

פרק לפני אידיהן

הזכירו בשם ר"ת שכוונת הצד של הרווחה היא שאפילו אם כבר יש להגוי בהמה להקריב, בכל זאת ע"י שהישראל מוכר לו עוד בהמה יוכל להקריב לעכו"ם שלו מן המובחר. ולכאורה כוונתו היא שע"י הישראל גורם כבוד להעבודה זרה, ודבר זה הוא אביזרייהו דע"ז. והרי אין זה ענין לאזיל ומודה שהזכיר רש"י, וא"כ לכאורה מוכח שרש"י אינו לומד כר"ת.

ברם הרא"ש הזכיר את הענין של אזיל ומודה גם בתוך פירושו של ר"ת וכתב וז"ל, לשאת ולתת דמתני', מפרש ר"ת למכור להם דבר הראוי לתקרובת עבודת כוכבים, והכי פירושו לשאת מהן המעות ולתת להן חילופיהן, וקמיבעיא ל"י האי דאסרו למכור להם מידי דחזי לתקרובת עבודת כוכבים משום הרווחה, דכשיש לו הרבה להקריב לעבודת כוכבים הוא מקריב בריוח ומן המובחר ומשבח לעבודת כוכבים שלו שזימנה לידו להקריב בריוח ומן המובחר עכ"ל, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שרש"י מפרש כר"ת.

ועי' במהרש"א שכתב וז"ל, תוס' בד"ה אסור לשאת כו' פ"ה משום דאזיל כו' ומתוך לשונו משמע שר"ל אף ממקח כו' עכ"ל האי לישנא גופי' (של אזל ומודה) איתא בגמרא (וא"כ אין ראי' מרש"י יותר מהגמ' עצמה), דקאמר וצריכי דאי תנא לשאת ולתת עמהן משום דקא חשיבא להו מילתא ואזיל ומודה כו', וע"כ ר"ת לשטתו מפרש ל"י

דף ב' ע"א

(א) אסור לשאת ולתת עמהן. בענין אם לפי רש"י כל מקח וממכר אסור.

הנה להלן בדף ו' ע"א אמרינן איבעיא להו (למה אסור לשאת ולתת עמהן), משום הרווחה, או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול, למאי נפקא מינה, דאית ל"י בהמה לדידי', אי אמרת משום הרווחה, הא קא מרווח ל"י, אי אמרת משום [לפני] עור לא תתן מכשול, הא אית ל"י לדידי'. ופירש"י וז"ל, משום הרווחה, דרווח ואזיל ומודה לעבודת כוכבים ועבר ישראל משום לא ישמע על פיך (שמות כ"ג): ולפני עור, דמזבין ל"י בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים ובני נח נצטוו עלי' דהיא אחת משבע מצות וכו' עכ"ל.

והנה תוס' כאן כתבו שמשמע מרש"י שלפי הצד של הרווחה אסור לשאת ולתת עמהן בכל דבר, דהיינו כל מקח וממכר. ואין הדבר ברור איפוא ראו כן תוס' בדברי רש"י, דאולי גם רש"י מפרש כר"ת שגם לפי הצד של הרווחה יש איסור רק בדבר שראוי להקריב להעבודה זרה.

ברם לכאורה מוכרחים לומר שרש"י אינו מפרש כר"ת, כי אזיל ומודה שייך בכל מקח וממכר, ועוד דהנה תוס' כאן

במידי דתקרובת דוקא, ומשום דאית לי' בהמות רבות בהרווחה אזיל ומודה לעבודת כוכבים, אבל ברא"ש מפורש דמתוך רש"י בגמרא משמע כן (כלומר ולא מדבריו על המשנה שכתב אזיל ומודה), שר"ל אף מקח וממכר, שהוא פ"י משום הרווחה דרווח ואזיל ומודה לעבודת כוכבים ועבר ישראל משום ולא ישמע על פיך עכ"ל, דהאי טעמא משום ולא ישמע על פיך שייך בכל מקח וממכר ודו"ק עכ"ל המהרש"א. והקרני ראם הקשה עליו שאין מזה ראי' שרש"י אינו לומד כר"ת כי ר"ת הסביר שבסתם מקח וממכר לא שייך אזיל ומודה, וא"כ לא שייך הטעם של לא ישמע על פיך. והמהר"ם כתב וז"ל, אבל ממה שפירש לקמן ואסור משום לא ישמע על פיך מוכח שפיר דר"ל דאיירי בכל מיני מקח וממכר ולא בתקרובת עבודת כוכבים דוקא, דהא בתקרובת אסור נמי משום דגורם להקריב לעבודת כוכבים ולא משום לא ישמע על פיך לבד עכ"ל, פ"י דבגמ' איתא שהנפ"מ הוא כשיש לו בלא"ה בהמה להקריב, וא"כ כשהגמ' אמרה את צדדי השאלה הכוונה היתה להיכא שאין לו בהמה להקריב, והשאלה היא אם אסור רק משום לפני עור או האם גם משום הרווחה, אבל בודאי גם לפי הצד של הרווחה יש גם משום לפני עור כשאין לו בהמה אחרת, וא"כ למה לא הזכיר רש"י דבר זה, שלפי הצד של הרווחה יש גם לפני עור, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שלפי הצד של הרווחה גם שאר דברים אסורים אשר בהם אין לפני עור. מיהו אכתי צ"ע כי לעולם י"ל שרש"י

סובר כר"ת ואה"נ כשאין לו בהמה אחרת יש גם לפני עור, רק שרש"י לא הזכיר כן כי הוא בא לפרש מה היא הכוונה בהרווחה.

ובפשטות י"ל שכוונת תוס' היא משום שבדף ו' שם בהצד של לפני עור הזכיר רש"י בהמה לתקרובת ע"ז, אבל לעיל בהצד של הרווחה לא הזכיר בהמה, וא"כ שפיר משמע שכוונתו היא לכל מקח וממכר.

והנה הט"ז בסי' קמ"ח הביא את קושיית הב"ח למה בהצד של הרווחה פירש"י שהישראל עובר על לא ישמע על פיך ולא כתב שעובר על לפני עור, שהרי ע"ז הוא גורם להגוי להודות להע"ז שלו, ותי' הב"ח שמה שהגוי מודה נחשב רק כמו מגפף ומנשק את העבודה זרה, דגוי אינו מצווה על זה כיון שישראל אינו חייב מיתה על זה. והשיג עליו הט"ז וז"ל, ותמהתי כאן, דודאי ישראל חייב מיתה במודה לעבודת כוכבים כדאיתא פרק ארבע מיתות מתניתין באומר אלי אתה, ובהדיא אמרינן כל המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה עכ"ל (והמנ"ח במצוה פ"ו קרוב לסופו השיג על הט"ז דנהי שזה בגדר מפאר ומרומם אבל אינו אומר אלי אתה). והט"ז עצמו תי' שאין בזה משום לפני עור כי אין זה בגדר תרי עברי נהרא, וכתב המנ"ח במצוה פ"ו שלא הבין דבריו, פ"י כי סוף סוף בלי שהישראל עושה עמו מקח וממכר לא הי' הגוי מודה להעבודה זרה. ברם לכאורה הט"ז סובר שלמעשה מכיון שתמיד יש בכח

הגוי לומר אלי אתה גם בלא המקח וממכר של הישראל, מש"ה נהי שבלי הישראל למעשה לא הי' עושה כן, אבל אין זה כמו תרי עברי נהרא, כי שם בתרי עברי נהרא אין לו יכולת לעבור בלי הישראל.

ב) הצדדים של הרווחה ולפני עור, והחומרות והקולות שבכל צד.

הנה להלן בדף ו' ע"א אמרינן איבעיא להו (למה אסור לשאת ולתת עמהן), משום הרווחה, או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול, למאי נפקא מינה, דאית לי' בהמה לדידי', אי אמרת משום הרווחה, הא קא מרווח לי', אי אמרת משום [לפני עור לא תתן מכשול, הא אית לי' לדידי'. והר"ן בחידושו שם כתב שהאיבעיא לא איפשטא, ושהרמב"ן והרא"ה פסקו כהצד השני כי מדובר באיסור דרבנן (ברמב"ן עצמו בדף י"ג ע"א איתא "חששא דרבנן") ולכן אזלינן לקולא, אבל שמהרי"ף משמע שהוא פוסק שכל מקח וממכר אסור וכהצד הראשון של הרווחה (דהר"ן אזיל שלפי הצד של הרווחה יש איסור בכל דבר ולא רק בבהמות ושאה"נ הגמ' היתה יכולה לומר נפ"מ זה בין הצדדים וכמש"כ שם), ושכן מבואר ברמב"ם, וכתב הר"ן בחידושו דהיינו משום שמהמשך הגמ' בע"ב שם מבואר כמו הצד של הרווחה כמו שביאר שם, וכן כתב בפירושו על הרי"ף בריש מכילתין ש"סוגיא דגמ' ריהטא דמשום אזיל ומודה הוא". ברם הט"ז כתב שהאיבעיא לא איפשטא, רק

שפוסקים כמו הצד של הרווחה משום שאזלינן לחומרא, ולכאורה כוונתו היא שאזלינן לחומרא כי לפי הצד הראשון של הרווחה נקטינן בתורת ודאי שהגוי יודה וממילא הרי הישראל עובר בלא ישמע על פיך, ואפילו אם זה ספק אבל ספיקא דאורייתא הוא לחומרא מהתורה ודלא כהרמב"ן והרא"ה שיש רק איסור דרבנן.

והנה המנ"ח במצוה פ"ו כתב שיש חומרא בלא ישמע על פיך יותר מבלפני עור, כי כדי לא לעבור על לפני עור אינו חייב למסור נפש כדי למנוע מלהכשיל באיסור עבודה זרה כמו שפסק הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ז בשם הר"ן וכ"כ הריטב"א להלן בדף ו', והיינו משום שלפני עור לא חשיב אביורייהו דעבודה זרה, אבל כדי לא לעבור על לא ישמע על פיך הרי הוא חייב למסור נפש כי הלאו הזה הוא מאיסורי עבודה זרה. ובאמת יש עוד חומרא בלא ישמע על פיך, כי היכא שהוא יודע שהגוי שהוא מוכר לו לא יודה ולא יקריבו להע"ז, אבל הוא יודע שהגוי ההוא ימכרנו לגוי אחר ששפיר יודה או יקריב, א"כ על לפני עור אינו עובר כי זה ציור של לפני דלפני, אבל על לא ישמע על פיך י"ל שהוא שפיר עובר כי סוף סוף יש כאן מציאות של "על פיך".

ברם מצד שני יש חומרות בלפני עור שאין בלא ישמע על פיך, כי על לפני עור הרי הוא עובר אפילו אם הגוי למעשה לא נכשל, וכמו שמוכיחים מזה שהמכה את בנו גדול עובר בלפני עור שמא יכנו בחזרה, והיינו אפילו אם לא הכהו (וע"ע בזה בסוף אות נ"ז), אבל על לא ישמע על

פיך עוברים רק אם למעשה הגוי הזכיר את העבודה זרה, וא"כ אם מכר לו בהמה שראוי להקריבה והגוי לא הקריב אותה ולא הודה הרי הוא עובר בלפני עור אבל אינו עובר בלא ישמע על פיך. ועוד יש חומרא בלפני עור והיינו היכא שהגוי עובד עבודה זרה ע"י שיתוף העבודה זרה ביחד עם הקב"ה, דיש אומרים שגוי מצווה גם על שיתוף כמו שישאל מצווה ולפ"ז אם הוא גורם להגוי להקריב להאמונה שלו בשיתוף הרי הישראל עובר בלפני עור, אבל על לא ישמע על פיך אינו עובר כי ישראל אינו מצווה לא לגרום הזכרת השיתוף וכמו שנביא בסמוך.

מיהו לק"מ מזה על מה שהמפרשים הנ"ל נקטו שהצד של לפני עור הוא לקולא, כי הם הרי אזלי שלפי הצד של הרווחה כל דבר אסור, ועל כל דבר אין לפני עור, אבל על בהמה יש גם משום הרווחה וגם משום לפני עור, ולכן הצד של הרווחה הוא הצד של חומרא כי הוא אסור כל דבר אפילו כשאין לפני עור, ואה"נ על בהמה יש גם את החומרא של לפני עור.

והנה מה שכתבנו שיש אומרים שגוי מצווה על שיתוף כמו ישראל, המקור לדבר זה הוא תוס' בבכורות דף ב' ע"ב שכתבו שבזמן הזה מותר לעשות שותפות עם גוי ואין לחשוש שמא יתחייב לו שבועה וישבע בשם הע"ז שלו ויעבור הישראל על לא ישמע על פיך וז"ל, עוד פר"ת בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים, ואין תופסין בהם אלהות, ואף על פי שמזכירין [עמהם] שם שמים וכונתם [לד"א מ"מ], אין זה [שם] עבודת כוכבים, כי דעתם לשם עושה שמים וארץ, ואף על גב שמשתתף ש"ש

ודבר אחר, אין כאן לפני עור לא תתן מכשול דבני נח לא הוזהרו על כך, ולדידן לא אשכחן איסור בגרם שיתוף עכ"ל, וכתב המנחת חינוך במצוה פ"ו ש"קצת מחברים" מפרשים שכוונת ר"ת היא שגוי אינו מצווה על שיתוף (ובאמת כן משמע מדברי הרמ"א באו"ח סי' קנ"ו עיי"ש), אבל המנ"ח דחה פי' זה, והסיק שלעולם גוי שפיר מצווה על שיתוף, רק שכוונת ר"ת היא שגוי אינו מצווה לא להשבע בשם עבודה זרה כי בישראל אין חיוב מיתה על זה (והפתחי תשובה ביו"ד סי' קמ"ז סק"ב הביא שכן מפרש הנוב"ק את כוונת הרמ"א, וע"ע בפתחי תשובה שם שהביא עוד מקורות בענין זה).

(וע"ע במנ"ח במצוה פ"ו שביאר את דברי ר"ת שאין איסור על גרם שיתוף בזה"ל, ומ"מ מה שנראה מדברי התוס' דעל השיתוף אין איסור לגרום צ"ע, כיון דנודר ונשבע בעצמו או לגרום לאחרים מקרא אחד נפקא, אם כן כמו דהוא בעצמו עובר, כן אסור לגרום. ואפ"ל כיון דחזינן דגם לומר שמור לי בצד ע"ז פלוני ג"כ נפקא מקרא זה, ומ"מ כל אלו הדברים אין לוקין, רק בנודר ומקיים, על כרחך יש חילוק, דקים להו לחז"ל דהזכרה הוא רק איסור, כיון דמ"מ אין כבוד לע"ז בכך, רק הנודר והמקיים דהוא כבוד, זה הוא לאו גמור, ע' ר"מ פי"א מה' שבועות שאין מי שראוי לחלוק כבוד שנשבעין בשמו רק האחד ב"ה, וזה חלק מכבודו ית' לאחרים הוא עון חמור, אם כן אפשר במשתף נהי דג"כ עון חמור, דמשה עבד לקונו, מ"מ אין חמור כ"כ כמו בנשבע בשם אחר לחוד, וי"ל דגם בישראל אין לוקין

במשותף, אך ענשו חמור דנעקר מהעולם, ר"ל, אם כן לגרום אין איסור בזה. ויש קצת ראי' מהגמ' דמבואר כאן דאסור לומר שמור לי כו', היינו הזכרה בעלמא, וכן שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא יגרום לאחרים לידור ולישבע כו', ולמה פרט לידור, והוה לי' לומר ולא יגרום לאחרים להזכיר, אלא דבזה אפשר אין איסור, רק נדר ושבועה, ואם כן ה"ה שיתוף, כך נראה, ומ"מ צ"ע עכ"ל.

ג) קושיית תוס' איך מותר לסחור עמהם בזמן הזה, ועוד בענין אם גוי מצווה על שיתוף.

והנה יש להוכיח מתוס' כאן שגוי מצווה על שיתוף, וכן שישראל מצווה על גרם הזכרת שיתוף, כי אל"כ מה היא קושייתם איך מותר לשאת ולתת עמהם בזמן הזה, ולמה הוצרכו לחדש שאינם עובדים ע"ז היום, ולמה הוצרך ר"ת להגיע להא שאינם מקריבים, הלא הגוים היום עובדים בשיתוף, וא"כ אין עלינו איסור של לא ישמע על פיך וכתוס' בבכורות הנ"ל שאין איסור לגרום הזכרת שיתוף, וכן ליכא לפני עור כי גוי אינו מצווה על שיתוף, וא"כ בע"כ צ"ל שתוס' סוברים שגוי שפיר מצווה על שיתוף, ומש"ה שפיר יש לפני עור אם גורמים להם להקריב, וכן יש משום לא ישמע על פיך אם גורמים להם להודות ולשבח.

ד) משום הרווחה או משום ולפני עור.

הנה להלן בדף ו' ע"א איבעיא לן אם

הא דאסור לשאת ולתת עמהן הרי זה משום הרווחה או האם זה משום ולפני עור לא תתן מכשול, ופירש"י שלפי הצד של הרווחה החשש הוא שמא ילך העכו"ם ויודה להעכו"ם שלו ועובר הישראל על לא ישמע על פיך, ואיתא בגמ' שם שהנפ"מ הוא אם מותר לשאת ולתת עם גוי שיש לו בהמה משלו להקריב, דמשום לפני עור ליכא אבל משום הרווחה איכא, והביאו תוס' כאן את קושיית ר"ת שלפי רש"י למה לא אמרו שיש נפ"מ אם מותר לשאת ולתת עמהן בדבר שאינו בר הקרבה, דמשום לפני עור ליכא, אבל משום הרווחה איכא, וקשה למה לא העירו תוס' שלפי דבריהם להלן בדף ו' יוצא שגם לפי הצד של לפני עור הכל אסור, דכתבו תוס' שם בד"ה או וכו' וז"ל, או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול, יש מקשין מכאן לפ"ה דמתניתין דפי' דלתת ולשאת היינו מקח וממכר, תינח מכר אבל מקח מאי לפני עור איכא, ושמא י"ל שממציא לו מעות לקנות צרכי עכו"ם עכ"ל, ומעתה לפ"ז יוצא שגם לפי הצד של לפני עור אסור לקנות מהם כל דבר, וא"כ אין מקום להנפ"מ הנ"ל שרצה ר"ת שהגמ' תגיד לפי רש"י.

מיהו לק"מ כי גם לפי תוס' בדף ו' רק לקנות מהם כל דבר הרי זה אסור, אבל למכור להם חפצים שאינם ראויים להקריבה יהי' מותר, ואין כאן לפני עור כי אדרבה הי' יותר קל להעכו"ם לקנות צרכי עכו"ם עם המעות הראשונים במקום לקנות את החפץ מהישראל, ואפילו אם הוא קונה את החפץ כי הוא חושב למוכרו ביוקר ויהיו לו יותר מעות לקנות חפצים להעבודה זרה, אבל מכיון שבכה"ג יצטרך למכור את

החפץ שהוא ושוב לקנות עם המעות צרכי עכו"ם, וא"כ הרי זה כבר בגדר לפני דלפני, ומעתה לפ"ז אכתי קשה קושיית ר"ת כי יש נפ"מ בנוגע לאם מותר למכור להם שאר חפצים שאינם ראויים להקרבה, דלפי הצד של הרווחה אסור, אבל לפי הצד של לפני עור מותר.

(ולהלן כאן נקשה על תוס' בדף ו' שם שגם להמציא להם מעות הרי זה רק בגדר לפני דלפני.)

ועי' בחידושי הר"ן בדף ו' שם שהקשה גם הוא את קושיית תוס' בדף ו' שלפי הצד השני של לפני עור למה אסור לקנות מהם בהמה, ותי' דאסור משום גזירה, דגזרינן לקנות אטו למכור. ולפי תירוצו י"ל שמותר לקנות מהם שאר חפצים שאינם ראויים להקרבה, דהא לא שייך לגזור בכה"ג שמא ימכור להם, כי החפץ אינו ראוי להקרבה, ולא כתב הר"ן שה"ה שגוזרים שאר חפצים אטו דברים הראויים להקרבה, וא"כ גם לפ"ז קשה קושיית ר"ת הנ"ל על רש"י.

ויש ליישב קושיית ר"ת על רש"י די"ל כדברי הר"ן בהמשך דבריו בדף ו' וז"ל, וא"ת אמאי לא אמרינן נפ"מ לזבני לי מידי שלא חזי לתקרובת, ותירצו דאה"נ אלא דאתא לאשמועינן רבותא דכי אית לי בהמה לדידי' לית בי' משום לפני עור עכו"ל, פי' דבודאי מותר למכור להם שאר חפצים כיון שאין בזה חשש של הקרבה, רק שכוונת הגמ' היא לומר רבותא, והיינו שלפעמים גם בהמה היא כשאר חפצים, והיינו כשיש לו בלא"ה בהמה משלו.

גם י"ל שרש"י סובר כדברי הגר"א בסי' קמ"ח סוף סק"א שגם לפי הצד של לפני

עור הכל אסור, ועי' ברש"י בדף י"ב ע"ב בד"ה שאין מעוטרות מותרות שכתב וז"ל, ואי משום דנושא ונותן ביום אידם הני מיילי לזבוני להו דלמא מזבן לי' בהמה ואזיל ומקריב לה לעכו"ם א"נ דרך לוקח להיות שמח ואזיל ומודי עכו"ל, הרי שכתב שגם לפי הצד של לפני עור אסור למכור להם כל דבר גזירה שמא ימכור לו דבר הראוי להקרבה. מיהו רש"י בדף ו' בהצד של לפני עור הזכיר רק מכירת בהמה משא"כ בהצד של הרווחה לא עשה כן אלא סתם.

והנה יש להקשות על תוס' בדף ו' שם שאסור לקנות מהם בהמה כי הוא ממציא להגוי מעות לקנות בהם צרכי עכו"ם, דלמה אין זה בגדר לפני דלפני דמותר כדאמרינן להלן בדף י"ד ע"א, דאמרינן שם שאם הגוי שהוא רוצה למכור לו בודאי לא ישתמש בזה לצרכי עכו"ם אבל עלול הוא למכרו לגוי אחר שאולי ישתמש בו הרי זה מותר, וכ"כ הריטב"א להדיא בדבריו על המשנה כאן שכשהוא ממציא להם מעות הרי זה בגדר לפני דלפני שמותר.

וצ"ל שתוס' סוברים שלתת להם מעות אין זה בגדר לפני דלפני כי בנקל יוכל לקנות ע"י המעות.

והנה תוס' בדף י"ב ע"ב בד"ה עיר וכו' כתבו שרש"י שם חזר בו ממה שפי' שלשאת ולתת פירושו הוא לקנות חפץ ולמכור חפץ, אלא הרי הוא סובר כר"ת שלשאת פירושו הוא לקחת מהגוי את כסף המחיר, ולתת פירושו הוא לתת לו את החפץ שקונה, והמהרש"א שם פי' את כוונתם כן, דהנה בברייתא להלן בגמ'

לחמישי וששי (ושבת) וכן שני שלישי ורביעי (אבל אם יום אידם הוא בכלל הג' ימים א"כ רק ב' ימים לפניו וב' ימים לאחריו אסורים וא"כ אכתי נשאר שביום ד' וביום ה' מותר).

ועי' במהר"ם שביאר שכוונת תוס' היא להוכיח משם שיום ראשון הוא יום אידם ממש ולא רק לקדישים אלא לאלוהות שלהם, דהא חזינן ששמואל אמר שיום ראשון הוא איד. מיהו לפ"ז יוצא שתוס' נוקטים שמה שבזמנו של שמואל הי' יום ראשון יום איד הרי זה אותו איד שנוהגים אותו עכשיו ולא הי' של דת אחרת, וכן יוצא לפי הגירסא שם שגורס נוצרי, וכן מבואר ברש"י שם לפי מה שאיתא לפנינו.

(ו) בא"ד.

וז"ל, ואין לומר דהיינו טעמא משום דעובדי כוכבים שבח"ל לאו עובדי עכו"ם אלא מנהג אבותיהם בידם דהא אמר שמואל בגמ' בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד משמע הא יום אידם מיהא אסור עכ"ל, וצ"ע דכיון שאינם עובדים ע"ז אלא רק שמנהג אבותיהם בידיהם כמו שהביאו ממס' חולין, אשר משום כך אין חשש של אזיל ומודי ולפני עור, א"כ למה יום אידם מיהא אסור. ולכאורה היינו משום שהדת נחלש אצלם ורק על מה שקורה ביום אידם אזלי ומודו. מיהו זה סותר את הגמ' בחולין שהביאו שאינם עובדים אלא שמנהג אבותיהם בידיהם, וצ"ל דאה"נ מהגמ' בחולין שם מבואר שאינם עובדים כלל אפילו ביום אידם, אלא יום האיד נשאר יומא דפגרא בעלמא בלי

איתא שמותר למכור להם דבר שאינו מתקיים עד יום אידו, ורק דבר המתקיים אסור למכור להם, ותוס' הבינו שרש"י בתחילת המס' סובר שאסור לקנות מהם גם דבר המתקיים וגם דבר שאינו מתקיים, ולפ"ז דבר המתקיים אסור גם למכור להם וגם לקנות מהם, וא"כ שייך הלשון של "מקח וממכר" על דבר המתקיים, דאסור לקחת מהם דבר המתקיים ואסור למכור להם דבר המתקיים, אבל רש"י בדף י"ב שם כתב שמותר לקנות מהם דבר המתקיים כי המוכר עצוב, ואסור לקנות מהם רק דבר שאינו מתקיים, והרי למכור להם אסור רק דבר המתקיים, וא"כ יוצא ש"מקח" דהיינו "לשאת", איירי רק בדבר שאינו מתקיים, ואילו "לתת", דהיינו ממכר", איירי רק בדבר המתקיים, וזה לא מסתבר, ומש"ה צ"ל שרש"י חזר בו ומפרש כר"ת, והיינו ש"לשאת" פירושו הוא לשאת את הכסף, ו"לתת" פירושו הוא לתת את החפץ.

מיהו לא הבנתי מנין להם לתוס' שרש"י בתחילה סבר שלשאת ולתת פירושו הוא מקח וממכר.

(ה) תד"ה אסור.

וז"ל, מ"מ בכל שבוע יום אחד יש להם דלרבי ישמעאל לעולם אסור עכ"ל. והנה כוונתם היא להא דאמר שמואל בדף ו' ע"א שלפי רבי ישמעאל שסובר שאסור ג' ימים גם לפנייהם וגם לאחרייהם (חוץ מיום אידם) יום (א') [נוצרי] לעולם אסור, כלומר שיום ראשון בשבוע לפי רבי ישמעאל גורם שלעולם אסור, כי כל יום ראשון הוא אצלם יום איד, וא"כ ה"ה

תוכן דתי אמתי, רק שבכל זאת חכמים השאירו על מקומו האיסור של יום אידם עצמו.

מיהו קשה על זה דאם חכמים השאירו על מקומו את האיסור של יום אידם עצמו אע"פ שאינם עובדים, איך שדרו רב יהודה ורבא מתנות לאבירנא ולבר שישך כי ידעו שאינם עובדים ע"ז, הלא בכל זאת חכמים השאירו את האיסור של יום אידם עצמו על מקומו. ולכאורה מוכח מזה כהדרך הראשון שבגולה יום אחד אסור כי שפיר עובדים, רק שנחלש, ואולי ומודו רק על מה שקורה ביום האיד, ורב יהודה ורבא ידעו שאבירנא ובר שישך אינם עובדים כלל, אלא שלפ"ז אכתי קשה למה אין זה סותר את הגמ' בחולין שמנהג אבותיהם בידיהם.

וצריכים לחלק שאע"פ שאינם עובדים ואין שוחטים לעבודה זרה אבל שפיר אזלי ומודו על מה שאירע להם ביום אידם, ולכן קאמר שמואל שיום אידם מיהא אסור, ומה שהביאו תוס' הא דמנהג אבותיהם בידיהם כדי לומר שאין משום אזיל ומודי הרי זה לפני שזכו להא שיום אידם מיהא אסור.

ובאמת בסוף דבריהם כשכתבו שעכשיו גם אין עובדים אפילו ביום אידם הביאו מרב יהודה ורבא ולא מההיא דחולין (אע"פ שגם משם מוכח שהיכא שנתבטל הטעם נתבטל האיסור), והיינו משום שמההיא דשמואל שהביאו מוכח שמנהג אבותיהם בידיהם לא קאי על אזיל ומודי אלא רק על עבודה ותקרובת.

ברם לפי הצד שאסור משום לפני עור כי ממציאים להם תקרובות למה אסור

שמואל יום אידם בגולה הלא אינם מקריבים כמו שמבואר בחולין שם.

מיהו הרא"ש כאן הביא ההיא דמנהג אבותיהם בידיהם כדי להתיר עכשיו גם ביום אידם, וצ"ע כהנ"ל דהא מההיא דשמואל חזינן שלא מהני דבר זה להתיר גם יום האיד עצמו שהרי שמואל אמר שבגולה יום האיד מיהא אסור. ברם המעיין בדברי הרא"ש יראה שגם הוא הביא ההיא דחולין לפני שהביא ההיא דשמואל, ואחרי שהביא ההיא דשמואל כתב שהגוים אינם אדוקים כלל כלומר וזה מהני גם נגד אזיל ומודה.

וגם הרמב"ן בדף י"ג בד"ה ודתניא (קרוב לסופו), והריטב"א בדף ו' ע"ב בד"ה ההוא מינאה וכו', כשדנו על ענין זה וכתבו את הטעם שעכשיו "עכו"ם לא אדיקי בע"ז כולי האי ולא אזלי ומודו ולא מקרבי מידי לע"ז" (לשון הרמב"ן) לא הביאו ההיא דמנהג אבותיהם בידיהם אלא הביאו ההיא דרבא.

ז) בא"ד.

וז"ל, לכך נראה דשרי משום איבה כדאמר בגמ' (שם דף ו' ע"ב) גבי ר' יהודה נשיאה דשדר לי' ההוא מינא דינרא קסרינא ביום אידו, אמר היכי איעביד, לא אישקלי' הוא לי' איבה, מיהו אין משם ראי' גמורה, דשמא לאו משום איבה לישתרי, אלא הי' נוטל עצה כיצד יעשה שלא יהי' לו איבה עכ"ל. צ"ע איך שייך בכלל לומר שיש משם ראי', דהנה בגמ' שם אמר רבי יהודה נשיאה אישקלי' אזיל

ומודה, לא אשקלי' הויא לי' איבה, וא"כ איך שייך להביא משם שמותר משום איבה, הלא הוא הדין שאמר לאסור משום אזיל ומודה.

וגם הריטב"א בדף ו' ע"ב בד"ה ההוא מינאה וכו' כתב כדברי תוס' כאן, והוא הביא בדבריו גם הא דאמר אשקלי' אזיל ומודה, וא"כ קשה מה היא הראי' הלא להדיא אמר ר"י נשיאה גם צד לאסור.

והנה הריטב"א להלן שם בד"ה טול וכו' על דברי ר"ל שהשיאו עצה לאבדו כלאחר יד כתב וז"ל, פי' דאע"ג דשרי משום איבה כדאמרן, גברא רבה כי האי, מיבעי לי' לתקוני' בי' כל מה דאפשר עכ"ל. ולפ"ז יש לפרש שכשאמר ר"י נשיאה אשקלי' אזיל ומודה לא היתה כוונתו לאסור מדינא, אלא כוונתו היתה רק לו עצמו, דהיינו שהוא רוצה לתקן כיון שהוא גברא רבה. מיהו אכתי צ"ע כי מהיכא תיתי לפרש כן את דברי רבי יהודה נשיאה ולא שכוונתו היתה לאסור מדינא.

עוד יש להקשות על תוס', דהנה הריטב"א בדף ו' ע"א בד"ה אליבא וכו' כתב שלפי הטעם של לפני עור הרי זה איסור דאורייתא, ואילו בע"ב שם בד"ה ההוא מינאה וכו' כתב שהטעם של אזיל מודה הוא "מדרבנן ומשום חששא", ולפ"ז צ"ע דנהי שמשום איבה אפשר להתיר את האיסור דרבנן של חשש אזיל ומודה, אבל איך אפשר להתיר לפני עור שהוא דאורייתא, והריטב"א בדף ו' ע"ב שם כתב להדיא שתירוצו של משום איבה מהני כיון שהחשש של אזיל ומודה הוא רק מ"דרבנן משום חששא", וא"כ צ"ע

שאכתי יהי' אסור היום משום לפני עור. וכן קשה כהנ"ל על מה שהמשיכו תוס' לתרץ עוד תירוצן, והיינו דמותר משום שהוא כמחניף, דקשה דזה מועיל נגד החשש של אזיל ומודה, כי הגוי מבין שהישראל אינו עושה לכבוד החגא אלא כדי להחניפו וממילא לא יודה, אבל אכתי יש משום לפני עור כי הוא ממציא לו תקרובות.

וי"ל שכבר כאן תוס' סמכו על מה שכתבו להלן שבזמנינו, וכן בזמן רבי יהודה נשיאה, לא מקריבים, רק שהי' קשה להם שאכתי יהי' אסור לנו גם בזמן הזה משום אזיל ומודה, ועל זה תירצו מה שתירצו. וגם הריטב"א סמך על מה שפשוט וידוע שהיום אין מקריבים.

והנה יש לעיין בדברי הרא"ש כאן שכתב וז"ל, ועי"ל כיון דעיקר פרנסתינו מהם, ואנו נושאים ונותנים עמהם כל ימות השנה, אי פרשינן מינייהו ביום אידם איכא איבה, והכי אמר לקמן בהאי פירקא (דף ו' ע"ב) ההוא מינאה דשדר לי' לר' יהודה נשיאה דינרא קיסרינא ביום אידו, הוה יתיב ריש לקיש קמיה, אמר היכי נעביד, נשקלי' אזיל ומודי, לא נשקלי' הויא לי' איבה, א"ל ר"ל טול וזרקו לפניו כלאחר יד, אלמא אי לא מצי לאישתמוטי דלא ליהוי לי' איבה הוה שקיל אף על גב דאזיל ומודי, והכי נמי אמר בפרק אין מעמידין (דף כ"ו ע"א) סבר רב יוסף למימר אולודי בשכר שרי משום איבה, וכן להניק בנה של כותית ולהעלות לעובד כוכבים מן הבור, ואביי דחיי לי', התם משום שיכול לעשות באותו ענין שלא תהי' לו איבה, אבל אי

בפני עצמו וכמו שנקטנו שכיון שהגוי מבין שהוא מחניף לו לא יודה, אלא מחניף הוא רק כדי לתאר את המצב של הישראל, דהיינו שהוא עושה כן כדי להחניף את הגוי כדי שלא תהי' איבה, וכן יש לומר בכוונת הרא"ש.

ח) עוד בדברי הרא"ש.

והנה הרא"ש בסוף דבריו שהבאנו הקשה שאכתי הדין נותן שיהי' אסור משום שהכסף הולך להכומרים, ותי' שהכומרים אינם משתמשים בו לגוף העבודה זרה אלא להצרכים שלהם עצמם. ונראה שקושייתו היתה שאכתי יהי' אסור משום לפני עור, דהא הטעם של מחניף אינו יכול להתיר לפני עור, וגם הטעם של איבה י"ל שמועיל רק נגד אזיל ומודה שהוא מ"דרבנן משום חששא" אבל לא נגד לפני עור שהוא דאורייתא. מיהו צ"ע מה היתה קושייתו הלא הוי בגדר לפני דלפני. ואולי אכתי הי' צריך להיות אסור מדרבנן.

וי"ל שאין כוונת הרא"ש לדון מצד לפני עור כי זה בלא"ה לא קשה כי הוה לפני דלפני, אלא שהי' קשה לו שהטעם של משום איבה שייך רק לענין למכור להם כשהם רוצים לקנות מאתנו, דאז תהי' להם איבה אם לא נמכור להם (ודלא כתוס' כאן שהקשו שגם על זה לא שייך הטעם של איבה), אבל אין זה טעם להתיר לקנות מהם ולתת להם מעות, כי לא תהי' להם איבה אם אנחנו לא נבוא לקנות מהם, וא"כ אכתי צריך להיות אסור משום הרווחה, ועל זה תירץ שגם לא שייך

לא הוה אפשר לישמיט בלא איבה, אפי' אביי מודה דשרי, וכן תניא בתוספתא, ומייתי לה בירושלמי, בד"א בעובד כוכבים שאין מכירו, אבל בעובד כוכבים שהוא מכירו מותר מפני שהוא נראה כמחניף לו. ותניא נכנס לעיר ומצאן שמחין שמח עמהם שאינו אלא כמחניף להם. וא"ת אפי"ה אמאי אנו קונין מהן ומלוין להן ביום אידם ואותו מעות הם מתנדבים ונותנים לכומרים, ויש לומר דמה שנותנין לכומרים אינן קונין מהם לא לנוי עבודת כוכבים ולא לתקרובת עבודת כוכבים אלא אוכלין ושותין אותו ולהכי שרי עכ"ל, וצ"ע דפתח בהטעם של איבה וסיים בהטעם של מחניף וכאלו הם טעם אחד, דהא לא כתב "ועוד דתניא בתוספתא" אלא "וכן תניא בתוספתא". והי' אפשר לומר שבאמת עיקר ההיתר הוא משום מחניף, כלומר שהגוי לא יודה כי הוא מבין שהישראל עושה כן רק כדי להחניפו, רק שאכתי היינו צריכים לאסור משום גזירה, ולזה מהני הטעם של איבה. מיהו לפ"ז עיקר הטעם הוא משום מחניף ולא משום איבה, ואילו הרא"ש פתח באיבה, ולפי הדרך הנ"ל הי' צריך לפתוח במחניף ושוב לסנף את הטעם של איבה, וגם בלא"ה אין בדברי הרא"ש משמעות להדרך הנ"ל.

ועי' ברמב"ן בדף י"ג ע"א שכתב משום איבה, ושוב כתב וז"ל, ועוד מצאתי בירושלמי, תנא בעכו"ם שאינו מכירו אבל בעכו"ם המכירו מותר שאינו אלא כמחניף לו וכו', משמע מיהא דמותר לשאת ולתת עמהם משום חנופה שלא תהי' לו איבה עכ"ל, ומלשונו משמע שמחניף אינו טעם

הטעם של הרווחה כי הכסף הולך להכומרים עצמם ולא לצרכי האליל.

עובר על לפני עור שמא יכנו בחזרה, והיינו אפילו אם לא הכהו.

(ט) בא"ד.

ו"ל, מיהו אין משם ראי' גמורה עכ"ל. לא הבנתי לשון זה, דממ"נ אם יש לדחות את הראי' אין כאן ראי' כלל.

מיהו הגר"א בסי' קנ"א סק"ח סובר שגם לפי הטעם של לפני עור הרי זה רק איסור דרבנן כי לא ידוע שהוא קונה את הבהמה כדי להקריב להע"ז, כלומר שלפני עור שייך רק כשיש סיבה מסוימת להניח שהשני יעבור, אבל הכא הרי זה רק בגדר חששא.

(י) בענין אם הטעמים של הרווחה ולפני עור הם טעמים לאסור מדאורייתא או מדרבנן.

הנה כבר הבאנו את דברי הריטב"א בדף ו' ע"א בד"ה אליבא וכו' שכתב שהטעם של לפני עור הוא טעם לאסור מהתורה, ובע"ב שם בד"ה ההוא מינאה וכו' כתב שהטעם של הרווחה דאזיל ומודי הוא "דרבנן ומשום חששא". וי"ל שהטעם של הרווחה הוא רק מדרבנן משום שזה רק חשש בעלמא שמא יודה להעכו"ם, ולכן לא אמרינן שספיקא דאורייתא לחומרא.

ועי' ברש"י להלן בדף י"ב ע"א בד"ה הכא וכו' שכתב שהאיסור הוא מדרבנן, ולכאורה כוונתו היא לפי שני הצדדים, ולכאורה צ"ע מה הוא הטעם לומר שהטעם של לפני עור הוא רק מדרבנן, הלא אפילו אם זה רק בגדר ספק אם הגוי ישתמש בו בשביל תקרובת, אבל הלא ספיקא דאורייתא לחומרא, ולפי הרבה ראשונים הכוונה היא לחומרא מהתורה, וכי נאמר שרש"י סובר כהרמב"ם שסובר שספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן, ועוד שעל לפני עור עוברים אפילו אם השני לא עבר כמו שמוכיחים מזה שמכה בנו גדול

דף ב' ע"ב

(יא) איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאיבראי, ואיבעית אימא מקמי דליחוש חרון אף.

הנה בהוריות דף י"ג ע"א איתא ששעיר עכו"ם קודם לשעיר נשיא מ"ט האי ציבור והאי יחיד. מיהו בירושלמי שם איתא שנדבת נשיא קודמת לנדבת ציבור. וכתב המראה הפנים שם שהירושלמי פליג על הבבלי. וי"ל שגם שתי הלשונות בסוגיין פליגי בזה, והיינו שהלשון שלאו אורח ארעא למיתב מלכא מאיבראי סוברת שנשיא עדיף, אבל הלשון שאמרה משום חרון אף סוברת שציבור עדיף ומש"ה אין קפידא למיתב מלכא מאיבראי בגלל קדימת הציבור, ולכן אמרה טעמא דחרון אף, והטעם של חרון אף אינו משום שכבודו עדיף אלא הרי זה ענין אחר.

מיהו עי' בפירוש הרא"ש בהוריות שם שכתב שאין סתירה בין הלשון של לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאיבראי למה

שאינא בהוריות שם ששעיר עכו"ם קודם לשעיר נשיא, אבל לא הסביר למה.

וע"ע בתוס' להלן כאן דף י"א ע"א בד"ה עוקרין וכו' שכתבו שכבוד מלך גופא הרי הוא משום כבוד ציבור, וכן כתב רבינו יונה בחידושו על פרק ב' דסנהדרין, ולפ"ז יש לעיין אם כבודו של המלך קודם לכבודם של הציבור עצמם.

יב) כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם.

הנה בספרי על חומש בפי' ויחי (ג' כ') הארכתי בענין העושה פעולה בכוונה להרע להזולת, אלא שיצא מזה דבר טוב להזולת, האם מגיע לו שכר או עונש, וכן היכא שעשה דבר לתועלת עצמו ויצא מזה דבר טוב להזולת האם מגיע לו שכר עבור זה, ומתשובת הקב"ה כאן נראה שלא מגיע לו שכר, ואעתיק כאן את כל הדברים שכתבתי שם.

ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטבה (בראשית ג', כ') [א].
בענין היכא שחישב לעשות רע אבל יצא דבר טוב, האם מגיע לו שכר או עונש או שניהם, או לא שכר ולא עונש.

הנה רש"י בסוף פרשת חקת הביא את הגמרא בנדה דף ס"א ע"א שהוצרך הקב"ה לומר למשה רבינו אל תירא אותו (מעוג) כי משה הי' ירא שמא תעמוד לו לעוג הזכות של ויבוא הפליט (בראשית י"ד, י"ג), דהיינו מה שבישר לאברהם אבינו שנשבה לוט וכמו שהביא רש"י בפר' לך לך שהפליט הי' עוג. וצ"ע דהא רש"י

בפרשת לך לך שם הביא שעוג עשה כן עם מחשבה רעה, דהיינו כדי שאברהם יהרג במלחמה נגד המלכים והוא ישא את שרה, וא"כ למה נחשב דבר זה לזכות, והרי בעבודה זרה דף ב' ע"ב אמרינן שלעתיד לבוא יתבעו אומות העולם שכר על שבנו דרכים וגשרים והשתמשו בהם ישראל כדי ללכת ללמוד תורה, והקב"ה ישיב להם שלא עשו כן אלא להנאת עצמם ומש"ה לא מגיע להם שכר, וא"כ למה הי' מרע"ה ירא מעוג.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות שמשה לא ידע את כוונתו הרעה של עוג, והטעם שאמר לו הקב"ה אל תירא אותו הי' באמת משום הטעם הנ"ל דהיינו מפני שעשה עם כוונה רעה.

מיהו ע"י בדעת זקנים מבעלי התוס' בסוף חקת שהקשו באמת את הקושיא הנ"ל למה נתירא מרע"ה, ותירצו דכיון שיצא מזה טובה, הי' נחשב הדבר לזכות אע"פ שעשה כן עוג עם כוונה רעה, ונסתייעו מהא דאמרינן בסנהדרין דף ק"ה ע"ב שבזכות שהקריב בלק מ"ב קרבנות יצאה ממנו רות, והרי בלק נתכוין לעורר קללות על בני ישראל, וא"כ חזינן כהנ"ל שסוף סוף מאחר שהמעשה (דהיינו הקרבת קרבנות) הי' דבר טוב הרי זה נחשב זכות אע"פ שהכוונה היתה רעה. מיהו צ"ע כהנ"ל מהגמ' בעבודה זרה.

והנה הרמב"ן בשער הגמול (מיד לפני הקטע המתחיל ואחרי שביארנו וכו') כתב שהטעם למה רשעים חיים הרי זה בזכות המיעוט מצות שעשו, ושוב הקשה שא"כ למה חיים כופרים בעיקר, ולמה הקב"ה

תולה להם, הלא אפילו אם כופר בעיקר עושה איוו מצוה אין היא נחשבת בגדר מצוה כיון שהוא עושה לשם כפרותו (ויש לבאר כוונתו על פי מה שהביא הקו"ש בחלק ב' סוף סי' מ"ז מהר"ן שאפילו לפי המ"ד שסובר שמצות אין צריכות כוונה אבל הא מיהא צריכים שהעושה ידע שהוא בגדר מחויב בדבר, אבל אם אינו יודע בכלל שיש עליו חיוב, וכגון אם הוא אוכל מצה בליל ט"ו בניסן ואינו יודע שזה ליל ט"ו בניסן, אז לכו"ע אינו יוצא משום שהוא נחשב בגדר מתעסק בעלמא, וכתב הקו"ש שכן הוא גם בכופר בעיקר, שהרי אינו יודע ואינו בדעה שהוא מחויב).

ותי' הרמב"ן שבכל זאת יש בכח הקב"ה לרחם על מי שעושה דבר טוב אפילו אם הוא עושה לשם "ע"א" (ענין אחר). והנה הרגש של רחמנות מחייב רק שלא נגרע לאדם זה יותר משאר בני אדם, אבל אינו מחייב אותנו להעשיר אותו, וא"כ לעתיד לבוא כשהגוים דורשים שכר, שפיר יענה להם הקב"ה שלא מגיע להם שכר כיון שלא נתכוונו לטוב, ובכלל לא ידעו שהם עושים מצוה, אבל בעוג לא הי' מדובר שיקבל שכר, אלא המדובר הי' שלא ימסר ביד ישראל ויהרג, וא"כ שפיר פחד משה שמא ירחם עליו הקב"ה. וענה הקב"ה שלא ירחם, כי נהי שהוא יכול לתפוס את מדת הרחמים, אבל מ"מ אינו דבר הכרחי, והבטיח הקב"ה למשה שלא ירחם.

(והנה בדברינו אלו הרי אנו נוקטים שהרמב"ן יסבור שיש לבעל הרחמים לרחם גם כשהוא עושה את הדבר הטוב בכוונה

רעה כמו בעוג, ולא רק כשהוא עושה לשם הנאתו וכמו שפיענחנו את הראשי תיבות "ע"א" שנמצא בדפוס הרמב"ן שהכוונה היא ל"ענין אחר", אבל אם נפענח את הראשי תיבות שהכוונה היא לשם "עבודת אלילים" אז להדיא איתא כמו שנקטנו שה"ה כשיש לו כוונה רעה).

ברם אכתי קשה על זה מבלק שהרי חזינן שבלק נטל שכר. מיהו באמת לא הבנתי בכלל את הדמיון של הדעת זקנים לבלק, שהרי בשלמא בעוג הרי מכיון שעשה עם כוונה רעה א"כ יוצא שמה שבישר לאברהם אבינו לא הי' בגדר מעשה של חסד מצדו אלא מעשה הסתה ונתנית מכשול ורצח, וכוונתו הרעה שינתה את מהות המעשה, וכן בנוגע להגוים לעתיד לבוא הכוונה של להנאת עצמם גרם שלא נחשב בכלל בגדר עשיית חסד, ואין זה נחשב שהוא עוסק בחסד אלא שהוא עוסק בעצמו, אבל בבלק נהי שעשה שלא לשמה אבל הבאת הקרבנות היא בעצמותה מעשה מצוה ועבודת ה', וכוונתו הרעה לא הפקיעה מהמעשה את השם של הבאת קרבן להקב"ה, ולכן שפיר הגיע לו שכר.

והנה רש"י כאן (בפר' ויחי) פי' שהשבטים חשבו שיוסף רצה להנדם מהם כי ראו שהפסיק לקרבם ולהושיבם על שולחנו כדרך שעשה בחיי יעקב, ועל זה השיב להם יוסף שחלילה לו מעשות כדבר הזה כי אע"פ שהם חשבו עליו רעה אבל הקב"ה חשבה לטובה. ולכאורה צ"ע דממה נפשך, אם לא הי' בלבו של יוסף עליהם לרעה א"כ למה באמת הרחיקם מעל שולחנו. ולפי דרכנו הנ"ל יש ליישב, דהנה

מצד אחד הרי יצא מהמעשה שלהם דבר טוב, אבל מצד שני הרי הם עשו אותו עם כוונה רעה, וא"כ מצד אחד לא מגיע להם שכר ומש"ה לא קירבם ולא התנהג עמהם כמקורבים למלכות, אבל מצד שני הרי בכהאי גוונא מרחמים ואין נותנים עונש ומש"ה אמר להם שאין בדעתו להענישם.

איברא, יש להקשות על דרכנו הנ"ל מדברי המדרש רבה בפרשת לך לך (מ"ב, י"ב) דאיתא ששפיר נטל עוג שכר, דאמרינן שם שהטעם למה האריך ימים עד ימי משה הי' בגדר שכר פסיעותיו, וזה"ל שם, שכר פסיעותיך אתה נוטל שאת מאריך ימים בעולם ע"כ, וא"כ חזינן ששפיר מגיע לו שכר.

וכן מבואר מדברי הספרי שהביא רש"י בדברים כ"ד י"ט על המצוה של שכחה דאמר ר' אלעזר בן עזרי' מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה ת"ל (גבי שכחה) לגר ליתום ולא למנה יהי' למען יברכך ה' אלקיך ע"כ, הרי שהוא זוכה לשכר ומתברך אע"פ שלא נתכוין לעשות שום מצוה, וגם לא עשה שום דבר אלא בא העני ומצאה, ומוכח מזה שעל תוצאה טובה מגיע גם שכר, ואין לומר ששאני התם שעכ"פ לא עשה להנאת עצמו, דזה אינו, כי בהציוור של סלע מידו מידו אילו הי' יכול לגרום שלא יפול הסלע בודאי הי' עושה כן, וא"כ אין הוא עדיף מהעושה להנאת עצמו (ועכ"פ דע שהלימוד משכחה צ"ע, דהא בהציוור של שכחה הרי לכל הפחות נמנע מלחזור ללוקחו, וא"כ על דבר זה שפיר מגיע לו שכר, אבל במאבד

סלע הרי בכלל אינו יודע איפוא לחפש אותו).

אלא שאם מגיע שכר שוב קשה למה הרחיקם יוסף מעל שולחנו, וכן קשה מהגמ' בע"ז שהבאנו דמבואר שם שאין מקבלים שכר.

והנה על המעשה של יוסף באמת לק"מ כי בב"ר (ק', ח') איתא שהטעם למה הרחיקם הי' מפני שלא רצה לישיב בראש למעלה מיהודה שהוא מלך, וכן למעלה מראובן שהוא בכור, משא"כ בחיי יעקב שאז הי' יעקב מושיבם כך.

ברם אכתי קשה מהגמרא בעבודה זרה. ורצה חכם אחד לתרץ שלעולם היכא שיצא ממעשיו דבר טוב, שפיר מגיע לו שכר וכמו שהוכחנו, ולעולם הגוים כבר קבלו שכר בעולם הזה עבור הדרכים והגשרים שלהם, רק שהם ירצו שכר גם לעתיד לבוא, א"נ שטענתם תהי' שכיון שאיפשרו לישראל ללמוד תורה יש להם חלק בלימוד התורה של כלל ישראל (וכמו יששכר וזבולון) וממילא בדין הוא שיקבלו שכר ביחד עם כלל ישראל מתי שכלל ישראל מקבל שכר, ועל זה ישיב להם הקב"ה שכיון שנתכוונו להנאת עצמם א"כ נהי שמגיע להם שכר מסוים בעוה"ז כיון שיצא מהם דבר טוב, אבל בכל זאת בשביל שכר עוה"ב, א"נ כדי להיות נחשב שותף עם כלל ישראל, צריכים כוונה רצויה.

והנה עד כאן ביררנו אודות מי שעשה בכוונה רעה ויצא דבר טוב האם מגיע לו שכר או לא, והסקנו ששפיר מגיע לו שכר בעוה"ז אבל לא לעתיד לבוא וכן לא להגוים בתורת שותפין עם כלל ישראל

בתורתם. ועתה נעיין יותר בענין אם מגיע לו עונש, ואנחנו נקטנו ששפיר מגיע לו עונש, רק שבכל זאת יש לבעל הרחמים לרחם כשהוא רוצה לרחם, ושלכן פחד מרע"ה מעוג ושלכן לא העניש יוסף את אחיו.

ובאמת כן איתא להדיא בהמדרש רבה שהבאנו בנוגע לעוג שמדינא מגיע לו עונש, דאיתא שם בזה"ל, שכר פסיעותיך אתה נוטל שאת מאריך ימים בעולם, ועל שחשבת להרוג את הצדיק חייך שאתה רואה אלף אלפים ורבי רבבות מבני בניו ואין סופו של אותו האיש ליפול אלא בידם וכו' ע"כ, הרי שמגיע לו גם שכר על התוצאה הטובה וגם עונש על הכוונה הרעה (אלא שיש לבעל הרחמים לרחם כשהוא רוצה).

מיהו ע"י באור החיים כאן שכתב שלא הגיע להאחים שום עונש כלל אפילו דיניי שמים כי זה דומה להרוצה להשקות את חבריו כוס רעל ועלה בידו כוס יין. וע"י בכלי חמדה שהאריך בענין למה זה שונה מנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר כשר דצריך כפרה, והביא לתרץ דשאני הכא גבי יוסף שיצא דבר חיובי טוב משא"כ בעלה בידו בשר כשר עלה בידו רק לא לעשות עבירה, אלא שהקשה על זה מהגמ' במנחות דף ס"ד ע"א דאיתא שם שאם שמע בשבת שטבע תינוק ופרש מצודה להעלות דגים והעלה תינוק ודגים רבה אמר פטור כי אזלינן בתר מעשיו ורבה אמר חייב כי אזלינן בתר מחשבתו, ולפי הל"ק שם רבה אמר פטור רק התם כי כיון ששמע אודות התינוק נקטינן

שמחשבתו היתה גם על התינוק, הרי ששפיר מגיע לו עונש על מחשבתו גם כשיצא דבר טוב, וא"כ קשה על דברי האור החיים.

ושוב חילק שרק היכא שחישב במחשבתו לעשות דבר רע בין אדם למקום הרי הוא חייב וצריך כפרה כי הקב"ה יודע מחשבות, אבל לא היכא שחישב לעשות דבר רע לחבירו דכלפי חבירו אין המחשבה נחשבת כחטא.

מיהו אכתי קשה מהב"ר בנוגע לעוג, דהא התם ה"י ציור של בין אדם לחבירו ובכל זאת קיבל עונש.

ולפי מה שהוכחנו ששפיר מגיע לו עונש, אע"פ שיצא דבר טוב, ודלא כהאור החיים, צ"ל שמה שיוסף לא הענישם הרי זה כי כיון שיש לבעל הרחמים לרחם וכמש"כ הרמב"ן לכן בחר גם הוא לרחם ולא להענישם, א"נ שכבר נענשו ע"י כל מה שעבר עליהם במשך הכ"ב שנה ובמשך ירידתם לארץ מצרים.

והנה הרמב"ן בפרשת לך לך על הפסוק וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי הביא את קושיית הרמב"ם בפ"ו מהל' תשובה למה נענשו המצרים, הלא קיימו את גזירת המקום שהרי הקב"ה גזר על גלות מצרים. ות"י הרמב"ן שנתחייבו עונש משום שהוסיפו יותר ממה שנגזר. ולענין סנחריב ונבוכדנצר כתב משום שלא נתכוונו לשם שמים (ובנוגע לנבוכדנצר כתב משום שגם הוא הוסיף על הגזירה). ולכאורה כן ה"י יכול לומר גם בנוגע להמצרים. מיהו לפי דבריו בשער הגמול מכיון שיצא מהם דבר טוב להקב"ה, דהיינו שנתקיימה גזירתו,

הרי יש לבעל הרחמים לרחם בכהאי גוונא. ברם כבר כתבנו שנהי שיתכן שהקב"ה ירחם בכהאי גוונא אבל מ"מ אינו דבר הכרחי, אלא יש מקרים שהקב"ה מבצע את מדת הדין שמגיע עונש (ואע"פ שמגיע גם שכר, וכהמדרש גבי עוג, אבל י"ל שבאמת כבר קבלו המצרים שכר בשעה ששיעבדו את ישראל, וכן נבוכדנצר קיבל שכרו).

ועוד נראה שכל דברי הרמב"ן בשער הגמול שם הרי הם אמורים רק בנוגע למצוה שבין אדם לחבירו, דעל זה שפיר שיין לומר שבמציאות יצא ממנו דבר טוב, דהיינו התועלת שהגיעה לחבירו, אבל בבין אדם למקום לא שיין לומר שיצא ממנו דבר טוב, דהיינו תועלת להקב"ה, דהא הקב"ה אינו צריך את עזרתו, וא"כ אם לא נתכוין לשם מצוה לעשות רצון קונו אלא נתכוין לעשות פעולה רעה א"כ יוצא שלא יצא שום דבר טוב כלל. ברם באמת גם על זה צ"ע מבלק שהרי התם כתבו הדעת זקנים מבעלי התוס' שהגיע לו שכר על קרבנותיו אע"פ שעשה בכוונה רעה דוגמת עוג, וקרבנות הרי הם בגדר בין אדם למקום. ברם כבר כתבנו שי"ל ששאני התם שהי' בעצמותו מעשה מצוה, וא"כ הגיע לו שכר על קיום המצוה.

והנה כבר הבאנו את דברי הקו"ש בחלק ב' בסוף סי' מ"ז שכתב שאם אפיקורוס עושה מצוה אין זה נחשב לכלום אלא חשיב מתעסק כי אינו יודע שהוא מצווה. וע"ע שם שצידד לחלק שאולי במצות אכילה אינו כן כיון שהתם גם מתעסק יוצא ידי המצוה.

וע"ע בתוס' בסנהדרין דף ל"ז ע"ב

בד"ה מיום וכו' שכתבו וז"ל, וא"ת והא חזינא כמה כופרים בעיקר דמתים כדרכם, וי"ל דזכות מילה תולה ושכר מצות שעשו משתלמין בעוה"ז כדכתיב ומשלם לשונאיו עכ"ל. הרי דס"ל שיתכן שעשיית מצוה שפיר תעזור לכופר בעיקר. וצ"ל שכוונתם היא למצות שעשה לפני שנתפקר, וכן למצות אכילה.

והעירני הבחור המצוין מאיר מועלם נ"י לדברי הגמ' בשבת דף ל"ג ע"ב דאיתא דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גביהו, פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיהם של אומה זו, תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות, רבי יוסי שתק, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמם תקנו, שווקים להושיב בהן זונות, וכו' ע"כ, ולכאורה רבי יהודה סובר שאע"פ שנתכוונו לטובת עצמם אבל בכל זאת מכיון שיצא ממעשיהם דבר טוב לישראל נחשב הדבר לזכות, ואילו רשב"י סובר שהולכים אחרי המחשבה ואין הדבר נחשב לזכות (אלא שיש לבעל הרחמים לרחם ולכן לא הענישם יוסף).

וע"ע בשבת שם שהובא כל המעשה איך שסיפר יהודה בן גרים את דברי הגנאי שאמר רבי שמעון בן יוחאי על המלכות, ואיך שהוצרך רשב"י לברוח להמערה, ואיך שלבסוף לאחר שיצא מהמערה פגש את יהודה בן גרים ואמר עדיין יש לזה בעולם (בתמ"י), ונתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות. ויש לעיין דנהי שיהודה בן גרים עשה שלא כהוגן, אבל עי"ז ישב רשב"י י"ג שנה במערה ונתעלה למדריתו

בן גרים לא הי' ככלי ביד היוצור, דהיינו הקב"ה, להפיק טובה, אלא רבי שמעון בן יוחאי עצמו הוא זה שעשה מזה טובה, אבל מצד מעשיו של יהודה בן גרים הי' עומד ללכת לאיבוד, וא"כ מה שנתעלה ע"י בחירתו למדריגת רבי שמעון בן יוחאי אינו נזקף לזכותו של יהודה בן גרים.

יג) כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה.

הנה תוס' בשבת דף פ"ח ע"א כתבו על ההיא דכפה עליהם הר כגיגית בזה"ל, ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע, שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה עכ"ל. ולכאורה קשה שלפ"ז מה היא טענתם של אומות העולם, הלא ישראל קיבלו את התורה ע"י נעשה ונשמע כבר לפני שכפה עליהם הר כגיגית, רק שכפה שמא יחזרו בהם.

יד) בענין ז' מצות בני נח.

א. עיין בגמ' דאמרינן ראה ז' מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להם, ופרכינן איתגורי איתגור א"כ מצינו חוטא נשכר, אמר מר ברי' דרבינא לומר שאע"פ שמקיימין אותן אין מקבלין עליהם שכר, ופרכינן ולא, והתניא ר"מ אומר מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה וכו', אלא לומר לך שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, ובב"ק דף ל"ח ע"א פירש"י וז"ל, שהרי אינם מצווים אבל מעונשין לא פטרן עכ"ל. וכן מבואר להלן בדף ו' כאן ובעוד מקומות שאסור להכשיל עכו"ם בהז' מצות

הנשגבה, וא"כ למה לא אמר רבי שמעון בן יוחאי אלקים חשבה לטובה כמו שאמר יוסף.

וי"ל שרשב"י הלך לשיטתו בהמחלוקת הנ"ל בינו לבין רבי יהודה, דס"ל לרשב"י שאזלינן בתר המחשבה, ואע"פ שיוסף הנהיג את עצמו בהדרך ש"יש לבעל הרחמים לרחם" אבל רשב"י בחר לנהוג עמו במדת הדין.

אמנם יש ב' סברות למה הציור של יהודה בן גרים הי' שונה, ושכור"ע אזלינן בכגון התם בתר המחשבה.

א, שאצל יוסף באמת לא נשאר ליוסף שום רעה כלל, לא בגשמיות ולא ברוחניות, רק שהדרך למלכות עברה דרך בית הסוהר, אבל במקרה של רבי שמעון בן יוחאי הרי נשאר לו הפסד בגשמיות וכדאיתא שם שנעשה חולה בעורו, וא"כ יוצא שלא הי' כולו לטובה.

ב, וביותר נראה לחלק, דהנה אצל יוסף הטובה שיצא היתה לגמרי בדרך השגחה עילאה בלי פעולה מצד יוסף, וכמו שרואים מכל השתלשלות גלגוליו עד שהגיע להיות משנה למלך, אבל אצל רבי שמעון בן יוחאי הרי מצד הטבע הי' ראוי לצאת שיהרגו אותו או לכל הפחות ביטול תורה ונפילה ממדריגותיו, אלא שהוא עצמו ע"י הבחירה שלו החליט לברוח להמערה ולהשקיע את עצמו בלימוד תורה ועל ידי זה נתעלה עד למדריגתו הגדולה, וא"כ אין זה מקרה של אלקים חשבה לטובה, שהרי מצד ההשגחה הי' עומד לצאת מזה רעה, אלא שהוא עצמו ע"י בחירתו הפכו לטובה, וא"כ יוצא שיהודה

שלהם גם בזה"ז אע"פ שאנחנו נמצאים לאחר קרא דראה ויתר גוים. מיהו לכאורה יש לתמוה, דממ"נ, אם אינם מצווין למה הם נענשים. ודוחק לומר שכוונת הגמ' היא שלעולם קיימי עוד בהציווי שלהם, רק שמיצט הקב"ה את מתן שכרן עד שהעמידו על השיעור של מי שאינו מצווה ועושה, דהא הכוונה היא שפקע כל עיקר הציווי וכהלשון של רש"י שכתב שהרי אינם מצווים וכו', וא"כ קשה כהנ"ל למה הם נענשים.

והנה בישוב קושייתנו הנ"ל יש לעיין בהא דאמרינן בסוגיין ששייך שכר על הז' מצות בני נח, דלכאורה צ"ע שהרי כולן הן לאוין חוץ מדינים (עי' בזה ברמב"ן בראשית ל"ד י"ג), וא"כ איזה שכר יש כאן.

ברם נראה פשוט שהשכר המכוון כאן הוא השכר של היושב ולא עבר עבירה דאמרינן בקידושין דף ל"ט ע"ב שנותנין לו שכר כאילו עשה מצוה. ועיין ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ט' שכתב שהשכר של היושב ולא עבר עבירה הוא עבור שקיים בזה מצות יראת שמים, ויתכן שגם בגוי שייך לומר כן, ואין להקשות שא"כ נמצא דאיכא ח' מצות בנ"ח, ואנן ז' איתמר, דזה לא קשה מידי, משום שי"ל שהכוונה בז' מצות היא לאינהו וכל אביזרייהו כדאמרינן בסנהדרין דף ע"ד ע"ב לענין הא דמצווין על קידוש השם, ואפילו לפי הצד שם שאינם מצווים על קידוש השם אבל על הך אביזרייהו של יראת שמים י"ל שהם שפיר מצווים כי הציווי של קידוש השם בציווי של יהרג ובל יעבור הרי הוא ציווי בודד ומסוים, משא"כ יושב ואינו

עובר הרי הוא הציווי הפשוט שקיים תמיד, וצ"ע [ועי' במל"מ בפ"י מהל' מלכים ה"ב].

(אלא שלפי דברי רבינו יונה צ"ע, דהנה במכות דף כ"ג ילפינן הך שכר מהא דכתיב אשר יעשה אותם האדם וחי בהם עיי"ש, ואילו לפי רבינו יונה למה צריכים ללמוד הך שכר מפסוק מיוחד, דהא מצד הסברא לחד נכלל הוא ביראת שמים, וא"כ מהא דבעינן פסוק מיוחד הי' נראה שהכוונה היא למין שכר אחר [אע"פ שבודאי יש לו גם שכר בשביל יראת שמים]. מיהו יש לתרץ דבעינן לי' לההוא קרא בכדי לרבות גוי, וכמו שאמר רבי מאיר כאן שגם גוי הוא בכלל "האדם", ולעולם בלא ההוא קרא לא הוי אמרינן שהוא מצווה על אביזרייהו דיראת שמים. מיהו אכתי צ"ע על זה, למה בעינן פסוק בשביל אביזרייהו דיראת שמים ולא בעינן פסוק גם בשביל אביזרייהו דקידוש השם לפי הצד בסנהדרין שם שב"נ מצווה בקידוש השם. ועוד דמפשטות המשנה במכות שם משמע שלענין ישראל קדריש ולא לענין עכו"ם.)

ועיין עוד ברש"י בקידושין שם שכתב שמכיון שהוא כופה את יצרו א"כ "אין לך מצוה יתירא מזו". ולכאורה י"ל שכוונתו היא כרבינו יונה שהכוונה היא למצות יראת שמים, ומש"כ שאין לך מצוה גדולה מזו הרי זה כדברי רבינו יונה בשע"ת שם אות ז' שכתב שיראת שמים שקולה היא כנגד מצות רבות. ברם זה נראה דוחק בלשונו, וביותר י"ל שכוונת רש"י היא לומר שהכוונה היא למצוה נפרדת של כבישת היצר, דהנה כבר הבאנו שבמכות

דף כ"ג ע"ב ילפינן הך שכר מהפסוק של אשר יעשה אותם האדם וגו', וא"כ י"ל דהוי באמת קיום חדש הלמד מהפסוק הנ"ל (מיהו מלשונו של רש"י בקידושין שם משמע שמסברא לחוד אמרינן שאין לך מצוה גדולה מזו). ועכ"פ גם אם נאמר דהוי מצוה חדשה מהפסוק הנ"ל אכתי י"ל שהוא נוהג גם בגוי וכדברי ר"מ בסוגיין ש"האדם" כולל גם גוי, ואין להקשות שלפ"ז יוצא שיש ח' מצות בנ"ח, משום שגם בזה י"ל שאינהו וכל אביזרייהו.

(וועי' בדרכו של השיטה שלא נודעה למי בקידושין שם שכתב שמאי דאמרינן שם שנותנין לו שכר כעושה מצוה הרי זה רק כשבא דבר עבירה לידו אבל באמת גם לסתם יושב ואינו עובר עבירה נותנים שכר אבל אין נותנים לו כעושה מצוה, והוכיח שיש שכר מהמשנה הנ"ל במכות עיי"ש, וא"כ לפ"ז נחא, כי צריכים את הפסוק בשביל היכא שלא בא דבר עבירה לידו.)

והנה לפי דרכם של רש"י ורבינו יונה יש ליישב את הקושיא הנ"ל שהקשינו על הסוגיא כאן, והיינו משום שי"ל שמה שהתיר הקב"ה לגביהן היתה המצוה של יראת שמים או הך מצוה מיוחדת של כבישת היצר, ומש"ה בטל לגביהו השכר של היושב ולא עבר, אבל מ"מ אכתי מצוין ועומדין הן בעיקר הציווים של הז' מצות, ומש"ה הרי הם שפיר נענשין, ואין כאן שום תרתי דסתרי מאחר שהשכר והעונש הם מחמת ב' ציווים נפרדים (מיהו אכתי צ"ע מדינים, דהא התם ליכא שכר של היושב ולא עבר אלא שכר המעשה לחוד, ויש ליישב בדוחק).

ברם עיין ברמב"ם בפיה"מ בריש פ"ב

דאבות על הא דתנן והוי מחשב שכר עבירה כנגד הפסידה שכתב וז"ל, וג"כ אמר שכר עבירה כשלא תעשה אותה, גם זה לא יתבאר, אמנם תלמדנו מעונשה, שהחטא אשר ענש עושהו גדל, שכר הנחתו כפי הערך ההוא מן הגודל כמו שהתבאר בקידושין באמרם כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה עכ"ל. ומדבריו חזינן שהשכר של היושב ולא עבר עבירה משתנה הוא מעבירה לעבירה לפי מדת גודל העונש. ולכאורה מוכח מזה דלא ס"ל שהשכר הוא משום יראת שמים, דהא לפי הטעם של יראת שמים הרי הסברא נותנת איפכא, והיינו שכשהוא מונע את עצמו מעבירה קלה שאין עונשה מרובה הרי זה מראה שיש לו יראה שמים יתירה. ועוד שאם דנין מבחינת היראת שמים, הרי צריך להיות תלוי אך ורק בתוקף יצרו, כעין מה שסיים ר"ש ברבי בהמשנה במכות שם. וכן אם נאמר כמו שכתבנו בדעת רש"י שהכוונה היא למצוה חדשה של כבישת היצר, הרי גם לפ"ז הי' השכר צריך להשתנות לפי מדת יצרו שכבש, ולא להיות תלוי בגודל העבירה.

וצ"ל בדעת הרמב"ם דרך שלישי בזה שנותנים שכר להיושב ואינו עובר עבירה, והיינו שבכלל הציווי של כל עבירה ועבירה נכלל גם פיסוק שכר להיושב ואינו עובר. ברם לפי דבריו לכאורה הדרה קושיא לדוכתה, איך אפשר לחלק בנוגע לגוים בין העונש ובין השכר של היושב ואינו עובר. וצ"ל שהרמב"ם מפרש שאין כוונת הגמ' לומר שפקע הציווי וכמו שפירש"י, אלא הכוונה היא למיעוט בפסוק שכר.

ב. הנה כבר ביארנו שמדברי רש"י בב"ק מבואר שהכוונה במאי דאמרינן בסוגיין דהוי כאינו מצווה ועושה היא שנתבטל עצם הציווי, והוי ממש בגדר אינו מצווה ועושה, ואינו רק מיעוט בפסיקת השכר. ולפ"ז יוצא ששייך שעכו"ם יקבל שכר בדרך אינו מצווה ועושה. ולפ"ז יתכן שה"ה שאם עשה אחת מהמצוות של ישראל, וכגון שנטל לולב, הרי זה נקרא שעשה מצוה בדרך אינו מצווה ועושה, והרי הוא זוכה במקצת שכר. וכן שמעתי בביאור דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה ה"ז במש"כ שם שאכתי נעשית מצוה וכו' עיי"ש ודלא כהכ"מ. וכן משמע מהרמב"ם בפ"י מהל' מלכים ה"י עיי"ש. ובקידושין דף ל"א ע"א מבואר שגוי מקבל שכר כאינו מצווה ועושה על מצות כיבוד אב.

מיהו מהתם אין ראי' לנידון דידן של מצות לולב, כי יש לחלק דשאני מצות כיבוד אב כי יש בזה תועלת להזולת, דהיינו האב, אבל אולי לולב בידי גוי הרי זה כמקל בעלמא.

ועוד דעיינן באבן עזרא על דברים כ"א י"ג שכתב על מה שנאמר שם ביפת תואר "ובכתה את אבי' ואת אמה" וז"ל, ולפי דעתי שחייב כל אדם בשקול הדעת לכבד את אביו ואת אמו בחייו ובמותו עכ"ל, הרי שגם גוי חייב בכיבוד אב ואם. מיהו בהמשך דבריו שם כתב וז"ל, וטעם ובכתה שתתאבל עליהם כמשפט ישראלית כי היא מתיהדת, אם נהרגו כאשר נשבית עכ"ל.

ובהקדמת רבינו נסים גאון לפני מס' ברכות (קרוב לתחילתו) כתב וז"ל, כי כל המצות שהן תלוין בסברא ובאובנתא

דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ועל זרעו אחריו לדורי דורים וכו' עכ"ל, הרי שכתב שגוי חייב במצות שכליות (ולפ"ז צריכים לכלול רציחה וגניבה בהז' מצות רק כדי לחייבו מיתה).

טו) עוד בענין ז' מצות.

עיינן בגמ' דאמרינן ראה ז' מצות שקיבלו עליהן בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. והנה לכאורה נראה פשוט שגם בלא קבלה נתחייבו (ומתחייבים) הגוים לקיים את הז"מ, רק דהא דנזכר כאן ענין הקבלה הרי זה משום שהקפידא הגדולה שהקפיד הקב"ה ואשר בגללה התירן להם היתה דוקא משום זה שקיבלום ואעפ"כ לא קיימום.

ודע שענין הקבלה הוא חלק מעצם הציווי של הז"מ, ולא סגי בזה שיקיימן בלי קבלה, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' מלכים עיי"ש בה"ט וי' וי"א.

דף ג' ע"א

טז) בענין שעכו"ם שעוסק בתורה שהוא ככ"ג.

עיינן בפ"ד דאבות דתנן ששלשה כתרים הם, ואחד מהם הוא כתר תורה. וכתב שם רבינו יונה וז"ל, וכתר תורה מונחת לכל באי עולם עכ"ל. ומדבריו משמע שאפילו נכרי יכול לזכות לכתר תורה, ואע"פ שגוי שלמד חייב מיתה, אבל מ"מ מכיון שמותרים הם ללמוד את הז' מצות דידהו

כמו שמבואר בסנהדרין דף נ"ט ע"א (ועיין בהגהות יעב"ץ שם), א"כ י"ל שגם בזה שייך מדריגה של כתר תורה. ובספרי על מס' אבות באות רי"ח הוכחתי מדבריו וכן מעוד מקומות שמדריגת כתר תורה תלוי' היא במדת ההתבטלות שלו כלפי התורה ובמדת ההתמדה שלו, ולא בכמה מהתורה הוא יודע.

ונראה ש"ל לפי רבינו יונה שגם מה שאמר רבי מאיר בסוגיין שגוי שיושב ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול הרי זה בגלל שזכה לכתר תורה, ואע"פ שכתר תורה עדיף טפי מכהן גדול, וכמו שמבואר ברמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת ה"א וה"ב דהא דממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה הרי זה משום המדריגה של כתר תורה, וא"כ גוי שיושב ועוסק בתורה הי' צריך להיות יותר חשוב מכהן גדול מאחר שיש להגוי המדריגה של כתר תורה, אבל מ"מ י"ל שגוי, מכיון שגרע מממזר, אינו יכול לעלות על כהן גדול, אלא הרי הוא יכול להגיע רק להיות שוה לו לחוד (דוגמת מש"כ התפארת ישראל בסוף הוריות שדוקא ממזר ת"ח הוא קודם לכ"ג ע"ה, אבל לא נתין ועבד ת"ח שהם למטה מממזר. מיהו דברינו אינם לגמרי כהתפא"י, שהרי הוא כתב שם שמי שלמטה מממזר הרי הוא באמת פחות מכ"ג אפילו כשיש לו מעלת ת"ח, ואילו לפי דרכינו הנ"ל יוצא שמדריגת כתר תורה משווהו להיות שוה לכ"ג).

וכהדברים הנ"ל מבואר בתוס' בב"ק, וכן בע"ז כאן, שהביאו קרא דיקרה היא מפנינים אשר מיני' ילפינן שממזר ת"ח

קודם לכ"ג ע"ה ושכל זאת הפגם של גוי משהו רק כמו כ"ג.

(ובספרי על הוריות באות קפ"א כתבתי עוד דרכים איך ליישב את דברי רבינו יונה עם הגמ' כאן.

וע"ע בשט"מ בב"ק דף ל"ח ע"א שכתב בשם הרא"ה שר"מ גוזמא נקט, ולא דוקא קאמר שהוא ככ"ג. והר"ח בע"ז כאן והתוס' רי"ד כאן במהדורא קמא גורסים שהרי הוא כישראל.

והנה כל הנ"ל הי' בדעת רבינו יונה. מיהו עיין ברמב"ם בפיה"מ על אבות שם שכתב וז"ל, אלו השלש מעלות טובות ניתנה לאומה זו עכ"ל, ומדבריו מבואר להדיא שרק ישראל יכול לזכות לכתר תורה, וכן משמע ברפ"ג מהל' ת"ת.

והנה הרמב"ם עצמו כתב בסוף הל' שמיטה ויובל שכל אדם מכל באי העולם שפורש מהבלי העולם ועוסק בדיעת קונו הרי זה נתקדש להיות קודש קדשים, ונראה שכוונתו במש"כ קודש קדשים היא למדריגת כהן גדול וכדכתיב בדברי הימים א' כ"ג ויבדל את אהרן להקדישו קדש קדשים, וממה שכתב מכל באי העולם משמע שגם נכרי הוא בכלל, וזהו דברי רבי מאיר שהרי הוא ככהן גדול, ולפי הרמב"ם בע"כ צריכים לחלק בין המדריגה הנ"ל לבין המדריגה של כתר תורה כדי שלא יקשה על דבריו בהל' ת"ת שמדריגת כתר תורה שייך רק בישראל מדברי מאיר כאן ומדבריו בהל' שמיטה ויובל.

איברא, בגיטין דף נ"ט ובהוריות דף י"ג משמע שכוונת הפסוק הנ"ל בדברי הימים היא לכל הכהנים ולא רק לכהונה גדולה

שהרי ילפינן שם מיני' שכהן קודם ללוי עיי"ש.

ועכ"פ לפי שיטת הרמב"ם אתי שפיר בפשיטות למה בסוגיין הוי הגוי רק שוה לכהן גדול, ולא יותר מכהן גדול כמו ממזר ת"ח, והיינו משום שבאמת גוי אינו יכול לזכות למדריגת כתר תורה (ומדברי תוס' כאן אין הכרח).

שו"מ במדבר רבה פרשה י"ד אות כ"ב להדיא כשיטת הרמב"ם בזה"ל, ג' כתרים שנתן הקב"ה לישראל וכו'.

יז) גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה.

הנה כבר דנתי על ענין זה הספרי על אבות בסוף פרק ה' על "לפום צערא אגרא", והנני מעתיק את הדברים כאן.

לפום צערא אגרא.

הרמב"ם בפירוש המשניות פי' דבר זה לענין תלמוד תורה, וכן בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ו הביא דבר זה לענין תלמוד תורה. והדבר צריך טעם למה הביא אותו דוקא לענין תלמוד תורה דהא בודאי גם בנוגע לקיום יתר המצוות אמרינן כן.

ונראה דהא דהביא אותו לענין תלמוד תורה דוקא הרי זה משום שבשאר מצות אין הצער מוסיף לעצם המעשה של המצוה, אלא העובדא שנצטער כדי לקיים את המצוה הרי הוא בגדר מעלה צדדית, ולמשל אם אדם מוסר נפש כדי להשיג אתרוג, אין האתרוג נחשב יותר הדר בגלל זה, רק שבנוסף למצות ארבעה מינים יש לו גם שכר בשביל מסירות נפש, אבל בתלמוד תורה, מחמת הצער, עצם התורה

מתקיימת בו יותר, באופן שהעובדא שנצטער הרי זה גורם מעלה ותוספת בעצם הלימוד, ויש כאן יותר תלמוד תורה, וכן מבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ כאן (כאבות שם) שכתב וז"ל, ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח ועמל ויראה מן המלמד, אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה, ואמרו בפירוש מאמרו אף חכמתי עמדה לי, חכמה שלמדתי באף עמדה לי, מפני זה צוה להטיל אימה על התלמידים ואמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל, וא"כ יוצא שבמצות תלמוד תורה יש בחינה נוספת של לפום צערא אגרא בזה שהצער מועיל להוסיף לו יותר שכר לימוד, ולא רק שכר מסירת נפש, וא"כ י"ל שכדי להדגיש ענין זה הביא אותו הרמב"ם בדוקא בנוגע לתלמוד תורה.

והנה בקידושין דף ל"א ע"א מסקינן שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, וגם את זה הביא הרמב"ם לענין תלמוד תורה בפ"א שם הי"ג. ונראה שעל פי הנ"ל הדבר מבואר, והיינו משום שכבר כתבו תוס' בקידושין שם שהטעם למה מצווה ועושה הוא גדול יותר ממי שאינו מצווה ועושה הרי זה משום שהוא דואג שמא לא יצא ידי חובתו ומשום הכי יש לו שכר יותר, ולפי דבריהם יוצא שזהו ציור מסוים של לפום צערא אגרא, וא"כ לפי הנ"ל יוצא שלענין תלמוד תורה קיימת באמת בחינה מיוחדת של גדול המצווה ועושה, והיינו משום שבתלמוד תורה מלבד ממה שמי שהוא מצווה ועושה זוכה לשכר עבור צערו ודאגתו, הרי הוא גם יותר גדול בנוגע לעצם הלימוד וכהנ"ל שצער

וראגתו מועילים לעצם הלימוד (ברם באמת גם בלאו הכי לא קשה כל כך, והיינו משום שי"ל שהביא הרמב"ם את הענין של גדול המצווה ועושה דוקא בהל' תלמוד תורה משום שתלמוד תורה היא המצווה הראשונה שהזכיר בהיד החזקה שיש בה מי שאינו מצווה ועושה מישראל, דהיינו נשים).

והנה מלבד ממה שביאר הרמב"ם שיסורים מועילים לעצם הלימוד, גם מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל שהרב עצמו צריך לכתחילה לגרום מורא וצער להתלמיד לשם תכלית זו וכמו שהביא שזהו הענין של זרוק מרה בתלמידים. ועיין גם במכות דף ח' ע"א דאמרינן שיש מצווה להכות את הבן והתלמיד אע"ג דגמיר משום שעי"ז ילמד ביתר עוז.

ברם מדברי הרמב"ם עצמו בפ"ד מהל' תלמוד תורה ה"ה משמע שמה שאמרו זרוק מרה בתלמידים הרי זה קאי על היכא שהרב רואה שהתלמידים מתרשלים בלימודם וז"ל, אבל אם ניכר להם שהתם מתרשלים בדברי תורה ומתרפין עליהן ולפיכך לא הבינו חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדבריו כדי לחדדן, ובענין זה אמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל.

מיהו י"ל שכוונתו שם היא שרק אז הרי הוא חייב בחיוב גמור לעשות כן, אבל לעולם גם כשאין התלמיד מתרשל יש מצווה לזרוק בו מרה, אף על גב דגמיר. מיהו זה נראה דוחק.

ועכ"פ המחבר ביו"ד סי' רמ"ו סעיף י"א שינה קצת את לשון הרמב"ם ומשמע מלשונו שהמירא של זרוק מרה בתלמידים קאי באמת רק על היכא

שהתלמיד מתרשל אבל אם אינו מתרשל אין להכלימו וז"ל, ועל זה אמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל. מיהו צ"ע על דבריו מהגמ' הנ"ל במכות דאיתא שמצווה אפילו להכותו גם כשהוא לומד.

וראיתי בשו"ת אגרות משה בחלק יו"ד סי' ק"מ שכתב דהא דאיכא מצווה להכות אפילו כשהתלמיד לומד הרי זה רק אם פעם לא למד, דאז אע"פ שהתחיל ללמוד מעצמו בכל זאת יש מצווה להכותו על מה שלא למד תחילה כדי שיראה שמענישים על זה ולא יחזור לקלקולו, אבל אם התלמיד לומד מתחילתו, אז אין להכותו, וא"כ י"ל שהמחבר סובר שה"ה שאין להכלימו, אבל בתלמיד שפעם לא למד מצווה לזרוק בו מרה וכן להכותו אפילו אם עכשיו הרי הוא לומד, ולפ"ז יוצא שמש"כ המחבר "ועל זה נאמר" כוונתו היא גם להיכא שהוא לומד עכשיו, רק שבתחילה לא למד (ודוחק).

והנה לכאורה דברי האג"מ אינם עולים יפה עם מש"כ הרמב"ם בפיה"מ שזרוק מרה בתלמידים הוא ממש לכתחילה, דלא משמע שאירי הרמב"ם רק אם פעם לא למד. מיהו י"ל שהרמב"ם יסבור ששאני הכאה מזריקת מרה, דהכאה מותרת רק כשפעם לא למד אבל זרוק מרה בתלמידים נאמר בכל האופנים.

והנה ראוי להתעורר על דברי הרמב"ם בפיה"מ כאן שצער מועיל לגוף הלימוד ושקריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה, דהא אנחנו רואים שחכמי אומות העולם מקפידים שמוסדותיהם יהיו מקומות המסוגלים למנוחה, והם מבינים שאדרבה

קריאת התענוג והמנוחה שפיר יש לה קיום.

ברם נראה שהרי זה משום שחכמות חיצוניות הרי הן בגדר גשמיות, וכדי להצליח בגשמיות צריכים באמת להיות מסודרים בגשמיות, אבל חכמת התורה היא שפיר בגדר רוחנית, וכדי להצליח ברוחניות צריכים להיות מנותקים מגשמיות.

גם ראוי להתעורר דלפי מה שהבאנו מהמב"ם קשה למה אנו מרגישים שהצרות מפריעות לנו ללמוד, הרי אדרבה הלימוד הי' צריך להתעלות בגלל הצרות. מיהו נראה שהרי זה משום שהלימוד שלנו הוא במדה מסוימת שלא לשמה, ולימוד שלא לשמה הרי זה בגדר התעסקות בגשמיות, ומשום הכי אם אין אנו מסודרים בגשמיות הרי זה מפריע, אבל גם אנחנו, אם נבדוק את פנימיותנו היטב, נמצא שהחלק שבנו שלומד לשמה שפיר מתעלה ע"י הצרות והדאגות.

גם י"ל שבאמת קשה יותר ללמוד בתנאים אלו, אבל כשהוא מצליח ללמוד הרי הלימוד יתקיים יותר.

יח) אומרים לפניו שמים וארץ נוגעים בעדותן.

צ"ע שבשביל הקיום של שמים וארץ הי' דרוש רק ישראל יקבלו את התורה כמו שמבואר ברש"י כאן, אבל לא הי' קורה להם כלום אם ישראל לא קיימו את התורה, וא"כ אינו נוגעים בעדות בנוגע לדבר זה. ולכאורה מוכח מכאן שלקיום שמים וארץ צריכים גם שישראל יקיימו את התורה.

יט) אמר להם הקב"ה מכם יבואו ויעידו וכו'.

צ"ע למה לא השיבו שגם גוי פסול לעדות (עי' בב"ק דף פ"ח ע"א דמבואר שם שאפילו עבד פסול לעדות, ותוס' שם הקשו משם על שיטת רש"י שאפילו גוי כשר לעדות). וי"ל שקפידת הגוים היא רק שנוגע יעיד, כגון הקב"ה או שמים וארץ, כי נוגע פסול משום שהוא חשוד לשקר, אבל לא הקפידו על גוי כיון שהוא פסול בפסול הגוף ולא משום שחשוד לשקר. ברם הקצה"ח בסי' ל"ז סק"א הסיק שנוגע אינו חשוד לשקר רק שהוא פסול משום שהוא נחשב בעל דין מחמת הנגיעות שלו ומש"ה הרי הוא פסול בפסול קרוב.

כ) יבוא נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד עכו"ם.

פירש"י וז"ל, נמרוד השליך את אברהם אבינו באור כשדים על שלא קיבל עליו לעבוד עבודת כוכבים שנאסרה לבני נח, ואברהם בן נח הוא שלא הי' בשעת מתן תורה עכ"ל. והנה מה שכתב שאברהם הי' בן נח הרי זה כדי לבאר למה הוצרך לומר שבני נח הוזהרו על עבודה זרה, ולכן טרח גם להלן לומר בנוגע ליעקב אבינו שבני נח הוזהרו על הגזל, וכן לענין יוסף שבני נח הוזהרו על אשת איש.

מיהו צ"ע דבקיודושין דף י"ח ע"א אמרינן שלעשו הי' דין של ישראל מומר. ובחגיגה דף ג' ע"א אמרינן שאברהם הי' תחילה לגרים.

ועוד צ"ע שכדי להסביר למה אברהם

נזהר מעבודה זרה אין צריכים להעובדא שבני נח נצטוו על זה דהא גם בלא"ה הרי האבות קיימו את כל התורה. וכן קשה גם על דבריו ביעקב אבינו (מיהו בנוגע ליוסף י"ל שהוא לא קיים את כל התורה).

מיהו י"ל שרש"י העדיף לומר סיבה שהיא מעיקר הדין.

ועוד יש ליישב את דבריו בנוגע לאברהם על פי דברי המהרש"א בב"ב דף ט"ז ע"א וביבמות דף ק' ע"ב שאברהם קיים את כל התורה רק משעה שמל. ובתוס' בחגיגה שם מבואר שגם מה שקיבל דין ישראל הרי זה הי' רק משעה שמל (וע"ע בזה בקובץ שיעורים בב"ב באות נ"ד).

ושיטת הרמב"ן היא שהאבות קיימו את כל התורה רק בארץ ישראל. מיהו קשה על זה ממה שהביא רש"י על "עם לבן גרתי" ש"תרי"ג מצות שמרתי", אע"פ שהי' בחוץ לארץ.

כא) חנני' מישאל ועזרי' שלא השתחוו לצלם.

ע"י בתוס' בגיטין דף נ"ז ע"ב בד"ה קפצו כולן (הארבע מאות ילדים שקפצו לים בשעת החורבן כי הרגישו למה הם מובאים לרומי) וז"ל, קפצו כולן ונפלו לתוך הים, והא דאמר במס' ע"ז (דף י"ח ע"א) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו, הכא יראים היו מיסורין כדאמרינן (כתובות דף ל"ג ע"ב) אלמלי נגדו לחנני' מישאל ועזרי' פלחו לצלמא, ועוד דע"כ היו מענין אותן ולא היו הורגים אותן עכ"ל.

וע"ע בדעת זקנים מבעלי התוספות

בפרשת נח על ואך את דמכם וגו' שכתבו וז"ל, ואך את דמכם וגו'. אזהרה לחונק עצמו, ואמרו בב"ר יכול אפי' כחנני' מישאל ועזרי' ת"ל אך, פירוש יכול אפילו כמו אלו שמסרו עצמן לקדוש השם שלא יוכל לחבול בעצמו אם הוא ירא שלא יוכל בעצמו לעמוד בנסיון, ת"ל אך, כי בשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג עצמו. וכן בשאול בן קיש שאמר לנערו שלוף חרבך ודקרני בה וכו', ת"ל אך, שאם ירא אדם שמא יעשו לו יסורין קשים שלא יוכל לסבול ולעמוד בנסיון שיכול להרוג את עצמו. ומכאן מביאין רא"י אותן ששוחטין התינוק בשעת הגזירה. ויש שאוסרין ומפרשים כן, יכול כחנני' וחבריו שכבר נמסרו למיתה ת"ל אך, אבל אינו יכול להרוג את עצמו, יכול כשאל שמסר עצמו למיתה, ת"ל אך, פי' שאינו יכול לחבול בעצמו כלל, ושאל שלא ברשות חכמים עשה, מהר"ש בר אברהם המכונה אוכמן. ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד כי הי' ירא שיעבירום על דת, והי' רב אחד עמו והי' כועס עליו ביותר וקראו רוצח, והוא לא הי' חושש, ואמר אותו רב אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה, וכן הי' שתפסוהו עכו"ם, והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר, ואחר כך נתבטלה הגזרה, ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין עכ"ל.

כב) חנני' מישאל ועזרי' שלא השתחוו לצלם.

ע"י בתוס' שהביאו בשם ר"ת שאנדרטי של מלך הי' עשוי לכבודו של נבוכדנצר,

ובכתובות דף ל"ג ע"ב הוסיפו שבכל זאת ה' בזה קידוש ה' שלא להשתחות לפניו. ועי' בני" בסוף פרק בן סורר במס' סנהדרין שכתב וז"ל, כל היכא דאמרי' יעבור ואל יהרג אין לו למסור עצמו למיתה על קדושת השם, ואם מסר הרי זה מתחייב בנפשו, אבל אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם לאהבו בכל לבם, והיינו דאמרינן [פסחים דף נ"ג ע"ב] מה ראו חנני' מישאל ועזרי' שהפילו את עצמן לכבשן האש, פירוש ולא השתחוו לצלם, שהרי לאו ע"ז היתה אלא אנדרטי של מלכים לכבוד בעלמא, אלא מתוך שהיו רובן טועין וסבורים שהיתה ע"ז, ה' קדוש השם במה שעשאו עכ"ל. וזהו דלא כשיטת הרמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ג שכתב וז"ל, כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו עכ"ל.

כג) מצוה קלה יש לי וסוכה שמה וכו' ואמאי קרי לי מצוה קלה משום שלית בי' חסרון כיס.

הנה בריש פ"ב דאבות תנן בשם רבי הוה זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. ופי' הרמב"ם שם שהכוונה במצוה קלה היא לכגון לימוד לשון הקודש ושמחת יו"ט. וצ"ע למה לא פי' כגון מצות סוכה דקרינן לה כאן מצוה קלה משום שאין בה חסרון כיס.

והנה בספרי על אבות שם הרחבתי את

הדיבור בענין הכוונה במצוה קלה והנני מעתיק את הדברים כאן עם שינויים קלים לשם התאמת הדברים להגמ' כאן:

הוה זהיר במצוה קלה כבחמורה.

הכוונה במצוה קלה.

הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שהכוונה היא שהיא קלה "לפי מחשבת העושה כגון שמחת יו"ט ולמידת לשון הקודש", פי' שהעושה מדמה לעצמו שאינה מצוה חשובה ומרכזית כל כך, אבל לפי האמת שאין יודעים מתן שכרן של מצות ויתכן ששכרה הוא יותר גדול א"כ הוא הדין דלא ידעינן איזו היא קלה ואיזו היא חמורה. וגם להלן שם בפרק ד' משנה ב' על מתניתין דבן עזאי אומר הוה רץ למצוה קלה וכו' פירש"י כדברי הרמב"ם כאן שהרי כתב "נראית בעיניך קלה".

ועכ"פ משמע בפשטות שכוונת רש"י והרמב"ם היא לומר שהיא נראית בעיניו קלת ערך וכמו שנקטנו ולא משמע שכוונתם היא לומר שהיא נראית בעיניך קלה לקיים, חדא דלמידת לשון הקודש אינה קלה לקיים (אם לא שנאמר שלמידת כל ידיעה וידיעה היא מצוה), ועוד דאם היא נראית בעיניו קלה לקיים א"כ בודאי כן הוא באמת שקלה בשבילו לקיימה, ואין זה רק במחשבת העושה.

ברם התיו"ט בפרק ד' שם כתב דקלה פירושה הוא קלה לקיים, וחמורה פירושה הוא חמורה לקיים. ומדבריו בפרק ב' בד"ה והוה זהיר וכו' נראה שהוא מפרש קלה

וחמורה בערכה שהרי כתב וז"ל, לענין להיות זריז ומהיר במצוה קלה כמו שהוא זריז ומהיר במצוה חמורה, [ו]הוא [ש]אמר ומזהיר לפי שאין אתה יודע וכו', ולא שר"ל כשיבואו לידך שתי מצות האחת קלה והאחת חמורה ואין לאל ידך לעשות שתיהן כאחת שלא תעזוב הקלה ותעשה החמורה שזה אין השכל סובלו עכ"ל, כלומר אלא בודאי תעשה את החמורה, והרי דברים אלו אתו שפיר רק אם הכוונה היא חמורה בערכה אבל אם הכוונה היא חמורה וקשה לקיים א"כ למה תהי' קפידא שיעשה דוקא את הקשה לקיים. ומעתה יוצא שהוא סובר ששפיר יתכן לדעת ערכה.

ובענין אם שמחת יו"ט קלה לקיים ראיתי מובא בשם ספר דברי שלום להאדמו"ר מסטרופקוב, בנו של האדמו"ר משינאווא בזה"ל, אמר בשולחן הטהור, דפעם אחת שאלו להגאון החסיד רבי אליהו מוילנא זצ"ל הגר"א שיאמר איזהו המצוה שיותר קשה לקיימה מכל המצות שבתורה, והשיב שחקר ודרש היטב הדק, עד שביירר שמצות שמחת הרגל היא המצוה היותר קשה לקיימה מכל מצות התורה"ק, לאשר החיוב מוטל אקרקפתא דגברא דכל בר ישראל בכל שמונת ימי החג להיות שמח וטוב לב בכל הימים ובכל הלילות שלהם בלי שום הפסק רגע, ואסור להניח בכל אותו הזמן להעלות על לבנו שום מחשבת והרהור של דאגה בשום ענין שבעולם, ושום צער ויגון לא יתערב בשמחתנו כדי שלא יבטלנו משמחה, וזהו דבר המסור ללב, וצריך ונחוץ לזה ברגל כדי לחזק השמחה בלב בעבודה גדולה,

וא"כ זהו היותר קשה מכל מצות התורה הקדושה עכ"ל.

והנה בע"ז כאן קרינן למצות סוכה מצוה קלה משום דלית בה חסרון כיס, ולפי מה שפי' הרמב"ם בפ"ב שם דמצוה קלה פירושה הוא שהיא קלה בערכה לפי מחשבתו, א"כ שפיר לא פירש כגון מצות סוכה, דהא הגמ' כאן אמרה רק שהיא קלה לקיים, ועל הדרך שפירש התו"ט בפ"ד במתניתין דבן עזאי, ואילו בפ"ב שם פירושה של מצוה קלה הוא שלפי מחשבתו הרי היא קלת ערך לעומת החמורה. אלא שהא גופא צ"ע אמאי לא פירש הרמב"ם שהכוונה בפ"ב היא שהמצוה היא קלה לקיים וכדחזינן מהגמ' בעבודה זרה כאן דשייך על זה הלשון של מצוה קלה.

ועיין עוד במגן אבות בפ"ב שם שכתב וז"ל, שהיא קלה בעיניו וכו' כמו מצות סוכה וכו' שאין בה חסרון כיס וכו' וכן מצות ציצית מפני שאין בה עמל עכ"ל, הרי שכתב שהיא קלה "בעיניו" ובכל זאת פי' שהיא קלה לקיים, והיינו משום שכוונתו היא שהיא קלה בערכה בעיניו כיון שהיא קלה לקיים. מיהו הרמב"ם שם כתב שציצית היא מהחמורות כמו פסח ומילה, והיינו משום שהרמב"ם התכוין לומר שהיא קלה בעיניו כי אינה נראית לו דבר מרכזי, ומש"ה ס"ל שציצית היא מן החמורות כיון שהיא כנגד כל המצות.

ובמנחות דף מ"ד ע"א תניא א"ר נתן אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעוה"ז ולעוה"ב וכו', צא ולמד ממצות ציצית וכו' ע"כ, הרי שקרינן

לציצית מצוה קלה, ופירש"י עשה בעלמא. וע"ע בירו' בפ"א דפאה שקראו לשילוח הקן קלה שבקלות (והיינו משום שקל לקיימה) ולכיבוד אב חמורה שבחמורות. ולהלן בע"ז כאן בדף י"ג ע"א בתד"ה ללמוד וכו' כתבו שהמצות של תלמוד תורה ולישא אשה חשיבי טפי משאר מצות, ובשם השאלתות הביאו שם דאדרבה קילי טפי.

ובכ"ב דף ח' ריש ע"ב ובתוס' שם מבואר שפדין שבויים חשיב טפי משאר מצות.

ובריטב"א על יבמות סוף דף ה' מבואר שכיון ששבת שקולה כנגד כל המצות הרי היא יכולה להקרות חמורה לענין דחי', דהיינו שזהו סיבה לומר שאינה נדחית ע"י מצוה אחרת. מיהו בדף ד' ע"ב שם בסד"ה וגבי וכו' כתב לענין ציצית (שהיא ג"כ שקולה כנגד כל המצות) לא כן, שהרי הקשה איך ילפינן מכלאים בציצית שעשה דוחה לא תעשה אולי שאני ציצית שהיא חמורה שהרי היא שקולה כנגד כל המצות, ותי' שכיון שאין אתה יודע מתן שכרן אין סיבה לומר שתדחה לאו יותר ממצות עשה אחרת.

דף ג' ע"ב

כד) אלא שנעשו גרים גרורים ומניחין תפילין תפילין בראשיהן, בזרועותיהם, בכגדיהם, בפתחיהם.

הנה יש לבאר שהקפידו להפגין דוקא

דברים אלו על פי דברי הרמב"ם בסוף פרק ו' מהל' מזוזה שכתב וז"ל, חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים, אמרו חכמים הראשונים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים, והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שנאמר חונה מלאך יי' סביב ליראיו ויחלצם עכ"ל. ומעתה י"ל שהקפידו דוקא על דברים אלו כי רצו להראות עי"ז שהם מקבלים באמת את המצות בגמירת דעת אמתית שהרי הם מקפידים על הדברים שמעוררים את האדם לעבודת הבורא וקיום המצות, ולא עוד אלא שבתפילין ומזוזה מוזכר קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות.

כה) אמר רבי לוי כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין לו גחלי רתמים.

הנה בכ"ב דף ע"ט ע"א איתא כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו. ולכאורה אפשר לפרש שהכוונה בכ"ב שם היא שהוא פורש לגמרי מלימודו, אבל הכא איירי בפוסק לפי שעה ועוסק בדברי שיחה ולכן אמר רבי לשון פוסק ולא לשון פורש.

מיהו בפ"ג דאבות תנן רבי שמעון אומר

המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, וציין שם הגר"א לשני המימרות הג"ל וא"כ חזינן דס"ל שגם ההיא דב"ב איירי בפוסק רק לשעה.

ועי' במ"ב בשער הציון בסי' רפ"ה סק"ו שכתב וז"ל, אם אפשר לו שלא יפסיק בשמו"ת על שום דבר הוא טוב ויפה מאד, וכן ראיתי מהמדקדקים עושין כן, וכן ראוי לבעל נפש לעשות [שכנה"ג בשם סדר היום וכ"כ ש"א] עכ"ל. ובשער הציון בסקי"א כתב וז"ל, נראה לי דזה הוא אף בין פרשה לפרשה, אבל באמצע ענינא מן הדין אסור להפסיק, וכמו שאמרו חז"ל, הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים. ואפשר שלזה כוון הבאר היטב שכתב, ואיסור גדול להפסיק בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום כדיבור עכ"ל.

ובאבות דרבי נתן פרק כ"ו ברייתא ג' איתא בשם רבי עקיבא בזה"ל, הוא היה אומר מפני מה תלמידי חכמים מתים כשהן קטנים, לא מפני שהן מנאפים, ולא מפני שהן גוזלין, אלא שפוסקים מדברי תורה ועוסקין בדברי שיחה, ועוד שאין מתחילין במקום שפוסקים ע"כ.

הנה מלבד ממה שהבאנו לעיל שהמפסיק מלימודו לשעה מתחייב בנפשו, הרי יתכן שגם אין לו חלק לעולם הבא, דעיי' בסנהדרין דף צ"ט ע"א דתניא רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זהו דבר ה' בזה (דכתיב ב' הכרת תכרת ודרשינן הכרת בעולם הזה תכרת לעולם

הבא), רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על המשנה, רבי נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו', רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עלי' דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. והנה יתכן שמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי זה כולל אפילו את המתבטל לשעה, וכן מבואר מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג שכתב וז"ל, כי דבר ה' בזה, זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל בזה דבר ה' עכ"ל, הרי שהזכיר שם מי שלא השגיח כל עיקר, וגם מי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק, וגם מי שקרא ושנה ופירש, ומעתה אם נאמר שמי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק פירושו הוא שהוא בטל לעולם, א"כ הרי הוא נכלל כבר במי שלא השגיח כל עיקר או במי שלמד ופירש, וא"כ מוכח דאיירי אפילו לשעה.

ברם יש לדחות ש"אפשר לעסוק ואינו עוסק" פירושו הוא שיש בידו היכולת להיות תורתו אומנתו, דהא לא קאמר מי שיש בידו ללמוד, אלא מי שיש בידו לעסוק בתורה דמשמע בקביעות, והיינו כהנ"ל דאיירי במי שיש בידו להיות תורתו אומנתו ע"י שאינו עוסק בפרנסתו יותר מכדי חייו, ואינו עושה כן, אלא הרי הוא עוסק בפרנסתו יותר מכדי חייו, וקובע עתים לתורה כשאר בני אדם, אבל לעולם לא קאי על המפסיק בשעת לימודו לזמן מסוים, ואפי' אם הוא רגיל לעשות כן.

מיהו צ"ע על פירוש זה, איך קאמר מי

שאפשר לו לעסוק בתורה דמשמע שיש גם מי שאי אפשר לו לעשות כן, והרי כל אחד חייב ללמוד כל הזמן אחרי שהתפרנס כדי חייו, וא"כ יש באפשרות כל אדם להיות תורתו אומנתו, וא"כ איך קאמר מי שאפשר לו, אם לא שנאמר שאתי לאפוקי רק חולה וכדומה, אבל עכ"פ אם איירי במבטל מלימודו לשעה אתי שפיר הך לשון כי אתי לאפוקי היכא שמוכרח להפסיק מלימודו לשעה.

גם י"ל דאיירי במי שתורתו אומנתו, דהיינו שאינו עוסק בפרנסתו יותר מכדי חייו, אלא שבאמצע לימודו הרי הוא רגיל להפסיק לזמן מה לדברים בטלים, דנראה שדבר זה אינו מפקיע ממנו את השם של תורתו אומנתו, אלא רק אם יש לו קביעות אחרת או עסק אחר הרי זה מפקיע ממנו את השם של תורתו אומנתו, אבל לא אם הוא מתפתה להתבטל בטלה בעלמא, רק שבכל זאת הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה, אבל לא קאי על המפסיק מידי פעם בשעת לימודו לזמן מסוים כיון שאינו רגיל לעשות כן.

אי נמי י"ל כדברי הלחם משנה שם דמי שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר איירי באינו לומד מתוך זלזול לדברי תורה, אבל כל שאפשר לו לעסוק איירי באינו לומד מתוך עצלות אבל לעולם הכוונה היא שלא למד כלל.

שוב ראיתי בספר בנין עולם בפרק י"ג שהאריך בענין אם המבטל לשעה (או לכמה שעות עיין שם דאיכא נוסחאות שונות בדברי הגר"ח מוואלאזין), נכלל הוא בכי דבר ה' בזה. והביא שם את לשונות

הגר"ח מוואלאזין שכתב דשפיר נכלל הוא. וגם הביא שם שיש חולקים על הגר"ח בזה, ובעיקר ספר תיקון חצות (מהגה"צ ר' הירש מיכל שפירא זצוק"ל מירושלים), והרי הם סוברים שבגלל בטלה של אקראי אינו בכלל כי דבר ה' בזה. וגם הביא את לשון המשנה ברורה בסי' קנ"ה סק"ד שכתב וז"ל, וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלימוד תורה מרצונו הוא קרוב למה שאמרו חז"ל על הפסוק כי דבר ה' בזה זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עכ"ל.

והנה בספר בנין עולם שם בדף נ"ז הביא בשם ספר תיקון חצות שמאי דתניא בסוף מס' אבות פת במלח תאכל הרי זה מעיקר הדין, ואם הוא אינו עומד בכך, אלא הרי הוא הולך אחר פרנסה, הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה דקאי על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק כמו שהבאנו לעיל מסנהדרין דף צ"ט ע"א. מיהו בשם הגרש"ז בהל' תלמוד תורה הביא שהרי זה רק מדת חסידות. ועוד הביא שם בשם התיקון חצות שאם יש לו כדי פרנסתו, דהיינו יותר מפת במלח תאכל, רק שהוא מבקש יותר, אפשר שלכולי עלמא זה בכלל כי דבר ה' בזה. ועיין עוד בספר ברכת שמואל בסוף קידושין באות ו' שכתב שאין שום היתר להתבטל כדי הרווחת יותר מכדי חייו אם לא שהוא משתתף ומחזיק ידי לומדי תורה על דרך יששכר וזבולון.

ובדף נ"ו שם בהגהה כתב על דברי התיקון חצות הנ"ל וז"ל, אמנם הוא מיירי כשפירש לגמרי מהתורה, דאז מקרי בזה, אף שפירש מחמת קושי פרנסתו, דלא הוי

ל' להחליט עצמו להבלי העולם בגלל ענינים גשמיים, אבל בביטול זמני (אע"פ שיש בידו עון ביטול תורה כמש"כ שם), אפשר כל שיש לו איזה סיבה לא מקרי בזה, היות וחוזר אח"כ ללימודו עכ"ל. וכן הביא מספר חוסן ישועות מאמר א' פרק ב' בההגהה.

כו) אמר ריש לקיש כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום.

פירש"י וז"ל, נותן חינו בעיני הבריות עכ"ל. והנה שוב אמרין איכא דאמרי אמר ר"ל כל העוסק בתורה בעולם הזה הדומה ללילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד בעולם הבא שדומה ליום. ויש לעיין מה היא הכוונה בחוט של חסד לפי האיכא דאמרי, דהא לא שייך הפירוש שכתב רש"י שנותן חינו בעיני הבריות, ולכאורה נתכוין רש"י לפרש בזה רק את הלשון הראשון הראשון.

והנה בשחרית באהבה רבה, אחרי הבקשות אודות תלמוד תורה וקיום מצות, מוסיפים בקשות אודות הגאולה העתידה, ואילו באהבת עולם בלילה אין את הקטע הזה, ושמעתי לפרש כי אחרי שעסקנו בתורה בלילה, דהיינו "נשיח בחוקיך, ונשמח וכו", ובתורתך נהגה וכו", מבקשים באותה ברכה את החוט של חסד שמובטח ביום.

ועי' ברמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג שכתב וז"ל, אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר

התורה יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רינה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה, וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי, וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו שנאמר כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח עכ"ל. והנה צ"ע מה היא הכוונה ברינה של תורה, והאם כוונת הרמב"ם היא לומר שהכוונה היא ללימוד רוב חכמתו שהזכיר לעיל.

ועכ"פ נראה לומר הסבר ומקור להא שאדם לומד רוב חכמתו בלילה, דהנה במנחות דף ק"י ע"א הביאו את הפסוק שכתוב שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות, ואמר רבי יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה דמעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה. ונראה דהא דשייך לומר שמעלה עליהם הכתוב כאילו עסוקים בעבודה הרי זה רק בגלל שבתלמוד תורה יש בחינה של עבודה, וכדאיתא בספרי בפרשת עקב בזה"ל, ולעבדו בכל לבבכם זה תלמוד וכו', וכשם שעבודת מזבח קרוי עבודה, כך תלמוד קרוי עבודה. וביאור הדבר הוא, שכל המצות הרי הן ענין של קיום ציווים, והא ודאי שהוא מתקן בזה את עצמו וכן את כל העולמות, אבל אינן בגדר הגשת קרבן להקב"ה, אבל תלמוד תורה הוא בחינה של עבודה, כי הוא מגיש בזה קרבן להקב"ה, והקרבן והדבר שהוא נותן להקב"ה הוא ראשו, דהיינו השכל שלו, כי

הרי הוא כאומר להקב"ה אני רוצה שהראש שלי יהי' מלא עם המחשבות שלך, ושהראש שלי ילמוד לחשוב כדרך שהתורה שלך חושבת.

ועוד נראה פשוט שלא שייך עלי' אמיתית בתורה בלי שתתקיים גם הבחינה של עבודה שיש בתלמוד תורה, ואם תורתו משוללת האופי של עבודה אז אין חכמתו מתקיימת.

ומעתה יש מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל, דהא מדברי רבי יוחנן במנחות שם יוצא שעיקר ההתגלות של בחינת העבודה שבת"ת הוא בלילה, וא"כ י"ל שמש"ה הלילה מסוגלת לעלי' בתורה.

מיהו אכתי צריכים להבין למה באמת הזמן שמתבטא בו האופי של עבודה שיש בת"ת הוא בעיקר בלילה.

ונראה לבאר כי מה שעבודה היא ביום, הרי זה משום שיום הוא זמן של גילוי פנים, ועת שהמלך מקבל את הפרקליטין והדרונות, אבל לילה הוא זמן של הסתר פנים, ודלתות היכלו נעולות, ולכן לילה לאו זמן עבודה היא, כי המלך מסתיר אז פנים ולא שייך אז להכניס אליו קרבנות ודרונות. אלא שגם בזמן הסתר פנים אפשר לעבדו ע"י תורה, כי הך קרבן של ראשו ושכלו הרי הקב"ה מקבל גם בלילה, ובפני קרבן כזה דלתות ההיכל תמיד פתוחות, ולכן עיקר זמן העבודה של ת"ת הוא בלילה, כי תלמוד תורה היא העבודה של זמן שאין בו העבודה הרגילה (מיהו באמת אין זה מספיק, כי נהי שבלילה לא מקבלים קרבנות אחרים, משא"כ תלמוד תורה שפיר מקבלים, אבל בכל זאת איך

זה גורם שעיקר הזמן של האופי של עבודה של תלמוד תורה הוא בלילה יותר מביום).

ונראה עוד, דהנה המנהג הוא לתלמוד תורה כל ליל שבועות, והובא שהטעם לזה הוא כדי לתקן את מה שכלל ישראל לא קמו מעצמם למתן תורה. מיהו צריכים להבין שהרי גם ביציאת מצרים נכשלו עם תרעומת על הקב"ה, וכן בים סוף, ולא מצינו שאנו עושים השתדלות לתקן את המכשולים ההם בפסח. וא"כ למה ערים כל הלילה בשבועות, ואם כדי להראות שאנו באמת מקבלים את התורה הרי אפשר לתלמוד כל היום שאז הי' באמת זמן קבלת התורה. ועכ"פ לפי הנ"ל יש ליתן עוד טעם, והיינו שלקראת מתן תורה אנו רוצים להתחזק גם בהבחינה של עבודה שיש בתלמוד תורה, ומכיון שבחינה זו מתקיימת ביותר בלילה לכן לומדים בלילה כדי להתחזק בבחינה זו של תלמוד תורה.

דף ד' ע"א

כז) רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו.

הנה התפארת ישראל על המשנה באבות כתב שצריכים להתפלל כן תמיד, עד שיהי' ידוע כסוג אדם כזה שהוא מתפלל בשלומה של מלכות עכ"ד, כלומר מדלא

קאמר "תתפלל" בשלומה של מלכות, אלא "הוי מתפלל", משמע שהכוונה אינה לשם פועל, אלא לשם תואר, דהיינו שתהי' אדם כזה שתוארו הוא אדם שמתפלל בשלומה של מלכות.

כח) עוד בענין הוי מתפלל בשלומה של מלכות.

הנה רש"י באבות שם כתב וז"ל, בשלומה של מלכות כמו שנאמר ודרשו את שלום העיר אשר הגלתי אתכם שמה, אפילו באומות העולם, שכן מצינו שהיו נודרים נדרים ונדבות בשבילם כמו שמצינו בשבעים פרים שהיו ישראל מביאים בחג על שבעים אומות עכ"ל. והנה כוונתו היא למאי דאמרינן בסוכה דף ג"ה ע"ב אמר רבי אלעזר הני שבעים פרות כנגד מי, כנגד שבעים אומות וכו', אמר רבי יוחנן אוי להם לעכו"ם שאבדו ואינם יודעים מה שאבדו, שבזמן שבת המקדש קיים מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן, ופירש"י וז"ל, פרי החג ע' הם חוץ משל שמיני, כנגד שבעים אומות, לכפר עליהם כדי שירדו גשמים בכל העולם, לפי שנידונים בחג על המים עכ"ל. ברם לכאורה יש לתמוה על דברי רש"י הנ"ל באבות דהיכן מצינו שהיו נודרים ונדבים מעצמן בשביל הגוים, דהא פרי החג היו קרבנות חובה. ויש ליישב.

והנה מדברי רש"י הנ"ל יוצא שמה שצריכים להתפלל בשלומה של מלכות אין הכוונה דוקא להמלכות שהמתפלל שרוי בה, אלא הרי הוא צריך להתפלל גם על מלכויות אחרות, ולא עוד אלא גם על

מלכויות שאין בהן שום ישראל כלל, שהרי כתב שפרי החג היו בדומה למאי דאמרינן הוי מתפלל בשלומה של מלכות, והרי פרי החג איירי באופן שכל ישראל שרויים על אדמתם, ועוד שהרי כשהיו בהמדבר לא היו שרויים בין האומות ומכל מקום הקריבו פרי החג. ולפי זה צ"ל דהא דכתיב בירמיהו שיתפללו בשביל שלום העיר אשר הם גולים לשם, הכוונה היא לתוספת תפילה בלבד, אבל גם בלא זה שהם גולים לשם צריכים להתפלל בשביל שלום כל מלכי אומות העולם (ובאמת ברש"י מוזכר פסוק זה בחצאי ריבוע, ואולי זה מראה שהוא תוספת מאיזה תלמיד, והברטנורא והגר"א באמת לא הביאו פסוק זה, אלא רק את הדרשה מהפסוק בחבקוק שהביאה הגמ' בע"ז כאן בנוגע להמשנה באבות, דכתיב ותעש אדם כדגי הים, מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו [אבל התפארת ישראל הביא את הפסוק בירמיהו]).

וכהנ"ל מבואר גם מדברי רבינו יונה על המשנה באבות, שהרי כתב וז"ל, זה הענין ר"ל שיש לאדם להתפלל על שלום כל העולם ולהצטער על צער אחרים, וכן דרכן של צדיקים כמו שאמר דוד המלך ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי, שאין לאדם לעשות תחנוניו ובקשותיו לצרכיו לבד, אך להתפלל על כל בני אדם שיעמדו לשלום, ובשלומה של מלכות יש שלום לעולם עכ"ל, ומבואר שכוונתו היא לרבות כל אומות העולם שהרי כתב כל העולם וכל בני אדם.

כט) אנן דשכיחינן גביכון רמינן אנפשינן ומעיינן, אינהו לא מעייני.

הנה מדברי רבי אבהו משמע שעל מי שאינו שכיח ביניהם לא נאמר מה שתנן בסוף פ"ב דאבות דע מה שתשיב לאפיקורס אפילו במילי דאורייתא, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בפירוש המשניות באבות שם כתב שצריכים ללמוד דעות האומות בשביל מטרה זאת. מיהו רבינו יונה באבות שם כתב וז"ל, שיקבע עצמו ללמוד תורה כדי שידע להשיב על דברי האפיקורוסין עכ"ל (ועיין בדבריו שם שפי' שאפיקורוס הוא "כופר בתורה שבעל פה, והוא הדין למורים שלא כהלכה"), וכן פירש"י בסנהדרין דף ל"ח ע"ב בד"ה כדי שתדע להשיב לאפיקורוס וז"ל, הבא (שהאפיקורוס בא) להביא ראי' מן התורה לדברי הצדוקים עכ"ל, הרי שמבואר מדבריו שדע מה שתשיב פירושו הוא להשיב מתוך התורה וכדברי רבינו יונה הנ"ל.

ובשו"ת הריב"ש בסי' מ"ה, ובספר באר שבע על סנהדרין דף ק' ע"ב, כתבו שהרמב"ם עיין בחכמות חיצוניות ודברי הפילוסופים כדי להשיב לאפיקורוסים (לאחר שלמד כל התורה כולה, כ"כ שם). מיהו מסיום דבריהם משמע שההיתר של הרמב"ם הי' גם בלי הצורך להשיב לאפיקורוס משום שהי' אדם גדול וכמו שמצינו שהי' מותר לרבי מאיר ללמוד מאחר (מיהו צ"ע דהא ר"מ למד ממנו דברי תורה. ברם איתא שם גם שזרק את הקליפות).

וראיתי מי שהוכיח כהדרך השני, דהיינו בגלל שהי' אדם גדול, ממה שהרמב"ם התיר בהקדמתו לחלק ב' ממורה נבוכים גם למי שאינו נמצא במבוכה לעיין בכללי הפילוסופים, דמוכח מזה שעיקר כוונת הריב"ש בדעת הרמב"ם היא לההיא דרבי מאיר ולא לדע מה שתשיב דהא חזינן שהרמב"ם מתיר גם למי שאינו נמצא במבוכה ואינו צריך להשיב (מיהו ההיתר של רבי מאיר הוא דוקא לאדם גדול כמו שאיתא בהגמ' שם).

ולכאורה כן מוכח, שטעמו של הרמב"ם לא הי' משום דע מה שתשיב, דכי ס"ד שהרמב"ם עצמו הי' במבוכה מדברי אפיקורוסים.

מיהו עי' ברבינו יונה באבות שם שלא כתב שדע מה שתשיב הוא כדי שהוא עצמו לא יתרשם ממנו אלא כתב כדי לא ילמדו אחרים מהאפיקורוס והרי טעם זה שפיר שייך אפילו אם הוא עצמו אינו נמצא במבוכה וא"כ י"ל שגם מה שהתיר הרמב"ם למי שאינו נמצא במבוכה הרי זה משום דע מה שתשיב כדי להציל אחרים, וכ"כ הריב"ש שם כטעם למה הרמב"ם עצמו למד.

והרמ"א בתשובה ז' כשהביא את דברי הריב"ש תפס לעיקר את מה שכתב הריב"ש שהרמב"ם עשה כן בגלל דע מה שתשיב, אלא שהשיג עליו שחכמות חיצוניות מותרות גם בלא טעם זה אם כבר למד "חכמת התלמוד והוא בשר ויין שכתב הרמב"ם בספר המדע" (וכשיטתו ביו"ד סי' רמ"ו סעי' ד' ועיין שם בביאור הגר"א), ואין איסור אלא ללמוד אמונתם. ובטעם

ההיתר ללמוד אמונתם לשם דע מה תשיב כתב וז"ל, כי אדרבה עי"ז נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך וכו', וכזה עשו כל החכמים שהביאו דברי החוקרים בספריהם וכו', והשנית כי אף אם נאמר שאסרו ללמוד בכל ספריהם (פי' אפילו בספרי חכמתם, וכמו שנוקט הריב"ש, גזירה משום דברים האסורים בהם), מ"מ בספרי חכמינו ז"ל אשר מימיהם אנו שותים, ובפרט הרב הגדול הרמב"ם ז"ל, בזה לא עלה על שום דעת לאסור, כי בודאי אין לחוש בספריו לשום דעת בטילה וכו' (וא"כ אכתי אין צריכים את הטעם של דע מה שתשיב בשביל ללמוד חכמות חיצוניות בספרי חכמינו) עכ"ל.

ועיין עוד בשו"ע הגרש"ז בהל' תלמוד תורה פ"ג ה"ז שכתב וז"ל, ומ"מ באקראי (וכן איתא גם הרמ"א ביו"ד שם, באקראי) מותר לת"ח ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים ודרך ארץ, אבל לא שאר העם, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, שהם ספרי הפלוסופים מאומות העולם שהיו מינים וכופרים בהשגחה ובנבואה, שאסור לקרות ולעיין בהם כלל, אפילו באקראי, ואפילו ללמוד מתוכם איזה מוסר ויראת שמים וכו', לא עסקו בהם מקצת חכמי דורות שלפנינו אלא כדי להשיב עליהם ולחזק דתינו, והשעה היתה צריכה לכך לתשובת המינים מאומות העולם שהיו בדורותיהם מתווכחים עם ישראל, מה שאין כן בדורות אלו עכ"ל.

ועיין עוד בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' מ"ז אות ח' שכתב שכיון שמה שהרמב"ם

עיין בספרי מינות הי' לשם מצוה א"כ חל הדין ששלוחי מצוה אינן ניוקין, ואע"פ שהרי זה כמו ציור של שכיחא הזיקא, אבל הרמב"ם לפי רוחב דעתו וטוהר לבו ידע ללמדם באופן ובמדה שלא יהי' אצלו בגדר שכיחא הזיקא, אבל לנו הרי זה נקרא באמת בגדר שכיחא הזיקא.

וע"ע ברבינו יונה באבות שם שכתב וז"ל, שאם לא ישיבוהו כפי טענותיו ושקריו ילמדו העולם ממנו עכ"ל. והא דלא פי' רבינו יונה שהוא צריך להשיב משום טובתו של האפיקורוס עצמו, הרי זה משום שבאפיקורוס עכו"ם עסקינן, וכדאמרינן בסנהדרין דף ל"ח ע"ב שהמשנה איירי באפיקורוס נכרי אבל לאפיקורוס ישראל אסור להשיב משום דפקר טפי (והא דלא חיישינן באפיקורוס ישראל שמא ילמדו ממנו, הרי זה משום דמכיון שהוא פקר טפי ומשיב בחזרה א"כ כל שכן שילמדו ממנו).

מיהו אכתי צ"ע דבגוי הכופר בעיקר אמאי לא נחוש גם לטובת הגוי אם נאמר דהוי בכלל עבודה זרה שהיא מז' מצות בני נח, דעיין ברמב"ם בפ"ח מהל' מלכים שכתב שצריכים לכוף על הז' מצות. ברם רבינו יונה כתב שדע מה שתשיב איירי "בכופר בתורה שבעל פה והוא הדין למורים שלא כהלכה", וא"כ אין זה ענין לעבודה זרה. ובאמת צ"ע דמדברי רבינו יונה אלו משמע דאיירי באפיקורוס ישראל ודלא כהגמ' בסנהדרין, ויש לדחות.

והנה על הא דאמרינן שבאפיקורוס לא ישיב כי פקר טפי כתב המגן אבות (ספרו של התשב"ץ על אבות) שהיינו רק במי

שהחציף פניו לכפור בעיקר, אבל מי שהוא טועה ומלעיג על מקצת דרשות, מצוה להשיבו, והביא מקור לזה משבת דף ל' ע"ב דאיתא שם שרבן גמליאל (במגן אבות איתא רבי יוחנן) דרש שעתידיה אשה שתלך בכל יום, וליגלג עליו תלמיד אחד מהא דכתיב אין כל חדש תחת השמש, וענהו ר"ג שכבר יש דוגמתו בעולם הזה, דהיינו תרנגולת, הרי ששפיר ענהו.

ל) תד"ה שהי' בידם למחות.

וז"ל, והא דאמרינן בסוף חזקת הבתים מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין היינו בדבר שידוע שלא יקבלו עכ"ל. והנה לכאורה הי' אפשר לתרץ שהתם איירי אפילו באופן שאין הדבר ודאי שלא יקבלו, אלא יתכן ששפיר יקבלו, דגם בכה"ג צריכים לחשוש שמא נהפכם משוגגין למזידין, ויש חיוב של תוכחה רק היכא שידועים בבירור שהיו פורשים מחמת התוכחה. מיהו חזינן שלא הי' מסתבר להם לתוס' לתרץ כן ולומר שחייבים להוכיח רק כשברור שזה יעזור.

והנה בשבת דף נ"ד ע"ב - נ"ה ע"א אמר רבי חנינא מאי דכתיב ה' במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו, אם שרים חטאו זקנים מה חטאו, אלא אימא על זקנים שלא מיחו בשרים. וגם שם כתבו תוס' שלא אמרינן שם שמוטב שיהיו שוגגין, כי איירי שלא הי' דבר ודאי שלא ישמעו, אלא יתכן שהיו שומעים. והנה לכאורה היו תוס' יכולים לתרץ שהתם היו באמת מזידין, ולכן היו חייבים להוכיחם וכמש"כ המג"א בסי' ר"ח בשם הסמ"ק (והובא בשער הציון שם בסק"ז), דהיכא שהם עוברים

במזיד חייבים להוכיחם אפילו אם יודעים שלא ישמעו לו. א"נ דאיירי שהיו עוברים על דברים המפורשים בתורה וכדברי הר"ן כאן שעל כגון זה לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין, וברשב"א ובדרכי משה בסי' ר"ח איתא דהיינו משום שבכה"ג כיון שהדבר מפורש בתורה נקטינן שהם מזידין. וברמ"א שם מבואר בשם הר"ן בסוף פרק הבא על יבמתו שבפני רבים, יוכיחנו רק פעם אחת, אבל ביחידות חייב להוכיחו כמה פעמים עד הכאה או קללה.

דף ד' ע"ב

לא) ש"מ לאו אורח ארעא למיעבד הכי.

ואמר רבי יהושע בן לוי דהיינו משום דכתיב ורחמיו על כל מעשיו, וכתיב נמי גם ענוש לצדיק לא טוב. והקשו תוס' מהדין שמורידים את המינים לבור. והנה לכאורה היו יכולים לתרץ שהכוונה שם היא שסתם בני אדם יורידו את המין, אבל ענוש לצדיק לא טוב. ברם לא תירצו כן משום דס"ל ששני הפסוקים שהביאה הגמ' הם שני טעמים נפרדים, והטעם של רחמיו על כל מעשיו שייך גם בסתם בני אדם, ואין הכוונה לתירוץ אחד דהיינו שענוש לצדיק לא טוב כי צדיק צריך להדמות להקב"ה בהמדה הזאת של רחמיו על כל מעשיו ואפילו למי שלא מגיע לו.

לב) בענין החיוב מיתה של גוי שהרג ישראל.

עי' ברמב"ם בפ"י מהל' מלכים ה"ו

שכתב וז"ל, ועכו"ם שהכה ישראל, אפילו חבל בו כל שהוא, אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג עכ"ל. ובפ"א מהל' חובל ומזיק כתב וז"ל, ועכו"ם שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויבט כה וכה ויך את המצרי עכ"ל, והכ"מ בהל' מלכים שם כתב וז"ל, וסובר רבינו שאע"פ שחייב מיתה לשמים אינו נהרג, וראי' מדשקלינן וטרינן באלו הן הגולין אם גר תושב שהרג את ישראל גולה או נהרג, ואם איתא לישקל ליטרי בחובל בישראל (פי' שהי' להם לדון בגר תושב שחבל בישראל אם הוא נהרג או לא), אלא ודאי אע"פ שחייב מיתה אינו נהרג וקרא דויפן כה וכה אסמכתא בעלמא הוא עכ"ל. והנה אכתי לא מבואר לפי הכ"מ שאם אינו נהרג א"כ למה הרג משה רבינו את המצרי, ואם הי' בזה משום הצלת הישראל ולא משום עונש על המצרי א"כ אין כאן אפילו אסמכתא לענין גוי שהכה את הישראל בלי להורגו.

ובחידושי הגרי"ז על התורה בפר' שמות (בהכרך של סטנסיל, ולא בהכרך שנדרפס לאחר פטירתו בדפוס ממש) איתא שהכרחו של הרמב"ם שאינו נהרג הוא מהא שדורשים מויבט כה וכה שצפה שלא יצא ממנו צדיק, דאם נאמר שדינו הוא ליהרג בידי אדם העובדא שעתידי לצאת ממנו צדיק אינו סיבה לדחות את מיתתו, ומש"ה פי' הרמב"ם שהוא חייב מיתה בידי שמים, ובידי שמים שפיר דוחים את המיתה עד שיצא ממנו הדבר הטוב, ומה שמשה הרג אותו ע"י אמירת שם הי' נחשב שקיבל מיתה בידי שמים עכ"ד. וגם רבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' כתב שלפעמים מאריכים למחויב מיתה בידי שמים כי

עתידי לצאת ממנו דבר טוב. מיהו אכתי צ"ע על ההיא דמשה רבינו למה לא חשש משה רבינו להא שגם ענוש לצדיק לא טוב, ותוס' כאן כתבו שאע"פ שהדין הוא שמורדין את המינים לבור בכל זאת נמנע רבי יהושע בן לוי מלהמיתו ע"י קללה כי"לא הי' לו לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש", וא"כ למה משה רבינו דחק בידי שמים ולא קיים בעצמו גם ענוש לצדיק לא טוב, ואי משום הצלת היהודי א"כ אין משם ראי' שהוא חייב מיתה בידי שמים.

דף ה' ע"ב

לג) ומי בעינן כולי האי וכו'.
 עי' בגמ' דמקשינן ומי בעינן כולי האי והתנן בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט, ואלו הן, עיו"ט האחרון של חג, עיו"ט של פסח, וערב עצרת, וערב ר"ה, וכדברי ר' יוסי הגלילי אף ערב יוה"כ בגליל, ומתריצין התם דלאכילה, סגיא בחד יומא, הכא דלהקרבא, בעינן תלתא יומי. ופירש"י על קושיית הגמ' בזה"ל, ומי בעינן כולי האי, דחיישינן דזבין לה עובד כוכבים להאי בהמה לצורך יום אידו ג' ימים קודם לכן עכ"ל, פי' דמייחנן ראי' שאינם קונים כל כך מוקדם לצורך יום אידם. מיהו דבריו מתאימים רק לפי הצד שהאיסור של לשאת ולתת עמהם הוא משום שממציאים להם תקרובות לעבודה זרה, אבל לפי הצד של הרווחה, אשר פירושו לפי רש"י הוא שיודה להע"ז

שלו בבא יום האיד, לא קשה, כי נהי שאינו עסוק בהכנת התקרובות אלא יום אחד לחוד, אבל אכתי בבא יום האיד יודה להע"ז שלו על מה שאירע כל השלשה ימים שלפני יום האיד.

מיהו עי' בתוס' שהביאו דברים אחרים בשם רש"י וז"ל, ומי בעינן כולי האי, פירש רש"י וכי אדם רגיל כ"כ להעלות על לבו שמחתו וחגו דאסרת ג' ימים קודם לפי שהוא יום איד של עבודת כוכבים ונזכר שם עבודת כוכבים תדיר בפיו ואזיל ומודי עכ"ל, הרי שהם מפרשים בשם רש"י לפי הצד של אזיל ומודי, והקושיא היא משום שהחשש של אזיל ומודי בנוי על העובדא שהוא מעלה את האיד על לבו ג"י לפני האיד, ושם הע"ז שגור בפיו, דמש"ה אם ישא ויתן אז אזיל ומודי. ומדבריהם משמע שכונתם היא שיודה בתוך הג' ימים, דהיינו לאחר המשא ומתן עם הישראל, ואין הכוונה שיודה ביום אידו, דאם הכוונה היא שיודה ביום האיד א"כ למה זה תלוי במה שהי' עסוק באותם ג' ימים עם ההכנות ליום האיד, דגם על עסק שעשה לפני הג' ימים יש לחשוש שמא יודה על זה בבא יום האיד, וא"כ משמע שכונתם היא שיודה במשך הג' ימים בזמן המשא ומתן. ברם זה תמוה טובא כי להלן אמרינן שאם המשא ומתן הוא על דבר שאינו עתיד להתקיים עד יום האיד אין איסור, ומזה חזינן שהחשש הוא רק שיודה ביום האיד דלכן אם אינו דבר המתקיים עד יום האיד אין חשש, אבל אם החשש הוא שמא יודה כבר כשהוא מקבלו א"כ למה צריכים שיהי' דבר שיתקיים עד יום האיד.

ועי' בחידושי הר"ן שכתב דרך אחרת,

והיינו דחיישינן שיודה ביום אידו משום שיתלה את המקח בזה שהי' עסוק בהכנת צרכי האיד, אשר לפ"ז יוצא שאע"פ שהחשש הוא שמא יודה ביום האיד, אבל בכל זאת הרי זה רק משום שהוא עסוק בהג' ימים בצרכי האיד, וא"כ חזינן שעסוקים ג' ימים ולא רק יום אחד. מיהו מתוס' לא משמע שכונתם היא לדרך זה כי לא הזכירו שיתלה את ההצלחה בזה שהי' עסוק בצרכי האיד.

ואולי כוונת תוס' היא שכיון שהוא עסוק בצרכי הע"ז, ושם הע"ז שגור בפיו, הרי זה גורם שהוא מכניס לזכרונו שבבא יום האיד יודה להע"ז.

ולפי המבואר בהסוגיא כאן לכאורה יוצא עוד נפ"מ בין הצד של הרווחה להצד של לפני עור, והיינו בגוי שאינו עסוק במשך הג' ימים בהכנות ליום האיד, דמשום לפני עור איכא כי שמא הוא קונה עכשיו את הבהמה לצורך תקרובות ע"ז, אבל משום הרווחה ליכא כי כיון שעכשיו אינו עסוק בצרכי יום האיד לא יבוא להודות לע"ז שלו כי אינו שגור בפיו, וכן לא יתלה המקח במה שהי' עסוק בצרכי יום האיד, וא"כ בכה"ג יש רק משום לפני עור, ואם אית לי' בלא"ה לדידי' גם משום לפני עור ליכא.

(לד) בד' פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט וכו'.

א. דברי הרמב"ן בחולין.

עי' ברמב"ן על המשנה הנ"ל בחולין

שכתב שאם לא הודיעו הרי זה מקח טעות, ואם המוכר לא הודיעו אין הלוקח צריך לשאול וכמו שהביא מהתוספתא, אבל בשאר ימות השנה אין המוכר צריך להודיעו אבל הלוקח צריך לשאול.

והנה הרא"ש בחולין שם הביא מרב אחאי שאם קנה מגוי הרי הוא צריך לשאול, והיינו משום שמזה שהגוי לא הודיעו אין ראי' שלא מכר את אמה. ולפי דבריו לכאורה ה"ה שאם קנה מיהודי בשאר ימות השנה הרי הוא צריך לשאול כיון שהמוכר אינו צריך להודיעו וכמו שהבאנו מהרמב"ן.

והר"ן בחולין שם, וכן הרא"ש שם, כתבו שאינו צריך לשאול מיהודי בשאר ימות השנה, כי יש ספקות הרבה, והוא דבר שאינו שכיח שכן קרה.

והנה יש לעיין בשיטת הרמב"ן שבשאר ימות השנה צריכים לשאול, דהנה בעלמא פליגי הפוסקים אם צריכים לברר היכא שיש ספק ספיקא להתיר, או האם אפשר לסמוך על הספק ספיקא. וי"ל שהרמב"ן סובר כהדעה ששפיר צריכים לברר, ומש"ה צריכים הכא לשאול. מיהו הכא כתב הר"ן שאיכא ספקות טובא, ושוב פרט יותר מב' ספקות, וא"כ בכה"ג אולי כולי עלמא מודים שאינו צריך לברר. ברם י"ל שהרמב"ן סובר שבכל זאת הרי זה דומה להיכא שיש רק ספק ספיקא.

והנה עוד כתב הר"ן וז"ל, ולזה הדעת (שהלוקח אינו צריך לשאול) אפשר שהמוכר שידע שמכר צריך להודיע אף בשאר ימות השנה כדי שלא יכשל על ידו עכ"ל. וצ"ע למה המוכר צריך להודיעו

הלא הלוקח יהי' נחשב בגדר אונס כיון שאינו צריך לשאול. וי"ל שיש חיוב של לאיפרושי מאיסורא גם על אונס, ועי' בזה בסוף הקומץ רבה. ועוד דאפילו אם אין חיוב של לאיפרושי מאיסורא, אבל אסור לגרום לו בידים לעבור באונס.

ויש לעיין היכא שקרה ביטול ברוב, האם זה שמכיר איזה מהם אסור צריך להודיע לאדם זה שעומד לסמוך על הביטול. ולפי הדעה שמותר לאכול כולם יחד כי האיסור נחשב כמי שאינו א"כ לכאורה זה שמכיר לא יצטרך להודיע.

ב. עוד בענין דברי הרמב"ן הנ"ל.

והנה כבר הבאנו בשם הרמב"ן שאם בהד' פרקים המוכר לא הודיעו הרי זה מקח טעות, וז"ל הר"ן בחולין שם, דהיינו לומר שאם לא הודיעו הוי מקח טעות עכ"ל, ומהלשון של "היינו לומר" משמע שבאמת כל הטעם למה תיקנו שידיעו הרי זה כדי שלא יהי' מקח טעות, והיינו שבאמת מצד הדין אינו חייב להודיע לו משום שלא נחשב שהוא מכשילו כיון שהלוקח יהי' אנוס, וכל הדין האמור בהמשנה דצריך להודיעו הוא רק כדי שלא יהי' מקח טעות, כי אם לא יודיע לו ויתוודע להלוקח שמכר את אמה היום יוכל לטעון מקח טעות, וזהו כל הטעם למה אמרו שצריך להודיע לו, ולא משום שלא יכשל על ידו, וזהו שכתב הר"ן "היינו לומר" פי' שזהו הטעם של המשנה ולענין זה הוא דתנן שצריך להודיעו. מיהו כבר כתבנו שהרמב"ן סובר שאם המוכר לא הודיעו הרי הלוקח צריך שפיר לחשוש

ולשאלו, וא"כ אי אפשר לומר שהטעם למה תיקנו שהמוכר צריך להודיע הוא כדי שלא יהי' מקח טעות, דהא כיון שהלוקח צריך לשאלו, אם לא שאל, לא יהי' מקח טעות, וא"כ צ"ל שהסיבה שתיקנו שבהני ד' פרקים המוכר צריך להודיע הרי זה כדי שהלוקח לא יצטרך לשאלו.

ועי' בדברי חמודות על הרא"ש בחולין שם שכתב וז"ל, דהוי מקח טעות. וכ"כ הר"ן בשמו וסיים ביה דבשאר ימות השנה אין המוכר צריך להודיעו והלוקח צריך שישאל ע"כ, ולפ"ז עיקרא דמתני' דמצריך למוכר שיוודיעו אינו משום איסור אותו ואת בנו אלא משום מקח טעות, ומכיון שעליו להודיעו כדי שלא יהא מקח טעות משו"ה אין על הלוקח שישאל אלא סומך על המוכר, אבל רבינו שכתב בסמוך לקמן דאין הלוקח צריך שישאל משום דמלתא דלא שכיחא הוא א"כ כ"ש בשאר ימות השנה שאין על הלוקח שישאל וכ"כ הר"ן בשם אחרים משום דאיכא ספיקי טובא כמ"ש בשמו במעדני יום טוב, וכתב עוד דלזו הדעת אפשר שהמוכר שיוודע שמכר צריך להודיע אף בשאר ימות השנה כדי שלא יכשל הלוקח על ידו אלא שאם לא הודיעו לא הוי מקח טעות עד כאן עכ"ל, וצ"ע.

ג. עוד בענין הנ"ל.

והנה יש להעיר על הא דכתב הרמב"ן דהוי מקח טעות אם המוכר לא הודיעו כי הלוקח יכול לטעון שקנה כדי לשחוט אותו היום, דלמה אין המוכר יכול לטעון שמכר כדי שישחוט במועד אחר, ואע"פ שרוב

אלו שקונים היום קונים כדי לשחוט באמת היום, אבל הלא ההלכה היא כשמואל שסובר שאין הולכים בממון אחר הרוב להוציא מהמוחזק, כמו במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן שאע"פ שרוב הקונים קונים לרדיא יכול המוכר לטעון שמכר לשחיטה כי פוסקים כשמואל שסובר שאין הולכים בממון אחר הרוב ודלא כרב. וצ"ל שהכא הרי זה עדיף מרוב ויש ממש אנן סהדי שקנה כדי לשחוטו היום לצורך המועד.

לה) ואלו הן, עיו"ט אחרון של חג, עיו"ט ראשון של פסח, וערב עצרת, וער"ה.

ועי' בתוס' שפירשו שכל הקניות הם לצורך סעודת הדיוט ביו"ט, דבאלו הד' פרקים מרבים יותר, דבשמיני עצרת תיקנו להרבות משום שהיא יו"ט בפני עצמו, ובפסח משום שהוא יום יציאת מצרים, ובעצרת משום שלכו"ע בעינן נמי "לכם" (וצ"ע דגם בכל שבת צריכים נמי לכם, ואולי משום שאין בשבת חיוב לאכול בשר בהמה משא"כ ביו"ט), ור"ה משום שהוא תחילת השנה. ולפ"ז שפיר מתרצינן שלצורך אכילה לא מכינים ג' ימים, אבל לצורך קרבן מכינים ג' ימים. ברם רש"י פי' שערב יו"ט אחרון של חג וערב עצרת הם משום שלמי חגיגה ועולת רא"י, וערב יו"ט ראשון של פסח הוא משום קרבן פסח, ולפ"ז צ"ע מהו התירוץ של הגמרא דהא גם בהד' פרקים מדובר בהקרבה. שו"ר שכן הקשה התוס' רי"ד כאן על רש"י.

ועי' בר"ח שכתב וז"ל, ופרקינן גבי

דזבין בהמה שחיט לה ביומי, ומשום הכי קאמר אמה מכרתי לשחוט ואל תשחט אתה את הבת שאמכור משום אותו ואת בנו, דביום אחד מחייב האחרון וכו' עכ"ל. הנה לכאורה כוונתו לומר שהאחרון חייב ושאינן אומרים שעל ידי שחיטת האחרון הראשון עובר למפרע, דאילו הי' הדבר כן לא הי' קפידא בזה שהאחרון שוחט וגורם להראשון לעבור, והיינו משום שהראשון הוא עכשיו אנוס, ואין איסור לגרום לחבירו לעבור בדרך אונס.

מיהו אם צריכים אפילו לאיפרושי מאיסורא מי שבא לעבור באונס, עי' בזה בסוף פרק הקומץ רבה, א"כ כ"ש שאסור לגרום בידים לאדם לעבור באונס.

ובאמת אין הדעת סובלת לומר שהאחרון אינו עובר בכלום ואילו הראשון עובר למפרע על לא עול בכפיו. ועי' בשבת דף ג' ע"א דפריך הש"ס שבזה עוקר וזה מניח יהי' חיוב חטאת כיון שנעשית המלאכה של הוצאה מבין שניהם, וכתבו תוס' בד"ה שניהם וכו' בזה"ל, ולא פריך שיתחייב הראשון, דאין סברא דעי' השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון, אלא אשני פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה עכ"ל.

ונראה שכוונת רש"י היא לומר שהאחרון חייב ושלא אמרינן ששניהם פטורים והחיוב הוא רק כשאדם אחד שחט את שניהם, אלא האחרון חייב אע"פ שלא עשה את הכל.

לח) רש"י ד"ה וי"ד ניסן.

וז"ל, משום פסחים עכ"ל. צ"ע דהא

יו"ט שלנו, דלאכילת שלמים לעצמו היא דקא זבין, סגי בחד יומא וכו' עכ"ל. ונראה שכוונתו היא לפרש שאע"פ שגם בהד' פרקים קונים בשביל קרבנות, אבל היינו בשביל קרבן שלמים, ומכיון שאין הקרבן כליל לגבוה אלא גם לאכילתו, אין הוא מקדים להתעסק בזה ג' ימים קודם. ברם בדעת רש"י אי אפשר לפרש כן, כי רש"י הזכיר גם עולת ראי' שכולה כליל.

עוד צ"ע דהא להלן מסקינן שישראל שצריך להקריב קרבן מתעסק בזה ל' יום קודם משום מומין, וא"כ איך פירש"י כאן שלשלמי חגיגה ועולת ראי' וקרבן פסח סגי ביום אחד.

לו) ולהקריבה סגי בתלתא יומי והתניא שואלין בהל' הפסח קודם הפסח ל' יום וכו'.

הנה אין לומר שנתקנה תקנה זו כדי שיכינו קרבנותיהם, כי לפ"ז אין כאן קושיא, כי פשיטא שבעכו"ם מכיון שאין להם תקנה כזו אינם עוסקים בההכנות ל' יום לפני האיד, וא"כ צ"ל שגם בלא התקנה הדרך הוא להכין במשך ל' יום, ודוקא משום כך הוא שתיקנו כן בתורת תקנה, דהיינו כדי לזרז ולהבטיח שלא יתראו בזה, והקושיא היא שמכיון שחזינן שתיקנו ששואלים ל' יום א"כ חזינן שזהו זמן שבדרך כלל מכינים, וא"כ גם בעכו"ם נימא כן.

לז) רש"י ד"ה בהני ד' פרקים.

וז"ל, מחזקינן ליה לאינש דכל מאן

קרבת פסח הוא זכר, ואותו ואת בנו נוהג רק באם וולדה ולא באב, וא"כ לא שייך לומר שמחמת ריבוי המקריבים קרבן פסח צריך המוכר לומר אמה מכרתי היום, דהא משום ריבוי קרבנות פסח קונים זכרים ולא נקיבות. והי' לו לרש"י לפרש משום חגיגת ארבעה עשר.

לט) רש"י ד"ה וכן לר"ה.

וז"ל, יו"ט היא ואוכלין בשר עכ"ל. צ"ע שלא פי' מאי שנא מכל יו"ט.

מ) שואלין בהלכות הפסח קודם פסח שלשים יום.

עי' בר"ן על הרי"ף על פסחים דף ו' ע"א שכתב וז"ל, דתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום. כלומר דחשבינן ליה שואל כענין, וקי"ל בעלמא בשני תלמידים ששואלים, אחד שואל כענין ואחד שואל שלא כענין, שנוקקין לשואל כענין, שהרי משה עומד בפסח ראשון וכו', כדאמרי' בפ' הישן (דף כ"ה ע"ב) ויהי אנשים אשר היו טמאים מישאל ואלצפן היו שחל שביעי שלהם בערב פסח כדכתיב (במדבר ט') ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, הא למחר יכולין לעשות, ולא מייתינן ראי' מפני שהשיב להם דהא לא סגיא בלאו הכי אלא שאם לא היו שואלין כענין לא היה לו להאריך כל כך ולפרש כל דיני פסח שני עכ"ל.

מ) דברי הביאור הלכה בענין הנ"ל.

והביאור הלכה בסי' תכ"ט הביא מהע"ת

שכתב שמהסוגיא כאן משמע דלא כהפירוש הנ"ל של הר"ן, ולכאורה כוונתו היא שלא סגי במה שנקרא שואל כענין כדי להזכיר את הציבור להכין פסחיהם.

וז"ל הביאור הלכה, בטור איתא שואלין ודורשין והוא כגירסת הגמרא דילן בפסחים דף ו' ובכורות דף נ"ח, וברי"ף הגירסא שואלין לבד, וכן הגירסא בע"ז ובסנהדרין י"ב, ולכאורה אין נ"מ בזה דכוונה אחת הוא לישא וליתן בהלכות הפסח קודם הפסח, וכן איתא ברש"י ר"ה דף ז' וב"ק קי"ג שהיו דורשין ברבים בהלכות הפסח קודם פסח ל' יום, אכן בר"ן פ"ק דפסחים ופ"ק דמגילה אמר דמה שאמר שואלין היינו דבזה הזמן אם באו ב' תלמידים ואחד שאל בהלכות פסח נזקקין לו קודם דהוא בכלל שואל כענין, אבל אין חיובא ללמוד ל' יום קודם הלכות פסח, רק בפסח גופא, וזהו מה ששינינו מרע"ה תיקן להם לישראל שיהו דורשין הלכות פסח בפסח וכו', לפיכך דייק כאן בלשון שואלין לבד, ודבריו הן דברי הרשב"א בספ"ד דמגילה, אבל כמה ראשונים פליגי עליהו, רש"י בכמה מקומות, ותוספות בפ"ק דמגילה דף ד' והרוקח, בכולהו מבואר להדיא דחיוב לדרוש מקודם בהלכות פסח שלשים יום, וכן בעיטור העתיק הגירסא שואלין ודורשין, וכן באו"ז העתיק דדורשין שלשים יום קודם, וגם קשה מאוד דהלא בסנהדרין י"ב משמע להדיא דהאי שואלין דורשין הוא דקאמר הש"ס שם, דהלא מפוריא דרשינן בהלכות הפסח דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום, וגם עיקר הענין מוכח כן, דאלו מפני שנוקקין לתלמיד ששואל כענין לא שייך

לומר דמשום זה יזולו בחמץ, דאין כאן פרוסום כלל בזה שמשיב לתלמיד כששואל, וכבר ראיתי שעמד הב"ח על הר"ן מסוגיא דסנהדרין הנ"ל, וכן הפרי חדש, וכן בע"ת כתב דמסוגיא דע"ז דף ו' לענין קרבנות שם ג"כ לא משמע כדברי הר"ן. שוב מצאתי בשאלות שכתב נמי בפשיטות וז"ל ותלתין יומין קמי פסחא דרשינן במילי דפסחא כדתניא שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום, וביותר מבואר כן להדיא בהלכות גדולות וז"ל, ומקמי פסחא בתלתין יומין מיבעי ליה לישראל למיגמר מילי דפסחא ואגמורי אנשי ביתי דתניא שואלין בהלכות הפסח וכו', א"כ נמצא דעת הר"ן והרשב"א יחידאין הם נגד כל הראשונים הנ"ל [וגם בסוגיא גופא מרשב"ג מוכח דלאו להשיב לשואל לבד קאי, ורק ללמוד ולזכור ההלכות, ומרשב"ג נשמע לת"ק, דלא פליגי רק לענין זמן, אבל לא בעצם הענין, אח"כ מצאתי שעמד בזה במטה יהודה] ומה דאיתא בסוף מגילה משה תיקן להם לישראל שיהו דורשין הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת וכו', כבר תירצו ע"ז המפרשים עיין ב"י וב"ח ושאר אחרונים ובביאור הגר"א משמע דמפרש דאין הכוונה דוקא על יום החג לבד רק על יום החג ועל כל הזמן שמקודם כפי שמבואר במקום אחר, וכעין זה כתב ג"כ הב"ח [אלא שהוא כתב דלאחר שלמד ל' יום קודם שוב א"צ ללמוד בחג עצמו, והרבה אחרונים חולקין עליו], והפרי"ח, והנה בחק יעקב העיר דבר חדש לתרץ בזה קושית כל האחרונים דאיתא בירושלמי פ"א דפסחים ה"א שואלין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת

בעצרת הלכות חג בחג, בבית ועד שואלין קודם לשלשים יום, וכן איתא ג"כ בתוספתא דמגילה [וז"ל הפ"מ שם שואלין בהלכות פסח בפסח. כ"א ואחד בביתו אבל בבית ועד שמתקבצין הרבה בביה"מ ללמוד שואלין קודם לשלשים יום], וכן הפני משה שם ג"כ כתב דהא דסוף פרק בני העיר שלא בבית ועד קמירי, דהיינו לכל אחד ואחד בביתו, והא דשלשים יום קודם היינו בבית הועד וכעין של משה, דהיינו בבית הועד, אמנם באלי רבה סתר דברי החק יעקב וז"ל, כיון דבש"ס דילן בכמה מקומות [בפסחים ו' במגילה כ"ט ובסנהדרין י"ב ובע"ז ה'] מייתי הגמרא ברייתא זו בסתם שואלין קודם ל' יום, ולא לישתמיט בחדא דוכתא לומר בבית הועד, אלמא דלא ס"ל הכי לש"ס דילן, וכן משמע לכאורה בע"ז שם, וכ"פ הב"ח דמצוה לכל אחד להתחיל ללמוד הלכות פסח מפורים עכ"ל (האלי רבה), ובאמת בדברי הבה"ג הנ"ל שהעתקתי מבואר כדבריו עכ"ל.

מב) שואלין בהלכות הפסח קודם פסח שלשים יום.

עי' בתוס' בבכורות דף ג"ז ע"ב דמבואר בדבריהם שלא רק קודם הפסח משום הקרבן פסח אלא ה"ה לפני שאר המועדים משום קרבן חגיגה.

מג) מנין למחוסר אבר שאסור לבן נח.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, יש לדקדק מלשון אסור שהוא איסור ממש, ובן נח מוזהר בדבר וכו' עכ"ל.

הנה יש לעיין למה לא הביא הרמב"ם דין זה. וי"ל דס"ל דלא כתוס', אלא שלעולם לא נאמר כאן איסור לבן נח לא להקריבו בהבמה שלו (ולישאל פשיטא שאסור להקריבו על המזבח), ולשון אסור היא לאו דוקא, והרי חזינן שתוס' כתבו רק ש"יש לדקדק", ומשמע שיש גם לומר שלאו דוקא היא, ושהכוונה היא רק שפסול, דהיינו שאינו עולה לו לרצון, ומש"ה לא הביאו הרמב"ם, כי הרמב"ם מביא רק דינים של בני נח אשר יש נפ"מ בזה לישאל, דהיינו שיכול להרוג את הבן נח אם עבר, ואפילו האיסורים שאינו נהרג עליהם, כגון אלו שהביא הרמב"ם בפ"י ממלכים ה"ו, אבל מ"מ ב"ד אחראין שלא יעברו (עיי"ש בהי"א), אבל במחוסר אבר שאינו איסור ליכא שום נפ"מ בזה לישאל, והא דאסור להעלותו על מזבח ה' בבית המקדש הוא דבר פשוט שאין צורך לאומרו, וכוונת הגמ' כאן היא להיכא שהגוי מקריבו בהבמה שלו, ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה.

ועי' גם בריטב"א בסוגיין דמשמע דס"ל דלא כתוס' אלא שאינו אסור להם וז"ל, וא"ת למה לא מנו להו התם (בפרק ד' מיתות) עם מצות שנצטוו בני נח, י"ל שלא מתנו התם אלא מידי דחייבין עלי' מיתה, והכא לא מחייבי אלא שהקרבן פסול עכ"ל.

מד) תד"ה מנין למחוסר אבר שאסור לב"נ (השני).

וז"ל, יש לדקדק מלשון אסור שהיא איסור גמור ובן נח מוזהר עליו, ותימה

מ"ט לא חשיב בהדי ז' מצות שנצטוו ויתחייבו עליו מיתה, אלא י"ל דהאי קום ועשה היא, דמאיש איש מרבינן דעכו"ם נודרים נדרים ונדבות כישראל, ואם נדר מחוסר אבר אמרינן לי' קום והבא קרבן שלם, וקום ועשה לא קא חשיב עכ"ל.

ועי' במל"מ בפ"י מהל' מלכים ה"ז בד"ה וראיתי למהר"ש וכו' באמצע הדיבור שכתב וז"ל, עוד אני תמי' במה שרוצים תוס' לומר שכל דבר שיש בו קום ועשה, אף שיש בו שוא"ת, לא קא חשיב לי', דומיא דמחוסר אבר דאית בי' שוא"ת מלהקריבו וקום ועשה שיביא אחר לקיים נדרו, שזה היפך סוגיית הגמ' דקא חשיב דינים, אף שהם קום ועשה, משום דאית בהו שוא"ת, דהיינו שלא יעות משפט וכו' (הכי אמרינן בסנהדרין דף נ"ט) עכ"ל.

ועי' בגליון הש"ס שכתב וז"ל, יש לעיין למה אומרים לו הבא שלם, וכי מחוייב הוא בכך להביא קרבן שלם, אף בנדר ואמר הרי עלי, מ"מ אין בן נח מצווה על לאו דלא יחל ועל מוצא שפתיך וכו' עכ"ל.

ולכאורה י"ל דהנה דרשינן איש איש לרבות שגוים נודרים נדרים ונדבות כישראל, ובהמשך הפסוק הזה של איש איש מוזכרים גם נדר וגם נדבה, וא"כ מוכח שיש להם גם נדרים, ובע"כ מוכח מזה שהם חייבים לקיים את הנדר, דאל"כ לענין מה אמרינן שיש להם דין של נדר, הלא סדר הקרבת הקרבן אינו שונה בין נדר לנדבה, וא"כ מהך דרשה גופה מוכח שהם חייבים לקיים את מה שהם נודרים לגבוה.

מיהו יש לדחות שלעולם אינו חייב לקיים את נדרו, רק שקמ"ל שבכל זאת הרי

חשיב עכ"ל. ויש לעיין אם כוונת תוס' היא לומר שעל דבר שיש בו קום ועשה אינו חייב מיתה או האם כוונתם היא רק שרובן לא כללו דבר זה ביחד עם הז' מצות אבל לעולם הרי הוא שפיר חייב מיתה.

מו) בא"ד.

וז"ל והא דאמרינן פ"ק דקידושין דמצרכינן מן העוף ולא כל העוף למעוטי יבשה גפה נקטעה רגלה, ל"ל, פשיטא דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור עכ"ל. הנה לכאורה היו יכולים לישב דנהי שאסור לבן נח להביא מחוסר אבר, וכמש"כ לעיל שמשמע כאן שזה איסור ממש, אבל אכתי אם הביא כשר, ולכן קמ"ל הדרשה של מן העוף ולא כל העוף שבישראל הרי זה פסול. מיהו תוס' כבר כתבו שגם בעכו"ם הדין הוא שאינו יוצא ידי נדרו עם מחוסר אבר, ונראה פשוט שנכלל בזה שהקרוב פסול, כי אם אינו פסול למה אינו יוצא ידי נדרו. וא"כ אכתי קשה למה צריכים את הדרשה של מן העוף ולא כל העוף.

וגם אי אפשר לומר איפכא, דהיינו שאי משום המיעוט בגוי היינו אומרים שנהי שפסול אבל אין איסור בדבר וקמ"ל הפסוק בישראל שזה אסור, דזה אינו, דפשיטא שאם הקרבן פסול אסור לישראל לעשות כן, כי זה נכלל בלא תזבח לה' אלקיך כל דבר רע.

מז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דס"ד כיון ששאר מומין הפוסלין בבהמה הותרו בעוף, כדאמרינן תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות

זה נחשב נדר, ואם הביא קרבן הרי זה נחשב שקיים נדר, ויש בזה נפ"מ אפילו אם אינו חייב לקיים את נדרו, והיינו שאם אינו חייב לקיים את נדרו הדין הי' שאם נדר ואח"כ הקדיש לשם קיום נדרו לא הי' ההקדש חל כי לא שייך קיום נדרו וא"כ הרי זה הקדש בטעות.

ועי' בשט"מ המנחות דף ע"ג ע"ב באות ד' שכתב שאין כופין עכו"ם להביא קרבנותיו אבל ישראל כופין, ולכאורה אם הם חייבים לקיים נדרם הי' חיוב לכופם, וא"כ מבואר כדברי הגליון הש"ס שאינם חייבים לקיים נדרם. ואין לומר שכוונת השט"מ היא רק שאי אפשר במציאות לכופם כי ידיהם תקיפה, דזה אינו, כי מלשונו מבואר שכוונתו היא לדין מסוים שאין כופין לעכו"ם, דעיין בגמ' שם דאמרינן שאם הבן נח לא הביא נסכים עם הקרבן שלו, מביאים אותם משל ציבור, וז"ל השט"מ, וא"ת אמאי לא כייפינן לי' להביא נסכים משלו, כדאמרינן בהתורה האומר הרי עלי תודה בלא לחם, זבח בלא נסכים, כופין אותו להביא לחם ונסכים, וי"ל דהני מילי ישראל, אבל עובד כוכבים אין כופין לעובדי כוכבים עכ"ל, הרי שלא כתב שאי אפשר לכופם אלא ש"אין כופין לעכו"ם" ומשמע שדינא קאמר.

מה) בא"ד.

וז"ל, ותימה מ"ט לא חשיב בהדי ז' מצות שנצטוו ויתחייבו עליו מיתה, אלא י"ל דהאי קום ועשה היא, דמאיש איש מרבינן דעכו"ם נודרים נדרים ונדבות כישאל, ואם נדר מחוסר אבר אמרינן לי' קום והבא קרבן שלם, וקום ועשה לא קא

בעוף, ובבהמה אין חילוק בין במומין בין במחוסר אבר, בעוף נמי נימא כיון שהותרו המומין, מחוסר אבר נמי נשתרי עכ"ל. הנה לכאורה אין דבריהם מובנים, כי איך שייך לומר שכיון שבעוף הותרו מומין לישראל הותרו נמי מחוסרי אבר, הלא אי אפשר לומר כן כי ליכא מידי שלישראל מותר ולבן נח אסור.

ברם י"ל שכוונתם לומר שבלי מן העוף ולא כל העוף היינו אומרים שגם בבן נח לא נאסר מחוסר אבר אלא בבהמה אבל לא בעוף כי אשכחן שהתיר הכתוב בעל מום לישראל והה"נ למחוסר אבר וא"כ בע"כ צ"ל שה"ה שהותר לבן נח כי אין לך דבר שלישראל מותר ולבן נח אסור, ולכן צריכים פסוק לפסול בישראל. וכ"כ תוס' להדיא בקידושין דף כ"ד ע"ב בד"ה ומן העוף ולא כל העוף דהו"א שהפסוק שכתוב בבן נח לאסור מחוסר אבר איירי רק בבהמה עיי"ש.

וע"ע בזבחים דף ס"ח ע"א בד"ה ושניסמית וכו' שהקשו כקושייתם כאן למה צריכים מן העוף ולא כל העוף כדי לפסול מחוסר אבר לקרבנו של ישראל, תיפוק לי' שכבר אסר אותו הכתוב לקרבן בן נח, ותירצו וז"ל, וי"ל וכו', א"נ הוה אמינא דכיון דאישתרי בעל מום בעופות לישראל טפי מבהמה אישתרי אפי' מחוסר אבר, א"נ הוה מוקמינן מכל החי דכתיב בבני נח דדוקא בהמה שמצינו שנאסר בה מום לישראל עכ"ל, ובגליון שם הובא גירסת צ"ק שמוחק "א"נ" וגורס "והוה מוקמינן", והיינו כדברינו הנ"ל.

ולפי כל הנ"ל לכאורה אין לנו מקור

לפסול בבן נח מחוסר אבר בעוף, כי בבן נח אכתי י"ל שכמו שמום כשר בעוף ה"ה למחוסר אבר. ברם זה אינו, כי בבן נח לא קיימת סברא זו לחלק בין בהמה לעוף, כי גם בבהמה לא נאמר להם שמום פוסל, ואעפ"כ מחוסר אבר שפיר פסול, וא"כ ה"ה לעוף, רק שאם מחוסר אבר הי' כשר לקרבן עוף של ישראל, אז בע"כ שהי' כשר גם לבן נח בגלל הכלל שליכא מידי וכו', אבל מעתה שפסול לישראל, שוב אין סיבה לא לפוסלו גם לבן נח.

והנה לכאורה הך סברא שכתבו תוס' שכמו שמום הותר הה"נ למחוסר אבר צריכה ביאור, דמה ענין מחוסר אבר אצל מום. ברם י"ל שהפסול של מחוסר אבר הוא ביסודו פסול של מום. ויש להאריך בענין אם מהני בו פדיון כמו בבעל מום) אשר לפ"ז שפיר הו"א שכיון שהותרו שאר מומין הה"נ למום זה של מחוסר אבר, ואין כוונתם לומר שהיינו עושים ילפותא דהיינו שכמו שמום הותר הה"נ למחוסר אבר, דזה אינו, כי יש לפרוץ ששאני מחוסר אבר שהוא מום גדול, אלא כוונתם היא שהיינו אומרים שבהך היתר של בעל מום גופא נכלל גם היתר על מחוסר אבר.

ובספר מקור ברוך בח"א סי' י"ט בד"ה והנה כבוד וכו' הביא מהגר"י מפונוביז שנחלקו הרמב"ם ותוס' אם מחוסר אבר פסול משום מום או אם זה פסול חדש, הובא בספרי על זבחים בח"ב אות תרכ"ב סק"א.

והנה לכאורה לפ"ז תו לא בעינן למה שכתבנו לעיל שהיינו מתירים מחוסר אבר בעוף גם לבני נח כדי שלא יהי' קשה ממה

אפילו את פשוטות הפסוק שלבני נח נאמרה ולא לישראל.

דף ו' ע"א

מח) בענין אם בן נח מותר להקריב טריפה.

ע"י בתוס' בד"ה מנין וכו' (הראשון) שהעלו בנוגע לכל הדברים שנתמעטו בפר' נח מהבאה אל התיבה, דאם הוא דבר שאינו ראוי לקיום העולם, אז לא אמרינן שהכתוב בא לפוסלו לקרבן, אבל בדבר שאין טעם למעטו בגלל קיום העולם, כגון מחוסר אבר, אז נקטינן שהכתוב בא לפוסלו לקרבן עכו"ם. ולפ"ז למ"ד שטריפה אינה יולדת, והרי הוא ממעט טריפה מלחיות זרע, א"כ לדידי' אין ראוי' שטריפה פסולה להקרבה, כי י"ל שמיעט אותה הכתוב רק משום שאינה ראוי' לקיום העולם (ועי' לקמן בתד"ה והשתא וכו') שהקשו שלפי המ"ד שסובר שטריפה אינה יולדת למה לן קרא דאתך, ועיי"ש מה שתירצו, והקשה הרש"ש למה לא תירצו שאתא קרא יתירא לפוסלו להקרבה עכ"ד, אבל מ"מ מאחר שלא תירצו תוס' כן, אין לנו טעם למה לפסול טריפה להקרבה לפי הק"מ"ד).

ולפי המ"ד שסובר שטריפה שפיר יולדת, דמבואר בסוגיין שהוא ממעט טריפה מאתך בדומין לך, א"כ לדידי' לכאורה הי' נראה לפוסלו להקרבה, דהא מכיון שטריפה יולדת, א"כ טריפה ראוי' לקיום העולם, וא"כ בע"כ בא הכתוב לפוסלה להקרבה.

שלא מצינו דבר שמותר לישראל ואסור לבן נח, אלא אפילו אם בבני נח הוי ידעינן שמחוסר אבר אסור בכל זאת היינו מתירין בישראל משום דהוי כמקרא מפורש שמותר, שהרי נכלל הוא ממש בהיתר של בעל מום, ובשלמא אם כוונת תוס' היתה דהו"א שנילף מחוסר אבר מבעל מום בבנין אב, א"כ אז שפיר היתה נשאת קושייתם דאיך שייך לעשות בנין אב כזה הלאי יש לנו ילפותא עדיפא דהיינו דליכא מידי וכו', אבל השתא דהוי כפסוק מפורש א"כ אפילו אם מחוסר אבר אסור בבן נח גם בעוף אכתי שפיר הוי שרינן בישראל. מיהו יש לפקפק בזה, כי נהי שמום רגיל הותר לישראל בקרבן עוף, אבל מהיכא תיתי לומר שה"ה להמום הגדול של מחוסר אבר, אדרבה נימא חוץ מהמום הגדול של מחוסר אבר מחמת גודל המום כמו שנאסר לבן נח כי ליכא דבר שלישראל מותר ואסור לבן נח, והרי מצינו בבן נח שחילקה התורה בין מום רגיל למחוסר אבר והתירה מום רגיל ואסרה מחוסר אבר, וא"כ אולי ה"ה לישראל בנוגע לעוף.

ועוד, שגם בלא"ה אי אפשר לומר כדברינו הנ"ל, שהרי בסנהדרין דף נ"ט ע"א מבואר שאי אפשר שיהי' מידי שמותר לישראל ואסור לבן נח אפילו ע"י גזירת הכתוב מפורשת, דאמרינן שם שרבי יוסי ב"ר חנינא אומר שכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסניני, לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואין לנו אלא גיד הנשה ואליאב דרבי יהודה, ופרכינן שאדרבה מדלא נשנית בסניני נימא שלפני נח נאמרה ולא לישראל, ומתריצין שליכא מידי שלישראל שרי ולבני נח אסור, הרי שהכלל הזה דוחה

ברם לפי מסקנת הסוגיא יש לדון בזה, משום דלהלן פרכינן שלפי המ"ד שסובר שטריפה יולדת והרי הוא ממעט טריפה מאתך א"כ למה צריכים לחיות זרע, ומתוצינן שאי משום אתך הו"א שנאמר לצוותא בעלמא ואפילו זקן ואפילו סריס כתב רחמנא לחיות זרע ע"כ, ופירש"י שאי מאתך הו"א דהא דממעטינן טריפה הרי זה משום שאינה ראוי לצוותא, אבל זקן וסריס שפיר מעיילינן לתיבה, כלומר שלכן כתוב לחיות זרע כדי למעט אפילו זקן וסריס מטעם שאינם ראויים לקיום העולם ולפ"ז לפי המ"ד דשסובר שטריפה יולדת וממעט טריפה מאתך י"ל שהטעם הוא משום שטריפה אינה ראוי לצוותא כמש"כ רש"י, וא"כ גם לפי המ"ד הזה יש טעם למה לא להכניסו להתיבה ואין ראוי שהיא פסולה להקרבה.

ברם רש"י בובחים פי' הך מסקנא בדרך אחרת וז"ל שם, מהו דתימא אתך לאו למידרש בדומין לך אלא שהודיע שאינו עושה אלא לכבודו להיות לו לצוותא, קמ"ל להחיות זרע לא לצוותא בעי להו, ומשתא ע"כ אתך יתירא הוא למידרש בי בדומין לך עכ"ל. והנה בהס"ד כתב שאם אתך היא לצוותא אז אינו מתפרש כלל בדומין לך, ולא ממעטינן כלום מאתך כי גם טריפה ראוי היא לצוותא, ובהמסקנא פי' דקמ"ל שטעם הכניסה להתיבה לא הי' משום צוותא, אלא משום לחיות זרע, וטעם זה דלחיות זרע באמת מדחה את הטעם של צוותא, וזה מגלה שאתך לאו לצוותא אתא אלא לדומין לך. ולפ"ז שוב ממעטינן טריפה מאתך בדומין לך. ולפי דבריו שם יוצא שטריפה פסולה להקרבה, דהא בלאו

הכי אין סברא למעטה לפי המ"ד שסובר שטריפה יולדת ושהיא ראוי לקיום העולם, וגם לית לן טעמא דצוותא, וא"כ בע"כ צ"ל שהמיעוט בא לפוסלה לקרבן, וכסברת תוס' הנ"ל שכל היכא שאין סברא למעט אמרינן שהמיעוט בא לפסול לקרבן.

אבל רש"י בסוגיין הרי לא כתב שלפי המסקנא עקרינן לטעמא דצוותא, אלא לעולם י"ל שהיא קיימת בדוכתה, וממעטינן טריפה משום שאינו ראוי לצוותא, רק שבקרא דלחיות זרע נאמר דין נוסף למעט זקן וסריס כיון שאינם ראויים לקיום העולם.

מט) תד"ה אלא למ"ד.

וז"ל, וטריפה אע"ג דהוא חי מ"מ אינה בריאה אלא חולה כל ימי' ומתמעטה והולכת וממעט שפיר מהאי קרא דמכל חי וכו' עכ"ל. הנה בסנהדרין דף ע"ח ע"א כתבו תוס' שגם לפי המ"ד שסובר שטריפה חי' אבל מ"מ סופה למות, רק לא בתוך י"ב חודש אלא אח"כ, ומש"ה גם לפי המ"ד הזה מחשבינן לאדם טריפה בגדר גברא קטילא. ואולי זוהי כוונתם גם כאן במה שכתבו שמתמעטה והולכת, דהיינו שסופה למות מהטריפות.

ברם עי' בדבריהם לקמן בסד"ה ודלמא וכו' דיוצא מדבריהם שלפי המ"ד שסובר שטריפה חי' הרי היא שפיר יכולה להשלים את ימי', שהרי כתבו שיתכן שנח טריפה חי' לפי המ"ד שטריפה חי', והרי חזינן שחי שלש מאות וחמשים שנה אחרי המבול עד גיל תשע מאות וחמשים שנים, אם לא שנאמר שאם לא הי' טריפה חי' עוד יותר.

(ג) תד"ה אתך.

וז"ל, ומ"מ ליכא למעוטי מחוסר אבר ובעל מום כיון שלא הי' צריך אלא לקיום העולם עכ"ל. פי' דקשה להו דאם שייך למעוטי טריפה להקרבא מקרא דאתך, א"כ ה"ה שנמעט מיני' מחוסר אבר ובעל מום, ולמה צריכים קרא דמכל חי, ועל זה תירצו שקרא דאתך אתי למעט מידי שאינו ראוי לקיום העולם ולא בא למעט מהקרבא, ומש"ה לא היינו ממעטים מחוסר אבר מאתך משום שהוא שפיר ראוי לקיום העולם, ולכן צריכים למעטו מכל חי. מיהו צ"ע דמשמע שאם מחוסר אבר לא הי' ראוי לקיום העולם לא היינו צריכים למעטו מכל חי אלא הי' מתמעט מאתך, והרי זה אינו, כי אפילו אם מחוסר אבר אינו ראוי לקיום העולם ושפיר מתמעט מקרא דאתך, אבל מ"מ מכיון שהך קרא לא איירי לענין הקרבא תו בעינן קרא שמכל חי כדי למעטו מהקרבא.

(גא) תד"ה ודלמא נח גופי' טריפה הוה.

וז"ל, ואע"ג שחי לאחר מכאן שנים רבות מ"מ באותה שעה לא הי' יודע אם הי' טריפה או שלם שיניח מלהביא טריפה מטעם דומין לך עכ"ל. ברם צ"ע דהא אזלינן בתר רוב, ורוב אינן טריפות כדאמרינן בחולין דף י"א ע"א, וא"כ שפיר הי' לו לנקוט שהוא עצמו אינו טריפה וממילא לא להכניס טריפה להתיבה.

(גב) הן בלא אידיהן.

עי' ברמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"ג

שכתב וז"ל, הי' אידן של אותן עכו"ם ימים הרבה, שלשה או ארבעה או עשרה, כל אותן הימים כיום אחד הן וכולן אסורין עם ג' ימים לפניהם עכ"ל. צ"ע למה הוצרך לומר עם ג' ימים לפניהם, דהא פשיטא שג' ימים לפני האיד לעולם אסורים, ולמה נאמר שתלוי באריכות האיד, ועוד צ"ע על מה שכתב שכל אותן הימים כיום אחד הם, דבגמ' אמרו שכולו קלנדא חד יומא חשיב כדי לבאר את לשון המשנה לפי הצד שהן ואידיהן.

(נג) אליבא דרבי ישמעאל לא קמיבעיא לי דהן בלא אידיהן, כי קא מיבעיא לי אליבא דרבנן.

הנה לכאורה יש לתמוה דכיון שחזינן דס"ל לשמואל אליבא דרבי ישמעאל דהן בלא אידיהן א"כ מהיכא תיתי לומר שלפי רבנן הכוונה היא להן בהדי אידיהן ושפליגי בדבר זה.

ברם י"ל דהא דס"ל לשמואל שלפי רבי ישמעאל פירושו הוא הן בלא אידיהן, אינו משום שהכי סבירא לי' לשמואל מצד הסברא, אשר אז קשה למה לומר שרבנן חולקים על זה, אלא הטעם הוא כמו שדייק הש"ס מקודם מדברי רבי ישמעאל שג' לפנייהם וג' לאחריהם הם בלא אידיהן, ולא ס"ל את הדיחוי של אידי וכו', וא"כ חזינן מדברי רבי ישמעאל שני דבריהם, חדא שהוא מחמיר ואוסר לאחריהן, וגם שהן בלא אידיהן, וא"כ משום הכי מיבעיא לי' אם פליגי רבנן גם על הא דמשמע מדבריו שהן הוא בלא אידיהן.

נד) תד"ה ואס"ד הן וכו'.

וז"ל, וצ"ל שיש הפסק בין קלנדא לסטרנוריא לכל הפחות ב' ימים וכו' עכ"ל. ולפי מאי דפסקינן שהן בלא אידיהן דצ"ל שאיכא ביניהם ג' ימים, ולפי רבי ישמעאל דאמר ג' לפנייהם וג' לאחריהם צ"ל שיש ששה ימים ביניהם דהא גם הוא קאי על הנך דמתניתין.

נה) איבעיא להו משום הרווחה או דלמא משום לפני עור לא תתן מכשול.

עי' ברש"י שהזכיר שבני נח מצווין על עבודה זרה רק בהצד של לפני עור, ומשמע שלפי הצד שהוא משום לא ישמע על פיך אין צריכים לדבר זה, אלא אפילו אם בני נח לא היו מצווין על עבודה זרה, עובר הישראל על לא ישמע על פיך בזה שהבן נח מזכיר את העבודה זרה.

נו) דאית לי' בהמה לדידי'.

צ"ע למה לא גזרו היכא דאית לי' בהמה לדידי' אטו היכא שאין לו בהמה לדידי', כמו שלפי אביי בע"ב גזרינן לשאול וללות ולפרוע מהם אטו להשאל וללוות ולפרוע להם (דלא כרבא שם), וכן להלן בע"ב למה לא גזרינן דבר שאינו מתקיים אטו דבר המתקיים. מיהו עי' בע"ב בתד"ה אמר אביי וכו'.

נז) בענין הלאו של לפני עור - לא להכשיל, ולא להשיא עצה רעה.

הנה בגמ' כאן אמרינן או דלמא משום

לפני עור לא תתן מכשול. ומזה מבואר שגם על להכשיל בני נח יש לאו של לפני עור לא תתן מכשול, וכן איתא להלן כאן שאסור להושיט להם אבר מן החי משום לפני עור. והנה בכלל הלאו של לפני עור נכלל גם שלא להשיא עצה רעה (עי' ברמב"ם בסוף פ"ב מהל' רוצח), ויש לעיין האם גם דבר זה נוהג בעכו"ם, ועי' במנ"ח במצוה רל"ב שדן בזה, וז"ל החינוך שם, שלא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה וכו' עכ"ל, וכתב המנחת חינוך שם וז"ל, לכאורה איני מבין כוונת הרה"מ שכתב בני ישראל, הלא גם לעכו"ם הלאו דלפ"ע כמבואר אח"ז בדבריו, וש"ס מפורש הוא בע"ז וכמה מקומות דלא יושיט אבר מן החי לב"נ, ולשון הר"מ פ"ב מה' רוצח כל המכשיל עור כו', לא כ' דוקא ישראל, ולחלק ולומר דדוקא בענין דבר איסור אסור להכשיל לב"נ, אבל לא לענין עצה, מנלן דבר זה, כיון דהקרא קאי גם על ב"נ אם כן אף עצה במילי דעלמא גם כן אסור ואפי' לב"נ, ואף שמבואר בב"ב, ופסקה הר"מ הלכות רוצח, דאסור להשיא עצה טובה לנכרי, מכל מקום דוקא להשיאו עצה טובה אסור, אך לסלק עצמו מעצה, אבל להשיאו עצה רעה גם לב"נ אסור, ואיני יודע מנ"ל להרב המחבר דבר זה וצריך עיון. ולכאורה צ"ע דברי המהרש"ל גבי גזל נכרי שכתב דהתורה לישראל נתנה ולא לב"נ, עיין תשובת ח"צ סימן כ"ו, הלא ראינו דהתורה אסרה ליתן מכשול אף לב"נ, ועיין שם בתשובה שדחה דברי רש"ל בטעמים כאילו עכ"ל המנ"ח.

ועי' ברבינו יונה בשערי תשובה בשער

ג' אות נ"ג דמשמע כמו שמשמע מדברי החינוך שאסור להכשיל באיסור גם גוי, אבל אין איסור להשיאו עצה רעה וז"ל, עוד הוזהרנו מן המקרא הזה (ולפני עור לא תתן מכשול) להשיא עצה הוגנת לאשר יועץ מבני עמנו וכו' עכ"ל, הרי משמע שדוקא לישראל אסור, ולהלן שם באות פ"א כתב וז"ל, ולפ"ע לא תתן מכשול כו', וכן הוזהרנו בזה שלא לזמן כל מכשול עון לישראל וגם אל הנכרי כו', ואבר מן החי לכן נח עכ"ל.

והנה בב"ק דף קי"ג ע"ב אמר שמואל שאפילו אם גזל עכו"ם אסור אבל טעותו מותרת, רק שבכל זאת סובר הרמב"ם בפ"ז מהל' גניבה ה"ח שאסור להטעותו מוחשיב עם קונוהו וגם משום תועבת ה' כל עושה עול, ובפיה"מ על כלים בפיה"ב משנה ז' כתב משום שאסור לגנוב דעת הבריות כדאיתא בחולין דף צ"ד ע"א, וצ"ע למה לא נזכר שאסור משום משיאו עצה רעה כי להטעותו הרי זה כמשיאו עצה לקבל את דבריו ולהסכים למה שאומר לו, ומעתה גם מזה יוצא שאין איסור כלפי גוי שלא להשיאו עצה רעה.

והנה בספר דברי הרב, שהוא קובץ שיעורים מהרב מפונוביז זצוק"ל, בסי' ל"ה ביאר שנאמר בהלאו של לפני עור שני דינים, א', איסור להשיא עצה רעה, ב', שלא להכשיל את הזולת בעבירה, ואת האיסור הזה לא להכשיל הגדיר שאינו איסור כללי, דהיינו איסור עצמאי לא להכשיל באיסורים, אלא הרי זה סניף פרטי בכל עבירה ועבירה, וכוונת התורה היא לחדש שכמו שהוא עצמו הוזהר על העבירה, נצטוו גם כן שלא להכשיל את

חבירו בעבירה זו, והרי זה פרט מדיני העבירה, דהיינו שלא יעבור הוא עצמו, ושלא יעברו אחרים על ידו, ולהלן שם הגדיר כמה פעמים "דגם אם אחר עבר על ידו חשיב כאילו הוא עבר באותו איסור עצמו". ולפ"ז שהם שני דינים נפרדים שחלוקים בגדיהם כתב ש"י"ל שדין זה של עצה שאינה הוגנת אינו נוהג בעכו"ם, אבל ההלכה השני' של לפני עור שאם מכשיל את הזולת בעבירה שחשיב שהוא עצמו עבר אותה עבירה הרי זה נוהג גם בעכו"ם.

והראני בני ר' אהרן שליט"א את דברי המאירי בשבת דף ג' ע"א שכתב דברים דומים לדברי הרב מפונוביז, והיינו שזה נחשב שיש לו חלק בהעבירה שעובר הנכשל, ושכן הגדיר החזו"א ביו"ד סי' ס"ב ז', וכן בשו"ת ערוגת הבושם סי' רל"ה. והמאירי שם איירי בנוגע לחבר שגורם לעם הארץ לאכול אינו מעושר, וכתב "שאף החבר, אילו חטא עם הארץ, נמצא הוא נותן מכשול, ויש לו חלק בעבירה".

עוד חידש הרב מפונוביז שאם השיא לחבירו עצה רעה, והוא עצמו חשב השיא עצה טובה, אינו עובר בלפני עור, ולא חשיב שעשה מעשה איסור בשוגג, אלא אין כאן מעשה איסור כלל, אבל אם הכשיל את חבירו בעבירה בשוגג "יש מקום לומר" שזה שפיר נחשב שעבר את העבירה של לפני עור בשוגג.

והוכיח שם כדבריו מלשון הרמב"ם בפיה"מ בפ"ו ממס' תרומות משנה ג' דאיירי שם במכשיל את פועליו באכילת

תרומה, ומוכת מדברי הרמב"ם דאיירי במכשיל בשוגג, וכתב הרמב"ם שאע"פ שאין שליח לדבר עבירה אבל הרי הוא עובר בלפני עור.

ועוד הביא מהיד מלאכי באות ל' שהוכיח ממ"ק דף י"ז שעוברים על לפני עור אפילו כשחבירו לא נכשל, דאמרינן שאמתא דבי רבי חזיתי' להווא גברא דהוה מחי לבנו גדול, אמרה להו ההוא גברא בשמתא דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול דתניא לפני עור לא תתן מכשול במכה לבנו גדול הכתוב מדבר, ואי נאמר שעובר בלפני עור רק אם חבירו נכשל למה נדתה אותו תיכף, הלא אולי הבן ישתוק ולא יכלים את אביו עכ"ד היד מלאכי, וכתב שם הרב מפנוביז שמה שעובר בכה"ג על לפני עור הרי זה על משיאו עצה רעה, אבל אינו עובר על הדין של מכשיל בעבירה, כי בכה"ג שלא עבר לא שייך לומר שיש להמכשיל חלק בהעבירה. ולפ"ז הוסיף שהמכשיל גוי עובר רק אם הגוי נכשל באמת, כי לא נאמר בגוי הדין של משיאו עצה רעה וכמו שכתבנו כבר בשמו.

נח) מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר.

ע"י בר"ן שכתב שפרט התנא נזיר כי ס"ד שאינו בלפני עור כיון שהמושיט עצמו אינו נזיר ואינו מצווה על היין.

והנה שיטת השו"ת אמונת שמואל בסי' י"ד היא שבאמת אין איסור של לפני עור היכא שהמכשיל אינו מצווה בהדבר, ולהלן נאריך בדבריו, אבל עכ"פ האמונת שמואל

הקשה על עצמו מהציוור של נזיר כאן די ש לפני עור אע"פ שהמכשיל אינו מצווה, ותי' ששאני נזיר שגם המכשיל יכול להאסר ע"י שהוא עצמו ידור בנזיר, ואכתי אין ראי' להיכא שהמכשיל בכלל אינו מסוגל להיות מצווה בהמצוה, כמו בישראל המכשיל כהן בטומאה, או כהן המכשיל ישראל באכילת תרומה (מיהו האחרונים הקשו עליו מדברי תוס' בב"מ דף י' ע"ב שישראל המקדש גרושה לכהן עובר בלפני עור).

והנה לכאורה דינו של האמונת שמואל תלוי באיך מבינים את הלאו של לפני עור, דאם הוא לאו עצמאי שלא להכשיל א"כ מהיכא תיתי לומר שהיינו רק אם גם הוא עצמו מצווה, אבל אם כוונת לפני עור היא שבכל לאו לאו ולא נאמר שחוץ ממה שהדבר אסור לעצמו, נאמר גם שלא יכשיל אחרים, א"כ הרי זה נאמר רק למי שמצווה על הלאו (מיהו אכתי צריך להיות אסור משום משיאו עצה רעה, ולהלן נאריך בזה).

וע"י בספר גינת ורדים כלל מ"ג שכתב שגוי מצווה בלפני עור, והשדה חמד במערכת ו' כלל כ"ג הביא מקשים שא"כ מצינו ח' מצות בני נח, וכקושיית הגמ' בסנהדרין דף ע"ד ע"ב שאם גוי מצווה בקידוש השם, דהיינו למסור נפש ולא לעבור על הז' מצות, הרי מצינו ח' מצות בני נח ולא ז'. מיהו לפי הגדר הנ"ל לק"מ, כי לפני עור אינו במהותו לאו חדש בפני עצמו, אלא הרי הוא מגלה שבכל אחד מהז' מצות נאמר גם שלא יכשיל אחרים, משא"כ קידוש ה' הרי הוא מצוה עצמאית.

והנה בסנהדרין שם תירצה הגמ' ששפיר י"ל שגוי מצווה בקידוש ה', ולא חשיב שיש לו ח' מצות כי אינהו (הז') וכל אביזרייהו. מיהו אם לפני עור הוא לאו עצמאי לא שייך לומר אינהו וכל אביזרייהו כי להכשיל את הזולת הוא מעשה אחר ולא אותו מעשה שהוא עושה כשהוא עצמו עובר משא"כ בקידוש ה' מדובר בעשיית אותו מעשה עבירה, וא"כ בע"כ צ"ל כמו שכתבנו שלא מיקרי שיש ח' מצות כי הוא דין בכל מצוה ומצוה מהו'.

ולפי הנ"ל יוצא שגוי אינו מוזהר בהחלק של לפני עור שלא להשיא עצה רעה, דהא אם הוא מצווה גם בזה הרי שפיר יוצא שיש ח' מצות בני נח.

ומעתה יש לדון יותר בדברי האמונת שמואל שבהציור של נזיר גם המכשיל נחשב מצווה כיון שהוא יכול להזיר עצמו בנזירות.

ונראה שזה תלוי בדברי האבני מילואים בענין יסוד הדין של איסורי נזיר, דהנה עי' באבני מילואים בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב דמבואר שם ד' דרכים בענין מה הוא יסוד הדין של נזירות, א', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי חפצא, והחפצים שאסורים עליו הם יין שער ומתים, ב', שהחפצים הם אברי גופו וכמו שנבאר, ג', שהנזיר מחיל על עצמו איסורי גברא שלא לשתות יין ושלא לטמא למתים ושלא לגלח שער, ד', שהנזיר עצמו אינו מחיל על עצמו את האיסורים, אלא הרי הוא מחיל על עצמו את התואר של קדושת נזירות, ושוב חלים עליו מצד התורה הדינים של תואר קדושה זו, דהיינו איסורי נזיר, ואין זה נקרא שהוא

עצמו אוסר, אלא התורה אוסרת כמו שהתורה אוסרת דברים מסוימים על מי שיש עליו קדושת כהונה (אלא שגם בזה יש לחקור אם התורה אוסרת עליו בצורת איסורי חפצא או בצורת איסורי גברא).

ומהמהריב"ל הביא שהם איסורי חפצא, ולהלן כשהביא את דברי המהרי"ט מוכח שכוונת הצד הזה היא שהיין נעשה חפצא דאיסורא עליו וכהצד הראשון שכתבנו. וכן י"ל גם בנוגע להשער, דהשער נעשה עליו חפצא דאיסורא לענין תגלחת, וכן המתים נעשים עליו חפצא דאיסורא לענין נגיעה. והמהרי"ט עצמו סובר שהנזיר מחיל על עצמו תואר קדושה. ומהמהר"י באסן הביא כהצד השני בזה"ל, שהנזירות היא איסור חפצא ממש כנדר, אלא שהחפץ שהוא אוסר עליו הן אבריו, דהיינו פיו לשתית יין, ושערו לתגלחת, וידיו לנגיעה במת, ורגליו להכנס באהל המת, לכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו עכ"ל. והנה מזה נראה דס"ל להר"י באסן שנזירות היא איסור חפצא, ושהחפצא הם אברי גופו, אבל האב"מ עצמו כתב להלן שם בדעתו שכוונתו לומר שהם איסור גברא, וכמו שנביא בסמוך, וכאן כתב שדמיא קצת לאיסור גברא, וצ"ע.

ועוד כתב שם וז"ל, והנה אי נימא דנזיר הוי איסור חפצא שאוסר עליו ג' מינין אלו וכדעת מהרי"ן לב, או איסור גברא שאוסר איבריו לג' מינין וכדעת מהר"י באסן, א"כ הו"ל איסור השוה בכל כיון שאין איסור אלא מאי דרמי על נפשי, והכל נודרין אחד איש ואחד אשה, אבל אי נימא דנזיר

הוי תואר קדושה שמקבל על עצמו, והאיסורין הן איסורי תורה דרמי על תואר קדושתו, כמו כהן דרמי עלי' מצות יתרות, א"כ הו"ל איסור שאינו שוה בכל, ואע"ג דהכל נודרין בנזיר, היינו אם יפליא בנזירות יהי עליו תואר קדושת נזיר, מ"מ איסור תורה אינו אלא במי שנתקדש גופו בתואר נזיר, וא"כ אינו שוה בכל, ולפ"ז הך סוגיא דפרק ג' מינין (נזיר דף מ"א ע"ב) דס"ל דנזיר הו"ל אינו שוה בכל ס"ל דנזיר התורה אסרה עליו אותן דברים דומיא דכהן, והך סוגיא דפרק ב' נזירים (נזיר דף נ"ח ע"ב) דס"ל דנזיר הוי איסור השוה בכל ס"ל דנזיר הוי איסור חפצא או איסור גברא שאסר על עצמו כשאר נדרים ושבועות והוי שוה בכל ודו"ק עכ"ל.

ומעתה לפי הדרך שאיסורי נזיר נחשבים שוים בכל כי כל אחד יכול לידור בנזירות א"כ לכאורה הרי זה שפיר מיקרי שגם אדם זה שאינו נזיר מצווה בהלאו, ואיתי' בלפני עור גם לפי האמונת שמואל, והרי זה דומה למי שמכשיל את מי שנשבע לעבור על שבועתו דעובר על לפני עור אע"פ שהוא עצמו לאו נשבע כלום, אבל לפי הדרך שאיסורי נזיר נאסרו מצד התורה על מי שיש עליו קדושת נזיר א"כ הרי זה כמו איסורי כהונה דמי שאינו כהן אינו מצווה בהאיסור, דה"ה שמי שאין עליו קדושת נזיר אינו מצווה בהלאו.

והנה כבר הבאנו שהאחרונים הקשו על האמונת שמואל מדברי תוס' בב"מ שישאל שמקדש גרושה לכהן עובר בלפני עור, והמנחת חינוך במצוה רל"ב הוכיח דלא כהאמונת שמואל מתוס' בחגיגה דף י"ג ע"א בד"ה אין מוסרין דברי תורה

לעובר כוכבים, דהנה בגמ' שם איתא שאין מוסרין להם דברי תורה כי כתוב ומשפטים בל ידעום, וכתבו תוס' וז"ל, היה קשה להר"ר אלהן תיפוק ליה דעובר כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה כדאמר בפ' ד' מיתות (סנהדרין דף ג"ט ע"א) עובר כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה, והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול, וכי תימא בז' מצות דידהו דאינו חייב מיתה כדאמר הש"ס התם, והא מצוה איכא למוסרם להם, ונפקא לן מהאי קרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויקרא י"ח), כהן ולוי לא נאמר אלא אדם, שאפילו עובר כוכבים ועוסק בתורה וכו', וי"ל דהכא מיירי אפילו היכא דאיכא עובר כוכבים אחר שרוצה ללמדו דליכא לפני עור כדאמרינן בע"ז (כאן) המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עור והני מילי דקאי אתרי עברי נהרא שבלאו נתינתו אי אפשר להביאו אליו, אבל אי לאו הכי אינו עובר אלפני עור, הכא נמי אפילו במקום שעובר כוכבים אחר רוצה ללמדו דליכא לפני עור מכל מקום אסור משום מגיד דבריו ליעקב וכו' עכ"ל. וגם בשושנת העמקים כלל י' העיר מתוס' שם וז"ל, הן אמת שהתוספות בחגיגה י"ג א' ד"ה אין הקשו פשיטא דאין מוסרין דברי תורה לעכו"ם דעכו"ם הלומד תורה חייב כו' ועובר לפני עור, והא ישראל שרי ומצוה, ועובר לפני עור, וראיתי בשו"ת בני חייא בטור יו"ד הקשה קושיא זו בשם מהר"ח אבולעפאי, ותירץ דיש לחלק בין מושיט לו כוס יין לנזיר בעינן שיצויר שיהא אסור לו, ובין כשמאכילו בידים, עובר אף שאין אסור לו, ומלמדו תורה כמאכילו בידים דמי יע"ש

וכו' ומכל מקום חילוק זה לא ידענא מנלן לומר כן עכ"ל המנ"ח.

והנה לכאורה ביאור דברי האמונת שמואל הוא כמו שכתבנו לעיל, שיסוד הדין של הלאו של לפני עור שלא להכשיל הוא שלפני עור בא לגלות שבכל לאו ולא נאמר שכמו שהוא עצמו אסור ה"ה שאסור להכשיל אדם אחר, אשר לפ"ז הרי זה שייך רק בלאו שגם הוא נצטוה בו. מיהו לכאורה גם אם הוא עצמו לא נצטוה בהלאו אכתי צריך להיות אסור משום משיא עצה רעה. ונראה שאה"נ אבל אכתי י"ל כדברי האמונת שמואל בנוגע לגוי אשר כלפי גוי לא נאמר האיסור של משיאו עצה רעה כמו שהבאנו בהאות הקודמת מהחינוך ומרבינו יונה, ולכן בכה"ג אין איסור כשהוא עצמו אינו אסור בהדבר, וכן ביאר בספר דברי הרב (שיעורים מהרב מפונוביז זצוק"ל) בסי' ל"ה וכמו שנביא בסמוך, ומעתה לפ"ז לא קשה מנזירות (וכן לא מישראל המקדש גרושה לכהן) כי אפילו אם אין זה נחשב שאדם שאינו נזיר מצווה בפרשת נזירות, אבל אכתי אסור להושיט כוס יין לנזיר משום משיאו עצה רעה.

והנה בנוגע לגוף דברי האמונת שמואל עי' בטור ביו"ד ריש סי' ס"ב שפסק שאבר מן החי נוהג רק בבהמה טהורה, והקשה הבית יוסף למה כתב דבר זה הלא אין כוונתו להתיר אבר מן החי של בהמה טמאה שהרי גם בלא איסור אבר מן החי הרי זה אסור משום האיסור של בהמה טמאה. וכתב הב"ח וז"ל, ועוד י"ל דבטהורים דאיכא אבר מן החי אסור להושיטו לבני נח משום לפני עור לא תתן

מכשול (ויקרא י"ט י"ד) דבן נח מצווה על אבר מן החי, ובטמאים מותר להושיטו, ובתשובה (שו"ת הב"ח החדשות סי' כ"ה) הארכתי בזה בס"ד עכ"ל. וכ"כ הפרישה וז"ל, וז"ל וקאמר רבינו דאינו נוהג בטמאים דיכול ליתנו לו לכתחילה דמשום בהמה טמאה אינו עובר שבן נח אינו מצווה עליו, ואבר מן החי אינו נוהג בו, דליכא למימר דבן נח עובר משום אבר מן החי גם בטמאה, דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעובר כוכבים אסור עכ"ל. והש"ך שם הבין שכוונתם לומר שבן נח אינו אסור באבר מן החי של בהמה טמאה, והשיג עליהם שאין הדבר כן כמו שהביא שם מהרבה מקורות, וז"ל, לא עמדתי על סוף דבריהם דהרי בפרק גיד הנשה (דף ק"ב ע"א) איתא בכולה שמעתא ובברייתא דמחלוקת בישראל אבל בבן נח דברי הכל מוזהר על הטמאים, וכן הוא בפ' העור והרוטב (דף קכ"א ע"ב) בכולה סוגיא ע"ש, וכ"פ הרמב"ם פ"ט מהל' מלכים, והרא"ם בספר יראים סימן קל"ו והרשב"א בת"ה הארוך דף ל' ע"ב והרא"ה בספר החנוך מצוה תס"ד ומהרש"ל פג"ה סי' ס"ג, ומה שכתב הגהת פרישה מי איכא מידי כו' אישתמיטתי רש"י ותוס' שם ותוס' פרק השוחט (דף ל"ג ע"א) ד"ה אחד עובר כוכבים דכתבו דהכא לא שייך כלל להקשות מי איכא מידי כו' כיון דסוף סוף אסור לישראל משום טמא כו' ע"ש עכ"ל הש"ך. והפרי חדש שם הביא את דברי האמונת שמואל שכתב שכוונת הב"ח היא שכיון שישראל אינו מוזהר על אבר מן החי של בהמה טמאה לכן אין עליו איסור לתתו לגוי (והאמונת שמואל כתב שגם

כשמכשיל את הישראל בדבר שאין המכשיל מצווה בו ליכא לפני עור וכמו שכתבנו לעיל).

דף ו' ע"ב

(נט) מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר וכו'.

פירש"י וז"ל, שמא יבוא לשתות עכ"ל, ומדבריו משמע שלא ידעין שהנזיר רוצה לשתותו, דהא כתב רק ששמא יבוא לשתותו. ונראה שכתב כן כדי ליישב קושיית תוס' למה פרט הברייתא כוס יין לנזיר, וסבירא לי' לרש"י כמו שכתבו תוס' שהיכא שיודעים שהוא רוצה לעבור אסור גם בשאר איסורים, ולא פרט נזיר אלא משום שבשאר איסורים מותר היכא שאין יודעים שהוא מבקש לעבור, ורק בנזיר אסור משום שחיישינן שמא שכח נזירותו, וזהו שכתב שמא יבוא לשתותו.

ולפי דברי תוס' הנ"ל יוצא שעוברים על לפני עור אפילו היכא שהנזיר שותהו בשוגג.

ועי' בסמ"ג בל"ת קס"ח שכתב שפשטות הפסוק איירי באמת כשהעובר הוא שוגג, דמש"ה קרא אותו הפסוק עור וז"ל, כתוב בפרשת קדושים (ויקרא י"ט, י"ד) לפני עור לא תתן מכשול, בכלל אזהרה זו כל דבר שאדם מוזהר והוא עור באותו דבר, שאינו יודע, או אפילו יודע ואינו יכול לעשות איסור זה, ובא חבירו והמציא לו, עובר בלפני עור לא תתן מכשול כדתנן במסכת עבודה זרה (י"ג, ע"ב) אילו דברים אסורין למכור לגוים

וכו', בפרק גיד הנשה (חולין צ"ג ע"ב) שנינו שולח אדם ירך לנכרי שגיד הנשה בתוכו מפני שמקומו ניכר, הא אין מקומו ניכר אסור שמא יאכילנה לישראל. ושנינו עוד בתוספתא דמסכת כלאים (פ"ה הי"א ופסחים מ' ע"ב) בגד שאבד בו כלאים, ואינו ניכר שם, לא ימכרו לגוי, שמא ימכרו לישראל, אבל לא אבד שהוא ניכר מותר למוכרו כדתנן (כלאים פ"ט מ"ה) מוכרי כסות מוכרים כדרכן, פירוש כסות כלאים אחרי שישראל רואה ויכול לזהר וכו' עכ"ל הסמ"ג.

ובאמת הציור של אבר מן החי לבני נח איירי מן הסתם שהבן נח אינו יודע שאבר מן החי אסור לו מתורת משה. וכך מאי דאמרינן שאסור למכור להם בהמה לפני אידיהם משום לפני עור איירי מן הסתם שהגוי אינו יודע שאסור לו להקריב לע"ז שלו מתורת משה.

ובספרא פר' קדושים פר' ב' ציירו את הלאו של לפני עור בזה"ל, בא ואמר לך בת פלוני מה היא לכהונה, אל תאמר לו כשרה והיא אינה אלא פסולה.

ברם הרמב"ם בסוף פי"ב מהל' רוצח כתב שנקרא עור מפני שאינו רואה את האמת מחמת תאות לבו, ולפ"ז י"ל שהלאו הוא רק כשהעובר הוא מזיד. מיהו הרמב"ם עצמו בפיה"מ בפ"ו דתרומות משנה ג' נקט שהיכא שהכשיל אדם לעבור עבירה בשוגג עובר המכשיל בפני עור.

(ס) הב"ע דקאי בתרי עברי נהרא.

בספר דברי הרב (שיעורים מהרב מפונוביז צוק"ל) בסי' ל"ה בסוף הסימן

כתוב בזה"ל, והנה בגמ' בע"ז דף ו' ע"ב גבי הך דינא דתרי עברי נהרא כתב רש"י וז"ל, בתרי עברי נהרא עובר כוכבים מצד זה וישראל מצד זה, דאי לא יהיב לי' לא מצי שקיל עכ"ל, ומה שכתב דמיירי בעכו"ם וישראל קאי על מה שכתוב בגמ' שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח, וע"כ כתב דמיירי שהעכו"ם הי' בצד אחד וישראל בצד שני של הנהר יעוי"ש.

אכן כבר העירו בזה, אמאי כתב רש"י דין זה דתרי עברי נהרא רק במושיט לעכו"ם, והרי לכאורה דין זה יכול להיות גם בישראל שמושיט לישראל אחר.

והנראה בזה דהנה תוס' בשבת דף ג' ע"א ד"ה בבא וכו' כתבו שבחד עברה נהרא עובר על איסור מדרבנן, ולפ"ז יוצא דכשנטל ישראל ואוכל, הרי בזה מכשיל את הנותן באיסור מדרבנן, שעל ידו עובר הנותן באיסור מדרבנן.

והנה כבר העירו באחרונים דאם מכשיל את השני באיסור מדרבנן, עובר המכשיל באיסור לפני עור מדאורייתא, דהא לא גרע מכשיל באיסור מדרבנן מנותן עצה שאינה הוגנת, אז עובר באיסור לפני עור מדאורייתא (והמנ"ח במצוה רל"ב הוכיח מתוס' בחגיגה דף י"ח ע"א בסד"ה חולו של מועד שהם סוברים שאין בכה"ג לפני עור ותמה עליהם למה גרע ממשיאו עצה רעה, וע"ע בזה ביד מלאכי כלל ל' אות שס"ד), ומבואר לפ"ז שהנטל דבר איסור מישראל לאכלו עובר על לאו דלפני עור מדאורייתא שהרי הכשיל הנותן באיסור מדרבנן, ומעתה יוצא דכשישראל נותן

לחבירו הרי מלבד שהוא מכשילו באיסור המאכל, הוא מכשילו גם בלפני עור, שע"י נטילתו יעבור בלפני עור, ושוב הנותן מכשילו בזה ודו"ק (ועי' בתוס' להלן בדף ט"ו ע"ב בד"ה לעובר כוכבים וכו' דמבואר בדבריהם שיש לפני עור על לפני עור).

ולפ"ז מבוארים היטב דברי רש"י, שנקט לדין תרי עברי נהרא רק בעכו"ם, שהרי בישראל הנותן לישראל אחר, עובר גם בחד עברי נהרא בלפני עור, דאע"ג דאיסור המאכל הי' יכול לעבור גם בלי הנותן, מכל מקום איסור לפני עור לא הי' יכול לעבור מבלי הנותן, שאם הי' נוטל לבדו לא הי' מכשיל ישראל אחר באיסור מדרבנן, ולכן לענין מה שהנותן מכשילו באיסור לפני עור, הוי זה שוב כתרי עברי נהרא, משא"כ בישראל הנותן לעכו"ם שאין העכו"ם מצוה בלפני עור, וא"כ מה שמכשילו הישראל הוי רק באיסור המאכל, ובזה אם הי' עומד בחד עברי נהרא ליתא ללאו דלפני עור שהרי יכול ליטול המאכל לבדו ודו"ק עכ"ל.

סא) והא הכא דכי לא יהבינן לי' שקלי איהו וקא עבר משום לפני עור לא תתן מכשול.

הנה תוס' בפסחים דף כ"ב ע"ב בד"ה ואבר מן החי כתבו דאיירי שהאבר שייך להגוי. ולכאורה כן מוכח מקושיית הגמ', כי אם הוא שייך להישראל איך אמרינן שבלאו איהו הוי שקיל, הלא בודאי לא הי' לוקחו מהישראל, וא"כ בע"כ צ"ל שהוא שייך להגוי, ומש"ה פריך דהא גם בלא

הישראל הי' הגוי לוקחו. מיהו לפ"ז צ"ע מה קשה להגמ' הלא יש לתרץ בפשיטות שאיירי שהאבר שייך להישראל ואפילו בחד עברי נהרא.

והנה תוס' בפסחים שם לא כתבו את ההכרח הנ"ל שאנחנו כתבנו אלא כתבו שכן משמע מלשון יושיט, כי אם האבר שייך להישראל היו צריכים לומר שלא יתן ולא שלא יושיט. מיהו בגמ' כאן איתא שנקטו לשון של לא יושיט כדי להורות דאיירי בתרי עברי נהרא. וביותר קשה על דבריהם שם שכתבו שכן איתא בהגמ' כאן, דהיינו דאיירי ששייך להגוי מדקתני לשון של לא יושיט ולא לשון של לא יתן, והמהרש"א שם הקשה עליהם כהנ"ל שבגמ' כאן איתא שנקטו לא יושיט כדי להורות שאיירי בתרי עברי נהרא וכמו שהערנו.

סב) בענין מסייע ידי עוברי עבירה.

עי' בגמ' דאמרינן אי אמרת משום הרווחה הא קא מרווח לי, אי אמרת משום לפני עור לא תתן מכשול הא אית לי לדידי, פי' שאינו עובר על לפני עור אלא היכא שזה בגדר תרי עברי נהרא, דהיינו שבלעדו לא הי' יכול לעבור על האיסור, אבל לא בחד עברה נהרא וכמו שמבואר בהמשך הגמ'. וכתבו תוס' בד"ה מנין וכו' שהיכא שהי' עובר גם בלעדו, מותר באמת להושיט לו, וכ"כ הרא"ש כאן, אבל הר"ן כאן כתב שבכה"ג אע"פ שאינו עובר בלפני עור אבל הרי זה אסור מדרבנן, שהרי

שצריכים אפילו להפריש מאיסורא וא"כ כ"ש שאסור לסייעו, וכ"כ תוס' בשבת דף ג' ע"א והרא"ש שם.

מיהו לכאורה יש להקשות מה היא ראייתם מהא שיש חיוב לאיפרושי מאיסורא, הלא התם ע"י שיפריש אותו לא יעבור, אבל הכא איירי שהוא יכול לעבור גם בלעדו.

ואולי אפשר לומר דסבירא להו להר"ן כאן, ולתוס' והרא"ש בשבת, שיש חיוב להפריש אפילו כשבין כך יחזור ויעבור בעוד רגע, והיינו שבביל תיקון נפשו של המפריש, ולכן כל שכן שבשביל תיקון נפשו אסור לו לסייע. מיהו אכתי צ"ע מנא להו דבר זה. ועוד דהש"ך בריש סי' קנ"א כתב שגם הר"ן ותוס' מודים שמותר לסייע לישראל מומר ולעכו"ם, והדגול מרבבה כתב שכוונת הש"ך היא שהם מודים שמותר לסייע למי שעובר במזיד, ואילו לפי הנ"ל מה זה משנה, הלא מצד תיקון נפשו של המסייע אין חילוק.

ובשער הציון על סי' שמ"ז בסק"ח כתב שמשמע מהגמ' בברכות שהביא שם שהחיוב לאיפרושי מאיסורא הוא מהתורה, אבל כתב שהיינו רק כשהוא יכול למונעו מלעבור, אבל כשאינו יכול למונעו, אלא בין כך יוכל לעבור, אז האיסור לא לסייע בידו הוא רק מדרבנן, וקשה כקושייתינו הנ"ל איזה ק"ו הוא זה שאם הוא חייב מן התורה להפרישו כשיש לאל ידו, כ"ש שיש איסור מדרבנן שלא לסייע בידו אע"פ שלא הי' יכול למונעו (וכבר כתבנו שקשה לומר שהק"ו הוא מזה שצריך להפרישו אע"פ

שיכול לעבור בעוד רגע, כי מנלן באמת דבר זה). מיהו מהביאור הלכה שם משמע שהיכא שאין בידו למונעו, נהי ש"לית בי' חיוב מן התורה" להפרישו, אבל שפיר יש חיוב מדרבנן להפרישו.

וז"ל השער הצינן שם, ולכאורה מה שכתב (הרא"ש) דרבנן לאו דוקא הוא, לפי מה דאיתא בברכות י"ט ע"ב הרואה לחברו שהוא לבוש כלאים, [לפי גרסת הרמב"ם ופסק השולחן ערוך יורה דעה ש"ג] דצריך לפשוט אפילו בשוק, ומשמע שם בגמרא דלאו תקנתא דרבנן בעלמא הוא, ואם כן הוא הדין בעניננו וכו', ונראה לי שב, דהיכא אמרינן לענין כלאים דמחוייב למונעו, היכא שיש בידו למנעו על ידי פשיטה וכהאי גוונא, אבל באין בידו למנעו לית בזה חיוב מן התורה, והכא מיירי דאינו יכול למנעו מליטול, וקא משמע לן הרא"ש דאפילו הכי איסור דרבנן יש היכא שהוא לוקח מידו, שהוא בכלל מסייע ידי עוברי עבירה עכ"ל.

והנה בביאור הגר"א בסי' קנ"א סקי"א איתא שלכאורה יש ראי' להמתירים להושיט לו כשיכול לעבור בלעדו, מהא דאמרינן שהיכא שיש לו כבר בהמה אין לפני עור, ומשמע שאין איסור לישא וליתן עמו, וביאר הגר"א שאין לדחות את הראי' ולומר שהכוונה היא רק שאין איסור דאורייתא אבל אכתי אסור מדרבנן, דהא גם לטעמא דהרווחה כל האיסור כאן הוא רק מדרבנן כי יש רק חשש שמא אזיל ומודי, וא"כ מוכח שלפי הצד של לפני עור כשיש לו בהמה לדידי' מותר אפילו מדרבנן, אלא שכתב שיש לדחות את הראי'

ולומר שהיכא שכבר יש לו הרי זה עדיף מהיכא שאין לו והוי בגדר חד עברה נהרא, ועוד יש לדחות דשאני הכא שאפילו אם אין לו לדידי' הרי כל האיסור הוא רק מדרבנן כי יש רק חשש שמא ישתמש בו לתקרובות עבודה זרה, וא"כ משום כך היכא שיש לו לדידי' התירו לגמרי, עכ"ד.

סג) תד"ה מנין.

וז"ל, נראה דה"ה בכל שאר איסורין אלא להכי נקט כוס יין לנזיר משום דמסתמא למישתי קא בעי כיון דכולי עלמא חמרא שתו, ושמא שכח נזירותו, אבל ישראל שאמר הושט לי נבילה או חזיר או שום איסור אין לחושדו מלהושיט לו, אבל אם ידוע שרוצה לאכלו אסור להושיט לו עכ"ל. והנה בתחילה כתבו שבנזיר איכא לפני עור משום ש"מסתמא למישתי קא בעי", וא"כ משמע שללפני עור צריכים מצב של קרוב לודאי שיעבור, ודלא כרש"י שכתב שמא יבוא לשתותו. מיהו שוב כתבו "שמא שכח נזירותו", ולא כתבו שמסתמא שכח נזירותו, ומזה משמע כדברי רש"י, ושוב כתבו שבישראל אסור אם "ידוע שרוצה לאכלו" ומשמע דס"ל שלא סגי בקרוב לודאי אלא צריכים ודאות גמורה. ובאמת הציור של מכה בנו גדול שהבאנו הוא ציור שזה רק בגדר "שמא".

סד) בא"ד.

א. וז"ל, דמסתמא למישתי קא בעי כיון דכו"ע חמרא שתו ושמא שכח נזירותו עכ"ל. מלשון זה שכתבו של "דקא בעי" משמע דאיירי באופן שהנזיר ביקש

שיושיט, וכ"כ הרא"ש להדיא. ולפ"ז היכא שלא ביקש גם בנזיר יהי מותר.

והנה חזינן שתוס' כתבו שחוששין שמא שכח נזירותו כי "כו"ע חמרא שתו". מיהו הרא"ש הוסיף עוד סברא והיינו משום שהוא עצמו רגיל לשתות שלא בימי נזירותו. ואם נאמר שלפי הרא"ש חוששין רק משום שקיימות שתי הסברות א"כ יוצא שבנזיר עולם שעומד זמן הרבה אחרי שהתחיל להיות נזיר וכבר אינו רגיל בשתיית יין לא נצטרך לחשוש שמא שכח נזירותו.

ב. וז"ל, ולפ"ז אסור להושיט למשומדים דבר איסור אע"פ שהיא שלהם כי הדבר ידוע שיאכלוהו עכ"ל, צ"ע למה נקטו משומדים שהוא מומר לכל התורה כולה, דלמה לא תיסגי בזה שהוא מומר לאותו דבר.

והנה תוס' סיימו שבחד עברה נהרא שרי ולפי דברי הש"ך שהבאנו לעיל באות ס"ב יוצא שרק בישראל מומר ובעכו"ם סבירא להו לתוס' הכי, אבל בשאר ישראל אסור מדרבנן אפילו בחד עברה נהרא כי אסור מדרבנן לסייע לעוברי עבירה, ולשון ישראל מומר שכתב הש"ך משמעותה היא שהוא מומר לכל התורה כולה, וא"כ לפ"ז י"ל שתוס' נקטו משומדים בגלל ההיתר של חד עברה נהרא, אבל בתרי עברי נהרא אסור להושיט גם למי שהוא מומר רק לאותו דבר.

והנה כבר הבאנו בהאות הנ"ל שהדגול מרבבה כתב שכוונת הש"ך היא למי שעובר במזיד, ולעולם בכל הרוצה לעבור במזיד מותר להושיט להם בחד עברה

נהרא. ולפ"ז אכתי קשה למה נקטו תוס' משומדים הלא גם למומר לאותו דבר, ואפילו אם רק עכשיו הוא מזיד ובעלמא אינו מומר, הרי זה אסור בתרי עברי נהרא ומותר בחד עברה נהרא.

(סה) תד"ה תניא כוותי' דרשב"ל.

וז"ל, ועוד דלקמן מסיק נשא ונתן איכא בינייהו וקא מפרש דחכמים דמתניתין אית להו נשא ונתן אסור כר' יוחנן ומתניתין עדיפא מברייתא עכ"ל. צ"ע דהא לפי הך אוקימתא דלקמן יוצא שהמשנה להלן בדף ז' ע"ב ס"ל שנשא ונתן מותר. וע"ע בברכי יוסף בסי' קמ"ח סעיף ב' מה שכתב על דברי תוס' כאן.

(סו) ולית לי' לרבי יהודה אע"פ שמיצר עכשיו שמח הוא לאחר זמן וכו'.

ע"י בגמ' שמקשינן ולית לי' לרבי יהודה אע"פ שמיצר עכשיו שמח הוא לאחר זמן, והתניא אשה לא תסוד במועד מפני שניווול הוא לה, ומודה רבי יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד וכו', אע"פ שמצירה עכשיו שמחה היא לאחר זמן ע"כ. וצ"ע מה היא הקושיא, דהא לכאורה טעמו של רבי יהודה הוא משום דס"ל שאין להגוי שמחה לאחר זמן, וכמו שאמר באמת רבינא, משא"כ התם שפיר יש להאשה שמחה לאחר זמן.

וצ"ל שהמקשן סובר שלעולם גם רבי יהודה מודה שיש להגוי שמחה לאחר זמן, רק דס"ל שהגוי לא יודה על זה כי

השמחה אינה חשובה בעיניו כיון שנצטער בתחילה, וס"ל להמקשה שבגלל זה לא היו צריכים להתיר צער זה במועד, ואם שפיר התירו חזינן שהשמחה לאחר זמן היא שפיר שמחה שלימה, וא"כ בודאי הגוי יודה על זה. ורב נחמן בר יצחק סובר שרבי יהודה סובר שבאמת אין שמחתו שלימה, רק התירו להאשה כי כל ההיתר של אוכל נפש בנוי על העובדא שיש שמחה לאחר זמן. וי"ל שהמקשן לא ס"ל כן כי שאני כל הלכות המועד שהם ציורים של טרחה בתחילה ולא צער, ולכן אי אפשר לתלות את ההיתר בסיד בהיתר של אוכל נפש, ורב נחמן בר יצחק מדמה שפיר צער לטרחה.

והנה יש להעיר בדרך אגדה, דהנה יעקב אבינו אמר לפרעה מעט ורעים היו ימי שני מגורי, ואיתא בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית מ"ז ח') בזה"ל, מדרש, בשעה שאמר יעקב מעט ורעים היו, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני מלטתיך מעשו ומלבן, והחזרתי לך דינה, גם יוסף, ואתה מתרעם על חייך שהם מעט ורעים, חייך שמנין התיבות שיש מן ויאמר עד בימי מגורי כך יחסרו משנותיך שלא תחיה כחיי יצחק אביך, והם ל"ג תיבות, ובמנין זה נחסרו מחייו, שהרי יצחק חי ק"פ שנה ויעקב לא חי אלא קמ"ז עכ"ל, הרי שדעת תורה היא שאחרי שבסוף המצב נהי' טוב, הרי זה צריך להוסיף ולהשכיח את כל הסבל ולקבוע בדעת האדם שאין לזה שום חשיבות. ולפ"ז י"ל שטעמו של רבי יהודה הוא שאצל גוים אין הדבר כן, דגוים אינם מסוגלים לקלוט דעה זו, ומש"ה אע"פ ששמח הוא לאחר זמן אבל אין שמחתו

שלימה, ומש"ה לא יודה, אבל הלכות המועד נקבעו כפי מה שדעת תורה קובעת שצריכה להיות דעתו של אדם ורגשותיו, ולכן הטרחה והצער מותרים כי שמח הוא לאחר זמן אשר משום כך אין להצער והטרחה שום ערך.

מיהו דרך זה הוא דלא כהמקשן ודלא כרב נחמן בר יצחק, כי המקשן סובר ששפיר יש להגוי שמחה שלימה, ורב נחמן בר יצחק סובר שגם הלכות אוכל נפש אינן בנויות על ההנחה שיש בסוף שמחה שלימה.

(סז) רבי יהושע בן קרחה אומר מלוה בשטר אין נפרעין מהן מלוה על פה נפרעין מהן מפני שהוא כמציל מידם.

פירש"י וז"ל, מלוה בשטר אין נפרעין מהן לפני אידיהן מפני ששמח הוא לאחר זמן ביום אידו, דכיון שנקיט שטרא ישראל עילוי, כל שעתא מסתפי מיני' עכ"ל. הנה מדבריו יוצא שבמלוה על פה אינו שמח לאחר זמן, וצ"ע דלפ"ז למה צריכים את הטעם של מציל מידם תיפוק לי' משום דמיצר הוא.

ועוד קשה מה הוא ההיתר של מציל מידם, הלא צריך אדם לתת כל ממונו כדי שלא יעבור על לאו, וא"כ מה הוא ההיתר לעבור על לא ישמע על פיך כדי להציל ממונו.

מיהו עי' לעיל באות י', וכן באות ב' ז' וח' שהבאנו את דברי הראשונים והגר"א שהאיסור לשאת ולתת עמהן משום

דאזיל ומודי הוא רק איסור דרבנן כי זה רק חשש, וא"כ י"ל שמשום הצלת ממונו לא אסרו.

עוד י"ל כדי ליישב את שתי הקושיות שהקשינו שאין כוונת רבי יהושע בן קרחה לומר שמוותר מטעם הצלת ממונו, אלא כוונתו לומר שבמלוה על פה מכיון שהוא כמציל מידם כי אין לו שטר על הגוי, משום כך אין להגוי שמחה כי "אינו מסתפי מיני".

דף ז' ע"א

סח) נותן לו דמי צמרו.

פירש"י וז"ל, אם ירצה עכ"ל. וצ"ע דמכיון שטעמו של רבי מאיר הוא משום ששינוי קונה וכמו שמבואר בב"ק דף צ"ה ע"א א"כ למה זה תלוי ברצונו.

וי"ל דס"ל לרש"י שבאמת הרי זה רק שינוי החזור כדאמרינן בדף צ"ג ע"ב שם משום שאפשר להעביר את הצבע ע"י צפון, רק שמ"מ הרי הוא קונה מדרבנן כדאיתא בגמ' לעיל שם דאמר אביי תנא דידן קתני שינוי דרבנן דהדרא, וכשיטת תוס' להלכה בסוכה דף ל' ע"ב ששינוי החזור קונה מדרבנן, ואע"פ שהטעם למה הוא קונה הוא משום תקנת השבים וכמש"כ תוס' שם, ובב"ק דף צ"ה ע"ב בד"ה בשבח וכו' כתבו בדברי רבי יהודה שלא שייך תקנת השבים בצבע כיון שלא נחית בתורת גזילה, אבל עי' בביאור הגר"א בסי' שנ"ג סק"ו ובסי' שנ"ד סק"ב בהליקוט דמבואר שיש אומרים ששינוי החזור קונה מדרבנן גם בלא טעמא דתקנת

השבים, וא"כ כן י"ל בדעת רבי מאיר, ומעתה מכיון שזה רק מדרבנן שפיר יכול הגזלן לומר שאי אפשרי בתקנת חכמים זו.

גם י"ל כהדעות שבאמת תמיד שינוי קונה רק אם הגזלן רוצה לקנות, דכן כתב המחנה אפרים בסוף הספר בדבריו על הרמב"ם בפ"ב מהל' גזילה בדעת הרמב"ם, וכ"כ האור שמח על פ"ב מהל' גזילה, וגם הקו"ש בב"ק אות כ"ו דן בזה, אבל הנתיחה"מ בסי' שנ"א כתב ששינוי קונה גם בעל כרחו של הגזלן.

וז"ל הקו"ש שם, ומהא דגזל חמץ ועבר עליו הפסח דפריך למ"ד יאוש קני, ומשני משום שאינו רוצה לקנות וכו', וחלוק קנין שע"י שינוי מיאוש, דתלוי ברצונו לקנות, ומה שכתבו תוס' לקמן צ"ה גבי לצבוע לו אדום וצבעו שחור דאינו קונה בשינוי לפי שאין מתכוין לקנות, י"ל בכונתם שאינו מתכוין לגזול ולא נעשה גזלן כלל, אבל היכא דנעשה גזלן, קונה בשינוי אפילו בעל כרחו משום דמתחילת הגזילה נעשית מיד שלו על הזמן שלאחר הפקעת חיוב השבח וכו' עכ"ל.

והנה רש"י בב"ק דף ס"ו ע"א בד"ה שינוי קונה סובר ששינוי קונה רק אם שינהו הגזלן בידים, אבל אם קרה מאליו אינו קונה, ומזה מבואר דלא כהקו"ש שהוא קונה בתחילת הגזילה על הזמן שלאחר שמשנתה, ומעתה לפ"ז שהשינוי עצמו הוא מעשה קנין לכאורה נראה שבודאי צריכים שירצה לקנות. וע"ע לעיל שם בדף ס"ה ע"ב ברש"י ד"ה נעשה שינוי בידו וקנאו.

וע"ע בסוף האות הבאה, וכן בספרי על

ב"ק בח"ב באות מ"ב ואות מ"ב** בענין
אם שינוי דממילא קונה.

(ט) רבי יהודה אומר אם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה וכו'.

פירש"י וז"ל, רבי יהודה אומר א"כ
נמצא זה משתכר בשינויו אלא ידו על
התחתונה עכ"ל. וצ"ע בכל שינוי
למעליותא הרי הגנב קונה אע"פ שהוא
משתכר בשינויו.

ובב"ק דף צ"ה ע"א מבואר שהגזול
פרה מעוברת וילדה רבי מאיר סובר שהוא
צריך להחזיר את הכל משום קנס אע"פ
שינוי קונה, ורבי יהודה סובר שהשבח
הוא שלו, או משום שהוא קונה בשינוי, או
משום תקנת השבים, וס"ל לרב זביד שם
שרק בנוגע לשבח שלא על גבי גזילה
סבירא ל' לרבי יהודה כן, אבל בשבח
שעל גבי גזילה כגון היכא שגזל פרה
ונתעברה, הרי הוא סובר שהכל חוזר
להבעלים כי זה שינוי החוזר, וביארו תוס'
שם שהא שבגזל עצים ועשאן כלים או
נסרים ועשאן כלים מודה רבי יהודה שהוא
קונה אע"פ שזה שינוי החוזר, הרי זה כי
כיון שטרח בהם שייך בזה תקנת השבים,
ובצבע סובר רבי יהודה שאינו קונה כי לא
נחית בכלל בתורת גזילה ומש"ה לא שייך
בזה תקנת השבים.

ורב פפא שם סובר שרבי יהודה סובר
שגם שבח שעל גבי גזילה הוא של הגזול,
וביאר ר"ת ששאני בצבע משום שלא
נתכוין לקנות (ולא פיי' מטעם שכיון שלא

נחית בגזילה לא שייך שם תקנת השבים),
והקו"ש על ב"ק באות כ"ו כתב שאם
סוברים ששינוי קונה גם בע"כ של הגזול
א"כ צ"ל שכוונת ר"ת היא שלא נתכוין
לגזול ולכן אינו נעשה גזול ולכן אינו קונה
בשינוי.

ובצבע לפי הדעה ששינוי קונה רק
מדעתו של הגזול, מבואר מדברי הקו"ש
שאז יש להבין דברי ר"ת כפשוטן, והיינו
שרבי יהודה בצבע סובר שאינו קונה משום
שאינו מתכוין לקנות ע"י השינוי. ולפ"ז
יוצא שרבי מאיר סובר שקונה אע"פ שאינו
מתכוין לקנות ודלא כרש"י שפי' שלפי רבי
מאיר הרי הוא קונה רק אם הוא רוצה.

גם יש לעיין, דלפי פשטות דברי ר"ת
שהגזול צריך להתכוין לקנות, לכאורה
צריך הוא להתכוין לקנות בשעת עשיית
השינוי, כי אם לא נתכוין אז ולא קנה
בשעת עשיית השינוי, מה יגרום לו לקנות
אח"כ בשעה שהוא רוצה, הלא לא עשה
אז קנין, וכי היכא שמשך בהמה בלי כוונה
לקנות ואח"כ רצה לקנות תועיל לו
משיכתו הקודמת.

והנה אם נאמר שגם שינוי שקרה
מאליו, ולא עשאו הגזול קונה, א"כ יוצא
שמה שגורם לו לקנות אינו העובדא שהוא
עצמו עשה מעשה שינוי, אלא מה שגורם
לו לקנות הוא העובדא שאין הגזילה כעין
שגנב, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שמהני גם מה
שהוא רוצה לקנות אחרי שכבר נעשה
השינוי, כי גם אז קיים המצב שאינו כעין
שגזל שזהו הדבר שמקנה לו את הגזילה
והרי הוא מתכוין אז לקנות, אבל אם נאמר
ששינוי דממילא אינו קונה אלא צריכים

שהגולן יעשה את השינוי, א"כ לכאורה מה שמקנה לו את הגזילה הוא עצם המעשה שהוא עושה כשהוא משנהו, וא"כ איך מועיל מה שהוא מתכוין רק אח"כ. ועי' בהאות הקודמת, וכן בספרי על ב"ק בח"ב באות מ"ב ואות מ"ב***, בענין אם שינוי דממילא קונה.

ע) רבי מאיר אומר נותן לו דמי צמרו.

עי' בתוס' שכתבו ז"ל, תימה קשיא דר"מ אדר"מ דהכא אמר רבי מאיר נותן לו דמי צמרו אלמא שינוי קני ובהגוזל [קמא] (ב"ק דף צ"ה ע"א ע"ש) תנן אמר ר"מ הגוזל פרה מעוברת וילדה, רחל טעונה וגזזה, משלם אותה ואת גזוטיה ואת וולדותיה אלמא קסבר שינוי לא קני, וי"ל דשאני התם דקנסא הוא דקא קניס רבי מאיר כדפירש התם משום דעבר איסורא, וכן בההיא דהנוזקין (גיטין דף נ"ג ע"ב) דהמטמא והמדמע ומנסך קניס ר"מ שוגג אטו מזיד דמזיקו בידים, אבל הכא לא שייך לקנסו דלטובתו של בעלים נתכוין, וכסבור הוא צוה לעשות כן עכ"ל, ועי' במהרש"א שתמה עליהם דהא כדברים אלו איתא להדיא בב"ק דף צ"ה ע"א, ואילו תוס' כתבו כן כאילו הדברים הם דברי עצמם.

ועכ"פ רש"י בע"ב שם בד"ה צבעו פי' שהשגגה היא שהוא חשב שמותר לשנות מדעת הבעל הבית, וצ"ע למה לא פי' כתוס' כאן שהשגגה היא שחשב שבאמת הבעל הבית צוה לו לעשות כמו שעשה. ונראה, דהנה בב"ק שם אמרינן שטעמו

של רבי מאיר בצבע הוא משום הוא משום דס"ל ששינוי קונה והרי הוא סובר שכל המעביר על דעת בעל הבית הוא גולן כמו שמבואר בב"מ דף ע"ח ע"א, ועצם השינוי מדעת הבעלים הרי זה בגדר מעשה גזילה, ומש"ה הרי הוא קונה בשינוי כמו כל גולן. ועי' בקצה"ח בסי' שמ"א שכתב שהיכא שהוא סבור שהחפץ הוא שלו אינו נעשה גולן, והיינו משום שאין כאן מעשה גזילה כיון שאינו יודע שהוא גולן, ולפי"ז ה"ה בהציור של צבע אם אינו יודע שהוא משנה מדעת הבעל הבית, וכמו שציירו תוס', אין זה נחשב שהוא עושה מעשה גזילה, ולכן פי' רש"י שאיירי שהוא שפיר יודע שהוא משנה מדעת בעל הבית, רק שהוא סובר שאין איסור בדבר, ולכן הרי זה שפיר נחשב שהוא עושה מעשה גזילה.

עא) נשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר.

עי' בר"ן דמבואר שיש בזה ב' שיטות, א', שיטת הראב"ד שהטעם הוא משום שכבר נעשה חתיכה דאיסורא ע"י הראשון שאסר, ולכן אפילו אם השני יתיר לא יתבטל מה שהראשון אסר, ואפילו אם השני הוא גדול בחכמה ובמנין, ואפילו אם הראשון מודה להשני, אינו מתהפך להיתר, וסמך הראב"ד את עצמו על הגמרא בסנהדרין דף ל"ג ע"א שרק היכא שטעה בדבר משנה הדין חוזר, אבל לא היכא שטעה בשיקול הדעת, ומבואר שם שהכוונה בטעה בשיקול הדעת היא להיכא

שיש מחלוקת, וסוגיא דעלמא הוא כחד מינייהו, והראשון פסק דלא כהסוגיא דעלמא. והוסיף הר"ן שלפי זה היכא שהראשון התיר, מותר להשני לאסור כי לא שייך לומר בכה"ג שכבר נעשה חתיכה דאיסורא, פי' ולא שייך לומר שכבר שויא חתיכה דהיתירא, כי מה שדבר מסוים מותר אין זה בגדר חלות שם על החפץ, אלא סוף המושג הוא רק שאינו אסור, אבל אין שם חיובי של היתר אשר נוכל לומר שכבר נעשה חתיכה דהיתירא, ועוד הביא שגם הרמב"ן והרשב"א סוברים כהראב"ד.

והקשה הר"ן ממסקנת הסוגיא בסנהדרין שם דמסיק רב חסדא שגם בטעה בשיקול הדעת, כל שלא נטל ונשא ביד, כלומר שלא עשה מעשה על פי הודאתו, כגון שנגע בו שרץ, אפשר להחזיר את הפסק, ומש"ה הסיק הר"ן שאין הטעם משום ששויא חתיכה דאיסורא, אלא משום כבודו של הראשון, א"נ כדי שלא יהי' נראה כמו שיש ב' תורות, ומש"ה אם הראשון מסכים להשני, א"נ שהשני הוא גדול בחכמה ובמנין, הרי הוא יכול להתיר.

מיהו אולי סובר הר"ן שרק בשיקול הדעת דסברא צריכים שהראשון יודה או שהשני יהי' יותר גדול בחכמה ובמנין, והיינו משום שאם הראשון לא הסכים, וכן השני אינו גדול בחכמה ובמנין, מאי חזית שהשני צודק, אבל היכא שהראשון טעה בשיקול הדעת דסוגיא דעלמא, הדין שפיר חוזר בכל האופנים (היכא שלא נגע בשרץ), וכהסוגיא בסנהדרין.

מיהו לא משמע מדברי הר"ן שהוא קאי רק על טועה בשיקול הדעת של סברא. וגם הש"ך בסי' רמ"ב סקנ"ח נוקט שהסוגיא

בסנהדרין דאיירי בשיקול הדעת דסוגיא דעלמא סובר שרק עם הסכמת הראשון מהני, ולא ידעתי למה.

ועוד צ"ע למה לא נחשוש לדברי השני ונאסור היכא שהם שוים והראשון אינו גדול בחכמה ובמנין.

ועי' בחידושי אנשי שם בגליון הרי"ף שכתב דלא כהנ"ל, אלא שגם הראב"ד מודה להר"ן שהיכא שטעה בשיקול הדעת דסוגיא דעלמא השני יכול להחזירו, וכוונת הראב"ד היא רק לחזרה משום שיקול הדעת של סברא, וכתב החידושי אנשי שם שכן איתא בתוס' כאן שכתבו בזה"ל, אין חבירו רשאי להתיר אא"כ יוכל להחזירו כגון שטעה בדבר משנה או אפילו בשיקול הדעת וסוגיא כאידך, דבהא אמרינן בפ"ק דסנהדרין דמה שעשה עשוי וישלם מביתו אם נשא ונתן ביד עכ"ל, כלומר אבל אם לא נשא ונתן ביד יכולים להחזירו ולא אמרינן שמה שעשוי עשוי וישלם מביתו.

ועי' בשה"ג באות ג' שכתב שלפי טעמו של הר"ן של כבודו של הראשון ה"ה שמהיתר לאיסור אסור, ודלא כתוס' שסוברים שגם מהיתר לאיסור שפיר יכול.

וצ"ע על הרא"ש שכתב רק טעמא דשויא חתיכה דאיסורא ובכל זאת הסיק שגם מהיתר לאיסור אסור, וכי נימא דס"ל ששפיר י"ל שויא חתיכה של היתר כי היתר הוא שפיר חלות שם.

עב) בענין גדול בחכמה ובמנין.

עי' בגמ' דתניא היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם

הי' אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר. ועי' בהגהות אשר"י שכתב שאם אחד מהם גדול בחכמה והשני הוא גדול במנין, הלך אחר הגדול במנין, ובביאור "מנין" כתב וז"ל, פירוש תלמידים הרבה, א"נ שרוב התלמידים אומרים כמותו, מא"ז עכ"ל. מיהו לכאורה מה שציידד לומר שהכוונה היא שיש לו הרבה תלמידים תמוה, דלמה נחשב זה למעלה בהוראה, ואי משום שמתלמידי יותר מכולם, א"כ שוב הרי הוא הגדול בחכמה.

ובנוגע למה שציידד שהכוונה היא שרוב התלמידים אומרים כמותו, עי' בש"ך ביו"ד בסוף סי' רמ"ב בהפלות שם בקטע "ועוד תימה על דבריו דע"כ וכו'" שהביא שמקורו הוא מיבמות דף י"ד ע"א דאמרינן שההלכה היא כבית הלל משום דנפשי אע"פ שבית שמאי חריפי טפי. מיהו צ"ע מה היא הראי' משם שה"ה שמהני מנין תלמידים שלא הגיעו להוראה כמו הכא. וע"ע באבות בפ"ה דתנן שחכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, ובדברי הראשונים שם יש מפרשים שהכוונה היא למנין שנים. אמנם התם איירי בנוגע לחשיבותו של האדם, אבל הכא איירי בנכונות ההוראה, ולכן אינו תלוי במנין שנים.

**עג) רבי יהושע בן קרחה
אומר בשל תורה הלך
אחר המחמיר בשם
סופרים הלך אחר
המיקל.**

הנה לכאורה נראה לפרש שריב"ק אתי

למימר שספיקא דרבנן לקולא ולחלוק בזה על ת"ק, דת"ק סובר שבשניהם שוים הולכים לחומרא אפילו בשל סופרים, אבל לעולם הרי הוא מודה למה שאומר ת"ק שאם אחד מהם הוא גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו ומחמירים גם בשל סופרים אם כך מורה זה שהוא גדול בחכמה ובמנין, וכן מקילים בשל תורה אם כך מורה זה שהוא גדול בחכמה ובמנין.

ברם הרמב"ם בפ"א מהל' ממרים ה"ה הביא רק את דברי ריב"ק ולא הביא שהולכים אחרי זה שגדול בחכמה ובמנין, וא"כ משמע שהוא סובר שריב"ק חולק גם על זה, והרי הוא פוסק כריב"ק, וכן פי' הכ"מ שם. מיהו הלח"מ שם נוקט שהרמב"ם סובר שלעולם שפיר הולכים אחרי זה שגדול בחכמה ובמנין ושמודה ריב"ק בדבר זה, ולא הי' הרמב"ם צריך לומר דבר זה כי הוא דבר פשוט, והביא שכן פוסק הרשב"א בתשובה בח"א תשובה רמ"ג. מיהו צ"ע על הלח"מ דאם מצא הת"ק של הברייתא נחוץ לאומרו למה לא הביא גם הרמב"ם דבר זה.

ועי' בש"ך בסוף סי' רמ"ב ב"קיצור הנהגת איסור והיתר" באות ב' שפוסק שבשל תורה הולכים אחרי המחמיר אפילו אם השני הוא הגדול בחכמה ובמנין, אבל בשל סופרים הולכים אחרי המיקל רק אם אין המחמיר גדול בחכמה ובמנין.

עד) תד"ה בשל.

עי' בדבריהם שהביאו בשם רש"י שבכל איכא דאמרי בש"ס, בשל תורה הולכים אחרי הלשון שמחמיר, אבל בשם סופרים

פוסקים כהאיכא דאמרי. והר"ן הביא שיטה זו בשם הר"ף ומקצת גאונים, אלא שהם הוסיפו שגם בדיני ממונות הולכים אחרי האחרון כמו בשל דבריהם, וכתב הר"ן שאינו יודע "מה נשתנו דיני ממונות משל תורה אבל אם קבלה נקבל". מיהו לכאורה טעם הדבר הוא משום שבדיני ממונות לא שייך הליכה לחומרא כי בכל צד יש חומרא לזה וקולא לזה.

דף ח' ע"א

עוה) בענין שאילת צרכיו באמצע כל הברכות של שמונה עשרה, וכן בשומע תפילה, וכן אחרי הסוף של שמונה עשרה.

ע"י בגמ' דאמר רבי יהושע בן לוי אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפילה, אבל אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר יום הכיפורים אומר, וכתבו תוס' וז"ל, משמע אבל באמצע תפלתו לא, ומה שנהגו עתה בתעניות ב' וה' שנוהגין להאריך בפסוקי דרחמי וכו' איכא למימר דציבור שאני וכו' עכ"ל. ולכאורה הי' נראה לפרש דס"ל שלפי ריב"ל אסור להוסיף בכל ברכה וברכה ופליג על האמוראים שהוזכרו לעיל. ולפ"ז מובן מש"כ רש"י בתענית דף י"ד ע"ב בד"ה בשומע תפילה שמסקינן בהסוגיא כאן שאפשר להוסיף רק בשומע תפילה, די"ל שכוונתו היא לדברי רבי יהושע בן לוי וכהנ"ל שהוא חולק בזה על האמוראים

שהוזכרו לעיל (ועי' בגליון הש"ס כאן שציין לדבריו וכתב שהם צ"ע, ולכאורה כוונתו היא כי לא מצינו כדבריו בהגמ' כאן).

ברם לפ"ז צ"ע על קושיית תוס' על המנהג שלנו, דדלמא אנו מוסיפים בתוך הברכות משום שאין אנו פוסקים כריב"ל. ולכן נראה דס"ל לתוס' שלעולם יתכן שריב"ל מודה להאמוראים לעיל שאפשר להוסיף בכל הברכות, אבל רק אם הוא מקצר, אבל להאריך מותר רק לאחר התפילה, אבל לא בכל ברכה וברכה, וגם לא בשומע תפילה, והזכיר שומע תפילה כדי לומר שאפילו התם אינו מותר להאריך, אבל מ"מ לעולם יתכן שגם הוא מודה שלקצר מותר בשאר הברכות, וגם יתכן ששאר האמוראים מודים לרבי יהושע בן לוי שאסור להאריך בתוך הברכות ובשומע תפילה אלא רק לקצר, ומש"ה הקשו תוס' על זה שאנו מאריכים באמצע התפילה בהתעניות של ב' וה'.

ועי' במרדכי בברכות בפרק אין עומדין בסי' ק"ג שכתב בזה"ל, ומשמע דוקא אחר תפלתו יכול להאריך אבל באמצע הברכות אינו יכול להאריך ואפילו מעין הברכות כי אם לקצר עכ"ל, וזהו כפירשינו הנ"ל. וכן ביאר הגר"א בסי' קי"ט סעיף א' את דברי תוס' עיי"ש.

עו) עוד בענין שאילת צרכיו באמצע כל הברכות של שמונה עשרה, וכן בשומע תפילה, וכן אחרי הסוף של שמונה עשרה.

ע"י בר"ן שכתב שאפשר להאריך בין

לפני יהיו לרצון ובין אחרי יהיו לרצון, וכן פסק המחבר בסי' קי"ט סעיף א', אבל בסי' קכ"ב סעיף ב' כתב וז"ל, אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא אחר סיום י"ח מיד יאמר יהיו לרצון, ואם בא לחזור ולאומרו פעם אחרת אחר התחנונים הרשות בידו עכ"ל.

והנה לכאורה אחרי המברך את עמו ישראל בשלום אינו נחשב בתוך י"ח אע"פ שעוד לא אמר יהיו לרצון, דהא אם חשיב בתוך י"ח למה אינו יכול להשלים שם ותן טל ומטר, ומעתה מאחר שהוא כבר לאחר י"ח צ"ע מה זה משנה אם יאריך לפני יהיו לרצון או אחרי יהיו לרצון. ועוד שאם הוא מאריך אחרי יהיו לרצון מה הוא הענין לומר עוד הפעם יהיו לרצון, דמאי שנא מכל היכא שהוא מתחנן להקב"ה באמצע היום דלא מצינו שאומרים אח"כ יהיו לרצון וגו'.

ונראה שבאמת לפני יהיו לרצון הרי זה נחשב עוד שהוא עומד בתוך תפילת י"ח, רק שאי אפשר להשלים שם ותן טל ומטר וכדומה כי ותן טל ומטר נתקן להיות חלק מברכה, אבל מכיון שהוא נחשב עוד כעומד בתוך תפילת שמונה עשרה, לכן אע"פ שהוא כבר אחרי הברכות אין זה נכון שיוסיף שם, אלא יאמר יהיו לרצון כדי שעי"ז כבר לא יהי' עומד בתפילת י"ח. מיהו לפ"ז עדיין צ"ע למה לומר פעם שני' יהיו לרצון וכו'.

א"נ י"ל דחשיב באמת שהוא עומד לאחר י"ח, ולכן אי אפשר להשלים שם ותן טל ומטר, רק שעדיף לומר יהיו לרצון לפני שהוא מאריך כדי שלא יהי' נראה

שהוא מוסיף עוד חלק לגוף השמונה עשרה.

אלא שאע"פ שכבר אינו נחשב כעומד בתוך שמונה עשרה, אבל י"ל שלפני שהוא פוסע את הפסיעות הרי הוא עדיין נחשב עומד בפני המלך, וזה נותן תוקף לתפילתו, ולכן יש מקום לומר אח"כ יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך כמו שאומרים אחרי התפילה החשובה של שמונה עשרה.

עז) ואלו אידיהן של עכו"ם, קלנדא וסרטנורא וכו'.

פירש"י בד"ה יש בה וכו' וז"ל, ובכל הנך דחשבינן הכא חשיבי ל' ואסור ג' ימים לפניהם עכ"ל. ומשמע שלא בכל איד אסרינן ג' ימים לפניהם אלא רק באלו שחשובים להם, ואלו שמנה התנא הם חשובים להם. ולפ"ז יוצא שאם חידשו עוד איד לאחר שנשנית המשנה לא נדע אם הוא חשוב להם או לא, וכן בנוגע לזמן המשנה לא ידוע לנו אודות אידיהם שהיו במקומות אחרים בהעולם אם היו חשובים להם או לא.

ברם מדברי הריטב"א, וכן מדברי הרמב"ם בפיה"מ, משמע שלעולם בכל איד שהוא אסרינן ג' ימים לפניו, רק שהזכיר התנא את אלו שהיו בימיהם. ולפי דבריהם צ"ע למה הוצרך התנא להודיע לנו שמות האידים שהיו בימיהם. ואולי כדי להשמיענו שאפילו אידים שהם בני כמה ימים, כגון אלו שמנה התנא, מספיק בזה שאנו אסורים ג' ימים לפניהם, והזכירו יום גנוסיא ויום לידה ויום מיתה כדי

להשמיענו שאידים אלו, אע"פ שהם בשביל המלך שהוא יחידי, בכל זאת האידים הנ"ל מספיק חשובים כדי לאסור ג' ימים לפניהם. מיהו אכתי צ"ע למה הזכירו קרטיסים שהוא היום שתפסה רומי מלכות.

עח) בלורית.

פירש"י וז"ל, כשמספר פעמים הרבה מניח בלורית מאחריו ומגלחה משנה לשנה וכו' עכ"ל, ומשמע מדבריו שהשער ששייר מאחורי הראש הוא הנקרא בלורית. ברם ע"י במנחות דף מ"ב ע"א שכתב וז"ל, כבלורית של נכרים דבוקות מלמטה (כלומר שהשערות קשורות יחד סמוך לקדקדו עם חוט) ופרודות מלמעלה (כלומר הקצוות שרחוקות מקדקדו) עכ"ל. ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' עכו"ם ה"א שכתב וז"ל, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין, וזהו הנקרא בלורית עכ"ל, וכ"כ גם בפיה"מ כאן.

עט) כיון שראה תקופת טבת, וראה יום שמאריך והולך, אמר ש"מ מנהג של עולם הוא.

צ"ע איך ידע לומר כן, אולי הי' משום שתפילתו נתקבלה. ברם ע"י בר"ח שכתב שלשנה הבאה כשראה כהנ"ל פעם שני' הבין שכך הוא מנהגו של עולם. הרי שכתב שרק לשנה הבאה כשהימים התחילו שוב להתקצר הבין שזה מנהגו של עולם, ולא כתב כן על זה שראה שבאותה שנה הימים התחילו להתארך, וי"ל דהיינו כהנ"ל כי את זה תלה בשעתו בזה שהתפלל. מיהו להלן

בנוגע ליום שנברא בו אדם הראשון לא כתב הר"ח כן, אלא כתב שמיד עם נץ החמה הבין שזה מנהגו של עולם, וצ"ע כהנ"ל למה לא תלה את הדבר בתפילתו.

פ) בענין האיסור להשתתף במשתה שעושה גוי לנישואי בנו.

ע"י בגמ' דאמרינן רבי ישמעאל אומר ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודת כוכבים בטהרה הן, כיצד, עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו, אף על פי שאוכלין משלהן ושותין משלהן, ושמש שלהן עומד לפניהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו, ופרכינן ואימא עד דאכיל, ואמר רבא אם כן נימא קרא ואכלת מזבחו, מאי וקרא לך, משעת קריאה, פי' שהכוונה בואכלת מזבחו היא זבחי מתים, והכוונה בזבחי מתים היא לתקרובות עכו"ם כמו שמבואר בחולין דף י"ג ע"ב. ורש"י בע"ב בד"ה ובין לא אמר לו הזכיר שטעם האיסור הוא משום שחיישינן שבתוך הסעודה יהיו תקרובות עכו"ם ונמצא שהישראל אוכל מתקרובות עכו"ם.

והנה הש"ך בנקודות הכסף ביו"ד סי' קנ"ב הקשה על טעם זה למה אין מלקות, וכוונתו היא משום שגבי ואכלת מזבחו כתוב השמר לך פן וגו'. מיהו באמת עבור אכילת תקרובות ממש, שפיר יש מלקות, וכמו שהביא החינוך בסוף מצוה קי"א בשם הרמב"ן שיש מלקות על אכילת תקרובות עכו"ם מהך קרא דואכלת מזבחו, רק שאעפ"כ י"ל בפשיטות שעל מה

שמתרבה מ"וקרא לך" דמעלה עליו הכתוב כאילו אכל, על דבר זה אין במלקות. עוד הקשה הש"ך למה אם הולכים לסעודה הרי זה נקרא שעובדים עבודה זרה וכדברי רבי ישמעאל שזה נקרא שעבד עכו"ם. מיהו יש ליישב דהיינו משום שהאוכל תקרובות ממש הרי זה כמודה בעכו"ם וכלשון רש"י בחומש על מה שכתוב ואכלת מזבחו שכתב וז"ל, כסבור אתה שאין עונש באכילה ואני מעלה עליך כמודה בעבודתם וכו' עכ"ל, וא"כ נמצא שהיכא שהוא כאוכל תקרובות עכו"ם הרי הוא כמודה בעכו"ם.

והנה מדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' ע"ז הט"ו משמע טעם אחר וז"ל, עובד כוכבים שעשה לבנו או לבתו משתה אסור ליהנות מסעודתו, ואפילו לאכול ולשתות הישראל משלו שם אסור הואיל ובמסיבת עובדי כוכבים אכלו, ומאימתי אסור לאכול אצלו, משיתחיל לעסוק ולהכין צרכי סעודה, וכל ימי המשתה, ולאחר ימי המשתה שלשים יום, ואם עשה סעודה אחרת מחמת הנישואין אפילו לאחר שלשים יום אסור עד שנים עשר חדש, וכל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מבנותיו לבניך וזנו וגו' עכ"ל, ומבואר שטעם האיסור אינו משום אכילת תקרובות שהרי הרמב"ם בכלל לא הזכיר שם דאיירי כשיש שם תקרובות ע"ז, אלא משום שהדבר יביא לעבודת כוכבים. ולפ"ז צ"ל שחוששין לזה רק אם הגוי מכניס לתוך הסעודה הודאה להעבודה זרה שלו כמו בהמעשה של רב יצחק ברי' דרב מרשיא.

וזה אתי שפיר עם מה שמבואר ברמב"ם

בפ"ד מהל' שחיטה הי"א שואכלת מזבחו לא איירי כלל בתקרובות, אלא איירי בגוי שבדרך כלל עובד עבודה זרה ששוחט בהמה, אבל הך שחיטה לא היתה לעבודה זרה. מיהו אכתי יש סתירה בדבריו כי בהל' שחיטה שם איירי אפילו כשאינו אוכל ביחד עם הגוי בסעודתו, ועוד דלפי גירסת הכ"מ בדברי הרמב"ם בהל' שחיטה שם איירי אפילו בגוי שאינו עובד עבודה זרה. ועכ"פ דברי הרמב"ם בהל' עבודה זרה הם דלא כמשמעות דברי רבי ישמעאל כאן שמעלה עליו הכתוב כאילו אכלו זבחי מתים.

והנה הפרישה בסי' קנ"ב נסתפק אם מותר בזמן הזה משום איבה כמו שמשא ומתן לפני אידיהן מותר בזמן הזה איבה כמו שפסק הרמ"א בסוף סי' קמ"ח. ותמה הט"ז דהא מכיון שהאיסור הוא משום ואכלת מזבחו איך אפשר להתיר משום איבה, הלא עיקר כוונת הפסוק היא שבאמת תהי' איבה בינינו לבין העכו"ם וכמו שכתובה שם השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ. וכתב הש"ך שם שהפרישה סובר שטעם האיסור אינו משום דהוי כאילו אכל וכו' אלא משום שהוא גורם להגוי להודות להעכו"ם שלו וכדאיתא להלן בע"ב דשמעי' דאזיל ומודי, וקרא דואכלת מזבחו אסמכתא בעלמא הוא, ולפ"ז שפיר אמרינן, דהוי כאילו הוא עובד עכו"ם משום שהוא גורם הזכרת עכו"ם, ומש"ה שפיר נסתפק הפרישה האם גם כאן התירו משום איבה כמו שהתירו משא ומתן עמהם אשר גם שם האיסור הוא משום שאזיל ומודי. ברם דברי הש"ך תמוהין דהא מלהלן בע"ב שם לא חזינן

כלל שטעם האיסור הוא משום דאזיל ומודי, אלא שהביאו ראי' מזה שהגוי ההוא הודה שגם אחרי י"ב חודש גוי עושה סעודה בכוונה להעכו"ם שלו, ושממילא שייך לומר שיש שם תקרובות ושהישראל הוא כאוכל מזבחי מתים, ודחינן ששאני התם שהי' אדם חשוב, ומש"ה הגוי שמח בו מאד כמו שפירש"י, ומש"ה אודי.

והנה לכאורה יש ליישב את קושיית הט"ז על הפרישה דשאני בפרשת כי תשא שם שהאיבה לא היתה אמורה להזיק לישראל, אלא אדרבה כתוב שם שאת מזבחותם תתוצון ואת מצבותם תשברן וגו', הרי שידם של ישראל תהי' תקיפה עליהם, אבל עכשיו שאין ידינו תקיפה עליהם, והאיבה תזיק לנו כי ינקמו בנו, משום כך התירו משום איבה. ועי' בריטב"א כאן שאסור גם במקום איבה, אבל לא מטעמו של הט"ז שזהו עיקר כוונת התורה, אלא משום שהאיסור הוא איסור דאורייתא ואין להתיר איסור דאורייתא משום איבה.

פא) מאי וקרא לך משעת קריאה.

עיי' בסו' קנ"ב שהובא בשם הרא"ש שוקרא לך הוא דוקא, אבל היכא ששלח הגוי את האוכל להשראל מותר, ועיי"ש בט"ז שכתב שהיינו רק ביחידות, אבל ברבים אסור ליהודים לאכול אם שלח להם הגוי ואמר להם "שיתאספו וישתו ויאכלו" דבכה"ג אסור אע"פ שלא הלכו לביתו. ברם לשון הרמב"ם היא "הואיל ובמסיבת עובדי כוכבים אכלו", הרי שאירי ביהודים

רבים שאוכלים ובכל זאת אסור רק במסיבת עובדי כוכבים.

ועי' במגילה דף י"ב ע"א דאמרינן שנענשו בימי אחשורוש משום שנהנו מסעודתו של אותו רשע (אחשורוש).

דף ח' ע"ב

פב) הלכך כל תלתין יומין וכו'.

צ"ע דמשמע כאן שעובר כוכבים שעושה הילולא הרי הוא זוכה להע"ז שלו כל ל' יום, וא"כ ה"ה שהי' צריך להיות אסור לישא ולתת עמהם ל' יום ואילו בהמשנה תנן שאסור רק אותו היום לחוד. ובדוחק י"ל שהמשנה איירי בגוי שעושה סעודה לבנו משא"כ הכא איירי אודות הגוי עצמו שנושא אשה וכמו שמשמע מרש"י בד"ה ומעיקרא וכו'. מיהו הרמב"ם הביא הביא דבר זה בנוגע ליום של משתה בנו. ברם כבר הבאנו באות פ' שהרמב"ם לא כתב שהוא מקריב לעכו"ם שלו כמו שפי' רש"י, וא"כ אין שם חשש של אזיל ומודי. מיהו עוד הבאנו שם שהש"ך סובר בדעת הפרישה שטעם האיסור הוא משום דלמא אזיל ומודי.

פג) ומעיקרא אימת אסור אמר רב פפא משמי' דרבא מכי רמו שערי באסינתא.

אבל קודם לכן אין איסור אפילו אם

אמר לו הגוי שמחמת ההילולא הוא עושה, כ"כ הפתחי תשובה בשם הרדב"ז עיי"ש, וכן משמע מלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' ע"ז הט"ז וז"ל, ומאימתי אסור לאכול אצלו, משיתחיל לעסוק ולהכין צרכי סעודה, וכל ימי המשתה ולאחר המשתה שלשים יום, ואם עשה סעודה אחרת מחמת הנישואין אפילו לאחר שלשים יום אסור עד שנים עשר חודש עכ"ל. ומשמע מהמשך דבריו שרק לאחר ל' יום אסור אם הגוי אומר לו שהוא עושה את הסעודה משום הנישואין אבל לפני שמתחיל לעסוק ולהכין אין איסור אפילו אם הוא אומר שמחמת ההילולא הוא עושה כדברי הפתחי תשובה.

פד) שאני רב יצחק ברי' דרב משרשיא דאדם חשוב הוא.

הנה בשו"ע בסי' קנ"ב סעיף א' פסק המחבר בזה"ל, ולאחר י"ב חודש מותר א"כ הוא אדם חשוב עכ"ל, וכן פסק הטור וז"ל, ולאחר י"ב חדש מותר אפילו הוא אומר בשביל החופה כי כבר אין אז חשש של תקרובת עכו"ם, ואם הוא אדם חשוב שהעכו"ם שמח בו, אם אומר מחמת החופה אסור אפי' לאחר י"ב חדש, אפילו אינו שומע ממנו שמודה לאליל, דמסתמא מודה כיון שהוא שמח בו שהוא אדם חשוב עכ"ל.

והנה הרי"ף והרמב"ם לא הביאו דין זה של אדם חשוב, וכתב הש"ך דהיינו משום "דמלתא דפשיטא היא דאדם חשוב ירחיק עצמו בכל מאי שיוכל". והב"י כתב שהם

סוברים שזה רק בגדר מדת חסידות, ותמה הט"ז דהא צריכים להביא גם דברים שהם משום מדת חסידות וכמו שמצינו בהרבה מקומות, ועוד דאין כוונת הגמ' לומר שאסור רק לאדם חשוב משום מדת חסידות וששאי רב יצחק ברי' דרב משרשיא כי רק אדם חשוב אסור בזה, אלא הכוונה היא ששאי רב יצחק בר משרשיא שהגוי שמח בו מאד ואודי, אבל מאחר שכך הי', י"ל שהרי זה אסור מדינא, וכתב הט"ז בזה"ל, והמדקדק בלשון הגמרא יראה שלא ממודות חסידות נגעו בה כאן, דהא פריך התם ולבתר י"ב חודש שרי והא רב יצחק איקלע לבי ההוא עובד כוכבים לבתר י"ב חודש ושמעי' דאודי ופירש ולא אכיל, שאני רב יצחק דאדם חשוב הוא, ופירש"י דשמח בו העובד כוכבים, משמע דלאו בחסידות תליא מלתא, אלא דין גמור הוא, כל שידוע ששמח בו העובד כוכבים, וזהו מסתמא באדם חשוב, וזה מוכח בלשון הש"ס שלא אמר אדם חשוב שאני כמ"ש התלמוד פרק כל הצלמים (דף מ"ח) גבי עבר תחת אשירה, וכן בפרק איזהו נשך (דף ע"ג) יש זה הלשון (של "אדם חשוב שאני"), והיינו במקום שהוא מדת חסידות, משא"כ כאן שהוא מצד שהעובד כוכבים שמח בו מאחר שהוא אדם חשוב, על כן אמר שאני רב יצחק שהוא אדם חשוב ויש בו שמחה עכ"ל.

מיהו יש להעיר על דבריו, שמזה שבגמ' לא אמרו אדם חשוב שאני אין ראי', כי לא מספיק לומר שאדם חשוב שאני, כי הוצרכו לומר בלשון של שאני רב יצחק שאדם חשוב הוא כדי לבאר שלכן הי' הגוי שמח בו.

ובאמת צ"ע דכיון שרוב יצחק ברי' דרב משרשיא שמע שהגוי אודי א"כ איך אפשר לומר שהי' רק מדת חסידות. ברם באמת הטור והמחבר לא פסקו שאסור רק אם הוא שומע שהגוי אודי, אלא משמע שכוונתם היא שמן הסתם אדם חשוב לא ילך, וא"כ דבר זה שפיר יכול להיות רק בגדר מדת חסידות, אלא שגם זה קשה כי חזינן שרוב יצחק ברי' דרב משרשיא שפיר הלך כל עוד שלא שמע שהגוי אודי, וכי לא ידע שהוא אדם חשוב.

והט"ז הסיק שמה שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו דבר זה הרי זה משום שרואים מרב יצחק ברי' דרב משרשיא שבאמת מותר לו ללכת, רק שאם שמע שאודי יפרוש, וזהו דבר פשוט שלא הוצרכו להביאו. מיהו צ"ע למה לא הביאו שמותר לו ללכת, דהא מאחר שבהקושיא הגמ' סברה שצריך להיות אסור, למה הרי"ף והרמב"ם לא הביאו אותו. וז"ל הט"ז, והא דהשמיטו הרי"ף ורמב"ם הוא מטעם אחר, דכיון דחזינן ברב יצחק שקודם ששמע מהעובד כוכבים שהודה לאליל שלו, אכל לא חש שמא יודה עד ששמע בבירור שהודה, על כן אמר התלמוד שאני רב יצחק שהי' אדם חשוב ואירע לו על ידי זה מקרה בלתי טהור שהודה, אבל מסתמא לא חיישינן לי' אפילו באדם חשוב, כמו שרוב יצחק לא חש לאחר י"ב חודש, כן נ"ל דעת רי"ף ורמב"ם, אבל הטור כתב באמת כל שהאדם יודע שהעובד כוכבים שמח בו אסור מן הדין, וכל אדם ילך אחר אומדן דעת בזה, ועל כל פנים לא נתיישבו דברי הב"י במה שתלה הדבר בחסידות, דממ"נ אינו, דלרי"ף ורמב"ם לא חיישינן לזה כלל

אפילו מצד חסידות, ולהטור יש לחוש בזה מצד הדין, כן נראה לע"ד עכ"ל.

פה) רש"י דיני קנסות.

וז"ל, אונס ומפתה ושלשים של עבד שנתנה תורה קצבה אחת ליקר ולזולל וכו' עכ"ל. הנה דבר זה אמת, אבל אינו מספיק, כי גם כפל וד' והי', וכן חצי נזק למ"ד פלגא נזקא קנסא, הרי הם קנס כמו שהזכיר רש"י עצמו להלן בדבריו שכפל הוא קנס, אע"פ שהסכום משתנה ממקרה למקרה, וא"כ צריכים לומר הגדרה אחרת, והיינו הכלל שתנן בכתובות דף מ"א ע"א שכל המשלם יותר או פחות ממה שהזיק הרי זה קנס.

ועי' בתוס' בב"ק דף כ"ד ע"א בד"ה והשתא וכו' שכתבו שאפילו כששהה העבד שלשים הרי מה שבעל השור משלם שלשים הרי זה בגדר קנס. ועי' בירושלמי בסוף פרק ג' דכתובות ובסוף פ"ה דשבועות ששאלו אם הסכום שכנגד שויות העבד הוא בגדר ממונא ואם מודה חייב, ורק החלק שהוא יותר מזה הרי הוא קנס (אשר לפ"ז היכא ששהה העבד ל' הרי זה בגדר ממון ולא קנס). ובירושלמי שם הסיקו שכולו קנס, וכדברי תוס'.

פו) בא"ד.

וז"ל, אשר ירשיעון אלהים דהיינו מומחין וסמוכין עכ"ל. הנה כוונתו היא למומחין שהם גם סמוכין, וכוונתו במומחין היא שהם ראויים להורות בכל דבר, דבלא"ה אין סומכין אותו (ויש לדון אם בדיעבד מהני הסמיכה, ואכמ"ל בזה).

פז) בא"ד.

וז"ל, מומחין וסמוכין בשם רבי כדאמר בסנהדרין עכ"ל. הנה בסנהדרין דף י"ג ע"ב אמרינן שסמיכה פירושה היא ש"סמכין לי" בשמא, קרי לי" רבי, ויהבי לי" רשותא למידן דיני קנסות". ברם רש"י לא הזכיר כאן אלא שקורין לו רבי.

וי"ל דס"ל כרמ"ה בסנהדרין שם שכתב דקרי לי" רבי הוא הפירוש של סמכין לי" בשמא, דלפ"ז ניחא למה הזכיר רש"י רק שקורין לו רבי. וכן בסנהדרין שם בד"ה מיסמך סבי כתב רש"י רק דבר זה לחוד וז"ל, לקרות להם רבי עכ"ל.

ברם הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין ה"ב כתב וז"ל, שקורין אותו רבי ואומרין לו הרי את סמוך וכו' עכ"ל, ונראה שכוונתו במה שכתב שאומרין הרי את סמוך היא למאי דאמרינן דסמכין לי" בשמא והרי זה דבר בפני עצמו ודלא כהרמ"ה.

ובענין מה שלא הזכיר רש"י כאן שנותנים לו רשות לדון ד"ק, י"ל דהיינו משום דס"ל שאין זה חלק מגוף הסמיכה, אלא גוף הסמיכה הוא רק מה שקורין אותו רבי, רק שנוסף להסמיכה נאמר דין שצריכים רשות. וי"ל עוד שהכרחו של רש"י הוא משום שאם נאמר שזה חלק מגוף הסמיכה א"כ למה מהני מה שנותנים לו רשות לדון ד"ק ולא בעינן נמי רשות לדון דיני נפשות, דהא לכאורה אין סמיכה לחצאין (מיהו בספרי על סנהדרין באות מ"ג צדדתי ששפיר מהני סמיכה לחצאין עיי"ש), וא"כ מזה מוכח שמעשה הסמיכה הוא רק מה שקורין לו רבי, רק שנאמר דין נוסף שגם לאחר שהוא נעשה סמוך הרי הוא צריך גם רשות, ומכיון שאין זה חלק

מגוף הסמיכה אין הסמיכה לחצאין, ובנוגע להך דין נוסף שצריכים רשות אפשר להרשות רק לדון דיני קנסות בלי להרשות לדון דיני נפשות, ורק אם זה חלק מגוף הסמיכה קשה איך מועיל רשות לדון ד"ק בלי רשות לדון ד"נ.

ועי' ברמב"ם בפ"ד שם ה"ח שכתב שיכולים להרשות רק לדברים בודדים, ולפי דברינו הנ"ל הרי הוא בודאי סמוך לכל דבר, רק שנוסף לזה צריכים גם רשות, ובזה אפשר למנוע ממנו מה שרוצים למנוע.

ולפ"ז אתי שפיר גם לשון הרמב"ם בפ"ד שם ה"ד שכתב וז"ל, אין קרוי אלהים אלא בית דין שנסמך בארץ ישראל בלבד והם האנשים החכמים הראויין לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל ומינו אותם וסמכו אותן עכ"ל, הרי שהזכיר שני דברים מינוי וסמיכה, ונראה שכוונתו במינוי היא שנתנו לו רשות, שזהו דבר נוסף על הסמיכה וכדברינו הנ"ל (אלא שצ"ע שהי' לו להרמב"ם להזכיר תחילה את הסמיכה ורק אח"כ את הרשות).

ברם מלשונו לעיל שם בה"ב משמע שהרשות היא חלק מגוף הסמיכה וז"ל, וכיצד היא הסמיכה לדורות, לא שיסמכו ידיהן על ראש הזקן אלא שקורין לו רבי ואומרים לו הרי את סמוך ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות עכ"ל. מיהו לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה למה הזכירו רק דיני קנסות, הלא מכיון שזה חלק מגוף הסמיכה הרי הם צריכים להרשות לו גם לדון דיני נפשות כי אין סמיכה לחצאין.

מיהו י"ל שמלשון הרמב"ם שכתב

"אפילו דיני קנסות" משמע שלא הזכיר דיני קנסות כדי לאפוקי דיני נפשות, אלא להוסיף שמעתה יכול לדון לא רק דיני ממונות כמו דיין שאינו סמוך אלא אפילו דיני קנסות, אבל לעולם הכוונה בזה היא גם שהוא יכול לדון דיני נפשות אע"פ שלא מזכירים אותם.

אמנם אם נאמר שאינו חלק מגוף הסמיכה אלא דין נוסף לחוד וכהנ"ל, א"כ צ"ע מנא ידעינן דין זה, ומנ"ל דלא סגי בסמיכה לחוד, ואפילו אם זה רק דין דרבנן, מ"מ טעמא בעי.

פח) מלמד שהמקום גורם.

ע"י בתוס' שביארו שצריכים שהסנהדרין ישבו סמוך לשכינה. והנני מביא כאן מה שכתבתי בענין זה בספרי על סנהדרין באות קי"ג.

בענין מקום ישיבת הסנהדרין.

א. עיין בסוגיין (בסנהדרין דף י"ד ע"ב) דתניא מצאן אבית פגי והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה ת"ל וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' מלמד שהמקום גורם. וכתבו תוס' בד"ה מלמד, שלא מיקרי מקום אלא לשכת הגזית סמוך למחנה שכינה ולא כל ירושלים כדאמר באיזהו מקומן גמירי דסנהדרין בחלקו של יהודה ושכינה בחלק בנימין עיי"ש. ומדבריהם חזינן שהדין האמור בקרא דוקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' הוא שצריכים שישבו סמוך לשכינה. וכן כתבו בע"ז דף ח' ע"ב בד"ה מלמד וכו' וז"ל, דבעינן סנהדרין סמוך לשכינה והכי נמי אמרינן כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נטע

אשירה אצל המזבח דכתיב שופטים ושוטרים וסמך ל' לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' עכ"ל. וכעין זה תניא במכילתא פר' משפטים על הא דכתיב מעם מזבחי תקחנו למות נמצינו למדים שהסנהדרין בצד המזבח, אע"ג שאין רא"י לדבר זכר לדבר, וינס יואב אל אוהל ה' ויחזק וגו' ע"כ, הרי להדיא שמקומה של הסנהדרין הוא סמוך לשכינה וסמוך למזבח. וכן איתא גם בירושלמי במכות בפ"ב ה"ו בזה"ל, ומנין שהיתה סנהדרין גדולה אצל המזבח, ולא תעלה במעלות על מזבחי ומה כתיב תמן ואלה המשפטים וגו'.

אמנם בענין מה נקרא סמוך למזבח פליגי הראשונים, דעיין ברש"י (בסנהדרין שם) בד"ה מצאן שכתב וז"ל, זקן ממרא לסנהדרין חוץ ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית עכ"ל. ומהא דסיים שלשכת הגזית היתה בהר הבית משמע שכל ההר מיקרי סמוך לשכינה וסמוך למזבח, וכשר לשיבת הסנהדרין, רק שלמעשה בחרו בלשכת הגזית (ועיין עוד בדבריו בזבחים דף נ"ד ע"ב בד"ה ואיכא דאמרי וכו', שהזכיר הר הבית בתחילת דבריו שם, אבל בסוף דבריו כתב שצריכים סנהדרין בעזרה, וצ"ע שזה סותר את מה שמשמע מתחילת דבריו שסגי בכל הר הבית. ועכ"פ בע"כ צ"ל שכוונתו במה שכתב שצריכים סנהדרין בעזרה הרי היא לעזרת נשים, דהא גם כשהיו יושבים בלשכת הגזית היו יושבים בהחצי של חול ולא בהחצי קודש [וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ז], מטעם שאין ישיבה בעזרה, וכדאמרינן בנוגע לההוא זקן דפייסות ביומא דף כ"ה ע"א,

וא"כ בע"כ צ"ל שכוונתו היא לעזרת נשים).

אמנם עיין בלשון תוס' הנ"ל שכתבו שלא מיקרי מקום אלא לשכת הגזית סמוך למחנה שכניה, ומלשונם משמע שרק לשכת הגזית חשיבא סמוך לשכינה, ולא סגי לא בהר הבית ולא ביתר המקדש. ואפשר שהיינו משום שאע"פ שבע"כ היו צריכים לישב בהחצי של לשכת הגזית שהי' בנוי בחול, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ז מהסוגיא ביומא דף כ"ה ע"א שם שאין ישיבה בעזרה, אבל מ"מ מכיון שהיתה גם חצי בקודש כדאמרינן ביומא שם, שפיר היתה נחשבת סמוכה יותר משאר מקומות. ושור' כדברים אלו בתוס' בע"ז שם שכתבו וז"ל, דלגבי ד"נ לא איקרי מקום אלא לשכת הגזית שהיתה חצי' בקודש וחצי' בחול וכו' דבעינן סנהדרין סמוך לשכינה וכו' ולפיכך גלו וישבו בחנות, אע"פ שחנות עצמו בהר הבית, מ"מ לא הי' סמוך לשכינה כלשכת הגזית עכ"ל. הרי להדיא שתלו את הדבר בזה שהיתה חצי' בקודש וחצי' בחול (ואולי זוהי כוונת רש"י בזבחים שם בסוף דבריו, ומש"כ שצריכים סנהדרין בעזרה פירושו הוא שלא יהי' שום בנין או מחיצה מפסיק בינם לבין העזרה, ודוחק).

והנה עיין ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג שכתב וז"ל, קובעין בתחילה ב"ד הגדול במקדש עכ"ל, ואע"פ שכתב להדיא בפ"ד שם הי"ב ובפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ז שלמעשה היו יושבים בלשכת הגזית, אבל מ"מ חזינן שכשבא לקבוע את הדין הזכיר "מקדש", והיינו שלא כדעת רש"י שסגי

בכל הר הבית, וגם שלא כדעת תוס' שצריכים לשכת הגזית דוקא (ועכ"פ מכיון שלמעשה היו יושבים בלשכת הגזית בהחצי של עזרת נשים דהא אין ישיבה בעזרה, צ"ל שכוונתו במה שכתב "מקדש" היא גם לעזרת נשים, ולא להווא מובן של מקדש שהזכיר בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ה עיי"ש). ועיין עוד בפ"ד שם הי"א שכתב וז"ל, אין דנין ד"נ אלא בפני הבית והוא שיהי' ב"ד הגדול שם בלשכה שבמקדש עכ"ל. הרי שלא כתב שצריכים לשכת הגזית דוקא, אלא משמע שסגי בכל לשכה שבמקדש אע"פ שאינה פתוחה לקודש וכהנ"ל, ורק בהי"ב שם הזכיר שלמעשה היו יושבים בלשכת הגזית עיי"ש.

ב. אמנם בין לדעת רש"י, ובין לדעת תוס', ובין לדעת הרמב"ם, צ"ע היכן היו יושבים בימות המשכן ושילה ונוב וגבעון, דהא התם לא היתה אלא עזרת ישראל לחוד, ובעזרת ישראל לא היו יכולים לישב משום שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ומחוץ לעזרת ישראל, דהיינו מחוץ לחצר אהל מועד, לא הי' לא הר הבית ולא מקדש ולא לשכת הגזית, וא"כ היכן היו יושבים. ואפשר שלדעת רש"י היו יושבים במחנה לוי' וס"ל שגם הר הבית הוא משום שדינו כמחנה לוי'. מיהו עי' בתיו"ט בפ"ג דמנחות משנה ג' שכתב שבנוב וגבעון לא הי' לא חומה ולא מחנה.

ואולי י"ל דס"ל לרש"י שהתנאי של הר הבית אינו אלא שיעור במרחק לחוד, ואינו משום קדושתו, וכן משמע מדבריו בזבחים דף נ"ד ע"ב בד"ה ואיכא דאמרי, וא"כ

שיעור זה שייך גם במשכן וכדומה. וכן להרמב"ם י"ל כהנ"ל שסמיכות דבמקדש אינה אלא שיעור במרחק לחוד. ברם זה אינו, דמנ"ל שיעורים אלו, ואיזו סברא יש לתלות את הדבר דוקא במרחקים האלו. ועוד דאכתי צ"ע לפי תוס' שכתבו שצריכים מקום שחצ"י בקודש. וצ"ל לפי תוס' שמכיון שהי' א"א שם באופן אחר, משה גם סמיכות סתם, היתה נחשבת סמוך לשכינה.

שו"ר ברמב"ם בפ"ב מהלכות סנהדרין בסוף ה"ג שכתב שבית דינו של משה היו יושבים לפני פתח אהל מועד. ונראה שמקורו הוא משום שהיו סנהדרין וא"כ בעינן בהו סמוך למזבח, וס"ל שבמשכן הי' נחשב לפני פתח אהל מועד בגדר סמוך למזבח. אמנם דבריו צ"ע, דהא לפני הפתח הי' בתוך חצר אהל מועד שהי' כמו העזרה בבית המקדש, וא"כ איך היו יושבים מאחר שאין ישיבה בעזרה. גם צ"ע למה עדיף פתח אהל מועד מכל החצר הלא גם כל החצר סמוך הוא למזבח (החיצון), ויש ליישב.

ג. והנה עיין לקמן (בסנהדרין שם) בדף מ"א ע"א דאמרינן שארבעים שנה קודם החורבן גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, ושוב לא דנו ד"נ משום שלא היו במקומם, ופירש"י שחנות הוא מקום בירושלים, ומשמע שהיתה חוץ להר הבית. אמנם עיין בע"ז דף ח' ע"ב שגם התם מייתנין הך מימרא ואילו התם פירש"י שחנות הוא מקום בהר הבית. ולפי מה שהוכחנו מדבריו בסוגיין (בסנהדרין שם) דס"ל שכל הר הבית מיקרי "מקום", קשה טובא, דמה

בכך שגלו לחנות, הלא גם שם היו יכולים לדון ד"נ, דהא גם חנות נמצאת בהר הבית, ואמאי לא מיקרי מקומם.

אמנם יש ליישב על פי דבריו בע"ז שם בד"ה כי היכי שכתב וז"ל, דאין דנין ד"נ אפילו בסנהדרין קטנה שבכל עיר אלא בזמן שהיתה סנהדרין גדולה בישיבתה ובמקום המיוחד לה והוא לשכת הגזית עכ"ל. ומלשונו משמע שמלבד ממה שהמקום גורם מצד היותו סמוך למזבח, בעינן נמי שיהא מקום המיוחד להם. ולפ"ז נהי שכל הר הבית כשר לישיבת סנהדרין, אבל מ"מ הרי זה דוקא כשקובעין בתחילה את המקום למקום המיוחד להם, אבל לאחר שקבעו צריכים דוקא את המקום המיוחד שקבעו, ומשה שפיר ס"ל לרש"י שאע"פ שגם חנות היא בהר הבית, אבל מ"מ אכתי לא היו דנין ד"נ משום שלא היו בלשכת הגזית שהוא המקום המיוחד להם, ולא קבעו חנות למקום מיוחד כיון שלא רצו לדון ד"נ. ואע"פ שמדבריו בסוגיין (בסנהדרין שם) משמע שאפילו אם ישבו בהר הבית בלא קביעות ג"כ סגי בהכי, ומשה הוצרך לפרש (בד"ה בית פגי) שבית פגי לא היתה בהר הבית, אבל י"ל דאזיל בזה לשיטתו להלן במכילתין (בסנהדרין שם) בדף מ"א ע"א שם שגם חנות היתה חוץ להר הבית, כי לפ"ז אין הכרח לומר שנאמר דין נוסף של מקום קבוע ומיוחד, אבל בע"ז שם שכתב שחנות היתה בהר הבית, שפיר הוצרך לחדש תנאי של מקום המיוחד להם, משום דס"ל שגם הר הבית מיקרי סמוך לשכינה.

ד. שוב מצאתי במאירי לקמן (בסנהדרין

שם) בדף מ"ב ע"א שכתב שכל ירושלים מיתקריא מקומה של הסנהדרין וז"ל, שכל שנקבע מקומם באיזה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה עכ"ל ועיי"ש בהערה.

וע"ע בר"ש בפ"א דכלים משנה ח' בד"ה לפניו מן החומה.

(פט) בענין הא דאין דנין ד"נ אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול בלשכת הגזית.

הנני מעתיק מספרי על סנהדרין באות קט"ו מה שכתבתי בענין זה.

עיי' בסוגיין (בסנהדרין שם) דמייתנין הא דאסור לדייני הסנהדרין לצאת א"כ נשתירו שם כ"ג משום דכתיב שורך אגן הסהר אל יחסר המזג, ולקמן (בסנהדרין שם) בדף ל"ז ע"א אמרינן שצריכים כ"ג כנגד סנהדרי קטנה, וכן הביא רש"י בסוגיין (בסנהדרין שם) בד"ה שורך עיי"ש. אמנם יש לחקור אם באמת לא חשיבי הנך כ"ג הנותרים אלא ככל ב"ד של כ"ג דעלמא, והאמור בזה הוא שצריכים שישתייר סנהדרי קטנה בלשכת הגזית (רק שנאמר דין נוסף שצריכים להיות מאותם שהם מצטרפין בעלמא לב"ד הגדול), או האם מה שנאמר בקרא דאל יחסר המזג הוא שצריכים באמת קיום של ישיבת ב"ד הגדול, והיכא שנשתירו כ"ג כנגד סנהדרי קטנה מתקיים גם בהם קיום מסוים של ישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית.

והנה עיי' לקמן (בסנהדרין שם) בדף מ"א ע"א דמבואר שאין דנין ד"נ במדינה אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול במקדש. ונראה פשוט שאפילו אם לא נשתירו שם

אלא כ"ג דיינינן ד"נ במדינה בהיא שעתא, דאילו בעינן דוקא שיהיו כולם יושבים שם א"כ הוה לן למיחש שמא בשעת קבלת עדות וגמ"ד לא היו כולם נמצאים שם, וחששא מעלייתא היא מאחר שמותר להם לצאת, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דלא חיישינן להכי הרי זה משום שאפילו אם יצאו מקצתן אכתי רשאין לדון ד"נ במדינה בהיא שעתא. אמנם טעמא דמילתא תלוי בשני הצדדים הנ"ל, דאם נאמר שהיכא שיצאו מקצתן לא מתקיים בהנותרים ישיבת ב"ד הגדול, אלא הרי הם ב"ד של כ"ג בעלמא, א"כ מהא דדנין במדינה אע"פ שיצאו מקצתן בע"כ מוכח שאין צריכים שיהיו ב"ד הגדול ממש יושבים בלשכת הגזית בכדי לדון ד"נ במדינה, אלא סגי בהא לחוד שהם קבועים שם, ואע"פ שבהיא שעתא לא היתה קיימת שום קיום של ישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית אבל מ"מ לא איכפת לן בהכי מאחר שהם קבועים שם, ולפ"ז יוצא שאפילו אם יצאו כולם דיינינן ד"נ בהיא שעתא, דהא סגי בהא לחוד שהם קבועים שם וכהנ"ל, אבל אם נאמר שהיכא שנשתירו שם כ"ג שפיר מתקיים בהם קיום של ב"ד הגדול בלשכת הגזית, א"כ לעולם איכא למימר שכדי לדון ד"נ במדינה הרי אנו צריכים שיהיו יושבים ממש בלשכת הגזית, ולא סגי בזה לחוד שהם קבועים שם, והא דיינינן ד"נ אע"פ שיתכן שיצאו מקצתן הרי זה משום שאפילו אם יצאו אכתי מתקיים קיום מסוים של ישיבת ב"ד בלשכת הגזית מאחר שנשתירו שם כ"ג. ולפ"ז היכא שיצאו כולם ולא נשתירו כ"ג יהי באמת

אסור לרדוף ד"נ במדינה בההיא שעתא כיון שעכשיו ליכא שום קיום של ישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית, רק שהא דלא חיישינן להכי הרי זה משום שבאמת אסור להם לצאת, ומש"ה לא חיישינן שמא עברו ויצאו.

והנה מדברי רש"י בע"ז דף ח' ע"ב משמע להדיא שאם יצאו כולם א"א לרדוף ד"נ בההיא שעתא משום שצריכים שיהיו שם ממש ולא סגי במה שהם קבועים שם, דעיין בדבריו שם שכתב שהטעם למה אין דנין ד"נ אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול בלשכת הגזית הרי הוא משום שדרשינן שהמקום גורם, דגם לענין לרדוף ד"נ נאמר דבעינן ב"ד הגדול במקום אשר יבחר ה' כמו לענין זקן ממרא (ועיי"ש בתוס'), והרי חזינן שלענין זקן ממרא דרשינן מהא דהמקום גורם שצריכים שיהיו שם ממש ובמצאן אבית פגי לא הויה המראתו המראה אע"פ שהם קבועים בלשכת הגזית, וא"כ מדבריו יוצא שהה"נ לענין הא דאמרינן שהמקום גורם לד"נ הרי אנו צריכים שיהיו שם ממש, שהרי דימה אותו למצאן אבית פגי בזקן ממרא, וא"כ יוצא שאם יצאו אפילו בדרך ארעי שוב אין דנין ד"נ, ולא סגי בהא לחוד שהם קבועים שם, אשר לפ"ז צ"ל דהא דלא חיישינן שמא יצאו מקצתן בהיתר הרי זה משום ששפיר מתקיים בהנותרים קיום של סנה"ג בלשכת הגזית.

מיהו יש לדחות שאע"פ שאנו לומדים מהא דהמקום גורם בזקן ממרא, אבל מ"מ אכתי י"ל שאין צריכים לד"נ שיהיו שם ממש, והיינו משום שבזקן ממרא שמדובר בענין המעשה הוראה שלהם, התם בעינן

שההוראה תצא מלשכת הגזית ולא סגי בזה שהם קבועים שם, אבל לגבי ד"נ שצריכים ב"ד בלשכת הגזית, לעולם י"ל שסגי בזה לחוד שהם קבועים שם (ועיי"ה היטב בתוס') בשבת דף ט"ו ע"א שרק כשדנו תוס' לומר שבזקן ממרא הרי הם צריכים להיות שם בשעת העבירה, דהיינו כשהוא מורה בעירו, רק אז הקשו שניבעי לבדוק בכל ד"נ אם היו שם בשעת העבירה או לא (ודו"ק). מיהו לפ"ז קשה מה הוא הדמיון להדין של מצאן אבית פגי בזקן ממרא.

ועכ"פ קשה טובא לומר שבטלי ד"נ כשיצאו כולם בדרך ארעי, דהא לפ"ז אכתי ניחוש שמא יצאו להוסיף על העיר ועל העזרות או להוסיף סנהדריות לשבטים (כמש"כ רש"י לעיל (בסנהדרין שם) בדף ב' ע"א בד"ה סנהדריות), דהא התם בהתירא יצאו. ולכאורה מוכח שלא איכפת לן אם אינם מצויים שם בההיא שעתא, אלא סגי בזה לחוד שהם קבועים שם וכהנ"ל. ויש לפלפל בזה.

ועוד דהא ב"ד של כ"ג מתחילים לרדוף לאחר תפילת השחר (כמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מה"ס ה"א עיי"ש), ואם נאמר שהיכא שיצאו כולם אפילו בדרך ארעי בטלי ד"נ בההיא שעתא, א"כ למה לא בעינן למיחש שמא לא קרבו עדיין את התמיד שהיא התחלת זמן ישיבת ב"ד הגדול כמו שפסק הרמב"ם שם, ויש ליישב.

והנה אע"פ שמסוף היום ליכא להקשות מידי, דהא סנהדרי קטנה היו יושבים ודנין רק עד שש שעות ביום, ואילו הע"א היו יושבים עד לאחר תמיד של בין הערביים (עיי' ברמב"ם שם), אבל מ"מ אכתי קשה

מהד"ג של נתלין, דעיין לקמן (בסנהדרין שם) בדף מ"ו ע"ב דתניא שהיו משהין אותן עד סמוך לשקיעת החמה וגומרין את דינן וממיתין אותן ואח"כ תולין אותן וכו', הרי להדיא שהיו גומרין את דינו של הנתלה סמוך לשקיעת החמה, וא"כ צ"ע דהא ב"ד הגדול לא היו יושבים אלא עד לאחר תמיד של בין הערביים, ותמיד של בין הערביים ה' נשחט בח' ומחצה וקרוב בט' ומחצה כדאמרינן בפסחים דף נ"ח ע"א, דהיינו ב' שעות ומחצה קודם שקיעת החמה, וא"כ יוצא שבשעת גמ"ד, דהיינו סמוך לשקיעת החמה, לא היו יושבים בלשכת הגזית (ולא שמענו שהיו משאירים שם כ"ג עד שקיעת החמה), ובע"כ חזינן שלא בעינן שיהיו שם ממש אלא סגי בזה לחוד שהם קבועים שם. וכ"ש דקשה לפי דברינו באות ש"ז שלפי התנא של נתלין, לעולם היו דנין עד שקיעה עיי"ש. אמנם יש לדחות, שבע"כ הך סמוך לשקיעת החמה לאו סמוך ממש הוא, דהא היו צריכים להניח זמן כדי הולכה לבית הסקילה שהיתה במרחק ו' מילין כמש"כ הרמב"ם בפ"ב מה"ס בסוף ה"ג, וגם כדי וידוי, וא"כ אולי היו גומרין את הדין לפני זמן התמיד, וצ"ע.

צ) תד"ה נשתכחו לגרסינהו.

וז"ל, ול"ג ליכתבינהו שהרי אין כותבין הלכות עכ"ל. צ"ע דהא אפשר ע"י תקנה על פי מה שכתוב עת לעשות לה' הפרו תורתך כמו בכתיבת המשנה.

צא) תד"ה אלא.

וז"ל, וי"ל דמ"מ כשהיו רואין צורך

שעה היו חוזרין אל הלשכה ודנין שם עכ"ל. הנה מדבריהם יוצא שאחרי חורבן הבית לא היו יכולים לדון ע"י חזרה להמקום שהיו יושבים שם. והנה אם נאמר שקדושת הבית בטלה ניחא, אבל לפי הסוברים שקדושת הבית לא בטלה למה לא היו יכולים לחזור ולדון בהמקום שהיו שם לשכת הגזית. וצ"ל שבהדין שצריכים סנהדרין סמוך להמזבח צריכים מזבח ממש ולא סגי במקום המזבח אפילו אם יש עוד קדושת המקום.

דף ט' ע"א

צב) מכאן ואילך צא וחשוב כמה שנים אחר חורבן הבית.

פירש"י וז"ל, צא וחשוב, והבא למנות סדר חכמים וחייהם, או שני שטר חוב, או שום מעשה המאורע, ימנה לחורבן מעכשיו כך וכך שנים לחורבן הבית עכ"ל. והנה משמע לכאורה דדינא קאמר התנא שימנה מחורבן הבית. ואולי הטעם הוא משום שראוי להעלות את החורבן על לבו, וע"י באורח חיים סי' א' סעיף ג' שכתב המחבר וז"ל, ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש עכ"ל.

צג) רש"י ד"ה ה"ג.

וז"ל, ונח חי תק"ב שנים קודם שנולד שם דכתיב (בראשית ה') ויהי נח בן חמש מאות שנה וגו', כשנולד בנו הראשון היה בן ת"ק שנים, ויפת הוא הגדול מחם שנה, וחס גדול משם שנה, הרי תק"ב שנים לנח

כשנולד שם, כדכתיב שם בן מאת שנה ויולד את ארפכשד שנתיים אחר המבול, ואם שם לת"ק שנים דנה אתייליד כי מטו שנתיים אחר המבול הוה ליה בר ק"ב, דהא כתיב ונח בן שש מאות שנה והמבול הי', חשוב תק"ב דנח ומאה דשם עד ארפכשד וכו' עכ"ל. הנה הא שהוצרך לומר ששם הי' הקטן הרי זה דוקא לפי מה שקים לי' שהי' רק שנה ביניהם, דלפ"ז בע"כ צ"ל שנולד יפת כשהי' נח בן ת"ק וחם כשהי' בן תק"א ושם כשהי' בן תק"ב, וכן אמרינן בסנהדרין דף ס"ט ע"ב שהיתה שנה ביניהם.

ברם הרמב"ן על הפסוק שכתוב ויולד נח שלשה בנים וגו' כתב ששם הי' האמצעי עיי"ש, ולפ"ז אי אפשר לומר שנח הוליד כל שנה, דהא אם הוליד את שם כשהי' בן תק"א א"כ בשנתיים אחר המבול שם הי' בן ק"א ולא בן ת"ק.

צד) בא"ד.

הנה רש"י צירף להחשבון את מנין השנים של כל אחד לפני שהוליד. מיהו כשכל אחד הוליד אולי בנוסף על מנין שנתיים עברו עוד כמה חדשים, וא"כ כשמונים כל אותם חדשים, מן הסתם הרי הם מצטרפין לעוד כמה שנים.

דף י' ע"א

צה) בענין מנין שנים.

עי' בגמ' דמתקין לה רב אדא בר יעקב ממאי דלמלכות יונים מנינן, דלמא ליציאת

מצרים מנינן ושביקי לאלפא קמא ונקטי' לאלפא בתרא והאי מאוחר הוא, אמר רב נחמן בגולה אין מונין אלא למלכי יונים בלבד. ועיין בתוס' שכתבו שהאידינא שמונין לבריאת העולם אפילו אם דילג את האלפים והמאות וכתב רק את מנין הפרט לא אמרינן שלמנין אחר מונין ומאוחר הוא כי הכל כותבין לבריאת העולם. והנה הא שכתבו שהיינו אומרים שלמנין אחר מנה ומאוחר הוא, כוונתם היא להיכא שבשנת התש"ל כתב על השטר לשנת ל', ואיירי היכא שבעוד שנתיים יהי' לי' שנים לעמידת המלך, דבכה"ג יש לטעות ולומר שהוא מנה לי' לעמידת המלך, ומאוחר הוא, והא שנקטו ציור של מאוחר ולא ציור שהוא מוקדם, וכגון שעמד המלך לפני ל"ב שנים, נראה שבזה פשיטא להו שלא חיישינן שמנה למנין אחר שלא כדין לעשותו מוקדם, משום שבכה"ג השטר פסול, ורק באופן ששייך לומר שמאוחר הוא, אשר בכה"ג אין השטר פסול, יש לחשוש שמא הוא מנה למנין אחר ושהוא שטר מאוחר, אשר בכה"ג אין השטר פסול, ועל זה כתבו שגם לזה אין לחשוש כיון שהכל מונין לבריאת העולם.

צו) עוד בענין הזמן שכותבים בשטרות.

ע"ע בתוס' שכתבו וז"ל, מכאן יש להכשיר שטר שדלג הסופר לבריאת עולם, ואפילו דלג האלפים והמאות, רק שכתב בכך וכך לפרט וכו', וגם אם דלג האלפים אין לחוש, מדקאמר בסמוך שבקי' לאלפא קמא ונקטי' לאלפא בתרא וכו' עכ"ל, והנה לא הביאו רא"י אלא שלא איכפת לן אם

דלג את האלפים, וא"כ צ"ל שמה שכתבו שיה"א אם חיסר המאות הרי זה מצד הסברא. וצ"ע אם ה"ה אם דלג את העשרות.

צז) עוד בענין הזמן שכותבים בשטרות.

ע"י בגמ' דאמרינן אמר רבינא מתניתין נמי דיקא, דתנן באחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים, ואמרינן למלכים למאי הלכתא, אמר רב חסדא לשטרות, ותנן באחד בתשרי ר"ה לשנים ולשמיטין, ואמרינן, לשנים למאי הלכתא, ואמר רב חסדא לשטרות, קשיא שטרות אהדדי, ומשנינן כאן למלכי ישראל, כאן למלכי עובדי כוכבים, למלכי עובדי כוכבים מתשרי מנינן, למלכי ישראל מניסן מנינן, ואנן השתא מתשרי מנינן, ואי ס"ד ליציאת מצרים מנינן, מניסן בעינן למימני, אלא לאו ש"מ למלכי יונים מנינן ש"מ. והנה לכאורה לא ה"י רבינא צריך לכל זה אלא ה"י יכול לומר בקיצור שכיון שהשתא מתשרי מנינן א"כ מוכח שאין אנו מונין למנין יציאת מצרים. ואולי האריך כדי שלא יקשה על המנהג שלנו מהא דתנן דא' מניסן ראש השנה למלכים ועל זה אמר שאנן מנינן למלכי עכו"ם. ברם צ"ע דמאי קאמר רבינא דמתניתין נמי דיקא דהא הרא"י דלא מנינן ליציאת מצרים אינה מן המשנה אלא מן המנהג למנות מתשרי.

צח) והתניא יום גנוסיא ויום הלידה.

הנה כתבו תוס' וז"ל, מהשתא בעי לאתויי ברייתא בסמוך כולה, אלא

השתא מייתי מינה בקוצר, ואותו שה"י מתרץ הא דידי' הא דברי', לא ה"י יודע הברייתא כמו שהיא בסמוך, אלא מתרץ על מה שהביא המקשה, עוד י"ל דודאי ברייתא אחרת היא, וממשנתינו לא ה"י יכול להקשות וכו' עכ"ל. הנה המשך דבריהם הוא דקשה להו אמאי לא הקשו ממשנתינו, ולכן נקטו שהמקשן נתכוין להקשות מהברייתא שהביא בהמשך, וזהו קושיא יותר חזקה מלהקשות מהמשנה, כי הברייתא היא מפריכה גם את התירוק של הא דידי' הא דברי', אלא שהמקשן הקשה בקיצור ולא פרט, אבל כוונתו היתה להברייתא ההיא, והתרצן לא הבין, ולכן תי' הא דידי' הא דברי', ושוב פ"י המקשן את קושייתו. ושוב כתבו תוס' דרך אחרת, והיינו שהקושיא אינה מאותה ברייתא שני' אלא מברייתא אחרת אשר לפ"ז הדרה לדוכתא הקושיא למה לא הקשה המקשן מהמשנה, ושוב תירצו על זה מה שתירצו. והנה הרמב"ם לא הביא אלא יום שמעמידין מלכיהם ולא הזכיר גם דברי', וכתב הכ"מ וז"ל, ורבינו כתב סתם יום שמתכנסין להעמיד להם מלך דלא שנא לן בין דידי' לברי' עכ"ל.

דף י' ע"ב

צט) תד"ה חד קטיל אבבא דבי רבי.

וז"ל, וא"ת והא שפיכות דמים הוא משבע מצות, ואפילו לישראל אסור, דהא תניא העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא היו מעלין ולא מורדין עכ"ל. צ"ע למה

הוצרכו להא שאסור לישראל להרוג עכו"ם. ואולי י"ל שכוונתם היא שאין לתרץ שהאיסור של שפיכות דמים של הז' מצות בני נח הוא רק שלא יהרוג ישראל אבל להרוג עכו"ם שרי, ועל זה הביאו שאפילו ישראל אסור להרוג עכו"ם. ברם הא ליתא, חדא, דפשיטא שהאיסור של שפיכות דמים של הז' מצות איירי בהריגת עכו"ם, דהא כשנאמרה קרא דאך את דמכם וגו' היו רק בני נח בהעולם. ועוד שבאמת אין ראי' ממה ממה שאסור לישראל להרוג עכו"ם, דהא י"ל שאע"פ שלישאל אסור אבל לעכו"ם מותר כמו הרבה דברים.

ונראה שהוצרכו לומר שאפילו לישראל אסור משום שמספקא להו אם אנטונינוס כבר נתגייר באותה שעה וכמו שהביאו להלן שלבסוף נתגייר, ועל זה כתבו שאפילו אם כבר נתגייר אבל מ"מ גם לישראל אסור להרוג בן נח.

מיהו יש לכאורה באותה שעה עוד לא נתגייר שהרי שאל את רבי אם יש לו חלק לעוה"ב ואם כבר נתגייר מה היתה שאלתו, ואע"פ שכתבו תוס' שבע"כ צ"ל שכבר מל אבל י"ל שעדיין לא טבל.

והנה יש להקשות אם נאמר שבאותה שעה עוד לא נתגייר איך הי' רבי מלמדו תורה וכמש"כ רש"י שהי' בא לרבי ללמוד תורה. וי"ל שהי' מלמדו הז' מצות בני נח, דדבר זה מותר להם ללמוד כדאמרינן בסנהדרין דף נ"ט ע"א, והא שציטט לרבי פסוקים שאינם מענין ז' מצות בני נח, יש לתרץ על פי דברי השלטי הגיבורים בפירוקן שמותר להם ללמוד נביאים וכתובים.

גם יש ליישב לפי שיטת המהרש"א בשבת דף ל"א ע"א שמותר ללמד תורה לגוי שבא להתגייר. וכעין זה סובר המאירי בסנהדרין דף נ"ט ע"א שנכרי שבא ללמוד כדי לידע אמיתות התורה, וכוונתו שלימה וכנה, שאם ימצאנה אמיתית יתגייר, מותר ללמדו תורה. מיהו בשו"ת רעק"א במהדורא קמא סי' מ"א חולק על המהרש"א על סמך מה שדייק מתוס' ביבמות דף כ"ד ע"ב עיי"ש.

ק) בא"ד.

וז"ל, וי"ל שהי' ירא פן יודיעו הדבר אל השרים והיו גורמין להרגו ואמרינן אם בא להרגך השכם להרגו עכ"ל. הנה לפי מה שכתבנו לעיל שבפשטות באותה שעה הי' גוי חזינן שגם בגוי נאמר שהבא להרגך השכם להרגו, ולכאורה כן נראה פשוט.

מיהו יש לעיין בזה, דהנה מצינו את הדין שהבא להרגך השכם להרגו בסנהדרין דף ע"ב ע"א בנוגע לבא במחתרת, דאמר רבא שם מאי טעמא דמחתרת, חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי קטלינא לי. והתורה אמרה אם בא להורגך השכם להורגו, והרי משמע שהתם נקטינן בודאות שהבא במחתרת בא על דעת גם להרוג, וא"כ אין ראי' משם לכאן שהי' רק בגדר חשש שמא יגלה העבד להשרים וכמו שמשמע מתוס'.

ועכ"פ מדברי תוס' יוצא שמותר להרוג אפילו אם עוד לא התחיל לבוא להרגו, אלא מותר להרוג על שם סופו כמו בבא במחתרת.

קא) בא"ד.

וזהו, עי"ל שהי' בורר המינים והמוסרות, דאע"ג דאין מינים באומות לענין קבלת קרבן מידם, לענין הורדה איכא, כדפריך בפ"ק דחולין (דף י"ג ע"ב) השתא דישראל מורידין דעכו"ם מיבעיא עכ"ל. אבל אין מורידין עכו"ם שאינו מין אפילו אם עבר על מצות בני נח אא"כ דנוהו למיתה (ובן נח נהרג בעד אחד ודיין אחד), אבל בלא שדנוהו אין מורידין אותו כמש"כ תוס' להלן בדף ס"ד ע"ב בד"ה איזהו, ועי' גם בדף כ"ו ע"ב בד"ה ולא מורידין.

בלא שנימולו יש לצדיקי אומות העולם חלק בעולם הנשמות לאחר מיתה, אבל לפי הרמב"ן שעולם הבא ותחיית המתים חדא הם, אכתי צ"ע איך אמרינן שמילה מעכבת בחלק לעולם הבא, הלא צדיקי אומות העולם זוכים לעולם הבא בלא מילה.

והנה תוס' כתבו שלפי האמור בנוגע לקטיעה בר שלום צ"ל שגם אנטונינוס נימול. מיהו לפי דרכינו י"ל שלעולם לא נימול באותה שעה רק ששאל לענין עולם הנשמות לאחר מיתה לפי הרמב"ם ולא שאל בנוגע לתחיית המתים.

קב) ווי לי' לאילפא דאזלא בלא מכסא.

הנה מהגמ' כאן ותוס' ד"ה ווי וכו' מבואר שאי אפשר לזכות לעוה"ב בלי מילה. מיהו לפ"ז צ"ל שמה שיש לצדיקי אומות העולם חלק לעוה"ב הרי זה איירי רק אם הם מולים, ודבר זה לא שמענו. והנה שיטת הרמב"ם היא שעולם הבא ותחיית המתים הם שני דברים, דעוה"ב הוא שם לחיי הנשמות לאחר מיתה, ושם הוא המקום של קבלת שכר, והשכר הוא רק להנשמה, ואילו תחיית המתים היא לעתיד לבא, ואחרי זה שוב תיפרד הנשמה מהגוף ותחזור לעולם הבא, ואילו שיטת הרמב"ן היא שלאחר מיתה הנשמה נגזרת עד זמן תחיית המתים, והזמן של קבלת שכר הוא לאחר תחיית המתים, להנשמה ולהגוף יחד, וככה יחיו לעולם. ולפי הרמב"ם אפשר לומר שהכא איירי בתחיית המתים, והיינו שלתחיית המתים, שהיא להגוף, צריכים גוף מהול, אבל לעולם גם

וע"ע בהגהות פורת יוסף בסוף הסמ' שהקשה על המעשה בקטיעה בר שלום דהא גוי אינו כשר למילה, וכנראה הבין שקטיעה בר שלום סיבב את עצמו בנפילתו במכוון כדי שיפול על הדבר שחתך את ערלתו, וכתב לתרץ שאולי לאותה מילה שהוא מתגייר בה הרי הוא שפיר כשר למול את עצמו כיון שהוא נעשה בזה ישראל. הרי שהוא נוקט שהי' בזה משום גרות. ולפ"ז צ"ל שכבר טבל ושביעבד גם היכא שטבל ואח"כ מל הגרות כשרה, וכבר נחלקו הראשונים בזה ביבמות דף מ"ז. ועכ"פ קשה טובא לומר שהוא מל את עצמו על ידי נפילתו, ובודאי כוונת הגמ' היא שמן השמים גרמו שיפול בצורה שתחתוך מילתו דבודאי לא הי' זה בגדר גרות, רק שבכל זאת מכיון שכבר לא הי' גופו גוף ערל הי' יכול לזכות לתחיית המתים.

והנה בפ"ג דאבות משנה י"א מנה רבי אלעזר המודעי בין אלו שאין להם חלק

לעולם הבא את המושך בערלתו, ובספרי שם באות קנ"ו הארכתי בענין הקשר בין גוף מהול לעולם הבא בספרי על אבות שם באות קנ"ו, והנני מביא את הדברים כאן.

המיפר בריתו של אברהם אבינו.

בנוסחת המסורת הש"ס בפירוש המשניות להרמב"ם איתא שהכוונה היא למושך בערלתו, וכן כתב הרמב"ם להדיא בפ"ג מהל' תשובה ה"ו שמושך ערלתו אין לו חלק לעולם הבא, וכן כתב רבינו יונה כאן וז"ל, זה המושך בערלתו לכסות העטרה ונראה כערל כמי שעושה להכעיס כדי להבזות המצות עכ"ל. וכן איתא בירושלמי בפ"א דפאה ה"א קרוב לסופו, וכן בירושלמי בסנהדרין בריש פרק חלק. אמנם רש"י כתב כאן (באבות שם) שהכוונה היא למי שאינו מל. והר"ב, והרמב"ם בפ"ג מהל' מילה ה"ח, כתבו שניהם. ורבינו בחיי הביא מפרשים שהכוונה במיפר ברית ומושך בערלתו היא לבעל כותית על פי הגמ' בעירובין דף י"ט ע"א דאמרינן שם "אלא דכתיב עובר בעמק הבכא, ההוא מחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו, בר מישאל שבא על הכותית דמשכה ערלתו ולא מבקשר לי" (פי' שאברהם אבינו אינו מכירו שהוא מהול). מיהו עי' בתוס' שם שכתבו ששפיר יש לו חלק לעולם הבא אחרי שקיבל את דינו.

והנה גם בסנהדרין דף ק"י וביורה דעה סי' רס"ג סעיף ה' מבואר דמי שלא מל אין לו חלק לעולם הבא, שהרי כתב המחבר שם דהא דמוהלים נפלים הרי זה

כדי שיחיו בתחיית המתים, וצ"ע שם הגר"א לסנהדרין דף ק"י ע"ב, ולכאורה כוונתו היא לדברי רב נחמן בר יצחק שם שאמר שקטנים יש להם חלק לעולם הבא משעה שנימולו. ונר' דהא דלא הביא את משנתנו (המשנה של ר"א המודעי) הרי זה משום שיש לפרש שמיפר ברית הרי זה מושך בערלתו ואין לו חלק לעוה"ב משום שהוא מבזה בזה את המצות, ועוד דאפילו אם איירי במי שלא מל אבל הי' שייך לומר שמשנתנו איירי דוקא באופן שלא מל את עצמו במזיד בגדלותו, ואין לו חלק לעולם הבא משום דין עונש, אשר לפ"ז לא הי' שייך לומר כן בנפלים שאינם בני עונש, ומשום הכי הביא ההיא דסנהדרין דאיירי בקטנים, דחזינן משם שגוף מהול הרי זה תנאי המעכב בתחיית המתים משום שלא שייך תחיית המתים אלא בגוף מתוקן.

וגם בעבודה זרה דף י' ע"ב מבואר כן דע"ע שם שאמרה לי' ההיא מטרוניתא לקטיעה בר שלום בשעה שהוציאוהו ליהרג "ווי לי' לאלפא דאזלא בלא מכסא", ולבסוף אירע שנפל באופן שערלתו נקטעה, ופירש"י וז"ל, כלומר אוי לך, הואיל ועליהן אתה נהרג, שלא מלתה את עצמך ותיטול חלק עמהם עכ"ל, הרי להדיא שאע"פ שהי' בבחינת צדיקי אומות העולם אבל מכל מקום מילה בעי' אע"פ שאינו מצווה (ודלא כהפורת יוסף שם שהבין שנפל בכוונה בדרך זה ושנתקיים בזה מילת גרות ושאיירי שכבר טבל). ברם צ"ע מנא לי' להמחבר שאין לו חלק בתחיית המתים, דהא גם במתניתין דידן, וגם בסנהדרין שם, איתא שאין לו חלק

לעולם הבא. וי"ל דס"ל כדעת הרמב"ן שהכוונה בכל מקום ב"עולם הבא" הרי היא להחיים לאחר תחיית המתים, דאז הוא הזמן של קבלת שכר, אבל לאחר מיתה עכשיו ליכא שום קבלת שכר אלא הנשמות נגנזות עד זמן תחיית המתים, אבל שיטת הרמב"ם היא שהכוונה בעולם הבא היא לעולם הנשמות לאחר מיתה, קודם זמן תחיית המתים, והשכר הוא להנשמה לבדה בלי הגוף.

איברא יש ליישב את דברי המחבר אפילו לפי שיטת הרמב"ם, והיינו משום שיש להוכיח שלפי הרמב"ם גם החיים שלאחר תחיית המתים נקרא עולם הבא (ולא רק עולם הנשמות לאחר מיתה), וגם יש להוכיח שהכוונה בעולם הבא גבי מיפר ברית הרי היא לאותו עולם הבא שלאחר תחיית המתים, ונבאר דברינו, דהנה בסנהדרין בריש פרק חלק (דף צ' ע"א) תנן האומר אין תחיית המתים מן התורה אין לו חלק לעולם הבא, ובגמ' מפרשין דהיינו משום מדה כנגד מדה, דכיון שהוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיית המתים, והקשה שם הר"ן דהא בהמשנה תנן שאין לו חלק לעולם הבא ולא שאין לו חלק בתחיית המתים, והוכיח הר"ן מזה כהרמב"ן שעולם הבא פירושו הוא החיים שלאחר תחיית המתים. ברם עיין בלחם משנה בריש פ"ח מהל' תשובה שכתב בשם הספר העיקרים (במאמר ד' פרק ל' ול"א) דאתי שפיר גם לפי דעת הרמב"ם, והיינו משום שבאמת לפי הרמב"ם ב' דברים נקראים עולם הבא, חדא עולם הנשמות שלאחר מיתה, ועוד

החיים שלאחר תחיית המתים, והכוונה בעולם הבא בריש חלק הרי היא להעולם הבא שלאחר תחיית המתים עכ"ד, ומעתה מאחר שהכוונה באין לו חלק לעולם הבא דתנן גבי האומר אין תחיית המתים מן התורה הרי היא להעולם הבא שלאחר תחיית המתים, א"כ לכאורה הוא הדין שגם בנוגע לאפיקורוס ושאר דברים בהמשנה שם דתנן בהם שאין להם חלק לעולם הבא, הכוונה היא להעולם הבא שלאחר תחיית המתים, דהא כייל להו התנא שם אהדדי, ועל כולם כאחד אמר שם שאין להם חלק לעולם הבא, והרי הא דאפיקורוס ומיפר ברית אין להם חלק לעולם הבא ילפינן להו בדף צ"ט ע"א שם מחד קרא, אשר לפ"ז יוצא שגם הא דאמרינן במיפר ברית שאין לו חלק לעולם הבא הכוונה היא להעולם הבא שלאחר תחיית המתים, וא"כ אתי שפיר דברי המחבר הנ"ל (ובאמת מדברי רבי אליעזר ברבי יוסי בדף צ' ע"ב שם מבואר להדיא דההוא קרא איירי בתחיית המתים אלא שמדבריו נראה להדיא כדעת הרמב"ן ודלא כדעת הרמב"ם, ועי' בספר העיקרים שם בריש פרק ל"א מה שכתב על זה. ועיין עוד בספר העיקרים שם בענין אם כל המשנה איירי באותו עולם הבא או לא. וכן עי' בספרי על סנהדרין באות ש"ס במה שכתבתי בדעת הרמב"ם).

ברם בתוספתא דמס' סנהדרין תנינן על הנך דברים המוזכרים בהמשנה בריש חלק שהם יורדין לגיהנם ונידונים שם לדורי דורות, ומשמע דאיירי גם בעולם הנשמות שלאחר מיתה. וצ"ל דהא דאמרינן דהוי

מדה כנגד מדה הרי זה קאי רק על הא דאין לו חלק לתחיית המתים.

עוד בענין הנ"ל.

והנה אולי יש לפרש את דברי המחבר בדרך אחרת לגמרי, והיינו שכוונתו לומר שצריכים למולו משום שאז נותנים לו שם, ועל ידי השם יהי לו זכרון וחלק בתחיית המתים וז"ל, תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' מלין אותו על קברו בצור או בקנה ואין מברכין על המילה אבל משימין לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים ויחי בתחיית המתים עכ"ל.

מיהו ממה שהביא בב"י מבואר שגם בלי שיהי מל, וגם בלי שיהי לו שם, הרי הוא קם בתחיית המתים, רק שמטעם אחר מלים אותו ומשימים לו שם, וז"ל, כ"כ הכל בו וז"ל, נהגו למול בן קודם שיגיע להיות בן ח' בצור וקנה בבית הקברות להסיר חרפתו ממנו שלא יקבר בערלתו כי חרפה הוא לו, וכ"כ הר"ד אבודרהם בשם גאון, וכתב עוד בשם רב נחשון גאון רגילין דמהלין על קברי' ולא מברכין על המילה ומסקינן ליה שמא דכד מרחמי ליה מן שמיא והוי תחיית המתים הויא ידיעא לתינוק ומבחיין ליה לאבוה, והא דרב נחשון כתבה הרא"ש בסוף מועד קטן, וכ"כ ר"י בשם רבינו הגרשוני שיש לו קבלה שמוהלים אותו על קברו ומשימים לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים ויחי בתחיית המתים ויהי בו דעה יכיר את אביו עכ"ל. והג"מ פ"א מהל' מילה כתב שמה שנהגו להסיר ערלת הנפלים בצרור ואבן הוי משום תקנת הפושעים דאמרינן בב"ר

מעביר הערלה מן הקטנים שמתו ולא מלו ונותנה על פושעי ישראל עכ"ל הב"י.

ועי' ברא"ש בפרק ג' ממס' מועד קטן בסוף סי' פ"ח שכתב וז"ל, כי נייחא נפשי' דמהלא ליה על קברו ומסקי' ליה שמא דכדי מרחמין מן שמיא והויא תחיית המתים הויא ידיעא בינוקא ומבחיין ליה לאבוה עכ"ל. וכתב הקרבן נתנאל באות כ' וז"ל, דאי לא מימהל לא מבשקר ליה (פי' שאביו לא יכיר אותו) וסובר שהוא מן נכרים, הוא הטעם שמלין אותו, ועל דמסקי ליה שמא סיים שעל ידי כן הוא ידיעה בינוקא, שאביו יודע שהי' לו ילד שהי' שמו כך וכך ומבחיין ליה לאבוה, גם הבן מכיר לאביו שמתייחס עליו עכ"ל.

ועי' גם בפתחי תשובה שם בסקי"א שהביא שלפעמים נותנים שם בלי למול (דהיינו כשכבר קברוהו עיי"ש), וגם מזה חזינן ששייך תחיית המתים גם בלא מילה, דהא אם לא כן למה נותנים שם.

דף י"א ע"א

קג) ויום המיתה דברי רבי מאיר.

עי' בגמ' דאמרינן מכלל דרבי מאיר סבר לא שנא מיתה שיש בה שריפה ולא שנא מיתה שאין בה שריפה פלחי בה עכו"ם, אלמא שריפה לאו חוקה. וצ"ע מנא לן דס"ל לרבי מאיר ששריפה לאו חוקה היא, אולי לעולם גם הוא מודה ששריפה היא חוקת עכו"ם רק דס"ל שגם בלא"ה עובדים עכו"ם ביום מיתה.

קד) מכלל דרבנן סברי שריפה חוקה היא.

צ"ע למה איתא בגמ' "מכלל", הלא להדיא חזינן הכי מדברי חכמים בהמשנה שהרי הם אוסרים רק מיתה שיש בה שריפה.

קה) שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי.

פירש"י וז"ל, אינה מדרכי האמורי לחוש ללא תעשה כמעשיהם עכ"ל. צ"ע למה לא הביא את הפסוק שכתוב ובחוקותיהם לא תלכו שהביאה הגמ'.

קו) שורפין על המלכים.

עי' בט"ז באו"ח סי' שי"א סק"ד שכתב שמהרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א משמע שחייבים לעשות כן. וגם הב"ח ביו"ד בתחילת סי' שמ"ח כתב שחייבים לעשות כן, ודייק כן מהתוספתא.

עוד כתב שם הט"ז שהטעם ששורפין הרי זה כי בלא"ה החפצים אסורים בהנאה. מיהו דבריו תמוהים דהא בהתוספתא שהביאו תוס' כאן בד"ה עיקור וכו' איתא להדיא שהם מותרים בהנאה, והטעם ששורפין הר זה משום כבודו אע"פ שהם מותרים בהנאה. וכן כתב הב"ח בריש סי' שמ"ח, וביאר שהכבוד מתבטא בזה שמראים "שאינן אחרים הגונים להשתמש בכלי תשמישם".

קז) בענין חוקות עכו"ם.

עי' בב"י ביו"ד סוף סי' קע"ח שהקשה מה הוא ההיתר של מקורב למלכות לספר

קומי, ותי' בתירוצו הראשון שם שההיתר הוא משום פיקוח נפש. ולכאורה מוכח מתירוצו שחוקות הגוים לא חשיב אביזרייהו דע"ז, דהא אם חשיב אביזרייהו דע"ז תו לא שיין להתיר משום פיקוח נפש. וכן מוכח גם מסנהדרין דף ע"ד ע"ב דאמרינן שבשעת השמד צריכים למסור נפש אפילו על ערקתא דמסאני, וכתב המהרי"ק בשורש פ"ח, הובא בדרכי משה ביו"ד סי' קע"ח, שיש בזה משום חוקות הגוים, וא"כ גם משם חזינן שחוקות הגוים אינו בגדר אביזרייהו דע"ז, דהא מבואר שלא בשעת השמד אינו חייב למסור נפש על זה, אלא שצ"ע על המהרי"ק למה אמרו בסנהדרין שם "אפילו" ערקתא דמסאני, הלא לאו גמור הוא ולא רק מנהג צניעות.

קח) עוד בענין חוקות עכו"ם.

עי' בדברי המהרי"ק בשורש פ"ח שכתב שחוקות הגוים אסורים באחד משני ציורים, א', כשהדבר הוא דבר שעושים לשם פריצות וגאווה, ב', כשהוא דבר שאין בו טעם, והרמ"א בסי' קע"ח הביא את דברי המהרי"ק, ומשמע מדברי הרמ"א שדבר שאין בו טעם אינו אסור מחמת עצמו אלא הטעם הוא משום שאיכא למיחש שמא יש בו משום "דרכי האמורי (פי' ניחוש), או שמץ עבודת כוכבים, אלא שאע"פ שזה רק בגדר חשש ו"שמא", בכל זאת הרי זה אסור בתורת ודאי ולא רק מספק, רק שהטעם למה אסור הרי זה משום ששמא יש בו משום דרכי האמורי או שמץ עכו"ם.

ברם עיין בדברי המהרי"ק עצמו דמבואר שכל דבר שאין טעם לעשייתו אסור לנו לעשותו מחמת עצמו ולא משום חשש שמץ עבודת כוכבים וז"ל, דכיון שהוא עושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה, אלא שהם נוהגים כן, וזה נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, דאל"כ למה יעשה כדבריהם התמוהים ההם עכ"ל.

ובר"ן כאן איתא שכל הדברים אסור משום חשש שמא היא חלק מעבודת אלילים וז"ל, דלא אסרה התורה אלא חוק עובדי כוכבים או דברים של הבל ובטלה וכולן יש בהם צורך עבודת כוכבים וכו' עכ"ל, וזהו כדברי הרמ"א.

והנה גם הר"ן וגם המהרי"ק כתבו שדבר שיש בו טעם (כגון לבישת בגד מיוחד לרופא כדי שיוכר שהוא רופא) מותר. ולכאורה כן מבואר בסוגיין שאמרו שאין בשריפה על המלכים משום חוקה משום שחשיבותא הוא, כלומר שזה כדי להראות את חשיבותו של המלך שמת.

ושיטת תוס' כאן ובסנהדרין היא שגם דבר שיש בו טעם אסור חוץ מדברים שיש להביא להם מקור מפסוק שעושים כן, וכ"ש שאסור לעשות כדברי הבל שלהם שאין בהם טעם, וכן דבר שעושים לשם חוק של עכו"ם שלהם אסור אפילו אם יש לדבר זה גם טעם וגם מקור מפסוק מאחר שהגוים עשו אותו חוק לעבודת כוכבים שלהם, וביאר הגר"א בסי' קע"ח בסק"ז שלפ"ז שגם דבר שיש בו טעם אסור אם אין לזה מקור מהפסוק, א"כ מאי דאמרינן כאן "אלא חשיבותא" אין הכוונה בזה לומר שזהו טעם להתיר, דהיינו העובדא

שיש בו טעם, אלא הכוונה היא ש"חך שלהם על אדם חשוב לשורפן ולא משום עבודת כוכבים", וצ"ב.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ג' שיטות, א', שאפילו בדבר שיש בו טעם אסור לנהוג כמותם (הגר"א), ב', שרק בדבר שאין בו טעם היכא שיש לחשוש שיש בזה שמץ עכו"ם (הרמ"א), ג' שאסור אפילו היכא שהדבר הוא סתם מעשה בלי טעם אלא של שטות והבל, ואפילו אם אין לחשוש שיש בזה שמץ עכו"ם (משמעות המהרי"ק).

קט) וכשם ששורפין על המלכים כך שורפים על הנשיאים.

אבל לא על ההדיוטות כדאיתא בתוספתא בשבת פרק ח' ברייתא ט' וכן בסנהדרין פרק ד' ברייתא ב' וכמו שנפסק ביו"ד סי' שמ"ח.

קי) ואין בו משום דרכי האמורי.

עי' בב"י בסי' קנ"ח שהביא מהסמ"ג ש"שני דרכי האמורי יש, א' משום ניחוש, ויש אחר משום חוקות העובדי כוכבים".

קיא) ומידי אחריני לא, והתניא עוקרין על המלכים.

הטעם למה "מידי אחריני לא" הרי זה משום בל תשחית כמש"כ הב"ח בסי' שמ"ח. ועי' גם בכ"מ בפ"ד מהל' אבל שכתב שהטעם למה אין עוקרין עיקור שיש

בו טריפה הרי זה משום בל תשחית, וכ"כ הריטב"א, וגם תוס' ס"ד למימר הכי. וי"ל ששייך בזה בל תשחית כי הוא ראוי לשימוש למלך אחר. ועוד דכבר דנתי לומר בספרי על סנהדרין באות קצ"א שסתם כלים של מלך מותרים בשימוש גם להדיוט וכמו שמבואר בהתוספתא שהביאו תוס' כאן, ודלא כהט"ז באו"ח סי' שי"א סק"ד שכתב שאסורים, והארכתי שם בענין זה, ולהלן בסמוך כאן אעתיק את הדברים.

והנה תוס' כאן כתבו שהא שעוקרין על המלכים ואין בזה משום בל תשחית הרי זה משום שכיון שעושים כן לכבוד המלך אין זה בגדר השחתה. מיהו לפ"ז צ"ב למה עוברים בכל תשחית על שריפת שאר דברים ועל עיקור שיש בו טריפה, הלא סוף סוף עושים כן לכבוד המלך.

וצ"ל שרק כשזה כבוד הראוי לו על פי דעת תורה אין בזה משום השחתה, אבל היכא שעל פי דעת תורה הרי זה מופרז, אין זה נחשב על פי דעת תורה בגדר כבוד להמלך, אלא בגדר השחתה, ומש"ה יש בזה משום בל תשחית, ולא איכפת לן בזה שבדעת המשחית אין זה השחתה, כי התורה קובעת שזה שפיר בגדר השחתה. ועכשיו אביא את הדברים שכתבתי בספרי על סנהדרין:

בענין אין רזכבין על סוס.

עיי' במתניתין דתנן שאין רזכבין על סוסו של מלך וכן אין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו. ולכאורה נראה פשוט שהדין הנ"ל נוהג לא רק בהדברים הנ"ל דקתני בהמשנה, אלא הה"נ לדברים

אחרים, וכן יוצא מהא דאמרינן בגמ' שאבישג היתה אסורה לאדוניהו משום שהי' לה דין שרביט של מלך. אמנם לפ"ז צ"ע למה באמת פרט התנא סוסו כסאו ושרביטו, ולמה לא סתם שאין משתמשין בכליו, דכל כליו במשמע.

ונראה לומר שבודאי מותר להשתמש בסתם כלים השייכים להמלך, ורק בכלים שבהם הוא נוהג את מלכותו, וכן בדברים שהוא משתמש בהם משום הזכויות של מלך, אסור להשתמש, ולהכי לא נקט התנא כלים סתם אלא נקט שרביטו, דהיינו דבר שהוא נוהג בו את מלכותו, וכן הא דהיתה לה לאבישג דין שרביט הרי זה ג"כ משום שלקח אותה דוד בכח ובזכות פרשת מלך, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים שהוא רשאי ליקח מהעם משמשים, ומכיון שלקחה בדין מלך, שפיר חשיבא כשרביט ואסורה, וגם הא שאין רזכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו הרי זה משום שגם אלו חשיבי כלים שבהם הוא נוהג את מלכותו, והיינו משום שי"ל בפשיטות שהמכוון בכסאו הוא לכסא מלכותו, אשר הוא עשוי באופן המיוחד למלך, וסוסו, אע"פ שישנו גם להדיוט, אבל מ"מ הרי אכתי חשיב דבר אשר הוא נוהג בו את מלכותו כגון בשעה שהוא יוצא לפני העם וכדומה (וזה כבר לא קשה כל כך למה יהיב התנא כמה משלים לדברים שהוא נוהג בהם את מלכותו).

והנה בריש פירקין תנן שאין נושאים אלמנתו. וצע"ק למה לא כלל התנא דין זה בהדי שאר הדברים הנשנים כאן שאסור להשתמש בהם (ואולי י"ל שתנא לי' התם

משום שהוא שייך בהדי הא דתנן התם שאין חולצין לאשתו שהוא משום שהיא אסורה להנשא, וכמו שפירש"י בדף י"ט ע"ב עיי"ש. ועל פי הנ"ל אתי שפיר, דהא לפי הנ"ל יוצא דהא דאין נושאין אלמנתו אין זה משום הך דין שאין משתמשין בשרביטו, דהא דין זה אינו שייך אלא בדברים שהם כעין סוסו וכסאו ושרביטו שהם כלי מלכותו, אבל אשתו אינה שייכת בדין זה כלל, דהא גם להדיוט יש אשה המיוחדת לו, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דאין נושאין אלמנתו הרי זה משום שנאמר במלך שבאשתו איכא משום כבוד המלך אע"פ שאינה מכלי מלכותו, והרי זה דין מיוחד שנאמר באשתו לחוד, ומש"ה שפיר תני לי' התם ולא בהדי שאר מילי דמתניתין דידן.

ברם עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ולא בכרתו ולא באחד מכל כלי תשמישו וכו' וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשי וכו' עכ"ל. ולפי דברינו הנ"ל צ"ל שכוונתו במה שכתב ולא באחד מכל כלי תשמישו היא לאותם שמיוחדים למלכות, והא דכתב שאסור להשתמש בעבדיו ושפחותיו ומשמשי כוונתו היא לאותם שהוא לוקח בכח מלך וכמש"כ בפ"ד שם ה"ג עיי"ש, וכל זה נראה דוחק (ומקורו של הרמב"ם הוא תוספתא דמכילתין פ"ד).

ועכ"פ עי' בע"ז דף י"א ע"א בתד"ה עיקור וכו' ובסוגיית הגמ' שם דמבואר שעגלה המושכת בקרון של מלך מותרת בהנאה להדיוט. ולכאורה הרי זה ממש

כדברינו הנ"ל, דלא אסירי אלא דברים המיוחדים למלכות.

ובאמת מהא דמבואר שם שגם בעגלה כזו קאי הדין שעוקרין על המלכים, וכן מהא דתניא שם ששורפין גם את מטתו וכלי תשמישו, מבואר איפכא מהנ"ל, והיינו שגם דברים שהם כלי הדיוט הרי הם אסורים בהנאה, דהא כתב הט"ז באו"ח סי' שי"א סק"ד שהדין של שורפין הוא משום שהם איסור.

ולפ"ז הדרה קושייתנו לדוכתה, למה פרט התנא שרביטו וכסאו וסוסו.

מיהו דברי הט"ז תמוהין דהא הטעם ששורפין ועוקרין הרי זה משום כבודו ולא משום שאסורה בהנאה.

ועכ"פ ראיתי בשו"ת יד אליהו שחקר באם בן מותר ללבוש מלבושי כבוד של אביו, והביא רא' מהא דתנן במלך שאין רוכבין על סוסו וכו'. וחזינן שלא נסתפק שם אלא במלבושי כבוד אבל לא בשאר כלי תשמיש שאינם עשויים לכבוד, וא"כ חזינן שנקט שדברים שאינם לכבוד אינם אסורים.

קיב) תד"ה עוקרין.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, וא"ת ואמאי לא פריך והא איכא צער בעלי חיים וכו', דבשלמא משום בל תשחית ליכא כיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה עכ"ל. ועי' בב"מ דף ל"ב ע"ב שתירצו שצער בעלי חיים נדחה כמו בל תשחית. ולכאורה דבריהם שם תמוהין, דהא בנוגע לבל תשחית יש טעם כמו

שכתבו תוס' כאן, משא"כ בנוגע לצער בעלי חיים. ועכ"פ מדבריהם שם חזינן שבל תשחית נוהג מדאורייתא גם בשאר חפצים ולא רק באילנות, ואינו רק איסור דרבנן, דהא אם זה רק איסור דרבנן אין רא' מהאיסור דרבנן של כל תשחית לצער בעלי חיים שאסור מהתורה, וכן דייק הרש"ש שם. ועיין בהגהות מל"מ בפ"ו מהל' מלכים ה"ח שהביא מהר"י באסאן שדעת הרמב"ם היא שאסור להשחית שאר חפצים רק מדרבנן. ברם המנ"ח במצוה תקכ"ט כתב שהרמב"ם סובר שאסור מהתורה.

קיג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל ששאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל, ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים עכ"ל. הנה עיין בקידושין דף ל"ב ע"א דאמרינן שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, ולא אמרו טעם או לימוד לדבר זה, ושוב הביאו את דברי רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אבל רב יוסף שם סובר שגם רב שמחל על כבודו כבודו מחול משום שתורתו דילי' היא. ונראה דהא שצריכים טעם זה ואילו בנוגע לאב לא אמרו טעם הרי זה משום שהחיוב של כיבוד אב הוא חיוב כבוד להאב עצמו מחמת העובדא שהוא אביו, ומש"ה פשיטא שבידו למחול, משא"כ כבוד רב הוא חיוב כבוד לתורתו, ומש"ה אי לאו שתורתו דילי' היא לא הי' יכול למחול. ובספרי על קידושין שם באות שצ"ד הארכתי בזה יותר עיי"ש

והנה עיין ברש"י בכתובות דף י"ז ע"א

בד"ה שום תשים עליך מלך שכתב שהא שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי זה מהא דכתיב שום תשים עליך מלך וז"ל, ישראל הוזהרו שישומו עליהם משימות הרבה, כלומר שתהא אימתו עליהם, הלכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה עכ"ל. ולפי דבריו נראה שהוא סובר שגם כבוד מלך הוא חיוב כבוד להגברא כמו כיבוד אב, רק שיש את הגזירת הכתוב הנ"ל שיכבדנו גם אחרי שמחל. מיהו המרדכי בגיטין בפרק הניזקין באות ת"א כתב שכהן יכול למחול על כבודו משום שכהונתו דילי' היא כדכתיב כהונתכם, אבל מלך אינו יכול למחול על כבודו משום שהמלכות לאו דילי' היא אלא "לה' המלוכה". הרי שהוא סובר שהחיוב של כבוד מלך הוא ביסודו חיוב כבוד למלכות, ומלכות לאו דילי' היא. ורבינו יונה בפ"ב דסנהדרין כתב שמלך אינו יכול למחול על כבודו כי כבוד המלך הוא ביסודו דין כבוד להציבור שהוא עומד בראשו, וכן יש להבין את דברי תוס' כאן.

ועי' בתוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי וכו' (הראשון) שכתבו וז"ל, והאי דת"ח יכול למחול על כבודו משא"כ מלך הוא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא, ואין יכול להפקיע מצות המקום, אבל ת"ח תורתו דילי' ויכול למחול היטיב על כבודו דשלו היא וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ע על דבריהם למה חלוק הוא כבוד המלך מכיבוד אב דחזינן שהוא שפיר יכול למחול אע"פ שהוא מצות המקום. ולפי המרדכי י"ל דסבירא להו שגם

דף י"א ע"ב

קטו) מהו לילך לשם.

פירש"י לאותה העיר ביום עכו"ם שלהם לספר עם אחד מבני העיר עכ"ל, והריב"א צייר שהמשנה איירי כשהולך לשם כדי לפקח על עסקיו. וי"ל שכוונתם היא לאפוקי שאינו הולך לשם כדי לכבד את העבודה זרה או כדי לראות את המאורעות של יום האיד, דאילו כן הרי זה אסור גם אם אין הדרך מיוחדת לאותה העיר, ואולי אסור אפילו כשהוא הולך בחנם דהיינו לשם הילוך בעלמא.

קטז) בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור.

פירש"י וז"ל, שאין דרך יוצאה מאותה העיר לילך לעיר אחרת, ודרך הכבושה מכאן לאותה העיר מיוחדת לאותה העיר לבדה עכ"ל. והנה הלשון של המשנה מורה רק על הדבר השני שכתב, והיינו שהדרך הזאת שמוליכה להעיר אינה מוליכה גם למקום אחר, דהיינו שאין עיר או כפר אחר על אם הדרך, אלא הדרך היא מיוחדת רק להילוך לאותה העיר, אבל מה שכתב בתחילת דבריו שאין דרך שיוצאת מהעיר לעיר אחרת אינו בכלל לשון המשנה, אלא שכן יש להבין מצד הסברא כי אם יש דרך אחרת שיוצאת מהעיר למקומות אחרים א"כ יש להרואה לתלות שהוא הולך להעיר כדי לצאת ממנה מהצד השני וללכת למקום אחר.

מיהו י"ל שבאמת גם תחילת דבריו הם בכלל לשון המשנה, והיינו משום שיש לפרש שהכוונה בלשון המשנה אינה רק

בלא קרא ידעינן שהכבוד הוא להמלכות ושלא אמרינן שמלכות דילי היא.

גם י"ל דסבירא להו כדברי רבינו יונה בסנהדרין שם שכתב שכבוד המלך הוא ביסודו דין כבוד הציבור, וא"כ מכיון שאינו דין כבוד האמור להגברא בזכות עצמו, שפיר אמרינן גם בלא ריבויא דקרא שאינו יכול למחול, ולא דמי לכיבוד אב.

מיהו מפשטות לשון תוס' בסנהדרין שם לא משמע כהביאורים הנ"ל, אלא משמע שכבוד מלך הוא בגדר מצוה כלפי שמיא לכבד את המלך, ולא קבעה התורה חיוב להגברא, ומש"ה לא מהני מחילה (וכעין דברי הגר"ז בהל' ת"ת שגם המ"ד שסובר שרב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי הוא סובר כן רק בנוגע להכיבודים המיוחדים של רבו, אבל לא בנוגע להכבוד שחייבים לכל ת"ח, והיינו משום שכבוד ת"ח הוא מצוה כלפי שמיא ולא חיוב כבוד להגברא או לתורתו).

קיד) תוס' ד"ה עיקור שיש בה טריפה.

ע"י בדבריהם שהקשו על רש"י למה אסור לטרוף וכתבו וז"ל, ואי משום כל תשחית הוא א"כ היכי מוכח מהכא דמיירי בבהמה טהורה אפילו בבהמה טמאה נמישייך איסור כל תשחית עכ"ל, ולכאורה דבריהם תמוהין דאם כוונתם היא שיש כל תשחית משום שהוא ממעט את תשמישן, הרי רש"י כתב שבלא"ה אין סופו ליהנות ממנה, ואם כוונתם היא מפני שהעיקור אסור אותה באכילה א"כ שפיר מוכח שבבהמה טהורה איירי דהא בבהמה טמאה אין את ההשחתה הזאת.

שהדרך הזאת מיוחדת רק לאותה העיר, ולא למקום אחר, אלא יש גם להבין שהכוונה היא שהדרך הזאת היא הדרך היחידה שמגיעה לאותה העיר, כלומר שאין מרוח אחרת דרך אחרת שמוליכה להעיר, כי אם יש דרך אחרת, ממקומות אחרים, מרוח אחרת, א"כ יש להרואה לתלות שהוא הולך להעיר כדי לצאת ממנה מהצד השני וללכת למקום אחר כמו שביארנו, וכמובן הי' יותר מבואר אילו הי' התנא אומר בפירוש שהדרך הזאת היא היחידה לאותו מקום, רק שאמר "מיוחדת" כדי לכלול את שני הדברים.

ק"ז) בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור.

צ"ע דגם בזה לא יחשדוהו כי יתלו שהוא הולך לספר עם אחד מבני העיר או לפקח על עסקיו. ברם עיין בריטב"א דמשמע מדבריו דאיירי באופן שכל הבאים להעיר באותו יום באים בגלל יום האיד, וא"כ י"ל שלכן בודאי יתלו ביאתו ביום האיד.

ק"ח) בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום.

פירש"י משום שיחשדוהו שהולך לעובדה. וכתב הריטב"א שלפ"ז יש על זה חיוב של יהרג ובל יעבור משום דחשיב בגדר אביוזריהו דעבודה זרה, וכמו לקמן דאמרין שלא ישחה לפני העבודה זרה כדי לשתות מים אפילו אם הוא בסכנה למות בצמא, וע"ע שם שהביא עוד פי' דאסור

משום שהוא מוסיף כבוד להעבודה זרה משום שעל ידו יש רוב עם, ומשמע מדבריו שם שלפי פירוש זה אין חיוב של יהרג ובל יעבור.

ועיין בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות קל"ז שכתב וז"ל, ואמרו (פסחים דף כ"ה ע"א) בכל מתרפאים מחולי שיש בו סכנת נפשות חוץ מעצי אשירה, שאם יאמרו לו הבא עצים של אשירה והתרפא בהם, ימות ואל יתרפא בהם, ואף על פי שאין הנהנה מעצי אשירה עובד עבודה זרה, מפני שהוא אבק עבודה זרה, ימות ואל יתרפא בהם, לפי שהוא כמחזק ידי עובדי האשירה, פן יאמרו לו האשירה הצילתהו עכ"ל. מיהו התם הרי זה יותר גרוע מהכא כי הכא הרי הוא רק מכבד את העבודה זרה, אבל התם הרי הוא ממש מחזק את אמונתם בזה שהוא התרפא.

ועי' גם בר"ן כאן שדן על מאי דאמרין כאן "אבל מעיין דאיכא סכנה דאי לא שתי מיית, אימא לא, צריכא", וכתב שמוכח מדברי הגמ' שיש חיוב של יהרג ובל יעבור אפילו על מראית עין של הג' חמורות, ושוב צידד לומר שהכא איירי שיש רק ספק סכנה, אבל היכא שבודאי ימות, יעבור ואל ימות. ועיין בביאור הגר"א ביו"ד סי' ק"ג שהבין שטעמו של הר"ן לומר שלא יהרג הוא משום שעל איסור דרבנן של הג' חמורות לא נאמר שיהרג ובל יעבור, ומש"ה הקשה עליו מהא דאמרין בסנהדרין דף ע"ה ע"א שימות ואל יספר עמה מאחורי הגדר, והיינו בנוגע למי שהעלה בלבו טינא לאשה מסימת, ורצו רק שידבר עמה מאחורי הגדר כדי להשקיט

את הטינא. ברם לכאורה י"ל שלעולם מודה הר"ן שיהרג ובל יעבור גם עבור איסור דרבנן דג' חמורות, רק דשאני האיסור דרבנן של מראית עין שאינו נחשב איסור דרבנן מאיסורי עבודה זרה אשר יחשב משום כך אביזרייהו דע"ז, כי י"ל שהאיסור של מראית עין אינו איסור שסנפו לכל איסור ואיסור, דהיינו שמדרבנן לא רק שאסור לעבור על האיסור אלא אסור גם להיראות כאילו הוא עובר על האיסור, ושם האיסור הוא מראית עין של נבילה או של עבודה זרה, אלא מראית עין הוא איסור כללי לא להיראות כעובר על איסור, וכבר דננו כעין זה בנוגע להלאו של לפני עור לא תתן מכשול לעיל באות נ"ח עיי"ש.

מיהו אכתי צ"ע גם על ביאורו של הגר"א, וגם על הביאור הנ"ל שכתבנו, כי ממ"נ, אם אין חיוב של יהרג ובל יעבור בהציור של ודאי סכנה, למה אסור בהציור של ספק סכנה, הלא כל האיסורים נדחים גם כשיש רק ספק סכנה.

דף י"ב ע"א

קיט) כיוצא בו לא יניח פיו על הסילון וישתה מפני הסכנה.

פירש"י שלא יבלע עלוקה עכ"ל. וכן היא לקמן בסוגיין. והנה הא שנקטו מפני הסכנה ולא אמרו שהוא משום האיסור של אכילת שרץ י"ל שהיינו משום שחמירא סכנתא מאיסורא, שהרי ספק דאורייתא של שרץ מותר בציור שיש ספק ספיקא או רוב

משא"כ סכנה. ועוד שלפי הרמב"ם אפילו ספק שקול באיסור דאורייתא הוא לקולא מן התורה.

קכ) לא יניח פיו על גבי פיהם מפני שנראה שמנשק לעכו"ם.

ובע"ב פרכינן פרצופות למה לי, ופירש"י וז"ל, הא תנא מעיין דאיכא סכנת צמא וקאסר עכ"ל. ומשמע שכוונתו היא לומר שגם כאן אסור אפילו בסכנת צמאון.

מיהו עי' בתוס' שביארו שבאמת מנשק לעבודת כוכבים אינו חמור כמו השתחואה, דהא השתחואה היא במיתה, משא"כ מנשק שהוא רק בלאו, רק שמ"מ כיון שגם מנשק אסור מהתורה "שמעינן לה מהא דלעיל דאסור", ולא כתבו אם יש על זה חיוב של יהרג ובל יעבור.

מיהו נראה שגם תוס' סוברים ששפיר יש, כי אם אין חיוב כזה, אלא רק איסור של מראית עין כשאינו במקום סכנה, א"כ למה צריכים ללמוד את האיסור מלעיל, הלא פשיטא שיש איסור של מראית עין.

והנה אם נאמר שנשיקה גופה שהיא רק בלאו אינה בגדר עיקר עבודה זרה אלא רק אביזרייהו (כשאנו דנים בנוגע ליהרג ובל יעבור) א"כ מוכח ממראית עין שגם על אביזרייהו דאביזרייהו יהרג ובל יעבור, אלא שלפ"ז קשה מה היא קושיית הגמ' של פרצופות למה לי, כלומר דליכא שום חידשו במראית עין דנשיקה יותר ממראית עין דהשתחואה, הלא שפיר יש חידוש, כי מראית עין דנשיקה הוא רק אביזרייהו דאביזרייהו.

קכא) דאי תנא קוץ משום דאפשר למיזל קמי' ומשקלי וכו'.

ע"י בגמ' דאמרינן וצריכא, דאי תנא קוץ משום דאפשר למיזל קמי' ומשקלי, אבל מעות דלא אפשר אימא לא. ויש לפרש דמכיון שלא אפשר לא גזרו משום מראית עין בכה"ג. ברם יש גם לומר שזה סברא בעיקר המראית עין, דהיינו שמכיון שלא אפשר יבינו אנשים שאין כוונתו להשתחואה אלא ללקט מעותיו. ברם לקמן אי אפשר לפרש כן, דהא אמרינן ואי תנא מעות דממונא, אבל קוץ אימא לא, והתם הרי אי אפשר לומר שזה סברא בעיקר המראית עין, ובע"כ צ"ל שהכוונה היא שבמקום הפסד מעות גזרו ולא במקום צערא דגופא.

ובאמת אי אפשר לומר שהסברות של הצריכותא הן סברות בנוגע לאם יש למעשה מראית עין או לא, כי איירי כשהרואים מרחוק אינם רואים שהוא מוריד את הקוץ או מלקט את המעות או שותה, וכן מבואר בדברי התרומת הדשן שנביא להלן באות קכ"ג בקטע "ע"י בתרומת הדשן".

קכב) והאמר רב יהודה אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור.

א. ע"י בתוס' בכתובות דף ס' ע"א בד"ה ממעכן שכתבו שהיכא שהוא נראה כעושה רק איסור דרבנן הרי זה אסור רק בפרהסיא ולא בצינעה, וכן פוסק המשנה ברורה בסי'

ש"א ס"ק קס"ה. ברם ע"י בראשונים שם שתירצו קושיית תוס' שם (שהביאה אותם לחדש את החידוש הנ"ל) בדרך אחרת. ועל דברי תוס' יש להקשות מהלשון של רב שאמר "כל מקום שאסרו" שזה כולל גם היכא שאסרו מראית עין של איסור דרבנן.

ב. הנה בגמ' בכתובות שם אמרינן שמוצץ דם שבין שיניו ואינו חושש, וכתב רש"י דהיינו משום דלא חזו ל"י, והקשה הקו"ש שם באות ר"ה דהא אפילו בחדרי חדרים אסור, ות"י וז"ל, וצ"ל דדוקא בחדרי חדרים, אף דעכשיו אין שם איש' אבל הוא מקום שאפשר שיהיו בו אנשים, משא"כ בבין שיניו עכ"ל. ויש לבאר שהאיסור בחדרי חדרים הוא משום חשש שמא יראו אותו, ולכן בכה"ג שאי אפשר לראות אין איסור. גם יש לבאר שהטעם הוא משום גזירה שמא יעשה כן גם בפרהסיא, ולכן גזרו רק היכא שאת המעשה הזה הרי הוא יכול לעשות בפרהסיא, משא"כ מציצת דם שבין שיניו אי אפשר לעשות בדרך שאנשים יראו. מיהו אם נאמר שהטעם למה אסרו בחדרי חדרים הוא משום לא פלוג א"כ לכאורה גם את הציור של דם שבין שיניו היו צריכים לאסור משום לא פלוג. והמשנה ברורה בסי' ש"א ס"ק קס"ה כתב שאסרו אפילו בחדרי חדרים משום לא פלוג.

והנה תוס' בסוגיין הביאו בשם רב נסים גאון שלהלכה בצינעה מותר מהא דתנן בחולין דף מ"א ע"א ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה המינים אבל בצינעה מותר. ברם ע"י בתוס' בשבת דף ס"ה ע"א שכתבו שאינה ראי' משום שהתם אפילו אם יראו

אותו בחצירו הרי יאמרו שלנקר חצירו הוא צריך. ויש לבאר את דבריהם על פי הסברא שכתבנו שהאיסור של בחדרי חדרים הוא רק משום שמא יראו אותו, ומש"ה כתבו שבאופן זה הרי אפילו אם יראו אותו יאמרו שלנקר חצירו הוא צריך. ברם בדעת ר"נ גאון י"ל שהוא סובר שהאיסור בחדרי חדרים הוא משום לא פלוג או משום גזירה שמא יעשה כן בפרהסיא אשר לפ"ז אין לחלק כהנ"ל.

קכג) בענין הסרת הכובע או להשתחות בפני כומרים משום כבודם ומוראם כשהם לבושים שתי וערב.

הנה יש דיון גדול בהפוסקים הקדמונים בענין אם מותר להשתחות לפני כומרים או שרים מפני כבודם ומוראם כשהם לבושים בשתי וערב, והבאתי את דבריהם בספרי על חומש בפר' יתרו על מה שכתוב לא תשתחוה להם וגו', והנני מביא את הדברים כאן:

ע"י בתרומת הדשן בסי' קצ"ו שכתב וז"ל, כומר תקיף או שר שיש לו צלם או שתי וערב קבוע בבגדו או בכובע ובא יהודי כנגדו לכבדו להשתחות לו ולהסיר מצנפתו מפניו, שרי או אסור. תשובה יראה דטוב ליזהר ולמנוע בכל היכולת מלהשתחות נגדו בכה"ג, דהשתחוי' היא מן העבודה שחייב עלי' כרת ומיתות ב"ד לכל ע"ז שבעולם אפילו אינה עבודתה בכך, וכן זכורני בימי חורפי שהכומר מפראוסין שהי' בוניא, ממונה על כל הנכסים שהיו שם

בפראוסין, וכל אותן הכומרים שתי וערב קבוע להם בסרבולים, כשהיו היהודים באים אצלו בשביל עסקיהם, ידע שלא יכבדוהו בעבור התועבה שכנגדו בפניו, הי' רגיל לכפול הסרבל ולכסותה כדי שיוכלו לכבדו. אמנם מצאתי ממש כנדון זה העתקה מתשובת מהר"ר יצחק מאופנהיים וז"ל, על אודות הכומרים שיש להם צלם קבוע לפניהם בבגדיהם, אם מותר לקום בפניהם ולהסיר הכובע, נראה לי שמותר להשתחות להם ולקום מפניהם ולהסיר הכובע נגדיהם מאחר שאין עושין עצמן ע"ז ואינם נעבדים אלא מפני גדולתן שהם שרים לא מפני שתי וערב שלהם עכ"ל. ושוב כתב התה"ד שתוס' בסנהדרין דף ס"א ע"ב אוסרים (ודלא כמהר"ר יצחק הנ"ל), ושלכן הי' אסור למרדכי להשתחות להמן, וכן שהאור זרוע אוסר להשתחות בתפילה כשיש כנגדו נכרי עם שתי וערב, וכן אמרינן בע"ז דף י"ב ע"א שלא ישתחוה ללקט מעותיו שנפלו לפני עבודה זרה כי נראה כמשתחוה לע"ז, וכן לא ישחה לשתות מן המעיין שלפני עבודה זרה, וכתב שיש לחלק בין ההיא דמעותיו ושותה לנידון דידן וז"ל, ושמא י"ל דכשנתפזרו לו מעות ובשותה הואיל ולא שכיחי כולי האי לשחות ולהשתחות בענין זה, ומאן דחזי לי' שוחה ומשתחוה לא מסיק אדעת' דבשביל המעות או כדי לשתות שוחה, אלא סבור ודאי שלע"ז הוא משתחוה דשכיח טפי מן האומות, לכך בעינן אינו נראה בגוף ההשתחוי', אבל בנידון דידן דרגילות הוא טובא להשתחות לשרים ולשלטונים חשיב שפיר אינו נראה וכו' עכ"ל.

והנה לא ברור לי מה הוא הציור של התה"ד, דהנה הציור של ר' יצחק מאופנהיים הוא כשהוא גם כומר וגם שר, וא"כ היכא שהוא רק כומר ולא שר, והרי הוא משתחוה לו אך ורק מפני שהוא כומר, א"כ אולי הרי זה שפיר נחשב כמו שמשתחוה לעבודה זרה, או לכל הפחות מכבד עבודה זרה.

ברם התה"ד עצמו בהשאלה הרי הזכיר כומר תקיף או שר. הרי שהזכיר באמת כומר לחוד בלי שהוא שר, אבל מאידך חזינן שהקפיד לומר כומר תקיף, וצ"ע למה הוצרך לומר שהוא תקיף, ונראה שהמנהג לא ה' להסיר הכובע בפני סתם כומר, וגם הכומרים לא היו דורשים כן, רק שאותו כומר ה' תקיף ועלול למסור אותם למלכות, ולכן היו משתחווים לו ומסירים הכובע, ולכן באמת יש מקום להתיר כי הדבר ה' ניכר וידוע שהוא משתחוה לו עבור תקיפותו, אבל היכא שהנהוג הוא להשתחוות לפני כל כומר בגלל היותו כומר, עדיין יש לומר שגם הר"י מאופנהיים יאסור.

והנה הרמ"א ביו"ד סי' ק"ג כשהביא את האוסרים הזכיר שרים או כומר ולא כתב תקיף, וא"כ כוונתו היא לכומר רגיל, אבל כשהביא את המתירים הזכיר רק שר, וא"כ ה' אפשר לדייק שהוא סובר שהצד לאסור הוא בודאי גם בסתם כומר, אבל הצד להתיר הוא רק בשר.

וז"ל הרמ"א, שרים או כהנים שיש להם צורת עבודת כוכבים בבגדיהם או שנושאים צורת חמה לפניהם כדרך הגמונים אסור להשתחוות להם או להסיר הכובע לפניהם, רק בדרך שאינו נראה, כמו שנתפזרו

מעותיו או שיקום לפניהם קודם בואם, וכן יסיר הכובע וישתחוה קודם בואם (ת"ה סי' קצ"ו), ויש מקילין בדבר הואיל וידוע שגם העובדי כוכבים אינם מסירים הכובע או משתחוים לצורת החמה רק להשר (שם בשם ר"י מאופנום [אופנהיים] ומהר"י) עכ"ל.

אמנם צ"ע, דהנה הרמ"א שם התיר בנתפזרו מעותיו גם לפי האוסרים, ולפי הנ"ל יוצא שהוא מתיר גם בסתם כומר, שהרי קאי על שרים או כהנים, וצ"ע דלפני העבודה זרה עצמו אסור גם ללקט את מעותיו, וא"כ למה התיר בנתפזרו מעותיו כשהוא רק כומר ולא שר, לפי דברינו שסתם כומר שוה לעבודה זרה, ויש ליישב. והנה התה"ד הזכיר להשתחוות או להסיר כובעו, ור"י מאופנהיים הזכיר גם לקום בפניו. וצ"ב מהו האיסור להסיר את הכובע או לקום לפניו, האם זה משום שנחשב דרך עבודתו, או האם זה משום האיסור של כיבד וריבץ לפניו שאינו במיתה אלא באזהרה. ובתשובתו הדגיש התה"ד בהצד לומר שאסור דהיינו משום שהשתחואה היא חיוב מיתה אפילו אם אין זו דרך עבודתה, ומשמע שאסור רק משום שזה איסור מיתה, וא"כ לפ"ז צ"ל שהסרת כובע או לקום לפניו נקרא דרך עבודתה ולכן גם על זה יש חיוב מיתה, וצ"ע.

ועי' בספר לקט יושר (לתלמיד התה"ד) ביו"ד עמוד י"ד שהביא מהמהר"י וייל וכן מהמהר"י איסרלן (התה"ד) להתיר רק כשיש "סכנה קצת". וקשה על הרמ"א שצוין שם למהר"י וייל, ולא הגביל את הדבר להציור של סכנה קצת.

והנה גם בשו"ת מהר"ם אלשקר בסי'

ע"ו דן בענין זה, והוא חילק בין המן לנידון דידן משום שבהמן הרי עשה גם את עצמו אלוה. ולכאורה הסברא היא כך, דהיכא שהאדם עצמו אינו עבודה זרה, אז אנשים יתלו שהמשתחוה עושה משום כבודו של האדם ואינו מתכוין להשתחוה להצלמים, אבל היכא שהאדם עצמו הוא עבודה זרה, אז אנשים יתלו שהוא מתכוין גם להשתחוה להצלמים שעליו, או אליו משום שהוא מחזיק את עצמו אלוה, ולא יתלו שהוא משתחוה להאדם מחמת יראה או כבוד. מיהו לכאורה סברא זו דחוקה, דדוחק לומר חילוק כזה בדעת בני אדם.

ברם יש דרך אחרת איך להבין את סברת המהר"ם אלשקר, דהנה מיתר דברי המהר"ם אלשקר שכתב סברא זו, נראה שאין כוונתו לדון מצד מראית עין, ואע"פ שבהמשך דבריו דיבר גם על מראית עין, אבל נראה ברור שלא זאת היתה עיקר שאלתו עיי"ש, אלא עיקר שאלתו היתה אם אסור מדאורייתא, והיינו דנהי שהוא מתכוין להשתחוה להשר מחמת כבודו או מוראו אבל אולי מתפרש מעשהו גם כמעשה השתחואה לעבודה זרה אע"פ שאין הוא מתכוין לכך. ולפ"ז חילוקו מובן יותר, והיינו משום שי"ל דהיכא שהוא משתחוה לכבוד השר אין זה מתפרש כמעשה עבודת השתחואה לפני הצלם, אבל היכא שהאדם שמשתחוה לפניו עשה את עצמו עבודה זרה, א"כ אע"פ שהוא משתחוה לכבודו או מיראה, אבל בכל זאת הרי זה נקרא שהוא עושה כלפיו את המעשה עבודה של השתחואה, ואפילו אם מאהבה או מיראה פטור אבל מכיון שיש על מעשהו שם עבודה של השתחואה הרי

זה מתפרש כמעשה השתחואה גם לפני הצלמים והרי מהצלמים אין לו יראה, ועדיין צ"ע.

ועכשיו נביא את הוכחת המהר"ם אלשקר להנ"ל, דהנה בסנהדרין דף ס"א ע"ב אמרינן אבל אתה משתחוה לאדם כמותך, יכול אפילו נעבד כהמן ת"ל לא תעבדם, והקשו מזה על רבא שסובר שמאהבה ומיראה פטור שהרי בהמן הי' מיראה, ותירצו כהמן ולא כהמן, כלומר שבהמן עצמו הי' מותר משום שהי' מיראה, ותוס' שם הקשו שלפ"ז למה באמת לא השתחוה מרדכי להמן הלא הי' ציור של מאהבה או מיראה, ותירצו בתירוצם הראשון שלא השתחוה בגלל הצלמים שהיו תלויים עליו, וביאר המהר"ם מלובלין שהגמ' עצמה לא תירצה כן את הברייתא דהיינו שהברייתא מתכוונת לאסור בציור של המן בגלל הצלמים, כי לדבר זה אין צריכים פסוק (ולכאורה גם בלא זה יש ליישב בפשיטות כי מהברייתא משמע שבאה לאסור בגלל האדם ולא בגלל הצלמים). מיהו המהר"ם אלשקר הקשה באמת על הגמ' למה לא תירצו שבהמן עצמו הי' אסור מחמת הצלמים, והוכיח שבע"כ צ"ל דליכא איסור, הרי שרצה שיהי' אסור משום לא תעבדם, והוכיח מהגמ' שאינו אסור. ושוב הביא את דברי תוס' הנ"ל שכתבו בתירוצם הראשון שבהמן עצמו הי' אסור מחמת הצלמים, ועל זה כתב את החילוק הנ"ל ששאני התם שהמן עשה גם את עצמו אלוה, דאז הרי זה אסור מחמת הצלמים, ומשמע שגם בזה כוונתו היא משום לא תעבדם (מיהו צ"ע דא"כ הדרה קושייתו לדוכתה למה לא

אמרה הגמ' כהמן ממש ומחמת הצלמים).

דף י"ב ע"ב

קכד) האי מאן דבלע זיבורא וכו'.

פירש"י שזיבורא היא צירעה. ולפ"ז צ"ל שהא דאמרינן בעירובין דף כ"ח ע"א ובפסחים דף כ"ד ע"ב אכל צירעה לוקה שש דחזינן שנשאר חי הכוונה היא שאכל צירעה מתה.

קכה) דמפקד על ביתי.

צ"ע תיפוק לי' משום חיי שעה.

קכו) בענין שתיית מים בלילה.

א. עי' בגמ' דת"ר לא ישתה אדם מים בלילה ואם שתה דמו בראשו מפני הסכנה, מאי סכנה, סכנת שברירי. והנה לכאורה איירי אפילו כשאין לחוש לעלוקה, וכגון כשלא שתה מנהרות או אגמים, אלא מכלים, רק שמ"מ אסור משום שברירי, וכן פירש"י בד"ה שברירי.

ברם עי' ברמב"ם בפ"א מהל' רוצח ה"ו שכתב וז"ל, ולא ישתה בלילה מן הנהרות ומן האגמים שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה עכ"ל, הרי שכתב שהטעם של התנו רבנן השני שלא ישתה בלילה הוא משום עלוקה, ואיירי בנהרות ואגמים, ואסור משום שאינו רואה. וצ"ל שאינו גורס משום שברירי. מיהו צע"ק למה לפי טעמו תלו את הדבר בלילה, הלא גם ביום אסור בידו אחת או ע"י כניסת פיו להנהר והאגם,

כי גם בהני גווני אינו רואה (אבל בשתי ידיו יהי' מותר, כי הוא שפיר רואה, ורק בלילה אסור בשתי ידיו). וכן בלילה יהי' מותר לאור הנר משום שבכה"ג הרי הוא שפיר רואה (משא"כ לפי הטעם של שברירי יתכן שגם לאור הנר הרי זה אסור). ועוד צ"ע על דבריו, דהא על התנו רבנן השני איתא בגמ' עצות אחרות ממה שאיתא על התנו רבנן הראשון בנוגע למה לעשות אם שתה.

ב. עי' ברמב"ם שם שכתב שאם עבר על האיסור הנ"ל מכין אותו מכת מרדות. ועיין בבאר הגולה בסוף דבריו על חו"מ שהביא את דברי הב"י ביו"ד סוף סי' קט"ז שיש להסתפק אם האיסור הוא מהתורה, רק שאינו לוקה אלא מכת מרדות מדרבנן כמו שמצינו בחצי שיעור שהוא אסור מהתורה ואינו לוקה, או האם מותר מהתורה (ואם זה אסור מהתורה הרי זה משום העשה של השמר לך ושמור נפשך מאד, וכן משום הלאו של לא תשים דמים בביתך שהביא הרמב"ם לעיל שם, ואם זה מדרבנן הרי זה אסמכתא). ואע"פ שהבית יוסף שם לא איירי בסכנה אלא בהאיסור לאכול דברים המאוסים מקרא דלא תשקצו, אבל מ"מ ס"ל להבאר הגולה שה"ה לכאן שהאיסור הוא משום סכנה.

קכז) רש"י ד"ה מעוטרות אסורות.

וז"ל, מפרש בגמ' עכ"ל. הנה כוונתו היא למה שפליגי רבי יוחנן וריש לקיש אם מעוטרות אסורות משום ריח הורד או האם זה משום שהוא מהנה את הע"ז ע"י נתינת

המכס, ומשמע שאין רצונו להכנס בדבריו על המשנה להמחלוקת. וצ"ע דבר"ה והיו בה חנויות מעוטרות, ובר"ה שאין מעוטרות וכו', סתם כרבי יוחנן דאמר משום המכס.

קכח) רש"י ד"ה שאין מעוטרות מותרות.

וז"ל, ואי משום נושא ונותן ביום אידם, הני מילי לזבוני להו, דלמא מזבין לי' בהמה ואזיל ומקריב לה לעכו"ם עכ"ל. הנה מלשונו מבואר שגם לפי הצד של לפני עור אסור למכור להם הכל, והיינו משום גזירה דלמא מזבין לי' בהמה. ובוה מיושבת קושיית תוס' עליו לעיל בדף ב' ע"א שהקשו למה לא אמרו בדף ו' ע"א שהנפ"מ בין הטעם של הרווחה להטעם של לפני עור הוא שלפי הטעם של הרווחה הכל אסור משא"כ לפי הטעם של לפני עור רק בהמות אסורות. וכן כתב הגר"א בסי' קמ"ח בסוף סק"א שגם לפי הצד של לפני עור הכל אסור.

קכט) דקא מתהני מריחא.

צ"ע דלכאורה הרי זה ציור של "אפשר ולא מכוין" (כלומר שאפשר לו ללכת בדרך אחרת ולא מול הע"ז אבל אינו מתכוין ליהנות) דפליגי בזה אביי ורבא בפסחים דף כ"ה ע"ב דאביי מתיר ורבא אוסר, ואמרינן שאלבא דרבי יהודה שסובר שדבר שאין מתכוין אסור שניהם מודים שאסור, כי פליגי אליבא דרבי שמעון שסובר שדבר שאין מתכוין מותר, דרבא סובר שר"ש סובר כן רק היכא שלא אפשר.

קל) רש"י ד"ה מתהני מריחא.

וז"ל, וורד והדס דרך לשוטחן לפני עכו"ם ואסורין משום תקרובות עכו"ם עכ"ל. צ"ע למה הם אסורים משום תקרובות דאי משום שמה ששוטחים אותם לפני הע"ז הרי זה כעין זריקה, הלא להלן בדף נ"א ע"א אמרינן שאם זרק מקל לפני הע"ז אינו נאסר משום תקרובות משום שאינה זריקה המשתברת כמו זריקת דם שהדם משתבר לכמה טיפות.

ולעיל בע"א פירש"י שזריקת מעות אוסרת את המעות והקשו תוס' עליו מההיא דמקל.

קלא) תד"ה אלא בוורד והדס.

וז"ל, ותי' דשאני וורד והדס דעיקרייהו לריחא קיימי, והוי כמו קטורת דאף לאחר שנעשית מצוותו נהי דאין מועלין בו איסורא מיהא איכא עכ"ל. והנה הא דכתבו דאיסורא מיהא איכא לאחר שעלתה תמרתו, כן איתא בפסחים דף כ"ו ע"א שאין מעילה כי נעשית מצוותו אבל איסורא מיהא איכא. וצ"ע מהא דתנן שכל הנשרפין אפרן מותר משום שנעשית מצוותן, הרי שגם איסורא ליכא.

קלב) בא"ד.

וז"ל, ושמא בעכו"ם אפילו ללקות נמי לקי מידי דהוה אכלאי הכרם דלוקין עליהם אף שלא כדרך הנאתן משום דלא כתיבא בהו אכילה עכ"ל. עי' במל"מ בפ"ה מהל'

יסודי התורה שהקשה למה לא אמר אביי בפסחים דף כ"ד ע"ב שהכל מודים גם בתקרובות ע"ז שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן כמו שאמר על כלאי הכרם, ותוס' שם כתבו טעמים למה לא הזכיר אביי חולין שנשחטו בעזרה וכן בשר בחלב, והקשה המל"מ למה לא הקשו גם מתקרובות ע"ז. ועי' בגליון הש"ס בפסחים שם על התוס' הנ"ל שציין לתוס' בסוגיין וכתב שצע"ק, ונראה שכוונתו היא להקשות כהנ"ל. וז"ל המל"מ, אלא שאני תמי' דאם איתא דלוקין על ע"ז שלא כדרך הנאתן אמאי לא קאמר אביי בפרק כל שעה הכל מודים בע"ז, והתוס' שם הוקשה להם מחולין שנשחטו בעזרה ומבשר בחלב אמאי לא הוציא אותם אביי מהכלל כמו שאכתוב דבריהם לקמן בס"ד, ולא ידעתי אמאי לא הוקשה להם מע"ז עכ"ל.

והנה עי' בגליון הש"ס כאן שהקשה וז"ל, לא זכיתי להבין (דברי תוס' שאסור גם שלא כדרך הנאתן), דהתיינח אם היה האיסור נכתב בתורה, ולשון אכילה לא נזכר רק בדברי קבלה, אבל האמת הא בדאורייתא לא כתיב האיסור כלל, רק בקרא דדברי קבלה ויאכלו זבחי מתים, ובההוא קרא הא כתיב אכילה, א"כ לא נזכר שום איסור רק בלשון אכילה וצ"ע עכ"ל. והנה כדברי רעק"א שילפינן שתקרובות עכו"ם אסורים בהנאה מהא שהוקשו למת בקרא דויאכלו זבחי מתים איתא להלן בדף כ"ט ע"ב. ברם הכא הוזכר בגמ' קרא דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. וי"ל שהגמ' בדף כ"ט שם הזכירה ויאכלו זבחי מתים כי קאי על המשנה שם דתנן שרבי עקיבא אומר

שבשר היוצא מלפני העבודה זרה הרי הוא כזבחי מתים, ובדף ל"ב ע"ב אמרינן שמני מתניתין הנ"ל בדף כ"ט ע"ב דתנן שבשר היוצא אסור משום זבחי מתים, רבי יהודה בן בתירא היא דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר מנין לתקרובות עבודת כוכבים שמתמא באהל שנאמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה מת מטמא באהל אף תקרובות עבודת כוכבים מטמאה באהל, אבל לעולם רבנן לומדים איסור תקרובות ממה שכתוב ולא ידבק בידך מאומה וגו'. ולפי רבי יהודה בן בתירא י"ל שמה שמבואר במכות דף כ"ב ע"א שהמבשל בעצי אשירה לוקה שתיים, משום לא תביא תועבה אל ביתך ומשום לא ידבק בידך הרי זה איירי באמת רק בהעבודה זרה עצמה כמו עצי אשירה ולא בתקרובות. ולפ"ז יוצא שהאיסור של תקרובת עכו"ם כתוב באמת בתורה ובלא לשון אכילה.

מיהו כל זה הוא דלא כדברי תוס' בדף ל"ב שם בד"ה והיוצא וכו' בשם הר"י וז"ל, ור"י פי' דלענין איסור אכילה והנאה דמשתעי קרא לא פליגי דכל תקרובות עבודת כוכבים אסור בהנאה מדאיתקיש למת, כי פליגי לענין טומאה, דר' יהודה מקיש למת אף לענין טומאה, וכן משמע (דבכל דוכתא שביק) ר' יהודה בן בתירא איסור וקנקיט טומאה, והכא דייק שפיר כיון דתנא בשר היוצא אסור למה לי למהדר ומתני מפני שהוא כזבחי מתים אלא לומר לך אסור ומטמא, וטעמא כדפרי' דלא אפשר דליכא תקרובת ומני ר' יהודה בן בתירא, ותשובות על פר"ת יש להאריך הרבה בפ"ק דחולין (דף י"ג עכ"ל הרי שהוא סובר שגם רבנן לומדים מזבחי

מתים. וכן נוקטים תוס' גם בב"ק דף ע"ב ע"ב בד"ה דאי.

ובדברי הרמב"ם יש מבוכה גדולה בנוגע למאיפוא ילפינן שתקרובות עכו"ם אסורים, דזה לשונו בפ"ז מהל' ע"ז ה"ב, עבודת כוכבים ומשמשי' ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים, אחת משום ולא תביא, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל, וזהו כהגמ' במכות שהבאנו, וכסוגיא דידן שהביא לא ידבק בידך גם על תקרובת.

ובפרק י"א מהל' מאכלות אסורות ה"א וה"ב כתב וז"ל, יין שנתנסך לעכו"ם אסור בהניי', והשונה ממנו כל שהוא לוקה מן התורה, וכן האוכל כל שהוא מתקרובת עכו"ם, מבשר או מפירות, אפילו מים ומלח, האוכל מהן כל שהוא לוקה שנאמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם יקומו וגו'. יין שנתנסך לה כזבח שקרב לה וכיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור שנאמר בעכו"ם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל, ומדבריו שם משמע שלוקה משום הפסוק שכתוב אשר חלב וגו' ומה שלומדים מלא ידבק בידך מאומה הוא רק שאין שיעור אלא לוקין גם על כל שהוא. וגם כתב סתם שלוקה ודלא כדבריו בהל' ע"ז שלוקה שתיים.

ובספר המצות בלא תעשה כ"ד כתב וז"ל, והמצוה הכ"ד היא שהזהירנו שלא ליהנות ולהחזיק בדבר מממון עיר הנדחת, והוא אמרו יתעלה (שם) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. ומי שלקח ממנו דבר

חייב מלקות עכ"ל.

ובל"ת כ"ה כתב וז"ל, והמצוה הכ"ה היא שהזהירנו מחבר דבר מעבודה זרה אל ממוננו, אבל נרחק ממנה ומבתי' ומכל מה שייוחס אלי', והוא אמרו יתעלה ולא תביא תועבה אל ביתך. ומי שנהנה בדבר ממנה חייב מלקות. וכבר ביארו בסוף מכות (כ"ב ע"א) שמי שבישל בעצי אשרה לוקה שתיים אחת משום לא תביא תועבה אל ביתך ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל.

ובל"ת קצ"ד כתב וז"ל, והמצוה הקצ"ד היא שהזהירנו מלשתות יין נסך. וזה לא בא בו כתוב נגלה בביאור, אבל אמרו בע"ז (כ"ט ע"ב) אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, מה זבח אסור אף יין אסור, ואתה יודע שאסור הוא בהנאה ולוקין עליו כמו שהתפרסם בכל התלמוד. והראי' על היות יין נסך מאיסורי דאורייתא ושהוא ימנה ממצות לא תעשה אמרם בגמרא עבודה זרה (ע"ג ע"ב) רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך דבמינן במה שהוא ושלא במינן בנותן טעם. וזו ראייה מבוארת שיין נסך מאיסורין של תורה וכו' עכ"ל.

ועי' בלח"מ בהל' מאכלות אסורות שם שהעיר על דברי הרמב"ם וז"ל, מה שקשה על רבינו ממ"ש רבינו פרק ז' מהל' ע"ז דכל הנהנה באחד מכל הדברים הנעשים בשביל ע"ז לוקה שתיים אחת משום לא תביא ואחד משום לא ידבק בידך מאומה מן החרם, וכאן לא כתב אלא לוקה דהיינו מלקות אחת דמשמע משום לא ידבק לבר, וכן קשה עוד על רבינו דלמה מנה בפתיחת

ההלכות שתיית יין נסך לאו בפני עצמו כיון שהוא נכלל בכלל ולא ידבק בידך מאומה וכבר מנה הלאו בהלכות ע"ז, על כל זה עמד הרמב"ן בהשגותיו על רבינו בס"מ והרמב"ן ז"ל דסובר שהוא מקרא דואכלת וכו' (פי' מהא דכתיב השמך פן וגו' ואכלת מזבח) משום דאע"ג דאמרו בפ' אלו הן הלוקין (דף כ"ב) דבעצי אשרה לוקה משום לא ידבק בידך ומשום לא תביא לא אמרי כן אלא בעצי אשרה דוקא שהוא ע"ז גופה אבל תקרובת שלה לא עכ"ל.

ועד כתב וז"ל, יין שנתנסך לעכו"ם כו' שנא' אשר חלב זבחימו וכו', פרק אין מעמידין (דף כ"ט ע"ב) על מתני' דאלו דברים של עכו"ם אסורים וכו' אמר יין מנלן אמר רבא מקרא אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם מה זבח אסור בהנאה אף יין נמי אסור בהנאה, זבח גופיה מנלן דכתיב ויצמדו לבעל פעור וכו' מה מת אסור בהנאה אף זבח נמי אסור בהנאה ע"כ. וראיתי במנין מצות ל"ת שמנה רבינו מצוה כ"ה שלא ליהנות בע"ז ובכל משמשי' ובתקרובת שלה וביין שנתנסך לה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, ומצוה קצ"ד מנה שלא לשתות י"נ שנאמר אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם ע"כ, ובאמת הוא דבר תמוה בעיני, שהרי המלקות שכתב כאן שלוקה ביי"נ אינו אלא מקרא דלא תביא תועבה אל ביתך וקרא דלא ידבק בידך מאומה מן החרם כמ"ש בהל' ע"ז פ"ז, וא"כ ליכא שום קרא כלל דלא תעשה אלא הני תרי של לא תביא ושל לא ידבק, וכבר מנאם רבינו שם במצוה כ"ד ומצוה כ"ה, וא"כ איך מנה

יין נסך הנכלל בלא תביא וכו' במצות לא תעשה בפני עצמה והביא רביה מקרא דאשר חלב זבחימו וכו' דהך קרא אינו לא תעשה אלא גילוי הוא להורות שיין נסך בכלל לא תביא דאיתקש לזבח וכו'. וע"ק אם מנה יי"נ מצוה בפ"ע משום דאיצטריך קרא לגלויי דאסור בהנאה א"כ היה לו למנות ג"כ התקרובת דאיצטריך קרא לגלויי כדאמרו בגמרא מויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה מת אסור בהנאה אף זבח אסור בהנאה. מיהו לזה י"ל דהיכא דהמגלה הוא דבר תורה, שהוא קרא דישתו יין נסיכם וכו', ראוי למנותם בתרתי, משום דכיון דגלה לנו הכתוב עצמו שלא הי' נכנס בקרא דלא תביא אם לא שהוא עצמו חזר לפרש ישתו יין נסיכם, אף על גב דאחר הגילוי נכנס הוא, וז"ש במצוה כ"ה דקרא דלא תביא תועבה הוא מרבה יי"נ, כלומר אחר הריבוי של ישתו יין וכו', מ"מ כיון שהכתוב הודיענו שלא היה נכנס במשמעות דלא תביא אלא בתר דרביי, א"כ ראוי למנותם בתרתי, אבל בזבח לית לן שום קרא לרבות שהודיענו שלא היה נכנס במשמעות לא תביא, ואף על גב דקרא דויצמדו לבעל פעור וכו' הודיענו כן, אין זה דבר תורה אלא דבר קבלה, ואין לחייב מלקות בשביל גילוי הנביאים, שכיון שהכתוב של תורה לא הוצרך לגלות דנכנס בקרא דלא תביא, ואף על גב דדברי קבלה גלה לן, לא איכפת לן מידי, וא"כ בודאי הוא נכנס במשמעות הכתוב דולא תביא, והכל חדא מילתא, ומ"מ צ"ע. ומ"ש רבינו לוקה מן התורה ר"ל לוקה תרתי כמו שכתבתי שהוא מקרא דלא תביא תועבה וקרא דלא

ידבק, והגילוי הוא ישתו יין נסיכם, וז"ש שנאמר אשר חלב זבחימו וכו', כלומר זהו הגילוי, אבל הלאוין כבר ביארם רבינו פרק ז' מהלכות ע"ז. וא"ת לפי דעת רבינו שהוא סובר שאין ללקות תרתי מפני ריבוי הלאוין אלא מפני הענינים החלוקים כמו שהניח בשרש המצות, למה כאן לוקה תרתי משום שני לאוין של לא תביא ושל לא ידבק כיון שהכל ענין אחד, וי"ל דהם שני ענינים, האחד משום הע"ז עצמה, והלאו לא תביא תועבה שהוא משמשי ותקרובותי, והשני מפני שהוא ממון עובדי' לא ידבק בידך מאומה מן החרם שפירש רבינו בממון עיר הנדחת, וא"כ הם שני ענינים חלוקים, לכך לקי תרתי. ומ"ש רבינו והשותה אסור, נראה ה"ה הנהנה כמ"ש בפרק ז' מהלכות ע"ז וסמך כאן על מ"ש שם עכ"ל.

קלג) בא"ד.

וז"ל, ושמא בעכו"ם אפילו ללקות נמי לקי, מידי דהוה אכלאי הכרם דלוקין עליהם, אף שלא כדרך הנאתן משום דלא כתיבה בהו אכילה באורייתא אלא בדברי קבלה ויאכלו זבחי מתים, ואע"ג דכתיב אשר חלב זבחימו יאכלו, מ"מ לא הוזכר אכילה אצל איסור רק בדברי קבלה דאיתקש זבח למת ויאכלו זבחי מתים כדאיתא פרק אין מעמידין עכ"ל. והקשה רעק"א בגליון הש"ס למה הוצרכו לומר שאסור גם שלא כדרך משום שלא כתוב לשון אכילה בהתורה אלא רק בדברי קבלה, תיפוק לי' משום שכיון שהוקש למת א"כ ה"ה שהוקש לענין שמה מת

אסור בהנאה אפילו שלא כדרך הה"נ לתקרובות ע"ז, ואם מקשינן למת רק לענין אכילה שכתובה בהפסוק להדיא א"כ מנלן בכלל שתקרובות ע"ז אסורים בהנאה (ועי' בתוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב בסוף ד"ה דאי וכו' שנסתפקו באמת אם תקרובות ע"ז אסורים בהנאה מהתורה או רק מדרבנן כי הוקש רק לענין אכילה ולא לענין הנאה).

מיהו אולי באמת מה שתקרובות ע"ז אסורים בהנאה אין זה משום שהוקשו למת גם לענין הנאה, אלא לעולם הוקשו רק לענין אכילה שכתובה בקרא (וכמו שכתבו תוס' בב"ק שם), רק שהנאה אסורה כי הנאה היא בכלל הלשון של אכילה וכדברי רבי אבהו בפסחים דף כ"א ע"ב שכל מקום שכתוב לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, כי ילפינן מנבילה דכתיב בה לא תאכלו, והוצרך הכתוב להתיר נתינה ומכירה לגר ולנכרי, דחזינן מזה שאם לא הי' מתיר היתה אסורה גם בהנאה.

מיהו לשון הגמ' בדף כ"ט ע"ב היא מה מת אסור בהנאה אף זבח נמי אסור בהנאה הרי שלא אמרו משום לשון אכילה עצמה וכדברי רבי אבהו. ונראה דהיינו כדברי תוס' בפסחים שם בד"ה כל מקום שנאמר לא יאכל וז"ל, וא"ת יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת דהא כתיב כי כל אוכל ונכרתה וכו', ואורי' דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו, אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו עכ"ל, ולפ"ז י"ל שגם ויאכלו, שאינה לשון ציווי, לא ילפינן מלא תאכלו.

דף י"ג ע"א

קלד) נהנה אסור מהנה לא כל שכן.

צ"ע מהו הק"ו, ומה ענין מהנה אצל נהנה אשר שייך לומר שהוא יותר חמור ממנו.

וי"ל שיסוד האיסור של הנאה אינו גוף ההנאה, אלא העובדא שהוא מתקשר ומתדבק עי"ז להעבודה זרה, ובזה ס"ל לרבי יוחנן שמה שהוא מהנה להע"ז הוא התקשרות יותר גדולה, ואסורה מק"ו.

וי"ל עוד שגם לוקין, ולא מיקרי שאנו מזהירין מן הדין, דהא אין אנו ממציאים כאן איסור על מציאות חדשה, אלא אותה חיבור והתקשרות שיש בנהנה, ישנה גם במהנה עם עוד מדה של התקשרות, וא"כ הרי זה ציור של יש בכלל מאתים מנה אשר יש אומרים שלא שייך לומר בזה שאין מזהירין ועונשין מן הדין, וכבר הארכתי בזה בספרי על חומש בפר' שמיני, ובספרי על ב"ק בחלק א' אות ע'.

קלה) תד"ה אבל מהנה שרי.

וז"ל, וא"ת לקמן פרק כל הצלמים (דף מ"ז ע"ב) גבי מי שהיה כותלו סמוך לעבודת כוכבים ונפל אסור לבנותו, ופריך והא קא שביק רווחא לעבודת כוכבים, ומאי פירכא, הא אמרינן הכא דמהנה מותר עכ"ל. ועיין במהרש"א שכתב שהא דלא הקשו על הא גופא שתנן שאסור לבנותו, דלמה אסור, הלא מהנה מותר, הרי זה משום שאיירי שהבית עצמו הוא נעבד וכמו שפירש"י שם, וא"כ אסור משום עשיית עבודה זרה. ברם עיין בשבת דף

פ"ב ע"א שהובא שם המשנה הנ"ל שבדף מ"ז ולא הזכירו רש"י ותוס' שם שאיירי באן שהבית עצמו נעבד. ונראה שהיינו משום שלפי תירוצם של תוס' שמהנה כהאי גוונא אסור אתי שפיר המשנה הנ"ל גם בלא לומר שהבית עצמו נעבד.

קלו) בא"ד.

וז"ל, דהתם איכא הנאה יתירא ונראה כנותן מקום לעכו"ם עכ"ל. צ"ע דמאי נפ"מ בין הנאה פורתא להנאה הרבה. וביותר היו צריכים תוס' לומר רק שהוא נראה כנותן מקום דזה אסור גם בלא מהנה משום לפני עור כמו היכא הוא מספק צרכי עכו"ם כמו לקמן בדף י"ד ע"ב. ובאמת היכא שהוא נותן מקום להע"ז הרי הוא גם מבטל את העשה של אבד תאבדון.

קלז) בא"ד.

וז"ל, ור"ת פירש דודאי כל מהנה אסור לבד מהכא מפני שיש באותה הנאה בזיון לעבודת כוכבים שפורע המכס לפי שאינו מחשיב העבודת כוכבים כל כך שישים העטרה בראשו עכ"ל. לכאורה מהגמ' משמע שכל מהנה מותר, שהרי אמרה שהמהנה מותר במסגרת של דרשה, דהיינו מלא ידבק בידך מאומה מן החרם, נהנה הוא דאסור אבל מהנה שרי. ועוד דלפי דברי ר"ת מהו הק"ו של רבי יוחנן הלא במהנה דהכא יש בזיון להע"ז.

קלח) תד"ה ק"ו וכו'.

וז"ל, כתב רבינו ברוך דאותו יריד שהכומרים של עבודת כוכבים לוקחים בו מכס מן המכר מיד, אם אותו מכס הוא

קלט) יניח נמצא נהנה.

ע"י ברש"י ותוס' שפירשו שהוא נהנה מריח העטרות, וכתבו תוס' וז"ל, ואע"פ שמניחין לו את המכס ויהנה אינו נקרא נהנה מעכו"ם כיון שהמעות שלו עכ"ל. ברם עיין בר"ן שפי' שמיקרי נהנה גם משום הנחת המכס.

והנה ע"י ברא"ש על ב"ק דף קי"ג ע"א שכתב שמותר לו להדמות לעכו"ם כדי להציל את נפשו, אבל אסור לעשות כן כדי להבריח את המכס, ולכאורה היינו כשיטת הר"ן שבמה שמניחים לו את המכס הרי זה נחשב נהנה ואסור, מיהו י"ל שהרא"ש יכול שפיר לסבור גם כתוס', כי הכא אינו מתדמה לעכו"ם, אלא מניח את העטרה כאילו גם הוא מעובדי עבודה זרה, אבל כולם יודעים שהוא עושה כן רק כדי להפטר מהמכס, משא"כ בהציוור של הרא"ש הרי הם חושבים באמת שהוא גוי.

ויש לעיין בנוגע לדברי הרא"ש בב"ק שם, דהא בנדרים דף ס"ב ע"ב איתא שמותר לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא כדי להפטר מהמכס. מיהו כבר כתבו הר"ן והרא"ש שם שהכוונה היא שהוא אומר שהוא עבד להכהנים של העבודה זרה, דהמשרתים שלהם פטורים ממכס, ועיי"ש שביארו למה נקטו צורבא מרבנן. והנה לכאורה יש להקשות על הגמ' כאן דגם בלא הטעם של נהנה למה הנחת העטרה על ראשו אינו אסור משום בחוקותיהם לא תלכו.

ועוד שהוא מוסיף בזה כבוד להעכו"ם אשר מהאי טעמא אסור ללכת לעיר שיש בה עכו"ם ביום האיד וכמש"כ הריטב"א לעיל בדף י"א ע"ב על המשנה שם. מיהו

לבנין עבודת כוכבים, והעובר כוכבים מפרש קח בסכום כך וכך ועוד פשוט לבנין עבודת כוכבים, אסור, דמהנה אסור כר' יוחנן, ואף אם לא הזכיר לו לבנין עבודת כוכבים, אלא אחר שפירש לו הסכום אמר לו ועוד פשוט, נראה דאסור כי מה שלא הזכיר לבנין עבודת כוכבים מפני ישראל הוא מניח, ומ"מ אם לא היה מפני הבנין היה נותן לו בסכום הראשון, ונמצא הפשוט יוצא מכיס ישראל לבנין עבודת כוכבים עכ"ל. והנה מדברי רבינו ברוך משמע שלאסור נתינת מכס צריכים שהתגר יתבע ממנו את אותו פשוט לבדו אע"פ שאינו מזכיר שהוא לעכו"ם. אבל אם הוא מובלע בדמי המקח, אע"פ שידוע שהוא נותן אותו להעכו"ם הרי זה מותר משום שמסתכלים על כל הכסף שהוא משלם כדמי המקח, והתגר הוא שתורם להעכו"ם משלו.

והנה עוד הביאו תוס' מרבי משה מקוצי שאם אמר סתמא "ועוד פשוט" בלי לומר שהוא יתן אותו לצרכי העכו"ם יכול להיות שמותר כי שמא יתננו לעניי עכו"ם. ויש לעיין אם מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי רבי משה מקוצי איירי במקום שנותנים לפעמים את המכס לעניי עכו"ם, ורבינו ברוך איירי במקום שאין מנהג כזה, או האם הם חולקים באמת, ורבינו ברוך אוסר אע"פ שיתכן שיתן את המעות לעניים, והיינו משום שבכל זאת הרי זה ספיקא דאורייתא, והר"ם מקוצי סובר שיסוד האיסור של לא ידבק בידך אינו גוף ההנאה אלא ההתקשות כמו שכתבנו לעיל באות קל"ד וממילא הרי הוא סובר שהיכא שזה ספק אינו מתקשר.

רש"י שם כתב משום חשד (אבל הכא אין חשד כי ידוע שהוא עושה כן כדי להפטר מהמכס).

קמ) ללמוד תורה ולישא אשה.

עי' בתוס' שכתבו שדוקא למצות אלו שהן חשובות מותר לכהן לצאת לחוץ לארץ, ומהשאלות הביאו שלמצות אלו מותר לצאת אע"פ שהן קלות וכל שכן לשאר המצות שהן חשובות. והרמב"ם בפ"ג מהל' אבל הי"ד כתב שמותר לדבר מצוה כגון לישא אשה או ללמוד תורה, ומלשון כגון משמע שה"ה לשאר מצות, וללמוד תורה ולישא אישות הם רק דוגמאות.

והנה מלבד מהאיסור שיש על כהנים לא לצאת כדי לא להטמא בטומאת ארץ העמים, יש גם איסור על כל ישראל לצאת לחוץ לארץ. והרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ט כתב שמצד האיסור הוא מותר לצאת כדי ללמוד תורה ולישא אשה, ולא כתב "כגון" אלו, וא"כ משמע שדוקא לאלו מותר. מיהו לפ"ז הדין נותן שגם כאן יהי' מותר רק כדי ללמוד תורה ולישא אשה ולא למצות אחרות משום האיסור שיש לכל ישראל. ברם באמת הרמב"ם בהל' מלכים כתב שם שגם לסחורה מותר, וא"כ לא גרע שאר מצות מסחורה.

מיהו ראיתי שפירשו שסחורה מותר כי עי"ז יוכל להמשיך להתקיים בארץ, וא"כ אין ראוי מסחורה לשאר מצוה (ולפ"ז לכאורה מותר רק כדי חייו אבל לא כדי להתעשר).

והנה בהל' אבל בנוגע לכהנים לא כתב הרמב"ם שמותר לסחורה. ולפי הנ"ל הרי זה משום שסחורה מהני רק להתיר את האיסור לכל ישראל, כי יסוד האיסור לכל ישראל הוא מה שהוא עוזב את ארץ ישראל, וא"כ בנוגע לזה שפיר יש היתר לצאת לסחורה כיון שזה יאפשר לו להמשיך להתקיים בארץ ישראל, והרי זה בגדר ביטולה זו היא קיומה, אבל בנוגע לכהן שהאיסור הוא לא להטמאות בטומאת ארץ העמים הרי לא יעזור סחורה בנוגע לדבר זה. מיהו אם לא נאמר כהנ"ל, דהיינו שסחורה מורידה את סיבת הקפידא על ישראל לא לצאת לחו"ל, אלא נאמר שזה בגדר היתר, דהיינו שהתירו לו לצאת לצורך זה, א"כ הדין נותן שיתירו גם לכהן. איברא, גם בזה י"ל שלא רצו להתיר את האיסור של טומאה.

עוד יש להעיר שבהלכות מלכים כתב הרמב"ם שאסור לצאת לצמיתות ושגם כשהוא יוצא ללמוד תורה ולישא אשה הרי הוא צריך לחזור לארץ ישראל, אבל בהל' אבל בנוגע להאיסור של כהן לצאת משום טומאה לא כתב הרמב"ם דבר זה. ואולי הטעם להנ"ל הוא משום שיסוד האיסור לכל ישראל לצאת לחו"ל אינו תחילת היציאה לחו"ל אלא יסוד האיסור הוא השהי' בחו"ל והעובדא שאינו נמצא בארץ ישראל, ומש"ה הרי הוא צריך לקצר ככל מה שאפשר, אבל האיסור דרבנן על כהן לצאת לחו"ל מפני טומאת ארץ העמים הוא לטמא את עצמו, אבל לאחר שנטמא לא אסרו עליו להשאר שם, ואע"פ שבנוגע לטומאה דאורייתא אסור לו להמשיך לנגוע בהמת או להשאר באהל המת אבל בנוגע

לטומאת ארץ העמים י"ל שלא תיקנו כן, אלא שצ"ע מנא לי' להרמב"ם דבר זה.

קמא) והאיכא צער בעל החיים, אמר אביי אמר רחמנא ואת סוסייהם תעקר.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, הקשה הר"ר אלחנן (וא"ת) למ"ד (שבת דף קכ"ח ע"ב) צער בעלי חיים דאורייתא מאי ראי' מייתי מיהושע, דלמא שאני התם דעל פי הדבור הוה, אבל הכא בקנס דרבנן אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וי"ל דודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור כדמוכח פרק האשה רבה (יבמות דף פ"ט ע"ב) גבי משיאין את האשה על פי עד אחד עכ"ל.

ולכאורה אין תירוצם מובן דהא לפי דבריהם יוצא שההיתר אינו משום שכתוב ואת סוסייהם תעקר אלא משום תקנת חכמים שיש כח בידם לעקור דבר מן התורה.

וי"ל שלפי תירוצם כוונת אביי היא לומר שחכמים עקרו כאן דבר מן התורה כי ראו שגם התורה עקרה צער בעלי חיים כשזה הי' לצורך, ומש"ה גם הם עשו כן כיון שראו בזה צורך, אבל בלי שהתורה עשתה כן לא היו עוקרין מפני צורך זה.

והנה עי' בתוס' רי"ד כאן במהדורא תניינא שהקשה בזה"ל, קשיא לי היכי אמרינן בפ"ק דחולין במעשה דר' פנחס בן יאיר עקנא להו איכא צער בעלי חיים עכ"ל. מיהו לכאורה יש לתרץ שמותר רק היכא שתיקנו חכמים לעקור צער בעלי חיים

שהוא אסור מן התורה, אבל בלא תקנה אי אפשר וכמו שמבואר בתוס' כאן, וגם אם צער בעלי חיים הוא רק מדרבנן י"ל שמותר רק על ידי תקנת ב"ד.

דף י"ג ע"ב

קמב) נועל בפני' והיא מתה.

הנה בגמ' מייתנין ברייתא שאם הקדיש בהמה בזמן הזה נועל בפני' והיא מתה, ואינו יכול להמתין עד שיפול בה מום ויפדה אותה משום שקנסו אותו על זה שהקדיש וכמו שמבואר בתוס' ד"ה נועל. ואמר אביי שהטעם למה לא תיקנו שיחתוך פרסותי' מן הארכובה ולמטה הרי זה משום בזיון קדשים, ופרכינן למה לא תיקנו שישחטו אותה, ומתריצין שהרי זה מחשש שמא יבואו לאוכלה, ושוב מקשינן למה לא תיקנו שיעשו אותה גיסטרא, דהיינו שיחתכנה לשנים, ואמר אביי משום לא תעשון כן לה' אלקיכם, ורבא אמר משום שנראה כמטיל מום בקדשים.

והנה לעיל בע"א מייתנין ברייתא שאם נשא ונתן בשוק של עבודת כוכבים בהמה תיעקר, דהיינו שמנשר פרסותי' מן הארכובה ולמטה, ופרכינן דהא איכא צער בעלי חיים, ומתריץ אביי שסומכים על הפסוק ואת סוסייהם תעקר.

והנה לכאורה גם על הא שנועלים דלת בפני' יש להקשות דיש במה שמניחים אותה למות ברעב וצמא משום צער בעלי חיים, ואפילו אם נאמר שחשיב שב ואל תעשה כי אע"פ שמכניסים אותה להחדר ע"י מעשה אבל אח"כ היא מתה מאל"י,

והרי זה דומה לדברי רבא בסנהדרין דף ע"ז ע"א שאם כפתו ומת ברעב פטור ופירש"י שם וז"ל, דבשעה שכפתו אין כאן דבר הריגה, והרעב בא מאליו, והולך וחזק לאחר זמן, כל שעה עכ"ל, מיהו צער בעלי חיים אסור גם בשב ואל תעשה כדמוכח בב"מ דף ל"א ודף ל"ב מפריקה.

ויש לומר שגם "נוצל בפני" מותר משום הפסוק של ואת סוסייהם תעקר, משום שהפסוק ההוא משמש כהיתר לא רק על המעשה של נשירת פרסותי מן הארכובה ולמטה, אלא על כל האיסור של צער בעלי חיים כשיש בזה צורך.

קמג) בענין לא תעשו כן לה' אלוקיכם.

עי' בגמ' דפרכינן ולשווי' גיטרא, ואמר אביי אמר קרא ונתצתם את מזבחותיהם וגו' לא תעשו כן לה' אלוקיכם. ומזה מוכח שהלאו ההוא נאמר גם על דברים תלושים ולא רק על מחובר לקרקע כמו מזבח שנחשב מחובר וכחלק הקרקע. וכן מבואר במכות דף כ"ב שהמבשל בעצי הקדש עובר על הלאו הנ"ל.

וכן מבואר במשנה ברורה בסי' קנ"ב סק"א וז"ל, דהוי כנותן אבן מן ההיכל דאסור משום שנאמר את מזבחותם תתצון וגו' לא תעשון כן לה' אלהיכם, ובהכ"נ וביהמ"ד ג"כ נקרא מקדש מעט. ודוקא לנתון ולשבר כלי קודש או לעקור דבר מחובר כמו אבן ממזבח, לאפוקי לפנות הכלי קודש והספסלין וכדומה מביהכ"נ אף שאין זה כבוד לביהכ"נ יש לומר שאין

בכלל זה [מהר"מ פאדווה סי' ס"ה] עכ"ל. ובביאור הלכה שם כתב וז"ל, עיין במ"ב מש"כ בשם המהר"ם פאדווה, והנה בפמ"ג הבין מדברי מהר"ם דדוקא בדבר שהוא מחובר ממש, ולזה הקשה עליו ממבשל בעצי הקדש דמבואר במכות כ"ב דלוקה מלא תעשון כן עי"ש, ונדחק בזה, ובאמת לדעתי לא עלה על דעת מהר"מ מעולם לומר כן, דא"כ לפ"ז המשבר כלי שרת במקדש דרך השחתה לא יעבור בלאו זה, וזה ודאי אינו, וגם מפשטיה דקרא דכתיב אבד תאבדון את כל המקומות וגו' את אלהיהם על ההרים [וזה מיירי בתלוש כדאיתא בע"ז מ"ה] וגו' ופסילי אלהיהם תגדעון [ועיין יראים מצוה ע"א], וע"ז מסיים לא תעשון כן לה' אלהיכם, ומוכח דכל דבר קדושה בין מטלטל בין מחובר אסור להשחיתו, אלא כוונת המהר"מ הוא על מה ששאלו ממנו על ענין פינוי הספסלין והכלים מביהכ"נ אם הוא בכלל נתיצה דבר מביהכ"נ, וע"ז השיב דנתיצה הוא דוקא בדבר מחובר, ר"ל כיון שהכלים אינם מחוברים לביהכ"נ, אלא הוי דבר בפני עצמו, ובסילוקן אין נשחת כותלי ביהכ"נ, וגם להם בעצמן אין מקלקל, לא שייך בזה שם נתיצה עכ"ל. ובאמת המהר"ם פאדווה כתב להדיא ש"לנעוץ, ולשבר כלי קודש" אסור ("או לעקור דבר מחובר").

קמד) עוד בענין לא תעשו כן לה' אלוקיכם.

הנה לכאורה יש להקשות למה אין במה שנועלין בפני' והיא מתה מאלי' משום לא

תעשון כן לה' אלוֹקֵיכֶם. וי"ל דהיינו משום שזה נחשב שוא"ת דוגמת דברי רבא שהבאנו לעיל מסנהדרין דף ע"ז ע"א שאם כפתו ומת ברעב פטור.

גם י"ל דכיון שזה לתועלת, דהיינו כדי לקונסו וכמו שמבואר בתוס', ליכא משום הלאו הנ"ל, רק דהא שאין עושים אותה גיסטרא הרי זה משום דכיון שאפשר בדרך גרמא ע"י שנועלים בפני, א"כ אם יעשו אותה גיסטרא שפיר יש בזה משום לא תעשון וגו', ורבא לא תי' כאביי כי ס"ל שאעפ"כ מכיון שעושים אותה גיסטרא משום הקנס אין בזה משום לא תעשון.

מיהו צ"ע על אביי דלפי הנ"ל למה הקשו שנעשה את העיקור של נשירת פרסותי' מן הארכובה ולמטה, ולמה הוצרך אביי לתרץ משום בזיון קדשים, הלא גם על זה יש לתרץ דכיון שאפשר בדרך גרמא ע"י נועל בפני א"כ יש בזה שמנשרין פרסותי' משום לא תעשון. וי"ל שאע"פ שבדרך זה הרי הוא עושה מעשה משא"כ בנועלין בפני, אבל בכל זאת חשיב פחות מלעשות גיסטרא כיון שאין הבהמה נעשית טריפה, ולכן הוצרך אביי לתרץ שבכל זאת לא תיקנו לעשות כן משום שתמיד רואים אותה ויש בזה בזיון קדשים, ובזה גם רבא מודה לטעמו של אביי, ולכן לא אמר משום שנראה כמטיל מום בקדשים אע"פ שגם ע"י נשירת פרסותי' הרי הוא נראה כמטיל מום בקדשים.

ואין להקשות דכיון שאפשר לקונסו ע"י נשירת פרסותי' באופן שהבהמה תשאר בחיים, למה אין בזה שנועלין בפני' משום לא תעשו, די"ל דכיון שיש טעם לא לנשר

פרסותי', דהיינו בזיון קדשים, לכן ליכא בזה שנועלין בפני' משום לא תעשו.

קמה) אפילו עבד עובד כוכבים מפני שמכניסו תחת כנפי השכינה.

ע"י בתוס' שכתבו וז"ל, דחייב בכל המצות שהנשים חייבות דגמרינן לה לה מאשה עכ"ל. והנה בפרק א' דאבות תנן ויהיו עניים בני ביתך, ואחד מן הפירושים שם הוא שיהיו משרתיו עניים ישראל ולא עבדים כנענים, ובספרי שם דנתי בנוגע לזה בסוגיית הגמ' כאן והנני מעתיק את מה שכתבתי שם:

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' מתנות עניים הי"ז כתב וז"ל, ציוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועון בעולם, ואם יהיו עניים בני ביתו בכל שעה ושעה מוסיף זכויות ומצות עכ"ל, והנה בהשקפה הראשונה הי' נראה שכוונת הרמב"ם היא לומר שני טעמים, א', כדי שלא יהנו ממנו זרע חם, ב', כי הוא מרבה גזל בעולם וכדתנן בפרק ב' דאבות דמרבה עבדים מרבה גזל. מיהו זה אינו דהא אם נעשו עבדים על ידי מילה וטבילה הרי שוב אינם בגדר זרע חם, ואם איירי דוקא בעבדים שלא מלו וטבלו א"כ למה צריך להכניס עניים ולא עבדים ששפיר מלו וטבלו שכבר אינם בגדר זרע חם, ועוד דלא כתב

הרמב"ם "וכל המרבה וכו'" אלא "שכל המרבה", ומזה מבואר שהכל הוא טעם אחד, וא"כ נראה שכוונתו היא שלא ירבה עבדים מפני שהוא מוסיף על ידי זה חטא בעולם, והא דכתב שהם באים מזרע חם הרי זה רק הסיבה למה הם מסוגלים לגזול דהיינו משום שמקורם הוא מזרע חם ונטי' זו נשארת להם גם אחרי מילה וטבילה.

ברם ע"י בלשון הר"ב כאן (באבות שם) שכתב וז"ל, ולא יקנה עבדים לשמשו, מוטב שיהנו ישראל מנכסיו ולא זרע כנען הארור עכ"ל, הרי שכתב שהטעם למה לא יקנה עבדים הוא באמת כדי שלא יהנו ממנו, וצ"ע כהנ"ל דאם מלו וטבלו הרי שוב אינם נכרים.

והנה בע"ז דף י"ג ע"ב איתא דא"ל ר' ירמ' לרבי זירא קתני לוקחין מהן בהמה עבדים ושפחות, עבד ישראל או דלמא אפי' עבד עובד כוכבים, א"ל מסתברא עבד ישראל, דאי עבד עובד כוכבים למאי מיבעי לי', ופירש"י וז"ל, לומר מאי מצוה יש כאן דנשרי לי' עכ"ל. ותו אמרינן כי אתא רבין אמר רשב"ל אפילו עבד נכרי מפני שמכניסו תחת כנפי השכינה. הרי שאע"פ שמרבה עבדים מרבה גזל אבל מכל מקום אכתי איכא גם קיום מצוה בצירור שהוא קונהו מנכרי משום שהוא מכניסו תחת כנפי השכינה, והיינו בעבד שמל וטבל עכשיו לשם עבדות כמו שכתבו תוס' שם. ועיין עוד בהמשך הסוגיא שם דאמר רב אשי שחשיב בגדר מצוה אפילו אם אינו מל עכשיו לשם עבדות ומתחייב במצות כאשר, והיינו משום שהרי הוא ממעט את הגוים.

ויש לעיין אם כוונת רב אשי היא שגם זה חשיב בגדר מצוה, ורשב"ל סובר שאינו בגדר מצוה, או האם חשיב רק בגדר תועלת בעלמא וס"ל שגם זה מספיק, ורשב"ל סובר שצריכים מצוה, ומזה שכתב רש"י מאי מצוה יש כאן משמע שזה ברור שצריכים דבר שהוא בגדר מצוה דאל"כ הי' רש"י צ"ל מאי מצוה או תועלת יש כאן.

ברם תוס' בע"ז שם כתבו שרשב"ל סובר "דלא שייך בעבד מיעוטייהו דאדרבה הוי ממעט ישראל דאוכל משלו", וצ"ע דלפ"ז יוצא שרב אשי סובר דחשיב שפיר מיעוט עכו"ם, ולכאורה הרי זה מחלוקת דחוקה, וכעין מחלוקת במציאות, דהיינו מחלוקת מה נחשב יותר תועלת, האם מיעוט הגוי או האם למנוע מיעוט כספי הישראל, וא"כ צ"ע למה לא פירשו תוס' כאחד מהדרכים הנ"ל שכתבנו, דהיינו שחולקים אם חשיב בגדר מצוה או לא, א"נ שלכו"ע אינו בגדר מצוה רק דפליגי אם מספיק בתועלת או האם צריכים דוקא שיהי' בגדר מצוה.

מיהו נראה שאי אפשר לומר שפליגי אם חשיב מצוה או לא, כי כבר נחלקו בזה רבי יהודה וחכמים בסוטה דף מ"ד ע"ב, דנחלקו שם רבי יהודה וחכמים אם מלחמה שהיא למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו חשיבא מלחמת מצוה (רבי יהודה) או לא (חכמים) (לענין שהעוסק בה פטור מן המצוה).

מיהו לכאורה אכתי הי' שייך לומר כהדרך הנ"ל שפליגי ר"א ורשב"ל אם חשיב בגדר מצוה או לא כי י"ל שהכא

אינו דומה להתם כי התם מדובר בלמעט אומה שלימה שיכולה לסכן את כלל ישראל אבל הכא מדובר בגוי יחידי וא"כ אכתי י"ל שגם רשב"ל וגם רב אשי סוברים כחכמים שם דחשיב שפיר בגדר מצוה רק שהם חולקים אם גם למעט גוי יחידי הוא מצוה.

ועיין עוד בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ט שפסק הרמב"ם שאסור להחזיק עבד שלא מל וטבל יותר מ"ב חודש.

דף י"ד ע"א

קמו) אמר אבי אלפני מפקדינן אלפני לא מפקדינן.

הנה מרש"י להלן בדף כ"א ע"א משמע שהטעם הוא משום ספיקא וז"ל, אלפני דלפני וכו' כלומר לכולי האי לא חיישינן עכ"ל. ומשמע מדבריו שגם הציור הרגיל של לפני עור אינו רק כשיודעים בבירור שהלה רוצה לעבור, וכגון כשביקש את החתיכה של נבילה כדי לאוכלו, אלא גם כשזה ספק אם יעבור עוברים בלפני עור, אבל היכא שיש רק חשש שמא ימכרנו לאחר, וכן רק חשש שמא ההוא אחר יעבור על העבירה, על כהאי גוונא כתב רש"י שכולי האי לא חיישינן, כלומר שגם כל ציור של לפני עור הוא בגדר 'חיישינן', רק שכולי האי לא חיישינן.

והנה בביאור הגר"א בסי' קנ"א סק"ח כתב שהא דאסור לישא ולתת עמהם ביום אידם משום לפני עור הרי זה איסור

מדרבנן כי לא ידוע שהוא קונה את הבהמה כדי להקריבה להע"ז, הרי שהוא סובר שספק אסור רק מדרבנן, וגם לפ"ז י"ל שהציור של לפני דלפני מותר משום ש"כולי האי לא חיישינן" וכדברי רש"י.

מיהו מלשונו של הגר"א בסי' קל"ט סק"ב משמע שהוא מפרש שההיתר של לפני דלפני אינו משום גודל הספק, אלא משום עצם העובדא שזה בשני שלבים, דהנה תוס' להלן בע"ב בסד"ה חצב כתבו וז"ל, והכי נמי ספרים פסולים שראויים לתיפלה בבית עבודת כוכבים, אסור למכור להם לכוזרים, דעובר משום לפני עור, ואף לעובד כוכבים שאינו כומר אסור, דבודאי יתננו או ימכרנו לכוזר עכ"ל, ולפי דרכינו הראשון הטעם למה אסור הרי זה כי כיון שהדבר ודאי שיתננו או ימכרנו לכוזר אין כאן ההיתר של לפני דלפני כי אין זה בגדר חשש "כולי האי", מיהו מלשון הגר"א שם משמע שהוא מפרש שכיון שהעובד כוכבים בודאי ימכרנו או יתננו לכוזר הרי זה כאילו הוא עצמו עשה כן, כלומר שאין זה נחשב כשני שלבים אלא כשלב אחד וז"ל, דמה שידעינן דודאי ימכר להם הוי כאלו מתחלה מכרו להם עכ"ל, אלא שציין שם לדברי רש"י לעיל בדף ח' ע"א בד"ה רומי וכו' וד"ה אלא לאו וכו', ונראה דהיינו משום שמשמע מדברי רש"י שטעם ההיתר הוא משום שזה ספק גדול ולא משום עצם העובדא שיש שני שלבים.

והנה אפילו לפי הסוברים שספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה אפשר לומר שעוברים על לפני עור גם היכא שזה ספק אם הלה יעבור (וכן מוכח מהציור של

קמט) תד"ה חצב.

וז"ל, וה"נ ספרים פסולים וכו' עכ"ל. י"ל שיש בזה משום לפני עור כי בתוך מה שמזמרים הרי הם גם אומרים אלי אתה או הדומה לזה, וחייבים על זה משום עיקר עבודה זרה. ועוד דעיין ברש"י בכריתות דף ז' ע"ב בד"ה ולא חסרת שכתב שמשורר ומזמר לעבודת כוכבים היינו עבודה זרה.

קנ) תד"ה מקום שנהגו.

וז"ל, והכא קיימינן לאותו לישנא כדפרישית עכ"ל. צ"ב במה תלוי סוגיא דהכא באותה לשון. וי"ל שלעולם הי אפשר לומר שאין כאן משום לפני עור כי יש רק ספק שמא הגוי קונה כדי לעבור, רק שרואים שהלשון ההוא לעיל סובר ששפיר יש בזה משום לפני עור (וכן מוכח מהציור של מכה בנו גדול, ועי' לעיל באות קמ"ו), אלא שאעפ"כ כשיש לו בהמה משלו אינו חושש כדאיתא לעיל שם, וא"כ מאי שנא הכא. ברם אכתי לא אתי שפיר כל כך מש"כ "כדפרישית" כי לא הזכירו לעיל את אותו לשון שבדף ו'.

קנא) בענין יסוד הדין של שכירות.

יש לעיין אם המהות של שכירות היא שיש לו להשוכר קנין בגוף החפץ לפירותיו לזמן מסוים, או האם אין לו שום קנין בהגוף אלא הרי הוא קונה את הפירות לחוד לזמן מסוים. וכבר הארכתי בענין זה בספרי על קידושין בח"ב אות של"ב ואות של"ג, והנני מעתיק את הדברים כאן: והנה תוס' כאן (בקידושין שם) בד"ה

מכה בנו גדול, ועי' לקמן באות ק"ג, וכן שצריכים את הדרשה למעט לפני דלפני כדי להתיר משום העובדא שזה חשש רחוק, והיינו משום שעצם נתינת הדבר להשני כשיש חשש שמא יעבור הרי זה בתורת ודאי מעשה של נתינת מכשול.

דף י"ד ע"ב**קמז) לא סתמן צריכא למימר דמזבנינן ולא פירושן צריכא למימר דלא מזבנינן.**

פרש"י וז"ל, לא סתמא צריכא למימר דמזבנינן, דלא תנינן אלא תרנגול לבן, אבל חטה חוורת מותר עכ"ל. צ"ע דהא העמדנו את המשנה באומר זה וזה, וא"כ שמעינן רק ששאר דברים מותרים בהציוור של זה וזה, אבל אכתי לא שמעינן שמותרים אפילו כשפירש שרוצה לבן לבדו.

וי"ל שכמו שלעיל איירי בזה וזה, ה"ה שהבבא של ושאר כל הדברים איירי בזה וזה.

קמח) אלא סתמן דקאמר חיטי, פירושן דקאמר חיטי חוורתא, מכלל דתרנגול אפילו סתמן נמי לא.

צ"ע למה לא נעמיד כמו לעיל, דהיינו בזה וזה, ונימא שסתמן איירי כשאמר זה וזה והזכיר לבן, ופירושן איירי כשאמר לבן לבדו, וי"ל שעל זה וזה, ועל חטין לבד, לא מתאים הלשונות של סתמן ופירושן.

ומקומו מושכר לו כתבו ששכירות קרקע אינה נקנית בחליפין אע"פ שקרקע עצמה שפיר נקנית בחליפין, ובערכין דף ל' ע"א בסד"ה ולא ידענא וכו' ביארו דהיינו משום שכל דבר שחוזר להבעלים כגון שאלה ושכירות ומתנה על מנת להחזיר אינו נקנה בחליפין. ולכאורה דבריהם מחוורים רק אם נאמר שהמהות של שכירות היא שהיא קונה את הגוף לפירותיו לזמן מסוים, דאז הרי זה שפיר נקרא שהדבר שקנה חוזר לבסוף להבעלים, אבל אם המהות של שכירות היא שהיא קונה את הפירות א"כ אין כאן דבר שחוזר להבעלים דהא הפירות שקנה הרי הם שלו לעולם ואילו את הגוף הרי לא קנה מעולם (ובנוגע למתנה על מנת להחזיר נצטרך לומר שאזלי תוסי' שאינה בגדר קנין לעולם בתנאי שיחזיר לבסוף, אלא הרי זה בגדר קנין לזמן).

ולכאורה כן יש להוכיח מהא דשכירות קרקע נקנית בכסף שטר וחזקה כמו קרקע עצמה, דהא אם נאמר שהיא עושה קנין רק בהפירות א"כ למה מועילים קניני קרקע.

וכן מוכח מזה שהוא יכול לקנות מטלטלין אגב שכירות קרקע וכדמוכח ממעשה דר"ג ור"י, דהא אם אין לו שום קנין בהקרקע אין כאן מציאות של מטלטלין אגב קרקע.

ועוד דאם אין לו קנין בגוף הקרקע איך שייך לומר שהשוכר קונה בקנין חצר (עי' בזה בסוגיא דב"מ דף י"א וברמב"ם וראב"ד בפרק ו' מהל' שכירות ה"ה, וכן ברש"י בב"מ דף ק"ב ע"א, ובהגהות הגר"א שם), דהא אין לו שום זכות בגוף הקרקע.

ועוד דאיך שייך לומר שהוא קונה רק

את הפירות הלא הפירות הם דבר שלא בא לעולם. מיהו י"ל צד שלישי, והיינו שהמשכיר מתחייב לתת להשוכר את הפירות תמורת השכר (ובשאלה בחנם).

ועיין עוד לקמן בסמוך כאן (בקידושין שם) דמייתנין שאם מכר לו י' קרקעות בי' מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן, ופסק הרמב"ם בפ"א מהל' מכירה שהוא הדין שאם מקצתן הן במכר ומקצתן הן בשכירות מהני חזקה אחת לכולן (וכל שכן אם כולן הן בשכירות) וכן איתא בתוספתא, ומעתה אם נאמר שאין זה נחשב שעשה מעשה חזקה ממש בכל העשר קרקעות, אלא הרי זה נחשב רק שהקנין חזקה שעשה באחת מהן מועיל לקנות את כולן, א"כ יש להוכיח מהתוספתא הנ"ל ששכירות פירושה הוא קנין בגוף הקרקע לפירותיו (לזמן), ואין פירושו שהשוכר קונה רק את הפירות, דהא אם נאמר שאינו קונה שום קנין בגוף הקרקע אלא הרי הוא קונה רק פירות א"כ מה שייך לומר שקנין על אחת מהן מהני לקנות את כולן משום שסדנא דארעא חד הוא, הלא בזאת של שכירות אינו קונה שום קרקע (אבל אם נאמר שזה נחשב מעשה חזקה ממש בכל הקרקעות, אז שפיר שייך לומר שהוא קונה את הפירות של כל אחת מהן שהרי החזיק בכל קרקע וקרקע).

והנה הרמ"א בסי' ר"ב סעיף א' פסק בשם יש אומרים, דהיינו רבינו ירוחם, שגם אם הוא רוצה לקנות את הקרקע בשכירות ואת המטלטלין במתנה הרי הוא קונה את המטלטלין בקנין אגב, ותמה הש"ך למה כתב כן הרמ"א בשם יש אומרים, שהרי בגמ' הוכיחו שאם הקרקע הוא במכר

והמטלטלין הן במתנה הרי זה מועיל מהמעשה של ר"ג, והרי בהמעשה של ר"ג הקרקע היתה בשכירות, וא"כ מוכח שגם זה מהני. ותי' החמדת שלמה כאן (בקידושין שם) וז"ל, ולענ"ד אפשר לומר דלמא ר"ג ס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי ועל כן לדידי' ודאי שכירות מהני, ושפיר פשיט הגמ' דעל כל פנים לדידן במכר מהני, אבל שכירות אפשר לומר לדידן דקי"ל כריש לקיש דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי י"ל דלא מהני לקנות אגב קרקע, ועל כן הוצרך הרמ"א להשמיענו דין זה בשם רבינו ירוחם עכ"ל. מיהו החמדת שלמה לא ביאר למה באמת מהני קנין אגב בהציוור של קרקע בשכירות לפי מאי דקי"ל כר"ל שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. ולכאורה צ"ל דהיינו משום שבאמת המהות של שכירות אינה רק קנין הפירות אלא המהות של שכירות הרי היא קנין בגוף הקרקע לפירותיו (לזמן). מיהו לכאורה זהו גופא הכוונה בקנין פירות.

מיהו עיין בר"ן בנדרים דף מ"ה ע"ב, וכן בדף מ"ו ע"ב, שכתב בשם ר"ת ששכירות היא גדר של שיעבוד, דהיינו שהקרקע משתעבדת לשימוש, ושמש"ה איתא בערכין דף כ"א ע"א שהמשכיר יכול להקדישו כי הקדש מפקיע מידי שיעבוד, ולפ"ז אין הכוונה שהשוכר קונה קנין של בעלות ממש בגוף הקרקע לפירותיו (לזמן). מיהו לכאורה זהו גופא הכוונה בקנין פירות.

ובאמת כל הראיות הנ"ל שהבאתי הרי הן ראיות רק שיש כאן יותר מקנין פירות אבל אכתי יש לומר שאין לו קנין של

בעלות בגוף הקרקע אלא הרי הקרקע משועבדת לו, דגם לפ"ז א"ש למה נוהגים כאן כל ההלכות של קניית קרקע (מיהו אכתי יש לעיין אם מספיק בשיעבוד כדי לקנות בקנין חצר). ועי' בזה בהאות הבאה בנוגע לשאלה.

מיהו עיין ברמב"ם בפ"א מהל' שאלה ופקדון ה"ה שכתב ששכירות היא קנין בגוף החפץ לפירותיו לזמן (לכה"פ כשכבר נתן דמי השכירות עיי"ש ובהר"ן הנ"ל בשם אחרים ואכמ"ל).

ועיין עוד בריב"ש בתשובה תק"י שכתב שלא מהני מחילה בשכירות משום ששכירות היא מכירה ליומי' וכדאמרינן בב"מ דף נ"ו ע"ב שמהאי טעמא יש איסור אונאה בשכירות עכ"ד, הרי שהקרקע נמכרת ליומי', ולכאורה הכוונה היא שהקרקע נמכרת ממש לזמן ולא רק לפירותיו לזמן אשר נראה שזוהי הכוונה בקנין פירות.

ברם עיין בש"ך בחו"מ סי' שיי"ג שכתב שרק לענין אונאה אמרינן ששכירות היא מכירה ליומי'. והביא שהב"ח כתב שמדרכבנן שכירות היא קנין גם לשאר דברים.

ובקובץ שיעורים על קידושין באות קי"ד הביא את דעות הראשונים בענין אם יש לשכיר דינים מסוימים של עבד עברי בגלל ששכירות היא ממכר ליומי'.

שוב שמעתי בשם הגרי"ז זצ"ל שלכל השומרים יש קנין מסוים בגוף הפקדון, דאם לא כן למה הוצרכו תוס' בב"מ דף ו' ע"א בד"ה הקדישה וכו' לטרוח להוכיח שהמפקיד יכול להקדיש את הפקדון. מיהו אולי הוצרכו להוכיח כן משום דהוי ס"ד

דסגי בזה שאינו בביתו של המפקיד כדי לקבוע שלא מיקרי ברשותו (ולא משום שחסר בהתנאי של שלו). וחזינן שקיימת באמת סברא כזו מזה שיש אומרים שהמפקיד יכול להקדיש רק משום שהשומר משאיל לו את מקום החפץ (עי' בזה בספרי על ב"ק בחלק ב' אות פ"ז סק"ב).

וע"ע בקובץ הערות בסי' נ"ג, ובספרי על נדרים פרק השותפין אות ח', בענין הגדר של שכירות.

קנב) עוד בענין יסוד הדין של שכירות.

עיין בש"ך בסי' ר"ב סק"ב שכתב וז"ל, וכתב עוד ר' ירוחם שם וקרקע מושאל ומטלטלין במתנה יש מי שכתב דלא קנה ומדברי תוס' נראה דקנה עכ"ל, ומביאו ב"י וד"מ, ולא ידעתי למה יגרע שאלה משכירות, וכן מוכח להדיא מדברי תוס' פ"ק דמציעא דף י"א ע"ב ומדברי הרא"ש שם גבי עובדא דר"ג וזקנים דקרקע מושאל ומטלטלין במתנה קנה כמו בשכירות ומביאם ב"י לעיל סי' קצ"ה ס"ס י"ב עיי"ש עכ"ל הש"ך.

וכתב הקצה"ח שם בזה"ל, ואינה קושיא (מה שהקשה הש"ך מ"ש שאלה משכירות) דודאי שני ושני שאלה משכירות, דאשכחן לענין חליפין דבשכירות מהני, ושאלה אינו נקנה בחליפין וכמו שכתב הב"י בסי' קצ"ה בדברי הטור שכתב בשם אביו הרא"ש דשאלה אינה נקנה בחליפין, ולא כתב נמי שכירות כמו שכתבו תוס' דשכירות נמי אינה נקנה בחליפין, ומשום דהרא"ש לא

כתב אלא בשאלה עיין שם, א"כ י"ל דהוא הדין לענין אגב אינו מוכח משם דמהני אגב שאלה, והרי אשכחן דשכירות ליומא ממכר וכמו שכתב הב"י בסי' שי"ג, ואע"ג דהש"ך שם העלה דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר אלא לענין אונאה אפילו הכי מודה דודאי עדיפא שכירות משאלה וזה פשוט. ומה שכתב הש"ך דכן מוכח מדברי הרא"ש גבי עובדא דר"ג וזקנים, והיינו מדכתב הרא"ש להקשות למה נתקבלו שכר זה מזה הי' לו להשאיל בקנין סודר, ואינו ראוי דשם הקשה הרא"ש בסוגיא דב"מ, ושם מפרש לה מטעם חצר, וגבי חצר מהני אפילו שאלה, אבל בתורת אגב אפשר לומר דשאלה לא מהני, ומה שכתב רבינו ירוחם דמדברי תוס' נראה דקנה, היינו משום דבתוס' הקשו קושיא זו דהי' להם להשאיל שם בקידושין דף כ"ז, ושם אזלא הסוגיא לפרשו בקנין אגב, א"כ משמע דאפילו בתורת שאלה נמי מהני, אבל מדברי הרא"ש אינו נשמע, דהרא"ש הקשה קושיא זו בסוגיא דפ"ק דב"מ שם, דתורת חצר ודאי מהני אפילו בשאלה וכו' עכ"ל.

ועיין עוד בתוס' הרא"ש כאן (בקידושין שם) בד"ה ומקומו וכו' שכתב וז"ל, ובסיפא קתני נתקבלו שכר זה מזה, ותימה למה לא השאיל להם המקום ויקנהו להם בחליפין ובכך יקנו המעשר כדאמרינן בהזורק וכו', תי' דשדה בשאלה ומטלטלין במתנה לא מקנו באגב וכו' עכ"ל.

והריטב"א כאן (בקידושין שם) בד"ה ואסיקנא וכו' כתב דשפיר מהני אם הקרקע היא בשאלה.

והנה חזינן שהש"ך הבין שכוונת תוס'

כאן (בקידושין שם) כשהקשו למה קיבלו שכר זה מזה היא להקשות דה"ל לר"ג להשאיל להם מקום. מיהו החמדת שלמה כאן הבין כוונת תוס' בדרך אחרת, והיינו שאין כוונת תוס' כאן להקשות שה"ל לו להשאיל, אלא כוונתם היא להקשות שה"ל לו לעשות דין שכירות בלי לקבל מעות, וכן משמע באמת מלשון תוס' כאן (בקידושין שם) שגם בקושייתם אתו עלה מדין שכירות.

והנה הקצה"ח בדבריו הנ"ל כתב בשם הב"י שבטור שם מבואר שהרא"ש סובר ששאלה אינה נקנית בחליפין. מיהו באמת מסקנת הרא"ש היא ששאלה שפיר נקנית בחליפין, וכמו שהביא הטור שם, אלא שהטור הביא שם גם שיש אומרים ששאלה אינה נקנית בחליפין. וגם בב"י לא מצאתי שכתב שהרא"ש סובר ששאלה אינה נקנית בחליפין, אבל כן הוא בדרישה שם. ועכ"פ אם כי כן הבין הב"י שם את דברי הטור אבל הד"מ והב"ח חולקים, וז"ל הטור שם, וכשם שקרקע נקנה באחד מאלו הארבעה דברים (כסף שטר חזקה וחליפין), כך שכירות נקנה בהם, ובשאלת קרקע יש אומרים שאין מועיל חליפין, וא"א הרא"ש כתב שמועיל בהן חליפין עכ"ל, וכתב הב"י וז"ל, ותמיהני על רבינו שכתב דבשאלת קרקע י"א שאינו מועיל, ובשכירות קרקע כתב סתם דנקנה בחליפין ולא כתב שי"א שאינו נקנה עכ"ל, מיהו הד"מ והב"ח שם כתבו דלאו דוקא כתב הטור שאלה אלא הה"נ לשכירות.

ועכ"פ צריכים להבין את סברת הדבר למה לחלק בין שאלה לשכירות דהא אם

שכירות נקנית בחליפין אע"פ שסופה לחזור למה לא גם שאלה.

ואולי י"ל דהיינו משום שהמהות של שאלה היא שהדבר משתעבד לו לפירותיו, אבל שכירות היא קנין בגופו ממש לפירותיו (עי' בזה באריכות בהאות הקודמת). מיהו חזינן שהקצה"ח אזיל אפילו להש"ך שסובר שבעלמא לא אמרינן ששכירות היא ממכר ליומי', דגם לפי הש"ך כתב הקצה"ח שבודאי שכירות עדיפא משאלה. ועוד דגם לפי הביאור הנ"ל ששאלה היא בגדר שיעבוד אכתי לא מוסבר למה לא מהני חליפין, ואי משום שסופו לחזור א"כ הדין נותן שגם בשכירות לא יועיל.

גם יש אפשרות לומר ששכירות היא בגדר שיעבוד על גוף הקרקע אבל שאלה הוי רק בגדר התחייבות מצד המשאיל לתת לו להשתמש אבל אין השואל מקבל שום קנינים או זכות או שיעבוד על גוף החפץ אלא סוף הדין הוא רק חיוב גברא על המשאיל לתת לו להשתמש, ומש"ה יש אומרים שא"א לקנות מטלטלין אגב שאלת קרקע כי באמת אינו מקבל שום קנין או שיעבוד כלל בהקרקע (ועיין בתוס' בכתובות דף נ"ד ע"ב בדברי רבינו אליהו דס"ל שאדם יכול לחדש על עצמו חיוב לחבירו לשלם וכדומה. ועיין במשנת רבי אהרן בריש הלכות שכנים שדן בזה בנוגע להשיטות בענין אם קנין אתן מהני או לא).

ואולי זוהי כוונת הריטב"א (בקידושין) בדף מ"ז ע"ב שכתב שבשאלה אין הוא קונה את הגוף לפירותיו, וכן אינו קונה את גופו לזמן, אלא הרי הוא קונה רק את

התשמיש. ועיין בדברינו (בקידושין) שם באות פ"ד שדננו על דבריו.

ברם לפ"ז אכתי אין מוסבר איך שואל קונה בחצר, וכן אכתי לא מוסבר למה לא מהני חליפין בשאלה כמו בשכירות, אם לא שנאמר שלפי ה"ש מי שכתב" שהביא רבינו ירוחם מהני באמת חליפין וכן ששואל אינו קונה חצר (א"ג דכיון שלמעשה הוא שולט על החצר כדין הרי זה מספיק בשביל חצר משום יד איתרבאי אע"פ שאין לו בה שום קנין, ודוחק).

ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' שאלה ה"ה שכתב שגם בשאלה יש לו קנין בגופו לפירותיו (לזמן) כמו שכתב שם בנוגע לשכירות.

דף ט"ו ע"א

קנג) תד"ה אימור.

וז"ל, מיהו מאותם שרגילים לשכור לעובדי כוכבים קשיא, וי"ל דודאי הא דאסור למכור בהמה טמאה היינו דוקא בימיהם שהיו הרבה יהודים ביחד, ואם היה לו לאדם בהמה שאינו צריך לה הי' מוכרה לחבירו ולא הי' מפסידה, אבל עתה מה יעשה שלא (כשלא, כצ"ל) ימצא למכור, יפסידנה, ולכך נהגו הגאונים שבגולה היתר בדבר, וכה"ג איכא לקמן דפריך אפי' חיטי ושערי נמי לא נזדבן, ומשני אי אפשר, הכי נמי כיון דאי אפשר שרי עכ"ל.

והנה צ"ע דהא כל דבר שבמנין צריך

מנין אחר להתירו אפילו אם נתבטל הטעם כדאמרינן בביצה דף ה' ע"א.

ועי' ביו"ד סי' קט"ז סעיף א' שפסק המחבר וז"ל, משקים שנתגלו אסרום חכמים, דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר עכ"ל. והקשה הפרי חדש על זה דהא דאמרינן שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו אע"פ שבטל הטעם, והביא הא דאיתא לעיל בדף ה' ע"ב ששואלים ודורשים בהלכות פסח שלשים יום לפני החג כדי להתכונן לקרבן פסח כשר, ועושים כן גם היום אע"פ שהיום אין לנו קרבן פסח ובטל הטעם. ועוד הקשה על הא שרב יהודה, וכן רבא, שדרו קורבנא להשרים ביום אידם בטענה שהם יודעים שאינם עובדים עבודה זרה ובטל טעם האיסור, דבכל זאת הרי צריכים מנין אחר להתירו אפילו אם בטל הטעם, והביא על זה ג' דרכים, א', הר"ן בשם תוס' שהא שצריכים מנין אחר להתיר הרי זה רק במי שהאיסור הי' נוהג בו, ושוב השתנה אצלו המציאות, דכדי להתיר במקרה כזה צריכים מנין אחר, ב', שהי' קים להו לרב יהודה ורבא שבתחילת התקנה אמרו המתקנים שאין התקנה נוהגת לאחר שבטל הטעם, וכ"כ הר"ן עצמו, אלא שהקשה הפרי חדש שאין זה מספיק כדי ליישב את כל המקומות שאנו מקילים משום שלא שייך אצלינו הטעם, וכגון במשקה מגולה, דמנין לנו שהם מהדברים שתיקנו כן בתחילה.

והפרי חדש עצמו תי' שהיכא שגם בזמן תחילת התקנה היו אנשים כאלו שלא הי' שייך אצלם התקנה א"כ נקטינן שלא תיקנו

עליהם, ולכן גם לדורות אם כולם נכנסו למצב כזה אין התקנה קיימת. ועכ"פ בנוגע להציוור בתוס' י"ל שתוס' נוקטים שאפילו אם בתחילת התקנה היו מתקנים גם על אלו שלא שייך לגבייהו התקנה, אבל גם בתחילת התקנה לא היו מתקנים על אלו ששייך התקנה לגבייהו היכא שאי אפשר, ומש"ה מותר גם עכשיו לכאלו.

וז"ל הפרי חדש שם, ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר. צריך לעיין בענין זה שהרי בפרק קמא דעבודה זרה [ה' ע"ב] כתבו התוספות [ד"ה והתנן] שאף עתה שאין לנו קרבן שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום אף ששיקר התקנה על הקרבן נתקנה. וכן לענין עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות כתבו התוספות בריש פרק מקום שנהגו [פסחים נ' ע"א] שאף ששיקר הטעם משום קרבן, אף בזמן הזה דליכא הקרבה, כיון שנאסר אז אסור לעולם, ולזה הסכימו כל הפוסקים זולתי הרז"ה [המאור שם ט"ז ע"ב]. וכן לענין איסור גבינות של גוים אמרינן [סימן קט"ו סעיף ב'] דאף במקום שמעמידין בעשבים אסור, והטעם בכל זה משום דהוי דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו וכדאיתא בפרק קמא דביצה [ה' ע"א] ואף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה. אלא שיש להקשות על זה דבפרק קמא דעבודה זרה [ב' ע"א] קתני לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם ואפילו הכי גרסינן התם בפרק בתרא [סוף ס"ד ע"ב] רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא ביום אידו אמר קים ליה בגויה דלא פלח לעכו"ם, וכן רבא שדר קרבנא

לבר ששך ביום אידו מהך טעמא, ואמאי לא אמרינן דלא פלוג רבנן ואף שבטל הטעם לא בטל התקנה. וכן בפרק אין מעמידין [שם כ"ט ע"ב] קתני דמורייס של גוים אסור משום חשש תערובת יין, ומבואר שם בגמרא [ל"ד ע"ב] דבמקום שהיין דמיו יקרין מן המורייס מותר. וצ"ל דבהני מעיקרא כי תקון הכי תקון שלא אסרו לשאת ולתת אלא במי שעובד עכו"ם, וכן לא אסור המורייס אלא במקום שהיין בזול, ואם כן מעולם לא נאסר בענין דנצטריך להתירו. ומצאתי להר"ן בפרק בתרא דעבודה זרה [לא, א ד"ה גרסינן תו] גבי ההיא דרב יהודה שהבאתי שכתב וז"ל, כתבו בתוספות [שם נו, ב ד"ה לאפוקין] דלא שייך לאסור משום דבר שבמנין כיון דחששא דאזיל ומודה לא שייכא כי אם בהני דפלחי לעבודה זרה עד כאן, נראה שדעתם לומר דכי אמרינן צריך מנין אחר להתירו הני מילי להתיר אותם שיהיה בהם טעם האיסור לכתחילה אף על פי שבטל עכשיו, אבל אותם שלא היה בהם טעם האיסור מעולם שרו בלא מנין אחר, ואם הם רוצים לומר כך ודאי שזו קולא יתירה דאפשר דהוה קים להו לרבנן שלא נאסר מעיקר התקנה לשאת ולתת עם הגוים דלא פלחי לעבודה זרה אבל בסתם אין לנו, והדבר צ"ע עכ"ל. ודברי התוספות הם מגומגמים ודברי הר"ן ברורים ונכונים וכן עיקר. אלא דאכתי יש לדקדק ממה שכתבו התוספות בברכות בסוף פרק אלו דברים [דף נ"ג ע"ב בד"ה והייתם] לענין מים אחרונים שאנו שאין מלח סדומית מצוי בינינו אין אנו רגילין ליטול, וכן בפרק בתרא דיומא [דף ע"ז ע"ב] אהא דאמרינן

התם מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק ואינה חוששת מאי טעמא משום שיבתא, וכתבו שם בתוספות שהוא רוח ששורה על האוכל כשבא ליתן פת לתינוק בן ד' וה' שנים וחונקתו אם לא נטל ידיו באותה שעה אף על פי שכבר נטלן שחריית, ומה שהעולם אין נזהרין עכשיו מזה לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכיות כמו שאין נזהרין על הגילוי ועל הזוגות עכ"ל. והשתא קשה דבהני מאן לימא לן שלא היתה גזרה כוללת. ונראה ליישב זה דשיבתא אף בזמן התלמוד לא נתפשט בכל המקומות, וכן לענין גילוי יש מקומות הרבה דלא שכיח בהו כלל נחשים ועקרבים וכן לענין זוגות מסיק הש"ס בפרק ערבי פסחים [פסחים דף ק"י ע"ב] דכל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדי, גם בענין מלח סדומית אינו דבר שישנו בכל המקומות אלא בסדום ובבנותיה וכן בעיירות הסמוכים להם והנראים עמהם וכיוצא, אם כן בכל הני בודאי כשאסרו תחלה לא אסרו אלא במקום שיש חשש, אבל באיים הרחוקים שאין מלח סדומית מצוי שם וכן במקומות דלא שכיחי נחשים שם וכן במקומות שאין שיבתא מצויה שם לא גזרו ולא נכנסו מתחלת הגזרה, וזה לא שייך בגבינה משום דאף במקומות שמעמידין בעשבים אפשר שיבוא זמן שלא יעמידו בעשבים, או לאיזו

סיבה גם הם יעמידו בעור קיבת נבלה ומשום הכי לא פלוג רבנן במילתייהו, אבל שאלה בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום וכן עשיית מלאכה בערב פסח שהיו תקנות קבועות כלליות מפני הקרבן אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה. וכהאי גוונא כתבו התוספות בפרק אין מעמידין [עבודה זרה ל"ה ע"א ד"ה חדא] אהא דאיתא התם שטעם איסור גבינות גוים הוי משום ניקור וז"ל התוספות שם, ואנו שאין נחשים מצויים בינינו אין לחוש משום גילוי, ואין לומר דדבר שבמנין הוא וצריך מנין אחר להתירו כי ודאי הוא כשאסרו תחלה לא אסרו אלא במקום שהנחשים מצויים עד כאן. ולשון התוספות דפרק קמא דביצה [ו' ע"א ד"ה והאינדא] אינו מדוקדק, שכתבו שם אהא דאמרינן התם בגמרא דיו"ט שני לגבי מת כחול שויהו רבנן והאינדא דאיכא חברי חיישינן וז"ל התוספות שם, והשתא בזמן הזה שאין חברי מותר, ואין לומר שצריך מנין אחר להתירו דכיון דזה הטעם משום חששא ועברה החששא עבר הטעם, והכי נמי אמרינן גבי מים מגולים דאסורין שמא נחש שתה מהם ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו אנו שותין מהם אפילו לכתחילה אף על פי שהוא דבר שבמנין עכ"ל, ואין דבריהם נכונים אלא העיקר כדכתיבנא ודוק עכ"ל.