדל"ת אבל מכיון שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין הרי היא נשאר פנוי' באופן ששוב יש על הביאה איסור עשה לפי הרמב"ם (בפ"א מהל' אישות), וא"כ הרי שוב א"א ליבם אותה משום שאין עדל"ת ועשה עכ"ד. ומדברי הקרן אורה מבואר שהוא סובר שלקיום מצות יבום לא בעינן שהיבם יקנה אותה שהרי נקט שאע"פ שאינו קונה אותה בכל זאת שייך כאן קיום עשה של יבום רק שאין עדל"ת ועשה.

מיהו יש להקשות על הקרן אורה מתחילת הסוגיא דהא בתחילת הסוגיא מבואר שאם עדל"ת שיש בו כרת, שפיר בעינן קרא דעלי' למימר שאין יבום באחות אשה, ואילו לפי הקרן אורה ל"ל קרא דעלי', תיפוק לי' משום שאפילו אם עדל"ת שיש בו כרת אבל הקנין אינו חל והרי היא נשאר פנוי' ושוב יש כאן ל"ת ועשה ואין עדל"ת ועשה, וכבר ביארו תוס' בדף ו'

ריש ע"א שאפילו אם עדל"ת שיש בו כרת אבל אכתי אינו דוחה ל"ת ועשה.

מסתמא מתניתין דידן עולה בקנה אחד עם המשנה בגיטין.

דף י' ע"א

קפח) תד"ה לעולם.

וז"ל, וא"ת ליתני אשת איש שפוטרת צרתה כגון דאמר לה הרי זה גיטך ע"מ שלא תינשאי לפלוני דפליגי בהמגרש ר"א ורבנן דלר"א הוי גט ואסורה לפלוני ואם נשאת לאחיו ומת פוטרת צרתה וכו' עכ"ל. והנה קושיית תוס' קיימא רק לפי המ"ד שסובר דבפלוגתא קמיירי דלדידי' שפיר הקשו דא"כ ליתני בעלת תנאי אע"פ שהברייטא בגיטין סוברת שפליגי בזה ר"א ורבנן. ברם תוס' בגיטין דף פ"ב ע"ב הקשו גם בדרך אחרת והיינו שהקשו שלפי התנא של המשנה שם שסובר שר"א ורבנן פליגי בחוץ אבל בתנאי כו"ע מודו דהוי גט, ליתני במשנתנו גם בעלת תנאי, וביאר המהרש"א כאן שהקשו כן כדי שיהי' קשה אפילו לפי המ"ד שסובר שבפלוגתא לא קמיירי. ובדעת תוס' בסוגיין ביאר המהרש"א שלא הקשו על הדרך שהקשו תוס' בגיטין כי אפשר לדחות שהתנא של משנתנו כאן סובר כהתנא של הברייטא שסובר דפליגי בתנאי, ולכן הוצרכו להקשות דוקא לפי המ"ד שסובר בפלוגתא נמי מיירי. ובדעת תוס' בגיטין דלא ס"ל הך דיחוי י"ל כמש"כ היש"ש כאן בסי' ד' שמסתמא המשנה שלנו סובר כהמשנה דגיטין דפליגי בחוץ ושבתנאי כו"ע מודו, ודלא כהברייטא שם דס"ל דפליגי בתנאי, דהא רבי סידר את כל המשניות ולכן

קפט) בא"ד (ביאור החילוקים שכתבו תוס' כאן בין אחות אשה לבין אשת איש).

וז"ל, ולמאן דנפקא לי' מאחות אשה ניחא דלא דמי הך לאחות אשה וכו' עכ"ל. הנה הערל"נ בסד"ה ולמאן וכו' הקשה דהא גם אשת איש כתיבא בפרשת עריות וא"כ גם על אשת איש קיימא היקישא ר' יונה, וא"כ לא מהני פירכא דהא אין משיבין על ההיקש דוגמת מה שכתבו תוס' עצמם לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה מה אחות אשה.

ונראה שקושיית הערל"נ לא קשה על החילוק הראשון שכתבו תוס' שאם אמר לא תינשאי הרי היא מותרת בזנות, וכן שאם אמר לא תבעל הרי היא יכולה להתקדש לו, די"ל שאין כוונת תוס' לפירכות בעלמא אלא כוונתם היא לומר שמכיון שהיא מותרת לו בזנות, וכן מכיון שהיא יכולה להתקדש לו, א"כ אין היא נחשבת בגדר ערוה, ולכן לא שייך להקיש אותה לאחות אשה כי באחות אשה חידשה התורה שהדין ערוה שלה כלפי היבם הרי הוא נשאר קיים אפילו במקום מצות יבום ושגם במקום מצות יבום הרי היא נשאת ערוה על היבם והרי זה דין מסוים בדיני ערוה, וא"כ דבר זה א"א להמשיך על בעלת תנאי וחוץ, כי אינן בגדר ערוה, והרי לא מצינו באחות אשה דין פטור היכא שאין כאן המושג של ערוה, וא"כ לא שייך להקשות על תירוצם של תוס' מהא דאין

תחשבנה אשת איש לא דמי וכו' דעל זה כתבו שלמאן דדריש מולקחה אכתי קשה כי הרי זה נקרא שאי אפשר ללקחה כי יש עלי' איסור אשת איש כיון שמחשיבים אותה כבר עכשיו לאשת איש. ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בהל' יבום בד"ה והנה בתוס' וכו'. וע"ע בהאות הבאה דגם זה קשה.

קצ"ד (בענין הנ"ל).

וז"ל, ואפילו תחשבנה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה לו ליבעל לו, מ"מ לא דמי כיון שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו הויא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם הלכך לא פטרה צרתה עכ"ל. הנה גם על זה יש להקשות את קושיית הערל"ג דאין משיבין על ההיקש, אלא שגם כאן י"ל שאין כוונת תוס' לפירכא בעלמא אלא לסברא והיינו שא"א בכלל לומר שהיא אוסרת את צרתה, והיינו משום שהרי זה תרתי דסתרי לומר שהיא עצמה נחשבת כבר עכשיו כאשת איש של הראשון ולענין למיפטר צרתה הרי היא נחשבת כאשתו של היבם. מיהו לפ"ז צ"ע על מש"כ תוס' שלמאן דיליף מולקחה לא קשה, דהא סו"ס גם לדידי' הרי א"א לחושבה כאשתו של היבם וכצורת זו לזו. והנה הרמב"ן בריש מכילתין כתב ג"כ כדברי תוס' הנ"ל ומדבריו מבואר שכוונתו היא לסברא עצמית למה א"א לומר שתפטור את הצרה ואין כוונתו לחילוק בעלמא בין אשת איש לאחות אשה וז"ל, אבל י"ל בדינו, שצרתה מתיבמת, שאין זו צרת ערוה כלל, אלא זו גרושה גמורה אצל ראובן כשאר כל האנשים ומשום תנאי

משיבין על ההיקש, משום שכלל זה נאמר רק לענין פירכות של חומרות וקולות אבל הכא הכוונה היא שלא שייך בכלל להקיש וכמו שביארנו, והרי זה דומה למה שכתבו תוס' לעיל בדף ב' ע"א דלא שייך להקיש נדה לאחות אשה משום דכיון שהיא אסורה לכל לא חשיבא בגדר ערוה וכמו שביארנו שם באות י"ג את דבריהם בשם האמרי משה.

וכן י"ל גם בנוגע למה שכתבו תוס' "דהתם בשעת נפילה הוי אחות אשה אבל הכא בשעת נפילה אינה אשת איש עד שתבעל לו", דגם על זה י"ל דלק"מ, והיינו משום דגם בזה אין כוונת תוס' לפירכא אלא כוונתם היא לומר שלא יתכן להחשיבה עכשיו בגדר ערוה ומש"ה לא שייך לומר שתפטור את צרתה.

והנה תוס' כאן סיימו שבכל זאת למאן דיליף מולקחה אכתי קשה כיון דסו"ס אין לו לקיחה באחת מהם. ברם עיין ברמב"ן ורשב"א בריש מכילתין שכתבו את הסברא הנ"ל שכתבו תוס' שעדיין אינה אשת איש ולא כתבו שלמאן דיליף מולקחה אכתי נשאר קשה, וכנראה דס"ל שגם לדידי' מתורקן, והיינו משום דנהי שבמציאות א"א לו לקחת את בעלת התנאי כיון שאז יתבטל הגט למפרע, אבל מ"מ זהו רק מצד המציאות, אבל בכל זאת מכיון שעכשיו אין עלי' איסור אשת איש א"כ יש דין של ולקחה גם עלי', וכוונת רבי היא לאפוקי רק היכא שיש עכשיו חלות דין מסוים שאוסר את לקיחת אחת מהן. ואולי גם מה שכתבו תוס' שלמאן דיליף מולקחה אכתי קשה לא קאי על התירוץ הזה אלא רק על מה שכתבו בהמשך דבריהם שאפילו אם

ליבום מהשני ואינה יכולה להתיבם ויש כאן עקירת יבום, אבל אם נאמר שהיא נחשבת כאשתו של הראשון א"כ יוצא דלא חשיב בכלל שנפלה ליבום מהשני וכמש"כ הרמב"ן וא"כ אין כאן שום עקירת דבר מן התורה.

קצ"ד (* בא"ד (בענין אם דברי תוס' כאן סותרים את דבריהם שבדף ט"ז).

הנה תוס' בריש דף ט"ז הקשו שלפי הצד שקידושין תופסין ביבמה לשוק, אמאי אין הזיקה נפקעת ע"י הקידושין, דהא ע"י הקידושין הרי היא נעשית ערוה של אשת איש על היבם (ובדף ט"ז שם מבואר שאין הזיקה נפקעת), ותירצו בחד תירוצא דכיון שאפשר להתיר את היבמה ההיא להיבם ע"י שתתגרש מזה שנתקדשה לו, מש"ה לא פקעה הזיקה. והקשה הקובץ הערות בסי' ד' סק"ו שלכאורה הרי זה סותר את דברי תוס' כאן, דהא הכא הקשו שאשת איש תפטור את צרתה, ואילו לפי דבריהם בדף ט"ז הלא בדין הוא שלא תפטור, דהא עדיין יש עלי' זיקה לפי סברת תוס' בדף ט"ז, דהא יכול הראשון להתירה (וכמו שנבאר להלן), והיכא שיש עלי' זיקה א"א לומר שתפטור את צרתה. ותירץ הקובץ הערות דתוס' שם נתכוונו רק להיכא שהיתה מותרת להיבם בשעת הנפילה ליבום, אלא שאח"כ נעשית ערוה של אשת איש ע"י שנתקדשה לשוק, אבל היכא שבשעת נפילה היתה נחשבת כבר כערוה דאשת איש, אז לא מהני מה שבידו להתירה. וז"ל הקובץ הערות שם, ובזה אפשר ליישב דברי תוס' בדף ט"ז דלמ"ד

בעלמא אסורה עליו שלא יבטל את גיטו ממנו ומכל אדם, וא"ת אינה כגרושה אצלו, הויה לה צרתה צרת ערוה שלא במקום מצוה דהא לא רמיא ערוה קמי' ליבום, אלא שהיא גרושה אצלו ודאי כדפרישית, והכי איתא בגיטין עכ"ל, הרי שלא הדגיש את העובדא שלא דמיא לאחות אשה אלא משמע שרצונו לומר סברא עצמית, והיינו שאם תחשבנה לאשת איש א"כ יוצא שלגבי היבם לא היתה בכלל בגדר אשת המת ולא רמיא קמי' ליבום ואין האשה השני' נקראת בגדר צרתה, ואע"פ שלגבי כולי עלמא הרי היא שפיר נחשבת כאשתו של השני והאשה השני' נקראת צרתה, וגם מצד היבם אמת הוא שהיא נחשבת אשתו של השני לגבי כולי עלמא, אבל מ"מ בנוגע להיבם עצמו הרי זה כצרת ערוה שלא במקום מצוה כיון שלגבי דיד' אין היא כאשתו.

ועוד חזינן הוספה חשובה בדבריו והיינו מה שסיים דהכי איתא במסכת גיטין, כלומר דהתם מוכח שאינה נחשבת עכשיו אשת איש אלא הרי היא כגרושה אשר לפ"ז הרי היא שפיר נופלת לפניו ליבום. ונראה שכוונתו היא למאי דאמרין שם נענה ר"ט ואמר (כדי להקשות על רבי אליעזר) הרי שהלכה זו ונשאת לאחיו של זה שנאסרה עליו ומת בלא בנים לא נמצא זה גורם לעקור דבר מן התורה, ומפרשין שם שהכוונה היא להציור של על מנת והרי הוא גורם לעקור דבר מן התורה כי לא תוכל להתיבם, ומעתה בשלמא אם נאמר שעד שהיא עוברת על התנאי הרי היא נחשבת כגרושת הראשון ואינה נחשבת כאשת איש, א"כ שפיר יוצא שהיא נופלת

קידושין תופסין ביבמה לשוק אין איסור אשת איש מפקיעה זיקה משום דיש לה תקנה ע"י גירושין, והוא תמוה דהא גם איסור אשת איש הוא בכלל היקישא דרבי יונה כמבואר סוף פרק האומר, ואין משיבין על ההיקש, ולמעלה הקשו דליתני אשת איש שפוטרת צרתה (כלומר ולפי מה שכתבו בדף ט"ז שיש עלי' זיקה איך תפטור את צרתה), ולפי הנ"ל י"ל דאם היא אשת איש בתחילת נפילתה, ודאי לא מהני הך טעמא דיש לה תקנה ע"י גירושין כיון שיש בה פטור ערוה מהיקישא, אבל אם נעשית אשת איש לאחר שנזקקה, אין בה פטור ערוה, אלא שבפועל א"א להיות בה יבום וחליצה, בזה ס"ל לתוס' לחלק דבמקום שיש לה תקנה לא נפקעה זיקתה שכבר חלה וכו' עכ"ל.

והנה הקובץ הערות לא ביאר על איזה חלק מתוס' כאן כוונתו היא לקבוע את דבריו, ובאמת יש כמה מקומות בתוס' כאן שאפשר להקשות כקושיית הקובץ הערות ולתרוץ כתיורצו, והגרש"ש בחידושיו כאן בסי' ח' סק"א סידר את הדברים על מה שכתבו תוס' בסוף דבריהם בכוונת הירושלמי, דהנה תוס' בסוף דבריהם הביאו שגם הירושלמי הקשה דליתני הערוה של אשת איש ותרצה הירושלמי תמן התורה אסרה עליו הכא הוא אסרה עליו, ופירש רבינו יצחק תמן התורה אסרה עליו ומשנשאה המת אין לה היתר להתיבם כשימות מפני שאין איסור שבה תלוי בשום אדם אלא בהתורה שאסרה עליו

אבל באשת איש האיסור תלוי בהמגרש שאם ירצה יתירנה ליבם קודם שימות אחיו שנשאה ולהכי לא תני לה משום דלא דמי להו לפי שביד המגרש להתירה עכ"ד, וביאר הגרש"ש שם שכוונת הירושלמי היא להקשות שליתני הציוור של חוץ, ולית לה להירושלמי שם את מאי דאמרינן בגיטין דף פ"ג שמודה ר"א בהציוור של חוץ שאם הלכה ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה הרי היא מותרת להחזיק משום שנתבטל שיוורו של הראשון ע"י שנשאת, אלא ס"ל להירושלמי שגם לאחר שנשאת, אכתי נשאר השיוור של הראשון, ולכן מקשה הירושלמי שליתני ערוה דאשת איש בהציוור של חוץ, ומתרוץ הירושלמי דלא דמי הערוה של אשת איש לאחות אשה וכמו שביאר רבינו יצחק, ואין כוונת רבינו יצחק לסברת תוס' בדף ט"ז, דתוס' בדף ט"ז נתכוונו לומר דבר של סברא, והיינו דכיון שאפשר עכשיו להתיר את הערוה אין ערוה כזו מפקיעה זיקה, אבל כוונת הירושלמי היא רק לתת טעם למה לא תני לה בהמשנה אבל לעולם הרי היא שפיר פוטרת את צרתה ולכן ביאר רבינו יצחק שכוונת הירושלמי היא שהי' יכול להתירה קודם שנשאת לאחיו, דאילו לפי סברת תוס' בדף ט"ז הלא עיקר הנקודה היא שהוא יכול להתירה גם עכשיו*), ועל זה הקשה הגרש"ש אמאי לא תירצה הירושלמי באמת כסברת תוס' בדף ט"ז דהא יכול הבעל הראשון להתירה להיבם גם לאחר

שכוונת הירושלמי היא להסברא הנ"ל שהוא יכול להתירה עכשיו.

* ועי' בנוב"ת חלק אה"ע סי' ק"ג ד"ה ולדעתי וכו' שכתב שאלמלא דברי תוס' הי' הוא מפרש

שמת הבעל השני (שהוא אחיו של היבם) דהא יכול הוא לגרשה עכשיו לגבי היבם, וא"כ משום כך לא פקעה הזיקה*), ותי' הגרש"ש כעין דברי הקובץ הערות דשאני הכא שהיתה אשת איש לגבי היבם מיד בשעת מיתת בעלה ובכה"ג לא מהני הסברא של יכול להתירה עיי"ש בביאורו.

גם יתכן לקבוע את קושיית הקובץ הערות על מה שהקשו תוס' באמצע דבריהם שליתני שאשת איש פוטרת את צרתה בציוור שקידשה ראובן חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם ומת שמעון ונפלה לפני לוי אחיו דבכה"ג הרי היא אסורה על לוי מצד שהיא אשתו של ראובן, דגם כאן יש להקשות שהרי אפשר להתירה ע"י שיגרשה ראובן עכשיו (ועיין בההערה לעיל בסמוך), וכן יש לתרץ דשאני הכא שהיתה אשת איש בשעת תחילת הנפילה.

גם יתכן לקבוע את הדברים על קושיית תוס' בתחילת דבריהם שהקשו דליתני ציוור

שגירש ראובן על מנת שלא תנשא ללוי ונשאת לשמעון אחיו של לוי ומת שמעון ונפלה לפני לוי ליבום דבכה"ג הרי היא אסורה על לוי באיסור אשת איש, דגם כאן יש להקשות דנהי שהם נוקטים בקושייתם שיש לה עכשיו שם של אשת איש אבל הלא אפשר להתירה שהרי יכול ראובן להתירה ללוי ע"י שימחול תנאו וכמו שנביא בהאות הבאה שיש אומרים שיכולים למחול תנאי**), וכן גם על זה יש לתרץ דשאני הכא שהיתה אסורה עליו משעת תחילת הנפילה.

קצא) בא"ד (בענין דברי הירושלמי שהביאו בסוף דבריהם).

הנה תוס' בסוף דבריהם הביאו שהקשה הירושלמי דליתני התנא את הערוה של אשת איש, ותירצה הירושלמי תמן התורה אסרה עליו הכא הוא אסרה עליו, ופירש רבינו יצחק תמן התורה אסרה עליו

בחיינו של הבעל השני אז שפיר היתה יכולה להתיבם וכמש"כ תוס' בשם רבינו יצחק והיינו משום שאז היינו אומרים שגמרה האישות של השני על כולה גם לגבי אחיו אבל לאחר שמת א"א לומר גמרה.

** אבל אין לומר דמיקרי שהוא יכול להתירה עכשיו משום שהוא יכול לתת לה עוד גט ולומר שאם תעבור על התנאי ויתגלה שמעולם לא חל הגט הראשון אז יחול הגט השני, דזה אינו מספיק, כי אם יעשה כן הרי אכתי אינה ראויה ליבום כי יתגלה שמעולם לא היתה נשואה לשמעון, כי כל ימיו של שמעון היתה עוד אשתו של ראובן כיון שלבסוף עברה על התנאי, כ"כ הגרש"ש בסק"א שם (אלא שנלענ"ד שיש להעיר על כמה דברים שכתב שם וכמו שיבואר למעיין שם ואמכ"ל בזה).

* מיהו עיין בדברי המגיה להאבני מילואים בס"י קמ"ג הגהה ב' שביאר שבאמת תהי' אסורה ליבום, והיינו משום דסו"ס קידושי הבעל השני לא הועילו לגבי אחיו היבם, דהא לאחר שיגרשה הראשון הרי היא נקראת לגבי היבם כפנוי' ולא כאשתו של אחיו, דהא בשעה שקידשה אחיו הרי הי' קיים עוד שיוורו של הראשון, וכיון שכן אין היבם יכול ליבמה אפילו מצד זה שהיא אשתו של אחיו לגבי עלמא וכמו שהביא מהרשב"א בגיטין בשם הירושלמי בקידושין פרק ג' סוף ה"א שהצד שאינו לגביו כאשת המת הרי הוא פוטר את הצד השני כעין מה שמצינו שעררה פוטרת את צרתה, וממילא יש עלי' איסור של אשת אח כיון שהיא אשת אחיו לגבי עלמא, רק שאם הבעל הראשון הי' מנתק את שיוורו

הגרש"ש שכוונת הירושלמי היא להציוור של חוץ. מיהו באמת כבר דיברו בזה אשלי רברבי, דהנה המהרי"ט בתשובותיו הבין שהירושלמי איירי בתנאי ומש"ה הביא ראי' מדברי תוס' שאפשר למחול את התנאי ודלא כשיטת הרא"ש שהביא שם, וכן הוכיח הפ"י בגיטין דף פ"ב ע"ב שתוס' כאן ס"ל כהעיסור דשפיר יכולים למחול תנאי ודלא כדעת רש"י ותוס' והרשב"א והרי"ף בתשובה והרמב"ם והטור שו"ע שהביא שם וסיים בצ"ע. ועי' באבני מילואים בסי' קמ"ג בסוף דבריו על סעיף ט"ו שהביא את דברי המהרי"ט ודחה שאין מדברי תוס' ראי' משום שהירושלמי איירי בחוץ ושכן כתב הרמב"ן בריש מכילתין**).

והנה לפי המהרי"ט צ"ב למה הוצרכו תוס' לומר שהוא יכול להתירה קודם שמת בעלה השני הלא ע"י ביטול התנאי הרי

ומשנשאה המת אין לה היתר להתיבם כשימות מפני שאין איסור שבה תלוי בשום אדם אלא בהתורה שאסרה עליו אבל באשת איש האיסור תלוי בהמגרש שאם ירצה יתירנה ליבם קודם שימות אחיו שנשאה ולהכי לא תני לה משום דלא דמי להו משום שביד המגרש להתירה עכ"ד. וצריכים לבאר האם כוונת הירושלמי היא להקשות מהציוור של חוץ*) או מהציוור של על מנת. וכן צריכים לבאר באיזה דרך הרי הוא יכול להתירה. וכן למה נקטו שהוא יכול להתירה בחיי בעלה ולא גם לאחר מיתת בעלה. וכן האם כוונת הירושלמי היא לתרץ שבאמת אין היא פוטרת את צרתה, או האם הרי היא שפיר פוטרת, רק שכוונת הירושלמי היא לתת טעם למה לא תני לה בתוך המשנה, ועל זה קאמר משום דלא דמיא להאחרות.

והנה כבר הזכרנו לעיל את מה שנקט

בלי תנאי ואיגלאי מילתא שהיתה מותרת להיבם בשעת נפילה (מיהו בסד"ה אולם וכו') כתב שהמהרי"ט סובר שגם בכה"ג הרי זה נקרא שנאסרה שעה אחת וכמו שנביא לקמן בסמוך), ולפיכך הסיק שלעולם תוס' ס"ל כהרא"ש שא"א למחול תנאו, רק שכוונת תוס' היא שהוא יכול לתת לה גט אחר (כלומר גט אחר שיתחיל עכשיו לענין לבטל את התנאי, ולא גט אחר שיועיל במקרה שתעבור על התנאי), ודבר זה מועיל באמת להתירה להיבם רק אם נתן לה גט זה בחיי הבעל השני, אבל אם נתן לה גט זה לאחר מיתתו, לא ה' זה מועיל להתירה להיבם דהא כבר נאסרה בשעת נפילה משום בעלת תנאי של אשת איש, ואע"פ שכתבו תוס' בדף ט"ז שאם הוא יכול להתירה אין הויקה נפקעת אבל זהו רק אם היתה מותרת בשעת הנפילה וכמש"כ הקובץ הערות והגרש"ש (הובא בהאות הקודמת), וכ"כ האחיעזר שם.

*) ולית ליה להירושלמי שם את מאי דאמרין בגיטין דף פ"ג שמודה ר"א בהציוור של חוץ שאם הלכה ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה הרי היא מותרת להחזיק משום שנתבטל שיוורו של הראשון ע"י שנשאת, אלא ס"ל להירושלמי שגם לאחר שנשאת, אכתי נשאר השיוור של הראשון, ולכן מקשה הירושלמי שליתני הערוה של אשת איש בהציוור של חוץ.

**) ועיין באחיעזר בחלק אה"ע סי' ב' סק"ה בד"ה וע"כ וכו' שכתב שמהמשך דברי תוס' משמע שהבינו שהירושלמי איירי בתנאי וכהמהרי"ט, אלא שגם לפ"ז אין ראי' שאפשר למחול תנאי וכמו שהוכיח המהרי"ט דהא חזינן שהירושלמי קאמר רק שהוא יכול להתירה קודם שמת הבעל השני, ואילו אם הדין הוא שהוא יכול למחול את התנאי הרי גם לאחר מיתת הבעל השני הרי יכול הבעל הראשון למחול את התנאי באופן שהיא מגורשת למפרע

הוא יכול להתירה גם לאחר שמת בעלה השני, ואין לומר משום שבכה"ג הרי נאסרה שעה אחת על היבם לפני ביטול התנאי ומש"ה בדין הוא שתשאר אסורה עולמית, דזה אינו, משום שביטול התנאי חל למפרע (אבל אם כוונת תוס' היא לחוץ שפיר הוצרכו לומר שהוא יכול להתירה קודם שמת בעלה וכמו שהבאנו בהערה השני' להאות הקודמת מהמגיה בספר אבני מילואים).

וכן העיר האחיעזר בחלק אה"ע סי' ב' סק"ה בד"ה אולם וכו' וכתב שראה שכבר הרגישו בזה, דו"ל, וצ"ל בסברתו (של המהרי"ט) כיון דבאותה שעה היתה אסורה עליו חשיב נאסרה עליו שעה אחת, ואיגלאי מילתא למפרע לא אמרינן אף דלא דמי לחליצת מעוברת עכ"ל. ועיי"ש שהביא סמוכין לזה [וע"ע בקובץ הערות סי' ה' אות ט']*).

גם יש לעיין דלפי המהרי"ט שהירושלמי איירי בבעלת תנאי א"כ מה היא באמת הסברא לפטור את צרתה דהא כבר הסיקו תוס' לעיל שבבעלת תנאי אין סברא לפטור את הצרה. וצ"ל שהירושלמי אזלה כרבי שדורש מולקחה וכמש"כ תוס' לעיל שלפי רבי שפיר הי' בדין שתפטור את צרתה, וכן מבואר ביש"ש סי' ד' ובאחיעזר שם בד"ה והנה בשיטת תוס' וכו' שהירו' היא כרבי.

והנה כבר הבאנו בהאות הקודמת שכתב הגרש"ש שאין כוונת תוס' לפרש בכוונת

התירוץ של הירושלמי שאשת איש אינה פוטרת צרתה אלא לעולם הרי היא שפיר פוטרת את צרתה רק שכוונת הירושלמי היא ליתן טעם למה לא תני לה בהדי שאר העריות. ולכאורה מוכח לומר כדרכו כי כיון שאשת איש הוקשה לאחות אשה א"כ מה יועיל החילוק שכתב רבינו יצחק למימר שלא תפטור צרתה הלא אין משיבין על ההיקש (והרי החילוק הנ"ל של רבינו יצחק אינו בגדר סברא למה א"א להחשיב את אשת איש לערוה אלא הרי הוא רק חילוק בעלמא וא"כ קשה כהנ"ל דהא אין משיבין על ההיקש), ובע"כ צ"ל כהגרש"ש שכוונת תוס' היא רק לומר שבגלל החילוק ההוא לא תני לה לאשת איש בהדי שאר העריות אבל באמת הרי היא שפיר דומה להן בדינה, וכן כתבו היש"ש כאן בסי' ד' והנוב"ת בחלק אה"ע סי' ק"ג ד"ה ולדעתי וכו' בביאור כוונת תוס' כאן.

מיהו עיין בערל"נ בסוף דבריו על תוס' כאן שכתב שהחילוק שכתבו תוס' שייך רק למאן דליף מאחות אשה אבל לפי רבי לא שייך לחלק כן כי רבי אינו לומד מאחות אשה, וכתב שכן נראה בתוס' הרא"ש כאן. ודברי הערל"נ בנויים הם על ההנחה שכוונת תוס' היא לחלק ולומר שבאמת אין אשת איש פוטרת את צרתה משום שאינה דומה לאחות אשה, דהא לפי מה שהבאנו שכוונת תוס' היא רק לומר שמטעם זה לא כלל התנא את אשת איש בחד שיטה עם יתר העריות א"כ גם לפי רבי שייך לומר

לפי המ"ד שסובר שנישואין הראשונים מפילים, ועיי"ש במה שתי'.
וע"ע בזה בקובץ הערות סי' ג' סקט"ו.

* וע"ע בחידושי הגרש"ש בס' ח' סק"ב שהקשה גם על מה שכתבו תוס' שהוא יכול להתירה קודם שמת בעלה השני, שמ"מ אחתי נאסרה שעה אחת

כן, וא"כ מבואר מדברי הערל"ג שהוא מפרש שכוונת תוס' היא לומר שמשום חילוק זה של הירושלמי באמת אין היא פוטרת את צרתה, וא"כ צ"ע כהנ"ל דהא אין משיבין על ההיקש.

קצב) בא"ד (בענין אם בעלת תנאי פטורה מחליצה, וכן לסכם אם היא פוטרת את צרתה).

ומעתה יש לעיין באם לפי תוס' בעלת תנאי פטורה מחליצה או לא, וכן לסכם אם היא פוטרת את צרתה.

והנה לפי הסברא שכתבו תוס' שא"א ללמוד מאחות אשה משום שבעלת תנאי אינה עכשיו בגדר ערוה (וכמו שביארנו לעיל), א"כ לפ"ז הרי אינה פוטרת את צרתה, ולכאורה לפ"ז גם היא עצמה צריכה חליצה משום שאע"פ שאין היא עולה ליבום (כי אם היא תתיבם הרי תעבור בזה על האיסור של אשת איש), אבל בכל זאת מאחר שאינה עכשיו בגדר ערוה, שפיר חייבת היא בחליצה, והרי היא דומה לחייבי עשה דאע"פ שאינן מתיבמות, בכל זאת הרי הן חולצות כיון שאינן בגדר ערוה. מיהו גם יש לצדד שהיא פטורה מחליצה ושלא דמיה לחייבי עשה, דכיון שסוף סוף אין היא מתיבמת מסיבת ערוה, א"כ כל שאינה עולה ליבום מסיבת ערוה ה"ה שאינה עולה לחליצה, אבל כדי לפטור את הצרה בעינן שתהי' ערוה ממש דוגמת אחות אשה ומש"ה אין היא פוטרת את צרתה.

ולפי מש"כ תוס' "ואפילו תחשבה אשת איש וכו'", הרי אם כוונתם היא לומר שהיא נחשבת כבר עכשיו בגדר אשת איש א"כ יוצא שאינה צריכה חליצה, אבל אם אין כוונתם לומר שהיא נחשבת ממש כאשת איש אלא כוונתם היא רק לצדד שלענין לפטור את צרתה הרי היא שפיר דומה מספיק לאחות אשה כאילו כבר היתה עכשיו אשת איש, א"כ גם לפ"ז יש לצדד כהנ"ל באם היא חייבת בחליצה כיון שעכשיו אינה בגדר ערוה או האם היא פטורה מחליצה כיון שמה שאין היא מתיבמת הרי זה מסיבת ערוה.

ולפי מה שכתבו תוס' שלמאן דיליף מולקחה הרי היא פוטרת את צרתה כיון שאין אני קורא בה ולקחה א"כ מזה מוכח שהם סוברים שהיא פטורה מחליצה, דהא כבר כתבו תוס' לעיל בדף ח' ע"ב בד"ה כל וכו' שאם היא חייבת בחליצה הרי זה שפיר מיקרי ולקחה וצרתה מותרת, וכן הוכיח הגר"ט בשיעורו כאן מדברי תוס' אלו בנוגע להדרשה של ולקחה, וכן הוכיח הגר"ש בריש סי' ז'.

והגר"ש בסי' י' סק"ד כתב שמקושיית תוס' שניתני בעלת תנאי בתוך המשנה מוכח דס"ל שבעלת תנאי פטורה מחליצה, ואע"פ שלא שייך כאן לומר שאותו דבר שפוטר מיבום פוטר גם מחליצה דהא התנאי שלו אוסר רק יבום ולא חליצה אבל בכל זאת עצם הדבר שאינה עולה ליבום דוחה אותה גם מחליצה אפילו אם הסיבה לא שייכא גבי חליצה. מיהו מתוס' בדף י"א בד"ה צרת סוטה הוכיח דבעינן שיהי' שייך לומר שאותו דבר שפוטר מיבום פוטר מחליצה (וכגון בעריות דמה שהיא

ערוה הרי היא סיבה לומר שגם אין בה זיקה לחליצה), והקשה סתירה בזה.

והאחיעזר בסי' ב' סק"ה בד"ה והנה בשיטת וכו' ובד"ה וע"כ וכו' כתב שמדברי תוס' בתחילת דבריהם נראה שהיא עצמה שפיר נחשבת ערוה רק שאינה פוטרת את צרתה.

והנה הרמב"ן והרשב"א בריש מכילתין דנו בהנ"ל, דהיינו באם בעלת תנאי שנפלה ליבום לפני המותנה צריכה לכה"פ חליצה, ודעת הרמב"ן נוטה שאינה צריכה חליצה כיון שאין היא עולה ליבום, והרשב"א ר"ל שהיא שפיר צריכה חליצה כיון שאין היא ערוה אלא סיבה צדדית גורמת לה שלא להתיבם, וכן הוכיח ממה שיבמה שנדרה הנאה מהיבם צריכה חליצה (וצ"ע למה לא הוכיח כן מחייבי עשה. שו"ר שכבר העיר כן האב"מ בסי' קע"ד בד"ה ולכן נראה וכו' ועיי"ש מש"כ בזה).

והקובץ הערות בסי' ה' סק"ב הקשה על הרמב"ן דמ"נ אם אין היא צריכה חליצה א"כ חזינן שהיא נקראת שפיר בגדר ערוה ושאין עלי' זיקה, וא"כ אמאי אין היא פוטרת את צרתה כמו העריות, ואם אין היא פוטרת את צרתה א"כ מזה רואים דשפיר יש כאן זיקה וא"כ אמאי אינה צריכה חליצה כמו שחייבי עשה צריכות חליצה (וכן קשה גם על תוס' לפי מה שהבאנו שנקט האחיעזר דס"ל שהיא פטורה מחליצה).

והנה בדברינו לעיל הזכרנו סברא

שמתרצת קושיא זו, והיינו דנהי שהבעלת תנאי אינה נחשבת ערוה ולכן אינה פוטרת את צרתה, אבל בכל זאת מכיון שהסיבה שאינה מתיבמת היא סיבה של ערוה הרי זה סגי כדי לגרום שנאמר שכל שאינה עולה ליבום מסיבת ערוה אינה עולה לחליצה ולא דמיא לחייבי עשה, אבל כדי לפטור את הצרה בעינן שתהי' ערוה ממש דומיא דאחות אשה.

שו"ר את דברי הרשב"א בתשובות חלק ו' תשובה כ"א שכנראה כוונתו שם היא לדברינו הנ"ל דסגי בסיבה של ערוה, דעיי"ש שכתב ליישב את קושייתו על הרמב"ן מנודרת ע"י הסברא הנ"ל דשאני הכא בבעלת תנאי שהסיבה שא"א ליבם היא סיבה של ערוה אע"פ שעכשיו עודנה אינה ערוה ממש*), וה"ה שמטעם זה אין היא דומה לחייבי עשה.

עוד כתב שם הרשב"א לחלק שבאמת מה שנודרת צריכה חליצה, וכך מה שחייבי עשה צריכות חליצה הרי זה רק מדרבנן גזירה אטו חייבי לאוין גרידא שצריכות חליצה מהתורה**), אבל מהתורה חייבי עשה ונודרת אינן צריכות חליצה כי לפי מסקנת הסוגיא בדר"ב כ' לא קיימא הדרשה של יבמתו, אלא גם בהן אמרינן מהתורה שכל שא"ע ליבום א"ע לחליצה, וא"כ הני מילי בנודרת וחייבי עשה אבל בהציוור של בעלת תנאי לא שייך גזירה זו דכיון שאין עלי' עכשיו שום איסור כלל אין היא דומה לחייבי לאוין.

** כי חייבי לאוין אפילו מתיבמות מהתורה כיון שעשה דוחה לא תעשה גרידא דמש"ה הרי הן צריכות חליצה מהתורה.

* כן נראית כוונתו שם במש"כ וז"ל, וא"נ (כן גורס המגיה שם) חייבי לאוין ועשה עולה לחליצה וכו' עכ"ל עיי"ש.

והנה הקובץ הערות שם הוסיף להקשות על הרמב"ן דכיון שבעלת תנאי פטורה מיבום וחליצה א"כ בודאי נשאר עלי' האיסור של אשת אח וא"כ למה אין היא פוטרת את צרתה בגלל הערוה של אשת אח לפי רב אסי שסובר שאילונית פוטרת את צרתה, דכמו דחזינן התם שכיון שנשאר עלי' האיסור של אשת אח הרי היא פוטרת את צרתה א"כ הה"נ לבעלת תנאי.

ולקמן באות ט' צידד לומר שאולי אה"נ, שלפי רב אסי בעלת תנאי שפיר פוטרת את צרתה רק שהתנא לא מנה בעלת תנאי משום שבתנאים לא קא מיירי וכמו שהזכיר הרמב"ן בתחילת דבריו סברא זו*).

והנה באות ב' הבאנו שכבר כתב הקובץ הערות בסי' ב' סק"ד שהאיסור של אשת אח מהני לפטור את הצרה רק באופן שההוא איסור גרם גם לפטור את האשה הראשונה, אבל היכא שהראשונה פטורה מחמת גזירת הכתוב ומזה יוצא שנשאר עלי' האיסור של אשת אח, בכה"ג נקטינן שאיסור כזה של אשת אח אינו פוטר את

הצרה משום דדמי לאשת אח שלא במקום מצוה (וכבר ביארנו דבריו באריכות באות ב' שם). ולהלן שם צידד הקובץ הערות לומר שלעולם י"ל שגם רב אסי מודה לזה רק שהוא סובר שהפסוק של אשר תלד אינו בגדר גזירת הכתוב של פטור ושרק בדרך תוצאה נשאר עלי' האיסור של אשת אח אלא הפסוק של אשר תלד משמיענו בתחילה שנשאר עלי' האיסור של אשת אח ושמשה הרי היא פטורה מיבום כלומר משום שהאיסור של אשת אח פוטרתה, ומכיון שהיא עצמה נפטרת משום הערוה של אשת אח הרי היא שפיר פוטרת את צרתה ע"כ דבריו, ולפ"ז יוצא שלק"מ מבעלת תנאי כי בבעלת תנאי הרי לא נפטרה הבעלת תנאי משום הערוה של אשת אח, וא"כ גם רב אסי מודה שבכה"ג אין היא פוטרת את צרתה**).

מיהו שיטת תוס' לקמן בדף ל"ב ע"א היא שהערוה של אשת אח פוטרת שפיר את צרתה אפילו כשהוא נשאר רק כתוצאה מפטור מסוים, ומבואר בדבריהם שם שזהו גם טעמו של רב אסי, וא"כ שפיר הקשה

* ולכאורה דברי הרמב"ן הנ"ל הן ממש כדברי תוס' בגיטין דף פ"ב ע"ב בהפירוש הראשון שכתבו לפרש את התירוק של הירושלמי עיי"ש.

** והנה גם הגרנ"ט בשיעורו השלישי על יבמות הקשה כמו הקובץ הערות אמאי אין בעלת תנאי פוטרת את צרתה מכח הערוה של אשת אח, והגרנ"ט תי' דשאני הכא שמצד עצמו ה' האיסור של אשת אח צריך להיות נפקע, רק דמכיון שמשום סיבה אחרת אין היא יכולה להתיבם אין האיסור של אשת אח נפקע, וא"כ איסור כזה של אשת אח אינו פוטר את הצרה, משום שאינה נחשבת כערוה גמורה כיון שבדרך כלל איסור כזה של אשת אח ניתן לצורך יבום. וסברת הגרנ"ט דומה להסברא שכתב הקובץ הערות דהיא נפטרת מחמת

סיבה צדדית ולא מחמת האיסור של אשת אח אין איסור כזה של אשת אח פוטר את הצרה, אלא שהקובץ הערות כתב משום דחשיב שלא במקום מצוה והגרנ"ט כתב משום דלא חשיבא ערוה גמורה.

ושוב הקשה הגרנ"ט שהלא חזינן שאילונית שפיר פוטרת את צרתה לפי רב אסי ואפילו רבא שסובר שאינה פוטרת הרי זה רק משום דהוי כשלא במקום מצוה (וגם זה הוא כקושיית הקובץ הערות). ורצה ליישב די"ל שתוס' אזלי לפי רב ששת שסובר שאילונית אינה פוטרת את צרתה דעיי"ש שהוכיח שטעמו של רב ששת הוא משום שהערוה של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה מדין של פטור אינה פוטרת את צרתה (וזהו כחירוצו של הקובץ הערות

הקובץ הערות שאם בעלת תנאי פטורה מיבום וחליצה א"כ למה אין היא פוטרת את צרתה משום שנשאר עלי' האיסור של אשת אח. ובאמת הגר"ז בהל' יבום הבין שכוונת תוס' בקושייתם כאן לא היתה שבבעלת תנאי שם הערוה של אשת איש גורמת לפטור את הצרה אלא כוונתם היתה שמכיון שהערוה של אשת איש עומדת לחול עם ביטול התנאי א"כ הרי זה גורם שלא נפקע ממנה האיסור של אשת אח והערוה של אשת אח היא הערוה שפוטרת את צרתה (רק שהקשו שיהי' תני ט"ז עריות כי סוף סוף הערוה של אשת איש גורמת לזה), וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל שאם גם לפי תירוצם הרי היא פטורה מחליצה א"כ הדין נותן שנשאר האיסור של אשת אח וא"כ אכתי תפטור את צרתה מחמת הערוה של אשת אח. ועכ"פ הקובץ הערות בסי' ה' שם כתב

ליישב את קושיותיו על הרמב"ן שלעולם שפיר נשאר עלי' זיקת יבום, ולכן שפיר מסתלק האיסור של אשת אח וא"א להקשות שתפטור את צרתה מצד האיסור של אשת אח, רק שאע"פ שנשאר עלי' זיקת יבום, בכל זאת הרי היא שפיר נפטרת מחליצה ושפיר קרינן בה כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וביאר דהיינו משום שב' דינים נפרדים נכללים במאי דאמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, א', שאם אין בה זיקת יבום ה"ה שאין בה זיקת חליצה חוץ מחייבי עשה דאיכא גזירת הכתוב של יבמתו דאע"פ שאין עלי' זיקת יבום, כי יש איסור ביאה, אבל בכל זאת שפיר יש עלי' זיקת חליצה, וב', שאפילו אם יש בה זיקת יבום כגון הכא בבעלת תנאי שאין עלי' עכשיו שום איסור ביאה, אבל בכל זאת אם אין שום אפשרות ליבם (וכגון בבעלת תנאי

תוס' אזלי דלא כרב אסי). אלא ששוב הקשה הגרנ"ט דהא תוס' להלן אזלי שאשת שני מתים שפיר פוטרת את צרתה בגלל האיסור של אשת אח שנשאר עלי' ולפ"ז הוא הדין לצרת אילונית כמו שהראה מהירושלמי עיי"ש, וא"כ לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה אמאי נקטו שבעלת תנאי אינה פוטרת את צרתה הלא בדין הוא שתפטור משום הערוה של אשת אח. ותני' הגרנ"ט שתוס' סוברים שהטעם של המ"ד שאילונית ואשת שני מתים פוטרת את צרותיהן אינו משום דסגי גם באיסור אשת אח שנשאר בדרך תוצאה כדי לפטור את הצרות, אלא הטעם הוא משום דס"ל שבאילונית ואשת שני מתים האיסור של אשת אח אינו בגדר איסור של אשת אח שנשאר בדרך תוצאה, והיינו משום שצורת הדין אינה שהתורה גזרה שהיא פטורה מיבום, ורק בדרך תוצאה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, אלא כוונת התורה היא לקבוע עלי' בתחילה איסור של אשת אח, והרי זה כמו סוג אחר של אשת אח (שלא הותרה ליבום) וכערוה

גמורה, וממילא מכיון שכן הרי היא שפיר פוטרת את צרתה, משא"כ בבעלת תנאי האיסור של אשת אח הרי הוא באמת רק בדרך תוצאה, וכבר הזכרנו כעין דרך זה בפנים בשם הקובץ הערות בסי' ב' וכתבנו שלפי זה לא קשה קושייתו של הקובץ הערות בסי' ה' מרב אסי, ומעתה יוצא לנו כן להדיא בדברי הגרנ"ט.

וע"ע בסוף השיעור שם שהובא עוד דרך איך ליישב את הקושיא הנ"ל למה אין בעלת תנאי פוטרת את צרתה בגלל הערוה של אשת אח. והנה גם הקובץ הערות בסוף סי' ב' הביא את דברי הירושלמי הנ"ל שצרת אשת שני מתים וצרת אילונית תלויות הן זו בזו (וכתב שכן משמע מהבבלי בדף י"ב), וכתב שתוס' כאן אזלי לפי המ"ד שאילונית שפיר פוטרת את צרתה, ומש"ה נקטו דה"ה לאשת שני מתים, א"נ שכוונתם היא לפי רבי דיליף מולקחה דבעינן שנוכל לקרות בשתייהן ולקחה, דלפי רבי בודאי שכולי עלמא מודו שאילונית ואשת שני מתים פוטרת את צרותיהן.

שע"י יבום יתגלה שהיא אשת איש), אז חליצתה פסולה, ועל הסוג הזה לא נאמרה הגזיה"כ של יבמתו (ואנחנו כתבנו לעיל דרך אחרת, והיינו דדמיא בזה לערוה כיון שאינה עולה ליבום מסיבת ערוה).

והוסיף הקובץ הערות להלן שם לבאר שלפ"ז יוצא שבעלת תנאי תהי' אסורה להנשא לשוק דהא יש עלי' זיקת יבום, והביא דוגמא לזה מדברי הרמב"ם גבי אשת מלך עיי"ש, אלא שהקשה שמלשון הרמב"ן משמע שהיא שפיר מותרת לשוק וא"כ מזה מוכח שאין עלי' שום זיקה וששפיר נשאר עלי' האיסור של אשת אח וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה אין היא פוטרת את צרתה, ובגלל כן כתב באות ט' שם דרך אחרת קצת, והיינו שלעולם בבעלת תנאי אין כאן זיקה ליבום, רק דמיקרי שיש כאן סיבת זיקה, ומאחר שיש בבעלת תנאי לכה"פ סיבת זיקה הרי זה מספיק כדי לגרום שהאיסור של אשת אח יסתלק וממילא אין היא פוטרת את צרתה. והא דאינה חולצת צ"ל לפ"ז דהיינו כהנ"ל דנאמרו ב' דינים נפרדים בהא דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, א', דכל שאין כאן סיבת זיקת יבום ה"ה שאין כאן זיקה לחליצה, חוץ מחייבי עשה דאיכא גזירת הכתוב של יבמתו דאע"פ שאין בה סיבת זיקת יבום (צ"ע), בכל זאת יש בהן זיקת חליצה, ועוד נאמר דין שני דהיכא שיש סיבת זיקה רק שאין בפועל זיקת יבום כגון בבעלת תנאי הה"נ שאין זיקה לחליצה (אבל עכ"פ מכיון שיש בה סיבת זיקה אין היא נחשבת ערוה דאשת אח ואין היא פוטרת את צרתה).

מיהו צ"ע דלפי דרכו של הקובץ הערות

יוצא שבחייבי עשה מכיון שאין שום זיקה או סיבה לזיקה הרי שפיר נשאר האיסור של אשת אח וא"כ אמאי אין היא פוטרת את צרתה לפי המ"ד שסובר שצרת אילונית פטורה. מיהו את זה יש ליישב דכיון שלבסוף ילפינן מיבמתו שהיא בת חליצה א"כ הרי זה גורם שא"א לומר שנשאר עלי' האיסור של אשת אח.

(גם צ"ע על מה שהביא שם מהרמב"ם שאשת מלך פטורה אפילו מחליצה משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דצ"ע מאי שנא מנודרת).

וע"ע בגיטין דף פ"ג דנענה רבי טרפון ואמר (כדי להקשות על רבי אליעזר שסובר דמהני גירושין על מנת שלא תינשאי לפלוני) הרי שהלכה זו ונשאת לאחיו של זה ומת בלא בנים לא נמצא זה גורם לעקור דבר מן התורה, ופרכינן על ר"ט דא"כ בת אחיו לא ישא כי אם ימות הרי היא נופלת לפני אבי' ליבום ונמצא שגורם לעקור דבר מן התורה, והקשה רעק"א שם בגליון הש"ס וז"ל, לא זכיתי להבין, דאינו מהדומה, דהתם לא נופלת ליבום ולא הוי עקירה, משא"כ בתנאי דנופלת לפניו ליבום, דהא הגט התירה גם ליבם אלא שא"א לו ליבם, דאז יעקר התנאי ויתבטל הגט וכמש"כ תוס' לעיל דמהאי טעמא אינה פוטרת צרתה דלא דמי לאחות אשה דאכתי לא הוי ערוה עד שתבעל, ובזה כיון דזקוקה לו ואעפ"כ אינו יכול ליבם מחמת תנאי, זה הוי גורם עקירת המצוה, וצלע"ג עכ"ל. וכתב החזו"א בס"י ק"ל אות ח' וז"ל, ומה דפסיקא לי' לרעק"א שהיא זקוקה, מספקא לי' להרשב"א ז"ל יבמות ב' א' והביא בשם הרמב"ן דפטורה אף מן

החליצה, ואפילו לדעת הרשב"א שם דחולצת מ"מ ליבום לא רמיא כלל וכו' דכיון דא"א ביבום לא אמרה תורה מצות יבום עכ"ל.

מיהו לפי הדרך שכתב הקובץ הערות שלעולם יש כאן זיקה רק שיש כאן סיבה צדדית של תנאי המעכבת את היבום, והרי זה גורם שגם אינה חולצת וכמו שהבאנו כבר בשמו את הביאור בזה, אבל לעולם יש כאן זיקה, א"כ שפיר הקשה רעק"א דהא שאני בבעלת תנאי שיש כאן זיקה ואיזה דמיון הוא זה להיכא שהוא נושא את בת אחיו. מיהו לפי הדרך שכתב הקובץ הערות שלעולם אין כאן שום זיקה, רק שיש כאן סיבת זיקה, א"כ לפ"ז שפיר העיר החזו"א והיינו משום שלפ"ז לק"מ קושיית רעק"א אלא שפיר קאמר הש"ס דאם מיקרי בציור של בעלת תנאי שהוא מבטל מצות יבמין אע"פ שאין בכה"ג שום זיקה בפועל א"כ הה"ג לנושא בת אחיו, ואע"פ שהתם אין אפילו סיבה לזיקה, אבל בכל זאת לענין אם מיקרי שהוא מבטל מצות יבמין הרי שניהם הם על מדריגה אחת כיון שבשניהם אין זיקה בפועל.

קצג) בא"ד (בענין נתרוקנה האישות אצל השני).

בגיטין דף פ"ג אמרינן תניא מודה רבי אליעזר במגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני והלכה ונשאת לאחד מן השוק ונתארמלה או נתגרשה שמותרת לזה שנאסרה עליו. ולפ"ז

א"א להקשות את קושיית תוס' בתחילת דבריהם על הציור של חוץ, דהיינו שבעלת חוץ תפטור את צרתה, דהא כשהיא ניסת להשני, הרי הותרה השויר ששייר בה הראשון. ונראה פשוט שמשום כך הקשו תוס' את קושייתם רק על הציור של תנאי*), וכן כתב הרמב"ן בריש מכילתין שמחוץ לק"מ מהאי טעמא. מיהו הירושלמי הקשה שפיר מהציור של חוץ לפי מה שביאר הרמב"ן שם שכוונת הירושלמי היא להציור של חוץ, אלא שכתב הרמב"ן שלבסוף מסיק גם הירושלמי שם שהשני מפקיע את שוירו של הראשון וממילא לא קשה הקושיא שניתני גם אשת איש עכ"ד הרמב"ן.

והנה לפי גירסת הקרבן העדה בהמשך דברי הירושלמי שם יוצא שרק היכא שנתגרשה מהשני ס"ל לרבי ירמי' בירו' שם שנתרוקנה השויר ששייר בה הראשון אבל לא היכא שנתארמלה מהשני. ולפ"ז עדיין לא מתורצת הקושיא דניתני אשת איש (אם לא כהתירוץ הקודם של הירושלמי דהכא איהו אסרה). מיהו לפי הפני משה שם יוצא איפכא, והיינו שכשנתארמלה, בודאי נתרוקנה האישות של הראשון, רק דבעי שם אם גם הגירושין של השני מרוקן את השויר ששייר הראשון, ולפ"ז אתי שפיר דברי הרמב"ן שלפי מסקנת הירושלמי לא קשה הקושיא שניתני אשת איש.

על כל פנים בין לפי הקרבן העדה ובין לפי הפני משה יוצא שמה שמבטל ועוקר

שלכולי עלמא חוץ לא מהני ושגם רבי אליעזר מודה לזה.

* גם יש לומר שאי אפשר להקשות על הציור של חוץ משום שהתנא של המשנה כאן סובר

את שיורו של הראשון אינו הקידושין שעשה השני אלא הגירושין שלו או מיתתו. והמגיה לאבני מילואים בסי' קמ"ג הגהה ב' השיג על זה שבע"כ צ"ל שהנישואין שלהשני עושים את הנתרוקנה משום שאם רק המיתה או הגירושין של השני עושים כן א"כ הדין נותן שתהי' אסורה להתחתן עם כל העולם כי הרי היא עדיין נשאת אשתו של הראשון לגבי החוץ והרי אדם זה שמתחתן עמה עכשיו הרי הוא בועל אשה שהיא בגדר אשתו של הראשון לגבי החוץ והדין נותן שאסור לו לבעול אע"פ שאינה אשת איש לגבי הבעול עצמו (והרי זה דומה לשיטת הרשב"א שנביא באות קצ"ה שאם ראובן קידש חוץ משמעון הרי היא אסורה בביאה אפילו לשמעון כיון שהיא אשת ראובן לגבי עלמא).

וע"ע בגיטין דף פ"ג דתניא דנענה ר"ט (כדי להקשות על רבי אליעזר), הרי שהלכה זו ונשאת לאחיו של זה שנאסרה עליו ומת בלא בנים לא נמצא זה גורם לעקור דבר מן התורה, ופריך הש"ס ובמאי אלימא בחוץ מישרא שרי ר"א דתניא מודה ר"א במגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני והלכה וניסת לאחד מן השוק ונתארמלה או נתגרשה שמוותרת לזה שנאסרה עליו, אלא בעל מנת, הרי להדיא שלפי הבבלי בהציור של חוץ הרי היא נופלת ליבום לפני זה שנאסרה עליו והרי היא שפיר מתיבמת משום שנתרוקנה האישות של המגרש הראשון. ויש לעיין אם זה אתי שפיר גם אם נסבור שהנישואין הראשונים מפילים. ולכאורה הי' נראה שזה תלוי בהנ"ל והיינו משום דבשלמא אם הנישואין של השני הם

הדבר שמרוקנין את האישות ששייר הראשון א"כ הרי היא שפיר נופלת ליבום ושפיר מותרת היא בשעת נפילה דהא כבר בשעת הנישואין מתבטל השיור של הראשון והרי היא גם נופלת אז ליבום והרי זה מהני בכת אחת, אבל אם המיתה היא הדבר שעוקר את שיורו של הראשון הרי יוצא שכבר נאסרה שעה אחת דהיינו בשעת הנישואין.

מיהו עיין בהערה השלישית על אות קצ"א שהבאנו שהקשה הגר"ש כעין זה על פירושם של תוס' בהירושלמי, ותירוצו על קושייתו מיישבת גם את ההערה הנ"ל שהערנו.

קצד) בא"ד (קושיית תוס' ממה שמספקא לי' לאביי כרבי אבא).

וז"ל, אבל אי מודו רבנן לרבי אליעזר בקידושין, דמספקא לי' לאביי מדקאמר בריש המגרש דאם איתא לדרכי אבא, קשיא ליתני אשת איש ומשכחת לה אפילו לרבנן כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם ומת שמעון ונפלה לפני לוי אחיו וכו' עכ"ל. הנה הא דהוצרכו לומר שגם רבנן יודו הרי זה משום שאל"כ אכתי יש לתרץ כמו שתירצו לעיל בסמוך דבפלוגתא דלא ס"ל לא קמיירי התנא, אלא שצ"ב למה קבעו את קושייתם על דברי אביי שם הלא רבי אבא גופי' מספקא לי' שם אם בקידושין גם רבנן מודים לר"א או האם כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו. ברם נר"פ דהיינו משום שרבי אבא שם פשט מויצאה והיתה שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו, אבל

כוונת אביי שם, שאמר אם איתא לדברי אבא, היא לומר אם איתא להצד שאמר רבי אבא שגם רבנן מודים, דאם לא נפרש כן את דברי אביי אלא נפרש שכוונתו היא לומר אם איתא למסקנת רבי אבא א"כ יוצא שאביי אזיל כרבי אליעזר ודלא כהלכתא, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת אביי היא לומר אם איתא כהצד שחקר רבי אבא שאפילו רבנן מודו בקידושין, וכן פי' המ"מ בפ"ז מהל' אישות הי"ג את כוונת אביי לפי הרמב"ם שם.

והנה יש עוד טעם למה קושיית תוס' כאן מתוקמה רק לפי הצד שבקידושין גם רבנן מודים, דהנה כבר פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' אישות הי"ג שבקידושין שייך רק הציור של חוץ, דהיינו שהוא מקדש חוץ מפלוני, אבל לא שייך ציור של תנאי, דהיינו שהוא מקדש על מנת שתהי' מותרת לפלוני, דהא א"א לה לקיים תנאי כזה, וכתב המ"מ שם שדברי הרמב"ם פשוטים הם, וא"כ יוצא שבקידושין שייך רק הציור של חוץ, והנה תוס' כאן אזלי בתחילת דבריהם לפי הצד שר"א ורבנן פליגי בהציור של תנאי אבל בחוץ כו"ע מודו דלא מהני, ולפי הצד הזה אין מקום לדברי רבי אבא שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו, דהא כולי עלמא סוברים שחוץ לא מהני, וציור של תנאי לא שייך בקידושין, וא"כ בע"כ צ"ל שרבי אבא אזיל לפי התנא שסובר שפליגי בחוץ, ולפ"ז מובן היטב למה לא היו תוס' *

* הנה בדברי כאן סגנתי את הדברים באופן שראובן הוא הנכרי שקידשה חוץ משמעון וחוץ מאחיו של שמעון (לוי), וזהו כסגנון תוס' בסוגיין,

יכולים להקשות לפי הצד שכמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו, דהא תוס' אזלי שבחוץ כו"ע מודו דאינו גט, והרי לפי הצד הנ"ל כן הוא גם בקידושין, והרי גם ציור של תנאי לא שייך בקידושין, וא"כ לא שייך להקשות אלא א"כ נאמר שבקידושין יש יותר סברא מבגירושין לומר שחוץ שפיר מהני, דלפ"ז שפיר יש להקשות אפילו לפי מאי דאזלי תוס' שבגירושין כולי עלמא מודו שחוץ לא מהני, וא"כ יוצא שקושיית תוס' מתוקמה דוקא לפי הצד שאפילו רבי אליעזר מודה בקידושין, כלומר שאפילו אם פליגי בחוץ בכל זאת בקידושין גם ר"א מודה, דלפ"ז ה"ה שאם כולי עלמא מודו בגירושין דחוץ לא מהני וכמו דאזלי תוס' כאן, בכל זאת יתכן שגבי קידושין חוץ שפיר מהני.

קצה) בא"ד [בענין קושיית תוס' מקידשה ראובן חוץ משמעון*].

וז"ל, אבל אי מודו רבנן לרבי אליעזר בקידושין וכו' ומשכחת לה אפילו לרבנן כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם ומת שמעון ונפלה לפני לוי אחיו, וצרת צרה נמי משכחת לה כגון שקידשה ראובן חוץ משני אחין עכ"ל. והנה גם בגיטין דף פ"ב ע"ב הקשו תוס' קושיא זו והתם הוסיפו בהציור של צרת צרה שגם האח הראשון (שמעון) קידשה חוץ מהאח השני (לוי), וכתב שם הרש"ל

ודלא כסגנון תוס' בגיטין שכתבו שאיש אחר קידשה חוץ מראובן ושמעון אחיו.

אסור ליהודה ליבם, משום שאין כולה נופלת לפניו, והרי תוס' כתבו רק מטעם האיסור של אשת איש וא"כ חזינן שתוס' לא אזלי כסברת הירושלמי.

וביאר האמרי משה שתוס' אזלי דלא כהירושלמי משום שלכאורה כוונת הירושלמי אינה מובנת, דלמה חשיב הצד שאינו נופל לפניו כערוה, דמה ערוה היא זו, ובע"כ צ"ל שכוונת הירושלמי היא שערוה פוטרת את צרתה משום דבעינן שיהא כל הבית ראוי ליבום, וממילא הכי נמי כשהיבמה עצמה יש בה צד שאינו נופל ליבום הרי היא כערוה ופוטרת גם את הצד שנופל משום דבעינן שיהא כל הבית ראוי ליבום, אלא שזהו כעין דרשת רבי מולקחה דכל היכא שאיכא תרי ליקוחין וכו', וא"כ י"ל שתוס' אזלי לפי רבנן דדרשי מלצורור ומש"ה נקטו דלא כהירושלמי, ושפיר כתבו שכשמת שמעון הרי היא אסורה ליהודה רק מטעם איסור אשת איש דראובן, הנכרי.

אלא שלפי הנ"ל שסברת הירושלמי היא לפי דרשת רבי ואילו קושיית תוס' אזלה לפי רבנן שדורשים מלצורור א"כ שוב מתבטל תירוצו של המהרש"ל, ושוב אין מובן למה נקטו תוס' בגיטין שהאח הראשון קידש חוץ מהאח השני.

וכתב האמרי משה שם בתחילת סק"ז ליישב שאם שמעון לא הי' מקדש חוץ מלוי א"כ אז הי' אסור ללוי ליבם את הצרה, והיינו משום שאע"פ שהוא מצווה ליבם את אשת שמעון אבל בכל זאת ס"ל לתוס' כדעת הרשב"א שגם כשקידש אחד בדרך "חוץ" אסור להחזיק לבועלה באופן שיוצא שיהי' אסור ללוי ליבם את החוץ

שאם האח הראשון קידשה סתם אז לא יוכל האח השני ליבמה כי אינה נופלת ליבום לפני האח השני כי יש עלי' אישות מבעל אחר ובכה"ג אינה נופלת ליבום ולא יוכל לוי האח השני ליבם לא אותה ולא צרתה. וכתב המהרש"א שלא הבין את דברי המהרש"ל. וכתב האמרי משה בסי' ט' אות ז' לפרש את כוונת המהרש"ל על פי דברי הירושלמי בקידושין (פ"ג סוף ה"א) שהביא הרשב"א בהסוגיא בריש המגרש דהיכא ששני אחים קידשו אשה אחת בדרך שהיא נשאת מקודשת לשניהם ושוב מת אחד מהם אין השני יכול ליבמה, ואע"פ שלכאורה ממה נפשך יוכל ליבמה כי הרי הצד שקנה בה הוא אשתו, והשאר נפלה לפניו ליבום, אבל בכל זאת אינו יכול ליבם כי אמרינן שהצד שכבר קנה ושאינו נופל לפניו ליבום נחשב כמו ערוה והרי הוא פוטר את הצד השני, וא"כ לפ"ז בהציוור של תוס' מכיון שגם הנכרי קידשה הרי יוצא שאין כולה נופלת משמעון ליבום, וא"כ הצד שאינו נופל דהיינו הצד שקנה ראובן הנכרי הרי הוא כערוה ופוטרת את החצי שנופל וכן הרי הוא פוטר את הצרה, וא"כ יהי' אסור ללוי ליבם את הצרה, ומש"ה ציירו תוס' באופן שקידש שמעון חוץ מלוי דבכה"ג הרי אין היא נופלת ליבום כלל משמעון ללוי ומש"ה מותר ללוי ליבם את הצרה, וזוהי כוונת המהרש"ל.

אלא שהקשה האמרי משה דא"כ הרי מטעם זה יהודה האח השלישי אסור ליבם כשמת שמעון, גם בלא האיסור של אשת איש של הנכרי, ואפילו אם ראובן שהוא הנכרי קידשה גם חוץ מיהודה, גם בכה"ג

מחמת קידושי ראובן הנכרי שהרי אע"פ שראובן קידשה חוץ מלוי אבל בכל זאת אסור ללוי לבועלה, וממילא מכיון שלמעשה אסור לו לבועלה משום איסור אשת איש, אסור לו ליבם גם את הצרה, ומש"ה הוצרכו תוס' לצייר שהאח הראשון קידש חוץ מהאח השני אשר בכה"ג ס"ל לתוס' שבכלל אינה נופלת ליבום לפני האח השני ולכן מותר לו ליבם את הצרה. וגם לעיל בסק"ו שם הביא שהרשב"א סובר שבקידושי חוץ אסור לו להחזיק לבועלה, וביאר האמרי משה שזה תלוי באם יסוד הדין של קידושי חוץ הוא שלגבי החוץ אינה נחשבת בכלל בגדר אשת איש אשר לפ"ז בודאי מותר להחזיק לבועול או האם היא שפיר נחשבת גם לגביה כאשת איש, רק שמיקרי שהראשון לא קידשה לגמרי אלא שייר גם להחזיק צד מסוים לקדשה, אבל הצד שקידש הראשון הרי הוא אשת איש גם לגבי החוץ אשר לפ"ז אסור להחזיק לבועלה.

מיהו לכאורה דברי האמרי משה קשים הם מיני' ובי', והיינו משום שלפי ביאורו שאסור להחזיק לבועלה משום שהיא נחשבת אשת המקדש גם לגבי דידי' (רק ששייר צד בשבילו לקדש) א"כ גם בהציוור של תוס' ששמעון האח הראשון קידשה חוץ מלוי האח השני הרי היא שפיר נופלת ללוי ליבום אע"פ ששמעון קידשה חוץ ממנו, דהא גם לפי מה שקידשה חוץ ממנו הרי היא נחשבת לגביו כאשת שמעון, והרי האמרי משה עצמו כתב בסק"ו שם שאם אסור להחזיק לבועלה אז נקטינן שבציוור של יבום הרי היא שפיר נופלת גם לפני החוץ.

ובלא דברי האמרי משה הי' אפשר לומר ביאור אחר בענין למה אסור להחזיק לבועלה והיינו שלעולם אין היא נחשבת אשתו של המקדש לגבי החוץ, רק שבכל זאת אסור להחזיק לבועלה משום שאסור לו לבועול אשה שהיא אשתו של אדם אחר לגבי מאן דהו בהעולם אפילו אם לגבי איהו דידי' אינה אשת איש של ההוא מקדש, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שאסור לו להחזיק לבועלה ושכלל זאת אין היא נופלת לפני החוץ ליבום דהא נקטינן שבאמת אין היא אשתו של המקדש לגבי החוץ, ולגבי מצות יבום י"ל דבעינן שתהי' אשת אחיו גם לגבי דידי'.

ועכ"פ היוצא מדרכו של האמרי משה (וכן מהדרך שכתבנו) הוא שמאחר ששמעון קידשה חוץ מלוי אין היא נופלת ליבום לפני לוי, וצ"ע שזה סותר את מה שכתב האמרי משה לעיל שם בסק"א שלפי דעת תוס' בגיטין הרי היבמה שפיר נופלת ליבום לפני החוץ עיי"ש. ועיין עוד בסוף סק"ז שכתב שביאורו סותר את מה שכתב בסק"א בדעת תוס' שאין איסור של אשת אח או אשת איש על החוץ אלא הרי הוא מותר לבועלה.

קצו) בא"ד (עוד בענין קושיית תוס' מקידשה ראובן חוץ משמעון).

וז"ל, אבל אי מודו רבנן לרבי אליעזר בקידושין וכו', ומשכחת לה אפילו לרבנן כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם ונפלה לפני לוי אחיו, וצרת צרה נמי משכחת לה כגון שקידשה ראובן חוץ משני אחיו וכו' עכ"ל. והנה גם

בגיטין הקשו תוס' קושיא זו אלא שהוסיפו שבהציוור של צרת צרה גם האח הראשון קידשה חוץ מהאח השני, ובהאות הקודמת ביארנו מה הכריח אותם לצייר כן. ועכ"פ יש לעיין בדבריהם כי בהציוור ששמעון קידשה חוץ מלוי יש מקום לומר שכשייבם לוי את צרתה אין אשתו האחרת של לוי נקראת בגדר צרת צרה של הערוה כשהיא נופלת לפני יהודה ליבום, כי אין כולן צרורות יחד, ואע"פ שלפני יהודה הרי שפיר יש קשר בין שלשת הנשים, דהא הצרת צרה שנפלה לפניו הרי היא צרתה של האשה שלוי ייבם והאשה שלוי ייבם הרי היא צרתה של אשת שמעון הערוה, אבל הלא לגבי לוי, האח השני, אינן צרורות יחד, שהרי נהי שאשתו האחרת של לוי היא צרתה של אלמנת שמעון שייבם לוי אבל אלמנת שמעון שלוי ייבם אינה נחשבת לגבי לוי כצרתה של אשת שמעון הערוה שהרי שמעון קידשה חוץ מלוי*), וא"כ מי יימר שבכה"ג קיים הדין של צרת צרה שפטורה מן היבום ומן החליצה דאולי בעינן שגם לגבי לוי תהיינה צרורות יחד*).

ועכ"פ אם נקבל את חילוקנו הנ"ל, דהיינו שכדי לפטור צרת צרה בעינן שכל שלשת הנשים תהיינה צרורות יחד גם כלפי האח שייבם את הצרה א"כ מיושבת

קושיית הערל"ג כאן שהקשה וז"ל, מזה קשה אמה דמתרין לעיל הלכך לא תני צרת סוטה לרב לפי שאינה בצרת צרה עיי"ש, דהא שפיר משכחת צרת צרה כגון ראובן שקידש לאה חוץ משמעון אחיו ולו גם אשה אחרת שזינתה תחתיו ומת, ואחר ששתי נשיו אינו זקוקות, האחת מטעם סוטה והאחת מטעם צרת סוטה, נשא שמעון ללאה כנכרית, שהרי לגבי לא נקראת צרת סוטה דלגבי לא היתה אשת אחיו כלל, ולו גם אשה אחרת ומת ונפלו שתיהן לפני לוי, שתיהן אסורות לו, לאה אסורה לו שהיא צרת סוטה מאחיו, ואשת שמעון אסורה לו מטעם צרת צרה עכ"ל הערל"ג. ומעתה הרי לפי מה שכתבנו לק"מ משום שאצל שמעון אין שלשתן צרורות יחד.

ועכ"פ יש לעיין למה צייר הערל"ג באופן שקידש ראובן את הצרת סוטה חוץ משמעון ונשאה שמעון בתורת נכרית, ולא צייר באופן שקידש ראובן את הסוטה עצמה חוץ משמעון וייבם שמעון את הצרה כיון שלגבי דידי' אין היא צרתה של הסוטה (ועכ"פ גם בציוור זה יש לתרץ כתירוצנו דהא אינן צרורות עם הסוטה כלפי שמעון). וע"ע באמרי משה בסוף סי' ט' מה שפלפל כדי ליישב את קושיית

היא פוטרת את הצרת צרה, וא"כ לפ"ז בודאי נראה פשוט שא"א לומר שבעינן שגם לגבי לוי תהיינה צרורות יחד, אלא כיון ששתי נשיו של לוי נופלות ליבום לפני יהודה, וזאת שהיא אלמנת שמעון שייבם לוי אסורה ליהודה משום אשת אח (שהרי היא צרתה של האשת איש), א"נ שהיא נחשבת לגבינו כגוף הערוה של אשת איש, א"כ בודאי הרי היא פוטרת את הצרת צרה.

(* דברינו כאן הם לפי הצד שהזכרנו בהאות הקודמת שאינה נחשבת כאשת איש לגבי החוץ. **) מיהו לעיל באות א' הזכרנו בביאור דברי רב אשי בדף י"ג ע"א שסובר שצרת צרה סברא היא, שהטעם שצרת צרה פטורה מיבום הרי זה משום שנשאר על הצרה האיסור של אשת אח והרי זה פוטר את הצרת צרה, א"נ משום שהצרה נחשבת ג"כ כבתו או אחות אשתו וממילא הרי

הערל"נ, וגם הזכיר שם שאפשר להקשות על הדרך שכתבתי שקידש את הסוטה עצמה חוץ משמעון.

קצו) בא"ד (בענין תירוצם על הקושיא מקידשה ראובן חוץ משמעון).

וז"ל, וי"ל דלא קרינא לגבי' אשת המת דכבר נאסרה עליו לפני קידושי אחיו מפני אשת איש (כצ"ל כמש"כ הרש"ש והערל"נ) ולא חשיב ערוה במקום מצוה עכ"ל. והקשה הקובץ הערות בסי' י"ב אות ה' דהא זוהי סברת בית שמאי לקמן בדף י"ג ע"ב אבל בית הלל לא ס"ל הכי, וכוננתו היא למאי דאמר רבא שם דטעמייהו דב"ש שמתירים צרת ערוה הוא משום דס"ל שאין איסור חל על איסור דממילא לא חל האיסור של אחות אשה על האיסור של אשת אח, ופרכינן דאכתי למה מתירים בית שמאי בציור של נשא חי ואח"כ נשא מת, דהא בכה"ג האיסור של אחות אשה בא קודם וא"כ בכה"ג שפיר תפטור את צרתה, ומתצינן דכיון דלא אתי האיסור של אשת אח וחייל על האיסור של אחות אשה הויא לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא, פי' דבכה"ג לגבי היבם לא חייל האיסור של אשת אח על האיסור של אחות אשה וממילא אין זה נחשב במקום מצוה, כלומר ציור של אשת אח, וא"כ סברת תוס' כאן היא סברת בית שמאי אבל הלא בית הלל פליגי על זה וסוברים שאע"פ שאין האיסור של אשת אח חל על האיסור של אחות אשתו אבל בכל זאת הרי גם לגבי היבם הרי היא נעשית במציאות אשתו של אחיו המת אע"פ שלא חל עליו שום איסור חדש

בגלל זה וממילא הרי זה שפיר נקרא במקום מצוה (א"נ דס"ל לב"ה כשאר הטעמים שנביא להלן שכתבו המפרשים בשיטתם), וא"כ לפי בית הלל גם כאן אע"פ שאין האיסורים של אשת אח ואשת איש מצד שמעון חלים לגבי לוי על אשה זו דהא הרי היא כבר אסורה עליו בגלל אשת איש מצד ראובן אבל בכל זאת אכתי נימא שזה נקרא שפיר במקום מצוה כיון שהיא נעשית אשתו של שמעון לגבי ראובן וממילא גם היא תפטור את צרתה. וכתב הקובץ הערות וז"ל, וצריך לחלק דדוקא התם ששני האיסורים הן משני שמות אשת אח על אחות אשה, בהא פליגי בית הלל, אבל הכא שהן משם אחד, איסור אשת איש של שמעון על איסור אשת איש של ראובן בהא מודו בית הלל דחשיב שלא במקום מצוה, אבל טעם חילוק זה צריך תלמוד עכ"ל.

ברם לכאורה יש לחלק בדרך אחרת, והיינו דהתם נהי שאין האיסור של אשת אח חל על אחות אשה אבל הלא גם לגבי היבם הרי היא נחשבת אשת המת אפילו אם לא חל איסור של אשת אח מחמת אישות זו כי גם לגבי היבם הרי היא נקנית לאחיו, ומש"ה סוברים ב"ה שזה שפיר נחשב במקום מצוה, אבל כאן שכבר קידשה ראובן א"כ לגבי לוי אין היא יכולה להעשות בכלל אשתו של שמעון שהרי היא נקנית כבר לראובן, וא"כ אכתי י"ל שבכגון זה אין היא נופלת ליבום וחשיב שלא במקום מצוה (מיהו תוס' בלשונם הדגישו שכבר נאסרה ולא שכבר נקנית).

ועל פי הנ"ל יש ליישב את הקושיא שהקשה האמרי משה בסי' ט' סוף סק"ג

דעיי"ש שהקשה על תוס' כאן דנהי שהיא נחשבת לגבי לוי כאשתו של ראובן אבל בכל זאת כשקידש שמעון סתם ואסרה על ראובן א"כ כמו שחל האיסור של אשת איש על ראובן מצד שמעון ה"ה שיחול על לוי איסור אשת איש מצד שמעון משום הדין של איסור מוסיף (דבמוסיף שפיר אמרינן שאיסור חל על איסור). ולפי הנ"ל לק"מ שהרי א"א בכלל שהיא תיעשה אשתו של שמעון לגבי לוי מאחר שהיא כבר נתקדשה ונקנית לראובן, וגם הכח של איסור מוסיף לא יועיל לזה כי המעכב כאן אינו רק זה שהאיסור אשת איש של שמעון אינו יכול לחול על לוי אלא המעכב הוא שכל עיקר קנינו של שמעון אינו יכול לחול לגבי לוי*).

וע"ע בקובץ הערות לעיל שם בסק"ד שהקשה שלפי מה שכתבו תוס' כאן קשה על מאי דאמרינן בגיטין דף פ"ב ע"ב, דעיי"ש דאמרינן שאשת שני מתים שנפלה ליבום משכחת כגון שקידש ראובן חוץ משמעון וקידש שמעון סתם דאהני קידושי שמעון לאסרה על ראובן ומעתה לגבי לוי הרי היא בגדר אשת שני מתים ואינה מתיבמת, וצ"ע אמאי הו"א אשת שני מתים הלא לגבי לוי אין היא בגדר אשת שמעון ואין היא נופלת ליבום משמעון (והפטור של אשת שני מתים הוא דוקא באופן שהיא נופלת לפניו ליבום משני המתים). וכתב הקובץ הערות שלכאורה הי' אפשר

לומר דאיירי בגיטין שם באופן שמת ראובן קודם שמת שמעון אשר מעתה הרי היא שפיר נעשית אשת שמעון גם לגבי לוי אלא שהביא הקובץ הערות שהרשב"א שם כתב שא"א לומר דאיירי בכה"ג משום שא"כ יוצא שכשמת ראובן הרי היא נאסרה ליבום שעה אחת על לוי מחמת שהיא אשת שמעון וא"כ למה לי טעמא דאשת שני מתים, ומש"ה אוקמה הרשב"א באופן שמתו ראובן ושמעון בבת אחת וכר"י הגלילי שסובר שאפשר לצמצם, וא"כ לפ"ז אכתי קשה כהנ"ל דהא אינה נחשבת בכלל בגדר אשתו של שמעון לגבי לוי וכסברת תוס' כאן עכ"ד הקובץ הערות (מיהו י"ל שתוס' לית להו דברי הרשב"א שם, אלא ס"ל דאיירי שם באופן שמת ראובן קודם, לפי מה שנביא להלן שיש תירוצים אחרים על קושיית הרשב"א שם של נאסרה שעה אחת).

ועוד הקשה האמרי משה שם שגם לאחר תירוצם של תוס' אכתי יש ציור שאשת איש תפטור את צרתה, והיינו בציור הפכי ממה שכתבו תוס', והיינו באופן שקידשה שמעון האח של לוי חוץ מראובן הנכרי ושוב קידשה ראובן הנכרי סתם, דהא בכה"ג הרי היא שפיר אשת איש לגבי לוי מצד קידושי שמעון ובכל זאת לאחר שימות שמעון ותיפול ליבום הרי מעתה חל עלי' לגבי לוי גם האיסור של אשת ראובן והרי היא בגדר ערוה דאשת איש וא"כ

דרבי יונה הו"א שגם באשת איש תפסי קידושין עכ"ל, כלומר ולא הוי אמרינן שא"א שיתפוס בה קידושין של אדם שני מאחר שכבר נעשית אשתו של הראשון.

* שו"ר שהאמרי משה בעצמו הרגיש בזה להלן שם באמצע סק"ח וז"ל, דמדוע באמת לא יחול במוסיף וכי, ודוחק לחלק דאישות אחר גרע (כלומר משום הסברא שכתבנו שכבר נקנית היא להראשון), והרי מבואר בקידושין דף ס"ז ע"ב דלולא הקישא

אכתי משכחת ציור שאשת איש תפטור את צרתה*.) וכתב האמרי משה שלכאורה יש לתרץ דהא הך איסור של אשת איש הוי בגדר ערוה שנתחדשה לאחר מיתת הבעל, דהיינו לאחר מיתת שמעון, והרי ערוה שנתחדשה לאחר מיתת הבעל אינה פוטרת את צרתה כמש"כ תוס' בדף כ"ו ע"ב, ושוב הסיק האמרי משה שזה אינו והיינו משום שסוף סוף הרי גם האיסור של אשת אח לא פקע בכה"ג דכיון שאם יפקע הרי מיד יחול האיסור של אשת איש ובין כך ובין כך לא תוכל להתיבם א"כ תו לא פקע האיסור של אשת אח וכמו שביאר רב אשי בדף ל"ב ע"א, וא"כ אכתי תפטור את צרתה מחמת האיסור של אשת אח (ובכה"ג מכיון שהאיסור של אשת איש הוא הגורם לכל זה, הרי זה נקרא שהאיסור של אשת איש גרם לפטור את צרתה וכמו שמבואר בתוס' בדף ל"ב שם אע"פ שלמעשה האיסור של אשת אח פטרה), וא"כ אכתי קשה ליתני שגם האיסור של אשת איש פוטרת את צרתה.

וכתב האמרי משה שני ביאורים אחרים בדברי תוס' בתירוצם, דבסק"ד כתב לבאר שכוונת תוס' היא לומר שמכיון שלגבי לוי יש כאן איסור אשת איש מצד ראובן הנכרי א"כ כשמת שמעון אינה נופלת עוד ליבום לפני לוי כי אינה נקראת בגדר "אשת המת" כיון שיש לה בעל שהוא עדיין קיים, וממילא צרתה שפיר מותרת. ותירוץ זה

מתרץ גם את הציור ההפכי שכתב שהרי גם בהציור ההוא הרי כשמת שמעון אין היא נקראת אשת המת כי הרי היא אשת ראובן. ולפ"ז יוצא שמעולם לא נתכוונו תוס' לומר שהאישות של השני אינה חלה לגבי היבם, ולא קשה מה שהקשה הקובץ הערות על תוס' למה בגיטין שם חל האישות של שמעון (אפילו בציור שמתו בב"א) והיא נחשבת אשת שני מתים, אלא הרי הוא שפיר חל באיסור מוסיף כי אע"פ שקידשה ראובן אבל כשחזר שמעון וקידשה סתם הרי היא נעשית באמת אשת איש ואשת אח כלפי לוי גם מצד שמעון משום הדין של איסור מוסיף וכהנ"ל.

וכן לפי הנ"ל יש לאוקמה לההיא דגיטין גם כשמתו ראובן ושמעון בזה אחר זה, ולא קשה מה שהקשה הרשב"א שגם בלא הפטור של אשת שני מתים הרי היא כבר נאסרה שעה אחת כשמת ראובן מחמת האיסור של אשת איש שיש עלי' מצד שמעון, דזה לק"מ, דהא ההיא שעתא לא מיקרי עוד שעת נפילה ליבום כיון שהיא אז בגדר אשת אדם חי עכ"ד, וכעין דברי האמרי משה כתב גם האחיעזר בשינוי קצת כמו שהבאתי בהערה כאן**).

ובסק"ה כתב האמרי משה דרך אחרת איך לפרש את התירוץ של תוס', והיינו שכוונת תוס' היא לתרץ דכיון שיש עלי' איסור של אשת איש מראובן, א"כ נהי שראובן שייר לשמעון לעשות אישות, והרי

(* וכן משכחת ציור של צרת צרה בציור שראובן קידשה חוץ מאח אחר (כצ"ל בכוונתו).

** וזה לשון האחיעזר בחלק אה"ע סי' ל"ד אות ט', ולולא דברי הרשב"א דדחיק לאוקמי הך סוגיא דגיטין דנפלו בבת אחת וכרבי יוסי הגלילי

דאפשר לצמצם (ואולי זהו שיטת הרמב"ם שהשמיט הדין דאשת שני מתים דלמאי דקי"ל דלא כריה"ג לא משכחת כמש"כ הרשב"א), הי' נראה לתרץ עיקר קושייתו דלא שייך בזה כלל כל שאין אני קורא בשעת נפילה יבמה יבוא עלי'

ששייר הראשון לגבי' עכ"ל. וגם על ידי הדרך הזה תי' את קושיית הרשב"א וכמו שנביא בהאות הבאה.

קצח) בא"ד (בענין קושיית הרשב"א בגיטין על הציוור של אשת שני מתים).

עיין בגיטין דף פ"ב ע"ב דאמר אביי את"ל איתא לדרכי אבא בא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם הרי היא אסורה להתיבם ללוי משום שהיא אשת שני מתים. והקשה הרשב"א דכשמת ראובן הרי היא נאסרה שעה אחת מחמת שהיא עוד אשתו של שמעון, וא"כ גם בלא הפטור של אשת שני מתים אין כאן יבום שהרי היא נאסרה בשעת נפילה. ותי' הרשב"א דאיירי באופן שמתו שניהם בבת אחת עיי"ש.

והאמרי משה בסי' ט' סק"ד כתב ליישב את קושיית הרשב"א דכשמת ראובן לא מיקרי עוד שעת הנפילה כי כיון שיש

אשתו השני' של שמעון היא צרתה של זאת האשת איש, אבל הרי שמעון לא קידש אותו צד של האשה שקידש ראובן אלא שמעון קידש צד אחר ששייר ראובן לגבי', ומחמת אותו צד שקידש שמעון אין היא בגדר ערוה כלפי היבם שהרי היא ערוה עליו רק מחמת הצד שקידש ראובן, וא"כ נמצא שהשם של ערוה הוא מחמת הצד שקידש ראובן ולא מחמת הצד שנופל ליבום, וא"כ י"ל שבכה"ג אין היא פוטרת את צרתה כי הערוה פוטרת את צרתה רק אם היא נקראת ערוה גם באותה מסגרת של אישות שנופלת ליבום*). וכתב האמרי משה שלפ"ז לכאורה אכתי קשה דיתכן שאשת איש תפטור את צרתה בציוור הפכי, דהיינו באופן ששמעון האח קידש תחלה חוץ מהנכרי, דהא בכה"ג יש לשמעון אישות שלימה על כולה לגבי לוי היבם ולא שייר כלום, והרי חלה גם האישות של ראובן על לוי (במוסיף, או לאחר מיתת שמעון וכמו שביארנו), וכתב וז"ל, ואולי גם בזה י"ל דאין פוטרת צרתה כיון שהערוה של הנכרי אינה על כל הצד שנופלת ליבום רק על הצד

מחמת קידושי שמעון לאוסרה אותה אח"כ גם לכשמת שמעון, דבאשת שני מתים לא נגמרה הנפילה לגמרי כשהיתה מקודשת לשמעון, שעדיין זיקה שראוי לבוא משמעון עלי', ואין זה עדיין אלא חצי זיקה וחצי נפילה, ורק באם נפלה אחות אשתו לפניו ומתה אשתו אסורה לו לעולם כיון דהנפילה היתה בשלמות, אבל זה מה שהיא אסורה ליבם משום קידושי שמעון, לולא איסור ב' מתים, הלא לא נגמרה הנפילה לגמרי, וזיקה באה מחמת ב' מתים ביחד, והוי כאישות חדא, ולהכי לא היתה נאסרה לעולם מצד שאין אני קורא בה בשעת נפילה וכו', דנפילה נגמרת אח"כ, ואע"ג דלגבי דין יבום הוי נפילה, מ"מ א"א שתיאסר

מחמת אשת איש שגורם ג"כ נפילה ותיהוי אח"כ גמר הנפילה, שו"מ בגרש ירחים שהרגיש בזה עכ"ל.

מיהו מדברי האחיעזר משמע דמיקרי שלא נגמרה הנפילה רק משום שגם הבעל השני גורם יבום אבל לא בהציוור של תוס' שהבעל החי הוא נכרי ואינו גורם יבום, ובזה דבריו אינם כהאמרי משה.

(* ואע"פ שסוף סוף נשאר עלי' האיסור של אשת אח מצד שמעון כיון שאין היא ניתרת ליבום, וא"כ הרי היא ערוה על לוי גם במסגרת האישות של שמעון אבל י"ל שהאיסור של אשת אח מנפילה זו אינו פוטר את הצרה (האמרי משה שם).

לה עוד בעל אחר שהוא חי א"כ אינה קרוי בגדר "אשת המת". ועיי"ש שצידד שכוונת תוס' כאן היא להסברא הנ"ל וכמו שהבאתי לעיל בהאות הקודמת.

ובסק"ה תי' דכיון שמצד האישות של ראובן הרי היא נופלת ליבום ואין כאן שום נאסרה שעה אחת, שוב לא איכפת לך בזה שהיא עוד אסורה מצד האישות של שמעון כיון שהיא נאסרה באה מחמת צד אישות אחרת ששייר בה ראובן ולא מצד האישות של ראובן שנופלת ליבום*). ועיי"ז יישב שם גם קושיא אחרת, והיינו שהרי דעת רש"י בדף מ"ט ע"ב היא שכמו שאין קידושין תופסין בעריות הה"נ שאם היא נתקדשה כשהיתה מותרת ואח"כ נעשית ערוה פקעו הקידושין**), וא"כ לפ"ז צ"ע על הגמ' בגיטין איך משכחת אשת שני מתים שהרי כשקידשה ראובן חוץ משמעון ושוב קידשה שמעון סתם ונאסרה על ראובן משום אשת איש א"כ מעתה בדין הוא שיפקעו קידושי ראובן ולא תהי' בגדר אשת שני מתים. וכתב האמרי משה שלפי הנ"ל לק"מ משום שהאישות של ראובן לא נאסרה כלל דהא על האישות שעשה ראובן לא חל בכלל האישות של שמעון, רק שראובן אסור לבעול אותה משום החלק ששייר ושקידש שמעון, ומכיון שעל הצד

שקידש ראובן לא חל קידושי שמעון לכן גם רש"י מודה שלא פקעה האישות של ראובן.

ועוד כתב שם בשם האבני מילואים וז"ל, ובאבני מילואים ראיתי שמתרץ קושיית הרשב"א הנ"ל על פי מש"כ תוס' בריש מכילתין דנדה אינה פטורה מחליצה משום דאסורה לכו"ע וה"נ אשת איש אסורה לכו"ע עיי"ש, ותמוה לענ"ד דהא לבד איסור אשת איש הרי היא אסורה משום אשת אח (מחמת האישות של שמעון) וערוה דאשת אח בודאי פוטר, ואף שהיא אסורה לכו"ע משום אשת איש מ"מ הערוה דאשת אח פוטר וכמו בערוה שנפלה כשהיא נדה דאף דאסורה לכו"ע משום נדה מ"מ הערוה בודאי דפוטר וה"נ הערוה דאשת אח פוטר עכ"ל.

ובסק"ב רצה ליישב קושיית הרשב"א הנ"ל ע"י שנאמר דאיירי ששמעון קידש חוץ מלוי ולכן לא נאסרה על לוי מחמת שמעון לאחר שמת ראובן, ובכל זאת הרי היא נקראת אשת שני מתים כי יש נפילה גם מקידושי חוץ, דאע"פ שאינה נקראת אשת איש ואשת אח לגבי לוי מצד קידושי שמעון אבל מ"מ מכיון שהיא נקראת אשת שמעון אחיו לגבי עלמא, שהרי היא נשואה לאחיו שמעון לגבי ראובן, הרי היא שפיר

להיות שאין קידושין תופסין ואף על פי כן אם נעשית ערוה אחר כך לא פקעי הקידושין. וכהבנתם בדף מ"ט בדעת רש"י דשפיר תלויים שני הדברים זה בזה הביאו בקידושין שם שפי' ה"ר שלמה מדרוש את דברי הגמ', ועיי"ש ברש"ש שנתעורר על זה.

(* ואע"פ שסוף סוף לא פקע האיסור של אשת אח של ראובן כיון שאין היא יכולה להתיבם, אבל בכל זאת איסור אשת אח מנפילה זו אינו גורם להדין של נאסרה שעה אחת כמו שאינו פוטר את הצרה (שם).

(**) כן הבינו תוס' שם את כוונתו, אבל בקידושין דף ס"ח ע"א הבינו בדבריו דשפיר יכול

נופלת לפני לוי ליבום גם משמעון. ורצה להוכיח ממה שלא תי' כן הרשב"א שהרשב"א סובר שאינה נופלת ליבום לפני החוץ. ושוב הסיק שאין ראי' משום שי"ל שמטעם אחר לא הי' הרשב"א יכול לתרץ כן עיי"ש. ובסק"ז כתב שלא תירץ כן הרשב"א משום דאתי הרשב"א לשיטתו שהחוץ אסור לבעול וא"כ אפילו אם שמעון קידש חוץ מלוי אכתי יוצא שהיא נאסרה על לוי משום קידושי שמעון לאחר שמת ראובן.

קצט) בא"ד (בענין הציור של אשת שני מתים שכתבו תוס').

וז"ל, ומיהו אי אשת שני מתים דאורייתא כדמוכח בהמגרש ליתני הכא אשת שני מתים כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ולוי אחיו, ובא שמעון וקידשה סתם ומת וכו' ומשכחת בהן נמי צרת צרה עכ"ל. ובגיטין דף פ"ב ע"ב הקשו ג"כ קושיא זו אלא שציירו באופן שגם שמעון קידש חוץ מלוי. וכבר עמדו על זה המהרש"ל והמהרש"א שם למה להו לומר כן, דנהי שבשביל הציור של צרת צרה בעינן שאחד מהם דהיינו או ראובן או שמעון יקדש חוץ מלוי דהא אם לא יעשה כן הרי גם ללוי הרי היא בגדר אשת שני מתים ואסור לו ליבם אותה או את

צרתה, אבל תיסגי בהציור שכתבו תוס' אצלינו דהיינו שרק ראובן קידש חוץ מלוי ולמה בעינן שגם שמעון קידש חוץ מלוי.

ותי' האמרי משה בסי' ט' סק"א דשפיר הוצרכו תוס' בגיטין לצייר שגם שמעון קידש חוץ מלוי והיינו משום דס"ל לתוס' שהיבמה נופלת ליבום גם לפני החוץ*). דאע"פ שאינה אשת אח ואשת איש לגבי החוץ אבל בכל זאת יש חיוב על החוץ ליבם אותה בגלל זה לחוד שהיא אשת אחיו לגבי שאר אנשים, ולפ"ז יוצא שכשראובן ושמעון קידשו חוץ מלוי אכתי הויא גם לגבי לוי בגדר אשת שני מתים שהרי היא נופלת ליבום לפני לוי גם מראובן וגם משמעון, רק דאע"פ שהיא בגדר אשת שני מתים אכתי שפיר מותר ללוי לישאנה כי כל הטעם שאסור לישא אשת שני מתים הוא משום שלא נפקע ממנה האיסור של אשת אח אבל הכא הרי בין כך ליכא על לוי איסור של אשת אח שהרי בין ראובן ובין שמעון קידשו אותה חוץ מלוי ובשביל האיסור של אשת אח לא סגי בזה שהיא אשת אחיו רק לגבי עלמא וא"כ שפיר הוצרכו תוס' לזה ששניהם קידשו אותה חוץ מלוי כי אילו הי' שמעון מקדש סתם אכתי היתה היא וצרתה אסורות ללוי משום אשת אח כיון שהיא אשת שני מתים גם לגבי לוי, אע"פ שראובן קידש חוץ ממנו**).

כהרשב"א דסבירא לי' דשפיר אסור, דאם לא כן אלא דאסור להחוץ לבעול אם כן אכתי יוצא שהיא אסורה על לוי משום אשת איש, אף על פי שראובן ושמעון קידשו שניהם חוץ ממנו, ואסור לו ליבם אותה ואת צרתה.

(* וכתב שהמהרש"ל והמהרש"א נקטו שאינה נופלת.

(** ובסק"ז ד"ה אולם וכו' כתב האמרי משה שצריכים להוסיף דסבירא להו שהוא הדין שאין על החוץ איסור לבעול משום אשת איש (ודלא

ראובן, דהרי קידשה חוץ מלוי, ואשת אח של שמעון ליכא משום שכבר הותר בשעת נפילה עכ"ל.

דף י' ע"ב

(ר) רבי יוחנן אמר מי איכא מידי וכו'.

הנה בגמרא מפרשינן שטעמו של רבי יוחנן למה אין כרת הוא משום דמי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ והשתא קאי עלה בכרת, אלא איהו שליחותא דאחין קעביד איהי שליחותא דצרה קעבדה. והנה לכאורה שני החלקים של ביאור זה סותרים זה את זה, דהא מהחלק הראשון משמע שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שבשעת נפילה יורד האיסור של אשת אח לחלוטין וא"א לו לחזור, ואילו מהחלק השני משמע דשפיר שייך שיחזור, רק שהטעם שאין כרת הוא משום שהלאו של לא יבנה מנתק מכרת ללאו ושוב אמרינן שכמו שאין כרת של אשת אח על החולץ והחלוצה משום הגזירת הכתוב של לא יבנה הה"נ להאחין והצרות משום דשליחותיהו עבידי.

ועיין בברכת שמואל בסי' ו' שהביא שנסתפק הגר"ח בענין מה הוא טעמו של ר"י והכריע שאין כוונת ר"י לומר שמצד הסברא א"א להאיסור של אשת אח להיות חוזר וניעור אלא הרי הוא משום הגזירת הכתוב של לא יבנה דנתקי' מכרת ללאו, והוכיח כן משום שאם זה משום שהאיסור של אשת אח מסתלק לחלוטין א"כ למה

ובסק"ב הוכיח מלשון תוס' בגיטין שם שבאמת ס"ל כהנ"ל שבחוץ שפיר נופלת האשה ליבום לפני החוץ שהרי כתבו שלוי יכול ליבם את צרתה משום שהראשונה אינה אסורה על לוי אבל לא כתבו מפני שאינה נופלת לפניו ליבום אלא משמע שהיא שפיר נופלת רק שאינה אסורה עליו כיון שנתקדשה חוץ ממנו. ובסק"ה הוכיח שכן סובר גם הרשב"א.

ובדעת תוס' בסוגיין שכתבו ששמעון קידש סתם לכאורה נראה לומר דהיינו משום דאזלי שהאשה אינה נופלת ליבום לפני החוץ ולכן לא איכפת לן אם היא נופלת ליבום קמי לוי משמעון כי באמת לוי יכול ליבמה כי אינה בגדר אשת שני מתים כיון שראובן קידש חוץ מלוי ואינה נופלת קמי לוי מראובן. ברם האמרי משה פ"י דעת תוס' כאן בדרך אחרת באופן שגם תוס' אצלינו סוברים שיבמה נופלת ליבום גם לפני החוץ וז"ל, והתוס' ביבמות דכתבו ששמעון קידש סתם היינו דס"ל דבאופן ששמעון מת תחילה דאז הרי הותרה האשת אח שלו דהוי רק זיקת אחד (כיון שראובן קידש חוץ מלוי) ולכן אף אח"כ שמת גם ראובן והיא אשת ב' מתים ונפקע גם זיקת שמעון, מ"מ אינו חוזר איסור אשת אח של שמעון כיון דכבר הותר פעם אחת, וכדעת הרשב"א ביבמה שהותרה ונאסרה כיון דהותרה בשעת נפילה הותרה לעולם אף דעכשיו ליכא זיקה, וה"נ אף דאח"כ שמת ראובן והוי אשת ב' מתים ונפקע זיקת שמעון, מ"מ ליכא איסור אשת אח, דכיון שכבר הותרה ללוי בשעת מיתת שמעון, הותרה לעולם, ועל כן יוכל לוי ליבם הצרה, דלגבי אינה ערוה דאשת אח של

דפליגי אמוראי אם היכא שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה (כגון היכא שהיבמה נעשית אחות אשתו של היבם אחרי מיתת בעלה, ע"י שהיבם נשא את אחותה, ושוב מתה אחותה אשת היבם), האם היא חוזרת להיתירה או האם היא נשארת אסורה לעולם כמו היכא שהיתה אחות אשתו בשעת מיתת בעלה, וביאר הרשב"א שהמ"ד שסובר שהיא חוזרת להיתירה הרי הוא סובר שנהי שהיא מותרת להיבם אבל מ"מ אין כאן חיוב מצוה, והוסיף לבאר שאע"פ שאין כאן חיוב מצוה אבל אין כאן איסור של אשת אח משום דכיון שנסתלק האיסור של אשת אח בשעת נפילה שוב אינו חוזר, והוכיח כן מדברי רבי יוחנן בסוגיין, וז"ל הרשב"א שם, ומתוך כך יש לי לומר דלאו למימרא שתהא היבמה זקוקה לו, לא לחלוץ ולא ליבם, אלא מותר בלבד קאמר, כלומר שאילו רצה לישא אותה אינה אסורה לו, וטעמא דמילתא משום דכיון דבשעת נפילה הותרה, שוב א"א ליאסר בה משום אשת אח, כדקי"ל החולץ ליבמתו בין הוא ובין האחים אין חייבין לא על החלוצה כרת ולא על צרתה כרת, ומהאי טעמא אמר רבי יוחנן בפ"ק דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח, והכא נמי כיון דבשעת נפילה הותרה שוב א"א למיקם עלה באיסור אשת אח וכו' עכ"ל. וע"ע בקרן אורה כאן על תד"ה חד אמר בעשה דהראה שגם מהרשב"א בסוגיין מוכח כהנ"ל שהכרת של אשת אח אינו חוזר וניעור. וע"ע בחידושי הגרנ"ט כאן בד"ה והנה הרשב"א.

והאמרי משה בסי' ה' אות ה' הוכיח

בענין (לענין שאין כרת) להא דאמרינן ששליחותיהו קעבידי.

מיהו באמת כבר נחלקו הראשונים בהצדדים הנ"ל בענין מה הוא טעמו של רבי יוחנן, דמרש"י ותוס' בסוגיין נראה כהכרעת הגר"ח, דעיין ברש"י בדף י"א ע"א בד"ה מ"ד בעשה ובד"ה ומ"ד בכרת שהזכיר רק את הטעם של שליחותא דאחין, דעיי"ש שכתב שהטעם של רבי יוחנן הוא משום ששליחותא דאחין קעבידי ושטעמו של ר"ל הוא משום דלא אמרינן ששליחותא דאחין קעבידי, ומשמע מדבריו ששליחותא דאחין קעבידי הוא הטעם לומר שאין כרת ולא משום שהאיסור של אשת אח ירד ותו לא חייל. ועייין גם בתוס' שם בד"ה חד וכו' שכתבו אליבא דרבי יוחנן שלא יבנה נתקי' מכרת ללאו, הרי שזהו הטעם של רבי יוחנן (אבל מדבריהם כאן בד"ה איהו וכו' אין ראי' כי שם קאי לפי ר"ל). ועייין גם בריטב"א כאן בד"ה אמר וכו' דמבואר כהדרך הנ"ל שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שלא יבנה נתקי' ללאו. וע"ע בפרשת דרכים לבעל המשנה למלך בדרך מצותיך בד"ה ודע שכל הנשים וכו' שהקשה למה אין כאן חיוב כרת כמו שיש באשת אח שלא הי' בעולמו ואשת סריס, ותי' משום שלא יבנה נתקי' מכרת ללאו, ולא תירץ דכיון שכבר ירד האיסור של אשת אח בשעת הנפילה תו לא חל, ודבריו שם קאי לפי רבי יוחנן (אלא שהוכיח כן מתוס' כאן בד"ה איהו וכו' וכבר הערנו שתוס' בהדיבור הנ"ל קיימי לפי ר"ל).

מיהו הרשב"א בדף מ"א בד"ה ועוד וכו' כתב כהדרך האחרת שכתבנו דעיי"ש

שכן סובר גם הרמב"ם בפ"א מהל' איסורי ביאה הי"ב דעיי"ש שפסק הרמב"ם כרבי יוחנן אלא שפסק שליכא לאו אלא רק איסור דרבנן לחוד (עיי' בזה באות ר"א ור"ב), וא"כ לפ"ז מוכח שהאיסור של אשת אח נשאר מסולק גם בלא שום קרא יתירא לנתק אותו*).

מיהו אכתי צריכים לבאר לפי הרשב"א מה היא הכוונה במה שאמר רבי יוחנן דשליחותיהו קעביד דהא גם בלא זה הרי

ליכא איסור של אשת אח, וכבר הבאנו שעמד הגר"ח על זה.

מיהו יש לומר בדוחק שבאמת הטעם הנ"ל לא בא לבאר למה אין כאן איסור של אשת אח אלא הטעם הנ"ל הרי הוא בא לבאר רק למה כולם עוברים בלאו דלא יבנה, ועל זה אמרינן דהיינו משום שבכולם אני קורא שלא בנו כיון דשליחותיהו קעבידי**).

ובאמת גם דברי רש"י כאן בד"ה ור'

(* והנה כבר הבאנו שהפרשת דרכים נקט כדרכם של תוס' שהטעם שאין כרת הוא משום שהפסוק של לא יבנה נתקי' מכרת ללאו.

מיהו יש לתמוה על מה שהמשיך הפרשת דרכים שם לכתוב כן גם בדעת הרמב"ם, וז"ל, וא"ת הרי כתב הרמב"ם בפ"א מהל' יבום דין י"ב הכונס את יבמתו נאסרו צרותי' עליו ועל שאר האחין ואם בא הוא או אחד משאר האחיים עלי' הרי זה עובר בעשה שנאמר יבמה יבוא עלי' ולא עלי' ועל צרתה ע"כ, ואמאי לא אמרינן כיון דמיעטה הכתוב משום דכתיב עלי' תחזור לאיסורה דחייב כרת דומיא דאילונית ודכוותה, הא לא קשיא דהכא קרא יתירא הוא דהא כתיב בית אחיו בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים וכדאיתא בפרק החולץ, וא"כ כי הדר כתב קרא עלי' הוא לנתקו מכרת לעשה ואיהו שליחותיהו דאחין עביד ואיהו שליחותא דצרה עבדא וכדאיתא בגמרא אליבא דרבי יוחנן עכ"ל, הרי שכתב דרך זו גם בדעת הרמב"ם, ולכאורה יש לתמוה דהא מוכח מדברי הרמב"ם גבי חליצה דס"ל כדרכו של הרשב"א וכמו שהוכיח האמרי משה וכמו שהבאנו בפנים.

** והנה לכאורה יש להוכיח מזה שהלאו של לא יבנה הוא שם חדש של לאו ולא מטעם אשת אח (עיי' בהאות הבאה שהבאנו שחולקים הראשונים בזה), והיינו משום שאילו הוי מטעם אשת אח א"כ גם בלא דין שליחות הדין נותן שישאר עליהם איסור של אשת אח במדריגה של לאו כמו שהוא נשאר על החולץ עצמו, דלמה יהיו האחים יותר טובים מהחולץ, אלא בע"כ צ"ל דהוי

שם חדש של לאו הבא דוקא עבור חליצתו דלפ"ז שפיר בעינן לדין שליחות כדי שגם הם יחשבו חולצים.

מיהו יש לדחות שההוכחה הזאת צודקת רק אם נאמר שהכוונה בשליחותא דאחין קעביד היא לדין שליחות ממש על המעשה חליצה ושחשיב כאילו כולם חולצים וכמו שנקטנו בלשוננו כאן בהערה זו, אבל אם נאמר שהכוונה היא רק לומר שכמו שהחליצה מפקעת את הזיקה של החולץ כמו כן הרי היא מפקעת את הזיקה של שאר האחיים (ולאפוקי מהצד שנביא להלן בסמוך שלאחר חליצה הוברר למפרע שמעולם לא היתה זקוקה לשאר האחיים), א"כ לפ"ז אין ראי', אלא לעולם י"ל גם לפי הרשב"א שהלאו של לא יבנה הוא מטעם אשת אח ולעולם לא בעינן שגם שאר האחיים יחשבו כאילו חלצו ממש כדי להמשיך עליהם את הלאו, אלא גם בלא"ה יש להמשיך עליהם את הלאו, כי למה יהיו יותר טובים מהחולץ, רק דבעינן שהחליצה מפקעת גם את זיקת שאר האחין, אשר ממילא יש אפשרות של אשת אח בלאו, וזוהי הכוונה בשליחותא דאחין קעביד, משא"כ אם לא היתה מפקעת את זיקת שאר האחין, אז היתה מותרת להם (וכן אם היתה מגלה שמעולם לא היתה זקוקה להם אז היתה אסורה עליהם באיסור כרת).

והנו"ב בספרו דורש לציון (הובא בהגהות מצפה איתן בסוף המס' על דף כ"א), וכן בספר נהור שרגא כאן, נוקטים ששליחותא דאחין קעביד הוא ענין של שליחות ממש עיי"ש.

יוחנן ור"ה האי שליחותא דידהו וכו' סובלים פירוש זה, דעיין בדבריו שהזכיר את הענין של שליחות רק לענין זה שיש מיהא לאו. וכן יש להעמיס גם בכוננתו בדבריו בדף י"א ע"א שהבאנו לעיל, דהא רש"י כתב שם שהמ"ד שסובר שיש רק עשה סובר ששליחותא דאחין קעביד וא"כ י"ל שכוננתו בזה היא רק לבאר למה יש לכה"פ עשה, ומה שכתב שוב שהמ"ד שסובר שיש כרת לית ל"י ששליחותא דאחין קעביד, י"ל שכוננתו היא משום שאם הי' ס"ל ששליחותא דאחין קעביד א"כ בודאי שגם זה הי' מספיק טעם כדי לסלק את הכרת, אבל מ"מ אכתי י"ל שרבי יוחנן סובר שגם בלא"ה נסתלק הכרת משום הסברא הנ"ל שמאחר שנסתלק האיסור של אשת אח שוב אינו חוזר.

מיהו האמרי משה בסק"ז שם כתב ביאור אחר בלמה הוצרך רבי יוחנן לומר את הסברא של שליחותא קעביד, והיינו על פי מה שנבאר באות ר"ב שלפי הרמב"ם לעולם גם ר"ל סובר שמאחר שנסתלק האיסור של אשת אח שוב אינו חוזר (שהרי לפי הרמב"ם אין שום פסוק לנתק מכרת), רק שטעמו של ר"ל הוא משום שהוא סובר שע"י שחלץ אח אחד לצרה אחת מתברר שרק אותה צרה היתה זקוקה, וכן רק להאח החולץ ולא לשאר האחין, וא"כ מתברר שמעולם לא ירד האיסור של אשת אח מהשאר ומש"ה סובר ר"ל שהם בכרת (ולקמן באות ר"ב נאריך יותר בדרך זה), וא"כ לפ"ז י"ל שכוננת ר"י היא להסביר שלא אמרינן שהוברר הדבר למפרע משום שלעולם כולם נחשבים חולצים ולא רק אותו אח ואותה צרה שחלצו בפועל, ולכן

לגבי כולם נשאר אמת גם לבסוף שהאיסור של אשת אח ירד בשעת הנפילה וממילא שוב הדרינן להסברא דמאחר שפקע תו לא חל.

ועל כל פנים כל זה הוא בדעת הרמב"ם אבל לפי הרשב"א שם י"ל בדעת ר"ל שלעולם גם לבסוף הרי זה נשאר אמת שכולם היו זקוקים ושירד האיסור של אשת אח מכולם בשעת נפילה, רק שר"ל סובר שהאיסור של אשת אח שפיר יכול לחזור אע"פ שכבר ירד, וזהו טעמו של ר"ל ולא משום שנתברר שמעולם לא ירד האיסור משאר האחין והצרות.

ושוב הקשה האמרי משה שלפי הרמב"ם מה היא הסברא של המ"ד שסובר שבהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא נשארת אסורה, דבשלמא לפי הרשב"א י"ל שהמ"ד ההוא סובר שהאיסור של אשת אח יכול שפיר להיות חוזר וניעור וכמו שסובר ר"ל בסוגיין, רק שגם ר"ל מודה שלגבי החולץ והחלוצה איכא גזיה"כ של לא יבנה דנתקי' מכרת ללאו, אבל לפי הרמב"ם שאינו סובר שיש דרשה כזו, אלא לעולם גם ר"ל סובר שהחולץ והחלוצה פטורים משום שהאיסור של אשת אח כשהוא מסתלק הרי הוא נשאר מסולק לעולם (רק שלגבי שאר האחין והצרות נתברר שמעולם לא נסתלק), א"כ צ"ע מה סובר המ"ד הנ"ל שסובר שבהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא נשארת אסורה, דהא אם ס"ל שהאיסור של אשת אח יכול להיות חוזר וניעור א"כ למה אין החולץ והחלוצה ג"כ עוברים בהכרת של אשת אח, ובסוגיין מבואר שלכו"ע אינם עוברים.

ותי' בסק"ט וז"ל, וצ"ל דהרמב"ם ס"ל

דדוקא לאחר חליצה ליכא אשת אח, ומשום דעיקר הזיקה הוי ליבם או לחלוץ, ולהכי אף אחר החליצה ליכא איסור אשת אח, דלצורך החליצה הרי נפקע האשת אח מעיקרא, וזהו תכלית הזיקה שיחלוץ או ייבם, אבל כשנעשית ערוה, והזיקה נפקע משום ערוה, דלא באה הזיקה לתכליתה, חוזר וניעור האיסור דאשת אח, וע"כ ס"ל דאסורה עולמית וכו' עכ"ל.

ובסק"י הוסיף להקשות שאדרבה על דרכם של תוס' קשה מהמ"ד שסובר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה, דהא חזינן שהמ"ד הזה סובר שהאיסור של אשת אח אינו חוזר וניעור ואילו תוס' בסוגיין ס"ל שהוא שפיר מסוגל לחזור בין לפי ר"י ובין לפי ר"ל רק דאיכא יתורא דלא יבנה שמנתקו מוכרת ללאו.

ובסקי"א תי' שתוס' יסברו דנהי שמסוגיא דידן יוצא שלאחר חליצה הרי האיסור של אשת אח מסוגל הוא להיות חוזר וניעור, אבל בכל זאת בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא שפיר חוזרת להיתירה הראשון, והיינו משום שבשעה שחזרה והותרה הרי זה דומה לנפילה חדשה ליבום, ויש גם בכחה של הנפילה הזאת להתיר את האיסור של אשת אח, ורק אם היתה אסורה בשעת הנפילה הראשונה גזר רחמנא שכל יבמה שאין אני קורא עלי' בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' שוב אין לה היתר, אבל לא היכא שהיתה מותרת, והכוונה בחזרת להיתירה היא שהיא חוזרת למצות יבום ודלא כהרשב"א שפי' שהיא רק חוזרת להיות מותרת אבל ליכא מצות יבום.

ועיין במהרש"ל כאן בחכמת שלמה שסובר שלפי רבי יוחנן ליכא כרת של אשת אח משום שלא יבנה נתקי' מוכרת ללאו, והמהדורא בתרא השיג עליו בנוקטו כדרכו של הרשב"א.

ועיין עוד בהגהות חכמת שלמה על אה"ע סי' קס"ב (מהגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל) שהקשה אמאי לא אמרינן שלאחר חליצה אהדרי' לאיסורי', ולפי הנ"ל לק"מ, דהא הטעם הוא או כהרשב"א או כתוס', ועיי"ש במה שהביא מתוס' במס' ביצה.

ועכ"פ מדברי הרשב"א יוצא שהאיסור של אשת אח הותר בשעת נפילה בדרך היתר גמור, ואפילו שלא לצורך קיום מצות יבום, ולא אמרינן שהאיסור הותר רק לצורך קיום המצוה, או רק היכא שלכה"פ יתכן עוד לקיים את המצוה בזמן העתיד, וכן לא אמרינן שגדר הדבר הוא שמצות יבום דוחה את האיסור של אשת אח, אלא גדר הדבר הוא שהאיסור של אשת אח הותר בדרך היתר גמור מחמת עצם העובדא שהיבמה נפלה ליבום, ואפילו אם נתגלגל אח"כ שא"א לקיים בא את המצוה. וע"ע באות מ"ה שהבאנו עוד הרבה מקורות בנוגע להצדדים הנ"ל.

רא) כיון שלא בנה שוב לא יבנה.

יש לחקור באם הלאו של לא יבנה הוא מטעם אשת אח, רק שבא הפסוק לחדש שלאחר חליצה האיסור של אשת אח הוא רק בלאו ולא בכרת, או האם הוא שם חדש של לאו. והרמב"ן במנין הל"ת שלא מנאן הרמב"ם במצוה י"ד נקט שהוא שם חדש

של לאו, ומש"ה מנה אותו ללאו נפרד, וכתב שאם לא הי' בגדר לאו חדש, אלא אם הי' בגדר איסור של אשת אח, א"כ בדין הוא שיהי' עונשו בכרת, וז"ל, שנמנע מהחולץ ליבמתו שלא יבוא עלי' ולא ישאנה אחרי הפרדה ממנו בחליצה, ואין הענין שיחזור עלי' איסור אשת אח כיון שעברה מהם מצות היבום, שא"כ יהי' מחויב עליהם כרת כחייב אשת אח שלא במקום יבום, אבל שצוה יתעלה באשת אח שאין לו בנים מצות יבום או מצות חליצה וגזר בהם שאם יעשו החליצה לא יזדווגו עוד והוא מחייבי לאוין וכו' עכ"ל.

ויש לחקור לפי הרמב"ן אם יסוד הדין של הך לאו חדש הוא איסור ביאה כמו כל איסורי ביאה כגון אלמנה לכהן גדול וכדומה, או האם האיסור הוא ביסודו איסור לעשות מעשה יבום (שהוא מעשה ביאה).

ועיין בערל"נ כאן על תד"ה החולץ שנוקט שלפי הרמב"ם שחייבי לאוין אינם לוקין על ביאה בלא קידושין אלא בעינן גם קידושין א"כ גם לא יבנה הוא דוקא ע"י קידושין. מיהו דבריו צודקים רק לפי מה שצדדנו שהלאו הוא ביסודו איסור ביאה, אבל אם הוא ביסודו איסור יבום א"כ נראה שהלאו הוא על הביאה לחוד, משום שביאה לחוד הוא המעשה יבום (וע"ע בזה באות תשמ"א).

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' יבום הי"ב פסק שלאחר חליצה יש רק איסור דרבנן ולא הזכיר את הלאו של לא יבנה, וצידד המ"מ לומר שהרמב"ם פוסק כן על סמך הסוגיא לקמן בדף מ' ע"ב דאיבעיא להו

גזרו שניות בחלוצה או לא, בערוה דאורייתא גזרו רבנן שניות, בחלוצה דרבנן לא גזרו רבנן שניות, או דלמא לא שניא, ופירש"י שהכוונה במה שאמרו חלוצה דרבנן היא שקרובי החלוצה הן מדרבנן וא"כ לעולם י"ל שהחלוצה עצמה אסורה היא מדאורייתא וכמו שמבואר בסוגיא דידן, אבל הרמב"ם י"ל שהבין כפשוטו דהיינו שהכוונה היא שהחלוצה עצמה היא אסורה רק מדרבנן עכ"ד המ"מ (ולקמן באות תרכ"ה נדון בדרכו של המ"מ בהסוגיא שם).

מיהו לפי הערל"נ אולי אין רא"י משם לדברי הרמב"ם משום שאולי יש לדחות שהכוונה שם היא שחלוצה היא מדרבנן כשרק בעל ולא קידש (משא"כ בעריות של חייבי כריתות, דהא רק בחייבי לאוין מצריך הרמב"ם קידושין), אבל אם גם קידש אכתי י"ל שיש כאן לאו דאורייתא של לא יבנה.

וע"ע במל"מ ולח"מ בפ"א מהל' אישות ה"ח שהקשו אמאי לא הזכיר הרמב"ם שם בין החייבי עשה שהביא שם גם את הכונס את יבמתו, דהיינו שמעתה איכא איסור עשה על הצרה וכן להאחין וכמו שפסק הרמב"ם בהל' יבום על פי הסוגיא לקמן בדף י"א. מיהו לפי הנ"ל י"ל שהרמב"ם הזכיר רק מצרי ואדומי וכן בעולה לכ"ג משום שהרי הם איסורי ביאה והרי הם דומים בזה לחייבי לאו וכרת שהזכיר ג"כ שם, אבל העשה של צרת כנוסתו הרי הוא ביסוד דינו איסור עשה לעשות מעשה יבום וכהנ"ל, ולכן לא כללו בהדי האחרים שהביא שם.

והנה המאירי בתחילת הסוגיא כאן כתב דלא כהרשב"ן אלא שלא יבנה הרי הוא בגדר איסור של אשת אח בלאו*.) והנה בהמשנה בריש פרק רבן גמליאל ובגמרא שם בדף נ"ג ע"א מבואר שלפי ר"ע דס"ל שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין אין קידושי האחין או החולץ תופסין בהחלוצה לאחר חליצה והיינו משום הלאו של לא יבנה. מיהו הרמב"ם בפיה"מ שם

כתב וז"ל, ואמנם דעת ר"ע דס"ל אין קידושין תופסין בחלוצתו לפי שכשנחלץ חזרה הערוה כמו שהיתה קודם מיתת אחיו עכ"ל, ותמה הרשב"א בסוף דף נ"ב על דבריו וז"ל, תמיהא לי טובא פה קדוש היאך יאמר דבר זה שבפירוש אמרו בפ"ק דמכילתין (בסוגיין) דחלוצה לר"ע חייבי לאוין היא עכ"ל (וכן הק' שם מעורב ב' מקומות דמבואר שלפי ר"ע יש רק לאו).

(* והנה לעיל באות ר' הבאנו שפליגי תוס' והרשב"א בענין אם טעמו של רבי יוחנן הוא משום שהלאו של לא יבנה מנתק מכתת ללאו (תוס'), או האם טעמו הוא משום שבשעת נפילה מסתלק האיסור של אשת אח ואי אפשר לו לחזור לעולם (הרשב"א). והמגיה על המאירי שם ר"ל שלפי תוס' שלא יבנה מנתק מכתת ללאו הרי הוא בגדר לאו של אשת אח אבל לפי הרשב"א שהאיסור של אשת אח מסתלק בשעת נפילה א"כ יוצא שהלאו של לא יבנה הרי הוא לאו חדש. מיהו נראה שאין הדברים מוכרחים, משום שגם לפי תוס' יתכן לומר שהלאו של לא יבנה מנתק ללאו חדש לגמרי ולעולם הרי הוא מנתק גם את האזהרה של אשת אח ולא רק את הכרת, וכן לפי הרשב"א י"ל שלעולם הלאו של לא יבנה הרי הוא ביסודו איסור של אשת אח משום שנהי שהאיסור כרת של אשת אח מסתלק לגמרי בשעת נפילה ואינו חוזר וניעור אבל בכל זאת מלא יבנה ילפינן שהמדרגה של לאו שפיר חוזר.

מיהו נראה שיש להוכיח בדרך אחרת משיטת הרשב"א הנ"ל שהוא סובר שהלאו של לא יבנה הוא שם חדש ולא מטעם אשת אח, והיינו משום שכבר ביארנו לעיל בהאות הקודמת שלפי סברת הרשב"א הנ"ל בדף מ"א צ"ע למה לן בכלל הסברא של שליחותא דאחין קעביד, ותיירצנו שבאמת לא בעינן ל' בכדי לפטור את האחין מכתת, אלא כל הפעולה של הסברא הנ"ל היא רק כדי להמשיך גם עליהם את הלאו של לא יבנה, משום שבלא הסברא הנ"ל היו פטורים מכלום, ולכאורה מוכח מזה שהלאו של לא יבנה הוא שם חדש ולא מטעם אשת אח, והיינו משום שאילו הי' מטעם אשת אח א"כ

גם בלא דין שליחות הדין נותן שישאר עליהם איסור של אשת אח במדרגה של לאו כמו שהוא נשאר על החולץ עצמו, דלמה יהיו האחים יותר טובים מהחולץ, אלא בע"כ צ"ל דהוי שם חדש של לאו הבא דוקא עבור חליצתו דלפ"ז שפיר בעינן לדין שליחות כדי שגם הם יחשבו חולצים.

מיהו יש לדחות שההוכחה הזאת צודקת רק אם נאמר שהכוונה בשליחותא דאחין קעביד היא לדין שליחות ממש על המעשה חליצה ושחשיב כאילו כולם חולצים וכמו שנקטנו בלשוננו כאן בהערה זו, אבל אם נאמר שהכוונה היא רק לומר שכמו שהחליצה מפקעת את הזיקה של החולץ כמו כן הרי היא מפקעת את הזיקה של שאר האחים (ולאפוקי מהצד שלאחר חליצה הוברר למפרע שמעולם לא היתה זקוקה לשאר האחים), א"כ לפ"ז אין ראי', אלא לעולם י"ל גם לפי הרשב"א שהלאו של לא יבנה הוא מטעם אשת אח ולעולם לא בעינן שגם שאר האחים יחשבו כאילו חלצו ממש כדי להמשיך עליהם את הלאו, אלא גם בלא"ה יש להמשיך עליהם את הלאו, כי למה יהיו יותר טובים מהחולץ, רק דבעינן שהחליצה מפקעת גם את זיקת שאר האחין, אשר ממילא יש אפשרות של אשת אח בלאו, וזוהי הכוונה בשליחותא דאחין קעביד, משא"כ אם לא היתה מפקעת את זיקת שאר האחין, אז היתה מותרת להם (וכן אם היתה מגלה שמעולם לא היתה זקוקה להם אז היתה אסורה עליהם באיסור כרת).

והנו"ב בספרו דורש לציון (הובא בהגהות מצפה איתן בסוף המס' על דף כ"א), וכן בספר נהור שרגא כאן, נוקטים ששליחותא דאחין קעביד הוא ענין של שליחות ממש עיי"ש.

מיהו לפי הנ"ל י"ל שאין כוונת הרמב"ם לומר שיש כאן כרת, אלא כוונת לשונו היא שהלאו של לא יבנה הוא ביסודו מטעם אשת אח ושלפי רבי עקיבא דס"ל שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין הרי היא חוזרת להיות ערוה של אשת אח לענין תפיסת קידושין כמו שהיתה (אבל לא לענין עונש). מיהו אכתי הרי זה סותר את מה שפסק הרמב"ם דליכא בכלל לאו דלא יבנה. והקרן אורה כאן הבין כהרשב"א שכוונת הרמב"ם שם היא לסברא חדשה בדעת ר"ע ולא ללאו דלא יבנה, וכתב שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו שאין בכלל לאו כזה.

רב) החולץ ליבמתו וחזר וקידשה.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' יבום הי"ב שפסק כרבי יוחנן אבל לא הזכיר לאו דלא יבנה אלא כתב שיש רק איסור דרבנן, ותמה המ"מ על זה וצידד לומר שהרמב"ם סובר שמאי דמיייתנן קרא דלא יבנה הרי זה רק אסמכתא בעלמא, וכתב סמוכין לזה מדף מ' (הובא לעיל בהאות הקודמת, ולקמן באות תרכ"ה נדון יותר על זה), אלא שתמה דהא בסוגיין קאמר רבי יוחנן בשלמא לדידי דאמינא חייבי לאוין הוא, וכן אמרינן בדף נ"ג.

ועכ"פ לפי מה שכתב הרמב"ם דאיכא רק איסור דרבנן יש לעיין מה היא סברת ר"ל, דהא לפי משמעות סוגיא דידן שיש לאו א"כ הטעם שהחולץ עצמו אינו עובר אלא בלאו לפי ר"ל הרי זה משום שהפסוק של לא יבנה נתקי' מהכרת ללאו משא"כ בצרות ואחין משום דס"ל לר"ל שלא יבנה

קאי רק על החולץ לחוד, אבל לפי הרמב"ם דליכא בכלל לאו דלא יבנה א"כ למה אין החולץ בכרת כמו האחין. ואין לומר שר"ל סובר כהסברא שכתב הרשב"א בדף מ"א בדעת רבי יוחנן דהיינו שכיון שנסתלק האיסור של אשת אח בשעת הנפילה שוב אינו חוזר דא"כ גם בנוגע להאחין והצרות נאמר כן.

וי"ל שלפי הרמב"ם גם ר"ל ס"ל כסברת הרשב"א רק שר"ל סובר שע"י שחלץ אח אחד לצרה אחת מתברר שרק היא היתה זקוקה ליבום ולא שאר הצרות, וכן היתה זקוקה רק להאח החולץ ולא לשאר האחין, וכיון שכן הרי נתברר שרק מהחלוצה לגבי החולץ ירד האיסור של אשת אח, וכ"כ הקרן אורה בד"ה ונראה לומר וכו', וסמך לזה מאי דאיתא בירושלמי שלמאן דמחייב על הצרות כרת אם קיבלה צרה אחת קידושין מהשוק קודם חליצה ואח"כ נחלצה הצרה השני', קידושי הראשונה תופסין למפרע לאחר שחלץ אפילו אם נסבור שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק, והיינו משום שנתברר שלא היתה זקוקה מעולם. ועיין גם בשיעורי הגרנ"ט כאן בד"ה אלא שלפ"ז וכו' שהזכיר דרך זה בביאור דברי ר"ל אלא ששוב כתב הוכחות שהבבלי אינו סובר דאמרינן לענין זה שנתברר שהצרה לא היתה זקוקה. והאמרי משה בסי' ה' אות י"ח הביא שהירושלמי הקשה על היסוד הזה דא"כ למה אם מת היבם לאחר היבום הרי היא מתיבמת לשאר האחין, הלא כבר נתברר שלא היתה זקוקה מהנפילה הראשונה להאחין האחרים וא"כ למה לא קיימא עלייהו באיסור אשת אח מבעלה הראשון (והביא האמרי משה

שם שכנראה כוונת הירושלמי היא לתרץ דכיון שנתבימה הרי היא נעשית כאשתו לכל דבר ובטל האיסור של אשת אח שהי' קיים מצד האח הראשון, אלא שכתב האמרי משה שמכיון שנתברר שמעולם לא היתה זקוקה לשאר האחים א"כ בודאי בדין הוא שישאר עליהם איסור אשת אח אע"פ שנתבימה כמו באשת אח שלא הי' בעולמו עיי"ש).

והנה עיין בקרן אורה כאן על תד"ה איהו וכו' שכתב ליישב את שיטת הרמב"ם שסובר שיש רק איסור דרבנן ע"י שנאמר דפליגי הסוגיות באם יש לאו או לא, והיינו דנהי דסוגיא דידן ס"ל דאיכא לאו וכן סוברת הסוגיא בדף נ"ג, אבל הרמב"ם סובר שהסוגיא בדף מ"ד דקאמרה דילפינן מלא יבנה שלא יחלוץ לחדא וייבם לחדא ס"ל שבאמת אין לאו, משום שלפי הסוגיא שבדף מ"ד יוצא שהפסוק אינו מיותר, והרמב"ם פוסק כהסוגיא בדף מ"ד, וכדרכו של הקרן אורה כתב גם הערל"נ כאן בדבריו על תד"ה איהו.

מיהו לכאורה לא סגי בזה משום שהסוגיא בדף נ"ב ע"ב הרי מפרשת שכוונת המשנה בדף נ' היא לומר שאין אחרי חליצה כלום משום דאתי כר"ע שסובר שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין, וא"כ מוכח מעצם המשנה שיש כאן לאו, וכן העיר הקר"א עצמו להלן בדבריו שם.

רג) תד"ה איהו וכו'.

עיין בדבריהם שהקשו דהא הפסוק של לא יבנה לא אייתר דהא בעינן לי' כדי למימר שלא יחלוץ לחדא וייבם לחדא כדאמרינן בדף מ"ד, דהיינו שלאחר שחלץ

לאחת שוב אין מצוה ליבם את השני', ותירצו דשפיר אייתר משום שלפי מסקנת הסוגיא בדף מ"ד לא בעינן לא יבנה לזה וכמו שביארו בדבריהם. מיהו צ"ע מנ"ל לומר שהפסוק בא גם לנתק את הכרת, דלמא כוונת הפסוק היא רק לחדש שיש לאו נוסף של לא יבנה.

והנה באות ר' הבאנו שיש אומרים שבאמת לא בעינן שום פסוק כדי לנתק את הכרת משום שהאיסור של אשת אח מסתלק בשעת נפילה ושוב אינו חוזר וניעור, וא"כ לפ"ז לק"מ, אבל מלשון תוס' כאן משמע דס"ל דשפיר הי' אפשר לו לחזור וכמו שביארנו בהאות הנ"ל, אלא דאתי קרא לאנתוקי מכרת ללאו, וא"כ צ"ע כהנ"ל דאכתי לא אייתר קרא להכי דהא בעינן לי' כדי לחדש את הלאו.

אולם קושייתנו קשה רק לפי דעת הרמב"ן שהבאנו באות ר"א שהלאו של לא יבנה הוא שם חדש של לאו, אבל לפי דעת המאירי שהבאנו שם שהיסוד של הלאו הוא משום אשת אח רק שהכתוב נתקו מכרת ללאו א"כ לק"מ משום שלפי המאירי פשיטא שמזה שקבעה התורה שיש לאו הרי מוכח שאין כרת, כי לא יתכן שהתורה תקבע על אחרי חליצה עוד לאו של אשת אח כשנוהג גם הלאו המקורי יחד עם כרת.

ועכ"פ כוונת תוס' כאן היא להקשות מנ"ל לומר שכוונת הפסוק היא לחדש לאו חדש הלא בעינן את הפסוק לגוף הדין שאחרי שחלץ לחדא אין כאן מצוה ליבם את חברתה, וס"ל לתוס' שאם בעינן את הפסוק לגוף הדין אז לא מפרשינן את

בשביל הדרשה שבדף מ"ד. וצ"ל שרש"י סובר שגם בלא שיהי' הפסוק מיותר איכא למישמע מסגנון הדרשה שיש עשה.

ונראה שבזה פליגי גם הרמב"ם והרמב"ן בסוגיין, והיינו משום ששיטת הרמב"ם היא שכוונת הגמרא בדף י"א במה שאמרה שיש עשה אינה להדרשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, אלא כוונת הגמרא היא לדרוש מקרא דעלי', דעלי' ולא עלי' ועל חבירתה, והקשה הרמב"ן כאן דאמאי לא הביא הרמב"ם את הדרשה של בית אחד הוא בונה שהרי דרשה זו מוזכרת בגמרא בדף מ"ד בתור עשה, הרי שהרמב"ן סובר שאע"פ שאמרינן בדף מ"ד שמהפסוק ההוא ילפינן שאין מצוה ליבם את שתיהן אבל בכל זאת ה"ה דאיכא למישמע מיני' איסור עשה וכמו שכתבנו בדעת רש"י, אבל בדעת הרמב"ם כתב הערל"ג כאן שהוא סובר שגם בכדי לחדש איסור עשה בעינן קרא יתירה, וכדעת תוס' כאן בנוגע ללאו דלא יבנה, וכמו שכתב הערל"ג בדעת הרמב"ם בנוגע ללאו דלא יבנה, ומש"ה הביא הרמב"ם ההיא דעלי' ולא עלי' ועל חבירתה (אבל אין לומר שלעולם גם הרמב"ם מודה שגם בלא שיהי' הפסוק מיותר איכא למישמע מיני' איסור עשה, רק שהרמב"ם צריך לקרא דעלי' כדי לנתק את הכרת, דזה אינו, משום ששיטת הרמב"ם היא שגם בלא שום קרא יתירה ליכא כרת כי מאחר שנסתלק הכרת בשעת נפילה שוב אינו חוזר וניעור וכמו שהוכחנו באות ר' בשם האמרי משה).

וע"ע לקמן באות ר"ט במה שנדייק עוד מדברי המפרשים על תד"ה חד וכו' בענין

הלשון של לא יבנה במובן של לא ואזהרה, ועל זה תירצו תוס' שהפסוק של לא יבנה הרי הוא שפיר מיותר כדי לחדש לאו. ועיי' עוד בערל"ג כאן שכתב שטעמו של הרמב"ם שלא הביא את הלאו של לא יבנה הוא משום דס"ל דבעינן לי' לגוף הדין שלא לחלוץ לחדא וליבם לחדא וכדאמרינן בדף מ"ד (וכקושיית תוס'), וס"ל להרמב"ם שהסוגיא בדף מ"ד חולקת על הסוגיא שלנו והרמב"ם פוסק כהסוגיא בדף מ"ד (ודלא כתוס') שתירצו דליכא סתירה), ומדבריו יוצא כהנחת תוס' כאן שאם צריכים את הפסוק כדי לחדש דין מסוים אז א"א למידק מיני' שיש לאו (ובהאות הקודמת הבאנו כדברי הערל"ג גם מהקדן אורה וכן את מה שהקשה על זה).

מיהו מרש"י לקמן בדף י"א ע"א נראה שהוא חולק על הנ"ל, וס"ל שאע"פ שצריכים את הפסוק כדי לחדש דין מסוים אכתי אפשר למישמע מסגנון הדרשה שיש לאו או עשה, דעיי"ש דאמרינן שלפי רבי יוחנן אם כנס את יבמתו יש מעתה איסור עשה על הצרה, ופירש"י דהיינו מהדרשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, והקשו תוס' דהא בעינן את הפסוק כדי לומר שאין מצוה ליבם את שתיהן וכדדרשינן בדף מ"ד, וא"כ מנ"ל לנתק מכרת לעשה, וכתב הערל"ג שם לתרץ שרש"י סובר שגם בלא ייתור ליכא כרת משום דכיון שנסתלק הכרת של אשת אח בשעת נפילה שוב אינו חוזר וכהדעה שהבאנו לעיל באות ר' עכ"ד הערל"ג. מיהו נהי שביאר הערל"ג למה אין כרת אבל לא ביאר הערל"ג מנ"ל דאיכא מיהא איסור עשה, הלא בעינן את הפסוק

אם כדי לחדש לאו או עשה בעינן שהפסוק יהי' מיותר.

דבריו בד"ה עמד אחד מן הילודים משמע שאחר חליצה לחוד סגי לפי ר"ש (אם לא שנאמר שכוונתו היא "אחר חליצה" אפילו לפי רבי שמעון, כי אפילו לפי ר"ש לא סגי בזה, "או אפילו אחר קידושין" לפי רבנן).

דף י"א ע"א

(רד) רש"י ד"ה ומתריך לה.

וז"ל, לרישא דברייתא דקתני צריך חליצה באחין שנולדו לאחר חליצה וקידושין של שני, וכר"ש דאמר ייבם ולבסוף נולד לא מהני נפילתה מן הראשון למיהוי עלי' אשת אח שלא הי' בעולמו הלכך זיקת ההיא נפילה לא אסרה עלי' דהאי הואיל וכשנולד כבר קידשה האי עכ"ל. והנה לשונו צע"ק דהא משמע מלשונו שבנולד ואח"כ ייבם עצם הנפילה הוא הדבר שאוסר, והרי זה אינו אלא מה שהיתה אשת אחיו, הוא הדבר שאוסר, רק שבעלמא הנפילה מתרת ליבום ובאשת אח שלא הי' בעולמו אין הנפילה מתרת, אבל בודאי לא מיקרי שהנפילה הוא הדבר שאוסר.

והרשב"א כאן כתב דלא סגי בחליצה כי חליצה היא רק פטור ולא קנין. ומדברי הריטב"א משמע שהעיקר תלוי בחליצה עיי"ש היטב. והמאירי הביא מחלוקת בזה והכריע דתלוי בקידושין.

ובאות שט"ז סק"ב הראיתי שלפי דברי תוס' בדף כ' ע"א בביאור טעמו של ר"ש הדין נותן שיספיק בחליצה גם בלי קידושין, ושלפי דברי רש"י שם בביאור טעמו של ר"ש הדין נותן שאפילו קידושין לא יספיק אלא הדין נותן שניבעי דוקא יבום.

וע"ע בחוסן ישועות כאן מה שכתב בזה.

(רו) רש"י ד"ה עמד אחד מן הנולדים.

וז"ל, שהי' בשעת חליצה ראשונה עכ"ל. צ"ע דהא לא סגי בזה לחוד שהי' בשעת החליצה הראשונה אלא בעינן שנולד עוד בחיי האח הראשון שמת דאל"כ אלא שנולד אחרי מיתתו הרי גם בלא הדין של ר"ל הרי היא ערוה על הנולד מצד אשת אח שלא הי' בעולמו, ואילו הכא אסרינן רק מצד הדין של ר"ל וכמש"כ רש"י להלן בד"ה אין לה עליו כלום. שו"ר בריטב"א שכתב וז"ל, ורש"י ז"ל כתב עמד אחד מן הנולדים שהיו

(רה) לשונות רש"י כאן.

הנה מרש"י בד"ה ומתריך לה, וד"ה הילודים, משמע דס"ל דשייך ההיתר של ייבם ואח"כ נולד רק אם הוא נולד אחרי קידושי החולץ, אבל לא סגי בזה שהוא נולד אחרי החליצה אם הוא עוד לפני קידושי החולץ, וכן משמע מתוס' בד"ה כמאן. ברם מרש"י בד"ה עמד אחד מן הנולדים משמע דה"ה אם נולד אחרי החליצה לחוד אפילו אם הוא עוד קודם קידושי החולץ (ויש לדחות). וגם מתחילת

רח) הבא על יבמה ובא אחד מן האחין על צרתה.

עיינ בגמרא דאמרינן אתמר הבא על יבמה ובא אחד מן האחין על צרתה פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר בכרת וחד אמר בעשה, מ"ד בכרת כר"ל ומ"ד בעשה כר"י. ופירש"י שהכוונה היא להעשה של לא יבנה את בית אחיו בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים. והקשה הרשב"א שהרי הלשון של הפסוק הוא לשון של לאו ולא לשון של עשה, ושוב הביא שהר"ח גורס בלאו, ושוב כתב וז"ל, והביאו רא"י (להר"ח) שהרי חלוצתו בלאו משום לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה, וכן נמי צרת חלוצתו, הלכך ה"ה לצרת כנוסתו דהא חליצה ויבום כהדדי נינהו, וכל שנפטרה בין על ידו בין ע"י האחים, בין על ידה בין על ידי חברתה, בין בחליצה בין ביבום, קרי בה כיון שלא בנה שוב לא יבנה עכ"ל, ומשמע שזוהי קושיא אחרת על רש"י ולא הקושיא הראשונה שהקשה שלשון הפסוק הוא לשון של לאו, אלא כוונתו עכשיו היא להקשות מצד הסברא והיינו דמכיון שלאחר חליצה יש לאו א"כ הדין נותן שכן יהי גם לאחר יבום משום שיבום וחליצה כי הדדי נינהו*).

מיהו באמת הנחת הרשב"א תלוי במה הוא הדבר שגורם להלאו של לא יבנה כשהוא בועל את צרת חלוצתו, דמצד אחד

בשעת חליצת ראשון וכו', והכי פירושו עמד אחד מן הנולדים קודם מיתה שהיו בשעת חליצת הראשון וכו' עכ"ל.

רז) תוס' ד"ה צריכה חליצה מן האחין.

וז"ל, ומתיבמת אינה מאחר דאסירה לבעלה, דהשתא במותר לה אסורה באסור לה לא כ"ש עכ"ל. וצ"ע למה לא אמרו משום דאיכא לגבי' לאו דלא יבנה בגלל חליצת הראשון, וכי ס"ד שרבי יוחנן סובר שלא זו פקע לאחר קידושי החולץ, הלא על החולץ עצמו הרי היא נשאת אסורה.

מיהו נראה שתוס' לא אזלי כאן לפי רבי יוחנן אלא לפי ריש לקיש בהאוקימתא של צריכה חליצה מן האחין הילודים לפי רבי שמעון, דבזה ליכא על הילודים שום לאו. ברם עיינ בריטב"א בסד"ה רש"י וכו' שכתב שגם לפי האוקימתא הזאת יש לאו על האחין הילודים, וכ"כ המאירי בד"ה וביאור השמועה, וכ"כ הקרן אורה. מיהו יש לתמוה איך שייך לומר שיש על האחים שנולדו לאחר קידושיו של השני לאו של כיון שלא בנה שוב לא יבנה. אולם אם נאמר שהלאו הזה אינו סוג חדש של לאו אלא הרי הוא ביסודו איסור של אשת אח, רק שנתקי' הכתוב מכרת ואוקמה על לאו, אז אתי שפיר, משום שכיון שעל המקדש אכתי איכא איסור לאו של אשת אח הה"נ על היבם שנולד לאחר קידושין.

שום לשון של עשה בתוך הפסוק, והרר הקשה שאותה משמעות של לאו שיש בנוגע לחליצה קיימת גם בנוגע ליבום דהא גם בנוגע ליבום יש לדרוש שכיון שלא בנה אותה שוב לא יבנה אותה.

* איברא, יתכן שאין כוונת הרשב"א לומר שמצד הסברא הדין נותן שיהי' דין אחד לחליצה ויבום, אלא כוונתו היא להקשות מצד לשון הפסוק, והיינו שבתחילה הקשה הרשב"א על רש"י שאין

י"ל שעצם מעשה החליצה הוא הגורם, אבל מצד שני י"ל שהפקעת הזיקה הוא הדבר שגורם להלאו, ומעתה אם מה שגורם את הלאו של לא יבנה הוא עצם מעשה החליצה א"כ לכאורה אין הכרח לומר שגם מעשה יבום גורם ללאו דלא יבנה, אבל אם נאמר שמה שגורם את הלאו של לא יבנה הוא הפקעת הזיקה א"כ הה"נ להיכא שהפקיע את הזיקה ע"י יבום, וא"כ י"ל שרש"י סובר שמעשה החליצה הוא הדבר שגורם ללאו דלא יבנה ומש"ה שפיר שיך לומר שהלאו של לא יבנה נאמר רק לאחר חליצה, אבל הרשב"א סובר שהפקעת הזיקה הוא הדבר שגורם את הלאו ולכן הרי הוא סובר שה"ה להיכא שהפקיע את הזיקה ע"י יבום הרי זה צריך לגרום לאו של לא יבנה על הצרות.

ונראה שבהצדדים הנ"ל שחקרנו תלוי גם איך צריכים להבין את הכוונה במאי דס"ל לרבי יוחנן ששליחותיהו קעביד, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא דחשיב כאילו כל האחים וכל הצרות חלצו כמו בכל מקום דאמרינן ששלוחו של אדם כמותו, אבל מצד שני י"ל שאין זה נקרא שכולם חלצו (משום שבאמת אין כולם חייבים לחלוץ), אלא הכוונה היא רק שכמו שהחליצה מפקיעה את הזיקה של החולץ והחולצת הה"נ שהיא מפקיעה את הזיקה של האחים והצרות, ומה שאח אחד וצרה אחת חלצו הרי זה פועל על הזיקה של כולם, וכיון שנפקע גם הזיקה שלהם א"כ שפיר אני קורא עליהם כיון שלא בנו שוב לא יבנו (ועיין בהערה על אות ר' מה שכתבתי בנוגע להצדדים הנ"ל, ומהנו"ב בספרו דורש לציון הבאתי שהבין דהוי

שליחות ממש על מעשה החליצה). ומעתה לפי הצד שכתבנו לעיל שמה שגורם ללאו דלא יבנה הוא עצם מעשה החליצה א"כ בע"כ צ"ל שר"י סובר שע"י שליחותא דאחין וצרות קא עבדי הרי זה נחשב שכולם חלצו ממש ומש"ה שפיר יכול הלאו לחול על כולם, אבל לפי הצד שכתבנו שמה שגורם להלאו הוא הפקעת הזיקה א"כ מספיק גם אם נאמר שכוונת רבי יוחנן היא שחליצת החולץ והחלוצה גורמת להפקיע את הזיקה של כולם אבל לעולם לא נאמר שליחות על עצם מעשה החליצה.

ולפי הצדדים הנ"ל שחקרנו בכוונת "שליחותא דאחין קעביד" יש להסביר עוד נקודה בדברי הראשונים כאן, דעיין בריטב"א כאן שהקשה עוד על רש"י דאיך שיך לומר שהאחים קיימי בעשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, הלא האחים לא בנו כלום, וכתב הריטב"א שמדברי רש"י נראה שהוא רוצה לתרץ דשפיר שיך העשה גבי האחים משום דאמרינן על היבם ששליחותא דאחין קעביד, אלא שסיים הריטב"א שאין זה מחוור, ודברי הריטב"א צריכים ביאור. ועיין גם ברשב"א שכתב כהריטב"א שהרי כתב שלפי רש"י א"א לגרוס "ובא אחד מן האחים" שהרי על האחים בודאי א"א לקרוא את הדרשה של בית אחד הוא בונה ולא ב' בתים שהרי הם לא בנו כלום וא"א לומר אלא שהם בל"ת. מיהו מלשון רש"י עצמו מבואר דלא כהנחת הרשב"א שהרי רש"י כתב איפכא מהרשב"א והיינו דפליגי רב אחא ורבינא דוקא בהאחים ולא בהיבם, הרי ששפיר שיך העשה לגבי האחים

והיינו בע"כ משום שגם בנוגע להאחים שייך לומר שבית אחד הוא בונה ולא ב' בתים מאחר שהיכם עושה שליחותא דאחים כמו דאמרינן לענין חליצה.

ומעתה נראה שיש להסביר את המחלוקת הנ"ל ע"י הצדדים שכתבנו לעיל בביאור סברת רבי יוחנן ששליחותא דאחין קעביד, והיינו שאם הכוונה היא שמיקרי שגם שאר האחים עשו מעשה חליצה א"כ אתי שפיר דברי רש"י משום שה"ה ש"ל כן לענין כנס באופן שזה נחשב שכל האחים בעלו ושפיר קרינן בכולהו שבית אחד הוא בונה ולא ב' בתים, אבל אם הכוונה בשליחותא דאחים קעביד היא רק שהזיקה נפקעת מכל האחין, וזה מספיק כדי לגרום שכל האחים הם בכלל הלאו של כיון שלא בנה שוב לא יבנה, אבל לעולם אין זה נקרא שכולם חלצו, א"כ לפ"ז לא שייכא סברא זו אלא גבי חליצה אבל לא גבי יבום, כי הרי הם לא בנו כלום ובשביל משמעות העשה של בית אחד הוא בונה בודאי לא סגי בהפקעת הזיקה (כמו דסגי לגבי להקרות שלא בנה) אלא בענין שיהי' נחשב שהוא בנה ממש ע"י שבעל.

רט) הבא על יבמה ובא אחד מן אחין על צרתה.

בגמרא איתמר הבא על יבמה ובא אחד מן האחין על צרתה פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר בכרת וחד אמר בעשה, מ"ד בכרת כר"ל, ומ"ד בעשה כר"י, ופירש"י שהכוונה היא להעשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, וגם פירש שהכונס לכו"ע הוא רק בעשה על

הצרות וכל המחלוקת היא רק בנוגע להאחין. ולפי פירושו שפיר אמרינן שזה תלוי בר"י ור"ל, כי הרי זה דומה ממש להמחלוקת ר"י ור"ל לעיל גבי לא יבנה, שהרי מבואר שם שלכו"ע קאי לא יבנה לכה"פ על החולץ והחלוצה, רק דפליגי ר"י ור"ל באם קיימא גם על האחין והצרות, וכן גם כאן לכו"ע קאי העשה על הכונס, רק דפליגי באם קאי גם על האחין.

והנה תוס' כאן חולקים על רש"י והרי הם גורסים חד אמר בלאו ושהכוונה היא להלאו של כיון שלא בנה את הצרה שוב לא יבנה אותה, וביארו שלפ"ז יוצא שהמ"ד שסובר בכרת הרי הוא סובר כן גם בנוגע להכונס, דהיינו שהוא אסור באיסור כרת על הצרות כי גם להכונס לא אייתר לא יבנה אלא בענין לי' להציוור של חולץ וחלוצה, וא"כ יוצא שפליגי רב אחא ורבינא בין לענין הכונס ובין לענין האחין, והקשה הגרנ"ט שלפי תוס' איך תלוי המחלוקת בנוגע להאנס בהמחלוקת של ר"י ור"ל לעיל, הלא ממ"נ, אם נכלל בכלל לא יבנה משמעות מסוימת גם לענין היכא שכנס צרה אחת, א"כ גם לפי ר"ל הדין נותן שלכה"פ הכונס יהי' אסור בהצרה רק בלאו, ואם ליכא משמעות כזו א"כ גם לפי ר"י הדין נותן שיהיו בכרת.

ותי' הגרנ"ט שלעולם ליכא משמעות כזו, רק שכבר כתב הרשב"א בדף מ"א שהטעם של רבי יוחנן לעיל דס"ל דליכא כרת הוא משום שהוא סובר שהכרת של אשת אח מסתלק בשעת נפילה ליבום ושוב אינו חוזר וניעור, וא"כ לפ"ז יוצא שגם בכנס את יבמתו ליכא כרת על הצרה, וכן לפי ר"ל שסובר שהכרת של אשת אח יכול

שפיר להיות חוזר וניעור א"כ יוצא שגם בכונס את יבמתו יהי' כרת על הצרות, וא"כ שפיר יוצא שהמחלוקת בכונס תלוי' היא בר"י ור"ל לעיל עכת"ד. מיהו לא הבנתי דבריו משום דאכתי קשה מאיפוא לוקח רבי יוחנן דאיכא מיהא לאו לפי מאי דאזיל הגרנ"ט שבאמת לא אייתר לא יבנה להך דרשה אלא בעינן ל"י להציור של חולץ.

והנה כעין הקושיא הנ"ל שהקשה הגרנ"ט על תוס', הקשה הקרן אורה כאן על הרשב"א, ותירץ כתירוצו של הגרנ"ט, אלא שעל הקרן אורה לא קשה מה שהערנו, ואפרש דברי:

הרשב"א כאן כתב שלפי דרכו של רש"י צ"ל שהמחלוקת היא רק בנוגע לאותו האח שכנס אבל לא בנוגע להאחים האחרים דהא לגבי דידהו לא שייך לומר את הדרשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים דהא הם לא בנו כלום (ובאותו ר"ח ביארנו למה לא ס"ל להרשב"א שמיקרי שגם הם בנו ע"י הסברא של שליחותא דאחין קעביד) [ודברי הרשב"א הם דלא כמו המבואר מדברי רש"י עצמו כאן שאדרבה רב אחא ורבינא פליגי רק בנוגע להאחין].

והקשה הקרן אורה על הרשב"א שלפי דבריו איך זה תלוי בהמחלוקת בין ר"י ור"ל לעיל דהא ממ"נ אם הדרשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים הוא בגדר ייתור א"כ אז גם לפי ר"ל הדין נותן שיהי' רק עשה, ואם אינו בגדר ייתור אז גם לפי רבי יוחנן הדין נותן שיהי' כרת (אבל לפי המבואר ברש"י כאן לק"מ משום דס"ל שלכו"ע אפשר לדרוש שיש עשה, רק דפליגי באם ממשיכים את הדרשה גם

על שאר האחים כמו דפליגי ר"י ור"ל לענין לא יבנה).

ותי' הקר"א שלעולם אינו מיותר רק שהטעם שסובר ר"י לעיל שאין כרת אינו משום שהפסוק של לא יבנה נתקי' מכרת אלא הרי זה משום שמאחר שנסתלק האיסור של אשת אח בשעת נפילה שוב אינו יכול להיות חוזר וניעור, וממילא הה"נ להיכא שכנס ליכא כרת על הצרות עכ"ד הקר"א.

ולכאורה גם על דבריו קשה כמו שהקשינו על הגרנ"ט והיינו דמ"מ מנ"ל לחדש שיש מיהא עשה, אלא שנראה שעל הקר"א לק"מ כי הרי להדיא חזינן לקמן בדף מ"ד דדרשינן מיהא הך דרשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, וא"כ י"ל דס"ל להקר"א שהגם שדורשים כן שם לענין עיקר הדין שאין מצוה ליבם את ב' הצרות, וא"כ יוצא שבאמת אינו מיותר בכדי לקבוע עשה, אבל בכל זאת בדרך ממילא חזינן מסגנון הפסוק והדרשה שיש איסור עשה על זה גם בלא שיהי' מיותר (ורק לענין לנתק מכרת בעינן שיהי' מיותר, והרי כתב הקרן אורה שגם בלא"ה ליכא הכא כרת), אבל על הגרנ"ט שפיר קשה כמו שהקשינו שהרי הגרנ"ט קאי על לא יבנה וא"כ על זה שפיר קשה דנהי שאין כרת אבל מנ"ל לחדש לאו ולומר שכוונת לא יבנה הוא גם להיכא שכנס ולמימר דכיון שלא בנה את השני' שוב לא יבנה אותה, דהא אולי קאי לא יבנה רק על היכא שחלץ (ואתי למימר דכיון שלא בנה כלל שוב לא יבנה).

וע"ע לעיל באות ר"ג בענין אם בעינן שיהי' מיותר בכדי לחדש לאו או האם יש

להבין שיש לאו גם אם הפסוק אתי לעיקר הדין עיי"ש.

(רי) אמר רב יהודה אמר רב צרת סוטה אסורה.

עיינן ברש"י שצייר באופן שבאו שני עדים שזינתה, וכן צייר הרמב"ם בפ"ו מהל' יבום הי"ט. ויש לעיין למה לא ציירו באופן שלאחר קינוי וסתירה העיד עד אחד עלי' שזינתה, שהרי בכה"ג עד אחד נאמן הוא כשנים ואינה שותה וכמו שמבואר בריש מס' סוטה עיי"ש.

ויש ליישב, דהנה עי' ברמב"ם בספ"א מהל' איסורי ביאה שפסק שאם בא ע"א לאחר קינוי וסתירה והעיד שזינתה ושוב בא עלי' בעלה שהוא כהן, הרי הוא לוקה משום זונה, והראב"ד שם השיג שאינו לוקה משום זונה אלא משום טומאה דהיינו משום הלאו של לא יוכל בעלה הראשון לשוב וגו' אחרי אשר הוטמאה, עי' בע"ב כאן. והמ"מ שם ביאר שהרמב"ם סובר שאינו לוקה משום טומאה משום שעיקר הלאו של אחרי אשר הוטמאה איירי במחזיר גרושתו אבל על סוטה אין מלקות אפילו אם זינתה בפני שני עדים. והכ"מ בפ"א מהל' גירושין הי"ד (וכן בהל' איסורי ביאה שם בקצרה) תמה על המ"מ שהרי בהל' גירושין שם כתב הרמב"ם להדיא דשפיר לוקה הבעל על סוטה ודאי משום הלאו של אחרי אשר הוטמאה*)

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

(מהרמב"ם בהל' סנהדרין שנביא בסמוך) דלא חשיב דבר שבערוה, אבל התוס' רי"ד בקידושין דף ס"ו בד"ה איבעי' להו וכו' כתב דשפיר חשיב דבר שבערוה, וכן סובר הראב"ד בדבריו שהבאנו כאן.

(* ועי' באות רכ"א שנביא שבספק סוטה הרמב"ם שם סובר שאינו לוקה אלא מכת מרדות ותוס' והרשב"א סוברים שהוא לוקה מלקות של תורה. (** וכן הוכיח הקצה"ח בסוף סי' רע"ט

עלי' כהן הרי הוא לוקה משום שכבר הוחזקה להיות זונה ואין זה נקרא שמחייבין מלקות על פי ע"א.

ולפי הנ"ל מובן היטב למה ציירו רש"י והרמב"ם את דינו של רב באופן שבאו שני עדים שזינתה ולא בע"א לאחר קינוי וסתירה, והיינו משום דנהי שהאמינה התורה לע"א לענין שלא להשקותה אבל לא האמינתו התורה לענין לפוטרה מיבום (כמו שאינו נאמן לענין להלקות את הבעל משום טומאה) משום שגם לפוטרה מן היבום ומן החליצה מיקרי דבר שבערוה ומש"ה בעינן שנים. וכדברים אלו יש ללמוד מתוך דברי הגר"ח עיי"ש (ועוד ביאר שגם הראב"ד מודה לענין יבום וחליצה דלא מהני ע"א).

רי"א) צרת סוטה אסורה.

הנה בדף כ' ע"א תנן כלל אמרו ביבמה כל שאיסורה איסור ערוה לא חולצת ולא מתיבמת. ובגמרא אמרין כלל לאתויי מאי אמר רפרם בר פפא לאתויי צרת אילונית וכדבר אסי. וכתב שם הרמב"ן וז"ל, וצרת סוטה נמי לא אתיא דלאו איסור ערוה הוא אלא (כצ"ל) ממעטא משום דטומאה כתיב בה כעריות, אבל אילונית כיון דלא שייך בה יבום, אשת אח שלא במקום מצוה היא ואיסור ערוה קרינן לה עכ"ל. וכן איתא ברשב"א שם וז"ל, ועוד יש מפרשים דסוטה לאו משום ערוה היא, שהיא בת יבום אלא שמעשי' הרעים גרמו לה, וכתב בה טומאה כעריות, אבל אילונית כיון דלא בת יבום היא אשת אח שלא במקום מצוה היא ואיסור ערוה קרינא בה עכ"ל. וצ"ע דהא גם בסוטה מאחר דפטרין לה מיבום,

בודאי נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וכמו שכתבו בנוגע לאילונית דמאחר דפטרין לה מאשר תלד, שוב מסתעף מזה שנשאר עלי' האיסור של אשת אח.

וע"ע בריטב"א שם שכתב וז"ל, ואחרים פירשו דלא קרי ערוה אלא לאילונית שלא נראית מעולם ליבם, דמגופה אסור, אבל סוטה שדבר אחר גרם לה לעשותה ערוה ולהעמידה באיסור אשת אח, לא קרי לה ערוה דנרבי לה ממתניתין עכ"ל. וכן יש להבין גם את דברי הרמב"ן והרשב"א.

רי"ב) צרת סוטה אסורה.

הנה הרמב"ן כתב לפרש שרב לומר שהסוטה עצמה פטורה מיבום וחליצה מהדרשה של לאחר ולא ליבם ורק את הדין של הצרה הרי הוא דורש מטומאה כתיב בה כעריות. וכתב הרמב"ן שלפ"ז ניחא למה רב הזכיר רק את הדין של הצרה והיינו משום שרב הזכיר רק את הדרשה של טומאה והרי הדרשה של טומאה קאי רק על הצרה וכהנ"ל. ולפי הפירוש הפשוט שרב דורש גם את הדין של הסוטה עצמה מטומאה כתב הרמב"ן דה"ה שהי' יכול רב לקבוע את הדין על הסוטה עצמה ולומר שהיא פטורה מיבום, רק דחדא דאית בי' תרתי קאמר רב, דמכיון שהזכיר שהצרה אסורה הרי ממילא ידעינן מזה שגם הסוטה עצמה פטורה מיבום וחליצה, ומשמע מהרמב"ן שאילו הי' רב מזכיר רק שהסוטה עצמה פטורה מיבום וחליצה אכתי היינו חושבים שהצרה מתיבמת, וצ"ב למה. וי"ל דהיינו משום דהוה אמרין שאין כוונת הדרשה לומר שהסוטה נחשבת חפצא של ערוה לענין יבום, דלפ"ז אלו

בודאי אין לחלק בין מה שהיא עצמה פטורה לבין שתפטור את צרתה, אלא הוה אמרינן שכוונת הדרשה היא רק שיש להסוטה את הדינים של הערוה אשר לפ"ז לא הוה אמרינן שהיא פוטרת את צרתה כי הוה אמרינן שכדי שהצרה תהי' פטורה בעינן שהצרה תהי' הצרה של חפצא של ערוה והרי אזלינן שהסוטה אינה ערוה לענין יבום, ולכן שפיר הוצרך רב לאשמועינן במיוחד שגם הצרה אסורה והיינו משום שהסוטה חשיבא באמת חפצא של ערוה ממש, א"נ דגם אם רק יש לה את הדינים של ערוה הרי זה ג"כ סגי כדי לפטור את הצרה, א"נ משום שכוונת הדרשה היא לג"ש לפרשת עריות ואין ג"ש למחצה.

ועיין בחידושי הגרש"ש בסי' ט' סק"ב שכתב וז"ל, והנה בהא דאמר רב צרת סוטה אסורה משום דכתיב בה טומאה כעריות יש לדון אם הוא משום דגלתה תורה דהסוטה חשיבא כערוה עליו וממילא פוטרת צרתה או שגזירת הכתוב היא לאסור הצרה מן היבום ומן החליצה אף דהסוטה עצמה אינה כערוה ממש עכ"ל, והיינו הצדדים שחקרנו, ועיי"ש מש"כ בזה.

ריג) טומאה כתיב בה כעריות.

הערל"נ כאן הקשה דהא המלה טומאה כתיבא לגבי הבעל ולא לגבי היבם וא"כ איך ילפינן מזה שהיא כעריות לגבי היבם בספר נהור שרגא תי' שרב סובר כהירושלמי בפ"ק דסוטה דג' טומאות

האמורות בסוטה אתי לבעל ולבועל וליבם).

ותי' הקובץ הערות בסי' ט"ו סק"א בשם התבואות שור דמ"מ מכיון דחזינן שלגבי הבעל הרי היא כערוה א"כ הה"נ לגבי היבם מכח ק"ו, דאם למותר לה הרי היא נעשית ערוה, לאסור לה לא כ"ש (ועי' באות רכ"ג סק"א ובהערה שם בענין למה אין היא צריכה חליצה כמו שהיא צריכה גט מבעלה), וכעין זה קאמר רבא בסוטה דף ו' ע"א בתורת טעם למה סוטה ספק אסורה להיבם, דהיינו משום שאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש. ובאות ג' שם ביאר הקובץ הערות את דברי הנ"י בסוגיין על פי דברי התבואות שור וכמו שנביא לקמן באות רכ"ה. ושוב הראה הקובץ הערות שמתוס' מוכח דלא כהתבואות שור וכמו שנביא לקמן כאן. והסיק הקובץ הערות באות ז' וז"ל, וצ"ל דהא שטומאה כתיב בה כעריות היינו דילפינן לה לענין יבום בגזירה שוה דטומאה טומאה מעריות, מה עריות פטורות מחליצה אף סוטה פטורה מחליצה עכ"ל.

ובחידושי הגרנ"ט הסיק וז"ל, וע"כ צ"ל דסברי תוס' דהכי קאמר רב כיון דכתיב בה טומאה, לגבי בעל לא איצטריך קרא לאסור בלשון טומאה דלמאי מהני, ועל כרחך למיפטר מיבום קאמר עכ"ל.

ומעתה נעיין יותר בביאורים אלו, דהנה לכאורה ביאורו של התבואות שור מתוקמה רק לפי רבא בסוטה שם שאמר שספק סוטה אסורה מחמת הק"ו הנ"ל, אבל רב יוסף שם אמר טעם אחר, והיינו משום דכתיב ויצאה והיתה לאיש אחר ודרשינן לאחר ולא ליבם, ופריך שם אביי

דא"כ חליצה נמי לא תיבעי, והשיב לו רב יוסף דמי איכא מידי דמבעלה בעיא גט ומהיבם הרי היא פטורה מכלום, ולפי רב יוסף אכתי קשה כהנ"ל דמנין לנו טומאה גבי היבם כיון שרב יוסף לא ס"ל הך ק"ו.

מיהו נראה שכוונת רב יוסף שם בהדרשה של לאחר ולא ליבם היא לומר שכל האיסורים של הבעל עוברים גם להיבם, משום שהיבם אינו נקרא בגדר אחר אלא הרי הוא כמו הבעל והרי הוא מקבל את כל איסורי הבעל (וא"כ לא חמיר אצלו האיסור ממה שאצל הבעל, וממילא כמו שהאישות של הבעל בספק סוטה אינה נפקעת בלא גט הה"נ לזיקת היבם) וא"כ לפי הנ"ל אתי שפיר הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות גם לפי רב יוסף והיינו משום דכיון שסוטה ודאי אסורה באיסור טומאה וערוה על הבעל הה"נ להיבם. ועל פי הנ"ל יש לבאר את המחלוקת שבין רב יוסף לאביי שם, והיינו שאביי סובר שהכוונה בלאיש אחר ולא ליבם היא למיעוט גרידא דהיינו שהתורה מיעטה אותה מיבום ומש"ה הקשה דא"כ נימא דהה"נ שכוונת התורה היא למעטה מחליצה (וכעין מה שכתבו תוס' בדף ח' ע"א כאן לגבי אילונית דכיון שהתורה מיעטה א"כ כוונת התורה היא לומר שאינה בכלל התירא דאשת אח והרי היא פטורה גם מחליצה), ועל זה השיב רב יוסף שאין זו הכוונה אלא הכוונה היא שהאיסור של הבעל ניתק לגבי היבם ומש"ה הרי היא שפיר צריכה חליצה. וכביאורנו הנ"ל בדברי רב יוסף מבואר בדברי תוס' שם בד"ה אילו וכו' שכתבו וז"ל, וקמ"ל קרא

כיון דבא מכח נישואי אחיו הרי הוא במקום בעל דאסורה לו ליבום וכו' עכ"ל (וע"ע בברכת שמואל בסי' ז' סק"א).

והנה גם הגרנ"ט בשיעורו הראשון על הסוגיא כאן כתב כדברינו הנ"ל אלא שביאר שהטעם שהיבם מקבל את איסורי הבעל הרי זה משום שהיסוד של יבום הוא שכל עיקר האישות של הבעל מתנתקת אצל היבם, דהתורה רוצה שהאישות של הבעל תימשך אצל היבם, ולכן אמרינן את הק"ו הנ"ל שאם גבי הבעל לא רצתה התורה בקיומה של אישות זו, ק"ו שאין התורה רוצה בה גבי היבם, ורב יוסף דריש כן מקרא דהיינו שמלאחר ולא ליבם דרשינן שהיבם לא מיקרי אחר משום שהוא מקבל את אישות הבעל ולכן הרי הוא מקבל גם את איסורי הבעל.

ועכ"פ הגרנ"ט כתב כביאורו הנ"ל שהאישות מתנתקת אצל היבם גם בדעת רב יוסף על פי לשונו של רש"י שם בד"ה ויצאה מביתו. מיהו מדברי רש"י הנ"ל אין ראי' כי לא כתב אלא שהיא זקוקה לו מכח נישואי אחיו, אבל לא כתב שעצם האישות של אחיו מתנתקת אליו, אבל בד"ה אילו וכו' משמע יותר כדברי הגרנ"ט שהרי כתב וז"ל, אילו איתי' לבעל מי מישתריא בלא גט הא כתיב וכתב לה ספר כריתות אפילו מצא בה ערות דבר כריתות בעיא, השתא נמי בעיא חליצה דיבם במקום בעל קאי עכ"ל, ויש לדחות. וע"ע בנוגע ליסוד זה שאישות הבעל מתנתקת להיבם בספר אתון דאורייתא כלל ח' ובהשמטות שם, ובספר קהלות יעקב כאן בסי' כ"ו ד"ה ובילדותי.

והנה לכאורה יש לעיין, דאם נאמר שגם

כוונת רב יוסף היא לעיקר סברת רבא רק שהוא דורש כן מקרא א"כ לכאורה היתה הגמרא יכולה להקשות גם על רב יוסף את הקושיות שהקשתה על רבא מאלמנה לכהן גדול ומאשת כהן שנאנסה עיי"ש, וא"כ אמאי הקשו כן רק על רבא.

ועכ"פ יסוד דרכו של התבואות שור הוא שהמלה טומאה כתיבא באמת בנוגע להבעל, רק שע"י הק"ו הרי אנו ממשיכים את הדבר על היבם. מיהו מהמאירי כאן משמע דרך הפכית, והיינו שבתחילה ילפינו מהק"ו של רבא שבודאי הרי היא אסורה על היבם ולאחר שזכינו לכך שהיא אסורה על היבם א"כ מעתה קובעת המלה טומאה שלאיסור זה יש דין של ערוה. ועיין גם בקרן אורה כאן בסוף דבריו על ע"א שכתב כדרך זה כדי לתרץ איך ממשיכים את המלה טומאה על היבם עיי"ש, וכתב כהנ"ל דהיינו שאע"פ שהמלה טומאה כתיבא בפשטות בנוגע להבעל ומעצמינו לא היינו דורשים אותה לגבי היבם אבל מ"מ מאחר שידעינו שבע"כ הרי היא אסורה להיבם מחמת הק"ו א"כ מעתה הרי זה מאפשר לנו לדרוש שפיר את המלה טומאה על האיסור הזה להיבם שידעינו כבר מהק"ו. וגם בחוסן ישועות בסוף דף ו' של הספר מצאתי דרך זה, וצ"ע.

מיהו מדברי הברכת שמואל בסוף סי' ז' נראה שהבין את דברי המאירי כאן כהתבואות שור, והיינו שלעולם המלה טומאה קאי רק על הבעל, רק שהק"ו מהני להמשיך את הדין ערוה גם על היבם.

ריד) בענין הנ"ל.

והנה יסוד פירושו של התבואות שור

הוא שהסוטה חשיבא ערוה על הבעל וכמו שמבואר בקובץ הערות שם. וכן הביא הברכת שמואל מתוס' לקמן בריש דף ט"ו, דעיי"ש שהקשו תוס' שם למה בעינן קרא דהיא תועבה ואין בני' תועבה להכשיר בני מחזיר גרושתו, ותירצו דהוה אמינא שהם פסולים משום שהיא בגדר ערוה על הבעל משום דטומאה כתיב בה כעריות עכ"ד, וא"כ חזינן שאע"פ שקידושין תופסין בה וכן שבני' אינם תועבים אבל בכל זאת גדר איסורה על הבעל הוא גדר של ערוה.

וכן הביא הברכת שמואל שם משו"ת רעק"א סי' קכ"ד וקכ"ה דקאי רעק"א שם על הדין דבעינן שני עדים כדי לאסור אשה על בעלה ולא סגי בעד אחד שאומר שזינתה, והיינו משום שאין דבר שבערוה פחות משנים, וביאר רעק"א שם דהא דחשיב דבר שבערוה הרי זה משום שהם באים לעשותה ערוה על בעלה דטומאה כתיב בה כעריות.

מיהו מדברי הגר"ח על פ"ו מהל' יבום הי"ט נראה שנקט שאינה נחשבת ערוה על הבעל וכמו שנבאר, דהנה הביא שם את קושיית תוס' על הסוגיא בסוטה דף ה' ע"ב דמאי פרכינן על סוטה ספק דתתיבם יבומי, הלא מכיון שסוטה ודאי אסורה ליבום משום דטומאה כתיב בה כעריות א"כ הדין נותן שסוטה ספק תיחשב ספק ערוה.

ועוד הביא את קושיית הראשונים למה לא נפטור סוטה ספק גם מחליצה משום שהתורה עשתה ספק כודאי.

ועוד הביא את קושיית תוס' בסוטה שם דאיך קאמר רב יוסף משום דכתיב לאחר ולא ליבם הלא הפסוק ההוא איירי בסוטה ודאי ולא בסוטה ספק.

וּכְתַב הַגֵּר"ח לְתִרְץ שַׁצ"ל שְׁכַל עֵיקֶר הַחִידוּשׁ שֶׁבִּסְפֵק סוּטָה ע"י קִינּוּי וּסְתִירָה הַתּוֹרָה עֲשֵׂתָה סִפְקָ כּוּדָאֵי, כֹּל עֵיקֶר הַחִידוּשׁ הַזֶּה נֶאֱמַר רַק לְגַבִּי לְאוֹסְרָה עַל הַבֶּעַל וְעַל הַבּוֹעֵל וּלְתִרּוּמָה אֲבָל לֹא לְגַבִּי הַאִיסוּר לִיבּוּם. וּבִטְעַם הַדְּבָר כֹּתֵב הַגֵּר"ח וּז"ל, וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף עוֹד טַעַם בְּזֶה דְּשִׁאֲנֵי הֵךְ דִּינָא דְטוּמְאָה כְּתִיב בְּהַ כְּעֵרִיּוֹת דְּהוּי דִּין מְסוּיָם בִּיבּוּם שֶׁתְּהֵא חֲשׂוּבָה כְּעֵרוּהָ, דְּמַלְבַּד דִּין אִיסוּר שְׁבָה, עוֹד יֵשׁ בְּהַ דִּין נוֹסֵף מְסוּיָם לְעִנּוּי יבּוּם שֶׁתְּהֵא חֲשׂוּבָה כְּעֵרוּהָ וְכִדְחִזִּינֵן שְׁמוּעִיל זֹאת גַּם לְעִנּוּי פְּטוּרָא דְחִלְצִיָּה וְגַם לְעִנּוּי לְפִטוּר צְרוּתֵי, וְעַל כֵּן אֵין זֶה שֵׁיךְ לְדִינָא דְקִינּוּי וּסְתִירָה (כְּלוּמַר לְהַדִּין שַׁצ"י קִינּוּי וּסְתִירָה נֶחֱשָׁב סִפְקָ כּוּדָאֵי), מִשָּׂא"כ הֵךְ אִיסוּרָא דְלֵאִישׁ אַחַר וְלֹא לִיבּוּם, כֹּל עֵיקֶר הוּא מְאִיסוּרָא דְזִנוּת, דְּכִשֵּׁם שֶׁאִיסוּרָה לְבֶעַל כֶּךָ אִיסוּרָה לִיבּוּם וְכִדְחִזִּינֵן דְּרִישִׁינֵן לְאִיסוּרָא דִּיבּוּם בְּק"ו מְאִיסוּרָא דְבֶעַל וְכִדְאִיתָא בְּסוּטָה שֶׁם בְּמוֹתֵר לֵה נֶאֱסָרָה בְּאִיסוּר לֵה לֹא כ"ש עַכ"ל. וְלִכְאוּרָה הַהִכְרַח לּוֹמַר שֶׁהַדִּין שֶׁל טוּמְאָה כְּתִיב בְּהַ כְּעֵרִיּוֹת הוּא דִּין בִּיבּוּם וְלֹא מְאִיסוּרֵי זִנוּת הֵרִי זֶה מִשּׁוּם שֶׁהַדִּין הַזֶּה שֶׁהִיא נֶעֱשִׂית כְּעֵרוּהָ הֵרִי זֶה דִּין שֶׁלֹּא שֵׁיךְ גַּבִּי בְּעֵלָה מִשּׁוּם שֶׁלְּגַבִּי בְּעֵלָה אֵין הִיא נֶחֱשָׁבֶת בְּגִדֵר עֵרוּהָ שֶׁהִרִי אֵין הַאִישׁוּת נֶעֱקֶרֶת בְּלֹא גַט (ע"י בְּרַש"י לְהֵלֶן בְּדִף מ"ט ע"ב) אֲלֵא יֵשׁ עֲלֵי רַק אִיסוּר בִּיאָה לְחוּד, אֲבָל אֵילוֹ הִיתָה נֶחֱשָׁבֶת כְּעֵרוּהָ לְגַבִּי בְּעֵלָה א"כ לְכֹאוּרָה הֵרִי זֶה שֶׁפִּיר הִי קוֹבֵעַ דְּהוּי מְאִיסוּרֵי זִנוּת אַע"פ שֶׁלְּגַבִּי הִיבּוּם מִסְתַּעֲפִים מִזֶּה דִּינִים שֶׁאֵינָם שֵׁיכִיכִים לְגַבִּי הַבֶּעַל.

וְעַכ"פ כֹּל זֶה הוּא דְּלֹא כְּהַתּוּס' הַנ"ל

שֶׁהַבֵּאֲנוּ בְּרִישׁ דִּף ט"ז שְׁנוּקָטִים שְׁטוּמָאָה כְּתִיב בְּהַ כְּעֵרִיּוֹת קֵאֵי שֶׁפִּיר עַל הַבֶּעַל.

רְטוּ) בְּעִנּוּי הַנ"ל.

וְהִנֵּה יוֹסֵד דְּכִרֵי הַתּוּבָאוֹת שׁוּר הוּא שְׁמָה שֶׁאֲמַר רַב כֹּאֵן שְׁטוּמָאָה כְּתִיב בְּהַ כְּעֵרִיּוֹת הֵרִי זֶה בְּנוּי עַל הַק"ו שֶׁל רַבָּא בְּסוּגִיָּא דְסוּטָה, א"נ עַל דְּכִרֵי רַב יוֹסֵף שֶׁם. מִיְהוּ יֵשׁ כְּמָה מְקוּמוֹת בְּרֵאשׁוֹנִים שְׁמֵרָאִים שֶׁהִמְיָרָא שֶׁל רַב אֵינּוּ בְּנוּי עַל הַמְּבֹאֵר בְּסוּגִיָּא דְסוּטָה שֶׁם. וְהַקּוּבֵץ הַעֲרוֹת שֶׁם בְּאוֹת ז' הוֹכִיחַ דְּלֹא כְּהַתּוּבָאוֹת שׁוּר מִתּוּס' בְּסוּטָה דִּף ה' ע"ב בְּד"ה אֵילוֹ וְכו' דְעַל זֶה שֶׁאֲמַר רַב יוֹסֵף שֶׁם דְּכִיּוֹן שֶׁהִיא צְרִיכָה גַט מִבְּעֵלָה הַה"נ שֶׁהִיא צְרִיכָה חִלְצִיָּה מִהִיבּוּם הַקְּשׁוֹ תוּס' דְּהֵא חִזִּינֵן שְׁסוּטָה וְדֵאֵי צְרִיכָה גַט מִהַבֶּעַל וּבְכֹל זֹאת אֵינָה צְרִיכָה חִלְצִיָּה מִהִיבּוּם וְכִמוֹ שֶׁאֲמַר רַב בְּסוּגִיָּין וְתִירְצוּ וּז"ל, וַיֵּשׁ לְתִרְץ סוּטָה וְדֵאֵית לֹא דְמֵיא לְהַכָּא דְכִיּוֹן דְטוּמְאָה כְּתִיב בְּהַ כְּעֵרִיּוֹת הֵרִי הִיא כְּעֵרוּהָ גְמוּרָה וְגוֹזִיָּה"כ הִיא דְפְטוּרָה וְכו' אֲבָל הַכָּא דְסוּטָה סִפְקָ לֹא אֵימְעוּט אֲלֵא גַבִּי אִיסוּרָא דְבֶעַל וְקַמ"ל קֵרָא כִּיּוֹן דְּבֵא מְכַח נִישׁוּאֵי אַחִיו הֵרִי הוּא בְּמִקּוּם בְּעַל דְּאִיסוּרָה לוֹ לִיבּוּם אֲבָל חִלְצִיָּה בְּעֵיא עַכ"ל, הֵרִי שְׁמָה שְׁסוּטָה וְדֵאֵי פְטוּרָה אֵינּוּ מִשּׁוּם שֶׁהִיאִיסוּר שֶׁל הִיבּוּם בֵּא מְכַח הַאִיסוּר שֶׁל הַבֶּעַל דֵּא"כ הִיתָה צְרִיכָה חִלְצִיָּה כְּמוֹ שֶׁהִיא צְרִיכָה גַט מִבְּעֵלָה.

וְהַגֵּר"ט הוֹכִיחַ דְּלֹא כְּהַתּוּבָאוֹת שׁוּר מִתּוּס' לְעִיל שֶׁם בְּד"ה לְאַחַר וְלֹא לִיבּוּם דְעֵי"ש שֶׁהַקְּשׁוֹ תוּס' דְּהֵא וַיְצֵאָה וְהִיתָה לְאִישׁ אַחַר כְּתִיב גַּבִּי סוּטָה וְדֵאֵי וַא"כ אֵיךְ

מייתי לי' רב יוסף על סוטה ספק, ותירצו תוס' שאם אינו ענין לסוטה ודאי שהרי כבר ידעינן סוטה ודאי מהמלה טומאה תנהו ענין לסוטה ספק עכ"ד, הרי שלסוטה ודאי לא בעינן לההיא דלאחר ולא ליבם, ואילו לפי התבואות שור הרי שפיר בעינן את הדרשה של לאחר ולא ליבם לסוטה ודאי שהרי המלה טומאה קובעת אותה להיות ערוה רק לגבי הבעל וא"כ בעינן את הדרשה של לאחר ולא ליבם לפי רב יוסף כדי לנתק דבר זה לגבי היבם.

וכן הוכיח הגרנ"ט מקושיית תוס' בסוגיין שהקשו דמאי פריך הש"ס ותתיבם יבומי הלא תיפוק לי' דכיון שסוטה ודאי פטורה הה"נ לסוטה ספק משום ספק ערוה, ואילו לפי התבואות שור הלא לפני תירוצי רב יוסף ורבא לא ידעינן אפי' סוטה ודאי.

רטז) בענין הנ"ל.

הנה הגרש"ש חקר כאן שתי חקירות בכוונת טומאה כתיב בה כעריות הובאו להלן באות רי"ט ורכ"ב בתוך דברינו על דברי תוס'.

ריז) בענין הנ"ל.

הנה בסוטה דף ה' ע"ב קאמר רב יוסף שהטעם למה סוטה ספק אינה מתיבמת הוא משום דדרשינן לאחר ולא ליבם, ורבא בדף ו' ע"א שם אמר משום ק"ו דאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש, וכתב הערל"נ בע"ב כאן בסד"ה בגמרא וכו' שלפי רב יוסף הסברא נותנת שהיא אסורה מן התורה רק בביאה שני', וכן מדרבנן גם בביאה ראשונה גזירה אטו

ביאה שני', אבל מן התורה ביאה ראשונה שפיר מותרת והרי היא מתיבמת משום הדין של עשה דוחה לא תעשה לפי שיטת הרשב"א בכתובות דף מ' שעשה דוחה גם איסור עשה, שהרי לאחר ולא ליבם הרי זה בגדר איסור עשה ולא בגדר מצות עשה, אלא שכל זה הוא רק לפי רב יוסף אבל לפי רבא שאוסר מק"ו א"כ הדין נותן שלא נאמר עשה דוחה ל"ת, משום שהאיסור לגבי הבעל הוא מונטמאה וזה הרי הוא בגדר מצות עשה ולא איסור עשה כמש"כ הערל"נ שם (וכתב כן בשם המל"מ בסוף פ"א מהל' אישות. מיהו במל"מ שם מבואר דהוי בגדר איסור עשה וכן הביא מהרא"ש עיי"ש), והרי אין מצות עשה דוחה מצות עשה, ושוב צידד הערל"נ שגם לפי רב יוסף אולי י"ל שהמיעוט של לאחר ולא ליבם קאי בפירוש על ביאה ראשונה דנקטינן שזוהי כוונת המיעוט ומש"ה לא שייך לומר שהעשה של יבום דוחה.

מיהו הריטב"א כאן בד"ה הדר אותי רב יוסף וכו' כתב שלפי רב יוסף באמת הביאה הראשונה מותרת מהתורה (ויש להבין בלשונו שאין כוונתו מדין דחי' אלא משום דכיון שיש מצוה נקטינן שכוונת המיעוט היא רק להביאה השני'), ומש"ה הרי היא צריכה חליצה, וזוהי כוונת רב יוסף שם במה שהשיב לאביי (מיהו לא הבנתי איך זה נכנס לדברי רב יוסף שם). והנה גם הקובץ הערות בריש סי' ט"ו, וכן בסי' ד' סק"י, הקשה על הטעם של ק"ו דנימא שעשה דוחה איסורים כמו דאמרינן בחייבי לאוין לקמן בדף כ' (דס"ל שונטמאה הוא איסור עשה ולא מצות עשה ודלא כהערל"נ. ולא ניחא לו

לומר שאה"נ יבום דוחה, רק דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני', וכמו שכתב הערל"נ בנוגע לרב יוסף).

ותי' דבשלמא בחייבי לאווין הרי הלאו הוא על הביאה ולכן שפיר י"ל שעדל"ת, אבל הכא האיסור הוא על היבום גופא, וא"כ אין כאן מצות יבום כלל (וזהו דוגמת מה שכתב הערל"נ בנוגע לרב יוסף). ונראה שכוונתו היא כמו שביאר הגר"ט בשיעורו כאן וכן הזכיר הקוה"ע עצמו להלן בדבריו שם, שכוונת רבא היא שיסוד מצות יבום הוא שהתורה רצתה שהאישות של הבעל תימשך אצל היבם ומש"ה אם התורה אסרה את הבעילות של האישות הפגומה הזאת אצל הבעל (שהיא מותרת לו) ק"ו שהתורה אסרה כן גם אצל היבם (שהיא אסורה לו משום אשת אח) וגם אצל היבם התורה לא רצתה את המשך הבעילות של אישות פגומה זו, וא"כ לפ"ז יוצא שהסברא של הק"ו היא סברא שעוקרת את כל עיקר המצוה שהרי הסברא הנ"ל אומרת שהתורה אינה רוצה את המשך הבעילות של אישות פגומה זו, וא"כ יוצא שאין כאן שום מציאות של מצוה*).

שו"ר בבית שמואל באה"ע סי' קע"ד סק"ד שהביא שהכ"מ והט"ו הבינו שהק"ו מהני באמת לאסור רק ביאה שני', וביאה ראשונה אסורה רק מדרבנן אטו ביאה שני', והבית שמואל השיג עליהם וכתב שהק"ו מהני לאסור את היבום עצמו ולכן לא שיך לומר בזה שעשה דוחה (אלא שלשונו שם שכתב "דאל"כ למאי מהני הק"ו" צ"ב עיי"ש).

שוב מצאתי ברשב"א בגיטין דף פ"ב בד"ה והא דאמרינן הכא וכו' בסוף דבריו שכתב שהק"ו מהני לאוסרה רק מדרבנן, ולכאורה היינו כהנ"ל שמן התורה אמרינן בזה שעשה דוחה. מיהו ראיתי בחזו"א שלא רצה לסבול דבר זה ושיבש את הגירסא שלפנינו בדברי הרשב"א שם.

ריח) תד"ה צרת סוטה אסורה.

וז"ל, וי"ל דלא אסרה התורה אלא משום ספק שמא נבעלה ונטמאה ולעולם לא כתיב טומאה אלא על הודאי נבעלה, וא"ת כיון שלא נכתב טומאה אלא על הודאי טומאה אמאי אסורה לביתה

חייבי כריתות על היבם הוא סיבה לפי כללי התורה שלא תחול בכלל האישות של היבם שהרי אין קידושין תופסין בה בעלמא, ממילא בכה"ג אמרינן שהתורה מיעטה אותה גם מחליצה, וא"כ גם כאן הלא הסברא הנ"ל שאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש הרי היא סברא ששוללת את חלות האישות של היבם, וא"כ הדין נותן שנאמר שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ושלא קבעה התורה בכה"ג שום זיקה לחליצה. ותי' הקובץ הערות שהכא א"א לומר כן שהרי חזינן שבבי הבעל לא פקע האישות אלא הרי היא צריכה גט וא"כ חזינן שאין כאן דבר שמבטל את אישות היבם.

(* ועיין בהמשך דבריו בסי' ד' שהקשה שא"כ נאמר שכל שאינה עולה ליבום אינו עולה לחליצה, וביאור דבריו הוא דברף כ' אמרינן שהיכא שהיא אסורה על היבם באיסור כרת אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה אבל בחייבי עשה לא אמרינן כן, והיינו משום שבחייבי כריתות לא תפסי קידושין כמו שמבואר בגמ' שם, וא"כ חזינן שבחייבי עשה מכיון שלפי כללי התורה יוצא שעצם העובדא שהיא מחייבי עשה אינו סיבה לשלול את חלות אישות היבם (רק דכיון דאסרינן לה ליבום, ממילא אפילו אם בעל לא קנה), אז אמרינן שהיא צריכה חליצה, אבל בחייבי כריתות מכיון שהיתה

ולתרומה, וי"ל דעשה ספק כודאי עכ"ל. וצ"ב מה היא כוונת קושייתם שהקשו "אמאי אסורה לביתה ולתרומה" הלא כבר כתבו שהתורה אסרה ספק משום שמא זינתה, והעור"ג הקשה על דבריהם דמה קשה להו אמאי היא אסורה הלא יש לאוסרה משום הכלל שספיקא דאורייתא לחומרא, והוכיח מזה תוס' סוברים שספיקא דאורייתא היא לקולא מן התורה. מיהו אכתי קשה כמו שהקשינו שהרי להדיא ביארו תוס' שיש גזיה"כ לאסור ספק משום חשש שמא זינתה וא"כ מה היא קושייתם שהקשו אמאי היא אסורה. שו"ר בספר ישרש יעקב כאן שהקשה כהנ"ל על קושיית תוס' ועי' בתירוץ.

רי"ט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דעשה ספק כודאי כדאמר בפרק כשם אם נטמאה למה שותה ואם לא נטמאה למה נשקית מגיד לך הכתוב שהספק אסורה כודאי ולהכי ספק סוטה בעיא חליצה דדוקא להחמיר עשה הכתוב ספק כודאי ולא להקל לפוטרה בלא חליצה עכ"ל. והנה עיין בחידושי הגרש"ש בסי' י' סק"ד שהקשה על דברי תוס' דנהי שלא עשתה התורה אותה כודאי להקל אבל בכל זאת הרי קי"ל שכל שאינה עולה ליבום

אינה עולה לחליצה. ותי' שבאמת יש לחקור בהך דין של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה האם הכוונה היא שאותו דבר שמבטל את הדין של יבום מהני גם לבטל את הדין של חליצה או האם הכוונה היא שעצם העובדא שאינה עולה ליבום זהו הדבר שמבטל את הדין של חליצה. ומדברי התוס' כאן הוכיח שהם סוברים כהצד הראשון דהא לפי הצד השני קשה כהנ"ל דנהי שלא עשתה אותה התורה כודאי לענין להקל אבל בכל זאת הרי זה נשאר אמת שאין היא עולה ליבום וא"כ זה גופא צריך לגרום שלא תעלה לחליצה אבל לפי הצד הראשון שאותו דבר שגורם שאינה עולה ליבום הרי הוא גורם שלא תעלה לחליצה א"כ לפ"ז אתי שפיר דבריהם משום דהכא א"א לומר שכמו שעשתה אותה התורה כודאי לענין לבטל דין יבום הה"נ לענין לבטל דין חליצה והיינו משום שלענין חליצה לא עשתה אותה התורה כודאי (**).

והנה הקרן אורה כאן בסוף דבריו על ע"א הקשה על מה שתירצו תוס' שלהקל לא אמרינן שספק הוא כודאי, דהא מבואר בכל מקום שספק טומאה ברה"י ספקו טמא גם להקל, וכן הקשה הגרש"ש בסי' ט' בד"ה אמנם וכו' דחזינן שבספק טומאה

(* ברם לעיל שם בסי' ט' הקשה שגם לפי הצד שאותו דבר שעוקר את הדין של יבום עוקר את הדין של חליצה, גם לפי הצד הזה קשה, והיינו שקשה איפכא, דלמה הוצרכו תוס' לתרץ שלא עשתה התורה אותה כודאי לענין להקל, הלא גם בלא"ה לק"מ וז"ל, וצ"ע קצת מה שכתבו לענין חליצה דמשום דהוא להקל לא אמרינן עשה ספק כודאי דלכאורה אין שייך כלל לענין חליצה

איסור טומאה דמה איסור יש בחליצה כיון שביארנו שאין הטעם משום איסור ביאה וצ"ע עכ"ל, ודבריו צריכים ביאור מ"ש איסור ביאה מאיסור טומאה.

(** ושוב הקשה שם על זה מדברי תוס' לעיל בדף י' שהרי בדף י' הקשו תוס' דליתני בהמשנה גם את הערוה של אשת איש, דהיינו באופן שאמר לה הרי את מגורשת על מנת שלא תינשאי לפלוני ונשאת

פסקינן שהוא טמא ושורפין תרומה וקדשים על סמך זה, והרי מה שמתירים לשרוף תרומה וקדשים הרי זה דין של קולא. ותי' הגרש"ש דהתם אין זה נקרא שאנו עושים ספק כודאי להקל כי תחילת הספק היא אם הדבר הוא טמא או לא, ובזה הרי אנו פוסקים שספק הוא כודאי, והפסק דין הזה הרי הוא דבר של חומרא, וממילא שוב לא איכפת לן אם בדרך תוצאה מתגלגל מזה קולא של שריפת קדשים, אבל ביבום וחליצה הרי אם נפטור אותה גם מחליצה, הכוונה היא שבגלל אותה סיבה שאנו פוטרים אותה מיבום, דהיינו משום שהתורה עשתה ספק כודאי, הרי אנו פוטרים אותה בדרך ישיר גם מחליצה, ואין הפטור מחליצה בגדר תוצאה מהפטור של יבום, ומש"ה שפיר כתבו תוס' על זה שאין אומרים ספק כודאי להקל, וזהו כדבריו הנ"ל בסי' י' שהכוונה בהכלל של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה היא שאותו דבר עצמו שעוקר את הדין של יבום, אותו דבר עצמו עוקר גם את הדין של חליצה, אבל אין הכוונה שאותו דבר עוקר רק את הדין של יבום לחוד ומה שאינה עולה לחליצה הרי זה רק תוצאה ממה שאינה עולה ליבום, דהיינו שעצם העובדא

שאינה עולה ליבום הוא הדבר שגורם שלא תעלה לחליצה, דהא לפי הצד הזה השני יוצא שדין חליצה הוא על משקל אחד עם שריפת תרומה וקדשים (וע"ע בחי' הגרנ"ט מה שתי' על קושיית הקר"א).

ברם נראה שגם הגרש"ש מודה שלפעמים אמרינן שעצם העובדא שאינה מתיבמת הרי זה מועיל לעקור את הדין של חליצה, דהנה הגרש"ש בסי' ט' סק"ב חקר בכוננת הך דרשה של טומאה כתיב בה כעריות האם הכוונה היא שסוטה חשיבא בעצמותה כערוה ממש על היבום, ונאמר בזה שאין עלי' זיקה כלל, או האם כוונת הך דרשה היא רק שיש לה הדינים של ערוה, ושוב כתב להוכיח מדברי תוס' כאן כהצד שהתורה רק נתנה לה את הדינים של ערוה, והיינו משום שלפ"ז שפיר יתכן לומר שבספק סוטה אע"פ שהתורה עשתה אותה כודאי סוטה לענין יבום אבל לא עשתה כן לענין חליצה, אבל אם נאמר שבסוטה ודאי פעולת התורה בתחילה היתה לעקור את כל עיקר הזיקה, א"כ אם נאמר שבספק סוטה התורה עשתה ספק כודאי ולכן אין היא מתיבמת, בע"כ הכוונה היא שגם בסוטה ספק התורה עקרה את כל עיקר הזיקה, וא"כ שוב לא יתכן

לאחיו של הפלוני ונפלה לפני הפלוני ליבום, דאסורה עליו משום אשת איש, ובע"כ צ"ל דס"ל לתוס' שהרי היא פטורה מחליצה, שהרי אל"כ א"א למיתני דבר זה בהדי שאר עריות שהן פטורות גם מיבום וגם מחליצה, וא"כ בע"כ צ"ל שתוס' סוברים שהיא פטורה גם מחליצה, וכן סובר הרמב"ן בדף ב' ע"א כמו שהביא שם, ולכאורה מוכח מזה כהצד שעצם העובדא שאין היא עולה ליבום זהו הדבר שעוקר דין חליצה, דהא אם נאמר

דמה שעוקר את הדין של חליצה הוא אותו דבר עצמו שעוקר את הדין של יבום, א"כ בבעלת תנאי א"א לומר כן, שהרי הוא התנה רק על נישואין ואין לו שום קפידא על חליצה, וא"כ מוכח מדברי תוס' שהם סוברים שכוננת הכלל של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה היא שעצם העובדא שאין היא עולה ליבום הרי זה עוקר חליצה ואילו מתוס' בסוגיין מוכח כהצד השני וכמו שביארנו. ועיי"ש מה שכתב לתרץ על זה.

רכ) תוס' ד"ה צרת סוטה אסורה.

בקובץ הערות בסי' ט"ו סק"ט ולהלן שם מבואר שתוס' בתחילת דבריהם נקטו שהמלה ונטמאה קאי על הציור של ספק סוטה, ושכוונת התורה היא לקבוע איסור עצמי על הציור של ספק אפילו אם כלפי שמיא גליא שלא זינתה, ולכן הקשו תוס' שא"כ יוצא שהמלה טומאה כתיבא גם על ספק והדין נותן שגם ספק סוטה תהי' פטורה מן החליצה. ועל זה תירצו תוס' שני תירוצים, חדא שלעולם המלה ונטמאה קאי רק על ודאי סוטה לחוד, רק שהתורה כתבה כן גבי ספק כדי להורות שספק הוא ממש כודאי, אבל בכל זאת הרי היא חולצת משום שלענין להקל לא עשתה התורה ספק כודאי, ועוד תירצו שלעולם לא אמרינן שהתורה עשתה ספק כודאי, אלא המלה ונטמאה קאי על המצב של ספק והרי זה איסור עצמי על הבעל על המצב של ספק*). רק שכיון שלא כתיבא בלשון לאו לא אמרינן בכה"ג שהמלה טומאה מורה על היותה לענין יבום כעריית. ושוב הקשו תוס' דנהי שהמלה ונטמאה שכתובה גבי ספק אינה מורה על היותה כעריית אבל בכל זאת אכתי יש לאוסרה ליבום משום הדין של ספיקא דאורייתא לחומרא שהרי היא בגדר ספק ערוה וא"כ אמאי פרכינן בסוטה דף ה' שתתיבם יבומי הלא הדין נותן שתהי' אסורה משום שהיא ספק ערוה, ונשאר תוס' בצ"ע.

לומר שתחלוץ, וא"א לחלק בזה בין להקל ולהחמיר, וביאור הדברים הוא דהיכא שאין היא עולה ליבום מחמת שהתורה עקרה את הזיקה או שפיר אמרינן שזה גופא גורם שאין היא עולה לחליצה ואע"פ שלענין חליצה לא היתה התורה פועלת את הדין הנ"ל להקל אבל בכל זאת זה גופא שאין זיקה ליבום הרי זה גורם גם שאין היא זקוקה לחליצה, אבל היכא שהטעם שאינה מתיבמת הרי זה משום איסור מסוים ליבום ולא משום חסרון זיקה אלא הטעם הוא משום איסור מסוים שאוסר יבום וכגון לפי הצד שחקר שאינה נעשית ערוה ממש אלא התורה נתנה לה את הדין של ערוה א"כ בכה"ג לא אמרינן שעצם העובדא שהיא אסורה ליבום מהני להפקיע חליצה אלא אם באנו לפוטרה מחליצה צריכים אנו לומר שאותו דבר עצמו שאוסר יבום פוטר ג"כ מחליצה ועל זה כתבו תוס' שלענין ספק כודאי לא אמרינן כן אלא אמרינן שהתורה עשאה כודאי רק לענין לחומרא ולא לענין חליצה, אבל היכא שאין היא עולה ליבום מחמת שהתורה בטלה את הזיקה א"כ אז שפיר אמרינן שזה גופא שהתורה בטלה את הזיקה הרי זה גורם שלא תעלה לחליצה ומש"ה כתב הגרש"ש שאילו היתה כוונת הדרשה של טומאה כתיב בה כעריית לומר שהתורה עקרה את הזיקה א"כ בע"כ הי' יוצא שמכיון שהתורה עשתה ספק כודאי לענין יבום בע"כ שהה"נ שאינה חולצת.

מהות האיסור בהציור של ספק הרי הוא איסור חדש עצמי על המצב של ספק, כן מבואר בקובץ הערות שם.

* וכוונת הגמרא בסוטה שהכתוב עשה ספק כודאי היא רק שכמו שיש איסור מוחלט על ודאי כמו כן יש איסור מוחלט על ספק, אבל לעולם

והנה באמת תוס' היו יכולים להקשות כעין קושיא זו גם על סברת הדרך שכתבו לעיל שלעולם המלה ונטמאה קאי על ודאי רק דכתיבא אצל ספק משום שכוונת התורה היא לעשות ספק כודאי, דגם על זה קשה למה לא אמרינן בסוטה שם שספק סוטה אינה מתיבמת משום שהתורה עשתה ספק כודאי. ובאמת על דרך זה נמצאת הקושיא בהרא"ש כאן, ומשום הקושיא הזאת חזר בו הרא"ש מהדרך של ספק כודאי והסיק כהדרך שלעולם המלה ונטמאה קאי על ספק והרי היא באה לחדש איסור עצמי על הבעל בהציוור של ספק (ולא אמרינן שגם ספק סוטה הרי היא כעריות משום שהלשון טומאה שכתובה גבי ספק סוטה אינה בלשון לאו), ואע"פ שתוס' הקשו שגם לפ"ז קשה על הסוגיא בסוטה משום שאכתי בדין הוא שספק סוטה תיאסר ליבום משום שהיא ספק ערוה וספיקא דאורייתא לחומרא, אבל הרא"ש כתב שלא אמרינן בכה"ג שספיקא דאורייתא היא לחומרא מהתורה (ולהלן נבאר את הטעמים לזה), וזהו שסיים הרא"ש בתוך לשונו שאפילו ספק ערוה לא הוי. והנה הב"ח בהגהתו על הדף כאן היפך את סדר דברי תוס' וסידר את דבריהם באופן שמה שכתבו ולמאי דפרישית לעיל וכו' כתוב בסוף דבריהם והרי זה תירוץ על קושייתם שהקשו שספק סוטה תיאסר משום ספק ערוה וכסדר הדברים בהרא"ש, אלא שביאר הקובץ הערות שדברי הב"ח צריכים עיון דהא בשלמא דברי הרא"ש אתו שפיר משום שהרא"ש הקשה שנאסור ספק סוטה מדין ספק כודאי וא"כ על זה שפיר תי' הרא"ש

שבאמת לא אמרינן בכלל שהתורה עשתה ספק כודאי אלא המלה ונטמאה קאי על המצב של ספק והרי היא באה לחדש איסור עצמי על ספק (והא דלא חשיבא הלשון של ונטמאה כעריות הרי זה משום שאינה כתובה בלשון לאו), אבל תוס' הרי לא הקשו מצד ספק כודאי אלא מצד ספיקא דאורייתא לחומרא וא"כ זה נשאר קשה אפילו אם לא נאמר כהדרך שהתורה עשתה ספק כודאי, עכ"ד הקובץ הערות. מיהו עיין בחכמת שלמה להמהרש"ל שהיפך גם הוא את דברי תוס' והרי הוא גורס בתוך קושייתם שנאסור ספק סוטה משום שספק הוא כודאי, וכדרך שהקשה הרא"ש, ולא משום שספיקא דאורייתא לחומרא (ועי' גם בספר ישרש יעקב דנקט שדברי תוס' הם כהרא"ש).

ובביאור דברי הרא"ש למה לא אסרינן סוטה ספק משום שהיא ספק ערוה וספיקא דאורייתא לחומרא כתב הקרבן נתנאל באות י' דהיינו משום שמאחר שהמלה ונטמאה קאי על ספק וכמו שהסיק הרא"ש והרי היא באה לחדש איסור עצמי על הבעל בהמצב של ספק א"כ אמרינן שכוונת התורה היא לומר שזהו סוף איסורה, ושאי"א לאוסרה מטעם אחר כגון משום ספק ערוה וספיקא דאורייתא לחומרא, משום שהכתוב נתקה לעשה וביטל ממנה הדין של ספיקא דאורייתא לחומרא, וכן כתב הב"ח באה"ע סי' קע"ג בד"ה מי שזינתה וז"ל, ואיכא למידק אמאי מיקל תלמודא בספק סוטה משאר ספיקא דאורייתא (כלומר כדחזינן ממאי דפרכינן ותתיבם יבומי), וי"ל דכיון שבסוטה ודאי כתיב טומאה בלשון לאו כי היכי דכתיב

בעריות, אבל בספק סוטה כתיב טומאה דידה בלשון עשה, אע"פ שאיסורה משום ספק טומאה גלי לן קרא דלא חשיב טומאה דידה למיהוי אפילו כספק ערוה וכ"כ הר"א פ"ק דיבמות והאריך עיי"ש עכ"ל. ועי' בספר ישרש יעקב כאן דלא ניחא לי' דרך זה.

מיהו הקובץ הערות כתב ביאור אחר, והיינו שהרא"ש סובר שלא אמרינן כאן ספיקא דאורייתא לחומרא משום שיש לה חזקת טהרה (וכ"כ הישרש יעקב כאן וגם החוסן ישועות על תוס' כאן הזכיר סברא זו), ואילו תוס' אזלי לשיטתם בחולין דף ט' ונדה דף ב' שסוטה אין לה חזקת טהרה משום שכיון שקינא לה ונסתרה יש רגלים לדבר שזינתה ובטלה לה חזקתה, דעיי"ש בתוס' שסוכרים שספק טומאה ברה"ר טהור אפילו כשליכא חזקת טהרה והקשו תוס' איך ילפינן כן מסוטה הלא בסוטה יש לה חזקת טהרה, ועל זה תירצו כהנ"ל שאין לה חזקת טהרה, ושוב הקשו דא"כ איך ילפינן מסוטה שספק טומאה ברה"י ספיקו טמא אפילו כשיש חזקת טהרה הלא נקטינן שבסוטה אין לה חזקת טהרה ותירצו שהרי בסוטה חזינן שהתורה עשתה ספק כודאי וזה שפיר נחשב להיפך מחזקתה כי שפיר יש לסוטה חזקה שלא תהא כודאי טמאה ושלא נבעלה בתורת ודאי ובכל זאת חזינן שהתורה עשתה אותה כודאי ומש"ה שפיר יש ללמוד מזה שספק טומאה ברה"י טמא אפילו כשיש חזקת טהרה.

ועיין בתוס' בסוטה דף כ"ח ע"א בד"ה אינו דין וכו' שסוכרים דלא כדבריהם בנדה וחולין שכיון שקינא לה ונסתרה יש רגלים

לדבר לומר שזינתה אלא ביארו שבלא הקינוי והסתירה לא הי' הדבר נחשב אפילו בגדר ספק כי לא נחשדו על הזנות, ועל ידי הקינוי וסתירה נכנס הדבר לגדר ספק, אבל לא הויא סברא חיובית לבטל את החזקת טהרה ולומר שזינתה.

והתוספי הרא"ש בנדה דף ג' ע"א בד"ה מה וכו' כתב כדברי תוס' שם שבאמת ליכא חזקת טהרה, ולכאוי' הרי זה סותר את דבריו כאן לפי ביאורו של הקובץ הערות.

והאחיעזר בחלק אה"ע סי' א' סוף סק"ב כתב טעם אחר למה א"א לאסור ספק סוטה משום ספיקא דאורייתא לחומרא, והיינו משום שהיא אומרת ברי לי וממילא לא חשיב בגדר ספק וכן הראה מרבינו יונה הובא ברא"ש בכתובות דף ט' וכן מהרשב"א בנדה דף ג' ע"א ד"ה הא. ועיין גם בחידושי הגר"ח על פ"ו מהל' יבום הי"ט בד"ה והנה ביבמות וכו' שכתב ג"כ לבאר למה לא שייך לאסור סוטה ספק ליבם מטעם ספק ערוה וספיקא דאורייתא לחומרא, ומשמעות דבריו שם היא דלא חשיב בכלל בגדר ספק משום דלא חשידי על זנות וכדקי"ל שאין אוסרים על היחוד (היכא שלא הי' קינוי), אלא שבתוך דבריו שם הזכיר גם את הטעם של חזקת טהרה, וצע"ק כוונתו בזה, והוכיח הגר"ח כדבריו מהא דפליגי רב אחא ורבינא בסוטה דף כ"ה ע"א באם הסוטה מותרת להבעל היכא שהבעל מחל על הקינוי לאחר שנסתרה, וכל טעמו של המ"ד שאוסר שם הרי זה משום שהוא סובר שהבעל אינו יכול למחול אבל אילו הי' שייך שימחול אז גם הוא הי' מתיר, ולכאורה צ"ע דהא אע"פ

שביטל את הקינוי אבל מ"מ מידי ספיקא לא נפקא ואמאי היא מותרת, וא"כ בע"כ צ"ל דלא חשיב בכלל בגדר ספק. ועי' ברעק"א במהדורא תניינא סי' ק' שהקשה באמת על הגמרא הנ"ל בסוטה דהא אכתי יש ספק שמא זינתה כיון שקינא לה ונסתרה וא"כ אמאי היא ניתרת ע"י מחילה הלא מידי ספיקא לא נפקא.

והגרש"ש כאן בסי' ט' כתב טעם אחר בדעת הרא"ש למה לא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, והיינו שהרא"ש סובר כהראשונים שהטעם למה ספק טומאה ברה"ר הוא טהור אינו משום שיש חזקת טהרה אלא משום דכיון שמשמע מהפסוק שרק ברה"י הוי ספק כודאי א"כ מזה נקטינן שברה"ר הרי הוא טהור לגמרי בתורת ודאי, וא"כ לפ"ז הה"נ לגבי סוטה ספק ליבם, מכיון שטומאה כעריות כתיבא רק בסוטה ודאי בלשון לאו, א"כ הרי זה מגלה שסוטה ספק מותרת בתורת ודאי להיבם (אי לאו משום הדרשה של לאחר ולא ליבם א"נ הק"ו של רבא), ובדעת תוס' כאן כתב שתוס' סוברים שהטעם למה ספק טומאה ברה"ר הוא טהור הרי זה רק משום חזקת טהרה והכא בסוטה ספק הרי לא שייך למיזל בתר חזקת טהרה ומש"ה הקשו שתיאסר מספק (וכבר כתבנו את ביאורו של הקובץ הערות למה תוס' כאן לא אזלי בתר חזקת טהרה אבל הגרש"ש שם כתב טעם אחר עיי"ש).

והנה אין להקשות שלפי תוס' ששייך לומר בזה שספיקא דאורייתא לחומרא א"כ למה בעינן קרא דונטמאה לאסור ספק סוטה על בעלה תיפוק לי' משום ספיקא דאורייתא לחומרא, דהנה כבר הקשו תוס'

כן בסוטה דף כ"ח ע"א בד"ה מה ת"ל וכו' ותירצו דבא הכתוב לקבוע איסור עשה עצמי על הציור של ספק, משא"כ משום הדין של ספיקא דאורייתא לחומרא הרי אם הי' מיקל אע"פ שהוא צריך כפרה אבל אין בזה החומר של חייבי עשה. ובאמת ה"ה שלק"מ לפי הדרך בתוס' כאן שכוונת ונטמאה היא לעשות ספק כודאי משום שלפ"ז קמ"ל קרא שחייב מלקות כודאי, ע"י בזה באות רס"א.

עוד אפשר לומר דהא דהקשו תוס' כאן שנאסור ספק סוטה משום סד"א לחומרא ולא אזלי בתר החזקת טהרה הרי זה משום שמאחר דקמ"ל קרא שהיא אסורה לבעלה ולתרומה א"כ קמ"ל בזה דלא אזלינן כאן בתר החזקה ומש"ה שפיר הקשו תוס' שנאסור אותה גם להיבם משום שספיקא דאורייתא לחומרא ולא ניזיל בתר החזקה. וכן הביא הקרן אורה מתוס' בסוטה דף כ"ט ע"א ד"ה שכן עשה וכו' שביארו דהא דבעינן קרא לאוסרה בין לבעלה ובין לתרומה הרי זה משום שמבעלה א"א ללמוד לתרומה משום דשאני לבעלה שהוא ענין של מיתת ב"ד אבל לענין תרומה אכתי הוה מוקמינן לה על חזקתה, ומש"ה בעינן קרא גם לתרומה, וא"כ חזינן שכשאין סברא לחלק, שפיר אפשר ללמוד חד מאידך, וא"כ לבתר קרא דתרומה, הרי מעתה שפיר איכא למילף לענין יבום דלא אזלינן בתר חזקה, כן פי' הקר"א. וצ"ע למה א"א ללמוד מתרומה גם הא גופא שהיא אסורה על היבם.

מיהו מדברי הגמרא שם משמע שבאמת א"א ללמוד דבר אחד מחבריו.

ואעתיק את לשון הגמ' ותוס' שם: ותו לר"ע כהונה מנ"ל (כלומר שסוטה ספק אסורה לכהן), וכי תימא כהונה לא צריכא קרא שהרי עשה בה ספק זונה כזונה, תרומה נמי לא תיבעי קרא שהרי עשה בה ספק זונה כזונה, אלא לר"ע ד' קראי כתיבי, חד לבעל חד לבועל וחד לתרומה וחד לכהונה. וכתבו תוס' שם בד"ה שכן עשה בה ספק זונה כזונה וז"ל, תימא אמאי לא אמר כיון דטמאה הכתוב מספק מהיכא תיתי דמותרת בתרומה ולכהונה, וי"ל אי לאו קראי איכא למימר דלא טמאה אלא לענין בעלה דאיכא ספק חייבי מיתות ב"ד אבל לענין תרומה וכהונה הוה אמינא אוקי איתתא אחזקה אבל בירושלמי בפרק קמא מתוך קושיא זו דריש חד מהני תלת קראי ליבם וכו' עכ"ל.

והנה בדברי הרא"ש כאן יש סתירה מיני' ובי' בענין אם אפשר לדמות וללמוד, דהא מזה שהקשה הרא"ש שספק סוטה תהי' אסורה ליבם משום שעשתה התורה ספק כודאי הרי חזינן דשפיר אפשר לדמות ולומר שכמו שעשתה התורה ספק כודאי לענין בעלה ולענין תרומה הה"נ לענין היבם, ואילו לאחר שחזר בו הרא"ש מהדרך של ספק כודאי ודן בענין אם נוכל לאוסרה משום ספיקא דאורייתא לחומרא הרי כתב הרא"ש שא"א לאוסרה להיבם משום הא דספיקא דאורייתא לחומרא, וביארנו בשם הקובץ הערות דהיינו משום שיש לה חזקה, וא"כ חזינן שאע"פ שלענין בעלה ותרומה לא אזלינן בתר החזקה, לגבי היבם שפיר אזלינן בתר החזקה ולא מדמינן יבם לבעלה ותרומה.

ויש לעיין בהנקודה הנ"ל גם בדברי

הגר"ח בהל' יבום, דהנה כבר הבאנו את דברי רב יוסף בסוטה דף ה' ע"ב שסוטה ספק אסורה ליבם משום דכתיב לאחר ולא ליבם, והקשו תוס' שם דהא לאחר ולא ליבם כתיב גבי סוטה ודאי, ותי' הגר"ח בפ"ו מהל' יבום הי"ט בד"ה והנה בתוס' וכו' דבכל זאת מכיון שעשתה התורה ספק כודאי, שפיר אמרינן כן גם בנוגע להאיסור של לאחר ולא ליבם. הרי שנקט הגר"ח דשפיר אפשר לדמות ולומר שכמו שעשתה התורה ספק כודאי לענין האיסור להבעל ותרומה הה"נ לגבי האיסור של לאחר ולא ליבם. מיהו עיי"ש שהביא את מאי דדרשינן בירושלמי חד ונטמאה ליבם וביאר הגר"ח דבעינן כן כדי לגלות שגם לגבי האיסור של לאחר ולא ליבם אמרינן שעשתה התורה ספק כודאי, ולפ"ז יוצא שבלא ונטמאה לא היינו אומרים כן מעצמינו.

רכא) בא"ד.

והנה כבר הבאנו את דברי הקובץ הערות שכתב שדברי תוס' כאן מסתובבים אודות אם יסוד האיסור של ספק סוטה לבעלה הוא משום שהתורה עשתה ספק סוטה כודאי ולעולם הפסוק של ונטמאה איירי בודאי סוטה רק שכתבא גבי ספק משום שכוונת התורה היא לתת לספק את הדינים של ודאי, או האם המלה ונטמאה קאי על סוטה ספק וקבעה התורה בזה איסור עצמי על הציור של ספק. ובדברי הקובץ הערות שם מבואר שיש כמה נפ"מ לדינא בענין זה.

א', לפי הצד דהוי איסור עצמי על המצב

של ספק א"כ הרי זה בגדר איסור עשה, אבל לפי הצד שעשתה התורה ספק כודאי א"כ הרי הוא לוקה, ועיי"ש בסקכ"ג שהביא שהרמב"ם סובר שאינו לוקה מהתורה ושהרשב"א וכן תוס' כאן בע"ב סוברים דשפיר לוקה (ועיי'ן בגליון הש"ס בע"ב שציי'ן לדברי תוס' בדף ס"ט ע"א דהתם כתבו שאינו לוקה, וע"ע מקורות לזה במל"מ בספ"א מהל' אישות).

ב', אם חידשה התורה איסור עצמי על הצירוף של ספק א"כ יוצא שהוא עובר על האיסור הזה אפילו אם כלפי שמיא גליא שלא זינתה, משא"כ אם כוונת התורה היא לעשות ספק כודאי, א"כ אם כלפי שמיא גליא שלא זינתה, אז באמת ליכא איסור, רק שהתורה אמרה שמכיון שאין אנו יודעים צריכים אנו לנהוג בה כודאי (שם בסקי"ד).

ג', בסקט"ו ביאר שאם נזיר נטמא בספק טומאה ברה"י א"כ לפי הצד שעשתה התורה בסוטה, וכן בספק טומאה ברה"י, ספק כודאי א"כ הרי הוא לוקה משום שאנו נוהגים בו כנזיר שנטמא בודאי מת, אבל לפי הצד שנאמר איסור עצמי וטומאה עצמית על ספק, אינו לוקה, כי הטומאה הזאת הרי היא טומאה מחודשת ולא טומאת מת, ונזיר הרי הוא לוקה רק על טומאת מת. והביא הקובץ הערות שכבר נסתפק המנ"ח בזה במצוה רס"ג, והאחיעזר בחלק אה"ע סי' א' סק"ב בד"ה והנה וכו' כתב שבר"ש בפי"ב ממס' פרה ובתוס' בשבועות דף י"ט מבואר שחייבים על ביאת מקדש אם נכנס למקדש לאחר

שנטמא בספק טומאה ברה"י ושמדברי הרמב"ם בפי"א משגגות ה"ו מבואר שאינו חייב, וביאר האחיעזר שגם זה תלוי בהנ"ל כי אין חייבים על טומאת מקדש אלא א"כ נטמא בטומאת מת. ועוד הביא האחיעזר שם שפליגי בירושלמי אם נזיר מגלח תגלחת טומאה על ספק טומאה ברה"י וגם זה תלוי הוא בהנ"ל כי נזיר מגלח תגלחת טומאה רק על טומאת מת.

והגרנ"ט כאן בעמוד צ"ה הביא שהגר"ח נקט כהצד שספק טומאה ברה"י הרי הוא גדר של טומאה חדשה ושת"י הגר"ח עיי"ז את קושיית תוס' בחולין דף ט' ע"ב, דעיי"ש שהביאו תוס' שבשני נזירים שאחד מהם נטמא במת ולא ידעינן איזהו הרי אנו נוהגים בהם דין ספק, והקשו תוס' דאמאי לא יביאו שניהם קרבן טומאה משום שספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, ותי' הגר"ח דהיינו משום שהטומאה של ספק טומאה ברה"י לא חשיב בגדר טומאת מת. וביאר הגרנ"ט שזהו לפי הדרך שבסוטה וספק טומאה ברה"י חידשה התורה איסור עצמי וטומאה עצמית על המצב של ספק ולא אמרינן שהתורה עשתה ספק כודאי ממש, אבל אם נאמר שהתורה אמרה שספק הוא כודאי ממש ושננהג בכה"ג דין ודאי א"כ יוצא שאנו מחשיבין אותם כנטמאים בטומאת מת ושפיר היו צריכים להביא קרבן טומאה. והנה תוס' שם תירצו על קושייתם דלא אמרינן ששניהם מביאים קרבן טומאה משום דלא אמרינן שספק טומאה ברה"י ספקו טמא בצירוף שאי אפשר להיות, והרי אי אפשר לומר ששניהם הם טמאים דהא

ידעין שרק אחד מהם נטמא, וביאר הגרנ"ט שסברת תוס' אתי שפיר רק לפי הצד ששפיר עשתה התורה ספק כודאי ממש, דלפ"ז שפיר כתבו דהוי תרתי דסתרי לומר ששניהם הם בגדר ודאי טמאים, אבל אם נאמר שהתורה חידשה טומאה מחודשת על הציור של ספק א"כ שפיר אפשר לטמא את שניהם בטומאה זו ואין בזה שום תרתי דסתרי, וא"כ מכיון דחזינן שתוס' אזלי לפי הצד שספק הוא כודאי ממש א"כ שפיר לא תירצו תוס' כתירוצו של הגר"ח דהא תירוצו של הגר"ח בנוי על ההנחה שלא אמרינן שעשתה התורה ספק כודאי עכ"ד הגרנ"ט. ועכ"פ תוס' בסוף דבריהם שם בחולין כתבו באמת כהדרך שהתורה עשתה ספק סוטה כודאי ממש עיי"ש, וזה אתי שפיר עם תחילת דבריהם שהבאנו וכהנ"ל שמוכח מתחילת דבריהם דאזלי לפי הדרך שהתורה עשתה ספק כודאי ממש.

רכב) בא"ד.

והנה כבר הבאנו את קושיית תוס' כאן הקשה למה פרכינן בסוטה דף ה' ע"ב שסוטה ספק תתיבם הלא מכיון שסוטה ודאי אסורה ליבום משום דטומאה כתיב בה כעריות א"כ הדין נותן שסוטה ספק תיחשב ערוה.

ועוד העירו הראשונים למה לא נפטור סוטה ספק גם מחליצה משום שהתורה עשתה ספק כודאי.

ועוד הקשו תוס' בסוטה שם דאיך קאמר רב יוסף משום דכתיב לאחור ולא ליבם הלא הפסוק ההוא איירי בסוטה ודאי ולא בסוטה ספק.

ועיין בחידושי הגר"ח על פ"ו דיבום

שהביא את הקושיות האלו, ותירץ שהך גזירת הכתוב שע"י קינוי וסתירה התורה עשתה ספק כודאי ממש, לא קאי על מה שסוטה ודאי אסורה ליבום משום קרא דטומאה, ולא מהני הקינוי והסתירה לעשות ספק סוטה כודאי סוטה לענין זה. ובביאור הדבר למה לחלק ולומר שלא אמרינן לענין זה ספק כודאי כתב הגר"ח וז"ל, ויש להוסיף עוד טעם בזה, דשאני הך דינא דטומאה כתיב בה כעריות דהוי דין מסוים ביבום שתהא חשובה כערוה, דמלבד דין האיסור שבה, עוד יש בה דין נוסף מסוים לענין יבום שתהא חשובה כערוה וכדחזינן דמועיל זאת גם לענין פטורא דחליצה וגם לענין לפטור צרותי, ועל כן אין זה שייך לעניינא דקינוי, משא"כ הך איסורא דלאחר ולא ליבם, כל עיקרו הוא מאיסורא דזנות, דכשם שאסורה לבעל כך אסורה ליבם, וכדחזינן דדרשינן לאיסורא דיבם בק"ו מאיסורא דבעל וכדאייתא בסוטה שם במותר לה אסור באסור לה לא כ"ש, ונראה עוד מזה, דאיסורה לגבי בעל זהו גופה האוסרה על היבם, ועל כן שפיר מועיל הקינוי גם לגבי היבם, ומשו"ה אסורה להתיבם וחולצת ולא מתיבמת עכ"ל.

ובחידושי הגרש"ש כאן בסי' ט' מבואר עוד דרך איך לחלק ולומר דלא אמרינן לענין טומאה כתיב בה כעריות שהתורה עשתה ספק כודאי, דעיי"ש שחקר אם האיסור שאסרה התורה סוטה ודאי ליבום הוא ביסודו איסור טומאה כמו האיסורים של סוטה לבעל ולבועל שהאיסורים ההם הרי הם בגדר טומאה או האם האיסור של סוטה להיבם הרי הוא ככל איסורי ביאה

של שאר עריות שאינם בגדר איסור טומאה (אע"פ שכתוב לא תטמאו בכל אלה אבל אין כוונת הפסוק להגדיר את יסוד הדין של האיסור) אלא הרי הם רק בגדר איסורי ביאה, דגם האיסור של סוטה להיבם הרי הוא בגדר איסור ביאה לחוד, רק שהתורה רמזה בהמלה טומאה שדינה לגבי יבום הוא כדין העריות. ושוב הביא הגרש"ש מתוס' בב"ק דף י"א שכתבו שאע"פ שלענין טומאת נדה אמרינן שאם יש ספק טומאת נדה ברה"י הרי זה טמא וברה"ר הרי זה טהור אבל לענין לאוסרה על בעלה לא שייך לחלק בין רה"י לרה"ר משום שהאיסור של נדה לבעלה אינו בכלל דיני טומאה אלא הרי זה בגדר איסור ביאה, וא"כ מעתה אם נאמר שהאיסור של סוטה ודאי להיבם הרי הוא בגדר איסור טומאה א"כ אז שפיר י"ל בנוגע לסוטה ספק שהתורה עשתה ספק כודאי ממש (כיון דהוי בגדר רה"י) כי לענין טומאה הרי התורה עשתה כל ספק טומאה ברה"י כודאי ממש, אבל אם האיסור של סוטה ודאי להיבם אינו בגדר איסור טומאה אלא בגדר איסור ביאה, א"כ אז א"א לומר על זה שעשתה התורה ספק כודאי ממש כמו דלא אמרינן כן על ספק נדה לענין ביאת הבעל.

והנה הגר"ח כתב מה שכתב כדי ליישב את שיטת הרמב"ם שפוסק שם שספק סוטה צרתה מתיבמת, דלכאורה קשה על זה דאמאי לא נאסור את צרתה משום שהיא ספק ערוה, דהיינו ספק צרת סוטה ודאי, דנאמר שהתורה עשתה ספק כודאי ממש ונאסור גם את צרתה כמו דאסרינן צרת סוטה ודאי (וכעין קושיית הרא"ש

שנאמר שסוטה ספק אסורה ליבום מטעם שהתורה עשתה ספק כודאי ממש), ועל זה תירץ הגר"ח שבנוגע להדין של טומאה כתיב בה כעריות לא מהני הקינוי והסתירה לעשות ספק כודאי וכמו שהבאנו כבר (ועוד ביאר שם שגם א"א לאסור את הצרה לכה"פ משום הדין של ספיקא דאורייתא לחומרא, ולעיל באות ר"כ הבאנו את דבריו).

מיהו האחיעזר בחלק אה"ע סי' א' אות א' וב' ביאר את שיטת הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שהרמב"ם לית ליה בכלל הך דרך שצידדו תוס' והרא"ש לומר שהתורה אמרה להתנהג בספק סוטה כאילו היא ודאי, אלא הכוונה במה שכתבה התורה ונטמאה גבי סוטה ספק היא לחדש איסור עצמי על המצב של ספק, ועל איסור זה לא אמרינן שהוא כעריות כיון דלא כתיבא בלשון לאו וכמו שכתבו תוס' והרא"ש, וא"כ יוצא שמה שסוטה ספק אינה מתיבמת אין זה מסיבת ערוה, ומש"ה שפיר פסק הרמב"ם שצרתה מתיבמת כמו בצרת חיבי לאו ועשה.

רכג) דברי הרמב"ן כאן.

א. הנה בסוטה דף ה' ע"ב קאמר רב יוסף שהטעם שספק סוטה אינה מתיבמת הוא משום דכתיב ויצאה והיתה לאיש אחר ולא ליבם, ופריך אביי דא"כ חליצה נמי לא תיבעי, והשיב רב יוסף שכמו שהיא צריכה גט מבעלה הכי נמי הרי היא צריכה חליצה מהיבם. וכתב הרמב"ן כאן שהרי זה דלא כדברי רב דהא לפי רב יוסף הה"נ שנאמר כן גם בסוטה ודאי דהיינו שכיון שהיא צריכה גט מהבעל, א"א שתפטר מן היבום

תופסין, והקשה הרמב"ן למה גם לענין זה לא אמרינן שטומאה כתיב בה כעריות, דהיינו שאם חזר הבעל וקידשה אין קידושיו תופסין.

והנה לפי המבואר ברש"י בדף מ"ט ע"ב לא קשה קושיא זו, דעיי"ש ברש"י שביאר שבע"כ צ"ל שאם חזר הבעל וקידשה קידושיו קידושין, והיינו משום שאם לא נאמר כן, אלא אם נאמר שאין קידושיו תופסין בה, א"כ הה"נ שהיו קידושיו צריכים להפקע, והדין הי' נותן שתצא בלא גט, כי כל היכא שאין קידושין תופסין ה"ה שהן נפקעים לאחר שכבר חלו**), וא"כ לפ"ז לא קשה קושיית הרמב"ן, דהא כיון דכתיב בפירוש שהיא צריכה גט א"כ בעל כרחך צ"ל שה"ה שקידושיו תופסין בה, והרמב"ן בע"כ ס"ל דלא כרש"י אלא דשפיר שייך לחלק ולומר שאע"פ שאין קידושין תופסין בה, מ"מ היכא שכבר חלו אינן נפקעין**), ומש"ה בסוטה אע"פ שהיא צריכה גט, אכתי שפיר הי' שייך לומר שאם חזר וקידשה אחרי שגירשה אין קידושיו תופסין, רק שבכל זאת קי"ל שאם חזר הבעל וקידשה אחרי שגירשה קידושיו שפיר תופסין בה, ולכן הקשה הרמב"ן דמנ"ל באמת דבר זה,

בלא חליצה. והנה גם תוס' בסוטה שם הקשו קושיא זו אלא שתוס' תירצו דלהכי מהני הגזיזה"כ של טומאה כתיב בה כעריות למיפטר אלא כלום אבל הרמב"ן לא כתב כן. ונראה שהטעם שהרמב"ן לא כתב כן הרי זה משום שהמלה טומאה כתיב באמת רק גבי הבעל, רק שאנו ממשיכים את האיסורים של הבעל על היבם והרי אנו אומרים שכמו שהיא נעשית ערוה על הבעל ה"ה שהיא נעשית ערוה על היבם, והרי אנו אומרים כן או משום הק"ו של רבא, או משום שהכי גלי לן קרא דלאחר ולא ליבם דהיינו שהיבם אינו בגדר אחר אלא הרי הוא מקבל את איסורי הבעל, וכבר הבאנו באות רי"ג שכן סובר התבואות שור, ומש"ה א"א לפוטרה מחליצה כיון שמבעלה הרי היא צריכה גט*).

ב. עוד הקשה הרמב"ן דהא חזינן שאע"פ שטומאה כתיב בה כעריות אבל בכל זאת אין הקידושין של הבעל נפקעין, אלא הרי היא צריכה ממנו גט וכדכתיב וכתב לה ספר כריתות וקאי על מאי דכתיב ומצא בה ערות דבר, וכן נמי קי"ל שאם חזר הבעל וקידשה לאחר שגירשה הרי קידושיו

** כן הבינו תוס' שם את כוונתו, אבל בקידושין דף ס"ח ע"א הבינו בדבריו דשפיר יכול להיות שאין קידושין תופסין ואעפ"כ אם נעשית ערוה אח"כ לא פקעי. וכהבנתם בדף מ"ט בדעת רש"י דשפיר תלוי זה בזה הביאו בקידושין שם שפי' ה"ר שלמה מדרוש את דברי הגמ', ועיי"ש ברש"ש שנתעורר על זה.

*** ומש"כ הרמב"ן וכשם וכו', כוונתו היא רק לומר שהכי קים לן אבל לא שמוכרח להיות כן.

* מיהו בחידושי הגרנ"ט ראיתי שהוא נוקט שגם לפי הצד הזה שהיבם מקבל את איסורי הבעל אתי שפיר למה היא פטורה מן החליצה, והיינו משום דכיון שהיא נעשית ערוה על הבעל הוא הדין נמי שהיא נעשית ערוה על היבם. ונהי שיש גזירת הכתוב שמבעלה הרי היא צריכה גט אבל בכל זאת מהיבם אינה צריכה חליצה כיון דילפינן שהיא בגדר ערוה על היבם.

ולכאורה כן יסבור גם הרמב"ן בדעת רב.

ואמאי לא נאמר גם לענין זה שטומאה כתיב בה כעריות ושאיין קידושיו תופסין בה.

ג. עוד הקשה הרמב"ן על רב דהא בע"ב כאן מבואר שאפילו לפי המ"ד שסובר שהמלה טומאה קאי על מחזיר גרושתו אבל בכל זאת הרי היא צריכה חליצה, וכוונת הרמב"ן היא בין להצרה ובין להגרושה עצמה כמו שמבואר בהמשך דבריו, וא"כ קשה על רב מאי שנא מסוטה ודאי שאינה צריכה חליצה. ודברי הרמב"ן בזה הם דלא כתוס' בע"ב ד"ה צרתה, דעיי"ש שכתבו שלפי ר"י בן כיפר שסובר שאחרי אשר הוטמאה קאי רק על מחזיר גרושתו, א"כ לדירי' באמת הרי היא פטורה גם מחליצה (ורק לפי רבנן שם דס"ל דקאי על סוטה, מבואר שם שאפילו אם גם הם מודים דקאי על מחזיר גרושתו משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אבל מ"מ הרי היא צריכה חליצה משום שעיקר הפסוק של טומאה לא קאי על מחזיר גרושתו).

ד. וכדי לתרץ את כל הנ"ל חידש הרמב"ן שלעולם הטעם שרב פוטר מן היבום ומן החליצה הרי זה משום המיעוט של לאחר ולא ליבם, דס"ל לרב שזה ממעט גם מחליצה, ודלא כרב יוסף בסוטה שם שסובר שזה ממעט רק מיבום, דרב פליג על רב יוסף בזה, והדרשה של טומאה כתיב בה כעריות מהני רק לעשות צרתה

כמותה אבל אין זה מועיל כדי לחדש עלי' דין ערוה, ומש"ה שפיר קי"ל שקידושין תופסין בה, וכן מחזיר גרושתו לכו"ע צריכה חליצה כיון דלא כתיב בה אלא קרא דטומאה לחוד.

ולפי הרמב"ן יוצא שלפי רב לאחר ולא ליבם בא למעט בין מחליצה ובין מיבום והרי זה קאי רק על סוטה ודאי, ולפי רב צ"ל דסוטה ספק חולצת ולא מתיבמת משום הק"ו שאמר רבא במס' סוטה שם ודלא כרב יוסף דיליף לה מלאחר ולא ליבם. ולפי רב יוסף שדורש מלאחר ולא ליבם שהיא חולצת ולא מתיבמת א"כ לדירי' ה"ה שכן יהי' גם בסוטה ודאי.

ה. ועיין בקרן אורה כאן שהקשה על דרכו של הרמב"ן (*). דמנ"ל באמת שרב פוטר גם מחליצה דהא רב הזכיר רק שהיא אסורה להיבם וא"כ אולי גם רב סובר רק הא לחוד שהיא אסורה ליבום משום הק"ו של רבא בהסוגיא בסוטה שם דאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש ולית לי' הדרשה של לאחר ולא ליבם (**), ומטומאה הרי הוא דורש לאסור גם את צרתה, ועוד דאם בעינן לאחר ולא ליבם לסוטה ודאי ולא סגי בטומאה לחוד כי טומאה בא ללמד רק על הצרה, א"כ הדרה לדוכתה קושיית תוס' בסוטה דף ה' ע"ב, והיינו שאיך דורש רב יוסף את הדרשה של לאחר ולא ליבם לענין ספק סוטה הלא הפסוק

רבא ולא את הילפותא של לאחר ולא ליבם, אבל כשנקשה את קושייתו על הרמב"ן בחידושיו יש להקשות גם בסגנון שנימא שאית לי' לרב את הדרשה של לאחר ולא ליבם, רק דסבירא לי' כרב יוסף שסובר שאינה פטורה מחליצה.

(* הקרן אורה קאי למעשה על הרשב"א שכתב קרוב לדברי הרמב"ן בחידושיו, וקושיותיו על הרשב"א קשות גם על הרמב"ן עיי"ש.

(** והנה המעיין בדברי הרשב"א והקרן אורה יבין למה נקט הקרן אורה בקושייתו את הק"ו של

כתוב גבי סוטה ודאי, ותוס' שם תירצו שלסוטה ודאי לא בעינן קרא כי דרשינן מטומאה, ומש"ה תנהו ענין לסוטה ספק, אבל לפי הרמב"ן הרי שפיר בעינן לאחר ולא ליבם לסוטה ודאי (מיהו הגר"ח בהל' יבום כתב לפרש שאין כוונת רב יוסף לומר שלאחר ולא ליבם קאי על ספק אלא לעולם מודה הוא דקאי רק על ודאי רק שכוונתו היא לומר שהתורה עשתה ספק כודאי, כלומר שהתורה נתנה לספק את הדינים של ודאי, וא"כ י"ל שכן סובר הרמב"ן).

והנה לכאורה גם גוף דברי הרמב"ן צריכים ביאור, דהא מדברי הרמב"ן יוצא שמהמלה טומאה דרשינן שהיא כערוה לפטור את צרתה אבל אי אפשר לדרוש מהמלה טומאה שהיא נחשבת כערוה להיות פטורה מן היבום ומן החליצה אלא בעינן לזה את הדרשה של לאחר ולא ליבם, ולכאורה צ"ע למה א"א ללמוד גם את הדין הזה מהמלה טומאה גרידא. ואולי יש ליישב שבלי לאחר ולא ליבם לא היינו דורשים כלל שהמלה טומאה קאי על היבם וכמו שהבאנו שכבר נתקשו בזה המפרשים, אבל לאחר דילפינן מלאחר ולא ליבם שהיא פטורה מן החליצה כמו ערוה א"כ מעתה שפיר ילפינן שהמלה טומאה קאי על היבם, וצ"ע. שו"ר באחיעזר בחלק אה"ע ריש סי' א' בד"ה אבל וכו' שכתב כהדרך הזה שכתבנו (והנה ברשב"א מבואר דרך אחרת, והיינו שבלי לאחר ולא ליבום היינו לומדים מטומאה רק שהיא אסורה ליבום אבל עדיין היינו מצריכים חליצה, והיינו משום שהיינו מדמים למחזיר

גרושתו שנפלה ליבום אשר בה כתוב הפסוק של טומאה ובכל זאת בעיא חליצה).

ו. עוד יש לעיין בדברי הרמב"ן דמאחר דידעינן מלאחר ולא ליבם שהיא פטורה מן היבום ומן החליצה א"כ למה לן למילף מטומאה שהיא פוטרת את צרתה הלא מאחר שהיא עצמה פטורה מיבום וחליצה הרי נשאר עלי' האיסור של אשת אח וא"כ אמאי לא הפטור את צרתה משום הערוה של אשת אח כמו אילונית למ"ד שאילונית פוטרת את צרתה, והרי בדף ג' ע"ב מבואר בגמרא שרב יכול שפיר לסבור כרב אסי שסובר שאילונית פוטרת את צרתה. שו"ר בחזו"א בסי' ק"ל סק"ט שהעיר כן.

ואולי י"ל כמו הדרך שהבאתי באות ב' בשם הגרנ"ט (וכן קרוב לזה הבאנו שם מהקובץ הערות) שהטעם של רב אסי במה שהוא סובר שאילונית פוטרת את צרתה אינו משום שהאיסור הרגיל של אשת אח שנשאר מדין פטור מהני לפטור את הצרה, אלא הטעם הוא משום שכוונת התורה בהדרשה של אשר תלד היא לקבוע אילונית לסוג מיוחד של אשת אח שאין האיסור שלה ניתר ליבום, והרי זה סוג אחר של אשת אח, וממילא הרי היא פוטרת את צרתה כמו כל העריות, אבל לאחר ולא ליבם בא באמת רק כדי לפטור מיבום, ורק בדרך תוצאה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וא"כ הרי זה אותו סוג איסור של אשת אח שניתר תמיד ליבום, וממילא אין זה פוטר את הצרה. מיהו צ"ע מהיכא תיתי לחלק כהנ"ל בין המיעוטים. ואולי משום

שאר תלד כתיב בפרשת יבום, ודוחק.

רכד) ביאור דברי הרשב"א כאן.

הנה כבר הבאנו לעיל את פירושו של הרמב"ן בדברי רב והיינו שמה שרב פוטר מן היבום ומן החליצה הרי זה מהדרשה של לאחר ולא ליבם, והדרשה של טומאה כתיב בה כעריות באה לעשות צרתה כמותה. והקשה הרשב"א על זה מקושיית הגמרא כאן דמקשינן למה תנן שסוטה ספק חולצת ולא מתיבמת דמאי שנא סוטה ודאי דכתיב בה טומאה ספק נמי כתיב בה טומאה, ואילו לפי הרמב"ן מה קשה, דהא מה שרב סובר שסוטה ודאי פטורה מן החליצה אינו מהפסוק של טומאה אלא מלאחר ולא ליבם וזה הרי קאי רק על סוטה ודאי ולא על סוטה ספק וא"כ מה היא קושיית הגמרא מהמלה טומאה.

והגר"א בסי' קע"ג סקי"ב כתב לתרין שקושיית הגמרא מהמשנה בספק סוטה היתה על מה שמשמע מהמשנה שצרתה של ספק סוטה מתיבמת, ואין דינה כמו הדין של הספק סוטה עצמה, ועל זה תירצו דשאני סוטה ודאי מסוטה ספק, וא"כ על זה שפיר קפריך הש"ס דהא גם בסוטה ספק כתיב טומאה וממילא בדין הוא שתהי' צרתה כמותה, אבל לאחר ולא ליבם לפי רב קאי באמת רק על סוטה ודאי. מיהו הרמב"ן בספר הזכות כאן כתב כפירושו בחידושיו, וגם פי' את קושיית הגמרא מהמשנה בסוטה כפשוטה, דהיינו שלפי רב למה היא חולצת ולא פי' שהקושיא היא מהצרה, וא"כ על דבריו

בספר הזכות אכתי קשה קושיית הרשב"א, וצ"ע.

וכעין פירושו של הגר"א שקושיית הגמרא כאן היא ממה שמשמע שצרת ספק סוטה מתיבמת כתב גם המאירי, שהרי הרא"ש והרמב"ן כאן הביאו שהראב"ד סובר שרב יוסף בסוטה דף ה' ע"ב חולק על רב והרי הוא סובר שסוטה ודאי חולצת ולא מתיבמת, אבל להמאירי יש דעה אחרת במה היא שיטת הראב"ד, והיינו שהראב"ד סובר שגם כוונת רב היתה רק לאסור ליבום אבל לא לפטור מן החליצה, וצרתה הרי היא כמותה משום שטומאה כתיב בה כעריות, וקושיית הגמרא על רב היא מזה שמשמע מהמשנה בסוטה שצרת ספק סוטה מתיבמת ואילו לפי רב הדין נותן שגם שם תהי' צרתה כמותה, וכן פי' הריטב"א בשם הרא"ה את דברי רב ואת קושיית הגמרא, וכן כתב הערל"ג מדעת עצמו בביאור כוונת הראב"ד, ועיין בהמפרשים הנ"ל בענין מה שמשמע לעיל בדף ג' ע"ב שרב פוטר באמת גם מחליצה. ועיין ברשב"א שתי' את קושייתו על הרמב"ן ע"י שפירש בדרך אחרת מהרמב"ן, והיינו דלאו מאיש אחר לחוד דריש, משום דאי הוה כתיב לאיש אחר לחוד הוה אמינא שגם היבם מיקרי אחר, וכן אי הוה כתיב טומאה לחוד הו"א רק שהיא חולצת ולא מתיבמת, אבל השתא דכתיבי תרוייהו, גלי קרא דטומאה על הפסוק של לאחר שהכוונה היא לאחר ולא ליבם, וממילא הרי היא פטורה גם מחליצה, ולכן שפיר קפריך הש"ס דכיון שגם בסוטה ספק כתיב טומאה א"כ הדין נותן שזה יועיל להמשיך את הדרשה של

לאחר ולא ליבם גם על סוטה ספק. וז"ל הרשב"א, וכיון שכן אפילו סוטה ספק אי כתיבא בה טומאה לא חלצה דהא גלי לן רחמנא דכל סוטה הטמאה תהי' לאיש אחר ולא ליבם עכ"ל. מיהו לא הבנתי את דברי הרשב"א והיינו משום דנהי שסובר רב דמהני טומאה לגלות שהיבם לא מיקרי אחר אבל מהיכא תיתי שרב צריך לסבור שזה מועיל גם לומר שהדרשה של לאחר ולא ליבם קאי גם על סוטה ספק.

ועכ"פ חזינן שכתב הרשב"א שאילו הי' כתוב רק טומאה הו"א שהיא חולצת ולא מתיבמת וכן צרתה, ולכאורה כוונתו היא לומר שהסוטה עצמה היתה אסורה ליבום משום המלה טומאה, רק שהיינו אומרים שהיא חולצת כמו במחזיר גרושתו שנפלה ליבום שכתוב בה טומאה והרי היא חולצת. ועי' בנ"י שהביא ג"כ את דברי הרשב"א, ומלשונו של הנ"י מבואר להדיא שמה שהיא אסורה להתיבם הרי זה באמת מהמלה טומאה עיי"ש.

וע"ע ברש"י בע"ב בד"ה פסולה פסולה לי' דס"ל כדרכם של הרשב"א והרמב"ן שמהמלה טומאה לחוד א"א ללמוד שהיא עצמה פטורה מחליצה, והרי הוא סובר שאפילו לפי ר"י בן כיפר מחזיר גרושתו צריכה חליצה וכהרמב"ן והרשב"א, כן ביאר המהרש"א שם את דבריו.

רכה) שיטת הנ"י.

עיינ בנ"י כאן שכתב וז"ל, אמר המחבר ברצון איירי, ובאשת ישראל אבל באשת כהן היכא שנאנסה צ"ע אם אמרינן (אסרינן, ב"ח) ואם מת חולצת עכ"ל. הרי

שחקר אם באשת כהן שנאנסה פטרינן אותה מן היבום ומן החליצה משום דטומאה כתיב בה כעריות. והב"ח בסי' קע"ג בד"ה מי שזינתה וכו' והבית שמואל שם בסק"י הקשו על הנ"י מהא דאמרינן לקמן בדף נ"ו ע"ב שאשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה משום הלאו של לא יוכל בעלה הראשון וגו' אחרי אשר הוטמאה, הרי דשפיר כתיבא בה טומאה כמו אשת ישראל שזינתה (ועיי"ש בבית שמואל וכן בפתחי תשובה בשם הבית מאיר מה שתירצו על קושיא זו מהגמ' בדף נ"ו). ותמהו המל"מ בפ"ו מיבום הי"ט, ורעק"א במשניות בסוטה אות ה', דהא בסוטה דף ו' ע"א קאמר רבא שספק סוטה אינה מתיבמת משום ק"ו דאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש, ופרכינן דא"כ אשת כהן שנאנסה ונפלה ליבום לפני אחיו שהוא חלל לא תתיבם משום הק"ו הנ"ל, ומתריצין דשאני התם שהיא בגדר היתירא להחלל וגם אם היתה אשתו של החלל לא היתה נאסרת עליו, וקשה דהא לפי מה שציידד הנ"י, ולפי הגמ' בדף נ"ו, הלא הדין צריך להיות שהיא פטורה אפילו מחליצה משום טומאה, ואילו מסוגיא דהתם יוצא שהיא מתיבמת היכא שהיבם הוא חלל.

והחזו"א בסי' ק"י אות ז' תי' שבאמת בהסוגיא דסוטה שם לא שייך לומר על הציור של אח חלל שתהי' פטורה מיבום וחליצה משום דטומאה כתיב בה כעריות, והיינו משום שכמו דאמרינן שם שלא שייך לאוסרה על החלל משום הק"ו כיון שהיא היתירא לגבי החלל הה"נ שזה גורם שא"א לאוסרה עליו משום טומאה והיינו משום

שהיא היתירא לגבי*), רק שהנ"י איירי באופן שהאח היבם הי' כהן כשר ולא חלל, ועל זה נסתפק הנ"י באם אומרים כאן שטומאה כתיב בה כעריות, ואע"פ שבודאי כתיב בה לשון של טומאה וכמו שהעירו הב"ח והבית שמואל, אבל מ"מ הנ"י סובר כהרשב"א בסוגיין (שהביא גם הנ"י את דבריו לקמן בע"ב) שבאמת דרשת רב אינה מטומאה לחוד אלא בעינן לצרף לזה גם את הדרשה של ויצאה והיתה לאיש אחר ולא ליבם (וכמו שביאר הרשב"א), וא"כ י"ל דמספקא ל"י להנ"י באם הדרשה של לאחר ולא ליבם קאי רק על אשת ישראל שזינתה או גם על אשת כהן שנאנסה.

וע"ע בחידושי הגרנ"ט כאן בסוף השיעור הראשון על צרת סוטה שביאר ג"כ כהחזו"א שספיקת הנ"י היא על פי דברי הרשב"א הנ"ל אלא שאין מבואר בתוך השיעור שם למה בהגמ' בסוטה שם, באח חלל, לא שייך לומר שטומאה כתיב בה כעריות, וכבר הבאנו את ביאורו של החזו"א על זה.

וע"ע בקובץ הערות בסי' ט"ו אות ג' שכתב כעין דברי החזון איש בענין למה לא שייך באח חלל הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות (וע"ע בספר חוסן ישועות בסוף דף ו' של הספר). מיהו עיי"ש בקובץ הערות שהעיר דנהי שעל פי הנ"ל מתורצת מסקנת הסוגיא בסוטה שם דהיינו שלפי

המסקנא שם שלא שייך הק"ו באח חלל הה"נ שלא שייך לפטור מצד טומאה, אבל אכתי לא מיושבת קושיית הגמרא שם, שהרי הגמ' שם הקשתה דאלא מעתה דאמרין את הק"ו, אשת כהן שנאנסה ונפלה לפני אח חלל לא תתיבם, וחזינן שהקשה הגמ' רק שלא תתיבם אבל משמע שחליצה הרי היא שפיר צריכה, ואילו לפי דרכו (וכן לפי דרכו של החזו"א), הרי מכיון שאנו סוברים עכשיו ששייך הק"ו א"כ הדין נותן שתהי' פטורה אפילו מחליצה משום טומאה, ונשאר הקובץ הערות בצ"ע.

ועיי"ש בסק"ד וסק"ה שכתב עוד דרך איך לפרש את ספיקת הנ"י לענין אח כשר כדי ליישב את מה שהעירו הב"ח והבית שמואל שלהדיא מצינו דקאי לגבה המלה של טומאה (וכבר הבאנו את דברי החזו"א והגרנ"ט בזה).

והנה הערל"נ לעיל בדף ג' ע"ב כתב דרך אחרת ליישב את קושיית רעק"א והמל"מ על הנ"י מהסוגיא בסוטה, והיינו שהסוגיא בסוטה לא הביאה את הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות על אשת כהן שנאנסה משום דס"ל כהחולקים על רב וכמו שהמציא שם הערל"נ שיש חולקים על רב שאינם סוברים את הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות.

וכעין דברי הערל"נ כתב הקרבן נתנאל

שריא ל"י, וא"כ ה"נ ביש לו אח חלל, דנהי דביבום חשיב אישות דיד' כאישות דאחיו המת, מ"מ לא שייך למיסר כיון דהשתא לאו טומאה איכא ולא איסורא איכא וכו' עכ"ל.

* וז"ל החזו"א, ונראה דביש לו אח חלל לא שייך למילף מטומאה דתיהוי כערוה כיון דאונס בישאל מישרי שרי, ואילו הי' הדין שכהן יכול להתחלל, אשת כהן שנאנסה ואח"כ נתחלל היתה

כאן באות ט', דעיי"ש שהקשה על הסוגיא בסוטה דהא אשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה משום טומאה כדאיתא בדף ג"ו (וכמו שהביאו הב"ח והבית שמואל) וא"כ איך רצתה הגמרא שם לומר שתתיבם הלא טומאה כתיב בה כעריות (וזהו כעין קושיית רעק"א והמל"מ על הנ"י). ותי' כהנ"ל שהסוגיא בסוטה חולקת על רב. ובזה רצה ליישב שם את קושיית הרא"ש (וכן את קושיית תוס' כאן בסד"ה צרת סוטה לפי גירסת הרש"ל בדבריהם) דאמאי פרכינן התם דסוטה ספק תתיבם יבומי הרי התורה עשתה ספק כודאי ממש, וסוטה ודאי אסורה להתיבם משום דכתיב בה טומאה וכדרשת רב, ותי' הק"נ כהנ"ל שהסוגיא שם אזלה דלא כרב. ועי' ביתר דברי הק"נ והערל"נ שם.

רכו) שיטת הראב"ד.

א. הנה הרמב"ן והרא"ש כאן כתבו בשם הראב"ד שסוטה ודאי וכן צרתה חולצות ולא מתיבמות, וכתבו שטעמו הוא משום שסמך על הסוגיא בסוטה וס"ל שרב יוסף בסוטה פליג על רב וסובר שגם ודאי סוטה צריכה חליצה כיון שמבעלה הרי היא צריכה גט. ומבואר בהגהות הגר"א על הרא"ש וכן באה"ע סי' קע"ג סקי"ב שהכרחו של הראב"ד לומר כן הוא משום שהרי רב יוסף שם הביא את הדרשה של לאחר ולא ליבם הכתובה אצל סוטה ודאי, וביאר שם רב יוסף שבכל זאת הרי היא צריכה חליצה משום שגם מבעלה הרי היא צריכה גט, ובאמת הסברא שאמר רב יוסף שם שאילו איתי' לבעל מי לא בעיא גט שייכת גם בסוטה ודאי עכ"ד. ומשמע

מדברי הגר"א שהוא סובר שכוונת הראב"ד היא ללמוד שבאמת רב יוסף דורש את הפסוק של לאחר ולא ליבם לסוטה ודאי, והא דילף מזה רב יוסף לסוטה ספק הרי זה משום דס"ל שהתורה עשתה ספק כודאי. והנה באמת כבר הקשו תוס' שם על רב יוסף דהא לאחר ולא ליבם כתיב גבי סוטה ודאי, ותירצו תוס' שרב יוסף סובר שמכיון שלסוטה ודאי לא בעינן את הדרשה הנ"ל משום שכבר כתיב בה טומאה א"כ אם אינו ענין לסוטה ודאי תנהו ענין לסוטה ספק, אבל הראב"ד חולק על תוס' וסובר שרב יוסף חולק באמת על רב וסובר שלאחר ולא ליבם קאי רק על סוטה ודאי (ואינו דורש מטומאה), רק שהוא ממשיכו על סוטה ספק משום שהתורה עשתה ספק כודאי, וממילא הרי הוא סובר שאפילו סוטה ודאי צריכה חליצה. וכבר הבאנו שגם הגר"ח בפ"ו מהל' יבום הי"ט תירץ את קושיית תוס' על רב יוסף כהדרך הנ"ל, והיינו דנהי שלאחר ולא ליבם קאי על סוטה ודאי אבל התורה עשתה ספק סוטה כודאי סוטה ממש.

ב. והנה הרא"ש כתב שלא עלה על דעת הראב"ד לחלק בין סוטה ודאי לסוטה ספק. ולכאורה דבריו אינם מובנים דהא בסוגיא דידן לפי רב הרי להדיא מחלקת הגמרא בין ודאי סוטה לספק סוטה וגם הראב"ד ידע כן, רק שהראב"ד סובר שרב יוסף שם חולק על זה ואינו מחלק בין סוטה ודאי לסוטה ספק וכמו שביארנו, והראב"ד מכריע כרב יוסף שם, וא"כ מה שכתב הרא"ש שלא עלה על דעת הראב"ד לחלק

לכאורה אינו מובן. ונראה שזוהי כוונת הגר"א שכתב שדברי הרא"ש תמוהין ושקשה להולמם (ועיין במש"כ על זה החזו"א בסי' ק"ל סק"ג).

ג. ועיין באחיעזר בחלק אה"ע סי' א' סקט"ו שדן על מה שכתב הראב"ד שגם הצרה חולצת ולא מתיבמת, דלכאורה קשה על זה דנהי שהסוטה עצמה אסורה על היבם משום לאחר ולא ליבם או משום הק"ו של רבא, אבל בכל זאת הרי אין היא בגדר ערוה על היבם, וא"כ למה היא אוסרת את הצרה. ואין לומר שהסוטה עצמה אסורה לבסוף גם משום אשת אח וממילא הרי היא פוטרת את צרתה משום צרת ערוה, דזה אינו, דהא ממה שהסוטה עצמה צריכה חליצה חזינן שאין עלי' איסור של אשת אח, וא"כ צ"ע אמאי אין הצרה מתיבמת, ע"כ קושיית האחיעזר (והנה האחיעזר נקט בזה דהיכא שיש חליצה, נקטינן שאין עלי' איסור של אשת אח. ברם כבר חקר הפרשת דרכים בזה בנוגע לחיובי לאו ועשה דאינן מתיבמות משום שאין עדל"ת ועשה, וכידוע. גם נקט האחיעזר בזה שאם על הסוטה עצמה הי' נשאר האיסור של אשת אח, אז היינו אומרים שהצרה נפטרת משום צרת ערוה, ואע"פ שהאיסור הזה של אשת אח נשאר על הסוטה בדרך תוצאה ממה שהיא פטורה מיבום, אבל בכל זאת יש גם בכח האיסור של אשת אח שנשאר עלי' בדרך תוצאה מפטור מסוים לפטור את הצרה, וכן סובר רעק"א בקושייתו המפורסמת למה בענין קרא לפטור צרת צרה תיפוק לי' משום שעל הצרה עצמה נשאר האיסור של

אשת אח, באופן שצרתה, שהיא הצרת צרה, הרי היא עצמה בגדר צרת ערוה של אשת אח, וגם האחיעזר שם הביא להלן בדבריו שם את קושיית רעק"א, וכבר הארכנו באות א' - ו' בענין זה).

וצידד האחיעזר לומר שלפי הדרשה של לאחר ולא ליבם י"ל דשפיר נשאר על הסוטה האיסור של אשת אח כיון שיש מיעוט מפורש למעטה מיבום ואע"פ שהיא צריכה חליצה, וכתב שלפ"ז הדין נותן שגם בספק סוטה צרתה לא תתיבם כיון שרב יוסף ממשיך את הדרשה של לאחר ולא ליבם על סוטה ספק.

והביא האחיעזר שם מהיש"ש שבאמת אם פוסקים כהסוגיא בסוטה אז הצרה של ודאי סוטה שפיר מתיבמת וכהנ"ל דכיון שהיא צריכה חליצה (כמו שהיא צריכה גט מבעלה) א"כ אין איסור של אשת אח ומש"ה בע"כ אין היא אוסרת את צרתה, אלא שהראב"ד פוסק שאין הצרה מתיבמת משום שהוא חושש להלכה גם לרב (וכן ביאר בד"ה ולפי וכו'). והיש"ש עצמו שם צידד לפסוק לגמרי כהסוגיא בסוטה ושהצרה של ודאי סוטה תתיבם ודלא כהראב"ד שסובר ששפיר צריכים לחשוש לרב. ועוד הביא היש"ש בשם המרדכי שצרת ודאי סוטה לפי רב פטורה מיבום וחליצה, ושלפי הסוגיא בסוטה הרי היא מתיבמת, וטוב שתחלוץ.

ועוד פסק היש"ש שם שצרת סוטה ספק מתיבמת אפילו לפי הראב"ד, וביאר האחיעזר בד"ה ולפי וכו' דהיינו משום שממ"נ אם נקטינן כהסוגיא בסוטה אז אפילו צרת סוטה ודאי מתיבמת וכמו שביארנו, ואם ננקוט כהסוגיא ביבמות כאן

כן הלח"מ בשם הרא"ש, ואילו בדברי הרא"ש לא נזכר דבר זה להדיא, וכן העיר האחיעזר שם על דברי הלח"מ, וע"ע בדברי הלח"מ שם. וגם הב"ח סובר שלפי דעת הראב"ד צרת סוטה ספק מתיבמת עיי"ש בד"ה מי שזינתה אשתו.

ד. ולעיל באות רכ"ד הבאתי בשם המאירי דרך אחרת לגמרי בהבנת שיטת הראב"ד, והיינו שהראב"ד סובר שגם כוונת רב היתה רק לאסור ליבום אבל לא לפטור מן החליצה, וצרתה הרי היא כמותה משום שטומאה כתיב בה כעריות, וקושיית הגמ' על רב היא מזה שמשמע מהמשנה בסוטה שצרת ספק סוטה מתיבמת ואילו לפי רב הדין נותן שגם שם תהי' צרתה כמותה (וכן פי' הריטב"א בשם הרא"ה את דברי רב וקושיית הגמ', וכ"כ הערל"ג בביאור כוונת הראב"ד. ועי' בהמפרשים הנ"ל בענין מה שמשמע לעיל בדף ג' ע"ב שרב פוטר באמת גם מחליצה).

דף י"א ע"ב

רכז) ואפילו זנאי.

עיין בגמרא דאמרינן שרבי יוסי בן כיפר לאו בסוטה לית ליה, ואפילו זנאי, מ"ט הוי' ואישות כתיב בה. ופירשו רש"י ותוס' שהכוונה בזה היא לפרש למה ר"י בן כיפר ס"ל שא"א לומר שהפסוק איירי באשתו שזינתה ועל זה אמרינן דהיינו משום שהוי' ואישות כתיב בה, עיין בפירושיהם.

שסתם דבריו כיון שיבום אינו נוהג בזמן הזה, וכן נקט הישרש יעקב כאן בדעת הרמ"א.

אז נהי שצרת סוטה ודאי אינה מתיבמת משום דכתיב טומאה אבל בסוטה ספק הרי לא כתיב טומאה וכדאמרינן בסוגיית הגמרא כאן וא"כ צרתה שפיר מתיבמת, אלא שבכל זאת צידד האחיעזר לומר שיש אפשרות לאסור צרת סוטה ספק משום שעשתה התורה ספק סוטה כודאי לחומרא דהיינו לענין לאוסרה ליבום (אבל לא למיפטרה מחליצה) דלפ"ז אם חוששין לרב א"כ ה"ה שצריכים לחשוש גם בספק סוטה לאסור את הצרה ליבום משום ספק כודאי (ובסוף ד"ה ואחר וכו') כתב שה"ה שיש לאסור צרת סוטה ספק משום שהדרשה של לאחר ולא ליבם מחזיר את האיסור של אשת אח ורב יוסף ממשיך את זה גם על סוטה ספק וכבר הזכרנו לעיל בסמוך דרך זה בשמו). ועיין גם בישרש יעקב שהסיק שלפי הראב"ד אם חוששין לרב אז הדין נותן שצרת סוטה ספק אינה מתיבמת וד"ל, אבל לדעת הראב"ד וכו' דסוגיא דסוטה פליגא אדרב כמו דסוטה ודאית הוי ערוה וצרתה כמותה ה"ה סוטה ספק הו"ל ספק ערוה ולחומרא ומש"ה היא וצרתה חולצת ולא מתיבמת עכ"ל.

וכתב האחיעזר שמהרמ"א בסי' קע"ג סעיף י"א נראה כהיש"ש שגם צרת ספק סוטה מתיבמת וכמו שפסק המחבר שם*), אבל בביאור הגר"א שם בסק"ג מבואר דס"ל שצרת ספק סוטה חולצת ולא מתיבמת, וכתב הגר"א שם לדיוק כן מדברי הרא"ש והראב"ד עיי"ש. ובאמת כן כתב הלח"מ בפ"ו מהל' יבום הי"ט, אלא שכתב

(* ושוב צידד שאולי ס"ל להרמ"א שאינה מתיבמת כמו שכתב לענין צרת סוטה ודאי, רק

והנה הרי"ף והרמב"ם פסקו להלכה שליכא לאו של מחזיר גרושתו א"כ נתקדשה להאישה השני אבל לא אם נבעלה ולא נתקדשה. ולכאורה צ"ע מנין להם דבר זה, דנהי שרבנן אמרו שאחד זה ואחד זה אסורה, דהיינו או ע"י שנישאת עם האישה האחרון או ע"י שנתקדשה להאישה האחרון, וא"כ חזינן דבעינן לכה"פ קידושין, אבל הרי יש לדחות דהיינו רק אם לא נבעלה לו, אבל אם נבעלה לאיש אחר אולי היא אסורה לבעלה הראשון אפילו אם לא נתקדשה. והנה הרי"ף עצמו כתב שטעמו של הדין הנ"ל הוא משום שהוי' ואישות כתיב בה. מיהו יש לעיין בזה, והיינו משום דנהי דאמרינן לפי פירש"י שריב"כ סובר דבעינן בדוקא הוי' ואישות עם איש אחר ובלא הוי' ואישות ליכא לאו ומש"ה ס"ל שא"א לומר שיש לאו על אשתו שזינתה, אבל מי יימר שגם רבנן סוברים כן, הלא י"ל שרבנן סוברים שבאמת לא בעינן בדוקא הוי' ואישות עם איש אחר אלא הה"נ שגם בלא הוי' ואישות הרי היא אסורה אם מיהא נבעלה ומש"ה הרי הם סוברים ג"כ דשייך לומר שיש לאו על אשתו שזינתה. ובאמת לפי פירושם של תוס' הרי לא חזינן בגמרא אפילו לפי ריב"כ דבעינן בדוקא הוי' ואישות עם איש אחר דהא לפי תוס' הכוונה היא להוי' ואישות פעם שני עם בעלה הראשון שגירשה, וא"כ גם לפי ריב"כ י"ל שיש לאו אפילו היכא שרק נבעלה להאישה האחרון בלי הוי' ואישות ומה שאמר ריב"כ דבעינן נישואין הכוונה היא להיכא שלא נבעלה, וקרי לה הוטמאה כיון שהנישואין הן לצורך ביאה.

ועי' במרדכי כאן, וכן בהג"מ בפ"א מהל' גירושין אות ו', שתירצו בשם הראב"י שבע"כ צ"ל שלפי רבנן ליכא לאו על מחזיר גרושתו אלא א"כ נתקדשה לאיש אחר ולא ע"י ביאה לחוד משום שאת"ל שהיא אסורה גם ע"י ביאה לחוד א"כ מאי דוחקיהו דרבנן להעמיד את הפסוק של "אחרי אשר הוטמאה" על סוטה ודאי הלא יש להעמידו על מחזיר גרושתו היכא שנבעלה בזנות לאחר שגירשה, דגם את זה שייך לקרות בגדר הוטמאה, והרי כבר כתבו תוס' שכל הטעם למה סוברים רבנן דאיירי באשתו שזינתה הרי זה משום שעל מחזיר גרושתו שנתקדשה לאחר לא שייך לומר אחרי אשר הוטמאה שהרי לא זינתה, וא"כ אם איתא שלפי רבנן יש לאו גם היכא שנבעלה לאחר בלא קידושין א"כ יש לאוקמה שפיר את הפסוק על מחזיר גרושתו בהציור הנ"ל שזינתה לאחר שגירשה, וא"כ מוכח שלפי רבנן ליכא לאו בכה"ג משום דס"ל שבעינן בדוקא הוי' ואישות עם האישה האחרון כיון שהוי' ואישות כתיב בה.

ועיין בהגהות הגר"א כאן, וכן באה"ע ריש סי' י', שהעיר כהנ"ל דמאי דאמרינן בסוגיין שהוי' ואישות כתיב בה הרי זה לפי ריב"כ, והביא שבהגהות מרדכי הובא גירסא אחרת בשם גאון במאי דאמרינן כאן ואפילו זנאי מ"ט הוי' ואישות כתיב בה באופן שאתי גם לפי רבנן ושאימרו להדיא בגמרא גם לפי רבנן דין זה שמחזיר גרושתו אסורה רק אם נתקדשה לאיש אחר אבל לא אם רק נבעלה.

רכח) כוונת הגמרא במה שאמרה ואפילו זנאי.

עיינן בגמרא דאמרינן ורבי יוסף בן כיפר לאו בסוטה לית לי, ואפילו זנאי, מ"ט הוי ואישות כתיב בה, ופירש"י שהכוונה היא שאפילו אם ודאי זינתה תחתיו ס"ל לרבי יוסי בן כיפר דליכא לאו משום שהפסוק איירי דוקא באופן שהחזיר את גרושתו לאחר שנישאת לאיש אחר וכדכתיב ויצאה והיתה לאיש אחר או כי ימות האיש האחרון, ותוס' פירשו בשם הרשב"א בדרך אחרת, והיינו שהכוונה היא למאי דכתיב לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה דחזינן שהתורה אסרה לבעלה הראשון לחדש בה הוי ואישות, וא"כ חזינן דאיירי במחזיר גרושתו אבל לא באשתו שזינתה תחתיו דהא הציור של אשתו שזינתה תחתיו לא איירי בכלל באופן שגירשה אשר יצטרך שוב לעשות בה הוי ואישות. ובאמת זו היא לכאורה טענה חזקה על רבנן דאיך הם מעמידים את הפסוק על אשתו שזינתה הלא לא שייך בכה"ג מה שנאמר בתוך הפסוק שבעלה הראשון צריך לשוב לקחתה להיות לו לאשה, והרי תוס' בד"ה לרבות וכו' ביארו שכל הטעם למה חכמים מעמידים את הפסוק של טומאה באשתו שזינתה הרי זה משום שאחרי אשר הוטמאה לא מתוקמה על מחזיר גרושתו דהא לא שייך בה לשון של טומאה כיון שנישאת בהיתר ולא זינתה ומש"ה העמידו את הפסוק של טומאה על אשתו שזינתה וא"כ צ"ע כהנ"ל דהא גם לדידהו לא אתי שפיר פירוש הפסוק דהא מה שייך לומר על אשתו שזינתה והוטמאה שלא יוכל

לשוב לקחתה להיות לו לאשה הלא לא גירשה מעולם.

מיהו י"ל שרבנן סוברים כהדרך שהביא הכ"מ בפ"א מהל' גירושין הי"ב דיש אומרים בדעת הרמב"ם שם שכל הלאו של אשתו שזינתה איירי באמת רק באופן שגירשה, דרק בכה"ג יש עליו לאו שלא להחזירה ולבוא עליה, וא"כ י"ל שכך סוברים רבנן, ומש"ה לא קשה עלייהו קושיית רבי יוסי בן כיפר ממה שנאמר לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה. ובדעת ריב"כ י"ל שלא רצה לסבול דבר זה אלא ס"ל שאם יש לאו על אשתו שזינתה א"כ בודאי הלאו הוא אפילו אם לא גירשה וא"א לומר שהלאו הוא רק שלא יחזירנה לאחר שגירשה.

שו"ר ברש"ש כאן שקושיית ריב"כ על רבנן לפי תוס' היא באמת דלא כהנחת השיטה ההיא שהביא הכ"מ. וע"ע ברש"ש שרצה לומר עוד שרבנן יתרוצו את קושיית ריב"כ ע"י שיסברו שהפסוק של לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אתי למימר רק שאם גירשה והדר קידשה קידושיו תופסין בה אבל בודאי יש לאו גם אם לא גירשה.

רכט) בענין צרת מחזיר גרושתו.

הנה בסוגיית הגמרא כאן דנו באם צרת מחזיר גרושתו אסורה ליבום לפי רבנן דרבי יוסי בן כיפר, ודנו על זה מצד ב' טעמים: א', באם מהני הק"ו לדחות את הצרה. ב', אם לפי רבנן קאי המלה טומאה גם על מחזיר גרושתו משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שדנה הגמ' באם

הגרושה אסורה ליבום רק משום ק"ו או האם היא אסורה גם משום טומאה.

ויש לעיין בענין זה שהגרושה צריכה מיהא חליצה (כמש"כ תוס' בד"ה צרתה) אע"פ שאינה עולה ליבום משום הטעמים הנ"ל, דלמה לא אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה. ונקדים דהנה לעיל הבאנו שכבר נחלקו המפרשים בענין מה משמיענו הק"ו של למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש, די"ל שפעולת הק"ו היא רק לחדש איסור ביאה על היבם, ובאמת על הביאה הראשונה אמרינן שעשה דוחה איסור זה*). ועוד הבאנו בשם הקובץ הערות שכאן לא שייך לומר שעשה דוחה ל"ת משום שפעולת הק"ו היא לומר שאין בכלל מצות יבום בכה"ג, וביארנו דהיינו משום שמהותה של מצות יבום היא שהתורה רוצה שהאישות של הבעל תימשך הלאה אצל היבם, וא"כ מכיון שהתורה אוסרת כאן את הבעילות של הך אישות על הבעל ואין התורה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו א"כ מכ"ש שאינה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו אצל היבם (שהיא גם אשת אח עליו), וא"כ הכא הק"ו מלמד שבכלל אין כאן היסוד של מצות יבום, משא"כ בחייבי לאוין, הרי התם מצד אופי האישות אצל הבעל התורה שפיר רוצה בהמשך הבעילות של אישות הבעל אצל היבם, רק שיש כאן איסור צדדי על ביאת היבם, וא"כ על זה שפיר אמרינן שעדל"ת.

ושוב הקשה הקובץ הערות דלפ"ז למה לא אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וביאור קושייתו הוא, דהנה לקמן בדף כ' אמרינן שהטעם למה ביבמה שהיא מחייבי כריתות על היבם אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה משא"כ בחייבי עשה לא אמרינן כן הרי זה משום שחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין, פי' דבחייבי כריתות הרי האיסור של כרת הוא סיבה לשלול את כל עיקר חלות האישות של היבם לפי כללי התורה בעריות, ומש"ה בכה"ג אמרינן שלא קבעה התורה זיקה כלל ואפילו לא לחליצה, אבל בחייבי עשה הרי האיסור עשה אינו סיבה לשלול את חלות האישות של היבם לפי כללי התורה, אלא מצד עצם העשה שפיר שייך האישות לחול שהרי קידושין תופסין בחייבי עשה (רק דמאחר דאסרינן ליבם משום שאין עשה דוחה עשה א"כ ממילא אין מצוה ומש"ה אפילו אם בעל לא קנה), וא"כ בכה"ג אמרינן שהיא שפיר צריכה חליצה, ומעתה הרי בנידון דידן הסברא הנ"ל של אם למותר לה נאסרה וכו' הרי היא סברא ששוללת את כל עיקר חלות האישות של היבם כמו בחייבי כריתות, דהא בכה"ג התורה אינה רוצה את המשך האישות של הבעל אצל היבם וא"כ הדין נותן שנאמר שאינה עולה לחליצה.

ותי' הקובץ הערות שבאמת הסברא הנ"ל של למותר לה נאסרה לאסור לה לא

(* היכא שהאיסור שעל הבעל הרי הוא בגדר לאו, וכן היכא שהאיסור שעל הבעל הרי הוא בגדר איסור עשה (לפי הרשב"א בשיטה מקובצת

בכתובות דף מ' ע"א שסובר שעשה דוחה איסור עשה), אבל לא אם האיסור שעל הבעל הרי הוא בגדר מצות עשה.

כ"ש אינה סיבה לעכב את כל עיקר חלות האישות והזיקה של היבם, אלא הרי היא רק סברא לומר שהתורה אינה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו, דהא חזינן שגם אצל הבעל לא פקעה האישות בלא גט, וכן אם הדר קידשה קידושין תופסין בה, ומש"ה הרי היא שפיר צריכה חליצה מהיבם עכ"ד. נמצא שלפי הדרך שמחזיר גרושתו אסורה להיבם משום הק"ו, מובן היטב למה צריכה היא חליצה.

מיהו יש לעיין לפי הדרך שרצתה הגמרא לומר שלפי רבנן קאי המלה טומאה גם על מחזיר גרושתו, דעיין בתוס' כאן שביארו שבכל זאת הגרושה וצרתה צריכות חליצה משום שהמלה טומאה עיקרה קאי על אשתו שזינתה ומש"ה אפילו אם נגיד שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ושהמלה טומאה קאי גם על מחזיר גרושתו אבל אכתי לא מהני המלה טומאה להשוות את גרושתו לגמרי כעריות גם לענין להיות פטורה מחליצה, ולקמן בהאות הבאה נבאר את סברת תוס' בזה, אבל עכ"פ לכאורה צ"ע משום שאפילו אם נאמר שהמלה טומאה עצמה לא מהני לפוטרה מחליצה אבל בכל זאת מאחר שהמלה טומאה משווה אותה כערוה לענין יבום א"כ שוב נימא שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה וכמו בכל העריות שהן פטורות מחליצה מטעם זה.

ויש ליישב, דהנה כבר הבאנו באות ר"ט שיש לחקור באם גדר הדין של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה הוא שעצם העובדא שאינה עולה ליבום זהו גופא הדבר שפוטרה מחליצה, או האם הכוונה היא שאותו דבר עצמו שפוטרה

מיבום מהני גם לפוטרה מחליצה. ומעתה אם נאמר כהצד שעצם העובדא שאינה עולה ליבום, זהו הדבר שגורם שאינה עולה לחליצה, א"כ בודאי צ"ע כהנ"ל, דכיון שלגבי יבום הרי היא בגדר ערוה ואינה עולה ליבום, א"כ הדין נותן שדבר זה יגרום שלא תעלה לחליצה, אבל אם נאמר שהכוונה היא שאותו דבר עצמו שגורם שאינה עולה ליבום גורם נמי שאינה עולה לחליצה, א"כ לפ"ז לק"מ, והיינו משום שלא שייך לומר שכמו שהמלה טומאה גורמת שלא תתיבם הה"נ שתגרום לפטור מחליצה, דזה אינו, דהא נקטינן שהתורה השוותה אותה לערוה ע"י המלה של טומאה רק לענין יבום אבל לא לענין חליצה וכמו שביארו תוס', וא"כ כשהיא באה לחלוץ הרי חסר בה כל עיקר הסיבה הגורמת, ונדמה לעצמינו ציור שכשהיא באה לחלוץ פקע ממנה כל עיקר השם של ערוה וחייבי כריתות, דבכה"ג בודאי היתה עולה לחליצה לפי הצד הנ"ל והיינו משום שלא שייך לומר שאינה עולה לחליצה אלא בציור שגם כשהיא באה לחלוץ נמצא בה הגורם של חייבי כריתות, וא"כ הכא הרי נקטינן שהתורה עשתה אותה ערוה ע"י המלה טומאה רק כשהיא באה ליבם אבל לא כשהיא באה לחלוץ ומש"ה לא שייך לומר כאן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ושהמלה טומאה תגרום שלא תחלוץ כמו שהיא גורמת שלא תתיבם.

רל) בענין צרת מחזיר גרושתו.

עיין בגמרא דמיבעיא לן אם צרת מחזיר

גרושתו אסורה ליבום או לא. ובתחילה מספקא לן מצד המלה טומאה, והיינו האם נאמר שמכיון שלפי רבנן המלה טומאה קאי על אשתו שזינתה, ממילא צרת מחזיר גרושתו שפיר מתיבמת משום שהגרושה עצמה לא הוקשה לעריות, ומש"ה אין היא אוסרת את צרתה, או האם נאמר שלפי רבנן אין מקרא יוצא מידי פשוטו והמלה טומאה קאי גם על מחזיר גרושתו וממילא גם היא הרי היא כערוה וצרתה אסורה ליבום. וכתבו תוס' בד"ה צרתה שבכל זאת גם לפי הצד הזה הגרושה והצרה צריכות מיהא חליצה ואינן דומות לסוטה וצרתה שפטורות גם מחליצה והיינו משום שסוף סוף עיקר קרא דטומאה בסוטה כתיב ולא במחזיר גרושתו (משום שלא מתוקמה הלשון טומאה על נישואי גרושה), ודבריהם צריכים ביאור.

והנה כבר הבאנו באות רי"ג שיש שני דרכים ללמוד את כוונת רב במה שאמר טומאה כתיב בה כעריות: א', שהמלה טומאה פירושו הוא שהיא נעשית טומאה וערוה עליו, ואע"פ שהמלה כתובה לגבי הבעל אבל בכל זאת הרי היא נעשית ערוה גם להיבם ולא רק להבעל והיינו משום דלא איצטריך המלה טומאה לגבי הבעל א"נ משום ק"ו דהיינו שאם היא נעשית ערוה להבעל שמתרת לו כ"ש להיבם שנאסרה לו. ב', שהכוונה היא רק לגזירה שוה של טומאה טומאה מפרשת עריות דילפינן שכמו שהתם הרי היא פטורה מיבום וחליצה הה"נ כאן.

ובדעת תוס' כאן י"ל שכוונת רב היא שהמלה טומאה מורה שהיא עצמה נעשית ערוה על היבם וממילא הסוטה וצרתה

פטורות מן היבום וחליצה, אלא דס"ל לתוס' לפרש שהיינו רק לגבי מה שהמלה טומאה כאן קאי על אשתו שזינתה, אבל בנוגע למה שהמלה טומאה קאי גם על מחזיר גרושתו משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, בזה ס"ל לתוס' שאין הכוונה שהמלה טומאה מורה שהיא עצמה נעשית ערוה, דהא המלה טומאה לא שייך לגבה כיון שלא זינתה, אלא לענין מחזיר גרושתו המלה טומאה משמשת בתור גזירה שוה לפרשת עריות, ובזה ס"ל לתוס' בכוונת הגמרא כאן שהג"ש נאמרה רק לחומרא לענין לאוסרה ליבום, וכמשמעות הלשון טומאה שהיא חומרא, אבל לא נאמרה הג"ש לקולא לענין לפוטרה מחליצה (וכעין מה שכתבו תוס' לעיל בדף ח' ע"א בד"ה רבא אמר וכו' לענין היקישא דרבי יונה לפי רבא שם שההיקש נאמר רק לחומרא אבל לא לקולא), וזהו הטעם לומר דלא פטרינן כאן מחליצה.

מיהו לפ"ז אכתי צ"ע דמאחר שיש גזירה שוה לפרשת עריות לאוסרה ליבום א"כ מעתה נימא שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה. מיהו כבר ביארנו בהאות הקודמת שזה תלוי בביאור הדין של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, והיינו שאם הכוונה היא שעצם העובדא שאינה עולה ליבום הרי זה גורם שאינה עולה לחליצה א"כ הכא אין לומר שהגזירה שוה שמלמדת שאינה עולה ליבום תלמד גם שאינה עולה לחליצה כי עצם מבנה הפסוק מורה שהג"ש נאמרה רק לחומרא וכהנ"ל.

והנה מדברי הרא"ש בסי' ו' נראה דלא

ולכאורה יש להעיר על דבריו דמ"מ אכתי יש לפרוך דמה לעריות שהן בכרת תאמר במחזיר גרושתו שהיא רק בלאו, וא"כ אכתי א"א ללמוד במה מצינו מעריות שגם מחזיר גרושתו תפטר את צרתה.

ועוד, די ש לעיין במה שכתב הקובץ הערות שבמחזיר גרושתו הק"ו משמיענו שאין דין יבום כלל, דלכאורה כוונתו היא לומר שכוונת הק"ו אינה ללמד רק הא לחוד שיש איסור ביאה על היבם, דאי משום הא הרי הדין נותן שעשה דוחה ל"ת וכמו שביאר לעיל בסק"י, אלא הכוונה בהך ק"ו היא ללמד שמכיון שהיסוד של מצות יבום הוא שהתורה רצתה שהאישות של הבעל תימשך אצל היבם א"כ היכא שמצינו שהתורה לא רצתה את המשך האישות הזאת אצל הבעל כל שכן שאינה רוצה את האישות הזאת אצל היבם (שהיא אצלו גם אשת אח), ומעתה יש להעיר על הקובץ הערות דנהי די"ל שהתורה אינה רוצה בהמשך הבעילות של הך אישות אבל מנ"ל לומר שאצל הבעל התורה מתנגדת לעצם האישות*, וא"כ גם בנוגע להיבם נאמר דנהי שהתורה אינה רוצה את הבעילות של הך אישות אצל היבם (וממילא לא שייך לומר שעדל"ת) אבל מנ"ל לומר שהתורה אינה רוצה את עצם קיום האישות והיבום ואפילו אם הי' שייך כסף ושטר.

גם לא ביאר הקובץ הערות מה הוא הספק אם אלים ק"ו למידחי צרה או לא,

כתוס' כאן שהרי כתב שמחזיר גרושתו צריכה חליצה משום דאמרינן שהלשון של טומאה קאי על סוטה ומיעקר עקר, ומשמע מדבריו שלפי הצד שאין מקרא יוצא מידי פשוטו אינה צריכה אפילו חליצה. ושיטת הרמב"ן והרשב"א בסוגיין היא שאפילו לפי ר"י בן כיפר מחזיר גרושתו צריכה מיהא חליצה.

רלא) מי אלים ק"ו למידחי צרה.

עיין בקובץ הערות בסי' ד' אות י"א שכתב על זה וז"ל, קשה טובא דאיסורא דצרה ילפינן מקרא דלצרו דכתיב גבי אחות אשה, וכל שאר עריות ילפינן בהיקישא, אבל מחזיר גרושתו הרי אינו בכלל ההיקש ומנא תיתי לאסור צרה, מאי שנא משאר חייבי לאוין ועשה דצרותיהן מתיבמות. וצריך לחלק דבכל חייבי לאוין ועשה אין האיסור על היבום מצד עצמו אלא על הביאה, ואילו הי' אפשר לקנות יבמה בכסף ושטר הי' יכול ליבם חייבי עשה, משא"כ איסור דק"ו הוא על עצם היבום, דמק"ו ילפינן דליכא דין יבום אלא חליצה, וכן בעריות גזירת הכתוב שלא יהא דין יבום כלל ואפילו בכסף ושטר לא הי' אפשר ליבם עריות, ואינו דומה לחייבי עשה דלא פקע מהן דין יבום אלא שא"א ליבמן בפועל, ומשו"ה שייך למילף מחזיר גרושתו מעריות לענין פטור צרה במה מצינו עכ"ל.

* מלשון רש"י בקידושין, אבל הרי גם לפי זה לא מצינו שהקפידה התורה על קידושין ואישות בלא שיעשה ביאה.

* ואפילו לפי מה שנצדד באות רל"ו שבמחזיר גרושתו גם מה שהוא חוזר ומקדשה הרי הוא חלק מהאיסור ולא הביאה לחוד, וכן הוכחנו שם

דלפי דרכו מה הוא הצד לא ללמוד במה מצינו מעריות.

ועיין גם ברש"ש כאן שהקשה דמה קא מספקא ל"י לרבי יוחנן כאן, דמאי שנא מחייבי לאוין שצרותיהן מתיבמות, וכתב שיש לחלק אבל לא ביאר את החילוק.

ועכ"פ עיקר קושייתו של הקובץ הערות היתה מאיפוא יש ללמוד שמחזיר גרושתו אוסרת את צרתה ליבום וכמו שהבאנו, אבל האחיעזר בחלק אה"ע סי' א' סקט"ו ד"ה הן אמת וכו' נתעורר על נקודה אחרת, והיינו שאפילו אם הי' שפיר אפשר ללמוד מעריות שהיא פוטרת את צרתה ממצות יבום אבל מ"מ נהי שהצרה פטורה אבל איך שייך לומר שהיא אסורה להיבם, דבשלמא הגרושה עצמה הרי היא אסורה להיבם משום הק"ו, אבל הרי מכיון שהיא חולצת א"כ בע"כ צ"ל שאין עלי' איסור של אשת אח וא"כ גם על צרתה א"א לומר שיש איסור של אשת אח מאחר שהיא חולצת, וא"כ מצד איזה איסור הצרה אסורה להיבם.

והסיק האחיעזר שצ"ל שהצד לומר שמחזיר גרושתו אוסרת את צרתה ליבום הוא משום שי"ל שמה שהעריות אוסרות את צרותיהן ליבום אין זה רק מכח שלא נפקע מהם האיסור של אשת אח אלא הרי זה משום שמקרא דלצורר ילפינן איסור חדש של צרת ערוה, דהיינו דזה גופא שהיא צרה של אשה שהיא אסורה ליבום מחמת ערוה הרי זה שם חדש של איסור, וא"כ ה"ה שבמחזיר גרושתו י"ל כן, והיינו שאם גם מחזיר גרושתו פוטרת את צרתה והוא בכלל קרא דלצורר א"כ שוב יוצא שיש גם איסור ליבם מהך פסוק של לצורר,

ונהי שאין עלי' איסור של אשת אח מאחר שהיא חולצת אבל יש עלי' הך איסור חדש של לצורר, והצד השני של הגמ' הוא שהאיסור שעל הצרה אינו בגדר איסור עצמי אלא הרי היא אסורה משום אשת אח וזה לא שייך על צרת מ"ג כיון שהיא צריכה חליצה, ועיי"ש במה שדקדק האחיעזר בענין אם הצרה אסורה באיסור עצמי בהסוגיא לעיל בדף ח', וכבר הארכנו בזה לעיל שם באות קע"ב.

רלב) מי אלים ק"ו למידחי צרה.

ה"ה דהו"מ למיבעי בסוטה ספק לפי רבא בסוטה דף ו' ע"א שסובר שהטעם שהיא אסורה ליבום הוא משום הק"ו.

מיהו לעיל באות רכ"ד הבאנו שיש מפרשים שלומדים שקושיית הגמרא לעיל על רב מהמשנה בריש סוטה היתה משום שמשמע מהמשנה שם שהצרה של הסוטה מתיבמת (ועל זה מתרצינן דשאני סוטה ספק מסוטה ודאי) וא"כ מזה סוטה ספק מתיבמת חזינן שלא עדיף ק"ו למידחי צרה.

רלג) אמר רבי חייא בר אבא רבי יוחנן בעי המחזיר גרושתו משנישאת צרתה מהו.

מהמשך הגמרא מבואר שהספק הוא אם אלים ק"ו למידחי צרה, ולפ"ז יוצא שמביעיא ל"י לרבי יוחנן אליבא דרבנן דס"ל שהלשון של טומאה קאי על סוטה ולא על מחזיר גרושתו (ולא אמרינן שאין מקרא יוצא מידי פשוטו) וליכא במחזיר

בשם מהר"נ שפירא שלאו דוקא הוא דהא קי"ל כרבנן דס"ל דסגי באירוסין.

רלד) רש"י ד"ה פסולה פסולה לי.

וז"ל, וכשירה לכל העולם ומאי ניהו כגון שהחזיר אחיו גרושתו ולו אשה אחרת, ומת, דהוי הגרושה פסולה לזה, שאינה ראוי' לאחיו, ואשמועינן דאע"ג דכתיב בה טומאה, צרתה כשירה דכתיב היא תועבה וכו' עכ"ל. ודייק המהרש"א מדבריו דס"ל שהגמרא מתכוונת בזה להביא ראוי' לפי הלישנא בתרא דמיבעיא לן לפי ריב"כ אם לדרוש היא תועבה ואין צרתה תועבה, ופשטינן שצרתה מתיבמת משום דדרשינן שפיר היא תועבה ואין צרתה תועבה, ולכן הביא רש"י דרשה זו, דאילו לפי הלישנא קמא שהבעיא היא לפי רבנן א"כ הצד להתיר הוא משום דאיעקר איעקר. וביאר המהרש"א שלפ"ז לכאורה קשה איך קאמרה הברייתא שהגרושה עצמה חולצת (וכדקתני אם רצה לחלוץ חולץ לפסולה) הלא היא עצמה פטורה גם מחליצה לפי ריב"כ כיון דכתיב טומאה, וכמו שכתבו תוס' בד"ה צרתה. והוכיח מזה המהרש"א שרש"י סובר כהנ"י בשם הרשב"א שלפי ריב"כ אין היא פטורה מחליצה אלא הרי היא רק אסורה ליבום כי הלשון של טומאה אינו מועיל לפטורה מחליצה אלא רק לאוסרה ליבום וכן לאסור את צרתה (ומה שסוטה ודאי פטורה גם מחליצה הרי זה משום דכתיב לאחר ולא ליבם כמו שמבואר בהנ"י שם).

ברם באמת בפרט אחד שונה דברי רש"י מהנ"י, דהא מלשון הנ"י מבואר שמה

גרושתו אלא ק"ו לחוד ומש"ה מיבעיא לי' אם אלים ק"ו למידחי צרה. מיהו צ"ע דמכיון שמיבעיא לי' אליבא דרבנן א"כ למה נקט משנישאת הלא לפי רבנן יש לאו גם אם רק נתקדשה לאיש אחר בלא נישואין.

ולכאורה י"ל שלעולם השאלה קאי לפי ריב"כ, והיינו לפי הצד שדרשינן היא תועבה ואין צרתה תועבה, והיינו משום דנהי שמשמיענו דרשה זו שא"א לאוסרה ליבום משום טומאה אבל אכתי מיבעיא לי' אם יש לאוסרה משום ק"ו. ומעתה יוצא שפעולת הדרשה של היא תועבה ואין צרתה תועבה היא באמת רק לומר שהיא חייבת בחליצה ושאינה פטורה משום טומאה.

מיהו אכתי צ"ע על הרמב"ם, דהא הרמב"ם פוסק כרבנן ומ"מ צייר את הדין של צרה באופן שהגרושה נישאת לאחר, וא"כ צ"ע ל"ל שתינשא הלא לפי רבנן די בזה שנתקדשה.

גם יש לפקפק בעיקר דברינו דהא סוף סוף משמעות הדרשה של היא תועבה ואין צרתה תועבה היא לענין שמותר לה להתיבם דהא זוהי המשמעות של מה דאמרינן שאינה תועבה, וא"כ אכתי יוצא שלפי ריב"כ אין שום שאלה משום שלפי הצד שלא דרשינן היא א"כ ממעטינן את הצרה מהמלה טומאה ולפי הצד שדרשינן שאין צרתה תועבה א"כ הרי היא בודאי מתיבמת מצד הך גזירת הכתוב אפילו אם הי' שפיר שייך לאוסרה משום ק"ו.

שוב ראיתי ברי"ף בסוף הסוגיא שהביא את הדין של מחזיר גרושתו וצייר את הדין באופן שנישאת, וכתב בהגהות אנשי שם

שהיא עצמה אינה מתיבמת הרי זה שפיר נלמד מן המלה טומאה, אבל מדברי רש"י מבואר שהמלה טומאה באה רק לאסור את צרתה ולעשותה כמותה אבל עצם הדבר שהגרושה עצמה אינה מתיבמת הרי זה משום הק"ו דאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש, דהא חזינן שהכי כתב רש"י בדבריו הנ"ל וז"ל, דהוי הגרושה פסולה לזה (להיבם), שאינה ראוי' לאחיו עכ"ל (ומלשוננו של המהרש"א משמע שהבין שגם בזה סובר רש"י כהנ"י בשם הרשב"א), ובאמת אע"פ שמשמע מהנ"י שהרשב"א סובר שהוא מהמלה טומאה אבל מלשון הרשב"א עצמו בספרו אין משמעות כזה, אלא יתכן שהוא סובר שדבר זה למד הוא מהק"ו ושהמלה טומאה באה רק לעשות את צרתה כמותה וכבר הארכנו בזה לעיל באות רכ"ד.

רלה) מי אלים ק"ו במקום מצוה.

הנה לא מצאתי בראשונים שביארו מה הם צדדי הספק בזה. ובתחילה נקדים את שני הדרכים שמצאתי בהמפרשים בסוגיין בביאור הך ק"ו של במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש, דהנה לעיל באות ר"ג ור"ז הבאתי שיש לומדים את הדבר כפשוטו דהיינו שכוונת הק"ו היא לומר שכמו שהיא אסורה בביאה להבעל הה"נ להיבם, ולפ"ז הדין נותן באמת שהביאה הראשונה של היבם תהי' מותרת משום שעדל"ת, רק שבכל זאת אסרינן גם את הביאה הראשונה גזירה אטו ביאה שני' וכדאמרינן בדרך כ' לענין כל חייבי לאוין (והיינו רק באופן שהאסור על הבעל הוא

בגדר ל"ת, וכן איסור עשה לפי שיטת הרשב"א בכתובות דף מ' שעשה דוחה גם איסור עשה, אבל אם הטעם שהיא מנועה מהבעל הרי הוא בגדר קיום עשה, אז הרי קי"ל שאין עשה דוחה עשה). מיהו לפי הדרך הזה לכאורה צ"ע איך שייך בכלל להרכיב איסור על היבם הלא אצל היבם חסר עיקר המציאות של הלאו דהא אצל היבם לא זינתה וכן אין הוא בעלה שגירשה. גם אין מובן לפ"ז המשך הסוגיא בסוטה שם דעיי"ש דפרכינן על הק"ו הנ"ל של רבא דא"כ הדין נותן שאם כהן גדול נשא אלמנה ומת שלא תיפול ליבום לפני אחיו כהן הדיוט משום הק"ו הנ"ל, ומתריצין דשאני התם שהיא אסירא וקיימא אפילו לפני שנשא אותה הכהן גדול, ואין זה נקרא שהיא נאסרה למי שמותר לה אלא גם לבעלה כהן גדול הרי היא בגדר "אסורה לו". ולכאורה אין זה מובן משום שבכל זאת הרי אין היא אסורה על הכהן גדול משום אשת אח וא"כ מצד האיסור של אשת אח אכתי יש לעשות ק"ו ולומר שאם היא אסורה להכהן גדול כ"ש למי שהיא אסורה עליו בערוה דאשת אח, ועוד דאפילו אם לא שייך ק"ו משום שגם לבעלה הרי היא בגדר "אסורה עליו" אבל בכל זאת נילף במה מצינו.

ובחידושי הגרנ"ט כאן ראיתי שביאר בדרך אחרת את ענין הק"ו באופן שלא קשה מה שהקשינו שאצל היבם לא זינתה, וכן אין הוא בעלה שגירשה,, והיינו בהקדם שהיסוד של מצות יבום הוא שהתורה רצתה שהאישות של הבעל תימשך אצל אחיו והרי היבם מקבל את האישות של הבעל והרי הוא נחשב כעומד במקומו,

וא"כ אם מצינו ציור שהתורה לא רצתה באישות הבעל, והאישות של הבעל נאסרה עליו א"כ בכה"ג לא שייך מצות יבום, שהרי התורה אינה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו, וזוהי כוונת הק"ו דהיינו שאם היא נאסרה על זה שהי' מותר לה, כלומר הבעל, ולא רצתה התורה בהמשך בעילותיו, א"כ כל שכן שאין התורה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו אצל היבם שהיא אסורה עליו מדין אשת את, ולפ"ז כל הק"ו שייכת רק היכא שיסוד האיסור על הבעל הוא משום שנתקלקלה איכות האישות, וכגון היכא שזינתה תחתיו או היכא שנישאת לאיש אחר, דבכה"ג שפיר שייך לומר שאם נתקלקלה האישות עד כדי כך שהתורה אינה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו א"כ ה"ה שעצם האישות נתקלקלה גם אצל היבם ושאינן התורה רוצה בהמשך הבעילות של אישות זו אצל

היבם, אבל היכא שהיא אסורה על הבעל משום איסור ביאה בעלמא, והיתה אסורה עליו אפילו אם לא היתה נשואה אליו, וכגון אלמנה לכהן גדול שאין האיסור נובע מזה שנתקלקלה איכות האישות, א"כ בכה"ג לא שייך לאסור בק"ו על היבם, דהא אצל היבם ליכא המציאות של אלמנה לכה"ג, והרי עצם איכותה של האישות לא נתקלקלה, וזוהי כוונת הגמרא במה שאמרה שהיא אסירא וקיימא, כלומר שהיתה אסורה עליו אפילו לפני שנישאת וא"כ אין האיסור בא מחמת קלקול איכות האישות [מיהו לפ"ז אכתי צ"ע בכוונת הגמרא במה שסיימה "מותר לה, אסור לה הוא" עיי"ש, ויש ליישב]*).

והנה הקובץ הערות בריש סי' ט"ו, וכן בסי' ד' אות י', הקשה דנהי דילפינן מהק"ו שהיא אסורה להיבם אבל אמאי לא אמרינן שעדל"ת, ותי' דלא שייך לומר כאן

(* והנה בקידושין דף ע"ח פליגי אביי ורבא דאביי סובר שאם קידש כ"ג אלמנה (וכהן הדיוט גרושה) הרי הוא לוקה משום לא יקח ואם הוא בועל הרי הוא לוקה משום לא יחלל, ורבא סובר שאינו לוקה א"כ הוא בועל, וגם רבא מודה שאם קידש ובעל הרי הוא לוקה שתיים, אחת משום הקידושין ואחת משום הביאה. ועכ"פ מדברי שניהם חזינן שגם באלמנה לכהן גדול התורה אינה רוצה באישות זו אצל הכהן גדול מלבד הביאה, וא"כ לכאורה אכתי צ"ע למה לא נאמר בזה את הק"ו ונאמר שמכל שכן שהתורה אינה רוצה באישות זו אצל היבם.

מיהו נראה דלק"מ והיינו משום דנהי שגם התם אין התורה רוצה בהאישות, אבל מ"מ אין זה משום שחל פגם וקלקול בעצם איכות האישות, כי י"ל שמה שהיתה פעם נשואה לאיש אחר אינו פוגם את האישות הזאת, וא"כ אכתי י"ל שהתורה רוצה בהמשך אישות זו אצל היבם, כיון שאינו כהן גדול,

משא"כ בסוטה ומחזיר גרושתו הרי הטעם שהתורה אינה רוצה את המשך האישות הרי זה משום קלקול מסוים שחל בעצם איכות האישות וכהנ"ל כי מה שהיתה לאיש אחר לבתר שנעשית אשתו הרי זה שפיר פוגם בנוגע לבעל זה, וא"כ בזה שפיר אמרינן שהאישות נתקלקלה גם לגבי היבם.

ולפי הנ"ל יש לבאר גם את המשך הסוגיא בסוטה שם, דהנה הדר פרכינן שם שא"כ אשת כהן שנאנסה לא תתיבם לאחיו חלל, ולפי הנ"ל י"ל שהקשו כן משום שבאמת גם באונסין נפגם איכות האישות כיון שסוף סוף הרי היא נבעלה לאיש זר, רק שבישראל לא הקפידה התורה על הפגם הזה משא"כ בכהן שפיר הקפידה התורה על זה ולא רצתה את המשך הבעילות של אישות זו אצל הבעל הכהן משום שנתקלקלה האיכות של עצם האישות, ומש"ה פרכינן שא"כ לא תתיבם משום שגם אצל היבם נתקלקלה האיכות של עצם האישות ואין התורה רוצה בהמשך הבעילות של הך אישות כיון

שעדל"ת כי הק"ו מלמדנו שכאן אין התורה רוצה בכלל בהיבום וממילא אין כאן עשה כלל, וביאור דבריו הוא על פי הנ"ל, והיינו שכאן יסוד האיסור על הבעל הוא משום שנתקלקלה איכות האישות ומשום כך התורה לא רצתה בהמשך הבעילות של אישות זו אצל היבם כיון שנתקלקלה איכות האישות, וא"כ אין כאן היסוד של המצוה ולא שייך לומר שעדל"ת, אבל היכא שלא נתקלקלה איכות האישות ומצד איכות האישות היתה התורה שפיר רוצה בהמשך הבעילות של האישות, רק שמצד איסור צדדי הרי היא אסורה על היבם, א"כ התם שפיר שייך לומר שעדל"ת כיון שיסוד העשה בעינו עומד.

והנה הערל"נ כאן על תד"ה מי אמרינן וכו' הבין את כוונת הק"ו כפשוטו, ושבאמת שפיר שייך לומר שעדל"ת, רק גזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני', וביאר שכוונת שאילת רבי יוחנן אם אלים ק"ו במקום מצוה היא באם גזרינן גם ככה"ג ביאה ראשונה אטו ביאה שני' או האם לא גזרינן כיון שהאיסור למד רק מק"ו. ואולי כוונת הערל"נ היא משום דכיון שהאיסור למד רק מק"ו א"כ הרי אין לוקין עליו דהא אין מזהירין מן הדין, וא"כ יוצא דלא חשיב איסור חמור כל כך (וי"ל דקיל אפילו מאיסור עשה כגון מצרית

שני'), וא"כ י"ל דמש"ה לא גזרינן. ועייין עוד שם שביאר שאפילו לפי הצד שלא גזרינן ככה"ג ביאה ראשונה אטו ביאה שני', אבל בכל זאת התם בסוטה שפיר קאמר רבא הך ק"ו כדי לאסור ספק סוטה אפי' בביאה ראשונה והיינו משום שהאיסור של ונטמאה בספק סוטה הרי הוא בגדר מצות עשה ולכן לא שייך שהמצוה של יבום תדחה כי הרי אין עשה דוחה עשה.

גם הי' אפשר לומר שלעולם זה ברור שלא גזרינן בכגון זה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', רק שכוונת הגמרא היא לחקור במה הוא היסוד של מצות יבום וכן מה הוא היסוד של הק"ו, והיינו דאם היסוד של מצות יבום הוא שהיבם מקבל את האישות של הבעל והק"ו בא לומר שבכה"ג ליכא בכלל היסוד של המצוה וכדרך שביארו הגרנ"ט והקובץ הערות א"כ שפיר אסרינן את הגרושה ליבום ולא שייך לומר שעדל"ת וכמו שביארנו, אבל אם כוונת הק"ו היא רק לחדש איסור ביאה על היבם א"כ אז הרי היא שפיר מותרת ליבום משום שהעשה דוחה את האיסור הזה ולא גזרינן כאן ביאה ראשונה אטו ביאה שני'.

והנה עייין עוד בקרן אורה כאן בד"ה והנה התוס' וכו' שהבין את הק"ו כפשוטו ומש"ה הקשה דכיון דאמרינן בסוטה שם שלא שייך הק"ו היכא שהיא אסורה על הבעל לפני שקידשה, א"כ מה שייך

שאיכות האישות נתקלקלה. ועל זה מתרצינן שם דשאני התם שכיון שהאח הוא חלל א"כ הרי אם האשה שלו היתה נאנסת לא היתה נאסרת עליו וא"כ חזינן שאצלו אין התורה מקפידה על

פגם כזה באיכות האישות, ולכן שפיר יתכן שהאישות של אחיו המת תימשך אצלו, משא"כ בסוטה הרי גם אצל היבם היתה התורה מקפידה על זנות ברצון.

גדול. מיהו לפי הנ"ל לא קשה מידי אלא שפיר שייך הק"ו, והיינו משום שסוף סוף קיים גם אצל האח השני פגם באיכות האישות, דהיינו מה שהיא גם אשתו של אדם אחר, ומש"ה שפיר שייך על זה הק"ו של רבא ושפיר שייך לומר שמכיון שיסוד מצות יבום הוא שהיבם מקבל את האישות של אחיו המת א"כ בכה"ג ליכא מצות יבום משום שהתורה אינה רוצה את הבעילות של אישות פגומה זו.

רלו) מי אלים ק"ו במקום מצוה.

עיין בקרן אורה כאן בד"ה והנה התוס' וכו' שהקשה דמה שייך לאסור כאן מחמת הק"ו הלא בסוטה דף ו' ע"א מבואר בגמרא דלא שייך הק"ו היכא שהיתה אסורה עליו קודם שקידשה וא"כ גם כאן הרי האיסור של מחזיר גרושתו חל על הבעל גם קודם שקידשה פעם שני' (וכמו שיבואר להלן) וא"כ לא שייך הק"ו לפי המבואר בסוגיא דסוטה שם, דעיין בסוטה שם שהקשו בגמרא דאמאי לא נימא את הק"ו גם היכא שכהן גדול עבר ונשא אלמנה ומת בלא בנים, דגם בכה"ג נימא שאין האלמנה מתיבמת לאחיו חלל משום הק"ו הנ"ל דאם למותר לה נאסרה לאסור לה לא כ"ש, ותירצו דשאני התם שהיתה אסורה עליו גם לפני שנשאה באופן שגם אצל הבעל היתה בגדר "אסורה לו".

והנה לעיל בסוף האות הקודמת ביארנו שקושייתו של הקרן אורה אינה קשה לפי ביאורו של הגרנ"ט בסוגיית הגמרא שם. ועתה נוסף שיש לפקפק בכל עיקר דברי הקרן אורה שכתב שהגרושה נאסרה

במחזיר גרושתו לאסור משום הק"ו הלא הגרושה נאסרה על בעלה הראשון לפני שהוא חוזר ומקדשה שהרי גם לפני שקידשה חל עליו האיסור. מיהו לפי דרכו של הגרנ"ט לק"מ משום שכבר ביארנו שלדירי' העובדא שהיא אסורה על הבעל גם לפני שקידשה אינו הדבר שקובע, אלא הרי זה רק מגלה שהאיסור על הבעל הרי הוא רק בגדר איסור ביאה ואינו משום קלקול איכות האישות, וא"כ במחזיר גרושתו הרי נהי שהיא נקראת אסורה עליו גם לפני שהוא מקדשה הפעם השני' אבל הרי יסוד האיסור הוא משום שנתקלקלה איכות האישות שהוא מסוגל להשיג באשה זו (כיון שהיתה פעם אשתו וגירשה והיתה לאיש אחר), וא"כ שפיר שייך בזה הק"ו. וע"ע בירושלמי בפ"ג דקידושין סוף ה"א דאמר רבי זעירא שם שהיכא שיש לשני אחים אישות באשה אחת כגון שקידש אותה אח אחד מעכשיו ולאחר ל' ושוב קידשה אח שני מעכשיו ולאחר כ', א"כ אם מת אחד מהם אין היא מתיבמת להשני משום שמאחר ששניהם קדשו אותה הרי היתה אסורה על שניהם וא"כ שוב שייך לומר את הק"ו דמכיון שהיתה אסורה להבעל הה"נ להיבם וזהו כדברי רבא בסוטה שם, ומשמע בירושלמי שם שאין חילוק בזה בין היכא שמת האח שקידש ראשון או אם מת האח שקידש שני. ולכאורה צ"ע דהיכא שמת זה שקידש שני הרי לכאורה לא שייך הסברא של רבא משום שהרי האשה היתה אסורה וקיימא עליו מחמת קידושי אחיו גם מקודם שהוא עצמו קידש אותה, והרי בכה"ג לא אמרינן הק"ו וכמו באלמנה שהיתה נשואה לכהן

על בעלה הראשון גם לפני שהוא חוזר ומקדשה, והיינו משום שלכאורה יש לחקור בהך לאו של מחזיר גרושתו, דהא חזינן שהוא עובר דוקא אם חזר וקידשה ובעלה, אבל על קידושין לחוד או ביאה לחוד אינו לוקה, וא"כ יש לחקור מה הוא יסוד האיסור, דהיינו האם יסוד האיסור הוא הקידושין רק שנאמר תנאי דבעינן שגם יבעול אותה, או האם יסוד האיסור הוא הביאה רק שנאמר תנאי דבעינן שהביאה תבוא אחרי קידושין אבל מעשה האיסור נקרא רק הביאה, או האם מעשה האיסור הוא שניהם יחד דהיינו הקידושין והביאה יחד. ומרש"י בקידושין דף ע"ח משמע שהקידושין הן מעשה האיסור וז"ל, אבל ישראל המחזיר גרושתו משנישאת לאחר שנתארמלה או נתגרשה אע"ג דכתיב לא יוכל לשוב לקחתה, דהיינו אזהרה שלא יקדשנה, מודה הוא דאינו לוקה עד שיבעל עכ"ל, הרי שהקידושין הרי הן שפיר לכה"פ חלק ממעשה האיסור*, ומעתה לפי הצד שגם הקידושין הן ממעשה האיסור א"כ לפ"ז צודק הקרן אורה במה שכתב שהיא נאסרת על הבעל הראשון גם לפני שהוא חוזר ומקדשה, שהרי מיד כשנתגרשה מבעלה השני הרי היא נקראת אסורה לבעלה הראשון בקידושין וביאה, אבל לפי הצד שהקידושין אינן בכלל מעשה האיסור אלא הרי הן רק תנאי קדום להאיסור של ביאה, א"כ לפ"ז יוצא שלפני

שקידשה עדיין לא חל האיסור ועדיין לא נעשית עליו חפצא דאיסורא משום שעדיין לא נשלמו התנאים של האיסור ביאה כי עדיין לא נעשית שוב אשתו, וא"כ יוצא שהאיסור חל בבת אחת עם הקידושין וא"כ י"ל שאין זה נקרא אסורה וקיימא.

מיהו יש להקשות על הצדדים שכתבנו שגם הקידושין הוא בכלל האיסור, דהא לפ"ז צריכים להתרות בו לפני הקידושין קודם שיודעים אם יבעול או לא, וא"כ איך לוקה למ"ד התראת ספק לא שמה התראה, אבל לפי הצד שהביאה היא האיסור בתנאי שקידש א"כ י"ל שמתרין בו לפני הביאה. ועי' בריטב"א בקידושין דף ע"ח ע"א שהקשה על רבא שם שסובר שכהן גדול לוקה על קידושי אלמנה (וכן כהן הדיוט על גרושה) רק אם בעל אח"כ דאיך יתרו בו הלא הוי התראת ספק, ותי' שרבא סובר שמה התראה. מיהו אין זה מספיק כדי לתרץ את קושייתנו הנ"ל דהא גם לפי המ"ד שסובר לא שמה התראה צריכים ליישב את הלאו של מחזיר גרושתו.

דף י"ב ע"א

רלז) אמר שמואל מיאנה בזה מותרת בזה.

הנה יש שני דרכים איך להבין את מה שאמר שמואל שאם מיאנה בזה הרי היא

* אחרי קידושין.

מיהו יש לדחות שגם הקידושין הרי הן בכלל האיסור.

* ועי' בלשונו להלן שם בד"ה ה"ג וכו' שכתב וז"ל, על הביאה (של מחזיר גרושתו) לא פרט לאו אלא על ידי ליקוחין עכ"ל, דמזה משמע שהביאה היא האיסור רק שנאמר תנאי דבעינן שהביאה תבוא

מותרת בזה, דמצד אחד י"ל שלעולם לאחור שכבר מת בעלה אין לה אפשרות לעקור את הנישואין הראשונים ע"י שתמאן, רק שאכתי הרי היא יכולה למאן בהזיקה של היבם דהיינו שע"י שהיא ממאנת עקרו חז"ל את הזיקה של היבם מעיקרא וכאילו לא היתה זקוקה לו מעולם, ולפ"ז ניחא בפשטות למה היא אסורה לזה שמיאנה בו, והיינו משום שגם לאחור המיאון הרי נשאר אמת שהיתה אשת אחיו והרי ע"י המיאון אין כאן זיקה ומצות יבום וא"כ הרי היא נשארת אשת אח שלא במקום מצוה. ולפ"ז מובן בפשטות גם למה סובר שמואל שהיא מותרת להאחין, והיינו משום שהרי לא עקרה את הזיקה שלהם וא"כ הרי היא מותרת להם בתורת יבום, וזוהי הכוונה במאי דאמרינן לפי שמואל שהיא מותרת להם משום דלא עבדא בהו מעשה. ולפ"ז ניחא בפשטות למה היא אסורה לעלמא בלא חליצה, והיינו משום שהיא בגדר שומרת יבם כיון שלא נעקרו הנישואין הראשונים.

עוד יש לפרש שלעולם גם לאחור מיתת הבעל מהני המיאון שלה לעקור את הנישואין הראשונים, ולפי האמת הרי היא צריכה להיות מותרת גם לזה שמיאנה בו וגם להאחין בתורת נכרית, וכן הרי היא צריכה להיות מותרת לעלמא בלי חליצה, רק שבכל זאת הרי היא אסורה לזה שמיאנה בו משום שהדבר נראה כאילו היא באמת לא עקרה את הנישואין הראשונים אלא רק את זיקת היבם אשר לפי הנראה לעיני אנשים הרי היא אסורה לזה שמיאנה בו משום אשת אח שלא במקום מצוה ומש"ה אסורה באמת חז"ל, וכן הרי היא

אסורה גם לעלמא כשיש עוד אחין והיינו משום שהדבר נראה כאילו לא נעקרו הנישואין הראשונים ושעדיין היא צריכה חליצה. ולפ"ז יוצא שלהאחין הרי היא מותרת לפי האמת בתורת נכרית ולפי מראית עיני אנשים הרי היא מותרת להם בתורת יבום. ולפ"ז הכוונה במה שאמרו שטעמו של שמואל הוא משום שלא עבדא מעשה בהאחין היא דכיון שלא עבדא מעשה בהאחין ממילא לא נראה בעיני אנשים שהיא עקרה את הזיקה שלהם אלא הרי הם חושבים שהיא נישאת להם בתורת יבום וכהנ"ל (ועי' בחזו"א בסי' קי"א סק"ג שכתב עוד דרך בזה).

והנה רש"י בתוך דבריו כאן רמז לשני הדרכים הנ"ל, דבתחילה כתב וז"ל, ליבם שמיאנה בו אסורה דמיאון עקר לי' לזיקה וקאי עלה באשת אח עכ"ל, וזהו כהדרך הראשון שכתבנו דהיינו שהמיאון מועיל באמת רק לעקור את הזיקה ולא את הנישואין, ושוב כתב וז"ל, וא"ת מיאון נישואין קמאי קעקר והרי היא נכרית אצלו ומותרת לו, גזירה דרבנן היא הואיל ולא מיאנה בראשון ומכח נישואין שלו נפלה להתיבם נראית כאשת אחיו והרי אמרינן לקמן משעת נפילה נראית ככלתו וכו' עכ"ל, וזהו כהדרך השני (ומהקרבן נתנאל באות פ' נראה שתפס את הדרך הראשון עיי"ש).

והבעל המאור לקמן בריש פרק בית שמאי בדף ק"ז ע"ב הבין קרוב להדרך הראשון שכתבנו והיינו שלפי שמואל אין היא עוקרת את הנישואין הראשונים, וכתב שלכן אתי שפיר למה היא אסורה לזה

דהיא נראית קצת כבעלת גט משום שלא נבנית וממילא אמרו כיון שלא נבנית שוב לא תבנה עיי"ש.

והרמב"ן במלחמות שם חולק על הבעל המאור וכתב דשפיר קעקרה את הנישואין הראשונים ובכל זאת אתי שפיר למה היא אסורה לזה שמיאנה בו והיינו משום שבעיני אנשים לא נראית הדבר כאילו עקרה את הנישואין הראשונים אלא רק את הזיקה ומהאי טעמא הרי היא אסורה להאח שמיאנה בו דהיינו מפני שהיא נראית כאשת אח שלא במקום מצוה, ומה שהקשה הבעל המאור למה במיאנה בזה ובזה הרי היא אסורה לעלמא, על זה כתב הרמב"ן שהאמת היא שאינה אסורה לעלמא אלא הרי היא מותרת (דהא בין אם היא עוקרת את הנישואין קמאי ובין אם היא עוקרת את הזיקה של כל האחין הדין נותן שתהי' מותרת לעלמא).

והנה כבר כתבנו שהטעם למה היא אסורה לפי הרמב"ן לזה שמיאנה בו אע"פ שנישואין קמאי קעקרה הרי זה משום שהדבר נראה כאילו היא עקרה רק את הזיקה וממילא הרי היא נראית כאשת אח שלא במקום מצוה. מיהו הרמב"ן בחידושו שם כתב משום שהיא נראית כבעלת גט אלא שהוסיף לבאר שבכל זאת לא נתנו לה כל הדינים של בעלת גט להיות אסורה על האחין, וצ"ב. ועי' בחוסן ישועות כאן.

והנה הרמב"ן שם הקשה על הבעל המאור מסוגיא דידן דפרכינן על שמואל מ"ש מיאנה בבעל דנישואין קמאי קעקרה מיאנה ביבם נמי נישואין קמאי קעקרה

שמיאנה בו והיינו משום דמכיון שאינה עוקרת את הנישואין קמאי ממילא הרי היא דומה לבעלת גט, דאילו נישואין ראשונים קעקרה למה היא אסורה לזה שמיאנה בו הלא היא צריכה להיות מותרת לו בתורת נכרית, וכן כתב שלפי דרכו אתי שפיר למה היא אסורה לעלמא בלא חליצה גם כשמיאנה בכל האחין וכדמשמע מדברי רב ושמואל שהיא אסורה בכה"ג לעלמא (כן כתב הבעל המאור שכן משמע), והיינו משום שהיא דומה לבעלת גט כיון שאמרה לא רעינא לא כך ולא בחברך, אבל אם נאמר שנעקרו הנישואין הראשונים א"כ למה אינה מותרת לשוק עכ"ד, הרי שהבעל המאור נקט שלא נעקרו הנישואין הראשונים, וזהו כהדרך הראשון שכתבנו, אלא שבעינין למה היא אסורה לזה שמיאנה בו, כתב טעם אחר ממה שכתבנו, דאנחנו כתבנו דמכיון שהיא עקרה את הזיקה הרי היא נשאת אסורה באיסור אשת אח שלא במקום מצוה יבום, ואילו הבעל המאור כתב משום שעשאוה כבעלת גט, אלא שדברי הבעל המאור צריכים ביאור דאיך שייך לדמותה לבעלת גט הלא בעלת גט אינה אסורה על היבם משום אשת אח שלא במקום מצוה דהא באמת גם לאחר הגט הרי נשאת הזיקה אלא שהוחלש, אלא הטעם שבעלת גט אסורה הרי זה משום דדמיא לחלוצה וקרינן בה מדרבנן כיון שלא בנה שוב לא יבנה, וא"כ זה שייך רק בבעלת גט שהיבם עשה פעולה אבל לא היבם שהיא זאת שמיאנה, וא"כ איך שייך לאוסרה על היבם משום בעלת גט. שו"ר בחזו"א בריש סי' קי"א שהקשה כן וכתב שמ"מ עשאוה כבעלת גט, כלומר

הטעם שהיא אסורה על קרוביו אינו משום שהיא נראית כאשתו דאורייתא, אלא כיון שרבנן תיקנו נישואין א"כ מצד עצם התקנה הרי אנו צריכים לאסור קרובים כמו באשתו דאורייתא ומשום הכי הקשה הרמב"ן למה לן להא דנראית.

ועל כל פנים כעין קושייתו של הרמב"ן יש להקשות באמת על רש"י לעיל בדף ב' ע"ב בפירושו על סוף המשנה דתנן שם שכל שיכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת ולא מתיבמת וכתב רש"י דהיינו משום שהיא נראית כצרת ערוה, ולכאורה צ"ע למה לו לרש"י טעם זה הלא מכיון שהערוה לא מיאנה א"כ הרי היא בגדר צרת ערוה דרבנן ממש. ויש ליישב.

רלח) בענין הנ"ל (דרכם של הרמב"ן והרשב"א בדף ק"ז).

והנה כבר הבאנו בהאות הקודמת את דברי הבעל המאור בדף ק"ז שלפי שמואל אם מיאנה בהיבם אין היא עוקרת את הקידושין קמאי אלא רק מחלשת את זיקת

לא נפלה עם הערוה כי הבת מיאנה ועקרה את כל הזיקה מתחילתה וא"כ אין הבת נופלת בכלל ליבום ואינן צרות בהנפילה.

ברם אולי מספיק בזה שהיו צרות עד המיתה, שהרי גם בהציוור הרגיל של צרת ערוה אין הערוה נופלת ליבום ובכל זאת הרי היא פוטרת את צרתה. ועוד דאם נאמר שנישואין הראשונים מפילים, אז הרי היא שפיר נשארת צרת ערוה גם לאחר מיאון, והיינו משום שהרי לא נעקרו הנישואין קמאי, וממילא בשעת הנפילה של הנישואין הראשונים הרי היתה צרת הבת.

ואין הצרה בגדר צרת בתו, והקשה הרמב"ן דהא לפי ביאורו של הבעל המאור בשמואל הרי היא שפיר נחשבת עוד בגדר צרת בתו דהא לא נעקרו הנישואין הראשונים [ובאמת גם מעצם לשון הגמרא חזינן דלא כביאורו של הבעל המאור, דהא אמרינן להדיא שנישואין קמאי קעקרה]*).

ועוד למה אמרינן שטעמו של רמי בר יחזקאל הוא משום שהיא נראית ככלתו הלא לפי הבעל המאור הרי היא ממש כלתו מדרבנן.

והנה אי משום הקושיא השני לכאורה הי' אפשר לומר שהבעל המאור יפרש שאע"פ שהיא נשארת באמת צרת הבת וכלתו מדרבנן, אבל בכל זאת שפיר אמרינן שהיא אסורה משום שהיא נראית ככלתו וצרת בתו והיינו משום שהכוונה בזה היא לומר שהטעם למה רבנן אסרו כלתו וצרת בתו בנישואי קטנה הרי זה משום שהן נראות ככלתו וצרת בתו של תורה.

מיהו נראה שהרמב"ן לא ניחא לי' בזה משום שהוא סובר לדבר פשוט שלאחר שתיקנו רבנן נישואין בקטנה א"כ מעתה

* והנה כתבנו בפנים שבאמת קשה על הבעל המאור מעצם לשון הגמרא. מיהו מלשון הרמב"ן נראה שכוונתו היא להקשות מצד הסברא וכמו שהבאנו דאכתי הויא שפיר בגדר צרת בתו, וזה קשה טובא על הבעל המאור כי לפי דבריו שגם לאחר המיאון הרי רק נחלשה הזיקה א"כ אכתי יוצא שהצרה נפלה ונזקקה ביחד עם הבת.

והנה לפי הדרך שכתבנו ברש"י שהמיאון עוקר את הזיקה א"כ לא קשה מידי למה אין היא נחשבת צרת ערוה, כי נהי שכל זמן שבעלה הי' חי הרי היתה בגדר צרת בתו כי לא נעקרו הנישואין הראשונים אבל הלא בשעה שמת ונפלה ליבום הרי

היבם, וכן הבאנו את מה שהקשה הרמב"ן במלחמות שם עליו מסוגיא דידן דמוכח להדיא לפי שמואל שנישואין קמאי קעקרה ושלאחר שהיא ממאנת בהיבם, שהוא אבי בעלה המת, הרי היא אסורה לו רק משום שהיא נראית ככלתו, אבל באמת אין כאן ציור אמתי של צרת בתו וכלתו משום שנישואין קמאי קעקרה.

ברם מדברי הרמב"ן בחידושיו שם, וכן ברשב"א שם, נראה דרך אחרת בכל זה, דעיי"ש שהביאו את דברי עולא שם שאפשר למאן בהיבם (ודלא כרבי אושעיא שם שסובר שא"א) משום שנישואין קמאי קעקרה, ומשמע דס"ל לעולא שזהו הדרך היחידי איך שהמאון יכול להועיל ושאי אפשר לומר שהמאון מועיל רק על זיקת היבם בלי לעקור את הנישואין קמאי. ושוב הביאו את דברי שמואל דמיאנה בזה מותרת לזה, ופירשו שטעמו של שמואל הוא משום דס"ל שיש מיאון לחצי זיקה (ודלא כרב אסי שם שסובר שהיא מותרת אפילו לזה שמיאנה בו משום שאין מיאון לחצי זיקה), וביארו שמה שהיא מותרת להאחין הרי זה באמת בתורת יבום, ומשמע שאין זה סותר את מה שביארו בדברי עולא שהמאון מועיל רק על דרך נישואין ראשונים קעקרה. ולכאורה מוכח מדבריהם דס"ל דהיכא שיש רק יבם אחד ומיאנה בו, או שמיאנה בכל האחין, בהני גווני תיקנו חז"ל לעקור את הנישואין הראשונים, אבל היכא שיש כמה אחין ומיאנה רק באחד מהם, אז תיקנו רק לבטל את הזיקה, ולכן הרי היא מותרת להאחין בתורת יבום. וכן ראיתי במאירי כאן שכתב להדיא דרך זה.

ברם מדברי הגרנ"ט כאן משמע ביאור אחר בדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל בדף ק"ז, והיינו שלעולם גם כשמיאנה רק בחצי זיקה מהני המיאון בדרך של נישואין ראשונים קעקרה, רק שבכל זאת הרי היא מותרת להאחין האחרים על דרך יבום, והיינו משום שכוונתה היתה למאן רק אם תצטרך להתיבם לאח זה שמיאנה בו אבל אם תוכל להתיבם לשאר האחים אין כוונתה למאן, ולכן שפיר יוצא שכשהיא נישאת לשאר האחים הרי זה באמת בתורת יבום. מיהו מלשון הרמב"ן והרשב"א שם משמע יותר כמו שביארנו את כוונתם דהיינו שנפעל באמת מיאון רק על חצי הזיקה. ועיי"ש בהגרנ"ט בסוף השיעור שכתב ליישב את קושיית תוס' כאן בד"ה צרתה וכו' על פי דרכו. איברא, יש גם לדייק מדברי הרמב"ן והרשב"א כדרכו של הגרנ"ט שהרי הרמב"ן והרשב"א שם כתבו בתוך דבריהם הנ"ל שיש מיאון לחצי זיקה כמו שיש מיאון לזיקה שלימה היכא שמיאנה לכולן (וברשב"א שם צ"ל "שלימה" כדאיתא ברמב"ן, ולא "של מת") ומשמע שכשמיאנה בחצי זיקה הרי המיאון מהני באותו דרך כמו היכא שמיאנה בכולן, ולפי הגרנ"ט אתי שפיר לשונם משום שגם כשמיאנה באחד אמרינן דנישואין קמאי קעקרה, רק שאכתי הרי היא מותרת להשני משום שעל דעת כן לא נתכוונה למאן, אבל לפי דרכו הנ"ל הרי כשמיאנה בחצי זיקה הרי זה מהני רק בתורת עקירת הזיקה וא"כ אין זה דומה להיכא שמיאנה בכולם שהרי התם הרי היא עוקרת את הנישואין קמאי.

רלט) אמר שמואל מיאנה בזה מותרת לזה (למה) שמואל אינו מדמה לבעלת גט).

הנה בסוגיית הגמרא כאן מבואר דהיינו משום שלא עשתה מעשה בשאר האחין. והנה בדף ק"ז ע"ב הובאה דעת רב שחולק על שמואל והרי הוא סובר דמיאנה בזה אסורה לזה משום דמאי שנא מבעלת גט דקי"ל שאם יבם אחד נתן לה גט הרי היא אסורה על כולם, והשיב שם שמואל על זה דשאני התם בבעלת גט שהיבם קעביד מעשה אבל הכא היא קעבדה ב"י מעשה דאמרה לא רעינא כך לא צבינא כך, כך הוא דלא רעינא הא בחברך רעינא. וביאר היש"ש שם בסי' ג' שסברת שמואל היא דשאני היכא שהיבם עשה מעשה דאמרינן כיון שלא בנה שוב לא יבנה כי דמי להיכא שנתן חליצה דכיון שלא בנה אחד מהאחים הרי היא אסורה על כולם אבל היכא שהיא דחתה יבם אחד הרי היא שפיר מתיבמת להשאר.

וע"ע בריטב"א שם שכתב לבאר וז"ל, ושמואל אומר מיאנה בזה מותרת לזה ולא דמיא לבעלת גט, פ"י דסבר שמואל דכיון שאף הוא אינו נאסר אלא משום מראית עין, אין לנו לדון לזה אלא כיבמה שאומרת בזה היבם אני רוצה עכ"ל. והנה מה שכתב הריטב"א שהיא אסורה לזה שמיאנה בו משום מראית עין הרי זה מתוקמה לפי דרכו של הרמב"ן בשמואל שהבאנו באות רל"ז שבאמת מהני המיאון

לעקור את הנישואין קמאי והרי היא מותרת לפי האמת גם לזה שמיאנה בו בתורת נכרית, רק דאסרינן משום שבעיני אנשים אין זה נראה כעקירת נישואין קמאי אלא רק כעקירת הזיקה של היבם הזה, וממילא הרי היא נראית כאשת אחיו שלא במקום מצוה. וכן אתי שפיר דברי הריטב"א לפי הבעל המאור משום שכבר ביארנו שדעת הבעל המאור היא שבאמת אין היא עוקרת את הנישואין קמאי לפי שמואל אלא הרי היא רק מחלשת את הזיקה והרי היא אסורה משום שהיא דומה קצת לבעלת גט וגם זהו משום מראית עין אבל באמת לא שייך בה האיסור של בעלת גט וכמו שביארנו לעיל בשם החזו"א*, אבל דברי הריטב"א לא מתוקמי לפי הדרך שכתבנו שהזכיר רש"י שלפי שמואל לא מהני המיאון לעקור את הנישואין קמאי אלא רק לעקור את הזיקה של היבם ושהיא אסורה לזה שמיאנה בו משום שהיא נשארת בגדר אשת אחיו בלי זיקה, ושלא במקום מצוה, דהא לפ"ז הרי יש כאן מצב אמתי של איסור ולא רק מראית עין. ולפי הדרך הזה הרי היא מותרת להאחין בתורת יבום כי הרי היא עדיין זקוקה להם.

רמ) בענין מיאנה ביבם (דעות האמוראים בדף ק"ז).

עיינן בהסוגיא שבדף ק"ז ע"ב דאמר רבי אושעיא שיבמה יכולה למאן במאמרו של היבם אם עשה בה היבם מאמר אבל אינה

מעשה משום שאז הרי זה דומה לחליצה דקיימא לן שכיון שלא בנה שוב לא יבנה לא הוא ולא האחין.

* דעיי"ש שביאר כמו הסברא שכתב היש"ש שהאיסור של בעלת גט שייך רק כשהיבם עשה

יכולה למאן בזיקתו, כלומר דמאחר שמת בעלה שוב אין היא יכולה לגרום לא עקירת הנישואין הראשונים וכן לא את עקירת הזיקה, ועולא אמר שהיא ממאנת גם לזיקתו מ"ט נישואין קמאי קעקרה, ומשמע שעולא סובר שהדרך היחידי שמהני מה שהיא ממאנת הוא ע"י שעקרו חז"ל את הנישואין הראשונים למפרע. ושוב הקשה רבא על עולא מהא דתנן שכל שיכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת ולא מתיבמת דלפי דבריו אמאי לא תמאן השתא, וכתבו הרמב"ן והרשב"א שמזה חזינן שרבי אושעיא סובר שלא מהני המיאון בין אם אמרה שאינה רוצה בקידושי הבעל המת ובין אם אמרה שאינה רוצה בהיבם דהא אם כוונת רבי אושעיא היא רק להיכא שאמרה שאינה רוצה בהיבם א"כ גם לפי רבי אושעיא קשה מהמשנה הנ"ל והיינו דאמאי לא תמאן השתא ע"י שתאמר שאינה רוצה את הנישואין הראשונים. עוד כתבו הרמב"ן והרשב"א דהה"נ שעולא שסובר דשפיר ממאנת השתא הרי הוא סובר כן בין אם אמרה שאינה רוצה את הנישואין הראשונים ובין אם אמרה שאינה רוצה את היבם, מיהו לא כתבו שום הכרח לזה. ועכ"פ לפי דבריהם יוצא שכוונת עולא היא לומר שגם אם אמרה שאינה רוצה בהיבם מהני המיאון משום שחז"ל עקרו בזה את הנישואין הראשונים (ומלשונם שם משמע שכשהיא אומרת שאינה חפצה בהיבם מפרשינן שמשום כך אין היא רוצה גם את נישואי המת).

וע"ע שם שהביאו ששמואל ס"ל שהממאנת בזה מותרת לזה, ושרב סובר

רמא) משעת נפילה נראית ככלתו.

הנה בגמרא מייתנין דברי רמי בר יחזקאל דאם מיאנה ביבם הרי היא אסורה לאביו של המת ושל היבם כי משעת נפילה הרי היא נראית ככלתו, ופירש"י וז"ל, דכיון דאהנו נישואין קמאי לזקקה ליבם נראית כאשתו גמורה ונראית ככלתו של זה

עכ"ל. ומשמע שבציור שמת בעלה ואין יבם, אז הרי היא יכולה למאן והרי היא מותרת לאביו, דדוקא מפני שיש יבם ונזקקה ליבום, והרי הדבר נראה שגם עכשיו מועילים נישואי אחיו להזיקה ליבום, דוקא משום כך אמרין שהיא נראית עוד ככלתו. מיהו לא הבנתי סברת חילוק זה.

והנה שיטת הרמב"ם היא שהיא אסורה דוקא לאביו אבל לא לשאר קרוביו, וטעמו הוא משום דחזינן שהיא מותרת לשאר האחין וכדאמר שמואל שמיאנה בזה מותרת לזה. מיהו הרמב"ן והרשב"א בדף ק"ז ע"ב ביארו שלעולם הרי היא אסורה לכל הקרובים ורק להאחין הרי היא מותרת בתורת יבום וכמו שביארנו באריכות לעיל את דבריהם.

והנה הרמב"ן והרשב"א שם הקשו על הרמב"ם מהא דמבואר בדף ק"ח ע"ב שאם מיאנה באחי אמו של אדם אחד הרי היא אסורה לו, וביארו ההלכות גדולות והרי"ף דהיינו משום הדין של רמי בר יחזקאל, כלומר משום שהיא נראית כאשת אחי אמו, וא"כ חזינן שרמי בר יחזקאל אוסר כל הקרובים משום הסיבה של "נראית".

וע"ע בדף ק"ח שם דאיירי באופן שלא נפלה ליבום מחמת נישואין אלא שהיתה נשואה לאחי אמו, וא"כ מבואר מזה שאפילו כשאין יבם הרי היא יכולה למאן בבעלה המת אבל הרי היא אסורה על כל קרוביו וזהו דלא כמשמעות רש"י שבכה"ג אינה אסורה על קרוביו, וא"כ לכאורה קשה גם על רש"י מהגמרא בדף ק"ח.

מיהו יש ליישב דהנה במ"מ על

הרמב"ם שם מבואר שהוא סובר שהגמרא הנ"ל אינה סותרת את שיטת הרמב"ם (ומש"ה הקשה המ"מ למה הרמב"ם לא הביאה להלכה), ומבואר בדבריו ובדברי הלח"מ שם דהיינו משום שהרמב"ם סובר דלא כההלכות גדולות והרי"ף שהטעם למה היא אסורה שם לבן אחות בעלה לאחר שמיאנה משום שהסברא של נראית מהני לאוסרה על כל קרוביו, אלא הטעם הוא משום שבאמת לא מהני מיאון לאחר מיתת בעלה כשאין שם יבם, ולכן הרי היא עדיין אסורה בקרוביו (ובכל זאת מיבעיא שם אם היא אסורה במקום מצוה עיי"ש). ולפי הבנת המ"מ יוצא שהרמב"ם סובר שלא מהני מיאון לאחר מיתת בעלה כשאין שם יבם. ועיין ברשב"א בדף ק"ז ע"ב שהביא את ב' הפירושים בהגמרא בדף ק"ח ע"ב. ולפ"ז יש ליישב גם את דברי רש"י ולומר דנהי שסובר רש"י שהטעם של נראית שייך רק כשאחיו נישואי המת לזקקה ליבום, אבל מ"מ אכתי אתי שפיר מה שמבואר בדף ק"ח שם שגם כשלא נפלה ליבום הרי היא אסורה על קרוביו והיינו משום שבכה"ג לא אהני המיאון כלל.

שו"ר בחזו"א בסי' קי"א סק"ה שהקשה על דרכו של המ"מ בהרמב"ם דהיכא שאין יבם אין היא יכולה למאן לאחר מיתת בעלה, דהא בגמרא פרכינן שבציור של צרת ערוה אמאי לא מהני אם תמאן הערוה (כשהיא קטנה) לאחר מיתת בעלה כדי שהצרה תוכל להתיבם, וכן לקמן בדף י"ג ע"א וק"ז ע"ב פרכינן ותמאן השתא ותתיבם, ואילו לפי הרמב"ם הרי אינה

זקוקה ליבום כיון שהיא ערוה, והדין נותן שלא יועיל מיאון בכה"ג כמו שאינו מועיל בציוור שאין שום יבם כלל.

רמב) הכי נמי משעת נפילה נראית כצרת בתו.

כבר ביארנו לעיל באות רל"ז שהיינו משום שאע"פ שבאמת המיאון עוקר את הנישואין הראשונים אבל בעיני אנשים אין הדבר נראה כן, אלא בעיניהם הרי הדבר נראה כאילו המיאון עוקר רק את הזיקה של היבם ולא את הנישואין הראשונים, ומש"ה הרי היא עדיין נראית כצרת בתו. מיהו יש לעיין בזה דהא גם בעיני אנשים הרי את הזיקה מיהא עקרה מתחילתה, דהיינו שע"י המיאון מתברר שמעולם לא נזקקה להיבם, וא"כ יוצא שהצרה לא נפלה ביחד עם הערוה, ונהי שהיו צרות עד המיתה אבל הלא בשעת המיתה נתפרקו ומעולם לא נפלה הבת ליבום, וא"כ אין הן צרות זו לזו בנפילה, ובשלמא אם נסבור שנישואין הראשונים מפילים א"כ מספיק בזה שהיו צרות בחיי הבעל, ואפילו אם נתגרשה הערוה בחיי בעלה, אבל אם מיתה מפלת א"כ לכאורה צריכים שיהיו צרות גם בעצם הנפילה. מיהו אולי מספיק באמת בזה שהיו צרות עד שעת הנפילה והמיתה שהרי באמת גם בציוור רגיל של צרת ערוה אין הערוה נופלת ליבום ובכל זאת הרי היא פוטרת את צרתה. גם י"ל שאפילו אם הדין הי' נותן דבעינן שיהיו צרות בעצם הנפילה אבל בכל זאת גם כשאין הדבר כן הרי היא נראית בעיני אנשים כצרת ערוה.

רמג) כי מיאנה ביבם נמי נישואין קמאי קעקרה.

עיין בהגהות מלא הרועים שכתב שבאמת היתה הגמרא יכולה לתרץ שלא מהני מה שתמאן בהיבם משום שכבר נאסרה הצרה משעת נפילה לפני המיאון וממילא הרי היא אסורה עולמית, וכתב דלא דמי לנמצאת אילונית לאחר שנפלה ליבום דצרתה מותרת, משום דשאני התם דכיון שנמצאת אילונית הרי מתגלה שמעולם לא נפלה ליבום, רק שעד עכשיו היתה לנו חסרון ידיעה, וא"כ מכיון שאסרנו את הצרה רק משום חסרון ידיעה, ממילא אין זה נקרא שנאסרה הצרה שעה אחת, אבל הכא בממאנת הרי לפני המיאון הרי היא ממש אשתו מדרבנן, רק שע"י מיאון יש כאן דין של עקירת האישות למפרע, וא"כ הרי זה שפיר נקרא שנאסרה הצרה בשעת הנפילה לפני המיאון עכ"ד. הרי שהמלא הרועים סובר שאע"פ שע"י מיאון נעקרת למפרע הסיבה למה היתה היבמה אסורה ליבום, אבל בכל זאת אין זה מועיל כי כבר נאסרה שעה אחת. מיהו לכאורה דבריו מופרכים מהא דתנן בדף ק"ט שאם הי' נשוי לקטנה ונפלה אחותה לפניו ליבום הרי היא אסורה משום שמדרבנן הרי היא אחות אשתו אלא שאם מיאנה הקטנה הרי היבמה ניתרת עי"ז, הרי להדיא דשפיר מהני מיאון ולא אמרינן שכבר נאסרה היבמה משעת הנפילה.

והנה ראיתי בספר קהלות יעקב בסי' י"ח בד"ה ואכתי וכו' שהביא ראי' משם שהיכא שמתירים את היבמה ע"י מיאון לא שייך לאסור משום זה שנאסרה בשעת

נפילה, וביאר דהיינו משום שבאמת מה שמתבטלים הנישואין לאחר המיאון אין זה בגדר חלות דין של עקירה למפרע (דאילו כן אכתי הי' שייך לאסור משום הדין של נאסרה שעה אחת וכמו שנקט המלא (הרועים), אלא הרי זה משום שבשעת הנישואין תיקנו חז"ל שהנישואין יהיו על תנאי, דהיינו שאם לא תרצה, אלא תמאן, אז על מנת כן לא תיקנו מעיקרא את הנישואין, אשר לפ"ז יוצא שמה שהחזקנו אותה עד עכשיו לנשואה הרי זה משום חסרון ידיעה, דהיינו שלא ידענו שבאמת אין כאן נישואין, אבל אין כאן חלות דין של עקירה למפרע, וא"כ הרי זה שפיר דומה לנמצאת אילונית.

מיהו עיין בחידושי הגר"ח על פ"ב מהל' אישות בסוף דבריו על ה"ט שכתב וז"ל, דהנה ביסוד הדין דמיאון הרי תנן ביבמות דף ק"ח הממאנת באיש הוא מותר בקרובותי' והיא מותרת בקרוביו, והטעם לזה מבואר ברמב"ם בפ"א מהל' גירושין ה"טז שכתב וז"ל, הממאנת אינה מגורשת ממנו ודינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קידשה מעולם, היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותי' וכו', הרי שדין המיאון הוא שמפקיע הנישואין למפרע, ומ"מ הרי אמרינן ביבמות שם דקטנה שנישאת בעלה זכאי במציאתה ובמעשי ידי' ובהפרת נדרי' וגם לאחר מיאון ג"כ אין חוזרין כל הנך דינים למפרע, וביאור הדבר נראה, דודאי המיאון הוא הפקעה על עיקר הקידושין למפרע, אלא דמ"מ לא מהני הפקעת המיאון לענין שנימא שגם בשעתן קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין בה אז, כי אם רק

דלאחר המיאון דיינינן לה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם ועל זה הוא דמהניא הפקעת המיאון, וע"כ לענין איסור קרובים שפיר אמרינן דכיון שהשתא ע"י המיאון הופקעו הקידושין למפרע ע"כ שפיר היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותי', כיון דדיינינן לה השתא כאילו לא נתקדשה מעולם, משא"כ לענין זכותו במציאתה ובמעשי ידי' והפרת נדרי' שקודם המיאון, בזה אמרינן דמאחר דהנישואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, ע"כ שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא על זה כלל הפקעת המיאון וכמו שנתבאר דלענין דין הנישואין בשעתן לא מהניא הפקעת המיאון למפרע עכ"ל. הרי שכתב שלגבי דברים שמכאן ולהבא חשבינן שנעקר הנישואין למפרע, אבל לגבי מה שכבר נעשה לא אמרינן שמתבטלים הנישואין למפרע, וא"כ יוצא שהמיאון פועל באמת חלות דין של הפקעה אבל לא באופן מוחלט לכל מילי, וזהו דלא כהקהלות יעקב שהרי דרכו של הקהלות יעקב היא שלאחר שמיאנה מתברר שלא היו כאן שום נישואין כלל, רק שעד עכשיו לא ידענו מזה. ולפי דרכו קשה באמת מהדין שהביא הגר"ח שגם לאחר מיאון אינו צריך להחזיר את מציאתה ומעשי ידי', אם לא שנדחוק שתיקנו חז"ל תקנה מיוחדת בנוגע לדברים אלו דהיינו שאע"פ שעתה נודע שמעולם לא היתה נשואה אבל בכל זאת תיקנו חז"ל שישארו דברים אלו על מקומם.

ועכ"פ בענין מה שכתב הקהלות יעקב דהיכא שהחזקנוה כאסורה משום שהיתה חסרה לנו ידיעה מסוימת אין נוהג בכה"ג

הדין של נאסרה בשעת נפילה, כן הוכיח שם לעיל בד"ה ולענ"ד וכו' מדברי הרשב"א בדף קי"א בד"ה רבא אמר, דעיי"ש שהביא הרשב"א את דברי הר"ח דמשמע שהוא מפרש שהגמרא שם מקשה שלפי ר"מ דאמר קטן וקטנה אינם מתיבמים שמא ימצאו סריס ואילונית א"כ איך הם מתיבמים לכשיגדלו הלא כבר נאסרו בשעת נפילה, וכתב הרשב"א שאין פירושו של הר"ח מחזור משום שהיו אסורים בקטנותם רק משום חסרון ידיעה ואם יבוא אליהו ויאמר דלאו סריס הוא שרי, והוכיח כן הרשב"א משום שאם לא נאמר כן איך מתירים כל יבמה הלא היא נאסרת בשעת נפילה ג' חדשים משום חשש מעוברת והתם אפילו אם יבוא אליהו ויאמר שאינה מעוברת הרי היא אסורה כדאמרינן בדף מ"א ע"ב דהא אפילו בקטנה גזרו להמתין ג' חדשים משום לא פלוג, וא"כ בע"כ צ"ל שאין זה נקרא שנאסרה בשעת נפילה כיון שיסוד האיסור הוא משום חסרון ידיעה, וכן הוכיח ממעוברת שהפילה שמעתה הרי היא מתיבמת אע"פ שבעודה מעוברת לא היתה בת יבום אפילו בדיעבד לפי ריש לקיש דקי"ל כוותי, ובע"כ צ"ל דכיון שרק מחמת חסרון ידיעה היא נדחית מיבום לפי שהתורה אמרה עיין עליו אבל אין בה פסול בעצמותה, מיחשבא שפיר שבשעת נפילה היתה בת יבום.

ולהלן שם בסד"ה ואכתי וכו' הוסיף הקהלות יעקב להקשות על הר"ח מדף מ"א ע"ב דאמרינן שספקות צריכות לחלוץ ולא אמרינן בהו שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה משום שאם יבוא אליהו

ויפשוט את הספק ויאמר דהאי קידש, בת חליצה ויבום היא עיי"ש, ואילו לפי הר"ח לכאורה אפילו אם הספק יתברר אח"כ, אכתי לאו בת יבום היא שהרי היתה אסורה בשעת נפילה כיון שבההיא שעתא עוד לא נתברר הספק (ועיי"ש איך שצידד לתרץ את דעת הר"ח).

רמז) תד"ה צרתה.

עיין בדבריהם שהקשו דמאי פרכינן למה צרת ממאנת אסורה ולמה צריכים לתרץ משום גזירה אטו צרת בתו ממאנת, הלא מכיון שהממאנת עצמה נאסרת כאשר אח שלא במקום מצוה א"כ בדין הוא שצרתה תהי' אסורה משום צרת אשת אח. ולכאורה יש ליישב דשאני בממאנת דנתי שהיא נראית עכשיו כערוה של אשת אח בלא זיקה אבל הלא היא נראית כמי שנעשית ערוה רק בשעת מיתת הבעל בשעת הנפילה ליבום ע"י שהמאנת עקרה את הזיקה משעת המיתה, וא"כ אולי לא סגי בזה כדי לפטור את הצרה אלא בעינן שתהי' ערוה עוד בשעת חיי בעלה ובלא זה אין כאן הדין של צרת ערוה, וגם בעיני אנשים אינה נראית כצרת ערוה.

והנה הערל"נ כאן רצה לתרץ אפילו יותר מזה, והיינו שהכא הרי היא נראית כמי שנעשית ערוה דאשת אח רק זמן רב לאחר שמת בעלה דהיינו בשעה שמיאנה, וזה בודאי לא סגי כדי לאסור את הצרה (כן כתבו תוס' בדף כ"ו ע"ב בד"ה וחליצה, עיי"ש באות תנ"ד וכן איתא בירושלמי). מיהו לכאורה אין דבריו צודקים כי הרי אנו דנין כאילו נעקרה הזיקה למפרע וא"כ יוצא שהרי אנו דנין

עלי' כמי שהיתה אשת אח שלא במקום מצוה כבר בשעת הנפילה, אלא שעדיין יש לתרץ כדברינו הנ"ל דבעינן שתהי' ערוה מחיים וכמו שביארנו. וע"ע בישרש יעקב.

רמה) צרת אילונית.

הנה בסוגיין פליגי רב אסי ורבא בצרת אילונית, דרב אסי אמר צרת אילונית אסורה ורבא סובר דמותרת. ועיין בתוס' לעיל בדף ח' ע"א בד"ה תרי מש"כ על ענין זה וכן בדברינו באות קס"ז וקס"ח וכן באות ב' שהבאנו את הסברות שנאמרו בענין זה.

רמו) מאי לאו למעוטי צרת אילונית דשריא.

א. עיין בגמרא דאמרינן אמר רב יוסף (יוסי) זוהי צרת אח מאב שאיסור נפילה גרם לה שלא מצינו בכל התורה כולה כגון זאת, זו היא למעוטי מאי לאו למעוטי צרת אילונית דשריא. והקשו תוס' וז"ל, וא"ת אמאי לא פריך מינה לעיל למאן דאסר צרת מחזיר גרושתו ולימא לי' מאי לאו למעוטי צרת מחזיר גרושתו דשרי, וי"ל דלא משמע לי' למעוטי מזו היא אלא כיוצא בה, דאילונית דמיא לאשת שני מתים דזו וזו מותרות לבעליהן, אבל מחזיר גרושתו נאסרה לבעלה עכ"ל. ועי' במהרש"א שביאר שתירוצם של תוס' מספיק כדי ליישב גם למה לא אמרו למעוטי צרת סוטה אבל אינו מספיק כדי ליישב למה לא אמרו למעוטי צרת ממאנת. ותי' המהרש"א דלא היו יכולים לומר

למעוטי צרת ממאנת משום שצריכים למעט דבר שהוא בגדר "איסור נפילה גרם לה" ואילו ממאנת לא היתה אסורה בשעת נפילה אלא רק אח"כ נאסרה ע"י שמיאנה. מיהו לפי פירש"י כאן על מאי דאמרינן "שאיסור נפילה גרם לה" א"א לומר את תירוצו של המהרש"א, שהרי מדברי רש"י מוכח דלא בעינן שהדבר שממעטים יהי' ג"כ בגדר "איסור נפילה גרם לה", שהרי רש"י פי' שהציוור של שלשה אחין נישואין שלש נשים וכו' מיקרי ציוור שאיסור נפילה גרם לה משום "שנפלה ב' פעמים מזיקה אחת", הרי שהכוונה היא שעצם הנפילה היא בצורה שונה מהרגיל, דהיינו שנפלה ב' פעמים מזיקה אחת, והרי דבר זה לית' באילונית (וסוטה ומחזיר גרושתו וממאנת), וא"כ חזינן דלא בעינן שגם הדבר שממעטים יהי' בגדר ציוור של "איסור נפילה גרם לה", וא"כ לא שייך תירוצו של המהרש"א לפי רש"י.

אלא שבאמת לפי רש"י כאן גם בלא"ה לא קשה קושיית המהרש"א שנאמר דאתי למעוטי צרת ממאנת, והיינו משום שרש"י פי' כאן וז"ל, שלא מצינו בכל התורה כולה שתאסר אלא מדרבנן הוא דמיתסרא שאין כאן איסור ערוה ואסורה צרתה עכ"ל, הרי שפי' שכוונת רב יוסף היא לומר שבציוורים שהם מדאורייתא לא מצינו שאשת אח מאב תפטור צרתה בלי שתהי' אסורה גם משום ערוה אחרת, וא"כ שפיר אמרינן שאתי למעוטי שצרת אילונית מותרת, וא"א לומר דאתי למעוטי שצרת ממאנת מותרת, שהרי ממאנת אסורה ליבום מדרבנן ולא מן התורה, ושור' שכן תי' הערל"ג על קושיית המהרש"א.

ב. והנה התוס' ישנים כתבו ליישב בדרך אחרת את הקושיא דנימא דאתי למעט צרת סוטה וצרת מחזיר גרושתו וז"ל, דאין לנו למעט אלא דכוותה כהך שאסורה משום אשת אח מאב ולא משום ערוה אחרת עכ"ל, כלומר משא"כ סוטה ומחזיר גרושתו שהן אסורות על היבם משום שהתורה עשאן עריות על היבם ע"י מאי דכתיב בהו טומאה. מיהו חזינן שהתוס' לא תירצו כתירוץ של הת"י. ובאמת נראה שתירוץ של הת"י תלוי במאי היא הכוונה במאי דאמרינן טומאה כתיב בה כעריות, והיינו שהת"י הבינו שכוונת הדרשה היא לקבוע שהסוטה והגרושה הרי הן בגדר ערוה על היבם וכהתבואות שור והגרנ"ט שהבאתי באות רי"ג, אבל תוס' ס"ל שהכוונה היא רק לגזירה שוה של טומאה טומאה מעריות וילפינן מהך ג"ש שכמו שהעריות פטורות מיבום וחליצה הה"נ לסוטה ומחזיר גרושתו, אבל אין הכוונה שהן עצמן חשיבי בגדר ערוה על היבם, אלא כל האמור בזה הוא רק דין פטור מגזירה שוה, אשר לפ"ז יוצא שאין כאן אלא הערוה של אשת אח מאב, ומש"ה שפיר הקשו תוס' דנימא דאתי למעוטי שהני נשים (שהן רק בגדר אשת אח מאב) אינן אוסרות צרותיהן.

וע"ע בערל"נ מש"כ ליישב למה הקשו תוס' ממחזיר גרושתו ולא מסוטה.

ג. והנה לכאורה אכתי יש להקשות על התי' של הת"י דאכתי אפשר לומר שרב יוסף סובר כרבנן דרבי יוסי בן כיפר דס"ל דלא קאי טומאה על מחזיר גרושתו אלא מה שמחזיר גרושתו אסורה להיבם הרי זה

רק משום ק"ו, וא"כ אכתי נאמר שכוונת רב יוסף היא למעט מחזיר גרושתו שאין בה שום איסור ערוה חוץ מאשת אח מאב ואינה אוסרת את צרתה (משום דלא אלים ק"ו למידחי צרה).

מיהו אולי לאו דוקא כתבו התו"י דא"א לומר דאתי למעוטי אשה שהיא אסורה מחמת ערוה אחרת, אלא ה"ה שא"א לומר דאתי למעוטי אשה שהיא אסורה מחמת כל איסור אחר, והרי הגרושה אסורה על היבם משום הק"ו, לבד מאיסור אשת אח.

אלא שלפ"ז לא מתוקמה מה שכתבנו שתוס' לא תירצו כתירוץ של התו"י משום שתוס' סוברים שהגרושה והסוטה אינן בגדר עריות על היבם, דהא אכתי מכיון שהן אסורות על היבם משום ק"ו או משום לאחר ולא ליבם שוב א"א לומר שרב יוסף בא למעטם.

ד. שוב הקשו התוס' ישנים את קושיית המהרש"א אמאי לא אמרו דאתי למעט צרת ממאנת, ותירצו שגם על זה שייך לומר כתירוץ הנ"ל וז"ל (על פי ההגהה), וי"ל דממאנת נמי לא הוה ערוה דכוותה, דכיון שמיאנה נמצא שלא היתה אשת אחיו, ואינה אסורה רק משום גזירה אטו צרת בתו ממאנת עכ"ל, הרי שתירצו שהממאנת אינה אסורה על היבם משום אשת אח שלא במקום מצוה שהרי לאחר שמיאנה נתברר שלא היתה אשת אחיו מעולם אלא כל איסורה על היבם הרי הוא משום גזירה אטו צרת בתו ממאנת. ולכאורה דבריהם תמוהין דהא הך גזירה נזכרת בגמ' רק בנוגע לצרת ממאנת, דהיינו שהטעם שצרת ממאנת אסורה הרי זה

משום גזירה אטו צרת בתו ממאנת, אבל הממאנת עצמה אסורה משום דנהי שע"י המיאון נעקרו הנישואין קמאי אבל בכל זאת הרי היא נראית כאשת אח שלא במקום מצוה משום שלמראה עיני אנשים נראה הדבר כמו שנעקרה זיקת היבם אבל לא אישות הבעל ומש"ה הרי היא אסורה משום שהיא נראית כאשת אח בלי זיקת מצוה וכמו שביארנו לעיל באות רל"ז, ודבר זה מוכח מרבין בשם רבי יוחנן שאמר שצרת ממאנת מותרת, הרי שלא גזר אטו צרת בתו ממאנת ובכל זאת גם הוא מודה שהממאנת עצמה אסורה.

ה. והנה גם הקרן אורה כתב כעין תירוצם של הת"י בשינוי קצת וז"ל, ולמעוטי מאי, על כרחך צרת אשת אח מאב דכוותה קממעט, היינו צרת אילונית דג"כ אינה אסורה אלא משום צרת אשת אח, וקמ"ל דמותרת, לאפוקי צרת סוטה ומחזיר גרושתו דצרתה אסורה מחמת איסור סוטה ומחזיר גרושתו דטומאה כתיב בהו כעריות ולא שייך למימר כלל למעוטי הני, וכן צרת ממאנת לא משום צרת אשת אח אסרינן לה אלא משום גזירת צרת בתו וק"ל עכ"ל. הרי שכתב כהת"י אבל כתב כן בנוגע להצרה, והיינו דאתי למעוטי ציור ששייך על הצרה רק האיסור של אשת אח שלא במקום מצוה, אבל לא אתי למעוטי ציורים שהטעם לאסור את הצרה הוא משום שיש עלי' איסור אחר וכגון צרת סוטה וצרת מחזיר גרושתו וצרת ממאנת דהתם יש על הצרה האיסור של סוטה והאיסור של מחזיר גרושתו, וכן בממאנת יש על הצרה האיסור של גזירה אטו צרת

בתו ממאנת, הרי שכתב כן בנוגע להצרה, ולפי דרכו לא קשה מה שהקשינו על הת"י אלא שפיר מתוקמה לומר כן גם בנוגע לצרת ממאנת, אלא שעיקר דברי הקר"א צריכים ביאור דמה שייך לומר שיש על צרת סוטה האיסור של סוטה, הלא רק על הסוטה יש איסור זה, וזה גורם לפטור את הצרה באופן שנשאר על הצרה האיסור של אשת אח, ולעולם ליכא על הצרה אלא האיסור של אשת אח לחוד.

מיהו יש לבאר כוונתו על פי מש"כ הקובץ הערות בסי' ג' סקט"ו שיסוד הדין של צרת בתו הוא שהצרה נחשבת בגדר בתו לענין יבום (אבל כמובן לא לענין איסור ביאה), דלפ"ז שפיר יוצא שבצרת סוטה מכיון שטומאה כתיב בה כעריות הרי הצרה נחשבת סוטה לענין יבום וגם היא נחשבת סוטה על היבם.

גם י"ל בפשיטות שכוונתו היא רק לומר שהצרה נאסרת בגרמת האיסור של סוטה ומחזיר גרושתו. ועי' בספר חוסן ישועות כאן.

ו. והנה עיין בתוס' הרא"ש בד"ה לאו למעוטי צרת אילונית דשריא שכתב וז"ל, וא"ת דלמא אתא למעוטי צרת ממאנת או צרת סוטה או צרת מחזיר גרושתו וליפרוך מינה למאן דאסרי לעיל, וי"ל דמשמע לי' דכוותה קא ממעט דהיינו שאיסורה משום אשת אח ושאסורה ליבם ולא לבעל ולא משכחת לה אלא בצרת אילונית עכ"ל. ונראה דמילי מילי קאמר, והיינו שבתחילה כתב שבא למעט ציור שיש שם רק האיסור של אשת אח לאפוקי הני וכמו שתירצו הת"י והקרן אורה, ושוב כתב כדרכם של

תוס' דאתי למעט היכא שהיתה מותרת להבעל ולאפוקי סוטה ומחזיר גרושתו שהיו אסורות, ודבר זה משמש באמת כתירוץ רק לגבי סוטה ומחזיר גרושתו אבל לא לגבי ממאנת.

דף י"ב ע"ב

(רמז) אמר רבא הלכתא צרת אילונית מותרת, ואפי' צרת בתו אילונית.

פירש"י וז"ל, ואע"ג דהכיר בה אחיו וקיימה (כצ"ל), והויא אשתו, לא מיתסרא צרתה משום צרת הבת דכי אסר רחמנא צרת ערוה במקום מצוה הוא דאסרה והא כיון דאילונית היא דבלאו ערוה נמי לא חזיא ליבום הוי צרתה צרת ערוה שלא במקום מצוה וכך מפורש בהלכות גדולות עכ"ל. ועיין בקרבן נתנאל באות פ' שכתב שעל ידי דבריו מתורצת קושיית תוס' לעיל בד"ה צרתה דפרכינן שם בגמרא מ"ט צרת ממאנת אסירא והקשו תוס' דאמאי לא אמרינן משום דכיון שהממאנת עצמה אסורה על היבם א"כ צרתה דומה לצרת ערוה, וכתב הקרבן נתנאל דלפי רש"י לק"מ משום דהתם הרי יש דין של פטור על הממאנת כמו באילונית דכיון שמיאנה נעקרה הזיקה והרי היא נחשבת כשלא במקום מצוה וא"כ הרי צרתה נחשבת כצרת ערוה שלא במקום מצוה. וכתב הק"נ שתוס' לא תירצו כן משום דקיימי לפני הוספה זו שהוסיף רבא שאפילו צרת בתו אילונית מתיבמת משום שאילונית חשיבא כמו שלא במקום מצוה.

מיהו נראה שיש טעם אחר למה לא

תירצו כן תוס', והיינו משום דנהי שמדברי רש"י כאן מבואר שכל היכא שנאמרה גזירת הכתוב של פטור ליבום (ורק בדרך ממילא נשאר עלי' האיסור של אשת אח), הרי זה נחשב כשלא במקום מצוה, אבל מתוס' לעיל בדף ח' ע"א בד"ה תרי וכו' מבואר דחשיב שלא במקום מצוה רק היכא שהיא פטורה מיבום בכל מקום, כגון אילונית שהחסרון הוא בגופה ואינה שייכת ביבום בשום ציור, אבל לא היכא שרק בציור מסוים מתגלגל עלי' פטור מיבום כגון בממאנת, כן משמע מדבריהם בדף ח' שם.

ועי' בק"נ שם מה שהביא מהירושלמי.

(רמז*) שלש נשים משמשות במוך.

עי' בסוף הכרך כמה הערות בסוגיא זו.

דף י"ג ע"א

(רמח) שש עריות חמורות מאלו מפני שנשואות לאחריים.

פירש"י וז"ל, ומהו חומר שלהן, שנשואות לאחריים, ואינן יכולין להנשא לאחיו מאביו עכ"ל. והקשה האחיעזר בחלק אה"ע סי' ג' דהא שפיר משכחת גוונא שהן יכולות להנשא לאחיו מאביו וליפול ליבום וגם לפטור את הצרה, והיינו היכא שאביו קידשה כשהיתה נדה ומת אביו בעודה בנידותה באופן שעוד לא חל עלי' האיסור של אשת אביו משום שאין איסור חל על איסור, ושוב נישאת לאחיו

ידענו שהאיסור שפיר חייל. ולהלן שם ביאר שגם הטעם למה קוברים אותו בין רשעים גמורים וכדאמרינן בע"ב שם הוא משום שהאיסור שפיר חל.

ועיין גם בקובץ הערות בסי' ג' סק"י שהקשה את הקושיא הנ"ל על המשנה, ותי' שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל בכל זאת סגי בזה שיש כאן הסיבה של האיסור כדי למנוע תפיסת קידושין אע"פ שהאיסור עצמו לא חל, והרי גם בהציוור הנ"ל שאביו קידש אותה בהיותה נדה יש כאן סיבת האיסור של אשת אביו, כיון שאביו קידשה. ושוב הקשה דא"כ מאי פרכינן בדף ל"ב שם שתתיבם יבומי הלא מכיון שסגי בסיבת האיסור כדי למנוע תפיסת קידושין א"כ ה"ה דסגי בזה כדי למנוע קנין יבום, וא"כ איך יקנה אותה (האחיעזר הקשה איך חל בכלל הזיקה), ותי' שבאמת שאני יבום מקידושין, דקנין יבום שפיר יכול לחול היכא שאין איסור אע"פ שיש שם סיבת האיסור, והטעם

מאביו כי עוד לא חל עלי' האיסור של אשת אב וכהנ"ל, ואח"כ נטהרה מנידותה וחל עלי' אז האיסור של אשת אב*), ושוב מת אחיו, דמעטה הרי היא אסורה להיבם משום אשת אביו והרי היא פוטרת את צרתה. ותי' האחיעזר דאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל זהו רק לענין עונש אבל איסורא שפיר חל, וגם זה סגי כדי לגרום שאין אחיו מאביו יכול לקדשה. ועוד הקשה דהא לקמן בדף ל"ב פרכינן על הציוור של נשא מת ואח"כ נשא חי דכיון שאין איסור חל על איסור ולא חל האיסור של אחות אשה על האיסור של אשת אח א"כ אמאי לא תתיבם, ואילו לפי הנ"ל מאי פריך הלא בכל זאת אע"פ שאאחע"א אבל היינו רק לענין כרת אבל האיסור של אחות אשה שפיר חל וא"כ נימא שגם זה סגי כדי למנוע את זיקת יבום כמו שסגי בזה כדי למנוע תפיסת קידושין. ומבואר שם באחיעזר שזוהי גופא כוונת הגמרא בהתירוץ שם אבל בהקושיא עדיין לא

ואינן צרות זו לזו.

ואין לצייר לפי רש"י באופן שנטהרה רק לאחר מיתת האח לאחר שכבר נפלה ליבום עם הצרה, משום שגם בכה"ג אינה פוטרת את הצרה, והיינו משום שהיא נעשית ערוה לאחר מיתה בשעה שכבר לא היו צרות וכמו שכתבו תוס' בדף כ"ו ע"ב והת"י בדף ח' ע"א שבכה"ג אין היא פוטרת את צרתה, וכן איתא בירושלמי פ"ג ה"א, ועי' בזה באות תנ"ד. מיהו אע"פ שלפי רש"י לא מתוקמה מש"כ האחיעזר שיש ציוור שבו היא תפטור את הצרה וכמו שביארנו אבל בכל זאת אכתי אולי שייך להקשות על עצם הדין שכתב רש"י שאינה יכולה להנשא לאחיו דהא שפיר יתכן שתנשא לאחיו וכהנ"ל אבל עכ"פ האחיעזר הקשה להדיא שיתכן שתנשא לאחיו וגם תיפול ליבום ותפטור את צרתה, וכבר זה הרי לא שייך לפי רש"י וכמו שביארנו.

* והנה לכאורה כל הקושיא שייכת רק לפי שיטת תוס' בדף מ"ט ע"ב שאע"פ שאין קידושין תופסין בעריות אבל היכא שחלו ושוב נעשית ערוה, אינן נפקעין, דלפ"ז שפיר צידד האחיעזר באופן שנשאה אחיו ושוב נטהרה דמעטה הרי היא נעשית ערוה של אשת אב ובכל זאת לא פקעו הקידושין של אחיו והצרה נעשית צרת ערוה, אבל לפי רש"י הרי מיד כשנטהרה הרי פקעו קידושי אחיו וא"כ בשעת מיתת אחיו אין הצרה בגדר צרת ערוה, ואפילו אם נאמר שנישואין הראשונים מפילים אשר לפ"ז אפילו אם גירש את הערוה נשאת הצרה אסורה אבל מ"מ אין לומר שגם כאן לאחר שפקעו קידושי הערוה תשאר הצרה אסורה, דהא ליתא, משום שמעולם לא היתה הצרה בגדר צרה של ערוה דהא כל זמן שהיו הקידושין קיימין לא היתה בגדר ערוה, ואח"כ כשנעשית ערוה הרי באותה שעה פקעו הקידושין

דף י"ג ע"ב

רמ"ט) ובית הלל מיבעיא לי' לכדרב יהודה אמר רב וכו'.

וכתבו תוס' וז"ל, ה"נ המ"ל לכדשמואל
דפליג עלי' דרב ומוקי קרא ללאו הוא
דאתא עכ"ל. מיהו עיין ברשב"א שהקשה
בתורת קושיא דלשמואל דפליג על רב למה
לן קרא דחוצה, ולא תירץ כתוס' דאיצטריך
ללאו אלא כתב שלפי המסקנא לק"מ
משום דמיבעיא לי' לארוסה. ולכאורה צ"ע
אמאי לא תירץ כתוס' שלפי שמואל י"ל
שהפסוק אתי ללאו.

ונראה שתוס' והרשב"א חולקים במה
היא כוונת הגמרא בתחילת הסוגיא כאן,
והיינו שתוס' סוברים שכוונת הגמרא
עכשיו היא לומר שלפי בית שמאי הך
ילפותא של "חוצה מכלל דאיכא פנימית"
היא ממש הפשוטו של מקרא, ולא אתי
הפסוק לא ללאו ולא לומר שאין קידושין
תופסין, אלא כל עיקר הפסוק אתי כדי
לדרוש חוצה מכלל דאיכא פנימית
ושהחוצה זקוקה ליבום, ועל זה קאמר
הש"ס שבית הלל סוברים שהפסוק בא
לומר שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק,
וממילא שפיר כתבו תוס' שלפי שמואל
היינו יכולים לומר שהפסוק בא ללאו,
ושוב קאמר הש"ס שבית שמאי סוברים
שההוא מלאיש אחר נפקא, כלומר שאין
כוונת בית שמאי ללמוד מהפשוטו של
מקרא אלא לעולם גם הם מודים שהפשוטו
של מקרא של לא תהי' לאיש זר אתי
למימר שאין קידושין תופסין בה, רק
שא"כ לא בעינן את המלה חוצה, וכוונת

שקנין יבום שונה הוא משום שאשה הקנו
לו מן השמים. ואזיל הקובץ הערות
לשיטתו בס"י ל' סק"ז דעיי"ש שכתב
שהכוונה באאחע"א היא שאין כאן שום
איסור כלל, ולכן לא תי' את הקושיא על
המשנה כאן כהאחיעזר.

ובס"י ל' סק"ח ביאר שגם מה שקוברים
אותו בין רשעים גמורים הגם שאאחע"א,
הרי זה ג"כ משום שיש כאן סיבת האיסור
וסגי גם בסיבת האיסור כדי לגרום שנקבור
אותו בין רשעים גמורים.

והגרש"ש בס"י י"ג סק"ה כתב לבאר
שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל
אכתי חל השם של ערוה, ובביאור הדבר
כתב שאע"פ שאאחע"א אבל היינו רק
בנוגע להאיסור שעל הגברא אבל איסור
חפצא שפיר חל, כלומר דנהי שאין כאן
איסור גברא, ואין הגברא עובר בהאיסור
השני, אבל בכל זאת אין הרצון של התורה
שיתגאל בזה, והרי זה נשאר כמו קטן
שאע"פ שקטן שאוכל נבילות אינו עובר
בכלום ואין כאן שום איסור גברא אבל
בכל זאת אין רצון התורה שיתגאל בזה
כדחזינן מהא דאסור לאחרים להאכילו. גם
כתב דמה שקוברים אותו בין רשעים
גמורים הרי זה ג"כ משום שאע"פ
שאאחע"א אבל בכל זאת הרי האיסור
חפצא נשאר וכהנ"ל ולכן קוברים אותו בין
רשעים גמורים. ומעתה מכיון שנשאר
איסור חפצא הרי זה קובע שהיא בגדר
ערוה שלא תפסי בה קידושין.

וע"ע בבית הלוי בחלק א' סי' מ"ד שדן
באם אאחע"א אמור רק לגבי חיוב עונשין
או האם גם לגבי האיסור. ולקמן בדף ל"ב
נאריך עוד בזה.

בית שמאי היא לדרוש מקרא יתירה דחוצה, וכל זה הוא בדעת תוס', אבל הרשב"א סובר שגם בתחילת הסוגיא הבינה הגמרא שכוונת ב"ש היא לדרוש מריבויא דחוצה ולא מפשטות הפסוק, אלא לעולם פשטות הפסוק בודאי באה בשביל לאו וכשמואל, רק שכוונת הגמרא היא לומר שבית שמאי דורשים מהיתור של חוצה, ועל זה קאמר הש"ס שב"ה סוברים שהיתור בא כדי לומר שאין קידושין תופסין בה, ולכן לא הי' הרשב"א יכול לומר כתוס' שה"ה דהומ"ל דאתי למימר שיש לאו, דהא נהי שבודאי לזה אתי פשטות הפסוק אבל אנן איירינן בקרא יתירא דחוצה, ושוב קאמר הש"ס שבית שמאי סוברים שגם הא דאין קידושין תופסין בה יש ללמוד מפשטות הפסוק דלא תהי' לאיש זר משום שגם מזה לחוד משמע דלא יהא לו הוי' בה באופן ששפיר אייתר קרא דחוצה. שו"ר שכן כתב הערל"ג כאן בד"ה בגמרא וכו' בביאור דברי הרשב"א. ועי' גם בחוסן ישועות שהעיר בענין זה.

ולפי דברינו בדעת הרשב"א יוצא מתחילת הסוגיא שגם רב מודה לשמואל שלא תהי' אשת המת החוצה לאיש זר אתי ללאו, רק ששמואל חולק על מה שרב דורש מהיתור של חוצה שגם אין קידושין תופסין בה.

מיהו לפי סוף הסוגיא שגם הא דאין קידושין תופסין בה הרי זה בכלל פשטות הפסוק לפי רב א"כ שוב י"ל שהוא סובר שפשטות הפסוק בא רק לזה ולעולם ליכא לאו.

ועיין בתוס' בדף מ"ט ע"ב שכתבו שלכו"ע יש לאו, וכתבו תוס' שם שמרש"י משמע שלפי רב ליכא לאו. ועיין גם בהרשב"א על קידושין דף ס"ח שדן בזה.

ועכ"פ לכאורה יש להעיר על תוס' כאן, דלפי דרכם למה לא אמר הש"ס שבית הלל סוברים דאתא לכדשמואל, דהא זה הוי אתי שפיר לכו"ע כיון שגם רב מודה לשמואל בזה כמש"כ תוס' בדף מ"ט, משא"כ עכשיו דקאמר הש"ס דאתי לאין קידושין תופסין הרי זה אתי שפיר רק לפי רב אבל לא לפי שמואל דפליג על רב, וצ"ע. ובחוסן ישועות הקשה אמאי לא אמרינן בלשון סתם דהיינו שב"ה ס"ל דבעינן את הפסוק לענין יבמה לשוק, וכל חד כדאית לי, דהיינו לרב למימר שאין קידושין תופסין ולשמואל למימר דאיכא לאו.

(רנ) תינח היכא שנשא מת ואח"כ נשא חי לא אתי איסור אחות אשה וחייל איסור אשת אח.

א. עיין בתוס' שכתבו שהטעם למה גם בית שמאי מודים שהערוה גופה אינה מתיבמת הרי זה משום שהאיסור של אחות אשה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור אשת אח אתי וחייל הלכך לא פקע, וכן אמרינן לקמן בדף ל"ב ע"א לפי ר"ש שסובר שבנשא מת ואח"כ נשא חי הרי הוא חייב רק חטאת אחת משום אשת אח ולא משום אחות אשה ואעפ"כ אינה מתיבמת (ועי' במהרש"א וכן בגליון כאן

שהקשו למה לא ציינו תוס' להתם). ולכאורה יש להעיר דכיון שהאיסור של אשת אח לא פקע א"כ למה אין הערוה של אשת אח פוטרת את צרתה לפי בית שמאי. וצ"ל שבית שמאי סוברים שהאיסור של אשת אח שנשאר משום סיבה צדדית אינו בכח לפטור את הצרה, וכ"כ הרש"ש, וכבר הארכנו בזה לעיל באות ב' וג'. ובדעת בית הלל י"ל שהאיסור של אשת אח שפיר יכול לפטור את צרתה וכמש"כ תוס' לקמן בדף ל"ב ע"א בד"ה לא פקע וכו' בדעת ר"ש, וכ"כ התוס' הרא"ש כאן בדעת ב"ה (וכ"כ הגרש"ש בסי' ז'). ולפי הדרך הזה יוצא שלעולם האיסור של אשת אח אינו נפקע, וממילא לא חל האיסור של אחות אשה, ופליגי בית שמאי ובית הלל באם יש בכח איסור של אשת אח כזה לפטור את צרתה. ועי' באחיעזר בחלק אה"ע סי' ג' שהקשה על תוס' בדף ל"ב ע"א בדעת ר"ש (וב"ה) דבאמת למה לא נאמר שהאיסור של אשת אח שפיר פקע וששוב חל האיסור של אחות אשה. ועי' להלן בסמוך שהבאנו את כל דבריו.

ב. הרמב"ן כתב דלא כתוס' אלא שבית שמאי סוברים שבאמת לאחר מיתה שפיר פקע האיסור של אשת אח וחל האיסור של אחות אשה, וכיון שחל האיסור של אחות אשה אין היא מתיבמת, רק דמכיון שהערוה של אחות אשה חל לאחרי מיתה אין היא פוטרת את צרתה כי בהיא שעתא אינן צרות זה לזו (וכן סוברים תוס' בדף כ"ו ע"ב והתוס' ישנים בדף ח' ע"א וכן אי' בירו' פ"ג ה"א שערוה שנתחדשה לאחר מיתת הבעל אינה פוטרת את הצרה).

והנה נראה דהא דהוצרך הרמב"ן לומר שהאיסור של אשת אח שפיר פקע אינו דוקא משום דס"ל שהאיסור של אשת אח יכול לפטור את הצרה, אלא אפילו אם האיסור של אשת אח אינו יכול לפטור את הצרה, אבל בכל זאת מוכרחים לומר שהוא נפקע, כי בע"כ צריכים לומר בדעת בית שמאי דכיון דאמרינן שאאחז"א ממילא אין כאן אפילו המדריגה של איסור, ושאפילו המדריגה של איסור בעלמא של אחות אשה אינו חל מחיים על האיסור של אשת אח, ולא רק העונש של כרת, דאם המדריגה של איסור חל מיהא מחיים א"כ הדין נותן ששפיר תפטור את צרתה, וא"כ בע"כ צ"ל שאפילו איסור בעלמא אינו חל, וא"כ מעתה הדין נותן שבאמת יפקע האיסור של אשת אח וכמש"כ הרמב"ן כיון שבשעת מיתה אין עלי' שום איסור ליבום, ומש"ה הוצרך הרמב"ן לומר שהאיסור של אשת אח נפקע, והגמרא בדף ל"ב שאמרה בדעת ר"ש שאשת אח אינו נפקע הרי זה משום דסברה שהמדריגה של איסור של אחות אשה שפיר חל מחיים על האיסור של אשת אח וממילא הרי זה גורם שאין האיסור של אשת אח נפקע, וכוונת הגמ' שם היא כך, דכיון שאחות אשה מיתלא תלי וקאי ואם פקע אשת אח הרי הוא אתי וחייל א"כ הרי זה גורם שהוא כבר חל לענין איסורא מחיים וממילא לא פקע האיסור של אשת אח, ומה שפוטור את הצרה הרי זה באמת האיסור של אחות אשה שחל כבר מחיים וכמו שיש להבין מרש"י שם (כן מבואר באחיעזר חלק אה"ע סי' ג').

ג. ובדעת ב"ה כתב הרמב"ן וז"ל, וטעמא דבית הלל לאו משום דאיסור חל על איסור אלא משום דלצרוור גלי בה עכ"ל, כלומר דאין טעמם משום שהם סוברים בכל מקום שאיסור חל על איסור אלא טעמם הוא משום שהפסוק של לצרוור מגלה דהכא שפיר חייל, וא"כ יש כאן האיסור של אחות אשה גם מחיים ומש"ה הרי היא פוטרת את צרתה. ועיין גם בריטב"א בד"ה ואכתי וכו' שכתב פירוש זה בשם יש אומרים. ועיין בת"י כאן בריש ע"ב שדחה פי' זה משום שא"כ נילף מכאן לעלמא שאיסור חל על איסור. ועיין גם בהגהות מצפה איתן שבסוף המס' כאן שהזכיר פירוש זה.

לומר שזוהי גם כוונת הרמב"ן בדבריו הנ"ל שהבאנו (ושהביא גם הוא שם), כלומר דכוונת הרמב"ן היא לומר שאע"פ שאין איסור חל על איסור וכל חומר האיסור עם העונש אינו חל אבל מ"מ המדריגה של איסור שפיר חל והרי זה פוטר את הצרה וממילא כי פקע איסור אשת אח אתי אחות אשה וחייל לענין עונש בין בערוה בין בצרה (מיהו לא הבנתי מה היא הכוונה בזה שהאיסור של אחות אשה חל לענין עונש על הצרה). ועל דרך זה ביאר האחיעזר גם את כוונת רש"י בדף ל"ב בביאור דברי ר"ש שם כמו שהבאנו בסק"ב, ועיין גם במאירי כאן שכתב כדרכו של האחיעזר.

ד. עוד תי' הרמב"ן וז"ל, א"נ אע"ג דאין איסור חל על איסור, כי פקע איסור אשת אח אתי אחות אשה וחייל בין בערוה בין בצרה עכ"ל. ודבריו תמוהין דהא הערוה של אחות אשה חל לאחר מיתה ואז הרי אינה צרתה (וכדין הירושלמי). ועי' בספר קהלות יעקב בסי' ו' סק"ג מש"כ בביאור דבריו, וכדבריו הזכיר גם הישרש יעקב כאן בקיצור נמרץ.

ו. ע"ע בריטב"א בד"ה ואכתי ק"ל וכו' שכתב וז"ל, וכן היכא שנשא מת ואח"כ נשא חי דקדים איסור אשת אח דלגבי יבום שריא רחמנא, הלכך לגבי יבום כמאן דלית' וחייל איסור אחות אשה ומיסרה לדידה ומיסר צרתה וכו' עכ"ל. ועי' בספר קהלות יעקב בסי' ו' סק"ג מש"כ לבאר את כוונתו.

ז. וע"ע בדברי הגרי"ז בהל' יבום וחליצה מש"כ בענינים אלו.

ה. האחיעזר בסי' ג' בסופו כתב שבית הלל סוברים שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל היינו רק לענין עונש אבל איסורא שפיר חל באופן שיש כאן איסור אחות אשה גם מחיים וזה מספיק באמת כדי להפקיע את הזיקה ולפטור את הצרה וממילא אין כאן חסרון של צרת ערוה לאחר מיתה, וכדומה שכוונתו שם היא

רנא) נשא חי ואח"כ נשא מת.

עיין בגמרא כאן דפרכינן אלא נשא חי ואח"כ נשא מת אחות אשה קדים, ומתריצינן כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל אאיסור אחות אשה הויא לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא. והנה גם

בזה יש כמה דרכים איך לפרש את המחלוקת שבין ב"ש לב"ה.

א. הנה לקמן בדף ל"ב ע"א סובר ר"ש שבנשא חי ואח"כ נשא מת אין היבם חייב אלא משום אחות אשה לחוד ולא משום אשת אח, וכתבו תוס' שם דמ"מ הרי הוא סובר שהיא פוטרת את צרתה ושחשיב במקום מצוה כיון שמ"מ הרי היא אשת אחיו, וכן י"ל בדעת ב"ה כאן, ולכאורה כוונתם שם היא לומר שאע"פ שאין היבם חייב עלי' משום אשת אח כיון שאין איסור חל על איסור אבל בכל זאת הרי במציאות הרי היא אשתו של אחיו גם לגבי דידי', וס"ל לר"ש ובית הלל שזה סגי כדי להחשב במקום מצוה (והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ג' כתב שכוונתם היא משום שבאמת האיסור של אשת אח שפיר חל, כי מה דקי"ל שאין איסור חל על איסור הרי זה רק לענין העונש, אבל המדריגה של איסור שפיר חל).

מיהו אכתי יש לעיין בזה, והיינו משום שלכאורה מלבד ממה שלא חל האיסור של אשת אח על האיסור של אחות אשה הה"נ שלא חל האיסור של אשת איש על האיסור של אחות אשה, וכבר כתבו תוס' לעיל בדף י' ע"א דהיכא שאין היא נאסרת עליו מחמת קידושי אחיו, אין היא נקראת לגביו בגדר אשתו של אחיו, וז"ל שם, דלא קרינא לגבי' אשת המת, דכבר נאסרה עליו לפני קידושי אחיו משום אשת איש ולא

חשיב ערוה במקום מצוה עכ"ל, הרי שכיון שלא נאסרה עליו מחמת קידושי אחיו אינה נחשבת בכלל כאשתו של אחיו, וא"כ צ"ע דהה"נ כאן אינו בדין שתהי' נחשבת אשתו של אחיו כיון שגם האיסור של אשת איש אינו חל, וא"כ יוצא שאין צרתה צרה.

ולכאורה הי' אפשר לחלק דשאני התם דאיירי באופן שהיא כבר נקנית לאדם אחר לגבי היבם, די"ל שרק בכה"ג א"א שתיעשה לגבי היבם אשתו של אחיו, אבל הכא נהי שכבר נאסרה משום אחות אשה אבל עדיין לא נקנית לשום אדם, וא"כ נהי שאין האיסור של אשת איש או אשת אח יכול לחול, אבל הקנין שפיר יכול לחול גם לגבי דידי' באופן שגם לגבי דידי' הרי צרתה נחשבת צרת ערוה במקום מצוה. ברם סוף סוף תוס' בלשונם שם תלו את הדבר בזה שהיא כבר נאסרה עליו ולא בזה שהיא כבר נקנית לאדם אחר וא"כ גם כאן אינו בדין שתיחשב אשת אחיו ואשת איש לגבי דידי'.

שו"ר בקוה"ע סי' י"ב אות ה' שנתעורר בזה שדברי תוס' שם הם לכאורה דלא כבית הלל כאן*), וכתב שם שסברת בית שמאי היא באמת כדברי תוס' שם, והיינו שלא מיקרי לגבי היבם בגדר אשת המת. ושוב כתב חילוק דחוק כדי להעמיד גם דברי בית הלל לפי סברת תוס' שם, וז"ל הקובץ הערות, ובעיקר סברתם (של תוס' בדף י') דלא חשיבא במקום מצוה ללוי

שם שקידשה ראובן חוץ משמעון ולוי הדין נותן שלאחר שקידשה שמעון יחול איסור אשת אח על יהודה כי מיגו שהוא חל על לוי הרי הוא חל גם על יהודה.

* ואפילו אם טעמם של ב"ה כאן הוא משום שהאיסור של אשת אח חל במוסיף וכמו שנביא להלן מהריטב"א, אבל מ"מ גם לפ"ז יוצא שדברי תוס' שם הם דלא כב"ה, דהא גם בהציוור של תוס'

משמעון מפני שכבר נאסרה על לוי קודם קידושי שמעון מחמת ראובן צ"ע, דנראין דבריהם כטעמו של רבא אליבא דבית שמאי שמתירין צרת ערוה מהאי טעמא דהוי שלא במקום מצוה, וקשה דהא בית הלל פליגי וס"ל דמיקרי במקום מצוה כמש"כ תוס' לקמן דף ל"ב ע"א אליבא דר"ש עיי"ש, וצריך לחלק דדוקא היכא ששני האיסורים הן משני שמות כגון אשת אח על אחות אשה בהא פליגי בית הלל, אבל היכא שהן משם אחד איסור אשת איש של ראובן, בהא מודו בית הלל דחשיב שלא במקום מצוה אבל טעם החילוק הזה צריך תלמוד עכ"ל.

מיהו צ"ע על כל הנ"ל דהא הגמרא הזכירה רק שהאיסור של אשת אח אינו חל ולכאורה לפי הנ"ל היתה הגמרא צריכה להזכיר גם שהאיסור של אשת איש אינו חל.

ב. הריטב"א כתב שבית הלל סוברים שהאיסור של אשת אח חל במוסיף, דכמו שהיא נאסרת על שאר האחין הה"נ על האח הזה. ועיין ברמב"ם בפ"ד מהל' שגגות ה"ג שפסק על פי הגמ' בכריתות דף י"ד ע"ב שכדי שיהי' הכח של איסור מוסיף בעינן שבהציור הזה שלפנינו תהי' בחינה של מוסיף ולא סגי בזה שיש בחינה של מוסיף בציורים אחרים, וא"כ לפ"ז בעינן הכא שיהיו עוד אחין, אבל היכא שאין אחין אחרים אז גם בית הלל יודו לבית שמאי. ועיין בערל"נ בד"ה רבא אמר וכו' שביאר שבית שמאי לית להו דמהני איסור מוסיף ופלפל בזה שם. וע"ע בתוס'

בשבועות דף כ"ד ע"ב בד"ה ומאן וכו' שכתבו שר"ש לקמן בדף ל"ב ע"א לית ל' איסור מוסיף שהרי הוא סובר שבנשא חי ואח"כ נשא מת, חייב היבם רק אחת משום אחות אשה.

ג. הרשב"א והריטב"א כתבו שבית הלל סוברים שגם נשא חי ואח"כ נשא מת מיקרי במקום מצוה משום שהיא נופלת ליבום לפני האחין האחרים וממילא הרי זה מהני גם לענין שהיא פוטרת את צרתה גם מדידי'. ויש לדון באם סברתם שייכת היכא שאין אחין אחרים כיון שאילו היו אחים אחרים היתה מיהא נופלת לפניהם.

ד. מדברי האחיעזר בסי' ג' יוצא שי"ל שסברת בית הלל היא משום דס"ל שאע"פ שאאחע"א אבל בכל זאת היינו רק לענין העונש אבל גוף האיסור עצמו שפיר חל.

רנב) רבא אמר טעמייהו דבית שמאי דאין איסור חל על איסור.

עיין ברעק"א במשניות אות י"ב שנקט שלפי בית שמאי אכתי יתכן שהערוה תפטור את צרתה בציור שהאיסור של הערוה והאיסור של אשת אח חלים בבת אחת, וכמו שצייר שם, דהא בכה"ג שפיר יכולים שני האיסורים לחול. וכתב רעק"א שלפי בית שמאי בכה"ג איירי קרא דלצרוור ולעולם גם בית שמאי דרשי קרא דלצרוור לצרות (והוסיף רעק"א שאע"פ שדוחק לומר שיש ציור שב"ש פוטרים את הצרה, שהרי התנא סתם, אבל בכל זאת כן יוצא מדרכו של רבא). וכ"כ הת"י בשם הקדוש מראי"ש שבית שמאי דרשי קרא דלצרוור

לענין צרות להיכא שחלו האיסור של אשת אה והאיסור ערוה בבת אחת. ועיין גם במאירי שכתב שבית שמאי מודים בהציוור של בבת אחת.

מיהו הערל"ג כאן בד"ה והנה הרשב"א וכו' כתב שבית שמאי ס"ל שגם בבת אחת אין שני האיסורים יכולים לחול, וכתב כן על סמך דברי הרמב"ן והרשב"א שהקשו על קושיית הגמ' של תינח נשא מת ואח"כ נשא חי וכו' אבל נשא חי ואח"כ נשא מת אחות אשה קדים דמאי מקשה הרי י"ל שבכה"ג מודים באמת ב"ש, ותירצו שא"א לומר שבית שמאי מודים לבית הלל בהציוור של נשא חי ואח"כ נשא מת משום שא"כ הו"ל להמשנה לפרש ולא לסתום כאלו היו בית שמאי סוברים כן בכל ציוור עכ"ד הרמב"ן והרשב"א, וכתב הערל"ג שלפ"ז גם בציוור ששני האיסורים באים בבת אחת צ"ל דפליגי בית שמאי משום שאל"כ הו"ל להתנא לפרש ע"כ דברי הערל"ג*) (מיהו אולי יש לחלק ולומר שהציוורים של בבת אחת חשיבי ציוורים

*) והנה דברי הערוך לנר מתוקמי רק לפי פירושם של הרמב"ן והרשב"א עצמם, אבל לפי הראב"ד שהביאו שם אי אפשר לומר כן, דהא הראב"ד שפיר סובר שיש לומר שבית שמאי מודים בציוור מסוים ולא איכפת לן בזה שהתנא סתם, שהרי הראב"ד מפרש את קושיית הגמרא בדרך אחרת והיינו שאם תמצוי לומר שבית שמאי מודים בנשא חי ואחר כך נשא מת א"כ הרי אפשר להעמיד את הפסוק של לצרור בציוור של נשא חי ואחר כך נשא מת באופן שיוצא שקרובי עצמו יפטר תמיד את צרותיהן מן היבום כי קרובי עצמו הן תמיד בדומה לנשא חי ואחר כך נשא מת שהרי הן נאסרו עליו לפני קידושי אחיו וא"כ איך תני שבית שמאי פליגי בכל הט"ו עריות הלא בקרובי עצמו מודים בית שמאי לבית הלל עכ"ד,

נדירים יותר מהציוור של נשא חי ואח"כ נשא מת וממילא לא הי' לו להתנא להתחסס לציוורים אלו).

ועיין גם בקרן אורה שכתב כהערל"ג שב"ש סוברים שגם בהציוור של בבת אחת הצרה מותרת אבל הקרן אורה כתב טעם אחר, והיינו שלעולם שפיר מהני בבת אחת כדי שיחולו שני האיסורים רק שבכל זאת לא ניחא להו לבית שמאי להעמיד קרא דלצרור בגוונא דלא שכיח ומש"ה לא דרשי קרא דלצרור לענין לפטור את הצרות אפילו בהציוור של בבת אחת (אבל מש"כ כן הקר"א בשם הרשב"א בשם הראב"ד לא ידעתי איך הוציא כן מדבריו).

רנג) בענין לא תעשו אגודות אגודות.

א. עיין ברש"י כאן שכתב שטעם האיסור שלא לעשות אגודות אגודות הוא משום שעז"ז הרי הם נראים כנוהגים ב' תורות. מיהו הרמב"ם בפיי"ב מהל' ע"ז הי"ד כתב משום שזה מביא לידי מחלוקת (אבל

הרי שהראב"ד סובר שכוונת הגמרא היא להקשות מצד זה שיוצא שבקרובי עצמו אין ציוור שבית שמאי יחייבו את הצרות ביבום, אבל לא כתב שכוונת הגמרא היא להקשות שיהיו ציוורים בקרובי אשתו שבית שמאי יפטר את הצרות מיבום דהיינו בהציוור של נשא חי ואח"כ נשא מת, אלא משמע שזה לא איכפת לן כלל כיון שנשאר מיהא שבית שמאי פוטרים בקרובי אשתו בהציוור של נשא מת ואח"כ נשא חי, וא"כ חזינן שהראב"ד סובר דסגי בזה שבית שמאי פוטרים בציוור אחד לחוד של אחות אשה ואין טענה שהי' לו להתנא לפרש, ואם כן לפי זה י"ל שלעולם ב"ש מודים לפי האמת שבציוור של בבת אחת שני האיסורים חלים והערוה תפטור את הצרה ואין טענה למה לא פי' התנא שבכה"ג מודים בית שמאי לבית הלל.

מרש"י לא משמע שהקפידא בנראין כנוהגין ב' תורות הוא משום שזה מביא לידי מחלוקת אלא משמע שיש בזה קפידא עצמית). והריטב"א כאן בד"ה אמינא וכו' כתב וז"ל, אמינא לך איסורא ואמרת לי את מנהגא, פירש"י ז"ל דההיא מנהג הוא שנהגו, וקיימו חכמים דבריהם משום המחלוקת, וא"ת מהאי טעמא שקיימו חכמים דבריהם, הא איכא איסורא, ומפני המחלוקת שביניהם לא הי' להם לעשות מחלוקת בין ישראל אגודות אגודות ותורה כשתי תורות וכו' עכ"ל.

וע"ע בקרן אורה שכתב שריש לקיש סובר כהטעם של ב' תורות ומש"ה לא קשה לי' ממנהגא משום שבמנהגא ליכא חשש שמא יאמרו שיש ב' תורות, אבל קשה לו מב' מקומות משום שגם בב' מקומות הדבר נראה כב' תורות, אבל רבי יוחנן ס"ל כטעמא דמחלוקת ומש"ה פריך ממנהגא משום שגם במנהגא שייך הטעם של מחלוקת, אבל בב' מקומות הרי הוא סובר דליכא משום לא תתגודדו משום שבב' מקומות אין חשש של מחלוקת.

ב. הנה בסוגיין דרשינן הא דאסור לעשות אגודות אגודות מהא דכתיב לא תתגודדו ולא כתיב תגודדו. ולכאורה הרי זו דרשה גמורה ודין תורה ממש, וכן משמע מלשון הרמב"ם בהל' ע"ז שם שכתב שהוא בכלל האזהרה של לא תתגודדו, וכן הבין הכ"מ שם ולכן הקשה למה אין זה נחשב לאו

שבכללות ועיי"ש בתירוצו. ובסה"מ ל"ת מ"ה כתב הרמב"ם וז"ל, וזהו (הדרשה של אגודות אגודות) כמו דרש, וכן אמרו בסנהדרין המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנא' ולא יהי' כקרח וכעדתו, הוא ג"כ על צד הדרש, אמנם גופי' דקרא הוא להפחיד עכ"ל. וגם שם י"ל שכוונתו היא דהוי מיהא דין תורה ממש מהדרש הנ"ל. מיהו בשורש ח' שם כתב שההיא דקרח הרי הוא בגדר אסמכתא, וא"כ מזה יוצא שהה"נ ללא תעשו אגודות אגודות לפי מה שהשוה אותם בל"ת מ"ה. ברם עיי"ש בכל דבריו בשורש ח' שכתב וז"ל, זה (הדרשה של לא יהי' כקרח וכעדתו) על צד אסמכתא, לא שיהי' פשטי' דקרא בכוונה הזאת, ואולם האזהרה על זה נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו עכ"ל, ולכאורה כוונתו היא להלאו של לא תתגודדו, וס"ל שהדרשה של לא תעשו אגודות אגודות הרי היא דרשה גמורה ומטעם שמא יצא מזה מחלוקת, וא"כ כ"ש למי שמחזיק במחלוקת ממש, וזהו כוונתו במה שכתב שהאזהרה שלא להחזיק במחלוקת נכללת היא בלאו אחר*).

רנד) בענין קושית ריש לקיש ממגילה.

הנה בסוגיית הגמרא כאן הקשה ר"ל על הא דתנן שמגילה נקראת בי"א י"ב י"ג י"ד וט"ו, דאמאי אין זה אסור משום לא תעשו אגודות אגודות, ופירש"י וז"ל, לא תעשו

(* ודע שהריטב"א בר"ה דף ט"ז סובר שגם דברים שהם בגדר אסמכתא הרי הם באמת מהתורה והרי הם נכללים ממש בפשט הפסוק, רק שהתורה לא רצתה לקבוע אותם לחיוב (אלא חכמים הם

שקבעום חובה), ומש"ה כתבה התורה את הדברים ההם בדרך רמז, אבל בכל זאת הרי הם ענינים ומדריגות גם מהתורה, וכוונת הפסוק היא ממש להדברים הנ"ל, ואין זה רק בגדר רמז וסימן שנתנו

אגודות דנראה כנוהגין ב' תורות כשקורין כפרים את המגילה ביום כניסה ועיירות גדולות ב"ד ומוקפין חומה בט"ו עכ"ל. ומבואר מדבריו שקושיית ר"ל היא גם מבני כפרים. מיהו להלן בד"ה אמינא לך אנא איסורא כתב וז"ל, דאסרי להו רבנן לבני ארביסר דאי בעו למיקרא בחמיסר לא מצו וכן בני ט"ו ב"ד ודמיא לשתי תורות עכ"ל, הרי שהכא פירש שהקושיא היא רק מעיירות גדולות ומוקפין חומה. וביארו הראשונים שבאמת לאחר התירוץ של מנהגא תו לא קשה מכפרים, וז"ל הריטב"א כאן, והא דאמרינן דגבי מגילה איסורא הוא פירש"י ז"ל משום דקתני דבני י"ד לא מצו למיקרי בט"ו וכן בני ט"ו לא מצו קרי ב"ד ולא נקט רבינו בהא דין כפרים ויפה כיון שהנהו ודאי לאו איסורא נינהו דקולא הוא שהקלו עליהם מפני שמספיקים מים ומזון לחבריהם שבכרכים כדאיתא התם ואם לא רצו להקדים ובאו לקרוא ב"ד הרשות בידם, וגם אינה תקנה קבועה שהרי בזמן הזה אינה מפני שמסתכלים בהם כדאיתא התם (צ"ע מה היא כוונתו בזה). מיהו קצת קשה דכי אתחיל ר"ל ומיפרך ממתניתין דמגילה פי' שם רבינו ז"ל גם בני כפרים כי כשקורין ב"א ב"ב ובני עיירות ב"ד ובני כרכים בט"ו נעשה תורה כב' תורות, וי"ל שמעיקרא נקט מתניתין ריש לקיש פרכי מכולה אלומי קושיא ואף מכפרים ועוד

לתת מקום לתשובתו של רבי יוחנן, וכשבא רבי יוחנן וחילק חזר רש"י ג"כ שאין עיקרה אלא מפני י"ד וט"ו דאיכא איסורא, אבל יותר נראה מעיקרא נמי מי"ד וט"ו הוא דפריך כדבריו הכא אלא דנקט כולה מתניתין משום מקצתה וכדבעינן לפרושי לקמן עכ"ל.

מיהו יש להעיר על עיקר סברת הריטב"א כי נהי שבני כפרים רשאים לעשות כבני העיר אבל אכתי אסור לבני העיר להקדים וא"כ אמאי אין בזה משום אגודות אגודות, ויש ליישב.

והנה גם הרשב"א לקמן בדף י"ד ע"א בד"ה אמר אביי כתב ממש כדברי הריטב"א שלא קשה מבני כפרים, וגם כתב שכן נראה מדברי רש"י (ולכאורה כוונתו היא לדברי רש"י הנ"ל שכתב לבסוף שהקושיא היא רק מי"ד וט"ו), אלא ששוב הוסיף הרשב"א וז"ל, וטעמא דמילתא דהקדימה דיום כניסה לא מיתחזי כשתי תורות ואין כאן אגודות דכיון דקא חזו דהשתא קרו ב"א ואשתקד קראו ב"ב ושנה אחרת ב"ג ואחרת ב"ד הא ודאי קא חזו דלאו זמן קבוע הוא להם אלא שהקלו להם להקדים ליום הכניסה ואי משיילי אינשי אמרינן להו משום דמספקי מים ומזון לאחיהם שבכרכין והלכך לא קשיא לי' לר"ל אלא י"ד וט"ו עכ"ל. ולא הבנתי למה הוצרך הרשב"א להוסיף דבר זה, הלא סגי במש"כ שם כהריטב"א שאינו בגדר

חז"ל. מיהו הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ בסד"ה וכאשר וכו' סובר שהענין של אסמכתא הוא באמת רק רמז וסימן שנתנו חז"ל.

וע"ע בענין אסמכתא במורה נבוכים בח"ג פרק מ"ג שכתב שהיכא שאמרו "אל תיקרי כך אלא כך"

הכוונה היא לסימן בעלמא. וע"ע בבעל המאור בר"ה באמצע דף י"ב ע"א בדפי הרי"ף דמבואר כהריטב"א, ובמלחמות שם בריש דף י"א בדפי הרי"ף דמבואר כהרמב"ם, וברמב"ן בויקרא כ"ג כ"ד דמבואר כהריטב"א.

איסור, דהא חזינן גבי מקום שנהגו לעשות מלאכה דסגי בעצם העובדא דהוי בגדר מנהגא אע"פ שאין שם שום היכר לכך.

רנה) א"ל התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית לי.

וכתב הריטב"א וז"ל, ולא גרסינן "אלא" דאע"ג דההוא תירוצא דהשתא, מתרצא לן אפילו רישא דמתניתין, מ"מ תירוצא דמתרצינן דבמנהגא ליכא למימר, תירוצא רויחא הוא, וכדאמר לי' בתמיהותא, וצריכא לי' למילי דעלמא דליכא טעמא דהרואה אומר מלאכה הוא דלית לי', ואילו הוה אמרינן "אלא", הוה משמע קצת דלא ניחא לן בההוא תירוצא והדרי מינה עכ"ל. ויש להקשות איך כתב הריטב"א שהתירוצא של מלאכה הוא דלית לי' סגי גם כדי לתרץ את הקושיא הראשונה ממקום שנהגו, הלא התם איירי בעיירות שלימות, דהיינו שיש עיירות שנהגו לעשות מלאכה ויש עיירות שנהגו שלא לעשות וא"כ איך שייך לומר שייגידו על עיר שלימה שמלאכה הוא דלית להו.

דף י"ד ע"א

רנו) בענין סתירות הסוגיות ודעות המפרשים באם ב"ש לא עשו כדבריהם משום רוב או משום לא תתגודדו.

א. דרכו של הריטב"א.

הנה בסוגיין פרכינן והא בית שמאי

מתירין הצרות לאחים וב"ה אוסרים, ומתרצינן מי סברת עשו ב"ש כדבריהם, לא עשו ב"ש כדבריהם, ושוב הביאו פלוגתא באם עשו ב"ש כדבריהם או לא, ושוב הקשו מ"ט דמ"ד לא עשו כדבריהם, ותירצו דהיינו משום דסברו ב"ש שצריכים להכריע כב"ה או משום שהם רוב או משום שהיו סוברים שמשגיחין בבת קול. ולכאורה יש כאן סתירה מיני' ובי', דהא מתחילת השקלא וטריא יוצא שהדין נותן שלא יעשו כדבריהם משום אגודות אגודות, דהא פרכינן איך עשו כדבריהם הלא יש בזה משום אגודות אגודות, ומתרצינן שבאמת לא עשו כדבריהם והיינו משום אגודות אגודות וכהנ"ל, וא"כ מה הקשו שוב מ"ט דמ"ד שלא עשו כדבריהם, הלא י"ל כהנ"ל דהיינו משום אגודות אגודות.

ובחידושי הריטב"א כאן הקשה כן אלא שנביא מקודם את דבריו הקודמים, והיינו שעל מה שתירצה הגמרא שלא עשו ב"ש כדבריהם פי' הריטב"א שלא היתה כוונת הגמ' לומר שמחמת האיסור של אגודות אגודות ינהגו ב"ש לגמרי כב"ה ושיפטרו את הצרות אפילו מחליצה, דזה אינו, משום שאי אפשר להקל ולהתירה לשוק משום אגודות אגודות בזמן שסוברים שהיא צריכה יבום או חליצה, אלא כוונת הגמרא היתה לתרץ רק שלא התירוה ב"ש ליבום אבל לעולם שפיר דרשו חליצה ושגם ב"ה החמירו להצריך חליצה כדי שלא יהיו אגודות אגודות, א"נ דכוונת התירוצא של לא עשו היא דאיירי לאחר בת קול ולעולם עשו ב"ש לגמרי כדברי ב"ה, והראשון עיקר בעיני מוהר"ם עכ"ד הריטב"א.

ושוב הקשה הריטב"א את הקושיא הנ"ל שהקשינו דהיינו מה היא קושיית הגמרא על המ"ד שסובר שלא עשו כדבריהם מ"ט לא עשו, דאמאי לא תירצו שהטעם שלא עשו הי' משום לא תתגודדו, וכוונת הריטב"א היא שנאמר שרק לקולא לא עשו כדבריהם אלא החמירו לעשות כדברי ב"ה שלא ליבם, אבל חליצה שפיר הצריכו (וכן גם ב"ה הצריכו חליצה), והרי גם לפי התירוף של הגמרא שב"ש סוברים שאזלינן בתר רוב ג"כ יוצא שהצריכו ב"ש חליצה וכמו שביאר הריטב"א דכיון שב"ש לא הודו לב"ה בנוגע לעיקר הדין א"כ ממילא הי' אסור להם להקל כדברי ב"ה ולפטור בלי חליצה אע"פ שב"ה היו רובא, וא"כ קשה כהנ"ל למה לא תירצו שב"ש לא עשו כדבריהם משום לא תתגודדו.

ותי' הריטב"א שאה"נ הגמרא היתה יכולה לתרץ כן רק שהגמרא נקטה כאן כהמסקנא שבנוגע למחלוקת ב"ש וב"ה לא שייך כל האיסור של לא תתגודדו [ועי' באות רנ"ט שנביא שביאר הריטב"א שבאמת לא רק לפי רבא אלא גם לפי אביי לא שייך במחלוקת ב"ש וב"ה לא תתגודדו]*).

ולפי הריטב"א לק"מ מה שהקשינו שיש סתירה מתחילת הסוגיא להמשך הסוגיא והיינו משום שהטעם למה לא אמרה

הגמרא שב"ש לא עשו כדבריהם משום לא תתגודדו הרי זה משום שכבר ידעה הגמרא את המסקנא אבל בתחילת קושיית הגמרא ממחלוקת ב"ש וב"ה עוד לא ידעה הגמרא כן.

ולפי הריטב"א יוצא שאביי ורבא לקמן אזלי אליבא דכו"ע דהיינו בין לפי המ"ד שסובר שעשו ב"ש כדבריהם ובין לפי המ"ד שסובר שלא עשו ב"ש כדבריהם כי גם המ"ד שסובר שלא עשו מודה הוא שאין הטעם משום לא תתגודדו אלא משום רוב או בת קול.

מיהו מלהלן בדרך ט"ו ע"א מוכח לכאורה דלא כהריטב"א שהרי הוכיחו שם שב"ש עשו כדבריהם ממה ששמאי הזקן פיחת את המעזיבה, וכן ממה שב"ש הרחיבו את חיבור המקוה עיי"ש, וא"כ חזינן שהמ"ד שסובר שלא עשו ב"ש כדבריהם סובר שהם עשו כב"ה אפילו לקולא, וכן הוכיחו תוס' שם מההיא דמעזיבה, וזהו שלא כדברי הריטב"א שכתב שעשו כדברי ב"ה רק לחומרא.

ועוד דמוכח מדחיית הגמרא שם שהטעם שלא עשו כדבריהם אלא כדברי ב"ה הי' באמת משום לא תתגודדו דהא מתרצינן שם שלעולם לא עשו ב"ש כדבריהם רק שהטעם שעשו שם כדבריהם ולא כדברי ב"ה הרי זה משום שהרואה

כדברי ב"ה ודלא כהריטב"א, ואף על פי שהריטב"א הוכיח כדבריו מעקביא בן מהלאל שלא רצה להקל כדברי רבנן אף על פי שהיו רוב, אבל יש לדחות דשאני התם שעקביא וחכמים שמעו ממחצה על מחצה א"נ שעקביא טען שהוא שמע ממרובין יותר עיי"ש בתיו"ט עכ"ד הערל"נ.

* ועיין בערל"נ בד"ה הגמרא וכו' שכתב לתרץ (בדרכו השני' שם) בדרך אחרת, והיינו שלעולם נקטינן כדברי הריטב"א שלא תתגודדו לא מהני כדי להקל כדברי ב"ה, וכן אנן ידעינן שב"ש גם הקילו כדברי ב"ה (ודלא כהריטב"א), ולכן הוצרכו לומר את הטעם של רוב או בת קול, ולעולם הטעם של רוב מהני אפילו לענין להקל

א"כ גם היכא שב"ה היו מקילים נהי שלא עשו ב"ש כדברי ב"ה לקולא אבל בכל זאת גם כדברי עצמם לא היו צריכים לעשות בפרהסיא, ועל זה תירצה הגמרא שלא הי' נקרא בפרהסיא כי הרואה אומר וכו'.

ב. דרכם של רש"י ותוס'.

ועכ"פ אכתי צ"ע כהנ"ל, דהתם מבואר שהטעם שלא עשו ב"ש כדבריהם הי' משום לא תתגודדו (וכמו שדייקנו כבר מרש"י שם) ואילו הכא אמרינן משום רוב או בת קול. ועיין גם בתוס' בע"ב כאן בד"ה בשלמא שכתבו שהטעם שב"ש לא עשו כדבריהם הוא משום אגודות אגודות* (ועוד כתבו שזה מהני שיעשו כדברי ב"ה אפילו לקולא, וכבר הבאנו כן מתוס' בדף ט"ו בנוגע למעזיבה, וכן מוכח מקושייתם בע"א כאן שהקשו איך אפשר לומר שלא עשו כדבריהם הלא אשכחן שר"ט הטא ושהלל הביא עולתו לעזרה וחברו עליו תלמידי שמאי, ואילו לפי הריטב"א לא קשה מידי מהמקומות הנ"ל שהרי בהני גווני היו ב"ש לחומרא וא"כ שפיר לא עשו כדברי ב"ה לקולא, וא"כ חזינן שתוס' סוברים שהמ"ד סובר שלא עשו ב"ש כדבריהם סובר שעשו כדברי

יאמר לאפושי אויר הוא דצריך וכן לאפושי מיא הוא דצריך, והרי סברות אלו שייכות רק אם הטעם שלא עשו כדבריהם הוא משום לא תתגודדו דלפ"ז שפיר דחו שבכה"ג ליכא חשש של לא תתגודדו כי אין הדבר נראה כב' תורות וכן לא יבואו לידי מחלוקת כיון שהרואה אומר וכו', אבל אם הטעם שעשו כב"ה הוא משום רוב או בת קול א"כ אין התירוץ מכוון. ועיין גם ברש"י שם בריש ע"ב שכתב שמכיון שהרואה אומר לאפושי מיא הוא דצריך, ממילא "לא דמי לב' תורות, אבל היכא דדמי לאגודות אגודות לא עשו ב"ש כדבריהם", הרי שהטעם למה לא עשו ב"ש כדבריהם הוא באמת משום לא תתגודדו, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דהא בסוגיין אמרינן שהוא משום רוב או בת קול.

והנה הריטב"א שם כתב באמת ביאור אחר בהגמ' שם, דעיי"ש שהקשה כמו שהערנו דהא מהתם מוכח שהמ"ד סובר שלא עשו ב"ש כדבריהם סובר שעשו ב"ש כדברי ב"ה אפילו לקולא ודלא כדבריו כאן, ותי' שלעולם לא עשו כדברי ב"ה לקולא אלא עשו כדברי עצמם, רק שקושיית הגמ' היא שלפי המ"ד שלא עשו כדבריהם אלא עשו כדברי ב"ה לחומרא,

כדבריהם, דהא לפי המ"ד ההוא הטעם שלא עשו כדבריהם אלא כדברי ב"ה הוא באמת משום לא תתגודדו (ועיין עוד בערוך לנו כאן בד"ה משום וכו' שתירץ שהרמב"ם פוסק כאביי משום שקושיית הגמרא מרבי אליעזר דמילה לא מתקומה אלא לפי אביי כמו שכתב הרשב"א בשם הר"ח. ועיין בדף ט"ו ע"א בד"ה ובהכי וכו' שכתב הערוך לנו דרך אחרת לתרץ את שיטת הרמב"ם), הרי שגם הכסף משנה נוקט שהטעם של המ"ד שלא עשו ב"ש כדבריהם הוא משום לא תתגודדו.

* ועיין גם בכ"מ בפיי"ב מהל' ע"ז הי"ד שנקט שהטעם של המ"ד סובר שלא עשו ב"ש כדבריהם הוא משום לא תתגודדו, דעיי"ש דמבואר מפשטות דברי הרמב"ם שהוא פוסק כאביי, ותמה הכ"מ דהא קי"ל תמיד כרבא, ותי' דהיינו רק כשהם חולקים אליבא דכו"ע אבל הכא הרי הם חולקים רק לפי המ"ד סובר שעשו ב"ש כדבריהם, דלפי המ"ד הזה באו אביי ורבא ליתן טעמים למה אין כאן משום לא תתגודדו, אבל לא אזלי לפי המ"ד סובר שלא עשו ב"ש

ב"ה אפילו לקולא. ועיין בערל"נ כאן בד"ה עוד הקשו וכו' שכתב שלפי הריטב"א לק"מ קושיות תוס' הנ"ל, ותירץ שם עי"ז גם את מה שהקשו תוס' מהרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה).

ונראה ליישב שלעולם צריכים לב' הטעמים, דהיינו גם לא תתגודדו וגם רוב, והיינו ע"י ג' הקדמות.

א', שלא תתגודדו מהני רק כדי להחמיר אבל לא כדי להקל וכהריטב"א.

ב', כשצד אחד הוא רוב אז המיעוט חייבים להחמיר כצד הרוב, אבל אינם חייבים להקל כהרוב, אלא הרי הם רשאים להחמיר כדעת עצמם או להקל כדעת הרוב ודלא כהריטב"א (והא דלא רצה עקביא בן מהללאל להקל כדברי חכמים כמו שצוה לבנו הרי זה כדברי הערל"נ שהבאנו לעיל בההערה דהתם שניהם שמעו ממחצה על מחצה א"נ שעקביא טען שהוא שמע ממרובין יותר).

ג', דמכיון שיש להם רשות להקל כדברי הרוב א"כ היכא ששייך האיסור של לא תתגודדו הרי הם חייבים לעשות כן משום לא תתגודדו.

ולפי ג' ההנחות הנ"ל אתי שפיר כל הסוגיא משום שיוצא דבעינן את שני הטעמים והיינו משום שבהטעם של לא תתגודדו לחוד לא סגי משום שאכתי אין רשות להקל, וגם בהטעם של רוב לחוד לא סגי משום שאכתי אין משום כך חיוב להקל אלא רק רשות, ומעתה ביאור הסוגיא הוא כך, דבתחילה שאלו איך עשו ב"ש כדבריהם ליבם את הצרות הלא יש

בזה משום לא תתגודדו, ותירצו שלא עשו כדבריהם, והכוונה היא שעשו לגמרי כדברי ב"ה לפוטרו בלא חליצה, ועל זה הקשו דמ"ט לא עשו כדבריהם אלא כדברי ב"ה לקולא הלא לא תתגודדו לא מהני להקל, ועל זה תירצו משום שב"ה היו רוב, כלומר וממילא יש להם רשות להקל כדברי ב"ה, ומזה מסתעף שהרי הם חייבים באמת להקל כדברי ב"ה משום לא תתגודדו. ובדף ט"ו הוכיחו שעשו ב"ש כדבריהם משום שלפי המ"ד שלא עשו כדבריהם למה החמיר שמאי הזקן בסוכה, וכן למה החמירו ב"ש בחיבור מקואות, הלא מכיון שב"ה היו רוב והיו ב"ש רשאים להקל כדברי ב"ה א"כ שוב חייבים הם להקל משום לא תתגודדו, ועל זה תירצו שהתם באמת לא הי' שייך לא תתגודדו משום שהרואה אומר וכו'.

מיהו צ"ע על הדרך הזה מהציור בדף ט"ו של שמאי הזקן, דהא בנוגע לשמאי עצמו א"א לומר שהי' חייב ללכת בתר רוב משום שב"ה היו רוב, דהא בר פלוגתא דידי' הי' הלל עצמו (מיהו לא נזכר דבר זה בין הדברים שנחלקו בהם שמאי והלל עצמם), וא"כ נהי שכל תלמידי הלל עשו כהלל אבל מ"מ מכיון שמקור המחלוקת הי' בין שמאי והלל עצמם א"כ לא שייך כאן הענין של רוב, דלא שייך הענין של רוב אלא היכא שלא נחלקו בהם שמאי והלל עצמם אלא תלמידיהם (מסברא או בענין איך היתה הקבלה).

ג. דרכו של הקרן אורה.

והנה בקרן אורה כאן ראיתי דרך אחרת בענין למה בעינן את שני הטעמים, דעיי"ש

שביאר שלא סגי בהטעם של לא תתגודדו לחוד כי ביחיד נגד יחיד או רבים נגד מספר רבים כמותם אין שום חיוב על צד אחד לוותר יותר מהצד השני כי מאן פסקת לחייב את אחד מהצדדים יותר מהשני, ורק היכא שצד אחד הוא מרובה יותר מהצד השני, רק אז חייב המיעוט לעשות כהרוב בגלל לא תתגודדו*), וכן גם הטעם של רוב לא סגי כדי לחייב את המיעוט לעשות כמותם, רק דהיכא שיש רוב אז חייב המיעוט לעשות כהרוב משום לא תתגודדו, והא דאמרינן שב"ש עשו כב"ה משום רובא הכוונה היא בצירוף לא תתגודדו, והמ"ד שסובר שעשו ב"ש כדבריהם משום שהיו מחדדי טפי, אינו דוקא משום שהוא סובר שמחדדי עדיף מרוב, אלא אפילו אם זה עושה רק מחצה על מחצה, שוב לא שייך הטעם של לא תתגודדו וממילא הי' מותר לב"ש לעשות כדבריהם, והא דהקשה הגמ' על המ"ד שסובר שעשו כדבריהם מ"ט ליכא לא תתגודדו, קושיא זו לא קשה על האב"א הראשון, דהא מכיון שהיו סוברים שמחדדי היא לכל הפחות שוה לרוב א"כ תו ליכא לא תתגודדו וכהנ"ל, אלא כוונת הגמרא בזה היא להקשות על האב"א השני שסובר שעשו ב"ש כדבריהם משום שאין משגיחין בבת קול דעל זה קשה שבכל זאת יעשו כדברי ב"ה משום שהם הרוב, דמחמת שהם רוב שוב שייך לא תתגודדו וכהנ"ל, דהא משמע שהאב"א

הזאת אינה סוברת את הסברא של מחדדי עכ"ד הקר"א. ולפי הקר"א מיושבת קושיית הריטב"א למה כשהקשו מ"ט לא עשו ב"ש כדבריהם לא תירצו משום לא תתגודדו, דזה לק"מ וכהנ"ל דגם בשביל לא תתגודדו בעינן את הטעם של רוב, וכן אין שום סתירה בין הסוגיא כאן לבין מאי דנקטינן בדף ט"ו שהטעם למה לא עשו ב"ש כדבריהם הוא משום לא תתגודדו וכהנ"ל דבעינן גם את הטעם של לא תתגודדו.

ועוד כתב הקר"א שלפי דרכו לא קשה קושיית תוס' בע"א כאן על המ"ד שלא עשו כדבריהם מהא דהלל הביא עולתו וחיברו עליו תלמידי שמאי, והיינו משום דהתם היתה מחלוקת בין הלל ושמאי עצמם וממילא לא שייך בזה רוב וממילא שוב לא שייך האיסור של לא תתגודדו ומש"ה שפיר עשה שמאי כדעתו.

ובאמת יש להקשות על דברי הקרן אורה הנ"ל דהא גם ההיא דפיחת את המעזיבה בדף ט"ו איירי בשמאי עצמו ומ"מ פרכינן משם על המ"ד שסובר שלא עשו כדבריהם, וכבר הערנו בזה לעיל.

ד. דרכו של הערל"נ.

והנה הערל"נ בדף ט"ו ע"א בד"ה ובהכי וכו' כתב דרך אחרת בכל זה, דעיי"ש שקאי הערל"נ על הגמרא בדף ט"ו דמשמע שכל הטעם למה לומר שלא עשו ב"ש כדבריהם הרי זה משום לא תתגודדו

(* ולפ"ז צ"ל דהא דפרכינן מעירות וכפרים ומוקפין, וכן ממקום שנהגו, אע"פ שבהני גווני אין שום רוב או מיעוט, כי מי יגיד אם כפרים מרובין או עירות, וכן אם המקומות שנהגו לעשות מלאכה

מרובין או המקומות שנהגו שלא לעשות, י"ל שהקושיא היתה שלא היו להם לחז"ל לתקן קריאת מגילה באופן שיהיו אגודות אגודות, וכן בערב פסח הי' להם לתקן מנהג אחד, ועדיין יש לפלפל בזה.

ומש"ה מתרצינן שבמעזיבה ומקוה עשו כדבריהם משום שלא שייך שם לא תתגודדו משום שהרואה אומר וכו', והקשה על זה דהא אכתי שייך הטעם של רוב וכמו שמובא בסוגיא דידן, ועל זה תירץ הערל"נ שרוב מחייב את המיעוט לעשות כהרוב רק לחומרא אבל להקל כהרוב אסור להם וכמש"כ הריטב"א (כן משמע מפשטות דברי הערל"נ), אבל לא תתגודדו מהני גם להקל, ודלא כהריטב"א, ומש"ה אתי שפיר למה במעזיבה ובמקוה עשו ב"ש כדבריהם והיינו משום שלא הי' שייך לא תתגודדו וגם הטעם של רוב לא שייך כי התם היו ב"ה לקולא, ומשמע מהערל"נ שהטעם של לא תתגודדו מהני גם בלא הטעם של רוב. ברם לכאורה נשאר קשה על דרכו דכשהקשו בסוגיין למה לא עשו ב"ש כדבריהם למה לא תירצו משום לא תתגודדו וכמו שנקטה הגמרא קודם שזהו טעם לומר שלא עשו, ובשלמא לפי הדרך שכתבנו לעיל וכן לפי דרכו של הקרן אורה הרי יוצא שגם הטעם של לא תתגודדו זקוק הוא לרוב וכמו שביארנו אבל מהערל"נ לא משמע כן.

ה. עוד דרך בענין הנ"ל.

גם יש לומר עוד דרך בכל זה, והיינו שלעולם גם המ"ד סובר שלא עשו ב"ש כדבריהם הרי הוא סובר כסברת רבא שבב' בתי דינין בעיר אחת ליכא לא תתגודדו, ולכן לא היתה הגמרא יכולה לומר שהטעם שלא עשו ב"ש כדבריהם הי' משום לא תתגודדו, אלא הוצרכו לומר משום רוב, אלא שהטעם של רוב מהני רק לענין שיחמירו כדברי ב"ה אבל לא לענין

שיקילו, והא דהקילו ב"ש כדברי ב"ה הרי זה משום שלאחר שזכינו להטעם של רוב א"כ מעתה מכיין שב"ש סוברים שההלכה היא באמת כב"ה א"כ הרי הם נחשבים מעתה כב"ד אחד ושוב שייך הטעם של לא תתגודדו וממילא אפילו לקולא לא עשו כדבריהם.

מיהו לכאורה דברינו הנ"ל אינם פשוטים כל כך, דהא סוף סוף הרי היו אכתי מציאות של שני בתי דינין וא"כ כדי לקיים את דברינו הנ"ל צריכים אנו להוסיף שאין כוונת רבא לומר שבכל ציור של שני בתי דינין אין לא תתגודדו אלא כוונתו היא רק להיכא שהם שני בתי דינין מב' קהלות ושהיותם ב' קהלות הוא הטעם למה עשו ב' בתי דינין, אבל היכא שהם נעשו קהלה אחת א"כ אז גם בב' בתי דינין יש לא תתגודדו.

גם י"ל שלעולם כוונת רבא היא שכל היכא שהם ב' בתי דינין ממש ליכא לא תתגודדו, ואפילו אם אינם בגדר ב' קהלות, רק שבאמת ב"ש וב"ה לא היו בגדר ב' בתי דינין ממש, אלא ב' קבוצות של לומדים ותלמידי חכמים עד שנעשו כעין שתי קהלות, וסובר רבא שגם זה הרי הוא כב' בתי דינין, ולכן קאמר רבא שב"ש וב"ה הם כשני בתי דינין ולא אמר שהם שני בתי דינין ממש (וכבר נתעורר הריטב"א על זה), וא"כ לפ"ז פשיטא שאתי שפיר דברינו הנ"ל דהא פשיטא שי"ל שלאחר שב"ש לא עשו כדבריהם אלא הסכימו שההלכה היא כב"ה משום רוב א"כ מעתה היו נחשבים קהלה אחת והיו חייבים אפילו להקל כדברי ב"ה משום לא תתגודדו.

ו. סיכום הדרכים.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ה' דרכים, א', דרכו של הריטב"א שהטעמים של רוב ולא תתגודדו מועילים כל אחד לחודי', ורק להחמיר אבל לא להקל. ב', הדרך שכתבנו שלא תתגודדו מהני לחודי' אבל רק להחמיר ולא להקל, והטעם של רוב מהני לחייבו להחמיר, וכן להרשותו להקל, ושוב הרי הוא חייב גם להקל בגלל לא תתגודדו. ג', דרכו של הקרן אורה שהטעם של רוב לא מהני, רק דמאחר שיש רוב הרי זה גורם ששוב שייך הטעם של לא תתגודדו אבל במחצה על מחצה לא שייך לא תתגודדו. ד', דרכו של הערל"ג שהטעם של רוב מחייבו להחמיר והטעם של לא תתגודדו מחייבו אפילו להקל. ה', הדרך שכתבנו שהטעם של רוב מהני רק להחמיר אבל לא להקל, רק שמה שהולכים בתר רובא הרי זה מהני להחשיכם לב"ד אחד אשר משום כך שייך גם הטעם של לא תתגודדו והטעם של לא תתגודדו מהני גם לקולא.

רנז) מ"ד לא עשו דהא ב"ה רובא (בענין אם המיעוט חייב לעשות כהרוב).

עיינן בהאות הקודמת שהבאנו כמה דרכים בענין אם בשתי קבוצות חלוקות המיעוט חייב לעשות כהרוב, דהריטב"א כאן כתב שהמיעוט חייב להחמיר כהרוב אפילו בלא הטעם של לא תתגודדו אבל אסור להם להקל כהרוב (והכוונה כאן היא רק שב"ש לא יבמו אבל לעולם שפיר הצריכו חליצה).

והקרן אורה כאן צידד לפרש שמצד דיני הכרעה המיעוט אינו חייב אפילו להחמיר כהרוב (כן משמע מדבריו שאפילו להחמיר אינו חייב), רק דהיכא שצד אחד הוא רוב אז חייב הצד השני לעשות כדבריהם משום לא תתגודדו (ועי' בחזו"א בסי' קי"ד ד"ה י"ד וכו').

ועוד צדדנו שם לומר עוד דרך והיינו שהמיעוט חייבים באמת להחמיר כהרוב גם בלא הטעם של לא תתגודדו וכן יש להם רשות להקל כהרוב (וגם בלא לא תתגודדו), רק דהיכא ששייך לא תתגודדו הרי זה גורם שהם חייבים להקל כהרוב.

וע"ע בקובץ הערות סי' ט"ז אות א' - ג' שנקט בכוונת הגמרא כאן שהמיעוט חייבים לעשות כהרוב גם בלא טעמא דלא תתגודדו (ולא נחית לחלק בין לקולא או לחומרא), וכן הביא מהמהר"ם אבן חביב שסובר כן ושביאר בזה את דברי תוס' בבב"ק דף כ"ז, אלא ששוב הקשה הקובץ הערות על זה דא"כ מה הי' ההיתר של רבי אליעזר הגדול ור"י הגלילי לנהוג כשיטתם נגד הרוב במכשירי מילה ובשר עוף בחלב וכמו שמבואר בגמ' כאן, דהא נהי דליכא משום לא תתגודדו משום שמקומות מקומות שאני אבל למה לא היו מחויבים לעשות כרבנן משום רוב. ולפיכך הסיק הקובץ הערות דלא כהמהר"ם חביב אלא כהקונטרס הספיקות שרק בנוגע להסנהדרין אמרינן שהמיעוט חייבים לנהוג כהרוב משום שהתם שייך הלאו של לא תסור, אבל לא בשאר הבתי דינין.

אלא שהקשה הקובץ הערות על זה דא"כ אמאי אמרינן שלא עשו ב"ש

כדבריהם משום שב"ה היו רוב הלא אין המדובר כאן בהסנהדרין. ותי' הקובץ הערות שמכיון שמחלוקת בין ב"ש וב"ה היתה מחלוקת בין כל חכמי ישראל א"כ ככה"ג הרי זה דומה לסנהדרין וממילא איכא לא תסור אע"פ שלא היו בלשכת הגזית, אלא ששוב הקשה על זה דאם ככה"ג הרי זה דומה לסנהדרין א"כ למה מהני הסברא של מחדדי טפי הלא בהסנהדרין עצמו לא מהני דבר זה אלא לעולם הרי הם עושים כהרוב, ותי' שהטעם למה לא מהני מחדדי בתוך הסנהדרין הרי זה כסברת החינוך והרמב"ן שהביא שם (שנביא בהאות הבאה ונבאר בסק"ו שם) וסברא זו לא שייכא גבי מחלוקת ב"ש וב"ה.

ובקובץ שיעורים בחלק ב' בקונטרס דברי סופרים סי' ה' אות י"ח כתב שהטעם למה עשו ר"א וריה"ג כדבריהם ולא הלכו אחר הרוב הרי זה משום שעוד לא שמעו חכמים את טעמיהם.

רנח) ומ"ד עשו, כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא ב"ש מחדדי טפי.

א. האם נשאר להלכה שמחדדי עדיף.

הנה לפי האיבעית אימא הראשון של הגמ' יוצא דפליגי אם עשו ב"ש כדבריהם קודם הבת קול. ולפ"ז יוצא שב"ה בודאי עשו כדברי עצמם אפילו קודם בת קול. ולכאורה הטעם לזה הוא משום שסברו שרובא עדיף טפי ממחדדי. ולפ"ז יוצא

שלאחר שאמרה הבת קול שההלכה היא כב"ה א"כ מעתה קי"ל גם בעלמא שרוב עדיף ממחדדי שהרי גם בזה נחלקו ב"ש וב"ה והרי יצאה בת קול שההלכה היא כב"ה. מיהו לפי האב"א השני של הגמ' לכאורה הי' אפשר לומר שב"ה עשו כדבריהם רק לאחר הבת קול משום שהם סוברים שמשגיחים בבת קול, אבל לעולם מודים בית הלל שמחדדי עדיף, א"נ שמחדדי נגד רוב הרי הוא בגדר ספק וכמו שציידו תוס'. מיהו בפשטות משמע שב"ה עשו כדבריהם אפילו קודם הבת קול גם לפי האב"א השני משום שהם סוברים שרובא עדיף וכהנ"ל אשר לפ"ז יוצא שיש הכרעת בת קול שרובא עדיף. מיהו בכמה מקומות בראשונים נזכר להלכה מאי דאמרינן כאן שמחדדי עדיף וכמו שיתבאר להלן, ולכאורה קשה על זה שהרי הב"ק הכריעה שרובא עדיף וכהנ"ל.

ב. דברי החינוך.

הנה החינוך במצוה ע"ח כתב וז"ל, ובחירת רוב זה (וכדכתיב אחרי רבים להטות) לפי הדומה הוא כששני הכתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה אפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוויית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שרובי הדעות יסכימו לעולם על האמת יותר מן המיעוט וכו' עכ"ל. ולכאורה נראה לפרש שהחינוך סובר שב"ש וב"ה היו קרובים זה לזה בחכמה, רק שבכל זאת ב"ש היו מחדדי טפי, והא דפסק החינוך שבקרובים בחכמה אזלינן

בתר הרוב ולא בתר הגדולים בחכמה הרי זה משום הכרעת הבת קול וכהנ"ל.

מיהו המנ"ח שם ביאר את שיטת החינוך בדרך אחרת, והיינו שב"ש וב"ה היו דוגמת הציור שהחינוך פוסק שם דאזלינן בתר מחדדי (ואולי כן משמע מהמעשה של רבי דוסא בן הרכינס בדף ט"ז שב"ש היו מופלגים הרבה עיי"ש), והא דאזלינן בתר מחדדי הרי זה משום דחזינן שלפני הבת קול היו עושים ב"ש כדבריהם ואף הבת קול הכריעה רק על הציור של ב"ש וב"ה דהיינו "שרובא שלהם מכריע חידוד של ב"ש". ברם לכאורה ביותר נראה לומר דמכיון שהבת קול הכריעה כב"ה א"כ חזינן מזה שרובא עדיף תמיד, שהרי גם בזה נחלקו ב"ש וב"ה וכמו שביארנו, וא"כ אדרבה מוכרחים אנו לומר שב"ש וב"ה היו דוגמת הציור שסובר שם החינוך דאזלינן בתר רובא, והיינו משום שהיו קרובים זה לזה בחכמה וכמו שביארנו כבר את דברי החינוך.

שוב כתב החינוך ז"ל, ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם היא כששני הכתות החולקות שוות בחכמה, באמת כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהן לא נדקדק בהיותם חולקים איזה כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה והוא כאילו צוותה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל ענייניכם. ועוד שאלו כולם היו חכמים גדולים עכ"ל. ולכאורה כוונת תירוצו השני היא שהיו באמת קרובים זה לזה ולכן אזלינן בתר הכרעת הבת קול שרוב עדיף (ולקמן

בסק"ו נבאר בס"ד את תירוצו הראשון).

ג. הרמב"ן בסנהדרין.

והנה עיין בחי' הרמב"ן בסנהדרין בד"ה זו ששנינו וכו' שכתב ז"ל, מצאתי כן בתשובותיו של רבינו האי גאון ז"ל, ואם נחלקו ב"ד שהם שלשה, שנים אומרים כן, אם שוים בחכמה מניחים דברי יחיד ועושים דברי שנים, ואם האחד עדיף מן השנים הולכם אחר מי שנתן טעם לדבריו ע"כ (נראה שכוונת רב האי גאון היא שמותר לעשות כאיזה טעם שמוצא יותר חץ בעיניו כי רוב ומחדדי הרי הם על מדריגה אחת), ולא נתחוויר לי ממתניתין דסנהדרין וגמ' וצ"ע (כן גורס החיד"א בשם הגדולים ערך ר' יעקב חסיד בדברי הרמב"ן, וכוונת הרמב"ן היא שמהסוגיות בסנהדרין מבואר דהולכים אחר רוב ולא הזכירו שהולכים אחרי חכמה), מיהו בפרק קמא דיבמות גבי מחלוקת ב"ש וב"ה אמרינן כגון דב"ה רובא מ"ד לא עשו ב"ש כדבריהם דהא ב"ה רובא ומ"ד עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא בית שמאי מחדדי טפי, וקי"ל התם כמ"ד עשו, אלמא אם אחד מהם חכם גדול מכל חבריו אין דבריו בטלים (פי' דחזינן מהתם כרב האי גאון משום שי"ל שב"ש היו סוברים שמחדדי ורובא הם על מדריגה אחת ומש"ה הרשו לעצמם לעשות כדבריהם וכמו שפוסק רב האי גאון שמותר לו לעשות כאיזה טעם שנראה לו. גם יש לפרש שלעולם ב"ש סברו שמחדדי עדיף טפי אבל ב"ה הרי סברו שרובא עדיף טפי וממילא אנן מותר לן לעשות או כב"ה או כב"ש וכפסקו של רב האי גאון). וי"ל התם

לא יושבין בדין הם עושה כרצון עצמו לפי שלבו נוטה אחר חכמה אבל סנהדרין כולן צריכים להם וראוי הי' שיסכימו כולם לאותו דעת רבים אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות הלכך בשלשה דיינים נמי הולכין אחר הרוב. ועדיין קשה לי הא דיבמות מדרכי אליעזר בן הורקנוס דבטלו דבריו ומדר"מ שגלוי וידוע דאין בדורן כמותן, וא"ת הן עצמן רשאין לעשות כדבריהם דאינהו קים להו בנפשיהו דידעי טפי אבל אחריני לא, והא תניא הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה אלמא כל אדם עושין כן. ושמא י"ל ר' אליעזר ור"מ יחיד במקום רבים ואין דבריו של אחד במקום רבים אבל רבים ורבים אין הולכין אחר רוב מנין אלא אם רצו הולכין אחר רוב חכמה, מכל מקום זה סיוע לדברי גאון ז"ל (כלומר מה שהביא שב"ש עשו כדבריהם משום דהוו מחדדי טפי ושגם אחרים רשאים לעשות כן וכדתניא הרוצה לעשות וכו', דרב האי גאון אינו מחלק בין זה להיכא שהם יושבין בדין, וכן בין זה ליחיד במקום רבים וכמו שחילק הרמב"ן) עכ"ל, הרי שסובר הרמב"ן דהיכא שאין יושבין בדין מותר ללכת אחרי החכמה חוץ מאחרי יחיד במקום שנים.

והנה לכאורה יש לתמוה על הרמב"ן (כעין מה שהקשינו על המג"ח) והיינו דנהי שקודם בת קול הי' מותר לעשות כדברי ב"ש אבל מכיון שב"ה סברו שרובא עדיף, ונחלקו ב"ש וב"ה בזה, א"כ גם על זה קאי הבת קול שההלכה היא כב"ה.

ודוחק מאד לומר שהטעם שבית הלל עצמם עשו כדבריהם הי' משום שהיו

סבורים שהם אלו שמחדדי טפי, ולא בית שמאי, א"נ שסברו שהם שוים לב"ש ושרוב מכריע.

וי"ל שהרמב"ן סובר כהדרך שהזכרנו שלפי האיבעית אימא השני ב"ה עשו כדבריהם רק משום הבת קול אבל לעולם ס"ל שמחדדי עדיף ולעולם עשו בית הלל כדבריהם רק לאחר הבת קול, ולכן סובר הרמב"ן להלכה שמחדדי עדיף וכהנ"ל שלעולם גם ב"ה מודים לזה. מיהו גם זה דחיק טובא כי מנ"ל לומר שב"ה עשו כדבריהם רק לאחר הבת קול.

ד. הרמב"ן בספר תורת האדם.

ועיין גם ברמב"ן בתורת האדם קרוב לתחילתו, בחלק ענין הסכנה, בסד"ה חולה וכו' שדן גם שם בענין זה וז"ל, ואיכא מ"ד מדקתני על פי בקיאיין ש"מ יחיד מומחה ומוחזק בבקיאות, ורופאין אינן חכמים ומומחין כל כך, שהולכין אחר בקיאות, ואינו נראה שלא שמענו בסנהדרין הולכין אחר רוב חכמה אלא אחר רוב מנין, ודאי אשכחן לענין הנשאל לחכמים דאמרינן היו שנים א' מטמא וא' מטהר אחד מתיר ואחד אוסר אם הי' אחד מהן גדול בחכמה הלך אחריו, הלכך במנין שוה ברופאים הולכין אחר חכמה ובקיאות (כלומר אבל כשיש רוב, אכתי נקטינן שהולכים אחר רוב כמו בסנהדרין), ואע"ג דלית הכי בדין סנהדרין (פי' דהתם אם נחלקו הסנהדרין למחצה ומחצה ע"י שאחד אומר איני יודע לא מצינו שהולכין אחרי החכמה), התם דיינין הם וכולם צריכים לאותו הדין, ומדינא לא הי' ראוי להיות דין עד שיסכימו כל הצריכים לדעת

ממה שהוסיף שלענין לחומרא חוששין גם ליחיד מומחה במקום שנים.

ועכ"פ גם על דבריו בתורת האדם יש לתמוה כמו שהקשינו על דבריו בסנהדרין דמה הביא מב"ש וב"ה הלא הבת קול פסקה שהלכה כב"ה וא"כ ה"ה לענין שהולכין אחר רוב ולא אחר מחדדי.

ה. הר"ן ביומא.

ועיין גם בר"ן בפרק יוה"כ בד"ה ומדקתני וכו' שדן על זה וכתב וז"ל, ומדקתני ע"פ בקיאיין ש"מ שהולכין ע"פ בקיאיין, והלכך יחיד מומחה שנחלק עם שנים שאינן מומחין אין הולכין אחר השנים כדאשכחן לענין הנשאל לחכם דאמרינן היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם הי' אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו דאלמא בעינן תרתי חכמה ומנין (צ"ע), דהרי זה רא' לסתור, שהרי ה"ה דמוכח משם שאין הולכין אחרי חכמה לחוד. ועכ"פ חזינן שהר"ן מפרש שהכוונה שם ב"מנין" היא למנין חכמים שמסייעים לו. מיהו ראשונים אחרים במס' ע"ז שם מפרשים שהכוונה היא למנין שנים ותלמידים). ולענין מחלוקת ב"ש וב"ה אמרינן בפרק קמא דיבמות כי אזלינן בתר רובא הני מילי דכי הדדי נינהו אבל הכא ב"ש מתדדי טפי, ולפיכך אם הדבר ברור אצלינו שבקיאיותו מכריע רוב המנין של אחרים הולכין אחריו בין להקל בין להחמיר, ואם הדבר ספק מאכילין אותו דספק נפשות להקל, זהו מה שנ"ל בזה, והרמב"ן לא כתב כן בספר תורת האדם עכ"ל (פי' דהרמב"ן שם חידש לומר שאע"פ שהולכים אחרי חכמה אבל

אחת, אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות, אבל הכא שומעין לחכם והשני אינו ראוי להיות נשאל בפני מי שגדול בחכמה ובטל הוא (ומעתה מתבטל כל עיקר ראייתו מסנהדרין דאזלינן בתר רוב ולא בתר חכמה דהא י"ל דשאני סנהדרין משום הטעם שכתב אבל ברופאים אכתי הולכים אחרי הבקיאיים גם נגד רוב), מיהו אחד במקום שנים כיון שכולן רופאים ויודעים במלאכה זו, אין דבריו של יחיד במקום שנים (פי' דאה"נ דמעתי בטלה ראייתו מסנהדרין ולענין רופאים הולכים אחרי הקבוצה שיש בה יותר בקיאות גם נגד הרוב חוץ מהציור של אחד במקום שנים שזה גרע ואין דבריו של יחיד במקום שנים), מ"מ במופלג מהם בחכמה (בפשטות נראה שכוונתו היא עוד לאותו ציור של יחיד במקום שנים שהזכיר עד עכשיו, ואין כוונתו לציור חדש של מופלג הרבה בחכמה) חוששין לדבריו להחמיר אפילו במקום שנים רבים (כלומר לענין להחמיר כדבריו יש לו דין רבים), אבל להקל כדין יחיד (כלומר לענין להקל כדבריו יש לו דין של יחיד), דאשכחן לענין מחלוקת ב"ש וב"ה דאתמר כי אזלינן בתר רובא היכא שהדדי נינהו אבל הכא בית שמאי מחדדי טפי הלכך חוששין לרוב חכמה ובקיאיות להחמיר וכו' (פי' דהנה גם מההיא דבית שמאי מחדדי טפי חזינן דאזלינן בתר רוב חכמה חוץ מגבי סנהדרין וכמו שביאר לעיל וא"כ הרי זה גורם שאפילו ביחיד נגד שנים חוששין כהיחיד לכה"פ להחמיר אע"פ שאין דבריו של יחיד במקום שנים) עכ"ל, הרי שסובר כאן הרמב"ן כשיטתו במס' סנהדרין, חוץ

היינו רק כשיש גם בצד המיעוט כמה רופאים אבל לא אזלינן בתר יחיד במקום שנים להקל).

ו. סברת החינוך.

והנה מעתה יש לבאר סברת החינוך במה שכתב לחלק למה בסנהדרין הולכין תמיד אחר הרוב ולא אחרי החכמה. ומדברי הרמב"ן בספר תורת האדם שהבאנו החילוק מבואר יותר, והיינו שהטעם לומר דאזלינן בתר החכמה הוא משום שבכלל אינו בדין לשאול את הפחותים בחכמה במקום שיש חכם ומש"ה לא אזלינן בתרייהו, אבל בסנהדרין הרי נאמר דין של מנין, ואפילו אם יהי' החכם הכי גדול, אכתי א"א לו לדון לבדו אלא צריכים לשאול גם את הפחותים, וא"כ מכיון שבע"כ צריכים להו מש"ה אזלינן בתר רוב, כלומר שסברת הרמב"ן היא כך, דלעולם הדין הוא דאזלינן בתר רוב, רק שהיכא שאין מדובר בהסנהדרין אז הולכים אחרי החכמה כי אלו שאינם חכמים אינם נחשבים בכלל בתוך המנין, אבל בסנהדרין מכיון דשפיר בעינן להו בשביל המנין, תו הדינן לכללא דאזלינן בתר רוב. ולכאורה זוהי גם כוונת החינוך.

רנט) והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינין בעיר אחת דמי.

עיין בריטב"א שכתב שאב"י סובר שלא קשה קושיית רבא מב"ש וב"ה משום שעל החולקים עצמם ליכא לא תתגודדו לעשות כשיטתם, וכל הקפידא הוא רק שלא יורו לאחרים, וכ"כ הקרן אורה (בד"ה מגילה

וכו' קרוב לסופו) בדעת אב"י שעל החולקים עצמם ליכא לא תתגודדו כי תלמידי חכמים אינם עושים מחלוקת (ועיין בריטב"א במש"כ "שכן התירה להם התורה"), ורק על העם איכא לא תתגודדו. ולפי דרכם צ"ל לפי אב"י שכל עיר ועיר הסכימה כולה לעשות או כב"ש או כב"ה, דהא אל"כ אכתי קשה על בני העיר.

ועכ"פ לפ"ז צ"ל שאב"י לא אמר את דבריו כדי לתרץ את הקושיא למה ב"ש עשו כדבריהם ולא חששו ללא תתגודדו, דהא על זה לא תירץ מידי בדבריו לפי ביאורם של הריטב"א והקר"א, וא"כ צ"ל שאב"י עצמו אמר את דבריו כדי ליישב את הקושיא ממגילה. מיהו מרהיטת השקלא וטריא נראה שאב"י קאי שפיר על הקושיא למה עשו ב"ש כדבריהם וצ"ע.

רס) אלא אמר רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב"ד א' בעיר אחת.

הנה הרא"ש לא הביא להלכה את החילוק של מנהגא, וכן לא את החילוק של מלאכה הוא דלית ליה. וכתב המג"א בסי' תצ"ג סק"ו שהרא"ש לא הביאם משום שלפי המסקנא לא צריכים להו כי גם בלא"ה מיושבת הקושיא ממקום שנהגו והקושיא מב"ש אוסרים וב"ה מתירים ע"י דרכו של רבא. מיהו בהגהות נתיב חיים על השו"ע שם הקשה דהא מהמשך הסוגיא מוכח שגם לפי המסקנא צריכים אנו את היסוד הזה שהיכא שהרואה יתלה בדבר אחר לא שייך האיסור של לא תתגודדו, דהא בהמשך הסוגיא הסיקה הגמ' שמג' מקומות שמע מינה שעשו ב"ש

כדבריהם, ולא הסיקו שכן יש ללמוד מההיא דמעזיבה ושוקת יהוא משום שאפשר לדחות דשאני התם שהרואה אומר לאפושי מיא או אורא הוא דצריך וכמו שדחו באמת בגמרא בדף ט"ו וא"כ חזינן שגם לאחר תירוצו של רבא אכתי מחזיקה הגמרא את הסברא הנ"ל, וכן גם היש"ש כאן בסוף סי' י' הסיק כסברא זו.

מיהו לא הבנתי את קושייתו מלקמן, כי הרי הגמ' שם רצתה להוכיח משם שעשו ב"ש כדבריהם ושוב דחתה שלעולם י"ל שלא עשו כדבריהם רק דשאני התם שהרואה אומר וכו', והרי לפי הצד שלא עשו בית שמאי כדבריהם גם אביי ורבא מודים שהתירוץ על מקום שנהגו הוא משום דמנהגא שאני, וכן שצריכים לומר את הסברא שהרואה אומר וכו', שהרי משמע שאביי ורבא באו לתרץ את המ"ד שסובר שעשו ב"ש כדבריהם ושאינן בזה משום לא תתגודדו, אבל המ"ד שסובר שלא עשו כדבריהם הרי הוא סובר שהטעם הוא באמת משום לא תתגודדו ומפני שגם בכגון ב"ש וב"ה שייך לא תתגודדו וכמו שביארנו באות רנ"ו בשם תוס' בע"ב, וא"כ לפי המ"ד שסובר שלא עשו כדבריהם גם אביי ורבא יצטרכו לתרץ שבמקום שנהגו ליכא לא תתגודדו משום דמנהגא שאני), וכן יצטרכו לומר את הסברא שהרואה אומר וכו'. וע"ע בספר ישרש יעקב כאן.

והנה עי' בתוס' כאן שהקשו שלפי אביי אכתי קשה מבני כפרים. והרשב"א והריטב"א תירצו משום שבני כפרים הוו כמו מנהגא עיין בדבריהם, הרי שכתבו את החילוק של מנהגא גם לפי אביי אע"פ שלדידי' גם בלא"ה מתורץ ההיא דמקום

שנהגו (וכן ההיא דב"ש וב"ה כמו שביאר הריטב"א הובא בהאות הקודמת).

וע"ע בקיצור פסקי הרא"ש באות ט' דמשמעות לשונו היא שנתכוין להביא את החילוק של מנהגא. מיהו דבר זה לא נזכר בדברי הרא"ש עצמו, וצ"ע.

רסא) תד"ה רבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבית קול.

וז"ל, וא"ת מ"ש דלא קי"ל כבת קול דר"א אלא אמרינן בכל דוכתי דשמותי הוא ואין הלכה כמותו וכבת קול דבית הלל קי"ל דהלכה כבית הלל עכ"ל. והנה לכאורה הי' אפשר ליישב שהטעם שאנו פוסקים כב"ה אינו בגלל הבת קול אלא בגלל דאזלינן בתר רובא, דהיינו שהדורות האחרונים שאחרי ב"ש וב"ה הכריעו שרוב עדיף.

מיהו משתי גמרות מפורשות מוכח שהטעם שפסקינן כב"ה הוא משום הבת קול דהא הכי אמרינן בעירובין דף ו' ע"ב שלפני הבת קול הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה אבל לאחר הבת קול צריכים לעשות כב"ה, וא"כ חזינן שפסקינן כב"ה משום הבת קול. ובפסחים דף קי"ד פסקינן הלכה כב"ה לענין קידוש, ופרכינן פשיטא דהא נפקא בת קול, ומתריצין דרבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבית קול, כלומר ומש"ה הוצרכו לפסוק שם כב"ה כי בעלמא אין הלכה כב"ה, וא"כ להדיא חזינן שהטעם לפסוק בכל מקום כב"ה הרי זה משום הבת קול. וראיתי שכבר דנו בזה אשלי רברבי, דהנה הרמב"ם בפ"ט מהל' יסודי התורה

למה פסקיןן כב"ה לפי הרמב"ם, אבל באמת אכתי קשה איך שייך בכלל לפי הרמב"ם שתצא בת קול שההלכה היא כב"ה הלא הרמב"ם סובר שדבר כזה לא יתכן, שהרי פסק שהורגים את הנביא משום נביא שקר משום שלא תתכן נבואה כזו. וצ"ל שמודה הרמב"ם שתתכן בת קול כזה משום כבודו של החכם אבל היינו רק בנוגע לבת קול אבל לא תתכן נבואה משום כבודו של חכם כי נבואה היא בצינעה, ועוד דבוראי הי' הנביא יודע שהיא רק לכבודו של החכם).

וע"ע בשם הגדולים שם שהקשה ממה שמקובל שר' יעקב חסיד הי' שואל מן השמים בהלכה והיו משיבין לו, וכן מדברי הראב"ד שהשיג על הרמב"ם על פי מה שהופיע רוח הקודש בבית מדרשו, וכתב בד"ה אכן משום וכו' שי"ל שהם חולקים באמת על הרמב"ם, ושוב כתב וז"ל, א"נ אפשר לומר דגם הראב"ד ורבינו יעקב הנזכר יודו לדברי הרמב"ם דאם נביא ניבא בשם ה' דסברת פלוני אמת, בא האות כי הוא נביא שקר ויהרג, דלא בשמים היא דלא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים אלא מן החכמים כמש"כ ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט, אמנם בדבר שנחלקו בזמן הסנהדרין ועמדו במחלוקתם ואין מכריע ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, בזה אם יבוא בת קול או רוח הקודש לומר שסברת פלוני אמת צייתין מאחר דהסנהדרין והשופטים לא יכלו להסכים בדבר ויש פנים הנראין לכאן ולכאן והבת קול הוא כהלכה דקודם בת קול ידענו סברא זו, וכי מדלית הכרעת הכהנים והשופטים דאין מכריע בזה שומעין לב"ק

ה"ד פסק וז"ל, וכן אם עקר (הנביא) דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר ויחנק אע"פ שעשה אות שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא עכ"ל, והקשה הכ"מ (בסוף דבריו על ה"ג) וז"ל, אבל קשה לי דאיתא פ"ק דיבמות דיצתה בת קול לומר הלכה כב"ה וקי"ל הכי בכל דוכתא והתוס' שם ובפרק הזהב נתנו טעם לדבר ואינו עולה כפי דעת רבינו וצ"ע עכ"ל.

ובשם הגדולים ערך ר' יעקב חסיד הביא שהפרי חדש תי' על קושיית הכ"מ שהטעם שפוסקים כב"ה הוא משום רוב ולא משום בת קול, ותמה עליו החיד"א משתי הגמרות הנ"ל שהבאנו.

וגם הקובץ שיעורים בחלק ב' בקונטרס דברי סופרים סי' ה' אות י' כתב ליישב את הרמב"ם על הדרך של הפר"ח אלא שהביא מקור לומר שההלכה היא כב"ה משום רוב ולא משום בת קול וז"ל שם, ולשיטת הרמב"ם דפסק כרבי יהושע תשאר קושיית תוס' מ"ש דקי"ל כבת קול דב"ה, וכבר הקשה כן בכ"מ בפ"ט מהל' יסודי התורה והניח בצ"ע. אמנם עיין בנדה דף ז' דמבואר שם לפירוש תוס' דרבי יהושע ס"ל ג"כ דהלכה כב"ה, והקשה שם בתוס' הרא"ש דהא ר"י ס"ל אין משגיחין בבת קול ואמאי הלכה כב"ה לדידי', ותי' דרבי יהושע ס"ל דהלכה כב"ה משום דב"ה רובא אע"ג דב"ש מחדדי טפי, וזוהי דעת הרמב"ם כרבי יהושע דטעמא דהלכה כב"ה הוא משום רובא עכ"ל.

(מיהו באמת התירוץ הנ"ל מתרץ רק

ורוה"ק שאמר כהלכה, ובהא מתרצא נמי קושיית מרן (הכסף משנה) מב"ק דב"ה לדעת הרמב"ם דשאני מחלוקת ב"ש וב"ה כי איש אין בארץ להכריע ובכה"ג לא אמר הרמב"ם וכו' עכ"ל. ועי' באות רס"ג שהבאנו כסברא זו בשם הקובץ שיעורים בביאור דברי תוס' להלן בדיבור זה.

רסב) בא"ד.

וז"ל, וי"ל משום דבת קול דר"א לא יצאה אלא לכבודו שאמר מן השמים יוכיחו כדאמר התם עכ"ל. צ"ע דאיך יתכן שאמרה הבת קול שלא כדין בשביל כבודו של ר"א (עיי"ש דאמרה הבת קול מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום).

רסג) בא"ד.

וז"ל, א"נ בההיא בת קול שהיתה כנגד רבים, דרבנן הוו רובא, בודאי אין הלכה כבת קול, אבל כבת קול דב"ה קי"ל משום דהווי ב"ה רובא אלא דב"ש מחדדי טפי עכ"ל. וביאר הקובץ הערות בח"ב בקונטרס דעת סופרים סי' ה' אות ט' דהיו ב"ש מסופקים אם אזלינן בתר רוב או בתר מחדדי, ובספק השקול שאין לו הכרעה שפיר מהני בת קול, וכבר הבאנו באות רס"א סברא זו בשם החיד"א בספר שם הגדולים כדי ליישב את דעת הרמב"ם.

רסד) תד"ה כי אמרינן.

וז"ל, וא"ת מה תירץ ממגילה דבעיר אחת היו קורין לבני העיר בי"ד ולבני כפרים היו מקדימין ליום הכניסה עכ"ל. ותי' הרמב"ן על קושייתם שבני כפרים היו

מצויינים בתוך העיר והיו קורין לעצמם, ולכן הרי זה דומה לב' עיירות. ודבריו צ"ב דהא כבר הבאנו לעיל באות רנ"ג את השני הטעמים שנזכרו בהראשונים למה אסרה התורה לעשות אגודות אגודות, דהיינו או כדי שלא יבואו לידי מחלוקת או משום שהם נראים כעושים ב' תורות, ולפ"ז טעם ההיתר בב' עיירות הוא משום דכיון שאין רואין אותן ביחד אין אנשים מתעוררים לחשוב שיש כאן ב' תורות (מיהו עי' בדברי הקרן אורה שהבאנו באות רנ"ג), וכן כיון שהם מרוחקים זה מזה לא יצא מזה מחלוקת, וא"כ צ"ע מה איכפת לן אם בני הכפרים מצויינים הם בתוך העיר, הלא בכל זאת מכיון שהם בעיר אחת עם בני העיר הרי זה נראה כעושים ב' תורות, וכן יתכן שיצא מזה מחלוקת.

וע"ע ברא"ש שתי' על קושיית תוס' דליכא משום לא תתגודדו אלא היכא שיש מחלוקת בדין אחד והללו עושים כדעה אחת והללו כהדעה השני', אבל בציור כגון מקרא מגילה דיש זמנים שונים לכל מקום ומקום, ויש טעם לזה, וגם בני העיר מודים שבני הכפרים עושים כדין במה שהם מקדימים, וכן בני כרך במה שהם מאחרים, וכן איפכא, א"כ לא שייך בזה לא תתגודדו.

ולכאורה סברתו של הרא"ש לא אתי שפיר לפי הסברא של נראים כעושים ב' תורות משום דממ"נ אם ננקוט שהרואים לא יחקרו למה יש כאן מנהגים שונים א"כ גם בציור כגון מגילה אכתי יהי' נראה להם כב' תורות כיון שלא יחקרו אחר טעם הדבר, ואם ננקוט ששפיר יחקרו אחר טעם הדבר א"כ גם בציור שיש מחלוקת בין

השיטות הלא מאחר שיחקרו ויגידו להם שיש מחלוקת ושהללו עושים כדעה פלונית והלל כדעה פלונית, שוב לא יהי' נראה להם כעושים ב' תורות, אבל אם נאמר כהטעם של מחלוקת, אז אתי שפיר דברי הרא"ש כי אז י"ל שמן הסתם שפיר יחקרו אחרי טעם הדבר ולכן בכגון מגילה לא יצא שום מחלוקת כי כולם מודים אהדי דשפיר קעבדי, אבל בציוור של מחלוקת השיטות הרי לאחר שידעו שהדבר נובע ממחלוקת השיטות א"כ מעתה יבואו שפיר לידי מחלוקת כיון שאלו נוהגים כאלו ואלו כאלו. מיהו הרא"ש בעצמו הזכיר בתוך דבריו את הטעם של שתי תורות, וצ"ע (וע"ע בגליון מהרש"א מה שהביא מספר גינת ורדים דנראים דבריו כדברי הרא"ש, וע"ע בקיצור פסקי הרא"ש איך שקיצר את דברי הרא"ש, וצ"ע).

ועכ"פ הרא"ש כתב שרבי יוחנן בסוגיין הי' סבור שקושיית ריש לקיש ממגילה לא קשה בגלל הטעם הנ"ל שכתב הרא"ש. ברם חזינן שתוס' לא כתבו את סברתו של הרא"ש, וגם לעיל בד"ה מי סברת וכו' נקטו תוס' שרבי יוחנן שפיר החזיק מקושיית ריש לקיש ולא הי' סובר שמקרא מגילה שאני מהטעם הנ"ל.

וע"ע ברשב"א שכתב שהקושיא מבני כפרים מתורצת ע"י מה שאמרה הגמרא לעיל שבמנהגא ליכא משום לא תתגודדו, דגם כאן הרי זה בגדר מנהגא וכמו שביאר. ועי' לעיל באות רנ"ד במה שהערנו על דבריו.

ועכ"פ התירווצים של תוס' (שתירצו שבני כפרים היו קורין במקומם) והרמב"ן והרשב"א הרי הם בנוגע לאיך מותרים בני

כפרים לקרות בתוך העיר לפני י"ד דהא הרי זה בגדר שני בתי דינין בעיר אחת דאסור לפי אביי. מיהו גם לאחר התירווצים ההם הרי לכאורה אכתי קשה מציוור שחצי העיר קורין בי"ד וחצי בט"ו וכגון שחצי העיר הוא סמוך ונראה למוקף חומה וחצי העיר אינו סמוך ונראה.

וע"ע בערל"נ שהקשה על דרכם של תוס' מהא דאמרינן במגילה דף י"ט ע"א דבן עיר שהלך לכוך קורא כמקומו, ותי' דשאני התם שהוא רק אדם אחד וממילא הרי הוא יכול לעשות בצניעה ומש"ה ליכא משום לא תתגודדו. ולפי דברי הערל"נ יש ליישב את קושייתו של הפמ"ג בסי' תצ"ג באשל אברהם סק"ו שהקשה על מאי דקי"ל שאם דעתו לחזור למקומו מותר לו לנהוג כמקומו בצניעה, אבל לא בפרהסיא משום מחלוקת, והקשה הפמ"ג אמאי ליכא משום לא תתגודדו, ותי' דכיון שהוא באקראי ולפי שעה, ליכא לא תתגודדו, משא"כ במגילה הלא בני הכפרים היו באים בכל שנה ושנה, ולפי הערל"נ קושייתו לק"מ משום דאיירי ביחיד בצניעה.

והנה אולי יש להביא ראי' קצת שבצניעה ליכא לא תתגודדו מדברי הרמב"ם על פי ביאורם של הרד"ך והכ"מ, דעי' בפיי"ב מהל' ע"ז הי"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, ובכלל אזהרה זה שלא יהיו ב' בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, והקשה הכ"מ למה פסק כאביי ולא כרבא, וכתב וז"ל, וה"ר דוד הכהן בתשובה נדחק בפירוש לשון רבינו שכשיש בעיר חילוק מנהגים שחלק מהם נוהגים מנהג זה וחלק מהם נוהגים מנהג

אחר שבזה הדבר נעשה שני בתי דינין אבל אינם שני בתי דינין ממש בכל דבר ובכל ענין וכו' (דבשני בתי דינין ממש ההלכה היא באמת כרבא), ואפשר נמי שנפל טעות בספרים והגירסא הנכונה היא שלא יהיו "כשני" בתי דינין והסופרים חסרו כף עכ"ל, וצ"ב לפי דבריהם למה נחית הרמב"ם בכלל לומר שהם דומים בזה לשתי בתי דינין, ולפי הנ"ל אולי י"ל דהיינו בכדי לרמז דבעינן פרהסיא אבל בצינעה שאי אפשר לדמותן לב' בתי דינין אין כאן לא תתגודדו, ודוחק.

רסה) בא"ד.

וז"ל, וכן נראה (שבני כפרים היו קורין לעצמם) דאמר בירושלמי דבן עיר אין מוציא בן כפר דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם וכיון שבני כפרים היו בקיאים לקרות, ודאי היו קורין בעירם עכ"ל.

ברם רש"י בריש מגילה כתב שבן עיר הי' מוציאן ידי חובתן, וצ"ע דלכאורה שפיר קאמר הירושלמי דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן.

מיהו י"ל שרש"י סובר דשפיר מיקרי שהבן עיר הוא מחויב בדבר והיינו משום שי"ל שהחויב של בן עיר והחויב של בן כפר אינם ב' חיובים נפרדים, אלא החויב על שניהם הוא חיוב אחד, רק שבבן כפר זמן המצוה מתחיל קודם, אבל מצוותו היא מצוה אחת עם בן העיר, ובדעת הירושלמי י"ל דס"ל דבעינן שיהי' כבר מחויב בפועל (ועיין בערל"ג שרש"י גורס בהירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך, והיינו משום

שכבר יצא ידי חובתו והוי יותר דומה למי שאינו מחויב).

ויש לעיין אם מי שעוד לא קיבל על עצמו שבת יכול לקדש בשביל מי שכבר קיבל, דלכאורה הרי זה דומה להציוור הנ"ל של בן עיר ובן כפר.

רסו) אלא בית הלל מבית שמאי לא נמנעו, בני חייבי כריתות ממזרים נינהו וכו'.

הנה לעיל באות רנ"ח סק"א צדדנו לומר שלפי האיבעית אימא השני לעיל בסמוך שהמחלוקת אם עשו ב"ש כדבריהם או לא, איירי לאחר הבת קול, ושהמ"ד שסובר שלא עשו ב"ש כדבריהם הרי זה בגלל הבת קול, א"כ לפ"ז י"ל שבאמת גם ב"ה עשו כדבריהם רק לאחר הבת קול, אבל לפני הבת קול לא עשו כדבריהם כי בית שמאי היו מחדדי טפי. ומעתה לפי הנ"ל יש להעיר דלפי האיבעית אימא ההוא י"ל שלעולם שפיר עשו ב"ש כדבריהם והא דלא נמנעו מהם ב"ה הרי זה משום דאיירי לפני בת קול אשר אז גם ב"ה עשו כדברי ב"ש, ויש ליישב.

גם יש לעיין דלפי האיבעית אימא הראשון דפליגי לפני הבת קול איך מוכיחים שב"ש לא עשו כדבריהם הלא י"ל דאיירי הברייתא כאן רק לאחר הבת קול ואז לא עשו ב"ש כדבריהם אבל לפני הב"ק שפיר עשו כדבריהם, ואז באמת נמנעו ב"ה.

גם יש לעיין בנוגע לכל הראיות של הש"ס בהמשך הסוגיא שעשו ב"ש כדבריהם דאולי כל אותם מקומות איירי

דף י"ד ע"ב

**(רסט) אילימא בית שמאי
לבית הלל פשיטא בני
חייבי לאוין כשרים
נינהו.**

הנה הרשב"א בקידושין דף ס"ח דן בדעת רב שסובר שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק משום דכתיב לא תהי אשת המת החוצה לאיש זר דלא תהי בה הוי, האם הוא מודה למה שסובר שמואל שהפסוק בא ללאו או האם הוא סובר שלא נאמר בזה שום לאו כלל (ועי' עוד בזה בתוס' לקמן בדף מ"ט ע"ב בד"ה אי כרב). והביא הרשב"א ראי' מהגמ' כאן וז"ל, ובפ"ק דיבמות נמי גבי בני צרות אמרינן פשיטא בני חייבי לאוין נינהו, ואיתמר נמי התם לאפוקי מדרבי עקיבא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין קמ"ל עכ"ל. וגם תוס' בדף מ"ט כתבו כעין דבריו, דעיי"ש שהוכיחו שיש לאו מהא דבכל מקום מחשבינן יבמה לשוק חייבי לאו. מיהו לכאורה יש להעיר דהא ממאי דפרכינן אילימא ב"ש לב"ה פשיטא בני חייבי לאוין נינהו אין ראי' כל כך כי י"ל שהגמ' תפסה רק את דעת שמואל שיש לאו אבל באמת כ"ש שקשה לפי רב שסובר שאפילו לאו ליכא, דכ"ש שלפ"ז קשה דפשיטא שאין הולד ממזר. וגם ממה שתירצו דאיצטריך לאפוקי מרבי עקיבא שסובר שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין אין ראי' כל כך כי גם בזה י"ל שהגמ' תפסה את דעת שמואל אבל הה"נ שלפי רב איצטריך למימר שאין הולד ממזר אע"פ שאין לאו כי אע"פ שאין לאו אבל

לפני הבת קול אבל לאחר הבת קול אולי לא עשו כדבריהם.

**(רסז) אלא בית הלל מבית
שמאי לא נמנעו, בני
חייבי כריתות ממזרים
נינהו וכו'.**

עי' בקובץ הערות בסי' ד' אות ב' שהקשה למה היו ממזרים הלא גם ב"ה מודים שב"ש אינם עושים שום איסור שהרי גם ב"ה מודים שקודם בת קול הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה. ותי' וז"ל, והטעם דאף דמותר לעשות כדברי בית שמאי, מ"מ סיבת האיסור לא פקעה אם האמת כדברי בית הלל עכ"ל.

**(רסח) לעולם עשו, דמודעי
להו.**

הנה בע"ב מבואר דהיינו משום שהיו נוהגים חיבה ורעות זה בזה והיו מקיימים מאי דכתיב האמת והשלום אהבו. ומבואר בריטב"א שם בד"ה ומ"ש וכו' דאף שמדינא אסור לתת לחבירו דבר שחבירו מחזיקו לאיסור, אע"פ שהוא עצמו מחזיקו להיתר, אבל הכא הרי הם לקחו מעצמם, ומש"ה ה' בזה רק משום חיבה ורעות. מיהו לא הבנתי דהא היו צריכים את הסכמת האשה, ובודאי גם משפחתה סייעו בפועל, וא"כ למה אין זה נקרא שספו להו בידים. ועוד דאם מיקרי שלקחו ב"ה מעצמם א"כ מה הוא "הה"נ מסתברא" מכלים הלא התם בודאי הרי זה נקרא שספו להו ב"ש בידים בזה שהשאלים בידים וא"כ בודאי היו צריכים להודיעם.

מ"מ מכיון שאין קידושין תופסין לפי רב א"כ יש ס"ד שהולד יהי ממזר וכמש"כ תוס' בדף מ"ט ריש ע"ב וז"ל, וי"ל דאליבא דרב דאמר אין קידושין תופסין ביבמה איצטריך לאשמועינן שפיר דלא הוי ממזר וכו' עיי"ש.

גם יש להעיר דאת ראייתו הראשונה של הרשב"א ממה דאיתא בגמרא "פשיטא בני חייבי לאוין כשרים נינהו" הי' הרשב"א יכול להביא גם מלעיל בע"א ממאי דאמרינן בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דבני חייבי לאוין נינהו (וגם שם יש לדחות כמו שדחינו).

ער) אי אמרת בשלמא עשו מש"ה נמנעו.

עי' בריטב"א שהקשה דהא אפשר להוכיח מדברי ת"ק שב"ש לא עשו כדבריהם דמש"ה קאמר ת"ק שלא נמנעו כלומר משום שב"ש לא עשו כדבריהם אלא עשו כדברי ב"ה וזה הי' החיבה והרעות שהיו נוהגים ביניהם. ותי' הריטב"א דיש לדחות שלעולם סובר ת"ק ששפיר עשו ב"ש כדבריהם, רק שלא נמנעו ב"ה משום שהיו ב"ש מודיעים וזה הי' החיבה והרעות שהיו נוהגים.

והנה לקמן מסקינן שכוונת רבי שמעון היתה שהיו נמנעים רק כשהיו מודיעים להם אבל כשלא היו מודיעים היו סומכים שאין כאן שום ציור של איסור, ופרכינן שא"כ היינו ת"ק, ומתריצין דכולה ר"ש היא, וצ"ע למה לן לדחוק כן, הלא י"ל שהרישא הוא דעת ת"ק ולא ר"ש ושת"ק סובר שהטעם למה לא נמנעו הי' משום

שלא עשו ב"ש כדבריהם ולא משום דמודעי להו. ויש ליישב דא"כ רק שרצו להעמיד בדרך שלא תהי' ראי' מדברי תנא קמא.

ועי' בספר ישרש יעקב כאן על תד"ה ומ"ש.

דף ט"ו ע"א

רעא) אי אמרת בשלמא עשו היינו דקאמר מה נעשה וכו'.

הרי שרוצה הש"ס להוכיח מדברי רשב"ג שב"ש עשו כדבריהם משום שאם לא עשו כדבריהם א"כ מה היא כוונת רשב"ג במה שאמר מה נעשה להן לצרות הראשונות מעתה. והנה תוס' להלן בסוגיין סוברים שהכוונה במה דאמרינן שלא עשו ב"ש כדבריהם היא שעשו כדברי ב"ה אפילו לקולא ודלא כהריטב"א שסובר שהכוונה בלא עשו היא שעשו כדברי ב"ה רק לחומרא. ולכאורה צ"ע על תוס' דלפי דבריהם הרי יש להוכיח מדברי ריב"ג עצמו שעשו ב"ש כדבריהם והיינו משום שאם עשו כדברי ב"ה אפילו לקולא א"כ מה רוצה ריב"ג, הלא ב"ש עצמם פסקו שההלכה היא כדברי ב"ה אפילו לענין לקולא, ולא נשאר שום מחלוקת וחילוק ביניהם כלל, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה במאי דאמרינן שלא עשו כדבריהם היא רק שעשו כדברי ב"ה לחומרא אבל לא לקולא ולעולם שפיר נשאר פלוגתא אשר לפ"ז שפיר קאמר ריב"ג דאיך נמצא תקנה.

ערב) א"ל רשב"ג מה נעשה להם לצרות הראשונות מעתה.

צ"ע דמה רוצה רשב"ג, דאמאי לא נתקן לכה"פ את מה שאפשר לתקן כדי שלא יצא עוד תקלות מכאן ולהבא.

וי"ל דס"ל לרשב"ג שע"י התקנה מקלקלים את בני הצרות הראשונות יותר מאילו לא היו מתקנים, והיינו משום שקודם תקנת ריב"נ הרי היו רשאים להנשא לכה"פ לבני בית שמאי משא"כ לאחר התקנה הרי הן נאסרין גם על בני בית שמאי כי התקנה מחייבת את כל ישראל וגם בני בית שמאי.

ומעתה צריכים להבין מה עושה ריב"נ עם טענת רשב"ג.

וי"ל שריב"נ סובר שנהי שלאחר התקנה ישאר הדבר ספק, ובני צרות דב"ש יהיו ספק ממזרים אבל אכתי יוכלו להנשא משום דממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק, ונהי שרבנן אסרו אפילו ספק ממזר אבל אפשר לתקן שבכה"ג לא יהי' אסור (וצע"ק).

רעג) אימא ואשיאנה וכו' לאפוקי מריב"נ.

כלומר שלעולם לא עשו ב"ש כדבריהם וכוונת ר"ט היתה שמתו תבוא לידו צרת הבת וישיא אותה לאחרים בלי חליצה. ולכאורה צ"ע דא"כ הרי מוכח מזה שלא עשו ב"ש כדבריהם אפילו לחומרא דהיינו שאפילו לקולא עשו כדברי ב"ה, והרי הריטב"א סובר שלהחמיר עשו כדברי עצמם ולא הקילו כדברי ב"ה אפילו לפי המ"ד שסובר שלא עשו ב"ש כדבריהם.

מיהו עיין לקמן על ההיא דר"ע שהקשה הריטב"א משם על שיטתו וכתב הריטב"א שרק לעצמם לא היו מקילים אבל לאחרים היו מורים כדברי ב"ה אפילו לקולא, וא"כ לפ"ז ניחא די"ל שכוונת ר"ט לא היתה ליבמתו דידי' אלא כוונתו היתה לומר שמתו תבוא לידו דין תורה של צרת הבת משום שרצה להורות לאחרים כב"ה אפילו לקולא, א"נ י"ל דאיירי אפילו ביבמתו דידי' היכא שהיא מבנות בית הלל.

מיהו באמת הריטב"א כתב שם רק שלא היו מורים לאחרים להחמיר כדבריהם וא"כ אכתי יתכן שגם לא היו מורים להקל כדברי ב"ה.

ועכ"פ צ"ע על הריטב"א למה לא הקשה על שיטתו גם מכאן כדרך שהקשה מההיא דר"ע. וע"ע בהאות הבאה.

רעד) וסיכך על גבי מטה.

עיין בתוס' שכתבו שמכאן משמע שהמ"ד שסובר שלא עשו ב"ש כדבריהם הרי הוא סובר שב"ש עשו כדברי ב"ה אפילו לקולא. והנה לכאורה כן יוצא גם מההיא דר"ע דהא מקשינן משם על המ"ד שסובר שלא עשו כדבריהם וא"כ חזינן שהמ"ד שסובר שלא עשו סובר שנהגו ב"ש כב"ה ונתנו רק מעשר שני והקילו שלא לתת מעשר עני, הרי שעשו ב"ש אפילו לקולא כדברי ב"ה. ברם כבר הקשה כן הריטב"א (על שיטתו שעשו כדברי ב"ה רק לחומרא ודלא כתוס') ות"י שמשם אין ראי' משום שלאחרים לא היו מורים להחמיר כדברי עצמם. ונראה שגם בדעת תוס' י"ל כן ומש"ה לא הביאו ראי' משם.

ערה) וסיכך על גבי מטה בשביל קטן, שמע מינה עשו.

כלומר שלפי המ"ד שסובר שלא עשו לא הי' לו לסכך. והוכיחו תוס' מכאן שהמ"ד שסובר שלא עשו סובר שגם לקולא הקילו כדברי ב"ה.

מיהו הריטב"א לעיל בדף י"ד ע"א סובר שגם המ"ד הזה סובר שרק החמירו כדברי ב"ה אבל לא הקילו, והכא בסוגיין הקשה הריטב"א על שיטתו מהוכחת הגמ' כאן, דהא חזינן שנקטה הגמרא שלפי המ"ד שלא עשו, לא הי' לו לשמאי הזקן לסכך אלא הי' לו להקל כדברי ב"ה. ותי' הריטב"א שאע"פ שהמ"ד שסובר שלא עשו סובר שלא הקילו כדברי ב"ה אלא עשו כדברי עצמם לחומרא אבל בכל זאת הרי הוא מודה שלא עשו כן בפרהסיא (משא"כ לפי המ"ד שסובר שעשו ב"ש כדבריהם, בודאי עשו כן גם בפרהסיא), והיינו משום דכיון שבעצם היו מסכימים שצריכים לעשות כדברי ב"ה משום רוב, א"כ נהי שהיו מוכרחים להחמיר כדברי עצמם כיון שעמדו בדבריהם ושיטתם, אבל לא הי' להם לעשות כן בפרהסיא, ומכיון ששמאי הזקן עשה כן בפרהסיא וכדחזינן מזה שנודע הדבר, א"כ מוכח שעשו ב"ש

כדבריהם. ועל זה מתרצינן שהתם הי' נחשב צינעא כי הרואה אומר וכו' (*).

והנה עיי"ש בלשונות הריטב"א דלא ברור מה הוא הטעם של הך קפידא שלא להחמיר כדבריהם בפרהסיא, דמצד אחד י"ל שהוא חומרא בעלמא כדי שלא להרבות מחלוקת אבל אין כאן מעיקר הדין משום לא תתגודדו כיון שב"ש וב"ה הם כב' בתי דינין וכדאמרינן לעיל, רק דכיון שהם סוברים שרובא עדיף א"כ נהי שהיו חייבים להחמיר כדברי עצמם אבל לא הי' להם להחמיר בפרהסיא כדבריהם, משא"כ לפי המ"ד שסובר שעשו כדבריהם א"כ לדידי' שפיר היו יכולים לעשות כן בפרהסיא.

מיהו מצד שני י"ל שבאמת הי' בזה משום לא תתגודדו והיינו משום שי"ל שלאחר שלא עשו ב"ש כדבריהם אלא עשו כדברי ב"ה א"כ שוב היו נחשבים כב"ד אחד, ואע"פ שהיו מוכרחים להחמיר כדבריהם כיון שעמדו בשיטתם אבל בכל זאת י"ל שמכיון שהיו מודים שההלכה היא כב"ה א"כ שוב היו נחשבים כב"ד אחד ומש"ה היו אסורים להחמיר כדבריהם בפרהסיא כי יש בזה משום לא תתגודדו (**), ואפילו אם נאמר שאפילו בצינעא יש כאן משום לא תתגודדו אבל

עשו כדבריהם, ותרצו משום רוב או ב"ק, לא היתה הגמרא יכולה לתרץ משום לא תתגודדו משום שכבר ידעו שבב"ש וב"ה לא שייך לא תתגודדו וכמש"כ הריטב"א שם, אבל בכל זאת לאחר שזכינו לדין שלא עשו כדבריהם משום רוב או בת קול א"כ שוב שייך גם הטעם של לא תתגודדו משום ששוב היו נחשבים כב"ד אחד.

(* ודע שהריטב"א כתב שב"ש עשו מיהא כדבריהם לחומרא ולא הקילו כדברי ב"ה רק לפי הדרך שלא עשו ב"ש כדבריהם משום שרובא עדיף, אבל לפי הטעם שמשגיחין בבת קול א"כ בודאי שגם הקילו כדברי ב"ה.

(** ולפ"ז נהי שכשהקשה הגמרא לעיל מ"ט לא

בכל זאת בפרהסיא יש יותר קפידא וא"כ נהי שהיו מוכרחים לעשות כן לכה"פ בצניעא אבל בכל זאת לא הי' להם לעשות כן בפרהסיא, ולעיל באות רנ"ו סק"ה הארכנו בענין אם שייך לומר שלאחר שהלכו ב"ש בתר רוב, שוב חשיבי ב"ד אחד בהדי ב"ה.

רעה*) תד"ה ונהג בו שני עשורין.

וז"ל, בירושלמי מפרש דהפריש מעשר שני ופדאו וחלק המעשר לעניים והמעות אכל בירושלים עכ"ל. פי' שהפריש רק שיעור אחד והתנה עליו, וקיים בו הדינים של שני המעשרות. ועי' בזה בטורי אבן על ראש השנה דף י"ד ע"א בד"ה ונהג בו שני עשוריים.

רעו) תד"ה עירוב.

וז"ל, ואמר ר"ת דנקב בעינן כשפופרת הנוד אבל במים הבאים לתוך הנקב סגי בטופח להטפוח, ואין נראה לר"י דתנן במס' מקואות בפ' ששי (משנה ט') כותל שבין ב' מקואות שנסדק, לשתי מצטרף, לערב אין מצטרף עד שיהא במקום אחד כשפופרת הנוד, רבי יהודה אומר חילוף הדברים, נפרצו זה לתוך זה על רום כקליפת השום על רוחבו כשפופרת הנוד, משמע דלמעלה כשאין דבר מפסיק צריך שיהא צף על רומו כקליפת השום וברוחב שפופרת, ולא סגי בטופח להטפוח, ובנקובה זו לזו ומפסיק הכותל משמע דצריך מים כשפופרת עכ"ל. הנה הר"י הבין כוונת ר"ת כך, שכוונתו לומר שסגי בטופח להטפוח שמכסה שטח שהוא כרוחב של שפופרת הנוד, ומה שאמר

ש"נקב בעינן כשפופרת הנוד" כוונתו לומר שרוחב השטח צריך להיות כרוחבה של שפופרת הנוד, אבל אין כוונתו לומר שצריכים שלהנקב יהי' צורת שפופרת הנוד, דהיינו גם בגובה, כי כיון שמים יש רק כשיעור טופח להטפוח מה יעזור הגובה שלמעלה מזה, הלא זה פירצה בעלמא לאויר שעולם, וכוונת הר"י בהשגתו היא כך, דהנה השיעור של כקליפת השום בנוגע לנפרצו למעלה בשפת המקוה הרי זה שיעור בעומק המים, ולא בעומק הפריצה ושלמים מספיק בטופח להטפוח (שזה פחות מזה), כי מה יעזור גובה של פרצה למעלה מקו המים שאין בו מים שמחבר את שני המקואות, דהא זה סתם פגם ופרצה שפתוח לאויר העולם וכמו שביארנו, וא"כ בודאי השיעור של כקליפת השום הוא שיעור בהמים, וא"כ זהו דלא כר"ת דס"ל דסגי בטופח להטפוח, ומזה "משמע" שגם השיעור של כשפופרת הנוד היכא שיש נקב למטה בין שני המקואות הרי זה שיעור בהמים.

ועוד השיג הר"י בזה"ל, ועוד דאם אין במים הבאים דרך הנקב אלא טופח להטפוח אין כאן נקב רוחב מים כשפופרת שאין הנקב מרובע אלא עגול וכדקאמרינן כשתי אצבעות חוזרות למקומן, אלא ודאי נקב מלא בעינן, וכשצפין למעלה סגי בקליפת השום מרוחב שפופרת עכ"ל. וצ"ע דאין בזה שום השגה על דברי ר"ת, דהא לעולם י"ל שגם ר"ת מודה שבנקב עגול בעינן יותר מטופח להטפוח כדי שיהי' כאן שיעור רוחב מים של שפופרת הנוד מים, אבל אכתי נשאר על מקומו שהשיעור שנאמר בגובה המים הוא רק טופח להטפוח, ובנקב שאינו עגול אלא מרובע, ויש בו רוחב כמו רוחבו

של שפופרת הנוד, סגי במים שהוא טופח ע"מ להטפוח כיון שגם עי"ז יש רוחב מים של שפופרת הנוד.

וצ"ל שהר"י הבין שכוונת ר"ת היא שכל היכא שתני כשפופרת הנוד הכוונה היא לרוחב החור אבל שיעור המים הוא טופח להטפוח, ולכן הקשה דהא אין כאן טופח להטפוח על שטח שהוא רחב כשפופרת הנוד.

והנה הר"ש משאנץ בפרק ח' ממס' טהרות משנה ט' הבין אחרת את כוונת ר"ת, והיינו שכוונתו היא שגודל הפרצה צריך להיות כשפופרת הנוד, אבל בנוגע להמים סגי בטופח להטפוח, ואין צריכים שרוחב המים חהי' כרוחב שפופרת הנוד אלא סגי בחור כגודל שפופרת הנוד אשר בתחתיתו יש מים כשיעור טופח להטפוח, וכוונת המשנה היא שבחור שהוא באמצע הכותל שמפריד בין המקואות צריכים חור כשיעור שפופרת הנוד אשר בתחתיתו יש מים כשיעור טופח להטפוח ובאמת מהני גם האויר שהוא למעלה מקו המים כיון שהוא מכוסה בהמשך גובה הכותל ואינו כמו נפרצו למעלה.

רעו* בא"ד.

וז"ל, וא"ת והא תנן במס' טהרות (פ"ח מ"ט) ומייתי לה בריש פ"ב דגיטין (דף ט"ז ע"א) הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינן חיבור לא לטומאה ולא לטהרה אבל טופח להטפוח חיבור וכו', ונראה לר"י דההיא דנצוק וקטפרס לא לענין חיבור מקואות איירי אלא לענין השקה, דאם יש כאן מים טמאים ומשיקן בנהר ומחברן ע"י נצוק וקטפרס ומשקה טופח אין חיבור, אבל

בטופח להטפוח הוי חיבור, והשתא הוי לטהרה דומיא דלטומאה עכ"ל. וצ"ע דהנה הטעם למה מהני השקה הוא כי זה נחשב שהמים הטמאים הם חלק מהמקוה אשר משום כך הרי הם נעשים טהורים, וא"כ מכיון שהם נחשבים כגוף אחד עם המקוה לענין דבר זה, למה אינם נחשבים ע"י חיבור זה כחלק מהמקוה גם לענין שאפשר להטביל בהם. ולכאורה יש לחלק דשאני התם שכבר ישנו לשיעור מקוה, ובכה"ג המים שמשיקים להמקוה יכולים להחשב חלק מהמקוה, אבל הכא איירי שאין בכל אחד לבדו מ' סאה, וצריכים את העירוב כדי לחדש שם של מקוה, ולכן צריכים את השיעורים היותר גדולים שמוזכרים כאן, כי אם הם מחוברים בשיעור פחות מהשיעורים שנזכרים כאן אין זה נחשב צורת מקוה.

מיהו מרש"י כאן בד"ה נעשית מבואר שהוא מפרש שאיירי כאן במקוה חסר שהוא בצדו של שלם, והר"ש והרא"ש על המשנה במקואות בפ"ו משנה ז' פירשו דאיירי גם כששניהם חסרים וגם כשיש מקוה חסר בצד מקוה שלם, אמנם מלשון הרמב"ם מבואר דאיירי רק כששניהם חסרים וכמו שרצינו לומר, כי הזכיר רק ציור זה, וז"ל בפ"ח מהל' מקואות ה"ה, כותל שבין ב' מקואות שנסדק לשנים מצטרפין, ואם הי' בשניהן מ' סאה מטבילין בכל אחד מהן עכ"ל, ומשמע שיתכן שגם אחרי ההצטרפות אין בשניהם יחד מ' סאה כי בתחילה היו שניהם חסרים וגם לכן המשיך לכתוב שע"י ההצטרפות אפשר להטביל בכל אחד מהם, דמשמע שבלי ההצטרפות הי' אי אפשר להטביל בשניהם, ורק ע"י שמצטרפין אפשר להטביל בכל אחד מהם, דאם איירי בחסר

אצל שלם הי' צריך לומר רק שעכשיו מותר להטביל גם בהקטן.

דף ט"ז ע"א

רעז) יצאו בג' פתחים.

עיי' בתוס' שכתבו וז"ל, שלא ימצאם כולם יחד ויקפחם בהלכות ויצטרכו לקבוע הלכה כמותו עכ"ל. הרי שאם הי' אירע שאין להם מה להשיב על ראיותיו, היו מוכרחים לקבוע את ההלכה כב"ש. ולכאורה יש להקשות דמה לי בזה שרבי דוסא קיבל מחגי הנביא הלא מ"מ למה לא הי' רבי דוסא עצמו צריך לקבוע את ההלכה כאחיו שהרי משמע שגם הוא לא ידע לדחות את ראיותיו של אחיו. ואולי משום שהי' רשאי לחשוש שיש לחכמים אחרים תשובות משא"כ בר"י ור"ע וראב"ע דאם הי' מוצא שלשתן יחד ולא יוכלו להשיב בודאי שגם אחרים אינם יכולים.

והנה המהרש"א כאן הביא את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שרבי דוסא בן הרכינס האריך ימים כמעט כל ימי בית שני, דהא חזינן שקיבל מחגי הנביא וגם שהי' חי בימי ר"י ור"ע, וגם הביא המהרש"א את דברי ספר היוחסין שכתב שבודאי לא האריך ימים כל כך ואין כוונת הגמרא כאן לומר ששמע מחגי הנביא עצמו אלא ששמע מרבותיו בשם חגי הנביא (וגם צידד הספר היוחסין לומר שאולי שפיר שמע מחגי הנביא כי שמא חגי הנביא חי כמאתיים שנה וכן רבי דוסא).

ועכ"פ אם נאמר שרבי דוסא שמע מחגי

עצמו א"כ יוצא שבעיני רבי דוסא היתה כאן מחלוקת בין חגי הנביא לבין אחיו יונתן, וא"כ י"ל שלא הי' מוכרח לפסוק כאחיו כי הי' סובר שתנא אינו יכול לחלוק על נביא כמו שאמורא אינו יכול לחלוק על תנא (ולקמן יתבאר הטעם לזה). וכל זה הוא בנוגע לרבי דוסא אבל בעיני ר"י ור"ע וראב"ע הלא היתה כאן מחלוקת בין רבי דוסא לבין אחיו יונתן בענין אם חגי הנביא אמר דבר כזה או לא וא"כ מכיון שבעיניהם היתה כאן מחלוקת תנאים מש"ה שפיר היו מוכרחים לפסוק איך שהדבר הי' נראה להם מצד הסברא ומש"ה שפיר היו מוכרחים לפסוק כיונתן שלא יתכן שחגי אמר דבר כזה, אם לא היו יכולים לדחות את ראיותיו.

מיהו יש לבאר גם בדרך אחרת אשר לפי הדרך ההוא תשאר קשה קושייתנו, והיינו שיש לבאר שלעולם גם יונתן הודה שכן אמר חגי הנביא, רק שהי' סובר ששפיר יש לתנא כח לחלוק על נביא ורבי דוסא הי' סובר שאין תנא יכול לחלוק על נביא, ובענין זה לא היו לו ליונתן ראיות מכריחות כל כך ומש"ה לא עשה רבי דוסא כדבריו כיון שהי' סובר שתנא אינו יכול לחלוק על נביא. ולפ"ז עדיין אינו מיושב למה היו ר"י ור"ע וראב"ע מוכרחים לפסוק כיונתן, דהא בעיניהם היתה כאן מחלוקת בין ר"ד לאחיו בענין אם רשאי תנא לחלוק על נביא או לא וא"כ אפילו אם לא היו להם דחיות על ראיותיו של יונתן בענין צרת הבת אבל מ"מ אכתי אין הדבר ברור שתנא יכול לחלוק על נביא וא"כ איך כתבו תוס' שהיו מוכרחים אז לקבוע את ההלכה כב"ש.

ומתוס' בריש ע"ב כאן נראה שי"ל שיונתן סבר באמת שתנא יכול שפיר לחלוק על נביא, שהרי הקשו שם איך הי' רבי יוחנן יכול לחלוק על חגי הנביא בענין קבלת גרים, ותירצו שרבי יוחנן סבר שמעולם לא אמר חגי הנביא דבר כזה*, ולכאורה צ"ע אמאי לא הקשו ותירצו כן גם על יונתן בענין צרת הבת, ולכאורה י"ל דהיינו משום שבדעת יונתן הבינו שי"ל שטעמו הוא משום שהי' סובר שתנא יכול שפיר לחלוק על נביא אבל בדעת רבי יוחנן שהי' אמורא א"א לומר כן שהרי אפילו על תנא אינו יכול לחלוק.

ומעתה נבאר את צדדי השאלה הנ"ל שהזכרנו אם תנא יכול לחלוק על נביא או לא, דהנה עי' ברמב"ם ברפ"ב מהל' ממרים שפסק שב"ד מאוחר יכול לחלוק על ב"ד קדום, והק' הכ"מ שא"כ למה אין אמורא יכול לחלוק על תנא, ותי' וז"ל, ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקיבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמרא שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לאדם לחלוק עלי' עכ"ל. ולכאורה הטעם שתיקנו כן הי' משום שרצו שיהי' חיבור אחד לכל ישראל ואם יהיו רשאים לחלוק א"כ שוב לא ישאר חיבור אחד לכל ישראל, ומעתה לפ"ז יוצא שתנא יכול שפיר לחלוק על נביא כי בסוף ימי הנביאים לא תיקנו תקנה כזאת כיון שלא סיימו הנביאים את ימיהם עם חיבור בהלכה כמו המשנה והגמרא

(וכן יוצא לכאורה שגם אמורא יכול לחלוק על נביא אע"פ שאינו יכול לחלוק על תנא, ודלא כמו שנקטנו לעיל בדעת תוס' שאם אמורא אינו יכול לחלוק על תנא כל שכן שאינו יכול לחלוק על נביא אף על פי שתנא יכול שפיר לחלוק על נביא).

מיהו עיין בקובץ הערות בסי' ט"ז אות ה', שכתב שזה פשוט שאין כח לאדם לחלוק על מי שקדמו היכא שגלוי וידוע שהמוקדם הי' גדול ממנו ושאינם מסוג אחד וכמו שהוכיח שם, וכל קושיית הכ"מ היא רק על ציור של אמוראי קמאי שהיו באותה מדריגת החכמה של התנאים האחרונים (וכן ראשוני רבנן סבוראי שהיו במדריגת החכמה של אחרוני האמוראים), ועי' כעין זה בש"ך חו"מ סי' כ"ה סקכ"א בשם שו"ת האלשיך, וא"כ לפ"ז יוצא לכאורה שתנא אינו יכול לחלוק על נביא וכמו שסובר רבי דוסא בן הרכינס. ולפי מה שרצינו לומר שיונתן אחיו סבר ששפיר רשאי הוא לחלוק על חגי הנביא א"כ נצטרך לומר שיונתן אחיו החזיק את עצמו במדריגת החכמה של הנביאים, ור"ד לא הסכים עמו.

והנה כבר הבאנו שהספר היוחסין צידד לומר שרבי דוסא לא קיבל מחגי הנביא עצמו אלא ששמע מרבותיו שכן אמר חגי הנביא. ולפ"ז צ"ל דהא דלא פסק רבי דוסא כאחיו הרי זה משום שבעיניו היתה כאן מחלוקת בין רבותיו לבין אחיו באם

* מיהו אכתי צ"ע איך חלק רבי יוחנן שהי' אמורא על רבי דוסא שאמר שחגי שפיר אמר דבר כזה.

ועיין בתוס' בכתובות דף ח' ע"א שכתבו שרבי יוחנן הי' אמורא ולא תנא ולא אמרינן לגבי' שתנא הוא ופליג.

יתכן שחגי הנביא אמר דבר כזה והי' רבי דוסא סבור שאחיו יונתן לא הי' במדרגת החכמה של התנאים הקודמים שהיו רבותיו של רבי דוסא, ולכן א"א לפסוק כמותו במה שהי' סבור שלא יתכן שחגי הנביא אמר דבר כזה, אבל ר"י ור"ע היו שפיר מוכרחים לפסוק כיונתן כי יונתן הי' שפיר על מדרגת רבי דוסא ובעיניהם היתה כאן מחלוקת בין רבי דוסא לאחיו באם רבי דוסא שמע כן באמת מרבותיו או טעה.

ובספרי על סנהדרין באות שע"ג* (מהדורא שלישית) הארכתי עוד בזה ובענין דברים שמסתעפים מדברי הכ"מ הנ"ל.

רעה) עמון ומואב.

עיינן ברש"י כאן שפי' דאיירי שקידשום עולי מצרים ולא עולי בבל, וגם כתב שזורעין שם בשביעית, ותמה עליו המל"מ בפ"ד מהל' שמיטה ויובל הכ"ז מהא דתנן ברפ"ו דשביעית שהמקומות שקידשו עולי מצרים ולא עולי בבל אסורים בעבודה מדרבנן בשביעית.

רעט) עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

הנה הכי תנן במס' ידים פ"ד משנה ג', ואמר רבי יהושע שם שהך תקנה שיעשרו מ"ע בשביעית היתה מעשה זקנים, כלומר שהזקנים תיקנו כן ולא הנביאים, ובסוף המשנה שם מייתנין דברי רבי אליעזר שהעיד שקיבל מריב"ז ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה בסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, ובפירוש הרא"ש שם איתא שהלמ"מ הוא לאו דוקא.

מיהו הר"ש שם בסוף דבריו כתב שמשמע שהכוונה היא להלמ"מ ממש. וכתב התיו"ט שלפ"ז צ"ל שמה שאמר רבי יהושע שהוא מעשה חדש ומעשה זקנים, זה הי' לפני ששמע את דברי רבי אליעזר. מיהו החזו"א במס' ידים סי' ט' אות ח' כתב שכוונת הר"ש היא שהיתה הלמ"מ שאם ירצו אח"כ לתקן שיתקנו מעשר עני ולא מעשר שני (והראה שכעין זה כתב הרש"ל בעירובין דף ה' ע"ב) אבל לעולם עצם החיוב מעשר הוא תקנה דרבנן ולא הלמ"מ ולא טעה רבי יהושע במה שאמר שהוא מעשה חדש ומעשה זקנים ודלא כהתיו"ט, והביא החזו"א את מאי דאמרינן בב"ב דף נ"ו ע"א שעמון ומואב פטורים ממעשר מן התורה.

ובחידושי הרמב"ן על שבועות דף ט"ז ראיתי שהביא את הדרך דהכא איירי בעמון ומואב שלא קידשום אפילו עולי מצרים, וכתב שלפ"ז ההלמ"מ היתה על זה גופא שלא יקדשום כדי שיסמכו עליהם בשביעית, והביא שיש גורסים בתוך הגמרא "מה טעם שהרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא קדשום והניחם כדי שיסמכו עליהן וכו'". ולפ"ז לכאורה צ"ל שהיו מאותם חלקים של עמון ומואב שטהרו בסיחון שהרי נקט הרמב"ן שכבשום רק שלא קידשום ואם לא טהרו בסיחון הרי היו אסורים בכיבוש וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי בחלקים של עמון ומואב שטהרו בסיחון וכבשום רק שבכל זאת לא קידשום, וזהו בניגוד לפירוש ר"ת דאיירי בחלקים של עמון ומואב שבכלל לא טהרו בסיחון. מיהו להלן שם דחה הרמב"ן את הפירוש הנ"ל וכתב כר"ת שלעולם איירי

יש שם חובת ביעור. מיהו הר"ש עצמו פי' שם שהכוונה היא שהם נאכלים בלא ביעור. ועי' בישרש יעקב כאן.

רפא) בא"ד.

וז"ל, וה"פ הכא דאמר מר הרבה כרכים קדשו עולי מצרים ועולי בבל לא קדשו והניחום כדי שיסמכו עליהם עניים אלמא חששו לתקנת עניים אע"ג דמא"י היו נמנעים מלקדש כ"ש מעמון ומואב שלא נתקדש מעולם שראוי לתקן מעשר עני בשביעית ולא מעשר שני עכ"ל. הרי שכתבו דהוי בגדר "כל שכן". מיהו להלן בדבריהם כתבו וז"ל, אלא התלמוד הוא שמפרש כן דלמ"ד לא קידשה הניחו מלקדש אף מא"י בשביל עניים ולכן אין תימה אם גזרו על עמון ומואב מעשר עני ולא מעשר שני עכ"ל, הרי שהכא לא כתבו בלשון של כל שכן וכאילו הוא דבר מוכרח אלא כתבו רק שהוא בגדר דבר אפשרי ושאינ תימה אם הדבר הוא כך.

ונראה דהיינו משום שלעיל הרי אזלי עוד עם ההנחה שרבי אליעזר גופי' הוא דקאמר הך מה טעם וכו' ושגם לדידי' היו כרכים שקדשום עולי מצרים ולא קדשום עולי בבל וא"כ מכיון שמצינו שאפילו חלקים מא"י הניחו מלקדש כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית א"כ כל שכן שבחוץ לארץ ממש תיקנו מעשר עני ולא מעשר שני, אבל בסוף דבריהם הרי אזלי תוס' שלפי ר"א לא היו מקומות שהיו קדושים בביאה ראשונה ולא בביאה שני' כי קדושה ראשונה קידשה גם לע"ל וא"כ לפי שיטת ר"א עצמו ליכא שום כל שכן,

בעמון ומואב שלא טהרו בסיחון ושלא כבשום עולי מצרים וממילא הוצרך לכתוב שם ביאור אחר בההלמ"מ (דהא מכיון שלא טהרו בסיחון הרי היו אסורים בכיבוש מהתורה), וכתב הרמב"ן וז"ל, והלכה למשה מסיני כך נאמרה סתם שיסמכו עניים בשביעית על עמון ומואב ולא לענין קדושת הארץ נמסרה לו אלא לענין אחר והביא ממנה ר' אליעזר ראי' עכ"ל, וצ"ב.

רפ) תד"ה עמון ומואב.

עיי' בדבריהם שהקשו מהא דתנן שחובת ביעור נוהגת בעבר הירדן דלפ"ז חזינן שקידשום עולי בבל והרי הם ממש ארץ ישראל ולכן יש בהם חובת ביעור וא"כ ה"ה שאין שם תרומות ומעשרות בשביעית. ותי' ר"ת בתירוצו הראשון שכאן איירי באותם מקומות של עמון ומואב שקידשום עולי מצרים ולא קידשום עולי בבל. מיהו הר"ש והרא"ש בפ"ד ממס' ידים דחו פירוש זה משום שגם אם לא קידשום עולי בבל אכתי שביעית נוהגת בהם ויש בהם חובת ביעור דגם על מקומות אלו קאי מאי דאמרינן שג' ארצות לביעור. ברם לכאורה יש להקשות עליהם מהא דתנן ברפ"ו ממס' שביעית שאותם מקומות שקידשו עולי מצרים ולא עולי בבל אסורים בעבודה אבל הרי הם נאכלים כלומר שאין בהם חובת ביעור. וי"ל שהם יפרשו כפירוש הרמב"ם בפיה"מ שם במאי דתנן שהם נאכלים דהיינו שאם עברו ועבדו לא אסרינן את מה שגדל אלא הרי הפירות מותרים באכילה אבל לעולם שפיר

אלא כוונת הגמ' היא רק דחזינן שלפי תנאים אחרים הניחו אפילו חלקים מא"י כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית וא"כ חזינן מזה שיש סברא לתקן מעשר עני ולא מעשר שני וכוונת הגמרא היא שגם ר"א הלך אחרי סברא זו אע"פ שלפי שיטתו לא קיימת הראי' הנ"ל שיש סברא כזו, ונהי שיש כ"ש לפי המ"ד שסובר שלא קידשה לע"ל אבל לפי ר"א עצמו ליכא שום כ"ש.

והנה בסוף דבריהם חזרו תוס' שוב פעם לומר שיש כל שכן וז"ל, והא דשבק הכא ובחגיגה טעמא דקאמר ר"ט בהדיא במס' ידים מצרים חוץ לארץ עמון ומואב חוץ לארץ מה מצרים שהיא קרובה עשאוה מעשר עני כדי שיסמכו עלי' עניים אף עמון ומואב וכו' משום דניחא לי' לתלמודא דמשכחת טעמא דאף בארץ ישראל הניחו מלקדש בשביל עניים וכל שכן עמון ומואב שהן חוץ לארץ עכ"ל, ונראה דהא דחזרו לומר כאן שיש כל שכן היינו משום שכוונתם היא לומר שהגמרא נקטה את הטעם של הרבה כרכים וכו' ולא את הטעם של ר"ט שהשוה עמון ומואב לארץ מצרים כי לפי המ"ד שלא קידשה לע"ל ושהיו כרכים שלא קדשו עולי בבל א"כ יש כאן כ"ש שצריכים לתקן מעשר עני בעמון ומואב ולכן נקטו את הטעם של הרבה כרכים אע"פ שלפי רבי אליעזר אין כל שכן.

ולפ"ז י"ל שהטעם שר"ט ורבי יהושע עצמם אמרו את ההשוואה למצרים הרי זה משום שהם סוברים כר"א שקדושה ראשונה קידשה גם לע"ל אשר לדידי' לא קיים שום כ"ש מכרכים שקידשו עולי

מצרים ולא עולי בבל שהרי לא היו קיימים כרכים כאלו ואין שום כל שכן ולכן נקטו את ההשוואה למצרים.

והנה לפי הדרך הראשון של ר"ת שעמון ומואב היו הם עצמם מהמקומות שקידשו עולי מצרים ולא עולי בבל אתי שפיר בפשיטות למה נקטה הש"ס כאן את הטעם של הרבה כרכים וכו' ולא את הטעם של ר"ט ורבי יהושע, והיינו משום שהטעם של הרבה כרכים וכו' הוא טעם יותר טוב כי זה ידענו בכירור שבאותם הכרכים תיקנו מעשר עני שהרי זהו כל הטעם למה הניחום וטעם זה אתי שפיר אפילו לפי שיטת רבי אליעזר שהרי אזלי שרבי אליעזר ס"ל שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא ועמון ומואב היו הם עצמם מהכרכים ההם שקידשו עולי מצרים ולא עולי בבל (באופן שלא קידשו לע"ל), ורק לפי הפירוש השני של ר"ת קשה לתוס' דכיון שלפי ר"א עצמו אין ראי' מהרבה כרכים וכו' א"כ למה לא נקטו את הטעם של ר"ט ור"י וכמו שביארנו.

ובאמת צ"ע על פירושו הראשון של ר"ת, דלפי הפירוש ההוא שעמון ומואב היו מהכרכים שקדשו עולי מצרים ולא עולי בבל א"כ למה לא הביאו ר"ט ור"י את הראי' של "הרבה כרכים" שהיא ראי' יותר טובה מהללו מעשה זקנים, והרי לפי פירושו הראשון של ר"ת יוצא שכל התנאים שם נקטו שקידשו עולי מצרים ולא עולי בבל, דהא רק בפירושו השני נחית ר"ת להוכיח שרבי יהושע סובר שקדושה ראשונה קידשה לע"ל ושיתכן שכן סובר גם רבי אליעזר.

דף ט"ז ע"ב

**רפב) קסבר עכו"ם ועבד
הבא על בת ישראל
הולד ממזר.**

עיין בתד"ה קסבר שהקשו דבשלמא בעבד איכא לאו (לא יהי' קדש) אבל בעכו"ם ליכא לאו אלא ב"ד של שם גזרו ומדאורייתא ביאת היתר היא, ותירצו שלא בעינן שיהי' לאו אלא מספיק בזה שלא תפסי בהו קידושין.

והנה בדף ע' ע"א קאמר ר"ל לרבי יוחנן דנימא שהמ"ד שסובר שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר הרי הוא מוכרח לסבור כר"ע דס"ל שיש ממזר מחייבי לאוין, ואמר לי' ר"י בשם רבי שבגוי ועבד אפילו רבנן מודים משום דלא תפסי בהו קידושין, וכן אמרינן בדף מ"ה ע"א שאפילו רבנן מודים (וזהו דלא כדברי תוס' בסוגיין שכתבו שדוקא לפי ר"ע הולד ממזר, וכבר העיר רעק"א בגליון הש"ס ודרוש וחיידוש על זה), ופירש"י בדף ע' שם שבגוי איכא לאו דלא תתחתן במ. ונראה ברור שהוצרך רש"י לומר כן רק לפי ר"ל אבל לפי רבי יוחנן שהביא מרבי שאפילו רבנן מודים משום דלא תפסי בהו קידושין, וכן אזלה הסוגיא בדף מ"ה, א"כ בודאי לא בעינן לאו, דהא לפי רבנן מה שיש לאו לא מעלה ולא מוריד.

ולפי הנ"ל יוצא שרש"י יסבור לפי ר"ל שהולד ממזר רק אם הי' בדרך חתנות כי הלאו של לא תתחתן איירי רק בדרך חתנות, ובסוגיין גבי בנות ירושלים כתב באמת רש"י שנשאום וא"כ יוצא שהי' באמת בדרך חתנות. מיהו גם גבי עבדי

שלמה כתב רש"י שנשאום ואילו התם לא בעינן בדוקא שיהי' בדרך חתנות כי הלאו של לא יהי' קדש נאמר גם על דרך זנות. גם עי' בע"ז דף ל"ו ע"ב דפליגי תנאי באם לא תתחתן איירי רק בז' אומות או בכל גוים (ועי' בזה להלכה ברמב"ם וטור), וא"כ לפי הנ"ל צ"ל שרש"י אזיל דנוהג בכל האומות, ואע"פ שבדף מ"ה ע"א הזכיר רש"י רק שנוהג בז' אומות, אבל הרי כבר כתבנו שבסוגיא דהתם לא בעינן כלל ללאו דלא תתחתן כדי לומר שהולד הוא ממזר שהרי התם אזלינן שאפילו רבנן מודים, כיון דלא תפסי בהו קידושין, וא"כ שפיר הי' רש"י יכול לפרש אליבא דהמ"ד שסובר שהלאו נוהג רק בהז' אומות.

והנה בדעת תוס' שלא תירצו משום לאו דלא תתחתן י"ל בפשיטות דהיינו משום דקשה להו לאוקמי דוקא באופן שנשאום, וכן דחיק להו לאוקמי דוקא כמו המ"ד שסובר שהוא נוהג בכל האומות.

והנה כבר הבאנו את מה שכתב רש"י בדף ע' בדעת ר"ל שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר משום דהוי חייבי לאוין מקרא דלא תתחתן. והנה בסוגיא דע"ז שם הסיקו שלא תתחתן קאי רק דרך חתנות אבל ישראל הבא על עובדת כוכבים אינו עובר על הלאו הנ"ל אלא הרי זה אסור משום הלמ"מ, ורק בפרהסיא אבל בצניעה רק משום גזירה. והנה תוס' כאן כתבו שבעכו"ם הבא על בת ישראל ליכא איסור דאורייתא בצניעה. ונראה דאזלי שלא תתחתן ליכא כיון שאינו דרך חתנות וכהנ"ל, רק שבכל זאת הרי הם סוברים שבפרהסיא יש איסור מהלמ"מ גם בהציוור של גוי הבא על בת ישראל (וגם זה מספיק

לעשות שהולד יהי' ממזר לפי ר"ע כמו לאו).

רפג) קסבר עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר.

תוס' בד"ה אמוראי ובד"ה עובד וכו' כתבו שהמ"ד שסובר שהולד כשר סובר שהוא נשאר גוי וממילא אם יתגייר יהי' כשר ולא ממזר. ועי' בקרן אורה בד"ה אך עיקר דבריהם וכו' מה שהקשה על זה מפרק החולץ, וכן עיין במה שהקשה הקובץ הערות בסי' כ' אות ב' מפרק החולץ. והסיק הקובץ הערות שיש ג' מ"ד: א', שהולד ישראל ממזר, ב', שהולד ישראל כשר, ג', שהולד הוא גוי.

וע"ע בדבריהם בד"ה אמוראי שכתבו שהמ"ד שסובר שהולד הוא ממזר מוכרח לסבור כמו ר"ע שהולד ממזר מחייבי לאוין (ועי' בגליון הש"ס שהקשה על זה מדף מ"ה ודף ע' דמבואר שם שבגוי ועבד גם רבנן מודים כיון דלא תפסי בהו קידושין). מיהו אכתי אין מוכרח מזה שר"ע עצמו יסבור שהולד יהי' ממזר שהרי יתכן שהוא סובר שהולד הולך אחרי הגוי שזוהי דעת המ"ד שסובר כשר וכהנ"ל, ובשלמא אם כוונת המ"ד שסובר שהולד כשר היתה שהולד נשאר ישראל כשר א"כ אז בודאי הי' מוכרח לומר שר"ע חולק על זה כיון שהוא סובר שיש ממזר מחייבי לאוין, אבל אם כוונת המ"ד שסובר שהולד כשר היא לומר שהולד נשאר גוי א"כ גם ר"ע יכול להודות לזה כי זוהי סברא אחרת שגם ר"ע יכול לסבור.

מיהו תוס' בד"ה עובד וכו' כתבו שהטעם שרב אסי סובר שהולד הוא ממזר ושאינן הולד הולך אחרי האב שהוא גוי, וככמה משניות שהולד הולך אחרי צד גויות, טעמו בזה הוא משום שהוא סובר כר"ע, וכבר תמה הקר"א בהדיבור הנ"ל על זה דהא דעת ר"ע אינה מכריחה דבר זה וכמו שביארנו.

ובדבריו על תד"ה עובד וכו' תי' הקרן אורה וז"ל, משום דקי"ל הלך אחר פסולן וא"כ לרבנן דלא שייכא ב' חשש ממזרות הלך אחר פסולן למישדי בתר צד עכו"ם ועכו"ם הוא, אבל לר"ע דשייכא ב' ממזרות מסתבר יותר למיזל בתר צד ישראל ולפוסלו משום ממזרות וכו' עכ"ל. וע"ע באבני מילואים בסי' ד' סקי"ג מש"כ בדברי תוס' ובמה שהשיג עליו הקרן אורה.

וכן עיין באבני מילואים שם ובקרן אורה כאן מה שכתבו לתרץ את קושיית השער המלך על תוס', וכן מה שכתב האבני מילואים ליישב את קושיית המהרש"ל בחכמת שלמה כאן.

רפד) קסבר עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר.

הנה תוס' בד"ה אמוראי ובד"ה עובד וכו' סוברים שכוונת המ"ד שסובר שהולד כשר היא שהוא נשאר גוי ולא ישראל כשר ואם יתגייר יהי' כשר ולא ממזר, והמהרש"ל בחכמת שלמה פי' שאע"פ שמצד יחוסו הי' צריך להיות כמו אמו אבל בכל זאת מכיון שהוא נוהג עצמו כעכו"ם

ממילא יש לו דין עכו"ם*), והמהרש"א השיג עליו וז"ל, ודבר תמוה פירש וכי משום שנוהג כעכו"ם יהי' כעכו"ם שלא ניחוש לקידושיו, דהא כיון דבתר אמו שדינן לי', ישראל משומד מיקרי, ופשיטא דחוששין לקידושיו אף אם נהג עצמו כמו עכו"ם עכ"ל.

והנה יש כמה מקורות בענין זה, דעיין לקמן בסוגיין דאמרינן ששמואל אמר על היהודים שנטמעו בחלח ובחבור וכו' שלא זזו משם עד שעשאו עכו"ם גמורים, וכתב הקרן אורה וז"ל, ואפשר לומר דלענין קידושין קאמר דעשאו עכו"ם דלענין זה הפקיעו הקידושין אבל לשאר מילי לכאורה א"א לעשות כעכו"ם כיון שמן הדין ישראלים הם**), אבל מלישנא דקרא דמייתי כי בנים זרים ילדו משמע דלכל מילי כעכו"ם שוינהו וע"פ נביאים ורוה"ק נעשה זאת. ואפשר דכל שנטמע בימים הקדמונים בין עכו"ם הי' דינו לגמרי כעכו"ם, ויש לקיים בזה דברי מהרש"ל ז"ל שכתב לעיל בתד"ה אמוראי נינהו דכיון שנהג מעצמו כעכו"ם לא הי' לו דין ישראל, ומהרש"א ז"ל הקשה עליו דהא ישראל מומר הוא, ולפי הנ"ל י"ל דכל שנטמע בין העכו"ם הרי הי' בכלל תקנה

זו להעשות כעכו"ם גמור. ולענין מה שאמרו ז"ל על הכותים דעשאו כעכו"ם נחלקו הפוסקים אי גם לכל מילי שוינהו כעכו"ם, ומכאן ראי' דעכו"ם גמורים הם, ויש לחלק ודו"ק. ועי' בזה במרדכי פרק החולץ לענין יבם מומר דדעת הגאונים ז"ל דאינה צריכה חליצה, ודברי הר"א אברהם הגדול שם. ומהא דקאמר רב כהנא קמי' דרב יהודה עתידה ישראל דעבדי יומא טבא כי חרבה תרמוד ופירש רש"י ז"ל משום שיש בהם ממזרי ומטמעי בישראל ופוסלין אותן, משמע דדוקא ההוא דרא שוינהו כעכו"ם אבל לא בשאר הנטמעים דהא תרמוד ג"כ נטמעו בין העמים ואפ"ה יש בהם ממזרות, אלא דבלא"ה יש לדקדק בדברי רש"י ז"ל דהא פסולי תרמוד הוא משום עבדי שלמה ולמ"ד דכותי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר, אבל רב יהודה ס"ל דהולד כשר וא"כ כשרים הם, וי"ל דמ"מ מתערבין זה בזה, וזה נושא אחותו וזה נושא בתו כמש"כ רש"י ז"ל לעיל בהא דאמר ר"י וכולן לפסול עיי"ש עכ"ל.

והנה מה שהביא שיש מחלוקת הפוסקים בענין אם עשו כותים כגוים גמורים גם לענין לקולא, עי' בזה ביו"ד סי'

שעשאו עכו"ם גמורים לאו למימרא דישראל שנעשה עכו"ם גמור (פי' בהתנהגותו) ועובד עבודה זרה שאין חוששין לקידושיו, אלא אותן בלבד הוא שעשאו עכו"ם גמורים מתחלתן והפקיעו קידושיהן וכו' עכ"ל. ועי' בריטב"א שם שכתב שהכוונה היא שגזרו עליהם להיות כעכו"ם לכל דבריהם, ומשמע שם שכוונתו לומר שעשאו גוים גמורים ממש עיי"ש.

* והנה דברי המהרש"ל צ"ב, בדבריו על תד"ה אמוראי כתב כן רק על עבד, ומשמע שבגוי הרי הוא שפיר מתיחס אחרי אביו גם מצד דיני יחוס, ואילו בדבריו על ד"ה עובד כתב כדבריו הנ"ל גם על גוי. גם צ"ב מש"כ בדבריו על ד"ה אמוראי ש"כמעט" שאין בהם דין ישראל.

** עי' ברשב"א בדף כ"ב ע"א ד"ה מתניתין וכו' שכתב וז"ל, והא דאמר שמואל לא זז משם עד

קנ"ט סעיף ג' שפסק המחבר שלענין ריבית כותים יש להם דין מומר לעכו"ם ואסור להלוות להם בריבית. וכן עי' באה"ע סי' מ"ד סעיף י' שפסק שכותי שקידש צריכה ממנו גט. מיהו הש"ך ביו"ד שם סק"ה כתב הוכחות שעשאוים כעכו"ם אפילו לקולא.

וע"ע ביו"ד סי' קל"ט סעיף א' שפסק המחבר שעכו"ם שעשה אליל הרי הוא אסור בהנאה מיד אבל אם ישראל עשה אליל אינו אסור עד שיעבוד, והביא הט"ז את דברי הדרישה בסי' קמ"ה שישראל מומר דינו כעכו"ם לענין זה, דהיינו שאם ישראל מומר עשה אליל הרי הוא אסור מיד, כי טעמא דקרא למה של ישראל אינו אסור עד שיעבוד הוא משום דאולי יתחרט אבל גוי בודאי לא יתחרט, וא"כ ה"ה שישראל מומר בודאי לא יתחרט. והשיג הט"ז עליו דאין לדרוש טעמא דקרא אלא גזירת מלך היא דשל ישראל אינו נאסר עד שיעבוד וא"כ גם בישראל מומר הוא כך, וכן לענין ביטול (של עבודה זרה) הדין הוא שעבודה זרה של ישראל מומר אין לו ביטול כמו העבודה זרה של ישראל עכ"ד הט"ז. והש"ך בנקודת הכסף שם כתב שמדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' עכו"ם משמע כהדרישה, ולכאורה מוכרחים לומר שכוונת הש"ך היא לומר כהדרישה אבל לא מטעמי, שהרי טעמו של הדרישה אינו משום שישראל מומר לעכו"ם חשיב גוי אלא טעמו של הדרישה הוא משום דדרשינן טעמא דקרא, ואילו מהש"ך יוצא שטעם הדין הוא משום שיש לו דין עכו"ם ממש, דז"ל הרמב"ם שם בה"ה, ישראל שעבד עבודת כוכבים הרי הוא כעכו"ם

לכל דבריו, ואינו כישאל שעובר עבירה שיש בה סקילה עכ"ל. מיהו יש לדחות שלעולם טעמו של הש"ך הוא כהדרישה רק שכוונת הש"ך היא לומר שמהרמב"ם משמע שישראל מומר הרי הוא כגוי לכל דבריו וגם לענין דבר זה של נאסר מיד והיינו משום שגם מומר לעבודה זרה לא יתחרט על עשיית העבודה זרה שלו. מיהו באמת נראה שכוונת הש"ך היא לומר שמהרמב"ם משמע שדינו כעכו"ם גם לענין ביטול ע"ז דהיינו שיש לע"ז שלו ביטול ודלא כהט"ז (כי אם נאמר שכוונת הרמב"ם היא חוץ מלענין ביטול ע"ז, א"כ אולי גם חוץ מלענין אסורים מיד), וא"כ מזה שסובר הש"ך שדברי הרמב"ם אמורים גם בביטול עבודה זרה מבואר דס"ל להש"ך שהטעם הוא משום שהוא כגוי גם לגבי דינים שאינם תלויים בטעם וסברא אלא רק בעצם מהות הגברא.

וע"ע להלן בדף מ"ז ע"ב דאמרינן דגר שחזר לסורו ישראל מומר קרינן ביה וקידושיו קידושין.

וביו"ד סי' שע"ב סעיף ב' פסק הרמ"א (משו"ת הרשב"א) שישראל מומר מטמא באהל כישאל.

רפד* (תד"ה קסבר.

וז"ל, וי"ל אע"ג דביאת היתר היא מדאורייתא בצינעה מ"מ כיון דלא תפסי בה קידושין הוי ממזר וכו' עכ"ל. הנה נראה שתוס' בקושייתם הבינו שר"ע סובר שמכיון דכתוב ציור של חייבי לאוין אצל קרא דממזר א"כ הרי זה בגדר היקש שמגלה שיש ממזר מחייבי לאוין, והא דלא

תפסי קידושין בחייבי לאוין הרי זה משום דכיון שהולד ממזר נקטינן שה"ה דלא תפסי בהו קידושין, אבל מה שגורם שהולד הוא ממזר הוא הלאו, ובתירוצם סוברים תוס' שהגורם להדין של ממזר אינו זה שיש לאו אלא זה שלא תפסי קידושין, וכוונת ר"ע היא ללמוד דמזה שהוקשו חייבי לאוין לקרא דממזר חזינן שיש ממזר מחייב לאוין ומסברא אמרינן שטעם הדבר הוא משום שבחייבי לאוין ליכא תפיסת קידושין, ומה שאין תפיסת קידושין הרי זה

גורם שהולד יהי' ממזר, ומש"ה ה"ה לכל היכא דליכא תפיסת קידושין ואפילו אם אינו מחייבי לאוין.

וע"ע ברש"י בסנהדרין דף נ"ג ע"א ד"ה אלא בחייבי לאוין שכתב שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין משום דכתיב לא יקח דלא יהא לך ליקוחין בה עיי"ש. וכבר תמה הערל"נ (לעיל כאן בסוף דבריו על דף י" ע"א) על דבריו דהא מה שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין ילפינן מזה שאמרה התורה שהולד הוא ממזר.

הערות בהסוגיא של שלש נשים משמשות

במוך

א) ג' נשים משמשות במוך.

ע' בגמ' דאמרינן תני רב ביבי קמי' דרב נחמן, שלש נשים משמשות במוך, קטנה, מעוברת, ומניקה, קטנה שמא תתעבר ושמא תמות, מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה שמא תגמול בנה וימות, ופירש"י וז"ל, משמשות במוך, מותרות לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו עכ"ל, הרי שהזכיר את האשה ולא הזכיר את האיש, דהיינו שלא כתב בלשון זכר שמותר לשמש במוך, ומזה נראה שכוונתו היא לשימת מוך באותו מקום אחרי התשמיש כדי לספוג את הזרע ולעכב כניסה להריון, וגם לזה קרי לה רש"י "כשהן משמשת". וכן מבואר בתוס' שלפי דרש"י איירי בהאשה וז"ל, פי' הקונטרס מותר לשמש במוך אבל שאר נשים אסור משום

השחתת זרע אף על גב דלא מיפקדה אפרי' ורבי' עכ"ל, הרי נדיברו אודות האשה. מיהו צ"ע דאם אסור להם להשחית את זרעו של האיש אע"פ שאינן מצוות על פרי' ורבי' למה הותר להם משום הסכנה, הלא כמו שאסור להאיש שתשים מוך לפני התשמיש הדין נותן שיהי' אסור להאשה לשים מוך אחרי התשמיש כיון שהיא מצווה לא להשחית זרע.

והנה תוס' המשיכו להוכיח שהאשה מצווה שלא להשחית זרע וז"ל, וכן משמע בנדה (דף י"ג ע"א) דתנן בפרק כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת באנשים תקצץ, ומפרש בגמרא משום דנשים לאו בנות הרגשה ניהו (פי' שאצלה המשמוש אינה גורמת להוצאת זרעה לבטלה), משמע דאי הוה בנות הרגשה הוי אסור עכ"ל.

ושוב כתבו תוס' וז"ל, ומיהו מצינו לפרש דלאו בנות איסור הרגשה נינהו, ור"ת אומר דלפני תשמיש ודאי אסור ליתן שם מוך דאין דרך תשמיש בכך, והרי הוא כמטיל זרע על העצים ועל האבנים כשמטיל על המוך, אבל אם נותנת מוך אחר תשמיש אין נראה לאסור, דהאי גברא כי אורחי' משמש, מידי דהוה אקטנה ואילונית דלא איתסרו בתשמיש משום דלאו בנות בנים נינהו, והאשה שנותנת אח"כ מוך לא הוזהרה אהשחתת זרע כיון דלא מיפקדה אפרי' ורבי', ומשמשות במוך דקתני הכא היינו צריכות לשמש במוך עכ"ל, ומבואר שגם ר"ת מפרש דאיירי בשימת מוך אחרי התשמיש, ובאמת מותר לכל אשה לעשות כן כי אינן מצוות בהשחתת זרע, רק שהני ג' נשים צריכות לשים שם מוך. ולפי פירושו צריכים לומר כדברי תוס' לעיל בסמוך שהכוונה בסמ' נדה היא שאינן בנות איסור הרגשה.

ועי' בתוס' הרא"ש כאן שכתב וז"ל, פרש"י מותרות לשמש במוך אף על גב דשאר נשים אסורות משום השחתת זרע. וקשיא לר"ת כיון (לכאורה צריכים למחוק את המלה "כיון") דבהך תשמיש ליכא איסורא מידי דהוה אקטנה ואילונית דלא אסירי בתשמיש אף על גב דלאו בת בנים נינהו עכ"ל, הרי שדיבר אודות אם התשמיש אסור או לא, וא"כ משמע שהבין שלפי פרש"י איירי בשימת מוך לפני התשמיש, רק שכתב פרש"י "מותרות" כי היא זאת שמכניסה את המוך לפני התשמיש, אבל לעולם הכוונה היא ששאר נשים אסורות לעשות כן מחמת האיסור של הוצאת זרע לבטלה של האיש, ועל זה הביא שהקשה

ר"ת שהדין נותן שלא יהי' אסיר כמו שאין איסור לבעול קטנה או אילונית. ושוב פי' בזה"ל, ופירש ר"ת צריכות לשמש במוך ועצה טובה עכ"ל, הרי שהוא הביא בשם ר"ת דלא כמו שהביאו תוס' בשם ר"ת אלא שר"ת פי' דאיירי בשימת מוך לפני התשמיש, ובאמת אין איסור לעשות כן, כי דמי לאילונית, רק שהג' נשים שבסוגיין צריכות לעשות כן.

מיהו לא הבנתי את מה שהוסיף שעצה טובה קמ"ל, דהא אם צריכות לשמש במוך משום חשש סכנה א"כ אין זה בגדר עצה טובה אלא בגדר חיוב, ויש ליישב בדוחק. ועכ"פ תוס' כאן וכן בנדה שם כתבו רק שצריכות לעשות כן בלי הוספה זו שעצה טובה קמ"ל.

וגם הרא"ש בהמשך דבריו שם הבין שלפי פרש"י איירי בשימת המוך לפני התשמיש ושדבר זה אסור בשאר נשים, ודלא כשיטת ר"ת שהביא שמותר, והוא עצמו הסכים עם פרש"י בדבר זה וז"ל, ומיהו נראה דבנותנת מוך בשעת תשמיש איכא השחתת זרע לאיש שכשמטיל זרע למוך, הוי כמטיל זרע על העצים ועל האבנים, דאין דרך תשמיש בכך, ובהכי איירי פרש"י דמותר לאלו ג' נשים ולשאר נשים אסורות, ואם משימות המוך לאחר תשמיש לא מפקדא אהשחתת זרע כי היכי דלא מיפקדא אפריה ורביה, ומיהו בפ"ב דנדה משמע דנשים מיפקדן אהשחתת זרע דתנן כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת ובאנשים תקצץ ומפרש בגמרא משום דנשים לאו בנות הרגשה נינהו משמע אי הוו בני הרגשה אסור, מיהו מצינן לפרושי דלאו בנות איסור הרגשה נינהו עכ"ל.

(ב) אלא לעולם שמא תתעבר ושמא תמות וכו'.

הנה מסקינן שלעולם יתכן שקטנה תתעבר ולא תמות, ולא היתה כוונת רבה בר לואי לומר שבהכרח תמות, והא דלא מצינו חמותה ממאנת הרי זה כי אם ילדה בנים הרי הם כסימנין, והרי היא נעשית בזה גדולה, ואע"פ שבנוגע לסימנין אמרינן שאם ראתה סימנין בשנתה הי"ב הרי זה כאילו ראתה לפי שנתה הי"ב ולא כלום הן, אבל בנים בתוך זמנה הרי הם כמו סימנין לאחר זמנה, כלומר כמו היכא שראתה סימנין בשנתה הי"ג, כן מבואר בתוס' כאן.

ועי' במהרש"א שהקשה וז"ל, יש לדקדק בשמעתין מי הכריח המתוך למימר לעולם שמא תמות כו', עד שהוכרח מזה לפרש בדוחק הא דאמר רב ספרא בנים הרי הן כסימנים דעדיפי מהן, דבנים בתוך הזמן הרי הן כסימנים אחר הזמן, ותוך הזמן דקאמר רבה בר ליואי הוצרכנו לפרש ג"כ תוך שנה שלפני גדלות כמ"ש התוס', אמאי לא הניח המתוך סברתו דלעיל דגרסינן במלתי' דרב ביבי שמא תתעבר ותמות, דה"ג במלתי' בכמה דוכתין, בפ' אלו נערות, ובפרק יוצא דופן, ובפ' אין בין המודר, דפריך התם וקטנה מי מיעברה כו', והא דקתני שכבר ילדו מיירי לאחר י"ב וליכא שערות, ובנים ה"ל כסימנים לאחר י"ב, אבל תוך י"ב ודאי מתה כפשטא דרבה בר ליואי, וי"ל משום דמשמע ליה שכבר ילדו דבלידה לחוד תליא מלתא ולא בשנים, דבתוך י"ב מיעברה ולא מתה ודו"ק עכ"ל.

ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' אישות ה"ט שכתב וז"ל, הבת שילדה אחר שתיים עשרה

ברם להלן בסוף דבריו (אחרי שכתב את הפירוש שלו שנביא להלן) הקשה על פירש"י וז"ל, וא"א לפרש כפירוש רש"י דאלו הנשים מותרות ושאר הנשים אסורות, דאי משימות המוך בשעת תשמיש הוי כמטיל על העצים ועל האבנים, וכיון דמשחית זרעו כמביא מבול לעולם לא מסתבר שיתירו לאלו הנשים בשביל שמחת עונה, דמוטב שלא ישמשו כלל (וזהו כהקושיא על רש"י שהקשינו בראשית דברינו), ואי לאחר תשמיש נ"ל שאין בו איסור כלל אף לשאר נשים, אף אי מפקדי אהשחתת זרע, דלא מיקרי השחתת זרע אלא במי שגורם ע"י חימום שמוציא זרע לבטלה, בין האיש בין האשה, אבל לאחר שנעקר הזרע מן הגוף לא שייך בי' השחתת עכ"ל. והרא"ש עצמו שם הסיק לפרש וז"ל, ונ"ל כפי' ר"ת, דהוא מפרש עצה טובה קמ"ל וכגון שמימות המוך לאחר תשמיש עכ"ל, פי' כר"ת שבאמת גם לשאר נשים מותר, רק שקמ"ל בהני תלת עצה טובה, אבל דלא כר"ת עצמו, כי ר"ת עצמו מפרש דאיירי בשימת מוך לפני תשמיש, ושגם זה מותר בשאר נשים, ואילו הרא"ש עצמו מפרש שאסור, רק שהכא איירי בשימת מוך אחרי תשמיש.

והנה יש להעיר על הדרך איך שהקשה הרא"ש את קושייתו על רש"י, דחזינן שהקפיד להקשות דוקא מצד זה שהמשחית זרע הוא כמי שמביא מבול לעולם ושלכן לא מסתבר שיתירו מחמת שמחת עונה (ואולי צ"ל מצות עונה), ומשמע שאלמלא הי' כמביא מבול לעולם, אלא כששאר כל האיסורים, הי' שפיר אפשר להתיר מחמת עונה, וצ"ע למה.

שנה, אף על פי שלא הביאה סימן לא עליון ולא תחתון, הרי זו גדולה, בנים הרי הם כסימנין עכ"ל, הרי שכתב שבנים הרי הם כסימנין רק לאחר י"ב ולא בתוך י"ב, ובאמת הרי הם לגמרי כסימנין שמועילים רק לאחר י"ב שנים. והרשב"א כאן להלן בדף י"ג ע"א כתב שהרמב"ם מפרש באמת את הגמ' כאן כהדרך הנ"ל שכתב המהרש"א, דהיינו שהוא גורס בהמסקנא שמא תתעבר ותמות ומפרש כהמהרש"א.

(ג) בנים הרי הם כסימנים.

עי' שט"מ על ב"ב בסוף דבריו על דף

נ"ו שהביא מי שסובר ששתי שערות אינם בגדר סימנין שכלל גופו התגדל, אלא הסימנים הם עצם הגדלות כלומר שהסימנים עצמם הם הדברים שמשנים את דינו. והנה אם נאמר שהשתי שערות הם רק בגדר סימן שנתגדל, א"כ שפיר י"ל שבנים הרי הם כסימנין, דהכוונה היא שגם בנים הם סימן שכבר קרה גדלות בכלל גופו, אבל אם נאמר שהסימנין הם עצמם הגדלות, א"כ צריכים דוקא סימנין ולמה מועילים בנים. וצ"ל שהכוונה היא שגם בנים הם בחינה של גדלות אע"פ שאינם אותו סוג גדלות כמו סימנין.