

פרק כיצד

דף י"ז ע"א

דף י"ז ע"ב

(רפה) עשה בה מאמר ומת שני' חולצת ולא מתיבמת.

עיין ברש"י שכתב שאינה מתיבמת משום שמאמר קונה במקצת והוי צרת ערוה במקצת מדרבנן. וצ"ע על מה שכתב שמאמר קונה במקצת, דהא הוי ענין של דאורייתא ודרבנן, דהיינו שמן התורה לא מהני מאמר כלל אבל מדרבנן שפיר מהני, וא"כ גדר הדבר אינו שהוא קונה במקצת אלא שהוא קונה מדרבנן*).

וגם על לשון הרמב"ם בפיה"מ יש להעיר כהנ"ל עיי"ש (וצ"ע דמסיום לשונו של הרמב"ם שם משמע דהוי ספק אם הצרה חשיבא צרת אשת אח שלא הי' בעולמו או לא, ומש"ה הרי היא חולצת ולא מתיבמת, וצ"ע על דבריו, דהא בהסוגיות לקמן מבואר שרבי שמעון מספקא לי' אם מאמר קונה קנין גמור או לא, אבל רבנן סוברים דמאמר אינו קונה מהתורה, אבל הרי הוא קונה מדרבנן, ואינו בגדר ספק ובפשטות צריכים לנקוט שהמשנה היא כדעת רבנן).

וע"ע בשיירי קרבן על הירושלמי בריש פירקין.

ועיין ברש"י שבר"ף ובנ"י ובברטנורא שהשמיטו את המילה דרבנן.

(רפו) אשת אח שלא הי' בעולמו היכא כתיבא.

יש לדקדק למה לא הקשו בלשון של "מנ"ל" או "מנה"מ" כמו הלשון בכל מקום.

וי"ל כי באמת גם בלא הפסוק ידעינן שאשת אח שלא הי' בעולמו אינה מתיבמת וכמו שהקשו תוס' כאן שיש בזה חסרון של אי דרכי נועם, רק דאי משום הא לחוד אכתי לא היינו אומרים שהיא פוטרת את צרתה, כי מאחר שאנו אומרים שאין היא מתיבמת משום דרכי נועם, א"כ נהי שיוצא מזה שלא נפקע ממנה האיסור של אשת אח, אבל כבר האריכו המחברים לבאר שאיסור של אשת אח שנשאר עלי' בדרך תוצאה אינה פוטרת את צרתה (עי' בזה באות קס"ז), והרי הכא הרי היא פוטרת גם את צרתה וכמו שמבואר בהמשנה, אבל אם אשת אח שלא הי' בעולמו נתמעטה בתוך הפרשה אז הרי היא שפיר פוטרת את צרתה כמו אילונית לפי המ"ד שסובר שאילונית פוטרת את צרתה, והיינו משום שאמרינן שכוונת התורה בהמיעוט היא לקובעה לסוג חדש של איסור אשת אח, ואינו אותו סוג של איסור אשת אח שבדרך כלל ניתן ליבום, ומש"ה שפיר יש לה דין של ערוה והרי היא פוטרת את צרתה, וא"כ י"ל שזוהי כוונת הגמרא

לכל דבר, עי' בסי' קס"ו בפתחי תשובה סק"ד.

(* וי"ל שכוונתו היא שאפי' מדרבנן אינה כארוסה

במאי דפריך היכא כתיבא כלומר דזה ודאי שאין היא מתיבמת אבל היכא כתיבא בתוך הפרשה אשר משום כך הרי היא פוטרת גם את צרתה*).

מיהו יש לדחות, דהנה לעיל באות קס"ז הבאנו את דברי הגרנ"ט שבירר שרב ששת בדף י"ב סובר שצרת אילונית מותרת משום שהוא סובר שאין כוונת המיעוט של אשר תלד לקבוע את האילונית לסוג חדש של אשת אח שנחשבת ערוה ושפוטרת את צרתה, אלא הרי זה אותו סוג של איסור אשת אח שהותר תמיד ליבום, והרי הסוג הזה של איסור אשת אח אינו פוטר את צרתה (אבל צרת בתו אילונית שפיר פוטרת את צרתה כיון שיש כאן הערוה של בתו, ודלא כרבא שם שסובר שאינה פוטרת משום דחשיב שלא במקום מצוה), ובכל זאת גם רב ששת מודה שאשת אח שלא הי' בעולמו שפיר פוטרת את צרתה בנפילה שני' וכמו דתנן בהמשנה, ובע"כ צ"ל דשאני אשת אח שלא הי' בעולמו שהאיסור אשת אח הוא איסור אשת אח שנשאר עלי' מנפילה קודמת וזה שפיר חשיב כמו איסור ערוה רגיל לגבי הנפילה השני' שהיא נופלת מהאח השני, וא"כ לפ"ז יוצא דמה שהיא פוטרת את צרתה אינו משום שיש מיעוט בתוך הפרשה, דדבר זה אינו מעלה ולא מוריד וכמו דחזינן באילונית שאין זה גורם שתפטור את צרתה לפי המ"ד הנ"ל, וא"כ ה"ה שאם אשת אח שלא הי' בעולמו היתה פטורה

רק משום הטעם של דרכי נועם ג"כ הי' יוצא שהיא פוטרת את צרתה.

וע"ע בברכת שמואל בסי' ח' סק"ב.

רפז) ואיצטריך למכתב אחים ואיצטריך למכתב יחדו.

הנה לעיל הביאה הגמרא את דברי רבה בסגנון של "רבה אמר", ומשמע מזה שיש מחלוקת בינו לבין רב, וא"כ הרי זה סותר את דברי הגמרא כאן שתרוייהו צריכי, ויש כמה דרכים בזה, דהנה עיין ברשב"א שהביא שיש גורסים בדברי רבה "אחין מן האם לא צריכי קרא" פי' קרא דיחדו למעטם, וכתב הרשב"א שלפ"ז להדיא יוצא שרבה חולק על מאי דאמרינן דתרוייהו צריכי. עוד הביא הרשב"א שם את הגירסא שלנו דלא גריס כן בדברי רבה, וכתב שלפ"ז יש לומר שהך איצטריך הוא סיום דברי רבה עצמו, ומשמע מדבריו שגם לפי זה רק רבה קאמר דאיצטריך תרוייהו אבל לא רב יהודה אמר רב. ועי' גם ברי"ף שהביא רק את דרשת רב יהודה אמר רב בלי הגזירה שוה של אחוה אחוה.

וע"ע במהדורא בתרא על תד"ה אחוה שכתב דהוי כמו הוה אמינא ומסקנא דהיינו שבתחילה סברה הגמרא דלא בעינן תרוייהו ושרבה ורב פליגי אהדדי, ולבסוף הסיקה הגמרא דשפיר צריכים לתרוייהו. ויתכן שכוונת המהדורא בתרא היא לומר שלפי המסקנא אין כאן מחלוקת כלל אלא גם רב

שבאמת גם איסור של אשת אח שנשאר רק בדרך תוצאה מספיק כדי לפטור את הצרה.

* מיהו לעיל באות קס"ז הבאנו שיש אומרים שהטעם של המאן דאמר שסובר שאילונית פוטרת את צרתה הרי הוא משום שהוא סובר

וגם רבה מודים שתרוייהו צריכי. מיהו כבר הבאנו שהרי"ף הביא רק את דברי רב. והנה הגמרא כאן הקשתה בתחילה על דברי רבה דנילף אחוה אחוה מלוט ותירצה דלא הוה מופנה ואילו להלן בהאיצטריך אמרינן דשפיר הי' שייך למילף מלוט משום דשפיר הוה מופנה, ותי' המהרש"א דלא הוה מופנה משום שאתי המלה אחים למימר שבני בנים הרי הם כבנים, אלא שזה גופא שאין כוונת הפסוק לאפנוי לג"ש (אלא למימר שבני בנים הרי הם כבנים) ילפינן מיחדו, ובתחילה כשהקשינו על רבה דנילף אחוה אחוה מלוט ותירצנו דלא מיפני הרי זה משום שסמכו על יחדו דזה מגלה דאחוה דלוט אינו מופנה וכסברת האיצטריך. ולפי דברי המהרש"א יוצא שגם רבה בע"כ מודה להאיצטריך דאל"כ אכתי קשה עליו דנילף מלוט. מיהו באמת אין זה מוכרח בכוונת המהרש"א כי יתכן שגם המהרש"א מודה שרבה עצמו סובר מסברא לחוד דלאו מופנה הוא ושבעינן לי' לבני בנים כבנים.

ועכ"פ יש לעיין לפי הצד שיש כאן מחלוקת ושרבה ורב ס"ל דלא בעינן תרוייהו (דהיינו הס"ד לפי המהדורא בתרא, ורבה לפי הגירסא שהביא הרשב"א דאחין מן האם לא צריכי קרא, ורב לפי הרי"ף שהביא רק את הדרשה של יחדו), במאי פליגי על האיצטריך.

ולפי דרכו של המהרש"א י"ל כמו שצדדנו כבר שרבה סובר שדבר פשוט הוא שא"א לומר שהפסוק של לוט הוא מופנה משום דבודאי בעינן את המלה אחים כדי לומר שבני בנים הרי הם כבנים וגם בלא קרא דיחדו ידעינן כן.

וע"ע בדברי הרמב"ן והרשב"א כאן. והנה יש גם מקום לומר דסגי ביחדו לחוד ושלא בעינן אחוה אחוה ודלא כדברי האיצטריך שאם הי' כתוב רק יחדו הו"א דבעינן גם מצד האם, די"ל שרב יהודה אמר רב סובר שאדרבה כשמייחדי באבא ואמא הרי זה גרע טפי כי יש כאן שני איסורים, וכבר הקשו כן הרמב"ן והרשב"א על הגמרא ועיי"ש במה שתירצו.

רפח) סד"א הואיל וחידוש הוא דקמשתרי ערוה גבי' אימא עד דמייחדי באבא ובאמא.

עיין ברמב"ן וברשב"א שהקשו דאדרבה הא היכא דמייחדי באבא ובאמא יש כאן ב' איסורים של אשת אח, ועיין בזה לעיל באות ק"ע.

רפט) מיוחדים בנחלה.

עיין ברשב"א שהביא את מה שכתב רש"י בד"ה המיוחדים בנחלה (השני) שהכוונה היא שהם יורשים שניהם נחלה אחת, והקשה דהא גם בלוט הרי לוט יורש את תרח ביחד עם אברהם משום ש"מכח אבוה דאבא קא יריתנא". ובתחילה רצה לתרץ שאין זה נקרא שלוט יורש את תרח, אלא הרי הוא יורש רק בדרך משמוש, דהיינו שהרן יורש בקבר ומנחיל ללוט (וכהצד שמשמוש הוא ירושה בקבר, ולא שהשלישי עומד במקום השני ויורש בדרך ישיר מן הראשון), ושוב הקשה שבכל זאת יש גם הכח של מכח אבוה דאבא קא אתינא, וא"כ ע"י הכח הזה שפיר יוצא שלוט יורש את תרח בדרך ישיר ושאברהם

ולוט יורשים נחלה אחת, וא"כ גם שם הרי הם מיוחדים בנחלה, ותירץ שלפעמים בן הבן אינו יורש כגון היכא שהבן קיים אבל אחים יורשים תמיד ביחד.

שוב הקשה שלפי מה שפירש"י בד"ה המיוחדים בנחלה (הראשון) שהכוונה במיוחדים בנחלה היא שאחים מן האב יורשים לפעמים זה את זה כשאין להם בנים, א"כ קשה שהרי גם לוט ואברהם יורשים לפעמים זה את זה. מיהו יש לתרץ דהתם באחים הרי הם יורשים זה את זה בדרך ישיר בלא משמוש האב בקבר (וכבר האריכו המחברים ביסוד הדין של ירושת אחים האם הוא בדרך ישיר או בדרך משמוש האב בקבר), ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי שהם יורשים זה את זה, אבל מה שלוט ואברהם יורשים זה את זה י"ל שזהו רק בדרך משמוש הרן בקבר, וכן לא שייך בנוגע ללוט ואברהם לומר שמכח אחוה דאבא קא אתינא לפי דעת הבעל התרומות שבן אח אינו יכול לומר מכח אחוה דאבא קא אתינא, וא"כ אין כאן אלא משמוש הרן בקבר לחוד, וזה לא מיקרי שיוורשים זה את זה (לפי הצד שמשמוש הוא ירושה בקבר דהיינו שהמת יורש בקבר ומנחיל ליורשין דידי).

עוד הקשה הרשב"א דמה שפירש"י בפירושו השני שמיוחדים בנחלה היינו שהם יורשים נחלה אחת אינו מספיק כדי למעט אחין מן האם, דהא גם אחין מן האם יורשים נחלה אחת דהיינו את האם, ועיי"ש מה שתירץ.

ועכ"פ כל דברי הרשב"א מיוסדים על מה שהבין ששני הפירושים ברש"י הם שני פירושים עצמיים, ושכל אחד לחוד מספיק

כדי למעט גם אחין מן האם וגם בני אחין כגון לוט, ומש"ה הקשה מה שהקשה. מיהו עיין בהגהה שם, וכן בריטב"א, שביארו שכוונת רש"י היא לשני פירושים שמשלימים זה את זה, כלומר דבעינן את שני הדברים, דהיינו גם מה שהם יורשים זה את זה וגם מה שהם יורשים נחלה אחת, דמה שפ"י רש"י שהכוונה היא שהם יורשים זה את זה הרי זה מועיל לאפוקי אחין מן האם, אבל לא להוציא את לוט כי כגון אברהם ולוט שפיר מיקרי שיוורשים זה את זה וכמו שהקשה הרשב"א, ובסוף כשהקשו שנילף מלוט ותירצו דאין זה נקרא יחדו פירש רש"י שהחסרון בלוט הוא משום שאינם יורשים נחלה אחת (היכא שאבי לוט קיים), ולעולם דבר זה אינו מועיל כדי לאפוקי אחין מן האם דהא אחין מן האם שפיר יורשים נחלה אחת.

רצ) תד"ה אשת אחיו שלא הי' בעולמו (ביאור קושייתם).

א. עיין בדבריהם שהקשו ל"ל קרא למעט אשת אחיו שלא הי' בעולמו, תיפוק ל"י משום דרכי נועם כלומר דאינו דרכי נועם שתזקק ליבום לאחר שכבר נפטרה. והנה הרשב"א כאן כתב שיש לתרץ דבעינן את הפסוק להיכא שהיו כאן עוד אחין שהיו בעולמו של המת, דבכה"ג הרי היא זקוקה מיד ליבום, וא"כ שפיר היינו אומרים שהרי היא יכולה להזקק גם להאח הנולד. מיהו הרמב"ן כתב שאין דרך זה נראה לו כלל. ויש לפרש שכוונתו היא כהריטב"א שדחה דרך זה משום שקשה להכניס לסתמיות הגמרא שהכוונה היא להקשות היכא

כתיבא דוקא על הציור שהיו עוד אחין.

גם עיין בדו"ח לרעק"א שרצה לתרץ כהרשב"א, אלא שכתב שתירוצו זה מתוקמה רק לפי רש"י בדף פ"ז שהטעם למה אין זה דרכי נועם שתיזקק ליבום לאחר שנפטרה הוא משום שאם היא נישאת בינותיים הרי תצטרך חליצה ותתגנה על בעלה, דלפי דבריו שפיר יוצא שאם יש עוד אחים ובלא"ה לא תוכל להנשא א"כ אם תיזקק אח"כ גם להאח הנולד אין זה נגד דרכי נולד, אבל תוס' בדף ב' ע"א בד"ה ואחות אשה וכו' כתבו שגם כשיש עוד אחים אין זה דרכי נועם, כי זה גופא שהיא נזקקת למי שכבר נפטרה ממנו אינו בגדר דרכי נועם, וא"כ לפ"ז לא א"ש תירוצו של הרשב"א כי אפילו כשיש עוד אחים אין זה דרכי נועם להזקק אח"כ להאח שלא הי' בעולמו, וכתב רעק"א שתוס' כאן אזלי לשיטתם בדף ב' ומש"ה לא תירצו כהרשב"א.

מיהו בתוס' רעק"א על משניות בפרק א' אות ו' כתב רעק"א שגם לפי תוס' בדף ב' יש לתרץ כתירוצו של הרשב"א (ודלא כדבריו בדו"ח כאן), והיינו משום דנהי שכתבו תוס' שאין זה דרכי נועם שתיזקק למי שכבר נפטרה ממנו אבל הכא הרי אין היא נזקקת למי שכבר נפטרה ממנו, כי מעולם לא נפטרה מהאח הזה שלא הי' בעולמו, כי לא הי' כאן בכלל, וא"כ י"ל שבכה"ג הרי זה שפיר מיקרי דרכי נועם. ועכ"פ הא מיהא משמע מרעק"א על

משניות שם שרק בהציור של הרשב"א שהיו כאן עוד אחין הרי זה נקרא בכלל דרכי נועם אם נזקיק אותה אח"כ להאח שלא הי' בעולמו כיון שמעולם לא נפטרה ממנו, אבל א"א לאוקמה אפילו בציור שאין כאן עוד אחים ולומר שהרי זה נקרא דרכי נועם כיון שמעולם לא נפטרה מהאח שנולד אח"כ, דזה אינו, כי בכה"ג שפיר יש כאן חסרון של אי דרכי נועם מצד זה שהיבמה היתה פטורה ומותרת לשוק ועכשיו אנו רוצים לאוסרה, אבל היכא שיש כאן עוד אחים א"כ בכה"ג הרי גם בלא"ה היתה אסורה לשוק, ועל זה כתב רעק"א שמצד זה שהיא נזקקת עכשיו לעוד יבם אין כאן חסרון בדרכי נועם כיון שאין זה נקרא שנפטרה פעם ממנו*).

ב. ועכ"פ כבר ביארנו שקושיית תוס' היא שגם בלא המיעוט של אשת אח שלא הי' בעולמו בע"כ נצטרך להתיר אותה כאן משום דכיון שהיתה מותרת לשוק בשעת מיתת בעלה אין זה דרכי נועם לומר ששוב תיזקק להיבם, וכך הובאה הקושיא בדברי הרמב"ן והרשב"א, ולפ"ז יוצא שבלי הסברא של דרכי נועם הדין הי' נותן שהיא מותרת עכשיו ושוב נאסרת אח"כ, ועל זה מהני הסברא של דרכי נועם כדי להתירה גם אח"כ. מיהו עי' בתוס' הרא"ש כאן שיש לו שיטה אחרת בביאור הענין של דרכי נועם, והיינו שבלא הקפידא של דרכי נועם היינו מוכרחים לאסור אותה גם עכשיו כיון שיתכן שתאסר אח"כ, וזהו

שהן בעולם בשעת מיתת הבעל קאי ואין סברא שתהא זקוקה ליבם שנולד אח"כ עכ"ל.

(* ועיין עוד בדברי השיירי קרבן על הירושלמי כאן בד"ה דלא כן וכו' שכתב על תירוצו של הרשב"א וז"ל, ואינו מחזור דהרי קרא אאחין

הדבר שאינו בגדר דרכי נועם, כלומר דאינו דרכי נועם לאסור אותה עכשיו כשאין שום סיבה לפנינו, ולכן אמרינן בדרך פ"ז שאפילו אם מתה בני' הרי היא מותרת משום שאת"ל שהיא אסורה א"כ היינו צריכים לאסור אותה גם כשבני' הם חיים מחשש שמא ימותו ואין זה דרכי נועם לאסור אותה עכשיו כשיש לה בנים, וכן כאן מקשה הרא"ש ל"ל קרא לאשת אח שלא הי' בעולמו הלא גם בלא פסוק א"א לומר שהיא נזקקת ליבום אח"כ כי אילו כן א"כ נצטרך לאוסרה גם כשאין כאן שום אח ודבר זה אינו בגדר דרכי נועם וא"כ בע"כ צ"ל שאפילו אם יולד אח אח"כ אין היא נאסרת.

והנה הרא"ש גם כתב כתירוצו של הרשב"א דבעינן את הפסוק להיכא שיש כאן עוד אחים אשר בכה"ג הרי היא בלא"ה אסורה לעלמא לפני שנולד האח שלא הי' בעולמו. ולפי דרכו בהבנת הענין של דרכי נועם הרי זה תירוץ טוב כי הרי ביאר הרא"ש שהענין של דרכי נועם הוא שאין זה דרכי נועם לאסור אותה עכשיו מחשש שמא יולד לבעלה אח וממילא מוכרחים אנו להתירה אפילו אם יולד אח"כ אח, וא"כ על זה שפיר תי' דהא באופן שיש כאן עוד אחים הרי היא בלא"ה אסורה, וא"כ בכה"ג שפיר יתכן לומר שתיזקק ליבום גם להאח הנולד, ואין להקשות דמ"מ אין זה דרכי נועם להזקק פתאום להנולד וכמו שכתב רעק"א בדו"ח כאן על פי דברי תוס' בדרך ב', דהא לפי הרא"ש לא מצינו שיש בהשתנות דינה חסרון של דרכי נועם, כמו לפי הראשונים

האחרים שסוברים שזהו יסוד הדין של דרכי נועם.

והנה עיין בירושלמי בריש פירקין שהקשו כעין קושיית הראשונים אבל הקשו כדרכו של הרא"ש דהיינו דל"ל קרא לאשת אח שלא הי' בעולמו הלא גם בלא קרא ידעינן שהיא פטורה ממנו כי אילו תהי' זקוקה לו א"כ בדין הוא שתיאסר גם לפני שנולד מחשש שמא יולד וזהו דבר בלתי אפשרי, אלא שהרא"ש כתב שהוא בלתי אפשרי משום שאינו דרכי נועם ואילו בירושלמי איתא שהוא בלתי אפשרי כי לפ"ז תהי' אסורה כל זמן שאבי בעלה קיים ושייך שיוליד עוד בן וא"כ הי' צריך להיות כתוב ובן אין לו ואב אין לו (כי אם יש לו אב הרי היא אסורה לשוק אפילו אם אין כאן אח).

רצא) תד"ה אשת אחיו שלא הי' בעולמו (ביאור תירוצים).

וז"ל, ואומר ר"י דאיצטריך להיכא דחמותה של יבמה מעוברת דהוי שפיר דרכי נועם ותמתין שמא תלד זכר ותהא זקוקה לו עכ"ל. פי' דכיון שחמותה מעוברת א"כ הרי היא אסורה גם עכשיו להנשא ומש"ה אין כאן פגיעה בדרכי נועם. מיהו צ"ב למה באמת הרי היא אסורה עכשיו להנשא, הלא אפילו אם ידעינן שאח"כ תלד חמותה, אבל לעת עתה אין כאן יבם, וא"כ למה לא תהי' מותרת עכשיו.

וי"ל שלעולם גם עובר זוקק ליבום ואוסר לשוק אע"פ שאינו יכול לקנות, וכן

מצינו שקטן זוקק ליבום ואוסר לשוק ובכל זאת י"א שאינו קונה, ולהלן נביא בשם הגר"ח שעובר זוקק ליבום.

מיהו ראיתי בקובץ הערות בסי' ו' אות ב' שכתב וז"ל, ונר' דאין הכוונה שהעובר זוקק כמו ילוד דא"כ זהו הי' בעולמו ולא ממעטינן לי' מקרא, אלא אף דעובר אינו זוקק קודם שילוד מ"מ הוה אמינא שצריכה להמתין ודומיא לזה בריש פרק החולץ וכו' עכ"ל.

גם יש לפרש כוונת הר"י שלעולם הרי היא שפיר מותרת עכשיו לשוק אע"פ שחמותה היא מעוברת, רק שכוונתו היא לתרץ שהיכא שחמותה היא מעוברת אין פגיעה בדרכי נועם אם נאסור אותה לשוק אח"כ ונזקיקה ליבום כי הרי ידוע מראש שחמותה תלד ולא חשיב פגיעה בדרכי נועם אלא כגון היכא שהיו לו בנים ומתו דהתם התרונה וחשבנו שתהי' מותרת עולמית, וא"כ מש"ה אין זה דרכי נועם אם נזקיקה פתאום ליבום, אבל הכא הרי היא יודעת שסוף חמותה לילד, ומה שכתבו תוס' בשם הר"י שתמתין שמא תלד זכר כוונתם היא אם תרצה ולא שהיא חייבת להמתין.

ברם מרהיטת דברי תוס' משמע שהיא חייבת באמת להמתין. ועוד דכתירוצו של הר"י איתא בירושלמי בריש פירקין והתם איתא להדיא שהיכא שחמותה היא מעוברת הרי היא חייבת להמתין. ועוד דעיין לעיל בדף ב' ע"א בתד"ה ואחות אשה שהקשו דהיכא שהיתה נדה בשעה שנפלה ליבום למה אין היא אסורה להיבם עולמית משום הדין שיבמה שנאסרה בשעת נפילה הרי

היא אסורה עולמית, וכמו היכא שהי' היבם נשוי לאחותה ואח"כ מתה אחותה דהרי היא נשואת אסורה על היבם עולמית, ותירצו תוס' וז"ל, ועוד נראה לחלק דאחות אשתו אע"פ שמתה אשתו אחרי כן שוב לא תיזקק ליבום כיון שנפטרה שעה אחת משום שנאמר דרכי נועם וכו', אבל נדה דרכי נועם היא דלבעלה נמי צריכה להמתין עד שתטהר עכ"ל, ואילו לפי דרכנו הנ"ל היו יכולים לתרץ דשאני נדה שידוע הדבר שסופה להטהר ולכן אין כאן פגיעה בדרכי נועם אם נזקיקה אח"כ ליבום.

מיהו שו"ר בחידושי הגר"ח על הש"ס בעמוד של"ג שהבין ג"כ בכוונת תוס' שכל זמן שחמותה היא מעוברת הרי היא מותרת באמת לשוק ושכוונתם היא לתרץ שבכל זאת אין כאן פגיעה בדרכי נועם, אבל בדרך אחרת ממה שביארנו, ודברי הגר"ח קאי על קושיית רעק"א בדו"ח כאן, דהנה רעק"א בדו"ח כאן הבין שכוונת תוס' היא כהירושלמי שבאמת הרי היא אסורה לשוק והרי היא חייבת להמתין כשחמותה היא מעוברת, והקשה רעק"א על זה דלמה היא חייבת להמתין, הלא יש רוב שלא תלד בן זכר, דהא סמוך מיעוט מפילות למחצה נקיבות באופן שהצד שתלד חמותה בן זכר הוא צד מיעוט. ותי' הגר"ח שבאמת הרי היא שפיר מותרת לשוק מן הטעם הנ"ל רק שכוונת הר"י היא לתרץ שבכל זאת מכיון שחמותה היא מעוברת לא קשה קושיית תוס' שתשאר היבמה מותרת גם אח"כ משום דרכי נועם, והיינו משום שכל ההיתר של דרכי נועם הוא רק בכגון היכא

שהיו לה בנים ומתו, דגם לאחר שמתו הרי זה נשאר אמת שמה שהתרנוה לשוק כשהיו חיים הרי זה הי' כדת וכדין כי באותה שעה היתה באמת פטורה מיבום, רק שלאחר זמן נתבטל הפטור שלה, ובכה"ג אמרינן שבכל זאת הרי היא נשאת מותרת משום דרכי נועם, אבל הכא אע"פ שכל זמן שחמותה מעוברת הרי היא מותרת לשוק משום רוב, אבל בכל זאת לאחר שילדה חמותה בן זכר, איגלאי מילתא למפרע שבטעות התרנוה, כי הרי הי' בכריסה עובר זכר, וגם עובר זוקק ליבום, ולכן בכה"ג לא אמרינן שהיא נשאת מותרת משום דרכי נועם עכ"ד, הרי שהגר"ח לומד שבאמת מודה הר"י שכל זמן שהיתה חמותה מעוברת הרי היבמה מותרת לשוק, רק דכיון שכבר היתה מעוברת, ממילא אין כאן חסרון של אי דרכי נועם אם נאסור אותה אח"כ וכמו שביאר משום שאיגלאי מילתא שבטעות התרנוה.

והנה את היסוד הנ"ל שא"א להתירה משום דרכי נועם היכא שאיגלאי מילתא שהתרנוה בטעות כתב גם הקובץ הערות בסי' כ"ד כדי לתרץ קושיא אחרת, דעיין בירושלמי כאן שאמרו שה"ה שכשהיבמה היא מעוברת מבעלה הרי היא צריכה להמתין ואסורה היא להנשא לשוק עד

שתלד בר קיימא כי חיישינן שמא תפיל ותהי' זקוקה ליבום, ומוכח מהירושלמי שם שהדין הזה הוא דין דאורייתא, והקשה השיירי קרבן שם דהא בדין הוא שנלך בתר רוב ורוב נשים הרי הן יולדות בני קיימא ורק מיעוט מפילות, ונשאר שם השיירי קרבן בצ"ע, וכן הקשה הרשב"א בקונטרס אחרון בדבריו על דף קי"ט על דברי הירושלמי הנ"ל דאמאי לא נתירה מיד מחמת רוב*), והוסיף הרשב"א להקשות עוד דכיון שבדין הוא שתהי' מותרת מיד א"כ אפילו אם תפיל אח"כ הדין נותן שתשאר מותרת משום דרכי נועם, וכדי לתרץ את הקושיא השני' תי' הקובץ הערות כהנ"ל דשפיר נוכל לאוסרה אח"כ ואין כאן חסרון של אי דרכי נועם משום שאיגלאי מילתא למפרע שהתרנוה בטעות על פי רוב בזמן שבאמת העובר הי' נפל.

והנה לכאורה יש להעיר על הקובץ הערות דהא מה שכתב שאיגלאי מילתא שבטעות התרנוה אין זה אמת אלא בציוור שהפילה מחמת חולשת העובר, דבכה"ג איגלאי שהי' העובר נפל ושלא פטר אותה מעולם, אבל היכא שהפילה מחמת שקיבלה מכה וכדומה, הרי בכה"ג גם לבסוף הרי זה נשאר אמת שהעובר הי' בר קיימא ושבדין התרנוה והרי זה דומה ממש להיכא שהיו לו בנים ומתו שהיא נשאת

* אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם אפילו אם ידעינן בודאי שהוא בר קיימא. מיהו באמת בירושלמי שם בריש פירקין מבואר דלא כהגמ' בדף ל"ו אלא מבואר שהיא אסורה רק משום חשש שמא תפיל אבל לעולם עובר בר קיימא שפיר פוטר, וא"כ על זה שפיר הקשה הרשב"א שנלך בתר רוב.

* והנה את דברי הרשב"א הנ"ל הביא הקובץ הערות במילואים בחלק הראשון של הספר אחרי כל תשובות הרשב"א שליקט שם, ובההגהה על ספר קובץ הערות שם הקשה על הרשב"א מדף ל"ו ע"א דאמרינן בגמ' שאין ולד פוטר עד שיצא לאויר העולם דלפ"ז לק"מ שנלך בתר רוב כי בכל זאת הרי היא שפיר אסורה עכשיו משום שעובר

מותרת משום דרכי נועם, וצ"ע*).

והנה יש לעיין במה שכתבו הגר"ח והקובץ הערות דהיכא שהתרנוה משום רוב ושוב נתברר דלא כהרוב ושבטעות התרנוה אין כאן משום דרכי נועם אלא שפיר שיין לאוסרה, דיש להבין מה היא סברת הדבר, הלא לכאורה הכוונה בהדין של דרכי נועם היא שאין זה דרכי נועם כלפי האשה אם נפסוק שהיא מותרת ושוב נאסרנה וא"כ ה"ה להיכא שהתרנוה על פי רוב כיון שהיתר הי' על פי דין מדיני התורה, ויש ליישב.

וע"ע לקמן באות שי"ח שנביא מקורות בענין היכא שאסרנו אותה ליבום ושוב נתברר שבטעות אסרנו אותה האם אמרינן בכה"ג שהיא אסורה עולמית, דמבואר בכמה דוכתי שלא אסרינן לה עולמית בכה"ג, ומעתה לפי תוס' בדף ב' שכתבו שהטעם למה נאסרה שעה אחת אסורה עולמית הוא משום דרכי נועם א"כ מוכח כהגר"ח והקובץ הערות דלא שיין דרכי נועם היכא שעשינו בטעות משום חסרון ידיעה.

והנה הרשב"א בקונטרס אחרון שם תירץ את קושייתו דהיכא שהיבמה היתה מעוברת הרי היא חייבת להמתין ולא אזלינן בתר רוב כי יש לה חזקת זקוקה

ליבם וסמוך מיעוטא דמפילות להחזקה והוי פלגא על פלגא, ואע"פ שהיא מעוברת לא אמרינן שאיתרע לה חזקתה אלא אכתי סמכינן את המיעוט להחזקה והוי פלגא על פלגא והרי היא אסורה מהתורה וכמו שהזכיר הרשב"א בקושייתו שהיא אסורה מהתורה (ובע"כ צ"ל דאזיל הרשב"א שם שספיקא דאורייתא הוא לחומרא מהתורה וכשיטתו הידועה), וסיים הרשב"א דהא דאסרינן אותה לשוק היכא שהיתה חמותה מעוברת ולא מקילים משום שיש לה חזקת היתר לשוק הרי זה משום דכיון שהיא מעוברת ויש ריעותא הרי זה פועל שלא נסמוך על החזקה לקולא אבל לחומרא שפיר נסמוך על חזקה וכנ"ל. ועיי"ש ביתר דבריו.

רצב) עוד בתוס' ד"ה אשת אחיו שלא הי' בעולמו.

וז"ל, ואומר ר"י דאיצטריך להיכא דחמותה של יבמה מעוברת דהוי שפיר דרכי נועם ותמתין שמא תלד זכר ותהא זקוקה לו עכ"ל. עי' בחשק שלמה שכתב שבירושלמי כאן איתא כתירוצו של הר"י רק בצירוף שכבר מת חמי', וכתב שצריכים לזה כי אם חמי' חי, אי אפשר לחייבה לחכות עד שחמותה תלד, כי אם נחייבה לחכות בכה"ג, הרי יתכן שבינותים ישא

זה (לענין אח) ומדבריו למדתי איפכא מהדרך הנ"ל, והיינו שאם הטעם שהיא פטורה כשהיא מעוברת אינו משום שעובר פוטר אלא משום שסופה לילד א"כ א"א לומר בכלל שאיגלאי מילתא שהתרנוה בטעות ושלא היתה סופה לילד, כי זה אינו, כי כיון שהולכים בתר רוב א"כ גם לבסוף הרי זה נשאר אמת שבשעתא היתה בגדר אשה שסופה לילד (עיי"ש היטב במה שכתוב דנראה וכו').

* והנה יש לומר דרך אחרת בכל זה, והיינו שהטעם למה להתירה כל זמן שהיא מעוברת אינו משום שהעובר פוטר וכמו שנקטנו בפנים, אלא הטעם הוא משום שאשה שסופה לילד דינה הוא להיות מותרת לשוק, אשר לפ"ז אתי שפיר דברי הקוה"ע בכל הציוורים כי גם היכא שהפילה מחמת מכה הרי סוף סוף איגלאי שלא היתה סופה לילד ושבטעות התרנוה. מיהו הגר"ח שם הזכיר דרך כעין

הרשב"א והמאירי כאן. וגם מדברי התוס' הרא"ש כאן מבואר דלא כהחשק שלמה דעיין בדבריו שכתב כדברי תוס' ולא הזכיר שמת אביו וכתב שהכי איתא בירושלמי, הרי שגם הוא נוקט שלא מצריך הירושלמי שימות חמי'.

רצג) תד"ה אחוה אחוה.

א. וז"ל, ולענין אשת אח שלא הי' בעולמו אין סברא למילף מבני יעקב דלא מיקרי אחים אא"כ הם בעולם אחד כבני יעקב, דפשיטא דמקרי אחים וכו' עכ"ל. לא הבנתי דבריהם, דאטו אנן בעינן למילף משם מה מיקרי אח ומה לא מיקרי אח, וכי אנו באים ללמוד שאח מן האם אינו נקרא אח, הלא אין הדבר כן, אלא אנו באים ללמוד רק באיזה מין אח איירי כאן ביבום, ובזה ילפינן מג"ש שכמו שהתם איירי מן האב הה"נ כאן, אבל לעולם גם מן האם מיקרי אח, וא"כ למה א"א ללמוד שכמו שהתם איירי באחים שהיו בעולם אחד הה"נ לכאן ביבום אע"פ שגם אח שלא הי' בעולמו מיקרי אח (ובאמת מגוף הגמרא מוכח שהכוונה היא רק ללמוד באיזה מין אח איירי כאן ולא במה הוא הפירוש של המלה אח, כי מהלשון של אחוה אחוה משמע שהכוונה היא לג"ש, וכן מבואר ממה שצריכים מופנה, וכן ממה שדחינן דלא ילפינן מעריות משום שהתם כתיב אחיך ולא אחים, ואם הכוונה היא ללמוד מה מיקרי

עוד אשה. מיהו ממה שכתב שאין לדבר סוף נראה שכוונתו היא משום שאין זה דרכי נועם שתיאסר לעולם.

חמי' עוד אשה ותתעבר לפני שתלד חמותה ותצטרך היבמה לחכות עוד פעם עד סוף ההריון השני, ושוב יתכן שישא חמי' עוד אשה וגם היא תתעבר, וכן לעולם ואין לדבר סוף*), ומש"ה צייר הירושלמי דוקא באופן שמת חמי' משום שבכי האי גוונא שפיר לא תצטרך לחכות אלא עד סוף הריון זה. מיהו מתוס' משמע שכוונתם היא לצייר אפילו כשחמי' חי, ולכאורה הרי זה משום דס"ל דשפיר אפשר לומר לה לחכות עד שתלד חמותה ולא חיישינן שמא ישא חמי' אשה אחרת ותתעבר בעוד חמותה מעוברת.

והנה מש"כ החשק שלמה שבירושלמי ציירו כגון שמת חמי' אין הדבר מוסכם כי בירושלמי גרסינן דאיירי כגון שמת והניח את אשתו מעוברת, ויש לפרש דמה שאמרו "שמת" הרי זה קאי על האח שמת ולא על אביו, והכוונה היא לומר שמת האח המת והניח את אשתו של אביו מעוברת, וכן נראה מהרמב"ן כאן שהביא את הירושלמי וכתב "פי' כי איצטריך יחדו למת והניח את אשתו של אביו מעוברת". מיהו הפני משה שם פי' שמת אביו והניח את אשתו מעוברת, והמראה הפנים כתב דמת אביו הוא לאו דוקא אלא ה"ה להיכא שהוא חי ודלא כהחשק שלמה, והקרבן העדה גורס שמת והניח את אמו מעוברת, וגם לפ"ז יוצא שהמלה "מת" קאי על האח המת ולא על אביו, וכן גורסים

* וכתב החשק שלמה שאין זה דרכי נועם, ויש לפרש שאין זה דרכי נועם להטיל עלי' לחכות מחדש כיון שבתחילה לא הי' נשקף שאביו ישא

לומר שרב הונא אמר רב סובר שרק בתרי אין זיקה, ואירי כשנפלה לפני שני יבמין, ולא אמר בפירוש בלשון אין זיקה כדי שלא נאמר אפילו מחיים. ברם מצד שני ממה שלא אמרו בלשון "אלא אי אמר הכי הו"א אפילו מחיים" משמע דלא הדר בי הש"ס אלא אכתי קיימא מה שאמרו שכוונת רב הונא היתה לומר שאין זיקה אפילו בחד (ויש לדחות). ועיין בריטב"א בד"ה אמר רב הונא שכתב שכוונת רב הונא היתה אפילו לחד כי הלשון של שומרת יבם משתמע מן הסתם ביבם אחד.

מיהו יש להעיר על זה דהא להלן קאמר רב יהודה דשומרת יבם שמתה אסור באמה, ואמרינן אלמא קסבר יש זיקה, ופרכינן ולימא הלכה כדברי האומר יש זיקה, ומתצינן אי הוה אמר הכי הוה אמינא הני מילי בחד אבל בתרי אין זיקה, פ"י ולכן קאמר רב יהודה הך לשון של שומרת יבם שמתה אסור באמה כדי לאשמועינן שאפי' בתרי יש זיקה, ולכאורה הרי זה סותר את מה שהבאנו שהלשון של שומרת יבם משתמע מן הסתם ביבם אחד.

ברם לק"מ דשני הדברים אמתיים הם, והיינו דנהי דאמרינן שא"א לומר שכוונת רב הונא היא רק לתרי ולא לחד, כי הלשון של שומרת יבם משתמע ביבם אחד, אבל ה"ה שא"א לומר שכוונת רב יהודה היתה רק לחד ולא לתרי משום שא"כ הי' לו לומר "הלכה כדברי האומר" בלי לחזור אחרי ציורים, ומזה שהאריך לפרט ציור מסוים נקטינן שכוונתו היתה לרבות אפילו תרי (וצ"ע דבכל זאת אין זה מתאים להלשון של שומרת יבם).

אח א"כ אין זה ענין של גזירה שוה אלא גילוי מילתא בעלמא מה הוא הגדר של אח.

ב. ועי' במצפה איתן שביאר שכוונת תוס' כאן בתירוץ היא דהיכא שיש סברא שלא למילף לא אמרינן אין ג"ש למחצה, וכה"ג אמרינן גם לקמן כאן בגמ' בדף כ"ב ע"א כמו שהביא שם. ושוב הקשה על הגמ' בדף כ"ב ועל תוס' כאן דהא בתוס' בב"מ דף קי"ד ע"א ד"ה ואידך וכו' (כן צ"ל) מבואר שבכל זאת כשנזכר האופי מפורש בהדבר המלמד אז אמרינן אין גזירה שוה למחצה אפילו כשיש סברא לחלק וא"כ הכא הרי נזכר בבני יעקב שכולם היו בעולם אחד וא"כ מה מהני סברא לחלק.

מיהו באמת לק"מ על תוס' כאן משום שהכא אין כוונת תוס' רק לסברא לחלק אלא כוונתם היא שבכלל אי אפשר ללמוד דבר כזה מבני יעקב כי בע"כ צריכים להודות שגם כשאנים בעולם אחד הרי הם נקראים אחים והכא הרי אנו רוצים ללמוד מה מיקרי אח וכמו שהזכירו בתוך דבריהם, אלא שדבריהם קשים וכמו שהערנו לעיל בסמוך שבאמת אין אנו באים ללמוד מה מיקרי אח אלא באיזה מין אח אירי כאן ביבום.

רצד) ולימא הלכה כדברי האומר אין זיקה אפי' בחד, אי הכי הוה אמינא אפילו מחיים וכו'.

הנה לפי התירוץ הזה לכאורה יתכן שוב

שוב מסקינן לקמן שהטעם שאמר רב יהודה שומרת יבם שמתה אסור באמה ולא אמר הלכה כדברי האומר יש זיקה הרי זה כי רצה לומר שיש איסור אפילו לאחר מיתה. ונראה שלפ"ז יתכן לומר שכוונתו היתה באמת רק ליבם אחד ולא לשנים, כי יותר מזה אינו מונח בתוך לשונו, ואילו את מה שנחית לפרט ציור מסוים הרי אנו מיישבים ע"י שאנו אומרים שכוונתו היתה לרבות לאחר מיתה. ועי' באמת לקמן בדף י"ח ע"ב דאמרינן שאילו היתה לנו רק הק מימרא של רב יהודה לחדד ששומרת יבם שמתה אסור באמה, ולא גם את מה שפסק בשם שמואל שההלכה היא כר"י בן בתירא, הו"א שיש זיקה רק בחד, והיינו כהנ"ל שלפי המסקנא אין מוכרח יותר מזה מלשונו של רב יהודה. שוב ראיתי ברשב"א לקמן בדף י"ח שם שהקשה איך אמרינן שם שמהמימרא של רב יהודה כאן היינו יודעים שיש זיקה רק בחד הלא הכא אמרינן שרב יהודה אמר לשון של שומרת יבם שמתה אסור באמה כדי לרבות אפילו תרי, ותי' הרשב"א כהנ"ל שלא קיימא דרך זה בהמסקנא אלא מסקינן שרב יהודה אמר לשון זה כדי לרבות אפילו מתה.

רצה) והא כי פליגי בתרי פליגי.

כלומר שגם אם הי' אומר לשון של הלכה כדברי האומר יש זיקה היינו אומרים שכוונתו היא אפילו לתרי. ויש לעיין דהא לעיל בנוגע לרב הונא אמרינן שאם הי' אומר לשון של הלכה כדברי האומר אין זיקה הו"א רק בתרי אבל לא בחד, ולא

פרכינן דכיון דפליגי גם בחד, היינו יודעים מדבריו שההלכה היא כדברי האומר אין זיקה אפילו בחד וכדרך שפרכינן הכא, אלא פרכינן דיאמר בהדיא שאין זיקה אפילו בחד, ולכאורה צ"ע מאי שנא מהכא, ולמה לא נקטינן גם שם דמכיון שפליגי גם בחד, ממילא אם הי' אומר לשון של אין זיקה הו"א שהכוונה היא גם לחד.

ועי' ברמב"ן כאן שפי' בשם הר"א אב"ד שכוונת הקושיא של והא כי פליגי בתרי פליגי היא כך וז"ל, אקשי לי הכי משום דחומרא הוא דכיון דאמרת יש זיקה מסתמא כיון דאשכחן דפליגי אפילו בתרי הוה אזלינן לחומרא עכ"ל, כלומר דכיון שרב יהודה בא להחמיר א"כ מסתמא כוונתו היא להחמיר אפילו בתרי. ולפ"ז צ"ע כהנ"ל דא"כ גם לעיל מכיון שבא רב הונא להקל, אמאי לא נקוט שכוונתו היא להקל אפילו בחד.

עוד פי' דקושיית הגמרא היא שגם אם הי' אומר הלכה כדברי האומר יש זיקה הוה מפרשינן לה על תרי כי הוה אמרינן שמסתמא כוונתו היא כשמואל שפסק כבר כריב"ב דאמר יש זיקה אפילו בתרי עיי"ש, וכתב הרמב"ן שהוה הר"א אב"ד שפירוש זה לא נהיר, ועכ"פ לפ"ז לא קשה קושייתנו הנ"ל כי לפ"ז שפיר אמרינן לעיל בדברי רב הונא שאם הי' אומר אין זיקה הו"א רק בתרי ולא בחד ולא דמי למאי דפרכינן כאן שאילו הי' אומר רב יהודה שיש זיקה הוה מפרשינן שכוונתו היא אפילו בתרי, והיינו משום שרק כאן הוה אמרינן הכי כיון שכבר פסק שמואל שיש זיקה אפילו בתרי.

וע"ע ברשב"א שפי' שכוונת הגמרא היא

להקשות שגם אי הוה אמר יש זיקה הוה מפרשינן לה על תרי ולא הוה אמרינן שכוונתו היא רק אחד ולא לתרי כי לא מצינו מ"ד שיאמר להדיא שיש זיקה בחד אבל לא בתרי (כי טעמו של רבי יהושע שאמר שיפר לאחד ולא לשנים אינו משום דסבר שיש זיקה בחד אבל לא בתרי, אלא לעולם הרי הוא סובר שאין זיקה אפילו בחד, רק שטעמו הוא משום שהוא סובר שמאמר מהני בחד אבל לא בתרי וכמ"כ תוס' כאן, וכן המהרש"א בדעת רש"י, ודלא כהרמב"ן בהדיבור הנ"ל שכתב בהמשך דבריו שרבי יהושע סובר שיש זיקה בחד אבל לא בתרי).

ולפי הרשב"א אכתי קשה מה שהקשינו למה אמרינן לעיל שאם הי' רב הונא אומר אין זיקה הו"א שכוונתו היא שרק בתרי אין זיקה אבל בחד יש זיקה, דגם שם נאמר דמכיון שלא מצינו מ"ד שיסבור כן להדיא, ממילא הוי מפרשינן את דבריו של רב הונא גם על חד.

ועי' בתוס' ישנים שפירשו שכוונת הגמרא היא להקשות שגם אי הוה אמר רב יהודה הלכה כדברי האומר יש זיקה הוה מפרשינן שכוונתו היא גם לתרי, כי כיון שיש מחלוקת גם בתרי, ורב יהודה לא חילק בתוך דבריו אלא אמר בסתם הלכה כדברי האומר יש זיקה ממילא הוה מפרשינן לה גם על תרי. וגם לפי דבריו קשה מהגמרא לעיל דלמה אמרינן לעיל שאם הי' רב הונא אומר אין זיקה הוה מפרשינן שכוונתו היא רק לתרי ולא אחד, הלא גם שם י"ל דכיון שפליגי גם בחד, ממילא הוי מפרשינן שכוונת רב הונא היא גם אחד.

גם עיין ברמב"ן ורשב"א שכתבו שיש לפרש שכוונת הגמרא כאן היא באמת כמו לעיל דהיינו שהכוונה היא להקשות דהא כי פליגי בתרי הוא דפליגי כלומר וא"כ יאמר בפירוש שההלכה היא כמ"ד יש זיקה אפילו בתרי דהיינו ריב"ב. והמאירי הביא גירסא דגרס להדיא שהקושיא היא שיאמר רב יהודה שההלכה היא כדברי האומר יש זיקה אפילו בתרי.

רצו) והא כי פליגי בתרי פליגי.

הנה בהאות הקודמת הבאנו שיש ראשונים שלומדים שהכוונה היא להקשות שגם אם הי' אומר רב יהודה לשון של הלכה כדברי האומר יש זיקה הוה מפרשינן שהכוונה היא שיש זיקה אפילו בתרי, ועיי"ש שהבאנו שנתנו כמה טעמים למה היינו מפרשים כן. ולכאורה יש להקשות דא"כ למה לא מתרצינן שהטעם שאמר לשון של שומרת יבם שמתה אסור באמה הרי זה כדי לאשמועינן שבאמת יש זיקה רק בחד וכדברי הריטב"א שהבאנו באות רצ"ד שהלשון של שומרת יבם משתמעת בחד יבם. מיהו יש לתרץ בפשיטות משום שא"כ הי' לו לומר הלכה כדברי האומר יש זיקה בחד (כלומר רק בחד ולא בתרי). שו"ר שכן הקשה ותי' הישרש יעקב כאן.

רצז) שומרת יבם שמתה אסור באמה.

עיין בקובץ הערות בסי' כ' אות ד' שכתב וז"ל, לפי מה שכתבו תוס' לקמן (י"ח) דדוקא קידש אומרים לו המתן אבל

נראה בזה בנושא את אם זקוקתו וכמש"כ תוס' בדף י"ח שם שזהו הטעם למה ריב"ב אומר שימתיך עם הנישואין. ולא הבנתי את מה שכתב הקובץ הערות שבהנישואין לא שייך איסור זיקה ושכל הטעם לאסור את הנישואין הוא רק משום שאסור לבטל מצות יבמין (וזה שייך רק בחיי היבמה), דהא להדיא כתבו תוס' שם דאסור משום שהוא נראה בנושא קרובת זקוקתו וכהנ"ל, וזה שפיר שייך גם לאחר מיתת היבמה, ואדרבה, י"ל שמשום כך כתבו תוס' שם טעם זה ולא כתבו משום שנישואין מפקיעין זיקה ואסור לבטל מצות יבמין (משא"כ קידושין כדאזלי שם), כי רצו לרבות אפילו לאחר מיתת היבמה.

רחצ) אסור לבטל מצות יבמין.

הנה לכאורה י"ל שגם בשאר מצות אסור לו להפקיע מעצמו את החיוב לאחר שכבר חל עליו, ובפשטות הרי זה איסור דרבנן ולא איסור דאורייתא***).

מיהו יש גם להמציא דרך שהכוונה היא לאיסור דאורייתא מיוחד גבי יבום, דהנה אם הגדר של מצות יבום הוא שבאשה

נשא אין צריך להמתין מלבעול משום דנישואין מפקיעין זיקה, צ"ל הא דאסור באמה נפ"מ לענין יבום, דבנישואין בעלמא לא שייך איסור זיקה, ואחר הנישואין גם הבעילה מותר, ואין איסור לעשות נישואין אלא מטעם ביטול מצות יבמין כמו למ"ד אין זיקה עכ"ל, כלומר בודאי לא איירי באופן שהוא רוצה לבעול את אמה בלי חופה וקידושין שהרי זה בלא"ה אסור מחמת האיסור של ביאת פנוי, וא"כ בודאי הכוונה היא שהוא רוצה לישאנה, וא"כ צ"ע דאפילו אם יש זיקה אבל הלא הנישואין מותרין ואחרי הנישואין פקע הזיקה, והכא לא שייך לאסור את הנישואין משום ביטול מצות יבמין שהרי כבר מתה. ועל זה תי' הקובץ הערות דאיירי באופן שנפלה לפניו אמה ליבום מאח אחר, דאם יש זיקה הרי היא אסורה עליו בביאה*), אבל אם אין זיקה הרי היא מותרת לו בביאה**).

מיהו לא הבנתי את הוכחתו של הקובץ הערות לומר דאיירי באופן שנפלה לפניו אמה ליבום, דהא לעולם י"ל דאיירי באופן שהוא רוצה לישא את אמה שהיא פנוי, ולמ"ד יש זיקה אסור לעשות כן כי הוא

* ואע"פ שע"י ביאה זו גופא תפקע הזיקה של בתה, שהרי מאחרי שהיא נעשית אשתו תצא בתה משום בת אשתו, אבל בכל זאת אסור לבעול ביאה זו גופא שתפקע את הזיקה וכדמוכח נמי בקושיית הגמרא לקמן ממתניתין דד' אחין.

** לאחר מיתת הבת אבל מחיים הרי הוא צריך לחלוץ לאמה כדי שלא לבטל מצות יבמין, וכן יצטרך גם לחלוץ להבת ויהי' אסור לו ליבמה שהרי היא בת חלוצתו.

*** מיהו ע"י בקרן אורה בריש פרק ד' אחין בד"ה ויש לדון וכו' שציידד לומר שהוא מהתורה

וז"ל, ויש לדון בהאי איסורא דביטול מצות יבמין דלכאורה יש בזה סרך איסור תורה דאסור לבטל מצוה המוטל עליו, או י"ל (שבציוור של ד' אחין אין כאן איסור תורה כי) כיון דמצות יבום קודם למצות חליצה וחליצה במקום יבום לאו כלום היא אפשר דמחויב הוא לקיים מצוה אחת כדינה (ע"י שייבם אחת מהן), משתיהם שלא כדין (ע"י ששתיהן חולצות). ועוד נראה דבכה"ג (בהציוור של ד' אחין) דמבטל לה ע"י גרמא בעלמא ליכא חשש איסור תורה, וכן משמע מהא דר"ג ס"ל דמותר לבטל מצות יבמין עכ"ל.

שהיא זקוקה לו ציוותה לו התורה לעשות או מעשה יבום או מעשה חליצה*), א"כ לכאורה אין נראה שום טעם למה יהי' אסור לו מדאורייתא להפקיע את הזיקה בדרך אחרת, אבל אם נאמר שהגדר של מצות יבום הוא שהתורה ציוותה לו באיזה דרכים מותר לו להפקיע את הזיקה, דהיינו שגדר המצוה הוא להפקיע את הזיקה או ע"י יבום או ע"י חליצה, א"כ אז הרי זה כמו ציווי שלא להפקיע את הזיקה בדרכים אחרים**).

איברא, צריכים להוסיף לזה שאין כוונת התורה לקבוע שאם יפקיע את הזיקה בדרך אחרת הרי זה נחשב מעשה איסור בקום ועשה, דהיינו שאין כוונת התורה לקבוע איסור עשה בקום ועשה, אלא כוונת התורה היא רק לקבוע שאם הפקיע את הזיקה בדרך אחרת הרי זה נחשב בגדר ביטול מצוה, דהיינו שהי' מצווה להפקיע את הזיקה בדרך יבום או חליצה והוא ישב ולא עשה כן אלא הפקיע את הזיקה בדרך אחרת, וביטול זה נחשב הוא לעבירה (אבל לפי הצד הראשון אין כאן שום ביטול

מצוה אלא רק הפקעת החיוב בדרך היתר שהרי לפי הצד ההוא לא ציוותה לו התורה איך להפקיע את הזיקה וכמו שביארנו), וזה מוכח ממה שכתבו תוס' בד"ה אבל וכו' דס"ל לרבן גמליאל דהיכא שכבר היתה הקרובה נשואה לו מותר להפקיע את הזיקה, והיינו לכאורה משום הכלל שיש כח ביד חכמים לבטל מצוה בשוא"ת (לפי דרכנו שאסור לבטל מצות יבמין מהתורה) וכמו שביארנו דהוי איסור בדרך שוא"ת ולא בדרך קו"ע, ויש עוד לפלפל בזה. ועי' בדברי הקרן אורה שהבאנו בהערה הראשונה כאן.

והנה יש להעיר על דברינו הנ"ל דהא מאי דאמרינן כאן שמחיים אסור משום דאסור לבטל מצות יבמין הרי זה קאי לפי המ"ד שסובר שאין זיקה וא"כ מכיון שאין זיקה איך שייך לומר שהטעם שאסור לבטל מצות יבמין הוא משום שהתורה צוותה לנו להפקיע את הזיקה דוקא בדרך יבום או חליצה ולא בדרך אחרת, הלא אזלינן שבכלל אין זיקה***).

מיהו לק"מ כי עיין באות ש"ח שנביא

(* הנה נקטתי בלשוני כאן שגם חליצה היא מצוה, ואם נאמר שאינה מצוה, אז נצטרך להגדיר שבאשה שהיא זקוקה לו ציוותה לו התורה לעשות מעשה יבום, ואם אינו רוצה, אז חידשה התורה שהיא נפטרת בחליצה. ובענין אם חליצה חשיבא מצוה עיין לקמן באות שס"א.

** והנה מה שכתבנו בפנים א"ש בפשיטות אם נאמר שגם חליצה היא מצות עשה כמו יבום, דאז אתי שפיר בפשיטות מה שכתבנו שיש מצוה להפקיע את הזיקה או ע"י יבום או ע"י חליצה, ואם הפקיע ע"י דרך אחרת, אז ביטל מצוה זו, אבל אם חליצה אינה מצות עשה, אז צריכים להסביר

קצת אחרת, והיינו שהתורה אמרה שיש מצוה להפקיע את הזיקה ע"י יבום ואם אינו רוצה ליבם אז אמרה התורה שאפשר להפקיע את הזיקה ע"י חליצה, ואם הוא עושה כן, אז נתקיים ציווי זה שלא נפקע הזיקה ע"י דרכים אחרים, אבל מ"מ עצם החליצה אינה מצוה, ושוה בעיני התורה אם הוא עושה חליצה או אם הוא משאיר את הזיקה על מקומו דגם עי"ז לא הפקיע את הזיקה ע"י דרכים אחרים.

*** ועוד דהא הרמב"ן והרשב"א בדף כ"ז ע"ב הסיקו שגם המ"ד שסובר יש זיקה סובר שזה רק דין דרבנן.

שי"ל שבאמת אליבא דכו"ע יש מדריגה מסוימת של זיקה מהתורה, ויש קשר מסוים בין היבם להיבמה לענין כמה דברים, רק שכל המחלוקת בסוגיין היא באם סגי בקשר זה כדי לאסור קרובות, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שגם לפי המ"ד בסוגיין שסובר שאין זיקה, כלומר שזיקת יבמין אינה מספיק כדי לאסור קרובות, אבל אכתי יש איסור לבטל זיקה זו שלא בדרך יבום וחליצה.

ולא עוד, אלא שלפי הנ"ל א"ש לשון התוס' רי"ד כאן, שהרי בגמרא אמרינן שאם הי' רב הונא אומר הלכה כדברי האומר אין זיקה הו"א שהיא מותרת אפילו מחיים, ולכן קמ"ל רב הונא שרק לאחר מיתה הרי היא מותרת אבל מחיים לא משום שאסור לבטל מצות יבמין, וכתב התוס' רי"ד בביאור דבר זה (בד"ה אמר שמואל) וז"ל, ואסור לבטל מצות יבמין, דלכולי האי לא אמרינן אין זיקה שיהא מותר לבטלה עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו דמה שאסור לבטל מצות יבמין הרי זה משום שלענין זה לא אמרינן אין זיקה, אלא לענין זה אמרינן דשפיר יש זיקה, ולפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, כי הטעם שאסור לבטל מצות יבמין הוא באמת משום הזיקה, כי התורה אמרה שלא להפקיע את הזיקה בדרך אחרת, ולכו"ע הרי יש מדריגה מסוימת של זיקה וכהנ"ל.

ומפירוש הר"ח שהביאו תוס' לקמן בדף כ"ז ע"ב בד"ה אבל וכו' יוצא שהדין שאסור לבטל מצות יבמין הרי הוא דין דרבנן ומטעם שרבנן אסרו

להפקיע את המדריגה של זיקה שנמצאת בתורת ודאי אפילו אם סוברים שאין זיקה לענין איסור קרובים, וכן ביאר הרשב"א בדף כ"ז ע"א בד"ה הא דאמרינן שמואל וכו' את לשון הגמ' שם עיין היטב בלשונו, וכן בלשון הריטב"א שם על זה.

רצט) אסור לבטל מצות יבמין.

פירש"י וז"ל, ואי נסיב אמה מחיים מבטל למצוה לגמרי מיבום ומחליצה עכ"ל. וצ"ע דהא בדף מ"א תנן שאם קידש את אחות יבמתו הרי יבמתו צריכה שפיר חליצה (דהא תנן שהוא מוציא את אשתו בגט ויבמתו בחליצה), וא"כ ה"ה כשנשא את אמה הרי היבמה צריכה חליצה, וא"כ אמאי מיקרי שביטל מצות יבמין. וע"י באות ת"מ שהבאנו את תירוצי הראשונים על קושיא זו.

ש) תד"ה ולימא הלכה.

וז"ל, וליכא למימר נמי דהיינו רבי יהושע דאמר יפר לאחד ולא לשנים דהא בפרק ד' אחין מוקי פלוגתייהו בעבד בה מאמר ופליגי אי מאמר קונה אי לאו עכ"ל. פי' דרבי אליעזר ורבי יהושע ס"ל דמאמר קונה קנין גמור, ור"ע סובר שאינו קונה קנין גמור, ולעולם גם רבי יהושע סובר שאין זיקה אפילו בחד, רק שהוא סובר שבחד מהני המאמר אבל בשנים לא מהני המאמר לענין שיוכל להפר משום שגם אחרי המאמר הרי האח השני יכול לפסול אותה על בעל המאמר ע"י גט או ביאה

ומש"ה אין היא דומה לארוסה וכמש"כ תוס' לקמן בדף כ"ט ע"ב*.)
 מיהו הרמב"ן כאן בד"ה הא כי פליגי וכו' נקט שטעמו של רבי יהושע הוא באמת משום דס"ל שיש זיקה בחד אבל לא בתרי. ועי' לקמן בדף כ"ט ע"ב דאמרינן בשלמא ר"ע סובר אין זיקה אפילו בחד, לרבי יהושע לחד יש זיקה לתרי אין זיקה, אלא לרבי אליעזר נהי נמי דקסבר יש זיקה בשלמא לחד מיפר אלא לתרי אמאי, ואמר ר' אמי הכא במאי עסקינן כגון דעבד בה מאמר וב"ש היא דאמר מאמר קונה קנין גמור, ולכאורה משמע משם כדברי הרמב"ן, דהא חזינן שלא הי' קשה כלום להגמרא לומר בדעת רבי יהושע שיש זיקה לחד אבל לא לתרי, וא"כ י"ל דמה שאמר רב אמי דאתי כב"ש שסוברים שמאמר קונה קנין גמור הרי זה קאי רק על רבי אליעזר, אבל לעולם טעמו של רבי יהושע הוא משום שיש זיקה בחד ולא בתרי, והר"ן בנדרים דף ע"ד ע"ב הזכיר את ב' הדרכים.
 והנה גם בדעת ר"ע יש מחלוקת בענין מה היא סברתו לפי האמת, שהרי בתחילת הגמרא בדף כ"ט ע"ב, וכן בנדרים דף ע"ד ע"א, אמרו שטעמו הוא משום שאין זיקה

אפילו בחד, וכן פירש"י כאן, אבל תוס' בדף כ"ט ע"ב פירשו שלפי האמת יכול להיות שר"ע סובר שיש זיקה, רק שטעמו בנדרים הוא משום שאינה דומה לנערה המאורסה כיון שאין חיוב מיתה אם זינתה. והנה בתוך המשנה בנדרים דף ע"ד ע"א קאמר ר"ע הך טעם שאינה דומה לנערה המאורסה, וס"ל לתוס' שטעם זה הרי הוא טעמא דנפשי ולא רק קושיא על ר"א, אבל רש"י סובר שהוא רק בגדר קושיא על ר"א, אבל טעמא דנפשי הוא משום דס"ל שאין זיקה. ולקמן באות תק"כ סק"ב נבאר שיתכן שרש"י סובר שכוונת ר"ע במה שאמר שאינה דומה לנערה המאורסה משום שאינה חייבת מיתה הרי היא לומר באמת שאין זיקה, והבאנו סמוכין לזה מהנ"י עיי"ש.

שא) עוד בתוס' ד"ה ולימא הלכה וכו'.

ועי' בקרן אורה בדף כ"ט ע"ב בד"ה אי וכו' (קרוב לסופו) שכתב וז"ל, ולמ"ד (מאמר לב"ש) נישואין עושה ומאמר קונה קנין גמור ע"כ צ"ל הא דאמר רבי יהושע דאי בעי אחוה פסיל לה בגיטא ור"ע קאמר דאין חייבין עלי' מיתה היינו לטעמייהו דידהו אבל לר"א לא מצי פסיל עליו וחייבין עלי' מיתה וכו', ואכתי לענין אי פסיל עליו אחוה מספקא לי אפילו לרבי אליעזר דאמר דאינו קונה אלא לדחות בצרה דכי היכי דדחי הצרה ה"נ נראה דדחי כל האחין דלא מצי פסיל עלי' עכ"ל.

ועי' בחידושי הגרש"ש בריש סי' ל' שכתב וז"ל, ובטעמא דרבי יהושע בין יבם אחד לשני יבמין כתבו בתוס' כאן ד"ה כגון ובר"ן בנדרים דף ע"ד ע"ב דאף דקונה קנין גמור מ"מ מצי אחים לפסול בגט או בכיאה יעו"ש. ועי' בר"ן שם שכתב להוכיח כן מר"ג דס"ל יש גט אחר מאמר, וזה תמוה דר"ג סובר דמאמר מהני רק מדרבנן ולב"ש הוא מן התורה עי' לקמן נ"א ע"א ובתוס' שם, ואם קונה קנין גמור לא אבין מאיזה טעם יפסלו אחים על ידו עכ"ל.

הסברא שאין קידושין מפקיעין זיקה, וממילא מוכרחים לומר שטעמייהו דרבנן הוא משום שאין זיקה.

והנה תוס' בדף י"ח ע"ב בד"ה שומרת וכו' כתבו בשם הר"י ביאור בדברי ריב"ב. ולפי דבריהם שם לא אתי שפיר מה שכתבו כאן וכמו שנבאר, וא"כ בע"כ צ"ל שמדבריהם כאן מוכח שהי' להם כאן ביאור אחר בדברי ריב"ב ודלא כביאורו של הר"י, ואפרש דברי, דהנה בדבריהם לקמן שם כתבו שריב"ב סובר שקידושין לא מפקיעין זיקה אבל נישואין שפיר מפקיעין זיקה (לגמרי*) (צ"ע מה היא כוונתם בלשון לגמרי), וממילא בודאי מודה ריב"ב שאם עבר ונשא מותר לו לבעול, רק דס"ל לריב"ב שאסור לו לישא כי הרי הוא נראה כנושא את אחות זקוקתו, כלומר שבאמת אין לאסור משום זה שהוא נושא באמת את אחות זקוקתו כי הרי ע"י הנישואין גופא נפקעת הזיקה לגמרי, רק דמכיון שהוא נראה כנושא אחות זקוקתו מש"ה גוזר ריב"ב משום סייג או מראית עין. ולפ"ז יוצא שתוס' סוברים שם כהדעה שהביאו הנ"י והראשונים שסוברים שקידושין אינם מפקיעין זיקה אבל נישואין שפיר מפקיעין את הזיקה. ומעתה לפי דבריהם שם אכתי קשה קושייתם כאן דמי יימר שרבנן סוברים שאין זיקה, הלא יתכן שלעולם רבנן מודים שיש זיקה, רק שמכיון שנישואין שפיר מפקיעין זיקה וכמו שסובר ריב"ב הרי הם סוברים שמותר לו לישא ואינם אוסרים משום זה שהוא

נראה כנושא אחות זקוקתו כדרך שאוסר ריב"ב, וא"כ מנ"ל שרבנן סוברים שאין זיקה, ואע"פ שכתבו תוס' כאן שאינו נראה להש"ס לומר שרבנן סוברים שקידושין מפקיעין זיקה, אבל הלא אכתי לא מוכח מזה שהם סוברים שאין זיקה, כי י"ל שלעולם הרי הם סוברים שיש זיקה, רק דנהי שקידושין אין מפקיעין זיקה אבל הרי הם סוברים שנישואין שפיר מפקיעין זיקה וכמו שסובר באמת ריב"ב לפי ביאורם בדף י"ח, וס"ל לרבנן שזה גורם שמותר לו גם לישא משום שאינם מודים לריב"ב שצריכים לאסור משום שהוא נראה כנושא אחות זקוקתו (דעל גזירה זו שפיר י"ל שיש חולק), ובע"כ צ"ל שתוס' כאן מפרשים בדרך אחרת את דברי ריב"ב, והיינו שלעולם ריב"ב סובר שגם נישואין לא מפקיעין זיקה ולעולם גם לאחר שנשא אסור לו לבעול, וממילא גם לעשות חופה אסור כי הרי היא עוד בגדר אחות זקוקתו ממש גם אחרי החופה, ולית מאן דפליג שאסור מדרבנן להעמיד חופה עם איסורי ביאה היכא שגם אחרי החופה תהי' אסורה לו**), וא"כ לפ"ז שפיר י"ל כדברי תוס' כאן שהש"ס נקט לדבר פשוט שא"א לומר בדעת רבנן שקידושין ונישואין שפיר מפקיעין זיקה כיון שגם ריב"ב אינו סובר כן, אלא בע"כ צ"ל שטעמייהו דרבנן הוא משום דס"ל שאין זיקה.

מיהו אכתי צ"ע מה שהקשינו על דברי הר"י בדף י"ח שם משום שלפי דבריו מנ"ל שטעמייהו דרבנן הוא משום דס"ל

** כן י"ל, ועיין בתוס' לעיל בדף י' ע"א בתחילת ד"ה לרבי וכו'.

* ועי' לקמן בסוף האות מה שהבאתי מהרשב"א.

אין זיקה, אולי טעמם הוא משום דלא ס"ל
הך איסור של נראה כנושא אחרותו זקוקתו.
ועכ"פ עיין בנ"י כאן שכתב כהדרך
שיחסתי לתוס' בדף י"ז כאן, והיינו שלפי
ריב"ב גם נישואין אין מפקיעין זיקה,
ולקמן בדברינו על דף י"ח ע"ב נביא את
דברי הרשב"א שסובר שמעיקר הדין גם
קידושין מפקיעין זיקה רק שריב"ב אוסר
לעשות את הנישואין מדרבנן, והרשב"א
כתב שכדבריו כתבו בעלי התוס', ובאמת
כן משמע מתוס' בדף ט"ז ע"א וכמו
שנביא שם ודלא כדברי תוס' כאן שסוברים
שקידושין אין מפקיעין זיקה.

שב) תוס' ד"ה ולימא הלכה (בענין למה אין קידושין מפקיעין זיקה).

עיין בדבריהם שהסיקו שדבר פשוט הוא
מצד הסברא שקידושין אינן מפקיעין זיקה,
וצ"ע למה באמת אין קידושין מפקיעין
זיקה, דהא כיון שהיא נעשית קרובת אשתו
שהיא ערוה א"כ למה אין הזיקה שלה
נפקעת כמו היכא שהיתה עליו ערוה
בתחילת הנפילה.

ובברכת שמואל בסי' ט' אות ז' ראיתי
שכתב לבאר שבאמת מה שהיא נעשית
ערוה עליו, ואשה שאין לו בה תפיסת
קידושין, אין זה מכריח מצד הסברא
שתפקע הזיקה (עיי"ש בהוכחתו), רק

דילפינן מעלי' שאין זיקת יבומין תופסת
בעריות, וא"כ בזה קיימין שהפסוק של
עלי' איירי רק באופן שהיתה ערוה בתחילת
הנפילה, אבל לא באופן שכבר חלה הזיקה
ונעשית ערוה אח"כ, אלא בציוור זה הדרינן
להנחה הראשונה שמה שהיא נעשית
ערוה אינו מכריח שתפקע הזיקה.

מיהו אכתי יש להקשות דהניחא אם
נסבור שערוה גופה צריכה קרא, אבל רבא
הלא מסיק בדף ח' ע"א שערוה גופה לא
צריכה קרא משום שאין עדל"ת שיש בו
כרת, וא"כ חזינן מזה שכיון שאין עדל"ת
שיש בו כרת הרי זה גורם מצד הסברא,
גם בלא קרא דעלי', שזיקת יבמין אינה
תופסת*), וא"כ הה"נ להיכא שהיא נעשית
ערוה אחרי הנפילה, דגם בכה"ג מכיון
שהיא אסורה ליבום משום שאין עדל"ת
שיש בו כרת הדין נותן שתפקע הזיקה,
וא"כ אכתי צ"ע מה הוא הטעם לומר שאין
קידושין מפקיעין זיקה.

ברם יש לומר ביאור אחר בענין למה
אין קידושין מפקיעין זיקה אשר ביאור זה
עולה שפיר גם לפי רבא, דהנה שיטת רש"י
לקמן בדף מ"ט ע"ב (בד"ה דהא תפסי בה
קידושין) היא דכל היכא שאין קידושין
תופסין בה משום שהיא ערוה, ה"ה נמי
שאם נתקדשה בשעה שלא היתה ערוה,
ואח"כ נעשית ערוה על בעלה, הרי
הקידושין נפקעין**), ותוס' שם בד"ה
סוטה וכו' חולקים על רש"י וסוברים דכיון

שאיין 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 מדרויש את דברי הגמ', ועיי"ש ברש"ש
שנתעורר על זה.

* משא"כ אם היינו אומרים שעדל"ת שיש בו
כרת אז היינו אומרים דשפיר חלה הזיקה כיון שאין
איסור ביבום זה (עי' באות מ' סק"ב).

** כן הבינו תוס' שם את כוונתו, אבל בקידושין
דף ס"ח ע"א הבינו בדבריו דשפיר יכול להיות

שחלו הקידושין שוב אין הן נפקעין, ומעתה לפי תוס' ניחא למה קידושין אין מפקעין זיקה, כי מכיון שכבר חלה הזיקה אם כן תו אין הזיקה נפקעת כמו שקידושין גמורין אינן נפקעין כשהיא נעשית ערוה אחר כך, וסברא זו שייכת גם לפי רבא, שהרי נהי שרבא סובר שמה שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת הרי זה סיבה לומר שלא תחול הזיקה אבל מ"מ לאחר שכבר חלה הזיקה גם רבא יודה שאינה נפקעת ע"י שנעשית ערוה, ושור"ר בחידושי הגרש"ש בסי' כ"ב סק"א שכתב כהנ"ל כדי לבאר למה קידושין אין מפקעין זיקה.

ודע עוד שהברכ"ש שם כתב שלפי הצד שקידושין אין מפקעין זיקה א"כ אע"פ שהיא אסורה על היבם משום אחות אשתו אבל בכל זאת הרי היא צריכה חליצה מהתורה ואין היא נקראת אשה שאינה עולה ליבום אלא הרי היא נקראת שפיר בגדר אשה שעולה ליבום כיון שלא נפקעה הזיקה שלה וממילא הרי היא צריכה חליצה מהתורה, והא דמבואר בסוגיין שאם קידש את אחותה או את אמה הרי הוא ביטל בכה"ג מצות יבמין משום שהיא פטורה מן התורה אפילו מחליצה הרי זה קאי רק לפי הצד שאין זיקה, דלפי הצד שאין זיקה הרי היא פטורה מחליצה מן

התורה (אבל מדרבנן הרי היא שפיר צריכה חליצה כדתנן בדרף מ"א שהיא חולצת), אבל לפי הצד שיש זיקה, וכן שקידושין אין מפקעין זיקה, הרי היא צריכה חליצה מן התורה*). מיהו הגרש"ש שם כתב שהחיוב חליצה בכה"ג הרי הוא מדרבנן גם לפי הצד שיש זיקה ושקידושין אין מפקעין זיקה, כי יש דין נוסף שאפילו כשלא פקעה הזיקה אבל בכל זאת אם אין היא מתיבמת הוא הדין שאין היא עולה לחליצה (והדין של קידושין אין מפקעין זיקה הרי הוא רק לענין שאחותה ממשיכה להיות אסורה עליו משום אחות זקוקתו).

שור"ר במאירי בריש פרק ד' אחין בד"ה לענין ביאור וכו' שהביא שיטה אחת שסוברת כנראה כהברכ"ש, דהנה לקמן בסוגיין אמרינן שבהציוור של ד' אחין הטעם שהן חולצות ולא מתיבמות לפי המ"ד שסובר אין זיקה הרי זה כי דלמא אדמייבם חד מיית אידך וקמבטל מצות יבמין, והקשה המאירי על זה מהא דתנן בדרף מ"א שאם קידש אחות יבמתו הרי יבמתו צריכה עדיין חליצה, הרי שלא ביטל ע"י מצות יבמין דהא חזינן שם שהיא צריכה עדיין חליצה ובכה"ג שהיא צריכה עדיין חליצה אין זה נקרא שביטל מצות יבמין, ותי' שרק מדרבנן הרי היא צריכה

צריכה חליצה מן התורה, ובע"כ מוכח מדברי הברכת שמואל שהוא נוקט שהמ"ד שסובר אין זיקה הרי הוא סובר שאין שום קשר ביניהם כלל, וצ"ע.

גם נראה שהברכ"ש אזיל שכוונת המ"ד שסובר יש זיקה היא שיש זיקה ואיסור קרובות מן התורה (ודלא כהרמב"ן והרשב"א), דאל"כ איך הוציא הברכ"ש מהעובדא שיש איסור קרובות דה"ה שהיא צריכה חליצה מן התורה.

* הנה באות ש"ח הבאנו שיש אומרים שלכו"ע יש קשר מסוים של אישות מן התורה בין היבם להיבמה, וגם המ"ד שסובר שאין זיקה מודה לזה כדמוכח מכמה דוכתי, רק דפליגי בענין אם סגי בקשר זה כדי לאסור קרובות (מדרבנן), אבל מן התורה הסכימו הרמב"ן והרשב"א בדרף כ"ז ע"ב שאין זיקה, כלומר שהקרובות מותרות). מיהו לפ"ז ה"ה שהמ"ד שסובר שאין זיקה הרי הוא יכול לסבור שהיא

אסורות לו גם לאחר גירושין, וכמו שקרובי יבמתו נשארות אסורות לו גם לאחר שמתה היבמה כדאמרינן בגמרא כאן, ורק לאחר שקיבלה היבמה חליצה מאח אחר הרי הקרובות מותרות להאח הזה כי ע"י החליצה נתברר למפרע שלא נפלה ליבום להאח הזה, ועי' בזה באריכות באות ש"ט, וא"כ אולי זוהי כוונת תוס' במש"כ שקידושין לא מפקיעין זיקה, כלומר שלעולם גוף הזיקה שפיר נפקעת, רק שכוונתם היא לומר שהקידושין אינן מפקיעין את האיסור קרובות של הזיקה משום הטעם שביארנו.

וגם ביארנו באות ש"ט שהסברא לומר שקידושין שפיר מפקיעין את האיסור של קרובי זקוקתו, ואין אנו מדמין אותן לקרובי אשתו שנשארות אסורות גם לאחר הפקעת האישות, הרי זה שרק באשתו הרי הן נשארות אסורות גם לאחר גירושין כי ה"י שם מעשה קידושין בתחילה, והמעשה הקידושין אוסר אותן לעולם, אבל בזיקת יבום שאין שם מעשה קידושין בתחילה, אלא הרי היא נופלת ליבום מאלי, א"כ הטעם שהקרובות אסורות בכל רגע ורגע הרי הוא רק משום הזיקה של אותו רגע, ולכן כשמתבטלת הזיקה, הדין נותן שתהיינה מותרות, ורק לאחר מיתת היבמה הרי הן נשארות אסורות כי ע"י מיתת היבמה לא מתבטלת הזיקה כי יש שארות גם לאחר מיתה.

שהיא פטורה אע"פ שלא קיים היבם מצות יבום בזה שנשא את אמה. מיהו לעיל באות רצ"ז הבאנו שהקובץ הערות כתב להוכיח דאירי כאן באופן שאמו נפלה לפניו ליבום עיי"ש.

חליצה אבל לא מהתורה, וגם הרשב"א בדף מ"א כתב כהדרך הזה שכתב המאירי שהחליצה היא רק מדרבנן.

ושוב כתב המאירי וז"ל, וגדולי הדורות מתרצין דהתם זה שקידש את אחותה, לגמרי קידשה באיסור, שהרי קידש אחות זקוקה ולא קיים בה מצות יבום, שהרי אחותה לא יבמה הות, אבל זו שבכאן (בהציור של ד' אחיזין) כשהוא מיבם את האחרת, אע"פ שיש בה איסור אחות זקוקה למ"ד יש זיקה, מ"מ מצות יבום הוא מקיים, ומצוה שקיים אלמינהו לנישואין דידי עד דמיפטרא אידך בלא חליצה לגמרי, וכ"ש למאן דאמר אין זיקה*). ויש אומרים (וכ"כ התוס' חד מקמאי בדף כ"ו ע"ב) דהא דאמרינן אדמייבם חד וכו' לטעם אין זיקה איתמר הא לטעם יש זיקה אפילו מיית אידך לא מיפטרא האי בלא חליצה כי הא דשומרת יבם וכו' עכ"ל, ומשמע בפשטות שהשיטה הזאת סוברת שלפי המ"ד שסובר יש זיקה אם קידש אחות יבמתו הרי היא צריכה חליצה מהתורה, וזהו כדרכו של הברכ"ש.

והנה יש לומר עוד ביאור בענין הא דאין קידושין מפקיעין זיקה, והיינו שאפילו אם באמת הקידושין שפיר מפקיעין זיקה ע"י שהיא נעשית ערוה, אבל מ"מ מכיון שמקודם לכן היתה זקוקה לו א"כ הדין נותן שיהי' אסור בקרובותי גם לאחר שנפקעה הזיקה כמו שקרובי אשתו נשארות

(* והנה לכאורה צ"ע על דרך זה מסוגיא דידן דמבואר שהוא אסור באמה של שומרת יבם דידי' בחיי' משום ביטול מצות יבמין כי אם ישאנה תיפטר היבמה מן היבום ומן החליצה, הרי חזינן

קדם ונשאה יוציא כדברי בית הלל ולעולם לא מידחיא אלא משום קידושין ונישואין דקודם זיקה עכ"ל.

(שג) ולימא הלכה וכו' (בענין הא דאין קידושין מפקיעין זיקה).

הנה תוס' לקמן בדף י"ח ע"ב בד"ה שומרת וכו' כתבו בשם הר"י שרייב"ב סובר שאע"פ שקידושין אין מפקיעין זיקה אבל נישואין שפיר מפקיעין זיקה. ולעיל באות ש"א הוכחנו שתוס' כאן בד"ה לימא וכו' ס"ל שכמו שקידושין לא מפקיעי זיקה הה"נ נישואין.

והרש"ש בדף י"ח שם הביא שכן הוכיח התיו"ט בדבריו על המשנה שבדף מ"א (שהוא המשנה של ריב"ב ורבנן) מרש"י בדף כ"ג, דעיין בדף כ"ג ע"ב דתנן שאם קידש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזו מהן קידש ומת ויש לו ב' אחין, הדין הוא שאחד חולץ לאחת מהן ואחד מיבם להשני, אבל אסור להראשון ליבם כי שמא אין היא יבמתו וקא פגע באחות זקוקתו, אבל לאחר שחלץ הראשון, שפיר מותר להשני ליבם, כי אפילו אם אין היא יבמתו אלא הראשונה היא יבמתו אבל בכל זאת מותר לו לבועלה כי כבר נפקעה הזיקה מאחותה ע"י שהראשון חלץ, אבל הראשון אסור לו ליבם וכהנ"ל מחשש שמא הוא פוגע באחות זקוקתו, ושוב תנן שאם גם הראשון כנס אין מוציאין ממנו ופירש"י בד"ה אין מוציאין מידם משום שאפילו אם בשעתו עבר על האיסור של אחות זקוקתו אבל בכל זאת מכיון שכבר כנס אחיו את השני' שהיא היבמה הרי

ועכ"פ הדרך שכתבו הראשונים שרק קידושין לא מפקיעין זיקה אבל נישואין שפיר מפקיעין זיקה צ"ב, ולקמן בדברינו על תוס' בדף י"ח נביא את דברי הרשב"א שהקשה באמת שאם זיקה היא מן התורה א"כ הדין נותן שלא יתפסו הקידושין, ואם אינה מן התורה א"כ הדין נותן שגם קידושין תפקיע זיקה כמו נישואין, והסיק שלעולם גם קידושין מפקיעין זיקה מעיקר הדין אלא שייחס את דבריו לתוס' עיין בלשוננו בדף מ"א וכן בלשוננו בסוגיין, וכן בלשון תוס' בריש דף י"ח ע"ב וריש דף ט"ז.

שו"ר באמרי משה בסי' ז' סקל"ב שכתב כהדרך שכתבתי שקידושין אין מפקיעין איסור זיקה כי עדיין נשאר האיסור קרובות שהי' כאן קודם, דוגמת קרובי גרושתו. והסברא לומר שקידושין שפיר מפקיעין את האיסור של קרובות הרי היא משום שאמרינן שהקידושין מפקיעין את הזיקה למפרע. והא דס"ל לתוס' שאם כנס את אחותה הרי הוא מותר בה ואינו צריך להמתין מלבעול (כלומר שנישואין שפיר מפקיעין זיקה) הרי זה משום שהם סוברים שמה שקידושין אין מפקיעין זיקה ולא אמרינן שהקידושין מפקיעין את הזיקה למפרע הרי זה רק מדרבנן, ובכנס הקילו לסמוך על הדין דאורייתא. ועיי"ש בסוף הס"ק שכתב עוד דרך להסביר למה אין קידושין מפקיעין זיקה.

ועי' ברמב"ן בדף י"ח ע"ב שכתב עוד ביאור בזה וז"ל, מיהו י"ל דלמ"ד יש זיקה מקצת קנין שיש לו בה מן התורה פוגם עליו קידושי אחותה בין קידושין גמורין בין קידושי מאמר שאינן גומרין בה ואפילו

כבר נפקעה זיקת היבמה מהאח הראשון והרי הוא מותר מעתה באחותה. ודייק התיו"ט דאמאי לא כתב רש"י שהזיקה נפקעת משום שהראשון כנס ונשא את אחותה

ונישואין מפקיעין זיקה, ובע"כ צ"ל דס"ל לרש"י שנישואין לא מפקעי זיקה.

והנה צריכים לבאר דאע"פ שבתוך המשנה שם לא תנן שהראשון שייבם עשה גם חופה וקידושין אבל בכל זאת נקט התיו"ט שבודאי הרי הוא עושה חופה וקידושין ולא רק ביאה (א"נ שהביאה עצמה היא החופה, ואכמ"ל), ולכן הקשה שאפילו אם אין היא יבמתו אבל מ"מ מכיון שנשא אותה הרי הנישואין מפקיעין את הזיקה, והא דנקט התיו"ט שעשה חופה הרי זה משום דמכיון שידוע שיש ספק אם זאת היא יבמתו, א"כ בלא חופה הרי על הצד שאינה יבמתו הרי הוא עובר כל ימיו על ביאת פנוי או ארוסה, וא"כ בודאי צ"ל שהוא עושה גם חופה וקידושין מספק, או שלכה"פ אנחנו מצריכים אותו לעשות כן לפני שפוסקים שאין מוציאים, ולכן הק' התיו"ט שתפוק ל"י משום שנישואין מפקיעין זיקה (וכדברי התיו"ט שפי' דאיירי גם בעושה נישואין, הבינו גם הערל"ג בדף כ"ג ע"ב בדבריו על תד"ה קדמו, והקרוב נתנאל שם באות ה' עיי"ש).

מיהו לכאורה י"ל טעם אחר למה לא כתב רש"י שאין מוציאים משום שנישואין מפקיעין זיקה, דעיי"ש בדברי רש"י שכתב שאין מוציאים משום שמאחר שהשני ייבם את היבמה א"כ נפקעה זיקתו מהאח הזה למפרע, וי"ל שדקדק רש"י לכתוב שהזיקה נפקעת למפרע כי נהי שמכאן ולהבא אינו

עובר על איסור כי כבר כנס אחיו את היבמה, אבל אכתי בשעתו כשבעל הרי שפיר עבר על האיסור של אחות זקוקתו, וא"כ למה לא נקנוס אותו להוציא, ולכן כתב רש"י כי לאחר שייבם אחיו פקעה הזיקה למפרע כי איגלאי מילתא למפרע שנפלה ליבום לפני אחיו ולא לפניו (עי' באות ש"ט שנאריך בסברא זו), וגם האח הזה סמך על זה שייבם אחיו את השני ותפקע הזיקה למפרע, ומש"ה לא קנסינן ל"י, וא"כ לפ"ז לא הי' מספיק לומר שאין איסור מכאן ולהבא משום שנישואין דידי' מפקיעין את הזיקה של היבמה, כי אפילו אם עשה נישואין לפני שבעל, אבל הלא נישואין מפקיעין זיקה רק מכאן ולהבא, אבל מקודם לכן הרי שפיר היתה זקוקה לו, וא"כ אכתי יש לקנוס כיון שע"י הנישואין הרי עבר על האיסור של נראה כנושא אחות זקוקתו שהזכירו תוס' בדף י"ח ע"ב בד"ה שומרת וכו' בדברי ריב"ב, ולכן הי' רש"י מוכרח לומר שהיבום של אחיו מפקיע את הזיקה אפילו למפרע (ויש לדחות).

ולפ"ז יש לדחות גם את הערת הרש"ש שם על הרישא של המשנה, דעיי"ש שהעיר למה לא הוכיח התיו"ט מהמשנה גופא שאין נישואין מפקיעין זיקה, והיינו מהציוור של הרישא שהי' לו רק אח אחד דתנן שהרי הוא חולץ לשתיהן, אבל אסור לו ליבם אחת מהן מחשש שמא היא אחות זקוקתו, והתם לא תנן שאם עבר וכנס את אחת מהן אין מוציאים ממנו, ואם נאמר שנישואין מפקיעין זיקה א"כ גם שם הדין נותן שלא נוציא ממנו כי לאחר שנשא אותה הרי הזיקה נפקעת מאחותה והרי זאת

שנשא מותרת לו מעתה, וא"כ בע"כ צ"ל שאין נישואין מפקיעין זיקה. מיהו לפי דברינו הנ"ל לק"מ כי אכתי לא נפקעה הזיקה ממנה למפרע וא"כ אכתי הדין נותן שנוציא אותה כיון שנשא אותה באיסור דהא עבר על האיסור של נראה לנושא אחות זקוקתו*).

ועכ"פ הטעם שלא כתב הרש"ש כדברינו הנ"ל שצריכים שהזיקה תיפקע למפרע, הרי זה משום שהרש"ש בדבריו בדף כ"ג שם מחק מרש"י את המלה למפרע כי הוכיח שא"א לומר שלאחר שאח אחד ייבם או חלץ נפקעת הזיקה משאר האחין למפרע, ובאות ש"ט נאריך בענין זה (ועיין בדברי הרש"ש גופא בדף י"ח שם שרמזו קצת לענין זה דהיינו שהי אפשר ליישב על פי מאי דאיתא ברש"י בדף כ"ג "למפרע").

והנה הרש"ש עצמו תי' על קושייתו מהרישא שם, שאפילו תוס' שסוברים שנישואין מפקיעין זיקה הרי הם סוברים כן רק כשיש שם אח אחר אשר בכה"ג תשאר היבמה זקוקה להאח השני, אבל היכא שהוא האח היחיד, גם תוס' מודים שאין הנישואין שהוא עושה באחותה מפקיעין את הזיקה, וצ"ע מה היא סברת הדבר.

ועי' בבית שמואל בסי' קע"ו סק"א שר"ל שבהרישא של המשנה שם הדין הוא באמת שאם כנס לא יוציא כי נישואין מפקיעין זיקה, אלא שכתב שיש לדייק מדברי הנ"י על המשנה שם שהוא

סובר שבהרישא של המשנה שם אם כנס שפיר יוציא, וכתב הבית שמואל דהיינו משום שבאיסור כנסה**). וצריכים להוסיף לדבריו שאע"פ שנישואין מפקיעין זיקה אבל מ"מ אינן מפקיעין את הזיקה למפרע אלא רק מכאן ולהבא משום שהיא נעשית אחות אשתו משא"כ בהסיפא שאחיו עשה מעשה הרי זה מפקיע ממנו את הזיקה למפרע. ועכ"פ הב"ח שם סובר שגם בהרישא שם הדין הוא שאם כנס לא יוציא, אלא שהב"ח לא כתב מטעם שנישואין מפקיעין זיקה אלא כתב טעם אחר, ולקמן באות תט"ו נביא את דבריו.

(דש) בענין זיקה (שיטת הנ"י).

הנה הגרנ"ט כאן בתחילת דבריו על סוגיא דזיקה הביא מקשים סתירה בדברי הנ"י כאן בענין אם יש זיקה הוא מדאורייתא או מדרבנן (וכבר האריכו הראשונים בזה בפרק ד' אחין בדף כ"ז ע"ב), דכתב הנ"י וז"ל, והקשו ז"ל (על דינו של רבי יהודה בן בתירא) אחר שקידש הוה לן למימר שנפקעה זיקתה ואפילו לא יעשה אחיו מעשה, ויש שתירצו דכיון דקי"ל יש זיקה הרי היא כמקודשת אצלו הלכך אינו דין שתוציא מקודשת למקודשת, אבל לפ"ז אם נשא דין הוא דעדיף טפי ממקודשת ותוציא הזקוקה, אבל אינו מחוור זה בעיני המפרשים האחרונים דאי נישואין מפקעי זיקה

בעל באיסור ובדין הוא שנקנוס אותו להוציא.
** דס"ל דאיירי באופן שלא נשא קודם שבעל אלא הביאה עצמה היא החופה ואכמ"ל.

* ומכ"ש שאם נאמר דאיירי באופן שלא עשה חופה לפני שבעל דאז פשיטא שי"ל שלא יועיל לומר שנישואין מפקיעין זיקה כי בשעת ביאה הרי

שהטעם לזה הוא באמת משום שהאיסור של זיקה הוא רק מדרבנן. ואפילו את"ל שהנ"י כתב כמסתפק אבל אכתי י"ל שבה גופא הרי הוא מסתפק דהיינו באם הקידושין חלין מפני שהאיסור של קרובת זקוקתו הרי הוא רק מדרבנן או האם אינן חלין משום שהאיסור של קרובת זקוקתו הרי הוא מדאורייתא, וא"כ מאחר שפשט שהקידושין שפיר חלין א"כ נשאר שהאיסור של קרובת זקוקתו הוא רק מדרבנן. גם י"ל שאפילו אם האיסור של זיקה הוא מדרבנן אבל אכתי יש להסתפק אם הקידושין חלים כי אולי עשו חכמים חיזוק לדבריהם ואפקעניהו לקידושין מיני (כעין ההיא דכתובות דף ג').

ועכ"פ עיי"ש בתחילת השיעור שכתב הגרנ"ט ב' סברות למה לומר שהקידושין חלין אפילו אם האיסור של קרובת זקוקתו הוא מן התורה. והרשב"א בדף מ"א ע"א כתב שאם זיקה היא מהתורה קשה באמת איך הקידושין חלין בהציוור של ריב"ב.

שה) בענין זיקה, דרכו של הגרנ"ט.

עוד הקשה הגרנ"ט דלקמן בדף כ"ט ע"ב ובנדירים דף ע"ד ע"א רצו לומר שהטעם של התנא שסובר שהיבם יכול להפר הרי זה משום דס"ל יש זיקה וא"כ מכיון דחזינן שהדין של יש זיקה נותן להיבם כח להפר נדרים חזינן שהיא מן התורה (**), ואילו מפשטות הסוגיות

קידושין נמי מפקעי, דקידושין מדאורייתא וזיקה מדרבנן וכו' עכ"ל. הרי להדיא שכתב שזיקה היא מדרבנן, ואילו לעיל כתב וז"ל, יש זיקה, זיקת יבום אלימא למיהוי ככנוסה ואוסרת אמה על היבם משום חמותו דאפילו לאחר מיתה איכא איסורא מדאורייתא וכדאמרינן בגמרא הכא, ומיהו ראוי שתדע שאם קידשה לאם יבמתו, ואפילו בחיי, קידושין תופסין לו בה דלא אלימא זיקה לאפקועי שלא יהו קידושין תופסין בקרובותי, והכי מוכח מהא דריב"ב אע"ג דסבר יש זיקה ואסור באחותה עד שיעשה אחיו הגדול מעשה, קידושין שקידש לאחותה קידושין הוו, והוא אסור ביבמתו משום אחות אשתו והמעשה תלוי באחיו עכ"ל, ומזה שהוא מסתפק באם קידושין תופסין באחות זקוקתו מוכח דס"ל שהיא אסורה לו מדאורייתא, דהא אילו הי' רק איסור דרבנן א"כ בודאי קידושין תופסין בה [אבל ממה שכתב הנ"י שיש איסור דאורייתא אפילו לאחר מיתה אין ראי, כי יתכן שדבריו הנ"ל קאי על עיקר האיסור של חמותו, ועל זה כתב דחמותו אסורה עליו מן התורה גם לאחר מיתת אשתו, וכוונתו היא לומר שלפיכך גזרו רבנן גם באם זקוקתו לאחר מיתה, כ"כ הגרנ"ט שם] עכ"ד הגרנ"ט שם*).

מיהו באמת לא ראיתי בדברי הנ"י הנ"ל שהוא מסתפק באם קידושין תופסין באמה אלא הנ"י כתב כן באופן מוחלט והוכיח כן מדברי ריב"ב וא"כ לעולם איכא למימר

(** בספר אהל דוד כאן הביא בשם הגאון רבי משולם איגרא זצ"ל שאין ראי מהפרת

(* ועי' בקרן אורה על דף י"ח ע"ב על תד"ה שומרת וכו' שהקשה על הנ"י.

כאן נראה שרק ר"ש (לפי ר' אושעיא) לקמן בדף י"ח ע"ב סובר שזיקה היא ככנוסה מן התורה, אבל אנחנו אין לנו סוברים כן אלא הרי לנו סוברים שזיקה היא רק מדרבנן. וכן הרמב"ן והרשב"א בדף כ"ז ע"ב הסיקו שיש זיקה הוא רק מדרבנן עיי"ש.

עוד הקשה הגרנ"ט דהנה בסוגיית הגמרא שם פרכינן על רבי אליעזר שסובר שאפילו כשנפלה לפני ב' יבמין הרי הם יכולים להפר דנהי שהוא סובר שיש זיקה אבל הרי אין ברירה, ופי' הרא"ש בנדרים שם שהכוונה היא שבכה"ג אמרינן שאין זיקה אפילו לאחד מהם ומש"ה אפילו אם שניהם ביחד יפרו לא מהני, והר"ן פי' שלעולם הרי היא שפיר זקוקה לאחד מהם רק דלא ידעינן לאיזה והא דלא מהני אם שניהם יפרו הרי זה משום דין מיוחד בהפרת נדרים דבעינן למידע בשעת ההפרה מי הוא המיפר. ולכאורה קשה על ביאורו של הרא"ש דהא בסוגיית הגמרא כאן וכן בריש ד' אחין מבואר שיש זיקה גם בתרי. ברם לפי הר"ן י"ל שהכוונה כאן וכן בריש ד' אחין היא רק שכשיש ב' יבמין יש זיקה לאחד מהם אלא דלא ידעינן איזה מהם וכדרך שפי' הר"ן שם. מיהו באמת ברש"י בריש ד' אחין מבואר שהכוונה היא שכשיש שני יבמין קיימת דין זיקה לשניהם, דהיינו שהיא זקוקה באמת לכל אחד מהם, וא"כ גם לפי הר"ן קשה שהרי זהו דלא כהגמרא הנ"ל שבתרי נהי שיש

זיקה אבל אין ברירה, ע"כ קושיית הגרנ"ט. וחידש הגרנ"ט מתוך כך (וכן מתוך קושייתו על הנ"י שהבאנו בהאות הקודמת) שלפי המ"ד שסובר שיש זיקה, יש ציור שהאיסור של זיקה הוא מהתורה ויש ציורים שהאיסור של זיקה הוא רק מדרבנן, והיינו דהיכא שבאמת ייבם לבסוף א"כ מעתה איגלאי שגם קודם היבום היתה היבמה נחשבת כאשתו (ושפיר מהני מה שהיפר נדרה) כי המצב של זיקה הוא כתחילת הקנין כיון שסופה להתיבם, אבל היכא שחלץ לבסוף, או שמתה היבמה, או שקידש את קרובת יבמתו, אז איגלאי שלא הי' כאן מצב של תחילת קנין, כי מן התורה הדין של יש זיקה הוא רק משום שנתיבמה לבסוף, דאז חשיבא זיקה כתחילת הקנין, וא"כ היכא שלא נתיבמה לבסוף הרי איגלאי שאין זיקה, וכן היכא שיש ב' יבמין לא אמרינן שיש זיקה לשניהם מן התורה, אלא שהר"ן בנדרים שם סובר שלאחד מיהא שפיר יש זיקה רק דהוה ספק למי מהם היא זקוקה, ולפי דבריו יוצא שקרובתה אסורה עליו מספק איסור תורה, ואילו לפי הרא"ש יוצא שאין כאן זיקה מהתורה כלל. ועכ"פ כל זה הוא רק בדעת רבנן אבל ר"ש סובר שהמצב של זיקה הוא מחמת עצמו גדר של קנין ואישות, ואפילו אם לא ייבם לבסוף, וכיון שהוא סובר דהוי מחמת עצמו גדר של קנין מש"ה הרי הוא סובר שנוולד ולבסוף ייבם הרי זה כייבם ולבסוף נולד, ואפילו אם

אפילו מהתורה כמו יתומה שנשאת ונדרה בחיי בעלה דמיפר לה אע"פ שהנישואין הן רק מדרבנן כי על דעת בעלה היא נודרת.

נדרים שיש זיקה הוא מן התורה כי לעולם י"ל שיש זיקה הוא רק מדרבנן, רק מכיון שמדרבנן יש זיקה, ממילא הרי זה גורם שיוכל להפר

נולד ולבסוף לא ייבם, וכן אפילו בב' יבמין לפי הס"ד בדף י"ט ע"א (דלא כמסקנת אביי שם), אבל לדין המצב של זיקה אינו נחשב מחמת עצמו כקנין ואישות גמור אלא הרי זה רק בגדר תחילת קנין ואישות, וכל זה הוא מדאורייתא אבל מודים רבנן שחכמים שפיר תיקנו דין של זיקה בהציורים הנ"ל שאין כאן איסור זיקה מן התורה משום שרבנן שפיר החשיבו את המצב של זקוקה ליבום כמצב של אישות בזכות עצמו וכמו שר"ש עושה מן התורה, ולכן גם אם מתה היבמה הרי הוא אסור באמה לפי המ"ד שסובר שיש זיקה, אבל מהתורה אין המצב של זקוקה ליבום נחשב אישות בזכות עצמו. ולפי הנ"ל אתי שפיר גם למה אמרין יש זיקה גם בתרי יבמין כי גם בזה תיקנו רבנן את הדין הנ"ל, ועל כגון הני גווני איירי הרמב"ן והרשב"א בדף כ"ז כשכתבו שזיקה היא דרבנן, אבל כשיש רק יבם אחד וגם ייבם לבסוף, אז גם לפי רבנן דר"ש יש דין של זיקה מהתורה (ועיין שם אין שתי הגרנ"ט עי"ז את הסתירה בהנ"י).

וראו להוסיף שלכאורה יש להקשות שהרי לפי הגרנ"ט יוצא דהיכא שמתה ואיגלאי מילתא למפרע שלא היתה זקוקה, בכל זאת קבעו חכמים דין דרבנן של זיקה

ואסרו את קרובותי, ואילו לעיל באות ש"ב הבאנו שי"ל שהיכא שחלץ לה אח אחד איגלאי מילתא שלא היתה זקוקה לשאר האחין וזהו הטעם למה מעתה הרי הם מותרים בקרובותי, הרי דהיכא שאיגלאי מילתא למפרע שלא היתה כאן זיקה לא קבעו רבנן שום איסור. מיהו נראה שאין מזה שום סתירה להגרנ"ט כי יש לחלק דהיכא שאיגלאי מילתא שהיתה זקוקה לאח אחר הקילו רבנן יותר על האח הזה, ופשוט.

גם צריכים להוסיף שלכאורה הטעם שגזרו רבנן איסור זיקה (לפי המ"ד שסובר יש זיקה) אפילו היכא שמן התורה אין זיקה הרי זה משום סייג, דהיינו שגזרו אטו הציור דאורייתא של זיקה, וא"כ יוצא שלפי המ"ד שסובר שאפילו בהציור דאורייתא אין שום דין דאורייתא של זיקה א"כ לדידי' ה"ה דליכא איסור דרבנן של זיקה*).

(שו) הציורים של עשה בה מאמר, ושל רבן גמליאל, ושל ארבעה אחין, לפי הגרנ"ט.

הנה בסוגיין מיייתנן ראי' שאין זיקה

ועכ"פ כל זה הוא לפי רש"י בסוגיית הגמ' כאן שפירש שטעמו של ר"ע גם לפי המסקנא בדף כ"ט שם הרי הוא משום דס"ל שאין זיקה אפילו בחד, אבל תוס' בסוף דף כ"ט פירשו שלפי האמת אין טעמו של ר"ע משום דס"ל שאין זיקה (וכדאיתא בתחילת הגמ' שם) אלא טעמו הוא משום שאפילו אם יש זיקה אבל אין היא דומה לארוסה דעלמא (שיכול הארוס להפר) משום שאין חייבין עלי' סקילה.

* ולכאורה הי' נראה שרבי עקיבא סובר שאין זיקה אפילו בהציור דאורייתא שהרי הוא סובר שאפילו יבם אחד אינו יכול להפר, והרי שם הרי זה ציור דאורייתא של זיקה.

מיהו אולי גם ר"ע מודה שיש דין דאורייתא של זיקה רק שהוא סובר שא"א להתיר לה את הנדר ע"י הפרת היבם ע"פ הדין דאורייתא של זיקה כי הוא חושש שמא ימות היבם או היבמה. מיהו בגמרא בדף כ"ט ע"ב איתא משום שאין זיקה.

מהא דתנן במשנתנו שאם עשה האח מאמר צרתה חולצת ולא מתיבמת ואס"ד שיש זיקה א"כ גם בלא מאמר הרי היא צרת אשת אח שלא הי' בעולמו בזיקה אלא בע"כ צ"ל שאין זיקה. ונראה שיש ראי' מזה רק דלית לי' להתנא את הדין זיקה מדרבנן אבל אכתי יתכן שהוא מודה להדין זיקה דאורייתא, שהרי הציור של המשנה הוא ציור של זיקה דרבנן, דהא מכיון שמת האח הרי איגלאי מילתא שלא היתה היבמה סופה להתיבם לו וא"כ אין כאן זיקה מדאורייתא אלא לכל היותר רק זיקה מדרבנן.

עוד מיייתנן בסוגיין ראי' שר"ג סובר שאין זיקה שהרי הוא מתיר לבעול את הקטנה בקטנותה, וכן כשהיא נעשית גדולה, ואינו אוסר משום אחות זקוקתו, ונראה שגם מזה אין ראי' אלא להא לחוד שלית לי' הדין זיקה מדרבנן, אבל אכתי יתכן לומר שהוא שפיר מודה להאיסור של זיקה בהציור דאורייתא דהא גם הציור של ר"ג הרי הוא ציור ששייך בו רק זיקה דרבנן דהא מכיון שבדעתו לבעול את הקטנה לשם קידושין כשהיא תהי' גדולה א"כ יוצא שאין סופה של היבמה להתיבם לו שהרי סופה להיות אחות אשתו וא"כ לא שייך לאסור את הקטנה עליו אלא משום זיקה דרבנן, ואין להקשות דמ"מ הי' אסור לו לבעול את הקטנה כי היבמה היא עוד בחזקת זקוקה לו מדאורייתא, דזה אינו, אלא מותר לו לסמוך שיבעול את הקטנה בגדלותה וכ"ש שמותר לו לבעול בגדלותה כיון שע"י הביאה הרי הוא מפקיע למפרע את הזיקה דאורייתא (ועי' בהערה לעיל בסמוך).

והנה עוד מיייתנן בסוגיין את המשנה של ד' אחין ואמרינן דאס"ד אין זיקה ליבם האי חדא וליבם האי חדא, אע"כ דיש זיקה, ולכאורה יש לעיין למה קשה מזה על רב הונא שאמר שאין זיקה דהא כבר ביארנו שגם רב הונא יכול לסבור שיש זיקה בהציור דאורייתא של זיקה. מיהו לק"מ כי גם הציור של ד' אחין הרי הוא ציור של איסור זיקה דרבנן אבל אין שם איסור זיקה דאורייתא, דהא איירי שם באופן שיש שני יבמין וכבר הבאנו שבכה"ג ס"ל להרא"ש שאין זיקה מדאורייתא, ועוד דהא ע"י שהוא ייבם לחדא הרי מתגלה למפרע שאחותה לא היתה זקוקה לו וא"כ יוצא שאין זה ציור של זיקה דאורייתא אלא רק ציור של זיקה דרבנן ולכן שפיר מיייתנן שאם איתא שאין איסור של זיקה דרבנן א"כ ליבם האי חדא וליבם האי חדא, אע"כ צ"ל דשפיר יש איסור דרבנן של זיקה ומש"ה הרי זה אסור. ואין להקשות שבכל זאת מכיון שע"י ביאה זו גופא הרי הוא מפקיע את הזיקה שהרי היא נעשית עליו ערוה של אחות אשתו א"כ אין סיבה לאסור את הביאה הזאת, ולא דמי למתה כי התם הרי הזיקה לא פקעה, אבל הכא הרי הביאה הזאת גופא פועלת להפקיע את הזיקה ע"י שהיא עושה אותה לאחות אשתו (והרי ע"י ביאה זו הרי היא נעשית נשואה ונישואין שפיר מפקיעין זיקה כמש"כ תוס' בדף י"ח ריש ע"ב), וא"כ בדין הוא שתהי' הביאה מותרת וכהדרך שביארנו כבר בנוגע לזיקה דאורייתא דמכיון שע"י הביאה הזאת גופא מתגלה למפרע שאינה זקוקה מדאורייתא, ממילא הביאה מותרת, וא"כ גם בנוגע

לזיקה דרבנן נאמר שהביאה מותרת כיון שהיא מפקיעה את הזיקה, זה אינו, כי בנוגע לזיקה דרבנן הלא ע"י מה שהיא נעשית אחות אשתו אין מתגלה שמעולם לא היתה זקוקה לו (כמו בנוגע לזיקה דאורייתא), אלא לעולם גם עכשיו הרי זה נשאר אמת שעד עכשיו הי' כאן איסור זיקה דרבנן, רק שמה שהוא מיבם את אחותה הרי זה מפקיע את הזיקה מכאן ולהבא ולכן שפיר יש לאסור הך ביאה גופא, והבן. ויתכן שכל זה הוא בכלל כוונת הגרנ"ט בסוף השיעור שם עיי"ש (שו"ר בירושל' יעקב בדף כ"ט באמצע דבריו על תד"ה יעשה וכו' שהעיר כהנ"ל למה בהציוור של אחיות אין היתר ליבם כיון שהוא מפקיע ע"ז את הזיקה ועיי"ש שדחך בזה הרבה).

שז) המפרשים שסוברים שאפילו רבנן דריב"ב מודים שאסור לבעול קרובת זקוקתו.

הנה לקמן בדף כ"ג ע"ב תנן מי שקידש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזו מהן קידש נותן גט לזו וגט לזו, מת ולו אח אחד חולץ לשתיהן, היו לו שנים אחד חולץ ואחד מיבם, ובגמרא שם איתא דהא דאסור ליבם ברישא הרי זה משום שאולי זאת שהוא כונס אינה אשתו של המת אלא אחותה וא"כ הרי הוא פוגע באחות זקוקתו, ובהגהות הר"ש מדעסויא בסוף המס' כאן בדבריו על תד"ה לימא וכו' נתעורר דאכתי לא אתי שפיר המשנה שם לפי רבנן דריב"ב שסוברים שאין זיקה. ורצה לומר מתוך כך שבין לפי ריב"ב

ובין לפי רבנן יש איסור לבעול את אחות זקוקתו, וכל המחלוקת שביניהם היא רק היכא שקידש את אחות זקוקתו, דרבנן סוברים שלאחר שקידש את אחות זקוקתו הרי היא מותרת וריב"ב סובר שיש זיקה וממילא אין לחלק בגלל הקידושין וכמש"כ תוס' שאם סוברים שיש זיקה אז הסברא נותנת שקידושין אין מפקיעין זיקה, אבל לעולם גם רבנן מודים שיש איסור ביאה על אחות זקוקתו קודם שקידש את אחותה. אמנם לא ביאר הר"ש את סברת רבנן, דלכאורה אין סברתם מובנת, דהא ממ"נ אם הם סוברים שאין זיקה א"כ למה אסור לבעול את אחות זקוקתו לפני קידושין. מיהו לפי הגרנ"ט הדבר מובן היטב, והיינו משום דהיכא שלא קידש את אחות זקוקתו, אלא הרי הוא רוצה רק לבעולה, אז לכו"ע יש איסור של זיקה כי כו"ע מודים בהציוור דאורייתא של זיקה, ורק היכא שקידש את אחותו זקוקתו ואיגלאי שאין כאן זיקה דאורייתא, רק התם פליגי באם יש דין של זיקה דרבנן.

מיהו לכאורה אין זה נכון כי גם בדף כ"ג שם הציור של היו לו שני אחים הרי הוא ציור של זיקה דרבנן כי יש שם שני אחים וכמו שביאר הגרנ"ט בדעת הרא"ש ובכל זאת חזינן שגם רבנן אוסרים לבעול תחילה. ואפילו לפי מה שביאר הגרנ"ט שלפי הר"ן גם כשיש שני אחים הרי זה ציור של זיקה דאורייתא אבל גם לפ"ז אין זה נכון, והיינו משום שאפילו אם נאמר שגם רבנן מודים שאסור לבעול את אחות זקוקתו קודם שקידשה אבל בכל זאת בע"כ צ"ל שהם סוברים שמותר לבעולה

איתא כעיקר חידושו של הר"ש, דהיינו שרבנן מודים היכא שבעל בלי לקדש תחילה, ושגם לדידהו יש בהציור של המשנה שם איסור של אחות זקוקתו, וגם על דבריהם קשה מה שהקשינו דהא התם נהי שלא קידש תחילה אבל הרי ע"י הביאה הזאת הרי הוא מתכוין לקדשה (וכן מבואר בלשון תוס' שם) והרי מוכח מהציור של ד' אחין שרבנן סוברים גם בציור כגון זה שאין זיקה וכדאמרינן בגמרא שלפי רבנן דסברי אין זיקה הטעם של המשנה של ד' אחין הרי הוא משום שאסור לבטל מצות יבמין.

והנה מצאתי שיטה אחרת בראשונים, הובאה ברשב"א ועוד ראשונים בדף כ' ע"א שסוברים שאפילו המ"ד שסובר שאין זיקה הרי הוא מודה שיש איסור דרבנן לבעול אותה משום מראית עין. ועי' ברשב"א שם בד"ה אחותה וכו' שכתב וז"ל, ויש מדקדקים מכאן (מהמשנה והגמרא שם) דאפילו מ"ד שאין זיקה ומותר לבטל מצות יבמין (מודה) שאסור לבעול לכתחילה ולפגוע באחות זקוקתו משום דנראה כפוגע באחות ארוסתו (כלומר משום מראית עין). וקשיא לי דהא אמרינן בריש פירקין א"ר הונא אמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה אלמא קסבר אין זיקה, ולימא הלכה כמ"ד אין זיקה, ופירקין אי אמר הכי הו"א אפילו מחיים קמ"ל דוקא לאחר מיתתה אבל

היכא שהוא מתכוין לקדשה ע"י הך ביאה גופא, דהא כן חזינן מהמשנה של ד' אחין שהרי התם ע"י הביאה הרי הוא קונה אותה עכשיו בקנין יבום, ולא קנה אותה מקודם לכן, והרי בגמרא אמרינן שלפי רבנן ליכא איסור בכה"ג משום בועל אחות זקוקתו אלא משום דאסור לבטל מצות יבמין, וא"כ חזינן דהיכא שע"י הביאה הזאת גופא הרי הוא קונה אותה, בודאי ליכא איסור לפי רבנן מצד אחות זקוקתו*, והרי המשנה בדף כ"ג בודאי איירי באופן שהוא מתכוין שאם אין זאת יבמתו הרי הוא רוצה לקנותה בביאה זו בתורת קידושין דאל"כ הרי הוא מכניס את עצמו לספק ביאת זנות כל חייו, וכן נקטו המפרשים שם, וא"כ מכיון שכן אכתי צריך להיות מותר לפי רבנן.

ולכאורה צ"ל שלפי רבנן הטעם של המשנה בדף כ"ג שם הוא באמת משום שאסור לבטל מצות יבמין ולא משום שמא קפגע באחות זקוקתו, ומאי דאמרינן בגמרא שם משום אחות זקוקתו כוונת הגמרא היא רק לפי ריב"ב אבל לא לפי רבנן. מיהו אכתי יקשה לפ"ז למה לא הביאה הגמרא כאן את המשנה ההוא בתור רא"י שיש זיקה, ותדחה דהתם הרי זה משום שאסור לבטל מצות יבמין, וכדרך שהביאה הגמרא את המשנה של ד' אחין, דהא המשנה בדף כ"ג שנוי קודם.

שוב ראיתי שבתוס' בדף כ"ג ע"ב

דכיון שהוא מקדשה אם כן איגלאי מילתא למפרע שלא היתה אחותה זקוקה לו ושלא הי' כאן תחילת קנין.

(* ולפי ביאורנו הנ"ל הטעם שסוברים רבנן בכהאי גוונא שאין כאן איסור של אחות זקוקתו הרי זה משום שאין זה ציור של זיקה מהתורה

מחיים לא דאסור לבטל מצות יבמין, אלמא למ"ד אין זיקה אפילו בחד, אי לא דאסור לבטל מצות יבמין שרינן ל' לישא לכתחילה ולא חיישינן למראית העין. ועוד דאי אתה אומר כן היכי פשטינן מדרבי יהודה בן בתירא דאמר אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך הגדול מעשה דקסבר יש זיקה, דלמא אין זיקה ס"ל ולכתחילה לא ישא משום דנראה כפוגע בארוסתו, וי"ל בזו, דשאני התם דנפלה ארוסתו קמי תרי, ובתרי לא מיחזי כולי האי כאחות אשתו, ועוד קאי גדול דמצוה עלי' דידי' רמיא. ומרבנן דפליגי עלי' דרבי יהודה נמי ליכא לאקשוויי מהאי טעמא, דשאני שני יבמין מיכס אחד. ומהאי טעמא נמי ליכא לאקשוויי מהא דאמרינן לעיל ואס"ד אמר ר"מ אין זיקה הני מתרי בתי קא אתיין האי ליכס חדא והאי ליכס חדא, דשאני התם דנפלי קמי תרי, והא דתנן ר"ג אומר אם מיאנה מיאנה ואם לאו תמתין עד שתגדיל כלומר ויבעול והויא מקודשת ותצא הלזו משום אחות אשה דאלמא מותר לבעול לכתחילה ואפילו ביכס אחד, איכא לדחויי דהתם כיון שיושבת תחתיו ומשמשו קודם שמת אחיו, אע"פ שהיא קטנה ליכא משום מראית עין, אבל ההיא דרב תיובתא כדכתיבנא עכ"ל.

שח) ראיות שלכו"ע זיקה גורמת דינים מסוימים מן התורה.

הנה כבר הבאנו את דברי הגרנ"ט שהוכיח מזה שמהני זיקה לזכות אותו

בהפרת נדרים דיש דין של זיקה שהוא מן התורה. וכתב הגרנ"ט שלפי המ"ד שיש זיקה יש ציור שזיקה היא מן התורה ויש ציור שהיא מדרבנן וכמו שביארנו. ובהציור שזיקה היא מהתורה אז האיסור של קרובת זקוקתו הוא מן התורה. ובספר אהל דוד כאן הביא בשם הגאון רבי משולם איגרא זצ"ל שאין ראי' מהפרת נדרים שיש זיקה הוא מן התורה כי לעולם י"ל שיש זיקה הוא רק מדרבנן, רק שמכיון שמדרבנן יש זיקה הרי זה גורם שיכול היכס להפר אפילו מהתורה כמו יתומה שנדרה בחיי בעלה דמיפר לה אע"פ שהנישואין הן רק מדרבנן כי היא נודרת על דעת בעלה.

ובספר קהלות יעקב בסי' ט"ז סק"ב ראיתי שהוכיח ג"כ מהפרת נדרים שזיקה היא מהתורה אלא שביאר הקה"י את הענין בדרך אחרת, והיינו שגם המ"ד שסובר אין זיקה מודה שיש מהתורה זיקה וקשר מסוים בין היכס להיבמה וזה סגי בשביל הפרת נדרים ועוד כמה דברים וכמו שנביא, רק שאין זה מספיק כדי לאסור את קרובת זקוקתו עליו, אלא דבר זה הוא רק מדרבנן וגם בזה יש מחלוקת אם יש זיקה או אם אין זיקה כלומר אם רבנן גזרו כן או לא.

ועוד הוכיח שם שלכו"ע יש מהתורה זיקה וקשר מסוים מסוטה דף י"ח ע"ב דאמרינן שהסוטה נשבעת אמן שלא סטיתי שומרת יבם ומוכיחים שם מזה שאם היא מזנה הרי היא נאסרת על היכס, ומוכח מזה שיש ביניהם קשר של אישות דאל"כ למה היא נאסרת עליו.

וכן הוכיח מקידושין דף י"ד ע"א וגיטין

דף י"ח ע"א

(שט) שומרת יבם שמתה אסור באמה (בענין למה מיתת היבמה לא מפקיעה את הזיקה משא"כ חליצת אח אחד מפקיעה את הזיקה משאר האחים ומתיר להם את אמה).

א. דרכם של המאירי והאור שמה, וכן דרכו של הב"ח.

ע"י בגמרא דמיייתין מימרא דרב יהודה דשומרת יבם שמתה אסור באמה ומפרשין דהיינו משום דזיקה בכדי לא פקעה, כלומר דגם לאחר שמתה היבמה הרי היא נשארת זקוקתו והרי הוא אסור בקרובותי. והנה לאחר שקיבלה היבמה חליצה מאח אחד חזינן ששאר האחין מותרים בקרובותי ושע"י חליצת החולץ שפיר פקעה הזיקה משאר האחין דהא חזינן דקאמר ריב"ב שימתין עד שיעשה אחיו מעשה, הרי שלאחר שיעשה אחיו מעשה הרי אחותה מותרת להאח הזה שקידשה, והכי תנן נמי לקמן בדף מ' ע"א - ע"ב שהחולץ אסור בקרובי חלוצתו אבל האחין מותרים, וצ"ב למה חליצת היבמה מאח אחד שפיר מפקיעה את הזיקה מהאח השני אבל מיתת היבמה אינה מפקיעה את הזיקה ממנו.

והמאירי כאן בד"ה ולמדת וכו' עמד על זה וכתב וז"ל, וכן לא סוף דבר מחיים וכו' (שהוא אסור באמה) אלא אף לאחר מיתה וכו' דזיקה בכדי לא פקעה, ואין מיתה מפקיעתה אלא יבום או חליצה מפקיעתה למפרע עכ"ל, הרי שכתב שלאחר שעשה

דף פ"ג ע"ב דאמרינן שם שהיבם "אסור לה".

וכן הביא מוכיחים מקידושין דף ד' ע"ב דאמרינן מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, ופירש"י בד"ה שכן זקוקה ועומדת וז"ל, זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא כדי לגמור עכ"ל, והתם איירי מדאורייתא עיי"ש.

וכן הביא מוכיחים מדעת ר"ת בדף ס"ז ע"ב בתד"ה קנין וכו' שמדאורייתא יבמה בת ישראל הזקוקה לכהן אוכלת תרומה משום דקנין כספו קרינן בה.

וכן הוכיח ממה שכתב הרמב"ן לפרש הא דאמרינן בדף כ' ע"ב מסתברא חייבי לאוין תפסי בהו קידושין ומש"ה יש לרבות אותן לחליצה, דקשה הא באותה יבמה שהיא חייבי לאוין לא תפסי בה קידושין לפי הדרשה של רב גידל דהא אמרינן שאם בעלו לא קנו, ומפרש הרמב"ן בד"ה ומפקינן וכו' דמ"מ קרינן בה יבמתו משום דתפיס בה זיקה וזיקה בכדי לא פקעה ומש"ה הרי היא צריכה חליצה, הרי שיש קנין זיקה מדאורייתא דהא קאי שם על קרא דיבמתו.

והנה מלשון רש"י כאן בד"ה אין זיקה וכן בדף כ"ו ע"א בד"ה יש זיקה משמע באמת שלכו"ע יש זיקה מסוימת וקשר מסוים בין היבם להיבמה רק דפליגי בענין אם סגי בזה כדי לאסור קרובות וכן כדי לזכות אותו בהפרת נדרים. מיהו מלשונו בדף מ"א ע"א בד"ה הלכה וכו' משמע שהמ"ד שסובר אין זיקה סובר דליכא שום זיקה כלל עיי"ש.

אחיו מעשה וייבם או חלץ א"כ מעתה נשאר שאף פעם לא היתה זקוקה לשאר האחין ושלא נפלה לפנייהם ליבום אלא רק להאח המיבם או החולץ אבל לא לשאר האחין, וא"כ לפ"ז יוצא שבאמת גם חליצת האח אינה מפקיעה את הזיקה משאר האחים אלא הרי היא קובעת שמעולם לא היתה זקוקה להם, ולכן הרי הם שפיר מותרים בקרובותי, אבל לאחר מיתה לא אמרינן שמעולם לא נפלה ליבום, אלא בודאי נפלה ליבום, רק שמתה מתוך זיקתה והרי זה כאילו המשיכה לחיות בלי יבום (ובלי חליצה*).

מיהו לכאורה צ"ע משום שמהמשנה והגמרא לקמן בדף מ' ע"א וע"ב משמע דזה שהחולץ אסור בקרובי חלוצתו הרי זה דין חדש שבא בגלל שחלץ, דכיון שחלץ הרי היא דומה לגרושתו כי חליצה דומה היא לגירושין ומש"ה גזרו חכמים אטו קרובת גרושתו, וכן פי' המאירי שם להדיא, ואילו לפי הנ"ל למה בעינן לזה, תיפוק לי'

משום שרק מהאחין נפקעה הזיקה למפרע אבל מיני' דידי' לא נפקעה הזיקה למפרע אלא רק מכאן ולהבא ע"י שחלץ, וא"כ הדין נותן שקרובותי' תשארנה אסורות עליו משום זה שהיתה זקוקה לו לפני החליצה, וכמו בגירושין שגם לאחר גירושין הרי הוא אסור בקרובותי', וא"כ הדין נותן שהקרובות תשארנה אסורות לו אפי' אם חליצה לא היתה נראית כגירושין ולא הי' שייך לטעות ביניהם, דבכל זאת בדין הוא שתשארנה אסורות לו בגלל הזיקה הקודמת, וא"כ למה בעינן תקנה מיוחדת שעשו חכמים חלוצה כגרושה מפני שמעשה חליצה דומה למעשה גירושין.

ודוחק מאד לומר דבעינן גזירה מיוחדת של קרובי חלוצתו רק כדי לאסור גם את השניות של חלוצתו כי מצד שהיא זקוקתו אין אוסרים שניות כמו שמבואר בדף מ' ע"ב וברש"י שם**), דזה אינו, דלכאורה דחיק טובא לומר שכל התקנה היתה רק

* והנה לעיל באות ר"ב הבאנו שיש לומדים את סברת ר"ל בדף י' ע"ב שטעמו שם הוא משום שע"י חליצת אח אחד נקבע שמעולם לא היתה זקוקה לשאר האחין אבל ר"י שם חולק וסובר שהאח החולץ שליחותייהו דאחין קעביד, ומדברי רבי יוחנן מוכח לכאורה דלא נקבע למפרע שלא נפלה קמי כל האחים אלא גם הם נחשבים כחולצים. מיהו ראיתי באור שמח בקונטרס זיקה אות ט"ז שכתב שם כסברת המאירי שחליצת אח אחד מפקיעה את הזיקה משאר האחין למפרע (כן מבואר בכל הס"ק שם שכוונתו היא להפקעה למפרע), וכתב שגם רבי יוחנן יכול לסבור כן, וז"ל בד"ה אך דא וכו', דכבר ביארנו שיטת הבבלי דחולק על הירושלמי וסובר דאין לחלק כלל בין היכא שיבמה להיכא שמת או מתה,

ושומרת יבם שמתה אמר שמואל דיש זיקה וזיקה בכדי לא פקעה ואסור באמה, בכל זאת הרי שעשה אחיו מעשה שחלץ הלא מותרין האחין באחות החלוצה כמפורש במשנתנו פרק החולץ, וכן כי חלץ לאחת נפקע הזיקה מצרתה, ואף לרבי יוחנן דאין חייבין כרת האחין על הצרה וכל שכן הוא, זה רק משום מי איכא מידי דאי בעי וכו' והשתא קיימו עלה בכרת, אבל לזה נפקע הזיקה וכו', אבל במיתה אמרינן דאילו הי' חי הי' מיבם וכו' עכ"ל, ומוכח מכל דבריו שם שכוונתו היא שע"י חליצה נפקעת הזיקה למפרע עיי"ש. ** עיין שם באות תרכ"ז שביארנו ענין זה וגם הבאנו את דברי היסוד של שלמה כאן בסיומן ב' שכתב דשפיר גזרו שניות בזקוקה, וכתב לדייק כן מלשון הרמב"ם עיין שם.

בכדי להוסיף שניות. ועוד דהא יש צד בהגמרא שם שגם השניות של חלוצתו מותרות ושלא גזרו שניות בחלוצה (מיהו להלן באות תרכ"ו נבאר ששפיר יש דרך בהגמרא שם שכל הדין של קרובי חלוצתו הוא כדי להוסיף שניות ודלא כמו שכתבתי שזה דוחק).

שו"ר בב"ח בריש סי' קע"ו שכתב שחליצה מפקעת את הזיקה למפרע גם מהחולץ ודלא כמו שנקטתי לעיל. ולפי דבריו ניחא למה בעינן לאיסור חדש של אחות חלוצה מטעם שחליצה דומה לגירושין, והיינו משום שאם חליצה לא היתה דומה לגירושין, אז לא היתה אסורה, ואע"פ שקרובי גרושתו אסורות היינו משום שהתם הגירושין הרי אינה עוקרת את הנישואין למפרע.

שו"ר באמרי משה בסי' ז' שכתב כעיקר הדרך הנ"ל שהאחין מותרים בקרובי החלוצה משום שפקעה מהם הזיקה למפרע אלא שצידד כמה דרכים בביאור דבר זה, דבסקכ"ה - כ"ו צידד לומר שע"י החליצה מתברר שבאמת מעולם לא היתה זקוקה לשאר האחין ושעד עכשיו הי' לנו חסרון ידיעה. ושוב הקשה על זה מה שהקשינו בהערה לעיל בסמוך דהא זוהי סברת ר"ל בדף י' ע"ב שסובר שלאחר חליצה יש כרת על האחין והצרות אבל רבי יוחנן אינו סובר כן אלא הרי הוא סובר שגם לאחר החליצה הרי זה נשאר אמת שהיתה פעם זקוקה לכל האחים. ועוד הקשה שאם זיקה היא מן התורה (ולפי ר"ש שסובר זיקה ככנוסה דמיא) א"כ למה אין הקרובות אסורות על החולץ עצמו מן התורה. ושוב כתב לפרש (בסקכ"ז) שהחליצה

עוקר (ולא מברר) את הזיקה למפרע מכל האחין והצרות, וגם מהחולץ בכלל, וזהו כדרכו של הב"ח שגם מהחולץ נעקר הזיקה למפרע. וביאר שם האמרי משה שלפ"ז ניחא הא דאין חיוב כרת על האחין והצרות לפי רבי יוחנן והיינו משום דלא אמרינן שנתברר למפרע שלא היתה מעולם זקוקה להם, אלא לעולם היתה שפיר זקוקה לכולם רק שהחליצה מפקעת את הזיקה למפרע, וכיון שעכ"פ היתה זקוקה לכולם, הותר האיסור של אשת אח מכולם. וע"ע בסקכ"ח וכ"ט שכתב עוד שני ביאורים בענין אין פקעה הזיקה למפרע, אלא שדחה אותם.

וע"ע בישרש יעקב כאן בד"ה בגמ' וכו' בענין אם ע"י חליצה איגלאי שלא היתה זקוקה לשאר האחים.

ב. הצעת דרך אחרת בענין למה חליצה מפקיעה זיקה משא"כ מיתה.

והנה לכאורה י"ל דרך אחרת בענין למה בעינן גזירה מיוחדת של קרובי חלוצתו ולא סגי בזה שהיתה זקוקה לו מקודם, והיינו משום דנהי שקרובת אשתו אסורה עליו גם לאחר גירושין, אבל היינו משום שהמעשה קידושין בתחילה אסר אותה עליו לעולם, ואפילו על הזמן שלאחר גירושין, אבל בזקוקתו הרי לא עשה בה מעשה קידושין בתחילה אלא הרי היא נופלת לו ליבום מאל"י, וא"כ מה שהוא אסור בקרובותי אינו משום שהי' כאן מעשה קידושין שאוסר את הקרובות לעולם, אלא מה שהוא אסור בהקרובות הרי זה משום המצב של מקצת אישות

שקיים בינו לבין היבמה בכל רגע ורגע, ומש"ה הדין נותן שלאחר שחלץ יהי' מותר בקרובותי, ומש"ה בעינין תקנה מיוחדת דמכיון שחלוצה דומה לגרושה מש"ה גזרו גזירה מיוחדת לעשות חלוצה כגרושה.

וכעין דרך זה י"ל גם בביאור דבר אחר שקשה בענינים אלו, שהרי הדין הוא שהיכא שהיא נעשית ערוה על היבם לאחר שנפלה ליבום הרי היא מותרת לשוק ואינה צריכה חליצה אלא פקעה זיקתה, ואילו היכא שאשה נתקדשה לאיש ושוב נעשית ערוה שיטת תוס' בדף מ"ט ע"ב היא דלא פקעי הקידושין [ושיטת רש"י שם היא דשפיר פקעי*], ולפי הנ"ל י"ל דשאני קידושין משום שמעשה הקידושין אוסר אותה לעולם, וס"ל לתוס' שהקידושין אוסרין אותה אפילו על הזמן שלאחר שתיעשה ערוה, אבל ביבום הרי היא אסורה לשוק בגלל המצב של זיקה של אותו רגע והרי נתבטלה הזיקה ע"י שנעשית ערוה ומש"ה הרי היא מותרת לשוק (ועי' בקובץ הערות בסי' י"ב סק"א).

מיהו השתא דאתינן להכי תו לא בעינן את סברת המאירי בנוגע ללמה האחיך מותרים בקרובת החלוצה משא"כ לאחר מיתת היבמה, דהא אפילו אם לא נאמר שע"י החליצה נקבע למפרע שלא היתה זקוקה להם, בכל זאת אתי שפיר למה קרובותי' מותרות להם, והיינו משום שנתבטלה הזיקה לגמרי מכאן ולהבא ע"י

החליצה, והכא לא הי' שום מעשה קידושין בתחילה שיאסר אותן על האחים לעולם, ורק על האח החולץ הרי הן נשארות אסורות משום שכיון שהוא חלץ לה הרי היא דומה לגרושה ושייך למיגזר גזירה חדשה אטו קרובת גרושתו, אבל לאחר מיתת היבמה שפיר נשארים האחים אסורים בקרובותי' כי לאחר מיתת אשתו י"ל שאשתו עדיין נקראת שארו ולא נפקעה האישות לגמרי וא"כ ה"ה לגבי המקצת אישות של זיקה דגם בזה י"ל שלאחר מיתת היבמה הרי היא נשארת כשארו במקצת ולא דמי ללאחר גירושין וחליצה ומש"ה קרובותי' נשארות אסורות.

שו"ר בקובץ הערות בסי' י"ב סק"ב שכתב כדברינו הנ"ל בביאור הענין למה הותר האיסור של קרובי זקוקתו לאחר שחלץ והפקיע את הזיקה (אלמלא האיסור החדש של קרובי חלוצתו) משא"כ קרובי אשתו אסורות גם לאחר גירושין, וביאר כהנ"ל דהיינו משום דהתם הקידושין אסר אותן לעולם אבל בזיקה מה שהקרובות אסורות הרי זה משום המצב של זיקה של כל רגע ולכן כשנתבטל המצב נתבטל האיסור, וכן גם במתה היבמה היינו אומרים כן אילו היתה הזיקה נפקעת, רק שמיתה אינה מפקעת את הזיקה [משום שהיא עדיין נקראת שארו וכמו שביארנו**].

והנה כעין דברי המאירי כתב גם רש"י

זה בזה הביאו בקידושין שם שפי' ה"ר שלמה מדרוש את דברי הגמ', ועיי"ש ברש"ש שנתעורר על זה.

** וגם הקובץ הערות נקט כדברינו הנ"ל שהאיסור של אחות חלוצתו הוא איסור חדש

* 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

בדף כ"ג ע"ב דעיי"ש דתנן שאם אדם אחד קידש אחת משתי אחיות ואין ידוע איזו מהן קידש ומת ויש לו שני אחין הדין הוא שאחד מהן חולץ לאחת מהן ואז השני מותר ליבם את השני כי לאחר שחלץ הראשון לאחת מהן השני מותר בהשני' ממ"נ, דהא אם היא היבמה האמתית הרי ניחא, ואפילו אם היא אחות היבמה אבל הלא לאחר שאחיו חלץ להיבמה הרי האח הזה מותר בקרובותי' וכדתנן בדף מ' שהאחין מותרין, אבל הראשון אסור לו ליבם תחילה לאחת מהם מהן כי שמא הוא פוגע באחות זקוקתו. ושוב תנן שאם קדמו וכנסו, כלומר שאם הראשון לא חלץ אלא כנס באיסור, אין מוציאין, ופירש"י דהיינו משום שהראשון יכול לומר אני קבלתי את היבמה ואפילו אם לא קיבל את היבמה אלא פגע באחות זקוקתו אבל מכיון ששוב ייבם האח השני את השני' הרי ליכא איסור כי היבום של אחיו מפקיע את זיקתה למפרע מהאח הראשון וכמש"כ המאירי.

ברם יתכן שרש"י לא הוצרך לומר שהזיקה נפקעת למפרע כדי להסביר למה

הראשון מותר באחותה של היבמה מכאן ולהבא וכדרך שביאר המאירי, אלא גם בלא"ה הרי זה אתי שפיר אפילו אם היבום של אחיו מפקיע את הזיקה מהאח הזה רק מכאן ולהבא וכדרך שביאר הקובץ הערות, רק דכתב רש"י שהוא מפקיע את הזיקה למפרע כי ה"י קשה לו לרש"י דהא בשעה שהאח הראשון כנס קודם שייבם אחיו את השני', הרי עבר איסורא כי באותה שעה היתה היבמה זקוקה לו וא"כ אמאי לא קנסינן ל"י להוציא משום קנס, ועל זה כתב רש"י דלא קנסינן ל"י משום שאם יצא שהוא קיבל באמת את היבמה א"כ לא עבר על שום איסור ביאה (אלא רק על איסור שלא החמיר), ואפילו אם קיבל את האחות אבל בכל זאת איגלאי מילתא שלא עשה שום איסור כיון שהיבום של אחיו מפקיע את הזיקה למפרע, ולא אמרינן שחז"ל אסרו ספק אחות זקוקתו על כל האופנים ואפילו אם יהי' מבורר אח"כ שקיבל את היבמה או שנפקע הזיקה למפרע.

ועי' בדף ל"ה ע"ב דמבואר שרבנן דרבי אליעזר סוברים דלא קנסינן ל"י להוציא על

ולא מטעם אחות זקוקתו, והוכיח כן מהמ"ד שסובר שאין זיקה דלדידי' הרי ליכא בכלל איסור של קרובי זקוקתו ובכל זאת גם הוא מודה להאיסור של קרובי חלוצתו, וא"כ חזינן דהוי איסור חדש, וא"כ בודאי שכן הוא גם לפי המ"ד שסובר שיש זיקה. מיהו עיין באות ש"ז שהבאנו שיש אומרים שגם המ"ד שסובר אין זיקה הרי הוא מודה שיש איסור לבעול את אחות זקוקתו ואינו מתיר אלא לאחר שקידשה עיי"ש.

והנה יש להעיר על דברינו בפנים דאכתי צ"ע למה בעינן קרא בקידושין דף י"ד ע"א להתיר

יבמה לאחר מיתת היבם, תיפוק ל"י שלא הי' שם שום דבר שאוסר אותה לעולם וכן ע"י מיתת היבם יש יותר סברא לומר דפקע שארות מבמיתת היבמה. שו"ר בקו"ש על קידושין אות מ"ג שהקשה כן. ועכ"פ לפי הצד שיבמה אסורה לשוק משום שהיא נחשבת עדיין במקצת אשת המת, לק"מ דהא קידושי הראשון שפיר אסר אותה לעולם וכמש"כ בפנים. גם אולי יש לחלק שהאיסור לשוק הוא איסור עולמי משא"כ האיסור של קרובי זקוקתו, אלא שלפ"ז אין הדבר תלוי בזה שלא חל ע"י עשיית מעשה דהא שניהם לא חלו ע"י עשיית מעשה.

זה שהכניס את עצמו לספק איסור אשת אח היכא שאיגלאי שלא עבר.

ועיין באמת ברש"ש שם שהשיג על דברי רש"י וכתב שא"א לומר שיבום או חליצה מפקיעים למפרע את הזיקה מהאחים האחרים, ולהלן נביא את השגתו וכל המסתעף מזה, והסיק הרש"ש שאולי צריכים למחוק מרש"י את המלה למפרע ושאו"י יש לגרוס במקומו "לגמרי", כלומר שרש"י בא להסביר רק למה הראשון מותר בקרובת זקוקתו לאחר שייבם אחיו את הזקוקה, ועל זה כתב משום שהיבום מפקיע ממנו את הזיקה לגמרי מכאן ולהבא וכן חליצה, משא"כ מיתת היבמה וכמו שביארנו.

והנה כבר הזכרתי שהסברא לומר שמיתה אינה מפקיעה את הזיקה הרי זו משום שגם באשתו הרי היא נקראת שארו גם לאחר מיתתה. מיהו באמת יש כמה מקורות בזה וכבר הבאתי אותם בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין אות ט"ו סק"ב עיי"ש, אבל עכ"פ לפי הצד שלאחר מיתה אין היא נקראת שארו כמו שאינה נקראת שארו לאחר גירושין א"כ לכאורה אין מנוס מלומר כדרכו של המאירי שהחילוק בין מתה לחליצה הוא משום שע"י חליצה נקבע שגם למפרע לא היתה זקוקה לו, משא"כ לאחר מיתת היבמה, נהי שנפקעה הזיקה מכאן ולהבא לגמרי, ולא מתקריא שארו, אבל בכל זאת הרי זה נשאר אמת שעד עכשיו היתה זקוקה לו.

ג. ראי' מתוס' בדף י"ח להדרך השני.

והנה שיטת תוס' לקמן בדף י"ח ע"ב

היא שגם ריב"ב מודה שאם נשא אחות זקוקתו אינו צריך להמתין עד שיעשה אחיו מעשה אלא הרי היא מותרת לו בביאה משום שנישואין בודאי מפקיעין זיקה לגמרי. ולכאורה צ"ב דנהי שנפקע ממנו הזיקה לגמרי ע"י שנעשית ערוה ואחות נשואתו אבל הלא לפני שנשא את אחותה הרי היתה שפיר זקוקה לו וא"כ למה אינו נשאר אסור בקרובותי' כמו לאחר גירושין והכא לא שייך לומר שנפקע הזיקה למפרע כי הרי גם עכשיו הרי זה נשאר אמת שמקודם שנעשית ערוה היתה זקוקה לו. וצ"ל כדרכנו הנ"ל דמספיק בזה שנפקע הזיקה לגמרי מכאן ולהבא כדי להתיר קרובותי', וגם מה שהאחין מותרין בקרובותי' לאחר חליצה הרי זה יכול להיות מהאי טעמא וכמו שביארנו, והא דאסור בקרובי גרושתו גם לאחר גירושין הרי זה משום שהיתה שם מעשה קידושין בתחילה שאסר את הקרובות לעולם, והא דאסור בקרובות יבמתו גם לאחר שמתה הרי זה משום שמיתה אינה מפקעת זיקה לגמרי אלא אכתי הרי היא נקראת שארו.

שו"ר באמרי משה בסי' ז' אות ל' שר"ל שהטעם למה אם כנס אינו צריך להמתין הרי זה משום שגם מה שהיבמה נעשית ערוה מפקיע את הזיקה למפרע, ולעולם גם קידושין פועלים כן, רק שלאחר קידושין הרי הוא צריך להמתין כי הוא עדיין נראה כנושא אחות זקוקתו, וכסברא זו ייחס שם להאור זרוע עיי"ש.

ד. ראי' מתוס' ישנים ד"ה ואי אמרת.

עיין בדבריהם שכתבו בתוך לשונם

שמה שמיתה אינה מפקיעה זיקה אלא הרי היבם נשאר אסור בקרובותי גם לאחר מיתתה הרי זה מראה שזיקה היא דבר חזק. ולכאורה לפי ביאורו של המאירי אין נראה מזה שום חוזק בהזיקה, דהא מדבריו מבואר שמה שהוא אסור בקרובותי לאחר מיתתה הרי זה משום שפעם היתה זקוקתו, ורק לאחר שחלץ לה אחיו הרי הוא מותר בקרובותי כי איגלאי מילתא למפרע שלא היתה זקוקה לו מעולם, וא"כ מה שהוא אסור בקרובותי של היבמה לאחר מיתתה אין זה מראה על שום חוזק בהזיקה, אבל לפי הביאור השני שכתבנו אתי שפיר דברי התוס' ישנים כי ביארנו שהטעם שהוא נשאר אסור בקרובותי לאחר שמתה הרי זה משום שהיא נשארת שארו גם לאחר מיתתה, משא"כ לאחר שחלץ לה אחיו, וא"כ הרי זה שפיר מראה שזיקה היא חזקה דהא חזינן שהיא חזקה כל כך עד שנשאר ממנה שארות גם לאחר מיתת היבמה.

ה. כמה דברים המסתעפים מדרכו של המאירי ורש"י בדף כ"ג.

והנה עיי"ש ברש"ש שהקשה על מה שכתוב ברש"י שלפנינו שחליצה מפקיעה את הזיקה משאר האחין למפרע ממה שמבואר בדף כ"ז ע"ב שאם נפלה לו יבמה ובשעת נפילה היתה אסורה עליו משום אחות זקוקתו כי גם אחותה נפלה לו כבר מאח אחר, הרי היא נשארת אסורה לו אפילו לאחר שחלץ אחיו לאחותה משום שנאסרה עליו שעה אחת בשעת נפילה, דמשום כך הרי היא אסורה עולמית (כך מוכח מהקושיא על רבי יוחנן שם),

ואילו אם נאמר שלאחר שחלץ לה אחיו נפקעה הזיקה משאר האחין למפרע א"כ הרי נקבע שמעולם לא היתה אחותה זקוקה להאח הזה ושלא היתה כאן מציאות של נאסרה שעה אחת. וגם הקרן אורה בדף כ"ח ע"א כתב כעיקר דברי הרש"ש שאם החליצה מפקעת את הזיקה למפרע אין זה נקרא שנאסרה שעה אחת. מיהו עי' באור שמח בקונטרס זיקה באות ט"ז שנקט שחליצה מפקעת את הזיקה משאר האחין למפרע והקשה על זה את קושיית הרש"ש מדף כ"ז ותי' דמ"מ מכיון שהחזקנוה לאסורה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית אע"פ שלבסוף נקבע למפרע שלא היתה אסורה (ותלה שם דבר זה במחלוקת הבבלי והירושלמי עיי"ש בביאורו). ובספר קהלות יעקב בסי' י"ח הוכיח מדברי הרשב"א בדף קי"א בד"ה רבא אמר וכו' דשייך לומר כדברי האור שמח רק היכא שגדר הדברים הוא שנעקר האיסור למפרע, אבל לא היכא שנתברר שמעולם לא הי' כאן שום איסור, אלא בכה"ג מבואר ברשב"א דלא אמרינן את הדין של נאסרה שעה אחת כי אמאי בקטן וקטנה אמרינן שייבם לכשיגדילו הלא מכיון שנאסר בקטנותם מחשש סריס ואילונית שוב נימא שאסורים עולמית, וכן כל יבמה אסורה להתיבם ג' חדשים, וכן מעוברת והפילה מתיבמת, ובע"כ הטעם בכל אלו הוא כי איגלאי מילתא ונתברר שהיתה ראוי' ליבום עיי"ש ברשב"א. וע"ע לקמן באות שי"ח בהמקורות שאביא שם בענין זה.

והנה עיין בשיעורו השני של הגרנ"ט על זיקה, וכן בתחילת דברי הגרש"ש על

סוגיא דזיקה, שחקרו אם חליצת אח אחד תתיר את הקרובות של אחת מהצרות שכבר מתה או האם יש בכחה של חליצה להתיר רק את הקרובות של הצרות שהן חיות (עי' בדף מ' דתנן שקרובת צרת חלוצתו מותרת). ולכאורה נראה ברור שלפי דרכו של המאירי שע"י חליצה נקבע שמעולם לא היתה זקוקה לשאר האחין וכן ששאר הצרות מעולם לא היו זקוקות א"כ לכאורה נראה פשוט שגם קרובותי של זאת שמתה תהיינה מותרות.

ו. ביאור דברי התוס' ישנים כאן.

והנה עיין בתוס' ישנים כאן בד"ה ואי אמרת וכו' שהכניסו בכוונת הגמרא בהקושיא כאן שאם היינו אומרים שמיתה מפקיעה זיקה ודלא כהגמ' לעיל אז ניחא דברי המשנה אפילו אם נאמר שיש זיקה והיינו משום שגם אם נאמר שיש זיקה ניחא למה בעינן מאמר והיינו משום שבלי מאמר לא היתה אוסרת את הצרה כי המיתה של האח השני מפקיע את הזיקה. ודבריהם צ"ב משום שגם אם המיתה מפקיעה את הזיקה אבל בכל זאת הרי מחיים היתה זקוקה לו וכאשתו היא וא"כ אמאי אין היא אוסרת את צרתה.

ויש ליישב ע"י הקדמת ג' הנחות קצרות. א', כבר ביארנו לעיל כאן שיש לפרש שהכוונה במאי דאמרינן שאין מיתה מפקיעה זיקה היא שגם לאחר שמתה היבמה הרי היא נשאת בגדר שארו וכמו באשתו שמתה, ולפ"ז יוצא שאם מיתה שפיר מפקיעה זיקה הכוונה בזה היא שלא נשאר שום קשר ביניהם. ב', הטעם למה

תמיד אשה נופלת ליבום הרי זה משום שגם לאחר מיתת בעלה הרי היא נקראת שארו (עי' בזה בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין אות ט"ו סק"ב). ג', ערוה אינה אוסרת את צרתה א"כ הדין נותן שאלמלא שהיא ערוה היתה נופלת. ולפי כל זה שפיר כתבו הת"י שאם נאמר שמיתה מפקעת זיקה אז אתי שפיר למה אין היא אוסרת את צרתה (בלא מאמר) אפילו אם נאמר שיש זיקה והיינו משום שלא נשאר כאן שום שארות וממילא אין היא בת נפילה ליבום מבעל הזיקה וממילא אין היא אוסרת את הצרה וכהנ"ל.

גם יש לבאר את כוונת הת"י על פי הדרך שכתבנו שהכוונה במאי דאמרינן שאין מיתה מפקעת זיקה היא שאין הזיקה נפקעת למפרע אלא רק מכאן ולהבא, דלפ"ז הכוונה בהצד שמיתה שפיר מפקעת זיקה היא שהמיתה מפקעת את הזיקה גם למפרע, וא"כ לפ"ז יוצא שאם נאמר שמיתה מפקעת זיקה הרי נקבע שמעולם לא היתה זקוקה, וא"כ בודאי יוצא לפ"ז כדברי הת"י שאין היא אוסרת את האשה השני' אפילו אם נסבור שיש זיקה. ובביאור הצד שמיתה מפקעת את הזיקה למפרע י"ל כדרכו של הגרנ"ט בשיעורו הראשון על זיקה בד"ה איברא וכו' שביאר דהיינו משום שכיון שהזיקה לא הסתיימה עם יבום א"כ נקבע שמעולם לא היתה זקוקה לו כי כל הדין של זיקה הוא רק משום שסופה להתיבם. והצד לומר שמיתה אינה מפקעת זיקה הוא שרבנן תיקנו שהמצב של זיקה בזכות עצמו חשיב כמקצת אישות אפילו כשאיגלאי מילתא שלא היתה סופה להתיבם, ומש"ה גם אם מתה היבמה הרי

זה נשאר אמת שהיתה זקוקה לו מדרבנן.

שי) ואי אמרת יש זיקה הוא לה צרת אשת אחיו שלא הי' בעולמו בזיקה.

הנה לכאורה יתכן לומר שערוה אינה אוסרת את צרתה ליבום אלא א"כ גם היא היא בת נפילה ליבום ביחד עם הצרה (כלומר שגם היא היתה נופלת ליבום אלמלא העובדא שהיא ערוה), אבל אם יש איזו סיבה שאין היא בת נפילה ליבום אז אין היא אוסרת את צרתה אע"פ שגם היא היתה אשתו של המת בשעת מיתתו. ולפ"ז צ"ל שהגמרא סוברת שהיבמה שבסוגיין נזקקת היא ליבום גם מחמת האח שהיתה זקוקה לו, דלפ"ז שפיר יוצא שהיא יכולה לאסור את צרתה, ובאמת מצינו בדף י"ח ע"ב שרבי שמעון סובר שזיקה היא ככנוסה מדאורייתא ושם מת האח שהיתה זקוקה לו הרי היא זקוקה מחמתו ליבום (וכדאמרינן שם א"נ בתרי ולא יבם ולא מת עיי"ש), ובאות ש"ה הבאנו שהגרנ"ט ביאר שהדין של יש זיקה לפי רבנן הרי הוא כעין הדין של זיקה ככנוסה לפי ר"ש, רק שר"ש סובר דהוי דין דאורייתא ואילו רבנן סוברים דהוי רק דין דרבנן (היכא שלא נתיבמה לבסוף עיי"ש), וא"כ יוצא שבאמת מדרבנן הרי היא זקוקה ליבום כאן גם מהאח שמת וא"כ שפיר אוסרת היא את צרתה.

ברם לפ"ז לכאורה קשה דבכל ציור של ג' אחין שהיו בעולם אחד ומת אח אחד ואח"כ מת האח השני הרי היא צריכה להיות אסורה ליבום על השלישי משום

אשת שני מתים שהרי היא זקוקה גם מחמת הראשון שהי' בעלה וגם מחמת השני שהיתה זקוקה לו, ואילו אנחנו קיימינן דלא מיתקריא אשת שני מתים אא"כ עשה בה השני מאמר אבל מחמת זה לחוד שהיתה זקוקה לו אין היא נחשבת אשת שני מתים, וא"כ לכאורה מוכח מזה שאין היא נופלת ליבום מבעל הזיקה, ובכל זאת הרי היא אוסרת את צרתה כמו דמקשינן בגמרא כאן כי מספיק בזה שהיתה זקוקה לו ולא בעינן שגם תיפול ליבום מחמתו ביחד עם הצרה.

ברם שו"ר שרש"י בדף ל' ע"ב בד"ה זו היא למעוטי מת בלא גירש הקשה כעין זה וז"ל, וא"ת הואיל וזיקה חשיבא להיות עלי' כח השני, היא אשת שני מתים, דבלא איסור אחיות נמי אסירא, לא היא, דזיקת שני יבמין דאסירא ליתא מדאורייתא, ולא גזור רבנן אלא היכא דעביד בה מאמר גזירה שמא יאמרו שתי יבמין הבאות מבית אחד מתייבמות עכ"ל, ולפ"ז שוב שייך לומר שבאמת הרי היא שפיר נופלת ליבום גם מבעל הזיקה ובכל זאת אין כאן משום אשת שני מתים וכמו שביאר רש"י.

ובאמת לכאורה יש להוכיח מקושיית רש"י הנ"ל שהוא סובר שהיא נופלת ליבום גם מבעל הזיקה משום שאל"כ מאי קשיתי' הלא אין כאן אשת שני מתים. מיהו זה אינו, כי י"ל שרש"י סובר שמיקרי אשת שני מתים אפילו אם אין היא נופלת ליבום משניהם כי סגי בזה לחוד שהיא אשת שניהם, ולקמן באות תקכ"ד נאריך באם כה"ג מיקרי אשת שני מתים.

שו"ר בתוס' בריש דף י"ט ע"ב שהקשו

על דברי ר"ש בתוך הברייתא שם כעין קושיית הגמרא כאן, דהנה לפי ר"ש שם יוצא שיכולים ליבם אע"פ שהיבמה היא צרת אשת אח שלא הי' בעולמו בזיקה, והקשו תוס' על זה דהא הדין נותן שתהי' נחשבת צרת ערוה כמו דמקשינן כאן, ותירצו תוס' דצ"ל שר"ש סובר שאין זיקה וממילא אין כאן משום צרת ערוה בזיקה. מיהו המאירי שם בד"ה רבי שמעון אומר וכו' תי' (כן יש לבאר כוונתו) שלעולם י"ל שר"ש סובר שאין הזקוקה נופלת ליבום מבעל הזיקה וממילא אין היא אוסרת את צרתה (ודלא כמו שנקטה הגמרא בסוגיא דידן), וז"ל המאירי שם, ואע"פ שהוא סובר יש זיקה והויא לה' שני' צרת אשת אח שלא הי' בעולמו בזיקה, אינו סובר יש זיקה לענין איסור צרה עכ"ל.

שו"ר שנקודה זו, דהיינו אם בעלת הזיקה שמת היבם שלה נופלת ליבום מהיבם שהיתה זקוקה לו, הרי היא מחלוקת רש"י והרשב"א בדף ל' ע"ב, דעיי"ש ששיטת רש"י היא שבג' אחין, ב' מהן נשואין ב' אחיות וא' נשוי נכרית, ומת הנשוי נכרית ונפלה אשתו ליבום לפני השנים שנשואין לב' האחיות, ואח"כ מת אחד מבעלי האחיות, האח הנותר אינו יכול ליבם עכשיו את הנכרית, ואע"פ שלפני שמת הנשוי את האחיות הי' שפיר יכול ליבמה, מ"מ עכשיו אינו יכול (עיי"ש שכך יוצא מגירסת רש"י דגריס שם למעוטי מת בלא גירש), ותמה הרשב"א שם על זה דהא מכיון שלפני שמת בעל האחיות הרי הנכרית היתה מותרת להאח הזה השלישי ולא היתה נקראת צרת ערוה בזיקה א"כ איך יתכן שתהי' אסורה לאחר שמת בעל

האחות, דאי משום שעכשיו גם האחות נופלת ליבום וכיון דתרווייהו זקוקות ליבום הרי הנכרית נקראת צרת ערוה בזיקה (אע"פ שהן זקוקות מב' מתים נפרדים, ולקמן באות תקל"א נדון על נקודה זו), אבל הלא הדין של צרת ערוה אינו יכול לחול לאחר מיתה דהיינו לאחר שכבר נפלה הנכרית מבעלה ליבום ע"כ קושייתו.

מיהו נראה שטעמו של רש"י הוא משום שעכשיו שמת האח השני שהי' נשוי להאחות א"כ מכיון שהנכרית היתה זקוקה לו בחייו, א"כ מעתה הרי היא נופלת ליבום גם ממנו, והרי היא צריכה יבום גם משום ליתה דידי', והרי היתה צרת ערוה אצלו בזיקה, ומש"ה אסור עכשיו להשלישי ליבם את הנכרית, אבל כל זמן שהי' השני חי, הרי נפילתה ליבום היתה רק מצד הראשון, וממילא שפיר הי' השלישי רשאי ליבם.

והרשב"א שהקשה לא הבין כן אלא הבין שאין היא נופלת ליבום מבעל הזיקה ומש"ה הקשה למה היא נאסרת לאחר מיתת השני. ובאמת גם הרשב"א בדבריו להלן שם נחית להסברא הנ"ל שכתבתי ברש"י, רק שדחה גם את זה כי נהי שמעתה הרי היא נופלת ליבום גם מחמת השני אבל בכל זאת אכתי יכול השלישי ליבמה מכח זיקתה אליו מהראשון, כי עיי"ז יתברר שמעולם לא היתה זקוקה להשני באופן שאין כאן מציאות של צרת ערוה בזיקה.

ולקמן באות תקל"א נבאר ביותר פרוטרוט את כל לשונות הרשב"א והרמב"ן במה שדנו על דרכו של רש"י.

שיא) דלמא אדמייבם חד מיית אידך וקא בטלת מצות יבמין.

פי' דמש"ה אמרינן ששתיהן חולצות ולא מתיבמות. ולכאורה צ"ע דבשלמא אם חליצה חשיבא מצות עשה א"כ יוצא שגם ע"י חליצה הרי הוא מקיים מצות יבמין, אבל אם נאמר שחליצה אינה בגדר מצות עשה אלא רק בגדר חלות דין של הפקעת זיקה א"כ איזה ביטול מצות יבמין יש כאן הלא הוא מבטל רק חליצה וחליצה גם בלא"ה אינה מצוה. ועי' לקמן באות שס"א שביררנו אם יש בחליצה משום קיום מצוה או לא.

שו"ר בחשק שלמה בריש פרק ד' אחין שהביא מספר שו"ת עמק יהושע סי' ס"ג שהעיר כהנ"ל, ותי' החשק שלמה שבצ"כ צ"ל שלכה"פ היכא שהאשה רוצה חליצה הרי זה נשאר מצוה (והרי ע"י שתיקנו בהציור של ד' אחין שלא יתייבמו, בודאי תרצה חליצה כדי שלא תתעגן).

והנה לעיל באות רח"צ הבאנו שני דרכים איך להבין את גדר הדין של אסור לבטל מצות יבמין: א', דלאחר שחל עליו חיוב המצוה אסור לו להפקיעו והה"נ לשאר מצות. ב', שבשאר מצות אין קפידא אם הוא מפקיע את החיוב מעל עצמו, רק שבפרשת יבום נכלל ציווי להפקיע את הזיקה דוקא בדרך יבום או חליצה אבל לא בשאר דרכים. ולכאורה קושיית העמק יהושע קשה רק לפי הדרך הראשון דהיינו שאסור להפקיע חיוב מצוה מסוים לאחר שכבר חל, דלפ"ז שפיר הקשה איך יש כאן ביטול מצות יבמין, אבל לפי הדרך שאסור לבטל מצות יבמין הוא ענין מיוחד לפרשת

יבום כי נכלל בפרשת יבום ציווי להפקיע את הזיקה דוקא בדרך יבום או חליצה ולא בדרכים אחרים אפילו אם אין בגוף החליצה משום מעשה מצוה, ואם הפקיע ע"י דרכים אחרים כגון שנשא את אחותה הרי זה נקרא שביטל ציווי זה, א"כ לפ"ז לק"מ כי ע"י שמתקנים שהן חולצות ולא מתיבמות הרי שפיר הרווחנו לכה"פ ציווי זה שלא תבוטל הזיקה בדרך אחרת שאינו המצוה של יבום או ההיתר של חליצה ולא איכפת לן בזה שחליצה אינה מצוה.

עוד כתב החשק שלמה שבהציור של ד' אחין היכא שהיבמין הם אילמים שאינם יכולים לחלוץ א"כ בכה"ג יהי' מותר להם ליבם (לפי הטעם של אסור לבטל מצות יבמין), דמאי אמרת דלמא אדמייבם חד מיית אידך וקא בטלת מצות יבמין הרי גם עכשיו מתבטלת מצות יבמין כיון שאינם לא חולצים ולא מייבמים (אבל אם היו יכולים לחלוץ, אז שפיר הי' נמצא כאן קיום מצות יבמין וכהנ"ל שהחליצה היא מצות עשה היכא שהיא רוצה חליצה).

וגם דבריו אלו בנויים הם על ההנחה שהדין של אסור לבטל מצות יבמין הוא שאסור לבטל את המצוה עשה דלפ"ז שפיר כתב שבאילמים הרי ע"י שנאסור להם ליבם הרי אנו מבטלים את העשה לחלוטין, אבל לפי הדרך שכתבנו שגדר הדין של אסור לבטל מצות יבמין הוא ענין מיוחד לפרשת יבום כי בפרשת יבום נכלל ציווי שאם הוא בא להפקיע את הזיקה שיפקיע אותה דוקא ע"י יבום או חליצה אבל לא בדרכים אחרים א"כ באילם מוטב שלא יעשה כלום שמא אם ייבם ימות אידך ותופקע הזיקה ע"י דרך אחרת.

שיב) דלמא אדמייבם חד מיית אידך.

ע' ברש"י ותוס' שהקשו דהא יכולים לתקן שיחלוץ אחד ברישא והדר לייבם אידך. ותירצו דגזרינן שמא ייבם ברישא. והנה הגמרא קאי כאן לפי הצד שאין זיקה אבל באמת הך קושיא שהקשו רש"י ותוס' קשה גם לפי המ"ד שסובר שיש זיקה, דגם לדידי' שהטעם למה הם אסורים לייבם הוא משום האיסור של אחות זקוקתו יש להקשות דלחלוץ אחד מהם ואח"כ ייבם השני את השני'. ותוס' לקמן בדף כ"ד בריש ע"א ביארו בשם הר"י שלפי המ"ד שסובר שיש זיקה א"א לתרץ את התי' הנ"ל שגזרינן שמא ייבם ברישא שתירצו רש"י ותוס' כאן, כי אם יש איסור של זיקה א"כ בודאי הרי הוא חמור בעיני אנשים ואין צריכים לגזור, ורק אם אין זיקה, דאז אין כאן איסור עצמי, רק שיש חשש של ביטול מצות יבמין, רק אז יש לגזור דלמא ייבם ברישא כי אנשים אינם חוששים למיתה ולכן יורו היתר.

ולפי המ"ד שסובר יש זיקה כתבו תוס' שני תירוצים למה א"א לומר שאחד יחלוץ ואז ייבם השני את השני', והתירוצים ההם שייכים באמת רק אם נאמר שיש זיקה אבל לא אם נאמר שאין זיקה, ונסדר כאן את שני התירוצים.

א', עיין בדף כ"ד שם וכן בדף כ"ו ע"ב בסד"ה דנפול וכו' בשם הר"י (וכן ביארו בדף כ"ז ע"ב לפי הר"ח) שכתבו תוס'

שאם יש זיקה אז לא מהני מה שיחלוץ אחד ברישא כדי להתיר להשני לייבם את השני' כי כבר נאסרה השני' שעה אחת על השני', ואפילו אם יחלוץ הראשון את השני' (כלומר זאת שמת בעלה בסוף) באופן שהראשונה היא מעתה יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אבל מ"מ גם בכה"ג הרי היא אסורה לפי רב בדף כ"ז ע"ב, דכן סובר רב לפי המ"ד שסובר שיש זיקה*), ולפי רבי יוחנן שם שסובר שגם אם יש זיקה הותרה ונאסרה וחזרה והותרה חוזרת להיתירה, מקשינן עליו באמת בגמרא שם ממתניתין דד' אחין למה א"א לא' לחלוץ והשני ייבם והוצרך ר"י לומר שהמשנה של ד' אחין אינו יודע מי שנה אותה (דא"א לו לתרץ את תירוצם של רש"י ותוס' ולומר שהמשנה אזלה כמ"ד שאין זיקה כי הוא סובר שם שלא חיישינן למיתה), אבל עכ"פ תי' זה מתוקמא רק לפי המ"ד שסובר שיש זיקה אבל אם סוברים שאין זיקה ואסור לייבם ברישא משום דאסור לבטל מצות יבמין א"כ לפ"ז אכתי קשה דליחלוץ ברישא לאחת מהן ואח"כ ייבם אחיו את השני' וא"א לתרץ משום שכבר נאסרה עליו שעה אחת, והיינו משום דכיון שנאסרה רק משום חשש של ביטול מצות יבמין, לא אסרינן לה לעולם (וכמש"כ תוס' בדף כ"ז ע"ב בד"ה אבל), ואפילו אם היא נאסרה מיד בשעת נפילה, לא אסרינן לה עולמית (וכן סובר רב בגמ' שם), ולכן צריכים את התי' של גזרינן דלמא אתי לייבם ברישא (ורבי יוחנן שם

והותרה חוזרת להיתירה אפילו כשנאסרה מהתורה משום אחות אשה.

* וכבר הקשה הקרן אורה בדף כ"ז שם על דרך זה דהא בדף מ"א סובר רב שהותרה ונאסרה וחזרה

אינו סובר תירוץ זה כי אינו סובר את החשש של ביטול מצות יבמין כי אינו חושש למיתה).

מיהו בפרט אחד מחולקים הר"י והר"ח והיינו שהר"י שם סובר שגם רב מודה שגם לפי המ"ד שסובר אין זיקה אתי שפיר המשנה של ד' אחין וש"א לומר שאחד יחלוץ וא' ייבם וכהנ"ל דגזרינן שמא ייבם ברישא, ואילו בתוס' שם בשיטת הר"ח מבואר שרב לית לי' גזירה זו והרי הוא מוכרח לפרש שהמשנה אזלה שיש זיקה, וסוגיא דהכא שסוברת שהדין של ד' אחין אתי שפיר גם לפי המ"ד שסובר שאין זיקה הרי היא חולקת על רב שם.

וגם מרש"י שם יוצא שסוגיא דהכא חולקת על רב, כי רש"י שם כתב שלפי רב לא מתוקמא מתניתין דד' אחין אפילו למ"ד יש זיקה כי רב סובר שאפילו למ"ד יש זיקה לא אמרינן שאם נאסרה שעה אחת אסורה עולמית כיון דהוי רק איסור דרבנן (ודלא כדברי הר"י שהבאתי לעיל בסמוך), וזהו עוד יותר מתוס' לפי הר"ח, כי הר"ח שם סובר שרב מודה שהמשנה של ד' אחין אתי שפיר לכה"פ לפי המ"ד שסובר יש זיקה, ורק לפי המ"ד שסובר אין זיקה לא אתי שפיר, ואילו מרש"י שם יוצא שרב סובר דלא כהמשנה אפילו לפי המ"ד שסובר שיש זיקה ודלא כסוגיא דידן שסוברת שהמשנה אתי שפיר בין אם יש זיקה (משום שנאסרה שעה אחת), ובין אם אין זיקה (משום גזירה דלמא אתי ליבם ברישא).

תירוץ ב', עי' בתוס' בדף כ"ז ע"ב בד"ה איתבי' וכו' שתירצו בשם הריב"ן שאם

סוברים שיש זיקה א"כ אז לק"מ לפי המ"ד שסובר שחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין כי לדידי' הרי אם יחלוץ אח אחד לאחת מהן הרי היא תצטרך לקבל חליצה גם מהאח השני ואז הרי יהי' אסור לו להאח השני ליבם את השני' משום אחות חלוצתו, וגם תירוץ זה מתוקמא רק לפי המ"ד שסובר יש זיקה כי המ"ד שסובר שאין זיקה סובר שחליצה פסולה אינה צריכה לחזור על כל האחים כמש"כ תוס' שם.

והנה גם לפי הריב"ן יוצא שסוגיא דהכא אינה כסוגיא דהתם, שהרי מדבריו יוצא שלרב שם מתוקמא המשנה של ד' אחין רק לפי המ"ד שסובר שיש זיקה ומשום שחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין, אבל לא מתוקמא לפי המ"ד שסובר אין זיקה (דהא הריב"ן לא הזכיר את סברת הר"י של דלמא אתי ליבם ברישא), ואילו הכא אמרינן שהמשנה א"ש גם לפי המ"ד שסובר שאין זיקה, וא"כ יוצא שסוגיא דהכא חולקת על סוגיא דהתם וכמו שיוצא לפי רש"י והר"ח. והנה תוס' כאן מקשים על פי' הריב"ן כאן (שפי' שאי אפשר לתקן שאחד יחלוץ והשני ייבם משום שנאסרה שעה אחת אסורה עולמית) דתינתן אם נאסרה בשעת נפילה אבל לא בהותרה ונאסרה, וכונת קושייתם היא שבדף כ"ז ע"ב שם המחמיר הכי גדול הוא רבי יוחנן, והרי אפילו רבי יוחנן שם מחמיר רק בנאסרה בשעת נפילה אבל לא בהותרה ונאסרה, וא"כ אפילו אם נאמר שרבי יוחנן יסבור שנאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית אפילו לפי המ"ד שסובר שאין

זיקה אבל בכל זאת תינח באופן שנאסרה בשעת נפילה אבל בהותרה ונאסרה מאי איכא למימר. מיהו כבר הראנו שלפי הריב"ן בדף כ"ו סוגיא דהכא חולקת על סוגיא דהתם וא"כ י"ל שהריב"ן סובר שהיא חולקת ואוסרת הותרה ונאסרה אפי' לפי המ"ד שסובר אין זיקה. ועי' בערל"ג ובישרש יעקב מש"כ על קושיית תוס' על הריב"ן כאן.

שיג) דהא ר"ג אומר אין זיקה ומותר לבטל מצות יבמין.

עי' בתוס' לקמן בדף כ"ט ע"א בד"ה אי ר"ג ובתוס' הרא"ש כאן שהקשו דמה היא הראי' מר"ג הלא שאני התם שכבר היא אשתו וכמש"כ תוס' לעיל בסוף דף י"ז.

שיד) תד"ה משום דאסור לבטל מצות יבמין.

עיין בדבריהם שהוכיחו שר"ע בעל כרחך לית ליה הך טעם של אסור לבטל מצות יבמין.

ולפ"ז לכאורה יצטרך ר"ע לומר שטעם המשנה בריש ד' אחין הוא משום שיש זיקה. מיהו רש"י לעיל בדף י"ז ע"ב כתב שהטעם שר"ע סובר שאפילו בהציוור של יבם אחד לא יפר הוא משום דס"ל שאין זיקה. מיהו יתכן שרק כשיוצא מזה חומרא ס"ל לר"ע שאין זיקה כגון לענין שאינו יכול להפר נדרים אבל אכתי יכול להיות שר"ע מודה לענין לאסור קרובי זקוקתו דאזלינן לחומרא ואמרינן שיש זיקה, והיינו

משום דס"ל לר"ע שמן התורה אין זיקה רק שחכמים תיקנו דין זיקה לחומרא. מיהו לפ"ז קשה על פירש"י לעיל בדף י"ז ע"ב (בהדיבור הנ"ל) על מאי דפרכינן דלימא (רב הונא) הלכה כדברי האומר אין זיקה אפילו בחד דפירש"י שהיינו ר"ע, ואילו לפי הנ"ל צ"ע מה היא הראי' מדברי ר"ע הלא גם ר"ע מודה ששומרת יבם שמתה אסורה באמה כיון שזהו חומרא. וצ"ל דס"ל לרש"י שאין לחלק בין שני הדברים, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה מה הוא הטעם לפי ר"ע שבהציוור של ד' אחין הרי הן חולצות ולא מתיבמות, הלא ר"ע ס"ל שאין זיקה, וכן ס"ל שמותר לבטל מצות יבמין. וצ"ל שר"ע יחלוק באמת על המשנה של ד' אחין כדרך שנוקטים בסוגיין שר"ג חולק.

שור' בחוסן ישועות בסוף דבריו על דף כ"ט שנתעורר בזה, והוכיח מזה שבע"כ צ"ל שר"ע ס"ל שיש זיקה.

דף י"ח ע"ב

שטו) תד"ה שומרת.

וז"ל, אר"י דוקא קידש אומרים לו המתן משום דבשעת נישואין נראה כנושא אחות זקוקתו אבל אם נשא כבר שהיא אשתו גמורה פקע לה זיקה לגמרי ואין צריך להמתין מלבטול עכ"ל. ונראה פשוט שהכרחם לומר שאחר נישואין מודה ריב"ב שהיא מותרת הוא משום שנקט התנא "שקידש", דמשמע שרק אז אמרינן לו המתן, אבל אם נשא, לא אמרינן לו להמתין.

דהא גם ע"י קידושין הרי היא נעשית אשת איש גמורה, ואחותה נעשית ערוה, ומה הוא החילוק בין קידושין לנישואין, והסיק הרשב"א שלעולם זיקה היא מדרבנן ובאמת גם קידושין מפקיעין את הזיקה לגמרי רק שריב"ב אוסר לעשות נישואין כי אנשים אינם יודעים שקידושין מפקיעין את הזיקה כי הם מסתכלים על שתי הנשים כשוות כיון שבשתיהן יש מדריגה של קידושין ולכן אינם חושבים שקידושין מפקיעין את הזיקה אלא הרי הם סוברים שהוא נושא את אחות זקוקתו וממילא מכיון שהוא נראה כנושא את אחות זקוקתו אסרו חכמים לעשות נישואין אבל לאחר שנשא אז מבינים אנשים שנשואתו היא עיקר ושכבר נפקעה הזיקה ולכן מותר לו לבעול. והנה הרשב"א שם ייחס את דבריו לתוס' (עיי"ש בלשונותיו) אבל כבר כתבנו שמתוס' כאן משמע שקידושין אינן מפקיעין זיקה. מיהו כדברי הרשב"א איתא בתוס' בדף ט"ז ע"א בד"ה בני וכו' שכתבו וז"ל, וא"ת לשמואל דמספקא לי' בהאשה רבה אי קידושין תופסין ביבמה לשוק א"כ פשיטא דכשירה (הבת שנולדה מיבמה שנישאת לשוק), דמיד שקידשה פקעה לה זיקה כדאמרינן בשומרת יבם שקידש אחותה שקידושי' מפקיעין זיקה עכ"ל, וכוונתם היא בעל כרחך לפי ריב"ב דהא שמואל ס"ל כריב"ב, וא"כ מדבריהם שם יוצא כהרשב"א דמכיון שנישואין מפקיעין זיקה כדחזינן מהא שאם נשא אינו צריך להמתין א"כ הה"נ שקידושין מפקיעין זיקה

נתפסין אפילו אם זיקה היא מהתורה.

והנה כבר הבאתי לעיל באות ש"א שמדבריהם כאן (וכן להלן בד"ה אומרים) משמע דס"ל כהדעה שהביאו הראשונים שקידושין לא מפקיעין זיקה אבל נישואין שפיר מפקיעין זיקה (אלא שצ"ב מה היא כוונתם במה שכתבו כאן שפקע לה זיקה "לגמרי"), ומכיון שנישואין שפיר מפקיעין זיקה מש"ה מודה ריב"ב שאם נשא הרי הוא מותר לבעולה, רק שאסור לו לעשות נישואין כי הרי הוא נראה כנושא אחות זקוקתו, כלומר שבאמת א"א לאסור משום שהוא ממש בגדר נושא אחות זקוקתו כי ע"י הנישואין גופייהו הרי תיפקע הזיקה לגמרי, רק דמכיון שהוא נראה כנושא אחות זקוקתו גזור ריב"ב משום סייג או מראית עין.

מיהו הנ"י בסוגיין (ועי' בחי' אנשי שם) הסיק שאם קידושין אין מפקיעין זיקה הה"נ שנישואין אין מפקיעין זיקה ולעולם ריב"ב סובר שגם נישואין אין מפקיעין זיקה וגם אם עבר ונשא הרי היא עדיין אסורה לו בביאה עד שיעשה אחיו מעשה, ולעיל באות ש"א שם הוכחנו שכן יוצא מדברי תוס' לעיל בדף י"ז ע"ב ודלא כמו שנראה מדבריהם כאן.

והנה הרשב"א בדף מ"א הביא את השיטה שקידושין אין מפקיעין זיקה ושנישואין שפיר מפקיעין זיקה, והקשה דממ"נ אם זיקה היא מהתורה א"כ הדין נותן שבכלל לא יתפסו הקידושין*, ואם זיקה היא רק מדרבנן א"כ בודאי שגם קידושין צריכים להפקיע זיקה כמו נישואין,

(* מיהו עיין בהגרנט בתחילת שיעורו הראשון על זיקה שכתב סברות לומר שקידושין שפיר

והא דאוסר ריב"ב לישא הרי זה משום שהוא נראה כנושא אחות זקוקתו.

שו"ר בקרן אורה בדף מ"א ע"א בתחילת דבריו שם שהקשה על דברי תוס' הנ"ל בדף ט"ז דהא ריב"ב סובר שאין קידושין מפקיעין זיקה, ותי' דלאו דוקא כתבו תוס' בדף ט"ז "קידושין" אלא כוונתם היא לנישואין דהא התם בדף ט"ז איירי באופן שנישאת היבמה.

והנה הקרן אורה שם הוכיח שריב"ב סובר שאין קידושין מפקיעין זיקה מזה שהוא סובר שאם מת אחיו של המקדש היבמה צריכה עוד חליצה מהמקדש וכדתנן בסוף המשנה שם שאם מת היבם הרי האח הזה שקידש את אחותה צריך לתת להיבמה חליצה. ועי' במש"כ על זה האמרי משה בסי' ז' סקל"ב.

שטז) מחלוקת ר"ש ורבנן בייבם ואח"כ נולד.

א. הנה בדף י"ט ע"ב תניא בשם ר"ש שהטעם למה בייבם ואח"כ נולד הרי היא מותרת לזה שנולד הרי זה משום שבא הנולד ומצא את היבמה בהיתר ולא עמדה עליו שעה אחת באיסור, ופירש"י בדף כ' ע"א בד"ה איסור אחותו וכו' וז"ל, הלכך כשמת ראשון בלא בנים פקע איסורו לגבי שני, ונשאה, והשלישי מכח שני בא עכ"ל. ותוס' שם פירשו וז"ל, וכי היכי דפקע לי' (איסור אשת אח) לגבי דידי' (פי' מהאח המיבם שהי' בעולמו של המת) פקע נמי לגבי אחיו הנולד והו"ל אשת אחיו שהי' בעולמו עכ"ל, הרי שתוס' פירשו בפשטות שכמו שהאיסור של אשת אח שיש מחמת

האח הראשון פקע לגבי השני שייבם הה"נ שפקע האיסור לגבי הנולד. מיהו מדברי רש"י הנ"ל מבואר ביאור אחר בזה, והיינו שלעולם האיסור של אשת אח פקע רק מהשני שייבם, אבל לא מהנולד, וכל עוד שהשני חי הרי היא אסורה על הנולד משום אשתו של הראשון, רק שלאחר שמת השני אמרינן שהשלישי יכול ליבם כי הוא בא מכח השני (ולקמן בסק"ב נבאר סברא זו).

והנה לכאורה יש להעיר על סברת תוס' דהא באמת הרי האיסור של אשת אח הותר לגבי השני גם קודם שייבם שהרי היא מותרת לו בביאה אפילו אם אינו מקיים בביאה זו את המצוה של יבום וכמו שביארו תוס' בדף ל"ה ע"ב בד"ה תגלי וכו', והוכיחו כן מהדין של תגדלנו, וכן מהדין שאם בא עלי' היבם כשהיא מעוברת ושוב הפילה דאע"פ שלא קיים בביאה זו מצות יבום לפי ר"ל אבל אכתי אין כאן משום אשת אח, דחזינן מהנ"ל שהאיסור של אשת אח הותר גם אם אינו מקיים בביאה זו את המצוה של יבום, והרי בכל זאת בהציור של נולד ואח"כ ייבם מסיק רב פפא שגם ר"ש מודה שהיא אסורה, וא"כ חזינן דלא אמרינן שכמו שהיא מותרת כבר אז להאח השני ופקע מינה האיסור של אשת אח לגבי דידי' הה"נ לגבי האח שנולד, אלא על זה יש גזיה"כ של כי ישבו אחים יחדו שהיא אסורה על הנולד, וא"כ גם בייבם ואח"כ נולד אמאי לא נאמר שאע"פ שפקע האיסור של אשת אח לגבי המיבם אבל בכל זאת לא פקע מהנולד.

וצ"ל דאע"פ שהאיסור של אשת אח

הותר להיבם מיד בשעת מיתת אחיו אבל בכל זאת הרי הוא מותר רק בגלל מצות יבום שסופה להתקיים אבל הרי זה עדיין נקרא שיש כאן סיבת האיסור והרי היא נחשבת חפצא של הערוה של אשת אח (וע"ע בדעת רש"י בדף נ"ב שכתב שהטעם למה מאמר אינו קונה מהתורה מדין קידושין רגילין הרי זה משום שהיא נחשבת עליו עוד ערוה דאשת אח, רק שיש כאן היתר ביאה, וממילא מכיון שהיא נחשבת חפצא של ערוה מש"ה נשאר הדין שאין קידושין תופסין בעריות), אבל לאחר שייבם הרי היא נעשית כאשתו לכל דבר, והרי הוא מגרשה בגט ומחזירה, וא"כ חזינן מזה שלאחר שקיים מצות יבום הרי זה כאילו אין כאן בכלל סיבת האיסור ואינה נחשבת בגדר ערוה, וא"כ רק בכה"ג ס"ל לתוס' דאמרינן שכמו שפקע מהיבם הה"נ דפקע מהנולד, אבל כשנולד קודם שייבם לא פקע האיסור של אשת אח מהנולד כיון שהיא עוד בגדר חפצא של ערוה על האח השני ואע"פ ששוב יבמה האח השני הרי היא כבר נאסרה על הנולד שעה אחת. וכעיקר דברים אלו ביאר הקובץ הערות בסי' ד' אות ט"ו בדעת תוס' הנ"ל אלא שיש להעיר על המשך דבריו שם עיי"ש.

אולם שיטת הרשב"א בדף מ"א היא שגם לפני שייבם, נפקע כבר האיסור של אשת אח לגמרי, ואפילו באופן שאין סופה של מצות יבום להתקיים אין כאן איסור של אשת אח, ואין כאן אפילו סיבת האיסור אלא הרי זה כמו חלב חי' שהותר מכללו וכמו שביאר הקובץ הערות בסי' ט', דכן מפרש הרשב"א שם את דעת המ"ד

שסובר דהיכא שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה, דפירש שם הרשב"א שאין כוונתו לומר שהיא נזקקת שוב למצות יבום, אלא לעולם אין היא נזקקת עוד למצות יבום, רק שבכל זאת פקע האיסור של אשת אח (ואידך מ"ד שם שסובר שאינה חוזרת להיתירה הרי הוא סובר שאשת אח הותר רק בגרמת המצוה), וכן פירש הרשב"א שם את דעת רבי יוחנן לעיל בדף י' ע"ב. ולפי הרשב"א א"א לפרש כדרכם הנ"ל של תוס' כאן שהרי חזינן שגם לפני שייבם פקע לגמרי האיסור של אשת אח מהאח שהי' בעולמו ובכל זאת הנולד הרי הוא אסור, וא"כ אולי גם כשנולד לאחר שייבם הרי זה כך, וא"כ בע"כ צ"ל שהרשב"א יפרש כדרכו של רש"י שבאמת לא פקע האיסור מהנולד, וכל זמן שהמיבם חי הרי היא אסורה על הנולד משום אשתו של הראשון, ורק לאחר שמת השני שוב אמרינן שהשלישי בא מכח השני.

גם י"ל שהרשב"א סובר באמת כתוס' שהאיסור של אשת אח מחמת הראשון פקע לגמרי מהאח שנולד אחרי היבום אבל הרשב"א סובר שהיינו רק משום שהוא נולד לאחר שהיבמה נכנסה כבר לרשות האח המיבם אבל כשהוא נולד לפני יבום לא פקע ממנו האיסור של אשת אח אע"פ שהוא נפקע לגמרי משאר האחים. ולקמן באות שי"ז סק"ד נדון באיזו דרך היא נכונה בדעת הרשב"א.

ב. עיין בקובץ הערות בסי' ד' אות י"ד וט"ו שביאר את דברי רש"י ותוס' הנ"ל

בדף כ' בזה"ל, דרש"י פי' הטעם משום דהותרה להשני, והשלישי מכח שני הוא בא, וביאורו נראה כמש"כ רש"י בפ"ק דסוטה בסברת הק"ו במותר לה נאסרה משום דיבם במקום בעל קאי וקנינו של היבם ביבמתו הוא קנין הבעל וכחד אישות חשיבא עיי"ש, ומש"ה כל האיסורים וההיתרים שישנן בקנין הבעל ישנן ג"כ אצל היבם, וכיון דאיסור אשת אח של הראשון הותר לשני, מותר גם לשלישי שהוא בא מכח השני, וזהו בייבם ולבסוף נולד, אבל בנוולד ולבסוף ייבם אסורה לשלישי מפני שנאסרה עליו שעה אחת קודם שייבם השני, דההיא שעתא שעת נפילה הוא, משא"כ בייבם ולבסוף נולד לא שייך לומר נאסרה שעה אחת (בגלל מה שבחיי השני הרי היא אסורה על השלישי משום אשתו של הראשון), דהא לא הוי בשעת נפילה, דרוקא היכא שנאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית, ולפ"ז ההיתר להשלישי הוא בא בשעה שייבם מכח השני, אבל בשעה שהשני מיבם עדיין לא

הותר להשלישי, ובתוס' פירשו דבשעה שהשני מיבם גזיה"כ הוא שע"י היבום נפקע איסור אשת אח לגמרי ממנה דנעשית כאשתו לכל דבר, אז הותר גם להשלישי, ובנוולד ולבסוף ייבם אסורה מפני שנאסרה עליו שעה אחת כמו לפירש"י עכ"ל. וכוונתו בביאורו על דברי רש"י היא שהטעם שר"ש מתיר ייבם ולבסוף נולד הרי זה משום שהאישות של הראשון נמצאת עכשיו אצל השני, ואע"פ שאין הנולד יכול ליבם את אותה אישות בדרך ישיר מהראשון אבל בכל זאת הרי הוא שפיר יכול לקבל את אותה אישות של יבום מהשני אחרי שמת השני*), והרי לא מיקרי שנאסרה עליו שעה אחת בחיי השני כיון שהוא נולד אחרי שהשני ייבם דהיינו בשעה שאין היא זקוקה ליבום. מיהו לכאורה קשה להבין את סברת רבי שמעון לפ"ז, כי מהיכא תיתי שיהי' מותר להשלישי ליבם את האישות של הראשון דרך השני ולעמוד במקום השני, הלא בכל זאת אותה אישות אסורה היא עליו*).

(* אבל לא מספיק לומר שהיתה מותרת להשני, והשלישי מקבל את האישות של השני, משום שבכל זאת חזינן שאם היא אסורה על היבם משום חייבי לאוין וכדומה הרי הוא אסור ליבם אע"פ שהיתה מותרת להמת, ולכן הוצרכנו לבאר דשאני הכא שהיא אסורה להנולד משום שלא נאמר בכה"ג שיש לו דין יבום, משא"כ כשהאישות הזאת נמצאת אצל השני אז הרי הוא שפיר יכול לקבל את אותה אישות, אלא שגם על זה יש להעיר וכמש"כ לקמן בסמוך. ** ובחידושי הגר"ט בעמוד פ"ג מצאתי שכתובה סברא הפוכה מהקובץ הערות בדעת רבנן שאוסרים ייבם ואח"כ נולד משום שעדיין יבומין הראשונים עלי', והיינו דאדרבה מכיון שהשני מקבל את האישות של הראשון, ממילא אסור

להנולד ליבמה מהשני כמו שאסור לו ליבמה מהראשון, כי אישות זו אסורה עליו, וכמו שהערנו על הקובץ הערות. וזה"ל בחידושי הגר"ט שם, והנה בביאור דברי רבנן עדיין יבומים הראשונים עלי' ע"כ צריך לומר דהפירוש הוא דהתורה אמרה דאחיו המיבם אין עושה ביבמתו קנין חדש מכל וכל אלא שזקוקה לו ועומדת מאחיו הראשון, והיינו דניתק אישות מהראשון ונעשה להשני, וכל דיני אישות דהוי להראשון יש לו ג"כ להשני לא פחות ולא יותר, וזהו סברת רבנן עדיין יבומין וכו', וכוונתם שאי אפשר שתפול ליבום אשת אחיו שלא הי' בעולמו מאחיו השני, דא"א לו להיות עלי' דין יבום חדש שלא הי' להראשון, וכיון דמן הראשון לא נפלה ליבום גם מהשני א"א לה להזקק ליבום וכו'.

ועוד דהנה לעיל בדף י"א ע"א אמרינן שאם חלץ לה אח אחד ושוב קידשה החולץ בקידושין רגילין ומת בלא בנים הרי היא מותרת להאח שנולד אחרי כן ומפרשין שדין זה אזיל כרבי שמעון שמתיר ייבם ואח"כ נולד, דגם הציור הנ"ל דומה הוא לייבם ואח"כ נולד, ועיין לעיל באות ר"ה שהבאנו שיש ראשונים שסוברים שסגי בזה שהוא נולד לאחר החליצה ויש שסוברים דבעינן דוקא שיוולד לאחר הקידושין, ולכאורה צ"ע על זה לפי ביאורו של רש"י שהרי כבר הבאנו את דברי הקובץ הערות שביאר שלפי רש"י הטעם של ר"ש הוא משום שהנולד יכול שפיר ליבם את האישות של הראשון כשהאישות נמצאת עכשיו אצל השני, דאע"פ שאין הנולד יכול ליבם את אותה אישות בדרך ישיר מהראשון אבל הרי הוא שפיר יכול להכנס תחת השני, והרי היבמה לא נאסרה עליו שעה אחת כיון שהוא נולד אחרי שהשני ייבם דהיינו בשעה שלא היתה צריכה יבום, וא"כ דבר זה שייך לומר רק היכא שהשני נשאה בתורת יבום, דבכה"ג שפיר י"ל שהשני קיבל את האישות של הראשון ושבאופן כזה אין על הנולד איסור של אשת אח מצד הראשון אבל היכא שהשני חלץ לה או אפילו קידשה הרי לא קיבל השני בכלל את האישות של הראשון וא"כ הדין נותן שתהי' עדיין אסורה על הנולד.

ולפי תוס' שמפרשים שהטעם למה ר"ש מתיר בייבם ואח"כ נולד הרי זה משום שכמו שנפקע האיסור של אשת אח מהמיבם הה"נ שהוא נפקע מהאח הנולד

א"כ הדין נותן דסגי בזה שהוא נולד לאחר החליצה ולא בעינן שיוולד לאחר שקידשה כי כבר לאחר שחליצה ירד האיסור של אשת אח לחלוטין וקם ל"י רק בלא יבנה ואינה עוד כלפיו בגדר חפצא של ערוה.

ולפי הדרך שכתבנו בדעת הרשב"א שלעולם האיסור של אשת אח פקע לגמרי מהמיבם גם לפני שייבם, רק שבכל זאת לא פקע מהנולד אלא כשנולד בזמן שכבר נכנסה היבמה לרשות אחר, אם כן לפי זה יוצא שלא סגי בנולד לאחר חליצה אלא בעינן שיוולד לאחר קידושין.

שיז) מחלוקת ר"ש ורבנן בנולד ואח"כ ייבם.

א. שני דרכים בביאור זיקה ככנוסה דמיא.

הנה דעת רב אושעיא בסוגיין היא שר"ש מתיר אפילו נולד ואח"כ מת היבם משום דזיקה ככנוסה דמיא, ויש ב' דרכים איך להבין את הסברא של זיקה ככנוסה דמיא ולמה מתיר ר"ש אפי' בנולד ואח"כ מת היבם.

א', דהכוונה היא שהיא נחשבת כבר כאשתו ממש של השני, והרי זה כאילו כבר ייבם, וממילא כמו שבייבם ולבסוף נולד אמרינן שהשלישי מחמת השני הוא בא וכמו שפירש"י בדף כ' ע"א, א"נ כתוס' שם דאמרינן שכמו שפקע האיסור של אשת אח מהשני ע"י שייבם הה"נ מהשלישי, א"כ הה"נ דאמרינן כן כשנולד לפני היבום כיון שהיא נחשבת ככנוסה

ממש, ולפ"ז הרי היא אסורה על השלישי כבר בחיי השני מחמת אשת השני.

ב', לעולם אין הכוונה שהיא נחשבת כאשתו ממש של השני, אלא לעולם אין כאן אלא מדריגה של זיקה שהיא בחינה מסוימת של אישות אבל לא אישות גמורה, ולעולם איסורה של הנולד כל זמן שלא ייבם השני הרי זה משום אשת הראשון, רק שאם מת השני הרי הנולד יכול ליבמה משום שהיא נופלת לפניו ליבום מהשני מכח זיקתו של השני, וממילא גם בכה"ג אמרינן שהשלישי מחמת השני הוא בא*), וזוהי הכוונה בזיקה ככנוסה דמיא כלומר דגם כשהיא רק זקוקה להשני שייך לומר שהשלישי בא מחמת השני, רק שבכל זאת עדיין הרי היא צריכה להיות אסורה על הנולד משום שנאסרה שעה אחת, שהרי לפני שמת השני היתה אסורה על היבם מצד אשתו של המת וכל היכא שהיא נאסרה שעה אחת בשעה שהיא זקוקה ליבום הרי היא אסורה עולמית (ולא דמי לייבם ואח"כ נולד דשם הרי הוא נולד בשעה שאין היא זקוקה ליבום), אלא שגם לזה מהני הסברא של זיקה ככנוסה דמיא, כי כוונת זיקה ככנוסה דמיא היא גם לומר שאינה נופלת בכלל ליבום לפני זה שנולד לאחר מיתת המת ואין זה נקרא שהיא צריכה להיבום שלו, כי יש לה כבר מקצת אישות עם השני, והרי הדין של נאסרה

שעה אחת אמרינן רק היכא שהיתה אסורה עליו בשעת נפילה ליבום, וא"כ מכיון שאין זה נקרא בכלל שהיא נפלה ליבום לפני הנולד, לא אמרינן לה לעולם, אלא שפיר אמרינן שהאיסור של אשת אח שהיתה אסורה על הנולד מוצא עכשיו היתר ע"י שהנולד בא מחמת השני.

ברם כבר הבאנו מהקובץ הערות שמה שכתב רש"י שהשלישי מחמת השני הוא בא הרי זה משום שהאישות של הראשון ניתקת להשני, וא"כ לכאורה זה שייך רק היכא שכנוסה ממש אבל לא היכא דאמרינן זיקה ככנוסה דמיא לפי הביאור הזה שאינה ככנוסה ממש, וא"כ מוכח שלפי רש"י הכוונה היא שהיא ככנוסה ממש.

גם צ"ע דלפי הדרך השני איך שייך לומר שהיבם יכול להפר נדרי' לבדו כמו בנשואה, עי' בר"ן בנדרים דף ע"ד ע"א שכתב כן.

ב. דעת רש"י.

והנה מרש"י כאן בד"ה ולא מת משמע שבתרי אחין ולא ייבם ולא מית כל זמן שלא מת השני הרי היא אסורה על הנולד משום אשתו של הראשון, וזהו כהצד השני שכתבנו שזיקה ככנוסה דמיא אין פירושו שע"י הזיקה הרי היא נחשבת כאשתו ממש של השני. מיהו באמת אין מדברי רש"י שום ראיה, כי כבר ביארנו בהאות הקודמת שרש"י בדף כ' ע"א סובר שגם בייבם

* וכדרך שכתב רש"י בדף כ' ע"א גבי ייבם ואח"כ נולד שהטעם שמתיר ר"ש הוא משום שהשלישי בא מחמת השני, אבל א"א לומר כאן כסברת תוס' שם שגם בחיי השני כבר פקע האיסור של אשת אח מהנולד כדרך שפקע אז מהמיבם

שהרי נעשית כאשתו לכל דבר דמגרשה בגט ומחזירה, כי זה שייך רק היכא שייבם המיבם ממש, וא"כ גם תוס' יצטרכו לומר כאן כסברת רש"י שהשלישי בא מחמת השני.

ג. דברי הרמב"ן והרשב"א.

והנה הרמב"ן כאן כתב שא"א לומר שהכוונה בזיקה ככנוסה דמיא היא שהיא נחשבת ממש כאשתו של השני לפני שייבם כי לפ"ז הרי היא לגבי הנולד אשת אח מחייו. ונראה שכוונת הרמב"ן היא להקשות שלפי הצד הנ"ל בביאור זיקה ככנוסה דמיא קשה למה בעינן קרא לתרי אחין ולא ייבם ולא מת, הלא פשיטא שהיא אסורה על הנולד שהרי היא אשתו של האח החי. מיהו עיין ברשב"א כאן שתי' על זה דשפיר בעינן קרא והיינו כדי לומר שהנולד אינו יכול ליבם שהרי אילו הי' הנולד יכול ליבם אז לא הי' שייך לומר שהיא אסורה על הנולד משום שהיא אשתו של החי שהרי היא ככנוסה גם אצל הנולד כמו שהיא ככנוסה להשני ויש להנולד אותו כח שיש להשני והרי זה כמו כל היכא שיש שני אחים שהיא ככנוסה לשניהם ובכל זאת כל אחד מהם יכול ליבם. ובאמת צ"ע טובא למה לא ניחא ל' להרמב"ן בתי' זה ומאי שנא מהיכא שנפלה ליבום לפני ב' אחים שהיא ככנוסה לגבי שניהם ובכל זאת כל אחד מהם יכול ליבם וכמש"כ הרשב"א. וצ"ל שהרמב"ן סובר דשאני הכא דכיון שנולד לאחר שכבר נפלה לפני אחיו, א"כ מאחר שכבר נעשית ככנוסה אצלו, שוב אין הדין נותן שתתחיל עכשיו להחשב ככנוסה גם להנולד כי כבר נחלט הדבר שהיא כנוסת השני, ולכן כתב הרמב"ן שגם בלי הפסוק של כי ישבו יחדו היינו יודעים שאין הנולד

ואח"כ נולד הרי היא אסורה על הנולד משום אשתו של הראשון ולא פקע האיסור מיני' אע"פ שפקע מהמיבם, וא"כ ה"ה להיכא שנולד ואח"כ ייבם ואפילו אם נאמר שזיקה ככנוסה דמיא פירושו הוא שהיא נחשבת כאשתו ממש של השני.

מיהו עיין ברש"י לעיל בדף י"ז ע"ב בד"ה אבל בחד שכתב שהגדר של זיקה לפי המ"ד שיש זיקה רק בחד הרי הוא שזיקה ככנוסה דמיא, הרי שגם בדברי רבנן כתב שזיקה היא ככנוסה ולא רק לפי רבי שמעון, וכבר הבאנו באות ש"ה שביאר הגרנ"ט שלפי ר"ש זיקה ככנוסה דמיא הוא מהתורה ומהני גם לקולא להתיר נולד ואח"כ ייבם משא"כ לפי רבנן הרי זה מהני רק מדרבנן (לפי רוב ראשונים שסוברים שמה שאנו סוברים שיש זיקה הרי זה רק מדרבנן ולא מן התורה), דהיינו שרבנן החמירו לומר שזיקה היא ככנוסה. ולכאורה נראה ברור שאין הכוונה שרבנן החמירו להסתכל עלי' כאשתו ממש של השני*), אלא הכוונה היא רק שרבנן החמירו להסתכל על זיקה כמקצת אישות, ובכל זאת הרי חזינן שרש"י כתב על זה לשון של זיקה ככנוסה וא"כ הרי זה מראה שרש"י סובר שגם הדין של זיקה ככנוסה של ר"ש אין פירושו שהיא נחשבת כאשתו ממש, ועדיין יש לדון בזה. מיהו בסוף הס"ק הקודם כתבנו שלפי ביאורו של רש"י בלמה ר"ש מתיר בייבם ואח"כ נולד לכאורה צריך לצאת שזיקה ככנוסה דמיא פירושו הוא ככנוסה ממש.

* א"נ כנשואתו של השני, עי' בר"ן בנדרים דף ע"ד ע"א.

* כלומר כארוסתו של הדני, עי' לעיל שם ברש"י ד"ה אין זיקה וד"ה אבל בחד.

יכול ליבם כיון שהיא כבר נעשית זקוקה להשני.

שוב כתב הרמב"ן שכל זה הוא רק לפי ההו"א שאמרינן זיקה ככנוסה גם לגבי שנים, אבל לפי מסקנת אביי שאומרים זיקה ככנוסה רק כשיש יבם אחד א"כ י"ל שהכוונה היא באמת שהיא בגדר אשתו ממש גם לפני שייבם, ולפי מסקנת אביי באמת לא בעינן קרא להיכא שיש יבם אחד ולא ייבם ולא מת כי גם בלא קרא הרי היא אסורה על הנולד משום אשתו של השני. ושוב צידד הרמב"ן שי"ל שגם לפי מסקנת אביי צריכים קרא להיכא שלא ייבם ולא מת והיינו משום שבלי הפסוק היינו אומרים שלאחר שנולד האח הזה הרי מתברר שיש כאן שני אחים ובשני אחים בכלל לא אמרינן שזיקה היא ככנוסה.

והנה לכאורה דברי הרמב"ן האלו סותרים את דבריו לעיל שהרי לעיל בסמוך נקט שלאחר שהיא נעשית כבר ככנוסה אין הדבר יכול להשתנות כשנולד עוד אח וכמו שביארנו דמש"ה לא ס"ל דברי הרשב"א.

ד. הרשב"א.

והנה כבר הבאנו שהרשב"א סובר שזיקה ככנוסה דמיא פירושו הוא שהיא נחשבת כבר עכשיו אשת החי ממש, והרי היא אסורה על הנולד משום שהיא אשתו של השני. מיהו לפי מש"כ הרשב"א עצמו בדף י"ט ע"ב א"א לומר כן, דעיי"ש שדייקה הגמרא מדברי ר"ש בתוך הברייתא

שם שהוא מודה בנולד ואח"כ ייבם, והקשה הרשב"א שם בסד"ה האי וכו' אמאי לא מדייקין כן מגוף לשונו של ר"ש שם שאמר שייבם ואח"כ נולד מותר משום שבא ומצאה בהיתר ולא עמדה עליו שעה אחת באיסור, דהא מזה יוצא שבנולד ואח"כ ייבם, מכיון דשפיר עמדה עליו שעה אחת באיסור, הרי היא אסורה, וגם הרמב"ן שם העיר נקודה זו עיי"ש, ועיי"ש בתירוצו של הרשב"א, ומעתה אילו הי' סובר הרשב"א שזיקה ככנוסה דמיא פירושו הוא שהיא נחשבת ממש אשת החי והרי היא אסורה על הנולד משום אשתו של החי א"כ לק"מ משום שלפ"ז הרי גם הציוור של נולד ואח"כ ייבם הרי הוא ציוור של בא ומצאה בהיתר ולא נאסרה עליו שעה אחת משום אשת המת*, וא"כ מקושיית הרשב"א מוכח שאין היא נעשית אשתו ממש של החי אלא הרי היא נחשבת עוד אשתו של המת ומש"ה שפיר מקשה הרשב"א דמלשונו של ר"ש משמע שכל היכא שנאסרה על הנולד שעה אחת משום אשתו של המת הרי היא שפיר נשארת אסורה עליו עולמית, וא"כ הרי זה סותר את דברי הרשב"א כאן בדף י"ח שסובר שע"י הדין של זיקה ככנוסה הרי היא נחשבת אשת החי.

והנה כבר הבאנו לעיל בהאות הקודמת את המחלוקת שבין רש"י ותוס' בענין למה מתיר ר"ש בייבם ואח"כ נולד, דתוס' סוברים דהיינו משום שבכה"ג אין על הנולד שום איסור של אשת אח מצד

זיקה היא ככנוסה אז גם נולד ואח"כ ייבם מיקרי מצאה בהיתר.

* ועיין באמת במהדורא בתרא על דף י"ט ע"א שהקשה את קושיית הרשב"א הנ"ל ותי' שאם

הראשון שמת, ורש"י סובר שלעולם בחיי המיבם שפיר יש על הנולד איסור אשת אח מצד הראשון, רק שבכל זאת כשמת המיבם הרי הנולד יכול ליבמה כי הוא בא במקום השני ליבם עכשיו את האישות של הראשון ולא אסרה התורה אישות זו כשהוא מיבם אותה דרך השני, וצדדנו שם לומר שהרשב"א סובר כדרכו של רש"י. מיהו לפי דברי הרשב"א הנ"ל בדף י"ט א"א לומר כן שהרי הוכחנו שדברי הרשב"א שם בנויים הם על ההנחה שזיקה ככנוסה דמיא אין פירושו שהיא כנוסה ממש וכמו שביארנו כאן ואילו פירושו של רש"י בנוי על ההנחה שהיא נחשבת שפיר כנוסה ממש וכמו שביארנו בסק"א. ועוד שהרי הרשב"א נקט שרק ייבם ואח"כ נולד מיקרי מצאה בהיתר ואילו לפי רש"י הרי א"א לומר כן כי גם בייבם ואח"כ נולד הרי היא אסורה להנולד מחמת הראשון אלא שבכל זאת קרי לה ר"ש מצאה בהיתר כי הוא סובר שאם ימות השני יכול השלישי לבוא במקומו וא"כ גם בנוולד לפני יבום הרי זה כן אם סוברים זיקה ככנוסה דמיא, וא"כ בע"כ צ"ל שהרשב"א סובר שר"ש מתיר ייבם ואח"כ נולד כי אין היא אסורה אז על הנולד משום אשתו של הראשון משא"כ בנוולד ואח"כ ייבם לפי רב אושעיא הרי היא שפיר אסורה להנולד משום אשתו של הראשון רק שבכל זאת אם מת השני הרי הנולד יכול ליבמה וכהביאור השני שכתבנו לעיל בביאור זיקה ככנוסה. ועי' לעיל באות שט"ז שביארנו לפי הרשב"א מה הוא הטעם לומר שבייבם ואח"כ נולד אין היא אסורה על הנולד משום אשתו של המת.

ה. הגמרא בריש דף י"ט.

והנה בריש דף י"ט מבואר שבג' אחין שהיו בעולם אחד והם נשואין ג' נשים נכריות ומת אחד מהם ואח"כ מת השני, אם סוברים שזיקה היא ככנוסה, השלישי יכול ליבם חדא והשני נפטרת בלא כלום, ומשמע שהוא יכול ליבם אפילו את אשתו של הראשון ונפטרת בזה אשתו של השני, ובשלמא אם נאמר שזיקה ככנוסה דמיא פירושו הוא שהיא נחשבת כאשתו ממש של השני אז הדבר מוכן, אבל לפי הצד שיש כאן רק מצב של זיקה א"כ אז קשה קצת להבין איך ביאתה של זאת שאינה אשתו גמורה של השני פוטרת את אשתו הגמורה של השני. ועיין ברמב"ן בד"ה אי נמי.

ו. דברי התוס' רי"ד.

התוס' רי"ד בד"ה כיצד וכו' כתב וז"ל, ומש"ה אמרינן לעיל א"נ בתרי אחין ולא מת ולא ייבם, וטעמא דכל זמן שהוא בחיי אסורה לו אע"ג דאמרינן זיקה ככנוסה דמיא הרי הוא חי והיאך ישאנה, אבל היכא דמית מותרת היא דכאילו כנוסה היא, ודוקא לענין זיקת יבמות אמרינן הכי שלא תחשב אשת אח שלא הי' בעולמו, ולא לכל מילי, שהבא על שומרת יבם אינו חייב מיתה ולא אמרינן זיקה ככנוסה דמיא, א"נ אם קידש את אחותה מקודשת היא ולא אמרינן ככנוסה דמיא ולא תפסי בה קידושין עכ"ל. הרי דס"ל שאינה כאשתו ממש של השני, וצ"ע ממה שכתב שקודם שמת השני הרי היא אסורה על הנולד משום אשת השני, ויש ליישב.

ז. דברי הקרן אורה.

ע"ן בקרן אורה בסד"ה קסבר שכתב וז"ל, ועוד נראה לי דר"ש לא אמר זיקה ככנוסה אלא להפקיע זיקת הראשון אבל מודה דאין לו בה שום קנין ואחיו מאמו מותר בה, והקרובן העדה בפרק החולץ (דף י"ג) כתב דלר' יהושע דאמר יפר לאחד ס"ל דזיקה ככנוסה לגמרי וחייב עלה משום אשת אביו, ודבריו תמוהין הן דא"כ לא ליתפסו קידושין ביבמה לשוק, ולמ"ד דלא תפסי ל"ל קרא דלא תהי, והדבר ברור כמו שכתבנו דקנין גמור לכו"ע אין לו בה וכו' עכ"ל.

ולהלן שם בדבריו על ריש דף י"ט כתב שגם אם היבם הוא קטן אמרינן זיקה ככנוסה אפילו לפי הפוסקים שסוברים שליבם קטן אין שום קנין כלל בהיבמה, והיינו משום דכיון שהיא זקוקה לו ואסורה לשוק מחמתו, אמרינן זיקה ככנוסה דמיא, "דלאו לענין קנין אמרינן זיקה ככנוסה" עכ"ד.

ועי' בספר נהור שרגא כאן בד"ה קסבר וכו' מש"כ בביאור דין זיקה ככנוסה ודברי הקרן אורה.

ח. דברי הברכת שמואל.

הנה להלן בדף י"ט ע"א אמרינן שלפי ר"ש אם נפלו לו ב' אחיות מב' אחין, אותה שנפלה ראשונה הרי היא ככנוסה והשני' פטורה משום אחות אשתו, והקשה הברכת שמואל כאן דהא אע"פ שהיא ככנוסה אבל בכל זאת אין אחותה בגדר ערוה על היבם, דהא אע"פ שזיקה ככנוסה דמיא אבל בכל זאת אם קידש את אחותה הרי קידושין תופסין בה כמש"כ התוס'

רי"ד כאן, וא"כ מכיון שאין אחותה בגדר ערוה על היבם למה פטורה היא מיבום (וכתב הברכת שמואל בביאור דברי התוס' רי"ד וז"ל, וביאור דבריו הקדושים הם דעדיין לא נעשה גמר קנין אישות אלא קנין זיקת יבמות, ולענין שלא תחשב כאשת אח שלא הי' בעולמו סגי בקנין של יבמות ולא תלי בגמר אישות, אבל לענין דין סקילה, וכן לענין שלא יתפסו קידושין בקרובות בעינן גמר אישות עכ"ל. ועיין לעיל בסק"ו מה שהקשיתי על דברי התוס' רי"ד).

ולקמן בסק"ג תירץ וז"ל, אלא דמוכח מזה (מהרמב"ן שהביא שם) דאפילו אם האיסור אחות אשה הוא באופן דתפסי קידושין, מ"מ לא יקנה ביבמה משום דהוי לה ערוה גמורה משום איסור אשת אח, ואף דמשום אחות אשה תפסי בה קידושין, מ"מ מהני שתהא ערוה והוי בכלל דין דלצורר ומיקרי ערוה דלא תפסי בה קידושין משום איסור אשת אח, וא"כ ניחא דכ"ש לרבי אושעיא דזיקה ככנוסה דאע"ג דתפסי בה קידושין מ"מ מיפטרא משום ערוה דאחות אשה עכ"ל.

שיח) א"נ בתרי ולא ייבם ולא מית (בענין אם אמרינן נאסרה שעה אחת אסורה עולמית היכא שאיגלאי מילתא אח"כ שבאמת לא היתה אסורה).

בגמרא אמרינן שלפי רבי אושעיא שסובר שלפי ר"ש זיקה היא ככנוסה משכחת לה לאיסור אשת אח שלא הי'

בעולמו בתרי אחין ולא ייבם ולא מית. וביאר הרשב"א בד"ה א"נ בתרי וכו' דהיינו משום שאם האח השני מת א"כ הרי זה נקרא שהיא נופלת ליבום מיני' דידי', דכיון שזיקה היא ככנוסה הרי זה כאילו היתה אשתו והרי זה נחשב שהיא נופלת ממנו ליבום ומש"ה הרי היא מותרת להאח שלא הי' בעולמו של הראשון (ועי' בתחילת האות הקודמת שכתבנו שני ביאורים בזה). ושוב הקשה הרשב"א, וכן הרמב"ן בד"ה והא וכו', דמנ"ל לומר כן דאולי רק אם השני כנס (דהיינו הציור של נולד ואח"כ ייבם) הרי זה פועל שגם לפני שכנס היתה היבמה ככנוסה אצלו, אבל היכא שלא כנס אלא מת, אולי אין היא נחשבת ככנוסה אצלו. ותירצו הרמב"ן והרשב"א שאילו היינו אומרים שכל זמן שלא כנס אותה אין היא נחשבת עוד ככנוסתו, ואם מת הרי היא עדיין אסורה על האח שלא הי' בעולמו, א"כ גם אם כנס אותה לא היתה נעשית מותרת להאח הנולד כי כבר נאסרה עליו שעה אחת*), וא"כ בע"כ צ"ל שגם קודם שכנס האח השני הרי היא נחשבת כבר ככנוסה ומש"ה הרי היא מותרת להנולד גם אם השני מת ולא ייבם.

מיהו הריטב"א דחה את התירוץ הנ"ל משום שאכתי י"ל שלפני שכנסה לא היתה

עוד בחזקת כנוסתו, ולא אמרינן זיקה ככנוסה היכא שמת לבסוף, רק שבכל זאת היכא שייבם לבסוף שפיר אמרינן זיקה ככנוסה, כי היכא שייבם לבסוף הרי היא נעשית ככנוסתו למפרע משעת הנפילה, וא"כ איגלאי שבאמת לא נאסרה שעה אחת, ומש"ה הרי היא שפיר מותרת**). ובדעת הרשב"א לכאורה י"ל דס"ל דאמרינן נאסרה שעה אחת אסורה עולמית אפילו היכא שאח"כ נקבע למפרע שמעולם לא היתה אסורה.

והנה יש עוד מקורות בענין השאלה הנ"ל אם אמרינן נאסרה שעה אחת אסורה עולמית היכא שנקבע למפרע ע"י חלות דין מסוים שלא היתה אסורה, דהנה כבר הבאנו לעיל באות ש"ט את דברי המאירי שהטעם למה שאר האחין מותרין בקרובת החלוצה אחרי שנחלצה מאח אחד הרי זה משום שע"י החליצה נעקר מהם הזיקה למפרע ונקבע שמעולם לא היתה זקוקה להם, והקשה הרש"ש בדף כ"ג ע"ב על סברא זו (בדבריו על רש"י ד"ה אין מוציאין מהם) מהא דמבואר בדף כ"ז ע"ב דהיכא שהיתה היבמה אסורה בשעת נפילה על היבם משום אחות זקוקתו, משום שגם אחותה נפלה לו ליבום מאח אחר, אז אפילו אם קיבלה אחותה חליצה מאח אחר בכל זאת הרי היבמה הזאת

זה (שכתבו הרשב"א והרמב"ן למה א"א לומר דר"ש מתיר רק אם כנס לבסוף) מחזור, דאיכא למימר דזיקה בלא כניסה לא תניא כלל אלא מתלה תלה, ומיהו כשכנס לבסוף קונה למפרע משעת נפילה ואישתכח דלא נאסרה על השלישי כלל מחמת הראשון עכ"ל.

* וז"ל הרשב"א, דאי אמרת דלא שרי ר"ש בלא כנס ומת, א"כ אף בשכנס תאסר, דהויא לה יבמה שנאסרה לזה בשעת נפילה וכל יבמה שאין אני קורא בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' הויא לה כאשת אח שיש לה בנים עכ"ל.

** וז"ל הריטב"א, בד"ה יש וכו', ואין תירוץ

נשאר אסורה על האח הזה משום שנאסרה שעה אחת משום אחות זקוקתו (כן מבואר בהקושיא על רבי יוחנן שם), והקשה הרש"ש דאיך שייך לומר בכה"ג שכיון שנאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית, הלא מכיון שפקעה הזיקה למפרע א"כ מעולם לא היתה אחותה זקוקה לו ולא היתה זו אחות זקוקתו (והוכיח מתוך כך הרש"ש שהחליצה אינה עוקרת את הזיקה למפרע משאר האחין, ע"י בזה באות ש"ט באריכות). מיהו גם האור שמח בקונטרס זיקה אות ט"ז הקשה קושיא זו ותי' שבכל זאת מכיון שבמציאות היתה אסורה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית. ודברי האור שמח הם כדברי הרשב"א והרמב"ן כאן, ודברי הרש"ש הם כדברי הריטב"א.

ובספר קהלות יעקב סי' י"ח ראיתי שהביא עוד מקור לנידון זה, דהנה הר"ש בן הרשב"ץ כתב שיבמה שנדרה הנאה מהיבם בחיי בעלה, ואחר נפילתה ליבום הלכה לחכם והתירה את הנדר, הרי היא מותרת להיבם ולא אמרינן שכיון שנאסרה שעה הרי היא אסורה עולמית (הובא בבית שמואל בסי' קס"ה סק"ד), וטעמו מבואר בב"י משם שהאיסור הוא איסור שיש לו תקנה ע"י שאלה, והקשה החזו"א באה"ע סי' פ' סקי"ג דל"ל טעם זה תיפוק לי' משום שנעקר האיסור למפרע, מיהו בדעת הפוסקים הנ"ל צ"ל שהם סוברים שגם היכא שנעקר האיסור למפרע הדין נותן שתשאר אסורה עולמית וכדעת הריטב"א שהבאנו עכ"ד הקה"י.

והנה הרשב"א בדף קי"א בד"ה רבא

אמר וכו' הביא את דברי רבינו חננאל דמשמע שהוא מפרש שהגמ' בדף קי"א שם מתכוונת להקשות שלפי ר"מ שסובר שקטן וקטנה אינם מתיבמים שמא ימצאו סריס או אילונית א"כ איך הם מתיבמים כשיגדלו הלא כבר נאסרו שעה אחת, ודחה הרשב"א שאין זה נקרא נאסרה שעה אחת כיון שהי' מחמת חסרון ידיעה, דאל"כ הרי גם כל יבמה נאסרת ג' חדשים משום חשש מעוברת והתם אפילו אם יבוא אליהו ויאמר שאינה מעוברת הרי היא אסורה כדאמרינן בדף מ"א דהא אפילו קטנה אסורה ומ"מ אין זה נקרא נאסרה שעה אחת כיון שיסוד האיסור הוא משום חסרון ידיעה, וכן יבמה שהפילה מתיבמת אע"פ שבעודה מעוברת אינה בת יבום אפילו בדיעבד לפי ר"ל דקי"ל כוותי', והטעם הוא משום שהיתה אסורה רק משום חסרון ידיעה שלא ידענו שהוא נפל. והנה נראה שדברי הרשב"א בדף קי"א שם אינם סותרים את שיטתו בסוגיין שגם היכא שנעקר האיסור למפרע הרי זה נקרא שנאסרה שעה אחת והרי היא אסורה עולמית, והיינו משום שדברי הרשב"א בדף קי"א אמורים באופן שנתברר למפרע שלא הי' כאן שום איסור רק שאנחנו לא ידענו מזה אלא הי' לנו חסרון ידיעה, וכגון החשש שמא ימצאו סריס ואילונית, וכן בהציור שהיתה היבמה מעוברת הרי אסרנו אותה ליבום רק מחמת חשש שמא העובר הוא בר קיימא ואח"כ נתברר שלא הי' בר קיימא, וא"כ בהני גווני שפיר י"ל שלא אסרינן לה עולמית, ואין זה דומה להיכא שנעקר האיסור למפרע, וכן כתב הקהלות יעקב שם כדי לבאר שאין דברי הרשב"א

בדף קי"א סותרים את דברי האור שמח הנ"ל בקונטרס הזיקה (שהם כדברי הרשב"א בסוגיא דידן).

עוד הביא הקה"י ראי' לדברי הרשב"א בדף קי"א מהמשנה של רבן גמליאל דמבואר שאם מיאנה אשתו הקטנה הרי היבמה (שהיא אחותה) מותרת לו ליבום. ולכאורה צ"ע דהא כבר נאסרה שעה אחת, ותי' הקה"י שגם שם הרי זה כמו חסרון ידיעה, והרי זה בגדר בירור ולא בגדר עקירה למפרע, והיינו משום שי"ל שלא תיקנו חז"ל נישואין ודאין לקטנה אלא חז"ל תיקנו את הנישואין רק על מנת שיתברר שלא מיאנה. מיהו בחידושי הגר"ח על רמב"ם בסוף פ"א מהל' אישות מבואר דלא כהדרך הנ"ל בענין יסוד הדין של קידושי קטנה ומיאון, הובא לעיל באות רמ"ג ועיי"ש שהערנו קצת על דרכו של הקה"י.

עוד הביא הקה"י מדף מ"א ע"ב דאמרינן שהספיקות חולצות ולא מתיבמות ולא אמרינן בהו דכל שאינו עולה ליבום אינה עולה לחליצה כי אם יבוא אליהו ויברר את הספק הרי נמצא שהיא שפיר עולה ליבום. ולכאורה צ"ע דהא סו"ס נאסרה שעה אחת לפני שבא אליהו וא"כ גם כשיבוא אליהו הרי היא צריכה להשאר אסורה עולמית, ובע"כ צ"ל דשאני התם שהחזקנו אותה כאסורה ליבום רק משום חסרון ידיעה ובכה"ג לא אמרינן שהיא אסורה עולמית, אלא שפיר תהי' מותרת ליבום כשיבוא אליהו.

ועיי"ש שכתב סברות איך יתרץ הר"ח את הראיות הנ"ל שאינה נאסרת עולמית.

והנה תוס' בדף ב' ע"א בד"ה ואחות אשה וכו' כתבו שהטעם למה כשהיא נאסרה בשעת נפילה הרי היא אסורה עולמית הרי זה משום שאין זה דרכי נועם שתיזקק עוד ליבום. ולעיל באות רצ"א הבאנו מהגר"ח והקובץ הערות דהיכא שאיגלאי מילתא שהתרנו אותה לשוק בטעות משום שסמכנו על רוב ושוב נתברר שטעינו כי היתה באמת מהמיעוט הרי זה שפיר בכלל דרכי נועם לאוסרה עכשיו לשוק ולהזיקה ליבום, ומעתה לפי דברי תוס' בדף ב' שם שהטעם למה נאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית הוא משום דרכי נועם א"כ דברי הגר"ח והקובץ הערות הם אחד עם דברי הרשב"א דהיכא שהיתה אסורה משום חסרון ידיעה לא אסרינן לה עולמית.

שיט' יבומי תרוייהו לא דדלמא יש זיקה והו' ב' יבמין הבאות מבית א' וכו'.

הרי שהזכירו כאן רק את הצד שיש זיקה אבל לא הזכירו את הצד שזיקה היא ככנוסה [עיי' לעיל באות שי"ז שצדדנו לומר בדרכנו הראשון שהן ב' מדריגות שונות ושהצד שזיקה ככנוסה דמיא פירושו הוא שמחמת הזיקה הרי היא נחשבת ממש כאשתו של השני*], והצד שיש זיקה

* א"נ כנשואתו של השני, עי' בר"ן בנדרים דף ע"ד ע"א.

* כלומר כארוסתו של הדני, עי' לעיל שם ברש"י ד"ה אין זיקה וד"ה אבל בחד.

ושזיקה אינה ככנוסה היא שזיקה נחשבת רק כמקצת אישות אבל אינה נחשבת כאשתו ממש עיי"ש].

ונראה דהא דנקטה כן הגמ' הרי זה משום שגם אם נאמר שיש זיקה בלי לומר שככנוסה דמיא הרי זה סגי כדי לגרום שיהיו נחשבות כב' יבמות הבאות מבית אחד כי הרי היא נופלת ליבום גם מהיבם שהיא זקוקה אליו, עיין לעיל באות ש"י שחקרנו בזה*).

ובהמשך הגמרא אמרינן יבומי חדא ואפטור אידך לא דלמא אין זיקה ככנוסה דמיא והוי להו ב' יבמות הבאות מב' בתים. הרי שכאן הזכירו את המדריגה של זיקה ככנוסה דמיא, דהיינו שאם זיקה היא ככנוסה הרי הוא שפיר יכול ליבם חדא ומיפטרא אידך, אבל אם זיקה אינה ככנוסה אז אינו יכול, ומשמע שכדי לומר שהוא יכול ליבם חדא ומיפטרא אידך בעינן דוקא את המדריגה של זיקה ככנוסה, אבל אם זיקה אינה ככנוסה, אז אפילו אם יש זיקה אכתי לא מיפטרא הזקוקה ע"י שהוא מיבם את אשת השני. ובאמת כן הדין נותן, כי עדיין הרי היא זקוקה גם מהראשון, משא"כ אם זיקה היא ככנוסה, אז הרי היא ממש אשתו של השני, וא"כ יוצא שלשון הש"ס מדויקת היא מאד במה שבתחילה הזכירו רק סתם זיקה ושוב הזכירו שזיקה ככנוסה דמיא.

מיהו לפ"ז יש להקשות דא"כ מנ"ל

בכלל שר"ש מספקא לי' בדין זיקה, דלמא ס"ל בתורת ודאי שיש זיקה ושזיקה לאו ככנוסה דמיא, וממילא הדין נותן שייבם את איזו מהן שירצה ויחלוץ להשני, דיבומי תרוייהו לא כי יש זיקה וא"כ יש כאן בחינה מסוימת של ב' יבמין מבית אחד, כי אשת הראשון נופלת גם מחמת זיקת השני, וכן א"א ליבם חד ולפטור את השני' כי זיקה לאו ככנוסה דמיא וא"כ הראשונה צריכה יבום גם בגלל הראשון, וכן אין היא פוטרת את אשת השני כיון שאשת השני היא אשתו גמורה של השני.

(שכ) רש"י ד"ה מיבם לאיזו שירצה (על המשנה).

וז"ל, ולא אעשה בה מאמר קאי אלא ארישא וכו' עכ"ל. הנה לפי רב אושעיא שסובר שר"ש חולק גם בנולד ואח"כ ייבם משום שזיקה ככנוסה דמיא א"כ גם בעשה בה השני מאמר ומת יסבור ר"ש שהנולד יכול ליבם את איזו מהן שירצה, ואפילו בלי מאמר יוכל לעשות כן, כי כבר היתה ככנוסה להשני, וכן מבואר להלן בריש דף י"ט שאם זיקה ככנוסה דמיא מיבם חדא ומיפטרא אידך, וא"כ צ"ל שרש"י אזיל לפי ר"פ שחולק על רב אושעיא וס"ל שר"ש מודה בהציוור של נולד ואח"כ ייבם, דלפ"ז שפיר יוצא שבהציוור של עשה בה מאמר לא יוכל ר"ש לסבור שמיבם לאיזו

מזיקתו של השני. מיהו כבר הקשה רש"י קושיא זו בדף ל' ע"ב בד"ה זו היא למעוטי (השני) ות' דאשת שני מתים הוא מדרבנן ורבנן אסרו רק כשעשה השני מאמר אבל לא משום זיקה לחוד.

* מיהו צ"ע דלפי הצד הזה שאנו רוצים ליחס לרבי שמעון שיש זיקה ושזיקה לאו ככנוסה דמיא א"כ איך הוא יכול ליבם את איזו מהן שירצה, הלא הראשונה הרי היא כמו אשת שני מתים שהרי היא זקוקה ליבום בין מהראשון ובין

היכא דיבמה השני, פקעה זיקת אח הראשון ונעשית אשתו של זה השני, א"נ לא יבמה האי שני הואיל והזקקה לו הרי היא ככנוסה כדלקמן וכשמת מותרת לשלישי עכ"ל. ולכאורה יש להעיר דגם בשביל הציור הראשון של ייבם ולא מת ג"כ צריכים להא דזיקה הוי ככנוסה כדי להסביר למה חשיב כמו ייבם ואח"כ נולד.

דף י"ט ע"א

(שכב) והא טעמא דר"ש משום מאמר ולא מאמר הוא.

הנה בשביל לדחות את מה שהקשו דדלמא טעמא דר"ש הוא משום גזירה דרבנן ולא משום ספק, ה"י מספיק אם היו אומרים רק שטעמו של ר"ש הוא משום ספק, ולא משנה אם ספקו הוא אם מאמר קונה או אם ספקו הוא אם יש זיקה, אלא שהאמת נקטו דהיינו שספקו הוא משום מאמר.

אלא שבאמת יש לעיין למה נקטה הגמרא בתחילה שספיקת ר"ש הוא באם זיקה ככנוסה דמיא.

ורש"י בסוף ע"ב בד"ה מייבם לאיזו שירצה נקט כמו המסקנא שמספקא ל"י אם מאמר קונה, ובדף י"ט ע"א בד"ה ולמיפטרה אידך נקט כמו הגמ' שם בהשלב ההוא שהצד לומר שייבם חדא ומפטרה אידך הוא משום שזיקה היא ככנוסה ולא משום שמאמר קונה.

מהן שירצה ומיפטרא אידך, כי ממ"נ אם עשה בה מאמר ואח"כ נולד, א"כ הרי מבואר בגמרא שר"ש מספקא ל"י אם מאמר קונה קנין גמור או אם אינו קונה כלל, וא"כ נהי שלפי הצד שמאמר קונה קנין גמור הרי זה כמו ייבם ואח"כ נולד והרי הוא יכול ליבם את איזו מהן שירצה, אבל לפי הצד שאינו קונה כלל הרי זה נשאר כמו נולד לפני יבום, והדין הוא שהוא מייבם (או חולץ) את השני כי אינה צרת ערוה, וא"כ מכיון דהוי ספק אם מאמר קונה קנין גמור הדין נותן שייבם את השני והראשונה פטורה היא ממ"נ, דאם מאמר קונה קנין גמור הרי נפטרה ע"י היבום של השני ואם מאמר אינו קונה כלל הרי היא פטורה משום אשת אח שלא ה"י בעולמו, וא"כ היכא שעשה בה מאמר ואח"כ נולד לא יוכל ר"ש לסבור שהוא מייבם או חולץ לאיזו מהן שירצה.

וגם היכא שנולד ואח"כ עשה מאמר, לא יסבור ר"ש שהוא מייבם לאיזו מהן שירצה כי הראשונה הרי היא בתורת ודאי בגדר אשת אח שלא ה"י בעולמו והשני היא ספק צרת ערוה כי שמא מאמר קונה קנין גמור, וא"כ בכה"ג יודה ר"ש להדין של המשנה שהשני חולצת ולא מתיבמת. וככל הדברים הנ"ל מבואר בתוספות רעק"א במשניות כאן.

וע"ע בערל"נ ובהגהות ר"ש מדעסויא בסוף המסכתא.

שכא) רש"י ד"ה ולא מת.

וז"ל, אסורה לזה שנולד לאחר מיתה ליבמה מזיקת אח שלא ה"י בעולמו, אבל

(שכג) גזירה שמא יאמרו ב' יבמות הבאות משני בתים חדא מייבמא ואידך מיפטרא בלא כלום.

פי' דיאמרו כן כי אין הדבר ידוע וניכר שזיקה היא ככנוסה. מיהו לפ"ז צ"ע למה לא אסר ר"ש נולד ואח"כ ייבם לכה"פ מדרבנן כי אין הדבר ניכר שזיקה היא ככנוסה וא"כ יאמרו שאשת אח שלא הי' בעולמו מתיבמת אפילו כשאין כאן מציאות של זיקה ככנוסה כגון כשהוא היחידי א"נ בתרי אחי ולא ייבם ולא מת. שו"ר במהרש"א בדף י"ט ע"ב שכתב שאה"נ בודאי יאסר ר"ש לכה"פ מדרבנן ורב אושעיא מן התורה קאמר, וכן כתב הב"ח שם עיי"ש שביארנו דבריו. מיהו התוס' ישנים שם כתבו דמותר, ועי' גם ברמב"ן שם. וע"ע במהדורא בתרא כאן שהביא מגליון ת"י שתי דעות בזה ושהוכיחו הת"י מלהלן שלא גזרו משום שאם נאמר שגם ר' אושעיא מודה שר"ש אוסר נולד ואח"כ ייבם לכה"פ מדרבנן א"כ מאי פריך להלן בסמוך דליפלוג וליתני בדידי' דהני מילי בב' יבמין אבל ביבם אחד או חולצת או מתיבמת הלא יש לתרץ דלא תני הכי משום שאכתי אסורה היא מדרבנן.

(שכד) ואי סלקא דעתך קסבר ר"ש זיקה ככנוסה דמיא ליבם לקמייתא ותפטור אידך.

הנה מלשון הגמרא הי' נראה שאומרים זיקה ככנוסה רק לאחר שייבם

דהיינו שלאחר שייבם איגלאי מילתא למפרע שהיתה כנוסה משעת נפילה. מיהו רש"י כאן בד"ה לייבמה לקמייתא הדגיש שאינו כן אלא גם לפני שכנס הרי היא ככנוסה ומיפטרא אידך, והא דפירש כן הרי זה משום שלעיל מבואר שבתרי אחין ולא ייבם ולא מת הרי היא אסורה ומשמע שאם מת הרי היא מותרת והיינו משום דאמרינן שהיא ככנוסה משעת נפילה ולא אמרינן שרק לאחר שכנס הרי היא ככנוסה למפרע, וכבר האריכו הראשונים לעיל שם בסברת הדבר.

(שכה) רש"י ד"ה לא בשני יבמין.

וז"ל, שהיו שלשה אחין ומת אחד מהן ונפלה לפני השנים ונולד להם אח ההיא ודאי אסירא עליו דהא בתרא אפילו לאחר שייבמה שנים הראשונים ומתו דהא ודאי נולד ולבסוף ייבם הוא עכ"ל. צ"ע למה הוצרך לצייר באופן שייבמו שנים האחרונים הלא אפשר לאוקמי באופן שייבם רק אחד מהם.

(שכו) בענין דברי אביי דלא אמרינן זיקה ככנוסה דמיא בב' יבמין (או בב' יבמות).

הנה בגמרא מייתנין ברייתא דתניא שלשה אחין, שנים מהם נישואין ב' אחיות או אשה ובתה או אשה ובתה או אשה ובת בנה וכו' ר"ש פוטר, וביאר רבא שהכוונה היא שר"ש פוטר שני' שבזוג זה ושני' שבזוג זה מלהיות זקוקות להאח

השלישי, ופירש"י שכוונת רבא היא להיכא שהד' זוגות נשואות כולן לב' אחין, ומקשינן על רבא דהא קתני או או, ועוד דלפי רבא הי' צ"ל שר"ש פוטר בארבעתן, ועוד דבברייתא אחרת מבואר להדיא שר"ש פוטר שתיהן ולא רק השני' שבכל זוג.

ועי' בת"י שהקשו על פירש"י דלפי פירושו היו צריכים להקשות על רבא לא רק דליתני שר"ש פוטר בארבעתן אלא שר"ש פוטר בשבעתן, דהיינו ג' הנותרות של האח הראשון והד' של האח השני. ועיי"ש מה שתי' על זה. מיהו לכאורה יש לתרץ בפשיטות שעל השלש נשים שהן הצרות של זאת שנתיבמה א"א לומר לשון של פטור כי באמת הרי נתקיים בהבית שלהן דין יבום, דהא גם הן היו זקוקות ופקעה זיקתן ע"י זאת שנתיבמה, ורק על השניות שיוצאות משום ערוה וצרותי' שייך לשון של פטורות. שו"ר בתוס' הרא"ש שתי' כהנ"ל, וכן ברשב"א עיי"ש בדבריו. עוד הקשה הת"י דלפי פירש"י דאיירי באופן שכולן נשואות לב' אחין א"כ איך רצתה הגמרא שנאמר זיקה ככנוסה דהא יש כאן כמה יבמות ובכמה יבמות הדין נותן שלא נאמר זיקה ככנוסה כמו שאמר אביי לעיל לגבי כמה יבמין, וכן הקשה התוס' הרא"ש על רש"י.

מיהו יש ליישב שכוונת אביי היא שאם יש כמה יבמין א"א לומר שהיא ככנוסה לגבי אחד מהן במיוחד וכדרך שרצינו לומר לעיל שם שהיא ככנוסה להאח שעשה מאמר, אבל הכא בנוגע להד' יבמות שבכת הראשונה שנשואות להאח הראשון הלא זה ברור שאחת מהן היא ככנוסה להאח השלישי, ואע"פ שא"א לומר על

אחת מהן במיוחד שהיא הכנוסה אבל אחת מהן הרי היא שפיר ככנוסה רק דלא ידעינן איזו מהן, והכא הרי אין חילוק איזו מהן היא הכנוסה, דהא איזו מהן שהיא הכנוסה הרי מיפטרטא בת זוגה שאצל האח השני משום ערוה על האח השלישי וג' האחרות משום צרות ערוה, ומש"ה בכגון הא שפיר י"ל שזיקה ככנוסה דמיא. ועי' באמת ברשב"א שהשמיט קושיא זו, ועי' בהמהרש"א שהקשה קושיא זו ות"י בדרך אחרת ולא הבנתי סברת תירוצו.

עוד הקשו הת"י דאמאי נקטו לפי רבא ד' זוגות של קרובות, הלא סגי בזוג אחד, דהיינו שב' אחין נשאו ב' אחיות ושאר נשותיהן הן נכריות ולא קרובות זו לזו.

מיהו לפי דברינו הנ"ל לק"מ כי בכה"ג באמת לא נוכל לומר זיקה ככנוסה דמיא על האחיות כי הרי יש כאן כמה יבמות ובכה"ג לא אמרינן על אחת מהן במיוחד זיקה ככנוסה דמיא ומש"ה בעינן לאוקמי באופן שכולן הן קרובות להכת השני' כי בכה"ג על איזו מהן שנגיד שהיא ככנוסה הרי יוצא שבהכת השני' יש אחת שהיא קרובה לה וערוה על האח השלישי ולכן שפיר שייך לומר שזיקה היא ככנוסה אע"פ שיש כאן כמה יבמות. וגם את הקושיא הזאת לא הקשה הרשב"א על רש"י ולפי דברינו הדבר מובן היטב.

ועיין ברשב"א שהוסיף עוד קושיא על פירש"י וז"ל, ומ"מ אכתי לא ניחא, דלא הו"ל לר"ש למימר אלא פוטר באחת מן הזוג השני, והיא אותה שהיא ערוה עם הכנוסה ליבם מן הבית הראשונה, שצרתה אינה פטורה מחמת זו אלא מחמת שהיא צרת ערוה עכ"ל.

שוב הביאו הת"י את פירושו של הקדוש שחולק על רש"י ומפרש דאיירי בט' אחין אשר ח' מהם נשואים להני זוגות עיין בדבריו. מיהו לא הבנתי לפי פירושו מה ניתוסף לנו בזה שיש ד' זוגות ולמה ציירה כן הברייתא לפי רבא דהא בהציור של הקדוש יש כאן רק תופעה של פטור ערוה לחוד ואין כאן תופעה של צרת ערוה וא"כ תיסגי בג' אחין לחוד אשר שנים מהם נשואין ב' אחיות. ובאמת גם על רש"י יש להעיר כעין הנ"ל דהיינו למה לן ד' זוגות, תיסגי בב' זוגות של קרובות כי גם בציוור של ב' זוגות של קרובות יש כאן ציוור של ערוה וצרת ערוה, אבל על הקדוש קשה עוד יותר כי לפי פירושו יוצא שריבוי הזוגות אינו מוסיף אפילו ציוור של צרת ערוה.

והנה יש לעיין במה שכתבנו בדעת רש"י שמה שאין אומרים זיקה ככנוסה בב' יבמין או בב' יבמות הרי זה רק כשאנו רוצים לומר על אחת מהן בפרטיות שהיא ככנוסה אבל הא ודאי שאחת מהיבמות הרי היא ככנוסה לאחד מהיבמין רק דלא ידעינן איזה, והרי זה בגדר ספק, דלכאורה קשה על זה מסוגיית הגמרא לעיל דהא מייתינן לעיל את הציוור של ג' אחין נשואין ג' נשים נכריות, ומת הראשון, ועשה השני מאמר, ומת גם הוא, דקאמר ר"ש דהוי ספק אם מאמר קונה קנין גמור, וממילא הדין הוא שהאח השלישי מיבם לחדא וחולץ לחדא, ופרכינן שאם זיקה היא ככנוסה אמאי לא יוכל האח השלישי ליבם לחדא והשני תהי' פטורה, ומתרץ אביי שבתרי יבמין לא אמרינן זיקה ככנוסה, וממילא מצד זיקה הדין הי' נותן שייבם

את שתיהן, וממילא שפיר מספקא לי' לר"ש רק מצד זה שעשה מאמר, ואילו לפי דברינו הנ"ל הרי גם בלא המאמר, אלא גם מצד זיקה, יש ספק שמא היתה ככנוסה להאח השני שמת, וא"כ הדין נותן שלא ייבם השלישי את שתיהן, אלא מיבם לחדא וחולץ לחדא, וא"כ עדיין לא תירץ אביי למה מספקא לי' לר"ש רק מצד מאמר, וא"כ מוכח שכוונת אביי היא לומר שבשני יבמין לא אמרינן בכלל שזיקה היא ככנוסה.

והנה בנדריים דף ע"ד ע"א מייתינן דברי רבי אליעזר שסובר שהיכא שנפלה היבמה אפילו לפני ב' יבמין הרי הם יכולים להפר נדרה, והקשו על זה דאפילו אם יש זיקה אבל אין ברירה, ופירש הרא"ש שם את קושיית הגמרא שבב' יבמין לא אמרינן בכלל שזיקה היא ככנוסה, ואפילו ספק כנוסה אינה, ומש"ה אפילו אם יפרו שניהם את נדרה הדין נותן שלא יועיל, אבל הר"ן שם כתב דלא כהרא"ש אלא דשפיר אמרינן זיקה ככנוסה לגבי אחד מהיבמין, רק דלא ידעינן לגבי איזה מהן, וממילא הרי זה נשאר באמת ספק, רק שסברת הגמרא בהקושיא שם היא שבהפרת נדרים בעינן אישה הידוע והמבורר, וממילא מקשינן שהדין נותן שבשני יבמין לא תועיל הפרה אפילו אם יפרו שניהם.

מיהו לכאורה דברי הר"ן הם דלא כמו המבואר בסוגיין דהא הוכחנו מדברי אביי דלא אמרינן בכלל שזיקה היא ככנוסה היכא שיש ב' יבמין ואינו רק בגדר ספק. מיהו באמת אביי קאמר הכי רק בדעת ר"ש, וא"כ י"ל שכוונת הר"ן שם היא

לומר שאפילו אם נאמר שרבי אליעזר אינו סובר כדברי אביי בדעת ר"ש, אלא אפילו אם נאמר שרבי אליעזר סובר שבתרי יבמין אמרינן שזיקה היא כספק כנוסה, אבל בכל זאת לא יועיל הפרתן משום דכתיב אישה יפירונו ובעינן אישה המבורר. מיהו יש להקשות קצת על זה מהמשך דברי הר"ן דעיי"ש שהקשה הר"ן וז"ל, וכי תימא היכי אמר לר' יהושע דזיקה ככנוסה דמיא (פי' דאמרינן שם שרבי יהושע סובר שהיכא שיש רק יבם אחד הרי הוא יכול להפר משום שיש זיקה וזיקה ככנוסה דמיא) דהא לא אשכחן דאמר הכי אלא רבי אושעיא אליבא דר"ש ואתותב התם בריש פרק כיצד ביבמות, איכא למימר דלאו מגופי' דמילתא איתותב אלא ממאי דמפרש לה אליבא דר"ש, מיהו אנן מצינן למימר דסבירא לרבי יהושע ההוא טעמא עכ"ל, ואילו לפי דברינו הרי הי' צריך להסביר כן גם על מאי דנקט שם בנוגע לרבי אליעזר דלא כאביי בסוגיין דהיינו שהי' לו להר"ן להסביר גם בזה שאע"פ שאביי קאמר בסוגיין, בדעת רבי שמעון שלא אמרינן בכלל שזיקה היא ככנוסה, אבל אין הכרח לומר שגם ר"א יסבור כן, אלא יתכן שר"א סובר ששפיר אמרינן בתרי יבמין דהוי ספק למאן היא ככנוסה, רק שבנדירים בעינן אישה המבורר.

דף י"ט ע"ב

שכז) רש"י סוף ד"ה חלץ לבעלת מאמר.

עי' בדרוש וחידוש לרבי עקיבא איגר

כאן מה שהקשה על דברי רש"י כאן.

שכח) תד"ה רבי שמעון.

א. וז"ל, ולר"י נראה וכו' עכ"ל. עי' בדו"ח לרעק"א שכתב וז"ל, תמוה לי הא סברא נסתר מההיא דלעיל ג' אחין נשואין ג' נכריות וכו' דנימא ג"כ דמותר ליבם דלא שייך לומר דמאמר קנה קצת דהא אילו כנסה ממש לא היתה אסורה דאז לא נקראה אשת ב' מתים עכ"ל. ולא הבנתי קושייתו דהא שאני התם שהמאמר מביא מצב חדש דרבנן של אשת שני מתים, ומצב זה גופא אסרו רבנן, ואין זה דומא לדברי הר"י.

ב. וז"ל, ולר"י נראה וכו' עכ"ל. הנה ממה שכתב רש"י בד"ה אלא אעשה בה וכו' וז"ל, דקנין מקצת במאמר לית לר"ש עכ"ל, מבואר דלא ס"ל כהר"י.

שכח*) תד"ה חלץ לבעלת מאמר לא נפטרה צרתה.

א. וז"ל, וא"ת אמאי לא דייק מהכא תיובתא לרבי אושעיא דלדידי' כיון דהוי זיקה ככנוסה אמאי לא נפטרה הצרה עכ"ל. והנה לכאורה יש לתרץ דמכאן אכתי הי' אפשר לומר שר"ש מספקא לר' אם זיקה היא כנוסה או לא ולכן הרי הוא סובר שחליצת בעלת המאמר אינה פוטרת את הצרה כי שמא אינה ככנוסה, אבל אכתי יכול להיות שהוא מודה שיש מיהא צד לומר שזיקה היא שפיר ככנוסה, אבל מהסיפא משמע שר"ש מסכים שבנולד ואח"כ ייבם הרי היא פטורה אפילו

מחליצה וכמו שסובר רבי מאיר וא"כ מזה חזינן שהוא סובר בתורת ודאי שזיקה לאו ככנוסה דמיא דאל"כ תצטרך חליצה שמא זיקה ככנוסה דמיא.

ב. וז"ל, מדרבנן כדאמר לעיל גזירה משום ב' יבמות הבאות משני בתים חדא מיחלצא וחדא מיפטרא בלא כלום עכ"ל. הנה באמת יש לחלק בין הכא לההיא דלעיל, שהרי הכא אין חשש כך כך גדול כמו לעיל, שהרי י"ל שהכא ידעו אנשים שאין הנחלצת חולצת מחמת הבית הראשון, שהרי יודעים שהיא מהבית הראשון בגדר אשת אח שלא הי' בעולמו, וא"כ ידעו שהיא חולצת מחמת מיתת השני ולא מחמת מיתת האח הראשון, משא"כ בההיא דלעיל הרי איירי באופן שהיא נפלה ליבום להשלישי גם מהראשון.

ג. הנה הב"ח כאן הביא תירוץ אחר על קושיית תוס' והיינו שאפילו אם זיקה היא ככנוסה אבל בכל זאת חליצת בעלת המאמר אינה פוטרת את צרתה כי אפילו אם זיקה ככנוסה דמיא אבל בכל זאת אסור לה להתיבם כי אין הדבר ניכר שזיקה היא ככנוסה וחישינן שמא יבואו להתיר את כל עיקר האיסור של אשת אח שלא הי' בעולמו אפילו באופן שאין אח אחר, וממילא גם בציור שאומרים מדאורייתא שזיקה היא ככנוסה, בכל זאת אסור לה רבנן להתיבם, ומכיון שאסור לה להתיבם ה"ה שאין חליצתה פוטרת את צרתה, והיינו או משום שה"ה שאסור לה לחלוץ גזירה שמא תתיבם, א"נ משום דכיון שאסור לה להתיבם א"כ הו"ה החליצה

בגדר חליצה פסולה דצריכין לחלוץ לכל הצרות כן נראה כוונת הב"ח. ועיין לעיל באות שכ"ג שהבאנו שם כמה מקורות בענין אם יש מיהא איסור דרבנן ליבם אפילו כשאומרים זיקה ככנוסה דמיא, ובמהדורא בתרא בע"א בשם גליון ת"י מבואר כהתירוץ שהביא הב"ח על קושיית תוס' דהיינו שאסור לו ליבם מדרבנן. וע"ע בהס"ק הבא, וכן ע"י בחוסן ישועות כאן.

ד. ועיין במהרש"א כאן שכתב כסברת הב"ח אבל כדי ליישב קושיא אחרת, והיינו שאם נאמר שזיקה היא ככנוסה א"כ אמאי אינו יכול גם ליבם את בעלת המאמר ואמאי לא קתני ייבם או חלץ לבעלת המאמר לא נפטרה צרתה (כלומר דלא נפטרה משום הטעם שכתבו תוס' דהיינו שמא יאמרו ב' יבמין הבאות משני בתים חדא מיחלצא וחדא מיפטרה בלא כלום) וא"כ אמאי לא נוכיח מדבר זה שר"ש לית לי' זיקה ככנוסה. ותי' המהרש"א שלפי סברת תוס' מיושבת גם הקושיא הנ"ל והיינו משום שלפי סברתם שחוששין שלא יבינו שזיקה היא ככנוסה א"כ אסור באמת ליבם שמא יאמרו שאשת אח שלא הי' בעולמו מתיבמת ולא ידעו דשאני הכא שמת השני והוי כייבם ולבסוף נולד. והנה חזינן מדברי המהרש"א שעצם הדבר שאסור לו ליבם אותה אינו גורם כאן שחליצתה לא תפטור את צרתה וכהדרך שכתב הב"ח אלא אכתי בעינן למה שכתבו תוס' שיש גזירה מיוחדת שמא יאמרו שב' יבמין הבאות מב' בתים אחת חולצת ואחת נפטרת בלא כלום. מיהו אולי הי' כתוב בדברי התוס' שלפני המהרש"א כדברי

הס"א שהביא הב"ח ודלא כמו שכתוב לפנינו בתוס'.

ה. עיין במהדורא בתרא לעיל על ע"א שהקשה אמאי לא הביאו ראי' שר"ש אינו סובר שזיקה ככנוסה דמיא מהא דאינו חולק על הדין של הרישא דהיינו הציור של לא הספיק לעשות בה מאמר עד שנולד לו אח ומת.

דף כ' ע"א

שכט) רש"י ד"ה אחותה.

וז"ל, אחותה של ערוה כשהיא יבמתה כגון שנפלו שתי אחיות משני אחין האחת אסורה משום ערוה כגון שהיא כלתו או חמותו עכ"ל. הנה בהרישא של המשנה דתנן כל שאיסורה איסור ערוה וכו' לא נחית רש"י לתת דוגמאות מפורטות של עריות, ובפשטות נראה דהא דנחית רק כאן לתת דוגמאות (דהיינו מש"כ כגון כלתו או חמותו), הרי זה כדי לאפוקי בתו או אחות אשתו, והיינו משום שהכא בהך בבא א"א לומר דאיירי באופן שאחת מן האחיות היא בתו של היבם או אחות אשתו של היבם, כי אם אחת מהן היא אחות אשתו א"כ גם אחותה היא אחות אשתו, וכן אם אחת מהן היא בתו א"כ גם אחותה היא בתו.

מיהו באמת אין זה מוכרח, כי י"ל שאחת מהן היא בתו אבל השני' אינה בתו אלא הרי היא אחותה של בתו מאם אחת אבל מאב אחר, דהיינו שהיבם הזה אנס

אשה והוליד ממנה בת שנופלת לפניו עכשיו ליבום, ויש לאנוסתו עוד בת מאיש אחר, דבכה"ג אע"פ שבתו היא ערוה עליו אבל אחותה של בתו אינה ערוה עליו, שהרי היא בת אנוסתו ולא בת אשתו. וכעין זה יש לצייר גם בערוה דאחות אשתו, דהיינו באופן שאחת מהאחיות היא אחות אשתו מצד האב, דהיינו שלשתיהן יש אב אחד, אבל השני' היא אחותה של הראשונה מצד האם ולא מצד האב באופן שאין היא אחות אשתו של היבם.

וא"כ מכיון שיתכן לצייר גם בבתו ואחות אשתו צע"ק למה נחית רש"י לתת את הדוגמאות של כלתו וחמותו.

ועי' בדף כ"ו ע"א שהביא המשנה שם דין זה שאם אחת מהן היא ערוה השני' מותרת, ופירש"י כגון חמותו ואם חמותו, וגם שם נראה שכוונתו היא לאפוקי בתו או אחות אשתו.

מיהו הרמב"ם ברפ"ז מהל' יבום צייר באופן שהיתה אחת מהן חמותו או בת אשתו(*), ובדבריו צ"ל כעין הנ"ל, דהיינו שאחת מהן היא בת אשתו והשני' היא אחותה של הראשונה מצד האב אבל לא מצד האם, דהא אם היא אחותה גם מצד האם א"כ גם השני' היא בת אשתו.

שו"ר בגמרא בדף כ"ח ע"א שציירו את הדין של המשנה בחמותו וכתב רש"י שם וז"ל, והאי דנקט חמותו, חדא ערוה נקט, וניחא למינקטי' מילתא דשכיחא ושאר עריות טריחא מילתא לאשכוחי עכ"ל. ויש לפרש כוונתו כמו שכתבנו דבשאר עריות

ואולי י"ל שכוונתו היא לומר אם אשתו או בתה של אם אשתו (כלומר אחות אשתו).

(* דעיי"ש שכתב "אם אשתו או בתה", כלומר בת אשתו.

לאו למיפטר דילפינן מאחות אשה בפ"ק עכ"ל. דברי רש"י האלו קשה להולמם כמו שמבואר בתוס' רעק"א על משניות באות י"ז, וע"ע בערל"ג.

שלג) לאתויי צרת אילונית.

עיין בתוס' שכתבו וז"ל, אע"ג דמתניתין לא קתני צרה מ"מ הוי בכלל דכל שאיסורה איסור ערוה דמשמע שאיסורה בא מחמת ערוה דהיינו צרה עכ"ל. ונראה שכן היא גם כוונת רש"י בהמשנה שכתב וז"ל, לא חולצת ולא מתיבמת צרתה וכ"ש היא עכ"ל, דנראה שהזכיר את צרתה כי מהגמ' מוכח שלשון המשנה מורה גם על הצרה וכמו שביארו תוס'.

ועיין בריטב"א שהקשה על הגמרא איך אפשר לומר שכוונת המשנה היא לאתויי שגם להצרה יש אותו דין כמו שיש להאשה המקורית הלא בהסיפא של איסור מצוה ואיסור קדושה חזינן דאיירי גם בנשים שאין להצרה אותו דין שהרי התם הצרות מתיבמות. מיהו לפי תוס' לק"מ שהרי התם לא תני הך לשון של כל שאיסורה איסור מצוה או איסור קדושה אלא תני רק איסור מצוה ואיסור קדושה וא"כ התם באמת אין הלשון מורה דקאי גם על הצרות. מיהו אולי ס"ל להריטב"א דמאי דתנן "כל שאיסורה" הרי הוא הקדמה לכל מאי דתני בתר הכי וקאי גם על מאי דתנן איסור מצוה ואיסור קדושה, ומש"ה הוכיח מזה הריטב"א שא"א לומר שלשון זה מורה על הצרה. ועי' בפירושו של הריטב"א בענין למה כוללים את הצרה בלשון הרישא.

ועכ"פ לפי פירושם של תוס' לא קשה

כגון בתו או אחות אשתו הרי אם אחת מהן היא בתו או אחות אשתו הרי גם השני' שהיא אחותה הרי היא בתו או אחות אשתו, אם לא באופן שהשני' היא אחותה של הראשונה מצד אחר, וצירוף זה הוא מסובך יותר וטריחא לי' מילתא לאשכוחי, ולכן נקטו חמותו (וה"ה שהיו יכולים לנקוט כלתו).

גם י"ל דכיון שבהמשנה בריש פרק ד' אחין תנן שאם היתה אחת מהן אסורה על זה איסור ערוה והשני' על זה איסור ערוה, האסורה לזה מותרת לזה והאסורה לזה מותרת לזה, ובגמרא מתרגם לה רב יהודה מחמותו ואילך (עי' ברש"י שם) משום שהצירוף של בתו משכחת לה רק באונסין, א"כ מש"ה פירש"י גם כאן מחמותו ואילך עיי"ש.

שו"ר בישרש יעקב על דברי רש"י בדף כ"ו ע"א שדן בקצרה על דברי רש"י שנקט חמותו ואם חמותו עיי"ש.

של) רש"י ד"ה אלמנה לכ"ג.

וז"ל, שמת אחיו ההדיוט עכ"ל. לכאורה ה"ה שיש לצייר באופן שגם אחיו הי' כ"ג, ומינו את היבם להיות כ"ג לאחר שמת אחיו, וקודם שהספיק ליבם.

שלא) רש"י ד"ה גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.

וז"ל, שעבר אחיו המת ונשא וכו' עכ"ל. עי' בערל"ג בענין למה לא צייר רש"י באופן שאחיו המת הי' חלל.

שלב) בא"ד.

וז"ל, ואיפטר בולא כלום לא דלא אלים

קושייתו של הרשב"א על הר"ח שהקשה דמתני' לאו בצרות איירי עיי"ש ברשב"א.

ש"ד) לאתויי צרת אילונית וכדרב אסי.

ע"י בתוס' שכתבו ש"כל שאיסורה איסור ערוה" משמע שאיסורה בא מחמת ערוה דהיינו הצרה. והנה חזינן שהלשון השני' של הגמרא חולקת וסוברת שהלשון של המשנה של כל שאיסורה איסור ערוה אתי לאפוקי צרת אילונית ושאינה בכלל הלשון של המשנה, ודלא כדרב אסי, ולכאורה הרי זה משום דס"ל שאילונית לא מיקרי איסור ערוה, וצ"ב במאי פליגי ב' הלשונות.

והנה לעיל באות קס"ז הבאנו בשם הקובץ הערות בסי' ב' סק"ה שיש שני דרכים איך להסביר את הצד שאילונית פוטרת את צרתה. א', שהמיעוט של אשר תלד בא למעט אילונית ממצות יבום, ובדרך תוצאה מזה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וגם איסור כזה של אשת אח שנשאר עלי' בדרך תוצאה מפטור מסוים, יש בכחה לפטור את צרתה לפי רב אסי. ב', שלעולם אין בכח של איסור אשת אח כזה לפטור את הצרה*), רק שרב אסי סובר שאין כוונת המיעוט של אשר תלד למעט ממצות יבום, אלא כוונת המיעוט היא לקבוע בתחילה על אילונית איסור של אשת אח אפילו כשמת האח בלי בנים, ורק כתוצאה מזה הרי היא פטורה מיבום,

והתורה החילה עלי' סוג אחר של איסור אשת אח שאינו ניתר בכלל ליבום, והרי היא נחשבת כערוה אחרת ולא כהערוה של אשת אח, שבדרך כלל ניתר ליבום, ורק מזה שהיא נאסרת באיסור ערוה מסתעף שהיא פטורה מיבום, ובכה"ג הרי היא שפיר פוטרת את צרתה.

ולפי הדרך השני אתי שפיר סוגיית הגמרא כאן, והיינו שהלשון הראשונה שסוברת כרב אסי הרי היא סוברת שאילונית נחשבת בגדר סוג חדש של אשת אח וממילא הרי היא בגדר ערוה ליבום כמו שאר העריות ולכן סובר רב אסי שכוונת התנא היא לאתויי צרת אילונית כי גם אילונית היא אשה שהיא אסורה ליבום באיסור ערוה, והלשון השני' שחולקת על רב אסי סוברת שכוונת המיעוט של אשר תלד היא רק למעט אילונית ממצות יבום אבל לא לקבועה לשם חדש של ערוה דאשת אח, וס"ל להלשון השני' שאיסור של אשת אח שנשאר עלי' בדרך תוצאה מפטור מסוים אינו פוטר את צרתה ושכוונת המשנה היא לאפוקי צרת אילונית.

ברם מרש"י כאן בד"ה לאיתויי משמע שגם רב אסי סובר שהאיסור של אשת אח שיש על אילונית כלפי היבם אינו בגדר סוג חדש של ערוה דאשת אח אלא גדר הדבר הוא שאשר תלד בא רק כדי לפטור מיבום, ורק בדרך תוצאה נשאר עלי' האיסור של אשת אח, וא"כ לפ"ז אכתי צ"ב למה הלשון הראשון קרי לזה איסור ערוה ואילו

(* ובאות קס"ז הבאנו דהיינו משום דסברא היא שהאיסור של אשת אח שבדרך כלל ניתר לצורך יבום אינו יכול לפטור את הצרה אפילו

כשאינו ניתר משום סיבה מסוימת כגון היותה אילונית, דכיון שבדרך כלל הרי הוא ניתר לצורך יבום לא חשיבא ערוה גמורה (הגרנ"ט).

הלשון השני סובר שא"א לקרוא לאיסור זה בשם איסור ערוה.

וצריך לומר בדרך אחרת, והיינו שהלשון השני סובר שכיון שהסיבה למה היא אסורה על היבם אינה משום עצם הקורבה אלא משום העובדא שהיא אילונית א"כ סבירא לי' להלשון השני שאי אפשר לקרוא לה אשה שאיסורה איסור ערוה כיון שהגורם אינו שם מסוים של ערוה, אבל הלשון הראשון סובר שכיון שהאיסור של אשת אה אינו מסתלק א"כ שפיר אפשר לקרותה איסור ערוה.

שלה) אילימא אחותה דאיסור מצוה וכו' אלא אחותה דאיסור ערוה.

א. הנה הגמרא לא הזכירה אחותה דאיסור קדושה, אבל נראה ברור שלאחותה דאיסור קדושה יש אותו הדין כמו לאחותה דאיסור מצוה, ורק אחותה דאיסור ערוה חולצת או מתיבמת. ועיין ביש"ש בענין למה נקטה הגמרא דוקא אחותה דאיסור מצוה ולא אחותה דאיסור קדושה.

ב. בגמ' אמרינן בפשיטות דלא קאי על איסור מצוה כיון שמדאורייתא קא רמיא קמי'. ועי' לקמן באות תצ"ה שהערנו על דברי הרמב"ן והרשב"א כאן.

שלו) בענין הגדר של איסור שניות ומצוה לשמוע דברי חכמים.

הנה בסוגיית הגמרא מבואר שהתנא של המשנה קרי לשניות בשם איסור מצוה על

שם שמצוה לשמוע דברי חכמים, ואילו רבי יהודה בהברייתא קרי להו איסור קדושה על שם קדש עצמך במותר לך (וכדמסיק רבא), וצ"ב במאי פליגי.

ונראה דפליגי במה הוא יסוד הדין של האיסור של שניות, דהנה בפשטות נראה שהאיסור של שניות הוא איסור דרבנן מטעם סייג להעריות של תורה, וכן יוצא מדברי המאן דאומרים בדף כ"א שהביאו פסוקים שמורים על עשיית סייגים כדי להסביר למה אסרו את השניות. מיהו רבא שם אמר בזה הלשון, רמז לשניות מן התורה מנין שנאמר כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ, האל קשות, מכלל דאיכא רכות, ולכאורה כוונת רבא היא ליתן כעין אסמכתא להאיסור של שניות אבל בודאי גם הוא מודה דהוי רק איסור דרבנן. ברם לפי רבא י"ל שאין הטעם משום סייג בעלמא, דעיין בריטב"א בר"ה דף ט"ז שכתב שכל היכא דיהבינן אסמכתא אין הכוונה שחז"ל נתנו סימן בעלמא להדין דרבנן, אלא הרי זה כוונת הפסוק ממש, רק שכתבה כן התורה בדרך רמז כי לא רצתה התורה לקבוע את הדבר לחיוב, אלא מסרה התורה את הדבר לחכמים אם לקובעו חיוב או לא, אבל עצם הענין הוא מדריגה מן התורה, עיי"ש דקאי הריטב"א על אמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, וא"כ כן י"ל גם בכוונת רבא כאן, והיינו שאע"פ שהאיסור של שניות אינו מן התורה, אבל מ"מ מכיון שיש רמז לזה לפי רבא, א"כ הרי זה מראה שהפרישה משניות הרי היא שפיר בגדר מדריגה ודבר מעלייתא מן התורה, רק שהתורה לא כתבה כן בפירוש

כי התורה לא רצתה לעשות איסור ממש אלא מסרה את הדבר לחכמים, וא"כ לפ"ז י"ל שהאיסור דרבנן אינו מטעם סייג להעריות שכתבה התורה, אלא הטעם שאסרו חכמים הוא משום שהפרישה משניות הרי היא בזכות עצמה ענין חשוב וכמו שחזינן שהתורה בעצמה אמרה כן (ולא משמע שטעם התורה הוא משום סייג), והרי זה כמו מלכיות זכרונות ושופרות דקבעו חכמים חובה שלא מטעם סייג.

ולפ"ז אולי י"ל שרבי יהודה דקרי להו איסור קדושה על שם קדש עצמך במותר לך הרי הוא סובר דלא כרבא, אלא הרי הוא סובר שאין להן רמז בפרשת עריות, אלא כל עניינן הוא רק סייג להעריות של תורה, דאולי זוהי המשמעות של הלשון של קדש עצמך במותר לך, דהא משמע שהכוונה היא שצריכים להזהר ולפרוש גם מדבר שאין שום מדריגה או מעלה מן התורה לאוסרו, והיינו בע"כ כדי שלא לבוא לידי איסור של תורה וכמו שפירש"י, אבל התנא של המשנה הרי הוא סובר כרבא, ולכן קרא להן איסור מצוה על שם שמצוה לשמוע דברי חכמים, דבמלים אלו אין שום משמעות של סייג, אלא יתכן שהן מצוה בזכות עצמן שלא מטעם סייג.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' אישות כתב על שניות שהן אסורות מפני הקבלה, ותמה הכ"מ שם שהרי הלשון של מדברי קבלה שייך רק על דבר שהוא הלמ"מ או על דבר שהוא נלמד מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אבל האיסור של שניות הרי הוא רק מדרבנן. והלח"מ שם תי' שהרמב"ם קרא להן דברי קבלה על פי דברי רבא שיש להן רמז מהתורה. מיהו באמת גם דברי הלח"מ

צ"ע משום דמה בכך שיש להן רמז, הלא זהו רק רמז בעלמא, ולא ילפותא גמורה, שהרי הן אסורות רק מדרבנן ואין זה דומה לדבר שהוא נלמד מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן (וע"ע בתירוצו השני של הלח"מ שם). מיהו לפי דברינו הנ"ל אתי שפיר כי הרי זה באמת ילפותא גמורה, רק שכוונת התורה לא היתה לאוסרן למעשה, אלא רק להעיר שענין חשוב ונעלה הוא לאסור אותן ולפרוש מהן, וא"כ מכיון דהוי ילפותא גמורה, שפיר שייך על זה הלשון של דברי קבלה כמו ששייך על דבר שהוא נלמד מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן.

והנה לשון הרמב"ם שם היא "שהן אסורות מדברי קבלה ואיסורן מדברי סופרים", ולפי הנ"ל י"ל שכוונתו היא לומר שעצם הענין ויסוד האיסור הרי הוא מדברי קבלה וכהנ"ל, רק שתורה לא קבעה בזה איסור למעשה אלא הניחה לחכמים לקבוע בזה איסור למעשה, וזהו שסיים שאיסורן מדברי קבלה (מיהו הלשון של אסורות מדברי קבלה משמע שגם האיסור למעשה הרי הוא מדברי קבלה, וצ"ע).

ובאמת הרמב"ם להלן שם באותו פרק קרא לחייבי לאוין איסור קדושה וא"כ יוצא שהוא נוקט כהתנא של המשנה שהשניות נקראות איסור מצוה על שם שמצוה לשמוע דברי חכמים, והרי כבר כתבנו שהתנא של המשנה שקורא לשניות בשם איסור מצוה אזיל לפי רבא שסובר שיש להן רמז בהתורה, וא"כ הרי זה עולה שפיר עם מה שאנו רוצים לומר שהרמב"ם קרא להן דברי קבלה משום שהוא סובר כרבא.

והנה יש להוכיח עוד כדרכנו הנ"ל ממה

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).

והנה כבר כתבנו שהכוונה במצוה לשמוע דברי חכמים היא למצוה דרבנן שלא מטעם סייג. מיהו גם זה אינו ברור, דעיין בחולין דף ק"ו דאמרינן שנטילת ידים לסעודה הרי היא מטעם "סרך תרומה ועוד דמצוה לשמוע דברי חכמים", ופירשו תוס' שהכוונה בה"ועוד" היא למצוה דרבנן משום נקיות, ולפי דבריהם יוצא גם שם שהלשון של מצוה לשמוע דברי חכמים קאי על מצוה דרבנן שאינה מטעם סייג. מיהו הרשב"א שם פי' שהכוונה שם במצוה לשמוע דברי חכמים היא ג"כ משום גזירה אטו תרומה ושכוונת הגמרא היא לומר שנטילת ידים לחולין היא משום סרך תרומה ושהשכל הי' מחייב לעשות גזירה אטו תרומה אפילו אם חכמים לא היו מתקנים כן, ועוד דכ"ש שצריכים להזהר בזה מאחר שחכמים תיקנו כן מטעם זה ויש כאן גם הענין של מצוה לשמוע דברי חכמים, וזוהי הכוונה של ה"ועוד".

שלז) ואמאי קרי להו איסור קדושה דכתיב קדושים יהיו וגו'.

א. עיין ברש"ש שהקשה דהא לקמן בע"ב מסקינן שהפסוק של קדושים יהיו לא קאי על אלמנה לכהן גדול אלא רק על מה שכתוב בפרשת כהן הדיוט, ומדברי רש"י בדף פ"ד ע"א מבואר דלא קאי אפילו על גרושה לכהן הדיוט ודלא כתוס' שם.

שכתב הרמב"ם בהקדמתו להיד החזקה בד"ה גם יתבאר וכו' שכלל ישראל שמעו ממה רבינו בפירוש שצריכים לעשות סייג לתורה וכדכתיב ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי, דלכאורה אין דבריו מובנים שהרי להלן בדף כ"א ע"א מסקינן שהענין של עשו סייג לתורה הוא רק מדרבנן וקרא דושמרתם וגו' הוא אסמכתא בעלמא, וא"כ איך שייך לומר על זה ששמעו כן ממה רבינו בתוך פסוק זה. מיהו לפי הנ"ל שהרמב"ם סובר כהריטב"א בר"ה אתי שפיר, כי לפ"ז הרי באמת כוונת הפסוק היא גם לעשיית סייגים, רק שהזכירה התורה ענין זה בדרך רמז ואסמכתא כי התורה לא רצתה לקבוע את הדבר לחיוב, אבל באמת הרי זה נכלל ממש בפשטות הפסוק באופן ששפיר שמעו כן ממרע"ה בפירוש.

אמנם דא עקא שהרמב"ם עצמו בהקדמתו לפירוש המשניות סדר זרעים בסד"ה וכאשר וכו' חולק על הריטב"א והרי הוא סובר שהכוונה בכל מקום לאסמכתא בעלמא היא רק שחז"ל נתנו סימן בעלמא אבל באמת אין זה בכלל כוונת הפסוק. מיהו אולי גם הרמב"ם מודה בנוגע לשניות כיון שיש שינוי מהלשון הרגיל של אלה לאל. ועכ"פ לפי דבריו הנ"ל שאסמכתא הוא סימן בעלמא אכתי נשאר קשה מה שכתב בהקדמתו לספר היד בנוגע לושמרתם את משמרת ששמעו ממרע"ה בפירוש לעשות סייגים (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

שלח) סוגיית רב גידל אמר רב לפי רש"י.

א. דברי רש"י שגם בלא דרשת רב גידל אמר רב ידעינן שאינה מתיבמת.

הנה בגמרא מקשינן למה לא אמרינן בחייבי לאו שעדל"ת, ומייתנין דברי רב גידל אמר רב שדורש מהמלה יבמתו שאין היא מתיבמת אלא הרי היא חולצת, ופירש"י בד"ה יש לך יבמה וכו' שגם בלא דרשת רב גידל היינו יודעים שחייבי לאוין אינן מתיבמין משום שאינן בכלל לקחת (את יבמתו), ואת דרשת רב גידל בעינן רק כדי לומר שהן צריכות לחלוץ. ולכאורה דברי רש"י תמוהין דהא מסוגיית הגמרא מבואר שבלא דרשת רב גידל היינו אומרים שהן שפיר מתיבמות משום שעדל"ת.

ועכ"פ הטעם למה פירש"י כן הרי זה משום שבהמשך הסוגיא מייתנין הא דחייבי כריתות פטורות גם מחליצה משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ומקשינן שנעמיד בחייבי לאוין את הדרשה של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ולא את הדרשה של רב גידל אמר רב, ולכאורה קושיית הגמרא אינה מובנת דהא בלא דרשת רב גידל יוצא שחייבי לאוין שפיר עולות ליבום שהרי עדל"ת, וכן הקשו תוס', ומשום כך פ' רש"י שבאמת חייבי לאוין אינן עולות ליבום גם בלא דרשת רב גידל משום שאינן בכלל לקחת.

וכן מיושבת לפי רש"י קושיית תוס' בע"ב בד"ה מסתברא וכו' שהקשו שאולי

והערל"ג הביא שהקשה התיו"ט דגם על ממזרת ונתינה לישראל קשה אמאי קרי להו איסור קדושה. ותי' הערל"ג דהיינו משום שהפסוק של והתקדשתם קאי על כל המצות כמו שמבואר בע"ב, ואע"פ שמסקינן שאינו בגדר מצות עשה אבל עכ"פ הלשון של קדושה קאי על כל המצות שבתורה (וכוונת התורה היא לומר שהתכלית של המצות היא כדי שיהיו קדושים אבל אין הכוונה למצות עשה חדשה).

עוד ה' אפשר לומר כדי ליישב את קושיית התיו"ט, דהנה להלן בדף נ"ז ע"א מבואר בגמ' ש"קהל ה'" מורה על מדריגה מסוימת של קדושה של כלל ישראל, ואותם אנשים דכתיב בהו שהם אסורים לבוא בקהל ה' הרי זה משום חסרון קדושה שיש בהם עיי"ש, וא"כ לפ"ז י"ל דקרי לממזר בשם איסור קדושה משום שכתוב עליו שאסור לו לבוא בקהל ה' דהכוונה בזה היא שהוא אסור משום שחסרה לו קדושה מסוימת.

מיהו דרך זה אינו מיישב נתינה, שהרי נתינה אסורה משום לא תתחתן לפי רש"י בכמה מקומות, ולא כתיב גבה קהל ה'. ועוד דהרמב"ם בפ"א מהל' אישות כלל באיסור קדושה גם יבמה לשוק ומחזיר גרושתו וגם בהני לא כתיב קהל ה'.

ב. הנה מלשון הרמב"ם בפ"א מהל' אישות מבואר שחייבי עשה כגון מצרי ואדומי לא מיקרי איסור קדושה. וצ"ע למה השמיט אותם התנא מאחר שאינם בכלל מאי דתני איסור קדושה.

ב. שיטת רש"י שגם לפי רב גידל אם בעלה קנאה.

ועכ"פ שוב תירצה הגמרא שבחייבי לאוין לא אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה משום שבחייבי לאוין תפסי קידושין, ופירשו הרשב"א והריטב"א שהכוונה היא שכיון שבעלמא תפסי בהו קידושין בדיעבד, ממילא הרי זה נקרא מספיק בגדר לקחת כדי לחייב חליצה משא"כ חייבי כריתות שאין קידושין תופסין בהן בעלמא. מיהו רש"י בד"ה תפסי בה קידושין פ"י שהכוונה היא שהכא גבי יבום גופא אע"פ שהיא אסורה ליבום ואינה בכלל לקחת לכתחילה אבל בכל זאת אם בא עלי' בדיעבד קנאה משא"כ בחייבי כריתות שאפילו אם בא עלי' היבם בדיעבד לא קנאה*). ולכאורה כוונת רש"י היא שהוא קונה אותה מטעם קידושין רגילין אבל לא מטעם יבום שהרי אנו אומרים שאין היא נכללת בכלל מצות יבום, רק דכוונת רש"י היא לומר שהוא קונה אותה בתורת קידושין רגילין כיון שקידושין תופסין בחייבי לאוין. וכן סובר המאירי בע"ב בד"ה כל זה וכו' דאע"ג דחייבי לאו ועשה חולצות ולא מתיבמות אבל בכל זאת אם בא עלי' מדעתה הרי הוא קונה אותה בתורת קידושין רגילין, ויתכן שכן סוברים גם הרמב"ם והמ"מ כמו שנבאר בהמשך הסוגיא, וכ"כ המהרש"א בסוף דף כ' (**).

משא"כ חייבי כריתות שאפילו אם עבר היבם ובא עלי' לא תפסי בה ליקוחין.
** אלא שמההרש"א שם משמע שנקט רש"י בסוף דף כ' חולק על זה וסובר שהיכא שאין ביאתה עולה ליבום אין היא נקנית בתורת קידושין, עי' באות ש"ס.

דרשת רב גידל קאי רק על חייבי עשה אבל בחייבי לאו אכתי אמרינן שעדל"ת, ולפירוש"י לק"מ משום דחייבי לאוין אינן מתיבמות משום שאינן בכלל לקחת (וכל זה מתבאר מהעיון בדברי הראשונים בסוגיין), אלא שדברי רש"י קשים טובא וכהנ"ל דאדרבה חייבי לאוין הרי הן שפיר בכלל לקחת שהרי עדל"ת.

ועיין בתוס' הרא"ש שפי' שכוונת רש"י היא לומר שחייבי לאוין אינן מתיבמות משום שאינן בכלל לקחת בביאה שני', כלומר משום שביאה שני' אסורה בהן, ומה שהביאה הגמרא את רב גידל אמר רב הרי זה רק כדי לומר למה היא חולצת אבל הטעם למה אין היא מתיבמת הרי זה משום שאין היא בכלל לקחת, רק שלא אמרה כן הגמרא בפירוש כי ידעה הגמרא שיש להקשות על זה למה היא חולצת ולמה לא אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ומש"ה הביאה הגמרא מיד את דרשת רב גידל שהיא שפיר חולצת. ובאמת מדרשת ר"ג משתמע נמי שאינה מתיבמת אבל לעולם גם בלא דרשת רב גידל אין היא מתיבמת משום שאינה בכלל לקחת.

וע"ע ברשב"א וריטב"א שפירשו בדרך אחרת, והיינו שהכוונה היא שאינה בכלל לקחת בעלמא, כלומר שבעלמא שלא במקום מצוה אסור לבוא עליהן.

* והנה מדברי הרשב"א והריטב"א משמע שכוונתם היא לייחס את פירושם לרש"י עצמו. מיהו כבר הקשה הגרש"ש על זה בריש סי' כ"א דהא מרש"י ד"ה תפסי בה קידושין מבואר שכוונתו היא כמו שכתבנו בפנים דהיינו שגבי הציור של יבום גופא קרינן לחייבי לאוין בגדר לקחת בדיעבד

מיהו שיטת רש"י תמוהה היא מאד כי יש כמה טעמים לומר שאין קידושין רגילין תופסין בה, ומקצת מהטעמים שייכים גם בכל יבמה רגילה ומקצת רק ביבמה שבלא"ה אסורה על היבם מהתורה כגון חייבי לאוין לפי רב גידל, ונסדרם אחד אחד (באות זאת וכן באותות הבאות), דעיין ברשב"א שהקשה עליו וז"ל, ואיכא מרבנותא דקא מקשו עלי' דהא למאי דס"ד השתא דחייבי לאוין ליבום לא רמיין אם בעלו לא קנו, והיכי קרינן בה לקחת אפילו אם עבר ונסיב עכ"ל, ופירש השער המלך בפ"ו מהל' יבום ה"ו את כוונתו דס"ל להרשב"א כהצד שחקר הפרשת דרכים שבכל הני שמן התורה הרי הן חולצות ולא מתיבמות לא נפקע מהן האיסור של אשת אח ואם בעל אותן הרי הוא עובר באיסור אשת אח, וכוונת הרשב"א היא להקשות על רש"י כך, דכיון שאינן בכלל לקחת בתורת מצות יבום א"כ הרי זה גורם שנשאר עליהן האיסור של אשת אח (אפילו אם הדין הי' נותן שהיא שפיר צריכה לכה"פ חליצה), וא"כ איך שייך לומר שהן נכללות בכלל לקחת בתורת קידושין רגילין הלא אין קידושין תופסין באשה שאסורה משום ערוה דאשת אח.

מיהו יש לדון בדברי השער המלך באם יש באמת ראי' מדברי הרשב"א לספיקת הפרשת דרכים, שהרי הפרשת דרכים חקר את חקירתו בכגון חייבי עשה שאינן מתיבמות משום הכלל שאין עשה דוחה עשה, ולכאורה אין ראי' מקושיית הרשב"א לנידון זה, כי הרי הרשב"א קאי בדעת רש"י שחייבי לאוין אינן מתיבמות משום שאין אני קורא בהן לקחת, וא"כ יש לומר

שרק בנוגע לחייבי לאוין אמרינן שנשאר האיסור של אשת אח כי יש גילוי בקרא דלקחת שאין היא מתיבמת, וא"כ י"ל שכוונת הדרשה היא לומר שגם נשאר עלי' האיסור של אשת אח, אבל אין ראי' מזה להיכא שאין היא מתיבמת משום הדין הכללי שאין עשה דוחה עשה ולא משום דרשה בפסוקי פרשת יבום.

ובאמת הרשב"א עצמו בסוף ד"ה ופרקינן וכו' הזכיר כדברי השער המלך שלפי דרשת רב גידל אמר רב הדין נותן שבחיי"ל נשאר עלי' האיסור של אשת אח, שהרי הקשה אמאי לא ילפינן מדרשת רב גידל שגם בעלמא אין עדל"ת, ותי' דשאני הכא שכוונת הדרשה היא לומר שבכה"ג אין התורה מתרת את האיסור של אשת אח, ואין היא מתיבמת כי נשאר עלי' איסור כרת, אלא שאין מזה ראי' לנידונו של הפרשת דרכים וכהנ"ל.

והנה גם האבני מילואים בסי' קע"ד בד"ה עוד כתב שם בשעה"מ וכו' ולהלן שם כתב שאין מדברי הרשב"א ראי' לספיקת הפרשת דרכים אבל מטעם אחר, והיינו דהרשב"א סובר כן רק לפי רב גידל אמר רב שממעט חייבי לאוין מיבמתו (א"נ גם בלא ר"ג לפי רש"י שחיי"ל אינן בכלל לקחת), דאז מוכח לומר שנשאר האיסור של אשת אח על מקומו משום שאל"כ קשה דנילף מהכא שאין עדל"ת, וא"כ מוכח דשאני הכא שהאיסור של אשת אח נשאר על מקומו, אבל מאחר דאיפרך ר"ג אמר רב וליכא דרשה למעט חייבי לאוין או חייבי עשה, אלא חיי"ל מתיבמות מהתורה משום שעדל"ת, והא דחייבי עשה

אינן מתיבמות הרי זה רק משום הכלל שאין עשה דוחה עשה, א"כ לפ"ז שוב אין הכרח לומר שנשאר האיסור של אשת אח. ובאמת דרכו של האבני מילואים קרובה היא לדרכנו הנ"ל, רק שהאב"מ כתב הכרח, כלומר שלפי ר"ג מוכרחים אנו לומר שנשאר האיסור של אשת אח כדי שלא יקשה שנילף מכאן שאין עדל"ת, ואילו אנחנו כתבנו טעם וסברא לדבר, והיינו דכיון שיש מיעוט בתוך פרשת יבום נקטינן שכוונת המיעוט היא להשאיר את האיסור של אשת אח על מקומו.

ובאמת לא סגי בדברי האבני מילואים לחוד, כי ממ"נ אם מצד הסברא לחוד הי' אפשר לומר שאין כוונת המיעוט להשאיר את האיסור של אשת אח על מקומו א"כ למה באמת אמרינן כן, ואם משום דקשה שנילף מכאן לכל התורה כולה שאין עדל"ת א"כ אדרבה נילף באמת כן ומה הוא ההכרח לומר שכוונת התורה היא לומר שנשאר האיסור של אשת אח על מקומו.

שלט) עוד קושיות על פירש"י בתירוץ הגמ' דמיקרי לקחת בדיעבד.

והנה לכאורה יש קושיא אחרת שאפשר להקשות על רש"י מלבד קושיית הרשב"א, והיינו שאפילו אם נאמר שהיכא שאינה מתיבמת אין האיסור של אשת אח נשאר על מקומו אלא הרי הוא מסתלק, אבל בכל זאת הדין נותן שלא יוכל לקנות אותה בתורת קידושין, שהרי כתב רש"י בדף נ"ב ע"א שהטעם שמאמר קונה רק מדרבנן ולא מן התורה בתורת קידושין רגילין הרי זה

משום שאע"פ שהתורה התירה להיבם לבעול את היבמה אבל בכל זאת הרי היא נקראת עדיין חפצא של ערוה של אשת אח, ואע"פ שאין עלי' איסור ביאה אבל הסיבה של האיסור ביאה קיימת עוד, דהיינו מה שהיא חפצא של ערוה של אשת אח, וא"כ מכיון שהיא נחשבת עוד בגדר ערוה של אשת אח, קיימא בדוכתי' הדין שאין קידושין תופסין בעריות עכ"ד רש"י שם, וא"כ לפ"ז קשה על דברי רש"י אצלנו גם בלי לומר שכיון שאין היא מתיבמת יש עלי' בפועל איסור ביאה של אשת אח, אלא גם בלא"ה הדין נותן שאין קידושין תופסין בה כמו שאינן תופסין אפילו ביבמה כשירה מטעם שהיא נחשבת עוד בגדר ערוה של אשת אח. ועיין גם באבני מילואים שם שהזכיר את הטעם הזה לומר שאין חייבי לאו ועשה נקנין להיבם בתורת קידושין רגילין.

והנה הרשב"א עצמו לא נתכוין להקשות קושיא זו שהרי חזינן להדיא מלשון קושייתו שכוונתו היא להקשות אך ורק משום שחייבי לאו לא רמיין קמי' ליבום. ונראה שהטעם למה לא הקשה את הקושיא הנ"ל שהזכרנו (שאפילו ביבמה דרמיא קמי' ליבום אין לו בה קנין קידושין רגילים), הרי זה משום שהרשב"א עצמו חולק על דברי רש"י בענין למה מאמר אינו קונה מן התורה והרי הוא סובר שהוא מטעם אחר ואותו הטעם לא שייך כאן, ואפרש דברי, דהנה בדף מ"א ס"ל לחד מ"ד שיבמה שהותרה, ושוב נאסרה (ע"י שנשא היבם את אחותה), ושוב הותרה (ע"י שמתה אחותה), הרי היא חוזרת להתירה, וביאר

הרשב"א שם שאין הכוונה שיש כאן מעתה מצות יבום, אלא בודאי אין היא נזקקת להיבם לאחר שכבר נפטרה ממנו, רק הכוונה היא שהיא מותרת לו משום שנסתלק האיסור של אשת אח בשעת נפילה כשהיתה מותרת לו בפעם הראשונה, והרי האיסור של אשת אח מסתלקת בשעת נפילה בלי תנאים, ואפילו אם לבסוף לא יהי אפשר לקיים בה מצות יבום הרי הוא נשאר מסולק, וביאר הקובץ הערות בסי' ט' סק"ז שהרשב"א סובר שמה שהאיסור של אשת אח הותרה לגבי יבום אין הכוונה שהתורה התירה את האיסור רק בגלל האפשרות של קיום המצוה, אלא הרי זה דוגמת ההיתר של חלב חי, דהיינו שהתורה קבעה שכשמת אדם בלי בנים אין זה בכלל הציור של האיסור של אשת אח, ואפילו אם לא יהי אפשר לקיים מצות יבום, ומעתה לפ"ז א"א לומר כדברי רש"י בדף נ"ב שהרי לפי הרשב"א יוצא שלא רק שהתורה התירה את הביאה, אלא התורה קבעה שאין כאן בכלל סיבת האיסור ושאין היא בגדר חפצא של ערוה דאשת אח, אלא הרי היא כמו חלב חי שאינו בגדר החפצא דאיסורא של חלב, וא"כ שפיר היו קידושין צריכים לתפוס בה, וכן ביאר הקובץ הערות בסי' ח' סקי"ט, והכריח מתוך כך שלפי הרשב"א צ"ל שהטעם למה מאמר קונה רק מדרבנן ושהיבם אינו יכול לקנות בה קנין קידושין רגילין הרי זה משום הדרשה של ביאה גומרת בה

ואין כסף ושטר גומרים בה, דצ"ל שכוונת הדרשה אינה רק לומר שאי אפשר לקיים מצות יבום ע"י כסף ושטר, אלא כוונת הדרשה היא לומר שבכלל אין כסף ושטר קונין בה ואפי' לא בתורת קידושין רגילין*).

וא"כ לפ"ז לא הי' הרשב"א יכול להקשות שאפילו ביבמה רגילה אין לו קנין קידושין מפני שיש עלי' שם של ערוה של אשת אח שהרי הרשב"א סובר שאין היא נחשבת ערוה דאשת אח וכמו שביארנו, וכן לא הי' יכול להקשות שאין קידושין תופסין בה מצד הדרשה של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה דעיי"ש בקובץ הערות שצידד לומר שהטעם של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה שייך רק היכא שהיבמה היא ראוי' באמת ליבום, דהיינו באופן שביאה גומרת בה, אבל בהני שאינן מתיבמות ואין ביאה פועלת בהן קנין יבום יתכן שעל זה לא קאי המיעוט שאין כסף ושטר גומרין בה אלא הרי הן שפיר נקנות בתורת קידושין.

וא"כ לפ"ז מובן היטב למה הי' הרשב"א מוכרח להקשות דוקא מצד זה שנשאר עלי' האיסור של אשת אח ולא מצד הדין שאין קידושין תופסין ביבמה רגילה (והקובץ הערות שם שצידד לומר שקידושין באמת יתפסו בה הרי הוא אזיל כנראה לפי הצד שלא נשאר עלי' האיסור של אשת אח).

מיהו ראיתי בהגהות פורת יוסף כאן שכתב שגם הדרשה של ביאה גומרת בה

לעשות קידושין דהא על זה אין מיעוט, וכן הקשה הפני יהושע שם.

* מיהו צ"ע דנהי שכסף ושטר אינם גומרין לעשות אותה כנשואה אבל למה אינם מועילים

ובביאור כוונת רש"י עצמו כתב המגיה שאין כוונת רש"י לומר כמו שהבין הרשב"א שאלבא דאמת אחרי המיעוט שממעט אותה מיבום הרי היא אכתי נקנית בדיעבד בקנין יבום, דזה בודאי אינו, וכקושיית הרשב"א, אלא כוונת רש"י היא לפרש שחייבי לאוין צריכות חליצה משום דכיון דתפסי בהו קידושין בעלמא א"כ גם כאן היתה נקנית בתורת יבום בדיעבד (צ"ע למה רק בדיעבד) אלמלא המיעוט של הפסוק וממילא הרי זה סיבה לומר שהיא צריכה חליצה, משא"כ חייבי כריתות דגם בלא מיעוטא דקרא אין הן ראויות ליבום, כן נראית כוונת המגיה שם.

ועי' להלן באות שמ"ג בדרכו של הגרש"ש בכוונת רש"י שהבאנו.

שמא) עוד קושיא על דברי רש"י כאן.

והנה לכאורה יש עוד דרך איך להקשות על רש"י כאן שכתב שהיבם קונה בה קנין קידושין רגילין, והיינו לפי המ"ד שסובר שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק, די"ל שלפי המ"ד הזה יש טעם נוסף למה מאמר קונה רק מדרבנן ולמה אין היבם יכול לקנות בהיבמה קנין קידושין, והיינו משום שי"ל שהכוונה בהגזה"כ של לא תהי' אשת המת החוצה דלא תהי' בה הוי', גדר הדין הוא שהתורה קבעה שאפשר לקנותה רק בדרך יבום ולא בדרך קידושין וא"כ ה"ה שמטעם זה גם היבם עצמו אינו יכול לקנותה בדרך קידושין רגילין*). ומעתה אם נסיף על הנ"ל ונאמר שגם בהני נשים

לשוק הוא שהרי היא כמו ערוה על כולי עלמא

ואין כסף ושטר גומרין בה הרי הוא משמש כטעם לומר שאין היבם יכול לקנות קנין קידושין בחייבי לאו ועשה שאסורות עליו ביבום, ודלא כהקובץ הערות שרצה לומר שאדרבה מכיון שהן אסורות עליו בביאה, ואין ביאה גומרת בה, ממילא אין למעט ולומר שאין כסף ושטר גומרין בה.

שמ) עוד ביאור בקושיית הרשב"א על רש"י.

וע"ע בדברי המגיה על ספר אבני מילואים בסי' קע"ד אות ב' שלא רצה ללמוד כביאורו של השער המלך בקושיית הרשב"א על רש"י כי נקט המגיה לדבר מוחלט שבודאי כל היכא שהיא צריכה חליצה ליכא איסור של אשת אח (צ"ע דהא מתוך דברי הרשב"א עצמו בד"ה ופרקינן וכו' שהבאנו במה שתי' על קושייתו שנילף מכאן שאין עדל"ת מבואר דס"ל דשפיר יש כאן איסור של אשת אח לכה"פ לפי הילפותא של ר"ג אמר רב).

וביאר המגיה את קושיית הרשב"א בדרך אחרת, והיינו שהרשב"א הבין שכוונת רש"י היא לפרש שכוונת הגמרא היא לומר דכיון שבעלמא תפסי בהו קידושין א"כ משום כך גם אחרי המיעוט של לקחת הרי היא נקנית בדיעבד בתורת יבום, ולכן הדין נותן שהיא צריכה חליצה, ולכן הקשה הרשב"א שבודאי זה אינו אלא כיון שהיא ממועטת מיבום א"כ הרי זה גורם שאפילו בדיעבד אין היא נקנית בתורת יבום (ולעולם לא נתכוין רש"י כאן לומר שהיא נקנית בתורת קידושין).

(* מיהו יש אומרים שגדר האיסור של יבמה

שמב) בענין הנ"ל.

עכ"פ הזכרנו בדברינו הנ"ל ג' סיבות למה אין היבם יכול לקנות בהיבמה קנין של קידושין רגילין:

א', דברי רש"י בדף נ"ב משום שחשיבא עדיין ערוה דאשת אח.

ב', משום הדרשה של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה.

ג', משום הדין של אין קידושין תופסין ביבמה לשוק.

שו"ר באור שמח בריש הל' יבום שדן בזה והביא מהמהרי"ק שביאת יבום יכולה שפיר להועיל בתורת קידושין, והיינו משום שבאמת כל ביאת יבום מועלת בתורת קידושין, דאל"כ איך רצו ללמוד בקידושין דף ד' ע"ב שאשה מקודשת בביאה מיבמה, דאם אין יבמה נקנית בקנין קידושין איך יליף. וכתב האור שמח שיש לדחות שזה נכלל באמת בדיוחי הגמרא שם של מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, כלומר ואינו מדין קידושין. ועוד הביא האור שמח שבתוס' לקמן בדף מ"ט ע"ב איתא בשם ר"ת שאין היבם יכול לקדשה, וכן הביא האור שמח מהירושלמי, אלא שכתב שתוס' והירושלמי אזלי שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק אבל אם סוברים שקידושין

שחולצות ולא מתיבמות קאי הפסוק של לא תהי' אשת המת החוצה וכן הדרשה של ולא תהי' בה הוי' לאיש זר ואין קידושין תופסין בהן לשוק, א"כ לפ"ז יהי' קשה על דברי רש"י כאן דכמו שאינה נכללת בכלל תורת קנין יבום הוא הדין שגם קידושין לא יתפסו בה מצד הפסוק של לא תהי' אשת המת וגו', וא"כ גם חייבי לאוין לא קרינן בהו לקחת אפילו בדיעבד.

(מיהו אולי יש לדחות קושיא זו ולומר שא"א לומר שמטעם זה לא יהיו בנות חליצה כי הרי לאחר שנוכה לדין שהרי הן פטורות גם מחליצה א"כ מעתה הדר דינא והרי קידושין שפיר תופסין בהן, והבן.)

שו"ר בקרן אורה בדף ט"ו בד"ה ויש להסתפק וכו' שחקר באם קידושין תופסין לשוק בהני יבמות שחולצות ולא מתיבמות. ובהגהות פורת יוסף כאן ראיתי שכתב שמה שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק הרי זה משמש באמת לטעם לומר שאין היבם יכול לקנות קנין קידושין רגילין בחייבי לאו ועשה שאסורות ליבום, וזהו כמו הצד שגם בהני יבמות שחולצות ולא מתיבמות הדין הוא שאין קידושין תופסין בהן לשוק וכן אפילו להיבם עצמו בתורת קידושין*).

(* ברם הפורת יוסף כתב ביאור אחר בדבר זה ממה שכתבנו, והיינו שאנחנו נקטנו שמה שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק הרי זה צריך לגרום שאין היבם יכול לקנותה בקידושין רגילין לא בביאה ולא בכסף ושטר, ואילו הפורת יוסף נקט שזה גורם רק שאינו יכול לקנותה בכסף ושטר, ומה שאינו יכול לקנותה בביאה בתורת קידושין הרי זה משום שאיתקוש היות להדדי עיי"ש.

משום זיקת היבם, ואם נאמר שזהו גם הטעם למה אין קידושין תופסין בה, א"כ לפ"ז קידושי היבם עצמו שפיר היו צריכים להועיל. ועיין בספר קהלות יעקב בסי' כ"א סק"א שהביא את ראיות האחרונים בענין אם האיסור של יבמה לשוק הוא משום זיקת היבם או משום שהיא נחשבת עוד במקצת אשת המת. ובסק"ב ר"ל דהוי גזיה"כ לא להנשא לפני חליצה ואינו מטעם שהיא נחשבת במקצת אשת המת או אשת היבם.

תופסין ביבמה לשוק אכתי יתכן שגם היבם יכול לקנות בה קנין קידושין דהא האיסור של אשת אח נסתלק כמו דחזינן ביבם קטן שהדין הוא שתגדלנו, וכן חזינן מזה שאם בא על יבמה מעוברת ושוב הפילה דאע"פ שאינו יוצא בזה ידי מצות יבום לפי ר"ל בדף ל"ה ע"ב בכל זאת אינו חייב משום אשת אח כמו שמבואר בתוס' בדף ל"ה ע"ב בד"ה תגלי. ושוב ציין האור שמח לדברי רש"י בדף נ"ב שהבאנו לעיל. ועי' באמרי משה בריש סי' ה' בענין מה יעשה רש"י בדף נ"ב עם הדינים הנ"ל של תגדלנו ושל ריש לקיש.

שמג) ביאורו של הגרש"ש שכוונת רש"י היא שהיא נקנית בדיעבד בתורת יבום ולא בתורת קידושין.

הנה בחי' הגרש"ש בסי' כ"א כתב ליישב את כוונת רש"י דמש"כ שקרינן בהו לקחת בדיעבד, אין כוונתו שהוא קונה אותה בתורת קידושין רגילין וכמו שנקטנו עד עכשיו, אלא כוונתו היא שהוא קונה אותה באמת בתורת יבום, כי אע"פ שהיא נתמעטה מיבום משום שאין אני קורא בה לקחת, אבל בכל זאת הרי זה רק לענין שאם הוא בועל אותה אין הוא מקיים את המצוה של יבום אבל בכל זאת אין כוונת התורה למעטה מקנין יבום, אלא לעולם הרי הוא שפיר קונה בה קנין יבום והרי היא נעשית נשואתו ולא רק ארוסתו כמו בקידושין דעלמא, רק שאינו מקיים את המצוה של יבום, והא דלא נפטרה הצרה הרי זה משום שמה שהצרה תמיד נפטרת

הרי זה משום שקיים באחת מהן את המצוה של יבום אבל קנין יבום בלי מצות יבום אינו פוטר את צרתה. ושיעור דברי הגמרא הוא כך דכיון שחייבי לאוין תפסי בהו קידושין בעלמא, ממילא מסתברא להעמיד בהן את הדרשה של יבמתו ולמימר שהן צריכות חליצה, ועל זה כתב רש"י שמאחר שהן צריכות חליצה א"כ מזה יוצא שגם קנין יבום יש בהן, והיינו משום דנקטינן שזהו באמת הטעם למה היא צריכה חליצה (וכל זה הוא מטעם דתפסי בה קידושין בעלמא וכהנ"ל), רק שאינה פוטרת את הצרות משום שאין כאן מצות יבום וכהנ"ל, ומש"כ רש"י שקרינן בהו לקחת בדיעבד אין זה פירוש דברי הגמרא במה שאמרה שתפסי בהו קידושין (דהא לפני שיודעים שהיא חולצת לא ידעינן דבר זה), אלא מש"כ רש"י שגם כאן הרי היא בגדר לקחת בדיעבד הרי זה תוצאה ממה שהיא צריכה למעשה חליצה וכמו שביארנו (כן מבואר לכאורה מדברי הגרש"ש בד"ה ומשו"ה וכו' עיין שם היטב). ולקמן באות שס"ג נביא שהגרש"ש השתמש ביסוד זה גם כדי ליישב את שיטת הרמב"ם בסוגיין.

וע"ע באות ש"מ בדרכו של המג"י לספר אבני מילואים.

דשמ) בשלמא מן הנישואין עשה ול"ת ואין עדל"ת ועשה.

עיין בערל"נ בד"ה אכן וכו' שהעיר שלפי הרשב"א בכתובות דף מ' שסובר שעשה דוחה איסור עשה (כלומר לאו הבא מכלל עשה) וכן שהעשה של בתולה לכ"ג

שמה) יבוא עשה וידחה לא תעשה.

ע"י בערל"נ ולעיל באות מ"א בענין אם האשה מצווה על העשה של יבום. ואם אינה מצווה א"כ יוצא שעל היבמה יש רק את הלאו ולא את העשה וא"כ קשה איך שייך לומר שעדל"ת עיי"ש. ושוב ראיתי גם בירושלמי יעקב כאן שהעיר בזה בקצרה עיי"ש.

שמו) תד"ה יבוא עשה וידחה ל"ת.

וד"ל, הקשה ריב"א בפ"ב דסנהדרין דכיון דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה וכו' איך תתיבם דבביאה ראשונה ליכא הקמת שם ובביאה שני' אסירא לי' כדאמר לקמן גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' עכ"ל. וצ"ע דמשמע מדברי הריב"א בקושייתו שאם ביאה שני' היתה מותרת אז לא הי' קשה לו מידי, ולכאורה גם אז הי' קשה איך מתירין ביאה ראשונה הלא בביאה ראשונה ליכא שום מצוה ובעידנא דעבר על הלאו אינו מקיים את העשה.

עוד קשה על דברי הריב"א מה שהעיר בחי' הגרש"ש בסי' כ', דהא משמע מדברי הריב"א בקושייתו שאם ביאה שני' היתה מותרת לא הי' קשה מידי וכהנ"ל, וא"כ הקושיא צריכה להיות על הביאה השני' דהיינו שנתיר גם ביאה שני' מדין עשה דוחה ל"ת כיון שבשעת הביאה שני' הרי הוא מקיים את העשה ועיי"ש מה שניסה הגרש"ש לתרץ על זה.

והנה עיין בתוס' הרא"ש כאן שכתב כתירוצו של הר"י דסגי גם בביאה שאינה

הרי הוא בגדר איסור עשה, א"כ לידחי עשה דיבום לאלמנה מן הנישואין דהוי לאו ואיסור עשה, לפי השיטה שעשה דוחה ב' לאוין.

מיהו ראיתי מעירים דמהרמב"ם בפ"ז מהל' איסורי ביאה הי"ג מבואר שבכתולה לכ"ג יש באמת גם קיום עשה, ושהרמב"ן על קרא דוהוא אשה בכתולי' יקח כתב שפסוק זה הוא בגדר לאו הבא מכלל עשה לאסור בעולה, אבל הפסוק של כי אם בתולה מעמיו יקח אשה הרי הוא בגדר ציווי חיובי שיקח בתולה, וגם הביא הרמב"ן שבתו"כ תניא כי אם בתולה מעמיו יקח מלמד שהוא מצווה על בתולה, וא"כ משמע שיש בזה קיום מצוה. מיהו הגר"א גורס "מלמד שהוא מחולל מן הבעולה".

והוכיח הרמב"ן כשיטתו ממה שחז"ל אמרו שהוא מוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה, וכוונתו היא להא דתנן בהוריות דף י"א ע"ב ומצווים על הבתולה ואסורים על האלמנה, ומלשון המשנה משמע באמת שעל בתולה יש גם מצוה ולא רק איסור, אבל מהלשון שהביא הרמב"ן אין הכרח כי יש לפרש "מוזהר על האלמנה" בלאו (כי לשון אזהרה קאי על לאו) "ומצווה על הבתולה" באיסור עשה.

והמל"מ בדבריו על פ"א מהל' אישות בד"ה ויש שאיסור ביאתן וכו' כתב דהוי רק בגדר לאו הבא מכלל עשה.

וע"ע בענין אם עשה דוחה ב' לאוין ובמה שיש להעיר בזה בסוגיא דידן לעיל באות מ"ד.

בת הקמת שם, והוכיח כן משום שאל"כ הרי יש להקשות את הקושיא של הריב"א על כל אלמנה מן האירוסין, דהיינו איך מותר ליבם אלמנה מן האירוסין שהיא עוד בתולה הלא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה. מיהו לא הבנתי את דברי הרא"ש דהא הרא"ש הביא את קושיית הריב"א כהלשון דאיתא לפנינו בתוס' דהיינו בצירוף מה שביאה שני' אסורה, ואע"פ שאין אנו מבינים הוספה זו וכהנ"ל אבל בכל זאת הרי חזינן שהריב"א הקשה רק בצירוף הוספה זו, וא"כ לפ"ז א"א להקשות מכל אלמנה מן האירוסין שהרי התם ביאה שני' מותרת, ורק בחייבי לאוין הביאה שני' נשאת אסורה משום הלאו הנוסף של גרושה לכהן או ממזרת.

שמז) בא"ד (בענין המח' שבין תוס' ועוד ראשונים בענין מה הוא היסוד של מצות יבום).

הנה תוס' כאן תירצו בשם הר"י שבאמת לא בעינן ביאה שהיא בת הקמת שם, והוכיחו כן מהא דהעראה קונה, דחזינן מזה שהוא מקיים את המצוה ע"י העראה לחוד (משום דס"ל שהקנין הוא המצוה, וא"כ מכיון שקנה הרי יש כאן קיום המצוה, כן ביאר הקובץ הערות בריש סי' י"א את כוונתם, ועי' לעיל באות ט"ו מה שהערנו על דבריו), וכן הוכיחו תוס' מהא דאמרינן שיבם קטן מותר לבעול את יבמתו אע"פ שאינו ראוי להקמת שם (ועי' בקובץ הערות סי' כ' אות ז' שתמה דהא התם אין זה משום שהוא מקיים את המצוה אלא

משום שהאיסור של אשת אח הותר וכמו שביארו תוס' עצמם בדף ל"ה ע"ב בד"ה תגלי), וכן הוכיחו מהא דיש דין יבום ביבמה קטנה לפי רבנן, וכן לפי רבי מאיר אלמלא החשש שמא תמצא אילונית, הרי דאיכא דין יבום אע"פ שאין הביאה ראוי להקמת שם.

ועל פי שיטתם זו נקטו תוס' בע"ב שבאמת אין בהגמר ביאה שום מצוה, אלא כל המצוה מתקיימת על ידי העראה, ומש"ה כתבו שלאו דוקא אמרינן בגמ' שם גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' אלא ה"ה דהו"מ למימר גזירה תחילת ביאה אטו סוף ביאה.

מיהו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי בע"ב, וכן הר"ן בקידושין דף י', כתבו שדוקא אמרינן גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' משום שגם הגמר ביאה של ביאה ראשונה הרי הוא בגדר מצוה, וז"ל הרשב"א באמצע ד"ה אלא מעתה וכו', דאע"פ שקנה משעת העראה מ"מ מצוה עד גמר ביאה איתא דיבמה יבוא עלי' גמר ביאה משמע, א"נ משום דכתיב להקים לאחיו שם ובגמר ביאה הוא דאיכא הקמת זרע, אלא שריבה הכתוב אף העראה עכ"ל. וז"ל הר"ן בקידושין שם, י"ל דכולה ביאה ראשונה ביאה דמצוה היא ושריא, דעיקר מצות יבום להקים זרע הוא ובעי ביאה ראוי' להקמת זרע עכ"ל, הרי שצריכים דוקא ביאה שהיא ראוי' להקמת זרע (וכן נקט הריב"א בתוס' בקושייתו), ומה שכתב הרשב"א שריבה הכתוב העראה נראה שכוונתו היא לומר שריבה אותה הכתוב לקנין אבל מצוה ליכא עד גמר ביאה, וכן כשמיבמים יבמה קטנה י"ל דסובר

הרשב"א שאין כאן שום מצוה אלא רק קנין לחוד.

והנה לכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ן וסייעתו דאיך שייך לומר שהעשה של יבום דוחה לאו הלא על הלאו הרי הוא עובר כבר בשעת ההעראה ואילו את המצוה הרי הוא מקיים רק בגמר ביאה. מיהו י"ל בפשיטות שלעולם לאחר שהוא גומר את ביאתו גם ההעראה היא חלק מהמצוה, וכן משמע באמת מלשון הרשב"א והר"ן שהבאתי וכן מלשון הרמב"ן (ועי' בתוס' בגיטין דף מ"א ע"א שכתבו בחד תירוצא שפרו ורבו אינו דוחה חייבי לאוין כי המצוה מתקיימת בגמר ביאה דהיינו בשעה שהיא ראוי' להתעבר, ולפי הנ"ל צ"ל שכוונתם היא שבפרו ורבו רק הגמר ביאה הוא המצוה). ועי' עוד באות ק"כ שהבאנו שיש אומרים עוד יותר והיינו דסגי אפילו אם הוא עושה דבר שהוא רק בגדר הכשר מצוה בשעה שהוא עובר על הלאו כדי להחשב "בעידנא" ולהתיר לנו לומר שעדל"ת.

מיהו אכתי יש להקשות על הרמב"ן וסייעתו מהא דמבואר בע"ב שאם היבם הוא סריס או פצוע דכא אם בעלו קנו, ואילו לפי הרמב"ן קשה אמאי קנה, הרי בכה"ג ליכא שום קיום מצוה כיון שאין ביאתו ראוי' להקמת שם, ועוד דאם אין בכה"ג קיום מצוה א"כ נשאר שהוא עובר על הלאו בלי לקיים את המצוה, והרי מסוגיית הגמרא שם מבואר דהיכא שנשאר שהוא עובר על הלאו (כגון בציורים שאין הלאו נדחה משום שאין עדל"ת ועשה, או משום שאין עדל"ת היכא שאפשר לקיים שניהם) בכה"ג הדין נותן שאם בעלו לא

קנו, וא"כ צ"ע אמאי קונה הסריס את יבמתו לפי הרמב"ן הלא אין כאן קיום מצוה אלא רק עבירת לאו, ובשלמא לפי תוס' הרי גם בסריס ופ"ד איכא קיום מצוה כמו שיש בהעראה אבל על הרמב"ן קשה כהנ"ל.

גם קשה על הרמב"ן דהא כבר הבאנו בסוף אות ט"ו עוד הוכחה מתוך הגמרא בשם האחרונים שעצם הקנין הוא מצוה וכמו שיוצא מתוס' כאן ודלא כהרמב"ן וסייעתו שסוברים שהמצוה מתקיימת עם ההקמת שם של גמר ביאה לאחר שכבר קנה.

ואולי י"ל שגם הרמב"ן מודה ששייך בפצוע דכא עדל"ת, והיינו משום שי"ל שגם הרמב"ן מודה שחוץ מהמצוה של הקמת זרע יש גם מצוה של קנין, ולפי הדרך השני שכתב הרשב"א י"ל שהמצוה של קנין הוא מקרא דיבמה יבוא עלי' ונפרש שהכוונה ביבמה יבוא עלי' היא להעראה, ולפי דרכו הראשון שיבמה יבוא עלי' גמר ביאה משמע י"ל שהמצוה של קנין היא מקרא דולקחה לו לאשה. ולפ"ז יוצא דמש"כ "אלא שריבה הכתוב אף העראה" הכוונה בזה היא שריבה אותה הכתוב גם למצוה ולא רק לקנין.

ברם הרמב"ן והר"ן הוסיפו להקשות דהא אלמנה מן האירוסין אינה ראוי' להתעבר שהרי היא נבעלת עכשיו ביאה ראשונה, ולכאורה כוונתם היא להקשות דמשום כך אין מובן איך אמרינן על זה שעדל"ת, הלא ליכא הכא שום עשה. ולכאורה זהו דלא כדרכנו הנ"ל, דהא לפי דרכנו הנ"ל הרי שפיר איכא הכא מיהא העשה של קנין. מיהו יש לפרש בדרך

אחרת את קושייתם, והיינו שלעולם ניאח להו איך אמרין על ביאה ראשונה עדל"ת, וכהנ"ל דיש כאן מצות עשה של קנין, אלא כוונתם היא להקשות אמאי אמרין שבביאה שני' ליכא שום עשה ומש"ה גזרין ביאה ראשונה אטו ביאה שני', הלא שפיר איכא בהביאה שני' מצות עשה של הקמת שם כיון שהביאה ראשונה אינה ראוי' להקמת שם, ועל זה תירצו שלעולם גם הביאה ראשונה ראוי' היא להקמת שם ע"י מיעוץ*).

ועכ"פ לפי הרמב"ן וסייעתו יוצא שהמצוה של יבום של הקמת זרע נמשכת גם לאחר שכבר קנה אותה והפקיע את הזיקה ופטר את צרתה (וכן יוצא מדברי הרא"ש בדף ח' ע"ב שהבאנו באות קפ"א שכתב שגם בביאה שני' איכא מיהא מצוה קיומית, רק שאין מצוה קיומית דוחה ל"ת), אבל לפי תוס' המצוה הוא הקנין ולאחר הקנין של העראה אין שום מצוה בהגמר ביאה. ולפי דברי תוס' יוצא שאם קנה אותה ע"י העראה בלי לקיים את המצוה, וכגון שנתכוין שלא לצאת ידי המצוה, תו לא שייך שיקיים את המצוה (וכן לפי הרמב"ן איבד מיהא את המצוה של קנין). ועיין באות ט"ו שהבאנו שהמנ"ח כתב לא כן אלא כתב שהוא מחויב לבעול עוד פעם כדי לקיים את

המצוה, והיינו משום שהמנ"ח סובר שהמצוה אינה הקנין אלא מעשה הביאה, אלא שהבאנו שם שכבר תמהו עליו בחי' הגרש"ש ובאמרי משה שגם אם המצוה היא המעשה ביאה קשים דברי המנ"ח כי לא יתכן שיקיים מצות יבום לאחר שהיא כבר נעשית אשתו ואינה בגדר שומרת יבם. וכתבנו שם שלפי הרמב"ן הנ"ל אין זה מוכרח כי הרי לפי הרמב"ן חזינן דשפיר שייך מצוה אע"פ שהיא כבר נקנית.

ועכ"פ נראה שתוס' והראשונים הנ"ל פליגי בעיקר יסודה של מצות יבום, והיינו שהראשונים הנ"ל סוברים שמיסוד המצוה הוא הקמת זרע להמת, אבל תוס' סוברים שאין זה מיסוד המצוה, ואע"ג דכתיב יקום על שם המת אבל אין הכוונה להבן הנולד אלא הרי זה קאי על היבם עצמו ואתי למימר שהוא קם על שם אחיו לענין לירש את חלקו וכדרשין בדף כ"ד ובכה"ג המקרא יוצא מידי פשוטו לגמרי וכדברי רבא שם, ולקמן באות ת"כ נביא בס"ד עוד דעות בענין זה ובענין ביאור דברי הגמרא שם.

שמח) בא"ד.

הנה תוס' כתבו כאן כמה הוכחות שמקיימים את המצוה גם ע"י ביאה שאינה בת הקמת שם. ויש להעיר למה לא הוכיחו

* כן תי' הרמב"ן, וביאר הישרש יעקב על תוס' כאן שכן היא גם כוונת הר"ן בקידושין בסוף דבריו שם, ודלא כהנו"ב במה"ק חלק אה"ע סי' כ"ב שכתב לחדש שמיעוט נשים שפיר מתעברות מביאה ראשונה, וכן ביאר בספר בני אהובה (לר' יהונתן אייבשיץ) את כוונת הר"ן שם אלא שכתב דהוי מיעוטא דלא שכיחא, דכל

זה אינו, אלא לעולם לא תתעבר מביאה ראשונה וכמו שמבואר במדרש רבה עכ"ד הישרש יעקב. ועכ"פ יש להקשות על תירוצו של הרמב"ן דסו"ס היכא ששימשה בלי מיעוץ, הרי אין הביאה ראוי' להקמת שם, ומה מוסיף מה שהיא יכולה למעך, וכן הקשה התוס' הרא"ש כאן על דרך זה עיי"ש.

וצ"ע מהמקומות הנ"ל על הר"י בן פלוט שסובר שנשים פטורות מיבום משום שאינן מצוות בפרו ורבו, וכן על שאר הסוברים שהתכלית של יבום היא הקמת שם ע"י באות ת"כ, דהא גם בהני גווי ליכא הקמת שם.

דף כ' ע"ב

(שמט) ביאור דעת רבא בהגמ' כאן.

הנה בתחילת סוגיית הגמרא כאן אמרינן שחייבי לאוין לא מתיבמות משום הדרשה של רב גידל אמר רב, ופריך רבא על זה מהא דתניא בחייבי לאוין שביאתן פוטר את צרותיהן, וכן מהא דתניא שאם בעלו קנו, הרי שסובר רבא שלפי הדרשה של ר"ג אמר רב הדין נותן שאם בעלו לא קנו. ובהמשך הסוגיא מסיק רבא שהטעם שאינן מתיבמות הרי זה משום שאפשר בחליצה, דמשום כך א"א לומר בהו שעדל"ת משום שהרי זה בגדר אפשר לקיים שניהם, ופריך הגמרא על רבא גופי' מהא דתניא שאם בעלו קנו, הרי שנוקטת הגמרא שגם אם הטעם למה אין הן מתיבמות הרי זה משום שהלאו לא ניתן לדחי', הדין נותן שאם בעלו לא קנו, כמו שהדין נותן לפי ר"ג אמר רב. וכן מבואר גם בריש דף כ"א דאמרינן שבאלמנה מן הנישואין כו"ע לא פליגי שלא נפטרה הצרה משום שאין עדל"ת ועשה. וכן נקטו תוס' לעיל בע"א בד"ה בשלמא וכו' בקושייתם שם, דעיי"ש שהקשו שמכיון שאין עדל"ת ועשה הדין נותן שתהי' פטורה מחליצה משום הכלל

כן מהברייתא שהובאה בע"ב כאן דתניא בה שאם היבם הוא סריס או פצוע דכא הרי הוא קונה את יבמתו בדיעבד אם הוא בועל אותה, דגם מזה שהוא קונה חזינן שהוא מקיים את המצוה אע"פ שאין ביאתו בת הקמת שם כמו שמוכח כן ממה שהעראה קונה (ובהאות הקודמת הבאתי את ביאורו של הקובץ הערות בזה). ועוד דהא אם אין בכה"ג קיום מצוה א"כ יוצא שהוא עובר על הלאו של פצוע דכא בלי לקיים את המצוה והדין נותן שלא יקנה וכמו שמבואר בסוגיית הגמרא דהיכא שנשאר שהוא עובר על הלאו (כגון בציריים שאין הלאו נדחה משום שאין עדל"ת ועשה, או משום שאין עדל"ת היכא שאפשר לקיים שניהם) הדין נותן שאינו קונה, וא"כ מוכח שבסריס שפיר יש כאן קיום מצוה.

ולכאורה כן יש להוכיח מדברי רבי יוחנן בדף ל"ה ע"ב שאמר שביאת מעוברת שמה ביאה, כלומר שאם בעל את היבמה כשהיא מעוברת ושוב הפילה הרי הוא קונה אותה ע"י אותה ביאה, הרי שקיים מצות יבום ע"י ביאה שאינה ראוי' להקמת שם.

וכן יש להוכיח מהתוספתא שהביא הרי"ף בספ"ק דתניא שהעקרה והזקנה מתיבמות, ואע"פ שכתב הנ"י שהטעם הוא משום שמצינו כמה זקנות ועקרות שנפקדו, אבל היש"ש בספ"ק כתב שמדנקט סתם, משמע דאירי אפילו בזקנה כזו שבודאי לא תתעבר, והטעם שהיא מתיבמת הוא משום שהיתה לה שעת הכושר, וכן מבואר בהגהות מהריעב"ץ בסוף המסכתא על דף ל"ד ע"ב כדברי היש"ש.

של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, והרי קושייתם היא נכונה רק אם נאמר שאם בעלו לא קנו אבל אם נאמר שאם בעלו קנו א"כ פשיטא שהיא צריכה חליצה כיון שזיקת היבום לא פקעה.

והנה כל זה הוא בדעת המקשה על רבא אבל בדעת רבא עצמו הי' נראה לומר לא כן, שהרי כבר הבאנו שרבא מסיק שהטעם למה חייבי לאוין אינן מתיבמות הרי זה משום שהלאו לא ניתן לדחי' כיון שאפשר בחליצה, והרי גם רבא ידע הך ברייתא דתני בה שאם בעלו קנו שהרי הוא עצמו הקשה ממנה על ר"ג, וא"כ לכאורה משמע שרבא סובר שהיכא שהלאו לא ניתן לדחי', הדין נותן שאם בעלו קנו, משא"כ לעיל בנוגע לרב גידל אמר רב סובר רבא דכיון דאיכא דרשה דקרא, נכלל בהמיעוט שגם בדיעבד לא קנה. מיהו תוס' כאן נקטו שגם רבא מוכרח להודות דהיכא שהלאו לא ניתן לדחי' הדין נותן שאם בעלו לא קנו שהרי הקשו בסוף העמוד כאן וז"ל, תימה דרבא גופי' מוטיב מהך ברייתא והשתא איתותב מינה עכ"ל, וכוונתם היא להקשות על רבא משום שבודאי גם הוא צריך להודות שאם הלאו לא ניתן לדחי' הדין הוא שאם בעלו לא קנו*).

וכן מוכח גם מדברי תוס' לעיל בד"ה גזירה וכו' שהרי תוס' שם קאי על הדרך שאמר רבא שחייבי לאוין לא מתיבמות

משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', וכתבו תוס' וז"ל, אלמנה מן הנישואין וחייבי עשה נפקא לן מיבמתו דאע"פ שאין עולין ליבום עולין לחליצה עכ"ל, כלומר שהטעם שאינן מתיבמות הרי זה משום שאין עשה דוחה עשה וכן לא ל"ת ועשה, והא דחולצות הרי זה משום דילפינן מיבמתו שאע"פ שאינן מתיבמות (משום שאין עשה דוחה עשה או ל"ת ועשה וכהנ"ל), בכל זאת הרי הן צריכות חליצה, והנה תוס' שם קאי בדעת רבא וכתבו שהטעם שחייבי עשה או חייבי לאו ועשה צריכות חליצה הרי זה משום יבמותו, ולכאורה מוכח שהם סוברים שלפי רבא היכא שאין הלאו ניתן לדחי' הדין הוא שאם בעלו לא קנו, דהא אם הם סוברים שהדין נותן שאם בעלו קנו צ"ע למה צריכים ללמוד שהן צריכות חליצה מיבמתו הלא פשיטא שהן צריכות חליצה שהרי אפילו יבום קונה בהן ולא פקע זיקתן וא"כ מוכח שתוס' סוברים שגם רבא מודה שאם בעלו לא קנו.

מיהו לכאורה שיטת תוס' צ"ע טובא, למה לא נוכל לומר שרבא סובר דהיכא שהלאו לא ניתן לדחי' הדין הוא שאם בעלו שפיר קנה, ולכן לא קשה עליו קושיית המקשה בסוף העמוד שהקשה עליו מזה דתניא שאם בעלו קנו. ולא עוד אלא שמדברי רבא גופא לעיל מוכח לומר כן

לדחי' הדין נותן שאם בעלו שפיר קנו. מיהו מלשונם של תוס' משמע שכוונתם היא להקשות על רבא ולא על המקשן, ועוד דמוכח גם מדברי תוס' לעיל שהם סוברים שלפי רבא הדין נותן שאם בעלו לא קנו וכמו שביארתי בפנים לקמן בסמוך.

* והנה לכאורה הי' אפשר לפרש בדרך אחרת את קושיית תוס', והיינו שאין כוונתם להקשות על רבא, אלא כוונתם היא להקשות על המקשה, דהיינו דמאי קסבר המקשה, הרי ידע שרבא ידע הך ברייתא כיון שרבא עצמו פריך מינה על ר"ג, וא"כ אמאי לא הבין שרבא סובר שהיכא שהלאו לא ניתן

שהרי רבא הקשה על רב גידל מהא דתניא שאם בא על איסור קדושה נפטרה צרתה והקשה רבא דאי ס"ד דחייבי לאוין לחליצה רמיין ליבום לא רמיין אמאי נפטרה צרתה, ולכאורה צ"ע למה הקשה רבא רק על רב גידל אמר רב הלא גם בלא רב גידל אמר רב קשה על ההיא ברייתא שהרי איסור קדושה כולל גם אלמנה מן הנישואין דאית בה ל"ת ועשה וגם על זה קאי מאי דתניא שאם בא עלי' נפטרה צרתה (לפני שמתרצים שלצדדין קתני) וא"כ גם בלא רב גידל קשה למה נפטרה צרתה הלא מכיון שאין עדל"ת ועשה הדין נותן שאם בעלו לא נפטרה צרתה וכדאמרין בריש דף כ"א (ושו"ר בישרש יעקב כאן שהעיר כן), וא"כ מוכח שרבא עצמו סובר שאי משום הא שאין האיסור ניתן לדחי' הדין עדיין נותן דשפיר קנה ונפטרה צרתה.

וכן מוכח מהדרך שאמר רבא שהטעם למה אלמנה מן האירוסין אינה מתיבמת הוא משום שיש בה גם עשה דקדושים יהיו, דלכאורה רבא עצמו סובר שגם בממזרת הטעם הוא משום דאיכא גם עשה דוהתקדשתם, וכן גם בפצוע דכא הטעם הוא משום העשה של והתקדשתם, דלכן אסור לו לכתחילה ליבם ורק בדיעבד קנה וכדמשמע מלשון הברייתא (ולא אסיק רבא אדעת' קושיית הגמרא דא"כ כל התורה כולה עשה ול"ת הוא וכמו שנבאר לקמן באות שנ"ב הטעם למה לא אסיק רבא אדעת' דבר זה), ולכאורה מוכח מזה שרבא סובר שאע"פ שיש ל"ת ועשה ואין עדל"ת ועשה וזהו הטעם למה אסור לו ליבם אבל בכל זאת בדיעבד אם בעלו

שפיר קנו ונפטרו הצרות וכמו שמבואר בהברייתא של פצוע דכא וכהנ"ל. הרי שמוכח מכל דברי רבא בסוגיין שאפילו היכא שאין האיסור ניתן לדחי' הדין נותן שאם בעלו קנו.

שו"ר בקרן אורה בד"ה אם בעלו וכו' וכן ברש"ש על ריש ע"ב, וכן בהגהות מלא הרועים שכתבו כולם כהדרך הנ"ל שכתבתי שרבא עצמו סובר שבאמת היכא שאין האיסור ניתן לדחי' הדין נותן שאם בעלו שפיר קנו, עי' בדבריהם.

(שנ) סברות המחלוקת הנ"ל שבין רבא להמקשה.

א. דברי הקובץ הערות.

והנה מעתה צריכים להסביר את סברות המחלוקת הנ"ל שבין רבא לסוגיית הגמרא בנוגע להיכא שאין האיסור ניתן לדחי' אם הדין נותן שאם בעלו קנו או לא. ובהשקפה הראשונה דעת רבא נראית מחוורת טפי כי למה לן לומר שלא קנו, הלא נהי שאין האיסור ניתן לדחי' אבל מ"מ מכיון שקידושין תופסין בחייבי לאו ועשה א"כ אמאי לא קנה קנין יבום, ובשלמא אם נאמר שהיכא שאין האיסור ניתן לדחי' נשאר גם האיסור של אשת אח וכמו שציידד הפרשת דרכים וכידוע, אז מובנת היטב דעת המקשן למה אם בעלו לא קנו, אבל אם נאמר שגם בכה"ג נפקע האיסור של אשת אח קשה להבין דעת המקשן למה אם בעלו לא קנו. ועיין באמת בקובץ הערות בסוף סי' כ' שנתקשה בזה, והוסיף להקשות דמאי שנא ממיבם את הנדה שהוא קונה אע"פ שאין עדל"ת שיש בו כרת, ומבואר שם בקובץ הערות

דבשלמא אם נאמר שהטעם של המקשה בסוגיין למה ס"ל שאם בעלו לא קנו הוא משום שנשאר האיסור של אשת אח, א"כ בזה י"ל שבנדה שפיר נפקע האיסור של אשת אח מיד בשעת נפילה כיון שסופה להטהר, אבל אם נאמר כהצד שחקר הפרשת דרכים שגם בחיי"ל ועשה נסתלק האיסור של אשת אח, א"כ קשה להבין את דעת המקשן למה אם בעלו לא קנו. ואין לומר משום מצוה הבאה בעבירה דא"כ גם בנדה שייך טעם זה ומה בכך שסופה להטהר הלא עכשיו יש כאן עבירה (ועיין לעיל באות ט"ו שהבאנו את ביאורו של הקובץ הערות במקום אחר שם למה באמת לא שייך לדון כאן מצד מצוה הבאה בעבירה), ונשאר הקובץ הערות בצ"ע.

ב. דרכו של הערל"נ.

הערל"נ בריש דף כ"א דן ג"כ בכל זה וכתב שדעת רבא כאן היא כהצד שבאמת מסתלק האיסור של אשת אח, אבל המקשה סובר שהדין נותן שלא יקנה משום דס"ל שאין האיסור של אשת אח מסתלק, כלומר

דפליגי רבא וסוגיית הגמרא בספיקת הפרשת דרכים.

גם כתב הערל"נ שאע"פ שרבא סובר בתמורה שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני אבל מ"מ הכא לא שייך לומר שלא יקנה מטעם זה, והיינו משום שהיכא שאין האיסור מפורש בתורה גם רבא מודה דמהני, והרי מה שאין עדל"ת כשאפשר לקיים שניהם, וכן מה שאין עדל"ת ועשה, אין זה נקרא שהאיסור כתוב בפירוש בתורה, והא דס"ל לרבא לעיל שלפי ר"ג אמר רב הדין נותן שלא יקנה הרי זה משום שלפי ר"ג אמר רב הרי יוצא שיש דרשה דקרא ומש"ה הרי זה נקרא שהאיסור כתוב בפירוש בתורה ולכן שפיר אמרינן שאי עביד לא מהני. [ולעיל כתבנו דרך אחרת, וכ"כ הקר"א והרש"ש והמלא הרועים, והיינו דכיון שלפי ר"ג אמר רב יש מיעוטא דקרא א"כ עצם כוונת המיעוט היא למעט לגמרי מדין יבום ולומר שאפילו בדיעבד לא קנה]*.

ג. דרכו של האבני מילואים.

גם הי' אפשר לפרש קצת אחרת לפי

ועוד כתב המלא הרועים שהטעם שבנדה אמרינן שאם בעל קנה ולא אמרינן את הכלל של כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני הרי זה משום שאין איסורא איסור עולם שהרי סופה להטהר ובאיסור כזה לא אמרינן שאי עביד לא מהני. וכן על הדרך שאמר רבא שחייבי לאוין אסורים ליבום רק מדרבנן לא פריך הש"ס מהא דתניא אם בעלו קנו כי הבינה הגמרא שגם לפי רבא ניחא למה אם בעלו קנו כי כיון דהוי רק איסור דרבנן א"כ לא שייך לומר בזה אי עביד לא מהני, ודלא כדעת הסמ"ע שהביא שם. ועיין בהמקורות שהביא המלא הרועים לכל זה.

* והנה גם המלא הרועים דן כאן מצד הדין של אי עביד לא מהני אבל בדרך אחרת מהערל"נ, דעיין בדבריו דס"ל שלעולם גם סוגיית הגמרא והמקשה על רבא סוברים שהאיסור של אשת אח הוא מסולק, רק שכוונת המקשה היא להקשות על רבא משום שרבא עצמו סובר דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אלא שכתב המלא הרועים שעל רבא עצמו באמת לק"מ משום שגם רבא מודה בתמורה שם שיש תנא שסובר שאי עביד מהני וא"כ רבא יוכל לומר שהך ברייתא דתניא בה שאם בעלו קנו אתיא כהמ"ד שסובר שאי עביד שפיר מהני (ואת ביאורו של המלא הרועים בקושיית רבא על רב גידל הבאנו בפנים כאן).

רבא למה ס"ל לעיל שלפי ר"ג הדין נותן שאם בעלו לא קנו, והיינו משום שכוונת המיעוט היא לומר שבאמת אין האיסור של אשת אח מסתלק אלא הרי הוא נשאר על מקומו, וכן כתב האבני מילואים בסי' קע"ד בד"ה עוד נראה לענ"ד וכו' אלא שהטעם את הדבר יותר, והיינו משום שבאמת מוכרחים לומר לפי רב גידל אמר רב שכוונת המיעוט היא להשאיר את האיסור של אשת אח על מקומו והיינו משום שאל"כ אמאי לא נילף מהך מיעוט שבכל התורה כולה אין עדל"ת, ובע"כ צ"ל דשאני הכא שכוונת התורה היא לומר שבכ"ג נשאר האיסור של אשת אח על מקומו, ובאמת כן הקשה ות' הרשב"א בסוגיין וכמו שהביא האבני מילואים שם, דעיין ברשב"א בסד"ה ופרקינן וכו' שהקשה כהנ"ל דנילף מר"ג אמר רב שאין עדל"ת, ות' דשאני הכא שכוונת התורה היא להשאיר את האיסור של אשת אח על מקומו, וכתב האבני מילואים שי"ל באמת שרק לפי ר"ג אמרינן שנשאר האיסור של אשת אח כי זוהי באמת כוונת המיעוט וכנהנ"ל דהא אם לא נאמר כן ישאר קשה דנילף לכל התורה כולה שאין עדל"ת, ולכן הקשה רבא על רב גידל דכיון שבע"כ צ"ל שנשאר האיסור של אשת אח א"כ אם בעלו אמאי קנו, אבל לפי מאי דדחי רבא את דברי רב גידל א"כ מעתה בהציוור של חייבי לאו ועשה אע"פ שאין עדל"ת ועשה אבל בכל זאת ס"ל לרבא שהאיסור של אשת אח אינו נשאר על מקומו (וכן היכא שאין עדל"ת מטעם שאפשר לקיים שניהם), ומש"ה הרי הוא שפיר קונה אותה בקנין יבום (ועיי"ש איך שביאר את דעת

המקשה). וע"ע שם שהשיג על השער המלך שהוכיח מדברי הרשב"א כאן (בעוד מקום שם בתוך דבריו הובא לעיל באות של"ח) דס"ל שלפי רב גידל האיסור של אשת אח נשאר על מקומו, ורצה השער המלך להכריע עי"ז את ספקת הפרשת דרכים, והשיג האב"מ על זה כהנ"ל שלפי ר"ג כו"ע מודים שהאיסור של אשת אח נשאר. וע"ע לעיל בסוף אות של"ח מה שהקשיתי על האבני מילואים.

ד. דרכו של בעל ההגהה בהאבני מילואים.

והנה המגיה באבני מילואים שם כתב דרך אחרת בדעת המקשה על רבא, וכן בסוגיית הגמרא דקאמר שבאלמנה מן הנישואין כו"ע לא פליגי דלא פטרה צרתה משום שאין עדל"ת ועשה, והיינו שהטעם למה ס"ל דלא קנה אינו משום שנשאר האיסור של אשת אח על מקומו (וכהערל"ג), וכן אינו משום דאי עביד לא מהני (וכהמלא הרועים הובא לעיל בסמוך בהערה), אלא הרי זה משום שהוא סובר גם לפי האמת כדרשת רב גידל אמר רב, רק דלא מוקי לה על חייבי לאו גרידא, כיון שבעלמא עדל"ת, אלא הרי הוא סובר דקאי על חייבי לאו ועשה כיון דבעלמא אין עדל"ת ועשה, וכן קאי הדרשה על חייבי לאו היכא דאפשר לקיים שניהם דגם בכ"ג לא דחי העשה את הלאו, דעל הני גוונן קאי דרשת רב גידל אמר רב ואתיא הדרשה לאטפווי שאפילו בדיעבד לא קנה (וכן שהן צריכות חליצה), ורבא לית ליה דרשת רב גידל כלל, א"נ מוקי לה רק על אלמנה מן הנישואין דאיכא גם לאו וגם

עשה והוי משום כך איסור חמור עכ"ד. מיהו כבר הוכחנו לעיל מהדרך שאמר רבא שאלמנה מן האירוסין נמי עשה ול"ת הוא דס"ל לרבא שגם כשיש עשה ולא תעשה אם בעלו קנו (כגון פצוע דכא דסבר רבא דאיכא עשה דוהתקדשתם ול"ת ותניא בתוך הבריייתא שאם בעלו קנו) וא"כ צ"ל דרבא לית ל"י דרשת רב גידל כלל.

ה. דרכם של הגרי"ז והגרנ"ט.

והנה בסוף ספר חי' הגרי"ז על הרמב"ם בחלק המכתבים במכתב האחרון כתב הגרי"ז דרך אחרת בדעת המקשה על רבא וסוגיית הגמרא בריש דף כ"א, והיינו דס"ל שמכיון שאין עדל"ת ועשה וכן אין עשה דוחה אפילו ל"ת גרידא היכא שאפשר לקיים שניהם, הרי זה גורם שאפילו אם בעלו לא קנו גם בלי לומר שנשאר האיסור של אשת אח, וכן גם בלי דרשת רב גידל, וכן גם בלי הכלל של אי עביד לא מהני, והיינו משום דכיון שיסוד האיסור של חייבי לאו וחייבי לאו ועשה הוא שהתורה לא רצתה שהוא ינשא להם א"כ הסברא

נותנת שבכה"ג לא חידשה התורה בכלל את המצוה והדין של יבום כי האיסור בכה"ג סותר את כל עיקר היסוד של יבום (כיון שמדיני דחי' אין העשה של יבום דוחה), והא דאם עבר ובעל יבמתו נדה הרי הוא שפיר קונה הרי זה משום שהיסוד של איסור נדה הוא רק איסור ביאה לחוד אבל לא משום שהתורה רצתה שלא תנשא לו, ומש"ה אין זה נקרא שהאיסור של נדה סותר את עיקר יסוד הדין של יבום, ובהערה כאן העתקתי את לשון הגרי"ז*).

וכעין דברי הגרי"ז סובר גם הגרנ"ט בשיעורו הראשון על מס' יבמות בד"ה איברא, דעיי"ש דקאי דבריו על הגמרא בדף ג' ע"ב דפרכינן דל"ל עלי' תיפוק ל"י שאין חייבי כריתות מתיבמות משום שאין עדל"ת שיש בו כרת, והקשה הגרנ"ט וז"ל, דשפיר צריך קרא, דאתי למימר דנפטרת לגמרי אפילו יתבטל אח"כ הלאו משא"כ בטעם זה שאין עדל"ת שיש בו כרת, אלא ע"כ מוכח דהכא אפילו אתינן עלה מטעם עדל"ת, נמי נאמר דנפקעה הזיקה לגמרי ונתבטלה מצות יבום ושוב אינה חוזרת

(* וז"ל הגרי"ז שם, ובע"כ דנדה שאני משאר עריות וחייבי לאוין שאין איסורה שייך כלל לענין עיקר דין יבום, רק דמעשה הביאה בשעתה אסורה וא"א לו לקיים אז את המצוה, אבל אין איסורה סותר כלל לעיקר דין יבום, ומש"ה גם בנדתה אף דקעבר על האיסור, מ"מ לענין מצות יבום אין זה נוגע כלום ומקיים המצוה, אבל בשאר חייבי לאוין אף דתפסי בהו קידושין אבל מ"מ איסורן סותר למצות יבום, ומש"ה אנו צריכים בהן לדין דחי', אבל בלא דחי' אף דזיקה לא נפקעה, מ"מ לא קנה קנין גמור ואין ביאתה פוטרת צרתה וכמבואר בסוגיא. ואמנם כן דטעמא דהך מילתא צריך פירוש

וביאור למה באמת חלוקה נדה משאר ח"ל ועריות לענין מצות יבום. ואולי הוא זה משום דנדה לא רק דתפסי בה קידושין, רק גם בעיקר איסורא ועצם החפצא שלה לא דמיא לשאר עריות וח"ל, דאין איסורה שייך כלל לליקוחין ונישואין שתחשב אשה שאסורה על יבמה, רק מעשה הביאה בשעתה אסורה וכמבואר ברמב"ם פ"ח מהל' איסורי ביאה ה"ט דלא נעשית זונה משום שאינה בכלל אשה שאסורה להנשא לו, משא"כ בשאר עריות וחייבי לאוין כמבואר בדברי הרמב"ם שם, וכיון דאיסורה רק במעשה הביאה לבד, אין זה סתירה כלל לעיקר דין יבום עכ"ל.

ונראית אפילו בטל הלאו וכו', וטעמא דמילתא דהא התורה התירה אותה ליבום כדי להקים לאחיו שם ובשעה שהיא אסורה להתיבם סברא הוא דלא ניתנה כאן המצוה של יבום עכ"ל.

ו. דברי הנודע ביהודה.

והנה הנו"ב במהדורא קמא בסוף הספר בהסימן שלאחר חלק חו"מ הזכיר עוד שני טעמים לומר שהיכא שאין העשה דוחה, אז אפילו בדיעבד אינו קונה, חדא משום דכיון שהתורה אמרה שאין העשה דוחה, ואין רצון התורה שיקיים בכה"ג את העשה, ממילא הסברא נותנת שהתורה עקרה את המצוה לגמרי ושאפילו בדיעבד לא קיים את המצוה, וכן יהי' גם בכל התורה כולה היכא שאין עשה דוחה, ולא רק בנוגע למצות יבום כדברי הגרי"ז והגרנ"ט, ועוד דשייך כאן גם הדין של מצוה הבאה בעבירה (האמור אפילו על היכא שבאה לו המצוה ע"י עבירה שעבר קודם לכן וכן אפילו על היכא שהי' אפשר לעשות את המצוה הזאת גופא גם בלי עבירה), ואת הטעם של מצוה הבאה בעבירה הביא שם מחתנו ואת הטעם הראשון הוסיף הוא עצמו.

מיהו כבר הבאנו שגם הקובץ הערות הזכיר את הסברא של מצוה הבאה בעבירה אלא שהקשה על זה דמאי שנא בועל יבמתו נדה דשפיר קונה.

ז. דברי רבא בדף ח'.

והנה אכתי יש לעיין בשיטת רבא, דהא כבר ביארנו שמדבריו בסוגיין יוצא דס"ל דהיכא שאין האיסור ניתן לדחי' הרי הוא שפיר קונה בדיעבד. ולכאורה יש להקשות

על זה מדברי רבא עצמו לעיל בדף ח' ע"א דאמר שערוה גופה לא בעיא קרא למימר שאינה מתיבמת אלא הרי זה משום שאין עדל"ת שיש בו כרת, דהא מזה חזינן שהוא סובר שמה שאין האיסור נדחה הרי זה שפיר סגי כדי לגרום שגם בדיעבד אם בעלו לא קנו שהרי ערוה אינה נקנית להיבם אפילו בדיעבד.

מיהו לק"מ כי התם איירי בחייבי כריתות ובחייבי כריתות הרי מאחר שאין עדל"ת שיש בו כרת הרי נשאר הדין שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות ולכן גם קנין יבום אינו נתפס, וכן אפילו אם אח"כ נסתלק האיסור כרת (ע"י שמתה אחותה) אבל בכל זאת לא תחזור הדין של יבום למקומו כי כיון שהיתה בגדר אשה שאין קידושין תופסין בה גם רבא מודה שהסברא נותנת שהתורה עקרה ממנה מצות יבום לגמרי, וכעין דברי הגרנ"ט בדעת החולקים על רבא שסוברים כן כל היכא שאין עשה דוחה.

ח. סיכום הדרכים.

ולפי כל הנ"ל יוצא שטעמו של המקשה על רבא וכן סוגיית הגמרא בריש דף כ"א שסוברים שכשאין האיסור ניתן לדחי' הדין נותן שאם בעלו לא קנו הרי זה או משום שנשאר האיסור של אשת אח (הערל"נ), או משום שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני (מלא הרועים, הובא בההערה לעיל), או משום שעל הני גווני שאין עשה דוחה נשאר הדרשה של רב גידל אמר רב ודרשת רב גידל אמר רב באה למעט שאפילו בדיעבד לא קנה (המגיה באב"מ), או משום סברת הגרנ"ט

והגרי"ז דכיון שאין התורה רוצה שינשא לאשה זו, סברא היא שעקרה התורה את כל עיקר המצוה והדין של יבום, או משום הסברות שכתב הנו"ב דגם כל היכא שאין עשה דוחה אין כאן קיום עשה אפילו בדיעבד ולא רק ביבום, א"נ משום דהוי מצוה הבאה בעבירה.

והא דבועל נדה שפיר קונה הרי זה משום דכיון שסופה להטהר, שפיר מסתלק האיסור של אשת אח, וכן לא שייך על זה הכלל של אי עביד לא מהני, וכן לא קאי על זה דרשת רב גידל, וכן לא שייך סברת הגרי"ז כי יסוד האיסור הוא איסור ביאה גרידא ואין התורה מתנגדת שתנשא לו, ועל דרכיו של הנו"ב נשאר קשה באמת מנדה.

וטעמו של רבא שסובר שאע"פ שאין האיסור ניתן לדחי, הדין נותן שהוא שפיר קונה בדיעבד, הרי זה משום שהוא סובר שהאיסור של אשת אח שפיר נפקע, וכן שלא שייך לומר בכה"ג שאי עביד לא מהני (ערל"נ), וכן לית לי' למסקנא את דרשת ר"ג (א"נ אית לי' אבל רק על אלמנה מן הנישואין), וכן לית לי' את סברת הגרי"ז והגרנ"ט אלא ס"ל שאין סברא לומר שהתורה עקרה לגמרי את המצוה והדין של יבום.

והא דמודה רבא שלפי רב גידל הדין שפיר נותן שאם בעלו לא קנו, הרי זה או משום דס"ל שלפי רב גידל מוכח לומר דשפיר נשאר האיסור של אשת אח על מקומו (אב"מ), א"נ שאם קיימת דרשת רב גידל שפיר שייך לומר שאי עביד לא מהני כיון שהוא מפורש בקרא (וכמו שביאר הערל"נ), א"נ משום שעצם דרשת רב גידל

בא למעט שגם בדיעבד לא קנה (קרן אורה, רש"ש, מלא הרועים, והמגיה באב"מ).

(שנא) מתיב רבא איסור מצוה ואיסור קדושה בא עלי' וכו' נפטר צרתה.

הרי שרבא רוצה להוכיח מזה דשפיר אמרינן שעדל"ת ושלא דרשינן דרשת רב גידל אמר רב. מיהו צ"ע דגם אם נאמר שעדל"ת ג"כ קשה דהא מכיון שיש צרה הרי אפשר לקיים את העשה של יבום עם הצרה בלי לעבור על הל"ת ובכה"ג אין עדל"ת.

מיהו באמת רבא עצמו סובר בהמשך הסוגיא שגם כשאפשר לקיים שניהם אם בעלו קנו ומהני היבום בדיעבד, שהרי רבא קאמר בהמשך הסוגיא שהטעם שאין חייבי לאו מתיבמות הרי זה משום שאפשר לקיים שניהם ע"י חליצה, והקשה עליו הש"ס מהא דתניא אם בעלו קנו, וכבר הבאנו בהאות הקודמת מהרבה מפרשים שביארו שרבא עצמו סובר שבאמת הדין נותן שאם בעלו שפיר קונה ודלא כהבנת המקשה (ודלא כדרכם של תוס' בדעת רבא וכמו שביארנו שם), וא"כ לפ"ז לק"מ על רבא עצמו כאן אלא שפיר נוקט רבא שמכיון שעדל"ת הדין נותן שנפטר צרתה אע"פ שהרי זה בגדר אפשר לקיים שניהם.

מיהו אכתי קשה על סוגיית הגמרא בריש דף כ"א שנקטה ג"כ שבחייבי לאוין גרידא אם בעלו נפטר צרתן משום דחשיב א"א לקיים שניהם כי חליצה במקום יבום לאו מצוה היא, ועל זה בודאי צ"ע שהרי

כיון שיש צרה הרי זה אפשר לקיים שניהם, וסוגיית הש"ס הרי סוברת שהיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן שאם בעלו קנו (אלא שהיא סוברת שמחמת חליצה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם כי חליצה במקום יבום לאו מצוה היא).

וראיתי בהגהות מצפה איתן כאן שהביא שכן הקשה הנו"ב בספרו ציון לנפש חי' ועיי"ש שהביא את תירוצו של הנו"ב ופלפל בזה המצפה איתן וכתב שם תירוצו אחר.

ובספר קהלות יעקב בסי' י"ד ראיתי שרצה לתרוץ דלא מיקרי אפשר לקיים שניהם כי אולי אין הוא רוצה ליבם את הצרה, ואם לא יהי' מותר לו ליבם את החייבי לאו אלא יצטרך לעשות מעשה בהצרה אולי יחלוץ ולא ייבם (והרי אזלינן שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא), ואפילו אם הוא יודע בנפשו שיהי' מוכן ליבם גם את הצרה אבל אולי היא לא תרצה וא"כ מכיון שיש אפשרות שלא יהי' אפשר לקיים מצות יבום עם הצרה א"כ בכה"ג יש לזה דין של א"א לקיים שניהם, וכן הביא מהרשב"א בביצה דף ח' ע"ב שסובר שאמרינן שעדל"ת אע"פ שיוכל לקיים את העשה אח"כ בלי לעבור על הל"ת כי חיישינן דלמא יהי' טרוד אח"כ ולא יקיים את העשה ומש"ה נותנים לזה דין של א"א לקיים שניהם. מיהו לא הבנתי את דרכו של הקה"י כי הלא יכולים לשאול עכשיו את הצרה אם היא מסכמת ליבום, ואם תענה הן הרי זה בגדר אפשר לקיים שניהם.

ועכ"פ דברי הרשב"א בביצה תלויים באשלי רברבי, די ש אומרים ממש להיפך,

והיינו שאפילו אם בהציור שלפנינו אי אפשר לקיים שניהם אבל אם זה רק משום סיבה בהמציאות אבל בציור אחר שפיר אפשר לקיים שניהם אז גם בהציור הזה שלפנינו אין העשה דוחה את הל"ת משום שהרי זה נחשב אפשר לקיים שניהם, ואילו לפי דברי הרשב"א שהביא הקה"י הלא אפילו כשיש אפשרות שבהציור הזה שלפנינו יהי' אפשר לקיים את שניהם מ"מ יש לזה דין של א"א לקיים שניהם, וא"כ כ"ש כשבהציור הזה שלפנינו אין שום אפשרות לקיים שניהם הדין נותן שיהי' נחשב א"א לקיים שניהם אפילו אם בציור אחר יהי' שפיר אפשר לקיים את שניהם. ועיי"ן בשאגת הרי' בסי' צ"ו ד"ה עוד עלה בדעתי וכו' שחקר מה יהי' בהציור הנ"ל שא"א לקיים שניהם רק משום חסרון בהמציאות בהציור הזה, וכתב ראי' ממס' שבת דף קל"ג ע"א ("דליכא אחר"). וע"ע באמרי משה בסי' י"ב אות ד' שפלפל בזה והעלה שהרמב"ן סובר שבכה"ג יש לזה דין כמו היכא שאפשר לקיים שניהם ושהרשב"א סובר שהרי זה כמו א"א לקיים שניהם, ודברי הרשב"א הנ"ל שהביא האמרי משה עולים שפיר עם דברי הרשב"א במס' ביצה.

שנב) אי הכי כל התורה כולה נמי עשה ולא תעשה הוא דכתיב והתקדשתם אלא אמר רבא וכו'.

הנה אע"פ שבאמת הדר בי' רבא אבל בכל זאת צריכים להבין מה היתה הס"ד שלו, דכי לא ידע שיש להקשות קושיית

שני' יש מצוה, אבל רק מצוה קיומית דהיינו שאם הוא בועל אותה ביאה שני' יש בידו מצוה, אבל אינה מצוה חיובית שהוא מחויב לעשות, אלא רק מצוה קיומית, ומצוה קיומית אינה דוחה ל"ת. וע"ע שם מה שכתבנו בענין אם מצוה קיומית דוחה ל"ת. ועכ"פ מדברי תוס' בדף ח' שם נראה שבביאה שני' ליכא אפילו מצוה קיומית ודלא כהרא"ש וכמו שכתבנו שם.

שנד) תוס' ד"ה אמר קרא והתקדשתם.

וז"ל, ואע"ג דהאי עשה נמי הוה במצות יבום ואיכא תרי עשה מ"מ אין תרי עשה דוחה ל"ת ועשה עכ"ל. והנה בשלמא אם נאמר שעשה ול"ת מצטרפין להחשב איסור חמור א"כ יש להבין את דבריהם, אבל לפי הריב"א שסובר שבאמת העשה דוחה את הל"ת רק שנשאר העשה ואין עשה דוחה עשה א"כ למה לא ידחו תרי עשה לעשה אחד. מיהו י"ל שאין מצרפין את שני העשין יחד להחשב עשה חמור אלא דנין על כל אחד לחוד (וכל אחד לחוד אינו דוחה עשה) דהא אזלינן לפי הריב"א שסובר שגם ל"ת ועשה אינם מצטרפין אלא דנין כל אחד לחוד*).

עי' עוד בתוס' בחולין דף קמ"א שכתבו

המקשה דאי הכי כל התורה כולה נמי עשה ול"ת הוא.

וי"ל דהוה ס"ל לרבא שוהתקדשתם קאי רק על מאכלות אסורות ואיסורי ביאה וכידוע שדברים אלו פוגמים את קדושתו יותר משאר עבירות, וגם הרמב"ם קרא להל' איסורי ביאה ושחיטה ומאכלות אסורות בשם ספר קדושה (מיהו לפ"ז צ"ע למה באמת הדר בי' רבא).

ועי' בתוס' שהקשו על רבא דלפי דבריו הרי גם ביבום יש עוד עשה של והתקדשתם, ותירצו שגם ב' עשין אינן דוחין ל"ת ועשה. מיהו לפי דברינו הנ"ל לק"מ משום שגם רבא מודה שוהתקדשתם לא קאי על מצות יבום אלא רק על עניני קדושה וכנהנ"ל. מיהו באמת גם לפ"ז נהי שלא קשה על רבא עצמו אבל אכתי יש להקשות כעין קושיית תוס' על המקשן שהקשה על רבא, והיינו דכיון שהוא סובר שוהתקדשתם קאי גם על דברים אחרים א"כ למה הקשה מכל התורה כולה הלא הי' יכול להקשות מיני' ובי' דהיינו שגם ביבום יש עוד מצות עשה.

שנג) גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני'.

עיין לעיל באות קפ"א שהבאנו את דברי הרא"ש בדף ח' ע"ב שגם בביאה

(* והנה לעיל באות מ"ד הבאנו שיש מחלוקת ראשונים באם עשה דוחה ב' לאוין, וגם שם הרי זה תלוי באם מצרפים אותם להחשב איסור חמור. ובירנו שם שבציוור ששני הלאוין באים על ענין אחד, אז יש יותר סברא לומר שהם מחזקים זה את זה אשר לפ"ז יוצא דלא כסברת הריב"א. מיהו הערל"ג כאן בד"ה אבל וכו' כתב איפכא, והיינו

שבציוור ששניהם באים על ענין אחד, אז לכו"ע עשה שפיר דוחה שני לאוין. ועי' בנהור שרגא כאן שהביא שהריב"א בבבא מציעא דף ל"א לכאורה חולק על תוס' כאן שהרי כתב שם שהדין נותן שתרי עשין כגון כיבוד אב וטהרת מצורע דוחין את הלאו ואת העשה של שילוח הקן. וכתב הנהור שרגא די"ל

שגם לפי דרכו של הריב"א צ"ל שהעשה דוחה רק את המלקות של הל"ת אבל האיסור של הל"ת שפיר נשאר, ולפ"ז גם לפי הריב"א י"ל שעשה ול"ת מצטרפין להיות איסור חמור שאינו נדחה אפילו מפני ב' עשין ואפילו אם נצרף את שני העשין יחד ונחשבם כעשה יותר חמור, ועיין בהגהות מצפה איתן כאן.

שנה) תוס' ד"ה גזירה ביאה ראשונה וכו'.

וז"ל, אלמנה מן הנישואין וחייבי עשה נפקא לן מיבמתו דאע"ג דאין עולין ליבום עולין לחליצה עכ"ל. מיהו עיין בתוס' הרא"ש שהביא בשם הרב יצחק בן הר"מ שחולק על דרכם של תוס' והרי הוא סובר שבאמת לא קיימא למסקנא דרשת רב גידל אמר רב, ובאמת אלמנה מן הנישואין פטורה מהתורה מחליצה, דכיון שאינה מתיבמת מן התורה ואם בעלו לא קנו א"כ כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וזה שהיא חולצת הרי זה רק מדרבנן גזירה אטו אלמנה מן האירוסין שצריכה חליצה מן התורה כיון שמן התורה הרי היא אפילו מתיבמת (ורק מדרבנן אין היא מתיבמת גזירה אטו ביאה שני'). ובחייבי עשה כגון מצרית דלא שייך גזירה הרי היא פטורה באמת גם מחליצה. והקשה הרא"ש על זה וז"ל, שא"כ יפטרו (חייבי עשה) צרותיהן כיון דלאו בני חליצה ויבום נינהו כמו חייבי לאוין לר"ע וכו' עכ"ל.

דלא פליגי כי בהציוור של הריטב"א שני העשין הם על שני ענינים ובוה יש לומר דחמירי טפי

והנה עי' בחידושי הגרי"ז בהל' יבום שכתוב בזה"ל, והנה בסוגיא שם דף ט' מבואר דלר"ע דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין, גם ח"ל כחייבי כריתות להפטר מן החליצה ומן היבום, ובתוס' שם דף י' מבואר דה"ה לענין לפטור צרותיהן הוויין כחייבי כריתות לר"ע ופוטרות גם צרותיהן מן החליצה ומן היבום יעו"ש בדבריהם, ולכאורה הי' נראה דנהי דלענין עיקר דין יבום וחליצה ח"ל כח"כ דמו לר"ע, ומשום דעיקר דין יבום תלוי בתפיסת קידושין כמבואר בדף כ' שם ולהכי גם ח"ל כיון דלר"ע לא תפסי בהו קידושין לאו בני חליצה ויבום נינהו, אבל הדין דלצורר הוא דין מסוים הנאמר בעריות ומגלן לומר דגם לענין זה ח"ל כח"כ דמו כיון שהוא דין הנאמר בפרשת עריות ותלי באיסורא דעריות ומגלן דגם זה תלוי בתפיסת קידושין וכו', אולם י"ל דהא דהצרות ג"כ פטורות בח"ל אליבא דר"ע הוא משום דהויין צרות ערוה דאשת אח, דכיון דהיא עצמה עכ"פ נפטרת כדין ערוה משום דלא תפסי בה קידושין, א"כ הרי לא פקע איסור אשת אח מינה, וממילא גם הצרות קיימי בדין צרות ערוה דאשת אח וכו' עכ"ל, ולפ"ז ה"ה שהדין נותן כדברי הרא"ש הנ"ל, דהיינו שגם חייבי עשה יפטרו צרותיהן לפי הר' יצחק בן הר"ם שסובר שהן פטורות גם מחליצה.

מיהו לעיל באות קפ"ז הבאנו דרכים שהטעם שר"ע פוטר חייבי לאוין מיבום וחליצה ואינו אומר שעדל"ת הרי זה משום

מלאו ועשה מה שאין כן בהציוור של תוס' הרי שניהם הם על ענין אחד עיי"ש.

ומחזירה), אלא הא דביאה שני' מותרת ידעינן מהדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר, אלא שרק בנוגע להאיסור של אשת אח אמרה התורה שהיא נעשית כאשתו לכל דבר ושביאה שני' מותרת כיון שהביאה הראשונה היא בגדר הותרה.

וע"ע לעיל באות קע"ט וק"פ שביארנו גם שם את שיטת תוס' כאן, וכן את שיטתם לעיל בדף ח' שם ואת שיטת התוס' ישנים שם.

שנח) בא"ד.

וז"ל, התם נמי משום דבהיתר בלא שום דחיית איסור נשאה וכו' עכ"ל, כלומר דגם שם הטעם שביאות נוספות מותרות הרי הוא כמו באשת אח דהיינו משום שהביאה ראשונה היתה בגדר היתר גמור*). מיהו לא הבנתי את דבריהם, דמה בכך שנשאה בהיתר קודם שנתמנה להיות כ"ג, הלא עכשיו נתמנה להיות כ"ג ולמה לא יאסר, ואיך אפשר לדמות את זה ליבום, הלא ביבום גם הביאה ראשונה היתה צריכה להיות אסורה משום אשת אח ומ"מ חזינן שהתורה התירה את האיסור וא"כ מכח זה התירה התורה גם את הביאה שני', אבל היכא שנשאה קודם שנתמנה להיות כ"ג לא חזינן מעולם שהתורה התירה את האיסור, וא"כ בעל כרחך צ"ל שהתם הרי היא נשאת מותרת מטעם אחר והיינו משום שמאחר שנשאה נפקע ממנה כבר השם של

שהוא משה אותן באמת לעריות ממש משום הטעמים שהבאתי שם אשר לפ"ז לק"מ משום שה"ה שמהאי טעמא הרי הן פוטרות צרותיהן משא"כ חייבי עשה שאינן כעריות, ודלא כהרא"ש כאן שהשוה אותן לחייבי לאוין ואלבא דר"ע אלא כהר"י צחק בן הר"ם (ומה שהעיר הגרי"ז שהאיסור של אשת אח תפטר את הצרה עי' בזה באות של"ד).

שנו) תד"ה אטו.

וז"ל, לאו דוקא נקט ביאה שני' וכו' עכ"ל. מיהו שיטת הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים היא שהגמר ביאה נקרא שפיר בגדר מצוה ממש וכמו שביארנו לעיל באות שמ"ז עי"ש באריכות.

שנו) בא"ד.

וז"ל, ואין להתיר ביאה שני' מטעם דנעשית כאשתו לכל דבר דאינה נעשית כאשתו אלא היכא דשרי לי' בלא דחי' וכו' עכ"ל. הנה שיטת תוס' כאן היא שהאיסור של אשת אח הותר לגבי יבום ולא רק נדחה. וכן הרי הם סוברים שהותר גם בלי העובדא שאחרי היבום הרי היא נעשית כאשתו לכל דבר. וכן הרי הם סוברים שזה שהביאה ראשונה היא בגדר הותרה וכהנ"ל, אינו מספיק כדי להתיר את הביאה שני' (אשר לפ"ז הי' יוצא מצריכים את הדין של נעשית כאשתו לכל דבר רק בשביל מגרשה בגט

דבר, וכמו שביארנו בהאות הקודמת את שיטתם כאן דמה שביאה שני' מותרת אינו מצד הסברא אלא מהדרשה של נעשית כאשתו לכל דבר.

(* כלומר ומש"ה יש ללמוד שגם ביאה שני' מותרת מהא דגזרה התורה גבי יבום שגם ביאה שני' מותרת וכדדרשינן שהיא נעשית כאשתו לכל

אלמנה וכשנתמנה להיות כהן גדול אין אני קורא עלי' שם אלמנה*), וא"כ אין זה מאותו הטעם שביאה שני' מותרת גבי יבום, וא"כ מה זה שכתבו תוס' ד"התם נמי משום שבהיתר בלא שום דחיית איסור נשאה".

שנט) תד"ה מיתיבי.

וז"ל, תימה דרבא גופי' מותיב מהך ברייתא והשתא איתותב מינה עכ"ל. עי' לעיל באות שמ"ט מה שהבאנו ביישוב דעתו של רבא ובביאור מחלוקתו עם הסתמא דגמ' דפריך עליו.

דף כ"א ע"א

שס) כי פליגי באלמנה מן האירוסין.

עי' במהרש"א בסוף דבריו על דף כ' ע"ב שרצה לומר דפליגי רק באם היא פוטרת את צרתה, אבל לכו"ע היא עצמה שפיר נקנית וסגי לה בגט בלי חליצה, ומשמע בפשטות שכוונתו היא לומר שהיא נקנית בתורת קידושין רגילין משום שקידושין תופסין בחייבי לאו**), וכן סובר המאירי בד"ה כל זה וכו', וכבר הבאנו באות של"ח סק"ב שיש מבארים כן את כוונת רש"י בדף כ' ע"א בד"ה תפסי

בה קידושין במה שכתב שהיא נקראת בכלל לקחת בדיעבד. ובאות של"ט הבאנו ד' סברות לומר שאינו יכול לקנותה בתורת קידושין רגילין: א', לפי הצד שכל היכא שאין דין של יבום, אז נשאר על מקומו האיסור של אשת אח (אע"פ שיש חיוב של חליצה) א"כ לפ"ז א"א לומר שקידושין תופסין בה דהא אין ק"ת בחייבי כריתות. ב', דגם ביבמה רגילה שמוותר ליבמה אין היבם יכול לקנות בה קנין קידושין רגילין כדחזינן מהא דמאמר קונה רק מדרבנן והיינו משום שאע"פ שמוותר לו לבעולה אבל מ"מ לענין שאר ענינים אכתי יש עלי' שם של אשת אח ואין קידושין תופסין בערוה דאשת אח. ג', דגם ביבמה רגילה אין קידושין תופסין בה משום הדרשה של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה. ד', דגם ביבמה רגילה אין קידושין רגילין תופסין בה משום הדין שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק.

ועכ"פ עי' בפורת יוסף ובקרני ראם כאן שהקשו באמת על המהרש"א מהא דמאמר קונה רק מדרבנן. והקרני ראם והרש"ש הוסיפו להקשות שלפי המהרש"א איך מקשינן כאן על המ"ד שאינה פוטרת צרתה מהא דתניא שאם בעלו קנו, הלא לפי המהרש"א כו"ע מודים שהוא קונה אותה לכה"פ בתורת קידושין רגילין, והרי היא נפטרת מחליצה כמו יבמה רגילה, וא"כ שפיר תניא שאם בעלו קנו, וגם הבית

** דהא אם היא נקנית בקנין יבום א"כ בדין הוא שתפטור את צרתה. מיהו עיין בדרכו של הגרש"ש שהבאנו באות שס"ג שהמציא שיתכן לומר שהיא עצמה נקנית בקנין יבום ובכל זאת אין היא פוטרת את צרתה.

* משא"כ אם רק אירס, אז שפיר בעינן קרא כי עדיין נקראת היא אלמנה כיון שלהראשון היתה נשואה, והיכא שהיתה רק ארוסה להראשון אולי גם היכא שרק אירס השני קודם שנתמנה להיות כ"ג לא בעינן קרא, וצריך בירור כעת.

המהרש"א שלפי רש"י צ"ע למה נחלקו רבי יוחנן ורבי אלעזר רק בנוגע להצרה ולא נחלקו אודות הנבעלת אם היא צריכה גט או חליצה, ובע"כ צ"ל שלכו"ע הרי היא צריכה גט ולא חליצה. והשער המלך לעיל שם כתב ליישב שיש חידוש מיוחד במאי דאשמועינן שביאתה פוטרת אפילו את צרתה והיינו משום שאם הי' מזכיר רק שביאתה פוטרת את עצמה ושסגי לה מעתה בגט א"כ הרי ס"ד דנהי שביאתה פוטרת את עצמה אבל בכל זאת מכיון שהביאה אסורה מדרבנן אטו ביאה שני' א"כ הדין נותן שביאה שהיא פסולה מדרבנן לא תפטור את צרתה וכדחזינן שחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין, ולכן קמ"ל רבותא שגם הצרה נפטרת ושלא מדמינן את התקנות זו לזו.

והנה לפי הבנת המהרש"א שרש"י סובר שהיא עצמה אינה נקנית בתורת קידושין א"כ יוצא שדברי רש"י כאן סותרים את דבריו לעיל בדף כ' ע"א שהבאנו שאפילו לפי מאי דס"ד שחייבי לאוין אינן מתיבמות מן התורה אבל בכל זאת הרי הן בגדר לקחת בדיעבד משום שהן שפיר נקנות בדיעבד אם בא עליהן. ולכאורה הי' אפשר לומר דהתם כוונת רש"י היא להיכא שקידשה מדעתה, וכדין כל קידושין דעלמא דבעינן דעתה, ולכן הרי היא שפיר נקנית בתורת קידושין רגילין, אבל מה שמבואר מתוך דבריו כאן שלמ"ד שאינה פוטרת צרתה גם היא עצמה אינה נקנית הרי זה איירי באופן שבעלה בע"כ דלא שייך לומר שיועיל בתורת קידושין רגילין, ולכן למ"ד שאין ביאתה פוטרת את צרתה

שמואל בסי' קע"ד סק"ג הוכיח מזה שהמ"ד שסובר שלא פטרה את צרתה הרי הוא סובר שגם היא אינה נפטרת. מיהו עי' ברש"ש ובהגהות מראה כהן שתירצו שהך הברייתא איתא בתוספתא והתם איתא שאם בעלו קנו ונפטרה צרתה וא"כ י"ל שכוונת הגמרא היא להקשות מהסיום של הברייתא. וע"ע בערל"נ מה שפלפל לתרץ. והשער המלך בפ"ו מהל' יבום הי"א בד"ה ושוב וכו' כתב שכוונת הגמ' היא להקשות דמוכח שכוונת הברייתא היא שגם נפטרה צרתה שהרי ברייתא זו היא הברייתא של סריס ופצוע דכא שהביאו לעיל ומאי דתניא בהרישא של הברייתא שם שאם בעלו קנו הכוונה היא שגם נפטרה צרתה וא"כ בודאי שכן היא גם הכוונה בהסיפא. ועוד כתב השער המלך דמשמע דאיירי אפילו אם בעלה בשוגג או בעל כרחא דבכה"ג א"א לומר שהוא קונה אותה בתורת קידושין רגילין וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הברייתא היא שהוא קונה אותה בתורת קנין יבום וא"כ שפיר מוכח מזה גם דנפטרה צרתה.

והנה המהרש"א כתב שמרש"י בסוף דף כ' מבואר דלא כדבריו שהרי רש"י כתב בדעת המ"ד שביאתה פוטרת את צרתה בזה"ל, פוטרת אותה ואת צרתה מן החליצה וסגי לה בגט עכ"ל, וא"כ משמע שלאידך מ"ד גם היא אינה נפטרת "בגט אלא בחליצה" ומשמע שהבין המהרש"א ברש"י שהיא צריכה חליצה לחוד ואינה צריכה גט ושאינן היא נקנית בתורת קידושין, וכן הבין השעה"מ לעיל שם וכן הקרן אורה את כוונת המהרש"א. והקשה

שסא) כי פליגי באלמנה מן האירוסין (בענין אם חליצה חשיבא מצוה).

בסוגיית הגמרא מבואר שהמ"ד שסובר שאינה פוטרת סובר דלא אמרינן הכא עדל"ת משום שאפשר בחליצה (וכבר הזכיר רבא לעיל סברא זו). ומבואר עוד שבאמת גם המ"ד שסובר שהיא שפיר פוטרת את צרתה הרי הוא ג"כ יכול להודות דהיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן שעדל"ת, רק שהוא סובר שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא. וכן ריש לקיש שסובר דהיכא שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עדל"ת הרי הוא שפיר יכול לסבור כאן דאמרינן עדל"ת וכהנ"ל משום שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא. ולכאורה צריך ביאור מהו יסוד המחלוקת באם האפשרות לחלוץ מעכבת אותנו מלומר עדל"ת ולהתיר יבום.

ולכאורה יש לפרש שחליצה אינה נחשבת בכלל בגדר מצוה שמקבלים עלי' שכר, אלא הרי היא כמו דרכי הקנינים וכמו גט אשה שאע"פ שהם נימנים בתוך החשבון של תרי"ג מצות אבל אינם נחשבים מצות במובן שמקבלים עליהם שכר ושהם מעשים של עבודת ה', אלא הרי הם בגדר "דיני התורה", וא"כ לכאורה גם חליצה היא כמו גט אשה, דהיינו פיטורים בעלמא ואין עבור זה קבלת שכר, ורק יבום חשיב מצוה במובן של קבלת שכר ועשיית מעשה טוב, וא"כ י"ל שזוהי סברת המ"ד ששפיר אמרינן עדל"ת דהיינו דלא איכפת לן בזה שאפשר בחליצה כי לא חשיב החליצה בגדר קיום מצוה וכהנ"ל.

גם היא אינה נקנית, אבל לעולם מודה רש"י לדברי המהרש"א דהיכא שבעלה מדעתה הרי זה שפיר מועיל ודלא כהבנת המהרש"א עצמו שרש"י לא ס"ל כוותי'. מיהו לכאורה דוחק להעמיד דברי רש"י כאן דוקא באופן שבעלה בע"כ.

וביותר נראה לומר כדרכו של השער המלך שם שכתב שלעולם גם רש"י מודה שהיא נקנית בתורת קידושין רגילין וכהמהרש"א, ודיוק לשון רש"י הוא כך, דלמ"ד פוטרת צרתה סגי לה בגט ואינה צריכה חליצה אבל למ"ד שאינה פוטרת את צרתה לא סגי לה בגט אלא הרי היא צריכה חליצה אבל לעולם הרי היא צריכה גם גט משום שקידושין רגילין שפיר תופסין בה, רק שאעפ"כ הרי היא צריכה גם חליצה כי אע"פ שנתקדשה ונעשית אשתו אבל בכל זאת לא פקעה הזיקה, אבל בכל זאת הרי היא בודאי צריכה גם גט עכ"ד השער המלך. וגם לפ"ז לא סתרי דברי רש"י כאן את דבריו לעיל שהרי שפיר סובר רש"י שקידושי היבם תופסין בה (וכדברי השער המלך כתב הקרני ראם אלא שיתכן שכוונת הקרני ראם היא לומר שקידושין תופסין בה רק מדרבנן עיי"ש, וכן נראה גם מדברי היש"ש שהביא השעה"מ שם בד"ה ושוב).

ועיין בדברי תוס' לעיל בריש דף ט"ז דמבואר מדבריהם כהנחת השער המלך שאע"פ שהיא כבר נתקדשה ותפסי בה קידושין (התם איירי באופן שהיא נתקדשה לשוק) אבל בכל זאת אכתי לא פקעה הזיקה, ואכתי צריכה היא חליצה, ושור' בחוסן ישועות כאן שהעיר כן מדברי תוס' שם. וע"ע בקרן אורה בסוגיין בד"ה שוב.

מצות חליצה ולא אמרינן שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא. וכדרך זה משמע מלשון הגמרא דאמרינן חליצה במקום יבום לאו מצוה היא דמשמע שכשא"א ליבם אז שפיר חשיבא מצוה. וכן משמע ממאי דתנן דמצות יבום קודמת למצות חליצה. ועוד משמע מפשטות לשונות אלו דהויא מצוה במובן של קבלת שכר ומעשה טוב כמו מצות יבום, ולא רק במובן של דין מדיני התורה. וכן משמע בפשטות מלשון הרמב"ם בפ"א מהל' יבום ה"ב שכתב וז"ל, לא רצה ליבם, או שלא רצתה היא, הרי זה חולץ לה ואח"כ תהי' מותרת להנשא לאחר, שמ"ע מן התורה לחלוץ אם לא רצה ליבם שנאמר וחליצה נעלו וגו' ומצות יבום קודמת למצות חליצה עכ"ל. גם יש לבאר את המחלוקת בדרך אחרת, והיינו שלכו"ע חליצה היא מצוה במובן של מעשה טוב, רק שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא, והמחלוקת בין שני המאן דאומרים הוא כך, דהמ"ד שסובר שלא אמרינן עדל"ת הרי הוא סובר שכשאנו רוצים למדוד אם ציור מסוים נקרא בגדר אפשר לקיים שניהם או לא הרי אנו צריכים למדוד איך יהי' לאחר שנאסור עליו לעשות את המעשה, האם תשאר לו מצוה או לא, וא"כ הכא הרי נהי שעכשיו אמרינן שהתורה אינה רוצה במצות חליצה, אבל הלא לאחר שנאסור עליו את היבום, אז שפיר תתהפך החליצה להיות מצוה, והמ"ד השני סובר שאין מודדים איך ישאר המצב לאחר שנאסור עליו לעשות את היבום, אלא הרי אנו מסתכלים איך הוא המצב עכשיו קודם שאוסרים עליו לעשות את

ובדעת המ"ד שסובר דלא אמרינן כאן עדל"ת כיון דאפשר בחליצה י"ל שהוא סובר שגם היכא שיש בידו להפקיע מעל עצמו את המצוה לא אמרינן עדל"ת אע"פ שעיי"ז לא יהי' בידו שום מצוה.

ולפי הדרך הזה יוצא דפליגי אם אמרינן עדל"ת היכא שבעצם אינו חייב לעשות את המצוה אלא הרי הוא רשאי גם לא לעשותו ע"י עשיית דבר אחר. ובאמת הרי זה דומה למצוה קיומית, דהיינו מצוה שאין עליו שום חיוב לעשותה, אבל אם הוא עושה אותה, שפיר יש בידו מצוה, וכבר דננו לעיל באות קפ"א ובהערה השני' על אות קי"ט בענין אם מצוה קיומית דוחה ל"ת. גם י"ל דהכא עדיף מסתם מצוה קיומית (כגון שחיטה) כי הכא הרצון הלכתחילה של התורה הוא שייבם, ועוד דהכא הרי כעת הרי הוא מחויב ועומד במצות יבום רק שיש בידו להפקיע את החיוב ע"י חליצה ומש"ה הכא יש יותר סברא לומר דשפיר ידחה.

גם יש לבאר בדרך אחרת, והיינו שלכו"ע חליצה חשיבא שפיר מצוה במובן של מעשה טוב, והמ"ד שסובר שלא אמרינן כאן עדל"ת משום שאפשר בחליצה אתי שפיר בפשיטות, כי הרי הוא סובר שבאמת חליצה מיקרי שפיר מעשה מצוה במובן של מעשה טוב, ואפילו במקום יבום, ואינה דומה לגט ולדרכי הקנינים, וגם אידך מ"ד, יכול להודות שחשיבא מצוה במובן של מעשה טוב, רק שהוא סובר שכשהוא רוצה ליבם אז רוצה התורה דוקא במצות יבום, וזה סגי כדי לומר שדוחה, כי עכשיו אין כאן מצות חליצה, והמ"ד הראשון סובר שגם בכה"ג יש כאן

היבום, ובעינין שקודם שאוסרים עליו לעשות את היבום תהי' כאן אפשרות אחרת של קיום המצוה.

ויש עוד דרכים איך להסביר את המחלוקת כמו שיבחי' המעיין, ואכמ"ל.

והנה בסי' קס"ה פסק הרמ"א שאם אין היבמה תובעת חליצה בטענה, אין כופין את היבם לחלוץ אלא היבמה נשאת בלי יבום ובלי חליצה. והמקור לזה הוא מדברי הפוסקים וכן תוס' בכתובות דף ס"ד ע"א, וכתב החת"ס בשו"ת על אה"ע חלק ב' סי' פ"ה שכן משמע מהרמב"ם והר"ן והתה"ד וש"כ יש להבין מש"ס בכמה דוכתי", ומבואר מזה שחליצה אינה מצוה בהמובן של חיוב וקבלת שכר. עוד הביא שם שהב"ש והנחלת שבעה הביאו מהזוהר בפרשת חקת דשפיר הוי מצוה, וכתב החת"ס שאפילו לפי דבריהם אבל הלא מכיון שהש"ס חולק על זה א"כ ההלכה היא כהש"ס וכמו שהוכיח מכללי הפוסקים. ועוד כתב שבזוהר לא אמרו בפירוש דהוי מצוה בהמובן של חיוב וקבלת שכר, אלא רק שחליצה היא תועלת לנפש המת, וא"כ אכתי י"ל שאינה מצוה אלא רשות. ולפי הצד שאינה מצוה דימהו החת"ס שם לגט, אלא שמשמע מלשונו שם שאע"פ שאין בה חיוב מצוה אבל מ"מ אם הוא חולץ או מגרש, שפיר יש בידו קיום מצוה, ודלא כמו שכתבנו דהוי רק מדיני התורה ותועלת להמת, וז"ל שם, אמנם המעיין יראה שאין כאן מחלוקת כלל, שגם הזוהר לא אמרו למצוה, שאין החליצה בתורה כי אם כמצות עשה של גירושין שהרוצה לפטור אשתו ממנו ומגרשה מקיים מצות עשה, לא שיהי' מ"ע

לגרשה, ה"נ אינו אלא להתירה לעלמא ומזה מיירי התורה, אך הזוהר התם לא קאמר שיהי' מ"ע כי אם שהוא סגולה לנשמת המת, ויהי' כעיין גמילת חסד עם המתים וכו' עכ"ל.

וע"ע בהגהות חשק שלמה בסוף המסכתא על ר"פ ד' אחין שכתב להוכיח שאפילו אם סוברים שחליצה אינה מ"ע, ואם הסכימה היבמה שלא לדרוש חליצה ליכא מצוה, אבל אם היבמה שפיר תובעת חליצה הרי זה שפיר מצוה לחלוץ לה, והרי זה נקרא קיום מצות יבמין (כלומר שהוא חייב לחלוץ לה, ולא רק שאם הוא עושה כן יש בידו קיום מצוה). וכעין זה כתב בחי' הגרש"ש בסי' מ' וז"ל, דהנה זה ודאי דחליצה היא מצוה, לא כהתרת עגונות דעלמא, וכמפורש במשנה "מצות יבום קודמת למצות חליצה", ואיכא למ"ד דמש"ה לא דחי ל"ת משום דאפשר בחליצה, אמנם פסקו הפוסקים דאם אין האשה רוצה להנשא לשוק ליכא מצוה, וכן כתב רש"י דאשת מלך אינה חולצת משום דאסורה להנשא (כלומר דמוכח מזה שאין זה מצוה מוחלטת), וכן מוכח מהא דאם נדרה הנאה מהיבם לאחר מיתת בעלה אין כופין לחלוץ רק מבקשים משום דהיא גרמה (וגם בהציור ההוא בסי' קס"ה היא גרמה), ואם נאמר שיש מצוה עלי' שלא להנאתה מה זה ענין שהיא גרמה, ועלינו לומר שקיבלו חז"ל שהמצוה של חליצה היא ענין להיטיב עם האשה שלא תתעגן וכעין מצות השבת אבידה שהוא לטובת האובד (כלומר שאז הוא חייב לחלוץ לה כמו בהשבת אבידה, ולא רק שאם הוא עושה כן יש בידו קיום מצוה), ומהאי

טעמא מלך אינו חולץ משום שאינו רשאי לבזות עצמו בשביל הטבת אחרים וכעין שאמרו חז"ל בהשבת אבידה בזקן ואינו לפי כבודו עכ"ל.

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

ועכ"פ יש להוכיח שעצם החליצה חשיבה מעשה מצוה מהמ"ד שסובר בדף ל"ט שחליצת גדול עדיפא מחליצת קטן, דמה שייך להמשיך על זה את הדרשה של מצוה בגדול מהפסוק של והי' הבכור וגו' אם אין בזה שום מעשה מצוה של פרשת יבום, וכל שכן דקשה על המ"ד שסובר שם שחליצת גדול עדיפא אפילו מביאת קטן דאיך שייך לומר כן אם אין בו שום קיום מצוה של פרשת יבום. גם יש להוכיח כן מהא דאמרינן שם שמכיון ששהויי מצוה לא משהינן מש"ה אמרינן להאח שבפנינו או חלוץ או יבם ולא ממתנינן שאח אחר ייבם, דגם מזה חזינן שחליצה היא מצוה. וכבר הבאנו לעיל את לשון הרמב"ם דמבואר ממנה ג"כ שחליצה היא מצוה.

ש"י הרמב"ם שחייבי עשה ראיות ליבום מהתורה.

עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' יבום ה"י

שכתב שחייבי עשה כגון מצרי ואדומי הרי הן בנות יבום מן התורה ושאם בעלו אותן נפטרו צרתן והרי הן בזה כמו חייבי לאוין, ולא כמו חייבי לאו ועשה כגון אלמנה מן הנישואין שאם בעלו לא נפטרו צרתה, וכבר תמה היש"ש כאן על דבריו שהרי קי"ל שאין עשה דוחה עשה כי מאי אולמי' האי עשה מהאי עשה וא"כ יוצא שמן התורה אין היא ראוי' ליבום והרי היא ממש כמו אלמנה מן הנישואין לכ"ג*).

ועוד העיר היש"ש בזה כעין סתירה בלשון הרמב"ם עצמו שהרי כתב הרמב"ם וד"ל, היתה היבמה אסורה על יבמה איסור לאו או איסור עשה או שהיתה שני' הרי זו חולצת ולא מתיבמת, ומפני מה צריכה חליצה משום שיש בה ליקוחין הואיל וקידושין תופסין בהן הרי הן זקוקות ליבום ומן הדין הי' שיתיבמו שהיבום מצות עשה וכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת יבוא עשה וידחה ל"ת אבל חכמים גזרו וכו' עכ"ל, הרי שכתב רק שעדל"ת אבל לא כתב שעשה דוחה עשה.

והנה השאגת ארי' בסי' ל"ג צידד לתרץ דמה דקי"ל שאין עשה דוחה עשה משום דמאי אולמי' האי עשה מהאי עשה הרי זה אמור רק על כגון ההיא דחולין דף קמ"א דאמרינן שם שאין העשה של צפור מצורע דוחה את העשה של שילוח הקן, דהתם העשה של שילוח הקן הרי הוא עשה שקיומו בא ע"י מעשה בקום ועשה וא"כ

של החייבי עשה.

מיהו מלשון הטור בריש סי' קע"ד משמע שפיר כדינו של הרמב"ם וכמו שהביא השאגת ארי' בסי' ל"ג.

(* והנה היש"ש כתב שגם מלשון הטור בסי' קע"ה נראה כדברי הרמב"ם שהרי כתב על חייבי עשה שהן ראיות ליבום מן התורה. מיהו הפרישה שם בסקי"ב פ"י שלשון הטור שם קאי על הצרות

י"ל שהוא נחשב משום כך עשה חזק ולכן י"ל שרק בכה"ג אין עשה אחר של קום ועשה כגון העשה של צפור מצורע דוחה אותה, אבל העשה של מצרי ואדומי קיומו בא ע"י שוא"ת, דהיינו ע"י שאינו נושא אותם, וא"כ י"ל שזה נחשב עשה קל ושפיר נדחה הוא בפני עשה שקיומו הוא ע"י קום ועשה כגון העשה של יבום.

מיהו השאגת ארי" שם הקשה על זה מהא דאין העשה של טהרת המצורע דוחה את העשה של השלמה (בפסחים דף נ"ט) והרי גם העשה של השלמה הוא עשה שקיומו הוא ע"י שוא"ת דהיינו ע"י שאין מקריבים שום קרבן אחרי התמיד של בין הערבים ובכל זאת חזינן שאין עשה דוחה אותו.

ובקונטרס אחרון שם הביא בשם הפני יהושע (בכתובות דף מ') ליישב את שיטת הרמב"ם שמה שאין עשה דוחה עשה הרי זה היכא שרוצים לדחות עשה שהוא בגדר קיום מצוה, אבל היכא שכוונת התורה בהעשה היא רק לקבוע לאו הבא מכלל עשה, דהיינו שאם הוא עושה נגד העשה הרי זה נחשב מעשה איסור עשה, אבל אין כוונת התורה לומר שע"י הקיום יש בידו קיום חיובי של מצות עשה, א"כ עשה כזה דומה הוא לל"ת ושפיר נדחה הוא בפני עשה אחר כמו של"ת נדחה, וא"כ שפיר סובר הרמב"ם שהעשה של יבום דוחה איסורי ביאה דחייבי עשה, כי העשין ההם הרי הם בגדר איסורי עשה ולא בגדר קיום עשה, והביא הקונטרס אחרון שזהו כשיטת הרשב"א בשט"מ בכתובות דף מ' שעשה

דוחה איסור עשה*). וגם הערל"נ כאן כתב דרך זה ביישוב דברי הרמב"ם. מיהו בקונטרס אחרון שם כתב שגם על זה קשה מההיא דעשה דהשלמה כי גם העשה של השלמה הרי הוא בגדר לאו הבא מכלל עשה ולא בגדר קיום עשה. ברם ע"י גם בחוסן ישועות כאן שכתב כהדרך הזה, ות"י שעשה דהשלמה הוא קיום עשה, דזה שהוא מקריב קרבנו לפני התמיד של בין הערבים הוא קיום עשה. מיהו בספר נהור שרגא כאן השיג עליו והראה שהרמב"ם סובר שהוא איסור עשה, והרמב"ן סובר שהוא מצות עשה עיי"ש.

ועכ"פ לפי הדרך הראשון הנ"ל אכתי אין מיושב מה שהעיר היש"ש שמגוף לשון הרמב"ם שם משמע שבאמת עשה דוחה רק ל"ת אבל אינו דוחה עשה וכמו שהבאנו. מיהו לפי הדרך השני יש לומר שמה שכתב הרמב"ם שעשה דוחה ל"ת הרי זה כולל גם שהוא דוחה איסור עשה כיון דדמי לל"ת.

והנה בעל ההגהה בספר אבני מילואים בסי' קע"ד אות ב' בסוף דבריו שם כתב דרך אחרת איך ליישב את שיטת הרמב"ם, והיינו שלעולם אין עשה דוחה עשה ואסור לו ליבם חייבי עשה לכתחילה (ולפ"ז ניחא למה לא כתב הרמב"ם שם גם על חייבי עשה לשון של "דין הוא שיתיבמו" ולא קשה קושיית היש"ש), רק דמה שאין עשה דוחה עשה אין זה סיבה לומר שלא יועיל היבום בדיעבד, וגם באלמנה מן הנישואין דאיכא עשה ולא תעשה הטעם שאין היבום

בזה את שיטת הרמב"ם הנ"ל בנוגע ליבום של חייבי עשה וכמ"כ בעל הקונטרס אחרון בשמו.

* ודע שאע"פ שהפ"י שם כתב שעשה דוחה לאו הבא מכלל עשה אבל לא ראיתי שיישב שם

חל בדיעבד אינו משום שאין עדל"ת ועשה, אלא הטעם הוא משום שעל זה קאי למסקנא דרשת רב גידל אמר רב, אבל הרמב"ם סובר שדרשת רב גידל קאי רק על אלמנה מן הנישואין דחמיר דאיכא גם עשה וגם לא תעשה אבל אין לנו רשות להמשיכו גם על חייבי עשה לחוד ולכן הרי הוא פוסק שבחייבי עשה שפיר מהני יבום בדיעבד.

וע"ע בנוב"ק בסוף הספר בהתשובה שלאחר חלק חו"מ שכתב עוד דרך בכל זה, והיינו שציידד לומר שמה שאין עשה דוחה עשה משום דמאי אולמי' האי מהאי הרי זה רק דין דרבנן, ואפילו אם נאמר שהוא מן התורה אבל מ"מ הרי זה רק דין לכתחילה אבל בדיעבד אם קיים את העשה בודאי יש בידו קיום מצוה, ואין זה דומה להיכא שאין עדל"ת ועשה או להיכא שאין עדל"ת משום שאפשר לקיים שניהם, דאז אפילו בדיעבד אם קיים את העשה אין בידו קיום עשה, כי התם יש שני טעמים למה אין בידו קיום עשה, א', משום דהוי בגדר מצוה הבאה בעבירה, ב', דכיון שהתורה אמרה שאין עדל"ת ועשה והתורה אומרת לו לא לעשות את המצות עשה שלפניו א"כ כוונת התורה בזה היא לסלק ולבטל בכה"ג את העשה לגמרי, ומעתה כל זה שייך רק בהציוור של אין עדל"ת ועשה, א"נ בהציוור של אין עדל"ת היכא שאפשר לקיים שניהם, אבל היכא דאיכא עשה נגד עשה, א"כ אע"ג דאמרינן שאין עשה דוחה עשה, אבל בכל זאת אם עבר וקיים את העשה השני, שפיר יש בידו קיום עשה, כי מצד זה שעבר על העשה הראשון לא מסתבר לומר דהוי מצוה הבאה

בעבירה, כי גם בזה יש לומר דמאי אולמי' העשה הראשון מהעשה השני לגרום שלא יחשב שקיים מצות עשה, ואי משום זה שהתורה אמרה לו לא לעשות את העשה הראשון א"כ כיון שטעם הדבר הוא רק משום דמאי אולמי' האי מהאי א"כ לא מסתבר לומר שכוונת התורה בכה"ג היא לעקור לגמרי את המצוה גם בדיעבד אלא בודאי כוונת התורה היא רק לקבוע דין לכתחילה, וגם לא מסתבר שיחשב מצוה הבאה בעבירה עבור זה שעבר על הדין ששוא"ת עדיף (כך נראית כוונתו שם).

והוסיף שם הנו"ב שלפי דרכו השני שבאמת לכתחילה אין עשה דוחה עשה מן התורה, א"כ ניחא למה לא כתב הרמב"ם על חייבי עשה לשון של "בדין הוא שיתיבמו מן התורה" כי הרי באמת אסור לו לכתחילה ליבמה, ולפי הדרך שכתב שמה שאין עשה דוחה עשה הרי זה רק מדרבנן כתב שם דהא דכתב הרמב"ם בדין הוא שיתיבמו מן התורה הרי זה קאי באמת גם על חייבי עשה, והא דסיים שבכל מקום עדל"ת ולא סיים גם שמן התורה עשה דוחה עשה הרי זה משום שדבר פשוט הוא ולא הוצרך הרמב"ם לאומרו, ורק בנוגע לל"ת הי' צריך להסביר בפירוש שמן התורה בדין הוא שיתיבמו כי עשה דוחה ל"ת כי מה שעשה דוחה ל"ת הרי זה דבר של חידוש כי ל"ת הוא יותר חמור מעשה.

ובהמשך דבריו מבואר דהא דלא מהני יבום באלמנה מן הנישואין הרי זה משום שהתם הרי איכא גם עשה וגם לא תעשה והתם דין מוחלט הוא שאין עדל"ת ועשה ולא רק משום דמאי אולמי' האי מהאי,

אלא באמת עשה לחוד גרע מל"ת ועשה, ומש"ה אפילו בדיעבד אין בידו מצות יבום משום מצוה הבאה בעבירה, א"נ משום שהתורה סילקה את העשה של יבום.

ושוב צידד לומר שלכאורה צ"ל לפ"ז שהרמב"ם לא ס"ל כשיטתו הידועה של הריב"א שגם בעשה נגד ל"ת ועשה העשה שפיר דוחה את הל"ת ורק העשה אינו נדחה, כי לפי הריב"א הרי עשה נגד ל"ת ועשה הרי הוא על אותו משקל כמו עשה נגד עשה וא"כ אם הרמב"ם סובר כהריב"א הרי גם באלמנה מן הנישואין הדין נותן שיועיל היבום בדיעבד כמו בחייבי עשה. ודחה הנו"ב שלעולם י"ל שהרמב"ם סובר שפיר כהריב"א רק שהרמב"ם סובר שעל אלמנה מן הנישואין קאי דרשת רב גידל אמר רב ולכן לא מהני היבום אפילו בדיעבד, אלא שרק על אלמנה מן הנישואין קאי דרשת רב גידל כיון דחמיר דאיכא גם ל"ת וגם עשה, אבל לא קאי על חייבי עשה לחוד, ובזה דומה דרכו לדרכו של בעל ההגהה על האבני מילואים, רק דשונים דרכם בנוגע לחייבי עשה, והיינו שבעל ההגהה סובר שמה שאין עשה דוחה עשה הרי זה דין מוחלט, רק שאין זה מספיק כדי לגרום שלא יועיל היבום בדיעבד, אבל הנו"ב סובר שדין מוחלט של "אי דחי" שפיר יכול לגרום שאפילו בדיעבד לא חשיב קיום מצוה, ושממילא אין כאן דין יבום כלל*), רק שמה שאין עשה דוחה עשה אינו דין מוחלט וכמו שביארנו.

* ולכן נקט שרק לפי הריב"א צריך הרמב"ם להא דרב גידל אמר רב כדי לתרץ אלמנה מן

ברם יש לתמוה על מה שציידד הנו"ב לומר שהדין של אין עשה דוחה עשה הרי זה רק דין דרבנן, דהא דרך זה נסתר מהגמ' בחולין דף קמ"א שם, שהרי פרכינן שם למה לי קרא הלא אין עשה דוחה עשה, דמאי אולמי' האי מהאי, הרי להדיא דהוי דין מהתורה. ובאמת גם דרכו השני' נסתרת משם, משום שאם נאמר דהוי רק דין לכתחילה א"כ נימא דבעינן קרא למימר שמחויב הוא לשלח ושאפילו בדיעבד אינו יוצא ידי צפור מצורע. שו"ר בישרש יעקב כאן שהק' כן על הנו"ב, וכן עי' בקונטרס אחרון בשאגת ארי' שם שכנראה כוונתו היא להקשות כן על הנו"ב.

והנה יש להעיר עוד על דברי הנו"ב מתוס' בחולין שם דעיי"ש בתוס' שכתבו שאפילו לפי דרכו של הריב"א צריכים לומר שנהי שכשיש עשה נגד ל"ת ועשה, העשה דוחה את הל"ת, אבל היינו רק לענין מלקות, אבל האיסור של הל"ת שפיר נשאר, וא"כ לפ"ז לא הי' צריך הנו"ב להגיע לדרכת רב גידל אמר רב אלא גם בלא דרשת רב גידל הרי אפילו אם הרמב"ם יסבור כהריב"א בכל זאת שאני עשה נגד ל"ת ועשה מעשה נגד עשה.

שסג) שי' הרמב"ם באלמנה מן הנישואין.

עיין ברמב"ם בפ"ו מהל' יבום הי"א שכתב וז"ל, ויבמה שהיא אלמנה מן הנישואין ובא עלי' כהן גדול לא נפטרה צרתה שאין עדל"ת ועשה והואיל ולא קנה

הנישואין, אבל אם ליתא להריב"א אז גם בלא זה אתי שפיר.

מן התורה קנין גמור לא הותרה צרתה לזר עד שתחלוץ עכ"ל. ועי' בבית שמואל בסי' קע"ד סק"ג שהקשה למה כתב הרמב"ם רק שהצרה לא נפטרה הלא תיפוק לי' שגם היא עצמה אינה פטורה וכתב שיש ליישב אבל לא גילה לנו את תירוצו.

ובחי' הגרש"ש בסי' כ"א כתב לחדש שבאמת מה שאין עשה דוחה ל"ת ועשה הרי זה גורם רק שאם עבר וייבם אין הוא נחשב כמקיים את המצות עשה של יבום, אבל בכל זאת הקנין של יבום שפיר חל, רק שבכל זאת לא נפטרה הצרה, כי מה שתמיד פוטר את הצרה הרי זה מה שהוא מקיים את המצוה של יבום באחת מהן, אבל מה שקנה קנין יבום באחת מהן אין זה גורם לפטור את הצרה, רק שבכל זאת אסור לו ליבם את הצרה כי כיון שקנה את הראשונה א"כ גם בזה אני קורא את הדרשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, ואע"פ שאין הצרה מתיבמת אבל בכל זאת הרי היא שפיר חולצת ולא קרינן בה כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה משום שמה שאין היא עולה ליבום אין זה משום שנפקעה ממנה הזיקה אלא הרי זה רק משום האיסור של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים. ועכ"פ האלמנה עצמה גם אינה חולצת כי מאחר שהיא נקנית בקנין יבום א"כ שפיר נפקעה ממנה הזיקה. ועיי"ש בסוף הסימן איך ששילב את דרכו לתוך סוגיית הגמרא בדברי רבא והמקשן על רבא.

ועכ"פ הגרש"ש שם נקט שמה שמשמע מהרמב"ם שהוא קונה מיהא את האלמנה הרי זה בגדר קנין יבום ויש לה מעתה דין של נשואה כמו לאחר כל יבום ואין כוונת

הרמב"ם לומר שהוא קונה אותה רק בדרך קידושין רגילין באופן שתיעשה רק ארוסה ומקודשת.

וע"ע בקרן אורה בד"ה שוב וכו' שכתב כעין דרכו של הגרש"ש אבל בלי הסבר וגדרים. ומה שכתב שם בסוף דבריו שלפי דרכו י"ל שבחייבי עשה דקיל סובר הרמב"ם שלא החמירו וממילא מהני הקנין גם כדי לפטור את הצרה, קשה להולמו.

(שסד) אמר רבא רמז לשניות מן התורה מנין.

עיין לעיל באות של"ו מה שביארנו בדעת רבא.

(שסה) עריות נמי הא כתיב אלה, ההוא למעוטי מדות מכרת, אלא מאי חומרייהו.

יש לעיין מה הוא הס"ד לומר שעל מדות יש עונש של כרת. ולכאורה יש לומר דבלא מאי דכתיב אלה גבי עריות למעוטי מדות מכרת הוה ילפינן שגם מדות הן בכרת מהא דכתיב גבייהו לשון קשה של אלה ואילו גבי עריות כתיב לשון רכה של אל, וגם הוה אמרינן שהכרת גבי מדות הוא יותר חמור מהעונש של כרת גבי עריות ושלכן כתיב במדות לשון קשה, ואם על דרך משל הקב"ה הי' ממיתו משום עריות בגיל מ"ה, אז הוה אמרינן שבשביל מדות ימיתנו בגיל מ'.

ולא עוד אלא שנראה שהגמ' סברה בתחילה שבאמת כוונת ר' לוי במה שאמר שקשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות, היתה לומר שהכרת היא יותר קשה

וכמו שביארנו, ולכן לאחר דאמרינן שבעריות אין כרת (משום מיעוטא דאלה דכתיב גבי עריות), פרכינן בלשון של אלא מאי חומרייהו, דמלשון זה של "אלא" משמע שמקודם לכן שפיר ידענו מאי חומרייהו אבל עכשיו שזכינו לדין דליכא כרת א"כ מעתה קשה מאי חומרייהו (דאל"כ הול"ל לשון של "ומאי חומרייהו").

מיהו עיין ברשב"ם בב"ב דף פ"ח ע"ב שכתב טעם אחר למה הוה ס"ד שיש במדות עונש של כרת. וע"ע בערל"נ מש"כ בזה.

שסו) הני אפשר בתשובה הני לא אפשר בתשובה.

פירש"י משום שאינו יודע למי להחזיר ולכן אפילו אם עשה בהן צרכי רבים לאו תשובה מעלייתא היא עכ"ל. ולפ"ז נראה שכוונת ר' לוי במה שאמר קשה עונשן היא שהרי הוא מקבל מדה מסוימת של עונש אע"פ שעשה תשובה ותיקן כפי יכולתו. מיהו דבר זה צריך ביאור דהא בפשטות נראה שענין תשובה הוא שע"י שהוא מתחרט ומקבל ומתוודה הרי הוא עוקר את הרשעות מתוך עצמו ומהפך את עצמו מרשע לצדיק, וממילא הקב"ה מוחל לו על העבירה ופוטר מעונש ומהפך זדונות לשגגות או זכויות, וא"כ לפ"ז צ"ע מאי איכפת לן בזה שהוא אנוס מלהשיב להבעלים הנכונים, הלא סוף סוף הרי הוא עוקר מתוך עצמו את הרשעות ע"י תשובתו וכן ע"י סילוק הגזילה מתחת ידו, וא"כ למה נשאר לו עוד עונש. ולכאורה מוכח מהנ"ל שהענין של

מחילת עונות אחרי תשובה אינו שהקב"ה מוחל אחרי שהאדם עוקר מעצמו את הרשעות ומתקן את עצמו ומהפך את עצמו מרשע לצדיק, אלא האדם צריך לתקן את כל קלקול העבירה, דהיינו בין מה שקלקלה העבירה את עצמו ובין מה שקלקלה העבירה להזולת, ובין מה שקלקלה המציאות של העבירה בכל העולמות. וע"י שהוא עושה תשובה הרי האדם עצמו ע"י תשובתו מהפך זדונות לשגגות או זכויות, ועוקר את המציאות של העבירה מכל העולמות, דזה נכלל בכלל הכח של תשובה, ואין הכוונה שהשי"ת פועל כן אחרי שהאדם שב, אלא האדם עצמו ע"י תשובתו פועל כן, וכן הרי הוא צריך לתקן ע"י השבה את מה שהרע להזולת. ורק לאחר שהאדם ע"י תשובתו תיקן את כל מה שקלקל, רק אז הקב"ה מוחל ופוטר מעונש, וא"כ מכיון שהכא עדיין לא תיקן את הכל, מש"ה עדיין אין לו מחילה גמורה ועדיין נשאר חלק מהעונש.

שסז) רש"י ד"ה עריות אפשר בתקנה.

וז"ל, כל זמן שלא הוליד ממזר יפרש ממנה ויתחרט אבל מדות גזל את הרבים וכו' עכ"ל. ומשמע מדבריו שאם הוליד ממזר, אז גם בעריות אמרינן שקשה עונשן ושנשאר עוד קצת עונש אפילו לאחר תשובה וכמו דאמרינן לענין מדות. מיהו עיין בתוס' הרא"ש שחולק על זה וז"ל, הרי (עריות) אפשר בתשובה ואפילו הוליד ממזר, נהי שאינו יכול לתקן העוות להעביר הממזר מן העולם, מ"מ אין לך עבירה

שאינן לה תשובה עכ"ל. ולכאורה סברת הרא"ש צ"ב מאי שנא זה שנשאר ממזר מזה שנשאר פסידת הנגזל. מיהו באמת יש חילוק גדול ביניהם, כי פסידת הנגזל זו היא באמת גוף העבירה של גזילה, דהיינו שלא להפסיד להנגזל, אבל בעריות מה שהוליד ממזר אין זה גוף העבירה, דהא לא צוה הקב"ה שלא להוליד ממזרים, אלא גוף החטא הוא רק הביאה ומה שהוליד ממזר הרי זה רק בגדר תוצאה מזה, וא"כ י"ל דס"ל להרא"ש שבשביל מחילה וסילוק העונש מספיק בזה שהוא עוקר את גוף החטא*) אבל לא בעינן שיתקן גם את התוצאות, ורש"י סובר שצריכים שיתקן גם את התוצאות. ויש לבאר את דעת רש"י על פי מש"כ הקובץ הערות בסוף סי' כ"א שהענין של מעוות לא יוכל לתקן שנזכר בדף כ"ב ע"ב בנוגע להוליד ממזר, הוא שכיון שהוליד ממזר אין החטא נעקר למפרע ואינו נעשה כשגגה או זכות, וא"כ חזינן מדבריו שכיון שנשאר תוצאה הרי זה משפיע ומעכב את תיקון החטא, וא"כ י"ל דס"ל לרש"י שזה מספיק גם כדי לגרום ענין זה של קשה עונשו שפירושו הוא שגם נשאר עונש מסוים.

שסח) רש"י בא"ד.

וז"ל, אבל מדות גזל את הרבים ואינו יודע למי להחזיר עכ"ל. יש לעיין למה נקט רק שאינו יודע למי להחזיר הלא תיפוק לי' שאינו יודע ממי לבקש מחילה

ובב"ק דף צ"ב ע"א תנן שבעבירות שביין אדם לחבירו ליכא מחילה עד שמבקש מחילה, ובאמת טעם זה עדיף טפי, כי סוף כל סוף הענין של החזרת הגזילה מתקיים קצת ע"י שהוא עושה צרכי הרבים, אבל ענין זה של מחילת הנגזל חסר לגמרי, וא"כ הי' עדיף לומר שחסר מחילת הנגזל. מיהו לפי מה שפירש"י עצמו בב"ק שם לק"מ וכמו שנבאר, דעיי"ש דתניא שכל הסכומים שנשנו בהמשנה לעיל שם שצריכים לשלם עבור ציורים שונים של בושת, הרי הם דמי בושתו, אבל צערו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה, ופירש"י וז"ל, אבל צער שדואג על בושתו אינו נמחל לו עכ"ל, ולכאורה כוונתו היא למה שהוא מצטער ודואג אח"כ כל זמן שהוא נזכר מהבושה שנתבייש בשעת המכה, דזה אינו בגדר בושת אלא בגדר צער, וחזינן מדבריו שהוא סובר שעל גוף הבושת אינו צריך לבקש ממנו מחילה והיינו משום שעל זה הרי הוא משלם והתשלומין שפיר מועילים לכפר על עצמו, רק שהסכום של תשלומי בושת הרי הוא רק עבור הבושה המקורית, אבל לא עבור מה שהוא דואג ומצטער על זה כל זמן שהוא נזכר מזה, כי זה נקרא צער ולא בושת, ואין על זה תשלומי צער כיון שאינו צער גופני, ולכן על זה הרי הוא צריך לבקש מחילה. ובאמת יש לומר עוד שצריך לבקש מחילה גם על הבושה שהנחבל מרגיש באותה שעה שביישו, כי לפי צד אחד בגמ' לעיל שם

ע"י שהוא שב, ומהנגזל הרי הוא עוקרו ע"י השבה, ומכל העולמות הרי הוא עוקרו ע"י שתשובתו עוקרת את החטא למפרע והופכו לשגגה או זכות.

*) וכבר ביארנו בהאות הקודמת דבעינן שיעקור את גוף החטא בין מהחוטא עצמו, ובין מהנגזל, וכן שיעקור את המציאות של החטא בכל העולמות. ואת גוף החטא הרי הוא עוקר מעצמו

בדף פ"ו ע"ב יוצא שתשלומי בושת אינם בשביל העגמת נפש של שעת הבושה, אלא התשלומין הן עבור זה שהוקל כבודו לגבי בני אדם, אבל עבור הרגש של בושה שהוא עצמו מרגיש בשעת מעשה אין המבייש משלם לו כלל, ולכן גם על זה הרי הוא צריך לבקש מחילה, וזוהי בכלל כוונת רש"י במש"כ שהוא דואג על בושתו, כלומר שהוא מצטער על שהוקל כבודו עכשיו אצל בני אדם.

ועכ"פ מדברי רש"י שם יוצא שאינו צריך לבקש מחילה על דבר שהוא משלם עבורו, אלא רק על עגמת נפש שלא קבעה התורה תשלומין עבורה, וא"כ לפ"ז ניחא דבריו כאן, כי כאן הרי ליכא שום עגמת נפש, דהא איירי מן הסתם בסוחר שמרמה את הרבים במדותיו ואין הם מרגישים בכלל שמדותיו חסרות קצת, וא"כ אין כאן שום צער ועגמת נפש אלא רק חיוב של השבת גזילה שחייבה התורה, ולכן כתב רש"י שהחסרון הוא בזה שאין הוא יודע למי להשיב ולא כתב שאינו יודע ממי לבקש מחילה כי דינו כאן הוא להשיב ולא לבקש מחילה, דעל עבירה זו אין בכלל דין לבקש מחילה מהנגזל, אלא רק חיוב לשלם לו, וא"כ עכשיו שלא שילם החסרון הוא בזה שלא שילם ולא בזה שלא מחל הנגזל כי בכלל אין הוא זקוק למחילת הנגזל.

מיהו באמת אין זה מוכרח מדברי רש"י בב"ק שם, כי מצד דבריו בב"ק י"ל

שלעולם גם על זה שהוא משלם הרי הוא זקוק למחילת המתבייש רק שמן הסתם הרי הוא מוחל על זה כיון שקיבל עבור זה תשלומין. וכיסוד דברינו אלו מבואר מתוך פירושו של הגאון בשט"מ שם, דעיי"ש שפי" שהכוונה במאי דאמרין שהוא צריך לבקש מחילה על צערו אינה לצער הבושת וכמו שפירש"י אלא הכוונה היא לצער הגוף של המכה והיינו משום שאע"פ ששילם לו עבור צער הגוף אבל אין הנחבל מוחל על צערא דגופא בגלל זה שקיבל תשלומין עכ"ד, וחזינן מדברי הגאון דס"ל שגם על הדבר שהוא משלם עבורו הרי הוא צריך מחילתו, רק שמן הסתם הרי הוא באמת מוחל וכגון בושת, משא"כ על צערא דגופא אין הוא מוחל, וא"כ כעין זה י"ל גם בדעת רש"י, והיינו שלעולם גם על בושת ממש הרי הוא זקוק למחילתו, רק שמן הסתם הרי הוא מוחל, אבל על צער בושתו אין הוא מוחל כי על זה לא קאי התשלומין לפי דעת רש"י, א"נ דשפיר קאי התשלומין גם על צער בושת רק דס"ל לרש"י שגם צער בושת הרי הוא בגדר צערא דגופא ומש"ה אינו מוחל בלי לבקש*) [ולפי הגאון התשלומין של בושת קאי גם על צער הבושת וס"ל שעל זה הרי הוא שפיר מוחל מן הסתם, כי אין זה נקרא צערא דגופא].

ולפ"ז יוצא שהיכא שאינו משלם א"כ חסר כאן לא רק מצד זה שלא קיים מצות

(* וכהיסוד של דרך זה, שצריכים לבקש מחילה גם על הדבר שהוא משלם, מבואר בדברי הראב"ד בשט"מ שם וז"ל, כל אלו שאמרו דמי בושתו וכו', פי' הבושת כמו חולי הוא, שהוריקו פניו, ונעכר דמו, וכל אבריו נתרופפו, ולבו דואג, ואמרו בכמה

אדם רוצה לסבול זה החולי, בשיעורין הללו המפורשין במשנה, אבל זה שנתכוין לצערו אינו יוצא ידי שמים עד שיפייס את חבריו, והוא יבקש עליו רחמים מפני החטא בצער חבריו, כמו שאמרו לענין גזילה חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אע"פ

השבה אלא גם מצד שאין כאן מחילת הנגזל כי גם עבור עצם הדבר שהפסיד אותו בשעת הגזילה הרי הוא זקוק למחילה אפילו כשהוא משלם וא"כ לפ"ז אכתי יש להקשות אמאי נקט רש"י רק שחסר בהשבת הגזילה ולא כתב שחסר במחילת הנגזל, וזהו טעם יותר טוב וכמו שכבר כתבנו, כי אילו הי' יודע שהוא הנגזל, בודאי לא הי' מוחל עבור זה שהגזלן עושה צרכי הרבים, וא"כ ליכא כאן שום מחילה כלל, משא"כ מצד השבת הגזילה הרי שפיר יש כאן לכה"פ תיקון פורתא.

שס"ט) רב יהודה אמר מהכא ואיזן וגו'.

הנה בהילפותא של רב יהודה וכן של ר' אושעיא (פרעהו אל תעבור בו) לא נזכר אלא שצריכים לעשות סייגים, אבל לא נזכר כלום אודות השניות, וא"כ צ"ע למה דיברו ר' יהודה ור' אושעיא דוקא אודות שניות, הלא ה"ה שהיו יכולים לקבוע את דבריהם על שאר הסייגים. ואולי יש להקשות כן גם על רב כהנא שהביא קרא דושמרתם, דהא לפי המסקנא שכוונתו היא רק לאסמכתא א"כ י"ל שהאסמכתא קאי על כל התורה כולה ולא רק על עריות דכתיבי שם גבי ושמרתם את משמרת, וא"כ גם על רב כהנא יש להקשות למה דיבר במיוחד רק על שניות (אבל לפי הס"ד של רב יוסף שכוונת רב כהנא היתה לומר דהוי ממש מן התורה, ופירשוהו

רבנן, א"כ פשיטא שזה קאי רק על שניות דעריות כיון דכתיבי עריות באותה פרשה, ומש"ה נחית רש"י לפרש דושמרתם גבי עריות כתיב).

וי"ל שדיברו דוקא אודות שניות כדי לאפוקי מסברת רבא שיש להן רמז מן התורה, דלכן נחתו לומר שאין להן שום רמז אלא הרי הן כמו כל הסייגים של כל התורה שהם רק משום ואיזן או פרעהו או אסמכתא (ואע"פ שקדמו לחיות קודם רבא, אבל נתכוונו לאפוקי מהרמז שרבא אמר משום שגם הם ידעו שי"ל רמז כזה).

מיהו אכתי אינו מיושב מנ"ל לרש"י ותוס' כאן את מה שכתבו שלפי ר' יהודה (ומן הסתם גם לפי ר' אושעיא) שלמה המלך תיקן שניות, הלא בהפסוקים בקהלת ומשלי נזכר רק שצריכים לעשות סייגים וא"כ מי יימר שכוונת ר' יהודה ור' אושעיא היא לומר ששלמה תיקן את הסייג של שניות הלא אולי רק החכמים האחרונים תיקנום כמו שאר הסייגים.

ואולי נקטו כן משום מה שהערנו, דהיינו למה קבעו ר' יהודה ור' אושעיא את דבריהם דוקא על שניות, וס"ל לרש"י ותוס' שכוונתם היתה לומר שסייגים אלו שלמה המלך תיקנום, והכוונה בואיזן ופרעהו היא לשניות, דכן קיבלו ר' יהודה ור' אושעיא מרבם, וכוונת רב כהנא היא לחלוק על זה ולומר שלא שלמה תיקנום, אלא הרי הן כמו שאר כל הסייגים (מיהו אכתי צ"ע על רש"י ותוס' משום שכמו

שמשלם גזילה רשע הוא וצריך כפרה על חטאו עכ"ל, הרי דס"ל שהתשלומין קאי על הצער של שעת הבושת, והרי הוא צריך גם לבקש ממנו על

זה מחילה, ולא אמרינן שמן הסתם הרי הוא מוחל. וע"ע בשיטת הרמב"ם בזה בפ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ט ובלח"מ שם.

שאנו אומרים שרב כהנא קבע את דבריו על שניות כדי לאפוקי מהמאן דאומרים הקודמים, א"כ ה"ה שי"ל שגם ר' יהודה ור' אושעיא קבעו את דבריהם על שניות לאפוקי מסברת רבא וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ אכתי מנ"ל ששלמה עצמו תיקנום. ויש ליישב.

כוונת התורה, אבל בשניות הרי התורה רק אמרה לעשות משמרת אבל לא החליטה איזו קרובות לאסור אלא מסרה הכתוב את הדבר לחכמים וא"כ אכתי י"ל שרק שניות נקרא דברי סופרים משום שחכמים הם אלו שקבעו את מי לאסור. ויש ליישב.

שעב) אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

עיין לעיל באות של"ו מה שהקשינו על לשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה בענין זה.

שעג) רש"י ד"ה ושמרתם.

וז"ל, גבי עריות כתיב עכ"ל. נראה דהוצרך לזה רק לפי הס"ד של רב יוסף שכוונת רב כהנא היא לומר שהן דין תורה ממש, דלפ"ז הרי בודאי צריכים שיהי' כתוב ושמרתם גבי עריות גופייהו, אבל לפי המסקנא שכוונת רב כהנא היא רק לאסמכתא בעלמא א"כ לכאורה י"ל שאע"פ שושמרתם כתיב גבי עריות אבל בכל זאת הרי זה משמש כאסמכתא לכל הסייגים של כל התורה כולה, וא"כ לפ"ז שוב לא נחוץ לומר שושמרתם כתיב גבי עריות אלא ה"ה דהי' משמש לאסמכתא להסייגים של עריות אפילו אם לא הי' כתוב גבי עריות כמו שאנו אומרים עכשיו (שהוא כתוב גבי עריות) שהרי זה אסמכתא לכל הסייגים.

שעד) דברי הטור שהשניות אינן בני קידושין.

עיין בטור בריש סי' ט"ו שכתב

שע) דאורייתא ופירשו רבנן.

פי' דלכן קרא להו התנא שניות מדברי סופרים אע"פ שהן באמת מן התורה. והנה לפי רב יוסף שכוונת רב כהנא היתה לומר שהן מן התורה ממש א"כ לכאורה דברי רב כהנא אתו שפיר באמת רק לפי התנא של המשנה דקרא להו איסור מצוה על שם שמצוה לשמוע דברי חכמים דלפ"ז יש לפרש בדוחק שהכוונה היא שמצוה היא לשמוע את פירושם של הסופרים, אבל לא אתו דבריו שפיר לפי התנא דקרי להו איסור קדושה על שם קדש עצמך במותר לך וכמסקנת רבא לעיל דהא אינן מותרות לך דהא באמת הרי הן אסורות מן התורה (ויש ליישב). מיהו אולי ס"ל לרב יוסף כאביי לעיל שם שאמר שנקראו איסור קדושה משום שכל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש וס"ל לרב יוסף דשייך לומר כן גם משום זה שהפירוש הוא מדברי סופרים.

שעא) כל התורה נמי פירשו רבנן.

כלומר וא"כ נקרא גם לכל המצות (וכן חייבי לאו) בשם דברי סופרים. מיהו צ"ע דאכתי שאני שניות מכל התורה כולה שהרי בכל התורה כולה רבנן רק פירשו את

שהשניות אינן בני קידושין. וכתב הב"י שלשונו אינה מדויקת כי בודאי קידושין תופסין בהשניות.

וכתב הדרכי משה שם שכוונת הטור היא לומר שאם לאחר שקידשה זה שאסור לה, שוב קידשה אדם שני, הרי היא צריכה גט גם ממנו, ואע"פ שבאמת הרי היא מקודשת להראשון שהיא אסורה עליו, אבל בכל זאת דנו כאילו לא תפסו קידושי הראשון וממילא הרי היא צריכה גט מהשני, ושוב הקשה הדרכי משה על דין זה דהא אפילו בחייבי לאו שהן מן התורה לא מצינו שהיא צריכה גט מהשני וא"כ כ"ש לשניות, ומשמע דפשוט לו להדרכי משה שבחייבי לאו אין היא צריכה גט מהשני. ולכאורה יש ליישב את קושייתו ולומר שרק בשניות החמירו רבנן להצריכה גט מהשני כאילו לא תפסו קידושי הראשון כי תיקנו כעין חייבי כריתות כיון שהשניות הן גזירות אטו חייבי כריתות. מיהו נראה שקושיית הדרכי משה היא שבכל זאת א"א להחמיר בשניות יותר מבחייבי לאו שהן אסורות מהתורה.

והנה החלקת מחוקק שם בסק"א כתב שחייבי לאו הם על אותו משקל לענין זה כמו שניות, ואם בשניות הרי היא צריכה גט מהשני הה"נ לחייבי לאו, וכתב כן בכוונת הדרכי משה ודלא כמו שנקטנו לעיל בכוונת הדרכי משה שבחייבי לאו

פשיטא ל"י שאין היא צריכה גט מהשני*. וע"ע בט"ז וב"ש מה שהוכיחו מסי' מ"ב ומ"ז בענין זה.

וע"ע בט"ז שתי"י שכוונת הטור במש"כ שהשניות אינן בני קידושין היא לומר שבשניות יש איסור לקדשם (חוץ מזה שאסור לבועלם), והיינו משום שבשניות מכיון שהקידושין חלין הרי הוא מראה שהוא מבזה ופוקר בדברי חכמים, אבל בחייבי כריתות הרי אמרינן בגמרא שאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשם מתנה ומש"ה אין איסור כל כך (כן היא לשונו של הט"ז שם) לעשות כן כיון שהוא מתכוין לשם מתנה, אבל בשניות מכיון דתפסי קידושין הרי הוא מראה שפוקר בדרכי חכמים ולכן הרי זה אסור עכ"ד. ולפי ביאורו ה"ה שיהי' אסור לקדש חייבי לאו מהטעם הנ"ל דהיינו שכיון שהקידושין חלים הרי הוא פוקר ומבזה את הלאו.

ועכ"פ עי' בתוס' לעיל בדף י' ע"א בד"ה לרבי וכו' שכתבו טעם אחר לאסור לקדש חייבי לאו וז"ל, וי"ל דשמא אסור לקדש (חייבי לאו) מדרבנן שמא יבעול וכו' עכ"ל, וטעם זה שייך גם לגבי שניות. ועכ"פ חזינן שתוס' נסתפקו בדבר ולא החליטו לאסור (ודלא כהט"ז בדעת הטור לפי טעמו).

וע"ע בדברי הב"ח על הטור שם.

מלשון הטור, רק שנתכוין הד"מ להקשות קושיא על הדין ההוא מחייבי לאו (ומאי דאיתא בב"ש שם "ובלח"מ" הוא טעות וצ"ל "ובחל"מ", ר"ת חלקת מחוקק).

(* ומלשון הח"מ משמע עוד שמסקנת הדרכי משה עצמו היא להסתפק בנוגע לשניות וחייבי לאוין אם היא צריכה גט מהשני. מיהו הבית שמואל כתב שדעת הד"מ היא שבדאי הרי היא צריכה גט והרי הוא מסכים לדינא עם הדין שדייק

שעה) תוס' ד"ה ומותר באשת חמיו (דברי הנו"ב).

וז"ל, ירושלמי אשת חמיו אסורה משום מראית העין עכ"ל. ועי' בנוב"ק בחלק אה"ע סי' כ"ו שדן בענין אם המראית עין הוא משום שחמיו נראה כאביו וממילא אשת חמיו נראית כאשת אביו, או האם אין חמיו נראה כאביו אלא הכל יודעים שהוא חמיו ולא אביו, רק שאשתו של חמיו נראית כמו שהיא אם אשתו דהיינו חמותו. ולפי הצד השני דן הנו"ב לומר (בד"ה ואומר ובד"ה בשלמא) שאולי כוונת הירושלמי היא לאסור רק בחיי אשתו אבל לא לאחר מיתת אשתו שאז חמותו אינה בשריפה לפי רבי עקיבא אלא רק בכרת או באיסור בעלמא דארור שוכב עם חותנתו, וכבר הוקל האיסור מהמצב שהי' בתחילת האיסור. והוסיף שם (בד"ה ויש) שלפ"ז צ"ל שהמעשה שהביאו תוס' שר"ת אסר אשת חמיו איירי בחיי אשתו, רק שגירשה, ומש"ה לא היתה אשת חמיו אסורה לו מחמת חרם דרבינו גרשום.

גם כתב שם (בד"ה בשלמא) שא"א לומר שכוונת הברייתא שבסוגיין היא להתיר אשת חמיו רק לאחר מיתת אשתו באופן דלא פליג על הירושלמי (לפי שיטתו הנ"ל שהירו' מודה לאחר מיתת אשתו), דזה אינו, דהא מוכח מגוף הברייתא שהכוונה היא להתיר אשת חמיו אפילו בחיי אשתו שהרי קתני שאשת חמיו אומרת לו אני מותרת לך ובתי אסורה, כלומר משום אחות אשתו, וא"כ בע"כ צ"ל שאשתו עדיין חי' דאל"כ הרי גם בתה של אשת חמיו מותרת לו שהרי אחות אשתו מותרת לאחר מיתת אשתו.

ולפי הצד הראשון כתב שם (בד"ה ואמנם וכו' ולהלן שם) דה"ה שצריכים לאסור אשת חתנו כי כמו שיטעו לומר שחמיו הוא אביו ה"ה שיטעו לומר שחתנו הוא בנו ושאשתו היא כלתו, וזהו כדעת הבה"ג שאסר אשת חתנו, אבל לפי דרכו השני שאשת חמיו אסורה משום שהיא נראית כחמותו, אבל לעולם אין חמיו נראה כאביו, ה"ה שאין חתנו נראה כבנו אלא הכל יודעים שהוא חתנו וא"כ אין שום טעם לאסור אשת חתנו עכ"ד, וצריכים להוסיף בביאור דבריו שגם אין לאסור משום שהיא נראית כבתו (כמו שאשת חמיו נראית כחמותו), די"ל שכל אלו שמכירים אותו יודעים שהיא אינה בתו, כי אם יש לו בת, בודאי מכירים מי היא בתו, אבל באשת חמיו לא מכירים כל כך אם היא גם חמותו או רק אשת חמיו. ובשם הב"י שם הביא שביאר דעת הבה"ג דלא כדרכו, אלא לעולם אם חמיו אסורה משום שהיא נראית כחמותו, וכן אשת חתנו משום שהיא נראית כבתו.

וע"ע בישרש יעקב וחוסן ישועות כאן בענין דברי הנו"ב.

שעו) תוס' ד"ה ומותר באשת חמיו (מהו הסלקא דעתך לאסור את אשת חמיו מהתורה).

וז"ל, ירושלמי אשת חמיו אסורה משום מראית העין וא"ת תורה היא וכו' עכ"ל. צ"ע מהיכא תיתי לומר שהיא אסורה מהתורה. והיש"ש בסי' ה' כתב שההוה אמינא הוא שהיא נכללת בכלל ארור שוכב עם חותנתו משום דהו"א שגם אשת חמיו

מיקרי חותנתו כמו שאשת דודו נקראת בתורה דודתך (אבל שריפה הוה ידעינן דאינו חייב עלי' כי גבי שריפה כתיב אשה ואת אמה). וכעין זה כתב גם הקרבן נתנאל כאן באות ג' בשינוי קצת והיינו דהו"א שאשת חמיו מיקרי חותנתו כמו שמצינו באשת אביו שהיא אסורה כמו אמו. מיהו לא הבנתי את דברי הק"נ דמה היא הראי' מהא דאשת אביו אסורה כאמו הלא חזינן שאשת חמיו שונה היא באמת מחמותו שהרי זה ודאי שאינו חייב עלי' מיתת ב"ד וא"כ מי יימר שהיא אסורה בכלל ושהיא נכללת בכלל הפסוק של ארוור שוכב עם חותנתו.

והחשק שלמה כאן כתב בשם האור זרוע בזה"ל, וא"ת תורה, פי' אם לבך נוקפך לומר שאסורות מהתורה ע"י שום דרשה עכ"ל. ורצה החשק שלמה לומר שכוונת האור זרוע היא כהיש"ש.

ובשם רבו הגאון ר' יעקב באריט זצ"ל הביא דס"ד למילף ק"ו מאשת אביו, דהא חזינן שצד אשתו הוא יותר חמור מקרובי עצמו, דהא מצד אשתו הרי הוא אסור גם באם חמותו מהתורה ולא רק בחמותו, משא"כ בהצד שלו הרי רק אמו אסורה אבל אם אמו מותרת מן התורה, וא"כ אם מצינו שאשת אביו אסורה, ק"ו לאשת חמיו עכ"ד. מיהו יש לעיין למה באמת לא אסרינן אשת חמיו מן התורה בגלל הך ק"ו.

ברם באמת יש מקום לפקפק על הק"ו הנ"ל, דעי' לקמן באות שצ"ו שנבאר שיתכן שהטעם שהתורה אסרה את אם חמותו ולא את אם אמו הרי זה משום שבקרובי אשתו תקיף לי' יצרי' טפי מקרובות עצמו כיון שאינן הקרובות שלו

ממש, וא"כ לפ"ז שוב אין ק"ו, דהא הטעם שאסר רחמנא אם חמותו ולא אם אמו אינו משום שצד אשתו חמור טפי אשר נוכל לדון כאן מדין ק"ו, אלא הטעם שאסר רחמנא אם חמותו ולא אם אמו הרי זה משום הטעם הנ"ל. מיהו עי' במ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד שהוכיח מהא דאסר רחמנא אם חמותו ולא אם אמו שהעריות הן בגדר גזיה"כ בלי טעם, וא"כ לפ"ז שפיר שייך הק"ו הנ"ל, דהא חזינן מאם אמו ואם חמותו שהתורה החמירה יותר בצד אשתו מבהצד שלו, וא"כ מכיון שאשת אביו אסורה כ"ש לאשת חמיו.

שו"ר גם בערל"נ כאן שכתב שההו"א לומר שאשת חמיו אסורה מהתורה הוא משום ק"ו, אבל הערל"נ המציא שם ק"ו אחר עיי"ש. ובספר נהור שרגא כתב שהטעם למה באמת לא אסרינן משום ק"ו הוא משום שמדברים שהם בגדר חוקים (וכדכתיב בפרשת עריות ושמרתם את חוקותי) אין דנין ק"ו וכמו שהביא שם, אלא שהקשה על זה מלקמן בדף כ"ב דמבואר שם דמהא דאין מזהירין מן הדין בעריות ילפינן שאין מזהירין מן הדין גם בעלמא, וא"כ חזינן משם שבעריות ליכא סברא יתירה לומר שלא לדרוש ק"ו.

שעז) בא"ד (הראי' מרצפה בת אי').

וז"ל, הא דוד נשא רצפה בת אי' עכ"ל. ותמהו המפרשים דהא להדיא כתיב בשמואל ב' שהיתה הפלגש של שאול, וא"כ אכתי לא חזינן שאשת חמיו מותרת. והחשק שלמה הביא שכתב האור זרוע דמשמע לי' להירושלמי ששאל קידשה,

וביאר החשק שלמה שי"ל שעשה כן בצניעה כי חשש שמא הועבר ע"י נבואת שמואל מהמלכות כבר בחייו ופלגש הרי אסורה להדיוט.

והרש"ש כתב לתרץ דמוכח דס"ל להירושלמי כהסוברים שפלגש היא ע"י קידושין (רק לא ע"י כתובה), וכן הביא הקרבן נתנאל באות ד' מהכנה"ג. והקשה הק"נ על זה דהא בפרק אע"פ הביא הירושלמי פלוגתא דר"מ ור"י דר"מ סובר שפלגשים אינן בכתובה ורבי יהודה סובר שיש להן כתובה ומשמע שלכו"ע אינן בקידושין דהא אם יש להן קידושין א"כ בודאי יש להן כתובה וכן הביא שם בשם היש"ש. וצריכים להוסיף שא"א לומר שרבי יהודה מיהא סובר דשפיר יש להן קידושין, דזה אינו, דא"כ ליפלו ר"מ ור"י בנוגע לקידושין ולא רק בנוגע לכתובה, וא"כ מוכח שלכו"ע אין להן קידושין. ועי' עוד ביש"ש בסי' י"א שביאר שהטעם לומר שתיקנו להן כתובה אע"פ שאינן מקודשות הרי זה כדי שלא יעולל בה כמה ימים ויוציאנה. עוד הביא הק"נ מהכנה"ג לתרץ שהירושלמי סוברת שכמו שפלגש אביו אסורה הה"נ לפלגש חמיו (אם אשת חמיו אסורה), ומשמע שכוונתו היא גם לפי רבנן דרבי יהודה דאע"פ שהם מתירים אנוסת ומפותת אביו אבל בכל זאת הרי הם מודים שפלגש אביו אסורה. מיהו צ"ע באמת למה היא כאשת אביו וכן כאשת חמיו. ובישרש יעקב ראיתי שכתב שבאמת עיקר הראי' היא רק לפי רבי יהודה שאוסר אנוסת (וכן פלגש) אביו דהא רבי יהודה הוא זה שסובר בסנהדרין שדוד נשא רצפה בת אי',

וא"כ לפי שיטת רבי יהודה באנוסת אביו אתי שפיר הראי' מרצפה בת אי' (וע"ע בדרכו של החשק שלמה בסוף דבריו על מס' דרך ארץ).

והקרן אורה רוצה לתרץ כנראה (עיי"ש) על פי מאי דמשמע מלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"ד שפלגשות היא באמת סוג מסוים של קנין אישות ולא רק היתר ביאה לחוד, דלפ"ז שפיר י"ל שאם הוא אסור באשת חמיו הה"נ לפלגש חמיו, וכן בפלגש אביו, ואפילו לפי רבנן ולא רק לפי רבי יהודה שאוסר אנוסת אביו. מיהו יש להעיר על הקרן אורה ממה שפסק המחבר באה"ע סי' ט"ו סעיף ל' דמותר אדם בפלגש של קרובו כמו שהוא מותר באנוסת ומפותת קרובו, ומקורו הוא מתשובות הרא"ש בריש כלל ל"ב. ואפשר לומר שהרא"ש חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שפלגשות אינה בגדר קנין. גם י"ל דס"ל שפלגשות היא שפיר בגדר קנין רק שקנין כזה אינו אוסרתה על קרוביו. ברם אכתי קשה על הרא"ש מהירו' ששפיר משהו פלגש קרובו לאשת קרובו. ויש ליישב שהירו' הרי איירי במלך, וא"כ י"ל שבמלך מודה הרא"ש דשפיר חשיבא קנין אבל בהדיוט ס"ל שאין קנין כזה כי הוא סובר שהדיוט אסור בפלגש מן התורה משום קדשה וכמו שהביא הרמ"א בסי' כ"ו בשמו וס"ל שממילא אין לו בה שום קנין. מיהו עיי"ש בבית שמואל דמבואר שאדרבה הדברים נוטים שהרא"ש סובר שפלגש אינה אסורה להדיוט מן התורה.

שעח) בא"ד.

וז"ל, הא דוד נשא רצפה בת אי' עכ"ל.

הנה עיין ביש"ש בסי' ה' שהביא מקשים דהא רק רבי יהודה סובר שדוד נשא רצפה בת אי' ולכן הרי הוא סובר ברפ"ב דסנהדרין שמלך מותר לישא אלמנתו של מלך אחר, אבל רבנן סוברים דמאי דכתיב ואתנה לך את נשי אדוניך בחקיך הכוונה היא למיכל ומירב, ועיי"ש מה שתי'. וכן עיין בק"נ בסק"ד.

שעט) בא"ד.

וז"ל, שמא אח"כ אסרום עכ"ל. עיין במהר"ץ חיות שפי' שהכוונה היא דשמא אחרי שנשנית הברייתא כאן אסרה הירושלמי בימי האמוראים ולעולם גם הבבלי מודה שהיא אסורה, ועל זה הסיקו תוס' שבמס' סוטה מוכח שגם בימי האמוראים היתה מותרת. וכפירושו של המהר"ץ חיות כתב הרשב"א כאן להדיא וז"ל, ואפשר דבדורות אחרונים גזרו עליהן ולא נגזרה גזירה בימי תנא דברייתא דשניות עכ"ל.

ועי' בהגהות מצפה איתן שהקשה על זה איך סברו תוס' לומר כן הלא בע"ב כאן קאמר רבא שאשת חמיו מותרת וא"כ חזינן שגם בימי רבא היתה מותרת, וכן הקשה הנו"ב במה"ק חלק אה"ע סי' כ"ו בד"ה ומתחילה וכו', ובד"ה ואין לומר וכו' ביאר דמתוס' בע"ב מוכח שרבא בע"ב נתכוין באמת לומר שגם בדורות האחרונים היתה מותרת וא"כ צ"ע כהנ"ל.

עוד הקשה הנו"ב שם (בד"ה ואין לומר) וז"ל, ועוד בלא"ה א"א לומר שהיתה גזירת האחרונים שהרי קאמר התם בירושלמי אשת חמיו אסורה מפני מראית

עיין, אם תימר תורה היא, הרי דוד נשא רצפה בת אי', ואס"ד שהיתה גזירה חדשה איך ס"ד לומר שהיא תורה עכ"ל. וכנראה שהנו"ב הבין שכוונת הירושלמי היא להסתפק באמת אם היא אסורה מן התורה או לא, ומש"ה כתב הנו"ב דזה נחא רק אם נאמר שהיתה גזירה ישנה וקדומה, דלפ"ז שפיר י"ל שלבסוף נשכח אם האיסור הוא משום גזירה או מן התורה, ולכן נחתה הירושלמי להוכיח שאינו מן התורה, אבל אם נאמר כתוס' שהיא אסורה משום גזירת האחרונים א"כ בודאי הי' ידוע שאינו מן התורה וא"כ מה היתה הס"ד של הירושלמי. מיהו יש לפרש שכוונת הירושלמי אינה לחקור באמת אם היא מהתורה או מדרבנן כמו שהבין הנו"ב, אלא לעולם ידעה הירושלמי שהוא מדרבנן, רק שכוונת הירושלמי היא להקשות על עיקר הגזירה שהרי אדרבה הרי היא צריכה להיות אסורה מן התורה מן הטעמים שהבאנו לעיל באות שע"ו בשם המפרשים וא"כ מנין ידעו הגוזרים שאין היא אסורה מן התורה, ותירצה הירושלמי דהא חזינן שדוד נשא רצפה בת אי' וא"כ חזינן שהיתה קבלה ביד דוד שהיא מותרת (מיהו העיר חכם אחד שלפ"ז היתה הירושלמי בהקושיא צריכה להדגיש את הטעם לומר שהיא אסורה מהתורה כיון שכוונת הירושלמי היא להקשות שתהי' אסורה באמת מהתורה, משא"כ לפי הדרך שכתבנו לפי הנו"ב אין הכרח לומר שהיתה להירושלמי סברא מסוימת לומר שהיא אסורה מהתורה).

והנה היש"ש כאן באות ה' הבין בדרך אחרת את מש"כ תוס' שאח"כ אסרום,

והיינו שכוונתם היא לומר דשמא בימי הגאונים אסרום. מיהו לפ"ז אין מובן המשך דברי תוס' במש"כ וז"ל, ומיהו בסוף משוח מלחמה מוכח סוגיא דלא חיישינן למראית עין וכו' עכ"ל, דאכתי אין זה מראה שלא אסרום בימי הגאונים.

שפ) גדר הדין שאם אמו אין לה הפסק, ותד"ה אי הכי.

הנה רש"י בד"ה אם אמו ביאר שמה שאם אביו אסורה אין זה משום גזירה ישירה אטו אמו, אלא הרי היא אסורה גזירה אטו אם אמו, רק דאין כאן משום גזירה לגזירה כי תרוייהו אימא רבתא קרו להו, וכן אמר רבא בגמרא להלן בע"ב כאן.

ולפ"ז יש לעיין בהא דאמרינן שאם אמו אין לה הפסק ושגם אם אמו אסורה עד סוף כל הדורות, על איזה דרך גזרו, דהיינו האם כולן הוו גזירות ישירות אטו אמו משום שאם נאמר שאם אמו מותרת יבואו להתיר גם את אמו, או האם השלישית אסורה רק משום גזירה אטו השני', וכן הרביעית אטו השלישית, רק דאין כאן חסרון של גזירה לגזירה כי כולוהו אימא רבתא קרו להו.

ועי' בע"ב דפריך רבא לר' ספרא אטו כולוהו לאו גזירה לגזירה נינהו, אמו ערוה, אם אמו שני', וגזרו על אם אביו משום אם אמו, וטעמא מאי כולוהו דבי אימא רבתא קרו ל'. וחזינן שרבא פריך רק על אם אביו אבל לא פריך על אם אמו, ומשמע שאם אמו באמת אינה אסורה אטו אם אמו שהיא גופא גזירה, אלא הרי

היא אסורה אטו אמו גופה. מיהו יש לדחות שלא הזכיר רבא אם אם אמו משום שלא קתני לה להדיא בתוך הברייתא, א"נ משום דהתם הי' פשוט גם לרב ספרא שאומרים את הסברא של כולוהו אימא רבתא קרו להו כיון שכולן הן משם אחד ממש משא"כ בהנידון של רב ספרא שם, ולכן הוכיח לו רבא מאם אביו.

ונראה שיש להוכיח מהמהרש"א כאן על תוס' ד"ה אי הכי וכו' כהצד הראשון דהיינו שמה שמבואר בסוגיין שאם אמו והאחרות אין להן הפסק הכוונה בזה היא שכולן אסורות אטו הערוה המקורית, דהנה המהרש"ל מפרש שכוונת תוס' היא להקשות על אם אם חמיו דאמאי לא קתני שהיא אומרת לו אני מותרת לך ובתי אסורה שהרי בתה היא אם אם חמיו שהיא משניות דבי רבי חייא, וא"כ אמאי לא תני שהיא אומרת אני מותרת ולא גזרו עלי משום בתי שהיא אסורה משום שניות דבי רבי חייא (כמו שקתני בתוך הברייתא שאשת חמיו אומרת לו כן), וכתב המהרש"ל דשמא תאמר שבזה אין חידוש לומר שלא גזרו עלי' כיון שאם אם חמיו היא גופה אסורה רק מדרבנן משום שניות דבי רבי חייא ואינה אסורה מן התורה, זה אינו, כי כיון שכולן הן חד סדרא וסגנונא, שפיר יש סברא לגזור כל דור אטו הדור הקודם (וכמו שמבואר במהרש"א), וא"כ שפיר הקשו תוס' למה לא תני בהברייתא הך רבותא דלא גזרינן. ותירצו תוס' דלא הקשה הגמ' כן משום שלפי צד אחד בגמרא להלן הרי לשניות דבי רבי חייא אין הפסק וא"כ נמצא שגם אם אם חמיו הרי היא אסורה, וכוונת תוס' לפי

של הגמרא על אשת חמיו) שהאיסור של הבת לא פסיקא משום ששניות דבי רבי חייא מותרות לאחר מיתת אשתו, דזה אינו, דהא כבר הוכיח הנו"ב במה"ק בחלק אה"ע סי' כ"ו בד"ה ואומר אני וכו' שאין הדבר כן אלא השניות של חמיו וחמותו אסורות גם לאחר מיתת אשתו אע"פ שהאיסור של חמותו לאחר מיתת אשתו הרי הוא יותר קל ממה שהי' בחיי אשתו, ולקמן באות שצ"ה נביא את דבריו (וכן את מה שחילק בין זה למה שרצה לומר שם שאפילו הירושלמי שאוסרת אשת חמיו מודה שהיא מותרת לאחר מיתת אשתו).

שפא) עוד בתד"ה אי הכי.

עיין בהאות הקודמת שהבאנו את ביאורו של המהרש"ל בתוס' וקושיות המהרש"א עליו. ומעתה נעיין בדרכו של המהרש"א, דהנה המהרש"א עצמו פי' שתוס' קאי על אם אם חמיו ושכונתם היא להקשות למה לא מקשה הש"ס דליתני שאם אם חמיו אומרת לו אני מותרת ובתי אסורה מן התורה, והיינו משום דס"ד לתוס' שי"ל שהתנא של הברייתא אינו סובר ששניות דבי רבי חייא הרי הן אסורות שהרי חזינן שהתנא של הברייתא לא תני להו, ולא רצו תוס' לומר כדברי הגמרא בע"ב שהתנא של הברייתא כאן שפיר מודה שהן אסורות רק ששייר להו דהא י"ל שכונת הגמ' שם היא רק לדחי' בעלמא. וביאר המהרש"א שכונת תוס' היא לתרץ שבע"כ צ"ל שגם התנא של הברייתא מסכים לתקנתא דרבי חייא דהא חזינן שהגמרא מסתפקת אם שניות דבי רבי חייא יש להן הפסק או אין להן הפסק

המהרש"ל היא לומר שהתנא של הברייתא ס"ל כהצד הזה ששניות דר"ח אין להן הפסק (וכמו שמבואר במהרש"א), והקשה המהרש"א שם שלפי המהרש"ל למה מסתפקת הגמרא אם שניות דבי רבי חייא יש להן הפסק או לא תיפוק לי' דכולן אסורות משום הסברא של המהרש"ל, כלומר דסברת המהרש"ל היא שצריכים לגזור כל דור אטו הדור המקורב יותר ממנו אע"פ שגם הדור ההוא אסור רק מדרבנן, אבל יסוד הדין של אין להן הפסק אינו שגזרו כל דור אטו הדור שמקורב יותר ממנו אלא הדין הוא שגזרו כולן אטו הערוה המקורית משום שאם יתירו אחת מהן ה"ה שיבואו להתיר את הערוה, ומש"ה הקשה המהרש"א למה לן טעם זה תיפוק לי' משום סברת המהרש"ל, כן נראית כוונת המהרש"א.

מיהו לא הבנתי את קושיית המהרש"א דהא גם המהרש"ל מודה שאלכא דאמת לא גזרינן על כל דור אטו הדור שמקורב יותר ממנו, וכל דברי המהרש"ל הם רק כדי להסביר שהעובדא שלא גזרינן הרי זה נחשב כדבר חידוש ושפיר הקשו תוס' שהי' לו להתנא לאומרו, אבל הרי מתוך ביאורו בקושיית תוס' יוצא שאלכא דאמת לא גזרינן, וצ"ע.

ועכ"פ עוד הקשה המהרש"א דלפי המהרש"ל למה לא הוכיחה הגמרא מהברייתא כאן דשניות דבי רבי חייא אין להן הפסק משום שאילו הי' להן הפסק א"כ קשה באמת למה לא אמר התנא של הברייתא שאם אם חמיו אומרת לו אני מותרת לך ובתי אסורה. וצריכים להוסיף לקושייתו שעל זה א"א לתרץ (כתירוצה

ואילו הי' התנא של הברייתא חולק על כל עיקר הגזירה של שניות דבי רבי חייא א"כ אז לא הי' שייך לומר שלפי רבי חייא הרי הן חמורות כל כך עד שאין להן הפסק. מיהו לא הבנתי את עיקר סברת המהרש"א דהא אפילו אם נאמר שיש מאן דלית לי' שניות דבי רבי חייא אבל בכל זאת לעולם נימא שמאן דאית להו אית לי' שאין להן הפסק ומה היא הראי' ממ"ד אחד לחבירו (והרי זה דומה לקושיית הגמרא לעיל בדף י"ח ע"א דלמא מאן דלא חייש, אפילו לודאי לא חייש, ומאן דחייש, אפילו לספיקא חייש).

והנה יש לעיין באמת בכוונת הגמרא בהצד ששניות דבי רבי חייא אין להן הפסק האם הכוונה היא שר"ח בעצמו גזר על כולן ביחד או האם הכוונה היא שב"ד אחר הוסיף על גזירות דרבי חייא ואסר גם את כל הדורות. ולפי הצד השני שפיר יש קצת מקום לדברי המהרש"א, דיש לדחוק שאם היו תנאים שחלקו על כל עיקר גזירת רבי חייא א"כ מסתבר שהב"ד האחרון לא הי' מחמיר כל כך להוסיף על תקנתו. ובאמת גם זה הוא דוחק גדול, אבל עכ"פ אם הכוונה היא שר"ח עצמו תיקן שאין להן הפסק א"כ בודאי קשה כהנ"ל מה היא הסברא לומר שלא הי' עושה כן אם היו כאלו שחלקו על עיקר גזירתו.

שפב) אמר רב ארבע נשים יש להן הפסק.

עייין ברש"י בד"ה ואשת אחי האב מן האם שביאר שטעם הדבר למה יש להן הפסק הוא משום שאין בדורותיהן ערוה דאורייתא אבל אם אמו יש בדורותיהן ערוה

דאורייתא. והנה לכאורה עיקר הכלל הוא שאם אין בדורותיהן ערוה דאורייתא אז יש לה הפסק (חוץ מהיכא דמיחלפא וכגון אם אביו), אבל הצד השני אינו כלל גמור, דהיינו שכל היכא שיש בדורותיהן ערוה דאורייתא אין להשניות הפסק, דהא חזינן שבשניות דבי רבי חייא מיבעיא לן להלן בדף כ"ב אם יש להן הפסק אע"פ שיש בדורותיהן ערוה דאורייתא. אלא שצ"ע באמת מה היא הסברא לחלק בזה ולומר ששניות דר"ח שפיר יש להן הפסק אע"פ שיש בדורותיהן ערוה דאורייתא (וגם התנא של הברייתא כאן מודה לשניות דבי רבי חייא כדאמרינן בגמ' בע"ב כאן. וע"ע במהרש"א על תד"ה אי הכי. ולפי ביאורו של המהרש"ל בתוס' יוצא גם שהברייתא סוברת שאין להן הפסק).

ועיין בתוס' רי"ד לקמן בדף כ"ב ע"א בד"ה תני וכו' שהקשה באמת מהו הצד לומר ששניות דבי רבי חייא יש להן הפסק הלא יש בדורותיהן ערוה דאורייתא ונשאר בצ"ע. ולקמן באות שצ"ו נביא את תירוצי האחרונים על קושיא זו.

שפג) נקיט רב בידי' תלת.

עייין ברש"י שכתב שהרביעית לא ידע רב מה היא, ופי' המלא הרועים שלא ידע אם נתכוונו רבותיו לאשת אבי אמו וכמו שאמר זעירי או האם נתכוונו לאם אביו, והיינו משום שרב סובר שאולי אשת אבי אבי אמו שפיר מיחלפא באשת אבי אביו משא"כ אם אביו יש לה הפסק משום שאם אבי אביו לא מיחלפא באם אמו, ומש"ה לא ידע לאיזו שני' נתכוונו רבותיו. והנה לכאורה הי' אפשר לבאר באופן

אחר את דעת רב, והיינו שלעולם שפיר ידע רב שכוונת רבותיו היתה כזעירי רק שנתכוין לחלוק עליהם. והנה הרמב"ם פסק כזעירי אבל הראב"י פסק כרב. ולכאורה י"ל שהראב"י סובר כדרכנו הנ"ל שרב נתכוין לחלוק ולכן פסק כרב נגד זעירי, אבל הרמב"ם ס"ל כרש"י וממילא פסק כזעירי כיון שלזעירי פשיטא לי' וגם רב עצמו לא רצה לחלוק.

מיהו באמת אפילו אם נאמר שרב נתכוין לחלוק אכתי י"ל שההלכה היא כזעירי כיון שגם רבותיו של רב ס"ל כוותי' נגד רב. והיש"ש בסי' ו' כתב את שני הטעמים כדי להסביר למה ההלכה היא כזעירי דהיינו גם מה שרב גופי' לא החליט לחלוק, וגם משום שרבותיו של רב מסייעין לזעירי וזעירי בא לקיים קבלתו של רב, ומשמע מהיש"ש דבעינן את שני הדברים אבל לעולם אין זעירי כדאי לפשוט ספקו של רב, וכן אילו רב הי' חולק בפירוש אז היתה ההלכה כמותו גם נגד זעירי וגם נגד קבלתו. ומהב"י בסי' ט"ו בד"ה ומ"ש וכן אשת אבי אביו וכו' משמע דסגי בזה שזעירי בא לסייע קבלתו של רב ולא בעינן לזה שגם רב לא רצה לחלוק. ועוד הוסיף שם בתוך דבריו עוד טעמים לפסוק כזעירי, והיינו "דהא תלמודא יהיב טעמא לזעירי דלא חייש לטעמא דרב, כיון שמדי דרבנן הוא נקטינן כזעירי, וכן פסק הרמב"ם וכן מטין דברי הרי"ף והרא"ש, וטעמים הללו כתבו הגהות מיימון, ואע"פ שכתבו שרא"מ פסק דלית הלכתא כזעירי, לא דחינן דברי הרמב"ם ורבינו המפורשים ומאי דמשמע מדברי הרי"ף והרא"ש מקמי רא"מ".

שפד) רש"י ד"ה ד' נשים.

וז"ל, וכן אשת אבי אביו ואם אבי אביו למעלה מהן עד לעולם אסור כגון אשת אבי אביו ואם אבי אביו עכ"ל. הנה מדברי רש"י האלו מבואר להדיא דלא כשיטת הרמב"ם שאם אבי אביו לבדה אסורה ולא למעלה ממנה, אלא מבואר שאין לה הפסק וגם אם אבי אביו אביו אסורה וכן עד סוף כל הדורות. וכן הביא הב"ח בריש סי' ט"ו בד"ה אמו וכו' את דברי רש"י האלו כדי להוכיח דלא ס"ל לרש"י כהרמב"ם.

והנה המעיין בדברי רש"י הנ"ל יראה שביותר יש לגרוס בדבריו בזה"ל, וכן אשת אבי אביו (שהיא מהשניות שמנתה הברייתא) ואם אביו (שהיא ג"כ מהשניות שמנתה הברייתא) למעלה מהם עד לעולם אסור כגון אשת אבי אביו ואם אביו עכ"ל. ובאמת גם לפ"ז מוכח דלא כהרמב"ם ממה שכתב רש"י "עד לעולם אסור". אלא שלפי הגירסא הזאת יש מקום לומר דנחי שאם אבי אביו אסורה למעלה לעולם אבל מ"מ יתכן דבעינן שיהיו כולן אמהות דהיינו אם אם אבי אביו, ואם אם אם אבי אביו, אבל לא אם אבי אביו. מיהו נראה שאין לחלק בהכי כיון שלא מצינו חילוק זה בפירוש.

שו"ר בב"ח שם שגורס ברש"י כמו שכתבתי ונקט שכוונת רש"י היא לאסור גם אם אבי אביו אביו ולא רק אם אם אבי אביו. ובישרש יעקב כאן הביא את דברי רש"י כדאיתא קמן, וכתב שנקט הכי כדי לאפוקי מדעת הרמב"ם שאם אבי אביו לבדה אסורה ושם אבי אביו מותרת. ועכ"פ עי' בחלקת מחוקק בסי' ט"ו

סק"ב שלא הביא את דברי רש"י הנ"ל כדי להוכיח שרש"י חולק על הרמב"ם אלא הביא את דבריו בסד"ה ואשת אחי האב מן האם. וצע"ק למה לא הביא את דברי רש"י האלו המפורשים יותר שכתב "עד לעולם אסור".

שפה) וזעירי להתם שכיח ואזיל להכא לא שכיח ואזיל.

מיהו בכל זאת שפיר אסרו אשת אבי אמו עצמה אטו אשת אבי אביו כי אם נתירנה אז שפיר יבוא להתיר את אשת אבי אביו כי כולו דבי אבא רבא קרי להו כמו שאמר רבא בע"ב, אבל אבי אביו וכן אבי אביו אמו, לא מיקרי אבא רבא, כן ביאר הט"ז בסי' ט"ו אות ח' באמצע דבריו.

שפו) מחלוקת רש"י ורמב"ם בענין אם אבי אביו ואם אבי אמו, האם יש להן הפסק או לא.

הנה שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' אישות היא שרק אם אבי אביו ואם אבי אמו לבדן אסורות אבל לא דורותיהן אלא יש להן הפסק. וזהו דלא כשיטת רש"י בסוגיין שסובר שאם אבי אביו אין לה הפסק (ועי' לעיל באות שפ"ד שהבאנו את המקומות שמבואר כן ברש"י). ועי' בלח"מ בסוף דבריו על ה"ו שכתב וז"ל, וכ"ת אם אבי אמו היא בלבד, הא איכא ערוה דאורייתא שהיא אמו (וא"כ אמאי יש לה הפסק), מ"מ כיון דהוי אבי אמו, האב הפסיק

ביניהם דכיון דאין שני' ולא ערוה ביניהם לא אתו למיטעי עכ"ל.

והחלקת מחוקק בסי' ט"ו סק"ב צידד לומר שגם רש"י מודה להרמב"ם באם אבי אמו שרק היא לבדה אסורה. אבל מהב"ח הביא דכיון שאם אבי אביו אין לה הפסק וגם אם אבי אביו אסורה א"כ כ"ש שגם אם אבי אמו אין לה הפסק וגם אם אבי אביו אמו אסורה כיון שיש בדורותי' ערוה דאורייתא דאמו.

והשה"ג כאן באות ג' הביא בשם ריא"ז דעה אחרת, דהיינו שאם אביו אין לה הפסק אבל רק אם כולן הן אמהות כגון אם אם אבי אביו, אבל אם אבי אביו ואם אבי אמו מותרות אפילו הן עצמן.

והנה הלח"מ לעיל שם ביאר שמקורו של הרמב"ם הוא מהירושלמי כאן שבר קפרא הוסיף אם אבי אביו ואם אבי אמו ושיש להן הפסק. מיהו כבר תמה הגר"א בסי' ט"ו סק"י בהליקוט דאדרבה מהירושלמי מוכח להיפך דהא אמרינן שם שר' חנין אומר דכולן אין להן הפסק חוץ מאשת אבי אמו דיש לה הפסק, ושוב אמרו שבר קפרא סובר דכולן יש להן הפסק דבר קפרא מוסיף אם אבי אביו ואם אבי אמו, כלומר דמזה חזינן דאם אמו (וכן כולן) יש להן הפסק, והיינו משום שאילו אין להן הפסק א"כ למה הוצרך בר קפרא להוסיף אם אבי אביו ואם אבי אמו הלא תיפוק לי' משום שהן בכלל הדין שאם אמו ואם אביו אין לה הפסק, עכ"ד הירושלמי, וא"כ מזה מוכח להדיא שלדידן שאם אמו ואם אביו אין להן הפסק, וכמו שסובר הבבלי (דרק ארבע יש להן הפסק), א"כ ה"ה דנכלל בזה גם אם אבי אביו ואם

הוכיח הרמב"ם שלעולם גם בר קפרא מודה שאם אמו ואם אביו אין להן הפסק עד לעולם וכהש"ס דילן, רק שבכל זאת ס"ל שאם אבי אביו ואם אבי אמו יש להן הפסק. מיהו לא נחית הקרן אורה לבאר לפ"ז מה הוא ביאור כוונת הירושלמי שאמרה בפירוש שבר קפרא סובר שכולן יש להן הפסק. וע"ע בדרכו של הט"ז בסי' ט"ו סק"ח.

דף כ"א ע"ב

(שפז) לא אסרו כלת בתו אלא משום כלת בנו.

עיין בתוס' שהקשו למה לא אסרו אותה משום בת בתו על פי הכלל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו. וצידדו לומר שאולי הכלל ההוא הרי הוא רק בגדר סימן אבל לא בגדר סיבה לגזור. ושוב הוכיחו שאינו רק בגדר סימן כי לקמן הוכיחו מהכלל ההוא שאשת אחי האם מן האם אסורה ואם ה"י רק בגדר סימן א"כ מה היא הראי', הלא אולי נתכוונו לתת סימן רק לכלת בתו (שאסורה משום כלת בנו) ולא לאשת אחי האם מן האם, וא"כ מוכח שהכלל הנ"ל הרי הוא בגדר סיבה לאסור ולכן לא יכלו לומר שהכוונה היא רק לכלת בתו ולא לאשת אחי האם מן האם כי הרי סוף סוף הסיבה ההיא קיימת גם באשת אחי האם מן האם (כן ביאר המהדורא בתרא את כוונת תוס'). והנה יש להעיר על דברי תוס' דהא חזינן שכשסברו תוס' לומר שהכלל הנ"ל הרי הוא רק בגדר סימן, הקשו תוס' על זה

אבי אמו, ופשיטא דנכלל בזה גם שהרי הן כמו אם אמו ואם אביו לענין שאין להן הפסק, דהא מנ"ל לומר שיש להן הפסק, דהא ממ"נ אם נאמר שיש להן הפסק ואינן כאם אמו ואם אביו לענין זה, א"כ ה"ה דנימא שהן עצמן אינן אסורות ושאין כאם אמו ואם אביו, אלא רק כשכולן אמהות אמרינן שהן אסורות (כגון אם אם אביו) ע"כ קושייתו בביאור קצת, וכקושיית הגר"א הקשה גם הקרן אורה כאן עיי"ש. ועכ"פ לכאורה צ"ע בכל עיקר דעת בר קפרא בירושלמי שם דהא יוצא שבר קפרא סובר שאם אמו יש לה הפסק ואם אמו מותרת, ואילו אם אבי אביו אסורה, ולכאורה דבר זה תמוה הוא מאד, דכי אפשר לומר שאם אבי אביו חמירא מאם אם אמו שיש בדורותי ערוה דאורייתא (ועי' לעיל כאן במה שהבאתי מהחלקת מחוקק והב"ח בדעת רש"י). וכן למה תהי' אם אבי אביו יותר חמור מאם אם אביו דמותרת כיון שאם אביו יש לה הפסק. וצריכים לדחוק ששיטת בר קפרא היא שלעולם אסרינן רק את הדור הראשון למעלה מהדור של הערוה ששייך בו איסורא ולכן אסרינן רק את אם אמו אבל אם אמו מותרת, אבל מצד אביו הרי לא שייך לאסור אבי אמו שהרי הוא זכר ולכן אסרינן אם אבי אמו, וכן לא שייך לאסור את אבי אביו שהוא הדור הראשון למעלה מהדור של הערוה ולכן אסרינן אם אבי אביו.

שו"ר בקרן אורה כאן שהקשה את הקושיא הנ"ל שהקשינו על בר קפרא דהיינו שאיך שייך לומר שאם אמו אמו מותרת ואם אבי אביו אסורה, וכתב שמזה

דא"כ למה לא אמרו בגמ' שהסימן קאי רק על כלת בתו. ולכאורה צ"ע דהא לכלת בתו אינו בכלל בגדר סימן מכוון, שהרי מהלשון של כל שבנקיבה ערוה גזרו בזכר על אשתו יוצא שכלת בתו תהי' אסורה בכל האופנים, ואילו הריטב"א כאן ביאר שלפי הטעם של גזרו כלת בתו אטו כלת בנו הרי היא אסורה רק כשיש בבית גם כלת בנו וגם כלת בתו אבל אם ליכא אלא כלת הבת לחוד אין היא אסורה עליו, וכתב שלזה נתכוונו האמוראים שבסוגיין במה שנתנו משלים של אנשי דורם, וגם ביאר הריטב"א שמש"ה נחית רב אמי דוקא בנוגע להשני' של כלת בתו לבאר שהיא אסורה משום כלת בנו עכ"ד, וא"כ לפ"ז איך שייך לומר שכל שבנקיבה ערוה וכו' הרי הוא סימן להאיסור של כלת בתו (אטו כלת בנו) הלא הלשון הזה אינו מורה שהיא אסורה רק כשיש לו גם כלת הבן.

ובע"כ צ"ל שתוס' חולקים על הריטב"א והרי הם סוברים שגזרינן על כלת בתו אטו כלת בנו גם כשאין לו כלת בנו. מיהו צ"ע לפ"ז מה יעשו תוס' עם דיוקי הריטב"א. ברם י"ל דס"ל כדרכו של החוסן ישועות כאן שר"ל שי"ל שסיבת הגזירה היתה עבור אדם שיש לו בין כלת בתו ובין כלת בנו, רק דמשום כך גזרו בכל הציורים.

ועכ"פ לכאורה גם הריטב"א נתכוין לומר דבעינן גם כלת הבן רק לפי הטעם של רב דגזרינן כלת בתו אטו כלת בנו, אבל לפי מה שגזרו בדורות האחרונים שכל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו, שזהו טעם גמור וכמש"כ תוס', א"כ מעתה הדין נותן שכלת בתו תהי' אסורה עליו אפילו כשאין לו כלת הבן שהרי לפי הכלל ההוא

יוצא שהיא אסורה גם אטו בת בתו ולא רק אטו כלת בנו. וכן ראיתי שכתב בספר נהור שרגא כאן שלפי מה שגזרו בדורות האחרונים שכל שבנקיבה ערוה וכו' גם הריטב"א מודה. מיהו לכאורה יש לתמוה קצת על הריטב"א שהמשיך שם לכתוב כדרכם של תוס' שכל שבנקיבה ערוה וכו' הרי זה סיבה גמורה ולא רק סימן בעלמא ולא כתב שלפי זה שוב לא קיימא מש"כ לעיל שכלת בתו אסורה רק כשיש גם כלת בנו. ועי' גם בשה"ג בסוגיין שהביא שכתב הריא"ז להלכה שכלת בתו אסורה רק כשיש לו גם כלת בנו, וצ"ע כהנ"ל דהא גם כשאין לו כלת בנו הדין נותן שתהי' אסורה משום הכלל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו שהוא טעם גמור וכמו שהוכיחו תוס'.

וע"ע בדרכי משה בסי' ט"ו אות ו' שהביא את דברי השה"ג בשם הריא"ז ודחה אותם מהלכה כי לא מצינו חילוק כזה בשאר השניות. מיהו לפי מה שמבואר בדברי הריטב"א לק"מ שהרי הריטב"א ביאר להדיא שבאמת בשאר שניות לא אמרינן כן ולכן נחית רב אמי לבאר במיוחד לגבי כלת בתו שאיסורה הוא משום כלת בנו, וכן נתנו משלים מאנשי דורם.

ובטעם הדבר למה דוקא בכלת בתו בעינן שתהי' לו גם כלת הבן משא"כ בשאר השניות י"ל דהיינו משום שבאמת כלת בתו וכלת בנו אינן דומות זו לזו כל כך ולא מיחלפי אהדדי וכמו שכתב היש"ש כאן בסי' ו' קרוב לתחילתו (הובא לקמן באות שצ"א) ומש"ה לא גזרו על כלת בתו אלא כשיש בהדה גם כלת בנו.

והנה בערוך ערך כלת ראיתי דברים מחודשים בענין מתי אסרין כלת בתו וז"ל, כגון כלתא דבי בר ציתאי, פי' כל הזכורים בהלכה (כלומר בהגמ' כאן) בעלי בתים גדולים היו והיו כלות הבנות מצויינות בבתיהם כמו כלות הבנים עכ"ל. ומדבריו נראה עוד יותר ממה שיוצא מדברי הריטב"א, והיינו שמדבריו יוצא שאפילו אם יש לו גם כלת הבן, בכל זאת לא אסרין אלא בבעלי בתים חשובים, שכלות הבנות מצויינות כמו כלות הבנים. ונראה שהכוונה בזה היא שבבעלי בתים שאינם חשובים יש הבדל גדול בין כלת בנו לכלת בתו כי כלת בתו מן הסתם עוזרת את אמה בהכנת המאכלים וכדומה ואינה מיסבת אצל השולחן כאחת הגבירות כמו שאמה אינה מיסבת, משא"כ כלת הבן, ולכן לא מיחלפא לי' כלת בתו בכלת בנו, אבל בבעלי בתים חשובים שיש להן משרתות א"כ גם כלת הבת מיסבת כמו כלת הבן ומש"ה יש יותר סברא לגזור. ואולי לפי דרכו של הערוך גזרין בבעלי בתים חשובים על כלת בתו אפילו כשאין לו כלת הבן כיון שכלת בתו מתנהגת כמו כלת הבן דעלמא.

שפח) לא אמרו כלת בתו אלא משום כלת בנו (הערה בדברי תוס').

עיי' בתוס' שהקשו למה לא אסרו אותה משום בת בתו על פי הכלל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו, ותירצו דאותה תקנה היתה תקנה מאוחרת ובזמן הבריייתא עוד לא תיקנוה. והנה יש לעיין למה הקשו תוס' דוקא על כלת בתו

ולא גם על כלת בנו דתיאסר אטו בת בנו על פי הכלל הנ"ל של כל שבנקיבה ערוה וכו'. מיהו נראה פשוט שעל כלת בנו מעיקרא לק"מ, משום שיש לתרץ דאי משום גזירה אטו בת בנו א"כ הדין נותן שתהי' לכלת בנו הפסק כי אין בדורותי' ערוה דאורייתא, ואע"פ שיש בדורותי' הערוה של כלתו שהיא ערוה דאורייתא אבל הלא קיימין שכלת בנו אינה אסורה אטו כלתו אלא אטו בת בנו וא"כ נמצא שאין בדורותי' של כלת בנו ערוה דאורייתא שאנו גוזרים בגללה, משא"כ השתא דאמרינן שכלת בנו אסורה אטו כלתו א"כ מעתה שפיר אמרינן שאין לה הפסק כי מעתה שפיר מהני מה שיש בדורותי' צד כלה שהיא ערוה כיון שכלת בנו אסורה היא באמת גזירה אטו ההיא ערוה של כלתו, ולכן הקשו תוס' רק על כלת בתו דגם השתא שהיא אסורה אטו כלת בנו ג"כ יוצא שיש לה הפסק, ולכן הקשו דא"כ למה צריכים לאוסרה אטו כלת בנו, תיפוק לי' אטו בת בנו על פי הכלל של כל שבנקיבה ערוה וכו'.

שפט) לא אסרו כלת בתו אלא משום כלת בנו (דעת רב בירושלמי).

והנה בירושלמי מייחנן דברי רב דכלת בנו יש לה הפסק (ודלא כהברייתא דמייחנן בסוגיין) משום שהיא באה ממקום אחר, ופי' הקרבן העדה דכוונתו היא משום שהיא קרובתו רק ע"י קידושין. ונראה שאין להקשות שבכל זאת נאמר שאין לה הפסק כיון שיש בדורותי' צד כלה דאורייתא דהיינו כלתו דידי', דזה אינו,

דהא רב להלן בהירושלמי שם קאמר באמת שכלת בנו אינה אסורה אטו כלתו אלא אטו בת בנו משום הכלל של כל שבנקיבה ערוה גזרו בזכר על אשתו, וכבר ביארנו שלפ"ז יוצא שבאמת שפיר יש להן הפסק כי אין בדורותי ערוה דאורייתא שאנו גוזרים עלי'. מיהו מעתה קשה איפכא, והיינו למה לו לרב לומר טעם זה שכלת בנו היא ע"י קידושין, תיפוק לי' משום שאין בדורותי צד ערוה דאורייתא שאנו גוזרים עבורה.

וצ"ל שרב שם לית לי' בכלל הך טעם של יש בדורותי ערוה דאורייתא אלא ס"ל שהכל תלוי רק באם היא קרובה לו ע"י קידושין. מיהו לפ"ז קשה למה אשת אבי אביו אין לה הפסק (ולכאורה גם רב מודה לזה). וי"ל דאע"פ שרב אינו מודה להטעם של אין בדורותי ערוה דאורייתא והרי הוא סובר שאין זה טעם להתיר אבל אכתי יתכן שהוא סובר שכל היכא שיש בדורותי ערוה דאורייתא אז שפיר אמרינן שאין לה הפסק. גם י"ל משום שקרוביו למעלה חשיבי יותר קרובים אליו מקרוביו למטה כמש"כ הדרישה בסי' ט"ו סק"ב הובא לקמן באות שצ"ו ומש"ה בקרוביו למעלה גזרו שאין לה הפסק אפילו כשהיא באה ע"י קידושין.

ולפ"ז יש לעיין מה יסבור רב בהירושלמי שם באשת אחי האב מן האם, האם יש לה הפסק או לא, דהא מצד אחד הרי היא רק ע"י קידושין, אבל מצד שני הרי היא אשת קרובו מהדורות למעלה, אבל שוב מאידך גיסא הרי אינה אשת אבותיו אלא רק אשת דודו וא"כ אולי אמרינן בזה שאיתפלג קרובה, וצ"ע.

ועכ"פ צ"ל דהא דפירש"י לעיל שטעמו של רב בהבבלי שאמר אשת אחי אביו מן האם ואשת אחי אמו מן האב וכלת בתו יש להן הפסק הרי הוא משום שאין בדורותיהן ערוה דאורייתא, ולא פירש שטעמו הוא משום שהן באות ע"י קידושין, הרי זה משום שהרי לפי הבבלי מודה רב שכלת בנו אין לה הפסק וא"כ חזינן דס"ל שלפעמים אפילו שני' שהיא קרובה אליו ע"י קידושין אין לה הפסק ואפילו בקרובה שהיא למטה.

והנה בירושלמי להלן שם אמרינן שלפי רב יוצא שאברהם אסור בכל נשי ישראל והיינו משום שכולן הן זרעו וס"ל ששלישי שבבנו ושבבתו שהן משניות דבי רבי חייא אין להן הפסק, אבל אין טעמו משום שכולן הן הכלות של בני בניו דהא רב סובר בהירושלמי שם שכלת בנו יש לה הפסק, וכן נקט הרא"ש בדף כ"ב ע"א שהטעם שאברהם אסור בכל נשי ישראל לפי הירושלמי הרי זה משום זרעו. מיהו הגר"א בהגהתו על הרא"ש כתב שלעולם גם רב בהירושלמי מודה שכלת בנו אין לה הפסק ולא גרסינן בדברי רב שם שכלת בנו אין לה הפסק אלא גרסינן שכלת בתו אין לה הפסק (וכהבבלי) משום שהיא באה ממקום אחר, כלומר משום שהיא אשת בן בתו, ובן בתו שייך יותר למשפחת אביו מלמשפחת אמו, ומה שאמרינן להלן שלפי רב אברהם אסור בכל נשי ישראל הכוונה היא משום כלת בני בניו ולא משום זרעו, ולכן אמרו נשי ישראל כלומר דוקא הנשואות ולא אמרו בנות ישראל (וקאזיל הירושלמי ששלישי שבבנו ושבבתו שפיר יש להן הפסק). וגם הב"ש בסי' ט"ו סקי"א

והחלקת מחוקק שם בסק"ה פירשו כהנ"ל את דברי הירושלמי לפי דעת הרמב"ם שפוסק ששלישי שבבנו ובתו יש להן הפסק, דהיינו שכוונת רב שם היא לאסור אברהם בכל נשי ישראל מחמת שכלת בנו אין לה הפסק. מיהו צ"ע על הח"מ והב"ש שלא התייחסו לדברי רב גופי' לעיל שם שכלת בנו שפיר יש לה הפסק.

ולפי דרכו של הגר"א בדברי רב שם שכוונתו היא לומר שכלת בתו יש לה הפסק משום שבן בתו שייך יותר למשפחת אביו, ולא קאמר משום שאין בדורותי' ערוה דאורייתא, א"כ יוצא שרב לית לי' טעם זה של אין בדורותי' ערוה דאורייתא, וא"כ יוצא שיסבור שאשת אחי האב מן האם אין לה הפסק (דהא לפי דרכו של הגר"א אין לנו דרך לחלק בין למטה ללמעלה. ועיין לעיל שחקרנו מה יהי' הדין בזה לפי הקרבן העדה שגורס בדברי רב כלת בנו ומפרש משום שהיא באה ע"י קידושין).

ועיין בהגר"א בס"י ט"ו סקכ"א שהביא את הירושלמי כגירסא דידן ודלא כדבריו בהגהתו על הרא"ש.

שצ) אמר רב ספרא היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה.

הנה חזינן בפירוש מדברי רב ספרא שאין הוא סובר כדברי רבא לקמן שאשת אחי האם מן האב אסורה אטו אשת אחי האב מן האם, דא"כ גם על זה קשה דהוי גזירה לגזירה (כיון דלא ס"ל לרב ספרא דאמרינן כולהו דבי דודי קרי להו), וא"כ חזינן שרב ספרא סובר שהיא אסורה

בגזירה ישירה אטו אשת אחי האב מן האב. ולפ"ז י"ל שכן הוא סובר גם באם אביו, דהיינו שהיא אסורה בגזירה ישירה אטו אמו ולא אטו אם אמו, וכן שאשת אבי אמו אסורה בגלל גזירה ישירה אטו אשת אביו ולא אטו אשת אבי אביו, ודלא כרבא שסובר שכולן הן בגדר גזירה לגזירה.

ועי' עוד במהרש"א שביאר בדעת רבא שאע"פ שכולן דבי דודי קרי להו אבל בכל זאת אכתי יש להסתפק אם אשת אחי האם מן האם מותרת, והיינו משום שאע"פ שכולהו דבי דודי קרי להו אבל מ"מ דלמא לא גזרו על אשת אחי האם מן האם כיון דלית בה צד אב עכ"ד המהרש"א. וכן יש לפרש את כוונת הבעיא בתחילת הסוגיא דהיינו שגם אלו ששאלו את השאלה סברו כדרכו של רבא, ודלא כרב ספרא, דהיינו שהם סוברים שאשת אחי האם מן האב אסורה אטו אשת אחי האב מן האם ולא חשיב גזירה לגזירה משום דכולהו דבי דודי קרי להו וכוונתם היתה לשאול האם זה מהני גם לאשת אחי האם מן האם או האם לא מהני כיון שאין בה צד אב.

מיהו מרש"י בד"ה דאיכא צד אב משמע שהוא מפרש שאלו ששאלו את האיבעיא סברו שאשת אחי האם מן האב הרי היא אסורה משום גזירה ישירה אטו הערוה של אשת אחי האב מן האב, ודלא כרבא. ולפ"ז י"ל דאיבעיא להו באם רק בכה"ג גזרינן, משום דכיון דאיכא צד אב, שפיר שייך לומר שגזרו בזה גזירה ישירה, אבל באשת אחי האם מן האם דליכא צד אב לא שייך לומר שגזרו גזירה ישירה אלא רק גזירה לגזירה והרי גזירה לגזירה לא

גזרינן, או האם גם על אשת אחי האם מן האם גזרינן גזירה ישירה אטו אשת אחי האב מן האב (ועל זה תמה רב ספרא שבודאי בכה"ג לא שייך למיגזר אלא בדרך גזירה לגזירה והדין נותן שנאמר שגזירה לגזירה לא גזרינן).

וע"ע בירושלמי כאן דאמר רב מתנייא שאשת אחי האם מן האם אסורה אטו אשת אחי האב מן האם, ודלא כמו שמבואר בדברי רבא שהיא אסורה גזירה אטו אשת אחי האם מן האב וצ"ב, ועי' בקרבן העדה שם.

שצא) אמר רבא אטו כולהו לאו גזירה לגזירה נינהו.

עי' ביש"ש בסי' ו' קרוב לתחילתו שנתעורר למה לא הביא רבא משל מהא דגזרו על כלת בתו אטו כלת בנו, וכתב וז"ל, אלא נראה דלא קחשיב אלא אותן שהן דומיא ממש ומתחלפה זו בזו אבל כלת בתו דרחקא מיני' טובא, דהא בת אינה יורשת ולא שכיחא גבי אבי' כלל כמו שמחלקים התוס' בסוגיא לקמן אינה מתחלפת בכלת בנו ממש ולא קרי להו כלתו וכו' עכ"ל. והנה לא הבנתי למה כתב היש"ש דלא קרו לה כלתו דאדרבה אם לא מיתקריא כלתו א"כ קשה באמת בין לפי רבא ובין לפי רב ספרא איך אסרינן לה הא הוי גזירה לגזירה. ולכאורה בשביל תירוצו שם סגי לומר רק דלא מיחלפא כיון שאינן דומות ממש. ובאמת גם לפ"ז לא הייתי מבין את כוונת תירוצו כי מה בכך שאינן דומות ממש הא אדרבה מכיון דאינן דומות ממש א"כ כ"ש דקשה איך גזרינן גזירה

לגזירה והי' צריך רבא לבאר דכולהו מיקרו כלתו.

ועכ"פ צריכים להוסיף על דבריו שרבא סובר שאשת אבי אמו מיחלפא באמת באשת אבי אביו, ודלא כזעירי דאמר דלא מיחלפא, אלא כרב, דהא חזינן שרבא שפיר הזכיר גם אשת אבי אמו בתור משל. ועי' גם באור שמח בפ"א מהל' אישות ה"ו בד"ה והנה וכו' שכתב שרבא אזיל דלא כזעירי, וכתב וז"ל, ופוק חזי בכל הני דחשיב רבא דהוי גזירה לגזירה, ולא חשיב כלת בתו, משום דחכמים חילקו דעשו לה הפסק, ובכל הני דחשיב שוים להדדי הגזירה עם הגזירה לגזירה, ואשת אבי אמו לרב אין לה הפסק עכ"ל.

שצב) כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו (דרכו של האור שמח).

הנה בגמרא מבואר דהא דחורגתו אסורה ולא אסרו גם אשת חורגו משום הכלל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו הרי זה משום שאשת חורגו נעשית קרובתו ע"י ב' קידושי. והקשה האור שמח בפ"א מהל' אישות ה"ו בד"ה ובזה יפורש וכו' דמה בכך, הלא הטעם למה בזכר גזרו על אשתו הרי זה בתורת גזירה אטו הנקיבה שהיא ערוה, וא"כ מכיון שחורגתו היא ערוה דבת אשתו א"כ למה לא נגזור על אשת חורגו, ומה בכך שהיא נעשית קרובתו רק ע"י ב' קידושי. ותי' האור שמח שהטעם למה אסרו את אשת הזכר היכא שהנקיבה היא ערוה הרי זה משום דחזינן שגם התורה עצמה עשתה סייג כעין זה

שהרי חזינן שאסרה התורה אשת אביו ובודאי הטעם הוא משום סייג אטו אמו, וכן חזינן שאסרה התורה אחות אביו, ולכן אסרה גם אשת אחי אביו, וכן אחותו היא ערוה ולכן אסרה התורה גם אשת אחיו, וכן כלתו אטו בתו, ומכיון שחזינן שגזרה התורה על אשת הזכר אטו הנקיבה, מש"ה גם חכמים גזרו גזירות כאלו, וכגון אשת אחי אמו אטו אחות אמו, שהוא דוגמת הגזירה של התורה של אשת אחי אביו אטו אחות אביו, דמצינו איסור אחותא, דהיינו אחות אביו, וכן גזירה על אשת הזכר, דהיינו אשת אחי אביו, וכן כגון אשת אחיו אטו אחותו, אבל הא לא מצינו שאסרה התורה קרובה שנעשית קרובתו ע"י ב' קידושי, ולכן גם חכמים לא עשו כן, אע"פ ששפיר יש כאן סברא טובה לגזור כמו בשאר השניות, והא דעשו חכמים רק דוגמת התורה הרי זה משום דדרשינן עשו משמרת למשמרתי כלומר שצריכים לעשות משמרת כעין המשמרת שהתורה עצמה עשתה לדברי' וכהנ"ל שמה שאסרה התורה את נשי הזכר הרי זה משום סייג ומשמרת עכ"ד האור שמח.

מיהו לא הבנתי דבריו דהא משמרת למשמרתי הרי הוא אסמכתא לכל הסייגים שעשו חכמים בכל התורה כולה וכמש"כ הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה בד"ה גם יתבאר וכו', והרי חזינן שבשאר איסורים עשו חכמים סייגים אע"פ שלא עשתה התורה שם שום משמרת כלל, וא"כ גם בעריות למה לא יוכלו לעשות סייג שלא מצינו דוגמתו בדיני התורה.

וגם את עיקר קושיית האו"ש למה גרע היכא שהיא נעשית קרובתו ע"י ב' קידושי

לא הבנתי, דהא לכאורה יש ליישב ולומר שאם נתיר לו אשת חורגו שהיא ע"י ב' קידושי לא יבוא בגלל זה להתיר לעצמו את חורגתו שהיא נעשית קרובתו ע"י חד קידושי כי יחשוב שמכיון שאשת חורגו באה ע"י ב' קידושי לכן מסתמא אין היא נחשבת בגדר קרובתו, כי לא מצינו קרובה כזו בהתורה.

והנה בירושלמי קאמר רב הך כלל של כל שבנקיבה ערוה וכו', והקשו עליו הך קושיא למה אשת חורגו מותרת, ולא תירצו כתי' הבבלי דהיינו משום שהיא באה ע"י תרי קידושי, אלא נשאר קשה, וצ"ע למה לא תירצו כתי' הבבלי. וכתב האור שמח שם, וכן להלן שם בד"ה ומה וכו', דהיינו משום שמדברי רב לעיל שם בהירושלמי מוכח שאין הוא סובר את הכלל הנ"ל שחכמים אסרו רק דוגמת סייגי התורה, ולכן לא שייך לומר שלא רצו לאסור בציוור של ב' קידושי, וההכרח לומר שרב אינו סובר שחכמים אסרו רק דוגמת סייגי התורה הוא מדברי רב לעיל שם שאמר שכלת בנו אסורה משום הכלל הנ"ל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו, כלומר שהיא אסורה גזירה אטו בת בנו ודלא כהבבלי שסוברת שהיא אסורה אטו כלתו, והרי מסייג זה של אשת בן בנו (דהיינו כלת בנו) אטו בת בנו חזינן דלא כהסברא הנ"ל של האור שמח, שהרי סייג זה אינו דוגמת דיני התורה, שהרי נהי שהתורה אסרה בתו וכן כלתו אבל א"א לומר שהאיסור של כלתו הוא משום סייג אטו בתו, שהרי חזינן שבתו היא בשריפה ואילו כלתו היא בסקילה שהיא חמורה משריפה, ואילו היתה האיסור של כלתו

משום סייג אטו בתו לא הי' יתכן שיהי' עונשה יותר חמור מבתו, וא"כ חזינן שהאיסור של כלה אינה משום שגזרה התורה כלתו אטו בתו אלא הרי היא ערוה מקורית בזכות עצמה, וא"כ גם חז"ל לא היו צריכים לגזור צד כלה אטו צד בת דהיינו כלת בנו אטו בת בנו כיון שלא מצינו משמרת כזו בדיני התורה, וא"כ מכיון דס"ל לרב בירושלמי שם ששפיר גזרו כלת בנו אטו בת בנו א"כ חזינן דלא ס"ל את הכלל הנ"ל שגזרו רק דוגמת דיני התורה, וא"כ ה"ה שהיו יכולים לגזור גם באשת חורגו אטו חורגתו אע"פ שאשת חורגו היא ע"י ב' קידושי.

גם תי' האור שמח על פי דרכו הנ"ל את קושית תוס' כאן למה לא אסרו כלת בתו אטו בת בתו על פי הכלל הנ"ל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו, דלפי דרכו הנ"ל לק"מ שהרי הבבלי סובר שגזרינן רק דוגמת גזירות התורה וכדחזינן מהא דחילקו בין ב' קידושי לחד קידושי וא"כ תו לא שייך לומר שכלת בתו אסורה אטו בת בתו שהרי חזינן שהתורה לא אסרה כלתו מטעם גזירה אטו בתו וכהנ"ל. וצריכים להוסיף לדברי האור שמח שבכל זאת שפיר אפשר לגזור כלת בנו אטו כלתו וכמו שסובר הבבלי שכלת בנו הרי היא אסורה אטו כלתו, כי גזירה זו של

דור השני אטו דור הראשון הרי היא שפיר דוגמת גזירה שגזרה התורה, שהרי חזינן שהתורה אסרה בת בנו ובת בתו וא"כ י"ל שעשתה כן התורה משום גזירה אטו בתו, וא"כ חזינן שהתורה שפיר גזרה את הדור השני אטו הדור הראשון, וכן י"ל דחזינן מהא דאסרה התורה את בת בתה של אשתו וכן את אם חמותו, וא"כ שפיר יכולים חכמים לאסור כלת בנו אטו כלתו.

שצג) אשת אחי אבי האב ואחות אבי האב מהו.

הנה לעיל קאמר רב שאשת אחי האב מן האם יש לה הפסק, כלומר דאשת אחי אבי האב מן האם מותרת, ופירש"י שם דהיינו משום שאין בדורותי' ערוה דאורייתא, וכן הזכיר רש"י גם כאן. מיהו לכאורה צריכים את הטעם הזה רק לפי הצד שאשת אחי אבי האב מן האב הרי היא אסורה, אבל אם היא מותרת, א"כ אז פשיטא שא"א לומר שאשת אחי אבי האב מן האם הרי היא אסורה, דהא דבר זה הוא תרתי דסתרי, דאיך אפשר לומר שהיכא שהיא כולה מצד האב הרי היא מותרת ואילו היכא שמעורב בה גם צד האם הרי היא אסורה* (ואפילו לפמ"ש"כ המ"מ והב"ש, הובא באות שצ"ו, שלשניות דערויות אין תמיד סברא, וכגון הא דמצינו

אמרינן סברא זאת כי התם השני' הראשונה שאנו רוצים לאסור הרי היא בגדר איתפלג קורבה, אבל באשת אחי אבי האב מן האם נהי דאיתפליג קורבה אבל בהשני' הראשונה שאנו אוסרים, דהיינו אשת אחי האב מן האם, הרי לא איתפליג קורבה, וא"כ מכיון שכן אולי שפיר יש לאסור גם את אשת אחי אבי האב מן האם.

* והנה לכאורה הי' אפשר לומר עוד טעם בזה, והיינו שמאותה הטעם שמתירים אשת אחי אבי האב מן האב, דהיינו משום דאיתפלג קורבה, מטעם זה גופא צריכים להתיר גם אשת אחי אבי האב מן האם.

מיהו לא כתבתי טעם זה כי באמת יש לחלק ולומר שרק באשת אחי אבי האב מן האב

מן האב לאיסורא מדרב וזעירי דאמרי לעיל אשת אחי האב מן האם יש לה הפסק ואשת אחי אבי האב מן האם מותרת אלמא מן האב אסורה, וי"ל דהכי קאמר רב דד' נשים יש להן הפסק אהנך דמתני באותה ברייתא קאמר ואפשר דכיוצא בהן אפילו מן האב יש להן הפסק כיון דאיתפלג דרתא עכ"ל (עם קצת תיקונים). ועי' גם ביש"ש כאן בסוף סי' ו', שכתב סברא זו שאם אשת אחי אבי האב מן האב מותרת כ"ש לצד האם עיי"ש.

ברם עי' בערל"נ שנקט דלא כדברינו הנ"ל, דעי' בדבריו לעיל בע"א על רש"י ד"ה ואשת אחי האב וכו' שכתב שבע"כ צ"ל שרב שאמר שאשת אחי האב מן האם יש לה הפסק ושאשת אחי אבי האב מן האם הרי היא מותרת הרי הוא סובר שגם אשת אחי אבי האב מן האב הרי היא מותרת, דאת"ל שהיא אסורה א"כ הו"ל למיסר גם אשת אחי אבי האב מן האם משום דמיחלפא באשת אחי אבי האב מן האב עכ"ד, הרי שהוא סובר שרב מוכרח לסבור שאשת אחי אבי האב מן האב מותרת ודלא כמו שכתבנו שא"א לומר כן משום שלפ"ז לא הי' צריך לכתוב את הטעם של אין בדורותי' ערוה דאורייתא כדי להתיר אשת אחי אבי האב מן האם.

שו"ר בתוס' הרא"ש כאן שנקט באמת דלא כהערל"נ אלא דשפיר יתכן לומר שרב סובר שאשת אחי אבי האב מן האב אסורה, ואדרבה בתחילה סבר הרא"ש שמוכרחים לומר כן ושמוכח כן מתוך דברי רב עצמו, ושוב דחה שאינו מוכח, אבל מ"מ גם לפי תירוצו משמע שלכה"פ אפשר לומר שרב סובר שהיא אסורה, וז"ל התוס' הרא"ש, ותימה פשוט אשת אחי אבי האב

דף כ"ב ע"א

שצד) שלישי שבבן אשתו ושבבת אשתו.

הנה הרמב"ם הזכיר רק בת בן בן אשתו, ובת בת אשתו, אבל לא הזכיר בת בת בן אשתו, וכן לא בת בן אשתו, משא"כ לענין שלישי שבבנו ושבתו הזכיר הרמב"ם את כולן, וכבר הקשה הכ"מ על דבריו, ועי' במש"כ הלח"מ על זה. וכוונת הגר"א בגירסתו כאן היא ליישב את דעת הרמב"ם הנ"ל, וגירסתו מבוארת קצת בחזו"א בסי' קל"ד בדבריו על דף כ"ב ע"א, אלא שדינו של הרמב"ם צ"ע וכמו שהקשה החזו"א שם, וגם דברי הגמרא עדיין צריכים ביאור לפי הגירסא הנ"ל.

שצה) א"ל רבינא לרב אשי מ"ש למעלה דקחשיב לה לאשתו וכו'.

עי' בנוב"ק חלק אה"ע סי' כ"ו בד"ה ואומר אני וכו' ובד"ה בשלמא וכו' שסובר

ששניות דר"ח דאם אם חמותו ואם אם חמיו הרי הן אסורות אפילו לאחר שמתה אשתו, ואע"פ שלאחר מיתת אשתו הוקל האיסור של חמותו ואם חמיו ממה שהי' בתחילה לדעת רבי עקיבא, שהרי בחיי אשתו חמותו היא בשריפה ואילו לאחר מיתת אשתו הרי היא רק בכרת או בארור, וא"כ יש סברא לומר שלא העמידו חכמים בכה"ג את איסורם, וכמו שמצינו שגר מותר בחמותו לאחר מיתת אשתו מהאי טעמא וכמו שמבואר בדף צ"ח ע"ב ובתוס' שם, אבל בכל זאת שניות דר"ח שפיר אסורות גם לאחר מיתת אשתו. והוכיח כן הנו"ב משום שאל"כ למה לא תירצו שבשניות דר"ח החשיבו אשתו בכלל חשבון הדורות של שניות דחמותו כדי לרמוז דבעינן שאשתו תהי' חי', משא"כ בשניות דבת אשתו, התם לא בעינן שאשתו תהי' חי' (לדעת החולקים על הרמב"ם, אבל הרמב"ם הרי סובר שגם בת אשתו אינה בשריפה לאחר מיתת אשתו). ועי' בספר אהל דוד כאן מה שכתב לדחות את ראיית הנו"ב.

ובטעם הדבר למה בשניות דבי רבי חייא החמירו טפי משא"כ בגר דמותר בחמותו לאחר מיתת אשתו ביאר הנו"ב דהיינו משום שהאיסור גבי גר אינו משום חשש ערוה באותה אשה אלא החשש הוא שמא יתיר חמותו גם באשתו ישראלית, ולכן מכיון דהוי רק משום דררא דאחרים לא החמירו חז"ל כל כך, אבל שניות דר"ח אסורות מחמת הערוה של אותה אשה דהיינו שמא יבוא לישא חמותו ולכן החמירו יותר.

ועוד ביאר שם דאע"פ שאפי' הירושלמי

שאוסרת אשת חמיו הרי הוא מודה שהיא מותרת לאחר מיתת אשתו וכמו שביאר שם (הובא לעיל באות שע"ה), אבל י"ל דהיינו משום דשאני אשת חמיו שאינה אסורה מחמת גזירה אלא רק מחמת מראית עין משא"כ שניות דר"ח שהן משום גזירה.

שצו) א"ל רב אשי לר"כ שניות דבי רבי חייא יש להן הפסק או אין להן הפסק.

הנה יש כאן ג' קושיות, א', קושיית תוס' דמ"ש כלת בנו דאין לה הפסק ואילו בת בן בנו יש לה הפסק לפי הצד ששניות דר"ח יש להן הפסק. ב', קושיית הדרישה בס"י ט"ו אות ב' דמ"ש השני' של אם אמה דאין לה הפסק ואילו השני' של בת בת בתו יש לה הפסק לפי הצד ששניות דר"ח יש להן הפסק. ג', קושיית התוס' רי"ד כאן מה הוא בכלל הצד לומר ששניות דר"ח יש להן הפסק הלא כל שיש בדורותיהן ערוה דאורייתא אין לה הפסק וכמו שמבואר מדברי רב לעיל בדף כ"א ע"א.

והנה תוס' תירצו על קושייתם דשפיר יש סברא לחלק בין כלה לבת. והרמב"ן והרא"ש הביאו שכדי לתרץ קושיא זו יש אומרים שהבעיא של רב אשי היא רק על השני' של אשתו, בין למטה דידה ובין למעלה דידה, אבל השניות של זרע דידה' בודאי אין להן הפסק. והמ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ו תירץ את קושיית תוס' על פי דבריו על ה"ד שהוכיח מהא דאם אמו מותרת מן התורה ואילו אם אמה של אשתו אסורה עליו שיש בין העריות דינים שהם בגדר חוק בלי טעם שידוע לנו, ועל

פי זה תירץ שגם בהשניות שתיקנו חכמים אין טעם לכל פרטיהן. והב"ש בסי' ט"ו סקי"א כתב שדברי המ"מ מתרצים גם את קושיית הדרישה.

והב"ש הוכיח כעיקר יסודו של המ"מ מהא דאשת אבי אביו אין לה הפסק ואילו אם אבי אביו יש לה הפסק לדעת הרמב"ם, ואמותי' למעלה הרי הן מותרות, ולכאורה הרי זה היפך הסברא לאסור את נשי אבותיו עד למעלה ולא את אמותיהן של אבותיו שהן קרובותיו ממש, ובע"כ צ"ל כדברי המ"מ שאין בענין שניות טעמים ידועים לכל פרטיו.

וע"ע בב"ש שם שצידד לומר שאפילו תוס' ועוד ראשונים שלא כתבו כתירוץ של המ"מ על קושיית תוס', אבל לעולם גם הם מודים לכללו של המ"מ בעריות של תורה, ורק כאן בנוגע לבת בן בנו וכלת בנו הרי הם סוברים שא"א לומר כדברי המ"מ כי א"א לומר שאילו הזכר, דהיינו בן בן בנו, הי' נקיבה (דהיינו בת בן בן בנו), אז היתה מותרת, ואילו עכשיו שהוא זכר, אז אשתו (דהיינו כלת בן בן בנו) הרי היא אסורה.

והנה הדרישה שם באות ב' תי' על קושייתו שהסברא להקל בשניות דר"ח של בת בנו ובת בתו יותר מאם אמו שאסורה לעולם משום שיש בדורותי' ערוה דאורייתא הרי זה משום שקורבה דלמעלה

נחשבת יותר קרובה כיון שהוא נברא מהם ומש"ה בדורותיו למעלה החמירו יותר*). וכתב הדרישה שמהאי טעמא שקרוביו למעלה הן קרובים יותר אסרה התורה אחות אביו ואחות אמו, והתירה בת אחיו ובת אחותו, וכן אסרה התורה אשת אחי אביו אבל התירה אשת בן אחיו (מיהו לפי דברי המ"מ אין אנו צריכים לחתור אחרי טעמים לזה).

מיהו יש לעיין לפי הדרישה למה אסרה התורה בת בנו ובת בתו ולא את אם אביו ואם אמו.

ובאות ג' הביא הדרישה מהמהרש"ל שהטעם להקל בשניות דר"ח של אם אם חמיו ואם אם חמותו אע"פ שהן למעלה ולא החמירו כמו באשת אבי אביו שאין לה הפסק אע"פ שגם היא באה ע"י קידושין הרי זה משום דשאני התם שהבן מצוי אצל אבותיו אבל אינו מצוי אצל חמותו.

והנה הדרישה בסק"ב שם כתב שהטעם למה אנו מודדים מצד האיש וחשבינן לאם אמו ציור של למעלה ואין אנו מודדים מהאשה באופן שהציור של אם אמו יהי' נחשב ציור של למטה הרי זה משום "דלעולם בתר האיש הנושא אזלינן שהוא עושה מעשה דליקוחין אבל להאשה לא הזהירה התורה בפירוש שלא תקחנו ואפשר שהיא אינה עושה איסור כלל".

ותמה הט"ז בסקי"ב על דבריו דהא גם

(* ועיי' גם בתוס' בב"ב דף ק"ט ע"א בד"ה במקום וכו' שכתבו שמצד הסברא אביו של אדם הרי הוא הכי ראוי ליורשו משום שהכי קרוב אליו הוא אביו כיון שהוא יוצא חלציו, ואדם הוא יותר

קרוב לאביו ממה שהוא קרוב לבנו. ועייין בזה בספרי על בבא בתרא בפרק יש נוחלין אות א'. ועיי' בט"ז בסי' ט"ו סקי"ב שהסכים עם הדרישה בפרט זה.

האשה מצווה בעריות כמו האיש, והסיק שאין אלו דברי הדרישה אלא דברי תלמיד טועה. ועוד הקשה על חילוקו של הדרישה מהא דכלת בנו אין לה הפסק אע"פ שהיא למטה. מיהו לכאורה לק"מ דהא כבר כתבו תוס' כאן טעם לזה דהיינו משום שהיא מצויה אצלו מחמת ירושה. עוד הקשה הט"ז מהא דאם אם חמותו יש לה הפסק (אליבא דהלכתא) אע"פ שהיא למעלה. מיהו גם זה לק"מ דהא כבר הבאנו שהדרישה באות ג' הביא את דברי המהרש"ל שביאר דהיינו משום שאינו מצויה אצלה כיון שהיא קרובתו רק ע"י קידושין.

ועיין עוד בדברי הישרש יעקב כאן בענינים אלו.

ועכ"פ הט"ז שם הסיק שהטעם לומר ששניות דר"ח יש להן הפסק הרי זה משום שהתורה עצמה עשתה הרחקה גדולה של ב' דורות ולכן לא הוצרכו חז"ל לתקן הרחקה גדולה כזו של אין לה הפסק, משא"כ בשאר עריות שהתורה לא עשתה הרחקה גדולה של ב' דורות מש"ה שפיר הוצרכו חז"ל לעשות הרחקה גדולה של אין להן הפסק. ולכאורה כוונתו היא משום שהיכא שהתורה עשתה הרחקה גדולה א"כ האיסור הוא יותר חמור בעיני בני אדם ולכן לא הוצרכו חז"ל להחמיר כך כך.

והנה האור שמח בריש דבריו על פ"א מהל' אישות ה"ו כתב ליישב בדרך אחרת את קושיית תוס', והיינו שבאמת יש יותר סברא לומר שכלת בנו אין לה הפסק מבת בן בנו, והיינו משום שלקרובותיו בדרך קידושין תקיף לי' יצרא טפי מקרובי עצמו,

ומכיון שלכלתו ולכלת בנו תקיף לי' יצרא טפי מלבתו ובתו, לכן כשגזרו על כלת בנו גזרו שאין לה הפסק משא"כ בבת בת בתו לא גזרו שאין לה הפסק.

והוכיח האור שמח כדרכו ממה שהעיר הבית שמואל שאשת אבי אביו אסורה ואין לה הפסק ואילו אם אבי אביו יש לה הפסק לפי הרמב"ם (כבר הבאנו שהב"ש הוכיח מזה כדברי המ"מ שאין לשניות טעמים ידועים בכל פרטיהן), וכתב האור שמח שלפי דרכו הרי זה מובן כי לקרוביו שע"י קידושין תקיף לי' יצרא טפי.

ולהלן שם בד"ה והנה לשיטת רב וכו' כתב שלפי דעת רב בהירושלמי כלת בנו ובתו אסורות אטו בת בנו ובת בתו (על פי הכלל של כל שבנקיבה ערוה בזכר גזרו על אשתו), ודלא כהבבלי שכלת בתו אסורה אטו כלת בנו ושכלת בנו אסורה אטו כלתו, וא"כ לפי דעת רב בהירושלמי הרי בודאי אי אפשר להחמיר בכלת בן בן בנו יותר מבת בן בן בנו, ובאמת בהירושלמי שם מבואר שרב סובר שכלת בנו יש לה הפסק משא"כ שלישי שבבנו ובתו אין להן הפסק ושאברהם אסור בכל נשי ישראל (ועי' לעיל באות שפ"ט שהבאנו מהגר"א גירסא אחרת וביאור אחר בהירושלמי הנ"ל).

ועכ"פ לפי דרכו של האור שמח לכאורה מתורץ גם מה שהקשה המ"מ למה אם אמו מותרת מהתורה ואילו אם חמותו אסורה (והוכיח המ"מ מזה שאין להערוות טעמים ידועים לכל פרטיהן), דלפי האור שמח י"ל דכיון שחמותו היא קרובתו שע"י קידושין א"כ תקיף לי' יצרא טפי מבאמו

ולכן אסרה התורה דור נוסף למעלה
משא"כ באמו.

לכא אצלו כיון שהיא יודעת שאין היא
יורשת אותו, ויש ליישב.

שצז) תד"ה שניות דבי רבי חייא וכו'.

א. וז"ל, וי"ל דכלת בן בנו יש לאוסרה
שהן בני ירושה ושכיחא גביי אבל בת בני
בנים לאו בת ירושה היא ולא שכיחא גבי
עכ"ל. והנה לפ"ז לכאורה נראה שכלת בת
בנו מותרת, ואפילו לפי סברת התרומת
הדשן שהביא הרמ"א בסי' ט"ו סעיף ז'
שמסתכלים על הקרוב הראשון וא"כ הכא
בכלת בת בנו הדין נותן שנוהג הדין של
כלת בנו שאין לה הפסק ולא הדין של כלת
בתו שיש לה הפסק, אבל בכל זאת הרי
כלת בת בנו אינה שכיחא גביי שהרי אינה
יורשת אותו, שהרי בעלה שהוא בן בת בנו
אינו יורש אותו אלא בני בניו יורשים אותו.
שו"ר בב"ש סי' ט"ו סקי"ז שכתב שכלת
בת בנו שפיר אסורה וז"ל, ולסברת תרומת
הדשן שהביא הג"ה לעיל נראה שגם אשת
בן בת בנו (דהיינו כלת בת בנו) אסורה
הואיל והיא שכיחא אצלו ולדידי' הוא מצד
בנו עכ"ל, ולא הבנתי דבריו דהא אדרבה
לפי סברת תוס' הרי יוצא שאין היא
שכיחא אצלו, ובשלמא אם הי' רגיל אדם
לילך אצל יוצאי חלציו אז הי' שייך לומר
שכלת בנו אין לה הפסק משום שאדם רגיל
לילך למשפחת בנו ואפילו למשפחת בת
בנו כיון שהסמוך אצלו הוא בן וכסברת
התרומת הדשן (ומה שהוא הולך אצל בנו
הרי אין זה משום ירושה), אבל הרי מתוס'
משמע שהוא אינו הולך אצל יוצאי ירכו
אלא הרי הם הולכים אצלו והרי לפי
סברתם יוצא שכלת בת בנו אינה רגילה

ב. עי' ביש"ש בסי' ז' (קרוב לתחילתו)
שכתב וז"ל, אע"פ שתמצא לפעמים בת
יחידית (כלומר שבכה"ג הבת שפיר יורשת
וא"כ הדין נותן שבת כזאת תהי' אסורה
באבי אבי אבי), לא חילקו רבנן כי
מידי דלא שכיח הוא עכ"ל.

שצח) מי שיש לו אח מכל מקום וכו' לאתויי ממזר.

עיין ברי"ף כאן שכתב וז"ל, ושמע מינה
דחייבי לאוין מדאורייתא בני יבום ניהו
כדקיימא לן דכל מקום שאתה מוצא עשה
ול"ת אם אתה יכול לקיים את שניהם
מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה ל"ת אלא
מ"ט אמור רבנן חייבי לאוין חולצין ולא
מתייבמין גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה
שני' וכו' עכ"ל, והקשה רעק"א על זה
בתוס' רעק"א על משניות וז"ל, וקשה לי
דלפ"ז יקשה לס"ד דסוגיא דף כ'
דמדאורייתא לא מייבמים איך קתני הכא
זוקק ליבום, אע"כ דליכא ראי' מהכא,
דעיקר חידושא דמתניתין דהכא דאח פסול
מיקרי אח ולא ממעטינן מג"ש דאחזה
אחזה מבני יעקב, ומשכחת לה יבום
במותרת לו כגון שהיא גיורת או שהיא ג"כ
ממזרת וצ"ע עכ"ל.

מיהו י"ל שדיוקן של הרי"ף הוא מהא
דקתני זוקק ליבום ולא קתני "מיבם" דמזה
משמע דבאמת אסור לו ליבם מדרבנן
משום דהוי ציור של חייבי לאו, רק שבכל
זאת הרי הוא זוקק ליבום, כלומר מן

התורה, ובדיעבד אם בא אלי' קנאה ולא אמרינן שהוא זוקק רק לחליצה. והערל"נ בד"ה עוד י"ל וכו' כתב שהכרחו של הרי"ף היא קושיית תוס' בד"ה מי וכו' שהקשו למה לן מתניתין דידן הלא כבר תנן לעיל שממזר חולץ ולא מיבם ושהוא נכלל בכלל פרשת יבום ועל זה תירץ הרי"ף דלק"מ משום שכוונת המשנה כאן היא לאשמועינן שחיי"ל עולה גם ליבום וגם מהתורה וממילא אם בעלו קנו, וכתב הערל"נ שמשום כך סובר הרי"ף שא"א לאוקמה באופן שאין כאן חייבי לאו כגון היכא שהיבמה היא גיורת או ממזרת וכמו שרצה רעק"א דא"כ אכתי קשה קושיית תוס' למה לן מתניתין דידן.

ועכ"פ לכאורה יש להקשות על הרי"ף דלפי דיוקו מאי פריך הגמ' פשיטא (ומתריך דס"ד לילף אחוה אחוה מבני יעקב) הלא טובא אשמועינן המשנה דהיינו שחיי"ל עולות ליבום מהתורה ואם בא עלי' קנאה. ואולי גם על זה יש ליישב כדברי תוס' בד"ה פשיטא וכו' שאה"נ הגמרא היתה יכולה לתרץ שמטעם אחר הדין של המשנה אינו דבר פשוט, רק שרצה הש"ס לומר ס"ד שסיביר לנו גם למה בעינן בבן את הדרשה של אין לו עיין עליו.

שצט) תד"ה מי שיש לו אח וכו'.

וז"ל, וי"ל דאי מהתם הו"א כששניהם ממזרים אבל כשאחיו המת כשר אין אחיו ממזר זוקק אשתו עכ"ל. והנה לכאורה דבריהם צ"ע דהא בגמרא אמרינן דקמ"ל דלא ילפינן לענין זה אחוה אחוה מבני

יעקב, ואילו לפי תוס' הרי כבר ידעינן כן מהמשנה בדף כ' דהא אילו הוי ילפינן לענין זה אחוה אחוה מבני יעקב הוה לן למיפטר גם כששניהם ממזרים כיון שבני יעקב היו כשרים.

והנה תוס' להלן בסמוך בד"ה פשיטא וכו' הקשו למה לא אמרה הגמרא דס"ד שממזר אינו זוקק כי אינו נקרא בגדר אח כיון שאין לאביו קידושין באמו. ולכאורה גם על זה קשה כהנ"ל דהא כבר ידעינן מהמשנה הראשונה דלא אמרינן סברא זו, ואפילו אם איירי באופן ששניהם הם ממזרים אבל בכל זאת חזינן דלא בעינן שיהא לאביו קידושין באמו. ועיין בקרן אורה.

ת) תד"ה פשיטא.

וז"ל, וי"ל דהו"מ לשנויי הכי אלא דניחא לי' לשנויי דאיצטריך משום דהוה ילפינן אחוה אחוה מבני יעקב דמשום האי טעמא איצטריך בן אין לו עיין עליו דממזר פוטר מן היבום דלא נימא דנילף אחוה אחוה מבני יעקב דלא זקיק ומדלא זקיק מיפטר נמי לא פטר עכ"ל.

פי' דלהלן אמרינן שאי אפשר למעט ממי שאין לאביו אישות בה דאחותו מחייבי כריתות לא חשיבא אחותו, משום דדרשינן ממולדת חוץ דאפילו באופן שאומרים לאביך הוצא בכל זאת הרי זה מיקרי אחותו, וא"כ אם הס"ד לומר שאח ממזר אינו זוקק ליבום הוא משום שאין לאביו אישות באמו א"כ אכתי לא בעינן את הדרשה של בן אין לו עיין עליו לרבות בן ממזר כי לאחר דקמ"ל קרא דמולדת חוץ שאחות כזאת מיקרי אחות

טפי הו"ל לרש"י לפרש שלהחלו פירושו הוא שבניו שתוליד לו נפסלין (דאולי גם על זה שייך לומר "להחלו"). וע"ע ברמב"ן שם איך שפי" את הפשוטו של מקרא.

תג) התם לאפוקי קיימא.

פירש"י וז"ל, הלכך לא אשתו היא עכ"ל. הנה מלשונו משמע דחשבינן כאילו כבר גירשה. מיהו לא הבנתי דבר זה דעי' לעיל בדף י' ע"א בתד"ה לרבי יהודה נמי וכו' דמבואר שמן התורה מותר אפילו לקדשה וא"כ יוצא שליכא שום חיוב מן התורה לגרשה.

תד) מי שיש לו בן מ"מ וכו' לאתויי ממזר.

עי' במרדכי בס"י י"ב שהוכרח לפרש לפי דברי הרמב"ם שהביא שם דאירי המשנה באופן שהיו חבושין בבית האסורים, ועי' ביש"ש כאן שחולק עליו, ועי' בזה בתוס' רעק"א על משניות ובערל"נ כאן.

תה) ובנו הוא לכל דבר.

הנה לעיל הקשו על הא דתנן ואחיו הוא לכל דבר, למאי הלכתא, ותירצו ליורשו וליטמא לו. והקשה הרמב"ן למה לא פרכינן כן גם גבי בנו דהא את הדין של יורשו ומיטמא לו ידעינן כבר מהבבא של אח. ות"י הרמב"ן דידעה הש"ס שיש ליישב בפשיטות דאידי דתני גבי אח שאחיו הוא לכל דבר תני הכי גם גבי בן, א"נ דהו"א דמכיון שבעבירה נולד אין האב יוצא בזה ידי פרו ורבו וכן אין נוהג האיסור של שניות לעריות ואפילו הדינים

א"כ ממילא שגם בן ממזר קרוי בן דהא אם לא הי' נקרא בנו של אביו לא הי' שייך שתיחשב אחותו, וא"כ יוצא שאכתי אין כאן הו"א שמצריך שיהי' כתוב אין לו עיין עליו, ולכן אמרו שיש ס"ד מיוחד גבי יבום לומר שאינו זוקק משום דנילף אחוה אחוה מבני יעקב וזה הרי משמש גם כס"ד שבן כזה אינו פוטר כיון שאח כזה אינו זוקק, והפסוק היחידי לאפוקי מס"ד זו הוא רק קרא דאין לו עיין עליו, וא"כ יוצא דשפיר בעינן קרא דאין לו עיין עליו.

דף כ"ב ע"ב

תא) ואחיו הוא לכל דבר וכו' ליורשו וליטמא לו.

הנה בהמשך הגמרא מבואר שיש ס"ד לומר שלא יטמא לו, ולכן הוצרך התנא לאשמועינן שבכל זאת יש לו דין אח גם לענין דין זה, אבל להא דיורשו לא יהבינן שום ס"ד למימר שאינו יורשו, וצ"ע. שו"ר בחוסן ישועות כאן שנתעורר על זה עיי"ש.

תב) לא יטמא בעל בעמיו להחלו.

עי' ברש"י בחומש שפי' שלהחלו פירושו הוא שהיכא שנשא אשה שהוא מחולל בה מכהונתו, לא יטמא לה, והקשו דהא מהתורה אין הוא מתחלל אם נשא אשה שהיא פסולה לכהונה, ורק מדרבנן אין מניחין אותו לעבוד עד שיגרשנה, וא"כ

של ליורשו וליטמא לו הו"א שאינן נוהגין עכ"ד. והנה הא דכתב שהו"א שהדינים של ליורשו וליטמא לו אינן נוהגין בלשון של "אפילו", הרי זה משום שהרי זה חידוש יותר גדול לומר דס"ד שאינו יורשו ומיטמא לו, כי בשלמא לענין פרו ורבו י"ל שכיון שנולד בעבירה, סברא היא שאין האב פוטר את עצמו בזה, וכן משניות לעריות אין להביא ראי' מאחר שהם דינים דרבנן, וא"כ בדברים אלו פשיטא שיש ס"ד לומר שאינם נוהגים, ולכן כתב הרמב"ן שיש ס"ד ש"אפילו" הדינים של ליורשו וליטמא לו אינם נוהגים.

ועי' ברמב"ם בפיה"מ דמשמע שהוא מפרש באמת שהכוונה בובנו הוא לכל דבר היא לענין ליורשו וליטמא לו, וכן פי' הי"ש"ש כאן בסי' י'.

והנה בירושלמי איתא רב אבין בעי ובנו הוא לכל דבר אפילו לשני' ופרו ורבו, וכן פסק הרמ"א באה"ע שהוא יוצא ידי פרו ורבו, והקשה השיירי קרבן בירושלמי שם על הרמ"א דהא בהירושלמי הוי רק בגדר בעיא דלא איפשטא, וכתב הקרן אורה שיש להוכיח כדברי הרמ"א מהמשנה כאן דהיינו מהא דתנן ובנו הוא לכל דבר דהא בע"כ צ"ל שהכוונה היא לרבות לענין שהוא יוצא ידי פרו ורבו, דאל"כ ל"ל למיתני שהוא נחשב בנו לכל דבר, הא כבר ידעינן מהבבא של אח שהוא יורש ומיטמא*). מיהו לפי הרמב"ן אין כאן ראי' דהא י"ל דמאי דתנן ובנו הוא לכל דבר אינו לחידושא אלא אידי דתני הכי גבי אח תני

(* ועוד כתב דמצינו כמה מקומות בירושלמי ד"בעי" הוא לשון של בירור דברים ולא לשון

הכי גם גבי בן, א"נ דאתי לרבות את הדין של שניות בעריות, א"נ דאתי לאשמועינן דיורשו ומיטמא לו כי יש הו"א לומר שבבן ממזר אין נוהגים דינים אלו, ולכן קמ"ל התנא שהם שפיר נוהגים, אבל אכתי י"ל שאינו יוצא ידי פרו ורבו וכדחזינן מלשון הרמב"ן שחידוש גדול הוא לומר שהוא יוצא ידי פרו ורבו ושהרי זה חידוש יותר גדול מלומר שהוא יורשו ומיטמא לו, וקל יותר לומר שאינו יוצא ידי פרו ורבו, והרי אין ראי' מהמשנה במיוחד בנוגע להדין הזה של פרו ורבו.

תו) והאי בר תשובה הוא.

עי' ברש"י בד"ה עושה מעשה עמך שכתב וז"ל, והאי אביו לאו עושה מעשה עמך הוא שהרי בא על הערוה והוליד ממנה ממזר עכ"ל. ומשמע מלשונו דהא דחשיב אינו עושה מעשה עמך הרי זה דוקא משום שעבר על איסור חמור דעריות בצירוף מה שהוליד ממזר, וצ"ע למה חשיב רשע יותר כשהוליד ממזר מהיכא שלא הוליד ממזר.

ובסנהדרין דף פ"ה ע"א כתב רש"י שאינו עושה מעשה עמך הוא כשעבר על מיתת ב"ד.

מיהו המנ"ח במצוה מ"ח אות ב' צידד לומר שלעולם על כל עבירה מיקרי אינו עושה מעשה עמך כדמשמע בב"מ דף ס"ב ע"א, ורש"י כתב ערוה ומיתת ב"ד רק משום דבהכי איירי בסנהדרין שם ובסוגיא

בעיא עכ"ל. וגם הרמב"ן הביא מהירור' לאתויי פרו ורבו בדרך החלטי ולא שהוא ספק.

של יבום הוא משום שלא הניח עובד ה' במקומו (וע"י שאחיו מוליד מאשתו הרי זה כאילו הוא עצמו הוליד), א"כ יתכן דבעינן בן דוקא.

ב. הדרך שילפינן בת מלא ימחה.

הנה תוס' כאן כתבו שלומדים שבת פוטרת מיבום מלא ימחה שמו, דמ"לא ימחה שמו" משמע שפרשת יבום איירי באופן שרק ע"י היבום יתגלגל שלא יהי שמו מחוי, ושכלי היבום יהי שמו מחוי, ואילו אם יש לו בת הרי גם בלא היבום אין שמו מחוי. והנה דברי תוס' הם מחדשים משום שמנין להם דרשה זו. ובב"ב דף ק"ט ע"א כתבו ג"כ כדבריהם כאן וכתבו שכי האי גוונא דרשינן ביבמות, ולכאורה כוונתם היא להדרשה שבדף כ"ד. מיהו לקמן בדף כ"ד דרשינן דרשה אחרת מלא ימחה והיינו שממעטינן היכא שהבעל או היבם הם סריסי חמה משום שבכה"ג גם בחייו הי' שמו מחוי, וכן גם עכשיו יהי' שמו מחוי היכא שהיבם הוא סריס, וא"כ יוצא שהפסוק בא למעט היכא שיש כאן מצב של שמו מחוי והרי זה כולל בין היכא שהי' שמו מחוי בחייו ובין היכא ששמו יהי' מחוי גם לאחר היבום, וא"כ מנ"ל לעשות עוד דרשה ולמעט היכא שיש לו בת משום שבחייו לא הי' שמו מחוי, ובשלמא לפי הראשונים שמפרשים שבהפסוק של והי' הבכור וגו' נשאר עוד פשוטו של מקרא א"כ י"ל שגם דרשת תוס' היא בכלל הפשוטו של מקרא כי הפשוטו של מקרא היא שתכלית היבום היא כדי שמעתה לא יהי' שמו מחוי וא"כ שפיר שמעינן מזה דאיירי רק באופן שבלא

דהכא, והמנ"ח לא העתיק בתוך דברי רש"י את מה שכתב שהוליד ממזר.

ומתוס' כאן בד"ה כשעשה תשובה יוצא שעל כל מה שמנדין או מלקין מיקרי אינו עושה מעשה עמך, וכן העיר המנ"ח שם באות ג' בסד"ה ונוהגת וכו' שמדבריהם משמע שעל כל עבירה מיקרי שאינו עושה מעשה עמך. וע"ע בספרי על אבות באות צ"ה שביררתי יותר מתי נקרא אינו עושה מעשה עמך.

תז) תד"ה ובן אין לו.

א. למה בעינן ריבוי לבת.

הנה תוס' והראשונים כאן דנו מנין לנו שגם בת פוטרת את אמה מיבום כמו בן, והביא הרמב"ן בשם הבה"ג שהטעם דבעינן ילפותא לרבות בת הרי זה משום שגבי בן סורר ומורה חזינן דרשינן בן ולא בת ומש"ה גם ביבום היינו אומרים כן בלי ילפותא מיוחדת לבת.

מיהו הרמב"ם בפ"ז מהל' ממרים הי"א כתב שהטעם שדרשינן גבי בן סורר ומורה בן ולא בת הרי זה משום דבת לא ממשכה באכילה ושת"י כמו בן, ועי' בנושאי כלים שם בענין למה כתב כן הרמב"ם, אבל עכ"פ לפ"ז אכתי לא היינו ממעטים בת גבי יבום כמו שממעטים בבן סורר, כי גבי יבום לא שייכא סברא דהתם, וגבי יבום לכאורה אין סברא לומר דבעינן דוקא בן. ועיין באמת בדברי הרמב"ם בפ"א מהל' יבום ה"ג דיתכן דס"ל שבאמת לא בעינן ילפותא מיוחדת לבת. מיהו יש עוד לפלפל במה שכתבנו שאין סברא לומר שבעינן ביבום בן דוקא, כי לפי מה שכתבו כמה ראשונים (הובא באות ת"כ) שטעם המצוה

יבום יהי' שמו מחוי, אבל לפי תוס' בדף כ"ד שם שאין כאן שום פשוטו של מקרא (וכמו שנבאר באות ת"כ) אלא רק ריבויים ומיעוטים א"כ מנ"ל לדרוש גם למעוטי בת, ויש ליישב.

ג. מחלוקת ר"י ורשב"א אם אפשר ללמוד בן הבן בנחלות מיבום.

הנה מדברי הר"י בתוס' כאן מבואר שאילו היתה קיימת דרשה דקרא גבי יבום לומר שבן הבן פוטר מיבום, לא היינו צריכים דרשה גבי נחלות ללמד שהוא יורש את זקנו, רק דכיון שאין דרשה כזו גבי יבום מש"ה בעינן לרבות גבי נחלות בן הבן מאין לו עיין עליו, ומשמע להדיא מדברי תוס' דהשתא ילפינן יבום מנחלה לענין שבן הבן פוטר. מיהו תוס' בב"ב דף קט"ו כתבו דילפינן שבן הבן פוטר מיבום משום שגם ע"י בן הבן אין שמו מחוי א"נ מאין לו עיין עליו הכתוב גבי יבום משום דשקול הוא לממזר, וכן הביא הרמב"ן כאן בשם הבה"ג דהכי איתא בספרי דילפינן לי' מאין לו עיין עליו דפרשת יבום (בדפוסים המצויים אינו נמצא) וכ"כ רש"י בחומש. והרשב"א בתוס' בב"ב שם ביאר שבכל זאת שפיר בעינן לרבות בן הבן גם גבי נחלה ולא סגי ללמוד מיבום כי אכתי לא הוה ידעינן מיבום שבן הבן יורש ביחד עם הבן. ובדעת תוס' בסוגיין שנקטו ששפיר סגי למילף נחלות מיבום צ"ל שהם סוברים שכוונת הדרשה של אין לו עיין עליו היא לשוויו לבן הבן כמו החשיבות של בן,

וא"כ שפיר ידעינן מזה שהדין הוא שהוא יורש עם הבן*), אבל הרשב"א סובר שפירושו הוא רק שגם ע"י בן הבן הרי זה נקרא שנשאר להמת זרע וממלא מקום, כי גם הוא מתיחס להמת, אבל אין פירושו דהוי ממש כמו בן, ומש"ה שפיר בעינן לדרוש בנחלה שהוא יורש כמו בן, והרי זה מיתורא דקרא אבל לא מהמשמעות, וכהנ"ל דמהמשמעות של עיין עליו עדיין לא ידעינן שיש לו ממש את החשיבות של בן, וא"כ צ"ל שהדרשה גבי נחלות היא מיתורא דקרא כי קרא דאין לו גבי נחלות מיותר הוא מאחר שדרשינן כבר מאין לו דיבום דה"ה לבן הבן.

ד. הילפותא של בת, ובן הבן.

הנה תוס' כאן כתבו בחד פירושא דילפינן בת מלא ימחה, אבל ממזר א"א ללמוד משם כי ע"י ממזר אכתי מיקרי ששמו מחוי וכמש"כ תוס' בב"ב דף ק"ט ע"א. וכן צ"ל שגם ע"י בן הבן אכתי מיקרי ששמו הוא מחוי ולכן צריכים ללמוד בן הבן מנחלה, ועי' בנהור שרגא כאן שהקשה למה חשיב שמו מחוי כשיש לו בן הבן.

גם צידדו תוס' לומר דילפינן בת מאין לו עיין עליו כי שקולה היא לממזר אבל בן הבן אינו שקול לבת וממזר ומש"ה צריכים ללמדו מנחלות, וכ"כ התוס' הרא"ש שבן הבן אינו שקול לממזר (ובת). ומזה שתוס' לומדים בן הבן מנחלה דייק הקובץ שיעורים בב"ב אות של"ג

* ואע"פ שכתבו תוס' בחד פירושא שגם בת ילפינן מבן אין לו עיין עליו, והרי בפרשת נחלות חזינן שבת אינה יורשת בהדי בן, אבל בכל זאת

הרי זה רק משום דהכי כתוב שם בהדיא בפרשת נחלות, אבל בבן הבן אכתי הוה אמרינן שהוא יורש ביחד עם הבן, וצ"ע.

שהם סוברים שירושת בן הבן ע"י משמוש, הנלמד מקרא דאין לו עיין עליו, אינו משום שהבן יורש בקבר ומנחיל לבנו דידי' דהיינו בן הבן, אלא הרי זה ירושה ישירה מהזקן לבן הבן, דהא אם נאמר שהכוונה היא שהבן יורש בקבר ומנחיל לבן הבן א"כ אכתי לא חזינן משם שום יחס מיוחד בין בן הבן להזקן וא"כ מנ"ל ללמוד מזה שבן הבן פוטר מיבום שזהו בגלל יחס בינו לבין זקנו המת.

ה. דברי הרמב"ן והרשב"א.

ועיין ברמב"ן שכתב שא"א ללמוד בן הבן מנחלה כי י"ל שיבום שאני מנחלה ולענין יבום לא מהני בן הבן אע"פ שבן הבן יורש. ברם לא ביאר לנו הרמב"ן את כוונתו למה הו"א דיבום שאני עיי"ש.

גם כתב הרמב"ן שא"א ללמוד בת מבן אין לו עיין עליו (וכדברי הבה"ג שהביא שם) כי עיין עליו בא לרבות רק אופנים של בן כגון בן הבן או ממזר. ועוד כתב הרמב"ן שה"ה שא"א ללמוד בת מהפסוק של ולא ימחה כי א"כ ה"ה דנלמוד משם בן הבן ואילו הספרי שהביא שם לומד בן הבן מבן אין לו, וא"כ חזינן דלא דרשינן קרא דולא ימחה להכי (ומשמע שלעולם ס"ל דשפיר מיקרי ע"י בת ובן הבן שאין שמו מחוי רק שבכל זאת לא נתקבלה דרשה כזו).

וכתב הרמב"ן דילפינן בת בק"ו מבת הבן. והקשה הרשב"א על דרך זה דאיך אפשר ללמוד בת בק"ו מבת הבן, הלא נחלה תוכיח, דהא גבי נחלות בת הבן עדיפא היא מבת, שהרי היא יורשת קודם בת.

והנה לכאורה הי' אפשר ליישב דס"ל להרמב"ן שמה שבת הבן יורשת מהדרשה של ובן אין לו עיין עליו הרי זה בגדר ירושה בקבר ממש, דהיינו שהבן יורש בקבר ומנחיל לבת הבן, וא"כ אכתי לא חזינן משם שבת הבן עדיפא לגבי הזקן מבת, דהא מה שבת הבן יורשת אין זה ירושה מהזקן, אלא הרי זה ירושה מאבי' הבן.

מיהו זה אינו, דהא א"א לומר שהרמב"ן סובר שירושת בן הבן או בת הבן הרי זו ירושה מהבן שהוא בקבר, דהא כבר הבאנו שהרמב"ן עצמו חקר ללמוד שבן הבן פוטר מיבום מזה שהוא יורש והרי אם ירושת בן הבן היא ירושה בקבר מהבן א"כ א"א ללמוד מזה ליבום וכמו שהבאנו כבר מהקו"ש, ואע"פ שדחה הרמב"ן שא"א ללמוד יבום מנחלה אבל לא משמע שכוונתו היא לדברי הקו"ש עיי"ש.

ברם אכתי יש ליישב את דברי הרמב"ן ולומר דאע"ג דס"ל להרמב"ן שמה שלומדים גבי ירושה מבן אין לו עיין עליו שבן הבן או בת הבן יורשים הכוונה היא לירושה ישירה אבל בכל זאת י"ל שגדר הדבר הוא שהם עומדים במקום הבן לירש מן הזקן והרי הם יורשים מהזקן מכח הבן ולא בזכות עצמן, ושפיר רצה הרמב"ן ללמוד בן הבן ובת הבן גבי יבום מנחלה כי גם ביבום יש ללמוד שהם פוטרים את אמם מיבום מצד שהם עומדים במקום הבן, ושוב הסיק הרמב"ן דילפינן שבן הבן ובת הבן פוטרים מיבום מאין לו עיין עליו, ומעתה הרי הוא סובר שהם פוטרים בזכות עצמם ודלא כאין לו עיין עליו דירושה, ומכיון דס"ל לפי האמת שהם פוטרים

בזכות עצמם, מש"ה שפיר כתב שיש ללמוד בת בק"ו מבת הבן, ולא קשה קושיית הרשב"א שהקשה שגבי ירושה בת הבן קודמת לבת, כי מה שהיא קודמת אין זה בזכות עצמה אלא מפני שהיא מקבלת את זכותי אבי' הבן.

תח) בשעשה תשובה.

בהגהות נחלת צבי על יו"ד סי' ר"מ סעיף י"ח כתב שאם רק אמר ששב הרי אנו חוששין שמא עשה תשובה, וכן מבואר מדברי המנ"ח במצוה מ"ח בסד"ה ונוהגת. ומהערל"נ כאן על תד"ה בשעשה וכו' משמע דס"ל דחוששין שמא שב אפילו אם לא אמר כן.

ובעבירה של ממון בעינן גם שישב את הגזילה או הריבית, וכתב השט"מ בב"מ דף ס"ב ע"א בד"ה בשעשה וכו' בשם הרמ"ך שאפילו אם אמר שבדעתו להשיב לא סגי בזה אלא בעינן שכבר החזיר זוזי אחריו של ריבית ומזדהר דלא לשקול ריבית, ושמעו ג"כ שהוא רוצה להחזיר פירות אלו שלקח בריבית (רק שלא הספיק עד שמת). מיהו החלקת מחוקק בסי' ל"ח סקמ"ד כתב שכיון שהסכים בדעתו להשיב הרי הוא נקרא צדיק גמור אפילו אם הגזילה היא עוד בידו, ולא הזכיר דבעינן שכבר החזיר פעם אחרת, ועיין בקובץ הערות בסוף סי' כ' שנקט שצריכים שיחזיר ממש (חוץ מהיכא שנאנס דאז הרי הוא

שפיר מיקרי עושה מעשה עמך וגם כשר לעדות).

והנה גבי עדות לא מיתכשר אא"כ חזינן שאינו מלוה שוב בריבית אפילו לנכרי. ובכתב יד אחד של ספר יראים בסי' רכ"ב איתא הכי גם לגבי כיבוד אב לענין להחשב עושה מעשה עמך (הובא בהגהות תועפות ראם על ספר יראים שם באות ה' עיי"ש).

תט) תד"ה בשעשה תשובה.

הנה שיטת תוס' כאן היא שבלא עשה תשובה מותר להיות שליח ב"ד לקללו ולהכותו. מיהו שיטת הרי"ף כאן היא שגם בלא עשה תשובה הרי זה אסור והעמיד ההיא דמס' סנהדרין שהביאו תוס' אפילו בלא עשה תשובה, ואע"פ שהוא פטור ממיתת ב"ד אבל בכל זאת הרי זה אסור. וגם הטור ביו"ד סי' רמ"א סובר כהרי"ף, דאע"פ שהוא פטור מכיבוד אב לעיל שם בסי' ר"מ אבל בכל זאת הרי הוא סובר כהרי"ף שאסור לו להכותו ולבזותו*). ושיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א היא לקצה האחר משיטת תוס' והיינו שחייב אפילו לכבד את אביו רשע. ועתה נבאר יותר את ג' השיטות הנ"ל.

א. שיטת תוס'.

כבר הבאנו ששיטת תוס' היא שבלא עשה אביו תשובה מותר להיות שליח ב"ד לקללו ולהכותו. וכן סובר החידושי הר"ן

להכותו ולקללו וא"כ בע"כ צ"ל שגם הטור מודה לענין הכאה ובזיון שאיסורא מיהא איכא וכמש"כ הט"ז עצמו בדרכו השני וכן הש"ך שם בסק"כ.

(* והט"ז בסי' ר"מ סקי"ז בדרכו הראשון נקט שהטור מתיר אפילו להכותו, ודבריו תמוהין מדברי הטור בסי' רמ"א שהבאתי בפנים דאסור

בסנהדרין דף פ"ה, וכן הריטב"א במכות דף י"ב ע"א בד"ה ותסברא, וגם תוס' בקידושין דף ל"ב ע"א בד"ה רב יהודה וכו' סוברים דמותר להכלימו, ומוכח מדברי תוס' שם דמותר אפילו אם אינו שליח ב"ד (ועי' בלשון החידושי הר"ן בסנהדרין שם שכתב "הכל מותר"). מיהו עי' בב"ח בהגהותיו על האלפס בפרק הנחנקים, ובדבריו על הטור ביו"ד סי' רמ"א, דס"ל בדעת רבינו ירוחם דאסור מיהא מדרבנן כשאינו שליח ב"ד. ועי' בספר חסידים בסי' תקפ"ד.

ב. שיטת הרי"ף.

כבר הבאנו ששיטת הרי"ף היא שגם בלא עשה תשובה אסור לו להכותו ולקללו, והעמיד הרי"ף להיא דסנהדרין שהביאו תוס' אפילו בלא עשה תשובה, ואע"פ שהוא פטור ממיתת ב"ד אבל בכל זאת הרי זה אסור. וכן סובר הטור ביו"ד סי' רמ"א דאע"פ שהוא פטור מכיבוד אב וכשיטתו בסי' ר"מ, וכן אין הוא חייב מיתה על מכתו וקללתו, אבל בכל זאת אסור לו להכותו ולקללו, וכן לצערו ולבזותו. ועיין בב"ח שם שצידד לומר דהוי רק איסור דרבנן (וכתב גם שאפילו אם עשה תשובה הרי זה רק איסור דרבנן היכא שהוא עושה בתורת שליח ב"ד. וע"ע בזה בשלטי הגיבורים בפרק הנחנקים קרוב לסוף דבריו).

וכתב הב"ח בסי' ר"מ בד"ה וכתב הרמב"ם וכו' שלפי הטור הרי הוא פטור גם על מילי דמורא שהדרך לעבור עליהם הוא בשוא"ת כמו שהוא פטור ממילי דכבוד וז"ל, ולדידי' (להטור) צ"ל דדוקא

להלקותו ולקללו אסור אבל מותר לו למנוע עצמו מכבודו ומוראו בשב ואל תעשה ואפילו מדרבנן אין כאן איסור עכ"ל, ומשמע מדבריו שאסור לו לבטל את מוראו בקום ועשה כגון לישב במקומו, ומה שכתב הב"ח דמותר לו לבטל את מוראו בשוא"ת כוונתו היא דמותר לו לא לקיים את ציוויו, דיי"א שגם לקיים את ציוויו הרי זה בכלל מורא וכמו שהבאנו לעיל באות קי"ט.

והנה הסמ"ג (הובא בפ"ו מהל' ממרים בהגהות מיימוניות אות ז'), והיראים בסי' רכ"ב, והיש"ש בקידושין פ"א סי' ס"ח, כתבו דפטור הוא על מילי דמורא (אע"פ שהם סוברים שאסור לו להכותו, עי' בחיבוריהם ואכמ"ל), ולפי הב"ח צ"ל שכוונתם היא רק למילי דמורא שהם בשוא"ת, ודוחק.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות כ"א, וכן הספר חרדים בפ"א ממצות התלויות בלב ואפשר לקיימם כל יום באות ל"ה, סוברים שאם הוא עובר על מילי דמורא הרי זה נקרא גם שהוא מקלה ומבזה את אביו והרי הוא עובר בארור מקלה אביו ואמו, וא"כ לפי דבריהם צריך לצאת שהרי הוא חייב כלפי אביו רשע בכל מילי דמורא ולא רק בדברי מורא שהדרך לעבור עליהם הוא בקו"ע אלא גם במילי דמורא שהדרך לעבור עליהם הוא בדרך שוא"ת כי אם יעבור הרי הוא נקרא מקלה ומבזה דאסור גם לפי הטור. מיהו יש לדחות דמודים רבינו יונה והחרדים שרק על מילי דמורא שעובר עליהם בקו"ע הרי הוא נחשב מקלה ומבזה אבל אינו נחשב מקלה ומבזה כשהוא עובר על מילי

דמורא בדרך שוא"ת, ועי' בלשון החרדים שם.

והנה יש להעיר על שיטת הרי"ף שגם בלא עשה תשובה אסור לו להכות ולקללו (ורק חיוב מיתה ליכא) דלפי שיטתו למה תנן בהמשנה שהוא חייב על מכתו וקללתו באופן שצריכים לאוקמה באופן שעשה אביו תשובה ולמה לא תנן שאסור לו להכות ולקללו ומתוקמא אפילו בלא עשה תשובה. ולפי הב"ח שציידד לומר דהוי רק איסור דרבנן לק"מ משום שי"ל שרצה התנא לאשמועין דין דאורייתא.

ג. שיטת הרמב"ם.

והנה כבר הבאנו ששיטת הרמב"ם היא לקצה האחר משיטת תוס' כאן, והיינו שהרי הוא חייב אפילו לכבד את אביו רשע, והערוך השולחן בסי' ר"מ כתב דהיינו רק אם אביו עובר לתיאבון אבל אם הוא "עובר להכעיס כמו המינים והאפיקורסין", אז גם הרמב"ם מודה שאין עליו שום חיוב לכבדו. מיהו אין דינו של הערוה"ש דבר מוסכם דעיין בברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"א סעיף ד' שהביא כעין דברי הערוה"ש בשם בעל האור החיים הקדוש וכתב החיד"א להוכיח שאינו דבר מוכרח.

והפ"י בב"ק דף צ"ד ע"ב כתב שגם הרמב"ם מודה שבאותו ענין שאביו הוא רשע אין הבן צריך לכבדו, וכתב כן כדי ליישב ההיא דב"ק שם כדי שלא יקשה על דעת הרמב"ם, ועי' ביתר דברי הפ"י שם.

והב"ח בדבריו על הטור כתב שהרמב"ם מחייב מהתורה לכבד את אביו רשע, אבל המהר"ם שיק במצוה ל"ג וכן החיד"א בפתח עינים על ב"ק דף צ"ד ע"ב כתבו שהרמב"ם מחייב רק מדרבנן ושלאחר מיתת אביו רשע לא חייבוהו רבנן. וגם הם כתבו כן כדי ליישב ההיא דב"ק שם. ועי' בתפא"י על משניות קידושין פ"א אות נ"ד שכתב שכל עיקר החיוב כיבוד ומורא אב לאחר מיתה הרי זה רק מדרבנן וא"כ גם לפי דבריו י"ל שברשע לא חייבו רבנן לאחר מיתה. מיהו מרש"י בסנהדרין דף מ"ז ע"א גבי חזקיהו גירר עצמות אביו מוכח שגם לאחר מיתה הוי כבוד אביו מהתורה.

וגם הלח"מ בהל' ממרים על דברי הרמב"ם שם כתב שלאחר מיתה הרי הוא פטור אבל הלח"מ לא כתב טעם לזה. וגם הרדב"ז שם כתב שלאחר מיתה מיפטר גם לפי הרמב"ם וכתב דהיינו משום שהטעם למה הרמב"ם מחייבו לכבד את אביו רשע הרי זה משום חשש שמא ישוב ואז "לא תזכרנה הראשונות ונמצא הבן עבר למפרע" על כיבוד אב ומש"ה כשמת אביו ברשעו הרי הוא פטור [עיי"ש בסוף דבריו]*).

והנה גם לפי הרמב"ם יש לעיין למה תנן בתוך המשנה שהוא חייב על מכתו וקללתו ולא תנן שהוא חייב לכבדו ומתוקמא גם בלא עשה תשובה.

למה הוא מחייב לכבד את אביו רשע הרי זה משום מראית עין וחילול השם כי אין הכל יודעים שאביו הוא רשע. ועיין עוד בספר חסידים אות תקפ"ד שהזכיר סברא זו.

(* ובעל כרתי ופלתי כתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום דחיישין שמא באמת כבר שב. והיערות דבש בסוף חלק ב', והשושנת אברהם באהל לאה פר' לך לך, כתבו שטעמו של הרמב"ם

ולהסוברים שהרמב"ם מחייב רק מדרבנן לק"מ כי י"ל שהתנא רצה לאשמועינן דין דאורייתא.

ת) הבא על אחותו.

א. הנה רש"י כאן מפרש שהפסוק של אחותך בת אביך או בת אמך איירי בין מן האונסין ובין מן הנישואין אבל רק מצד אחד, ואילו הפסוק של ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא איירי אפילו כשהם אח ואחות משני הצדדים דהיינו שאשת אביו היא גם אמו, אבל איירי רק מן הנישואין, ולכן בעינן קרא דאחותך היא כדי לרבות אחותו משני הצדדים מן האונסין. מיהו צ"ע דנהי שמהפסוק של ערות בת אשת אביך משתמע שהבת נולדה מן הנישואין אבל אכתי יתכן להיות שהוא עצמו נולד מן האונסין וכגון שאנס אביו אשה ונולד הוא, ואח"כ נשא אביו את אותה אשה ונולדה אחותו, א"נ איפכא שבתחילה נולדה אחותו מן הנישואין ואח"כ גירש אביו את אשתו ושוב אנסה ונולד הוא מן האונס, וא"כ יוצא שגם אונסין הוא בכלל הפסוק של ערות בת אשת אביך. וצ"ל שהכוונה היא שהפסוק של ערות בת אשת אביך וגו' איירי באופן שלכה"פ האחות נולדה מן הנישואין, ולכן בעינן את הפסוק של אחותך בת אביך וגו' כדי לרבות אפילו כששניהם נולדו מן האונסין וצ"ע.

ב. והנה נראה דהא דידע רש"י לומר שהפסוק של ערות בת אשת אביך וגו'

משתמע גם כשהיא אחותו גם מן האם (רק שא"א ללמוד אונסין מן הנישואין) הרי זה מהא דאמרינן בגמרא ורבי יוסי ברי"א כ"כ לכתבי' רחמנא לאחותך היא באידך קרא גבי אונסין, דמזה חזינן שבהציוור של נישואין לא בעינן קרא לרבות היכא שהיא אחותו משני הצדדים.

ג. והנה מעתה יש לעיין למה א"א ללמוד את הציוור של אונסין מהציוור של נישואין, דבשלמא הא דא"א ללמוד אחותו משני הצדדים מאחותו מצד אחד הרי זה משום שהציוור של אחותו משני צדדים חשיב סוג קורבה אחרת של אחות, כלומר שאחותו משני צדדים אינה רק בגדר ב' קורבות של אחותו שנזדמנו יחד, אלא הרי היא סוג חדש של אחות, ואע"פ שיש ק"ו לאסור את הסוג החמור הזה של אחותו אבל הרי אין מזהירין ועונשין מן הדין, וכבר הבאנו סברא זו לעיל באות כ"ד עיי"ש, אבל אכתי למה אי אפשר ללמוד אונסין מן הנישואין הלא אחותו מאנוסת אביו אינה סוג אחר של אחות מאחותו מנשואת אביו, אלא בשני הציוורים הרי היא ממש אותו סוג של אחות, ולא בעינן אפילו למדת בנין אב אלא הרי זה ציוור אחד ממש של אחותו, ומה שכאן אביו נשוי לאמם וכאן אין הוא נשוי לאמם הרי זה דבר צדדי בעלמא שאינו אפילו בגדר פירכא. ועוד דהרי חזינן להדיא בגמרא שאחותו מן הנישואין שפיר אפשר ללמוד מאחותו מן האונסין שהרי הכי פרכינן בתחילת הסוגיא למה בעינן קרא דערות בת אשת אביך*), וא"כ כיון

חשיב באמת חומרא ומש"ה מכיון דכתיב גבי

(* וא"א לומר שהקשו כן משום שנישואין

שאפשר ללמוד נישואין מן האונסין למה
אי אפשר ללמוד אונסין מן הנישואין.

אמנם נראה דלק"מ, והיינו משום שמאי
דאמרינן בגמ' דבעינן אחותך היא כדי
לרבות אחותו משני צדדים מן האונסין הרי
זה אזיל לפי רבנן שסוברים שכוונת הפסוק
של ערות בת אשת אביך מולדת אביך אינה
לאסור מחמת השם של אחות, אלא כוונת
הפסוק היא לחדש שם חדש של בת אשת
אביך בזמן שהיא מולדת אביך, וא"כ נהי
דמשמעות הפסוק היא גם להיכא שהם
אחים ואחות גם מצד האם אבל הרי דבר
זה אין לו שום שייכות עם השם של
האיסור שהרי השם של האיסור אינו
"אחותו" אלא השם של האיסור הוא בת
אשת אביך מולדת אביך, ומה שיש ביניהם
צד נוסף של אחוה מן האם הרי זה דבר
צדדי שאין לו שום קשר עם האיסור, וא"כ
אכתי א"א ללמוד מזה לאונסין שהרי התם
השם של האיסור הוא "אחותו", וא"כ
אכתי לא חזינן שהתורה אסרה גם אחות
כזו שהיא אחותו משני הצדדים, אבל
בתחילת הסוגיא שפיר אמרינן שמכיון
שאסרה התורה אחותו מן האונסין ה"ה
שיש ללמוד מזה גם לאחותו מן הנישואין
שהרי מצד השם של אחותו אין שום נפ"מ
בין אונסין לנישואין ואין זה אפילו בגדר
פירכא.

ד. מיהו אכתי יש לעיין בזה, דהנה
בהמשך הסוגיא מבואר שר"י בר"י אינו
סובר כרבנן כי קשה לו על דבריהם דא"כ

אונסין כ"ש לנישואין, דזה אינו, דהא אין עונשין
מן הדין, ועוד די"ל דמילתא דאתי בק"ו טרח

ליכתבי רחמנא לאחותך היא בקרא
דאונסין ומהא דכתבי בקרא דנישואין
חזינן שכוונת התורה היא לומר שמשום
אחותך אתה מחייבו ואי אתה מחייבו
משום בת אשת אביך, ופירש הרשב"א, וכן
משמע מרש"י ע"י היטב בלשונו, שלעולם
ר"י בר"י מודה שכוונת הפסוק של אחותך
היא הרי היא לרבות אחותו משני הצדדים
בהציוור של אונסין, רק דס"ל דהא דכתיב
שלא במקומו הרי זה כדי שנדרוש שמשום
אחותו אתה מחייבו וכו'. ולפי הנ"ל צ"ע,
שהרי ר"י בר"י סובר שכוונת התורה
בהפסוק של ערות בת אשת אביך וגו' היא
ג"כ להשם של אחותך (מן הנישואין),
וא"כ מכיון דמשתמע מאותו פסוק גם
אחותו משני הצדדים, א"כ תו למה לי קרא
יתירא בשביל הציוור של אונסין, דהא
בנוגע להשם של אחותך הרי החילוק בין
נישואין לאונסין אינו לא מעלה ולא מוריד,
והרי זה דבר צדדי בעלמא שאין לו שום
ערך, וכבר הוכחנו כן מתחילת הסוגיא
שהרי אם שפיר יש לו ערך איך רצו ללמוד
בתחילת הסוגיא נישואין מאונסין.

דף כ"ג ע"א

**(תיא) נפקא מהאשה וילדי'
תהי' לאדוני'.**

צע"ק דהא מהפסוק הזה משתמע רק
שלבניו מן השפחה יש דין של עבד כנעני
אבל אכתי לא משתמע להדיא שאין הם

וכתב לה קרא, וא"כ בע"כ שמתחילת הסוגיא
שם חזינן שנישואין ואונסין אינו משנה כלל.

נקראים בניו. מיהו י"ל דמאחר שיש להם דין עבד כנעני א"כ מעתה הרי הם נכללים בהדין של עבד אין לו חייס אע"פ שהאב הוא ישראל.

מיהו אכתי צ"ע על הדרשה של כי יסיר את בנך דפירש"י וז"ל, אבל אבתו לא תקח לבנך לא קמהדר ולא קרינן ב' כי תסיר בת העובד כוכבים את בנך שתלד מאחרי אלמא בנך מן העובד כוכבים שילדה לו בתך קרוי בנך ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך עכ"ל. ולכאורה צ"ע דאולי הכוונה היא רק שהתורה לא הקפידה אם אמו העובדת כוכבים תסיר אותו מאחרי ה' כי יש לו דין של גוי אבל מנ"ל לדרוש שאינו נקרא בכלל בגדר בנך. וי"ל דזה נחשב להנחה פשוטה שאם הבן נחשב מעם אחר שוב אי אפשר שיהי' נחשב בנו, כי בהמושג של קורבה יש תנאי מוקדם ושניהם יהיו ישראלים.

גם י"ל שבאמת גם אם בנו מעובדת כוכבים יהי' נחשב גוי הרי אכתי יש קפידא בזה שאמו תסירנו מאחרי ה' שהרי אמו תדיחנו לעבור על האיסור ע"ז של בני נח, וא"כ בע"כ צ"ל שהטעם שהתורה לא אמרה כי תסיר וגו' אינו משום שאין על זה קפידא מאחר שיהי' לו דין של גוי, אלא הטעם שהתורה לא אמרה כן הוא משום שעל זה לא שייך לומר "בנך" כמו ששייך בהציוור של כי יסיר.

תיב) כי יסיר לרבות כל המסירים, הניחא לרבי שמעון דדריש טעמא דקרא.

ופירש"י שלדידי' הפסוק של כי יסיר

הוא מיותר כי גם בלא הפסוק היינו יודעים את הטעמא דקרא. ולכאורה צ"ע דהא בעינן קרא דכי יסיר כדי לדרוש שבנו מעובדת כוכבים הוא כמותה, דהא כן דרשינן מהא דכתיב כי יסיר ולא כתיב כי תסיר, וא"כ אכתי מנ"ל לדרוש לרבות את כל המסירים.

שו"ר שכבר נתקשה בזה הפ"י בקידושין דף ס"ח ע"ב בדבריו על רש"י ד"ה בנך מישראלית, ועיי"ש שדייק מלשון רש"י שם שא"א לומר שהפסוק של כי יסיר בא רק בשביל הדיוק של כי יסיר ולא כי תסיר כי אילו רצתה התורה להשמיענו רק דבר זה שוולדה כמותה א"כ היתה התורה מגלה לנו דבר זה בדרך יותר מפורש, רק דמאחר שכתבה התורה את הפסוק הנ"ל לצורך אחר, דהיינו כדי לרבות את כל המסירים, א"כ מעתה סמכה התורה על זה שממילא משתמע מיני' גם שבנך מעובדת כוכבים אינו קרוי בנך, ולכן שפיר יוצא שיש לרבות מכי יסיר את כל המסירים, עכ"ד עם מה שנלענ"ד שצ"ל בכונתו.

תיג) תד"ה ור"י בר"י חד בשפחה וחד בעובדת כוכבים.

וז"ל, וא"ת ול"ל קרא דהאשה וילדי' דמבת אשת אביך נפקי תרוייהו דאין אישות לאביך, וי"ל דהוה מוקמינן קרא במסתבר טפי ואידך הוה מרבינן ממולדת חוץ וכו' כי היכי דמרבינן מיני' חייבי כריתות עכ"ל. פי' דהוה מוקמינן קרא דבת אשת אביך רק בעכו"ם משום דטעמא דלא שייך במצות מסתבר טפי כמש"כ תוס' להלן בד"ה ואי וכו'.

מת ולו אח אחד חולץ (תטו) לשניהן (בענין מה דינו אם כנס).

עיינ בני שהעיר למה לא תנן כאן שאם חלץ לאחת ושוב כנס את השני לא יוציא דוגמת הסיפא דקתני שם דין של אין מוציאין, ותי' הנ"י דהיינו משום שבכה"ג בודאי הדין הוא שיוציא דהא אם אין היא יבמתו א"כ גם עכשיו הרי יש כאן איסור של אחות חלוצתו משא"כ בהסיפא שעשה אחיו מעשה.

והנה הפוסקים חקרו מה יהי בהרישא בציוור שכנס את אחת מהן בלי לחלוץ להשני, וכן בציוור שכנס אחת מהן תחילה ושוב חלץ להשני, האם בהני גווני הרי הוא חייב להוציא, והב"ח בריש סי' קע"ו כתב דהיכא שכנס אחת מהן ושוב חלץ להשני אינו חייב להוציא את זו שכנס, והיינו משום דכיון שחלץ להשני, א"כ אין על אחותה איסור של אחות זקוקתו, וכן אין כאן משום אחות חלוצתו. ובתחילה נביא את הטעם שכתב למה אין כאן משום אחות זקוקתו, דעיי"ש שכתב דהיינו משום שהחליצה מפקעת את הזיקה למפרע, לא רק משאר האחין וכמש"כ רש"י בד"ה אין מוציאין, אלא הרי היא מפקעת את הזיקה למפרע גם מהחולץ ואיגלאי מילתא שלא היתה זקוקה לו (ואע"פ שאם מתה היבמה הרי הוא עודנו אסור בקרובותי' למ"ד יש זיקה וכדאמרינן בדף י"ז ע"ב ולא אמרינן שע"י מיתת היבמה איגלאי למפרע שלא היתה זקוקה לו, אבל לאחר חליצה שפיר אמרינן כן), וכבר הבאנו את דברי הב"ח לעיל באות ש"ט ודננו באריכות בדברי רש"י כאן שחליצה מפקעת את הזיקה

והנה יש לעיין בדבריהם דמכיון דיש מיעוט של בת אשת אביך ויש ריבוי של מולדת חוץ א"כ מהיכא תיתי לומר שממעטינן רק את המסתבר טפי ואת כל היתר מרבינן ממולדת חוץ, הלא י"ל גם איפכא, והיינו שמרבינן ממולדת חוץ רק את המסתבר טפי דהיינו חייבי כריתות שישנן במצות ויש להן חייס וקידושין תופסין בהן לאחרני, ואת כל היתר ממעטינן מבת אשת אביך. ולכאורה הי' אפשר לומר שאה"נ, הרי זה ספק איך לדרוש, ולכן מכיון שיש גם צד לומר שצריכים למעט רק את המסתבר טפי, לכן בעינן קרא דהאשה וילדי' למעט גם בת שפחה. מיהו מתוס' לא משמע שמספק אתו עלה, אלא משמע שבתורת ודאי הוה ממעטינן רק את המסתבר טפי, ודבר זה לכאורה צ"ב וכהנ"ל.

דף כ"ג ע"ב

תיד) מי שקידש אחת משתי אחיות וכו'.

א. עיינ לעיל באות ש"ג בענין מה שיש לדייק מהמשנה כאן בענין אם קידושין ונישואין מפקיעין זיקה.

ב. רש"י כאן פי' שאסור לו להאח ליבם כי אולי הרי הוא פוגע באחות זקוקתו, ועי' במה שכתבנו בזה לעיל באות ש"ז.

ג. רש"י כאן בד"ה אין מוציאין כתב שחליצה מפקעת את הזיקה משאר האחין למפרע, ולעיל באות ש"ט סק"ב וסק"ה הארכתו בדבריו ובדברי הרש"ש כאן.

למפרע משאר האחין, וכן בדברי הב"ח הנ"ל שהיא מפקעת את הזיקה למפרע אפילו מהחולץ.

והנה יש ראשונים שסוברים שאפילו אם נאמר שהיכא שקידש היבם את אחותה של היבמה אין זה מפקיע את הזיקה מהיבמה, אבל נישואין שפיר מפקיעין זיקה (עי' בתוס' לעיל בדף י"ח ע"ב בד"ה שומרת). ולכאורה חזינן שהב"ח אזיל שנישואין אינן מפקיעין זיקה, שהרי הכא לכאורה איירי שגם קידשה והעמיד חופה לפני הביאה, דאל"כ הרי יש חשש שמא אין היא יבמתו וביאתו אסורה, וא"כ לכאורה איירי באופן שהוא עושה חופה, וא"כ לפי הסוברים שנישואין מפקיעין זיקה, שוב אין כאן איסור של אחות זקוקתו שהרי נישואין מפקיעין זיקה, וא"כ מהא דלא כתב הב"ח טעם זה חזינן דאזיל שאין נישואין מפקיעין זיקה (ועי' באמת בחוסן ישועות על דף כ"ד ע"א שהוכיח מהא דלא קתני באח אחד שאם כנס אין מוציאין, דאין נישואין מפקיעין זיקה).

ברם מתוס' ד"ה קדמו וכו' מבואר דאיירי שפיר באופן שבא עלי' באיסור, וא"כ נצטרך להעמיד באופן שלא עשה חופה קודם, אשר לפ"ז שפיר הוצרך הב"ח להא שהחליצה של אח"כ מפקעת את הזיקה למפרע (מיהו אכתי י"ל דאיירי לכה"פ באופן שעשה חופה לאחר שבעל כדי שלא יהיו כל ביאותיו כל ימי חייו בספק ביאות זנות, וכן סוברים הערל"ג והק"נ הובא באות תי"ח).

והנה הב"ח בתחילת דבריו ביאר למה אין כאן איסור של אחות חלוצתו, דהא לאחר שכנס את הראשונה הרי חלץ

להשני, וא"כ קשה דמעתה יש על הראשונה ספק איסור של אחות חלוצתו. ותי' הב"ח שמכיון שכנס את הראשונה לפני החליצה של השני, שוב לא אסרינן לה אח"כ משום אחות חלוצתו, והוכיח כן מרש"י ד"ה חולץ לשתייהן שכתב וז"ל, דלא ידע איזו היא יבמתו, ומיחלץ חדא ויבומי חדא לא, דאחות חלוצתו אסורה לו מדרבנן בחיי', ויבומי ברישא נמי לא דדלמא לא זו היא יבמתו וקפגע באחות זקוקתו דהויא כאשתו עכ"ל. וכנראה הי' קשה לו להב"ח למה לא כתב רש"י גם על הציור של יבומי ברישא את הטעם של אחות חלוצתו כיון ששוב חלץ להשני.

מיהו לא הבנתי ראי' זו דהא רש"י בא ליתן טעם למה הביאה הראשונה אסורה בשעתה, ועל זה שייך לומר רק משום אחות זקוקתו אבל אכתי י"ל שאה"נ אח"כ שפיר יש כאן איסור של אחות חלוצתו. עוד כתב הב"ח שמדברי הנ"ל הנ"ל משמע ג"כ דס"ל כדבריו שם שבהרישא של המשנה אם כנס תחילה לא יוציא, דהא לא כתב הנ"ל שבכה"ג הדין הוא שיוציא כמו שכתב על היכא שחלץ תחילה לאחת מהן ושוב כנס את השני. וביאר הב"ח דהא דלא תני בהמשנה שאם קדם וכנס הדין הוא שלא יוציא (כמו דתני בהסיפא הדין של לא יוציא), הרי זה משום דכיון שבהרישא יש ציור דשפיר יוציא דהיינו היכא שקדם וחלץ לאחת תחילה ושוב כנס את השני דבכה"ג שפיר יוציא וכמש"כ הנ"ל, מש"ה לא קתני בהרישא שאם קדם וכנס לא יוציא כיון שאין הדין כן בכל הציורים, אלא רק היכא שקדם וכנס, וזה הרי אפשר ללמוד מהסיפא דקתני שאם

קדמו וכנסו אין מוציאין, דמזה יש ללמוד שגם בהרישא היכא דליכא עכשיו ספק איסור של אחות זקוקתו או אחות חלוצתו הדין הוא שלא יוציא (ובהסיפא מכיון שיש שני אחים וכל אחד עושה מעשה באחת מהן א"כ ליכא שום ציור של יוציא).

והנה הבית שמואל בריש סי' קע"ו כתב דרך אחרת מהב"ח בכל זה, דעיי"ש שכתב בתוך דבריו שהצד לומר בהרישא שאם כנס תחילה לאחת מהן לא יוציא הרי זה משום שכבר כנס, ומשמע שכוננתו היא משום שנישואין מפקיעין זיקה. ושוב הוכיח מהנ"י שהדין הוא ששפיר יוציא (ודלא כהבנת הב"ח בשיטת הנ"י), והיינו משום שאל"כ אכתי קשה דליתני בהרישא שאם קדם וכנס תחילה לא יוציא, ובע"כ צ"ל דשפיר יוציא (והבית שמואל שם אזיל דאיירי באופן שלא העמיד חופה לפני שבעל אלא בא עלי' בספק איסור של אחות זקוקתו עיי"ש).

והנה הרש"ש לעיל בדף י"ח ע"ב הביא את דברי התיו"ט על המשנה בדף מ"א שדייק מרש"י כאן בד"ה אין מוציאין שהוא סובר שאפילו נישואין אין מפקיעין זיקה שהרי רש"י בד"ה אין מוציאין כתב דהיכא שיש לו שני אחים הטעם למה אם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם הרי זה משום שהיבום של האח שהשיג באמת את היבמה מהני להפקיע מהאח השני את הזיקה למפרע ושוב אין על השני איסור של אחות זקוקתו, והקשה התיו"ט למה לא פירש"י משום שעצם הנישואין שעושה האח שהשיג את אחות היבמה מהני

להפקיע ממנו את זיקת היבמה, והוכיח מזה התיו"ט דס"ל לרש"י שאין נישואין מפקיעין זיקה. וכתב הרש"ש שבאמת כהוכחת התיו"ט מרש"י יש להוכיח מעצם המשנה וכהנ"ל דלמה לא קתני בהרישא שאם קדם וכנס לא יוציא לפי הדעה שנישואין מפקיעין זיקה וכמו שהערנו כבר, דהא לדעה זו יוצא שלאחר שכנס אין כאן איסור של אחות זקוקתו, ורצה הרש"ש לומר שגם הסוברים שנישואין מפקיעין זיקה הרי הם סוברים כן רק היכא שיש כאן אח אחר שיכול ליבם את היבמה, אבל היכא שאין כאן אלא הוא אז אין הנישואין שהוא עושה באחותה מפקיעין את האיסור של זיקה, וכתב להוכיח כן מלקמן במכילתין עיי"ש, אבל עכ"פ סברת הדבר צ"ע (ובאמת כל עיקר החילוק שקידושין אין מפקיעין זיקה משא"כ נישואין דשפיר מפקיעין זיקה צריכה הסבר וכמו שהעירו הראשונים).

ועוד רמז הרש"ש בקצרה לדחות את ראיית התיו"ט ואת הראי' מהרישא משום שיש לומר שרק היכא שבא אחיו ועשה אח"כ מעשה בהשני, רק אז אמרינן שאם קדם וכנס לפני זה לא יוציא כי המעשה של אחיו מפקיע את הזיקה מהכונס למפרע כמש"כ רש"י בד"ה אין מוציאין, וכיון דאיגלאי שלא עשה שום איסור, לכן לא קנסו אותו להוציא, אבל היכא שהוא עצמו הפקיע את הזיקה ע"י שנשא את אחותה הרי הזיקה נפקעת רק מכאן ולהבא ע"י שהיבמה נעשית מעתה אחות אשתו אבל אין הזיקה נפקעת למפרע*) וא"כ אכתי

ממנו את הזיקה למפרע אבל מה שהוא נושא

(* ונראה שאפילו לפי הב"ח שחליצתו מפקעת

נשאר שבשעה שכנסה בא עלי' באיסור של אחות זקוקתו, ואפילו אם איירי באופן שעשה חופה לפני ביאתו אבל בכל זאת מכיון שאין הזיקה נעקרת למפרע א"כ יוצא שעשה חופה באיסור כי עבר על האיסור של נראה כנושא אחות זקוקתו וכמש"כ תוס' לעיל בריש דף י"ח ע"ב ומש"ה קנסינן לי' להוציא (וכן גם הקידושין אסור לעשות).

תטז) אחד חולץ ואחד מיבם (למה אסור ליבם תחילה למ"ד אין זיקה).

הנה בגמרא אמרינן שאסור לו להראשון ליבם תחילה משום האיסור של אחות זקוקתו. ולכאורה צ"ע דמה נאמר לפי רבנן דריב"ב דס"ל שאין זיקה ושאיין איסור לבעול את אחות זקוקתו, ושאם קידש את אחות זקוקתו אינו צריך להמתין. ודוחק לומר שהמשנה אתי רק לפי ריב"ב, וגם תוס' כאן נקטו שהמשנה אתי גם לפי רבנן. מיהו י"ל כדברי תוס' כאן שגם רבנן מודים שמותר לו לבעול רק היכא שכבר קידשה ונעשית היבמה אחות אשתו שפטורה מהתורה מיבום וחליצה, אבל קודם שקידשה גם רבנן מודים שיש איסור לבעולה (ותוס' הוסיפו שהרי הוא חייב גם להוציא היכא שידענו בודאי שהיא אחות זקוקתו ולא יבמתו). וכבר הבאנו לעיל

באות ש"ז את הגהת הר"ש מדעסויא לעיל בדף י"ז ע"ב בסוף המסכתא שהוכיח ממתניתין דידן דמש"כ תוס' שם שהמ"ד שסובר יש זיקה סובר שאין קידושין מפקיעין את הזיקה ושהאיסור של אחות זקוקתו נשאר בעינו גם לאחר שקידשה, שדברי תוס' הנ"ל שאין חילוק בין לפני קידושין ובין לאחר קידושין הרי הם אמורים רק לפי המ"ד שסובר שיש זיקה, אבל המ"ד שסובר שאין זיקה, דהיינו רבנן דריב"ב, סוברים כן רק לאחר שקידש את אחותה, אבל לעולם גם הם מודים שקודם שקידש את אחותה הרי אחותה אסורה בביאה באיסור אחות זקוקתו, והוכיח כן הר"ש ממתניתין דידן, וכבר נתקשינו שם על סברת הדבר, דהא כיון דס"ל לרבנן שאין זיקה למה היא אסורה קודם קידושין באיסור אחות זקוקתו, ועוד הקשינו שם שהרי בודאי איירי כאן שבשעה שהוא בועל הרי הוא מתכוין שאם אין זו יבמתו שתעלה ביאתו לשם קידושי ביאה (וכן הרי הוא עושה אח"כ חופה), דאל"כ הרי הוא מכניס את עצמו לספק ביאת זנות כל ימי חייו, וכן נקטו המפרשים כאן כמו שנביא באות תי"ח וכן מבואר באמת בלשון תוס' שכתבו "דקני לה בביאה" עיי"ש היטב, וא"כ בכה"ג בודאי צ"ע למה יודו רבנן שיש איסור ביאה, הלא בכה"ג הרי הוא מפקיע את הדין של יבום ע"י עצם הביאה ואין זה דומה להיכא שבעל לפני שקידשה.

זקוקה ליבום, אבל נישואי אחותה מעלמא אתו, ואם כן יש לומר שדבר כזה אינו יכול לברר שלא היתה היבמה זקוקה לו.

את אחותה אינו מפקיע את הזיקה למפרע, כי בשלמא בנוגע לחליצה אמרינן שהיבמה היתה עומדת או לחליצה או ליבום ומש"ה אם חלצה אמרינן שנתברר שהיתה עומדת לחליצה ולא היתה

ועוד שהרי גם בהציוור של ד' אחין הרי זה כך, דהיינו שע"י הביאה הרי הוא בודאי קונה בה אישות שהרי איירי באופן ששתיהן הן יבמות ודאי, ולא קנה בה אישות מקודם, ובכל זאת מבואר בגמרא שם שלפי רבנן דריב"ב דס"ל שאין זיקה, אז גם שם אמרינן שאין זיקה. ובאמת קשה גם על תוס' כאן שכתבו שבכה"ג מודים רבנן שיש איסור ביאה, ורק היכא שקידש תחילה הרי הם סוברים שמותר לו לבעול, דגם על דבריהם קשה דמאחר שסוברים רבנן שאין זיקה א"כ למה מודים הם היכא שלא קידש תחילה, ומכ"ש שקשה על היכא שקידש ע"י ביאה מהציוור של ד' אחין וכהנ"ל.

ועכ"פ עיין בדברי תוס' שלא חילקו כן בכדי לפרש את עצם הדין של המשנה וכמו שעשה הר"ש מדעסויא, אלא חילקו כן כדי לפרש את דינו של הר"י, שהרי הר"י סובר דהא דתנן שאין מוציאין הרי זה רק משום שיש ספק אולי באמת הרי היא היבמה האמתית, אבל היכא שהיא בודאי אחות זקוקתו, אז מודה המשנה שאם עבר וכנס יוציא אפילו לאחר שעשה אחיו מעשה בהיבמה, וביארו תוס' דהיינו משום שרבנן מתירים לבעול רק אחרי שקידש שלא ע"י ביאה אבל אם בעל בלי לקדש קודם אלא קני לה בהך ביאה אז גם רבנן מודים שעבר על איסור ושגם יוציא היכא שעבר בתורת ודאי. ויש לעיין למה לא כתבו כן תוס' בכדי לבאר את גוף המשנה דהיינו שהטעם שרבנן מודים להדין של המשנה שאסור לו לבעול הרי זה משום שלא קידש תחילה וכדרך שעשה הר"ש.

ונראה דהיינו משום שבהמשנה יש ברירה ללמוד שהטעם שאסור לו לכנס אינו משום איסור זיקה אלא משום דאסור לבטל מצות יבמין שהרי בודאי כשהוא בועלה הרי הוא צריך לכוון שאם אין היא יבמתו אלא אחות יבמתו הרי הוא בועלה לשם קידושין דאל"כ הרי זו ביאת זנות וכמו שביארנו כבר, וא"כ אם אין היא יבמתו הרי הוא גורם חשש של ביטול מצות יבמין, וא"כ י"ל שהטעם שרבנן מודים להדין של המשנה הרי זה משום שאסור לבטל מצות יבמין ואע"פ שבגמרא אמרינן שהטעם שאסור ליבם בהרישא הרי זה משום שמא קפגע באחות זקוקתו אבל י"ל שכוונת הגמרא היא רק לפי ריב"ב דס"ל שיש זיקה אבל לעולם הטעם שגם רבנן מודים להדין של המשנה הרי זה משום שאסור לבטל מצות יבמין וכהנ"ל.

והא דתנן שאם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם אע"פ שבהציוור של ד' אחין תנן שאם קדמו וכנסו יוציאו, אע"פ שגם שם הטעם הוא משום שאסור לבטל מצות יבמין לפי רבנן, זה לק"מ, והיינו משום דשאני התם בהציוור של ד' אחין שלא הי' לו דרך איך לנושאה בהיתר שהרי התם הדין הוא ששניהם חולצים ולא מיבמים, אבל הכא הרי תנן שאחד חולץ ואחד מיבם וא"כ שפיר הי' לו דרך איך לנושאה בהיתר ע"י שימתין עד שאחיו יחלוץ, וא"כ בכה"ג לא קנסינן לי' על שביטל מצות יבמין, וכבר כתבו תוס' חילוק זה לעיל בדף י"ח ע"ב בד"ה אומרים וכו' כדי ליישב למה בההיא דריב"ב ורבנן אפילו ריב"ב קאמר רק שימתין אבל לא אמר שיוציא עבור זה שביטל מצות יבמין, ואילו בהציוור של ד'

אחין תנן שיוציאו (והחזו"א בסי' קל"ב סק"ג ביאר שקיימי דבריהם לפי הטעם שאסור לבטל מצות יבמין וכמו שכתבנו, ועיי"ש ביתר דבריו).

ומעתה לפי הנ"ל יוצא שמהמשנה עצמה אין עוד ראי' לומר שגם רבנן מודים שיש איסור ביאה של אחות זקוקתו קודם שקידשה, אבל ממה שפירש הר"י שגם התנא של המשנה מודה דהיכא שהיתה בודאי אחות זקוקתו, אם קדם וכנס יוציא אפילו לאחר שעשה אחיו מעשה, א"כ מזה שפיר מוכח שגם רבנן מודים שיש איסור ביאה משום אחות זקוקתו היכא שלא קידש תחילה, דהא מצד האיסור לבטל מצות יבמין הרי גם בכה"ג שהיתה בתורת ודאי אחות זקוקתו הדין נותן שלא יוציא כיון שהי' יכול לכונסה בהיתר וכדברי תוס' שם, ומה לי בזה שבתורת ודאי ביטל מעצמו מצות יבמין, הרי גם בהציוור של ריב"ב הרי ביטל בתורת ודאי מצות יבמין ע"י הקידושין שלו ובכל זאת לא קנסינן לי' להוציא, והיינו בגלל הטעם הנ"ל שכתבו תוס', וא"כ אם הר"י סובר כאן שיוציא הרי זה בע"כ משום שיש איסור ביאה של אחות זקוקתו*), דבזה שפיר י"ל דהיכא שבתורת ודאי עבר על איסור זה קנסינן לי' להוציא, משא"כ בהציוור של המשנה שלא עבר על איסור זה בתורת ודאי, וכן בהציוור של ריב"ב לא עבר על איסור זה אלא בעל בהיתר (וע"ע בשרש יעקב כאן).

והנה דברי הר"י כאן שהיכא שבודאי

עבר, הדין הוא שיוציא, הם דלא כהתנאים שסוברים שבהציוור של ד' אחין אם עברו וכנסו יקיימו, והתירו"ט בריש פרק ד' אחין הקשה על הטור שפסק כהר"י וגם פסק שבהציוור של ד' אחין הדין הוא שיקיימו, וכן הקשה הב"ח בסי' קע"ה ד"ה ומ"ש קדמו וכו', והסיק הב"ח שיש ט"ס בדברי הטור בד' אחין וצ"ל "מוציאין" במקום "אין מוציאין".

תיז) תד"ה קדמו וכנסו אין מוציאין מידם.

וז"ל, אר"י דוקא משום דשמא לא פגע באחות זקוקתו, אבל אי ודאי הוה, הי' זקוק להוציא וכו' עכ"ל.

הנה הגר"א בסי' קע"ו ביאר שלפי פירושו של רש"י בקושיית הגמרא לקמן של מאי שנא מהא דתנן ארבעה אחין וכו' א"כ יוצא שדינו של הר"י כתוב בפירוש בהתירוץ של הגמרא שם, שהרי רש"י פי' שכוונת הגמרא היא להקשות למה התם תנן שאם כנסו יוציאו ואילו אצלינו תנן שאם קדמו וכנסו לא יוציאו, ובתי' הגמרא איתא על זה הכא כל חד וחד אימור דידי' קא מיתרמיא לי' (וכן ביאר רש"י שם), וא"כ חזינן שאם היתה בתורת ודאי אחות זקוקתו, אז גם כאן היינו אומרים שיוציא אע"פ שעשה אחיו מעשה, אבל לפי פירושם של תוס' בד"ה ומאי שנא וכו' שכוונת הגמ' היא להקשות למה התם שניהם חולצים ואילו הכא אחד חולץ ואחד מיבם, א"כ מאי דאמרינן הכא כל

של אחות זקוקתו.

(* אלא שכבר הקשינו על זה גם מצד הסברא וגם מהא דרבנן סברי שגם גבי ד' אחין אין איסור

חד וחד אימור דידי' קא מתרמיא לי' לא קאי על הדין של יוציא (אלא הרי זה בא לבאר למה לא גזרינן אצלינו שמא ייבם ברישא וכמו שפירשו תוס' בד"ה אי למ"ד. ודע דמה שמשמע מרש"י בד"ה חולצות וכו' וד"ה ואי למ"ד וכו' שגם הוא מפרש שהקושיא היא על הדין שאחד חולץ ואחד מיבם, כבר כתב הערל"נ בדבריו על תד"ה ומאי שנא וכו' שאלו הן דברי גליון ולא דברי רש"י ונסתייע בזה מדברי המהרש"ל עיי"ש. וע"ע בזה בדברי החוסן ישועות כאן).

שוב כתב הגר"א דלכאורה מבואר כדינו של הר"י לקמן בדף כ"ח ע"א דאמרינן בשלמא הראשון (בהציוור של ד' אחין) יוציא משום דאמרינן מאן שריא לך, כלומר שבשעה שבעל הרי היתה בודאי אחות זקוקתו, אלא שכתב הגר"א שגם משם אין ראוי, כי הרי שאני התם שגם עכשיו יש ספק שמא היא אסורה, כי הרי שתיהן הן יבמות, וא"כ אם היא זאת שמת בעלה באחרונה, הרי היא עדיין אסורה בגלל הדין של נאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית, וא"כ אולי הדין של יוציא הוא רק בצירוף שני הדברים האלו יחד דהיינו גם מה שבשעתו בודאי עשה איסור וגם עכשיו הרי זה ספק, אבל כאן הרי לאחר שעשה אחיו מעשה בהשני' הרי זאת בודאי מותרת לו, דהא אפילו אם אין זאת יבמתו אלא אחותה של היבמה אבל הלא כבר פקעה הזיקה ואין כאן איסור אחות זקוקתו, ולא שייך לומר שכיון שנאסרה בשעת נפילה הרי היא אסורה עולמית דהא אין היא יבמה בכלל (שו"ר בירוש' יעקב כאן על תוס' שכתב כדבר הגר"א שהבאנו עד כאן).

שוב כתב הגר"א שמגוף המשנה משמע כדינו של הר"י שהרי חזינן שהמשנה נקטה ציור שהיתה ספק אחות זקוקתו, והיינו משום שאם היתה ודאי, אז היינו אומרים לו להוציא וכהר"י (וצ"ל שם בדברי הגר"א "ולמד תוס' מדתנא מתניתין בספק, משמע דבודאי יוציא").

ושוב כתב הגר"א שלפ"ז לכאורה קשה דהא מהמשנה של ד' אחין הי' נראה שדוקא בב' יבמות הדין הוא שיוציא משום הטעם של נאסרה שעה אחת אבל בצירורו של הר"י שהיא נכרית והרי היא בודאי מותרת מכאן ולהבא לא קנסינן לי' אע"פ שבשעה שבא עלי' היתה בתורת ודאי אחות זקוקתו.

ותי' הגר"א שלעולם גם בצירורו של הר"י שפיר קנסינן, והא דנקטו בד' אחין ציור ששתיהן יבמות, הרי זה בכדי לאשמועינן כחו של המ"ד שם שסובר יקיימו ושלא קנסינן להוציא.

ת"ח) תד"ה קדמו וקנסו אין מוציאין מידם.

עיין בדבריהם שהביאו את דברי הר"י שהטעם שאין מוציאין הרי זה משום שיש ספק אם פגע בכלל באחות זקוקתו שהרי יתכן שזאת שבא עלי' הרי היא באמת יבמתו, אבל היכא שבתורת ודאי בא על אחות זקוקתו, אז הרי הוא צריך להוציא אפילו אם עשה אחיו אחרי כן מעשה בהיבמה. והקשו תוס' על דינו של הר"י מהא דרבנן סוברים שלאחר שקידש את אחות זקוקתו מותר לו לכונסה ולבועלה וא"כ הרי זה סותר את הדין שהר"י מיחס להתנא של המשנה, שהרי מכיון שמתר לו

אפילו לבועלה איך אמרינן כאן שהדין הוא שאם כנס יוציא. ותירצו תוס' דטעמייהו דרבנן שם הוא משום שכבר קידשה אבל לעולם גם רבנן מודים דהיכא שלא קידשה תחילה יש איסור לבוא עלי'. ולעיל באות תט"ז ביארנו למה הקשו תוס' מדברי רבנן רק על הדין שהוסיף הר"י על המשנה ולא הקשו על עצם הדין של המשנה דתנן שאסור לו להכניס, דהא גם על זה קשה דלפי רבנן למה אסור לו להכניס, ועיי"ש שביארנו שבהמשנה הי' אפשר לפרש שטעם האיסור הוא משום שאסור לבלול מצות יבמין אבל בדברי הר"י א"א לפרש כן עיי"ש באריכות, וא"כ מהר"י שפיר מוכח כמו שהוכיחו תוס' שגם רבנן מודים שיש איסור ביאה של אחות זקוקתו היכא שלא קידשה תחילה.

והנה הערל"ג כאן הקשה על תוס' למה הקשו רק מרבנן הלא גם ריב"ב מודה שאחרי שכנס ועשה נישואין מותר לו לכתחילה לבעול כמש"כ תוס' לעיל בדף י"ח ע"ב בד"ה שומרת וכו' והכא בהמשנה הרי בודאי עשה גם נישואין, שהרי מכיון שיש ספק שמא אין היא יבמתו, א"כ בשעה שהוא בועל, הרי הוא בודאי מתכוין שאם אין היא יבמתו שתעלה ביאתו לשם קידושי ביאה, וכן הרי הוא בודאי עושה אח"כ חופה, דאל"כ הרי הוא מכניס את עצמו לספק ביאת זנות כל ימיו, וא"כ מכיון שגם ריב"ב מודה שאחרי נישואין מותר לו לבעול אפילו את זאת שהיא בודאי אחות זקוקתו, א"כ איך שייך לומר שאם כנס יוציא וא"כ אמאי הקשו תוס' רק מרבנן, וכתב הערל"ג שיש ליישב אבל לא גילה לנו הערל"ג את ישובו. ועי' גם

בקרבן נתנאל כאן באות ה' שכתב כדברי הערל"ג שקושיית תוס' שייכת גם מריב"ב. ונר"פ שי"ל שאה"ג, שלעולם יש להקשות על דינו של הר"י גם מריב"ב, רק שתוס' קבעו את הקושיא על רבנן כי התירוץ שלהם הוא חידוש יותר גדול בדעת רבנן מבדעת ריב"ב, שהרי תירצו תוס' דשאני הכא שבעל בלי לעשות קידושין קודם וגם רבנן מודים שביאה זו אסורה, דאע"פ שרבנן סוברים שאין זיקה אבל היינו רק אחר שקידש ופטר את היבמה מחליצה ויבום משום אחות אשתו, אבל לעולם גם רבנן מודים שיש איסור לבעול את אחות זקוקתו, ומעתה אילו היו תוס' כותבים דבר זה אליבא דריב"ב דהיינו שהיכא שבעל בלי לקדש תחילה הדין הוא שיוציא, א"כ אכתי לא היינו יודעים שכן סוברים גם רבנן שהרי ריב"ב סובר שיש זיקה ושפילו אחרי קידושין אסור לו לבועלה אבל לפי רבנן שסוברים שאין זיקה א"כ אכתי י"ל דמותר לו לבועלה גם קודם שקידשה, ומש"ה הוצרכו תוס' לומר כן במיוחד לפי רבנן, והיינו משום שתוס' סוברים שהמשנה כאן אזל גם לפי רבנן ולא רק לפי ריב"ב באופן שהדין שייחס הר"י לכוונת המשנה צריך להיות אמת גם לפי רבנן.

והנה כבר הבאנו שהק"ג והערל"ג נקטו דכאן איירי באופן שהוא מתכוין שאם אין היא יבמתו תעלה הביאה לשם קידושין, וכן הרי הוא עושה עמה גם חופה, וכתבנו שמוכרחים לומר כן משום שאל"כ הרי הוא מכניס את עצמו לספק ביאת זנות כל ימיו. ובאמת גם בלשון תוס' עצמם מבואר כן, שהרי כתבו וז"ל, אבל הכא דקני לה

בביאה עכ"ל, וקאי דבריהם על הצד שאין היא יבמתו עיי"ש.

וגם התיו"ט בפרק החולץ על המשנה של ריב"ב ורבנן (בדף מ"א) נקט דמיירי כאן באופן שנתכוין שאם אין זו יבמתו שתעלה ביאתו לשם קידושין וכן שעשה עמה גם חופה, דעיי"ש בתיו"ט בד"ה שקידש וכו' שהוכיח מרש"י כאן בד"ה אין מוציאין דלא ס"ל כתוס' לעיל בדף י"ח ע"ב בד"ה שומרת וכו' שאע"פ שסובר ריב"ב שאין קידושין מפקיעין זיקה אבל בכל זאת מודה הוא שנישואין שפיר מפקיעין זיקה, שהרי פירש רש"י שהטעם שאין מוציאין הרי הוא משום שכל אחד יכול לומר דשמא הוא פגע בזאת שהיא באמת היבמה, ואפילו אם פגע באחותה אבל בכל זאת מאחר שכבר עשה אחיו מעשה בהיבמה הרי פקע מיני' זיקת היבמה והרי הוא מותר מעתה באחותה, ואילו לפי תוס' למה הוצרך רש"י לומר שפקע הזיקה

מחמת מעשה אחיו ולא כתב שפקע מחמת נישואין דנפשי' עכ"ד, הרי שסובר התיו"ט דאיירי באופן שעשה גם מעשה נישואין.

דף כ"ד ע"א

(תיט) מצוה בגדול ליבם ואם קדם הקטן זכה.

הנה לכאורה הי' אפשר לומר שמה שהגדול מיבם אינו מוסיף שום חשיבות בקיום המצוה, אלא הרי זה רק בגדר זכות שהתורה נתנה להגדול, דהיינו שהתורה נתנה לו זכות קדימה לקיים את המצוה. מיהו זה אינו, שהרי הדין הוא שאם בא הדבר לידי כך שב"ד צריכים לכוף את אחד מהם ליבם או לחלוץ, אז כופין את הגדול, ואילו לפי הנ"ל למה כופין דוקא את הגדול, דלמה אינו יכול לומר שהוא מותר על הזכות קדימה*).

אביי קשישא וגם על זה נתרץ שי"ל שהכוונה היא להבכור (וכ"כ באמת הרשב"א כמו שנביא באות תכ"א). ותי' המהדורא בתרא שגם בלא"ה א"א להביא ראי' מהלשון של מצוה בגדול ליבם, והיינו משום שמלשון זה יש לפרש דהוי רק בגדר זכות קדימה, דהיינו שכשאינן בכור, אז יש להגדול זכות קדימה, אבל אינו מוסיף שום חשיבות בעצם המצוה, ומש"ה אכתי לא היינו יודעים שכופין אותו על זה, אבל מהא דאמר שחזרין אצל הגדול ואומרים לו עליך מצוה וכו' משמע שיש גם דין כפי' בהגדול, וא"כ מזה שפיר חזינן שהגדול מוסיף חשיבות בגוף המצוה כמו הבכור, ולכן הקשה רש"י שנביא ראי' מהא דתני חזרין אצל הגדול ואומרים לו וכו', ועל זה תירץ דהוה אמינא שהכוונה היא להבכור עכ"ד. מיהו לא הבנתי את דברי המהדורא בתרא משום שלפי דבריו שיש לפרש רק לענין קדימה א"כ מה היא הראי' מהא דתני אביי קשישא

(* שו"ר במהדורא בתרא כאן שהזכיר את הגדר הנ"ל של קדימה ושילב אותו לתוך סוגיית הגמרא, דהנה בגמרא פרכינן ואימא כי איכא בכור ליהדר אגדול כי ליכא בכור אין חזרין אצל גדול אלמה תני אביי קשישא מצוה בגדול ליבם לא רצה הולכים אצל אחיו הקטן, לא רצה חזרין אצל הגדול, ופירש"י שהראי' מאביי קשישא שיש מצוה בגדול אפי' אם אינו הבכור הוא משום שמהלשון של הולכין אצל אחיו הקטן משמע שהוא קטן ממנו (מהבכור) אבל גדול הוא משאר האחין, וא"כ מזה חזינן שיש מצוה בגדול אפילו אם אינו הבכור. ועוד כתב רש"י דמהא דאמר שחזרין אצל הגדול אין ראי', משום שי"ל שהכוונה היא להבכור, דאל"כ לייתי ראי' מגוף המשנה בפרק החולץ דתנן ג"כ שחזרין אצל הגדול ולמה הוצרכו לאביי קשישא. והקשה המהדורא בתרא למה לא הקשה רש"י שנביא ראי' מהלשון של מצוה בגדול ליבם דקאמר

ובתוס' הרא"ש כאן איתא דהוי דבר של חשיבות שהגדול ייבם. והרשב"א כתב דראוי שהגדול ייבם. ולפי דבריהם י"ל שגדר הדבר הוא דהוי בגדר הידור מצוה או דרך לכתחילה איך לקיים את המצוה, ומש"ה שפיר כופין דוקא את הגדול כשבא הדבר לידי כפי'. וכהנ"ל משמע באמת מפשטות הלשון של מצוה בגדול ליבם, דהא משמע מלשון זה שיש בזה מצוה ולא רק זכות קדימה, דקשה ללמוד שהכוונה בהלשון של מצוה בגדול ליבם היא שהמצוה של יבום ניתנה בדרך זכות קדימה להגדול לקיים, דאילו כן ביותר הו"ל להתנא למימר "הגדול קודם ליבום" ולא להזכיר לשון של מצוה.

ולפ"ז יש לחקור אם קדם הקטן וייבם במקום הגדול נהי שקיים מצות יבום, אבל האם הוא עובר באיסור בזה שגרם לבטל הידור זה, או האם אין בידו שום איסור, דכיון שגם הוא נכלל בכלל המצוה א"כ איהו מצוה דנפשי' קעביד ואינו חייב להתחשב בזה שעל ידי הגדול תקוים המצוה בדרך יותר מהודרת (אבל אם מצוה בגדול ליבם הוא בגדר זכותו של הגדול בודאי אסור להקטן לקחת ממנו זכותו אפילו לצורך מצוה דנפשי').

והנה הרמב"ן על קרא דוגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי כתב שאם שמע שצוה ה' לחבירו להעניש לפלוני וקדם הוא

ועשה כן הרי זה נחשב שקיים מצוה*), ומשמע שאינו עובר בשום איסור כלל, וא"כ לכאורה נראה דכ"ש כאן שבאמת גם על הקטן כתיב מצות הפרשה, דבודאי אינו עובר בשום איסור בזה שקדם ויבם. ברם יש לחלק דשאני התם דאע"פ שהקב"ה צוה לאיש אחר להעניש את הפלוני ולא צוה לזה שקדם ועשה, אבל הרי אם באמת ההוא אחר יעניש את הפלוני אין זה מוסיף שום חשיבות בעצם העונש, רק שהקב"ה צוה לאותו פלוני לעשות כן, משא"כ כאן הרי על ידי שהגדול מיבם הרי ניתוסף חשיבות מסוימת בעצם קיום המצוה, וא"כ אולי שפיר יש איסור על הקטן לקדם.

ולכאורה יש להביא ראיה מהסוגיא בביצה דף ל"ז ע"א דליכא שום איסור על הקטן לקדם, דעיין לעיל שם בהמשנה דתנן אלו משום רשות (כלומר שאין מתירין לו לעשותן ביו"ט משום שאין בהן מצוה אלא הרי הן רק דברי רשות), לא חולצין ולא מיבמין, ופרכינן בגמרא דהא יבום מצוה היא, ומתריצין דהכוונה היא להיכא שיש גדול דאז ליכא חיוב על הקטן אלא הרי זה רק בגדר דבר רשות, ולכאורה צ"ע דהא בכה"ג יש גם איסור על הקטן ליבם, וגם בחול אסור לו לעשות כן ולא רק ביו"ט, ואם איירי באופן שאין הגדול רוצה, א"כ שוב יש אפילו מצוה על הקטן ואינו דבר של רשות. ולכאורה צ"ל דאיירי באופן

שחוזרין אצל אחיו הקטן שהוא יותר גדול משאר האחין, הלא גם בזה י"ל דהיינו רק בגדר זכות קדימה אבל לא לענין כפי' ומאי דתני שחוזרין אצל הגדול ואומרים לו וכו' הכוונה היא רק להבכור.

* ועי' בתיו"ט בפ"ב דאבות בסוף דבריו על משנה ו' שהבין כן את דבריו, דהיינו שהי' ציווי

מפורש לחבירו (מיהו בדברי הרמב"ן עצמו לא מצאתי דבר זה להדיא אלא שכן משמע קצת מדבריו שם), ועוד כתב שם התיו"ט שגם הרמב"ם שהביא הרמב"ן שם מודה להרמב"ן בזה, ובספרי על אבות באות ע"ט הקשיתי על התיו"ט משום דמשמע שאין הרמב"ם מודה בזה.

שהגדול שפיר מוכן ליבם, רק שבכל זאת אין שום איסור על הקטן ליבם, אלא הרי הוא רשאי לקדם, ולכן רק ביו"ט אסרו משום רשות, כלומר דאע"פ שהוא מקיים מצוה אבל אין עליו חיוב ליבם במקום הגדול אלא הרי זה רק רשות.

שו"ר בערל"נ לקמן בדף ל"ט ע"א שהקשה כהנ"ל על הגמרא בכיצה שם וכתב שאה"נ היכא שהאח הגדול נמצא כאן והרי הוא רוצה ליבם אז באמת אסור להקטן ליבם, וגם בחול הרי זה אסור (ודלא כדרכנו הנ"ל), רק שהמשנה איירי באופן שישנו להגדול לפנינו ואינו רוצה ליבם דבכה"ג אע"פ שאין איסור על הקטן ליבם אבל גם אין ביבמו שום קיום מצוה אלא רק קנין לבד, משא"כ כשאין האח הגדול נמצא לפנינו אלא הרי הוא במדינת הים, אז יש באמת גם מצוה על הקטן ליבם משום שהמצוה מוטלת על גדול האחים שלפנינו.

ולפי דברי הערל"נ יוצא שכוונת המשנה כאן במה שאמרו שאם קדם הקטן זכה, הכוונה היא שזכה בהאשה אבל לא שזכה בהמצוה. ולפי הערל"נ צע"ק למה אם אין הגדול רוצה לא ליבם ולא לחלוץ למה חוזרין אצל הקטן ליבם הלא אין עליו שום מצוה וא"כ למה אין כופין את הגדול לחלוץ כדי שתהי' כאן קיום מצוה של חליצה (עי' לעיל באות שס"א בענין אם חליצה היא מצוה). וי"ל דהיינו משום שע"י קנינו של הקטן תתקיים יותר התכלית שרצתה התורה, וגם תסולק עי"ז המצוה מעל הגדול ומש"ה אין כופין את הגדול לחלוץ. וכן צ"ל כדי לבאר לפי הערל"נ את סברת המ"ד שם בדף ל"ט

שסובר שביאת קטן עדיפא מחליצת גדול, דלפי הערל"נ לכאורה קשה הלא אין בביאת קטן שום מצוה משא"כ בחליצת הגדול שפיר יש קיום מצוה. וצ"ל כהנ"ל דהיינו משום שבכל זאת ע"י קנינו של הקטן תתקיים יותר התכלית שרצתה התורה, וגם מסתלקת עי"ז המצוה מעל הגדול. מיהו אכתי צ"ע דהיכא שהקטן מסכים רק לחלוץ אמאי אין חוזרים אצל הגדול לכופו לחלוץ (לפי הצד שחליצת גדול עדיפא מחליצת קטן) כדי שיהי' כאן קיום מצוה דהא ע"י חליצת הקטן ליכא שום קיום מצוה לפי הערל"נ. מיהו ע"י באות תר"י שנבאר שבאמת י"א שבכה"ג שפיר מהדרינן אחר הגדול לכופו.

(תכ) בענין אם היסוד של מצות יבום הוא להקים זרע להמת.

עיין בסוגיית הגמרא דאמרינן יקום על שם אחיו, לנחלה, אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשם וכו', נאמר כאן על שם אחיו ונאמר להלן על שם אחיהם יקראו בנחלתם, מה שם האמור להלן נחלה אף שם האמור כאן לנחלה, ושוב מייטנין דברי רבא שאע"פ שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו אבל הכא אתיא הגזירה שוה ומפקא לי' מפשוטו לגמרי.

והנה נר' שעיקר הג"ש היא מהמלה "שם" לחוד ולא מכל הפיסקא של "יקום על שם אחיו" (וכדאמרינן מה "שם" האמור להלן), ולפ"ז יש לחקור האם כוונת רבא במה שאמר שלא נשאר כאן שום פשוטו של מקרא היא רק לענין המלה

"שם", דהיינו שהג"ש מפיך לגמרי ממה שמשמע מהפשטות של המלה "שם" שצריכים לקרוא להבן הילוד על שם המת, אבל לעולם שפיר נשאר כאן הפשטות של כלליות הפסוק שענין יבום הוא שהבן הילוד "יקום על אחיו המת", וחשיב המשך לאחיו המת, או האם כוונת רבא היא שהג"ש עוקרת את כל המשמעות של יקום על שם אחיו מפשוטו אשר לפ"ז יוצא שבכל הפסוק של והי' הבכור וגו' לא נשאר שום פשוטו של מקרא אלא כולו אתי רק להדרשות שמוזכרות בתוך הברייתא. ובפשטות הי' נראה כהצד השני, דהא אם נשאר כאן פשוטו של מקרא שהבכור שתלד היבמה יחשב במקום המת א"כ מנא לן לדרוש כל הני דרשות הלא ליכא שום יתור לכך*). וכן נראה מדברי תוס' כאן בד"ה או אינו אלא לשם שכתבו וז"ל, ויהי' כולי' קרא כפשטי' ולא נדרוש מבכור דמצוה בגדול ליבם וכו' עכ"ל, פי' דלא נדרוש כן משום שלא יהי' לנו יתור למידרש מיני', וא"כ יוצא מדבריהם שלפי האמת שדרשינן כל הני דרשות הרי זה

משום שלא נשאר בהפסוק שום פשוטו של מקרא אלא כל הפסוק הוא מיותר לדרשה. אולם רש"י כאן בד"ה אפיקתי' כתב וז"ל, שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת, והכי גמר לה מרבי' עכ"ל. הרי שלא הזכיר אלא שהג"ש מלמדת שאין כאן חיוב של קריאת שם, אבל לא כתב שה"ה שהגזירה שוה עוקרת את פשטות המשמעות של יקום על שם אחיו המת ומאפשרת לנו את הדרשות, וא"כ מצד לשונו של רש"י הי' אפשר לומר דאכתי שפיר קיימא בדוכתה פשטות הפסוק של והי' הבכור אשר תלד יקום על אחיו ושכלל זאת שפיר אפשר לדרוש. מיהו רש"י בחומש לא פי' את הפסוק בדרך פשוטו של מקרא אלא הביא רק את הדרשות של הברייתא כאן דמצוה בגדול ליבם ופרט לאילוני' וכו', וא"כ משמע דס"ל שבאמת לא נשאר כאן שום פשטות הפסוק כלל, והא דהזכיר בדבריו כאן רק את עקירת הפשטות של קריאת שם, י"ל דהזכיר רק ענין זה משום שמהמלה "שם" אנו עושים את הג"ש, אבל באמת הרי זה

(* והנה הרמב"ם כתב שלפי מאי דדרשינן שהכוונה ביהי' הבכור היא לגדול האחין א"כ "אשר תלד" קאי על אם האחין, והכוונה היא שהגדול שילדה האם יקום לנחלה על שם אחיו, ופי' התיו"ט כאן שהרמב"ם כתב כן כדי שגם לפי הדרש יהי' המשך בין מה שכתוב והי' הבכור לבין מה שכתוב אשר תלד. ולכאורה יש להעיר על זה דא"כ לא אייתר אשר תלד לדרשה למעט אילוני'. מיהו נר"פ דלק"מ כי לפי פירושו של הרמב"ם הרי המילים של אשר תלד אין להם שום צורך דהא פשיטא שילדה אותו האם ולמה הוצרכה התורה לכתוב כן ומש"ה שפיר יתכן עוד לדרוש מזה למעט אילוני'. ועכ"פ נראה שגם

לפ"ז אתי שפיר מה שכתבנו בפנים שאילו בא הפסוק לפשוטו של מקרא, דהיינו שהבן עומד במקום האב, אז לא היינו יכולים לדרוש את הדרשות של הברייתא, והיינו משום שאילו הי' הפשוטו של מקרא בא להשמיענו שהבן עומד במקום האב, ושזוהי התכלית של מצות יבום, א"כ הרי זה חידוש גדול דשפיר איצטריך למיכתבי' ושוב לא הי' נשאר לנו שום יתורא לדרשה. ודע שיש לעיין לפי התיו"ט איך יפרש הרמב"ם את מה שכתוב בסיפא דקרא ולא ימחה שמו מישראל באופן שיהי' לזה המשך פשוט מוהי' הבכור אשר תלד, ולא רק למעט סריס. ועי' במה שכתב האבן עזרא על ולא ימחה וגו'.

גורם שכל הפסוק כולו אינו כפשוטו. (ודע שממאי דכתיב בסוף הפרשה "אשר לא יבנה את בית אחיו" אין שום רא"י שיסוד מצות יבום הוא להקים זרע לאחיו, כי י"ל שהכוונה היא שכשהוא מיבם הרי הוא בונה את בית אחיו, כלומר שהוא נושא את אשת אחיו שנקראת ביתו והיתה הרוסה, אבל אכתי אין רא"י שהכוונה היא שהוא בונה לאחיו בית של המשך בנים.)

והנה כל זה כתבנו בנוגע לביאור הסוגיא כאן, אבל בעלמא יש באמת מחלוקת ראשונים באם היסוד של מצות יבום הוא כדי להקים זרע לאחיו, דעיין בתוס' לעיל בדף כ' ע"א שכתבו בשם הר"י דלא בעינן למצות יבום ביאה שהיא ראוי' להקמת זרע, אלא סגי גם בביאה שאין בה כדי להקים זרע כגון העראה או ביאה ראשונה, דגם ע"י ביאות אלו הרי הוא מקיים מצות יבום (מלבד ממה שהוא קונה אותה בקנין יבום). ועל פי שיטתם זו נקטו תוס' בע"ב שם שבאמת אין בהגמר ביאה שום מצוה כלל ולא דוקא אמרינן שם גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' אלא ה"ה דהומ"ל גזירה תחילת ביאה אטו סוף ביאה. מיהו מקושיית הריב"א בתוס' שם, וכן מדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א בדף כ' ע"ב, וכן הר"ן בקידושין דף י', מבואר דשפיר יש מצוה של ביאה שיש בה הקמת זרע לאחיו וכמו שהבאנו לעיל באות שמ"ז, ומדבריהם מבואר שמיסוד מצות יבום להקים זרע להמת. ועי' באות שמ"ח כמה ראיות דלא הוי כדי להקים שם.

מיהו יתכן שאין טעמם מהפסוק של

והי' הבכור אלא מהפסוק גבי יהודה ותמר דכתיב והקם זרע לאחיו. מיהו עי' בלשון הרשב"א בחידושו בדף כ' ע"ב שם שכתב בתוך דבריו דבעינן ביאה הראוי' "להקים לאחיו שם" וזהו הרי הלשון של הפסוק של והי' הבכור, וכן עשה גם בסוגיין בד"ה הא דאמרינן מה בכור וכו', ואילו היתה כוונתו להפסוק של יהודה ותמר א"כ הי' לו לכתוב לשון של הקמת זרע. וע"ע ברשב"א כאן בד"ה הכא וכו' וכן בריטב"א.

והנה באמת גם מהפסוק הנ"ל גבי יהודה ותמר בכראשית ל"ח ח' אין רא"י מוחלטת שיסוד מצות יבום הוא כדי להקים זרע לאחיו, דעיי"ש ברש"י שפי' וז"ל, והקם זרע לאחיו, הבן יקרא על שם המת עכ"ל, ותמה הרמב"ן שם שהרי בסוגיין אמרינן דלא בעינן קריאת שם, ותי' המזרחי שם שרש"י סובר שזהו רק בנוגע למצות יבום האמורה בסיני, אבל קודם מתן תורה היו שפיר נוהגים קריאת שם, וא"כ לפי זה יש להוסיף גם דנהי דממה שהיו קוראים את הבן על שם המת חזינן שהבן נקרא ממלא מקומו וההמשך שלו וזהו הטעם למה היו מיבמים לפני מתן תורה, אבל אכתי אין רא"י מזה שזהו גם היסוד של מצות יבום שנאמרה בסיני.

והנה הרמב"ן על קרא דוהי' הבכור פי' דקאי הפסוק שפיר על הבן הנוול וששפיר יש כאן פשוטו של מקרא וז"ל, וטעם והי' הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת איננו כפשוטו שיקרא בן הראשון בשם המת וכו', אבל הכתוב הזה על דרך האמת הבטחה והנה הוא כפשוטו עכ"ל, פי' דכוונת הפסוק היא לומר עובדא, דהיינו

עשה, וא"כ שפיר י"ל כמו שאנו רוצים לומר בכוונת הרמב"ן בפירושו על התורה שאע"פ שיש כאן הבטחה אבל אין זה יסודה של המצוה.

מיהו אע"פ שכן הי' אפשר לומר בביאור כוונת הרמב"ן בדבריו הנ"ל בפרשת יבום אבל הרי גבי יהודה ותמר פי' הרמב"ן שזהו באמת היסוד של מצות יבום, דהיינו להקים לאחיו זרע, ושע"ז תהי' תועלת להמת. ברם באמת גם שם נהי' שכתב הרמב"ן שהיסוד של מצות יבום הוא כדי להביא תועלת להמת אבל לא הזכיר בפירוש שהתועלת היא במה שנולד בן, ויתכן דס"ל כרבינו בחיי בפרשת יבום פסוק ט' שכתב וז"ל, ועל דרך הקבלה מצות יבום תועלת גדולה לנפש המת, וידוע כי תגדל הנאת הנפש כשהיא מתגלגלת במי שהוא קרוב מן המשפחה יותר, ולפי שיש לו שייכות גדול עמו עכ"ל. מיהו אולי כוונת רבינו בחיי היא שנפשו מתגלגלת בהבן הנולד.

עכ"פ היוצא מכל הנ"ל הוא שלפי הראשונים שהבאנו שסוברים שמצוה לעשות ביאה הראוי' להקמת שם, וכן מפשטות דברי הרמב"ן בחומש, יוצא שיסוד מצות יבום הוא שיקים זרע להמת*. וכן כתב החינוך במצות יבום, דהיינו שכיון שאשתו של המת היא כגופו, וכן גם אחיו של המת הוא כחצי בשרו, א"כ כשהם מולידים בן הרי זה כאילו המת עצמו הוליד בן והשאיר עובד ה' במקומו,

שהבן הראשון יחשב במקום המת, הרי שהרמב"ן סובר דשפיר נשאר כאן פשוטו מקרא. וכבר הערנו על זה דא"כ איך דרשין בסוגיין כל הני דרשות הלא ליכא שום יתור. ועי' ברמב"ן להלן בדבריו שנתעורר בזה וכתב וז"ל, וסמכו בו (בהפסוק הנ"ל) מדרש שיהא גדול האחין מיבם, ושהאילונית אינה מתיבמת, וכן אשת סריס ששמו מחוי, וזה כולו אסמכתא כי האילונית ואשת סריס מגופי' דקרא נפקי עכ"ל, ודבריו צריכים ביאור.

ועכ"פ אכתי הי' אפשר לפרש בכוונת הרמב"ן דנהי שיש כאן הבטחה שע"י היבום יש כאן הקמת שם להמת, אבל בכל זאת אכתי י"ל דהויא רק הבטחה אבל לא שזהו גוף הטעם של המצוה אשר נאמר משום כך דבעינן ביאה הראוי' להקמת שם, אלא אכתי יתכן לומר כהר"י דסגי לקיום המצוה גם בביאה שאינה ראוי' להקמת שם (ולפ"ז יתכן דמודה הר"י שנשאר פשוטו של מקרא על הדרך שכתבנו עכשיו בדעת הרמב"ן, ודלא כמו שכתבנו לעיל). ועי' בשו"ת חת"ס חלק ב' אה"ע סי' פ"ה שהביא מהזוהר בפרשת חקת שיבום הוי תועלת להמת במה שנשאר לו ממלא מקום, וכן חליצה הויא תועלת להמת, ורצה החת"ס לומר שבכל זאת אין הכרח מזה לומר שחליצה הויא בגדר מצוה עשה, וא"כ לפי דבריו ה"ה שאין הכרח לומר שהתועלת להמת שיש ביבום הרי הוא הטעם של המצוה דהא מחליצה חזינן שאין זה מוכרח שענין זה גורם חיוב מצות

המצוה היא תועלת המת, וכן מדבריו בפרשת יבום מבואר דס"ל שהבן הנולד מהווה תועלת להמת,

* והנה כבר דחינו לעיל שאע"פ שמדברי הרמב"ן בפרשת יהודה ותמר מבואר שתכלית

ושזהו הטעם של מצות יבום*.) וכן יוצא גם מדברי הר"י בן פלאט שהביא הרשב"א בתשובה י"ח שסובר שהאשה אינה מצווה ביבום כי אינה מצווה בפרו ורבו, הרי שעיקר מצות יבום הוא להוליד בן (ועיין בערל"ג בדף כ' ע"א בד"ה יבוא עשה ולהלן שם שפלפל בדבריו).

ורבינו בחיי בפרשת יבום (בדבריו על פסוק ט') כתב וז"ל, ועל דרך הפשט מצות יבום כדי שישאר הממון בבית המת ולא ימשול זר על אשתו ועל נכסיו וכו' (ועיין בדברי האבן עזרא על ולא ימחה שמו מישראל), כי בזה אומדין דעתו של מת כי הוא רוצה שימשול אחיו על נכסיו ועל אשתו יותר מאחר כיון שאין לו זרע שירשנו וכו' עכ"ל. ושוב הביא שעל דרך המדרש הרי זה חוק וז"ל, והוא שדרשו חז"ל רוק היבמה הוא מכלל החוקים שכ"כ את חוקתי תשמורו דברים שיצה"ר ועכו"ם משיבין עליהם ואלו הן שעטנו ובשר חזיר ורוק היבמה וכו' עכ"ל. ושוב הביא שעל דרך הקבלה הענין הוא כדי שנפש המת תתגלגל בקרובים כמו שהבאנו משמו לעיל. וע"ע שם שכתב רבינו בחיי טעמים לחליצה ורוק יבמה.

תכא) רש"י ד"ה הולכין אצל אחיו הקטן.

וז"ל, ומדקתני חוזרין אצל גדול ליכא לאותובי דאיכא למימר מאי גדול בכור דאי

לא מצי לשנויי הכי אדמותיב מדתני אביי לותיב ממתניתין דקתני בפרק החולץ נמי חוזרין אצל גדול עכ"ל. והנה הרשב"א הקשה עוד יותר והיינו דא"כ לותיב ממתניתין דידן דתני מצוה בגדול ליבם (ומשמע מהרשב"א שם שהוא מייחס דבר זה לרש"י עצמו). ועיין במהדורא בתרא שכתב טעם למה לא כתב רש"י קושיא זו שכתב הרשב"א שנקשה ממתניתין דידן, והבאנו דבריו לעיל בהערה הראשונה על אות תי"ט, והקשינו על דבריו, ועיין בערל"ג שכתב עוד דרך.

תכב) מה בכור בכורתו גרמה לו אף גדול גדולתו גרמה לו.

הנה לכאורה הכוונה בזה היא שכמו דחזינן שהתורה קבעה דין לכתחילה שייבם הבכור א"כ מצד הסברא הרי אנו בעצמנו קובעים דין כזה על הגדול, והרי אנו אומרים שבדאי גם דין זה הוא רצון התורה. ולפ"ז נאמרו באמת שני דינים נפרדים דהיינו דין אחד שמצוה בכור משום היותו בכור וכן דין שני של מצוה בגדול אפילו אם אינו בכור.

ולפ"ז יש לחקור באופן שיש שני אחים ואחד מהם הוא הבכור אבל השני הוא הגדול מי מהם קודם ליבום. ודבר זה יצויר באופן שבא האב על אשה אחת ונתעברה ממנו ואח"כ בא על אשה שני' ונתעברה

* והנה החינוך שם סיים שדבריו הנ"ל הם טעם המצוה לפי הפשט אבל שלפי דעתו יש בזה עוד טעם על פי קבלה. ואולי כוונתו היא לדברי רבינו בחיי שהנאה היא לנפשו של המת כשהיא מתגלגלת בתוך מי שהוא קרוב מן המשפחה.

אבל אכתי אין רא"י מדבריו שהבן הנולד הוא התועלת המכוונת בטעם המצוה, אלא יתכן שטעם המצוה הוא תועלת אחרת. מיהו אעפ"כ נראה שפשטות דבריו מורים שטעם המצוה הוא הך תועלת שיש מהבן הנולד וכמו שכתבנו כאן.

גם היא, והשני' ילדה קודם שילדה הראשונה, דבכה"ג השני להריון הרי הוא בודאי נחשב הגדול כיון שהוא נולד קודם אבל הראשון להריון הרי הוא נחשב הבכור והראשית אונן של האב וכמש"כ הגר"א בקול אליהו בפרשת כי תצא*).

גם יש לחקור כעין הנ"ל בציור של תאומים, דהא הראשון ללידה הוא הגדול אבל השני ללידה הוא הבכור לפי הגר"א כיון שהוא נוצר מהטיפה הראשונה (כמש"כ רש"י גבי יעקב ועשו שהשני ללידה נוצר מהטיפה הראשונה). שו"ר בהגהות חשק שלמה לקמן בדף ל"ט שכתב שבהציור של תאומים אין אחד מהם נקרא גדול (וכתב שהם צריכים להגריל על מי מוטלת המצוה). וכנראה שהחשק שלמה סובר שהשם גדול תלוי בגיל, ובתאומים הרי שניהם נולדו ביום אחד ושניהם נעשים גדולים באותה שעה. מיהו לכאורה אין זה מוכרח דהא בכל זאת י"ל שהנולד ראשון מיקרי הגדול, וכל שכן כשנולד הראשון בסוף היום והשני בתחילת היום המחרת.

והנה הרשב"א כאן הסיק דלא כהנחתנו הנ"ל שיש קיום מיוחד מצד היותו בכור, דעי' ברשב"א כאן שהקשה שאם למסקנא נאמר דין מיוחד של מצוה בבכור מצד היותו בכור א"כ מאי פרכינן בגמרא דא"כ בכור דקריי' רחמנא למאי הלכתא, הלא שפיר בעינן "בכור" כי אשמועינן בזה שבכורתו גרמה לו. ותי' הרשב"א וז"ל, ונ"ל פירושה דהכי קאמר לי' לדבריך שאתה אומר דכשיש שם בכור הולכין

אחריו, מאי טעמא, לפי שהוא בכור, כלומר גדול, דצד בכורתו לא מעלה ולא מוריד, אלא מפני שהוא גדול וראוי לגדול להקים שם אחריו, הכי נמי אפילו אם אין שם בכור, דין הוא שנחזור אחר הגדול שגדולתו גרמה לו עכ"ל, פי' שלפי המסקנא לא נשאר שום דין מיוחד של מצוה בבכור מחמת השם של בכור, אלא כל הדין האמור בזה הוא רק שמצוה בגדול האחין ליבם, ועיין גם ברמב"ם בפ"ב מהל' יבום ה"ו שכתב וז"ל, מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בבכור שבאחין, כלומר גדול האחין וכו' עכ"ל. ולפ"ז שוב לא שייך לחקור את שאלתנו הנ"ל, דהא היכא שאחד הוא גדול והשני הוא בכור, בודאי שהגדול מיבם כיון שהדין היחידי שנאמר כאן הוא רק דין של גדול.

מיהו יש לעיין בדברי הרשב"א, דהנה חזינן שכשסבר הרשב"א דשפיר נשאר דין מיוחד של מצוה בבכור ליבם מחמת היותו בכור, נחית הרשב"א להקשות שלפ"ז מאי מקשה הגמרא למאי הלכתא קריי' רחמנא בכור, הלא שפיר קריי' רחמנא בכור כדי לאשמועינן שבכורתו גרמה לו, ולכאורה קושיית הרשב"א צריכה ביאור, משום שלכאורה בכל זאת שפיר מקשה הגמ' כי אין שום נפ"מ בזה שבכורתו גרמה לו כי גם בלא השם של בכור הרי מצוה עליו ליבם מצד שהוא גדול, וא"כ מה מקשה הרשב"א הרי שפיר פריך הש"ס למה כתב רחמנא בכור כיון שאין נפ"מ בזה.

בזה. וכבר דנתי על זה בספרי על בבא בתרא בפרק יש נוחלין אות כ"ה.

* ועיין שם בדברי המגיה, וכן עיין בהגהות חכמת שלמה על חושן משפט בסימן רע"ח שדן

מיהו לפי דברינו הנ"ל קושיית הרשב"א מובנת היטב, דהא שפיר יוצא נפ"מ מזה שמצוה בבכור ליבם מחמת היותו בכור, והיינו באופן שהוא הבכור אבל אינו הגדול וכמו שציירנו, וא"כ כוונת הרשב"א היא להקשות דנימא שכתב רחמנא בכור כדי לאשמועינן שבכורתו גרמה לו ושיש קיום מיוחד של בכור ושמצוה עליו ליבם אפילו אם אין הוא הגדול אלא אח אחר הוא הגדול, ועל זה תי' הרשב"א שבאמת לא נאמר שום דין מיוחד של מצוה בבכור ליבם, אלא כל הדין הוא רק שמצוה בגדול ליבם, ומש"ה שפיר מקשה הגמרא למאי הלכתא קריי' רחמנא בכור.

ברם לפ"ז נשאר קשה סוגיית הגמרא, והיינו משום דמנ"ל להגמרא שבאמת לא נאמר שום דין של מצוה בבכור מחמת היותו בכור אלא כל הדין האמור בזה הוא רק שמצוה בגדול ליבם, וכמו שביאר הרשב"א בתירוץ, ומאי דקריי' רחמנא בכור הרי זה כדי למעט ראוי, הלא אולי שפיר נאמר דין מיוחד של מצוה בבכור מחמת היותו בכור, ולכן הוא דכתב רחמנא והי' הבכור, והנפ"מ בזה היא שמצוה עליו ליבם אפילו אם אח אחר הוא הגדול, וכדחזינן שנקט הרשב"א לפי ביאורנו הנ"ל בדבריו (ואם א"א ללמוד גדול מבכור א"כ נימא שבאמת יש מצוה רק בבכור ולא בגדול).

דף כ"ד ע"ב

תכג) אין היבם נוטל בראוי.
הרמב"ן והרשב"א כאן הבינו מדברי

רש"י כאן שכוונתו היא לפרש שלעולם שפיר נוטל היבם את חלקו של האח המת בנכסי האב אפילו אם מת האח קודם שמת האב, רק שאינו נוטל אלא ממה שהי' מוחזק אצל האב בשעת מיתתו, אבל אינו נוטל את חלקו של היבם בנכסי אבי האב שמת אחר שמת האב (ועיי"ש במה שהביאו הרמב"ן והריטב"א מדף מ' ע"א). ועיי"ש שחלקו על רש"י על סמך דברי הבה"ג והר"ח שפירשו שאין היבם נוטל את חלקו של האח בנכסי האב היכא שמת האב אחרי שמת האח, אבל היכא שמת האח אחרי שמת האב אז היבם שפיר נוטל את חלקו של האח בנכסי האב. ומבואר ברשב"א דהיינו אפילו אם עדיין לא חלקו את נכסי האב בשעה שמת האח כי גם בכה"ג הרי זה נקרא שהאח הי' מוחזק בחלקו בנכסי האב אע"פ שבשעה שמת היו הנכסים עוד בתוך תפוסת הבית.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר דרך אחרת בלמה נוטל היבם את חלקו של האח המת בנכסי האב אע"פ שעוד לא חלקו את הנכסים בשעת מיתת האח, והיינו דלעולם י"ל שהנכסים עדיין נחשבים ראויים לבוא לידי האח ואינם נחשבים בגדר מוחזקים בידו, רק שבכל זאת נוטלם היבם, והיינו משום שהמיעוט של והי' הבכור שממעט שהיבם אינו נוטל ראוי איירי רק בנכסים שהם ראויים לבוא להאח המת מהאב, אבל אכתי הרי הוא שפיר נוטל נכסים שהיו ראויים לבוא לאחיו ממקומות אחרים אע"פ שלא הי' אחיו מוחזק בהם בחייו, וא"כ לעולם י"ל שבשעה שהנכסים נמצאים בתפוסת הבית הרי הם עדיין נחשבים ראויים להאח ולא שהוא מוחזק בהם, רק

שסוף סוף כבר נסתלקו הנכסים מרשות האב והרי הם עכשיו בהתפוסת הבית, והרי זה נקרא שהם ראויים לבוא להאח המת מהתפוסת הבית ולא מהאב, ומש"ה שפיר נוטל בהם היבם את חלקו של אח.

וכהדין הנ"ל שהיבם נוטל נכסים שהיו ראויים לבוא לאחיו ממקומות אחרים (ורק בראויים לבוא לו מן האב אין היבם נוטל) פסק הרמ"א באה"ע סי' קס"ג סעיף א' בשם מהרי"ו, דעיי"ש שפסק שהיבם שפיר נוטל את המלוה שהיו חייבים להאח המת. ובאמת לפי השיטה שסוברת שהיבם נוטל אפילו את מה שהי' ראוי לבוא להאח מהאב (רק לא את מה שהי' ראוי לבוא להאב מאבי האב), הרי זה דין פשוט, דהא לא גרע מה שהי' ראוי לבוא להאח המת מהמלוה ממה שהי' ראוי לבוא לו מהאב, אלא דעיי"ש בבית שמואל שביאר שגם לפי השיטה שסוברת שהיבם אינו נוטל ממה שהי' ראוי לבוא להאח המת מהאב, בכל זאת י"ל שגם השיטה הזאת מודה שהיבם נוטל במה שהי' ראוי לבוא להאח שמת ממקום אחר כגון ממלוה וכהנידון

הנ"ל שכתבנו (ועיי"ש בביאור הגר"א בסק"ח). מיהו הבית שמואל שם כתב שמשלשון הטור משמע שגם במה שהי' ראוי לבוא להאח ממקום אחר אין היבם נוטל (פי שנים*).

ודע עוד שהריטב"א כאן כתב שמצד לשונו של רש"י בסוגיין הי' אפשר לומר שגם רש"י מודה להר"ח והבה"ג, וכוונת רש"י במה שכתב כאן שהיבם נוטל פי שנים בנכסי האב היא רק להיכא שמת האב לפני שמת האח רק שעדיין לא חילקו את הנכסים בשעה שמת האח, וכן נראה שהבין הבית שמואל בסי' קס"ג סק"ב את כוונת רש"י שהרי הביא את השיטה השני' רק בשם מהרי"ו, וכן בשם האגודה בפרק החולץ, אבל לא בשם רש"י.

תכד) המחלוקת בין רבי נחמי' ורבנן בענין גירות.

עיין בסוגיית הגמרא דמייתנין הא דתניא אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי

והכל שלו בין קרן בין שבח, והרי הוא כבעל שאע"פ שאינו יורש בראוי, מכיון שמתה אשתו הוא זוכה נכסים בין בקרן בין בשבח עכ"ל, וא"כ הרי אדרבה מדברי המ"מ משמע שהוא נוטל רק את השבח שהשביחו נכסי אחיו שהי' מוחזק בהם בחייו אבל אינו נוטל נכסים הראויים לבוא לו כמו מלוה, וכמו שבעל אינו נוטל נכסים אלו. ועכ"פ לא הבנתי בכלל את ראיית המ"מ מבעל, דהא בבעל מכיון שהוא יורש את אשתו מיד כשהיא מתה א"כ יוצא שהנכסים נשתבחו אחרי שכבר היו שלו, וא"כ מה היא הראי' שגם היבם נוטל במה שנשתבחו הנכסים לפני שייבם, הלא באותה שעה עדיין לא היו הנכסים שלו. וע"ע בביאור הגר"א שם בסק"ח.

(* והנה הבית שמואל שם כתב שגם במ"מ איתא כדברי מהרי"ו. מיהו לא הבנתי דבריו כי המ"מ שם דן רק בענין השבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת האח וכתב שאע"פ שאין היבם נוטל את השבח שהשביח החלק של האח מנכסי האב אבל הרי הוא שפיר נוטל את השבח שהשביחו שאר הנכסים של האח שמת, וז"ל המ"מ, ופירש רבינו בשבח ששבחו נכסי האב אחרי מיתת האח וכגון שמת יעקב בחיי ראובן שמעון ולוי בניו, ולא הספיקו לחלוק הנכסים עד שמת ראובן, ויבם שמעון את אשתו, כשבא שמעון לחלוק עם לוי בנכסי יעקב נוטל שני חלקים בקרן ולא בשבח, וזה מוכרח לפרש, שאין לומר בנכסי האח אינו נוטל שבח, שהרי בנכסי האח אינו חולק עם אחיו,

שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה, אינן גרים דברי רבי נחמי, שהי' רבי נחמי' אומר אחד גירי אריות, ואחד גירי חלומות, ואחד גירי מרדכי ואסתר, אינן גרים עד שיתגיירו בזה"ז. ושוב מייתנין הא דאמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמי' דרב הלכה כדברי האומר כולם גרים הם.

והנה לכאורה החשש בכל הני גווני הוא משום שאין הם מקבלים עליהם את המצות וקבלת מצות הרי היא מעכבת בגרות*). והקשה האחיעזר בחלק ג' סי' כ"ו אות ב' וג' על דברי רבי נחמי' דהא בפיו הרי הוא אומר שכוונתו היא באמת לשם שמים ושהוא שפיר מקבל על עצמו את המצות, וא"כ אפילו אם בלבו אינו מקבל אבל מ"מ הדין נותן שנאמר שדברים שבלב אינם דברים. ותי' האחיעזר שלא שייך לומר כאן שדברים שבלב אינם דברים, דלא מיבעיא אם ידעינן בודאי שכוונתו היא לשם דבר אחר, דבכה"ג הרי זה כמו אומדנא דמוכח ודבר שבלבו ובלב כל אדם ואין זה נחשב דברים שבלב, אלא אפילו אם יש כאן רק חשש שמא הוא מתכוין לשם דבר אחר ואינו בגדר אומדנא דמוכח, אבל בכל זאת גם בזה י"ל שאין אומרים שדברים שבלב אינם דברים, אלא הרי הם שפיר דברים, כי מה שדברים שבלב אינם דברים אין זה משום שאין מאמינים לו שכן הי' בלבו, אלא שפיר מאמינים לו, רק שאין בכח דברים שבלב לעקור ולבטל דיבור או מעשה, אבל בגרות הרי העיקר הוא

הדברים שבלב, דהיינו מה שהוא מקבל על עצמו מצות, וא"כ אם הוא מתכוין באמת לשם דבר אחר הרי כוונה זו שפיר מועלת לבטל את הגרות, ומש"ה כשיש ספק שמא נתכוין לשם דבר אחר, הדין נותן שתהי' ספק גרות, וזוהי דעת רבי נחמי', ולעולם גם רבנן מודים לכל זה, רק שרבנן סוברים דיש חזקה שאגב אונסייהו גמרי ומקבלי וכמש"כ הריטב"א בשם הרמב"ן, רק שאע"פ שכן סוברים חכמים מעיקר הדין, אבל בכל זאת דעת הרמב"ם היא שגם לפי חכמים אכתי צריכים לחשוש מדרבנן שמא לא גמר וקיבל, ומש"ה פסק הרמב"ם שב"ד היו חוששין להן ולא היו מקרבין אותם עד שתתברר אחריתן עכ"ד האחיעזר.

מיהו לכאורה עדיין צריכים להבין את דברי תוס' כאן שכתבו שמה שהלל ורבי חייא גיירו כי האי גוונא הרי זה אתי שפיר גם לפי רבי נחמי' משום שהיו בטוחים שסופן להיות לשם שמים, דלכאורה קשה דאם יש חשש שמא לא קיבלו עליהם את המצות מה מהני מה שיקבלו אח"כ, הלא בעינן קבלת מצות קודם טבילה ומסתמא גם לעיכובא, עי' בזה באות תשט"ו, ועוד דבפשטות משמע שנתנו להם דין ישראל מיד לאחר הטבילה.

והנה לכאורה הי' אפשר לפרש את כל הסוגיא בדרך אחרת, והיינו שלעולם זה ברור שמאחר שגמרו בדעתם להתגייר הרי הם מקבלים עליהם את המצות ואמונת ישראל בלב שלם, רק שבכל זאת יש כאן

* כמו שנפסק בשלחן ערוך ביוורה דעה בסי' רס"ח סעיף ג'. ועיין בשיטה מקובצת בכתובות דף

י"א ע"א באמצע ד"ה גמ' גר קטן וכו' מה שהביא מהריטב"א ומהשיטה ישנה.

חסרון משום שהטעם שגמרו בדעתם להתגייר ולא להשאר בני נח ולקיים רק ז' מצות הרי זה משום הסיבות הנ"ל, וממילא יוצא שהגרות שלהם אינה לשם מצוה ולשם עבודת ה' אלא לשם דבר אחר ושלא לשמה, וס"ל לרבי נחמי' שזה פוסל את הגרות, ואע"פ שישראל שעושה מצוה שלא לשמה הרי זו מצוה, אבל הרי זה משום שגם בלא הפני' צדדית שלו בעשיית המצוה ג"כ ה' עושה את המצוה וכדאמרינן בב"ב דף י' ע"ב, אבל בגוים אמרינן שם דחסד לאומים חטאת כי בלי הפני' צדדית לא היו עושים כלל וכמו שפירש"י שם, ולכן בגוי בכה"ג אין על זה חלות שם של מצוה ומעשה עבודת ה', וא"כ י"ל דס"ל לרבי נחמי' שמהתנאים של גרות הוא שתהי' על הגרות חלות שם של עבודת ה' ושבלא"ה חסר בעיקר המושג של גרות.

אלא שלכאורה יש לפקפק בזה, דהא תינח כל זמן שהוא גוי, אבל הלא אם יהי' ישראל הרי אז יחודש לו טבע חדש ויהי' מוכן להיות ישראל אפילו אם תבטל הסיבה של שלא לשמה, וא"כ למה אין הגרות כשירה על סמך דבר זה. מיהו י"ל דבעינן שעצם הכניסה ליהדות תהי' בגדר מעשה עבודת ה', ולא סגי בזה שע"י התוצאה של הגרות יחודש לו רצון להיות ישראל גם בלא הפני'.

גם י"ל דגלוי וידוע שגם בהיותו ישראל ימשוך מצב זה שבלי הפני' הצדדית אין ברצונו להיות ישראל כיון שהתחיל הדבר בהיותו גוי, ולפי הדרך השני הזה אתי שפיר דברי תוס' שכתבו שהלל ה' בטוח

סופו לעשות לשם שמים, והיינו משום די"ל שהלל הכיר בהאישה ההוא שלאחר שיהי' ישראל, שפיר יחודש בו רצון אמתי להיות ישראל אפילו בלי הפני', והרי סגי בזה לפי דרכנו השני (מיהו עדיין יש לפקפק בזה טובא כי סברת הדרך הראשון נראית נכונה דהיינו דבעינן שעצם הכניסה ליהדות תהי' בגדר מעשה עבודת ה').

ברם לפי הדרך הזה צריכים עוד לבאר את דברי הרמב"ם שכתב שב"ד היו חוששין להם ולא היו מקרבין אותן עד שתתברר אחריתן, דמאחר שהוא פוסק שם (בפיי"ג מהל' א"ב הי"ז) כרבנן א"כ יוצא שלא נאמר תנאי כזה של גרות לשם מצוה וא"כ למה לא היו מקרבין אותם.

מיהו באמת גם לפי הדרך הזה י"ל שהטעם שהיו חוששין הי' משום חשש דרבנן שמא לא קיבלו את המצות בלב שלם וכמש"כ האחיעזר לפי דרכו.

גם י"ל שכוונת הרמב"ם אינה שהיו מחמירים להחזיקם כגוים לחומרא לענין דיני התורה, אלא כוונתו היא רק לענין שלא היו מקרבין אותם, דהיינו שלא היו מקיימים בהם מצות אהבת הגר, והיינו משום שהמצות עשה של ואהבתם את הגר נאמרה תמורת נדבת לבו ואהבתו להקב"ה, ומש"ה היכא שהוא עושה שלא לשמה וגלוי וידוע שע"י ביטול הפני' הי' מתחרט, לא נאמרה בכה"ג המצוה של אהבת הגר, וכוונת הרמב"ם במש"כ שחוששין להן אינה שמחמירים להחזיקם כגוים לחומרא לכל דיני התורה, אלא כוונתו היא רק לענין מה שסיים שלא היו מקרבים אותם, ועי' בטור שו"ע ונו"כ בזה.

תכה) משום דרב אסי דאמר רב אסי הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וגו'.

א. פירש"י שהלזות שפתים היא בזה שימשיכו לומר שבעל אותה בגויותה, אבל הרמב"ן והרשב"א פי' שמא יאמרו שלא נתגיירה לשמה. והקשה האחיעזר בח"ג סי' כ"ו אות ג' בד"ה וכן וכו' על הרמב"ן והרשב"א דהא אפילו אם נתגיירה לשם איש הרי להלכה הרי זו גרות כשירה ורכבן. ותי' האחיעזר שלעולם גם רבנן מודים שאם נתכוונה באמת לשם דבר אחר הרי זה פוסל את הגרות גם בדיעבד, רק שרבנן סוברים שאגב אונסייהו גמרי ומקבלי וכמש"כ הריטב"א בשם הרמב"ן, וא"כ מכיון שכן, שפיר יש לחשוש שמא יאמרו אנשים שלא גמרה וקיבלה, אבל אם טעמייהו דרבנן הוא משום שלא איכפת לן אפילו אם נתכוונו באמת לשם דבר אחר א"כ קשה כהנ"ל מה שייך בזה לזות שפתים. (מיהו אכתי לא מוסבר מה שכללו הרמב"ן והרשב"א בתוך הלעז שיאמרו שגם הוא נשא אותה לשם זנות עיי"ש בלשונם).

ובתחילת הסימן שם נתקשה האחיעזר שלכאורה פירושו של הרשב"א מתאים רק להציור של גרות אבל לא להציור של שפחה ונשתחררה דהא שחרור מהני גם בע"כ ולא בעינן בי' שום קבלת מצות. ותי' האחיעזר וז"ל, ולהרשב"א י"ל דס"ל כשיטת תוס' ביבמות מ"ח דעבד אינו נימול בע"כ, ועי' ביו"ד סי' רס"ז סעיף ה', ובשפחה ג"כ ס"ל לרבנן דרשב"א דלא מהני טבילה בע"כ לשם שפחה, וכשלא

טבלה בעי קבלת המצות בשעת שחרור ושייך לזות שפתים שלא קבלה עול מצות לשם שמים, ורש"י לשיטתו ביבמות מ"ח דגם לרבנן עבד נימול בע"כ, וה"ה שפחה, ולא שייך לזות שפתים דגרות בשפחה, ועל כן פירש"י דאתי לאחזוקי קלא קמאי משום שפחה, אבל בנטען מן הנכרית גם לרש"י שייך טעם הרשב"א דלזות שפתים של גרות עכ"ל. הרי שכתב שגבי נכרית גם רש"י מודה לטעמו של הרשב"א, והוצרך רש"י לטעמא דידי' רק בשביל שפחה.

וכעין הקושיא הנ"ל של האחיעזר יש להקשות גם על הס"ד של הגמרא לפי פירושו של תוס' בד"ה אי הכי וכו' שהרי פירושו תוס' דס"ד שלא יכנוס משום דהוי ספק גרות, והרי גם על זה קשה מהו הטעם לפי הס"ד בשפחה, הלא לא בעינן דעתה, וכן הקשה הערל"ג, ותי' וז"ל, וי"ל דלקמן פליגי רבנן ור"ש בן אלעזר אי עבד או שפחה משוחררין צריכים לקבל עליהם מצות או אם מטבילין לשם בן חורין בלא קבלה, וא"כ י"ל דמתניתין דהכא כרבנן דלקמן דבעינן קיבל דוקא, ולכן כשעשתה להנשא לו, קבלתה לאו קבלה הוי, ואף דשם מסקינן דגם לרבנן לא בעינן קבל, הרי גם הכא לפי המסקנא לא צריך להך טעמא לענין לכתחילה אלא משום לזות שפתים, ושפיר י"ל דהך ס"ד דהכא כס"ד דלקמן עכ"ל.

ועכ"פ לפי דרכו של האחיעזר יוצא שגם רש"י מודה לטעמו של הרשב"א בגיורת, רק דצריך לטעמא דידי' בשביל שפחה, והרשב"א ס"ל כטעמא דידי' בין בשפחה ובין בגיורת.

והנה גם רעק"א בתשובה קכ"א הקשה

הרמב"ן והרשב"א סוברים שדין כזה לא יתכן לפי טעמו של רש"י, וצ"ע על רעק"א. ועיין באחיעזר שם.

ב. והנה חזינן מקושיית הרמב"ן הנ"ל על רש"י דס"ל שלפי רש"י הדין נותן שהיכא שיש עדים שזינו הדין נותן שאם כנס יוציא. ולכאורה צ"ע דהא אדרבה מכיון שיש עדים א"כ ליכא בכלל שום חשש של לזות שפתים כי בין כך ובין כך יודעים בבירור שזינו וא"כ מה יתוסף לגריעותא אם יתחתנו, ובשלמא אם לא יודעים בבירור, אז י"ל שאם יתחתנו ידברו ויאמרו אנשים שבאמת זינו, אבל אם בין כך יודעים שזינו א"כ למה לא יכנס. וביאר האחיעזר שם שבכל זאת אם לא יתחתנו, אז נהי שיודעים שזינו אבל לא ידברו מזה תמיד, משא"כ אם יתחתנו ויהיו תמיד יחד, אז יהי הדבר נזכר תמיד וידברו תמיד מזה, ולכן ס"ל להרמב"ן והרשב"א שלפי רש"י הדין נותן שבכה"ג יוציא*.)

ומעתה יש לעיין בדרכו של הרמב"ן דהא חזינן דניחא לי' להרמב"ן למה לפי דרכו הדין נותן שאפילו אם באו עדים לא יוציא. ונראה שלפי דרכו ביאור הדברים הוא כך, דלכתחילה לא יכנס כי ע"י שיכנס ידברו שנתגיירה באמת לשם איש, אבל אם לא יכנס, אז לא ידברו כי יראו שלבסוף לא התחתנו, אבל בכל זאת אע"פ שאסור לו לכנס אבל לאחר שכנס לא יוציא כי בין כך ובין כך

את הקושיא הנ"ל על ההו"א של הגמרא לפי תוס' שפירושו דס"ד שלא יכנס משום דהוי כספק גרות, דלפי פירושה מהו הטעם בשפחה, וגם הקשה על פירושו של הרשב"א בלזות שפתים דלפי פירושו מה הוא הטעם בשפחה. ותי' רעק"א את הקושיא על ההו"א דבשפחה ידענו כל הזמן דאיכא לזות שפתים מצד זה שידברו שבעל אותה בעודה שפחה, והיינו משום דכיון דהוי לאו מן התורה א"כ אושא מילתא, אבל בגיורת לא ידענו שחששו ללזות שפתיים שבא עלי' כיון שבעילת גוי' אינה לאו מן התורה. ובזה יישב רעק"א גם את שיטת הרשב"א משום שיש לומר שבשפחה גם הרשב"א מודה לטעמו של רש"י רק דס"ל להרשב"א שרק בשפחה חוששין שימשיכו לומר שבעל קודם השחרור כי בשפחה יש לאו אבל בגיורת לא ס"ל כטעם זה (ודרך זו היא דרך הפוכה מדרכו של האחיעזר).

מיהו יש לדחות דרך זה משום שהרמב"ן והרשב"א הקשו על רש"י דלפי דרכו של רש"י שהלזות שפתים היא בזה שימשיכו לומר שבעל אותה בגיורת א"כ למה תניא בתוספתא שגם אם ידוע שבעל אותה אכתי נשאר הדין שאם כנס לא יוציא, הלא לפי רש"י צריך לצאת שיוציא ע"כ קושייתם. ומקושייתם מוכח שאינם סוברים את טעמו של רש"י בשפחה דהא בהתוספתא תניא גם בנוגע לשפחה שאפילו בידוע שנבעלה אם כנס לא יוציא והרי

זאת גם על ידי שאנשים ימשיכו לדבר על זה הרי זה נקרא "לאחזוקי קלא" כלומר שיחזקו את המשך קיום הקול.

(* והכוונה במה שכתב רש"י "לאחזוקי קלא" אינה רק שאנשים יאמתו את הקול שזינו, אלא גם כשידוע על ידי עדים שהוא אמת שזינו, בכל

הדין של הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכ"כ התומים בריש סי' ל"ח בדעת הרדב"ז בביאור דברי רב יוסף. ועי' ברש"ש כאן שכתב דרך זה, וגם הקרן אורה הזכירה, וכן הערל"ג על תוס' ד"ה ואין אדם וכו'. וכן מצאתי בהגהות אמרי ברוך על שב שמעתתא להגאון ר' ברוך פרענקיל בשמעתא ז' פרק ה' שכתב דרך זה בביאור דברי רב יוסף.

ב', דלעולם גם רב יוסף מודה לרבא שאין אדם משים עצמו רשע, רק שרב יוסף סובר דלא אמרינן פלגינן דיבורא, וש"א להפריד מתוך דבריו עדות נפרדת שמחייבת רק את הפלוני, אלא שלכאורה אכתי שייך לומר פלגינן נאמנות, כלומר שנאמין את כל דבריו, דהיינו שרבעו לרצונו, רק לגבי הפלוני, ולא לענין עצמו לעשות את עצמו רשע ופסול לעדות, אלא שגם זה אי אפשר כי אפילו אם אנחנו לא נאמינו לענין שהוא פסול לעדות אבל בכל זאת א"א לקבל ממנו עדות על הפלוני כי לדבריו רשע הוא ורשע פסול לעדות, כלומר דמעצם עדותו יוצא שהוא רשע באופן שעצם תוכן עדותו אומר לנו ש"א לנו לקבל את עדותו, וזוהי כוונת רב יוסף במה שאמר רשע הוא, כלומר לדבריו רשע הוא וממילא א"א לקבל עדות כזו, ולכן גבי עדות אשה לענין להתירה להנשא, שפיר מהני מה שהוא אומר הרגתיו אם נאמר שגזלן דאורייתא ורוצח כשרים לעדות אשה כי מעתה א"א לומר שלדבריו רשע הוא ורשע פסול לעדות כי הרי רשע כשר לעדות זו ולכן שפיר פלגינן נאמנות ומאמינים אותו לגבי

ימשיכו לדבר שנתגיירה לשם איש כיון שהתחתנו מרצונם, ואע"פ שמעתה לא יראו אותם יחד אבל בכל זאת ימשיכו לדבר לעז על הגרות שלה כי הגרות שלה הוא דין שלה עצמה ואינו שייך בהדי האיש ולכן גם אם יתפרדו ימשיכו לדבר אודות איזה דין יש לה, ולכן לא גזרו שיוציא כיון שעל פי דין הרי היא מותרת לו, ואפילו אם יש עדים שזינתה לא גזרו עליו שיוציא כי מה שיוציא לא יועיל להשתיק את הלעז וכהנ"ל, אבל לפי רש"י שהלעז הוא שזינו, א"כ עיקר הלעז הוא אודות מה שעשו שניהם יחד ולכן הסברא נותנת שאם יתפרדו ולא יראו אותם יחד הרי זה שפיר יועיל להשתיק את הלעז, רק שבכל זאת מכיון דלא הוי דבר ברור שזינו, לא מחמרינן עליהם להוציא, אבל היכא שיש עדים שזינו אז ס"ל להרמב"ן שלפי רש"י הדין שפיר נותן שיוציא כי אם לא יוציא ידברו בבירור שזינו ואם יתפרדו לא ידברו וכהנ"ל.

דף כ"ה ע"א

תכו) והאמר רב יוסף וכו' לרצונו רשע הוא והתורה אמרה וכו'.

הנה ראיתי כאן ד' דרכים בהמפרשים בביאור דברי רב יוסף ונסדרם אחד אחד:

א', שרב יוסף סובר שבאמת אדם משים עצמו רשע, משום שגם זה נכלל בכלל

לפסול את עצמו (וכן דייק בהגהות אמרי ברוך שם מדבריהם שהם סוברים כהדרך שר"י מודה שאאמע"ר).

ג', בשב שמעתתא בשמעתא ז' פרק ה' כתב להוכיח מדברי רב יוסף כאן דהיכא שאינו פוסל את עצמו לעדות הרי הוא שפיר נאמן לומר על עצמו בתורת עדות שעשה דבר עבירה כיון שאין אותה עבירה פוסלתו לעדות וז"ל, וכן משמע מהא דאמר רב יוסף לרצונו רשע הוא והתורה אמרה וכו' ומבואר דוקא היכא דפסול לעדות הוא דאאמע"ר וכו' עכ"ל, וכנראה הבין הש"ש שלעולם גם רב יוסף סובר שאאמע"ר, רק דלית לי' פלגינן דיבורא, וכוונת רב יוסף בלשונו שמוזכרת בגמרא היא לומר הא גופא שאין אדם משים את עצמו רשע, ושיעור דבריו הם כך, דלרצונו הרי הוא עושה את עצמו רשע כזה שפסול לעדות וכדכתיב אל תשת רשע עד וממילא אין הוא נאמן כי אין אדם משים עצמו רשע כזה (וכן ביאר בהגהות אמרי ברוך שם את דברי רב יוסף לפי הש"ש), ולכן דייק הש"ש שמשמע מדברי רב יוסף שהוא שפיר נאמן על עצמו שעשה עבירה שאינה פוסלת אותו לעדות. והנה גם לפי הדרך הקודמת שכתבנו יוצא שרב יוסף מודה שאאמע"ר ופליג על הדין של פלגינן דיבורא, רק שלפי הדרך ההיא כוונת רב

האשה. ועי' בקובץ הערות בריש סי' כ"א שכתב את הדרך הזאת*), ובהמשך דבריו האריך בענין פלגינן נאמנות, ובסקי"ג הביא שיש ראשונים שמשמע מדבריהם דפלגינן דיבורא ופלגינן נאמנות הם ענין אחד והקשה הקובץ הערות דהא בכמה דוכתי משמע שלכו"ע פלגינן נאמנות וגם לפי המ"ד שסובר שלא פלגינן דיבורא. וע"ע בשערי יושר בשער ו' פרק י"א שהאריך בענין פלגינן דיבורא ופלגינן נאמנות וגם כתב את הביאור הנ"ל בדברי רב יוסף כאן.

וע"ע בקרן אורה כאן שהזכיר דרך זה שרב יוסף מודה שאאמע"ר רק שהוא סובר דלא פלגינן דיבורא, אלא שלא ביאר בתוך דבריו אם כוונת רב יוסף בדבריו היא לומר הא גופא שאאמע"ר וכדרכו של הש"ש שנביא להלן בסמוך, או האם כוונתו היא להסביר למה לא אמרינן פלגינן נאמנות וכהקובץ הערות. ועיי' גם בתוס' בד"ה לימא רב יוסף וכו' שכתבו שטעמא דרבי יהודה בהמשנה כאן (שסובר כסברת רב יוסף) הוא משום דלית לי' פלגינן דיבורא, ומזה מוכח דלא ס"ל כהדרך הראשון שהבאנו בתחילת האות, דהא לפי הדרך הראשון י"ל שמודה רבי יהודה להדין של פלגינן דיבורא רק דשאני הכא שהוא נאמן באמת

כשר לעדות אשה, הלא אינו נאמן לעשות את עצמו רשע וכן לא פלגינן דיבורא ע"כ קושייתם, ולא נחתו לומר כדרכו של הקובץ הערות שפלגינן נאמנות ולענין האשה מקבלים את כל דבריו.

ועי' בההערה הבאה שהבאתי את תירוצי השב שמעתתא והאמרי ברוך על קושיא זו.

* ועי' באחיעזר חלק ג' סוף סי' י"א, ובנוב"ק חלק אה"ע סי' ע"ב בסתירת היתר השני בד"ה והנה הא וכו' בדברי בעל ההגהה שם, שנתקשו דאם נאמר שרב יוסף סובר שאאמע"ר, רק שלא פלגינן דיבורא, א"כ למה מהני עדותו גבי עדות אשה להתירה להנשא אם נאמר שגולן דאורייתא כשר לעדות אשה, דמה בכך שגולן דאורייתא

יוסף בדבריו שמוכאים בגמרא היא לבאר למה לא אמריןן פלגינן נאמנות ושנאמינו לכה"פ לגבי הפלוני, ואילו לפי הדרך הזאת רב יוסף בא להסביר בדבריו למה אמריןן שאאמע"ר [ועי' בהערה בענין למה לפי הדרך הזה מודה רב יוסף בעדות אשה אם גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה]*).

ד', הנו"ב במהדורא קמא חלק אה"ע סי' ע"ב בסתירת ההיתר השני בד"ה והנה הא דפשיט וכו' כתב שא"א לומר כהדרך הראשון שכתבנו שרב יוסף סובר שאדם נאמן לעשות את עצמו רשע, אלא בודאי בעלמא מודה רב יוסף שאאמע"ר, רק דהכא ס"ל דכיון שהדין נותן שיהי' נאמן על הפלוני א"כ אמריןן שמיגו שהוא נאמן על הפלוני הרי הוא נאמן גם על עצמו, ומאחר שהוא נאמן על עצמו א"כ שוב בטלה עדותו כי רשע פסול לעדות. והביא הנו"ב את היסוד הנו"ל של מיגו מרש"י ותוס' בסנהדרין ריש דף י', דעיי"ש דמבואר לפי רש"י ותוס' שם, שלפי רבא אם אמר פלוני רבע שורי הדין הוא שמיגו

שהוא נאמן על הפלוני הרי הוא נאמן גם על שורו, ורק בפלוני בא על אשתי, וכן בפלוני רבעני לרצוני, סובר רבא דלא אמריןן את המיגו הנו"ל ושאינו נאמן על עצמו ועל אשתו, והיינו משום שהפסול קורבה לגבי עצמו ואשתו הרי הוא יותר חזק מהפסול קורבה לגבי השור שהוא ממונו וממילא לגבי עצמו ואשתו אמריןן פלגינן דיבורא ולא מהני המיגו, וא"כ בדעת רב יוסף י"ל שהוא סובר ששפיר אמריןן את המיגו הנו"ל אפילו לגבי עצמו בהציוור של פלוני רבעני לרצוני וגם שם שמיגו שהוא נאמן על הפלוני הרי הוא נאמן גם על עצמו (וי"ל דס"ל כן משום שגם בעלמא לית לי' פלגינן דיבורי') ומאחר שהוא נאמן על עצמו א"כ שוב בטלה עדותו כי רשע פסול לעדות עכ"ד הנו"ב, וגם רבא יודה שמהני המיגו גם על עצמו בציוור שא"א בכלל לחלק את דיבורו, רק שבציוור של פלוני רבעני לרצוני שפיר יתכן לחלק את דיבורו, ורב יוסף סובר שגם שם אמריןן מיגו ולא אמריןן פלגינן דיבורי' וכהנ"ל.

מיהו דברי הש"ש תמוהין הם מאד, דהא גם השתא הרי הוא פוסל את עצמו לכל עדיות שבתורה, ואם כן בעל כרחך צ"ל כמו שפירשנו לעיל דהיינו או שרב יוסף סובר שאדם משים עצמו רשע (ורשע כשר לעדות אשה), או שהוא סובר שפלגינן נאמנות ומאמינים אותו רק לגבי האשה (ולא שייך לומר בזה לדבריך רשע אתה ופסול לעדות דהא קיימינן שרשע כשר לעדות אשה וכמו שביארנו).

שו"ר שכן הקשה בהגהות אמרי ברוך על הש"ש, והוא כתב לפרש שכוונת הגמרא היא שכמו שמאמינים גזלן דאורייתא בעדות אשה, כמו כן מאמינים אותו גם כשהוא עושה את עצמו רשע, דגם בזה הקילו חכמים.

* ועוד כתב הש"ש שכן מוכח ממה שמודה רב יוסף שאם גזלן דאורייתא ורוצח כשרים לעדות אשה, אז הרי הוא שפיר נאמן לומר הרגתי ולהתיר את האשה להנשא, דגם מזה מוכח דנאמן אדם לעשות את עצמו רשע כשאינו פוסל את עצמו לעדות, והיינו משום שאם נאמר שאינו נאמן א"כ נהי שגזלן דאורייתא כשר לעדות אשה אבל הלא אינו נאמן לעשות את עצמו רשע (וכבר הבאתי בהערה הקודמת שכבר נתקשו הנו"ב והאחי"עזר בדבר זה, דהיינו דמה יעזור לומר שגזלן דאורייתא כשר לעדות אשה הלא בכל זאת אכתי קיימא בדוכתי' שאאמע"ר). והש"ש תי' על זה דכיון שאינו פוסל א"ע לעדות הרי הוא שפיר נאמן להעיד שעשה עבירה וכהנ"ל.

איכא. ועוד לפי דברי הנו"ב בעדים שאומרים אנוסים היינו מחמת ממון דאינם נאמנים משום דאמע"ר דלא פלגינן דיבורא, ולא נזכר בשום פוסק שיהיו העדים נפסלים על פי עדות זו, דהרי אם יתקיים השטר אח"כ, יהי השטר כשר, ולפי דברי הנו"ב ראוי להיות נפסלים משום מיגו דנאמנים על השטר נאמנים על עצמם. ועוד קשה בעיקר הדין דקאמר רבא שם דבאין כתב ידם יוצא ממקום אחר ואומרים כתב ידנו אבל אנוסים היינו מחמת ממון מתקיים השטר ע"י אמירתם כ"י הוא ומה שאומרים אנוסים היינו מחמת ממון בטל משום דאמע"ר, ולשיטת הנו"ב הדין להיפך כיון דלא פלגינן מקבלים את כל הדיבור, על כן נראה בעיני שאין דברי הנו"ב מסתברים כלל בזה. אח"כ מצאתי בפ"ת לאה"ע סי' קט"ו סקל"ב שהביא בשם קהלת יעקב שכתב על דברי הנו"ב אלו שדבריו דחויים ואינם מסתברים עכ"ל.

והנה מסוגיית הגמרא יוצא שרבי יהודה בהמשנה סובר כסברת רב יוסף, וגם רבא מודה שכן סובר רבי יהודה. ועיין בפיה"מ להרמב"ם וכן במאירי על דברי רבי יהודה שכתבו שרבי יהודה סובר שהוא נאמן באמת לעשות את עצמו רשע, וראיתי מוכיחים כן גם מדברי רש"י על המשנה בפירושו לדברי רבי יהודה. מיהו באמת ברש"י שם לא כתוב יותר ממה שכתוב בדברי רב יוסף עצמו, ודבריו ניתנו להפרש ככל הפירושים שכתבנו בדברי רב יוסף. מיהו אולי אם לא היתה כוונת רש"י כמו פשטות דברי רב יוסף שאדם נאמן לעשות

שו"ר במהרש"א כאן על תד"ה לימא וכו' שכתב בקיצור נמרץ כדרכו של הנו"ב, דעיין בדבריו שכתב וז"ל, ואפילו רב יוסף גופי' דפליג הכא וסבר דלא אמרינן אדם קרוב אצל עצמו היינו משום דלא פלגינן דיבורי' וכו' עכ"ל, הרי שכתב שרב יוסף כאן סובר שלא אמרינן אדם קרוב אצל עצמו, אלא הרי הוא שפיר נאמן לעשות את עצמו רשע, והטעם שהוא נאמן על עצמו הרי זה משום דלא פלגינן דיבורי', כלומר בעלמא היכא שהוא עושה את עצמו רשע, בודאי אינו נאמן, רק דהכא הרי הוא נאמן משום דלא פלגינן דיבורי', וממילא אמרינן דמיגו שהוא נאמן על הפלוני ה"ה שהוא נאמן גם על עצמו, משא"כ אם היינו פלגינן דיבורי', אז לא היינו אומרים הך מיגו, רק דכיון דס"ל דלא פלגינן דיבורי', א"כ מעתה הרי זה גורם שהוא נאמן גם על עצמו כמו שהוא נאמן על הפלוני, וזהו כדרכו של הנו"ב.

וראיתי בשערי יושר שער ו' פרק י"א ד"ה ובהא וכו' שדחה את דברי הנו"ב וז"ל, ולענ"ד אין דבריו מתקבלים לכל רואה דבריו, דהנה בעיקר סברת רש"י ותוס' דנאמן על שורו משום מיגו כבר תמהו קדמאי ובתראי כמו שיובא לקמן, אבל גם אם ננקוט כלל זה לא אבין דבריו, מה דמפרש בזה דברי רב יוסף דכיון שנאמן על הפלוני נאמן על עצמו שהוא רשע ופסול על חבירו, איך יתכן מיגו זה, הלא כיון דסו"ס פסול הוא ואינו נאמן על חבירו הא ליכא מיגו, דהא בפלוני רבע שורי מתקיים העדות על חבירו וגם על השור, אבל היכא דאינו מתקיים מאי מיגו

אע"ר א"כ הו"ל לפרש ולא לסתום.

ודע שיש להעיר, דבשלמא לפי הדרך הראשון שכתבנו, וכן לפי דרכו של הנו"ב, שכוונת רב יוסף היא לומר שהוא נאמן לעשות את עצמו רשע, א"כ אתי שפיר למה רבא הדגיש שאאמע"ר, כי הרי זהו עיקר מחלוקתו עם רב יוסף, אבל לפי הש"ש והקובץ הערות הרי לעולם גם רב יוסף מודה שאאמע"ר, רק דס"ל דלא פלגינן דיבורא, וא"כ איך נשמע מדברי רבא תשובה לדברי רב יוסף.

תכז) והאמר רב יוסף לרצונו רשע הוא וכו'.

הנה בהאות הקודמת הבאנו את הביאור של הקובץ הערות בדברי רב יוסף, והיינו שלעולם גם רב יוסף מודה לרבא שאאמע"ר, רק שרב יוסף סובר דלא אמרינן פלגינן דיבורא וש"א"א להפריש מתוך דבריו עדות נפרדת על הפלוני, אלא שלכאורה אכתי שייך לומר פלגינן נאמנות ונאמין את כל דבריו שרבעו לרצונו רק לגבי הפלוני ולא לענין לעשות את עצמו רשע ופסול לעדות, אלא שגם זה אי אפשר כי אפילו אם אנחנו לא נאמינו שהוא פסול לעדות אבל בכל זאת א"א לקבל ממנו עדות על הפלוני כי לדבריו רשע הוא ורשע הרי הוא פסול לעדות וא"כ עצם התוכן של העדות פוסלת אותו לעדות, וא"כ עדותו הרי היא מזויפת מתוכה וא"א לקבל ממנו עדות כזו, וזוהי כוונת רב יוסף במה שאמר

רשע הוא, כלומר לדבריו רשע הוא, ולכן גבי עדות אשה לענין להתירה להנשא, שפיר מהני מה שהוא אומר אני הרגתיו אם נאמר שגזלן דאורייתא ורוצח כשרים לעדות אשה כי מעתה א"א לומר לדבריו רשע הוא ופסול לעדות שהרי רשע כשר לעדות זו, ומש"ה אמרינן פלגינן נאמנות ומאמינים אותו לגבי האשה.

וכנראה כן הביין גם רעק"א, ומש"ה הקשה רעק"א בתוס' רעק"א על משניות באות כ"ו וכן בדו"ח בכתובות דף י"ח ע"ב, שכיון שאנו אומרים כאן פלגינן נאמנות ומאמינים אותו רק לגבי האשה (אבל לא לגבי עצמו כיון שאאמע"ר) א"כ למה לא אמרינן כן גם בכתובות שם, ואפרש דברי, דהנה התם מבואר שאם עדי השטר אומרים כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים מחמת ממון היינו, אינם נאמינים, משום שאאמע"ר, ובאמת גם שם א"א לומר פלגינן נאמנות ושנאמינים בתורת עדות לכל הפחות לענין לפסול את השטר, כי הרי לדבריהם רשעים הם ורשעים פסולים לעדות כזו, אלא שהקשה רעק"א למה לא נאמינים לענין השטר ע"י הנאמנות של מיגו, שהרי יש להם מיגו שהיו יכולים לשתוק ולא לומר שהוא כתב ידם (וכמו שאנו מאמינים אותם מטעם זה לומר אנוסים מחמת נפשות היינו), ונהי שא"א להאמינם על עצמם לעשות את עצמם רשעים ע"י מיגו*), אבל בכל זאת נעשה פלגינן נאמנות ונאמינים לכה"פ לגבי

משמע שכוונתו היא להקשות שנאמינו גם לגבי עצמו.

(* כן מבואר להדיא מלשון רעק"א בדו"ח שם שכוונתו היא להקשות רק שנאמינו לגבי השטר אבל לא שנאמינו לגבי עצמו. מיהו מלשונו כאן

השטר*) , ואין לומר שא"א להאמינם כי לדבריהם רשעים הם ופסולים לעדות, דזה אינו, דהא אין אנו באים להאמינם בתורת עדות אלא מדין מיגו, ומזה שאין מאמינים אותם חזינן שהדין האמור באאמע"ר הוא שבכלל אין שומעין לו שעשה עבירה, ואפילו כשאינו מטעם עדות, אלא גם ע"י מיגו אין מאמינים לו, וא"כ צ"ע למה מאמינים לו בסוגיין כשהוא אומר הרגתיו (כן ביאר הקהלות יעקב את קושייתו בספרו על כתובות בסי' י"ח. מיהו לשונות רעק"א בשני המקומות צריכים עוד התבוננות רבה).

מיהו לא הבנתי את קושייתו של רעק"א דהא לקמן באות ת"ל נביא מרש"י בכתובות דהיכא שהוא משים את עצמו רשע הרי זה נקרא שהוא מעיד נגד חזקה, כי יש לו חזקת צדקות, וא"כ י"ל שמהאי טעמא אינו נאמן שם לגבי השטר בהכח של הפה שאסר, כי אפילו אם לא נאמינו לגבי עצמו אבל בכל זאת גם כשאנו מאמינים אותו לגבי השטר שהי' אנוס מחמת ממון הרי אנו הולכים נגד החזקה הנ"ל, וא"כ י"ל בפשיטות שמיגו כגון ההיא דהתם לא מהני נגד החזקת צדקות, אבל הכא כשהוא אומר הרגתיו הרי הוא

שפיר נאמן לענין האשה כי מה שע"א נאמן בעדות אשה הגדר הוא שחכמים נתנו לו את הכח שיש לעדות גמורה של ב' עדים, וכן אם גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה י"ל שנתנו גם לגזלן דאורייתא כח כזה, וא"כ שפיר נאמן הוא גם כנגד חזקה. ובאמת לא הבנתי את הנחת רעק"א בקושייתו, דהנה חזינן שעל זה שלא מהני המיגו בכתובות שם לגבי נפשי' לא הקשה רעק"א מידי (ועי' בזה לעיל בהערה כאן), רק שהקשה שנעשה פלגינן נאמנות ויועיל המיגו לגבי השטר, וצ"ע אמאי ניחא לי' הא דלא מהני המיגו לגבי נפשי', הלא לא שייך במיגו הפסול של אדם קרוב אצל עצמו, ובע"כ צ"ל דהא דלא מהני המיגו הרי זה משום דלא מהני הך מיגו נגד החזקת צדקות שלו, וא"כ מהאי טעמא ה"ה שאינו בדין שיועיל לגבי השטר, דהא גם אז אזלינן נגד החזקה הנ"ל וכמו שביארנו.

והנה אכתי יש להקשות כעין קושיית רעק"א על גמרא אחרת בכתובות שם, דהנה בדרף י"ט ע"א שם אמרינן שהעדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אמנה היו דברינו אינם נאמנים משום שאאמע"ר דאסור לאדם לחתום על שטר אמנה, והרי

פסולים בגופם אז לא הי' שייך לומר פלגינן נאמנות ושנאמין להם לגבי השטר, ונראה דהיינו משום שבכה"ג עיקר העדות הוא עדות ישירה על עצמם ומה שהשטר נפסל הרי זה רק בדרך תוצאה ומש"ה א"א להאמינם רק לגבי השטר, אבל הכא שהם אומרים שהיו אנוסים מחמת ממון וקרה כאן מעשה שפוסל את השטר בדרך ישיר, אפילו אם הם היו נשורים לעדות, א"כ בכה"ג שפיר אפשר להאמינם רק לגבי השטר ולא לגבי עצמם.

*) והנה עיין בלשון רעק"א בדו"ח שם שכתב בזה"ל, והכי נמי הכא אם היו אומרים שהשטר אמת כדינו מדעת הלוה אלא דאנו פסולי עדות והשטר חספא, בזה אמרינן דאין נפסל על פי עצמו והשטר כשר, אבל בזה דאומרים דהמלוה אנסם לחתום והשטר פסול בעצמותו שלא נעשה מדעת הלוה וראוי להאמינם במיגו א"כ מה בכך דאינו נפסל על פי עצמו, מ"מ נהימני' להו שהמלוה אנסם והשטר פסול בעצמותו וכו' עכ"ל. ונראה מדבריו שאם היו אומרים שהם עצמם

גם התם יש להקשות דנהי שאינם נאמנים על עצמם אבל בכל זאת נעשה פלגינן נאמנות ונאמינן לגבי השטר, ובאמת גם שם י"ל כמו שכתבנו שא"א להאמינן בתורת מיגו כי לא מהני מיגו נגד החזקה צדקות שלהם, אלא שאכתי קשה שנאמינן בתורת עדות, ואין לומר שא"א להאמינן בתורת עדות כי לפי דבריהם רשעים הם ורשעים פסולים לעדות, דהא עבור זה שחתמו על שטר אמנה אין הם נפסלים לעדות וכמש"כ הקצה"ח בסי' ל"ה סק"ד, והרדב"ז על פ"ג מהל' עדות ה"ז (ודלא כשיטת התומים שהביא הקצה"ח שם), וא"כ אכתי קשה דנאמינן בתורת עדים ועדים הרי שפיר מועילים כנגד חזקה. וכן קשה על הא דאמר רב חסדא שם שאין העדים נאמינן לפסול את השטר אם נכלל בכלל דבריהם שעברו על מדת חסידות, דגם על זה קשה כהנ"ל שנאמינן לגבי השטר בתורת עדים, ולכאורה התם יש להקשות גם שנאמינן בתורת מיגו כי לכאורה אין לו שום חזקה שיעשה מילי דחסידות.

שו"ר גם בשב שמתתא בשמעתיא ז' פרק ה' שהקשה על הגמרא של שטר אמנה, אלא שהוא הקשה עוד יותר, והיינו שבהני גווני נאמינן גם לגבי עצמם כי הוא שפיר נאמן להעיד על עצמו לומר שעשה עבירה אם היא עבירה שאינה פוסלת אותו לעדות עיי"ש. והש"ש שם תי' שאינו נאמן שם כי אין לו שם את הכח של עדות אלא רק את הכח של מיגו ומיגו לא מהני כנגד ההיא חזקה (וכתב להדיא שגם לענין מילי דחסידות יש לו חזקה), וביאר דהא דאין להם שם את הכח של עדות לפסול את

השטר הרי זה כי כבר חתמו מזמן וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. מיהו יש להעיר על הש"ש דהא רש"י שם בדף י"ח ע"ב כתב שבאמת יש להם גם את הכח של עדות כיון שהם מעידים לפסול את השטר בתוך כדי דיבור מהקיום שלהם (כבר האריכו המפרשים שם בדברי רש"י הנ"ל), וא"כ אכתי קשה כהנ"ל שיהיו נאמינן מדין עדות אפי' נגד חזקה.

והנה ראיתי בשערי יושר בשער ז' פרק י"א שהקשה קרוב לקושיית רעק"א על הציוור של הרגתיו, דהנה בגמרא מבואר שאם גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה אז הי' רב יוסף מודה שהוא נאמן בזה שהוא אומר הרגתיו, ואע"פ שהוא עושה את עצמו רשע אבל הרי אזלינן שגזלן דאורייתא ורוצח כשרים לעדות אשה, רק דמכיון שגזלן דאורייתא ורוצח פסולים באמת לעדות אשה אמרינן שרשע הוא ופסול גם לעדות אשה. והקשה השערי יושר שבכל זאת אמאי לא מהימן במיגו שהי' יכול לומר נהרג בלא לומר שהוא עצמו הרגו, והרי במיגו לא שייך פסול רשע, ואפילו אם נאמר שאאמע"ר אפילו ע"י מיגו וכמו שהביא שם, אבל היינו רק לפי רבא שסובר שאאמע"ר, אבל רב יוסף הלא סובר שאדם מע"ר, וא"כ נהי שאם גזלן דאורייתא פסול לעדות אשה אי אפשר להאמינו בתורת עדות, אבל למה לא מהימן במיגו, שהרי ע"י המיגו יש לנו הוכחה שאינו משקר.

והנה מדברי השערי יושר מבואר שכוונתו היא להקשות רק לפי הדרך שרב יוסף סובר באמת שאדם מע"ר. אמנם כבר הבאנו שהקובץ הערות, והשערי

יורש עצמו לעיל בשער ו' פרק י"א, פירשו שלעולם גם רב יוסף מודה שאאמע"ר רק שהוא חולק על רבא משום דלית ליה פלגינן דיבורא, והא דלא פלגינן נאמנות להאמין את כל דבריו (וגם מה שהוא אומר שהי' לרצונו) לכה"פ לגבי הרובע, וכן בהרגתיו לענין להתיר את האשה, הרי זה משום שלפי דבריו רשע הוא ורשע פסול לעדות, ולפי הדרך הזה יש להקשות ממש כעין קושיית רעק"א, והיינו שנאמינו לגבי האשה מטעם מיגו, ונהי שא"א להאמינו לגבי עצמו כי אאמע"ר אפילו ע"י מיגו אבל נאמינו לגבי להתיר את האשה להנשא.

מיהו גם על קושיא זו יש לתרץ כמו שתירצנו לעיל, דהיינו שאפילו אם נעשה פלגינן נאמנות ונרצה להאמינו רק לענין היתר האשה, אבל הלא דבריו הם נגד חזקה, דהיינו החזקת צדקות שלו, וא"כ י"ל דמיגו לא מהני כנגד חזקה כה"ג, משא"כ הא דהי' מועיל אילו גזלן דאורייתא ורוצח כשרים לעדות אשה הרי זה משום שאז הי' לו הכח של עדות מדרבנן ועדות שפיר מהני נגד חזקה.

איברא, שו"ר דמה שנקטתי דמה שהכשירו חכמים ע"א שאומר מת בעלה הרי זה בתורת עדות ושנתנו לו חכמים את הכח של עדות, אין זה ברור, כי היכא שעד כשר אומר שמת הרי זה מהני באמת בתורת עדות וכדמוכח מהא דיש על זה חיוב של קרבן שבועת העדות וכמו שהוכיחו רעק"א בתשובה קע"ט בד"ה אח"כ נזכרתי וכו' והשב שמעתתא בשמעתא ז' פרק א' (ועיי"ש ברעק"א איך

שחילק בין זה לנאמן עלי פלוני כשנים, דהתם ליכא חיוב של קרבן שבועת העדות. ובשערי יורש שער ו' פרק ו' ד"ה וכן מצאתי וכו' נתקשה בהבנת חילוקו), ועכ"פ כל זה הוא בעד כשר, אבל בעד פסול ביארו שם רעק"א והש"ש דלא מהני בתורת עדות אלא בתורת אומדנא וראי' בעלמא (ולכן בכה"ג ליכא חיוב של קרבן שבועת העדות), וא"כ אכתי לא אתי שפיר מה שכתבנו שאם גזלן מהתורה כשר לעדות אשה מהימנינן ליה לגבי האשה משום שיש עליו תורת עדות ומהני כנגד חזקה, דהא חזינן שבאמת לא נתנו לו תורת עדות. מיהו אכתי י"ל שרק לפסולים בגופן כגון אשה וקרוב לא נתנו חכמים דין עדות, אבל לגזלן דאורייתא, אם נאמר שהפסול של רשע הוא רק משום שהוא חשוד לשקר כמו שיוצא מדברי רבא בסנהדרין דף כ"ז וכמו שצייד הקובץ הערות בריש סי' כ"א, א"כ אולי מאחר שהאמינוהו, שפיר נתנו לו דין וכה של עדים גמורים.

תכח) וכי תימא שאני עדות אשה דאקילו בה רבנן והא"ר מנשה גזלן דבר תורה פסול לעדות אשה.

הנה מדברי הגמרא מבואר שלפי רב יוסף הדין נותן שאם הוא אומר הרגתיו, לא יהי' נאמן להתירה להנשא (וכדברי רבי יהודה בהמשנה שסובר שאינו נאמן), כמו שסובר רב יוסף שבפלוני רבעני לרצוני אינו נאמן להרוג את הפלוני. וכבר ביארנו באות תכ"ו שיש אומרים שכוונת רב יוסף

שהוכיח מתוך קושיא זו, וכן מתוך עוד קושיא שהקשה שם (הובאה בסוף האות הקודמת), שבגזלן דאורייתא דפסלוהו רבנן לעדות אשה הכוונה היא שבכה"ג העמידו את הדבר על דין התורה דהוי כמו כל דבר שבערוה דבעינן תורת עדים כשרים ולא סגי בידיעת העובדא וז"ל, ולתרץ שתי תמיהות שכתבנו נלענ"ד דנקט הש"ס גזלן של תורה אם פסול לעדות אשה משום חשש משקר אז לא תיקנו חז"ל כלום להכשירו מדבריהם אף אם יהי' איזו הוכחה שאומר אמת דלא פלוג רבנן והניחו ענין זה על דין תורה וכו', ואם דנקטו הפוסקים שגם גזלן של תורה מהימן כשהוא מסיח לפי תומו, הוא רק אם אינו אומר בתורת עדות כלל רק מסיח לפי תומו, אבל באומר בתורת עדות ומכוון להשיא את האשה אז לא עשו חז"ל תקנה ונשאר ענין זה כמו שהוא מהתורה עכ"ל.

ושוב הביא את דברי הנו"ב במהדורא קמא חלק אה"ע סי' מ"ה דהיכא שהעידו ג' עדים בעדות אשה ואחד מהם הרי הוא גזלן לא אמרינן דבטלו כולם, כי זה אמרינן רק היכא דבעינן עדים כשרים, אבל בעדות אשה דסגי בהוכחה וכל הפסולים כשרים, רק לא גזלן דאורייתא כיון שהוא חשוד לשקר, א"כ לא שייך לפסול את האחרים משום הפסול של בטלו כולם, כי גם פסול זה הכשירו בעדות אשה, וכתב השערי יושר שלפי דרכו שם אין דברי הנו"ב מוכרחים משום שיתכן שכמו שלענין הגזלן עצמו העמידו את הדבר על הדין דאורייתא דלא סגי בהוכחה אלא בעינן תורת עדות א"כ הוא הדין שהעמידו את הדבר על הדין דאורייתא גם לגבי שאר הכת.

בדבריו בנוגע לפלוני רבעני לרצוני היא לומר שהוא נאמן באמת על עצמו לשווי' נפשי' רשע, והרי הוא נפסל לעדות על פיו, וממילא אין הוא נאמן על הפלוני כיון שהוא פסול לעדות. ועוד הבאנו שם אומרים שגם רב יוסף מודה שאינו נאמן לעשות את עצמו רשע, רק שרב יוסף סובר שכמו שלא מקבלים את מה שהוא עושה את עצמו רשע הה"נ שאין מקבלים את עדותו על הפלוני משום דלא פלגינן דיבורא.

והקשו השערי יושר בשער ז' פרק י"א והאחיעזר בחלק ג' סוף סי' י"א על קושיית הגמ' כאן דבשלמא לפי הדרך שרב יוסף סובר שאאמע"ר ולא פלגינן דיבורא, א"כ שפיר יוצא כקושיית הגמרא שגם בהרגתו הדין נותן שלא יהי' נאמן, כי אין אנו מאמינים לו שהרגו, וכן אין אנו עושים פלגינן דיבורא, וא"כ נשאר שלא מקבלים גם את מה שהוא אומר שבעלה כבר אינו חי, וא"כ שפיר פרכינן למה משיאים את האשה לפי ת"ק, אבל לפי הדרך הראשון יוצא שבאמת הרי הוא שפיר נאמן שהוא הרגו רק שרשע פסול לעדות וא"כ קשה מאד למה לא נוכל להשיא את אשתו, הלא כדי להתיר אשה להנשא לא בעינן תורת עדות כשירה כמו בדבר שבערוה, דהא כל הפסולים כשרים, ולא בעינן אלא לדעת שמת בעלה, ורק גזלן דאורייתא נשאר פסול משום שהוא חשוד לשקר, וא"כ הכא הרי אנו אומרים ששפיר מאמינים לו שהוא הרגו משום שאדם מע"ר וא"כ למה לא תנשא (עיי"ש היטב דמבואר בדבריהם כמו שביארתי).

ועיי' בשערי יושר להלן שם באותו פרק

דף כ"ה ע"ב

(תכט) אמר רבא וכו' (בענין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה).

הנה הנ"י כאן הקשה אמאי פלגינן דיבורא ולא אמרינן שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ותי' דשאני הכא דמה שהוא אומר על עצמו אינו בגדר עדות פסולה אלא אינו בגדר עדות כלל משום שלגבי עצמו הרי הוא בגדר בעל דבר ודברי בעל דבר אינם בגדר עדות כלל. וכדברי הנ"י הביא הרא"ש בספ"ק דמכות בשם הראב"ד. ולפ"ז יוצא שאם אמר פלוני רבע קרובי לא יהי' נאמן על הפלוני אלא נגיד שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. מיהו רש"י ותוס' בסנהדרין ריש דף י' חולקים על זה דעיי"ש בגמרא דאמר רבא שאם אמר פלוני בא על אשתי, גם בכה"ג פלגינן דיבורא ונאמן הוא על הפלוני אבל לא על אשתו, ופרכינן דהא כבר השמיענו רבא לעיל בהציוור של פלוני רבעני לרצוני שפלגינן דיבורא, ואמרינן בגמ' דמהו דתימא דאדם קרוב אצל אשתו לא אמרינן קמ"ל, ופירש הרא"ש שהכוונה היא דמהו דתימא דאשתו של אדם חשיבא כקורבה סתם ולא כגופו ממש וא"כ בכה"ג הדין נותן שנאמר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ושלא נאמר פלגינן דיבורא, קמ"ל דגם אשתו חשיבא כגופו והרי הוא נחשב כבעל דבר גם בדין תורה שהוא על אשתו וממילא גם בזה לא שייך לומר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, מיהו רש"י

(* דציוור זה הוא דוגמת הציוור של עצמך ונכסיו

ותוס' שם פירשו שמאי דאמרינן מהו דתימא דאדם קרוב אצל אשתו לא אמרינן הכוונה בזה היא שמכיון שאשתו היא כקורבה בעלמא ולא כגופו א"כ הדין נותן שנאמר שמיגו שהוא נאמן על הפלוני ה"ה שהוא נאמן על אשתו, ומפירושה חזינן דלא ס"ל כהראב"ד דאמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ועיי' עוד בתוס' שם בדף ט' ע"ב שכתבו שהיכא שהוא מעיד על אחותו שהיא זינתה תחת בעלה כהן עם פלוני, פלגינן דיבורא ואמרינן שהוא נאמן לגבי הפלוני אבל לא לגבי אחותו לאוסרה על בעלה, הרי להדיא דלא כהראב"ד שהרי לפי הראב"ד אמרינן בכה"ג עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

והנה הרא"ש שם נסתייע לשיטת הראב"ד דאמרינן בטלה כולה מדברי רבי יוחנן בירושלמי דאיתא שם שאם כתב בשטר שכל נכסיו יהיו לשני בני אדם והעדים הם קרובים לאחד רבי יוחנן סובר שבטלה עדותן גם לגבי הרחוק ור"ל סובר שנשארת עדותן לגבי הרחוק [ומבואר שם שאם כתב בתוך השטר שתי לשונות נפרדות דהיינו שדה פלונית לפלוני ושדה פלונית לפלוני, אז גם לפי רבי יוחנן עדותן קיימת על הרחוק משום שהרי זה כב' עדיות נפרדות ולא שייך לומר בטלה כולה*].

גם מבואר בירושלמי שם שגם המחלוקת בין אב"י ורבא בגיטין דף ח' תלוי' בזה, דעיי"ש דפליגי בציוור של כותב כל נכסיו לעבדו דלפי רבא קנה העבד את עצמו כי הרי הוא נאמן לקיים את גטו אבל

קנויים לך עיי"ש.

כהרמ"א (כן ביאר הגר"א שם, וע"ע ברמב"ן במכות שם).

והנה ראיתי בחידושי הגרש"ש על כתובות בסי' כ"ד בד"ה אמנם לענ"ד וכו' שכתב שמה שגם הראב"ד (ורבי יוחנן בירושלמי שם) מודה שבב' עדיות נפרדות לא אמרינן שבטלה כולה (כגון בכותב "שדה פלונית לפלוני ושדה פלונית לפלוני") הרי זה רק כשאחת מן ההגדות נפסלה מצד חסרון בהעדים כגון הפסול של קרוב, אבל היכא שנמצא פסול בגוף אחד מההגדות וכגון שנמצאת שקר אז אמרינן בטלה כולה על כל מה שאמר בתכ"ד אפילו אם הוי הגדה נפרדת. ולעיל שם וכן בסי' כ"ה שם ר"ל שגם בכה"ג אין פוסלים מצד הדין של בטלה כולה אלא משום דחיישינן שמא שיקר גם בהיא (וביאר שלפ"ז ניחא למה בב"ק דף ע"ג כשהעידו על גניבה וטביחה בתכ"ד והוזמו על הטביחה, נתבטלה גם עדות הגניבה).

והנה הגרש"ש שם כתב שטעמם של תוס' בסנהדרין שסוברים דלא אמרינן בטלה כולה הרי זה משום שע"י פלגינן דיבורא אמרינן שהרי זה כב' עדיות נפרדות וממילא לא אמרינן בטלה כולה. מיהו כבר הבאנו שרש"י ותוס' פירשו שם להדיא שגם אם גבי פלוני בא על אשתי לא היינו אומרים פלגינן דיבורא בכל זאת לא היינו אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אלא אדרבה היינו אומרים שמיגו שהוא

את הנכסים לא קנה כי על זה בעינן קיום גמור מב' עדים ופלגינן להאמינו על עצמו אבל לא על הנכסים, ואביי שם סובר שמתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו*), והביא הרא"ש שם שרב האי גאון פוסק כר"ל על סמך דברי רבא בגיטין, וכן שגם רבינו אפרים פוסק כר"ל (וגם רש"י ותוס' בסנהדרין שם כנראה פוסקים כר"ל ומש"ה לא סברי שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה), ועוד הביא הרא"ש שהר"ח פוסק כרבי יוחנן, וכן גם רבינו יואל הלוי פוסק כרבי יוחנן, רק שרבינו יואל פוסק גם כרבא בגיטין שם, וזה שהוא פוסק כרבי יוחנן הרי זה משום שהוא סובר שגם רבא מודה לדינו של רבי יוחנן משום טעם מיוחד דאתי לאיחלופי בשאר שטרות ולהכשיר עדות קרובים (וכן י"ל בדעת רש"י ותוס' בסנהדרין שם). ולפ"ז בעדות בע"פ יודה רבינו יואל לרב האי גאון, וכן פסק הרמ"א בחו"מ סי' נ"א סעיף ו' שבעדות בע"פ לא פסלינן את העדות על הרחוק.

מיהו הראב"ד סובר כרבי יוחנן מטעם שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה וכמו שביאר הרא"ש שם שהראב"ד הוא כרבי יוחנן. והראב"ד סובר דשאני גבי אביי ורבא בגיטין שם שהעבד הרי הוא בגדר בעל דבר ומש"ה ס"ל לרבא דלא אמרינן בטלה כולה, ולפי הראב"ד גם בעדות בע"פ נגיד כדינו של רבי יוחנן שם ודלא

וכמו שהוכיח מהא דתנן שאם ע"א אומר מת בעלה הרי הוא נאמן להתירה אבל אינו נאמן לענין נחלה, וכן הוכיח מהדין של בני זה גדול הוא דנאמן לענין איסורים אבל לא לענין עונשין.

* הקובץ הערות בסי' כ"א סק"א הקשה על הגמרא שם דהא ציור של כותב כל נכסיו לעבדו הרי הוא ציור של פלגינן נאמנות ולא ציור של פלגינן דיבורא והרי כו"ע מודים שפלגינן נאמנות

נאמן על הפלוני הרי הוא נאמן גם על אשתו.

וע"ע בכל זה בשערי יושר בשער ו' פרק י"א. ועוד ביאר בשערי יושר שם בד"ה וליישב קצת דבריהם וכו' שהיש מתרצים שהביא הרא"ש במכות שם שסוברים דלא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, הרי זה רק בעדות על שני אנשים דאז ס"ל דלא אמרינן שכמו שבטלה החלק של איש זה ה"ה להחלק של האיש השני, אבל בשני עדיות לאיש אחד ובענין אחד הרי הם מודים דבטלה כולה. ואת דברי רבי יוחנן בירושלמי הרי הם יפרשו שטעמו הוא משום סברת רבינו יואל שהביא הרא"ש שם, וכמו שרבא בגיטין סובר שכן הוא טעמו של רבי יוחנן וכמו שביאר רבינו יואל שם, והרי הם פוסקים כביאורו של רבא ברבי יוחנן ולא כהביאור של הירושלמי.

תל) בענין גדר הדין של אין אדם משים אע"ר.

א. דברי רש"י והקובץ הערות.

עיין ברש"י בכתובות דף י"ח ע"ב בד"ה אין אדם משים עצמו רשע שכתב וז"ל,

(* וע"ע בקובץ הערות בסי' ס"ה שדן בדבריו, ובקובץ שיעורים על כתובות באות כ"ב וכ"ח נקט שרק בעל דבר פסול באיסורים ולא כל הקרובים. ברם באות ל"א וס"ו שם כתב שגם קרוב פסול. ומפשטות דברי רש"י בקידושין דף ע"ח ע"ב ד"ה אינו נאמן מבואר שקרוב אינו נאמן באיסורין, מיהו הפ"י שם הקשה שבדאי הרי הוא נאמן, והטה את דברי רש"י לכוונה אחרת.

(** דהא אינו עכשיו בידו, עי' בגיטין דף נ"ד ע"ב וברא"ש שם באות י"ב.

אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות עכ"ל. הרי שתלה את הדבר בזה שהוא כנגד חזקתו. ולכאורה כוונתו היא כך, דאילו לא היו דבריו עומדים כנגד חזקה אז ה"י שפיר נאמן לעשות את עצמו רשע, והיינו בתורת ע"א נאמן באיסורים אע"פ שהוא קרוב אצל עצמו, ודלא כשיטת המ"מ בפט"ו מהל' איסורי ביאה הי"ב שגם באיסורים קרוב פסול עיי"ש*). אבל מכיון דהוי כנגד חזקה, א"כ שוב לא שייך להאמינו בתורת ע"א נאמן באיסורים**), אלא בענין ב' עדים גמורים, וממילא מכיון דבענין ב' עדים גמורים, שוב שייך כאן הפסול של קרובים***).

ברם ביאור זה אתי שפיר רק לפי דעת הרא"ש בפ"ה דגיטין שפסק שע"א אינו נאמן באיסורים כנגד חזקה, אבל דעת הרמב"ן לקמן בדף פ"ח להלכה היא שע"א שפיר נאמן אפילו כנגד חזקה, וא"כ אכתי צריך ביאור למה אינו נאמן לעשות את עצמו רשע. וצ"ל שהרמב"ן יסבור כמו המ"מ שגם בהדין של ע"א נאמן באיסורים נאמר הפסול של קרוב***).

*** נקטנו בזה דלא כהנתיח"מ בסי' ל"ז שסובר שבאיסורים אפילו כשצריכים ב' עדים אין צריכים הגדה בב"ד, ואינם מתחייבים בכאשר זמם אם הזומו, ונקט הקובץ הערות בסי' ס"ה סק"א שלפ"ז גם אין פסול של קורבה (והקצה"ח שם סובר דשפיר מתחייבים בכאשר זמם).

****) והנה שמעתי לפרש שלעולם י"ל שגם רש"י סובר שבע"א נאמן באיסורים נאמר פסול של קורבה, והא דהוצרך לומר דהוי כנגד חזקתו, הרי זה כדי לתרץ למה אינו נאמן בתורת הפה שאסר.

(מיהו לפ"ז יוצא שהרמב"ן יסבור שע"א נאמן לפסול אדם לעדות נגד חזקתו דהא הנפסל אינו נאמן להכחישו כיון שהוא קרוב, וצ"ע).

ובאמת כדברים אלו צ"ל גם במאי דס"ל לרב חסדא בדעת רבי מאיר בכתובות שם בדף י"ט ע"א לפי כמה ראשונים שאין אדם משים עצמו אינו חסיד ואינו נאמן לומר שעבר על מדת חסידות, דהא לא שייך שם לומר שהוא כנגד חזקה, דהא לכאורה אין שום חזקה שיעשה דברי חסידות, ואפילו אם נאמר שבהרגע הראשון של גדלותו ה' נחשב חסיד אבל בודאי מצב זה ישתנה (מיהו ראיתי בשב שמעתתא בשמעתא ז' פרק ה' שכתב דשפיר יש חזקה כזו), וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל דאע"פ שאינו כנגד חזקתו וע"א נאמן אבל מ"מ גם בזה אין אדם נאמן על עצמו. ובדעת רש"י שסובר שאאמע"ר משום שהוא כנגד חזקתו, י"ל שהוא מפרש שרב חסדא שם לא קאי על מדת חסידות אלא ס"ל כהביאור שהביאו הראשונים שם שרבי מאיר סובר דהוי חיוב גמור מעיקר הדין ליהרג ולא לחתום שקר, וא"כ אולי לפ"ז י"ל דשפיר חשיב שמעיד נגד חזקתו.

ועכ"פ הא מיהא יוצא מדברי רש"י שם שהיכא שהוא בא לעשות את עצמו רשע הרי זה נקרא שהוא מעיד נגד חזקתו, וכן נראה פשוט דהא יש לו חזקת כשרות וצדקות וכמו שמבואר בכמה דוכתי, והא דאינו נאמן בכח עדות, אע"פ שעדים מועילים כנגד חזקה, הרי זה משום שאדם קרוב אצל עצמו ויש כאן פסול של קרוב ובעל דבר וכמו שמבואר בגמרא. ובאמת גם ע"י כוחות אחרים אינו בדין שיהי נאמן אם אין אותם כוחות מועילים נגד חזקה, ואפילו אם לא נאמר בהם פסול של קורבה. ויש להעיר על דברי הקובץ הערות בריש סי' כ"ב שנתקשה בדבר זה, דעיי"ש שהראה מקורות שאאמע"ר אפילו ע"י כוחות שלא נאמר בהם פסול קורבה ותמה למה לא יהא נאמן, ואילו לפי הנ"ל לק"מ אם אותם כוחות אינם מועילים כנגד חזקה, והקובץ הערות לא העיר בזה כלל, ונסדר את המקורות שהביא שם, דעיי"ש שהביא הא דאדם נאמן לומר שהי' מזיד ולפטור את עצמו מקרבן, והקשו תוס' בב"מ למה נאמן הלא אאמע"ר, ותירצו דהא דנאמן הרי זה משום שהוא בא לעשות תשובה והיכא שהוא אומר כן בדרך תשובה הרי

ולפ"ז מדוקדק היטב למה לעיל שם בד"ה אלא שאמרו וכו' לא הזכיר רש"י שהוא מעיד כנגד חזקתו אע"פ שגם שם נחית רש"י לפרש את הדין של אאמע"ר, אלא הסתפק שם באמרו הא לחוד שאין אדם מעיד על עצמו, ולפי הנ"ל ניחא, משום דהתם קאי על ציור שאין לו שום הפה שאסר עיי"ש.

עוד שמעתי בשם חכם אחד שגם בלא לומר דהוי כנגד חזקה, וכן גם בלא הפסול של קורבה, לא שייך להאמינו שם בתורת ע"א נאמן באיסורים, והיינו משום דכיון שכבר הגיע שם

לדין תורה של ממון עיי"ש א"כ גם השאלה הזאת אם הוא כשר או פסול הרי זה נחשב עדות ממון, וא"כ בע"כ צ"ל דמה שכתב רש"י דהוי כנגד חזקתו אינו כדי לומר שאין כאן תורת ע"א נאמן באיסורים. תדע שכן הוא, דהא התם איירי באופן שב' אומרים כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים מחמת ממון היינו, ולכאורה כל אחד אומר גם על חברו שהי' אנוס מחמת ממון, וא"כ יש כאן ע"א שאינו קרוב, וא"כ אמאי אינו נאמן לפי הרמב"ן, ובע"כ צ"ל כהנ"ל דהיינו משום דחשיב עדות ממון, ויש עוד לפלפל בזה.

הוא שפיר נאמן, ומבואר מדבריהם שבלא טעם זה הדין נותן שלא יהא נאמן, והקשה הקובץ הערות למה לא יהא נאמן ומה טעם יש בדבר, הלא התם לא שייך הפסול של קורבה שהרי אדם נאמן על עצמו לענין קרבן לומר ששגג באיסור כרת ושהוא חייב קרבן. מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, שהרי הוא אומר כנגד חזקתו ומש"ה הדין נותן שלא יהי' נאמן [אבל באומר שוגג הייתי אין זה נקרא שהוא אומר נגד חזקתו]*).

עוד הביא הקובץ הערות מחלוקת הראשונים בענין הנאמנות של האב לומר זה בני בן גרושה אם היינו רק כשהוא אומר שוגג הייתי או האם הוא נאמן גם כשהוא אומר מזיד הייתי, וגם שם הקשה הקובץ הערות למה לא יהי' נאמן הלא לא נאמר שם דבעינן עדים אלא נתחדשה נאמנות חדשה של יכיר ובהך נאמנות חדשה לא נאמר פסול של קורבה וא"כ למה לא יהי' נאמן. מיהו לפי מה שכתבנו דחשיב שהוא אומר כנגד חזקה הרי זה צריך להיות תלוי באם יכיר מהני כנגד חזקה או לא. מיהו באמת יכיר שפיר מהני כנגד חזקה כמבואר בקידושין דף ע"ח ע"ב עיי"ש ובתוס' רי"ד.

עוד הביא שבהגהות אשר"י בפרק הגוזל עצים על סי' י"ח שברא"ש הובאה מחלוקת ראשונים בענין אם נאמן אדם לטעון בדרך

טענה שעשה עבירה כדי לפטור את עצמו מממון על ידי זה עיי"ש הציור**), והקשה הקובץ הערות על הדעה שאינו נאמן, דלמה לא יהא נאמן, דהא התם הרי הוא בא בכח טענה ולא שייך בזה פסול קורבה וא"כ בודאי הרי הוא צריך להיות נאמן, וכנראה שהתם צודק הקובץ הערות שהדין נותן שתועיל טענתו שהרי התם נהי שהוא אומר כנגד חזקתו אבל מ"מ הרי אין מוציאין ממון על פי חזקה וא"כ הדין נותן ששפיר יהא נאמן, וצ"ע כעת.

ועכ"פ הקובץ הערות לפי דרכו הקשה על דברי רבא כאן דכיון שאאמע"ר אפילו כשלא נאמר פסול של קורבה א"כ למה נחית רבא לומר שאדם קרוב אצל עצמו, הלא גם בלא זה אין אדם משים עצמו רשע. מיהו לכאורה לק"מ אלא הכא שפיר בעינן את הפסול של קורבה והיינו משום דהכא הרי אנו רוצים להאמינו ביחד עם עוד אחד בתורת עדות והרי עדים נאמנים גם כנגד חזקה וא"כ שפיר בעינן הכא את הפסול של קורבה כדי לומר שאינו נאמן בתורת עדות גם כנגד חזקה, אבל עדיין נשאר על מקומו שגם בלא הפסול של קורבה אינו נאמן היכא שאין לו הכח של עדות, כיון דאיכא חזקה. ובאמת הי' שייך לפרש את כוונת לשונו של רבא על פי דרכנו הנ"ל והיינו שאדם קרוב אצל עצמו וממילא אינו נאמן בתורת עדות, ומאחר שאינו נאמן בתורת עדות, נשאר הדין

המהר"י כ"ץ דאולי התם מהימנין לי' באמת רק שגול אבל אין מאמינים לו שהי' גם מזיד.

** והש"ך ביו"ד סי' קס"ט סקע"ט וסי' קע"ז סקכ"ז כתב שאינו נאמן (ואפילו אם יש לו מיגו).

* מיהו יש להעיר על קושיית תוס' דהא חזינן שהוא שפיר נאמן לחייב את עצמו אפילו כשהוא עושה את עצמו רשע כגון באשם גזילות, וכן תירץ המהר"י כ"ץ שם בשיטה מקובצת בבבא מציעא דף ג' ע"ב. מיהו יש להעיר על דברי

שאמע"ר, כלומר שאינו משים עצמו רשע בהכח של עד אחד נאמן באיסורים משום דהוי כנגד חזקה. מיהו רש"י כאן פירש שגם הסיום של דברי רבא דהיינו מה שאמר שאמע"ר הרי זה איירי אודות הכח של עדות.

ועיין בקובץ הערות שתי' שכוונת רבא מובנת על פי דברי הראב"ד שהביא הנ"י כאן והרא"ש בספ"ק דמכות דעיי"ש שהקשה שלאחר שאינו נאמן על עצמו שהוא נרבע לרצונו א"כ אמאי פלגינן דיבורא לפי רבא והורגים את הפלוני הלא הו"ל למימר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ותי' דשאני הכא דכיון דמה שאמר לרצוני הרי זו עדות על עצמו א"כ אין זה נקרא עדות שבטלה מקצתה אלא אין זה בגדר עדות כלל משום שבעל דבר אינו נחשב בכלל בגדר עד ולכן לא שייך לומר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וכתב הקובץ הערות שלצורך זה הזכיר רבא שאדם קרוב אצל עצמו, אבל לעולם אין אדם משים עצמו רשע אפילו כשאין כאן הפסול של קורבה. ברם יש להעיר על זה דלפי דבריו א"כ ביותר הי' רבא צריך להקדים שאמע"ר כדי להשמיענו שאינו נאמן על עצמו, ורק לאחר זה הי' לו לומר שאדם קרוב אצל עצמו כדי לבאר למה אין זה פוסל את שאר העדות, והרי חזינן שאמר רבא בתחילה שאדם קרוב אצל עצמו וא"כ משמע שכוונתו בזה היא לומר

שזהו באמת הטעם למה אינו נאמן כאן על עצמו, וכבר ביארנו דהיינו משום שהכא הרי אנו רוצים להאמינו בתורת עדות ועדים שפיר נאמנים גם כנגד חזקה ומש"ה שפיר בעינן לזה שיש כאן פסול קורבה.

ב. דברי הקצה"ח והש"ש.

הקצה"ח בסי' ל"ה סק"ד כתב שאמע"ר אפילו אם אינה עבירה שפוסלת אותו לעדות, והוכיח כן ממה דאמרינן בכתובת דף י"ט שאין עדי השטר נאמנים לומר כתב ידו הוא זה אבל אמנה היו דברינו משום דמשוי נפשיהו רשיעי ואמע"ר, והרי העדים שחתמו על שטר אמנה, אע"פ שאסור, אבל בכל זאת אינם נפסלים לעדות (וכן כתב הרדב"ז בפ"ג מהל' עדות ה"ז) ודלא כהתומים שהביא שם שסובר שהם שפיר נפסלים לעדות, ואם כן חזינן שאינו נאמן לומר שעשה איסור אפילו אם אינו דבר שפוסלתו לעדות*), וכן הוכיח ממה שאמר רב חסדא שם בדעת רבי מאיר שאינו נאמן לומר שעבר על הדין של יהרג ובל יעבור, דגם מזה חזינן שאינו נאמן לומר על עצמו שעשה שלא כדין אע"פ שאינו נפסל עי"ז לעדות עכ"ד הקצה"ח. וע"ע בלשונות רש"י בכתובת דף י"ח ע"ב בד"ה אלא שאמרו ובד"ה אאמע"ר ובד"ה הפה שהתיר.

לעדות, דהא אזלינן שעבור זה שחתם על שטר אמנה אינו נפסל לעדות (והננו נוקטים בקושיא זו דיש לו התם הכח של עדות, עיין בזה בהערה הבאה).

(* ולעיל באות תכ"ז הערנו שאפילו אם נאמר כהקצה"ח שגם בכה"ג אאמע"ר, אבל בכל זאת אכתי קשה למה לא נאמר פלגינן נאמנות ונאמינו לכל הפחות לגבי השטר שהוא שטר אמנה, ואין לומר דהיינו משום שלפי דבריו רשע הוא ופסול

ובש"ש בשמעתא ז' פרק ה' דחה שאין משם ראי' אלא י"ל דהיכא שיש להם כח של שני עדים הרי הם שפיר נאמנים לומר שעשו עבירה היכא שאינם פוסלים את עצמם לעדות, רק דשאני התם שאין להם הכח של עדות, דהא כבר חתמו על השטר מזמן, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וא"כ יש להם רק את הכח של מיגו, ומיגו לא מהני כנגד החזקת צדקות שלהם*).

ולכאורה צריכים להבין את סברת דינו של הש"ש למה היכא שיש לו את הכח של עדות אמרינן שאאמע"ר דוקא היכא שהם נפסלים לעדות עי"ז אבל היכא שאינו נפסל לעדות עבור עבירה זו הרי הוא שפיר נאמן, הלא כמו שאינו יכול לפסול את עצמו לעדות כי הוא נחשב קרוב ובעל דבר שפסול לעדות א"כ גם כשאינו נפסל לעדות הדין נותן שלא יהי' נאמן לומר שעבר עבירה כי גם בכה"ג הרי הוא נחשב בעל דבר. וצ"ל דס"ל להש"ש דלא מיקרי בכלל שהוא מעיד על עצמו ושהוא נחשב בעל דבר אלא היכא שהוא בא לפעול חלות דין מסוים על עצמו כגון היכא שהוא פוסל את עצמו לעדות, אבל היכא שהוא אומר שעבר עבירה ואין זה פועל שום שינוי דין א"כ אין הוא נקרא בגדר בעל דבר משום שאין זה נקרא שהוא מעיד על

עצמו כי אין זה משנה את דינו כלל, ולכן בכה"ג אין כאן פסול של קורבה ובעל דבר.

וע"ע בדרכו של האור שמח בפ"ז מהל' עדות ה"ז.

ג. דברי הנודע ביהודה.

בשו"ת נוב"ת חלק אה"ע סי' קנ"ו כתב וז"ל, ואולי לא שייך אאמע"ר אלא בדבר שהתורה קראתו רשע, דהיינו שהוא מתחייב מיתה או מלקות שהוא נקרא רשע למות ובן הכות הרשע, או מעיד עדות שקר שהוא פסול לעדות ולשבועה, בזה אמרינן אאמע"ר, אבל באומר שהכשיל אחרים, אין נפסל לעדות ואינו מתחייב מלקות ומיתה, לא שייך אאמע"ר עכ"ל. ויש לעיין באם כוונתו היא לומר שבמיתה ומלקות אינו נאמן משום שאינו נאמן לחייב את עצמו בעונש, או האם הוא משום השם של רשע דהיינו שאינו נאמן להחיל על עצמו את השם של רשע שכתוב בתורה (וסברת דרך זה אינה ברורה).

והנה מרש"י בכתובות דף י"ח ע"ב נראה כהנו"ב דעיי"ש בד"ה אלא שאמרו וכו' שהזכיר רק שאינו נאמן לומר על עצמו שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה (וכן אינו נאמן לומר שהוא פסול לעדות).

נחשב בהרגע הראשון של גדלותו בדרגת חסיד אבל מ"מ הרי זה בודאי עשוי להשתנות וא"כ אין כאן חזקה.

גם יש להעיר עליו מדברי רש"י לעיל שם בדף י"ח ע"ב שכתב שלעולם שפיר יש להם גם את הכח של עדות כיון שהם אומרים אמנה או אנוסים בתוך כדי דיבור של קיום השטר.

* והנה הש"ש שם כתב כן גם כדי ליישב את דברי רב חסדא שם, וכתב כן אפילו לפי הראשונים שמפרשים שר"ח סובר שיש בהציוור של ר"מ שם חיוב רק מצד מדת חסידות למסור את נפשו, דגם לפ"ז תי' הש"ש שאינו נאמן במיגו כי הרי זה כנגד חזקה. מיהו לכאורה קשה לומר שיש לו חזקה שיעשה מילי דחסידות, ואפילו אם נאמר שהי'

תלא) רש"י ד"ה ואין אדם משים עצמו רשע.

וז"ל, אין עדותו אצל עצמו לעשות רשע, והא דקי"ל הודאת פיו כמאה עדים דמי הני מילי לממונא, אבל לקנסא ולעונש מלקות וליפסל לא עכ"ל. הרי שכתב דהא דאינו מתחייב קנס על פי עצמו משום הדין של הודאת בע"ד כמאה עדים דמי הרי זה משום הדין שאין אדם משים עצמו רשע. וצ"ע דא"כ למה צריכים את המיעוט של אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו כדי לומר שמודה בקנס פטור, תיפוק ל"י משום שאאמע"ר. וי"ל דבעינן ל"י להיכא שהוא אומר שעשה בשוגג, דהא בכה"ג לא שייך הטעם של אאמע"ר, וא"כ שפיר ה"י נאמן לחייב את עצמו בכח הדין של הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ולכן שפיר צריכים את המיעוט כדי לומר שמודה בקנס פטור, אבל בשביל הציור של מזיד סגי באמת בהטעם של אאמע"ר [ונקטתי בזה שגם בשוגג יש חיוב של קנס וכן הוכיח הקובץ שיעורים על ב"ק באות ל"ו מב"ק דף כ"ד ע"ב וכן מדף ע"ד ע"ב שם, וכתב שזהו דלא כהקצה"ח בריש סי' כ"ה]*).

גם י"ל דבעינן קרא להיכא שהוא מודה

דרך תשובה שהוא רוצה לשלם דבכה"ג י"א דלא אמרינן אין אדם משים את עצמו רשע, ע"י לקמן באות תל"ד שהבאתי כן מתוס' הרא"ש בכתובות דף י"ט ע"א, ודנתי בזה בנוגע לדברי תוס' בב"מ דף ג' ע"ב, וציינתי לדברי הפ"ת ביו"ד סי' א" סק"ו.

ועכ"פ ממה שכתב רש"י שא"א לחייבו קנס על פי עצמו משום שאאמע"ר חזינן שהיכא שהוא משים את עצמו רשע לא מהני הכח של הודאת בעל דין כמאה עדים דמי (וכן יוצא מקושיית רבינו מאיר שהביא התוס' הרא"ש בכתובות דף י"ט ע"א בד"ה לעולם דקאמרי עדים עיי"ש). והקשוני על זה ממשנה מפורשת בכתובות דף מ"א דתנן האומר פתיתי את בתו של פלוני או גנבתי הרי הוא משלם את הקרן (אבל לא את הקנס), הרי דשפיר אמרינן בכה"ג שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי (דבודאי אין הכוונה שהוא משלם רק אם ירצה, וכן אין הכוונה רק להיכא שהוא אומר שה"י שוגג). מיהו י"ל דאיירי כשהוא מודה בדרך תשובה כי הוא רוצה לשלם.

וע"י גם בר"ן בכתובות דף ע"ב שכתב שהוא מתחייב משום הודאת בע"ד גם כשהוא עושה את עצמו רשע, וחלק שם

קראתו רשע וכדכתיב אשר ירשיעון אלהים. מיהו לפי מה שצדדנו שם שעיקר כוונת הנו"ב היא לומר שאינו נאמן לחייב את עצמו בעונש, א"כ בקנס לא שייך לומר שאאמע"ר, דהא כיון שהוא עונש של ממון הרי הדין נותן ששפיר יהי' נאמן לחייב את עצמו בעונש כזה מצד הכלל של הודאת בע"ד, והא דאינו נאמן הרי זה רק משום המיעוט שמודה בקנס פטור, וא"כ לפ"ז אכתי לא ה"י רש"י צריך לכלול קנס בכלל הדין של אאמע"ר.

* והנה בסוף האות הקודמת הבאנו את דברי הנו"ב שכתב וז"ל, לא שייך אאמע"ר אלא בדבר שהתורה קראתו רשע דהיינו שהוא מתחייב מיתה או מלקות שהוא נקרא רשע למות וכן הכות הרשע או מעיד עדות שקר שהוא פסול לעדות ולשבועה, בזה אמרינן אאמע"ר, אבל מחמת שהכשיל אחרים אינו נפסל לעדות, ואינו מתחייב מלקות ומיתה, לא שייך אאמע"ר עכ"ל. ונראה שדברי רש"י הנ"ל אתי שפיר גם לפי דברי הנו"ב דהא גם בקנס התורה

ששפיר הכשירה התורה עדות על עצמו, ועל זה תירץ רש"י שזהו דין מיוחד רק בממון אבל בשאר דברים כגון לחייב את עצמו בקנס או לפסול א"ע לעדות אינו נאמן להעיד על עצמו.

תלב) תוס' ד"ה הוא הוא ואחר מצטרפים להורגו.

וז"ל, אלא אמר רבינו יצחק דמיפסול משעה שנעשה טריפה דטריפה פסול לעדות כדאמרין בסנהדרין עכ"ל. והנה יש לעיין בדבריהם דנהי דס"ד התם שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים אפילו אם לא העיד הפסול בב"ד, אבל מ"מ איך שייך לומר כן בטריפה דהא לא שייך לומר הכי אלא בפסול קרובה וכדומה שגם בשעת ראי' הרי הוא קרוב ואיכא הכא דבר הפוסל משא"כ הא דטריפה פסול להעיד מבואר בסנהדרין דף ע"ח דהיינו משום שהעדוהו היא עדות שאאי"ל משום דליתא בזוממי זוממין עיי"ש, ולכאורה הך פסול של עדות שאאי"ל איננו נמצא לפנינו כלל בשעת ראי', דהא לכאורה אין הפסול הזה חל כלל על גופו של העד אלא על הגדתו, דהא באופן דהויא עשאאי"ל משום שאמר איני יודע בחקירות בודאי לא מיקרי שהגברא הוא עד פסול, אלא רק הגדתו נפסלת משום שא"א להזימה, והרי לכאורה כל הציוורים של עדות שאאי"ל שוים הם בזה, וה"ה כשהסיבה היא משום היותו טריפה לא חל על הגברא שם של עד פסול אלא כל הפסול מתיחס רק להגדתו לחוד, וא"כ מאחר שרק הגדתו לחוד מיפסול, לא שייך פסול זה אלא לאחר שבא לב"ד והעיד

על הראב"ד שכנראה סובר לא כן. מיהו עיין בפ"י שם איך שיישב את שיטת הראב"ד.

והנה בדברי הנ"ל נקטתי שכוונת רש"י בדבריו הנ"ל כאן היא לומר שלעולם גם על קנס שייך לומר את הדין של הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, רק דהא דלא אמרינן כן הרי זה משום שהוא משים את עצמו רשע והיכא שהוא משים אע"ר לא מהני הכח של הודאת בעל דין משום שלא מצינו שהכשירה התורה עדות שהוא מעיד על עצמו שהוא רשע אפילו כשזה נוגע לחיוב ממון. ולפ"ז קשה על רש"י מה שהערנו מכתובות דף מ"א שאם הוא אומר גנבתי הרי הוא שפיר נאמן.

מיהו העירני ידידי הרב ר' ירוחם ארלנגר שליט"א שיש לפרש כוונת רש"י גם בדרך אחרת, והיינו שלעולם היכא ששייך הודאת בעל דין כמאה עדים דמי הרי הוא נאמן אפילו אם עי"ז הרי הוא עושה אע"ר וכמו בהמשנה שם בדף מ"א, ואין כוונת רש"י לומר שבקנס לא מהני הודאת בע"ד משום שאאמע"ר, אלא כוונת רש"י היא לומר שבקנס לא מהני הודאת בע"ד (אפילו כשאינו עושה א"ע רשע) כי, אינו ממון והדין של הודאת בע"ד נאמר רק בממון, ואין כוונת רש"י לומר שלא אמרינן בקנס את הדין של הודאת בע"ד משום שהוא עושה את עצמו רשע אלא כוונתו היא משום שאינו ממון, ושיעור דברי רש"י הוא כך דהי' קשה לו דלכאורה הכלל של הודאת בעל דין סותר את הכלל של אאמע"ר, דהא הטעם שאאמע"ר הרי הוא משום שאינו נאמן להעיד על עצמו וכמו שכתב רש"י כאן, ואילו בממון חזינן

אבל בשעת ראי' אין עוד שום דבר שפוסל, דהא בשעת ראי' אכתי ליכא שום הגדה כלל, וא"כ אכתי קשה מאי פרכינן דהרוג יציל בראיתו לחוד, הלא הפסול של טריפה חל רק בשעת הגדתו, אבל בשעת ראי' אכתי לא מיקרי כלל שנמצא כאן פסול. ואולי יש להוכיח מדברי תוס' שהיכא שהעדות היא עדות שאאי"ל מחמת סיבה בגופו של העד הרי זה שפיר מיקרי שיש כאן פסול בשעת ראי' בגופו של העד גם קודם שהעיד, וצ"ע.

תלג) תד"ה רבא אמר.

וז"ל, הקשה ר' יצחק בן אברהם וכו' ואמאי אינם נאמנים דהוה לן לפלוגי דיבורא ולומר דאנוסים היו ולא מחמת ממון אלא מחמת נפשות, ואומר ר"י דלא פלגינן דיבורא כדי לפסול השטר דמדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשה כנחקרה עדותן בב"ד עכ"ל.

פי', דהנה היכא שכבר נתקיים השטר ע"י עדים אחרים אין עדי השטר נאמנים לומר שהיו אנוסים מחמת נפשות, והיינו משום שכבר חתמו מזמן על השטר וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכדאמרינן בכתובות דף י"ח ע"ב, וכן במסגרת של הדין דאורייתא מכיון שאין השטר צריך קיום ה"ה שאין הם נאמנים גם לפני קיום וכהנ"ל דכיון שהגיד שוב אחר"מ, וכן א"א להאמינם מדין הפה שאסר משום שאין אנו צריכים בכלל להקיום שלהם, רק דכיון שחכמים תיקנו קיום הרי הם נאמנים לומר לפני קיום שהיו אנוסים מחמת נפשות, כי רבנן תיקנו שלא לגבות עם עדי השטר

לפני שיש קיום כדין, וממילא מעתה יש להם הפה שאסר (ואולי גם הכח של עדות), ומש"ה תי' הר"י שהיכא שאנו רוצים לפסול את השטר משום פלגינן דיבורא א"כ בכה"ג השאירו חכמים את הדבר כדין התורה שיש לנו כבר שטר כשר, וממילא אינם יכולים לפוסלו ע"י אמירת אנוסים היינו כי אין להם את הכח של הפה שאסר.

מיהו אכתי צ"ב דסוף סוף למה השאירו חכמים את הדבר כדין התורה ומה הי' איכפת להם אם השטר יתבטל מחמת הדין של פלגינן דיבורא.

ועוד דעיינ בנתיה"מ בסי' מ"ו סק"ט וי"א שכתב שמן התורה אין השטר נחשב כעדות משעת החתימה אלא רק לאחר שב"ד מקבלים את השטר, ובשט"מ בכתובות דף י"ט ע"ב בד"ה הרי אלו נאמנים כתב שמהות התקנה של קיום שטרות היא שגם לאחר שבא השטר לב"ד אין ב"ד מקבלים את העדות שבתוכו עד לאחר הקיום (לאפוקי מהצד שב"ד רק מעכבים את הגביה אבל לעולם שפיר קיבלו את עדות השטר גם לפני קיום), וא"כ לפ"ז יוצא שלפני קיום כדת וכדין אין לנו כאן שטר שהוא כשר מהתורה ועדיין לא נפעל החלות של עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד וא"כ אמאי אין אנו מוכרחים לומר פלגינן דיבורא כדי לפסול את השטר, דהא לפי הנ"ל יוצא שכשאנו באים לקיים את השטר, עדיין לא חל עליו שם של שטר, ואפילו לא מן התורה, אלא צריכים אנו לקיימו תחילה, והרי יש דין של פלגינן דיבורא, וא"כ למה לא נפלוג דיבורייהו

ונפסול את השטר על פי הכח של הפה שאסר שלהם.

תלד) תד"ה ואין אדם משים עצמו רשע.

וז"ל, היינו לפסול את עצמו אבל נאמן הוא לומר גבי אכילת חלב מזיד הייתי כדאמר בכריתות דאין לנו לכופו להביא חולין לעזרה לפי דבריו עכ"ל. ונראה שכוונתם היא לתרץ שלעולם אין מאמינים לו שהי' מזיד, רק דמ"מ מכיון שהוא אומר שהוא פטור מקרבן א"כ א"א לחייבו קרבן כשהוא אומר שהוא פטור ושהקרבן יהי' חולין בעזרה. מיהו עיין בב"מ דף ג' ע"ב בתוס' סד"ה מה וכו' שתירצו וז"ל, וי"ל דאין נאמן לפסול עצמו, אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה עכ"ל. וכוונת תוס' בלשונם אינה ברורה כל כך וכמו שנבאר, דהנה הרמב"ן בכתובות דף י"ח ע"ב (חידושי הרשב"א על כתובות הם מהרמב"ן כידוע) הביא את דברי הר"י הלוי שאדם נאמן לומר שהי' רשע בהעבר כיון שהוא אומר שכבר שב, דמה שהוא אומר על עצמו בהעבר אין זה נקרא שהוא מעיד על עצמו (ועי' בדברי הרמב"ן עצמו שם), והטור בחו"מ סי' מ"ו סובר שגם בכה"ג אמרינן שאאמע"ר, ועכ"פ מלשון תוס' בב"מ אין נראה שכוונתם היא כדברי הר"י הלוי אלא משמע שהטעם הוא משום

שבדיבור זה גופא הרי הוא עושה תשובה, אבל בצירור שהוא אומר שהי' רשע בעבר וכבר עשה תשובה באופן שבדיבור זה עצמו אין הוא עושה תשובה, לא יהי' נאמן אע"פ שהוא מרשיע את עצמו רק בהעבר. ועיין גם בתוס' הרא"ש בכתובות דף י"ט ע"א בד"ה לעולם דקאמרי עדים שכתב כדברי תוס' בב"מ שם וז"ל, אבל מלוה (בכתובות שם) הוא מפסיד לעצמו ולא הוי רשע כיון שבא לעשות תשובה ולהפסיד ממון לעצמו עכ"ל. מיהו צ"ע מה היא סברת חילוק זה. והחת"ס בחיו"ד תשובה ד' פי' את דברי תוס' בב"מ כדרך שפירשנו את דברי תוס' בסוגיין דהיינו שא"א לכופו להביא קרבן שלפי דבריו הרי הוא חולין בעזרה. וע"ע בפתחי תשובה ביו"ד סי' א' סק"ו [ועכ"פ גם לפי דברי החת"ס אכתי לא נתבארו דברי הרא"ש בכתובות שם דהא כוונת הרא"ש הרי היא בודאי משום שבדיבור זה גופא הרי הוא עושה תשובה]*).

והקובץ הערות בריש סי' כ"ב הביין שכוונת תוס' אצלינו אינה כדבריהם בב"מ, אלא כוונתם כאן היא לומר שלענין קרבן אין שום טעם למה לא להאמינו, דהא גבי קרבן לא בעינן תורת עדות, וא"כ ליכא בזה שום פסול קורבה, וא"כ הרי הוא שפיר נאמן על עצמו. מיהו כבר הערנו באות ת"ל שגם אם לא שייך הפסול של

רשע). והביא החכמת שלמה שמהתוס' הנ"ל בב"מ מבואר שאינו יכול אבל שבפסחים דף ס"ג ע"ב בתוס' מבואר דשפיר יכול ושתירוצם בב"מ לא שייך בפסחים שם, והיינו משום שהבין החכמת שלמה שאין כוונת תוס' מפני שהוא עושה תשובה.

* ועי' בהגהות חכמת שלמה על חו"מ בריש סי' ל"ד שהביא חקירת המל"מ בפ"ד ממלוה ולוה ה"ו בד"ה וכתב בעל וכו' אם היכא שכבר ידענו את המעשה רק שאנו תולין שאולי לא ידע שאסור האם הוא נאמן לומר מזיד הייתי (ועי' לעיל באות ת"ל בענין למה אין אדם משים עצמו

קורבה אינו בדין להאמינו נגד חזקתו, ורק כשיש כאן שני עדים בעינין את הטעם של פסול קרוב כיוון שעדים נאמנים נגד חזקה. ובשט"מ בב"מ הביא בשם מהר"י כ"ץ שתי' על קושיית תוס' וז"ל, ועוד נראה לי דלענין לפטור עצמו מקרבן נאמן אפילו כשמשים עצמו רשע כשם שנאמן לחייב עצמו קרבן במקום שמשים עצמו רשע כגון באשם גזילות עכ"ל. מיהו יש לעיין מנ"ל להר"י כ"ץ שבאשם גזילות הרי אנו מאמינים לו באמת שהי' מזיד, הלא אולי מאמינים אותו רק על המעשה גזילה אבל לא שהי' מזיד אלא נקטינן שהי' בגדר אומר מותר ופלגינן דיבורא, ויש לפלפל בזה. והקובץ הערות כתב שכוונת המהר"י כ"ץ היא כדעת תוס' כאן לפי ביאורו (שכוונתם היא לומר דכיון שלא בעינן בקרבן תורת עדות מש"ה לא שייך הפסול של קורבה). מיהו מדברי המהר"י כ"ץ שם משמע שכוונתו היא משום שגבי קרבן

גופי' חזינן להדיא שהוא נאמן לומר שהי' מזיד לחייב את עצמו באשם גזילות אבל בלא זה הי' מודה הר"י כ"ץ שאאמע"ר גם גבי קרבן, והיינו משום דהוי נגד חזקתו ואע"פ שלא שייך בענין זה פסול קורבה.

תלה) תד"ה לימא וכו'.

וז"ל, תימה דהכא לרבי יהודה לית לי' פלגינן דיבורא ובפרק החולץ אמרינן ההוא דאתא לקמי' דרבי יהודה ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך אלמא פלגינן דיבורא עכ"ל. והקשה הקובץ הערות בסי' כ"א סקי"ג דהא הכא הוי ציור של פלגינן דיבורא ואילו התם הוי ציור של פלגינן נאמנות וכו"ע מודו דפלגינן נאמנות כמו שהראה שם. וע"ע בספר שערי יושר בשער ו' סי' י"א בד"ה ועתה נבוא וכו' שהקשה כן על תוס' ועי' במה שכתב ליישב את דבריהם.

פרק ארבעה אחין

דף כ"ו ע"א

תלט) אסור לבטל מצות
יבמין.

הנה נראה פשוט דהיכא שמת אחיו בלא
בנים, ויש לו עוד אח נשוי לאחות יבמתו,
וגם להאח ההוא אין בנים, מותר לו ליבם
את אשת המת ולא אמרינן לו לחלוץ
מחשש שמא ימות גם האח השני ותצא
אשתו משום אחות אשתו ותתבטל מצות
יבמין, וכן מבואר בתוס' בע"ב בד"ה
וחליצה פסולה וז"ל, א"נ כשחלץ ללאה
קודם נפילת רחל עכ"ל עיי"ש. ונר"פ
שטעם הדבר הוא משום שעדיין לא חלה
עליו מצות יבום מהאח השני, ורק היכא
שכבר מתו שניהם וחלו עליו שתי המצות,
רק אז חוששין לביטול מצות יבמין.

תמ) דלמא אדמיבם חד
מיית אידך וקמבטלת
מצות יבמין.

עיי' בתוס' חד מקמאי שהקשה דהא גם
אם יקרה כן הרי הדין הוא שהוא עדיין
צריך לחלוץ להשני' וכדתנן בדף מ"א,
וא"כ עדיין לא נתבטלה מצות יבמין. ותי'
שהמשנה ההיא אזלה רק לפי המ"ד שסובר
יש זיקה אבל לפי המ"ד שסובר אין זיקה
אינו צריך לחלוץ. והמאירי כאן תי' דמאי
דתנן שם שהוא צריך לחלוץ הרי זה רק
דין דרבנן אבל מהתורה הרי היא בודאי
פטורה משום אחות אשה, וכ"כ הרשב"א
בדף מ"א. ולכאורה מהתוס' חמ"ק מוכח

תלו) קדמו וכנסו יוציא.

כתב הנ"י וז"ל, ולא מיבעיא ראשון
דמייבם דקפגע באחות זקוקתו, אלא אפילו
שני, דמיבם אחר שכנס ראשון דפקעה
זיקתה, יוציא, משום דכל יבמה שנאסרה
שעה אחת על היבם, קיימא עלי' באשת
אח שיש לה בנים, וכבר היתה אסורה עליו
קודם שכנס אחיו, הלכך השתא נמי נאסרה
עליו, ולפיכך יוציא עכ"ל, כלומר דהראשון
שכנס דינו הוא שיוציא גם בלא זה שהיא
עודנה אסורה עליו משום הדין של נאסרה
שעה אחת וכי', דגם בלא זה הדין הוא
שיוציא משום קנס, דהא בשעה שכנס הרי
היתה אחות זקוקתו, דהא אחותה היתה
עודנה זקוקה לו, ומש"ה הדין הוא שנקנס
אותו (והא דלעיל בדף כ"ג ע"ב תנן שאם
קדמו וכנסו אין מוציאין, הרי זה משום
שהתם גם כשכנס לא היתה אסורה עליו
בתורת ודאי אלא רק מספק וכמו שמבואר
ברש"י שם על המשנה בד"ה אין מוציאין,
וכן בגמרא בריש דף כ"ד עיי"ש).

תלז) ב"ש אומרים יקיימו.
עיי' לקמן באות תצ"ד בענין דעת ב"ש.

תלח) אסור לבטל מצות
יבמין.

עיי' בזה לעיל באות רצ"ח ושי"א.

תמב) רש"י ד"ה איסור מצוה.

וז"ל, רמיא קמי' מדאורייתא הלכך אסור באחותה דאחות זקוקה היא עכ"ל. וכן היא לשון הגמרא לקמן בדף כ"ח ע"ב שאיסור מצוה (כלומר השניות מדברי סופרים) רמיא קמי' מדאורייתא, והקשה הערל"ג דמשמע מלשון זה שרק מהתורה הרי היא רמיא קמי' אבל מדרבנן אין היא רמיא קמי' והיינו משום שמדרבנן אין היא מתיבמת, וא"כ יוצא שהכוונה ב"רמיא קמי'" היא שהיא גם מתיבמת, וא"כ לפ"ז צ"ל שהטעם שגם אחותה דאיסור קדושה (כלומר חייבי לאו) חולצת הרי זה משום שגם איסור קדושה רמיא קמי' מדאורייתא ליבוס, וכן אמר רבא לעיל בדף כ' ע"ב שמדאורייתא אמרינן שעדל"ת ורק מדרבנן אין חייבי לאוין מתיבמות משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', אלא שקשה על רב גידל אמר רב בתחילת הסוגיא שם שסובר שחייבי לאו אינן מתיבמות מן התורה אלא הרי הן חולצות, דהא לפ"ז יוצא שגם מהתורה אין היא רמיא קמי' ליבוס, והרי מלשון הגמרא הנ"ל בדף כ"ח מבואר דבעינן שתהי' רמיא קמי' מן התורה ליבוס, וכן קשה גם על רבא מאיסור קדושה דחייבי עשה דהא התם גם רבא

דס"ל דמה שהוא צריך לחלוץ שם הרי זה דין מהתורה, דאל"כ לק"מ קושייתו, משום דנהי שעדיין הרי היא חייבת חליצה מדרבנן אבל בכל זאת הרי ביטל מצות יבמין מהתורה וכמו שתירץ המאירי, וא"כ מוכח דס"ל להתוס' חד מקמאי דמאי דתנן שם שהוא צריך לחלוץ הרי זה מהתורה, ועל זה תי' שהמשנה שם אזלה כמו המ"ד שסובר יש זיקה דס"ל להתוס' חמ"ק שהך מ"ד סובר שהדין של יש זיקה הוא דאורייתא, וכן הרי הוא סובר שקידושין אינן מפקיעין זיקה וכמו שסוברים תוס' לעיל בדף י"ז ע"ב שקידושין אינן מפקיעין זיקה, ומש"ה יוצא שהיא חולצת באמת (מדין תורה*), ולעיל באות ש"ב הבאנו את סברת הדבר למה קידושין אינן מפקיעין זיקה.

וע"ע במאירי מה שהביא עוד בשם גדולי הדורות כדי לתרץ את הקושיא הנ"ל מהמשנה בדף מ"א.

תמא) רש"י ד"ה איסור ערוה.

וז"ל, כגון חמותו ואם חמותו עכ"ל. והרמב"ם בפ"ז ה"א כתב כגון אם אשתו או בתה. ועי' לעיל באות שכ"ט מה שכתבנו בזה.

כן י"ל גם בדעת התוס' חמ"ק דהיינו שגם הוא סובר שהחליצה היא מדרבנן ובכל זאת קשה לו הקושיא. מיהו אע"פ שהמאירי הזכיר גם בתוך הקושיא שהחליצה היא מדרבנן אבל לכאורה אין הדבר מובן, דהא פשיטא שאם החליצה היא רק מדרבנן אין כאן שום קושיא כלל דהא שפיר ביטל את המצוה דאורייתא של יבמין. וצ"ל שאה"ג דהמאירי פירושי קא מפרש ואזיל.

(* הנה כתבתי בפנים שאם החליצה שם היא רק מדרבנן, או אין התחלה לקושיית התוס' חמ"ק וכמו שתי' באמת המאירי. מיהו באמת המאירי הזכיר גם בתוך הקושיא שהחליצה שם היא רק מדרבנן ומשמע שבכל זאת הרי קשה לו דכיון שהיא חולצת מדרבנן אין כאן ביטול מצות יבמין, ועל זה תי' שם דכיון שמהתורה אין היא חולצת א"כ שפיר ביטל מצות יבמין מן התורה, וא"כ

תמד) בא"ד.

וז"ל, ובמס' נדרים פליגי בה וכו' עכ"ל. הרי שסובר רש"י שטעמו של ר"ע שם שסובר שאין היבם מיפר הרי זה משום שהוא סובר שאין זיקה, וכ"כ לעיל בדף י"ז ע"ב שר"ע סובר שאין זיקה אפילו בחד יבם, ועי' בתוס' בדף כ"ט ע"ב שהשיגו על דבריו וס"ל שלפי מסקנת הסוגיא גם ר"ע סובר שיש זיקה ומטעם אחר ס"ל שאין היבם מיפר, ועיין עוד באות ש'.

ולעיל באות שי"ד הערנו שלפי רש"י לכאורה לא אתי שפיר המשנה של ד' אחין לפי ר"ע, דהא כבר הוכיחו תוס' לעיל בדף י"ח ע"א בד"ה משום וכו' שלא מתוקמה לפי ר"ע הטעם של אסור לבטל מצות יבמין, וא"כ מכיון דס"ל לר"ע ג"כ שאין זיקה, הרי נשאר שאין שום טעם לאוסרן ליבום, אלא המשנה כאן אזלה דלא כר"ע (ועי' בדף כ"ז ע"ב שאמר רבי יוחנן שהמשנה של ד' אחין איני יודע מי שנה אותו).

תמה) תד"ה אי הכי.

וז"ל, לישמענין תלתא דהוי רבותא טפי דאסור לבטל אע"ג דחדא מינייהו לא חזיא ליבומי וכ"ש בד' דשתיהן ראויות להתיבם זה אחת וזה אחת דאסור עכ"ל. פי' דהשתא דתני בארבעה הו"א דבתלתא ליכא קפידא משום דהתם מכיון שגלוי וידוע שאם ייבם את אחת מהן, השני תהי' פטורה, והרי גם בכה"ג התורה נתנה לו רשות ליבם אם ירצה, א"כ הרי זה כאילו התורה אומרת לו שאין בכה"ג קפידא אם תחבטל מצות יבמין, אבל בארבעה אחין

מודה שאין היא מתיבמת מן התורה וכמו שמבואר בתוס' שם, עד כאן קושיית הערל"ג.

מיהו נראה דלק"מ משום שבאמת גם היכא שהיא חולצת ולא מתיבמת מן התורה הרי היא נקראת עוד זקוקתו, ורמיא קמי', ואחותה אסורה משום אחות זקוקתו, וממילא גם חייבי עשה חשיבי רמיא קמי' מדאורייתא ודלא כהבנת הערל"ג דמיקרי רמיא רק אם היא מתיבמת מדאורייתא, אלא גם כשהיא צריכה חליצה הרי זה נקרא שרמיא קמי', והא דאמרינן שאיסור מצוה רמיא קמי' מדאורייתא דמשמע שמדרבנן אין היא רמיא קמי', אין הכוונה משום שמדרבנן אין היא מתיבמת (ורמיא קמי' מיקרי רק כשהיא מתיבמת), אלא הכוונה היא משום שמדרבנן אין היא זקוקה אפילו לחליצה, והיינו משום שמצד הגזירה אטו חייבי כריתות היו פוטרים שניות אפילו מחליצה, רק דאי אפשר לפוטרו משום שא"א להקל על הדין של התורה, וא"כ יוצא שחליצתה היא רק מהתורה ולא מדרבנן, ומשום הכי הרי זה נקרא שהיא רמיא קמי' רק מהתורה אבל לא מדרבנן, ודלא כהבנת הערוך לנר שהיא נקראת רמיא קמי' רק אם היא מתיבמת.

תמג) רש"י ד"ה יש זיקה.

וז"ל, חומרת זיקה לשויי אחות זקוקתו כאחות אשתו עכ"ל. הנה מלשון רש"י משמע שלכו"ע יש קשר מסוים בין היבמה להיבם, רק דפליגי באם אלימא הך קשר לאסור קרובותי' כמו באשתו, ועיין בזה לעיל באות ש"ח.

והביאה של זו פוטרת, על כרחנו אף צרתה פוטרת (החליצה), דחליצה במקום יבום קיימא, אבל כשאינה ראוי ליבום, עשאוה כמגרש בגט, וכל אחת פטורה בעצמה כמו שקידושי בעצמה, וכן באחין עכ"ל.

ונראה שכוונת הרמב"ן היא כך, דמה שיבמה אסורה לשוק לפני יבום הרי זה משום שהיא נחשבת כמקצת כאשת המת, ופעולת החליצה היא בזה שהיא מנתקת לגמרי את האישות של המת, וזהו מה שכתב הרמב"ן שחליצה פוטרת את הקידושין הראשונים של האח המת (ועי' בספר קהלות יעקב בריש סי' כ"א שהביא את מה שפלפלו האחרונים באם שומרת יבם אסורה לשוק משום שהיא נחשבת כמקצת אשתו של המת או כמקצת אשתו של היבם), אלא שבאמת לפי המ"ד שסובר יש זיקה, דהיינו שהיא נחשבת כמקצת אשתו של היבם, א"כ הדין נותן שתצטרך מעשה שינתק גם את מקצת האישות של כל יבם ויבם, כיון שלכל אחד מהם יש בנפרד דין של זיקה בהדי היבמה, וממילא רצו חכמים לתקן שהיא צריכה חליצה מכל אח ואח, רק שהיכא שאפשר ליבם לא היו יכולים חז"ל לתקן דין כזה, דהא אם יבחרו האחין לעשות יבום הרי הדין הוא שרק אחד מהם מיבם וא"כ משום כך היו חז"ל מוכרחים להשאיר את הדבר כן גם בחליצה כי א"א לעשות תרתי דסתרי, אבל היכא שאסור ליבם, התם תיקנו באמת שהיא צריכה חליצה מכל אחד כדי לנתק את האישות של כל אחד, דהתם שפיר מצאו להם חז"ל מקום שאפשר לתקן כך. שו"ר בהגרש"ש כאן בסי' כ"ה סוף סק"ב שפי'

מכיון שאפילו אם ייבם אין הדבר מוכרח שתתבטל מצות יבמין, א"כ הרי זה כאילו התורה אומרת לו שאע"פ שיש לו רשות ליבם אבל אם יצא מזה ביטול מצות יבמין הרי זה על אחריותו ושפיר נאשימו בזה, ומש"ה הו"א שרק בציוור של ארבעה אחין אסור לו ליבם אבל לא בציוור של שלשה אחין. מיהו אם כי כן נראה כוונת דבריהם, לכאורה הדבר תמוה טובא, דהא איך יתכן לומר שהתורה תאשים אותו על זה שיצא ביטול מצות יבמין בהציוור של ארבעה בזמן שבהציוור של שלשה התורה נותנת לו רשות לבטלה לכתחילה.

דף כ"ו ע"ב

תמו) חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין.

הנה בגמרא אמרינן א"ל רבה מדקאמרת אמצעית צריכה חליצה משניהם קסברת יש זיקה והוא לא חליצה פסולה וחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין. הרי שרק לפי המ"ד שסובר יש זיקה אמרינן שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, כי לדידי' הרי זה כאילו יש לכל אח ואח קשר נפרד בהדי היבמה, ולכן שייך לתקן שלא תועיל חליצה דחד לחברי'.

ובביאור מה ראו חכמים לתקן דין כזה כתב הרמב"ן בדף נ"א ע"א בד"ה והא וכו' וז"ל, וכן נראה לי טעם חליצה פסולה שצריכה לחזור משום דעשאוה כפוטרת הזיקה ולא כפוטרת קידושין הראשונים של אח, דומיא דגט, שכשהיא ראוי לביאה

כן את כוונת הרמב"ן*.) וכתב שלפי דרך זו א"א לחלק את חילוקו של הר"י בתוס' כאן, דעיינ בתוס' כאן בד"ה וחליצה וכו' שהביאו בשם הר"י שהדין של חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין נאמר רק היכא שהי' אסור לו להחליץ ליבם משום שקלישא זיקה, כלומר היכא שרבנן אסרו לו ליבם משום שהיא דומה ליבמה שאינה זקוקה בכלל ליבום וכגון אחות זקוקתו דנראית כאחות אשתו, וכן בעלת גט או מאמר דדמיין ליבמה שכבר חלצה או נתיבמה ונפקעה זיקתה, אבל היכא שהיא אסורה מחמת איסור ביאה בעלמא, כגון מחזיר גרושתו או חייבי לאו ועשה, בכה"ג לא אמרינן שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, ומעתה לפי הרמב"ן א"א לומר את חילוקו של הר"י שרק היכא שקלישא זיקה תיקנו את הדין של חליצה פסולה, דהא לפי ההסבר הנ"ל הרי גם היכא שא"א ליבם משום חייבי לאו ועשה (וכן אפילו משום דאסור לבטל מצות יבמין) הרי אפשר לתקן תקנה כזו שצריכים לפטור את הזיקה של כל אח ואח.

שוב העירוני שיש לומר דרך אחרת בביאור כוונת הרמב"ן אשר לפ"ז שפיר יתכן להתאים את דבריו לשיטת הר"י, והיינו דלא כמו שכתבנו שהטעם שתיקנו שהיא צריכה חליצה מכל האחין הוא משום שמכיון שהיא נראית כמקודשת לכל אח ואח מחמת הזיקה מש"ה רצו שיפטרו

במיוחד את כל זיקה וזיקה, אלא הסיבה היא משום דכיון שא"א ליבם אותה ולפטור את הקידושין הראשונים בדרך יבום, א"כ מש"ה תיקנו שלא יוכלו לפטור את הקידושין הראשונים בדרך חליצה, וכעין הכלל של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ומש"ה בהכרח יוצא שצריכים לפטור את הזיקה של כל אח ואח, ומעתה לפ"ז שפיר יש מקום לומר שלא תיקנו כן אלא היכא שקלישא זיקה, כלומר שא"א ליבם אותה משום שהיא דומה למי שפטורה לגמרי מיבום, דרק בכה"ג תיקנו שגם חליצה לא תועיל לפטור את הקידושין הראשונים, אבל לא תיקנו כן היכא שיש רק איסור בעלמא, והיינו משום דהיכא שהיא דומה לאשה שפטורה לגמרי מיבום הרי זה מדריגה יותר גדולה של "אינה עולה ליבום", וקל יותר לומר שתיקנו שלא תעלה לחליצה, וממילא י"ל שרק בכה"ג תיקנו (ואע"פ שבודאי י"ל דלא כהחילוק הנ"ל, אלא שה"ה שתיקנו כן אפילו היכא שיש רק איסור ביאה לפטור את הקידושין הראשונים ע"י יבום, דגם בכה"ג תיקנו שלא תועיל חליצה לפטור את הקידושין הראשונים, אבל בכל זאת ה"ה שאפשר לחלק כחילוקו של הר"י).

ובאמת לפי הדרך השני שכתבנו בביאור כוונת הרמב"ן מובן יותר למה קראה הגמרא לחליצה כזו בשם חליצה פסולה,

מה שכתבנו שאם לא כן יצא תרתי דסתרי בין היבום להחליצה). ועוד כיון שמתבמת הרי חשובה כיבמה ומש"ה אי אפשר להחשיבה כמקודשת כיון דלענין יבום דין יבמה עלי' יעויין שם עכ"ל.

(* ובביאור הא דלא תיקנו גם בחליצה כשירה להחשיבה כמקודשת להיבמין, כתב הגרש"ש וז"ל, והיכא דהוה חליצה כשירה דמותרת להתיבם, בעל כרחך צריכה החליצה להיות במקום יבום דאם תתיבם ודאי שתפטור אחת את חברתה (וזהו כעין

אבל לפי הדרך של הגרש"ש קשה להבין את לשון הגמ' של חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, דהא אדרבה לפני שתיקנו שהיא צריכה לחזור על כל האחין כדי לפטור את הזיקה של כל אח ואח הרי ליכא שום חסרון בהך חליצה דהא לפי הדרך הראשון יוצא שלעולם גם חליצה זו פוטרת את הקידושין הראשונים, רק דכאן מצאו חכמים מקום לתקן שצריכים לפטור גם את הזיקה של כל אח ואח, וא"כ צ"ע למה מיקרי חליצה זו בשם חליצה פסולה הלא אינה פסולה בתחילתה, משא"כ לפי הביאור השני הכוונה היא כך, דכיון שא"א לפטור את הקידושין הראשונים בדרך יבום א"כ משום כך תיקנו רבנן שבאמת אין הקידושין הראשונים נפטרין ע"י חליצה, דוגמת מה שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וא"כ מעתה החליצה היא באמת חליצה פסולה ויש מקום לומר שאי אפשר לה בכלל לחלוץ, ועל זה אמרינן שלא פסלו את החליצה מלפטור את הזיקה של כל אח אלא מלפטור את הקידושין הראשונים.

והנה מרש"י כאן משמע גדר אחר, ודלא כהרמב"ן, שהרי רש"י הקשה שאם חליצה פסולה אינה מועלת לפוטרה מהאח השני א"כ למה מועלת חליצה כזו לפוטרה מהאח החולץ, ותי' רש"י דהיינו משום שהחליצה והזיקה שוות לגריעותא, וממילא החליצה שפיר פוטרת את זיקתו של האח החולץ, ואילו לפי הרמב"ן אין אנו צריכים לתירוצו של רש"י, דהא אין כאן התחלת קושיא, שהרי לפי הרמב"ן יסוד הדין כאן הוא שצריכים לפטור את הזיקה של כל אח ואח, וא"כ פשיטא שחליצת כל אח מהני

לזיקה דידי', ומזה שהקשה רש"י את הקושיא הנ"ל חזינן דס"ל ביאור אחר בדין חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, והיינו שלא רק שא"א לפטור את הקידושין הראשונים ע"י חליצה כזו, אלא חכמים נתנו באמת להחליצה תורת פסול גם לענין לפטור את הזיקה של האחין, דוגמת הדין דאורייתא של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ולכן שפיר הי' קשה לו לרש"י דא"כ גם לגבי האח החולץ אינו בדין שתועיל החליצה אלא הדין נותן שתשאר עגונה, ותי' רש"י דכיון שהזיקה שלו נחשבת גרועה במה שאינו יכול ליבם, א"כ שפיר תיקנו שהחליצה תועיל לכה"פ להפקיע את הזיקה החלשה שלו, אבל בכל זאת לא אמרו שתועיל לזיקת האח השני.

והנה בין לפי רש"י ובין לפי הרמב"ן מובן הדבר למה הך דין של חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין נאמר רק לפי המ"ד שסובר שיש זיקה, והיינו כמו שביארנו כבר דלדידי' כיון שכל אח נחשב כבעל זיקה נפרדת א"כ לא מהני החליצה להפקיע את הזיקה של השני, והיינו או משום שלגבי דבר זה פסלו חכמים את החליצה וממילא נשארת הזיקה של האח השני בלא פטור וכהגדר שסובר רש"י, או משום שצריכים בכה"ג לפטור את הזיקה של האחים ולכן צריכים כולם לחלוץ וכמו שכתב הרמב"ן, משא"כ לפי המ"ד שסובר אין זיקה א"כ יש כאן רק חיוב של יבום או חליצה כלפי הבית, והרי גם ע"י אח אחד קיבלה היבמה חליצה מבית זה.

והנה תוס' כאן דייקן שרש"י אינו גורס את הגירסא של מדקאמרת זה חולץ לאחת וכו' כי רש"י סובר שגם המ"ד שסובר אין

זיקה הרי הוא מודה שחליצה פסולה אינה מועלת לפוטרה מאח שחליצתו היא יותר חשובה מחליצתו. ובאמת דין זה יתכן בין לפי ביאורו של רש"י ובין לפי ביאורו של הרמב"ן, כי י"ל דהיכא שחליצת האח השני חשיבא טפי, א"כ בכה"ג החשיבוהו חכמים כאילו האח ההוא הרי הוא סוג בית בפני עצמו ולכן אינו בדין שתועיל לו חליצת האח הזה שחליצתו היא גרועה מיני'.

והנה יש לומר ביאור אחר בדין חליצה פסולה שמתאים לדרכו של הר"י (שהדין של חליצה פסולה נאמר רק היכא שקלישא זיקה), והיינו דהיכא שקלישא הזיקה, דהיינו שהיא אסורה לו ליבום משום שהיא נראית כיבמה שאינה זקוקה בכלל ליבום, א"כ כשאסרו חכמים את הביאה, תיקנו כעין דאורייתא, להחשיב אותה באמת כאשה שהיא פטורה גם מחליצה, ונהי שלא יכלו רבנן לפוטרה בלא כלום ולהקל על הדין דאורייתא, ומש"ה הרי היא צריכה לחלוץ, אבל בכל זאת חליצתה אינה מועלת להאח השני כי החשיבוהו רבנן כאילו אין היא צריכה חליצה, ורק לעצמה מועלת חליצתה, כי ממ"נ אם נלך אחרי הדין דאורייתא שהיא חייבת ביבום או חליצה א"כ הרי שפיר חליצה, ואם נלך אחרי הדין דרבנן א"כ אין היא צריכה בכלל חליצה, אבל עכ"פ לא הלכו רבנן אחרי הך ממ"נ אלא לגבי נפשה, אבל לגבי לפוטרה מהאח השני החמירו גם כהדין

תורה וגם כהדין דרבנן, דהיינו שהחמירו להחשיב אותה כאשה שצריכה חליצה מהתורה אבל שאין חליצתה מהאח הראשון נחשבת חליצה*, אלא שלא החמירו כן אלא לפי המ"ד שסובר שיש זיקה כיון שזיקת האח השני הוא דבר נפרד אבל לא לפי המ"ד שסובר שאין זיקה.

שו"ר ברשב"א כאן בד"ה הא דאמרין וכו' שכתב כהגדר הנ"ל שכתבנו בדעת הר"י וז"ל, אבל למ"ד יש זיקה אפילו תמצי לומר דזיקה דרבנן היא, מ"מ כיון דעשאוה כאחות אשה דאורייתא, כל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון וחליצה פסולה היא עכ"ל. וע"ע בחידושי הגרש"ש בריש סי' כ"ד שדן בדרך זה.

וע"ע בקרן אורה בד"ה וראיתי וכו' בענין גדר הדין של חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין וכן באם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

תמוז) חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין.

הנה בגמרא מבואר דהיינו רק לפי המ"ד שסובר יש זיקה כי לדידי' הרי זה נחשב שיש לכל אח זיקה נפרדת בהיבמה ומש"ה לא מהני חליצה של אח אחד להפקיע את הזיקה של האח השני, אבל לפי המ"ד שסובר אין זיקה א"כ כל הדין הוא רק שהיא חייבת לקבל חליצה מבית זה, והרי חליצה, ולא מסתכלים על כל אח בנפרד,

בכל זאת ה"ה שהחמירו כהדין דאורייתא שהיא וצרתה שפיר צריכות חליצה ושאין צרתה פטורה משום צרת ערוה.

* וכן לגבי הצרות (לפי הס"ד) החמירו חכמים לחושבה כאחות אשה שאינה צריכה חליצה מהתורה, ולכן אין חליצתה פוטרת את צרתה אבל

וכבר הבאנו את גדרי הראשונים בזה בהאות הקודמת.

והנה לעיל באות ש"ח הבאנו סוברים שגם המ"ד שסובר שאין זיקה מודה שיש קשר מסוים בין היבמה להיבם לגבי כמה דינים שבתורה וכוונתו במה שהוא סובר שאין זיקה היא רק שהקשר של זיקה אינו מספיק חזק כדי לאסור קרובות כמו באשתו. ולפ"ז לכאורה גם לפי המ"ד שסובר אין זיקה הי' אפשר להסתכל על כל אח בנפרד, וצע"ק.

תמח) אי הכי קמייתא נמי.

פירש"י וז"ל, שתיים ראשונות נמי ליבעו חליצה משניהם דחליצתן נמי לאו מעלייתא היא דאי בעי ליבומי לא מצי הואיל ויש זיקה עכ"ל. פי' דאיירי עכשיו באופן שנפלו כולן בבת אחת, כלומר שלא עשו האחין מעשה עד שנפלו כולן ליבום, ואז הרי ראובן, שהוא הראשון שחולץ, לא הי' יכול ליבם בגלל האיסור של אחות זקוקתו, ולכן חליצתו היא חליצה פסולה והרי היא צריכה חליצה גם משמעון, וכשחולץ שמעון להשני' הרי גם הוא לא הי' יכול ליבם משום שהיא אחות חלוצתו, ואפילו לפי הר"א בתד"ה דנפול וכו' שסובר שאין איסור של אחות חלוצתו היכא שחלץ לאחותה רק משום חיזור, אבל מ"מ גם לפ"ז אכתי אסירא השני' על שמעון בגלל אחות זקוקתו שהרי גם השלישית היא זקוקה לו עכשיו*), וא"כ קושיית הגמרא

היא גם על חליצת שמעון, דהיינו שגם חליצת שמעון היא חליצה פסולה ואינו בדין שחליצתו תפטור אותה גם מראובן אלא הרי היא צריכה לחזור על שניהם לפי רב, ושוב מסקינן שכוונת רב היא לציור של בזה אחר זה, דהיינו שראובן חלץ להראשונה לפני שנפלה השני' ליבום, ושוב חלץ שמעון להשני' לפני שנפלה השלישית ליבום, דבכה"ג היו שניהם יכולים ליבם, וכן פירש"י להדיא בד"ה נפלה אידך חלץ לה שמעון, דהיינו שגם שמעון חלץ לפני שנפלה השלישית ליבום, וגם מלשון הגמרא מבואר שנפלה השלישית לאחר שכבר חלץ שמעון להשני', והיינו כהנ"ל שאם נפלה קודם שחלץ שמעון להשני' א"כ גם חליצת שמעון בהשני' היא חליצה פסולה.

מיהו לכאורה קשה על זה מדברי רש"י בדף כ"ז ע"א בד"ה חלץ לה ראובן וכו', דהנה בהמשך הסוגיא מבואר ששמואל חולק על רב, וס"ד להש"ס שהוא סובר שראובן יכול לחלוץ גם להשני', והקשה הגמרא דלא יתכן שנתיר לראובן לחלוץ להשני' חליצה פסולה (מחמת שהיא אחות חלוצתו) בזמן ששמעון יכול לחלוץ לה חליצה כשירה, ופירש"י שם שהשני' לשמעון היא "זיקה גרידתא". ולכאורה כוונתו היא לומר שהיא אסורה לשמעון משום אחות זקוקתו משום שכבר נפלה השלישית ליבום, רק דמכיון שהיא אסורה רק משום אחות זקוקתו לחדר אבל לא

כבר נאסרה השני' על שמעון שעה אחת משום כך ובדין הוא שתהי' אסורה עולמית. מיהו ע"י לקמן בתד"ה שמואל וכו' ובדבריניו שם.

(* חרץ ממה שהשני' היתה אסורה על שמעון בשעת נפילה משום זה שהיא אחותה של הראשונה שהיתה זקוקה אז גם לשמעון, וא"כ

משום אחות חלוצתו כמו שהיא אסורה לראובן הרי חליצת שמעון נחשבת חליצה כשירה לעומת חליצת ראובן, והיינו או משום שהאיסור של אחות חלוצתו מחליש את הזיקה יותר מהאיסור של אחות זקוקתו, או משום שבאמת גם לראובן הרי היא אסורה משום אחות זקוקתו כיון שהיא אחותה של השלישית הזקוקה עכשיו ליבום*). והנה לכאורה שמואל שם קאי על הציור של רב, דהיינו הציור של בזה אחר זה, וא"כ משמע שרש"י מפרש שהציור של בזה אחר זה איירי באופן שהשני והשלישית נפלו שפיר בבת אחת, דהיינו שלא עשו מעשה בהשני עד שנפלה גם השלישית, רק שנפלו אחרי חליצת ראובן להראשונה, וא"כ יוצא מדברי רב שגם בכה"ג מהני חליצת שמעון לפטור את השני גם מראובן משום שחליצת שמעון בהשני היא עדיפא מחליצת ראובן וכמו שביארנו כבר הסברות לזה. ולכאורה הרי זה סותר את משמעות דברי הגמרא כאן ורש"י דמשמע שאם נפלה השלישית לפני שחלץ שמעון להשני אז סובר רב שלא מהני חליצת שמעון לפוטרה גם מראובן.

וי"ל שכוונת רש"י להלן בדף כ"ז ע"א שם אינה שהיא אסורה על שמעון משום אחות זקוקתו, אלא לעולם איירי באופן שעוד לא נפלה השלישית ואינה אסורה על שמעון משום אחות זקוקתו, אלא כוונת רש"י היא רק לומר שהקשר של השני עם שמעון הוא רק קשר של זיקת יבמין

שבניהם, ואין כאן קשר אחר כגון אחות זקוקתו או אחות חלוצתו, ודוחק.

וביותר י"ל שלעולם הרי זה אמת שרב איירי רק בציור שנפלה השלישית לאחר שכבר חלץ שמעון להשני, אבל אם נפלה קודם שחלץ שמעון להשני אז גם חליצת שמעון בהשני הרי היא חליצה פסולה והרי היא צריכה לחלוץ גם מראובן (וכן נקטנו גם בתירוצנו הראשון), רק שאע"פ שחליצתה משמעון נקראת בכה"ג חליצה פסולה, אבל מ"מ אכתי הרי זה נשאר אמת שחליצת שמעון בהשני עדיפא מחליצת ראובן בהשני, כי לראובן הרי היא גם אחות חלוצתו וכמו שביארנו, רק שמ"מ מכיון שחליצת שמעון בכה"ג הרי היא פסולה משום אחות זקוקתו, ממילא יסבור רב שהיא צריכה לחזור גם אחרי ראובן, וכל זה הוא בשיטת רב, אבל בנוגע למילתא דשמואל סובר רש"י כהרא"ש כאן שדינו של שמואל מתוקמה גם בהציור של בבת אחת, ושגם בכה"ג אתי שפיר דברי שמואל שראובן חולץ להראשונה ושמעון חולץ להשני ולהשלישית (לפי האוקימתא של אאמצעית), ומש"ה צייר רש"י את הדברים באופן שנפלו השני והשלישית בבת אחת, וביאר שאין ראובן יכול לחלוץ גם להשני כי חליצת שמעון היא כשירה, כלומר לעומת חליצת ראובן בהשני, כי לראובן הרי היא אסורה גם משום אחות חלוצתו ואילו לשמעון הרי היא אסורה רק משום אחות זקוקתו וכהנ"ל, ולכן עדיף

האיסור של אחות זקוקתו עושה יותר חליצה פסולה מהאיסור של אחות חלוצתו דהיינו היפך מהסברא הראשונה שהזכרנו.

(* ועיי' בבית שמואל בסי' ק"ע סוף סק"ד שכתב סברות אלו.

מיהו התוס' חד מקמאי בע"ב כאן כתב דאדרבה

שיחלוץ שמעון להשני' (ואולי גם בדיעבד לא מהני חליצת ראובן לפוטרה משמעון, עי' באות ת"ס), וזוהי כוונת רש"י, וקאי דבריו על הציור של בבת אחת וכמו שביארנו, אבל לעולם מודה הוא שרב איירי דוקא באופן שנפלה השלישית לאחר שכבר נחלצה השני' (וכמו שכתבנו כבר שכן משמע מדברי הגמרא ורש"י כאן), משום שאם נפלה קודם א"כ גם חליצת שמעון בהשני' היא חליצה פסולה*).

ולפי מה שכתבנו שכוונת רש"י בריש דף כ"ז בדברי שמואל היא להיכא שנפלו בבת אחת, א"כ מעתה יש לפרש עוד דמש"כ שלשמעון הרי היא בגדר זיקה גרידא, כוונתו בזה היא משום שקודם שחלץ ראובן להראשונה הרי היתה השני' אסורה לשמעון משום אחות זקוקתו וכיון שנאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית וכן פי' הריטב"א שם כמו שנביא באות ת"א.

ועל כל פנים בדברינו הנ"ל נקטנו דהיכא שהשני' אסורה כבר על שמעון משום אחות זקוקתו (משום שכבר נפלה השלישית), אין חליצתו מועלת לפוטרה גם מראובן לפי רב משום שגם חליצת שמעון היא חליצה פסולה וכן הוכחנו מלשון הגמרא ורש"י כאן, ויצא לנו שכן צ"ל אפילו לפי מה שהבאנו מדברי הרא"ש (בדברי שמואל) שבהציור הנ"ל חליצת

שמעון בהשני' חשיבא טפי מחליצת ראובן כיון שעל שמעון הרי היא אסורה רק משום אחות זקוקתו ואילו על ראובן הרי היא אסורה גם משום אחות חלוצתו, דגם לפי הרא"ש צ"ל שלפי רב לא מהני חליצה פסולה לפוטרה מהאח השני אפילו אם חליצת האח הזה עדיפא מחליצת האח השני. מיהו עיין בסוף הסוגיא כאן דמיבעיא לן אם נתן היבם גט לצרה אחת ומאמר להצרה השני' איזו מהן עדיפא, דאם חלץ לזאת שזיקתה נשארת עדיפא, שפיר נפטר גם השני', אבל אם חלץ לזאת שזיקתה נשארת גרועה, אז לא נפטר הצרה השני', ולקמן באות תע"ה סק"ב נבאר דמשמע בתוס' שם בד"ה אלא וכו' שהשאלה קיימת גם לפי רב משום שגם רב מודה שאם חלץ לזאת שעדיפא נפטר גם השני' ושאיין כאן דין חליצה פסולה**), וא"כ מזה חזינן שמהני חליצה פסולה לפטור את הזיקה שגרועה ממנה, וא"כ קשה דלפ"ז ה"ה שבסוגיין הדין נותן שחליצת שמעון תועיל לפטור את השני' גם מראובן אפילו אם כבר נפלה השלישית ליבום לפני שחלץ שמעון להשני' ואילו מלשון הגמרא ורש"י לא משמע כן וכמו שכתבנו.

וי"ל שתוס' שם אינם סוברים כהרא"ש שחליצת שמעון מיקרי עדיפא משל ראובן כי י"ל שבאמת אין האיסור של אחות

לחזור על ראובן, ודלא כמשמעות הגמ' ורש"י כאן עיי"ש. וע"ע ברמב"ן בד"ה לדברי האומר.

** מיהו היש"ש בסוף סי' ב' הביא בשם תוס' שגם השאלה שם אינה כרב. מיהו מלשון תוס' שם משמע כמו שכתבתי שהשאלה שפיר מתוקמא גם לפי רב.

* ועי' ברש"ש שהעיר בקצרה על הענין הנ"ל, אלא שהוא לא נחית לחלק כחילוקנו הנ"ל אלא הסיק שלפי דברי רש"י בשמואל שחליצת שמעון מיקרי חליצה כשירה לעומת חליצת ראובן אע"פ שהיא אסורה גם על שמעון, א"כ לפ"ז הדין נותן שיספיק בחליצת שמעון לפי רב ושלא תצטרך

כבר נפלה גם השלישית וא"כ דלמא אדמיבם שמעון את השני' מיית ראובן ותהי' השלישית פטורה מיבום וחליצה. מיהו נראה שבכל זאת אתי דבריהם שפיר דהא שיטת תוס' להלן בד"ה וחליצה וכו' היא שהיכא שאסור לו ליבמה רק משום שאסור לבטל מצות יבמין אין זה עושה חליצה פסולה, ואפילו לפי מה שהבינו שם בכונת רש"י שגם בכה"ג הרי זה נחשב חליצה פסולה, אבל בכל זאת י"ל שחליצת שמעון בהשני' חשיבא טפי מחליצת ראובן בהשני' כי לשמעון הרי היא אסורה רק משום ביטול מצות יבמין ואינו בגדר איסור ביאה, משא"כ לראובן הרי היא אסורה משום אחות חלוצתו שהיא גזירה אטו אחות אשתו, וא"כ הרי זה בגדר איסור ביאה.

(תנ) בא"ד.

וז"ל, וגרסינן שפיר מדקאמר זה חולץ לאחת וכו' קסבר יש זיקה ומדקאמר אמצעית צריכה חליצה משניהם קא סבר חליצה פסולה צריך לחזור, ואע"ג דתרווייהו יכול לדייק מסיפא וכו' עכ"ל, אבל מהרישא דזה חולץ לאחת וזה חולץ לאחת א"א לדייק תרווייהו דהיינו גם שיש זיקה וגם שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין (דהיינו ממה שאין ראובן חולץ גם להשני') כמו שביאר הערל"ג כאן דלעולם י"ל שחליצה פסולה אין צריך לחזור על כל האחין היכא שכולם שוים, רק שבכל זאת חליצה גרועה לא פטרה מאח שיכול לחלוץ חליצה מעולה, ולכן אין ראובן יכול לחלוץ להשני' ולפוטרה משמעון, משום שחליצת שמעון היא חליצה מעולה, וא"כ

חלוצתו חלה על ראובן על האיסור של אחות זקוקתו משום שאין איסור חל על איסור. מיהו להלן באות תע"ה סק"ב נבאר שאכתי אין מספיק בזה כדי לתרץ את קושייתנו על תוס', והסקנו לתרץ שתוס' מחלקים שרק היכא שהחליצה היא פסולה משום ליתא דעריות, כגון אחות זקוקתו וחלוצתו שהן גזירות אטו אחות אשתו, רק בכה"ג לא מהני העדיפא לפטור את הגרועה, אבל בבעלת גט ומאמר שפיר מהני (אע"פ שבשוות לא ס"ל לתוס' שם לחלק אלא כתבו שאם מצינו בליתא דעריות דלא פטרה חליצת חדא את חברתה בשוות, הה"נ לבעלת גט ומאמר, וצ"ע).

(תמט) תד"ה מדקאמרת.

וז"ל, דלמ"ד אין זיקה נמי זה חולץ לאחת וזה חולץ לאחת דאי אפשר ליבם אחת משום ביטול מצות יבמין, וליכא למימר נמי דאחד יחלוץ לשתיהן, דלמ"ד אין זיקה נמי אין חליצה פסולה של ראובן שכבר חלץ לאחת מפקעת זיקת שמעון החשובה עכ"ל. הנה דבריהם קאי על הציור של בבת אחת וכמו שסבר רבה שרב קאי על הציור של בבת אחת, ולכן כתבו תוס' שראובן הראשון אינו יכול ליבם משום שאסור לבטל מצות יבמין דזה שייך רק אם כבר נפלה השני' ליבום (כמו שביארנו באות תל"ט). ברם לפ"ז צריך ביאור מה שכתבו תוס' שאין חליצת ראובן בהשני' מפקעת זיקת שמעון החשובה, דהא כמו שראובן אסור ליבם את השני' משום שהיא אחות חלוצתו הרי גם שמעון אסור לו ליבמה משום ביטול מצות יבמין דהא

אכתי אין ראי' להיכא ששני האחין הם על מדריגה אחת.

והנה דבר זה צריך ביאור קצת, והיינו משום שתוס' אזלי עכשיו לפי הצד שיש זיקה וא"כ אמאי מיקרי שחליצת שמעון היא מעולה משל ראובן, הלא גם לשמעון הרי היא אסורה משום אחות זקוקתו מחמת השלישית, וא"כ מאי שנא האיסור של אחות זקוקתו, שהיא גזירה אטו אחות אשתו, מהאיסור של אחות חלוצתו, שהיא גזירה אטו אחות גרושתו.

מיהו באות תס"א הבאנו שיש אומרים שבכל זאת האיסור של אחות חלוצתו גרע טפי. ועוד דגם לראובן הרי היא אסורה משום אחות זקוקתו (השלישית), וא"כ יוצא שלראובן הרי היא אסורה גם משום אחות זקוקתו וגם משום אחות חלוצתו, משא"כ לשמעון הרי היא אסורה רק משום אחות זקוקתו. וכבר הבאנו סברות אלו לעיל באות תמ"ח עיי"ש ובהערה השני' שם.

וע"ע בדברי הישרש יעקב כאן בענין למה א"א לדייק תרוייהו מהרישא.

תנא) תד"ה וחליצה וכו'.

וז"ל, ולקמן נמי קאמר אלא צרה דלאה תפטר דחליצתה כשרה אלמא חשיבא לה חליצה כשרה אע"ג דאסירא ליבמה משום ביטול מצות יבמין אם יבוא ליבם לאה וכו' עכ"ל. הנה רש"י שם פי' שבאמת מותר לו ליבמה, אלא שתמהו תוס' שם בד"ה אלא וכו' על דבריו שבודאי אסור לו ליבמה משום ביטול מצות יבמין. והרשב"א להלן בדף כ"ז ע"א בד"ה אלא צרה ובד"ה הא דאמרינן

שמואל וכו' תי' שהאיסור של ביטול מצות יבמין הרי הוא יותר קל כיון שהיא ראוי' להתיבם ורק משום גזירה שמא ימות בלחוד הוא. וצייד הרשב"א לומר שכן היא גם כוונת רש"י שם. ודברי הרשב"א אזלי לכאורה גם לפי השיטה שהביא שם בד"ה רב אשי וכו' שגם איסורים כגון חייבי לאו ועשה עושים חליצה פסולה ולא רק ציורים של קלישא זיקה וכדעת תוס' כאן (וכן סובר רש"י שגם איסורים אחרים גורמים לדין חליצה פסולה וכמש"כ תוס' כאן), דס"ל להרשב"א שגם לפי השיטה הזאת י"ל דשאני האיסור של ביטול מצות יבמין, והיינו משום שהאיסור של ביטול מצות יבמין אינה בגדר איסור ביאה, דהא אפילו כשהוא נושא את קרובת יבמתו ומבטל בודאות את מצות יבמין אין זה בגדר איסור ביאה כמו חייבי לאו ועשה. מיהו מדברי הרשב"א עצמו משמע טעם אחר בזה דהא חזינן שהרשב"א דקדק לומר דשאני האיסור של ביטול מצות יבמין משום שהוא רק משום גזירה שמא ימות, כלומר שעכשיו בביאתו אין הוא מבטל בתורת ודאי את מצות יבמין, ומשמע מדבריו שאילו הי' מבטל בתורת ודאי, אז שפיר הי' דבר זה גורם לדין חליצה פסולה, והא דאין זה גורם לדין חליצה פסולה הרי זה רק משום שאפילו אם ייבם אין זה ודאי שתיבטל מצות יבמין, ומש"ה הרי זה נחשב איסור יותר קל.

ברם סו"ס דברי הרשב"א בד"ה הא דאמרינן שמואל וכו' מורים כדרכם של תוס', דהיינו שהטעם למה לא איכפת לן בביטול מצות יבמין הוא משום דבעינן

קלישא זיקה וז"ל, והא דקרי לה לחליצה דלאה חליצה כשירה, משום דכיון דאין זיקה, אפילו למ"ד אסור לבטל מצות יבמין, מ"מ כיון דראוי להתיבם היא, ומשום גזירה שמא ימות בלחוד הוא, לא קרינן לה חליצה פסולה, אבל למ"ד יש זיקה, אפילו תמצוי לומר דזיקה דרבנן היא, מ"מ כיון דעשאוה כאחות אשה דאורייתא, כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון וחליצה פסולה היא וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ע מה היא כוונתו בזה שכתב שכעין דאורייתא תיקון, דהא סגי למימר רק הא לחוד דאיכא עלה איסור ביאה, וצ"ל דאזיל הרשב"א דבעינן קלישא זיקה וכוונתו לומר דעשאוה כאילו אין לה זיקה כמו באחות אשה דאורייתא, וצ"ע.

וע"ע בקרן אורה כאן מש"כ בענין שיטת רש"י והרמב"ם שגם בשאר איסורים יש דין של חליצה פסולה ודלא כתוס'.

תנב) בא"ד.

וז"ל, דהא אמר בפ"ק גבי מחזיר גרושתו או היא או צרתה חולצת ולא חשיבא חליצת גרושה חליצה פסולה אע"ג דאינו יכול ליבמה עכ"ל. וכתב המהרש"ל בחכמת שלמה שה"ה שהיו יכולים להוכיח כן מהא דתניא לעיל בדף כ' ע"ב שאם חלץ לאיסור מצוה או איסור קדושה נפטרה צרתה*.) וכן הקשה המ"מ בפ"ז

ה"י משם על מה שפסק הרמב"ם שאם חלץ לאיסור מצוה או איסור קדושה אין הצרה נפטרת. ות' המ"מ שהרמב"ם פוסק כשמואל, ומפרש שבדף כ' שם איירי באופן שגם הצרה היא איסור מצוה או איסור קדושה, וממילא הרי זה ציור של שוות, אשר בכה"ג שפיר מהני חליצת חדא לחבירתה לפי שמואל**.) מיהו תוס' כאן אכתי היו שפיר יכולים להוכיח מהברייתא בדף כ', דהא תוס' כאן קאי לפי רב שסובר שבשוים לא מהני חליצת אח אחד לפוטרה מהאח השני, וא"כ לא יעזור לומר שהברייתא בדף כ' איירי באופן שגם השני היא איסור מצוה או קדושה, דהא לפי רב הדין נותן שגם בכה"ג לא תיפטר צרתה, ולא עוד אלא שלפי האיבעית אימא שבריש דף כ"ז הציור של צרות הוא גרוע יותר מהציור של יבמה אחת וכמה אחין. ובאמת צ"ע על תירוצו של המ"מ, דהא לפי דבריו אכתי קשה על הרמב"ם, דאם גם איסור מצוה או קדושה עושה חליצה פסולה, א"כ איך ילמד רב את הברייתא שבדף כ' שם דהא לפי רב לא יעזור לומר דאיירי באופן שגם הצרה היא איסור מצוה או איסור קדושה וכהנ"ל. ואולי הרמב"ם יפרש שרב סובר שצרות עדיפי מהציור של אחין, דהיינו סברא הפוכה ממה שסובר שמואל לפי האב"א שבריש דף כ"ז. ולקמן באות תע"ה נביא שכן דייק הטור מרש"י בדף כ"ז ע"ב, ודלא כתוס' שם שסוברים שלפי

לכתחילה אולי אמרין לו לחלוץ גם להצרה.

** מיהו המ"מ סיים שם דאכתי קשה מדברי הרמב"ם בפ"ה דנראה מדבריו שם שאינו פוסק כשמואל, ולקמן באות תס"ד נאריך בדעת הרמב"ם.

* ובים של שלמה בסי' ג' כתב דניחא להו לתוס' להביא מההיא דמחזיר גרושתו משום שמהתם מבואר שאפילו לכתחילה אינו צריך לחלוץ גם להצרה, מה שאין כן מהברייתא שבדף כ' מוכח רק שבדיעבד נפטרה הצרה, אבל

רב הציור של צרות אינו יותר טוב מהציור של אחין.

ועכ"פ מההיא דמחזיר גרושתו אכתי קשה על הרמב"ם דהא התם משמע שהצרה אינה גרושתו, דהא "המחזיר גרושתו" משמע רק אחת.

ועיין בביאור הגר"א בסי' ק"ע סקמ"ה ובערל"נ כאן שתירצו שי"ל שהברייתא בדף כ' אתיא כמ"ד אין זיקה. והב"ח בסי' ק"ע כתב שהברייתא בדף כ' איירי אודות דין התורה, אבל מדרבנן באמת לא נפטרה צרתה. ועי' בב"ש שם בסקי"ג מה שכתב על דבריו.

תנג (בא"ד.

וז"ל, אלא נראה לר"י וכו' דבכולהו קלשא זיקה וכו' עכ"ל. ועי' בקרן אורה בד"ה חליצה וכו' שהקשה וז"ל, ובאמת סברת תוס' וכו' אינה מוכרחת, דאמאי לא קלשא זיקה גם בחייבי לאוין דאסירי מהתורה ליבום, דהא עיקר זיקה היא מחמת דחשיבא ככנוסה, וא"כ היכא דאינה ראוי' ליבום, ודאי קלישא זיקתה עכ"ל.

ובחידושי הגרש"ש בריש סי' כ"ה הקשה וז"ל, והנה לכאורה אינו מובן הענין שכתבו דקליש זיקה, דאם נאמר שתיקנו כעין דאורייתא, הי' לנו לומר דאין בה זיקה כלל, ככל עריות שהן מהתורה, רק מה שצריכה חליצה הוא משום דא"א לבטל מצות התורה מחמת תקנתא, ולפ"ז מדין תורה לא קליש זיקה, ומדרבנן אין בה זיקה כלל, ולמה לא תפטור את צרתה כיון דמן התורה פוטרת צרתה, ומדרבנן הוה ערוה דפוטרת צרתה אם הי' האיסור

משעת נפילה עכ"ל. ועיין לעיל באות תמ"ו מה שכתבנו בזה.

תנד (בא"ד.

וז"ל, דאינה צרת אחות אשה לאחר שיבם לאה כיון שכבר לא היתה צרת אחות אשה משמת בעלה עכ"ל. הנה שיטתם כאן היא שאין הדין של צרת ערוה נוהג היכא שנתחדשה הערוה רק לאחר מיתת הבעל, וכן הביא הרשב"א מהירושלמי כאן בהלכה א'. ולכאורה הסברא לזה היא משום שבאותה שעה כבר לא מיקרי שהן צרות אהדדי, וכן ביאר התוס' הרא"ש בדף כ"ז ע"א בד"ה אלא צרה, וכן ביאר התוס' ישנים בריש דף ח', וכן ביאר רעק"א במהדורא תניינא סוף תשובה ק"ט. מיהו צ"ע על זה דא"כ למה ערוה פוטרת בכלל את צרתה, הלא הן נופלות ליבום לאחר שכבר מת הבעל ובאותה שעה כבר אינן צרות וא"כ איך הערוה פוטרת את השני' הלא באותה שעה כבר אינן צרות, כן הקשה הגרש"ש בסי' ט"ו ד"ה ובגמ' שקיל וטרי וכו' עיי"ש.

ובחוסן ישועות לקמן בדף כ"ז ע"א בד"ה שמואל וכו' כתב ביאור אחר בדברי הירושלמי, והיינו שטעם הירושלמי הוא משום דכיון שהותרה הצרה בשעת נפילה (כיון שלא היתה אז צרת ערוה) שוב א"א להאיסור של אשת אח לחול עלי' אח"כ, וכתב שהיינו רק לפי המ"ד שסובר שהותרה ונאסרה (ע"י שנעשית אחות אשה) וחזרה והותרה (ע"י שמתה אחותה) חוזרת להיתירה משום שא"א להאיסור של אשת אח לחול לאחר שכבר הותר בשעת נפילה (וכמו שביאר הרשב"א בדף מ"א),

אבל לפי המ"ד שסובר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה שפיר נשאת אסורה כי שפיר אפשר להאיסור של אשת אח לחול אח"כ בשעה שנאסרה א"כ ה"ה שצרת ערוה אסורה גם באופן שנתחדשה הערוה לאחר מיתה. ועיין שם שיישב בזה את האוקימתא של התחיל ולא התחיל. וע"ע בברכת שמואל בסי' י"ד מש"כ בזה.

תנה) בא"ד.

וז"ל, וכשיחלוץ לצרת רחל לא מיתסרא לאה וכו' עכ"ל. עיין ברש"ש שכתב טעם למה כתבו תוס' דבר זה.

תנו) תד"ה דנפול.

וז"ל, ות"י דהתם משכחת דמתיבמת אחת דכשחלץ לשני' הויא ראשונה יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דתחזור להיתירה הראשון ומתיבמת לאח השני עכ"ל. ועי' במהדורא בתרא שהביא בשם ת"י שהקשו דאיזה תירוץ הוא זה, הלא בכל זאת השני' צריכה לחלוץ משניהם ואין מספיק מה שחלצה מהאח הראשון, וא"כ שפיר יש כאן תופעה של חליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין.

ות"י הגרש"ש בסוף סי' כ"ה דאפילו לפי המ"ד שסובר שחליצה פסולה אינו צריך לחזור על כל האחין, אלא הרי היא מותרת לשוק ע"י חליצת הראשון, אבל אכתי הרי היא נשאת זקוקה להשני, ואין קושי לומר שהיא מותרת לשוק ושהיא גם זקוקה להאח השני, כי י"ל דמה שהיא אסורה לשוק קודם חליצה אין זה משום זיקתה, אלא משום שלא קיבלה חליצה, ומש"ה אם

היא קיבלה חליצה הרי היא שפיר מותרת מעתה לשוק אע"פ שחליצתה היא חליצה פסולה ולא פקעה הזיקה של האח השני, וממילא האח השני אכתי אסור בקרובותי' כי עודנה זקוקה היא לו וכהנ"ל, והרי היא צריכה חליצה מהאח השני כדי שהאח השני יהי' מותר בקרובותי', ולאחר שתחלוץ יהי' שפיר מותר בקרובותי', ואין לאסור משום קרובי חלוצתו כיון שהחליצה שלו לא באה כדי להתירה לשוק אלא רק בכדי להפקיע את זיקתו, וכעין סברת הר"א שלפי המ"ד שסובר שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, חליצה שהיא משום חיזור אינה אוסרת קרובות, וא"כ לפ"ז יוצא שאילו הי' רב אומר שבהציור של שתי אחיות שנפלו לפני ב' אחין, השני' לנפילה תחלוץ משניהם, לא הי' מוכרח שטעמו הוא משום שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין כדי להתירה לשוק, אלא הי' אפשר לומר שגם בלא"ה הרי היא מותרת לשוק, רק שכוונת רב היתה לומר שהיא צריכה חליצה גם מהשני כדי שהשני יהי' מותר ליבם את אחותה, ולכן הוצרך רב לאשמועינן בג' אחיות, דהא התם בע"כ מה שהשלישית צריכה חליצה משניהם הרי זה כדי להתיר עצמה לשוק (דהא א"א לומר דהיינו כדי להתיר את קרובותי' להשני דהא אין כאן קרובה שהוא רוצה עכשיו לישא. ועוד שהרי קרובותי' גם בלא"ה אסורות מחמת שהן קרובי השני' שהיא חלוצתו. מיהו אי משום הא אכתי הרי היא צריכה לחלוץ כדי להתיר להשני את קרובותי' שאינן קרובי השני', כגון כשהן אחיות מן האב ויש להן קרובות מן האם).

תנוז) בא"ד.

[משא"כ בבעלת גט ומאמר].

וז"ל, ותי' דהתם משכחת לה דתתיבם אחת דכשחליץ לשני' היא הראשונה יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דתחזור להיתירה הראשון ומתיבמת לאח השני עכ"ל. והנה לפי דברי תוס' לקמן בסוגיין בד"ה שמואל וכו' לכאורה אין צריכים לומר שהראשונה יכולה להתיבם, אלא אפילו אם אין היא יכולה להתיבם אבל בכל זאת אין חליצתה מן השני נקראת חליצה פסולה כיון שהסיבה למה אין היא מתיבמת היא רק משום שנאסרה לפני כן, וא"כ אכתי אין שתיהן צריכות חליצה משני האחין, וא"כ י"ל שלא רצה רב לינקוט ציור של ב' אחיות שהיו זקוקות בבת אחת כיון שעל אחת מהן אין דין של חליצה פסולה וכהדרך שתי' הר"א שלא רצה רב לינקוט ציור של בבת אחת כשאחת מהן ראויות היא להתיבם.

מיהו נראה דלא מספיק בדרכנו הנ"ל אלא שפיר הוצרך הר"א להמציא שהראשונה מותרת ממש ליבום, כי אל"כ אכתי קשה קושיית התו"י שהבאנו בהאות הקודמת דאכתי בהשני' שנחלצה מצינו שפיר שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, וכבר תירצנו בשם הגרש"ש דהו"א שמה שהשני' הוצרכה לחלוץ גם מהאח השני הרי זה רק כדי להתיר את אחותה הנותרת ליבום, ולא כדי להתיר את עצמה לשוק, וא"כ אם נאמר שאחותה הנותרת אסורה ליבום, אכתי קשה קושיית התו"י, כי לפ"ז בע"כ יוצא שמה שהשני' צריכה חליצה משניהם הרי זה כדי להתירה לשוק (כי אחותה בין כך ובין כך תהי' אסורה), וא"כ אכתי בהשני' שנחלצה מצינו שפיר שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין.

(ובאמת גם בלא"ה, אפילו אם גם מה שנאסרה לפני כן יכול שפיר לגרום לדין חליצה פסולה, אבל הכא נהי שהיא אסורה על השני משום זה שהיתה לפני כן אחות זקוקתו, אבל הלא גם להאח הראשון הרי היא אסורה משום כך, ובנוסף לזה הרי היא אסורה להאח הראשון גם משום אחות חלוצתו, וא"כ יוצא שחליצת האח השני עדיפא מחליצת האח הראשון, וא"כ בדין הוא שתועיל לפטור אותה גם מהאח הראשון אפילו לפי רב. מיהו עיין באות תע"ה שביררנו שלפי רב היכא שיש משום ליתה דעריות כגון באחות זקוקתו [שהיא אסורה גזירה אטו אחות אשתו], לא מהני החליצה שהיא עדיפא לפטור את הגרועה

תנח) בא"ד.

הנה דברי תוס' כאן בשם הר"א והר"י בנוגע להסוגיא לקמן בדף כ"ז ע"ב צריכים ביאור קצת, ועי' לקמן שם דאמר רב שהיכא שהיבמה היתה אסורה בשעת נפילה מדרבנן, לא אמרינן שכיון שנאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית, ורבי יוחנן שם סובר דשפיר אמרינן כן, רק דהיכא שהותרה בשעת הנפילה, ושוב נאסרה, ושוב חזרה והותרה, הרי היא חוזרת להיתירה, ופרכינן על רבי יוחנן דלפי דבריו בהציור של ד' אחין למה א"א לאחד מהאחין לחלוץ לזאת שנפלה שני

ואז הראשונה תחזור להיתירה, ופירש"י שם דה"ה דהו"מ למיפרך גם על רב, דהיינו שיחלוץ אח אחד אפילו להראשונה, דאז הדין נותן שהשני תהי' מותרת כיון שהיתה אסורה בשעת נפילה רק מדרבנן, ותי' שם רבי יוחנן שד' אחין איני יודע מי שנאן משום שהדין צריך להיות באמת שיחלוץ להשני' ואז הראשונה תחזור להיתירה. ולפי רש"י שם כן יצטרך לומר גם רב.

והנה רש"י פירש שם להדיא שרב אזיל אפי' לפי המ"ד שסובר יש זיקה, דגם לדידי', מכיון דהוי רק איסור דרבנן א"כ אפי' נאסרה בשעת נפילה אינה אסורה עולמית. מיהו תוס' שם בד"ה אבל וכו' הביאו מהר"ח דלא כרש"י, אלא מה שאומר רב שם שלא אמרינן נאסרה עולמית הרי זה רק לפי המ"ד שסובר אין זיקה, דאליבא דידי' קסבר רב שמחמת זה שהיתה אסורה שמא תתבטל מצות יבמין לא אסרינן לה עולמית, אבל לפי המ"ד שסובר שיש זיקה, דלדידי' הרי היתה אסורה מחמת אחות זקוקתו, מודה רב דאמרינן שהיא אסורה עולמית אע"פ שהוא איסור דרבנן, ובד"ה איתיבי' וכו' ביארו שלפ"ז לא קשה על רב מהמשנה של ד' אחין, משום שי"ל שהמשנה אזיל שיש זיקה. מיהו עי' בקרן אורה שהעיר על הר"ח משום שבאמת בע"כ צ"ל שגם רב מודה שגם היכא שהיא נאסרת מעיקר הדין, בכל זאת היכא שהיתה מותרת בשעת נפילה ורק אח"כ נאסרה הרי היא שפיר חוזרת להיתירה, דהא כן איתא להדיא בדף מ"א ע"א אליבא דרב, ואפילו היכא שנאסרה לאחר נפילה מן התורה, וא"כ

לפ"ז אכתי ה' אפשר להקשות גם על רב ממתניתין דד' אחין ולא רק על רבי יוחנן, ודברי הר"ח צ"ע.

ונראה שגם הר"א בתוס' כאן נחית לקושיית הקר"א ומש"ה הוה את שיטת רב כאן לדבריו בדף מ"א, ולכן כתב שלפי רב כאן דאזיל שיש זיקה הדין הוא שבב' אחיות שנפלו לפני ב' אחין אם חלץ האח הראשון לזאת שנפלה שני' הרי הראשונה חוזרת להיתירה משום הדין של הותרה ונאסרה וכו', אבל היכא שחלץ האח הראשון להראשונה אז האח השני אסור בהשני' משום שהשני' נאסרה בשעת נפילה (ומה שהתיר רב בדף כ"ז שם הרי זה משום דאזיל שאין זיקה והרי היא אסורה רק משום דאסור לבטל מצות יבמין, אבל לפי המ"ד שסובר יש זיקה סובר רב ממש כמו רבי יוחנן דנאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית, והותרה ונאסרה מותרת). ולפי הר"א הוא הדין שהיו יכולים להקשות בדף כ"ז גם על רב כמו שהקשו על רבי יוחנן למה בהציור של ד' אחין לא יחלוץ אח אחד להשני' ואז תותר הראשונה להאח השני כיון שהיתה מותרת בשעת נפילה. ושוב הוסיפו תוס' שלפי סברתו של הר"א הוא הדין שגם השני' מותרת לפי רב לאחר שחלצה הראשונה משום שרב סובר תמיד שמחמת איסור דרבנן לא אסרינן לה עולמית, ואפילו כשהמדובר הוא אודות האיסור של קרובת זקוקתו וזהו כפירש"י בדף כ"ז שם. ובאמת צ"ע מה הרויח הר"א בזה שחילק אליבא דרב באיסור דרבנן בין נאסרה בשעת נפילה לבין הותרה ונאסרה (ועי' בחוסן ישועות שהעיר קצת מהנ"ל).

והנה הר"י כאן חולק על זה והרי הוא סובר שלא יתכן לפי רב בהציוור של ד' אחין שאחד יחלוץ ואחד ייבם בין אם נסבור שאין זיקה ובין אם נסבור שיש זיקה, והיינו משום שלפי המ"ד שסובר שיש זיקה סובר רב דאמרינן נאסרה שעה אחת אסורה עולמית אפילו היכא שהיתה מותרת בשעת נפילתה, וכמו שהבאנו כבר שסובר הר"ח (וכבר הבאנו שקשה על זה מדברי רב בדף מ"א), וכן לפי המ"ד שסובר אין זיקה אסור לאחד מהן לחלוץ ולאחד ליבם גזירה דלמא אתי ליבומי ברישא ותתבטל מצות יבמין, והא דאמר רב בהציוור של מתה שאם מתה אחת הרי הוא מותר בהשני' הרי זה משום דאזיל לפי המ"ד שסובר אין זיקה והתם בהציוור ההוא לא שייך לגזור דלמא אתי ליבומי ברישא, כן מבואר בתוס' בדף כ"ז שם ולעיל בריש דף כ"ד, ועיין בערל"נ כאן.

והנה לפי הר"י לכאורה עדיין נשארת קשה קושיית ה"ר אברהם, דהא לפי הר"י האז השני אינו יכול ליבם את הנותרת אפילו אם הנותרת היא הראשונה שנפלה ליבום, וא"כ נמצא שגם החליצה שלו היא חליצה פסולה משום שהיא אסורה לו ליבום משום הדין של נאסרה שעה אחת, וא"כ למה לא נקט רב ציוור של ב' אחיות. מיהו עי' בהאות הקודמת שהבאנו מתוס' לקמן בסוגיין בד"ה שמואל וכו' שבאמת אפילו אם גם השני אסור ליבם בגלל זה שהנותרת נאסרה עליו שעה אחת אבל בכל זאת אין זה גורם לדין חליצה פסולה, וא"כ י"ל שלא רצה רב לינקוט ציוור של ב' אחיות כי בהציוור ההוא יוצא שאחת מאלו שנפלו בבת אחת אין חליצתה חליצה

פסולה, וכדרך שתי' הר"א שלא רצה רב לינקוט ציוור שאחת מאלו שנפלו בבת אחת ראיות ליבום. מיהו צריכים להוסיף לזה שהר"י מודה מיהא לשיטת הר"א שחליצת חיזור אינה גורמת לדין חליצה פסולה, דאל"כ הרי אכתי חליצת השני בזאת שנפלה ראשונה הרי היא חליצה פסולה משום זה שכבר חלץ לאחותה חליצת חיזור והרי היא אסורה עליו משום אחות חלוצתו. מיהו בדברינו על תוס' להלן בד"ה שמואל צדדנו לומר מצד לשונם של תוס' שם שבאמת הר"י לא ס"ל כשיטת הר"א הנ"ל שחליצת חיזור אינה גורמת לדין חליצה פסולה. ועוד שכבר ביארנו בהאות הקודמת שתירוצו של הר"א בנוי דוקא על מה שכתב שבהציוור של ב' אחיות הראשונה תהי' מותרת גם ליבום, ולא סגי בזה לחוד שאין חליצתה חליצה פסולה, כי אכתי יקשה על זה קושיית הת"י וכמו שביארנו שם, וא"כ אכתי צ"ע מה עושה הר"י עם קושייתו של הר"א. ועי' בתי' הרמב"ן והרשב"א על קושייתו, וכן בישרש יעקב לקמן על תד"ה שמואל.

תנט) בא"ד.

וז"ל, ולפי סברתו הי' יכול לומר דבשתי אחיות שריא אפילו שני' לשני אחר שחלצו לראשונה דרב לא מפליג לקמן בין ראשונה לשני' וכו' עכ"ל. הרי שתוס' סוברים שאליבא דרב אפילו למ"ד יש זיקה ויש איסור של אחות זקוקתו בכל זאת לא אמרינן בכה"ג דהיכא שנאסרה שעה אחת אסורה עולמית. ולכאורה צ"ע למה לא אסרו חכמים בזה כעין דאורייתא דאמרינן דהיכא שהיתה אסורה בשעת נפילה משום

שנפלה ליבום לא נקבע בשעת נפילתה שתהי' אסורה ליבום לעולם מדרבנן משום אשת אח כמו שנקבע באחות אשתו שנפלה ליבום, וממילא כשפקעה אח"כ הזיקה מהשני, שפיר מותרת יבמה זו מעתה, כי מעולם לא נקבע שתהי' אסורה עולמית וכהנ"ל, עכת"ד עם הוספת ביאור קצת.

דף כ"ז ע"א

(תס) מאי אחד חולץ לכולן נמי דקאמר אאמצעית.

כלומר אבל אסור שהשני תחלוץ מראובן אלא צריכה היא לחלוץ משמעון כיון שחליצתו כשירה. ולכאורה גם בדיעבד אם חלצה מראובן לא מהני חליצתה אפילו לנפשה אלא צריכה היא לחזור אחר שמעון (דומיא דחלץ לאחיות דלא נפטרו הצרות אפילו בדיעבד). מיהו מדברי הראב"ד שהביא הרא"ש נראה לא כן אלא נראה שגם לפי הלשון הזה מהני חליצתה מראובן לנפשה בדיעבד. מיהו הקרבן נתנאל באות ד' כתב מדברי הראב"ד האלו הרי הם רק לפי הלשון השני דשאני מפטרא נפשה ממיפטר צרתה עיי"ש. ועיין בב"ח בסי' ק"ע בד"ה ומ"ש יראה וכו' שהאריך באם כוונת הגמרא כאן היא לומר דלא מהני אפילו בדיעבד.

(תסא) מאי אחד חולץ לכולן נמי דקאמר אאמצעית.

הנה בהציור של בזה אחר זה אתי שפיר בפשיטות דברי שמואל, והיינו שראובן לא יחלוץ גם להשני כי היא אחות חלוצתו,

אחות אשה הרי היא אסורה עולמית. וביאר הקובץ הערות בסי' י"ב סק"ג דהיינו משום שבאחות אשתו דאורייתא, צורת האיסור היא שהקידושין באשתו אוסרין את אחותה עולמית, רק שאם אח"כ מתה אשתו הרי זה בגדר היתר הנולד והמתחדש, אבל המעשה קידושין בתחילה אוסר לעולם, ולכן כשהיתה היבמה אחות אשתו של היבם בשעת נפילה ליבום א"כ באותה שעה נקבע שגם האיסור של אשת אח ישאר לעולם כי הרי כבר נקבע שהיא תהי' אסורה משום אחות אשתו לעולם וכהנ"ל, וא"כ נהי שאם אח"כ מתה אשתו הרי זה מתיר את האיסור של אחות אשה אבל לא נאמר היתר כזה בנוגע להאיסור של אשת אח, אלא כל היכא שבשעת נפילה ליבום נקבע איסור של אשת אח לעולם, אין היתר שמתחדש אח"כ מהני לסלקו, אלא שכל זה הוא רק בנוגע להאיסור דאורייתא של אחות אשתו, אבל היכא שהיבמה היתה אחות זקוקתו אינו כן, כי צורת האיסור של אחות זקוקתו אינה כמו האיסור של אחות אשתו, דהיינו שצורת האיסור אינה דמה שהאשה נופלת ליבום ונעשית זקוקה לו הרי זה אוסר את קרובותי לעולם, דזה אינו, כי נפילה ליבום אינה בגדר "מעשה" כמו קידושין שאוסר את הקרובות לעולם, שהרי בנפילה ליבום ליכא שום מעשה כמו שיש בקידושין דהיינו המעשה קידושין, אלא בקרובי זקוקתו המצב הוא הדבר שאוסר, דהיינו שכל זמן שקיים המצב של זיקה ליבום קיים האיסור של קרובי זקוקתו בגלל המצב שקיים באותה שעה, אבל לא נקבע כאן שום איסור לעולם, ולפ"ז בציור שהיתה היבמה קרובת זקוקתו בשעה

אלא יחלוץ לה שמעון משום ששמעון מותר בה, אבל בהציוור של בבת אחת הרי גם על שמעון הרי היא אסורה משום אחות זקוקתו, וא"כ הדין נותן שגם ראובן יוכל לחלוץ לה, כי בין כך ובין כך אין כאן אפשרות של חליצה כשירה. ובאמת יש שני ציורים של בבת אחת, דהיינו ציור אחד הוא באופן שנפלה השני' ליבום לפני שחלצה הראשונה, דבכה"ג הרי השני' אסורה לשמעון בשעת נפילה משום אחות זקוקתו, ולאחר שחלץ ראובן להראשונה הרי השני' אסורה לשמעון מפני שהיא נאסרה בשעת נפילה וממילא הרי היא אסורה עולמית. ועוד יש ציור שני של בבת אחת היכא שהשני' אסורה לשמעון גם מחמת השלישית כי כבר נפלה השלישית ליבום קודם שחלץ שמעון להשני', ובכה"ג השני' אסורה לשמעון משום שגם עכשיו הרי היא אחות זקוקתו.

והנה הרא"ש כאן כתב שהך אוקימתא של אאמצעית איירי בשנפלו בבת אחת. והב"ח בסי' ק"ע בסד"ה שלש וכו' שינה את הגירסא בהרא"ש באופן שאיירי בשלא נפלו בבת אחת וכן איתא בהגהות הב"ח על הרא"ש, והיינו משום שבציור של בבת אחת נתקשה הב"ח להבין למה אין ראובן יכול לחלוץ להשני' דהא בכה"ג הרי השני' אסורה גם על שמעון באופן שגם חליצת שמעון הרי היא חליצה פסולה. מיהו המהרש"א כתב דשפיר יש לקיים את דברי הרא"ש דאיירי בבת אחת ושיעור דברי הרא"ש הוא דאיירי "אפילו" בבת אחת, ואע"פ שבהציוור של בבת אחת גם שמעון אסור ליבם אותה וחליצתו היא גרועה אבל בכל זאת חליצתו היא עדיפא מחליצת

ראובן והיינו משום שלראובן הרי השני' אסורה משום אחות חלוצתו ואילו לשמעון הרי היא אסורה רק משום שהיתה אסורה בשעת נפילתה משום אחות זקוקתו אבל עכשיו הרי כבר נסתלקה הזיקה מאחותה ע"י חליצת ראובן, והי' בדין שתהי' מותרת לשמעון, רק שבכל זאת הרי היא נשארת אסורה משום הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית, והרי כבר כתבו תוס' בד"ה שמואל וכו' שבגלל הדין של נאסרה שעה אחת אינו בדין שתיחשב חליצה פסולה ומש"ה שפיר מיקרי חליצת שמעון חליצה כשירה.

והנה יש לעיין בדברי המהרש"א למה הוצרך בכלל לצרף לכאן את דברי תוס' שם דהיכא שהיא אסורה עכשיו רק בגלל הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית אין זה עושה חליצה פסולה אלא הרי זה נקרא חליצה כשירה, דהא גם אם נאמר דשפיר סגי באיסור זה כדי לגרום לדין חליצה פסולה, אבל בכל זאת נהי שגם לשמעון הרי היא אסורה משום שהיא נאסרה שעה אחת באיסור אחות זקוקתו, אבל הלא גם לראובן הרי היא אסורה מטעם זה, חוץ ממה שהיא אסורה לראובן מחמת שהיא אחות חלוצתו, וא"כ לראובן הרי היא אסורה מחמת שני טעמים, ואילו לשמעון הרי היא אסורה רק מחמת איסור אחד, וא"כ י"ל שמשום כך מיקרי חליצת שמעון חליצה כשירה לעומת חליצת ראובן ומש"ה אין ראובן יכול לחלוץ לה. שו"ר בקרן אורה כאן בד"ה אבל לדעת הרא"ש וכו' שהעיר כן על המהרש"א.

ולפי הדרך הזה יש להעמיד את דברי הרא"ש אפילו באופן שכבר נפלה

השלישית ליבום לפני שחלץ שמעון להשני, דגם בכהאי גוונא נהי שהיא אסורה לשמעון מחמת שהיא גם עכשיו אחות זקוקתו מחמת השלישית, אבל גם לראובן הרי היא אסורה מטעם זה, חוץ ממה שהיא אסורה לראובן גם מחמת אחות חלוצתו, וא"כ יוצא שחליצת ראובן גרע טפי*).

שו"ר בבית שמואל בסי' ק"ע סוף סקי"ד שכתב סברא זו, דעיי"ש דאיירי כשנפלו כל השלשה בבת אחת באופן שהשני אסורה לשמעון מחמת שהיא גם עכשיו אחות זקוקתו בגלל השלישית, וכתב הבית שמואל שבכל זאת חליצת שמעון בהשני עדיפא מחליצת ראובן בהשני כי אין האיסור של אחות זקוקתו חמיר כמו האיסור של אחות חלוצתו, ועוד הזכיר בסוף דבריו את הסברא שכתבנו, דהיינו שהרי גם לראובן הרי היא אסורה מחמת אחות זקוקתו, באופן שלשמעון הרי היא אסורה רק מחמת אחות זקוקתו ואילו לראובן הרי היא אסורה גם מחמת אחות חלוצתו, ומש"ה חליצת שמעון עדיפא מחליצת ראובן, ועיי"ש בבית שמואל שכתב כן בביאור דברי הרא"ש הנ"ל (ומשמע שכוונתו היא להזכיר את ב' הסברות הנ"ל שכתבנו אע"פ שלא הזכיר בפירוש שהן ב' סברות נפרדות עיי"ש).

שו"ר בתוס' חד מקמאי לעיל בדף כ"ו ע"ב ובמאירי בד"ה ולמדת שדבריו של רב

וכו' שכתבו להיפך מהסברא הראשונה שכתב הבית שמואל, דעיי"ש שכתבו שאדרבה האיסור של אחות זקוקתו חמור יותר מהאיסור של אחות חלוצתו כיון שבאחות חלוצתו כבר נחלשה הזיקה עיי"ש.

ועי' ברש"י בד"ה חלץ לה ראובן חליצה פסולה שכתב וז"ל, בתמי', ראובן שחלץ לראשונה והוא הך אחות חלוצתו, ולא חליצה מעליא היא כשמעון דזיקה גרידתא היא עכ"ל, ומשמע שגם לשמעון הרי היא אסורה מחמת אחות זקוקתו, וזהו בציוור של בבת אחת וכדברי הבית שמואל (וכן ביאר הישרש יעקב כאן את כוונת רש"י). מיהו אולי יש לדחוק שלעולם איירי רש"י בהציוור של בזה אחר זה, והרי היא מותרת באמת לשמעון, וכוונת רש"י היא לומר שלשמעון היחס היחידי שיש ביניהם הוא רק יחס של זיקת יבום משא"כ לראובן הרי יש כאן גם יחס של אחות חלוצתו.

שו"ר את דברי הריטב"א בסוף דף כ"ו שכתב וז"ל, והיינו דמתמי' היכא דקיימא חליצה דשמעון כשירה, חליץ לה ראובן בשביל שמעון חליצה פסולה, והיינו משום טעמא דאמרן דחליצת השני והשלישית לראובן חליצה פסולה משום אחות חלוצה, דחלץ לראשונה, ואילו לשמעון הוא חליצה כשירה לגמרי דאפילו זיקה ליכא, דהא עלי' דרב קיימא דמיירי כשנפלו בזה

ליבום קודם שחלץ ראובן, האם האיסור של אחות חלוצתו יכול לחול (על השני) על האיסור של אחות זקוקתו.

* מיהו יש לעיין היכא שנפלה השלישית לאחר שכבר חלץ ראובן להראשונה, האם האיסור דרבנן של אחות זקוקתו יכול לחול (על השני) על האיסור דרבנן של אחות חלוצתו, וכן אם נפלה השלישית

אחר זה, ולא עוד אלא שאפילו נפלו בבת אחת דיש זיקה, מכיון שנחלצה אחותה ע"י ראובן פרחה זיקה דחבירתה מינה, ואם היתה זו (השני' היא) ראשונה לנפילה הויה לה יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה שתחזור להיתירה הראשון לדברי הכל, ואם היתה שני', מיהת שריא, ואפילו לרבי יוחנן דאסירא, מ"מ אכתי עדיפא חליצת שמעון מחליצת ראובן שהיא גרועה משום זיקה זו ומשום אחות חלוצה עכ"ל. הרי שהזכיר את סברת הבית שמואל והקרן אורה (אבל לא הזכיר ציור שכבר נפלה גם השלישית). ועכ"פ בנוגע למה שנסתייע המהרש"א מתוס' ד"ה שמואל וכו', עיין באות תע"א שהבאנו בשם הגרש"ש שהוכיח מתוך דברי תוס' שם שרק בציור של הותרה ונאסרה וחזרה והותרה אמרינן שאפילו אם נסבור שהיא נשאת אסורה עולמית אבל בכל זאת חליצתה מיתקריא חליצה כשירה, אבל היכא שנאסרה בשעת נפילה, אז מה שהיא אסורה עולמית הרי זה שפיר עושה חליצה פסולה, וא"כ לפ"ז צ"ל שכוונת הרא"ש היא רק להיכא שראובן חלץ לזאת שנפלה שני', דשוב חשיבא חליצת שמעון בזאת שנפלה ראשונה חליצה כשירה כיון שהותרה ונאסרה, אבל היכא שנשאר לשמעון לחלוץ את השני', שהיתה אסורה עליו מיד בשעת נפילתה, א"כ הרי גם זה מיקרי חליצה פסולה. מיהו אולי הרא"ש יחלוק על תוס' בזה ויסבור שגם היכא שנאסרה בשעת נפילה אין זה עושה דין של חליצה פסולה.

תסב) תד"ה מאי אחד.

וז"ל, כרב אשי דאמר לקמן לא אלימא

זיקה לשוויי צרה כערוה וחליצת צרות הויה חליצה כשירה עכ"ל. עי' באות תס"ד.

תסג) ואיבעית אימא כי קאמר שמואל חליצה מעליא בעינן למיפטר צרתה אבל מפטרא נפשה פטרה.

הנה לכאורה דבר זה צריך ביאור כי ממה נפשך, כמו שמהני החליצה לפטור את זיקתה להאח השני, למה לא תועיל גם לפטור את זיקת צרתה להאח הזה וכן לשאר האחין, ואם הטעם למה הצרה נשאת אסורה הוא משום שכיון שלא חלצה נשאת עלי' זיקה אע"פ שצרתה חלצה, א"כ ה"ה שהדין נותן שעל זאת שחלצה תשאר זיקה להאח השני.

ועיין בני"י שכתב וז"ל, למיפטר צרה, כי התם (לא מהני חליצת האחיות לפטור את הצרות משום) דלא עבדא יבמה שליחותה דחבירתה בחליצה פסולה כל היכא דאפשר לה בחליצה מעולה וכדקאמר איהו לא נפטרו צרות, אבל נפשה, למיפטר נפשה משני יבמין מפטרא בחליצה הגרועה של אחד מהם ועביד בה יבם שליחותא לחברי' אע"ג דאפשר לחברי' למיעבד חליצה מעולה לגמרי הלכך אחד חולץ לשלשתן עכ"ל, וכן איתא בחי' הריטב"א, וצ"ב (ועי' בספר נהור שרגא מש"כ על דברי הריטב"א הנ"ל).

ובחידושי הגרש"ש בסי' כ"ה כתב ביאור אחר בזה, והיינו שאע"פ שסובר שמואל שאחר שחלץ לה אח אחד הרי היא מותרת לשוק אע"פ שהיא חליצה פסולה, אבל באמת גם שמואל מודה שעוד לא

נפקעה זיקתה להאח השני, וכן גם על הצרה נשארת זיקה, רק שבכל זאת, זאת שחלצה הרי היא מותרת לשוק אע"פ שהיא זקוקה עוד להאח השני, כי שמואל סובר שמה שאוסר אותה תמיד לשוק אין זה הזיקה, אלא מה שאוסר אותה הוא העובדא שלא עשתה מעשה חליצה, וממילא לאחר שחלצה הרי היא מותרת לשוק אפילו אם יש עלי' זיקה לאח אחר (ורב חולק על זה וסובר דבעינן שתפקע כל הזיקה כדי שתהי' מותרת לשוק), ולכן סובר שמואל שהיא מותרת לשוק, אבל הצרה שפיר אסורה, כי הרי היא עוד זקוקה והרי היא עצמה לא קיבלה חליצה (עיי"ש בחי' הגרש"ש בסק"ג ד"ה והנה דברי וכו' ולהלן שם).

תסד) דעת הרמב"ם.

הנה בפ"ז ה"ט פסק הרמב"ם כרב אשי שאם אחיות וצרות נפלו לפני יבם אחד, אם חלץ לצרות נפטרו אחיות אבל אם חלץ לאחיות לא נפטרו צרות, ובה"י פסק שה"ה אם אחת מהיבמות אסורות עליו משום לאו ועשה או שני' מדברי סופרים אם חלץ לה לא נפטרו הצרות, ובפ"ה הי"א פסק שאם נפלו כמה יבמות ליבום ונתן גט לאחת מהן, דמעתה כולן אסורות ליבום, א"כ לפי גירסת המ"מ ופירושו שם דעת הרמב"ם היא שמעתה ע"י שיחלוץ לאחת מהן לא נפטרו כולן אלא רק אותה שחלצה, ואפילו אם חלץ לאחת שלא קיבלה את הגט לא נפטרו האחרות, ואפילו זאת שקיבלה את הגט לא נפטרה עי"ז, אבל אם קיבלה אחת מהן חליצה מכל האחין, אז שפיר נפטרו כל הצרות, ומזה שפסק הרמב"ם שאפילו

אם חלץ לאחת מאלה שלא קבלה את הגט, בכל זאת לא נפטרה אפילו בעלת הגט דייק המ"מ שהרמב"ם אינו פוסק כשמואל שסובר שאם חלץ לצרות נפטרה בעלת הגט (ובעלת המאמר והאחיות), וכתב הלח"מ שלפ"ז צ"ל שמה שפסק הרמב"ם בפ"ז ה"ט שאם חלץ לצרות נפטרו אחיות הרי זה משום שהוא סובר שהצרות של האחיות הרי הן מותרות ממש ליבום ולית ל"י להלכה שהן אסורות משום צרת אחות אשה בזיקה, וכתב הלח"מ שכן משמע מתוס' ד"ה מאי וכו' שכתבו שחליצת הצרות של האחיות היא חליצה כשירה. מיהו לפי גירסת הטור בדברי הרמב"ם בפ"ה יוצא שרק אם חלץ לבעלת הגט לא מהני להצרות, אבל אם חלץ לאחת מהצרות הרי זה שפיר מהני לבעלת הגט דגריעא מינה, והוסיף הלח"מ דאולי הרי זה מהני אפילו לשאר הצרות ששוות לה, וכן סובר הבית שמואל בסי' ק"ע סקי"ד שלפי הטור מהני גם בשוות, ורק אם חלץ לבעלת הגט אין חליצתה מועלת בשביל הצרה. ואם קיבלה בעלת הגט מכל האחין אז שפיר נפטרו הצרות וכמש"כ הרמב"ם. ולפי הדרך הזה יוצא שהרמב"ם פוסק כשמואל ולא כרב. והגר"א בסי' ק"ע סקמ"ח כתב שהרמב"ם קאי לפי האיבעית אימא של כי קאמר שמואל למיפטר נפשה אבל למיפטר צרתה לא, וס"ל להרמב"ם שכוונת הך אב"א היא לומר ששמואל סובר שמה שאמר רב שהיא צריכה לחזור על כל האחין הרי זה אמת רק לענין לפטור את צרתה, דאין חליצת האחות פוטרת צרתה אא"כ חזרה האחות על כל האחין וכמו שסובר רב שהיא צריכה לעשות

(אפילו כדי לפטור את עצמה), וא"כ להדיא יוצא כהדין הנ"ל שכתב הרמב"ם שאם חזרה בעלת הזיקה הגרועה (כגון בעלת גט) על כל האחין, שפיר נפטרו הצרות.

והנה כבר הבאנו שפסק הרמב"ם שה"ה שאם אחת מהן היא חייבי לאו ועשה או שני' על היבם, אם חלץ לה היבם לא נפטרה צרתה, והיינו משום שהרמב"ם סובר שהדין של חליצה פסולה אינו דוקא היכא שהוקלש הזיקה. והקשה המ"מ על זה מהברייתא שבדף כ' ע"ב דתניא שאם חלץ לאיסור מצוה או קדושה, שפיר נפטרה צרתה. וכתב המ"מ דאולי י"ל שהתם איירי באופן שגם הצרה היא חייבי לאו ועשה. ובאמת לפי הטור מספיק בזה כדי לתרץ את שיטת הרמב"ם דהא י"ל שבשוות הרי היא שפיר פוטרת את צרתה וכמו שציידד הלח"מ, אבל אין היא פוטרת את צרתה אם הצרה היא מעולה, ולכן בפ"ז שם אין חליצת חייבי לאו ועשה פוטרת את צרתה, ורק באופן שיש כמה אחין והיא חולצת מכולם, רק בכה"ג מיפטרה צרתה. מיהו כל זה ניחא רק לפי הטור אבל לפי המ"מ הרי יוצא מדברי הרמב"ם בפ"ה שהרמב"ם סובר שאפילו חליצת הצרה לא מהני לבעלת הגט וכ"ש שבשוות לא מהני חליצתה למיפטר הצרה, וא"כ קשה מההיא דדף כ', וכן הקשה המ"מ עצמו בהמשך דבריו בפ"ז שם שלפי דברי הרמב"ם בפ"ה (לפי ביאורו) קשים דבריו בפ"ז.

ושיטת הגר"א בסי' ק"ע סקמ"ז ומ"ח

היא שמה שחילק הרמב"ם בין היכא שחלצה מאח אחד דלא נפטרו הצרות לבין היכא שנחלצה מכל האחין דאז שפיר נפטרו הצרות הרי זה איירי בשוות כגון מצרה לצרה, והיינו משום שהרמב"ם סובר להלכה שחליצת צרה אינה פוטרת את חבירתה וכדמוכח מסוף דברי הרמב"ם בפ"ה הי"ב (והטור השמיט באמת אותם מלים כמו שהעיר הבית שמואל) ולכן בעינן שתחלוץ מכולן כדי לפטור את הצרה, וכל זה הוא בשוות, אבל אם חלץ להגרועה לא נפטרה המעולה אפילו אם קיבלה הגרועה חליצה מכל האחין, ומה שפסק הרמב"ם בפ"ז הי"י שאם חלץ לחייבי לאו ועשה לא נפטרו הצרות הרי זה איירי באופן שהצרות אינן חייבי לאו ועשה אלא מותרות ממש, אבל הברייתא בדף כ' איירי באופן שגם הצרה היא חייבי לאו ועשה כמותה, והא דמהני הרי זה משום דאיירי כשיש רק יבם אחד וממילא הרי זה כמו היכא שיש כמה יבמין וחליצה מכולם דמהני לפטור צרתה בשוות וכהנ"ל*).

והנה הטעם למה מפרש הגר"א שמה שהיא חולצת מכל האחין מהני להצרה הרי זה איירי רק בשוות, הרי זה משום שהגר"א שם ביאר דהיכא שיש רק אח אחד וקיבלה חליצה ממנו הרי זה צריך להיות שוה להיכא שיש כמה אחין וקיבלה חליצה מכולם וכמו שהבאנו כבר, דהא גם היכא שיש רק אח אחד וקיבלה ממנו חליצה הרי יוצא שקיבלה חליצה מכל הבית, וא"כ הדין נותן שתיפטור את צרתה, ואילו בפ"ז

תירושים על הברייתא בדף כ'.

(* ועיי' עוד לעיל באות תנ"ב שהבאנו עוד

ה"ט פסק הרמב"ם שאם יש יבם אחד וחלץ להאחיות לא נפטרה הצרה (וכן הקשה הרמב"ן בסוגיין על הרמב"ם דלפי דבריו אמאי לא מהני), ומש"ה חילק הגר"א דשאני התם דהוי מגרועה לעדיפא והרמב"ם קאמר רק בשוות*).

ועכ"פ סברת הרמב"ם צ"ע במה שכתב דמהני מה שהיא חוזרת וחולצת מכל האחין כדי לפטור את הצרה, דהא מכיון שהיא עצמה מותרת לשוק א"כ איך שייך שוב לחולצה, הלא אינה עוד בגדר שומרת יבם, וכן הקשה הרשב"א כאן בד"ה רב אשי. ותי' הגרש"ש את קושיית הרשב"א על פי דבריו שהבאנו לעיל בהאות הקודמת, דהבאנו את מה שהקשה הגרש"ש על האיבעית אימא דשאני אליבא דשמואל בין מיפטר נפשה לבין מיפטר צרתה, וחליצה פסולה מהני למיפטר נפשה משאר האחין אבל לא למיפטר צרתה, דלכאורה מה היא הסברא לחלק כן, וביאר הגרש"ש ששמואל סובר דנהי שחליצה פסולה מהני להתירה לשוק אבל אכתי יש זיקה בינה לבין האח השני, רק שמ"מ הרי היא מותרת לשוק כיון שעשתה מעשה חליצה, אבל לא מהניא חליצה פסולה להפקיע את הזיקה שבינה לבין שאר האחין, וכן לא את זיקת צרתה, ולכן צרתה עדיין אסורה כיון שעוד לא עשתה מעשה חליצה, וא"כ לפ"ז שפיר שייך שתעשה עוד חליצה מהאח השני דהיינו כדי להתיר את הזיקה שבינה לבין ההוא אח, והא דמהני מה

שקיבלה חליצה מכל האחין כדי לפטור את הצרה ביאר הגרש"ש דהרי זה משום דכיון שלא הצריכה התורה שהיבם יעשה יותר מחליצה אחת, א"כ גם בנוגע לדינים דרבנן מאחר שקיבלה יבמה אחת חליצה מכל האחין וכל אח עשה מעשה חליצה, שוב לא שייך לומר שיחלוץ האח עוד הפעם להצרה, ומכיון שכן לאחר שעשו כל האחים מעשה חליצה א"כ מעתה בדרך ממילא פרוחה הזיקה מכל הבית וגם מהצרות, אלא שכל זה הוא רק כשגם הצרה אסורה כמותה דהיינו בשוות אבל לא מגרועה לעדיפא, והיינו משום שאז החשיבו חכמים את הצרה המעולה כבית בפני עצמה.

ועי' עוד בברכת שמואל בסי' י"ב מש"כ בביאור דברי הרמב"ם והגר"א. גם חקר שם אם נפטרו הצרות היכא שמתו האחים האחרים לאחר חליצת האח הראשון (דעכשיו נשאר שקיבלה חליצה מכל הבית).

תסה) מאי שנא אחיות דלא נפטרו צרות דהויא אחות אשה בזיקה.

הנה מזה משמע דקיימינן עכשיו דאיירי שמואל בבת אחת דאל"כ הרי ליכא איסור של אחות אשה בזיקה אלא חליצת לאה היא חליצה כשירה וחליצת רחל הרי היא פסולה משום אחות חלוצתו, וכ"כ תוס'

* מיהו לא הבנתי איך זה מתאים עם מה שכתב הגר"א (הובא לעיל בסמוך כאן) שהאב"א שמחלק אליבא דשמואל בין מיפטר נפשה

למיפטר צרתה קאי על דברי רב ושאם חלצה מכל האחין, אז שפיר נפטרה צרתה, דהא האב"א איירי מגרועה לעדיפא דהיינו מאחיות לצרות.

בד"ה שמואל וכו' דעד האוקימתא של התחיל ולא התחיל ס"ד דאיירי בבת אחת.

תסו) התחיל באחיות לא יגמור בצרות.

כלומר אם חלץ לצרת רחל לא נפטרה רחל. והקשה הרשב"א דא"כ למה אם חלץ להצרה של בעלת הגט או בעלת המאמר נפטרה בעלת הגט ובעלת המאמר. וכתב הרשב"א דהך אוקימתא סובר שבהציור של אחיות הצרות נחשבות שוות להאחיות, ודלא כמסקנת רב אשי ומש"ה חליצת הצרה אינה פוטרת את האחות, אבל בבעלת גט נחשבת הצרה עדיפא מבעלת הגט, והיינו משום שבהצרה של בעלת הגט לא נעשה שום מעשה משא"כ בבעלת הגט עצמה הרי נעשה מעשה של גט, ומש"ה התם חליצת הצרה שפיר פוטרת את בעלת הגט. מיהו תוס' בד"ה מאי וכו' ולעיל בד"ה מדקאמרת וכו' הזכירו גם בהאוקימתא הזאת של התחיל ולא התחיל שהצרה עדיפא מהאחות וא"כ אכתי קשה קושיית הרשב"א דאמאי אם חלץ לצרה נפטרה בעלת הגט. וצ"ל שבכל זאת גם תוס' מודים דנהי שהצרה של האחות עדיפא מהאחות כיון שסיבת האיסור נמצאת בהאחות אבל בכל זאת גם תוס' מודים שהצרה של האחות אינה כל כך עדיפא מהאחות כמו שהצרה של בעלת הגט עדיפא מבעלת הגט, אלא בעלת הגט גרועה יותר כיון שעשה בה מעשה.

וע"ע בהמשך דברי הרשב"א, שהקשה שמפרק ר"ג מוכח שבבעלת גט ומאמר אפילו בשוות אחת פוטרת את חבירתה, דהא קאמרי רבנן שם שאם נתן גט לזו וגט

לזו (וס"ל לרבנן שיש גט אחר גט), סגי בזה שיחלוץ רק לאחת מהן, וא"כ קשה למה אם חלץ לצרת רחל לא נפטרה רחל. ות"י הרשב"א דצ"ל דשאני אחיות וצרות משום דהוי משום ליתה דעריות, אבל בבעלת גט ומאמר דאינו משום ליתה דעריות אפילו שוות מהני עיי"ש, וכן עיין ברמב"ן ובריטב"א.

והנה בע"ב מסקינן שאם נתן גט לזו ומאמר לזו חולץ לאיזו מהן שירצה וסגי בכך, וכתבו תוס' שזהו דלא כהך אוקימתא של התחיל ולא התחיל דמבואר בה שאפילו מעדיפא לגרועה לא מהני. ודבריהם שם הם דלא כדברי הרשב"א הנ"ל, דהא לפי הרשב"א שאני בהך אוקימתא של התחיל ולא התחיל דהוה ענין של עריות, וא"כ חזינן שתוס' אינם מחלקים כן.

מיהו צ"ע על תוס' ממה שהראה הרשב"א מפרק ר"ג דשוות מהני, דהא התם הוה דברי תנאים וא"כ שפיר קשה משם על האוקימתא של התחיל ולא התחיל לפי תוס' שאינם מחלקים בין עריות לגט ומאמר. מיהו באמת לק"מ משום שתוס' הרי מפרשים שהאוקימתא של התחיל ולא התחיל אזיל שיש זיקה אבל התם בפרק ר"ג הרי אזלינן שאין זיקה ולכן שוות שפיר מהני. ולא עוד אלא שר"ג אומר שם שאפילו אם חלץ לבעלת הגט נפטרה הצרה, וגם הטעם לזה הוא משום דס"ל שאין זיקה כדאמרינן שם, אבל שמואל ס"ל שיש זיקה ולכן קאמר דלא נפטרה הצרה, וא"כ לפי תוס' לק"מ מדברי רבנן בפרק ר"ג ששוות מהני על האוקימתא של התחיל ולא התחיל, דהא האוקימתא

של התחיל ולא התחיל אזיל שיש זיקה (והגמרא בע"ב כאן שסוברת ששוות שפיר מהני אפילו אם יש זיקה אזיל באמת דלא כהאוקימתא של התחיל ולא התחיל וכמו שכתבו תוס' שם וכמו שהבאנו), והרשב"א שהקשה מרבנן בפרק ר"ג על האוקימתא של התחיל ולא התחיל הרי זה משום שהרשב"א סובר שם כרש"י שהאוקימתא של התחיל ולא התחיל אזיל שאין זיקה ולכן שפיר הקשה דהא התם בפרק ר"ג מבואר שאם סוברים שאין זיקה אז בשוות מהני אחת לחבירתה, ושפיר הוצרך הרשב"א לחלק בין עריות לגט ומאמר*).

והנה עדיין נשאר קשה על הרשב"א דלפי מאי דמוקי הרשב"א להאוקימתא של התחיל ולא התחיל לפי הצד שאין זיקה א"כ יוצא שגם אם אין זיקה חלץ לבעלת הגט לא נפטרה צרתה, ואילו התם בפרק ר"ג קאמר רבן גמליאל להדיא שאם חלץ לבעלת הגט שפיר נפטרה הצרה ואמרינן שם שטעמו הוא משום דס"ל אין זיקה. ובאמת הרשב"א עצמו הקשה קושיא זו בהמשך דבריו שם, ובסוף דבריו שם כתב לתרץ שפליגי רבנן עלי' דר"ג גם בדבר זה, והרי הם סוברים שגם אם אין זיקה הדין

נותן שאם חלץ להגרועה הרי זה לא מהני להעדיפא.

ועוד תי' הרשב"א שם (באמצע דבריו) על קושיותיו מפרק ר"ג די"ל שהך אוקימתא של התחיל ולא התחיל אינה לפי האמת (וכדרך שכתבו תוס' לעיל בד"ה מדקאמרת וכו' על תחילת השקלא וטריא כאן), ולעולם אם סוברים אין זיקה אז אפילו מגרועה לעדיפא הרי זה מהני וכל שכן בשוות.

תסז) רב אשי אמר וכו' דלא אלימא זיקה לשויא לצרה כערוה.

פירש"י וז"ל, דלא אלימא זיקה לשויי לצרה כי ערוה ולא גזרו חכמים אלא באחות זקוקה עכ"ל. וכתב הרשב"א שמלשונו משמע דס"ל שצרת אחות זקוקתו מותרת באמת ליבום לפי רב אשי ומש"ה לא הויא החליצה חליצה פסולה, וכן הבין הלח"מ בפ"ה מהל' יבום הי"ב מלשון תוס' בד"ה מאי וכו' שכתבו לפי רב אשי שהחליצה היא חליצה כשירה, וכן כתב שם גם בדעת הרמב"ם. והקשה הרשב"א על זה דהא לקמן פרכינן על האוקימתא שביית

שקשה גם על שמואל לפי האוקימתא של התחיל ולא התחיל, דהא לפי אוקימתא זו יוצא שגם לפי שמואל אם יש זיקה שוות לא מהני.

מיהו י"ל בפשטות שלא הקשו על שמואל משום שלפי דרכו של רב אשי הרי לא מצינו ששמואל סובר שאם יש זיקה אפילו שוות לא מהני אלא לעולם יתכן ששמואל סובר ששוות שפיר מהני, וא"כ יוצא שלא קשה על שמואל אלא לפי האוקימתא של התחיל ולא התחיל, ולכן העדיפו להקשות על רב.

* מיהו אכתי יש להעיר על תוס' דהא כבר ביארנו שתוס' סוברים שהטעם שסוברים רבנן שם ששוות מהני הרי זה משום דסברי אין זיקה אבל שמואל בהאוקימתא של התחיל ולא התחיל אזיל שיש זיקה ולכן שוות לא מהני, ולכאורה צ"ע דעיי"ש בדף נ"א בסוגיית הגמרא שסברה הגמרא בהס"ד שרבנן שם סוברים שיש זיקה, והקשו שא"כ קשה מדבריהם על רב דס"ל שבשוות צריכים ב' חליצות, והסיקו שרבנן סוברים אין זיקה וכהנ"ל, ומעתה לפי תוס' למה הקשו רק על רב הלא ה"ה

שמאי היא שא"כ יבומי נמי תתיבם, ומשמע שלפי רב אשי ניחא למה אין הצרה מתיבמת, וא"כ חזינן שגם רב אשי מודה שהיא אסורה ליבום כמו צרת אחות אשתו, וכתב בעל ההגהה ברשב"א שם שבודאי גם רש"י מודה שלפי רב אשי הרי היא אסורה ליבום כדחזינן מדברי רש"י עצמו בתחילת העמוד שהביא שם את האוקימתא של רב אשי וכתב בפירושו שגם הצרה אסורה ליבום, ועיי"ש איך שביאר בעל ההגהה את כוונת רש"י כאן במש"כ שלא גזרו חכמים אלא באחות זקוקה אבל לא בהצרה. ועיי"ן עוד בריטב"א שפי' בדרך אחרת את כוונת רש"י והיינו שכוונת רש"י היא לומר שלא גזרו על חליצת הצרה דין של חליצה פסולה אלא כשגזרו לאסור צרת אחות זקוקתו גזרו על מנת שתשאר לחליצתה דין של חליצה כשירה כמו הדין דאורייתא, דהם אמרו והם אמרו עיי"ש. ובאמת כן יש לפרש גם את כוונת תוס' בד"ה מאי וכו' במה שכתבו שלפי רב אשי החליצה היא חליצה כשירה דיש לפרש שחכמים נתנו להחליצה דין של חליצה כשירה ודלא כהבנת הלח"מ בדבריהם.

שו"ר בישרש יעקב כאן שכתב כעיקרון של דברים אלו, ועיי"ן במה שהוסיף להקשות בזה.

תסח) רש"י ד"ה לבעלת הגט.

וז"ל, ב' יבמות מאח אחד ונתן יבם גט לאחת מהן שוב אין חליצתה הוגנת כל כך דקלישא זיקתה ואם חלץ לה לא נפטר צרתה עכ"ל. הרי שכתב שהטעם למה

חשיב חליצת בעלת הגט חליצה פסולה הרי זה משום שקלישא זיקתה ע"י הגט. ולכאורה צ"ע למה הוצרך לזה, הלא תיסקי בזה שלמעשה אסור לו ליבם אותה אחרי הגט, שהרי רש"י סובר שכל היכא שיש עלי' איסור ביאה הרי זה גורם לדין חליצה פסולה, ודלא כהר"י לעיל בתד"ה וחליצה וכו' שסובר שרק היכא שקלישא זיקה הרי זה נחשב חליצה פסולה. וצ"ל דאה"נ רק שרש"י מודה גם להטעם של קלישא זיקה, וס"ל שטעם זה עדיף טפי, ומש"ה מכיון שבבעלת גט שייך הטעם של קלישא זיקה, מש"ה הזכיר את הטעם של קלישא זיקה.

מיהו אכתי צ"ע על דבריו בבעלת מאמר בהדיבור הבא, דעיי"ש שביאר שהטעם שמיקרי חליצה פסולה הרי זה משום שע"י החליצה עדיין לא נגמר הדבר אלא עדיין הרי היא צריכה גט למאמרו, ואילו לפי הנ"ל תיפוק לי' משום דקלישא זיקה משום שהיא ככנוסה וכמו שביארו תוס' בהדיבור הנ"ל. וצריכים לדחוק שאע"פ שהטעם של קלישא זיקה עדיפא לי' לרש"י מהטעם של איסור ביאה, אבל בכל זאת הטעם של צריכה גט למאמרו עדיפא לי' מהטעם של קלישא זיקה. מיהו לכאורה דחיק טובא לחלק את החילוקים הנ"ל, ועוד דאם ס"ל לרש"י גם כהטעם של קלישא זיקה א"כ גבי מאמר הי' רש"י צריך יותר לומר את הטעם של קלישא זיקה כי טעם זה שייך גם היכא שכבר נתן לה גט למאמרו קודם להחליצה וכמו שהעיר הרש"ש.

תסט) תד"ה שמואל.

הנה מהמשך דברי תוס' מבואר שאם

דקשה איך הי' יכול ליבם את לאה הלא יש כאן משום ביטול מצות יבמין שמא תמות צרת רחל.

תע) בא"ד.

א. וז"ל, מ"מ חשיב חליצת רחל חליצה כשירה ואפילו אי חלץ ללאה ברישא קודם רחל כיון דלא נשתייר בלאה אלא זיקה מועטת שכבר חלץ לצרתה חליצה חשובה טפי ולהכי לא חשיב רחל אחות חלוצתו כעין שפי' הר"א לעיל עכ"ל, כלומר דהוי "כעין" שפירש, אבל לא כפירושו ממש, כי הר"א פי' כן אפילו היכא ששתי החליצות שוות לגריעותא, אבל הכא הרי החליצה הראשונה עדיפא וחשובה טפי שהרי היא בצרתה, וא"כ הכא קל יותר לומר שאע"פ שגם לאה חולצת משום חיזור אבל אין זה מספיק כדי לגרום את הדין של אחות חלוצתו, וכן הדגישו תוס' בלשונם כאן שהבאנו שחליצת הצרה חשובה טפי. שו"ר בירושל' יעקב לעיל על תד"ה דנפול שהעיר בשם הבית מאיר שבאמת הכא עדיף מהציור של הר"א וכהנ"ל.

והנה הך אוקימתא של התחיל ולא התחיל לא ס"ל כרב אשי שסובר שחליצת הצרה חשובה כל כך עד שאין כאן בכלל הדין של חליצה פסולה, אלא האוקימתא הזאת סוברת ששפיר מיקרי חליצת הצרה פסולה ומש"ה צריכה גם לאה לחלוץ. ברם אעפ"כ חזינן שהר"י נוקט בדבריו הנ"ל שגם האוקימתא הזאת מודה שחליצת

היינו אומרים ששמואל קיימא עוד לפי המ"ד שסובר שאין זיקה, אז הי' אפשר לומר בפשיטות שהאוקימתא כאן איירי אפילו בשלא התחיל לחלוץ עד שנפלו כולן (דהיינו האוקימתא של בבת אחת), והיינו משום שגם בכה"ג חליצת צרת לאה היא חליצה כשירה, כי היא ראוי' גם ליבום כי אין זיקה, וממילא אין איסור כזה של צרת אחות אשה בזיקה, וכיון שחליצת צרת לאה היא חליצה כשירה, אין לאה צריכה חליצת חיזור, וממילא גם ברחל אין איסור של אחות חלוצתו, וגם לית בה איסור של אחות זקוקתו דהא אזלינן שאין זיקה וכהנ"ל, ולכן הוה ניהא בפשיטות למה חליצת רחל היא כשירה ופוטרת את צרתה, ואע"פ שלפי האמת הרי אסור לו בכה"ג ליבם את רחל, בין לפני חליצת צרת לאה משום ביטול מצות יבמין שמא תמות צרת לאה ותהי' לאה פטורה מיבום וחליצה*), וכן אפילו לאחר חליצת צרת לאה משום דלמא אתי ליבם את רחל ברישא, מיהו לא איכפת לן בזה כי לא סגי בזה לגרום דין חליצה פסולה כיון שאינו משום חסרון בהזיקה.

והנה רש"י כאן כתב שבאמת מותר לו ליבם את רחל. וצ"ע דהא גזרינן דילמא ייבם ברישא וכמו שכתב הוא עצמו בדף י"ח ע"א. מיהו באמת כבר הקשו תוס' כעין זה על רש"י לעיל בד"ה אלא צרה דלאה תיפטר שכתב וז"ל, דחליצת לאה כשרה היא דאי הוה בעי מצי ליבומי עכ"ל,

שכבר מת בעלן דהיינו בשעה שכבר לא היו צרות וכשיטת תוס' לעיל בד"ה וחליצה.

(* אבל כל זמן שצרת לאה חי' הרי יהי' אפשר לחלוץ את צרת לאה שהרי אינה נאסרת משום צרת ערוה כיון שנעשית ערוה לאחר

הצרה חשובה טפי לענין שאע"פ שגם לאה צריכה לחלוץ אבל בכל זאת אין רחל נאסרת משום אחות חלוצתו אע"פ שהיכא ששתיהן שוות שפיר הי' אפשר לומר שהחזור שפיר גורם לאיסור אחות חלוצתו.

וגם לעיל בד"ה מאי וכו' מבואר בתוס' שגם אוקימתא זאת מודה שחליצת הצרה עדיפא מצד הסברא מחליצת האחיות, ודלא כהרשב"א שציידד לומר שלפי האוקימתא הזאת האחיות והצרות הן על מדריגה אחת, וכבר הבאנו את דברי הרשב"א ותוס' באות תס"ו.

ב. הנה תוס' כתבו בשם הר"י שבכה"ג אין רחל אסורה משום אחות חלוצתו אבל התוס' הרא"ש כתב שהיא שפיר אסורה, רק שבכה"ג חשיב איסור יותר קל ואינו גורם שתיחשב החליצה של רחל חליצה פסולה עיי"ש.

ג. הנה תוס' בלשונם הנ"ל דנו למה אין חליצת רחל פסולה משום שהיא אחות חלוצתו. מיהו לפי מה שכתבו תוס' להלן בדבריהם שבאמת רחל אסורה להתייבם משום שנאסרה שעה אחת משום האיסור של אחות זקוקתו וממילא הרי היא אסורה עולמית (רק שדבר זה אינו גורם דין חליצה פסולה וכמו שביארו בדבריהם) א"כ י"ל שבכלל לא חל האיסור של אחות חלוצתו על האיסור הנ"ל, משום הדין של אין איסור חל על איסור, ויש לדחות ולפלפל בזה.

ד. וז"ל, ואע"ג דקודם שחלץ לצרת לאה

כבר נאסרה רחל ושמואל סובר בהחלוץ כיון שנאסרה עלי' שעה אחת נאסרה עולמית וכו' עכ"ל. וצ"ע למה כתבו רק שהיתה רחל אסורה קודם שחלץ לצרת לאה, הלא רחל היתה אסורה גם לאחר שחלץ לצרת לאה כל זמן שעוד לא חלץ גם ללאה משום חזור, דהא כל זמן שעוד לא חלץ ללאה הרי לאה זקוקה לו וא"כ רחל היא אחות זקוקתו. וצ"ל דאע"פ שלאה אכתי זקוקה אבל בכל זאת זיקה זו אינה אוסרת את רחל משום אחות זקוקתו כיון שהזיקה היא רק משום חזור. ולכאורה י"ל שגם זה הוא רק על פי דרכו של ה"ר אברהם, דלפי דבריו כמו שלאחר שתחלוץ לאה אין רחל אסורה משום אחות חלוצתו כיון שלאה חולצת רק משום חזור א"כ ה"ה שקודם הך חליצה א"א לאסור את רחל משום אחות זקוקתו. מיהו ע"י גם בתוס' הרא"ש כאן דמשמע שא"א לאוסרה בכה"ג משום אחות זקוקתו אע"פ שהוא סובר שהיא שפיר נאסרת אחרי חליצה משום אחות חלוצתו עיי"ש היטב.

תעא) בא"ד.

וז"ל, ועוד אמר ר"י דמצינו לפרש דאיירי אפילו בנפול בבת אחת כדס"ד עד השתא ואפ"ה התחיל בצרת לאה יגמור ברחל ואע"ג דחליצת הצרה הויה חליצה פסולה דהויה צרת אחות אשה בזיקה ולא מפטרה לאה בחליצתה וכו' עכ"ל. הנה הא דאסורה צרת לאה ליבום משום צרת אחות אשה בזיקה, הרי זה אמת רק בצירור שלאה היא זאת שנפלה ליבום שני, דאז כבר היתה בחיי בעלה אחות זקוקתו של היבם

והרי היא שפיר אוסרת את צרתה, אבל היכא שלאה היא זאת שנפלה ראשונה הרי בשעת נפילה לא היתה אסורה על היבם, ואע"פ שנאסרה אח"כ כשנפלה רחל ונעשית לאה אחות זקוקתו, אבל צרת לאה לא מיתסרא וכמש"כ תוס' לעיל שצרת ערוה אינה אוסרת כשנתחדשה הערוה לאחר שנפלה כבר ליבום, וא"כ מוכח שהר"י איירי באופן שלאה היא זאת שנפלה שני', ומש"ה הקשה שהרי צרת לאה אסורה ליבום, וא"כ חליצתה היא חליצה פסולה, באופן שגם לאה תצטרך לחלוץ, וא"כ רחל היא אחות חלוצתו, וא"כ קשה למה הוא יכול לגמור ברחל ולפטור עי"ז את צרת רחל, הלא חליצת רחל היא חליצה פסולה משום שרחל היא אחות חלוצתו, ועל זה תי' הר"י שאע"פ שהוכרח לחלוץ גם ללאה וכהנ"ל, אבל בכל זאת אין רחל אסורה עליו משום אחות חלוצתו כיון שחלץ ללאה רק משום חיזור. מיהו צ"ע למה הוצרך הר"י ללמוד שלאה היא זאת שנפלה שני' אשר לפ"ז צריכים לומר שהוא חולץ גם ללאה וכהנ"ל, הרי אפשר לאוקמה באופן שלאה היא זאת שנפלה ראשונה וממילא כשהוא חולץ לצרת לאה הרי זה שפיר מיקרי חליצה כשירה כי הרי הוא שפיר יכול ליבם את צרת לאה כי אע"פ שגם רחל נפלה ליבום ונעשית לאה אחות זקוקתו, אבל הלא לאה נאסרה משום כך רק אחרי שנפלה ליבום, וממילא אין היא אוסרת את צרתה, וא"כ צרת לאה היא מותרת, והוא חליצתה חליצה כשירה, ואינו צריך לחלוץ בכלל ללאה, וא"כ א"ש בפשיטות למה גם חליצת רחל היא חליצה כשירה, וא"כ למה

לא מוקי לה הר"י באופן שלאה נפלה ליבום ראשונה, כן הקשה הגרש"ש בס"י כ"ז.

ותי' הגרש"ש שהדבר מובן על פי המשך דברי הר"י כאן שהרי הר"י הוסיף להקשות שבכל זאת חליצת רחל צריכה להיות נחשבת חליצה פסולה כי נהי שאינה אסורה ליבום משום אחות חלוצתו וכהנ"ל שחליצת לאה היא רק משום חיזור, אבל הרי היא צריכה להיות אסורה משום אחות זקוקתו, שהרי לפני שצרת לאה חלצה, גם לאה היתה זקוקה ליבום, וא"כ רחל היתה אסורה משום אחות זקוקתו, וא"כ נהי שחלץ לצרת לאה ופקעה הזיקה מלאה, אבל רחל נאסרה שעה אחת, וא"כ הרי היא אסורה עולמית, וא"כ אכתי יוצא שחליצת רחל היא חליצה פסולה. ותי' הר"י דכיון שרחל היתה אסורה ליבום רק משום הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית, אין זה עושה את חליצתה חליצה פסולה. ויש להוסיף שהר"י סובר כן רק היכא שהוא ציור של הותרה ונאסרה וחזרה והותרה, אבל היכא שהיתה אסורה מתחילת נפילתה מודה הר"י שהדין של אסורה עולמית שפיר גורם להדין של חליצה פסולה, וא"כ לפ"ז צ"ל שרחל היא זאת שנפלה ראשונה והיתה אז מותרת, ושוב נאסרה בשעת נפילת לאה, דאז שפיר י"ל שכשפקעה זיקת לאה, אע"פ שרחל נשארת אסורה, אין איסור זה גורם לדין חליצה פסולה, אבל אילו היתה רחל זאת שנפלה שני' והיתה אסורה מתחילת נפילתה, אז שפיר ה' איסור זה גורם לדין חליצה פסולה, וא"כ לפ"ז שפיר הוצרך הר"י לומר שרחל היא זאת שנפלה ראשונה ושלאה היא זאת

שנפלה שני, ומש"ה שפיר נקט הר"י שחליצת צרת לאה היתה חליצה פסולה מחמת שהיא צרת אחות אשה בזיקה, שהרי לאה היא זאת שנפלה שני וכבר היתה בחיי בעלה אחות זקוקתו של היבם, ואין זה ציור שנתחדש הערוה לאחר נפילה ליבום.

ובסי' ט"ז בד"ה וכן יש להוכיח וכו' הוכיח עוד שכוונת תוס' היא רק להיכא שהותרה ונאסרה (ושרק בכה"ג לא חשיב חליצה פסולה) מהא שהביאו תוס' מדברי שמואל עצמו לקמן בהחולץ כדי להוכיח ששמואל סובר שנאסרה שעה אחת אסורה עולמית, דאם כוונתם היא לנאסרה בשעת נפילה א"כ למה להם להביא את דברי שמואל, הלא משנה מפורש הוא בדף ל', וא"כ בע"כ צ"ל שכוונתם היא להותרה ונאסרה ולכן הוצרכו להביא מדברי שמואל בדף מ"א דס"ל לשמואל שם שאינה חוזרת להיתירה (ודלא כרב שם שסובר שהיא שפיר חוזרת להיתירה), ועיי"ש שביאר מה היא סברת החילוק בין היכא שנאסרה בתחילת הנפילה לבין הותרה ונאסרה לענין אם להחשיב את החליצה חליצה פסולה.

דף כ"ז ע"ב

תעב) תוס' ד"ה בעלת גט עדיפא.

א. וז"ל, פי' שנעשה בה מעשה עדיף טפי מחבירתה עכ"ל. פי' מעשה יותר חזק להחליש את הזיקה, וממילא אין חליצתה פוטרת את חבירתה. ולפ"ז יש לפרש את סברות הגמרא כך, דמצד אחד י"ל שגט

מחלישה את הזיקה יותר ממאמר כי גט הוא יותר דומה לחליצה ממה שמאמר דומה ליבום, כי מאמר אינו עושה נישואין כמו שיבום עושה, אלא מאמר עושה רק קידושין לחוד, אבל גט אוסר אותה לחלוטין על היבם כמו חליצה, וכן י"ל איפכא, והיינו שמאמר מחליש את הזיקה יותר מגט, כי מאמר דומה ליבום, ויבום הוא עיקר רצון התורה, ונהי שגם חליצה מפקיעה זיקה כמו יבום, אבל בכל זאת רבנן החשיבו מאמר יותר מגט כיון שהוא קרוב ליבום. ולפ"ז לשון הגמרא מתפרשת כך, בעלת גט עדיפא משום דאתחיל בה בגירושין, וזה פוגם בהזיקה יותר ממאמר, או דלמא בעלת מאמר עדיפא משום שמאמר קרוב לביאה, וזה פוגם יותר בהזיקה.

ב. וז"ל, אבל ריב"ן פי' בעלת גט עדיפא דאתחיל בגירושין ולכן יגמור בה חליצתו עכ"ל. והקשה הריטב"א על פירוש זה שלכאורה קשה לפרש כן משום דאיזו סברא היא זו דעדיף לחלוץ לבעלת הגט משום שאתחיל בה בענין גירושין, הלא אדרבה זהו טעם לומר שע"י גט נפגמה הזיקה יותר. ועוד דמה היא הסברא של הצד השני של הבעיא, דהיינו דעדיף לחלוץ לבעלת המאמר משום שמאמר הוא קרוב לביאה, דאיזו סברא היא זו, הלא אדרבה זהו טעם לומר שע"י מאמר נפגמה הזיקה יותר. והחזו"א בסוף סי' קכ"ח הוסיף להקשות שלפי הריב"ן איזו ראי' מייתי רב אשי מר"ג הלא מהתם חזינן רק שזיקתן שוה אבל אכתי יש להסתפק בהסברות של הגמרא איזו ראי' יותר

שיחלוץ לה. וכתב החזו"א שצ"ל שגם כוונת הריב"ן היא לפרש שספיקת הגמרא היא באמת בנוגע לזיקתה של מי נפגמה יותר, אלא שהריב"ן מפרש את צדדי הגמרא להיפך מתוס', והיינו שכוונת הגמרא היא לחקור האם עדיף לחלוץ לבעלת הגט משום דאתחיל בה בגירושין כלומר וגט אינו פוגם את הזיקה כמו שמאמר פוגם, או האם זיקתה של בעלת המאמר חזקה יותר ועדיף שיחלוץ לבעלת המאמר משום שמאמר קרוב לביאה ואינו פוגם את הזיקה כמו גט, אלא שנשאר בצ"ע על לשון הגמרא כי אין זו משמעות לשון הגמרא כי אדרבה צד הדמיון הרי הוא סיבה להחליש את הזיקה.

ועיין בריטב"א שפי' כעין דרכו של הריב"ן שהצד של בעלת גט עדיפא הוא שעדיף לחלוץ לבעלת הגט, ופי' שאין הספק בענין אם מאמר פוגם את הזיקה טפי או אם גט פוגם את הזיקה טפי (וכדרך שפי' החזו"א), אלא פי' שכוונת הגמרא היא להסתפק בסברות אחרות. ולכאורה יש לפרש כן גם לפי הריב"ן, וביאר הריטב"א שם שכוונת הגמרא היא להסתפק אם עדיף לחלוץ לבעלת הגט כי חליצה זו תהי' עדיפא כי אחרי שיחלוץ לה לא תצטרך שום דבר נוסף משא"כ אם יחלוץ לבעלת המאמר הרי היא צריכה עוד גט למאמרו, וזוהי כוונת הגמרא במאי דאמרה שבעלת גט עדיפא משום דאתחיל בה בגירושין (פי' דזה גורם שמספיק לה בחליצה ואינה צריכה גם גט כיון שלא התחיל בה במאמר), או האם עדיף לחלוץ לבעלת המאמר כי חליצת בעלת המאמר חשיבא חליצה יותר טובה כי עדיין לא עשה בה

שום מעשה של גירושין וא"כ חליצה זו תפעול הרבה מאד ומש"ה היא חליצה חשובה משא"כ חליצת בעלת הגט לא תפעול כל כך הרבה כי בין כך ובין כך הרי היא כבר התחילה בגירושין ע"י הגט וכבר הוחלש כח הגירושין, וזוהי כוונת הגמרא במה שאמרה שמאמר קרובה לביאה פי' שעדיין לא עשה בה שום מעשה גירושין.

מיהו אכתי קשה על זה קושיית החזו"א דהיינו למה מייתי רב אשי מדברי ר"ג הלא נהי דהתם חזינן שזיקתן שוות אבל אכתי יש להסתפק את הספק הנ"ל בענין למי ראוי לחלוץ.

תעג) תד"ה תא שמע.

עיין בחזו"א בסי' קכ"ח סקי"ג שביאר דבריהם דטעמא דסובר ר"ג שאין גט אחר גט ומאמר אחר מאמר הרי זה משום שהגט או המאמר שעשה הראשון תופס את כל אותו הצד, אבל גט אחר מאמר שפיר מהני כיון דהוי צד אחר, אלא דס"ל לרב אשי שאם אחד מהם הי' גרוע בטבעו מחבירו אז לא הי' שייך לומר דמהני, וממילא הוכיח רב אשי שזיקתן שוות, אבל זהו רק לפי ר"ג, משא"כ לפי רבנן הדין נותן שיועיל גם אם הוא גרוע, והיינו משום שטעמייהו דרבנן דס"ל שיש גט אחר גט ומאמר אחר מאמר הרי זה משום דס"ל שהדינים של מאמר וגט הרי הם חומרות שהחמירו רבנן ביבמה, וא"כ אם נאמר שהגט או המאמר השני אינו מועיל הרי יוצא שהגט או המאמר הראשון גורם קולא, ומש"ה ס"ל לרבנן שיש גט אחר גט ומאמר אחר מאמר, וא"כ מהאי טעמא

הדין נותן שיש גט אחר מאמר, וכן איפכא, אפילו אם השני הוא יותר גרוע, כי אם לא כן הרי יוצא קולא מהראשון וכהנ"ל.

תעד) תד"ה אי גט עדיף לא מהני מאמר בתרי'.

וז"ל, אע"פ דאפילו אחר חליצה קידושין תופסין היינו משום דהוי קידושין דאורייתא אבל ביבמה דלא הוי מאמר אלא מדרבנן אין לו להועיל אחר גט אי גט עדיף עכ"ל. והנה לא הבנתי דברי תוס' דהא מה שלא מהני מאמר אחר גט אי גט עדיף הרי זה משום דכיון שהגט והמאמר פועלים על הזיקה א"כ אם מאמר הוא בטבעו חלש יותר לענין לפגום את הזיקה לא היו מתקנים שיועיל מאמר אחר גט לפגום את הזיקה, וא"כ מה קשה מקידושין אחרי חליצה, הרי התם כבר אין עלי' זיקה, והרי היא לענין חלות הקידושין כמו פנוי בעלמא, וא"כ למה לא תחול הקידושין. ולא עוד אלא שמתירוצם יוצא שקידושין דרבנן (כלומר קידושין שמהתורה אינן קידושין, רק שרבנן החמירו להצריך גט) לא יועילו אחר חליצה, וצ"ע כהנ"ל למה לא יועילו דהא אין זה דומה למאמר אחר גט וכמו שביארנו. ועי' בתוס' הרא"ש.

תעה) תד"ה אלא.

א. וז"ל, ותפשוט דאחת פוטרת חבירתה והיינו כשמואל וכו' עכ"ל. הנה הטור בסי' ק"ע כתב שמשמע מרש"י שגם לפי רב אם חלץ לאחת נפטרה צרתה השווה לה, וביאר הבית שמואל בסק"ג דמשמע לו להטור כן מהא דלא פירש"י כאן כתוס' דאזיל רב

אשי רק לפי שמואל, וא"כ משמע שרש"י סובר שכוונת רב אשי היא גם לפי רב, ואע"פ שרב סובר שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין, אבל בכל זאת לפי רב צרות עדיפי מאחין, וזהו היפך מסברת שמואל לפי הלישנא בתרא לעיל דלשמואל צרות גריעי מאחין. וכדברי הטור בדעת רש"י דייק הבית שמואל מרש"י בריש פרק ר"ג, וע"ע בדברי הב"ח שם, ועי' במה שכתב הקרן אורה בזה בד"ה והרמב"ם.

ב. והנה משמע מדברי תוס' שרק הך פשיטותא שבשוות מהניא חליצת חדא לחבירתה לא מתוקמה לפי רב, אבל צדדי האיבעיא לעיל שפיר מתוקמי גם לפי רב, והיינו משום שגם לפי רב זאת שזיקתה עדיפא פוטרת את זאת שזיקתה היא קלושה ובכה"ג לא אמרינן שחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין וכל הצרות. ובאמת כבר כתב הרמב"ן לעיל בסוגיין שגם רב מודה שאם חלץ לצרות נפטרו אחיות.

מיהו לכאורה הי' אפשר לחלק דשאני התם שכל הסיבה למה הצרה אינה מתיבמת ושחליצתה היא חליצה פסולה הרי זה רק כתוצאה מזה שהראשונה היא אחות, או מזה שהראשונה קיבלה גט, אבל אין חליצתה פסולה משום ליתה דנפשה, אבל היכא שיש לה עצמה סיבה שחליצתה פסולה אולי אין היא פוטרת את צרתה אפילו אם היא עדיפא ולכן כאן שאחת מהן קיבלה גט ואחת קיבלה מאמר ויש בשתי היבמות סיבות עצמיות לפסול את החליצה אולי סובר רב שאפילו החזקה אינה פוטרת את הקלושה. ובאמת

מהרמב"ן עצמו כאן משמע ששאלת הגמ' כאן היא רק לפי שמואל ולא לפי רב (ודלא כמשמעות תוס'), הרי שלפי רב לא מהני חליצת העדיפא לפטור את הגריעא, ולכאורה הרי זה סותר את דבריו לעיל שהבאנו, ובע"כ צריכים לחלק בשיטתו כהנ"ל דשאני הכא שיש בכל אחת מהן סיבה עצמית.

ועכ"פ מתוס' יוצא שאפילו כשיש בכל אחת מהן סיבה עצמית מודה רב שחליצת העדיפא פוטרת את הגריעא. מיהו לעיל באות תמ"ח הוכחנו מהגמ' ורש"י לעיל בדף כ"ז ע"ב שרב סובר באמת שאם חלץ אח אחד חליצה פסולה משום שהיא אסורה לו משום אחות זקוקתו הרי היא צריכה לחזור על האח השני אפילו אם האח השני הוא גרוע יותר ממנו דהיינו בציוור שהיא אסורה לו בין משום אחות זקוקתו ובין משום אחות חלוצתו (ובהציוור ההוא יש גם בהאח החולץ סיבה עצמית לפסול את חליצתו), וזהו דלא כמו דמשמע מדברי תוס' כאן.

ואין לחלק לפי תוס' ולומר שרק באחין הוא כן, דהיינו שחליצה פסולה אינה פוטרת מהאח השני אפילו אם האח החולץ הוא עדיף, אבל מצרה לחבירתה שפיר מהני כי האי גוונא, ושצרות עדיפי מאחין, דזה אינו, דהא תוס' ס"ל שגם לפי רב צרות אינן עדיפי מאחין וכמו שסובר שמואל (דהא מש"ה נקטו תוס' שמה שנקטה הגמ' כאן שבשוות מהניא חליצת אחת להשני' אין זה כרב).

מיהו י"ל שתוס' סוברים שלעיל שם אין

האח השני גרוע יותר אלא לעולם גם על האח ההוא הרי היא אסורה רק משום אחות זקוקתו והיינו משום שהאיסור של אחות חלוצתו אינו חל על האיסור של אחות זקוקתו משום הכלל של אין איסור חל על איסור עיי"ש בהערה שצדדנו לומר כן. ואע"פ שכתבו המהרש"א והב"ש ועוד אחרונים בדעת הרא"ש לעיל דשפיר חשוב גרוע טפי כי יש עליו גם האיסור של אחות חלוצתו אבל י"ל שתוס' חולקים על זה.

מיהו אכתי קשה משום שחוץ ממה שמשמע מתוס' ששאלת הגמרא כאן אתי שפיר גם לפי רב, הרי משמע מדברייהם ששאלת הגמרא מתוקמא לפי שמואל אפילו לפי האוקימתא של התחיל ולא התחיל, ורק הפשיטות לא אתי שפיר משום שלפי האוקימתא ההיא אינו בדין ששוות מהני, אבל השאלה שפיר מתוקמא גם לפי האוקימתא ההיא, ולכאורה יש לתמוה דהא לפי האוקימתא ההיא אפילו מעדיפא לגריעא לא מהני וכמו שביארו תוס' (חוץ מחליצת צרה דשפיר מהניא לבעלת גט או מאמר כי הצרה עדיפא הרבה מאד כמו שביארנו באות תס"ו) וא"כ למאי נפ"מ אי בעלת גט עדיפא או אם בעלת מאמר עדיפא.

והנה לכאורה הי' אפשר לחלק בין ליתת דעירות כמו לעיל שם לבין בעלת גט או מאמר וכמו שחילק הרשב"א לעיל בע"א, דהיינו שנחלק שבליתת דעירות ס"ל להאוקימתא של התחיל ולא התחיל דלא מהני אפילו מעדיפא לגריעא, אבל בבעלת מאמר וגט שפיר מהני חליצה מעדיפא

להגריעא כגון חליצת הצרה לבעלת הגט, ולכן א"ש שאילת הגמ' כאן גם לפי האוקימתא של התחיל ולא התחיל. וכן י"ל שמה שתוס' סוברים שהעדיפא מהני להגריעא לפי רב הרי זה רק בגט ומאמר, אבל לעיל שם בדף כ"ו ע"ב הרי איירי בליטה דעריות.

מיהו לכאורה זה אינו, דהא מדברי תוס' כאן גופא מוכח שאינם סוברים חילוק זה שבין עריות לגט ומאמר, דהא כתבו שמסקנת הגמרא כאן שלפי שמואל מהני בשוות חליצת אחת מהן לחבירתה, אינו כהאוקימתא של התחיל ולא התחיל, דהא ס"ל להיא אוקימתא דאפילו חליצת העדיפא לא מהני לזאת שגרועה, ואילו לפי הנ"ל מה היא הראי', הלא שאני התם דהוי ליתה דעריות, וא"כ אכתי י"ל שבבעלת גט ומאמר שפיר מהני בשוות חליצת אחת לחבירתה, וא"כ חזינן שתוס' לא ס"ל חילוק זה, וא"כ הדרה לדוכתה הסתירה.

ואולי יש לחלק ולומר שנהי שתוס' אינם סוברים לחלק ולומר שבעלת גט או מאמר קילא מעריות לענין שיועיל בשוות בזמן שבעריות אין זה מועיל, אבל אכתי י"ל שגם תוס' מודים שמעדיפא לגריעא מהני בבעלת גט ומאמר אע"פ שבליטה דעריות אינו מועיל, ודוחק.

תעו) בא"ד.

וז"ל, ותפשוט דאחת פוטרת חבירתה והיינו כשמואל וכלישנא דקאמר דאחד חולץ לכולן אאמצעית וכרב אשי אבל ללישנא דהתחיל ולא התחיל קאמר היכא דכי הדדי ניהו צריכות שתיהן חליצה

והיכא שהתחיל באחיות לא יגמור אפילו בצרות ולא מיפטרא רחל בחליצת צרתה דעדיפא עכ"ל. פי' ולא ס"ל לתוס' את חילוקו של הרשב"א לעיל שם דשאני התם דהוי משום ליתה דעריות אבל בבעלת גט ומאמר מודה שמואל. וכבר ביארתי את יסוד שני הדרכים לעיל באות תס"ו.

תעז) בא"ד.

וז"ל, ותפשוט דאחת פוטרת חבירתה והיינו כשמואל וכלישנא דקאמר אחד חולץ לכולן אאמצעית וכרב אשי אבל ללישנא דהתחיל ולא התחיל קאמר וכו' עכ"ל. ולכאורה משמע מלשונם שרב אשי מוכרח הוא לסבור כמו הלשון לעיל שאחד חולץ לכולן דקאמר שמואל היינו אאמצעית. אמנם לכאורה הדבר נראה תמוה דאמאי לא מתוקמי דברי רב אשי גם לפי הלשון של שאני למיפטר נפשה מלמיפטר צרתה, ונהי שכתבו תוס' לעיל בריש ע"א שהלשון של אאמצעית מוכרחת לסבור כמו רב אשי אבל אין זה אומר שהלשון השני' שם אינה יכולה לסבור כרב אשי, דנהי שהלשון השני' יכולה לסבור גם כהאוקימתא של התחיל ולא התחיל, אבל ה"ה שהיא יכולה לסבור גם כרב אשי. וכתב היש"ש בסוף סי' ב' שכוונתם היא באמת רק לומר שהלשון של אאמצעית מוכרחת לסבור כרב אשי ואינה יכולה לסבור את הדרך של התחיל ולא התחיל, אבל לעולם גם הלשון של שאני למיפטר נפשה מלמיפטר צרתה וכו' יכולה לסבור כרב אשי, ומש"ה לא סיימו תוס' ש"ל לישנא דשאני למיפטר נפשה וכו' "

אלא סיימו אבל ללישנא "דהתחיל ולא התחיל" דאותה לשון חולקת בודאי על רב אשי.

מיהו אכתי קשה על מה שכתב הרא"ש לעיל שההלכה היא כהלשון של אאמצעית משום שאותה לשון מתוקמא כרב אשי, דלכאורה יש לתמוה כהנ"ל שהרי גם הלשון של שאני למיפטר נפשה וכו' מתוקמא כרב אשי, ואדרבה עדיפא לפסוק כמו הלשון של שאני למיפטר נפשה וכו' מלפסוק כהלשון של אאמצעית, כי הלשון של שאני למיפטר נפשה וכו' מתוקמא בין לפי רב אשי ובין לפי הדרך של התחיל ולא התחיל, אבל הלשון של אאמצעית מתוקמא לפי רב אשי, וכן הקשה היש"ש לעיל.

והקרבן נתנאל באות א' תירץ על פי דברי תוס' לעיל בסוף ע"א שכתבו שבאמת סברת רב אשי דחוקה היא, דלפ"ז צ"ע למה באמת אמר רב אשי דחוק כזה ולא אמר כמו האוקימתא של התחיל ולא התחיל, ובע"כ צ"ל דהיינו משום דס"ל לרב אשי כהלשון של אאמצעית אשר לפי הלשון ההיא א"א לומר כהאוקימתא של התחיל ולא התחיל ומש"ה הוצרך רב אשי לומר תירוץ אחר, אבל אילו הי' סובר רב אשי כהלשון של שאני למיפטר נפשה וכו' אז בודאי הי' נשאר עם האוקימתא של התחיל ולא התחיל, וא"כ מזה שאמר רב אשי תירוץ דחוק כזה מוכח שהוא סובר כהלשון של אאמצעית.

מיהו יש להעיר על דברי הק"נ דאיזו קושיא היא זו למה לא אמר רב אשי כמו

הדרך של התחיל ולא התחיל, הלא י"ל בפשטות שלא הי' ניחא לי' לרב אשי בהדרך ההוא כי לפי הדרך ההוא צריכים לדחוק הרבה בביאור המלים של שמואל, וגם צריכים לדחוק וליישב למה לא יגמור בצרות ואילו בבעלת גט או מאמר חליצת הצרה שפיר מהניא לבעלת הגט או בעלת המאמר (וכבר הבאנו לעיל באות תס"ו את דברי הרשב"א על זה), וא"כ י"ל דמשום הני טעמי לא רצה רב אשי לומר כהדרך של התחיל ולא התחיל, ולא משום דס"ל כהלשון של כי קאמר שמואל אאמצעית.

תעח) ואמאי ליקו חד מינייהו לחלוץ לה לשני' ותיהוי ראשונה לגבי אידך כיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון.

הנה מקושיית הגמרא יוצא שאם נאמר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אינה חוזרת להיתירה אז אתי שפיר משנתנו, וכן מבואר שכל הקושיא על רבי יוחנן (סובר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה חוזרת להיתירה) היא שראובן יחלוץ להשני' ושוב ייבם שמעון את הראשונה, אבל זה לא קשה מידי שיחלוץ ראובן להראשונה ושמעון יהי' מותר אז ליבם את השני' והיינו משום שהשני' נאסרה בשעת נפילתה משום אחות זקוקתו. והקשה האור שמח בקונטרס זיקה אות ט"ז דהא חליצה מפקעת את הזיקה למפרע משאר האחים, והרי זה כמו שמעולם לא היתה זקוקה

להם*), וא"כ גם אם נסבור שנאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית למה א"א לראובן לחלוץ להראשונה ואז השני' תהי' מותרת לשמעון כי נעקרה הזיקה למפרע ונמצא שמעולם לא היתה השני' אחות זקוקתו של שמעון. ותי' האור שמח שצ"ל שבכל זאת מכיון שהיתה אסורה במציאות, אע"פ שאח"כ נעקר האיסור למפרע, הרי זה נכלל בכלל הדין של נאסרה שעה אחת. ולעיל באות שי"ח הארכנו בענין קושייתו ותירוצו, וכן באות ש"ט הבאנו כמה מקורות בענין אם חליצה עוקרת באמת את הזיקה למפרע משאר האחין, וכן אולי אפילו מהחולץ.

ועיין בקרן אורה כאן בסוף דבריו על תד"ה חלץ וכו' שנסתפק באם שייך לומר את הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית היכא שאח"כ נעקר האיסור למפרע.

תעט) רש"י ד"ה מתה ראשונה.

וז"ל, בלא חליצה, מותר ליבם את

השני' עכ"ל. הנה לכאורה צ"ע למה כתב רש"י שמתה בלא חליצה, הלא גם אם מתה אחרי חליצה, הדין הוא שמותר לו ליבם את השני' לפי רב. ועיין בערל"נ שביאר שכוונת רש"י היא כך, שהרי כוונת רב היא לומר שלא רק היכא שהותרה בשעת נפילה הרי היא מותרת אח"כ כשיורד האיסור, וא"כ שפיר הוצרך רש"י לפרש דאיירי באופן שמתה קודם חליצה, והיינו משום שבכה"ג יוצא באמת שהשני' היתה אסורה בשעת נפילה בגלל האיסור של אחות זקוקתו ועכשיו הותרה ע"י שמתה הראשונה, אבל בהציור שהראשונה חלצה הרי השני' אסורה משום אחות חלוצתו, והרי האיסור הזה לא הי' קיים בשעת נפילתה ליבום, וא"כ הרי זה כמו ציור של הותרה ונאסרה ולא ציור של נאסרה בשעת נפילה עכ"ד (והא דכתב רש"י גם בהציור של מתה השני' דאיירי באופן שהשני' לא חלצה הרי זה משום שאם חלצה השני' א"כ גם בלא זה שזאת היא הראשונה הרי

* ולכאורה זהו הטעם למה קרובות החלוצה מותרות לשאר האחין, והיינו משום שנעקרה הזיקה למפרע ונשאר שמעולם לא היתה זקוקה להם ואין כאן מציאות של קרובי זקוקתו, משא"כ אם מתה היבמה, קרובותי' נשארות אסורות להיבם כדאמרינן לעיל בדף י"ז ע"ב למ"ד יש זיקה, והיינו משום שמיתה אינה מפקעת את הזיקה למפרע אלא רק מכאן ולהבא וממילא הרי זה כמו מתה אשתו שהוא נשאר אסור בקרובותי' (חוץ מאחותה). וע"ע לעיל באות ש"ט שכתבתי דרך אחרת איך לחלק בין חליצה למתה, והיינו שלעולם חליצה אינה עוקרת את הזיקה למפרע אלא רק מכאן ולהבא, אבל מכאן ולהבא הרי

זה עוקר לגמרי ומש"ה האחין מותרין בקרובי החלוצה כי נעקרה הזיקה לגמרי, משא"כ לאחר מיתת היבמה אכתי נשאר קצת אישות כי גם באשתו יש שארות לאחר מיתה, אבל לאחר חליצה נפסק האישות של זיקה לגמרי ומש"ה הרי הוא מותר בקרובותי', והא דאסור בקרובי אשתו גם לאחר שגירשה אע"פ שהגט הפסיק את האישות לגמרי, הרי זה משום דשאני התם שהקידושין הראשונים אוסרים אותן לעולם, אבל בזיקה אין כאן מעשה מסוים שאוסר אותן לעולם, אלא הרי הן אסורות כל רגע משום המצב של אותו רגע, ומש"ה כשנפסקה זיקתו לגמרי ע"י חליצת אחיו הרי קרובותי' מותרות.

היא בגדר הותרה ונאסרה). מיהו לא הבנתי דבריו דהא גם בהציוור שהראשונה חלצה הרי זה נשאר אמת שהשני' היתה אסורה בשעת נפילה מחמת אחות זקוקתו, וא"כ מאי איכפת לן אם אח"כ נשתנה שם האיסור לאחות חלוצתו הלא סוף סוף מדרבנן לא הותר האיסור של אשת אח בשעת נפילה.

תפ (בא"ד).

וז"ל, פקעה זיקה עכ"ל. עיין ברש"ש.

תפא (בא"ד).

וז"ל, ואע"פ שבשעת נפילתה אחות זקוקת ראשונה היתה ואין אני קורא בה יבמה יבוא עלי' עכ"ל. מדבריו מבואר שהוא מפרש שרב כאן אזיל שיש זיקה (ודלא כתוס') ובכל זאת מכיון דהוי רק מדרבנן (וכדאמרינן בגמ' "אבל הכא זיקה דרבנן") לא אמרינן שאם נאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית. וצ"ע דנהי שאחות זקוקתו אסורה רק מדרבנן אבל מ"מ למה לא אסרו גם אם הותרה אח"כ כמו באחות אשתו. ולעיל באות תנ"ט הבאתי את ביאורו של הקובץ הערות בזה.

תפב (בא"ד).

וז"ל, ולית לי' הא דשנינן בפרק כיצד וכו' עכ"ל. הנה גם רש"י כאן וגם תוס' בד"ה איתיבי' הביאו דבר זה מפרק כיצד, וצע"ק למה לא הביאו כן מתחילת סוגיא דשמעתין בריש פירקין.

תפג (תד"ה ורב).

וז"ל, אבל היכא דעדיין זקוקה לחליצה

לא עכ"ל. הנה יש לבאר חילוק זה על פי הדרך שכתבו תוס' לעיל בדף ב' ע"א שהטעם של הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית הרי הוא משום שאין זה דרכי נועם לומר שתיזקק ליבום לאחר שכבר נפטרה, דלפ"ז שפיר הי' מקום לומר שהיכא שבין כך ובין כך אינה מותרת לשוק אלא הרי היא צריכה חליצה אין זה חסרון בדרכי נועם אם תיזקק שוב ליבום. מיהו צע"ק דלפ"ז גם מדברי רב לא מצי פריך כי אולי רק התם בג' אחין ששנים מהם נשואין ב' אחיות ומת אחד מבעלי האחיות ואח"כ מתה האחיות השני', אולי רק שם סובר רב שהיא נשאת אסורה לבעל האחיות השני', כי אע"פ שלא נדחית מהאי ביתא לגמרי אבל בכל זאת אין זה דרכי נועם לומר שתיזקק להאח הזה שכבר נפטרה ממנו לגמרי (אע"פ שהיא עדיין היתה זקוקה לחליצה מהאח הג') וכבר כתבו תוס' לעיל בדף ב' שם סברא זו, אבל הכא הרי היתה זקוקה לשני האחין לחליצה ומעולם לא נפטרה מהם לגמרי וא"כ אולי בכה"ג הרי היא שפיר חוזרת להיתירה. שו"ר בחי' הגרש"ש בסי' ט"ו ד"ה וענין זה וכו' שהעיר כן על תוס' ועיי"ש בתירוצו. וע"ע ברמב"ן וברשב"א עוד תירוצים על קושיית תוס'.

תפד (תד"ה אבל הכא זיקה דרבנן).

וז"ל, פר"ח דרב לטעמי' דאמר אין זיקה דאע"ג דאסיר משום ביטול מצות יבמין לא חשיב הך איסור לאוסרה עולמית אף כשתבא לכלל היתר וכו' עכ"ל. ולפי הר"ח לכאורה כוונת הגמרא בהך לשון של "אבל

תפז) תד"ה איתיבי.

וז"ל, אבל ריב"ן פי' וכו' שהאחת צריכה חליצה משתיהן ושוב השנית א"א ליבם משום דלכל אחד היא אחת חלוצתו עכ"ל. וזהו דלא כדברי הר"א בתוס' לעיל בדף כ"ו ע"ב בד"ה דנפול וכו' דס"ל דהיכא שחלץ משום הדין של חיזור אין אחותה נאסרת משום אחת חלוצתו. והישרש יעקב לעיל שם על תד"ה דנפול וכו' הביא שהוכיח הבית מאיר מדברי הריב"ן כאן, ומזה שהרא"ש תפס לעיקר את דרכו של הריב"ן כאן, שלא קי"ל כחידושו של הר"א.

תפז) בא"ד.

וז"ל, אבל הריב"ן פי' דלא פריך לרב משום דרב ס"ל חליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים וכו' עכ"ל. עי' בקרן אורה שהקשה שעדיין לא מיושב בזה הסיפא של המשנה דתנן שאם היתה אחת מהן אסורה על האחד איסור ערוה אסור בה ומותר באחותה והשני אסור בשתייהן, דלפי רב אמאי השני אסור בשתייהן, הלא הראשון יכול ליבם או לחלוץ את זאת שאינה ערוה עליו ואז הדין נותן שהשני מותר בהשני, דהא השני אינו חייב לחלוץ להראשונה כי חליצת האח הראשון היא חליצה כשירה שהרי הוא יכול גם ליבם אותה, ועיי"ש בד"ה ואין וכו' במה שתי'. וקושיא זו כבר הקשה הרמב"ן בד"ה איתיבי' והרשב"א בד"ה הא דאיתיבי וכו' על דרכו של הריב"ן. וכן הקשה גם המהרש"א בדף כ"ח ע"א בדבריו על תד"ה הך וכו', והקרני ראם שם תי' כתיורצו של הקרן אורה (ובקרני ראם שם יש ט"ס וצ"ל

הכא זיקה דרבנן היא" היא שהאיסור לבטל מצות יבמין הרי הוא רק איסור דרבנן, והא דקרי לזה "זיקה" הרי זה משום שיסוד האיסור של ביטול מצות יבמין הוא שאסור מדרבנן להפקיע את המדריגה של זיקה שיש כאן אפילו לפי המ"ד שסובר שלענין לאסור קרובות זקוקתו אמרינן שאין זיקה, דעיין לעיל באות ש"ח שהבאנו הוכחות שלכו"ע יש קשר מסוים מדאורייתא בין היבם להיבמה, רק דפליגי באם אסרו רבנן בגלל זה את קרובות זקוקתו.

שו"ר שהרשב"א כאן ביאר כהנ"ל את לשון הגמרא לפי הר"ח עיי"ש היטב. ועי' עוד בלשון הריטב"א כאן בזה.

תפה) בא"ד.

וז"ל, פר"ח דרב לטעמי' דאמר אין זיקה עכ"ל. הנה בדבר זה שוה הוא פירושו של הר"ח עם דברי הר"י שהביאו תוס' לעיל בדף כ"ו ע"ב בסד"ה דנפול וכו' שהרי גם הר"י סובר שלפי המ"ד שסובר יש זיקה ס"ל לרב שאפילו הותרה ונאסרה הרי היא אסורה עולמית, וזהו דלא כפירושו של רש"י כאן שפירש שרב אזיל דיש זיקה.

והנה לפי הר"ח אין בדברי רבי יוחנן שום מחלוקת על מה שאמר רב בדיני נאסרה שעה אחת אסורה עולמית אלא דרב אזיל שאין זיקה ור"י אזיל שיש זיקה, ואדרבה לפי המ"ד שסובר שיש זיקה רב מחמיר עוד יותר מרבי יוחנן והרי הוא סובר שאפילו היכא שהותרה בשעת נפילתה ורק אח"כ נאסרה הרי היא נשאת אסורה עולמית וכמו שמבואר בתוס' בהדיבור הבא.

והותרה אינה אסורה עולמית אלא הרי היא חוזרת להיתירה וא"כ איך יתכן לומר בנוגע להאיסור דרבנן של אחות זקוקתו שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא אסורה עולמית.

(תצ) בא"ד.

וז"ל, ומיהו נראה לר"י וכו' עכ"ל. הר"י סובר שרב יכול להעמיד את המשנה אפילו לפי המ"ד שסובר אין זיקה ומשום גזירה דלמא אתי ליבם ברישא, ולעיל בדף כ"ו ע"ב בסד"ה דנפול וכו' הביאו תוס' עוד בשם הר"י שלפי המ"ד שסובר יש זיקה סובר רב שאפילו הותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא אסורה עולמית, וגם על הר"י קשה קושיית הקרן אורה מדף מ"א כמו על הר"ח, עיין בהאות הקודמת שהבאנו את קושייתו.

דף כ"ח ע"א

(תצא) אחיות איני יודע מי שנאן.

א. הנה בסוגיית הגמרא אמרינן שהיכא דלא ידעינן איזו נפלה ראשונה הדין הוא שהשני יקיים. מיהו הרמב"ם בפ"ז מהל' יבום ה"ה פסק ששניהם יוציאו, וכתב המ"מ שזה קאי גם על היכא שלא ידעינן איזו נפלה ראשונה ואיזו נפלה שני', דגם בכה"ג אם קדמו וכנסו יוציאו. וצ"ע דהא זהו כנגד סוגיית הש"ס דמבואר שהשני יקיים, כן הקשו התיו"ט כאן והבית שמואל בסי' קע"ה סק"ד.

ועוד תמה התיו"ט שמדברי הרמב"ם

"לא אתי שפיר תי' של ר"ח", וכן איתא בחוסן ישועות, ובישרש יעקב בשם הבית מאיר.

עוד הקשה הקרן אורה דלפי הריב"ן למה אם כנסו יוציאו הלא השני שכנס לא עשה איסור, ועיי"ש מש"כ על זה.

(תפת) בא"ד.

וז"ל, ואע"ג דלעיל בריש פרק כיצד מוקי לה סתמא דהש"ס כרבי מאיר דאמר אין זיקה, רב לא מוקי לה כוותי' עכ"ל. וסברת הש"ס לעיל שם למה אסור למ"ד אין זיקה הרי זו משום דכיון שהיא נאסרה שעה אחת משום החשש של ביטול מצות יבמין (דלמא אדמיבם חד מיית אידך) הרי היא אסורה עולמית, ואפילו זאת שהיתה מותרת בשעת נפילתה ונאסרה רק אח"כ, כן פי' הריב"ן שם לעיל בדף י"ח ע"א בתוס' ד"ה דלמא, ועיי"ש בדברינו באות שי"ב בנוגע להשגת תוס' שם עליו.

(תפט) בא"ד.

וז"ל, ולר"ח נמי דפי' לעיל דרב לית לי' הואיל ונאסרה עליו שעה אחת לטעמי' דאמר אין זיקה אתי שפיר נמי דלא פריך לרב דמוקי למתניתין כמ"ד יש זיקה עכ"ל, כלומר ולמ"ד יש זיקה ס"ל לרב שאפילו הותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא אסורה עולמית וממילא אי אפשר בעצה זו שיחלוץ ראובן להשני' ושמעון ייבם את הראשונה. ועיין בקרן אורה שהקשה על הר"ח דהא בדף מ"א ע"א קאמר רב שאפילו בנוגע להאיסור של אחות אשה דאורייתא הדין הוא שהיכא שהותרה ושוב נאסרה משום אחות אשה ושוב חזרה

שם משמע שהיכא שידעינן מי נפלה ראשונה הדין הוא שאם עברו וכנסו שניהם יוציאו אפילו בציוור שכנס השני את הראשונה, והרי זה בודאי תמוה דהא לפי מה שפסק הרמב"ם כרבי יוחנן הרי מותר להשני לכנס את הראשונה אפילו לכתחילה (**).*

ב. הנה התיו"ט תמה על הרי"ף והרא"ש שפסקו כרבי יוחנן ובכל זאת הביאו את המשנה כצורתה.

והנה לכאורה כן קשה גם על הרמב"ם, דהיינו בפ"ז ה"ג פסק את הדין של המשנה דחולצת ולא מתיבמת, ובה"ד פסק כרבי יוחנן שאם מתה שני' הראשונה מותרת וכן שאם חלץ להשני' האח השני מותר ליבם את הראשונה, והרי קשה דלפ"ז איך הביא את לשון המשנה ששתיהן חולצות ולא מתיבמות דמשמע דליכא דין יבום כלל, ויש ליישב (ולעיל בסק"א הבאנו את תמיהת התיו"ט על מה שמשמע מהרמב"ם שגם יוציאו).

ועי' גם בק"נ באות כ' שהקשה כן על הרא"ש ותי' וז"ל, דפריך תלמודא ולימא לי' גזירה שמא ימות ואסור לבטל מצות יבמין ומשני רבי יוחנן למיתה לא חייש, אבל אנן חיישינן למיתה ולביטול מצות

יבמין ולכן מתניתין אתי שפיר אף לדידן דקי"ל כרבי יוחנן עכ"ל. ולא הבנתי תירוצו דהא מכיון דאנן פסקינן שיש זיקה א"כ תו לא שייך לאסור את הראשונה על האח השני משום חשש דלמא אתי ליבם ברישא וכמו שביאר הר"י בתוס' בריש דף כ"ד שבודאי לא יבוא לעשות כן כיון שיש בזה איסור ודאי של אחות זקוקתו שידוע לכל.

וע"ע בקרן אורה וערל"נ מה שכתבו על קושיית התיו"ט.

וכן עיין בדרכיהם של האור השמח, והאמרי משה בסי' ח' בתחילתו ובסק"א ובסקי"ג עד סוף הסימן.

תצב) רש"י ד"ה בשלמא לראשון וכו'.

וז"ל, דהכי אמר בפרק כיצד קדמו וכנסו אין מוציאין מידם משום דליכא אלא ספק פגע באחות זקוקה עכ"ל. צ"ע דהא שאני התם דמלבד ממה שבתחילה הי' רק ספק, הרי עכשיו בודאי כבר נסתלק האיסור וכמו שביאר רש"י עצמו שם בד"ה אין מוציאין, אבל הכא הרי יש ספק שמא גם עכשיו הרי הוא ימשיך לעבור על איסורים כי שמא הרי היא השני' שאסורה עליו עולמית. שו"ר ברעק"א במשניות כאן שהקשה כן, ועי' ברש"ש וערל"נ מה שכתבו על זה.

(** מיהו אע"פ שכן הקשה התיו"ט וכמו שהבאתי אבל מדברי הבית שמואל שם מבואר דזה לא הי' קשה לו, שהרי לא הקשה כן על לשון המחבר שם, ולכאורה הרי זה משום דסבירא לי' להבית שמואל שאפשר לדחוק דקאי דברי המחבר רק על היכא שחלץ האח הראשון להראשונה ברישא.

(* והנה הב"ש שם כתב שמלשונות הפוסקים משמע שרבי יוחנן מתיר להשני לכנס את הראשונה רק אם השני' מתה או נחלצה מהאח הראשון, אבל לא אם עבר האח הראשון וכנס את השני'. מיהו גם הבית שמואל שם כתב שאין בזה אלא איסור לכתחילה אבל בדיעבד בודאי אין מוציאין את הראשונה מהאח השני.

תצג) רש"י ד"ה דנפלה חמותו ברישא.

וז"ל, והאי דנקט חמותו וכו' עכ"ל. עי' לעיל באות שכ"ט.

תצד) ר"א אומר בית שמאי אומרים יקיימו.

הנה יש לעיין בסברת ב"ש שסוברים יקיימו דאמאי לא מוציאין משום שהיא אסורה גם עכשיו בגלל הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית.

וי"ל שב"ש סוברים שאין זיקה והא דאסור ליבם לכתחילה הרי זה משום שאסור לבטל מצות יבמין, וגם ס"ל כסברת הר"ח לעיל בדף כ"ז ע"ב בתד"ה אבל הכא וכו' שהיכא שהיתה אסורה מחמת דאסור לבטל מצות יבמין לא אמרינן שנאסרה שעה אחת אסורה עולמית ומש"ה לאחר שנתייבמו שתיהן ושוב ליכא חשש של ביטול מצות יבמין הדין הוא שאין מוציאין, והא דאסור להשני ליבם לאחר שכבר ייבם הראשון אע"פ שתו ליכא חשש של ביטול מצות יבמין הרי זה משום גזירה דלמא אתי ליבם ברישא וכמש"כ הר"י לעיל בתד"ה איתיבי' וכו' אבל בדיעבד אין סיבה לומר שיוציאו וכהנ"ל. ואע"פ שב"ה סוברים יוציאו משום קנס כיון שכנסו באיסור אבל בית שמאי אינם קונסים.

אבל אין לומר שב"ש אזלי שיש זיקה רק שבדיעבד יקיימו משום שהם סוברים שנאסרה שעה אחת אינה אסורה עולמית (לכה"פ בזיקה דרבנן), דא"כ קשה למה אין השני רשאי ליבם גם לכתחילה, ומשמע שגם ב"ש מודים שלכתחילה שתיהן צריכות לחלוץ. ואין לומר שגם

השני אסור ליבם דלמא אתי ליבם ברישא, דזה אינו, דהא לפי הדרך שיש זיקה אין טעם לחשוש דלמא אתי ליבם ברישא כי האיסור של זיקה ידוע, ורק לפי הדרך שאין זיקה יש טעם לחשוש דלמא אתי ליבם ברישא כי לא יחוש שמא האח השני ימות וכמו שביאר הר"י לעיל בדף כ"ד ע"א וכ"ז ע"ב.

שו"ר בתיו"ט כאן שהקשה על בית שמאי דהא מדבריהם מבואר דלא ס"ל דאמרינן בכה"ג שאם נאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית וא"כ אמאי אסור להשני ליבם. מיהו לכאורה נראה דלק"מ וכמו שביארנו ש"ל שבית שמאי סוברים ששתיהן חולצות ולא מתיבמות משום האיסור של ביטול מצות יבמין (וס"ל שאין זיקה) וכפי' ר"י לעיל שלפי הטעם הזה השני אסור ליבם משום דלמא אתי ליבם ברישא וכהנ"ל.

ואולי לא תי' כן התיו"ט כי דוחק לומר שבית שמאי סוברים אין זיקה כיון שלא אמרו כן בגמרא כאן. תדע שהרי הרמב"ם בפיה"מ פי' את המשנה על דרך יש זיקה ובכל זאת פסק שם שיקיימו וא"כ חזינן שגם לפי המ"ד שסובר יש זיקה יתכן לומר שיקיימו וא"כ על זה שפיר קשה קושיית התיו"ט דמכיון שלית להו לב"ש הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית למה לא יוכל השני ליבם לכתחילה. ועי' גם ברשב"א בדף כ"ט ע"ב בד"ה אף אנן וכו' שכתב שהגמ' שם סוברת ששיטת ב"ש היא שיש זיקה (וע"ע בתוס' בסוף דף כ"ט ע"א).

ותי' התיו"ט שבאמת היתה הגמרא יכולה להקשות כן על בית שמאי דהיינו

למה אסור להשני ליבם, רק שלא דקדקו להקשות כן כי כבר הקשו כעין קושיא זו על רבי יוחנן דהיינו שכיון שרבי יוחנן סובר שהראשונה אינה נאסרת עולמית למה אסור ליבם את הראשונה לאחר שכבר נחלצה השני.

והנה לא הבנתי את תירוצו של התיו"ט דהא נהי שכבר הקשה הגמרא כן על רבי יוחנן אבל הלא רבי יוחנן השיב שבאמת לא ס"ל כהתנא של המשנה וא"כ נמצא שלא קשה כלום על רבי יוחנן, אבל על ב"ש הרי הקושיא היא קושיא יותר גדולה שהרי יש סתירה מיני' ובי' בתוך שיטתם, דהא מכיון שהם סוברים יקיימו א"כ הדין נותן שהשני יוכל ליבם גם לכתחילה וא"כ בודאי הי' צריך להיות נזכר בתוך הגמרא ששיטתם קשה מיני' ובי', ובפרט שלפי אבא שאול כן סוברים בית הלל, ולפי רבי שמעון כו"ע סוברים כן, והרמב"ם בפיה"מ פסק כן להלכה.

דף כ"ח ע"ב

תצה) סד"א משום מצוה עבוד רבנן קמ"ל.

פירש"י וז"ל, משום מצוה עבוד רבנן שתתקיים מצות יבום ולא העמידו איסור זיקה שהוא מדבריהם לאסור את אחותה היכא דהיא עליו איסור מצוה קמ"ל. והנה חזינן כאן שבלא המשנה היתה קיימת הוה אמינא מצד הסברא לומר שגם לאיסור מצוה יש כאן אותו הדין כמו לאיסור ערוה וכמו שביאר רש"י בדבריו הנ"ל את סברת

הדבר. וקשה לי מכאן על דברי הרמב"ן והרשב"א בסוגיא דלעיל בדף כ' ע"א דהנה גם לעיל בדף כ' תנן שאחותה שהיא יבמתה חולצת או מתיבמת, ובגמרא אמרינן אחותה דמאן, אילימא דאיסור מצוה, כיון דמדאורייתא רמיא קמי', פגע באחות זקוקתו, אלא אחותה דאיסור ערוה, והקשו הרמב"ן והרשב"א למה הוכיח כן הש"ס מצד הסברא ולא הביאו את המשנה כאן דתנן להדיא שאחותה של איסור מצוה חולצת ולא מתיבמת, ותירוצו הרמב"ן והרשב"א דכיון שהסברא היא ברורה לא טרחו להביא את המשנה כאן עכ"ד, ואילו לפי המבואר בגמ' כאן צ"ע דהא חזינן בגמרא כאן דשפיר קיימת הוה אמינא מצד הסברא לומר שהיא גם מתיבמת, וגם מוכח מעצם המשנה כאן שיש הוה אמינא כזה וכמו שמבואר בגמרא כאן דאל"כ למה תנן כאן שבהציוור של ד' אחין אחותה דאיסור מצוה אינה כאחותה דאיסור ערוה הלא כבר ידעינן שאיסור מצוה לחודה חולצת ולא מתיבמת.

ועי' בישרש יעקב לעיל בדף כ' שם.

תצו) ואי אשמועינן הכא אדרבה תרוייהו מוכחי אהדדי אבל אידך לא, צריכא.

ופירש"י דמאחר שלא מוכחא מילתא א"כ יש הוה אמינא לומר שנגזור שמא גם בעלמא יבואו ליבם את אחות זקוקה. וצ"ע למה לא אמרו כאן את הסברא שאמרו לקמן בסמוך דהיינו שיאמרו שאי אשמועינן הכא הוה אמינא שרק הכא מותר להם ליבם משום דליכא למיגזר משום

השני כי גם לו מותר ליבם את אחת מהן אבל באיך הרי איכא למיגזר משום השני. וכן לקמן בסמוך למה לא אמרו את הסברא של מוכחי אהדדי, דהיינו שיאמרו שהטעם למה יש הוה אמינא לומר שלהאי אוקימנא איסור מצוה במקום איסור ערוה ולהאי אוקימנא איסור מצוה במקום איסור ערוה, ולייבמו, הרי זה משום דליכא למיגזר משום השני.

תצו) ורבי שמעון פוטר.

בגמרא מיייתנין ברייתא דתניא ר"ש פוטר בשתייהן מן החליצה ומן היבום שנאמר ואשה אל אחותה לא תקח לצרור בשעה שנעשו צרות זו לזו לא יהא לך לקוחין אפילו באחת מהן. ופירש"י שכוונת הפסוק היא לקבוע שהיא פטורה מיבום וממילא נשאר על מקומו האיסור של אשת אח, אבל אין כוונת הפסוק לחדש שם חדש של ערוה של אחות זקוקתו ושגם על השם הזה קאי העונש של ונכרתו שכתוב בסוף הפרשה, וגם תוס' בקידושין דף נ' ע"ב פירשו שאין כאן אלא הכרת של אשת אח. ובחידושי הגרש"ש בסי' ט"ו סק"ב בד"ה ובאמת וכו' כתב דמוכח מדברי רש"י ותוס' דלא כדברי הרשב"א המפורסמים בדף מ"א ע"א, דעיי"ש בדף מ"א דמיייתנין את דעת רב שהיכא שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה, ופירש שם הרשב"א שרב סובר שגם בשעה שהיתה אסורה לא הי' כאן אלא האיסור של אחות אשה אבל האיסור של אשת אח נסתלק לחלוטין בשעת נפילה ושוב אינו חוזר עכ"ד, והרי רבי שמעון כאן איירי באופן שנפלו שתי הצרות בזה אחר זה ולא

באופן שמתו שני האחים בבת אחת וכמו שמבואר להדיא בדף י"ט ע"א לפי המסקנא שם דמסקינן דלא כר' אושעיא שם, וא"כ מכיון שכשנפלה הראשונה הרי באותה שעה היתה מותרת ליבום ונסתלק האיסור של אשת אח א"כ איך יתכן שאח"כ כשנפלה השני' חוזר על הראשונה האיסור של אשת אח וכמו שיוצא מרש"י ותוס' הנ"ל דהא האיסור של אשת אח מכיון שנסתלק הרי הוא נשאר מסולק ואינו חוזר אפילו אם אח"כ נפטרה מיבום מאיזה טעם שהוא, וא"כ מוכח שרש"י ותוס' אינם סוברים כדברי הרשב"א, והרשב"א יצטרך לפרש דלא כרש"י ותוס' אלא הרשב"א יצטרך לפרש שלפי רבי שמעון יש כאן איסור כרת חדש של אחות זקוקתו, ואע"פ שלאחר שיש כרת א"כ באמת אין הן זקוקות ובטל שם זה של אחות זקוקתו אבל מ"מ מכיון שרק מטעם זה פקעה הזיקה דהיינו משום שהן אחיות זקוקות אבל בלא זה היו ראויות להזקק א"כ משום כך הרי הן נקראות שתי אחיות זקוקות וחייבים על זה כרת עכ"ד הגרש"ש, אלא שכתב שהביאור הנ"ל שכתב לפי הרשב"א הוא דוחק.

והנה יש להעיר על דברי הגרש"ש דהא דברי הרשב"א שבדף מ"א אמורים הם רק בדעת רב שסובר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה אבל בדעת שמואל שסובר שהיא נשארת אסורה עולמית מודה הרשב"א דהיינו משום שהאיסור של אשת אח חזרה עלי' בשעה שנאסרה וממילא הרי היא נשארת אסורה לעולם גם לאחר שנסתלק האיסור של אחות אשה, וא"כ י"ל שבדעת רבי שמעון

יודה הרשב"א שכל האמוראים צריכים לומר כן, ורב סובר שהיא חוזרת להיתירה משום שהאיסור של אשת אח נסתלק בשעת נפילה לחלוטין סובר כן רק בדעת רבנן.

וצ"ל שגם זה הוא דוחק, כי מאחר שמצינו שרבי שמעון סובר שהאיסור של אשת אח יכול שפיר לחזור עלי' א"כ מהיכא תיתי לרב לומר שרבנן חולקים על זה. מיהו בתוס' בקידושין שם מבואר שלפי ר"ש מבואר בקרא דונכרתו שבהציוור של ב' זקוקות יש כרת של אשת אח וא"כ לפי רבנן הרי ליכא דבר זה, ונהי שלפי ר"ש אין פסוק מיותר לומר שיש כרת של אשת אח אלא ממילא יוצא כן מהפסוק אבל סוף סוף לפי רבנן ליכא דבר זה.

דף כ"ט ע"א

תצח) מאמר לבית שמאי [א].

הנה יש לעיין למה לפי ב"ה לא מהני מאמר מן התורה לכה"פ בתורת קידושין רגילין. ולעיל באות של"ח - שמ"א הבאנו ג' טעמים למה לא מהני. א', סברת רש"י בדף נ"ב דהיינו משום שיש עלי' שם של ערוה של אשת אח, ונהי שהתורה התירה ליבם אותה אבל בכל זאת השם של ערוה לא פקע מינה, וממילא נשאר הדין שאין קידושין תופסין בעריות. ב', משום הדרשה של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה, דדרשה זו באה ללמד שכסף ושטר אינם מועילים בה כלל ואפילו לא לעשות מדריגה של קידושין רגילין. ג',

משום דמה שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק הרי זה כולל גם את קידושי היבם. ועיי"ש בכל פרטי הדברים של דרכים אלו.

תצט) מאמר לבית שמאי [ב].

עיין בקובץ הערות בסי' ל"ה סק"ז שהקשה דבשלמא היכא שיש ב' יבמין אז שפיר יכול המאמר לחול כי המאמר מהני לאוסרה על היבם השני שהי' מותר בה עד עכשיו, אבל היכא שיש רק יבם אחד כמו בהמשנה שהיא נופלת רק לפני הנשוי נכרית א"כ למה חל המאמר הלא אין להמאמר שום מקום לחול, דאין לומר שהמאמר גורם שמעתה אין לאנשים אחרים תפיסת קידושין בה, דזה אינו שהרי בין כך ובין כך אין קידושין תופסין בה למ"ד שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק ואין המאמר מוסיף כלום בנוגע לתפיסת קידושין, וכן האיסור של אשת איש אינו חל על כולי עלמא משום שאין האיסור של אשת איש יכול לחול על האיסור של יבמה לשוק (והרי גם אחרי מאמר יש עלי' עוד האיסור של יבמה לשוק וכן יש עלי' עוד הדין של אין קידושין תופסין בה לשוק), וא"כ יוצא שאין המאמר מוסיף שום דין או איסור של אישות וא"כ לא שייך לומר שהוא מועיל, והרי זה דומה להציוור בריש פרק המגרש שקידשה ראובן חוץ משמעון וקידשה שמעון חוץ מראובן דקידושי שמעון אינן חלין כי לא הועילו כלום שהרי על כולי עלמא הרי היא כבר נאסרה ע"י קידושי ראובן וגם על ראובן לא אסרה שמעון, ע"כ קושיית הקובץ הערות. והנה נראה שהקובץ הערות בקושייתו

אתי לשיטתו בסי' ל' סק"ז וח' שכל היכא שאמרינן שאין איסור חל על איסור הכוונה היא שגם המדריגה של איסור אינו חל, אבל האחיעזר בחלק אה"ע סי' ג' סובר שהאיסור שפיר חל (וכבר האריך הבית הלוי בזה בסי' מ"ד), וא"כ לפי דבריו יוצא שהמאמר שפיר יכול לחול כי עד עכשיו היתה אסורה לעלמא רק משום האיסור של יבמה לשוק וע"י המאמר ניתוסף בה האיסור של אשת איש, אלא שצריכים להוסיף דהא דאמרינן בריש המגרש שם שאין קידושי שמעון חלין משום שאין זה מוסיף איסור אשת איש לעלמא, הרי זה משום שהתם הרי היא כבר נאסרה לעלמא משום האיסור של אשת איש מצד קידושי ראובן וגם האחיעזר יודה שאותו איסור עצמו אינו יכול לחול עוד הפעם, וצ"ע כעת בדבר זה. גם י"ל דשאני התם ששמעון אינו מוסיף בה שום כח של קנין לגבי מאן דהו.

ועכ"פ עיי"ש בקובץ הערות שתלה שקושייתו קשה רק לפי הת"י כאן שכתבו דמה שמאמר מהני לפי ב"ש ודוחה דחי' גמורה הרי זה בתורת קידושין רגילין, אבל לפי תוס' כאן בפירושו של הר"י שסוברים דהוי בתורת תחילת יבום א"כ לק"מ, כי לפ"ז שפיר חל המאמר שהרי ע"י המאמר נפקעת הזיקה במקצת וכן נפקע האיסור של יבמה לשוק במקצת, וממילא שפיר חל האיסור של אשת איש במקצת על כולי עלמא.

תק) מאמר לבית שמאי [ג].
עיי' בתד"ה אלא וכו' בפירושו של הר"י שכתבו שלפי הצד שמאמר לב"ש

דוחה את הצרה דחי' גמורה (אבל אינו קונה קנין גמור) הכוונה היא שהמאמר נחשב כתחילת ומקצת יבום, ומיקרי שכבר בנה בית אחד, והת"י כאן חולקים על זה והרי הם סוברים דמהני רק בתורת קידושין רגילין.

והנה הקרן אורה בסד"ה ואי ס"ד וכו' נסתפק באם בעינן לפי ב"ש דעת שניהם כמו בקידושין רגילין או האם מהני גם בע"כ, וכתב שלפי מש"כ תוס' בד"ה ב"ש וכו' דילפינן מאמר מקידושין א"כ בעינן דעת שניהם. מיהו יש להעיר דהא לפמש"כ תוס' בד"ה אלא וכו' דהוי תחילת יבום א"כ לכאורה הדין נותן שלא ניבעי דעת. ובאמת לכאורה דברי תוס' בשני הדיבורים סותרים אלו את אלו דהא בד"ה ב"ש וכו' כתבו דילפינן מאמר מקידושין דעלמא, ואילו בד"ה אלא וכו' כתבו דהוי גדר של תחילת יבום, וכמו שהבאנו כבר. ברם י"ל שאין כאן שום סתירה, והיינו משום שי"ל שלאחר שילפינן מקידושין רגילין שמאמר מהני, שוב אמרינן מצד הסברא שמתקיים בזה מקצת יבום, וצ"ע. ולפי הדרך הזה יש לצדד בענין אם בעינן דעת.

גם י"ל שרק הר"י בתד"ה אלא וכו' ס"ל דהוי תחילת יבום ואיהו ס"ל דילפינן מאמר מקרא דולקחה לו לאשה הכתוב בפרשת יבום וכדאיתא בירושלמי, ותוס' לעיל בד"ה ב"ש וכו' לא אזלי כהר"י.

תקא) תד"ה ב"ש.

א. עיי' בתוס' שהקשו על מש"כ רש"י דמאמר לב"ש מהני רק מדרבנן מכמה מקומות דמוכח דמהני מהתורה. וכתב

הערל"ג דמש"כ רש"י שהוא מדרבנן הרי זה רק לפי הצד שמאמר אינו קונה קנין גמור אלא רק לדחות בצרה לחוד, אבל לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור הרי זה מהתורה, והסוגיות שהביאו תוס' סוברות שמאמר לב"ש קונה קנין גמור.

והנה כדברי הערל"ג מבואר גם מדברי רש"י בריש ע"ב, דעיין בדבריו בד"ה ואי מאמר לב"ש קונה קנין גמור, שכתב שמיד אחרי המאמר הדין הוא שאחותה יוצאת משום אחות אשה, ולשון יוצאת משמע בלא חליצה, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שלפי הצד שמאמר קונה קנין גמור גם רש"י מודה שהוא מועיל מהתורה, ואילו להלן בתוך הצד שמאמר רק דוחה ולא קונה קנין גמור בד"ה אלא מאי וכו' כתב רש"י רק לשון שאחותה נדחת ולא כתב שאחותה יוצאת.

ב. וז"ל, והא דקאמר השתא ארוסה דעלמא וכו' עבד בה מאמר מיבעיא אע"ג דמאמר נמי מדאורייתא מ"מ קאמר מאמר מיבעיא משום דהא דקני מדאורייתא היינו משום דגמרינן מקידושין דעלמא הלכך לא עדיף מקידושין ודיו לבא מן הדין להיות כנדרן עכ"ל. והנה מדברי תוס' האלו מבואר שמאמר קונה קנין גמור של קידושין ושחייבים עלי' משום אשת איש, דאל"כ היו תוס' יכולים לפרש בדרך יותר טוב, והיינו דמאי דקאמר "מאמר מיבעיא" הרי זה משום שמאמר הוא יותר חלש מקידושין ואינו גורם חיוב מיתה של אשת איש ומש"ה פריך דפשיטא שגם המקצת קנין שמאמר קונה הרי הוא מקצת קנין של קידושין ולא מקצת קנין של נישואין, וא"כ

מוכח שתוס' סוברים שהיא נעשית מקודשת גמורה וגם לענין חיוב מיתה. ולכאורה כן יהי' לפי שיטתם גם לפי הצד שמאמר קונה רק כדי לדחות בצרה, דהא גם לפי הצד הזה לכאורה ילפינן מאמר מקידושין. מיהו הרמב"ן והרשב"א בע"ב כתבו להוכיח שאין הדבר כן אלא גם ב"ש מודים שאין כסף ושטר גומרים בה לענין חיוב מיתה דהא משמע מהמשנה בריש קידושין שגם ב"ש מודים למאי דתנן שם שהיבמה נקנית רק בכיאה, וכן הוכיחו ממה שאמר ר"ע בנדרים דף ע"ה ע"א שאין עלי' חיוב מיתה כארוסה, דדברי ר"ע שם הרי הם תשובה לדברי רבי אליעזר שסובר כב"ש. והרמב"ן והרשב"א כתבו לפרש על פי זה את כוונת הגמרא בע"ב שהבאנו, דהיינו שהכוונה היא דהשתא ארוסה דעלמא שחייבין עלי' משום אשת איש אין כסף ושטר עושים אלא מדריגה של אירוסין, מאמר שאין חייבין עלי' משום אשת איש אפילו לפי ב"ש, מיבעיא (ועיין ברשב"א דמבואר שהוא רוצה לפרש שבאמת גם רש"י נתכוין לפירוש זה. מיהו לא הבנתי דהא רש"י כתב להדיא שמאמר הוא רק מדרבנן).

והנה מדברי הרמב"ן והרשב"א מבואר דס"ל שגם לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור והרי בעלת המאמר פטורה מחליצה, אכתי אין המאמר פועל שיתחייבו עלי' משום אשת איש, שהרי הוכיחו כן מהמשנה בקידושין וא"כ בע"כ שגם האמורא שסובר שמאמר קונה קנין גמור מודה לזה (ולקמן נביא את דעות המפרשים בענין אם הגמרא של מאמר אירוסין עושה או נישואין עושה אזיל כמו

הצד שמאמר קונה קנין גמור או לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה).

ועי' בקר"א בד"ה לא תימא וכו' שבתחילה נסתפק לפי הצד שמאמר לב"ש דוחה דחי' גמורה אם חייבין עלי' משום אשת איש, ובסוף דבריו בישוב דברי הר"י בתד"ה אלא וכו' ר"ל שאין חייבין, ובד"ה ראיתי וכו' כתב להוכיח שלפי הצד דקונה קנין גמור שפיר חייבין עלי' מיתה, והשיג שם על דברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל.

תקב) תד"ה לא תימא.

א. עיין בדבריהם שהקשו שאם מאמר לב"ש אינו קונה קנין גמור א"כ למה אמרין בדף י"ט שאם מאמרו של שני מאמר אשת שני הוא בועל, הלא מכיון שלב"ש אין מאמר קונה קנין גמור הרי היא עדיין זקוקה גם מחמת הראשון. ומבואר מדבריהם שאם מאמר שפיר קונה קנין גמור, אז שפיר קאמר ר"ש שאינה נחשבת אשת שני מתים, והיינו משום שכבר אינה צריכה חליצה מחמת זיקתו של בעלה הראשון, והרי תוס' סוברים שגם נקרא שנתקיים מצות יבום ואינה צריכה ביאה כמו שנבאר באות תק"ט. מיהו הרמב"ן כאן סובר שאפילו לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור ושהיא פטורה מחליצה אבל מצות יבום אינה מתקיימת אלא בביאה. ולפי דבריו יש לדון בענין אם מה שעוד לא נתקיימה מצות ביאה מספיק כדי לקבוע דין של אשת שני מתים.

ב. והנה האמרי משה בסי' ח' אות ב' תירץ על קושיית תוס', שאינה נחשבת אשת שני מתים כי אין היא זקוקה ליבום

להשלישי מהאח הראשון לאחר שעשה בה השני מאמר שהרי היא נעשית על השלישי ערוה של אשת אח מחמת מאמרו של השני וא"כ שוב אין היא זקוקה להשלישי מחמת הנפילה הראשונה ולכן שפיר קאמר ר"ש דלא הויה בגדר אשת שני מתים כי הדין של אשת שני מתים הוא רק כשהיא זקוקה ליבום משני מתים אבל לא סגי בזה לחוד שהיא אשת שני מתים שמתו בלא בנים.

ובאות ג' הוסיף האמרי משה שאע"פ שכשמת השני הרי הותר האיסור של אשת אח שהיתה אסורה מחמת השני, שהרי היא נופלת מהשני עכשיו ליבום, אבל בכל זאת אין היא נעשית שוב זקוקה להשלישי מהראשון כי אפילו המ"ד סובר שיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא חוזרת להיתירה הרי הוא סובר שהיא חוזרת רק להיתירה אבל לא למצוותה, וא"כ אין היא נעשית שוב זקוקה להשלישי מהראשון, רק שבכל זאת אע"פ שעדיין אין היא זקוקה להשלישי מחמת הראשון אבל בכל זאת אין מחמתו איסור של אשת אח כי האיסור של אשת אח מכיון שנסתלק בשעת מיתת הראשון הרי הוא נשאר מסולק לעולם וכמו שביאר הרשב"א את כל זה לקמן בדף מ"א, וא"כ שפיר קאמר רבי שמעון שאם מאמרו של השני הוא מאמר הרי היא מתיבמת להשלישי מחמת השני.

וביאר עוד האמרי משה דהא דלא תירצו תוס' כן הרי זה משום דלא ס"ל כהרשב"א אלא ס"ל שהיא שפיר חוזרת למצוותה (ועוד ביאר שם שגם לפי הרשב"א יש כאן מקום להקשות על ר"ש אבל בדרך אחרת, והיינו דלא מתוקמה דברי ר"ש לפי

האמוראים שסוברים שהיא שפיר נשאת אסורה עולמית דהא לדידהו איך קאמר ר"ש שאם מאמרו של שני מאמר אשת שני הוא בועל דהא הרי היא עדיין אסורה להשלישי מחמת איסור אשת אח מצד הראשון).

ועוד כתב האמרי משה שם שהגר"ח הסכים לתירוצו ושכן אמר גם הגדול ממינסק.

ובספר קהלות יעקב בסוף סי' כ"ו ר"ל שתוס' כאן לא תירצו כהאמרי משה משום שהם סוברים שבאמת סגי בזה לחוד שהיא אשת שני מתים אפילו אם אין היא זקוקה ליבום משניהם, וכן ר"ל בביאור דברי תוס' בדף י' שהביא שם. ועי' בבית שמואל סי' קע"ג סקט"ו שבתירוצו הראשון נקט כדרכו של האמרי משה שאשת שני מתים הוא רק כשהיא זקוקה לו משניהם, ובתירוצו השני נקט כנראה כהקהלות יעקב וכמו שביאר הקהלות יעקב שם.

וכדרכו של האמרי משה הוכחנו לקמן באות תקכ"ד מהמהרש"א בדף ל' ע"א עיי"ש.

תקג) תד"ה אלא.

עיי' בת"י בשם רבינו נתנאל שהקשה על פירושו של הר"י דאין זה מיקרי שבנה בית אחד. וכעין זה הקשה הקרן אורה והיינו שמנ"ל להר"י שהצרה נפטרת בגלל מאמר דאולי לא נפטרת הצרה עד אחרי מצות ביאה. ותירץ הקרן אורה דכיון שילפינן מאמר מולקחה לו לאשה א"כ בע"כ צ"ל דאתי הפסוק למימר שהצרה פטורה דאל"כ לא בעינן קרא וכמו שהמציא שם, וז"ל הקרן אורה בסד"ה לא

תימא, וצ"ל דסברת תוס' ז"ל כיון דטעמא דיש למאמר קצת קנין מהתורה ע"כ משום דיליף מולקחה לו לאשה א"כ מסתברא נמי דצרתה מיפטרא בזה, דאל"ה למאי הלכתא קריא רחמנא קנין, דאי לענין לדחות אחותה שנפלה אח"כ, הא בלא"ה מהתורה אין נפילת אחותה אוסרתה עליו, ואפילו לפמש"כ דלב"ש שתיהן אסורות משום דרשה דלצרו, מ"מ אין זה ענין האמור בפרשה, ואי לענין דהרי היא כאשתו לכל דבר לחייב עלי' משום אשת איש, ג"כ אין לומר, כיון דבת חליצה היא אחר הגט ע"כ אין זה קנין גמור, אלא ש"מ דלענין לדחות הצרה שנפלה עמה אמרה התורה שהמאמר דוחה אותה ופוטרה עכ"ל.

מיהו צ"ע על דבריו דהא מהר"י לא משמע הטעם הזה שכתב הקרן אורה אלא משמע שמצד הסברא לחוד הרי זה נקרא שבנה וממילא הרי זה בכלל הדרשה של שוב לא יבנה.

ובאמת לכאורה אין דברי הקרן אורה מוכרחים דהא י"ל שלעולם לא מהני המאמר לפטור את הצרה לגמרי, רק שמ"מ הרי הוא שפיר מהני, שהרי הוא מהני לענין לאוסרה ליבום על שאר האחין, וכן מבואר ברשב"א בד"ה הא וכו' בשם הירושלמי בריש פרק ב' שגם אם מאמר קונה מהתורה אין חייבים עלי' מיתה משום אשת איש אלא הרי המאמר מהני לענין לאוסרה על האחין.

תקד) בא"ד.

וז"ל, הקשה ה"ר יעקב דאורליינש מנ"ל דטעמא דב"ש משום דמאמר קונה דלמא

קסברי אין זיקה ומותר לבטל מצות יבמין ונקט מאמר משום ב"ה עכ"ל. פי' ומאי דקתני שהלזו תצא משום אחות אשתו הכוונה היא אחרי שבעל המאמר יכניסנה.

והנה הרמב"ן הקשה בדרך אחרת וז"ל, והקשו בתוס' ודלמא טעמייהו דב"ש משום דקסברי מותר לבטל מצות יבמין מן התורה וכן נמי דבר תורה אין זיקה ונדחית צרתה במאמר, אתא דרבנן ומבטל דרבנן עכ"ל, כלומר דאפילו אם יש זיקה אבל מ"מ הרי מן התורה ליכא איסור של אחות זקוקתו אלא כל האיסור הרי הוא רק מדרבנן וכמו שבירר הרמב"ן לעיל בדף כ"ז ע"ב בד"ה הא דאמר וכו' וא"כ י"ל שב"ש סוברים שמאמר דרבנן מפקיע זיקה דרבנן.

דף כ"ט ע"ב

(תקה) ואי סלקא דעתך מאמר לבית שמאי קונה קנין גמור זה יעשה מאמר ויקנה וזה יעשה מאמר ויקנה.

עיין ברש"י שפי' שהכוונה היא שהמאמר שכל אחד עושה יפקיע את זיקת האחות מעל עצמו. וכבר הקשו תוס' לעיל בדף י"ח ע"ב על פירוש זה דהא אין קידושין מפקיעין זיקת אחותה דכן ס"ל לריב"ב שם, וגם טעמם של רבנן דריב"ב אינו משום שקידושין מפקיעין זיקה אלא משום דס"ל שאין זיקה וכמו שהוכיחו תוס' בדף י"ז ע"ב מהגמרא שם. ובאמת גם רש"י בדף י"ז ע"ב שם פי' שטעמייהו

דרבנן הוא משום דס"ל שאין זיקה, וכן משמע גם מדבריו בדף מ"א ע"א בד"ה הלכה וכו', וכן פי' במגילה דף י"ח, וא"כ גם מרש"י חזינן שאין קידושין מפקיעין זיקה.

והנה הרמב"ן בדף י"ח ע"ב הביא שיש מישבים שנהי שהגמרא כאן חשבה שקידושין מפקיעין זיקה אבל על זה הרי מתרצינן באמת שמאמר דאיסורא אין מפקיע זיקת אחותה וא"כ מעתה הה"נ לקידושין דאיסורא באופן שלפי מסקנת הגמ' כאן לק"מ. מיהו הרמב"ן שם דחה דרך זו וז"ל, ולא נהירא לי כלל דהתם (בסוגיין) מאמר במקום יבום קאי וכל שאינו עולה ליבום אין מאמר קונה בה לגמרי, וכן נראה מדברי רש"י שם, אבל קידושין מ"מ קנו וכיון דקנו בודאי פוטרין את אחותה עכ"ל. מיהו בדעת המתרצים הנ"ל י"ל שהם סוברים שמאמר לב"ש אינו במקום יבום (לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה) אלא הרי הוא מועיל מדין קידושין רגילין.

והנה לפמש"כ רש"י בסוגיין שמאמר לב"ש מהני רק מדרבנן א"כ בודאי יש לחלק בין מאמר לקידושין ולומר שרק במאמר דרבנן תיקנו שמאמר דאיסורא לא יועיל להפקיע זיקת אחותה אבל קידושין דאורייתא שפיר יועילו ואין אנו צריכים לטעמו של הרמב"ן דמאמר במקום יבום קאי. מיהו לפמש"כ הערל"נ (הובא לעיל באות תק"א) שגם רש"י מודה שלפי הצד שמאמר קונה קנין גמור הרי זה מועיל מהתורה א"כ יוצא שגם לפי דרכו של רש"י צריכים את טעמו של הרמב"ן דהא

הגמרא כאן אמרה שמאמר דאיסורא לא מפיקע זיקה גם לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור (ושהוא מועיל מהתורה).

והנה חזינן שרבי אבין עצמו סובר שהקושיא של זה יעשה מאמר ויקנה וכו' קשה רק לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור אבל לא לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה, וביאר הריטב"א דהיינו משום שרבי אבין סובר דבשלמא אם מאמר רק דוחה דחי' גמורה אז שפיר י"ל שבמקום מאמר דאיסורא העמידו רבנן את האיסור של אחות זקוקתו אבל אם מאמר קונה קנין גמור אז לא מסתבר לו לרבי אבין לחלק כמו התירוץ של הגמרא בין מאמר דהיתירא למאמר דאיסורא (ולפי הערל"ג י"ל דהיינו משום שלפי הצד שמאמר קונה קנין גמור אז הרי זה מן התורה) אלא אפילו מאמר דאיסורא הי' צריך להועיל לכל הפחות לדחות בצרה ולהתיר את האיסור של אחות זקוקתו אבל לא לקנות קנין גמור (כן מבואר בריטב"א דלא לקנות קנין גמור, וצ"ב). ולקמן נכתוב עוד דרכים איך לתרץ את קושיית הריטב"א.

**תקו) זה יעשה מאמר ויקנה
וזה יעשה מאמר ויקנה
[א].**

א. בענין למה הקשה רבי אבין רק לפי הצד שקונה קנין גמור.

הנה תוס' בדף י"ח שם פירשו שרבי אבין כאן אזיל שאין זיקה, וס"ל שהטעם של הא דתנן שבד' אחין הרי הן חולצות ולא מתיבמות הרי זה משום שאסור לבטל

מצות יבמין, וכוונת רבי אבין היא להקשות שאת"ל שמאמר קונה קנין גמור יעשו שני היבמין שליח אחד, וכן שתי היבמות יעשו שליח אחד, ויתכנסו שתי היבמות לשני היבמין בבת אחת דרך השלוחין, באופן דליכא שום חשש של ביטול מצות יבמין, שהרי שני היבמין מקיימים ע"י הדרך הנ"ל את המצוה של יבום בבת אחת, וליכא שום חשש של שמא אדמיבם חד מיית אידך. והקשה האור שמח בקונטרס זיקה אות י"ז דתינח לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור, אבל הרי הגמרא כאן מקשה גם לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה, דגם לפ"ז מקשינן דזה יעשה מאמר וידחה וזה יעשה מאמר וידחה, והכא הרי א"א לפרש כפירושם של תוס', שהרי ע"י זה שיעשו מאמר אכתי לא נתקיימה מצות יבום, שהרי עודן צריכות חליצה, וא"כ יוצא שלא נתקיימה מצות יבום עד שיבעלו ויקנו קנין גמור, וא"כ אכתי יש לחשוש דלמא אדבעיל חד מיית אידך ותתבטל מצות יבמין (ואם נאמר שהרי זה נחשב שכבר נדחית כל אחת מהיבם השני ע"י שעשה השני מאמר באחותה א"כ כ"ש שקשה איך מותרים לעשות מאמר הלא דלמא ימות אחד מהם ותתבטל מצות יבמין מבעלת מאמרו), ונשאר שם האור שמח קשה על תוס'. ועכ"פ לפי מה שהעיר יש להסביר את דעת רבי אבין למה הקשה רק לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור אבל לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה לא קשה לו, והיינו כהנ"ל שלפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה הרי גם לפי האוקימתא שכתבו תוס' אכתי יש לחוש לביטול מצות יבמין. וע"ע ברמב"ן כאן וברמב"ן וברשב"א

לעיל בדף י"ח מה שהקשו עוד על הדרך של תוס'.

ב. גם י"ל ביאור אחר בדעת רבי אבין, דהנה שיטת תוס' לעיל בדף י"ח בד"ה שומרת וכו' היא שנישואין שפיר מפקיעין את זיקת אחותה אע"פ שקידושין אין מפקיעין. ולפ"ז צ"ל דמה שהקשו שם בד"ה אומרים לו וכו' על הגמרא כאן שאין המאמר מפקיע את זיקת אחותה הלא קידושין אין מפקיעין זיקה, הרי זה קשה רק לפי הצד שמאמר אירוסין עושה, אבל לפי הצד שמאמר נישואין עושה לק"מ, ולפ"ז יוצא שתוס' סוברים שגם אם מאמר קונה קנין גמור יש צד לומר שהוא עושה רק אירוסין. ולפ"ז יש לומר שרבי אבין הקשה רק לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור משום דס"ל לרבי אבין שאם מאמר קונה קנין גמור אז אמרינן שמאמר עושה נישואין (ודלא כמו שנקטו תוס' שם) כמו שיבום עושה נישואין, ומש"ה הקשה דזה יעשה מאמר וידחה את זיקת אחותה וזה יעשה מאמר וידחה את זיקת אחותה, דהא נישואין שפיר מפקיעין זיקה, אבל על הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה לא הי' קשה לו מידי משום דס"ל שלפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה הרי זה עושה רק אירוסין, וקידושין לחוד אינן מפקיעין זיקה.

וע"ע באות תקי"ב שציינו את דעות המפרשים בענין אם שאלת רבה להלן אם מאמר עושה אירוסין או נישואין קאי לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור או לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה.

ג. עוד י"ל בביאור דעת רבי אבין, דהנה

הריטב"א לעיל בדף י"ח ע"ב בשם רבינו יונה כתב פירוש אחר בכוונת הקושיא של זה יעשה מאמר ויקנה וזה יעשה מאמר ויקנה (וגם הנ"י שם הביא פירוש זה), והיינו דלא כרש"י שהכוונה היא שראובן יעשה מאמר בלאה ועי"ז יפקיע מעל עצמו את זיקת רחל אלא שע"י שראובן יעשה מאמר בלאה הרי הוא מפקיע את זיקתו של שמעון מעל לאה וממילא מותר לשמעון ליבם את רחל אחותה כי אין היא אחות זקוקתו, וכן כשמעון עושה מאמר ברחל הרי הוא מפקיע את זיקת ראובן מעל רחל וממילא מותר לראובן ליבם את לאה אחותה כי אין היא אחות זקוקתו.

מיהו צ"ב דהא כתב הרמב"ן בדף י"ח ע"ב שהטעם לומר שאין קידושין מפקיעין זיקה הרי זה משום שהזיקה מהני לפגום את הקידושין, והרי הן קידושין חלשים, וממילא אינם מפקיעין את הזיקה, וא"כ כמו שאין מאמרו של ראובן בלאה מהני להפקיע את זיקת רחל מראובן משום שהן קידושין חלשים ואינם עושים ערוה גמורה של אחות אשה א"כ למה הן מועילין להפקיע את זיקת שמעון מלאה הלא גם בזה נאמר שהן קידושין חלשים ואינם עושים ערוה גמורה של אשת אחיו.

וראיתי בספר קהלות יעקב שביאר שלעולם רבינו יונה סובר שאין הקידושין נפגמים מחמת הזיקה, וקידושי ראובן בלאה שפיר מפקיעין מעל עצמו את זיקת רחל מכאן ולהבא, רק שמ"מ לאה אחותה נשארת אסורה משום שרחל היתה זקוקה לו מקודם והרי זה כמו הדין שאחות אשתו נשארת אסורה גם לאחר שגירש את אשתו,

אבל בכל זאת מאמרו (של ראובן בלאה) שפיר מהני להתיר את רחל לשמעון וכמש"כ רבינו יונה כי מאמרו נחשב כמו דין יבום והיכא שהוא חולץ או מיבם הרי זה מפקיע את הזיקה משאר האחין למפרע וגורם שמעולם לא היתה היבמה זקוקה לשאר האחין וממילא כשעושה ראובן מאמר בלאה הרי זה מברר שמעולם לא היתה לאה זקוקה לשמעון וממילא הרי שמעון שפיר מותר באחותה רחל, וכן כששמעון עושה מאמר ברחל הרי זה מברר שמעולם לא היתה רחל זקוקה לראובן וממילא שפיר מותר לראובן ליבם את לאה עכת"ד*).

מיהו לפ"ז צ"ל שמאמר מועיל בתורת יבום, דאז שפיר י"ל שע"י שראובן מיבם את לאה בדרך מאמר הרי זה מברר שמעולם לא נפלה לאה קמי שמעון, אבל אם מאמר הוא רק בגדר קידושין רגילין, א"כ לא שייך לומר שע"ז מתברר שמעולם לא נפלה לאה לפני שמעון, כי זה שייך רק אם הוא בגדר יבום, דאז שפיר אמרינן שמכיון שראובן יבם את לאה הרי זה מברר שנפילת לאה ליבום היתה באמת רק קמי ראובן.

והנה אם נאמר שמאמר קונה קנין גמור ושבעלת המאמר נפטרת ע"ז מחליצה א"כ הרי זה בודאי בגדר מעשה יבום וממילא שפיר פריך רבי אבין לפי פירושו של הריטב"א בשם רבינו יונה, אבל אכתי יש

לעיין במה שהקשה הגמרא כן גם לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה, דהא לפי פירושו הנ"ל של רבינו יונה הרי זה אתי שפיר רק אם נאמר כתוס' בע"א בד"ה אלא וכו' שלפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה הרי זה בגדר התחלת יבום אבל הת"י שם כתבו דהוי בגדר קידושין רגילין, וא"כ צ"ל שרבינו יונה סובר כתוס'.

ולפי הנ"ל יש לומר עוד ביאור בענין למה רבי אבין הקשה רק על הצד שמאמר קונה קנין גמור, אבל על הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה לא ה"י קשה לו מידי, דלפי דרכו של רבינו יונה י"ל דהיינו משום שרבי אבין סובר שלפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה הרי זה רק בגדר קידושין רגילין ומש"ה אין זה מברר שהיתה זקוקה רק לו ולא לאחיו.

והנה כבר הבאתי לעיל בסק"א שהאור שמח בקונטרס זיקה אות י"ז הקשה על ביאורם של תוס' בקושיית הגמרא כאן דאכתי לא מבואר לפי דברייהם קושיית הגמרא על הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה, וכתב האור שמח שלפי רבינו יונה שפיר מקשה הגמרא גם על הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה, וכבר ביארנו דהיינו משום שהגמרא סברה שגם לפי הצד הזה המאמר הוא בגדר תחילת יבום, ועי' בלשונות האור שמח בזה.

מיהו הישרש יעקב בדף י"ח ע"ב על

הזיקה של אחותה, רק שבכל זאת אין הזיקה פוגמת את כוחו של המאמר לפעול שבעלת המאמר היתה תמיד זקוקה רק לבעל המאמר ולא לאחיו, וצ"ע.

(* ובחוסן ישועות בסוף דבריו על דף י"ח ראיתי שביאר בדרך אחרת את דרכו של רבינו יונה, והיינו שלעולם הזיקה שפיר פוגמת את הקידושין והמאמר ולכן המאמר אינו מפקיע מעל בעל המאמר את

תד"ה אומרים (בתחילת דבריו) נתקשה להבין את המשך הגמ' לפי רבינו יונה, דהיינו איך מקשינן גם לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה שזה יעשה מאמר וידחה, והיינו משום דבשלמא אם כוונת הגמ' היא שמאמר וקידושין מפקיעין זיקה וכמו שסברו תוס' בקושייתם שם, א"כ שפיר פרכינן דה"ה שאם מאמר דוחה דחי' גמורה הדין נותן שזה יעשה מאמר וידחה וכו', אבל לפי רבינו יונה שכוונת רבי אבין היתה שהמאמר ידחה את זיקת אחיו מעל בעלת המאמר, א"כ אכתי "לא נפקע הזיקה לגמרי ע"י מאמר" לפי הצד של דוחה דחי' גמורה כיון שהיא צריכה עוד חליצה (ומשמע שכוונתו היא אפילו אם חשיב תחילת יבום), "ואף שמאמר דוחה צרה, זהו אם עשה בה מאמר קודם הזיקה כמו התם במתני' אליבא דב"ש, אבל במתני' ריש פרק ד' אחין אם יעשה כל אח מאמר אחר זיקה, שוב אין הקידושין מפקיעין הזיקה" וכו' עיי"ש.

גמורין ומש"ה אין היבמה נחשבת ערוה גמורה של אחות אשה וממילא אין היא יוצאת משום אחות אשה. מיהו לכאורה אין התירוץ הזה מוכן דהא גם כאן נאמר שזיקת אחותה פוגמת את המאמר וממילא לא מהני המאמר לדחות את אחותה, וא"כ אכתי קשה איך פרכינן שהמאמר יועיל להוציא את השני' משום אחות אשה.

והנה הרמב"ן שם כתב עוד פירוש, והיינו שהדין של ריב"ב הוא רק מדרבנן גזירה שמא יבעול בלא קידושין, ועל הפירוש הזה הקשה באמת הרשב"א שם דאכתי קשה דגם כאן בסוגיין למה פריך רבי אבין דזה יעשה מאמר ויקנה הלא בעינן למיגזר שמא יבעול בלי לעשות מאמר.

וע"ע באות ש"ב שהבאתי עוד ביאורים בשם הברכ"ש והגרש"ש (חוץ מביאורו של הרמב"ן) בענין למה יש לומר שאין קידושין מפקיעין זיקה.

**תקח) זה יעשה מאמר ויקנה
וזה יעשה מאמר ויקנה
[ג].**

הנה הרשב"א והריטב"א כאן הקשו דאכתי תאסר משום הדין של נאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית, ומבואר בדבריהם דקשה להם רק שהשני' לנפילה תשאר אסורה כיון שהיא נאסרה בשעת נפילתה, שהרי כבר היתה בשעת נפילתה אחות זקוקתו, אבל על הראשונה לק"מ משום שבשעת נפילתה היתה מותרת ורק אח"כ נאסרה ע"י נפילת השני', והרי הותרה ונאסרה וחזרה והותרה חוזרת להיתירה לפי

**תקז) זה יעשה מאמר ויקנה
וזה יעשה מאמר ויקנה
[ב].**

הנה כבר הבאנו שתוס' לעיל בדף י"ח ע"ב הקשו על קושיית רבי אבין דהא אין קידושין מפקיעין זיקה כדחזינן מריב"ב. והנה הרמב"ן שם הביא שיש מתרצים על זה שהטעם למה אין קידושין מפקיעין זיקה הרי זה משום שהמ"ד שסובר שיש זיקה סובר שהזיקה דאורייתא שיש בינו לבין היבמה מהני לפגום את הקידושין שהוא עושה עכשיו באחותה ואינן קידושין

רבי יוחנן לעיל בדף כ"ז ע"ב, אבל על השני שפיר קשה כי א"א לומר שרבי אבין סובר כרב שם שסובר שבאיסור דרבנן גם נאסרה בשעת נפילה אינה אסורה עולמית אלא בודאי רבי אבין סובר כרבי יוחנן רבו שסובר שאם היא נאסרת בשעת נפילה אפילו באיסור דרבנן הרי היא שפיר אסורה עולמית (כ"כ הריטב"א). ובאמת יש אומרים שרב סובר שלפי המ"ד שסובר שיש זיקה הרי היא שפיר אסורה עולמית ואפילו היכא שהותרה ורק אח"כ נאסרה (תוס' שם בשם הר"ח).

והאור שמח בקונטרס זיקה אות י"ז כתב שבאמת לפי ביאורו של רבינו יונה קשה גם שהראשונה תשאר אסורה, דהנה רבינו יונה פירש דלא כרש"י כאן שמאמרו של ראובן בלאה יועיל להפקיע את זיקת ראובן מרחל אלא הקושיא היא שמאמרו של ראובן בלאה יועיל להפקיע את זיקת שמעון מלאה וממילא מותר לשמעון לכנוס את רחל כי נמצא שלא היתה אחות זקוקתו, וכן מאמרו של שמעון ברחל יועיל להפקיע את זיקת ראובן מרחל ושוב יהי' מותר לראובן לכנוס את לאה, וא"כ לפי רבינו יונה יוצא שכל אח נעשה מותר ביבמתו משום המאמר שעשה אחיו בהשני, וא"כ לפ"ז מכיון שמקשים שהשני לנפילה, דהיינו רחל, תשאר אסורה לשמעון ליבום משום שנאסרה בשעת נפילה א"כ יוצא שמאמרו של שמעון ברחל אינו מועיל להתירה לו, וא"כ בודאי שמאמר כזה אינו קונה קנין גמור, וא"כ יוצא שרחל נשארת עדיין זקוקה גם לראובן וא"כ יוצא שגם לאה נשארת

אסורה לראובן משום אחות זקוקתו, וא"כ מאחר שרחל השני נשארת אסורה הרי זה גורם שגם הראשונה תשאר אסורה לפי פירושו של רבינו יונה, ובשלמא לפי רש"י הרי אפילו אם רחל השני נשארת אסורה על שמעון אבל בכל זאת אכתי שפיר מהני מאמרו של ראובן בלאה לדחות את זיקת רחל מעליו שהרי לפי פירושו של רש"י יוצא שכל אח נעשה מותר ביבמתו משום המאמר שהוא עצמו עושה בה, אבל לפי רבינו יונה יוצא שראובן צריך שגם מאמרו של שמעון יועיל, וא"כ מכיון שהמאמר ששמעון עשה ברחל השני אינו מועיל א"כ הדין נותן שלא יועיל גם בשביל האחות.

ובתוך דבריו כתב האור שמח שלפי הצד שמאמר קונה קנין גמור לק"מ, והיינו משום שבאמת לא נאסרה רחל כלל, שהרי משעה ראשונה אפשר לקיים מצות יבום ע"י מאמר גם בלא ביאה, דהא אם מאמר קונה קנין גמור הרי זה נקרא מצות יבום. מיהו לכאורה דבר זה הוא דלא כהרמב"ן בסוגיין שכתב דלא כמו שנקטו תוס' בדף י"ח ע"ב, אלא שאפילו אם מאמר קונה קנין גמור לפי בית שמאי המצוה של יבום היא רק ע"י ביאה, ואם כוונת האור שמח היא משום דמאמר הוי מיהא בגדר תחילת יבום א"כ גם לפי הצד שמאמר דוחה דחי' גמורה הרי זה כך וכמש"כ תוס' בסוגיין בד"ה אלא וכו', ודלא כהתוס' ישנים כאן דס"ל דהוי רק בגדר קידושין דעלמא, וא"כ למה ייחס האור שמח את התירוץ רק להצד שמאמר קונה קנין גמור.

עוד כתב האור שמח שנראה לו שבאמת

הראשונים הנ"ל, דכיון שלפי בית שמאי הדין הוא שאם קדמו וכנסו לא יוציאו, א"כ אע"פ שלכתחילה גם ב"ש אוסרים לכנוס, אבל בכל זאת אין זה נקרא שנאסרה שעה אחת, אלא רק אם הדין הוא שיוציאו הרי זה נקרא שנאסרה שעה אחת.

תקט) זה יעשה מאמר ויקנה וזה יעשה מאמר ויקנה [ד].

תוס' בדף י"ח ע"ב פירשו שרבי אבין אזיל שאין זיקה, ושהטעם של המשנה שבהציוור של ד' אחין הרי הן חולצות ולא מתיבמות הרי זה משום שאסור לבטל מצות יבמין, וכוונת רבי אבין היא להקשות שאת"ל שמאמר קונה קנין גמור, יעשו שני היבמין שליח אחד, וכן שתי היבמות יעשו שליח אחד, ויתכנסו שתי היבמות לשני היבמין בבת אחת דרך השלוחין, באופן שליכא שום חשש של ביטול מצות יבמין, שהרי שני היבמין מקיימים ע"י הדרך הנ"ל את המצוה של יבום בבת אחת, וליכא שום חשש של אדמיבם חד מיית אידך. ועי' ברמב"ן כאן שדחה פירוש זה כי אפילו לפי ב"ש שסוברים שמאמר קונה קנין גמור והרי היא פטורה מחליצה אבל מ"מ אכתי לא קיים בזה מצות יבמין עד שיבעול וא"כ אכתי יש לחשוש שמא ימות אחד מהם לפני שיבעול ותבטל מצות יבמין שהרי היא פטורה מהאח השני.

והנה י"ל שתוס' והרמב"ן אולי בזה לשיטתם, דהא הרמב"ן והרשב"א כתבו

כל עיקר הקושיא יתכן להקשות רק לפי דרכו של רבינו יונה שכל אח נעשה מותר ביבמתו משום המאמר שעשה אחיו בהשני, אבל לפי רש"י הרי יוצא שכל אח נעשה מותר בבעלת מאמרו משום שהמאמר שהוא עצמו עושה דוחה את אחותה, וא"כ מכיון שיש ביד כל אח לעשות מאמר, א"כ נהי שלפני המאמר הרי היא אסורה עליו, אבל אין זה נקרא שהיא נאסרה שעה אחת כיון שיש בידו להתירה (בביאה*), אבל לפי רבינו יונה שאין ביד כל אח להתיר את בעלת מאמרו, אלא המאמר של אחיו הוא הדבר שמתירה, הרי זה שפיר נקרא שנאסרה שעה אחת.

עוד כתב האור שמח שאפילו לפי דרכו של רבינו יונה שההיתר של כל אח תלוי במאמרו של האח השני, יש לתרץ שבכל זאת אין זה נקרא שנאסרה שעה אחת כיון שסו"ס אפשר ליעצם לעשות שניהם מאמר ועי"ז יהיו שניהם מותרים, ואע"פ שכל אחד זקוק להמאמר של השני, אבל הלא אפשר ליעץ לשניהם לעשות מאמר וכהנ"ל, ורק לעיל לפי ב"ה אמרינן שאפילו אם אחד מהאחין יחלוץ, בכל זאת השני נשאר אסורה משום שנאסרה שעה אחת, והיינו משום שאע"פ שאנו אומרים להם לחלוץ, אבל הלא עי"ז יהי אפשר להתיר רק אחת מהן, שהרי אחת מוכרחת לחלוץ ולהשאר אסורה, ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי שנאסרה שעה אחת כיון שלא הי' מוכרח שסופה להיות זאת שנשאר מותרת.

עוד כתב האור שמח ליישב את קושיית

* בישרש יעקב על תד"ה יעשה קרוב לסוף דבריו.

(* וגם החוסן ישועות כאן כתב תירוץ זה. וע"ע

לעיל בדף כ' ע"ב שגם לאחר שכבר קנה ע"י העראה (וגם הם מודים שיש בביאה זו קיום מצוה וכמו שביארנו באות שמ"ז) אבל אכתי יש מצוה לגמור ולעשות ביאה של הקמת שם אע"פ שאין בביאה זו שום קנין, וא"כ שפיר הקשה הרמב"ן כאן שאע"פ שקנה אבל המצוה היא רק ע"י ביאה (והרי הוא סובר שהיכא שהקנין אינו ע"י ביאה כגון העראה, אין בזה שום מצוה כלל, ולכן הקשה שהמצוה היא רק ע"י ביאה כדמשמע מלשונו כאן). מיהו תוס' שם סוברים שלאחר שכבר קנה ע"י העראה, אין בהגמר ביאה שום מצוה, וא"כ לפ"ז שפיר סוברים תוס' שלפי ב"ש מכיון שמאמר קונה קנין גמור שוב אין בהביאה שום מצוה ודלא כהרמב"ן.

והנה הקובץ הערות בסי' י"א סק"א ביאר ששיטת תוס' בתוך הסוגיא שם היא שהמצוה של יבום היא גוף הקנין שהיבם קונה בה ולא מעשה הביאה לשם עצמו. מיהו לעיל באות ט"ו צדדנו לומר דלא כהקובץ הערות אלא שלעולם י"ל שגם תוס' סוברים שהביאה היא המצוה רק שהם סוברים שנאמר תנאי מסוים שהמצוה מתקיימת רק אם הוא גם קונה אותה ע"י הביאה. מיהו לפ"ז לכאורה שוב קשה איך נקטו תוס' שלפי ב"ש מתקיימת מצות יבום ע"י המאמר הלא בעינן מעשה ביאה (ולא עוד אלא שע"י המאמר גופא הרי הוא מבטל מצות יבמין בתורת ודאי כי שוב לא שייך מעשה ביאה שקונה). מיהו י"ל שתוס' סוברים שרק לפי ב"ה הקיום מצוה תלוי דוקא בביאה אבל לפי ב"ש מכיון שמאמר קונה קנין גמור ופותר מחליצה

א"כ בודאי הרי הוא מקיים בזה גם את המצוה.

תקי) זה יעשה מאמר ויקנה וזה יעשה מאמר ויקנה [ה].

צ"ע דלכאורה צריך להיות אסור מדרבנן לעשות מאמר בכה"ג משום שהוא נראה כמקדש ונושא את אחות זקוקתו וכמש"כ תוס' לעיל בדף י"ח ע"ב בדעת ריב"ב. ועי' בערל"ג כאן מש"כ בזה, וגם הקרן אורה העיר כעין זה עיי"ש.

תקיא) מאמר דאיסורא לא קני ולא דחי.

א. "ומשמע שאפילו אם עברו ועשו מאמר לאו כלום הוא ויוציא, ודוקא קדמו וכנסו הוא שיקיים", עכ"ל הקרן אורה בד"ה ואי ס"ד וכו', ועיי"ש שדן בטעם הדבר.

ב. "נראה דהא דמאמר דאיסורא לא דחי ולא קני אין זה אלא מדרבנן, דמהתורה ודאי אין חילוק בין היתירא לאיסורא כיון דליכא הכא אלא איסורא דרבנן משום אחות זקוקה, אלא דרבנן אמרו שמאמר דאיסורא לא ידחה כלל וכו'", עכ"ל הקר"א שם. ועי' לעיל באות תק"ה במה שהבאנו מדברי הרמב"ן בדף י"ח ע"ב.

תקיב) בעי רבה מאמר לב"ש אירוסין עושה או נישואין עושה.

ע"י בת"י ובקרן אורה בענין אם הבעיא

קאי לפי הצד שמאמר לב"ש קונה קנין גמור או לפי הצד שדוחה דחי' גמורה.

תקיג) ואלא לענין מסירה לחופה.

ע"י בקרן אורה שחקר באם לפי הצד שאירוסין עושה סגי במסירה לחופה כדי לעשות נישואין או האם בעינן גם ביאה.

תקיד) בשלמא ר"ע סבר אין זיקה אפילו לחד לרבי יהושע לחד יש זיקה וכו'.

הנה מכאן יוצא שע"י שיש זיקה הרי הוא יכול להפר נדרי', ומזה מוכח שהדין של יש זיקה הוא מהתורה דאל"כ איך מקילים להתיר את נדרי'. מיהו לכאורה קשה על זה דהא לעיל בפ"ב משמע שרק רבי שמעון (לפי ר' אושעיא שם) סובר שזיקה היא מהתורה ושמהני דבר זה גם להקל (להתיר נולד ואח"כ יבם). ובאמת עיין ברמב"ן ורשב"א בדף כ"ז ע"ב שהוכיחו שלדידן הדין של יש זיקה הוא רק מדרבנן. ועי' בשיעורו הראשון של הגרנ"ט על ענין זיקה שהקשה כהנ"ל. ולעיל באות ש"ה הבאנו את תירוצו, וכן ע"י במה שהבאתי בענין זה באות ש"ח.

תקטו) לרבי יהושע לחד יש זיקה וכו'.

הר"ן בנדריים כתב ב' פירושים בענין מאי דאמרינן כאן שלפי רבי יהושע לחד יש זיקה. א', שכוונת הגמרא היא שבחד

אמרינן שזיקה היא ככנוסה (וכמו שסובר רבי שמעון לעיל בדף י"ח ע"ב לפי ר' אושעיא), והרי זה נחשב כאילו כבר ייבם והרי היא נשואתו, וממילא הרי הוא יכול להפר לבדו בלי שותפות האב. ב', שאין הכוונה שזיקה היא ככנוסה, אלא הכוונה היא רק שיש מדריגה של אישות ביניהם דוגמת אירוסין, והרי הוא יכול להפר רק בשותפות האב. והרא"ש בנדריים שם פ"י כהדרך הראשון, דהיינו שהיא עדיפא מארוסה והרי הוא מיפר לבדו.

והנה על מאי דאמרינן כאן שר"ע סובר שאין זיקה פירש"י שהכוונה היא שאין זיקה לענין שתהי' ככנוסה, ומשמע שהוא מפרש שמאי דאמרינן שלפי רבי יהושע בחד יש זיקה הכוונה היא שהיא נחשבת שפיר ככנוסה והרי הוא מיפר לבדו. ברם לכאורה צריכים להוסיף שרש"י כתב את הלשון הנ"ל רק כדי לדייק שלפי ר"י זיקת חד היא ככנוסה, אבל באמת ר"ע סובר שאין זיקה סובר שלא רק שאין היא ככנוסה אלא הרי הוא סובר שאינה אפילו כארוסה, והרי הוא סובר שאין זיקה כלל, וזה מוכח ממה שפירש"י לעיל בדף י"ז ע"ב שהמ"ד סובר שאין זיקה אפילו בחד ושקרובת זקוקתו מותרת הרי זה ר"ע, וכן פ"י גם בריש פירקין שר"ע סובר כרב הונא אמר רב שמתיר קרובת זקוקתו. וי"ל דיצא לו כן משום שמשמע לו שכוונת ר"ע במה שאומר שאינו יכול להפר היא שאינו יכול להפר כלל ואפילו לא בהדי שותפות האב (וכעין זה כתב המהדורא בתרא כאן בנוגע לדברי רבי יהושע והיינו שאפילו אם כוונת ר"א היא דמצי מיפר לבדו בלי האב אבל

זיקה אזיל לפי שני הדרכים בביאור דברי רבי אליעזר.

תקטז) לרבי יהושע לחד יש זיקה לתרי אין זיקה.

הנה רש"י כאן מפרש שלפי ר"י גם שניהם יחד אינה יכולים להפר משום שקלישא זיקתן, וכן כתבו הר"ן והרא"ש שם שאפילו שניהם יחד אינם יכולים להפר, אבל ביארו את הדבר בדרכים שונים מרש"י כאן, דהר"ן ביאר שלעולם לא קלישא הזיקה רק שיש דין מיוחד בהפרת נדרים שצריכים לדעת בשעת ההפרה מי הוא באמת המיפר, והרא"ש שם ביאר שכוונת הגמרא היא שבשני אחין מכיון שלא ידעיןן מי יהי' המיבם א"כ משום כך אין כאן זיקה כלל. ויש להעיר על דברי הרמב"ן והרשב"א כאן שכתבו שהם מסכימים לדברי רש"י הנ"ל כאן, ושוב כתבו את ביאורו של הר"ן שם ולא הזכירו שמרש"י כאן משמע שהטעם הוא משום שקלישא זיקתן ולא משום שנאמר דין מיוחד בהפרת נדרים דבעינן לדעת בשעת ההפרה מי הוא באמת המיפר.

והנה הגרנ"ט בשיעורו הראשון בענין זיקה הקשה על הרא"ש מהא דאמרינן לעיל בדף י"ז ע"ב, וכן מבואר גם בריש פירקין, דיש זיקה אפילו בתרי אחין, ואילו מפירושו של הרא"ש שם יוצא שאין זיקה בתרי, ובשלמא לפי הר"ן יש ליישב שאין הכוונה במאי דאמרינן שיש זיקה אפילו בתרי שיש באמת זיקה נפרדת לכל אח ואח אלא הכוונה היא שקיימת זיקה רק לאחד מהם, רק דלא ידעיןן מי הוא, וכדרך שפי'

בכל זאת לא אמרינן שרבי יהושע בא לחלוק רק על הפרט הזה והרי הוא סובר שבתרי אינו יכול להפר לבדו אבל לעולם הרי הוא סובר שגם בתרי הרי הוא יכול להפר בהדי האב אלא כוונת רבי יהושע היא לומר שאינו יכול להפר כלל ואפילו לא בהדי האב דכן משמע ממה שאמר רבי יהושע שאינו יכול להפר).

מיהו לפ"ז צע"ק למה קבע רש"י הך לשון של זיקה ככנוסה על דברי ר"ע, דביותר הי' לו לקובעו על דברי רבי יהושע ולומר שרבי יהושע סובר שבחד אמרינן שזיקה היא אפילו ככנוסה, ושהוא יכול להפר אפילו לבדו בלי האב, דמזה שקבעו רש"י על דברי ר"ע משמע שכוונתו לומר שר"ע סובר רק הא לחוד שאינה ככנוסה אבל אכתי יש כאן מדריגת ארוסה.

ולכאורה יש לדחוק שמה שפי' רש"י לעיל בדף י"ז ודף כ"ו שר"ע סובר אין זיקה הרי זה אתי רק לפי האוקימתא שרבי אליעזר סובר שהיבם יכול להפר רק בשותפות האב, דלפ"ז מוכח שר"ע סובר שאינו מיפר אפילו בשותפות ושאינן זיקה אפילו לענין להחשב כארוסה, אבל לפי האוקימתא שלפי רבי אליעזר היבם יכול להפר לבדו, א"כ לפ"ז ס"ל לרש"י שר"ע סובר רק שאינה נחשבת ככנוסה ושהיבם אינו יכול להפר לבדו, אבל ביחד עם האב הרי הוא שפיר יכול להפר, ודברי רש"י כאן שר"ע סובר שזיקה אינה ככנוסה דמשמע שהיא כארוסה אזלי לפי הדרך שר"א סובר שהיבם יכול להפר לבדו. מיהו זה דוחק משום שבפשטות משמע דמש"כ רש"י במקומות הנ"ל שר"ע סובר שאין

הר"ן שם, אבל על הרא"ש קשה וכהנ"ל. ושוב הביא שמש"י בריש פירקין מבואר שבהציוור של תרי אחין קיימת באמת זיקה לכל אחד מהם בנפרד ושכן מבואר מפשטות הגמרא שם וא"כ זהו להיפך אפילו מהר"ן.

והנה נהי שקשה משם על הר"ן והרא"ש אבל לפי רש"י יש לומר דלק"מ, דהא רש"י כאן אינו מפרש כהרא"ש שאין זיקה כלל אלא הרי הוא מפרש שהוקלש הזיקה וזה גורם שאפילו שניהם יחד אינם יכולים להפר כי להפדת נדרים בעינין זיקה חזקה, וא"כ אכתי י"ל שהיא זקוקה לשניהם בזיקה קלושה ושפיר סגי בזה כדי לעשות איסור של אחות זקוקתו, וזוהי כוונת הגמרא ורש"י בריש פירקין.

ועיי"ש בישובו של הגרנ"ט, הובא לעיל באות ש"ה.

תק"ז) אלא לר"א וכו' לתרי אמאי.

הנה בדברי רבי יהושע פירש"י שאפילו שניהם יחד ג"כ אינם יכולים להפר, אבל בדברי ר"א פירש שקושיית הגמרא היא רק שלא יוכל כל אחד מהם להפר לבדו, אבל אכתי יכול להיות ששניהם יחד שפיר יכולים להפר דעל זה א"א להקשות שום קושיא. והנה יש לעיין דכיון שר"א סובר שיכול כל אחד להפר לבדו א"כ אולי רבי יהושע חולק רק על הפרט הזה, וא"כ מנ"ל לרש"י שרבי יהושע סובר שאפילו שניהם ביחד אינם יכולים להפר. מיהו נר"פ שפי' כן משום שמלשונו של רבי יהושע דקאמר לאחד ולא לשנים משמע שהיכא שיש שני

יבמין אין הם יכולים להפר כלל ואפילו שניהם יחד, וביאר רש"י דהיינו משום דאיקלש הזיקה, אבל כשמקשים על רבי אליעזר לא שייך להקשות אלא שכל אחד לבדו לא יוכל להפר, כי אין סברא שיוכל אחד מהם לבדו להפר, אבל אכתי יכול להיות ששניהם ביחד שפיר יכולים להפר משום דלית ל' לר"א מש"כ רש"י בדעת רבי יהושע דאיקלש זיקתן.

וכדברי רש"י מבואר באמת בלשון הגמרא דהא אמרינן שרבי יהושע סובר שלתרי אין זיקה ומשמע שאפילו שניהם יחד אינם יכולים להפר כיון שבכה"ג אין כאן זיקה, ושוב מסיים הש"ס אלא לרבי אליעזר נהי שיש זיקה, כלומר אפילו לתרי, וממילא ניחא למה שניהם יחד יכולים להפר, ודלא כרבי יהושע, אבל למה יכול כל אחד לבדו להפר.

והנה בנדרים דף ע"ד מקשינן בגמרא כהנ"ל על דברי רבי אליעזר אבל בשינוי לשון, ומפירושו של הר"ן והרא"ש יוצא דרך אחרת בכל זה, דעיי"ש דפרכינן בשלמא ר"ע קסבר אין זיקה, ור"י סובר יש זיקה (אפילו בתרי) אבל אין ברירה (כן היא גירסת הרמב"ן כאן), אבל רבי אליעזר מ"ט אי יש זיקה אין ברירה, ופירשו שם הר"ן והרא"ש שהסברא נותנת שאפילו שניהם יחד אינם יכולים להפר (ולעיל באות תקט"ז הבאתי את דבריהם), וביארו שהכוונה של אין ברירה אינה כמו תמיד שלא אמרינן שהוברר הדבר למפרע, דלפ"ז הרי שניהם ביחד שפיר היו יכולים להפר, אלא הכוונה היא שאין לברר בשעת ההפרה למי היא זקוקה, וזהו חסרון עצמי וכמו שביארו שם כל אחד לפי דרכו (הובא

תקכ) וא"ר אמי הב"ע כגון דעבד בה מאמר.

א. הנה בגמרא מיייתנין את דברי ר' אמי דמוקי לה כגון שעשה בה מאמר ואלבא דב"ש שסוברים שמאמר קונה קנין גמור, והגמרא בנדרים הוסיפה שלפ"ז טעמו של רבי יהושע בשנים הוא משום שהשני יכול לפוסלה עליו. ובר"ן שם מבואר שגם לפי ר' אמי יתכן שטעמו של רבי יהושע הוא משום דס"ל שיש זיקה בחד אבל בתרי אין ברירה, רק שכוונת הגמרא היא לומר שאפילו אם נאמר שטעמו של רבי יהושע בחד אינו משום זיקה אלא משום שמאמר קונה קנין גמור אבל בכל זאת גם לפ"ז אתי שפיר דברי רבי יהושע כי שאני בתרי שהשני יכול לפוסלה עליו ומש"ה אין הוא זוכה בהפרת נדרי.

ועיין בתוס' לעיל בדף י"ז ע"ב שכתבו שלפי המסקנא אי אפשר לומר שרבי יהושע הוא התנא שסובר שיש זיקה בחד אבל לא בתרי כי לפי המסקנא של ר' אמי פליגי באם מאמר קונה או לא, כלומר שרבי אליעזר ורבי יהושע סוברים תרוייהו שמאמר קונה, רק שרבי יהושע סובר שבתרי לא מהני המאמר לזכותו בהפרת נדרים משום הסברא הנ"ל, ור"ע סובר שמאמר אינו קונה.

ועי' ברש"י בדף י"ז שם שכתב שהתנא שסובר שבחד יש זיקה ובתרי אין זיקה הוא רבנן דריב"ב, ולא כתב שהוא רבי יהושע, ומבואר מזה דס"ל לרש"י שלפי המסקנא יתכן שרבי יהושע סובר שאפילו בחד אין זיקה, אלא טעמו הוא משום מאמר, ובשנים אינו יכול להפר משום

באות תקט"ז) וממילא פירשו שאפילו שניהם יחד אינם יכולים להפר.

מיהו הרמב"ן כאן הביא שרבינו ברוך בן שמואל מפרש שהכוונה שם באין ברירה היא כמו בכל דוכתי. ולפי פירושו יוצא שגם לפי מאי דפרכינן שם על רבי אליעזר שאין ברירה, גם לפ"ז שניהם יחד יכולים להפר, ודלא כהר"ן והרא"ש שם, ומבואר ברמב"ן שלפ"ז יוצא שלפי רבי יהושע בהציוור של שני יבמין שניהם יחד שפיר יכולים להפר, וכוונתו היא משום דאמרינן שם שטעמו של רבי יהושע בתרי הוא משום שאין ברירה (וכמו שהבאנו לעיל בסמוך שכן גורס הרמב"ן) וממילא יוצא ששניהם יחד שפיר יכולים להפר.

תקיה) אי אמרת בשלמא נישואין עושה מש"ה מיפר.

לכאורה קשה דהא לעיל בסמוך סוברים אביי ורבה שבודאי אין מאמר גרידא עושה נישואין, וכתב הרשב"א שסתמא דהש"ס כאן חולק על אביי ורבה.

"והרש"ל ורש"א לא ראו דבריו (של הרשב"א) ולכן נכנסו בדוחקים", עכ"ל הגאון וכו' מוהרר' שמחה מדעסויא זצ"ל בסוף המס'.

תקיט) ולר"א דאמר מאמר לב"ש אינו קונה אלא לדחות בצרה בלבד אמאי מיפר בשותפות.

עיין בקובץ הערות בסי' ל"ה סק"ז במה שהעיר על זה, וכן במה שהעיר על התי' של הגמרא.

שהשני יכול לפוסלה עליו, וכן ביאר המהרש"א בדעת רש"י.

זקוקה להיות אשתו אלא שהיא בלאו אם תנשא לשוק וכו' עכ"ל.

ב. הנה תוס' כאן בסוף דבריהם דנו בענין מה הוא טעמו של ר"ע לפי המסקנא, דמרש"י בדף י"ז הביאו שטעמו הוא משום שאין זיקה אפילו בחד וכמו שנקטה הגמ' בתחילת הסוגיא כאן, אבל תוס' עצמם כתבו שלעולם י"ל דס"ל שיש זיקה רק שטעמו הוא משום שאינה דומה לנערה המאורסה. והנה בתוך הברייתא בנדירים דף ע"ד ע"ב קאמר ר"ע טעם זה שאינה דומה לנערה המאורסה (עיי"ש בסוגיית הגמ') וכדברי תוס'. ובדעת רש"י צ"ל שכוונת ר"ע שם היא רק להקשות על ר"א אבל לא לומר טעמא דנפשי, וצ"ע.

גם י"ל שרש"י סובר שלעולם כוונת ר"ע בהסברא הנ"ל של אינה חייבת מיתה כארוסה היא לומר טעמא דנפשי, וכוונת ר"ע שם בהסברא הנ"ל היא להסביר באמת שאין זיקה, וכוונתו היא להוכיח כן משום שאת"ל שיש זיקה הדין הי' נותן שתהי' חייבת מיתה כארוסה, ומזה שהיא פטורה חזינן שאין זיקה, והא דאסורה היא לשוק משום לאו דיבמה לשוק אין זה משום זיקת היבם אלא משום שהיא נחשבת עוד כמקצת אשת המת, א"נ הרי זה גזיה"כ שלא להנשא לפני שמקיימים בה מצות חליצה (עי' בספר קהלות יעקב בסי' י"ח שהביא את דעות האחרונים בביאור הלאו של יבמה לשוק).

ויש להבין את דברי הנ"י בנדירים שם בביאור דברי ר"ע כהדרך הנ"ל שכתבנו וז"ל שם, ור"ע סבר שאפילו לא נפלה אלא לפני יבם אחד אינו יכול להפר לפי שאינה

ג. הנה כבר הבאנו לעיל בסק"א את דברי תוס' בדף י"ז ע"ב דמבואר בדבריהם שרבי עקיבא סובר שמאמר אינו קונה. ונראה שלא היו יכולים לפרש שר"ע סובר שמאמר שפיר קונה קנין גמור, רק שבכל זאת אינו יכול להפר משום שאינה דומה לארוסה כיון שאין חייבים עלי' מיתה כארוסה, דזה אינו, דהא תוס' לעיל בסוגיין סוברים שאם מאמר קונה מן התורה אז בודאי חייבים עלי' מיתה ודלא כהרמב"ן והרשב"א כאן וכמו שביארנו באות תק"א סק"ב, וא"כ מוכח שרבי עקיבא סובר שמאמר אינו קונה.

ומה שכתבו תוס' כאן בד"ה כגון וכו' וז"ל, ולר"ע אפילו ביבם אחד קאמר לא יפר, אפילו עבד בה מאמר, משום דאין חייבים עלי' סקילה כנערה המאורסה עכ"ל, אין כוונתם לומר שלפי ר"ע מאמר קונה קנין גמור, דאילו כן שפיר היתה חייבת מיתה וכהנ"ל, אלא כוונתם היא לומר שאפילו אם עבד בה מאמר והרי מאמר קונה לכה"פ מדרבנן וא"כ בודאי שאם גם עמד בדין הרי היא נודרת על דעת בעלה, אבל בכל זאת לא יפר משום שאינה דומה לנערה המאורסה.

ד. עיין בחידושי הגרש"ש בריש סי' ל' שכתב וז"ל, ובטעמא דרבי יהושע דמחלק בין יבם אחד לב' יבמין כתבו תוס' כאן בד"ה כגון ובר"ן לנדירים דף ע"ד ע"ב דאף דקונה קנין גמור מ"מ בשני אחים יכולים לפסול בגט או בביאה יעו"ש. ועי' בר"ן שם (בד"ה אבל בשני יבמין לא) שכתב

להוכיח כן מר"ג דס"ל יש גט אחר מאמר, וזה תמוה דר"ג סובר דמאמר קונה רק מדרבנן, ולב"ש הוא מן התורה עי' לקמן נ"א ע"ב ובתוס' שם, ואם קונה קנין גמור לא אבין מאיזה טעם יפסול אחים על ידו עכ"ל.

ועי' בקרן אורה כאן בד"ה אי וכו' קרוב לסופו שכתב וז"ל, ולמ"ד (מאמר לב"ש) נישואין עושה ומאמר קונה קנין גמור ע"כ צ"ל הא דאמר רבי יהושע דאי בעי אחוה פסיל לה בגיטא ור"ע קאמר דאין חייבין עלי' מיתה לטעמייהו דידהו אבל לרבי אליעזר לא מצי פסיל עליו וחייבין עלי' מיתה וכו'. ואכתי לענין אי פסיל עליו אחוה מספקא לי אפילו לרבי אלעזר דאמר מאמר אינו קונה אלא לדחות בצרה דכי היכי דדחיא הצרה ה"נ נראה דדחי כל האחין דלא מצי פסלי לי' עכ"ל.

תקבא) שעמד בדין.

עיין בתוס' שפירשו דבעינן גם מאמר. והקן אורה הביא מהרא"ש בנדריים שלפי רבי אלעזר לא בעינן לאוקמה במאמר. ועי' ברש"י שכתב שלפי רבי אלעזר איירי בלי מאמר ולפי ר' אמי איירי גם בעמד בדין וגם בעשה בה מאמר. ועיין בקר"א בסוף דף כ"ט שכתב וז"ל, ומ"מ לאוקמתא דמיירי בשעמד בדין תו לא צריכינן לאוקמי דר"א ס"ל דמאמר קונה קנין גמור, דאפילו אי מדרבנן הוא מ"מ יפר משום דנודרת על דעתו, וע"כ דר' אמי דמוקי לרבי אליעזר כבית שמאי לא ס"ל אוקמתא בשעמד בדין עכ"ל. ובאמת עי' ברמב"ן שכתב ג"כ שלפי ר' אמי לא איירי בשעמד בדין. מיהו ברש"י הנ"ל לא נראה

כן שהרי כתב שר' אמי שפיר ס"ל הך אוקמתא וכמו שהבאנו, וכתב כן כדי שר' אמי יוכל לסבור אפילו שמאמר אירוסין עושה, ולא יהי' קשה עליו למה תניא יפר ולא יפרו. וע"ע בישרש יעקב כאן.

תקכב) תד"ה כשעמד בדין.

וז"ל, ולר"ע אפילו ביבם אחד קאמר דלא יפר אפילו עבד בה מאמר משום שאין חייבין עלי' סקילה כנערה המאורסה עכ"ל. אין כוונתם לומר שר"ע סובר שמאמר קונה קנין גמור אלא כוונתם היא כמו שביארנו לעיל באות תק"כ סק"ג.

דף ל' ע"א

תקכג) השתא ומה התם דאחות אשה היא צרה לנכרית וכו'.

פירש"י וז"ל, דהשתא ומה התם דנכרית עיקר נשואה היא דאחות אשה נפלה עלי' ונעשית צרתה במאמר אסורה עכ"ל. הרי שכתב שקושיית הגמרא היא מהציור של עשה בה מאמר, ורק היכא שעשה בה מאמר יש סברא לומר שאינה אוסרת את צרתה, והרי זה חידוש לומר שהיא אוסרת, אבל היכא שייבם ממש אין זה חידוש. והבין הרש"ש את כוונתו שזאת שעשה בה מאמר הרי היא תמיד הטפילה, ואפילו אם נשא את השני' אחרי המאמר, דהיינו שעשה מאמר בהאחות אשה ורק אח"כ נשא את הנכרית, דבכל זאת גם ככה"ג הנכרית היא העיקרית, והרי זה חידוש לומר שבעלת המאמר אוסרת אותה,

ומש"ה כתב הרש"ש שגם המשנה בריש פרק כיצד הוא דלא כהסברא שסברו כאן בתחילה דאזלינן בתר העיקרית, דעיי"ש בריש פרק כיצד דתנן שבציור של אשת אח שלא הי' בעולמו אם עשה האח השני שהי' בעולמו מאמר בהיבמה ושוב מת גם הוא, אז גם האשה האחרת שלו אסורה ליבום להאח שלא הי' בעולמו של הראשון, וזהו דלא כהסברא שסברו בתחילה כאן, כי לפי הסברא שסברו בתחילה אינו בדין שבעלת המאמר תאסור את השני' שהיא העיקרית, ואין לתרץ דהתם איירי באופן שנשא את האחרת אחרי המאמר, כי גם בכה"ג בעלת המאמר נקראת הטפילה וכמו שביאר הרש"ש.

מיהו בקרן אורה כאן מבואר שהבין שגם לפי מה שכתב רש"י שרק היכא שעשה מאמר יש הו"א להתירה, אבל לא היכא שייבם ממש, אבל בכל זאת בעינן גם שהי' נשוי את הנכרית לפני המאמר, דרק אז יש הו"א לומר שהיא עיקר ושבעלת המאמר היא הטפילה ואינה אוסרת אותה, וכן הוא באמת הציור של המשנה כאן דהיינו שהי' נשוי את הנכרית עוד לפני המאמר.

ולפ"ז גם לפי הסברא שסברו בתחילה א"ש המשנה ברפ"ב, כי י"ל שהתם איירי באופן שעשה מאמר ואח"כ נשא את השני', ומש"ה אתי שפיר למה בעלת המאמר אוסרת אותה גם לפי הסברא שסברו בתחלה.

ועכ"פ הנ"י כאן לא הזכיר את הענין של מאמר, ומבואר מזה דס"ל שגם היכא שייבם ממש יש סברא לומר שהיא נחשבת טפילה ושאינה אוסרת את זאת שכבר

נמצאת, וציידד הרש"ש למחוק גם מרש"י את המלה "במאמר".

תקכד) מת הנשוי נכרית וכו', עשה בה מאמר ומת, נכרית חולצת ולא מתיבמת.

הקשה המהרש"א דהא הדין הזה הוא אמת גם בלא זה שיש כאן ערוה, כי בעלת המאמר הרי היא אשת שני מתים, ואילו מהמשנה משמע שמה שהנכרית חולצת ולא מתיבמת הרי זה נגרם דוקא מזה שיש כאן ערוה.

והנה צ"ב למה לא הקשה המהרש"א כן גם על המשנה הראשונה דתנן שאם עשה הנשוי נכרית מאמר בהאחות ומת, הרי הנכרית חולצת ולא מתיבמת, דגם שם האחות הרי היא אשת שני מתים, וא"כ גם בלא זה שהיא ערוה הרי היא גורמת שהנכרית תחלוץ ולא תתיבם משום שהנכרית הרי היא צרת אשת שני מתים ואילו מהמשנה משמע שהטעם הוא דוקא משום שהיא ערוה.

מיהו נראה פשוט דלא הקשה כן המהרש"א משום שבהציור ההוא הרי האחות אינה זקוקה להאח השלישי כי היא ערוה עליו, ומש"ה אין כאן בכלל הפסול של אשת שני מתים, כי הכוונה באשת שני מתים אינה שהיא אשת שני מתים שמתו בלי בנים ושזקוקים להקמת שם, אלא בעינן שתפול לפני היבם הזה ליבום משני מתים, וא"כ בהרישא מכיון שהיא ערוה על היבם ואיננה נופלת לפניו ליבום אין כאן הפסול של אשת שני מתים וממילא מצד הדין הזה אין היא אוסרת את צרתה אלא

הרי היא אוסרת דוקא בגלל זה שהיא ערוה, ונהי שאם לא היתה ערוה, אז היתה אוסרת מחמת היותה אשת שני מתים, אבל השתא שהיא ערוה אין כאן אלא הגורם של ערוה ולא הגורם של אשת שני מתים, ולכן הקשה המהרש"א רק מהמשנה השני שהנכרית נופלת ליבום משני מתים.

ועיין בבית שמואל בסי' קע"ג סקט"ו שכתב סברא זו, דהנה לעיל ברפ"ב תנן שאם עשה האח השני מאמר ביבמה שהיא אשת אח שלא הי' בעולמו על האח השלישי, ושוב מת האח השני, אשתו האחרת של האח השני חולצת מן האח השלישי ולא מתיבמת, וכדף י"ח ע"א אמרינן שלפי המ"ד שסובר יש זיקה, כן יהי' אפילו אם לא עשה בה השני מאמר, משום שהוא צרת אשת אח שלא הי' בעולמו בזיקה, והקשה הב"ש דגם בלא זה שהיא אשת אח שלא הי' בעולמו בזיקה תיפוק לי' משום שהיא בגדר אשת שני מתים מחמת הזיקה של האח השני, וא"כ צרתה אוסרה מחמת צרת אשת שני מתים, ואילו מהמשנה משמע שהדין הנ"ל נגרם דוקא משום שהיא אשת אח שלא הי' בעולמו. ותי' הבית שמואל שבהציוור הנ"ל באמת אין כאן הפסול של אשת שני מתים משום שאין היא נופלת ליבום לפני השלישי מהאח הראשון כיון דהויא אשת אח שלא הי' בעולמו. ועוד תי' הבית שמואל דמחמת שהיא צרת אשת שני מתים אין היא אוסרה אלא מדרבנן כי אשת שני מתים אוסרה רק מדרבנן, אבל מחמת שהיא צרת אשת אח שלא הי' בעולמו בזיקה הרי היא אוסרה מהתורה. ושוב צידד שגם מחמת שהיא צרת אשת אח

שלא הי' בעולמו בזיקה הרי היא אוסרה רק מדרבנן לפי דברי השלטי הגיבורים שהביא שם שהדין של יש זיקה הוא רק מדרבנן (ורמז עוד הבית שמואל שכן משמע בגמרא בדף כ"ז ע"ב דהא אמרינן שם "אבל הכא זיקה דרבנן", ורמז עוד שלפי מה שפירשו תוס' שם בשם הר"ח אין ראי' [ועיי"ש ברמב"ן ורשב"א שהסיקו דהוי מדרבנן]). ושוב תי' הבית שמואל עוד דרך היכא שעשה מאמר אסרו רבנן משום אשת שני מתים וכמו שכתב רש"י להלן בע"ב עכ"ד הבית שמואל. והנה חזינן שהבית שמואל הקשה רק לפי המ"ד שסובר שיש זיקה דהיינו שתיחשב אשת שני מתים מחמת הזיקה אבל באמת קושייתו קשה גם לפי המ"ד שסובר אין זיקה על היכא שעשה בה מאמר, והתם אפשר לתרץ רק את התירוץ הראשונים שתירץ ולא את תירוץ השלישי.

שו"ר בספר אהל דוד כאן שכתב כדברינו הנ"ל שהמהרש"א לא הקשה על המשנה הראשונה בגלל סברת הבית שמואל.

והנה גם האמרי משה נקט כסברת הבית שמואל כדי ליישב את קושיית תוס' בדף כ"ט ע"א וכמו שהבאתי לעיל באות תק"ב וגם ציינתי שם לדברי הקהלות יעקב בזה.

מתקכה) מת הנשוי נכרית וכנס אחד מבעלי אחיות את אשתו וכו' עשה בה מאמר ומת, נכרית חולצת ולא מתיבמת.

הנה לכאורה גם בהמשנה הזאת הטעם שנקט התנא מאמר הוא או משום שאין

זיקה וזכר נחמן לעיל, או בכדי לאפוקי מבית שמאי, אבל לעולם גם בלא מאמר הדין הוא כן משום שיש זיקה וזכר אשי לקמן, וכן נראה מדברי הת"י בד"ה זאת אומרת, וכן העיר הרש"ש ותמה על תוס' לעיל בדף י"ח ע"א בד"ה והאי דקתני שמשמע מדבריהם שלא נשנית מאמר כדי לאפוקי מבית שמאי או כדי לומר שאין זיקה אלא רק ב' פעמים לחוד, חדא בהמשנה הקודמת כאן וחדא בריש פרק כיצד.

מיהו הרשב"א בדף י"ח ע"ב וכן לקמן כאן בע"ב סובר שאפילו אם נאמר שיש זיקה אבל בכל זאת בהציוור של המשנה הזאת הרי הנכרית מתיבמת אם לא עשה בה בעל האחות מאמר, והיינו משום שהאח השלישי יכול לומר שכיון שאחרי שמת הנשוי נכרית גם אני הייתי יכול ליבם אותה א"כ גם עכשיו אני בא מחמת הנשוי נכרית וממילא איגלאי שמעולם לא היתה זקוקה להשני ולא היתה צרת אחות אשה בזיקה, משא"כ בהציוור של המשנה הקודמת שמת אחד מבעלי האחיות הרי אין להמיבם את הטענה הזאת כלפי הנכרית. ובאמת כבר כתב רש"י לקמן בד"ה טעמא דגירש כעין סברא זו אלא שבדברי רבא בע"ב כתב רש"י איפכא, ולפי גירסתו ופירושו בהגמרא בע"ב יוצא שבהציוור הנ"ל שמת הנשוי נכרית ואח"כ מת א' מבעלי האחיות, הנכרית אסורה ליבום, והרשב"א בדף י"ח וכן בע"ב כאן כתב כדבריו הנ"ל ודלא כרש"י בע"ב כאן כי הוא גורס כגירסת הרי"ף בע"ב, וז"ל הרשב"א בדף י"ח ע"ב בד"ה וצריכא וכו', וא"ת א"כ שלשה אחים שנים מהן נשואין

שתי אחיות וא' נשוי נכרית דקתני בפ"ד אחין ומת נשוי נכרית וכנס אחד מבעלי אחיות את אשתו ומת הראשונה יוצאה וכו' עשה בה מאמר ומת נכרית חולצת ולא מתיבמת, למה לי מאמר תיפוק לי' משום דהוי ליה נכרית צרת אחות אשה בזיקה לזה שמת, י"ל דה"ה אע"ג דלא עבד בה מאמר והאי דקתני עבד בה מאמר לאפוקי מדב"ש דאמרי מאמר קונה קנין גמור, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל לקמן בפרק ד' אחין (כלומר מרש"י בע"ב כאן), וא"נ איכא למימר דעבד בה מאמר דוקא, ולא קשיא, דאנן לאו זיקה ככנוסה ממש קאמרינן אלא יש זיקה בלחוד הוא דאמרינן והלכך כי הויא הך דנפלה ראשונה ערוה לחד מינייהו אידך נמי אסירא דכי נפלה שני' קמי' כבר נעשית צרה לערוה בזיקה ואמרה לי' שני' כל שצרת שנפלה לפניך אי אתה כונס אי אתה כונסני, אבל כי הויא הך דנפלה לו ראשונה הכשרה לו והוא אינו כונס מחמת זיקת אחיו השני אלא מחמת הראשון, היאך זו נאסרת עליו מחמת אשת אחיו החי ואין אשת החי נעשית לזו צרה דתאמר לו כל שאי אתה כונס צרתי אי אתה כונסני ולקמן בפרק ד' אחין נאריך בס"ד עכ"ל.

תקכו) אבל הכא דלא אידחי מהאי ביתא לגמרי אימא מיגו דחזיא להאי נשוי נכרית חזיא נמי להאי, קא משמע לן.

הנה לפי הדרך שכתבו תוס' בדף ב' ע"א בד"ה ואחות אשה שהדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית הרי זה משום

שאין זה דרכי נועם לומר שהיא חוזרת ונוזקת, וכתבו שם שגם היכא שלא אידחי מהאי ביתא לגמרי אין זה דרכי נועם לומר שתחזור ותיזקק להאח שנדחית ממנו, א"כ לפ"ז מובן היטב דברי הגמרא כאן, והיינו משום שבודאי קיימת הו"א מצד הסברא לומר דהיכא שלא אידחי מהאי ביתא לגמרי לא שייך הטעם של דרכי נועם, וזוהי הכוונה במאי דאמרינן כאן דס"ד דמיגו דחזיא להאי חזיא נמי להאי. מיהו לפי הדרך דהא דנאסרה שעה אחת אסורה עולמית הרי זה דין נפרד שלא מטעם דרכי נועם אלא הרי זה בגדר הל"מ (כ"כ הקובץ הערות) א"כ צ"ל דמאי דאמרינן דס"ד שהיכא שלא אידחי מהאי ביתא לגמרי אמרינן מיגו דחזיא להאי חזיא נמי להאי, הרי זה בגדר "מיגו" דוגמת הא דאיתא בסוכה דף ז' מיגו דהוויא דופן לענין סוכה הוויא דופן לענין שבת, וכגון הא דכתבו רש"י ותוס' בסנהדרין דף י' ע"א דמיגו שהוא נאמן על הרובע הרי הוא נאמן גם על השור, ויש לדחות.

תקכוז) תוס' ד"ה ונאסרה שעה אחת.

וז"ל, בהך בבא הו"מ למינקט ואחד מופנה אלא נקט הכי משום דנכרית נמי מיתסרא לפי שהיתה צרת אחות אשה שעה אחת עכ"ל. וכתב הרש"ש דמשמע מלשונם שאם כבר מתה האחות השני' לפני שנשא הנשוי נכרית את הנכרית אז אין הנכרית אסורה כי לא היתה צרת אחות אשה שעה אחת, וזה בודאי אינו, כי הרי האחות הראשונה אכתי אסורה מיהא על בעל האחות השני' משום אשת אח שלא במקום

מצוה מהנפילה הראשונה, וא"כ גם זה סגי כדי לפטור את הנכרית שהיא צרתה. ורצה הרש"ש להגיה בתוס' "שהיא צרת אחות אשה שעה אחת" כלומר שהנכרית הרי היא הצרה של אשה שהיתה אסורה שעה אחת משום אחות אשה אע"פ שכשנעשית הנכרית צרתה של האחות, היתה האחות אסורה רק משום אשת אח.

ובאמת כהנ"ל מוכרח גם מהמשך תוס' שהרי הקשו דלמ"ד נישואין מפילין למה לא נקט ציור שכבר מתה השני' בחיי האח הראשון ע"כ קושייתם. ומעתה הרי בהציוור הזה כשנתיבמה האחות והנכרית נעשית צרתה הרי כבר אין על האחות איסור אחות אשה לבעל האחות השני' ומשמע שגם בכה"ג הנכרית תהי' אסורה (ויש לדחות).

ובאמת כדברי הרש"ש מוכח מעצם דברי התוס' גם בתחילת דבריהם שהרי תוס' אזלי כאן בתחילת דבריהם אפילו לפי המ"ד שסובר שמיתה מפלת וכמו שמוכח מהמשך דבריהם, והרי לפי המ"ד שסובר מיתה מפלת לא מוסיף כלום מה שהיתה בתחילת יבומה לבעל הנכרית אסורה על בעל האחות השני' משום אחות אשה כי הלא אח"כ בתוך ימי נישואי' הותר האיסור כשמתה השני' וא"כ יוצא שהיא אוסרת את צרתה רק משום האיסור של אשת אח שנשאר עלי' מהנפילה הראשונה, שזהו האיסור שיש כאן בשעת מיתה בעל הנכרית.

ובאמת גם לפי המ"ד שסובר שנישואין מפילין הרי הסיקו תוס' בסוף דבריהם שאם מתה השני' והותרה הערוה לפני שמת האח הראשון אין לאסור את אשתו ליבום משום הדין של נישואין הראשונים

מפילים (ועי' בקובץ הערות סי' ו' אות ד' בענין סברת הדבר), וא"כ יוצא שמה שהיתה הנכרית צרת אחות אשה שעה אחת בתוך נישואי' אין זה אוסרתה ליבום כיון שהאיסור הותר ע"י מיתת האחות השני', וא"כ אם רוצים לאסור את הנכרית, אין לאוסרה אלא משום שהיא צרת אשת אח שלא במקום מצוה מהנפילה הראשונה.

תקכח) בא"ד.

וז"ל, וא"ת לרבי ירמי' וכו' עכ"ל. צ"ע דגם אם נאמר שמיתה מפלת יש להקשות למה לא נקטו שמתה האחות לפני שזאת נתיבמה דזהו חידוש יותר גדול כיון שאיחזיא בנפילה ראשונה וכמו שמבואר בגמרא.

תקכט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דלא מהני למימר נישואין מפילין וכו' עכ"ל. עי' בקובץ הערות בסי' ו' אות ד' שביאר את סברת תירוצם.

תקל) בא"ד (דברי הרמב"ם בפיה"מ כאן).

עיי' בתוס' שכתבו שגם הנכרית אסורה עולמית משום שהאחות אוסרת אותה כיון שהאחות נשאת שם של ערוה, וכבר הבאנו לעיל שכוונתם היא משום שהאחות נשאת ערוה של אשת אח שלא במקום מצוה מהנפילה הראשונה וגם זה אוסר את צרתה אבל אין כוונתם משום שהאחות היא אחות אשה על בעל האחות השני', דזה אינו, דהא האיסור של אחות אשה הסתלק עם מיתת אחותה וממילא אין הנכרית

אסורה בגלל זה, ואפילו לפי המ"ד שנישואין מפילין וכמו שביארנו שם, וא"כ כוונתם היא שהאחות אוסרת את הצרה מצד האיסור של אשת אח שנשאר עלי'.

והנה הרמב"ם בפיה"מ נסתפק באם הנכרית פטורה מיבום או מחליצה או האם אין היא פטורה משום שמה שהאחות נשאת אסורה עולמית הרי זה רק מדרבנן וממילא אין היא פוטרת את צרתה, וכבר כתבו התוס' חדשים והערל"ג כאן שלכאורה אין מקום לספקו דהא רב קאמר שהיא אסורה כאשת אח שיש לה בנים וא"כ יוצא שהיא בגדר ערוה דאורייתא, ובודאי הרי היא פוטרת את צרתה, ועי' במה שנדחק בזה הקרן אורה.

והגרנ"ט בשיעורו השני על יבמות רצה לתלות את הדין של הנכרית כאן באם איסור של אשת אח שמשום סיבה צדדית לא ירד בשעת נפילה, יכול לפטור את הצרה כמו ששאר עריות פוטרות את הצרות, ועי' לעיל באות ב' שביארנו ענין זה באריכות, אלא ששוב הסיק הגרנ"ט שבע"כ צ"ל שאין זה טעמו של הרמב"ם כי הרמב"ם הרי חקר שמא גם האחות עצמה הרי היא אסורה רק מדרבנן, ואילו לפי דרכו הנ"ל הרי יוצא שהאחות הרי היא שפיר אסורה מהתורה משום אשת אח רק שאין היא פוטרת את צרתה.

ובסוף השיעור הסיק לפרש את דברי הרמב"ם כך, די"ל שהרמב"ם מסתפק לומר שאולי לעולם גם רב מודה שכשמסתלק האיסור של אחות אשה ה"ה דפקע האיסור של אשת אח והרי היא מותרת מן התורה, וכוונת רב היא לומר רק שאין חוזרת עלי'

המצוה של יבום, והמשנה באה לחדש שאפילו בנפילה שני' אין עלי' מצות יבום, והיינו משום שהנשוי נכרית אינו קונה בה אישות חדשה אלא יסוד הדין של יבום הוא שמתנתקת אל היבם האישות של האח המת, וממילא מכיון שלא נפלה ליבום מהראשון לפני בעל האחות השני' הה"נ שאין היא נופלת מהנשוי נכרית כי הנשוי נכרית הוא רק כמו הראשון, וכוונת רב במה שאמר שהיא כאשת אח שיש לה בנים היא לומר שאין עלי' דין של יבום, אבל אכתי יכול להיות שרב מודה שאין האחות אסורה משום אשת אח כי כמו שנסתלק האיסור של אחות אשה הה"נ להאיסור של אשת אח, ומאי דתנן בהמשנה שהיא אסורה הרי זה רק מדרבנן, וא"כ י"ל שבזה גופא מסתפק הרמב"ם דהיינו באם כוונת רב היא לומר שהאחות היא רק פטורה מיבום אבל אין עלי' איסור דאורייתא של אשת אח וממילא הנכרית שפיר מתיבמת וכהנ"ל, או האם האחות שפיר אסורה מדאורייתא משום אשת אח אשר לפ"ז הרי היא שפיר פוטרת את צרתה (ועיי"ש שביאר עוד שלפי הדרך של רבי דיליף מולקחה שכל שאין לך ליקוחין באחת מהן אין לך ליקוחין גם בהשני' א"כ פשיטא שהיא פוטרת את צרתה כיון שאין לו בה ליקוחין מדין יבום).

והנה הרש"ש כאן העיר שמדברי הרמב"ם, וביותר מדברי הר"ב במשניות, מוכח שכל הספק של הרמב"ם הוא רק באם הנכרית פטורה מחליצה, אבל האחות בודאי הרי היא פטורה מחליצה, והקשה הרש"ש שלכאורה אין זה מובן כי לפי הצד שהאחות אסורה רק מדרבנן א"כ בודאי

הרי היא צריכה חליצה. מיהו לפי הגרנ"ט לק"מ כי מצות יבום בודאי אין על האחות אלא הרי היא פטורה גם מחליצה, רק שבכל זאת יתכן שהאיסור של אשת אח שפיר נסתלק ומש"ה מסתפק הרמב"ם לומר שהנכרית שפיר מתיבמת.

ולפי דברי הגרנ"ט יוצא ששיעור דברי רב הוא כך, דהרי היא כאשת אח שיש לה בנים לענין שמהתורה אין עלי' דין של יבום, "ואסורה" היא מדרבנן. מיהו לכאורה זה נראה דוחק למיפסק לשונו של רב בסכינא חריפתא (וכן דוחק לפרש שלעולם גם הלשון של "הרי היא כאשת אח שיש לה בנים" קאי על זה שהיא אסורה, ושכוונת רב היא לומר שרק מדרבנן הרי היא כאשת אח שיש לה בנים, דהא הלשון של הרי היא כאשת אח שיש לה בנים בודאי משמע שדין תורה קאמר).

וביותר נראה לפרש את הלשון של רב לפי הרמב"ם בדרך כזה, דהנה רש"י כאן פי' שמה שאמר רב שהיא כאשת אח שיש לה בנים הכוונה היא "אע"ג דהדר איחזיא" כלומר שגם לאחר שיורד האיסור של אחות אשה הרי היא אז כאשת אח שיש לה בנים, ולפ"ז בודאי משמע בפשטות שהיא אסורה אז מהתורה שהרי רב קאמר שהרי היא אז כאשת אח שיש לה בנים ורב משתמש במלים אלו של "כאשת אח שיש לה בנים" כדי להגדיר את האיסור שיש עלי' אחרי שהדר איחזיא, וא"כ משמע מזה דלא כהרמב"ם, וכהנ"ל דקשה לומר שלשון זה קאי רק על מצות יבום, אלא בפשטות הרי זה קאי על מה שסיים רב שהיא אסורה. מיהו ראיתי בי"ש"ש כאן בסי' ד' שפי'

כוונת רב בדרך אחרת, והיינו שכוונת רב היא לומר שהרי היא כמו אשת אח שיש לה בנים שאין לה היתר עולמית אפילו אם ימותו הבנים דה"ה שהאחות הזאת אין לה היתר עולמית, כלומר דמה שאמר רב שהרי היא כאשת אח שיש לה בנים אינו הגדרת האיסור, דהיינו שהיא אסורה באיסור אשת אח, אלא הרי זה דוגמא ומשל של דבר שאין לה היתר עולמית, וא"כ י"ל שהרמב"ם מפרש את לשונו של רב כהיש"ש ושיעור דברי רב הוא כך, דהרי היא כאשת אח שיש לה בנים שאין לה היתר עולמית, דגם האחות הזאת אין לה היתר עולמית והרי היא אסורה, אבל לעולם י"ל שכאן באחות אשה הרי זה רק מדרבנן, ורב נתכוין בלשונו רק לבאר שהיא אסורה עולמית אבל לא להגדיר את המצב שלה לאחר דהדר איחזיא (דהיינו שהמצב שלה הוא כאשת אח שיש לה בנים, אשר מזה משתמע שהיא אסורה מהתורה).

דף ל' ע"ב

תקלא) למעוטי מת בלא גירש.

כן היא גירסת רש"י, ומגירסא זו יוצא שהיכא שהיו ג' אחין, ב' מהם נישואין ב' אחיות, וא' נשוי נכרית, ומת הנשוי נכרית, ושוב מת א' מבעלי האחיות, הרי הנכרית אסורה ביבום להשלישי אע"פ שלפני שמת השני היתה שפיר מותרת להשלישי מחמת זיקת האח הראשון שמת. והראשונים כאן נתקשו בדברי רש"י משום שכיון שהיתה מותרת להשלישי בחיי השני איך יכול

להיות שתיאסר לאחר שמת, ולקמן בסמוך נבאר את כוונת דבריהם בזה, אבל מקודם נקדים שלכאורה סברת רש"י היא משום דס"ל דהיכא שמת אח אחד ונפלה אשתו לפני שני אחין הנותרים ושוב מת אחד מהנותרים הרי היא זקוקה ליבום מעתה גם מהאח השני שמת, כי כיון שיש זיקה והיתה נחשבת כבר במקצת כאשתו, הרי היא זקוקה ליבום גם מחמתו, ולכן נהי שלאחר שמת הנשוי נכרית, הנכרית היתה מותרת ליבום להשלישי, אבל מ"מ מאחר שהיתה זקוקה גם להשני א"כ מאחר שמת השני הרי היא נופלת ליבום להשלישי גם מהשני, והרי מהשני הרי היא בגדר צרת ערוה ומש"ה הרי היא אסורה על השלישי, ומש"ה המשיך רש"י להקשות דתיפוק ל"י משום דהויא אשת שני מתים, כלומר דכיון שאנו אומרים שהיא צריכה יבום גם מכח השני שהוא בעל הזיקה, א"כ יש כאן חסרון של אשת שני מתים, אבל אין לפרש שטעמו של רש"י הוא משום דכיון שהנכרית זקוקה להשלישי מכח הראשון שמת, ועכשיו נופלת להאח השלישי האחות מהאח השני, א"כ מאחר ששתיהן זקוקות להשלישי הרי זה כאילו הן בית אחד וממילא הנכרית חשיבא כמו צרת אחות אשה, דזה אינו, דהא האחות אינה נופלת בכלל לפני השלישי ליבום דהא היא ערוה עליו וא"כ אינה נמצאת בחד בית עם הנכרית (והכא הרי אנו רוצים שהנפילה ליבום תחדש את השם של צרות), ועוד דאין זה בית אחד אלא ב' בתים.

והנה הרמב"ן וגם הרשב"א דנו על דברי רש"י כאן, ואת דברי הרמב"ן יש לבאר באופן שיוצא שהי' פשוט לו שטעמו של

את שתיהן הלא יוצא שהוא מיבם את שתי נשיו של השני.

ותי' הרמב"ן שם שלענין זה לא העמידו חכמים את הדין של יש זיקה.

ושוב הקשה הרמב"ן וז"ל, ואם תשאל והלא מת נשוי נכרית, אשתו זו (של הנשוי נכרית) אם רצה זה כונס וזה כונס, וכיון שכן כשמת השני למה חזרה זיקה זו וניעורה עכ"ל, כלומר דלמה היא חוזרת ונאסרת. והנה כבר כתבנו שטעמו של רש"י הוא משום דבשלמא לפני שמת השני הרי השלישי יכול ליבמה מכח הראשון וכמו כל היכא שנפלה יבמה קמי ב' יבמין, אבל לאחר שמת השני א"כ מעתה הרי היא נופלת לפני השלישי גם מכח זיקת השני, ובנפילה זו הרי היא בגדר צרת ערוה. ויש להבין גם את כוונת הרמב"ן כן בתירושו וז"ל, התירוץ, מחיים אינה זיקה, שא"כ כל יבמה שנפלה לפני שני אחין לא תתיבם, ועוד שכיון שהערוה עומדת עם בעלה היא לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא, אבל מת אחד מבעלי אחיות ושתייהן עומדות להתיבם הוא להו צרות ואסורות עכ"ל, כלומר דבתחילה תי' הרמב"ן שכל זמן שהשני חי א"כ כשהשלישי מיבם את הנכרית הרי זה מברר שהיתה זקוקה רק לו ולא להשני*, ועוד דאפילו אם הי' נקרא גם עכשיו שהיתה זקוקה גם להשני אבל הרי השני לא מת וא"כ יוצא שלא נפלה ליבום מכח השני, וא"כ נהי שהיתה צרת אחות אשה בזיקה, אבל הרי לא נפלה ליבום מכח אישות זו

רש"י הוא כמו שביארתי, אבל בנוגע לדברי הרשב"א ממקום אחד בדבריו נראה שלא נחית לומר כהנ"ל בדעת רש"י אבל משאר דבריו משמע דשפיר נחית להסביר הנ"ל וכמו שנבאר, ומקודם נביא ונבאר את דברי הרמב"ן, דהנה בתחילה הביא הרמב"ן את דברי רש"י וכן את מה שהקשה רש"י דתיפוק לי' משום אשת שני מתים וכן את תירושו של רש"י על זה, והקשה הרמב"ן על רש"י וז"ל, ולי הוקשה הואיל וזיקה אסורה בצרה, שתי יבמות נכריות שנפלו משני בתים לא תתיבם אלא אחת מהן, א"נ יחלוץ לשתייהן שלא יאמרו בית מקצתו בנוי ומקצתו חלוץ שהרי נעשות צרות זו לזו בזיקה עכ"ל. והנה לפי הדרך שכתבנו ברש"י שלעולם הנכרית נופלת רק מהראשון, רק דמכיון שמעתה גם האחות נופלת מהשני הרי זה אוסר את הנכרית כי הרי הן נחשבות כמו בית אחד כיון ששתייהן זקוקות לו, א"כ לפ"ז אתי שפיר קושייתו בפשטות והיינו דא"כ בכל ב' יבמות שנופלות לו מב' אחין מכיון שהן נחשבות כבית אחד איך מותר לו ליבם את שתייהן. ולפי הדרך שכתבנו ברש"י שהנכרית אסורה משום שמעתה הרי היא נופלת גם מהשני והרי אצל השני היתה בגדר צרת ערוה בזיקה א"כ לפ"ז יש לבאר את כוונת הרמב"ן דהיכא שנופלות לפניו ב' יבמות מב' בתים א"כ לאחר שהראשון מת הרי אשתו היתה זקוקה גם להשני וא"כ לאחר שהשני מת הרי מעתה שתייהן נופלות גם מהשני וא"כ איך מותר ליבם

זקוקה להשני, וכן כתב באמת הרשב"א כמו שנביא להלן.

(* מיהו צ"ע דהא גם כשמיבם השלישי לאחר שמת השני י"ל שהרי זה מברר שמעולם לא היתה

שהיתה שם צרת אחות אשה וא"כ הרי זה כמו צרת ערוה שלא במקום מצוה, אבל היכא שהשני מת ושתייהן עומדות להתיבם, כלומר מכח השני (כלומר אלמלא הדין שערוה אינה מתיבמת, אבל באמת הערוה אינה נופלת ליבום), א"כ בכה"ג הרי היא שפיר נאסרת בגלל זה שהיתה צרתה בזיקה (אבל לפי הדרך האחר שכתבנו אין הדבר תלוי בזיקתה להשני אלא בזה שהיכא שלא מת השני ולא נפלה אשתו ליבום אין הן נמצאות בבית אחד).

והנה מדברי הרשב"א כאן בתחילת דבריו מבואר שהבין כהפשט האחר שכתבתי ברש"י, והיינו שלעולם אין הנכרית נופלת ליבום מהשני, רק דכיון שנפלה מהראשון, ועכשיו האחות נופלת מהשני, הרי הן נקראות צרות בזיקה, ואע"פ שתחילת לשונו של הרשב"א אינה מורה כהפשט הזה, אבל בכל זאת כן מבואר להדיא מתוכן דבריו, וז"ל הרשב"א, ואיכא למידק דהא נכרית שנפלה לפני שני יבמין נישואין ב' אחיות הרי זו מתיבמת לאחד מהן וכדתנן ג' אחין ב' מהן נישואין ב' אחיות וא' נשוי נכרית ומת הנשוי נכרית וכנס אחד מבעלי אחיות את אשתו, א"כ כשמת אחד מבעלי אחיות ולא כנס למה נאסרה נכרית לאחיו השני, י"ל מחיים כיון שהערוה עומדת עם בעלה הויא לה אידך צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא, אבל מת א' מבעלי אחיות כיון ששתייהן באות להתיבם הוויין לה צרות ואסורות דחשבינן לה לצרה כאילו נתיבמה אצל זה שמת ונפלה היא והערוה עכשיו לפני האח השלישי עכ"ל. והנה מלשון זה ה' נראה כמו הדרך שכתבנו שהרי היא נופלת ליבום

מהאח השני שהיתה זקוקה לו ולכן יש כאן דין של צרת ערוה, וכבר כתבתי שכן נראה מתחילת לשונו וכוונתי היתה ללשונו שהבאתי עכשיו.

מיהו שוב הקשה הרשב"א וז"ל, ואינו מחזור דא"כ אתה עושה אותן צרות לאחר מיתה ואין צרה לאחר מיתה וכעין שאמרו בירושלמי וכו', וממנה (מהירושלמי) אתה למד לנידון שלפנינו, השתא מחיים שהי' ראוי ליבם לא היתה זיקתו מעכבת על אחיו לפי שרואין את המיבם כאילו מתחילה ועד סוף היתה זקוקתו ואחיו השני מותר בקרובותי', ועכשיו שמת ואינו ראוי ליבם תעכב עליו זיקתו עכ"ל. הרי שהקשה הרשב"א שאינו בדין שהנכרית תיאסר כי הרי זה דומה להיכא שנתחדשה הערוה לאחר מיתת הבעל, שאין הצרה נאסרת בכה"ג, ולכאורה זה מתוקמה רק לפי הדרך שכתבנו שלעולם הנכרית נופלת רק מהראשון דלפ"ז שפיר הקשה הרשב"א דכיון שבשעת נפילתה היתה מותרת איך היא נאסרת כשנתחדשה הערוה אח"כ, אבל לפי הדרך שהנכרית נופלת עכשיו גם מהשני א"כ לק"מ משום שהרי עכשיו בנפילה זו הרי היא ממש צרת ערוה בשעת נפילתה וא"כ מוכח שהרשב"א אזיל שהנכרית נופלת רק מהראשון וכמו שכתבתי לעיל.

מיהו מסוף לשון הרשב"א הנ"ל שהבאתי משמע ששפיר נחית להפשט שכתבתי ברש"י שהנכרית נופלת ליבום להשלישי גם מחמת השני ושבנפילה זו הרי היא ממש צרת ערוה, שהרי הרשב"א הקשה שמכיון שהיתה הנכרית מותרת בחיי השני א"כ איך יתכן שתהי' אסורה, והוסיף

וע"ע לעיל באות תקכ"ה שהבאנו את מה שמסתעף מהמחלוקת שבין רש"י והרשב"א בנוגע לפירוש המשנה השני לעיל בע"א כאן.

תקלב) ספק קרוב לו.

א. פירש"י וז"ל, שהיו ח' אמות מצומצמות ביניהם ברה"ר, וד' אמות קונות שם, וזרקו ספק בד' אמות קרוב לה ספק בד' הקרוב לו עכ"ל.

והנה ראיתי בערל"נ כאן שנקט דהיכא שקרה שהנישואין נעקרו למפרע, אז אפילו לפי המ"ד שסובר שנישואין מפילין הרי הצרה מותרת משום שמעולם לא היתה צרת ערוה.

וז"ל הערל"נ, לפי כל הפירושים קשה לי דלפי מש"כ הרמב"ן והרשב"א בגיטין דהא דד' אמות קונות הרי זה רק מדרבנן, ובגיטין חשו רבנן להכי משום חשש עגונות, ואף דמן התורה אינו קונה מ"מ כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ועקרניהו רבנן לקידושין מיני" עיי"ש, א"כ מאי פריך ואילו בגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני, דלמא באמת הוה מצי למיתני ג"כ ספק קרוב לו ספק קרוב לה, רק הא דקתני ג' גיטין פסולים הרי זה משום שרצה הך תנא לאשמועינן דמיתה מפלת, נגד התנא במתניתין שלפני זה דסבר נישואין ראשונים מפילין וכו', ולכן אי הוה תני בספק קרוב לו, לא הי' מוכח דמיתה מפלת, משום שגם אי נישואין ראשונים מפילין אתי שפיר דצריכה חליצה, דהא אם הגט הי' קרוב לה א"כ עקרניהו רבנן לקידושין מינה ולא היתה צרת ערוה אפילו ע"י נישואין ראשונים,

הרשב"א לבאר שבח"י השני היתה הנכרית מותרת להשלישי כי ע"י שהשלישי מיבם אותה הרי מתברר שמעולם לא היתה הנכרית זקוקה להשני (וממילא אין זה נקרא שהוא מיבם אשה שהיא מקצת אשתו של אחיו החי), ומש"ה ה"ה שכשהשני מת הדין נותן שיהי' מותר מהטעם הנ"ל, הרי שלא כתב כאן הרשב"א שתהי' מותרת משום שאין ערוה יכול לאסור את הזיקה של הצרה לאחר נפילה, אלא כתב משום שע"י היבום של השלישי מתברר שמעולם לא היתה זקוקה להשני ולא היתה צרתה של הערוה בזיקה, וא"כ מזה חזינן שהרשב"א הבין שהטעם לומר שהיא אסורה הרי הוא משום שהיא זקוקה להשני וממילא כשמת השני הרי היא נופלת ליבום גם מחמת השני.

והנה רש"י כתב את דבריו כאן בכיבור מאי דאמרין בגמרא כאן שלפי רבא "הרי זו" אתי למעט שבמת בלא גירש הרי היא אסורה להשלישי, ופירש"י שזה איירי באופן שלא כנסה האח השני, ובאמת יש גירסא בהראשונים דגרס להדיא "מת ולא גירש ולא כנס", ובאמת כן מוכרחים לומר דהא אם כנסה השני הרי לא צריך התנא למעט ולומר שהיא אסורה, כי הרי זה ציור פשוט של צרת ערוה שנפלה ליבום, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי בלא כנס. מיהו כל זה הוא בדעת רבא אבל לעיל בתחילת הסוגיא בדעת רב אשי פירש"י שבציור של לא כנס הרי היא שפיר מותרת ליבום כי השלישי יכול לומר שהוא מיבמה מכח הראשון וכדרך שסובר הרשב"א כאן גם לפי רבא (והרשב"א מפרש כאן כגירסת הרי"ף עיי"ש בדבריו).

משא"כ גבי ג' גיטין פסולים הרי לא צריכה חליצה אם נישואין הראשונים מפילים כיון דהיתה בתורת ודאי צרת ערוה בנישואין וכו' עכ"ל בשינוי קצת.

מיהו יש לפקפק בהנחת הערל"נ, דהנה לפי המ"ד שסובר שנישואין הראשונים מפילים הרי אנו אוסרים את הצרה אע"פ שגירש את הערוה בחייו. ולכאורה הטעם הוא משום שהרי זה נחשב שכבר נאסרה בשעת נפילה ומש"ה הרי היא אסורה עולמית. ולעיל באות שי"ח הבאנו שאפילו אם לבסוף נעקר האיסור ונשאר שמעולם לא היתה אסורה בשעת נפילה אבל בכל זאת מכיון שבשעתה החזקנוה לאסורה הרי היא נשאת אסורה עולמית, וא"כ לפ"ז ה"ה שלפי המ"ד שסובר נישואין ראשונים מפילין, מכיון שעד עכשיו היתה בחזקת צרת ערוה א"כ אפילו אם יעקרו חז"ל את הקידושין מעיקרא אבל בכל זאת הדין נותן שתשאר אסורה עולמית. מיהו גם ביארנו בהאות הנ"ל דנהי שאמרינן שהיא אסורה עולמית גם היכא שנעקר האיסור למפרע, אבל מ"מ היינו רק היכא שבאמת עד השתא ה"י קיים האיסור בוודאות רק שלבסוף נעקר ע"י חלות דין של עקירה למפרע, אבל בצירוף שהחזקנו אותה כאסורה רק משום חסרון ידיעה, ולבסוף נתברר שמעולם לא ה"י כאן שום איסור, אז לא אמרינן שהיא אסורה עולמית, וכגון בקטנה שהיא אסורה להתיבם שמא תימצא אילונית דבסוף כשנמצאת שאינה אילונית לא אמרינן שהיא אסורה בגלל הדין של נאסרת עולמית.

ולפ"ז יוצא שהנחת הערל"נ תלוי' היא באיך נפרש את התנאי של כדת משה

וישראל שמתנים בשעת קידושין ותולים את הקידושין בדעת חז"ל, דמצד אחד י"ל שהוא בגדר תנאי קיום, דהיינו שהוא מתנה שחלות הקידושין יהיו תלויין ברצון חז"ל ושרק אם תמיד ירצו חז"ל יחולו הקידושין וישארו קיימים, ולפי הצד הזה בעינן את הרצון של חז"ל לכל עיקר חלות הקידושין, ומצד שני י"ל שכדת משה וישראל הרי זה בגדר תנאי ביטול דהיינו שעכשיו הקידושין חלין עכ"פ, רק שאם חז"ל לא ירצו אח"כ, הרי זה יגרום את ביטול הקידושין ועקירתן למפרע, ומעתה אם נאמר שהוא בגדר תנאי קיום א"כ אם לבסוף לא רצו חז"ל לא שייך לומר שכיון שהצרה כבר נאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית, דהא מה שאסרנו אותה ליבום עד עכשיו הרי זה ה"י בגלל שלא ידענו שלא יתקיים התנאי של רצון חז"ל, ולבסוף כשלא רצו אין הכוונה שהקידושין נעקרין למפרע אלא הכוונה היא שעכשיו מתגלה שמעולם לא חלו כי ה"י חסר התנאי קיום של רצון חכמים וא"כ לפ"ז שפיר יוצא כהנחת הערל"נ, אבל אם כדת משה וישראל הרי הוא בגדר תנאי ביטול א"כ הכוונה היא שהקידושין שפיר חלו ואם לבסוף לא רצו חז"ל הרי מעתה חל כאן חלות דין של עקירה למפרע, וא"כ בזה שפיר שייך לומר דכיון שנאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית, ודלא כהנחת הערל"נ.

ב. מיהו נראה שיש לקיים את הנחת הערל"נ גם לפי הדרך שכדת משה וישראל הוא תנאי ביטול, והיינו משום שעד עכשיו נקטנו שלפי המ"ד שסובר שנישואין הראשונים מפילים הטעם למה הצרה

נשאר את אסורה גם אחרי שגירש את הערוה הרי זהו משום הדין של כיון שנאסרה שעה אחת הרי היא אסורה עולמית. מיהו עיין בקובץ הערות בסי' ו' סק"ג שהקשה על זה דהא גם המ"ד סובר שנישואין הראשונים מפילים הרי הוא מודה שאם היו לו בנים בשעת הנישואין ומתו (לפני שמת הוא) הרי אשתו מתיבמת, ואילו לפי הנ"ל צ"ע דהא כבר נאסרה שעה אחת. ותי' הקובץ הערות וז"ל, ונראה דלמ"ד נישואין מפילים אין הכוונה שהזיקה חל בחיי הבעל, דודאי זמן חלות הזיקה לכו"ע הוא בשעת מיתה, אלא פירושו דסיבת הנפילה הן הנישואין, אף דזמן הנפילה הוא בשעת מיתה, אבל הנישואין גורמין שתיזקק בשעת מיתה, ובשעת נישואין יש עלי' דין זיקה על להבא אם ימות בלא בנים, ומש"ה גם ביש לו בנים בחייו מ"מ שפיר אפשר להיות בה דין זיקה על שעת מיתה אם לא יהיו בנים אז, והא דצרה אסורה לעולם אינו משום דנאסרה עליו שעה אחת, אלא דכיון שנקרא עלי' שם צרה, נעשית כערוה לענין זיקה, ושוב אפילו מתה הערוה, צרה באיסורה קיימא ואסורה מצד עצמה ואין צורך שהערוה תאסור אותה בכל שעה ושעה, כלשון הגמרא דצרה במקום ערוה קיימא, ר"ל שיש לה הכח כמו הערוה, דגזיה"כ דסיבת הפטור של הערוה ישנה ג"כ בהצרה, והסיבה הזאת לא פקעה ממנה גם כשמתה הערוה או נתגרשה וכו' עכ"ל, הרי שלעולם לא חל הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית מחמת זה שבימי נישואי' לא היו קיימים התנאים של יבום וכמו שמוכח מהיכא שהיו לו בנים ומתו, רק דהיכא שהיתה צרת ערוה הרי גם היא

עצמה נעשית כמו ערוה ולמ"ד נישואין הראשונים מפילים הרי היא נשאר כמו ערוה גם אח"כ כיון שנקבעה להיות כן בשעה שכבר היתה כאן סיבת הזיקה, וא"כ לפ"ז צודק הערל"נ אפילו אם כדת משה וישראל הרי הוא תנאי ביטול והיינו משום שהיכא שנתבטלו הקידושין ע"י חלות דין של עקירה למפרע הרי נשאר שמעולם לא נקבעה הצרה להיות כמו ערוה, ובשעת מיתת הבעל אין כאן מציאות של צרת ערוה (והרי עכשיו לא אתינן עלה מצד הדין של נאסרה שעה אחת אסורה עולמית אשר נאמר שמכיון שנאסרה בשעת נישואין הרי היא נשאר אסורה עולמית אפילו אם אח"כ נעקר האיסור למפרע).

ובענין הצדדים שהזכרתי במהות התנאי של כדת משה וישראל עי' בשערי יושר בשער ב' סי' ט' וסי' י', ובספר ארזא דבי רב על גיטין דף ל"ג ע"א.

תקלג) תוס' ד"ה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת וכו'.

א. עי' בתוס' והרשב"א שהקשו דהא בשעת חיי בעלה אסורה היא לשוק מחמת אשת איש והרי מחזקינן מאיסור לאיסור כדמוכח גבי שחיטה וא"כ הדין נותן שגם עכשיו תשאר אסורה לשוק מחמת האיסור של יבמה לשוק (כן מבואר ברשב"א שהראי' משחיטה היא להוכיח שמחזקינן מאיסור לאיסור).

מיהו יש להעיר דאיזו מין חזקה היא זו דהא בחיי בעלה הרי היתה אסורה גם להיבם ולא רק לשוק, וא"כ אם נלך בתר החזקה הנ"ל בע"כ צריכים לאוסרה גם

להיבם, והרי עכשיו ידעינן בוודאות שאינה אסורה גם לשוק וגם להיבם דהא זהו תרתי דסתרי, וא"כ יוצא שמצד שהיתה אשת איש א"א להחזיק כלום לעכשיו.

מיהו י"ל דשפיר יש להחזיק ממה שהיתה אסורה לשוק לענין לאוסרה עכשיו לשוק כי באמת א"א להחזיק ממה שהיתה אסורה להיבם בחיי בעלה לענין לאוסרה עכשיו להיבם והיינו משום שהאיסור שהיתה אסורה להיבם בחיי בעלה לא הי' משום דין מיוחד על היבם, אלא האיסור על היבם הי' רק בגלל שהיבם הי' חלק מכלל העולם שיש אליהם איסור של אשת איש, וא"כ אפילו אם מחזקינן מאיסור לאיסור י"ל דלא שייך לאוסרה עכשיו על היבם מכח זה שהיתה אסורה מקודם לכן על היבם, כיון שלא הי' דין מיוחד בהיבם, ומש"ה שפיר מקשים הראשונים שנחזיק ממה שהיתה אסורה מקודם לכן לשוק שתהי' אסורה עכשיו לשוק, וקושייתם היא שתהי' אסורה לשוק ומותרת להיבם וכהנ"ל.

גם י"ל שלעולם כוונתם היא להקשות שתהי' אסורה גם להיבם, והיינו משום שיש להחזיק ממה שהיתה אסורה בחיי בעלה על היבם באיסור אשת אח, וכוונתם היא להקשות שנאסרנה בין לשוק מחמת שהיתה אסורה לשוק בחיי בעלה משום אשת איש וכן שנאסרנה להיבם משום שהיתה אסורה לו מחמת אשת אח ואין בזה שום תרתי דסתרי לאוסרה בין על

היבם ובין לשוק כיון דאתינן מכח ב' חזקות נפרדות.

ב. והנה לכאורה י"ל תירוץ אחר פשוט על קושיית תוס' והיינו ע"י הקדמת יסוד פשוט שמבואר גם בדברי תוס' עצמם כאן, והיינו שהיכא שיסוד הספק הוא בדבר אחד א"כ כשיש לנו באותו דבר חזקה הרי זה מכריע את הדין ושוב ממילא דיינינן כן על כל התוצאות אע"פ שאם היינו באים לדון על הדבר שהוא תוצאה אין לנו חזקה, ולא עוד אלא ש"ל כן אפילו אם על הדבר שהוא תוצאה יש חזקה להיפך, דגם בכה"ג י"ל שהוא נגרר בתר יסוד הספק. ויסוד זה מבואר במה שתירצו תוס' בתחילת דבריהם דגם היכא שאין להצרה חזקת היתר לשוק אבל בכל זאת הרי היא מותרת לשוק משום דמוקמינן את הערוה בחזקת שלא נתגרשה, דכוונתם היא כהנ"ל דכיון שעיקר הספק הוא על הערוה דהיינו אם נתגרשה או לא נתגרשה, ובהערוה הרי יש לנו חזקה, א"כ הרי זה מכריע את הדין גם על הצרה אפילו אם אין לנו חזקה על הצרה*, אלא שאנו מוסיפים לומר כן אפילו אם על הדבר שהוא תוצאה יש לנו חזקה הפכית. וא"כ לפ"ז לא קשה מה שהקשו תוס' דחוץ מהחזקת היתר לשוק שאומרת שהיא צרת ערוה ופטורה מיבום הרי יש גם חזקת איסור שאומרת שיש עלי' איסור של יבמה לשוק, דהנה יסוד הספק בנוגע להצרה אינה אם יש עלי' איסור של יבמה לשוק או לא אלא יסוד הספק הוא באם היא צרת

יש לנו חזקת איסור הרי בכל זאת כבר הוכרעה דינה של הצרה ע"י הערוה.

* ועי' באות תקל"ז בענין קושיית הקרן אורה על זה דא"כ מה המשיכו תוס' להקשות שעל הצרה

נותן שנכריע שאינה דרוסה כי מקור הספק הוא באם היא דרוסה או לא ועל זה הרי יש לנו חזקת הגוף שלא נדרסה, וא"כ הדין נותן שלא נחזיק להאיסור של טריפה מהאיסור של אבר מן החי, וא"כ צ"ל כמו שכתבו תוס' בתירוצם שהטעם בדרוסה הוא משום שמוכחא מילתא שנטרפה, רק שלכאורה כוונת תוס' בתירוצם היא שבכל מקום לא מחזקינן מאיסור לאיסור, ואילו לפי הדרך שכתבנו יוצא שבעלמא שפיר מחזקינן מאיסור לאיסור, ורק כאן לא מחזקינן משום שיש לנו חזקה אחרת בנוגע לעצם יסוד הספק.

תקלד) בא"ד.

והנה גם הרשב"א הקשה שנחזיק מאיסור לאיסור כדחזינן גבי שחיטה אבל לא הזכיר את הצירוף של ספק דרוסה, אלא מבואר בדבריו שכונתו היא להקשות מהצירוף שאירע ספק בגוף השחיטה דמחזקינן מהאיסור של אבר מן החי להאיסור של נבילה, והא דלא הקשו תוס' כן י"ל דהיינו משום שהרי רש"י בביצה דף כ"ה ע"א פ"י שבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת הכוונה היא שהיא עומדת בחזקת איסור של אבר מן החי, והקשו תוס' על זה דהא האיסור של אבר מן החי בודאי כבר נסתלק ואיך מחזקינן מאיסור לאיסור, ופירשו תוס' שהרי היא בחזקת איסור מחמת האיסור עשה של אינו זבוח, וא"כ י"ל שלפ"ז שפיר לא הקשו כאן כמו שהקשה הרשב"א כי י"ל שנהי שתוס' בקושייתם כאן סוברים ששפיר מחזקינן מאיסור לאיסור אבל י"ל שמספק שחיטה אין ראוי לזה כי י"ל שהכוונה בבהמה

ערוה ופטורה מיבום או לא, ורק כתוצאה מזה יוצא שאם היא חייבת ביבום אז יש עלי' איסור של יבמה לשוק, ואם היא פטורה מיבום, אז אין עלי' איסור של יבמה לשוק, והרי בנוגע ליסוד הספק, דהיינו אם היא צרת ערוה ופטורה מיבום, הרי יש לנו חזקה שהיא צרת ערוה ופטורה מיבום, והחזקה הזאת הרי היא חזקה על יסוד הספק, אבל החזקת איסור שאומרת שהיא אסורה לשוק אינה חזקה בנוגע ליסוד הספק, דהא יסוד הספק הוא באם היא צרת ערוה ופטורה מיבום או לא, ומה שהיא אסורה או מותרת לשוק הרי זה רק בגדר תוצאה, ומש"ה מחזקינן ממה שהיתה עומדת בחיי בעלה להיות פטורה מיבום ולא ממה שהיתה אסורה בחיי בעלה משום אשת איש.

וכן בספק קידושין שפיר פריך אביי דאשה זו בחזקת היתר ליבם קיימא, ואין להקשות שהרי יש לה חזקת איסור ממה שהיתה אסורה בחיי בעלה להיבם משום אשת אח, כי יסוד הספק עכשיו הוא באם היא זקוקה ליבום או לא, והספק אם היא אסורה משום אשת אח או לא הרי זה רק בגדר תוצאה מהספק אם יש כאן מצות יבום, ומש"ה מחזקינן ממה שבחיי בעלה היתה עומדת להיות זקוקה ליבום ולא מחזקינן ממה שהיתה אז אסורה משום אשת אח כי הספק עכשיו אם יש עלי' איסור אשת אח או לא אינו יסוד הספק אלא הרי זה רק בגדר תוצאה מאם היא זקוקה ליבום או לא.

מיהו לפ"ז צ"ל שגם בספק דרוסה הטעם שאנו אוסרים אינו משום דמחזקינן מאיסור לאיסור, כי אדרבה גם שם הדין

דאמרינן שבהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת היא לאיסור אבר מן החי, וכבר הבאנו את המחלוקת שבין רש"י ותוס' בזה לעיל בהאות הקודמת.

תקלו) בענין אין מחזקינן מאיסור לאיסור.

הנה תוס' כאן בד"ה אשה וכו' וכן הרשב"א דנו באם מחזקינן מאיסור לאיסור, ובקושייתם סברו דשפיר מחזקינן, ושוב הסיקו שאין מחזקינן, ובביצה דף כ"ה ע"א סובר רש"י דשפיר מחזקינן מאיסור לאיסור ותוס' שם חולקים עליו.

ולכאורה יש לתלות את זה במה הוא יסוד הדין של חזקה דמעיקרא, והיינו שאם יסוד הדין של חזקה דמעיקרא הוא מדין ראי' ובירור, דהיינו דמה שהי' הדבר כן קודם לכן הרי זה בגדר בירור שלא נשתנה, א"כ לכאורה לא שייך לומר שמחזקינן מאיסור לאיסור, כי מה שייך לומר שמכיון שהיתה הבהמה אסורה בחיי' משום אבר מן החי' הרי זה מברר שעכשיו הרי היא אסורה משום נבילה, וכן מה שייך לומר שמכיון שהצרה היתה אסורה לשוק בחיי בעלה משום אשת איש הרי זה מברר שעכשיו הרי היא אסורה משום יבמה לשוק, הלא גם אם היא אסורה משום יבמה לשוק הרי עכ"פ נשתנה הדבר מקודם, אבל אם יסוד הדין של חזקה דמעיקרא הוא מדין התנהגות, דהיינו שהתורה גזרה שבמצב של ספק ננהג כמו שהדבר הי' קודם, א"כ יתכן שלענין זה לא מסתכלים על פרט האיסור, אלא כל שהי' הדבר אסור קודם גזרה התורה שנתפוס את הצד שהוא עוד אסור אפילו אם הוא מצד איסור אחר.

בחי' בחזקת איסור עומדת אינה להאיסור של אבר מן החי אלא להאיסור עשה של אינו זבוח וממילא אין זה נקרא שמחזקינן מאיסור לאיסור כיון שגם יסוד האיסור של נבילה הוא משום שלא נזבח אבל מספק דרוסה חזינן שמחזקינן מאינו זבוח להלאו של טריפה וא"כ מזה שפיר חזינן שמחזקינן מאיסור לאיסור.

מיהו לפ"ז צ"ל שיסוד הדין של האיסור אכילה של טריפה הוא לאו חדש על השם של טריפה, אבל אין הכוונה שלגבי אכילה אין שחיטה מתרת והרי היא נשאת כמו נבילה ואינו זבוח, אלא לעולם שפיר הועילה השחיטה להתיר את האיסור של אינו זבוח והלאו של נבילה, רק שיש לאו חדש של טריפה, דלפ"ז הרי זה שפיר ציור של מחזקינן מאיסור לאיסור. ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בחלק המכתבים בסוף עמוד ע"ט כתב בשם הגר"ח שיסוד האיסור של טריפה אינו בגדר איסור חדש אלא יסוד האיסור הוא שהשחיטה אינה מועלת לענין אכילה.

תקלה) בא"ד.

וז"ל, ואר"י דהתם חיישינן לספק דרוסה משום דשכיחא ומוכחא מילתא לאיסורא טפי מלהתירא עכ"ל, כלומר שלעולם לא מחזקינן מאיסור לאיסור, רק דהתם יש טעם אחר לאיסור, והיינו כהנ"ל דשכיחא ומוכחא מילתא שהיתה דרוסה.

והא דאסרינן ספק שחיטה י"ל דהיינו משום שבחי' היתה אסורה משום האיסור עשה של אינו זבוח ומש"ה אין זה נחשב שמחזקינן מאיסור לאיסור ודלא כרש"י שפי' בביצה דף כ"ה ע"א שהכוונה במאי

בלשונות הקרן אורה שעירב לתוך הדברים גם הקושיא שהקשינו לעיל באות תקל"ג על תוס'.

מיהו נראה דלק"מ משום שאה"נ, רק דכיון שהגמרא לא אמרה את הסיבה שכתבו תוס' שיש להערוה חזקת אשת איש (אע"פ שזוהי ג"כ סיבה טובה, וגם צריכים לה היכא שאין להצרה חזקת היתר לשוק וכמש"כ תוס'), אלא אמרה הגמרא משום שיש להצרה חזקת היתר לשוק, א"כ בע"כ שזוהי ג"כ סיבה טובה (וכמו שהוכיח באמת הקרן אורה מלהלן בנפל הבית דהתם קיימת באמת רק הסיבה של הגמרא), ומש"ה שפיר הקשו תוס' על סיבה זו.

דף ל"א ע"א

תקלח) וארעא אוקמא בחזקת בר שטיא.

הרי שאם תרי ותרי הוא ספיקא דרבנן, אזלינן בתר חזקת מרא קמא בממונא כמו דאזלינן מהתורה בתר חזקה דמעיקרא בענייני איסור והיתר*), אבל אם תרי ותרי הוא ספיקא דאורייתא, אז לא אזלינן בתר חזקת מרא קמא.

ובדרוש וחידוש לרעק"א על כתובות דף כ' ע"א מבואר שאם תרי ותרי הוא ספיקא דרבנן, ה"ה דאזלינן בממונן בתר המוחזק, משא"כ אם תרי ותרי הוא ספיקא

ועי' בנוגע להיסוד של חזקה דמעיקרא בספרי על ב"ב באות שנ"ז, ובהערה שם כתבתי שגם לפי הצד שחזקה דמעיקרא הרי היא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות, אבל בכל זאת אין הכוונה שהתורה גזרה כן בלי שום סברא, אלא בודאי התורה גזרה כן משום שיש כאן מדה מסוימת של בירור והוכחה, אף על פי שאין זה מספיק כדי להכריע, ולפ"ז קשה להבין איך שייך להחזיק מאיסור לאיסור אפילו לפי הצד של גזיה"כ של התנהגות.

תקלז) עוד בתוס' ד"ה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת.

וז"ל, וא"ת תינח כנס ואח"כ גירש שכבר הויה צרת ערוה אבל גירש ואח"כ כנס הא לא הויה בחזקת היתר לשוק וכו', וי"ל דמ"מ היא בחזקת היתר לשוק דמוקמינן הערוה בחזקת שלא נתגרשה עכ"ל, כלומר שהרי יסוד הספק הוא אם הערוה נתגרשה או לא וא"כ מכיון שיש לנו חזקה על הערוה שלא נתגרשה הרי ממילא יוצא מזה שהצרה מותרת לשוק ומש"ה מתירין את הצרה אפילו כשאין לה חזקת היתר. והקשה הקרן אורה שא"כ מה מקשי תוס' להלן דהא יש להצרה חזקת איסור, דמה בכך, הלא בכל זאת מקור הספק היא הערוה ומאחר שמכריעין על הערוה הרי ממילא יוצא שהצרה מותרת ואינו בדין שנסתכל על חזקת הצרה (עיי"ש

* דמעיקרא באיסורין או האם היא מועלת משום דחשיב בחינה מסוימת של מוחזק.

* ועי' בקונטרס הספקות בכלל א' שחקר באם חזקת מרא קמא מהני משום שהוא כמו חזקה

סוברת שרק עוד שני עדים אינם מועילים, אבל שאר מיני ראיות והוכחות, כגון מיגו, שפיר מועילות (וגבי ממון לא שייך לומר שחכמים החמירו, שלא ללכת אחרי ההוכחה, והיינו משום דהוי חומרא לזה וקולא לזה).

ושוב כתב רעק"א שלפ"ז ה"ה שיש להסתפק באם אזלינן בתר החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו במקום תרי ותרי דהא הך חזקה היא בגדר בירור והוכחה וא"כ הרי זה תלוי באם מהני מיגו במקום תרי ותרי. ולהלן בסי' קל"ז רצה לומר דבתר רוב שפיר נלך במקום תו"ת כמו בתר חזקה דמעיקרא (משום דס"ל שגם רוב אינו בגדר בירור אלא התנהגות), והביא שבספר שושנת העמקים נסתפק בזה. והשב שמעתתא בשמעתא ו' פרק כ"ב כתב דלא אזלינן בתר רוב משום דהוי בגדר בירור עיי"ש, וכן סובר השואל ברעק"א שם דלא מהני.

והקו"ש על ב"ק באות מ"ט ביאר יותר את סברת הצדדים הנ"ל שהזכיר רעק"א בענין אם שאר בירורים כגון מיגו מועילים במקום תרי ותרי או לא, והיינו דמצד אחד י"ל שהטעם למה עוד שני עדים אינם מועילים הרי זה משום שהנאמנות של ד' עדים או מאה עדים הרי היא אותה מדריגה של נאמנות שיש לשני עדים, באופן שלא ניתוסף כלום ע"י עוד שני עדים, אשר לפ"ז אכתי צריך לצאת ששאר מיני הוכחות שפיר יועילו, אבל אם נאמר שהטעם למה שני עדים אינם מועילים הרי זה משום שע"י שני העדים הראשונים יש לנו כבר הבירור הכי גדול שבעולם, א"כ

דאורייתא, אז לא מהני מה שהוא מוחזק בו, וכן איתא בשט"מ שם בדף ט"ז ע"ב בד"ה זמנין בשם הרשב"א שאם תרי ותרי הוא ספיקא דאורייתא לא אזלינן בתר המוחזק, אלא שרעק"א כתב שמוציאין מיד זה שהוא מוחזק בו ואומרים יחלוקו, ואילו הרשב"א כתב רק שתפיסה מהני (אפילו באופן שלא היתה מועלת אילו היינו הולכים אחר המוחזק). ובשו"ת רעק"א בסי' קל"ו כתב שאע"פ שמסלקינן להחזקת ממון אבל בכל זאת אין ב"ד מוציאין ועושים מעשה בחנם, ודלא כדבריו הנ"ל בדרוש וחיידוש.

תקלט) בענין תרי ותרי.

ע"י בשו"ת רעק"א בסי' קל"ו בד"ה אולם וכו' שהביא את דברי תוס' בב"ב דף ל"א ע"ב שסוברים בתירוצם הראשון שם שבתו"ת לא אזלינן בתר מיגו, ושנראה לו שהר"י שם סובר דשפיר מהני מיגו במקום תרי ותרי. ובביאור מחלוקתם כתב רעק"א דטעמו של המ"ד שסובר שתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן ושמהתורה אזלינן בתר חזקה הוא משום דס"ל שבמקום תרי ותרי רק עוד שני עדים אינם מועילים משום דתרי הם כמאה, אבל חזקה שהיא סוג אחר של הכרעה שפיר מועלת. וביאר שם ש"ל בזה שני צדדים, דמצד אחד י"ל שרק חזקה מועלת משום שאינה בגדר הוכחה וראי' אלא הרי היא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות, דהיינו שהתורה גזרה להתנהג כמו קודם, אבל דברים שהם בגדר ראי' והוכחה לא יועילו כמו שעוד שני עדים לא יועילו, וזוהי סברת הדעה שמיגו אינו מועיל במקום תרי ותרי, אבל הדעה השני

מכיון שיש לנו עדים ואין הם מועילים, הדין נותן שגם הוספת עוד הוכחות לא יועילו.

והנה בב"ב דף ל"ב מבואר דהיכא שהי' תו"ת באם הוא בן גרושה או לא מוקמינן לי' על חזקתו (וביארנו תוס' שם שאע"פ שבתו"ת החמירו רבנן שלא לסמוך על חזקה כמו שמבואר בסוגיין אבל שאני התם דאיירי בנוגע להאכילו תרומה דרבנן ובתרומה דרבנן לא החמירו רבנן שלא לסמוך על החזקה). והנה הציור בגמ' שם הוא שבתחילה יצא עליו קול שהוא בן גרושה עד שנתגלגל הדבר ובאו תרי ותרי, ודנו הראשונים שם למה לבסוף אזלינן בתר החזקה כשרות ולא בתר הקול, ובשט"מ בד"ה דכו"ע וכו' בשם רבינו יונה איתא דהיינו משום דלא מהני קול במקום תרי ותרי אע"פ שחזקה שפיר מהני, וביאר הקו"ש שם באות ק"ל דהיינו משום שבמקום תרי ותרי לא מהני עוד ראיות והוכחות משום דלא עדיפי מעוד ב' עדים דאינם מועילים, ורק חזקה מועלת משום דחזקה אינה פועלת בדרך הוכחה ובירור אלא בדרך גזירת הכתוב של התנהגות, דהיינו שהתורה גזרה שבמקום ספק ננהוג כמו קודם, וזה שפיר שייך גם במקום תרי ותרי לפי המ"ד שסובר שתו"ת הוא ספיקא דרבנן (ובסוף דברי רבינו יונה צריכים למחוק את המלה "גדולה" עיי"ש). ודברי הקו"ש בביאור שיטת רבינו יונה שקול אינו מועיל אפילו לפי הצד שחזקה שפיר מהני הרי הם כדברי רעק"א בביאור הצד שמיגו לא מהני אפילו לפי הצד שחזקה שפיר מהני. והנה תוס' בב"ב דף ל"ב ע"א בא"ד אנן

וכו' הקשו למה בניסת על פי שני עדים שמת בעלה, ושוב באו שני עדים שהוא חי, לא תצא, הלא הוי תו"ת ומהתורה צריכים ללכת אחרי החזקה אשת איש שלה. ותירצו בשם ר"ת דהיינו משום דאתיא החזקה של אשה דייקא ומינסבא ומרעה להחזקה אשת איש. ולכאורה צ"ע דהא לפי הדעה שהביאו לעיל שם בדף ל"א שמיגו לא מהני במקום תרי ותרי הדין נותן שגם הך חזקה של אשה דייקא ומינסבא לא תועיל. ועי' בקו"ש בב"ב אות קל"ג מש"כ לבאר למה מהני החזקה של דייקא ומינסבא במקום תרי ותרי.

והנה עד כאן הבאנו את דברי המפרשים שנקטו שאפילו אם בתרי ותרי אזלינן בתר חזקה אבל מ"מ אכתי יתכן שלא אזלינן בתר בירורים כגון מיגו. מיהו הריטב"א בב"ב דף ל"ב ע"א בד"ה ורשב"ג וכו', וביתר ביאור בקידושין דף ס"ו ע"א בא"ד היכי דמי וכו', סובר איפכא, והיינו שאפילו המ"ד שסובר שתו"ת הוא ספיקא דאורייתא מודה הוא שבתר בירורים שפיר אזלינן גם במקום תו"ת ורק בתר חזקה דמעיקרא יש סברא לומר דלא אזלינן במקום תו"ת כיון דחזקה דמעיקרא אינה בגדר בירור, ורצה הריטב"א ליישב בזה את קושיית הראשונים למה בב"ב שם אזלינן בתרי ותרי בתר חזקה דאבהתא ואילו גבי עובדא דינאי לא סמכו על חזקת האם, וז"ל בקידושין שם, שאני התם (בב"ב), כיון דאבוה כשר, דין הוא להכריע כדברי האומרים דכשר הבן, דחזקה דאבוה לא הי' נסיב גרושה או חלוצה לעבור על דברי תורה ולפסול זרעו (כלומר דהכוונה בב"ב שם אינה לחזקה דמעיקרא של כשרות אלא

לחזקה של סברא שלא יעבור על דברי תורה ויפסול את זרעו), משא"כ בזה שאמו ע"כ נשבת ואין הכרע בדבר להאמין באלו יותר מאלו, הוה לי' ספיקא דאורייתא ולא אמרינן אוקי גברא בחזקת אבהתי' עכ"ל.

ובספרי על יבמות בפרק האשה רבה באות נ"ה הארכתי יותר בענינים אלו עיי"ש.

דף ל"א ע"ב

(תקמ) ד"ה דחזו.

הנה תוס' כאן פירשו שאע"פ ששטר קידושין יש עליו דין של שטר ויכולים עדים להעיד שכך וכך כתוב בתוכו, אבל חיישינן שמא לא יזכירו העדים את השטר, אלא יעידו העדים על הקידושין כאילו הם זוכרים אותו, בשעה שבאמת אינם זוכרים, ובכה"ג עדותן פסולה, כי כיון שאינם מעידים שכך וכך ראו בתוך השטר, וב"ד אין שומעים מהם אודות השטר, אלא הרי הם מעידים על גוף המעשה, א"כ אין כאן הכח של שטר, ועל גוף המעשה הרי הם מעידים בלי לזכור, וא"כ יוצא שמקור העדות הוא הכתב בלי שיהי' כאן הכח של שטר, ומש"ה הרי זה כמו עדות בכתב ופסול משום מפי כתבם. ולכאורה צריכים לומר דס"ל לתוס' שדבר שבערוה לא בעי דרישה וחקירה*), כי אם בעינן דרישה וחקירה א"כ בע"כ יצטרכו להזכיר את השטר בתוך הדרישה וחקירה. מיהו יש

לדחות שאפילו אם שפיר בעינן דרישה וחקירה אבל לא סגי בזה שיזכירו את השטר בתוך הדרישה וחקירה אלא בעינן שיזכירוהו בתוך עיקר ההגדה. ועי' בספרי על סנהדרין באות ר"י שחקרתי באם הדו"ח חשיבא חלק מגוף ההגדה או כדבר אחר.

ושיטת הרי"ף בסוגיין היא דלא כתוס' אלא שבאמת לא חשיב שטר משום דקנפיק מתותי ידי העדים ולכן לא יועיל אפילו אם העדים יזכירו את השטר. ועי' בקצה"ח בסי' מ"ו סקי"ח שהביא את דעות הראשונים בביאור דעת הרי"ף, וכן עי' בספר קהלות יעקב כאן.

והנה יש עוד שיטה בזה, דהנה בכתובות דף כ' אמרינן שכותב אדם עדותו על השטר (פי' בפנקסו, ולא שטר ממש) ומעיד עלי' אפילו לאחר כמה שנים, ואמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, ופירש"י שהכוונה היא שהוא צריך בשעת עדותו לזכור את מקצת עדותו מעצמו גם בלי להזכר ע"י הכתב, ואז הרי הוא יכול להעיד מתוך הכתב את שאר העדות אע"פ שאינו זוכרה אפילו לאחר שהוא רואה את הכתב, אלא רשאי הוא לסמוך לגמרי על הכתב (כן ביאר הבית יעקב שם), ורבי יוחנן אמר אע"פ שאינו זוכרה מעצמו, פי' דה"ה דסגי אם הוא זוכר מקצת מתוך הכתב, דהיינו שע"י שהוא רואה את הכתב הרי הוא זוכר מקצת מן העדות. מיהו מלשון הירושלמי שם משמע שלפי רבי יוחנן באמת אינו צריך לזכור כלל ואפילו לא לאחר שהוא

הראשון. ועיין עוד בקובץ שיעורים על בבא קמא באות נ"ז.

(* ועיין בזה בשו"ת נודע ביהודה במהדורא קמא בחלק אה"ע בסי' ע"ב בסוף סתירת ההיתר

רואה את הכתב אלא הרי הוא רשאי לקרוא ממש את הכל מתוך הכתב, דעיי"ש דאיתא שרבי יוחנן מכשיר אע"פ שאינו זוכר את עדותו, ולכאורה יש לתמוה על הירושלמי דהא בכה"ג הרי זה ממש מפי כתבם. וראיתי בספר אבן האזל בפ"ח מהל' עדות שביאר דס"ל להירושלמי שמפי כתבם ממעט רק שהעדים לא יקראו את הכתב בפני ב"ד וכן שלא ימסרו את הכתב לב"ד אלא בעינן שיעידו העדים בעל פה, אבל אין קפידא בזה שהם עצמם יודעים רק מתוך הכתב, והוסיף שם שסברא זו מהני רק בדיני ממונות כיון שתיקנו רבנן דלא בעינן בדיני ממונות דרישה וחקירה, אבל בדבר שצריך דו"ח הרי בהכרח יצטרכו להזכיר את הכתב ואז הרי זה כקורא מתוך הכתב ממש.

מיהו יש להקשות על הנ"ל מסוגיא דידן דחיישינן שמא חזו בכתב ויעידו ומפיהם אמר רחמנא ולא מפי כתבם, דלכאורה צ"ע על דברי הירושלמי הנ"ל דהא לפי הירושלמי מה בכך אם יעשו כן. מיהו לק"מ משום שקידושין הרי הוו דבר שבערוה וא"כ י"ל שבדבר שבערוה בעינן דו"ח והרי ע"י הדו"ח יצטרכו בהכרח להזכיר את השטר, ונצרף לזה את שיטת הרי"ף שאין לו דין שטר, וא"כ שפיר יוצא שמיפסל משום מפיהם ולא מפי כתבם.

ולפי הנ"ל יוצא ג' דרכים: א', דרכם של תוס' דחיישינן שמא לא יזכירו את השטר. ב', דרכו של הרי"ף שאפילו אם יזכיר את השטר הרי זה נקרא מפי כתבם כי אין עליו דין של שטר. ג', דעת ר"י בירושלמי שם שאם לא הי' מזכיר את השטר אז הי' שפיר מיקרי עדות כשירה,

רק שבקידושין הרי הם צריכים תמיד להזכיר את השטר והרי אין עליו דין של שטר אלא דין של עדות בכתב.

תקמא) תוס' ד"ה דחזו (שיטת ר"ת).

עיין בדבריהם שהביאו את שיטת ר"ת שיכולים עדים לשלוח את עדותן לב"ד בכתב. והנה שיטת ר"ת יכולה לשמש כתי' נוסף על קושיית הראשונים למה שטר מועיל ולמה אינו פסול משום מפיהם ולא מי כתבם, ואין אנו זקוקים לחדש שנאמרה גזירת הכתוב של שטר כשהוא כתוב בנוסח שטרות כמו שחידשו ראשונים אחרים, אלא גם בלא"ה לק"מ לפי ר"ת, שהרי לפי ר"ת הגזירת הכתוב של מפיהם ולא מפי כתבם נאמרה רק לענין אילם. אמנם אע"פ שלפי ר"ת אין הכרח לחדש מתוך הקושיא הנ"ל שיש גזירת הכתוב מיוחדת של שטר, אבל בכל זאת יש הכרח מהגמרא לומר שגם לפי ר"ת נאמרה גזיה"כ של שטר דהא חזינן בהגוזל קמא שעדים יכולים להעיד בב"ד שראו שכך וכך כתוב בתוך השטר וכמו שהביאו תוס' ואילו לא הי' קיים דין של שטר שהוא כעדות שנחקרה בב"ד הרי זה צריך להיות בגדר עדים מפי עדים.

והנה יש כמה נפ"מ בזה שנתחדש דין של שטר לפי ר"ת אע"פ שגם בלא"ה הי' יכול להועיל בתורת עדות בכתב: חדא מה שהבאנו שהיכא שיש עליו דין של שטר יכולים עדים להעיד בפני ב"ד את מה שראו בתוכו. ועוד דהיכא שיש עליו דין של שטר לא איכפת לן אם אין העדים שעל השטר זוכרים עכשיו את עדותן, אבל אם אין עליו דין של שטר אז שפיר צריכים

העדים לזכור, ואם אינם זוכרים לא מהני הכתב, וכמו שהזכיר ר"ת (משום הטעמים שנזכר באות תקמ"ב, ועי' בקצה"ח בסי' מ"ו סקי"א). וכן היכא שהוא שטר לא איכפת לן אם מת העד לפני שהגיע השטר לב"ד. ועוד דהיכא שהוא שטר אינו יכול לחזור בו לאחר שחתם משא"כ אם אינו שטר הרי הוא שפיר יכול לחזור בו כל עוד שלא הגיע לב"ד. ונראה שהטעם לכל הנ"ל הוא משום ששטר הוי כנחקרה עדותן בב"ד משעת החתימה ואילך לכה"פ מדרבנן ומש"ה לא איכפת לן אם שוב מתו או שכחו (ועי' בנתי"מ בסי' מ"ו סק"ט וי"א שכתב שמהתורה השטר נעשה כנחקרה עדותן בב"ד רק בזמן שב"ד קוראים ומקבלים את השטר ורק מדרבנן הרי הוא נחשב כנחקרה עדותן בב"ד משעת החתימה).

מיהו יש לפקפק על הנפ"מ האחרון שכתבנו, דעיין בשט"מ בכתובות דף י"ט ע"ב בד"ה הרי אלו נאמנים (הובא גם בבית יעקב שם בדף י"ח ע"ב) שכתב שהתקנה של קיום שטרות לא היתה רק שלא נגבה את השטר עד לאחר קיום, אלא התקנה היתה שלא לקבל בכלל את עדות השטר עד לאחר קיום, באופן שלא נגמרה עדותן עד לאחר הקיום, דרק אז, ע"י הקבלה, הרי זה נחשב עדות למפרע משעת החתימה (כן צ"ל דמהני למפרע דהא לא בעינן שיהיו העדים בחיים בשעת קיום השטר), וא"כ לפ"ז הדין נותן שאכתי יוכלו העדים לחזור מעדותן שבתוך השטר קודם קיום.

וע"ע בקצה"ח בסי' מ"ו סקי"א שכתב עוד נפ"מ והיינו שכשהוא שולח את כתבו

לב"ד צריכים ב"ד בעצמם להכיר את הכתב, ואם אינם מכירים, לא יועיל קיום מעדים אחרים, מפני שהמקיימים חשיבי כאילו הם מוסרים לב"ד את העדות מפי הכותבים, והרי זה כעד מפי עד, משא"כ בשטר מכיון דהוי כנחקרה, הרי זה כאילו העידו המקיימים שראו את קבלת העדות בב"ד.

והנה לכאורה דברי הקצה"ח נראים תמוהים, דהא היכא ששלח כתבו לב"ד למה חשיב עד מפי עד, דהא המקיימים מעידים רק שהכתב אינו מזויף, ואז הרי אנו בעצמינו מקבלים את העדות מהכתב, ולמה חשיב עד מפי עד. וצ"ל דס"ל להקצה"ח שלעולם גם בכל עד מפי עד הרי זה כאילו ב"ד מקבלים את העדות מהעדים המקוריים והרי זה כאילו ב"ד שומעים מהם ממש מאחר שיש עדות לפנינו בב"ד שהם אומרים כן, רק דמ"מ גזירת הכתוב היא שב"ד צריכים לשמוע את העדות מהעדים בלי שום אמצעי של הגדה אחרת, ולכן גם בציוורו של הקצה"ח נהי שלבסוף הרי הם שומעים מאלו שכתבו אבל הרי זה בא רק ע"י אמצעי של הגדה אחרת, וצ"ע.

ועכ"פ עי' בחידושי הגרנ"ט על ב"ב בעמוד פ"ד שכתוב שם בזה"ל, דהנה בעד מפי עד אמרינן שפסול, ויש לחקור מאי פסוליהו. ולכאורה י"ל משום שהראשונים לא העידו בפני ב"ד ולא הוי הגדתן הגדת עדות ולפיכך אין השניים יכולים להעיד מפיהם שהרי לא שמעו מפי העדים וכו' עכ"ל, וזהו דלא כמו הדרך שכתבנו כאן, ולפי דברי הגרנ"ט אכתי צ"ע בכוננת הקצה"ח.

תקמב) עוד בתוס' ד"ה דחזו (עוד בשיטת ר"ת).

א. הנה שיטת ר"ת כאן היא שעדות בכתב כשירה ומפיהם ולא מפי כתבם בא למעט רק אילם. ולכאורה הי' אפשר לומר שכוונתו היא שהפסוק בא לחדש על אילם פסול הגוף כמו קרוב, וגם יהי' שייך על זה הכלל שנמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים. מיהו תוס' כאן כתבו ביאור אחר בענין למה אילם פסול, והיינו משום שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ומזה נראה שאינו פסול הגוף, אלא הפסול הוא באופן ההגדה, דהיינו משום שהגיד בכתב, דמכיון שהוא אילם הרי הגדה בפה מעכבת בו, וכפשטות לשון הדרשה דמשמע שממעטינן מצד היות העדות מפי כתבם ולא משום דאיכא פסול הגוף.

ועי' בקובץ שיעורים על ב"ב באות קס"ו שהקשה מאי שנא הכא דאמרינן כללא דכל הראוי לבילה יותר מבשאר פסולי הגדה, ולמה לא מכשרינן גם שאר פסולי הגדה משום שהי' יכול להגיד בדרך שהיא כשירה וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ורצה הקו"ש משום כך לפרש שאין כוונת ר"ת לומר דאיכא שהוא ראוי להגיד לא בעינן הגדה בפה אלא כוונתו היא לומר שאם הוא ראוי להגדה אז גם כתיבה חשיבא כהגדה בפה, אבל אם הוא אינו יכול להגיד לא אמרינן שכתובה היא כהגדה בפה (ולכאורה דבר זה אינו בגדר מילתא דתליא בסברא אלא הרי הוא מצד הלכה למשה מסיני שכתובה היא כדיבור רק היכא שהוא ראוי לדבר, וצ"ע), ועיי"ש שהביא בהתאם לזה את דברי הריטב"א בסוכה ששומע הוא כעונה רק כשהוא יכול

לדבר, מיהו לא מצאתי דבר זה, אבל ההגהות אשר"י בריש חולין הביא שהאור זרוע נסתפק בדבר, וביו"ד סי' א' יש פוסקים שהוא שפיר יוצא ע"י שומע כעונה.

ב. והנה עיין בתומים בסי' כ"ח סקט"ו שהקשה שלפי ר"ת שאדם יכול לשלוח את כתבו לב"ד א"כ למה איתא בשבועות דף ל' ע"ב שמשום כבוד הבריות תלמיד חכם פטור מלבוא להעיד בפני ב"ד דזוטא מיני', ומשמע דלא בעי להעיד כלל, ולמה אינו חייב לשלוח את כתבו לב"ד. וראיתי בחידושי חת"ס בכתובות דף כ' שתי' שגם לפי ר"ת שסובר שמועלת עדות בכתב אבל מ"מ ליכא שום חיוב מצוה לשלוח את כתבו לב"ד, משום שהמצוה של עדות היא רק על עדות בעל פה וכדכתיב אם לא יגיד. ולכאורה דבריו מכוונים רק לפי הדרך שהזכרנו בביאור שיטת ר"ת שכתובה באמת לא חשיבא בגדר הגדה, רק דמ"מ מכיון שהוא ראוי להגדה אמרינן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (תוס' כאן), דלפ"ז שפיר י"ל שמצות הגדת עדות היא רק בהגדה בעל פה, אבל לפי סברת הקובץ שיעורים שטעמו של ר"ת הוא משום שאם הוא ראוי לדבר אמרינן שכתובה היא כהגדה בעל פה א"כ גם על כתיבה הדין נותן שיהי' חיוב מצוה.

ג. והנה עיין בקצה"ח בסי' מ"ו סקי"ט שחידש שאע"פ שתוס' לא הזכירו כאן בנוגע לאילם שיש עליו פסול הגוף, אבל בכל זאת האמת היא שיש עליו פסול הגוף מקרא אחרינא (וזה יתכן בין לפי רש"י ובין לפי ר"ת), דהיינו מקרא דאם לא יגיד

דילפינן מיני' דבעינן ראוי להגדה, והוסיף הקצה"ח דהא דממעטינן אילם בגיטין דף ע"א ע"א ממפיהם ולא מפי כתבם הרי זה משום שבלא הך מיעוטא הוה אמינא שגם כתיבא מיקרי הגדה, ולכן צריכים אנו למעט בתחילה שכתובה אינה חשובה הגדה, ומעתה יוצא שכיון שאילם אינו ראוי להגדה הרי הוא מתמעט מקרא דאם לא יגיד. ועיי"ש שכתב שמש"ה אתי שפיר מה שפסק המחבר שם שאילם אינו יכול לחתום על שטר אע"פ שבשטר מכשרינן עדות בכתב, והיינו משום שאכתי קיים הפסול גברא של אילם וכהנ"ל.

מיהו עיי"ש בקצה"ח דמבואר שצריכים לצרף לזה שגם כשהוא חותם על שטר אין על חתימתו תורת הגדה, רק שהתורה הכשירה עדות בכתב אע"פ שאינה הגדה, ומש"ה שפיר יוצא שגם בנוגע לעדות בשטר חשבינן לאילם כמי שאינו ראוי להגדה באופן שיש כאן הפסול הגוף של אילם.

מיהו דברי הקצה"ח הם דלא כרש"י בכתובות דף י"ח ע"ב שכתב בנוגע לעדות בשטר דהיינו "הגדה דידהו", דהא לפי רש"י שם שפיר חשיב אילם ראוי להגיד בנוגע לעדות בשטר.

ד. והנה תוס' כאן כתבו שלפי ר"ת הרי הוא צריך לזכור את העדות בזמן שהכתב בא לב"ד, והקו"ש שם נקט דהיינו משום שאם שכח הרי הוא נחשב כאילם שפסול וכדברי הקצה"ח, והקשה על זה דהא נהי שאינו זוכר אבל הרי אינו אילם והרי הוא שפיר ראוי להעיד.

מיהו נראה פשוט שאין זו כוונת תוס'

אלא כוונתם היא שאם אינו ראוי עכשיו להעיד משום שאינו זוכר את עדותו הרי ההגדה שלו מתוך הכתב פסולה מפני הדין של אינו ראוי לבילה וכמו שהסברנו לעיל. גם י"ל טעם אחר למה הוא פסול כשאינו זוכר את עדותו, והיינו משום שבשעה שב"ד מקבלים את העדות אינו בגדר עד מאחר שאינו זוכר וא"כ נמצא שיש כאן הגדה בלי גברא של עד. ומהמשך דברי תוס' נראה יותר כהטעם הזה משום דמשמע מהמשך דבריהם שהטעם למה הם פסולים כשאנם זוכרים עדותן אינו רק משום הדין של ראוי לבילה שהזכירו אח"כ לגבי אילם. וע"ע בהמשך דבריהם בב"ב דף מ' ע"א.

דף ל"ב ע"א

תקמג) הותרה אפילו היא.

הקשו התוס' ישנים איך היא מותרת להשלישי, הלא הדין נותן שתהי' אסורה להאחין משום גרושת אחיו, ותי' וז"ל, כיון שלא נתן גט אלא להפקיע המאמר ומאמר דעביד שקלי' ונמצא כאילו לא היתה אשתו מעולם עכ"ל. ומשמע שכוונתם היא לומר שע"י שהוא נותן גט הרי הוא עוקר את המאמר למפרע והרי זה כאילו לא היתה מעולם אשתו וממילא אין היא בגדר גרושת אחיו. מיהו דבריהם צ"ב מאי שנא מקידושין דאורייתא דהגט אינו עוקר את האישות למפרע אלא רק מיגז גיזו מכאן ולהבא.

וצ"ל דמכיון שבאמת מאמר קונה רק מדרבנן אבל מהתורה אינו מועיל כלום,

א"כ י"ל שלא תיקנו מאמר אלא כשהוא משמש באמת כהתחלת היבום, אבל אם לבסוף לא ייבם א"כ על מנת כן לא תיקנו דין של מאמר, וממילא לאחר שגירש למאמרו הרי היא שפיר מותרת לאחיו משום שאיגלוי שמעולם לא חל מאמרו של הראשון.

מיהו צ"ע דאם ע"י הגט מתברר שמעולם לא היתה מקודשת לו א"כ למה אינה צריכה להחזיר את כסף הקידושין. מיהו י"ל שגדר הדבר כאן הוא כעין הגדר שהגדיר הגר"ח את הדין של מיאון, והיינו שאע"פ שאחרי מיאון הרי הוא מותר בקרובותי משום שנעקרה האישות למפרע אבל בכל זאת הרי חזינן שאינו צריך להחזיר לה את מציאתה ומעשי ידי, והגדיר הגר"ח דהיינו משום שרק בנוגע למכאן ולהבא תיקנו רבנן להסתכל שהאישות נעקרה למפרע, אבל בנוגע להדינים שכבר חלו עד עכשיו, החשיבו חכמים ששפיר היתה כאן אישות*, וא"כ גם כאן י"ל דמה שרבנן תיקנו שמתבטל המאמר למפרע הרי זה רק בנוגע למכאן ולהבא, דלענין מכאן ולהבא מסתכלים כאילו לא היתה מקודשת לו מעולם אבל לא לענין למפרע כגון לענין כסף הקידושין.

מיהו אכתי צ"ע דאם ע"י הגט מסתכלים שמעולם לא היתה אשתו א"כ למה סובר רש"י שמודה האיכא דאמרי שהיא שפיר

אסורה מיהא לו, הלא חזינן שהלשון הזה אינה סוברת שהיא נראית כבעלת גט לזיקתו, דא"כ גם לאחין הדין נותן שתיאסר וכמו שסוברת הלישנא קמא, וא"כ חזינן דס"ל להלישנא בתרא שאינה נראית כבעלת גט לזיקתו, וא"כ בשלמא אם גם לאחר שנתן גט עדיין נשאר אמת שהמאמר הי' מאמר והגט הוא גט א"כ שפיר יש לאוסרה על בעל המאמר כיון שנתן גט למאמרו, ומ"מ הרי היא מותרת להאחין כי המאמר הי' רק אליו, ולא דמי לבעלת גט לזיקתו שהגט הי' על הזיקה שהיא לכל האחין, אבל מאחר דאמרינן שהגט באמת אינו גט א"כ אמאי אסורה היא לבעל המאמר.

ובאמת אפילו אם הי' שפיר נחשב גט לכאורה אין סיבה לאוסרה על בעל המאמר והיינו משום דבשלמא היכא שנתן גט לזיקתו, אז שפיר יש סיבה לאסור כי הרי היא נראית כחלוצה משום שגם חליצה הרי היא בגדר פיטורין על הזיקה, אבל היכא שנתן גט למאמרו ולא לזיקתו א"כ אין זה דומה בכלל לחליצה, ובשלמא אם נאמר שהיא נראית כבעלת גט על זיקתו, אז שפיר יש לאוסרה, אבל הרי אז הדין נותן שתהי' אסורה לכל האחין וכהלישנא קמא, וא"כ מוכח שהאיכא דאמרי סוברת שאינה נראית כבעלת גט לזיקתו, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה אסורה היא לבעל המאמר.

מיהו עי' בנ"י שכתב שבכל זאת מכיון

רק דס"ל שגם בזה אמרינן שכל מה שכבר נעשה נשאר על מקומו ונמדד כפי המצב אז ולא כפי מה שמתחדש על ידי העקירה, וצ"ע כעת.

* מיהו העירוני שאולי כוונת הגר"ח אינה שתיקנו "מכאן ולהבא למפרע", וככוונתנו בפנים, אלא כוונתו היא לעקירה למפרע גמורה לחלוטין,

שהוא עושה בה מעשה כל דהו הרי היא אסורה לו מידי דהוי אממאנת, ועי' לעיל באות רל"ז בד"ה והנה כבר כתבנו.

תקמד) אמר רב אשי איסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי וכו'.

א. עיין בגמרא דאמר רב אשי איסור אחות אשה, בהציוור של נשא מת ואח"כ נשא חי, מיתלא תלי וקאי אי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל, הלכך לא פקע, וביארו תוס' שאע"פ שהאיסור של אחות אשה אינו חל אבל בכל זאת צרתה אסורה משום שהאיסור של אשת אח הרי הוא ג"כ בגדר ערוה שפוטרת את הצרה מיבום כמו שמצינו בצרת אילוניית לפי רב אסי. והנה רבא שם סובר שאילוניית אינה פוטרת את צרתה ואפילו אם האילוניית הרי היא גם ערוה כגון בתו, והיינו משום שאילוניית מיקרי שלא במקום מצוה משום דכיון שהתורה קבעה בה פטור (דאשר תלד פרט לאילוניית) הרי זה כמו היכא שהערוה נשואה לשאר אנשים שלא במקום יבום דצרתה מותרת. מיהו טעמו של רבא לא שייך כאן כי רק התם מכיון שנאמר פטור של אשר תלד א"כ נכלל בזה שאין זה נחשב בכלל כמו ציוור של מצות יבום, אבל הכא הרי לא חסר כלום למצות יבום, שהרי עכשיו אין עלי' איסור אחות אשה, רק שבכל זאת משום הסיבה צדדית של מיתלא תלי וקאי לא פקע האיסור של אשת אח, וא"כ בכה"ג גם רבא יוכל להודות שהיא פוטרת את צרתה, וכן ביאר הערל"נ כאן. מיהו לעיל באות קס"ז הבאנו מהגרנ"ט

שרב ששת בהסוגיא בדף י"ב שם סובר ג"כ שאילוניית אינה פוטרת את צרתה, אבל לא משום סברת רבא, אלא הרי הוא סובר שלעולם הרי זה שפיר נקרא במקום מצות יבום, רק שבכל זאת האיסור של אשת אח אינו פוטר את הצרה, והיינו משום שכיון שהאיסור של אשת אח מותר תמיד ליבום, א"כ מסתבר שאפילו אם יש סיבה צדדית למה התורה לא התירה את האיסור בציוור מסוים וכגון באילוניית, בכל זאת אינו חמור כל כך עד שהוא פוטר את צרתה וזהו דלא כדברי תוס' כאן.

וגם הבאנו שם שהקובץ הערות צידד לומר שגם טעמו של רב אסי אינו משום שהאיסור הרגיל של אשת אח מהני לפטור את צרתה היכא שלא הותר ליבום, אלא טעמו של רב אסי הוא משום דס"ל שהכוונה של הגזיה"כ של אשר תלד אינה שהיא פטורה מיבום וממילא נשאר עלי' האיסור של אשת אח, אלא כוונת התורה היא לקובעה למין אשת אח אחר שאין האיסור שלה ניתר בכלל ליבום, והרי היא כמו אשת אח מן האם שהיא מין אחר של אשת אח, ולכן הרי היא פוטרת את צרתה. ולפ"ז אין רא' מרב אסי לכאן, דהא בסוגיא דידן מה שאין היא מתיבמת אין זה בגלל גזיה"כ אשר נוכל לומר כהנ"ל אלא הרי זה משום שהאיסור של אשת אח הרגיל אינו מסתלק משום הסיבה צדדית של אחות אשה מיתלא תלי וקאי. ומתוס' כאן חזינן שלא למדו כהפירוש הנ"ל בדברי רב אסי, אלא למדו שרב אסי סובר שגם האיסור הרגיל של אשת אח מהני לפטור את הצרה, ומש"ה שפיר הוכיחו משם

לכאן. ועי' לעיל באות קס"ז שהבאנו את דעות המחברים בביאור דברי רב אסי. וע"ע באות ב' עד אות ו' שהארכתי בענין זה.

ועיין עוד בערל"נ כאן שהקשה למה לא הוכיחו תוס' שאשת אח פוטרת את צרתה מהא דאשת אח שלא הי' בעולמו פוטרת את צרתה כשהיא נופלת ליבום בנפילה שני' (כלומר כשייבם אותה אח שני ושוב מת גם הוא). ותי' דשאני התם דהוי איסור אשת אח שנשאר מנפילה ראשונה. וביאור דבריו הוא שלגבי נפילה זו הרי זה נחשב כשם אחר של ערוה כיון שהאיסור הזה של אשת אח אינו בדין שיותר לצורך היבום של נפילה זו. ועי' לעיל באות ב' בד"ה וע"ע שם באות ה' וכו' שהבאנו כעין סברתו בשם הקובץ הערות בביאור יותר, וכן בסוף האות שם הבאנו את דברי הגרנ"ט בענין למה א"א שלא הי' בעולמו פוטרת את צרתה.

ב. והנה כל הנ"ל הוא בביאור דברי תוס' אבל מרש"י משמע שבאמת השם של אחות אשה מהני כאן לפוטרה מיבום אע"פ שאין איסור חל על איסור שהרי כתב רש"י וז"ל, הלכך הואיל ואיסור אחות אשה מוכן ועומד לחול עלי' פטורה מן היבום ולא פקע איסור אשת אח וכו' עכ"ל, הרי שהזכיר שהיא פטורה מיבום לפני שהזכיר בכלל את האיסור של אשת אח ומשמע שהשם של אחות אשה פוטרתה, ואע"פ

שאינו חל, אבל בכל זאת מכיון שאם יפקע אשת אח יחול אחות אשה הרי זה נקרא שהשם של אחות אשה פוטרת אותה מיבום וא"כ לפ"ז פשיטא שצרתה פטורה.

וגם האחיעזר בחלק אה"ע סי' ג' הביין את דברי רש"י כאן דלא כתוס' אבל בדרך אחרת ממה שכתבנו, והיינו שכוונת רש"י היא לומר שהיא אסורה באמת משום אחות אשה, והיינו משום דמה שאין איסור חל על איסור הרי זה רק לענין העונש אבל המדריגה של איסור שפיר חל, וממילא הרי היא אסורה באמת גם משום אחות אשה, והאיסור של אחות אשה סגי לפוטרה מיבום גם בלי העונש, וכן לפטור את צרתה. ועוד ביאר שלפי רש"י אתי שפיר באמת למה אמרינן שהאיסור של אשת אח לא פקע והיינו משום שהרי היא כבר נחשבת ערוה, אבל לפי תוס' שבאמת האיסור של אחות אשה אינו חל א"כ למה אמרינן שהאיסור של אשת אח אינו נפקע, הלא הדין נותן שבאמת יהי' נפקע כיון שעכשיו אינה ערוה דאחות אשה, ואחרי שנפקע האיסור של אשת אח, שוב יחול גם האיסור של אחות אשה, וממילא יחול גם האיסור של אש אח, וא"כ אמאי לא מחייב ר"ש גם משום אחות אשה*. ונדחק האחיעזר לומר שבע"כ צ"ל שתוס' סוברים שבכל זאת אין האיסור של אשת אח פקע כיון שלא יהי' כאן דין של יבום, ומש"ה לא חל האיסור של אחות אשה. מיהו יש להעיר על ביאורו בדעת רש"י דהא כיון

* שאם האיסור של אשת אח נסתלק בשעת נפילה א"א לו לחזור.

* והעיר שם שדבריו הם דלא כשיטת הרשב"א בדף מ"א בדעת המ"ד שסובר שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה חוזרת להיתירה דכתב שם הרשב"א

שעיקר הטעם שלא פקע האיסור של אשת אח הוא משום שגם עכשיו חל אחות אשה לענין איסורא א"כ הי' לו לרב אשי להדגיש דבר זה (ולא רק שהוא מיתלא תלי וקאי) דהא בלא זה הרי העיקר חסר מן הספר.

עוד מבואר באחיעזר שם שמה שהקשתה הגמ' בתחילה שתיבם יבומי הרי זה משום שהגמרא סברה דהיכא שאין איסור חל על איסור אז גם המדריגה של איסור אינה חלה, וסברה הגמרא שעצם העובדא שהיא אחות אשתו אינו פותרתה מיבום אם אין עלי' אפילו איסור, ועל זה תי' רב אשי לפי פירש"י דשפיר איכא עכשיו איסור. ועוד ביאר האחיעזר שבאמת לפי מאי דמסקינן להלן שגם אם אין איסור חל על איסור אבל בכל זאת קוברים אותו בין רשעים גמורים הרי מוכח שהאיסור שפיר חל, רק לא העונש, אלא שתוס' סוברים שרב אשי אכתי לא נחית לומר כן אלא רב אשי אזיל שאפילו המדריגה של איסור אינה חלה*).

גם ביאר האחיעזר שם שלפי ביאורו הטעם למה ב"ה פוטרם את הצרה היכא שנשא מת ואח"כ נשא חי הרי זה משום שהאיסור של אחות אשה חל ופוטר את הצרה וכמו שביאר בכוונת רש"י, וטעמם של בית שמאי הוא משום דס"ל שהיכא שאין איסור חל על איסור הכוונה היא שאפילו המדריגה של איסור אינה חלה וממילא היכא שנשא מת ואח"כ נשא חי

* ובאות תקמ"ח נבאר שאף על פי שמאי דאמרינן בע"ב שם שקוברים אותו בין רשעים גמורים הרי זה רק לפי רבי יוסי, אבל רבי שמעון

האיסור של אחות אשה אינו חל כלל מחיים וממילא כשמת פקע באמת האיסור של אשת אח (ודלא כמו שיוצא מתוס') וחל עכשיו האיסור של אחות אשה, רק דכיון שנתחדשה הערוה של אחות אשה לאחר מיתה בשעה שכבר אינן צרות זו לזו מש"ה לא מיפטרא צרתה וכמש"כ תוס' דין זה לעיל בדף כ"ו ע"ב, וכן ביאר האחיעזר את כוונת הרמב"ן בדף י"ג ע"ב בביאור המחלוקת שבין ב"ש לב"ה.

וע"ע בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בהל' יבום וחליצה מה שכתב בביאור רש"י ותוס' כאן וכן בביאור הרמב"ן בדף י"ג.

תקמה) נשא חי ואח"כ נשא מת.

א. עיין בתוס' שכתבו וז"ל, אע"ג דבכי האי גוונא שרו ב"ש צרה ליבומי לעיל בפ"ק דכיון דלא חייל איסור אשת אח חשיבי שלא במקום מצוה, ר"ש לית ליה האי סברא דמכל מקום הרי היא אשת אחיו עכ"ל. ולכאורה כוונתם היא שאע"פ שאין איסור חל על איסור וכן אפילו לא לענין איסור וכמו דאזלי תוס' בסוגיין וכמו שביארנו בהאות הקודמת, אבל מ"מ מכיון שבמציאות הרי היא אשת אחיו ומת אחיו בלא בנים, סגי בזה כדי להחשב במקום מצוה (כלומר ציור של יבום) למיפטר צרתה, וכדברי תוס' כאן בדעת ר"ש י"ל גם בדעת ב"ה לעיל בדף י"ג דפליגי על

חולק על זה, אבל בכל זאת גם רבי שמעון מודה לגוף היסוד שהמדריגה של איסור שפיר חלה וכמו שנקט האחיעזר.

ב"ש ופוטרים את הצרה.

מיהו צ"ע מדברי תוס' לעיל בדף י' ע"א, דעיי"ש שהקשו למה לא תני בהמשנה בדף ב' שגם הערוה של אשת איש פוטרת את צרתה בציור שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם ומת שמעון ונפלה לפני לוי אחיו דבכה"ג הרי היא אסורה על לוי באיסור אשת איש מחמת ראובן וא"כ גם צרתה שנפלה לו משמעון פטורה. ותירצו וז"ל, וי"ל דלא קרינא לגבי (לוי) אשת המת דכבר נאסרה עליו לפני קידושי אחיו משום אשת איש ולא חשיב ערוה במקום מצוה עכ"ל, הרי שכתבו שם כסברת בית שמאי וא"כ צ"ע דהא ב"ה שפוטרים את הצרות לא ס"ל הך סברא, כיון שמ"מ אשת אחיו הוא וכמו שביארנו (ואפילו אם טעמם של ב"ה אינו כמו רבי שמעון כאן אלא משום דס"ל שהאיסור של אשת אח חל במוסיף על האיסור של אחות אשה אבל מ"מ גם זהו דלא כתוס' בדף י' שם משום שגם שם הדין נותן שיחול על לוי האיסור של אשת איש ואשת אח מצד קידושי שמעון בהציור שם שקידשה ראובן חוץ משני אחין, והיינו משום דמיגו דחל איסור אשת אח מצד שמעון על ההוא אח חייל נמי על לוי). ועיין באות רנ"א מה שכתבנו בזה.

ב. הנה כבר הזכרנו שלכאורה כוונת תוס' היא שלפי רבי שמעון (וב"ה) הציור של נשא חי ואח"כ נשא מת חשיב במקום מצוה אפילו אם נאמר שהכוונה באין איסור חל על איסור היא שלא חלה אפילו המדריגה של איסור, והיינו משום שמספיק בזה שהיא במציאות אשת אחיו להחשיבו

ציור של במקום מצוה. מיהו האחיעזר בחלק אה"ע בסוף סי' ג' כתב שכוונת תוס' היא דוקא משום שאע"פ שאין איסור חל על איסור אבל מ"מ המדריגה של איסור שפיר חלה ורק העונש אינו חל. מיהו לא הבנתי דבריו דהא בדעת תוס' כאן בד"ה לא פקע וכו' ביאר האחיעזר שם שתוס' אזלי שרב אשי כאן אזיל שאפילו המדריגה של איסור אינה חלה וכמו שהבאנו לעיל בהאות הקודמת.

תקמו) בענין אשת איש ונעשית חמותו וכן אשת אח שנעשית אחות אשתו.

הנה בסוגיין מבואר שבהציור של אשת איש ונעשית חמותו סובר רבי יוסי שהוא חייב רק משום אשת איש ולא משום חמותו משום שחמותו אינו איסור מוסיף. ועיין בהמקנה בקידושין דף ע"ז ע"ב בדבריו על תד"ה פרט לכ"ג וכו' שהקשה למה לא חשיב האיסור של חמותו בגדר איסור מוסיף, דהא על החמות בודאי יכול האיסור של חמותו לחול על האיסור של אשת איש, שהרי לגבי דידה הרי זה בגדר איסור מוסיף, שהרי חתנה נאסר לא רק עלי' אלא גם על שאר קרובי אשתו, וא"כ מיגו שהוא נאסר על שאר קרובי אשתו הרי הוא נאסר גם על החמות, דהא מוסיף מועיל בב' שמות כמו שמבואר בתוס' כאן, וא"כ על החמות בודאי חל האיסור של חמות, וא"כ מעתה הדין נותן שיחול האיסור של חמות גם עליו משום שמעתה הרי הוא שפיר בגדר איסור מוסיף משום שמיגו שהיא נאסרת והאיסור חל עלי' הרי

הוא חל גם עליו. והוכיח המקנה מזה שבע"כ צ"ל דמה שהאיסור חל על החמות אין זה נקרא בגדר איסור מוסף. וצידד לומר שלפי מה שהסיקו תוס' שי"ל שכולל אינו חל בב' שמות, א"כ י"ל שרבי יוסי סובר שגם מוסף אינו חל בב' שמות, ודלא כמו שהביאו תוס' מכריתות, די"ל שהתם בכריתות הדברים אמורים רק לפי רבנן, אבל לפי רבי יוסי אין איסור מוסף חל בב' שמות, וממילא באמת האיסור של חמות אינו חל על החמות בכח איסור מוסף (מיהו מתוס' משמע שגם רבי יוסי מודה שמהני מוסף בב' שמות, ועי' בקר"א שביאר למה נקטו כן).

עוד הקשה המקנה דבסוגיין מבואר שאחות אשה על אשת אח הרי זה בגדר כולל ולא מוסף, והקשה כהנ"ל דהא האחות בודאי נאסרת באיסור אחות אשה דהא לגבי דידה יש כאן איסור מוסף משום דמיגו שהוא נאסר על שאר אחיות' הרי הוא נאסר גם עלה דידה (וזהו בגדר מוסף של שם א'), וא"כ מאחר שהיא נאסרת, יש כאן איסור מוסף גם לגבי דידה, דהיינו שמיגו שהיא נאסרת והאיסור חל עלי' הרי הוא חל גם עליו, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שאין זה נקרא איסור מוסף (ושוב דחה שאולי איירי באופן שאין האחות בת י"ב שנה וממילא באמת לא חל עלי' האיסור של אחות אשה). ומהסוגיא בקידושין שם הביא שדבר כזה מיקרי שפיר מוסף שהרי אמרינן שגרובה ונעשית חללה הוי מוסף דמיגו שהיא נאסרת בתרומה הרי היא נאסרת גם על כהנים, הרי שמחזקינן מאיסור דידה.

והנה המקנה לא ביאר את סברת הדבר

למה לא חשיב איסור מוסף משום זה שהאיסור חל על האשה. וי"ל דהיינו משום שכל האיסור ביאה שיש על האשה הרי הוא רק בדרך תוצאה מהאיסור ביאה שיש על האיש, דהא בתוך הפרשה כתוב רק שיש איסור על האיש, רק דילפינן מונכרתו הנפשות העושות שגם האשה חייבת, וא"כ י"ל שהאיסור שלה הרי הוא בדרך תולדה מהאיסור שלו, ומש"ה לא שייך לומר שמיגו שהיא נאסרת הרי גם הוא נאסר, משום דמקודם שקובעים שהוא נאסר לא שייך לומר שהיא נאסרת, וזהו כעין הנקודה הנפלאה שכתב הרמב"ם בפיה"מ על כריתות דף י"ג ע"ב, דעיי"ש שכתב שבשר בחלב לא חשיב מוסף על איסור נבילה בגלל האיסור של הנאה, ואם בישראל נבילה בחלב לא אמרינן שמיגו שחל האיסור הנאה של בשר בחלב חל גם האיסור אכילה, משום שכל האיסור הנאה הרי הוא רק בדרך תולדה מהאיסור של אכילה, כן ביאר הקובץ הערות בסי' ל' אות ג' את דבריו עיי"ש. וכעין זה כתב המהרש"א בחולין דף צ' ע"א דעיי"ש בתוס' ד"ה קדשים וכו' שהקשו למה לא חל האיסור של גיד הנשה על האיסור של מוקדשים (שחל קודם במעי אמם לפני האיסור גיד), משום מוסף שהרי האיסור של גיד מוסף איסור לגבוה ומיגו שהאיסור חל לגבוה הרי הוא חל גם להדיוט, והקשה המהרש"א על תוס' שלא שייך בכה"ג מוסף, משום שכל האיסור לגבוה הרי הוא רק מכח זה שהוא אסור להדיוט דבעינן משקה ישראל, וא"כ קודם שנאסר להדיוט לא שייך לומר שהוא נאסר לגבוה. ולפי הדרך הנ"ל אכתי י"ל כהגמ'

בקידושין שם שמה שהיא נאסרת בתרומה הרי זה שפיר חשיב מוסיף דהא איסור זה אינו תוצאה ממה שהיא אסורה לכהנים.

ואולי גם בלא לומר שהאיסור על האשה הרי הוא בדרך תולדה מהאיסור על האיש, אולי מספיק לומר ששני האיסורים תלויים זה בזה וש אחד מהם אינו חל בלי השני, ושכל אחד הרי הוא תנאי המעכב בהחלות של השני, דאולי גם זה מספיק כדי לפעול שא"א לומר שמיגו שחל האיסור על האשה ה"ה שהוא חל על האיש. מיהו הקובץ הערות שם הוכיח שהרמב"ם אמר את דבריו רק כשהם בדרך תולדה אחד מהשני, דאל"כ קשה מהדין של שבועה שלא אוכל תאנים ושוב נשבע שלא אוכל תאנים וענבים דאמרינן שהשבועה השני' חלה משום הדין של איסור כולל, דלכאורה קשה דהלא הענבים של השבועה השני' אינם יכולים לחול בלי תאנים, וא"כ בע"כ חזינן דלא איכפת לן בזה, ולא נתכוין הרמב"ם אלא להיכא שאחד הוא בתולדה מהשני. ועי' בדברי האור שמח בפ"ד מהל' שבועות שציין אליהם הקובץ הערות.

והנה כעין הנ"ל כתב הערל"ג בדף כ' כדי לתרץ איך שייך להתיר יבום בחייבי לאווין משום הדין של עדל"ת, הלא על האשה יש רק את הלאו בלי העשה, ותי' הערל"ג שכיון שמותר להאיש משום עדל"ת הרי זה גורם שיהי' מותר גם להאשה, והביא ראי' מדף פ"ד ע"ב דאמר רבא התם שחלל מותר בכהנת ושליכא על

הכהנת שום איסור כי כל היכא שהוא לא מוזהר גם היא אינה מוזהרת. מיהו לכאורה יש לחלק דהא התם איירי בכל עיקר המציאות של האיסור ועל זה קאמר רבא שלא שייך שיהי' איסור מסוים של ביאה רק על האשה, אבל הכא ששניהם נאסרו בעיקר הלאו, אכתי י"ל דשפיר יתכן ציור מסוים שרק על האשה רכיב האיסור ולא על האיש.

שו"ר בחזו"א בסי' קל"ד בדבריו על פרק ד' אחין באות א' שכתב כהנ"ל, דהיינו שבאשת אח ונעשית אחות אשה כיון שהוא לא נאסר גם היא אינה נאסרת אע"פ שלגבי דידה הרי זה בגדר איסור מוסיף, והיינו משום שהאיסור שלה נגרר אחר האיסור שלו.

והנה צריכים להוסיף דהנה כבר הזכרנו מה שמבואר בסוגיין שהאיסור של אשת אח על אחות אשה הרי הוא בגדר איסור מוסיף וממילא הרי הוא שפיר חל לפי המ"ד שסובר דמהני איסור מוסיף. מיהו מצד האשה ליכא בכה"ג אלא איסור כולל לחוד, והיינו שכמו ששאר אחיו נאסרים עלי' הה"נ לבעל אחותה, ואם לית לן איסור כולל, אז באמת אין האיסור של אשת אח חל עלי', ובכל זאת הרי הוא חל על האיש במוסיף למאן דאית לי' איסור מוסיף ואפילו אם לית לי' איסור כולל וכמו שמבואר בסוגיין, וא"כ יוצא ששייך איסור של אשת אח על האיש אע"פ שאין על האשה (*), וכן העיר הקרן אורה בדף ל"ד ע"א בד"ה ועיין וכו' שכן יוצא

במוסיף דמיגו שחל האיסור על האיש הרי הוא חל גם על האשה.

(* אלא שהיינו רק בתחילת הדין, אבל לאחר שהאיש נאסר א"כ שוב חל האיסור על האשה

בהציוור הנ"ל. ונראה שאין מזה שום קושיא על היסוד הנ"ל שכתבנו כי האיסור על האיש שפיר יכול להתקיים לבדו כיון שאינו תוצאה מהאיסור שיש על האשה, ופשוט.

מיהו החזו"א שם כתב שבאמת לאחר שהאיש נאסר באיסור אשת אח ה"ה שהאשה נאסרת אע"פ שלגבי דידה הרי זה רק בגדר איסור כולל, והיינו משום הכלל שכל היכא דאיהו נאסר גם היא נאסרת. ברם צ"ע דהא יש עיכוב חיובי שמעכב את האיסור השני מלחול על האשה דהיינו הכלל של אין איסור חל על איסור. מיהו אולי זה תלוי בשני הצדדים שצדדתי באות תק"נ בנוגע להגדרת הדין של אין איסור חל על איסור, דלפי הצד שצדדנו שהכוונה היא שקיים כח של הפקעה וסיבה חיובית לומר שהאיסור השני אינו יכול לחול על הראשון א"כ לכאורה דברי החזו"א קשים וכנה"ל, אבל אם נאמר שאין כאן הפקעה חיובית אלא סוף הדין הוא רק שהתורה לא קבעה איסור שני היכא שהדבר נאסר כבר א"כ לפ"ז שפיר יתכן לומר שהיכא שיש סברא חיובית לאיסור כגון הכא שהאשה נגרת אחרי האיש, בכה"ג שפיר קבעה התורה איסור. שו"ר בנוב"ת או"ח סי' ק"כ שנקט דלא כהחזו"א אלא שגם היכא שלגבי האיש הרי זה איסור מוסיף בכל זאת א"א לחייב את האשה אם לא משום שלגבי דידה הוי איסור כולל ואית לן שאיסור כולל חל, הובא לקמן באות תקנ"א (ועיין בהערה הקודמת ובדרכנו השני' לקמן בסמוך).

והנה יש לומר עוד סברא בנוגע למה שהעיר המקנה למה לא אמרינן בהציוור של

אשת איש ונעשית חמותו, וכן אשת אח שנעשית אחות אשתו, דיחשב מוסיף משום דמיגו שהן נאסרות גם הוא נאסר, די"ל שפעולת הבעל ופעולת הנבעלת חשיבי ב' פעולות שונות, ולכן לא שייך בכה"ג איסור מוסיף דהיינו שמיגו שהיא נאסרת גם הוא נאסר. מיהו רש"י לקמן בדף ל"ד ע"א בד"ה אם היתה שבת וכו' וכן בחולין דף ק"א ע"א בד"ה ואיסור כולל באיסור חמור וכו' סובר שהיכא שהאיסור השני אוסר גם הנאה הרי הוא נקרא איסור מוסיף ואמרינן דמיגו שהשני חל לענין איסור הנאה הרי הוא חל גם לענין איסור אכילה, אע"פ שהנאה ואכילה הוו ב' פעולות, ואפילו אם נאמר דחשיב שם אחד של איסור משום שגם הטעם למה אסרה התורה אכילה הרי זה משום הנאת מעיו וגרונו וממילא הרי זה מיקרי שם אחד וכמו שכתב הרמב"ם בסה"מ ל"ת קפ"ז סברא זו שאכילה נאסרה בגלל ההנאה שבה, אבל בכל זאת הרי הן שתי פעולות נפרדות של הנאה, וא"כ שפיר חזינן שמוסיף מהני בב' פעולות.

ובדעת תוס' שכתבו בחולין שם שאיסור הנאה מיקרי איסור חמור ולא מוסיף כתב הקובץ הערות בסי' ל"ג סק"ז דהא דלא חשיב כולל דמיגו דנאסרות שאר פעולות של הנאה נאסרת גם הפעולה של הנאת אכילה הרי זה משום שכולל לא מהני בב' פעולות.

ועי' עוד בחולין דף ק"א ע"ב שכתב רש"י שיוה"כ הוא בגדר איסור כולל על שבת משום שהוא כולל איסור אכילה ומיגו שהוא נאסר באכילה הרי הוא נאסר גם במלאכה, וגם שם הרי הן ב' פעולות. והקובץ הערות שם הביא מהריב"ש

דף ל"ב ע"ב

תקמז) מיגו דאיתוסף איסור לגבי אחין איתוסף לגבי דידי'.

הנה הריטב"א כאן העיר למה אמרו רק משום שאיתוסף איסור אשת אח לגבי אחין ולא אמרו מיגו דאיתוסף עלה איסור לגבי כולי עלמא משום אשת איש איתוסף נמי איסור לגבי דידי' משום אשת אח, ואע"פ שאשת איש הוא שם אחר אבל הלא מוסיף מועיל אפילו בב' שמות. ובאמת יש להוסיף על קושייתו שעדיף באמת להזכיר את המוסיף שיש מצד האיסור של אשת איש כי עי"ז מרויחים שיש כאן איסור מוסיף אפילו בצירוף שאין לו אחין משא"כ מצד המוסיף של אשת אח הרי בצירוף שאין לו עוד אחין אין האיסור של אשת אח נקרא איסור מוסיף כי בעינן שהאיסור השני יעשה הוספה בפועל בהצירוף הזה וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שגגות ה"ג על פי הגמרא בכריתות דף י"ד עי"ש.

ותי' הריטב"א וז"ל, וי"ל שניחא לי' שום חלות דאשת אח עצמו דאיתוסף על אחרים, ועוד דנקט איסור שאר אחים דחמיר טפי דאיתי' אפילו לאחר מיתת אחיהם עכ"ל. הרי שתי' בתירוץ הראשון שאה"נ דהוה מצי למינקט אשת איש רק דניחא לי' למינקט אשת אח משום דהוה אותו השם, ומשמע שגם בתירוץ השני כוונתו היא לומר שלעולם ה"ה דהוה מצי למינקט אשת איש, רק דמ"מ ניחא לי' למינקט אשת אח משום דחמיר טפי מאשת

בסי' קנ"ט והתשב"ץ בח"א סי' ק' דלא אמרינן כולל בב' פעולות, ואם נשבע שלא יאכל מצות (שאינה חלה כי היא שבועה לבטל את המצוה) ושלא יעלה לגג, לא אמרינן שמיגו שהשבועה חלה על עלי' לגג, חלה נמי על אכילת מצה, אלא שכתב הקובץ הערות דהיינו רק בנוגע לשבועות משום שזה שהן ב' פעולות קובע אותן לב' שבועות נפרדות, וכ"כ השעה"מ בפ"ז מהל' איסורי ביאה בריש דף ס"ד עי"ש.

ומהרשב"א בשו"ת המיוחסות בסי' רמ"ד הביא הקובץ הערות דשפיר מהני כולל בשתי פעולות.

ועוד הוכיח הקובץ הערות מסוגיין שגם בב' פעולות מהני כולל מדאמרינן בדף ל"ג ע"א שזר מעיקרא שרי במלאכה ואסור בעבודה אתיא לה שבת מיגו דמיתסר במלאכה מיתסר נמי בעבודה. מיהו לא הבנתי רא"י זו דהא הכוונה שם היא לאותה פעולה ממש דהיינו דמיגו שהוא נאסר בשחיטת חולין דמיקרי מלאכה הרי הוא נאסר גם משום שבת בשחיטת פרו של אהרן ונאסר משום שבת נוסף על האיסור של זרות, א"נ דאיירי בהבערה עיין בע"ב שם.

ברם עיין בלשון המאירי שם בריש דף ל"ג דמבואר כהקובץ הערות וז"ל, שהרי זר ששימש בשבת מתחילה הי' מותר בכל המלאכות ואסור בעבודה, נכנסה שבת נכלל שאר מלאכות עם עבודה באיסור עכ"ל, ומשמע כהקובץ הערות שהכולל הוא מה ששבת כולל שאר אבות מלאכה, וא"כ שפיר חזינן דמהני כולל בפעולות שונות.

איש. מיהו מלשון השט"מ בכריתות דף י"ד ע"א אות ט' בההשמטות משמע דס"ל שמוסיף כי האי באמת לא מהני דעיי"ש דאמרינן שרבי יוסי סובר שהאיסור של אשת אב הוא בגדר איסור מוסיף על האיסור של בת בתו משום שהיא נאסרת גם על אחיו משום אשת אב, והקשה השט"מ כהנ"ל דאמאי לא נקט דהוי מוסיף משום שע"י שהיא נישאת לאביו הרי היא נאסרת על כולי עלמא משום אשת איש, ותי' השט"מ דהיינו משום שהאיסור של אשת איש יש לו היתר לאחר מיתת הבעל משא"כ אשת אביו אסורה גם לאחר מיתת אביו, ומשמע מלשון השט"מ שם (שכתב "ואין לומר" עיי"ש) שאין כוונתו לומר רק שמש"ה ניחא לי' טפי למינקט אשת אב וכעין שמשמע מדברי הריטב"א, אלא משמע דס"ל שמכיון שהאיסור של אשת איש הוא יותר קל מהאיסור של אשת אב, אין האיסור של אשת איש יכול לפעול כאיסור מוסיף לענין שיחול האיסור של אשת אב, ומשמע דמשום כך אינו יכול לגרום שיחול האיסור של אשת אב אפילו בחיי האב.

מיהו לפ"ז צ"ע על מאי דאמרינן כאן דמיגו דאיתוסף איסור לגבי אחין איתוסף נמי לגבי דידי' דהא האיסור של אשת אח לגבי האחין הוא יותר קל מהאיסור של אשת אח לגבי דידי' דהא להאחין הרי היא ניתרת ליבום לאחר מיתת בעלה משא"כ להאח הזה הרי אינה ניתרת ליבום שהרי היא פטורה משום אחות אשה. והנה לכאורה יש לתרץ שהרי גם לגבי האחין הרי היא ניתרת ליבום רק לאחד מהם וא"כ אכתי י"ל דחשיב איסור מוסיף משום

האחים האחרים שהיא נשאת אסורה להם גם לאחר מיתה. מיהו באמת אין זה מספיק כדי ליישב את קושייתנו כי יתכן שגם להם הותר האיסור של אשת אח של האח הראשון לאחר היבום ע"י בזה לעיל בדף י" ע"ב, ועוד דא"כ יוצא שבציור שיש רק עוד אח אחד אין כאן איסור מוסיף, וא"כ אכתי קשה כהנ"ל דלפי השט"מ בכריתות אמאי מהני מה שניתוסף איסור לגבי האחין הלא האיסור ההוא של אשת אח הרי הוא יותר קל.

ולכאורה יש לומר על זה כמה תירוצים:

א', דהיכא שהכל הוא שם אחד של איסור כגון הכא שהכל הוא שם של אשת אח א"כ בכה"ג לא איכפת לן בזה שההוספה הוא ציור יותר קל, ורק בנוגע להשם של אשת איש שהוא שם אחר ולא השם של אשת אב הרי זה נחשב גריעותא מה שהאיסור של אשת איש נותר לאחר מיתת הבעל, ודוחק.

ב', דלפי הדרך שהזכירו הראשונים שהאיסור של אשת אח אינו בגדר הותרה לגבי מצות יבום, אלא הרי זה דין של דחי', דהיינו שהמצות עשה של יבום דוחה את האיסור של אשת אח, א"כ לפ"ז יוצא שבאמת גם לאחר שנפלה ליבום הרי יש כאן איסור של אשת אח גם לגבי שאר האחין, רק שהאיסור נדחה, אבל מ"מ הרי קיים כאן האיסור של אשת אח, וא"כ י"ל דזה סגי בשביל איסור מוסיף, ושפיר מיקרי שהאיסור שנמצא על האחים הנוספים שזה הוא להאיסור שאנו רוצים להמשיך על האח הזה. מיהו זה אינו כי גם לפי

הסוברים שהאיסור של אשת אח הרי הוא נדחה לגבי יבום אבל זהו רק בנוגע להביאה הראשונה אבל לאחר ביאה ראשונה הרי לכו"ע הותר האיסור של אשת אח לגמרי שהרי מותר לגרשה ולהחזירה, וא"כ אכתי יוצא שהאיסור של אשת אח שיש על שאר האחין יש לו היתר גמור במקום יבום.

ג', גם יש לחלק בדרך אחרת בין המוסיף של אשת איש לבין המוסיף של אשת אח, והיינו משום שי"ל שמכיון שידוע מראש שבשמת הבעל תהי' אשתו מותרת, א"כ צורת האיסור של אשת איש היא שהאשה נאסרת רק עד שימות ומש"ה יוצא באמת כדברי השט"מ שהאיסור של אשת איש הרי הוא יותר קל מהאיסור של אשת אב, אבל בנוגע להאיסור של אשת אח י"ל שאע"פ שהיא ניתרת לשאר האחין ליבום כשמת בעלה בלי בנים אבל הלא בשעה שנתקדשה אין הדבר ידוע עוד שימות בלא בנים וכן שיהיו כאן התנאים של מצות יבום, וא"כ י"ל שמשום כך צורת האיסור היא שהיא נאסרת על האחין לעולם, רק שאם ימות אח"כ בלא בנים מתחדש אז היתר חדש שמפסיק ועוקר את האיסור, וא"כ י"ל שבכה"ג הרי זה נקרא שגם המוסיף הוא איסור עולמי והרי הוא שפיר מועיל להחיל את האיסור של אשת אח גם על האח הזה שאסור לו ליבם משום אחות אשה.

ד', גם יש לתרץ דהא בשעה שנשא המת הרי נהי שיתכן שהאיסור שחל על שאר האחין יהי' ניתר אח"כ ליבום אבל הלא

יתכן שגם האיסור על האח הזה יהי' ניתר אם תמות אח"כ אשתו (ועוד דהא יתכן שגם על האחים האחרים תהי' אסורה ליבום אם ינשאו אח"כ לקרובותי") וא"כ מכיון שבשעה שאנו רוצים לעשות את המוסיף אין הדבר מבורר שהאיסור שעל האח השני יהי' יותר קל בפועל מהאיסור שאנו רוצים להוסיף על האח הזה הרי זה סגי כדי לפעול איסור מוסיף (משא"כ האיסור של אשת איש ידענו בוודאות שאם ימות בעלה יסתלק האיסור של אשת איש שיש עלי').

ועל פי הנ"ל יש ליישב גם את המשנה בנדרים דף צ' דעיי"ש דתנן שאם נדרה תשמיש מכל היהודים בזמן שהיא נשואה לבעלה הרי היא נשאת אסורה לכולם גם לאחר שתתגרש. והקשו תוס' שם דאיך חל הנדר הלא בשעה שהיא נשואה הרי היא אסורה לכולי עלמא בגלל האיסור של אשת איש והרי אין איסור חל על איסור וא"כ נמצא שהאיסור של נדר אינו חל. ותירצו תוס' שהאיסור של נדר הרי הוא איסור כולל משום שגם בעלה נאסר עלי' בגלל הנדר וממילא מיגו שבעלה נאסר עלי' הה"נ לכולי עלמא. ולכאורה יש להעיר דהא האיסור לבעלה הרי הוא יותר קל מהאיסור לכל העולם דהא האיסור לבעלה יש לו היתר ע"י הפרה משא"כ האיסור לכל העולם אין לו היתר ע"י הפרה אלא ע"י התרת חכם לחוד, וא"כ כולל כזה אינו בדין שיועיל לפי השט"מ בכריתות. מיהו לפי הנ"ל יש ליישב דשאני בדף צ' שם דהוי משום שם אחד וכדרכנו הראשון. א"נ דשאני התם שצורת האיסור היא שבשעת

הנדר הרי הנדר חל לעולם רק שהפרה הרי הוא בגדר היתר המתחדש אח"כ וכתירונו השלישי ומש"ה הרי זה שפיר נקרא איסור חמור כמו האיסור שאנו רוצים לכלול.

תקמח) הדעות של הראשונים והאחרונים בענין אם אאחע"א נאמר רק לענין עונשים אבל האיסור שפיר חל.

א. הבית הלוי בסי' מ"ד והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ג' ביארו שהטעם למה קוברים אותו בין רשעים גמורים הוא משום שהאיסור שפיר חל, רק לא העונש, וכן ראיתי בשו"ת שבסוף ספר אבני מילואים בסי' י"ב שהביא מהפמ"ג בהפתיחה להל' פסח חלק ב' פרק א' אות ט"ז והסכים האבני מילואים עמו. וכהיסוד הנ"ל נוכיח באות תקנ"ה שסובר המהרימ"ט עיי"ש. וכן מבואר בנוב"ק חלק או"ח סי' ל"ה שכתב שצריכים לשוב גם על החטא השני.

מיהו הבית הלוי הביא מכמה מקומות בהראשונים דמבואר שהשני אינו חל אפילו לענין איסורא. וכתב הבית הלוי שבע"כ צ"ל שהם סוברים להלכה שאין קוברים אותו בין רשעים גמורים, ולקמן נביא את דבריו בזה.

ועי' גם בפמ"ג שם שהביא שהש"ך סובר שהאיסור השני אינו חל כלל, אלא שהאבני מילואים שם דחה את ראייתו מהש"ך עיי"ש.

ועי' גם בקובץ הערות בסי' ל' אות ז' וח' שכתב שלעולם האיסור השני אינו חל אפילו לענין איסורא, רק דכיון שיש כאן סיבת האיסור הרי זה מספיק כדי לגרום

שנקבור אותו בין רשעים גמורים שעברו ממש על שני האיסורים.

ועי' בלשון המאירי בריש דף ל"ב ע"ב שכתב וז"ל, ומ"מ בדיני שמים חייב, ואם לא עשה תשובה אף ב"ד קוברים אותו אצל רשעים גמורים וכו' הואיל ושתים רעות עשה וכו' עכ"ל.

(והנה הישרש יעקב כאן כתב לבאר דמה שהשני חל מיהא לענין איסורא הרי זה תלוי בהדי מאי דאמרינן שהאיסור השני מיתלא תלי וקאי ושם פקע הראשון חל השני אף לענין עונש, דדבר זה גורם שגם בשעה שנמצא הראשון חל השני לענין איסור (משא"כ בנדרים, דנדר אינו חל על איסור אפילו לענין איסורא כי בנדרים אם יפקע הראשון מכאן ולהבא אין השני חל), כן נראה לבאר את כוונתו שם. מיהו מהאבני מילואים שם לא משמע כביאור זה אלא משמע שהוא דין נפרד שהשני חל לענין איסור (משא"כ בנדר דכיון שהוא עצמו הוא האוסר א"כ כיון שהוא מושבע ועומד מהר סיני אין בכחו להחיל אפילו מדריגה של איסור.)

והנה לפי הקובץ הערות אתי שפיר בפשיטות למה רבי שמעון חולק על רבי יוסי, והיינו משום די"ל דס"ל שלא סגי בסיבת האיסור לחוד כדי לקבורו בין רשעים גמורים אלא בעינן שיעבור על שני האיסורים ממש, אבל לפי הבית הלוי והאחיעזר יש לעיין למה פליג ר"ש.

ולכאורה י"ל דס"ל לר"ש שגם האיסור אינו חל, וכ"כ הנו"ב שם. מיהו הבית הלוי שם כתב שמשמע מלשון תוס' כאן בד"ה בין רשעים גמורים, שגם לפי ר"ש חל האיסור השני לענין איסור, רק שמ"מ אין

קוברים אותו אצל רשעים גמורים כיון דלא מחייב אלא (חטאת) אחת (ויש לתמוה על הנו"ב שנסתמך ג"כ על לשון תוס' הנו"ל ואילו מל' תוס' משמע כהבית הלוי).

מיהו צ"ע למה כתבו תוס' טעם זה שלפי ר"ש אין קוברים אותו בין רשעים גמורים משום שאינו מתחייב אלא חטאת אחת דביותר הי' להם לומר משום שלא עשה אלא מעשה אחד משא"כ הרשעים גמורים הרי עשו שני מעשים. ועוד דבאמת צריכים להבין דלפי הצד הזה שהאיסור שפיר חל א"כ למה באמת אינו חייב ב' חטאות, דנהי שבנוגע לעונשים אמרינן שלא חייבתו התורה ב' עונשים, אבל בנוגע לחטאת שהיא לכפרה למה נאמר שהוא נפטר*).

וי"ל דס"ל לר"ש שמלבד ממה שאינו מתחייב בעונש על האיסור השני, גם עצם האיסור הרי הוא נחשב איסור יותר קל מהיכא שאין כאן איסור אחר, ואינו נחשב איסור חמור במדרגת כרת שצריך כפרת חטאת ומש"ה אין חיוב חטאת על האיסור השני, וא"כ לפ"ז שפיר קאמרי תוס' שאין קוברים אותו בין רשעים גמורים לפי ר"ש משום שאינו חייב אלא קרבן אחד, כלומר דמזה מוכח שהאיסור השני הוא איסור יותר קל ואינו דומה למי שעבר בזה אחר זה ששניהם הם איסורים חמורים, וחילוק זה עדיף להו לתוס' מלחלק בין מעשה אחד לב' מעשים, משום דס"ל שמה שהאיסור השני הוא במהותו יותר קל חשיב קולא יותר יסודי מכמות המעשים.

* וצ"ע אם שייך כאן לומר שהוא פטור משום שאין זדונו בכרת כיון שבהציוור הפרטי הזה אין כאן

ולפי הדרך הנו"ל י"ל שגם רבי יוסי מודה שהאיסור השני מיקרי איסור יותר קל, רק שבכל זאת הרי הוא אכתי נחשב סוג אחד של רשע עם מי שעבר על שתי עבירות בב' פעמים נפרדים.

ובאמת אם נאמר שרק העונש אינו חל אבל האיסור שפיר חל לענין כל חומרו א"כ קשה איך יפרנסו הבית הלוי והאחיעזר והאחרונים הקודמים שהבאתי את הלשון של אין איסור חל על האיסור, הלא אינהו קאמרי שהאיסור שפיר חל, אבל אם נאמר שהאיסור שחל חשיב מיהא איסור יותר קל, אז יש לומר שכוונת הלשון הנו"ל היא שאין האיסור השני חל לענין כל חומר האיסור.

איברא, שוב התבוננתי שמדברי הבית הלוי עצמו שם מבואר שכוונתו היא לומר שהאיסור השני חל במלוא חומרו, רק שהתורה ביטלה בכה"ג את העונש, והיינו משום שהביא שם את דברי רבא בשבועות שאם נשבע שלא לאכול ככר זה ושוב נשבע עליו עוד פעם, ושאל על השבועה הראשונה, אז חלה השבועה השני, וביאר רש"י משום שחכם עוקר את השבועה למפרע באופן שאיגלאי למפרע שהשבועה השני' חלה משעה שהוציאה מפיו, ודייק הש"ך בשם המהר"ם מינץ שלפ"ז יוצא שבהפרת הבעל, שאינה עוקרת את הדבר למפרע, אלא רק מיגז גיזז מכאן ולהבא, לא תחול השבועה השני', כי אי אפשר להשבועה להתחדש אח"כ אם לא חלה בשעת ההפלאה, וחלק עליהם הבית הלוי

עונש של כרת, דלכאורה קשה לומר כן כיון דהאיסור בכלליותו הרי הוא שפיר איסור שיש בו כרת.

על פי הצד הנ"ל שלעולם המדריגה של איסור שפיר חלה, ורק העונש אינו חל, דלפי הצד הזה הרי לאחר שהפר לה הבעל את השבועה הראשונה הרי היא מעתה שפיר חייבת מלקות על השבועה השני' כי המדריגה של איסור של השבועה השני' היתה כאן כל הזמן, רק שהתורה ביטלה את העונש, וא"כ בזה שפיר י"ל שלאחר שהפר הבעל את השבועה הראשונה, מעתה הרי היא חייבת עונש על השבועה השני' (*), ומעתה אם נאמר שגם לפי הבית הלוי עד שעת ההפרה המדריגה של איסור של השבועה השני' היתה מדריגה של איסור קל א"כ גם לדידי' קשה איך יחול ויתחדש איסור חמור שלא בשעת ההפלאה, וא"כ מוכח שכוונתו היתה לומר שהאיסור חל בכל חומרו ורק עונש אין כאן (ויש לדחות). ולפ"ז צ"ע איך יפרנס הבית הלוי את הלשון של אין איסור חל על איסור, וכן למה אינו חייב חטאת על האיסור השני, וכמו שהערנו לעיל.

וע"ע בקרן אורה איך שביאר את המחלוקת בין ר"ש ור"י בענין אם לקוברו בין רשעים גמורים.

ב. והנה הבית הלוי שם הביא שגם מהרמב"ם מבואר שהשני שפיר חל לענין איסורא, שהרי הרמב"ם פסק שאם נשבע שלא לאכול נבילות, נהי שאין השבועה חלה לענין מלקות וקרבן משום שהוא כבר מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה אבל בכל זאת אינו חייב משום

שבועת שוא, וביאר הבית הלוי דהיינו משום שהאיסור השני שפיר חל לענין איסורא וכהנ"ל (ועי' לעיל בההערה בתחילת האות מה שהבאנו בענין זה מהירש יעקב והאבני מילואים).

מיהו מהש"ך בשם המהר"י מינין הוכיח דסבירא להו שהשבועה השני' אינה חלה אפילו לענין איסור, וכן הוכיח מהסוגיא בשבועות (בד"ה אכז), והקשה דהא זהו דלא כמו שמבואר בסוגיין, ואע"פ שר"ש חולק וסובר שאין קוברים אותו בין רשעים גמורים אבל ר"ש ור"י הלכה כר"י, ועוד דמשמע מתוס' והרא"ש שהם סוברים שגם ר"ש מודה שחל האיסור וכמו שהבאנו כבר. וכתב לחלק דשאני התם בשבועות ששתיהן הן מין אחד של איסור (דהיינו ב' שבועות) אבל בשני מיני איסור כגון בסוגיין, שפיר חל השני לענין איסורא. (ד"ה אשר.)

מיהו מתוס' בנדריים דף צ' ע"ב ד"ה ותהא נטולה וכו' וחולין דף צ' ע"א ד"ה קדשים וכו' הביא שגם בשני מיני איסורים אין השני חל אפילו לענין איסור, דהנה בנדריים שם תנן שאם היא נודרת תשמיש מכל היהודים בהיותה תחת בעלה הרי היא נשאת אסורה לכל היהודים גם לאחר שתתגרש, והקשו תוס' דהא בזמן שהיתה נשואה לא חל האיסור לגבייהו שהרי היא כבר אסורה להם משום אשת איש ואין איסור חל על איסור וא"כ למה היא אסורה להם לאחר גירושין, ותירצו שגם בהיותה תחת בעלה הרי היא אסורה להם משום

חיוב קרבן כי לענין קרבן בענין שיהי' בגדר "איתא בלאו והן", כמו שביאר הבית הלוי שם.

(* ומה שתלה רש"י את הדבר בזה שחכם הרי הוא עוקר את הדבר למפרע הרי זה רק לענין

שהאיסור של נדר הרי הוא איסור כולל שהרי הנדר אוסר אותה גם על בעלה ומיגו שהיא נאסרת על בעלה הרי היא נאסרת משום נדר גם לכל העולם (אלא שהקשו תוס' דהא המשנה שם אתי כרבי יוסי והרי הכא מוכח שרבי יוסי לית לי' כולל שהרי באשת איש ונעשית חמותו הרי הוא פטור על חמותו וא"כ מוכח דלית לי' איסור כולל), ובע"כ צ"ל דס"ל לתוס' שהיכא שאאחז"א גם המדריגה של איסור אינה חלה דהא אם המדריגה של איסור שפיר חלה א"כ לק"מ שהרי היא שפיר נאסרת לכל היהודים משום נדר גם בהיותה תחת בעלה (נוסף על מה שחייבים עלי' משום אשת איש), וכן הוכיח גם מתוס' בחולין שם שכתבו דכיון שאין האיסור של גיד הנשה חל על מוקדשין, מותר לאכול גיד הנשה של מוקדשין לאחר שיורד האיסור של מעילה, ומוכח מזה שאפילו המדריגה של איסור של גיד הנשה אינה חלה, דאל"כ הרי הוא אכתי אסור משום איסור זה שהרי האיסור שפיר חל בהיותו מוקדשין (ועי' גם בקובץ הערות שם שהוכיח כהנ"ל מדברי תוס' בחולין). וכתב הבית הלוי שי"ל שתוס' בחולין שם אזלי לפי רבי חייא ובר קפרא דמבואר להלן בדף ל"ג ע"ב שהם סוברים שרבי יוסי מחייב אפילו באיסור כולל וכמו שביארו תוס' שם בד"ה ואיסור כולל אתניין, ודלא כרבא ורבי יוחנן כאן שסוברים שרבי יוסי לא מחייב באיסור כולל, וא"כ לפי רבי חייא וב"ק אין הכרח לומר שאפילו אם אאחז"א בכל זאת קוברים אותו בין רשעים גמורים, דהא לפי דבריהם רבי יוסי מחייב בנשא מת ואח"כ נשא חי ב' חטאות

ממש, וא"כ י"ל שתוס' בחולין אזלי לפי ר"ח וב"ק, ולכן ס"ל דליכא שום איסור כלל מצד האיסור השני, אלא שכתב הבית הלוי דאכתי קשה על תוס' בנדרים שם שנקטו שלפי רבי יוסי לא מהני כולל וכן שלא חל השני אפילו לענין איסורא דא"כ קשה למה קוברים אותו בין רשעים גמורים (ולפי הקובץ הערות לק"מ כיון שקיים מיהא סיבת האיסור). (ד"ה אמנם גם וכו' וד"ה ובדעת).

עוד כתב הבית הלוי שאפילו אם לפי רבי חייא ובר קפרא אין הכרח מתוך הברייתא של אשת אח ואחות אשה לומר שרבי יוסי סובר שקוברים אותו בין רשעים גמורים וכהנ"ל, אבל אכתי מוכח כן מהציוור של זר ששימש בשבת, וכמו שהוכיח רב אשי לקמן בסוף הסוגיא שבע"כ מה שרבי יוסי ורבי חייא מחייבים תרתי הרי זה איירי לענין לקוברו בין רשעים גמורים, ובאופן ששימש בהקטרה שהיא בלאו בשבת לפי רבי יוסי (ואע"פ שרב אחא בר יעקב מפרש שם את הברייתא בדרך אחרת, אבל שינויא דחיקא היא, ובודאי ההלכה היא כרב אשי כמש"כ הבית הלוי שם), וא"כ מוכח שלכו"ע קוברים אותו בין רשעים גמורים לפי רב יוסי וא"כ אכתי קשה למה נקטו תוס' בחולין שהשני אינו חל אפילו לענין איסורא. מיהו מרש"י בסוף הסוגיא הביא שהוא סובר שלפי רב אשי זר ששימש בשבת חייב מלקות גם בשביל שבת משום דהוי איסור כולל חוץ ממה שקוברים אותו בין רשעים גמורים, וכן מתבאר מגירסת הריטב"א והרשב"א שם, וא"כ י"ל שכן סוברים תוס' בחולין, וממילא אכתי יכול

להיות דהיכא שנשאר שאאחע"א, אז גם המדריגה של איסור אינה חלה, ואין קוברים אותו בין רשעים גמורים לפי רבי חייא וב"ק שסוברים שר"י סובר איסור כולל. (ד"ה ונהדר).

עוד כתב לצדד דאולי תוס' בחולין אזלי כשיטת תוס' בסוף הסוגיא שלפי רב אשי לא מהני כולל בקל על חמור, רק שבכל זאת קוברים אותו בין רשעים גמורים אע"פ שאינו לוקה (ודלא כרש"י הנ"ל שסובר שהוא גם לוקה), רק דס"ל לתוס' בחולין לחלק דלא אמרינן שקוברין אותו בין ר"ג משום שהמדריגה של איסור שפיר חלה אלא היכא שהוא ציור של איסור כולל רק שלא מהני הכולל משום דהוי קל על חמור (וכן אם סוברים בכלל שאיסור כולל לא מהני), דבכה"ג מודים תוס' בחולין שהמדריגה של איסור שפיר חלה, אבל היכא ששני האיסורים הם שוים וכגון בחולין שם דליכא לא כולל ולא מוסיף, התם סוברים תוס' שאפילו המדריגה של איסור אינה חלה ושאינן קוברים אותו בין ר"ג. ועוד ביאר שלפ"ז א"ש למה רבי יוסי נקט בתוך הברייתא בדף ל"ג ע"ב רק ציורים של איסור כולל דהיינו זר ששימש בשבת ובעל מום ששימש בטומאה, והיינו משום שבאיסורים שוים אין רבי יוסי מחייב אפילו לענין לקוברו בין רשעים גמורים. (שם בד"ה ובדעת).

מיהו לקמן באות תקס"א נביא שהת"י בדף ל"ג ע"ב נוקטים דלא כהבית הלוי אלא דאין סברא לחלק לענין לקוברו בין רשעים גמורים בין ציורים שונים וכגון בין ציור של כולל לציור של בבת אחת. מיהו באמת נראה שלפי דרכו של הבית הלוי

שיתכן לומר שהעונש אינו חל אבל האיסור שפיר חל ושלכן קוברים אותו בין רשעים גמורים א"כ נראה שלפ"ז שפיר יש מקום לחלק ולומר שבאיסורים שוים אין קוברים אותו בין רשעים גמורים כי בכה"ג גם האיסור אינו חל משא"כ באיסור כולל שפיר חל האיסור (אפילו בקל על החמור), אבל לפי הקובץ הערות שסובר שהאיסור תמיד אינו חל, רק שקוברים אותו בין רשעים גמורים משום שיש כאן סיבת האיסור א"כ לא שייך לחלק בזה כי גם באיסורים שוים למה לא נקבור אותו בין רשעים גמורים, דהא גם באיסורים שוים יש כאן סיבת האיסור.

תקמט) אלא אמר רבא וכו' וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן וכו' לקוברו בין ר"ג.

הנה מרש"י כאן משמע שהוא מפרש שרבא כאן מסיק דלא כרבי אבהו וס"ל שרבי יוסי אינו מודה לענין איסור מוסיף. וביאר הריטב"א שרש"י מפרש כן משום שדוחק לו ללמוד שבהברייתא של נשא חי ואח"כ נשא מת מתכוין רבי יוסי לומר שהוא חייב ב' חטאות ממש ושבהברייתא של נשא מת ואח"כ נשא חי מתכוין רבי יוסי לומר רק שמעלה אני עליו כאילו עשה ב'.

וכתב הבית הלוי בסי' מ"ד בד"ה ובה וכו' שלפ"ז מוסבר למה פירש"י בכריתות דף י"ד שלפי רבי אבהו שאמר שמודה רבי יוסי באיסור מוסיף ה"ה שסובר רבי אבהו שרבי יוסי מודה באיסור כולל. והקשו הת"י שם על רש"י דהא בסוגיין מבואר

שמבואר מתוס' בדף ל"ג ע"ב בד"ה אמר וכו' שאשת אח ואחות אשה שוים הם שהרי ס"ל לתוס' שם שכולל אינו חל בקל על חמור אשר לפי דבריהם צ"ל שאשת אח ואחות אשה שוים הם ואחות אשה אינו יותר קל כיון שמבואר בכל הסוגיא שבכה"ג מהני איסור כולל**).

ועוד כתב הבית הלוי שלפ"ז יש ליישב סתירה שיוצאת בדברי רבין בשם רבי יוחנן לפי רש"י, שהרי לפי רש"י כאן יוצא שרבין בשם ר"י סובר שרבי יוסי אינו מודה באיסור מוסיף, ואילו התם בכריתות כשהביאה הגמרא שמודה רבי יוסי באיסור מוסיף הוסיפה הגמרא שכן אומר רבין בשם רבי יוחנן, ובשלמא לפי תוס' רבין בשם רבי יוחנן כאן אומר רק שרבי יוסי לית לי איסור כולל, אבל לפי רש"י יוצא שכוונתו היא לומר דלית לי לרבי יוסי אפילו איסור מוסיף. וכתב הבית הלוי דלפי הנ"ל ניחא משום שגם רבין בשם ר"י מודה שרבי יוסי ס"ל איסור מוסיף בכגון ההיא דמס' כריתות שהוא חמור על קל. ועוד הראה שם שבחולין דף ק"א מחלקינן כהנ"ל לענין איסור כולל דהיינו שחכמים שם לית להו איסור כולל אבל איסור כולל באיסור חמור אית להו, וכן ממס' קידושין הביא שיש מ"ד שמחלק כן לענין איסור מוסיף. (ד"ה וא"כ, וד"ה והנראה, וד"ה אדרבה, וד"ה ואין.)

וע"ע בקרן אורה כאן בד"ה נפקא מינה.

שרק במוסיף מודה רבי יוסי אבל לא ככולל ומש"ה הקשה הש"ס שלפי רבי אבהו אכתי קשה מהברייתא של נשא מת ואח"כ נשא חי. וכתב הבית הלוי שרש"י אתי לשיטתו כאן שא"א לומר שבברייתא אחת איירי רבי יוסי לענין חיוב ממש ושבהברייתא השני' איירי ר"י רק לענין לקוברו בין ר"ג, ומש"ה פירש"י כאן שרבא סובר שגם לית לי לרבי יוסי איסור מוסיף, וא"כ מש"ה סובר רש"י שה"ה שרבי אבהו סובר שמודה רבי יוסי גם באיסור כולל, דהיינו כדי שבשתי הברייתות תהי' שיטתו שהוא חייב ב' חטאות ממש, ורק המקשן כאן על רבי אבהו סובר לחלק בין מוסיף לכולל ומש"ה נשאר קשה על רבי אבהו.

עוד ביאר הבית הלוי שם שלכאורה קשה על רש"י קושיית תוס' שבמס' כריתות שם מוכח שרבי יוסי שפיר מודה באיסור מוסיף דהא מבואר שם שהאיסור של אשת אב חל על האיסור של בת בתו במוסיף וא"כ בע"כ צ"ל שגם רבא מודה בזה. ות"י הבית הלוי שרבא סובר שרק במוסיף דהתם מודה רבי יוסי משום דהוי ציור של איסור חמור על איסור קל דהיינו איסור סקילה על איסור שריפה*), אבל הכא אשת אח ואחות אשה חשיבי איסורים שוים ודלא כתוס' בדף ל"ג ע"א בד"ה באיסור וכו' שכתבו שאשת אח נחשב איסור חמור משום שאין לה היתר לאחרי מיתה (שלא במקום מצוה), אלא כמו

* באמת מתוס' בדף ל"ג ע"ב שם שאחות אשה ואשת אח הם איסורים שוים וכמו שנקט הבית הלוי שמוכח מדבריהם.

* ולקמן באות תקנ"ח נביא שגם הת"י לקמן בסוגיין כתבו חילוק זה.

** ולקמן באות תקס"ד נברר באם מוכח

תקנ) בענין אין איסור חל על איסור.

הנה לכאורה גדר הדין של אאחע"א הוא שלא הלכה התורה לאסור דבר שהוא כבר אסור, אבל אין הכוונה שיש דין מסוים שא"א שדבר אחד יהי' אסור בשני איסורים ושיש כאן הפקעה חיובית על האיסור השני, אלא הכוונה היא שהתורה לא הלכה לאסור דבר שהוא כבר אסור, ומש"ה היכא שהשני הוא כולל או מוסיף הרי הוא שפיר חל משום שאל"כ יצא תרתי דסתרי, דהא שאר החפצים שפיר נאסרים (בציור של כולל), וכן דבר זה שפיר נאסר על שאר אנשים (בציור של מוסיף), וא"כ בהני גווני מסתבר שהתורה שפיר הלכה לאסור אע"פ שהדבר כבר נאסר (ובמוסיף ה"תרתי דסתרי" הוא יותר חזק כיון דהוי תרתי דסתרי בחפץ אחד ממש), והא דחלין ב' איסורים היכא שהם באים בבת אחת הרי זה משום שבכה"ג אין זה ציור שהולכים לאסור דבר שכבר נאסר אלא שני האיסורים מוצאים מצב של היתר ומש"ה שניהם חלים.

מיהו לפי הדרך הזה קשים כמה כללים בענין זה, וכגון הא דכתבו תוס' בדף ל"ג ע"ב בד"ה אמר וכו' שבקל על חמור לא מהני כולל, וכן הא דאיכא מ"ד בחולין דף ק"א ע"א שכולל חל רק בחמור על קל אבל לא בשוים, דלכאורה צ"ע דהא גם בהני גווני יש כאן תרתי דסתרי בזה שאין השני חל.

וכן צ"ע למה מוסיף חל אפילו בב' שמות כמו שהביאו תוס' כאן, הלא בכה"ג ליכא תרתי דסתרי כיון דהוי שם אחר.

וכן עיין בשאגת ארי' בסי' ע"ב שכתב דהא דמועיל כששני האיסורים חלין בבת אחת הרי זה משום ששקולים הם והי מינייהו מפקת, אבל אם אחד מהם הרי הוא בגדר איסור כולל או מוסיף, והי' חל אפילו בזה אחר זה, אז אפילו כשהן באין בבת אחת, רק הוא לבדו חל, ואילו לפי הסברא הנ"ל שכתבנו אין טעם לחלק, דהא לפי דברינו הנ"ל אין הטעם משום ששקולים הם והי מינייהו מפקת אלא הטעם הוא משום ששני האיסורים מוצאים מצב של היתר והדין נותן ששניהם יחולו כיון שלא שייך לומר בכה"ג שהתורה לא הלכה לאסור דבר שהוא כבר אסור, וא"כ גם כשאחד מהם הוא בגדר מוסיף או כולל הדין נותן שנאמר כן.

ולכאורה נראה מכל זה שנאמר באמת דין חיובי מסוים שא"א שדבר אחד יהי' אסור בשני איסורים, והרי האיסור הראשון דוחה בפועל את האיסור השני ונאמר כאן דין של הפקעה חיובית. ומעתה צ"ל דהא דכולל ומוסיף מועילים אין זה משום תרתי דסתרי כי גם אם יש כאן תרתי דסתרי הרי אכתי יש כאן הפקעה חיובית, אלא הטעם שכולל ומוסיף מועילים הרי זה משום כח חיובי של מיגו שגובר על ההפקעה הנ"ל, אלא שבהדין הזה של מיגו נאמרו תנאים שונים וכמו שהבאנו. וכן כיון שנאמר דין מסוים של הפקעה וש"א שדבר אחד יהי' אסור בשני איסורים א"כ הדין נותן שגם בבת אחת נאמר כן, רק דמכיון ששקולים הם והי מינייהו מפקת הרי זה מכריח ששניהם יחולו כי א"א שרק אחד מהם יחול (וכן א"א ששניהם לא יחולו) וכדברי השאגת ארי', ויש עוד לפלפל בכל זה.

תקנא) אשת איש ונעשית חמותו.

הנה רש"י בחולין דף ק"א ע"ב בד"ה שבת היא לה' פי' דהיכא שיש להאיסור השני עונש יותר חמור מהאיסור הראשון הרי זה נקרא איסור מוסף, וכגון שבת על יוה"כ דמיקרי איסור מוסף משום ששבת מוסיפה עונש סקילה. והקשה השער המלך בפ"ז מהל' איסורי ביאה ה"ח באמצע ד"ה ויש וכו', דהא בהציור של זר ששימש בשבת האיסור של שבת מוסף עונש יותר חמור, ובסוגיין מבואר דהוי רק כולל, דהא כן מבואר בהאוקימתא שפליגי באיסור כולל ואלבא דרבי יוסי וכמו שביאר רש"י שם, וההוא אוקימתא מוקי לה בשריפת פרו של אהרן שהוא איסור חמור של כרת וכמש"כ הרש"ל, וא"כ למה אין זה איסור מוסף, וכן הקשה הקרן אורה בדף ל"ג ע"א בד"ה וראיתי שם ברש"י*). וכן קשה על רש"י מאשת איש ונעשית חמותו, דהא מבואר בסוגיין דפטר רבי יוסי על חמותו אע"פ שהוא מודה באיסור מוסף, וא"כ חזינן שאע"פ שחמותו היא בשריפה ואשת איש היא בחנק אין זה נקרא איסור מוסף. וע"ע בריב"ן במכות דף כ"ב ע"א שכתב שאשת איש ונעשית חמותו הרי הוא

באמת איסור מוסף משום שהאיסור של חמותו מוסף מיתת שריפה על מיתת חנק, ודבריו תמוהין דהא בסוגיין מבואר דלא הוי מוסף אלא לכל היותר רק כולל (ע"י בתד"ה איסור כולל). ועוד כתב שם הריב"ן דחמותו ונעשית אשת איש הרי זה בגדר איסור כולל, וגם זה תמוה דהא בסוגיין מבואר דהוי איסור מוסף דהא קאמר רבי אבהו דמודה רבי יוסי בזה משום שהוא מודה באיסור מוסף. ועל הדבר השני הזה שכתב הריב"ן כבר נשאל הנ"ב במהדורא תניינא חלק או"ח סי' ק"כ, ועיי"ש שתי' שכוונת הריב"ן היא מצד האשה דהיינו שהאשה חייבת שתים משום שלגבי דידה הוי האיסור של אשת איש בגדר איסור כולל משום דמיגו שאנשים אחרים נאסרים עלי' הה"נ לחתנה (והגיה שצ"ל בדברי הריב"ן לחייבה במקום לחייבו). ודבריו הם דלא כדברי החזו"א שהבאנו באות תקמ"ו דהא לפי החזו"א גם בלא זה שיש כאן איסור כולל הרי היא חייבת משום שהיא נגדרת אחרי האיש. וע"ע בערל"נ שם מש"כ ליישב את הריב"ן.

תקנב) תד"ה איסור כולל.

וז"ל, צ"ל דאשת איש ונעשית חמותו

* ועי' בשער המלך שם שצידד לומר שאולי י"ל שרבי יוסי סובר כמו המ"ד שסובר שזר ששימש חייב מיתת ב"ד (מיהו שבת היא בסקילה החמורה). עוד כתב השער המלך שם וז"ל, ויותר נראה לומר דאיסור מוסף דכתב רש"י (בחולין שם) לאו דוקא, אלא איסור חמור קאמר, דס"ל לריה"ג דבאיסור חמור איסור חל על איסור עכ"ל, וכן כתב הקרן אורה בהדיבור הנ"ל. מיהו נראה דא"א לומר כן משום שבחולין שם מבואר שגם איסור הנאה מיקרי איסור חמור ושם סוברים שמהני

החומרא של הנאה הה"נ להחומרא של עונש חמור, וגם בנוגע להנאה הזכיר רש"י שם איסור מוסף, ולקמן בריש דף ל"ד ע"א מבואר ברש"י שכוונתו היא שהנאה מיקרי מוסף ממש, וא"כ יוצא שגם החומרא של עונש חמור הרי הוא בגדר מוסף ממש דאל"כ איך אמרינן בחולין שם שאם סוברים שמהני החומרא של הנאה הוא הדין נמי להחומרא של עונש חמור. ועיינן עוד לקמן באות תקס"ו בענין הא דסבירא לי' לרש"י שהנאה ועונש חמור חשיבי בגדר מוסף.

לא חשיב איסור כולל אע"ג דאיתסר בשאר קרובות כיון שאין זה שם אחד עכ"ל. והנה צ"ע למה לא חשיב איסור כולל משום זה שהאם של חמותו נאסרת עליו. וי"ל שגם חמותו ואם חמותו חשיבי ב' שמות ולא שם אחד, וכן מבואר ברמב"ן כאן בד"ה במאי וכו' במה שהביא בשם "אחרים" עיי"ש. מיהו מדברי הרמב"ן עצמו לעיל שם משמע דחשיבי חמותו ואם חמותו שם אחד עיי"ש היטב. ועכ"פ עיי"ש שסובר הרמב"ן שגם בב' שמות מהני כולל. ועל הקושיא הנ"ל שהקשו תוס' תי' הרמב"ן דהא דחמותו לא חשיב בסוגיין איסור כולל על אשת איש הרי זה משום דאיירי הכא באופן שאין לה קרובות אחרות (ובכולל ומוסיף בעינן שבהציור הזה שלפנינו תהי' מציאות של כולל או מוסיף ולא סגי בזה שבעלמא הרי הוא מוסיף או כולל וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שגגות ה"ג לענין מוסיף על פי הגמרא בכריתות דף י"ד ע"ב [וה"ה לכולל]).

תקנה בא"ד.

א. עיין בדבריהם שדנו באם אמרינן כולל בב' שמות. ובסוף דבריהם הוכיחו ממס' כריתות שמוסיף שפיר מהני בב' שמות. והנה שיטת רש"י לקמן בדף ל"ד ע"א בד"ה אם היתה שבת וכו', ובחולין דף ק"א ע"א בד"ה ואיסור כולל באיסור חמור וכו', היא דמה שהאיסור השני יש בו גם איסור הנאה הרי זה בגדר איסור מוסיף, ואמרינן דמיגו דמיתסר בהנאה מיתסר נמי באכילה, ולכאורה מוכח מדבריו דמהני מוסיף בב' שמות. מיהו יש לדחות את הראי' מרש"י כי י"ל שיסוד הדין של

האיסור של אכילה הרי הוא ג"כ משום הנאת גרונו ומעיו. וממילא הכל הוא שם אחד, עיין בזה בקובץ הערות בסי' ל' סק"ג ובסי' ל"ג סק"ז.

והנה רש"י בחולין דף ק"א ע"ב פירש שיום הכיפורים חל על שבת משום שהוא נחשב איסור כולל כי מיגו דמיתסר באכילה מיתסר נמי במלאכה, ולכאורה התם הרי זה ציור של שני שמות, וכן העיר השע"מ בפ"ז מהל' א"ב בסוף דף ס"ג (באמצע ד"ה ויש להביא ראיה). מיהו יש לדחות על פי המבואר מלשון הרמב"ם בריש הל' שביתת עשור שהאיסור אכילה של יוה"כ הרי הוא ביסודו דין של שביתה כמו האיסור מלאכה, דהיינו שחייבים לשבות מאכילה כמו ממלאכה, וא"כ לפ"ז הכל הוא שם אחד, דוגמת מה שכתבו תוס' שאכילה בטומאה ועבודה בטומאה חשיבי הכל שם אחד כי על שתיהן כתיב לשון של קריבה, דנראה שאין כוונתם משום שכתובה מלה אחת על שתיהן, אלא כוונתם היא שיסוד הדין בין באכילה ובין בעבודה הרי הוא איסור של קריבה, רק שקריבה כוללת בתוכה שני דברים, דהיינו גם קריבה ע"י אכילה וגם קריבה ע"י עבודה, וא"כ גם כאן יסוד הדין של שניהם הוא לשבות ביוה"כ, רק שביתתה כוללת בתוכה שני דברים, דהיינו גם שביתה ממלאכה וגם שביתה מאכילה, ומש"ה חשיבי שם אחד (אע"פ שאינם כתובים בלשון אחד בתוך התורה) (ויש לחלק קצת). ומכ"ש דאית שפיר לפי מה שנבאר בהאות הבאה ששיטת רש"י בסוגיין היא שאכילה ועבודה בטומאה חשיבי הכל שם אחד משום הא לחוד ששניהם הם איסורי

טומאה דלפ"ז הרי גם כאן שניהם הם איסורי יוה"כ (ועי' בנהור שרגא כאן). ולפי דברי רש"י הנ"ל אתי שפיר גם למה הנאה ואכילה חשיבי שם אחד כי גם שם הרי שתיהן הן בכלל איסור הקדש.

ב. עיין בקרן אורה שכתב שלפי תוס' שחמותו על אשת איש לא חשיב כולל צ"ע מה היא סברת ת"ק דרבי יוסי שמחייב משום חמותו דהא לא מצינו תנא שסובר שאיסור חל על איסור בלי כולל או מוסיף. ותי' הקר"א די"ל שת"ק סובר דשפיר מהני כולל גם בב' שמות, וכן כתב השעה"מ בפ"ז מהל' א"ב שם. ועוד כתב הקרן אורה שלפ"ז י"ל שלפי רבי יוסי גם מוסיף לא מהני בב' שמות, ומה שמשמע בכריתות שמהני מוסיף בב' שמות הרי זה אזיל רק לפי ת"ק, דלת"ק מהני מוסיף בב' שמות כמו שמהני כולל בב' שמות. ושוב הוכיח הקרן אורה דמשמע בכריתות שם שגם רבי יוסי מודה דמהני מוסיף בב' שמות.

תקנ"ד בא"ד.

וז"ל, דשניהם נאמרו בלשון קריבה וכו' עכ"ל. לכאורה צ"ע דא"כ למה חשיבי עריות כשמות שונים הלא גם שם כולן הן איסורי ביאה. מיהו נר"פ דנהי דהוי כולן מין מעשה אחד אבל בכל זאת הרי הן שמות שונים של איסור, שהרי יש שם שמות שונים של קורבה, משא"כ הכא שם טומאה אחד הוא בין באכילה ובין בעבודה, וא"כ נמצא שהשם של האיסור הוא אחד, דהיינו טומאה, וכן השם של המעשה הוא אחד, דהיינו קריבה.

ועוד סוברים תוס' שאי משום הא לחוד

ששם טומאה אחד הוא, אכתי הי' נחשב ב' שמות כיון שכאן מדובר באכילה וכאן בעבודה, ולכן הוצרכו לומר שגם השם של המעשה הוא אחד.

מיהו רש"י לקמן בדף ל"ג ע"א בד"ה מיגו דמיתסר באכילה וכו' הזכיר רק ששם טומאה אחד הוא, ומשמע מדבריו שסגי בזה ששם טומאה אחד הוא כדי להחשב ששניהם הם שם אחד גם בלי לומר כדברי תוס' ששם המעשה בשניהם הוא קריבה. וע"ע בת"י בדף ל"ג ע"א בד"ה מגו.

תקנה) תד"ה ותו חמותו.

וז"ל, וליכא למימר דמשמע לי' נידון בחמותו ולא חל כלל איסור אשת איש ואם לא התרו בו משום חמותו אלא משום אשת איש פטור עכ"ל. מדבריהם מבואר דהיכא שאאחז"א אז אפילו אם התרו בו משום האיסור השני ולא משום הראשון אין הוא נענש בשביל השני. והעיר השער המלך בפ"ז מהל' איסורי ביאה ה"ח בד"ה ויש להביא רא' (קרוב לסופו) שזהו דלא כשיטת המהרימ"ט דהיכא שהתרו בשביל השני הרי הוא שפיר נענש בשביל השני. ומדברי המהרימ"ט יוצא שהדין של אאחז"א נאמר רק לענין העונש אבל האיסור שפיר חל דאל"כ איך אפשר לומר שאם התרו בו משום השני הרי הוא נענש בשביל השני הלא האיסור השני בכלל אינו חל על האיסור הראשון ומצד האיסור השני מותר לו לעשות את המעשה.

תקנו) תד"ה בעל מום.

עיין בהגהות מצפה איתן שהראה שבספרי איתא דלא כתוס' אלא שזר שפיר

מצווה על טומאה (ויליף כן הספרי מק"ו). ותי' המצפה איתן דהיינו רק למ"ד דעונשין מן הדין, וסיים בצ"ע). והמאירי בסד"ה כהן בעל מום כתב דלא כתוס' אלא דה"ה דהו"מ למינקט זר ששימש בטומאה, והרמב"ן כאן והרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש כתבו כתוס'.

דף ל"ג ע"א

תקנז) באיסור כולל ואלויבא דרבי יוסי.

פירש"י שלפי בר קפרא שסובר שרבי יוסי מחייב רק אחת באיסור כולל א"כ א"א לגרוס בתוך הברייתא דלעיל בנשא מת ואח"כ נשא חי שרבי יוסי מחייב שתיים דהא לפי בר קפרא הרי רבי יוסי אינו מחייב שתיים באיסור כולל. ותוס' פירשו דשפיר יש לגרוס שרבי יוסי מחייב תרתי בנשא מת ואח"כ נשא חי כי יש לפרש דאיירי לענין לקוברו בין רשעים גמורים (וביאר הריטב"א שרש"י לא רצה לפרש כן כי דחיק ל' לפרש שבנשא מת ואח"כ נשא חי כוונת רבי יוסי היא לקוברו בין ר"ג ואילו בנשא חי ואח"כ נשא מת כוונת רבי יוסי היא לחיוב גמור, ועוד ביאר הריטב"א שמש"ה פירש"י לעיל שלפי רבא רבי יוסי לית ל' אפילו איסור מוסיף, כי לפ"ז יוצא שתתתי מילי דרבי יוסי הם לענין לקוברו בין ר"ג).

והנה לקמן בע"ב פליגי רב אחא בר יעקב ורב אשי בענין מה היא כוונת רבי יוסי בתוך הברייתא שם שמחייב זר ששימש בשבת גם משום זרות וגם משום שבת, דרב אחא בר יעקב פי' דאיירי

בשחיטת פרו של כהן גדול ביוה"כ שפסולה בזר ויש על זה חיוב חטאת משום מלאכת שוחט, ורב אשי פי' דאיירי בהקטרה, ואע"פ שרבי יוסי סובר שאין חיוב כרת על הקטרה אלא רק מלקות, כי הבערה ללאו יצאת, והיכא שהוא זר גם מלקות ליכא וכמו שביארו תוס' שם דלא מהני כולל בקל על חמור, אבל בכל זאת כוונת רבי יוסי במה שאמר שזר ששימש בשבת חייב שתיים היא רק לענין לקוברו בין ר"ג. ומעתה לפי הך לשון שרבי חייא ובר קפרא פליגי באיסור כולל ואלויבא דרבי יוסי א"כ כיון שלפי רבי אשי בע"כ צ"ל שכוונת רבי חייא היא רק לענין לקוברו בין ר"ג א"כ יוצא שבר קפרא סובר שרבי יוסי פוטר אפילו לענין לקוברו בין ר"ג, וא"כ קשה איך כתבו תוס' שבר קפרא יפרש שרבי יוסי יסבור לענין נשא מת ואח"כ נשא חי שרבי יוסי מחייב שתיים לענין לקוברו בין ר"ג, כן הוקשה לו להמהרש"ל כאן בחכמת שלמה. ותי' שבע"כ צ"ל שהך אוקימתא שרבי חייא ובר קפרא פליגי באיסור כולל ואלויבא דרבי יוסי אזיל כרב אחא בר יעקב שמפרש שהברייתא שם איירי לענין שני עונשים ממש אשר לפ"ז י"ל שבר קפרא פוטר לפי רבי יוסי רק מב' עונשים ממש אבל לעולם י"ל שהוא מודה שקוברים אותו בין ר"ג, וא"כ שפיר יש לפרש כן את כוונת רבי יוסי גבי נשא מת ואח"כ נשא חי.

מיהו המהרש"א כתב דרך אחרת בזה, והיינו שלעולם י"ל שהך לשון שרבי חייא ובר קפרא פליגי באיסור כולל ואלויבא דרבי יוסי סוברת כרב אשי אשר לפ"ז יוצא שבאמת בר קפרא פוטר לפי רבי יוסי

אפילו לענין לקוברו בין ר"ג, אלא שרק בזר ששימש בשבת פוטר רבי יוסי אפילו לענין לקוברו בין ר"ג כי האיסור של הבערה הוא רק איסור לאו אבל בנשא מת ואח"כ נשא חי מודה בר קפרא שרבי יוסי מחייב תרתי ושחל האיסור של אחות אשה לענין לקוברו בין ר"ג, והיינו משום שאחות אשה הוא איסור כרת, וכן לפי רבי חייא בהציוור של זר ששימש בשבת מחייב רבי יוסי לענין לקוברו בין ר"ג, אבל בנשא מת ואח"כ נשא חי הרי הוא מחייב ב' חטאות ממש.

מיהו לפי דרכו של המהרש"א יוצא שהברייתא שבע"ב דתניא בה שרבי יוסי מחייב תרתי בזר ששימש בשבת היא תיובתא לבר קפרא גם לפי הלשון הזה שפליגי באיסור כולל אליבא דרבי יוסי, דהא לפי המהרש"א יוצא שהלשון הזה אתי גם לפי רב אשי אשר לפ"ז יוצא שלפי בר קפרא רבי יוסי פוטר בזר ששימש בשבת אפילו לענין לקוברו בין ר"ג והתם הרי תניא שרבי יוסי מחייב תרתי, אבל לפי המהרש"ל הרי הלשון הזה סוברת שלעולם מודה בר קפרא שלפי רבי יוסי קוברים אותו תמיד בין ר"ג וא"כ י"ל שכוונת רבי יוסי בתוך הברייתא שם היא לענין לקוברו בין ר"ג וכמו שביארנו כבר.

תקנה) תד"ה בר קפרא.

א. וז"ל, ואר"י דבודאי איסור בת אחת עדיף, אלא דסבר בר קפרא דדוקא באיסור בת אחת דהכא כגון אחות אשה וטומאה ונבילה הוא דלא חיילא וכו' עכ"ל. עי' בתוס' הרא"ש (ובקרני ראם) שביארו את כוונת הר"י שלעולם בר קפרא מודה

שבאיסורים ששויים בחומרתן, שפיר מועיל בבת אחת, ורק בציוור שאחד הוא קל ואחד הוא חמור הרי הוא סובר שבבת אחת לא מהני וכגון אחות אשה ואשת אח, וכן שבת וזרות, וטומאה ובעל מום, ונבילה וזרות, והיינו משום שאחות אשה ושבת וטומאה ונבילה הוו כולם איסורים קלים משום שיש להם היתר (לאחר מיתת אשתו, ובעבודה, ובציבור, ובקרבת עוף), ואע"פ שרבי יוסי סובר שמוסיף מהני אפילו בקל על חמור אבל מ"מ בבת אחת לא מהני ככה"ג, כי במוסיף הרי זה מועיל משום מיגו והמיגו קיים גם בקל על חמור, אבל הטעם למה מועיל בבת אחת הרי זה משום ששקולים הם והי מינייהו מפקת וכמש"כ השאגת ארי' בסי' ע"ב ובקל על חמור לא שייך טעם זה כי הסברא נותנת שנוציא את הקל ושרק החמור יחול עכ"ד התוס' הרא"ש בביאור קצת (מיהו השאגת ארי' כתב כן כשאחד מהם הוא כולל או מוסיף, דכמו שחל בזה אחר זה ה"ה שרק הוא חל כשבאו בב"א, אבל לא כתב כן בחמור וקל אשר החמור אינו חל על קל בזה אחר זה). ועכ"פ צ"ע דלפי דרכו של התוס' הרא"ש יוצא שהר"י כאן סובר ששבת על זרות וטומאה על בעל מום חשיבי בגדר קל על חמור. וצ"ע דזה סותר את דברי הר"י בע"ב בתד"ה אמר רבי יוסי וכו' שטומאה על בעל מום חשיב איסורים שויים (וכמו שביארנו שם את דבריהם), כי אע"פ שלטומאה יש היתר אבל מ"מ עונשו חמור מבעל מום שהוא רק בלאו, וכן הוא בשבת על זרות בציוור שיש משום שבת חיוב סקילה. ברם יש ליישב שהר"י כאן אזיל דאיירי באופן שעונשיהם שוה, דהיינו

דאיירי באיסור לאו דשבת דהיינו הבערה לפי רבי יוסי שסובר שהבערה ללאו יוצאת, דבכה"ג שבת שוה היא לזרות לענין חומרת העונש, וכן דאזלינן כאן שבעל מום ששימש הוא במיתה כמו טומאה, משא"כ התם בע"ב אזלי תוס' שבעל מום הוא רק בלאו עיין שם.

ועי' במהרש"א שהבין בדרך אחרת את כוונת תוס' כאן, והיינו שאין כוונתם לומר שבציור של בבת אחת רק החמור חל, ושאות אשה ושבת וטומאה ונבילה חשיבי קלים לעומת אשת אח וזרות ובעל מום כיון שיש בהם ציור של היתר, אלא כוונתם היא לומר שלפי הך אוקימתא טעמו של בר קפרא הוא כפשטות דבריו דהיינו שכיון שהותרו שבת ונבילה במקדש הרי הן הותרו בציור זה של מקדש גם לזרים וכן כיון שהותרה טומאה בציבור הרי היא הותרה בציור של ציבור גם לבעל מום. והמהרש"א נתקשה להבין לפ"ז למה סובר בר קפרא שבאות אשה ואשת אח הרי הוא חייב רק על אשת אח ולא על אחות אשה הלא התם האיסור של אחות אשה לא הותר דהא אשתו היא עוד בחיים. מיהו הרש"ש ביאר לשון תוס' באופן שיוצא שכוונתם היא לומר שבאות אשה ואשת אח מודה בר קפרא שרבי יוסי מחייב שני חיובים.

ב. והנה עיין גם ברמב"ן כאן שהקשה שאם רבי יוסי פוטר בבת אחת לפי בר קפרא א"כ איך יכול להיות שהוא מחייב בנשא חי ואח"כ נשא מת משום מוסיף, וכמו שפירש"י, הלא מוסיף גרע מבת אחת. ופי' הרמב"ן שבאמת בין רבי חייא ובין

בר קפרא מודים שרבי יוסי פוטר במוסיף ובכולל ושהברייתות גבי אחות אשה ואשת אח הרי הן רק בנוגע לקוברו בין ר"ג, ופליגי ר"ח ובר קפרא בענין אם מחייב רבי יוסי תרתי לכה"פ היכא שבאו בב"א. ושוב הקשה הרמב"ן על זה דהא בכריתות גבי אם עבר זקן מוכח שרבי יוסי מחייב שפיר במוסיף וכמו שהוכיחו תוס', ותי' הרמב"ן דאה"נ הגמרא היתה יכולה להקשות כן, רק שגם בלא"ה דחינן אוקימתא זאת.

מיהו עיין גם בת"י כאן שהקשו כן ותירצו דשאני התם בכריתות דהוי איסור חמור על איסור קל ולכן בכה"ג שפיר סובר רבי יוסי שמהני איסור מוסיף אע"פ שהוא סובר שבב"א לא מהני משום שמוסיף כזה עדיף מבבת אחת, אבל בשוים, א"נ בקל על חמור, ס"ל שמוסיף לא מהני.

והנה עיי"ש בדברי הת"י דמשמע שהם מפרשים שגם הברייתא של נשא חי ואח"כ נשא מת דמחייב רבי יוסי תרתי הרי זה רק לענין לקוברו בין ר"ג אבל לא לענין ב' חטאות. וי"ל דהיינו משום שאינם סוברים כתוס' שהאיסור של אשת אח חשיב יותר חמור מהאיסור של אחות אשה אלא הרי הם סוברים דמיקרי איסורים שוים משום שגם באחות אשה יש חומרא שהרי אחות אשה אסורה אפילו אם אין בנים וכמש"כ הת"י בריש ע"ב כאן סברא זו (ועי' לקמן באות הבאה שנדון על דבריהם), והתם בע"ב אזלי הת"י שפליגי תנאים בענין אם אחות אשה הוא יותר חמור או האם אשת אח הוא יותר חמור אבל לכאורה ה"ה שי"ל שהם נקראים שוים. ועי' לקמן באות תקס"ד סק"ד שנביא שהתוס' הרא"ש כתב

שאחות אשה ואשת אח מיקרי שוים משום שאע"פ שלאחות אשה יש קולא בזה שהותרה לאחר מיתת אשתו אבל יש בה גם חומרא בזה שיש בידו לרבות את האיסור על עצמו ע"י שהוא מקדש נשים שיש להן אחיות דע"ז הרי הוא מביא את האיסור על עצמו.

ועכ"פ עיין לעיל באות תקמ"ט שהבאנו מהבית הלוי בסי' מ"ד שכתב סברא זו שכתב הת"י שי"ל דשאני באיסור מוסיף בין ציור של חמור על קל לבין ציור של איסורים שוים, ות"י הבית הלוי בזה הא דרבי יוסי סובר בכריתות שם שמוסיף מהני ואילו לפי רש"י לעיל בדף ל"ב ע"ב יוצא דרבא ורבי יוחנן סוברים שמוסיף לא מהני לפי רבי יוסי גבי אשת אח על אחות אשה וכתב הבית הלוי דהיינו משום שרש"י סובר שאשת אח ואחות אשה הרי הם איסורים שוים. ועי"ש בבית הלוי שהוכיח ממס' חולין ומס' קידושין דאיכא מ"ד שכולל ומוסיף חלים רק בחמור על קל אבל לא בשוים.

תקנט) באיסור בת אחת ואליבא דר"ש.

הנה לפי האוקימתא הזאת כו"ע סוברים שרבי יוסי מחייב שתים אפילו ככולל ולא רק במוסיף וכמש"כ תוס' בריש ע"ב בד"ה ואיסור כולל אתניין, ור"ח סובר שרבי שמעון מחייב בב"א שתים, ובר קפרא סובר שהוא פוטר. ולפ"ז י"ל שבין לפי ר"ח ובין לפי בר קפרא הברייתות לעיל של אחות אשה ואשת אח איירי בזה אחר זה ורבי יוסי מחייב תרתי ממש משום דאית לי' כולל ומוסיף, ורבי שמעון פוטר,

וברייתא אחת איירי בנשא מת ואח"כ נשא חי והברייתא השני' איירי בנשא חי ואח"כ נשא מת.

מיהו הת"י כאן פירשו שלפי בר קפרא איירי שתי הברייתות בבת אחת והא דקתני בברייתא אחת שר"ש מחייב משום אשת אח ובהשני' תניא שר"ש מחייב משום אחות אשה הרי זה משום דפליגי אליבא דר"ש באם אשת אח הוא יותר חמור או האם אחות אשה הוא יותר חמור, וז"ל, דחד אמר דאשת אח חמירא משום דאסירא אף לאחר מיתה משא"כ באחות אשה דהא שריא לי' לאחר מיתה, וחד סבר דאחות אשה חמירא משום דאחות אשה לא הותרה אף בשאין לה בנים ואשת אח הותרה בשאין לה בנים עכ"ל, ולא ידעתי כוונתו במש"כ שאחות אשה חמירא משום דלא הותרה כשאין לה בנים, דלמה יש להתירה, דממ"נ, אם כוונתו היא להיכא שמתה אשתו בלא בנים, א"כ בכה"ג הרי אחותה מותרת באמת, ואפילו אם יש לאשתו בנים, ואם כוונתו היא להיכא שמת בעל אחותה בלא בנים, א"כ לאיזה צורך יש להתירה לו הלא לא שייך בו הענין של יבום כיון שהמת אינו אחיו. ונראה שכוונת הת"י היא לומר שאין לאחות אשה היתר במקום יבום, כלומר היכא שהיא נשואה לאחיו ומת בלא בנים (אולי צריכים לגרוס בדבריו כשאין לו בנים), וזהו כעין פירכת הש"ס בקידושין דף ס"ז ע"ב דמה לאחות אשה שאין לה היתר במקום מצוה, אלא שגם פירכא זו קשה כמו שהביא הישרש יעקב בדבריו על תד"ה באיסור בת אחת וכו' מהמקנה בקידושין, וביאר המקנה בדרך שאין כוונת הש"ס לומר שם שיש באחות

אשה חומרא שאין באשת אח עיי"ש בדברי הישרש יעקב.

ועי' לקמן באות תקס"ד סק"ד שנביא מהתוס' הרא"ש שלאחות אשה יש חומרא בזה שיש בידו לרבות את האיסור על עצמו עיי' שהוא מקדש משים שיש להן אחיות דעי"ז הרי הוא מביא את האיסור על עצמו.

תקס) רש"י ותוס' בענין מליקה בבת אחת הוא דמשכחת לה.

א. עי' בתוס' ד"ה אלא שכתבו וז"ל, וי"ל דאיסור נבילה נמי לא חייל עד לאחר זריקה שנפקא מאיסור מעילה, דלא חייל איסור נבילה על איסור מעילה דחמיר מיני', כי היכי דחמיר איסור מעילה מאיסור גיד כדאמר בפרק גיד הנשה, ואע"ג דבר קפרא דשמעתין אית לי' בריש מעילה דהיתר זריקה שנינו ומשנראה לזריקה נפיק מידי מעילה, מ"מ איסור מעילה איכא (כן גורס הב"ח) עד שיזרוק הלכך לא חייל איסור נבילה עד אחר זריקה עכ"ל.

ועיין בקרן אורה שהקשה למה להו לתוס' לומר דאיסור מעילה הוא יותר חמור מאיסור נבילה, הלא גם בלא"ה אינו בדין שיחול כי אין באיסור נבילה לא כולל ולא מוסיף על איסור מעילה. ולכאורה הי' נראה ליישב שנבילה חשיבא שפיר בגדר איסור כולל על מעילה כי הרי הוא כולל כל נבילות דעלמא ומש"ה הוצרכו תוס' לומר שנבילה הוא איסור קל לגבי מעילה דמעטה לא מהני כולל וכשיטתם בע"ב שבקל על חמור לא מהני כולל.

מיהו באמת אין הציור הזה דומה לכל ציור בעלמא של כולל, כי בציורים של

כולל כגון אחות אשה על אשת אח הרי עיי' זה גופא שקידש אשה זו נולדו איסורים על שאר האחיות ומש"ה אמרינן שכמו שעיי' שקידש אשה זו נאסרו שאר האחיות הה"נ להאחות שהיתה כבר אשת אחיו, אבל כאן עיי' שנתנבל עוף זה לא נאסרו עופות אחרים אלא הרי הם גם בלא"ה אסירי וקיימי. ועי' בקרן אורה בד"ה זר וכו' שדן בענין אם כה"ג מיקרי כולל.

וע"ע בישרש יעקב כאן מש"כ בענין קושיית הקרן אורה.

ב. הנה חזינן שתוס' תירצו שנבילה אינה חלה מיד לאחר מליקה כי אינה יכולה לחול על מעילה, ואפילו לא על איסור דעלמא של מעילה (כלומר ואפילו אם כבר אין חיוב קרבן). ולכאורה מוכח מזה שמה שאין אחע"א הכוונה היא שהשני אינו חל אפילו לענין איסורא, דהא אם נאמר שמה שהשני אינו חל הרי זה רק לענין עונשים אבל המדרגה של איסור שפיר חל א"כ יוצא סתירה מיני' ובי' בדברי תוס', דהא לפ"ז יוצא שנהי שהמלקות של נבילה אינו חל על מעילה אבל המדרגה של איסור שפיר חלה ובכל זאת נוקטים תוס' שאין זה מעכב את האיסור של זרות מלחול אחרי זריקה אלא המלקות של נבילה ושל זרות חלין אז בבת אחת, והרי כתבו תוס' שאפילו האיסור של מעילה (גם בלא קרבן) מעכב את האיסור של נבילה מלחול, הרי שהם נוקטים בזה שגם איסור בעלמא מעכב איסור אחר מלחול, וא"כ בע"כ צ"ל שהיכא שאחע"א אין השני חל אפילו לענין איסור ולכן שפיר כתבו תוס' שזרות

ונבילה חלין בבת אחת לאחר זריקה כי גם האיסור של נבילה חל רק אז. שו"ר שכן הוכיח הקובץ הערות בסי' ל' אות ז'.

מיהו עיין לעיל באות תקמ"ח שצדדנו שאפילו אם נאמר שהיכא שאאחע"א השני שפיר חל לענין איסור, אבל בכל זאת הרי זה נחשב איסור קל, ולא אותה מדריגה של איסור שיש תמיד, וא"כ לפ"ז י"ל שלעולם שפיר חל האיסור של נבילה גם קודם זריקה על האיסור של מעילה כי אע"פ שאאחע"א אבל מדריגה של איסור שפיר חלה, רק דמכיון דהוי איסור קל לכן העונש של זרות יכול שפיר לחול אח"כ (בבת אחת עם המלקות של נבילה) משא"כ האיסור של מעילה שנשאר לאחר מליקה עד זריקה אינו יותר קל אלא הרי הוא נחשב אותו איסור ממש כמו קודם רק שאין בכה"ג חיוב קרבן, ומש"ה הרי הוא מעכב את המלקות של נבילה מלחול. ובאמת אפילו אם נאמר שהאיסור של מעילה לאחר מליקה חשיב באמת איסור יותר קל מלפני מליקה אבל הרי עדיין יש כאן איסור הנאה ולא רק איסור אכילה וזו היתה כוונת תוס' כאן כשכתבו שאיסור מעילה חשיב איסור חמור לעומת נבילה כמו שמבואר בהסוגיא בחולין שציינו אלי', וא"כ י"ל שגם השתא שאין קרבן מעילה, אבל בכל זאת חשיב איסור חמור בגלל הנאה אפילו אם עצם חומר האיסור הוא יותר קל.

ובאמת מעצם דברי תוס' מוכח דס"ל גם השתא דחשיב איסור חמור שהרי הקפידו לומר שהטעם למה נבילה אינה חלה הרי זה משום דאיסור קודש חשיב איסור חמור

וא"כ בע"כ צ"ל שגם עכשיו דליכא קרבן מעילה אכתי נקטי דחשיב איסור חמור. ובקרבן אורה ראיתי שנתקשה באמת על זה והיינו דלעיל בדיבור זה כתבו תוס' שנבילה אינה חלה משום שמעילה חשיבא איסור חמור וא"כ לפ"ז למה אין איסור נבילה חל לאחר מליקה הלא מכיון שאין קרבן מעילה הרי הוא איסור קל. מיהו נראה כמו שכתבתי דאכתי חשיב איסור חמור משום האיסור של הנאה וכמו בחולין שם.

ועכ"פ בתירוצם השני סוברים תוס' שנבילה שפיר חלה לאחר מליקה על האיסור של מעילה, וצ"ל דהיינו משום דאזלי שהאיסור של מעילה לאחר מליקה חשיבא שפיר איסור יותר קל ולא חשיב איסור חמור אע"פ שיש בו איסור הנאה.

וע"ע בירוש' יעקב כאן שביאר דברי תוס' כאן בדרך אחרת ממה שנקטנו, והיינו דמה שכתבו שאיסור מעילה הוא חמור כוונתם אינה להגמרא בחולין דף ק"א אלא להגמרא בדף צ' שם דאמרינן שקדשים הוא איסור כרת עיי"ש, וכן מש"כ תוס' שלאחר שחיטה איסורא מיהא איכא כוונתם היא להלאו של לא תוכל לאכול בשעריך ודלא כהגהות הב"ח עיי"ש באריכות.

והנהור שרגא בסד"ה אלא מליקה וכו' הסיק שכוונת תוס' אינה ללא תוכל לאכול בשעריך אלא כוונתם היא לאיסור בעלמא של מעילה שהוא פחות מהחומר של לאו כי לאו ליכא אלא כשיש חיוב קרבן עיי"ש.

ג. והנה רש"י כאן כתב שנבילה וזרות שפיר חיילי מיד לאחר מליקה. וי"ל דס"ל

כתירוצם השני של תוס'. מיהו עיין
בחידושי הגר"ח על הש"ס כאן שכתב
ביאור אחר בדבריו.

דף ל"ג ע"ב

תקסא) תיובתא דבר קפרא תיובתא.

עיין בתוס' ישנים שהקשו דדלמא שייר
זר שאכל מליקה בגלל רבי יוסי, והיינו
משום שכוונת רבי יוסי בתוך הברייתא
במה שאמר שחייב שתים היא רק לענין
לקוברו בין רשעים גמורים, ולכן שייר זר
שאכל מליקה משום דהתם מחייב רבי יוסי
שני עונשים ממש, וכתב הת"י דלא מסתבר
לחלק כן. ולא הבנתי למה, אבל עכ"פ את
קושיית הת"י הקשו גם תוס' בד"ה לקוברו
וכו' ותירצו שא"א לפרש שכוונת רבי יוסי
בתוך הברייתא היא רק לענין לקוברו בין
ר"ג כי לפי האוקימתא הזאת (שפליגי
באיסור בת אחת אליבא דר"ש) רבי יוסי
סובר דמהניא איסור כולל וכמש"כ תוס'
בד"ה ואיסור כולל אתניין, והרי תניא בתוך
הברייתא בעל מום שאכל בטומאה שזהו
איסור כולל, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת רבי
יוסי לענין בעל מום שאכל בטומאה היא
לומר שהוא חייב שתים ממש, וא"כ שפיר
מקשינן אמאי לא תני ג"כ זר שאכל מליקה
(ועי' בדרוש וחידוש לרעק"א מה שהקשה
על תירוצם של תוס').

עוד הקשו הת"י דאכתי איכא למימר
שלעולם שיירי' באמת משום רבי שמעון,
רק דאכתי אין ראי' מזה שר"ש מחייב
בב"א שני חיובים ממש אלא י"ל שכוונתו

בתוך הברייתא היא לפטור אפילו מלקוברו
אצל ר"ג משא"כ בב"א הרי הוא סובר
דשפיר קוברים אותו בין ר"ג. ות"י הת"י
שלענין לקוברו בין ר"ג לא מסתבר לחלק
כן אלא אם בב"א קוברים אותו בין ר"ג
הה"נ לכולל. ולכאורה לאו דוקא כתבו
הת"י דהה"נ לכולל אלא הה"נ להיכא
שהאיסורים הם שוים כי אם אפשר לחלק
בין שוים לבת אחת למה א"א לחלק בין
כולל לבת אחת. ועיין גם ברמב"ן בע"א
בד"ה במאי וכו' שנקט שא"א לחלק בין
כולל לשוים לענין קבורה דעיי"ש שכתב
שלפי האוקימתא שפליגי באיסור כולל
ואליבא דרבי יוסי א"א לומר שכוונת רבי
חייא היא שרבי יוסי מחייב רק לענין
לקוברו בין ר"ג כי לא מסתבר לחלק לענין
לקוברו בין שוים לכולל.

ברם הבית הלוי בסוף סי' מ"ד בד"ה
ובדעת וכו' רצה שפיר לחלק ולומר בדעת
תוס' בחולין שהביא שם שרק בכולל
קוברים אותו בין ר"ג אבל לא בשוים וכמו
שהבאנו לעיל באות תקמ"ח.

ובאמת נראה שנידון זה אם שייך לחלק
לענין לקוברו בין ר"ג בין כולל לשוים
תלוי הוא במה הוא הטעם שקוברים אותו
בין ר"ג, דלפי האחרונים שהוא משום
שלענין איסור שפיר חל האיסור השני, א"כ
שפיר יש לחלק בזה ולומר שבכולל
המדריגה של איסור חלה, משא"כ בשוים
אפילו המדריגה של איסור אינה חלה, אבל
לפי הקובץ הערות שהטעם שקוברים אותו
בין רשעים גמורים הוא משום שיש כאן
סיבת האיסור א"כ בין בכולל ובין בשוים
יש כאן סיבת האיסור ואין שום מקום
לחלק ביניהם.

תקסב) תיובתא דבר קפרא תיובתא.

הנה יש לעיין אם יש תיובתא מהך ברייתא על ב' האוקימתות הקודמות, דהיינו האוקימתא שפליגי לענין איסור כולל ואלבא דרבי יוסי, והאוקימתא דפליגי בבת אחת ואלבא דרבי יוסי.

והנה לפי האוקימתא שפליגי באיסור כולל אלבא דרבי יוסי י"ל דשיירי הברייתא לזר שאכל מליקה משום שבבת אחת אפילו ר"ש מחייב.

מיהו לעיל באות תקנ"ז ביארנו שלפי המהרש"א שפיר יש להקשות מברייתא זו על בר קפרא כי לפי המהרש"א יוצא שי"ל שרבי חייא מחייב לפי רבי יוסי בזר ששימש בשבת רק לענין לקוברו בין ר"ג וא"כ יוצא שבר קפרא פוטר לפי רבי יוסי אפילו לענין לקוברו בין רשעים גמורים וא"כ קשה מהא דקתני הכא שרבי יוסי מחייב (שו"ר שכן הקשה בספר ישרש יעקב לעיל בע"א על תד"ה לא מחייב, ונשאר קשה). ועכ"פ לפי המהרש"א י"ל שלפי רבי חייא שייר הברייתא זר שאכל מליקה לפי רבי יוסי כי בבת אחת יחייב רבי יוסי שתים ממש.

ולפי האוקימתא שפליגי בבת אחת ואלבא דרבי יוסי י"ל שלפי רבי חייא הא דשייר זר שאכל מליקה הרי זה בשביל רבי יוסי כי י"ל שמה שרבי יוסי מחייב שתים בתוך הברייתא משום כולל הרי זה לענין לקוברו בין ר"ג ולכן שייר זר שאכל מליקה כי התם מחייב רבי יוסי שתים ממש. מיהו על בר קפרא קשה למה שייר זר שאכל מליקה דהא א"א לומר דשיירי בשביל רבי יוסי דהא קתני בתוך הברייתא

שרבי יוסי מחייב אפילו כולל ובע"כ דהיינו רק לענין לקוברו בין ר"ג (כיון שלענין חיוב ממש הרי הוא פוטר אפילו בבת אחת), וא"כ מכ"ש שגם בבת אחת הרי הוא מחייב לענין לקוברו בין ר"ג, וא"כ אמאי לא קתני לה בתוך הברייתא. ברם לכאורה י"ל דשיירי משום ר"ש משום שכוונת ר"ש היא לפוטר אפילו לענין לקוברו וא"כ י"ל דשייר זר שאכל מליקה כי בצירור שבאו בבת אחת מודה ר"ש שקוברים אותו בין רשעים גמורים. מיהו התוס' ישנים כאן כתבו שלא מסתבר לחלק בין כולל לבת אחת לענין לקוברו (ועיין בהאות הקודמת שהבאתי כמה ידיעות בענין זה).

והנה התוס' הרא"ש לעיל בע"א בד"ה אלא לב"ק ר' חייא וכו' כתב בשם רבינו מאיר שמהלשון של בר קפרא משמע שאינו מחייב אפילו לענין לקוברו בין ר"ג. ולפי דבריו בודאי קשה מברייתא זו גם על הב' אוקימתות הראשונות דהא הכא תניא שרבי יוסי מחייב שתים בכלל ואיירי לכה"פ לענין לקוברו בין ר"ג. ועכ"פ דברי רבינו מאיר הם דלא כדברי תוס' לעיל בע"א בד"ה בר קפרא דמבואר מדבריהם שמודה בר קפרא לענין לקוברו בין ר"ג וכן כתב הרא"ש בעצמו לעיל שם בד"ה בר קפרא.

והנה אם נאמר שקשה באמת מברייתא זו גם על האוקימתות הראשונות א"כ צ"ל דהא דלא הקשה הגמרא כן לעיל הרי זה משום דעדיפא מיני' קפריך, וכעין זה כתב הרמב"ן בסד"ה אלא וכו' בנוגע לקושיא אחרת שאפשר להקשות על האוקימתא שפליגי בבת אחת ואלבא דרבי יוסי.

תקסג) שחיטה בזר כשירה.

עיינן ברש"י שפי' שמשום כך אין כאן איסור זרות. וכתב השער המלך שמדבריו משמע שמשום שבת שפיר חייב ושרק לכהנים הותר לשחוט קרבנות בשבת. והעיר הערל"נ שלכאורה סברת הדבר צ"ע דהא כיון ששחיטה בזר כשירה א"כ למה לא יהי' מותר גם לזר לשחוט קרבן בשבת כמו שמותר לכהן.

ועיינן ברש"ש כאן שהביא כמה מקורות בענין זה. וגם החזו"א בסי' קל"ד על הגמ' כאן דן בזה, והסיק שגם לזר הותר לשחוט בשבת ושכונות רש"י היא רק לבאר את תחילת הדין, דהיינו שאין כאן איסור זרות, אבל לעולם מכיון שאין כאן איסור זרות ושחיטתו כשירה הה"נ שאין כאן איסור שבת. וע"ע בנהור שרגא שדן בענין זה.

תקסד) תד"ה אמר רבי יוסי.

א. וז"ל, באיסור כולל ס"ל לגמרא דלא חייל קל על חמור כדאמר סוף גיד הנשה עכ"ל. ע"י בקרן אורה בתחילת דבריו על תוס' כאן בנוגע לראייתם מפרק גיד הנשה. וע"י גם בישרש יעקב.

ב. וז"ל, ואר"י דחלב קל שהותר מכללו אצל חי'. הנה לכאורה צ"ע משום שבכל זאת חלב הוא יותר חמור מנבילה כיון שיש בו כרת ודבר זה מכריע יותר דוגמת מה שכתבו תוס' לעיל בסמוך שאם הבערה בשבת היא במיתה הרי היא נחשבת יותר חמור מזרות אע"פ שהבערה הותרה מכללה לענין עבודה. וצ"ל שכונותם לעיל שם לא היתה שהבערה היתה נחשבת משום כך

יותר חמור מזרות אלא כוונתם היתה רק שהיתה נחשבת שוה לזרות משום שאע"פ שהבערה הותרה מכללה אבל יש בה חומרא של מיתה, ומש"כ שם דהוי חשיב איסור חמור אין כוונתם דהיתה נחשבת יותר חמור מזרות אלא כוונתם היא רק שהיתה נחשבת איסור שיש בו חומרא, א"נ שלענין עונש היתה נחשבת איסור יותר חמור מזרות, אבל לעולם מכיון שיש גם בזרות חומרא כנגדו, דהיינו מה שלא הותר מכללו, הרי הם נחשבים שוים. מיהו יש להעיר על התוס' הרא"ש דעיי"ש היטב דמשמע מלשונו שהיתה נחשבת חמור מזרות באופן כללי, ובכל זאת כתב כדברי תוס' בחלב ונבילה. גם ע"י בחכמת שלמה כאן שכתב שהעיקר תלוי בהעונש ודלא כדרכנו הנ"ל, וצ"ע.

ג. וז"ל כדאמרינן בפרק גיד הנשה מאי חזית וכו' עכ"ל. עיינן בקושיית המהדורא בתרא על דבריהם, וכן הק' הקרן אורה בד"ה ומה שתירצו וכו' ועיי"ש בתירוץ.

ד. וז"ל, דאיסור אשת איש קיל דיש לה היתר בחיי אוסרה עכ"ל. ע"י במהרש"א שהקשה דלפ"ז איך חל אחות אשה על אשת אח בכולל הלא אשת אח הוא יותר חמור כמש"כ תוס' בע"א בד"ה באיסור וכו' משום שאחות אשה הותרה לאחר מיתת אשתו, וכעין זה מבואר בתוס' לעיל בדיבור זה שהרי כתבו שאם בעל מום ששימש הוא במיתה כמו טמא ששימש א"כ אז לא הי' יכול האיסור של טומאה לחול על האיסור של בעל מום משום

שהאיסור של טומאה הותר מכללו, וסיים המהרש"א שיש לחלק קצת.

ונראה שכוונתו היא די"ל שרק בטומאה ובעל מום אמרינן שהאיסור של טומאה הי' נחשב קל לעומת האיסור של בעל מום מחמת זה שהותר מכללו והיינו משום שבעל מום לא הותר מכללו כלל, אבל באשת אח ואחות אשה הרי בשני האיסורים מצינו ציורים של הותר מכללו דהא גם אשת אח הותר לצורך יבום (עי' לעיל באות מ"ה בענין אם זהו באמת דין של הותרה או דין של עדל"ת), ולכן אע"פ שאחות אשה הותרה טפי, שהרי הותרה תמיד לאחר מיתת אוסרה משא"כ אשת אח שהותרה רק במקום מצוה, אבל בכל זאת אכתי יכול אחות אשה לחול על אשת אח (כולל*)¹, ואע"פ שכתבו תוס' לעיל בע"א שהיכא שבאו בבת אחת חל האיסור של אשת אח משום שהוא חמור טפי מאחות אשה וכמו שהביא המהרש"א, אבל מ"מ גם בזה יש לחלק קצת ולומר דהיינו רק לענין לבחור איזה מן האיסורים יחול כשבאו בבת אחת, דלזה סגי גם בחומרא קטנה כדי לגרום שנבחור אשת אח ולא אחות אשה, אבל לענין שקל על חמור אינו חל אפילו בכולל י"ל דבעינן שהחמור יהי' הרבה יותר חמור מהקל, כן נראית כוונת המהרש"א.

ונראה שמשום כך כשהקשה המהרש"א את קושייתו לא הסתפק במה שהראה שתוס' בע"א סוברים שאשת אח הוא יותר חמור מאחות אשה אלא הביא גם דוגמא

מתוס' לעיל כאן גבי בעל מום וטומאה שאיסור שהותר מכללו אינו חל בכולל על איסור שלא הותר מכללו, כי מצד דברי תוס' בע"א הי' אפשר לומר שכל עיקר הקולא של הותר מכללו מהני רק לענין להכריע איזה מהם חל כשבאו בבת אחת אבל אינו נחשב קולא מספיק גדול לענין לגרום שלא יוכל לחול על איסור אחר בכולל, ולכן הוצרך המהרש"א להראות שבבעל מום וטומאה שפיר מהני קולא זו לעכב את האיסור של טומאה מלחול בכולל, ועל זה תי' המהרש"א שיש לחלק קצת מבעל מום וטומאה משום דהכא אין הקולא כל כך גדול וממילא שפיר מהני כולל אבל כשבאין בבת אחת שפיר מהני דבר זה להכריע וכמו שביארנו.

ולפי הדרך הנ"ל יוצא שאין שום סתירה מכאן למה שכתבו תוס' לעיל שאשת אח הוא יותר חמור מאחות אשה, כי התם איירי לענין בבת אחת, וכן נראה באמת מדברי המהרש"א, שהרי גם המהרש"א הביא את דברי תוס' בע"א ומשמע שלפי מש"כ שיש לחלק קצת ניחא הכל ושאינן שום סתירה מדברי תוס' כאן לדבריהם לעיל.

מיהו עיי' בבית הלוי בסי' מ"ד בד"ה ואין זה דוחק שכתב שמתוס' כאן מוכח שאשת אח ואחות אשה נקראים איסורים שונים, שהרי כתבו שכולל לא מהני בקל על חמור והרי אחות אשה על אשת אח שפיר חל בכולל, וא"כ מוכח שחשיבי

על קושיית המהרש"א.

* ועיי' גם בישרש יעקב שכתב כן בכוונת המהרש"א, אלא שהקשה על זה וכתב תירוץ אחר

איסורים שוים, וכתב הביה"ל שזהו שלא כדבריהם לעיל בע"א. אמנם לא נחית הבית הלוי לבאר למה חשיבי שוים ולמה לא מסתכלים על זה שאחות אשה הותרה מכללה טפי מאשת אח שהרי הותרה תמיד לאחר מיתת אוסרה משא"כ אשת אח שהותרה רק במקום מצוה.

והנה יש דרכים אחרים לומר שאשת אח ואחות אשה שוים הם ממש, דעיינ בתוס' הרא"ש כאן שכתב דנהי שיש באחות אשה קולא של הותר מכללו אבל הלא יש בה גם חומרא של יש בידו לרבות את האיסור על עצמו ע"י שהוא מקדש נשים שיש להן אחיות שהרי ע"ז הרי הוא מביא את האיסור על עצמו. והת"י בתחילת ע"ב כתב שיש בה חומרא שאין אחות אשה ניתרת אפילו אם אין בנים (אלא שהת"י לא כתב דחשיבי שוים, אלא כתב דפליגי התנאים בענין אם האיסור של אחות אשה חמור משום הטעם הנ"ל או האם הוא יותר קל משום שהותר מכללו. ועי' לעיל באות תקנ"ט שדננו על דברי הת"י והסקנו שכוונת הת"י היא שאחות אשה לא הותרה במקום מצות יבום דהיינו כשהיא נשואה לאחיו ומת בלא בנים, וגם התוס' הרא"ש הזכיר סברא זו דהיינו שאשת אח הותרה במקום מצוה משא"כ אחות אשה).

ועכ"פ גם בהתוס' הרא"ש יש אותה סתירה שיש בתוס' כי גם הרא"ש כתב לעיל בע"א בד"ה בר קפרא וכו' שהאיסור

של אשת אח חשיב חמור יותר כיון שיש לה היתר רק במקום מצוה משא"כ אחות אשה הותרה כל היכא שמתה אשתו.

ה. וז"ל, ואור"י דיש חומרא בטריפה דבטריפה שוב אין לה היתר אפילו נשחטה אבל איסור אבר מן החי אתיא שחיטה ומפקעה לה עכ"ל. צ"ע דהא אין זה נקרא קולא אלא הא דהותר הרי זה משום שלאחר שחיטה אין כאן מציאות של אבר מן החי, וכן מה שהאיסור של טריפה נשאר אין זה חומרא אלא הרי זה משום שגם אז הרי היא טריפה.

תקסה) ומאן האי תנא דאית ליה איסור כולל וכו' ואיסור בבת אחת.

א. פירש"י וז"ל, דכשקידש ראובן את רחל תחילה נאסרה על שמעון משום אשת אח ואשת איש והיינו בבת אחת עכ"ל. ומזה משמע שלפי המ"ד בהסוגיא לעיל שגם בבת אחת לית ליה א"כ לא יתחייב בכה"ג שתיים. ויש להקשות דהא תוס' כתבו בדף ל"ג ע"א בד"ה בר קפרא שאפילו מאן דפטר בבת אחת הרי הוא פוטר רק כשאחד מהאיסורים הוא יותר קל מהשני אבל כששניהם שוים הרי הוא מודה שחייב שתיים*), ומדברי תוס' בדף ל"ג ע"ב בד"ה אמר ר' יוסי וכו' יוצא שאשת אח ואשת איש צריכים להיות נחשבים איסורים שוים משום דנהי שאשת איש היא במיתה אבל אשת אח אסורה גם לאחר

וגם הבאנו שם את דרכו של המהרש"א (והרש"ש).

(* כן ביאר הקרני ראם את דבריהם על פי דברי התוס' הרא"ש שם כמו שהבאנו באות תקנ"ח,

מיתת האוסר משא"כ אשת איש יש לה היתר אפילו בחיי האוסר, וא"כ יוצא שבכה"ג כו"ע מחייבי בבת אחת, ואילו מהגמרא כאן משמע שגם בכה"ג הרי זה תלוי בפלוגתא ושיש מ"ד שסובר שבאשת אח ואשת איש אינו חייב שתיים. ועי' בזה באמרי משה בסי' ז' סקכ"א.

אסורה משום אשת איש. וכן ראיתי שנקט האמרי משה בסי' ז' סקכ"א. מיהו לקמן בדף נ"ה ע"א מייתנין ריבוי מיוחד כדי לאסור אשת אח לאחר מיתת האח ואילו לפי הנ"ל הרי עיקר הפסוק בא רק בשביל זה.

תקסו) יש אוכל אכילה אחת וכו'.

א. הנה בכריתות דף י"ד אמרינן על הך משנה נימא אית לי' לר"מ איסור חל על איסור, ודחינן נהי שאיסור חל על איסור לית לי' איסור כולל ואיסור מוסיף אית לי' וכו', וחלב מעיקרא לא אסור אלא באכילה, אקדשי' מיגו דאיתוסף בי' איסורא דהנאה איתוסף בי' נמי איסורא לגבי חלב. ומשמע שהכוונה היא שמה שניתוסף איסור הנאה על החלב הרי זה בגדר איסור מוסיף, וכן פירש"י שם וכן גם כאן, וכן פירש הרי"ף כאן, והרמב"ם בפיה"מ שם, שאיסור הנאה הוא איסור מוסיף, אלא שכתב הרמב"ם שדוקא במקדשין הוא כן אבל איסור הנאה דבשר וחלב לא הוי איסור מוסיף ולא אמרינן שאם בישל נבילה בחלב חל איסור בשר וחלב על נבילה במוסיף במיגו דנאסר הבשר בהנאה נאסר נמי באכילה, והיינו משום שהאיסור הנאה של בשר בחלב הרי הוא תולדה מזה שנאסר באכילה, כן ביאר הקובץ הערות בסי' ל' אות ג' את כוונת הרמב"ם, ומש"ה א"א לומר דמיגו שמיתסר בהנאה מיתסר נמי באכילה דהא קודם שנאסר באכילה לא שייך איסור הנאה וכהנ"ל.

ושוב כתב הקובץ הערות לבאר בדרך אחרת את סברת הרמב"ם והיינו שבבשר

ב. עוד יש להקשות דמשמע מהגמרא ומרש"י שיש מ"ד שסובר שבבת אחת אינו חייב שתיים וכן שגם באשת אח ואשת איש אינו חייב שתיים, ולכאורה אין זה מובן דהא מעצם הפסוק מוכח שחייב בכה"ג גם משום אשת אח וגם משום אשת איש, דהא חזינן שכתבה התורה את הלאו של אשת אח אע"פ שהיא תמיד בגדר אשת איש, וא"כ על אשת אח הרי הם בודאי חייבים, וכן לכאורה צ"ל שהם חייבים גם על אשת איש משום שאל"כ יוצא שאשת אח קילא טפי מסתם אשת איש שהרי סתם אשת איש היא בחנק ואילו אשת אח היא רק בכרת, וא"א לומר שהתורה באה להקל עי"ז שחידשה את הערוה של אשת אח אלא בודאי יש גם חיוב של אשת איש, וא"כ צ"ע מה היא הוכחת הגמרא שהתנא של המשנה הוא התנא שסובר גם בעלמא שבבת אחת חל, הלא גם התנא שסובר שבעלמא בבת אחת אינו מועיל מוכרח הוא להודות בהציור של המשנה משום דשאני הכא שמעצם הפסוק מוכח שיש כאן שני חיובים.

מיהו אולי יש לדחוק שלעולם יתכן שהם חייבים רק משום אשת איש ואת הפסוק של אשת אח מוקמינן על לאחר מיתה או לאחר גירושין כשהיא כבר אינה

וחלב ושאר איסורי הנאה אין האיסור של אכילה והאיסור של הנאה בגדר שני שמות נפרדים של איסור אלא כל היסוד של האיסור אכילה הרי הוא משום ההנאה שיש בזה ואכילה הרי היא רק דוגמא אחת של הנאה, וכן הביא שכתב הרמב"ם להדיא בספר המצות ל"ת קפ"ז*), ומש"ה לא שייך שיהי' הדבר אסור בהנאה ולא באכילה וכדברי הרמב"ם בפיה"מ בכריתות, אלא שהקשה הקובץ הערות שם באות ה' מאי שנא באמת איסור הנאה דבשר בחלב מאיסור הנאה דמוקדשין.

והנה גם בחולין דף ק"א פירש"י שהנאה הוא בגדר איסור מוסף, דעיי"ש שסוברים רבנן שנבילה אינה חלה על גיד הנשה, אבל עולה ושור הנסקל שפיר חלים על גיד הנשה משום שנבילה הוא רק כולל אבל עולה ושור הנסקל הרי הם בגדר כולל וגם חמור משום שהם אסורים גם בהנאה, ופירש"י שם שהכוונה היא שכיון שהם אסורים בהנאה הרי הם נחשבים בגדר איסור מוסף וזוהי כוונת הגמרא במה שאמרה איסור חמור. ושוב אמרין שם שריה"ג הוא התנא שלית לי' איסור כולל שהרי ריה"ג סובר שאם נטמא הבשר ואח"כ נטמא גופו אינו חייב משום טומאת הגוף אע"פ שטומאת הגוף הוא איסור כולל בזה שהוא כולל שאר קדשים עמו, ושוב הקשו בגמרא דמ"מ הדין נותן שטומאת הגוף שפיר תחול משום שהוא גם כולל וגם איסור חמור שהרי יש בו כרת, ותירצו שגם טומאת בשר יש בו חומרא

שהרי לית לי' טהרה במקוה, והקשו תוס' שם על רש"י שלפי פירושו שהכוונה במאי דאמרין איסור כולל ואיסור חמור היא לאיסור כולל ואיסור מוסף ומשום ההנאה מיקרי מוסף א"כ מאי מקשינן על ריה"ג שתחול טומאת הגוף על טומאת בשר משום הדין הנ"ל, דהא זה שייך רק בנוגע להחומרא של הנאה משום שהנאה מיקרי מוסף אבל עונש חמור אינו בגדר איסור מוסף, וחלקו שם תוס' על רש"י ופירושו שבאמת מאי דאמרין שעולה ושור הנסקל חלים על גיד הנשה משום דהווי כולל וחמור אין הכוונה למוסף וכמו שפירש"י אלא הכוונה היא שאיסור כולל חל כשיש גם חומרא מסוימת בהאיסור השני וכגון הנאה וא"כ לפ"ז שפיר נקטו בגמרא שם דה"ה לעונש חמור.

והנה מרש"י עצמו שם מבואר תי' על קושיית תוס' דעיי"ש בדבריו בע"ב שכתב שבאמת גם עונש חמור הרי הוא בגדר איסור מוסף דכן כתב בע"ב שם לענין שבת ויום כיפור דהיינו ששבת מיקרי מוסף משום שיש בה החומרא של מיתת ב"ד, אלא שהדבר צריך ביאור משום שבשלמא בהנאה, שפיר י"ל דחשיב מוסף משום דמיגו דמיתסר בהנאה מיתסר נמי באכילה, אבל בנוגע לעונש חמור, ליכא שום מיגו שהרי א"א לומר דמיגו שמיתסר בהעונש החמור איתסר נמי בהמדריגה של עונש קל, דהא קודם שיש המדריגה של איסור ועונש קל א"א בכלל שיהי' עונש חמור, והרי זה דומה למה שהבאנו

שוה פרוטה ואילו השיעור של איסורי אכילה הרי הוא כזית.

* יש להעיר קצת מזה על מה שכתב רעק"א בתשובה ק"צ שהשיעור של איסורי הנאה הוא

וע"ע לעיל באות תקנ"א שהבאנו שקשה מכמה מקומות על שיטת רש"י בחולין שעונש חמור מיקרי איסור מוסיף והבאתי שם את דברי האחרונים בזה עיי"ש.

ב. ועכ"פ שיטת תוס' בחולין שם היא שאיסור הנאה אינו בגדר איסור מוסיף אלא רק בגדר חומרא, ומה שמוקדשין חל על חלב הרי זה בגדר איסור כולל ומשום שכולל מהני היכא שיש בו גם חומרא כגון החומרא של איסור הנאה. והקשה הקובץ הערות בסי' ל"ג אות ז' למה לן טעמא דכולל (וכן טעמא דמוסיף לפי רש"י), דהא אפילו אם האיסור אכילה של מוקדשין אינו יכול לחול על האיסור אכילה של חלב אבל אמאי אין האיסור הנאה של מוקדשין יכול לחול על האיסור אכילה של חלב (ואם יאכל יתחייב משום אכילת חלב והנאה ממוקדשין) שהרי האיסור של הנאה הרי הוא ענין אחר ואין כאן ציור של איסור חל על איסור (וכקושיית תוס' בד"ה והוציאו וכמו שנבאר בהאות הבאה). ות"י הקובץ הערות די"ל שגם האיסור אכילה

מהרמב"ם כפי' המשניות בכריתות דף י"ג שהאיסור הנאה של בשר וחלב לא מיקרי מוסיף*).

ובע"כ צ"ל שאע"פ שרש"י פירש שם בחולין שכוונת הגמרא באיסור חמור היא למוסיף אבל בכל זאת אין זה דומה להציור הרגיל של איסור מוסיף שהוא מדין מיגו אלא הרי זה דין נוסף של מוסיף דהיינו שהיכא שהאיסור השני יש בו חומרא מסוים על האיסור הראשון הרי זה חל, וגם לזה קרינן איסור מוסיף ויש לזה את הכח שיש להסוג הראשון של איסור מוסיף, ועיין היטב בזה בלשון הריטב"א כאן בריש דף ל"ב ע"ב. מיהו סוף סוף חזינן שרש"י בחולין שם הזכיר לגבי הנאה את הענין של מיגו, וכן הוא להדיא בהגמ' בכריתות דף י"ד ע"א, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דלא שייך לומר כן לענין החומרא של עונש חמור (והרי משמע מקושיית הגמ' שהבאנו מחולין שם שהנאה ועונש חמור הם שניהם מגדר אחד שהרי מקשינן שאם איתא דמועיל הנאה הה"נ לעונש חמור).

* והנה מדברי רש"י שם יוצא שלא רק האיסור הנאה של עולה, דהיינו מוקדשין, הרי הוא בגדר איסור מוסיף על איסור אכילה, אלא גם האיסור הנאה של שור הנסקל הרי הוא בגדר איסור מוסיף על איסור אכילה, וזהו לכאורה דלא כדברי הרמב"ם בכריתות שם, כי לכאורה לפי הרמב"ם שור הנסקל ושאר איסורי הנאה הרי הם כבשר וחלב וכמו שהבאנו לעיל כאן בשם הקובץ הערות, וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת קפ"ז שציין הקוה"ע אליהם. ועכ"פ י"ל שגם רש"י מודה שלא שייך מיגו כשהדבר שניתוסף הרי הוא רק בגדר תולדה, רק שרש"י סובר שהאיסור הנאה של בשר וחלב ושור הנסקל אינם בגדר תולדה אלא הרי הם כמו האיסור הנאה של מוקדשין (ולפי סברתו השני

של הקובץ הערות נצטרך לומר שרש"י סובר שיסוד האיסור של אכילת שור הנסקל אינו משום ההנאה שיש בזה), וצ"ע בכל זה. ולכאורה י"ל שהרמב"ם ילמד את הסוגיא בחולין כמו תוס' דהיינו שהכוונה היא לאיסור חמור ולא לאיסור מוסיף כי לפי שיטתו האיסור הנאה של שור הנסקל אינו איסור מוסיף, והרמב"ם ילמד שהכוונה שם באיסור חמור היא רק לשור הנסקל כי מוקדשין הוי שפיר איסור מוסיף, וכ"כ הקרן אורה בדף ל"ג ע"א בסד"ה אלא מליקה. ובד"ה שוב וכו' צידד עוד הקרן אורה לומר שהרמב"ם יסבור שהאיסור הנאה של שור הנסקל הרי הוא כמו האיסור הנאה של מוקדשין. מיהו ע"י לעיל בסמוך שהבאתי מספר המצות לא כן.

של חלב הרי הוא ביסודו איסור הנאה משום שעל הנאת גרונו ומעיו קפיד רחמנא, רק שלא אסרה התורה בחלב אלא הנאת אכילה לחוד, אבל עכ"פ מכיון דהוי ביסודו איסור הנאה א"כ שפיר יש כאן ציור של איסור חל על איסור*.) ושוב הקשה שבכל זאת למה א"א לומר שמיגו שחל איסור הקדש על שאר הנאות חל נמי על הנאת אכילה ויועיל מדין איסור כולל. ורצה לתרץ שלא מהני כולל בב' פעולות, ושוב דחה דרך זו ונשאר קשה. והנה לא הבנתי את כוונתו בקושיא זו האחרונה כי אה"נ הלא שיטת תוס' היא שהנאה לא הויא מוסיף והא דמוקדשין חל הרי זה משום כולל וא"כ אולי באמת הכולל הוא גם משום שהאיסור של מוקדשין חל על כל פעולות של הנאה, חוץ ממה שהוא חל על כל הבהמה.

תקסז) תד"ה והוציאנו בפיו חייב.

וז"ל, וקשיא לרבינו יצחק מה ענין זה לאיסור חל על איסור וכו' עכ"ל. והקשה הרש"ש שבכל זאת כיון דהוי פעולה אחת,

דהיינו ע"י הבליעה, וכמש"כ תוס' בהדיבור הקודם, א"כ שפיר שייך לומר שאאחע"א, ואלמלא מש"כ רש"י ששניהם חלו בבת אחת עם קידוש היום, אלא אחד הי' חל קודם, לא הי' חייב על אותה פעולה בשביל השני אע"פ שהם שני שמות של פעולה, דהיינו אכילה והוצאה, וכן הוכיח מכריתות דף י"ד דאמרינן אקדשה מיגו דאיתוסף בה איסור הנאה איתוסף בה נמי איסור אכילה, דצ"ע למה לן משום איסור מוסיף, תיפוק לי' משום שאע"פ שהי' אסור באכילה משום חלב אבל בכל זאת עכשיו כשהוא אוכל למה לא יהי' אסור גם משום הנאה שהוא שם אחר של פעולה, ומוכח שגם בב' שמות של פעולה אין איסור מוקדשין חל על חלב אם הוא עושה את שניהם ע"י מעשה אחד. מיהו הקובץ הערות בסי' ל"ג אות ז' תי' שבאמת אם הוא עושה ב' שמות במעשה אחד כגון הוצאת שבת ואכילת יום כיפור אין זה ציור של אאחע"א, ושאיני בכריתות שם משום שיסוד הדין של האיסור אכילה של חלב הוא ג"כ משום הנאת מעיו וגרונו וממילא הרי זה הכל שם אחד, וכבר הבאתי את דבריו בזה בהאות הקודמת.

הנאה כבר הביא להלן שם שמרבינו תם מוכח בסה"מ בל"ת קפ"ז, וכתב כן הקוה"ע כדי לבאר את דברי הרמב"ם בה"נקודה הנפלאה" שכתב בפירושו המשניות במסכת כריתות וכמו שהבאנו בתחילת האות.

* ושוב הביא להלן שם שמרבינו תם מוכח שהאיסור אכילה אינו משום הנאה שהרי ר"ת אוסר אכילה גם בציור שאין לו שום הנאה עיי"ש. ועי' בהערה הראשונה באות זו מה שהערנו עוד על הצד הזה מדברי רעק"א.

ועכ"פ את הסברא הזאת שאכילה אסורה מטעם

פרק החולץ

תקסח) הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת.

א. ע"י בתוס' ד"ה החולץ וכו' שכתבו וז"ל, דהתם (בהך סיפא של הכונס את יבמתו) לא מצי למיתני הכונס ליבמתו מעוברת דא"כ מזיד הוא ולא מחייב קרבן דלא שב מידיעתו הוא עכ"ל. וביאר הערל"ג את כוונתם דלעולם לא מזיד גמור הוא, שהרי יתכן שאינו עושה איסור כי אולי אין העובר בר קיימא, וא"כ אי משום התנאי דבעינן שוגג אכתי הי' בדין לחייבו קרבן, רק דהא דלא מחייבין לי' הרי זה משום שמ"מ אינו בגדר שב מידיעתו כי כיון שאינו חושש להאיסור והרי הוא עושה מעשה שאפשר שיבוא לידי איסור א"כ בודאי הי' עובר אפילו אם הי' יודע כבר שהעובר הוא בר קיימא. והביא שכעין זה כתבו תוס' בכריתות דף י"ז ע"א שהרי כתבו שם שאם הוא אוכל במזיד חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן הרי הוא פטור מקרבן משום דמיקרי שאינו שב מידיעתו ולא כתבו משום דהוי מזיד. מיהו באמת אפילו לפי תוס' שם אכתי יתכן לומר שהכא הרי הוא שפיר מיקרי מזיד כי הכא יש רוב שרוב נשים יולדות בר קיימא. ועי' ברעק"א על משניות כאן שהביא בשם תוס' רק דהוי מזיד ולא הביא את מה שסיימו תוס' שאינו שב מידיעתו.

ועיין ברמב"ן וברשב"א כאן שכתבו שבהסיפא אם כבר הוכר עוברת הרי הוא נקרא מזיד אע"פ שהזכירו שם רק שהוא

ספק ולא הזכירו את הרוב. ואולי כוונתם היא רק שאין זה נקרא שוגג דכיון שהוא מכניס את עצמו לספק כרת הרי זה נקרא קרוב למזיד אבל לעולם אין זה נקרא מזיד ממש ואינו חייב כרת כיון שלא הי' הדבר מבורר בשעה שעבר. מיהו הא ליתא משום שהרשב"א עצמו הזכיר בתחילת דבריו שם שאם הוא כונס מעוברת הרי הוא מכניס את עצמו לספק כרת, הרי דשפיר חייב כרת אם הולד הוא בר קיימא.

ועי' גם בריטב"א כאן שכתב דנקרא מזיד, והריטב"א הוסיף שהוא גם בן כרת. מיהו יתכן דהיינו משום שהריטב"א שם הזכיר באמת את הרוב וס"ל שזה משויו מזיד ממש ומחייבו כרת כשמתברר אח"כ שהי' בר קיימא.

והמאירי כתב שלא נקט התנא שכנסה מעוברת משום שאז הרי הוא קרוב למזיד. והנה המאירי הזכיר את הרוב ומכל מקום כתב "קרוב למזיד" וא"כ משמע דס"ל דליכא כרת אע"פ שיש רוב.

ועיין במכות דף ט"ז בסוגיא דהתראת ספק דמשמע לכאורה שאם עבר על ספק מלקות או מיתת ב"ד ואח"כ נתברר שהי' באמת אסור הרי זה נקרא מזיד ובדין הוא שיענש אי לאו משום דחסר בהתראת למ"ד שהתראת ספק לא שמה התראה, וא"כ לפ"ז יוצא שלענין כרת דלא בעינן התראה, שפיר יש כאן חיוב כרת.

ועוד כתב המאירי שבאמת גם בכונס תוך ג' חדשים כשלא הוכר עוברת הדין

נותן שיהי פטור מקרבן משום דמיקרי קרוב למזיד כיון שהי' לו להמתין (ומשמע שכוונתו היא לומר שהתם באמת אין רוב כי לא הוכר עוברה וליכא רוב שאומר שהיא מעוברת [עי' בזה בתוס' בדף ל"ז ע"א בד"ה זון], רק שבכל זאת הרי הוא נקרא קרוב למזיד כי הי' לו להמתין, דזה משויו קרוב למזיד), ותי' דשאני התם שהם מורים היתר לעצמם כיון שהאשה אינה מרגשת בעצמה שום סימנים של הריון (דבדרך כלל האשה עצמה מרגשת בהריונה גם לפני ג' חדשים), ומש"ה הרי זה נקרא שוגג.

ב. עוד כתב הרשב"א (בתחילת דבריו) דלא נקט התנא הכונס את יבמתו כשהיא מעוברת כי לאו ברשיעי עסקינן שמעיל נפשי' לספק כרת. והנה גם השתא דנקט התנא גוונא שכנס בשלא הוכר עוברה, דהיינו תוך ג' חדשים, הרי הוא עובר על איסור, דהא לכאורה אסור מהתורה לכנוס תוך ג' חדשים, דהא אם אינו אסור מהתורה איך מחייבים אותם קרבן, הלא מהתורה הי' מותר לכנוס (ואיירי שלאחר שהוכר עוברה פירש ממנה, וכדברי הרשב"א שלאו ברשיעי עסקינן), וא"כ בע"כ צ"ל שאסור מהתורה לכנוסה תוך ג' חדשים. מיהו הא ליתא כי באמת אפילו אם מותר לו מהתורה בכל זאת יתכן חיוב קרבן כמו שמצינו לקמן בדף פ"ז ע"ב שאע"פ שאם באו שני עדים שמת בעלה מותר לה להנשא אבל מ"מ אם אח"כ בא בעלה הרי היא חייבת קרבן משום שאינה קרוי' אונס. מיהו אע"פ שאין ראי' מקרבן שאסור מן התורה לכנוס, אבל בכל זאת

אכתי י"ל שבהסיפא יש שפיר איסור דאורייתא ליבם תוך ג' חדשים כי אפילו אם נאמר שספיקא דאורייתא לקולא מהתורה, וכן אפילו אם נאמר שמהני מה שיש לה חזקת היתר להיבם כמו שהביאו תוס' להלן בדף ל"ז ע"א בד"ה וזו מלעיל בדף ל' ע"ב, וכן יש לה חזקת הגוף שאינה מעוברת, אבל בכל זאת י"ל דהיכא שהדבר עומד להתברר אסור להקל מהתורה אלא צריכים להמתין, ועוד דיתכן שיש כאן רוב של רוב נשים מתעברות ויולדות (עי' בתוס' בדף ל"ז שם איך שביארו המפרשים את דבריהם). ואע"פ שעדיין יש לפקפק באם אסור מן התורה אבל הרי איסור מדרבנן בודאי איכא וכדתנן לקמן בפירקין שאסור ליבם תוך ג' חדשים. וא"כ צ"ע על הרשב"א דגם כשלא הוכר עוברה הרי יוצא שהוא עושה רשעות.

וצ"ל שכוונת הרשב"א היא שבכל זאת אין זה נקרא רשעות כל כך כי הרי זה רק איסור דרבנן, ואפילו אם הדבר אסור מהתורה אבל הרי הם מורים היתר לעצמם באומרם שמסתמא אין היא מעוברת כיון שאין היא מרגשת בעצמה סימני הריון וכדברי המאירי שהבאנו לעיל בסמוך. ועוד דכיון שאינה מרגשת סימני הריון אולי דבר זה גורם שבאמת ליכא שום איסור מהתורה.

תקסט) תד"ה ונמצאת.

וז"ל, דאי לאחר ג' אמאי חייב קרבן וכו' מאי הוה לי' למיעבד וכה"ג אמרינן בשבועות פרט לאנוס גבי שלא בשעת וסתה עכ"ל. ולכאורה צ"ע דבשלמא התם הרי אם נחשוש לשלא בשעת וסתה א"כ

לא יוכל לבוא עלי' לעולם אבל הכא הרי אפשר להמתין עוד קצת וא"כ מה היא הראי' שגם בכה"ג הרי הוא נקרא אנוס.

מיהו לק"מ משום דהתם בנדה הרי היתה יכולה לעשות בדיקה לפני תשמיש דהא איירי שם אפילו באופן שלא בדקה וכמו שהביא הגו"ב תניינא בחלק יו"ד סי' צ"ו מהראשונים והפוסקים, וא"כ שפיר חזינן משם דחשיב אנוס אפילו כשהיתה עצה איך למנוע.

וע"ע בדף פ"ז ע"ב דתנן שאם נישאת האשה על פי ב' עדים שמת בעלה (דמותר לה להנשא בכה"ג אפילו בלי לשאול את ב"ד) ושוב בא בעלה הרי הם חייבים קרבן, ופירש"י שאין זה נקרא אנוס כי הו"ל להמתין, וא"כ צ"ע דגם כאן הדין נותן שיהיו חייבים קרבן אע"פ שהם עושים בהיתר כי הוה להו להמתין.

ועי' בנו"ב שם שהקשה כן וכתב וז"ל, ונלענ"ד לחלק דשאני ניסת על פי עדים אף שמתרת להנשא על פיהם מ"מ אנוס זה על פי טעות הוא שהרי באמת העדים העידו בשקר והעדים הטעו אותה בשקר לכן מיחשב הדבר טעות ושגגה ולא אנוס, משא"כ שימשה שלא בשעת וסתה שהיא מותרת לשמש ואין כאן טעות רק שעל פי דין תורה הרי היא מותרת לשמש, אפילו פירסה נדה באמצע הביאה אנוס הוא אכניסה שהרי אין כאן שום טעות, וכן אשה שנתבמה אחר ג' חדשים, אפילו נמצאת אח"כ מעוברת, הרי על פי דין הי' מותר ליבמה שרוב נשים עוברין ניכר והרי התורה אמרה אחרי רבים להטות ומן התורה אזלינן בתר רובא, נמצא שהאנוס של היבום הזה לא הי' ע"פ טעות עכ"ל.

ועכ"פ לכאורה אין דברי רש"י בדף פ"ז שם מוסברים די צרכן כי על מה הי' להם להמתין.

תקע) בא"ד.

וז"ל, וא"ת א"כ אין הולד של קיימא אמאי אסור בקרובותי' דתוך ג' חדשים לאו חליצה היא וכו' עכ"ל. הנה בודאי גם בקושייתם ידעו תוס' שהחליצה פסולה רק מדרבנן, רק דס"ל דכיון שכל האיסור של קרובי חלוצתו הוא רק מדרבנן א"כ לא היו להם לחכמים לאסור כשהחליצה פסולה מיהא דרבנן.

תקעא) בא"ד.

וז"ל, וא"ת א"כ אם אין הולד של קיימא אמאי אסור בקרובותי' דתוך ג' חדשים לאו חליצה היא וכו', ואר"י דנהי דלאו חליצה היא מ"מ אסור בקרובותי' כיון דמדאורייתא הויה חליצה עכ"ל. הנה בקושייתם נקטו תוס' שהטעם למה תנן בהמשנה כאן שהוא אסור בקרובותי' הרי זה משום דהוי באמת חליצה, ומזה דקדק המהר"ם שתוס' אזלי לפי רבי יוחנן, דהא ר"ל קאמר בגמרא שאע"פ שבאמת אינה חליצה (משום דס"ל שחליצת מעוברת לא שמה חליצה) הרי הוא אסור בקרובותי' משום חומרא בעלמא, וא"כ לפ"ז לק"מ מהא דלא מהני חליצה תוך ג' חדשים דהא גם על זה נוכל לומר דהא דאסור בקרובותי' הרי זה משום חומרא בעלמא, וא"כ בע"כ צ"ל שתוס' אזלי לפי רבי יוחנן, ובכל זאת חזינן שנקט הר"י בתירוצו הראשון שגם לפי רבי יוחנן פסולה החליצה מדרבנן בתוך ג' חדשים. והקשה

המהר"ם על זה דהא היכא שכבר הוכר עוברת, מכשיר רבי יוחנן את החליצה אם הפילה לבסוף, והיינו משום שאם יבוא אליה ויאמר שסופה להפיל הרי מותר לה אפילו להתיבם, ולכן אע"פ שאסור לה עכשיו להתיבם מספק, בכל זאת לא שייך לומר שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, אלא חליצתה כשירה, וא"כ הדין נותן שכן יהי' גם כשחלץ לה בתוך ג' חדשים היכא שנתגלה שאינה מעוברת. וביאר המהר"ם שבכל זאת היכא שחלץ תוך ג' חדשים הרי זה גרע טפי, כי בתוך ג' חדשים אסרו ליבם על כל פנים, ואפילו אם יבוא אליה ויאמר שאין היא מעוברת בכל זאת תיקנו שאסור ליבם, ולכן שפיר אמרינן על זה שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה וכמו שמבואר בדף מ"א ע"ב, ולפי תירוצו הראשון של הר"י גם פסלו את החליצה, משא"כ לאחר ג' חדשים כשהוכר עוברת לא גזרו רבנן כלום, רק שאסור ליבם מהתורה מחשש שמא תלד בר קיימא, אבל אם יבוא אליה ויאמר שתפיל, אז מותר ליבם, ומש"ה הרי החליצה כשירה.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר דהא שהוצרכו לתקן תוך ג' חדשים בצורה הנ"ל ולא הוצרכו לתקן כן גם לאחר ג' חדשים הרי זה משום שבתוך ג' חדשים מותר ליבם מן התורה ולא בעינן למיחש שמא היא מעוברת, ואפילו אם שפיר צריכים לחוש כן (ועי' לעיל באות תקס"ח שהבאתי את הצדדים שי"ל בזה) אבל בכל זאת הרי הם מורים היתר לעצמם כיון שאין היא מרגשת בעצמה שום סימנים של הריון,

ולכן הוצרכו לגזור שאפילו אם אינה מעוברת יש כאן איסור, אבל לאחר ג' חדשים כשהיא מעוברת והוכר עוברת, מכיון שידוע לכל שאסור לה מן התורה להתיבם כי רוב המעוברות יולדות בני קיימא א"כ לא הוצרכו חכמים לתקן על הדרך הנ"ל כיון שבלא"ה חמור הוא בעיני אנשים.

ועכ"פ לפי דרכו של המהר"ם יוצא שלפי תירוצו הראשון של הר"י אם תחלוץ תוך ג' חדשים אין חליצתה חליצה אפילו בדיעבד ואפילו אם נתגלה שלא היתה מעוברת, ואילו לאחר ג' חדשים היכא שהיא מעוברת ממש אז חליצתה כשירה אם תפיל אח"כ. ולכאורה דבר זה הוא תמוה מאד, שהרי טעם האיסור של תוך ג' חדשים הרי הוא שמא היא מעוברת וא"כ איך יתכן שיהי' יותר חמור מהיכא שהיא מעוברת ממש, הלא עי"ז יש תרתי דסתרי. ובאמת גם לפי תירוצו השני של הר"י יוצא דבר כעין זה דהא יוצא שאפילו אם יבוא אליה בתוך ג' חדשים ויאמר שאינה מעוברת בכל זאת אסור לה להתיבם לכתחילה וכדאמרינן לקמן בדף מ"א ע"ב, ואילו לאחר ג' חדשים כשהיא מעוברת, אם יבוא אליה ויאמר שתפיל, שפיר מותר לה להתיבם. מיהו אולי זה לא קשה כל כך כיון שכל זמן שלא בא אליה ליכא שום תרתי דסתרי.

מיהו אכתי יש כאן עוד תרתי דסתרי דהא לפי רבי יוחנן לכאורה מותר לה לחלוץ בזמן שהיא מעוברת כי מה איסור יש בזה דהא אע"פ שאסור לה להתיבם משום שמא תלד בר קיימא אבל למה אסור

לה לחלוץ*), אלא בודאי מותר לה לחלוץ ואילו בתוך ג' חדשים אסור לה לחלוץ כדתנן לקמן בתוך ג"ח לא תחלוץ.

מיהו על זה אפשר לתרץ דאה"נ כיון שאסור לה לכתחילה לחלוץ תוך ג' חדשים ה"ה שאסרו לאחר ג' חדשים כשהיא מעוברת ודלא כמו שנקטנו, אבל עכ"פ אכתי צ"ע על תירוצו הראשון של הר"י לפי המהר"ם דאיך יתכן שאם חלץ לה תוך ג' חדשים הרי החליצה פסולה מחשש שמא היא מעוברת ואילו כשהיא מעוברת ממש הרי החליצה כשירה אם אח"כ תפיל. גם קשה על דרכו של המהר"ם מה שהקשה הוא עצמו דהא בגמרא מיייתנן שהקשה ר"ל על רבי יוחנן שלפי דבריו הי' צריך להיות כתוב בתוך המשנה שאם אין הולד של קיימא אינה צריכה חליצה מן האחין, והרי המשנה איירי תוך ג' חדשים וכמש"כ תוס', וא"כ להדיא חזינן שרבי יוחנן סובר שגם בתוך ג' חדשים החליצה כשירה בדיעבד ודלא כתירוצו הראשון של הר"י.

ובישוב דברי תוס' לכאורה י"ל דלא ככל עיקר הנחתו של המהר"ם אלא לעולם מה שכתב הר"י בתירוצו הראשון שחליצה בתוך ג' חדשים פסולה גם בדיעבד הרי זה רק לפי ר"ל, דלעולם קושייתם של תוס' קשה גם על ר"ל, וגם על ר"ל נתכוונו להקשות דאם איירי בתוך ג' חדשים אמאי תנן שאסור בקרובותי' הלא החליצה היא פסולה, ואע"פ שר"ל קאמר בגמ' שהרי זה חומרא בעלמא אבל בכל זאת מקשי תוס' הר"י.

שפיר, והיינו משום שכוונת תוס' היא להקשות דהא חזינן מסוגיית הגמ' שר"ל קאמר כן רק משום שהוא סובר שחליצת מעוברת לא שמה חליצה, ועל זה מקשים תוס' שהרי גם בלא זה צריכים לומר כן, דהא החליצה פסולה מצד היותה תוך ג' חדשים, ועל זה תירצו תוס' דאי משום הא לחוד הקרובים שפיר אסורים משום שמהתורה חליצה מעלייתא היא, רק שכוונת הגמרא היא להקשות שלפי ריש לקיש הרי החליצה פסולה אפילו מהתורה וא"כ הדין נותן שהקרובות תהיינה מותרות, וכדי ליישב קושיא זו הוצרך ר"ל לומר דהוי חומרא בעלמא, אבל כדי ליישב קושיית תוס' אינו צריך לומר כן, אלא הרי הוא יכול לומר שהקרובות אסורות מעיקר הדין כיון שמן התורה הוא חליצה כשירה אע"פ שמדרבנן החליצה פסולה. ועכ"פ לפ"ז יוצא שקושיית תוס', וכן מה שצידד הר"י לומר שחליצה תוך ג' חדשים פסולה, הרי זה קאי רק לפי ר"ל, אבל לפי ר"י הרי היא בודאי כשירה וכמו שהערנו שלא יתכן שתהי' יותר גרועה מחליצת מעוברת (ולעולם גם חליצת מעוברת אסורה לכתחילה וכמו שביארנו).

והנה כבר הבאנו שהקשה המהר"ם דהא בגמרא מיייתנן שהקשה ר"ל על רבי יוחנן שלפי דבריו הי' צריך להיות כתוב בתוך המשנה שאם אין הולד של קיימא אינה צריכה חליצה מן האחים, והרי המשנה איירי בתוך ג' חדשים וכמש"כ תוס', וא"כ להדיא חזינן שרבי יוחנן סובר שגם בתוך

ויאמר שנפל הוא, הרי שפיר מותר לה להתיבם וא"כ הרי היא שפיר עולה ליבום.

(* ולא שייך לומר משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דהא אם יבוא אליהו

ג' חדשים החליצה כשירה בדיעבד ודלא כתיורצו הראשון של הר"י. מיהו לפי דברינו הנ"ל לק"מ כי גם תירוצו הראשון של הר"י מודה שלפי רבי יוחנן כן הוא, כיון שחליצת מעוברת כשירה בדיעבד אם הפילה לבסוף, ורק לפי ר"ל צידד הר"י לומר שחליצה תוך ג' חדשים פסולה.

תקעב) רבי יוחנן אמר וכו', וביאת מעוברת שמה ביאה.

הנה לעיל בדף כ' ע"א הוכיחו תוס' מהא דהעראה קונה, וכן מהא דביאה שלא כדרכה קונה, שלמצות יבום לא בעינן ביאה הראוי' להקמת שם. ולכאורה כן יש להוכיח מרבי יוחנן דהא ביאת מעוברת אינה ראוי' להקמת שם.

תקעג) אין לו עיין עליו, ותגלי מילתא למפרע לא אמרינן.

עיין בתוס' ד"ה וריש לקיש ובריטב"א ד"ה ור"ל וכו' דמבואר שטעמים אלו הם טעמים גם בנוגע ללמה חליצת מעוברת לא שמה חליצה ולא רק לענין יבום. מיהו הרא"ש לעיל בריש מכילתין כתב שחליצה לא מהני משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה. ובאמת גם דברי הרא"ש אמתיים הם משום שגם אם לא היו טעמים אלו אמתיים גם לענין חליצה, בכל זאת היינו אומרים שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דכן מוכח מדברי רבא בגמ' שהקשה על אביי שאם ביאת מעוברת לא שמה ביאה א"כ הרי זה מכריח שגם

חליצת מעוברת לא שמה חליצה משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה וא"כ להדיא יוצא מדברי רבא כדברי הרא"ש שלפי ר"ל אפשר לפסול את החליצה מטעם שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה.

ועיין בקובץ הערות בסי' ל"ח סק"ג שביאר שדין זה אינו הדין הרגיל של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה שהוזכר לעיל בדף כ', כי הכוונה לעיל בדף כ' היא שכל שאין בה זיקת יבום אין בה זיקת חליצה, וכלשון זה כתב רש"י לעיל בדף ג' ע"א בד"ה מיחלץ חליצה ובדף מ"ד בד"ה כל שאינו עולה, אבל כאן בריש דף ל"ו כתב רש"י סגנון אחר והיינו שכל שאין ביאתה פוטרותה אין חליצתה פוטרותה, וביאר הקובץ הערות דהכא הרי שפיר איכא זיקה דהא גם ר"ל מודה שאין כאן איסור אשת אח וכמו שביארו תוס' בד"ה תיגלאי וכו' וא"כ הכא הרי היא שפיר זקוקה ליבום, רק שנאמר דין שני דכל היכא שאינו יכול לקנותה הה"נ שלא מהני בה חליצה עכ"ד הקובץ הערות.

מיהו לכאורה אכתי צ"ע דהא חזינן שבחייבי לאו ועשה אע"פ שאם בעלו לא קנו בכל זאת הרי הן חולצות. ולפי ביאורו של הקובץ הערות קשה דגם שם נאמר את הדין השני הנ"ל שכל שאין היבום מועלת גם חליצה אינה מועלת. ובאמת כן הקשה הרמב"ן כאן דהיינו שגם שם נאמר שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ותי' וז"ל, דהתם (בחייבי לאו ועשה) איסור דבר אחר גרם לה ורחמנא רבינהו אבל הכא אם כשהיא מעוברת אינה ראוי' ליבום

תקעו (יחזור ויבעול ויקיים דלא סגי בלאו הכי.

פירש"י וז"ל, ובחליצה נמי לא אפשר למיפטר הואיל ומ"מ בא עלי' עכ"ל. הנה צ"ע בטעם הדבר, והק"ן אורה כתב שהוא רק מדרבנן, ועיי"ש מה שכתב בביאור דעת ר"א בדף ל"ו ע"ב שאמר יוציא. ועיי' בריטב"א כאן שכתב בשם י"מ כדברי רש"י דלא מהני חליצה, ועיי"ש מש"כ בטעם הדבר, וכישרש יעקב שביאר את דבריו.

תקעה (תד"ה תגלי.

וז"ל, דהכא אין זה ספק הראוי להתברר עכשיו שא"א לידע העתידות עכ"ל. פי' דהי' קשה להם דכמו שאם הי' בא אליהו ומגלה שהעובר הוא נפל, היינו מתירין לה לחלוץ, א"כ גם עכשיו כשנודע לנו אח"כ שהי' נפל אמאי לא נכשיר את החליצה, שהרי אין זה אלא ענין של חסרון ידיעה, ועל זה תירצו דשאני הכא דלא הי' שייך שאליהו יאמר כן כי הרי זה ענין של עתידות, כלומר דזה ודאי שאם יבוא אליהו ויאמר שכבר נפגם העובר א"כ בכה"ג שפיר נשמע לו שהרי אין זה ענין של עתידות, וכן אם יודע לנו אח"כ שכבר בשעת החליצה הי' העובר פגום, שפיר נאמר שאיגלאי מילתא למפרע שהחליצה היתה כשירה, רק דהא דפסיל ר"ל הרי זה משום שצריכים לחשוש שמא עכשיו בשעת החליצה העובר הוא עוד בר קיימא, ובכה"ג לא הי' מועיל אם אליהו יאמר שהעובר יהי' נפל, וכן אע"פ שלבסוף איגלאי ע"י תאונה או מחלה שלא הי' עובר זה סופו להולד אבל בכל זאת כיון

שאם בא עלי' לא קנה א"כ אשת אח שלא במקום מצוה היא ולחליצה נמי לא חזיא עכ"ל. מיהו לכאורה דבריו צ"ב דאיך כתב דהויה אשת אח שלא במקום מצוה הלא איהו גופי' כתב לעיל שם כדברי תוס' שגם אם ביאת מעוברת לא שמה ביאה בכל זאת אין איסור של אשת אח, וא"כ בע"כ צ"ל שבכל זאת אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה משום הדין השני שהזכיר הקובץ הערות וא"כ גם בחייבי לאו ועשה נאמר כן.

מיהו ראיתי בברכת שמואל סי' א' שביאר שלענין קנין, מעוברת הרי היא בגדר אשת אח שלא במקום מצוה, וגם הוא ביאר שנאמר שני אופנים של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, חדא, היכא שאינה נופלת ואינה נזקקת בכלל ליבום, ועוד דאפילו היכא שהיא נופלת ליבום אבל אם לענין קנין הרי היא בגדר אשת אח שלא במקום מצוה אין היא עולה לחליצה, משא"כ חייבי לאו ועשה מכיון שדבר אחר גרם להו א"כ הרי זה נחשב שיש רק עיכוב בעלמא בהקנין אבל אין זה נקרא שהן נחשבות כאשת אח שלא במקום מצוה לענין קנין, ומש"ה הרי הן שפיר עולות לחליצה עיי"ש באריכות.

והנה בדף מ"א מבואר שבתוך ג' חדשים מכיון שהיא אסורה להתיבם מחשש עיבור ה"ה שאסור לחלוץ לה משום הדין של כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ולפי הנ"ל צ"ל שהביאור בזה הוא שחכמים החשיבוה כאשת אח שלא במקום מצוה לענין שאסור ליבם.

שהסיבה קרה אחרי החליצה לא אמרין איגלאי מילתא למפרע, כי בשעת החליצה לא הי' הדבר רק בגדר חסרון ידיעה אלא גם בגדר חסרון של מציאות ולא אמרין שאיגלאי מילתא שהי' העובר עומד להיות נפל. והנה תוס' לעיל בד"ה וריש לקיש סבר וכו' כתבו זו"ל, הואיל ובאותה שעה הי' ראוי להתקיים עכ"ל, וצ"ל שכוונתם היא לומר דלמא הי' ראוי להתקיים באותה שעה.

גם יש לפרש דברי תוס' בדרך אחרת, והיינו דאזלי תוס' אפילו לפי הצד שהעובר הוא כבר עכשיו נפל, דבכל זאת מכיון שבדרך הטבע א"א לידע כן עכשיו ממילא אין אומרים איגלאי מילתא למפרע אע"פ שהתפקיד של האיגלאי מילתא למפרע הוא רק לברר את המציאות שכבר קיימת עכשיו (ובכה"ג לא היינו שומעים לאליהו, עי' בזה בספר נהור שרגא), וכך נראה שהבין המל"מ בפ"ו מהל' גירושין בסוף ה"ג את דברי תוס' שהרי הביא את דברי הרמ"ה שאם קידש על מנת שיאמר אבא הן, ומת, וחלץ אחיו, לפני שאמר אביו הן, ואח"כ אמר אביו הן, א"כ מעתה איגלאי מילתא שהיתה אשת אחיו ושהחליצה היתה חליצה כשירה, וכתב המל"מ שזהו דלא כתוס', ודבריו הם כהדרך השני שכתבנו בביאור דברי תוס' שהרי בהציוור הנ"ל של תנאי האיגלאי מילתא למפרע מברר שכבר בשעת החליצה היתה כאן המציאות של אשת איש, ולפי הדרך הראשון שכתבנו

הרי בכה"ג מודים תוס' שאומרים איגלאי מילתא למפרע, ורק במעוברת לא אמרין כן כי חיישינן שמא עכשיו העובר הוא עוד בר קיימא ועל הצד הזה לא אמרין איגלאי מילתא למפרע וכמו שביארנו שלא אמרין איגלאי מילתא היכא שיש גם חסרון מציאות ולא רק חסרון ידיעה*).

ועכ"פ לפי הדרך השני שכתבנו בביאור דברי תוס' יוצא שכוונתם לעיל בד"ה וריש לקיש וכו' היא שאינה חליצה הואיל ובאותה שעה הי' ראוי לפי מראית עינינו להתקיים אפילו אם לפי האמת הרי הוא כבר נפל. מיהו יש להקשות על הדרך השני דא"כ כשנולד בר קיימא למה אמרין שהוא חייב חטאת הלא גם על זה נאמר שלא אמרין איגלאי מילתא למפרע שהי' בשעת ביאה בגדר בר קיימא (אלא יהי' חייב אשת תלוין), ובשלמא לפי הפשט הראשון שכתבנו בתוס', שפיר חייב חטאת כי כאן הרי מתברר שכבר אז הי' כאן מציאות של בר קיימא אבל לפי הדרך השני צ"ע.

והנה גם הריטב"א והנ"י כאן כתבו שהטעם של ר"ל הוא משום שצריכים לחשוש שמא הולד הי' בר קיימא בשעת החליצה ושרק אח"כ נפגם, אלא שמדבריהם משמע שאין הכוונה שכיון שנפגם רק אח"כ מש"ה לא שייך לומר איגלאי מילתא למפרע שסופה להפיל, אלא משמע מדבריהם שלעולם שפיר י"ל גם על זה שאיגלאי מילתא שהיתה סופה להפיל,

* ועיי' גם בישרש יעקב כאן שביאר את דברי תוס' כהדרך השני זו"ל, דכיון שהפילה, ודאי גם מעיקרא נפל הי', וזה ודאי אמת בטבע, אלא

דאעפ"כ סובר ר"ל דלענין דינא לא שייך לומר בעתידות איגלאי מילתא למפרע כיון דלא שייך לומר אם יבא אליהו עכ"ל.

רק שבכל זאת מכיון שבשעת החליצה הי' הולד בר קיימא הרי זה פוסל את החליצה, או מצד הסברא או מקרא שאין לו עיין עליו, וזוהי הכוונה במאי דאמרינן תיגלאי מילתא למפרע לא אמרינן כלומר משום שאע"פ שאומרים שאיגלאי מילתא למפרע ושמתברר שהיתה עומדת להפיל אבל בכל זאת אין זה מועיל להכשיר את החליצה. איברא, עי' בלשונו של הריטב"א שיש גם לצדד שכוונתו היא כמו שביארנו בהדרך הראשון שכתבנו בביאור דברי תוס', והיינו שלא אמרינן שמתברר שכבר הי' נפל בשעת החליצה. ואולי כן הבין הגרש"ש כאן ולכן כתב שאין מחלוקת בין תוס' להריטב"א עיי"ש.

ברם המתבונן בלשונו ובלשון הנ"י יראה שיותר משמע כהדרך הראשון שכתבתי בכוונתם.

ועכ"פ לפי הדרך שר"ל פוסל את החליצה מחשש שמא העובר הוא עכשיו בשעת חליצה בגדר בר קיימא א"כ צ"ל שגם עכשיו נקטינן שולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם, דהא אם נאמר שהולד פוטר גם לפני שיוצא לאויר העולם א"כ קשה על ר"ל דממ"נ הרי היא צריכה להיות מותרת לשוק אחרי החליצה, כי אם העובר כבר נפגם בשעת מיתת בעלה א"כ לפי הצד הזה הרי מהני החליצה, וכן אם נפגם לאחר מיתת בעלה קצת, וקודם החליצה, ג"כ מהני החליצה (אפילו אם לא נתיר משום הדין של היו לה בנים ומתו ודו"ק), ואם העובר נפגם רק אח"כ א"כ הרי היא ג"כ מותרת לשוק אחרי החליצה כי ממ"נ אם העובר עוד קיים הרי יש ולד, ואם מת א"כ הרי זה כמו היכא שהיו לו בנים ומתו

שהיא נשאת מותרת, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל דאזלינן גם עכשיו שאין הולד פוטר עד שיצא לאויר העולם, ולכן הרי היא שפיר אסורה לאחר החליצה לפי ר"ל מחשש שמא החליצה לא פטרה כי העובר הי' אז בר קיימא וגם ולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם. וכל דברינו אלו הרי הם לפי הצד שר"ל פוסל את החליצה רק על הצד שהעובר הי' בר קיימא בשעת החליצה, אבל לפי הדרך שהוא פוסל גם על הצד שהעובר הי' כבר נפל בשעת החליצה א"כ לעולם י"ל דאזלינן עכשיו שולד שפיר פוטר לפני שיוצא לאויר העולם רק שבכל זאת פוסל ר"ל את החליצה שמא הי' כבר נפל בשעת מיתת האח ותיגלאי מילתא למפרע לא אמרינן. והנה יש לעיין עוד למה אם בא עלי' ולכסוף הפילה אין כאן חיוב של אשם תלוי מחשש שמא הי' עוד בר קיימא בשעת הביאה והיתה אשת אח שלא במקום מצוה. שו"ר בירוש יעקב כאן שהקשה כן בעמוד ל"ג קרוב לסוף העמוד עיי"ש.

תקעו) בא"ד.

וז"ל, דאפ"ה לא מחייב, מידי דהוי אקטן הבא על יבמתו גדולה דאמר לקמן תגדלנו עכ"ל. הנה גדר הדבר הוא שאע"פ שאינו מקיים בביאתו מצות יבום, וכן אינו קונה אותה, אבל מ"מ מכיון שנפלה ליבום ויש עלי' זיקה הרי הוא פטור מאיסור אשת אח, והיינו משום שמה שאשת אח מותרת לגבי יבום אין זה בגדר דחי', דהיינו שהעשה של יבום דוחה את הל"ת של אשת אח, דאילו כן א"כ כשאינו מקיים את המצוה הדרה לדוכתה הלאו, אלא גדר

הדבר הוא שאשת אח הותר לגבי יבום, וכן הוכיח האמרי משה בריש סי' ה' מדברי תוס' אלו, וכן מן הדין של תגדלנו, הובא לעיל באות מ"ה, ועיי"ש בשאר המקורות שהבאנו בענין זה.

וע"ע בקובץ הערות בסי' ל"ח סק"ד שהקשה דנהי דתיגלאי מילתא למפרע לא אמרינן אבל מ"מ מה הוא טעם הדבר למה לא קנה, דנהי שאסור לבוא עלי' מספק אבל מ"מ מכיון שאין כאן איסור אשת אח מה הוא טעם הדבר שלא קנה, ובשלמא אם היינו אומרים דמכיון שתיגלאי מילתא למפרע לא אמרינן מש"ה כל זמן שלא הפילה יש כאן איסור אשת אח א"כ אז שפיר אינו קונה אבל מכיון שאין כאן איסור אשת אח אמאי אינו קונה, ועיי"ש מה שתירץ.

והברכת שמואל בסי' א' סק"ב הקשה איפכא דהיינו אמאי לא נקטינן שהדרשה של בן אין לו עיין עליו הרי הוא פטור בעצם הנפילה כמו שאר המיעוטים שבפרשת יבום כגון אשת אח שלא הי' בעולמו ואשר תלד פרט לאילונית, וממילא אין היא נופלת עכשיו בכלל ליבום, ויתחייב משום אשת אח.

וע"ע בקובץ הערות סי' ב' סק"ז מה שקשה על תוס' בדף כ' ע"א בענין איך שהבינו שם את הדין הזה של תגדלנו.

דף ל"ו ע"א

תקעז) דכל העולה ליבום עולה לחליצה.

עיין בריטב"א שהקשה מה היא סברת

אביי וכתב וז"ל, וי"ל דאביי סבר דכיון דלבסוף הובררה לו שראוי ליבום אלא שהיתה צריכה להמתין כדי שיתברר ולא יהא באיסור, עולה ליבום קרינן בי', ורבא אהדר לי' דבהא נמי דרשינן כל שאינה עולה ליבום שלא תהא עולה לחליצה דלעולם אין חליצה אלא כשיכול ליבם באותה שעה ממש עכ"ל.

והנה יש לומר עוד ביאור במחלוקת אביי ורבא דהנה לקמן בדף מ"א ע"ב תנן שבתוך ג' חדשים לא ייבם מחשש שמא היא מעוברת וכן לא יחלוץ משום שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ובגמרא פרכינן למה כאן אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ואילו היכא שקידש אחת מב' אחיות אמרינן שהיא חולצת ולא מתיבמת ולא אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה (דגם שם נימא שלא יחלוץ אלא ימתין עד שיתברר מי היא יבמתו, רש"י שם), ותירצו הכי השתא התם (גבי קידש אחת מב' אחיות) אם יבוא אליהו ויאמר דהאי קידש, בת חליצה ויבום היא, הכא אם יבוא אליהו ויאמר דהא לא איעברה מי משגח בי' ויבמינן לה, הא קטנה דלאו בת איעבורי היא ואפ"ה צריכה להמתין ג' חדשים. והנה י"ל שיש באמת שני חילוקים בין מקדש אחת מב' אחיות לבין תוך ג' חדשים, חדא שבמקדש אחת מב' אחיות כל האיסור הוא באמת רק על הצד שהיא זאת שהיא אחות זקוקתו, אבל על הצד שהיא זקוקתו אינו עובר על שום איסור ביאה כלל (אלא רק על איסור שלא החמיר), דהא לא אסרו חז"ל את הספק באיסור ביאה מוחלט אפילו אם היא

זקוקתו, אלא כל האיסור הוא רק על הצד שהיא אחות זקוקתו, משא"כ ביבום תוך ג' חדשים קבעו חז"ל איסור ביאה בגלל הספק אפילו על הצד שבאמת אינה מעוברת. ועוד יש חילוק דגבי יבום תוך ג' חדשים אפילו אם ידעינן בשעת היבום שאינה מעוברת, כגון בקטנה, בכל זאת אסרו חז"ל וכמו שהזכירה הגמרא. ומעתה יש לחקור בציור אמצעי אם שייך לומר שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, דהיינו בציור שהשתא דלא ידעינן אסרו חז"ל איסור מוחלט על כל האופנים, אבל אילו הי' שייך בציור אחד שנדע את המציאות אז לא היו אוסרים את הציור ההוא, האם בכה"ג אומרים שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה. וי"ל שבזה פליגי אביי ורבא כאן משום שי"ל שנהי שאביי סובר שלפי רבי יוחנן פסלו חכמים את היבום שלו אע"פ שאיגלאי אח"כ שהי' מותר, אבל בכל זאת אכתי י"ל שאילו הי' בא אליהו הנביא ומודיע לנו שסופה להפיל, אז שפיר הי' ראוי לבועלה, וא"כ יוצא שהציור הזה של ביאת מעוברת הרי הוא באמת ציור אמצעי, דהיינו ציור שעכשיו שלא ידעינן פסלו חז"ל על כל הצדדים, אבל בציור שיודעים כבר עכשיו, לא פסלו, וא"כ י"ל שעל כהאי גוונא פליגי אביי ורבא באם אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, דאביי סובר דלא אמרינן כן כיון שסו"ס כל הסיבה של האיסור הרי היא רק משום חסרון ידיעה, ורבא סובר דשפיר אמרינן כן כיון שהשתא דלא ידעינן הרי האיסור הוא איסור מוחלט על כל הצדדים (א"נ דרבא סובר שאסרו רבנן

אפי' אם יבוא אליהו ויאמר שסופה להפיל.

ועי' עוד באות ש"ט סק"ב שכתבנו בכוננת רש"י בדף כ"ג ע"ב כמו שנקטנו עכשיו כאן שבקידש אחת מב' אחיות, אם כנס, וכלפי שמיא גליא שלא פגע באחות זקוקתו, ליכא באמת שום איסור ביאה כלל כי כל האיסור הוא רק על הצד שהיא אחות זקוקתו.

והנה יש להעיר על דרכו של הריטב"א בטעמו של אביי, דמה בכך שלאחר זמן יוכל לבועלה, הלא גם בכל יבמה תוך ג' חדשים הרי זה כך, ובכל זאת אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה וכמו שהבאנו. וצ"ל דס"ל להריטב"א דשאני התם דאסרינן רק לכתחילה ובהא מודה הריטב"א שגם לפי אביי אמרינן שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה אע"פ שתהי' ראוי' לביאה לאחר זמן, אבל הכא הרי קושיית רבא היא שהחליצה תהי' פסולה גם בדיעבד, ובהא שפיר סובר הריטב"א שלפי אביי יש מקום לחלק וכהנ"ל. ולפ"ז יוצא שגם כאן יהי' אסור אפילו לפי אביי לחלוץ לכתחילה, וצ"ע.

תקעח) והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם.

עיין בחידושי הגר"ח על הש"ס שנקט שעל הצד שהולד הוא בר קיימא א"כ כבר עכשיו נקבע איסור של אשת אח אע"פ שהולד עדיין לא פטר אותה, ומש"ה הקשה למה אינה נפטרת בגלל זה גופא שהיא ערוה דאשת אח, והוכיח מזה שהאיסור של אשת אח של נפילה זו אינו

פוטר מיבום, כלומר אפילו בציור שהאיסור של אשת אח אינו ניתר ליבום אלא הרי היא נשארת אסורה משום אשת אח, אבל בכל זאת איסור כזה של אשת אח אינו פוטר ומפקיע זיקה, ומש"ה לא תנשא קודם שנולד הולד.

ועיין באמרי משה בסי' ז' שרצה לומר דלא כעיקר הנחתו של הגר"ח שעל הצד שהולד הוא בר קיימא נקבע עכשיו איסור של אשת אח אלא כתב שרק אח"כ כשנולד הולד נעקר הזיקה למפרע וחל כאן איסור של אשת אח למפרע ומש"ה אין היא וצרתה נפטרות קודם שנולד הולד [ואין לומר שיהי' מותר לה להנשא לשוק אחר חליצה כי גם ההיתר לשוק חל למפרע כמו האיסור של אשת אח, דזה אינו, כי כדי להתירה לשוק בעינן שכבר עכשיו יהי' כאן הדבר שמפקיע את הזיקה, כן ביאר שם*]. ולעיל באות ב' עד אות ו' הבאתי הרבה מקורות בענין אם אשת אח מנפילה זו פוטרת, וגם ביארתי את החילוק שבין איסור אשת אח מנפילה זו לבין איסור אשת אח שנשארה מנפילה אחרת.

תקעט) והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם.

עיין לעיל באות רצ"א מד"ה והנה את היסוד הנ"ל וכו' עד סוף האות.

דף ל"ז ע"א

תקפ) תד"ה רוב היולדות לט'.

עיין בנו"ב קמא חלק אה"ע סי' ס"ט בד"ה אבל מה שעולה וכו' שהביא מקשים דתוס' כאן תירצו רק למה לא צריכים לחוש בכל אשה שמת בעלה לענין הבחנה שמא לא נקלט הזרע מיד אבל אכתי קשה איך מתירים ליבום ככלות ג' חדשים בצמצום הלא אולי הבעל בעל אותה ביום מותו ולא נקלט הזרע מיד באופן שלמחרת או למחרתיים עד ג' ימים יוכר עוברת ויתגלה שהיא מעוברת**). ותי' הנו"ב שבכה"ג מכיון שלא הי' לבעלה ולד או עובר בשעת מותו כיון שעוד לא נקלט הזרע הרי היא זקוקה באמת ליבום אע"פ

רכיב הפטור, דהא היכא שיש להמת ולד הרי זה פוטר בשוה את כל הבית, ואין זה דומה להיכא שצרה אחת היא אחות אשה וכדומה, דרק התם בעינן להא שערוה פוטרת את צרתה כיון שהצרה אינה אחות אשתו.

** דהא הג' חדשים של הוכר עוברת הם מיום קליטת הזרע ולא מיום הביאה. מיהו עי' בישרש יעקב כאן שהביא אחרונים שכתבו שמספיק להכרה בשיעור של ג' חדשים מיום הביאה אפילו אם נקלט הזרע אח"כ, ועיי"ש שהקשה על דבריהם מתוס' בדף מ"ב בד"ה ותמתין משהו וכו' ופלפל בזה. ובתשובות נוב"ת חלק אה"ע סי' קל"ז (בתשובה מבן המחבר) הביא שבספר עץ חיים בשם האר"י ז"ל איתא שהג' חדשים הם מיום הביאה.

(* והנה באמרי משה ובחידושי הגר"ח על הש"ס הובאה קושיית הגר"ח כדרך שהבאתי בפנים, דהיינו דכיון שיש כאן איסור ערוה של אשת אח (על הצד שהעובר הוא בר קיימא) א"כ למה אין האיסור הזה של אשת אח פוטר מיבום וחליצה, כלומר שגם המעוברת וגם צרתה תהיינה פטורות מיבום ומותרות לשוק משום שיש עליהן איסור ערוה של אשת אח. מיהו עי' היטב בחידושי הגר"ח בעמ' פ"ו ובקהלות יעקב סי' ו' סק"ו שהובאה קושיא זו בצורה אחרת, והיינו שקשה שהמעוברת תפטור את צרתה מדין צרת ערוה כיון שנשארה עלי' האיסור של אשת אח, ודבר זה אינו מובן, כי אין כאן שום פטור על המעוברת יותר מעל הצרה אשר נאמר שהערוה פוטרת את צרתה, אלא על שתיהן בשוה

שאח"כ נתעברה אשתו מזרעו, ואע"פ שבנו הוא לכל דבר בכל זאת קרינן כאן שמת ובן אין לו.

מיהו לכאורה דין זה שחידש הנו"ב אינו עולה יפה עם הטעמים שכתבו הראשונים למצות יבום הובאו לעיל באות ת"כ עיי"ש. ועוד דעיין לעיל בדף ל"ה ע"ב בתד"ה והא וכו' שכתבו בדרכם השני' שאפילו אם בשעת מיתתו לא הי' נקרא שיש לו בן אבל אם אח"כ נתהווה שיש לו בן, אשתו פטורה מיבום, כי הרי זה נקרא שאין שמו מחוי, וא"כ גם כאן מכיון שבנו הוא לכל דבר הרי זה נקרא שאין שמו מחוי. מיהו אי משום הא לק"מ משום שכוונת תוס' שם היא להיכא שאיגלאי שגם בשעה שהיתה מעוברת לא הי' שמו מחוי כיון שסופו של העובר להיות בר קיימא, אבל בציורו של הנו"ב הרי בשעה שמת לא היתה מעוברת וא"כ הרי זה שפיר נקרא שבאותה שעה הי' שמו מחוי. ועי' בהגרש"ש כאן בסי' ל"ג שהקשה על הנו"ב מתוס' לעיל בדף ל"ה ע"ב (וגם הנהור שרגא בריש פירקין העיר מדבריהם עיי"ש). מיהו לכאורה לק"מ וכהנ"ל.

ועיין בקרן אורה כאן בד"ה והאחרונים וכו' שהביא ג"כ קושיא זו, ותי' שהאפשרות שנקלט הזרע לאחר זמן הוא מיעוטא, וגם הביא שלפי ר"מ דחייש למיעוטא י"ל דמותר משום ספק ספיקא, דהיינו ספק שמא אינה מעוברת ואפי' אם היא מעוברת אולי תפיל. גם י"ל שהאפשרות שנקלט הזרע לאחר זמן הרי היא מיעוטא דלא שכיחא דגם ר"מ לא חייש לה (עיי"ש בכל דבריו), ולכן כשיש לפנינו יבמה ומספקינן אם מותר לה

להתיבם או לא, פסקינן לה שיותר לה להתיבם, משא"כ קושיית תוס' לענין הבחנה היתה שאינו בדין שנתיר לה להנשא אם קיימת שום אפשרות שאח"כ לא נוכל להבחין כי התם עיקר התקנה היתה שלא נבוא לידי ספק של מי הוא הולד וכמו שביארו תוס', ועל זה תירצו תוס' שכיון שהמתינו ג' חדשים בודאי נוכל אח"כ להבחין. ועי' גם ברעק"א בדו"ח בדף מ"א שרצה לתרץ כעין דברי הקרן אורה ודחה דרך זה וז"ל, ואין לומר הרוב הנקלטים קולטים ביום אחד ואזלינן בתר רובא, זה אינו וכו' (עיי"ש שפלפל בזה בסוגיא דנדה) עכ"ל, וכדברים אלו כתב גם בשו"ת סי' צ'. ועי' גם בנו"ב בסוף הקטע שם שהזכיר שעל פי רוב הזרע נקלט בשעת עיקר התשמיש, וגם הגרש"ש כאן בסי' ל"ג כתב לתרץ כדרכו של הקרן אורה.

מיהו מדברי תוס' נראה שהאפשרות שהזרע נקלט לאחר זמן אינו בגדר מיעוטא, שהרי הקשו תוס' שגם אם תחתן ככלות ג' חדשים הדבר יכול לבוא לידי אי הבחנה, והיינו באופן שתלד לשה חדשים וכמה ימים דבכה"ג לא נדע אם הוא בן ט' חדשים מהראשון או האם הוא בן ז' להשני ונולד למקוטעין. וכתבו תוס' שאולי אין צריכים לחשוש לזה כי אם תלד לו' חדשים וב' ימים בודאי ננקוט שהוא מן הראשון כי רוב נשים יולדות לט', וא"כ נוכל לפשוט את הספק (ודחו דא"כ תיסגי בחודש אחד כי גם בכה"ג נוכל לפשוט את הספק), ולכאורה צ"ע דאיך נוכל לפסוק על פי הרוב הנ"ל הלא כנגדו עומד רוב שרוב פעמים הזרע נקלט מיד והרי הרוב הזה

אומר שהוא בן ז' להשני ונולד למקוטעין.

תקפא) עוד בענין הנ"ל.

והנה עיין בקרן אורה על דף ל"ז ע"א בד"ה ואחרונים וכו' שהקשה גם שלא נתיר להתיבם לאחר ג' חדשים כי יש לחשוש שמא היא מהמיעוט שאין עוברה ניכר לשליש ימי', וגם על זה תי' דהוי מיעוטא דלא שכיחא, ומהירושלמי הביא שהוכיחו מזה שאין הולד משתהה בהכרתו יותר מג' חדשים.

וע"ע בחכמת מנוח שהקשה ג"כ למה מתירים ליבם מיד לאחר ג' חדשים דאמאי לא ניחוש למיעוטא דהוכר עוברה לאחר ג' חדשים, וכנראה שכוונתו היא לפי רבי מאיר, ותי' או משום שבמקום מצוה לא חיישינן, או משום דהוי מיעוטא דלא שכיחא, או משום דאיכא ספק ספיקא שהרי אפילו לפי הצד שהיא מעוברת אבל שמא תפיל.

וע"ע בישרש יעקב מה שכתב בענינים אלו, וכן בנוב"ת חלק אה"ע סי' קל"ז.

תקפב) וזו מדלא הוכר עוברה לשליש ימי' איתרע לי' רובא.

הנה לשון זה צריך ביאור דאמאי לא אמרו בפשיטות דהוי רוב כנגד רוב והדבר נשאר מחצה על מחצה. מיהו נראה שבאמת הרוב של רוב נשים יולדות לט' שאומר שהולד הוא של הראשון עדיף מהרוב של רוב היולדות לט' עוברה ניכר לשליש ימי', רק שבכל זאת הרי זה נקרא שהרוב של רוב נשים יולדות לט' יש לו

ריעותא ולא מצינו שהתורה אמרה ללכת אחרי רוב אלא כשאין לו ריעותא אבל כשיש לו ריעותא לא אמרה התורה את ההכרעה של רוב, ולכן אמרו לשון זה של איתרע לי' רובא.

וכדברים אלו ממש כתבו הראשונים בכתובות דף ט"ז ע"ב דגם שם איתא בגמרא דוגמת הסוגיא כאן, דעיי"ש דאמרינן שמצד אחד רוב נשים נישאות בתולות, רק שכנגד זה יש רוב שרוב הנישאות בתולות יש להן קול, ולאשה זו לא הי' קול ומש"ה איתרע לי' הרוב של רוב נשים נישאות בתולות, וכתבו תוס' שם וז"ל, וי"ל דרוב נשים נישאות בתולות עדיף מרוב נשים הנישאות בתולות יש להן קול וכי אין לה קול לא איתרע כל כך רוב דבתולות נישאות וכו' (פי' עד שיחשב כמחצה על מחצה) שלא יועיל עדות דראה בקוטנו ואחר עמו עכ"ל. וכן איתא בשט"מ שם בשם הר"ן, והוסיף הר"ן שכן משמע באמת מהלשון של הגמרא וכמו שכתבנו וז"ל, פי' איתרע לי' וכו' אבל לא איבטל לגמרי, דטפי עדיף רובא דרוב נשים בתולות נישאות מרובא דרוב הנישאות בתולות יש להן קול וכו' עכ"ל.

ולפ"ז מיושבת קושיית רעק"א על תוס' כאן, דעיינן בתד"ה וזו וכו' שהקשו וז"ל, תימה דאמאי לא מוקמינן לה בחזקת היתר ליבם ולא יתחייב באשם תלוי ויהא נמי ולד שני כשר דסמוך מיעוט יולדות לשבעה לחזקה ואיתרע לי' רובא ונסמוך ארובא דעוברה ניכר לשליש ימי' עכ"ל. והקשה רעק"א במשניות כאן דאמאי לא הקשו בדרך פשוט דהיינו דכיון שיש רוב כנגד

רוב א"כ הדבר הוא מחצה על מחצה ואמאי לא תכריע החזקה (ועי' בערל"נ מש"כ על זה). ולפי הנ"ל דברי תוס' אתי שפיר, דהא באמת הרוב של רוב נשים יולדות לט' עדיף טפי, רק דכיון דאיתרע לא אמרה התורה בכה"ג שנכריע על פי רוב כזה, רק שאע"פ שא"א להכריע על פי רוב כזה, אבל אכתי יתכן שהוא גורם ריעותא בהחזקה ושגם א"א להכריע על פי החזקה, ומש"ה א"א להקשות כדרך שרצה רעק"א דהיינו דמכיון שיש רוב כנגד רוב ושניהם אינם מועילים א"כ שוב נכריע על פי החזקה, דזה אינו, משום שגם החזקה איתרע וכהנ"ל, ומש"ה הקשו תוס' שקודם כל נסמוך את המיעוט של מיעוט נשים אינן יולדות לט' שאומר שהולד הוא של השני להחזקה שאומר ג"כ שהולד הוא מהשני באופן שהמיעוט והחזקה שעומדים כנגד הרוב של רוב נשים יולדות לט' יהוו מחצה על מחצה ושוב נכריע על פי הרוב של רוב היולדות לט' עוברא ניכר לשליש ימי'.

ברם יש לפקפק על דרכנו הנ"ל דהא חזינן שתוס' כאן כתבו לשון של סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לי' רובא, וכן הוא לשון הגמרא בקידושין דף פ', ואילו לפי דברינו הנ"ל היו תוס' צריכים לומר לשון של סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא וכלשון הגמרא לקמן בדף קי"ט, דהא אם הוה רק מדריגה של איתרע לי' רובא, אכתי אינו בדין שיעיל הרוב של רוב נשים הוכר עוברן כי הרוב של לט' יולדות שכבר איתרע נשאר מיהא קיים והרי הוא מרע את הרוב הזה של הוכר עוברן. ועי' בדרכו של הגרש"ש בזה בסי' ל"ד ול"ה כאן.

ועי' בהגהות חכמת מנוח כאן בסוף המס' בקטע המתחיל החמירו חכמים וכו' שנקט איפכא מדרכנו הנ"ל, דעיי"ש שנקט שהרוב של הוכר עוברא לשליש ימי' עדיף מהרוב של לט' ילדן, וצ"ע.

וע"ע בספר שושנת העמקים לבעל הפרוי מגדים בכלל י"ב קרוב לתחילתו בענין רובא דאיתרע.

דף ל"ז ע"ב

תקפג) ספק ויבם בנכסי מיתנא.

בגמרא אמרינן שהרי זה ממון המוטל בספק וחולקים. וכתב הרשב"א וז"ל, קשיא לי לימא נכסים אלו בחזקת יבם קיימא מספק אתה בא להוציאם מחזקתו, אל תוציאם, וכענין שאמרו לעיל גבי ספק קידושין וספק גירושין פרק ד' אחין אשה בחזקת היתר ליבום עומדת מספק אתה בא לאוסרה עליו אל תאסרנה מספק, וי"ל כיון דרוב נשים לתשעה ילדן ולד זה לראשון הי' אלא דמשום רוב היולדות לט' עוברן ניכר לשליש ימי' וזו לא הוכר לשליש ימי' איתרע לה רובא כדאיתא לעיל והלכך הו"ל ממון המוטל בספק וחולקים כדרך שהיבמה יוצאה ממנו מספק זה עכ"ל. ולכאורה אין דבריו מובנים דהא מכיון שיש כאן רוב כנגד רוב אמאי לא נכריע על פי החזקה.

מיהו יש לבאר כוונתו על פי מה שכבר ביארנו לעיל בהאות הקודמת שבאמת הרוב של לט' ילדן הוא רוב יותר חזק מהרוב של רוב יולדות לט' עוברן ניכר לשליש

שהודאי נחשב בגלל ודאותו כמוחזק על כל הנכסים וכמו שנבאר באות תקצ"ב*), וא"כ לפ"ז שפיר כתב שאין אחד מהם נחשב מוחזק כי אין אחד מהם בגדר ודאי (כמו היכא שאחד מודה שהשני הוא ג"כ יורש דבכה"ג השני נקרא ודאי ומוחזק).

(וע"ע לקמן בדף ל"ח ע"ב דאיתא לשון של אין ספק מוציא מידי ודאי, והכוונה שם היא שהודאי נחשב בגדר מוחזק.)

תקפה) ספק ויבם שבא לחלוק בנכסי מיתנא.

עיין ברא"ש שהקשה וז"ל, ולימא ל"י יבם דל מהכא היבום שזכיתי בנכסים מכח יבום, מ"מ אני יורש של מיתנא ואתה ספק ותנן הוא לא יורש אותו אלא הקרוב קרוב יורש כי הוחזקה נחלה לאותו שבט והוא לא יוציא הנחלה מחזקתה מספק עכ"ל. ותי' הרא"ש שבאמת כן הוא הדין, דהיינו שהיבם זוכה מהטעם הנ"ל, רק דהכא אמרינן יחלוקו כי איירי באופן שהסבא קיים. ועי' במהרש"א שהקשה על מש"כ הרא"ש שהיכא שאין הסבא קיים היבם זוכה, דלא שייך כאן לומר שהוחזקה נחלה באותו שבט כיון שגם לפי דברי הספק שאומר שהוא בנו תעמוד הנחלה בחזקת אותו שבט וכו' עכ"ל. ולא הבנתי למה הקשה דוקא לפי הצד שהספק הוא בנו של המת, הלא גם לפי הצד שאינו בנו נשאר אמת שאם יקבלנו הספק תשאר הנחלה באותו שבט, ועוד דאם תלוי הדבר דוקא

ימי', רק דמ"מ מכיון שכנגד הרוב של לט' ילדן עומד הרוב של ניכר עוברן, נחלש הרוב של לט' ילדן והרי הוא נחשב רוב עם ריעותא והתורה לא אמרה ללכת אחרי רוב עם ריעותא אלא רק בתר רובא דלא איתרע, רק שבכל זאת ה"ה שא"א להכריע על פי החזקה כי כיון שנשאר מיהא כח מסוים של רוב הרי זה מספיק כדי לגרום ריעותא להחזקה, ונראה שזוהי כוונת הרשב"א בענין למה לא אזלינן בתר החזקה. מיהו תוס' לעיל הקשו שבכל זאת נאמר שהרוב של לט' ילדן מתבטל משום דסמוך מיעוטא של לאו לט' ילדן להחזקה והוי פלגא ופלגא ושוב נכריע על ידי הרוב של רוב יולדות לט' עוברן ניכר לשליש ימי'.

תקפד) רש"י ד"ה ממון המוטל בספק.

וז"ל, שאין זה מוחזק בנכסים יותר מזה, דאם זה בן המת אין ליבם בהן כלום, ואם בן היבם הוא אין לו בהן כלום, הלכך אין כאן מוציא מחבירו להטיל עליו ראי' עכ"ל. הנה לכאורה אין לשונו מובנת דהא כדי לבאר למה אין אחד מהן מוחזק יותר מהשני הי' צריך לומר שאין אחד מהם תפוס בהנכסים (ואפילו אם תפס, לא מהניא תפיסתו כמש"כ הרא"ש) ולא לכתוב רק שיש ספק של מי הם הנכסים. מיהו יש לבאר כוונתו על פי מה שמשמע מלשונו כאן כמה פעמים שהטעם שאין ספק מוציא מידי ודאי הוא משום

בב"מ דף ב' ע"א בשם גליון בביאור תוס' שם, וכן הבאנו שם בשם עוד כמה מפרשים.

(* ועי' בספרי על ב"ב באות שס"ט סק"ג שהבאתי כדברים אלו דחשיב מוחזק מהשט"מ

בזה שהוא בנו של המת א"כ באמת לק"מ משום דמה בכך שאם הספק הוא בנו תשאר הנחלה באותו שבט הלא לפי הצד שאינו בנו לא תשאר. וביש"ש כאן ראיתי שהקשה כמו שהערתי שגם הספק הרי הוא בודאי בגדר יורש מאותו שבט אפילו אם הוא בנו של היבם (אלא שיש טעות סופר בדברי היש"ש וצ"ל "שבט" במקום המלה "שנהל" וכן במקום המלה "שבא").

גם תמהו המהרש"א והמהרש"ל מ"ש מסבא וספק בנכסי יבם דאמרינן יחלוקן דלמה לא אמרינן שהסבא הוא ודאי.

ואולי יש ליישב את דברי הרא"ש דקאזיל שירושת אח היא בגדר ירושה ישירה ולא בדרך משמוש האב, משא"כ ירושת בן אח הרי היא רק בדרך משמוש האב בקבר, ולכן סובר הרא"ש שהיבם נקרא מוחזק יותר כי הרי הוא בודאי בגדר יורש ישיר של הנכסים משא"כ הספק, ומש"כ הרא"ש לשון של הוחזקה נחלה באותו שבט שיגרא דלישנא נקט על פי לשון הגמרא בפרק מי שמת, וכמו שכתב הרש"ש לפי הדרך שלו בביאור כוונת הרא"ש וכמו שנביא לקמן.

מיהו לפ"ז אכתי קשה מסבא וספק בנכסי יבם, דהא התם הספק אינו בגדר יורש ישיר בתורת ודאי כי אם הוא בן המת הרי הוא לגבי היבם בן אח.

שו"ר בקובץ הערות שכתב לפרש את דברי הרא"ש קרוב להדרך הנ"ל אבל בדרך שמיישב גם את הקושיא מסבא וספק בנכסי יבם, דעיין בסי' מ' סקי"א שכתב וז"ל, וי"ל לדעת הרא"ש דהכא דהספק הוא שמא הוא בן היבם א"כ לא מהני הך

טעמא דעכ"פ בן אחיו הוא, דהא בן אח אינו יורש מכח עצמו אלא מכח אביו, וכיון שאביו חי אין לו דין יורש כלל, ושפיר כתב הרא"ש דהיבם הוא ודאי והשני הוא ספק יורש, אבל בסבא וספק שהספק בא מכח אביו המת שהי' אחוה דמיתנא, ויש לו דין יורש ממ"נ דס"ל להרא"ש שאח הוא יורש מצד עצמו ואינו מטעם משמוש מכח אביו, שם י"ל כסברת הרמב"ן. ובשט"מ ס"פ מי שמת בשם הראב"ד מבואר להדיא דבן אח לא מצי למימר מכח אחי אבא קאתינא דאינו יורש מצד עצמו אלא מכח משמוש עכ"ל. ולכאורה כוונת הקובץ הערות היא לפרש את דברי הרא"ש כמו שכתבנו שבספק ויבם בנכסי מיתנא הספק לא מיקרי ודאי כי על הצד שהוא בן היבם הרי הוא היורש של המת רק בדרך משמוש, רק שסובר הקובץ הערות דאי משום הא לחוד אכתי הי' שפיר נחשב ודאי, כי גם היכא שהוא יורש בדרך משמוש הרי הוא נקרא ודאי יורש ודלא כמו שכתבתי לעיל, ומש"ה אתי שפיר ההיא דספק וסבא בנכסי יבם משום שגם אם הספק הוא בן המת הרי הוא יורשו של היבם בדרך משמוש אביו בקבר (וירושת אביו שהוא האב של היבם הרי היא ירושה ישירה ולא מכח משמוש האב), אבל בספק ויבם בנכסי מת אין הספק נחשב ודאי כי ירושת בן אח הרי היא רק בדרך משמוש והכא הרי אביו היבם עודנו חי ולכן לא מיקרי עוד הספק בגדר ודאי יורש.

והנה הדרישה בסי' קס"ג אות ד' באמצע דבריו כתב לבאר את דברי הרא"ש וז"ל, שהאחים הן יורשים ודאי, שהן ניכרים וידועים למשפחותם לבית אבותם,

מה שאין כן הספק אע"פ שהוא ממ"נ מאותו שבט, בן של אחד מהן, מ"מ כיון שאינו יכול להתיחס אחר אחד מהן בודאי, לא מיקרי הוחזק לאותו שבט עכ"ל, וצ"ב.

והט"ז שם בס"ק ג' הסיק דלא כהרא"ש כי לא שייך בכה"ג ללכת אחרי הודאי כי לא שייך לומר כן אלא כשהספק מודה שגם הודאי יורש חלק מסוים בהציור הזה אלא שהוא אומר שגם הוא יורש עמו, משא"כ כאן הספק טוען שהיבם אינו יורש כלל (וגם המהרש"א בתוך דבריו הזכיר דבר זה).

והנה הרש"ש והקרני ראם כאן כתבו כוונה אחרת בדעת הרא"ש, והיינו שאין כוונתו להקשות שאין ספק מוציא מידי ודאי שבט, אלא כוונתו היא להקשות שיש להיבם עצמו חזקת מרא קמא כי כשמת האח המת לא הוכר עוברה של אשתו, ובאותה שעה החזקנו את היבם ליורש כי הוא אחיו, ולכן יש לו חזקת מרא קמא, והא דכתב הרא"ש שהוחזקה נחלה לאותו שבט, שייגרא דלישנא נקט וכמש"כ הרש"ש.

ובאמת כבר כתב הדרישה סברא זו (אלא שמדבריו להלן שם שהבאתי לעיל בסמוך נראה אחרת, והיינו שהרא"ש נתכוין להענין של הוחזקה נחלה באותו שבט, וצ"ע), והקשה הט"ז על זה וז"ל, ואיני מכיר בחילוק זה כלל, דמה לנו לידיעה כיון שעכ"פ ה' הספק במעי אמו, והיאך נחזיק את היבם לודאי כיון שספק לנו אולי יש ולד להיבמה כמו שהוא האמת, והא ודאי שכשמת המת לא שבקינן לירש לנכסי אחיו כל זמן שיש ספק שאשתו מעוברת

עכ"ל, ומשמע שכוונת הט"ז היא להקשות ב' דברים, חדא דמה לנו במה שהחזקנו את הנכסים להיבם הלא לבסוף נתגלה שהחזקנוהו בטעות, ועוד שגם בשעת מעשה נראה שאין מורידין אותו להנכסים כיון שיש ספק שמא אשתו של המת היא מעוברת, וממילא לא קיבל היבם שום חמ"ק.

והסיק הט"ז (כשיטתו הנ"ל) דמאי דתנן שבספק בן ט' לזה או בן ז' לזה הוא אינו יורש אותם משום שהוא בגדר ספק, הרי זה איירי רק כשיש כאן בנים ודאים, דאז הרי הם נחשבים ודאים כנגד הספק כיון שגם לפי דברי הספק הרי הם ג"כ יורשים, אבל אם יש רק אחים, אז הרי זה בגדר ספק וספק ולא בגדר ספק וודאי, משום שלפי טענת הספק אין האחים יורשים כלל, ודלא כהרא"ש שכתב שהמשנה שם איירי אפילו כשיש להם רק אחים (וע"ע במה שהקשה הט"ז שם מב"ב דף ל"ג ובתירוצו). והריטב"א בסוגיין כתב כהט"ז דאיירי רק כשיש בנים, אבל הרמב"ן כתב כהרא"ש שהוא אינו יורש אותם גם במקום שאר יורשים, ולקמן באות תקצ"ה נבאר את שיטת הרמב"ן.

והנה בנוגע להשגה הראשונה של הט"ז שלבסוף נתגלה שהחזקנוהו בטעות, ע"י בכתובות דף כ"ו ע"ב ברש"י ד"ה ואנן מסקינן שפי' שאם מתחילה החזקנו אותו לכהן על פי ע"א, ואח"כ נתגלה שיש עוד עדים ושהדבר הוא תרי ותרי, הרי זה מיקרי שיש לו חזקת כשרות מאז שהחזקנוהו על פי הע"א אע"פ שלבסוף נתגלה שהי' טעות ושהיו כאן עוד עדים שלא ידענו מהם, וכן כתב הרשב"ם בב"ב דף ל"ב ע"א בד"ה

דרכי אלעזר סבר ובד"ה ואנן מסקינן ל', וכבר הקשו הראשונים על זה דהא כיון שנתגלה שהי' בטעות א"כ אין זה בגדר חזקה דמעיקרא, וכבר הבאתי את דבריהם באריכות בספרי על ב"ב באות שמ"ב עיי"ש, ולכאורה כן צריך להיות גם בחזקת מרא קמא, ובפרט לפי מה שציידד הקונטרס הספקות בכלל א' שחמ"ק מהני מדין חזקה דמעיקרא כמו באיסורים, וגם לפי מה שציידד שם שחמ"ק מהני מדין מוחזק, ג"כ לכאורה צריך לצאת דלא מהני היכא שנתגלה שהי' טעות.

גם קשה על הדרך הנ"ל של חזקת מ"ק, דהא הרא"ש תי' דאיירי באופן שהסבא הוא קיים באופן שלא החזקנו את היבם בהנכסים בשעת מיתת המת, ולפי הדרך הנ"ל אכתי קשה דהא בכל זאת החזקנו אותו במ בשעת היבום, וכבר הקשה הט"ז שם קושיא זו, ועי' גם בדרישה שהעיר כן אלא שתירוצו צ"ב עיי"ש.

ועכ"פ הקרבן נתנאל כתב כעין הדרך הנ"ל אבל כתב עוד יותר, והיינו שהיבם חשיב ודאי כי גם אם אשתו של המת היתה מעוברת בשעת מיתת המת אבל בכל זאת היבם זוכה כי עובר אינו יורש וממילא היבם זוכה בכח ירושה של אח רגיל. ועל דרכו של הק"נ לא קשה כל כך הקושיא הנ"ל שהחזקה היתה בטעות, דהא יוצא שבאמת לא החזקנוהו בטעות אלא באותה שעה הי' הוא היורש האמתי ומסתמא גם מורידין אותו להנכסים. וכן אתי שפיר תירוצו של הרא"ש דאיירי באופן שהסבא קיים, דאין להקשות שבכל זאת בשעת היבום נתנו להיבם את הנכסים מכח יבומי

וא"כ יש לו חזקה מכח זה, דזה אינו, כי אח"כ נתגלה שיתכן שזה הי' באמת בטעות, כי אולי היתה מעוברת ולא היתה זקוקה ליבום, ובימי הריונה (שהעובר עוד אינו בר ירושה וכהנ"ל) הי' הסבא היורש שהוא אבי המת, והרי הוא קודם לאחי המת.

מיהו כבר השיגו הערל"נ והרש"ש על דרכו של הק"נ שהרי שיטת הרא"ש עצמו היא שעובר שפיר יורש.

והערל"נ לקמן בדף ל"ח ע"א בד"ה ונלענ"ד וכו' כתב בכוונת הרא"ש שהיבם הוחזק להיות היורש היחידי בשעת חיי אחיו כי אז הי' הוא זה שהי' עומד לירש.

והנה כבר הבאנו שהמהרש"ל הבין שאין כוונת הרא"ש להקשות שכבר החזקנו אותו בהנכסים ויש לו חמ"ק, אלא המהרש"ל הבין כמו המהרש"א שכוונת הרא"ש היא להקשות שיזכה משום שיש לו דין ודאי יורש על הנכסים, וכבר הבאנו ב' קושיות ממנו על הרא"ש, ועוד הקשה וז"ל, ועוד לא שייך לומר דל יבום מהכא, (כי) ממ"נ, אם בן המת הוא אין יורש לאחיו, ואם בנו הוא ג"כ אינו יורש אלא זכה מכח יבום וכו' עכ"ל, ואולי כוונתו היא כך, דס"ל להמהרש"ל שמה שהיבם יורש את נכסי המת אין הכוונה שהוא זוכה בחלות ירושה של ירושת אח, ושהכא אמרה התורה שהאח המיבם קודם להאב ולשאר האחין, אלא הרי זה כח חדש לגמרי, ולכן הקשה דמה שידעינן שהוא ודאי אח ולאח יש כח לירש, אין זה מועיל להחזיקו בהנכסים, כי הכא הרי הוא רוצה ליטלם בכח ירושת יבם אפילו אם יש כאן

עוד אחים, ועל הכח הזה של יבום אין לו דין ודאי (וצ"ע אם זוהי באמת כוונת המהרש"ל לאור המשך דבריו עיי"ש).

תקפו) ספק ובני יבם בנכסי מיתנא.

עייין בגמ' דמסיק רב משרשיא דלא שייך בכה"ג לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי, ופירש"י שלפי רב משרשיא מנתא דקמודו ל"י שקיל ואידך הוה ממון המוטל בספק וחולקים, הוא נוטל החצי ובין כולן החצי עכ"ל. והנה נראה דאיירי באופן שלא הספיק היבם לחלוק עם הספק, דאילו הספיק, א"כ כבר זכה היבם במחצה, וקם דינא לפי רב אבא אמר רב, ולא הי' הספק מקבל כאן מנתא יתירא כי כבר זכה היבם במחצה ועכשיו כשהספק טוען שאולי הוא בן היבם הרי בני היבם דוחים אותו בטענה שאינו בנו ואינו יכול להשיב שא"כ מגיע לו כל נכסי המיתנא כי כבר זכה היבם במחצה וקם דינא*). ועוד דאם איירי באופן שכבר חלק הספק בהדי היבם א"כ לא הי' רב משרשיא צריך לומר טעמים למה כאן לא חשיב שהספק טוען טענת ודאי כי פשיטא שאין לו להספק שום טענת ודאי כיון שכבר קם דינא דהיבם במחצה (ואין לומר שרב משרשיא סובר הדר דינא כי לא הוזכר בגמרא שיש לרב משרשיא דעה בפלוגתא זו).

ועייין גם ברשב"א שהוכיח מדברי רש"י כאן שמקודם דפליג יבם בהדי הספק לא שייך לומר קם דינא, והיינו כהנ"ל שאם שייך כאן קם דינא א"כ לא מתוקמי דברי

(* ועיי' בדברי החוסן ישועות על סבא וספק

רש"י (וכן לא דברי רב משרשיא), וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי באופן שלא חלק היבם בהדי הספק, וממילא לא שייך לומר בכה"ג קם דינא.

מיהו לפ"ז יש לעיין לפי רש"י למה לא השתמשו בציור זה בשביל המחלוקת אם קם דינא או הדר דינא, דהיינו ציור של ספק ובני יבם בנכסי מיתנא לבתר דפליג יבם בנכסי מיתנא דלרבי אבא קם דינא ואין לספק אלא מחצה כמו קודם ולרבי ירמי' הדין הוא כמש"כ רש"י כאן דמקבל מנתא בהדי בני היבם ובהיתר הרי הוא נוטל מחצה, וצע"ק.

ועכ"פ מקורו של רש"י במה שכתב שהספק נוטל מנתא יתירא דקא מודו ל"י הרי הוא מהציור לקמן של ספק ובני יבם בנכסי סבא דאמרינן פלגא דקא מודי להו (הספק לבני היבם) שקלי, תילתא דקא מודו ל"י (בני היבם להספק) שקל, פשו להו דנקא, הוה ממון המוטל בספק וחולקים.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' נחלות ה"ד פסק בזה דלא כרש"י אלא פסק שהספק נוטל מחצה מכל נכסי המיתנא וגם בני היבם נוטלים מחצה (ולא מקבל הספק מנתא יתירא). ולכאורה לא רצה לפסוק כרש"י משום דס"ל שא"א לו ליקח מנתא בתורת בנו של היבם, וששוב יחלוק בהיתר מספק שמא הוא יורשו של המיתנא, דזה הוה כמו תרתי דסתרי. גם י"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום דנהי שבני היבם מודים שמגיע לו מנתא מאביהם היבם אבל איהו הרי עושה הודאת בעל דין כנגדם

בנכסי יבם מה שהביא מהיש"ש והבית שמואל.

שאינן מגיע לו, ונהי שהוא תובע את כל נכסי המיתנא אבל סו"ס הרי הוא מודה שאינן מגיע לו מנתא מסיבת היותו בן היבם. ועי' בלשון המ"מ על ההלכה הנ"ל שלשונו סובל את ב' הסברות הנ"ל.

מיהו לפי שני הטעמים האלו קשה מאי שנא מההיא דלקמן דספק ובני יבם בנכסי סבא, דהא התם חזינן שהוא מקבל תילתא בתורת בן היבם ועוד דנקא מספק שמא הוא בן המיתנא ולא אמרינן שזה נחשב תרתי דסתרי, וכן גם שם הרי הוא עושה הודאת בעל דין שלא מגיע לו בתורת בן היבם ובכל זאת הרי הוא מקבל תילתא דקא מודו ל'.

ועיין עוד בבית שמואל בסי' קס"ג סק"ז ובהמגיה להט"ז שם מש"כ על דברי הרמב"ם לחלק בין הכא לההיא דלקמן.

תקפז) קם דינא.

עיין בגמרא דמיייתנן גוונא דספק ובני יבם בנכסי יבם לבתר דפליג יבם בנכסי מיתנא, ומיייתנן שנחלקו בזה רבי אבא אמר רב ורבי ירמי', דרבי אבא אמר רב סבר קם דינא, ור"י אמר הדר דינא, ודייקו תוס' מלשון הגמרא שרק לבתר דפליג יבם בנכסי מיתנא קאמר רבי אבא קם דינא, אבל לא מקמי דפליג, והרשב"א והריטב"א כתבו שכן יוצא גם משיטת רש"י גבי ספק ובני יבם בנכסי מיתנא. ובאמת כן מוכח גם מגוף דברי רב משרשיא שם, וכבר ביארתי כל זה בהאות הקודמת.

והקשו הרשב"א והריטב"א שלפ"ז איך מדמינן פלוגתא דאדמון ורבנן לפלוגתא דרבי אבא ורבי ירמי', הלא בהציוור של אדמון ורבנן מעולם לא עמד בדין עם

הארבעה. ותי' דשאני התם דמכיון שהארבעה זוכים בכח הדין של הממע"ה א"כ הרי זה נחשב כאילו כבר דן עמהם וזכו הם בדין, כי הדין של הממע"ה אינו מתחדש ע"י הפסק דין של ב"ד, אלא הדין הזה כבר נפסק מסיני, וב"ד עושים רק גילוי מילתא שזה באמת ציור של הממע"ה, וא"כ בהציוור של אדמון ורבנן מכיון שאילו עמד בדין עם הארבעה היו הם זוכים מדין הממע"ה, א"כ גם כשלא עמד עמהם בדין הרי זה נקרא שכבר זכו הארבעה בדין ושייך לומר קם דינא, אבל בהציוור של ספק ויבם בנכסי מיתנא אין היבם זוכה אא"כ דן באמת עם הספק ופסקו שיחלוקו, כי הפסק דין של יחלוקו מספק חל רק ע"י שב"ד פוסקים כן, ולא הוי כמו שנפסק הדין כבר מסיני, כן נראה כוונתם, וכן ראיתי שביאר בספר קהלות יעקב כאן.

מיהו יש לעיין בדברי הרשב"א והריטב"א דהא תוס' כאן כתבו שהטעם למה בספק ויבם בנכסי מיתנא אמרינן שיחלוקו הרי זה משום שאין אחד מהם תפוס והיכא שאין אחד מהם מוחזק גם רבנן מודים לסומכוס דאמרינן שהמע"ה, והרי תוס' בב"מ דף צ"ז ע"ב וקט"ז ע"ב כתבו שהטעם של סומכוס הוא משום דס"ל דכיון שיש דררא דממונא הרי זה נחשב כאילו שניהם הם מוחזקים, וכתבו שמש"ה גם לפי סומכוס ברי ושמא לאו ברי עדיף כי הברי בא להוציא ממוחזק כיון דהוה כאילו שניהם הם מוחזקים, וא"כ לפ"ז הטעם למה מודים רבנן לסומכוס כשאין אחד מהם תופס ממש הרי זה משום שבכה"ג גם הם סוברים שהרי

בע"כ צ"ל כהנ"ל שהפסק דין נעשה מסיני, וממילא מזה יש ללמוד כמו שכתבנו דה"ה שכן יהי' גם לפי רבנן היכא שאין אחד מהם מוחזק, וא"כ אכתי ליכא חילוק בין ספק ויבם לבין ההיא דאבדה דרך שדהו.

ועכ"פ מדברי התוס' רי"ד שציניתי אליהם נראה דלא כדבריו הנ"ל של הקובץ שיעורים שהרי התוס' רי"ד שם כתב דהוה כאילו שניהם הם מוחזקים כדי להסביר למה הדין הוא יחלוקו ולא כל דאלים גבר עיי"ש, וא"כ חזינן דס"ל שגם לפני שפוסקים יחלוקו הרי זה כאילו שניהם הם מוחזקים*).

והנה אולי יש לומר דרך אחרת בכוונת הרשב"א והריטב"א בתירוץ הנ"ל, והיינו שלעולם גם הדין של יחלוקו בספק ויבם הרי הוא משום דהממע"ה, והרי הוא נפסק כבר מסיני, וגם קודם שבאו לדין כבר זכה כל אחד בחצי הנכסים, רק שמ"מ לא אמרינן בכה"ג קם דינא כי אין חלקו מבורר כי עדיין הרי הנכסים מחוסרים חלוקה, אבל בהציור של אדמון ורבנן הרי מכיון שנפסק הדין מסיני שהמע"ה א"כ יוצא שכל אחד מהד' עמד בחלקו, ומש"ה רק בכה"ג אמרינן קם דינא אע"פ שעוד לא עמד בדין, וכהדרך הזה נלענ"ד דמשמע להדיא מלשון הרשב"א בתירוץ על הקושיא הנ"ל אבל את לשון הריטב"א נלענ"ד יש להבין גם כהדרך הראשון שכתבתי.

והנה יש נפ"מ גדול למעשה בין שני

זה כאילו שניהם הם מוחזקים והמע"ה, ומש"ה אמרינן יחלוקו (רק דהיכא שיש מוחזק ממש הרי הם סוברים דלא אמרינן כן ודלא כסומכוס שסובר שגם בכה"ג שניהם נחשבים מוחזקים ולא רק זה שהוא מוחזק במציאות), וכ"כ הקובץ שיעורים בב"ב אות ח' דהיכא שאין אחד מהם מוחזק אז גם רבנן מודים דחשיב שניהם הם מוחזקים, וכן מבואר בתוס' רי"ד בריש ב"מ עיי"ש, וא"כ לפ"ז יוצא שהדין של יחלוקו בספק ויבם הרי זה באמת דין של הממע"ה, ואינו דין חדש של יחלוקו מספק, וא"כ אכתי צ"ע למה בעינן דוקא להא שעמדו בדין, הלא גם בלא זה הרי זה נחשב כאילו כבר עמדו בדין וזכה כל אחד בחצי כמו בהציור של אדמון ורבנן.

והנה עי' בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' ט' אות ז' שכתב וז"ל, ונראה ביאור דברי תוס' (בב"מ שם) דהא דממון המוטל בספק חולקים דחשיב כאילו שניהם מוחזקים אין הכוונה דמש"ה חולקים משום דהוי כאילו שניהם הם מוחזקים, אלא אדרבה מפני שהדין הוא יחלוקו על כן הוי כאילו שניהם הם מוחזקים עכ"ל. ולפי דבריו יוצא שהיחלוקו של סומכוס אינו ביסודו משום שהמע"ה אלא הרי זה פסק חדש של יחלוקו בספק. מיהו גם לפ"ז בע"כ צ"ל שהפסק דין הזה של יחלוקו הרי הוא מסיני בטרם בואם לב"ד, דהא תוס' באו שם להסביר עיי"ז שגם לפי סומכוס לא מהני ברי כי הברי בא להוציא ממוחזק כיון דהוי כאילו שניהם הם מוחזקים, וא"כ

* י"ב ע"ב בד"ה רב הונא וכו', וכן עיין במה שהקשיתי שם בהערה.

* וע"ע בספרי על ב"ק חלק א' אות תקנ"ג סק"ג מה שכתבתי לדייק בזה מדברי תוס' בכתובות דף

הדרכים כי לפי הדרך הראשון לכאורה כדי להחשב "בתר דפליג יבם בנכסי מיתנא" יספיק בזה לחוד שב"ד פסקו את הדין שיחלוקו, אבל לפי הדרך השני יוצא שכדי להחשב "בתר דפליג יבם בנכסי מיתנא" ניבעי שכבר חלקו ממש ועומד כל אחד בחלקו, ולא מצאתי בלשונות הפוסקים שהעירו בזה.

והנה מעתה יש לעיין באם החילוקים הנ"ל עולים יפה עם כמה נקודות בסוגיין, דהנה התרומת הדשן בסי' ש"י כתב שהטעם לומר קם דינא הוא משום שכבר נתיאש מהממון, והש"ך בסוף ספר תקפו כהן השיג על טעמו דהא בהציור של חד דאתי מכח ארבעה לא נתיאש הבעל מעולם שהרי הוא בא עכשיו ממדינת הים ומעולם לא דן עם הארבעה. ובספר קהלות יעקב כאן כתב שיש ליישב על פי השיטה בהראשונים שהטעם למה התורה התירה אבידה בזוטו של ים, דהיינו ציור שהאבידה היא אבודה ממנו ומכל אדם ואין תקוה סבירה שהיא תוכל לחזור אליו פעם, הרי זה משום שהבעלים מתיאשים, והא דמותרת אפילו אם לא ידעו הבעלים מהזוטו של ים הרי זה משום שבכה"ג אמרינן שיאוש שלא מדעת מהני גם לפי אביי (וכדאיתא בריש אלו מציאות, והא דמותרת אפילו אם הוא עומד וצוות הרי זה משום דאמרינן שבטלה דעתו אצל כל אדם. ובספרי על ב"ק חלק ב' אות נ"ד הבאתי ששיטת רש"י היא שהטעם שהתורה התירה זוטו של ים הוא משום יאוש בעלים ושהקשה הרא"ש על זה דא"כ למה מותר היכא שהוא עומד וצוות שאינו מייאש, וכתבתי כהנ"ל משום שבטלה דעתו

אצל כל אדם. ובספרי על ב"מ דף כ"א אות י"א וי"ג הארכתי יותר בענין אם זוטו של ים הוא מטעם יאוש, וביאורים בזה).

ונראה שלפי הדרך של התה"ד אתי שפיר שני הדרכים שכתבנו לחלק למה בחד דאתי מכח ד' הרי זה נחשב כמו בתר דפליג, דבדרכנו הראשונה כתבנו דהיינו משום שכבר נפסק הדין מסיני, וזה אתי שפיר לפי הדרך הנ"ל של התה"ד כי בהציור של חד דאתי מכח ד' מכיון שכבר נפסק הדין מסיני בהיות השדות בידי הד' הרי זה נקרא שכבר אז היתה הדרך אבודה ממנו לגמרי, ומש"ה אפילו אם לא הי' מייאש כי אינו יודע שהדין הוא שהממע"ה אבל בכל זאת בטלה דעתו אצל כל אדם, אבל בהציור של ספק ויבם מכיון שעוד לא נחלט הדין, ולא נפסק הדין מסיני, א"כ בכה"ג אין זה נקרא שהנכסים הם אבודים ממנו לגמרי, כי עד שב"ד מזדקקים לדון בזה, הדין הוא שכל התופס יכול להשתמש עד שעת פס"ד, ובדין הוא משתמש, ומש"ה אין כאן יאוש (כן מבואר בספר קהלות יעקב).

ובשם הרשב"א כתבנו שהטעם למה בחד דאתי מכח ד' לא בעינן שיעמוד בדין הרי זה דוקא משום שכבר עומד כל אחד בחלקו. ונראה שגם חילוק זה אתי שפיר לפי התה"ד, כי י"ל שרק בכה"ג שכבר עומד בחלקו אמרינן שמן הסתם אנשים מתיאשים (ולפי הדרך של התה"ד של יאוש י"ל עוד דהיכא שב"ד עצמם פסקו עכשיו את הדין, נוסף על מה שכבר נפסק מסיני, אז הרי אנשים מתיאשים אפילו אם השני עוד לא עמד בחלקו, באופן שגבי

ספק ויבם בנכסי מיתנא הרי זה נחשב "בתר דפליג" אם ב"ד פסקו אפילו אם עוד לא ירדו להנכסים ודלא כמו שצדדתי לעיל).

והנה הש"ך עצמו שם הסיק שטעמא דקם דינא הרי זה משום דלא אמרינן ממ"נ כשמקור הדבר הוא תרי גברי וכגון בחד דאתי מכח ד' או בספק ובני יבם שהספק טוען שמגיע לו ממ"נ או מנכסי היבם או מנכסי המיתנא, והש"ך הוכיח דבר זה מגמ' בבכורות דף מ"ח ע"א, והקונטרס הספקות בכלל ו' אות י"ג דחה את ראייתו, אבל הסיק כעיקר סברתו של הש"ך על פי דברי הנ"י בסוגיין, דעי' בנ"י (וכ"כ הריטב"א) שביאר שהטעם לומר שקם דינא הוא משום שמכיון שכנגד הד' לא הי' יכול לטעון בדרך ממ"נ משום דזיל הכא קא מדחי לי' וזיל הכא קא מדחי לי', א"כ מש"ה גם נגד החד אינו יכול לטעון בדרך ממ"נ כי החד מקבל את הכח של הד' מצד הדין של מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, והרי זה נקרא שכבר זכו הד' בזכות זה משום שיש על זה פסק דין מסיני, וכן בספק ובני יבם מיתנא בני היבם מקבלים מאביהם היבם את הזכות לדחות את הספק מהנכסים כמו שהיבם עצמו הי' יכול לעשות, רק שבספק ובני יבם הרי הם מקבלים זכות זה רק לאחר שב"ד פסקו דין של יחלוקו כי רק עי"ז זכה היבם במחצה והרי הוא מוריש זכות זה לבניו עכ"ד הקהלות יעקב. ועכ"פ לפי הדרך הזה לכאורה מספיק בזה שיש פס"ד מסיני כדי לומר מה מכר ראשון לשני ואין שום סיבה להצריך גם שיעמוד בחלקו, וא"כ לא אתי שפיר דרך זה לפי

מה שצדדנו דבעינן שיעמוד כל אחד בחלקו.

וע"ע בקובץ הערות בסי' ע"א אות ז' שכתב ביאור אחר בקם דינא וז"ל, ומ"ד קם דינא ס"ל דנעשה הדבר של המוחזק אפילו אם באמת אינו שלו ומש"ה לא שייך ממ"נ דבכל פעם שהוא מוחזק נעשה ודאי שלו (ומ"ד הדר דינא סובר שאינו נעשה ודאי שלו כמש"כ שם) עכ"ל. הרי שהטעם לומר קם דינא הוא משום דנעשה של הראשון אפילו אם באמת אינו שלו, ולכן א"א לבוא עליו בטענת ממ"נ, וה"ה שיצטרך הקובץ הערות לפרש כן גם לענין פס"ד של יחלוקו היכא שאינם מוחזקים וכגון בספק ויבם, דגם שם יצטרך לומר לפי דרכו שהמחצה של היבם נעשה ודאי שלו. ולפי הדרך שכתבנו שהטעם שאומרים שם יחלוקו הרי זה משום דנעשה כאילו שניהם הם מוחזקים, א"כ הרי זה באמת דין אחד עם הדין של הממע"ה. וגם לפי הדרך שכתבנו שהפסק דין של יחלוקו אינו ביסודו דין של הממע"ה, אלא הרי הוא פסק דין חדש של יחלוקו מספק, גם לפ"ז י"ל שע"י הפסק דין הזה הרי זה נעשה שלו בתורת ודאי (ועוד דאפילו אם נאמר שאין בכח הפסק דין של יחלוקו לזכותו בהממון אפילו אם אינו שלו, אבל הלא ע"י הפסק דין של יחלוקו הרי הם נעשים מוחזקים כל אחד בחציו ומש"ה לא מהני טענת ברי נגדו וכמו שהבאנו כבר מתוס' בב"מ על פי ביאורו של הקובץ שיעורים בחלק ב', וא"כ שוב חל כאן הדין שהממון נעשה ודאי שלו מצד הפסק דין מסיני של הממע"ה).

ונראה שגם לפי דרכו של הקובץ הערות

לא בעינן כדי לומר קם דינא שיחלוקן ממש את הנכסים אלא סגי בזה שיש פס"ד מסיני של יחלוקן כי גם בכה"ג הרי הוא נעשה בעלים על חצי הנכסים.

והנה יש לעיין במש"כ הריטב"א והנ"י שהטעם לומר קם דינא הוא משום דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, דמה שייך לומר בזה הך כלל של מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, הלא מה שזכו הד' בהשדות אין זה בגדר זכות, אלא הרי זה רק משום שא"א להוציא מהם משום שהממע"ה, וא"כ כששוב מכרו לחד, וממ"נ הדרך של התובע נמצא אצלו, א"כ אמאי לא נוציא ממנו. ואין לומר שכוונת הריטב"א והנ"י היא שכל אחד מהד' מכר להחד זכות לידון על שדה בנפרד בלי הג' שדות האחרות כמו שהי' בהיותם אצל הד', דגם עכשיו יוכל החד לומר שהוא רוצה לדון על כל שדה בנפרד ולדחות את התובע מכל שדה ושדה בטענה של אייתי ראי', דזה אינו, כי נהי שבהיות השדות אצל הד' דנו על כל שדה בנפרד, אבל גם זה אינו בגדר זכות אלא שכך הי' נגרם מהמציאות, אבל עכשיו שהד' שדות הן אצל חד אמאי לא יוכל להוציא ממנו.

ואולי כוונת הריטב"א והנ"י היא באמת לדרכו של הקובץ הערות וכוונתם היא לומר שכיון שכבר זכו הד' בהשדות בתורת ודאי הרי הם מוכרים להחד את הזכות הזאת שנעשה שלהם בתורת ודאי.

גם יש ליישב דבר אחר על פי דברי הקובץ הערות, והיינו שלכאורה קשה עוד על הריטב"א והנ"י איך שייך לומר אצל ספק ובני יבם מה מכר ראשון (היבם) לשני (לבניו) כל זכות שתבוא לידו, הלא אדרבה

היבם זכה במחצה בטענה שהספק הוא בנו, וא"כ על פי טענה זו זוכה עכשיו הספק בשליש נכסיו, וא"כ אם הוא מוסר לבניו טענה זו הרי עליהם לשלם להספק שלישי מהירושה. מיהו לפי הקובץ הערות אתי שפיר כי לפי הקובץ הערות היבם זוכה במחצה אפילו אם הנכסים באמת אינם שלו, וא"כ את זה הרי הוא מוסר לבניו, דהיינו בעלות זו בחצי הנכסים אפילו אם הספק הוא באמת בן המת, ומש"ה הרי הם שפיר יכולים לדחות את הספק בטענה שמא הוא בן המת.

והנה אכתי דברי הקובץ הערות צריכים ביאור כי זה ברור שגם לפי הצד שע"י פסק דין של הממע"ה הרי זה נעשה ודאי שלו אבל הלא אם אח"כ יביא השני רא"י הרי בודאי נסתור את הדין, וא"כ כיון שעכשיו נמצאים כל השדות אצל החד, ובתורת ודאי ממונו של הראשון נמצא גבי', א"כ למה יגרע דבר זה מראי'.

תקפת) ורבנן סברי דא"ל אי שתקת שתקת וכו' לימא ר' אבא דאמר כרבנן.

לכאורה דברי הגמרא אינם מובנים דהא אם טעמייהו דרבנן הוא משום אי שתקת א"כ אין טעמם משום קם דינא, ואדרבה בהדיחוי הזכירה הגמ' שי"ל שטעמם של רבנן אינו משום קם דינא אלא משום אי שתקת, וא"כ איך הזכירו טענת אי שתקת כשרצו לומר שטעמם של רבנן הוא משום קם דינא. ועיין בקונטרס הספקות כלל ו' אות י"ד שתי' דבר זה על פי דברי הנ"י

להוזיל גבי' כדי שלא יענה לו לכי תיהדר, וכבר העירו הריטב"א והנ"י שפירש"י אינו כדבריהם.

תקפט) תד"ה דאמר לי' אי שתקת שתקת.

הנה רש"י פי' שהוא מוכן למכור לו דרך בזול והרי הוא מאיים עליו שאם לא ישלם לו (בזול), אז יחזיר להד' ויצטרך לשלם ביוקר, אבל תוס' פירשו שהוא תובע ממנו לשלם ביוקר ואינו מוזיל לו כלום והרי הוא מאיים עליו שאם לא ישלם לו ביוקר אז יחזיר להד' באופן שבע"כ יצטרך לשלם ביוקר. וביארו תוס' שאע"פ שאינו מאיים לעשות לו דבר יותר גרוע, בכל זאת אין התובע יכול לומר לכי תיהדר כי הנתבע אינו בא להפקיע את דינו של התובע, וכן הוכיחו מב"ק דהיכא שאינו מפקיע את דינו אינו צריך לאיים עליו לעשות לו יותר גרוע ולהגזים עליו, אבל היכא שהוא רוצה להפקיע את דינו, אז ס"ל לתוס' שהוא שפיר יכול לומר לו לכי תיהדר, ורק אם הוא מגזים ומאיים עליו לעשות לו דבר יותר גרוע הרי זה מועיל ואינו יכול לומר לו לכי תיהדר כי אם הוא יאמר לו לכי תיהדר אזי יהי' לו יותר גרוע. וביארו המהרש"א והמהר"ם כאן דס"ל לתוס' דמיקרי כאן שאינו מפקיע את דינו כיון שבזמן שהיו השדות בידי הד' לא הי' יכול להוציא מהם. ובמהרש"א כאן מבואר שרש"י כאן סובר שהוא צריך להוזיל לו כי רש"י סובר שכאן הרי זה שפיר מיקרי שהוא בא להפקיע את דינו והיינו משום שסוף סוף לפי האמת מגיע לו להנתבע דרך (ועי' גם במהרש"ל שכתב סברא זו

והריטב"א בסוגיין דעיי"ש שהקשו איך יתכן לזכות בדרך של אי שתקת, הלא זהו דרך כפי' ואלומות, והסיקו שבודאי לאו דינא הוא אלא כוונת הגמרא היא לומר שמכיון דאתי מכח ד' א"כ יש לו את הכח של הד' משום שמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, וזהו הטעם למה אמרינן קם דינא כי מה מכר ראשון לשני וכו', ולשון הגמרא היא רק הפלגת הדברים של יפוי טענה לומר שהרי זה כאילו הי' מחזיר להם את השטר אבל לעולם אי שתקת אינה טענה כשהיא לעצמה. וביאר הקונטרס הספקות שלפ"ז לא קשה הקושיא הנ"ל משום שהלשון הזה של אי שתקת הרי הוא באמת רק הפלגת דברים כדי להסביר למה אמרינן קם דינא, דהיינו משום שהוא בא מכח הד'. ושוב דחתה הגמרא שאולי טעמם של רבנן הוא באמת משום אי שתקת ולא משום קם דינא ולעולם הטעם של אי שתקת הרי הוא טעם גמור עכ"ד הקונטרס הספקות (והריטב"א והנ"י שם דחו לגמרי את הסברא של אי שתקת, כי הרי הם סוברים כהרמב"ן שנקטינן לעיקר את תליית הגמרא שטעמם של רבנן הוא משום קם דינא). ועי' ביש"ש בסי' ט' קרוב לסופו. מיהו עי' ברש"י כאן שכתב כבר בתחילת תליית הגמ' שאי שתקת מהני רק בגלל שהוא אומר שהוא מוזיל גבי' ואינו מעלה עליו בדמים יקרים (ועי' במהרש"א שביאר למה פי' כן), וא"כ מבואר מזה שהכוונה היא ממש להדין של אי שתקת, דהא אי משום הדין של מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו למה צריך הוא להוזיל גבי', וא"כ בע"כ שהכוונה היא להדין של אי שתקת ומש"ה הרי הוא צריך

למה יש לחשבו מפקיע את דינו. ועי' גם ברש"י בב"ק דף ח' ע"ב בד"ה בניזקין נמי וכו' דס"ל שהיכא שהוא בא להפקיע את דינו בעינן בדוקא שיגזים עליו וכן ס"ל לתוס' שם בסוף ע"א).

אמנם כל זה טעמא בעי, למה היכא שאינו מפקיע את דינו לא בעינן שיגזים עליו ואינו יכול לומר לו לכי תיהדר משא"כ כשהוא רוצה להפקיע את דינו אז בעינן שיגזים עליו.

והנה הרמב"ן במלחמות שם כתב שאי שתקת אינו דינא אלא כפי' לפשרה, ואי לא טעין לא טענינן לי', ואפילו אם טען כן, חבירו יכול לומר לכי תיהדר בכל הציוורים, ולא רק כשהוא בא להפקיע את דינו. ברם מדברי הרא"ש שם מבואר דהוי שפיר דין גמור משום שכל מה שיש ביד אדם לעשות, רואים אנו כאילו כבר עשה אותו, וגם כתב שם שאם לא טען טענינן לי' ודלא כהרמב"ן. ולפ"ז י"ל דס"ל לרש"י ותוס' דאיכא שני גדרים באי שתקת, והיינו דהיכא שאינו רוצה להפקיע את דינו הרי הוא מועיל מעיקר הדין וכסברת הרא"ש, ומש"ה לא בעינן שיגזים עליו, אלא כל מה שהוא יכול לעשות הרי זה כאילו כבר עשוי, אבל היכא שהוא רוצה להפקיע את דינו, אז שייך לומר אי שתקת רק בתורת כפי' לפשרה (ואם לא יטעון לא נטעון בשבילי), ומש"ה היכא שלא הגזים עליו הרי השני יגיד תמיד טענת לכי תיהדר ושאינו מוכן להתפשר עמו, דהא אין לו ממה לפחד, משא"כ היכא דגזים הרי הוא יפחד לומר לכי תיהדר, דהא אולי יעשה כמו שהוא מגזים עליו לעשות, אבל היכא שאינו בא להפקיע את דינו א"כ אז אע"פ

שלא הגזים ויש כאן מקום לטענת לכי תיהדר כי אין לו ממה לפחד, אבל מ"מ שפיר יכול לומר אי שתקת, משום שבכה"ג הרי הטענה הזאת מועלת מעיקר הדין, והרי זה כאילו כבר עשה, ומש"ה אין כאן מקום לטענת לכי תיהדר וכהנ"ל. ודע שהרא"ש עצמו שם סובר דלא כרש"י ותוס' אלא שאי שתקת מהני מעיקר הדין גם כדי להפקיע את דינו ואע"פ שלא גזים (וכמש"כ המהרש"ל כאן שסוברים תוס' בכתובות דף ק"ט ע"ב בד"ה ורבנן. והמהרש"א כתב שאין הכרח מדברי תוס' שהם סוברים כן עיי"ש).

והנה תוס' בכתובות דף ק"ט ע"ב בתחילת ד"ה ורבנן וכו' כתבו סברא אחרת לדין אי שתקת, והסברא ההיא י"ל שהיא מועלת מעיקר הדין, אבל רק בציוור שאינו בא להפקיע את דינו, אבל כשהוא רוצה להפקיע את דינו הרי הוא יכול לטעון אי שתקת רק בתורת כפי' לפשרה, באופן שיצא לנו מדברי תוס' שם כמו שכבר כתבנו בדעת רש"י ותוס' בב"ק (וכבר הבאנו שכן סובר המהרש"א כאן בביאור סוף דבריהם שם), דהנה עיין בתוס' כאן שהקשו שגם בחד דאתי מכח חד אמאי אינו יכול לאיים עליו שימכרם לד' בני אדם, ותירצו דפשיטא שלא שבקינן לי', ותירוצם אינו מבואר דכי אין לו רשות למכור למי שרוצה, וכי ס"ד שנקרא בזה גרמא בניזקין במה שהוא מפסידו את כח תביעתו, ואולי כוונתם היא דלא שבקינן לי' לטעון כן (אבל בודאי אם יעשה כן הרשות בידו), אלא שאכתי לא ביארו למה לא שבקינן לו לטעון כן. מיהו עי' בכתובות שכתבו וז"ל, אבל הא לא מצי

למימר בחד דאתי מכח חד מזבנינא לי' לארבעה דלא מצית לאישתעויי דינא בהדייהו, שלא יכול להפקיע דינו ע"י מכירתו הואיל וקודם שבאו לידו לא הי' ראוי לומר כן, אבל בחד דאתי מכח ד' יכול לומר מהדרנא שטרא למרייהו, וזכות הבא על ידו יכול הוא להפקיעו ולהעמידו בזכותו שהי' לו קודם שבא אלו השדות לידו עכ"ל. הרי שכתבו שסברת אי שתקת היא שהוא יכול לאיים עליו להפקיע את הזכות שהוא עצמו המציא לו. ולכאורה י"ל דס"ל שטענה זו מועלת מעיקר הדין דהיינו שהיכא שהוא הביא לו את הזכות א"כ אינו חייב להפסיד עבור זה (וצ"ע), והסברא הזאת שייכת רק בציוורים שאינו בא להפקיע ממנו את הדין שהי' לו קודם, אלא הרי הוא רוצה להפקיע ממנו את הזכות שקיבל על ידו, וכגון בחד דאתי מכח ד' (וכן בב"ק שם שקנה עידית באחרונה ועי"ז גרם שיקבלו הבעל חוב והכתובת אשה שיעבוד על עידית), אבל היכא שהוא בא להפקיע את דינו א"כ הרי זה זכות שלא בא על ידו ולכן אינו יכול לומר בכה"ג אי שתקת אם לא כשהוא מגזים עליו וכופהו עי"ז.

וע"ע בחידושי הגרש"ש על ב"ק בסי' ז' אות ב' מש"כ בכיאור שיטת רש"י ותוס' הנ"ל.

והנה עיין עוד בתוס' בכתובות שם שכתבו שאפילו לפי אדמון דס"ל שלא אמרינן אי שתקת אבל הרי זה רק בהציוור של דרך שדהו משום שהוא בא להפסידו לגמרי, אבל בב"ק שם שהוא בא רק להגבותו זיבורית במקום עידית גם אדמון מודה, וחילוק זה צריך ביאור.

תקצ' אמר לך ר' אבא וכו' עד כאן לא קאמר אדמון התם אלא משום דא"ל ממ"נ דרכי גבך.

פי' דלעולם טעמו של רבי אבא אינו משום דין מיוחד של קם דינא (מטעם יאוש או אחד מהטעמים האחרים שהבאנו), אלא לעולם ליכא דין כזה, רק דס"ל לרבי אבא דהא דאין סותרים את הדין הרי זה משום שטענת הממ"נ שיש להספק אינה טענה, כי אינו יודע מכח מי הוא בא, שהרי הוא טוען ממ"נ או ירשתי את כל נכסי המת מהמת או שליש נכסי היבם מהיבם, ולכן אין סותרים את הדין אלא קם דינא, אבל גבי ד' שדות הרי שפיר יש לו ממ"נ הגון, כי התם הרי הוא יודע שמגיע לו דרך אחד מהבעל דין הזה שעומד עמו בב"ד, אבל בספק ובני יבם אין זה נקרא שהוא תובע ממון מבני היבם אלא גם הספק וגם בני היבם באים לירש והספק אינו יודע את מי הוא בא לירש.

דף ל"ח ע"א

תקצא' ורבי ירמי' אמר אנא דאמרי אפילו לרבנן עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא משום דא"ל אי שתקת.

ע"י בתוס' בכתובות דף ק"ט ע"ב בד"ה ורבנן וכו' שכתבו דהא דאמרינן בהסוגיא בב"ק דף ח' טענת אי שתקת הרי זה אתי שפיר גם לפי אדמון וז"ל, אלמא התם

(בב"ק) אמרינן הך טעמא לכו"ע, לא קשה מידי, דהתם לית ל"י פסידא דהא גבי מזיבורית, ולהכי מודה התם דמצי אמר מהדרנא שטרא למרי', אבל הכא דאיכא פסידא לגמרי סבירא ל"י דלא אמרינן מהדרנא שטרא למריהו עכ"ל, הרי שלא כתבו שהתם בב"ק יש לו קצת פסידא והכא יש לו פסידא לגמרי, וכן לא כתבו שהתם אין לו פסידא והכא יש לו פסידא, אלא נקטו את שתי הקצוות וכתבו שהתם אין לו פסידא, כלומר שאין לו פסידא כלל, והכא יש לו פסידא לגמרי, וכתבו כן משום שהתם גם הזיבורית שוה אותו כסף כמו העידית, רק שהוא זיבורית, אבל הכא הרי הוא רוצה להפסידו לגמרי כי הם הרי מפרשים שהכא דורש ממנו שיקנה את הדרך ביוקר, ודלא כרש"י שהוא מסכים שישלם לו בזול.

תקצב) תד"ה הוי יבם ודאי וספק ספק (בענין אין ספק מוציא מידי ודאי).

א. ביאור דעת רש"י.

וז"ל, פ"י הקונטרס שיודע מאיזה כח הוא בא ומוחזק בנכסים ולא דמי לההוא דרב משרשיא דלעיל דהתם אע"ג דספק אית ל"י בנכסים זכ"י ממ"נ אפילו הכי לא חשיב ודאי דלא ידע מכח מי הוא בא עליהם, משמע מתוך פירושו דקרי ודאי מה שודאי נוטל חלק בנכסים וכו' עכ"ל. ושוב הקשו על זה מכמה ציורים בש"ס, וגם הקשו מצד הסברא וז"ל, ואין נראה כלל דאטו מפני שהוא ודאי במקצת יהא ודאי בכלול עכ"ל. מיהו י"ל שאין כוונת רש"י

לומר שמכיון שמקצת הנכסים הם שלו הרי זה מברר שגם השאר הם שלו, אלא כוונתו היא רק דכיון שמקצת הם שלו א"כ הרי זה נותן לו כח של מוחזקות בכל הנכסים ושוב המוציא ממנו צריך ראי', וכבר הבאנו לעיל באות תקפ"ד סמוכים מדברי רש"י בתחילת הסוגיא לסברא זאת שטענת ודאי על חלק משווהו מוחזק על הכל (וגם לפי הסברא הזאת אתי שפיר למה בהציור של רב משרשיא לא אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי וכמו שהביא רש"י, והיינו משום שבהציור של רב משרשיא נהי שכשמת היבם הרי הספק בודאי מקבל חלק אבל הרי הוא טוען שהוא היורש היחידי של המיתנא ושכל הנכסים נפלו לו מהמיתנא ושמעולם לא נפלו הנכסים מהיבם, והרי הטענה הזאת אינה מזכהו בתורת ודאי בחלק מהנכסים, דהא אנן לא ידעינן שמגיע לו בתורת ודאי לכה"פ חלק מסוים מהמיתנא, ואנן בעינן שעל הצד שהוא טוען יש לו בתורת ודאי לכה"פ חלק מסוים, וכמו בהציור של ודאי בן וספק בן דהתם הודאי טוען שהוא הבן היחידי וגם אנן ידעינן שהוא לכל הפחות בן בין הבנים, ומש"ה הרי הוא נחשב מוחזק על כל הנכסים, אבל הכא אין להספק ודאות כזה לפי טענתו).

עוד הקשו תוס' על רש"י מנפל הבית עליו ועל אביו, ומהאחים שחלקו ובה בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהם דאמר רב אסי נוטל רביע בקרקע ורביע במעות משום דמספקא ל"י אם יורשים הוו או לקוחות הוו. ותי' הערל"ג שבאמת הציור ההוא של אחין שחלקו הרי הוא דומה להציור של רב משרשיא כי התם נהי שבודאי מגיע לו

חצי אבל הרי אין הוא יודע אם מכח יורשים או מכח לקוחות ומש"ה אין זה נחשב ודאי לענין שיקבל את הכל בטענת לקוחות. מיהו בדעת תוס' י"ל דאזלי לפי הדרך שהזכיר רש"י שם שאין הכוונה בגמרא שם לצדד שהם יורשים ממש, אלא כוונת הגמרא היא לצדד אם הם לקוחות באחריות או לקוחות שלא באחריות, אשר לפ"ז שפיר הקשו תוס' כאן, דהא חצי מגיע לו בתורת ודאי אפילו לפי הצד שהם כלקוחות באחריות, והרי הוא תובע את הכל מכח לקוחות, דהיינו לקוחות שלא באחריות, והוי הכל כח אחד דהיינו לקוחות (מיהו גם הרא"ש כאן הקשה קושיא זו של תוס' אמאי לא אמרינן שם שאין ספק מוציא מידי ודאי, ומדבריו בב"ק שם מבואר שהבין שהכוונה היא באמת ליורשים ממש וכמו שביארתי בספרי שם באות קמ"ה עיי"ש).

ב. ביאור דברי תוס' בב"מ.

וע"ע בערל"נ שתי' גם את קושיית תוס' מכולה שלי וחצי' שלי, וכנראה כוונתו היא לסברת החמדת שלמה בריש ב"מ, והיינו שרק בודאי בן וספק בן י"ל שאין ספק מוציא מידי ודאי, כי מחמת אותה סיבה שהודאי בן מקבל לכה"פ חצי, הרי מחמת אותה סיבה עצמה הי' מקבל את הכל אם השני אינו בן, משא"כ בכולה שלי וחצי שלי נהי שידעינן בודאי שזה שאומר כולה שלי הגבי' את חצי הטלית, אבל הרי דבר זה אינו מזכהו בכל הטלית, כי אפילו אם הי' נשאר החצי השני על הארץ לא הי' קונה את כולה, ונהי שהוא עצמו אומר שהגביה את כולה, אבל על זה אין כאן

שום ודאות, דהא אין כאן ודאות אלא על מה שמודה לו השני, דהיינו שהוא הגביה חצי, והרי דבר זה אינו בכח לזכותו בהכל וכהנ"ל, ומש"ה לא אמרינן בכה"ג אין ספק מוציא מידי ודאי.

והנה תוס' בריש ב"מ דנו ג"כ בענין זה אלא שהתם הקשו רק על ההיא דכולה שלי וחצי' שלי דהיינו דמאי שנא דגבי ספק ויבם בנכסי סבא אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי, ואילו התם בטלית לא אמרינן כן, ותירצו וז"ל, דהתם (בספק ויבם בנכסי סבא) היבם שהוא בנו של הסבא הרי הוא בודאי יורש ולא יוציא הספק ממנו מספק, אבל הכא (גבי כולה שלי וחצי' שלי) אין סברא מה שהוא ודאי בחציו מועיל לו לחצי השני עכ"ל. והחמדת שלמה שם פי' שכוונתם היא להסברא שהבאנו כבר בשמו. והנה חזינן שתוס' שם לא הזכירו ההוא דנפל הבית עליו ועל אביו, ובאמת הסברא שכתב החמדת שלמה אינה מתרצת את הציור הנ"ל, כי בהציור של נפל הבית עליו ועל אביו הרי אותה סיבה שנותנת לו חצי, דהיינו מה שהוא בן המת, הרי היא בכח לתת לו את הכל.

גם יתכן לפרש את כוונתם בב"מ בדרך אחרת ממה שפי' החמדת שלמה, והיינו שכוונתם היא לומר שהטעם שאומרים בספק ויבם בנכסי סבא שאין ספק מוציא מידי ודאי הרי זה משום שכל אחד מהיורשים נחשב באמת יורש על הכל, וכשיש כמה יורשים אין צורת הדין שלכל אחד מהם יש שם של יורש רק על מחצה או שלישי, אלא כל אחד מהם נקרא בגדר יורש על הכל, רק דכיון שא"א שכל אחד יקח את הכל מש"ה הרי הם משלשים

ביניהם, ולכן אפילו אם באמת גם הספק הוא היורש של הסבא אבל אכתי מיקרי שהיבם הוא בגדר יורש על כל הממון, ולכן רק בכה"ג שייך לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי, כי להיבם יש דין של ודאי בעלות על כל הממון, דהיינו גם על החלק שהספק תובע, אבל בכולה שלי וחצי שלי הרי זה שתובע את כולה יש לו דין ודאי זכות רק בחצי, ולכן לא שייך שם לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי, כי מה שהוא ודאי על חלק מהממון אינו נותן לו זכות על השאר, וגם חילוק זה אינו מספיק כדי ליישב את ההיא דנפל הבית עליו ועל אביו. ועכ"פ עי' בשט"מ שם בסד"ה והאומר וכו' במה שהביא מהרשב"ן והריצב"ש בדבריהם סובלים את הדרך הזה שכתבנו עכשיו, אבל לשון הריצב"ש אינו סובל כל כך את פירושו של החמדת שלמה, ומדברי השט"מ שם מבואר דס"ל שהרשב"ן והריצב"ש נתכוונו לתירוץ אחד.

ג. ביאור דברי תוס' בסוגיין.

ועכ"פ עי' בסוף דברי תוס' כאן שכתבו וז"ל, אלא הא דקרי הכא יבם ודאי היינו משום שהיבם הוא ודאי יורש של הסבא אבל התם בנפל הבית עליו ועל אביו אם מת האב קודם הוי בעל חוב יורש ולא בן אחר עכ"ל. וכבר ביארנו שא"א לומר שכוונתם כאן היא להסברות שכתבנו בדבריהם בב"מ כי לפי הסברות הנ"ל עוד לא מיושבים ההיא דעליו ועל אביו ועליו ועל אמו, וא"כ צ"ע מה היא כוונת תוס' בדבריהם כאן בסוגיין.

וכתב הערל"ג שכוונת תוס' כאן היא לומר שבספק ויבם בנכסי סבא אמרינן שהיבם זוכה ושארין ספק מוציא מידי ודאי כי קודם שנולד הספק ה"י היבם מוחזק לבדו להיות היורש של הנכסים ומש"ה יש לו חזקה דמעיקרא עכ"ד. מיהו לא הבנתי דבריו כי לפ"ז צ"ל שההיא מתניתין דהוא לא יורש אותן (אלא רק בניהם הוודאים יורשים אותן) איירי רק באופן שנולדו הוודאין לפני שנולד הספק באופן שיש להם חזקה דמעיקרא. ועוד דלמה יש כאן להיבם חזקה דמעיקרא, דמתי ה"י הוא המוחזק להיות היורש היחידי של הסבא, הלא כשאחיו ה"י חי, ה"י גם הוא בחזקת יורש, וגם אחרי שאחיו מת הרי יתכן שהיתה אשתו מעוברת, והערל"ג אזיל שם שעובר שפיר יורש וכמו שהזכיר להלן שם בד"ה ונלענ"ד וכו', ודוחק לומר דחשיב שיש להיבם חזקה בגלל זה שבשעת מיתת האח לא ידענו שאשתו היא מעוברת דהא לבסוף נודע לנו שזה ה"י טעות*).

ושמעתי מידידי הר"ר ירוחם ארלנגר שליט"א לבאר כוונת תוס' כאן דבשלמא בספק ויבם בנכסי סבא הלא בכה"ג הספק לפנינו הוא בעצם מהותו של הספק, דהיינו האם הוא בגדר יורש של הסבא או לא, ולכן פסקינן שכיון שהיבם הרי הוא בודאי בגדר יורש לכן יש להיבם דין יורש ואין להספק דין יורש עד שיביא רא"י, ושוב מזה יוצא בדרך ממילא שהיבם מקבל את כל הנכסים, אבל בשאר הציורים שהביאו תוס' וכגון בנפל הבית עליו ועל אביו הלא התם ידעינן שגם הוא וגם אחיו המת הרי

תקפ"ה בקטע "והנה הרש"ש" וקטע "והנה בנוגע".

(* ועי' במה שהבאתי בענין זה לעיל באות

הם בגדר יורשים של האב, רק שהספק הוא על הממון דהיינו דמספקא לן אם הגיעו הנכסים לאחיו המת, וא"כ אע"פ שיש לו ודאות על חלק מהממון, בזה ליכא שום סברא לומר שמכיון שהוא יורש בתורת ודאי מקצת מהנכסים מאביו, הה"נ שיירש את השאר, וגם בההיא דכולה שלי וחצי שלי הספק הוא על הממון, ומש"ה אע"פ שיש לו ודאות על חלק מהממון לא אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי, וכן בההיא דיורשים הוו או לקוחות הוו לא אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי כי אין לו בתורת ודאי שם של לקוחות על חלק מהממון אלא מספקא לן אם יורש הוא או לוקח ונהי שממ"נ חלק מהממון הוא שלו אבל לא אמרינן בכה"ג שאין ספק מוציא מידי ודאי כי לא אמרינן כן אלא היכא שמספקא לן מי הוא היורש ולאחד מהם יש בודאי שם של יורש דאז פסקינן שלהודאי יש דין של יורש ולהספק אין דין של יורש עד שיביא ראיה ומש"ה מקבל הודאי את הכל וכמו שביארנו. וכפירוש הזה יש להבין גם בכוונת תוס' בב"מ אבל קצת קשה להבין כן את כוונת הריצב"ש בהשט"מ שם.

ד. קושיית רעק"א על טומטום ובת.

עי' בשו"ת רעק"א תניינא בסי' ד' שהובאה קושיית רעק"א על הדין של טומטום ובת, דהנה בטומטום ובן אמרינן שהבן יורש את הכל כי הרי הוא ודאי בן ואילו הטומטום הרי הוא ספק בן ספק בת ואין ספק מוציא מידי ודאי, ואילו בטומטום ובת הדין הוא שהטומטום אינו

יורש את הכל, והקשה רעק"א למה אין הטומטום יורש את הכל כי הרי הוא ודאי בהנכסים כי אפילו אם הוא בת הרי הוא יורש מחצה ואילו הבת הרי היא ספק כי אם הטומטום הוא בן אין הבת יורשת כלום וא"כ גם כאן נאמר שאין ספק מוציא מידי ודאי ע"כ קושייתו.

מיהו לפי סברת רב משרשיא בסוגיין לק"מ כי נהי שהטומטום הוא לכה"פ ודאי בת אבל הרי הוא רוצה לירש את הכל בתורת בן, ועל זה הרי אין לו וודאות, והרי זה ממש כמו הציור של רב משרשיא של ספק ובני יבם בנכסי מיתנא שאין הספק נקרא ודאי כי אינו יודע מאיזה כח הוא בא. והנה לכאורה יש לחלק שבני רב משרשיא גרע טפי כי אינו יודע אם מגיע לו חלק מהמיתנא או מהיבם משא"כ הכא הטומטום שפיר יודע שמגיע לו חלק מאביו רק שאינו יודע אם מכח בן או מכח בת. מיהו לכאורה גם היכא שאין הוא יודע מאיזה כח מגיע לו, ג"כ שייכת סברת רב משרשיא. ועי' בלשון רש"י כאן בד"ה הוי יבם וכו' שכתב וז"ל, דלא ידע מכח מי הוא בא לירש, מכח מה הוא בא עליהן עכ"ל.

תקצוג) ספק ובני יבם בנכסי סבא.

נראה דאירי באופן שמת היבם בחיי הסבא, דהא אילו מת הסבא תחילה, כבר זכה היבם בכל הנכסים, דהא איהו הוא ודאי והספק הוא רק ספק וכדאמרינן לעיל בסמוך, וא"כ מכיון שכבר זכה בהנכסים, הרי כבר קם דינא (לפי הדרך לעיל

בהגמרא שכוונת רבי אבא היא לדין מיוחד של קם דינא, ואפילו אם הספק לא עמד בדין עם היבם אבל בכל זאת נראה שאמרינן בזה שכבר נפסק הדין מסיני שאין ספק מוציא מידי ודאי כמו בד' שדות שם שכבר נפסק הדין מסיני שהממע"ה (ואינו דומה לפסק דין של יחלוקו מספק שאינו פסק דין מסיני אלא זקוק הוא לב"ד), וא"כ מאחר שכבר זכה היבם בהכל, אח"כ כשמת היבם ובא הספק לדון עם בני היבם הרי הם דוחים אותו משום שהם ודאין בנכסי אביהם והספק הוא רק ספק, ואין להספק טענת ממ"נ כי הרי כבר קם דינא על זכיית היבם (וכמו שביארנו לעיל באות תקפ"ו). וגם לפי הדיחוי של הגמרא לעיל שאין טעמו של רבי אבא משום דין מיוחד של קם דינא, אלא משום שאין לו טענת ממ"נ כיון שאינו יודע מכח מי הוא בא (משא"כ בדרך שדהו הרי הוא אומר לו ממ"נ דרכי גבך), אבל גם לפ"ז אין בכה"ג להספק שום צד לזכות, כי גם כאן אין לו טענת ממ"נ, שהרי אין הוא יודע אם מגיע לו מחצה מהנכסים בירושה מהסבא, כי כבר ירש מקודם את הסבא בשעת מיתת הסבא, או האם מגיע לו שליש בתור ירושה מהיבם, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי באופן שמת היבם קודם ואח"כ מת הסבא והספק בא בטענה שממ"נ מגיע לו נכסים בירושה ישירה מהסבא משום דמכח אבוא דאבא קאתי, דהיינו או בגלל שהוא בנו של המיתנא או בגלל שהוא בנו של היבם.

ועי' ברא"ש כאן שהקשה שבכל זאת למה אין רואים את בני היבם כאן כמו במקום אביהם ויקבלו בני היבם את כח אביהם שהי' דוחה את הספק לגמרי מכח

אין ספק מוציא מידי ודאי וכדאמרינן לעיל בסמוך, ותי' דנהי שהיבם הי' יכול לדחותו מטעם אין ספק מוציא מידי ודאי אבל לבני היבם ליכא כח זה כי גם הספק הוא עכשיו בתורת ודאי יורשו של הסבא.

והנה יש לעיין למה לא הקשה כן הרא"ש לעיל על הציור של ספק ובני יבם בנכסי יבם דלמה אמרינן הדר דינא ואין אנו רואים את בני היבם כמו במקום אביהם. ונראה שרק כאן שזכותו של היבם הי' מכח הדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, רק כאן שייך להקשות שהבנים יקבלו את כחו כי יש לו באמת כח מסוים של ודאי, אבל לעיל מה שהיבם הי' מקבל מחצה אין זה מצד כח מסוים שיש לו אלא מצד פסק דין של יחלוקו בספק, ולכן על זה לא שייך לומר שהבנים יקבלו את כחו כי באמת אין לו שום כח מסוים חיובי, וצ"ע. ועכ"פ זה ניחא רק לפי הדרך שכתבנו באות תקפ"ז שהפס"ד של יחלוקו הרי הוא דין מיוחד של יחלוקו מספק אבל לפי הדרך שכתבנו שחולקים משום שתרוייהו חשיבי מוחזקים א"כ שוב יוצא שהי' להיבם כח מסוים ושייכת קושיית הרא"ש שם.

תקצד) תד"ה הוי יבם ודאי.

א. עיין בספרי על ב"ב באות ש"ע שהבאתי כמה תירוצים על מה שהקשו תוס' שבכולה שלי וחצי' שלי נאמר שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ב. עיין לעיל באות תקצ"ב מש"כ בביאור שיטתם בדיבור זה.

תקצה) שיטת הרמב"ן בענין אין ספק מוציא מידי ודאי.

הנה בסוגיין מיייתנין את המשנה דלקמן בדף ק' ע"ב דתנן שהוא אינו יורש אותם, כלומר שבספק בן ט' לזה או בן ז' לזה אין הוא יורש מהם כלום כי הבנים של כל אחד מהם מדחים אותו בטענה שעליו להביא ראיה שהוא אחיהם. ונקט הרא"ש כאן בסי' ח' שלא רק הבנים של שניהם דוחים אותו אלא ה"ה שאם אין להם בנים, אלא אחים או שאר קרובים, גם הם דוחים אותו. מיהו ראשונים אחרים חולקים על זה (וכמו שהביא הקרן אורה כאן בד"ה ספק ויבם, וגם הט"ז בסי' קס"ג הסיק דלא כהרא"ש) דהא בכה"ג הרי זה ממש ספק וספק דהא נהי שהאחים של המת טוענים שאין להספק שום חלק כי הרי הוא בנו של השני אבל גם הספק טוען שאין להאחים שום חלק כיון שהוא שפיר בנו הראוי ליורשו, ורק נגד בנים אין הספק יכול להוציא כי גם אם הוא בן, אבל אכתי גם הבנים האחרים הרי הם ג"כ יורשים, ומש"ה הרי הם בגדר ודאי, והוא הרי הוא בגדר ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי.

והנה הרמב"ן כאן בסוף דבריו על דף ל"ז נקט כהרא"ש שלא דוקא כשיש בנים תנן התם שאין הספק יורש אלא גם כשיש אחים אין הספק יורש, והקשה על זה מהציוור של סבא וספק בנכסי יבם דאמרינן יחלוקו ואילו לפי הנ"ל הדין נותן שהסבא יירש ולא הספק כמו התם שהאחים יורשים ולא הספק.

ותי' הרמב"ן שלעולם בסבא וספק בנכסי יבם הדבר מובן למה הדין הוא

שיחלוקו והיינו משום שאין זה ציוור של ספק וודאי אלא ציוור של ספק וספק, שהרי לפי דברי הספק שהוא בנו של המת אין הסבא יורש כלום, רק שבכל זאת בהציוור של המשנה של ספק בן ט' לזה או בן ז' לזה אין הספק יורש כלום אפילו במקום אחים אע"פ שגם שם הדבר הוא ספק וספק (דהא לדברי הספק אין האחים יורשים כלום), והיינו משום שהתם אם הספק הוא בנו של השני, אז לא רק שאינו בנו של הראשון אלא הרי הוא גם לא ממשפחתו, משא"כ האחים הרי הם בודאי ממשפחתו, ומש"ה מכיון שהאחים הם בודאי ממשפחת המת, ואילו על הספק יש ספק אם הוא בכלל ממשפחת המת, לכן האחים יורשים משום החזקת משפחה, אבל בסבא וספק בנכסי יבם הרי שניהם הם בודאי ממשפחת המת, שהרי אפילו אם הספק הוא בן היבם, אבל בכל זאת גם הסבא הוא ממשפחתו, שהרי הוא אב, וכן אפילו אם הספק אינו בן היבם, אבל הרי הוא לכה"פ בן אחיו שגם זהו משפחתו של המת, ומש"ה אין לאחד מהם חזקת משפחה יותר מהשני, וא"כ יוצא ששניהם הם בגדר ודאי משפחה וספק יורשים, ומש"ה יחלוקו.

מיהו לכאורה אין הדבר מובן, דהא חזינן מדברי הרמב"ן דחשיב בגדר משפחתו אפילו אם השני הוא קרוב יותר לענין ירושה, דהא כתב הרמב"ן שאפילו אם הספק אינו בנו של היבם אבל מ"מ גם הוא נקרא משפחתו כיון שהוא לכה"פ בן אחיו אע"פ שהסבא הוא קרוב יותר, וא"כ לפ"ז גם בספק בן ט' לזה או בן ז' לזה הרי אפילו אם הספק הוא בנו של השני

אבל הרי הוא גם ממשפחתו של זה דהא יש להם זקן אחד משותף בהדרות הקודמים כשנחשוב עד יעקב אבינו, וא"כ צ"ב מה הוא גדר הדבר מתי נקרא משפחתו ומתי אינו נקרא משפחתו.

והנה בסדר נחלות מצינו שאח יורש, וכן שאחי אביו יורש, וכבר האריכו המחברים באם ירושת אחים הרי היא ירושה ישירה מהאח המת להאח החי, או האם היא ירושת משמוש, דהיינו שהאב יורש את המת בקבר, והרי הוא שוב מנחיל לבנו בקבר שהוא האח של המת*), ובספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ו' הבאתי הרבה מקורות בענין זה. ועכ"פ אפילו אם נאמר שירושת אח היא בדרך ישיר מהאח, אבל אכתי יש לחקור בנוגע לירושת אחי האב הכתובה בתוך הפרשה, האם גם ירושה זו הרי היא בדרך ישיר מהמת, או האם היא דרך משמוש אביו בקבר, דהיינו שאביו יורש אותו בקבר, ושוב מנחיל להאח שלו (של אביו). והטעם לחלק הוא כי ירושת אח נזכרת בתוך הפרשה בלשון של ונתתם את נחלתו לאחיו, בלי להזכיר את האב, אבל בנוגע לאחי אביו הרי לא כתיב ונתתם את נחלתו לדודו, אלא כתיב ונתתם את נחלתו לאחי אביו, ולשון זה (מכיון שנזכר אביו) הרי היא מורה על ירושה בדרך משמוש אביו.

ובדעת הרמב"ן כאן י"ל שהרמב"ן אזיל שכל הקרובים שכתובים בפירוש בפרשת נחלות, דהיינו אח ואחי אביו, הרי הם

יורשים בדרך ישיר, וכן הוא אפילו בירושת בן אחיו, כי בן אחיו הרי הוא קורבה שוה עם הקורבה של אחי אביו (אלא שזה למעלה וזה למטה), אבל ירושת אלו שהם רחוקים יותר, כגון בני אחי אביו, הרי היא כבר בגדר ירושת משמוש ולא בגדר ירושה ישירה. ויש להוסיף עוד שהרמב"ן סובר שרק אלו שיורשים בדרך ישיר הרי הם בגדר משפחתו**).

ולפי כל זה אתי שפיר דברי הרמב"ן כאן, והיינו משום שלפי הנ"ל יוצא שבסבא וספק בנכסי יבם הרי גם הסבא וגם הספק הרי הם בודאי בגדר משפחה שהרי האב הוא בגדר יורש ישיר, וכן הספק, כי אפילו אם הוא בן אחיו של המת אבל גם זוהי קורבה שבכחה לירש בדרך ישיר (שהרי הוא שוה להקורבה של אחי אביו וכהנ"ל), אבל בספק בן ט' להראשון או בן ז' להאחרון, הרי אם הוא בן ז' להשני, אז אינו כלפי הראשון בגדר קרוב שבכחו לירש בדרך ישיר, וממילא אין זה נקרא שהוא ממשפחתו.

ולפי הנ"ל יוצא שהטעם של המשנה של הוא אינו יורש אותם אינו דוקא משום שאין ספק יורש מוציא מידי ודאי יורש, דהא היכא שיש אחים הרי זה ספק וספק, אלא הטעם הוא משום חזקת משפחה, דהיינו שאין ספק משפחה מוציא מידי ודאי משפחה וכמו שביארנו.

ולפ"ז מובן היטב למה לעיל גבי ספק ויבם בנכסי סבא אמרה הגמרא את הטעם

** מיהו יש להעיר על זה ממאי דכתיב ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וגו'. ויש ליישב.

* נקטתי בזה שירושת משמוש פירושה היא ירושה בקבר ממש, ועי' בזה בקובץ שיעורים על ב"ב באות של"ג.

של אין ספק מוציא מידי ודאי, ולא הביאה את המשנה של הוא אינו יורש אותם, והיינו משום שהתם באמת לא שייך הטעם של המשנה, שהרי אפילו אם הספק הוא בן היבם ולא בנו של המת, אבל מ"מ אכתי גם הוא מיקרי משפחתו של הסבא, כי גם בן הבן הרי הוא בגדר יורש ישיר מהסבא, שהרי הוא יכול לומר מכח אבוא דאבא קאתינא וכמו שמבואר בב"ב דף קנ"ט, ולכן גם הוא נקרא ממשפחתו של הסבא, ופשיטא שגם כשאביו חי הרי הוא נקרא ממשפחתו של הסבא, ומש"ה הוצרכו לומר את הטעם של אין ספק מוציא מידי ודאי, כלומר שאין ספק יורש מוציא מידי מי שהוא ודאי יורש כאן.

מיהו אכתי יש להקשות על הנ"ל מלעיל בדף ל"ז ע"ב דאמרינן שבספק ובני יבם בנכסי יבם אין הספק נוטל כלום, והתם לא אמרינן משום שאין ספק מוציא מידי ודאי אלא מיייתנין את המשנה של הוא אינו יורש, ולכאורה התם לא שייך להביא את המשנה לפי מש"כ בשיטת הרמב"ן בביאור המשנה ההוא, כי התם אפילו אם הספק הוא בנו של המת אבל הרי הוא בכל זאת ממשפחתו של היבם שהרי הוא בן אחיו שיורש בדרך ישיר וכהנ"ל.

ויש ליישב ע"י שנבאר את דברי הרמב"ן בדרך אחרת קצת, והיינו שהקובע את השם משפחה כאן אינו רק אם הוא בגדר קרוב שיורש בדרך ישיר מהמת, אלא בעינן גם שיהי' בגדר יורשו הישיר של הבעל הדין השני, כי היכא שהראשון הוא כלפי השני בגדר קרוב שיורש בדרך ישיר, אז אי אפשר שיבוא השני בטענה שהראשון מוציא את הנכסים מהמשפחה,

כי גם לדברי השני שהוא היורש האמתי, אבל גם לפ"ז אם יקבלם הראשון הרי יוצא שלא יצאו הנכסים מהמשפחה הראוי' להם, כי הרי הראשון הוא משפחתו של השני, וא"כ לפ"ז הכל ניחא, כי בספק בן ט' לזה או בן ז' לזה הרי אם הספק הוא בנו של הראשון אז הרי אינו בגדר משפחה ויורש ישיר של השני שמת וכמו שביארנו, אבל בסבא וספק בנכסי יבם הרי הסבא והספק שניהם הם יורשים ישירים של המת (שהרי הסבא הוא אביו והספק הוא לכל הפחות בן אחיו), והרי הם גם משפחה זה לזה כי הספק הוא בן בנו של הסבא שזהו בגדר יורש ישיר מכח אבוא דאבא, וכן הסבא הרי הוא בגדר יורשו הישיר של הספק, כי כמו שי"ל שמכח אבוא דאבא קאתינא ה"ה שי"ל מכח בן בני קאתינא (מיהו יש לפקפק בזה, עי' בפתחי תשובה ביו"ד סי' רי"ז סק"א בשם השבות יעקב), ולכן הדין שם הוא יחלוקו, וכן אתי שפיר למה בספק ויבם בנכסי סבא לא הביאו את המשנה, כי גם שם הספק והיבם הרי הם שניהם יורשים ישירים של הסבא שמת (שהרי היבם הוא בנו והספק הוא לכה"פ בן בנו), והרי הם גם יורשים ישירים זה לזה, דהא היבם הוא לכה"פ אחי אביו של הספק, וכן הספק הרי הוא לכה"פ בן אחיו של היבם, וא"כ יוצא ששניהם הרי הם בגדר משפחה, והרי הטעם של המשנה הוא משום שהבנים או האחים הודאים הרי הם בגדר ודאי משפחה משא"כ הספק, ומש"ה אמרו שם משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, כלומר שאין ספק יורש מוציא ממי שהוא בודאי יורש, ולא הביאו

תקצו) אמר עולא רישא בנפלה כשהיא ארוסה וכו' זיקת ארוסה עושה ספק ארוסה.

עיין ברש"י בד"ה כשהיא נשואה שכתב וז"ל, הכא משום דספק ארוסה היא דאגידא ב"י ולא אשתו ממש היא מודו ב"ה דמוכרת ונותנת לכתחילה עכ"ל. עיין ברש"י שהעיר שאפילו בהסיפא דהוי ספק נשואה הדין נותן שיסברו ב"ה שהיא יכולה למכור לכתחילה כיון דאזלי בתר חזקה דידה, והרי מרש"י הנ"ל משמע שרק בהרישא שהיא כספק ארוסה מותר לה למכור לכתחילה.

ולפי דרכו של הרש"ש הי' אפשר לומר שב"ה סוברים שאפילו בנפלה מן האירוסין הרי היא ספק נשואה, משום שגם לפ"ז מותר לה למכור לכתחילה, ורק לפי ב"ש הוצרך עולא לומר שזיקת אירוסין עושה ספק אירוסין.

מיהו יש להעיר על דרכו של הרש"ש דהא לקמן פריך רבה על עולא שלפי דבריו אדמיפלגי בהסיפא לענין הגוף ולאחר מיתה, ליפלגו בחיי' ולענין פירות, ואילו לפי הנ"ל הי' יכול להקשות גם דליפלגו בחיי' לענין הגוף (דוגמת המחלוקת בלאחר שמתה) לענין אם היא מותרת למכור לכתחילה, דלב"ה מותרת אע"פ שהיא ספק נשואה כיון שחזקתה עדיפא, ולפי ב"ש מותר לה למכור רק חצי, אבל את החצי השני אסור לה למכור והיבם מוציאו מיד הלקוחות.

ועכ"פ הריטב"א נקט כמו שמשמע מרש"י ודלא כהרש"ש וז"ל, והה"נ (לפי

שם את המשנה, אבל לעיל גבי ספק ובני יבם בנכסי יבם, שפיר הביאו את המשנה, כי התם אם הספק הוא בנו של האח שמת ולא של היבם, הרי הוא בהדי בני היבם בגדר בני דודים, ואינם בגדר יורשים ישירים, וא"כ התם בני היבם שפיר יכולים לטעון שאם אתה תקח את הנכסים הרי יש ספק שמא יצאו מן המשפחה, כי שמא אנו צריכים לקבל את הנכסים ואתה אינך ממשפחתנו, אבל אם אנחנו נקח את הנכסים, אז אפילו אם מגיע גם לך כי גם אתה בן כמונו ואנחנו אחים זה לזה, אבל אכתי לא יצאו הנכסים מתוך המשפחה שלך ע"י קבלתנו כי אחים אנו ויורשים ישירים זה לזה (וכן הוא גם בהציוור של רב מרשיא של ספק ובני יבם בנכסי מיתנא לעיל שם ודו"ק).

תקצו) רש"י ד"ה ונפלו לה נכסים.

וז"ל, וסלקא דעתן שנפלו לה כשהיא שומרת יבם עכ"ל. הנה לפי עולא בגמרא איירי הרישא אפילו כשנפלו לה בעודה תחת בעלה וכמו שנבאר באות ת"ר, והסיפא איירי דוקא כשנפלו לה כשהיא שומרת יבם. ולפי רבה בגמרא יתכן שגם הרישא איירי רק כשנפלו לה כשהיא שומרת יבם וכמו שנבאר בהאות הנ"ל. ולפי אביי איירי הרישא דוקא בנפלו לה כשהיא שומרת יבם, והסיפא איירי דוקא בנפלו לה כשהיא תחתיו. ולפי רבא איירי גם הרישא וגם הסיפא דוקא בנפלו לה כשהיא שומרת יבם. ועיין בערל"ג ובחוסן ישועות כאן.

עולא כשנפלה מן הנישואין, אשר אז הרי היא כספק נשואה) אם מכרה ונתנה בחיי שאינו מוציא מהלקוחות לב"ש אלא מחצה ולב"ה אינו מוציא כלום. ומיהו לכתחילה לא תמכור לדברי הכל כיון שיש בהם ספק נישואין דיבם עכ"ל.

מיהו גם לפי הריטב"א לכאורה הי' רבה יכול להקשות דליפלגו בחיי לענין הגוף ולענין אם היבם מוציא מיד הלקוחות דלב"ה אין היבם מוציא כלום משום המוחזקות שלה ולב"ש היבם מוציא מחצה.

תקצח) זיקת ארוסה עושה ספק ארוסה.

הנה בסוגיין מבואר שמכיון שזיקת ארוסה עושה ספק ארוסה, ממילא מותר לה למכור אע"פ שארוסה ודאית אסורה למכור. ולכאורה הטעם שמותר לה למכור הרי זה משום שהאיסור למכור הרי הוא איסור דרבנן וממילא אמרינן שספיקא דרבנן לקולא. ועוד דהא יש לצדה חזקת משפחה.

ועיין בנ"י שכתב עוד טעם למה מותר לה למכור, והיינו משום דכיון שאינה כארוסה גמורה להיות חייבת סקילה, ואינה תחת רשות היבם, מש"ה אמרינן שמזלה גרם לה לירש, וז"ל הנ"י בתחילת הסוגיא, אבל בשומרת יבם שלא עשה בה שום מעשה הוא בעצמו, אלא מכח אחיו, והבא עלי' לא מחייב אלא מלקות, אמרינן ודאי שבזכותה נפלו, הלכך מוכרת לכתחילה עכ"ל.

והנה אם נאמר שגם רש"י סובר כהנ"י יתבארו דבריו להלן בסמוך בע"ב, דעיי"ש

בד"ה זיקת ארוסה שכתב וז"ל, זיקת יבמה שנפלה מן האירוסין ספק ארוסה, ולא ודאי ארוסה, ואע"ג דלגבי נכסים אין לו שום כח בהן, ונמצא שזיקת ארוסה אינה כלום, קרי לה ספק ארוסה, דלא מצי למימר קסבר עולא זיקת ארוסה אינה כלום, דהא בעיא חליצה עכ"ל. והריטב"א תי' את קושייתו בדרך אחרת והיינו שי"ל שכוונת הגמרא היא לומר את האמת דהיינו שהיא נחשבת כספק ארוסה, וממילא יש ספק אם מותר לה למכור את הנכסים, ואע"פ שהכרעת הדין היא שמותר לה למכור (מאחר דהוי ספק), אבל בכל זאת הגמרא הגדירה את הענין כפי האמת, דהיינו שהיא כספק ארוסה ויש ספק אם מותר לה למכור את הנכסים, רק שהכרעת הדין היא שמותר לה (או משום שספיקא לקולא, או משום חזקה). ברם י"ל שרש"י לא תירץ כהריטב"א משום שהוא סובר כהנ"י, והרי אם נאמר כהנ"י א"כ יוצא שאפילו אם היא באמת בגדר ארוסה בכל זאת מותר לה למכור, וא"כ יוצא שלענין הנכסים בתורת ודאי אין היא כארוסה, וגם בתחילה אין כאן שום ספק כלל, ולכן שפיר הקשה רש"י למה אמרו לענין הנכסים שהיא כספק ארוסה, ועל זה תי' דא"א לומר שאינה כארוסה כי אז נטעה לומר שאפילו חליצה לא בעיא (עי' בריטב"א שם שהסביר כן את תירוצו של רש"י).

והנה הרשב"א תי' על קושיית רש"י בזה"ל, ומיהו עיקר טעמא נ"ל שעל כרחך אית לך למימר עושה ספק ארוסה, דאי אמר אינה עושה כלום א"כ אף אנו נאמר בזיקת נשואה שלא עשה כלום, דהא חד טעמא הוא בין בארוסה בין בנשואה משום

דמספקא לן בשעת נפילה אם ייבם או יחלוץ עכ"ל. וצ"ע למה לא תירץ הרשב"א כמו הריטב"א שנקט שעושה ספק אירוסין כי הזכיר את עיקר הספק, וי"ל שהבין הרשב"א שבכל זאת יש להקשות למה הזכירה הגמרא את עיקר הספק ולא את הכרעת הדין שאינה עושה כלום, וא"כ למה לא אמרו שזיקת ארוסין אינה עושה כלום, ועל זה תירץ הרשב"א שאם היו אומרים כן היינו חושבים שאין הכוונה להכרעת הדין, אלא היינו חושבים שהכוונה היא לעיקר ההגדרה, והיינו חושבים שאינה דומה לארוסה כלל, וממילא גם בזיקת נישואין היינו אומרים שאינה דומה לנשואה כלל, ושאינן להיבם שום זכות (כלומר דמי שלא שמע שזיקת נישואין עושה ספק נשואה הי' סובר כן), ולא היינו מבינים שלעולם הרי היא ספק ושהכוונה היא רק להכרעת הדין, ושממילא בנשואה ההכרעה צריכה להיות אחרת לפי ב"ש דלא אזלי בתר החזקה.

דף ל"ח ע"ב

תקצט) זיקת נשואה עושה ספק נשואה.

עיינן ברש"י לקמן בד"ה סיפא וכו' שהגדיר שהספק הוא אם זיקה היא ככנוסה או לא.

והנה הקרן אורה בד"ה והנה וכו' הקשה למה צריכים לומר שגם ב"ה מודים שזיקת נשואה עושה ספק רק דאזלינן בתר חזקה וכמו שפירשו רש"י ותוס', דהא ה"ה שיש לומר שלפי ב"ה זיקת נשואה אינה עושה

כלום (פי' דעל לשון הגמרא דמשמע שגם לפי ב"ה זיקת נשואה עושה ספק נשואה לק"מ, כי י"ל שלפי ב"ה באמת אינה עושה כלום, רק שא"א לומר כן להדיא כיון שהיא צריכה חליצה וכמו שפירש"י לעיל בד"ה זיקת ארוסה לענין זיקת ארוסה, אבל על רש"י ותוס' שפיר קשה כי הם פירשו כי גם לפי ב"ה הוי ממש בגדר ספק נשואה רק דאזלינן בתר חזקה וא"כ קשה למה לא פירשו שבאמת אינה עושה כלום). ותי' שלא רצו לעשות מחלוקת בין ב"ש וב"ה בענין זיקה כיון שלא מצינו בעלמא שב"ש מחמירים לענין זיקה טפי מב"ה (ועי' בישרש יעקב בדבריו על תד"ה זיקת).

שוב הקשה וז"ל, אלא דצריך לדקדק בטעמא דהך מילתא דזיקת נשואה עושה ספק נשואה, אמאי, כיון דזיקה אינה אלא מדרבנן ואיכא תנאי דס"ל דאין זיקה כלל עכ"ל, ולא הבנתי קושייתו דלמה א"א שיסברו שיש ספק אם יש זיקה או לא, ואם כוונתו היא לומר דכיון דהוי דין דרבנן א"כ לא מסתבר לומר שיהי' ספק בדבר אם תיקנו דין זיקה או לא א"כ מה זה שסיים "ואיכא תנאי דס"ל דאין זיקה כלל", ועוד דכמו דפליגי תנאי אם בכלל יש זיקה א"כ למה לא יתכן שיסתפקו לתנאים מסוימים אם זיקה היא ככנוסה או לא.

ועיינן בחידושי הגרש"ש בריש סי' ל"ו שהקשה בדרך אחרת, והיינו שאם נפרש כרש"י א"כ יוצא שסוגיא זו היא נגד סוגיית הש"ס לעיל בדף י"ט דמבואר שם דליכא מ"ד שסובר שזיקה היא כנשואה מלבד ר' אושעיא אליבא דר"ש וגם הוא איתותב שם. ועיינן שם בדרכו של

הגרש"ש. והקרבן אורה שם כתב וז"ל, וצ"ל דתקנתא דרבנן היא לענין ירושה לחוד שתיהוי כספק נשואה אבל לשאר מילי מודו דאין זיקה ככנוסה עכ"ל.

והנה הרשב"א כאן בסד"ה זיקת וכו' הגדיר שהטעם למה היא כספק ארוסה וכספק נשואה הרי זה משום שלא ידעין בשעת הנפילה אם ייבם או יחלוץ, פי' דכיון שיש אפשרות שיחלוץ מש"ה יש ספק אם תיקנו כאן דין של זיקה ככנוסה לגבי הנכסים (לפי ביאורו של הקר"א). והרמ"א בסי' ק"ס הביא מהמהרי"ק שבזמן הזה שכופין לחלוץ, וידעין מתחילה שלא ייבם, א"כ אם מתה אין היבם יורשה (ועיי"ש בבית שמואל). ועי' בחידושי הגרש"ש שם באות ה' מש"כ בזה.

תר) זיקת ארוסה עושה ספק ארוסה.

עיי' ברש"י שהקשה שיאמר שאינה עושה כלום דהא למעשה יוצא שאין להיבם שום זכות בהנכסים. וכתב הרשב"א שלכאורה שפיר נשאר זכות להיבם באופן שירשה את הנכסים בעודה ארוסה ולא כשהיתה שומרת יבם, דהא משמע מרש"י לעיל בד"ה ה"ג אמר עולא שבכה"ג בהרישא אינה מותרת למכור, דהא רש"י כתב דאיירי באופן שירשה כשהיתה שומרת יבם. וכתב הרשב"א שכוונת רש"י בדבריו הנ"ל על המשנה היא רק שהסיפא לא מתוקמה כשירשה בעודה תחת בעלה אלא צריכים לאוקמה כשירשה כשהיא שומרת יבם וכמו שפירש"י כאן בד"ה עושה ספק נשואה, אבל הרישא מתוקמה באמת גם באופן שירשה בעודה תחת

בעלה, משום שגם כשירשה בעודה תחת בעלה מותר לה למכור עכשיו, ולא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא לאוסרה למכור כדרך שהיתה אסורה למכור בעודה תחת הארוס שלה. ונראה שהטעם למה לא אזלינן בכה"ג בתר החזקה דמעיקרא הרי זה משום שמכיון שהאיסור למכור הרי הוא רק איסור דרבנן, א"כ י"ל שספיקא דרבנן הוא לקולא אפילו כשיש חזקת איסור, כי גם כשיש חזקת איסור הרי עכ"פ יש כאן ספק, כי חזקה אינה בגדר דבר המברר אלא חזקה היא בגדר התנהגות בספק, וא"כ י"ל שבכלל הדין של ספיקא דרבנן לקולא נאמר שרבנן הקילו כל היכא שהדבר נשאר מיהא בגדר ספק, וכבר האריכו הפוסקים בדין ספיקא דרבנן כשיש חזקת איסור.

והנה כל זה הוא בנוגע לדרכו של עולא, אבל לפי דרכו של רבה לכאורה הרישא איירי דוקא בשנפלו לה כשהיא שומרת יבם, אבל לא בנפלו לה בעודה תחת בעלה, דהא לפי רבה איירי גם הרישא באופן שנפלה מן הנישואין ואיירי הרישא בחי' בענין אם היבם מוציא מיד הלקוחות, וא"כ היכא שנפלו הנכסים בעודה תחת בעלה יש כאן חזקת מרא קמא שהיבם יוכל להוציא מיד הלקוחות כמו שהבעל הי' יכול (ואינו דומה למה שכתבנו לפי עולא שבנפלו לה בעודה תחת בעלה יש סברא לא ללכת אחרי החזקה דמעיקרא כי הטעם ההוא שייך רק לענין להקל בדבר איסור כגון האיסור למכור, אבל לא לענין שאלה של הוצאת ממון על פי חזקת מרא קמא).

מיהו גם יש לומר דמה שהגוף שייך להאשה הרי זה מכריע יותר מהחזקת מרא

קמא וממילא גם בנפלו לה בעודה תחת בעלה יסבור רבה שהיא מוכרת ונותנת וקיים. ועי' בירושלמי יעקב בדבריו על תד"ה זיקת נשואה.

תרא) זיקת נשואה עושה ספק נשואה.

הנה לכאורה הי' אפשר לפרש שהטעם למה ב"ה סוברים שהנכסים הרי הם בחזקת יורשי האשה הרי זה משום שהם סוברים דאזלינן בכה"ג בתר החזקת משפחה, והטעם למה ב"ש סוברים שיחלוקו הרי זה משום דלית להו חזקת משפחה, וממילא הרי זה נשאר ממון המוטל בספק וחולקים, וכן פירש"י את הסיפא לקמן לפי רבה. ולפ"ז אם נאמר כמו שפירש"י שב"ה מודים לב"ש היכא שנפלו הנכסים כשהיתה עוד נשואה לבעלה, לכאורה י"ל שהכוונה היא שב"ה סוברים שבכה"ג יורשי הבעל יורשים את הכל כי יש חזקת מרא קמא, שהרי כשהיתה תחת בעלה הי' הבעל עומד לירש את הנכסים כשתמות, ואפילו אם נאמר שב"ש סוברים גם בכה"ג שיחלוקו משום דלא אזלי בתר החזקת מרא קמא כמו דלא אזלי בתר החזקת משפחה (כשנפלו כשהיא שומרת יבם), אבל בכל זאת לכאורה לפי ב"ה שפיר נלך בתר החזקת מרא קמא כמו שהולכים אחרי החזקת משפחה.

מיהו רש"י כאן על דברי עולא כתב ביאור אחר, והיינו שב"ש סוברים יחלוקו כי הם סוברים שידו של היבם היא כידה, וב"ה סוברים בחזקת יורשי האשה כי הם סוברים שידו גרועה מידה. ועי' בקר"א כאן בריש ע"ב שכתב למה פירש רש"י כן.

ועכ"פ לכאורה כל זה הוא בגדר תקנות שתיקנו חכמים, דהיינו שב"ש סוברים שתיקנו חכמים שיהיו שוים, וב"ה סוברים שתיקנו שיהי' היבם גרוע טפי, ומשמע מרש"י שמה שב"ה מודים בנפלו הנכסים בעודה תחת בעלה, הכוונה היא שהם מודים שאז יד היבם היא כידה ויחלוקו, וכן מבואר בתוס' הרא"ש כאן, ועיי"ש שהקשה שא"כ הרי זה סותר את מה שיוצא מהאוקימתא של אביי להלן, שהרי מהאוקימתא של אביי יוצא שבנפלו לה כשעודה תחת בעלה, לב"ה ידו של היבם גריעא מידה של השומרת יבם (כלומר וא"כ מהיכא תיתי לומר שעולא חולק על זה). מיהו י"ל דס"ל לרש"י שאביי אזיל שזיקת נשואה אינה עושה כלום, ולכן ס"ל שידו של היבם גריעא מידה לפי ב"ה, אבל עולא הרי אזיל שזיקת נשואה עושה ספק נשואה ומש"ה בעולא ס"ל לרש"י דידו של היבם היא שפיר כידה.

והנה לפי פירש"י יוצא מהאוקימתא של עולא שב"ש סוברים שיד היבם היא כידה אפי' כשנפלו הנכסים כשהיא שומרת יבם, ואילו מהאוקימתא של אביי יוצא שלא שייך לומר שידו של היבם היא כידה אלא כשנפלו הנכסים בהיותה תחת בעלה, דכיון שאז סוברים ב"ש שמסתכלים שיד הבעל עדיפא מידה, א"כ מש"ה עכשיו יד היבם שוה לידה, אבל כשנפלו הנכסים כשהיתה שומרת יבם משמע דס"ל לאביי שא"א לומר שיד היבם היא כידה. מיהו גם בזה י"ל דהיינו משום שעולא אזיל שזיקת נשואה עושה ספק נשואה, משא"כ אביי אזיל שאינה עושה כלום.

והנה הנ"י על האוקימתא של אביי פי'

שגם אביי סובר שזיקת נשואה עושה ספק נשואה, והקשה הקרן אורה בד"ה ואביי וכו' דמי הכריחו לומר כן, הלא י"ל שאינה עושה כלום, רק שבכל זאת לפי ב"ש תיקנו שידו של היבם היא כידה. מיהו יש לתמוה על הקרן אורה דהא כדברי הנ"י יוצא מפירושו של רש"י בעולא, דהיינו דפליגי אם ידו של היבם היא כידה או לא, ובכל זאת אמרינן שעולא סובר שהרי היא כספק נשואה, ואילו לפי הקר"א קשה למה בעינן לזה, הלא אפילו אם זיקת נשואה אינה עושה כלום אכתי י"ל שידו היא כידה. מיהו נר"פ דלק"מ, משום דבשלמא התם בהאוקימתא של אביי הרי איירי באופן שנפלו לה הנכסים בעודה תחת בעלה, ואם כן בזה סובר הקר"א שזהו מספיק טעם כדי לתקן שאח"כ יד היבם תהי' שוה לידה גם אם זיקת נשואה אינה עושה כלום, וכן הוכיח מדברי רבא שם, שהרי רבא סובר שזיקת נשואה אינה עושה כלום ובכל זאת הרי הוא סובר שאם נפלו לה בעודה תחת בעלה לכו"ע ידו של היבם היא כידה ויחלוקו, אבל הכא בעולא הרי איירי באופן שנפלו הנכסים כשהיתה שומרת יבם, וא"כ בכה"ג י"ל שאין שום סיבה לתקן שיד היבם תהי' כידה אם לא משום שהיא כספק נשואה.

**(תרכ) בענין סוגיית הגמ',
ודברי אביי בנוגע
לאין ספק מוציא מידי
ודאי.**

הנה בגמרא הוכיחו שבע"כ צ"ל ששטר העומד לגבות דמי משום שאל"כ למה סוברים ב"ש שסוטה שמת בעלה

נוטלת את כתובתה, וביאר רש"י שאין לומר שהטעם הוא משום שספק שפיר מוציא מידי ודאי כי אפילו אם ספק שפיר מוציא מידי ודאי אבל הדין נותן שתטול רק חצי אבל לא את הכל וא"כ מוכח ששטר העומד לגבות כגבוי דמי.

ושב מקשינן למה לא הקשה אביי על רבה מהמשנה של סוטה, דהיינו שיקשה שאם אין ספק מוציא מידי ודאי למה סוברים ב"ש שהיא נוטלת את כתובתה. ולכאורה אין לומר דהיינו משום שהיא טוענת ברי וב"ש סוברים כרב הונא ורב יהודה שברי ושמא ברי עדיף אפילו להוציא ממוחזק, דהא כבר ביארו תוס' בסוטה דף כ"ה ע"ב בד"ה בית הלל וכו' שאין כאן הכח של ברי משום שהתורה עשאתו ספק, וכתבו כן כדי ליישב את שיטת ב"ה לפי רב הונא ורב יהודה, דהיינו כדי שלא יהי' קשה על ב"ה למה אין היא נוטלת את כתובתה משום שברי עדיף.

מיהו הא ליתא משום שמסוגיית הגמ' כאן ותוס' מבואר שאביי אזיל שלפי ב"ש שפיר יש כאן הכח של ברי, דהנה תוס' כאן הקשו שמסוגיית הגמרא כאן משמע שעל אביי עצמו לא קשה מדברי ב"ש גבי סוטה, דהא הקשו למה לא הוכיח אביי משם ספק מוציא מידי ודאי, ולכאורה יתמה למה לא קשה על אביי עצמו, דהא נהי שאביי סובר שספק מוציא מידי ודאי, אבל אכתי אינו בדין שתטול את הכל, אלא הדין נותן שיחלוקו, וכדחזינן מסוגיית הש"ס שהוכיחה מכאן שיחלוקו וכדברי רש"י הנ"ל. ותירצו תוס' שעל זה נוכל לומר שאביי חולק על סוגיית הגמרא והרי הוא סובר שלפי ב"ש הרי היא נוטלת את

הכרי לפי רב הונא ורב יהודה, והיינו משום שאפילו אם נאמר דשפיר מיקרי בגדר ברי ודלא כתוס' בסוטה אבל בכל זאת הרי הוא ברי גרוע ושמא טוב. אבל עכ"פ על אביי שפיר יש ליישב שלא הקשה מסוטה משום שהוא סובר שי"ל שב"ש סוברים שברי גרוע עדיף משמא טוב אפילו להוציא ממוחזקת וכהנ"ל, עכ"ד המהרש"א ורעק"א בביאור קצת. ודברי הקרני ראם אינם ברורים לי עיי"ש. ועיין בישרש יעקב.

דף ל"ט ע"א

(תרג) וקסבר אביי ידו כידה.

הנה רש"י פי' שאביי סובר שכשהיתה נשואה לבעלה אז ב"ש סוברים שידו עדיפא מידה, ולכן כשמת והיא שומרת יבם ידו של היבם שוה לידה, ומש"ה יחלוקו, אבל ב"ה סוברים שבשעה שהיתה נשואה לבעלה היתה ידו של הבעל שוה לידה ולכן כשמת והיא שומרת יבם ידו של היבם גריעא מידה ומש"ה הרי הם סוברים שיורשי האשה זוכים. והנה לכאורה מה שידו של הבעל היא כידה או עדיפא מידה, וכן מה שכשהיא שומרת יבם נחתינן חד דרגא, לכאורה כל זה הוא מתקנת חכמים, והיינו שב"ש סוברים שתיקנו שכשהיא נשואה נסתכל שידו היא עדיפא מידה ושכשהיא שומרת יבם ידו של היבם שוה לידה, וב"ה סוברים שתיקנו שכשהיא נשואה ידו היא שוה לידה ושכשהיא שומרת יבם ידו של היבם גריעא מידה. ולפ"ז יתכן שאביי סובר שזיקת נשואה

הכל משום שיש לה טענת ברי, ואביי סובר שב"ש סוברים שבכה"ג שפיר יש לה הכח של ברי. וא"כ לפ"ז הדרה לדוכתה הקושיא שהקשינו למה לא אמרה הגמ' שאביי לא הקשה מסוטה משום דשאני התם שהיא טוענת ברי נגד שמא. שו"ר במהרש"א כאן שנתקשה בזה, וביאר המהרש"א שדברי תוס' כאן אמורים רק לפי אביי עצמו שסובר שספק מוציא מידי ודאי ושאין כאן הכח של מוחזק, דלפ"ז שפיר מהני ברי נגד שמא (ואע"פ שהכא הוי ברי גרוע ושמא טוב כי האשה יודעת שבעלה אינו יודע אם זינתה או לא), אבל הגמרא שפיר הקשה שאביי ה' לו להקשות על רבה מכאן, והיינו משום שאם סוברים שאין ספק מוציא ודאי ושיש כאן הכח של מוחזק אז לא מהני הברי שלה, ואע"פ שאזלינן שאביי סובר דשפיר חשיב טענת ברי אבל בכל זאת ברי ושמא לאו ברי עדיף להוציא ממוחזק עכ"ד המהרש"א, ולפי דבריו יוצא שהגמ' כאן נקטה דלא כרב הונא ורב יהודה שסוברים שברי עדיף להוציא ממוחזק, אלא כרבי יוחנן ורב נחמן שסוברים שלאו ברי עדיף. א"נ אפילו אם נסבור בעלמא כרב הונא ורב יהודה אבל הכא הרי הוי ברי גרוע ושמא טוב.

ורעק"א בדו"ח כאן הקשה דאמאי לא נתרץ שאביי לא הקשה כן משום שהוא סובר שי"ל שב"ש סוברים כרב הונא ורב יהודה שברי עדיף אפילו נגד מוחזק, ואע"פ שהכא הוי ברי גרוע וכהנ"ל אבל בכתובות דף י"ב ע"ב מבואר שאביי סובר שגם בכרי גרוע ושמא טוב י"ל שברי ושמא ברי עדיף. והוסיף רעק"א שלפ"ז י"ל טעם אחר למה ב"ה לא אזלי בתר

אינה עושה אפילו ספק נשואה דגם לפ"ז י"ל שכשהיא שומרת יבם סוברים ב"ה שהחכמים תיקנו שידו היא כידה, וכן נקט הקרן אורה (וכן ראיתי שנקטו היש"ש והחוסן ישועות), ותמה על הנ"י שכתב שאביי סובר שזיקת נשואה עושה ספק נשואה דלמה הוצרך הנ"י לומר כן, והוכיח הקר"א דלא כהנ"י מרבא דהא חזינן שרבא סובר שמאמר לב"ש עושה ספק נשואה אבל זיקת נשואה גרידא אינה עושה ספק נשואה ובכל זאת סובר רבא שאם נפלו הנכסים כשהיא תחת בעלה לכו"ע חולקים יורשי הבעל עם יורשי האשה משום שבשומרת יבם אמרינן שידו של היבם היא כידה וא"כ חזינן שאמרינן כן אע"פ שזיקת נשואה אינה עושה אפילו ספק נשואה וא"כ מי הכריח להנ"י לפרש שאביי סובר שזיקת נשואה עושה ספק נשואה.

ועי' בחידושי הגרש"ש בסי' ל"ו בסק"ו שכתב וז"ל, ובפשטות נראה דלפי רש"י גם לאביי ורבא זיקת נשואה עושה ספק נשואה כמו לעולא ולרבה, וענין מה דאמרינן שתלוי אם ידו עדיפא מידה הוא לענין חזקה דלב"ה נכסים בחזקת יורשי האשה משום שביבם ידו גריעא מידה ומש"ה חשיבי יורשי' מן האב טפי מוחזקים מן הבעל ולב"ש יחלוקו דחזקת שניהם שוה או משום שלדידי' חלוקה עדיפא כמו לעולא ולרבה עכ"ל, ומה שכתב שגם רבא סובר שזיקת נשואה עושה ספק נשואה קשה דהא בע"כ צ"ל שרבא אינו סובר כן וכמו שהוכיח הקרן אורה שהרי חזינן שהוא סובר שרק מאמר עושה ספק נשואה (ודוחק מאד לומר שרבא מוקי להמשנה באופן שנפלה ליבום מן האירוסין

ומש"ה הצריך מאמר, דזה אינו, שהרי רבא אמר לאביי "אי דנפלי לה כשהיא תחתיו דבעל דכו"ע לא פליגי דידו עדיפא מידה" וכוונת רבא בזה היא להיכא שנפלו לה בעודה נשואה כמו דמוקי לה אביי, והרי שוב קאמר רבא "אלא אידי ואידי דנפלו לה כשהיא שומרת יבם, רישא דלא עביד בה מאמר סיפא דעביד בה מאמר", וא"כ משמע שגם זה איירי בשומרת יבם מן הנישואין).

תרה) אמר אביי וכו' סיפא דנפלו לה כשהיא תחתיו דבעל וקסבר אביי ידו כידה.

לעיל בדעת עולא פירש"י דשייך מחלוקת אם ידו כידה או גריעא מידו גם כשנפלו לה הנכסים כשהיא שומרת יבם, עיין בזה באות תר"א.

תרה) מצוה בגדול ליבם.

הנה הערל"נ כתב כאן לחדש שהיכא שיש כאן גדול אין שום מצוה על הקטן ליבם, ואפילו אם לא רצה הגדול ליבם וייבם הקטן לא קיים בזה שום מצוה אלא רק קנה לחרוד. וכתב כן כדי לישב את הסוגיא במס' ביצה דף ל"ז שהביא עיי"ש. ולעיל באות תי"ט כתבתי דרך אחרת איך לישב את הסוגיא שם, והארכתי ביסוד הדין של מצוה בגדול ליבם.

והנה יש כמה נקודות בתוך הסוגיא כאן שצריכים ישוב לפי הערל"נ, דהנה בגמרא פרכינן על מאי דתנן שאין ממתניים עד שיבוא הגדול ממדינת הים, דאם חליצת גדול עדיפא אמאי לא נמתין דלמא אתי

גדול וחליץ, ותירצו דשהויי מצוה לא משהינן, והקשה הערל"נ דהא לפי דרכו הנ"ל אין כאן שום מצוה, דהא כיון שיש אח גדול א"כ עי"ז שהקטן מיבם או חולץ אין כאן שום מצוה, ותי' דמודדין רק ע"י האחין שלפנינו ולכן שפיר יוצא שעל הגדול שלפנינו, יש קיום מצוה, ולכן שפיר אמרינן שלא משהינן את המצוה. מיהו צ"ע דלפ"ז מה היתה בכלל קושיית הגמרא שנמתין דלמא יבוא הגדול ויחלוץ, דמה נרויח עי"ז, הלא גם עכשיו על האח שלפנינו יש חלות שם של גדול, ובשלמא אם נגרס כמו הגירסא שנמתין דלמא אתי גדול וייבם, אז שפיר נרויח שהרי עי"ז תתקיים מצות יבום, אבל לפי הגירסא של דלמא אתי וחליץ צ"ע כהנ"ל.

וי"ל שכשהקשתה הגמרא שנמתין דלמא אתי גדול וחליץ סברה הגמרא שמודדין גם עם האחין שאינם לפנינו, ועל זה תירצה הגמרא דכיון ששהויי מצוה לא משהינן נקטינן שמשום כך התורה מתחשבת רק עם האחים שלפנינו אשר מעתה באמת אין שום טעם להמתין להגדול.

גם צ"ע, דהנה בגמרא פליגי בחליצת גדול וביאת קטן איזו מהן עדיפא, ופירש"י שאין הכוונה לקטן ממש, דהיינו פחות מבן י"ג שנים, אלא הכוונה היא להאח שהוא יותר קטן מהגדול, אבל בקטן ממש כו"ע מודים שחליצת גדול עדיפא אפילו אם נאמר כרבנן דרבי מאיר שסוברים שקטן יכול שפיר ליבם. ולכאורה צ"ע דהא לכאורה הסברא לומר שחליצת גדול בודאי עדיפא מביאת קטן שהוא פחות מבן י"ג הרי זה משום שאין בביאת הקטן שום קיום מצוה, ואילו לפי הערל"נ הלא גם

בביאת יותר מבן י"ג (שהוא יותר קטן מאח אחר) אין שום קיום מצוה כיון שיש כאן גדול ממנו ובכל זאת חזינן שיש צד לומר שביאת קטן עדיפא. מיהו עי' בספר ישרש יעקב כאן שכתב סברא אחרת למה בקטן ממש כו"ע מודים, והיינו משום דאמרינן בדף ס"ח ע"א שעשו ביאת קטן כמאמר בגדול אבל אינה נחשבת יבום ממש, ומש"ה פשיטא שחליצת גדול עדיפא, ואפילו לפי רש"י בקידושין דף י"ט ע"א בד"ה דמדאורייתא שכתב שמהתורה קניא לי' אבל מ"מ מכיון שמדרבנן לא היא ביאתו אלא כמאמר בגדול פשיטא שחליצת גדול עדיפא.

גם צ"ע, דהנה בגמרא פרכינן דהיכא שהגדול לא רצה לא לחלוץ ולא ליבם וחזרו אצל הקטן וגם הוא לא רצה לא לחלוץ ולא ליבם, למה חוזרים אצל הגדול לכפותו ולא כפינן להקטן, ופירש"י שהטעם לא לחזור אצל הגדול אלא לכפות את הקטן הרי זה כדי שלא להטריח על ב"ד כולי האי, ולכאורה צ"ע למה לא נטריח עליהם דהא בחליצת גדול יש מצוה אבל בחליצת קטן ליכא שום מצוה לפי הערל"נ. מיהו באמת גם בלא"ה צ"ע דהא אפילו אם גם בחליצת הקטן יש מצוה יש להקשות דאמאי לא נטריח על ב"ד לחזור אצל הגדול כיון שע"ז יתקיים ההידור של גדול. ולקמן באות תר"ז נבאר בס"ד את דברי רש"י.

גם צ"ע, דהנה בסוגיין מבואר שיש מ"ד שסובר שביאת קטן עדיפא מחליצת גדול ואם הגדול אינו רוצה ליבם מבקשים מהקטן כי זה עדיף מחליצת גדול, וכן מבואר שלכו"ע אם הגדול אינו רוצה לא

ליבם ולא לחלוץ מבקשים מהקטן, ולכאורה צ"ע למה אין כופין את הגדול לחלוץ דהא עי"ז יהי' כאן קיום מצוה משא"כ ע"י הקטן לא יהי' כאן קיום מצוה לפי הערל"ג. וצ"ל דהיינו משום שבכל זאת ע"י ביאת הקטן יתקיים הרצון של התורה שהוא לכתחילה יבום וזה עדיף מחליצת גדול.

מיהו אכתי צ"ע דהיכא שהקטן מסכים רק לחלוץ אמאי אין חוזרים בכה"ג אצל הגדול לכופו לחלוץ (לפי הצד שחליצת גדול עדיפא מחליצת קטן) כדי שיהי' כאן קיום מצוה משא"כ ע"י חליצת הקטן ליכא שום קיום מצוה לפי הערל"ג. מיהו ע"י באות תר"י שמבואר שבאמת יש אומרים שבכה"ג שפיר מהדרינן אחר הגדול לכופו לחלוץ עיי"ש.

תרו) ביאת קטן וחליצת גדול פליגי בה ר"י וריב"ל.

הנה לפי הך לישנא משמע בפשטות שלכו"ע חליצת גדול עדיפא מיהא מחליצת קטן. ולכאורה מוכח מכאן שחליצת הרי היא בגדר מצוה דהא לא שייך לומר שחליצת גדול עדיפא מחליצת קטן, וכן שהיא עדיפא אפילו מביאת קטן, אא"כ נאמר שגם חליצת היא מצוה, אבל אם אין חליצת בגדר מצוה אלא רק חלות דין של פיטורין ודבר המתיר לשוק א"כ בודאי שביאת קטן צריכה להיות עדיפא ממנה, וכן אין שום סיבה למה חליצת גדול תהי' עדיפא מחליצת קטן. ובאמת יש להוכיח כהנ"ל גם ממאי דאמרינן בגמרא דמכיון ששהיי מצוה לא משהינן אמרינן להגדול

עליך מצוה או חלוץ או יבם ולא ממתינים עד שיגדל הקטן, הרי שגם ע"י חליצת יש כאן מצוה, וכבר ביארנו ענין זה באות שס"א, ושם ביארנו את כל הצדדים שי"ל ביסוד הדין של חליצת והבאתי הרבה מקורות בענין זה. וע"ע בסוף האות הקודמת מה שכתבתי לפי הערל"ג.

והנה בהמשך הסוגיא כאן יש מ"ד שסובר שחליצת גדול אינה עדיפא מחליצת קטן. ולפי הערל"ג צ"ל שהמ"ד הזה סובר שחליצת אינה מצוה, כי אילו הויה מצוה מ"ט לא הויה חליצת גדול עדיפא הלא בחליצת הקטן ליכא שום מצוה, וא"כ צ"ל שאינה מצוה ומש"ה שניהם שוים (אבל אם לא נאמר כהערל"ג אז שפיר י"ל דחשיבא מצוה, וכן שחליצת הקטן חשיבא מצוה, ושויים הם משום שלא נאמר בחליצת הקדימה של גדול).

תרוז) לכפיי' לדידהו.

פירש"י וז"ל, ולא נטרה ב"ד כולי האי עכ"ל. צ"ע דכיון שיש חיוב מיוחד על הגדול לחלוץ א"כ אמאי לא נטריח עליהם לכפותו כמו שמטריחים עליהם לכפות על כל המצות עד שתצא נפשו. ואולי י"ל דס"ד שהדין של מצוה בגדול ליבם אינו חל על הגדול אלא הרי הוא חל על ב"ד, דהיינו שהדין האמור בזה הוא חיוב על ב"ד שישתדלו שהגדול ייבם, ומש"ה ס"ד שכיון שביקשו מהגדול ליבם או לחלוץ כבר יצאו ידי חובתם בזה ותו אין מטריחים אותם לחפש אחרי הגדול ולכופו משום שביותר מזה לא חייבתם התורה (אבל אם גם הגדול וגם הקטן מסכימים לחלוץ, משמע שגם לפי קושיית הגמרא

לק"מ על זה שחוזרים אצל הגדול. וצ"ל דהיינו משום שאין זה נקרא טירחה). ועל זה מתרצינן שאין החיוב על ב"ד אלא החיוב להדר מוטל על הגדול ומש"ה שפיר צריכים לכופו על זה כמו שכופין על כל החיובים.

גם יש לישב בדרך אחרת, דעי' באות תר"י שהבאנו מחלוקת הפוסקים בענין היכא שהגדול אינו רוצה לא לחלוץ ולא ליבם והקטן מסכים לחלוץ האם כופין את הגדול בכה"ג לחלוץ, וא"כ לפי הדעה שאין כופין (אע"פ שחליצת גדול עדיפא), שפיר ס"ד שה"ה שהיכא שגם הקטן אינו רוצה לחלוץ נהי שצריכים לכופו אבל אין סיבה לטרוח אחר הגדול כמו שאין מטריחים אחריו כשהקטן שפיר מסכים לחלוץ אע"פ שחליצת גדול עדיפא, ועל זה מתרצינן שבכל זאת מכיון שצריכים לכופו בכה"ג, שפיר מהדרינן אצל הגדול לכופו.

תרז*) ולטעמיך ובגדול עד שיבוא ממדינת הים וכו' אמאי נינטר דילמא אתי וחליץ.

כך היא הגירסא הישנה, וביאר הרש"ש שהכוונה היא שיש כאן רק ספק אחד, דהיינו שמא יבוא, אבל אם יבוא, אז נכוף אותו לחלוץ כי כופין את הגדול לחלוץ אפילו אם הקטן מסכים לחלוץ בלי כפי' (עי' בזה באות תר"י), אבל אין לגרוס דלמא אתי גדול ומיבם, דהא מי יימר שיבוא, ואפילו אם יבוא מי יאמר שירצה ליבם, ואפילו אם ירצה ליבם מי יאמר שיכוון לשם מצוה דהא אולי נבחין שאינו מכוון לשם מצוה ולא ניתן לו ליבם. מיהו

לא הבנתי דא"כ מאי פרכינן לעיל בסמוך שנינטר דלמא גדיל ומיבם, הלא גם שם י"ל דמי יימר שיגדול הלא אולי ימות, וכן מי יימר שירצה ליבם ושיכוון לשם מצוה. ובספר ישרש יעקב על תד"ה גבי וכו' באמצע דבריו כתב דגרסינן דלמא אתי וחליץ ולא גרסינן דלמא אתי ומיבם משום "דהוי תרי מי יימר, דלמא לא אתי, ואת"ל אתי, אף דאחזקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, ובודאי דכשאתי יקיים המצוה, מ"מ שמא יחלוץ ולא ייבם, דהא בדידי' תלה רחמנא וכו', משא"כ בקטן דליכא רק חד מי יימר, דודאי יוגדל כיון שהולך וגדול" עכ"ל (ועיי"ש שהביא כמה מקורות לזה). וחזינן שלא כתב שאם יבוא הגדול ממדה"י נכוף אותו לכה"פ לחלוץ אלא כתב שבודאי ירצה לחלוץ מעצמו, והיינו משום דס"ל שאין כופין את הגדול לחלוץ כשהקטן רוצה לחלוץ ודלא כהרש"ש. גם חזינן שלא החשיב את הצד שכתב הרש"ש דלמא לא יכוון לשם מצוה.

והתרומת הדשן בסי' ל"ה כתב דשפיר יש לחשוש בקטן שמא ימות, וכתב שרק משום כך אמרינן ששהויי מצוה לא משהינן ולא מחכים עד שיגדיל. ולפ"ז לכאורה שפיר יש לגרוס דלמא אתי גדול וייבם דהא אין זה יותר רחוק מדלמא גדיל קטן וייבם. מיהו התה"ד עצמו גריס שם בתוך דבריו דלמא אתי גדול וחליץ. וצ"ל לפי שיטתו שלעולם ה"ה שי"ל גם דלמא אתי גדול וייבם רק דמספיק גם בהחשש הזה של דלמא אתי וחליץ (משא"כ בהחשש של דלמא גדיל וייבם, התם החשש הוא רק דלמא ייבם, אבל לא דלמא חליץ, דהא עדיף שהגדול שלפנינו יחלוץ).

וכדרך זה כתב הרשב"א כאן וז"ל, נינטר לי דלמא אתי וחליץ, לרבנותא נקטה, כלומר דלמא ייבם ולפחות דלמא חליץ עכ"ל.

תרח) שהויי מצוה לא משהינן.

כתב התרומת הדשן בסי' ל"ה וז"ל, דדוקא בדראווי להסתפק שתעבור המצוה, אז לא משהינן, אבל כשאין ראוי להסתפק לא, תדע דאמאי נקט תנא ובגדול עד שיבוא ממדה"י ליתני עד שיבוא ממדינה למדינה בארץ ישראל דלא משהינן, אלא דוקא נקט בקטן עד שיגדיל ובגדול עד שיבוא ממדה"י דלא משהינן משום דשמא ימות הקטן והגדול לא יבוא לעולם ממדה"י (פי' וגם שמא ימות האח הזה שלפנינו ברבות הזמן בלי לחלוץ, ונפסיד את המצוה, כן ביאר הישרש יעקב), לכן לא משהינן אבל ממדינה למדינה דקרוב הדבר שיבוא משהינן וכו' עכ"ל (וכתב שם שלכן אין מחכים עם קידוש לבנה עד מוצאי שבת כשמוצאי שבת הוא קרוב לסוף הזמן כי יש לחשוש שמא תהיינה הלילות מעוננות עד סוף הזמן ונפסיד את המצוה, אבל אם מוצאי שבת הוא רחוק מסוף הזמן, אז שפיר מחכים [ובזמן מועט כזה לא חיישינן שימות, ישרש יעקב]), וכן כתב בעל המגיני שלמה בשו"ת הב"ח החדשות סי' צ"ה (בהתשובה ששלח להב"ח) ונסתמך על מה שכתב הנ"י כאן ששהויי מצוה לא משהינן וז"ל, ולא נעגן אותה עכ"ל הנ"י, כלומר דדוקא היכא שהגדול הוא בריחוק מקום הרבה באופן שתצטרך לחכות ולהתעגן זמן רב, רק אז

לא משהינן עכ"ד המגיני שלמה (ולפי"ז יש כאן חשש של הפסד גם בלא מש"כ התה"ד שחיישינן שמא לא יבוא לעולם וגם האח שלפנינו ימות וכמו שביאר הישרש יעקב, דגם בלא זה חיישינן שתתעגן ימים רבים עד שתתקיים המצוה). והגאון בעל פ"י כתב להוכיח שבכל גווני לא משהינן דהא משמע שאין מחכים להקטן אפילו אם הוא פחות יום אחד מבן י"ג אשר בכה"ג ליכא למיחש למיתה. והנה הרמ"א באו"ח סי' תכ"ו הביא את התה"ד לענין קידוש לבנה, אבל בסי' כ"ה פסק הרמ"א שאם יש לפנינו תפילין יניחם מיד ואל יחכה לטלית כדי לקיים את ההידור של תדיר קודם, וכתב המג"א שם בסק"ב דהיינו משום ששהויי מצוה לא משהינן כדאמרינן בסוגיין וממילא לא משהינן את המצוה של תפילין כדי לקיים את ההידור של תדיר ושאינו תדיר קודם, ולכאורה זהו דלא כהתה"ד דהא ליכא שם שום חשש שיפסיד מצות תפילין. ועיין גם ביש"ש כאן בענין זה, וכן בספר ישרש יעקב שהביא שכבר האריכו האחרונים בענין זה. ועיין במה שהביא הגליון המהרש"א כאן מהשבות יעקב.

והנה כבר הבאנו לעיל באות תר"ה את דברי הערל"ג דהיכא שהגדול נמצא לפנינו ואינו רוצה לחלוץ או ליבם, אז אפילו כשהקטן חולץ או מיבם, ליכא בזה שום מצוה אלא רק קנין והפקעת זיקה לחוד, והקשה הערל"ג שלפי"ז מה היא סברת הגמ' שלא ממתינין להגדול שיבוא ממדה"י בגלל ששהויי מצוה לא משהינן הלא אין במעשיו של הקטן שום מצוה וכהנ"ל. ות"י הערל"ג דהא דאמרינן דשהויי מצוה לא

משהינן הרי זה בגלל שהתורה התחשבה רק עם האחים שלפנינו וממילא להגדול שלפנינו יש חלות שם של גדול ועל ידי יבמו או חליצתו שפיר יש כאן קיום מצוה, והקשינו על זה דא"כ מה היתה קושיית הגמרא מעיקרא שנמתין דלמא אתי גדול וחליץ הלא גם השתא ע"י חליצת הגדול שלפנינו מתקיים ההידור של גדול, ובשלמא לפי הגירסא של דלמא אתי גדול ומיבם א"כ שפיר יש ריווח בזה שנמתין להגדול אבל לפי הגירסא של דלמא אתי גדול וחליץ צ"ע מה נרויח עי"ז לפי הערל"נ. וכתבתי שם לתרץ שבהקושיא סברה הגמרא שבאמת מודדים עם כל האחים ולא רק עם האחים שלפנינו, ועל זה תירצה הגמרא דכיון ששהויי מצוה לא משהינן וצריכים לקיים מצות בההודמנות הראשונה א"כ משום כך יש סברא לומר שהתורה התחשבה רק עם אלו שלפנינו וממילא על ידי הגדול שלפנינו מתקיים שפיר ההידור של גדול. והנה מעתה אין שום ראי' מכאן להנידון הנ"ל של הפוסקים באם מותר לרחות מצוה כדי לקיימה אח"כ בצורה מהודרת יותר, דהא שאני הכא שבאמת אין אנו מפסידין את ההידור כלל כי גם עכשיו יש לנו הקיום דין של גדול, והכוונה בשהויי מצוה לא משהינן אינה להיכא שמפסידים את ההידור, אלא הכוונה היא לסברא כללית שלא מן הראוי להשהות מצות, אשר משום כך מסתבר לומר שהתורה מדדה רק עם האחים שלפנינו כמו שביארנו, ובשלמא לפי הגירסא של דלמא אתי גדול ומיבם א"כ נמצא שאנו מפסידים את הלכתחילה של יבום, אבל לפי הגירסא של דלמא אתי

גדול וחליץ (אבל לדלמא אתי ומיבם לא חיישינן כמו שביארנו בהאות הקודמת), א"כ נמצא שאין אנו מפסידים כלום. והנה יש להעיר על דרכם של התה"ד והמגיני שלמה דאולי לעולם אמרינן דשהויי מצוה לא משהינן אפילו אם ברור לנו שיוכל לקיים את המצוה אח"כ בהידור יותר גדול, והא דנקט כאן התנא שהאח הגדול הוא במדה"י אשר בכה"ג יש חשש של הפסד הרי זה משום שמהמשה משמע שכופין בכה"ג את האח שלפנינו לחלוץ או ליבם דהא תנן שאומרים לו או חלוץ או יבם, ומשמע מן הסתם שהכוונה היא שכופין כמו בהרישא דתנן ג"כ שחוזרים אצל הגדול ואומרים לו או חלוץ או יבם דהכוונה היא לכפי' כדאמרינן בגמרא (וכן דייק המגיני שלמה עצמו שם ממה שכתוב בהסיפא אותה לשון כמו הרישא), וא"כ י"ל דנקט התנא מדה"י כי רק בכה"ג כופין את האח שלפנינו שלא לשהות את המצוה אבל בעלמא לא כפינן לו על זריזות, אבל בבא לימלך אולי גם בעלמא אמרינן ששהויי מצוה לא משהינן וכמו שנקט המג"א.

תרט) רש"י ד"ה ביאת קטן וחליצת גדול.

עיין בדבריו שכתב להוכיח שאין הכוונה לקטן ממש, אלא בקטן ממש כולי עלמא מודים שחליצת גדול עדיפא, ולעיל באות תר"ה ביארנו הטעם למה היא עדיפא. והנה רש"י הוכיח כדבריו מהא דפרכינן בגמרא שאם ביאת קטן עדיפא א"כ נמתין להקטן עד שיגדיל, הרי שבקטנותו ליכא למ"ד שביאתו עדיפא.

והרשב"א כאן דחה ראי' זו משום שי"ל שהכוונה היא שנמתין עד שיגדיל להיות בן ט' ויום אחד דבפחות מכאן אין ביאתו ביאה, אלא שבכל זאת הוכיח הרשב"א כדברי רש"י שהגמ' איירי באופן שכולם הם יותר מבני י"ג משום שבגמרא פרכינן דאם איתא שחליצת גדול עדיפא אמאי מחזירים על כל האחים כשהגדול רוצה לחלוץ (ותירצו שהגדול מסרב אפילו לחלוץ) ואם איתא שפליגי בקטן ממש אבל לעולם בכולם גדולים כו"ע מודו שביאת הקטן עדיף א"כ נתרץ שהמשנה איירי כשכולם גדולים. והנה ראיית הרשב"א היא רק שפליגי גם בכולם גדולים אבל אכתי לא הוכיח שבקטן ממש כו"ע מודים שחליצת גדול עדיפא. ועי' בריטב"א שדחה את הראי' הנ"ל של הרשב"א בדרך אחרת, והביא שתוס' מפרשים שהגמרא איירי בקטן ממש (דהיינו כשהוא לכה"פ בן ט' ויום אחד).

תרי) היכא שהקטן מסכים לחלוץ האם כופין את הגדול לחלוץ.

א. הנה לפי הלשון הראשון של הגמרא כאן שפליגי בחליצת גדול וביאת קטן לכאורה י"ל בפשטות שלכו"ע חליצת גדול עדיפא מחליצת קטן. ויש לעיין אם כופין על זה או לא, דהיינו האם כופין את הגדול לחלוץ בזמן שהקטן רוצה לחלוץ בלי כפי'. והנה היכא שהקטן רוצה ליבם מבואר בגמרא שאין כופין את הגדול לחלוץ אפילו לפי המ"ד שסובר שחליצת גדול עדיפא, דהא אמרינן שלעולם י"ל שחליצת גדול עדיפא מביאת קטן וכוונת המשנה

היא שלא רצה הגדול לא לחלוץ ולא ליבם ומש"ה חוזרים אצל הקטן (אבל אם הגדול הי' רוצה לחלוץ לא היינו חוזרים אצל הקטן), הרי דשפיר חוזרים אצל הקטן ואין כופין את הגדול לחלוץ, אלא שי"ל שהיינו רק משום שהקטן מסכים ליבם אבל אם הוא רוצה רק לחלוץ אז יש לעיין כהנ"ל האם כופין את הגדול לחלוץ.

והנה עי' בתד"ה גבי אחין שכתבו וז"ל, אפילו לא רצו ליבם אלא לחלוץ הוה מצי למיפרך עכ"ל. ולכאורה יש לפרש כוונתם דהנה מהגמרא משמע שקשה למה חוזרים אצל הגדול רק משום דאיירי שהקטן אינו רוצה לא לחלוץ ולא ליבם ועל זה כתבו תוס' שבאמת ה"ה שקשה גם אם הקטן שפיר רוצה לחלוץ דגם אז קשה למה חוזרים אצל הגדול. וכתב הרש"ש שלפ"ז יוצא שמאי דאמרינן שחוזרים לכוף את הגדול, הרי זה קאי גם על הציור שכתבו תוס', דהיינו שגם כשהקטן מסכים לחלוץ חוזרים לכוף את הגדול לחלוץ. מיהו דברי הרש"ש אינם מוכרחים דהא נהי שכתבו תוס' שגם על הציור שהקטן רוצה לחלוץ קשה למה חוזרים אצל הגדול, אבל יתכן שהתירוץ על זה הוא שבאמת אין חוזרים אצל הגדול והמשנה קאי רק על היכא שהקטן לא רצה לא לחלוץ ולא ליבם דרק בכה"ג חוזרים אצל הגדול לכופו.

ועכ"פ הרש"ש לפי דרכו שם כתב שמה שיוצא מדברי תוס' ששפיר כופין את הגדול בכה"ג הרי זה דלא כדברי רבינו ירוחם שהביא הב"ש בסי' קס"א שאין כופין את הגדול בכה"ג. מיהו באמת דברי רבינו ירוחם מובאים גם בב"י שם ויש לפרש בלשונו שטעמו הוא משום שמספקא

ל' להלכה אם חליצת גדול עדיפא מחליצת קטן או לא, והטעם לומר שאין כופין הוא משום שחליצת גדול אינה עדיפא, ואם נפרש כן א"כ אדרבה מדבריו יוצא שלפי הצד שחליצת גדול עדיפא מחליצת קטן אז שפיר כופין על זה, ועל דרך זו ראיתי שהבין הישרש יעקב כאן את דבריו. מיהו המעיין בלשון רבינו ירוחם יראה שיש גם לפרש את דבריו כהבנת הרש"ש דהיינו שאפילו לפי הצד שחליצת גדול עדיפא אבל בכל זאת אין כופין על זה.

ועכ"פ צריכים אנו לבאר את הצד ששפיר כופין, דהא מכיון שחליצת גדול עדיפא בין מחליצת קטן ובין מביאת קטן א"כ מ"ט כופין את הגדול רק במקום חליצת קטן ולא במקום ביאת קטן (וגם הרש"ש שם נתקשה בזה). וי"ל דנהי שחליצת גדול עדיפא מביאת קטן אבל בכל זאת אין שום חיוב על הגדול לחלוץ בכה"ג כי כיון שהקטן רוצה ליבם א"כ אין אני קורא בכה"ג על הבית "לא יחפוץ לקחת את יבמתו", וליכא שום חיוב על הבית לחלוץ, ונהי שגם בכה"ג חליצתו כשירה והרי היא עדיפא מביאת קטן ולכן הרי אנו מבקשים ממנו לחלוץ, אבל בכל זאת אין עליו שום חיוב לחלוץ דהא ליכא על הבית שום חיוב של חליצה, וממילא אין אנו כופין אותו לחלוץ, אבל היכא שהקטן רוצה לחלוץ ולא ליבם, אז שפיר יש חיוב על הבית לחלוץ, ובגלל המעלה של גדול החיוב הוא על הגדול ולכן שפיר כופין על זה.

ב. והנה כבר ביארתי שלכאורה כוונת

תוס' היא לומר שהיכא שהגדול אינו רוצה לא לחלוץ ולא ליבם א"כ גם כשהקטן שפיר רוצה לחלוץ קשה למה חוזרים אצל הגדול וכן הבין הרש"ש, מיהו לפ"ז לכאורה היו תוס' צריכים לומר "שכל שכן" שקשה בכה"ג למה חוזרים להגדול, אבל תוס' כתבו לשון של "שאפילו" בכה"ג קשה, דמשמע שבכה"ג הקושיא אינה קשה כל כך, וצ"ע דאמאי אינה קשה כל כך, הלא כל שכן שבכה"ג קשה למה חוזרים להגדול.

ולכאורה יש לפרש את כוונת תוס' בדרך אחרת לגמרי ממה שהבין הרש"ש, והיינו שבתחילה פירשה הגמרא שכוונת המשנה היא שהגדול לא רצה ליבם אלא לחלוץ, וא"כ י"ל שכוונת תוס' היא לומר שגם על זה יש להקשות קושיית הגמרא שאם גם הקטנים אינם רוצים ליבם אלא לחלוץ א"כ יחלצו הם ואמאי חוזרים אצל הגדול כדי שיחלוץ הגדול מרצונו דלמה מטריחים את ב"ד כולי האי וכדרך שפירש"י את הקושיא של ליכפיי' לדידהו, וגם על זה יש לתרץ כעין התי' של הגמרא דהיינו שכיון שחליצת גדול עדיפא טפי, שפיר צריכים לחזור אצלו, והקושיא הזאת של תוס' היא שפיר קושיא יותר חלשה מהקושיא של הגמרא כי בהציוור הזה שכולם מסכימים לחלוץ אין זה טרחה כל כך לחזור אצל הגדול כמו היכא שהגדול אינו רוצה לחלוץ דהוי טרחה גדולה לחפשו ולהביאו לב"ד בכח, וא"כ שפיר כתבו תוס' לשון של "אפילו" בכה"ג קשה. ונהי שברש"י ד"ה ואמאי וכו' מבואר דס"ל שזה לק"מ (כיון שאין צריכים לכוף אלא רק לבקש) אבל בדעת תוס' שפיר י"ל

דס"ל שגם בציוור זה קשה שלא נטריח ב"ד כולי האי.
מיהו דרך זה אינו מתאים להדיבור המתחיל.

דף ל"ט ע"ב

(תריא) כיון דמצוה עלי' דידי' רמיא לדידי' כפינן.

צ"ע דהא אזלינן עכשיו שחליצת גדול וחליצת קטן שוים הם וא"כ כשכולם מסרבים לחלוץ למה נכוף את הגדול יותר מהקטן, וכבר נתקשה בזה בעל המגיני שלמה בשו"ת הב"ח החדשות בסי' צ"ה (בתשובתו להב"ח), ועיי"ש שכתב וז"ל, אלא לענ"ד נראה דגם מ"ד זה מודה דאם הגדול לפנינו, חליצתו עדיפא, והיכא דגם קטן אינו רוצה ומוכרחים אנו לכפות א' מהם, לדידי' כייפינן כיון דקרא בדידי' משתעי כמש"כ והי' הבכור ואם לא יחפוץ, אלא דס"ל כיון דלא כתיב בחליצה והי' הבכור, דמשמע שהוא ציווי עליו, אע"ג דבדידי' משתעי, לא מחייבינן לאהדורי בתרי' כגון אם אינו לפנינו אלא בעיר אחרת, אע"פ שרוצה לחלוץ לא מחייבא למיזל בתרי' כמו שמחויב ביבום או להמתין עליו עכ"ל. ולא הבנתי דבריו דאם הכא איירי באופן שהגדול הוא לפנינו ובכה"ג לכו"ע חליצתו עדיפא א"כ מה היתה תחילת הראי' מהא דתנן שחזורין אצל הגדול הלא שאני הכא שהוא לפנינו. ובספר ירש יעקב כאן כתב ליישב וז"ל, צ"ל כיון דעיקר מצוה הוא יבום

ובזה מצוה בגדול, לכן כופין את הגדול גם לחלוץ עכ"ל, וצ"ע.

והנה אולי יש ליישב בדרך אחרת, דהנה אע"פ שמן התורה מצות יבום עדיף מחליצה, אבל בכל זאת חזינן שהיכא שהוא מסכים לחלוץ אין כופין אותו ליבם, והטעם הוא משום שהתורה תלתה בדידי' וכמו שביאר הרמב"ן לקמן בסמוך, ואין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת וכמו שהביא הב"י בסי' קס"א מהר"ש בן התשב"ץ, וא"כ זה ניחא רק כשהוא מסכים לחלוץ אבל היכא שאינו רוצה אפילו לחלוץ א"כ בכה"ג מוכח שהטעם שהוא מסרב הוא משום פריקת עול המצוה ולא משום שהוא מרגיש שאינו יכול ליבמה (ואפילו אם יוסיף לומר ג"כ שהוא מרגיש שאינו יכול ליבמה, לא נאמינו על זה כיון שגם אינו רוצה לחלוץ, וצ"ע), וא"כ בכה"ג הרי אנו רשאים לכופו אפילו ליבם (ואם בגלל הכפי' יבחר לחלוץ, אז הרשות בידו לחלוץ ושוב לא נוכל לכופו ליבם), וא"כ א"ש דברי הגמרא כאן דהיכא שכולם אינם רוצים אפילו לחלוץ כופין את הגדול והיינו משום שאנו כופין אותו בכה"ג באמת ליבם, וביבום כו"ע מודים שמצוה בגדול, וא"כ שפיר כופין את הגדול, ואם ירצה לחלוץ הרשות בידו.

והנה לכאורה יש להקשות על זה דא"כ היכא שאינו רוצה לא לחלוץ ולא ליבם למה חוזרים לבקש מהקטן דאמאי לא נכפה את הגדול ליבם כיון שבכה"ג מוכח שהוא מסרב במרד ולא משום שאינו סובלה. מיהו יש לישב דהא דאין כופין הרי זה משום שיתכן שע"י הכפי' ירצה רק לחלוץ והרי יתכן שהקטן יסכים לחלוץ

מרצונו ומש"ה מכיון שיתכן שלא יצא שום ריווח מהכפי' אין אנו ניגשים לכופו.

ליבם אותה בזה"ז כמו שמותר לו ליבם שאר נשים.

תריב) מצות יבום קודמת למצות חליצה.

עיי' בהג"מ בפ"א מהל' יבום אות ב' שהביא מרבינו שמחה שבעקרה וזקינה לא אמרינן שמצות יבום קודמת, וכתב שכן היא כוונת הספרי במה שדרשה מלא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו לרבות עקרה וזקינה, דכוונת הספרי במאי דרבי להו בקרא דחליצה היא לומר שבהני נשים יותר טוב שלא יחפוץ לקחתה אלא יחלוץ, ואע"פ שיש מצות יבום גם בעקרה וזקינה אבל בכל זאת גזירת הכתוב היא שאצל אלו מצות חליצה קודמת.

מיהו עיי' ביש"ש כאן שהביא מהמרדכי כאן בשם הראב"י שמותר ליבם עקרה וזקינה, וכתב היש"ש שזהו דלא כרבינו שמחה כי לפי רבינו שמחה אסור באמת ליבם עקרה (ומאי דתניא בתוספתא פרק ב' ברייתא ד' שהן מתיבמות הכוונה היא רק בדיעבד, דהיינו שאם בעל קנה).

עוד כתב היש"ש שהראב"י אזיל לשיטתו שמצות יבום קודמת אבל אם סוברים שבדורות האחרונים מצות חליצה קודמת לא שבקינן ל' ליבם עקרה כלל, ואפילו אם הוא חסיד וכוונתו היא לשם שמים (דבכה"ג שרי גם בדורות האחרונים ליבם). ושיטתו של היש"ש בודאי צריכה ביאור, דהא מהיכא תיתי לחלק כן, הלא מאחר שגם בעקרה וזקינה אמרינן שמהתורה מצות יבום קודמת וכדברי הראב"י א"כ למה לא יהי' מותר לחסיד

תריג) אמר רב אין כופין (שיטת רש"י).

עיי' ברש"י שפי' שרב קאי על המשנה אחרונה שמצות חליצה קודמת ושבא רב לומר שבכל זאת אין כופין אותו לחלוץ אם הם רוצים ביבום, ואם רק היבם רוצה ביבום אז כופין אותו לחלוץ ואפילו בשוטים. והוכיח כן מהא דיבמה שנפלה לפני מוכה שחין אין חוסמין אותה, וכתב דלאו דוקא מוכה שחין אלא ה"ה בכל אמתלא שתתן, והוכיח כן מההיא דבורסי, וכן מהא דאין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם. והנה מדברי רש"י מבואר בפשטות דבעינן שתתן אמתלא לדברי', ורק אז כופין את היבם לחלוץ (ובתחילת דבריו כתב רש"י אמתלא של דברים ניכרים), אבל היכא שהיא מסרבת בלי אמתלא אין כופין את היבם לחלוץ, וכן הבינו תוס' את שיטת רש"י ומש"ה הקשו על רש"י דא"כ איך הביא רא"י מהא דאין כותבין אגרת מרד, הלא התם איירי בלי אמתלא וא"כ גם בלא אמתלא נכוף אותו לחלוץ. ומהרמב"ן נראה שהוא מסתפק בכוונת רש"י דהיינו באם כוונתו היא דוקא להיכא שנתנה אמתלא, כדי שלא יקשה על רש"י ההיא דנדרים שהביא הרמב"ן עיי"ש, או האם כוונת רש"י היא גם בלי אמתלא כדמשמע מהא דהביא רש"י ההיא דאין כותבין אגרת מרד. והמהרש"ל בחכמת שלמה כאן מפרש שכוונת רש"י היא דוקא להיכא שנתנה אמתלא ושהיא דאין כותבין אגרת מרד איירי באמת באמתלא

לפי רש"י. וגם הגר"א בסי' קס"ה סק"ה כתב שכוונת רש"י היא דוקא להיכא שנתנה אמתלא. והערל"ג כאן ר"ל שרש"י מתכוין אפילו להיכא שלא נתנה אמתלא, ודייק כן מתחילת דברי רש"י שכתב שהיכא ששניהם רוצים ביבום אין כופין את היבם לחלוץ דמשמע מזה שאם אין שניהם רוצים אלא היבמה רוצה חליצה אז שפיר כופין את היבם לחלוץ אע"פ שלא נתנה אמתלא.

תריד) בענין הנ"ל.

א. הנה רש"י נקט שכוונת רב ששת במה שאמר במוכה שחין אין חוסמין אותה היא שגם כופין את היבם לחלוץ. מיהו הריטב"א הביא סוברים שאפילו במוכה שחין אין כופין את היבם לחלוץ. והריטב"א ביאר שסברת הדבר היא משום דכיון שהתורה תלתה בדידי' הדין נותן שלא נכוף אותו לחלוץ וז"ל, וגם בזה (במוכה שחין) יש אומרים דאין כופין כי היאך כופין לחלוץ והכתוב תלה בדידי' עכ"ל. מיהו צ"ב דכיון שאינו יכול לכופה להתיבם א"כ חזינן שבכה"ג התורה לא תלתה בדידי' וא"כ אמאי אין כופין אותו לחלוץ. ועי' לעיל באות מ"ט מה שכתבתי לבאר דבר זה.

ב. הנה רש"י הוכיח כדבריו מהא דאין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם. מיהו בכתובות שם אמרינן שהדין שאין כותבין אגרת מרד קאי רק לפי המשנה אחרונה שמצות חליצה קודמת אבל אם מצות יבום קודמת אז שפיר כותבין אגרת מרד, וא"כ יוצא שכוונת רש"י כאן היא לפי המשנה

אחרונה שמצות חליצה קודמת (וכמו שנקטתי בהאות הקודמת), אבל אם מצות יבום קודמת אז אין כופין את היבם לחלוץ אפילו אם נתנה אמתלא דהא חזינן שבכה"ג שפיר כותבין אגרת מרד (ולפי רש"י איירי באמתלא). מיהו לפ"ז צ"ע למה מהני האמתלא של מוכה שחין כדדרשינן שאין חוסמין אותה, הלא הדרשה דקרא איירי בודאי באותם שמכוונים לשם יבום וכמו בדורות הראשונים שהיו מכווונים לשם מצוה, והרי בכה"ג סובר רש"י שלא מהני אמתלא. וצ"ל כמש"כ תוס' דשאני האמתלא של מוכה שחין דכיון שגם באשה רגילה כופין את הבעל להוציא עבור זה, שפיר מהני אמתלא זו אפילו אם מצות יבום קודמת, אבל סתם אמתלא לא מהני ולפ"ז יוצא שבאמת אין שום ראי' לשיטת רש"י מההיא דמוכה שחין כי גם אם מצות יבום קודמת חזינן דשאני מוכה שחין משאר אמתלאות. ונראה שאה"נ, ומעולם לא היתה כוונת רש"י להוכיח רק משם לחוד, אלא רש"י הביא את המימרא של מוכה שחין רק כהתחלת דברים, והיינו שחזינן התם שכופין אותו לחלוץ, ועל זה המשיך רש"י לומר שלא תאמר דשאני מוכה שחין כדחזינן ממאי דמהני אפילו לפי הצד שמצות יבום קודמת, דזה אינו, משום שבכל זאת מוכה ממקומות אחרים שגם שאר אמתלאות מועילות (עכשיו שמצות חליצה קודמת), וכמו שהוכיח מההיא דבורסי (וס"ל לרש"י דהתם הרי זה על מדריגה של סתם אמתלא (וכמו שנביא להלן שביאר החכם צבי, ודלא כמו שהקשו תוס' דשאני התם שגם בסתם אשה כופין

אותו (הוציא), ולפ"ז לק"מ מה שהקשו תוס' על רש"י מהא דבמוכה שחין כופין גם בעלמא, דלעולם גם רש"י מודה שאין מזה ראי' לשאר אמתלאות כדמוכח באמת לפי הצד שמצות יבום קודמת וכמו שביארנו.

ובאמת תמיהני על הראשונים כאן שלא העירו שדברי רש"י הם רק לפי המשנה אחרונה שמצות חליצה קודמת כדמוכח מהא דהביא ההיא דאין כותבין אגרת מרד, אבל לפי המשנה ראשונה לא מהני סתם אמתלא אשר לפ"ז בע"כ צ"ל גם לפי רש"י שמוכה שחין שאני, כי הדרשה של מוכה שחין בודאי אתי גם לפי המשנה ראשונה וכמו שביארנו.

שוב התבוננתי שמתוס' משמע שהבינו שכוונת רש"י היא באמת גם לפי המשנה ראשונה ושגם לפי המשנה ראשונה כל אמתלא מהני ולא רק מוכה שחין, ומה שהביא רש"י מאין כותבין אגרת מרד הרי זה משום שרש"י אזיל שההיא דאין כותבין אגרת מרד אזיל אפילו לפי המשנה ראשונה שמצות יבום קודמת, ועל זה השיגו תוס' דהא בגמרא שם מבואר דאתי רק לפי המשנה אחרונה, וז"ל תוס', ומאגרת מרד אין ראי' דא"כ בלא אמתלא נמי, והתם הוי טעמא משום דמצות חליצה קודמת עכ"ל.

מיהו שוב ראיתי במהרש"ל כאן בחכמת שלמה שהבין בדרך אחרת את כוונת תוס', והיינו שלעולם יתכן שמודים תוס' שרש"י קאמר רק אליבא דהמשנה אחרונה ולכן שפיר הוכיח רש"י מההיא דאגרת מרד, רק שכוונת תוס' היא להקשות דהא התם איירי גם בלי אמתלא וא"כ בע"כ שאין הכוונה

שכופין את היבם לחלוץ אלא הכוונה היא רק שאין כופין את היבמה להתיבם אלא תשאר עגונה אם תרצה, וא"כ לא חזינן משם שכופין את היבם לחלוץ. מיהו באמת אין ביאור זה נכנס למשמעות לשונם של תוס', דהא משמע שהשגתם על רש"י אינה מצד שלא כתוב שם שכופין את היבם לחלוץ אלא משמע שההשגה על רש"י היא משום דאיירי שם לפי המשנה אחרונה, כלומר ורש"י איירי לפי המשנה הראשונה. מיהו באמת גם לפ"ז י"ל שכוונת תוס' היא לכלול בדבריהם גם את דברי המהרש"ל דהיינו שהתם איירי גם בלא אמתלא ושהכוונה היא רק שאין כותבין אגרת מרד אבל לא שכופין לחלוץ (ואולי גם כוונת המהרש"ל אינה ליותר מזה), וכן מוכח באמת מתוך דברי תוס' שהרי תוס' הוכיחו דלא כרש"י מסוגיא דידן דאמרין לו להיבם שהדבר תלוי בדידי' אם לחלוץ אם ליבם, והוכיחו תוס' מזה שאין כופין אותו לחלוץ, ולכאורה יש לתמוה דהא זה אתי לפי המשנה האחרונה והרי גם תוס' מודים שלפי המשנה אחרונה אין כותבין אגרת מרד אלא כופין אותו לחלוץ וא"כ גם על תוס' עצמם קשה ובע"כ צ"ל כהמהרש"ל שתוס' סוברים דנהי שאין כותבין אגרת מרד אבל גם אין כופין לחלוץ.

וכן מוכח ממה שהקשו תוס' על רש"י מדברי רבי יוחנן בכתובות שם דאמר שם רבי יוחנן שאם תבע ליבם אין נזקקין לו, והקשו תוס' שלפי רש"י למה אמר רבי יוחנן רק שאין נזקקין לו הלא לפי רש"י כופין אותו לחלוץ וא"כ פשיטא שאין נזקקין לו, וא"כ מוכח שאין כופין אותו

לחלוץ עכ"ד תוס'. והנה מימרא דרבי יוחנן שם אתי לפי המשנה אחרונה וא"כ מוכח דס"ל לתוס' שלפי המשנה אחרונה אין כופין אותו לחלוץ וכמו שנקט המהרש"ל. מיהו יש להעיר על תוס', דהנה חזינן שתוס' נוקטים שהמימרא של רבי יוחנן איירי באופן שנתנה אמתלא דהא נקטי שלפי רש"י הדין שם הוא שכופין לחלוץ, ואילו בנוגע להמימרא שם של אין כותבין אגרת מרד נוקטין תוס' דאיירי בלי אמתלא וצ"ע למה.

ועוד צ"ע, דעל רש"י שסובר שבהיה דאין כותבין אגרת מרד גם כופין לחלוץ למה לא הקשו תוס' כמו שהקשו על רבי יוחנן דהיינו שיקשו דהשתא כופין אותו לחלוץ אין כותבין אגרת מרד מיבעיא. ועיין באמת ברמב"ן שהקשה בסגנון זה. ובדעת תוס' י"ל שלא הקשו כן משום שי"ל דהא דלא אמרו שם שכופין לחלוץ אלא אמרו רק שאין כותבין אגרת מרד הרי זה משום שנקטו כן אגב ארוסה דאיתא שם דשפיר כותבין עלי' אגרת מרד.

ג. ועיין בחכם צבי באמצע תשובה א' שכתב וז"ל, ובעיקר קושיית תוס' על רש"י בראיות אלו שהרי הן מאותן שכופין להוציא, נלענ"ד דמההיא דמוכה שחין שפיר יליף רש"י ועל פי הדרך שכתבתי למעלה שעל כרחק ההיא דיבמה שנפלה לפי מוכה שחין לא דמיא למשנתנו דא"כ קרא למה לי, אלא ודאי דבביאה אחת ליכא למימר מפני שממקתו, אעפ"כ אין חוסמין, וא"כ שמעינן אפילו באמתלא שאינו דומה למשנתנו כופין עכ"ל. מיהו עיין ברמב"ן כאן שנחית גם הוא למש"כ

החכם צבי שצ"ל שכוונת רב ששת היא לאשמועינן שאין חוסמין אותה אע"פ שמדובר רק בביאה אחת ובכל זאת הקשה הרמב"ן על רש"י דזה עדיף משאר אמתלאות, וז"ל, ואין דבריו (של רש"י) בכאן נכונים דמאי דאמר רב ששת שומרת יבם שנפלה לפני מוכה שחין, דוקא קאמר, והוא מן הנימנין במשנתנו בכתובות שכופין אותו להוציא וקמ"ל ר"ש שכשם שכופין בבעל כך כופין ביבם ואין אומרים יבעול ויוציא כדי לקיים מצות יבום עכ"ל.

עוד כתב החכם צבי כדי ליישב ראית רש"י מבורסי וז"ל, וגם מההיא דבורסי י"ל דהכי יליף כיון דהתם כבר היתה נשואה לבורסי אחר א"כ הרי היא כאילו קיבלה עלי' וחכמים ס"ל דקבלה מהני, אלא שטענה זו דלאחיק הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל היא טענה ואמתלא כל דהו ואפ"ה כופין, ש"מ שבכל טענה ואמתלא כופין, זה נ"ל בדעת רש"י עכ"ל. הרי שכתב שנהי שמחמת טענת בורסי כופין גם בעלמא להוציא אבל הכא אין זה אמתלא כל כך טובה כי כבר קיבלה על עצמה את אחיו ולכן הרי זה על מדריגת סתם אמתלא. והנה גם לזה נחית הרמב"ן ובכל זאת הקשה על רש"י שגם בכה"ג הרי זה על המדריגה של אמתלא שכופין להוציא גם בעלמא, והוכיח כן מהא דהוזכרה האמתלא הזאת של היבמה של לאחיק הייתי רוצה לקבל וכו' בתוך המשנה בכתובות ביחד עם האמתלאות שכופין גם באשת איש להוציא, וז"ל, וכן נמי בורסי מאותן שכופין אותו להוציא הוא וזהו שאמרו יכולה היא לומר לאחיק הייתי רוצה לקבל ולך איני רוצה לקבל,

טעמא משום דאיכא למימר הכי, הא איניש אחרונא אין כופין, ולפיכך שנו אותה משנה גבי אלו שכופין אותו להוציא עכ"ל.

תרטו) בענין הנ"ל.

ועכ"פ שיטת רש"י היא שלפי המשנה אחרונה אם הם רוצים להתיבם אין מעכבים אותם אבל אם היא נתנה אמתלא לדרוש חליצה כופין את היבם לחלוץ ואפילו בשוטים, ותוס' סוברים שרק במוכה שחין או בורסי כופין בשוטים אבל בשאר אמתלאות אין כופין, אלא שר"ת סובר שכיון שפוסקים כאבא שאול כופין אותו תמיד במילי לחלוץ ואפילו אם שניהם רוצים ביבום וכ"ש היכא שנתנה אמתלא, אבל עכ"פ רק במילי כופין ולא בשוטים כמו שהביאו הגר"א והמהרש"א מתוס' בכתובות. והב"ח בסי' קס"ה בד"ה ומ"ש רבינו וכו' כתב שמהב"י שם בסד"ה רב אלפס וכו' מבואר שבכל האופנים סובר ר"ת שאין כופין בשוטים, אבל הב"ח עצמו סובר דהיינו רק כשאין יודעים אם הם מתכוונים לשם מצוה או לא, אבל כשניכר הדבר שאינם מתכוונים לשם מצוה, אז כופין גם בשוטים, וכתב שכן מבואר בב"י עצמו להלן שם בד"ה ומצאתי כתוב (עיי"ש, וצ"ע).

ועי' בפתחי תשובה בסק"ג בענין היכא שא"א לו לחלוץ, כגון היכא שנתעקמה רגלו, האם מותר ליבם בזמן הזה.

תרטז) תד"ה אמר רב.

א. הנה ר"ת מפרש שרב קאי על הדורות הראשונים שמצות יבום קודמת ושכוונתו היא לומר שאין כופין ליבם, כלומר שאין

כופין את היבם כיון דבדידי' תליא רחמנא, אבל את היבמה שפיר כופין וכמו שמבואר בכתובות דכותבין עלי' אגרת מרד, וכן ביאר הרא"ש את דעת ר"ת דהכוונה היא שאין כופין את היבם. וגם הרמב"ן כתב פירוש זה שאין כופין את היבם. מיהו עיין היטב בב"ח בסי' קס"ה ד"ה ומ"ש רבינו וכו'.

ב. וז"ל, ואר"ת דהלכה כאבא שאול כסתם מתני' דבכורות עכ"ל. הנה הא דלא הביא ר"ת שמסתם מתני' דריש הבא על יבמתו מבואר דלא כאבא שאול הרי זה משום דס"ל כהדרן בהראשונים דאתי ההיא משנה שפיר גם לפי אבא שאול, עי' בזה בהאות הבאה.

תריז) בענין דברי אבא שאול.

א. עי' בסוגיין דתניא אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי לשום אישות לשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר, וחכמים אומרים יבמה יבוא עלי' מכל מקום. ולהלן מייתנין דאמר רב יצחק בר אבדימי אבא שאול היא (הברייטא השני' שהביאו בגמרא) והכי קאמר, יבמה יבוא עלי' מצוה, שבתחילה היתה עליו בכלל היתר, רצה לשם נוי כונסה רצה לשם אישות כונסה, נאסרה עליו (ע"י נישואי אחיו), חזרה והותרה (ע"י מיתת אחיו), יכול תחזור להיתירה הראשון (שהיא מותרת גם לשם נוי), ת"ל יבמה יבוא עלי' למצוה. וכתב הרמב"ן בסוף דבריו על דף ל"ט וז"ל, ומשמע לי דלהך סברא דאבא שאול,

הבא על יבמתו אנוס ומזיד (שזהו ג"כ כמו שלא לשם מצוה) לא קנה, איהו דריש יבמה יבוא עלי' למצוה ואנן דרשינן בעל כרחה, והאיך אפשר שיהא זה כפוגע בעררה והולד ממזר, ורחמנא רביי לקניי, אלא ודאי לאבא שאול לא קני וכו' עכ"ל, פי' דהי' מקום לומר שאבא שאול קאמר רק לענין הולד ממזר (ובפשטות גם לענין האיסור של אשת אח) אבל לעולם גם הוא מודה שהיבם קונה, ולכן כתב הרמב"ן שאפילו אם אבא שאול סובר שהפסוק איירי לענין שהולד ממזר אבל בכל זאת הרי זה מכריח שגם אינו קונה.

והנה תוס' בדף ל"ה ע"ב בד"ה תגלי וכו' כתבו שבהציורים של ביאת יבם קטן, וכן ביאת יבמה מעוברת לפי ריש לקיש שם, אע"פ שאין היבם קונה אבל בכל זאת אין כאן איסור של אשת אח, והוכיחו שם כן מהדין של תגדלנו עיי"ש. ולכאורה אבא שאול לא יוכל לסבור כן, והיינו משום שאם היכא שרק אינו מתכוין לשם מצוה סובר אבא שאול שיש כאן איסור של אשת אח א"כ כ"ש להיכא שמצד עצם המעשה ליכא שום מצוה וכמו בהציורים ההם, וכן נוקט הקובץ הערות בריש סי' ל"ו שאבא שאול לא יוכל לסבור כן אלא הרי הוא סובר שהביאה אסורה*).

מיהו ע"ע בסי' ג' אות ו' שכתב הקובץ הערות דרך אחרת בהבנת דברי אבא שאול, והיינו שלעולם הביאה מותרת ואין כאן איסור של אשת אח (ובאמת גם הרמב"ן לא כתב שהביאה אסורה), וכוונת אבא שאול היא רק לענין שאינו קונה ושהולד הוא ממזר, והיינו משום דכיון שהיבמה אינה בת תפיסת קידושין, הדין הוא שהולד הוא ממזר (היכא שאינו קונה אותה בקנין יבום), אע"פ שאין כאן איסור ביאה, ויבמה הרי אינה בת תפיסת קידושין ואישות כשאר נשים שאישות תופסת בהן וכמש"כ תוס' בריש דף מ"ט ע"ב (והיינו משום שאין בה אלא קנין יבום), ומש"ה כשאינו קונה אותה בקנין יבום הולד הוא ממזר (ועי' במה שהוסיף הקובץ הערות לבאר לפי המשך דברי תוס' בדף מ"ט שם).

ב. והנה יש לעיין למה אמר אבא שאול רק שהרי הוא כאילו פוגע בעררה, דאמאי לא קאמר שהוא פוגע ממש בעררה, וכן למה אמר רק שקרוב הדבר להיות הולד ממזר ולא אמר שהוא ממזר ממש. ואולי אבא שאול עצמו נסתפק אם לדרוש יבמה יבוא למצוה ולכן קאמר בהך לישנא (והברייתא השני' שהבאנו לעיל סוברת בתורת ודאי דהכי דרשינן). מיהו גם עיי"ז

* ועי' בדף מ"א שסובר רב שיבמה שהותרה, ושוב נאסרה משום שנעשית אחות אשתו של היבם לאחר שנפלה ליבום, ושוב הותרה ע"י שמתה אחותה, הרי היא חוזרת להיתירה, וכתב שם הרשב"א שגם בשעה שהיתה אסורה משום אחות אשה אין עלי' איסור של אשת אח, והיינו משום שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי בשעת מיתת בעלה, וכתב הגרש"ש בסי' ל"ט שגם זה הוא דלא

כאבא שאול אלא רק שמואל שסובר שם שהיא אסורה עולמית משום שהאיסור של אשת אח לא הותר לחלוטין בשעת מיתתה, רק שמואל יוכל לסבור כאבא שאול, והקשה הגרש"ש שלפ"ז כשהקשו על רב שם מהברייתא למה לא תירצו שהברייתא אתיא כאבא שאול, ואיהו סובר כרבנן, ועיין שם במה שכתב הגרש"ש לחדש בביאור דברי הרשב"א.

אין מתיישב אלא הלשון של קרוב בעיני אבל לא הלשון של כאילו פוגע בערוה. והקין אורה כאן בסד"ה דתניא כתב שאבא שאול נקט הני לישני משום שהוא מסתפק. ובד"ה ואכתי וכו' כתב שנקט הכי משום שלעולם מודה אבא שאול שהוא קונה, ודלא כהרמב"ן, רק דס"ל שיש כאן איסור מסוים, ולגודל האיסור קאמר שהרי זה כאילו פוגע בערוה, אבל באמת אין כאן איסור כרת של ערוה, ולכן קאמר לשון של קרוב בעיני להיות הולד ממזר אבל באמת אינו בגדר ספק ממזר. ומדברי הקין אורה משמע שיש בזה איסור דאורייתא, וצ"ע איזה איסור יש אם לא האיסור ערוה של אשת אח. ועכ"פ הקר"א יישב לפי דרכו הא דמשמע שגם אבא שאול מודה שקטן וחרש יכולים ליבם אע"פ שאין להם דעת ואין כאן כוונה לשם מצוה, והיינו משום שלענין קנין מודה אבא שאול שהוא קונה, ולא קאמר אלא לענין איסורא לחוד, וא"כ מכיון שחרש אינו מתכוין לשם נוי או זנות אין כאן איסור. ועי' בנו"ב קמא חלק אה"ע סי' נ"ד שחילק ג"כ לפי אבא שאול בין מתכוין לשם זנות לבין היכא שאין לו שום כוונה כלל אבל הנו"ב חילק כן גם לענין קנין, והיינו שלשם זנות אינו קונה וכדברי הרמב"ן הנ"ל שהבאנו שכתב שהמשנה בריש הבא על יבמתו הוא דלא כאבא שאול, ובד"ה ואומר אני וכו' ביאר הנו"ב דהא דלשם זנות אינו קונה הרי זה משום שכוונת אבא שאול בלשם נוי או זנות היא שהוא מתכוין באמת שלא לקנות עיי"ש,

אבל בלי שום כוונה כלל כמו בחרש הרי הוא שפיר קונה*. והנה מדברי הרמב"ן שהבאנו מבואר שהוא סובר שאבא שאול סובר שבהציור שהי' היבם אנוס אין הוא קונה ודלא כדברי המשנה שם שהוא שפיר קונה, ובגמ' שם מבואר שהציור של אנוס איירי כשנתכוין לאשתו ונתקע ביבמתו, ולפי הנו"ב צ"ל שכה"ג חשיב ג"כ כמו לשם זנות וכמו שהוא מתכוין בפועל לא לקנות וצ"ע. והנו"ב שם הזכיר גם את דרכו של הקר"א דהיינו שלעולם מודה אבא שאול דשפיר קונה רק שכתב הנו"ב שמהרמב"ן שם חזינן שגם אינו קונה וכהנ"ל. וע"ע בחידושי הגרש"ש בסי' ל"ז ול"ח מש"כ בענין זה.

ועיין בני" בריש הבא על יבמתו שכתב שאבא שאול קאמר רק לכתחילה מדרבנן אבל בדיעבד הרי הוא קונה, ולכן המשנה שם שתנן שהיבם קונה גם באנוס ומזיד א"ש גם לפי אבא שאול. ועוד כתב שמכיון דהוי מדרבנן לכן קאמר אבא שאול בלשון של כאילו פוגע בערוה וכן בלשון של קרוב בעיני. והוסיף הנ"י שגם רבנן בודאי אוסרים לכתחילה, רק שרבנן אינם סוברים דהוי כפוגע בערוה. מיהו צ"ב דכיון ששניהם מודים שאסור לכתחילה מדרבנן א"כ מה היא הכוונה בזה שהם חולקים באם הרי הוא כפוגע בערוה. ועיין בחזו"א בסי' קכ"ט סקי"ג שכתב לבאר את כוונת הנ"י. והנה גם הריטב"א שם כתב שאבא שאול קאמר רק מדרבנן ושמשום כך אתי שפיר המשנה שם גם לפי אבא שאול, אלא

זה תמיד לשם ביאה והנאה, דהא הנו"ב ביאר שרק כשהוא מתכוין שלא לקנות איירי אבא שאול.

* ולפ"ז לא קשה מה שהקשו עליו החזו"א שם וכן הגרש"ש בסי' ל"ז שבלי שום כוונה כלל הרי

שהלשון בהריטב"א שם הוא משובש ויתכן שהוא סובר שלפי אבא שאול אינו קונה מדרבנן (ודלא כהנ"י שכתב שאבא שאול אוסר רק לכתחילה) ושהמשנה איירי מדין התורה, ורבנן סוברים דשפיר קונה גם מדרבנן אשר לפ"ז קיימת מחלוקת ברורה בין אבא שאול ורבנן.

והבית שמואל בסי' קע"ד סק"ג דן על ציור שהוא בועל סתם ואינו יודע לשם מה הוא בועל, וכתב שהיכא שהוא מתכוין בפירוש לשם נוי אז אבא שאול אוסר מהתורה (ומשמע מדבריו שם שגם חכמים אוסרים מיהא מדרבנן), אבל היכא שהוא בועל סתם ואינו יודע לשם מה הוא בועל, אז אוסר אבא שאול רק מדרבנן, ומשמע שם שכוונתו היא לומר כן לפי הנ"י, ותמה החזו"א שם שהרי הנ"י קאמר להדיא שאפילו כשהוא מתכוין בפירוש לשם נוי ליכא אלא איסור דרבנן.

ג. והנה יש לעיין דלפי המ"ד שסובר שמצות צריכות כוונה ושכלי כוונה לצאת אין כאן מצוה א"כ מ"ט דרבנן ולמה אין כאן איסור של אשת אח היכא שאינו מתכוין לשם מצוה (וכן העיר הקובץ הערות בריש סי' ל"ו).

ויש לישב דאפילו אם אין כאן קיום מצוה כיון שלא נתכוין לשם מצוה אבל בכל זאת הרי היבם קונה, וא"כ י"ל שזה מספיק כדי לדחות את האיסור של אשת אח, משום שגם בגלל הקנין של יבום דחתה התורה את האיסור של אשת אח ולא רק בגלל הקיום מצוה. וכן כתב

(* ומדרבנן מיהא אסור גזירה ביאה ראשונה

המנ"ח בסוף מצות יבום דעיי"ש שכתב שבעלמא היכא דאמרינן שעשה דוחה ל"ת כגון בכלאים בציצית, אם לא נתכוין לשם מצוה (לפי המ"ד שסובר שמצות צריכות כוונה), א"נ היכא שנתכוין בפירוש שלא לשם מצוה (שלכו"ע אינו יוצא), יתכן שהוא לוקה על כלאים, אבל היכא שייבם חייבי לאוין על פי הדין שעשה דוחה ל"ת*), ולא נתכוין לשם מצוה, אינו לוקה על הלאו אפילו אם נסבור שמצות צריכות כוונה, והיינו משום שנהי שאין כאן קיום מצוה, אבל בכל זאת מכיון שהיבם קונה הרי זה מספיק כדי לדחות את הלאו. וכתב המנ"ח שם שכן נראה מהגמ', ואולי כוונתו היא להוכיח כן מרבנן דאבא שאול, וכהנ"ל דאם נסבור שמצות צריכות כוונה א"כ חזינן מרבנן שסגי בזה שהיבם קונה כדי לדחות את האיסור של אשת אח.

מיהו באמת גם בלא"ה לק"מ, דהא חזינן שאפילו היכא שאין היבם קונה אין כאן איסור של אשת אח וכמו שהוכיחו תוס' לקמן בדף ל"ה ע"ב בד"ה תגלי וכו' וכמו שהבאנו כבר.

ובע"כ צ"ל כדברי הקובץ הערות בסי' ל"ו סק"א וסק"ב שכתב שהדינים הנ"ל אתו שפיר משום שהאיסור של אשת אח הותר לגמרי ולא רק נדחה, וכמו שמבואר גם מדברי הרשב"א שהבאתי בהערה כאן לעיל, וא"כ לק"מ מה שהערנו על דעת רבנן, כי אפילו אם מצות צריכות כוונה ואין כאן מצות יבום אבל בכל זאת אינו עובר על האיסור של אשת אח כיון שהותר. וע"ע באות מ"ה בענין אם האיסור של

אטו ביאה שני' כדאמרינן בדף כ' ע"ב.

אשת אח הותר גבי יבום או רק נדחה לצורך המצוה.

ד. גם יש לעיין דלכאורה המ"ד שסובר שמצות אין צריכות כוונה אינו יכול לסבור כאבא שאול, דהא אילו ס"ל כאבא שאול א"כ אמאי לא נילף מיבום לכל המצות שכוונה מעכבת (וכן העיר הקובץ הערות בריש סי' ל"ו).

מיהו י"ל שכוונת התורה גבי יבום אינה לדין צדדי בעלמא שבלי כוונה לצאת ידי המצוה אינו יוצא ידי המצוה (וכמו בשאר מצות לפי המ"ד שסובר שמצות צריכות כוונה), אשר נוכל להקשות שנילף מכאן שכן הוא גם בשאר מצות, אלא כוונת התורה היא לחדש שבלי כוונה לשם יבום אין זה נקרא בכלל בגדר מעשה יבום*, דכוונה לשם יבום הרי היא חלק מגוף מעשה היבום ועצם המהות של מעשה יבום דורשת שלא יבעול להנאת עצמו ואם הוא עושה כן אין זה נקרא מעשה יבום כלל, ומש"ה א"א ללמוד מכאן לשאר דוכתי שמצות צריכות כוונה משום שהגדר הנ"ל הוא דבר ששייך לומר רק בנוגע ליבום אבל לא בשאר מצות, דהא בודאי גם נטילת לולב בלי כוונה הרי זה מיקרי מעשה נטילת לולב. וע"ע בקובץ הערות בסי' ל"ו מה שהאריך בענין אבא שאול ורבנן.

ובאמת מצינו שכדי לצאת ידי דינו של אבא שאול צריכים יותר כוונה לשם מצוה ממה שצריכים בשאר מצות, דהא בשאר מצות סגי בזה שהוא מכויין לשם מצוה

(* וגדר הכוונה שצריכים, אינה כוונה לצאת ידי

אפילו אם יש לו גם כוונה נוספת לשם דבר אחר וכמו שהביא המ"ב בסי' ס' סק"ט, והרי הוא יוצא ידי חובתו אפילו לפי המ"ד שסובר שמצות צריכות כוונה, משא"כ ביבום לפי אבא שאול בעינין שיכוון אך ורק לשם מצוה, ואם מעורבת כוונה אחרת הרי זה ג"כ נחשב כפוגע בערוה אע"פ שנתכוין ג"כ לשם מצוה, וכמו שמוכח מתוך הסוגיא כאן, וכמו שהוכיח בהגהות פורת יוסף בסוף המסכתא. ובאמת הפורת יוסף שם תמה למה הדין כן אבל על כל פנים לפי דברינו הנ"ל מובן יותר, והיינו משום שיסוד דינו של אבא שאול אינו שכוונה לשם מצוה מעכבת בקיום המצוה, אלא יסוד דינו הוא שאם יש לו כוונה לשם דבר אחר אין זה נקרא מעשה יבום וחסר בעצם המעשה, וא"כ י"ל שגם היכא שנתכוין לשם מצוה, אבל מ"מ כל שיש כאן גם כוונה לדבר אחר, הרי זה מחסר בהשם של מעשה יבום, וצ"ע.

גם י"ל שא"א ללמוד מהדין של אבא שאול שמצות צריכות כוונה כי י"ל שכוונת אבא שאול היא לומר שכוונה לשם יבום מעכבת בחלות הקנין, ורק בדרך תוצאה מסתעף מזה שאינו מקיים את המצוה (כי בשביל המצוה בעינין קנין וכמו שהבאנו באות ט"ו), וכ"כ הקובץ הערות בסי' ל"ח סקי"א שלפי אבא שאול תחילת הדין היא שאינו קונה.

ה. היש"ש בסי' י"ז כתב שמספיק בזה שהיבם מתכוין לשם מצוה ולא בעינין שגם

המצוה, אלא כוונה לשם התועלת והענין של יבום.

כאן היא כוונה לשם הענין והתועלת של יבום ולא כוונה לשם קיום המצוה), א"כ לכאורה סגי בכוננת היבם לחוד כי הוא נקרא זה שעושה את מעשה היבום, וממילא הוא לבדו קובע את טיב המעשה, דהא היבמה הרי היא רק כקרקע עולם.

דף מ' ע"א

(תריח) רצה אינו אוכלה והא כתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם.

ע"י בגמ' דאמרינן ה"ק מצות תאכל במקום קדוש מצוה, שבתחלה היתה עליו בכלל היתר, רצה אוכלה רצה אינו אוכלה (נאסר, חזרה והותרה, רצה אוכלה רצה אינו אוכלה), ופרכינן רצה אוכלה רצה אינו אוכלה והכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין.

ועיין בערל"נ שהקשה דהא פסוק זה שייך רק בקרבן שבא לכפרה כגון חטאת ואשם אבל לא במנחת נדבה דאיירי בה הכא. ועוד הקשה למה לא הביאו את הפסוק של הנותרת ממנה יאכלו שהוא רישא דקרא דמצות תאכל (הובא ברש"י לעיל בסוף דף ל"ט). גם יש לעיין למה הוצרכה הגמרא להביא את מאי דדרשינן שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים.

ונראה שכוננת הגמרא היא דכיון שחזינן שהכפרה תלוי' באכילת הכהנים א"כ הרי זה מראה שאכילת כהנים היא חובה ומצוה ולא רשות, וסברה הגמרא שכמו שבחטאת ואשם אכילת הכהנים גורמת כפרה ה"ה שבקרבנות נדבה אכילת הכהנים גורמת

היבמה תתכוין לשם מצוה זו"ל, אבל אם היא ג"כ מרוצה ליבום, אפילו אם היא אינה מתכוונת למצוה, מ"מ לאו בדידה תלה רחמנא, אלא בדידי' תלה, וכל היכא דקים לן בדידי' דלמצוה קמכוין שרי וכו' עכ"ל. ולפ"ז צ"ל דמאי דאיתא בהברייתא בסוגיין ובתוס' כאן בדעת ר"ת לשון "מתכוונים לשם מצוה", אין הכוונה להיבם והיבמה, אלא הכוונה היא ליבמין דעלמא. מיהו מלשון הטור בסי' קס"ה משמע דבעינן גם כוונה דידה זו"ל, ור"ת כתב דמצות חליצה קודמת, ואפילו אם שניהם רוצים ליבם אין שומעין להן, אא"כ ידוע שמכוונים לשם מצוה עיי"ש היטב בהמשך לשונו.

והנה לכאורה אם כוננת אבא שאול היא דבעינן כוונה כדי שתחול כאן קיום המצוה, וכמו תמיד לפי המ"ד שסובר שמצות צריכות כוונה, א"כ לכאורה יש לתלות את הנ"ל באם גם האשה מצווה במצות יבום (ע"י בזה באות מ"א), דאם גם האשה מצווה א"כ מסתבר שגם מה שהאיסור של אשת אח הותר אצל האשה, הרי זה ג"כ רק בשביל המצוה שהיא מקיימת, וא"כ אם אין היא מתכוונת לשם מצוה הרי זה ג"כ כפגיעה בערוה, אבל אם האשה אינה מצווה א"כ בודאי לא בעינן שתתכוין לשם מצות יבום.

ולפי הצד שהבאנו שלפי אבא שאול הכוונה מעכבת בחלות הקנין לכאורה נר' שהעיקר הוא כוונת היבם כי הוא זה שעושה את הקנין, ואולי יש לדחות.

ולפי הצד שכתבנו שלפי אבא שאול בעינן כוונה כי הכוונה לשם יבום הרי זה חלק מגוף מעשה היבום (והכוונה דבעינן

ריצוי, ומזה מוכח שגם בקרבנות נדבה אכילת הכהנים היא חובה ולא רשות ושגם קרבנות נדבה הרי הם נכללים בהך מצוה של ואכלו אותם, וכן גם אכילת מנחה. וכן מיושב למה לא הביאו את הרישא של הפסוק דכתיב והנותרת מן המנחה יאכלו כי משם עדיין לא מוכח שהכוונה היא למצוה אלא י"ל שהכוונה במאי דכתיב יאכלו היא לרשות, ולכן הביאו את הפסוק של ואכלו אותם וגו' שמזה שפיר מוכח שיש חיוב לאכול מנחה כיון שאכילת הכהנים פועלת ריצוי על הבעלים.

וע"ע לקמן ברש"י ד"ה והאמר ר"ל שכתב וז"ל, וכיון דלאו אכילה היא מיאכלו (כצ"ל) אהרן ובניו דרישא נפקא עכ"ל, והעיר הרש"ש על זה שלא הביא רש"י קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם שהביאה הגמרא עיי"ש. מיהו לפי הנ"ל לק"מ כי באמת הפסוק של ואכלו אותם אשר כופר בהם לא איירי להדיא במנחה, רק שהדרשה מהפסוק ההוא מגלה שגם במנחה יש מצוה וכמו שביארנו, ומש"ה הביא רש"י קרא דיאכלו אהרן ובניו דכתיב גבי מנחה כי לצורך דברי רש"י סגי גם זה, כי גם בלא לדעת שיש מצוה, אלא אפילו אם הפסוק של יאכלו אהרן ובניו נאמר לרשות והיתירא, הרי זה ג"כ מספיק כדי למעט אכילה גסה, ולמימר שלאכול אכילה גסה אין רשות כיון דלא שמה אכילה.

תריט) כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים.

ופירש"י דאכילת הכהנים פועלת כפרה שלימה, כלומר שעיקר הכפרה נעשית ע"י

זריקת הדם רק שאכילת הכהנים גורמת כפרה שלימה. אמנם עיין בפסחים דף נ"ט ע"ב דמשמע שאכילת הכהנים מעכבת ממש את עיקר הכפרה דהא אמרינן שם שכל היכא שהבשר לפנינו ולא אכלו הכהנים לא משתריא למיכל בקדשים וכמו שביארו רש"י ותוס' שם. ומשמע מלשון תוס' שם שלעולם רק הזריקה מכפרת, רק שהיכא שהבשר קיים נתחדש תנאי שאין הכפרה חלה עד שהכהנים יאכלו את הבשר, אבל היכא שנאבד הבשר אז מתבטל תנאי זה של אכילת כהנים אלא הזריקה מכפרת מיד, וז"ל תוס' שם, ונר' לפרש דכל זמן דחזי בשר לאכילה לא מתכפרי בעלים עד שיאכלו כהנים אבל אם נטמא אחרי כן או יצא או נעשה נותר מתכפרי בעלים עכ"ל.

תרכ) רצה כהן אחר וכו'.

ע"י בתוס' שכתבו וז"ל, והא דדרשינן בפ"ב דקידושין לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו היינו של אותו משמר או של אותו בית אב, א"נ הכא מריבוי ילפינן דכהן המקריב צריך שיאכל ממנה ולא כולה עכ"ל. פי' דבדרכם הראשון הרי הם מפרשים שכהן אחר דהכא הרי זה כהן שאינו מאותו משמר או בית אב (ועי' ברמב"ם בפ"י מהל' מעשה הקרבנות הי"ד ובלח"מ על הט"ו שם, וברש"י בויקרא ז' ט' שהביא את דברי התו"כ שם, בענין אם חולקים לכל המשמר או רק להבית אב של אותו יום), דמההיא דקידושין שם ילפינן שאין חולקים מנחה כנגד מנחה אלא כל מנחה ומנחה מתחלקת לכל הכהנים (של המשמר או של הבית אב), ומקרא דהכא ילפינן שאינו נחלק לכהן

ממשמר אחר או בית אב אחר, אלא רק לממשמר זה או בית אב זה.

ובהתירוץ השני הרי הם מפרשים שהכוונה כאן היא לדין נוסף שאותו כהן ממש שהקריב את המנחה הרי הוא צריך לאכול ממנה קצת. ולכאורה צ"ע דהא גם בלא"ה ידעינן כן מהא דילפינן בקידושין שכל מנחה ומנחה צריכה להתחלק לכל הכהנים של המשמר דהא גם מצד ההיא דרשה יוצא שהכהן המקריב יקבל קצת. מיהו לק"מ משום דאי משום הגמ' בקידושין ה"י אפשר לומר שלאחר חלוקה הרי הוא רשאי לתת חלקו לכהן אחר ואין הוא עצמו חייב לאוכלו, ולכן שפיר בעינן קרא דמצות תאכל במקום קדוש כדי לומר שהמקריב חייב גם לאכול ממנה קצת (אבל שאר הכהנים של המשמר או הבית אב שפיר יכולים לאחר חלוקה לתת חלקם לכהן אחר).

והנה בספר ישרש יעקב כאן הקשה למה הוצרכו תוס' בקושייתם להביא מהגמ' בקידושין ולא הקשו מעצם הפסוק של לכל בני אהרן תהי'.

עוד הקשה על תירוצם הראשון של תוס' דאת הדין שאין המנחה מתחלקת לשאר משמרות או בתי אב דרשינן בתו"כ מדרשה אחרת, דהיינו מהא דכתיב לכהן המקריב אותה לו תהי' ובהפסוק השני כתיב לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו, וא"כ למה צריכים לקרא דהכא, ובשלמא לפי דרכם השני של תוס' הרי יוצא שכתוב כאן דין נוסף דהיינו שהכהן שהקריב צריך לאכול ממנה קצת, אבל לפי דרכם הראשון הרי כתוב כאן רק שאינה מתחלקת למשמר או בית אב אחר, וא"כ כבר ידעינן דבר זה

מהדרשה של התו"כ ונשאר הישרש יעקב בצ"ע. מיהו לכאורה אפשר לומר שהדרשה של התו"כ היא לענין למי מחלקים את המנחה ודרשינן שהיא מתחלקת רק לאנשי המשמר או הבית אב, אבל אכתי יתכן שרשאים אנשי המשמר לתתה אח"כ לכהן ממשמר אחר ואין הם חייבים לאוכלה בעצמם, ולכן בעינן את הילפותא בסוגיין כדי למימר דבעינן שרק כהני המשמר יאכלו אותה.

והנה הרמב"ם לא הביא את הדרשה של הגמרא כאן, וכתב הערל"נ דהיינו משום שהוא סובר כדרכם הראשון של תוס', ואת הדין שהיא מתחלקת לאנשי הבית אב שפיר הביא, ואילו לפי הנ"ל אכתי ה"י הרמב"ם צריך להביא שיש גם דין מיוחד של אכילה לאנשי אותו בית אב.

(תרכא) אלא לר"י בר אבדימי וכו' מאי תרי גווני איכא.

פירש"י וז"ל, והא ליכא למימר תחזור להיתירה הראשון, רצה לשם מצוה אוכלה רצה שלא לשם מצוה אוכלה, ת"ל דלא, דהא כל כמה דבעי ליכלה, דהתם הוא כי בעיל שלא לשם מצוה פגע בערוה, אבל הכא מאי קעביד, וע"כ בתרי גווני בעיא לאוקמי דומיא דרישא עכ"ל. והקשה הקובץ הערות בסי' ל"ח סק"י דהא גם כאן י"ל דקמ"ל הפסוק שאם אינו אוכל לשם מצוה הרי הוא עובר על האיסור קודש, משום שלא הותר האיסור שלא ליהנות מהקדש אלא לאכילה של מצוה, אבל כשאוכל שלא לשם מצוה הרי אין כאן

מצוה למ"ד מצות צריכות כוונה.

ותי' בדרכו הראשון דבשלמא אם הי' שייך לומר שהמצוה של אכילת מנחה צריכה כוונה, ושבלא כוונה אינו יוצא ידי המצוה, אז הי' שפיר שייך לומר שקמ"ל הפסוק שכיון שאינו יוצא ידי המצוה הרי הוא גם עובר על האיסור קודש, כי האיסור קודש הותר רק למצותו, אבל האמת היא שבמצוה של אכילה כו"ע מודים שלא בעינן כוונה לצאת כיון שהוא נהנה וכמו שכתב הרמב"ם בנוגע לאכילת מצה, וא"כ מכיון שהוא יוצא ידי המצוה, הרי בע"כ שאינו עובר על האיסור קודש (פי' ולא מסתבר לומר שנאמרה כאן גזירת הכתוב מיוחדת שבאכילת מנחה כוונה שפיר מעכבת את קיום המצוה כיון שזהו היפך הסברא, ועוד דאם איתא, אמאי לא נילף מהכא גם לעלמא), ולעולם גם ביבום מכיון שהוא נהנה הדין נותן שתיחשב מצוה גם בלי כוונה לצאת, רק שביבום נאמר דין מסוים שבלי כוונה לשם מצוה אינו קונה אותה, וא"כ מאחר שאין קנין שוב ממילא אין כאן מצוה, ומש"ה יש כאן איסור של אשת אח, אבל באכילת מנחה דלא שייך לומר כעין הנ"ל, דהא אין שם שום קנין אלא רק מצוה לחוד, א"כ נשאר שכיון שגם בלי כוונה יש כאן קיום מצוה, בע"כ אין כאן איסור קודש עכ"ד. והנה חזינן שכתב הקובץ הערות שכוונה לשם נוי מעכבת את הקנין וכבר הבאנו לעיל את דברי הנ"ב שהכוונה במאי דאמרינן לשם נוי היא שהוא מתכוין להדיא שלא לקנות, וא"כ לפ"ז פשיטא שכוונה לשם נוי גורמת שאינו קונה.

מיהו עי' בערל"ג ובישרש יעקב כאן

דמבואר שהך סברא שהיכא שנהנה לכו"ע לא בעינן כוונה לשם מצוה, אינו דבר מוסכם, וא"כ לפי אלו שאינם מחלקים כן אכתי צ"ע דנימא שהפסוק במנחה בא למעט היכא שאינו מתכוין לשם מצוה. ותי' הערל"ג שממ"נ, למ"ד מצות אין צריכות כוונה לא מסתבר לומר שהפסוק בא לומר שהכא שפיר בעינן כוונה לשם מצוה (משא"כ ביבום שפיר י"ל דבעינן כוונה בשביל הקנין וכמו שביארנו), ולמ"ד שמצות שפיר צריכות כוונה א"כ לא בעינן קרא דהא גם בשאר כל המצות צריכים כוונה. מיהו לכאורה שפיר י"ל דבעינן קרא לפי המ"ד שסובר מצ"כ והיינו כדי לאשמועינן שיש בכה"ג איסור קודש ושהאיסור קודש הותר רק למצותו, וזו הרי היתה קושייתו של הקובץ הערות דמאחר שמצ"כ נימא שהפסוק בא להשמיענו שהוא עובר על האיסור קודש (ותי' שהכא באכילה כו"ע מודים שמצות אין צריכות כוונה וכמו שכתבנו). ועי' באמת בישרש יעקב שהקשה דנימא שבעינן קרא לפי המ"ד שסובר מצ"כ (א"נ להיכא שאינו יודע שהיא מנחה אשר בכה"ג לכו"ע אין כאן קיום מצוה כמו שהביא שם), ולא תי' כהערל"ג שא"כ לא בעינן קרא כיון שגם בעלמא הוא כך (אלא תי' שכל הענין של מצ"כ הוא רק מדרבנן). ונראה דהא דלא תי' כהערל"ג הרי זה משום שהבין שי"ל שהפסוק בא לקבוע שיש כאן איסור קודש. וע"ע בקרן אורה.

תרכב) אכילה גסה מי שמה אכילה.

עי' בנוב"ת בחלק או"ח סוף סי' קט"ו

בענין אם יש להוכיח מכאן שכדי לקיים כל המצוות של אכילה שבתורה צריכים לאכול כדרך אכילה כמו לענין לעבור על הלאוין של אכילה, דהא חזינן בסוגיין שלענין אכילה גסה שפיר ילפינן מצות אכילת מנחה מלאו דיוה"כ.

(תרכג) אימא וכו' היכא דאיכא אב דלא שקיל נחלה לא תתקיים מצות יבום.

יש לבאר שהגמרא בקושיא זאת סברה שמה שהיבם יורש את נכסי המת אין זה זכות צדדי שזיכתה תורה להיבם עבור זה שייבם, אלא הרי זה חלק מגוף היבום, דעיין לעיל באות ת"כ שהבאנו את דברי רבינו בחיי שכתב שא' מהטעמים שי"ל למצות יבום הוא כדי שלא תסוב נחלת המת ואשתו לזר, וא"כ יוצא שמה שהיבם נוטל את הנחלה זהו חלק מעצם היבום (ועי' באבן עזרא על קרא דלא ימחה שמו), וא"כ י"ל שסברה הגמ' שאין יבום לחצאין, ומש"ה פרכינן דהיכא שלא שקיל נחלה לא תתקיים מצות יבום.

ולפי האמת שקיימת מצות יבום גם כשהאב יורש י"ל דהיינו שלא כהטעם הנ"ל שכתב רבינו בחיי, אלא טעם המצוה הוא כהטעמים האחרים שהביא רבינו בחיי שם (והטעם הנ"ל מתוקמה לפי רבנן שהיבם יורש לעולם). א"נ דנהי שגם מה שהיבם נוטל את הנכסים הרי זה חלק ממצות יבום, אבל מ"מ שפיר יש מצות יבום לחצאין וגם היכא שאינו נוטל נכסים יש מצוה ליבם את אשתו. א"נ שגם היכא

שיוורש האב הרי אין הנכסים ניסובים לזר, ומש"ה לא חסר בכה"ג במעשה היבום.

והנה הרמב"ם הביא את כל הדינים בנוגע למה שהיבם נוטל את נכסי המת בהל' נחלות אבל הטור הביאם בהל' יבום. ויש לומר שהטור סובר שנטילת היבם הוא חלק מעצם היבום, ומש"ה הביא דינים אלו בהל' יבום, אבל הרמב"ם סובר שהיא זכות צדדי שזיכתה לו התורה, ולא חלק מעצם היבום, ומש"ה הביא דינים אלו בהל' נחלות.

דף מ' ע"ב

(תרכד) רש"י ד"ה ובאבי אביו.

וז"ל, משום כלת בנו, ואע"ג דבאשתו גמורה אין אסורה לאבי אביו אלא מדברי סופרים, דהא כלת בנו משניות דרבנן היא, ואפ"ה גזורה רבנן נמי בחלוצה עכ"ל. וכתב המהרש"ל בחכמת שלמה וז"ל, לא אבין פי' זה, סוף סוף אסורה משום מיתנא כמו שמסיק עכ"ל. פי' דבגמ' אמרינן ת"ש (שגזרו שניות בחלוצה) היא אסורה באביו ובאבי אביו, קתני מיהת אבי אביו, מאי לאו משום חולץ דהויא לה כלת בנו, ודחינן לא משום מיתנא דהוי כלת בנו, וס"ל לרש"י שלפי המסקנא שגזרו שניות בחלוצה א"כ נשאר שכוונת המשנה היא באמת לומר שהיא אסורה בגלל החולץ, ועל זה הקשה המהרש"ל דכיון שהיא אסורה גם בלא"ה משום המיתנא, למה הוצרכו לגזור ולאסור משום החולץ, אלא

בודאי צ"ל שלאחר שנחתו לומר שהיא אסורה גם בגלל זה שהיתה אשת המיתנא, א"כ הרי זה נשאר סיבת האיסור גם אם נאמר ששפיר גזרו שניות בחלוצה, דגם לפ"ז הרי היא אסורה לאבי אביו רק בגלל שהיתה אשת המיתנא, דהא למה להו לגזור גם מחמת שהיתה אשת החולץ, כן נראית כוונת המהרש"ל.

ועיין בהגהות אנשי שם על הרי"ף שהבין את קושיית המהרש"ל בדרך אחרת, והיינו שכוונתו היא להקשות בפשיטות דאיך כתב רש"י שהן אסורות מחמת החולץ הלא בגמרא אמרין שהן אסורות משום המיתנא, ומש"ה תי' על קושיית המהרש"ל שרש"י סובר שלפי המסקנא של הגמרא דשפיר גזרו שניות בחלוצה א"כ מעתה מסתבר שכל הקרובים שהוזכרו בתוך המשנה נאסרו במיוחד בגלל החולץ ואין כוונת התנא לומר שהם אסורים בגלל המיתנא. מיהו אכתי קשה למה הוצרכו לאסור אבי אביו משום החולץ דהא גם בלא"ה הרי זה אסור בגלל המיתנא, וכן ביארנו שהיא באמת כוונת המהרש"ל. ועי' במהדורא בתרא שתי' דבעינן לאסור משום החולץ כדי שיקבלו מכת מרדות גם היכא שהתרו בגלל החולץ ולא בגלל המיתנא.

והנה עיין ברמב"ם בפ"א מהל' יבום הי"ג שכתב וז"ל, החולץ ליבמתו כשם שהיא אסורה עליו כך קרובותי אסורות עליו כגון אמה ובתה וכן היא אסורה לבנו לאחיו וכו' עכ"ל. ומשמע שהיא אסורה לבנו גם משום החולץ אע"פ שהיא אסורה לו גם משום המיתנא, וזהו כדרכו של רש"י (ואע"פ שהכא הרי היא אסורה

מחמת המיתנא באיסור כרת מהתורה שהרי היא אסורה לבנו של החולץ משום אשת אחי אביו, אבל בכל זאת גם בזה י"ל שאסרו משום החולץ כדי שיתחייב מכת מרדות היכא שהתרו עבור החולץ, וכן ביאר המהדורא בתרא שם). וע"ע בזה בתוס' רעק"א על משניות כאן.

תרכה) בערוה דאורייתא גזרו רבנן שניות בחלוצה לא גזרו רבנן שניות.

פירש"י וז"ל, אבל בחלוצה דאפילו עריות דידה דרבנן לא גזרו שניות בהן עכ"ל. והנה הרמב"ם בפ"א מהל' יבום הי"א פסק שהחלוצה אסורה על החולץ ועל האחים רק מדרבנן, וכתב המ"מ שהרמב"ם מפרש דלא כרש"י שפי' שכוונת הגמרא היא לומר שהקרובות של חלוצה הן רק מדרבנן, אלא הרמב"ם מפרש שכוונת הגמרא כאן היא לומר שהחלוצה עצמה היא רק מדרבנן, כלומר שהטעם להקל בחלוצה הוא משום שהחלוצה עצמה הרי היא אסורה רק מדרבנן. מיהו לכאורה צ"ב איך משמש עובדא זו שהחלוצה אסורה רק מדרבנן כטעם לומר שלא נגזרו שניות, הלא באשתו גמורה הרי היא עצמה מותרת ממש לבעלה ובכל זאת גזרינן שניות אטו העריות הראשונות וא"כ מי יימר שגם בחלוצה לא גזרו שניות אטו העריות הראשונות.

וצ"ל לפי המ"מ שהרמב"ם סובר שהטעם שגזרו על קרובי חלוצתו אינו משום גזירה אטו קרובי גרושתו אלא משום גזירה אטו החלוצה עצמה, כלומר שיחשבו

שאם חלוצה אסורה או בודאי הדין נותן שגם קרובותי אסורות, ולכן אם נתיר את הקרובות יתירו גם את החלוצה, וא"כ מכיון שקרובי החלוצה אסורות אטו החלוצה, שפיר אמרו דכיון שהאיסור של חלוצה הוא רק מדרבנן, ואין כאן איסור מקורי שהוא מן התורה, הרי זה גורם שלא גזרו בה שניות אלא רק קרובות, משא"כ בעריות שיש כאן איסור מקורי שהוא מן התורה.

מיהו צ"ע על זה, דהא לפי הדרך הנ"ל יוצא שכשגזרו אטו החלוצה עצמה אסרו בגלל זה את כל הקרובות של החלוצה, וכגון אחותה ואמה של החלוצה, וא"כ כשגזרו שניות אטו העריות דאורייתא למה לא גזרו על כל הקרובות של הערוה, דהיינו כגון אחותה של הערוה ואמה של הערוה, באופן שגם אחות אשת אחיו ואם אשת אחיו יהיו אסורות עליו, וא"כ מוכח מזה שהקרובות של החלוצה אינן אסורות משום גזירה אטו החלוצה, אלא משום גזירה אטו קרובי גרושתו, משום שחלוצתו מיחלפא בגרושתו, ולכן גזרו על כל הקרובות שאסורות באשתו, אבל כשרצו לעשות הרחקה להעריות, גזרו רק על השניות ולא על כל הקרובות.

ועוד צ"ע דדברי הגמרא אינם מובנים לפי הדרך הנ"ל, דהא אמרינן בגמרא שבערוה דאורייתא גזרו רבנן שניות, כלומר שאטו ערוה דאורייתא גזרו רבנן שניות, אבל בחלוצה לא גזרו רבנן שניות, כלומר אטו חלוצה שהיא רק מדרבנן לא גזרו רבנן שניות, ואילו לפי הנ"ל הרי אין זה השוואה טובה, דהא השניות של העריות הרי הן דוגמת הקרובות הראשונות של

החלוצה (דהיינו מדריגה אחת מרוחקת מהאיסור המקורי), והרי חזינן ששפיר גזרו בחלוצה על הקרובות הראשונות אע"פ שחלוצה היא רק דרבנן, וא"כ אולי גזרו גם על השניות, וביותר היתה הגמרא צריכה לומר שרק בעריות גזרו שניות כי הרי הן בגדר חדא גזירה אטו הערוה שהיא האיסור המקורי משא"כ בחלוצה לא גזרו שניות כי הרי הן רק גזירה אטו הקרובות שהן גופא הרי הן גזירות אטו החלוצה, והרי חילוק זה מתוקמה גם אם החלוצה עצמה אסורה מהתורה, דהא גם אם החלוצה עצמה אסורה מהתורה השניות שלה הן בגדר גזירה לגזירה, וא"כ אכתי קשה למה אמרה הגמרא שהחלוצה עצמה היא רק מדרבנן, ובע"כ צ"ל כרש"י שכוונת הגמרא היא לומר שהקרובות של החלוצה אסורות הן רק מדרבנן וכיון שהקרובות של החלוצה אסורות רק מדרבנן מש"ה לא גזרו על השניות משום דהוי גזירה לגזירה.

ובאמת להלן בריש דף מ"א מבואר דלא כהפשט הנ"ל בלמה גזרו על קרובי חלוצתו, דהא לפי תוס' שם מבואר שגזרו עליהן אטו קרובי גרושתו, ולפי רש"י שם יוצא שגזרו עליהן משום דכיון שהן באות לב"ד עם החלוצה א"כ מש"ה יחשבו שהן עצמן חלצו ולכן יבואו להתיר את האיסור של חלוצה.

וע"ע בספר אהל דוד כאן שהקשה על הרמב"ם מהא דתני רבי חייא ד' מדברי תורה ומני בתוכן אחיו של החולץ, הרי ששאר האחין אסורים בהחלוצה מהתורה (וכמו שפירש"י על דברי רבי חייא), ועיי"ש מה שתי'.

תרכו) ה"א האחין מותרין דוקא באם אם אמה (בענין מה שהאחין מותרין בהקרובים של החלוצה).

הנה לעיל באות ש"ט הבאנו ג' דרכים
בביאור הך דין שהאחים מותרין בקרובי
החלוצה לאחר החליצה אע"פ שלפני
החליצה היו אסורים בהן משום האיסור
של קרובי זקוקתו, דהא לכאורה גם אחרי
החליצה הדין נותן שהאיסור ימשיך כמו
שקרובי אשתו נשארות אסורות גם לאחר
שגירש את אשתו, וכן למה בעינין איסור
מיוחד של קרובי חלוצתו כדי לאוסרן על
החולץ, תיפוק לי' משום קרובי זקוקתו של
קודם. ואסדר כאן את ג' הדרכים שהבאתי
שם:

א', דרכו של הקובץ הערות שאחרי
החליצה נפסקה הזיקה ומש"ה אין שום
טעם לאסור את הקרובות, ורק בקרובי
אשתו יש איסור גם לאחר שגירש את
אשתו משום דהתם מעשה הקידושין
שעשה בתחילה באשתו אסר את קרובותי'
לעולם, אבל בנפילה ליבום אין לנו שום
מעשה דוגמת מעשה קידושין ומש"ה לא
נאסרו אז הקרובות לעולם, רק שבכל זאת
הרי הן אסורות משום הזיקה של אותה
שעה, ומש"ה כשנפסקה הזיקה נפסק גם
האיסור ומש"ה האחים מותרים, ומש"ה
הוצרכו לגזור גזירה חדשה של קרובי
חלוצתו.

ב', לעולם שפיר הי' בדין שהאיסור של
קרובי זקוקתו ימשיך גם לאחר החליצה

כמו שקרובי אשתו אסורות גם לאחר
גירושין, רק שהחליצה מבררת שמעולם לא
היתה היבמה זקוקה להאחין, וכן הרי
החליצה מבררת שמעולם לא היתה זקוקה
אפילו להחולץ כיון שלבסוף לא נתבימה,
ומש"ה לאחר החליצה מתבטל האיסור של
קרובי זקוקתו ובעינין איסור חדש של קרובי
חלוצתו, ודרך זה יחסנו שם להב"ח.

ג', שרק בנוגע להאחין אמרינן שהחליצה
מבררת שמעולם לא היתה זקוקה להם,
אבל להחולץ היתה שפיר זקוקה (כי יש
זיקה לחליצה כמו שיש זיקה ליבום), והא
דהוצרכו לחדש איסור חדש של קרובי
חלוצתו הרי זה כדי לאסור את השניות.
מיהו כתבנו שם שדוחק לומר שכל האיסור
של קרובי חלוצתו הוא רק כדי לאסור את
השניות ושבאמת הקרובות עצמן אסורות
גם בלא"ה, ועוד דמה נאמר לפי הצד
בהגמ' שלא גזרו שניות בחלוצה.

מיהו מסוגית הגמרא כאן מוכרח ששפיר
שייך לומר כמו הדרך השלישית שכל
הנפ"מ בהאיסור של קרובי חלוצתו הוא רק
לענין לאסור שניות, דהא אמרינן בגמרא
שאם הוה תני אם אם אמה, אז היינו
טועים לומר שגם לאחר החליצה האחין
נשארים אסורים בקרובותי' כמו החולץ
והרי הם יותר קל מהחולץ רק לענין
שהחולץ אסור גם בהשניות ואילו הם הרי
הם מותרים בהשניות כמו שהיו מותרים
בהשניות גם קודם החליצה משום שלא
גזרו שניות בזקוקה, ולכאורה צ"ע איך ס"ד
לומר שהאחין נשארים אסורים בהקרובות
דהא לפ"ז צ"ע למה צריכים איסור מיוחד

על החולץ של קרובי חלוצתו, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שכל הנפ"מ במה שאסרו קרובי חלוצתו הרי הוא רק לענין שזה גורם איסור גם על השניות.

והנה לכאורה ה' אפשר לדחות ולומר שהטעם לומר שהאחים נשאים אסורים בהקרוכות אינו כמו שנקטנו דהוא משום האיסור של קרובת זקוקתו של קודם (אשר לפ"ז כתבנו שהוצרכו לגזור במיוחד על החולץ רק כדי לאסור את השניות), אלא אי משום זה שהיו אסורים בהן מקודם אי אפשר לאסור עכשיו וכדברי הקובץ הערות שהזיקה נפסקת, ולא ה' כאן שום מעשה שאוסר אותן לעולם, אלא הטעם של ההוה אמינא לומר שהאחים אסורים גם עכשיו הרי זה משום שכיון שהחולץ אסור בהן משום האיסור של קרובת חלוצתו א"כ הרי זה גורם שגם האחים אסורים משום שגם הם חשיבי חולצים משום שהחולץ עושה את שליחותם, וכן כתב רש"י שהאחים אסורים גם עכשיו משום דשליחותייהו דאחין קעביד. מיהו זה נראה דוחק כי א"כ הרי בדין הוא שהאחים יהיו אסורים גם בהשניות כיון שגם הם נחשבים כמו החולץ, ודוחק לומר שעשו קולא מיוחד לענין השניות, אלא בע"כ צ"ל שאין כוונת רש"י לומר שהאחים נשאים אסורים בהקרוכות משום שגם הם נחשבים כמו החולץ על פי הדין של שליחותייהו קעביד, אלא לעולם אין הכוונה בשליחותייהו קעביד שהוא נחשב שליח ממש ושגם האחים נחשבים כאילו חלצו, אלא הכוונה היא רק שהחליצה של החולץ פועלת גם על זיקת האחים ומנתקת את הזיקה שלהם כמו שהיא מנתקת את הזיקה של החולץ

ולאפוקי מהצד שהחליצה מבררת שמעולם לא היתה זקוקה להם, וא"כ בע"כ צ"ל שהטעם שהאחים אסורים בהקרוכות גם לאחר החליצה הרי זה משום האיסור של קודם של קרובי זקוקתו (ולא משום האיסור של קרובי חלוצתו על פי הדין של שליחותייהו קעביד), וא"כ הדרה קושיא לדוכתה אמאי בעינן איסור מיוחד של קרובי חלוצתו, תיפוק ל' גם בלא"ה משום האיסור של קרובי זקוקתו של קודם, ובע"כ צ"ל כהנ"ל דבעינן ל' רק בשביל שניות.

מיהו באמת מדברי רש"י משמע שהטעם למה ס"ד למיסר על האחין אחרי חליצה אינו משום קרובי זקוקתו אלא משום קרובי חלוצתו משום ששליחותייהו קעביד, רק שעל החולץ עצמו החמירו יותר.

(תרכז) הו"א האחין מותרין דוקא באם אם אמה (בענין למה לא גזרו שניות בזקוקה).

פירש"י דהיינו משום שאע"פ שאסרו קרובות זקוקתו אבל לא אסרו גם את השניות של זקוקתו אלא השניות של זקוקתו הרי הן מותרות אע"פ שגזרו על השניות של חלוצתו (כדאזלינן השתא). ולכאורה טעמא בעי למה החמירו בחלוצה יותר מבזקוקתו. ולכאורה י"ל דהיינו משום שחלוצה דומה יותר לגרושתו ממה שזקוקתו דומה לאשתו, והיינו משום שבחלוצתו הרי עשה מעשה. תדע, דהא קרובי חלוצתו אסורות לכו"ע אבל למ"ד אין זיקה הרי קרובי זקוקתו מותרות, ובע"כ

צ"ל דהיינו משום הסברא הנ"ל (מיהו לעיל באות ש"ז הבאנו ש"א שלכו"ע קרובי זקוקתו אסורות עיי"ש).

והנה אכתי צ"ע משום שיש דעה בראשונים (הובאה ברשב"א בדף כ"ז ע"ב) שקרובי זקוקתו אסורות מן התורה משא"כ קרובי חלוצתו הרי הן אסורות רק מדרבנן וא"כ לפי שיטה זו הרי יוצא שזקוקתו חמירא טפי מחלוצתו וא"כ אכתי טעמא בעי למה לא גזרו שניות בזקוקתו כמו בחלוצתו*).

וי"ל בסברת הדעה הנ"ל, דבשלמא בקרובי אשתו גזרו גם שניות כיון שהקרובות הראשונות הרי הן בכרת, אבל בקרובי זקוקתו לא אסרו שניות משום שאפילו הקרובות הראשונות הרי הן אסורות רק באיסור בעלמא, דהא אע"פ שהן אסורות מהתורה לפי הדעה הנ"ל אבל אין בהן כרת, וכן לא גזרו אטו קרובי אשתו כי זקוקתו אינה נראית כל כך כמו אשתו כיון שלא עשה בה מעשה, ומש"ה לא גזרו על השניות, והא דאסרו שניות בחלוצתו הרי זה משום דכיון שכבר נחתו רבנן לגזור על הקרובות (אטו קרובי גרושתו שהן בכרת), מש"ה גזרו גם על השניות עמהן, ועוד דחלוצתו נראית יותר

כמו גרושתו ממה שזקוקתו נראית כאשתו. שו"ר ביש"ש בפרק ב' סי' ב' שכתב שגזרו שניות גם בזקוקתו וכתב להוכיח כן מלשונות הרמב"ם ולא הזכיר בכלל את סוגית הגמ' ורש"י כאן דמשמע שגם לפי האמת לא גזרו שניות בזקוקתו.

תרכח) תד"ה אבל.

וז"ל, שאני התם משום דאימור וכו' עכ"ל. הנה אע"ג דהתם גופא מוכח שקרובת זקוקתו אסורה אפילו מספק, שהרי אסרוהו ליבם ברישא אע"פ שאיכא למימר שדידי' איתרמי לי', וכן גם האיסור של קרובת חלוצתו נוהג בספק דעי' ברמ"א בסי' קס"ב שפסק שקרובת ספק חלוצתו אסורה, אבל כוונת תוס' היא שאכתי הו"א שהאיסור של קרובת חלוצת אחיו קיל טפי ושהתירו אותו בספק.

ובאמת כן צ"ל גם לפי תירוצם השני של תוס', שהרי תירצו דהו"א שקרובת חלוצת אחיו אסורה רק לכתחילה אבל לא בדיעבד. ולכאורה צ"ע דהא קרובת זקוקתו או חלוצתו אסורות גם בדיעבד והדין הוא שיוציא, וא"כ בע"כ צ"ל דהו"א שקרובת חלוצת אחיו קילא טפי.

שאו הקרובות הן מהתורה, א"כ לעולם אימא שבכה"ג הרי הוא אסור גם בהשניות של זקוקתו בק"ו ממה שהוא אסור בהשניות של חלוצתו דהויא רק מדרבנן.

מיהו להלכה משמע שבכל הציורים לא אסרו שניות בזקוקתו, וא"כ צ"ע כמו שהערנו בפנים למה מותר הוא בשניות זקוקתו אם נאמר שקרובי זקוקתו אסורות מהתורה, הלא ממה שקרובי זקוקתו אסורות מהתורה חזינן שזקוקה תמירא מחלוצה.

* והנה באות ש"ה הבאנו את שיטת הגר"ט שהיכא שיש רק אח אחד, אז קרובי זקוקתו אסורות מהתורה, משא"כ כשיש כמה אחין, אז קרובי זקוקתו אסורות רק מדרבנן, ולפ"ז י"ל שמה שמתירים כאן את השניות של זקוקתו, הרי זה רק משום דאיירי התנא באופן שיש כמה אחין אשר בכה"ג האיסור הוא רק מדרבנן ושייך לחלק את החילוק שחלקנו בפנים שזקוקה היא יותר קל כיון שלא עשה בה מעשה, אבל כשיש רק אח אחד,

תרכט) אמר רב יוסף אף אנן נמי תנינא מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו.

עיין לעיל באות ר' שהבאנו ב' דרכים בביאור המחלוקת שבין רבי יוחנן ור"ל:

א', דרכי יוחנן סובר דחשיבי שכל הצרות חלצו ממש ע"י הדין של שליחותייהו קעבדה, ומש"ה הלאו של לא יבנה שמנתק מכרת ללאו קאי על כולן, וריש לקיש סובר שלא אמרינן ששליחותייהו קעבדה, וממילא הלאו של לא יבנה קאי רק על החלוצה אבל הצרות אינן ניתקות מכרת ללאו, וממילא הרי הן בכרת כיון שכבר נתבטל ההיתר של יבום. ולפי הדרך הזה כוונת רב יוסף כאן היא לומר שלפי רבי יוחנן מכיון שהרי זה כאילו גם הצרה עצמה חלצה ע"י שליחותייהו קעבדה א"כ גם הקרובות של צרת החלוצה צריכות להיות אסורות משא"כ לפי ר"ל הרי שאר הצרות אינן נחשבות חלוצות ומש"ה שפיר תנינא שקרובותיהן מותרות.

ב', שגם לפי רבי יוחנן אין הכוונה שהרי זה נחשב כאילו עשו ממש מעשה חליצה, אלא הכוונה היא שהחלוצה ע"י החליצה שלה הורידה והפסיקה את הזיקה לא רק מעצמה אלא גם מהצרות, משא"כ לפי ר"ל החליצה שעשתה החלוצה מבררת שרק היא היתה זקוקה מתחילה, אבל שאר הצרות לא היו זקוקות מעולם, ומעולם לא נפלו ליבום, אלא היו בגדר אשת אח שלא במקום מצוה, ומש"ה סובר ר"ל שהן בכרת, אבל רבי יוחנן סובר שהחליצה אינה מבררת שהצרות לא היו זקוקות, אלא

לעולם כולן היו זקוקות, רק שהחליצה מפסיקה את הזיקה מכאן ולהבא, ומש"ה ס"ל שגם הצרות אינן בכרת, וכיון שגם הן היו זקוקות ליבום מש"ה החליצה מנתקת גם את הכרת שלהן אע"פ שלא מיקרי שגם הן עצמן חלצו. ולפי הדרך הזה כוונת רב יוסף כאן היא לומר שבשלמא לפי ר"ל הרי הוא מותר בקרובת צרת חלוצתו כי נתברר שמעולם לא היתה הצרה זקוקה ליבום, ונתברר שהחליצה לא פעלה כלום לגבה, אבל לפי רבי יוחנן שהחליצה הורידה גם את הזיקה שלהן, א"כ יוצא שהחליצה היא כעין גט גם על הזיקה שלהן, ונהי שהן לא עשו שום מעשה, אבל מ"מ סובר רב יוסף שגם בהן יש לגזור אטו קרובי גרושתו (ומהדרך הזה יוצא איפכא ממה שיוצא מהדרך הראשון, שהרי לפי הדרך הראשון יצא לנו שמצד זה שהזיקה ירדה גם משאר הצרות עדיין אינן נחשבות כמו החלוצה ממש לענין לאסור קרובותי' אלא בעינן דוקא שיהי' נחשב שהן ג"כ עשו מעשה חליצה, ומש"ה ניחא לפי ריש לקיש).

דף מ"א ע"א

תרל) הך דאזלא בהדה לבי דינא גזרו בה רבנן.

הנה לפי רש"י יוצא שמאי דתנן שאסור אדם בצרת קרובת חלוצתו הרי זה איירי אפילו באופן שנישאת הקרובה לאיש זר שאינו אחיו של החולץ, והרי היא אסורה משום שיחשבו שהקרובה עצמה היא החלוצה (כיון שאזלא בהדי החלוצה לב"ד) ושוב יחשבו שהצרה שלה היא ממש צרת

תרלג) הותרה ונאסרה וחזרה והותרה חוזרת להיתירה הראשון.

עיינן ברשב"א כאן (בתחילת דף י"ד ע"ב שברשב"א) שהקשה איך שייך שתחול זיקת יבום לאחר שכבר נפקעה הלא אין זה דרכי נועם, וכתב הרשב"א שבאמת אין היא חוזרת למצותה אלא רק להיתירה לחוד, כלומר שהיא מותרת ואין כאן איסור של אשת אח, ואע"פ שאין כאן מצות יבום, אבל מ"מ מכיון שנסתלק האיסור של אשת אח בשעת הנפילה ליבום, הרי הוא נשאר מסולק לעולם (והמ"ד שסובר שאינה חוזרת להיתירה סובר שהאיסור של אשת אח שפיר חוזר למקומו).

מיהו הריטב"א כאן כתב דרך אחרת בזה, והיינו שהכא איירי דוקא באופן שמתה אשתו בחיי אחיו (שהוא היבם השני) אשר בכה"ג גם קודם שמתה אשתו לא נדחתה היבמה מהאי ביתא לגמרי שהרי היתה זקוקה לאחיו, ומש"ה שייך לומר שהיא חוזרת באמת למצותה, ואין בזה סתירה לדרכי נועם, כי מעולם לא היתה פטורה ומותרת לשוק, אבל היכא שכבר מת אחיו אז גם רב ורבי חנינא מודים שכשמתה אשתו אין היבמה חוזרת למצותה וממילא הרי היא אסורה משום אשת אח, ודלא כהרשב"א שהאיסור של אשת אח נשאר מסולק, ואע"פ שהגמרא בדף ל' ע"א הסיקה שאמרינן אסורה עולמית גם כשלא נידחת מהאי ביתא לגמרי, הרי זה משום שהתם איירי באופן שהיא נאסרה כבר בשעת הנפילה אשר בכה"ג הטעם שהיא אסורה עולמית אינו רק משום דרכי נועם אלא משום ההלכה

חלוצה ויבואו להתיר את האיסור של צרת חלוצה. ולכאורה לפי רש"י ה"ה שגם קרובת קרובת חלוצתו צריכה להיות אסורה (וכגון שלהחלוצה יש אחות מן האב ולאותה אחות יש אחות מן האם דהיא עצמה אינה קרובת החלוצה), דהא אם נתיר אותה הרי יחשבו שהקרובה עצמה היא החלוצה ויבואו להתיר קרובת חלוצתו.

מיהו אולי לא גזרו בכה"ג משום שקרובת חלוצתו גופה הרי היא אסורה רק מדרבנן (אבל האיסור של צרת חלוצה הוא מהתורה, ועי' לעיל באות תרכ"ה בנוגע לדעת הרמב"ם שהוא רק מדרבנן).

ועכ"פ לפי תוס' דאיירי דוקא באופן שהקרובה נישאת לאחיו של החולץ ונופלת עכשיו ליבום וקמ"ל שגם הצרה אסורה משום שהיא נראית כצרת ערוה א"כ באמת הדין הזה שייך רק בצרת קרובת חלוצתו אבל לא בקרובת קרובת חלוצתו דהא א"א שתהי' קרובת החלוצה נשואה יחד עם קרובתה לאחיו של החולץ.

תרלא) משום ריב"ב אמרו.

הנה כבר הארכתי לעיל באות ש"א ש"ז ושט"ו בענין ריב"ב ורבנן.

תרלב) יוציא את אשתו כגט ואשת אחיו בחליצה.

עיינן לעיל באות ת"מ בענין אם מה שהוא מוציא את אשת אחיו בחליצה הרי זה מדאורייתא או האם מדאורייתא מותר לו ליבמה ורק רבנן חייבוהו לתת חליצה, והרשב"א כאן בתוך דבריו כתב דהוי מדרבנן.

של כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עלי' הרי היא אסורה עולמית כאשר אח שיש לה בנים, כן נראה לומר בביאור כוונת הריטב"א, וכן מבואר גם ברשב"א כאן שהטעם של הך שיטה הוא משום דס"ל שמאי דלא מחלקינן בדף ל' בין היכא דאידחיא לגמרי לבין היכא שלא אידחיא לגמרי הרי זה רק כשנאסרה כבר בשעת נפילה, אבל בהותרה בשעת נפילה ונאסרה אח"כ, שפיר מחלקינן וכהנ"ל. ולפ"ז יוצא שהדין של נאסרה בשעת נפילה אסורה עולמית, אינו משום דרכי נועם, ודלא כהדרך שהזכירו תוס' בדף ב' ע"א שהטעם הוא משום דרכי נועם, וביארו תוס' שם שאפילו היכא שלא אידחיא מהאי ביתא לגמרי, ג"כ שייך הטעם של דרכי נועם כי אין זה דרכי נועם שתיזקק לאח זה שנפטרה ממנו.

ולפי הריטב"א לכאורה י"ל שסברת שמואל ורב אסי שסוברים שבהותרה ונאסרה וחזרה והותרה הרי היא נשאת אסורה עולמית הרי זה משום שהם סוברים שגם היכא שלא אידחיא מהאי ביתא לגמרי שייך הטעם של דרכי נועם וכדרכם של תוס' שם.

וז"ל הריטב"א, איבעיא להו מתה אשתו מהו ביבמתו וכו' דהשתא עסקינן שמתה אשתו בחיי אחיו דלא אידחיא יבמה מהאי ביתא לגמרי ולא נפטרה לשוק, אבל בסיפא דקתני מת היבם יוציא את אשתו בגט ואת אשת אחיו בחליצה ליכא למימר שאם מתה אשתו יהא מותר ביבמתו, דכיון

דהשתא ליכא יבם אחרינא אלא הוא, כי נפלה קמי' לחוד, אידחיא מיני' לאיתסורי עלי' משום אחות אשה, דהא קידושי אשתו דאורייתא נינהו, וכיון שנאסרה עליו באותה שעה נאסרה עליו עולמית עכ"ל.

וע"ע באות מ"ה בענין היסוד הנ"ל שכתב הרשב"א, דשם הארכנו באם האיסור של אשת אח נדחה בגלל המצוה, או הותר בגלל הנפילה לחוד גם לא לצורך קיום המצוה וכדברי הרשב"א.

דף מ"א ע"ב

(תרלד) עמד בדין וברח.

הנה תוס' כתבו דלאו בברח בשבילה איירי שרוצה לעגנה ואין רוצה לא ליבם ולא לחלוץ עכ"ל. ולכאורה יש לפרש שהיכא שברח כדי לעגנה הרי היא ניזונית משלו אפילו אם לא עמד בדין, דהא כיון שאינו רוצה לא לחלוץ ולא ליבם א"כ מה הי' מוסיף עמידה בדין, הלא כל הפעולה של עמד בדין ונתרצה ליבם הוא משום שמעתה הרי היא נחשבת כאשתו כיון שגמר ליבם וכמו שכתב הרא"ש כאן*), אבל אם אינו רוצה לא ליבם ולא לחלוץ א"כ מה שעמד בדין אינו מוסיף כלום, וא"כ י"ל שבכה"ג תיקנו לה גם אם לא עמד בדין. מיהו גם יש לומר שבכה"ג אין לה מזונות אפילו אם עמד בדין וסירב דהא בכה"ג אין היא נחשבת כאשתו כיון שלא גמר בלבו ליבם, ומהיכא תיתי לומר

בהרא"ש, ועי' בקרן אורה כאן.

(* אלא שהטעם שתיקנו כן הרי זה משום קנס על שלא כנס מיד לאחר שעמד בדין, וכמו שמבואר

שתיקנו לה מזונות משום קנס גרידא אפילו כשאינה נחשבת כאשתו.

מיהו הרא"ש כאן כתב וז"ל, ולא בברח במרד דוקא איירי וכו' עכ"ל, ומשמע דאיירי מיהא גם בברח במרד דגם בכה"ג אם עמד בדין הרי היא ניזונית משלו. מיהו מצד שני הרא"ש שם סיים בזה"ל, אלא בברח מחמת ממון ומחמת מרדין איירי עכ"ל, ומשמע דאיירי דוקא בהכי ולא בבורח כדי לעגנה דאל"כ הי' לו לומר "אלא בברח מחמת ממון ומחמת מרדין נמי איירי".

והנה הרמב"ם בפיי"ח מהל' אישות הט"ז סובר שה"ה אם עמד בדין ונתרצה לחלוץ יש לה מזונות, וכן הביא הבית שמואל בסי' ק"ס סק"ד מהריב"ש, וא"כ חזינן שלדידהו אין הטעם של עמד בדין משום שמעתה הרי היא נראית כאשתו, וא"כ י"ל שה"ה שאם לא רצה לא לחלוץ ולא ליבם אלא ברח כדי לעגנה יש לה מזונות.

ועי' בבית שמואל שכתב שהיכא שברח במרד כדי לעגנה י"ל שכו"ע מודים להרמב"ם שאפילו אם לא נתרצה ליבם יש לה מזונות, וזהו כמו שהראנו ממשמעות תחילת לשון הרא"ש, אלא שנקטנו בכוונת הרא"ש שעמד בדין מיהא בעינן.

והנה יש להעיר על הנ"ל, דהנה תוס' והרא"ש הוכיחו שא"א לומר שהכא איירי רק באופן שברח כדי לעגנה משום שא"כ קשה על הגמרא בכתובות דף ק"ז דהתם פרכינן על שמואל שחושש לצררי מהך ברייתא משום שלפי שמואל למה יש לה מזונות כשברח הלא יש לחשוש לצררי,

ותי' שמואל שם שבשומרת יבם מכיון שעוד לא מיקרבה דעת' לגבה לא חיישינן לצררי, והרי אם איירי בברח כדי לעגנה מאי מקשי על שמואל הלא בכה"ג ליכא למיחש לצררי עכ"ד. ומעתה אם נאמר שאיירי הברייתא בין בברח לאונסו ובין בברח כדי לעגנה, דהיינו שגם כשברח כדי לעגנה הדין נותן שיהיו לה מזונות, א"כ הדרה קושיא לדוכתה מאי מקשה על שמואל הלא שמואל יוכל לומר שאיירי דוקא באופן שברח כדי לעגנה (ברם אם בברח כדי לעגנה לא בעינן עמד בדין אז לק"מ דהא בהברייתא קתני עמד בדין).

מיהו י"ל שאה"נ שהיתה הגמרא יכולה לתרוץ כן, רק שעדיפא מיני' משני דהיינו התירוץ של עוד לא מיקרבה דעת' לגבה, דעי"ז מרויחים שנוכל להעמיד גם כשברח לאונסו (אבל תוס' והרא"ש שפיר הוכיחו שלא איירי דוקא בברח כדי לעגנה ושרק בכה"ג יש סיבה לתקן לה מזונות, דהא אי איירי דוקא בברח כדי לעגנה א"כ שפיר קשה למה לא תירצו בפשיטות שבכה"ג לא שייך צררי דהא לא הרויחה הגמרא כלום במה שתירצה ששומרת יבם לא מיקרבה דעת' לגבה דהא בברח לאונסו בין כך ובין כך לא תיקנו).

גם יש לעיין דלפי סברת הרא"ש לכאורה ה"ה שהיכא שנתרצה ליבם בלי לעמוד בדין הדין נותן שתהי' נחשבת כאשתו ושיהיו לה מזונות. ואולי אה"נ. מיהו עי' במחבר בסי' ק"ס סעיף א' שכתב וז"ל, עמד בדין ותבעתו ליבם או לחלוץ ונתרצה ליבם וכו' עכ"ל, והרמ"א הוסיף שתבעתו "לפני ב"ד", וכתב הגר"א שכן משמע מהלשון של עמד בדין.

תרלה) תד"ה עמד בדין.

וז"ל, אבל לא ברח לא משום דלא שכיח שיאחר מליבם עכ"ל. הנה נראה שכוונתם היא לומר שלא שכיח שיאחר זמן מרובה אבל זמן מועט בודאי שכיח שיאחר בגלל איזו סיבה שהיא, וא"כ בודאי כוונתם היא לומר שלא שכיח שיאחר זמן מרובה, ולכן אפילו אם איחר לא תיקנו לה מזונות משום דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן. וגם בשביל זמן מועט לא מסתבר לומר שתיקנו לה מזונות כיון דהוי רק זמן מועט. גם יש לפרש שלעולם אם איחר זמן מרובה שפיר תיקנו לה מזונות, רק שכוונת תוס' היא להסביר למה לא תיקנו לה בזמן מועט, ועל זה כתבו דלא מסתבר לומר שתיקנו זמן מועט אטו זמן מרובה כי לא שכיח שיאחר זמן מרובה (ועבור הזמן מועט עצמו, בלי הטעם של גזירה, לא מסתבר לומר שתיקנו), אבל אם איחר זמן מרובה לעולם י"ל דשפיר יש לה מזונות. מיהו דרך זה נראה דוחק בביאור דבריהם כי לא הי' להם למיסתם אלא לפרש.

ומלשון הרא"ש משמע כהדרך הראשון שכתבנו וז"ל, אבל לא ברח לא, דלא שכיח שיאחר מליבם כיון דאית' קמן ונתרצה, ואפילו אירע כך שנתאחר זמן מועט לא מסתבר שתיקנו לה מזונות משל יבם וכו' עכ"ל, ומשמע שכתחילה כשכתב שלא שכיחא שיאחר מליבם כוונתו היא לומר שמשום כך בצירוף של איחר זמן מרובה גופא לית לה מזונות, ושוב סיים שאפילו אם נתאחר זמן מועט אין לה מזונות כי לא מסתבר שתיקנו עבור זמן מועט. מיהו לפ"ז ביותר הי' לו להרא"ש לכתוב "ואם אירע שנתאחר זמן מועט" ולא לכתוב

"ואם אירע כך שנתאחר זמן מועט" משום שמהמלה "כך" משמע שגם מקודם לכן איירי בזמן מועט. ולפ"ז שיעור דבריו הוא שאם נתאחר זמן מועט לא תיקנו משום דהוי לא שכיח ולכן אפילו אם אירע כך לא מסתבר לומר שתיקנו פי' משום דהוי לא שכיח, וצ"ע.

תרלו) עמד בדין.

עיין ברש"י שכתב דקנסין ל'. והרמב"ן הביא את דבריו וכתב שיותר נראה לומר דהוי כהגיע זמנם ולא נישאו דאוכלת משלו, ודבריו הם כדברי הרא"ש שכתב שכיון שהסכים ליבם הרי היא כאשתו (ופי' הקרבן נתנאל דהיינו כמו ארוסה שהגיע זמנה ולא נישאו).

מיהו הרא"ש בהמשך דבריו כתב שזה גופא שהחשיבוהו כאשתו הרי זה משום קנס כי הי' לו לכנוס מיד, וגם תוס' סוברים כהרא"ש כמו שביאר הקר"א עיי"ש, וא"כ אולי גם רש"י מודה להרמב"ן אע"פ שכתב דהוי קנס. מיהו לפ"ז הי' לו לרש"י להזכיר גם את הענין של נראית כאשתו.

דף מ"ב ע"א**תרלז) תד"ה לאחר.**

א. עיין בדבריהם שכתבו בשם ר"ת בזה"ל, דוקא חלץ שהחליצה מוכחת שלא בא עלי' וכו' אבל מת היבם לאחר ג' צריכה להמתין ג"ח דיותר יבמה קרובה לביאה מארוסה דגזרינן אטו נשואה וכו' עכ"ל.

והנה עיין בתרומת הדשן בסי' רכ"ד

ג"ח הרי היא צריכה להמתין ג"ח ממתת היבם. מיהו הטור בסי' קס"ד כתב וז"ל, אבל אם מת היבם בתוך ג"ח או אפילו לאחר ג' חדשים צריכה להמתין (ג"ח ממתת היבם) עכ"ל, וצ"ע מאי אפילו הלא אדרבה לאחר ג"ח פשיטא טפי וכהנ"ל. ועכ"פ כדברי הטור נפסק בשו"ע (אלא שהמחבר השמיט את הלשון של אפילו), וצ"ע על הפרישה והט"ז שהביאו על זה את הלשון של תוס' ולא העירו כלום בענין תוך ג'. וע"ע בלשון פסקי התוס' וקיצור פסקי הרא"ש. ועכ"פ סברת הטור צ"ע, דבמת היבם תוך ג' חדשים ממתת היבם הלא היא להמתין ג' חדשים ממתת היבם הלא גם שם מוכחא מילתא שלא בא עלי' דהא הוי ספק כרת. וצ"ל דס"ל שאין זה נקרא שמוכחא מילתא, משא"כ אחרי חליצה יש לנו ראי' בפועל מהיבם, שלא רצה לבוא עלי'.

ג. הנה לפי מה שהבאנו לעיל באות ש"ט מהב"ח שלאחר חליצה נעקרה הזיקה למפרע אפילו מהחולץ (ולא רק מהאחין) א"כ לכאורה היו תוס' יכולים לומר שהטעם למה לא אסרינן לה ג' חדשים לאחר חליצה, ולא גזרינן אטו נשואה כמו שגזרינן ארוסה אטו נשואה, הרי זה משום שלאחר חליצה נקבע שמעולם לא היתה זקוקה לו ולכן אינה דומה כלל לנשואה ולא שייך לגזור אטו נשואה, משא"כ בארוסה הרי גם לאחר הגט הרי זה נשאר אמת שהיתה ארוסתו ולכן אע"פ שאין חוששין שמא בא עלי' אבל בכל זאת הרי היא דומה לנשואה ולכן גזרינן אטו נשואה, וכן לאחר מיתת היבם גזרינן כי לאחר

שביאר שאין כוונת תוס' לומר שחיישינן שמא היבם בא עלי' קודם מיתתו, אלא הטעם הוא משום דגזרינן יבמה אטו נשואה, דכן הביא מגליון התוס' שהוסיפו כן בביאור דברי תוס'. ולפ"ז מה שכתבו תוס' דיותר יבמה קרובה לביאה מארוסה דגזרינן אטו נשואה, זהו באמת הטעם ביבמה גופה, ולא רק בארוסה, כלומר דכיון שיבמה קרובה לביאה, שפיר שייך לגזור בה אטו נשואה, משא"כ בחלוצה מכיון דמוכחא מילתא שלא בא עלי' א"א לגזור (משא"כ בארוסה דלא מוכחא מילתא שלא בא עלי'), ועל מה שכתבו תוס' בסוף דבריהם "אבל לענין גזירה שמא ישא אחותו וכו'" כתב התה"ד וז"ל, סוף גזירה נקטו דנשואה גופה היינו משום שמא ישא אחותו עכ"ל, כלומר אבל במת היבם לא חיישינן שמא באמת בא עלי', רק שמ"מ גזרינן אטו נשואה כיון שאין לנו הוכחה שלא בא עלי', ומאי דאמרינן שבזיו מנה אין זה הוכחה שלא בא עלי' אלא הכוונה היא רק שהוא יכול לאוקמי' אנפשי' אם הוא רוצה.

ב. והנה מלשון תוס' כאן משמע שדוקא במת היבם לאחר ג"ח מחייב ר"ת להמתין ג"ח ממתת היבם אבל במת תוך ג"ח אינו מחייב להמתין ג"ח והיינו משום שגם שם מוכח הדבר שלא בא עלי' שהרי אסור לבוא עלי' משום חשש כרת דאשת אח שמא היא מעוברת משא"כ ארוסה אסורה רק משום איסור דרבנן ולכן אין זה נקרא שמוכחא מילתא שלא בא עלי' ומש"ה גזרינן בה אטו נשואה. ועי' גם ברא"ש ובמרדכי שהביאו בשם ר"ת רק שלאחר

מיתת היבם לא אמרין שהוברר הדבר למפרע שמעולם לא היתה זקוקה לו.

תרלח) תד"ה מאי שנא.

הנה רש"י בגיטין שם פי' שהכוונה היא לב' נשים של אדם אחד. ולפ"ז לא שייך חשש זה בחליצה כי ב' נשים של אדם אחד אינן חולצות וא"כ לא יוכל רש"י לפרש כתוס' כאן. וי"ל שיפרש כהרש"ש עיין בדבריו.

תרלט) אלא שאר כל הנשים אמאי.

עי' בתוס' ישנים שכתבו שלא אמרו משום האיסור של מעוברת חבירו כי האיסור ההוא נהג רק כשהיא ודאי מעוברת אבל לא כשהיא ספק מעוברת. ועיין ברמב"ן שהוסיף לבאר דהיינו משום שכל האיסור של מעוברת חבירו הרי הוא רק משום הנקה שלבסוף שהוא באמת חשש רחוק ומש"ה לא החמירו בספק (אלא שצ"ע על לשון הרמב"ן שם דמשמע שהוקשה לו רק לפי טעמא דהנקה והרי גם לפי טעמא דדחסה וסנדל קשה). ועי' בנוב"ק חלק אה"ע בסי' י"ח בסד"ה קבלתי וכו' וד"ה ואומר וכו' מה שהקשה על זה.

תרמ) רבא אמר גזירה שמא ישא את אחותו מאביו וכו'.

עיין ברש"י שכתב שבגר לא שייך אלא החשש שמא ייבם אשת אחיו מאמו, והיינו משום שרש"י פי' שיחשבו שהוא בן ז' בזמן שהוא באמת בן ט', אבל הריטב"א ביאר שגם יתכן שיחשבו שהוא בן ט' בזמן

שהוא באמת בן ז', ומש"ה כתב דשייך בגר גם החששות של דלמא ישא אחותו וכן שמא יפטור את יבמתו לשוק.

והנה רבא הקשה על טעמו של שמואל דאינו מספיק בשביל גר. ולכאורה כדי ליישב קושיא זו הי' רבא שפיר יכול להודות שטעמו של שמואל נכון הוא בישראלים, והי' רבא צריך לחדש את הגזירות שהזכיר רק בשביל גר, וא"כ צ"ע דא"כ הי' מספיק אם הי' מזכיר רק את החששות ששייכים בגר, דהיינו שמא ייבם אשת אחיו מאמו וכן שמא ישא אחותו ושמא יפטור את יבמתו לשוק, אבל לא הי' צריך להזכיר את החשש של שמא יוציא את אמו לשוק, ומהא דהזכיר גם חשש זה ששייך רק בישראל ולא בגר משמע שהוא חולק על כל עיקר טעמו של שמואל, וצ"ע מה ראה רבא לדחות לגמרי את טעמו של שמואל.

ואולי י"ל דהך טעם של זרעך אחרך מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא, ולכן אלימא לי' לרבא טעמא דגזירה אטו עריות כיון שגם בלא"ה הרי הוא מוכרח לחדש את הטעם של גזירה בשביל גר.

ועי' בקרית ספר בספי"א מגירושין שכתב באמת על טעמא דשמואל דהוי רק מדרבנן, וכן הסיק הקרן אורה כאן. והערל"ג בדבריו על רש"י כאן נטה לומר דהוי מהתורה. ומדברי הספרי שהביא מהג"מ בפ"א מהל' גירושין אות י' גבי יפת תואר מבואר דהוי מהתורה אם לא שנאמר שגם הדרשה ההיא הרי היא רק אסמכתא בעלמא עיי"ש. ומדברי הרמב"ם משמע שם שיפת תואר צריכה להמתין ג'

חדשים מהתורה וכפשטות לשון הספרי, וכן הבין הערל"ג כאן והוכיח מזה שהבחנה היא מהתורה.

גם י"ל שרבא נטה מטעמו של שמואל משום שמהברייתא שהביא רבא שקתני בה לפיכך גר וכו' משמע קצת שבישראל הטעם הוא כמו בגר ולא גם מטעם אחר, ויש לדחות.

תרמא) תד"ה סתם מעוברת למניקה קיימא.

וז"ל, רבינו שמשון זקנו של הרשב"א הי' אומר דגרושה מינקת מותרת לינשא משום דלא משתעבדא להניק וכו' עכ"ל. הנה ברא"ש איתא להדיא שלפי רבינו שמשון ה"ה שגרושה מעוברת מותרת לינשא מיד. מיהו בנוב"ק חלק אה"ע סי' י"ח כתב שמתוס' משמע דלא כהרא"ש אלא שרק מינקת מותרת אבל לא מעוברת, וכתב שם להוכיח כן מתוך הסוגיא, וגם כתב שם סברא לדבר הובא בקצרה בגליון מהרש"א כאן. מיהו לכאורה מדברי ר"ת מבואר שרבינו שמשון התיר גם במעוברת שהרי משמע מתוס' שכוונת ר"ת היא להשיג עליו שמעוברת גרושה אסורה לפי הטעם של למניקה קיימא כמו שהיא אסורה לפי הטעמים של סנדל ודיחסה וא"כ חזינן שרבינו שמשון התיר גם מעוברת, ואע"פ שיש סברא לחלק אבל בע"כ צ"ל שידעו תוס' שהוא מתיר גם מעוברת.

ובהגהות רעק"א על אה"ע סי' י"ג ראיתי שהבין את ראיית ר"ת בדרך אחרת קצת, אבל גם לפי דבריו מוכח כהנ"ל

וז"ל, כיון דמוכח דמעוברת גרושה אסורה, וכיון דלפי האמת הטעם במעוברת דאסורה דלמניקה קיימא, א"כ א"א שיהי' חמור ממניקה עכ"ל, כלומר דמזה מוכח שגם מינקת גרושה מותרת כי א"א לומר שמעוברת תהי' יותר חמורה ממינקת (ודלא כסברת הנו"ב), וממילא קשה על הר"ש שהתיר, ומעתה הרי מזה גופא מוכח שלפי הר"ש גם מעוברת מותרת, דהא א"א לומר שרק מניקה מותרת ולא מעוברת וממילא ניחא מה שמשמע שמעוברת אסורה, דזה אי אפשר, כי אי אפשר שמעוברת גרושה תהי' יותר חמורה ממינקת גרושה.

והנה הבית שמואל שם בסק"כ כתב דרך אחרת בביאור ראיית ר"ת וז"ל, וכתבו (תוס') כמו שלפי הטעם הראשון משום דיחסה אסורה גרושה מעוברת א"כ אסורה גרושה מינקת דהא תניא בחד בבא מעוברת ומניקה, כמו מעוברת גרושה אסורה כך מניקה גרושה אסורה, אע"ג דנדחה טעם זה, מ"מ אף שחזר מהטעם מ"מ לא חזר ממה שאסור לפי הטעם הראשון אסור גם לפי הטעם השני, מש"ה אסור גרושה מינקת עכ"ל, הרי שלפי דבריו כוונת ר"ת היא להוכיח בדרך ישיר על גרושה מינקת ולא להוכיח על גרושה מעוברת, וגם לפי דרכו של הבית שמואל מוכח שהר"ש מתיר גרושה מעוברת, והיינו משום שאם הוא אוסר א"כ למה הוצרכו תוס' להוכיח מההו"א של סנדל ודיחסה הלא גם בלא זה יש להוכיח כן גם לפי המסקנא של למניקה קיימא והיינו שכיון שמעוברת בודאי אסורה (דהא גם הר"ש אוסר מעוברת וכהנ"ל), א"כ הה"נ למניקה כיון דתני להו בחד בבא.

תּרמד) רש"י ד"ה הכי קאמר.

עיינן ברש"י בעירובין שפי' בדרך אחרת וז"ל, אחת שנישאו לזה (לבעל זה שמת עכשיו) כשהן בתולות, ואחת שנישאו לזה כשהן בעולות, שנתארמלה או נתגרשה מבעלה זה (שמת עכשיו) בין מן האירוסין בין מן הנישואין וכו' עכ"ל. מיהו צ"ע למה הוי ס"ד להקל היכא שהיתה בתולה בזמן שנישאת לבעל זה שמת עכשיו דמאי נפ"מ אם היתה בתולה או נשואה, ובשלמא היכא שרק נתארסה לבעל זה שמת עכשיו, אז שפיר יש ס"ד להקל אם היא נתארסה לו בזמן שהיתה בתולה כי בכה"ג יש ס"ד להאמינה שלא נבעלה להארוס הזה שמת עכשיו כי מילתא דעבידא לאיגלווי היא אם היא עודה בתולה או לא שהרי כשתנשא יראה בעלה החדש אם היא בתולה או לא, אבל מרש"י שם משמע שאפילו באופן שנישאת כבר להבעל הזה שמת (כלומר שנבעלה) ג"כ יש רבותא לומר שהדין נוהג גם אם נישאת לו מן האירוסין, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה ס"ד להקל עבור זה שהיתה בתולה כשנישאת לו.

ועכ"פ מלשון הרמב"ם נראה כפי' רש"י בעירובין, דעי' בפי"א מהל' גירושין ה"כ שכתב וז"ל, וגזירת חכמים היא שאפילו אשה שאינה ראוי' לילד, ואפילו נתגרשה או נתארמלה מן האירוסין צריכה להתין צ' יום, אפילו קטנה או זקנה וכו', ואפילו בתולה מן האירוסין, צריכות להתין צ' יום עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו במש"כ בסוף דבריו אפילו בתולה מן האירוסין, דהא כבר כתב שאפילו אם נתגרשה או נתארמלה מן האירוסין הרי היא צריכה

ועכ"פ עיינן בהגהות רעק"א על השו"ע שם שכתב שמשלשון תוס' לא משמע כדרכו של הבית שמואל, וגם מהנו"ב שם בד"ה ואמנם וכו' נראה שהבין שכוונת ר"ת היא להוכיח על גרושה מעוברת. ועכ"פ לכו"ע אם נצטמקן דדי', מעוברת אסורה ומניקה מותרת, עיי"ש בנו"ב בד"ה ואמנם וכו' ובבית שמואל וברעק"א שם טעמים לזה.

דף מ"ב ע"ב

תּרמב) וליתבעיני' ליורשים.

מהא דלא קאמר וליתבעיני' לבעלה הראשון משמע דאיירי רק באלמנה ולא בגרושה אלא גרושה מותרת לינשא מיד וכדברי רבינו שמשון, ויש לדחות.

תּרמג) רש"י ד"ה הי ניהו בתולות.

וז"ל, דהיכי משכחת לה בתולה יבמה אם לא ארוסה עכ"ל. וביאר המהרש"א את כוונתו דשלא בהציור של יבום, שפיר משכחת שבתולה תצטרך להתין ג"ח גם כשאינה באה מן האירוסין. והקשה הערל"ג וז"ל, דמה שיעור יש בבתולה מאימתי תתחיל להתין ג' חדשים וכו' עכ"ל. מיהו יש לצייר באופן שהיתה פלגש, רק שהיא נשאה בתולה משום שנבעלה רק ביאה שלא כדרכה או רק בדרך העראה, דעי' בסי' י"ג סעיף ז' דמבואר שגם פלגש צריכה להתין, וא"כ שפיר משכחת בכה"ג שבתולה צריכה להתין אע"פ שלא היתה ארוסה.

להמתין, ובע"כ צ"ל שכוונת הרמב"ם היא כרש"י ושכוונתו בסוף דבריו היא לומר שאפילו אם היא בתולה כי היתה בתולה בשעה שנתארסה עם בעל זה שמת הרי היא צריכה להמתין, אלא דס"ל שהרבותא היא רק אם נתארמלה עכשיו מן האירוסין באופן שגם עכשיו הרי היא בתולה וכמו שביארנו שבכה"ג הרי זה בגדר מילתא דעבידא לאיגלווי ומש"ה כתב הרמב"ם אפילו בתולה מן האירוסין, ודלא כרש"י דמשמע מדבריו שיש רבותא אפילו אם כבר נישאת לזה שמת עכשיו.

ועי' בביאור הגר"א בסי' י"ג סק"ט דמבואר שהבין את דברי הרמב"ם הנ"ל כמש"כ דהיינו שכוונתו היא לתי' הגמרא כאן של ה"ק וכו'.

תרמה) הרי שהיתה רדופה לילך לבית אבי'.

פירש"י וז"ל, רדופה רגילה וגם סמוך למיתתו עמדה בבית אבי' זמן מרובה דליכא למימר מעוברת היא עכ"ל. הנה מש"כ שהיתה "רגילה", כן משמע לו מהלשון של רדופה לילך דמשמע שהי' דבר תמידי, ולא דבר שקרה רק פעם אחת. מיהו צ"ע דכיון שצריכים לאוקמה באופן שגם סמוך למיתתו עמדה בבית אבי' א"כ למה צריכים להא שהיתה רגילה בכך גם קודם לכן.

תרמו) הרי שהיתה רדופה וכו'.

יש לעיין למה אוסר ת"ק בכל הציורים האלו, דמאי שנא ממה שביארו תוס' לעיל בריש ע"א שלאחר חליצה אינה צריכה

להמתין כי מוכח הדבר שלא בא עלי'. והנה בהציורים של זקן וחולה וכו' מוכח רק שאינה מעוברת אבל לא מוכח שלא נבעלה, וא"כ אולי לא מספיק בזה אלא בעינן שיהי' מוכח שאפילו לא נבעלה. מיהו אכתי קשה מבעלה חבוש בבית האסורים או נמצא במדינת היס, וכן מרדופה לילך לבית אבי' או שהי' לה כעס בבית בעלה, דהא בציורים אלו ידעינן שגם לא נבעלה.

ובפשטות י"ל שבארוסה או נשואה ממש לא מחלקינן בהכי אלא גם בכה"ג אסרינן ושאיני לעיל גבי חליצה משום ששומרת יבם אינה נחשבת ארוסה גמורה. והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שאפילו היכא שהיתה רק ארוסה וברור לנו שלא בא עלי' הרי היא צריכה להמתין, וכן נראה מלשון הרמב"ם דז"ל בפיי"א מהל' גירושין ה"כ, וגזירת חכמים היא שאפילו אשה שאינה ראוי' לילד ואפילו נתגרשה או נתאלמנה מן האירוסין צריכה להמתין צ' יום, אפילו קטנה או זקינה או עקרה או אילונית, אפילו בעלה במדה"י או חולה או חבוש בגם בבית האסורים וכו' עכ"ל, ומשמע שגם אלמנה מן האירוסין צריכה להמתין אע"פ שהי' בעלה במדה"י ויש כאן הוכחה שלא נבעלה.

ואולי יש לפרש על פי זה גם למה השמיט הרמב"ם את הציור של רדופה לילך לבית אבי' וכן את הציור של הי' לה כעס בבית בעלה, די"ל דהיינו משום שהרי ציורים אלו איירי בנשואה שכבר היתה גרה בבית בעלה, וא"כ הי' אפשר לטעות ולומר דמה שהיא צריכה להמתין כשידעינן שלא נבעלה הרי זה רק בנשואה אבל לא

דהיינו שישתיירו ב' בגווייתא וג' בברייתא
ואם חסר באחת מהם אינו נקרא שראוי
עוד לכעין למלאכתו.

תרמח) מסרק של פשתן שניטלו שיניו ונשתיירו בו שתיים טמאות.

עיין בערל"נ שכתב שלפי המשך הסוגיא
צ"ל דהני שתיים שנזכרו בשל פשתן הרי
הן אפילו מהברייתא, דהא בהגווייתא
אפילו בצמר סגי בב', והרי משמע
מהמשנה שהדין של צמר חלוק הוא מהדין
של פשתן. ושוב כתב שמאי דתנן דבשל
פשתן סגי אפילו בב' הרי זה איירי אפילו
באופן שחסר ביניהן ודלא כשל צמר
דבעינן סמוכות זו לזו.

מיהו צ"ע דהא לפ"ז שוב י"ל דאיירי
רק בגווייתא דהא גם לפ"ז אכתי חלוק הוא
צמר מפשתן (ויש ליישב).

מיהו עיין היטב בכיאר הגר"א על כך
משנה בכלים דמבואר דלא ככל עיקר
הנחת הערל"נ אלא לעולם הדין בשל צמר
ובשל פשתן הוא שוה, וגם בהרישא
הכוונה במאי דתנן דסגי בב' היא רק
לגווייתא, וכן הרי הן צריכות להיות ביחד
וכדאיתא להדיא בתוספתא.

מיהו מפסקן של הרמב"ם יוצא
שלהלכה שפיר יש להם דינים שונים, שהרי
פסק שבשל פשתן סגי בב' אבל בשל צמר
בעינן ג'. ועי' לקמן בהאות הבאה שנבאר
את הפסק שלו.

גם חזינן מדברי הגר"א והערל"נ הנ"ל
דס"ל שגם בשל פשתן יש שיניים גווייתא
וברייתא. מיהו מרש"י בד"ה והא וכו'
בהלישנא אחרינא משמע שבשל פשתן אין

בארוסה, ולכן הביא רק את הציורים של
חבוש בבית האסורים ובמדה"י וחולה. ועי'
גם בטור שהשמיט את הציור של רדופה
אבל הטור שפיר הביא את הציור של הי'
לה כעס אלא שכתב "עם בעלה" ולא
"בבית בעלה", וי"ל ששינה מלשון
הברייתא כדי שלא נטעה לומר שבנשואה
דוקא איירי שהיא כבר בבית בעלה וכהנ"ל.
והנה לכאורה יש ליישב על פי דברינו
הנ"ל את קושיית תוס' על רש"י בעירובין
שכתב שרבי יוסי אוסר לארוסות להנשא,
דעיין בדבריהם כאן שהקשו על דבריו שם
שאם גורסים בתוך הברייתא שרבי יוסי
אומר וכו' הרי חזינן להדיא שרבי יוסי
מתיר לארוסות להנשא. ולפי הנ"ל יש
לתרץ דשאני הכא שיש הוכחה שאינן
מעוברות וא"כ י"ל שדוקא בכה"ג מתיר
רבי יוסי משא"כ בארוסות רגילות.

דף מ"ג ע"א

תרמז) הא בברייתא.

עיין בהפירוש השני שהביא רש"י כאן
וז"ל, בגווייתא וברייתא, שתי שורות שינים
יש למסרק של צמר, חיצונות ופנימיות,
החיצוניות עיקר כל המלאכה תלוי' בהן,
ופנימיות לקלוט הצמר שלא יפול, והלכך
בחיצוניות צריך ג' במקום א' ובפנימיות
דיין בב' עכ"ל. וצ"ע דמה יועיל מה
שנשתייר ב' בגווייתא לקלוט, הלא כיון
שלא נשתייר שלש בברייתא הלא בין כך
ובין כך לא יוכל לסרוק. וצ"ל שהכוונה
היא שיאחזנו ביחד עם מסרק אחר שיש לו
רק ברייתא. א"נ דבעינן באמת שניהם,

ב' שורות דעיי"ש שכתב ששתי שורות עושים בשל צמר.

תרמט) זו דברי ר"ש.

הנה הרמב"ם כתב שבשל פשתן סגי בב' שיניים ובשל צמר בעינן ג', ולא הביא את הכבא דתנן בשל צמר שאם ניטלו שיניו אחת מבינתים טהור דמשמע דסגי אפילו בב' במקום אחד, ולא הביא את החילוק שיש בזה בין גווייתא לברייתא, וכבר תמה הכ"מ על זה, וגם תמה למה הביא בכלל את דיני המשנה מאחר דמסקינן שהיא דברי ר"ש ושחכמים חולקים עליו.

ותירצו הקר"א והערל"נ דס"ל להרמב"ם שמאי דאמרינן בגמרא שהמשנה היא דברי ר"ש אין הכוונה לכל המשנה אלא רק להך בבא של ניטלו שיניו אחת מבינתים, דרק על זה חולקים רבנן והרי הם סוברים שבשל צמר נאמר רק שיעור אחד דהיינו שאם נשתיירו ג' טמאים ואין חילוק בין גווייתא לברייתא. ועי' בדברי הקר"א והערל"נ שביארו למה סובר הרמב"ם שהמחלוקת שבין ר"ש ורבנן היא דוקא על הפרט הזה ולא על כל עיקר המשנה או על הפרט של ניטלו אחת אחת בפני עצמן טמאות.

מיהו הגר"א במס' כלים בדבריו על משנה זה הראה שבתוספתא פליגי ר"ש ורבנן בנוגע למאי דתנן בהרישא בשל פשתן שאם ניטלו אחת אחת בפני עצמן טמאות גם בלי שום תיקון, דבתוספתא תניא על זה זו דברי ר"ש, אבל חכמים חולקים וסוברים שאין חילוק בין קטינתא לאלימתא או בין בקתייהו לבין שלא

בקתייהו, אלא רק ר"ש סובר את החילוקים הנ"ל, ומש"ה פי' הגר"א שגם מאי דאמרינן כאן שדווקני מסיימי זו דברי ר"ש הרי זה קאי על הפרט הזה ובנוגע להפרט הזה אין ההלכה כאותה משנה.

ועי' גם ביש"ש כאן שפי' כהגר"א אלא שהיש"ש כתב שלפי המסקנא הזאת שתני ב' זו דברי ר"ש, תו אין אנו צריכים לחלק אפילו לפי ר"ש בין קטינתא לאלימתא וכן בין בקתייהו לבין שלא בקתייהו אלא מאי דתנן בהסיפא דבעינן תיקון הרי זה דברי הכל והרי זה כאומר שהיכא שתיקן כו"ע מודים דמטמא.

והנה לפי דברי הגר"א והיש"ש אתי שפיר סוגיית הגמרא כאן, שהרי חזינן שר' נחום הקשה לר' אבהו למה אין ההלכה כאותה משנה לפי מה שענה לו ר' אבהו מקודם בנוגע לפרטי הכללים של הלכה כסתם משנה, ולכאורה יש לתמוה דמה זה שייך לדברי רבי אבהו הלא קושיא זו קשה גם בלא דברי רבי אבהו, אלא הרי היא קושיא על מה שאמר רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה, דלמה אין ההלכה כאותה משנה הלא הוי סתם משנה בלי שום מחלוקת בדבר, ועי' בערל"נ שהקשה כן ות' בדוחק. מיהו לפי הגר"א והיש"ש אתי שפיר משום שהדין הזה שאין צריכים תיקון הרי הוא ציור של סתם משנה ומחלוקת בתוספתא, והרי רבי אבהו אמר שבכה"ג ההלכה היא כהסתם משנה, ועל זה הקשה ר' נחום למה אין ההלכה כאותה משנה והשיב רבי אבהו שבאמת אין זה סתם אלא קתני בה זו דברי ר"ש. מיהו לפ"ז הרי ר' נחום הי' צריך להזכיר בקושייתו את דברי התוספתא.

תרנ) רבי יהודה אומר הנשואות יתארו וארוסות ינשאו.

הערל"ג על המשנה נסתפק באם לפי רבי יהודה מותר לארוסות להתיבם או האם שאני החשש של אשת אח שהוא בכרת מהחשש של הבחנה.

ויש לעיין עוד אם לפי רבי יהודה מותר לנשואות לעשות מאמר יבמין או האם שאני יבמה כיון שהיא קרובה לביאה טפי (עי' בתוס' בריש דף מ"ב).

תרנא) ומה במקום שאסור לכבס מותר ליארס.

פירש"י דמותר משום שאירוסין לאו שמחה היא עכ"ל. והנה יש להקשות דהא גם כיבוס לאו שמחה הוא ובכל זאת חזינן דאסור.

וצ"ל שכיבוס, מחמת עצם מהות המעשה, הרי זה נחשב מעשה של אבילות להמנע מכיבוס, אבל להמנע מלארס אינו נחשב מעשה אבילות מחמת עצם מהות המעשה, דהא הרי זה רק קנין בעלמא, אלא כל הצד לאסור הוא רק אם ה' נחשב שמחה, דאז ה' אסור משום השמחה שבדבר, אבל מצד עצם טיב המעשה אין שום סיבה לאסור.

והנה לקמן על הא דתניא שממעטין במשא ומתן אבל מארסין פירש"י משום שאינה שמחה ומצוה קעביד. ויש לעיין למה הוסיף שם לומר דהוי מצוה. ונראה דהיינו משום שלאחר שהביאו שממעטין במשא ומתן שוב אין מספיק לומר שמותר

ליארס משום דלאו שמחה הוא דהא גם משא ומתן לאו שמחה הוא (וכן אינו כמו כיבוס אלא הרי הוא רק קנין בעלמא), ובכל זאת אסור, וא"כ מ"ש אירוסין דמותר, ומש"ה הוצרך רש"י להוסיף עוד טעם והיינו מש"כ דמצוה קעביד.

תרנב) תד"ה במקום.

וז"ל, והר"י מאורליינש הביא ראי' מהך גירסא דאשה מותרת בנטילת שער עכ"ל. מיהו אע"פ שהק"ו הוא מקולא שנאמר רק באשה אבל בכל זאת מזה ילפינן שגם איש מותר ליארס.

תרנג) בא"ד.

וז"ל, ועוד מצינו למימר דהתם אליבא דרבי יוסי קיימי דשרי תספורת אבל וכו' עכ"ל. יש לעיין אם שרי רבי יוסי אפילו בתוך ז'. והערל"ג כאן נקט שמתיר רק בתוך ל' אבל לא בתוך ז'.

תרנד) בא"ד.

וז"ל, ומיהו אין נראה דשמא אשה דשריא באבלה שריא נמי בט' באב, וכן רבי יוסי דשרי לספר באבילות שרי נמי בט' באב עכ"ל. ולכאורה כוונתם היא רק לשבוע שחל בו אבל לא לט' באב עצמו, ומה שכתבו בט' באב כוונתם היא לענין דיני ט"ב. וכעין זה כתב המהרש"ל על מש"כ תוס' בד"ה מאי וכו' שמותר לארס בט"ב, אבל הכא לא כתב כלום.

ובאמת מש"כ תוס' דשמא אשה דשריא באבלה שריא נמי בט"ב צ"ע דהא

באבילות שריא רק לאחר ז' אבל בתוך ז' אסורה והרי שבוע שחל בו ט"ב דומה הוא לתוך ז' גבי אבילות. וע"ע ברמב"ן כאן.

תרנה) תד"ה מאי.

וז"ל, ואין נראה להש"ס ששום תנא יחלוק על מתניתין דשרי לארס בט"ב אם לא ימצא ברייתא בפירוש וכו' עכ"ל. הנה לכאורה צ"ע דהא לעיל בד"ה במקום וכו' רצו לומר שרבי יוסי שמתיר לאבל לספר מתיר גם בשבוע שחל בו ט"ב והרי הוא חולק על המשנה דתנן שאסור לספר ואילו הכא כתבו סברא הפוכה והיינו שא"א לומר שרבי יוסי חולק על מאי דתניא שמותר לארס. מיהו יש לחלק שלעיל בד"ה במקום וכו' איירי בנוגע להמשנה של שבת שחל בו ט"ב, וא"כ אולי בנוגע למשנה שפיר י"ל שהמשנה קאי רק כחד תנא אבל יש תנא שחולק (רק שהמשנה רצתה לסתום להלכה), אבל הכא קאי תוס' בנוגע להברייתא של מותר לארס, וא"כ י"ל שבנוגע לברייתא א"א לומר כהנ"ל משום שהברייתא היתה שפיר צריכה להביא את כל הדעות.

מיהו קשה על מה שכתבו תוס' שלפי דבריהם יוצא שרבי יהודה ורבי יוסי פליגי בסברות הפוכות כי רבי יהודה אוסר לכבס ומתיר לארס, דלכאורה צ"ע דהא נוכל לומר שמאי דתנן שאסור לכבס הרי זה רק דברי רבי יוסי אבל רבי יהודה חולק על זה. מיהו אכתי יקשה שיש סברות הפוכות לגבי משא ומתן שהרי יוצא מדברי רבי יוסי גבי אבילות שלארס חמיר ממשא ומתן, ואילו מדברי רבי יהודה יוצא גבי

קודם דקודם שמשא ומתן חמיר מלארס, והכא א"א לומר דמאי דתניא שממעטין במשא ומתן הרי זה אליבא דרבי יוסי שאוסר גם אירוס, דזה אינו, דהא כבר העמדנו את הברייתא כרבי יהודה כיון דתניא בה דמותר לארס.

תרנו) תד"ה מלישא.

וז"ל, וי"מ דמשא ומתן נמי איירי בשל שמחה כגון צרכי חופה, ואין נראה דלא אסר אלא סעודה עצמה, ונראה דריבוי משא ומתן קאסר שימעטו יותר מבשאר ימים עכ"ל. הנה מהמשך דבריהם נראה שכשחשבו שאיירי במשא ומתן של צרכי חופה הבינו שהכוונה היא שאסור לגמרי (והלשון של ממעטים קאי על הסוגים של משא ומתן, דהיינו שממעטים בנוגע להסוגים של משא ומתן בזה שאין עוסקים בהסוג של משא ומתן של צרכי חופה), אבל השתא דאיירי בכל משא ומתן הכוונה היא רק שימעטו בהכמות של משא ומתן מבשאר הימים, וזוהי הכוונה בממעטין.

ומשמע עוד שלפי מסקנתם גם צרכי חופה מותר אם ימעט יותר מהרגיל דהא כתבו תוס' שרק הסעודה עצמה אסורה. ולפ"ז יוצא דלא כהפוסקים שסוברים שרק משא ומתן כדי פרנסתו מותר דהא לפי דבריהם צרכי חופה צריכים להיות אסור.

דף מ"ג ע"ב

תרנז) תד"ה שאני.

וז"ל, ומיהו במגילת סתרים מתיר ליארס

אפילו בט"ב שלא יקדמנו אחר ברחמים והביא ראי' מירושלמי עכ"ל. הנה לכאורה מהברייתא לעיל נראה דלא כדברי רבינו נסים הנ"ל במגילת סתרים שהרי לפי רב חסדא שם יוצא שרק קודם ט"ב מותר לארס אבל לא בט"ב עצמו. ולפי התרצן שם יוצא שהברייתא איירי רק בקודם דקודם, דהיינו מראש חודש, אבל בשבוע שחל בו אסור לארס, וא"כ קשה איך מתיר רבינו נסים אפילו ביום ט"ב. ונהי שבירושלמי שם איתא בשם שמואל שאפילו ביום ט' באב עצמו מותר משום שמא יקדמנו אחר, אבל הי' לו לרבינו נסים לפסוק כמו תלמודא דידן.

ונראה שרבינו נסים סובר שאין כאן מחלוקת בין הבבלי להירושלמי, אלא לעולם מודה הירושלמי שמצד דיני אבילות הדין נותן שאסור לארס ביום ט"ב או בשבוע שחל בו וכמו שיוצא מהברייתא בע"א, רק שבכל זאת יש היתר מיוחד משום שמא יקדמנו אחר, והדין של הברייתא נשאר אמת היכא שלא שייך החשש של שמא יקדמנו אחר, ויתכן ציור שאין חשש שמא יקדמנו אחר במאמר יבמין דהא התם הרי היא אסורה לשוק ולא שייך שיקדמנו אחר. מיהו הא ליתא, כי אכתי יתכן שיקדמנו אחר ברחמים ע"י שיגרום שלא תרצה ליבם (ע"י נתינת אמתלא, ע"י באות תרי"ג), ואז נוכל לכוף את היבם לחלוץ לפי שיטת רש"י לעיל בדף ל"ט ע"ב. ועוד דמשמע שכוונת הברייתא היא לסתם ארוסה ולא ליבמה, וא"כ אכתי קשה למה פוסקים כהירושלמי ולא כהברייתא בסוגיין.

וי"ל שלפי רב חסדא שסובר שהברייתא

איירי בשבוע שחל בו א"כ י"ל דמאי דתניא שמותר לארס הרי זה קאי גם על ט"ב עצמו, והא דתניא "קודם הזמן הזה" הרי זה כדי לאשמועין שגם אז ממעטים בעסקיהם ולא רק בט"ב עצמו, ונהי שלפי התרצן דאיירי הברייתא בקודם דקודם הרי יוצא להדיא שאפילו בשבוע שחל בו אסור לארס וכ"ש בט"ב עצמו (שהרי התרצן בא לומר שאסור לארס בשבוע שחל בו), אבל מכיון שלפי רב חסדא יתכן שמותר א"כ מש"ה מכריעין על פי המימרא המפורשת של שמואל בהירושלמי. מיהו גם זה אינו, כי לפ"ז צ"ע מאי דחינן כי תניא ההיא בקודם דקודם הלא גם לפי ר"ח יתכן דאיירי בקודם דקודם רק שר"ח סובר שכוונת הברייתא היא להתיר לארס אפילו בשבוע שחל בו וכן אפילו בט"ב עצמו וכהנ"ל, וא"כ מוכח שגם לפי ר"ח מאי דתניא שמותר לארס הרי זה קאי רק על הזמן שזכר בתוך הברייתא.

ועכ"פ מעתה יוצא שיתכן לומר שכל הטעם להתיר אירוסין הוא משום שמא יקדמנו אחר, רק דפליגי ר"ח והתרצן (וכן הירו') בענין עד כמה יתכן להתיר בגלל הטעם הנ"ל. וכן פי' היש"ש בסי' ל"ג בביאור מסקנת הגמרא לפי רש"י, דהיינו שהטעם הוא משום שמא יקדמנו אחר, וזהו דלא כמש"כ רש"י בתחילת הסוגיא שההיתר הוא משום דלאו שמחה הוא ומצוה קעביד עיי"ש בדברי היש"ש. מיהו הטור הביא את ב' הטעמים, וביאר הט"ז דס"ל שצריכים את שני הטעמים כי לא סגי בזה שאירוסין לאו שמחה היא כי נהי דלאו שמחה היא כמו נישואין אבל שפיר אית בה קצת שמחה, וכן לא סגי בהטעם של

שמה יקדמנו לבד אלא צריכים דוקא שניהם יחד בצירוף מאי דהוי גם אבילות ישנה עיי"ש. וע"ע במה שהביא הפמ"ג שם מהא"ר בענין למה בעינן תרתי.

הזכירו דבר זה להדיא לא לענין וקראו לו ולא לענין ודברו אליו אלא כתבו סתם שקוראים לו ומדברים אליו.

תרנט) בית אחד הוא חולץ ואין חולץ לשני בתים.

א. עי' בריטב"א כאן שכתב שיתכן שאסור מדאורייתא לחלוץ לב' בתים משום דהוי בגדר בזיון. מיהו הב"י בריש סי' קס"א נקט דליכא איסור לחלוץ לב' בתים, והשיג עליו הב"ח וכתב שאסור מהתורה מהך דרשה גופא של ואינו חולץ לב' בתים דכוונת הדרשה היא לאסור ולא רק לפטור, והוכיח כן הב"ח מהא דכתבו תוס' כאן בד"ה ונייבם וכו' דאמרינן דכל שאינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום. והב"ש כתב שאין מדברי תוס' שום רא"י כי גם אם אין איסור, אבל מכיון שהיא פטורה מחליצה ואין כאן זיקה ה"ה שאינה עולה ליבום. והדרישה שם כתב דאסור מדרבנן לחלוץ לה כי עי"ז הרי הוא פוסלה לכהונה שלא לצורך, וגם הב"ח שם כתב שהיא אסורה לכהן מדרבנן. והט"ז הסיק שאין שום איסור כלל לחלוץ לה כי אין היא נפסלת לכהונה ע"י חליצה כזו עיי"ש. וגם הביא שם ראיות נגד הב"ח שסובר שיש בזה איסור דאורייתא עיי"ש.

והנה לעיל בדף ג' ע"א אמרינן שאם אתה אומר חולצת מתיבמת, ומבואר מזה דהיכא שהיא פטורה מחליצה אסרו רבנן לחלוץ גזירה שמא יחשבו שיכולים גם ליבם ויבואו לעבור על איסור אשת אח שלא במקום מצוה, וזהו דלא ככל המפרשים והפוסקים הנ"ל. והערל"ג שם

דף מ"ד ע"א

תרנח) וקראו לו זקני עירו.

עי' בגמרא דתניא וקראו לו זקני עירו, הן ולא שלוחן, ודברו אליו, מלמד שמשיאין לו עצה הוגנת וכו'. והנה הרמב"ם והטור כתבו שב"ד קוראים לו, אבל המחבר השמיט דבר זה וכתב רק שמדברים אליו. ונראה שהמחבר מפרש שלא נאמר שום דין מיוחד של קריאה, אלא הפסוק של קריאה הוא בגדר קרא יתירא (דהו"ל למיכתב ודברו אליו זקני עירו) כדי לומר שמה שכתוב שידברו אליו הכוונה היא להן ולא שלוחן, דהיינו שהם בעצמם צריכים ליעצו עצה הוגנת ולא ע"י שליח, אבל לעולם להזמין לב"ד אפשר גם ע"י שליח, דכיון שאין בהזמנה לב"ד שום קיום דין מחמת עצמו לא שייך להצריך שיעשו כן הם עצמם ולא שלוחם. מיהו המלבי"ם על הך ברייתא בספרי הבין שהכוונה היא שעצם מה שקוראים אותו לב"ד צריך להיות ע"י עצמם ולא ע"י שלוחם ושילפינן כן מהא דכתיב וקראו לו זקני עירו ולא כתיב וקראו זקני עירו לו עיי"ש במש"כ בכיבור הדרשה הנ"ל.

ועכ"פ יש להעיר על הא דלא הזכירו הרמב"ם והטור והמחבר להדיא ענין זה דבעינן הן ולא שלוחם, דעיי"ש שלא

לא גזרינן בגט אחרי חליצה כי הרי זה גזירה לגזירה, אבל אכתי י"ל דשפיר יש איסור דרבנן לעשות חליצה אחרי חליצה וכהגמ' בדף ג'.

ב. והנה יש לעיין יותר בדברי הריטב"א שכתב שיתכן שיש איסור דאורייתא לחלוץ לב' בתים משום בזיון, דיש לעיין במה היא ספקו.

ויש לפרש דמספקא לי' האם מה שהיא יורקת מיקרי בזיון בפועל אשר לפ"ז אסור כי אסור לבזות ולבייש, או האם חשיב רק אי כבוד, כלומר שהיא מראה בזה שאינה מרגישה כבוד כלפיו, אשר לפ"ז מותר כי אין עלי' חיוב לכבד את היבם.

ולכאורה יש לתלות דבר זה בב' הפירושים שהביא החי' הר"ן בסנהדרין דף י"ט ע"ב, דעיי"ש דס"ל לרבי יהודה שאם רצה המלך לחלוץ הרי הוא רשאי ורבנן פליגי עליו וסוברים שאינו רשאי, והקשו בגמרא על דברי רבי יהודה דהא אפילו למ"ד שנשיא שמחל על כבודו מחול אבל הרי הוא מודה שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ותירצו דרבי יהודה סובר שמצוה שאני, והקשה החי' הר"ן שם דהא לפ"ז יוצא שרבנן לית להו הך סברא של מצוה שאני ואילו בסוטה דף מ"א גבי קריאת הקהל מודו רבנן שרשאי המלך לעמוד כשהוא קורא משום דמצוה שאני. ותי' בחי' הר"ן שם דשאני גבי חליצה דחשיב בזיון גדול כיון שהיא יורקת בפניו משא"כ התם בסוטה אין זה בגדר בזיון גדול אם יעמוד בשעת קריאת הקהל ומש"ה התם מודו רבנן שמצוה שאני. ובשם הר"ר דוד תי' דשאני בחליצה שהוא

תמה באמת למה לא הביאו הפוסקים את הגמ' הנ"ל להלכה, דהיינו שאסור להעריות ולצרותיהן לחלוץ.

מיהו לקמן בדף נ' ע"ב אמרינן בגמרא כל כי הני תחלוץ ותיזיל, ופירש"י וז"ל, כלומר מאי איכפת לן, כל ימי' תחלוץ עכ"ל. ומבואר מזה דליכא קפידא אם תחלוץ שלא לצורך. והב"ש שם כתב שאשתמיטתי' להב"ח הסוגיא הנ"ל שבדף נ'. מיהו הערל"נ שם כתב שי"ל שהב"ח יסבור שתוס' (אשר מדבריהם הוכיח הב"ח שיש איסור דאורייתא לחלוץ) יפרשו כפירושם של הרשב"א ועוד ראשונים בהגמרא בדף נ' שהם מפרשים דלא כרש"י ואשר לפי פירושם אין ראוי דמותר לחלוץ לשתים, דעיי"ש שהם מפרשים דלא כרש"י שכוונת הגמרא היא לומר שאין קפידא אם תחלוץ לב', אלא כוונת הגמרא היא שאין צריכים לחשוש שמא יחלוץ לב' וגם הקשו הראשונים שם על פירש"י מהגמרא הנ"ל בדף ג' דחזינן משם דשפיר אסור לחלוץ בחנם, שמא יבוא ליבם, ומזה מוכח שהם סוברים שבאמת אסור מדרבנן לחלוץ לשתים.

שו"ר בבית מאיר בסי' קס"א שדן ג"כ על דבר זה, והביא את הגמרא בדף ג' וכן את הגמרא בדף נ', וכתב בתוך דבריו שמהגמ' בדף נ' אין קושיא על הגמרא בדף ג' כי התם בדף נ' הרי זה בגדר גזירה לגזירה, דהא אמרינן שם שלא גזרו בגט אחרי חליצה אטו חליצה אחרי חליצה כי גם בחליצה כל כי הני תחלוץ ותיזיל, וא"כ י"ל שהכוונה היא רק שמכיון שאין איסור דאורייתא בחליצה אחר חליצה, אלא מהתורה כל כי הני תחלוץ ותיזיל, מש"ה

מתבזה מאחרים משא"כ בהקהל הרי הוא מתבזה מעצמו. ומעתה לפי דרכו הראשון של הר"ן יוצא שחליצה מיקרי בזיון בפועל, וכן משמע גם לפי הר"ר דוד, אבל לפי הריטב"א י"ל שאינו בגדר בזיון בפועל אלא רק בגדר אי כבוד, ואסור להראות למלך שאין מרגישים כבוד כלפיו כי את המלך חייבים לכבד, ובנוגע לאי כבוד יש לחלק כחילוקו של הר"ר דוד שבמקום מצוה שאני אי כבוד שנגרם ע"י אחרים מאי כבוד שהוא מראה לעצמו, וא"כ לפ"ז יוצא שבהדיוט ליכא שום איסור כיון שאינו בגדר בזיון בפועל. מיהו מלשון הח"י הר"ן שם משמע שגם לפי הר"ר דוד הרי זה בגדר בזיון בפועל.

גם י"ל שלעולם הרי זה בודאי נקרא בגדר בזיון בפועל, רק דמסקא לי' להריטב"א אם אסור לבזות אחד מישראל היכא שהאדם ההוא מוחל על בזיונו, דעי' בכ"מ בסוף הל' ת"ת שהביא בשם הריב"ש בשם הראב"ד שאע"פ שאב ורב שמוחלים על כבודם כבודם מחול אבל בכל זאת אינם יכולים למחול על בזיונם דהיינו להרשות שיבזו אותם, וכן יש אומרים שאין בכח אדם מישראל למחול על הלאוין של קללה והכאה ולהרשות לאדם אחר לקללו ולהכותו עי' בזה במנ"ח ובמהר"ם שיק במצוה מ"ח. וע"ע בזה בטורי אבן במגילה דף כ"ח ע"א בסד"ה אל תיקרי וכו', ובפסקי התוס' בקידושין אות ס"ד, ובשאלתות פר' משפטים, ובספר חסידים סי' תק"ע.

מיהו יש להקשות דאם נאמר שחליצה חשיבא בזיון, וכן אם נאמר שלא מהני מה שאדם מוחל על בזיונו (וכ"ש על הכאתו

וקללתו), א"כ מכיון דחזינן שבכל זאת קבעה התורה חיוב של חליצה בהדיוט, א"כ למה לא נאמר שגם מלך חייב לחלוץ, ואע"פ שאין כבודו מחול אבל הרי גם בהדיוט אין בזיונו מחול ובכל זאת חייבתו התורה לעשות חליצה, וא"כ למה לא נלמוד מזה שגם מלך חולץ. ובשלמא אם גבי הדיוט מהני מחילה על בזיונו א"כ י"ל שהתורה חייבה אותו לעשות חליצה כי התורה חייבה אותו למחול משא"כ במלך מכיון דלא מהני מחילתו ליכא חיוב של חליצה, אבל אם גם בהדיוט לא מהני מחילה ובכל זאת חזינן שיש חיוב של חליצה א"כ מאי שנא מלך מהדיוט (והרי גם רבי יהודה שם לא קאמר אלא שאם רצה המלך לחלוץ הרי הוא רשאי אבל חיוב ליכא). ויש ליישב.

גם צ"ע, דהא בסנהדרין שם פרכינן על רבי יהודה דהא אפילו למ"ד שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול אבל מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול וכמו שהבאנו כבר, והרי אם נאמר שאפילו רב ואב שמחלו על בזיונם אין בזיונם מחול וכמש"כ הריב"ש בשם הראב"ד א"כ למה פרכינן דוקא מהא דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול הלא אפילו אם כבודו שפיר מחול כמו בנשיא אבל בזיונו בודאי אינו מחול דהא לא גרע מאב ורב.

ת"ר (ה"נ מסתברא וכו').

הנה בהמשך הסוגיא דחתה הגמרא את ה"הכי נמי מסתברא". מיהו לכאורה אכתי שפיר שייך לומר דתני קרובת גרושתו אע"פ שאין לנו הראי' של "הכי נמי מסתברא" כדי לומר כן. מיהו מהגמרא

חזינן שמכיון שבטלה ה"הכי נמי מסתברא" ואין הוכחה מיני' ובי' מתוך המשנה, שוב לא אמרינן תני קרובת גרושתו משום שבלי "ה"נ מסתברא" א"א להגיה את המשנה. ונראה דפליגי בזה אביי ורבא בסוטה דף ז' ע"ב דאביי שם אמר תני מקרעת ולא שוברת ורבא הקשה לו דהא שוברת תנן. ועי' בנ"י כאן שפי' את המשנה דתני קרובת גרושתו, והקר"א הקשה עליו דהא זהו דלא כהמסקנא כאן. מיהו לפי אביי שם אתי שפיר משום שלדידי' הרי גם בלי "הכי נמי מסתברא" אפשר להגיה.

תרסא) הכתוב קראו ביתו.

הנה מדברי הירושלמי שהביא היפה עינים כאן שהחליצה מיקרי קנין יוצא שהחליצה עצמה היא קנין והרי היא פועלת יחס של ביתו. מיהו מהת"י כאן משמע שהכוונה היא שהיבמה נקראת ביתו לפני החליצה, על שם הזיקה, והחליצה היא גירושין על הזיקה, והרי אחותה נחשבת מעתה כמו אחות גרושתו, ומש"ה כתבו הת"י שלפי ר"ע חלוצה צריכה להיות אסורה לכהן מהתורה כמו גרושה. מיהו לעיל בדף כ"ט ע"ב רצתה הגמרא לומר שר"ע סובר שאין זיקה אפילו בחד עיי"ש באות תק"כ סק"ב.

דף מ"ד ע"ב

תרסב) ועוד תניא וכו' והנושא קרובת חלוצתו.

הנה לעיל בע"א דנה הגמרא באם צ"ל בתוך המשנה קרובת חלוצתו משום שר"ע

סובר שקרובת חלוצתו היא מהתורה או האם צ"ל קרובת גרושתו ולעולם מודה ר"ע שקרובת חלוצה הרי היא רק מדרבנן, ומסקינן שלפי ר"ע קרובת חלוצה היא מהתורה משום שהכתוב קראו ביתו. ולכאורה מהך ברייתא דהכא מוכח לומר לפי ר"ע שהיא מהתורה, דהא ר"ע קאמר שאינה צריכה הימנו גט, והכא א"א לומר דתנן קרובת גרושתו, דהא חכמים פליגי ומכשירים בכל הציוורים שהזכיר ר"ע, והרי בקרובת גרושתו גם חכמים מודים שאינה צריכה ממנו גט, שהרי לכו"ע אין קידושין תופסין בה, ואפילו רבי יהושע מודה בזה.

תרסג) אין לו בה קידושין ואינה צריכה גט.

נראה שכוונתו במה שהוסיף שאינה צריכה גט היא לומר שאפילו מדרבנן אינה צריכה גט. ואגב שאמר ר"ע שאינה צריכה גט, קאמרי רבנן שהיא שפיר צריכה גט, אע"פ שמילתא דפשיטא היא מאחר שאמרו שיש לו בה קידושין.

תרסד) הכל מודים בעבד ועכו"ם הבא על בת ישראל שהולד ממזר וכו' אע"ג דאמר שמעון התימני אין ממזר מחייבי לאוויין.

הנה לפי מש"כ תוס' לקמן בד"ה יצאו וכו' שביאת עכו"ם היא ביאת היתר מהתורה צ"ל דמאי דמשמע מלשון הגמרא שיש לאו הרי זה קאי רק על עבד ולא על עכו"ם, ועי' בזה באריכות לעיל באות רפ"ב.

תרסה) עבד ועכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממזר.

עי' לעיל באות רפ"ב - רפ"ד*.

תרסו) רש"י ד"ה שהולד פגום.

וז"ל, ואם ילדה בת פסולה לכהונה כחללה עכ"ל. ומשמע שגם בתה של אותה בת תהי' חללה כמו בת חללה דעלמא. והא דלא כתב שאם הולד הוא בן הרי הוא פוסל את בתו, הרי זה משום שבאמת אינו פוסל. וכן מבואר יותר בדבריו בדף מ"ה ע"א בד"ה שבנה וכו'. והרמב"ן בדף מ"ה ע"א חולק על זה וסובר שה"ה שבנה פוסל את בתו וכתב שלא דוקא צייר רש"י בנקיבה. מיהו הרשב"א שם בד"ה הא וכו' כתב שמרש"י מבואר שבדוקא צייר כן, ושכדברי רש"י איתא בירושלמי, וכן הוכיח מהגמ' להלן. וע"ע ביש"ש בסי' ל"ח.

תרסז) רש"י ד"ה שכן.

הנה מדברי רש"י כאן שציין להגמ' לקמן בדף ס"ח מבואר דס"ל שחללה אסורה בתרומה מקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר, וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' תרומות ה"ז. מיהו מדברי רש"י בדף ט"ו ע"ב בד"ה היא וכו' מבואר דהיינו משום השם של חללה ושזהו בכלל הענין של חללות, וכן מבואר מדבריו בדף ס"ט ע"א בד"ה מקיש וכו' ובקידושין דף ע"ז ע"א בד"ה היא עצמה. וביאר הערל"נ כאן בד"ה בא"ד להכי פסולה כחללה וכו' דהיינו משום דכיון שנתחללה מן הכהונה הרי היא

בכלל לאו דוכל זר לא יאכל קודש, וכתב שמדברי תוס' בסד"ה הכא נמי וכו' משמע כרש"י בהמקומות הנ"ל שהוא משום חללה ולא משום קרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר.

והנה רש"י כתב בהמקומות הנ"ל כמה דרכים שונים בענין איך ילפינן שהיא עצמה מתחללת ונקראת חללה ואסורה לכהן ולא רק בתה, דכאן כתב דלא יחלל משמע ב' חילולים וכן איתא בפ"ק דתמורה כמו שהביא המהרש"א לעיל בדף ט"ו ע"ב, ולקמן בדף ס"ט ע"א הביא רש"י מקידושין דף ע"ז דלא יחלל משמע שהיתה כשירה ונתחללה וזוהי האלמנה, ולעיל בדף ט"ו ע"ב כתב משום דכתיב לא יחלל בעל בעמיו ועמיו זו אשתו, ועי' במהרש"א שם.

תרסח) בא"ד.

וז"ל, תאמר במחזיר גרושתו שאין היא עצמה מתחללת, דאי למיפסלה לכהן לא מיפסלה בהאי חזרה דהא פסולה וקיימא משעת גירושין עכ"ל. צ"ע דהא בקידושין דף ע"ז ע"ב אמרינן שהאיסור של חללה שפיר חייל על האיסור של גרושה משום שהשם של חללה מוסיף איסור לאכול תרומה, והרי רש"י עדיין לא הזכיר שהיא מותרת לאכול תרומה, וא"כ איך כתב שבהאי חזרה לא מיפסלה לכהן משום שהיא פסולה וקיימא הלא כל זמן שלא ידענו שאינה נפסלת לתרומה הדין נותן שתפסל לכהונה מחמת האי חזרה כמו שהיא נפסלת לתרומה.

גם צ"ע דאע"פ שלא מיתסרא לכהונה

מחמת האי איסור משום שגם בכה"ג אמרינן שאין איסור חל על איסור אבל בכל זאת אין זה בגדר קולא (והרי בגמרא רוצים לומר שזהו בגדר קולא והוי פירכא על הק"ו) אלא מה שלא חל כאן איסור חדש לכהונה הרי זה רק משום סיבה צדדית של אין איסור חל על איסור. ולא עוד אלא שלפי הסוכרים שכל היכא דאמרינן שאין איסור חל על איסור הכוונה היא רק להעונש אבל האיסור גרידא שפיר חל א"כ יוצא שבאמת שפיר חל איסור חדש לכהונה.

תרע"ט) בא"ד.

וז"ל, ואי לתרומה לא מיתסרא בהכי כדאמר בפרק אלמנה לכ"ג עכ"ל. הנה בפרק אלמנה לכ"ג מבואר שאינה נאסרת לתרומה משום דבעינן שיהי' זר אצלה מעיקרא. מיהו עי' ברמב"ן כאן שהוכיח שריב"ע לעיל בדף י"ד ע"ב ס"ל שגם אם אינו זר אצלה מעיקרא הרי הוא פוסלה מתרומה. והרמב"ם פסק ששומרת יבם שנבעלה לשוק נפסלת לתרומה. ועוד תנן בריש הערל שפצוע דכא פוסל לתרומה. ועי' באבני מילואים בסי' ו' סק"ג שדן בענין אם מוכח מהמשנה שם והרמב"ם הנ"ל שלא בעינן זר אצלה מעיקרא.

תרע"ז) בא"ד.

וז"ל, דהא אמר בקידושין דאין חללה אלא מאיסורי כהונה וכו' עכ"ל. הנה מדבריהם האלו נר' דס"ל כדעת הרמב"ן שכוונת הק"ו היא ללמד שהולד יהי' ממש חלל ושם הוא בן הרי הוא פוסל את בתו

כדין חלל, דלפ"ז כשהקשו שנילף מק"ו שגם היא עצמה מתחללת הכוונה היא לחללה ממש, ומש"ה שפיר אפשר לתרץ שאין חללה אלא מאיסורי כהונה, אבל לפי רש"י שכוונת הגמרא היא רק לאסור את הולד אם היא בת משום דין חדש של פגומה, אבל אין הכוונה שהיא נחשבת לחללה ממש, ומש"ה סובר רש"י שאם הוא זכר אין הוא פוסל את בתו מדין חלל, א"כ תו לא שייך לתרץ שאין חללה אלא מאיסורי כהונה, שהרי כשאנו רוצים ללמוד מהק"ו שהיא עצמה מתחללת אין הכוונה לחללה ממש.

תרע"ח) תד"ה הכא נמי.

הנה תוס' כתבו דזונה נקראת אשה שנבעלה לאיש שאין לו בה תפיסת קידושין, והא דחשיב אצלה איש זר הרי זה משום שהוא עושה את ולדה ממזר, ולפי רבי יהושע משום שהוא מחייבתה כרת. מיהו הת"י בד"ה היא פסולה כתבו דנקרא זר אצלה משום זה גופא שאין לו בה תפיסת קידושין. ובאמת צ"ע למה לא סגי להו לתוס' בטעם זה.

תערב) בענין הנ"ל.

ואולי לא רצו תוס' לומר כן משום הלשון של הגמרא דהשתא ממזר הוי מיפסל בביאתו מיבעיא, דמשמע שהטעם הוא משום שהוא עושה את ולדה ממזר. והת"י מפרשים שהכוונה היא דכיון דהוי ממזר הרי זה סימן שאין קידושין תופסין בה, ודוחק.

תרעג) בא"ד.

וז"ל, ועוד דלקמן בפרק אלמנה דפריך ואימא נבעלה לפסול לה חייבי כריתות ולמה לי קרא דכי תהי' לאיש זר לחייבי כריתות כיון דבחייבי כריתות היא זונה וזונה אסורה בתרומה עכ"ל. ואין ליישב דנאמר בת כהן כי תהי' לאיש זר כדי לעבור עליו בב' לאווין, דהא כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאו יתירא ולכן מוטב לנו לאוקמא בחייבי לאו. מיהו אכתי יש ליישב דבעינן בת כהן כי תהי' לאיש זר להיכא שנבעלה באונס אשר בכה"ג אינה נעשית זונה, וכבר כתב הרשב"א סברא זו בדף ס"ח ע"א בד"ה מנא וכו' כדי ליישב למה בעינן בת כהן כי תהי' לאיש זר לפי המ"ד שסובר שאפילו מביאת איסור בעלמא הרי היא נעשית זונה.

תרעד) בא"ד.

וז"ל, ועוד איצטריך לזונה מעובד כוכבים ועבד לרבנן דר"ע דליכא בה לאו בתרומה מלאיש זר אלא מאלמנה וגרושה דמאלמנה וגרושה נפקא עכ"ל. הרי שאם לומדים מאלמנה וגרושה אין לוקין. והנה רש"י בדף ס"ח ע"ב בד"ה עבד כנעני לית לי' קידושין וכו' כתב שילפינן דחייבי כריתות מיפסלי מתרומה מאלמנה וגרושה (ודלא כתוס' כאן שכתבו דילפינן לה מלאיש זר), וקשה דאיך יתכן שבחייבי כריתות ליכא מלקות ושבחייבי לאווין שפיר יש מלקות, וכה"ג הקשה רש"י עצמו שם על המפרשים שהביא שם שסוברים שאם היא נבעלה מחייבי כריתות אין היא נפסלת לתרומה.

תרעה) תד"ה עשאה זונה.

וז"ל, היינו לשמעון התימני ולר"ע משום דגלי לן קרא שיש ממזר מחייבי כריתות כדילפינן בסוף פירקין וגלי לן נמי דלא תפסי קידושין כדאמרינן בסוף פרק האומר מש"ה אית לן למימר דהא בהא תליא עכ"ל. הנה לפי שמעון התימני י"ל שדוקא לאחר שמצינו שאין קידושין תוספין בחייבי כריתות וכן שיש ממזר מחייבי כריתות, רק אז אמרינן שממזרות תלויה בתפיסת קידושין וכמש"כ תוס' בלשונם, אבל לפי ר"ע יוצא שגם מצד הסברא לחוד ידעינן שתלויה ממזרות בזה שאין קידושין תופסין שהרי לפי ר"ע נהי שיש פסוק שיש ממזר מחייבי לאווין דהיינו הסמיכות של אנוסת אביו לממזר אבל הלא אין פסוק לומר שאין קידושין תופסין בחייבי לאווין (כמו שיש בחייבי כריתות גבי אחות אשה), וא"כ צ"ל שמצד הסברא לחוד אמרינן שהטעם שיש ממזרות הרי זה משום שאין קידושין תופסין.

תרעו) בא"ד.

וז"ל, וק"ק וכו' עכ"ל. נראה דהא שכתבו רק שקצת קשה הרי זה משום שי"ל שבאמת ההיא משנה דכל מקום שיש קידושין וכו' לא אתיא כרבי יהושע.

תרעז) בא"ד.

וז"ל, וכל דכוותיהו עכ"ל. נראה שכוונתם היא לכגון אשת אח שהותר במקום מצות יבום, וחמותו ואם חמותו לפי ר"ע שלאחר מיתה הרי הן רק באיסור בעלמא.

תרעח) בענין זונה וחללה ומי שנבעלה לפסול.

הנה אסכם כאן כמה ידיעות בענין זונה וחללה ומי שנבעלה לפסול לה.

ובתחילה אקדים שלענין האיסור לכהונה יש את הלאו שכתוב אשה זונה וחללה לא יקחו. ולענין אכילת תרומה יש את הלאו של ובת כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הקדשים (דהיינו תרומה) לא תאכל, דדרשינן שהכוונה היא שנבעלה למי שהוא זר אצלה, כלומר שהוא אסור לה. ועוד יש את הדרשה של ובת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה וגו' מלחם אבי' תאכל, שרק אם היתה נשואה למי שיש לו אלמנות וגירושין בה הרי היא חוזרת לאכול מתרומת בית אבי', אבל לא אם היתה נשואה לעכו"ם או עבד שאין להם אלמנות וגירושין בה.

א. זונה.

הנה בדף ס"א ע"א תנן שזונה היא גיורת או משוחררת או אשה שנבעלה ביאת זנות, ופירש"י דהיינו אפילו אם נבעלה מחייבי לאו (ואפילו לפי רבנן דר"ע), ותוס' שם חולקים עליו וכתבו שדוקא אם נבעלה לחייבי כריתות, וכן כתבו בסוגיין בד"ה הכא נמי.

עוד כתבו תוס' בד"ה הכא נמי וכו' דמיקרי זונה אם נבעלה לעכו"ם או עבד, וכן הרי היא נעשית זונה אם נבעלה לחייבי לאווין, אבל רק לפי ר"ע.

והא דזונה אסורה לכהן הרי זה משום דכתיב זונה לא יקחו, וכתבו תוס' כאן בד"ה הכא נמי וכו' שאם נבעלה לכהן הרי הם לוקים שנים, חדא משום הפסוק הנ"ל

דכתיב לא יקחו, ועוד משום דכיון שהיא לוקה אם אכלה תרומה מקרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל א"כ מק"ו ידעינן דקאי הלאו גם על ביאת כהן משום שאם היא נאסרת לתרומה ק"ו לכהונה דחמירא (וכדחזינן מגרושה שמוותרת בתרומה ואסורה לכהן). מיהו בגיורת ומשוחררת יש רק לאו דלא יקחו ואינן בכלל קרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר, וכן אשה שנבעלה לגוי או עבד הרי היא בכלל קרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר רק לפי ר"ע, אבל לפי רבנן אינה לוקה אלא משום זונה לא יקחו, והיינו משום שלפי רבנן אינה בכלל קרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר אלא בכלל קרא דבת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה וכמו שמבואר כל זה בתוס' כאן מסוגיות הגמרא.

ובענין הא דזונה אסורה בתרומה, לפי ר"ע נבעלה לעכו"ם או עבד אסורה מקרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר, וכן הפסוק כולל גם חייבי לאווין ואפילו אם אינו זר אצלה מעיקרא וכמו שמבואר בתוס' כאן. ולפי רבנן הא דנבעלה לעבד ועכו"ם אסורות לאכול תרומה הרי זה מקרא דובת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה כדאיתא בדף ס"ט ע"א וכמו שהבאנו כבר. ונבעלה לחייבי כריתות כתבו תוס' בסוגיין הרי היא אסורה מבת כהן כי תהי' לאיש זר (אע"פ שלא תפסי בה קידושין, וכן אפילו היכא שאינו זר אצלה מעיקרא). ובסוף דבריהם הזכירו תוס' בשם הר"י עוד דרך, והיינו שכל חייבי כריתות שע"י קידושין מכיון שאינם בגדר זר אצלה מעיקרא אינן בכלל ובת כהן כי תהי' לאיש זר, אלא מה שזונה אסורה בתרומה הרי זה משום דמקשינן

אותה לחללה. ולפי רש"י בדף ס"ח ע"ב בד"ה עבד כנעני לית לי' קידושין וכו' חייבי כריתות אסורות מקרא דבת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה. ומרש"י בדף ל"ה ע"א בד"ה נפסלו מתרומה וכו' ותוס' שם בד"ה אע"פ וכו' מבואר שרש"י שם מפרש שהפסוק של בת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה מגלה שגם חייבי כריתות הרי הם בכלל איש זר.

ב. חללה.

הנה חללה היא אשה שנולדה מאיסורי כהונה כגון אלמנה לכהן גדול או גרושה לכהן הדיוט, אבל לא מאיסורי קהל, והרי היא פסולה מקרא דלא יחלל זרעו בעמיו, וכן האשה שנבעלה לאיסורי כהונה, דהיינו האלמנה או הגרושה הנ"ל, הרי היא נעשית חללה, וידעינן כן מקרא דלא יחלל זרעו בעמיו דעמיו זו אשתו כמש"כ רש"י בדף ט"ו ע"ב בד"ה היא וכו', ובסוגיין כתב משום דלא יחלל משמע שני חילולין אחת לה ואחת לבתה וכן איתא בתמורה דף ה' ע"ב, ולהלן כאן בדף ס"ט ע"א בד"ה מקיש וכו' הביא רש"י מקידושין דף ע"ז ע"א דחללה משמע כשירה שנתחללה דהיינו האשה הנבעלת, דהא הבת הרי היא חללה מתחילת לידתה, וכן פירש"י בקידושין בד"ה ואם וכו' דהוי ממשמעות הפסוק. מיהו לעיל שם בדף ע"ה ע"א בד"ה מכהן גדול באלמנה הבין שגם בדף ע"ז כוונת הגמ' היא משני פעמים ל'. ועי' במהרש"א לעיל כאן בדף ט"ו ע"ב*).

וחללה אסורה לכהונה מקרא דאשה זונה וחללה לא יקחו. ולתרומה הרי היא אסורה מקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר כמו שמבואר ברש"י בסוגיין בד"ה שכן וכו' וכן מהרמב"ם בפ"ו מהל' תרומות ה"ז. מיהו מדברי רש"י בדף ט"ו ע"ב בד"ה היא וכו' מבואר דהיינו משום השם של חללה ושזהו בכלל הענין של חללות, וכן מבואר מדבריו בדף ס"ט ע"א בד"ה מקיש וכו' ובקידושין דף ע"ז ע"א בד"ה היא עצמה וכו', וביאר הערל"ע כאן בד"ה בא"ד להכי פסולה כחללה וכו' דהיינו משום דכיון שנתחללה מן הכהונה הרי היא בכלל לאו דוכל זר לא יאכל קדש, וכתב שמדברי הר"י בתוס' בסד"ה הכא נמי וכו' משמע כרש"י בהמקומות הנ"ל שהוא משום חללה ולא משום קרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר.

ג. בת כהן כי תהי' לאיש זר.

הנה כתיב ובת כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, ומפרשין בדף ס"ח ע"א שהכוונה היא שנבעלה לאיש שהוא זר אצלה ואסור לה בביאה כגון עמוני ומואבי או ממזר, ובדף ס"ט ע"א מבואר דבעינן שיהי' זר אצלה מעיקרא משא"כ מחזיר גרושתו שאינו זר אצלה מעיקרא, והרמב"ן כאן כתב שרבי יוחנן בן גורי לעיל בדף י"ד ע"ב חולק וסובר דלא בעינן שיהי' זר אצלה מעיקרא. והרמב"ם כתב שאם שומרת יבם נבעלה לשוק הרי היא נפסלת לתרומה, ועוד תנן

לאיסורי קהל הרי היא חללה, והמהרש"א השיג מהא דאמרינן שם שאין חללה אלא מאיסורי כהונה.

(* והמהרש"א בקידושין דף ע"ז הביא מהת"י שהפסוק של ובת כהן וגו' מגלה שגם הנבעלת

בדף ע' ע"א שפצוע דכא פוסל את אשתו לתרומה, ועי' באבני מילואים בסי' ו' סק"ג בענין אם דינים אלו סותרים את מאי דאמרין בדף ס"ט דבעינן זר אצלה מעיקרא.

ולדעת הרמב"ם בפ"ו מהל' תרומות ה"ז פסוק זה כולל גם אשה שנבעלה מאיסורי כהונה אע"פ שאינו זר אצלה מעיקרא כגון גרושה לכהן או אלמנה לכהן גדול ולכן כתב שחללה פסולה לתרומה מפסוק זה, וכן מבואר ברש"י כאן בד"ה שכן וכו' שציין לפסוק זה.

ולפי הדרך הראשון בתד"ה הכא נמי וכו' פסוק זה כולל גם חייבי כריתות (דהיינו זונה) אע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא הוא (כגון קרובי אשתו) והיינו משום דחמירי, ואע"פ שכתוב "כי תהיי" דהיינו בני הוי' כדאמרין בדף ס"ח, אבל בכל זאת חייבי כריתות מכיון דחמירי הרי הם בכלל פסוק זה.

ולדעת ר"ע פסוק זה כולל גם נבעלת לעבד ועכו"ם, וכן כולל הפסוק גם חייבי לאוין אפילו אם אינם בגדר זר אצלה מעיקרא כגון מחזיר גרושתו, אבל לפי רבנן מחזיר גרושתו אינה נפסלת, ולפי רבנן עבד ועכו"ם הוו בכלל קרא דבת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה וכמו שמבואר כל זה בתוס' כאן מסוגיות הש"ס.

ועכ"פ מכיון שאם נבעלה לפסול לה הרי היא אסורה בתרומה משום הלאו הנ"ל ממילא הרי היא גם אסורה לכהן בק"ו דמה גרושה שמותרת לתרומה אסורה לכהן זו שאסורה לתרומה כ"ש שאסורה לכהן, והרי היא גם לוקה מהך ק"ו משום שאע"פ

שאינן מזהירין מן הדין אבל הכא הרי זה נחשב רק גילוי מילתא בעלמא וכדאמרין בדף ס"ח וכמו שהביאו תוס' כאן. והנבעלת לעכו"ם ועבד או לחייבי כריתות או לחייבי לאוין אליבא דר"ע, דהויא גם זונה, הרי היא אסורה לכהונה גם מקרא דזונה לא יקחו. והפ"י בקידושין דף ע"ז ע"א בד"ה לא יחלל וכו' ובד"ה ע"ב וכו' כתב שמצד קרא דובת כהן וגו' אין מלקות אם היא נבעלת לכהן, אלא רק פסול ואיסור לחוד, ורק אם היא אוכלת תרומה הרי היא לוקה משום הפסוק הנ"ל.

ד. בענין מה הדין של בת הנבעלת לאסור לה.

הנה בת אלמנה לכהן גדול הרי היא בגדר חללה וכדכתיב לא יחלל זרעו בעמיו והרי היא אסורה לתרומה וכהונה, אבל בת מחזיר גרושתו הרי היא מותרת ואינה נאסרת מק"ו מבת אלמנה לכהן גדול (שאינן איסורה שוה בכל) משום דאיכא למיפוך מה לאלמנה לכ"ג שכן היא עצמה מתחללת משא"כ במחזיר גרושתו. ולפי ר"ע שגם במחזיר גרושתו הרי היא נעשית זונה א"כ שפיר יש ללמוד ק"ו, וכן בבת חייבי כריתות כיון שהיא עצמה נעשית זונה וכמו שמבואר כל זה בסוגיין ובתוס' כאן.

ובת הנבעלת לעמוני ומצרי שני אע"פ שהאשה פסולה מקרא דבת כהן כי תהי' לאיש זר, וא"כ הי' שייך לפסול את בתה בק"ו מאלמנה לכהן גדול, אבל מ"מ פליגי בזה רבי יוסי ורבי יהודה בדף ע"ז ע"א עיי"ש.

והיכא שנולד בן ולא בת, א"כ בציורים שבת היתה פסולה לתרומה וכהונה לכאורה הדין נותן שהבן יפסול את בתו לתרומה וכהונה, דגם על זה יש לעשות ק"ו מאלמנה לכהן גדול שבנה פוסל את בתו. מיהו כבר הבאנו באות תרס"ו שפליגי רש"י והרמב"ן בזה.

דף מ"ה ע"ב

תרעט) מקרב אחיך.

ע"י בקובץ הערות בסוף סי' ל"ז שחקר באם הדין של מקרב אחיך הרי הוא רק דין לכתחילה אבל אם עבר ומינוהו חל עליו דין מלך או האם הדין של מקרב אחיך מעכב אפילו בדיעבד. וכתב שאם הוא רק דין לכתחילה, אז היכא שבאה לו המלוכה בירושה מאביו חל עליו דין מלך אע"פ שאמו היא גיורת ואינו מקרב אחיך (ע"י בהאות הבאה).

מיהו יש להוכיח דלא כדבריו מהכסף משנה בפ"א מהל' מלכים ה"ד דעיי"ש שכתב דה"ה שסגי באביו מישראל כמו באמו מישראל, והוכיח כן מרחבעם בן שלמה, דהא אמו היתה נעמה העמונית, וכן העיר הרמב"ן בסוף דבריו כאן דמוכח מזה שסגי גם באביו מישראל לחוד, ואילו לפי הקובץ הערות אין כאן שום הוכחה כלל

(* וכתב הרשב"א בדף ק"ב שלפ"ז צ"ל שפורסי דבבל דסוגיין ושאר שררות חשיבי יותר מדיני ממונות, והרי הן דומות קצת למלך ולכן בעינן אמו מישראל אבל בכל זאת לא בעינן שיהי' גם אביו מישראל כמו דבעינן במלך לפי רש"י וכמו שביאר הרשב"א בדף ק"ב (וע"י

דהא שאני התם שירש מאביו שלמה. מיהו יש לפקפק בהוכחה זו כי היתה שם מחלוקתו של ירבעם ובכה"ג יש אומרים שבטל הדין ירושה ובעינן מינוי בתחילה וכמו שביררתי בספרי על הוריות באות קמ"ד (ויש לדחות).

ויש להוכיח דהוי לעיכובא מתוס' כאן שהקשו דהכא משמע שגר שאין אמו מישראל אינו כשר לדון ואילו בסנהדרין תנן שכשר הוא לדון דיני ממונות, ואילו לפי הקובץ הערות הלא י"ל שהתם איירי בעבר ודן, וא"כ מוכח מקושייתם שמצד הדין של מקרב אחיך הדין נותן שגם בדיעבד הרי הוא פסול, ויש לדחות.

וע"י בדף ק"ב ע"א בד"ה גר דן וכו' ששיטת רש"י היא שמאי דאמרינן שם שגר כשר לדון את גר חבירו הרי זה איירי בדיני נפשות, ולדיני ממונות הרי הוא כשר לדון אפילו את ישראל, ולפי רש"י הרי הוא פסול רק לדון את ישראל ד"נ*). ודלא כתוס' כאן שכתבו שגר כשר לדון גר חבירו איירי בדיני ממונות, והרי הוא פסול לדון את ישראל אפילו ד"מ, וכן לדון גר ד"נ. והקשה התוס' הרא"ש כאן דהא התם בדף ק"ב מייתינן קרא דמקרב אחיך ואילו בסנהדרין שם מייתינן קרא דאתך בדומין לך כדי לפסול גר מדיני נפשות, וכן הקשו תוס' בסנהדרין דף ל"ו ע"ב, ובשלמא לפי שיטת תוס' עצמם לק"מ משום דאתך

ברש"י בסוטה דף מ"א ע"א בהמשנה ובתוס' בע"ב שם בד"ה אותו וכו' דמשמע ביאור אחר בדעת רש"י. מיהו ברמב"ם בפ"א ממלכים ה"ד מבואר שדיין הוא יותר חשוב מסתם שורה וז"ל, ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל וכו' ואין צ"ל דיין עכ"ל.

בדומין לך איירי בד"ג ואפילו לדון גר חבירו, ואילו מקרב אחיך איירי בד"מ ודוקא לענין לדון את ישראל, אבל לפי רש"י שהוא פסול רק בד"ג לדון ישראל א"כ צ"ע ל"ל קרא דאתך בדומין לך מאחר שכבר כתיב מקרב אחיך. מיהו לפי הקובץ הערות י"ל שאתך בדומין לך בא לפוסלו אפילו בדיעבד.

תרפ) אמו מישראל.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ד שכתב שקהל גרים אסור למלכות אפילו לאחר כמה דורות, וכוונתו היא שאפילו אם הוא עצמו אינו גר אלא שאמו נתגיירה והוא נולד בקדושה אבל בכל זאת בעיניו אמו מישראל מדור אחר דור.

תרפא) תוס' ד"ה כיון שאמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביי'.

עי' בדבריהם שהקשו על מה שכתב רש"י שאמו של אגריפס היתה מישראל דלפ"ז למה הי' פסול למלכות. ועי' בקרן אורה מה שיש ליישב.

תרפב) בא"ד.

וז"ל, מ"מ תימה הוא לומר דמשום איסורא דרבנן נתחייבו כלי' עכ"ל. צ"ע דהא י"ל שהחיוב של כלי' הי' משום החנופה וזה הרי אסור מהתורה. ועי' בלשון תוס' בסוטה שכתבו וז"ל, ודבר תמוה אם הי' ראוי מדין התורה כיון דאמו היתה מישראל אלא משום דזילא מילתא

כמו שפירש"י כי יתחייבו על חנופה מועטת כזאת עונש גדול עכ"ל.

תרפג) בא"ד.

וז"ל, ואתי שפיר הא דאמר שמואל בפרק י' יוחסין כל האומר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא ושמואל גופי' אית לי' (לעיל בעמוד א') הנכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר עכ"ל. צ"ע דגם אם הי' סובר שהולד ממזר קשה כי עכ"פ אינו בגדר עבד.

ועכ"פ קושיית תוס' בנוי' היא על ההנחה שהולד כשר פירושו הוא שהולד הוא ישראל כשר, אבל לפי הדרך שהכוונה היא שהולד נשאר גוי או עבד א"כ לק"מ דאדרבה שפיר קאמר שמואל שהוא עבדא. ולעיל באות רפ"ג הבאנו שיש ג' שיטות בגמרא בנוגע לעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל: א', שהולד הוא ממזר, ב', שהולד הוא עכו"ם ועבד, ג', שהולד הוא ישראל כשר. והקרן אורה בדף ט"ז ע"ב בד"ה אך וכו' והקובץ הערות בסי' כ' אות ב' הוכיחו באמת שהסוגיא בדף מ"ה כאן סוברת שכוונת הני שסוברים שהולד כשר היא שהולד הוא ישראל כשר וכמו שנקטו תוס' כאן.

תרפד) בא"ד.

וז"ל, משמע דגר אע"פ שאין אמו מישראל אלא נתגייר בעצמו דכשר לדון דקרינן לי' בא מטיפה פסולה עכ"ל. פי' דבלא משמעות זה מהגמ' הי' שייך לומר דאיירי באמו מישראל (וכן מוקי לה באמת

הרי"ף בסנהדרין (שם), והא דפסול לדיני נפשות היינו משום שלדיני נפשות בעינן גם אביו מישראל (וכן סובר גם הרשב"א בדף ק"ב שלדיני נפשות בעינן גם אביו מישראל כמו למלכות עיי"ש).

תרפה) בענין אם גרות חשיבא מעשה ב"ד.

הנה תוס' כאן בד"ה מי לא טבלה וכו' הביאו הא דגר צריך ג' משום דמשפט כתיב ב'. ויש לעיין באם הדין האמור בזה הוא רק דין של קביעות מקום לחוד דהיינו שהגרות צריכה להעשות בפני ג', או האם חשיבא הגרות כמעשה דידהו דהיינו כמעשה ב"ד. ועיין בתוס' שכתבו בשם י"מ שאע"פ שטבילה בעיא ג' אבל מ"מ אם טבלה באופן שהיתה טבילה ידועה לכל, שוב לא בעינן שיהיו ב"ד עומדים שם, והיינו משום דמכיון שהיא ידועה לכל הרי זה כאילו הם עומדים שם ונעשית הטבילה בפניהם. והנה בשלמא אם נאמר שכל הדין האמור בזה הוא רק דבעינן בפני ב"ד א"כ שפיר י"ל כהנ"ל, דמכיון שהי' ידוע להם הרי זה כאילו נעשית בפניהם, אבל אם

נאמר דחשיבא הגרות כמעשה ב"ד א"כ אכתי לא נתקיים תנאי זה, משום שלזה בעינן שתהא נעשית על פי הוראתם*).
ודע שמדברי הגמרא להלן בדף מ"ו ע"ב משמע דחשיבא שפיר כמעשה ב"ד, שהרי אמרינן שם שאין מטבילין גר בשבת משום שאנו גומרים בזה את גרותו (מאחר דאית לן שמילה וטבילה תרוייהו מעכבי), וחשיבא כתיקון גברא. ולכאורה יש לעיין על מי חל האיסור הזה, דהא א"א לאסור את הטבילה על הגר עצמו, דהא בשעת טבילתו אכתי נכרי הוא, ואינו מצווה על השבת**), ובע"כ צ"ל שב"ד הוא דקיימי באיסור זה, מיהו גם זה צ"ע, דהא אע"פ שב"ד נמצאים שם אבל הרי אינם עושים שום מעשה, ואע"פ שאמירה לעכו"ם היא שבות אבל מ"מ הכא הרי הגר טובל מעצמו ואינם אומרים לו לעשות מלאכה בשבילם (ויש לעיין בזה), ועוד דהרי זה כשבות דשבות במקום מצוה. מיהו אם נאמר שהגרות חשיבא מעשה ב"ד אז אתי שפיר והיינו משום דכיון דחשיבא מעשה ב"ד א"כ שפיר חשיבא הב"ד כמו מתקני הגברא וחשיבא פעולה דידהו.

נחשב כמו ראית ב"ד, אבל אם היתה גרות נחשבת מעשה ב"ד, אז היינו צריכים ידיעת ב"ד ולא הי' סגי בזה שהכל יודעים. וזהו דלא כדברינו בפנים שהרי אנחנו כתבנו שאם הי' נחשב מעשה ב"ד אז היינו צריכים הוראת ב"ד כדי להחשב מעשה ב"ד ולא הי' סגי בידיעת ב"ד כמו שמשמע מהקו"ש.
** מיהו עיין בכלי חמדה על פרשת נצבים באות ג' שהביא דעות שגר חייב לשמור שבת מיד לאחר מילה אע"פ שעוד לא טבל. ועוד העירוני דאולי יש לאסור טבילה בשבת על הגר עצמו משם שגרותו והטבילה באין כאחת דוגמת תוס' בכתובות דף י"א בד"ה מטבילין עיי"ש.

* שו"ר בקובץ שיעורים על כתובות באות ל"ג שכתב וז"ל, ונראה דעת תוס' בסנהדרין (שהביא שם) דהא דגרות צריכה ב"ד, אין פירושו דצריך רא' גרידא מב"ד כמו בעדי קידושין, אלא דב"ד עושין את חלות הגרות, אבל בתוס' יבמות מ"ו כתבו בשם יש מפרשים גבי מי לא טבלה לנידונה, דכיון דידוע לכל שטבלה, הוי כאילו ראו ב"ד, ומוכח דאין צריך דעת ב"ד לחלות הגרות עכ"ל. והנה עיי"ש היטב בסוף האות דמשמע מלשונו שהבין שכוונת הי"מ היא לאוקמה באופן שהכל יודעים שהיא טובלת לנדחה אפילו אם ב"ד עצמם אינם יודעים, משום דמה שהכל יודעים הרי זה

ונראה דאיכא נפ"מ לדינא בהנ"ל, והיינו באם רשאים לגייר ב' גרים כאחד, דהנה בסוטה דף ח' ע"א אמרינן שאין עושים מצות חבילות חבילות, ועיי"ש בתוס' ד"ה כאן וכו' ובמהרש"א שם, וכן במל"מ בפ"ג מהל' עבדים ה"ט בד"ה ואין רוצעין וכו', דמבואר דלא מיקרי שהב"ד עושים מצות חבילות חבילות אלא באופן שהנעשה בפניהם חשיב מעשה ב"ד, אבל אם לא חשיב מעשה ב"ד, לא מיקרי שהם עושים מצות חבילות חבילות אע"פ שנאמר דין מסוים שהמעשה ההוא צריך להיות נעשה בפני ב"ד (ושיטת תוס' שם היא שרציעה חשיבא מעשה ב"ד עיי"ש), וא"כ אם גרות מיקרי מעשה ב"ד א"כ אז יהי' אסור לגייר שני גרים כאחד לפי הצד שהמצוה של גרות היא על ב"ד (עי' בזה באות תשי"ח), אבל אם אינה נחשבת מעשה ב"ד אז יהי' מותר לגייר שני גרים כאחד, והיינו משום שאפילו אם גרות היא מצוה על ב"ד אבל מ"מ לפי הצד שאינה נחשבת מעשה ב"ד הרי יוצא שהמצוה שלהם הרי היא בגדר לעוזרו להתגייר וא"כ לא מסתבר שעל מצוה כגון זו נאמר שלא לעשות מצות חבילות חבילות, ויש לפלפל בזה.

תרפו) בענין גרות בפני ג'.

עי' בתוס' ד"ה מי לא טבלה לנידוה שחידשו דהא דבעינן גרות בפני ג' הרי זה

רק לקבלת מצות אבל לא לטבילה. ולכאורה אפשר לומר לפי שיטתם דהה"נ דלא בעינן מילה בפני ג' לעיכובא*, וכן פסקו הטור והמחבר ביו"ד סי' רס"ח סעיף ג' דבין במילה ובין בטבילה לא בעינן ג' לעיכובא, ומקורם הוא מדברי תוס' הנ"ל, עיי"ש בב"י ובבה"ג באות י"ג. מיהו צ"ב איך שייך לחלק בין קבלת מצות למילה וטבילה, מאחר שכולן הן מעיקר הגרות וכולן מעכבות, וטעמא דגמ"ד שכתבו הט"ז והש"ך שם מספיק רק להכשיר כלילה אבל לא להכשיר בלא ג' דהא גם גמ"ד בעי ג', ודבריהם נראים תמוהין בזה.

ובביאור דברי תוס' נראה לומר דס"ל דעצם הגרות והכניסה לכלל ישראל היא רק הקבלת מצות, והמילה והטבילה הרי הן רק בכדי לסלק את הערלות והטומאת עכו"ם המעכבות את כניסתו, וכן מבואר ברשב"א לקמן בדף מ"ז ע"ב בד"ה נתפא וכו', ובריטב"א שם בד"ה שהויי מצוה וכו', שהמילה והטבילה פועלות ענינים אלו**, ועיין גם בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ד שכתב וז"ל, וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה וכו' עכ"ל, הרי חזינן שלא כתב שכשהוא רוצה להיות גר ולהסתופף תחת כנפי השכינה הרי הוא צריך "קבלת מצות מילה וטבילה", אלא

** מיהו עיין בלשון הרשב"א שם שכתב וז"ל, שהטבילה כוללת עיקר הגרות ולצאת מטומאת גוים וליכנס לקדושת ישראל עכ"ל. ועיין גם בשאר לשנותיו שם.

* ואדרבה הרי מצינו שהביא כאן השלטי הגבורים שהריא"ז מצריך ג' לעיכובא בטבילה דוקא, ולא במילה, וכן עיין עוד בב"ה ביו"ד סי' רס"ח שכתב שלפי הרי"ף והרמב"ם בעינן ג' לטבילה לעיכובא אבל מלין בלא ג' גם לכתחילה.

דקדק לומר שכשהוא רוצה להסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, אז הרי הוא צריך מילה וטבילה, ורצונו לומר שכשהוא רוצה להיות גר ע"י שיקבל עליו עול תורה, אז מלבד מעצם קבלת המצות הרי הוא צריך גם מילה וטבילה, וכונתו היא דלא סגי בעצם מעשה הכניסה לחוד, אלא הרי הוא זקוק גם למכשירים מסוימים*).

ולפ"ז י"ל שכוונת תוס' היא לחלק שדוקא עצם הגרות לחוד הוקש למשפט ובעי ג' אבל לא סילוקם של המעכבים (והי"מ שהביאו תוס' שסוברים שגם טבילה בעיא ג' לעיכובא הרי הם סוברים שגם סילוקם של המעכבים הוקש למשפט, א"נ הרי הם סוברים שהכל הוא מעיקר הגרות). ועי' בלשון הט"ז הנ"ל בסק"ט שכתב וז"ל, שזהו (קבלת מצות) גוף הדבר והתחלתו אבל מילה וטבילה הוה כגמר דין דמן התורה אף בלילה. אשר"י עכ"ל, ונראה שכוונתו במה שכתב "גוף הדבר" היא לסברתנו הנ"ל. ועי' עוד בזה בחידושי

הגרש"ש על מס' כתובות בסי' י"ג, ובברכת שמואל על קידושין בסי' ט"ו.

והנה דברינו אלו אתו שפיר לפי מה שכתבנו שגם במילה לא בעינן ג' לעיכובא וכדעת הטור והמחבר. מיהו עיין בנ"י כאן בד"ה מי לא טביל לקריו שכתב די"א שרק טבילה לחוד לא בעיא ג' לעיכובא, אבל מילה הרי היא כקבלת מצות ושפיר בעיא ג' גם לעיכובא. ועל פי דרכנו הנ"ל צ"ל דס"ל שגם המילה הרי היא מעצם הגרות, ואינה רק לשם סילוק המעכבים, אלא הרי היא גם מעשה של כניסה לגרות מאחר שהיא בגדר מעשה ברית**), ואולי גם הרשב"א והריטב"א הנ"ל מודים שיש במילה ענין זה (ועיין בהערה השני' על אות זאת).

ברם גם המאירי כאן הביא שיטה זו המצריכה ג' לעיכובא במילה וקבלת מצות אבל לא בטבילה, אבל ייחס להם סברא אחרת וז"ל, ויש מתרצים שקבלת עול מצות ומילה צריכים ג' מפני שהן דברים הצריכים ליעשות ע"י אחר, דהא איהו

הטבילה צריכה להיות ביום מהתורה בגלל החלות של הקב"מ שחל עם הטבילה, ויש ליישב. גם יש לעיין דלפי דברינו הנ"ל שהקבלה שהוא עושה בדיבור לא מהני אז כיון שעוד לא טבל, א"כ למה באמת לא תיקנו קבלת מצות לאחר טבילה, ועיין בזה לקמן באות תשט"ו. ** ויש לדון בזה בדברי הרשב"א בדף ע"א ע"א בד"ה אלא ובריטב"א שם, ובקובץ הערות בסי' ע"ג אות י"א ביאר את כוונת הרשב"א על הדרך שמשמע מדברי הריטב"א עי"ש. וע"ע בכלי חמדה עה"ת בפר' נצבים אות ג', וכן בקרבן נתנאל בפירוקן בסי' ל"ח שברא"ש באות ת', ובתוס' בכריתות דף ט' ע"א בד"ה דכתיב, ובשט"מ שם באות ל"ג.

* והנה אין להקשות דלפי דברינו אלו מה מהני שיקבל על עצמו את המצות קודם טבילה, הא אכתי יש בו העיכוב של טומאת עכו"ם וא"א לו אז להכנס לכלל ישראל, דהא ליחא, דנהי שבשעת קבלתו עדיין אינו נכנס לכלל ישראל אבל מ"מ מאחר שהוא מקבל א"כ בדרך ממילא נקטינן שגם בשעת טבילתו עדיין הוא עומד בקבלתו, ועמידה זו בקבלתו חשיבא ג"כ קבלת מצות ומהניא להכניסו אז לכלל ישראל. מיהו לפ"ז צע"ק איך שייך להצריך ג' ויום בשעה שהוא עושה את הקבלת מצות בפה קודם טבילה מצד שהוקשה למשפט, הלא באותה שעה לא מהניא קבלתו כלום ולא מתקיימת אז הכניסה לכלל ישראל, וא"כ למה נאמר שאמירה זו הוקשה למשפט, הלא ביותר היתה

אכתי לא חזי, שהרי מילה בגוי פסולה, אבל טבילה בדדידי' לחוד תליא מילתא, כשירה בדיעבד בלא ג' מהתורה וכו' עכ"ל. והנה עיי"ש בנ"י שהוסיף דבעינן גם שיקבל על עצמו בפני ג' שיטבול אח"כ כדין. והרמב"ן והרשב"א כאן כתבו כן גם לענין מילה, דהיינו שאע"פ שרק קבלת מצות בעיא ג' לעיכובא, אבל מ"מ הרי הוא צריך לקבל על עצמו בפני ג' למול ולטבול. ולכאורה צ"ב מה טיבה של קבלה נוספת זו שהזכירו הרמב"ן והרשב"א והנ"י.

תרפז) בענין גרות ביום.

א. בסוגיין מבואר דטבילת נדה עולה לגרות, וביארו הראשונים דמוכח מזה דלא בעינן בגרות שיטבול ביום לעיכובא, דהא טבילת נדה היא בלילה. ועיין בתד"ה מי לא טבלה לנידותה שהביאו ב' דעות בענין אם טבילת גרות הוקשה למשפט ובעיא ג' לעיכובא, ושוב כתבו וז"ל, אבל אי לא כתיב משפט אלא אקבלת מצות אתי שפיר (הא דמוכח בסוגיין דלא בעינן יום לעיכובא בטבילה), והא דאין מטבילין בלילה היינו לכתחילה מדרבנן עכ"ל, פי' אבל לפי הי"מ שהביאו לעיל קיימא הקושיא בדוכתה, דהא לדידהו קרא דמשפט קאי גם על הטבילה, ובעינן טבילה בפני ג' לעיכובא, וא"כ קשה איך מהני כאן

מה שטבלה לנידותה מאחר שטבילת נדה היא בלילה ואילו משפט הוא ביום. ועיין בהרא"ש שתי' על זה וז"ל, קבלת מצות היא תחילת דין וטבילה היא כגמר דין דהוי אפילו בלילה, ומדרבנן הוא דבעינן יום לכתחילה עכ"ל. והנה לכאורה הי' נראה לומר דס"ל להרא"ש שגם בממון אין גומרין את הדין לכתחילה בלילה, וכהשיטות שהביא הפ"ת בחו"מ סי' ה' סק"ז עיי"ש, דהא אם נאמר שבממון גומרין גם לכתחילה בלילה א"כ מ"ש טבילת גרות דבעינן בה יום לכתחילה מיהו מדברי הירושלמי שהביא הרא"ש בעצמו לקמן בפרק מצות חליצה בסי' י' יוצא שגם לכתחילה גומרין דיני ממונות בלילה, וא"כ צ"ע מ"ש טבילת גרות דאסורה.

ואולי ס"ל להרא"ש דמשום חומרא דגרות החמירו לגזור בטבילה אטו קבלת מצות שהיא תחילת דין ובעיא יום לעיכובא. גם י"ל שלעולם מצד דיני טבילה יכולים באמת להטבילו גם לכתחילה בלילה, אלא מכיון שלכתחילה מדרבנן בעינן קבלת מצות בשעת טבילה*), א"כ מש"ה בהכרח צריכים לכתחילה להטבילו ביום, דהא קבלת מצות בעיא יום לעיכובא, ולכתחילה מדרבנן בעינן תיכף לקבלת מצות טבילה [אבל לא לעכב כדמוכח בת"י כאן אות ב', ובתוס' חד מקמאי]**).

* עי' לקמן ברף מ"ז ע"ב וברש"י ד"ה ומודיעין וכו', וברמב"ם בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ו, וביו"ד סי' רס"ח. והנה בדברי רש"י שם הי' אפשר לפרש שאין כוונתו ליתן טעם למה בעינן סמיכת טבילה לקבלת מצות אלא כוונתו היא ליתן טעם למה אין מקדימין את הטבילה להקב"מ, ועל זה

כתב דהיינו משום דבעינן שהגרות תהי' נגמרת ע"י הטבילה כמו בכל מקום שהטבילה גומרת עיי"ש. ועיין בראשונים בענין היכא שטבל קודם שם, ועכ"פ לכתחילה לכו"ע מילה קודמת. ** והנה בכדי לקיים את דברינו הנ"ל הוצרכנו לומר שמה שצריכים לסמוך את הקבלת מצות

ולפי הטעם השני יוצא שאם יכולים לצמצם שתהא הטבילה בלילה והקבלת מצות ביום לעולם אימא דשפיר דמי גם לכתחילה, וכן יתכן דמאי דאמרינן דאין מטבילין גר בלילה הרי זה קאי דוקא על היכא שעוד לא קיבל על עצמו את המצות בפני ג', אבל אם כבר קיבל על עצמו את המצות (וכהמעשה בסוגיין בכר ארמייתא, וכמש"כ הת"י באות ב' ובתוס' חמ"ק), אולי לא שייך להצריך עוד קבלה אחרת בשעת טבילה מאחר שכבר קיבל, וא"כ נוכל להטבילו גם לכתחילה בלילה (ומה שכתב הרא"ש דבעינן יום לכתחילה הרי זה קאי אעלמא ולא אסוגיין). ומהברייתא של סדר גרות לקמן בדף מ"ז שהוזכרו בה ב' קבלות אכתי אין ראי' דשייכת קבלה אחר קבלה, דהא הקבלה הראשונה שנזכרה שם היא של שעת מילה, ותכליתה היא רק לשם איום בעלמא ולא לשם קבלה, ומשמע שם דלא בעיא ג' אפילו לכתחילה, וא"כ יוצא שאכתי לא נתקיים בזה הדין של קבלת מצות (מיהו עיין ביו"ד סי' רס"ח בפ"ת סק"ב במה שהביא מהספר פרח מטה אהרן, ואין לי כעת את הספר הנ"ל כדי לעיין בו).

להטבילה הרי זה רק מדרבנן, והיינו משום שביארנו שטעמו של הרא"ש שכתב דבעינן טבילה ביום לכתחילה מדרבנן הרי הוא בכדי לסמוך את הקב"מ להטבילה, וא"כ בהכרח צ"ל שדין זה הוא רק מדרבנן. ובאמת נראה דהכי מסתברא, חדא דהא ליכא שום קרא להכי, ועוד דבאמת יש להכריח שדין זה אינו מהתורה והיינו משום שאפילו אם ניתן טעמים אחרים להא דבעינן טבילה ביום לכתחילה, אבל הא ודאי שגם הטעם הזה של סמיכות קבלה לטבילה הוא אמת, וא"כ אם איתא שהך סמיכות דקב"מ להטבילה היא מהתורה א"כ

והנה דעת הטור והמחבר ביו"ד סי' רס"ח היא שגם מילה הרי היא כגמר דין והרי היא כשירה בדיעבד בלילה וכמו שנביא להלן, אבל מ"מ גם במילה כתבו דבעינן יום לכתחילה, ואילו סברתנו השני' מספיקה רק לטבילה לחוד אבל לא למילה, שהרי המילה לא היתה סמוכה להקבלת מצות [והודעת מצות דשעת מילה היתה רק לשם איום בלבד וכהנ"ל]*. מיהו לפי סברתנו הראשונה ניחא, משום שגם בנוגע למילה י"ל שגזרו במילה אטו קבלת מצות.

ב. ומעתה יש לעיין בעיקר חידושו של הרא"ש שטבילה היא כגמר דין, דהנה מהא דנשאר תוס' בקושיא ולא תירצו כתיורצו של הרא"ש מוכח דס"ל שטבילה חשיבא באמת כתחילת דין, וכן כתבו לקמן בדף מ"ו ע"ב בד"ה אין וכו' עיי"ש, וכן נראה לומר גם בדעת הר"ם שהביא כאן הרא"ש שתירץ את קושיית תוס' והרא"ש בדרך אחרת, דגם הוא ס"ל דחשיבא כתחילת דין, אלא דצריך ביאור במאי פליגי.

ונראה דפליגי בטעמא דמילתא למה בדיני ממונות גמר דין יכול להיות בלילה, דאם נאמר שהוא משום גזירת הכתוב

למה סתם הרא"ש שטבילה בעיא יום רק מדרבנן, הלא בעינן יום מהתורה בשביל הסמיכות, ודוחק לומר שכוונתו היא רק להיכא שצמצם לעשות את הקב"מ בסוף היום, או להיכא שקיבל על עצמו את המצות כבר מזמן (ונאמר שאפילו אם הדין של סמיכות הוא מהתורה אבל בכל זאת אינו מעכב) אשר ככה"ג אין הטבילה סמוכה להקבלת מצות.

* והנה אע"פ שהסברא הנ"ל נדחית לפי הטור והמחבר וכהנ"ל, אבל מ"מ עיין לקמן באות ת"ש שפירשנו בה את דעת הרשב"א שם בד"ה וש"מ.

לחוד, וכדאמרין בסנהדרין דף ל"ד ע"ב דקרא דביום קאי על תחילת דין וקרא דושפטו את העם בכל עת קאי על גמר דין, א"כ שפיר י"ל שטבילה היא כגמר דין וכדברי הרא"ש כיון שהיא באה לבסוף, מיהו תוס' שם בדרכם הראשון כתבו שיש טעם למה מוקמינן קרא דביום על תחילת דין וקרא דבכל עת על גמר דין ולא איפכא, והיינו משום שמסתבר לומר דבעינן שיהי' עיקר הדין ביום, וההתחלה נחשבת עיקר הדין לעומת הגמר, וא"כ לפי דבריהם י"ל שהיינו רק בדיני ממונות משום שבד"מ הכוונה בגמר דין היא רק להפסק לחוד וכמו שהביא הפ"ת בסק"ז שם שיש אומרים שרק את הפסק דין לחוד מותר לעשות בלילה אבל לא משא ומתן, והרי אין מתחדש בהפס"ד שום דבר שלא הי' ידוע ומבורר כבר ביום, אבל הכא הטבילה חשיבא עיקר בהגרות כמו הקבלת מצות ומש"ה הרי היא כתחילת דין, וכ"כ הנ"י לקמן בדף מ"ו ע"ב בד"ה אין מטבילין וכו' וז"ל, ונראה דברי האומרים שאינה טבילה (אם טבל בלילה, אפילו בדיעבד) דכיון דעיקר הגרות הוא, כתחילת דין הוא, שאם דנו אותו בלילה אינו דין עכ"ל, ובדעת הרא"ש י"ל כמו שביארנו כבר דהא דגומרים בלילה אינו משום שתחילת הדין היא עיקר הדין, אלא אדרבה הגמר דין הוא העיקר משום שאז מתחייב הבעל דין (וכ"כ רש"י בסנהדרין שם שגמר דין הוא העיקר ודלא כתוס'), אלא הא דגומרינן דינו בלילה הרי זה משום גזיה"כ לחוד, וכמו דס"ל לתוס' בסנהדרין שם בתירוץ השני עיי"ש, אשר לפ"ז יוצא שגם טבילה

נחשבת כגמ"ד כיון שהיא באה לבסוף (והנה הרא"ש בסנהדרין שם הביא את שני הדרכים של תוס' שם, ולפי דברינו הנ"ל יוצא שדבריו כאן אזלי רק כתירוץ השני של תוס' שהביא שם, ולפי התירוץ הראשון של תוס' שהביא שם נראה שיצטרך הרא"ש לתרץ את קושייתו כאן על הדרך שתירץ הר"ם שהביא כאן, ופשוט).

והנה לפי הדרך הזה בשיטת הרא"ש יוצא שרק טבילה לחוד חשיבא כגמ"ד אבל מילה אכתי צריכה להיות כתחילת דין ובעיא יום לעיכובא כיון שהיא באה לפני הטבילה והקבלה. וכן נראה מלשון הרשב"א לקמן בדף מ"ו ע"ב בד"ה וש"מ וכו' שמילה היא כתחילת דין עיי"ש. מיהו כבר הבאנו שהטור והמחבר ביו"ד סי' רס"ח סעיף ג' הכשירו גם מילה בלילה בדיעבד, וכתבו הט"ז והש"ך שם בסק"ט דהיינו משום דס"ל שגם מילה היא כגמ"ד לפי הרא"ש.

ולפי דבריהם צ"ל ביאור אחר במחלוקת תוס' והרא"ש, והיינו דלעולם גם הרא"ש כאן יכול לסבור שהטעם למה תחילת דין היא ביום הרי זה משום שהיא נחשבת עיקר הדין, והא דס"ל בגרות שטבילה היא כגמ"ד הרי זה משום דס"ל שקבלת מצות חשיבא עיקר הגרות לעומת הטבילה, וכדברינו הנ"ל באות תרפ"ו שרק הקבלת מצות היא עצם הגרות והכניסה לכלל ישראל, ואילו הטבילה היא רק בכדי לסלק את הטומאה המעכבת (מיהו אכתי הוצרך הרא"ש לומר דחשיבא הטבילה לכה"פ כגמ"ד, דהא הרא"ש קאי השתא

תרפז*) בענין טבילה בפני ב"ד.

עיינן בסוגיית הגמ' דמבואר שטבילת נדה עולה לטבילת גרות, וכתבו תוס' בד"ה מי וכו' וז"ל, תימה דאמר לקמן דגר צריך שלשה דמשפט כתיב ב'י ואפילו למ"ד בריש סנהדרין ד"ת חד נמי כשר מ"מ אין דרך נשים להביא איש עמהן בשעת טבילה ואשה אינה ראוי' לדון וכו' עכ"ל. וצ"ע דאפילו אם הי' הדרך להביא איש עמהן, וכן אפילו אם אשה היתה כשירה לדון, אבל מ"מ איש זה, ואשה זו שבודקת את טבילתה, אינם יודעים שכבר קיבלה על עצמה את המצות קודם (עי' בתוס' ישנים אות ב', ובתוס' חמ"ק), וכן אינם יודעים שטבילת נדה עולה לגרות, וא"כ יוצא שאינם יודעים שטבילה זו עולה לגרות, ולכאורה לא שייך שתחשב טבילה לפני ב"ד כשאין הב"ד מכירין מה נעשה בפניהם (ודוחק גדול הוא לומר שכוונת תוס' היא שאם אשה היתה כשירה לדון, אז הי' אפשר לאוקמה באופן שידעו רבי אסי ורב יוסף שאם טבלה לנידותה בודאי היתה הטבילה בפני אשה מבנות עירה המכרת אותה ויודעת שכבר קיבלה מצות וכן שיודעת שטבילת נדה עולה לגרות, וכן שאם היינו יכולים לומר שדרכה להביא איש עמה אז בודאי היתה מביאה עמה איש מבני עירה שמכיר אותה ויודע שטבילת נדה עולה לגרות, אבל השתא מכיון שאין דרכה להביא איש עמה שוב א"א לפרש דהכא במאי עסקינן שידעו ששינתה דרכה בדבר זה, דהא בודאי שום אשה לא תעשה כן).

וע"ע ביר"ד סי' רס"ח סעיף ו' שפסק

בדעת הי"מ דס"ל דבעינן בטבילה ג' לעיכובא, ולא ס"ל כאידך תירוצא שכתבו תוס' דמהני סברא זו להפקיע את הטבילה מתורת משפט לגמרי וכמו שביארנו לעיל באות תרפ"ו). ודעת תוס' היא שגם לפ"ז חשיבא הטבילה כתחילת דין ועיקרו לדעת הי"מ, וכמו דבעינן לדידהו ג' לעיכובא הה"נ דבעינן גם יום אע"פ שהיא באה רק בכדי לסלק את המעכבים. א"נ דס"ל לתוס' שלפי הי"מ גם הטבילה היא מעצם הגרות ואינה רק כדי לסלק את המעכבים.

ולפי דרך זה בדעת הרא"ש יוצא שפיר שגם מילה היא כגמ"ד וכשרה בדיעבד בלילה וכדברי הטור והמחבר, דהא גם מילה היא לשם סילוק המעכבים וכמו שביארנו לעיל באות תרפ"ו.

ועיינן היטב בלשון הט"ז בסק"ט שם שכפי הנראה עירב יחד את ב' הסברות הנ"ל שכתבנו כדי לבאר לפי הרא"ש למה חשיבא טבילה בגדר גמר דין, ויש ליישב.

והנה עיינן בדגמ"ר שם שחידש שבגרותו של גר קטן, מכיון שאין עושים קבלת מצות, שוב חשיבא הטבילה כעיקר הגרות וכתחילת הדין, ובעינן טבילה ביום לעיכובא. ונראה שדבר זה יהי' תלוי בב' הסברות הנ"ל שכתבנו לבאר את דברי הרא"ש למה חשיבא טבילה כגמ"ד, דאם הוא משום שהיא באה אחרונה, א"כ גם ככה"ג תהי' נחשבת הטבילה כגמ"ד, אבל אם הוא משום שאינה נחשבת כעיקר הגרות, וכמו שהוכחנו בדעת הטור והמחבר, א"כ שפיר י"ל כדברי הדגמ"ר שבכה"ג חשיבא הטבילה עיקר הגרות.

ועיינן עוד לקמן בסוף אות תשט"ו.

מצות מבחוח אין ראי' שהיו נכנסים בשעת הטבילה, ואע"פ שהערל"ג לקמן בדף מ"ז ע"ב בד"ה ושני ת"ח וכו' הוכיח מהך ברייתא שהיו נכנסים בשעת טבילה (וכדבריו מבואר גם בבאור הגר"א בסי' רס"ח בסקי"א), וכמו שהביא שם מהרמב"ם, אבל מ"מ עיי"ש שהוכחתו היא מהא דתניא שם שהיו מושיבות אותה במים, ולא ממה שהביאו כאן תוס' שהיו מודיעין אותה מבחוח (מיהו תוס' בקידושין שפיר הביאו הא דהיו מושיבות אותה במים). ועכ"פ אילו היינו יכולים לומר שתוס' סמכו את עצמם על הוכחת הערל"ג, אז הי' א"ש הא דהביאו הא שבאשה היו עומדים לה מבחוח, ולא הביאו הא דתניא לעיל שם גם באיש דב' ת"ח עומדים על גבי*), והיינו משום שרק מבבא דאשה מוכח שהיו נכנסים בשעת הטבילה. וע"ע לקמן באות תשי"ב במה שכתבנו בעיקר דברי הערל"ג.

וע"ע בחידושי הרמב"ן כאן שכתב וז"ל, דלכתחילה בעינן ג' בין בקבלה ובין בטבילה וכו' וכדתניא ואשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה ושני ת"ח מושיבין (צ"ל עומדין) לה מבחוח ומודיעין אותה, וא"ל ר"י לתנא תני שלשה, אלמא בעינן קבלה בשעת טבילה ממש והכל בפני שלשה עכ"ל, וגם על דבריו יש לתמוה כהנ"ל דמה היא הראי', ואע"פ שהביא שם הא דהיו מושיבין, אבל מ"מ א"א לומר שכוונתו היא לדברי הערל"ג, שהרי מדבריו

המחבר וז"ל, כותית שנתגיירה והיא מעוברת, בנה אין צריך טבילה עכ"ל, והיינו משום שעולה לו טבילה ע"י טבילת אמו משום שאין האם נחשבת חציצה, וכתב שם הדגול מרבכה וז"ל, אבל אם לא ידעו ב"ד שהיא מעוברת, יש בזה אריכות דברים, ותליא באשלי רברבי ואכמ"ל עכ"ל. הרי שצידד לומר דחשיבא טבילה בפני ב"ד אפילו אם לא הבינו ב"ד שנעשה בפניהם מעשה טבילה על העובר, דהא כתב שלא ידעו ב"ד שהיא מעוברת, ובכה"ג גרע אפילו מנידון דידן, דהא בנידון דידן יודעת האשה העומדת על גבה לכה"פ מהמעשה טבילה, רק שאינה יודעת שהיא טבילת גרות, משא"כ בנידונו של הדגול מרבכה הרי לא ידעו ב"ד כלל אודות טבילת העובר. ועי' בקובץ שיעורים על כתובות באות ל"ג.

תרפח) תוס' ד"ה מי לא טבלה לנידותה.

וז"ל, אע"ג דאמרינן לקמן דב' ת"ח עומדים מבחוח היינו לכתחילה דעדיף טפי עכ"ל. הנה בקידושין דף ס"ב ע"ב בד"ה גר וכו' תירצו תוס' תירוץ שני על קושייתם הנ"ל, והיינו דהא דהיו עומדים שם ב"ד מבחוח הרי זה הי' משום קבלת המצות ולא משום הטבילה, וכוונתם היא לומר שבשעת הטבילה יתכן באמת שהלכו להם. ובאמת יש לתמוה על דברי תוס' בסוגיין, דהא מזה שהיו מודיעין אותה

ואמר סבור הייתי וכו', וצריך חיפוש כעת בלשונות יתר הראשונים.

* וכמו שראיתי עכשיו שכתב הר"ן בקידושין דף ס"ב ע"א באמצע ד"ה מתני' המקדש את האשה

חזינן להדיא שהראי' קשורה עם מה שסומכים קב"מ להטבילה, וא"כ צ"ע מה היא הראי' שנכנסו שם בשעת הטבילה. ואולי ס"ל שכל עיקר הטעם למה סומכים את הטבילה להקבלת מצות הרי הוא כדי שישארו שם הג' גם בשעת הטבילה, דמכיון דלא בעינן להו אלא לכתחילה חיישינן שמא לא יחזור אחריהם, וא"כ מזה גופא שסומכין את הטבילה להקבלת חזינן דבעינן ג' לכתחילה גם בטבילה, וזהו שכתב הרמב"ן דחזינן דבעינן קבלה בשעת טבילה ממש והכל בפני שלשה, כלומר דאל"כ למה בעינן קבלת מצות בשעת טבילה.

מיהו לפ"ז צ"ע, דהא גם במילה ס"ל להרמב"ן דבעינן שלשה לכתחילה וכמו שהביאו הרשב"א והג"י כאן בשמו, וכן יש לדייק גם מדבריו בחידושי הרמב"ן שלפנינו*), והתם הרי לא מצינו שום דבר שיבטיח שיקיים את הלכתחילה, דהא מה שמודיעין אותו מקצת מצות לפני המילה ומלין אותו מיד אין זה משום הדין של קבלת מצות, אלא כדי ללמדו לאיזה דבר הוא נכנס, ולא בעינן שיעשה דבר זה בפני ג', וא"כ כיון שבמילה אין שום סייג, דוחק לומר שבטבילה שפיר תיקנו שיקבל עליו מצות סמוך להטבילה כדי להבטיח שיטבול

בפני ג'. ועוד דלמה תיקנו בטבילה יותר מבמילה, דהא ה"ה שהיו יכולים לתקן שהקבלת מצות בג' תהי' לפני המילה כדי להבטיח שהמילה תהי' בפני ג' (ודבר זה לא יבטיח שגם הטבילה תהי' בפני ג' לאחר שיתרפא). ועוד צ"ע דמדברי רש"י לקמן בדף מ"ז ע"ב בד"ה ומודיעין וכו' יש ללמוד טעם אחר לסמיכות זו של טבילה לקבלת מצות. מיהו ביותר נראה לומר שכוונת רש"י שם היא ליתן טעם למה בעינן קבלת מצות קודם טבילה ולא סגי בקבלת מצות לאחר טבילה עיי"ש.

תרפ"ט) בענין מתי אמרינן מי לא טבלה לנידותה.

עיין בסוגיין דאמרינן ההוא דקרו ל' בר ארמייתא, אמר ר"א מי לא טבלה לנידותה, ופירש"י דטבילת נדה סלקא לגרות עיי"ש. ולכאורה נראה שר"א מצד הסברא קאמר שבודאי טבלה לנידותה ולא היתה שום עדות על כך (ולקמן נאריך באם יש לדקדק כן מדברי תוס' כאן), וא"כ צ"ע דהא לקמן בדף מ"ו ע"ב תניא להדיא שאינו נאמן לומר שנתגייר בלא עדים על כך, ואע"פ שכתבו תוס' בדף מ"ז ע"א בד"ה במוחזק וכו' דאיירי באופן שמוחזק לן שהי' נכרי, אבל מ"מ הרי גם כאן איירי באופן

לחוד בשעת שחרור ולא בעינן גם מילה עמה (ועיי"ש בהטעם שכתב הרמב"ן בעצמו). ומש"כ הרמב"ן בהמשך דבריו כאן שהוא צריך לכתחילה לחזור ולטבול "בפני ג' משום שלכתחילה בעינן ג' בין בקבלה ובין בטבילה" ולא הזכיר מילה הרי זה משום דאיירי הרמב"ן עכשיו בענין טבילה, דהיינו מה שכתב שהוא צריך לחזור ולטבול.

(* שהרי כתב וז"ל, אם הלך ומל וטבל שלא בפני ב"ד הרי זה כשר עכ"ל, ומשמע שלכתחילה גם מילה בעיא ב"ד, ואע"פ שכתב שם שלכתחילה הרי הוא צריך לחזור ולטבול, ולא הזכיר שהוא צריך גם לחזור ולהטיף דם ברית, י"ל שהיינו משום שהקילו במילה משום צער וסכנה, והרמב"ן בעצמו הביא סברא זו לקמן בסוף דבריו על דף מ"ז בענין למה סגי בטבילה

שידעיןן שהיתה נכרית, דהא קרו ל' בר ארמייתא, וא"כ אמאי נקטינן הכא שטבלה כל זמן שאין לנו עדים על זה. ולכאורה הי' אפשר לישב דמכיון דהכא איירי דידעיןן שכבר קיבלה על עצמה את המצות בב"ד וכמש"כ הת"י באות ב', וכוונתם היא דידעיןן כן על פי עדים (גם בלא זה שהיא טובלת לנידונה וכמו שיתבאר להמעין בדבריהם), א"כ בכה"ג שפיר י"ל דאנן סהדי שטבלה לכה"פ לנידונה, אבל כשאין לה עדים שקיבלה את המצות בב"ד, אז שפיר בעינן עדים על זה.

מיהו זה אינו, דהא אפילו אם קיבלה על עצמה את המצות, מהיכא תיתי לומר שהתחילה לקיימם קודם טבילת גרות בזמן שהיתה עוד עכו"ם.

ועיין במרדכי שהוקשה לו קושייתנו הנ"ל וכתב וז"ל, ודוקא (מאי דאמרינן מי לא טבלה לנידונה) שהיו רגילים בתורת יהדות בפרהסיא מקמי טבילת נדה וקרי, ואותם היו רגילים לטבול לנדה וקרי, אבל לא נהג בתורת יהדות הא אמר לקמן מעשה באחד שאמר נתגיירתי ביני לבין עצמי וכו', עד לדברין עכו"ם אתה, משמע אפילו בדיעבד לא עכ"ל. ועיין בקרן אורה לקמן בדף מ"ז ע"א בד"ה נתגיירתי וכו' מה שהקשה על ראייתו, אבל מ"מ הרי חזינן שחילק המרדכי בין היכא שהוא נהג מנהג יהדות בפרהסיא לבין היכא שאינו נהג, וכתב דהכא איירי באופן שנוהג.

מיהו לכאורה גם להמרדכי בעינן כאן עדות שקיבלה מצות בפני ב"ד, רק דס"ל דנוסף לזה בעינן גם שתהא נהגת מנהג יהדות משום שבלא זה לא נקטינן שטבלה

לנידונה (ולא סגי בראי' על קבלת מצות, וכנהנ"ל משום דאכתי ליכא ראי' שהוציאה את קבלתה לפועל), אבל אם ליכא עדים על קבלת מצות בפני ב"ד א"כ בודאי אין מחזיקים אותה בגיורת, דהא בעינן ראי' שקיבלה על עצמה את המצות בפני ב"ד, ומה שהיא מחזקת את עצמה ביהדות אינה ראי' על זה, אבל על טבילת נדה הוי שפיר ראי', משום דמכיון שהיא נוהגת מנהג יהדות, בודאי שמתוך כך גם טבלה לנידונה. ובאמת גם הת"י י"ל דמודו להמרדכי דלא נקטינן שטבלה לנידונה אלא היכא שהיא נוהגת מנהג יהדות, רק דמר אמר חדא ומר אמר חדא אבל לעולם לא פליגי, והיינו דהת"י בא לישב את התנאי של קבלת מצות, והמרדכי בא לישב למה נקטינן שהיא טובלת לנידונה.

ובאמת מהגמ' גופא מוכח שגם להמרדכי בעינן עדים על קב"מ, דהא חזינן שגם על הטבילה עצמה היינו צריכים עדים אילו היתה צריכה להיות לשם גרות, ולא היתה מועלת אז מה שהיא נוהגת מנהג יהדות לראי' שטבלה לשם גרות, דהא חזינן שאמר ר"א רק הא לחוד דמכיון שהיא נוהגת מנהג יהדות בודאי שטבלה לנידונה, אבל לא אמר שבודאי טבלה לשם גרות, והיינו משום שעל זה באמת ליכא שום ראי', וא"כ השתא נמי ליכא מזה ראי' על הקבלת מצות.

אולם לכאורה נראה דהא דהוצרכו הת"י לומר דסוגיין איירי באופן שקיבלה על עצמה את המצות בב"ד הרי זה רק לפי התי' הראשון של תוס' כאן, אבל לפי הי"מ שהביאו תוס' שסוברים דהיכא שידוע לכל

כתב הנ"י לפי דרכו בכיאר הגמ' עי' (דבריו).

היוצא מדברינו הנ"ל הוא דפליגי הראשונים באם בעינן כאן עדים שטבלה מיהא לנידותה. ויש לעיין היטב בדברי תוס' כאן בד"ה מי וכו' כמאן סבירא להו, דעיין בדבריהם שכתבו וז"ל, תימה דאמר לקמן דגר צריך שלשה דמשפט כתיב ב', ואפילו למ"ד בריש סנהדרין ד"ת חד נמי כשר, מ"מ אין דרך נשים להביא איש עמהן בשעת טבילה, ואשה אינה ראוי' לדון וכו', וי"ל הא דבעינן ג' היינו לקבלת מצות אבל לא לטבילה עכ"ל. הרי שכתבו להדיא דהכא איירי כשטבלה בפני נשים, ומעתה אם נאמר שכוונתם היא שטבלה בפני אשה אחת וכפשוטו לשונם, א"כ להדיא חזינן שהכשירו אע"פ שאין כאן שום עדות כשירה שטבלה לנידותה. מיהו עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר שאולי כוונתם היא לומר שטבלה בפני ב' נשים באופן שיש לנו באמת ב' נשים שמעידות שטבלה לנידותה, אשר לפ"ז יש לצדד דשפיר חשיב שיש לנו עדות על כך, דעיין לקמן בדף מ"ז ע"א דמכשירינן עדים מפי עדים בגרות, ויש מקום לומר שהה"נ לשאר פסולים כמו שכתבנו לקמן באות תש"ד, וא"כ נמצא שהנך ב' נשים חשיבי עדות לענין גרות באופן שיש כאן עדות שטבלה לנידותה (ובכל זאת אשה פסולה לדין גם בגירות וכמו שנקטו תוס', והיינו משום דילפינן כן מהא שאשה פסולה להעיד בעלמא, ואכמ"ל).

מיהו המתבונן היטב בדברי תוס' כאן יראה שדוחק טובא לומר שכוונתם במש"כ

שטבלה הרי זה כאילו ב"ד עומדים שם א"כ יש מקום לומר שסגי באמת במה שהיא נוהגת מנהג יהדות, דהא י"ל שזה גופא חשיבא כקבלת מצות, וכיון שידוע לכל הרי זה כאילו ב"ד עומדים שם, וא"כ שוב לא בעינן עדים שקיבלה על עצמה מצות בב"ד. ועי' בתוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב בסד"ה קטן (ובערל"ג שם), וכן בריטב"א בכתובות דף י"א ע"א בד"ה אמר ר"י, דמבואר להדיא שמנהג יהדות (אפי' מנהג פורתא עיי"ש) לא גרע מקבלת מצות בפה, וכן משמע גם ממאי דאמרינן לקמן בדף מ"ח ע"א דעבד כיון דשייך במצות אפילו רבנן מודו לפי פירש"י שם בד"ה אבל עבד, אלא שמהתם משמע דבעינן לכה"פ שינהג כן במשך ל' יום כמו שיתבאר להלן באות תשכ"ג.

ודע, שכל הנ"ל הוא בשיטת המרדכי והת"י, אבל הרמב"ם בפ"ג מהל' א"ב ה"ט ס"ל להדיא שכוונת הגמ' כאן היא שכשהיא טובלת לנידותה ונוהגת מנהג יהדות, נקטינן באמת שבודאי נתגיירה כדין בקבלת מצות וטבילה בפני ג' אע"פ שאין עדים לזה.

והנה עיין בתוס' חד מקמאי פה בסוף דבריו שכנראה הוקשה לו ג"כ את קושיית המרדכי, ויישב בשם הראב"ד דהכא איירי בדאיכא באמת עדים שטבלה לנידותה ושנתגיירה בכך ודלא כהמרדכי (וע"ע ביו"ד סי' רס"ח בט"ז סק"ח).

וגם הרמב"ם לפי דרכו שם פי' סוגיא דידן באופן שראינוה להדיא טובלת לנידותה כמו שביאר המ"מ עיי"ש (וכן

דף מ"ו ע"א

תמצית קנו עצמן בני חורין.

הנה הרמב"ן והרשב"א כתבו שחייב העבד לכתוב שטר על דמיו משום שהזיק אותו במה שטבל לשם בן חורין, והמזיק שיעבודו של חברו חייב משום גרמי. ועיין בריטב"א שהוסיף שאם ידעו ב"ד שהוא עבדו והטבילוהו לשם בן חורין הרי הם חייבים משום גרמי. ואין להביא ראיה לדבריו מהא דאמר רב אשי חזו דמינייכו קא בעינא, משום די"ל דהתם משום פשיעת שומרים נגעו בה וכמש"כ בהגהות מהרי"ע"ן בסוף המס' עיי"ש, ואדרבה מהתם קשה קצת על הריטב"א, דהא לפי דברי הריטב"א למה הוצרך להתנות עמהם כלל, הלא ממילא הרי הם מתחייבים משום גרמי דהא מסתמא היו מבינים שהוא רוצה לטובלו לעבדות.

והנה לכאורה יש לישב את דעת הריטב"א, דהא דהוצרך להתנות עמהם הרי זה משום שכוונת הריטב"א היא שהדיינים חייבים משום גרמי רק היכא שהטבילוהו בידיים ממש, אבל לא היכא שרק טבל בפניהם. מיהו באמת מהב"י בסי' רס"ז בד"ה וכתב עוד וכו' מבואר שאין לחלק בזה, אלא כוונת הריטב"א היא שהדיינים חייבים גם אם לא הטבילוהו בידיים ממש, שהרי הב"י שם הבין שהרשב"א בתשובה פוטר אדם שמיעץ להעבד לטבול לשם בן חורין ומבואר מהב"י שהוא פוטר גם אם הוא מטבילו בידיים ממש (לכאורה משום שגם זה הרי הוא רק כמו משיאו עצה כיון שיש בכח העבד לטבול לבדו, וצ"ע), ומ"מ משמע מהב"י שם שגם הרשב"א מודה

"ואין דרך נשים להביא איש עמהן בשעת טבילה ואשה אינה ראוי' לדון" היא לשני אנשים ושתי נשים, דהא כבר כתבו שבודאי לא טבלה בפני ב"ד של ג' אנשים, וא"כ אמאי אסיק אדעתיהו טפי למימר שטבלה בפני ב' אנשים, אלא בודאי כוונתם היא לאיש אחד, ובהא אסיק אדעתיהו למימר דנהי שבודאי לא טבלה בפני ג' אנשים, וכן לא בפני ב' כיון שאינה צריכה להם לטבילת נדה, אבל מ"מ מאחר שהיא צריכה לטבול בפני אחד כדי שיבדוק את טבילתה א"כ אולי יש לאוקמא כשטבלה בפני איש, ואהא כתבו שאע"פ שצריכה להביא אחר עמה אבל מ"מ בודאי לא תביא איש אלא אשה, וא"כ הרי להדיא שמכשירים היכא שטבלה לפני איש אחד אע"פ שאכתי ליכא ב' עדים שטבלה, והא ודאי שגם לפי המבואר לקמן בדף מ"ז ע"א שלא בעינן עדות כשירה אבל אכתי בעינן שיהיו המעידים שנים וכדאמרינן שם שמענו וכו' בלשון רבים עיי"ש.

והנה אע"פ שהרא"ש שינה קצת את לשונם של תוס' וכתב שאין דרך נשים להביא "אנשים עמה" עיי"ש, אבל מ"מ בע"כ צ"ל שגם כוונת הרא"ש היא לאיש אחד מהטעם הנ"ל שכתבנו בדברי תוס', ואנשים ונשים דעלמא קאמר. ועוד דעיין גם בדברי הרא"ש לקמן בדף מ"ז ע"א שם שנסתפק באם מאי דמכשירינן התם עדים מפני עדים קיימא אליבא דהלכתא או לא, ומ"מ חזינן שסתם הרא"ש הכא כדברי תוס' שטבילה בפני נשים מהני (עיין בדבריו), וא"כ בע"כ מוכח דס"ל להרא"ש כהמרדכי שהכא לא בעינן עדות שטבלה לנידותה.

שב"ד חייבין וכהריטב"א, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שב"ד חשיבי מזיקים לא משום שהטבילוהו בידים, אלא משום שהשתתפו בעצם הגרות על פי הדין שגרות צריכה ג', שהרי צריכים הם לשמוע את הקבלת מצות שלו, ואפילו אם הטעה אותם ורק לפני הטבילה אמר שהוא טובל לשם בן חורין, אבל מי אמר להם להסתכל בשעת ירידתו לתוך המים, והרי טבילה צריכה ג' לעיכובא לפי דעה אחת בהראשונים, וא"כ מש"ה הרי זה נקרא שהם גיירו אותו והזיקו את הבעלים, והרי זה נחשב גרמי ולא רק גרמא, וא"כ השתא דאתינן להכי ה"ה שיהי' נחשב גרמי גם אם לא הטבילוהו בידים, וא"כ קשה כהנ"ל למה הוצרך להתנות עמהם תיפוק לי' משום גרמי אפילו אם לא הטבילוהו בידים. מיהו הב"ח באמצע ד"ה הלוקח וכו' חולק על הב"י וס"ל שב"ד, וכן אחר, חייבים רק אם הטבילוהו בידים ממש, עיי"ש בדברי הב"י והב"ח, ולפי דברי הב"ח אתי שפיר דברי הריטב"א ושפיר הוצרך להתנות עמהם כדי לחייבם גם אם לא יטבילוהו בידים.

והנה עוד יש לעיין למה הוצרך רב אשי לחייבם באחריות הלא הי' יכול לתבוע מהעבד עצמו, מיהו זה אינו, משום שמלבד ממאי דאיכא למימר דלא הוי מצי לאישתעוויי דינא בהדי העבד, הרי גם בלא"ה לפי הסוברים שגרמי הוא רק קנסא דרבנן הרי איכא כמה קולות בתשלומין אלו וכמו שמבואר בפוסקים בחו"מ סי' שפ"ו, וא"כ י"ל שמש"ה הי' רוצה לחייב גם את הדיינים מדין שומרים. ובזה מיושב גם מה שהקשינו על הריטב"א למה הוצרך

לחייבם משום שומרים, תיפוק לי' שהדיינים חייבים משום גרמי.

תרצא) א"ל ר"פ לרבא.

עיין בתוס' שפירשו דאיבעיא לי' באם דינא דמלכותא דינא, וקנוי הוא לגופו, ואינו יכול להתגייר לבדו, או האם הוא קנוי רק למעשה ידיו.

ונראה פשוט שבעלמא ידע שפיר שדינא דמלכותא דינא, דאל"כ הוה לי' למיפשט מהא דאמר שמואל בב"ק דף קי"ג ע"א שדינא דמלכותא דינא, וא"כ בודאי ידע דאמרינן דינא דמלכותא דינא, רק דהכא מיבעיא לי' באם שייך לומר כן גם בנידון דידן דכתיב להדיא שאינם קונים זה מזה לגופם, די"ל שלא שייך לומר שדינא דמלכותא דינא לסתור את האמור להדיא בתורה, או דלמא דשפיר מהני והדין הזה שאינם קונים זה מזה קיים רק במקום דליכא דינא דמלכותא, ופשיט לי' שגם בכה"ג הוי דינא. ועיין עוד בזה בגיטין דף י" ע"ב.

ועיין בדבר אברהם בסי' י"א אות ז' שפלפל בענין למה עדיף באמת דינא דמלכותא דינא מהך דין של אינם קונים זה מזה, וכתב על פי הראשונים בסוגיין דמכיון שהמלך שולט עליהם בארצו א"כ הרי זה כמו כיבוש מלחמה והרי הם קנויים לו לגופם מכח הדין של כיבוש מלחמה, וזהו הטעם למה דינא דמלכותא דינא (וע"ע שם בסי' א' אות ו'), ומש"ה שפיר יכול המלך למוכרם לישראל לקנין הגוף (וע"ע שם בסי' י"א אות ח' בד"ה ואי תיקשי).

והנה הראשונים בסוגיין נקטו בפשיטות

שהנך עשירים ששילמו את המס היו ישראלים, ועי' בכ"מ בפ"ט מהל' עבדים ה"ד, וכן בב"י ביו"ד סי' רס"ז בד"ה ומ"ש מהו וכו', שנסתפק באם קיים הך דין של קנויים לגופם גם כשהקונים מהמלך (ע"י ששילמו את המס) הם נכרים, די"ל שדוקא כשהקונים הם ישראל אמרינן שמכיון שהמלך קונה אותם לגופם תו ממילא קנויים הם גם להישראלים לגופם דהא אתם קונים מהם, אבל כשהקונים הם נכרים אכתי י"ל שאינם קונים לגופם. ולכאורה דבריו צ"ב דמאי קמספקא ל"י דהא נהי שבעלמא אין נכרי קונה את נכרי חבירו לגופו אבל מ"מ הכא הלא חזינן שהם קנויים להמלך ע"י הכח של דינא דמלכותא דינא, וא"כ למה אין המלך יכול להקנותם גם לאחרים באותו כח גופא של דינא דמלכותא, דהא אע"פ שאותם אחרים אינם יכולים לקנותם לגופם ע"י כח עצמם אבל מ"מ הלא המלך עשה דינא דמלכותא שיהיו קנויים למי שמשלם את המס.

ברם לפי דרכו של הדבר אברהם הנ"ל לכאורה יוצא שלא יוכל למוכרם לעכו"ם, שהרי הדבר אברהם מפרש שהטעם למה הם קנויים להמלך הרי זה משום הכח של כיבוש מלחמה וא"כ נהי שהמלך יכול לקנות גופם מצד כיבוש מלחמה אבל אכתי אין זה נותן כח לגוי אחר לקנותם ממנו לגופם.

והנה כבר הבאתי את דברי תוס' שכתבו דהוי מספקא ל"י לר"פ באם מהני כאן דינא

דמלכותא. ברם מלשון התוס' הרא"ש משמע שהוא מפרש דאיבעיא ל"י באם ה"י קיים בכלל דינא דמלכותא כזה למוכרם כשאינם פורעים את המס.

(תרצב) שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח ולקבל פני שכינה עכ"ל. ועיין ברמב"ן שהאריך בזה והעלה שאלו שהיו נימולים כבר, לא הוצרכו להטיף דם ברית פעם שני בשעת יציאת מצרים לשם גרות, משום דמה שהיו נימולים כבר לשם מצות מילה שניתנה לאברהם אבינו ה"י עולה אח"כ גם למילת גרות (ועיין עוד בכריתות דף ט' ע"א בתד"ה דכתיב וכו' ובשט"מ שם באות ל"ג), ועדיף מערבי מהול וגבעוני מהול משום שהם לא מלו לשם חיוב, אבל בגוונא הנ"ל חשיבי כמו נשים עיי"ש.

וראוי להתעורר על מה שכתב הרמב"ן שלאחר שמלו לשם מצות מילה, חשיבי כנשים, דמזה נראה דס"ל שבאשה באמת אין לה שום צורך למילה כלל, דוגמת אבותינו במצרים לאחר שכבר מלו*), ואילו בסוגיית הגמרא הרי ילפינן מאשה שאם טבל הגר ולא מל הרי הוא גר, ואילו לפי הנ"ל איך ילפינן הכי מאשה הלא אשה הרי היא כאילו כבר נימולה ואין שום צורך למילה כלל, וא"כ חזינן מסוגיית הגמ' שבעצם גם נשים צריכות הן למילה רק

אינם דומים ביסוד דינם לנשים, דא"כ למה לו להזכיר נשים כלל.

(* ודוחק לומר שכוונת הרמב"ן היא רק לומר שבמציאות נוהגים בהם עכשיו כמו שנוהגים בנשים, דהיינו שטובלים אותם לחוד, אבל באמת

שכוונתו היא לומר שאותה מילה היתה עולה באמת לשם מילת גרות, וא"כ אכתי צ"ע מה הוא הדמיון לנשים.

והנה נראה שגוף השאלה אם אשה נחשבת כמי שאינה זקוקה בכלל לענין מילה, הרי היא תלויה בכל עיקר התכלית של מילת גרות, דאם נאמר שהתכלית של מילת גרות היא בכדי לסלק את ערלות הגוף א"כ בודאי נראה שאשה חשיבא כמל, דהא לית לה ערלות זאת, אבל אם נאמר שמילת גרות היא בכדי לסלק את המדריגה של כל הגוים ערלים, א"כ גם אשה היא בכלל ערלות זאת (וכן מבואר בחידושי הגר"ח על הש"ס על פסחים דף צ"ו ע"א שהנודר מן הערלים, בנדריים דף ל"א ע"ב, אסור ליהנות גם מנשים עכו"ם משום שגם הן בכלל פסוק זה, והיינו משום שכוונת הפסוק אינה לערלות הגוף אלא למדריגה מסוימת של טומאת עכו"ם), וא"כ לפ"ז הרי זה שפיר נקרא שנשים צריכות את הענין של מילה (רק דכיון שאי אפשר, מש"ה מסתלקת המדריגה של כל הגוים ערלים ע"י הטבילה). וכן אם נאמר שמילת גרות היא מעשה של כניסה לברית, וכמו שצדדנו לעיל באות תרפ"ו, ג"כ יוצא שאשה חשיבא כלא מל, משום שגם היא זקוקה לברית.

והנה יש לעיין אם בא איש מבני קטורה, שנימול כבר לחובתו, להתגייר, האם צריכים להטיף ממנו דם ברית (וכדעת הרמב"ם בפ"י מהל' מלכים שבני קטורה חייבים במילה לדורות, ודלא כרש"י בסנהדרין דף נ"ט ע"ב בד"ה לרבות בני קטורה והרמב"ן בהדיבור הנ"ל שרק

שא"א ואילו לפי דברי הרמב"ן הרי יוצא שאינה צריכה כלל לענין מילה וכהנ"ל. ולכאורה ה"י אפשר לומר שכוונת הרמב"ן היא איפכא, והיינו שלעולם מודה הוא שאשה היא בגדר לא מל, רק שרצונו לומר שגם אבותינו במצרים היו בגדר לא מל, כלומר שלעולם לא עלתה מילתן לשם גרות, רק שאעפ"כ מכיון שכבר מלו לשם מצוה, שפיר נסתלק השם של ערל, וסגי בזה כמו באשה, ואע"פ שהיו צריכים עוד את הענין של מילת גרות אבל לא ה"י אפשר לעשות כן משום שמאחר שנסתלק השם של ערל, שוב לא ה"י שייך עוד קיום חדש של מילה ע"י הטפת דם ברית לשם גרות, אע"פ שהמילה הראשונה לא עלתה למילת גרות, ולא דמי לערבי מהול, משום שהתם חשיב עדיין ערל, ומש"ה שפיר שייך להצריך עוד הטפת דם ברית.

מיהו זה אינו משום שאם היו חשובים כלא מל, וכמו נשים, א"כ אמאי לא היו צריכים טבילה לפי רבי אליעזר כמו שנשים צריכות טבילה, מטעם ש"אל"כ במה נכנסו לברית", דהא מבואר בע"ב ובתוס' שם בד"ה ורבי יהושע וכו' וברמב"ן שם, שגם רבי אליעזר מודה שהאמהות טבלו מטעם זה, ומדברי הרמב"ן כאן דקאי על דברי רבי אליעזר משמע שכוונתו היא לומר שאלו שהיו מולים מקודם היו נחשבים גרים גם בלא שום טבילה עכשיו לפי רבי אליעזר, ומה שהזכיר הרמב"ן שהיו טובלים הרי זה רק לפי רבי יהושע וחכמים, וכן מבואר להדיא בריטב"א עיי"ש, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא הוצרכו אבותינו שملו כבר, לטבילה, דוגמת נשים. ועוד דעיין בלשונו של הרמב"ן דמשמע

הששה בנים של קטורה היו חייבים אבל לא דורותיהם), והיינו שיש לחקור באם הוא דומה לאבותינו שלא היו צריכים לעוד הטפה משום שכבר נימולו בתורת חיוב וכדברי הרמב"ן, או האם נאמר שלא סגי בזה משום שי"ל שאע"פ שבני קטורה חייבים במילה אבל מ"מ אכתי לא סגי במילה כזאת להפקיע את הטומאת ערלות של גופם, וגם לא להפקיע את המדריגה של כל הגוים ערלים, והיינו משום שלזה בעינן דוקא את הכריתות ברית שיש במעשה מילה, וענין זה לא ניתן לכאורה לבני קטורה אלא לזרע יצחק בלבד, ומכ"ש שאם נאמר שמילת גרות היא בשביל הכריתות ברית עצמה, א"כ בודאי י"ל שלא סגי לזה במילת בני קטורה*). ועיין ברמב"ן שם, וברשב"א, דמבואר להדיא שאם בני קטורה חייבים במילה לדורות, שפיר עולה המילה שלהם לשם מילת גרות.

(ודע עוד, דמש"כ הרמב"ן שם בלשון קושיא וז"ל, ואם תשיבני בני קטורה וכו', כוונתו היא להקשות על פי המדרש שהביא הריטב"א בע"ז דף כ"ז ע"א בד"ה הכי וכו' שערבים וגבנונים באים מבני קטורה (אינו נמצא בהמדרשים שבידינו), אשר לפ"ז קשה דאם בני קטורה חייבים לדורות א"כ אמאי אמרינן בגמרא דערבי מהול צריך עוד הטפת דם ברית. ועל זה תירץ הרמב"ן שרק הששה חייבים ולא דורותיהם, ועי' בלשון הרשב"א כאן בזה.)

והנה אם נאמר דמהני מילת בני קטורה

להפקיעו מקרא דכל הגוים ערלים א"כ יוצא שהנודר מן הערלים מותר לכה"פ במולי בני קטורה. ועיין בשאגת ארי' בס"י מ"ט, ובידות נדרים (לבעל שו"ת שואל ומשיב) על יו"ד סי' רי"ז סעיף מ"א, ובמלבי"ם על הפסוק הנ"ל, שדנו בזה.

תרצג) אינו גר עד שימול ויטבול.

הנה אע"ג דפליגי תנאי באם סגי בדיעבד במילה או טבילה לחוד אבל מ"מ הכל מודים שלכתחילה בעינן תרתי כדמוכח בע"ב בהברייתא של מטבילין גר בשבת עיי"ש, וכ"כ הרשב"א לקמן בע"ב בד"ה הא דאמרינן וכו'. מיהו לכאורה צ"ע, איך שייך להצריך שתיהן מאחר שעל ידי אחת מהן לבד הרי הוא נעשה גר. מיהו י"ל דמכיון שגרות היא מצוה וכדחזינן מהא דמברכינן וצונו למול את הגרים וכו', כמו שנפסק ביו"ד סי' רס"ח סעיף ה' (ועיין עוד ברשב"א כאן בד"ה הא דאמר וכו', וכן ברמב"ן שם בד"ה מסרי', וכן בפסחים דף ז' ע"ב בתד"ה על הטבילה, דמבואר שגם על הטבילה מברך וצונו), וכן חזינן מהא דאמרינן לקמן בדף מ"ז ע"ב דשהויי מצוה לא משהינן, א"כ שפיר שייך לומר שהמצוה מחייבתו לעשות שתיהן לכתחילה (אבל בדיעבד הרי ילפינן מאבות ואמהות), ולקמן נדון בענין מאיפוא ילפינן הך לכתחילה, אבל מ"מ הא ודאי דשפיר שייך חיוב כזה, אבל אם נאמר שסוף דינה של גרות הוא רק חלות דין לחוד א"כ לא

היא רק שמפירים בזה את בריתו של הקב"ה עם אברהם אבינו, אבל לא שקיימת ברית גם אתם.

(* ואע"פ שמרבינן בני קטורה בסנהדרין שם מאת בריתי הפר אבל מ"מ י"ל שהכוונה בזה

שייך להצריך יותר ממה שמעכב בדיעבד, דהא במה שיעשה יותר מזה לא יתקיים שום מצוה וגם לא שום חלות דין.

ובאמת גם אם נאמר שגרות היא מצוה צ"ע איך שייך חיוב לעשות יותר ממה שצריכים לעשות כדי לעשותו גר.

ועי' להלן באות תשי"ח שהבאנו שיש שיטה בהראשונים דמה שגרות היא מצוה הרי זה משום שהיא נכללת בכלל מצות אהבת הגר, ולכאורה הביאור בזה הוא שגם כשכא בתחילה להתגייר, מצווים אנו לאוהבו ולמלאות את רצונו, א"נ שיסוד המצוה הוא לאהוב את הענין של גרות וממילא הרי זה כולל גם לאהוב את הגר וגם לאהוב לגייר, וא"כ גם לפ"ז לא שייך לומר שלכתחילה חייבים לעשות שתיהן, דהא כל הקיום מצוה הוא במה שמתקיימת בזה מצות אהבת הגר, והרי ענין זה מתקיים בשלימותו גם במה שמגיירים אותו במילה לחוד, דהא גם בזה לחוד עשינו רצונו לעשותו ישראל וגם אהבנו ענין גרות, ולא שייך לומר שאהבת הגר מחייבת אותנו לעשות לכתחילה את שתיהן כיון שסו"ס הרי הוא גר גם על ידי אחת מהן.

מיהו לפי מה שהבאנו שם בשם התשב"ץ שגרות היא מצוה משום שהיא נכללת בהמצות של מילה וטבילה שניתנו לישראל, שפיר י"ל שהמצות מחייבות אותו לכתחילה לעשות את שתיהן, דהא שפיר יתכן לומר שבכלל מצות טבילה נאמרה חובה מסוימת להטביל לכתחילה גם גר שכבר מל, וכן להיפך.

עי"ל דשייך להצריך שתיהן אפילו אם לא היתה בגדר מצוה אלא רק בגדר חלות דין לחוד, והיינו כדי לסלק ממנו את

הטומאת עכו"ם (עיין ברשב"א בדף מ"ז ע"ב בד"ה נתרפא וכו', ובריטב"א שם בד"ה שהויי וכו', דמבואר בדבריהם שמילה וטבילה פועלות ענין זה), משום שאע"פ שכבר נעשה ישראל אבל מ"מ אכתי י"ל שיש בו טומאה מסוימת, וחייבו אותו חכמים לסלק דבר זה. ובאמת גם אם גרות היא מצוה צריכים לומר כהנ"ל, כי אל"כ איך שייך לומר שטבילה זו היא מצוה הלא אינה פועלת לא גרות ולא טהרה.

והנה על פי דברינו הנ"ל שכתבנו יש לפרש את לשונות הרמב"ן והרשב"א לקמן בע"ב דעיין ברמב"ן שם בד"ה וש"מ (הראשון) שכתב דלמ"ד דבעינן טבילה רק לכתחילה "לאו דין הוא" והרי הוא רשאי לטבול גם בלילה ואפילו לכתחילה, ולא הוקשה למשפט אפילו לכתחילה מדרבנן. והרשב"א שם בד"ה הא דאמרינן וכו' כתב ג"כ כדינו רק ששינה קצת בלשונו וכתב "דכגמר דין הוא", ונראה שזה תלוי בהנ"ל, והיינו שאם נאמר דבעינן לה לכתחילה בשביל הקיום מצוה של גרות א"כ שפיר שייך בהדי סדר הגרות וחשיבא לכה"פ כגמ"ד, אבל אם בעינן לה רק כדי שלא ישהה את עצמו בטומאה א"כ לכאורה אין לה שום שייכות לסדר הגרות "ולאו דין הוא" מכיון שמצות הגרות כבר נגמרה.

מיהו אכתי צ"ע דבשלמא לרבי יהושע שפיר ילפינן דבעינן תרתי לכה"פ לכתחילה מהא דמלו יוצאי מצרים (וטבילה, הרי ס"ל שמעכבת), וגם שייך באמת לחדש חיוב כזה מאחר שמתקיימת בזה תכלית מסוימת וכהנ"ל, אבל אכתי מנ"ל לר"א דבעינן טבילה לכתחילה גם לאחר שכבר מל

בעינן גם כיבוס בגדים לדורות, והרי חזינן שהרמב"ם בפ"ג מהל' א"ב ה"ג פסק כילפותא זו (וכן איתא במכילתא) ומ"מ לא כתב דבעינן גם כיבוס בגדים. ולכאורה נראה פשוט דהיינו משום שגם בשעת מתן תורה לא היו צריכים כיבוס בגדים לשם תיקוני גברא דגרות, אלא לשם טהרת הבגדים עצמם כדי שלא לקבל את התורה כשהם מלובשים בגדים טמאים. מיהו לפ"ז צ"ע, דא"כ מנ"ל שהטבילה של שעת מתן תורה היתה משום דיני גרות, אולי גם היא היתה כדי שלא לקבל את התורה בטומאה כמו דאמרינן בנוגע להכיבוס בגדים, אבל לעולם הגרות נגמרה במילת מצרים או בהרצאת הדמים.

תוצה) הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי מטבילין אותן ומה בכך.

א. הנה מלשונו של רבי יהודה שאמר "מה בכך" מבואר דס"ל שבכה"ג אין צריכים להטיף ממנו דם ברית וכמו שביאר רש"י כאן. וצ"ע למה אין צריכים גם להטיף ממנו דם ברית קודם הטבילה, דהא לכו"ע בעינן תרתי לכתחילה, והכא אין אנו יודעים אם נימול לשם מצוה וכמש"כ רש"י*).

ונראה דהיינו משום שאסור באמת להטיף בכה"ג אלא מוכרחים לסמוך על הבדיעבד דוקא, והיינו משום שצריכים לחוש שמא כבר נימול לשם מצוה ונעשה

משום שי"ל שמספיקא לא החמירו כיון שספיקא דרבנן הוא לקולא. מיהו באמת הקרן אורה לא כתב כן אלא בנוגע להא דבעינן טבילה לכתחילה

(ומילה ס"ל שהיא מעכבת עיין בסוגיין), דהא לדידי' לא מצינו באבות כלל שטבלו בשעת מתן תורה וכמש"כ תוס' בע"ב בד"ה ורבי יהושע וכו', וא"כ מנ"ל שכתחילה מחייבתו המצוה לעשות תרתי (ודוחק לומר שמכיון דחזינן גם לדידי' שנשים טבלו, דאל"כ במה נכנסו לברית, וכמו שמבואר בגמ' ותוס' שם, א"כ מסתברא לומר שגם אנשים נצטוו לכה"פ לכתחילה), וגם לפי הדרך השני שכתבנו צ"ע, דמאחר דס"ל לר"א שע"י מילה לחוד הוי גר א"כ מנ"ל שלא מסתלקת טומאתו לחלוטין בהמילה לחוד גם בלא שיטבול אח"כ.

ועיין בת"י בע"ב באות ב' בפירושו של רבינו נתנאל דנראה מדבריו דס"ל שגם לר"א מצינו באבות שטבלו בשעת מתן תורה ודלא כדברי תוס' הנ"ל, רק דס"ל שאעפ"כ אין הטבילה מעכבת כמו שביאר שם, ולפי דבריו שפיר חזינן גם לר"א דבעינן טבילה לכה"פ לכתחילה, אבל לפי תוס' אכתי צ"ע. שו"ר בקר"א לקמן בדף מ"ז ע"ב בד"ה אלא וכו' דנראה מתוך דבריו שלפי ר"א הא דבעינן גם טבילה הרי זה מדרבנן.

דף מ"ו ע"ב

תוצה) אילימא מדכתיב וכבסו שמלותם.

צ"ע דאם ילפינן מהתם א"כ למה לא

* ואם נאמר דהא דבעינן תרתי לכתחילה הרי זה רק מדרבנן וכמו שכתב הקרן אורה לקמן בדף מ"ז ע"ב בד"ה אלא וכו', לא קשה כל כך, והיינו

גר ונמצא שמעתה חובלים בו שלא לצורך ועוברים בזה על הלאו של לא יוסיף. ובאמת יתכן שאפילו אם ירצה הגר למחול על חבלתו, לא תועיל מחילתו, ועיין בזה בכ"מ בסוף הל' ת"ת, ובטורי אבן על מגילה דף כ"ח ע"א בסד"ה אל תיקרי וכו', ובפסקי התוס' בקידושין אות ס"ד, ובשאלתות במשפטים, ובספר חסידים סי' תק"ע, ובמנ"ח ומהר"ם שיק במצוה מ"ח.

וגם אין להתיר מצד שיש כאן תועלת צדדית במה שמועלת ההטפה להוציאו מידי ספק, והרי זה דומה להיכא שהוא חובל בו לתועלת רפואה דמותר כיון שיש בזה תועלת, דזה אינו, דהא לפי הצד שכבר נימול כדין, ליכא שום ציווי להתיר את ההטפה, ולא מתקיים בזה שום דין כלל, ואע"פ שיש תועלת בזה שהוא יוצא מידי ספק אבל אין זה דומה להתועלת של רפואה, משום דהתם מכיון שהחבלה מרפאהו בגוף א"כ תו לא חשיבא במציאות כמעשה חבלה כלל אלא כמעשה תיקון, אבל הכא שבמציאות יש כאן חבלה בגופו, תו לא מהני מה שיש תועלת צדדית בזה שהוא יוצא מידי ספק, משום שמה שיש תועלת צדדית אין זה דבר שמתיר את האיסור. וע"ע בלשון הרמב"ם בריש הל'

גם היכא שכבר מל, אבל אם כבר טבל יש מקום לומר דבעינן גם מילה לכתחילה מהתורה, וכן יוצא מדברי הרמב"ן, דעיין ברמב"ן לקמן בסוף דבריו על דף מ"ז שכתב שלא החמירו רבנן להצריך מילה או הטפת דם ברית במקום שאין צריכים לה מהתורה מאחר שיש בזה צער וסכנה, וא"כ לפי סברתו בע"כ צ"ל דהא דבעינן גם מילה לכתחילה הרי זה מהתורה, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דניבעי גם מילה מספיקא. ונראה עוד

חובל ומזיק ודו"ק. וע"ע בזה בקרן אורה לקמן בסד"ה מי שבא וכו' וביו"ד סי' רס"ח בהגהות רעק"א על סעיף י"א.

מיהו יש להעיר דלפי דרכנו הנ"ל יוצא שמוכח כבר מדברי רבי יהודה בדינו הראשון דסגי גם במילה לחוד (דהא מהאי טעמא אסרינן להטיף עכשיו דם ברית קודם הטבילה וכהנ"ל), ואילו מהגמרא מבוואר בפשטות שאת זה שמעינן רק ממה שאמר רבי יהודה שלפיכך מטבילין גר בשבת ושמהרישא א"א ללמוד דבר זה כלל (רק דמכיון שלפי האמת טעמו של רבי יהודה הוא משום דס"ל שבחדא סגי, לכן קאמר רבי יהודה בלשון של "לפיכך").

ברם אכתי יש לתרץ את קושייתנו הראשונה ולומר שבאמת אפילו אם לא מהני מילה לחודי' באופן שהוא עכשיו עדיין ודאי נכרי, אבל מ"מ אכתי י"ל שאסור להטיף ממנו דם ברית מספק קודם הטבילה והיינו משום שלפי הצד שהוא כבר מל כדין הרי יש בזה האיסור של צער בעלי חיים וכמש"כ רגמ"ה בערכין דף ז' ע"א שגם צער אדם נכלל באיסור זה, וכן סובר הרשב"א בח"א תשובה רנ"ב, וכן סובר הרדב"ז בתשובה תשכ"ח היכא שאין האדם עצמו אשם בזה שיש לו צער (אבל

שלא מיבעיא אם ספיקא דאורייתא היא לחומרא מהתורה דאז בודאי קשה כהנ"ל דניבעי גם מילה מספיקא, אלא אפילו אם ספיקא דאורייתא היא לחומרא רק מדרבנן ג"כ י"ל שקשה דניבעי לה לכה"פ מדרבנן, ואין לפטור מטעם סברת הרמב"ן הנ"ל שכתב שרבנן לא הצריכו מילה, דלא דמי לדבריו שם, דהא הכא עיקר המילה בכה"ג היא מהתורה וכהנ"ל, וא"כ אולי חייב גם מספיקא אע"פ שאולינן לחומרא רק מדרבנן.

בודאי אינו עובר על הלאו של פן יוסיף כמו שמבואר ברמב"ם בפ"ה מהל' חובל ה"א עיי"ש).

ב. ומעתה יש לעיין גם בדברי רבי יוסי דהא רבי יוסי אומר שאין מטבילין אותו, ולכאורה גם על דבריו צ"ע למה לא ביאר את שיטתו יותר, דהיינו שהי' לו לומר שמטיפין ואח"כ מטבילין, דהא מלשוננו של אין מטבילין אותו משמע דליכא שום תקנה כלל, ולפי הנ"ל אולי י"ל שאה"נ באמת אין שום תקנה כלל, דהא שאסור לחבול גם בגוי משום האיסור של צער בעלי חיים שהוא דאורייתא וכמו שביארנו בסק"א, וא"כ צריכים לחוש שמא נימול שפיר לשם מצוה ושוב אסור להטיף משום צער בע"ח אע"פ שאכתי חסירה לו הטבילה והוי נכרי לפי רבי יוסי דבעי תרתי לעיכובא, וא"כ מאחר שבין כך ובין כך לא נוכל להטיף, מש"ה גם אין מטבילין, דהא כיון שרבי יוסי מצריך תרתי הרי אנו מקלקלין אותו עי"ז דהא השתא שלא טבל הרי הוא עכו"ם בתורת ודאי, אפילו אם כבר נימול כדין, דהא גם טבילה מעכבת, ואילו השתא במה שאנו מטבילין אותו הרי אנו מורדין אותו לתוך ספק שמא גם נימול, והרי אנו עושים אותו ספק ישראל. ולפי דברינו אלה נצטרך לומר שמש"כ רש"י בד"ה אין מטבילים וז"ל, שמא ערבי מהול הוא וצריך להטיף ממנו דם ברית עכ"ל, כוונתו היא דצריך ואין לו תקנה (מיהו אכתי צע"ק דהא מכיון שסו"ס עדיין לא נתקיימה בו מצות גרות, ואילו אם נטיף והדר נטביל הרי ממ"נ יצא לנו עי"ז קיום

מצות גרות, א"כ אכתי צריך להיות מותר לנו להטיף פעם שני מאחר שעיי"ז נוכל לקיים מצות גרות, אפילו אם לא תתקיים שום מצוה ע"י ההטפה גופה, ויש לדון ע"ז מכמה צדדים בענין עדל"ת כמו שיתבאר למתבונן בנידון זה ואכמ"ל בזה).

ג. והנה לכאורה צ"ע על דברינו הנ"ל, דעיין בתוס' לקמן בדף מ"ו ע"א בד"ה במוחזק וכו' שכתבו דהא דבעינן עדים שנתגייר הרי זה רק בשהי' מוחזק לן עד עכשיו שהוא עכו"ם, אבל אם לא הי' מוחזק לן לא בעינן עדים. ולפי דבריהם צ"ל שגם כאן איירי באופן שהי' מוחזק לן שהי' נכרי, דאל"כ הרי הוא נאמן לומר שנימול לשמה, וא"כ לפ"ז אכתי צ"ע, דהא מאחר שיש חזקה הרי שוב פסקינן ע"פ החזקה שהוא נכרי ושלא נימול כדין, וא"כ הדין נותן ששפיר רשאים להטיף, דהא נקטינן ע"פ החזקה שבתורת ודאי לא נימול. מיהו עיין לקמן באות תש"ג שכתבנו שמדיוק לשון הרמב"ם משמע קצת שאע"פ שלא מחזקינן לי' כישראל היכא שאין לו עדים, אבל מ"מ גם לא אזלינן בתר חזקה להחזיקו בתורת ודאי כעכו"ם, אלא הדבר נשאר ספק (וזהו האמור בקרא דאתך במוחזק לך, ואין אנו רשאים למעט יותר מזה עיי"ש), וא"כ שפיר יש לקיים את דברינו הנ"ל.

תרצו) רש"י ד"ה מטבילין אותו.

וז"ל, והוי כישראל מעליא ואין צריך לבדוק בעדים אם מילתו לשם מצות מילה

צ"ע, דהא מנ"ל שלא סגי בהא לחוד שהוא מתכוין שהמילה תפעל את עצם הגרות, אפילו אם אינו מתכוין לשם קיום המצוה.

תוצו) תד"ה דרבי יוסי.

עיין בב"י בריש סי' רס"ח שכתב דס"ל להטור שכוונת הבה"ג היא שדוקא קטן ישראל שנולד מהול אינו צריך הטפת דם ברית, אבל עכו"ם שנולד מהול שפיר צריך הטפת דם ברית בשעת גרותו (וע"ע בב"ח שם). מיהו מדברי תוס' חזינן להדיא דס"ל בדעת הבה"ג שגם עכו"ם שנולד מהול אינו צריך הטפה כשהוא בא להתגייר, שהרי כתבו וז"ל, אבל גר שהיתה לו ערלה וכו' עכ"ל ומשמע שכשנולד מהול גם גר לא בעי הטפה. ובאמת גם הטור שם הביא שיטה כזו, רק שהביא כן בשם בעל העיטור ולא בשם הבה"ג (ועי' בת"י כאן). ועיין בקרן אורה שהקשה על דעת בעל

עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמשמע מדבריו שצריך לכוון לשם מצות מילה, ומעתה אם נאמר שכוונת רש"י היא לשם מה שמתקיימת במילתו בדרך ממילא גם המצות מילה שניתנה לישראל, דהא חזינן שלאחר גרותו אינו חייב להטיף דם עוד פעם משום מצוה זו, א"כ צ"ע מנ"ל שכוונה זו מעכבת את גרותו, ואיך שייך בכלל לומר כן מאחר שכוונה זו היא בדבר צדדי שאינו חלק מהגרות. ועוד דנראה שבאמת אינו מקיים במילתו את המצות מילה שניתנה לישראל דהא אכתי נכרי הוא ואינו שייך במצוה זו, והא דאין צריכים להטיף פעם שני לאחר שנתגייר הרי זה משום שכבר הפקיעה מילת גרות את השם ערל מעליו באופן שלא שייך עוד מעשה מילה כלל*).

וגם אם נאמר שכוונת רש"י היא לשם מצות מילת גרים (עיין לקמן באות תשי"ח)

באות תשי"ח נביא את שיטת התשב"ץ שגרות היא מצוה משום שהיא נכללת בהמצת של מילה וטבילה שניתנו לישראל, הרי שאע"פ שמילת גרות היא קיום בפני עצמה, אבל מ"מ גם מילת גר נכללת היא בכלל אותה פרשה של מילה שנאמרה לישראל, וא"כ יוצא שגם על מילת גרות קאי הפסוק של ביום השמיני אפילו אם נאמר שאין הגר מקיים את הקיום המיוחד של מילת ישראל, וא"כ שפיר כללו אותה עם שאר הציורים שם אפילו אם נאמר שאין הגר מקיים את הקיום המיוחד של מילת ישראל. ונראה שכן היא כוונת הקרן אורה כאן בד"ה אלא דא"כ וכו' עיי"ש.

ודע שהאחרונים כבר תמהו על התשב"ץ הנ"ל איך שייך לומר שמילת גרות היא בכלל אותה פרשה שנאמרה לישראל (עי' בדברי הגאון רבי ירוחם פערלא בפירושו לספר המצות של רס"ג בסוף מצות עשה י"ט).

* והנה תוס' כאן בסד"ה דרבי יוסי וכו' הוכיחו מלקמן בדרך ע"ב ע"א - ע"ב שגר שנולד מהול צריך הטפת דם ברית כשהוא מתגייר, דהא פליגי שם תנאי בענין אם הוא נימול רק ביום, וא"כ משמע שלכו"ע הטפה מיהא בעי (ומשמע לעיכובא, ועי' ברש"ש כאן וכן על הגמרא שם), ועיי"ש בדרך ע"ב דמשמע שהתנא שמצריך יום הרי זה משום הפסוק של יום שנאמר במצות מילה ולא משום שגרות בעי יום, דהא כללו אותו שם ביחד עם מילה שלא בזמנה ועוד ציורים שצריכים יום מצד המצוה של מילה שנאמרה לישראל, ומשמע שגם בהטפת דם ברית של גר שנולד מהול הרי זה משום מצות מילה ולא משום דיני גרות (ועיי"ש ברש"ש ובקרן אורה שהקשו באמת דתיפוק ל' משום הדין של משפט שנאמר בגרות, ועיי"ש מש"כ בזה), וא"כ מזה מוכח ששפיר מתקיימת במילת הגר מצות מילת ישראל.

מיהו יש לדחות את הראי' הנ"ל דהא לקמן

העיטור איך שייך לדמות גר שנולד מהול לקטן שנולד מהול, דנהי דחזינן שבקטן לא בעינן הטפת דם ברית כדי לקיים מצות מילה מאחר שאין לו ערלה, אבל מ"מ דלמא היינו רק בנוגע למצות מילה, אבל אכתי מנ"ל דלא בעינן להטיף משום מילת גרות אע"פ שאינו קרוי ערל.

מיהו נר"פ שלא שייך להצריך מילה היכא שאין המילה באה לסלק מין ערלות מסוימת, וא"כ אם בקטן ישראל לא בעינן מילה כשנולד מהול הה"נ בגר.

ברם נראה שאכתי יש מקום להצריך בגר יותר ממה שצריכים לעשות בתינוק ישראל, ודבר זה תלוי במה שחקרנו לעיל באות תרצ"ב באם מילת גרות היא בכדי לסלק את ערלות הגוף או בכדי לסלק את המדריגה של כל הגוים ערלים, והיינו שאם נאמר שהיא בכדי לסלק את ערלות הגוף א"כ כמו דאמרינן בקטן ישראל שנולד מהול שלא בעי הטפת דם ברית משום שאין לו ערלה, א"כ הה"נ בגר שנולד מהול מאחר שאין לו ערלות הגוף, דהא לפי צד זה אין שום סיבה להצריך בו יותר ממה שצריכים בישראל, דהא גם בגר אנו באים לסלק את ערלות גופו ותו לא, משא"כ בגר שנימול שלא לשם מצוה הרי היתה לו ערלה, ונעשה גופו גוף ערל, ומש"ה שפיר בעי הטפת דם ברית כדי להפקיע טומאה זו, משום שמאחר שכבר חלה על גופו שם ערלות, שוב אינו נפקע אלא ע"י מילה כדין, אבל אם נאמר שמילת גרים היא כדי להפקיע את הפגם והמדריגה של כל הגוים ערלים א"כ בודאי גם גוי שנולד מהול הוא בכלל פגם זה (וכמו נשים כמש"כ בהאות הנ"ל בשם הגר"ח),

וא"כ אכתי נצטרך בו הטפת דם ברית. והנה כבר כתבנו שמתוס' משמע שהבה"ג פוטר אפילו גוי שנולד מהול ממילה, ושהרי הוא מדמהו בזה לישראל שנולד מהול, וא"כ יוצא לפי הנ"ל דס"ל להבה"ג שמילת גרות היא בכדי לסלק את ערלות הגוף.

מיהו לפי דברינו אלו צ"ע במה שחילק הבה"ג שוב שבנכרת הגיד אין העדר מילה מעכבת את גרותו, וכונתו היא משום דמדמינן ליה לאשה כמו שביאר הגר"א ביו"ד סי' רס"ח סק"ד, דלכאורה קשה דהא לפי הנ"ל שמילת גרות היא בכדי לסלק את הערלות בגוף א"כ גם בנכרת הגיד הרי קנה לו את הערלות הזאת, ולמה עדיף מנימול שלא לשם מצוה, ואיך שייך ללמדו מאשה שלא היתה לה ערלות זאת מעולם, ולכאורה דין זה של נכרת הגיד א"ש רק אם נאמר כהצד השני שהמילה היא בכדי לסלק את המדריגה של כל הגוים ערלים, דלפ"ז שפיר יש ללמוד נכרת הגיד מאשה, משום שגם אשה היא בכלל ערלות זאת (כמו שהבאנו באות הנ"ל מהגר"ח), ומ"מ חזינן שאינה צריכה מילה משום שלא אפשר, וא"כ הה"נ לנכרת הגיד, ושפיר ילפינן בכה"ג לא אפשר מלא אפשר. וע"ע לעיל באות תרצ"ב מש"כ בזה.

תרצח) רש"י ד"ה דלמא דאיכלעו.

וז"ל, אבל ג' ודאי שמעינן מדקפליג רב ספרא וכו' עכ"ל. הנה ממה שכתב שרב ספרא חולק חזינן שהבין רש"י שלפי רבה סגי באמת בחד, ודלא כתוס' שכתבו שרבה הזכיר את רבי חייא לחוד משום שרבי

דס"ל כרבה וכמו שהבאנו, ועי' עוד בערל"נ על דברי תוס' כאן.

תוצט) ונימא שמע מינה בעינן נמי מומחין, דלמא דאינקלעו.

עיינן ברמב"ן בד"ה שמעת וכו' שהקשה בקושייתו הראשונה דהא פשיטא שאם בעינן ג' משום דמשפט כתיב בי' הה"נ דבעינן מומחין, דהא כל עיקר ג' ידעינן מג' פעמים אלהים שכתובים בפרשת שומרים (כמו שמבואר בסנהדרין דף ג' ע"ב), ואלהים היינו סמוכין. ותי' דאיבעיא לן משום שיתכן שעיקר הטעם למה בעינן ג' הרי זה משום הלכה למשה מסיני, והדרשה של משפט כתיב בי' הרי היא רק אסמכתא בעלמא, אשר לפ"ז שפיר יתכן דאגמרי' למשה מסיני דסגי גם בג' הדיוטות ושלא בעינן מומחין, וכן תי' הרשב"א. מיהו צ"ע דמעיקרא מאי קשיתי, דהא נהי דשמעינן מההוא עובדא שגר צריך ג', אבל מ"מ אכתי לא מוכח מההוא מעשה דבעינן להו מהתורה, דהא לא נזכר כלל בההוא מעשה טעמא דמשפט, וא"כ שפיר דחי הגמרא דלא חזינן מכאן דבעינן מומחין, והיינו משום דנהי דחזינן שרב ספרא סובר דבעינן ג' אבל אולי ס"ל דלא בעינן להו אלא מדרבנן, אשר לפ"ז סגי גם בהדיוטות כמו בהודאות והלואות דבעינן בהו ג' הדיוטות מדרבנן גם לפי המ"ד שסובר שמהתורה חד נמי כשר.

והנה מדברי רש"י נראה שיש לו דרך אחרת בזה, והיינו משום דעיינן בדבריו שכתב דמומחין דהכא היינו רבנן רבירבי, וצ"ע למה כתב כן, דהא בכל מקום

חייא הי' הראש. מיהו בדעת רב יוסף יתכן שגם רש"י יפרש כתוס' שלעולם ס"ל דבעינן ג', רק שלא הזכיר את כולם כי רצה להזכיר רק את ר' אושעיא כיון שהי' חבירו של רבי חייא, ומה שכתב רש"י שרב ספרא פליג כוונתו היא שהוא חולק רק על רבה, אבל בדעת רבה לא רצה ללמוד כמו תוס' שלעולם גם רבה מודה דבעינן ג', והא דהזכיר רק את רבי חייא הרי זה משום שהי' הראש, דס"ל לרש"י דלא הו"ל לרבה לעשות כן משום שיש לטעות ולחשוב דסגי באמת בחד, אבל רב יוסף שפיר הי' יכול להזכיר רק ב' כי הכל יודעים שאין דין מנין של ב', אלא או ג' או אפילו אחד, וא"כ לא יבואו לטעות.

גם יתכן שרש"י סובר שלעולם גם רב יוסף סובר דסגי בחד, ושהטעם שהזכיר רב יוסף שהי' שם גם ר' אושעיא הרי זה משום שהי' חבירו של רבי חייא.

ועכ"פ הא ודאי שא"א לומר שהשנים שהזכיר רב יוסף הם דוקא, ושהוא סובר דבעינן שנים, דהא אם לא סגי בחד א"כ ניבעי ג' כמו שהזכרנו כבר. מיהו אולי י"ל שרב יוסף מצריך ב' כדי שתהי' כאן קבלת עדות על הקבלת מצות והטבילה. ואולי ס"ל שבלי זה לא חל הגרות כי דמי לדבר שבערוה דבעינן שנים לקיום הדבר. ויש בזה אריכות דברים, אבל עכ"פ מתוס' לעיל בסוף דף מ"ה משמע שאם לא בעינן ג' סגי באמת גם בחד וכמו שדייקתי מדבריהם לעיל באות תרפ"ט.

ועכ"פ צ"ע על דברי רש"י הנ"ל, דאם רבה אינו סובר כרב ספרא א"כ איך אמרו דש"מ מרב ספרא דבעינן ג' הלא מרבה ש"מ דלא בעינן ג', וגם רב יוסף יתכן

מומחין היינו סמוכין (עי' ברש"י בסנהדרין דף ב' ע"ב בד"ה מומחין). ונראה שמקורו הוא מהברייתא לקמן בדף מ"ז ע"ב דתניא "ב' ת"ח" (בגמ' מפרש דתני ג'), דמלשון "ת"ח" משמע דלא בעינן סמוכין אלא סגי בסתם ת"ח, ובפשיטות הרי זה משום דעבדינן שליחותיהו, ומאחר דחזינן דלא בעינן סמוכין מש"ה פירש"י ששאלת הש"ס כאן היא באם בעינן לכה"פ שיהיו רבנן ררבי, דהא חזינן מהברייתא הנ"ל שהחמירו בגרות להצריך ת"ח אע"פ שמעיקר הדין סגי גם בהדיוטות, וא"כ אולי החמירו חכמים להצריך גם רבנן ררבי, ונאמר שזה הוא בכלל הלשון של ת"ח (ודוחק) (ולפי מה שהבאנו מהרמב"ן יש לפרש עוד דג' ת"ח שהוזכרו בההיא ברייתא הלכתא גמירי להו, ומיבעיא לן באם גמירי גם שיהיו רבנן ררבי. מיהו נראה שדוחק לומר שנאמר הלמ"מ דבעינן רבנן ררבי).

והנה הרמב"ם והמחבר השמיטו לגמרי דבעינן שיהיו השלשה דיינים ת"ח, אבל הרמ"א הוסיף דבר זה. ועי' בשו"ת אגרות משה בחי"ד סי' קנ"ט שכתב שלכו"ע אין קפידא בזה, אלא שדיברו בהווה, אבל באמת בעינן רק שיוכלו להודיעו מקצת מצות אפילו אם אינם ת"ח, וכן מבואר בתוס' ר"י הזקן בקידושין דף ס"ב ע"ב, ועיי"ש ברש"י שכתב שלשה ישראלים. מיהו עיין ברשב"א לקמן בדף פ"ח ע"א בד"ה הא דאמרי' אי לדידי' וכו' דמבואר מסוף דבריו שם שבגרות בעינן דוקא

דיינים שהם למעלה ממדריגת יכול לפתוח בפתחי נדרים, דעיי"ש בגמרא דאמרינן שהפרת נדרים מיקרי בידו משום שבידו לשאול עליהם, והקשה הרשב"א וז"ל, וקשיא לן והתם נמי (כלומר בהפרת נדרים) אין בידו לתקן דמי יימר דמיזדקקי ל"י בי דינא וכדאמרינן בפרק האומר כל דבר שהוא בידו לאו כמחוסר מעשה דמי, ואקשינן עלי' מדתניא בקידושין הרי את מקודשת לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי, והא התם בידו לאיגורי, ופרקינן כיון דאמר מר גר צריך שלשה משפט כתיב ב"י מי יימר דמיזדקקי ל"י בי דינא וכו', ועי"ל דלגבי הפרת נדרים לא בעינן מומחין ובשלשה הדיוטות היודעים לפתוח סגי ל"י, וכיון שכן לא אמרינן מי יימר, דבודאי משכח דמיזדקקי ל"י וכו' עכ"ל, ומוכח דס"ל להרשב"א שלא סגי לגרות בהדיוטות בעלמא, דהא אם סגי בהדיוטות א"כ גם גרות היא בידו, דהא בודאי יוכל למצוא הדיוטות שיוכלו להודיעו מקצת מצות. ואדרבה לכאורה יותר קל להודיע מקצת מצות מלמצוא פתח נדרים אשר נאמרו בזה כמה וכמה הלכות. ועיין בשעה"מ בפ"ג מהל' א"ב שתמה עליו דהא גם בגרות לא בעינן מומחין. מיהו נראה שאין כוונת הרשב"א לומר דבעינן מומחין, אלא כוונתו היא דבעינן ת"ח וכדתניא בברייתא דסדר גרות, ומדריגת ת"ח היא יותר גדולה ממדריגת מי שיכול רק לפתוח בפתחי נדרים*). שו"ר במהר"ץ חיות בשבת דף מ"ו ע"ב שכתב בעצמו את הביאור הנ"ל

הדיוטות גמורים סגי משא"כ בגר, שהרי כתב הרשב"א דבעינן (בנדרים) יודעים לפתוח וכו'

*) והשער המלך שם כתב וז"ל, וליכא למימר שדעתו לומר שבנדרים לא בעינן מומחין ואפילו

בהגמ' בקידושין דהיינו שלא חשיב בידו כי בעינן ת"ח ולא סגי בסתם הדיוטות.

ועי' ברש"ש בקידושין שם שכתב שמש"ה איתא שם מי יימר דמיזדקקו לי' הני תלתא, דהכוונה ב"הני" היא לחכמים כי צריכים חכמים שידעו להודיעו מקצת מצות. וכתב שהטעם למה אמרינן שם שביד בעל לגרש את אשתו ולא אמרינן מי יימר שמיזדקקו לו עדים הרי זה משום שהתם אין צריכים חכמים והרי רובם כשרים, וכ"כ התוס' ר"י הזקן שם. מיהו צ"ע למה לא יוכל למצוא מי שיוכל להודיע מקצת מצות.

והשיטה והע"י הביאו את הראב"ד שגבי בידו לגרשה לא אמרינן מי יימר דמיזדקקו וכו' משום דאיירי כשהגט בידו (וצ"ל דה"ה דאיכא עדי מסירה). והם עצמם כתבו לפרש דיוכל להשיג בקל בכסף, אבל אם צריכים ב"ד מי יימר דמיזדקקו לי' (והרי אסור להם לקחת כסף).

והנה אע"ג דמוכח מדברי הרשב"א הנ"ל דאיכא קפידא בת"ח דוקא, אבל מ"מ אכתי אין רא"י שזה מהתורה, ואין להקשות דאם אינם מהתורה א"כ למה תניא דאינה מקודשת, הלא אכתי יש בידו לגייר באופן שיחשב לכה"פ גר מה"ת (ולכאורה אפילו מדרבנן, לפי מה שנראה מתוס' בסוף דף מ"ה ע"ב ומהרא"ש שם דמה שתיקנו רבנן בגרות אינו מעכב ועי'), דזה לק"מ, די"ל בפשיטות שכוונת הרשב"א היא לומר שמכיון דבעינן ת"ח, ודבר זה הרי ידוע

לכל, ואין הדיוטות רגילין לגייר, א"כ שוב לא ימצא הדיוטות שיסכימו לגיירו.

עכ"פ אע"פ שאין רא"י מדברי הרשב"א הנ"ל שהוא סובר דבעינן ת"ח מהתורה, אבל מ"מ אם באנו לומר כן, שפיר יש להמציא דרך למה יהי' דין כזה דבעינן ת"ח מהתורה לעיכובא, והיינו משום שי"ל שאע"פ שעבדינן שליחותייהו, אבל מ"מ מעיקרא לא יהבו רשות אלא לת"ח, באופן שאם אינם ת"ח הדרה לדוכתה החסרון של העדר סמוכין, ואין שום דוחק בסברא זו, כי בלא"ה הרי חזינן שרבנן תיקנו דבעינן ת"ח, וא"כ בודאי יכול להיות שכבר נתקן כן ע"י אלו שנתנו רשות בתורת הגבלה בעצם הרשות וכמו שביארתי.

איברא, אי משום דברי הרשב"א הנ"ל הי' אפשר לדחות שלעולם כוונתו היא למומחין ממש (ובאמת כן משמע מלשונו שכתב שבהפרת נדרים לא בעינן מומחין, דמשמע דר"ל שבגרות בעינן מומחין), ורצונו הוא לפרש את דברי הברייתא בקידושין דאיירי קודם שתיקנו דעבדינן שליחותייהו בגרות, וברייתא דסדר גרות דתניא בה סתם ת"ח איירי לאחר התקנה, ואז יתכן שת"ח הוא באמת לאו דוקא. ברם זה א"ש רק לפי שיטתו בגיטין דף פ"ח ע"ב שגם בגרות תקנו דעבדינן שליחותייהו, דלפ"ז שפיר יש לפרש שהברייתא בקידושין איירי לפני תקנה זו, אבל לפי מה שכתב בסוגיין שגם מעיקרא לא היו צריכים מומחין בגרות, משום

של סמוכין. מיהו ביותר נראה כהדרך שכתבתי בפנים כאן.

וצ"ע עכ"ל, הרי שנקט שהמדריגה אחרי המדריגה של יודע לפתוח בפתחי נדרים הרי היא המדריגה

שנאמר הלמ"מ שסגי בהדיוטות א"כ לפ"ז א"א לומר כהדרך הנ"ל, אלא יצטרך לתרץ את קושייתו בדף פ"ח ע"א על דרך תירוצו הראשון שכתב שם עיי"ש (לפי מאי דאזלינן השתא שלא שייך לתרץ שגרות לא חשיבא בידו משום דבעינן לכה"פ ת"ח).

שו"ר במאירי כאן שכתב להדיא דבעינן ת"ח דוקא.

והנה כל דברינו הנ"ל מיוסדים הם על מה שכתבנו שת"ח משמע ת"ח בעלמא ולא מומחין, וכן מוכח גם מדברי הרמ"א שהצריכום גם בזמן הזה. מיהו עיין בשו"ת בנימין זאב חלק א' סי' ע"ב דמבואר מדבריו שם שהוא מפרש שהת"ח שהוזכרו כאן בברייתא דסדר גרות הם מומחין ממש. ואולי גם הרמב"ם והמחבר ס"ל כן ומש"ה השמיטו תנאי זה, דהא חזינן שמקבלים גרים גם בזה"ז (מצד עבדינן שליחותיהו) אע"פ שאין לנו מומחין, ולהצריך לכה"פ שיהיו סתם ת"ח אין לנו שום מקור (ועיין בהתשובה הנ"ל דמבואר מהמשך דבריו שם שהוא מפרש דמאי דבעינן ת"ח, דהיינו מומחין לפי פירושו שם, הרי זה איירי באמת רק קודם התקנה של עבדינן שליחותיהו).

תש) בענין אין מטבילין גר בלילה.

עיין ברשב"א כאן בד"ה וש"מ וכו' שכתב דהא דאין מטבילין גר בלילה הרי זה רק לכתחילה, דלכתחילה בעינן יום, אבל בדיעבד הרי הוא גר אפילו אם טבל בלילה, משום שטבילה היא כגמר דין דכשר גם בלילה, רק שמ"מ לכתחילה

בעינן יום וכהנ"ל, וזהו כשיטת הרא"ש בפירקין בסי' ל"א. מיהו לעיל בד"ה הא דאמרינן וכו' כתב הרשב"א דלמאן דאמר שכל עיקר הטבילה אינה מעכבת, הרי היא נחשבת כגמר דין וגם לכתחילה טובלים בלילה. ולכאורה דבריו הנ"ל סותרים אהדדי דהא כאן כתב שאם היא כגמ"ד בעינן יום לכתחילה ולעיל כתב שאם הוא כגמ"ד אז גם לכתחילה טובלין בלילה (וע"ע ברמב"ן כאן שכתב באמת שאם סוברים דבעינן טבילה רק לכתחילה, אז אינה חשובה כדין כלל, ולכן הוא דטובלין גם לכתחילה בלילה, אבל הרשב"א הרי כתב להדיא שהיא כגמר דין, ובכל זאת כתב שטובלין לכתחילה בלילה, וא"כ הרי זה סותר את דבריו בד"ה וש"מ וכו'. ועיין לעיל באות תרצ"ג במה שכתבנו בביאור שינוי לשונם).

ובביאור דבריו נראה לומר דס"ל שגומרים דיני ממונות גם לכתחילה בלילה, רק דמ"מ ס"ל דאתי שפיר הא דבגרות בעינן לכתחילה שיטבול ביום, והיינו משום שקבלת מצות בעיא יום לעיכובא, ולכתחילה הרי צריכים לסמוך את הקבלת מצות להטבילה משום שאז הרי הוא נכנס לגרות כמש"כ רש"י לקמן בדף מ"ז ע"ב עיי"ש, וא"כ יוצא שבהכרח הרי הוא צריך לטבול ביום (אם לא שיקבל את המצות בדיוק בסוף היום ויטבול בתחילת הלילה), אלא שי"ל שטעמו של רש"י שם למה צריכים לסמוך את הטבילה להקב"מ שייך רק אם נאמר שהטבילה מעכבת את גרותו, ושלפני זה אינו גר, דלפ"ז שפיר כתב שם דמכיון שבשעת טבילה הרי הוא נכנס לגרות, הרי היא צריכה להיות בשעת קבלת

מצות, אבל אם נאמר דהוי באמת גר מיד לאחר מילה וקבלת מצות, א"כ י"ל שמשום הא לחוד דבעינן טבילה לכתחילה, לא הצריכוהו לטבול דוקא ביום כדי שהקבלת מצות תהי' בשעת הטבילה, דהא לפי הצד הזה לא חשיבא הטבילה כעיקר הגרות, וא"כ שפיר חילק הרשב"א שאם נאמר שטבילה אינה מעכבת, אז הדין הוא שטובלים גם לכתחילה בלילה.

והנה דברינו הנ"ל בדעת הרשב"א בנויים הם על ההנחה שנאמר מיהא דין מסוים בפני עצמו של קבלת מצות בשעת הטבילה, והטעם לזה יש ללמוד מדברי רש"י בדף מ"ז ע"ב שם, דלפ"ז שפיר י"ל שזהו הטעם למה טבילה בעיא יום לכתחילה. מיהו לעיל בההערה הראשונה לאות תרפ"ז צידדתי לומר דרך אחרת בביאור כוונת רש"י בדף מ"ז עיי"ש.

תשא) תוס' ד"ה משפט כתיב בי'.

הנה הך דין של עבדינן שליחותיהו שהביאו תוס' מקורו הוא בגיטין דף פ"ח ע"ב ובב"ק דף פ"ד ע"ב דמסקינן שם דעבדינן שליחותיהו ודנין בזמן הזה מילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס. ועוד איתא בסנהדרין דף ג' ע"א שבזמן הזה דנין הודאות והלואות בהדיוטות כדי שלא לנעול דלת בפני לוי. וכבר נחלקו הראשונים באם שני הדברים הנ"ל הם ב' תקנות נפרדות,

והיינו שבתחילה תיקנו בהודאות והלואות מטעם נעילת דלת, ורק אחרי כן תיקנו גם בכל מידי דשכיחא ואית בה ח"כ*, או האם הם רק חד תקנתא, והיינו שבתחילה תיקנו על הודאות והלואות דעבדינן שליחותיהו משום טעמא דנעילת דלת, וגם על שאר מילי דשכיחי ואית בהו חסרון כיס משום שגם בהם קיים הטעם של נעילת דלת, דהיינו נעילת דלת בפני עושי עוולה**). והנה חזינן שתוס' כאן הזכירו את ב' הלשונות ביחד, דהיינו גם נעילת דלת וגם עבדינן שליחותיהו, ויש לפרש דס"ל שחד תקנתא היתה, ומש"ה הוצרכו לכתוב שגם בגרות איכא משום נעילת דלת, ולפ"ז צריכים להוסיף לדבריהם שגרות היא מילתא דשכיחא, וכך כתבו באמת בגיטין דף פ"ח ע"ב (וע"ע בר"ן שם), ונצטרך גם להוסיף שאם לא נגייר אותו הרי זה נחשב הפסד כמו חסרון כיס (אם לא שנאמר שגם כוונת תוס' היא כהר"ן שם, ודו"ק). מיהו יש גם לפרש דס"ל שהיו שתי תקנות, וגרות היתה בכלל התקנה של נעילת דלת, כי נעילת דלת בפני גרים דומה טפי לנעילת דלת בפני לוי. משאר מילי דשכיחי ואית בהו ח"כ, משום שהתם ל"ש אלא נעילת דלת בפני עושי עוולה, ואנו רוצים באמת לגרום נעילת דלת מסוימת עיי"ז, משא"כ בגרות והלואה הרי אנו רוצים שלא לנעול, ומש"ה בשביל שאר מילי הוצרכו לתקן תקנה אחרת, אבל

המהר"ם שם, ותוס' בב"ק דף י"ד ע"ב כמש"כ הקצה"ח בהס"ק הנ"ל, ורש"י בב"ק דף פ"ד ע"ב בד"ה חסרון כיס ושכיחא ובגיטין דף פ"ח ע"ב בד"ה מילתא דשכיחא.

(* כן סוברים הרמב"ן והר"ן כמש"כ הקצה"ח בסו"א סק"ג, ורש"י בסנהדרין דף י"ג ע"ב כמש"כ המהר"ם שם בדף ג' ע"א.

** כן סוברים תוס' בסנהדרין דף ג' ע"א כמש"כ

גרות שפיר היתה בכלל התקנה הראשונה, ומהני בלא שיהי' בגדר שכיחא וח"כ, אלא שהוצרכו תוס' להוסיף לזה שגם תקנה זו של נעילת דלת היתה ע"פ הגדר של עבדינן שליחותיהו כדי לישב למה מהני בגרות, דבשלמא בממון י"ל דמהני משום שהפקר ב"ד הפקר אבל בגרות מאי איכא למימר, ולכן כתבו שגם תקנתא דנעילת דלת המציאו ע"פ הגדר של עבדינן שליחותינן, דהשתא חשיב ע"י שליחות זו כאילו יש כאן סמוכין ממש, ושפיר מועלת גם בגרות.

תשב) יכול נקבלנו.

נראה שההוה אמינא לומר שנקבלנו הרי זה משום שע"א נאמן באיסורים גם נגד חזקה היכא שהוא בידו, והכא הרי זה בידו לבוא ולהתגייר וכמו שהביא הקובץ הערות בס"י ל"ח אות י"ד שכה"ג מיקרי בידו, ואע"פ שהביא שיש אומרים שכה"ג לא מיקרי בידו, אבל מ"מ י"ל שגם דעה זו מודה שיש לכה"פ הו"א לומר דמיקרי בידו ושמש"ה בעינן קרא. וע"ע שם שהקשה הקובץ הערות שלפי הדעה דמיקרי שפיר בידו א"כ לפי האמת למה אינו נאמן מטעם זה. מיהו לכאורה י"ל שהיינו משום הגזירת הכתוב שבסוגיין, אלא שאכתי קשה דא"כ נילף מכאן שגם בעלמא לא מהני בידו.

גם י"ל שהס"ד להאמינו הרי זה משום שרוב הבאים לפנינו בטענה שנתגיירו אומרים אמת (עיין בתוס' לקמן בדף מ"ז ע"א בד"ה במוחזק לן), והיינו סומכים על זה אפילו במקום חזקה. וע"ע בקרן אורה בד"ה מי שבא.

תשג) אתך במוחזק לך.

עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ז דמשמע מדבריו שדוקא להקל אינו נאמן, דהיינו להתירו בבת ישראל, אבל מ"מ אינו בחזקת נכרי ודאי, אלא יהי' אסור להרגו על הז' מצות, וגם נצטרך להפרישו מאיסורים מספק, וכן בניו יהיו רק ספק ממזרים לפי המ"ד שסובר שעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר. מיהו לכאורה צ"ע דכיון שהכא איירי באופן שהי' מוחזק לן כעכו"ם וכמו שהוכיחו תוס' לקמן בדף מ"ז ע"א בד"ה במוחזק לן, וכן מבואר ברמב"ם גופא שם בה"ט ויו"ד, א"כ למה לא נחזיקו לגוי בתורת ודאי. וצ"ל שמכיון שיש הוה אמינא להאמינו משום הטעמים שכתבנו בהאות הקודמת א"כ שוב י"ל שלעולם אין כוונת הפסוק לומר שנחזיקו כגוי בתורת ודאי, אלא שנחזיקו כספק.

תשד) בא ועדיו עמו מנין ת"ל וכי יגור וגו'.

עיין בגמרא דת"ר מי שבא ואמר גר אני יכול נקבלנו ת"ל אתך במוחזק לך, בא ועדיו עמו מנין (שנאמן) ת"ל וכי יגור מ"מ, ומפרש הש"ס דבעינן את הדרשה של וכי יגור מ"מ להיכא שהביא עדים שאומרים שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני, דהיינו שהם מעידים כן מפי אחרים וכמו שפירשו תוס' שם בד"ה מהו דתימא וכו', וקמ"ל קרא דנאמן (כפירש"י ועיין במאירי), אבל היכא שהביא עדים שראו בעצמם שנתגייר כדין פשיטא שהם נאמנים ולא בעינן קרא להכי.

והנה נראה פשוט דהיכא שהביאו עדים

ואמרו שנתגייר כדין הרי הם נאמנים להחמיר עליו ולחייבו עונשים אפילו אם הוא מכחישם ואומר שלא נתגייר. מיהו יש לעיין באופן שאמרו רק ששמעו שנתגייר בב"ד של פלוני האם תועיל הכחשתו, והנה ידועים הם דברי הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה שמה שעדים נאמנים אין זה דבר של סברא, כי מצד הסברא אין שום הכרח להאמינם, אלא הרי זה בגדר גזיה"כ לחוד, ומעתה אם נאמר שהאמור בהך גזיה"כ בסוגיין הוא שהם נאמנים כמו בכל עדות דעלמא, ושחל כאן הגזיה"כ של עדות, אע"פ שהכא הרי הם עדים מפי עדים, א"כ צריכים לדון אם סילקה התורה את הפסול של עד מפי עד גם כשהוא עצמו מכחיש*), ואם נאמר שלא חל כאן הגזיה"כ הנ"ל של עדות, אלא הרי הם נחשבים רק בגדר ראי' בעלמא לדבריו, ושכוונת הגזירת הכתוב היא לומר שהוא עצמו נאמן לומר שנתגייר היכא שיש לו עדים כאלו, ולעולם מה שהם מועילים הרי זה רק בתורת ראי' בעלמא לדבריו, א"כ יוצא שאם הוא מכחישם, לא יועילו לחייבו בעונשים כישראל.

ואולי יצויר עוד נפ"מ בהנ"ל באופן שפסולי עדות (כגון נשים) מעידים שראו שנתגייר, דאם נאמר שהם מועילים בתורת עדות, א"כ נהי שסילקה התורה את הפסול של עד מפי עד, אבל אכתי מנ"ל שסילקה גם פסולים אחרים (ומאי דידע הש"ס

שהכשירה התורה דוקא את הפסול של עד מפי עד י"ל דהיינו משום שמצד הסברא פסול זה קיל טפי משום דהכא והכא איכא עדים כשרים, רק שלא העידו הראשונים בב"ד), אבל אם נתחדש בהך גזיה"כ שהוא עצמו נאמן כשיש לו ראי' זו, ואין הכוונה שהם נאמנים בתורת עדות, א"כ מאי איכפת לן אם יש להם עוד פסול לעדות כל זמן שאינו מהפסולים שפוחתים את נאמנותו, דהא אין אנו באים בכלל להאמינם בתורת הגזיה"כ של שני עדים (מיהו הא ודאי משמע מהלשון של שמענו וכו' דבעינן לכל הפחות שיהיו תרי ושלא סגי בחד).

והנה עיין לקמן בדף מ"ז ע"א דגרסינן בגמרא אמר רב ששת דאמרי שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני, סד"א לא ליהמנייהו, ולשון "ליהמנייהו" הוא לשון רבים, ומשמע קצת שהעדים עצמם הם נאמנים גם בלא הגר, ויש לדחות. ועכ"פ התוס' הרא"ש שם גורס לא ניהמני' בלשון יחיד, ועי' בגירסת רש"י שם. וכן עיין בדברי רש"י כאן בד"ה בא ועדיו עמו מנין וכו' שכתב "שנאמן", בלשון יחיד, ומשמע מזה שהוא משום נאמנות דידי', כלומר בתוספת הראי' לדבריו שמהווים העדים הנ"ל. מיהו מדבריו להלן כאן בד"ה ת"ל וכו' משמע שאכתי לא אסיק רש"י אדעת' בפירושו את המסקנא דאיירי באופן שאומרים שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני,

כגון עד מפי עד או קרובים, א"כ גם לפ"ז צריכים לדון אם סילקה התורה את הפסול של עד מפי עד גם כשהוא עצמו מכחיש.

* וגם אם נאמר דלא כהרמב"ם אלא שהנאמנות של עדים היא סברא, וקמ"ל הפסוק של על פי שנים עדים שמצד הסברא צריכים להאמינם, רק שלפעמים פסלם הכתוב מגזיה"כ

אלא קאזיל לפי הס"ד דאיירי בעדים ממש, וא"כ לפ"ז אכתי צע"ק למה כתב "שנאמן" בלשון יחיד.

והנה מלשון הברייתא של בא ועדיו עמו משמע דאיירי באמת באופן שגם הוא מסכים עמהם, ואולי המקור של הברייתא בזה הוא מעצם לשון הפסוק של וכי יגור וגו' דמיני' דרשינן דין זה, דהא מלשון זה משמע דאיירי באופן שגם הגר עצמו מחזיק את עצמו לגר. וע"ע במס' גרים דאיתא בזה"ל, ואמר גר אני וכו' אין מקבלים אותו אלא א"כ היו עדיו עמו. ועיין היטב בלשון הטור והדרישה בהלכה זו בענין שני הצדדים הנ"ל שחקרנו.

דף מ"ז ע"א

תשה) שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני.

עיין בשו"ת נוב"ק חלק אה"ע סי' נ"ה שכתב דבעינן לעיכובא שיאמרו בב"ד של פלוני משום שאז חשיב מילתא דעבידא לגלויי (עי' בדרישה על הלכה זו ובקרבן אורה בד"ה מי שבא). מיהו המאירי השמיט "ב"ד של פלוני". ובדוחק י"ל דס"ל שלרבותא נקטו כן לאשמועינן שהוא עצמו אינו נאמן אפילו כשהוא אומר

"בב"ד של פלוני". מיהו לפ"ז הי' לו להמאירי לכתוב שם לכה"פ חידוש זה, כמו שעשה באמת הרמב"ם בפ"ג מהל' א"ב ה"ז עיי"ש.

וע"ע בספרי על סנהדרין בסוף אות רצ"ג.

תשו) אין לי אלא בארץ.

ואע"פ שבשעת מתן תורה נתגיירו בחו"ל, י"ל דשאני התם דמכיון שעוד לא נתקדשה ארץ ישראל, לא הי' תנאי זה מעכב מאחר שלא הי' שייך*), דגם זה נכלל בהריבוי של לדורותיכם.

תשו) תד"ה במוחזק.

וז"ל, ועוד ראי' משמעתיך דאמר לי' ר"י אי אתה נאמן לפסול את בניך ואיהו גופי' כשר אלא דשוי נפשי' חתיכה דאיסורא עכ"ל. ועיין בקר"א במה שתמה על דבריהם. ועוד צ"ע למה הוצרכו תוס' להוסיף כאן דאיהו גופי' כשר אלא דשוי נפשי' חתיכה דאיסורא, דהא אפילו אם הי' נאמן על עצמו בתורת נאמנות גמורה (גם לגבי אחריני, דהיינו לפסול אשה לכהונה), אכתי לא הי' קשה מידי, משום שגם לפ"ז אכתי הוי חזינן ממה שמועילים דבריו להכשיר את בניו**), שהוא נאמן לומר על עצמו שישראל הוא, רק שמ"מ בההוא גוונא דאיירי בי' ר"י אמרינן שהוא עצמו

זה מעכב.

** כן משמע מתוס' שדבריו מועילים להכשיר את בניו (ולכן הוכיחו מכאן שהוא נאמן היכא שלא הוחזק בגויות), אלא שדבריהם תמוהים מאד בזה, וע"ע בתוס' לעיל בדף כ"ה ע"ב בד"ה לימא.

* דהא הס"ד היתה שניבעי ארץ ישראל בקדושתה, עי' בקרבן אורה בד"ה אין לי וכו', ואולי אפילו אם לא בעינן ארץ ישראל בקדושתה, אבל בכל זאת מכיון שלא הי' שייך במציאות לגייר בארץ ישראל, כי עוד לא נכנסו לשם, לא הי' תנאי

נשאר גוי משום שאמר שנתגייר בינו לבין עצמו ושפיר נאמן לפסול את עצמו, אבל אילו הי' מכשיר את עצמו שפיר הי' נאמן גם בזה כדחזינן מהא דמועילים דבריו להכשיר את בניו. ועיין בתוס' הרא"ש שהשמיט באמת מילים אלו וכתב וז"ל, ואיהו גופי' הוי כשר אי לאו דפסיל עצמו עכ"ל, הרי שאע"פ שגם הוא כתב בד"ה נאמן וכו' דהא דנאמן על עצמו הרי זה רק משום דשוי נפשי' חתיכה דאיסורא אבל מ"מ חזינן שהכא לא נחית לזה כלל.

תשח) ת"ר ושפטתם צדק וגו' מכאן אר"י וכו'.

הנה אם נרצה לומר שרבנן חולקים על רבי יהודה א"כ י"ל שרבנן ס"ל שלא בעינן דומיא דמשפט כלל, ומ"מ פסק רחב"א לעיל כרבי יהודה משום דקא מסייעי לי' קראי (ולפ"ז צ"ל שמאי דאמרינן לעיל מהו דתימא מסתבר טעמא דר"י, דלא מצריך ראי' בחו"ל, משום דקא מסייעי לי' קראי, קמ"ל, פירושו הוא דקמ"ל דלא מסייעי לי' קראי, אבל אילו היו מסייעין לו, שפיר הי' מהני דבר זה גם כנגד רביים כמו כאן לענין שלשה).

א"נ י"ל שגם רבנן ס"ל דבעינן ג', רק דאינהו ילפי לה מקרא דמשפט אחד, ומש"ה דקדק רחב"א לומר דבעינן ג' משום שמשפט כתיב בי', כלומר מקרא דמשפט אחד ולא מקרא דושפטתם, והיינו משום שכוונתו לפסוק באמת כרבנן, ולכן הביא רש"י לעיל אמילתי' דרחב"א את הפסוק של משפט אחד יהי' לכם (עיין בקר"א שם בד"ה משפט וכו' שתמה על זה).

עי"ל ע"פ דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל באות תרצ"ט שכתב דהא דבעינן ב"ד הרי זה הלמ"מ, ודרשה דמשפט כתיב בי' היא רק אסמכתא בעלמא, וא"כ י"ל שרק ר"י דריש הך אסמכתא ולא רבנן, אלא רבנן סוברים רק את ההלמ"מ.

תשט) מקבלים אותו מיד.

צ"ע דהא לקמן בע"ב מבואר שגם מה שמוסיפין להודיעו מקצת עונשים ושאר איומים הרי זה בכדי שיפרוש, וא"כ איך שיך לומר שמהשתא מקבלים אותו מיד. וע"ע לקמן באות תשי"ג.

דף מ"ז ע"ב

תשי) ומודיעין אותו.

הריטב"א והנ"י כאן כתבו שהודעת מצות אינה מעכבת, ועי' בראייתם לזה ובמה שהקשה על רא"י זו בחידושי הגהות על הטור. ועל כל פנים הרי חזינן מראייתם דס"ל שהודעת מקצת מצות אינה מעכבת אפילו בקבלת מצות דשעת טבילה, ואע"פ שאז הוא עיקר קבלת מצות.

והנה מדבריהם כאן אין רא"י אלא שהודעת מצות פרטיות אינה מעכבת, אבל מ"מ אכתי נר' שכל עיקר הענין של קבלת מצות שפיר מעכבת, רק דס"ל שסגי בדיעבד בהא לחוד שהוא מקבל על עצמו בסתמא כל מה שהוא מתחייב לעשות, אפילו אם אינו יודע שום מצוה פרטית כלל. ועיין גם לעיל בדף מ"ה ע"ב בתד"ה מי וכו' שכתבו שאפילו בקיבל שלא בפני ג' אינו גר אפילו בדיעבד, וכן הביא הנ"י

עצמו שם, ומשמע שם שהוא מסכים לזה (אלא שצ"ל שמש"כ שם שהודיעוהו מקצת מצות הוא לאו דוקא עיי"ש), וכן המחבר ביר"ד סי' רס"ח ס"ג פסק שקבלת מצות מעכבת. שו"ר בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כ"ו בסוף אות ד' שהביא בשם שו"ת חמדת שלמה לחלק כהנ"ל בין הודעת מצות לקבלת מצות. וע"ע בשט"מ בכתובות דף י"א ע"א באמצע ד"ה גמ' גר קטן וכו' מה שהביא מהריטב"א ושיטה ישנה (ועיין בשו"ת אג"מ חיו"ד סי' קנ"ז).
וע"ע באחיעזר שם במה שהביא מהבית יצחק.

תשיא) מצות קלות וחמורות.

יש לפרש שהכוונה היא למצות ל"ת, וקלות וחמורות בעונש קאמר, ובתחילה מודיעין אותו את עצם המצוה ושוב מודיעין אותו את העונשים, כמו שמסיים הברייתא שמוסיפין לומר לו הוי יודע שעד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, ובאמת גם במצות עשה שייך קלות וחמורות בעונשין כגון פסח מילה ות"ת.
עוד יש לפרש שהכוונה היא למ"ע שקלות וחמורות במובנים אחרים, וקלות היינו כגון מצות סוכה שנקראת מצוה קלה בע"ז דף ג' ע"א עיי"ש, וכן לימוד לשה"ק ושמחת יו"ט דכתב הרמב"ם בפיה"מ ברפ"ב דאבות שהן מצות קלות (מיהו ראיתי בשם ספר דברי שלום שהגר"א אמר שאדרבה הרי היא הקשה שבמצות להיות בשמחה ח' ימים בלי הפסק ומחשבת צער או דאגה), וכן מצות שילוח הקן דקרי לה

הירושלמי (בפ"א דפאה ה"א) מצוה קלה שבקלות. וע"ע במהרש"א כאן בד"ה א"ל אסיר לך.

תשיב) נשים מושיבות אותה במים.

הנה עיין בערל"נ שכתב שמהא דהיו מושיבות אותה במים למד הרמב"ם שהדיינים צריכים להכנס בשעת טבילה, דזהו הטעם למה היו מושיבות אותה במים דהיינו כדי שהדיינים לא יראו אותה ערומה כשהם נכנסים, וכדבריו מבואר בביאור הגר"א ביר"ד סי' רס"ח סק"א עיי"ש. מיהו לפ"ז צ"ע למה היו מושיבות אותה קודם הקבלת מצות מאחר שלא היו הדיינים נכנסים עד שעת טבילה כדמשמע להדיא מלשון הברייתא. ואין לומר שלעולם היו נכנסים בשעת קבלת מצות ושמאי דתניא שב' ת"ח היו עומדים מבחוץ הרי זה קאי רק אלעיל, דהיינו אשעה שהיו מושיבות אותה במים, דזה אינו, דהא זה פשיטא שלא היו נכנסים אז לראותה ערומה שלא לצורך, אלא בודאי הרי זה קאי על שעת קבלת מצות שגם אז היו עומדים בחוץ*), וא"כ צ"ע כהנ"ל למה היו מושיבות אותה קודם קבלת מצות. מיהו מדברי המאירי בדף מ"ה ע"ב מבואר באמת שהיו שפיר נכנסים כבר בשעת קבלת מצות.

גם צ"ע למה כתבו הרמב"ם והמחבר שגם איש הוי עומד במים. ובאמת כן משמע קצת מהלשון של ב' ת"ח עומדים על גביו ומודיעין, ולהדיא איתא במס' גרים

קבלת מצות בפני ב"ד כיון שהיו מדברים עמה.

(* דבודאי גם כשהיו עומדים בחוץ הרי זה נקרא

תשיג) ושני ת"ח.

הנה מתוך הבריייתא משמע שהודעת מצות דשעת מילה לא היתה משום הקיום דין של קבלת מצות, ומש"ה לא הזכירו שם שהיו עושים כן ע"י ג' ת"ח. וכן משמע גם להלן בגמ', דהא גם על הודעת מצות דשעת מילה קאי מאי דאמרינן שהיו עושים כן משום דאי פריש נפרוש עיי"ש, אלא דעיין לעיל באות תש"ט במה שהקשינו על זה.

ויש לעיין היכא שקיבל על עצמו את המצות בשעת מילה בפני ג', אם שיך להצריך עוד קבלה אחרת בשעת טבילה. ועי' במש"כ בזה לעיל באות תרפ"ז סק"א בד"ה ולפי וכו'.

תשיד) מאי טעמא דאי פריש נפרוש.

צ"ע דהא גרות מצוה היא (עיין לעיל באות תרצ"ג, ולקמן באות תשי"ח), וא"כ איך אנו רשאים לאיים עליו משום טעמא דקשים כספחת. ובאמת גם בלא"ה צ"ע דממ"נ, אם אנו רשאים לדחותו משום שגרים גורמים לריבוי עונות וכמו שביארו רש"י ותוס' את הענין של קשים כספחת א"כ אמאי אינם רשאים לאיים גם לאחר שהוא משיב כהוגן, דהא גם אז אכתי קשים הם כספחת. מיהו את זה הי' אפשר לישב ע"פ מש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' א"ב ה"ב דהא דאין מרבין עליו בדברים אלו הרי זה כדי שלא לדחותו מדרך טובה לדרך רעה, הרי שאע"פ שקשים הם כספחת אבל מ"מ צריכים גם לחוש לדבר זה, ולכן א"א לדחותו בידיים ממש ע"י

כפ"א ה"ג שגם איש הי' עומד במים (והא דלא קתני גבי איש הי' לשון של מושיבין, הרי זה משום שהי' נכנס רק עד למעלה ממקום ערותו וכדאיתא במס' גרים, ועי' לקמן). ויש לישב.

ובלא דברי הגר"א והערל"נ לכאורה הי' אפ"ל דהא דהיו מושיבין אותה במים הרי זה הי' בכדי לסמוך את הקבלה להטבילה ככל האפשר (עי' ברש"י ד"ה ומודיעין וכו'), ומש"ה גם איש הי' עומד במים. אלא שלפ"ז צ"ע למה באיש כתבו הרמב"ם והמחבר שהי' עומד במים ואילו באשה כתבו שהיו מושיבות אותה עד צווארה (וכלשון הבריייתא) דמשמע שאיש הי' עומד במים רק עד למעלה ממקום ערותו וכדאיתא במס' גרים שם. מיהו אכתי יש לדחוק ולומר שהא דהיו מקבלים את המצות בהיותם ערומים הרי זה הי' באמת בכדי לסמוך את הקבלה להטבילה, רק שמשום סמיכות זו אכתי לא היינו מצריכים אותם להכנס במים, משום שבהפסק פורתא כזו לא קפדינן, והא דהיו נכנסים עד כדי כיסוי ערותן הרי זה רק משום צניעות בעלמא, משום דלאו אורח ארעא הוא לקבל מצות כשהם ערומים. מיהו כל זה הוא דלא כדברי הגר"א שכתב שהיו מושיבות אותה רק משום כניסת הדיינים.

והנה עיין לעיל באות תרפ"ח שהבאנו דעת תוס' בקידושין בתירוצם שם. שלא היו הדיינים נכנסים בשעת טבילה כלל, וא"כ לדידהו שפיר צ"ל כדברינו הנ"ל בטעמא דמילתא למה היו מושיבות אותה במים, דהא לדידהו א"א לומר כדברי הגר"א והערל"נ.

ריבוי איומים, וא"כ י"ל שה"ה שאסור לאיים עליו מטעם זה לאחר שכבר ענה כהוגן, אלא שאכתי צ"ע כהנ"ל מהו ההיתר לאיים עליו כל עיקר, הלא כיון שגרות מצוה היא, איך יועיל מה שקשים כספחת, הלא סו"ס מצוה דרמיה עלן היא (ואפילו אם מהני מה שקשים כספחת להא שלא נחוש בתחילה למה שדוחים אותו קצת מדרך טובה, אבל מ"מ איך מותר להשתמט מעשיית המצוה).

ואולי י"ל שגרות היא מצוה רק לאחר שבא להתגייר, דהיינו בלב נכון, והרי לפני שמודיעין אותו את הדברים האלו אין אנו יודעים עוד שהוא בגדר בא להתגייר כי שמא אינו מבין במה מדובר, ואפילו אם הוא יודע אבל מ"מ שמא אין לבו נכון, ומש"ה רק לאחר שהוא עונה כהוגן על הדברים האלו שוב אי אפשר לאיים עליו, אבל לפני כן שפיר רשאים (אבל מ"מ גם לפני כן אין מרבין עליו משום שע"ז הרי אנו דוחין אותו בידים ממש וכדברי הרמב"ם הנ"ל), וכן אם הוא עונה שלא כהוגן פשיטא שרשאים לדחותו משום שבכה"ג פשיטא שאינם מתחייבים לגיירו. מיהו לפ"ז אכתי צ"ע למה צריכים את הטעם של קשים כספחת הלא י"ל שמודיעין אותו דברים אלו בכדי לעשותו "בא להתגייר", ובכדי לדעת אם לבו נכון.

תשטו) תד"ה מטבילין.

עי' בדבריהם דמשמע שהם סוברים שמילה קודמת לטבילה לעיכובא, דהא אם גם סוברים שהוא רק דין לכתחילה א"כ לק"מ מההיא דדף ל"ח וכמש"כ הרמב"ן. והרמב"ן חולק עליהם וסובר שדוקא

לכתחילה אמרינן שמילה קודמת. והנה סברת תוס' מבוארת ברשב"א וריטב"א, והיינו שלא שייך שתועיל הטבילה בעודו ערל משום דהוי כטובל ושרץ בידו. ובדעת הרמב"ן אפשר לומר דס"ל שהמילה והטבילה באות לשני דברים נפרדים, והיינו שהמילה היא בכדי לסלק את הערלות ואילו הטבילה באה כדי לסלק מין טומאת עכו"ם אחרת (עיין בדברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל שהזכירו ענינים אלו), ומש"ה מכיון שהן באות לשתי תכליות נפרדות, שפיר יכולה טבילה לעשות את שלה אע"פ שעוד לא מל, וכמו שמצינו שנדה יכולה להטהר מטומאת מת גם בתוך ימי נדתה.

ובדעת תוס' י"ל דס"ל שגם המילה וגם הטבילה באות לסלק את טומאת הערלות של כל הגוים ערלים (וגם אשה היא בכלל מדריגה זאת של כל הגוים ערלים כמו שמבואר בחי' הגר"ח בפסחים דף צ"ו ע"א, ומש"ה הרי היא צריכה טבילה), וממילא חשיב שפיר כטובל ושרץ בידו מאחר שעודו ערל.

והנה יש לעיין לפי הפוסקים שסוברים שמילה אחר טבילה לא מהני אפילו בדיעבד, האם מועלת בדיעבד טבילה לפני קבלת מצות, דהא מצד אחד י"ל שגם בכה"ג חשיב כטובל ושרץ בידו מאחר שלאחר הטבילה עדיין עכו"ם הוא, ואולי חשיב כן אפילו לפי הרמב"ן, אבל מצד שני י"ל שרק בערלה שייך לומר כן אבל לאחר שנימול שוב מהני הטבילה להפקיעו מכלל כל הגוים ערלים אע"פ שעודו נמצא בגויותו עד שעת קב"מ (ועי' בחי' הגר"ח על הש"ס בפסחים שם), ואפילו אם נאמר

שכוונת רש"י בד"ה ומודיעין וכו' היא לאפוקי שלא יטבול לפני קב"מ עיי"ש, אבל מ"מ י"ל שהיינו רק לכתחילה. וע"ע לקמן בתד"ה שם וכו' שכתבו שטבילת שחרור מהני לגמור את הגרות של עבד גם לפני שטר שחרור אע"פ שעודו עבד. ועיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפ"ג מהל' א"ב הי"ב בסוף דבריו שם, ויש להאריך בכל זה.

ועכ"פ אם נאמר שמהני אבילה לפני קבלת מצות יש לעיין אם טבל בכה"ג בלילה אם הוי גר, דהא כתב הרא"ש לעיל בדף מ"ה ע"ב בחד תירוצא שטבילה מהניא בלילה משום שקבלת מצות היא כתחילת דין וטבילה היא כגמ"ד, וא"כ בכה"ג י"ל שדומה הטבילה לתחילת דין. ונראה שזה תלוי בב' הצדדים שכתבנו לעיל באות תרפ"ז לבאר את דברי הרא"ש הנ"ל למה חשיבא טבילה כגמ"ד, והיינו שאם טבילה היא כגמ"ד משום שהיא באה אחרונה א"כ הכא הרי הקדים את הטבילה ואיחר את הקבלה, אבל אם הוא משום שאינה עיקר הגרות כמו הקב"מ אלא סילוק טומאה לחוד א"כ גם בכה"ג חשיבא הטבילה כגמ"ד והקב"מ כתחילת דין. וכן אם יצטרך לעשות את הקב"מ ביום בכה"ג יהי תלוי בב' הצדדים שכתבנו שם.

וכן יש לעיין לפי שיטת הרמב"ן היכא שטבל ואח"כ מל אם בכה"ג דומה המילה לגמ"ד, דהא היכא שהוא עושה כהסדר האמור בהברייתא מילה היא כתחילת דין (היינו לשיטת הרשב"א בדף מ"ו ע"ב בד"ה וש"מ וכו', ודלא כהטור והמחבר ביו"ד סי' רס"ח סעיף ג' שפסקו שמילה הויא כגמ"ד), וא"כ יש לעיין אם בהציור

הנ"ל שטבל תחילה אם הויא המילה כגמ"ד וכשירה בלילה (וכן אם הטבילה כשירה בכה"ג בלילה). ונראה כהנ"ל שזה תלוי בטעמא דמילתא למה מילה חשיבא כתחלת דין, דאם נאמר שהוא משום שהיא באה ראשונה (וטבילה באה אחרונה) א"כ בכה"ג הרי עשו אותה אחרונה, אבל אם נאמר שהוא משום שהיא נחשבת עיקר הגרות משום שהיא מעשה של כניסה לברית כמו הקבלת מצות, ורק טבילה לחודה נחשבת כמו גמ"ד משום שהיא באה רק לשם סילוק טומאה, א"כ גם בכה"ג נחשבת המילה כתחילת דין. ועיין לעיל באות תרפ"ז שצדדנו בזה ע"פ המקורות שהבאנו שם (ומלשון הרשב"א בדף מ"ו ע"ב שם משמע כהצד הראשון).

תש"ז) מפקדינן אתרי"ג מצות.

צ"ע למה לה למידע דאיכא תרי"ג, הלא סו"ס לא תקיים את כולן (ואם אשה היא בכלל ערבות ניחא. והרא"ש בפ"ג דברכות סי' י"ג כתב שאינן בכלל ערבות).

גם צ"ע למה לא תניא דבר זה בתוך הברייתא של סדר גרות, דהיינו שצריכים להודיעו שיש תרי"ג מצות.

תשי"ז) אסיר לן ע"ז.

הנה ז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ב, ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכים בדבר זה וכו' עכ"ל, הרי שכתב שצריכים להודיעו ענין ע"ז, ומקורו הוא מכאן כמש"כ הגר"א ביו"ד סי' רס"ח סק"ו עיי"ש, אלא שאכתי אין מקור למה שכתב

מיקרי כלל מעשה התייהדות, ועי' בלשון המ"מ הנ"ל. ועכ"פ הטעם הזה אכתי אינו מסביר למה צריכים להודיעו איסור ע"ז.

תשיח) בענין שהויי מצוה לא משהינן.

הנה לכאורה נראה מזה שגרות היא מצוה. ועיין לעיל באות תרצ"ג ובאות תשי"ד מה שכתבנו בזה. מיהו לכאורה יש לדחות ולומר שהכוונה כאן היא רק שאסור להשהות את המצוה של מילת ישראל שמתקיימת ע"י שמלין אותו (דהא חזינן שאינו טעון עוד הטפת דם ברית לאחר שנגמרה הגרות). מיהו יתכן שמשום הא לחוד לא הי' שייך לומר ששהויי מצוה לא משהינן, דהא בעודו בגוינותו עדיין לא נתחייב במצוה זו של מילת ישראל. ובר מן דין עיין לעיל באות תרצ"ו שכתבנו שלעולם לא מתקיימת כלל בגרותו מצות מילת ישראל, ומ"מ אתי שפיר למה אינו צריך לחזור ולהטיף דם ברית אחרי הגרות עיי"ש. ועוד דהא חזינן שגם בנוגע לטבילה אמרינן שמטבילין אותו מיד, ואילו התם הרי לא מתקיימת אלא טבילת גרות לחוד, ובע"כ צ"ל שגם שם הטעם הוא משום ששהויי מצוה לא משהינן, וא"כ חזינן שהגרות עצמה היא מצוה (וע"ע ברשב"א בד"ה נתרפא שהקשה על הרמב"ן שנטבול והדר נימול משום ששהויי מצוה לא משהינן). וע"ע באות תרצ"ג שהוכחנו שגרות היא מצוה מהא דמברכינן וצונו על הטבילה.

מיהו צ"ע באמת מה היא המצוה והיכן צונו. ובדוחק י"ל דהוי מצוה מדבריהם (וצונו בלא תסור). מיהו מצאתי בתשב"ץ

הרמב"ם שם שמאריכים בדבר זה, והמ"מ שם כתב שכתב כן מצד הסברא משום שהוא עיקר הדת והגרות. ולכאורה גם עצם הדבר שמזכירים בפרטיות את האיסור של ע"ז והענין של יחוד ה' הרי זה ג"כ משום הסברא הנ"ל, ועי' היטב בלשון המ"מ שם. מיהו צ"ע על מה שכתב הרמב"ם שם שמודיעין אותו את עיקרי הדת ולא הזכיר שם את כל הי"ג שמנה בפיה"מ בפרק חלק אלא רק את יחוד ה' ואיסור ע"ז לחודיהו. ויש אריכות דברים בענין אם חזר בו הרמב"ם בספר היד משיטתו בפיה"מ שם, עיין בזה בספרי על סנהדרין בהפתיחה לפרק חלק באות א'.

ועכ"פ יש ליתן עוד טעם למה כתב הרמב"ם שצריכים להודיעו אודות יחוד ה', די"ל דהיינו משום שמכיון שצריכים להודיעו איסור ע"ז א"כ ה"ה שצריכים להודיעו גם יחוד ה', דהא מאחר שהוא מתגייר הרי מעתה הרי הוא נאסר גם בשיתוף (לדעת הפוסקים שבני נח לא הוזהרו על השיתוף, וכן היא גם שיטת הגר"א באו"ח סי' קנ"ו), ועיין בערל"ג כאן. מיהו מלשון הרמב"ם לא משמע שהזכיר יחוד ה' רק משום שהוא פרט מסוים בהלכות ע"ז.

וביותר נראה לומר דמכיון שעיקר כוונת הגר היא להסתופף תחת כנפי השכינה, וכמש"כ הרמב"ם שם בפ"ג ה"ד (ועיין עוד ברש"י בדף מ"ו ע"א בד"ה באבותינו שמלו), וזהו עיקר השינוי שהוא פועל בעצמו, א"כ אם אינו יודע אודות יחוד ה', אלא סובר שהוא נכנס לשתי רשויות, א"כ מיקרי בגרותו כמתעסק בעלמא שהרי כוונתו היא להכנס לסוג אחר של דת ולא

בזוהר הרקיע בעשה מ' שדן בזה, והוכיח ממאי דאמרין ששהויי מצוה לא משהינן שגרות היא מצוה, ותמה על שלא מנו אותה מוני המצות בכלל מנין תרי"ג, ובקונטרס אחרון שם כתב שלא הכניסוה משום שהיא בכלל מצות מילה וטבילה של ישראל. וע"ע בדברי הגרי"פ בכיאורו על סה"מ של רס"ג בסוף מ"ע י"ט מה שתמה עליו, ועוד הביא שם מהר"י אברגלוני שהיא בכלל מצות אהבת הגר, ולכאורה כוונתו היא שגם אז כשרק בא להתגייר מצווים אנו לאוהבו ולעשות רצונו, וצ"ע. א"נ שישוד המצוה הוא לאהוב את הענין של גרות וממילא הרי זה כולל גם לאהוב את הגר וגם לאהוב לגייר.

והנה לפי הר"י אברגלוני בודאי גרות היא מצוה על ב"ד, ולא על הגר, משא"כ לפי התשב"ץ י"ל שהגר עצמו הוא זה שמקיים את המצוה. ואם נאמר שהגר עצמו הוא זה שמקיים את המצוה א"כ יוצא ששייך לומר ששהויי מצוה לא משהינן אע"פ שקודם שנתגייר לא נתחייב במצוה זאת, דהא אין עליו שום חיוב כלל להתגייר, וזהו דלא כמו שצדדנו לעיל בתחילת האות שכל זמן שלא נתחייב לא שייך לומר שלא משהינן, וצ"ע.

והנה עיין ברמב"ן בדרך מ"ו ע"א בד"ה מסרי' ניהלייהו וכו' שכתב וז"ל, וכתב הר"ר יהודה הנשיא אלברצלוני ז"ל שהרב (של עבד כנעני) מברך על הטבילה, שהוא צריך לה ולא העבד, ולא מילתא היא, שהעבד הוא שעושה מצוה ונכנס תחת

כנפי השכינה במקצת מצות, והוא צריך לברך עכ"ל. ונראה דאזיל הרב אלברצלוני לשיטתו, והיינו דס"ל שטבילת גר ועבד אינה בכלל המצוה של טבילה האמורה בתורה על הטובל, אלא המצוה היא על המגיירים, בגר משום ואהבתם את הגר, ובעבד האדון מצווה משום מצות גרות עבדים שנאמרה לאברהם אבינו ע"ה*), וזהו שכתב שהאדון צריך לה ולא העבד, פי' שהאדון צריך לה בשביל קיום מצותו, ומש"ה ס"ל שהאדון מברך, אבל הרמב"ן ס"ל כהתשב"ץ שגרות היא בכלל מצות מילה וטבילה שנאמרו לישראל, וא"כ שפיר י"ל כן גם בנוגע למקצת גרות דעבד, והיינו שגם טבילה זו היא בכלל מצות טבילה שנאמרה לישראל, ולפי"ז יוצא שגם העבד בעצמו מקיים מצוה (כמו גר) מלבד ממה שהאדון מקיים מצות גרות עבדיו שנאמרה לאאע"ה, ומכיון שגם העבד עצמו מקיים מצוה מסתבר לומר שהוא חשיב עיקר ושעליו לברך כיון שהוא עצמו הרי הוא המתגייר וכמש"כ הרמב"ן (מיהו צ"ע שיברכו שניהם, כל אחד על מצותו).

ודע עוד, שלפי הר"י אברגלוני לכאור' גם בטבילת גרות הב"ד יצטרכו לברך, ולא הגר (אם לא שנאמר שלא תיקנו ברכה כשיסוד המצוה הוא דבר שבלב כגון אהבה).

תשיט) ושני ת"ח.

עיין לעיל באות תרצ"ט שהארכנו בענין אם בעיני דוקא ת"ח.

* המצוה היא להכניסו למקצת גרות דעבודת ע"י מילה וטבילה.

* עיין באות תשל"ה שהוכחנו שהמצוה שנאמרה לאאע"ה אינה מצות מילה לחוד אלא

תשכ) טבל ועלה הרי הוא כישראל.

הנה הכ"מ בפ"ו מאבות הטומאה הט"ז סובר שאין הטמא נטהר מטומאתו אלא בעלייתו מן המים. ולפ"ז א"ש בפשיטות למה אמרו טבל ועלה, והיינו משום שלפני שעלה אכתי אינו כישראל לכל דבריו, ואם הרגוהו בעודו תחת המים אין מתחייבים עליו. מיהו לפ"ז צ"ע שכשהקשו פשיטא למה לא תירצו שקמ"ל דבעינן עלה.

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

דף מ"ח ע"א

תשכא) רש"י ד"ה עבד איש.

מלשונו הראשון שפי' שעבד איש היינו עבד שקנאו מנכרי מוכח שגם מילת עבד הקנוי רק למעשה ידיו מעכבתו מלאכול בפסח, דהא מבואר לעיל בדף מ"ו ע"א שבכה"ג שקנה מנכרי אין לו בו קנין הגוף, אלא קנין למעשה ידיו לחוד. שו"ר בקובץ הערות בסי' ל"ח אות י"ב שחקר באם היא מעכבתו מלאכול בפסח (מיהו ע"י במצפה איתן כאן שר"ל שהכא איירי בציוור ששפיר יש לו בו קנין הגוף אע"פ שקנה מגוי). ודע שראיתנו הנ"ל היא נכונה רק לפי

דברי המהרש"א לקמן בדף ע"א ע"ב שסוגייתנו אתיא כמ"ד שמילת העבד מעכבת את האדון מלאכול בפסח, אבל הערל"נ כאן פי' שאתי כמ"ד שהיא מעכבת רק את העבד, אבל למ"ד שהיא מעכבת את האדון, שפיר איכא למידרש עבד איש ולא עבד אשה או ולא עבד קטן עי"ש, וא"כ לדידי' אין פירושו של עבד איש עבד הקנוי מעכו"ם.

תשכב) בא"ד.

עיין בדבריו דמבואר שבעינן למילף מקרא שאין מגיירים בע"כ אבל בלא קרא הו"א ששפיר מלין בן איש בע"כ. ותמהו תוס' דמהיכא תיתי לומר כן. מיהו נראה דס"ל לרש"י דהוי ילפינן מיפת תואר שמתגיירת לבסוף השלשים גם בעל כרחא וכמו שנבאר לקמן באות תשכ"ח, רק שביפת תואר איכא גזיה"כ שנמתין ל' יום, ודלא כתוס' שכתבו שמפת תואר ילפינן איפכא והיינו שאין מגיירים בעל כרחא מהא דאינו כופה אותה מיד.

תשכג) אבל עבד דשייך במצות.

עיין ברש"י שכתב וז"ל, ששהא אצלו כמה ימים וניהג עליו מצות הנוהגות בעבד מי שמעת להו דצריך לקבל עכ"ל. והנה מדבריו נראה שכוונתו לומר שמנהג יהדות זה חשיב באמת כקבלת מצות, ועיין במש"כ בזה לעיל באות תרפ"ט. מיהו מתוך סוגיא דהכא מוכח לכאורה דבעינן שינהג כן לכה"פ יותר מל' יום דאל"כ קשה דהא ביפת איירי אפילו באיכא מנהג יהדות של פחות מל' יום.

תשכד) עבד איש אתה מל בע"כ.

עיינן לקמן באות תשל"ה קרוב לסופו.

תשכה) בענין למה אין צריכים להטיף דם ברית גם בשעת שחרור של עבד כנעני.

עיינן ברמב"ן בסוף דבריו על דף מ"ז שדן בלמה אין צריכים להטיף דם ברית פעם שני' לעבד כנעני בשעת שחרורו כמו דחזינן שהוא צריך עוד טבילה. וכתב שלפי הסוברים שטבילה דשעת שחרור היא רק מדרבנן (ולא חשיבא שעת שחרור שעת גמר גרות מהתורה, אלא גם בהיותו עבד הי' לו דין ישראל גמור, רק שחייבתו התורה במצות רק כאשה ואסרה אותו לבת ישראל) י"ל שלא הצריכוהו רבנן גם הטפת דם ברית משום שיש בה צער וסכנה, ולפי הסוברים שטבילת שחרור היא מהתורה (משום שעכשיו היא שעת גמר גרותו) יישב הרמב"ן ע"פ שיטתו לעיל בדף מ"ו ע"א שמילה שהיתה לשם חיוב אחר הרי היא עולה גם לגרותו אפילו אם לא נתכוין כלל בשעת המילה לשם גרות אלא רק לשם מצוה וחיוב אחר (וע"ע בתוס' בכריתות דף ט' ע"א ובשט"מ שם אות ל"ג), דלפ"ז שפיר מהני מילת העבדות גם לשעת השחרור, אע"פ שלא היתה לשם גרות גמורה. ואין להקשות שלפי סברא זו גם טבילה לא נצטרך בשעת שחרור, די שחלק ביניהם ואכתי שייך לומר שטבילה שפיר בעינן אפילו מהתורה, והיינו משום שי"ל שרק במילה שייך לומר כדברי הרמב"ן, משום שי"ל שגם ע"י מילת

עבדות מסתלק השם ערל שלו ונכנס הוא כברית המילה שכרת ה' את אברהם (ובאות תרפ"ו כתבנו שדברים אלו הן התכלית של מילת גרות), אבל בנוגע לטבילה י"ל שגם בימי עבדות יש בו טומאה מסוימת וא"כ אכתי זקוק הוא להטהר השתא מעבדותו, וטבילה דשעת עבדות הרי אין בכוחה לטהר להבא.

עיי"ל דעי' בקר"א בדף מ"ז ע"ב בד"ה אלא וכו' ולעיל בדף מ"ו ע"ב בד"ה והנה עבד וכו' שחידש שהוא נעשה עבד מהתורה ע"י מילה או טבילה לחוד ושמהתורה לא בעינן תרתי, ולפי דבריו י"ל שבשעת שחרור לא בעינן תרתי משום שכל הדין האמור בזה הוא דבעינן חד מהני תרתי בשעה שנעשה עבד, ובהכי חשיב תחילת גרות, וחד בשעת שחרורו, ובזה הרי הוא גומר את גרותו, וא"כ מכיון שמל בשעת עבדות שפיר לא בעינן שימול עוד פעם בשעת שחרור.

ולפ"ז נראה שהה"נ שאם נעשה עבד ע"י טבילה, שוב ישתחרר ע"י מילה לחוד. מיהו הא ודאי שגם לפ"ז אם בשעת עבדות עביד תרתי, אכתי יצטרך לחזור ולעשות את השני שעשה בשעת שחרור, משום שהשני שעשה בשעת עבדות לא הועיל כלום לעשותו גר גמור שהרי באותה שעה הרי הוא נשאר עוד עבד.

וכן נראה פשוט שלא סגי אם יטבול גם בשעת עבדות וגם בשעת שחרור בלא שום מילה כלל, משום שסו"ס מילה וטבילה תרוייהו מעכבי.

והנה אע"פ שגם הקרן אורה מודה שמדרבנן בעינן תרתי בשעת עבדות עיי"ש, אבל מ"מ אין להקשות שניבעי תרתי

בשעת שחרור לכה"פ מדרבנן, דהא כבר הבאנו שלא הצריכו מילה היכא שמהתורה לא בעינן לה, אבל בשעת עבדות דבעינן מילה מה"ת משום מצות מילת עבדיו, שפיר הצריכו גם טבילה עמה.

ולפ"ז יוצא שאם נעשה עבד ע"י טבילה, דכתבנו ששוב ישתחרר ע"י מילה לחוד, הרי זה רק מן התורה, אבל מדרבנן יצטרך גם טבילה.

תשכו) ועשתה את צפרני'.

הנה רש"י פי' שגם ר"א מודה שהדרך ניוול הוא ע"י גידול, רק דס"ל שגזיה"כ היא שתקצוץ. ונראה דהא דלא יליף ר"א כר"ע דמה להלן ניוול אף כאן ניוול הרי זה משום דס"ל לר"א שגם בראש הרי זה בגדר גזיה"כ ולא משום ניוול. מיהו צ"ע למה באמת לא ס"ל לר"א כר"ע שבראש הטעם הוא משום ניוול, דלכאורה זה א"ש טפי מלומר דהוי מילתא בלא טעמא. וי"ל כמש"כ המלבי"ם על הך קרא דשפיר איכא טעם להצריך העברה דהיינו בכדי להסיר את הדברים שגדלו בגויתה עיי"ש.

ויש לעיין באם מחוייבת היא בגילוח כל פעם שגדל אצלה קצת. ויש לצדד לכאן ולכאן בין לטעמא דניוול (דהיינו שיש להסתפק בכמה חשיב ניוול), ובין לפי הטעם שכתב המלבי"ם (דהא מצד אחד עדיין נכרית היא, אבל מצד שני הרי לא נתגדל בהיותה אצל עמה עיי"ש). ואולי יש לפשוט דלטעם המלבי"ם לא תצטרך משום שאת"ל דאיכא קפידא גם במה שגדל בביתו של הישראל א"כ אמאי אינה מגלחת רק לבסוף אבל לטעמא דניוול אין

זו קושיא, דהא צריכה להיות בניוולה ל' יום.

ודע, שהרמב"ן בדברים כ"א י"ב כתב שלא כרש"י אלא שר"א סובר שהעברת הצפרנים היא הניוול, ופליג אר"ע דאמר שגידול הוא ניוול. מיהו צ"ע על הרמב"ן מלשון הברייתא, דהא משמע בפשטות שרק ר"ע קאמר הך הקישא דמה להלן ניוול אף כאן ניוול, ואילו לפי הרמב"ן הרי גם ר"א מקיש על דרך זה.

ועיין בספרי דהובאו מקודם את דברי ר"א ואח"כ את דברי ר"ע, ושוב תניא שם לבתר דברי ר"ע דראי' לדבר ומפיכת וגו', דבר אחר וכו' די שער' כנשרין וטפרוהי כצפרין, ומשמע מהספרי דקרא דמפיכת הוא ראי' לדברי ר"ע, וזה תמוה. ובדוחק צ"ל דהדר בזה אמילת' דר"א. מיהו אכתי צ"ע מהו הראי' מהפסוק השני. ולפי הרמב"ן י"ל שההוא קרא דוטפרוהי כצפרין הוא שפיר ראי' לדברי ר"ע, דהא חזינן מיני' שגידול הוא ניוול (מיהו צ"ע איך חזינן הכי), ודלא כר"א דס"ל שהעברה היא הניוול, וגידול הוא נוי. מיהו זה א"ש רק לפי הרמב"ן אבל לפי רש"י הרי גם ר"א מודה שגידול הוא ניוול. ועכ"פ אם נאמר שלפי הרמב"ן הוי קרא דוטפרוהי סיוע לר"ע א"כ בע"כ צ"ל שכוונת הספרי גם בקרא דמפיכת היא להביא ראי' לר"ע דהא בלשון של דבר אחר מייתי לה. ברם עיי"ש במלבי"ם שהסיק שכוונת הספרי בקרא דמפיכת היא לסייע לר"א, והביא גם שהגר"א מחק את הד"א.

תשכו) תד"ה לא עשה.

הנה בתרגום יונתן על קרא דלא עשה

את רגליו איתא דלא שטף רגלוהי. מיהו מההיא דפרק מצות חליצה שהוכיחו תוס' דלא כפירש"י כאן, מוכח גם דלא כהת"י, דהא לפי הת"י אין ראי' כלל שלמעלה מהארכובה מיקרי רגל, דדלמא הכוונה היא שלא רחץ למטה מהארכובה, אבל אי איירי בהעברת שער שפיר מוכח שהכוונה היא למעלה מהארכובה, משום שלא הי' הדרך לגלח למטה מהארכובה.

דף מ"ח ע"ב

תשכח) בענין יפת תאר.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' מלכים כתב שבסוף הזמן הזה אינו יכול לגיירה ולנושאה בע"כ אא"כ נתרצית להתגייר, אבל אם לא נתרצית הרי הוא צריך לשלחה. מיהו עיין בנ"י לעיל בדף מ"ז ע"ב בד"ה שלא קיבלה, וברמב"ן על קרא דועשתה, וברש"י בקידושין דף כ"ב ע"א בד"ה ליקוחין, שכתבו שגם בסוף הזמן לא בעינן דעתה, והמנ"ח במצוה תקל"ב כתב שמ"מ גם רש"י והרמב"ן לא כיוונו לומר אלא שהוא יכול לנושאה בע"כ, אבל מ"מ גם הם מודים שאינו יכול לגיירה בע"כ, והיינו משום דליכא גרות בע"כ, אלא הרי היא נשאת נכרית, וכן בני' יהיו נכרים, אלא שגזיה"כ היא שהיא מותרת לו בגויתה (וכן קידושין תופסין בה לענין שאם זינתה הרי היא ובעלה בחנק (אבל הרי הוא יכול לשלחה ואינה צריכה גט).

מיהו מלשון הנ"י בסוגיין נראה להדיא שהוא יכול באמת לגיירה בע"כ וכ"כ תוס'

בקידושין לעיל שם בדף כ"א ע"ב בד"ה מביאה עיי"ש בקו"ש. וכ"כ המקנה והמהרי"ט שם בדעת רש"י.

והנה גם מדברי תוס' בסוגיין נראה דלא בעינן דעתה לבסוף ודלא כהרמב"ם, שהרי כתבו בד"ה רא"א וז"ל, וריב"ן פי' דלר"ע צריכה שתכפור בע"ז קודם שתיבעל לו, ולפירושו לא אתי כר"ע הא דקתני לעיל בד"ה בשלא קיבלה עכ"ל, ומוכח שהם סוברים שגם לבסוף לא בעינן קבלתה לפי ההיא ברייתא, וכדברי הנ"י הנ"ל, ומש"ה כתבו דאתיא דלא כר"ע (והנה אין לדחות את הנ"ל ולומר שכוונת הריב"ן היא שלפי ר"ע בעינן שתכפור בתחילת הל' יום ועל זה כתבו תוס' שהברייתא לעיל לא אתיא כוותי' משום שהתם תניא שבתחילה לא בעינן שום קבלה כלל, דזה אינו, משום שמדברי תוס' משמע להדיא שכוונת הריב"ן היא לסוף השלשים וכמש"כ קודם שתיבעל, דהיינו קודם שהוא מקיים קרא דואח"כ תבוא אלי' ובעלתה דאיירי בסוף ל', ועיין גם בערל"ג שהבין כן בכוונתם).

והנה אין לומר שלעולם הרמב"ם לא פליג על תוס' והנ"י בפי' ההיא ברייתא, רק שהוא פוסק כר"ע, דזה אינו, דהא הרמב"ם פי' את דברי ר"ע בדרך אחרת וכמו שיבואר לקמן, ועוד דהא גם לר"ע הלא אינה צריכה לכפור אלא בע"ז כמש"כ הערל"ג, ואילו הרמב"ם שם כתב שהיא מתגיירת ככל הגרים, ומשמע שהיא צריכה לקבל על עצמה את הכל, וא"כ מוכח שהרמב"ם אינו פוסק כר"ע, אלא הרי הוא פוסק כהברייתא וס"ל דמאי דתניא בד"ה בשלא קיבלה הרי זה קאי רק על ההתחלה,

אבל בסוף הזמן הרי היא שפיר צריכה לקבל את הכל, דאם הוי ס"ל שקאי גם על הסוף וכתוס', א"כ הי' צריך לפסוק כן (מאחר שאינו פוסק כר"ע). וע"ע לעיל באות תשכ"ב.

תשכט) עוד בענין הנ"ל.

הנה עיין ברמב"ם בפ"ח מהל' מלכים ה"ו שכתב שבסוף הזמן הרי הוא מקדשה בקידושין וכתובה. מיהו בספרי איתא שאין לך בה אלא מצות בעילה לבד, והכוונה היא שאין קידושין רגילין תופסין בה אלא הרי היא נעשית אשתו ע"י בעילה לחדוד גם שלא לשם קידושין וכמו שביאר הרמב"ן על פסוק י"ג עיין שם. ונראה שמקורו של הרמב"ם הוא מהא דילפינן בקידושין דף ס"ח ע"ב שאין קידושין לבן נח מהא דכתיב גבי יפת תואר ואח"כ תבוא אלי' ובעלתה הא מעיקרא לא, דמשמע מהגמ' שם שעכשיו הרי היא שפיר בת קידושין, דאילו לפי הרמב"ן הרי גם עכשיו אינה בת קידושין. ואין לומר שהכוונה היא רק שעכשיו היא נעשית אשתו ע"י בעילה לחדוד משא"כ מעיקרא גם זה לא שייך, דזה אינו, דהא אדרבה נדייק איפכא שמעיקרא יש עלי' דין של קידושין רגילין.

תשל) תד"ה רבי אליעזר אומר וכו'.

וז"ל, למיסבר קראי פליגי עכ"ל. פי' וליכא נפ"מ לדינא. והערל"נ הבין בדרכו הראשון שכן היא גם דעת הרמב"ם בפ"ח מהל' מלכים ה"ה. מיהו מדברי הרמב"ם יש משמעות קצת דלא כהערל"נ אלא

שהוא מפרש פי' אחר בענין מהו הנפ"מ בין ר"א לר"ע, דעיי"ש שכתב הרמב"ם וז"ל, ואם לא קיבלה תשב בביתו שלשים יום שנאמר ובכתה את אבי' ואת אמה ירח ימים, וכן בוכה על דתה ואינו מונעה עכ"ל, ומזה שכתב ואינו מונעה משמע שיש בזה חידוש דין, ושבלא הפסוק היינו חושבים שהוא שפיר יכול למונעה, ובודאי הוי חידוש יותר גדול לומר שאינו יכול למונעה מלבכות על דתה, וא"כ לפ"ז יוצא שלפי ר"א דאמר שאבי' הוא אבי' ממש הרי הוא יכול באמת למונעה מלבכות על דתה, דהא לדידי' ליכא קרא למימר שאינו יכול למונעה, ובזה פליגי עלי' ר"ע ומפרש שיש במשמע הפסוק שהיא בוכה גם על דתה (והה"נ דס"ל לר"ע שנכלל בזה גם אבי' ממש, דהא משמע מלשון הרמב"ם שם שהיא בוכה גם על אבי' ממש ואינו מונעה דהא כתב וכן וכו'), ופסק הרמב"ם כר"ע.

תשלא) בא"ד.

וז"ל, נפ"מ אם מתו אבי' ואמה עכ"ל. הנה לכאורה יש נפ"מ גם באופן שכבר פירשה מע"ז בגויותה. ואולי לא כתבו תוס' כן משום דס"ל לתוס' השתא כמש"כ בהאות הקודמת בדעת הרמב"ם, שלפי ר"ע יש במשמע גם אבי' ממש, וא"כ באופן שפירשה מע"ז אכתי לכו"ע יחבינן לה ל' יום משום אבי' ממש.

והנה לכאורה גם לפירושה הראשון שכתבו דלמיסבר קראי פליגי, איכא גוונא דלא בעינן בה ל' יום, דהיינו באופן שכבר פירשה מע"ז וגם אין לה אב ואם.

תשלב) מקיימין עבדים שאינם מלין.

עיינן במ"מ בספ"ח מהל' שבת שכתב שהיכא שלא קיבל על עצמו את הו' מצות, לכו"ע אין מקיימין אותו אפילו יום אחד. מיהו ברמב"ם בפ"ח מהל' מלכים ה"ז מבואר שגם בכה"ג מקיימין ומגלגלין, עיינן בכ"מ שם. ועיינן גם בתוס' כאן בד"ה אין מקיימים שהביאו את פירושו של הריב"ן שהטעם שאסור לקיים הוא בכדי שלא ינסך את יינו, הרי שגם הריב"ן ס"ל דפליגי כאן בעבד שעובד עדיין ע"ז, דהא אם כבר פירש, הרי בודאי לא ינסך, ואפילו לפמש"כ הערל"נ כאן שכוונת הריב"ן אינו לשמא ינסך ממש, אלא לשמא יאסרנו ע"י מגעו, אבל מ"מ גם לפ"ז מוכח שכוונתו היא לעבד שאדוק עוד בע"ז, דהא נכרי שכבר פי' מע"ז אינו אוסר יין במגעו כמו שהביא הש"ך ביו"ד סי' קכ"ד סק"ב, ואע"פ שהוא עדיין אוסרהו מיהא בשתי' עיי"ש [אבל לא בהנאה], גזירה משום בנותיהם, אבל מ"מ אין זה כוונת הריב"ן, דהא חזינן שהזכיר הריב"ן ניסוך. ועי' גם בני' כאן בד"ה דלא פסקא וכו' דמשמע דפליגי בשעדיין עובד ע"ז.

תשלג) בענין שביתת עבד ערל ושביתת עבד מהול.

עי' במ"מ בספ"ה מהל' שבת שביאר שבעבד ערל מצווה הרב רק שלא יעבוד העבד בשבילו, אבל בעבד מהול מצווה הוא שלא יעבוד העבד כל עיקר. ולפי דבריו א"ש למה בעינן תרי קראי, חד בעבד ערל וחד בעבד מהול, ולא ילפינן

שביתת עבד מהול בק"ו מעבד ערל, והיינו משום דקרא דעבד מהול אתי לאטפויי דמצווה הרב שלא יעשה העבד אפילו מלאכת עצמו. וראיתי בקובץ הערות בסוף סי' ל"ח שהקשה כהנ"ל דל"ל קרא בעבד מהול, והראה שרש"י לעיל בדף מ"ז ע"ב סובר שהיינו בכדי לחייב את העבד עצמו, ודבריו תמוהין, דהא זה ידעינן כבר מהא שהוקש עבד מהול לאשה וכמו שהעיר המ"מ שם.

תשלד) עוד בענין מקיימים עבדים שאינם מלין.

עיינן בקר"א שכתב שטעמא דרבי ישמעאל הוא משום דס"ל שלא נצטוה אאע"ה אלא על עבדים כנענים שנולדו בבית ישראל ושהיו כבר משעת לידתן במדריגת עבד אגב אמותיהם שהיו שפחות, אבל היכא שהוא קונה עבדים אינו חייב למולם מאחר שעדיין אינם במדריגת עבד כנעני. מיהו עיינן ברש"י על קרא דיליד בית ומקנת כסף שהביא שיליד בית היינו שנולד משפחתו, ומקנת כסף היינו עבד שנקנה הוא עצמו משנולד, ועי' בזה בשבת דף קל"ה ע"ב, וא"כ חזינן שגם באלו נצטוה אברהם אבינו. וצריכים לדחוק לפי הקר"א שהכוונה שם היא לפי ר"ע, אבל לפי רבי ישמעאל יליד בית היינו בניו, ומקנת כספו היינו עבדים שנולדו מקנין כספו.

מיהו לכאורה דברי הקר"א תמוהין דהא גם אברהם אבינו גופי' מל את עבדיו כדאיתא שם, ואילו באותה שעה אפילו הנולדים אצלו לא היו במדריגת עבדים כנענים (שהוקשו לאשה) ומ"מ חזינן

שנצטווה למולם, דהא בודאי משמע שמל אותם משום ציווי עיי"ש בפסוק כ"ג. ובלא דברי הקרן אורה הי' נראה לפרש שלעולם גם רבי ישמעאל מודה שהאדון חייב למולם, רק דס"ל שהיכא שאין העבד מסכים הרי האדון רשאי לקיימו מקרא דבן אמתך ואינו חייב למוכרו או למולו בעל כרחו. וכן יש להבין מדברי התוס' הרא"ש כאן בד"ה רע"א.

והנה הריב"ן סובר שגם לפי ר"ע אין איסור לקיימו מצד הפרשה של מילת עבדיו (אלא רק משום ניסוך לחוד), ולפי דרכו של הקרן אורה יוצא שהריב"ן סובר שגם ר"ע סובר שאין מצוה למול עבד כזה שאין לו דין עבד כנעני. מיהו לפי דרכנו הנ"ל י"ל שלעולם מודה הריב"ן שיש מצוה למול גם עבד כזה, רק שהריב"ן סובר שאי משום הא לחוד אכתי הי' מותר לקיימו גם לפי ר"ע.

והנה אם אי אפשר למולו נראה שלפי הר"י יצטרך האדון למוכרו מיד אפילו אם עודו תינוק בעריסה, דהא גם אז הרי הוא חייב למולו (עי' ביו"ד סי' רס"ז סעיף א'), אבל לפי הריב"ן הרי עדיין אינו בר ניסוך ומגע.

תשלה) בענין מילת עבדים.

הנה לכאורה הי' נראה שיוצאים ידי מצות מילת עבדים ע"י מילה לחוד, דהא לא חזינן שעשה אברהם אבינו יותר מזה. מיהו יש להוכיח מתוך הסוגיא כאן דבעינן בשביל המצוה לעשותו עבד כנעני גמור ע"י מילה וטבילה, דאל"כ מה היא ראיית רבי ישמעאל מקרא דבן אמתך שרשאים לקיים עבד ערל, הלא לעולם י"ל שהפסוק

היא לרבות היכא שנימול, רק שלא טבל, ואינו נכלל בהפסוק של עבדך משום דהתם איירי בעבד גמור, וא"כ בע"כ צ"ל שמצות מילת עבדיו מחייבת את האדון לעשותו עבד כנעני גמור, דלפ"ז שפיר מוכיח רבי ישמעאל שמותר לקיימו גם בפחות מזה, אע"פ שעוד לא קיים את המצוה (ואפילו אם כבר מל), דהא עבד כנעני גמור הרי הוא כבר בכלל קרא דעבדך (ואע"ג דאמרינן לקמן שבאמת הי' יכול ר"ע לתרץ עוד תירוצים על דברי רבי ישמעאל, וא"כ אולי הי' יכול לתרץ גם את התירוץ הנ"ל, אבל הרי אמרינן שם דחד מתלת נקט ולא אמרינן חד מד', ועוד שהתירוץ הזה אינו דחוק כל כך כמו האחרים, וא"כ אמאי לא תירץ לו ר"ע תירוץ זה במקום התירוץ של קנה עבד בין השמשות, וגם אמאי לא ניחא ל"י לרבי ישמעאל בהך אוקימתא מאחר שאינו דחוק).

מיהו העירוני שאפילו אם נוכיח כהנ"ל שהאדון מחויב גם לטובלו, אבל מ"מ אכתי קשה דאולי אתי קרא להנך שבתות שבין מילה לטבילה, דהא בהכרח מלין תחילה (לכה"פ לכתחילה), ושוב צריכים לשהות עד שיתרפא כדתניא לעיל בדף מ"ז ע"ב, ומ"מ הרי הוא שפיר רשאי לקיימו אז כיון שא"א לטובלו, וצ"ע.

והנה גם מרש"י כאן חזינן שהמדובר הוא באם הוא צריך להכניסו לדין עבד כנעני, ולא רק במילה בעלמא, שהרי כתב בד"ה היכא וז"ל, דלא קיבל מעולם להתגייר עכ"ל, וכן בד"ה אבל וכו' כתב וז"ל, בשעת לקיחתו ונתפייס להתגייר עכ"ל, וכן מוכח גם בדבריו בד"ה הפסד טהרות עיי"ש. וגם הר"י בע"א בתד"ה

אלא וכו' ס"ל כן, שהרי הקשה שם אמאי מגלגלין עמו ולא מלין אותו בעל כרחו, ותי' שאין טוב לחייבו במצות (כאשה) כשאינו רוצה, וא"כ חזינן שהמדובר הוא בלעשותו עבד כנעני שחייב במצות כאשה. והנה כל דברינו הנ"ל הם רק לפי ההנחה שכדי לעשותו עבד כנעני בעינן גם מילה וגם טבילה, דלפ"ז שפיר יש לחקור באם יוצאים ידי מילת עבדים ע"י מילה לחוד או האם בעינן גם טבילה. מיהו עיין בקרן אורה לעיל בדף מ"ז ע"ב בד"ה אלא וכו', וכן בדף מ"ו ע"ב בד"ה והנה עבד וכו' שחידש שהוא נעשה עבד כנעני ע"י מילה לחוד או טבילה לחוד ולא בעינן תרתי, ולפי דבריו הרי מאחר שמלו אותו, הרי בזה לחוד הרי הוא נעשה עבד כנעני. מיהו גם לפי הקרן אורה יש לחקור באופן שמל אותו בדעת שלא לעשותו עבד כנעני, האם הוא קיים בכה"ג את מצות מילת עבדים.

והנה נהי שהוכחנו מדברי רש"י ותוס' שהמצוה היא לעשותו עבד כנעני, אבל אכתי צ"ע איך הוי דבר זה בכלל הציווי שנצטוה בו אאע"ה דהא בהפסוק כתובה רק מילה.

מיהו י"ל דשפיר יש להמציא שגם טבילה היתה בכלל הציווי, והיינו אם נפרש שהמצוה אינה לסלק את ערלת הגוף של העבד, אלא המצוה היא להפקיעו מכלל המדריגה של כל הגוים ערלים, דבודאי אם נאמר שהמצוה שנצטוה בה אאע"ה היתה רק לסלק את ערלת גופו, א"כ גם במילה לחוד סגי, ואין שום טעם לומר שכוונת התורה היא לצוותו להכניסו להדין של עבד כנעני, אבל אם המצוה היא לסלק את

הערלות של כל הגוים ערלים א"כ כל עוד שהוא נשאר נכרי אכתי יש בו פגם זה אפילו אם כבר נסתלקה ערלת גופו (דומיא דנשים נכריות שיש להן פגם זה אע"פ שאין להן ערלת הגוף וכדאיתא בחידושי הגר"ח על הש"ס על פסחים דף צ"ו), וא"כ צ"ל שהמצוה היא להכניסו לכלל עבדות ישראל ע"י מילה וטבילה ביחד (או ע"י מילה לחוד לפי הקרן אורה), דמהשתא מכיון שיצא מכלל נכרי, שפיר הופקע מכלל המדריגה של כל הגוים ערלים. מיהו צריכים אנו להוסיף לזה שגם אם נאמר שצריכים להפקיעו מכלל כל הגוים ערלים אבל מ"מ אכתי נכלל בכלל הציווי גם חיוב מסוים להפקיע את ערלת גופו, דהא גם ע"י טבילה לחוד הרי הוא נעשה עבד כנעני מהתורה לפי הקרן אורה ומ"מ בודאי גם בכה"ג חייב האדון למולו, והיינו משום שהוא חייב להפקיעו מכלל כל מיני ערלות. ברם עדיין צ"ע בכל זה משום דמנ"ל ללמוד באמת שכוונת המצוה שנצטוה בה אאע"ה היא להפקיעו מכלל כל הגוים ערלים ולא למעשה מילה לחוד כדי לסלק את ערלת הגוף.

והנה יש לעיין בעיקר חידושו של הקרן אורה שחידש שע"י מילה לחוד הרי הוא נעשה עבד כנעני, דעיין בדבריו בדף מ"ז ע"ב בד"ה אלא דלפי וכו' שכתב וז"ל, וכן משמע קצת (דבמילה לחוד סגי) מקרא דומלתה אותו אז יאכל בו דאיכא למ"ד דקאי אעבד גופי, אלמא דאין צריך אלא מילה לחוד עכ"ל, פי' דאם נאמר שאינו נעשה עבד כנעני ע"י מילה לחוד א"כ אכתי הי' צריך להיות אסור משום בן נכר. והנה לכאורה נראה שיש להוכיח

כדבריו גם לפי אידך מ"ד שסובר שאז יאכל בו קאי על האדון (ושמילת עבדיו מעכבת את האדון מלאכול בפסח), דעיין בסוגיין דילפינן מקרא דוכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו וגו' שמילת עבדות היא בעל כרחו של העבד, ולכאורה מוכח מזה שאין האדון רשאי לאכול בפסח עד שהוא מל את עבדיו במילה הראוי' לעבדות, דאל"כ מנ"ל מהכא שמהניא מילה שהיא בעל כרחו לשויו עבד כנעני, דלמא מה שנתחדש כאן הוא רק שהאדון רשאי לסלק את ערלתו בע"כ ולהכשיר את עצמו עי"ז לאכול בפסח, אבל לעולם אימא דלא מהניא מילה כזו לשויו עבד כנעני, ובע"כ צ"ל שאין האדון רשאי לאכול בפסחו עד שהוא מל את עבדיו במילה הראוי' לעבדות, אלא שהא גופא צ"ע דהא לכאורה סגי במילה לחד, ולא בעינן גם טבילה (לפי הנחת הקרן אורה דומלתה אותו משמע מילה לחד בלא טבילה), וא"כ צ"ע דמכיון שאינו צריך לעשותו עבד כנעני ממש ע"י מילה וטבילה ביחד, א"כ למה ניבעי שתהא המילה כשירה למילת עבדות, ובע"כ צ"ל כהקר"א שהדין האמור בזה הוא שהאדון מעוכב מלאכול בפסח עד שעושהו עבד כנעני, וסגי בזה במילה לחד, וא"כ נמצא שראיית הקר"א קיימת גם לאידך מ"ד.

ברם הנ"ל הוא נכון רק לפי שיטת המהרש"א לקמן בדף ע"א ע"ב שסוגיא דידן אתיא כהמ"ד שסובר שמילת עבדיו מעכבת גם את האדון מלאכול בפסח, אבל עיין בערל"נ כאן שפי' שסוגיא דידן אתיא כהמ"ד שסובר שהיא מעכבת רק את העבד עצמו, וא"כ נהי דלדידי' המדובר בקרא

דומלתה אותו הוא שצריך להכניסו לדין עבד כנעני וכמו שהוכיח הקר"א, אבל מ"מ אכתי אין רא' שכן הוא גם לפי המ"ד השני, אלא לעולם איכא למימר שלפי המ"ד השני כוונת הפסוק היא למילה לחד, ולאחר שמל אותו שוב רשאי האדון לאכול בפסח אפילו אם אינו נעשה עבד כנעני עי"ז.

ודע שלפי הנחת הקר"א שהיכא דכתיב מילה לחד א"א לומר שהכוונה היא למילה בהדי טבילה, א"כ מוכח כדבריו גם מגוף הציווי לאאע"ה, דהא כבר כתבנו שמוכח מתוך הסוגיא שעיקר הציווי לאאע"ה הי' להחיל על עבדיו דין מקצת גרות דעבדות ולהפקיעם ממדריגת כל הגוים ערלים, ומ"מ הרי חזינן שלא כתיב אלא מילה לחד.

תשלו) אבל היכא דפסקא למילתי'.

א. הנה נראה שיש לקיים את פירושו הראשון של רש"י לפי הריב"ן בתד"ה אין מקיימין, די"ל שבכה"ג שרצה להתגייר רק שנתחרט, חיישינן שמא אינה חרטה גמורה, ומש"ה מגלגלים עמו ולא חיישינן שנתחרט עד כדי כך שינסך את יינו, אלא נקטינן שבודאי הרי הוא עוד מסופק. מיהו לכאורה א"א לקיים את פירושו הראשון של רש"י לפי הר"י בתד"ה אין מקיימין וכו', דהא לפי פירושו של הר"י הרי אפילו אם נקטינן שמסתמא יחזור העבד לאיתנו, אבל מ"מ לעת עתה הרי האדון עובר על חיובו, ומ"ש מלא נתרצה מעולם. ומטעם זה גם פיר"ת לא א"ש לפי דברי הר"י. ובאמת גם פירושו של הר"י עצמו לא אתי

שפיר לפי דבריו לעיל. ברם חזינן שהר"י בפירושו כאן כתב שאינו חייב למולו בעל כרחו. גם י"ל שמכיון שהוא מגלגל עמו לא מיקרי שהוא מבטל את המצוה, אלא לעולם רשאי אדם להכניס את עצמו לתוך חיוב מצוה ולהשתדל לקיימו אע"פ שהוא מסופק באם יצליח.

והנה עיין בערל"נ על תד"ה אין מקיימין דמבואר מתוך דבריו שם דס"ל שאין כוונת הריב"ן לומר דחיישינן שמא ינסך ממש, אלא כוונתו היא דחיישינן שמא יאסרנו ע"י מגעו. ולפ"ז שוב א"א לקיים את פירושו הראשון של רש"י לפי הריב"ן כמו שיתבאר למעיין בדברי הערל"נ שם.

ב. והנה פירושו השני של רש"י לכאורה א"ש רק לפי הר"י, אבל לפי הריב"ן לא שייך לחלק בהכי. וגם נראה שאין כוונת רש"י בפירושו השני לומר דאיירי בשהתנה עמו להדיא שיהא כשכיר ממש, דהא מעשים בכל יום שמותר להחזיק שכיר אפילו יותר מי"ב חודש (ובאמת לפי הריב"ן צ"ע מה הוא ההיתר), אלא נראה שכוונתו היא לומר שלא ילפינן מאאע"ה אלא סתם עבדים שהם עבדים לעולם, דוגמת עבדי אברהם שהיו מן הסתם עבדים לעולם כמו כל עבדים רגילים, אבל לא ילפינן משם עבד שאינו עבד לעולם, ומ"מ אכתי בעינן גם לזה שהוא נראה כשכיר, משום שבלא זה הי' נחשב עדיין כאותו מין עבד ממש, ולא הי' טעם לחלק, וצ"ע. ועכ"פ לפי הנ"ל דליכא חיוב למול עבד כזה, צ"ל שעיקר החיוב למוכרו לאחר יב"ח הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא מותר לגלגל עמו גם יותר מזה מאחר

שהוא נראה כשכיר. וכן צ"ל שבשכיר ממש לא גזרו יב"ח מכיון שאינו דומה כלל לעבד.

מיהו עיין בערל"נ הנ"ל שכתב שהלשון השני של רש"י א"ש רק לפי הריב"ן ולא לפי הר"י, וכתב כן ע"פ הבנתו שאין כוונת הריב"ן לומר שחיישינן שמא ינסך ממש, אלא לשמא יאסרנו ע"י מגעו, עיין בדבריו שם.

ג. והנה עיין בתוס' ד"ה היכא וכו' במה שפירשו בשם הר"י. והנה לכאורה י"ל שכוונת הר"י במה שהזכיר בפירושו דאיירי ר"ע באופן שהעבד דוחהו מיום ליום היא להיכא שאומר העבד שהוא רוצה באמת גם היום להיות בדין עבד כנעני, רק שמשום סיבות מסוימות א"א לו לזרו, אבל היכא שהוא דוחהו ואומר שאין ברצונו כלל להיות עבד כנעני עד למחר, א"כ לכאורה גם בכה"ג אינו חייב למולו בע"כ, ושפיר רשאי לגלגל עמו. מיהו לפ"ז צ"ע דא"כ ליפלוג וליתני בדידי', דהא גם בגוונא שהוא מדחהו מיום ליום יש אופן שהוא רשאי לגלגל עמו, ולמה הוצרכו לגוונא דפסק עמו לחלוטין שלא ימול עוד. ועוד דבאמת צ"ע אם שייך בכלל לחלק כחילוקנו הנ"ל, כי בשני הציורים אינו רוצה עכשיו אלא למחר.

והנה אין לפרש שכוונת הר"י היא לחלק חילוק אחר לגמרי, והיינו שכוונתו היא לחלק בין היכא שפסק עמו בשעת מכירה שלא ימול לעולם לבין היכא שנתרצה בשעת מכירה ואח"כ נתחרט אפילו לחלוטין, דבכה"ג נתחייב האדון, דהא ליתא, דהא זהו החילוק בין אתני ובין לא

אתני דמייטנין לקמן [עי' בת"י], והתם הרי כתבו הפוסקים דמותר לקיים אפילו יותר מיב"ח, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הר"י בשני הציורים היא לנתחרט אח"כ, ולחלק בין נתחרט לגמרי למדחהו מיום ליום וכמו שכתבנו.

תשלז) בענין לוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול.

יש לעיין למה נקט ריב"ל שקנהו מעכו"ם, ולא אמר סתם הלוקח עכו"ם, כלומר אפילו מעצמו.

ונראה דהיינו משום שבכה"ג שקנהו מעכו"ם הרי הוא קנוי רק למעשה ידיו, וכדאמרינן לעיל בדף מ"ו ע"א (ועיין במצפה איתן לעיל בע"א), ואשמועינן ריב"ל שגם בכה"ג הרי הוא חייב למולו, וכמש"כ הקובץ הערות בסי' ל"ח אות י"ב שבאמת גם בכה"ג יש ללמוד מאברהם אבינו שחייבים למולו, דהא לאאע"ה הי' דין ב"נ כשקנה את עבדיו, דהא מקודם שנימול לכו"ע הי' לו דין ב"נ, וא"כ נמצא שהיו קנויים לו רק למעשה ידיהם לחוד ומ"מ חזינן שהוא נצטוה למול אותם.

תשלח) כמאן דלא כר"ע.

אבל כר"י אתי שפיר הא דמותר לגלגל עמו. מיהו אעפ"כ מדרבנן אסרוהו לאחר י"ב חודש (וכן יוצא גם לפי פיר"י בתד"ה היכא וכו' וכן לפי הפי' השני שהזכיר רש"י [לפי מה שצדדנו לעיל באות תשל"ו], דהיינו שיוצא שאע"פ שמהתורה מקיימים באופן מסוים אבל מ"מ מדרבנן אין מגלגלין יותר מיב"ח).

תשלט) מפני שאינם בקיאיין וכו'.

פי' ע"י פשיעה, ועיין לעיל בדף מ"ז ע"ב בת"י אות י'.

תשמ) בענין גר תושב.

עיין ברש"י בד"ה גר תושב שכתב שגר תושב חייב לשמור שבת משום שהמחלל שבת הרי הוא כאילו עובד ע"ז, ועיין במה שהקשו תוס' עליו מהא דאמרינן שגר תושב חייב רק בז' מצות ולא בח'. והנה מקושייתם משמע שהבינו שכוונת רש"י היא דוקא לגר תושב אבל בשאר נכרים גם רש"י מודה שאינם חייבים על שמירת שבת, ומש"ה הקשו עליו רק מהא דקתני גבי גר תושב שהוא מצווה על ז' מצות אבל לא הקשו עליו מהסוגיא בסנהדרין דף ע"ד ע"ב דאיתא שם שנכרי חייב רק בז' מצות ותו לא. ויש לבאר חילוק זה בין גר תושב לסתם נכרי על פי מה שכתב הערל"נ כאן בתוך דבריו שחילול שבת שייך רק בהדי האיסור ע"ז שנצטוו בו ישראל, והיינו שלגבי ישראל חשיב גם חילול שבת מהמעשים של ע"ז שנאסרו עליו, ועוד כתב שם הערל"נ שגר תושב מתחייב בהז"מ על פי הגדרים שנצטוו בהן ישראל, וא"כ לפ"ז יוצא שבאמת רק בגר תושב שייך לומר שהוא מתחייב לשמור שבת כי הוא מתחייב בהאיסור ע"ז שנצטוו בו ישראל, אבל סתם נכרי אינו חייב לשמור שבת משום שחילול שבת אינו בכלל האיסור ע"ז של הז"מ של בני נח. וע"ע בסנהדרין דף נ"ח ע"ב דאמרינן שנכרי ששבת חייב מיתה.

והנה ע"ע בפמ"ג באו"ח סי' ש"ד

(הובא שם במ"ב סק"ד) שכתב שגר תושב מצווה על השיתוף. ומשמע שם שכוונתו היא לומר שאע"פ שנכרי בעלמא אינו מצווה על השיתוף, וכדעת הרבה פוסקים (וכן היא שיטת הגר"א בסי' קנ"ו שם), אבל מ"מ ג"ת שפיר מצווה עליו כישראל (ויש לדחות), והיינו כהנ"ל דמהניא קבלתו לחייבו בהז"מ על פי הגדרים שנתחייבו בהם ישראל מיהו המחבר בסי' ש"ד שם פוסק כתוס' ולא כרש"י.

ולא עוד אלא דעיין בביאור הלכה שם בסוף הסי' שבירר שה"ה שגר תושב יכול לקבל על עצמו גם עוד מצות של ישראל חוץ מהז' מצות שבן נח חייב בהם, והרי הוא מתחייב על ידי זה לקיימן, וא"כ לפ"ז להדיא חזינן ששייך לומר שהוא מתחייב על פי גררי ישראל.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ח מהל' מלכים ה"ח שכתב שגר תושב צריך לקבל על עצמו את הז' מצות בפני ג' חברים דוקא, וכתב הכ"מ שמצד הסברא כתב כן. ולכאורה לפי הנ"ל י"ל שטעם הדבר הוא משום דמכיון שהוא מתחייב בהז"מ על פי הגדרים של ישראל א"כ י"ל שנחשבת קבלתו כמדריגה מסוימת של גרות והרי הוא נחשב כישראל לגבי מצות אלו, וס"ל להרמב"ם שמאחר שמצינו שהוקשה גרות למשפט, א"כ שוב אמרינן שגם גרות זאת בעיא ג' (והא דכתב חברים הרי זה לשיטתו דלא בעינן ת"ח וכמו שהבאנו לעיל באות תרצ"ט, רק שמ"מ ס"ל שחברים מיהא שפיר בעינן לאפוקי ע"ה). ולפ"ז יהי' מוכח דס"ל להרמב"ם דבעינן בגרות גם קב"מ בפני ג' (אע"פ שבהל' איסורי ביאה לא הזכיר אלא טבילה). מיהו

לפמש"כ הדגול מרבבה ביו"ד סי' רס"ח סעיף ג' אין ראי' מכאן שגם בכל גרות בעינן קבלת מצות בפני ג' עיי"ש.

ברם, עיין בחידושי הגר"ז על הרמב"ם בסוף חלק המכתבים, דמבואר מדבריו שגר תושב הוה עכו"ם גמור, רק דמהניא קבלתו לשויו במדריגת מצווה ועושה, ולהפקיעו מקרא דראה ויתר גוים דלמדים מינ' שהתיר הקב"ה את הז"מ לב"נ ועשאום כמי שאינו מצווה ועושה והרי הם מקבלים שכר רק כמו שאינו מצווה ועושה מאחר שראה שאינם מקיימים אותן (ב"ק דף ל"ח ע"א), אבל לעולם לא חלה עליו שום גרות כלל ואינו נעשה כישראל, ומש"ה יש בכחו לחזור מקבלתו ולהיות שוב כמי שאינו מצווה ועושה, וכן אינו מתחייב ע"י קבלתו בשום דבר נוסף שלא הי' בכלל ז"מ ב"נ, רק דמכיון שקיבל, חשיב מעתה כמי שמצווה בהז"מ ב"נ. ועיי"ש שכתב כן אע"פ שגם הוא נחית שם לזה שצריכים קבלה בפני ב"ד (ועיי"ש שסמך את עצמו על דברי הרמב"ן במכות דף ט' ע"א, וכן הריטב"א שם בד"ה אלמא וכו'. מיהו לכאורה הי' אפשר לפרש שכוונתם שם במה שכתבו שמהשתא חשיב כמצווה ועושה, היא שמעכשיו הרי הוא נחשב מצווה ועושה בהציווי של ישראל, ודוחק עיי"ש).

וע"ע ברמב"ם בסוף פ"ט מהל' מלכים שכתב שכדי להחשב מחסידי אומות העולם הרי הוא צריך לקבל את הז' מצות מפני "שצוה בהן הקב"ה בתורתו והודיענו ע"י משה שבני נח מקודם נצטוו בהן", ומשמע שכדי להחשב מחסידי אומות העולם מספיק בזה שהוא מקיים אותן כהלכות בני

נח, ויש לעיין בלשונו שם אם כן היא תונתו גם בנוגע לגר תושב עי"ש.

דף מ"ט ע"א

תשמא) איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבא.

עיין בפט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ב דשיטת הרמב"ם היא שבכל חייבי לאוין כגון ממזר ועמוני (חוץ מאלמנה לכהן גדול) אין לוקין על הביאה אא"כ קידש תחילה, והראב"ד חולק עליו וסובר שלוקין גם על ביאה לחוד, והביא הכ"מ מר"א בן הרמב"ם שהרמב"ם סובר שביאה בקהל (לא יבא בקהל ה') פירושו הוא ע"י קידושין וכדחזינן מהא דכתיב גבי מצרי שדור שלישי יבא להם בקהל ה' דהכוונה היא ע"י קידושין ולא ע"י זנות, וגם גבי יבמה לשוק ס"ל להרמב"ם דבעינן קידושין משום דכתיב לשון של תהי' דמשמע קידושין (ועי' עוד להלן באות תשמ"ט בנוגע להלאו של יבמה לשוק).

והנה רש"י כאן כתב שחייבי לאו דשאר היינו אנוסת אביו ונושא חלוצתו, ובשניהם נראה שגם הרמב"ם יודה שלוקין על ביאה לחוד, דהא באנוסת אביו כתיב רק לא יגלה, וכן בנושא חלוצתו כתיב לא יבנה, וא"כ למה נאמר דבעינן קידושין* (ויש לדחות). והא דמשמע מלשון הרמב"ם שם, וכן מלשון הר"א בן הרמב"ם, שבכל חייבי לאוין, בלי יוצא מן הכלל, בעינן קידושין, הרי זה משום שלהלכה לא קי"ל כרבי

יהודה שסובר שלוקין על אנוסת אביו, ולענין לא יבנה הלא הרמב"ם פוסק שאינו אלא מדרבנן (עי' באות ר"א שביארנו את שיטתו בזה), וא"כ שפיר יוצא שלהלכה כל חייבי לאוין הן רק ע"י קידושין, אבל לעולם על אנוסת אביו לפי רבי יהודה לוקין גם שלא ע"י קידושין, ואע"פ שתנן על זה לשון של כל שאר בשר שהוא בלא יבא, אבל מ"מ הלשון של לא יבא לחוד אינו משמע ע"י קידושין, אלא הרי זה לשון של ביאה, ורק על הלשון של לא יבא בקהל כתב הר"א בן הרמב"ם שהיא משמע ע"י קידושין.

תשמב) כל שאר בשר שהוא בלא יבא.

עי' ברש"י שפי' כגון אנוסת אביו לפי רבי יהודה. וכתב הרש"ש בד"ה וס"ל וכו' שכן מוכח בתחילת סוגיית הגמרא כאן שאנוסת אביו מיקרי חייבי לאו של שאר. והקשה הרש"ש דהא אין שום קורבה בינו לבין אנוסת אביו דהא אין היא אשתו של אביו, ותי' דמספיק בזה שהאיסור בא ע"י הקורבה שיש לו עם אביו כדי להחשב חייבי לאו של שאר. וכתב הרש"ש שיש מזה סייעתא לשיטת תוס' בד"ה הכל מודים וכו' שסוטה ומחזיר גרושתו מיקרי לאוין דשאר (ודלא כרש"י שסובר שמחזיר גרושתו לא מיקרי חיי"ל דשאר) משום שהן נאסרות משום אישות, דהא חזינן מזה דס"ל לתוס' שאע"פ שסיבת האיסור אינה הקורבה שהאשה קרובה אליו, אבל מ"מ מכיון שהאיסור נגרם ע"י קורבה, דהיינו

* בעינן קידושין, ועי"ש במה שתלינו את זה.

(* וע"ע באות ר"א שהבאנו בשם הערל"ג דשפיר

העובדא שהיא אשתו, הרי זה נקרא חייבי לאו של שאר, והרי כן הוא גם באנוסת אביו שהרי האיסור נגדם ע"י הקורבה שבינו לבין אביו עכ"ד הרש"ש.

מיהו באמת אנוסת אביו גרע טפי מסוטה ומח"ג, כי בסוטה ומח"ג הרי הלאו נגדם ע"י קורבה שהיתה לו עם אותה אשה אע"פ שהקורבה עצמה אינה הסיבה של האיסור, אבל הכא אין בינו לבין אנוסת אביו שום קורבה כלל.

ועוד דמתחילת דברי רש"י מבואר דלא כהרש"ש שהרי רש"י כתב וז"ל, כל קורבה שהיא בלאו וכו' והרי גם לפי הרש"ש לא שייך לומר על אנוסת אביו שהיא בגדר קורבה שהיא בלאו כי הלא על הקורבה שבינו לבין אביו ליכא שום לאו.

וביותר נראה לפרש שאע"פ שלמעשה אין בינו לבין אנוסת אביו שום קורבה כיון שלא נשאה אביו, אבל בכל זאת י"ל שיסוד האיסור של אנוסת אביו הרי זה משום שהתורה חישה אותה (לענין לאו) כאילו היא אשת אביו וקורבה לו ומש"ה קרינן לה חייבי לאו דשאר (אבל בכל זאת אינה בגדר שארו ממש כגון בתו ובת בתו וממילא מיושב גם ההיא דלקמן בדף צ"ז ע"א שהביא הרש"ש דאיתא "באונסין ליכא שאר").

ולפ"ז אין שום סייעתא מאנוסת אביו לשיטת תוס' בסוטה ומח"ג, ודלא כהרש"ש.

תשמג) כל שאר בשר שהוא בלא יבא.

עי' ברש"י שכתב כגון נושא חלוצתו דחייב משום לא יבנה והרי זה לאו

דקורבה. ונראה דהא דחשיב לאו דקורבה הרי זה משום דקיימינן אליבא דר"ע והרי ר"ע סובר לעיל בדף מ"ד ע"א שחלוצתו נחשבת כאשתו כי הכתוב קראה ביתו וקרובת חלוצתו אסורה מהתורה.

גם י"ל דהיינו משום שיסוד האיסור של לא יבנה אינו לאו חדש שלא לבעול את חלוצתו, אלא הרי זה ג"כ בגדר איסור עבור השם של אשת אח, רק שהתורה נתקו מכרת ללאו, ומש"ה הרי זה נקרא חייבי לאו דשאר, ועי' בזה לעיל באות ר"א.

תשדמ) כל שחייבים עליו כרת בידי שמים.

הנה מלשון זה משמע שגם על מיתת ב"ד שייך לשון של כרת, רק שמיתת ב"ד הרי היא כרת בידי אדם. מיהו הניחא אם המהות של העונש של כרת היא רק שממיתים אותו מן השמים, אבל אם המהות של כרת היא שגם זרעו נכרת א"כ אין זה דומה למיתת ב"ד.

ועיין לעיל בדף ב' ע"א בתד"ה אשת אחיו וכו' דמבואר ששיטת רש"י היא שבכרת הרי הוא זרעו נכרתים, והריב"א סובר שרק בעריות דכתיב בהו עירי אמרינן שגם זרעו נכרת (ועי"ש באות י"א שדננו באם כוונת הריב"א היא לכל העריות כיון דכתיב במקצתן עירי או האם כוונתו היא רק לאותן דכתיב בהו עירי).

תשמה) רש"י ד"ה לא יקח.

עיין בדבריו שביאר שלפי רבי יהושע אתי קרא דלא יגלה ללאו יתירא על שומרת יבם של אביו (לפי הצד שכנף אביו היא שומרת יבם). ונראה שאין הכוונה דהוי

אביו א"כ קושייתם לא קשה כל כך, כי אולי עדיף לומר שלא יגלה הוא לאו יתירא מלומר שלא יקח בא ללאו יתירא, דהא לא יקח איש את אשת אביו איירי באשת אביו ממש וא"כ ליכא שום הוספת שם כלל אלא רק הוספת לאו גרידא, וא"כ אולי ניחא יותר לומר שלא יקח בא בשביל הסמיכות (אע"פ שהוא מרוחק קצת) ושלא יגלה אתי ללאו יתירא, דהיינו שם חדש של שומרת יבם של אביו, וא"כ בע"כ צ"ל שגם לא יגלה אינו בא לחדש שם חדש.

תשמו) תד"ה לכתוב.

וז"ל, ושמעון התימני נמי הו"מ למימר דסבר כרבי יהודה וכו' עכ"ל. מיהו לפי רש"י א"א לומר כדרך זה משום שאפילו אם לא יגלה איירי בלאו אבל מ"מ אכתי יוצא שבין לא יקח לבין לא יגלה כתיב רק מיתת ב"ד.

דף מ"ט ע"ב

תשמו) רש"י ד"ה דהא תפסי בה קידושין.

וז"ל, דאף לאחר שזינתה לא פקעו מינה קידושי הראשונים עכ"ל. הנה הכ"מ בפ"א מהל' גירושין הי"ד הביא שיש אומרים שאין לאו אלא היכא שגירש את הסוטה והחזירה, ולפי שיטה זו הא דלא פקעי קידושי אינו משום שקידושין תופסין במקום הלאו הזה וכמש"כ רש"י אלא הרי זה משום שלא נשלם הציור של הלאו.

ועי' בדו"ח לרעק"א כאן.

בגדר לאו חדש בשביל השם של שומרת יבם של אביו, כלומר דחוק ממה שהוא עובר על יבמה לשוק ועל אשת אחי אביו מן האב הרי הוא עובר גם על איסור חדש של שומרת יבם של אביו, אלא הכוונה היא דהוי עוד אזהרה על השם של אשת אחי אביו, רק שצ"יירה כן התורה בציור של שומרת יבם של אביו, דא"א לומר דהוי לאו חדש בגלל השם של שומרת יבם של אביו, דהא בגמרא מבואר ששמעון התימני סובר שכנף אביו היא שומרת יבם של אביו, ולדידי' הרי בודאי הכוונה היא להשם של אשת אחי אביו שהוא בכרת ולא ללאו חדש על השם של שומרת יבם של אביו דהא אם הכוונה היא לשם חדש של שומרת יבם של אביו א"כ הרי מה שהוקש לממזר הוא חיוב לאו ולא חיוב כרת וא"כ בודאי שאין הכוונה לשם חדש של ש"י של אביו וא"כ מסתמא שגם לפי רבי יהושע אין הכוונה כך (ואע"פ שיש לחלק קצת שלפי רבי יהושע מכיון דהוי קרא יתירא כדי להוסיף לאו א"כ מסתבר יותר לומר דאתי התורה לקבוע שם חדש של לאו ולא רק עוד אזהרה על השם של אשת אחי אביו, אבל מ"מ מסתימת לשון רש"י משמע בפשטות שהכוונה היא לאותו שם כמו לשמעון התימני). וע"ע בענין זה לעיל באות נ"ג.

וכדברי הנ"ל יש להוכיח קצת ממה שהקשו הרמב"ן והרשב"א כאן על רש"י שלפי פירושו למה לא אמרינן שלא יגלה אתי בשביל הסמיכות ולא יקח אתי ללאו יתירא דזה עדיף טפי כי לא יגלה כתיב סמוך יותר לממזר, ומעתה אם נאמר שלא יגלה בא לחדש שם חדש של שומרת של

תשמח) רש"י ד"ה שומרת יבם.

וז"ל, ומדאפקי רחמנא ללאו דידה בלשון הוי' עכ"ל. עי' בדף ס"ט ע"א דאמרינן שלפי ר"ע פירושו של וכת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' הוא כי תבעל לאיש לאיש זר.

תשמט) בא"ד.

וז"ל, לא תתקדש אשת המת בקידושין וכו' עכ"ל. הנה בלא דברי רש"י הי' אפשר לומר שלעולם הלאו הוא רק על הביאה ומאי דכתיב לשון של הויא הרי זה רק כדי לדרוש שקידושין תופסין בה אבל לא שהלאו קאי על עשיית הקידושין. ברם מדברי רש"י שכתב שהלאו הוא לא להתקדש חזינן שהוא מפרש שהלאו קאי על גוף הקידושין. ומדבריו משמע בפשטות שגם הקידושין לחוד אסורים בלאו, גם בלא ביאה. מיהו אולי יש לדחות דכתב רש"י כן משום דס"ל לרש"י כדעת הרמב"ם בפט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ב שבכל חייבי לאו בעינן גם ביאה וגם קידושין וביאר הכ"מ שם בשם הר"א בן הרמב"ם דקאי גם על יבמה לשוק משום דכתיב בה לשון של הויא (לא תהי'), אבל לעולם אין כוונת רש"י לומר שיש לאו על הקידושין לחוד. וע"ע באות תשמ"א.

תשנ) רש"י ד"ה אי כרב.

וז"ל, לא תהי' בה הויא לזר והולד ממזר עכ"ל. הנה תוס' הבינו מדברי רש"י בד"ה אי כשמואל וכו' דס"ל לרש"י שלפי רב ליכא שום לאו. ולפ"ז יוצא ציור שהולד הוא ממזר אע"פ שאין כאן שום

לאו, ועי' בזה בתוס' בדף ט"ז ע"ב בד"ה קסבר.

תשנא) רש"י ד"ה אי כשמואל.

וז"ל, מדאפיק לאו דידי' בלשון הוי' עכ"ל. היינו דוקא לפי ר"ע אבל לפי רבנן גם בלא קרא הרי קידושין תופסין בה כמו בכל חייבי לאוין, ולפי רבנן יצטרך שמואל לומר שהלשון של הוי' היא אורחי' דקרא, או דאתי למימר שעל קידושין לחוד הרי הן לוקין וכמו שציידו תוס' בסד"ה אי וכו' צדדים אלו, א"נ כדברי הר"א בן הרמב"ם בכ"מ בפט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ב בדעת הרמב"ם דאתי למימר שאינו לוקה אם בעל אלא א"כ קידש תחילה, א"נ דאתי לאשמועינן את חידושו של הר"י לעיל בדף ט"ז ע"א בתוס' ד"ה בני וכו' עיי"ש.

תשנב) תד"ה הכל מודים.

וז"ל, ונראה לר"ת וכו' עכ"ל. הנה על פי דברי ר"ת מתישבת רק הקושיא הראשונה של תוס', והקושיות האחרות מתישבות רק על פי דברי הר"י להלן. ונראה שר"ת עצמו הקשה רק את הקושיא הראשונה.

תשנג) בא"ד.

וז"ל, וטעמא (שאינן הולד ממזר מיבמה לשוק) אר"ת דהוי כנכרי ועבד שאין בה קידושין לשום אדם עכ"ל. פי' דלעיל בדף מ"ה ע"ב אמרינן שמהאי טעמא אמרינן שנכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר.

מיהו כבר הקשו הראשונים שם

שארובה אם אין להם קידושין עם שום אשה הרי גרע טפי. והרשב"א שם כתב לפרש דכיון שאין להם קידושין עם שום אשה א"כ דלמא (כן כתב הרשב"א שם בד"ה הכין) הטעם שאין להם קידושין אינו בגלל חומר האיסור אלא בגלל חסרון בהגברא דהא אפילו לגוי בהדי גוי אין תפיסת קידושין, ומש"ה אין הולד ממזר כי הולד הוא ממזר רק כשאין תפיסת קידושין מסיבת חומר האיסור. ולפי דברי הרשב"א א"א לומר כדברי ר"ת כאן שהרי ביבמה לשוק מה שאין קידושין תופסין הרי זה בודאי בגלל האיסור. מיהו אולי גם כאן י"ל שאין זה בגלל חומר האיסור אלא בגלל שהיא זקוקה להיבם. ונסתייע ר"ת לזה מהא דאין קידושין תופסין גם להיבם דס"ל שאילו הי' משום חומר האיסור לא הי' שייך לומר כן כי ס"ל שהיסוד האיסור הוא משום דחשיבא במקצת אשת המת או אשת היבם וא"כ לא שייך איסור זה גבי היבם ומש"ה בע"כ צ"ל שמה שאין קידושין תופסין הרי זה משום שהיא זקוקה ליבום. מיהו לפי הצד שהאיסור של יבמה לשוק אינו משום דחשיבא אשת המת או אשת היבם אלא הרי הוא משום גזירת הכתוב א"כ שפיר י"ל שזה כולל גם את היבם כשאינו מקיים בה מצות יבום ולכן הרי זה גורם שגם להיבם ליכא תפיסת קידושין.

והנה הריטב"א שם בד"ה ג"ה ומאן דמכשר וכו' כתב פירוש אחר בהגמ' שם, והיינו דשאני בעבד ועכו"ם דכיון שאינם בני תפיסת קידושין לשום אשה מש"ה הולד מתיחס לגמרי אחרי האם ולא אחרי האב דרחמנא אפקרי' לזרעי' (בעבד תמיד,

ובגוי כשהוא בא על בת ישראל עיי"ש בריטב"א וברשב"א), ולכן אין האב גורם בו פסול, ועוד הביא הריטב"א שהשאלות גורס כן להדיא בתוך הגמ' שם, והרשב"א הביא שכן גורס רב האי גאון.

ולכאורה דוחק לומר כדבריהם גם כאן ולומר שהולד מתיחס רק אחרי האיש ולא אחרי היבמה (וכי ס"ד שאם היא כהנת או לוי' בנה יהי' חייב בפדיון הבן).

ועי' בקר"א כאן בד"ה הכל וכו' שהעיר שלפי שני הדרכים הנ"ל בכיאר הגמ' בדף מ"ה לא אתי שפיר דברי תוס' הנ"ל כאן, והיינו משום שהוא נוקט שאק"ת ביבמה לשוק משום חומר האיסור.

תשנד) בא"ד.

וז"ל, וטעמא (שאיין הולד ממזר מיבמה לשוק) אר"ת דהוי כנכרי וכו' עכ"ל. הנה הרמב"ן כתב טעם אחר למה אין הולד ממזר והיינו משום שאע"פ שלא תפסי בה קידושין אבל מ"מ מכיון שאינו מחייבי לאו דשאר מש"ה לא הוי ממזר. ונראה שר"ת לא אמר כהרמב"ן משום דס"ל שהתנאי של חיי"ל דשאר נאמר רק בנוגע לתפיסת קידושין, דהיינו שבחיי"ל דשאר לא תפסי בה קידושין (וכתוצאה מזה הולד הוא ממזר), ובחייבי לאו שאינן של שאר שפיר תפסי קידושין, אבל בנוגע לממזרות לא נאמר תנאי זה, אלא כל שאין קידושין תופסין בה הולד הוא ממזר אפילו אם אינו חיי"ל דשאר, והא דאיתקש חיי"ל דשאר לממזרות הכוונה היא דהוה ממזר משום דלא תפסי בהו קידושין, ולעולם העובדא שאין תפיסת קידושין הרי הוא הדבר

ועבד, מ"מ אין ממזר, דכיון שיבמה עומדת לחלוץ כמו ליבם חשיבא בת תפיסת קידושין עכ"ל.

והנה הר"י כתב לקמן בסמוך שלפי התנא שסובר שלא בעינן חיי"ל דשאר אלא מרבינן מולא דהוי ממזר גם מחיי"ל שאינם של שאר, א"כ לדידי' גם יבמה לשוק מרבינן מהך ריבוי של ולא. ולכאורה צ"ע דבכל זאת שאני יבמה לשוק דחשיבא שפיר בת תפיסת קידושין, וא"כ איך הוי הולד ממזר, ושאני חיי"ל שאינם של שאר שאנו מרבים אותן גם לענין שאין קידושין תופסין בהם, ומש"ה שפיר הוי הולד ממזר, אבל ביבמה לשוק הרי אנו אומרים דחשיבא שפיר בת תפיסת קידושין. שו"ר בקר"א בד"ה והתוספות וכו' שהעיר כן. וע"ע להלן שם בד"ה והם וכו'.

מיהו אולי י"ל שלפי המ"ד שמרבה מולא גם חיי"ל שאינם של שאר והרי הוא לומד מהריבוי הנ"ל דלא בעינן דומיא דאשת אב א"כ תו חשיבא באמת יבמה לשוק כלא תפסי בה קידושין, ורק אם בעינן דומיא דאשת אב חשיבא יבמה לשוק כתפסי בה קידושין משום העובדא שאינה דומה לאשת אב כיון שיש עצה לחלוץ ויש בה אפשרות של תפיסת קידושין.

שגורם את הממזרות, אבל הרמב"ן סובר שגם בממזרות נאמר תנאי זה של חיי"ל דשאר. ובאמת על דרכו של הרמב"ן אכתי נשאר קשה מהמ"ד שסובר שעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר דחזינן שסגי בזה שאין תפיסת קידושין אע"פ שאינו חייבי לאו דשאר, וכן הקשה הרמב"ן עצמו בד"ה ואביי וכו', ועיי"ש בתירוץ, ובקרוך אורה על תוס' כאן שביאר את דבריו.

תשנה) בא"ד.

וז"ל, וליבם נמי לאו בת קידושין היא אלא ביאה הוא דאית בה עכ"ל. פי' דאע"פ שעיי"ז הרי הוא קונה אותה אבל אנן בעינן שיהי' שייך בזה גדר של אירוסין. א"נ דלעולם הי' סגי גם אם הי' לו רק קנין של נישואין, רק דבעינן שיהי' לו נישואין ע"י הקנין של כל בנות ישראל, דהיינו חופה, ולא סגי בזה שיש לו בה קנין נישואין ע"י קנין יבום. מיהו צ"ע מצד הסברא, למה ניבעי אירוסין א"נ נישואין דרך חופה דוקא הלא סוף סוף נפעל בה הדין של נישואין של כל בנות ישראל.

תשנו) בא"ד.

וז"ל, ואפילו למ"ד דהוי ממזר מנכרי