

שיעורים ע"פ כל הצלמים

[דף מ' ע"ב]

א"ר יצחק בר יוסף א"ר יוחנן במקומו של ר"מ כו'. עי' בפיה"מ להרמב"ם דבמקומו של ר"מ היו צורות שהיו נעבדות פעם אחת בשנה שהיו ממין צורות השייכות למזל ידוע וכשהשמש נוטה אצל אותו מזל עובדים אותה צורה, ור"מ גזר בשאר צורות אטו אותה צורה.

וק' דאי"ז לשון הגמ' דר"מ גזר שאר מקומות כו'. ואילו לדברי הרמב"ם במקומו של ר"מ גופא גזר שאר צורות אטו אותם צלמים. ועו"ק דלכאורה מה צריך לזה גזירה כיון דר"מ חייש למיעוטא.

אמנם בפיה"מ הנדפס בגמ' איתא דגזר על כל הצורות לפי שקצתן עשוין לעבדן, אבל במהדורת הרב קאפח כתוב דכיון דר"מ חייש למיעוטא לכן לדעתו כל הצלמים אסורים מפני שמקצת עשוין לעבוד פ"א בשנה, ומשמע באמת דאי"ז גזירה אלא מן הדין דחייש ר"מ למיעוטא.

ולפי"ז יל"פ הגמ' לדעת הרמב"ם דר"מ אסר כל הצלמים בעירו משום שחייש למיעוט הנעבדים פ"א בשנה וגזר שאר מקומות שאין בהם מין צלמים אלה אטו מקומו.

שיטת הרמב"ן בגזירת ר"מ

ור"מ דחייש למיעוטא גזר שאר מקומות אטו אותו מקום כו'. הקושי מבואר מה ענין מה דחייש ר"מ למיעוטא למה דגזר שאר מקומות אטו מקומו.

ועי' בר"ן שהביא בשם הרמב"ן דלר"מ דחייש למיעוטא כל המקומות שאין מנהג שלהם ידוע אסורים מן הדין וכן כל הצלמים הנמצאים בדרך אסורים מדינא מה"ט, וכיון דרובא דעלמא מיתסר מדינא לר"מ גזר אף במקום שידוע לנו שאין עובדין דגזרינן מיעוטא משום רובא, דהיינו המקומות הידועים להיתר (שהם מיעוט) אטו מקומות שאינם ידועים, שהם רובא דעלמא.

והר"ן הקשה על פירוש זה דאי"ז משמע מלשון הגמ' דקאמר דר"מ גזר שאר מקומות אטו מקומו.

אמנם נראה דהר"ן עצמו כשהציע שיטת הרמב"ן קצת המתיק אותה קושיא, שכתב וז"ל וכיון דרובא דעלמא מיתסר מדינא לר"מ גזר אף במקום שידוע לנו שאין עובדין אותו משום איסור הנמשך מאותו מקום עכ"ל, ונראה כונתו דגזר אטו רוב העולם שאין ידוע שם אם עובדין, ואותו איסור דרוב העולם הרי נמשך ממה דחיישינן למיעוטא דהיינו מקומו של ר"מ. וא"כ כאילו חסורי מחסרא בדברי הגמ' וה"ק דר"מ גזר שאר מקומות אטו רוב העולם שאסור משום חשש אותו מקום. אבל סוף דבר הר"ן לא ניה"ל בזה דלא נראה לו להעמיס כל זה בלשון הגמ'.

ולולא דמסתפינא אמינא, דבאמת המעיין בדברי הרמב"ן עצמו יראה שלא כתב כדברי הר"ן בשמו, דר"מ גזר המקומות הידועים להיתר אטו רוב העולם, אלא כתב וז"ל הלכך כיון דרובא דעלמא אסיר לי' מדינא אפילו במקום שאין עובדין, גזר שאר מקומות אטו אותו מקום עכ"ל. הרי דהגזירה בשאר מקומות (היינו מקומות הידועים להיתר) היא אטו אותו מקום דהיינו מקומו של ר"מ, ולא אטו רוב העולם ששם ספק. והביאור בזה פשוט, דאע"ג דרוב העולם אסור מספק לר"מ, אבל אי"ז אלא חששא מספק מחמת מיעוט, וא"כ סוכ"ס אם באנו לגזור המקומות הידועים להיתר אטו שאר מקומות, החשש הוא שמא יהנה בשאר מקומות ויארע לו צלם הנעבד, וזה לא יארע כ"א במיעוט מקומות, וא"כ סוכ"ס הגזירה היא אטו מיעוט מקומות, וזהו מש"כ הרמב"ן דר"מ גזר שאר מקומות הידועים להיתר אטו אותו מקום¹.

¹ וק"ק דהיה לו לומר אטו אותן מקומות, דהיינו המקומות הידועים לאיסור, וכן בגמ' היה צ"ל כן, וצ"ל דזו גופא הכונה דר"מ גזר שאר מקומות הידועים להיתר אטו מיעוט מקומות שעובדים שם דומיא דמקומו של ר"מ. ועוד דאדגרינן אטו מיעוט מקומות שאולי הם דומיא דמקומו של ר"מ, נגזר אטו מקומו של ר"מ ממש.

אלא דלכאורה אי"ז מובן דא"כ מה הרויח הרמב"ן בכל אריכות דבריו, כיון דהגזירה לר"מ היא אטו מקומו, א"כ סוכ"ס מה זה ענין לשיטתו דחיישינן למיעוטא.

אכן ע"ע בלשון הרמב"ן שם וז"ל ורבנן לא חיישי למיעוט ולא גזרי נמי כלל, דלא גזרינן במילתא דלא שכיח לן משום מיעוטא עכ"ל. ואינו מובן מה בא הרמב"ן להוסיף במש"כ "במילתא דלא שכיח לן". ובאמת הר"ן לא העתיק זה כלל.

ונראה בזה, דכונת הרמב"ן לומר דבודאי שייך לגזור אטו מיעוט, הן לר"מ והן לרבנן. ואי"ז ענין לפלוגתייהו אי חיישינן למיעוטא. אלא דמכל מקום, איסור שאינו שכיח לן, היינו איסור אשר אלמלא הגזירה רוב העולם לא היה פוגע בו ולא היה שכיח איסור זה אצלם כלל, ואנו רוצים ע"י גזירה זו לחדש להם איסור חדש לגמרי, לא ראו חכמים לגזור בכה"ג אטו מיעוט מקומות. דאין הצער לחדש איסור חדש לגמרי שוה במקום דכל כולה אין הגזירה אלא מחמת מיעוט מקומות.

אבל איסור דבאמת שכיח לרוב ישראל מן הדין, לא מחמת גזירה אלא מעיקרא דדינא ואפילו משום ספק, אלא דיש מקומות מסויימים דאין שם ספק כלל והיה ראוי ששם יהיה מותר, בזה כיון דבלא"ה האיסור שכיח אצל רוב ישראל ראוי ויאות לגזור גם במקומות הידועים להיתר אטו מיעוט מקומות האסורים.

ולכן, לדעת ר"מ דחייש למיעוטא ולכן רוב העולם בלא"ה צריכים לנהוג איסור צלמים מן הדין, והאיסור שכיח אצל כל ישראל, הן מחמת מקומות שאין ידוע מהו המנהג שם, שהם רוב העולם, ועוד דגם הדרים במקומות הידועים להיתר הרי הולכים בדרך ושם גם הם צריכים לחשוש למיעוט מן הדין, נמצא דאיסור צלמים הוא איסור השכיח לכל. ולכן ר"מ ס"ל דגם באותם מקומות ששם ידוע בודאי שאין עובדין שם, יש לנו לגזור ולאסור צלמיהם אטו מקומו של ר"מ. דבאיסור השכיח יש לגזור אפילו אטו מיעוט.

אבל לרבנן דלא חיישי למיעוט, וא"כ אלמלא הגזירה ברוב העולם לא היה נוהג איסור צלמים כלל, דבכל מקום היו סומכים על הרוב דסתם צלמים מותרים, ולא היה איסור צלמים שכיח אצלם כלל. ואם באנו לגזור אטו מקומו של ר"מ היינו כאלו מחדשים איסור חדש דלא היה שכיח כלל מקדמת דנא, וגזירה כזו לא ראו לגזור אטו מיעוט מקומות.

ולפי"ז ניחא לשון הגמ' ולשון הרמב"ן דר"מ גזר אטו מקומו, דהר"ן הקשה מזה על הרמב"ן, ולפמ"ש"נ דעת הרמב"ן דבאמת הגזירה לר"מ היא אטו מקומו, אלא דר"מ ניחא לי' לגזור משום שאיסור צלמים חשיב אצלו איסור השכיח, כיון שרגילים בו בדרך וברוב מקומות, משא"כ לרבנן דאינו איסור השכיח, "לא גזרינן במילתא דלא שכיח לן משום מיעוטא".

ונראה סיוע לדברינו ממה שכתב הרמב"ן דלר"מ המוצא צלמים בדרך חושש לאותן מקומות, וכן עיר שאין מנהג שלהם ידוע חושש לכל הצלמים. וק"ק למה הזכיר המוצא צלמים בדרך. והרי לפי הבנת הר"ן בדבריו אנו דנים על גזירת צלמים של עיירים הידועים להיתר אטו עיירות שהם ספק, ומה ענין הולכי דרכים לכאן. ובפרט דהרמב"ן הקדים החשש דהולכי דרכים תחילה. (ובאמת הר"ן סידר הדברים להיפך, דהקדים מקומות המסופקים למוצא צלמים בדרך. אשר סדר זה הוא יותר נכון לפי הבנתו בדברי הרמב"ן.) אבל למבואר מדוייק היטב, דעיקר כונת הרמב"ן לבאר דגם אלמלא הגזירה איסור צלמים הוי איסור השכיח, ולזה יותר עיקר לבאר דאפילו הדרים במקומות הידועים להיתר (אשר עליהם אנו באים לגזור) רגילים ושכיחים באיסור זה, שהרי כשהם מהלכים בדרך הם צריכים לחוש לצלמים הנמצאים. ועוד וכטפל לזה, דכשהם מגיעים לעיירים שאין המנהג שם ידוע ג"כ הם צריכים לנהוג איסור צלמים. נמצא שאיסור צלמים שכיח אצלם. ולכן ראוי לגזור שייאסרו בצלמים גם במקומם הידוע להיתר, אטו מקומו של ר"מ, וכנ"ל².

(ומ"מ צריך להבין לשמואל למה תבנית יד ותבנית רגל אסורים כיון שאיסור צלמים אינו אלא גזירה ויש ספק ביטול בידיים נימא שהוא ספיקא דרבנן ולקולא. וצ"ל דזה בכלל מש"א הגמ' דאין ספק מוציא ודאי.)

² ועוד יש להוסיף דלכך הקדים הרמב"ן איסור מוצא צלמים בדרך לאיסור מקומות המסופקים, שהוא יותר פשוט לאיסורא, דבודאי לר"מ המוצא צלמים בדרך צריך לחוש שמא באו ממקומו של ר"מ. אבל איסור צלמים במקומות שאין ידוע מנהגם לא ברירא כ"כ, דשמא אין להחזיק איסור ממקומו של ר"מ לשאר מקומות כלל, ואפילו לר"מ דחייש למיעוטא. והר"ן באמת הקשה כן על הרמב"ן (עי' לק). והרי לפי דברינו באמת מה שחידש הרמב"ן דבעיירות המסופקות צריכים לחוש שמא עושים כמקומו של ר"מ, אינו נצרך לעיקר פירושו. דעיקר פי' הרמב"ן הוא דכיון דאיסור צלמים שכיח לכל, כשהולכים בדרך, לכן באיסור השכיח יש לגזור אטו מיעוט, וגזרינן בכ"מ אטו מקומו של ר"מ. וא"כ מה שהוסיף דגם בשאר עיירות שאין ידוע מנהגם צריכים לחוש, אי"ז אלא לרוחא דמילתא.

ועי' חולין (ו.) דר"מ גזר בכותים משום דחייש למיעוטא, וגם שם ק' כמו בסוגיין, וצל"פ כמש"פ הראשונים כאן. ולפי הבנת הר"ן בדברי הרמב"ן צ"ל דכיון דבהר גריזים פלחי לכן חיישינן בכל מקום שמא ג"כ פלחי, ואח"כ גזרו גם בכותים שידעינן דלא פלחי. ואילו לפירוש שכתבנו בדברי הרמב"ן נראה דכיון דבהר גריזים פלחי לכן חיישינן בכותי שאינו ידוע מהיכן הוא שמא בא משם (כמו דחיישינן הכא בדרכים) ושוב גזרינן גם בכותים הבאים ממקרא"א.

שם. ע"ע בר"ן שהק' על הרמב"ן שכתב דלר"מ בכל מקום שאין ידוע מנהגם צלמיהם אסורים, והרי אף דר"מ חייש למיעוטא, היינו כגון מיעוט קטנים נמצאים סריס שהוא מיעוט בכ"מ, אבל כאן נהי דבמקומו של ר"מ היו עובדים להם פ"א בשנה אבל מהיכ"ת להחזיק איסור ממקומו של ר"מ לשום מקום אחר כלל. ונראה ביאור קושייתו שהר"ן הבין בדעת הרמב"ן דמקומו של ר"מ אף שהוא מיעוט אבל כיון דחיישינן למיעוטא לכן מכח מקומו של ר"מ מספקינן גם בשאר מקומות. ועל זה הק' הר"ן דאין כאן ענין להא דר"מ, דמה דחייש ר"מ למיעוטא היינו במקום שאנו מעצמנו מסופקים שמא קטן זה הוא סריס, ואנו באין להכריע הספק מכח הרוב שאינם סריסים, בזה ס"ל לר"מ דחיישי' גם למיעוט סריסים. אבל כאן אילולא מקומו של ר"מ לא היינו מסופקים בשאר מקומות כלל, רק עכשיו שמצינו במקומו של ר"מ שעובדים אנו באים להסתפק גם בשאר מקומות, נמצא שלידת הספק בשאר מקומות הוא מכח מקומו של ר"מ, ועל זה מקשה הר"ן דאיך יתעורר ספק במקום אחר מכח מקומו של ר"מ, הרי אין שום קשר ויחס בין מקומו של ר"מ לשאר מקומות, ואין בכח מקומו של ר"מ לעורר ספק בשאר מקומות. ומשל למה הדבר דומה אילו היה לנו בית שהוא בחזקת בדוק בערב פסח, ומצאנו בית אחר אשר חשבנו אותו לבדוק דבאמת אינו בדוק, וכי משו"כ תתערער חזקתו של הבית הראשון.

אבל בדעת הרמב"ן ש"ל דלידת הספק מה שאנו מסופקים בשאר מקומות אי"ז מכח מקומו של ר"מ, זאת אומרת שאין מקומו של ר"מ מעורר הספק, אלא הוא בדרך גילוי מילתא בעלמא, דאמנם אלמלא ראינו מקומו של ר"מ לא היינו יודעים שיש מנהג כזה, אבל עכשיו שאנו יודעים שיש נוהגים כן א"כ בכל מקום אנו מסופקים מעצמינו שמא יש להם מנהג זה. רק שאנו באים להכריע ספק זה מכח הרוב, ובזה נחלקו ר"מ וחכמים אם חיישינן למיעוטא.

ב. עוה"ק הר"ן דלא אשכחן דחייש ר"מ למיעוטא כ"א ברובא דליתא קמן, אבל הכא הוא רובא דאיתא קמן, שהרי אנו רואים לפנינו את מקומו של ר"מ שהוא מיעוט כלפי שאר מקומות שאנו יודעים שאין עובדים כן.

ונראה דהרמב"ן והר"ן בזה לשיטתייהו, דנתבאר דהר"ן הבין בדעת הרמב"ן שמקומו של ר"מ הוא שמעורר הספק בשאר מקומות ומשום דחיישינן למיעוטא. ועל זה מקשה הר"ן ב' קושיות, חדא דמקומו של ר"מ אין בה כח לעורר ספק במקרא"א, וכנ"ל, ועוד מקשה דאפילו את"ל דכיון דחיישינן למיעוטא המיעוט יכול לעורר ספק במקרא"א, אבל היינו דוקא מיעוט חשוב דהיינו מיעוט שהוא נגד רובא דליתא קמן, אבל מיעוט שכנגדו עומד רובא דאיתא קמן הוא מיעוט חלש ואפי' ר"מ לא חייש לה. ולכן מקומו של ר"מ כיון שהוא מיעוט שנגדו עומד רובא דאיתא קמן, הוא מיעוט חלש ובודאי אינו יכול לעורר ספק.

אבל הרמב"ן נראה דס"ל דלידת הספק בשאר מקומות הוא בדרך גילוי מילתא בעלמא, דכיון שאנו יודעים שיש מנהג כזה לכן מעצמינו אנו מסופקים בכל מקום ומקום שמא כך הוא מנהגם. אלא שאנו באים להכריע ספק זה מכח רובא, היינו דכיון שאנו רואים שרוב המקומות שאנו יודעים מהם אין נוהגים כן, מסתמא כן הוא בכל העולם דרק מיעוט מקומות יש להם עבודה זו, אבל זה הוא בודאי רובא דליתא קמן, ובזה חייש ר"מ למיעוטא, ודר"ק.

ג. ובעיקר הדבר מש"כ הר"ן דהכא הוא רובא דאיתא קמן יל"ע, דעי' בגמ' לעי' (לד:): גבי גבינות בית אונייקי דאסר ר"מ, וקאמר בגמ' משום שרוב עגלים של אותה העיר נשחטין לע"ז, ומק' הגמ' למ"ל רובא אפילו מיעוט נמי דהרי ר"מ חייש למיעוטא, עיי"ש מה שתי'. וצריך להבין לפי"ד הר"ן דר"מ חייש דוקא במיעוט דליתא קמן, דלכאורה התם הוא מיעוט דאיתא קמן דהיינו רוב העגלים שבאותה העיר.

ולכאורה צ"ל דרובא דאיתא קמן היינו רוב שע"י פרישה, דמסתמא פרש מן הרוב, אבל רוב שאינו מכח פרישה הוא בגדר רובא דליתא קמן. ועי' בשו"ת חמדת שלמה (אה"ע סי' כ"ד) מובא תשובה מהחור"ד, ותורף דבריו דרובא דאיתא קמן פירושו שהרוב בא לפנינו לדין שא"א לדון על החתיכה שלפנינו בלא לדון גם על הרוב חתיכות שאנו דנים שמהם פירש. וז"ל שם: דרובא דליתא קמן היינו דליתא קמן בדינא, כגון רוב בהמות אינן

טריפות, שבהמות אחרות אין מגדלין הספק ולא באין בדין, שאפילו לא היה רק בהמה אחת בעולם היה בה ספק זה אם היא כשרה או טריפה, משא"כ ברוב סנהדרין או בתשע חנויות דאילו היה רק חנות אחת לא היה שום ספק, וכשיש עוד נעשה ספק אם מזו או מזו, וכל שיש יותר מגדיל הספק יותר, וכולן באין בדין לפנינו לומר אם מזו או מזו כו' עיי"ש.

וכן הוא בהא דבית אונייקי דגם אם לא היה אלא גבינה אחת בעיר היה בה אותו ספק, ואנו באים להכריע הספק מכח מה דיותר רגילות שם לשחוט שלא לשם ע"ז, וזהו רובא דליתא קמן.

אבל א"כ קשה מה דהר"ן חשיב ליה הכא רובא דאיתא קמן, דהרי הכא נמי כשאנו מסופקים בשאר עירות אם עובדים לצלמים פ"א בשנה, ואנו באים להכריע הספק מכח מה שאנו רואים שרוב עירות אין עושים כמקומו של ר"מ, הרי אין כאן פרישה ואין העירות הידועות באות לדין, וגם אם היה רק עיר אחת בעולם היה לנו ספק זה, ולפי גדרו של החו"ד היה זה צריך להחשב רובא דליתא קמן.

ולכאורה צ"ל דהר"ן ס"ל גדר אחר בביאור החילוק בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן, דרובא דאיתא קמן הוא רוב שידוע לנו בודאי, שהרי הרוב והמיעוט הם לפנינו, ואילו רובא דליתא קמן הוא רוב שאינו ידוע לנו בודאי רק בהשערה ובאובנתא דליבא. ועי' בקה"י חולין סי' ו' שכתב סברא זו לתרץ קושיא אחרת. ולכן שפיר מקשה דכיון שהספק מתעורר רק מכח עירו של ר"מ, והרי עירו של ר"מ הוא מיעוט ודאי, א"כ מיעוט זה אינו חשוב לחוש לה ואין בכחה לעורר ספק כלל.³

שם. הר"ן פי' דכיון דר"מ חייש למיעוטא, א"כ ס"ל דמיעוטא כמאן דאיתא, ולכן יש לחוש לקלקולם של בני מקומו של ר"מ, אבל לרבנן דלא חיישי למיעוטא ס"ל דמיעוטא כמאן דליתא, ולכן אין לגזור משום קלקולם כיון שאינם אלא מיעוטא.

ותמוה דמה ענין זל"ז, דהא דס"ל לרבנן דמיעוטא כמאן דליתא היינו דבמקום ספק האפשרות שהוא מן המיעוט כמי שאינו. וכאילו בודאי הוא מן הרוב. ולמשל קטן כיון דרוב בנ"א אינם סריסים האפשרות שהוא סריס נחשב כמאן דליתא. ומה זה ענין לכאן, דבני מקומו של ר"מ בודאי ישנם בעולם, אלא שאנו דנים אם צריכים לחוש לקלקולם כיון שאינם אלא מיעוט העולם. והוא ענין אחר לגמרי.

ותחילה חשבתי דגם בהא דקטן שמא ימצא סריס הכונה דר"מ חייש דאם נילך בתר רובא א"כ יהיה עכ"פ מקצת סריסים בעולם שיהיו מקולקלים, ולכן יש לחוש למיעוטא. אבל נראה דזה אינו דהרי הר"ן ציין לדברי הגמ' דר"מ אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה משא"כ לרבנן, והיינו ודאי דבאותו ספק ר"מ ס"ל דהצד של המיעוט כמי שישנו ורבנן ס"ל דכמי שאינו.

עוד ק"ל דהרי מקומו של ר"מ לעומת שאר מקומות הוי רובא דאיתא קמן, דיש רוב מקומות לפנינו (מלבד המקומות שאינם לפנינו) שהם רוב כנגד מקומו של ר"מ, וכמש"כ הר"ן בעצמו לעי' מיניה, והרי הר"ן שם ייסד דר"מ לא חייש למיעוטא כ"א במיעוטא דליתא קמן, אבל מיעוטא דאיתא קמן הוי כמי שאינו אפילו לר"מ. ומזה השיג הר"ן על הרמב"ן, והרי אותה קושיא קשה גם על פירושא דידיה, וצ"ע.

³ ועי' בגמ' פ"ק דחולין דמק' מנ"ל דאזלי' בתר רובא ומייטי מאחרי רבים להטות, ומק' תינח רובא דאיתא קמן אבל רובא דליתא קמן מנלן, והגמ' חותרת אחר מקור לרובא דליתא קמן ולבסוף לא משכח"ל, ועי' שם ברש"י ב' לשונות לפי מסקנת הגמ' מנ"ל באמת דין רובא דליתא קמן, לשון א' דהוי הללמ"ס, ולשון ב' דבאמת הכל נלמד מאחרי רבים להטות ולמסקנא אין מחלקים בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן עיי"ש. ושמה יש לתלות ב' הלשונות בב' הביאורים בגדר רובא דליתא קמן, דלפי גדרו של החו"ד נמצא שרובא דליתא קמן ביסודו הוא סוג אחר של רוב מאשר רובא דאיתא קמן, ולא מסתבר למילף לתרווייהו מחד קרא, אע"כ דרובא דליתא קמן הוא הללמ"ס. אבל למש"נ בדעת הר"ן הרי רובא דליתא קמן הוא בעצם דבר א' עם רובא דאיתא קמן, רק שברובא דאיתא קמן הרוב יותר חזק משום שהוא ידוע לנו בודאי ולא בהשערה, ולזה שפיר "ל דלמסקנת הגמ' אין מחלקים בכך.

תוס' ד"ה ר"מ. הנה לעי' הבאנו שי' הרמב"ן דכונת הגמ' דר"מ אסר כל המקומות שאינם ידועים משום דחיישינן למיעוטא, ואסר המקומות הידועים שאינם עובדים משום גזירה. אבל מלשון התוס' לא משמע כן, דמבואר מלשונם דלאסור כל המקומות אטו המיעוטא דבית אונייקי הוא בגדר "גזירה".

והר"ן פי' דכיון דר"מ חייש למיעוטא לכן הוא חושש גם לקלקלתם של המיעוט לגזור בשבילם. אבל נראה דא"א לפרש כן בדעת התוס', דהרי לכאורה יקשה להר"ן איך שרי ר' יוחנן לק' (מא:) שברי צלמים מחמת ספק ספיקא, והרי איסור צלמים אינו מחמת ספק אלא מחמת גזירה. (תינח לרמב"ן נחא, דכיון דל"ש גזירה במקומות הידועים שאינם עובדים אלא מחמת דחיישינן למיעוטא במקומות הבלתי ידועים, א"כ שברי צלמים דשרי במקומות שאינם ידועים מספ"ס אין בהם גזירה.)

אבל לק"מ דהר"ן לשיטתו דר' יהודה אמר שמואל דמוקי להמשנה באנדרטי של מלכים וכן רבב"ח אמר ר' יוחנן דמוקי לה בעומדין על פתח המדינה פליגי על מש"א ר' יצחק בר יוסף א"ר יוחנן דמתני' משום גזירה. ושפיר הוי האיסור משום ספק.

אבל מדברי התוס' לק' (מא. ד"ה אמר) מבואר דלא חזר הגמ' ממש"א ר' יצחק בר יוסף דאסרינן אטו מקומו של ר"מ. ושוב יקשה איך חשיב לי' ר' יוחנן ספק ספיקא. ומוכח דאיסור צלמים הוא בגדר ספק גם לר' יצחק בר יוסף.

ולדעת התוס' שי"ל עפ"י מה שהקשה הר"ן נהי דר"מ חייש למיעוטא אבל מהיכ"ת להחזיק איסור במקום אחר. פי' דאמנם ר"מ חייש למיעוטא במקום שיש ספק, אבל מהיכ"ת להוליד ספק מעיקרא בשאר מקומות. ושמא דעת התוס' דזו היא הגזירה, להסתפק גם בשאר מקומות, אבל השתא שגזרו שיהיה ספק, מה שאין מכריעים הספק עפ"י רוב הוא משום דחייש ר"מ למיעוטא.

א"ר יהודה אמר שמואל באנדרטי של מלכים שנינו. עי' ברמב"ן דרב יהודה אמר שמואל בא לחלוק על ר' יצחק ב"ר יוסף, וס"ל דטעמא דר"מ לא משום שגזר אטו מקומו, אלא משום שגזר משום מיעוט מקומות שעובדים לאנדרטי של מלכים. ובתוס' רי"ד פי' דלרב יהודה אמר שמואל אין טעמו של ר"מ משום דחייש למיעוטא כלל, כ"א משום דס"ל דמיגו דחשיבי פלחי להו ורבנן סברי דלא פלחי.

ולכאורה פי' התוס' רי"ד תמוה דהא לעי' הוי פשיטא לגמ' דלא נחלקו ר"מ וחכמים במציאות אי פלחי, דלכן מק' הגמ' בפשיטות מ"ט דחכמים, והתוס' רי"ד עצמו ביאר משום דמסתמא מש"א ר"מ שעובדים אותם פ"א בשנה הוא דבר הנראה לעינים ואיך יחלקו חכמים על זה, וא"כ מ"ש עכשיו דקאמר רב יהודה אמר שמואל שנחלקו ר"מ וחכמים אם באמת עובדים לאנדרטי.

ונראה דמעיקרא היה סבור הגמ' דמיירי בשאר צלמים וא"כ דבר הנראה לעינים הוא אם סוגדים להם ולכן מק' הגמ' במה פליגי ר"מ וחכמים. אבל עכשיו שחידש רב יהודה אמר שמואל דבאנדרטי של מלכים מיירי, א"כ באמת אי"ז נראה לעינים כלל אם עובדים להם, דאפשר דמה שמשתחיים להם הוא בדרך כבוד בעלמא, ולכן בזה פליגי ר"מ וחכמים.

תוד"ה ובאנדרטי, בר"ד וקשה דהא תנן מצא תבנית יד או תבנית רגל כו'. פירוש דבריהם, דרש"י מפ' דעומדין על בסיסן היינו על כנו, וא"כ החשש הוא שחזרו לעבוד את היד או את הרגל, שהן צורות הנעבדות בפנ"ע, ולדידיה לא קשה כלל מהכא, דהא דבעינן אנדרטי של מלכים ועומדים על פתח המדינה היינו בצורת אדם שלם דאינה צורה הנעבדת אלא בכה"ג, אבל סתמא עשויים לכבוד בעלמא. אבל צורת יד או צורת רגל בפנ"ע אינן עשויות לכבוד, אלא הן צורות הנעבדות בכ"מ. אבל התוס' פליגי על רש"י ומפרשים לק' דעומדין על בסיסן היינו שנשתברו באופן זה שנשאר להם בית מושב ולכן אין היד או הרגל מתבטלת ע"י השבירה, וביארנו לק' סברתם דהא דמתיר ריש לקיש ע"ז שנשתברה מאליה היינו משום דאמרי נפשה לא אצלה, אבל היד והרגל נעבדות בפנ"ע כשהצורה קיימת, וכיון שנשתברו באופן זה שיש להם בית מושב ונחשבים דבר בפנ"ע א"כ אדרבא אמרי שהיד והרגל הצילו את עצמן. ולפי"ז ל"ש זה אלא בצורה הנעבדת מעיקרא, שפלחו לצלם, ועבדו ביחוד לידה או רגלה, וממילא דבעינן אנדרטי של מלכים ועומדים על פתח המדינה.

ב. ויל"ע למה הקשו התוס' מסיפא דמתני דלק' דהיינו מצא תבנית יד או תבנית רגל (ומשו"כ הוצרכו לייסד הקושיא על מה דפליגי על פרש"י בהא דעומדין על בסיסן), ולמה לא הקשו מרישא דמתני', דתנן המוצא שבירי צלמים הרי אלו מותרים, ודייק ריש לקיש (לק' מא:): הא צלמים עצמם אסורים (וסמתא כר"מ), והרי גם שם מצא משמע בשדה או בשוק, ולא על פתח המדינה.

אך בפשוטו י"ל דתוס' לטעמייהו (שם ד"ה איתיביה) דמפרשים דר' יוחנן פליג על הך דיוקא דריש לקיש דהא סתמן אסורים, וס"ל לר' יוחנן דהמשנה מתוקמא גם לרבנן דגם צלמים עצמן מותרים, ומה דנקטה שבירי צלמים מותרים לא בא אלא לדייק הא שבירי ע"ז אסורים. והרי ר' יוחנן הוא שאמר בסוגיין דבעינן עומדים על פתח המדינה, ולכן א"א להקשות עליו מרישא דמתני', דלשיטת ר' יוחנן עצמו לא קשה.

אלא דיל"ע דא"כ גם מסיפא לכאורה לא קשה לר' יוחנן. דהרי שיטת ר' יוחנן דע"ז שנשתברה מאליה אסורה, ולכן שבירי ע"ז אסורים, ומ"מ שבירי צלמים מותרים מטעם ספק ספיקא, דילמא לא עבדום ודילמא ביטלום, כמבואר כל זה בגמ' (שם). ויקשה לדידיה א"כ מ"ט מצא תבנית יד או תבנית רגל אסורים, הא איכא נמי הך ספק ספיקא⁴. אכן התוס' עצמם (שם ד"ה והא) הקשו כעין זה על הגמ' שמקשה לשמואל דס"ל דשבירי ע"ז מותרים (ודעת התוס' דטעמא דשמואל דס"ל כריש לקיש) מסיפא דמתני' דמצא תבנית יד או תבנית רגל הרי אלו מותרים (ותי' שמואל דמירי בעומדין על בסיסן), והקשו התוס' למה הקושיא היא לשמואל דוקא והרי עכ"פ מפורש במשנה דשבירי צלמים מותרים, ומה לי מאיזה טעם, סוכ"ס קשה מסיפא דמצא תבנית יד ותבנית רגל דג"כ אינם אלא שבירי צלמים. ותירצו התוס' דתינוח לחולקים על שמואל וס"ל דשבירי ע"ז אסורים, ורק שבירי צלמים מותרים, י"ל דסיפא דמצא תבנית יד או תבנית רגל מיירי בשבירי ע"ז. והרי החולקים על שמואל היינו ר' יוחנן, כמבואר בתוס', וא"כ נראה לדעת התוס' דזהו באמת שיטת ר' יוחנן, דשבירי צלמים איה"נ אפילו תבנית יד או תבנית רגל מותרות, מאותו הטעם דהו"ל ספק ספיקא⁵.

אלא שמעתה צ"ב מאי מקשי התוס' כאן על פרש"י מסיפא דמתני', והרי ביארנו דלא הקשו מהרישא משום דר' יוחנן הוא שאמר דבעינן עומדים על פתח המדינה, ולר' יוחנן עצמו לא קשה מהרישא. אבל לפמש"נ לר' יוחנן גם מהסיפא לא קשה, דמיירי בשבירי ע"ז ולא בשבירי צלמים. וצ"ע.

שם, משה"ק מסוגיא דשבת (עב:): תמוה, דהגמ' התם מחפש ציור של ע"ז בלא מתכוון, ובעי לאוקמה באנדרטי של מלכים, ובפשוטו משום דבשאר צורות כיון שהשתחוה לה מסתמא עשאה אלהות והו"ל ע"ז ממש. ולכן מוקי לה באנדרטי של מלכים דמשכח"ל דסגד ליה לכבוד בעלמא, רק דפריך הש"ס דא"כ אי"ז עבודה כלל ולא כלום היא. ומעתה תמוה מה מקשים התוס' מהתם על פרש"י, דהכא לא קאמר הגמ' אלא דבאנדרטי של מלכים איכא דפלחי לה – והיינו במקומו של ר"מ כמבואר בתוס' לק' ד"ה אמר רבה – ומשו"כ גזרינן בשאר מקומות, אבל צלמים של שאר בנ"א אין רגילים לסגוד להם כלל. ובמה זה סותר להגמ' בשבת דנקט דבצלמים של שאר בנ"א אילו סגד ליה בודאי עשאו אלוה, דאם לא כן למה סגד ליה כלל, משא"כ באנדרטי של מלכים משכח"ל דסגד ליה משום כבוד.

וכן מבואר ברש"י סנהדרין (סא:): דאיתא התם כעין הסוגיא בשבת, ופרש"י שם (ד"ה לא דחזא אנדרטא וסגיד ליה) וז"ל שראה דמות שהיו רגילין לעשות בדמות המלך והרואה אותו משתחוה לו לכבוד המלך ופעמים שעובדין אותו וזה ראה אחד שהיה נעבד ולא ידע שהוא נעבד והשתחוה לו עכ"ל.

⁴ ולא יועיל בזה לומר דעומדין על בסיסן, לפירוש התוס' דהיינו שנשתברה באופן שיש ליד בית מושב למטה, דפשוט דא"ז מועיל אלא כלפי סברת ריש לקיש דבנשתברה מאליה מתיאשים מלעבדה, וכשנשברו באופן שעומדין על בסיסן אינם מתיאשים מלעבוד ליד או לרגל שהם נעבדים בפנ"ע. אבל לר' יוחנן דההיתר בשבירי צלמים הוא משום ספק ספיקא, דילמא לא עבדום ודילמא שיברו הגוי בידים, א"כ היתר זה בודאי שייך גם ביד וברגל, ואפילו עומדין על בסיסן, דפשוט שכל ששיברו הגוי בידים ביטל לכל הע"ז, כולל היד והרגל. (דכי הוא ידע שהיד או הרגל ישתברו באופן זה שיישאר להם בית מושב, ופשוט שהשובר נתכוון לבטל הכל.) ולקמן הארכנו בזה.

⁵ אבל ריש לקיש לית ליה טעמא דספק ספיקא, ולכן לדידיה אסרינן תבנית יד ותבנית רגל אפילו בשבירי צלמים, כשעומדין על בסיסן. ולקמן יתבאר באורך.

ונראה דס"ל להתוס' דאם איתא שהדרך לעבוד אנדרטי של מלכים, א"כ גם אם השתחוה לו לכבוד הוי עבודה ממש וחייב. ואף דרש"י שם כתב שהוא לא ידע שהוא נעבד, כונת התוס' דכיון שהדרך לעבדו א"כ זה ידוע לכו"ע. ואכתי צ"ב.

שם, לכך פי' ר"ת כו'. קשה לפי' ר"ת דטעמא דרבנן משום דכיון שהוא אנדרטי של מלכים משתחויים לכבוד, א"כ מ"ט דר"מ. והרי לעי' היה פשוט לגמ' דלא פליגי ר"מ וחכמים במציאות.

והיה אפשר ל' דבמקומו של ר"מ פלחי אפילו לאנדרטי של מלכים, ואפילו בעומדים על פתח המדינה, על"פ פעם אחת בשנה, ור"מ דחייש למיעוטא גזר אטו מקומו, וכסוגיא דלעיל.

עו"ל דס"ל לר"ת כמש"נ לעי' בדעת התוס' רי"ד, דלעיל דס"ד דלא מיירי באנדרטי של מלכים, א"כ למה יחלקו במציאות, הרי נחזי אנן אם משתחויים לצלמים אם לאו. אבל השתא דמוקי פלוגתייהו באנדרטי של מלכים, א"כ שפיר פליגי במציאות, שהרי ממה שאנו רואים בנ"א משתחויים לאנדרטי א"א להכריע, דשמא משתחויים לכבוד.

שם, ור' אלחנן מיישב פ"ה כו' בכך ניחא דכי דייק לה במילתיה דרבי יוחנן הא צלמים עצמן אסורין וסתמא כרבי מאיר לא מצי למימר דסתמא כרבי מאיר מסיפא דתבנית יד ורגל דההיא אתיא אפילו כרבנן כדפרישית. פי' דסיפא אפשר דמיירי בכפרים, ואתיא אפילו כרבנן, אבל הדיוק מרישא הוא ממשנה יתירה, דלגופי' לא איצטריך דשברי צלמים מותרים, דהא אפילו שברי ע"ז מותרים, אלא לדיוקא דצלמים שלמים אסורים וכדו"מ, כמבואר בגמ' (מא:), ולכן ע"כ מיירי בגונא דפליגי בה ר"מ ורבנן.

אבל עי' בסו"ד התוס' שהקשו לפר"ת דכי קאמר לקמן סתמא כר"מ ה"מ למימר סתמא אפילו כרבנן שהרי לא התירו אלא אנדרטי. ותמוה דהדיוק הוא ממשנה יתירה כנ"ל וא"כ מיירי באנדרטי דבזה פליגי. ועו"ק אמאי לא הקשו על ר"ת דע"כ אתיא גם כרבנן דהרי קתני מצא דהיינו בשוק או בשדה, ואילו לר"ת לא התירו רבנן אלא על פתח המדינה. וצ"ע.

[דף מ"א ע"א]

סוגיא דע"ז שנשתברה

אמר שמואל אפילו שברי עכו"ם כו'. עי' רש"י שכתב דכיון שנשתברה שוב אין עובדין אותה. ולשון זה הוא מהגמ' סוף פרקין דאין עובדין לשברים.

ובגמ' (עמ' ב') אמר ריש לקיש דע"ז שנשתברה מאליה מותרת משום דאמרי נפשה לא אצלה כו'. ואי נימא דזהו גם טעמא דשמואל, וא"כ יהיה מבואר מדברי רש"י דהטעם דנפשה לא אצלה הוא טעם א' עם הא דאין עובדין לשברים.

ובאמת שמפורש כן בדברי רש"י סוף פירקין דנחלקו שם רב ושמואל בע"ז שנשתברה אם צריכה ביטול, וקאמר בגמ' לימא בהא קמפלגי דמר סבר עובדין לשברים ומר סבר אין עובדין לשברים, ופרש"י דלשמואל אי"צ ביטול משום דנפשה לא אצלה כו', הרי להדיא דלרש"י הכל א', דה"ט גופא דאין עובדין לשברים משום דאמרי נפשה לא אצלה כו'.

ב. אבל נראה שהתוס' פליגי וס"ל דהן ב' סברות נפרדות, סברת ריש לקיש דנפשה לא אצלה, דהיינו דכיון שנשברה שוב אין בוטחים בה ומתיאשים מלעבדה, וסברת שמואל בסוף פירקין דאין עובדין לשברים, דהיינו משום דזילא להו למפלח לשברים, וכדמשמע באמת בגמ' לק' (נג:), וכמו שיתבאר.

דהנה בגמ' שם בסוף פירקין יש ג' לשונות, ל"ק דרב ושמואל פליגי אי עובדים לשברים, לשון ב' דלכו"ע עובדים לשברים אלא דפליגי אם עובדים לשברי שברים, ובלשון ג' יש חילוקי גירסא, גירסת רש"י וספרים שלנו דלכו"ע עובדים לשברים, ואין עובדים לשברי שברים, ופליגי בשברי שברים של פרקים המתחברים ע"י הדיוט, אבל ברמב"ן בסוגיין מבואר דיש ג' אחרת דלשון ג' לכו"ע אין עובדים לשברים אלא דפליגי בשברים של פרקים.

והק' הראשונים לפי לשון ב' דלכו"ע עובדים לשברים (ולגי' רש"י כן הוא גם ללשון ג') א"כ איך קאמר שמואל בסוגיין דשברי ע"ז מותרים.

ועי"ש ברש"י שתירץ דבאמת להך לי שנא טעמא דשמואל שהתיר שברי ע"ז הוא משום דתלינן שהגוי שברה בעצמו, דאינו שכיח שתשתבר מאליה.

ולפי"ז מש"כ רש"י בסוגיין דטעמא דשמואל משום דנפשה לא אצלה כו' היינו כהלישנא קמא שם דפליגי בשברים, ודעת שמואל דאין עובדים לשברים. אבל לאידך ב' לשונות דלכו"ע עובדים לשברים, טעמא דשמואל כאן שהתיר שברי ע"ז הוא כמש"כ רש"י שם דתלינן ששיברה בידים.

אבל תוס' תירצו דהתם בסוף הפרק מיירי שדרכה לנשר קיסמין וענפים תדיר ואין מניחין לעבדה משו"כ, היינו דל"ש התם לומר דנפשה לא אצלה. וק' א"כ מה"ט נאסור אפילו שברי שברים. אבל נראה ברור דהתוס' ס"ל דאמנם התם ל"ש כלל ההיתר דנפשה לא אצלה, כיון שדרכה לנשר תמיד, אלא דהסוגיא שם דנה בהיתר אחר לגמרי, דאין עובדים לשברים, היינו דזילא להו מילתא למפלח לשברים – כלשון הגמ' לק' (נג:) – ובזה יש חילוק בין שברים לשברי שברים.

ולפי"ז יש כאן ב' סוגיות נפרדות, סוגיין דהכא מיירי בע"ז שנשתברה שלא כדרכה ובזה דעת ריש לקיש דבטלה מאליה דאמרי נפשה לא אצלה. וכתבו התוס' דשמואל ס"ל כריש לקיש. (וגם מוכח להנך לי שני דשמואל ס"ל עובדים לשברים.) והסוגיא דסוף פירקין מיירי שדרכה לנשר, ולכן ל"ש התם כלל ההיתר דנפשה לא אצלה, רק פליגי רב ושמואל אי זילא להו מילתא למפלח לשברים, או לשברי שברים.⁶

ג. ויל"ע בשיטת רש"י שהרי בגמ' (נג:) הובא הפלוגתא אם עובדין לשברים לענין בימוס שנפגם, דשמא גם שם זילא להו מילתא עי"ש, רק שדן הגמ' דשמא דוקא בע"ז זילא להו מילתא טפי, או להיפך, ועכ"פ עצם הסברא דאין עובדין לשברים שייך גם בבימוס, ולכאורה בבימוס ל"ש כלל לומר דנפשה לא אצלה כו' שהרי אין עובדין לבימוס רק הוא משמשיין בעלמא. אבל באמת זה לק"מ דרש"י לעי' (מז: ד"ה מתחילה לבימוס) כתב דכשעובדים לע"ז עובדים גם לבימוס שעומדת עליו. (וביאר דתוס' וש"ר שרש"י הוצרך לזה משום שמבואר במשנה שם שאבן שחצבה לבימוס אסורה, ואילו משמשי ע"ז אינם אסורים עד שיעבדו. אלא ע"כ שהבימוס אינו בדין משמשיין אלא בדין ע"ז.) הרי שבימוס יש לו דין ע"ז ממש, ושפיר א"כ שייך בו טעמא דנפשה לא אצלה.

ומ"מ קשה דהרי הגמ' תלה לי' שם במה דזילא להו מילתא למפלח לשברים, ומצד זה מחלק בין ע"ז עצמה לבימוס. ואיך יעלה זה עם שיטת רש"י דטעמא דאין עובדים לשברים משום דאמרי נפשה לא אצלה, ומה זה ענין לזילותא. ושמא י"ל דלא אמרינן "נפשה לא אצלה" אלא כשנשתברה כ"כ שאין עובדים אותה. וכל שעדיין ראוי ליעבד, אין אומרים נפשה לא אצלה.⁷

⁶ וצריך להבין איך כתבו התוס' דמה שהתיר שמואל שברים או שברי שברים הוא בדרכה לנשר קיסמין תמיד, הא לכאורה זהו דרך גדילתן. וצ"ל דכונת התוס' שנושרים דרך ניוון, וזהו שהדגישו התוס' שאין מניחין מלעבדה פי' משום ניוונה. ולפי"ז ק"ק לפי מה שביארנו שדעת התוס' דטעמא דשמואל משום דזילא להו מילתא למפלח לשברים, א"כ מה לי שנושרים דרך ניוון מה לי דרך גדילתן. ושמא כשנופל דרך גדילתן לא מיקרי שבר כלל ולא זילתא להו מילתא.

⁷ ועוד ש"ל דגם רש"י מודה דיש טעמא להתיר שבר משום דזילא להו מילתא לעבדו, אלא דס"ל דא"ז טעמא דשמואל בסוף פירקין שהרי לשון שמואל הוא אין ע"ז צריכה לבטל אלא דרך גדילתה, ומפורש דמה שהתיר שמואל שברי ע"ז לל"ק (או שברי שברים לאידך לישיני) הוא דוקא כשנשתברה שלא כדרך גדילתה, אבל כדרך גדילתה אסורים, וס"ל לרש"י דאם איתא דטעמא דשמואל משום דזילא להו מילתא למפלח לשברים אין מקום לחלק איך נשתברו, אע"כ טעמא דשמואל משום דאמרי נפשה לא אצלה כו', וזהו דוקא כשנשתברו שלא כדרך גדילתן.

אבל דעת התוס' לעי' (מז: ד"ה בית) דסתם בימוס אין עובדים אותו, אלא הוא משמשין בעלמא. והמשנה דאבן שחצבה לבימוס לא מיירי בבימוס הרגיל שעומדת עליו ע"ז, אלא באבן שחצבו אותה בצורת בימוס ועבדו את האבן בפני עצמה. ובודאי הסוגיא לק' (נג:): דמחלק אם יש זילותא טפי בבימוס שנפגם או בע"ז שנפגמה לא מיירי בבימוס שעובדים אותו בפנ"ע, דא"כ הר"ז ע"ז ממ, אלא בבימוס הרגיל, אשר לדעת התוס' אין עובדים אותו כלל רק הוא משמשין.

ולכן להתוס' לשיטתייהו מוכח מהך סוגיא דהא דאין עובדים לשברים אינו כלל משום דאמרי נפשה לא אצלה, דאי"ז ענין לשברים. אלא הוא סברא בפנ"ע, וכנ"ל.

ד. והנה בסוגיין מקשה הגמ' לשמואל מהא דמצא תבנית יד ותבנית רגל הרי אלו אסורין, והא שברים ניהו, ומתרץ שמואל דהמשנה מיירי בעומדין על בסיסן. ופי' התוס' דהיד והרגל נשברו באופן שיכולים עדיין לעמוד בפנ"ע, ולכן כיון שעובדים להיד והרגל בפנ"ע גם בעודם מחוברים וגם נשברו באופן כזה שיכולים לעמוד בפנ"ע לכן הם אסורים. ולפי דבריהם נראה דמש"א במשנה דכ"ו ב נעבד היינו דנעבד אפילו במחובר לצלם.

ולכאורה ק' מי דחקם להתוס' לומר שעובדים להיד והרגל בפנ"ע גם בעודו מחובר, שזו לכאורה סברא רחוקה, ודי היה להם לומר דכיון שהם עומדים בפנ"ע וגם הם חשובים בפנ"ע שהרי כ"ו ב נעבד לכן הם אסורים. אבל להנ"ל מבואר מאד דתוס' לשיטתם דטעמא דשמואל שהתיר בשברי ע"ז אינו משום שאין עובדים לשברים, אלא טעמא דשמואל כריש לקיש משום דאמרי נפשה לא אצלה כו'. ולכן הוקשה להם מה לי דיכולים לעמוד על בסיסן אבל סוכ"ס לא הצילו את עצמם. ולכן הוצרכו לפרש דבאמת גם בעודו מחובר היו עובדים להיד והרגל בפנ"ע, ולכן כשהיד והרגל נשברו באופן שעדיין יכולים לעמוד בפנ"ע אומרים שהיד והרגל – שהם אלילים בפנ"ע – הצילו את עצמם, ולא נתבטלו.

ה. והנה רש"י פי' דעומדין על בסיסן היינו על מקום המתוקן להן כיון דאותבינהו התם ודאי פלחי להו. וצריך להבין א"כ למה דוקא תבנית יד ותבנית רגל, ולמה לא נאסר גם בשאר שברים. אבל הוא פשוט כמבואר במשנה, משום דכ"ו ב נעבד, אבל בשאר שברים דאין כ"ו ב נעבד אפילו עומדין על בסיסן לא חיישינן דפלחי להו.

וצריך להבין הרי רב ס"ל בסוף הפרק דעובדין לשברים ואפילו קיסמין בעלמא, ולפי הלשון השני וגם הלשון השלישי (לגי' רש"י) גם שמואל ס"ל כן, הרי דגם שאר שברים נעבדים, ולא רק תבנית יד ותבנית רגל. ומאי קאמר המשנה דרק תבנית יד ותבנית רגל נעבדים כ"ו ב.

אבל החילוק פשוט, דהתם בסוף הפרק בסוגיא דאין עובדים לשברים, הנידון אם עדיין עובדים לשברים מכח שבאו מהפסל הגדול, ומחזיקים השבר באותה אלהות כמו קודם שנשברה. ובזה איכא למ"ד דעובדים לשברים, שהשברים בחזקתם. ובזה אין חילוק בין קיסם לבין תבנית יד ורגל.

משא"כ במתני' דמפורש דשברי צלמים מותרים. (למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', או משום ספק ספיקא, או משום שאין עובדים לשברים, או משום דמסתמא שיברו הגוי בידים.) ומ"מ קאמרה המשנה דמצא תבנית יד ותבנית רגל עומדין על בסיסן הרי אלו אסורים. וע"כ אין האיסור משום שעובדים ליד או לרגל משום שבא מן הפסל הגדול, דא"כ שאר שברים נמי, אלא משום שהתבנית יד והתבנית רגל חשיבי צלם האסור מצד עצמו (כשעומדים על מקום המתוקן להם), כיון שכ"ו ב נעבד במקו"א. והויא ע"ז חדשה.⁸

⁸ אלא דלפי"ז קשה לי, איך ס"ל לרש"י דחיישינן בתבנית יד ותבנית רגל שעובדים להם בתורת צלם בפנ"ע דכ"ו ב נעבד, והרי שי' רש"י עצמו לעי' דר"מ לא אסר אלא באנדרטי של מלכים, והרי תבנית יד או רגל אינו אנדרטי של מלכים. ותניח לפי' התוס' דכ"ו ב נעבד היינו שהיו נעבדים בעודם מחוברים לצלם וכיון שנשברו באופן שנראים שלמים אינם מתייאשים מלעבדם, דכאילו היד והרגל הצילו את עצמן, ניחא דחיישינן שמא באה התבנית יד או רגל מאנדרטי של מלכים שהיה נעבד. אבל לפרש"י אפ"ת שבא מאנדרטי של מלכים, הרי אותו אנדרטי נתבטל – או משום שאין עובדים לשברים או משום דתלינן ששיברו הגוי בידים – וכל האיסור הוא משום שהעמידו את היד או הרגל על בימוס בפנ"ע ועובדים אותה בפנ"ע דכ"ו ב נעבד, וא"כ אין כאן תורת אנדרטי של מלכים. וער"ק איך יתכן דכ"ו ב נעבד, דהיינו שעובדים במקו"א לתבנית יד או רגל, והרי אי"ז אנדרטי של מלכים.

ולדעת רש"י צ"ל דתבנית יד או רגל חמירא מצורת אדם שלם, דצורת מושל עושים לכבוד, ורק אנדרטי של מלכים אגב חביבותי' פלחי לי', אבל תבנית יד או תבנית רגל היא צורה אלילית מובהקת, דאין עושים תבנית יד או רגל כ"א של אליל.

ו. אבל לדעת התוס' דעומדין על בסיסן היינו דנשבר באופן כזה שעומד בפנ"ע, ואיסורו משום דבכה"ג לא נתיאשו מלעבוד ליד או לרגל, כי סוברים שהיד או הרגל הצילו את עצמם, א"כ זה לא שייך כ"א בע"ז שנשתברה מאליה, דכל היתרה משום דנפשה לא אצלה. אבל אם שיברה הגוי בידיים בודאי שכולה נתבטלה לגמרי, ולא יתכן לומר שלא ביטל ליד ולרגל. (זה ברור דהרי השובר אותה לא ידע שתשתבר באופן שיעמדו היד והרגל על בסיסן, וע"כ שכונתו לבטל הכל).

ולכן התוס' לטעמייהו לא ניח"ל במה שפרש"י דלהך לישנא דשמואל אית לי' עובדים לשברים, ומה שהתיר שמואל לשברי ע"ז הוא משום דמסתמא הגוי שיברם בידיים. דלהתוס' לא יתכן זה, דא"כ מ"ט קא אסרה המשנה לתבנית יד ותבנית רגל. (אבל לרש"י זה ניחא, דאף שביטל לע"ז בידיים, אבל עכשיו כשהושיבו היד והרגל במקומם אמרינן דחזרו לעבוד ליד ולרגל בפנ"ע, והוא ע"ז חדשה.) והוצרכו התוס' לפרש דלעולם טעמא דשמואל דשברי ע"ז מותרים משום דנפשה לא אצלה, וכריש לקיש. ואפילו להנך לישני בסוף הפרק דשמואל אית לי' עובדים לשברים, התם באשרה שדרכה לנשר ול"ש בה טעמא דנפשה לא אצלה.

וא"ת מ"מ לפי הל"ק דשמואל ס"ל אין עובדין לשברים, דהיינו משום דזילא להו מילתא, א"כ מ"ט אסרה המשנה במצא תבנית יד או תבנית רגל, נהי דבתבנית יד ותבנית רגל (העומדים על בסיסן) ל"ש ההיתר דנפשה לא אצלה, אבל עדיין נתיר מטעם דאין עובדין לשברים, דהיינו דזילא להו מילתא. וצ"ל דבתבנית יד ותבנית רגל שרגילים לעבדם בפנ"ע לא זילא להו לעבוד גם לשברים, עכ"פ באופן זה שעומדין על בסיסן ואין נראים כשבר.

ז. נמצא דשיטת התוס' דב' הסוגיות עוסקות בב' סברות נפרדות, סוגיין בדין נפשה לא אצלה דמה"ט מתייאשים מלעבדה, וסוגיא דלקמן בדין אין עובדין לשברים דזילא להו מילתא למפלא לשברים. והטעם שלא הוזכרה בסוגיין הסברא דאין עובדין לשברים בפשיטות משום דסוגיין נקט כמסקנת הגמ' התם דלכו"ע עובדין לשברים (ופליגי רק בשברי שברים, וכג' ספרים שלנו בל"ב שם). והטעם שלא הוזכרה התם הסברא דנפשה לא אצלה הוא כמו שביארו התוס' משום דהתם מיירי באשרה שדרכה לנשור תמיד. ומדויק מאד דבסוגיין לא הוזכר חילוק בין שברים לבין שברי שברים, משום דלענין הסברא דנפשה לא אצלה מה לי שברים מה לי שברי שברים.

אבל שיטת רש"י דהכל סברא אחת, דה"ט דאין עובדין לשברים משום דאמרי נפשה לא אצלה כו'. ושמואל שהתיר שברי ע"ז, לל"ק היינו משום דאין עובדים לשברים, וללשון ב' וג' משום דמסתמא הגוי שיברם. וצ"ל דרשב"ל שהתיר בפירוש ע"ז שנשתברה מאליה ס"ל דאין עובדין לשברים.

ח. והנה הר"ף פסק כשמואל וכו' יוחנן וביאר הר"ן משום שהוקשה לו קו' רש"י בסוף פירקין דאמרי' לכו"ע אין עובדין לשברים ואיך א"כ ס"ל לשמואל דשברי ע"ז מותרים, ותי' רש"י דטעמא דשמואל דשברי ע"ז מותרים משום שתולין שהעכו"ם שברם וכנ"ל, ולכן פסק הר"ף כשמואל ואי"ז סותר למש"פ כו' יוחנן דאם ידעינן בודאי שנשתברה מאליה היא אסורה (ודלא כריש לקיש דאמרי נפשה לא אצלה כו'). ושוב מק' הר"ן דהרי מסקנת הגמ' בלישנא בתרא בסוף הפרק דלכו"ע אין עובדים לשברים (דהר"ן גרס כהג"י השניה דלפי הל"ב פליגי בפרקים גדולים כעין שברים) – וגם הר"ף בסוף הפרק הביא הלישנא בתרא – ואיך א"כ פסק הר"ף כו' יוחנן דע"ז שנשתברה מאליה אסורה. ותי' דהתם בסוף הפרק מיירי בשעיקר הע"ז קיימת ודוקא בכה"ג אין עובדין לשברים דאין מניחין עיקר הע"ז כדי לעבוד את השברים, אבל ר' יוחנן וריש לקיש מיירי כשאין עיקר הע"ז קיימת ובכה"ג עובדים לשברים.

ונראה שזהו כעין שיטת התוס' דיש כאן ב' התירים שונים ובחדא מינייהו סגי, אלא דפליגי תוס' והר"ן ביחס שבין ב' הסוגיות, מ"ט בסוגיין לא הוזכרה הסברא דאין עובדים לשברים, ובסוף פירקין לא הוזכרה הסברא דנפשה לא אצלה. דלפי תוס' הגמ' לק' לא הזכיר הסברא דנפשה לא אצלה משום דמיירי באשרה הנושרת תמיד ולכן ל"ש שם הסברא דנפשה לא אצלה כלל. ואילו להיפך מ"ט לא הזכירו בסוגיין הסברא דאין עובדים לשברים זה לא ביארו התוס' בהדיא אבל מסתברא שהם גורסים בהל"ב דלכו"ע אין עובדים לשברי שברים (וכג' ספרים שלנו) דלפי"ז נמצא מסקנת הגמ' התם דעובדים לשברים, ולכן בסוגיין לא נזקקו להיתר דאין עובדים לשברים והוצרכו לטעמא דנפשה לא אצלה.

ואילו הר"ן גורס בסוף בהל"ב שם דלכו"ע אין עובדים לשברים, ולכן הוקשה לו איך אסר ר' יוחנן בסוגיין, למה לא נאמר דאין עובדים לשברים, ותי' דסוגיין מיירי בשאין עיקר הע"ז קיימת, וכל הסברא דאין עובדין לשברים היא דוקא כשעיקר הע"ז קיימת (דאין מניחין אותה לעבוד את השברים). ולכן הוצרך ריש לקיש לטעמא דנפשה לא אצלה, ור' יוחנן חולק על סברא זו ואוסר. ואילו לענין הקושיא ההפוכה, למה בסוף הפרק לא הוזכרה

הסברא דנפשה לא אצלה, בזה מבאר הר"ן דרב ושמאל התם ס"ל כר' יוחנן דלא אמרינן נפשה לא אצלה, ומה שהתיר שמואל בסוגיין במוצא שברי ע"ז היינו משום דתלינן שהעכו"ם עצמו שברם.

אלא שקשה דלפי"ד הר"ן נמצא דהסברא דאין עובדים לשברים אינה סברא כללית שאין דרכם לעבוד לשברים כלל, אלא היא סברא פרטית בשעיקר הע"ז קיימת שאין מניחין את עיקר הע"ז כדי לעבוד את השברים, היינו דמציאות עיקר הע"ז מונעת אותם מלעבוד את השברים. אבל לפי"ז לכאורה אין סברא זו ענין לבימוס שנפגם כלל, ויקשה מהסוגיא דף (נג:) דמייתי לפלוגתא אם עובדים לשברים לענין בימוס שנפגם.

אכן עי' ברמב"ן שנראה שזוהר בזה, וכתב דבימוס לגבי עיקר הע"ז הוי כשברים כשעיקר הע"ז קיימת, אלא דדבריו צריכים ביאור דכיון שכל ההיתר בשברים הוא שאין מניחים את העיקר ע"ז ועובדים את השברים, מה זה ענין לבימוס.

אכן עי' בלשון הרמב"ן שכתב בתוך דבריו וז"ל שכיון שגוף הע"ז קיימת לה הן עובדין, ומה שנשבר ממנה בטל הוא להם, שאין עובדים לשתיים לגוף הע"ז ולשברים, והוא אינו עשוי להחזיר לה את השברים, לפיכך הוא מבטלן, ועוד דמימר אמר אין ע"ז חפצה באותן שברים עכ"ל. ומבואר מדבריו דבהא דאין עובדין לשברים כלולים שני ענינים, חדא דאין עובדים לשברים עצמם התלושים דאין עובדים לשתיים, ועוד דגם אין סופו לחברם. ומוסיף הרמב"ן דאמרי אין ע"ז חפצה באותן שברים, ונראה שזה תוספת טעם למה אין סופו לחברם. ונראה דהסוגיא דמדמה בימוס שנפגם לדין אין עובדים לשברים, היינו מצד זה דאין סופו לחברם, דהיינו טעמא דאין סופו לחבר השבר לגוף הע"ז, משום דזילא מילתא לחבר לה שברים, והוא מה שאמרו באותה סוגיא דזילא להו מילתא למפלח לשברים. ושני הדברים שכתב הרמב"ן, דאין סופו לחברם וגם מימר אמר אין ע"ז חפצה בשברים, נראה דזהו ב' ביאורים בהא דזילא להו מילתא, חדא דזילא להו לעכו"ם עצמם לחבר שברים לע"ז, ועוד דאמרי דלע"ז עצמה זילא הא מילתא. ועכ"פ זה שפיר דומה לבימוס שנפגם, דכמו שזילא להו להעמיד הע"ז על בימוס פגום, כך זילא להו לחבר שבר לע"ז. אבל אי לאו הכי היה סופו לחבר השברים לע"ז, ושפיר היה נשאר באיסורו, וק"ל.

ט. והרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה שפסק דע"ז שנשתברה מאליה אסורה ומ"מ כיון שאין עובדים לשברים אי"צ לבטל כל שבר ושבר, והיינו דס"ל דלא מהני הא דאין עובדים לשברים אלא לענין שאין צריך ביטול לכל שבר ושבר בפני עצמו, וסגי בביטול אחד לכולם. ונמצא ששתי הסוגיות אינם ענין זל"ז, דבסוגיין מיירי אם ע"ז שנשתברה בטלה מאליה (משום דאמרי נפשה לא אצלה), והנידון הוא אם מחזיקים אותה באלהות אחר שנשברה, כמו שמביא מכהני דגון. ובזה קי"ל כר' יוחנן דאינה בטילה. ובסוף פירקין נחלקו אם עובדים לשברים, דהיינו דאף שמחזיקים את השברים באלהות, אבל שמא זילא להו מילתא לעבוד לשברים, ונפק"מ דאם עובדים לשברים א"כ כל שבר יש לו דין ע"ז בפנ"ע, שהרי נעבד עכשיו בפנ"ע, וצריך לבטל כל קיסם וקיסם, אבל אם זילא להו מילתא למפלח לשברים, א"כ אין השברים בשם ע"ז אלא מחמת שהם מכבדים אותם בתורת שברי אלהות, ולא פקע מהשברים השם ע"ז דמעיקרא, ולזה סגי בביטול שבר אחד דע"ז בטלה הע"ז דמעיקרא כולה.

שיטת התוס' דשמואל וריש לקיש קאי בשיטה אחת

תוד"ה אמר. התוס' כתבו דשמואל אית ליה דר"ל ור"ל אית ליה דשמואל, פי' שמואל אית לי' דריש לקיש לאפוקי מפרש"י בסוף פירקין וכן דעת הר"ף דשמואל יכול לסבור כר' יוחנן דע"ז שנשתברה מאליה אסורה ומ"מ המוצא שברי ע"ז מותרים משום דתלינן דמסתמא לא נשברה מאליה אלא הגוי שברה. וכן ריש לקיש אית ליה דשמואל לאפוקי דלא תימא דחיישינן שמא שברה ישראל.

ועל מש"כ דרשב"ל אית ליה דשמואל הביאו התוס' ראייה מפירכת ר' יוחנן לק' אבל על מש"כ דשמואל אית ליה דריש לקיש לכאורה לא הביאו ראייה כלל. וביותר תמוה דתוס' בסוף פירקין הביאו דברי רש"י דטעמא דשמואל משום שמסתמא הגוי שברה, והקשו עליו דהא שמואל וריש לקיש קאי בחד שיטה ולר"ל בודאי אפילו נשתברה מאליה שרינן שברים. ובודאי התוס' אזלי לשי' כאן דשמואל אית ליה דריש לקיש, אבל תמוה איזו קושיא היא זו על פרש"י כיון שהתוס' לא הביאו שום ראייה לזה דשמואל אית לי' דריש לקיש.

ב. ועי' בסו"ד התוס' הק' לשמואל אמאי נקטה מתני' שברי צלמים ומשום רבותא דסיפא אדרבא היה לה להמשה למנקט שברי ע"ז ומשום רבותא דרישא דכח דהתירא עדיף. ותירצו דס"ד דיש טעם גדול לחלק

בתבנית יד ורגל בין שברי ע"ז לבין שברי צלמים דבשברי ע"ז יש יותר מקום לומר דכיון שעובדים לה תדיר לכן עובדים גם ליד ולרגל בעודם מחוברים, אבל במה שלא הזכיר שברי ע"ז ברישא לא הפסדנו כי יש ללמוד ממשנתנו (היינו מדין שברי צלמים) דאין לחלק בשברים ע"ש, ודבריהם סתומים דמשמע דקאמרי שאין המשנה צריכה להשמיענו היתר שברי ע"ז דהוא נשמע ממילא מהיתר שברי צלמים, ואיך הוא נשמע ממילא והרי אדרבא זהו פלוגתת שמואל ורשב"ל עם ר' יוחנן.

ג. והנה דעת ר' יוחנן דע"ז שנשתברה מאליה אסורה ומה שהמשנה התירה שברי צלמים היינו מטעם ספק ספיקא שמא לא עבדום ושמא בטלום בידים.

וק' לשיטת ר' יוחנן א"כ מ"ט תבנית יד ותבנית רגל אסורים, כיון דמתני' מיירי בצלמים וההיתר הוא משום ספק ספיקא שמא בטלום ושמא שברום בידים, הרי ספק ספיקא זה שייך גם בתבנית יד ותבנית רגל, שהרי אפילו נימא דמיירי בעומדין על בסיסן הרי התוס' פירשו ענין עומדין על בסיסן שנשתברה התבנית יד או תבנית רגל באופן שיכולה לעמוד בפנ"ע ונראה שלם ולכן כיון שעבדו אותה בפנ"ע בעודה מחוברת וגם עכשיו היא שלימה אמרינן דלא נתבטלה היד או הרגל, וכמה שביארנו סברתם לעי' דאמרי דהיד והרגל באמת הצילו את עצמן. וכל זה בנשתברה מאליה אבל אם שבר את הע"ז בידים לכאורה פשוט שנתבטלה לגמרי וגם היד והרגל נתבטלו, ומעולם לא שמענו חילוק בזה, וגם ל"ש לומר שלא ביטל היד והרגל דכי הוא ידע שישתברו באופן שיעמדו על בסיסן, ובודאי נתכוון לשבר ולבטל הכל, וא"כ הספק ספיקא דשמא לא עבדום ואת"ל עבדום שמא ביטלום בידים שייך גם לגבי תבנית יד ורגל.

אמנם רש"י פי' ענין עומדין על בסיסן באופן אחר שהעמידום על בימוס וא"כ יש חשש שעובדים אותה ולדידיה לק"מ דחשש זה שייך אפילו אם ביטלו בידים דמ"מ שמא גוי אחר העמידה על בימוס ועבד אותה. וכן להריב"א שפי' עומדין על בסיסן שאינו שבר כלל אלא כך נעשה מתחילה. אבל להתוס' ק'.

אבל נראה ברור דתוס' לשיטתייהו לק' (ריש עמ' ב' ד"ה והא שברים ניהו) שהקשו למה מקשה הגמ' מתבנית יד ורגל אשמואל הרי גם אלמלא דברי שמואל קשה רישא לסיפא דברי שא התירו שברי שלמים ובסיפא אסרו תבנית יד ורגל. ותירצו דסברת המקשן דאלמלא דברי שמואל היה אפשר"ל דהסיפא קאי אשברי ע"ז. ונראה דלדעת התוס' זהו באמת שיטת ר' יוחנן, דכל שברי צלמים מותרים משום ספק ספיקא, ואפילו תבנית יד ותבנית רגל, והמשנה שאסרה בתבנית יד ותבנית רגל היינו בשברי ע"ז⁹.

⁹ ולפי"ז אף דר' יוחנן מחמיר לענין שברי ע"ז, אבל יוצא מזה קולא בשברי צלמים, דלדידיה ההיתר בשברי צלמים ע"כ משום ספק ספיקא שמא ביטלה הגוי בידים, וא"כ אפילו תבנית יד ותבנית רגל של צלמים מותרים, והמשנה שאסרה תבנית יד ותבנית רגל מיירי בשל ע"ז, וכסברת המקשן על שמואל.

¹⁰ אלא שדברי התוס' שם קשים איך אפשר"ל דלהמקשן – וכן לר' יוחנן – הא דתבנית יד ותבנית רגל מיירי בשברי ע"ז, הא א"כ למה נקטה המשנה תבנית יד או תבנית רגל, והרי כיון דמיירי בשברי ע"ז א"כ כל שברי ע"ז צ"ל אסורים, ולא רק תבנית יד או רגל.

והיה אפשר"ל משום דלא משכח"ל כי סתם שברים אינם ניכרים שהם משל ע"ז, אבל בתבנית יד ותבנית רגל משכח"ל דניכר שהיא של ע"ז, וכמש"כ התוס' כאן דהיטב יש לידע שברים של צלמים מדלא נקט מידי בידיהו.

אלא דזה צ"ע דתינוח תבנית יד י"ל שיש בידה מקל, אבל תבנית רגל מאי איכא למימר. אמנם גם על דברי התוס' כאן קשה כן, וצ"ע.

ובדברי התוס' כאן יל"פ דמפרשים דתבנית יד או תבנית רגל היינו שמצא שתייהן יחד, וע"י שיש בידה מקל ידעינן שהכל מע"ז. ואף דלכאורה יקשה א"כ למה נקטה המשנה תבנית רגל כלל, הרי ה"ה כל שבר שנמצא יחד עם תבנית יד. אבל זה לא קשה, דלשמואל שאר שברים מותרים אפילו אם באו יחד עם תבנית יד, שהרי מתיאשים מלעבדה דאמרי נפשה לא אצלה, ורק בתבנית יד ורגל שעומדין על בסיסן הוא שאינם מתיאשים מלעבדם. אבל זה לא יספיק לתרץ דברי התוס' לק', דקאי לר' יוחנן והחולקים על שמואל דס"ל דאינם מתיאשים מלעבדה. וצ"ע.

עוד היה אפשר"ל בכונת התוס' לק' בע"א, דאף דהמקשן פליג אשמואל וס"ל שברי ע"ז אסורים, היינו דל"ל הסברא דנפשה לא אצלה. אבל מ"מ ההיתר דאין עובדים לשברים דפליגי ב' בסוף פירקין, אי זילא להו מילתא לשברים, אית ל' שפיר. (והתוס' לטעמייהו דהם ב' ענינים שונים, וכמש"נ לעי'). אבל תבנית יד ורגל דכיר"ב נעבד לא זילא להו מילתא למפלחיהו. וסבר המקשן דהו ביאור המשנה, דדוקא שברי צלמים מותרים, משום ספק ספיקא, אבל שברי ע"ז אסורים, דלא אמרי' נפשה לא אצלה, אלא דמ"מ היינו דוקא תבנית יד ותבנית רגל, דלא זילא להו מילתא למפלחיהו.

וממילא גם דעת ר' יוחנן נפרש כן, ומש"א ר' יוחנן דע"ז שנשתברה מאליה אסורה, היינו דלא הותרה ע"י עצם השבירה, ול"ל סברת רשב"ל דנפשה לא אצלה. אבל מ"מ האיסור הוא דוקא בשברים דלא זילא להו מילתא למפלחיהו, דהיינו תבנית יד ותבנית רגל, וזהו דין הסיפא דמתני'.

ד. אבל זהו לר' יוחנן דאית לי' טעמא דספק ספיקא, דבשברי צלמים תלינן שהגוי שיברם, וממילא הא דמצא תבנית יד ותבנית רגל ע"כ מוקי בע"ז וכו"ל. אבל שמואל ס"ל דגם שברי ע"ז מותרים ולא מטעם ספק ספיקא אלא משום דאפילו נשתברה מאליה השברים מותרים דנפשה לא אצלה כו'. ולדידיה הסיפא דמצא תבנית יד או תבנית רגל אסורים מיירי אפילו בשל צלמים, כמבואר בגמ', וטעם החילוק בין תבנית יד ורגל לבין שאר שברים הוא משום דמוקים לה בעומדין על בסיסן (וכמה שביארו התוס' דנעבדים בפנ"ע כשהם מחוברים וגם עכשיו הם שלמים ולכן אין בהם הסברא דנפשה לא אצלה וכמה שביארנו לעי').

וכיון דלשמואל המשנה מתפרשת בתבנית יד ורגל של צלמים א"כ מוכח שההיתר בצלמים אינו מטעם ספק ספיקא, שמא לא עבדום ושמא ביטלום, דספק ספיקא זה היה שייך אפילו בתבנית יד ורגל, אלא ע"כ דשמואל לית ליה ספק ספיקא זה, וטעם ההיתר בשברי שלמים משום דנפשה לא אצלה, וממילא דשברי ע"ז נמי מותרים דגם בהם שייך הסברא דנפשה לא אצלה.

וזהו מש"כ תוס' כאן בסו"ד דלא היה צריך לאשמעי' שברי ע"ז דיש ללמוד ממשנתנו שאין לחלק כמו שפירש הטעם בדברי שמואל, והלשון סתום אבל נראה כונתם דכיון דלשמואל אין ההיתר דשברי צלמים מטעם ספק ספיקא (דא"כ גם תבנית יד ורגל היו צ"ל מותרים) אלא משום הסברא דנפשה לא אצלה, לכן לדידיה באמת אין לחלק בשברים, בין שברי צלמים לבין שברי ע"ז, דגם בשברי ע"ז יש את ההיתר דנפשה לא אצלה. ומסיימים התוס' "כמו שפירש (אולי צ"ל שפירשנו) הטעם בדברי שמואל", היינו כמו שפירשו בריש דבריהם דטעמא דשמואל לא משום שתולים שביטלו בידים כ"א משם דס"ל כרשב"ל.

וזהו מש"כ תוס' דלשמואל המשנה נקטה שברי צלמים אף דלכאורה היה צריך להשמיענו כח דהתירא דאפילו שברי ע"ז שרי וכתבו התוס' משום שא"ז חידוש טפי משברי צלמים, ולכאורה מאי קאמרי הרי הוא חידוש גדול דהרי בשברי צלמים איכא ספק ספיקא משא"כ בשברי ע"ז, אלא כונתם כנ"ל דשמואל לית לי' טעמא דספק ספיקא, והיתר שברי צלמים משום ייאוש, וממילא ה"ה שברי ע"ז.

וזהו גם מש"כ התוס' בא"ד "ומסיק ה"ה דאף שברי עבודת כוכבים מותרין ואין לחלק בשברים", פי' דלשמואל טעם היתר שברי צלמים אינו משום ספק ספיקא כ"א משום דאמרי נפשה לא אצלה, וממילא אין לחלק בשברים, וגם שברי ע"ז מותרים מה"ט.

שו"ר דבתוס' הרא"ש מפורש כן דשמואל ל"ל ספק ספיקא, דס"ל דאחר שגזרו לאסור צלמים יש להם חומר ע"ז ממש. ולכן שמואל למד היתר שברי ע"ז מהמשנה שהתירה שברי צלמים, דאין מקום לחלק ביניהם.

ויש לפרש הסברא בזה עפמש"נ לעי' (מ:): לדעת התוס' מ"ק הגמ' דשמואל גזר שאר מקומות משום דחייש למיעוטא, ומה ענין גזירה לחיישינן למיעוטא, והרמב"ן והר"ן פירשו על פי דרכם, אבל דייקנו מדברי התוס' לעי' דלא סבירא להו כהרמב"ן והר"ן, אלא ביארנו לדעת התוס' דאלמלא הגזירה לא היה בית הספק בשאר מקומות, דמה שמצינו במקומו של ר"מ שעובדים לצלמים פ"א בשנה אינה סיבה להסתפק בשאר מקומות, וכמש"כ הר"ן, רק שגזרו לדון גם שאר מקומות כספק, וממילא לאסור לר"מ משום דחיישינן למיעוטא. ומעתה יש להוסיף שדעת שמואל דכיון שביסודו הוא גזירה, לכן אין לדונו כספק כלל אלא ככל גזירה דרבנן¹¹.

(וניחא בזה קושיא אחרת, דעי' בגמ' לק' (נג:): דר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו בימוס שנפגם מותר ואפילו למ"ד עובדים לשברים כו' עיי"ש, וק' דהא ר' יוחנן וריש לקיש תרוייהו ס"ל עובדים לשברים, שהרי ר' יוחנן אסר ע"ז שנשתברה מאל"י, וגם ריש לקיש לא התיר כ"א משום דנפשה לא אצלה, ולא משום שאין עובדים לשברים. וא"כ קשה לשון הגמ' "ואפילו למ"ד עובדים לשברים", דהא לר' יוחנן וריש לקיש כו"ע סבירא להו כן. אבל למבואר בדעת התוס' אי"ז מוכרח, דאפשר דלא אסר ר' יוחנן כ"א ביד ורגל, אבל בשאר שברים אין עובדים לשברים, וגם ריש לקיש אפשר שהוצרך לטעמא דנפשה לא אצלה כדי להתיר היד והרגל).

אבל ק' דלק' מקשה הגמ' לרשב"ל מישראל ששיפה ע"ז בין לצרכו בין לצרכה דהיא ושיפויה אסורין, ואמאי תהוי כע"ז שנשתברה מאליה. וכן ממה דפליגי ר' יוסי ורבנן אם מאבד ע"ז ע"י ששוחק וזורה לרוח, דקאמרי רבנן אף היא נעשה זבל, ואמאי תהוי כע"ז שנשתברה מאליה. ומתרג' ריש לקיש גזירה אטו ע"ז ביד ישראל. ומשמע דר' יוחנן הוא דפריך לריש לקיש. והרי לפי דברינו גם לר' יוחנן יקשה, דנהי דל"ל הסברא דנפשה לא אצלה, הא מ"מ ס"ל דאין עובדין לשברים, זולת ביד ורגל וכי"ב, וצ"ע.

¹¹ אלא שצריך להבין אם זה גזירה דרבנן בעלמא א"כ סוכ"ס מה זה ענין למחלוקת ר"מ ורבנן אי חיישינן למיעוטא. וצ"ל דלא היה מקום לגזור אם גם בספק ממש היה אפשר לסמוך על הרוב. אבל כיון דר"מ חייש למיעוטא, ואם היה ספק ממש היה אסור, ממילא גזרו.

ה. ומעתה מתורץ מה שהקשינו לעי' דהתוס' כתבו בר"ד דשמואל אית ליה דרשב"ל, ולא הביאו לזה שום הוכחה. אבל לנ"ל מבוארת הוכחתם דאם איתא דטעמא דשמואל משום דתלינן ששברו בידיהם א"כ מ"ש תבנית יד ורגל דצלמים דאסורים, דאם איתא דשברו בידיהם א"כ גם תבנית יד ורגל היו מותרים. [דתינח ר' יוחנן מפ' דתבנית יד ורגל היינו דעי"ז מכיר שהוא שבר ע"ז ולא שבר צלם, אבל לשמואל דמפרש דתבנית יד ורגל היינו של צלמים מא"ל]. אלא ע"כ דטעמא דשמואל משום דס"ל כרשב"ל דנשתברה מאליה שרי דנפשה לא אצלה, ותבנית יד ורגל אסורים משום שנעבדים בפנ"ע ועומדין על בסיסן וא"כ אין בהם ההיתר דנפשה לא אצלה שהרי היד ורגל ניצולו.

ו. אבל רש"י באמת פי' (בסוף פירקין) דטעמא דשמואל משום דמסתמא הגוי שברו בידיהם, ולכאורה יקשה לדידה א"כ מ"ט דתבנית יד ורגל אסורין, אבל באמת רש"י לטעמיה דפי' דעומדין על בסיסן היינו שהעמידום על בימוס וא"כ אף שגוי אחד שברו בידיהם אבל חזינן דאח"כ בא הוא או גוי אחר והושיבו את היד או הרגל על בימוס לעבדה וממילא דחזרה ונאסרה דהויא ע"ז חדשה, ודו"ק.

[דף מ"א ע"ב]

ואין ספק מוציא מדי ודאי כו'. עי' לק' (מב.) מש"נ בזה.

שיטת הרמב"ם בשברי צלמים

כתב הרמב"ם (פ"ז הל' ע"ז ה"ז) וז"ל צלמי עבודת כוכבים הנמצאים מושלכים בשוקים או בתוך הגרוטאות הרי אלו מותרין ואין צריך לומר שברי צלמיהן, אבל המוצא יד מצורת כוכב או מזל או רגלה או אבר מאיבריה מושלך הרי זה אסור בהנאה הואיל וידע בודאי שזה האבר מן צורת עבודת כוכבים הנעבדת הרי היא באיסורה עד שיודע לו שהעובדי כוכבים עובדיה בטלוח עכ"ל.

והקושיות בדבריו רבו, חדא מה שמבואר בדבריו דאם מצא צלמים שלמים מושלכים הרי הם מותרים, מנא ליה היתר צלמים מושלכים כשאין שבורים, ובמשנה לא תנן כ"א שברי צלמים.

ועוד דמשמע מדבריו דגם בשברי צלמים אין ההיתר כ"א כשהם מושלכים, אבל בלא"ה אסורים, ומנא ליה חילוק זה. ולכאורה צ"ל דזהו פירוש המשנה לדעתו דמצא שברי צלמים היינו שמצאם בשוק או בין הגרוטאות. אבל ק' דע"כ ריש לקיש דס"ל דע"ז שנשתברה מאליה מותרת לא כך פירש, דלדידה מה לי מושלכים מה לי אינם מושלכים סוכ"ס הע"ז נתבטלה ע"י שנשתברה דאמרי נפשה לא אצלה כו', ולדידה ע"כ מצא דמתני' אינו מתפרש שמצא אותם מושלכים. ונהי דהרמב"ם לא פסק כריש לקיש בדין ע"ז שנשתברה מאליה אבל מ"מ לענין פירוש מצא דמתני' מנא לן לשוות פלוגתא.

עו"ק מש"כ הרמב"ם דהמוצא יד או רגל של כוכב או מזל הרי הם אסורים, זהו אותו הדין שכתב הרמב"ם בפ"ח ה"א וז"ל עבודת כוכבים שנשתברה מאליה שבריה אסורים בהנאה עד שיבטלוח, לפיכך המוצא שברי עבודת כוכבים הרי אלו אסורין בהנאה שמא לא בטלוח העובדי כוכבים עכ"ל, ולמה שנה הדברים פעמיים.

עו"ק איך בכלל הביא הרמב"ם דין שברי צלמים כאן בפרק ז', והרי דין שברי צלמים שהם מותרים יסודו מדין ביטול, לריש לקיש משום שע"ז שנשתברה מאליה בטילה מאליו, ולר' יוחנן משום שספק ביטול מוציא מדי ספק ע"ז. והרי הרמב"ם לא כתב דין ביטול עד לק' בפ"ח, וכאן בפ"ז מיירי איזו צורות הן בחזקת ע"ז, ומה לדין שברי צלמים בכאן.

ב. ונראה שהרמב"ם היה לו פירוש אחר בכל הסוגיא, וכמו שיתבאר.

ונקדים לזה שתי הקדמות, אחת מפורשת בדברי הרמב"ם ואחת מחודשת. הא' דהנה בסיפא דמתני' דתבנית יד ותבנית רגל אסורים משום שכיו"ב נעבדת פרש"י שהכונה שהעכו"ם עובדים לצורת יד ורגל בפנ"ע. אבל מדברי הרמב"ם מבואר להדיא שהיה לו פירוש אחר בזה דהיינו דע"י שיש שם צורת יד או רגל – ולדעת הרמב"ם ה"ה

לכל אבר שלם – יכול להכיר שזו צורת כוכב או מזל הנעבדת, היינו שמכיר שזו מן הצורות המפורסמות הנעבדות. וההקדמה השניה, דבגמ' אמרו תרגמה שמואל בעומדין על בסיסן, ועי' ברש"י ותוס' ובריטב"א פירושים שונים בזה, אבל נראה שהרמב"ם פירש עומדין על בסיסן שעומדין על עמדם במקומם ולא הושלכו לשוק או לגרוטאות, וזהו ריעותא שלא ביטלום דאילו ביטלום היו משליכים אותם.

ומתוך שתי הקדמות אלו נבאר הסוגיא ומתוך כך תתבאר שי' הרמב"ם בס"ד.

ג. הגמ' מתחילה נקטה בפשיטות דמה שאמרו במשנה המוצא שברי צלמים הרי הם מותרים לא מיירי בעומדין על בסיסן דהיינו במקומם, אלא במושליכים, דזהו פשטות לשון המוצא. והפירוש הפשוט במשנה דהמוצא שברי צלמים – כיון שאינם אלא ספק ע"ז, וגם במה שמצאם מושליכים יש רגלים לדבר שלא נעבדו (או נתבטלו או נתיאשו מלעבדם) – הרי הם מותרים. וסיפא דמתני' קאמר דכל זה בשברי צלמים שאינו מכיר בודאי שהם ע"ז, אבל אם מצא תבנית יד או תבנית רגל (וה"ה כל אבר שלם) ומכיר שזו תבנית צורת הנעבדת הרי אלו אסורים, ובזה אינו מועיל מה שמצאם מושליכים דכיון שהיא מע"ז ודאית לא מקילין כ"כ לסמוך על מה שמצאם מושליכים ולתלות שביטלום הגויים, דאין ספק מוציא מדי ודאי.

ומביא הגמ' מימרא דשמואל דמיקל לומר שאפילו שברי ע"ז ממש הרי אלה מותרים, והיינו במושליכים כנ"ל, דס"ל לשמואל דכיון שמצאם מושליכים יכולים לתלות להקל אפילו בע"ז ממש. והיינו או משום דס"ל שמה שהם מושליכים חשיב ראייה ודאית שביטלום בידים, או משום דס"ל כריש לקיש דע"ז שנשתברה מאליה מותרת דאמרי נפשה לא אצלה כו' וא"כ הוי כודאי ביטלום.

ומקשה הגמ' על שמואל דא"כ אמאי קתני ברישא המוצא שברי צלמים הא לשמואל אפילו שברי ע"ז ממש מותרים. ומתרץ משום דקא בעי למתני סיפא מצא תבנית יד כו', וזה משכח"ל בצלמים דוקא, דכל החומרא דתבנית יד ותבנית רגל דע"ז מכיר שהיא צורה נעבדת, ואילו בע"ז ממש דהיינו שראינו שנעבדה מה לי יד ורגל מה לי שאר שברים. אלא דמקשה הגמ' דסוכ"ס הא דתבנית יד ורגל גופא קשה אדשמואל, דשמואל התיר אפילו שברי ע"ז ממש, כל שכן תבנית יד ותבנית רגל. ומתרץ תרגמה שמואל בעומדין על בסיסן, פירוש דשמואל לא התיר שברי ע"ז כ"א במושליכים, אבל המשנה מיירי בעומדים על בסיסן במקומם ואינם מושליכים כלל, ובזה באמת לא שרינן כ"א שברי צלמים ולא בתבנית יד ותבנית רגל, וכל שכן לא שברי ע"ז¹².

ומדברי שמואל למדנו ב' קולות, חדא דשברי ע"ז המושליכים מותרים (וזהו דינו של שמואל), ועוד דשברי צלמים מותרים אפילו כשעומדין על בסיסן (דלשמואל זהו דין המשנה). ואינו אסור אלא בתרתי לריעותא, דהיינו שברי ע"ז העומדין על בסיסן ומקומם. (ולשמואל זהו דין הסיפא דמצא תבנית יד ורגל).

ד. אח"כ מביא הגמ' מח' ר' יוחנן וריש לקיש בע"ז שנשתברה מאליה. ור' יוחנן מקשה לריש לקיש (מא:): מרישא דמתני' דהמוצא שברי צלמים הרי הם מותרים, הא שברי ע"ז אסורים. ותחילה מתרץ רשב"ל דלעולם גם שברי ע"ז מותרים, רק המשנה באה לדייק הא צלמים עצמם אסורים ולסתום כר"מ. אלא דמ"מ מקשה הגמ' מהסיפא דמצא תבנית יד ותבנית רגל אסורים, ולמאי נחוש כיון דע"ז שנשתברה מאליה מותרת. ומתרץ הא תרגמה שמואל בעומדין על בסיסן. וצריך לפרש, דבעומדין על בסיסן לא התיר רשב"ל, דהא דאמר דמסתמא נתיאשו דאמרי נפשה לא אצלה כו' זהו במושליכין, אבל כשאינם מושליכין אלא עומדין על בסיסן זהו ריעותא דשמא לא נתיאשו מלעבדה. ולפי זה באמת גם הרישא נחא, ואי"צ למה שתי' תחילה דבא לסתום כר"מ, דכיון דמיירי בעומדין על בסיסן באמת לא שרינן כ"א שברי צלמים (דספק מוציא מדי ספק) ולא שברי ע"ז.

ולמדנו אם כן דמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש הוא דוקא במושליכים, ולא בעומדים על בסיסן. ור' יוחנן ס"ל דאפילו במושליכים אסור, דלית לי' הך סברא דמסתמא נתיאשו דאמרי נפשי לא אצלה כו'. וגם אין לתלות ששיברום בידים, דאין ספק מוציא מדי ודאי. וריש לקיש מתיר במושליכים דמסתמא נתיאשו דאמרי נפשי לא אצלה, אבל לא בעומדין על בסיסן דאיכא ריעותא.

ולר' יוחנן למדנו ב' חומרות. חדא, דשברי ע"ז אסורים, אפילו במושליכים, וכנ"ל. ועוד, כיון דר' יוחנן לא מוקים להמשנה בעומדין על בסיסן, אלא כפשטא דמצאם מושליכים, א"כ מבואר דגם בשברי צלמים לא שרינן כ"א

¹²וטעם החילוק, אם שמואל ס"ל דע"ז שנשתברה מאליה אסורה, פשוט דשברי ע"ז העומדים על בסיסן אסורים, דאין ספק ביטול בידים מוציא מדי ודאי ע"ז. ורק במושליכים התיר שמואל דהויה ראייה שביטלום בידים. ואם שמואל ס"ל כרשב"ל דע"ז שנשתברה מאליה מותרת, מ"מ שברי ע"ז העומדים על בסיסן אסורים, וכדס"ל לרשב"ל עצמו כמבואר בגמ', דמה שעומדין על בסיסן הוי ריעותא דלא נתיאשו מלעבדה, ורק שברי צלמים מותרים דעכ"פ הוי ספק ביטול דמוציא מדי ספק ע"ז.

במצאם מושלכים.

ולכן פסק הרמב"ם דשברי צלמים מותרים דוקא כשהם מושלכים, ותבנית יד ותבנית רגל שהם ודאי ע"ז אסורים אפילו במושלכים. משום דפסק כר' יוחנן. ונכון בס"ד.

אלא שעדיין יל"ע במה שהתיר הרמב"ם אפילו צלמים שלמים מושלכים, והא במשנה תנן שברי צלמים, ושמה אין להתיר כ"א שברים, דאיכא ג' לטיבותא (מושלכים, שבורים, צלמים), וצ"ת¹³.

ה. ולענין משה"ק איך הביא הרמב"ם דין זה בפ"ז כיון שעדיין לא נתבאר דיני ביטול כלל, ובפ"ז מיירי בענין איזו צורות הן בחזקת ע"ז. אבל לנ"ל מבואר דבאמת יסוד ההיתר במצא שברי צלמים אינו מצד שהם שבורים כ"א מצד שהם מושלכים, וכדחזינו דאפילו במצא צלמים שלמים מושלכים מתירים, דמה שמצאם מושלכים הוי גילוי"מ שא"ז צורה הנעבדת. וא"ז ענין לביטול.

ומבואר מאד מה שהרמב"ם חזר על דין שברי ע"ז בפ"ז ואח"כ בפ"ח, דכל א' לפי ענינו, דבפ"ז מיירי בהבחנה בין צורה הנעבדת לצורה שאינה נעבדת, וקאמר דבצלמים המושלכים יש להקל שאינם צורה הנעבדת, אבל אם מצא תבנית יד ותבנית רגל שמכיר שהיא של צורה הנעבדת זו ודאי ע"ז היא ואין מקום להקל אף שהיא מושלכת. ואילו בפ"ח מיירי בדין ביטול, ואשמעי' דאם נשתברה מאליה אי"ז ביטול, וכר' יוחנן, ולכן המוצא שברי ע"ז הרי אלו אסורים. ולכן בפ"ז נקט תבנית יד ורגל, ובפ"ח נקט שברי ע"ז סתם, דהכל לפי הענין, דבפ"ז מיירי שלא ראה אותה נעבדת אבל מכיר לפי תבניתה שזו מן הצורות המפורסמות הנעבדות, וזהו דאשמעי' דבכה"ג אין מקום להקל ולומר דכיון שמצא אותה מושלכת מסתמא לא עבדה. ואילו בפ"ח מיירי בע"ז ודאית אלא שנשתברה, ואשמעי' דעצם מה שנשתברה לא חשיבא ביטול, ודו"ק.

בענין ראיית פני הבית

בגמ' ב"מ (פז:): א"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, ויליף לה מקרא דבערתי הקדש מן הבית. ומק' הגמ' (פח:): מהמשנה (פ"א מעשרות מ"ה) דהקשואים והדלועים משיפקסו, ומסיק משיפקסו בבית.

והק' המפרשים דהא סיפא דההיא מתני' קתני במה דברים אמורים במולך לשוק אבל במולך לביתו אוכל מהם עראי עד שיגיע לביתו, הרי מפורש דהרישא דהקשואין והדלועין משיפקסו מיירי בשדה ולא בבית.

ותי' הריטב"א (ב"מ שם) והרא"ש (מעשרות שם) דגם בהרישא צריך ראיית פני הבית אבל סגי בבית שבשדה, וסיפא קמ"ל דבמולך לביתו צריך להגיע לביתו שבעיר.

אבל הרא"ש (מעשרות שם) הבין המשנה כפשטה דבמולך לשוק אי"צ ראיית פני הבית כלל, והקו' מהסוגיא בב"מ תי' באופן אחר, ויבואר לק'.

ובשור"ת משנת ר' אהרן (ח"א סי' מ') ביאר סברת הרא"ש והריטב"א דיש ב' דינים בראיית פני הבית, הא' מגז"כ דבערתי הקדש מן הבית, דילפינן מיניה דחלות חיוב מעשרות הוא ע"י ראיית פני הבית, והב' מדין גמר מלאכה דלא נחשב גמר עד שיגיע אל הבית. ובמולך לשוק אי"צ ראיית פני הבית מדין גמר מלאכה רק מכח

¹³ ושמה הרמב"ם למדו מדברי הגמ' דתחילה פריך ר' יוחנן לריש לקיש מהך בבא דמצא שברי צלמים, הא שברי ע"ז אסורים. (ואכתי לא אסיק דמיירי בעומדין על בסיסין.) ורשב"ל תירץ דלעולם גם שברי ע"ז מותרים, ונקט שברי צלמים לדייק הא צלמים עצמם אסורים כד"מ. ומבואר דלחכמים צלמים עצמם מותרים. ושאר המפרשים מפרשים דהיינו צלמים דפליגי בהו ר"מ ורבנן, דאין בידם מקל או ציפור כו'. אבל הרמב"ם שמה פי' אפילו צלמים האסורים לרבנן – שיש בידם מקל או ציפור – מתירה המשנה, כיון שמצאם מושלכים. דעכ"פ אינם אלא ספק, וכיון שמושלכים הרי"ז גילוי"מ דלא נעבדו. ולכן מוקים להמשנה כר"מ, דלר"מ אינו מועיל מה שהם מושלכים, דהרי ר"מ גזר שאר צלמים אטו צלמים שבמקומו, וא"כ מה לי שמצא צלמים מושלכים, מה שייך גילוי"מ להתיר צלמים שבאמת ידעין שאינם נעבדים אלא דגזירנן בהו אטו צלמים שבמקום אחר.

ואף דרשב"ל הוא דמוקים להמשנה כר"מ, אבל אפשר דגם ר' יוחנן מודה לזה, וכדמשמע מהמשך הגמ' דפריך ולר' יוחנן מדר"מ נשמע לרבנן כו'. דמשמע דגם לר' יוחנן המשנה אתיא כר"מ. וכנ"ל דלחכמים כל שהם מושלכים אין לאסור צלמים, דיש שם גילוי"מ שלא נעבדו. ושפיר פסק הרמב"ם דאפילו צלמים שלמים מושלכים מותרים.

הגזה"כ, ולזה סגי בבית שבשדה, משא"כ במוליק לביתו צריך ראיית פני הבית מדין גמר מלאכה ולזה לא סגי בבית שבשדה, כמו במוליק מבית לבית דא"ח עד שיגיע לאחרון כמבואר במשנה (פ"ב שם מ"ג) וברמב"ם (פ"ד מעשר הי"א) דצריך שיגיע לבית שהוא סוף מגמתו את"ד.

אבל נראה שא"ז מוכרח בביאור דברי הרא"ש והריטב"א די"ל דבאמת בית שבשדה ושבעיר הכל דין א' מדין גמר מלאכה אלא דבמוליק לשוק סוף מגמתו הוא הבית שבשדה שמשם מוליק לשוק, אי"נ לאידך גיסא דהכל מגזה"כ דחלות החיוב הוא ע"י ראיית פני הבית אלא דהבית לענין זה הוא דוקא הבית הסופי. וע"ע בהמשך.

ב. עכ"פ למדנו מדברי הרא"ש והריטב"א דאפילו במוליק לשוק צריך ראיית פני הבית (רק דסגי בבית שבשדה), אבל התוס' בסוגיין (ד"ה ומכניסה) כתבו דבמוליק לשוק ל"ש דינא דר' אושעיא דכשמוליך לשוק אי"צ ראיית פני הבית, ומבואר שחולקים על הרא"ש והריטב"א, וס"ל כהר"ש.

ג. וע"ע בגמ' ב"מ שם דמקשה מברייתא דתניא גורנו למעשר לחייב עליו משום טבל משתגמר מלאכתו, ואיזהו גמר מלאכתו מלאכת הכנסתו, וס"ד דהיינו הכנסתו אפילו בשדה, ומתרץ לא, הכנסתו לבית זה הוא גמר מלאכתו. ואיבעית אימא כי קאמר רבי ינאי בזיתים וענבים דלאו בני גורן נינהו, אבל חטין ושעורין גורן בהדיא כתיב ביה ע"כ.

ולפי האבע"א יוצא דבחיטין ושעורים דכתיב בהו גורן אי"צ ראיית פני הבית כדי לחייב וסגי במירווח בשדה. משא"כ לתירוץ הראשון. והרמב"ם פ"ג מעשרות פסק כתירוץ הראשון דהכל צריך ראיית פני הבית, והראב"ד פסק כאבע"א דדבר דכתיב ביה גורן או יקב – דהיינו דגן תירוש ויצהר – אי"צ ראיית פני הבית. ומבואר עוד שדעת הראב"ד דדבר שיש לו גורן הוא לא רק חיטין ושעורים אלא גם תירוש ויצהר, דכתיב בהו יקב, וכן דעת הרמב"ן ב"מ שם. ויתירה מזו היא שי' הר"ש (פ"ק דמעשרות שם) דכל דבר שיש לו גורן דינו כחיטין ושעורים, ואפילו קישואין ודלועין עיי"ש.

ועפ"ז תי' הר"ש לקושיית הראשונים הנ"ל דאילו מהסוגיא בב"מ מוכח דגם במוליק לשוק צריך ראיית פני הבית, ואילו במשנה דהקשואין משיפקסו מחלקת המשנה דבמוליק לשוק חייב משיפקסו ואילו במוליק לביתו אי"ח עד שיגיע לביתו. (ולעי' הבאנו תי' הרא"ש והריטב"א דגם במוליק לשוק צריך ראיית פני הבית שבשדה עכ"פ.) ותי' הר"ש דלפי האבע"א ניחא דקשואין ודלועין יש להם גורן ולכן במוליכם לשוק אי"צ ראיית פני הבית. (אלא שנשאר הר"ש בקושיא על מה שאמרו בסוגיא דב"מ מתחילה דמאי משיפקסו משיפקסו בבית. אבל עכ"פ כתב דלפי מסקנת הגמ' דדבר שיש לו גורן שאני ניחא.)

ד. ולפי"ד הר"ש דקשואין ודלועין יש להם גורן, ולכן אי"צ ראיית פני הבית, ומ"מ הרי תנן דאם מוליכן לביתו אי"ח עד שיגיע לביתו, ומבואר דאפילו בדבר שיש לו גורן שאי"צ ראיית פני הבית היינו דוקא במוליק לשוק, אבל במוליק לביתו עדיין צריך לראיית פני הבית. אלא שלכאורה קשה להבין הסברא בזה דכיון שבדבר שיש לו גורן לא נאמר הגזה"כ דבערתי הקודש מן הבית, א"כ מ"ש כשמוליכם לביתו. וממנ"פ, אם דין ראיית פני הבית נאמר בדבר שיש לו גורן א"כ אפילו במוליק לשוק נמי (וכמו בדבר שאין לו גורן), ואם דין ראיית פני הבית לא נאמר בדבר שיש לו גורן א"כ אפילו במוליק לביתו נמי לא.

ובמשנת ר' אהרן שם כתב לבאר בזה דאמנם בדבר שיש לו גורן לא נאמר הגזה"כ דבערתי הקודש מן הבית, אבל מ"מ כשמוליכם לביתו צריך ראיית פני הבית מדין גמר מלאכה כיון שזהו סוף מגמתו.

אבל קשה לי בזה דהנה חיטין ושעורים יש להם גורן וא"כ אי"צ ראיית פני הבית כ"א במוליק לביתו, וא"כ הא דר' אושעיא ע"כ מיירי במוליק לביתו, וקאמר ר' אושעיא דאם מכניסם במוץ אי"ח. והנה בראשונים נאמרו ביאורים שונים איך מועיל המוץ למנוע החיוב, וידובר בזה לק' אי"ה, אבל דעת הר"ש עצמו שם משום שהמוץ מכסה את התבואה שלא תראה את פני הבית. והנה סברא זו לכאורה שייכת אם דין ראיית פני הבית הוא גזה"כ, בזה י"ל דצריך ראייה ממש, אבל אם איתא לביאורו של הג"ר אהרן זצ"ל דבדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית כ"א משום גמר מלאכה, ולא מחמת הגזה"כ דר' ינאי, קשה מאד לשמוע שיהיה חילוק בין אם התבואה מגולה או מכוסה.

וכן יש להקשות גם בדברי התוס' בסוגיין, שכתבו ג"כ דבמוליק לשוק אי"צ ראיית פני הבית, וגם לדידהו יקשה מהסוגיא דב"מ דמוכח מינה דגם במוליק לשוק צריך ראיית פני הבית. וע"כ צריך לחלק על דרך הר"ש דדבר שיש לו גורן שאני. ומ"מ מפורש בדברי התוס' בר"ד דהטעם שצריך ראיית פני הבית הוא מדינא דר' ינאי דאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, ואילו לפי ביאורו של הג"ר אהרן זצ"ל אינו ענין לדר' ינאי כי ר' ינאי מיירי בראיית פני הבית מגזה"כ, וזהו דוקא בדבר שאין לו גורן, וכאן מיירי בדבר שיש לו גורן, דבאמת

אינו בכלל הגזה"כ, רק במוליק לביתו צריך ראיית פני הבית מחמת גמר מלאכה.

ה. אשר על כן נראה לבאר סברת הר"ש באופן אחר, דס"ל דמה שדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית, אין הביאור בזה דהתורה הפקיעה ממנו דין ראיית פני הבית, אלא להיפך דכל שיש לו גורן הגורן חשיב כבית.

ובאמת שזה מסתבר ג"כ לפי מה דס"ל להר"ש דגם קישואין ודלועין חשיבי יש להם גורן, אף שאין בהם שום גזה"כ דלא כתיב בהם גורן בקרא, אלא כנ"ל דהר"ש מפרש דכל שעושים לו גורן א"כ הגורן הוא כבית.

ומעתה מבואר מאד דכל זה במוליק לשוק, בזה י"ל דהגורן הוא כבית, אבל במוליק לביתו א"כ אף שהגורן הוא כבית אבל אי"ז סוף מגמתו והוי כמוליק מבית לבית דאי"ח עד שיגיע לבית האחרון. וזהו דין המשנה דהקושעין והדלועין אם מוליכם לשוק אי"צ ראיית פני הבית דסגי במה שכונסם בשדה, דגם זה חשיב כבית, אבל במוליק לביתו צריך להביאם לביתו ממש שזהו סוף מגמתו. (ובאמת דמי מאד לסברת הרא"ש והריטב"א דבמוליק לשוק סגי בבית שבשדה, ובמוליק לביתו צריך ביתו שבעיר.)

וכיון שהכל מדין ראיית פני הבית, ממילא דאם הוא מכוסה במוץ ואינו רואה פני הבית פטור, וכמו שביאר הר"ש להא דר' אושעיא. וניחא שיטת הר"ש, ועל דרך זה שיטת התוס' בסוגיין.

ו. כל זה לשי' הר"ש, דקישואין ודלועין חשיבי יש להם גורן ולכן כשמוליכן לשוק אי"צ ראיית פני הבית כלל, והמשנה דמשיפקסו מתפרשת כפשוטה דאפילו משיפקסו בשדה. אבל שיטת הרא"ש והריטב"א דקישואין ודלועין חשיבי אין להם גורן (וכשי' שאר ראשונים דדוקא דגן תירוש ויצהר חשיבי יש להם גורן) ובכל גונא צריכים ראיית פני הבית, ומשיפקסו היינו משיפקסו בבית, ומה שמחלקת המשנה בין מוליק לשוק לבין מוליק לבית היינו דבמוליק לשוק סגי בבית שבשדה, וכנ"ל.

ויש לעי' לדידהו לפי האבע"א דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית, האם זהו אפילו במוליכו לבית, או דילמא דוקא במוליכו לשוק.

אבל יש להביא ראיה מדברי הריטב"א עצמו שהק' מנ"ל שיש חיוב תר"מ מה"ת בזיתים וענבים כלל, כיון דתירוש ויצהר כתיב, ות' דכיון דקרא דבערתי הקודש מן הבית דמצריך ראיית פני הבית לא מתוקמה בתירוש ויצהר, שהרי יש להם גורן, ע"כ דהוא מתוקם בזיתים וענבים. ואם איתא דבמוליק לביתו צריך ראיית פני הבית אפילו בדבר שיש לו גורן א"כ אזלא ראייתו, כמובן. וע"כ דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית כלל.

ויותר יש להביא ראיה דהנה רש"י הק' לפי האבע"א בגמ' דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית, א"כ מאי קאמר ר' אושעיא דמכניס התבואה במוץ שלה ופטור, הרי אינו תלוי בראיית פני הבית כלל. ות' דר' אושעיא לא ס"ל כהאבע"א. וגם הרמב"ן והריטב"א דנו בקושיא זו, ותירצו על פי דרכם, ויבואר לק'. והנה אם איתא דבמוליק לביתו צריך ראיית פני הבית אפילו בדבר שיש לו גורן א"כ קושיא מעיקרא ליתא, אלא ע"כ מוכח דס"ל להני ראשונים דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית כלל.

[ומזה יש להקשות על מה שביאר במשנת ר' אהרן את סברת הרא"ש והריטב"א דבמוליק לשוק צריך ראיית פני הבית מגזה"כ, אבל במוליק לעיר צריך ראיית פני הבית מחמת גמר מלאכה, דא"כ נהי שאמרו בגמ' דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית ובזה מתוקמה הברייתא דאיזהו גרנן כו', אבל שמא היינו דוקא במוליק לשוק דאי"צ ראיית פני הבית כ"א מגזה"כ בזה אתא הגזה"כ דגורן כתיב בהו ומפקע מהגזה"כ דבערתי הקודש מן הבית. אבל במוליק לביתו שצריך ראיית פני הבית מחמת גמר מלאכה מנ"ל להנך ראשונים דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית. וכבר כתבנו שאין הסברו של הג"ר אהרן זצ"ל מוכרח בדברי הריטב"א, ולמבואר יש ראיה שלא כדבריו.]

ז. ונראה דמבואר לפי"ז דע"כ רש"י והרמב"ן והריטב"א לית להו הסברא שכתבנו בדעת הר"ש דמה שדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית הוא משום שהגורן חשיב כבית. דא"כ בודאי היה מסתבר דבמוליק לביתו לא סגי בגורן דנהי דהוא כבית אבל אי"ז סוף מגמתו. וא"כ מה הוקשה להם להנך ראשונים מהאבע"א על דר' אושעיא, הא בפשוטו ניחא דהאבע"א מיירי במוליק לשוק, ור' אושעיא מיירי במוליק לביתו.

אלא ע"כ דלית להו סברא זו, וס"ל דדבר שאין לו גורן דאי"צ ראיית פני הבית אי"ז משום שהגורן חשוב כבית, אלא משום דדבר שיש לו גורן בכלל לא נאמר דין ראיית פני הבית, ולכן פשיטא להו דאין חילוק בזה בין מוליק לשוק לבין מוליק לבית.

ח. ואזדו לטעמייהו, דהר"ש לטעמיה דאפילו קשוואין ודלועין חשיבי יש להם גורן, דלדידה הא דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית אינו גזה"כ אלא סברא וכמה שביארנו דהגורן חשיב כבית. (ומש"א בגמ' דגורן בהדיא כתיב בהו ה"פ דהתורה החשיבה את הגורן כבית גבי דגן, וה"ה לכל דבר שיש לו גורן.) וממילא דבמולך לביתו אינו מועיל דהוא כמולך מבית לבית דאי"ח עד שיגיע לבית האחרון. אבל הרמב"ן והריטב"א לטעמייהו דדוקא דגן תירוש ויצהר חשיבי יש להם גורן, דלדידהו מה שדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית הוא מגזה"כ דקרא דגורן מפקיע מקרא דמן הבית, ולכן אין חילוק בזה בין אם מולך לשוק או לבית, ודו"ק.

בגמ' ב"מ (פח:) מקשה על ר' ינאי דמצריך ראיית פני הבית מהמשנה דהקשוואין והדלועין משיפקסו, ומתרץ דכונת המשנה משיפקסו בבית. ועי' בתוס' שם שהק' איך מועיל שיפקסו בבית, הרי הפיקוס הוא גמר מלאכתו וא"כ אם פיקסן בבית נמצא שקדמה ראיית פני הבית לגמר מלאכה, ואיך נתחייב עי"ז, ומ"ש מהמכניס תבואה במוץ שלה דאי"ח כיון שראיית פני הבית קדמה למירוח, ואפילו אם מירח אח"כ (דכן דעת התוס' כשי' רש"י דאפילו אם מירח אח"כ בבית פטור). ותי' דבתבואה אי"ז הדרך להכניס קודם גמר מלאכה, משא"כ בקישואין ודלועין.

[ולכאורה לפי הסברא שכתבנו לעי' מהג"ר אהרן זצ"ל – שכתב בדעת הרא"ש והריטב"א די' ב' דינים בראיית פני הבית דבמולך לשוק צריך ראיית פני הבית מגזה"כ (ולזה סגי בבית שבשדה) אבל במולך לעיר צריך ראיית פני הבית גם משום גמר מלאכה (ולזה צריך ביתו שבעיר) – היה מקום לתרץ קושיית התוס' באופן אחר, דהא דקישואין ודלועין מיירי במולך לשוק, ומה שצריך ראיית פני הבית הוא מגזה"כ, ובזה אפשר דלא איכפת לן אם ראיית פני הבית קדמה לגמר מלאכה או להיפך, כיון שאינם ענין זל"ז, ואין שום קשר בין דין גמר מלאכה לבין דין ראיית פני הבית. משא"כ הא דר' אושעיא דמערס אדם על תבואתו מיירי במולך לביתו, דצריך ראיית פני הבית (גם) מדין גמר מלאכה, וא"כ המירוח והכניסה לבית הכל הוא מדין גמר מלאכה, ובזה אפשר דצריך דוקא סדר זה מירוח ואח"כ כניסה לבית כדי שתיגמר המלאכה כדרכה.]

אבל הר"ש (מעשרות שם) תי' קושיית התוס' באופן אחר, דהא דאי"ח במכניס במוץ שלה היינו משום שהמוץ מכסה את התבואה ואין שם ראייה, משא"כ בקישואין ודלועין אפילו אם לא פיקס עדיין מ"מ הרי רואים את פני הבית.

עוד יש שיטה שלישית בזה והוא ברבינו יונה ברכות (לא:): דכתב דכל שהוא במוץ הוא כמאכל בהמה ואינו מועיל ראיית פני הבית. ועל דרך זה עי' בריטב"א בסוגיין דאם הכניס במוץ אי"ז דגן. ונראה דלדידהו ניחא קושיית התוס' מהא דמשיפקסו בבית, דהתם גם קודם פיקוס נהי דלא נגמרה מלאכתן אבל מ"מ י"ל דאינם בכלל מאכל בהמה.

וברש"י מצינו סתירה בזה דבסוגיין פרש"י דהפטור כשמכניס במוץ הוא מחמת חסרון גמר מלאכה, וכן מבואר ברש"י פסחים (ט). ובנדה (טו:). אבל עי' ברש"י מנחות (סז:): ד"ה במוץ שלה וז"ל כעין מאכל בהמה ומאכל בהמה פטור מן המעשר ל"א במוץ שלה שלא יראה פני הבית עכ"ל. ולכאורה הלשון הראשון הוא כפי' רבינו יונה והריטב"א, והלשון השני הוא כפי' הר"ש. [ועי' אפיקי ים ח"ב סי' כ"ט.]

עי' רש"י ב"מ (פח:) שהקשה לפי האבע"א בגמ' שם דדבר שיש לו גורן אי"צ ראיית פני הבית, א"כ מ"ק ר' אושעיא דמערס אדם על תבואתו כו'. ועי' בריטב"א שביאר קושייתו דרש"י לשיטתו דההערמה מועילה דגם אם ימרח אח"כ ייפטר, ואם איתא דדבר שיש לו גורן חייב ע"י מירוח לחוד אפילו בשדה א"כ פשוט דגם מירוח בבית יועיל, ומה הועילה הערמתו.

אבל הריטב"א תי' דבאמת מיירי שלא מירח בבית, רק זרה מעט מעט, אבל אם מירח בבית באמת חייב. ולכאורה צריך להבין א"כ העיקר היה צריך ר' אושעיא לומר שמערים שלא למרח, ומה ענין ההכנסה לבית לכאן.

אמנם גם ברמב"ן כתב כן דר' אושעיא מיירי כשלא מירח כלל רק זרה מעט מעט, אכן מבואר עוד בדבריו דבאמת גם בדבר שיש לו גורן דחייב ע"י מירוח לחוד ה"ה שחייב ע"י ראיית פני הבית לחוד אפילו בלא מירוח, ובחדא מינייהו סגי, ולכן צריך להכניס במוץ כדי שהראיית פני הבית לא תחייב.

ומוכח דהרמב"ן מפרש דמה שהכנסה במוץ מועילה שלא יתחייב אי"ז משום שלא מירח, דא"כ שוב אין שום נפק"מ בראיית פני הבית, דממנ"פ אם מירח הרי נתחייב מיד ואם לא מירח א"כ גם הראיית פני הבית אינה מועילה. אלא צ"ל או כדעת הר"ש (פ"א מעשרות ה"ה) שהמוץ מכסה את התבואה שלא תראה את הבית, או כדעת רבינו יונה (ברכות לא:): דע"י המוץ חשיב מאכל בהמה ואין ראיית פני הבית מועילה במאכל בהמה. [והם ב' לשונות ברש"י מנחות (סז:): וכמש"נ לעי']. אבל מירוח באמת אי"צ, כי ראיית פני הבית מחייבת בפנ"ע.

וקצת נראה להכריע שדעת הרמב"ן כרבינו יונה, ולא כהר"ש, ממש"כ הרמב"ן דאם הכניס התבואה במוץ שלה ואח"כ הוציאה והסיר המוץ וחזר והכניסה אי"ח דכבר נפטרה. ואילו לסברת הר"ש לכאורה לא היה שם ראיית פני הבית מתחילה כלל.

ועי' בריטב"א בסוגיין כתב כהרמב"ן דאם לא מירח מועיל ראיית פני הבית לחייב, אבל דוקא כשדיגנה עכ"פ, אף שלא מירח, וזהו דקאמר שמכניסה במוץ היינו שלא דיגנה. ומשמע ג"כ על דרך רבינו יונה, שצריך להסיר המוץ דבלא"ה לא חשיב דגן, דהוי מאכל בהמה¹⁴.

והנה הרמב"ם בפ"ג דמעשרות פסק דמירוח לבד אינו מועיל אפילו בדבר שיש לו גורן, והיינו דלא פסק כהאבע"א כלל, וגם מבואר בדבריו שמפרש להא דר' אושעיא דאם מכניס במוץ שלה פטור הוא משום חסרון מירוח, וגם פסק דאם מירח אח"כ חייב אלא דר' אושעיא מיירי שזורה מעט מעט ולא התחיל לגמור את הכל. ולפי שיטתו יקשה מ"ק ר' אושעיא דמערס להכניס במוץ, בפשוטו לא היה לו לומר אלא שמערים שלא למרח. וצ"ל שההערמה היא באמת שלא למרח אלא לזרות מעט מעט, אלא דפשוט שאינו רוצה לעשות כן בחוץ כי רוצה להכניס את הכל לבית, לכן מערים להכניס את הכל קודם מירוח ואח"כ זורה מעט מעט לפי הצורך.

נמצינו למדים ג' שיטות בזה, שי' רש"י דלפי האבע"א תלוי במירוח לבד ולא בראיית פני הבית כלל. ור' אושעיא דאמר שמערים להכניס לבית בלא מירוח – ואח"כ ממרח בבית, ומבואר דצריך מירוח ואח"כ ראיית פני הבית, היינו כהתירוץ הראשון בגמ', ודלא כהאבע"א. ולתירוץ זה צריך מירוח ואח"כ ראיית פני הבית, אבל אם ראה פני הבית ואח"כ מירוח לא נתחייב.

והרמב"ם ג"כ פסק דלא כהאבע"א, ולכן פסק דגם דבר שיש לו גורן אי"ח כ"א ע"י ראיית פני הבית, ומ"מ צריך מירוח ג"כ, אלא דבעוד שרש"י ס"ל דאם קדמה ראיית פני הבית שוב אינו מועיל מירוח, דעת הרמב"ם דסגי גם במירוח שאחר ראיית פני הבית, ור' אושעיא מיירי כשלא מירח כלל אלא זרה מעט מעט.

ושי' הרמב"ן והריטב"א דלהאבע"א חייב או ע"י מירוח לבד או ע"י ראיית פני הבית לבד, אלא דיכול להערים ולהכניס התבואה במוץ דאז הראיית פני הבית אינה מחייבת, ומסתמא היינו כסברת הרבינו יונה משום שהוא מאכל בהמה, וכן משמע מדברי הריטב"א בע"ז דקודם הסרת המוץ אינו דגן ולכן אין ראיית פני הבית מועילה בו.

¹⁴ אבל לכאורה נראה להוכיח ששיטת הריטב"א בב"מ אינה כהרמב"ן, אלא ס"ל דלפי האבע"א דבר שיש לו גורן תלוי במירוח לבד ואין לו דין ראיית פני הבית כלל. דהנה על מה שאמרו בגמ' שם "כי קאמר ר' ינאי בזיתים וענבים" הק' הריטב"א מנ"ל דזיתים וענבים חייבים במעשר מה"ת כלל, כיון דקרא מיירי בתירוץ ויצהר דהיינו יין ושמן, ות' דכיון דקרא דבערתי מן הקדש מן הבית דמצריך ראיית פני הבית ע"כ לא מיירי ביין ושמן, שהרי בגורן ויקב תלינהו רחמנא וא"צ ראיית פני הבית, ע"כ דלא מתוקמה אלא בזיתים וענבים העומדים לאכילה. ואם איתא דס"ל כהרמב"ן דאפילו בדבר שיש בו גורן ראיית פני הבית מחייבת עכ"פ כשלא מירח א"כ לעולם נימא דקרא מיירי בזיתים וענבים העומדים למשקין ולא נגמרה מלאכתן ומ"מ ראיית פני הבית קובעתן. אלא ע"כ דס"ל להריטב"א דדבר שיש לו גורן אינו תלוי בראיית פני הבית כלל, ודלא כהרמב"ן.

אבל א"כ יקשה מדברי הריטב"א עצמו בע"ז שכתב מפורש דאם דיגנה (שהסיר המוץ ממנה) ולא מירחה מועילה ראיית פני הבית לחיבו, וזהו בהדיא כהרמב"ן.

וש"ל דדוקא בדגן שייך מציאות שנעשה דגן אבל לא מירחה להעמידה בכרי, ובכה"ג ראיית פני הבית מחייבת. אבל בזיתים וענבים כל שלא דרכן בנת וביקב לא נגמרו כלל והוי כקודם דיגון ואין ראיית פני הבית קובעתן, ואילו אחר שדרכן הרי נתחיבו מדין גורן ויקב. ושפיר קאמר הריטב"א שהדין דבערתי הקדש מן הבית לא משכח"ל כ"א בזיתים וענבים העומדים לאכילה שאין להם יקב. אלא דאכתי ק' מנ"ל דקרא דבערתי מן הקדש קאי אזיתים וענבים כלל, שמא לא קאי אלא אדגן. גם בדברי הריטב"א בב"מ משמע דבדגן גופא לא משכח"ל דין ראיית פני הבית, וצ"ע.

רש"י ד"ה ומכניסה, בא"ד וכי מהדר להו וממרח להו בתוך הבית לא מקבעי דפני הבית הוא דקבעי ולא תוך הבית כדיליף התם מואכלו בשערך ואפילו מירחו בשדה והכניסו דרך גגות וקרפיפות אמרינן בברכות (דף לה:): דלא מקבעי עכ"ל.

הנה ע"י בשטמ"ק ב"מ שם שהביא פלוגתא אם לא מירח בתוך הבית והוציא ומירח בחוץ וחזר והכניס אם חייב, דעת רבינו שמואל דמ"מ פטור כיון שהראיית פני הבית הראשונה היתה בפטור, ודעת רבינו אפרים דחייב.

וכן ע"י בתוס' מנחות (סז:): שכתב בשם רבינו אפרים דאם מירח בתוך הבית שוב אי"ח לעולם, ומשמע עכ"פ דאם הוציאו קודם מירוח ומירחו בחוץ חייב, וכמש"כ השטמ"ק בשמו.

וצ"ב טעם החילוק דכיון דאינו נפטר ע"י מה שהראיה הראשונה היתה בפטור א"כ מה לי אם מירח בפנים והוציאו וחזר והכניסו, ומה לי אם הוציאו קודם ומירחו בחוץ והכניסו, דלכאורה לענין המירוח עצמו אין חילוק בין מירוח בחוץ לבין מירוח בפנים, וצ"ת.

אכן במש"כ רש"י דאם מירח בפנים אי"ח משום שתוך הבית אינו קובע, יל"ע למה לי' זה הא אפילו אם תוך הבית היה קובע הרי כבר ראה גם את תוך הבית קודם מירוח, וכמו שראיית פני הבית אינה קובעת כשקדמה למירוח ה"נ ראיית תוך הבית.

ולכאורה מוכח שדעת רש"י דאם מירח בפנים וחזר והוציאו והכניסו דבאמת היה חייב, ולכן הוקשה לו דאפילו אם מירח בפנים ולא הוציאו כלל הרי עכ"פ ראה את תוך הבית, ולזה ביאר דתוך הבית אינו כלום.

נמצא ג' שיטות בדבר, דעת רש"י דאפילו אם מירח בפנים והוציאו וחזר והכניסו חייב, ודעת ר' אפרים דדוקא אם הוציאו קודם מירוח והמירוח היה בחוץ הוא דמועיל להכניסו שנית, ודעת ר' שמואל דאפילו זה אינו מועיל וכל שראיית פני הבית הראשונה היתה בפטור שוב אי"ח.

והנה רש"י כתב דגם כשהערים והכניסו במוץ שלה אינו מותר כ"א באכילת עראי ולא באכילת קבע, דלא עדיף מקודם מירוח. אבל התוס' במנחות (שם) כתבו בשם ר' אפרים דכיון שמירח בפנים שוב לא יתחייב עולמית ובכה"ג לא גזרו על אכילת קבע. ולמבואר רש"י לשיטתו דבאמת לא נפטר עולמית שהרי עדיין יכול להוציאו ולהכניסו, ולכן בודאי דאסור באכילת קבע.

[דף מ"ב ע"א]

תוד"ה ובא כהן והציץ בו. התוס' בפסחים הוסיפו דהיה כהן שוטה דלא היה זה לצורך המת. ומבואר שיטתם דאין כהן מטמא לקרובים כ"א לצורך המת. וע"י במנ"ח (מצ' רס"ד) שהביא פלוגתא בזה, ותלה לי' אם האיסור הותרה או דחויה. והמנ"ח כ' דממש"כ הרמב"ם דטומאה דחוויה אצל קרובים מבואר דלא שרי אלא לצורך המת, ויל"ע בזה דהרי שי' הרמב"ם (ע"י פ"ב אבילות ה"ו, וסה"מ מ"ע ל"ז) שטומאת כהנים לקרובים הוא משום אבילות, ומלשונו בסה"מ משמע דלכן חייב להיטמא אפילו אינו רוצה כדי שלא יחלש דין אבילות, ולא כתב שחייב משום צורך המת, וא"כ משמע דאדרבא חייב להטמא בכל גונא אפילו שלא לצורך המת, ומ"מ הוי בגדר דחוויה, דהחייב להטמא הוא מלתא דאבילות, והחייב אבילות דוחה האיסור להיטמא.

והנה התוס' כ' דכהן שוטה היה אבל רש"י כתב דהיה חכם ומורה הוראה, ושמא דעת רש"י דכיון דמסקינן דלא נטמא, או משום דהוי ספק ספיקא או משום דודאי גרוהו, א"כ מה"ט שרי גם לכתחילה. והתוס' או דס"ל דמשו"כ אין להתיר לכתחילה, או ס"ל דכיון שכל כונתו היתה לדעת אם זכר אם נקבה הוא, לפי כונתו הרי היה מיטמא.

תוד"ה לידע, בסו"ד רישא דברייתא בור שמטילין בו נפלים טהור פירוש שרגילין להטיל בו נפלים ועלה מייתי מעשה בשפחתו של מציק. ק' להך תי' בגמ' דגירית חולדה אינה אלא ספק, והטעם שהתירו לכהן המציץ היה משום דמתחילה היה ספק אם רוח הפילה, מה יענה לרישא דהברייתא דבור שמטילין בו נפלים דמשמע דודאי מטילים. ואפי"ת דגם הרישא יש לפרש שמטילים בו ספק נפלים, אכתי קשה למה הק' הגמ' מסיפא דהברייתא, ולא מהרישא. ובדוחק דהרישא היה פשיטא לן דמיירי בספק נפלים, רק הך מעשה דשפחתו של מציק היה סו"ד דמיירי שהטילה ודאי נפל.

והנה הרמב"ם כתב דבור שמטילין בו נפלים טמא, דאין ספק מוציא מדי ודאי. והנה אין דרכו של הרמב"ם להביא דינים שאינם מפורשים בחז"ל, ומשמע דזו היתה גירסת הרמב"ם ברישא דהך ברייתא, וק' א"כ להך תירוץ בגמ' דודאי גררוהו, מה יענה להך רישא דבור שמטילים בו נפלים טמא, וצ"ע.

תוד"ה מפני. הנה התוס' בפסחים הוכיחו דע"כ היה הבור רה"י, דאילו היה ברה"ר מה מקשה הגמ' דנימא אין ספק מוציא מדי ודאי, הרי אפי"ת דאין ספק מוציא מדי ודאי היינו דאינו מוציא לגמרי מהודאי (וכגון בחבר שמת שאין הספק הפרשה – אף שהוא ספק הרגיל כמש"כ התוס' – מוציא ממה שמתחילה היה ודאי טבל), ונשאר ספק טבל. אבל מדי ספק לא נפקא. וא"כ ברה"ר ספיקו טמא. אלא ע"כ דכאן היה רה"ר.

אבל התוס' כאן כתבו מתחילה דבאמת הבור היה רה"ר, ומ"מ מקשה הגמ' דיהיה טמא, אף דלכאורה יש ספק אם ראשו האהיל על הנפל, דמיירי שראשו של הכהן היה ממלא כל חלל הבור. וק' הא מ"מ איכא ספק שמא גררוהו חולדה, ואף דאין ספק מוציא מדי ודאי אבל מדי ספיקא לא נפקא, והיה ספיקו טהור.

וכתב המהר"ם דע"כ התוס' כאן ס"ל דאם אין ספק מוציא מדי ודאי, לא רק שאין הספק מוציא לגמרי מהודאי, אלא אפילו ספק אינו, ונשאר הודאי על איתנו, והוי כאילו ודאי לא גררוהו. (אלא דמ"מ הקשו התוס' דיש ספק אם ראשו של הכהן האהיל על המת, דאין ספק זה בא להוציא מודאי, והוצרכו לתרץ דראשו היה ממלא כל הבור.)

אח"כ כתבו התוס' כאן דבאמת היה בור רה"י. וק' א"כ מה מתרץ הגמ' דהיה ספק נפל וספק גררוהו, הרי ברה"י כל ספיקות שאתה יכול להרבות טמאים. וכן ק' דמשמע בגמ' דאילו היה ספק מוציא ודאי היה ניחא מה שטיהרוהו, והרי עכ"פ הוא ספק טומאה ברה"י. וצ"ל דכאן שהיה ספק הרגיל עדיף טפי, ואילו היה ספק זה מוציא מדי ודאי היה נחשב ודאי טהור.

וקצת חידוש, דיוצא לפי דברי התוס' כאן, דלהצד דספק חולדה מוציא מדי ודאי נפל, אלים ספק חולדה (כיון שהוא ספק הרגיל) שיהיה ודאי טהור. ולהצד דספק חולדה אינו מוציא מדי ודאי נפל, אדרבא אין הספק מערער הודאי כלל והוי ודאי טמא.

שם בסו"ד דסתם חור שרצים יש בהם פו"ט. כך הגירסא לפנינו. ולפי"ז יש כאן תירוץ, דכיון דסתם חור שרצים יש בו פו"ט, לכן לא היתה הטומאה בוקעת ועולה. אבל מהרש"א גורס דסתם חור שרצים אין בהם פו"ט, והוא חלק מהקושיא, כיון דסתם חור שרצים אין בהם פו"ט, למה לא היתה הטומאה בוקעת ועולה. וכן הוא באמת בתוס' פסחים דמקשה כן, והוכיחו כן דלא היה בחור פו"ט, דאילו היה בו פו"ט היה מביא את הטומאה לתוך הבור.

אלא דהתוס' כאן לא הזכירו הוכחה זו, ומשמע דמסברא קאמרי דסתם חור שרצים אין בו פו"ט, וזה תימה דאדרבא מסתמא חולדה וברדלס גבוהים טפח. וכן באמת תמה המהרש"ל על דברי התוס' בפסחים. אבל לגי' ספרים שלנו בתוס' ניחא, דמסברא קאמרי דסתם חור שרצים יש בו פו"ט, והיינו כסברת המהרש"ל.

אלא דלגי' ספרים שלנו ק' איך ס"ל להתוס' דהיה בו פר"ט, א"כ היה צריך להביא את הטומאה לתוך הבור. וכן ק' לשי' רש"י בפסחים שכתב ג"כ שהבור היה בו פר"ט. ועי' במהרש"ל ופנ"י שם.

עכו"ם מבטל ע"ז שלו ושל חברו, עי' רש"י ד"ה שלו ושל חברו וז"ל בין ששניהן עובדין ליראה אחת בין שזה עובד לפעור וזה למרקוליס, והא דעבודת כוכבים מותרת ע"י ביטול נפקא לקמן (גב). מנין לעובד כוכבים שפוסל כו' עכ"ל. וכונתו למה שדרשו שם פסילי אלהיהם שהגוי יכול לפסול להע"ז ולבטלה. ויש לעי' למה נטר רש"י עד כאן לבאר זה, הרי כל הסוגיא דע"ז שנשתברה מבוססת על ענין זה שהגוי יכול לבטל להע"ז ולכן ס"ל לריש לקיש דאם נשתברה מאליה והוא מתיאש מלעבדה בטלה, וגם ר' יוחנן מודה בשיברה בידיים דלכן שברי צלמים מותרים דספק ביטול מוציא מדי ספק ע"ז, ובכל זה היה רש"י צריך לבאר דגוי יכול לבטל ע"ז. ולמה המתין רש"י עד כאן.

ונראה מבואר מזה דרש"י ס"ל דיש ב' דינים בביטול ע"ז, חדא דין יאוש, היינו שהגוי העובד את הע"ז מתיאש מלעבדה שוב. ובזה לא נאמר דאפילו זה עובד לפעור וזה למרקוליס, דרק העובד לפעור הוא שיכול להתיאש מלעבוד את הפעור, ועי"ז הותרה. וקצת יש לדייק כן מלשון רש"י במעילה (יד). אהא דריש לקיש דע"ז שנשתברה מאליה מותרת, ופרש"י שם דמימר אמר העכו"ם היא גופא לא מצלה כו' עיי"ש, ומשמע דבעינן העכו"ם בה"א הידיעה, דהיינו העכו"ם העובדה דוקא¹⁵. ועוד יש דין אחר, דעכו"ם יכול לבטל ע"ז ע"י מעשה ביטול, ובזה נתחדש דמבטל אפילו ע"ז של חברו דהיינו אפילו זה עובד לפעור וזה עובד למרקוליס, וכמבואר בגמ' לק' (סד:).

וזה המשך דברי רש"י, דתחילה ביאר הברייתא דעכו"ם מבטל ע"ז שלו ושל חברו, דהיינו אפילו זה עובד לפעור וזה עובד למרקוליס, וכמבואר בגמ' לק' (שם). והרי זה חידוש, דעד הכא מיירי הסוגיא בדין יאוש, דהיינו שהגוי העובד לע"ז יכול להתיאש מלעבדה ועי"ז בטלה, אבל כאן נתחדש דאפילו אינו עובדה יכול לעשות בה מעשה ביטול, וביאר רש"י דחידוש זה נלמד מקרא דפסילי אלהיהם¹⁶.

ב. אבל עי' בחי' הראב"ד לעי' אהא דאמר רשב"ל ע"ז שנשתברה מאליה בטילה, כתב דמיירי במקום שהרבים מצויים שם דמסתמא ראה אותה גוי, ועכו"ם מבטל ע"ז שלו ושל חברו. (ואח"כ בסו"ד חזר בו ומסיק דא"צ שיראה אותו הגוי אלא מסתמא מבטלה. וכונתו צ"ב דלכאורה הוא כיאוש שלא מדעת. והרמב"ן הביא רק דברי הראב"ד קודם חזרה.) ומפורש בדבריו דגם לענין יאוש נאמר הך דינא דמבטל ע"ז של חברו, דהיינו אפילו זה עובד לפעור וזה למרקוליס.

וצריך להבין דלכאורה גדר היאוש הוא מה שמתיאש מלעבדה, וכן משמע בגמ' לק' (מג). דהיה ס"ד דאם נאבדה לו הע"ז ג"כ בטילה מדין יאוש, אלא דמבאר הגמ' דאינו מבטלה דמימר אמר שעובד כוכבים אחר ימצאנה ויפלה לה, ועכ"פ מבואר דגדר היאוש הוא מה שמתיאש מעבודתה. ומה שייך זה כשזה עובד לפעור וזה למרקוליס, דמעולם לא היה עובדה.

ושמא יש שני אופנים של יאוש, חדא מה שמתיאש מלעבדה, ובזה מיירי הגמ' הנ"ל, וזהו דוקא בגוי העובד אותה. ועוד גונא כשמתיאש מלהחזיקה באלוה, וזה דינא דריש לקיש דאמר נפשה לא אצלה, וזה שייך אפילו בזה עובד לפעור וזה עובד למרקוליס. (דגם העובד לפעור מחזיק את מרקוליס לאלוה, כידוע שזה היה דרכם כסל למו.)

ועוד י"ל עפ"י דיוק לשון הראב"ד לק' שם שכתב דכיון שנאבדה ממנו ונתיאש מסתמא מבטלה, ומשמע לי דה"ק דכיון שנאבדה ממנו ולא יוכל לעבדה, מבטלה גם מאלוה. ועיקר הביטול הוא מה שמבטלו מאלוה.

¹⁵ ומספקא לי אם הגדר בזה דע"י שנתיאש מלעבדה בטלה הסיבה האוסרת, או דעצם מה שמתיאש מלעבדה עוד הוי מעשה ביטול. ונפק"מ אם צריך שכל העובדים אותה יתיאשו, וכמו בע"ז שהניחוה עובדיה בשעת שלום, אר"ד די במה שאחד מן העובדים מתיאש מלעבדה. דאם נימא דגדר יאוש הוא דחסרה הסיבה האוסרת, א"כ בעינן שכל העובדים אותה יתיאשו. אבל אי נימא דמה שמתיאש מלעבדה הוי פעולת ביטול, מסתבר דסגי שאחד מהעובדים יתיאש.

¹⁶ וקצת משמע דאילו דין יאוש אינו נלמד מפסילי אלהיהם, דאינו מדין ביטול כלל, אלא סברא דחסרה הסיבה האוסרת. ואינו מוכרח.

רש"י ד"ה אלא, מש"כ דכל דבר הפקר נקנה ע"י הגבהה. משמע דמירי בע"ז של הפקר. ויל"ע א"כ בע"ז של גוי אמאי אין ישראל יכול לבטלה, דכאן ל"ש הגזירה דילמא מגבה לה. ועי' במג"א שצ"י הגרעק"א בגלהש"ס. ולענ"ד דכל ע"ז סתמא הוי הפקר, כי העכו"ם מקדישו ומוסרו ליראתו. וראיה לזה מהגמ' לק' (סד:) דפשיטא לי' דמש"א עכו"ם מבטל ע"ז "שלו ושל חבירו" הכונה שזה עובד לפעור זה וזה עובד לפעור אחר. ולמה לא פירש הגמ' כפשוטו דהכונה שמבטל גם ע"ז שאינו בעליו. אלא כנ"ל דסתם ע"ז אין לו בעלים. ועי' רש"י סנהדרין (מז: ד"ה ע"ז בהזמנה לא מתסרא) מש"כ שאין הקדש לע"ז, ומבואר דהמייחד בית לע"ז הוי בגדר הקדש שמוסרו לרשות אחרת, אלא שאין הקדש לע"ז ואינו חל ע"י הזמנה בעלמא, אבל לאחר שחל בו דין ע"ז ומשמשיה ע"י מעשה הוי בגדר הקדש שהגוי מסרו לרשות אחרת, והוי הפקר, וכמש"נ.

איתיביה ר' יוסי אומר שוחק זורה לרוח כו'. עי' רמב"ן שהק' דלר' יוחנן מי ניחא הרי גם ר' יוחנן מודה דבעצם כל שנתבטל מלעבדה שרי, כמבואר במשנה (נג:) בהניחוה עובדיה בשעת שלום, וכן מבואר בגמ' (מג.) במוצא ע"ז בשוק דאלמלא שאינו מייאש שהמוצאה יפלח לה היתה מותרת, וכל מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש הוא בנשברה אם באמת מתיאש דאמר נפשה לא אצלה או"ד עובד גם לשברים או חושב להתיכה ולהחזירה לקדמותה. אבל כאן שנשחק לגמרי א"כ בודאי מתיאש מלעבדה וא"כ גם לר' יוחנן היתה צ"ל מותרת. ותי' דמירי שהגוי אינו יודע שנשחק והוי ייאוש שלא מדעת, אבל לריש לקיש מקשה הגמ' דכיון דס"ל דאפי' כשיכול להחזירה היא בטילה א"כ הוא כביטול בידים ואי"צ דעתו. ודבריו סתומים דאם בנשבר הוא כביטול בידים לריש לקיש א"כ בנשחק יהיה כביטול בידים לר' יוחנן, ואם לר' יוחנן הוא בכלל יאוש שלא מדעת כשנשחק ה"נ לריש לקיש כשנשבר.

ונראה כונתו, דכשמבטלה בידים כגון פחסה חל הביטול בחפצא של הע"ז עצמה, וכן בנשתברה מאליה לדעת ריש לקיש כשאומר נפשה לא אצלה כו' הרי זה ביטול בעצם מצד החפצא של הע"ז, דשבירתה היא ביטולה, ולזה לא בעינן דעת העכו"ם. אבל לר' יוחנן דל"ל טעמא דנפשה לא אצלה, א"כ גם אם נשחקה לגמרי הרי הע"ז מצד עצמה ראויה לעבוד אף שנשתברה, אלא שהגוי מתיאש מלעבדה כיון שאינו יכול לתקנה, וביטול זה הוא מצד הגוי שגומר בלבו שלא לעבדה, ולזה בעינן דעתו.

ותחילה חשבתי שזה תלוי בפלוגתת רש"י והראב"ד שביארנו לעי', אם יאוש וביטול הוי ב' גדרים או גדר אחד. אבל באמת נראה דאינו תלוי, כי מדברי הרמב"ן משמע דלא פליג על הראב"ד דיאוש שייך אפילו בזה עובד לפעור וזה למרקוליס¹⁷. אלא אפילו נימא דגם יאוש ביסודו הוא דין ביטול, דהיינו שמבטלו בלבו מאלוה, מ"מ חלוק הוא מביטול בידים, דכשביטלו בידים הביטול הוא בחפצא של הע"ז עצמה שנפחסה, וכן בנשתברה מאליה לריש לקיש הע"ז מצד עצמה מתבטלת דאינה ראויה עוד לעבוד, משא"כ ביאוש בעלמא הביטול חל דוקא ע"י מחשבת הביטול של המתיאש, ובעינן מדעת דוקא. ואכתי צ"ת.

רש"י ד"ה ושפאיה מותרין, דמיזרק זריק להו ולא פלח להו עכ"ל. יל"ע כששיפה העכו"ם לצרכה כיון דאין שם ביטול, למה השפאין מותרים. דהיה אפשר לומר דאין שם ביטול לגבי הע"ז עצמה, שהרי בא ליפותה, אבל עכ"פ הוי ביטול בשפאיים. אבל לשון רש"י לכאורה משמע דגם השפאין אין מותרים משום ביטול אלא משום יאוש, דזורקים אותם ולא עובדים אותם. אבל קשה א"כ אפילו שיפה ישראל נמי נתיר את השפאיים, דעכ"פ העכו"ם מתיאשים. (ואין לומר משום גזירה דרבא, דבגמ' משמע דרק ריש לקיש אית לי' גזירה זו, אבל לר' יוחנן אי"צ.) אכן באמת הוא מבואר מלשון רש"י לק' (ריש עמ' ב') וז"ל אבל שפאן עכו"ם דעתו לבטלן ולהשליכן עכ"ל, הרי בהדיא דהוא מדין ביטול, ומש"כ רש"י כאן דזריק להו ולא פלח להו היינו דבא לבאר למה

¹⁷ שהרי הביא דברי הראב"ד דע"ז שנשתברה מאליה מירי בעומד במקום שרבים מצויים כדי שנוכל לתלות שראה אותה גוי וביטלה בלבו. וזה ודאי ל"ש כ"א לש"י הראב"ד דסגי בכל עובד כוכבים בעלמא ואי"צ העובדה דוקא. והרמב"ן לא חלק על הראב"ד מצד זה, אלא מצד אחר דמשמע מהמשך הסוגיא דאי"צ דעת הגוי כלל.

השיפוי חשיב ביטול השפאים, כיון שעושה ליפותה, ולזה מבאר דכיון דכונתו ג"כ לזרוק השברים, והוי ביטול לגבי השפאין.

איתביה עכו"ם ששיפה כו'. רש"י פי' דהקושיא היא משפאן ישראל לצרכו, דאמאי היא ושיפוייה אסורים. וביאר המהרש"א שלא רצה רש"י לפרש שהקושיא מישראל ששיפה לצרכה (דאמאי השיפויין אסורין), דבזה היה יכול הגמ' לתרץ דשאני היכא דעיקר הע"ז קיימת, וכמו שרצה הגמ' לתרץ לק' גבי נבייה. (אמנם לק' דחה הגמ' תירוץ זה מהא דעכו"ם ששיפה לצרכה, אבל מ"מ אמאי לא שו"ט הש"ס כן כאן.) וע"כ דהקושיא כאן היא מישראל ששיפה לצרכו, דאמאי לא נימא דגם הע"ז וגם השיפויין נתבטלו, דבזה ל"ש לתרץ דעיקר הע"ז קיימת, דהא מקשינן דגם הע"ז עצמה תתבטל.

אבל תוס' כתבו דבאמת היה יכול ריש לקיש לתרץ כן דשאני הכא דעיקר הע"ז קיימת, אלא דריש לקיש לית ליה הך סברא. ודברי התוס' צ"ב, איך היה יכול ריש לקיש לתרץ כן, הא אכתי יקשה עליו מהא דישאל ששיפה לצרכו, דתתבטל גם היא וגם השיפויין. וכמו שבאמת פרש"י.

וצ"ל דס"ל להתוס' דאפילו כששיפה ישראל לצרכו, כיון שהביטול אינו מחמת מחשבת הישראל, דישראל אינו בתורת ביטול, אלא משום דהו"ל כע"ז שנשתברה מאליה, א"כ זה לא שייך אלא בשיפויין, אבל הע"ז עצמה לא נחשבת שנשתברה מאליה ע"י השיפוי, דהרי שמא היא צריכה להשתפות, כדחזינון שיש שיפוי שהיא לצרכה. ואף דהישראל עצמו לא נתכוון אלא לצרכו, מה לי ולכונתו, כיון שאין הביטול מכחו. ולכן ס"ל להתוס' דאפילו בגונא ששיפה הישראל לצרכו, ל"ש ביטול בגוף הע"ז, ולא מקשינן לריש לקיש אלא מצד השיפויין דאמאי אינם נחשבים כנשתברו מאליהם, ושפיר א"כ היה יכול ריש לקיש לתרץ שאני היכא דעיקר הע"ז קיימת.

אבל רש"י ע"כ ס"ל דכששיפה ישראל לצרכו, הע"ז עצמה נחשבת כנשתברה מאליה, ואין כאן עיקר ע"ז קיימת. וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

ויל"פ בזה, כמו ששמעתי מש"ב הג"ר ישעיה קוסובסקי-שחור שליט"א, דהנה אביי לעי' ס"ל דבפחסה אף דע"י גוי הוי ביטול אבל לא חשיב שנשתברה מאליה, וצ"ל פ' משום דבעצם אי"ז שבירה, רק דכשהגוי פוחסו הו"ל מעשה בזיון בגופו¹⁸. אבל רבא ס"ל דגם פחסה הו"ל כנשתברה מאליה. ויל"ע בטעמא דרבא, דאפשר שדעת רבא דפחסה הו"א כשבירה ממש, או שמא גם רבא מודה דפחסה אינה כשבירה, אלא שדעת רבא דגם כשהישראל עושה בה מעשה בזיון אמרי נפשה לא אצלה מבזיון זה. (ונפק"מ אם נפלה ונפחסה מאליה, איך הדין לרבא (אליבא דרשב"ל), דאם טעמא דרבא דפחסה הו"א כשבירה, א"כ בטלה דאמרי נפשה לא אצלה, אבל אם טעמא דרבא משום שלא הצילה נפשה ממעשה הבזיון, ל"ש זה כשנפלה.)

ויל"ל דבזה פליגי רש"י ותוס'. דרש"י ס"ל דלרבא גם במעשה ביזוי דישראל אמרי נפשה לא אצלה, וא"כ כשישראל שיפהו לצרכו ה"ז מעשה ביזוי בגופה, ואמרי נפשה לא אצלה, והו"ל כע"ז שנשתברה מאליה. ותוס' ס"ל דגם לרבא במעשה ביזוי בעלמא ל"ש נפשה לא אצלה, רק טעמא דרבא משום דפחסה הו"א כשבירה, וזהו בפחסה, אבל שפאה ודאי אינה כשבירה, שהרי אפשר שהע"ז צריכה לשיפוי, ואין אנו דנים אלא על השיפוי, אבל עיקר הע"ז בודאי לא נתבטלה. ולכן לתוס' הו"מ ריש לקיש לתרץ דשאני היכא דעיקר הע"ז קיימת, ודו"ק.

בענין אין ספק מוציא מדי ודאי

התוס' (ד"ה ספק) כתבו להוכיח דדרקון הוי ספק ע"ז, דאילו היה ודאי ע"ז היה אסור כמו שברי ע"ז, ואף דבשברי ע"ז איכא רוב צדדים לאיסור (שברו ישראל ונשתבר מאליו), וכאן ליכא צד שנחתך מאליו והוי רק ב' צדדים, מ"מ אין להתיר משום כך, וז"ל דהא רבי יוחנן אית ליה דאפילו ספק היתר הרגיל אינו מוציא מידי ודאי איסור כ"ש הכא שאין רגילות כל כך בחתיכות דעובד כוכבים ואין כאן ספק היתר הרגיל ויש כאן ודאי איסור עכ"ל. והדברים צ"ב, חדא דמה צריך הוכחה דאין להתיר כשיש רק ב' צדדים, הרי פשוט דזהו ספיקא דאורייתא.

¹⁸ וצריך לחלק בין זה לבין רק בפניה דאינה בטילה דרתח עלה האידנא ולמחר פלח לה.

גם מ"ק דר' יוחנן לא התיר בהיתר הרגיל, וכונתם למש"כ לעי' (מא: ד"ה ואין) דהשו"ט בסוגיין אי ספק מוציא ודאי היינו ספק היתר הרגיל, וצ"ב איזה היתר הרגיל יש בשברי ע"ז, ואי משום שמסתמא ישראל היה מפנהו (ואינו רגיל להשבר מאליו) הרי רגילות זו יש גם בדרקון ואיזה כל שכן יש כאן.

עו"ק לפי מה שכתבו התוס' בהמשך דיש לתלות השבירה בעכו"ם טפי מבישראל, דישראל היה מבערה מן העולם, א"כ אמאי לא תי' התוס' דלעולם דרקון הוי ודאי ע"ז, והא דשרי כשאין יודעים מי חתכו משום דתלינן דודאי העכו"ם חתכו מה"ט. (ולא דמי לשברי ע"ז שיש צד שנשברה מאליה, ואז ל"ש פינוי.) והתוס' הרא"ש באמת תירץ כן בתירוץ הראשון עיי"ש, וק' למה התוס' שלנו לא הזכירו אפשרות זו.

עוד יל"ע במש"כ בסו"ד וא"ת בספק נעבד נמי תקשי סיפא ישראל ודאי חתכו אסור ומ"ש משברי צלמים דמודי ר' יוחנן דמותרין מטעם ספק ספיקא עכ"ל. היינו דגם בודאי ישראל חתכו איכא ספק שמא אח"כ העכו"ם כשמצאה חתוכה ביטלה דאמר נפשה לא אצלה כו', כמבואר בהמשך דבריהם. ולכאורה תמוה דמנא להו דלר' יוחנן איכא ספק כזה, והרי פשוט הסוגיא דלעי' משמע דרק רשב"ל אית לי' הך סברא דאמרי נפשה לא אצלה, אבל ר' יוחנן ל"ל הך סברא כלל.

ועוד משמע מדברי התוס' דס"ל דזהו גם הספק ספיקא בשברי צלמים, שמא לא נעבד ואת"ל נעבד שמא העכו"ם כשמצאה ביטלה בלבו. ותמוה דמהיכ"ת לפרש כן, והרי בפשוטו הספק ספיקא הוא את"ל נעבד שמא הגוי שיברו בידים.

ב. והנה מבואר בגמ' לעי' דדין שברי ע"ז תלוי במח' ר' יוחנן ורשב"ל בע"ז שנשתברה מאליה. ובתוס' הרא"ש שם ביאר איך הדינים תלויים זב"ז, דלר' יוחנן כיון דרוב שבירות לאיסור לכן סתם שברי ע"ז אסורים, ולרשב"ל כיון דרוב שבירות להיתר לכן סתם שברי ע"ז מותרים. וגם התוס' שלנו מפרשים כן, דלעי' (מא. ד"ה אמר) כתבו דטעמא דשמואל ורשב"ל משום דרוב שבירות להיתר, וכאן כתבו דטעמא דר' יוחנן משום שרוב שבירות לאיסור.

והגמ' לעי' הק' לר' יוחנן מ"ש שברי ע"ז דאסורים משברי צלמים דמותרים, ותי' דבשברי צלמים איכא ספק ספיקא אבל בשברי ע"ז אין ספק מוציא מדי ודאי. ואח"כ מקשה הגמ' על יסוד זה דאין ספק מוציא מדי ודאי מחבר שמת והניח מגורה מלאה פירות, ומשפחתו של מציק שטיהרו את הכהן, ושר"ט הגמ' בזה. וביארו התוס' וכן תוס' הרא"ש דהא פשיטא דספק היתר בעלמא אינו מוציא מדי ודאי איסור, אלא דהשו"ט בגמ' היא לענין ספק היתר הרגיל דוקא. (ולשון תוס' הרא"ש: ספק הרגיל וקרוב לודאי.)

ומבואר דגם לר' יוחנן שברי ע"ז חשיבי ספק היתר הרגיל וקרוב לודאי להיתר. ותימה, דהא כל עיקר פלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל בשברי ע"ז הוא משום דלר' יוחנן רוב שבירות לאיסור, ולרשב"ל רוב שבירות להיתר. ואיך יתקיימו שני הדברים האלה, דר' יוחנן אוסר שברי ע"ז משום דרוב שבירות לאיסור, ומזה גופא מדייק הגמ' דס"ל לר' יוחנן דספק היתר הרגיל וקרוב לודאי היתר אינו מוציא מדי ודאי איסור ע"ז.

גם עיקר יסודו של ר' יוחנן דאין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי איסור צ"ב, ולשון תוס' הרא"ש דהוי ספק הרגיל וקרוב לודאי, ולשון זה משמע לכאורה דעדיף מרוב, וק' א"כ למה לא יוציא מדי ודאי, והרי רובא וחזקה רובא עדיף.

ג. ונראה בזה, דעי' במשנה רפ"ג דבכורות הלוקח בהמה מן העכו"ם ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה ר' ישמעאל אומר עז בת שנתה ודאי לכהן מכאן ואילך ספק. ובגמ' פריך דאמאי הוי ספק הא רוב בהמות מתעברות ויולדות תוך שנתן. ורובא תירץ דר' ישמעאל כר"מ ס"ל דחייש למיעוטא, אבל רבינא תירץ דלא אזלינן בתר רובא ברוב התלוי במעשה, היינו דלא ידעינן אם נעשה מעשה אם לאו. והרמב"ן והרא"ש והרמב"ם פסקו כר' ישמעאל, והיינו ע"כ כתירוץ של רבינא.

ומעתה, הנה כשיש שבירה לפנינו ואין אנו מסתפקים אם היה מעשה רק הנידון אם המעשה שבירה התיר את האיסור ע"ז, זה רוב שאינו תלוי במעשה ואזלינן בתר רובא, ואם רוב שבירות להיתר הוכרע הדבר דיש כאן ביטול והותר האיסור, וזהו דעת רשב"ל, ואם רוב שבירות לאיסור א"כ הוכרע דאין כאן ביטול ועדיין האיסור בעינו, וזהו דעת ר' יוחנן, ואין זה ענין לאין ספק מוציא מדי ודאי.

אבל הנידון אם ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי הוא בגונא דל"ש למיזל בתר רובא, דאנו מסופקים אם היה מעשה, וכגון נפל שהושלך לבור, ויש שם טומאה ודאית, ולא ראינו חולדה גוררה, וכן חבר שמת, דאין אנו יודעים אם נעשה מעשה הפרשה, בזה ל"ש למיזל בתר רובא. אלא דמ"מ יש סברא אחרת, במקום שיש ספק

הרגיל קרוב לודאי שבמשך הזמן נעשה מעשה, ובזה דיינינן אם רגילות זו שהיא קרובה לודאי יש לה כח להוציא מדי ודאי. וזהו הנידון בסוגיין.

וזהו לשון התוס' ספק היתר "הרגיל", פי' לא שאנו דנים על מעשה מסויים, רק דבמשך הזמן מצטברים הסיכויים ומתחזקת הרגילות עד כדי קרוב לודאי שנעשה מעשה להתיר האיסור. וזהו הנידון אם ספק היתר הרגיל יש בכחו להתיר איסור ודאי.

והנה פלוגתת ר' יוחנן ורשב"ל היא בשעת שבירה, דר' יוחנן ס"ל רוב שבירות לאיסור, ורשב"ל ס"ל רוב שבירות להיתר. ואין להקשות לרשב"ל נהי דרוב שבירות להיתר, הא אין ספק מוציא מדי ודאי. דכיון דאיכא שבירה לפנינו, ולרשב"ל רוב שבירות להיתר, א"כ פשיטא דהשבירה היא ביטול ומתירה את האיסור, דאזלינן בתר רובא. אבל ר' יוחנן ס"ל דרוב שבירות לאיסור, ולא הועילה השבירה להתיר האיסור.

ומ"מ דן הגמ' דאכתי נימא דלר' יוחנן ספק היתר הרגיל יוציא מדי ודאי. ומזה הבינו התוס', דאף דר' יוחנן ס"ל דרוב שבירות לאיסור, אבל אח"כ במשך הזמן הרגילות היא שימצאנה עכו"ם וביטלה בלבו. דזהו גדר ספק היתר הרגיל. ומדמ"מ אוסר ר' יוחנן שברי ע"ז, מדייק הש"ס דר' יוחנן ס"ל דאין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי.

ולבאר יותר, דלרשב"ל דבודאי אמרי נפשי לא אצלה, וכולי עלמא אמרי כן, א"כ אי"צ שהגוי ימצאנה וביטלה בלבו, אלא השבירה בעצם חשיבא כביטול בידים, וכמו שיבאר הרמב"ן ומובא גם בתוס' הרא"ש. אבל ר' יוחנן ס"ל דאין זה ודאי דכל גוי יאמר כן, ולכן אין השבירה נחשבת ביטול בעצם. ומ"מ הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי דבמשך הזמן ימצאנה עכו"ם אחד שיאמר נפשה לא אצלה וביטלה בלבו.

ד. ומכאן הוא שהיה פשוט להם להתוס' דגם בשיבירה ישראל איכא עכ"פ ספק שמצאה עכו"ם וביטלה בלבו. דהוא נלמד מהך סוגיא דאין ספק מוציא מדי ודאי, דמבואר דאף דר' יוחנן ס"ל דרוב שבירות לאיסור, אבל אח"כ איכא ספק היתר הרגיל שבמשך הזמן מצאה עכו"ם וביטלה.

ורגילות זו עדיפא מרוב, דרוב אינו מועיל כשהיא ע"י מעשה, אבל ספק היתר הרגיל שו"ט הגמ' בסוגיין שמא מועיל להוציא מדי ודאי. ומ"מ מסקנת הגמ' דלר' יוחנן אין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי. וזהו מש"כ תוס' הרא"ש לעי' דספק היתר הרגיל הוא "קרוב לודאי".

ולכן הדגישו התוס' דשכיח טפי שעכו"ם מבטלה "כשמוצאה", פי' דאמנם ס"ל לר' יוחנן דבשעת שבירה לא היה שם ביטול, ובזה פליג על רשב"ל, אבל מ"מ שכיח טפי וספק הרגיל דבמשך הזמן מצאה עכו"ם וביטלה, וכנ"ל.

ומשמע עוד מדברי התוס', דזהו גם ההיתר בשברי צלמים, ונראה דלמד כן ממש"א הגמ' לעי' דר' יוחנן מחלק בין שברי ע"ז לשברי צלמים משום דבשברי צלמים ספק מוציא מדי ספק ואילו בשברי ע"ז אין ספק מוציא מדי ודאי, ושמייע להו להתוס' דאותו ספק שאינו מוציא מדי ודאי בשברי ע"ז הוא שמוציא מדי ספק בשברי צלמים, דהיינו ספק היתר הרגיל, וזהו הספק ספיקא בשברי צלמים.

(אבל משום הספק שמא שיברו הגוי בידים ס"ל דלא הוי עבדינן ספק ספיקא כיון דרוב שבירות לאיסור.)

ה. ולכן מקשי התוס', כיון דמבואר דלר' יוחנן – אף דרוב שבירות לאיסור – מ"מ איכא ספק היתר הרגיל דבמשך הזמן מצאה עכו"ם וביטלה, ואף שספק היתר הרגיל אינו מוציא מדי ודאי אבל הוא מוציא מדי ספק, וזהו ההיתר בשברי צלמים, א"כ הך דרקון כיון שאינו אלא צלם א"כ למה בחתכו ישראל בודאי אסור, נימא דספק היתר הרגיל שמצאו הגוי וביטלו יוציא מדי ספק.

ותי' התוס' דאי"ז רגילות גמורה שביטלה הגוי אח"כ, רק בצירוף מה דיש צד גדול ששיברו גוי בידים מעיקרא. והוי תרי טעמי להתירא, דאם נשברה בידים מסתמא היה זה ע"י עכו"ם, וגם אם נשתברה מאליה (או ע"י ישראל) הרגילות הוא דמצאה עכו"ם וביטלה אח"כ בלבו. אבל בדרקון היכא דידעינן ודאי שישראל חתכו, וליכא אלא הרגילות דמצאו גוי וביטלו בלבו, אי"ז רגילות כ"כ דליחשב ספק היתר הרגיל, ואינו מועיל אפילו להוציא מדי ספק, ונכון בס"ד.

ו. ועדיין יל"ע במש"כ בר"ד להוכיח דדרקון אינו אלא ספק ע"ז וז"ל דהא רבי יוחנן אית ליה דאפילו ספק היתר הרגיל אינו מוציא מידי ודאי איסור כ"ש הכא שאין רגילות כל כך בחתיכות דעובד כוכבים ואין כאן ספק היתר הרגיל ויש כאן ודאי איסור עכ"ל. ומשמע שמדמה הרגילות דמסתמא חתכו עכו"ם ולא ישראל (דישראל היה

מפנהו) לרגילות דספק היתר הרגיל, רק דקאמרי דמ"מ ספק היתר הרגיל הוי רגילות טפי, דהרגילות דעכו"ם חתכו (כי ישראל היה מפנהו) אינה רגילות "כל כך". וקשה, הרי לפי דברינו כל ענין ספק היתר הרגיל הוא בספק כזה דל"ש ביה רוב, דהיינו שתלוי במעשה, והרי לענין מי חתכו שבדאי נחתך רק אנו דנים מי חתכו לכאורה שייך שפיר להכריע עפ"י רוב בעלמא, ולא בעינן היתר הרגיל.

ונראה דהא דישראל היה מפנהו אינו עושה דין רוב, דאם אנו דנים מדין רוב הרי זה תלוי ברוב חתיכות בעלמא, ורוב חתיכות בעלמא א"א לדון אלא ע"י רוב צדדים, וכאן בדרקון הצדדים הוי מחצה על מחצה, די ש' צדדים. רק אנו באים להוכיח שחתכו עכו"ם ממה שלא פינהו, והרגילות דישראל היה מפנהו. והוכחה זו אינה בתורת רוב, שהרי סוכ"ס בחתיכות בעלמא אין לנו רוב עכו"ם¹⁹. רק זו הוכחה מכח הרגילות שישראל היה מפנהו. וזה כעין ספק היתר הרגיל. דבאים להוכיח מתוך הרגילות.

ובזה מבואר מנ"ל להתוס' דדרקון אינו אלא ספק ע"ז, דילמא לעולם הוי ודאי ע"ז, ומ"מ שרי דכיון דליכא צד שנחתך מאליו א"כ יש לתלות שחתכו הגוי, כי ישראל היה מפנהו. ולנ"ל מבואר, דא"ז אלא רגילות, והרי ר' יוחנן ס"ל דאין היתר הרגיל מוציא מדי ודאי ע"ז.

אלא דלשון התוס' משמע דרגילות זו דישראל היה מפנהו היא פחותה מהרגילות שדיבר בו ר' יוחנן (דהיינו הרגילות שאח"כ בא עכו"ם וביטלו), וכל שכן ממנה שאינה מוציאה מדי ודאי. וצ"ב מנא להו זה, שמא גם זו רגילות גמורה. ועוד ק"ק דהרי הרגילות דבא אחר וביטלו יש גם בדרקון, וא"כ איזה כל שכן שייך בזה. וצ"ע. ומ"מ עיקר כונת התוס' מבוארת דכיון דלר' יוחנן אין רגילות מוציאה מדי ודאי, א"כ אם איתא דדרקון הוי ודאי ע"ז לא היה הרגילות דמסתמא עכו"ם חתכו (כי ישראל היה מפנהו) יכולה להוציא מדי ודאי. ומזה הוכיחו דדרקון הוי ספק ע"ז²⁰.

שאני התם דעיקר ע"ז קיימת. יל"פ בב' אופנים, או דכיון שהאילן לא נתבטל לכן לא חל ביטול לחצאין, דאין ביטול חל אלא על כל הע"ז כאחד. אי"נ יל"פ, דכיון שהאילן לא נפל לכן אינו אומר נפשה לא אצלה אפילו על הנבייה.

ונראה שנחלקו בזה רש"י ותוס', דרש"י בד"ה דעיקר עבודת כוכבים קיימת כתב וז"ל האילן לא בטל הלכך נבייה הנושרת ממנה אסורה עכ"ל, וזה משמע להדיא כהפירוש הראשון.

אבל נראה דהתוס' ס"ל כהפ"י השני, דהנה הגמ' מקשה על סברא זו דעיקר ע"ז קיימת מהא דשיפוין דעיקר ע"ז קיימת ומ"מ לצרכה היא אסורה ושיפויה מותרים, ומכח קושיא זו דחינן להסברא דעיקר ע"ז קיימת. ועי' בתוס' (ד"ה והא) שהק' דלמא שאני התם דשיפה עובד כוכבים ולהכי שרי אף דעיקר ע"ז קיימת. והנה אם נפרש דסברת עיקר ע"ז קיימת שאין הביטול חל לחצאין א"כ אין מקום לקושיית התוס', דמה לי אם הביטול הוא מדין ע"ז שנשתברה מאליה מה לי אם הוא מכח מעשה ביטול של הגוי סוכ"ס חזינן דחל ביטול לחצאין. אלא ע"כ דהתוס' הבינו שהסברא דעיקר ע"ז קיימת היא דכיון שלא קרס עיקר הע"ז לכן אינו אומר נפשה לא אצלה, ולכן שפיר מק' דמה זה ענין לשיפה עכו"ם שהביטול אינו משום דאמר נפשה לא אצלה כ"א משום ביטול בידים.

ב. והנה התוס' תירצו דכונת הגמ' להוכיח דרשב"ל גופי' לית לי' הך סברא דעיקר ע"ז קיימת, מדלא תירץ כן לעי' כשהקשה לו ר' יוחנן מישראל ששיפה ע"ז. והתוס' לשיטתם שביארו לעי' (ד"ה עכו"ם) דהו"מ לתרץ דעיקר הע"ז קיימת, אלא דריש לקיש לית לי' סברא זו.

¹⁹ וכפיה"נ א"א לדון רוב חתיכות בלא פינוי.

²⁰ וק"ק איך הוכיחו התוס' דדרקון הוי ספק ע"ז, נימא דלעולם הוי ודאי ע"ז, ומ"מ שרי, די ש' ב' רגילות להיתר, חדא הרגילות דישראל היה מפנהו וא"כ מסתמא שיברו עכו"ם, ועוד הרגילות דמסתמא בא עכו"ם אח"כ וביטלו. ואף דגם בשברי ע"ז לכאורה יש ב' רגילות אלו, וכמש"כ התוס' בס"ד, אבל בשברי ע"ז הרגילות דמסתמא ישראל היה מפנהו אינה רגילות גמורה שהרי יש צד שנשבר מאליו ובה ל"ש פינוי, והרגילות דמסתמא שיברו עכו"ם כי ישראל היה מפנהו הוא רק את"ל שנשבר בידים, משא"כ בדרקון דא"א שנחתך מאליו יש ב' רגילות גמורות, ושמא זה מועיל אפילו להוציא מדי ודאי. (ואפשר דזה בכלל כונת תוס' הרא"ש שבאמת כ' דדרקון הוי ספק ע"ז ושרי דתלינן שישראל היה מפנהו, דלכאורה אי"ז אלא רגילות והרי אין ספק היתר הרגיל מוציא מדי ודאי, כמש"כ תוס' הרא"ש עצמו, אלא דכונתם בצירוף הרגילות דמסתמא בא אחר וביטלו.) וצ"ת.

ולפי"ז צ"ל דהקושיא לעי' משפאה ישראל הופנתה לריש לקיש עצמו, ולכן יש לנו ראייה ממה שריש לקיש לא תירץ כן – דשאני היכא דעיקר ע"ז קיימת – דריש לקיש גופי' לית לי' סברא זו. אבל קושיית הגמ' עכשיו מנביה לא הופנתה לריש לקיש עצמו, אלא סתמה דהש"ס הוא דמתרץ אליבא דריש לקיש. וזהו דקאמר הגמ' כאן דאין לתרץ דעיקר ע"ז קיימת, כיון שריש לקיש עצמו לעיל לא תירץ כן. (ואף שאין בלשון הסוגיא רמז לזה, אבל הוא מוכרח לשיטת התוס' מתוך חשבון הסוגיא.) ונראה דזהו כונת התוס' לעי' (שם) במה שהקדימו וז"ל פי' וקשיא לרשב"ל עכ"ל, שדבריו סתומים לכאורה דהא פשיטא דהקושיא היא לריש לקיש, כמו שאר הקושיות שלפניה ולאחריה. אבל לנ"ל נראה שכונתם לומר שהקושיא משפאין נאמרה לריש לקיש עצמו, ולכן יש הוכחה ממה שלא תירץ ריש לקיש דשאני היכא דעיקר ע"ז קיימת דריש לקיש גופי' (כלשון התוס' כאן) לית לי' סברא זו. וז"ב.

[דף מ"ב ע"ב]

רש"י ד"ה דרך גדילתה, זה דרכה כל השנה להשיר עלין שלה ולגדל אחרים, אבל שפאן עכו"ם דעתו לבטלן ולהשליכן עכ"ל. קצת יש לעי' למה הוצרך רש"י להוסיף אבל שפאן כו', וכי ס"ד דשפאן הוי בכלל דרך גדילתה. עוד יל"ע בלשון רש"י שכתב דדרכה להשיר עלין ולגדל אחרים, מה ענין גידול עלין אחרים לכאן. ומשמע לי מזה, דרש"י מפ' הסברא דדרך גדילתה דכיון דהשרת העלין היא לצורך גידול עלין אחרים, דהעלין הישנים מפנים מקום לחדשים, לכן השרת העלין הויה לתועלת האילן ואי"ז ביטול. ולכן הוקשה לו לרש"י דגם בשפאה לצרכה הרי השפאין נושרין לתועלת הע"ז, והוצרך לחלק דמ"מ כיון דשם עושה בכונה לבטל השפאין אינו מועיל מה שהיא לתועלת הע"ז, ורק לענין נפשה לא אצלה הוא דיש חילוק דכיון דנשירת העלין היא דרך גידול ותועלת האשרה לכן אינם מתייאשים מעבודת העלין עי"ז.

המוציא כלים ועליהם צורת חמה כו'. עי' מש"כ הרמב"ם בפי"ה דהכונה לצורה שמיחסים לחמה וללבנה, ולא לצורת עיגול. וצ"ב מנ"ל להרמב"ם לפרש כן.

ובבהגרא (סי' קמ"א) כתב דהרמב"ם למדו ממה שנשנה יחד עם צורת דרקון, וס"ל דהיא צורה שמיחסים למזל תלי ע"ש.

עוד היה אפשר ללמדו מהגמ' דמק' על המשנה מהברייתא דהשוחט לשום ימים כו' לשום חמה לשום לבנה כו' הר"ז זבחי מתים. ובגמ' (חולין מ.) מוקי לה בשוחט לגדא דהר, ולא להר עצמו, דההר עצמו אינו נעשה ע"ז, וה"ה לחמה ולבנה ע"כ ששחט לגדא דחמה ולבנה. וכיון דהגמ' מדמה זה למתני' ש"מ דגם המשנה מירי בכה"ג.

עוד אפשר דמסברא פשיטא לי' להרמב"ם דצורת עיגול אינה צורה הנעבדת. ואע"ג דלק' (מג:): מקשה הגמ' על רבן גמליאל שהיו לו צורות של לבנה דהאיכא חשדא והוצרך לתרץ דשאני ר"ג דכרבים דמי, הרי דגם בצורת עיגול איכא חשדא דע"ז, וע"כ שהיא צורה הנעבדת. אכן בלא"ה הרמב"ם לא הביא דין זה וכתב הגר"א דהרמב"ם לא גרס לי' וס"ל דרק בצורת אדם איכא חשדא.

והנה רש"י פי' דחמה היינו מזל חמה. והש"ך הבין שהכונה לצורה שמיחסים לחמה וכדברי הרמב"ם.

ולכאורה היה אפשר לפרש כונת רש"י להיפך, וכמה שיתבאר.

דהנה לשי' הרמב"ם דחמה היינו צורה שמיחסים לחמה, א"כ לכאורה פשוט שהיא צורה הנעבדת, וכן הצורה שמיחסים לשאר מזלות, ויק' למה הם מותרים זולת צורת חמה ולבנה, ומאי שנא מתבנית יד ותבנית רגל שכתב הרמב"ם שהן אסורות משום שניכר שבאו מצורה הנעבדת. וע"כ דצורות שעל כלים קילי דיותר עשויים לנוי, וכמש"כ תוס' בסוגיין לדעת ר"ת.

אבל רש"י כתב דהמשנה אתיא כרבנן דלר"מ הרי כל הצלמים אסורים, ולא חילק דכלים קילי. ומשמע דל"ל סברא זו. וא"כ יותר מסתבר דלרש"י חמה היינו צורת עיגול שאינה צורה הנעבדת.

ועוד דהגר"א כתב דהרמב"ם פי' כן משום שנשנו חמה ולבנה אצל דרקון שהיא צורה המיחסים למזל תלי, כמש"כ הרמב"ם, אבל רש"י לא הזכיר מזה, ולא משמע דאית לי' הך סברא.

ועי' בתוס' ד"ה המוצא כלים ועליהם צורת דרקון, דה"ה דרקון לבדו, ולמה לא כתב כן לענין חמה ולבנה, ומשמע ג"כ דמפ' דחמה ולבנה היינו צורת עיגול וזה לא משכח"ל כ"א במצויירים ולא בצלם.

צורת דרקון אין, פרצוף אדם לא. מבואר שדעת המשנה המוצא כלים ועליהם צורת אדם שריא. וכתב רש"י לעי' דע"כ המשנה כרבנן דר"מ. והתוס' פליגי, וס"ל דמתני' ככו"ע, דכלים קילי מצלמים. ולדעת רש"י צ"ב אמאי לא תירץ הגמ' דמציעתא במוצא, והברייתא כר"מ. וכן לק' אמאי הוצרך לאוקמה להברייתא כר' יהודה, נימא דאתיא כר"מ.

עו"ק לק' דמוקי למציעתא בסר אפיס ובדנקט גריוא וכייל כו' אמאי לא מוקי ביש בידו מקל או ציפור או כדור. תינח לתוס' דכלים קילי, י"ל דמתני' כללא כייל דפרצוף אדם לעולם שריא, ואפילו יש בידו מקל או ציפור או כדור. וגם סר אפיס שריא לדעת מתני', דלית לה למתני' הא דר' יהודה. אבל לדעת רש"י דכלים לא קילי מצלמים קשיא כנ"ל.

והתוס' הק' על רש"י דגם לשיטתו דכלים לא קילי מ"מ אתיא מתני' שפיר כר"מ, דהא לפרש"י לעי' (מ:) לא אסר ר"מ אלא אנדרטי של מלכים. ולכאורה קושיא זו לא קשה כ"כ, דמתני' משמע צורת דרקון אין, פרצוף אדם לא ואפילו פרצוף של מלכים. ויותר הו"ל להקשות ממש"א הגמ' לעי' דלא אסר ר"מ אלא בעומדין על פתח המדינה, וזה ל"ש בכלים. וצ"ע.

[דף מ"ג ע"א]

בענין ביטול ע"ז

עי' לק' (נב:) מתני' ליה רבי לר"ש ברבי, עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל חברו. א"ל רבי, שנית לנו בילדותך עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים שלו ושל ישראל, דישראל מי קא מבטלה, והא ושם בסתר כתיב. א"ר הילל בריה דרבי וולס לא נצרכה, שיש לו בה שותפות. בילדותו מאי קסבר, ובזקנותו מאי קסבר. בילדותו סבר ישראל אדעתא דעובד כוכבים פלח, כיון דעובד כוכבים מבטל דנפשיה, דישראל נמי מבטלה, ובזקנותו סבר ישראל אדעתא דנפשיה פלח, כי מבטל עובד כוכבים, דנפשיה, דישראל לא בטיל ע"כ.

והנה צ"ב הגדר מה דקאמר דישראל אדעתא דעכו"ם פלח, דאין לפרש דא"ז עבודה כלל, דא"כ חלקו של ישראל לא היה צריך ביטול כלל ואילו בגמ' מפורש דגם חלק ישראל צריך ביטול רק דהעכו"ם יכול לבטלו. וצ"ל פ"ד דמ"מ כיון שמקבלו באלוה רק אדעתא דהעכו"ם לכן העכו"ם יש לו כח לבטלו וכאילו ישראל לא קבלו באלוה. ומלבד מה שעצם הסברא צריך ביאור יותר, גם ק' דהא ע"ז משבא ליד ישראל אין לו ביטול כלל ואפילו לא עבדו ישראל כלל (כמבואר בגמ' לעי' מא.) וא"כ מה לי דאדעתא דעכו"ם פלה לה הא ממנ"פ אם לא נאסר למה לי ביטול ואם נאסר איך מועיל ביטול כיון שהוא שייך לישראל.

ב. וע"ע שם בהמשך איכא דמתני' לה אסיפא, ישראל אינו מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים. פשיטא, א"ר הילל בריה דרבי וולס לא נצרכה, שיש לו בה שותפות, וקמ"ל, ישראל הוא דלא מבטל דעובד כוכבים, אבל עובד כוכבים דנפשיה מבטל.

ובהא דקאמר הגמ' דמה שאינו מבטל ע"ז של עכו"ם וכן אינו מבטל חלק העכו"ם כשיש שם שותפות פרש"י וז"ל פשיטא שאינו יכול לבטל חלקו של עובד כוכבים שאפילו שלו אין יכול לבטל עכ"ל. וכונתו סתומה דלכאורה ק"ו פריכא היא, דודאי שלו אינו יכול לבטל שהרי כל שבא ליד ישראל אין לו ביטול בעצם, וגם עכו"ם אינו יכול לבטל ע"ז שבא ליד ישראל. אבל עדיין אי"ז אומר דישראל יכול לבטל ע"ז של עכו"ם, כיון דע"ז של עכו"ם בעצם יש לו תורת ביטול.

ועוד דרש"י עצמו כתב כן במשנה שם בד"ה ישראל אינו מבטל עבודת כוכבים של עובד כוכבים וז"ל עובד כוכבים פוסל אלוהו ילפינן ולא ישראל, וכל שכן דישאל אינו מבטל עבודת כוכבים דישאל דאין לה בטילה עולמית דהא ושם בסתר כתיב עכ"ל. הרי דיותר פשוט דישאל אינו יכול לבטל ע"ז של ישראל, שמופקע מביטול בעצם, מאשר שאינו יכול לבטל ע"ז של עכו"ם. ולכאורה סותר את דבריו בגמ'.

ג. עוד יש לעי' דמדברי רש"י (נג.) הנ"ל משמע שהחידוש במה שהעכו"ם השותף יכול לבטל חלק עצמו הוא דלא אמרינן כיון שאינו מבטל חלק הישראל ה"ה שאינו מבטל חלק עצמו. אבל אי לאו סברא זו לא היה שום חידוש במה שהגוי מבטל חלקו, שהרי זה ע"ז של עכו"ם שיש לו ביטול ע"י עכו"ם. אבל התוס' (מג. ד"ה ש"מ ועיי"ש במהרש"א) פירשו שהחידוש הוא שהגוי יכול לבטל חלק עצמו דהישראל אדעתא דעכו"ם פלח. ונראה ברור דהתוס' לשיטתייהו לק' (מז: ד"ה אבניו) דישאל שהשתחוה לע"ז של עכו"ם הוי כע"ז של ישראל שאין לו ביטול. וא"כ כיון שהשותף הישראל השתחוה גם לחלק העכו"ם היה מקום לומר שגם העכו"ם לא יוכל לבטל אפילו חלק עצמו. ולזה צריכים לומר דהישראל פלח אדעתא דהעכו"ם. (ולפי"ז העכו"ם יכול לבטל גם חלק הישראל, והדיוק הוא דישאל אינו מבטל גם כשיש שם שותף עכו"ם אבל העכו"ם מבטל הכל).

ובאמת שגם מדברי רש"י (מז: ד"ה נוטל מה שחידש) משמע דישאל שהשתחוה לע"ז של עכו"ם אין לו ביטול, עיי"ש שכתב דבית שהשתחוה לה עכו"ם צריך ביטול ואם השתחוה לה ישראל אינה בטילה. אבל ק' דא"כ דברי רש"י סותרים למבואר בדבריו בדף (נג.), דשם משמע דהשותף העכו"ם יכול לבטל חלקו אפילו אם הישראל פלח אדעתא דנפשיה, ודלא כתוס'.

ד. ונקדים, דהנה עי' ברמב"ן לק' (נב:) שהק' למ"ל קרא דושם בסתר למילף דע"ז של ישראל אין לה ביטול, תפ"ל מהא דאשריהם תשרפון באש דאמרי' לק' (נג:) דאע"ג דא"י ירושה לנו מאבותינו, אבל משעבדו לעגל גלי דעתייהו דניחא להו בע"ז, וכי אתו עכו"ם ועבדו לאשרה שליחותא דידהו עבדי. ולכאורה הביאור דממילא הוי ע"ז של ישראל דאין לו ביטול, וכן פרש"י שם. והביא מה שתי' הראב"ד דהוי ס"ד דהתם גז"כ היא שלא להניח ע"ז בא"י. והרמב"ן תי' וז"ל ולי נראה דאי מואשריהם הוה אמינא דגוי העובד ע"ז של ישראל אין לה בטלה, משום דישאל לא עבדה שיבטלנה וגוי לאוסרה הוי שליח לבטלה לא הוי שליח, אבל ישראל העובד קס"ד דאית לה בטלה דאיהו אסרה ואיהו שרי לה עכ"ל.

וק' מה לי דישאל לא עבדו לאשירה הרי גוי מבטל ע"ז שביד חברו, ואלמלא קרא דושם בסתר מהיכ"ת שגם ישראל לא יוכל לעשות כן. וכן ק' מש"כ דהעכו"ם היו שלוחים לעבוד ולא לבטל, נהי דלא היו שלוחים על זה אבל הרי גוי מבטל ע"ז שביד חברו ולמה לא יוכלו לבטל גם ע"ז של ישראל (אלמלא קרא דושם בסתר).

ונראה דבאמת שני דינים נאמרו בביטול ע"ז, חדא דין ביטול בידים ונלמד מפסילי אלהיהם, ובזה אי"צ בעלים ועכו"ם מבטל אפי' ע"ז של חברו. ועוד דין יאוש בעלים וכדתנן דאם הניחוה עובדיה בשעת שלום הר"ז בטילה. ועי' לעי' (מב.) שדייקנו מדברי רש"י שם דשני דינים חלוקים הם, ודין יאוש הוא מצד הגברא וצריך בעלים דוקא שהוא ככל יאוש שהוא מעשה בעלים. ועיי"ש שביארנו בזה גם דברי הרמב"ן שם עיי"ש.

ונראה עוד, דמה שישאל אינו מבטל ע"ז כלול בזה שני דברים. חדא, דע"ז של ישראל אין לו ביטול בחפצא, ולכן גם עכו"ם אינו יכול לבטל ע"ז מדמטא ליד ישראל. אבל אי משום דין זה לחוד עדיין היו הבעלים הישראלים יכולים לבטלו מדין יאוש בעלים (עכ"פ כשהבעלים הם שקבלוה באלוה), שהרי זהו ביטול מצד הגברא שמבטל הקבלת אלהות ובזה לא היה איכפת לן במה שהחפצא של ע"ז של ישראל מופקע מביטול. אלא דנאמר דין אחר דישאל אינו יכול לבטל, והוא דין בגברא דישאל.

ומעתה יתבאר דברי הרמב"ן, דס"ל דדין זה דע"ז של ישראל מופקעת מביטול בחפצא לזה אי"צ קרא דושם בסתר, דהוא נלמד ממשמעותא דפסילי אלהיהם, אלהיהם דייקא. וקרא דושם בסתר נצרך להוסיף דישאל אינו יכול לבטל גם מדין יאוש בעלים. ועל זה סובבים דברי הרמב"ן דלמה לי קרא דושם בסתר למילף דישאל אינו יכול לבטל מדין יאוש בעלים, תפ"ל מקרא דואשריהם תשרפון באש, דאם ישראל יכול לבטל מדין יאוש בעלים א"כ למה לא ביטלו את האשרות. ולזה תירץ הרמב"ן דלא יכלו לבטל מדין יאוש בעלים, דהביטול דיאוש בעלים צריך להיות ע"י הבעלים, וגם שהבעלים הם שעשו אותה אלוה, ולכן הם יכולים לבטל קבלה זו, אבל התם הקבלת אלהות היתה ע"י העכו"ם, ולכן הישראלים לא היו יכולים לבטל, אך גם העכו"ם לא יכלו לבטל שהרי לא היתה שלהם (חדא דא"י ירושה לנו מאבותינו, ועוד דכבר מטא ליד ישראל). אבל ישראל שקיבל ע"ז שלו באלוה ס"ד דיכול שפיר לבטל מדין יאוש בעלים, ולזה צריך קרא דושם בסתר.

אבל שיוכל הישראל או העכו"ם לבטל מדין ביטול ע"ז בחפצא זה פשיטא דאינם יכולים, גם אלמלא קרא דושה בסתר, דביטול בחפצא לא שייך אצל ע"ז של ישראל ממשמעותא דפסילי אלהיהם, והרי האשירות היו של ישראל (דא"י ירושה לנו כו' וגם מטא ליד לישראל), ודו"ק.

ה. למדנו לפי"ז דמה דע"ז של ישראל אין לה ביטול היינו ביטול בחפצא, אבל עדיין היה שייך בה ביטול מצד יאוש בעלים, אלא דנאמר עוד דין דישראל אינו מבטל ע"ז כלל, היינו דאינו יכול לעשות מעשה ביטול כלל. אבל לוא יצויר דעכו"ם יבטל ע"ז של ישראל מדין יאוש בעלים שפיר היה מועיל, אלא דבפשיטות לא יתכן כן דאם הוא של ישראל א"כ העכו"ם אינו בעלים ול"ש בו יאוש בעלים.

וגם אם הגוי הוא שותף אבל כיון ששניהם קבלו אותה באלוה א"כ צריך שהביטול דיאוש בעלים יהיה ע"י שניהם, וכמו בהא דאשריהם תשרפון באש דכתב הרמב"ן דהישראל לא יכלו לבטל אף שהם היו הבעלים אבל כיון שהם לא עשאוה אלוה לא יכלו לבטל, דהביטול דיאוש בעלים צ"ל ע"י הבעלים שעשאוה אלוה. ולכן בשותפות כיון ששניהם עשאוה אלוה צריך שהיאוש בעלים יהיה ע"י שניהם, והרי ישראל מופקע ממעשה ביטול.

אבל כל זה לדעת רבי בזקנותו, דישראל אדעתא דנפשיה פלח, אבל בילדותו סבר רבי דבכה"ג הישראל פלח אדעתא דהעכו"ם, ופירוש הדברים דאף שהישראל השתחוה לה אבל כיון שקבלת האלהות היתה אדעתא דהעכו"ם, לכן סגי ביאוש בעלים של העכו"ם בלבד. ולכן העכו"ם השותף יכול לבטל גם חלק הישראל, ודו"ק.

(ואף דגבי אשריהם אמרי' דהעכו"ם לא היו יכולים לבטל אף שהם שעשו אותה אלוה, כיון שלא היו בעלים, וא"כ ה"נ נימא דהעכו"ם אינו בעלים על חלק הישראל, צ"ל דמ"מ כיון שיש לו שותפות בגוה יש לו כח הבעלים לבטל הקבלת אלהות, ותפיס הביטול בכולה כיון שכל הקבלת אלהות היתה מדעתו. וצ"ת עוד בנקודה זו.)

ו. ומעתה נבוא למש"כ רש"י (נג.) דאם ישראל אינו מבטל ע"ז שלו כל שכן שאינו מבטל ע"ז של עכו"ם. והקשינו דמה כל שכן הוא, תינח ע"ז שלו אינו מבטל דכל שבא ליד ישראל מופקע בעצם מדין ביטול, אבל שמה עדיין יכול לבטל ע"ז של עכו"ם כיון דיש לו ביטול. אבל לפי האמור נחא, דמה דהחפצא דע"ז של ישראל אין לו ביטול היינו דאין לו ביטול בחפצא, ולכן אם יבוא עכו"ם ויבטלו בידים לא יועיל דלא תפיס הביטול בחפצא דע"ז דמטא ליד ישראל. אבל עדיין היה מקום לומר שיועיל ביטול דיאוש בעלים, דהוא מצד הגברא שמבטל קבלת האלהות. אלא דבזה אמרינן דישראל אינו יכול לעשות מעשה ביטול כלל, וגם לא מעשה ביטול מצד הגברא דהיינו יאוש בעלים. ולזה קאמר רש"י, דכיון שישראל אינו יכול לבטל מדין יאוש בעלים, דאינו יכול לעשות מעשה ביטול כלל, כל שכן דאינו יכול לבטל ע"ז של עכו"ם, דכיון שאינו יכול לעשות מעשה ביטול בגברא (דהיינו יאוש בעלים) כל שכן שאינו יכול להחיל יאוש בחפצא (דהיינו ביטול ע"ז של אחרים).

אבל במשנה דכתב רש"י להיפך, דאם ישראל אינו מבטל ע"ז של עכו"ם כל שכן שאינו מבטל ע"ז של ישראל, נראה דהתם מיירי רש"י כשאינו בעלים, דומיא דמה שאינו מבטל ע"ז של עכו"ם. ולזה שפיר קאמר רש"י דאם ישראל אינו יכול לבטל ע"ז של עכו"ם, דאינו יכול לעשות מעשה ביטול כלל אפילו בחפצא דע"ז של עכו"ם, כל שכן שאינו יכול לבטל ע"ז של ישראל חבירו שמופקע מביטול בחפצא בעצם. אבל א"ז ענין לביטול ע"ז של עצמו שהוא מדין יאוש בעלים.

ז. והנה בהא דס"ל לרש"י ותוס' (מז:) דישראל שהשתחוה לע"ז של עכו"ם אין לה ביטול, בפשוטו היינו משום דכיון שהשתחוה לה ישראל לכן נעשה חפצא של ע"ז של ישראל. אבל מ"מ הבעלים הם העכו"ם ולא הישראל. ולכן אף שהוא מופקע מדין ביטול בחפצא אבל יאוש בעלים עדיין היה שייך ביה.

ולפי"ז נחא סתירת דברי רש"י, דהתם (מז:) מה שכתב דבית של ע"ז שהשתחוה לה ישראל אין לו ביטול, היינו שאין לו ביטול בחפצא, ואם יבוא א' ויעשה בה מעשה ביטול לא יועיל. אבל אם כל הבעלים יתיאשו שפיר היה מועיל. ולכן בנידון דדף (נג.) שהעכו"ם והישראל הם שותפים, והגוי רוצה לבטל חלקו מדין יאוש בעלים, בזה לא איכפת לן במה שהישראל השתחוה לה, דמ"מ העכו"ם הוא הבעלים על חלקו ושפיר מבטלו מדין יאוש בעלים.

אבל מדברי התוס' (מג.) מבואר דפליגי וס"ל דאם פלח לה הישראל אדעתא דנפשיה גם העכו"ם לא היה יכול לבטל חלקו, וצ"ל דס"ל דכיון שהישראל השתחוה לה לכן צריך שגם הוא ישתתף בביטול, וזה יבואר עפ"י דברי הרמב"ן הנ"ל שהביטול דיאוש בעלים צ"ל ע"י הבעלים שקבלוה באלוה, וס"ל להתוס' דאם אחרים ג"כ קבלוה באלוה א"כ זה מעכב שגם הבעלים לא יוכלו לבטל מדין יאוש בעלים. אבל רש"י חולק על זה וס"ל דמי שאינו בעלים אינו מעכב על היאוש בעלים, ודו"ק.

ארון ומקדש

לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר כנגד עזרה שלחן כנגד שלחן מנורה כנגד מנורה כו'. יש לעיין למה לא הזכיר גם שלא יעשה ארון כצורת הארון שהיה במקדש. וכן הרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה הזכיר הכלים שבברייתא ולא הארון.

ולכאורה י"ל בפשיטות דאין בזה נפק"מ דעשיית ארון בלא"ה אסור שהרי יש בו כרובים ואסור משום פרצוף אדם או משום איסור עשיית צורת מלאך.

אלא דכל זה להסוברים דאיסור עשיית פרצוף אדם ואיסור עשיית כלי המקדש שניהם נלמדים מדרשא ד"לא תעשון אתי לא תעשו כדמות שמי", וכדמשמע מפשטא דסוגיא ובראשונים. אבל הרמב"ם והחינוך יש להם שיטה אחרת בזה כי בפ"ג מהל' ע"ז גבי איסור לא תעשון אתי לא הזכיר הרמב"ם איסור עשיית בית תבנית היכל וכלים בצורת כלי המקדש, ולא כתב שם כ"א איסור עשיית פרצוף אדם ומלאכים ואופנים וחמה ולבנה וכו'. ואילו איסור עשיית בית תבנית היכל וכלים בדמות כלי המקדש כתב בפ"ז מהל' בית הבחירה גבי דיני מורא מקדש. ומבואר דס"ל שהאיסור דעשיית כלים בדמות כלי המקדש אינו נלמד מקרא דלא תעשון אתי, וכאיסור עשיית שמיים של מעלה ופרצוף אדם, אלא הוא איסור אחר משום מורא מקדש. וכן נראה דעת החינוך (מצ' ל"ט ומצ' רנ"ד). ולדעתם אזלא התירוץ הנ"ל דעדיין היתה צריכה הברייתא להשמיענו שאסור לעשות ארון תבנית ארון, ונהי דבלא"ה עובר משום עשיית הכרובים, אבל היינו באיסור לא תעשון אתי, אבל עדיין צריך הדבר להיאמר שבעשיית ארון עובר גם על איסור עשיית כלים בתבנית כלי המקדש שהוא איסור אחר לגמרי מדין מורא מקדש.

ב. והנה עיין בסה"מ (מ"ע כ') כתב הרמב"ם שמצות עשיית המקדש כוללת עשיית הכלים שהמנורה ושלחן והמזבח הם חלקי המשכן. והרמב"ן (בהשגות לפרש"י ב"ב ולעשה ל"ג ובהוספותיו למנין המצות) חולק ע"ז וס"ל שמצות עשיית הכלים אינה נכללת במצות עשיית המשכן, רק עשיית כל כלי נכללת במצות העבודה המיוחדת לה, דהיינו מצות עשיית המנורה נכללת במצות הדלקת המנורה, ומצות עשיית השלחן נכללת במצות סידור לחה"פ²¹. ועשיית הארון שאינה נקשרת בשום עבודה באמת מנה הרמב"ן למצוה בפנ"ע ע"ש. ונראה ברור שהרמב"ם הסובר שאיסור עשיית כלים בדמות כלי המקדש הוא מלתא דמורא מקדש אזיל לשיטתו דס"ל שמצות עשיית הכלים היא חלק ממצות עשיית המקדש, וממילא שהכלים עצמם יש להם דין מקדש, ונכללים בדין מורא מקדש, וז"ב.

והנה הרמב"ן מנה מצות עשיית הארון למצוה בפנ"ע, כיון שאינה יכולה להיכלל במצות אחת העבודות, אבל הרמב"ם לא מנה לעשיית הארון למצוה, ובפשוטו היינו לטעמיה שעשיית הכלים נכללת במצות עשיית המקדש, וא"כ ה"נ הארון דכותייהו. אבל באמת נראה שאינו כן וגם הרמב"ם מודה שעשיית הארון אינה בכלל מצות עשיית המקדש, דע"ש לשונו בסה"מ שכתב שמצות עשיית המקדש כוללת החלקים המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כו' ולא הזכיר להארון. וכן בסו"ד שם כתב שדיני מצות עשיית המקדש מבוארים במס' מדות ותבנית המנורה והמזבח והשלחן מבוארים במס' מנחות וביומא ומקומם בהיכל ע"ש ולא הזכיר הארון כלל.

²¹אגב אעיר דהנה רש"י (ר"פ תרומה) ס"ל דכלי המקדש לדורות צ"ל כתבנית כלי המשכן, והרמב"ן (שם) פליג וס"ל דציווי תבנית הכלים לא היתה אלא לשעה בכלי המשכן, אבל בבית עולמים אפשר שתהיה לכלים צורה אחרת. וקשה לדעת הרמב"ן א"כ איך ילפי' בגמ' (זבחים סב.) דקרבן ויסוד וריבוע מעכבים במזבח לדורות מקראי דהמזבח דכתיבי גבי מזבח של משה, וכן ילפי' בגמ' (מנחות כח.) דיני מנורה מקראי דמנורה שעשה משה, והרי לדעת הרמב"ן תבנית כלי המשכן לא היה לדורות אלא לשעה. ותי' האור החיים דגם הרמב"ן מודה שהדברים שמעכבים בכלי המשכן מעכבים גם בבית עולמים, ובוזה מיירי הגמ', ורק הדברים שאינם מעכבים אלא הם למצוה בעלמא הוא דס"ל להרמב"ן שלא נאמרו לדורות אלא לשעה. והדברים צ"ב דמהיכ"ל לחלק כן. ונראה שהרמב"ן לטעמי' דמצות עשיית המנורה היא חלק ממצות הדלקתה, וכן עשיית השולחן חלק ממצות לחם הפנים, וכן כולם, ונראה דל"ש זה אלא בדברים המעכבים בעשיית הכלי, דכל שחיסר דבר שהוא לעיכובא בכלי לא יוכל לעשות את העבודה, אבל הדברים שאינם מעכבים בכלי אלא למצוה בעלמא אינם נוגעים למצות העבודה דבין כך ובין כך העבודה תיעשה, אלא הם ציווי בפנ"ע. ולכן, הדברים המעכבים בכלי הם ציווי לדורות שהרי מצות העבודה של הכלי היא לדורות, והיא כוללת דיני הכלי שהם לעיכובא. אבל הדברים שאינם מעכבים בכלי אינם שייכים למצות העבודה שלו, אלא הם ציווי בפנ"ע, וציווי זה ס"ל להרמב"ן שלא היה אלא לשעה. נמצא דמה שהרמב"ן לא מנה עשיית הכלים למצוה בפנ"ע הוא בדרך ממנ"פ, דמה שהוא מעכב בכלים נכלל במצוות העבודה של כל כלי, ומה שאינו מעכב בכלים אינה מצוה לדורות.

וביותר מבואר בפ"א מהל' בית הבחירה שכתב וז"ל מ"ע לבנות בית לה' כו' ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית כו' ועושיין במקדש כלים מזבח לעולה ולשאר קרבנות וכבש... וכיור וכנו... ומזבח לקטרת ומנורה ושלחן כו' ע"ש, ולא הזכיר ארון כלל, וכן בהמשך שם בפרקים שאח"כ ביאר תבנית כל הכלים ולא ביאר תבנית הארון כלל, וכבר נתקשה בזה המנ"ח מצ' צ"ה, אבל האמת תורה דרכה שדעת הרמב"ם שעשיית הארון אינה נכללת במצות עשיית המקדש ואין הארון חלק מהמקדש כלל.

ואפשר שהוא גם מוכרח ממה שלא היה ארון במקדש בבית שני ונהי שהיה גנוז אבל מחילות לא נתקדשו ונמצא שלא היה ארון במקדש כלל ואם היה הארון חלק מהמקדש למה לא נתחייבו לעשות ארון מדין המקדש וע"כ שאין הארון מן המקדש כלל. ויש לדחות דשמה הלוחות מעכבים בהארון ולכן לא היה אפשר. ומ"מ נראה ראייה ממה שדוד בהעלותו את הארון מקרית יערים הביאו לירושלים ולמה לא הביאו לגבעון ששם היה המשכן, וע"כ שליכא חיובא שהארון יהיה במשכן.

וא"ת א"כ שאין עשיית הארון נכללת במצות עשיית המקדש א"כ למה לא מנה הרמב"ם באמת לעשיית הארון למצוה בפני עצמה. ע"כ נראה דס"ל להרמב"ם שהיתה מצות שעה ולא לדורות כי אותו ארון שעשה משה נגנז ועומד לעת"ל ומעולם לא עשו ארון אחר. והרמב"ן בהשגות למ"ע ל"ג כתב דמ"מ היא מצוה לדורות שאם יאבד או ישבר חייבים לעשות כמדה הראשונה, אבל הרמב"ם נראה דבאמת חולק ע"ז.

ג. ויש להעיר דהרמב"ם (מצ' ל"ד) לא מנה מצות משא הכלים אלא משא הארון בכתף לבד, ונראה דהרמב"ם לטעמי' דמצות ועשו לי מקדש כוללת עשיית הכלים, אבל לא עשיית הארון, ולכן במדבר שהיה דין מסע המשכן, עם הרבה הלכות איך תקעו ואיך פירקו ואיך הקימו, היה גם דין מסע הכלים, אבל כיון שעברו את הירדן בטל דין מסע המשכן. או אפי"ת שדין מסע המשכן נמשך גם אחר שעברו את הירדן, אבל בודאי בטל אחרי שבאו אל המנוחה והנחלה, כמה שאמר דוד ללוויים "אין לכם משא בכתף" (דה"י ב' ל"ה ג'). אבל מסע הארון מעולם לא היה מכלל מסע המשכן, כי הארון אינו מן המשכן, והוא מצוה בפנ"ע, ולא בטלה כשבטל דין מסע המשכן.²²

ד. ומעתה ניחא מאד מה שלא הוזכר בברייתא איסור עשיית ארון תבנית ארון שבמקדש. דממנ"פ לשיטת הסוברים שהאיסור בעשיית כלים דמות כלי המקדש הוא מקרא דלא תעשון אתי, א"כ אין נפק"מ באיסור עשיית הארון דבלא"ה עובר על איסור לא תעשון אתי מצד הכרובים שהרי אסור לעשות פרצוף אדם וכנ"ל. והקושיא מעיקרא אינה אלא לשיטת הרמב"ם שאיסור עשיית כלים דמות כלי המקדש הוא איסור אחר משום מורא מקדש. אשר שיטה זו יסודה בהנחה שהכלים הם חלק מהמקדש, והרמב"ם לטעמיה שמצות עשיית הכלים נכללת במצות עשיית המקדש. אבל נתבאר שלענין הארון גם הרמב"ם מודה שלא היה חלק מהמקדש, וכיון שאין הארון מהמקדש לא שייך בו מצות מורא מקדש. ולכן אין עשיית ארון דמות ארון שבמקדש בכלל איסור עשיית כלים דמות כלי המקדש (רק שאסור מטעם אחר מצד עשיית פרצוף אדם דאסור מקרא דלא תעשון אתי) ולכן לא הוזכר הארון בברייתא ודו"ק.

ה. ובזה יש ליישב משה"ק האחרונים סתירת המדרשים, דבגמ' ברכות (נה). איתא בשעה שא"ל הקב"ה למשה לך אמר לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך וא"ל עשה ארון וכלים ומשכן. א"ל משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מכניס לתוכו כלים כו' כלים שאני עושה להיכן אכניסם... אמר לו בצל א-ל היית וידעת ע"כ. ואילו בבמ"ר (פרשה נ', ב) איתא שמשה אמר לו לבצלאל לעשות המשכן ואח"כ הארון, ובצלאל א"ל שאי"ז כבודה של תורה והסכים משה לעשות הארון תחילה. וזה היפך דברי הגמ' הנ"ל.

ולנ"ל ניחא דארון לחוד ושאר כלים לחוד, דשאר הכלים שעשייתם הוא מדיני עשיית המשכן, הרי הם כלי הבית ומנהגו של עולם לבנות הבית קודם, אבל הארון אין עשייתו מדיני עשיית המשכן כלל, והוא קיום בפנ"ע, ואדרבא צריך להקדים עשייתו משום כבודו של תורה.

ו. אח"כ ראיתי בשו"ת חת"ס (י"ד סי' רל"ו) שכתב וז"ל מאז היה צל"ע למ"ד ארון גלה לבבל א"כ למ"ד ק"ר לא קדשה לע"ל ואף מקום מקדש וכדעת הראב"ד... א"כ מנ"ל בבית שני לבנות ביהמ"ק בלי ארון וכרובים... נ"ל מש"ה כתיב ונועדתי לך שמה מעל הכפרת בין ב' הכרובים לומר טעם הארון והכרובים הוא רק עיקר לצורך

²²אבל הגר"ז (במכתבים שבסוף הספר) כתב בע"א קצת דמשא הארון היו בו שני דינים, חדא שהיה בכלל מסע המשכן, וזה באמת נתבטל כשבאו אל המנוחה ואל הנחה, ועוד דין משא הארון בפנ"ע שנלמד מקרא דפ' עקב (י' ח') בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי לשאת את ארון ברית ה' עי"ש.

מקום מועד לדבר עם מרע"ה מבין ב' הכרובים וכשאין נביא כמרע"ה הראוי להועד עמו מבין שני הכרובים אין הארון מעכב עכ"ל. מפורש כמש"נ שהארון לא היה לצורך המקדש ודו"ק.

ז. והנה עי' בתוספתא מגילה פ"ג אין פותחין פתחי בתי כנסיות אלא למזרח שכן מצינו בהיכל שהיה פתוח למזרח שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה ע"כ. ועיין רש"י ברכות (ו:) ותוס' עירובין (יח:) מבואר מדבריהם דכיון שהפתח במזרח ממילא ההיכל במערב, כי גם בזה צ"ל מעין מקדש ששם היה הארון במערב.

וכ' התוס' בעירובין (יח:) שהתוספתא דקאמר שהפתח צ"ל למזרח אזיל כהך מ"ד דשכינה במערב אי"נ דמיירי בא"י ליושבים במזרח ירושלים את"ד. ונראה שאין כונתם בתירוץ השני לומר שליושבים בשאר רוחות ל"ש קפידא במקום הפתח כלל, רק כונתם דעיקר דין התוספתא שיהיה הפתח כנגד ההיכל, וזה נוהג בכל מקום, רק מה דנקט התוספתא שהפתח במזרח וההיכל במערב זה מיירי בביהכנ"ס שהוא למזרח ירושלים. אבל בביהכנ"ס שהוא לצפון ירושלים יתקיים דין התוספתא ע"י שהפתח בצפון וההיכל בדרום. וכן התירוץ הראשון שכתבו התוס' שהתוספתא אזיל למ"ד שכינה במערב, נראה ג"כ שהוא מתפרש עד"ז דגם לשאר מאן דאמרי מתקיים דין התוספתא ע"י שהפתח כנגד ההיכל, רק מה דנקט התוספתא מזרח ומערב זהו עפ"י הדעה שלעולם צריכים להתפלל למערב. וכ"פ השו"ע בס' ק"נ, שפתח בביהכנ"ס לעולם צ"ל כנגד הארון.

אבל עיין ברמב"ם (פ"א תפלה ה"ב) וז"ל ואין פותחין פתחי הכנסת אלא במזרח שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה כו' ובונים היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותו העיר ע"כ. ומבואר להדיא שאף שההיכל הוא לרוח שמתפללים כנגדו באותו העיר דהיינו לרוח א"י אבל הפתח לעולם לצד מזרח. וטעמו ברור דס"ל דהתוספתא היא לכו"ע ואפי' למ"ד שצריכים להתפלל כלפי המקדש מ"מ הפתח לעולם למזרח. ועיין בשו"ת חת"ס (א"ח סי' כ"ז) דן כן מסברא דנפשיה, ותימה שלא הזכיר את דברי הרמב"ם, וגם תימה על השו"ע שלא הזכיר שיטת הרמב"ם בזה כלל.

ומ"מ שיטת הרמב"ם קשה מסברא, דכמו שיש קפידא בפתח שיהיה מעין מקדש, למה לא יהיה כמו"כ קפידא גם בהיכל. ולכאורה צ"ל משום שהוא א"א שההיכל צריך להיות לכיוון א"י כדי שיוכל להתפלל כנגד א"י וכנגד ההיכל.

אבל נראה שא"צ לזה, והרמב"ם לשיטתו שהארון לא היה מן המקדש כלל, ואין בו דין מורא מקדש ע"ש, וממילא שהדין דמעין משכן ומקדש ל"ש להיכל.

ח. ולכאורה יש להקשות שהרי בתוספתא סוף זבחים איתא איזו היא במה גדולה בשעת היתר במות אהל מועד נטוי כדרכו ואין הארון נתון שם ע"כ, הרי שעיקר שם משכן תלוי בארון, ואיך אפשר"ל שהארון אינו מן המשכן. אבל באמת לק"מ דהא בלא"ה ק' הרי בבית שני לא היה ארון ואיך נחשב מקדש ולא במה. אבל הענין דהחילוק בין במה לבין משכן הוא דמשכן הוא במקום שהשכינה שוכנת, ומלפנים היה זה תלוי בארון, עד שבאו אל ירושלים והיא היתה נחלה ומאז אין השכינה זזה משם (ועי' תוס' זבחים ס:). ולכן אחר בחירת ירושלים אין דין מקדש תלוי בארון, וגם קודם לא היה הארון מן המשכן עצמו, ולכל היותר מציאות הארון היתה תנאי לקביעת מקום המשכן, אבל הארון אינו מן המשכן וכמה שנתבאר.

תוד"ה לא תעשון, במשה"ק למ"ל איסור שמשים שבמדור עליון תפ"ל משום צורת אדם, ותי' שאין להם עורף. והר"ן תי' משום שיש להם כנפים. עוה"ק התוס' למ"ל איסור צורת ד' פנים תפ"ל משום פרצוף אדם, ותי' לעבור עליו בשני לאוין, והר"ן ותי' דאי"ז פרצוף אדם. ונראה דתוס' והר"ן פליגי במש"כ הרא"ש דאיסור צורת אדם הוא רק בכל הגוף. דהר"ן ס"ל כהרא"ש, וממילא צורת מלאך אינה בכלל פרצוף אדם שהרי גופו שונה שיש לו כנפים. וכן ד' פנים כיון שגופם מחוברים אי"ז פרצוף גוף אדם, ועוד שהרי רגליהם ככף רגל עגל. אבל תוס' ס"ל דאפילו פרצוף הראש לבד אסור, ולכן הוקשה להם למ"ל איסור צורת מלאך, והוצרכו לתרץ דאין להם עורף וא"כ גם הראש אינו כפרצוף אדם. וכן הוקשה להם צורת ד' פנים דמה לי שגופם מחוברים ורגליהם ככף רגל עגל, הרי מ"מ יש שם פרצוף ראש אדם.

ועי' בתוס' ר"ה (כד:) שתי' הא דד' פנים דכי איכא שאר פרצופים עם אדם עדיף טפי. ונראה דאי"ז כסברת הר"ן אלא גם התוס' שם ס"ל דאיסור פרצוף אדם הוא בראש לחוד, אלא דמ"מ כשיש שם ד' פנים שאר הפרצופים מפקיעים ממנו שם פרצוף אדם, דמתגלה דאי"ז צורת אדם אלא צורת חיות הקודש.

ועי' לק' בתוס' (ד"ה שאני) שכתבו בסו"ד דרק צלם דמות אדם כל גופו בידים ורגלים אסור. אבל אי"ז סותר לדבריהם כאן, דהתם מיירי באיסור לקיימם משום חשדא, ובזה ס"ל דרק בצלם שלם איכא חשדא. אבל הכא מיירי באיסור עשייה. ועי' שו"ע יו"ד סו"ס קמ"א די"א דמותר לעשות ולהשהות פרצוף ראש אדם בלא גוף, ורק כל הגוף אסור, והגר"א שם ציין לדברי הרא"ש ולדברי התוס' (ד"ה שאני) הנ"ל, וצ"ל דדברי הגר"א הם לצדדים, דהשו"ע התיר ב' דברים עשייה ושהיה, וקאמר הגר"א דהיתר עשייה הוא עפ"י הרא"ש, שכ"כ להדיא דשרי לעשות צורת ראש בלא גוף, והיתר שהיה הוא עפ"י התוס' לק'. אבל לענין עשייה התוס' באמת פליגי על הרא"ש וס"ל דאסור לעשות גם צורת ראש לחוד.

שם, בא"ד ויש לדקדק מדלא קתני "אלא" ש"מ דדרשא דלא תעשון אתי אתיא אליבא דכו"ע. עי' מהר"ם שנדחק בכונת התוס' מה לי אילו הוי קאמר "אלא", וגם לאיזה מקום בשו"ט של הגמ' נתכוונו התוס'. ונ"ל דכונת התוס' לסוף הסוגיא דמסיק דאפילו שמשין שבמדור התחתון כגון חמה ולבנה אסורים (ושאני ר"ג שאחרים עשו לו). דאילו הוי קאמר "אלא" היה משמע דהגמ' דוחה דרשת ר' יהושע שדרש "לא תעשון אותי" דהיינו הצורה שבה מתראה הקב"ה לנביאיו כדמות אדם על הכסא, אלא השתא דאסרינן שמשין שבמדור התחתון ה"ה שמשין שבעולם השפל, ואיסור עשיית צורת אדם הוא מלתא דמשמשין, שנברא לשמש את קונו. וכיון שהש"ס דחה דברי ר' יהושע, אין לנו מקור לאיסור פרצוף אדם אלא מהברייתא דכל הפרצופות מותרים חוץ מפרצוף אדם, דמוקי לה אביי בעשייה. אבל לרבא דהברייתא מיירי במוצא, אין לנו ראייה שיש איסור עשייה בפרצוף אדם, דשמא איסור עשיית שמשין אינו אלא עד המדור התחתון אבל למטה בעולם השפל לא. דהרי מסברא היה ס"ד דלא אסרה תורה אלא דמות ד' חיות, או שמשין שבמדור העליון, ורק מכח ראיות נחתינן עד מדור התחתון, ולאביי יש ראייה למיחת עוד עד העולם השפל, אבל לרבא דליכא ראייה אין לנו אלא עד מדור התחתון אבל למטה מזה לא. אבל השתא דלא קתני "אלא", משמע דגם לאביי אין איסור שמשין אלא עד המדור התחתון, ואיסור עשיית אדם אינו מלתא דמשמשין אלא משום דמות אדם שעל הכסא, כדרשת ר' יהושע, ולפי"ז לא מצינו מי שחולק על ר' יהושע, וממילא דמהיכ"ת לומר דרבא פליגי על דרשת ר' יהושע.

שם. מדברי התוס' מבואר דהם מפרשים הברייתא דטבעת שחותמה בולט בצורת אדם, ודלא כבה"ג (בתוס' לק' ד"ה שאני) שפי' דמיירי בצורת חמה או לבנה או דרקון.

עוד מבואר דפליגי תוס' ובה"ג בטעם האיסור לחתום בטבעת שחותמה שוקע. דתוס' פי' משום איסור עשיית צורת אדם (וממילא הוכיחו מזה דגם רבא אית לי' הך דרשא דלא תעשון אותי). אבל לשי' בה"ג דמיירי בצורת דרקון, דאין בה איסור עשייה, ע"כ הטעם שאסור לחתום בטבעת שחותמה שוקע הוא משום דיהיה חשדא דע"ז בשעוה, דכמו בטבעת שחותמה בולט אסור לקיימה משום חשדא שלא יאמרו שהוא עובד לצורה שעל הטבעת, כך בטבעת שחותמה שוקע אסור לחתום בה דיחשדו אותו שעובד לצורה הבולטת שעל השעוה.

וצריך להבין מנא להו להתוס' לפרש שהאיסור לחתום בה הוא משום איסור עשייה (וממילא להוכיח דגם רבא אית לי' הדרשא דלא תעשון אותי), דילמא באמת הטעם הוא כבה"ג משום חשדא. שהרי מה שאסור להשהות טבעת שחותמה בולט הוא משום חשד ע"ז, כמש"כ תוס' לק', וא"כ גם האיסור לחתום בטבעת שחותמה שוקע נימא שהוא משום חשד ע"ז בצורה שנעשית בשעוה.

ונראה דס"ל להתוס' דבשעוה ל"ש חשדא, דל"ש חשדא אלא בכלים מכובדים כטבעת (שהיא בכלל כלים מכובדים כמפורש בגמ' לק'), אבל שעוה הוי ככלים מבוזים. דכמו לענין דינא דמתני' דהמוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה ודרקון, דאסורים שמא נעבדו, וקאמר רשב"ג דהיינו דוקא בכלים מכובדים אבל בכלים מבוזים אין הדרך לעבוד לצורה שעליהם, וכ"פ הרמב"ם והשו"ע, כך לענין איסור חשדא, לא יחשדו אותו שעובד לצורה הבולטת כ"א כשהיא על הטבעת שהיא כלי מכובד, ולא כשהיא על דבר מבוז. וכן מפורש ברמב"ן, והביאו הר"ן, דליכא חשדא בכלים מבוזים. ובגמ' לק' איתא דמטפחות הוי כלים מבוזים, וכתבו התוס' בשם ר"ח לגרוס מטבעות, וכן הוא גי' בה"ג (סוף הל' ע"ז), ומסתבר דהשעוה של החותם לא עדיף ממטבע, והוי מבוז, ול"ש בה חשדא, וע"כ דהאיסור לחתום בה הוא משום איסור עשייה דאסור לעשות צורת אדם, וק"ל.

אבל לשי' בה"ג דהברייתא דטבעת מיירי בצורת דרקון ע"כ האיסור לחתום כשחותמה שוקע הוא משום חשדא דע"ז, שיחשדו שעובד לצורה הבולטת מן השעוה. ויהיה צ"ל לדעת בה"ג או דשעוה הוי מכובד, ועדיף ממטבע, או דחיישינן לחשדא גם בכלים מבוזים, וחמור איסור חשדא מאיסור מוצא. (דהיינו דאף דבמוצא כלים מבוזים ועליהם צורת דרקון אין אנו מצריכים אותו להוליקם לים המלח, דכיון שהם מבוזים מסתמא לא נעבדו, אבל מ"מ לא שרינן לי' להשהות כלים כאלה דחיישינן שמא בכל זאת יאמרו בני אדם שהוא עובד להם.) או כמש"כ הרמב"ן דבאמת מיירי לחתום על כלים מכובדים.

וצריך להבין בדעת התוס', דהרי עצם שיטת בה"ג דמוקי להברייתא בצורת דרקון (כמש"כ תוס' בשמו, ולפנינו בבה"ג איתא דמיירי בצורת חמה או לבנה או דרקון) – ולא בצורת אדם – לכאורה למד מדין המוצא כלים, דאי"צ להוליקם לים המלח כ"א כשיש עליהם צורת חמה או לבנה או דרקון, אבל אם יש עליהם צורת אדם לא חיישינן שנעבדו. ומזה למד בה"ג לענין חשדא, דרק בצורת חמה או לבנה או דרקון יחשדו אותו שעובד לצורה, ולא בצורת אדם. אבל לשי' התוס' דהברייתא דטבעת מיירי בצורת אדם, צ"ל דחשדא חמור ממוצא, ואף דבמוצא כלים לא אסרינן להו בהנאה כ"א בצורת חמה או לבנה או דרקון, אבל לענין איסור שהייה משום חשדא מחמירים אפילו בצורת אדם.

וכיון דלהתוס' חשדא חמור ממוצא, א"כ מנא להו לענין חשדא דבעינן כלים מכובדים.

וצ"ל דמ"מ כיון דלהתוס' הברייתא מיירי בצורת אדם, וא"כ האיסור לחתום בה מתפרש היטב משום עשייה, ממילא אין לנו מקור להחמיר משום חשדא בכלים מבוזים.

בהיתר צורה שוקעת, וביסוד איסור עשיית צורת אדם

שי' התוס' (ד"ה לא תעשון) דהברייתא דטבעת מיירי בצורת אדם, והאיסור לחתום כשחותמה שוקע משום איסור עשייה, ומ"מ כשהחותם בולט מותר לחתום, ומוכח א"כ דאין איסור עשייה בצורה שוקעת. וכן מבואר בתוס' לק' (ד"ה והא ר"ג) שהקשו אמאי לא משני דצורת לבנה לא היתה בולטת ולכך עשאה ר"ג, ומבואר להדיא דבצורה שוקעת ליכא איסור עשייה.

ומ"מ כתבו התוס' (ד"ה לא תעשון) דסדינים הצבועים או שיש בהם צורות של רקמה שרי משום שאין בהם אלא חצי פרצוף, ומבואר דאילו היו פרצוף שלם היו אסורים, אף שאין הצורה בולטת. וצ"ל דרק צורה שוקעת מותרת, אבל צורה של צבע או רקמה אסורה, וגרע משוקעת.

וזה היפך שיטת התוס' יומא (נד:) שאסר צורת אדם בין בולטת בין שוקעת (והא דטבעת צ"ל דמפ' כבה"ג דמיירי בצורת דרקון), ומ"מ התיר צורה של סממנין דאין בה ממש.

ב. אבל הרמב"ם (פ"ג ע"ז ה"י) יש לו שיטה אחרת, דצורת אדם שוקעת מותרת וכן התיר צורה הצבועה ע"י סממנין. ומסתבר שלמד היתר צורה של צבעים מהיתר צורה שוקעת (שנלמד מהברייתא דטבעת, דהרמב"ם (שם ה"א) ג"כ מפרשו בצורת אדם), דהצד הווה שבהם שאינן בולטות²³. ופליג הרמב"ם על התוס' דס"ל דצורה של צבעים גרע מצורה שוקעת.

ועוד נחלקו תוס' והרמב"ם בדבר אחר, דברמב"ם (שם ה"א) מבואר דהיתר צורה שוקעת נאמר דוקא בצורת אדם, אבל צורת שאר שמשים שבמדור העליון והתחתון – כולל צורת מלאכים – אסורה אפילו ע"י סממנים (ובפשוטו ה"ה בשוקעת). אבל בתוס' משמע דשמשין שבמדור העליון מותרים בשוקעת, דדוקא בצורת חמה ולבנה וכוכבים אסר משום ששקועים ברקיע.

ג. ובטעם הרמב"ם שאסר צורה שוקעת במלאכים – ומאי שנא מצורת אדם – ביאר הב"י משום שאינם בעלי גוף. והיינו דהרמב"ם ס"ל דהיתר שוקעת הוא משום שצורה שוקעת היא צורה בלא גולם, ואי"ז כדמות אדם שיש בו צורה וגולם, אבל מלאכים בלא"ה אין להם גוף ולכן אסור לעשות צורת מלאך אפילו בצורה לבד.

²³ אבל אין לומר שהטעם שהתיר צורה של צבעים משום שאין בה ממש, וכסברת התוס' ביומא, דהרי הרמב"ם אסר צורת חמה ולבנה וכן צורת מלאכים שע"י צבעים, וכמו שנביא בהמשך, וע"כ דיש בהם ממש.

אלא דא"כ טעם איסור צורה שוקעת במלאכים (משום שאין להם גוף) לכאורה אינו דומה לטעם האיסור בחמה ולבנה (שכתב הב"י דגם להרמב"ם הוא משום ששקועים ברקיע), וזה דוחק כיון דבגמ' ליכא ראייה אלא לאיסור צורה שוקעת גבי חמה ולבנה (דמוכח איסורה מהא דר"ג, כמש"כ התוס') מנין למד הרמב"ם איסור צורה שוקעת במלאכים, כיון שאין הטעמים שוים.

ונ"ל דהרמב"ם ס"ל דגם מה דאסרינן צורת שוקעת בחמה ולבנה אינו מטעם התוס' משום ששקועות ברקיע, כ"א משום ששיטת הרמב"ם דצבא השמים מגלגל חמה ומעלה אינם לא קלים ולא כבדים, ואין להם לא טעם ולא ריח, דכ"ז ל"ש כ"א בגולם שלמטה מהירח המתחלק לד' יסודות, כמבואר כ"ז ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ג), נמצא עפ"י שיטתו דאין שם גולם כערך החומר דלמטה, וממילא האיסור לעשות דוגמתם הוא מצד הצורה לבד ולא מצד הגולם, ולכן ליכא חילוק בין בולטות לשוקעות, וכנ"ל דצורה שוקעת היא צורה בלי חומר. ומזה למד הרמב"ם דכל שכן לענין מלאכים שאינם בעלי גוף ואינם נראים לעיני בשר כלל.

ד. ומעתה נראה דב' הפלוגות שבין תוס' להרמב"ם תלויים זב"ז. ויסוד פלוגתם בטעם ההיתר לעשות צורה שוקעת (הנלמד מהברייתא דטבעת). דתוס' ס"ל דמה דשרינן צורה שוקעת הוא משום דא"ז צורת אדם כלל, דהצורה השוקעת אינה נתפסת כצורה אלא כהיפוך צורה. ולכן סבירא להו להתוס' דאין ללמוד מזה להתיר צורה של צבעים, שהרי צורה של צבעים נראית שפיר כצורת אדם, ואסורה. וגם סבירא להו להתוס' דההיתר דשוקעת שייך גם בצורת מלאכים, דסוכ"ס א"ז צורת הדבר כלל. ורק בחמה ולבנה וכוכבים אסרינן צורה שוקעת, דברקיע גופא הם שוקעים, וזו היא צורתם.

אבל הרמב"ם ס"ל דהיתר צורה שוקעת הוא משום דהוי צורה בלא גולם, וא"ז כדמות אדם שנברא צורה וגולם. וממילא ס"ל דיש ללמוד מזה להתיר גם צורה של צבעים, שהיא ג"כ צורה בלי גולם. ומאי דכ"ל להרמב"ם דכל ההיתר הוא בצורת אדם, אבל בצורת חמה ולבנה שאין להם גולם כגולם הארצי, וכל שכן מלאכים שאין להם גוף כלל, אסרינן אפילו צורה בלי גולם, דהיינו צורה שוקעת, והבן.

ה. אלא דעדיין צריך להבין, דלכאורה איסור עשיית צורת אדם הנלמד מלא תעשון אותי, אינו משום שהיא דוגמת אדם דלמטה, אלא משום שהיא דוגמת מראה האדם על הכסא, וכמש"כ הר"ן דלא תעשון אותי היינו בדמות שאני מתראה בו לנביאים. וא"כ כמו שאסר הרמב"ם עשיית צורת מלאכים אפילו אינן בולטות, כיון שאינם בעלי גוף, ומתראים רק במראה נבואה, כל שכן דהיה לנו לאסור בצורת אדם, ומאותו הטעם.

ונראה דמוכח מזה דשיטת הרמב"ם דאיסור עשיית צורת אדם אינו משום שהיא דוגמת מה שנתראה הקב"ה לנביאים בדמות מראה אדם עליו מלמעלה, אלא משום שהיא דוגמת אדם דלמטה שיסודו מעפר וסופו לעפר. ועי' בלשונו בסה"מ (ל"ת ד') שהזהירנו מעשות צורת בעלי חיים כו'. ומשמע דמה שאסור לעשות צורת אדם הוא מתורת צורת בעל חי, דהיינו אדם דלמטה. ומה שדרשו לא תעשון אותי צ"ל דהרמב"ם מפ' דהכונה צורת אדם שנעשה בצלם אלקים (ודוגמת מה שדרשו עה"פ כי קללת אלקים תלוי, עי' סנהדרין מה:).

אבל להר"ן שכתב מפורש דאיסור עשיית צורת אדם משום שהיא צורה שבה מתראה הקב"ה לנביאיו, א"כ באמת האיסור משום אדם דלמעלה, ולדידיה כיון דשרינן צורה שוקעת גבי אדם כ"ש לגבי מלאכים, וכדעת התוס', וכן באמת מפורש בר"ן, וק"ל²⁴.

²⁴עוד י"ל בהקדם הגמ' דמקשה לר"ג מהא דלא תעשון אתי כדמות שמי. ומתרץ אביי דלא אסרה תורה אלא דמות ד' פנים בהדי הדדי. ומקשה אלא מעתה פרצוף אדם לשתרי, ובברייתא תניא דכל הפרצופין מותרים חוץ מפרצוף אדם. ולכאורה זו קושיא רק על מה שאמר אביי דבעי' ד' פנים ביחד, ואילו בברייתא מבואר דאפילו פרצוף אדם שהוא א' מהד' פנים אסור. אבל עכ"פ איסור פרצוף אדם הוא משום היותו א' מהד' פנים, ואין כאן פירכא על עיקר מה שתיירץ אביי לדר"ג. אבל לשון הגמ' לא משמע כן, דמתרץ התם משום לא תעשון אותי, "אבל שאר שמשין שר". ומשמע דהקושיא מעיקרא היתה דכמו דאסרינן פרצוף אדם, כך נאסור צורת לבנה, וקשיא לר"ג, עד דמתרץ דפרצוף אדם אסור משום לא תעשון אותי, אבל שאר שמשין, כדמות לבנה, שרי. וצ"ל דהס"ד היה דפרצוף אדם אסור משום דגם אדם הוא משמש את קונו, ומבואר דאסרינן אפילו שמשין שעל הארץ מתחת ול"ש שבמדור התחתון. עד דמתרץ הגמ' דהא דאסור לעשות פרצוף אדם הוא משום לא תעשון אותי, ולא משום שמשין דלמטה.

ומעתה י"ל דגם להרמב"ם הדרשא דלא תעשון אותי היינו כמש"כ הר"ן הדמות שבו הקב"ה מתראה לנביאים. אבל למסקנא דאסרינן אפילו שמשין שבמדור התחתון, א"צ לדרשא זו, אלא אסרינן צורת אדם משום שמשין דלמטה, דכיון דאסרינן שמשין שבמדור התחתון, ה"ה שמשין שעל הארץ. [ועי' בראב"ד, ומובא ברמב"ן, דכתב ג"כ דלמסקנת הגמ' א"צ להדרשא דלא תעשון אותי, אבל באופן אחר, דכיון דאסרינן צורת מלאכים ממילא דאסור לעשות צורת אדם דהוא גם צורת מלאך. וזה ודאי אינו דעת הרמב"ם דמחלק דבצורת אדם מתיר צורה שוקעת ובצורת מלאכים אסור.]

[דף מ"ג ע"ב]

משום חשדא

שאני ר"ג דאחרים עשו לו, והא רב יהודה דאחרים עשו לו כו' התם בחותמו בולט ומשום חשדא. עי' בתוס' הרא"ש שפי' השו"ט באופן פשוט דהיה ס"ד למקשה דטעמא דשמואל שאמר לרב יהודה סמי עיניה דדין משום דמדאורייתא איסור לא תעשון היינו אפילו לקיים, וקשה לרבן גמליאל. ומתרץ הגמ' דשמואל לאו מדאורייתא קאמר, אלא מדרבנן משום חשדא. ובפשוטו הכונה דהתרצן סמך על מה דמסיק לבסוף דאצל רבן גמליאל לא היה שייך חשדא, דשכיחי רבים גביה, או משום שהיה של פרקים, או משום ההיתר דלהבין ולהורות.

אבל התוס' שלנו (ד"ה והא) פירשו דגם להמקשה ליכא איסור דאורייתא לקיימה, אלא דס"ד דשמואל אמר להשחית הצורה משום חשדא דעשייה שלא יחשדו את רב יהודה שעשאה, וקשיא לר"ג. ומתרץ הגמ' דטעמא דשמואל לאו משום חשד עשייה אלא משום חשד ע"ז.

ותמוה מה הרויח הגמ' בתירוץ זה, סוכ"ס גם הא דר"ג ייאסר מה"ט דחשדא דע"ז. וממנ"פ, אם הגמ' ידע דאצל ר"ג לא היה שייך חשדא, כיון דשכיחי רבים גבי', א"כ מה הקשה מעיקרא מחשש עשייה, ואי לא ידע, א"כ מה תי' דטעמא דשמואל משום חשדא דע"ז, הא סוכ"ס גם אצל ר"ג ייאסר מה"ט²⁵.

ב. עוד צריך להבין, הן לפי' התוס' והן לפי' תוס' הרא"ש, כיון שמפרשים דהברייתא דטבעת שחותמה בולט כו' מיירי בצורת אדם, א"כ מוכח מינה דליכא איסור עשייה כ"א בצורה בולטת ולא בצורה שוקעת (דלכן כשחותמה בולט מותר לחתום בה), וכמש"כ התוס' (ד"ה והא ר"ג). וא"כ גם לפי הס"ד דהמקשן דטעמא דשמואל משום לתא דלא תעשון (דהיינו או חשדא דעשייה, להתוס', או איסור דאורייתא לקיים, לתוס' הרא"ש), ע"כ אותה טבעת שמצא רב יהודה היתה חותמה בולט. וא"כ קשה לשון התרצן דקאמר התם חותמה בולט ומשום חשדא, והא גם להמקשן היה חותמה בולט, ולא נתחדש זה בתירוץ. אלא מאי אית לך למימר, דכונת התרצן דזהו החילוק בין הא דשמואל לבין הא דר"ג, דאצל ר"ג היה שוקע, לכאורה זה אינו, דא"כ מאי פריך בהמשך והא ר"ג דיחיד היה, וע"כ כמש"כ התוס' דלענין צורת לבנה אין חילוק בין בולטת לשוקעת²⁶.

עו"ק דהעיקר חסר מן הספר דהרי גם למקשן טעמא משום חשדא ובחותמו בולט, רק דהמקשן סבר דהוי חשדא דעשייה, והמתרץ תי' דהוי חשדא דע"ז, וזה לא נזכר בגמ' כלל.

ג. עוד יל"ע קצת בדברי התוס' (ד"ה והא ר"ג), דהתוס' הוכיחו דלענין חמה ליכא חילוק בין בולטת לשוקעת, ולכאורה היינו הן לענין חשדא דע"ז (דלכן מקשה הגמ' דהא ר"ג יחיד היה, ולא מתרץ דהיתה הצורה שוקעת וליכא חשדא), והן לענין איסור עשייה (דלכן הוצרך הגמ' לומר דאחרים עשו לו, ולא היה מותר לר"ג לעשות הצורות לעצמו). אבל המעיין בלשון התוס' יראה שלא הזכירו אלא איסור עשייה, דבחמה ולבנה אסור לעשות אפילו צורה שוקעת, ולא הזכירו דיש בהן גם חשדא דע"ז אפילו בצורה שוקעת. והלא דבר הוא.

אבל לשון הרמב"ם לא משמע דאיסור אדם הוא מהדרשא דלא תעשון כדמות שמי, דמכל המשך לשונו משמע דאיסור עשיית אדם לחוד, ואיסור שמשין לחוד. ולכן יותר נראה כמש"נ בפנים.

²⁵ ושי"ל דאותם הטעמים שמחמתם לא היה שייך חשדא אצל ר"ג, לא נאמרו אלא לענין חשד ע"ז, ולא לענין חשד עשייה. דרבים אינם חשודים על ע"ז, אבל חשודים על איסור עשייה בעלמא, ולכן מה דרבים שכיחי גביה הוי היתר לחשד ע"ז ולא לחשד עשייה. וכן ההיתר דלהבין ולהורות שמא נאמר לענין חשדא דע"ז דוקא, דומיא דקריאת ספרי ע"ז להבין ולהורות, ולא לענין חשד עשייה בעלמא. אבל מ"מ קשה לפי אותו הטעם דההיתר אצל ר"ג היה משום דשל פרקים היה, דלכאורה זה שייך גם לענין חשד עשייה. ובדוחק דאיה"נ, אלא דהתרצן אמר דטעמא דשמואל משום חשד ע"ז בשביל אינך תרי טעמי.

²⁶ ושי"ל דעיקר התירוץ הוא דטעמא דשמואל משום חשד ע"ז, אלא דכיון שהאמת הוא דליכא חשד ע"ז כ"א כשחותמה בולט, כמבואר בברייתא, לכן גם התרצן נקט לשון זה, ונמשך אחר לשון הברייתא, וכאילו אמר התם טעמא משום חשד ע"ז כדתניא דבחמותה בולט איכא חשד ע"ז. אבל בתוס' לא משמע כן, שכתבו 'ומשני שאני רב יהודה שחותמו בולט היה', ומשמע שהוא מעיקר התירוץ.

ד. הרא"ש כתב דהברייתא דאסור לקיים טבעת שחותמה בולט מיירי בצורת אדם או שמשין שבמדור העליון והתחתון כחמה ולבנה ומזלות ומלאכים. אבל בשאר צורות ליכא חשדא. וק' כיון דנחתין לחלק דלא בכל צורה איכא חשדא דע"ז, א"כ מהיכ"ת שיהיה תלוי אם היא צורה שאסור לעשותה. ומה ענין איסור עשייה לחשדא דע"ז. והברייתא שמא מיירי בצורת אדם דוקא, אבל בצורות כוכבים ומזלות ליכא חשדא דע"ז. או להיפך, דהברייתא מיירי בצורת כוכבים ומזלות, אבל בצורות אדם ליכא חשדא. וביותר, נימא דהברייתא בצורות חמה ולבנה דבודאי יש בהם חשדא דע"ז טפי שהרי המוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה יוליכם לים המלח, משא"כ צורת אדם או כוכבים ומזלות. ומניין לקח הרא"ש פשיטות זו, דהברייתא מיירי בכל הצורות שאסור לעשותן.

והיה אפשר ל' דהרא"ש לטעמי' שפי' בתוס' הרא"ש דהמקשן סבר דטעמא דשמואל משום דמדאורייתא יש איסור לקיים, דלפי"ז יש לפרש התי' דהתם משום חשדא דלאו היינו חשדא דע"ז (כפי' התוס') אלא חשדא דעשייה. ועל זה מיייתי הברייתא דטבעת שחותמה בולט אסור לקיימה, היינו מחמת חשדא דעשייה. וממילא פשוט דמיירי בכל הצורות שאסור לעשותן.

אבל ק' א"כ מש"כ הרא"ש (וכן הוא גם בתוס' הרא"ש) דגם צורת דרקון אסור להשהותה, ומנא לי' זה, הא בדרקון ליכא חשדא דעשייה, וע"כ כונתו משום חשדא דע"ז, וקשה מניין לו שיש חשדא דע"ז בישראל כלל. וממנ"פ, אם חשדא דסוגיין היינו חשדא דעשייה, מהיכ"ת להמציא חשדא דע"ז. ואם חשדא דסוגיין היינו חשדא דע"ז, מהיכ"ת להמציא חשדא דעשייה.

ה. וביותר קשים דברי הגר"א (סי' קמ"א ס"ק כ"א) שכתב דהתוס' והרא"ש ס"ל דמדאורייתא אסור לעשות צורת שמשין אבל מותר לקיימן, ומדרבנן אסור להשהותן משום חשדא דעשייה, וזהו הטעם שפסק השר"ע (כהרא"ש) דבכל הצורות שאסור לעשותן אסור גם להשהותן. (אבל השר"ך ס"ק ח' ס"ל דהאיסור להשהותן הוא משום חשדא דע"ז עיי"ש.) ותמוה, איך אפשר לומר בדעת התוס' דאסור להשהותן משום חשדא דעשייה, והרי התוס' מפרשים דזה היה סברת המקשן, דשמואל ציוה להשחית הצורה משום חשדא דעשייה, אבל התרצן תי' דלאו היינו טעמא אלא משום חשדא דע"ז. ואמנם נתקשינו לעי' בביאור הסוגיא איך מתורץ עיי"ז הא דר"ג, אבל עכ"פ מפורש דזהו החילוק בין המקשן להתרצן. ואיך אפשר לומר דלהתוס' אסור להשהותן משום חשדא דעשייה.²⁷

ו. ולחומר הקושיות היה נראה לי דתוס' והרא"ש מפרשים דמש"א הגמ' והא ר"ג דיחיד הוה כו' אי"ז השלמת התירוץ דמעיקרא, אלא תירוץ חדש, וכאילו אמר ואבע"א כו'.

ושיעור דברי הגמ' אליבא דהתוס', דתחילה הקשה הגמ' איך קיים ר"ג הנך צורות לבנה, ומאי שנא מהא דשמואל דאמר לרב יהודה סמי עינא דדין. וסבר המקשן דטעמא דשמואל משום חשדא דעשייה (כמש"כ תוס' ד"ה והא), וא"כ גם אצל ר"ג נאסור מחמת חשדא דעשייה. דנהי דהצורות של ר"ג היו שוקעות, אבל בחשדא דעשייה אי"ז היתר, כיון דגם ברקיע הן שוקעות (כמש"כ תוס' ד"ה והא ר"ג).

ומתרץ הגמ' דהתם בחותמה בולט ומשום חשדא, היינו חשדא דע"ז (כמש"כ תוס' ד"ה והא), ואף דגם המקשן ידע דהיה חותמה בולט, אבל התרצן הדגישו משום שזהו עיקר התירוץ והחילוק בין הא דשמואל לדר"ג, כי לעולם אין חשדא דע"ז כ"א בצורה בולטת, ולכן התם אצל רב יהודה אמר שמואל להשחית הצורה כיון שהיתה צורה בולטת, ומשום חשדא דע"ז, משא"כ בהא דר"ג שהיתה צורה שוקעת, לא היה שייך חשדא דע"ז.²⁸

²⁷אכן הגר"א לעי' מיני' (ס"ק י"ט) פי' בדברי התוס' דהמקשן שפי' טעמא משום חשדא דעשייה סבר דהצורה שעל הטבעת שמצא רב יהודה היה צורת אדם, אבל להתרצן שפי' משום חשדא דע"ז היה צורת דרקון עיי"ש, אבל אין כונתו דגם להתרצן איכא חשדא דעשייה בצורת אדם או שאר שמשין, דא"כ אין כאן התחלה לתרץ הא דר"ג, רק כונת הגר"א ליישב דברי התוס' עם שיטת בה"ג שהביאו התוס' לעי' מיני' דרק בצורת דרקון איכא חשדא דע"ז, וכמבואר בדבריו עיי"ש. אכן דברי הגר"א קשים למה הוצרך לזה כיון דבלא"ה סתמא דהתוס' לעי' (ד"ה לא) פי' בהדיא דהברייתא דטבעת שחותמה בולט מיירי בצורת אדם, וזה דלא כהבה"ג, הרי דהתוס' עצמם לא ס"ל כהבה"ג. וכן מוכח ממה דפשיטא להו להתוס' (ד"ה והא ר"ג) דבצורה שוקעת ליכא איסור עשייה, ואילו לפי' בה"ג דהברייתא מיירי בצורת דרקון אין שום מקור לחלק בין צורה בולטת לצורה שוקעת. וצ"ע.

²⁸וביותר ניחא לשי' ר"ת דסתם צלמים אסורים ולא נחלקו ר"מ ורבנן אלא באנדרטי של מלכים ועומדים על פתח המדינה, וא"כ הגמ' לא הוצרך לפרש דהכונה לחשדא דע"ז, דכיון שאמר דמיירי בחשד המיוחד לחותמו בולט הרי ברור דטעמא דכיון שבולט הו"ל צלם, וסתם צלמים איכא בהו חששא דע"ז.

וזהו עיקר השו"ט והחילוק בין המקשן לבין התרצן, דהמקשן סבר דטעמא דשמואל משום חשדא דעשייה, וא"כ בודאי קשה לר"ג, דלענין עשייה לא יועיל מה שאצל ר"ג היתה הצורה שוקעת, דאסור לעשות צורת לבנה אפילו כשהיא שוקעת, כיון ששוקעת גם ברקיע (כמש"כ תוס' ד"ה והא ר"ג). אבל התרצן תי' דלא חיישינן לחשדא דעשייה, אלא טעמא דשמואל משום חשדא דע"ז, וא"כ שפיר מתורץ, דהתם אצל שמואל היה חותמה בולט, ושייך חשדא דע"ז, משא"כ בהא דר"ג.

וזה מדויק בדברי התוס' (ד"ה והא ר"ג), שכתבו דלענין חמה ולבנה יש איסור עשייה אפילו בצורה שוקעת, ולא כתבו דיש גם חשדא דע"ז. דלעולם אין חשדא דע"ז בצורה שוקעת, ואפילו בחמה ולבנה.

וגם לתוס' הרא"ש השו"ט מתפרש באופן קרוב לזה, אבל בשינוי אחד, דהמקשן סבר דטעמא דשמואל משום איסור עשייה ממש, דאיסור לא תעשון אתי כולל גם איסור לקיימה. וקשה לרבן גמליאל. (וכנ"ל דלענין איסור עשייה אין היתר לעשות צורת לבנה שוקעת, כיון שהיא שוקעת ברקיע.) ומתרץ הגמ' דלאו היינו טעמא דשמואל, אלא משום חשדא דע"ז, וממילא ניחא הא דר"ג, דבצורה שוקעת לעולם ליכא חשדא דע"ז, וכנ"ל.

ז. והגמ' מקשה ע"ז מהא דאנדרטי שבבי כנישתא דנהרדעא, ומחלק דברבים ליכא חשדא. ועפ"ז מחדש הגמ' תירוץ אחר להא דר"ג, דלעולם טעמא דשמואל משום חשדא דעשייה, וכמה דס"ד מעיקרא, אלא דשאני ר"ג דרבים שכיחי גבי' וליכא חשדא, או שהיה של פרקים, או להבין ולהורות.²⁹

ואף דהגמ' קאמר בלשון קושיא, והא ר"ג דיחיד הוי, אבל הכונה מכח קושיא זו לחדש דר"ג לא חשיב כיחיד וממילא לתרץ הקושיא דמעיקרא, וכאילו אמר ואבע"א כו', וכנ"ל.

ח. נמצא דמתוך סוגיית הגמ' עצמה מבוארים ב' החשדות, חשדא דע"ז, וחשדא דעשייה. דהתירוץ הראשון בגמ' הוא דטעמא דשמואל משום חשדא דע"ז, ולכן לא דמי לדר"ג שהיתה צורה שוקעת. והתי' השני דלעולם הדרינן לומר דטעמא דשמואל משום חשדא דעשייה, אלא דאצל ר"ג לא היה שייך חשדא שהיו רבים שכיחי גבי' כו'. ולכן פסק הרא"ש לב' הסברות, דכל שיש בה חשדא דעשייה, אלא דאצל ר"ג לא היה שייך חשדא שהיו רבים שכיחי גבי' כו'. וכן צורת אדם), וכן אסור לקיים צורה שיש בה חשדא דע"ז (דהיינו חמה ולבנה כוכבים ומזלות, וכן צורת אדם), וכן אסור לקיים צורה שיש בה חשדא דע"ז (דהיינו דרקון כשהצורה בולטת). וגם להתוס' הוא כן, וכמש"כ הגר"א, שהרי גם הם מפרשים עד"ז.

ט. אבל העומד לנגדי דהגר"א (שם ס"ק כ"ה) כתב דלהתוס' מה דמשני התם בחותמו בולט כו' דלא אסקי' לתי' דרבים הוי, והמקשן נכנס לתוך דבריו עד דאסקי' דר"ג הוי דרבים עיי"ש, הרי שהכל תירוץ אחד. ואיני יודע א"כ איך ליישב את מש"כ (בס"ק כ"א) דתוס' אית להו חשדא דעשייה, והרי להתוס' זה נדחה ע"י התרצן. מלבד שאר הקושיות הנ"ל.

עוק"ל בדברי הגר"א שם (ס"ק ז') שהק' על שי' הרמב"ם דהמוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה היינו צורות הנעשים לשם חמה ולבנה, ומשמע דכלים שעליהם צורת חמה ולבנה ממש אינם אסורים בהנאה. והק' הגר"א מהגמ' בסוגיין דפריך והא ר"ג דיחיד היה, הרי דאיכא חשדא גם בצורת לבנה ממש. ותמוה שהרי הגר"א עצמו כתב (ס"ק כ"א) דלהתוס' אסור להשהות כל הצורות שאסור לעשותן משום חשדא דעשייה, וא"כ שמא זה היה קושיית הגמ' על ר"ג, משום חשדא דעשייה. ומלבד זאת לא הבנתי קושייתו הרי ע"כ לכל הנך ראשונים דס"ל דהברייתא דטבעת מיירי בצורת אדם צ"ל א' משני דרכים, או דאסור להשהות צורת אדם משום חשדא דעשייה, או דאסור משום חשדא דע"ז, וחמור חשדא דע"ז מאיסור מוצא כלים דאוסר להשהות אפילו צורת אדם, ולשני הדרכים פריך הגמ' שפיר ארבן גמליאל, או משום חשדא דעשייה או משום חשדא דע"ז (דפשיטא להגמ' דכמו דאיכא חשדא דע"ז בצורת אדם כן איכא חשדא דע"ז בצורת לבנה ממש). וצ"ע.

דתיניא טבעת שחותמה בולט כו'. דעת בה"ג (סוף הל' ע"ז, ומובא בתוס' ד"ה שאני) דהברייתא מיירי בטבעת שיש עליה צורת חמה או לבנה או דרקון. אבל התוס' לעי' (ד"ה לא תעשון) נקטו בפשיטות דהברייתא מיירי בצורת אדם. וכן מבואר גם בדברי התוס' (ד"ה והא ר"ג) דנקטו בפשיטות דעשיית צורה שוקעת מותרת, ומסתמא למדו כן ממה שמותר לחתום בטבעת שחותמה בולט, והיינו לשיטתם דמיירי בצורת אדם, אבל

²⁹ולפי"ז צ"ל דלהבין ולהורות הוי היתר גם לענין חשדא דעשייה. ועיי' לק'.

לבה"ג דמיירי בצורת דרקון דאין בה איסור עשייה כלל (כמבואר בגמ' לעי' מב: בשה"ע), אין שום ראייה להתיר עשיית צורה שוקעת באותן צורות שאסור לעשותן.

וטעם הבה"ג דלא ניח"ל לפרש הברייתא בצורת אדם, בפשוטו משום שלמד ממתני' דהמוצא כלים ועליהם צורת חמה או לבנה או דרקון יוליכם לים המלח, דחיישינן שנעבדו. ומבואר דאילו היה עליהם צורת אדם היו מותרים, דאין הדרך לעבוד לצורת אדם שעל הכלים. והרי גם טבעת הוא כלי, כמבואר בהמשך הסוגיא דמנה טבעות בכלל כלים מכובדים. וכיון שאין הדרך לעבוד לצורת אדם שעל הכלים, דלכן כשקנאם מעכו"ם לא חיישינן בהו שנעבדו ואי"צ להוליכם לים המלח, ממילא דה"ה שמותר להשהותם ואין בהם משום חשדא, שלא יחשדו אותו שהוא עובד לצורת אדם, שהרי אין הדרך לעבדה.

אבל לדעת התוס' דהברייתא מיירי בטבעת שיש עליה צורת אדם, ואסור להשהותה משום חשדא, צ"ל דאיסור חשדא חמור מאיסור מוצא כלים, זאת אומרת נהי דלענין המוצא כלים, אין אנו מחמירים לאסרם בהנאה כ"א בצורת חמה או לבנה או דרקון, אבל צורת אדם דמסתמא לא נעבדה אינה אסורה בהנאה, ואי"צ להוליכה לים המלח, אבל מ"מ לא שרינן לי' לכתחילה להשהותם, דבכל זאת יחשדו אותו מקצת בנ"א שהוא עובד לצורת אדם שעל הטבעת.

ב. אבל יל"ע מהמשך דברי התוס' שהקשו על הבה"ג מהמשך הסוגיא דמקשה מהא דאנדרטי, ותירצו דהתם היה צורת גוף שלם וגרע טפי. ומבואר דגם לבה"ג איכא חשדא עכ"פ בגוף שלם. וקשה, דאם כן גם במוצא כלים אמאי לא תנן דאם יש עליהם צורת אדם שלם יוליכם לים המלח. (ובתוס' לעי' מב: מוכח דעל הכלים שרינן אפילו צורת אדם שלם.)

וגם עיקר הקושיא מאנדרטי לא הבנתי, דהרי התוס' לעי' (שם ד"ה יוליכם) הקשו לשי' ר"ת דרבנן בריש פרקין לא התירו סתם צלמים כ"א באנדרטי של מלכים, אבל צלמים אחרים אסורים, א"כ אמאי שרינן צורת אדם על הכלים. ותירצו דכלים עדיפי דלנוי עבדי להו. ולפי"ז אמאי לא תירצו התוס' לשי' בה"ג בפשיטות, דאמנם בצורה שעל הטבעת, שהוא כלי, ליכא חשדא כ"א בצורת חמה או לבנה או דרקון, דומיא דהמוצא כלים, אבל באנדרטי שאינו על הכלים איכא חשדא אפילו בצורת אדם, וכדין צלמים שהם אסורים לר"ת זולת באנדרטי של מלכים, וצ"ע.

ג. עכ"פ מבואר דהתוס' לא הבינו בשיטת בה"ג דטעמי' משום שהשוה איסור חשדא לאיסור מוצא כלים. אלא גם בה"ג ס"ל דחשדא חמור טפי, ולכן על אף דמוצא כלים לא אסרינן בהנאה כ"א צורת חמה ולבנה ודרקון, אבל חשדא איכא גם בצורת אדם. ומה דשרי בה"ג צורת אדם על הטבעת היינו ראשו לבד, דבראש לבד ליכא חשדא. ושמא תוס' לטעמייהו דהוכחנו לעי' (עמ' א') דס"ל דשעוה הוי כלי מבוזה, וא"כ קשה לשי' בה"ג דמיירי בצורת דרקון אמאי כשחותמה שוקע אסור לחתום בה, דאי משום עשייה הא בדרקון ליכא איסור עשייה, ואי משום שיהיה חשדא בצורה הבולטת שבשעוה, והרי לא שרינן במוצא כלים כ"א שעל המכובדים. וע"כ דאיסור חשדא חמור טפי, ואסרינן אפילו במבוזין.

אלא דתימה אם איתא דבצורת גוף שלם איכא חשדא אפילו בטבעת, א"כ מי הכריחו לבה"ג לפרש הברייתא בצורת דרקון, נימא דמיירי בצורת אדם שלם, וצ"ע.

הרמב"ם (פ"ג ע"ז ה"י) הביא דין הברייתא לענין צורת אדם, דטבעת שיש עליה צורת אדם וחותמה בולט אסור להשהותה ומותר לחתום בה. והגר"א (סי' קמ"א) דייק דרק בצורת אדם הזכיר הרמב"ם איסור זה דשהייה, ולא בשאר צורות, דסבירא לי' דרק בצורת אדם איכא חשדא. ואף דבגמ' מקשה והא ר"ג דיחיד הוה, דמבואר דגם בצורת לבנה איכא חשדא, כתב הגר"א דהר"ף והרמב"ם לא גרסי לי', רק גרסי אבע"א לא תלמד לעשות גו' והכונה דלעולם ר"ג עצמו עשה הצורות, ושריא כיון שהיה להבין ולהורות.

אבל הר"ן משמע שהבין בדברי הרמב"ם דאיסור שהייה הוא דאורייתא, דכל מה שאמרו בגמ' דרבן גמליאל אחרים עשו לו היינו מקמי דמסיק דאתה למד להבין ולהורות, אבל למסקנת הגמ' אי"צ לחילוקים אלה והאיסור דלא תעשון כולל הן עשייה והן שהייה. ולא רק בצורת אדם אלא גם בצורת שאר משמשינן. ור"ג היה מותר משום שהיה להבין ולהורות. וא"ת א"כ למה הביא הרמב"ם דין טבעת ביש בה צורת אדם דוקא. נראה פשוט משום דשי' הרמב"ם דבשאר שמשין אסור לעשות אפילו צורה שוקעת, וא"כ מה שחילק הברייתא בין חותמה בולט לחותמה שוקע לא משכח"ל כ"א בצורת אדם. אבל בשאר צורות הכל אסור, ואפילו להשהות.

והן לפי"ד הגר"א והן לפי"ד הר"ן מבואר ששיטת הרמב"ם דההיתר דלהבין ולהורות מועיל אפילו לענין איסור עשייה (או שהייה) דאורייתא. ואפשר דמזה למד הרמב"ם מש"כ דהתורה אסרה לעשות צורת אדם כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה עיי"ש, ונראה דגם שאר צורות האסורות הן מה"ט. דהרי ההיתר דלהבין ולהורות נאמר לענין התקרבות לע"ז, כגון לקרות בספרי ע"ז, ומה זה ענין לאיסור לא תעשון אתי. אלא ע"כ דגם זה אסור מלתא דע"ז. (אלא שהגר"א העיר דהרמב"ם לא הביא גם היתר זה דלהבין ולהורות, דפסק כלשון ראשון דהגמ' דשאני ר"ג שאחרים עשו לו).

עי' סה"מ (ל"ת ד', גי' הגר"ח ה"ח ה"ח) הזהירנו מלעשות צורות אדם כו'. וק' דהשמיט איסור עשיית שמשין שבמדור העליון והתחתון. ונראה דס"ל להרמב"ם דפשטא דקרא מיירי בצורת אדם, ואיסור שאר משמשין הוי דרשא, ולכן לא כתב אלא איסור עשיית צורת אדם עפ"י שיטתו הידועה שאין למנות במנין המצוות אלא המפורש בקרא ולא הנלמד מדרשא.

וכן מדויק בלשונו בהל' ע"ז (פ"ג ה"י-א) וז"ל אסור לעשות צורות לנוי ואע"פ שאינה עבודת כוכבים שנאמר לא תעשון אתי כלומר צורות של כסף וזהב שאינם אלא לנוי כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים. ואין אסור לצור לנוי אלא צורת האדם בלבד... ואם צר לוקה... וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים מזלות ומלאכים שנאמר לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במום... עכ"ל. ויש לדייק דכשהביא הקרא אצל איסור עשיית צורת אדם לא הזכיר שום דרשא, לא הדרשא דכדמות שמשיי ולא הדרשא דר' יהושע לא תעשון אותי. עוד יש לדייק מש"כ דאין אסור אלא צורת האדם בלבד, והרי אינו כן דגם צורת שמשין אסורה. עוד יש לדייק דלא הזכיר שאם צר לוקה אלא אצל צורת אדם. ומכל זה מבואר כנ"ל דס"ל דפשטא דקרא מיירי בצורת אדם שעיקר החשש שיבואו לטעות אחריו הוא בצורת אדם. ולכן רק בצורת אדם לוקה, שהרי שיטת הרמב"ם בכ"מ שאינו לוקה על הנלמד מדרשא. ורק אח"כ הביא הדין הנלמד מדרשא דאסור לעשות גם צורת שמשין המשמשין לפני.

במשנה שוחק וזורה לרוח כו', ופרש"י שלא יכשל בה ישראל. ק' תפ"ל משום מצות איבוד.

בפשוטו י"ל דמצות איבוד מתקיימת ע"י שחיקה, ומה שצריך לזרות לרוח הוא משום תקלה.

ואין להקשות אם איתא דמתקיימת מצות איבוד ע"י שחיקה לחוד, א"כ תשתרי אח"כ בהנאה דנעשית מצותו. וכדתנן סוף תמורה דכל הנשרפין אפרן מותר, וביארו התוס' שם משום דנעשית מצותו. לק"מ, דמפורש בגמ' שם דכל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאשירה, וביארו התוס' משום דכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, וא"כ ה"ה שאר ע"ז. וכל"פ הרמב"ם (פ"ז ה"י) דאפר שריפת ע"ז ואשירה אסורה.

אבל יותר נראה דס"ל לרש"י דמצות איבוד היא מלתא דאיסהו"נ, וכמו מצות שריפת כלאה"כ וכיו"ב, והאיבוד הנצרך הוא עד כדי שלא יכשל בה ישראל, וזהו שיעור החיוב, ולכן לא סגי בשחיקה לחוד, וצריך לזרות לרוח.

ב. ועי' רמב"ם (פ"ח ה"ו) דפסק דשוחק וזורה לרוח או שורף ומטיל לים המלח. ולכאורה הוא דלא כרבה ודלא כרב יוסף, דלרבה למה לי שריפה, ולרב יוסף למה אי"צ שחיקה. (אמנם תוס' בחולין כתבו דכל שחיקת ע"ז צריכה שריפה תחילה, דוגמת שריפת העגל, אבל ברמב"ם מבואר דכששוחק וזורה לרוח אי"צ שריפה, וא"כ מ"ש כשמטיל לים המלח).

ובפשוטו י"ל דהרמב"ם פסק כרבה דזורק לים המלח בעינא, אלא דהוקשה לו איך מתקיימת ע"ז מצות איבוד. ולזה ס"ל דצריך שריפה, ובזה מתקיימת מצות איבוד. אלא דמ"מ אסורה בהנאה כנ"ל, ולזה זורקה לים המלח. אבל בשוחק וזורה לרוח, מתקיימת מצות איבוד ע"י השחיקה.

ומשמע דס"ל דמצות איבוד לא תליא במה שלא יכשל בה, ואם זורקה לים בעינא אף דסגי בזה שלא יכשלו בה מ"מ צריך מעשה איבוד בגופא ע"י שריפה.

ועי' בגמ' פסחים (כח.) דלרב יוסף ע"ז צריכה שחיקה משום דלא ממיסא, אבל חמץ דממיסא אי"צ. ולהרמב"ם דלא מתקיימא מצות איבוד ע"י הטלה לים בעינא א"כ למה הוצרך רב יוסף לטעמא דלא ממיסא, תפ"ל דצריך שחיקה משום מצות איבוד. אבל לק"מ, דלמצות איבוד היה סגי בשריפה, ואילו רב יוסף מצריך שחיקה שלא יכשלו בה, ומאי שנא מחמץ, ולזה הוצרך הגמ' לטעמא דלא ממיסא. אבל רבה ס"ל דע"ז דלים המלח אזלא אי"צ שחיקה, כמבואר בגמ' שם, וכ"פ הרמב"ם, ולכן פסק הרמב"ם דצריך שריפה, משום מצות איבוד, כנ"ל.

ג. ולבאר יותר שיטת הרמב"ם, דמצות איבוד לא תליא במה שלא יכשלו בה, נקדים דהרמב"ם (פ"ז ה"י) פסק דכשורף ע"ז ואשירה אפרן אסור, והוא מהגמ' סוף תמורה כנ"ל, ולעי' הבאנו מש"כ התוס' שהוא נלמד ממש"כ ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. ולפי"ז פשוט דה"ה בשריפת עיר הנדחת, דהתם הוא דכתיב ולא ידבק גו'. אכן בס' אבי עזרי (פ"ד שם ה"ז) הקשה דהרמב"ם (שם) לא הזכיר זה דאפר שריפת עיר הנדחת אסור.

עוד הקשה האבי עזרי על דברי הרשב"א בקדושין (נו:): שהביא תוספתא דהמקדש באשרה ובעיר הנדחת אינה מקודשת, והק' הרשב"א דכיון שהם מן הנשרפין אפרן מותר וא"כ האפר שר"פ ולמה אינה מקודשת (עיי"ש ברשב"א מה שתירץ). ודברי הרשב"א תמוהים לכאורה שהרי מפורש בגמ' דכל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאשרה, ולכאורה ה"ה עיה"נ, וכנ"ל.

ד. והנה יש לחקור אם מצות איבוד היא מלתא דאיסור הנאה, וכמו שריפת כלאי הכרם, או"ד היא מלתא דאיסור עבודה, שלא יטעו אחריה.

נראה להביא ראיה ממש"כ הרמב"ם (פ"ז ה"א) דבא"י מצוה לרדוף אחריה ולאבדה, ולא בחו"ל (והגר"א דן אם הכונה דבחו"ל ליכא מצ' איבוד כלל או דאינו מצווה לרדוף ולאבד), ואם מצד איסוה"נ לא מסתבר שיהיה חילוק בין א"י לחו"ל אלא משמע שהיא כדי שלא יטעו אחריה דבזה ודאי א"י חמורה וכמו לענין מצות איבוד ז' עממין.

עוד ראיה דלשון הרמב"ם שם משמע דמצות איבוד היא רק בע"ז ומשמשיה והנעשה בשבילה, ולא הזכיר תקרובת, ואילו בהלכה שאח"ז לענין איסוה"נ כלל גם תקרובת, והוא כנ"ל דבתקרובת ל"ש עבודה.

ה. ומעתה י"ל שדעת הרמב"ם דמה דאפר ע"ז ואשירה אסור, ולא אמרינן דנעשית מצותה, אינו מהטעם שכתבו התוס' – דכתיב לא ידבק בידך מאומה מן החרם – אלא מטעם אחר. והוא, דעי' תוס' פסחים (כא:): דלרבנן דהשבתת חמץ בכל דבר אפרו אסור, ורק לר' יהודה שהשבתתו בשריפה אפרו מותר, כדין כל הנשרפין שאפרן מותר. והגרעק"א הק' דטעמא דהנשרפין אפרן מותר משום שנעשית מצותן, וא"כ גם לרבנן הרי סוכ"ס אי' מצות השבתה והיא מתקיימת בכל דבר ובודאי גם שריפה בכלל וא"כ גם לרבנן נימא דנעשית מצותו של החמץ ע"י שריפה ויהיה אפרו מותר. וביאר הגר"ש היימן דלר' יהודה דמצותו בשריפה ונלמד מנותר, ההשבתה היא מצד האיסוה"נ שבו – וכמש"כ המק"ח (תל"א) והאחיעזר (ח"ג סי' א') – ולכן אפרו מותר, דנעשית מצות כליו הנצרך מצד האיסור הנאה, ועי"ז פקע האיסור ההנאה. אבל לחכמים מצות השבתה אינה מלתא דאיסור הנאה שבו אלא מלתא דבל יראה ובל ימצא (וכדחזינן דלרש"י מתקיימת אפי' ע"י ביטול בלב אף דאי"ז ענין להאיסור הנאה שבו) ולכן לא פקע האיסוה"נ עי"ז את"ד.

וכע"ז נוכל לומר לענין מצות איבוד ע"ז, כיון שנתבאר בדעת הרמב"ם שאינה מלתא דאיסוה"נ, אלא מלתא דאיסור עבודה שלא יטעו אחריה, לא אמרי' דעי' מצות איבוד יפקע האיסור הנאה.

משא"כ עיר הנדחת דמצות שריפתה בודאי מלתא דאיסור הנאה, דהרי אין עובדין לעיר עצמה, שפיר הוי בכלל כל הנשרפין דאפרן מותר, ולכן בעיר הנדחת לא כתב הרמב"ם שאפרו אסור. וגם דברי הרשב"א יל"פ כן דעיקר קושייתו אינה מהמקדש באפר ע"ז אלא מהמקדש באפר עיר הנדחת, שאפרה באמת מותר. וניחא קושיות האבי עזרי.

ו. וכיון דלהרמב"ם מצות איבוד אינה מלתא דאיסוה"נ כלל, מובן מה דס"ל דהיא מתקיימת ע"י שריפה, ומ"מ צריך להטילה לים המלח שלא יכשלו בה, דהם שני ענינים.

ז. אבל עי' רש"י לק' (סד.) דגם בין נסך איכא מצות איבוד, וזה דלא כמה דמשמע מהרמב"ם דליכא מצות איבוד בתקרובת. ומסתבר א"כ לרש"י דמצות איבוד היא מלתא דאיסוה"נ, ודלא כמש"נ בדעת הרמב"ם.

תוס' ד"ה אמרו לו, בר"ד פרשב"ם כו'. קשה למה ייחסו זה לרשב"ם, הרי גמרא ערוכה היא לק' (מט.), וצ"ע.

תוס' ד"ה שוחק, בא"ד ומסתמא רב יוסף קאמר דבעי שחיקה בע"ז אף בים המלח כו'. אין הכונה דצריך שחיקה אפילו בים המלח וה"ה בשאר מימות, דמה זה ענין להמשך קושייתם שהקשו דא"כ לרבנן דר' יוסי איך יבערו. אלא הכונה דלרב יוסף תרתי בעי, שחיקה וים המלח, ובשאר מימות אפילו שחיקה אינה מועילה. וכיון שהוא כן לר' יוסי, כל שכן לרבנן דמחמרי טפי. ולכן הקשו א"כ לרבנן דאינו מועיל שוחק וזורה לרוח, לא נשאר אלא שישחוק ויזרוק לים המלח, וקשה איך יבערו, וכי כל שעה ילך לים המלח, כמו שסיימו התוס'. וכ"פ מהרש"א, וכן מפורש בתוס' הרא"ש.

אלא דצריך להבין עצם ש"י זו דלרב יוסף צריך תרתי, שחיקה וים המלח. ובמה גרע שחיקה לשאר מימות משוחק וזורה לרוח, דשרי לר' יוסי. וכן הק' מהרש"א.

ב. עוה"ק (לפי מה שהגיה מהרש"א), דאפילו לרבה קשה, אף דס"ל דלר' יוסי יכול לשחוק לשאר נהרות, כמבואר בסוגיא דפסחים, אבל מ"מ לרבנן לא מהני שחיקה בשאר מימות, כדמוכח מדאיצטריך רבנן לטעמא דלא נתכון משה אלא לבודקן כסוטות. וציינו התוס' למה שפי' לק'.

ותמוה דהתוס' עצמם (ד"ה אמר) פי' דר' יוסי דייק מדכתיב ואשליך את עפרו אל הנחל, דהיינו אל הנהר, ונהר דומה לרוח שמתגרשים מימיהם רפש וטיט, והע"ז נעשה זבל. הא לים בעלמא שפיר דמי, ואי"צ ים המלח. וא"כ מאי קשיא להו להתוס' כאן, דאי"צ להוליך לים המלח כלל, אלא לסתם נהר או אגם, כל שאינו נהר.

ושמא דעת התוס' דים המלח היינו כל מים מלוחים, דהיינו כל הימים הגדולים, ואילו מש"כ דנהר דומה לרוח כולל גם אגם, כל שאינו ים, ולכן מקשים דלרבנן דאינו יכול להטיל לרוח ולנהר, ה"ה לאגם, וצריך ים המלח היינו ים מלוח, ומי שאינו גר אצל הים איך יבטל ע"ז. ואכתי צ"ע.

ג. עוק"ל לש"י התוס' דר' יוסף מצריך תרתי, שחיקה וים המלח, א"כ איך מפרש רב יוסף להשו"ט בברייתא דאמר להם ר' יוסי והלא כבר נאמר גו' דפי' התוס' דהדיוק דר' יוסי הוא ממה ששחק משה אל הנחל, דנחל יש בו הגריעותא דרוח, דנעשה זבל. ומייתי מינה ר' יוסי ראייה דשרי לזרות לרוח. וק' הא לש"י רב יוסף אף דר' יוסי מתיר לרוח אבל אינו מתיר לשאר מימות רק לים המלח, דתרתי בעי כנ"ל. וע"כ דשאר מימות גריעי מרוח. (אמנם המהרש"א נתקשה בטעם החילוק וכנ"ל.) וא"כ יקשה לר' יוסי עצמו, איך שחק משה אל הנחל, והא בעינן ים המלח דוקא,³⁰ וצ"ע.

[דף מ"ד ע"א]

רש"י ד"ה הרי הוא אומר כו' בא"ד והאי דלא השליכו לים שלם לא נתכון אלא לבדקן כסוטות כו'. פי', דרש"י מפ' דר' יוסי סבר דמשה זרה העגל לרוח (ומה דכתיב אל הנחל, צ"ל דהיינו עמק, וכמו בסמוך נחל קדרון, דפרש"י בדברי הימים דהיינו עמק). ולר' יוסי פשוט שהוצרך לשחקו, דאם לא היה שחקו אלא זורקו שלם לעמק הרי היה למכשול. אבל רבנן ס"ל דזרקו למים, וזהו עיקר תירוצם בגמ' דכתיב ויזרם על פני המים, אלא דיקשה א"כ למה הוצרך לשחקו, ולמה לא זרקו שלם אל המים, דגם בזה היה מסיר מהם מכשול. ולזה מבאר הגמ' דלא נתכוון אלא לבודקן כסוטות.

(אבל לתוס' אי"צ לזה, דגם ר' יוסי ידע שזרקו אל נחל מים, רק דנחל דומה לרוח, ועיקר מה שהשיבו רבנן הוא דנתכון לבדקן כסוטות ושתו את הכל.)

³⁰דמש"כ תוס' דנחל דומה לרוח, היינו די ש לו החומרא דרוח, דלרבנן דרוח אסור גם נהר אסור די ש בו ג"כ החסרון דנעשה זבל. אבל לא לקולא, דלענין מה דס"ל לר' יוסי דלרוח מותר ולשאר מימות אסור לכאורה נחל הוא כשאר מימות, ואין לו המעליותא דרוח.

ולכאורה תמוה איך היה ס"ד דיזרקנו משה שלם אל המים, והא לרב יוסף צריך לשחוק ולהטיל לים, וגם רבה דס"ל מטיל לים בעינא היינו לים המלח, אבל לשאר נהרות בעי שחיקה, כמפורש בגמ' פסחים.

ושי"ל דרש"י בפסחים כתב דהמעליותא דים המלח הוא דאין ספינה עוברת בו. דהיינו דבשאר מימות יש חשש שספינה תוציאנה מן המים. ומה"ט בשאר נהרות בעי שחיקה. ושמא זה החשש אינו אלא דרבנן. אבל מדאורייתא אין צריך לחוש לזה, ולכן סגי להטילו שלם אל המים, ואפילו בשאר מימות.

[דף מ"ד ע"ב]

שיטת רש"י שר"ג אמר שלשה היתרים נפרדים

במשנה, אני לא באתי כו' אין אומרים כו'. פרש"י עוד תשובה אחרת כו'. ומשמע דמפרש דר"ג אמר שני היתרים דכל אחד סגי בפנ"ע להתיר, חדא דהמרחץ קדם, ועוד דאינו לנוי. וכן הבינו בדבריו הריטב"א ותר"י.

אבל תר"י פירשו שצריך לשני הטעמים להתיר. ונראה לדעתם שבעצם יש שתי סיבות לאסור, הא' מחמת החזקת טובה (וכמש"א בגמ' דשלא בטובת רבן גמליאל הוי כמו בטובת אחרים), ולזה באה הסברא דהיא באה בגבולי ולא כל הימנה שעכשיו יהיה נחשב מחזיק טובה לע"ז, והב' מחמת נוי (כמש"א בגמ' דנוי מיהא איכא), ולזה באה סברת ר"ג שאין המרחץ נוי לאפרודיטי. ולכן צריך ר"ג לשתי הסברות, לסלק שתי הסיבות לאסור, משום החזקת טובה ומשום נוי.

אבל לשי' רש"י דבכל אחד מהטעמים לחוד סגי, צ"ל שיש רק סיבה אחת לאיסור. (או שיש אמנם שתי סיבות לאיסור, אלא שבכל אחד מהטעמים של ר"ג לחוד סגי לסלק שתי הסיבות).

ובגמ' נאמרו עוד שני טעמים להתירא, הא' סברת אביי דאי"צ להתירא דהיא באה בגבולי, דתפ"ל דהוי שלא בטובה. והגמ' דוחה דשלא בטובת ר"ג הוי כמו בטובת אחרים. והב' סברת רב"ע דאי"צ להתירא דאין המרחץ נוי לאפרודיטי, דתפ"ל דאין הקדש לע"ז. והגמ' דוחה דנוי מיהא איכא. ולשי' תר"י מבואר דטעמא דאביי נאמר כלפי האיסור דהחזקת טובה (שע"ז אמר ר"ג הטעם דהיא באה בגבולי) וקאמר אביי דבלא"ה אינו אסור משום החזקת טובה שהיה רוחץ שלא בטובה. וטעמא דרב"ע נאמר כלפי האיסור נוי (שעל זה אמר ר"ג דאין המרחץ נוי לאפרודיטי), וקאמר רב"ע דבלא"ה אינו אסור משום נוי כיון שאין הקדש לע"ז.

אבל לשי' רש"י לכאורה צ"ל דגם בטעמא דאביי לחוד סגי להתיר (שהרי הוא בא כתחליף לטעם ר"ג דהיא באה בגבולי, אשר בטעם זה לבד סגי להתירא), וכן בטעמא דרב"ע סגי להתיר (שהרי הוא בא כתחליף לטעם ר"ג דאין המרחץ נוי לאפרודיטי, אשר בטעם זה לבד סגי להתירא).

ב. והנה במש"א הגמ' דנוי מיהא איכא פרש"י דאסור ליפות ע"ז. וקשה א"כ איך סבר אביי להתיר ע"י שהוא שלא בטובה, סוכ"ס הרי מיפה את הע"ז³¹.

וכן קשה לאידך גיסא, במש"א הגמ' דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים, א"כ איך התיר רב"ע ע"י שאין הקדש לע"ז, סוכ"ס הרי מחזיק ידי הע"ז.

וכן קשה איך קאמרה המשנה דשרי משום שאין המרחץ נוי לאפרודיטי, ופרש"י (אהא דנוי מיהא איכא) שאין הרחיצה נוי לע"ז, ואיך טעם זה מועיל לסלק איסור החזקת טובה.

עו"ק סתירת דברי רש"י, דבמשנה פי' הא דאין המרחץ נוי לאפרודיטי דהכונה שהע"ז טפל למרחץ, ואילו בגמ' פרש"י כנ"ל שאין הרחיצה נוי לע"ז, שזו לכאורה סברא אחרת.

³¹ ואין לומר משום שאין המרחץ נוי, כי זהו הטעם האחר במשנה, ובכל טעם לחוד סגי, ואביי בא לומר טעם שהוא כתחליף לאידך טעם של המשנה, דאפילו אם המרחץ היה נוי היה מותר משום שבאה בגבולי, ועל זה קאמר אביי דאי"צ לזה דתפ"ל שהוא שלא בטובה, הרי דטעמא דשלא בטובה מועיל אפילו בדבר שהוא נוי לע"ז.

ג. ומכל זה נראה שדעת רש"י דאמנם במשנה לא מיירי אלא בסיבה אחת לאסור (ולכן סגי בכל אחד מטעמי רבן גמליאל להתיר), אלא שנחלקו אב"י ורב"ע מהו הסיבה האוסרת דמתני'.

דאב"י ס"ל דגם ר"ג לא חש לאיסור נוי, דאין הקדש לע"ז. (ול"ל לאב"י טעמא דנוי מיהא איכא, וכדחזינן דגם רב"ע ל"ל טעם זה.) וגם ר"ג היה פשוט לו זה. ולא דן ר"ג אלא באיסור החזקת טובה. ועל זה אמר ר"ג דהיא באה בגבולי, ולכן כיון שהיה רגיל לרחוץ מקודם אין בכח הע"ז שבאה אח"כ לאסור משום החזקת טובה. ועוד אמר ר"ג טעם אחר דכיון שהאפרודיטי נוי למרחץ ולא להיפך לכן הע"ז טפילה למרחץ ואינו נחשב החזקת טובה לע"ז במה שרוחץ במרחץ. ואב"י אמר דא"צ לטעמים אלה דתפ"ל שהיה רוחץ שלא בטובה. (והגמ' דחה דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים.)

ורב"ע ס"ל דגם ר"ג לא חש לאיסור החזקת טובה, שהרי היה רוחץ שלא בטובה. (ול"ל לרב"ע טעמא דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים, וכדחזינן דגם אב"י ל"ל טעם זה.) וגם ר"ג היה פשוט לו זה. ולא דן ר"ג אלא באיסור נוי. ועל זה אמר ר"ג דהיא באה בגבולי, ולכן לא חשיב שמרחץ נעשה לשם נוי ע"ז, ועוד אמר ר"ג טעם אחר דאין המרחץ נוי לאפרודיטי כלל. ורב"ע אמר דא"צ לטעמים אלה דתפ"ל שאין הקדש לע"ז ולא חל שם נוי על המרחץ כלל. (והגמ' דחה דנוי מיהא איכא דאסור לייפות הע"ז.)

ד. ולפ"ז ניחא כל הקושיות הנ"ל, דבמה שהקשינו איך סברת אב"י דהוי שלא בטובה מתירה איסור נוי, לנ"ל מבואר דלאב"י איסור נוי לא דכר ר"ג שמה, דפשוט דאין הקדש לע"ז, ולא דן ר"ג אלא באיסור החזקת טובה, ועל זה שפיר אמר אב"י דתפ"ל משום שהיה רוחץ שלא בטובה. וכן במה שהקשינו להיפך איך סברת רב"ע דאין הקדש לע"ז מתירה איסור החזקת טובה, לנ"ל מבואר דלרב"ע איסור החזקת טובה לא דכר ר"ג שמה, דפשוט שהיה רוחץ שלא בטובה, ולא דן ר"ג אלא באיסור נוי, ועל זה שפיר אמר רב"ע דאין הקדש לע"ז.

וכן ניחא סתירת דברי רש"י בביאור סברת המשנה דאין אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי, דמש"פ רש"י במשנה דלכן האפרודיטי בטל למרחץ זהו לאב"י דר"ג מיירי באיסור החזקת טובה, וקאמר ר"ג דכיון שהמרחץ עיקר לכן אינו כמחזיק טובה לע"ז. ומש"פ רש"י בגמ' דאין ברחיצה נוי הרי קאי על מש"א הגמ' לרב"ע דנוי מיהא איכא, ודברי רש"י א"כ הם לשי' רב"ע דר"ג מיירי באיסור נוי, וקאמר ר"ג דכיון שאין ברחיצה משום נוי לכן שרי³².

ה. והנה תר"י הקשו על שיטת רש"י, כיון שיש איסור להחזיק טובה, וקאמר הגמ' דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים, ומ"מ הרי קאמר ר"ג במשנה דסגי בטעמא דאין המרחץ נוי לאפרודיטי לסלק איסור זה (לשי' רש"י דסגי בכל אחד מטעמי ר"ג לחוד), א"כ איך קאמרה המשנה לק' דאסור לרחוץ במרחץ של ע"ז בטובה, והרי אין המרחץ נוי לע"ז³³.

אכן למש"נ נראה לתרץ, דמש"א הגמ' דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים, הרי זה נאמר כלפי שי' אב"י דר"ג מיירי באיסור החזקת טובה, ולדידיה ביאור סברת ר"ג דאין אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי הוא כמו שפרש"י במשנה, שהאפרודיטי טפל למרחץ. וא"כ עיקר הדגשת סברא זו שהאפרודיטי היא נוי למרחץ וע"כ טפל לו. וא"כ י"ל בפשיטות דהמשנה לק' מיירי בגונא שאין הע"ז משמשת נוי למרחץ. ואף שגם המרחץ אינו נוי לע"ז, אבל סוכ"ס אין אחד טפל לשני, וכיון שהוא מרחץ של ע"ז יש בו משום החזקת טובה לע"ז.

אבל לדעת רב"ע ר"ג מיירי באיסור נוי, ולדידיה כונת ר"ג באמת שאין ברחיצה משום נוי, אבל טעם זה אינו ענין לאיסור החזקת טובה, אלא דר"ג במשנה לא חש לאיסור החזקת טובה משום שר"ג היה רוחץ שלא בטובה (ול"ל לרב"ע טעמא דשלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים, כנ"ל). והרי שלא בטובה באמת שריא במשנה לק', ודר"ק.

³² אבל מ"מ קשה במשנה לק' דשרי גינה של ע"ז שלא בטובה, והרי הוא מיפה את הע"ז. ודוחק לומר דמ"מ ההשתמשות בגינה אינה מיפה את הע"ז. דא"כ למ"ל לומר דאין המרחץ נוי לאפרודיטי, הא אפילו אם המרחץ היה נוי לה אבל אין הרחיצה מיפה אותה. וצ"ע.

³³ ומה הכריחו תר"י את שיטתם דצריך לצירוף שני הטעמים של ר"ג, גם מה שקדם המרחץ וגם מה שאינו לנוי, והמשנה לק' מיירי כשהע"ז קדמה למרחץ.

איסור הרהור בבית המרחץ

והיכי עבד הכי והאמר רבב"ח א"ר יוחנן בכ"מ מותר להרהר חוץ מבית המרחץ כו'. הק' מהרש"א ומהר"ם למה הוצרך הגמ' להביא מהא דר' יוחנן, הרי מדברי ר"ג עצמו מבואר דאין משיבין בבית המרחץ וקשה מיניה וביה איך השיב הוא עצמו דאין משיבין כו'. עיי"ש מה שתירצו.

וביותר יש לתמוה על לשון רש"י (ד"ה והיכי עביד הכי) וז"ל דאהדר ליה במרחץ והלא אין משיבין במרחץ עכ"ל, ומשמע דרש"י באמת מפרש דהקושיא על ר"ג הוא מדינו של ר"ג עצמו דאין משיבין במרחץ.

עוד יש לעיין בהמשך לשון רש"י שם, שממשיך וז"ל ואסור לאמר בלשון חול בבית המרחץ שאע"פ שאינה בלשון הקדש לא נפקי מקדושתיהו עכ"ל, ואינו מובן למה הוצרך רש"י להוסיף זה, והרי הוא מפורש בגמ', ואין זה מדרכו של רש"י, ומשמע שרש"י רוצה לבאר דזהו חלק מקושיית הגמ' מעיקרא.

ונקדים דהנה בגמ' שבת (קנ.) מבואר דאיכא ב' דינים, חדא והיה מחניך קודש, דמה"ט אסור להתפלל או לומר ד"ת במקום צואה, וגם הרהור בכלל כמבואר שם, ועוד דין דולא יראה בך ערות דבר, דאסור כנגד הערוה, אבל מלשון "דבר" דייקנן דיבור אסור אבל הרהור מותר.

וכיון דר' יוחנן אמר דבבית המרחץ אסור אפילו להרהר בד"ת, ע"כ דאין איסורו משום ולא יראה בך ערוה דבר, כ"א משום והיה מחניך קודש. אלא דק' דרש"י במתני' פי' דאין משיבין במרחץ משום שעומדים שם ערום, ולכאורה היינו דינא דולא יראה בך ערות דבר, וא"כ אמאי הרהור אסור. ועו"ק דבגמ' (ברכות כו., שבת י.) מבואר דאפילו כשאין שם אדם אסור. ואלמלא דברי רש"י היה אפשר ל' דהאיסור הוא משום זוהמא, וכ"כ הכ"מ (פ"ג ק"ש ה"ג) בשם רבינו מנוח.

ולדעת רש"י צ"ל דכיון שהוא מקום שמיוחד לעמוד שם ערום גרע טפי מכנגד הערוה בעלמא, והוי כצואה, ובכלל דינא דוהיה מחניך קודש, דאפילו הרהור אסור³⁴.

והנה מבואר בדברי רש"י הנ"ל דהטעם דאפילו בלשון חול הוא משום ד"לא נפקי מקדושתיהו", ונראה כונתו דוקא משום כך דלא נפקי מקדושתיהו ולכן עדיין הם בכלל הדין דוהיה מחניך קודש, וכמו הרהור דהוא ג"כ נכלל בוהיה מחניך קודש. אבל במקום דהרהור מותר, וכגון כנגד הערוה, דאינו תלוי בקדושה, אלא בדיבור בלבד, אינו אסור אלא בלשה"ק.

ובזה מבוארים היטב דברי רש"י, דבאמת עיקר קושיית הגמ' היא מדברי ר"ג עצמו דאין משיבין במרחץ, אלא דאי משו"ה היה אפשר לדחות דאפשר דהאיסור הוא משום ולא יראה ערות דבר לחוד, וממילא דבלשון חול שרי. וא"כ היה אפשר ל' דמה שא"ל ר"ג אין משיבין במרחץ היה בלשון חול. ולזה הוצרך הגמ' להביא הא דר' יוחנן, דאפילו להרהר אסור, דמרחץ שמיוחד לעמוד שם ערום הוי בכלל איסורא דוהיה מחניך קודש, דכל שהוא בכלל קדושה אסור, ואפילו הרהור, וממילא דה"ה דאסור בלשון חול, דלא נפקי מקדושתיהו. ולכן ביאר זה רש"י מיד בקושיית הגמ', כדי לבאר למה הוצרך הגמ' להביא הא דר' יוחנן, וק"ל.

ב. והנה התוס' דייקו מלשון המשנה דלא אמר לו אסור להשיב בבית המרחץ כ"א כשיצא לבית האמצעי, והתוס' ביארו דבבית האמצעי מותר כל שהוא משום איבה. והביאור בפשטות דשם אינו אלא אסור מדרבנן. אבל הר"ן ביאר באופן אחר, דלהשיב פסק הלכה לחוד הוי כהרהור, ובבית הפנימי אפילו הרהור אסור, אבל בבית האמצעי הרהור מותר. וצריך להבין עיקר הסברא בזה מ"ש בבית הפנימי דאסרינן אפילו הרהור, ומ"ש בבית האמצעי דדיבור אסור אבל הרהור מותר.

ובפשטות נראה דבבית הפנימי הוי בכלל איסורא דוהיה מחניך קודש, או משום דיש שם זוהמא כדברי ר' מנוח, או משום שמיוחד לעמוד שם ערום וגרע מערוה בעלמא והוי כצואה, וכמש"נ. וממילא דאפילו הרהור אסור. אבל בבית האמצעי ליכא זוהמא, וגם אינו מיוחד לעמוד שם ערום דוקא, אלא דמ"מ אסור לדבר שם ד"ת משום שיש שם בנ"א ערומים, אבל זה אינו מדינא דוהיה מחניך קודש כ"א משום ולא יראה בך ערות דבר, דאסור לומר ד"ת כנגד הערוה, ולענ"ז הרי קי"ל דדיבור אסור אבל הרהור מותר.

³⁴ ועי' יומא (יא.) דבית המרחץ ובית הטבילה פטורים מן המזוזה דבעינן בית העשוי לכבוד, ומבואר בגמ' דטעמא דמרחץ משום זוהמא, וכתב רש"י דאשמעינן בית הטבילה דהתם ליכא זוהמא, וק' א"כ למה אינו בית העשוי לכבוד, וע"כ משום שמיוחד לעמוד שם ערום.

ומש"כ הר"ן דפסק הלכה הוי כהרהור דאסור במקום טינופת יל"פ בשני אופנים, או דהפסק עצמו אינו ד"ת אבל הרי בשעה שפוסק צריך להרהור בטעם הדבר, והרהור אסור במקום טינופת, אבל לשון הר"ן לא משמע דלזה נתכוון, ויותר נראה דהפסק בעצם אף שאינו דברי תורה אבל הוא דיבור של קדש, ולכן אסור במקום טינופת משום והיה מחניך קדש.

ולהר"ן מוכח דדיבור בלשון חול הוי בכלל דיבור ואסור כנגד הערוה, דאל"כ בבית האמצעי דהרהור מותר למה לא השיבו תשובה שלימה בלשון חול. וזה דלא כמה שכתבנו לדעת רש"י.

ולש"י הר"ן ניחא בפשיטות מה שלא הקשה הגמ' על דברי ר"ג מיניה וביה, וכמש"כ מהר"ם כי דברי ר"ג דאין משיבין במרחץ היה אפשר"ל דהכונה להשיב מילתא בטעמא, דהוי בכלל דיבור, ולזה מקשה דוקא מהא דרבב"ח ואב"י דבמרחץ אסור אפילו הרהור וה"ה פסק בעלמא.

והמהר"ם יישב בזה קושיא אחרת, איך ס"ד להש"ס דהיה מותר לר"ג לומר "אין משיבין במרחץ" משום שאמר בלשון חול, והרי א"כ למה לא אמר ר"ג במרחץ גם את טעמי ההיתר בלשון חול. וביאר המהר"ם דלענין אמירת ד"ת פשיטא דבכל לשון אסור, ורק לענין פסק הלכה ס"ד לחלק בין לשון קדש ללשון חול את"ד. והסברא מבוארת עפ"י מה שביארנו בדברי הר"ן, דפסק הלכה אינו בכלל דברי תורה (ולכן אינו בכלל איסור ולא יראה בך ערוה דבר וש"י לפני הערוה), רק הוא בכלל דברי קדש (לענין איסור והיה מחניך קדש, ולכן אסור במקום טינופת). דלענין דברי תורה פשיטא דבכל לשון שלומד הוי ד"ת, והרי כל הש"ס הוא בלשון ארמית ובודאי הוא ד"ת, ורק לענין דברי קדש הוא דס"ד דתלוי אם אמרו בלשון קדש או בלשון חול.

ג. שבתי והתבוננתי שהב"ח הגיה בדברי רש"י (ד"ה היכי עביד הכי) דאין משיבין במרחץ "דברי קדש הן", ולפי"ז אין כונת רש"י שהקושיא היא מכח דינו של ר"ג שאין משיבין במרחץ, אלא כונתו שהקושיא היא על האמירה של ר"ג גופא (שאמר "אין משיבין במרחץ") איך אמרו במרחץ. ולפי"ז יל"פ דברי רש"י על דרך הר"ן. ויש גם להוסיף דיוק דבמתני' כתב רש"י שר"ג אמר אין משיבין "דברי תורה במרחץ", ואילו כאן פרש"י שדברי ר"ג עצמם הם "דברי קדש" (ולא "דברי תורה"), ועוד יש לדקדק דרש"י במשנה נקט הטעם משום שאדם עומד שם ערום, והרי טעם זה אינו מספיק לאסור הרהור ולמה אסור רבב"ח אפילו הרהור וצ"ל דמרחץ גרע כנ"ל והרי רש"י במשנה לא הזכיר חומר זה. ומכח כל אלה הדיוקים י"ל שרש"י באמת מפרש על דרך הר"ן, והוא, דבמשנה פרש"י שר"ג אמר שאין משיבין "דברי תורה" במרחץ, ודברי תורה היינו מילתא בטעמא כמו שאמר ר"ג אח"כ שהיא באה בגבולי כו', ובזה אי"צ לאתויי מצד חומר דמרחץ, אלא כל כנגד הערוה אסור, משום "ולא יראה בך ערות דבר". ולכן אין להקשות על ר"ג מיניה וביה איך אמר "אין משיבין במרחץ", דאי"ז אלא פסק, ולא "דברי תורה". אלא דהגמ' מקשה מדברי רבב"ח ואב"י דאפילו הרהור אסור במרחץ, דמרחץ גרע טפי ויש בו משום "והיה מחניך קדש". וזהו מש"כ רש"י שגם מש"א ר"ג שאין משיבין במרחץ" – אף שאינו "דברי תורה" – הוא בכלל "דברי קדש", ואיך שרי במרחץ. והוצרכו לתרץ דכשיצא אמר לו זה.

ומ"מ מה שהר"ן מחלק עפ"י"ז בין בית הפנימי לבית האמצעי לא נזכר ברש"י, ומשמע דל"ל לרש"י חילוק זה, אלא גם בבית האמצעי שייך איסור "ולא יראה בך ערות דבר", ואסור להרהר שם. (גם הרמב"ם ל"ל חילוק זה וסתם שאסור להרהר במרחץ חוץ מבבית החיצון). ולרש"י צ"ל שכשיצא אמר לו הכל (וכאידך פירושא בתוס' והר"ן).

תוד"ה נהנין. שיטת התוס' דבטובה היינו שצריך להחזיק להם טובה. והמשנה למלך (סופ"ז מהל' ע"ז) האריך לדון אם כונת התוס' דכל שהוא בחינם חשיב בטובה, שע"כ מחזיק להם טובה, וההיתר דשלא בטובה הוא כשמעלה שכר דוקא, ואף דר' יוחנן ס"ל דמהנה אסור וכן קי"ל וא"כ איך שרי להעלות להם שכר, הרי ביארו התוס' בסמוך דכשהשכר לכומרים לא חשיב מהנה. או"ד כונת התוס' דבטובה היינו שאומר להם דברי תודה. ושלא בטובה היינו כשאנו אומר להם דברי תודה. והביא שבטור מבואר כצד השני.

ולכאורה כן מוכח דאל"כ למה התוס' לא הוכיחו שיטתם דמותר ליתן שכר לכומרים מהך משנה גופא דשלא בטובה שרי. אלא ע"כ דמשכח"ל שלא בטובה אפילו בחינם.

עוד דן המשנה למלך בטעם האיסור בטובה, אם הוא משום שמהנה, או משום שכל שמחזיק להם טובה חשיב שנהנה מהם. וכ' דא"א לפרש דהוא משום נהנה, דא"כ אין שחר לדברי הגמ' דשלא בטובה ר"ג כבטובה אחרים

דמיא. אלא ע"כ דהוא משום מהנה, דע"י שמחזיק להם טובה מהנה להם. אלא שהקשה דא"כ תק' לריש לקיש דס"ל מהנה מותר. ועוד דהתוס' ס"ל דמותר להנות לכומרים.

ולכן מסיק המשנה למלך דטעם האיסור דטובה אינו לא משום נהנה ולא משום מהנה אלא משום שהוא כמקלס ומעלה את יראתם.

אך מאידך הביא דברי רש"י (ד"ה כבטובת אחרים) דר"ג היה חשוב וטובה היא להם כשהוא נהנה הלכך אי לאו מרחץ קדים "הוה אסור כמהנה". הרי דס"ל לרש"י דאיסור בטובה הוא משום שמהנה. (וכתב דרש"י יחלוק על מש"כ התוס' שמותר להנות לכומרים).

ואף דלכאורה יקשה איך אפשר"ל דהאיסור משום מהנה, הרי ריש לקיש ס"ל דמהנה מותר. אכן בלא"ה קשה כע"ז על פרש"י לק' דפירש דטובה היינו בשכר.

אך לפנינו ברש"י ליתא ללשון זה כלל רק כ' "אי לאו מרחץ קודם הוה אסור כל הני", אלא שלשון זה משולל הבנה. והרש"ש כתב שבאמת הדיבור מסתיים "הוה אסור", ואח"כ מתחיל הדיבור "כל הני ואני אומר אינה גנובה מילתא דר' חמא בר יוסף קא מפרש" עיי"ש.

רבה בר עולא אמר גנובת' מהכא כו' וכי אמר נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי מאי הוי והתניא האומר בית זה לע"ז כו' לא אמר כלום שאין הקדש לע"ז. ופרש"י וז"ל באמירה עד שיקריבנה לפניה בתקרובת עכ"ל, תמוה דתקרובת מאן דכר שמייה, והרי בית אינו דבר הקרב ע"ג מזבח.

וממשיך הגמ' ואני אומר אינה גנובה נהי דאיתסורי לא מיתסרא נוי מיהא איכא, ופרש"י דאי הוה הרחיצה נוי לע"ז היה אסור לרחוץ, אף שאין המרחץ נאסר בהנאה. וק' אם איתא דחשיב המרחץ נוי לע"ז לאסור רחיצה, א"כ גם המרחץ עצמו יאסר משום נוי. וכן הק' התוס' (כמו שנפרש בהמשך).

ב. והנה עי' רש"י לק' (נא:): ד"ה עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם וז"ל משמע שהיו מקריבין עץ ואבן וכסף וזהב וקרי ליה קרא שקוצים אלמא כל מה דמקריבין קמיה מיתסר עכ"ל, וק' דהסוגיא מיירי שם לענין נוי, כמבואר שם דדוקא של נוי אסור, ורש"י נקט לשון תקרובת.

והנה עי' בגמ' שם דאם מצא לפניו מן הקלקלין אפילו מים ומלח אסור. ושי' הרמב"ן והר"ן דמים ומלח הויין דברים הקרבים ע"ג מזבח, וחיישינן שזרקם העכו"ם ונאסרו מדין תקרובת. אבל מהרמב"ם (פ"ז הט"ז) מבואר דמים ומלח לא הוי דברים הקרבים לפניו, וא"כ קשה למה נאסרים. אכן הב"י (סי' קל"ט) ביאר ששיטת הרמב"ם דכל דבר שניתן לע"ז לשם דורון אסור מדין תקרובת, אפילו אינו קרב ע"ג המזבח ולא נעשה בו כעין עבודת פנים. ועי' ברש"י יבמות (קג). דהא דאמרינן שם דא"א לחלוץ בסנדל שנאסר מדין תקרובת מיירי בסנדל שהקריבו ומסרו לשם דורון, והרשב"א שם הק' הא בעינן שיעשה כעין שחיטה או כעין זריקה המשתברת, ובשער המלך (פ"ח לולב) כתב דמשמע דרש"י ס"ל כהרמב"ם.

וזהו שכתב רש"י בסוגיין דאין הקדש לע"ז עד שיקריבנה לפניה בתקרובת, ולכך אין הבית נאסר, דהקשינו דאפילו אם היה יכול להקריב הבית לפניה בתקרובת הרי אינו קרב ע"ג המזבח. ולנ"ל מבואר דמ"מ אילו היה נותן הבית לפניה בתקרובת היה נאסר משום דורון.

ג. ומעתה נראה עוד דס"ל לרש"י דגם נוי דאסור אינו שם חדש אלא מלתא דתקרובת, דמה שנותן לע"ז לנאותו הוי כנתינת דורון. דגם זהו דורון ונדבה לע"ז מה שנותן ליפותה. וזהו שורש איסור נוי. ולכן נקט רש"י (כאן ולק' נא:): לשון תקרובת אף דמיירי באיסור נוי.

וע"ע רש"י לעי' (יב:): שכתב דורד והדס שדרך לשוטחן לע"ז הוי תקרובת ע"ז. ומשמע ג"כ כנ"ל.

אשר על כן לא משכח"ל איסור נוי כ"א בנותן לפניה או עליה. אבל המקדיש דבר של נוי לע"ז במקומו אינו נאסר בהנאה, דאין שם נתינה, כיון שאין הקדש לע"ז. וזו היא קושיית ר' אושעיא דאפילו אם היו אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי, הרי אין הקדש לע"ז.

ד. ומתרגם גמ' נהי דלא מיתסרא, אבל איסורא מיהא איכא, ורש"י מפ' דנהי דאין המרחץ נאסר – ומה"ט כיון שלא הקריבו לפניו בתקרובת כנ"ל – אבל מ"מ הרחיצה עצמה היתה אסורה. וצ"ב מהו גדר איסור זה. ולמבואר נראה, דאף שאין הקדש לע"ז ולכן במה שאומר בית זה לע"ז לא נחשב שניתן לע"ז, ולא חל עלי' שם נוי ותקרובת ליאסר בהנאה, אבל מ"מ סוכ"ס כונתו ליפות את הע"ז, והוי כנותן דורון לע"ז, ואסור לעשות כן דהוי כעין הקרבה לע"ז.

(וקצת משל לזה, שי' רש"י לק' (מה.) דהמקריב להר אין ההר נעשה ע"ז כלל, ומ"מ העובד בסייף כיון דלשם ע"ז נתכוון. הרי דאיסור הקרבה לחוד, וחלות שם ע"ז לחוד. וכע"ז כאן, איסור הקרבה לחוד, וחלות שם תקרובת לחוד. וכל שמיפה את הע"ז אסור דהוי כמקריב לה דורון, ומ"מ כל שאינו לפניו ממש (או עליה ממש) לא חל בי' שם נוי, דאין הקדש לע"ז.)

ה. ועי' בתוס' דפליגי על רש"י, וביאור דבריהם בקצרה, דהתוס' לית להו הך סברא דנוי צ"ל דרך תקרובת. ולכן מקשים דהא לק' אמרינן דנוי ותכשיטי ע"ז אסורים. ואף דהתוס' בהמשך דבריהם מסקי דאין המרחץ נחשב נוי מה"ת, אבל כונת קושייתם בדרך ממנ"פ, דאם המרחץ נחשב נוי לאסור את הרחיצה, א"כ הוא עצמו יאסר בהנאה, ומ"ק הגמ' דאיסורא לא מיתסרא ונוי מיהא איכא. ולכן מפרשים התוס' דבדואי אין המרחץ נחשב נוי מה"ת, דרק תכשיטין ממש חשיבי נוי. ויש לבאר זה, דהתכשיט שעליו נעשה נוי, אבל הבית הרי אין בו אלא הזמנה, והזמנה לע"ז לאו מילתא (עי' סנהדרין ר"פ נגמר הדין), ולא חל עלי' שם נוי. וזהו מש"א דאין הקדש לע"ז. ומתרגם גמ' נהי דאיסורא לא מיתסרא מה"ת, דאין הזמנה לע"ז ולא חשיב נוי, אבל מדרבנן מועילה ההזמנה ליחשב נוי, ולכן אילו היו אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי היה אסור בהנאה מדרבנן.

[דף מ"ה ע"א]

רש"י ד"ה ומה שעליהם. שיטת רש"י בסוגיין (זולת במוסגר שהוא פירוש אחר כמבואר בתוס' ובהגהות הגר"א) די'ש חילוק בין מחובר לבע"ח, דמחובר "לאו עבודה זרה נינהו לענין איתסורי", ולכן אפילו תקרובת שלו מותר, כדאיתא בחולין (מ.), משא"כ בע"ח אף שאינם נאסרים בעצמם אבל תקרובת דידהו אסור.

וכע"ז כתב רש"י בחולין (שם) דמחובר לא מקרי אלהות משא"כ בע"ח כמש"כ הן נזבח את תועבת מצרים גו' וכן שמש וירח דכתיב וראית את השמש גו' ולכן חלוקים לענין תקרובת, דהמקריב להר אינו זבחי מתים מה"ת ואילו המקריב לגדא דהר (פרש"י מלאך הממונה על ההר) או למיכאל שר הגדול או לשמש ולירח הוי זבחי מתים עי"ש. (ומבואר דס"ל לרש"י דשמש וירח כו' הוי בע"ח אבל אינם מחוברים³⁵, והתוס' שם ס"ל דהו מחובר בגלגל הרקיע והא דתניא דתקרובתם אסור מיירי במשתחוה לגדא דידהו.)

ב. אבל לכאורה יש חילוק בין דברי רש"י כאן לבין דבריו שם. דבחולין כתב דהמקור דבע"ח נקראים אלהות הוא ממש"כ הן נזבח את תועבת מצרים גו' וכן ממש"כ וראית את השמש גו', ומבואר דאילו מחובר מופקע מעצם שם אלהות, דאינו נקרא אלהים אחרים כלל, עד שאילו היו עובדים למחובר לא היה שייך לקרותו תועבת מצרים. אבל בסוגיין הקשה רש"י למה העובד את ההר הוא בסייף (כדאיתא לק' מו.), וביאר דהם עצמם לשם ע"ז מכווני רק דלא נקרא ע"ז "לענין איתסורי". ולכאורה לפי דבריו כאן גם מחובר נקרא אלהים אחרים, לענין שהעובד בסייף, רק דאינו חל עליו שם ע"ז לענין איסור (וכלול בזה גם איסור תקרובת). וכל החילוק בין מחובר לבע"ח מצטמצם בזה דבע"ח יש לו שם ע"ז לענין איסור, רק דהוא עצמו אינו נאסר דאין האיסור חל על בע"ח, משא"כ מחובר אין לו שם ע"ז "לענין איסור" כלל, ולכן גם איסור תקרובת אין בו.

אבל א"כ יקשה לרש"י בחולין דס"ל דמחובר לא חשיב אלהים אחרים כלל א"כ למה עובדיהם בסייף.

ג. ולכן יותר נראה דצריך לשלב את דברי רש"י שם עם דבריו כאן, וגם יתבאר יותר עפ"י גדר הדבר דמחובר לא חשיב אלהות, ואילו בע"ח (ואפילו שמש וירח לדעת רש"י) חשיבי אלהות. דגדר איסור ע"ז דע"י מעשה העבודה של העובד חייל על הדבר הנעבד שם אלהות, דהיינו אלהים אחרים, והיינו לענין זה דחיילי בהו איסורי ע"ז, דהיינו איסור הנאה שלו ושל תקרובת שלו. וזהו עצם גדר אלהים אחרים, שהעובדו עושהו אלהים

³⁵ והוצרך לפ' שהם תלושים שהרי תקרובתם אסור, וממילא דע"כ הם בע"ח דאל"כ אמאי אינם נאסרים בהנאה בעצמם. ולהתוס' דהו מחוברים אי"צ לומר שהם בע"ח.

אחרים לענין שיחול בו איסור ע"ז. ובמחובר נתחדש שאין מעשה העבודה יכול לחול בהר להחיל בו שם אלהים אחרים. וזהו שהאריך רש"י למה עובדיהם בסייף, והרי לא חלה העבודה בהר, דמ"מ העובד מצדו הרי רצה לעבוד להר, ואף שלא חלה עבודתו בהר מ"מ החיוב מיתה תלוי בכונת העובד ומעשיו. אבל בע"ח חייל בהו המעשה עבודה להחיל עליהם שם אלהים אחרים. אלא דמ"מ הבע"ח עצמם אינם אסורים בהנאה, שזה דין פרטי דאין הבע"ח נאסרים בהנאה, אבל שם אלהים אחרים יש שם לאסור תקרובת שלהם, וברור.

שם. דעת רש"י דאין מחובר נעשה ע"ז כלל, ומ"מ העובדים להרים הם בסייף דמ"מ אינהו לשם ע"ז מיכווני, ומבואר דס"ל דשייך מעשה ע"ז כשעובד אפילו לדבר שאינו נעשה ע"ז.

והנה גם התוס' בסוגיין (סוד"ה אלהיהם) ס"ל דלא נעשה המחובר ע"ז כלל. והק' (ד"ה תנא) א"כ מ"ט דציפוי שלהם אסור, ומ"ש מתקרובתו. (ואע"ג דהתנא מיייתי קרא דאלהיהם על ההרים, מ"מ קשיא להו להתוס' איך יתכן איסור ציפוי ע"ז בדבר שלא נעשה ע"ז.) ות' דמייירי בציפוי הנעבד. ועי' לק' מה שביארנו בדבריהם, דגם ציפוי הנעבד איסורו מדין ציפוי ולא מדין ע"ז עצמה, עיי"ש.

אבל רש"י כתב דגז"כ הוא דתלוש שעליהם כתלוש של שאר ע"ז שנאמר לא תחמד עליהם על כל שהן נעבדין עיי"ש, ולא משמע כדברי התוס' דמייירי בציפוי הנעבד.

(אבל אפשר דרש"י ס"ל ג"כ דהאיסור הוא מדין ציפוי הנעבד אלא דס"ל כהתוס' בתמורה (כח:): דכל שהיה הנוי עליו בשעה שעבדה הוי ממילא ציפוי הנעבד עיי"ש.)

ונראה בביאור דעת רש"י דגדר איסור ציפוי ע"ז הוא דטפל להע"ז לענ"ז דהמעשה עבודה שאוסר לע"ז עצמה אוסר גם לציפוי. ולכן, אף דאין ההר נעשה ע"ז, אבל מעשה עבודה יש שם שהרי עובדיהם בסייף, והמעשה עבודה אוסר לציפוי, שהרי הציפוי אינו מחובר. וזהו שכתב רש"י דקרא דלא תחמד גו' עליהם משמע כל שנעבדין, פי' דאע"ג דאינם נעשים ע"ז בעצמם אבל נעבדו והעבודה אוסרת לציפוי.

אבל תוס' לא ניח"ל בזה, ונראה דאזלי לטעמייהו דמלשון התוס' לק' (ד"ה תנא) מבואר דס"ל דאיסור ציפוי הוא מלתא דנוי. (והמקור לזה מהגמ' לק' (נא:): דכסף וזהב עליהם מייירי בדבר של נוי.) ובפשוטו כי איסור נוי ע"ז הוא שם בפנ"ע, דנאסר מצד השם נוי ע"ז של הנוי עצמו, ולא שהמעשה עבודה אוסר לנוי.

אבל רש"י נראה דע"כ לא ס"ל דציפוי הוא מדין נוי, דהרי נתבאר לעי' (מד:): דשי' רש"י דנוי הוא מדין תקרובת, ואילו כאן כל כולו בא רש"י לבאר דמחובר יש איסור ציפוי אף דליכא איסור תקרובת. וע"כ דציפוי אינו מדין נוי, אלא מדין טפל.

שם, בסו"ד (לפי הגהת הב"ח) ובתמורה מוקי לה להאי לא תחמוד אבע"ח דהוה דומיא דמחובר עכ"ל, ומשמע דכונת רש"י להשוות ציפוי דבע"ח לציפוי דמחובר, דשניהם אסורים מאותו הטעם.

ותמוה, דהרי מכל המשך דברי רש"י מבואר דיותר היה נקל לו לומר דההר חשיב ע"ז, רק שאינו אסור בהנאה, ואזי היה פשוט שהציפוי שעליו הוי ציפוי ע"ז, אלא שרש"י דחה זה מכח הגמ' בחולין דתקרובת דהר מותר, וע"כ דלא חייל על ההר שם ע"ז כלל, אלא דמ"מ גז"כ הוא דציפוי שעליו נאסר, דכל שנעבד ציפוי שלו אסור, וכמש"נ. וכל זה לענין מחובר, אבל לענין בע"ח, הרי רש"י ותוס' בחולין (שם) הוכיחו דבאמת תקרובת של בע"ח אסור, דהרי השוחט לגדא דהר או לחמה ולבנה או למיכאל שר הגדול תקרובתו אסור. ומזה הוכיחו רש"י ותוס' שם דיש חילוק בין בע"ח למחובר, דאף ששניהם שוים בזה שאינם נאסרים בהנאה, אבל חלוקים ביסודם, דבע"ח חל בהם שם ע"ז (ועיי"ש ברש"י דמיייתי קרא דהן נזבח את תועבת מצרים, וקרא דוראית את השמש ואת הירח גו' כל צבא השמים, הרי דחל בהו שם ע"ז³⁶), רק שאינם אסורים בהנאה, אבל מחובר לא חייל בו שם ע"ז כלל³⁷.

³⁶וקשה לי מאי מיייתי רש"י מקרא דוראית את השמש גו', והרי קרא מייירי באיסור עבודה, וזה שייך אפילו במחובר, שהרי עובדיהם בסייף, וצ"ע.

וא"כ מה מדמה כאן רש"י ציפוי דבע"ח לציפוי דמחובר, והרי לא דמי כלל, דבע"ח באמת חייל בו שם ע"ז, כדחזינן דתקרובת שלו אסור, וא"כ פשיטא דציפוי שלו אסור ככל ציפוי ע"ז, ומה זה ענין לציפוי דמחובר, דעל מחובר לא חייל שם ע"ז כלל, כדחזינן דתקרובת שלו מותר.

אכן מדברי התוס' משמע דלשון זה אינו מפירוש זה של רש"י אלא מהפירוש האחר (שמוסגר לעיל) דמחובר הוי שפיר ע"ז רק שאינו אסור בהנאה. ודמי א"כ לבע"ח. ודלא כדמשמע מהגהת הב"ח.

אכן למש"נ שי"ל דזה היה פשוט אצל רש"י דאיסור ציפוי אינו שם בפנ"ע אלא איסורו מצד שטפל לע"ז, וכמש"נ. אלא דבא רש"י לשלול דאין הגדר שהאיסור הנאה של הע"ז מתפשט לציפוי, דא"כ גם ציפוי דמחובר וגם ציפוי דבע"ח היו מותרים, שהרי המחובר עצמו וכן בע"ח עצמו אינם אסורים בהנאה ואין שם איסור שיתפשט. אלא הגדר הוא דהמעשה עבודה מתיחס גם להציפוי, ולכן הן ציפוי דבע"ח והן ציפוי דמחובר אסור.

תוס' ד"ה אלהים. בגמ' חולין (מ.) מבואר דאם שחט להר אינו אסור משום תקרובת, אבל אם שחט לגדא דהר, או לחמה ולבנה או למיכאל שר הגדול אסור. וביאר רש"י דאע"ג דגם בע"ח אינם נאסרים (ונלמד בתמורה כט. מדאסור רחמנא נעבד לגבוה), וא"כ מאי שנא השוחט להר או למיכאל שר הגדול, מ"מ יש חילוק, דבע"ח מקרי אלהות – דכתיב הן נזבח את תועבת מצרים, וכתיב וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וכל צבא השמים – אבל מחובר אינו נקרא ע"ז כלל. ולכן השוחט להר אי"ז תקרובת כלל, אבל השוחט לבע"ח הר"ז תקרובת.

וגם התוס' (חולין שם) מחלקים כן, דבע"ח תקרובתן אסור, ומחובר תקרובתו מותר.

ולשי' רש"י ותוס' חילוק זה מבואר מתוך הסוגיא שם עצמה, דמחלק בין שוחט להר (שהוא מחובר) לבין שוחט לגדא דהר דדמי לשוחט למיכאל שר הגדול, או לשום חמה ולבנה כו'. (אלא דנחלקו דרש"י ס"ל דחמה ולבנה הוי תלושים ברקיע, ותוס' ס"ל דמחברים אלא דהברייתא מיירי בשר שלהם.)

אבל הרמב"ם (פ"ב שחיטה ה"ד) מבאר הסוגיא שם באופן אחר, דלהר היינו לרפואה, ולדידיה אין מקור לחילוק זה. ומשמע דלדידיה כמו שהשוחט לחמה ולבנה ומיכאל שר הגדול יש לו דין תקרובת, כמו"כ השוחט למחובר. וכן דייק הגרי"ז ממה שהרמב"ם (פ"ח ע"ז ה"א) כללם יחד וז"ל כל שאין בו תפיסת ידי אדם ולא עשהו אדם אע"פ שנעבד הר"ז מותר בהנאה לפיכך הגוים העובדים את ההרים כו' ואת הבהמה הרי אלו מותרים בהנאה כו'.

וכן דעת ר"ת, דהשוחט להר היינו באופן שאינו לשם ע"ז (עיי"ש שהוא רחוק מן ההר), אבל אילו שחטו לשם ע"ז היה תקרובתו אסור.

ב. והנה עי' היטב בדברי התוס' כאן, ולק' (נב. ד"ה תנהו), וע"ע בתוס' בחולין (מ.), והמעין יראה דאף שהתוס' גם כאן וגם בחולין ס"ל כרש"י דתקרובת דמחובר מותר, וכפשטא דסוגיא דחולין, מ"מ נחלקו דיבורי התוס' בכמה דברים, ויותר מבוארים שתי השיטות בתוס' הרא"ש כאן. השיטה הראשונה בתוס' הרא"ש, היא שיטת התוס' שלנו כאן, דמחובר לא מקרי ע"ז כלל, וכדעת רש"י, וזהו פשטא דקרא דאלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם, דמחובר לא חשיב אלהות כלל. ולכן השוחט להר שרי. ועובדיהם בסייף דמ"מ לשם ע"ז נתכוונו. ואף ד"כלים ששמשו בהם" להרים אסורים (דנפקא להו לק' (נא:)) מריבויא דאבד תאבדון את המקומות גו' אם אינו ענין למקומות תנהו ענין לכלים ששמשו בהם) מ"מ תקרובת דמחובר שרי דנלמד מבעל פעור דבעינן דומיא דפעור שהוא מחובר.

³⁷ לכאורה יש להעיר, אפי"ת דבע"ח נעשים ע"ז ולא דמי למחובר, מ"מ למה השוחט לגדא דהר תקרובתו אסור, הרי הגדא דהר אינו קיים כלל, והוא דמיון שוא בעלמא, ומ"מ תקרובתו אסור, הרי דשייך תקרובת אפי' כשעובד לדבר שאינו קיים כלל, ואיך א"כ יתכן דהשוחט להר עצמו אינו נעשה תקרובת, נהי דלא חייל בהר שם אלוה, מ"מ מי עדיפא מדבר שאינו קיים כלל, דמ"מ תקרובתו אסור. ונראה דמה"ט פרש"י (חולין שם) דגדא דהר היינו מלאך הממונה על ההר. וכ"כ תוס' הרא"ש בסוגיין. וא"כ הוא באמת דבר הקיים במציאות. אבל המשתחוה לרוח שוא בעלמא באמת תקרובתו מותר לשי' זו.

ודבריהם צ"ב, חדא כיון דס"ל דמחובר לא מקרי ע"ז כלל, א"כ איך משמשין של מחובר אסורים, הרי אי"ז משמשי ע"ז. עו"ק כיון דלא מקרי ע"ז, דזהו פשטא דקרא דלא ההרים אלהים, למ"ל הלימוד מבעל פעור³⁸. ועו"ק דאי ילפינן מפעור דתקרובת דמחובר שרי, דבעינן דומיא דבעל פעור שהוא תלוש, א"כ כמו"כ ניליף דתקרובת דבע"ח יהיה מותר, דאינו דומיא דבעל פעור שהרי בע"פ אינו בע"ח.

אבל ביאור הדברים, דלשיטה זו (שהיא שיטת רש"י והתוס' כאן) הדרשא ד"לא ההרים אלהים" הוא כפשוטו, דאינו נקרא אלהות כלל, וכמש"כ רש"י בחולין. ומ"מ עובדיהם בסייף דמעשה עבודה איכא. ומ"מ "כלים ששמשו בהם" אסורים, כדמשמע לק' (נב.), וזה צ"ב איך המשמשין אסורים כיון דאין שם חפצא דע"ז, אכן באמת מדוייק בלשון תוס' הרא"ש דהיינו "כלים ששמשו בהם", דהיינו הכלים ששמשו לעבודה, ולכן אף שאין שם חפצא דע"ז אבל כיון דמעשה ע"ז איכא לענין חיוב מיתה ה"ה דהכלים ששימשו את העבודה אסורים. אבל א"כ נימא דגם תקרובת דמחובר יהיה אסור, דשמא גם איסור תקרובת תליא במעשה עבודה לחוד וא"צ חפצא דע"ז, לזה תירצו התוס' ותוס' הרא"ש דילפינן תקרובת מבעל פעור, והיינו דכמו בבעל פעור איכא חפצא של ע"ז, כך בכל תקרובת אינו אסור א"כ יש שם חפצא של ע"ז, וכיון דמחובר נתמעט מלהיות חפצא של ע"ז אין בו איסור תקרובת. אבל תקרובת דבע"ח אסור, דכיון שהוא חפצא דע"ז שפיר הוי דומיא דבעל פעור.

אבל התוס' בחולין יש להם שיטה אחרת, והיא מבוארת בתוס' הרא"ש בשם רבינו שמשון, דגם מחובר מקרי ע"ז, והקרא דלא ההרים אלהים הוא "אסמכתא בעלמא" דמיעטיה מאיבוד. ומה דתקרובת שלהם מותר משום שנלמד ממשמשין, דמפ' הגמ' לק' דילפינן כלים של "אלהיהם על ההרים" ולא כלים של ההרים עצמם עיי"ש.

וצ"ב מ"ק שהוא אסמכתא, וכי אין זה דין דאורייתא דמחובר מותר בהנאה.

אכן ביאור דבריהם דס"ל דבאמת מחובר הוי חפצא של ע"ז, וא"כ הדרשא דלא ההרים אלהים אינו מפשטא דקרא דא"כ היה משמע שההר אינו אלהות כלל, אלא הוא "אסמכתא" – פי' דאינו פשטא דקרא אלא דרשא לענין חיוב איבוד דמירי ביה קרא, והוא מיעוט פרטי מחיוב איבוד (וממילא מאיסור הנאה³⁹). אבל א"כ יקשה מנא לן דגם תקרובת דמחובר שרי, והרי כיון שיש שם חפצא דע"ז נימא דתקרובתו אסור, דומיא דתקרובת בע"ח (ולא ס"ל כר"ת להוציא הגמ' בחולין דהשוחט להר מותר מפשטה). ואין לומר משום דבעינן דומיא דבעל פעור שהוא תלוש, דא"כ גם לענין בע"ח נאמר דתקרובתו מותר דבעינן דומיא דבעל פעור שאינו בע"ח, אלא ע"כ כל שהוא חפצא דע"ז דמי לבעל פעור, כנ"ל, וא"כ גם מחובר הוא חפצא דע"ז ודמי לבעל פעור. ולזה הוצרך לתרץ דהיתר תקרובת במחובר נלמד ממשמשין, דס"ל לרבינו שמשון דעל ההרים אלהים ממעט מחובר מכל האיסורים הנלמדים מאותו קרא, וזה כולל גם איסור משמשין (שנלמד מ"מקומות"), וא"כ יש לנו מיעוט פרטי דמשמשין דמחובר מותרים, וה"ה תקרובת. וזהו גם שיטת התוס' בחולין (מ).

שם בסו"ד, והשתא נמי ניחא הא דאמרינן לקמן דשרו לגבוה כיון שאין שם ע"ז עליהם כלל והוי כאילו לא נעבדו עכ"ל. ביאור דבריהם מתברר מתוך דברי תוס' הרא"ש, שהקשה על ר"ת הסובר דגם מחובר יש לו שם ע"ז, מהגמ' לק' (מו:) שדן רבא ק"ו ומה אתנן שמותר בתלוש להדיט אסור במחובר לגבוה, נעבד שאסור בתלוש להדיט אינו דין שאסור במחובר לגבוה. ורב הונא בריה דרב יהושע דן להיפך, מה נעבד שאסור בתלוש אצל הדיט מותר במחובר לגבוה שנאמר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהים ל"ש להדיט ל"ש לגבוה, אתנן שמותר בתלוש להדיט אינו דין שמותר במחובר לגבוה. ומבואר דרב הונא בריה דרב יהושע נקט דמסתמא היתר מחובר נאמר אפילו לגבוה. והק' תוס' הרא"ש מנא לי' לרב הונא בריה דרב יהושע לומר כן, כיון דאשכחן דהיתר בע"ח נאמר להדיט דוקא. והוכיח מזה דע"כ שאני מחובר שאין לו שם אלהות כלל, ולכן מן הסתם יש לומר שמותר אפילו לגבוה⁴⁰.

³⁸ וא"ל דהוא חזרה בתוס', דהרי בסו"ד חזרו לומר דמחובר לא חשיב אלהות כלל עיי"ש.

³⁹ ואגב שמענו מדבריו דמצ' איבוד ע"ז תליא באיסור הנאה שלו. ועי' לעי' (מג:) מש"נ בזה.

⁴⁰ יל"ע למה תוס' הרא"ש הק' כן לשי' רבינו תם, ולא הקשה כן גם לשיטת רבינו שמשון, דס"ל ג"כ דמחובר יש לו שם ע"ז, וצ"ע.

וקשה א"כ איך ס"ל לרבא דנעבד במחובר אסור לגבוה, והרי אין לו שם ע"ז. ולכאורה צ"ל כמש"כ הגר"ז (הל' ע"ז) דנעבד אסור לא מחמת שם ע"ז שיש בו אלא משום שנעשה בו עבירה⁴¹. אבל א"כ קשה להיפך מהו טעמא דרב הונא בריה דרב יהושע דמותר לגבוה, והרי סוכ"ס נעשה בו עבירה.

עו"ק לשיטת רש"י והתוס' בסוגיין איך יליף רב הונא בריה דרב יהושע דגם אתנן שרי במחובר, כיון דיסוד דין מחובר הוא דאין לו שם אלהות, מה זה ענין לאתנן.

עו"ק דלק' (מו.) דן הגמ' דאבני הר שנדלדלו יהיו מותרים במה הצד ממחובר ובע"ח, דהצד השוה שבהם שאין בהם תפיסת ידי אדם ומותרים בהנאה. וק' לשיטת רש"י איך אפשר לעשות מה הצד כיון שהיתר בע"ח והיתר מחובר הם שני ענינים, דבע"ח נעשים ע"ז רק דלא חל בהם איסור הנאה, ואילו מחובר אינו נעשה אלהות כלל (אבל אילו היה נעשה אלהות שמא היה אסור בהנאה)⁴².

ב. ונראה בכל זה, דיסוד הדין דמחובר לא חשיב אלהות אין גדרו דמצד עצמו לא תפיס שם אלהות במחובר, אלא יסוד דין מחובר בדרך כלל הוא דאין מחובר נפעל ע"י מעשיו כ"כ, ובפרט דאין המעשה עבודה יכול לפעול חלות שם אלהות במחובר. וממילא דזה כולל שלא יהיה נפעל במחובר איסורי ע"ז, וכל שכן הוא. וממילא דשפיר עבדינן מה הצד ממחובר ובע"ח, דהצד השוה שבהם שאין איסור הנאה דע"ז נפעל בהם.

ואף דיש במחובר מה שאין בע"ח, שאפילו שם ע"ז אין נפעל במחובר, משא"כ בע"ח רק איסור ע"ז אין נפעל בהם, מ"מ לענין מה שאין נפעל בהם איסור ע"ז יש לבע"ח השתוות עם מחובר, ולענ"ז שפיר עבדינן מה הצד.

והנה איסור נעבד לגבוה אינו מצד שם אלהות שנפעל בחפצא, אלא מצד שנעשה בו עבירה כמש"כ הגר"ז, ולכן יש מקום ללמוד מאתנן דמחובר אסור לגבוה, דכמו שאתנן אסור לגבוה אפילו במחובר דתפיס בי' שם גנאי דאתנן, כך נעבד תפיס בי' שם גנאי שנעשה בו עבירה. וזהו דעת רבא. אבל דעת רב הונא בריה דרב יהושע דאדרבא, מתחילים ממה שאין העבודה יכולה להפעיל חלות שם אלהות במחובר, ומזה נדון דגם שם הגנאי שנעשה בו עבירה לא יהיה נתפס בו, דכיון דלענין שם אלהות אין המחובר נפעל ע"י עבודתו, שמא גם לענין שיהיה נחשב נעשה בו עבירה לא יהיה נתפס זה במחובר אלא יהיה נחשב כאילו עבד לדבר אחר. וזהו מש"כ התוס' כאן דהוי "כאילו לא נעבד". ולסברא זו דרב הונא בריה דרב יהושע שוב נלמוד ק"ו דגם אתנן מותר במחובר, דאין המעשה נתינת אתנן פועל שם גנאי במחובר, וכאילו לא ניתן המחובר באתננה, והבן.

תוס' ד"ה תנא קמא. התוס' הקשו מ"ש ציפוי דהר דאסור טפי מתקרובת. ותי' דמיירי בציפוי הנעבד⁴³. ושוב הקשו א"כ מאי מייתי על זה ת"ק קרא דאלהיהם על ההרים, דמיירי בציפוי דע"ז בעלמא שאינו נעבד. ותי' דכונת המשנה דכי היכי דנוי ע"ז אסירי מטעם תלוש ואע"ג דאיכא בהו חדא לטיבותא דאינו נעבד, ה"נ מתסרי ציפוי הר הנעבדים אע"ג דאיכא חדא לטיבותא שהם נעבדים מחוברים.

והסברא עמומה מאד, דלכאורה לא קרבו זה אל זה, דהרי ציפוי ע"ז בעלמא דאסור אף שלא נעבד, הוא מדין נוי ע"ז, ואילו ציפוי הר הנעבד דאסור לכאורה הוא משום דהוי כעין ע"ז עצמה, שהרי ההר אינו ע"ז רק הציפוי הוא שנאסר ע"י שנעבד. ואיך אפשר ללמד זמ"ז.

⁴¹ עיי"ש שביאר בזה שיטת הרמב"ם דיכול לאסור בהמת חבירו לגבוה. ויש להסמיק לזה גם דברי הרמב"ן לק' (מז.) דלא שייך ביטול לענין איסור נעבד. פ"י דמה לי שהגוי ביטלו סוכ"ס נעשה בה עבירה.

⁴² ועי' קה"י סי' ט"ז שדן דבמחובר נאמרו שני דינים, חדא דאינו נעשה אלהות, ועוד דאינו נאסר בהנאה, והצד השוה הוא מצד הדין השני. וצ"ב איך נלמדים שני הדינים מחד קרא דאלהיהם על ההרים. תינח לשי' התוס' בחולין (מ.) ותוס' הרא"ש בשם רבינו שמשון – דהיתר תקרובת דמחובר נלמד ממשמשין, דהמיעוט דלא ההרים אלהיהם קאי אמצות איבוד וגם איסור משמשין ששניהם נלמדים מהאי קרא – ניחא, אבל לשי' רש"י והתוס' כאן – דהכל נלמד מחד קרא דלא ההרים אלהיהם דאין ההר נעשה ע"ז כלל וממילא תקרובתו מותר – מאי איכא למימר.

⁴³ בתוס' בתמורה (כח: ד"ה נעבד) מבואר דציפוי הנעבד היינו כל ציפוי שהיה על הע"ז בשעת השתחויה. וציפוי שאינו נעבד היינו שציפה את הע"ז לאחר ההשתחויה. אבל מלשון התוס' כאן משמע דציפוי שאינו נעבד היינו שעשוי "לנוי בעלמא" (ואפילו היה עליה בשעת השתחויה), וציפוי הנעבד היינו ש"נעבד אנב ההר", פ"י דכך כונת העובד, וכן משמע בתוס' הרא"ש.

ואפ"ל דגדר איסור נוי וציפוי⁴⁴ הוא שמעשה העבודה אוסר לא רק את ע"ז הנעבדת עצמה אלא גם – בדרך אגב – את נוי. דכיון שהנוי טפל להע"ז, ההשתחוויה מתיחסת ואוסרת גם את ציפוי, בדרך אגב. ואף שהציפוי עשוי לנוי בעלמא, ואין כונתו לעבדו, מ"מ כיון שיש שם מעשה השתחוויה ועבודה לע"ז עצמה, והציפוי טפל להע"ז, ממילא העבודה מתיחסת לציפוי בדרך אגב, ואוסרת אותו. אבל המשתחווה להר הרי אין ההשתחוויה מתיחסת ואוסרת את הר כלל וכאילו לא עבדה, כמש"כ תוס' לעיל, ואין שם עבודה שתאסור את הציפוי. אבל אם נתכוון להדיא לעבוד לציפוי "אגב ההר", א"כ כיון שלמדנו בעלמא שהשתחוויה יכולה לאסור את הציפוי בדרך אגב, ה"ה כאן כיון שנתכוון להדיא לעבוד לציפוי בדרך אגב, ההשתחוויה מתיחסת ואוסרת את הציפוי בתורת ובדרגת נוי ע"ז.

אלא דלפ"ז יצא חידוש גדול, דאיסור נוי צריך לחול ע"י עבודה דוקא, ומה שאוסר את הציפוי אינו עצם מה שמיפה את הע"ז, אלא מה שההשתחוויה מתיחסת אל הנוי אגב הע"ז. ואם ציפה לע"ז לאחר שכבר השתחווה אין הציפוי נאסר (אא"כ השתחווה שנית). ובכל מקום שמצינו איסור נוי ע"ז יהיה צ"ל דמיירי שהשתחווה לע"ז או עבדה אחר שהנוי היה עליה. וצ"ע אם ניתן לומר כן⁴⁵.

ונראה דאמנם איסור נוי וציפוי ע"ז בעלמא שייך גם אם ציפה אותה לאחר שעבדה. ומ"מ אפשר לבאר את סברת התוס' כאן בדרך קרובה למש"נ. דגדר איסור נוי וציפוי הוא שכל הנטפל לע"ז חשיב קצת אלהות אגב הע"ז עצמה. וזהו בע"ז תלושה שיש לה שם ע"ז. אבל הר אינו נעשה ע"ז ואלהות וממילא גם ציפוי הר אינו כלום. אבל מ"מ אם השתחווה להר ונתכוון להדיא לעבוד את הציפוי אגב ההר א"כ ע"י ההשתחוויה מחיל בציפוי שם מקצת אלהות בדרגא של נוי. וזהו שדימו התוס' נוי שלא נעבד אבל הוא נטפל לע"ז ממש, לנוי שנעבד ונטפל להר. דבשניהם חל שם מקצת אלהות בדרגא שוה.

ויל"ע מהגמ' בתמורה (כח: "או חילוף...") דהוי ס"ד להתיר ציפוי דבע"ח בק"ו מאתנן. (והתוס' כאן בהמשך ביארו דמיירי שם בציפוי שלא נעבד.) והרי ק"ו פריכא הוא, כיון דבציפוי ע"ז יש טעם מיוחד לאסור, שהציפוי נחשב קצת אלהות⁴⁶, וזה לא שייך באתנן. וצ"ל דמה שציפוי ע"ז נחשב אלהות קצת, אינו משום שהעובדים מיחסים לו אלהות, אלא בעצם השם גנאי דאלהים אחרים של הע"ז עצמה מתיחסת קצת לציפוי שלו. וזה היה שייך גם באתנן, שהשם גנאי של אתנן יתיחס קצת גם לציפוי.

שם, בא"ד ואילו נעבד דבעלי חיים הוי איפכא כו' כדאמרינן התם מתקיף לה רב חנינא⁴⁷ טעמא דרבייה קרא לציפוי דבעלי חיים ממן הבקר להוציא הנעבד הא לא רבייה קרא ציפוי מותר לגבוה והכתיב ואבדתם, משמע מדלא מייתי קרא אלא לגבוה הא להדיוט מותר עכ"ל. הנה לפנינו בגמרא כתוב בלשון אחרת: מתקיף לה רב חנינא טעמא דמיעטיה קרא" (דהיינו "מיעטיה", ולא "רבייה", וגם לא מוזכר "לציפוי"). והביאור, דלעיל מיניה דן הברייתא למ"ל קרא דמן הבקר לאסור נעבד לגבוה, תפ"ל איסור בע"ח לגבוה בק"ו מאתנן ומכח מה שציפוי נעבד אסור, דמה אתנן שציפוי מותר הוא אסור לגבוה, נעבד שציפוי אסור (פרש"י שציפוי אסור אפילו להדיוט, מהדרשא דכסף וזהב עליהם) כל שכן שהוא אסור לגבוה⁴⁸. ומתרץ הברייתא דא"כ הייתי אומר חילוף הדברים, שנתיר גם הציפוי דבע"ח (אפילו לגבוה), דמה אתנן שאסור (לגבוה), ציפוי מותר (אפילו לגבוה), נעבד שמותר לגבוה כל שכן שציפוי מותר (אפילו לגבוה). וקרא דכסף וזהב עליהם מתוקמה בציפוי של תלוש. ולכן צריך קרא דמן הבקר, לאסור נעבד לגבוה.

⁴⁴ כן מבואר בתוס' דציפוי הוא מלתא דנוי. ולעי' כתבנו דרש"י לא ס"ל כן.

⁴⁵ ובתוס' תמורה מפורש דבע"ז בעלמא גם ציפוי שציפה לאחר השתחוויה אסור. אבל דברינו כאן באו לבאר דברי התוס' כאן שדימו ציפוי מחובר הנעבד לציפוי תלוש שאינו נעבד, והתוס' בתמורה לא הזכירו מזה דבר.

⁴⁶ שהרי בע"ח יש להם שם ע"ז, וא"כ הציפוי שלהם היה צריך להיחשב קצת אלהות.

⁴⁷ לפנינו בגמרא בתמורה: חנינא.

⁴⁸ אגב אעיר מה שקשה לי על דברי הגמ' שם, הרי אלמלא הדרשא דמן הבקר לא הוי ידעינן דבע"ח שרי להדיוט - כמבואר בגמ' שם (כט). דכל מה דבע"ח מותר להדיוט נדרש ממה שהוצרך הכתוב לאסורו לגבוה - וא"כ למ"ל ק"ו לאסורו לגבוה, הרי אפילו להדיוט אסור. וכן ב"או חילוף", דס"ד לומר דבע"ח עצמם מותרים וממילא נלמד ק"ו מאתנן דגם ציפוי שלהם מותר, וק' הרי אלמלא קרא דמן הבהמה הוי אסרינן נעבד אפילו להדיוט, דלא יצא מכלל ע"ז, וכל שכן שהיה אסור לגבוה.

ולמסקנת הגמ' דבע"ח אסורים לגבוה, כתבו רש"י ותוס' שם שציפוי אסור אפילו להדיוט, שהרי בטל הק"ו מאתנן, וא"כ הדרינן לפשטא דקרא דכסף וזהב עליהם. וכתבו התוס' שם (סוד"ה ת"ל) דכן משמע הסוגיא. פי' שהרי מתחילה דן הברייתא ק"ו דכיון שהציפוי אסור ק"ו הבע"ח עצמו, הרי שאיסור הציפוי יותר פשוט, וכן לאידך צד ("או חילוף") לא באנו להתיר הציפוי אלא מכח ק"ו מאתנן, ולבתר דכתיב קרא דמן הבקר בטל ק"ו זה.

ומקשה רב חנניא טעמא דמיעטיה קרא הא לא מיעטיה קרא ציפוי מותר והכתיב ואבדתם גו'. ופירוש קושייתו בפשיטות, דהברייתא אמרה דאלמלא קרא דמן הבקר לא הוי דיינינן איסור נעבד בק"ו מאתנן (דמה אתנן שציפוי מותר...) אלא להיפך, הוי שרינן אפילו ציפוי מק"ו דבע"ח עצמם (דמה אתנן שהוא אסור ציפוי מותר...). ועל זה מקשה רב חנניא דנוכל ללמוד איסור ציפוי ממש"כ ואבדת את שמם גו' (ועי' בהגהות הגר"א שהוא קרא יתירא) ובא לאסור ציפוי (לכאורה אפילו להדיוט, דקרא לא מיירי לגבוה), ושוב נוכל לדון הק"ו דמעיקרא דמה אתנן שציפוי מותר הוא אסור, נעבד שציפוי אסור כל שכן שהוא עצמו אסור לגבוה. ולמה לי קרא דמן הבקר. ומתרץ הגמ' דקרא דואבדתם את שמם מתוקמה לדבר אחר עיי"ש.

ועיי"ש בתוס' שהביאו רבי מדברי רב חנניא דלמסקנא ציפוי אסור, שהרי משמע מדבריו שלא הקשה אלא על ה"א חילוף" דהברייתא, ולמה לא הקשה אליבא דאמת למה ציפוי בע"ח מותר, והא כתיב ואבדתם גו'. אלא ע"כ דאליבא דאמת ציפוי בע"ח באמת אסור (אפילו להדיוט).

אבל התוס' בסוגיין הביאו רבי מדברי רב חנניא להיפך, דציפוי בע"ח מותר. ומשום שגרסו בדבריו "טעמא דרביה קרא לציפוי", ומפרשים דמן הבקר בא לרבות ציפוי לאיסור, וכיון דקרא דמן הבקר מיירי לגבוה א"כ משמע דלהדיוט באמת ציפוי שרי. ולפי"ז קושיית רב חנניא לא קאי על הברייתא אלא היא עומדת בפני עצמה, דלמה צריכים לרבות איסור ציפוי לגבוה מ"מן הבקר", תפ"ל ממש"כ ואבדתם את שמם.

וקשה, איפה משמע בקרא דמן הבקר לרבות ציפוי לאיסור לגבוה.

ושמא סבירא להו דזה פשוט דציפוי שרי להדיוט, דלא חמיר מבע"ח עצמם. (כדחזינן באתנן דהציפוי קל מהדבר עצמו). ורק לגבוה, כיון דכתיב מן הבקר לאסור בע"ח עצמם לגבוה, ממילא ציפויים ג"כ בכלל (מכח קרא דכסף וזהב עליהם). נמצא דע"י שמרבים מ"מן הבקר" לבע"ח עצמם, כך ממילא מתרבה ציפוי.

נמצא דפליגי התוס' בסוגיין עם רש"י ותוס' בתמורה בזה, דרש"י ותוס' שם ס"ל דלענין ציפוי אין מקום לחלק בין הדיוט לגבוה, דאם "כסף וזהב עליהם" מרבה ציפוי דבע"ח א"כ גם להדיוט אסור. ואם אינו מרבה ציפוי דבע"ח א"כ גם לגבוה שרי. ותוס' בסוגיין ס"ל דהוא מתחלק, דיש סברא לומר דהציפוי אינו חמור מהדבר עצמו. וכיון דבע"ח שרי להדיוט, ה"ה שציפויים מותר. ורק לענין גבוה, דבע"ח אסורים, דרשינן מכסף וזהב עליהם דגם ציפויים אסור.

ומ"מ פי' התוס' בדברי רב חנניא תמוה, דבודאי פשטות הסוגיא מורה שרב חנניא מקשה על הברייתא (היינו על מש"א "או חילוף" כנ"ל). ועוד, מה מקשה רב חנניא דלמ"ל קרא דמן הבקר לרבות איסור ציפוי, והרי הקרא בודאי נצרך לאסור נעבד גופא לגבוה. ודברי התוס' צל"ע.

ב. ויל"ע ביסוד שיטת התוס' דציפוי בע"ח שרי אף להדיוט, והרי התוס' כבר ייסדו דבע"ח חשיבי ע"ז (דלכן תקרובת שלהם אסורה), ובזה חלוקים ממחובר דאינו נחשב ע"ז כלל (ולכן תקרובת שלו מותר). וא"כ כיון שהם חפצא של ע"ז אמאי ציפוי שלהם שרי.

והיה אפשר לומר משום שאיסור ציפוי מתפשט מהע"ז עצמה, וכל שאין הע"ז אסורה אין איסורה יכול להתפשט לציפוי. אבל קשה איך יתאים זה עם דברי התוס' לעי' שכתבו שציפוי דתלוש שלא נעבד דומה לציפוי מחובר הנעבד, שע"כ מבואר מזה דאיסור ציפוי אינו מתפשט מהע"ז עצמה (דא"כ מה זה ענין לציפוי דמחובר), אלא הוא איסור עצמי (ועל דרך שביארנו לעיל דהוי קצת אלהות, או שמא יש דרכים אחרים בזה) וע"י שעובד לציפוי דמחובר יכול לשוות איסור זה עליו.

ואדהכי יש להקשות על דברי הגמ' בתמורה דהוי ס"ד ללמוד מאתנן דציפוי בע"ח שרי. והרי כיון דבע"ח יש לו שם ע"ז, למה יהיה ציפוי שלו מותר. ולא דמי לאתנן דמעיקרא לא נאמר בו איסור ציפוי, אבל בע"ז שיש לו תורת ציפוי, מהיכ"ת להתיר ציפוי דבע"ח, כיון דגם בע"ח הוי ע"ז.

ואין לומר דילפינן מאתנן דההיתר דבע"ח מתפשט לציפוי (וכמש"כ התוס' לדעת ר' יוסי הגלילי לענין ציפוי דמחובר, דהציפוי עצמו נחשב מחובר). חדא דבאתנן אינו כן. ועוד דא"כ למה ס"ל להתוס' דציפוי הנעבד נאסר טפי.

וצ"ל דילפינן ק"ו מאתנן שאין הציפוי יכול להיות חמור מהמצופה, וכל קולא שיש במצופה ע"כ יש בציפוי. וכיון דבע"ח יש להם קולא שאינם נאסרים, ה"ה ציפוי שלהם יש לו קולא זו. וא"ת א"כ גם ציפוי הנעבד תשתרי, והרי התוס' ייסדו דציפוי הר (וכן ציפוי בע"ח) הנעבד אסור. יש לחלק, דרק בציפוי שאיסורו בא מחמת טפילותו למצופה, דהיינו ציפוי שלא נעבד, הוא דאמרינן שאין הציפוי יכול להיות חמור מן המצופה. אבל ציפוי הנעבד אין איסורו מחמת טפילותו למצופה (דהרי גם ציפוי הר הנעבד אסור, אף שאין ההר ע"ז כלל). אלא איסורו מחמת עצמו שהוא נעבד. (אלא שמ"מ האיסור הוא בדרגא של ציפוי, כיון שלא נעבד אלא אגב ההר. ולעיל הארכנו בביאור הסברא בזה.)

[דף מ"ה ע"ב]

אילן שנטעו ולבסוף עבדו, ובדין תפיסת יד"א

והכא באילן שנטעו ולבסוף עבדו קמפלגי. עי' רש"י וז"ל שלא לשם אשרה כו' ואיזו היא אשרה אסורה שנטעו מתחילה לכך דתפיסת יד אדם אינו כלום אא"כ היא לשם עבודת כוכבים, אבל נטעו גרעין שלא לשם אשרה אין זו תפיסת ידי אדם הואיל וההיא שעתא לאו דעתיה לעבודת כוכבים היה, וממעטי ליה מתחת כל עץ רענן ולא עץ עצמו ואתא ר' יוסי הגלילי למימר אילן שנטעו גרעין אפי' שלא לשם אשרה ולבסוף עבדו אסור דלא דמי להר שהרי יש בה תפיסת ידי אדם בנטיעה הילכך תוספתו אסור אבל עיקרו קודם שהשתחוה לו מודה דשרי כדלקמן עכ"ל.

דבריהם תמוהים מאד, חדא מש"כ דתפיסת יד אדם אינו כלום אא"כ היא לשם עבודת כוכבים. דהרי כל ע"ז בעלמא שיש בה תפיסת ידי אדם גמורה, אלא שתחילה עשאה שלא לשם ע"ז ואח"כ השתחוה לה, בודאי אסורה, כיון שנעשית ע"י תפיסת ידי אדם, ולא בעינן שתהא תפיסת ידי אדם לשם ע"ז.

עו"ק מש"כ דנטעו גרעין שלא לשם אשרה אי"ז תפיסת ידי אדם הואיל וההיא שעתא לאו דעתיה לע"ז היה, משמע דאילו היה דעתו לע"ז היה נחשב תפיסת ידי אדם, ואי"ז מובן. והעיקר הר"ל לרש"י לומר דנטיעת גרעין אינו נחשב תפיסת ידי אדם לת"ק, וכמש"כ רש"י עצמו לק' (מו. ד"ה ומאילן יבש), אלא דאם נטעו מתחילה לשם ע"ז היא אסורה אע"ג שאין בה תפיסת ידי אדם, דזהו הגזה"כ דאשירה דכיון שנעשה מתחילה לע"ז אסורה אפילו בלי תפיסת ידי אדם.

ועי' רש"י לק' (מו. שם) וז"ל הצד השוה שבהן שאין בהם תפיסת יד אדם לשם עבודת כוכבים דתפיסה דנטיעה דמעיקרא לא הויא תפיסה לרבנן דלאו אילן הוא ההוא שעתא שנטעו גרעין עכ"ל לעניננו. וגם זה תמוה מאד, חדא מש"כ דהצד השוה שבהם (דהיינו מחובר ובע"ח) שאין בהם תפיסת יד אדם לשם ע"ז. וכי כך היא המידה – דכל דבר שאין בה תפיסת ידי אדם לשם ע"ז מותרת – והרי כל ע"ז תלושה שנעשה מתחילה שלא לשם ע"ז ואח"כ השתחוה לה יוכיח, דאין בה תפיסת ידי אדם לשם ע"ז, ואסורה.

ועוד תמוה דרש"י עצמו תיכף כתב דנטיעה מעיקרא דשריא לרבנן היינו משום דלאו אילן היה בההיא שעתא, שנטעו גרעין. הא לאו האי טעמא היה אסור. אף שאין בה תפיסת יד אדם לשם ע"ז.

עוד צריך להבין לדעת ריה"ג דאסור, וביאר רש"י (בשני הדיבורים) דטעמא דריה"ג משום דחשיב ל' תפיסת ידי אדם, דס"ל דגם נטיעת גרעין חשיב תפיסת ידי אדם, א"כ מ"ט רק התוספת אסורה, ולא העיקר. ואף שהוא נלמד מקרא דאשריהם תגדעון, אבל מהו גדר הדבר, והרי כיון דס"ל לריה"ג דחשיב תפיסת ידי אדם, א"כ מ"ש מכל ע"ז בעלמא שנעשה בידי אדם שלא לשם ע"ז ואח"כ נעבדה, דאסורה כולה.

ב. ואחרי העיון נראה בביאור דברי רש"י, דס"ל דמה דבעינן תפיסת ידי אדם גדר הדבר הוא, דעצם גדר ע"ז הוא הפסל נסך חרש (ישעיה מ' י"ט), דנעשה לע"ז, אלא דאי"צ שיתכון בשעת העשייה לשם ע"ז, אלא כל שנעשה בידי אדם ואח"כ עבדו העשיה מצטרפת לעבודה וחשיב שנעשה לע"ז. וזהו עצם גדר תפיסת יד אדם לע"ז.

ועוד נראה, דמה דס"ל לת"ק דנטעו ואח"כ עבדו שרי, וביאר רש"י דנטיעת גרעין אינה נחשבת תפיסת ידי אדם, הגדר הוא דהגרעין והאילן הם שני דברים, ולכן כיון שהעשייה היה בגרעין, והעבודה באילן, אינם מצטרפים, ואין שם תפיסת יד אדם לע"ז.

ובזה יובנו לשונות רש"י, דכללא הוא בכ"מ דבעינן תפיסת ידי אדם לע"ז. ואילן שנטעו ולבסוף עבדו דשרי ת"ק, היינו משום דנטיעת גרעין אינה חשובה תפיסת ידי אדם, וגם משום שלא היה תפיסת ידי אדם לע"ז, והכל אחד, דכיון שהעשייה היה בגרעין והעבודה באילן, אינם מצטרפים, וחסר בתפיסת יד"א לע"ז.

ומעתה נראה עוד, דגם לריה"ג דפליג את"ק, ויליף מאשריהם תגדעון דגם נטיעת גרעין חשיבא תפיסת יד אדם, אבל מ"מ אינו דומה לתפיסת יד"א בעלמא דהעשייה והעבודה הם בדבר אחד. דכאן הנטיעה בגרעין, והגרעין אינו האילן, אלא דיש לו הכח של האילן. ולכן, גם לריה"ג, אין העבודה מועילה שתהא הנטיעה עצמה דהגרעין נחשבת תפיסת יד"א לע"ז. רק היא מועילה לענ"ז, דאחר שעבדה מה שהאילן גדל אח"כ חשיבא עשייה לע"ז הבאה מכחו, דכיון שהוא נטע לגרעין לכן גידול העץ נחשב עשייה דידיה. ואותו גידול שגדל אחר שעבדה הוא גידול לע"ז, וכיון שבא מכח נטיעתו הר"ז תפיסת יד"א לע"ז. וזהו הנלמד מאשריהם תגדעון.

ג. ויל"ע לשי' רש"י דכשנטעו אילן אסור דיש בו תפיסת יד"א, אע"ג דלכאורה מחובר גמור הוא. וביותר לריה"ג דנטעו גרעין ג"כ אסור, דחשיב ל' תפיסת יד"א, אע"ג דבדאי הוא מחובר. והא לק' (מח): גבי המשתחוה לבית מבואר דטעמא דאסור משום דחשיב ל' כולו, הא אילו היה מחובר היה מותר.

ולכאורה צ"ל דתליא במח' ר' יוחנן ובני ר' חייא לק' (מו). באבני הר שנדלדלו, דסוגיין כמ"ד דילפינן במה המצד ממחובר ובע"ח דכל שאין בו תפיסת יד"א מותר, וא"כ הכל תלוי בתפיסת יד"א. אבל סוגיא דלק' כמ"ד דלא עבדינן מה הצד, ורק מחובר ממש ובע"ח ממש מותרים, וא"כ תליא בשם מחובר.

ועדיין יל"ע, דהנה הקשינו לעיל (עמ' א') איך עבדינן מה הצד ממחובר ובע"ח, והרי לא דמיין כלל, דמחובר אין לו שם ע"ז כלל ותקרובתו מותר, ואילו בע"ח יש להם שם ע"ז, ותקרובתן אסור, רק דהם עצמם מותרים בהנאה. וצ"ל דיש בכלל מאתיים מנה, וכיון דאינו יכול להחיל במחובר שם ע"ז, זה כולל שאינו יכול להחיל בו אסור בהנאה, וממה שאינו אסור בהנאה עבדינן מה הצד עם בע"ח.

אלא דלפי"ז יוצא דבמחובר יש ב' דינים, חדא דכיון שאין בו תפיסת יד"א מותר בהנאה. (וגדר זה נלמד במה הצד עם בע"ח.) ועוד דין דכיון שהוא מחובר אין לו שם ע"ז. וא"כ סוכ"ס יקשה גבי אילן, מה לי דיש בו תפיסת יד"א (כשנטעו גרעין לריה"ג, וכנטעו אילן אפילו לרבנן), סוכ"ס הוא מחובר ולא חייל עלי' שם ע"ז.

אבל התירוץ פשוט, דאילו היה הדין דמחובר אין לו שם ע"ז אפילו כשיש בו תפיסת ידי אדם, א"כ לא היה שום נפק"מ במה שההר אין בו תפיסת יד"א, דבלא"ה הוא מחובר ולא חייל עלי' שם ע"ז. וזה היה מקעקע כל המה הצד. אבל כיון דכך היא המידה דילפינן היתר הנאה מבינייהו במה הצד, ע"כ דכל הדין דמחובר אין לו שם ע"ז הוא רק כשגם אין בו תפיסת יד"א. באופן שאם אין בו תפיסת יד"א לחוד, מותר בהנאה, וזה נלמד מבינייהו דמחובר ובע"ח, ואם נוסף על כן גם הוא מחובר, לא חייל עלי' שם ע"ז. אבל מחובר שיש בו תפיסת יד"א, הוי ע"ז גמורה.

וכיון דאתית להכי י"ל דגם למ"ד דאבני הר שנדלדלו אסורים, ולא ילפינן במה הצד, היינו משום דדרשינן שקץ תשקצנו דאע"ג דאתיא מדינא להתירא לא תתיא, כמבואר בגמ'. דהיינו דהקרא מפקיע דדבר שהיה צריך להיות למד להתירא מהמה הצד, נשאר באיסורו, ולא שרינן כ"א מחובר ממש ובע"ח ממש. ומ"מ לענין מחובר ובע"ח עצמם עדיין למדים במה הצד, דסיבת היותם מותרים בהנאה הוא משום שאין בהם תפיסת יד אדם. וא"כ ניחא סוגיין לכו"ע, דדין מחובר תלוי בתפיסת יד"א. (אלא דלפי"ז יישאר הקושיא לרש"י מהסוגיא דלק' במשתחוה לבית דתלה לאיסורו במה דתלוש ולבסוף חיברו חשיב תלוש, ולא במה שיש בו תפיסת יד"א.)

ד. והנה שי' התוס' דפלוגתת ת"ק וריה"ג היא כשנטעו אילן. וטעמא דת"ק משום דכשהשריש בטל התפיסת יד"א. ומשמע דריה"ג פליג על זה וס"ל דלא בטל התפיסת יד"א. וקשה א"כ יאסר כל האילן, ולא רק התוספת. ולדעת רש"י דפלוגתתם בנטעו גרעין הארכנו דנטיעת גרעין אינו ממש תפיסת יד"א באילן, דהגרעין אינו האילן, רק דגידול האילן בא מכח הגרעין, ולכן מה שגדל האילן אחר שנעבד חשיב שבא מכח נטיעתו וחשיב תפיסת יד"א לע"ז. וכמה שהארכנו לעי'. אבל להתוס' דריה"ג מיירי בנטעו אילן, א"כ כיון דלריה"ג לא בטלה התפיסת יד"א ע"י שהשריש, ייאסר כל האילן.

ונראה דע"כ צ"ל דכשנטעו אילן לא חשיב תפיסת יד"א כ"א מה שגדל אחר הנטיעה, דזה בא מכחו. אבל עיקר האילן אין בו תפיסת יד"א, שהרי הנטיעה אינה מוסיפה בו כלום.

ונפק"מ לפ"ז, דמה שהתוספת אסורה היינו מה שניתוסף אחר הנטיעה, ולא מה שניתוסף אחר ההשתחוויה. ונראה ראייה לזה, ממה שכתבו התוס' דפלוגתת ת"ק וריה"ג היא בנטעו אילן דוקא, אבל אם נטעו גרעין לכו"ע שרי. ומי דחקם לכך, נהי דהוכיחו דפליגי בנטעו אילן, שמא ה"ה בנטעו גרעין, והכל אחד. אבל לנ"ל מבואר, דכיון דהאיסור לריה"ג נלמד מקרא דאשריהם תגדעון, דיש אשריה שיעיקרו אסור וגידולו מותר, ע"כ לא קאי זה אנטעו גרעין. והיינו לפמש"נ דעיקר ותוספת נקבעים ע"י שעת הנטיעה, ולא שעת ההשתחוויה.

ועוד נראה דפשיטא להו להתוס' דבנטעו גרעין שרי, דכיון שלמדו מהסוגיא דבית דכל שהוא מחובר בטל ממנו התפיסת יד"א (דמה"ט אילו היה בית חשוב מחובר היה מותר), א"כ פשיטא להו דנטעו גרעין שרי, דכיון שהגרעין כלה והאילן היה מחובר מתחילתו בודאי אין לך מחובר גדול מזה.

אבל רש"י ל"ל הך סברא דמחובר מפקיע מתפיסת יד"א, ולכן ס"ל דפליגי בנטעו גרעין אי הוי תפיסת יד"א, אבל בנטעו אילן לכו"ע חשיב תפיסת יד"א ואסור.

ה. והריטב"א לק' (נד:): יש לו שיטה אחרת, דכל שהוא מחובר אינו אסור א"כ יש בו תפיסת יד"א לשם ע"ז. אבל בתלוש סגי בתפיסת יד"א בעלמא, כדי שייאסר אח"כ כשהשתחווה לו. ונראה דס"ל דאמנם ילפינן במה הצד ממחובר ובע"ח, דכל שאין בו תפיסת יד"א כלל אינו נאסר בהנאה. (וגם המ"ד דס"ל דאבני הר שנדלדלו אסורים מודה לעצם המה הצד, כמש"נ לעי'). ומ"מ כיון דמחובר אין לו שם ע"ז כלל (דאפילו תקרובתו שרי) מבואר דיש עוד דין, דמחובר אין לו שם ע"ז כלל, ואינו תלוי בתפיסת יד"א. (ול"ל להריטב"א הסברא שכתבנו לעי' דלבתר דילפינן המה הצד, א"כ גם מחובר אין מופקע משם ע"ז א"כ גם אין בו תפיסת יד"א.) אלא דמ"מ מקרא דאשריה ילפינן דאפילו מחובר אילו נטעו מתחילה לשם ע"ז אסור. (ולריה"ג אפילו נטעו ואח"כ עבדו התוספת שגדל אחרי שהשתחווה לו אסור, דהתוספת הוי כעין תחילת עשייתו לע"ז.)

אבל תוס' שכתבו דטעם ההיתר לת"ק באילן שנטעו ולבסוף עבדו משום שההשרה מבטלת את התפיסת יד"א, בודאי פליגי על הריטב"א, דלהריטב"א אי"צ לזה, אלא כיון שנעשה מחובר שרי כל זמן שאין בו תפיסת יד"א לשם ע"ז. אלא ע"כ דהתוס' ס"ל כמש"נ דלבתר דילפינן מה הצד, א"כ גם מחובר אינו מותר א"כ אין בו תפיסת יד"א, אלא דת"ק ס"ל דההשרה מבטלת את התפיסת יד"א.

[דף מ"ח ע"ב]

סוגיא דזוז"ג

במשנה, זורעין תחתיה ירקות בימות הגשמים אבל לא בימות החמה כו', ר' יוסי אומר אף לא ירקות בימות הגשמים מפני שהנביה נושרת עליהן והוה להן לזבל. ובגמ' למימרא דרבי יוסי סבר זה וזה גורם אסור, ורבנן אמרי זה וזה גורם מותר כו' והתנן רבי יוסי אומר נוטעין יחור של ערלה ואין נוטעין אגוז של ערלה, מפני שהוא פרי, ואמר רב יהודה אמר רב מודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר כו'.

והנה תוס' שם הקשו למה דס"ד דחכמים ס"ל זוז"ג מותר א"כ מ"ט אסרו ליטע בימות החמה מפני שהצל יפה להם, הא איכא זוז"ג, צל וקרקע. ותי' התוס' דלא אמרי' זוז"ג מותר כ"א כששניהם מענין אחד כמו נביה וקרקע דשניהם לגדל ולהחליף, אבל בצל וקרקע דהם שני ענינים לא. והרמב"ן תי' דלא אמרי' זוז"ג מותר כ"א כששני הגורמים מתערבים כמו נביה וקרקע, אבל צל וקרקע דכל א' עומד בפנ"ע לא.

ובהא דמודה ר' יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר, פרש"י דהם שלשה ציורים, וכולם מותרים משום זוז"ג, הציור הראשון שנטע אגוז של ערלה ונעשה אילן, והאילן מותר (היינו האילן עצמו וגם הפירות לאחר ג"ש) אף שנגרם ע"י האגוז של ערלה, דר' יוסי ס"ל זוז"ג מותר, דהיינו האגוז והקרקע. והא דהרכיב פי' שהרכיב ילדה בזקנה, ושרי ג"כ מטעם זוז"ג. והא דהבריך לא ביאר רש"י כ"כ, אבל הר"ן ביאר אליב' דהבריך זקנה בקרקע, ואותו ענף הוא כילדה, אבל גם יונק מן הזקנה, ושרי ג"כ משום זוז"ג.

ותוס' פליגי על כל זה, חדא על מה שפרש"י דאם נטע אגוז העץ הגדל ממנו שרי משום זוז"ג, אבל דעת התוס' דאי"ז זוז"ג דהאגוז והקרקע הם שני עינים, ושיטת התוס' דבשני עינים ל"א זוז"ג מותר, והאילן הגדל באמת אסור הוא ופירותיו לעולם. וגם על מה שפרש"י דהרכיב היינו שהרכיב ילדה בזקנה, הקשו התוס' דלזה אי"צ לטעמא דזוז"ג, אלא שרי מטעם ביטול, כמבואר בגמ' סוטה (שהביא רש"י בעצמו).

ולכן התוס' מפרשים דיש כאן ב' ציורים, א' נטע והרכיב, וב' נטע והבריך. דהיינו שנטע אגוז ונעשה עץ, ואותו העץ אסור לעולם דנגרם ע"י האגוז של ערלה. ואח"כ כשנעשה העץ זקנה הרכיבה בזקנה אחרת של היתר, והוי זוז"ג, הזקנה האסורה והזקנה המותרת, וכיון ששניהם זקנות ל"ש ביטול, אבל שריא משום זוז"ג.

והמנחת ברוך (י"ד סי' א') הקשה איך יפרשו התוס' להך בבא דהבריך, דהברכה היינו שהבריך האילן עצמו בקרקע, וכיון שלדעת התוס' האילן עצמו כולו אסור דנוצר בגרימת האגוז של ערלה, א"כ גם אותו ענף שהבריך אסור והאילן הגדל ממנו צ"ל אסור ג"כ (ואף דיש שם גם גרימת קרקע אבל הרי לדעת התוס' אי"ז מועיל לדין זוז"ג כי הוא שני עינים, היחור והקרקע). וצ"ע.

ב. ועל משה"ק תוס' על פרש"י דפי' דהרכיב ילדה בזקנה, ושרי משום זוז"ג, והרי בגמ' סוטה מבואר דשרי משום ביטול, תי' הר"ן דדין זוז"ג עצמו הוא מדין ביטול. והאבנ"מ (ש"ת סי' ו') ביאר דאף דבתערובת איסור בעינן ביטול חד בתרי, אבל התערובת של גורמים הוי הלכתא דבטל חד בחד. והגדר צ"ב.

והנה המנחת ברוך (שם) הקשה על שי' רש"י והר"ן דס"ל דילדה בזקנה שריא מטעם זוז"ג, והרי מה זה ענין לזוז"ג, דלכאורה כל דין זוז"ג ל"ש כ"א במקום שהאיסור נוצר ע"י הגרמא, וכמו הירקות הגדלים בגרימת הנביה והקרקע, ופת שנאפה בגרימת עצי איסור ותנור של היתר, וכי"ב. אבל מה שפירות הילדה אסורים אי"ז משום שנגרמו ע"י דבר האסור, דאדרבא האילן עצמו מותר ורק הפירות הם שאסורים משום ערלה, ואיסורם מצד עצמם. וכשהרכיב ילדה בזקנה ואנו דנים על הפירות, הנידון הוא על הפירות עצמם אם ינקו מהילדה והר"ל פירות של ערלה בעצם, או ינקו מן הזקנה והר"ל פירות של היתר בעצם. וכיון שיש כאן ב' יניקות א"כ זהו תערובת של איסור והיתר ממש, ואינו ענין לזוז"ג.

תינח להתוס' דלא מיירי סוגיין בילדה וזקנה, אלא בב' זקנות שאחת מהן גדלה מאגוז של ערלה ולכן כולה אסורה לעולם, והפירות הגדלות ממנו אסורים ג"כ משום שנגרמו ע"י האילן שנגרם ע"י האגוז, ושפיר יש כאן ענין לדין זוז"ג. אבל לרש"י והר"ן דמיירי בילדה וזקנה בעלמא, מה זה ענין לזוז"ג כלל.

ולדעת רש"י והר"ן לכאורה צ"ל דדין זוז"ג אינו מהלכתא דגרימת איסור דוקא, דהאיסור פקע ע"י שנתערב בגורם אחר. אלא הוא גדר כללי בגרמא, דכל דבר שנגרם ע"י ב' גורמים אינו מתיחס לאחד מהם כלל. ולכן פרי שגדל ע"י יניקת ילדה וזקנה אינו מתיחס לא' מהם, ולכן אינו ערלה בעצם.

אלא דקשה על זה, שהרי הר"ן עצמו כתב דדין זוז"ג הוא מדין ביטול, וכמו שתערובת איסור בטל חד בתרי כך בזוז"ג בטל. ושמא כונתו דכמו בתערובת איסור חד בתרי, שרי משום שהאיסור מאבד את שמו ע"י הרוב, כך בשני גורמים המתערבים כל גורם לחוד מאבד את שמו, וזהו שנקרא ביטול.

ועדיין קשה דהראשונים כתבו דזוז"ג שריא דוקא בדיעבד ולא לכתחילה, והרמב"ן והר"ן הוכיחו דבר זה ממה שאסור ליטע האגוז לכתחילה, אף דמודה ר' יוסי דאם נטע שריא משום זוז"ג. (אכן להתוס' דהגדל מן האגוז באמת אסור ליתא לראיה זו, ומ"מ בעצם הדין גם תוס' מודי כמבואר בדבריהם בפסחים (כו: עיי"ש). והק' הרמב"ן והר"ן דא"כ מנ"ל להגמ' דר' יוסי דמתני' ס"ל זוז"ג אסור, דילמא לעולם זוז"ג מותר, ומ"מ אסור ליטע תחת אשירה לכתחילה משום הנביה, כמו שאסור ליטע אגוז של ערלה לכתחילה. ותי' הרמב"ן דהאיסור לכתחילה הוא רק כשמערב הגורמים בידיים, אבל במתני' דהנביה באה מאליה לא. והר"ן מוסיף דכל מה שזוז"ג אסור לכתחילה, אפילו למ"ד זוז"ג מותר, היינו משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, וזהו דוקא במבטל בידיים עיי"ש.

וקשה לפי מה שמוכח לשיטת הר"ן עצמו, דענין זוז"ג מותר אינו דין בגרימת איסור דוקא, אלא הוא דין כללי דבכל שני גורמים המתערבים הדבר הנגרם אינו מתיחס לא' מן הגורמים – וכמו בילדה שהרכיבה בזקנה דאף שהעצים מצד עצמם מותרים, וכל הנידון אינו אלא על הפרי מצד עצמו, דיינינן דין זוז"ג לקבוע אם הפרי מתיחס להילדה כלל – א"כ מה שייך בזה לומר דאין מבטלין איסור לכתחילה, והרי ממנ"פ האגוז אסור לעולם, והאילן אינו מתיחס להאגוז כלל. וצ"ע.

שם, במשה"ק הרמב"ן והר"ן מנ"ל לגמ' דר' יוסי דמתני' ס"ל זוז"ג אסור, דילמא לעולם זוז"ג מותר אלא דמ"מ אסור לכתחילה ליטע תחת אשירה, כמו שאסור ליטע אגוז של ערלה לכתחילה, דזוז"ג אינו מותר אלא בדיעבד. וכבר הבאנו מה שתירצו דהאיסור לכתחילה הוא רק כשמערב הגורמים בידיים, אבל במתני' דהנביה באה מאליה לא.

והמנחת ברוך (שם סי' ה') כתב לתרץ קושייתם באופן אחר, דהנה התוס' בפסחים (כו:) הקשו למ"ד זוז"ג מותר אמאי אמרינן דתנור חדש יוצן, ומשום זוז"ג, והא לכתחילה עכ"פ אסור להשתמש בתנור, דזוז"ג אינו מותר כ"א בדיעבד. ותירצו דמשום הפסד התנור כדיעבד דמי עיי"ש.

ומעתה גם לענין נטיעה תחת אשירה, אם באנו לומר דאסור לכתחילה משום הנביה, נמצא שהקרקע נפסדת לגמרי. והרי זה כדיעבד. וע"כ דר' יוסי דמתני' אסר אפילו בדיעבד.

[ועוד הוסיף המנחת ברוך דלפי"ז יש לתרץ גם משה"ק תוס' והרמב"ן, להס"ד דרבנן דמתני' ס"ל זוז"ג מותר, א"כ מ"ט אסרו ברישא ליטע ירקות בימות החמה משום הצל, והרי איכא זוז"ג, צל וקרקע. והוכיחו מזה דבצל וקרקע ל"ש זוז"ג, או משום שהם שני ענינים, כדעת התוס', או משום שאין הגורמים מתערבים, כדעת הרמב"ן. אבל המנחת ברוך תירץ על פי דרכו דהתם ליכא הפסד קרקע, דאף שהחמה קשה לירקות, אבל עדיין היה אפשר ליטע תבואה ודברים שאין החמה קשה להם, ודינו כלכתחילה, וזה אסור אפילו למ"ד זוז"ג מותר.]

וצריך להבין אמאי לא ניחא להו להרמב"ן והר"ן בתירוצן זה.

ומתחילה חשבתי, דבאמת האבנ"מ (שו"ת סי' ו') הקשה, לפי דברי הר"ן דטעמא דזוז"ג אסור לכתחילה משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, א"כ ל"ש להתיר משום פסידא, דהרי בעלמא אסור לבטל איסור לכתחילה אפילו במקום פסידא, שהרי בכל איסור שנפל להיתר אין אנו מתירים להרבות עליו היתר משום הפסד התערובת. וא"כ למ"ד זוז"ג מותר אמאי תנור חדש אי"צ נתיצה לכתחילה. ותי' האבנ"מ דע"כ לדעת הר"ן אין ההיתר להשתמש בתנור לכתחילה משום הפסד, אלא מטעם אחר, דכיון שא"א ליהנות מן התנור כ"א בצירוף גורם אחר, אין כאן ביטול איסור לכתחילה, ודמי למש"כ הרשב"א במשמרת הבית בכלי שבלע איסור מעט באופן שבהשתמשות רגילה תמיד יהיה בטל הבליעה ברוב, דאין בו משום ביטול איסור לכתחילה, את"ד האבנ"מ.

וא"כ ניחא דהכא לענין אשירה כיון דמשכח"ל הנאה מן האשירה בלא תערובת גורם של היתר, א"כ באמת אסור לבטל איסורו לכתחילה עיי' זוז"ג, אפילו במקום הפסד. ולכן להר"ן ל"ש תירוצן המנחת ברוך.

אבל דברי האבנ"מ קשים דבר"ן פסחים (כו:) מפורש דהטעם שמותר לכתחילה להשתמש בתנור הוא משום הפסד התנור. וא"כ הדרא קושיין לדוכתה, אמאי לא תי' הרמב"ן והר"ן כהמנחת ברוך, דל"ש לאסור ליטע ירקות תחת האשירה לכתחילה משום הנביה, משום הפסד הקרקע. וגם קושיית האבני מילואים הדרא לדוכתה. וצ"ע.

שם (מט.) ואמר אביי לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור כו'. ופרש"י דכיון שמעולם לא היה שיעור חימוץ ביחד, אין ההיתר מצטרף להאיסור להחשב זוז"ג, אלא הגורם הראשון כבר אינו, ואחר הגורם האחרון אני בא, דהגורם האחרון מבטל את הראשון, את"ד בתוספת ביאור קצת.

(ולשון ביטול דקאמר רש"י נראה שהוא על משקל מש"כ הר"ן לעי' בדעת רש"י דמש"א בסוטה בילדה שסיבכה בזקנה דהילדה בטלה בזקנה, היינו מדין זוז"ג, הרי דמה שגורם א' מבטל את השני נקרא ביטול.)

עכ"פ מבואר מדברי רש"י דמפרש סברת אביי דקדם וסילקו מפקיע דין זוז"ג, וממילא אזלינן בתר הגורם האחרון. ולאביי זהו טעמא דר"א דאחר אחרון אני בא.

אבל אם לא קדם וסילקו, א"כ הוא בדין זוז"ג, ואין דינו מפורש בדברי ר"א, אבל אביי קאמר דבזה ר"א אסור, דס"ל זוז"ג אסור. וצ"ב מנא לי' לאביי זה, דילמא לעולם ר"א מודה לחכמים דזוז"ג מותר. והרי ר"א עצמו לא דיבר אלא בגונא דקדם וסילקו, דליכא זוז"ג כלל, ולכן אזלינן בתר האחרון. אבל כשלא קדם וסילקו, דאיכא

זוז"ג, נימא דהוא מותר גם לר"א.

והיה אפש"ל דאיה"נ מדברי ר"א במשנה זו ליכא שום הוכחה דזוז"ג אסור, אלא דאביי ידע דזהו שיטת ר"א מאידך דר"א דמיייתי הש"ס בהמשך דתנור יותץ, ולכן אביי נקט האמת דלר"א אם לא קדם וסילקו דאיכא זוז"ג אסור.

אבל אי"ז מספיק, דאכתי יקשה על סוגיית הש"ס דמקשה כאן וממאי דטעמא דר"א כדאביי, דילמא טעמא דר"א משום דאחר אחרון אני בא, היינו דאפילו לא קדם וסילקו אזלינן בתר האחרון. והרי עיקר כונת הגמ' אינו אלא להקשות מנ"ל דר"א ס"ל זוז"ג אסור, דאכתי לא ידעי' הך דתנור יותץ, ותמוה למה הוצרכה הגמ' בשביל כך לדחות פירוש אביי לגמרי, ולומר דר"א יש לו טעם אחר לגמרי דאפילו אם לא קדם וסילקו אחר אחרון אני בא, דאזלינן לעולם בתר המחמיץ האחרון, והרי מה הכריח את הש"ס לזה, וכי כעורה היא סברתו של אביי דרק כשקדם וסילקו ליכא דין זוז"ג, ולא היה הש"ס צריך לנטות מדברי אביי כ"א בדבר אחד, דאביי אמר דלר"א אם לא קדם וסילקו – דאיכא זוז"ג – אסור, ועל זה היה יכול הגמ' להקשות דלעולם נימא דלר"א זוז"ג מותר, ולכן כשלא קדם וסילקו מותר. וצ"ע.

ב. ובאמת כי רש"י בפסחים פי' דברי אביי באופן אחר ממה שפירש כאן, ולפי דבריו שם ליתא לקושיין, דעיי"ש שפי' דאם קדם וסילק את התרומה כבר בטל האיסור והלך לו ואינו חוזר וניעור עיי"ש.

וזה דלא כפרש"י כאן, דכאן פרש"י דקדם וסילקו מפקיע דין זוז"ג דלעולם לא היה שם שיעור להחמיץ ביחד, אבל לפי דברי רש"י בפסחים קדם וסילקו אינו הפקעה מדין זוז"ג כלל, כי לעולם יש שני גורמים של חימוץ אפילו כשקדם וסילקו, אלא דקדם וסילקו מפקיע את האיסור תרומה, דהתרומה כבר נתבטלה ואין האיסור חוזר וניעור, ולכן אף שיש כאן שני גורמים אבל הוא כשני גורמים של היתר.

וצריך להבין לפי"ז, תינח כשנפל שאור של תרומה תחילה וסילקו ונפל שאור של חולין, דאמר ר"א אחר אחרון אני בא ושרי, היינו כנ"ל משום דהאיסור תרומה כבר נתבטל ואינו חוזר וניעור. אבל אם קדם שאור של חולין וסילקו ונפל שאור של תרומה, דגם בזה אמר ר"א אחר אחרון אני בא ואסור, ואמאי הוא אסור הרי סוכ"ס איכא שני גורמים, וכנ"ל דקדם וסילקו אינו מפקיע דין זוז"ג. וע"כ משום דר"א ס"ל זוז"ג אסור.

נמצא דלפירושו של אביי מדברי ר"א עצמו במשנה זו מוכח דזוז"ג אסור. ולכן כשבאה סוגיית הש"ס לדחות דילמא לעולם ר"א אית לי' זוז"ג מותר, הוצרכה לדחות פירוש אביי לגמרי, ולומר דטעמא דר"א אינו משום שקדם וסילקו (דהיינו שהאיסור תרומה בטל והלך לו) כלל, אלא משום דר"א ס"ל דרק האחרון נחשב המחמיץ, ואין כאן זוז"ג כלל. וממילא דאין חילוק אם קדם וסילקו אם לא, ודו"ק.