

שיש בו איבוד נפש כדלק' עד: מסרו הכתוב לחכמים והם התיירו כל מה שאינו לתענוג.

שיעורים על פרק יום הכפורים

קיצ' תש"פ

ע"ג ע"ב

אלא שהקשה הר"ן דאם איסורי דאו' נינהו איך מותר לספות לקטן, וכדמוכח בגמ' (עח:). ולכן מסיק דאינו אלא דרבנן.

ב. והדברי יחזקאל (סי' ט"ו) תי' לדעת הרמב"ם דכיון דאיסור ספיה אינו אלא בלאו ולא בעשה (כ"כ הבי"י בשם תה"ד והגה"מ), והרי ברמב"ם מבואר דשאר עינויים אינם בלאו (וכן מוכח דהרי כל הלאו נלמד ממה דאין עונשים אא"כ מזהירין ולכו"ע העונש דכתיב בקרא הוא באכילה ושתיה דוקא שיש בהם איבוד נפש). (והר"ן צ"ל דס"ל דגם בעשה שייך איסור ספיה.)

אם שאר עינויים אסורים מה"ת

הנה איסור אכילה ושתיה ודאי דאורייתא כמבואר בסוגיין (עד.) דחייב כרת ולק' (פא.) דחייב קרבן. אבל נחלקו ראשונים לענין שאר העינויים, דבסוגיין יליף להו משבתון שבות, ולק' יליף לה מדכתיב ה' פעמים עינוי.

אלא שהקשה הדברי יחזקאל, דבר"ן אמנם מבואר דלא הוקשה לו אלא משאר עינויים, אבל מאכילה ושתיה לא הוקשה לו דס"ל דהוי סכנה לקטנים, אבל מדברי רש"י (עח: ד"ה מותרין בכולן) מוכח דגם באכילה ושתיה ליכא סכנה, ומ"מ שרינן לספות לקטנים כיון דהיינו רבתייהו. וקשה איך ספינן להו אוכל ומשקה כיון דיש בהם לאו.

דעת התוס' (עז.) בשם ר"ת, והתוס' ישנים (ריש פירקין) והרא"ש והר"ן דאינם אלא דרבנן. והביאו ראיה מדאקילו במלך וכלה וחייה לר"א, ובמי שידיו מלוכלכות בטיט או במי שיש לו חטטין בראשו.

והדברי יחזקאל תי' דהלאו דעינוי בא לחיזוק העשה (וכמש"כ הרמב"ן לענין הלאו דלא תשים דמים בביתך שבא לחיזוק העשה דעשיית מעקה) וכל שאינו בעשה אינו בלאו.

אבל הרמב"ם (פ"א ה"ה) כתב וז"ל וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך בו או לנעול את הסנדל או לבעול. ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה* ושבתון לענינים אלו. ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתיה. אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. הרי שגם שאר העינויים הם מה"ת, אבל אין בהם מלקות דאו', והיינו משום דליתנהו בלאו.

ובאמת גדר זה – דהלאו דעינוי הוא שלא יתבטל מהעשה – מדוייק בלשון רב אשי (פא.) דהו"מ למכתב "אל תסור מן העינוי", הרי שזהו גדר הלאו, שלא לסור מן העינוי.

ולהרמב"ם יקשה אמאי הקילו בכל הנך. ותי' הר"ן שכיון שאינם בכלל עינוי דכתיב בהדיא (דהיינו

ג. ובמשה"ק הראשונים איך הקילו בשאר עינויים למלך וכלה ולמי שיש לו חטטין כו' עי' ביראים

* ויש גירסא אחרת: לענין מלאכה. וכן משמע בסה"מ. ועי' בהמשך.

כלומר השביתה מאלו כולם עד שיגיע הענוי עכ"ל.

ומוכרח מדברי הרמב"ם שהכל כלול במצות עשה זו דתענו את נפשותיכם, וא"כ איך אמר מתחילה שהעשה היא דוקא בענוי שהוא אבוד נפש. וגם מה החילוק בין מש"כ מתחילה ד"בא הפירוש" שהוא אכילה ושתייה בין מש"כ אח"כ ד"באה הקבלה" שאסור ברחיצה וסיכה כו'.

אבל הרמב"ם לטעמיה דהעשה דאורייתא הוא מה שמפורש בקרא, אבל מה דנדרש ב"ג מידות אף שהוא ג"כ אסור מה"ת אבל הוא נקרא דברי סופרים ואינו במנין המצוות. ועי' מ"ע רל"א לענין מצ' קבורה דתחילה כתב והוא שצונו לקבור הרוגי בי"ד ביום שייהרגו כו' ואח"כ כתב והוא הדין בשאר המתים. והרי כיון שסופו לרבות שאר מתים למה הזכיר הרוגי בי"ד. אלא משום שאר מתים נלמד מרבויו דקבר תקברנו אבל עיקר העשה קאי על הרוגי בי"ד. ועד"ז כאן.

ולפי"ז יש לומר דעיקר העשה אינו אלא בעינוי שיש בו איבוד נפש, אבל הריבוי הוא לכל מיעוט תענוגים. ולפי"ז ג"כ ניחא החילוק למה באכילה ושתייה לא איכפת לן אם בא לתענוג, דכיון שהוא עיקר העשה המפורש בקרא אסור הכל, אבל העינויים המתרבים מדרשא אינם אלא כשבאים לתענוג. ובאמת שזה בכלל דברי הר"ן דכיון שהם נלמדים מדרשא מסרם הכתוב לחכמים.

ה. ובעיקר הדרשא דשבת שבתון יש ב' גירסאות ברמב"ם בהל' שביתת עשור הנ"ל, דלפינו כתוב שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו. ולפי"ז הכונה דבא לרבות עינויים נוספים על עיקר הענוי שהוא אכילה ושתייה.

אבל יש גירסא אחרת ברמב"ם: שבת לענין מלאכה שבתון לענינים אלו. וכן מבואר בסה"מ להדיא, "כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות והמעשים, והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות.

(מצ' ת"כ) דרך רחיצה וסיכה של תענוג אסרה תורה.

ובאמת גם בלשון הר"ן מרומז שמסרו הכתוב לחכמים והתירו כל שאין בו תענוג. אלא שמלשון היראים משמע דזהו מצעם גדר עינוי.

והקשה הדברי יחזקאל א"כ אכילה ושתייה נמי נתיר כל שאינו לתענוג. ותי' דלא משכח"ל. וזה צ"ת. אבל י"ל עוד דאכילה ושתייה אסורים מחמת הלאו והלאו נלמד ממה דאין עונשין אא"כ מזהירין ובעונש כתיב והאבדתי את הנפש ודרשינן (עד): דבר שיש בו איבוד נפש, וא"כ גדר העינוי דאכילה ושתייה הוא לבוא לידי איבוד נפש, ומה לי אם הוא לתענוג או לא, אבל העשה דתענוג את נפשותיכם, שכולל גם דברים שאין בהם איבוד נפש י"ל שענינו מיעוט תענוגים.

ושמא לפי"ז האוכל שלא לתענוג יעבור על הלאו ולא על העשה.

ד. והנה יל"ע בלשון הרמב"ם (שם ה"ד-ה') מ"ע אחרת יש ביהוכ"פ והוא לשבות בו מאכילה ושתייה כו' וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך כו' שנאמר שבת שבתון כו'. ומשמע דשאר העינויים אינם בכלל העשה. רק בכלל הדרשא דשבת שבתון. וכן משמע במ"מ. וקשה איך יתכן איסור שאין בו לא עשה ולא ל"ת.

ועי' בלשונו בסה"מ (מ"ע קס"ד) וז"ל היא שצונו להתענות בעשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה תענו את נפשותיכם ובא הפירוש בספרא תענו את נפשותיכם ענוי שהוא אבוד נפש ואי זה זה אכילה ושתייה. וכן באה הקבלה שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. ושהשביתה מחויבת מאלו הפעולות כלם מאמרו בו שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות והמעשים והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות.

שצריך להתענות, אבל בשאר דברים לא אסרין אלא תענוגים וזה נלמד משבת שבתון שצריך לשבות מתענוגים וזה נכלל ג"כ בעשה בדרגה של דברי סופרים דהיינו שנלמד מדרשא. אבל ישיבה בחמה אינה מיעוט תענוגים אלא פעולה חיובית של עינוי וזוה ממעטי דרך עינוי של אביד נפש חייב בו.

ו. אבל יל"ע ממש"פ הרמב"ם (פ"ג ה"ט) דאסור לסוך בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג. ומקורו מהירושלמי (והסמ"ג יש לו גירסא אחרת בירושלמי דרק סיכה של תענוג אסורה). וקשה מ"ש מרחיצה שהתירו למלך וכלה ולמי שידיו מלוכלכות, ולכ' היינו משום שאינם לתענוג וכדברי הר"ן והיראים. ועו"ק דאם גם סיכה שאינה של תענוג אסורה איך התירו למי שיש לו חטטין בראשו וכמש"פ הרמב"ם עצמו שם, אלא מאי אית לך למימר דאף שסיכה שאינה של תענוג אסורה אבל שאני מי שיש לו חטטין דהוי צער ובמקום צער לא גזרו רבנן, אבל קשה דשיטת הרמב"ם דכל העינויים הם מה"ת.

וביותר קשה ממש"פ הרמב"ם עצמו לענין ט' באב (פ"ה תענית ה") ואסור בסיכה של תענוג ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כיום הכפורים עכ"ל. ואם יש מקום לחלק בין יוהכ"פ לט' באב א"כ איך סיים "כיום הכפורים".

והנה איתא במשנה בשבת (פז). ומובא בגמ' לק' (עו:) מנין לסיכה שהיא כשתיה שנאמר ותבוא במים בקרבי כו', ולשון המשנה אע"פ שאין ראייה זכר לדבר, והתוס' (עז). דייקו מלשון זה דשאר עינויים אינם אלא דרבנן. אבל קשה דהרי דעת הרמב"ם דכל הה' עינויים הם מה"ת. אלא דהיינו כשיש בהם תענוג, אבל סיכה אסורה אפילו כשאין בה תענוג, ואז האיסור לא משום תענוג אלא משום שסיכה כשתיה מהרמז דותבוא במים בקרבי כו' דדמיא קצת לשתיה. והרי גם לענין זר שאכל תרומה דרשינן כן ואין זה ענין לתענוג. וזה באמת

ולגירסא זו אינו מבואר כ"כ למה זה מרבה שאר עינויים, ולמה לא נאמר שבת לענין מלאכה, שבתון לענין אכילה ושתיה. ושמא ייתורא קא דריש. אבל ממה שהאר"י הרמב"ם הן בהל' שביבת עשור והן בסה"מ לבאר דרשא זו דשבת לענין מלאכה שבתון "לענינים אלו" (כלשונו בהל' שבי"ע) דהיינו "השביטה המיוחדת במזון הגוף וקיומו" (כלשונו בסה"מ) משמע שאין כאן ייתורא בעלמא.

ונראה, דהמתענה מאכילה ושתיה הרי מיעט חלבו ודמו והוי איבוד נפש וקיים בזה עיקר המצוה דתענו את נפשותיכם. אבל שביטה משמע שיהיה שובת לגמרי, וזוה מרבינן חיוב שביטה מכל עינוי תענוג הגוף, וזהו מה שסיים הרמב"ם בסה"מ שם "כלומר השביטה תהיה מכל אלה הדברים עד שיגיע הענוי", שהעינוי יבוא ע"י מניעה לא רק מאכילה ושתיה, שהם עיקר העינוי, אלא ע"י שביטה לגמרי מכל אלה הדברים.

(ועי' בלשון הרמב"ם רפכ"א מהל' שבת, נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות. ומשמע מלשונו שהוא דרשא דאורייתא. ושמא הכונה עד"ז שהתורה אמרה שמלבד מלאכות ממש צריך לשבות לגמרי מכל ענין שיש בו סרך מלאכה, אלא שהוא מסור לחכמים. וצ"ת.)

ועי' בברייתא לק' (עד:) דמקשה שמא צריך לישב בחמה ולהתענות ומתרחץ דהוקש למלאכה שהוא דבר שחייבים עליו כרת במקו"א דהיינו אכילה ושתיה, אלא שמקשה דא"כ תשמיש המטה נמי, ומתרחץ דכתיב והאבדתי את הנפש גו' אבידה שיש בה עינוי נפש. וק' ממנ"פ אם הכרת מגלה על העשה דתענו א"כ יש כאן מיעוט דאין שאר עינויים בכלל עינוי והרי ש"י הרמב"ם דגם שאר עינויים בכלל. ואם אינו מגלה א"כ אפילו ישיבה בחמה נמי. ואם משום דבעי' יש בו כרת במקו"א עכ"פ תשמיש המטה יהיה בכלל העשה ולא שאר עינויים, ולא שמענו חילוק בזה. אבל נראה דהכרת מגלה דגם פשוטו של מקרא דוענתים לא קאי אלא אכילה ושתיה, ורק הם שאסורים בהחלט דהיינו

יוהכ"פ אי"צ מעשה אכילה אלא הכל תלוי
בייתובי דעתיה וביטול העינוי.

והנה השאג"א (סי' ע"ו) חידש דביוהכ"פ חייב גם
על אכילה שלא כדרכה, כיון דלא כתיב ב"י לשון
אכילה, ועל דרך שאמרו בגמ' (פסחים כד:) לענין
בב"ח וכלאה"כ. וכן יש לדייק מדברי רש"י לק'
(פ:) על מש"א דפטור על אכילה גסה ביוהכ"פ
ופרש"י משום שלא ביטול שום עינוי, ולמה לא
כתב משום דלא חשיב אכילה.

ומ"מ אין מזה ראיה דס"ל דאי"צ מעשה אכילה,
דהא בב"ח בפשוטו יש בו איסור אכילה, אלא
דכיון דלא כתיב ביה לשון אכילה אי"צ אכילה
חשובה כדרכה, ולזה כתב השאג"א דאף ביוהכ"פ
כן. אלא דהמשנה למלך בהל' יסוה"ת נסתפק אם
חייב בבב"ח וכלאה"כ על אכילה גסה דאינו אלא
כמזיק כמבואר בגמ' ושם גרע מאכילה שלא
כדרכה, ואז יהיה לנו דיוק מדברי רש"י הנ"ל
דביוהכ"פ אי"צ גרדי אכילה כלל.

ובעצם חידושו של השאג"א ע"י בשו"ת כת"ס
(או"ח קי"א) שהראה שברמב"ם פ"ה יסוה"ת ה"ח
כמעט מפורש היפך זה דגם ביוהכ"פ פטור על
אכילה שלא כדרכה, ואף דלא כתיב בה לשון
אכילה, ביאר הכת"ס דבאכילה שלא כדרכה לא
מיתבא דעתיה.

ב. והנה האו"ש (הל' שביתת עשור) והאחיעזר
(ח"ג סי' ס"א) הביאו שתי ראיות נגד החת"ס, דגם
ביוהכ"פ חייב על הנאת גרונו לחוד בלא הנאת
מעיו. הראיה הא' מהגמ' בשבועות (יג.) דחנקתי'
אומצא ומית, דיוהכ"פ אינו מכפר כיון שמת תוך
כדי אכילה, והרי לפי"ד החת"ס והמנ"ח לא נתחייב
על אותו בשר שנחנק בו שהרי לא היה בו אלא
הנאת גרונו. ואף שדעת התוס' שם מהגמ' לאו
דוקא קאמר דגם אם מת אח"כ אין יוהכ"פ מכפר

אינו אלא דרבנן². וזהו המקור לדברי הירושלמי
דגם סיכה שאינה של תענוג אסורה.

אבל בט' באב לא אסרו אלא מה שאסור ביוהכ"פ
מה"ת, דהיינו סיכה של תענוג, דומיא דיתר הד'
עינויים. וזהו מש"כ בהל' תענית "כמו ביוהכ"פ".

ועי' בתוס' (עז.) שהקשו למ"ל תרי קראי לאיסור
סיכה, קרא דדניאל דסוך לא סכתי, וקרא דותבוא
במים בקרבו גרי. אבל לנ"ל מבואר דמקרא דדניאל
ילפינן דסיכה הוי תענוג ואסורה מה"ת משבת
שבתון שצריך לשבות מכל עניני תענוג. אבל
מקרא דותבוא במים בקרבו ילפינן (אע"פ שאין
ראיה לדבר זכר לדבר) דמדרבנן סיכה כשתיה
כמבואר במשנה בשבת, ומכח זה היא אסורה
אפילו כשאינה לתענוג, דומיא דשתיה. אלא דכיון
שדין זה דסיכה כשתיה אאמד"ל לכן במקום צער
לא גזרו רבנן.

בגדר איסור אכילה ביוהכ"פ

החת"ס (שו"ת או"ח קכ"ז) חידש דאע"ג דקיי"ל
כר' יוחנן (חולין קג.) דחייב על הנאת גרונו לחוד,
אבל ביוהכ"פ צריך הנאת מעיו דבלא"ה לא
מיתבא דעתיה. וכ"כ המנ"ח (שי"ג) אלא שהוסיף
דמ"מ הנאת גרונו נמי בעי דבלא"ה לא מיתבא
דעתיה כמש"א אביי (פ:) דלכן צריך לאכול
הכותבת בכאכ"פ דבלא"ה לא מיתבא דעתיה,
והרי לענין הנאת מעיו מה לי אם אכלו ביותר
בכאכ"פ כיון שעכשיו הכל במעיו אע"כ דגם
לייתובי דעתיה צריך הנאת גרון.

ומ"מ גם לפי"ד המנ"ח משמע דאי"צ הנאת גרונו
אלא בשביל ייתובי דעתיה ולא לעצם שם אכילה,
והיה נראה לכ' שדעת החת"ס והמנ"ח דלחייב

² לענין דינים בחפצא דאם נתון לשתיה נתון גם לסיכה,
אבל לא לענין איסור שתיה שעל הגברא עיי"ש.

² ואע"פ שדעת הרמב"ם בכ"מ דסיכה כשתיה מה"ת
עי' בחי' הגרי"ז במכתבים שבסוף הספר דהיינו דוקא

מודה ר' יוחנן לריש לקיש שהמעשה אכילה נמשכת עד הנאת מעיו, והכל בכלל המעשה אכילה, וכמו בשאר איסורים ס"ל לריש לקיש דעצם המעשה אכילה נשלם ע"י הנאת מעיו, כך ביוהכ"פ כיון שצריך אכילה המיישבת דעתו לכן אפילו ר' יוחנן מודה שהמעשה אכילה נמשכת עד הנאת מעיו.

ויש להביא ראיה דע"כ איסור אכילה ביוהכ"פ הוא מלתא דמעשה אכילה, דהרי הגמ' (עד): יליף לה ממה דחייבים עליו כרת במקו"א, והרי הכרת במקו"א הוא על מעשה אכילה. שו"ר באגלי טל (מלאכת טוחן עמ' צ"ט) שכתב דע"כ גם ביוהכ"פ צריך הנאת גרונו (מלבד הנאת מעיו דפשיטא לי' דצריך ועל דרך החת"ס) דאל"כ אי"ח עליו כרת במקו"א.

ומעתה, כל זה לדידן דאין לעוס כבלוע, אבל לר"א דלעוס כבלוע א"כ ל"ש שיימשך מעשה האכילה בתר לעיסה, שהרי המאכל כבר איננו וכאילו כבר בלוע בגוף, וכל המעשה אכילה ע"כ נשלם בלעיסה, ולדידה ודאי דגם ביוהכ"פ הוא כן. אבל הרי לא קיי"ל כר"א, ואין המאכל בלוע ע"י הלעיסה, וגדר האכילה תלוי בהנאה, ובשאר איסורים היינו הנאת גרונו, אבל ביוהכ"פ צריך גם הנאת מעיו.

ג. אבל עי' ריטב"א יבמות (מ). דהגמ' שם מדמה דין אכילה גסה ביוהכ"פ דפטור לאכילה גסה באכילת קרבנות, והק' הריטב"א הא ביוהכ"פ לא כתיב אכילה, ותי' דגם ביוהכ"פ הכונה להתענות מאכילה אלא דלא כתיב לשון אכילה כדי שלא נאמר שהשיעור הוא בכזית. ומבואר דס"ל להריטב"א דביוהכ"פ הוי איסור אכילה גרידא וכל מה שצריך ככותבת אינו אלא לשיעורא. ונראה דזה דלא כהחת"ס, אלא כהאו"ש והאחיעזר.

אבל עי' בחי' ר' אברהם מן ההר שם שביאר באופן אחר דכיון דפטור ביוהכ"פ חזינן דאי"ז עיקר אכילה ולקיום מצות אכילת קרבנות (וכן לקיום שאר מצוות אכילה) בעי' עיקר אכילה. ומדלא תי' כהריטב"א משמע דבאמת ס"ל דביוהכ"פ בעי'

אלא בסוף היום והעיקר שמת קודם סוף היום, אבל סוכ"ס משמע דגם בחנקתיה אומצא חייב. אבל החת"ס עצמו (חי' למס' חולין קג). תי' דמיירי שנחנק למטה במקום הנאת מעיו. ועי' שו"ת מהרש"ם (ח"א סי' א') שתירץ דלשון הגמ' בכריתות (ז). דבהדי דקא אכיל נהמא חנקתיה אומצא, ויל"פ שהלחם הגיע למעיו ובאותו רגע חנקתיה אומצא.

עוד הביאו האו"ש והאחיעזר ראיה מהירושלמי רפ"ח דתרומות שפי' דעת ר"א במשנה שם דס"ל לעוס כבלוע, וקאמר הירושלמי דגם לענין יוהכ"פ ס"ל לר"א כן. הרי מפורש דאי"צ הנאת מעיו וחייב על לעיסה בעלמא.

אכן החת"ס עצמו (בחי' שם) עמד על זה ותי' דלא קיי"ל כר"א הסובר דלעוס כבלוע. ודבריו מתמיהים לכ' נהי דלא קיי"ל כותי' דלעוס כבלוע אבל עכ"פ ממה דקאמר הירושלמי דגם ביוהכ"פ ס"ל לר"א כן מבואר שאין יוהכ"פ חלוק משאר מאכלות אסורות ואי"צ הנאת מעיו בשביל ייתובי דעתיה.

ונראה בבואור דברי החת"ס, דהנה מבואר עוד בירושלמי שם דגם בשבת אמר ר"א דלעוס כבלוע, פי' דחשיב הנחה. ומבואר מזה דמה דלעוס כבלוע אין הביאור דס"ל דסגי בהנאת לעיסה ליחשב אכילה, ודלא כר' יוחנן שצריך הנאת גרונו. דמה זה ענין לשבת. אלא יסוד שיטת ר"א דאחר הלעיסה נעשה פנים חדשות והמאכל כבר איננו וכאילו נבלע בגוף, וממילא דנשלמה האכילה וגם חשיב הנחה שנבלע בגופו.

ומעתה י"ל דאף דס"ל להחת"ס דאי"ח ביוהכ"פ על הנאת גרונו לחוד אלא צריך גם הנאת מעיו, אבל אין הביאור דחיובא דיוהכ"פ אינו תלוי במעשה אכילה. כי גם ביוהכ"פ צריך מעשה אכילה. וגם אין הביאור דמלבד המעשה אכילה צריך גם תנאי נוסף דיתוביה דעתי', ולכן אף שהמעשה אכילה נשלם עם הנאת גרונו אבל צריך גם הנאת מעיו בשביל הענין הנוסף של יתובי דעתיה. גם זה אינו. אלא כונת החת"ס, דביוהכ"פ

השיעור הוא יותר מכזית, הרי כתב הרמב"ם (פ"ה נזירות ה"ה) דגם אם שרה פתו ביין ואכלו אף ששיעור האיסור הוא ברביעית אבל כיון שהוא ע"י מעשה אכילה שיעור הצירוף הוא בכאכ"פ, דהיינו רביעית בכאכ"פ. ומבואר דכל צירוף מעשה אכילה הוא בכאכ"פ, וגם בדבר ששיעורו יותר מכזית.¹

והיה אפשר לדרושהו בעינין, מעשה אכילה והוא בכזית ושיעור צירופו בכאכ"פ, ועוד תוספת עד ככותבת בשביל יתוביה דעתיה. אבל קשה דא"כ אותו תוספת לא יהיה לו שיעור צירוף כלל, ולשון רבא משמע דצריך שיעור צירוף אלא שהוא יותר גדול מכאכ"פ, וכן מפורש ברש"י.

ונראה עפ"י מש"נ בדברי החת"ס, דצריך מעשה אכילה, אלא שהמעשה אכילה גופא צ"ל אכילה המיישבת דעתו. ובזה יש לפרש סברת רבא בשני פנים, האחד, דכיון שצריך אכילה המיישבת דעתו ולא סגי באכילה בעלמא, לכן צריך שיעור יותר גדול דהיינו ככותבת, וגם הצירוף זמן צ"ל יותר גדול, דהשיעור דכאכ"פ נאמר באכילה בעלמא, בין אם השיעור איסור הוא כזית או רביעית, אבל אכילה המיישבת דעתו היא סוג אחר של אכילה וכמו שזה נותן אותותיו במה שצריך הנאת מעיו ולא סגי בהנאת גרונו כך הוא נותן אותותיו במה שצריך שיעור ככותבת, ולאכילה כזו ס"ל לרבא דשיעור הצירוף ג"כ יותר גדול מהצירוף לאכילה בעלמא.

ובאופן אחר קצת י"ל, דצריך ככותבת לייתובי דעתא, אבל כל הכותבת צ"ל חלק של מעשה אכילה – וכנ"ל דצריך מעשה אכילה המיישבת דעתו – ואכילה היא כזית בכאכ"פ, ולכן בעינין שכל חלק וחלק מהכותבת יהיה משוייך לאיזה כזית בכאכ"פ, וכל חלק מהכותבת שיצא מכלל

יתובי דעתא בפועל, ואינו ככל איסור אכילה בעלמא.

ומאידך ממש"כ דילפינן מיוהכ"פ גדר "עיקר אכילה" מבואר דעכ"פ גם איסור אכילה דיוהכ"פ הוא מלתא דאכילה, אלא שאינה אכילה כל דהו כי אם "עיקר אכילה", וזה יתפרש יפה עפ"י מש"נ בש"י החת"ס דאין היתובי דעתא ענין נוסף אלא בעי' אכילה דמייחבת דעתא, וכמו שלריש לקיש הנאת מעיו נכנסת בכלל המעשה אכילה כך לכו"ע ביוהכ"פ אכילת מעיו וייתובי דעת' נכנס בכלל המעשה אכילה. וכיון שצריך "עיקר אכילה", לכן פטור על אכילה גסה.

אבל בשאר איסורים דעת ר"א מן ההר דחייב על אכילה גסה. רק דבמצוות לא יצא יד"ח, דגם במצוות צריך "עיקר אכילה". ומ"מ גם לראמ"ה לא מדמינן אכילת מצוה לאכילה דיוהכ"פ לכל דבר, דהא לאכילת מצוה סגי בכזית ואי"צ ככותבת. ומסתבר דגם הנאת מעיו אי"צ.

(וע"ע בערוך לגר יבמות שם.)

ד. והנה רבא הקשה (פ:): כזית בכאכ"פ וככותבת בכאכ"פ, ופרש"י בתמיה, יוהכ"פ ששיעור אכילתו בככותבת אף הוא שיעורו לצירוף אכילתו בכאכ"פ והא כיון דשיעורו גדול בעי שהיה טפי לצירוף אכילתו. ואביי תי' דהכי קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה.

ויל"ע בדעת רבא, ממנ"פ אם אי"צ מעשה אכילה אלא ייתובי דעתא בעלמא א"כ למה צריך שיעור צירוף כלל, והרי רבא לא שמע עדיין סברת אביי דקים להו לרבנן דביותר מכאכ"פ לא מיתבא דעתיה. ואם צריך מעשה אכילה א"כ מה לי

¹ שתיית רביעית, משא"כ בשרה פתו ביין אף שהיין הוא האיסור ושיעורו ברביעית אבל כיון שמתחייב ע"י מעשה אכילה השיעור הוא בכאכ"פ, וכמו שביאר בכתבי הגרי"ז נזיר (לד.) בשם הגר"ח.

² ואע"ג דס"ל להרמב"ם (פ"י תרומות ה"ג, פ"ב שביתת עשור ה"ד, פ"ד מאכ"א ה"ט) דבאיסורי שתייה שיעור הצירוף הוא בכזית שתיית רביעית (ודלא כהראב"ד הל' תרומות שם דגם באיסורי שתייה השיעור הוא בכאכ"פ, היינו משום דס"ל דמעשה שתייה הצירוף הוא בכזית

אכילה כלל, דעת ריש לקיש במקומה עומדת דחצי שיעור אינו כלום.

ועדיין קשה סתירת הירושלמי, דממה דס"ל דמודה ריש לקיש ביוהכ"פ דחצי שיעור אסור, ע"כ שאינו מלתא דשיעור אכילה, אלא משום יתובי דעתא, והוא ענין נוסף. וגם אם נפרש כהיעב"ץ דמיירי כשאכל כזית אבל עכ"פ מבואר הדנוסף עד ככותבת אינו שיעור במעשה אכילה אלא ענין נוסף. ואיך יעלה זה עם מש"א הירושלמי דלר' אליעזר דלעוס כבלוע חייב על הלעיסה, נהי שהוא כבלוע בגופו ונגמר מעשה האכילה אבל חסר הענין הנוסף של יתובי דעתא.

ושמא נאמר דגם הענין הנוסף הוא מלתא דאכילה, דהיינו שצריך שני דברים, עיקר מעשה אכילה בכזית, וגם אכילה דמייתבא דעתא. ולר' אליעזר דלעוס כבלוע ע"כ דהכל נגמר עם הלעיסה דליש מעשה אכילה אחר שבלוע בגופו. ולא קיי"ל כר"א. והא דמודה ריש לקיש דחצי"ש אסור מיירי כהיעב"ץ כשאכל כזית, דיש כבר מעשה אכילה, רק דחסר באכילה דמייתבא דעתא, וכיון שיש שם עכ"פ "שם אכילה" דכזית – ועוד דגם לענין אכילה דמייתבא דעתא הרי גם פחות מככותבת מייתא דעתא קצת כמש"כ הגר"א – מודה ריש לקיש דאסור מה"ת.

ו. והנה יל"ע במה פליגי הבבלי והירושלמי. ואי"ל דבאמת לא פליגי, והבבלי מיירי כשאכל פחות מכזית, אבל אם אכל כזית רק פחות מככותבת מודה ריש לקיש דאסור, כדברי הירושלמי. זה אינו, דא"כ נוקמה למתני' בכה"ג, ומה מקשה הגמ' על ריש לקיש מלשון אסור דקאמרה מתני'. וע"כ דלפי הבבלי חצי שיעור ביוהכ"פ מותר מה"ת לריש לקיש אפילו אם אכל כזית, כל שהחסיר מככותבת. ודלא כהירושלמי.⁷

כזית בכאכ"פ אינו בכלל מעשה אכילה. ולכן צריך שיהאכל הככותבת באופן זה שכל חלק ממנו הוי בכלל כזית בכאכ"פ, ויוצא שהשיעור צירוף של כל הככותבת הוא כיהס כזית לכאכ"פ.

אבל לדעת הריטב"א דכותבת אינו אלא לשיעורא, צ"ל דיסבור הריטב"א דכל ששיעור החיוב יותר גדול שיעור הצירוף צ"ל יותר גדול, ויחלוק על הרמב"ם דשיעור הצירוף בנזיר ששרה פתו במים הוא רביעית בכאכ"פ.

ה. והנה בסוגיין מבואר דכמו שנחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בכ"מ אם חצי"ש אסור מה"ת כך נחלקו לענין יוהכ"פ. אבל בירושלמי (פ"ו תרומות מ"א) איתא דמודה ריש לקיש באיסור הנאה, ומודה ריש לקיש וביוהכ"פ, ומודה ריש לקיש בדעתו להשלים. וביאר הגר"א הטעם דמודה ריש לקיש באיסור"נ וביוהכ"פ משום דאיכא קצת הנאה וקצת יתובי דעתא גם בפחות מכשיעור. ולכאורה מוכח מזה דיוהכ"פ אינו תלוי במעשה אכילה כלל, אלא חייב על יתובי דעתא בעלמא.

וקשה מהירושלמי בפ"ח תרומות דגם ביוהכ"פ אמר ר"א דלעוס כבלוע. דלכאורה מוכח דתלוי במעשה אכילה. וגם לפמש"נ דלעוס כבלוע היינו שכאילו בלוע בגופו וליתא למאכל הרי סוכ"ס לב' זהו חסרון רק במעשה אכילה, אבל ייתובי דעתא סוכ"ס ליתא עד שבלוע, ומה לי אם כבר נבלע המאכל מקודם.

אמנם היעב"ץ (בלחם שמים על המשנה) כתב דכונת הירושלמי דמודה ריש לקיש כשאכל כזית שלם, רק שחסר מככותבת, בזה חצי"ש אסור מה"ת. אבל אם אכל פחות מכזית, דליכא מעשה

⁷ (ולכן חצי"ש ביוהכ"פ לא חשיב איסור קל עיי"ש), דס"ל דלא דחינן דבר המפורש בירושלמי מדיוקא

⁷ אכן עיי' לק' (פב). בענין אם גם ביוהכ"פ צריך להקדים תחיבת כוש ברוטב) צדדנו דהרמב"ם נקט כהירושלמי דחצי"ש אסור ביוהכ"פ גם בלא טעמא דחזי לאצטרופי

מתפרש ברוחא, וכמו שנבאר לק' בענין חזיא לאצטרופי.)

ז. ומעתה יש לדון במה פליג הבבלי, ומה היא נקודת המחלוקת בין הבבלי והירושלמי אי מודה ריש לקיש ביוהכ"פ.

ואפשר לפרש דפליגי בגדר איסור אכילה ביוהכ"פ, דהירושלמי ס"ל שככותבת אינה שיעור במעשה אכילה אלא ביתובא דעתא לחוד, והרי עכ"פ יש שם קצת יתובי דעתא ולכן מודה ריש לקיש דאסור. אבל הבבלי ס"ל דפחות מככותבת לא חשיבא מעשה אכילה (לענין יוהכ"פ) כלל.

אלא דזה צ"ע נהי דאינה אכילה המיישבת את הדעת בשלימות אבל כיון שיש בה קצת יתובי דעתא למה לא ייחשב קצת מעשה אכילה. ולשי' הריטב"א דשיעור ככותבת הוא לשיעורא ניחא דכך קבעה תורה שיעור אכילה ליוהכ"פ וכל פחות מזה לאו אכילה הוא. אבל לדרכו של החת"ס דהשיעור דככותבת הוא משום דבעי' יתובי דעתא בפועל א"כ ק"ק כיון דיש קצת יתובי דעתא בפחות מכשיעור נימא דמודה ריש לקיש.

עוד אפשר ל' דפליגי הבבלי והירושלמי במציאות אם פחות מככותבת מיישבת דעתו אפילו במקצת. וידידי הר"ר מאיר גודמן העיר מלשון הגמ' (פ:): דככותבת באדם גלל מיישבת דעתו טובא ובעוג מלך הבשן פורתא, ומשמע דאילו פחות מככותבת אינה מיישבת את הדעת אפילו פורתא. ולכן לדעת הבבלי כיון דגם ביוהכ"פ המקצת אין בה חשיבות כלל הר"ז ככל חצ"ש שנחלקו ר' יוחנן וריש לקיש אם מועיל מה דחזי לאצטרופי לאסרו.

והנה תחילה צריך להתבונן בשיטת הירושלמי, מ"ט דריש לקיש דמודה דחצ"ש אסור ביוהכ"פ ובאיסוה"נ, ומה לי שיש לו הנאה ויתובי דעתא קצת, הרי אינו כשיעור שאסרה תורה. וע"כ צ"ל משום דחזי לאצטרופי, דהיייתובי דעתא קצת היא ראויה להצטרף ולהשתלם ליתובי דעתא שלימה, וגם ריש לקיש מודה לסברא דחזי לאצטרופי. ואף שאין דעתו להשלים, מ"מ כיון שהמקצת יתובי דעתא ראויה בעצם להצטרף ליתובא דעתא שלימה אסור מה"ת.

ולפי"ז צריך להבין מ"ט פליג ריש לקיש באיסורי אכילה בעלמא וס"ל דחצי שיעור מותר, והרי חזי לאצטרופי. וצ"ל דכיון דפחות מכזית לאו אכילה הוא כלל לדעתו, אין מה שיצטרף". רק בדעתו להשלים נחשב חלק מאכילה שלימה ומודה ריש לקיש.

ור' יוחנן אפשר דס"ל דגם פחות מכשיעור חשיב מעשה אכילה קצת, ולכן מועיל מה דחזי לאצטרופי לאסרו. ויותר נראה דס"ל דגם דבר שאין לו חשיבות מעשה אכילה כלל מועיל מה דחזי לאצטרופי לאסרו. ותהיה פלוגתתם דריש לקיש ס"ל דמועיל מה דחזי לאצטרופי רק כשהמקצת יש לו קצת מחשיבות השיעור השלם, ור' יוחנן ס"ל דמועיל מה דחזי לאצטרופי אפילו כשהמקצת אין לו חשיבות כלל.

(כל זה לפי ההנחה דטעמא דר' יוחנן דחצ"ש אסור מה"ת הוא משום דחזיא לאצטרופי לשיעור החיוב, והוא טעמא דקרא דכל חלב. אבל ר"ח ס"ל דטעמא דר' יוחנן משום כל חלב לחוד, רק דבעינן לטעמא דחזיא לאצטרופי לשיעור אכילה כדי שייחשב מעשה אכילה, ולדידיה הירושלמי

מועילה לאסור אלא כשהמקצת יש בו קצת מן השלימות, וגם ראויה להצטרף אליה, דמקצת יתובי דעתא שראויה להצטרף ליתובי דעתא שלימה.

בעלמא בבבלי, ואיה"נ הבבלי ג"כ היה יכול לתרץ דמודה ריש לקיש לענין יוהכ"פ.

^ה וצ"ל דחזי לאצטרופי הוא סיבה, ולא סימן וראיה, כידוע מה שנסתפקו בזה האחרונים. ואין סיבה זו

דלכה"פ הנוסף מכזית עד כביצה אינו שיעור באכילה אלא ענין נוסף דבעי' יתובי דעתא, ופלפלונו בזה, ועיקר הדברים דגם הנוסף הוא מלתא דאכילה דבעי' אכילה דמייטבא דעתא, אלא דבזה חצי שיעור אסור כיון שיש מעשה אכילת כזית (כהיעב"ץ דבהכי מיירי) וגם קצת יתובי דעתא. ולדעת הריטב"א בזה גופא פליג הבבלי וס"ל דגם הנוסף אינו אלא שיעור אכילה, אבל לדרכו של החת"ס גם הבבלי ס"ל עיקר יסוד זה דבעי' אכילה דמייטבא דעתא ופולוגתת הבבלי והירושלמי היא באינו נקודה אחרת.

ועוד י"ל דלא פליג הבבלי בגדר אכילה ביוהכ"פ, אלא בדין חצי שיעור, שדעת הבבלי דריש לקיש ל"ל הסברא דחזי לאצטרופי כלל, ולכן חצי"ש מותר בכל גונא, ואפילו ביוהכ"פ ואיסוה"נ.

ח. ולסיכום הדברים נתבאר שתי שיטות עיקריות באיסור אכילה ביוהכ"פ. ש' האו"ש והאחיעזר דתלוי בהנאת גרונו לחוד, וזה עולה יפה עם ש' הריטב"א ביבמות דהוי איסור אכילה גרידא, רק שיש לו שיעור מיוחד דככותבת ונלמד ממה שלא נכתב בלשון אכילה.

הניחא לר' יוחנן כו'. הקשה הגביר"א למה דס"ד דריש לקיש מתיר אפילו מדרבנן א"כ אמאי תנן דהמקדש אשה באיסוה"נ אינה מקודשת הא ראוי ליהנות בפחות מכשיעור. ותי' עפ"י הירושלמי הנ"ל דמודה ריש לקיש באיסוה"נ. ולפי"ז יהיה ראייה דאף דהבבלי פליג על הירושלמי לענין יוהכ"פ מודה לענין איסוה"נ. וזה תלוי בצדדים הנ"ל במה פליגי הבבלי והירושלמי. דלצד השלישי שכתבנו שדעת הבבלי דריש לקיש ל"ל חזי לאצטרופי כלל ואפילו כשיש בחצי מקצת מהשלימות א"כ גם באיסוה"נ יחלוק.

ולפי"ז ניחא בפשיטות הירושלמי דגם ביוהכ"פ ס"ל לר"א דלעוס כבלוע. וגם מובן לשי' זו מה דגם מקמי דשמע רבא את סברת אביי דבעי' כאכ"פ ליתובי דעתא מ"מ ידע רבא דצריך שיעור צירוף (רק הקשה שיהיה השיעור ביותר מכאכ"פ), כי כל אכילה צריכה צירוף. אלא שיקשה לשיטה זו למה הוקשה לו לרבא מה שהשיעור מכאכ"פ, ולמה סבר שהיה צ"ל שיעור זמן ארוך יותר. ומאי שנא מנזיר ששרה פתו ביין דכתב הרמב"ם שאף ששיעורו ברביעית אבל שיעור הצירוף הוא בכאכ"פ. ולכאורה צ"ל שהריטב"א פליג על הרמב"ם וס"ל דכל ששיעור החיוב יותר גדול כך שיעור הצירוף צ"ל יותר ארוך.

ע"ד ע"א

למעוטי משחק בקוביא. תוס' בסנהדרין (כד:): פי' שאינו פסול מה"ת דאינו סבור לעשות עבירה. אבל רש"י שם פי' דהוי "כעין גזילה בידו", ומשמע שאינו גזילה ממש, ולכ' דבריו שם הם כדבריו כאן דגולן גמור הוא רק בכעין ויגזול את החנית מיד המצרי, וציינן לגמ' בב"ק (עט:). אבל תמוה מה ראה שם דכל הנידון שם במה נבדל גנב מגולן, דגולן היינו כויגזול את החנית מיד המצרי אבל כל שנטמן הו"ל גנב, ומה זה ענין לנידוד"ו. וצ"ע.

רשי' המנ"ח והחת"ס דביוהכ"פ צריך הנאת מעיו ג"כ, והקשו האו"ש והאחיעזר מהירושלמי דלר"א דלעוס כבלוע חייב ביוהכ"פ ע"י לעיסה לחוד, והחת"ס תי' דלא קיי"ל כר"א, ואינו מובן לכ', וביארנו דגם ההחת"ס אין הנאת מעיו ויתובי דעתא מילתא באפי נפשא אלא הוא מגדרי האכילה, ולר"א דע"י לעיסה חשיב כבלוע (אפילו לענין שבת) שנבלע האוכל בגופו פשיטא דבזה נגמר המעשה אכילה. וזה עולה יפה עם דברי ר"א מן ההר דילפינן מיוהכ"פ מהו "עיקר אכילה".

ולכל השיטות צ"ב סתירת הירושלמי דמחד קאמר דלר"א לעוס כבלוע דמה משמע דאין ביוהכ"פ כ"א איסור מעשה אכילה וכיון שנבלע האוכל נגמרה האכילה, ומאידך קאמר הירושלמי דמודה ריש לקיש ביוהכ"פ דחצי"ש אסור מה"ת דמשמע

שהורשו מפי הקבלה לתקן, אין השבועה יכולה לחול.

ולדעת הרמב"ם צריך להבין למה למסקנת הגמ' חייב בשבועה. ורש"י כתב דאינו מושבע מהר שני. וי"ל להרמב"ם דאף שיש ציווי כללי לשמוע לדברי חכמים אבל כיון שאין איסור פרטי על דבר זה אינו נחשב מושבע מהר שני. ושמא יש להוסיף עוד מה שביאר המשך חכמה לתרוץ קו' הרמב"ן אם גם איסורים דרבנן יש בהם משום לאו דאורייתא דלא תסור א"כ למה הקילו בטפי באיסור דרבנן, לאסור ספקם ולומר שאני אומר כו'. וביאר המשך חכמה דאיסורים דרבנן אינם אסורים מצד עצמם רק מצד ההמראה שבהם, וכן שהוא ספק וקבעו הדין להקל בספק אין כאן המראה.

ושמא עפ"י יש לבאר דבפעולה שאינה אסורה מצד עצמה רק מצד ההמראה יכול שבועה לחול דע"י השבועה חל איסור בעצם.

ואבע"א כי קתני אסור אשאר א"כ שבת שבתון שבות. רש"י פ"י דהאבע"א קאי על המשנה, דמש"א המשנה אסור לא קאי אאכילה ושתיה.

והקשה הרש"ש מה מביא הגמ' על זה דרשת הספרי דשבת שבתון, וכי לא ידענו דהד' עינויים איסורים. אבל נראה דרש"י נזהר בזה במה שביאר דשבות הוא לשון איסור דרבנן, והגמ' מוכיחה מהספרי דהד' עינויים אאמד"ר. אכן באמת היה הגמ' יכולה להביא זה גם על מש"א תיכף לפנ"ז דהברייתא חסורי מחסרא כו' דגם בזה מבואר דאין חיוב כרת על הד' עינויים. ונראה דאיה"נ והגמ' מביאה את הספרי על שני הדברים.

אבל לדעת הרמב"ם דכל הה' עינויים הם מה"ת, והדרשא דשבת שבתון היא דרשה גמורה מה"ת, א"כ הדרא קושיית הרש"ש לדוכתה. ושמא יש לדחוק דכונת הגמ' להוכיח דאין הד' עינויים

שאני התם דאמר רחמנא אם לא יגיד. פרש"י דבעינן עדות המועילה לבע"ד. ועד"ז בריטב"א דגזה"כ היא דכל דלא מהניא הגדתו לא מחייב. והוסיף הריטב"א דכוותה במקדש באיסוה"נ דרבנן אינה מקודשת כלל. וצ"י למש"כ בפסחים (ז), ושם כתב דכיון שאסור מיהת ממילא אינו שו"פ. ולכ' אינו מובן מה זה ענין כיון דהכא הוי גזה"כ. אבל כונתו ברורה דחזינן משם דאף שאין התורה מתחשבת בדינים דרבנן, אבל היא מתחשבת במציאות הנוצרת ע"י דרבנן, וכיון דבמציאות ע"י איסוה"נ דרבנן אינו שו"פ ממילא גם מה"ת אינו שו"פ. וה"נ כיון דמדרבנן אין העדות מועילה נמצא דבמציאות אי"ז עדות דמהניא לבע"ד, וגם מה"ת אי"ח.

אבל רש"י בפסחים פ"י דאינה מקודשת משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולמה ניד מסברת הריטב"א דאינו שו"פ במציאות. ואפשר דס"ל דשאני התם דשו"פ לגוי, וגם היא היתה יכולה למכרה לגוי רק היא מנועה ע"י האיסור, וכיון דמה"ת ליכא איסור א"כ מצד דין התורה קידשה בשו"פ. אבל הרשב"א ס"ל דכיון דבמציאות אין לה תועלת אין שם קידושין בשו"פ. ועדיין צ"ב ביסוד פלוגתייהו.

מבואר בסוגיין דהיה ס"ד דע"י איסור דרבנן ייפטר משבועת ביטוי דאורייתא, ומסקנת הגמ' דאינו נפטר. והנה ידוע מה שנח' הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ (שרש א') דש"י הרמב"ם דהעובר על איסור דרבנן עובר על איסור לא תסור מה"ת, והרמב"ן פליג דעיקר מצ' לא תסור אינו אלא לענין פירוש מצוות התורה, אבל דינים דרבנן ממש אינם מכת הלאו דלא תסור, רק בסו"ד כתב הרמב"ן שהורשו מאתו יתברך מפי הקבלה לתקן ולסדר עיי"ש.

ולדעת הרמב"ן צריך להבין מה היה הס"ד דע"י איסור דרבנן ייפטר משבועת ביטול דאורייתא. וצ"ל דס"ד כיון דסו"כ צריך לשמוע לחכמים,

והגרא"ו (קובץ שמועות חולין אות מ"ה ובעוד כ"מ) וכן האבי עזרי (הל' שבועות שם, ויותר בהרחבה בשלמי יוסף עמ' ק"י) כתבו שישוד פלוגתתם דהרמב"ן מפרש הסברא דחזי לאצטרופי דהוי סימן והוכחה מדחייב על כזית ע"כ דגם אכילת חצי כזית הוי איסור (דאיך יתחייב על צירוף מעשים שכל אחד בפנ"ע מותר), וזה ל"ש בשבועה דבפירושו לא נשבע אלא על כזית, וגם החיוב אינו כעל המעשה האכילה מצד עצמו אלא מצד שעבר על השבועה. ואילו הרמב"ם מפרש הסברא דחזי לאצטרופי דהוי סיבה האוסרת דהתורה אסרה אכילה שיכולה להצטרף לחיוב, וגם בנדר ושבועה שייך בזה עיי"ש.

אבל ק' דא"כ הו"ל להר"ן לבאר יסוד חזרתו דמעיקרא סבר דחזי לאצטרופי הוי סימן ובסוף סבר שהוא סיבה. ואילו הר"ן כתב שחזר בו ממה דמשמע בגמ' דטעמא דר' יוחנן משום דחזי לאצטרופי, וא"כ מעיקרא מאי קסבר.

ובאמת הרמב"ן וכן הר"ן בחידושי (קודם חזרה) לא התייחסו כלל לסברת הגמ' דחזי לאצטרופי ולכ' הו"ל לבאר שאינו אלא סימן וראיה ול"ש בנדרם ושבועות.

עוד יש לעיין במה שהאריך הר"ן לבאר למה צריך גם קרא דכל חלב וגם הסברא דחזי לאצטרופי, ומה זה ענין למה שחזר לסבור כהרמב"ם ודלא כהרמב"ן, והרי גם לרמב"ן צריכים לבאר למה צריך גם סברא וגם קרא.

ב. אבל נראה לבאר דעת הרמב"ן (וכן הר"ן קודם חזרה) באופן אחר, דע"י בר"ח שפי' בדברי ר' יוחנן דכיון חזי לאצטרופי אכילה קרינן ביה.

ונראה מבואר מלשונו דמש"א הגמ' דטעמא דר' יוחנן משום דחזי לאצטרופי אין הכונה דחזי להצטרף לשיעור חיוב, אלא דחזי להצטרף לשיעור אכילה ולכן היא נחשבת מעשה אכלה, והיא סברא פרטית כלפי סברת ריש לקיש דפחות מכזית לאו אכילה היא, כמבואר בגמ', לזה קאמר

בכלל תענו את נפשותיכם, דאינם איבוד נפש, דלכן הוצרך הספרי לרבותם משבת שבתון. וכיון שאינם בכלל תענו אינם בכלל איסור כרת.

אבל הרש"ש כתב לפרש דברי הגמ' באופן מחודש, דלא כפרש"י, דהך אבע"א לא קאי על המשנה, אלא הוא תירוץ על הברייתא דאי"צ לחסרו, דמה שאמרה הברייתא "אע"פ שאמרו אסור בכולן" לא קאי על המשנה אלא על הספרי, ובספרי לא הוזכרו אלא שאר העינויים ולא אכילה ושתיה, ושפיר קאמרה הברייתא דאסור ואינו ענוש כרת. ונוכח לומר דכן פירש הרמב"ם.

בענין חזי לאצטרופי

דעת הרמב"ם (פ"ד שבועות ה"א, ופ"א נדרים ה"ה) דגם בנדרים ושבועות שייך איסור חצי שיעור. ובח"י הר"ן (שבועות כב.) כתב דהרמב"ן פליג וס"ל דל"ש איסור חצי"ש אלא באיסור תורה אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא וכיון שלא נתכוין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא. והסכים לזה הר"ן.

אבל בפירושו על הרי"ף (שם ט. בדפי הרי"ף) חזר בו הר"ן, והסכים להרמב"ם, והביא ראיה דכיון דאמרי' בגמ' טעמי' דר' יוחנן דחצי"ש אסור מה"ת הוא משום דכיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל, ואע"ג דילפינן לדין חצי"ש מריבוי דכל חלב אפי"ה בעינן לטעמא דחזי לאצטרופי דאי מקרא דכל חלב לא הוי ילפינן מיניה לשאר איסורים, ולזה קאמרה הגמ' דכל הטעם של האיסור של כל חלב אינו אלא משום דחזי לאצטרופי, וא"כ טעם זה שייך בכל האיסורים וילפינן מחלב לכל האיסורים דחצי"ש אסור מה"ת משום דחזי לאצטרופי וא"כ ה"ה בשבועה אע"ג דחצי זית הוי היתר גמור שהרי אין בכלל דבריו אלא כזית שלם ה"מ למלקות ולקרובן אבל כיון דחזי לאצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא עיי"ש.

ג. ולפי"ז מובנת מאד שיטת הרמב"ן והר"ן קודם חזרה, דבנדריים ושבועות ל"ש איסור חצי שיעור, ולא קשה כלל הרי חזי לאצטרופי, דכל הסברא דחזי לאצטרופי אינו אלא דהוי מעשה אכילה מעליא, אבל מה לי שהוא מעשה אכילה הרי חזי שיעור מותר בעצם, דרק באיסורי תורה יש גילוי דכל חלב דחזי שיעור אסור בעצם, אבל בנדריים ושבועות שהוא לא נשבע ולא נדר אלא על כזית א"כ פחות מכזית הוא היתר גמור. והויא אכילה מעלייתא של היתר.

אבל הר"ן בפירושו חזר מזה, וטעם חזרתו מבואר בדבריו משום דמשמע דטעמא דר' יוחנן משום דחזי לאצטרופי. פי' דאילו לדעת הרמב"ן עיקר טעמא דר' יוחנן דחזי שיעור אסור הוא רק מקרא דכל חלב, והסברא דחזי לאצטרופי הוא רק סברא דהוי מעשה אכילה, אבל לשון הגמ' דקאמר מ"ט דר' יוחנן כו' משמע לי' להר"ן דבא לומר דזהו עיקר טעמו דר' יוחנן, דמה דחזי לאצטרופי הוא ממש סיבה האוסרת, דעצם מה שמצטרף לחיוב הוי סיבה שיהיה אסור.

ולכן הוצרך הר"ן להאריך למה צריך גם קרא וגם סברא, דהקשינו מה זה ענין לחזרתו, אבל לנ"ל מבואר, דבשלמא למה דסבר מעיקרא כרמב"ן היה ניחא בפשיטות, דעיקר טעמא דר' יוחנן אינו אלא מכל חלב, דמזה ילפינן דחזי שיעור אסור בעצם, והסברא רק לבאר דאכילה קרינן ביה. אבל השתא דעיקר טעם האיסור משום הסברא דחזי לאצטרופי, מה צריך לזה כיון דאיכא קרא, ולזה הוצרך לבאר דאלמלא הסברא הייתי אומר דהקרא לא קאמר אלא בחלב.

ד. והנה בירושלמי (פ"ו תרומות) איתא דמודה ריש לקיש באיסוה"נ, וביוהכ"פ, וברעתו להשלים. וביאר הגר"א דכיון דיש לו מקצת הנאה בפחות מכשיעור וכן ביוהכ"פ יש לו מקצת יתובי דעתא, מודה ריש לקיש דאסור. ולעיל הקשינו דמה בכך שיש לו מקצת הנאה או מקצת יתובי דעתא הרי התורה לא אסרה אותה מקצת אלא שיעור שלם. אלא מאי אית לך למימר משום דחזי לאצטרופי, הרי ריש לקיש פליג על הסברא דחזי לאצטרופי. עיי"ש מה שביארנו בזה.

ר' יוחנן דכיון שראוי להצטרף לאכילה שלימה הו"ל מעשה אכילה.

ולפי"ז לא ביאר ר' יוחנן אלא מנ"ל דאכילה פחות מכזית הויא אכילה, אבל אכתי מנ"ל שאכילת חצי שיעור היא אכילה אסורה, שהרי התורה לא אסרה בפירושו אלא אכילת כזית כשיעור החיוב. וע"כ נראה דזה נלמד לא ממה דחזי לאצטרופי אלא מקרא דכל חלב.

והרי הראשונים הקשו למ"ל טעמא דחזי לאצטרופי כיון שהוא גזה"כ, וכן קשה לכאורה גם לאידך גיסא למ"ל קרא כיון דסברא הוא. ולדברי ר"ח ניחא, דהקרא והסברא הם שני ענינים, הקרא מגלה דחזי זית חלב אסור בעצם, דהיינו שהוא דבר שאסור לאכלו, אלא דאכתי הרי אינו אסור אלא באכילה, דהא לא תאכל כתיב, ואין אכילה פחות מכזית, ולזה באה הסברא דחזי לאצטרופי לגלות דגם אכילת חצי שיעור כיון שראויה להצטרף לשיעור אכילה שלימה אכילה קרינא בה.

אמנם לריש לקיש דס"ל דלאו אכילה היא, ולי"ל הסברא דחזי לאצטרופי, א"כ אין נפק"מ בקרא דכל חלב, דמה לי שחזי זית חלב אסור בעצם לאכלה כיון דלא משכח"ל בה אכילה. ואכן זה הוא מה שהכריח את הגמ' לומר דריש לקיש קרא אסכמתא בעלמא הוא.

אבל לר' יוחנן עכ"פ יש כאן שני לימודים, כל חלב מלמד דחזי כזית אסור בעצם, והסברא דמאי מזית מגלה דאכילה קרינן ביה.

וא"ת למ"ל סברא והרי כיון דקרא דכל חלב מגלה דחזי"ש אסור לאכלו, והוא לימוד גמור לדעת ר' יוחנן, ממילא ידעינן דשייך מעשה אכילה בחזי שיעור דאם לא כן למה נפק"מ אסרתו תורה. אבל נראה דאי"צ לזה, דכך הוא האמת לר' יוחנן דחזי"ש הוי מעשה אכילה כיון דחזי לאצטרופי, ואי"צ לזה קרא, אבל הקרא בא לגלות דחזי שיעור חלב הוא דבר שאסור לאכלו.

כמבואר בגמ' דלריש לקיש לאו אכילה היא, וגם אפילו באיסורים דלאו אכילה ס"ל לריש לקיש דחצ"ש מותר דכיון דס"ל דבחלב חצי שיעור לאו אכילה היא א"כ אין שום נפק"מ בדרשה דכל חלב וע"כ שהיא אסמכתא, כמבואר להדיא בגמ', וממילא דאין לנו מקור לאסור חצי שיעור, ונמצא דחצי שיעור מותר בעצם, ואפילו ביוהכ"פ ואיסוה"נ.

ולכן הבבלי סובר דלריש לקיש חצי שיעור מותר גם ביוהכ"פ, ואף דאינו איסור אכילה אלא איסור יתובי דעתא, דכיון דל"ל הדרשא דכל חלב א"כ לא אסרה תורה אלא כשיעור, ופחות מכשיעור מותר בעצם.

אבל לירושלמי ריש לקיש אית ליה הדרשה דכל חלב, דחצי שיעור אסור בעצם, ונפק"מ בדעתו להשלים כזית חלב דחשיב מעשה אכילה, ורק כשאין דעתו להשלים מותר דלאו אכילה היא, והיינו באיסורי אכילה כחלב, אבל באיסוה"נ ויוהכ"פ דאי"צ מעשה אכילה א"כ חזרנו להדרשה דכל חלב דחצי שיעור אסור בעצם.

ה. והנה עי' בגמ' שבועות (כג:) דמקשה ר' יוחנן מ"ט דאמר כריש לקיש, והקשו התוס' למה לא תי' הגמ' בפשיטות דר' יוחנן לטעמי' דחצ"ש אסור מה"ת וא"כ מושבע ועומד הוא על חצי שיעור. ותי' התוס' דאף שאין איסור חל על איסור אפילו באיסור חמור אבל הנ"מ כגון ל"ת שאינו חל על עשה, אבל חצ"ש אינו לא לאו ולא עשה ולא חשיב מושבע ועומד. והרשב"א תמה ע"ז דהא בסוגיין מקשה הגמ' כיון דמודה ריש לקיש דחצ"ש אסור מיהת מדרבנן א"כ סוכ"ס מושבע ועומד הוא, ואף דמסקנת הגמ' דאינו נחשב מושבע ועומד ע"י איסור דרבנן אבל הא מיהת משמע דכל שאסור מדאורייתא מושבע ועומד הוא, פי' דמה לי שחצ"ש אינו לא עשה ולא ל"ת הרי גם איסור דרבנן אינו לא עשה ולא ל"ת ומ"מ ס"ד דהוי מושבע ועומד ולא דחינן אלא מחמת שהוא דרבנן אבל חצ"ש לר' יוחנן דאסור מה"ת ודאי הוי מושבע ועומד.

גם יל"ע במה פליגי הבבלי והירושלמי, שהרי בבבלי בסוגיין מבואר שנחלקו גם ביוהכ"פ. וגם בזה הארכנו לעיל.

אבל לדרכו של ר"ח – ולמש"נ זו דרכם של הרמב"ן ושל הר"ן קודם חזרה – נראה לבאר ברוחא, שדעת הירושלמי דכל פלוגתת ר' יוחנן וריש לקיש אינו אלא אי אכילת חצ"ש היא מעשה אכילה, דריש לקיש ס"ל דלאו אכילה היא ור' יוחנן ס"ל דכיון דחזי לאצטרופי אכילה קרינן ביה. אבל כו"ע אית להו הדרשא דכל חלב דחצ"ש אסור בעצם. (ודלא כהבבלי דלריש לקיש הוא אסמכתא.) נמצא דריש לקיש מודה דחצי שיעור אסור בעצם, ולא פליג אלא משום דחצי שיעור אינו מעשה אכילה, ולכן ביוהכ"פ ואיסוה"נ דאינם תלויים במעשה אכילה שפיר מודה ריש לקיש.

וא"ת איך סובר הירושלמי דגם ריש לקיש אית ליה הדרשא דכל חלב, והרי כיון דס"ל דאכילת חצ"ש לאו אכילה היא א"כ מה נפק"מ במה שהתורה אסרה חצי שיעור של חלב. (דדוחק לומר דאם אינו ענין לחלב תנהו ענין ליוהכ"פ ואיסוה"נ.) והרי הבבלי מה"ט קאמר דלריש לקיש ע"כ הדרשה דכל חלב אינה אלא אסמכתא.

אבל לק"מ דהירושלמי לטעמי' דמודה ריש לקיש בדעתו להשלים, דבדעתו להשלים גם ריש לקיש ס"ל דאכילה קרינא ביה, שאכילה שדעתו להשלימה לשיעור חשיבא מעשה אכילה. וממילא שפיר צריך להדרשה דכל חלב גם לריש לקיש לגלות דחצי שיעור אסור בעצם, ונפק"מ כשדעתו להשלים דיש שם מעשה אכילה.

אבל לא מצינו בבבלי שריש לקיש מודה בדעתו להשלים, וגם מסתבר שהבבלי חולק על זה דאם לא כן מהיכ"ת דהקרא הוא אסמכתא לריש לקיש נימא דנצרך לדעתו להשלים. ולכן הבבלי הכריח דלריש לקיש הקרא דכל חלב הוא אסמכתא בעלמא.

נמצא דלדעת הבבלי לריש לקיש חצי שיעור מותר משני טעמים, חדא דאין שם מעשה אכילה

במחלוקת הרמב"ן והרמב"ם אין יש איסור חצ"ש בנדרים ושבועות. אבל לעי' ביארנו שי' הרמב"ן באופן אחר, ולפי"ז אין לנו מפלוגתא זו שום מקור לצד דהוי סימן וראיה. אבל משיטת הרמב"ם (והר"ן אחר חזרה) דיש בנדרים ושבועות חצ"ש אסור, וביאר הר"ן משום דחז"ל, יש לנו ראיה דס"ל דהוי סיבה האוסרת.

גם ממה שדנו תוס' והריטב"א וכן הר"ן בשבועות כיון דאיכא קרא דכל חלב למ"ל סברא, ולא חשו לדון להיפך, כיון דאיכא סברא קרא למה לי, משמע דפשיטא להו דאין כאן סימן וראיה, רק סיבה האוסרת, דהתורה אסרה חצ"ש כיון שראויה להצטרף לשיעור חיוב, ובודאי בלא קרא מהיכ"ת לומר כן, רק לבתר דאיכא קרא זהו טעמא וגדר הקרא דכל חלב דהתורה אסרה החצי שיעור משום שראויה להצטרף לשיעור חיוב.

ב. והנה הרמב"ן בתה"א (שער הסכנה) נסתפק בחולה שמספיק לו חצ"ש אי שייך בזה דינא דהקל הקל תחילה, וראיתי תולים זה בחקירה אם חז"ל הוא סימן או סיבה דאם הוא סיבה הוי איסור מחודש ואין בו חומר דאבוה, אבל למש"נ אין מקום לזה דנתבאר דהרמב"ן ס"ל כר"ח דטעמא דאיסור חצ"ש אינו כלל משום דחז"ל רק מגזה"כ דכל חלב, והא דחז"ל הוא רק לבאר אין יש בזה מעשה אכילה. אבל עיקר ספק הרמב"ן הוא בגדר כל חלב האם האיסור דחצ"ש יש בו חומרא דאבוה.

ג. והנה תוס' הרא"ש (פסחים מד.) והר"ש (פ"ב טב"י) נחלקו בחצי שיעור ע"י תערובת (שאין בו כזית בכא"פ) אם יש בו איסור חצ"ש. ובשיעורים על חולין צדדנו דתלוי בחקירה הנ"ל דאם חז"ל הוא סימן וראיה מדחייב על הכל ע"כ דכל חלק הוא מעשה איסור א"כ ל"ש זה בתערובת דאם יאכל הרבה כיו"ב לא יגיע לשיעור חיוב, אבל אם הוא סיבה האוסרת דכיון שראוי להצטרף התורה אסרתו א"כ גם בחצ"ש ע"י תערובת הרי חזי לאצטרופי אם יאכל אידך חצי כזית בעין.

גם בחי' הר"ן הקשה כן. ועיי"ש מה שתיצרו הרשב"א והר"ן את קושיית התוס' באופנים אחרים.

ונראה בביאור דברי התוס' דמש"א דחצ"ש אינו לא עשה ולא ל"ת אין הכונה דאינו חמור, דהא גם איסור חמור אינו חל על איסור קל וכמש"כ התוס' דגם לאו אינו חל על עשה, אלא עיקר כונת התוס' דכל עיקר איסור חצ"ש אינו מצד עצמו אלא משום דחזי לאצטרופי, דכיון שיכול להצטרף לאיסור שלם התורה אסרתו, וזהו סוג אחר של איסור דאינו מחמת עצמו אלא מחמת אפשרות הצטרפותו, ואילו ע"י שבועתו שפירש שאסר על עצמו גם חצי זית חל איסור גמור על אכילת חצי זית מצד עצמה, ובזה לא חשיב מושבע ועומד.

אבל מה שחצ"ש אסור מדרבנן לריש לקיש אינו משום דחזי לאצטרופי, אלא משום שמדרבנן אי"צ שיעור כלל, והוא איסור גמור, רק שאינו אלא מדרבנן, ועל זה דנו בסוגיין אם ע"י איסור דרבנן חשיב מושבע ועומד.

ומעתה י"ל עוד, דהרשב"א וחי' הר"ן דלא ניחא להו בזה אזלי בשיטת הרמב"ן ור"ח, דאיסור חצ"ש אינו כלל משום דחזי לאצטרופי, רק הוא איסור גמור הנלמד מכל חלב, והא דחזי לאצטרופי לא נצרכא אלא דייחשב מעשה אכילה. ולדידהו חצ"ש הוא איסור גמור רק שאין בו עונש, ובודאי הוא מושבע ועומד דכיון דס"ד בסוגיין דאפילו ע"י איסור דרבנן נעשה מושבע ועומד כל שכן ע"י איסור חצ"ש דאורייתא. והדברים מכוונים שהרי הר"ן בחידושיו הסכים לשי' הרמב"ן וכמש"נ, ורק בפירושו על הרי"ף חזר בו, ושם בפירושו על הרי"ף באמת לא דיבר מענין קושיית התוס', ואפשר שהיה מסכים עמהם דכיון דכל איסור חצ"ש לר' יוחנן אינו אלא משום דחזי לאצטרופי לא חשיב ע"י מושבע ועומד.

הנה האחרונים חקרו בסברא דחזי לאצטרופי אם הוא סימן וראיה או סיבה האוסרת. ותלו זה

דאינו מוכרח דגם לצד דאסור בעצם כיון שיכול להצטרף לשיעור חיוב עדיין י"ל דהיינו דוקא כשיכול להצטרף לשיעור חיוב ע"י עוד אחד כיו"ב, אם אם צריך עוד כמה כיו"ב לא.

ה. הגרעק"א (קמא סי' קנ"ד) הקשה דהנה בגמ' שבועות (כז:): אמר רבא נשבע על ככר ואכלה אם שייר ממנה כזית נשאל עליה דמיגו דמהניא כו'. וקשה לשי' הרמב"ן והר"ן לבתר חזרה דגם בנדרים ושבועות חצ"ש אסור א"כ אפילו שייר חצי זית נמי. ותי' דלא חזי"ל כיון שלא נשאר אלא חצי זית. וכן תי' גם האבנ"מ (תש' י"ד).

(ועד"ז ע"י בצל"ח (פסחים מד.) שכתב ליישב דברי הרמב"ם (פ"א חמץ ה"ד) שהצריך קרא לאיסור חצ"ש בחמץ ותפ"ל דחצ"ש אסור בכה"ת ותי' דנפק"מ כשאכל בסוף היום דליכא שהות להשלים השיעור דמדון חצ"ש דעלמא מותר מה"ת כיון דלא חזי לאצטרופי.)

ותלוי ג"כ בהנ"ל דאם חצ"ש אסור שמא יבוא לאכול שיעור שלם א"כ כאן ל"ש זה. אבל אם הוא אסור משום שיש לו קצת מדין השלם כיון שראוי להצטרף אליו א"כ כאן היה ראוי להצטרף לחצי זית אחר קודם שנאכל ולמה יאבד איסורו עכשיו.

האבנ"מ כתב גם תירוץ אחר דאיסור חצי שיעור הוא איסור מחודש ואינו אותו איסור ולכן לא אמרי' דמיגו דיכול להשאל על חצי זית מהניא שאלה לכל הככר, דהם בשני איסורים שונים.

ו. ועי' רמב"ם (פ"ג מאכ"א ה"ו) וז"ל אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהם שנאמר מבשרם לא תאכלו על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה ועל החלב. והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. מעצם הדמיון ליוצא נראה דאיסור חצ"ש אינו שמא יאכל שיעור שלם, אלא שכיון שראוי להצטרף יש לו קצת מתכונת האיסור, ועד"ז יוצא מן האסור. ואע"ג דהרמב"ם ס"ל דגם בנדר שייר איסור חצי שיעור, דכיון דחזי

אבל אי"ז מוכרח ואפשר דכו"ע ס"ל דהוא סיבה האוסרת, אלא דיש לדון גם להך צד דהוי סיבה האוסרת אם הפירוש הוא דהתורה אסרה חצי שיעור שמא יבא לאכול שיעור שלם, והוא כעין הרחקה דאורייתא, או דאי"צ לזה רק התורה אסרה כל אכילה שיש בו אפשרות של צירוף לשיעור חיוב.

דלהצד דהוי הרחקה דאורייתא א"כ גם ע"י תערובת הרי יכול להשלים השיעור ע"י אכילת החצי האחר בעין. אבל אם הגדר דכל שראוי להצטרף לשיעור חיוב אסור בעצם, דהחלק שראוי לצירוף יש בו קצת מאיסור השיעור השלם, יש מקום לומר דהיינו דוקא כשהחצי כמות שהוא הוא מעין מה שהיה משלימו, אבל חצ"ש ע"י תערובת כיון דכמות שהוא אינו יכול להגיע לצירוף שמא אין בו חומר זה, ותהיה זו סברת תוס' הרא"ש.

ד. והנה דעת הכס"מ דבב"י וב"י ל"ש איסור חצ"ש, אבל במהר"ם חלאוה (פסחים מ"ד) מבואר דאיכא איסור חצ"ש. והשאג"א (סי' ע"ד) החזיק בש"י הכס"מ דל"ש חזי"ל כ"א כשמצטרף למפרע אבל בב"י וב"י גם אם אח"כ יחזיק כזית אבל מה שעכשיו מחזיק חצי זית אינו מוסיף כלום.

והנה לר"ח דאיסור חצ"ש הוא מגזה"כ א"כ מהיכ"ת לחלק בין ב"י וב"י לבין שאר איסורים.

אבל גם לראשונים דס"ל דטעמא דחצ"ש אסור משום דחזי"ל, אם הוא בגדר הרחקה דאו"י"ל דגם בב"י וב"י שייך זה שלא יחזיק חצי זית שמא יוסיף עוד חצי זית. אבל אי"ז מוכרח דעדיין י"ל סוכ"ס החזקת חצי זית ברשותו אינו בגדר חצי שיעור כלל כיון שאינו מצטרף לחיוב דאח"כ.

אבל בדעת המהר"ם חלווה דגם בב"י וב"י אמרי' דחצ"ש אסור באמת מסתבר דהוא בגדר הרחקה דאו"י כנ"ל. והנה המהר"ם חלוה (שם) יש לו שיטה מחודשת דחצי דוקא, אבל פחות מחצי מותר מה"ת. ולכ"ז זה שייך דוקא לצד דהוא הרחקה דאורייתא, ובפחות מחצי דגם אם יוסיף כיו"ב לא יגיע לשיעור לא עשתה תורה הך הרחקה. ואפשר

וע"כ משום שדעת הבבלי שאין כאן שני דינים אלא דין אחד דצריך מעשה אכילה בשיעור ככותבת. וא"כ גם לפי"ז פליגי כאן לשיטתייהו דהירושלמי ס"ל דכיון דיש תנאי נוסף לאיסור אכילה ושתייה ביוהכ"פ שאינו מלתא דאכילה, ומצד זה אכילה ושתייה אינם דומים, לכן הם נחשבים לשני עינויים, אבל הבבלי ס"ל דהכל בגדר איסור אכילה, ושתייה בכלל אכילה.

ע"ן ע"א

הני חמשה הוו ואנן שיתא תנן, שתייה בכלל אכילה. אבל הירושלמי מונה ששה ענויים בקרא (היינו שמונה גם העינוי דעונש, ע"י תוס') וחשיב אכילה ושתייה כשתיים.

ע"ן ע"ב

תוד"ה דתנן, בא"ד ובמס' כריתות בפ"ק אמרינן כהן שסך שמך של תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש ואי הוי דאורייתא היה אסור בכל ענין אלא מדרבנן. הדברים תמוהים חדא דמהיכ"ת לומר כן ושמא כיון דאיתחיל ע"י הסיכה כמבואר בגמ' שם שרינן גם איסור סיכה דאורייתא. והרי בתוס' מנחות (סט. ד"ה דבלע) ובתו"י (לק' פא. ד"ה זר) בשם רח"כ מבואר דאפילו לענין איסור אכילה אמרי' הך סברא דכיון דחלליה איתחיל. ועוד תמוה כמו שתמה המנ"ח (רע"ט ז' בשם קונטרס תוספת יוהכ"פ) אם איתא דאיסור סיכה אינו אלא דרבנן א"כ מאי קשיא לגמ' בכריתות מעיקרא לימא דבאיסור סיכת שמן המשחה דאורייתא מחמירים לאסרו אפילו אחר שסך בו, וכסברת התוס'.

ב. והנה יל"ע בעצם גדר כיון דחלליה איתחילה. דהנה בתוס' בכריתות (ז. ד"ה מנין) דנו דנימא בסך בשמן המשחה דכיון שנעשה מצותו מותר, ותירצו דכיון דמסיק שמן משחת קודש עליו לא נעשה מצותו עד שניגב (וכע"ז בתוס' ישנים לע"י ס. נדפס בדף סא.) ד"ה ועגל"ע). וכיון שהגמ' מסיק כן לתרץ הקושיא מתרומה משמע דזהו טעם ההיתר בתרומה להתעגל בו בן בתו ישראל משום שנעשה מצותו ופקעה הקדושה.

אבל לפי"ז לכאורה ל"ש היתר זה אלא בסך בהיתר. ולא בסך באיסור. וכן באמת משמע דעת הכס"מ (פי"א תרומות ה"ח וע"י משנה למלך שם).

והנה כבר הבאנו לעיל הירושלמי בתרומות דמודה רשב"ל ביוהכ"פ (דחצ"ש אסור), וביאר הגר"א משום דאית ביה קצת יתובי דעתא. אבל הבבלי ס"ל דנחלקו גם ביוהכ"פ. ואחד מהדרכים לבאר פלוגתת הבבלי והירושלמי הוא דהירושלמי ס"ל דאיסור אכילה ביוהכ"פ אינו מלתא דמעשה אכילה, אלא הוא איסור יתובי דעתא ותו לא, והבבלי ס"ל דהוא איסור אכילה בשיעור יתובי דעתא. ולפי"ז יש לבאר פלוגתתם לענין מנין העינויים, דלבבלי שהוא מלתא דמעשה אכילה א"כ שתייה בכלל אכילה וכמו בכל איסורי תורה, אבל לירושלמי דאינו מלתא דמעשה אכילה אלא משום יתובי דעתא, א"כ העינוי דשתייה אינו דומה לעינוי דאכילה, וכדחזינן דיש להם תכונות אחרות, דלענין אכילה יש שיעור אחד לעוג מלך הבשן ולכל אדם, ובשתייה השיעור הוא לפי גודל מלוגמיו, ולכן שפיר מונה אותם כשתיים.

וגם לפי היעב"ץ דלא מיירי הירושלמי אלא כשאכל כזית, רק החסיר מככותבת, הוא דמודה ריש לקיש דאסור מה"ת, אבל בפחות מכזית דלא חשיב אכילה חצ"ש מותר גם ביוהכ"פ. והיינו דיש שני תנאים באיסור אכילה ביוהכ"פ, מעשה אכילה בשיעור כזית, וגם יתובי דעתא דלזה צריך ככותבת (וכתבתו לע"י ראייה לזה מהירושלמי דגם ביוהכ"פ ס"ל לר"א דלעוס כבלוע). אבל הבבלי חולק גם בזה וס"ל דריש לקיש מתיר מה"ת אפילו לאכול כזית כל שפחת משיעור ככותבת (כדמוכח דאם לא כן נוקמה למתני' דנקט לשון אסור בכה"ג),

ועל זה תירצו דכיון דכל איסור סיכה לזרים אינו אלא מדרבנן ג"כ, לכן סגי בסיכת הכהן – שהיא כשתיה מדרבנן – להוציא התרומה לחולין מדרבנן – כדי להתיר להתעגל בו בן בתו ישראל, דסגי בחילול דרבנן להתיר איסור דרבנן.

וזהו מש"כ דאי הוי אסור דאורייתא הוי אסור בכל ענין, פי' אם מה שבן בתו ישראל מתעגל בו היה כרוך במעשה איסור דאורייתא הוי אסרין דמה לי שסך בו אבי אמו כהן הרי סיכה אינה כשתיה מדאורייתא ולא נתחללה התרומה. אבל כיון דסיכה לזר גופא אינו אסור אלא מדרבנן סגי במה שסך בו אבי אמו לחללו מדרבנן.

(ושמא צ"ל בדברי התוס' דאי הוי דאורייתא היה "מותר" בכל ענין, ואז הלשון יותר מרווח דה"ק דאם סיכה היתה כשתיה מדאורייתא היה מותר אח"כ "בכל ענין" פי' אפילו לאכלו, שהרי נתחללה התרומה מדאורייתא, וכמוש"כ התוס' והתו"י בשם ר' חיים כהן לענין זר שאכל שזיפין והקיאן. אלא כיון דסיכה אינה כשתיה אלא מדרבנן לכן אינה מתירה את השמן אלא בסיכה ולא באכילה. והכל הולך למקום אחד.)

שם, בסו"ד ומותר אדם לסוך כו'. יש לדקדק כמה דקדוקים בלשון התוס', חדא מש"כ דבתרומה אסור משום דאיכא אסמכתא דולא יחללו, ואמאי נקט אסמכתא זו טפי מהאסמכתא דותבוא במים בקרבו גו' ואדרבא באותה אסמכתא מפורש מוזכר שמן. ועוד מש"כ דלא אסרו ביהוכ"פ אלא משום תענוג, ומביא ההיתר דידיה מלוכלכות דמיירי ברחיצה, ומה זה ענין לנידון דלא גזרו אלא על שמן.

ונראה מזה, דאין החילוק בין שמן לשאר דברים, אלא בין יוהכ"פ ותרומה לשאר איסורים, דעיקר הטעם שאסרו סיכה ביהוכ"פ הוא משום שיש בו עונג, אלא שהסמיכו זה על הענין דסיכה כשתיה שהרי לא כל התענוגים אסרו וכמש"כ התוס' בסמוך, וכן בתרומה עיקר סמיכות האיסור הוא על

אבל התוס' במנחות (ט. ד"ה דבלע) כתבו בשם ר' חיים כהן דגם בבלע באיסור אמרינן כיון דאחילה איתחיל (וזהו הטעם דבלע שזיפין והקיאן ובא אחר ואכלן דאין השני חייב קרן וחומש דכיון דאחילה איתחיל) כמבואר בכריתות, וכתבו דאין סברא לחלק בין אכלם באיסור או בהיתר. וכ"כ התוס' ישנים (לק' פא. ד"ה זור).

ולכאורה רח"כ פליג וס"ל דההיתר דכיון דאחילה איתחיל אינו משום שנעשה מצותו אלא גזה"כ, ואפילו כשנתחלל באיסור.

ובאמת לטעמא קמא קשה דהרי הקרא מיירי באיסור ואיך אפשר"ל שהוא משום שנעשה מצותו. ועוד, אם טעם ההיתר משום שנעשה מצותו א"כ למ"ל קרא הרי כללא הוא בכ"מ דאין לך דבר שנעשה מצותו כו'.

ושמא בתרומה כלל ל"ש הסברא דנעשה מצותו, דאין אכילת תרומה מצוה, רק היא גזה"כ דמתחלל ע"י האכילה. וקושיית הגמ' דלמה לא נלמד מתרומה לשמן המשחה ומסיק משום דכתיב כי נזר גו' עליו זה מפקא מהיתר חילול. אלא דממילא יש בזה הסבר גם למה לא אמרי' בשמן המשחה דנעשה מצותו, כי המצוה נמשכת כל זמן שהשמן עליו.

ג. עכ"פ בין אם נפרש דההיתר בתרומה הוא משום שנעשה מצותו בין אם נפרש שהוא גזה"כ דכיון דחלילה איתחיל, יקשה כיון דסיכה אינה כשתיה מדאורייתא א"כ איך פקעה קדושת התרומה ע"י סיכה, הרי תרומה ניתנת לאכילה וטרם נתקיים דינה והיא עדיין כמנוחת בצלוחית.

ונראה דהתוס' באו לתרץ זה, ולא באו דבריהם בדרך ראיה להוכיח דסיכה אינה כשתיה אלא מדרבנן (וכמו שהבין המנ"ח), דאין לזה הוכחה כלל מהסוגיא בכריתות (וכמשה"ק המנ"ח), אלא כל דבריהם באו לתרץ מה שהיה אפשר להקשות על מה שכבר ייסדו דסיכה אינה כשתיה אלא דרבנן א"כ איך נפרנס את הסוגיא בכריתות דהשמן מתחלל ע"י סיכת הכהן.

דשתיה ממש, וא"כ מה דשרינן סיכה למי שיש לו חטטין בראשו ע"כ אינו אלא משום דכיון דשתיה אינה אסורה אלא מדרבנן לא גזרו במקום צער. אבל אם אין לו צער ממש אסור, וכמו לדעת המרדכי.

קרא דולא יחללו, אף שגם זה אינו אלא אסמכתא כמש"כ התוס' בר"ד, אבל עכ"פ בתרומה מצאו רמז בקרא לאסור גם סיכה. אבל בשאר איסורים לא.

אבל התוס' בנדה (לב.) כתבו בשם ר"ת בסגנון אחר, שלא אסרו אלא שמן, ולכ' היינו משום דכתיב וכשמן בעצמותיו.

עי' במכתב שבסוף חי' הגרי"ז שהקשה על הרמב"ם שבפ"י מהל' תרומות כתב דזר שסך שמן של תרומה חייב קרן וחומש דכתיב ומתו בו כי יחללוהו, ומשמע דמה"ת קאמר, וכן בפ"א שם כתב תרומה ניתנת לסיכה דסיכה כשתיה דכתיב ותבוא כמים גו' ומשמע ג"כ דהוא מה"ת, ובהמשך שם הביא הדין דכהן שסך בשמן של תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו דמשתמע מזה דאסור לסוכו על זר, אבל בפ"ו ופ"ז כשביאר עיקר הלאו דורות ודטמא לא הזכיר אלא אכילה ולא סיכה.

ונפק"מ דלתוס' בנדה יהיה מותר לסוך ביוהכ"פ בדברים אחרים שאינם שמן אף אם יש בסיכתם משום תענוג, ולתוס' כאן יהיה אסור. וכן נפק"מ בשמן של שאר איסורי אכילה דלתוס' כאן יהיה מותר לסוך ולתוס' בנדה יהיה אסור.

וביאר דהדין דסיכה כשתיה הוא מה"ת אבל דוקא לענין דיני התרומה למה היא ניתנת דהיינו לסיכה, ובזה תלוי חיוב קרן וחומש, ומשתמע מזה גם איסור עשה לזר וכמו שהביא מהירושלמי פ"ב מע"ש, אבל הלאו דאכילה דהוא איסור על הגברא לאכול אינו אלא באכילה ושתיה ממש, ואין סיכה כשתיה לענין מה"ת. ולכן לענין יוהכ"פ אין סיכה כשתיה אלא מדרבנן כמשמעות המשנה דאע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר (וכדמוכח ממה שהתירו למי שיש לו חטטין על ראשו אף שהרמב"ם אסר סיכה אפילו כשאינה לתענוג וע"כ משום דבמקום צער לא גזרו רבנן).

והנה המרדכי בפ"ה דשבת וסה"ת פליגי על התוס' וס"ל דאסור לסוך בחלב, ולפי דבריהם גם ביוהכ"פ מה שסיכה אסורה אינו משום דחשיב תענוג אלא משום דהו"ל כסיכה. ולפי"ז מה שהתירו ביש לו חטטין בראשו ע"כ אינו משום שלא אסרו אלא סיכה של תענוג, אלא משום דבמקום צער לא גזרו רבנן. וכן מבואר בדברי הגר"א (או"ח סי' שכ"ו ס"ק י"ט). (וקשה א"כ למ"ל הלימוד מדינאל דסוך לא סכתי, דהתוס' כתבו דלא תימא דאפילו סיכה דאינה של תענוג אסורה.) ולפי"ז גם אם אין לו צער ממש, אף שהסיכה אינה לתענוג, אסור. ולא דמי לרחיצה שאינו אסור אלא רחיצה של תענוג, כדחזינן דאם ידיו מלוכלות שרי, אף שאין לו צער, וכן מלך וכלה הרי אין להם צער ומ"מ שרי ר"א במשנה (וכ"פ הרמב"ם) כיון שאינו לתענוג.

אבל לפי דברי התוס' כאן דלא אסרו סיכה ביוהכ"פ אלא משום תענוג א"כ כל שאינו לתענוג מותר, אף שאין לו צער ממש, דומיא דרחיצה.

ואכתי יש לדקדק בלשון הרמב"ם דגבי קרן וחומש נקט קרא דומתו בו כי יחללוהו ואילו לענין מה שהתרומה ניתנת לסיכה לכהנים נקט קרא דותבוא כמים גו'. אבל הוא ברור דקרא דומתו בו כי יחללוהו כתיב אצל קרן וחומש, ומזה נלמד דחייב קרן וחומש על הסיכה, אלא דהיה מקום לומר שהוא גזה"כ בעלמא, ועדיין אינו ניתן לסיכה לכהנים, אבל כיון דכתיב ותבוא כמים גו'

ולכ' לדעת התוס' בנדה אף דס"ל כהתוס' כאן לענין שמותר לסוך בחלב, ורק ביוהכ"פ אסור, אבל פליגי עלייהו בטעם החילוק, ולדעת התוס' בנדה אינו משום שיש חילוק בין יוהכ"פ לבין שאר איסורים אלא משום שיש חילוק בין שמן לשאר דברים, וא"כ בשמן האיסור הוא מלתא

דר"מ משום שהוא נעל דידיה, פי' נעל הרגיל לקיטע.

זהו טעמא דקרא דומתו בו כי יחללוהו משום דסיכה כשתיה.

אבל קשה מהגמ' בשבת (סו.) דמבואר דעת שמואל דתלה דין חליצה בסנדל של עץ בפלוגתת ר"מ ור' יוסי¹. והרי לפרש"י פלוגתת ר"מ ור' יוסי היא מחלוקת פרטית בדיון קיטע אם צריך שיהיה בכל, אבל לכו"ע צריך נעל הרגיל עכ"פ, וא"כ מה ענין פלוגתתם לסנדל של עץ, והרי ממנ"פ אם סנדל של עץ חשיב נעל הרגיל ייחשב נעל לכו"ע, ואינו אינו נעל הרגיל לא ייחשב נעל לכו"ע.

ובאמת כקו' הגרי"ז על הרמב"ם יש להקשות על רב אבא בר ממל בירושלמי פ"ב מע"ש דמביא כמה ראיות דסיכה אינה כשתיה ובינם ממה שאינו נענש על סיכה, ומקשה מהדרשא דומתו בו כי יחללוהו לרבות את הסך ואת השותה, ור' יוחנן תי' סמי מכאן סך, אבל רב אבא בר ממל דחה זה דלשתיה אי"צ ריבוי, ולדידיה תשאר הקושיא הא אינו נענש עליו. ונראה דזהו המקור לשי' הרמב"ם.

ועו"ק דעי' יבמות (קב:) דרב פסל סנדל התפור בפשתן לחליצה משום ואנעלך תחש, ובעינין נעל שכולו של עור. וקשה הרי המשנה הכשירה אפילו סנדל של עץ. וע"כ כמש"כ התוס' דהמשנה כר"מ (כמש"א שמואל בשבת) ורב דאמר כר' יוסי. וא"כ מבואר דטעמא דר' יוסי משום ואנעלך תחש, ולא משום דבעינין שיהיה שוה בכל.

ולדעת התוס' דכל הדרשות אינן אלא דרבנן יל"ע מנ"ל באמת שמוותר לכהן לסוך בשמן של תרומה, תינח כשנטמא השמן נדרש מלא נתתי ממנו למת כדאי' ביבמות (עד.), אבל כשהוא טהור מנ"ל, ולמה אינו כמאבדו בידים. אכן בירושלמי שם משמע דלא נתתי ממנו למת נדרש לתרומה טהורה, אבל הבבלי לכ' חולק ע"ז, וצ"ע.

וגם רש"י פי' כן שם (קג.) דהגמ' מקשה סתירת הברייתא דקתני רישא דחולצין בקב הקיטע כר"מ וקתני סיפא דאין חולצין באנפליאות של בגד כר' יוסי. ופרש"י דפלוגתת ר"מ ור' יוסי אי דייקינן ואנעלך תחש. וסותר דבריו בסוגיין דטעמא דר' יוסי משום דבעינין שיהיה שוה בכל.

ע"ח ע"ב

נעל של עץ ושל שעם

שיטת רש"י

ב. בפשוטו נראה דטעם פרש"י בסוגיין משום דפשיטא לי' דסנדל של שעם דומה בדינו לסנדל של עץ, דשניהם אינם נעל הרגיל, דנעל הרגיל הוא של עור, וא"כ יקשה כיון דריב"ל יצא בסנדל של שעם דאינו נעל כיון שאינו נעל הרגיל א"כ מ"ט דר' מאיר דקב הקיטע חשיב נעל, ולרבא גם ר' יוסי מודה לזה. ולזה פרש"י דקב הקיטע עדיף דרגיל הוא לקיטע, וזהו סברת ר"מ, ולס"ד דהגמ' על זה פליג ר' יוסי דבעינין שוה בכל וכיון דאינו רגיל

רש"י בסוגיין פי' דטעמא דר' יוסי (לס"ד דהגמ' דפליגי בעיקר גדר נעל, וכן דעת אביי) משום שאינו שוה בכל. היינו נעל הרגיל אצל כו"ע. ומשמע ודאי דטעמא דר"מ משום שהוא רגיל אצל קיטע, ואי"צ שיהיה שוה בכל. ואפשר דלזה נתכוון רש"י במשנה שבת (סה:) שפירש טעמא

¹ ולכ' שמואל כאביי דר"מ ור' יוסי פליגי בעיקר דין נעל, ולא בגזירה דילמא משתמט, וכ"כ הריטב"א שם, אבל עי' תוס' בסוגיין דרך אחרת.

ובביאור הדמיון מדממה הגמ' כוורת של קש לסנדל של סיידין, פרש"י בשם רבותיו דכמו שכוורת אין הדרך לעשותו מקנים, כך סנדל אין הדרך לעשותו מעץ אלא מעור. ובוזה פליגי ר"ע וריוב"נ אם חשיב כלי ככה"ג שעשאו מדבר שאינו רגיל^ח.

ולפירוש זה סנדל של סיידין עשוי מעץ, ואינו נעל ליוב"נ כיון שדרך נעל ליעשות מעור ולא מעץ.

אבל רש"י כתב דלו נראה לפרש באופן אחר, דסנדל של סיידין אינו עשוי מעץ אלא מקש, דומיא דכוורת של קש, ומחלוקת ריוב"נ הוא אם קש חשיב עץ כיון שהוא קשה. דאם אינו עץ אינו מקבל טומאה דאין קבלת טומאה אלא במינים הכתובים בפרשה דהיינו כלי עץ או מתכת או חרס. ולכן ריוב"נ לא הודה בסנדל של סיידין, כיון דלא חשיב עץ.

והריטב"א הקשה מה לי שאינו של עץ הא לענין טומאת מדרס לא בעינן שיהיה מהמינים הכתובים בפרשה כדחזינן דאפילו כופת שאור שייחדה לשיבה טמאה מדרס^ט.

וצ"ל דלא הודו לו לא קאי אטומאת מדרס אלא אחליצה ושבת. (וכן פי' הריטב"א עיי"ש).

לכו"ע חזר דינו כנעל של שעם, ולמסקנא גם ר' יוסי מודה לר"מ דקב הקיטע הוי נעל כיון דרגיל הוא לקיטע, אבל נעל של שעם עכ"פ אינו נעל כיון דאינו נעל הרגיל.

וסוגיין פליגי על הסוגיא בשבת וביבמות דמפרשים דפלוגתת ר"מ ור' יוסי אינה פלוגתא פרטית בקיטע דוקא אלא פלוגתא כללית בסנדל של עץ.

וא"ת א"כ מה הוא זה שפירש רש"י במשנה בשבת (סה:) דר"מ ס"ל דיוצא בקב הקיטע דהוי נעל דידיה, דמשמע דבאמת צריך נעל הרגיל רק דחשיב רגיל אצלו שהוא קיטע. והרי לפי הסוגיא בשבת ר"מ סבירא דכל סנדל של עץ חשיב נעל, ולא רק קב הקיטע. וע"כ דאין זה כונת רש"י רק בא לבאר איך קב הקיטע חשיב נעל כלל והרי אינו עושה פעולת נעל אלא פעולת רגל, ולזה ביאר דלגבי קיטע שאין לו רגל חשיב הקב כנעל. אבל פלוגתת ר"מ ור' יוסי אינה בנקודה זו אלא בדין סנדל של עץ בכלל.

ג. אבל יל"ע בזה, דהנה הגמ' בשבת מביאה פלוגתא בסנדל של סיידין דתניא סנדל של סיידין טמא מדרס ואשה חולצת בו ויוצאין בו בשבת דברי ר"ע, ולא הודו לו. ודעת רב הונא דמאן לא הודו לו ר' יוסי. והיינו כדעת שמואל ואביי דר"מ ור' נחלקו אם סנדל של עץ חשיב נעל^י.

אבל רב יוסף פי' מאן לא הודו לו ר' יוחנן בן נורי דתנן כוורת של קש ושופורת של קנים ר"ע מטמא ור' יוחנן בן נורי מטהר.

^ט אמנם שי' הרמב"ם דגם לטומאת מדרס בעי' שיהיה מהמינים הכתובים בפרשה^ט (וקשה מה יענה לכופת שאור), אבל דעת רוב הראשונים אינו כן, וכן מבואר בתוס' שם (ד"ה כוורת) דלטומאת מדרס אי"צ של עץ, ומ"מ הביאו (בד"ה ור' יוחנן) את פירוש רש"י ולא הקשו עליו.

^י וק' לענין מדרס מה לי שאינו נעל כיון שהוא כלי העשוי למדרס. ושמא לא הודו לו לענין חליצה ושבת דוקא.

^י והק' הריטב"א לענין מדרס מה לי אם הדרך לעשותו כן מי עדיפא מכופת שאור שייחדה לשיבה עיי"ש מה שתי'.

לריב"ל. ונשארו בקושיא. אבל לשי' רש"י ניהא דהברייתא כר"ע דקש הוי כעץ, וריב"ל ס"ל כריוב"נ דקש אינו כעץ.

ולפי"ז אף דלריב"ל סנדל של שעם אינו נחשב נעל, אבל סנדל של עץ שפיר הוי נעל. וזהו טעמא דר"מ, ואינו סברא פרטית בקיטע אלא סברא כללית דכל סנדל של עץ הוא נעל. וכדברי שמואל בשבת שתלה דין סנדל של עץ בדין קב הקיטע. ולפי"ז אין כל סיבה לשוות פלוגתא בין הסוגיות. דגם לפום סוגיין נוכל לומר דפלוגתת ר"מ ור' יוסי"א היא מחלוקת כללית בכל סנדל של עץ. (ופלוגתתם או משום דסנדל של עץ אינו נעל הרגיל – ומה דקש גרע מעץ משום שאינו כלי כמש"כ הרמב"ן – או דפליגי בואנעלך תחש כדברי רש"י ביבמות.)

וא"כ הדק"ל מה ראה רש"י לשוות פלוגתא בין הסוגיות.

ה. ונראה שדברי רש"י בסוגיין הם על דרך רבותיו בסוגיא דסנדל הסידיין. דלדרכם של רבותיו של רש"י מבואר דסנדל של עץ אינו נעל הרגיל, כדחזינן שפי' דסנדל של סידיין הוי מעץ, ומדמה ל' הגמ' לכוורת של קש, דלריוב"נ כמו דכוורת של קש לא חשיב כלי כיון שאין הרגילות לעשותו מקש, כך סנדל של עץ אינו נעל כיון שאינו נעל הרגיל.

ולפי"ז ריב"ל שיצא בסנדל של שעם משום שאינו נעל הרגיל ע"כ שהיה מתיר גם סנדל של עץ – כמו סנדל הסידיין – שגם הוא אינו נעל הרגיל, כמבואר בגמ' בשבת הנ"ל דמדמה סנדל הסידיין לכוורת של קש.

אלא דקשה כיון דסנדל של עץ חשיב נעל, א"כ של קש נמי, וכיון שאין קפידא בשל עור למה יהיה קפידא בשל עץ'.

ושמא כיון דאינו של עץ לאו כלי הוא, ונעל צ"ל כלי. אלא שקשה דהרי מקבל טומאת מדרס (ואגב זה גם שאר טומאות) ולמה לא ייחשב כלי.

עוד אפשר"ל דרש"י מפרש דבאמת סנדל של עץ הוי נעל הרגיל. (ורק קב הקיטע אינו נעל הרגיל כיון שאין לו בית קיבול לרגל.) ולכן כל שהוא בכלל עץ חשיב נעל הרגיל. ולר"ע דקש נחשב עץ גם הוא נעל הרגיל, ולריוב"נ דקש אינו כעץ אינו נעל הרגיל.

וכן מבואר ברמב"ן במלחמות בסוגיין דנקט בדעת רש"י דהחילוק בין עץ לקש הוא משום דשל קש לאו כלי הוא כלל. אבל שמא כונתו משום שקש אינו מתקיים, וכ"כ התוס' שם (ד"ה טמא), ולכן לא חשיב כלי גם לענין מדרס. אבל לשון הרמב"ן משמע דפלוגתת ר"ע וריוב"נ הוא אם קשה חשיב כעץ, ועל דרך פרש"י.

ד. עכ"פ הא מיהת מבואר לשיטת רש"י דגם לסוברים דסנדל של עץ הוי נעל, אבל אם אינו אפילו של עץ אלא של קש – להצד דקש לא חשיב עץ – אינו נעל.

וא"כ מסתבר לומר דזהו הטעם דריב"ל יצא בסנדל של שעם, דהוא כמו קש ולכן לא חשיב נעל. וכ"כ הרמב"ן במלחמות.

הנה תוס' ביבמות (קג.) הקשו דברייתא שם מבואר דסנדל של שעם כשר לחליצה, וקשה

^א היינו לס"ד דר"מ ור' יוסי פליגי בגדר נעל, וכן דעת אביי, ודעת שמואל בשבת, וכמש"כ הריטב"א.

^ב ואם רש"י היה סבור כהרמב"ם דלטומאת מדרס צריך שיהיה מהממינים הכתובים בפרשה היה אפשר לפרש להיפך דמה שלא הודה לו היינו לענין מדרס, דבעינן עץ, אבל לשבת וליבוס מודה לר"ע דהוי נעל.

ולכן פרש"י שם דפלוגתת ר"מ ור' יוסי בואנעלך תחש. אבל לכו"ע אי"צ נעל הרגיל, כדחזינן דסנדל של שעם כשרה (לר"מ בלא חיפוי עור, ולר' יוסי ע"י חיפוי עור).

ושיטת שמואל בשבת דתלה דין סנדל של עץ בפלוגתא דר"מ ור' יוסי יש לפרש בשני אופנים, או דס"ל דכו"ע כר"ע דאי"צ נעל הרגיל, ופלוגתת ר"מ ור' יהודה בואנעלך תחש, וכדעת רב יבמות. או דר"מ ור' יוסי פליגי בפלוגתת ר"ע וריוב"ג, דר"מ ס"ל כר"ע דכוורת של קש טמא וה"ה נעל של עץ חשיב נעל ולא בעינן נעל הרגיל, ור' יוסי ס"ל כריוב"ג דכוורת של קש טהור וה"ה נעל של עץ לא חשיב נעל דבעינן נעל הרגיל. ושמואל לית ליה הסברא דקבע הקיטע עדיף משום שדרכו של קיטע בנעל של עץ.

אבל סוגיין ס"ל דבין ר"מ בין ר' יוסי אית להו דריב"ל שיצא בסנדל של שעם, וכריוב"ג, דבעינן נעל הרגיל, וא"כ סנדל של עץ לא חשיב נעל, כי לפי רבותיו של רש"י גם סנדל של עץ אינו נעל הרגיל (וזהו סנדל הסיידין), וע"כ טעמא דר"מ משום שדרכו של קיטע בנעל של עץ, וזה סברא פרטית בקיטע, ולס"ד דהגמ' דר' יוסי פליג בעצם דין נעל מסתבר דטעמי' משום דלא משגחינן בקיטע דבעינן נעל הרגיל אצל כו"ע וכנ"ל.

ו. ועי' ברמב"ן במלחמות שכתב דרש"י פי' דמש"א לעולם מנעל הוא היינו דעץ הוי מנעל ומשו"ה אסור ביוהכ"פ אבל דהיטני ודיבלי דאינון מיני קש לאו מנעל הוא עיי"ש, ואיפה ראה כל זה ברש"י. וקרוב לומר שלפני הרמב"ן היה נוסח אחר של רש"י בדרך שיטת רש"י עצמו בשבת, דסנדל של עץ הוי נעל ולא נחלקו ר"ע וריוב"ג אלא בקש אם חשיב כעץ, וריב"ל דנפיק בסנדל של שעם שהוא מין קש ס"ל כריוב"ג.

(ומה שלא יצא ריב"ל בסנדל של עץ י"ל משום דסנדל של שעם נוח יותר).

ויקשה א"כ מ"ט דר"מ דקב הקיטע חשיב נעל, והרי כיון דסוגיין נקט כריב"ל דיוצאין בסנדל של שעם ע"כ דבעי נעל הרגיל, והרי סנדל של עץ אינו נעל הרגיל. ע"כ צ"ל דקיטע שאני, וזהו הרגילות לכלל הקיטעים. והיא סברא פרטית בקיטע. (ודלא כשמואל בשבת שדימה קב הקיטע לסנדל של עץ.)

וא"כ כיון דאפילו ר"מ מצריך נעל הרגיל וס"ל דסנדל של עץ אינו נעל, ורק בקב הקיטע יש לו סברא פרטית דהוי רגילות דידה, מסתבר לפרש דבזה הוא דפליג ר' יוסי וס"ל דל"ש רגילות שאינו שוה בכל. ואין שום סיבה להמציא דר' יוסי דרש ואנעלך תחש.

אבל הברייאא ביבמות דמכשיר סנדל של שעם (ולרבא שם מיירי כשאינו מחופה עור ואתיא כר"מ) ע"כ ס"ל כר"ע דאי"צ נעל הרגיל. וא"כ מה שמכשיר הברייאא קב הקיטע לחליצה אינו משום שיש סברא פרטית דהוי רגילות לקיטע, אלא סברא כללית דכל סנדל של עץ או של שעם חשיב נעל דאי"צ נעל הרגיל. ופלוגתת ר"מ ור' יוסי אינה פלוגתא פרטית בקיטע אלא פלוגתא כללית בכל סנדל של עץ, וכדברי שמואל בשבת.

אמנם עדיין צריך לקבוע מהו יסוד פלוגתתם בסנדל של עץ. והיה אפשר"ל דפליגי אי בעינן נעל הרגיל, דהרי לרבותיו של רש"י סנדל של עץ אינו סנדל הרגיל. (וכן פי' באמת התוס' שם.) אבל אפשר דלא ניחא לי' לרש"י לפרש כן, חדא משום דרב הצריך ואנעלך תחש וס"ל לרש"י שמדברי ר' יוסי למד כן (וכ"כ התוס' קב: 27). ועוד דאביי מוקי לברייאא כר' יוסי ובמחופה עור, ואפשר דלענין נעל הרגיל ס"ל לרש"י דאינו מועיל חיפוי בעור בעלמא.

²⁷ ועי' לק' לענין סתירת דברי התוס'.

נחבאר א"כ דרש"י שלפנינו שהוא עפ"י פירוש רבותיו בשבת ס"ל דסנדל של עץ אינו סנדל הרגיל, וה"ה סנדל של שעם, ולכן ריוב"נ יצא בסנדל של שעם וה"ה שהיה מתיר בסנדל של עץ. אבל קב הקיטע אסור כי הוא רגיל אצל קיטע, וזהו טעמא דר"מ, ודעת רבא דגם ר' יוסי ס"ל כן רק דגזר בשבת דלמא משתמט.

ודעת הרמב"ן ג"כ דסנדל של עץ אינו סנדל הרגיל, ושוה לסנדל של שעם ושל קש, וריוב"נ דנפק בסנדל של שעם ה"ה שהיה מתיר סנדל של עץ כנ"ל, וכדעת ריוב"נ. אבל ר"מ ס"ל כר"ע דאי"צ סנדל הרגיל, ולכן סנדל של עץ חשיב נעל, ולדעת רבא גם ר' יוסי מודה לזה, ולדירה גם סנדל של שעם אסור דסבירא להו כר"ע, אבל אין הלכה כן אלא כריוב"נ וריב"ל.

ודעת רש"י עצמו בשבת, וכן היה נוסח רש"י בסוגיין לפני הרמב"ן, דסנדל של עץ הוא סנדל, אלא שנחלקו ר"ע וריוב"נ בסנדל של קש, וריב"ל דנפק בסנדל של שעם היינו היינו כיוב"נ. אבל סנדל של עץ הוא נעל, וזהו טעם ר"מ בקב הקיטע, ולדעת רבא גם ר' יוסי מודה לזה, ונמצא דבאמת אסור לצאת בסנדל של עץ דחשיב נעל.

רש"י ד"ה ור' יוסי אסור. קצ"ע לר' יוסי מה לי שאינו נעל הוה בכל, ולא שם נעל עליה, מ"מ למה אין יוצאים בו בשבת נהי דאינו נעל אבל אמאי לא ייחשב עכ"פ במלבוש. וכן קשה בגמ' ביבמות דקאמר דהתנא המכשיר לחלוץ בסנדל של עץ הוא ר"מ, מנ"ל זה, נהי דר"מ ס"ל דהוי מלבוש לצאת בו בשבת אבל מהיכ"ת דהוי נעל.

וי"ל דעצם הנידון אינו אם הוא נעל אלא אם הוא מלבוש, דאם הוא מלבוש ממילא הוא נעל, שהוא מלבוש שעל רגליו להגן מהקרקע זהו נעל. והסוברים שאינו נעל היינו גופא טעמא משום שאינו מלבוש.

אבל נתבאר דרש"י שלפנינו אזיל בשיטת רבותיו דסנדל של עץ אינו נעל הרגיל ודומה לסנדל של שעם, רק קב הקיטע חשיב נעל הרגיל דרגיל הוא לקיטע, ולס"ד דר' יוסי פליג על ר"מ פלוגתתם בנקודה זו דר' יוסי מצריך שיהיה אינו שוה בכל ולא סגי במה שרגיל אצל קיטע וא"כ חזר לדין סנדל של עץ ושל שעם דאינו נעל הרגיל וכריוב"נ וריב"ל, ורבא אמר דר' יוסי מודה לר"מ דאי"צ שוה בכל ולכן קב הקיטע הוי נעל הרגיל אצל קיטע, אבל סנדל של עץ בעלמא אינו נעל, וה"ה סנדל של שעם.

ובאמת הרמב"ן עצמו ס"ל ג"כ דסנדל של קש ושל עץ שוים (על דרך רבותיו של רש"י אף שלא הביאם), ומביא ברייתא בעדיות דקתני סנדל של עץ ושל סיידין טמא מדרס ואשה חולצת בו ויוצאין בו בשבת ולא הודו לו, והיא הברייתא דמוקי לה בגמ' שבת בפלוגת ר"ע וריוב"נ, ומלשון הברייתא בעדיות מבואר דגם בסנדל של עץ פליגי, ולא רק בסנדל של קש.

ומ"מ הרמב"ן מפרש בסוגיין דטעמא דר"מ דקב הקיטע חשיב נעל לאו משום דרגיל הוא אצל קיטע (כמו שביארנו בדברי רש"י בסוגיין, דלכן מפרש"י דעל זה פליג ר' יוסי דבעינן שוה בכל), אלא טעמא דר"מ משום דס"ל דסנדל של עץ וה"ה של קש או של שעם חשיבי נעל (ואי"צ נעל הרגיל), וכדעת ר"ע, ולדעת רבא בסוגיין גם ר' יוסי מודה לזה, ולכן קתני בברייתא דשוים ר"מ ור' יוסי דאסור לצאת בקב הקיטע ביה"כ, וה"ה שהיו אסורים בנעל של שעם. אבל ריב"ל דנפק בסנדל של שעם היינו משום שפסק דלא כר"מ ור' יוסי ודלא כר"ע אלא כריוב"נ דלא הודה בסנדל של עץ ושל סיידין.

ופי' עוד עפ"י דמש"א רבא ביבמות (קג.) מדרישא רבנן סיפא רבנן כו' לאו היינו ר' יוסי, דהא לדעת רבא עצמו בסוגיין ר' יוסי לא פליג על ר"מ (והתוס' בסוגיין נתקשו בזה), אלא רבנן היינו רבנן דלא הודו לו בסנדל של עץ ושל סיידין דהיינו ריוב"נ עיי"ש.

אבל התוס' ביבמות (קב:) שכתבו דרב ס"ל כחולקים על ר"מ, ומבואר מדבריהם דר"מ ור' יוסי פליגי בואנעלך תחש, וכמו שפרש"י (שם קג.), אינהו ס"ל דדרשה גמורה היא, וזו היא פלוגתת ר"מ ור' יוסי. ואם זה עולה עם סוגיין תלוי במה שהארנכו לעיל בשיטת רש"י.

והתוס' (שם קג. ד"ה סנדל) שפי' דפלוגתת ר"מ ור' יוסי אם חשיב מנעל ממה שאין רגילים לעשות, צ"ל שדבריו שם הם בשיטת ר"ת, וכדחזינן דתיכף מקשה בשם ר"ת מסוגיין דמסקי' דר' יוסי לא פליג על ר"מ בגדר נעל עיי"ש, ודבריהם דלא כדברי התוס' לעיל מיניה (קב:) שפי' דפלוגתת ר"מ ור' יוסי בואנעלך תחש.

נמצא שיש ג' שיטות בתוס' בפלוגתת ר"מ ור' יוסי, התוס' (קב:) פי' דפליגי בואנעלך תחש, ר"ת מפ' דפלוגתתם אם חשיב מנעל ממה שאין רגילים לעשות (אבל ואנעלך תחש הוא רק לכתחילה), ור"י מפ' דפלוגתתם אם חשיב נעל הראוי לו כיון שעלול ליפול.

שיטת הרמב"ם

עי' רמב"ם (פ"ג שביבת עשור ה"ז) וז"ל אסור לנעול מנעל וסנדל אפילו ברגלו אחת. ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן. וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף עכ"ל.

מבואר דאם לא היה מרגיש קושי הארץ אפילו בשל בגד היה אסור אע"ג שאינו נעל.

הב"י כתב שדברי הרמב"ם סתומים, שלא ביאר דין סנדל של עץ.

ויסוד הספק – אף שמפורש ברמב"ם שההיתר בכריכת בגד משום שמרגיש קושי הארץ, וא"כ בסנדל של עץ שאינו מרגיש קושי הארץ שמא צ"ל

אבל לא יעלה זה להשיטות דטעמא דר' יוסי משום דבעינן ואנעלך תחש. וצ"ע.

תוס' ד"ה הקיטע. בגמ' ביבמות (קב:) אמר רב יהודה אמר רב סנדל התפור בפשתן אין חולצין בו שנאמר ונעלך תחש. ופי' תוס' דרב ס"ל כרבנן דפליגי על ר"מ, דהיינו כר' יוסי.

ויל"ע לאיזה חולקים נתכוונו, דהא לדעת רבא גם ר' יוסי ס"ל דהוי נעל רק שגזרו דילמא משלפי.

וצ"ל דרב ס"ל כאביי וכשמואל דר"מ ור' יוסי פליגי אם סנדל של עץ הוי נעל.

וקשה לשי' ר"י בתוס' דשמואל לא פליג על רבא, כי זהו מסקנת סוגיין, וגם שמואל ס"ל כן דלכו"ע נעל הוא, אלא דלר' יוסי כיון שעלול ליפול (כדחזינן דגזרו דילמא משלפי) לכן פסול לחליצה דאינו נעלו הראוי לו, א"כ מי הם החולקים על ר"מ ומצריכים ואנעלך תחש. וכן הק' הגרעק"א.

עו"ק דתוס' (שם קב: ד"ה ואנעלך) כתבו בשם ר"ת שצריך שיהיה מנעל מעור בהמה טהורה דתחש כתיב. ולדעתו נראה דע"כ לא נאמר הך גזה"כ דואנלך תחש כ"א לעינן נעל דחליצה, דלא יתכן דיהיה אסור לצאת בשבת בנעל הנעשה מעור בהמה טמאה, או שיהיה מותר לנעול נעל מעור בהמה טמאה ביוהכ"פ.

וצ"ל דר"י ור"ת ס"ל כמש"כ הרא"ש דדין זה דרב דצריך של עור דוקא משום ואנעלך תחש אינו אלא לכתחילה, וקרא אסמכתא הוא. וא"כ ניחא, דמעיקר הדין סנדל של עץ חשיב נעל לר"מ, וגם ר' יוסי לא פליג אלא משום שאי"ז הרגילות, או משום שאינו למידת רגליו. והמשנה שהכשירה סנדל של עץ לחליצה אתיא כר"מ (כמש"א שמואל בשבת) ובדיעבד. אבל לכתחילה צריך נעל של עור לחליצה (ולר"ת של עור בהמה טהורה) משום ואנעלך תחש.

והרמב"ן במלחמות כתב בדרך אחד דהך רבנן לאו היינו ר' יוסי אלא ריוב"נ המטהר בכוורת של קש).

ויקשה א"כ מה יענו שמואל והסוגיא ביבמות להברייתא דשוי"ן ר"מ ור' יוסי דאסור לנעול קב הקיטע ביוהכ"פ. (והריטב"א בשבת כתב דשמואל ע"כ לא שמיע ל' הך ברייתא.)

והרמב"ם הוציא מזה דשמואל וכן הסוגיא ביבמות סבירא להו דאיסור נעילת הסנדל ביוהכ"פ אינו תלוי בשם נעל אלא באם מרגיש קושי הארץ. ולכן בקב הקיטע שאינו מרגיש קושי הארץ אסור, אף שסנדל של עץ לא חשיב נעל.

ומ"מ קצת תימה לחדש סברא שלא נזכרה בסוגיין.

ובדוחק דבאמת גם לשמואל ולסוגיא דיבמות סנדל של עץ אסור משום שמרגיש קושי העץ, והברייתא מתוקמה כאביי בשיש בו בית קיבול כתיתין. (ואף שהמשנה מיירי כשאין לו בית קיבול כתיתין – כמו שהוכיח רבא – אבל הברייתא דשוי"ן בשיש בו בית קיבול כתיתין.) וקשה דלפי"ז הרמב"ם פסק כאביי, והיה לו לבאר הך היתר דבית קיבול כתיתין.

ג. והנה בירושלמי איתא דריב"ל יצא בסוליסה ור' יצחק בר נחמן א"ל מה דין וא"ל אסתניס אנא, ולכ' זהו המעשה בגמ' דר' יצחק בר נחמני אמר אני ראיתי כו' אלא דבירושלמי מבואר דרק לעצמו התיר ריב"ל משום שהיה אסתניס.

ובאמת לשי' הרמב"ם דאיסור ד' תעניות הוא דאורייתא קשה מה ההיתר באסתניס. ויש לומר עפ"י הר"ן דהוא מסור לחכמים ולא אסרו הד' עיניין אלא כשהם לתענוג (ולכן שרינן בכמה גוני

אסור, אבל מאידך שמא די במה שמרגיש קושי העץ.

ובאמת קשה למה השמיט זה הרמב"ם, אם משום שלא נזכר בגמ', הרי נזכר עכ"פ קב הקיטע. ובפשוטו נראה דהרמב"ם באמת אסר סנדל של עץ והוא נכלל במש"כ דסנדל של שעם וגמי וכן בגדים מותרים משום שמרגיש קושי הארץ, דמכלל זה נשמע דכל שמונע ממנו הרגשת קושי הארץ – ובכלל זה סנדל של עץ – אסור.

ב. בפשוטו מקור הרמב"ם מהברייתא המובא בגמ' דשוי"ן ר"מ ור' יוסי לענין יוהכ"פ דקב הקיטע אסור. והרמב"ם מפרש דאף שאינו נעל – כמו שפסק הרמב"ם לענין חליצה דאם חלץ בסנדל של עץ חליצתה פסולה² – מ"מ לענין יוהכ"פ אסור, שאינו מהרגיש קושי הארץ.

אלא שקשה דזה נגד סוגיין דנקט רבא בפשיטות דאם אינו נעל מותר לנעלו ביוהכ"פ והכריח מזה דקב הקיטע חשיב נעל גם לר' יוסי ורק לענין שבת גזר.

והיה אפשר ל' דכיון דשמואל בשבת (סו.) תלה דין חליצה בסנדל של עץ במחלוקת ר"מ ור' יוסי, הרי דפליג על רבא וס"ל דר' יוסי אינו נעל כלל. (והתוס' נדחקו דגם לשמואל טעמא משום שעלול ליפול ואינו נעל הראוי לו. אבל הריטב"א בשבת כתב דשמואל פליג על רבא. וכן מבואר במלחמות.) וכן פשטות הסוגיא ביבמות (קג.) דקאמר דרישא דברייתא שם (דיכול לחלוץ בקב הקיטע) כר"מ וסיפא (דאינו יכול לחלוץ באנפליא של בגד) כרבנן, הרי דפליגי ר"מ ור' יוסי גם בחליצה ולא רק לענין שבת ומשום גזירה. (ועי' בתוס' בסוגיין דזהו רק הס"ד של הגמ' שם.

² ומש"פ הרמב"ם דסנדל של עץ מקבל טומאת מדרס לאו היינו משום שהוא נעל אלא טומאת מדרס שאני עי' בריטב"א בשבת.

וסוגיין כרב הונא, ולכן פשיטא לה דאיסור נעילת הסנדל ביוהכ"פ תלוי בשם נעל.

כגון מי שידינו מלוכלכות). וריב"ל כיון שהיה אסתניס היה חליצת הסנדל אצלו צער.

אבל שמואל וכן הסוגיא ביבמות דנקטו דטעמא דר' יוסי משום דקב הקיטע לא חשיב נעל, ומ"מ מבואר בברייתא דאסור ללבשו ביוהכ"פ, סבירא להו כרב חייא בר רב וכמש"פ הרמב"ם דנעל משום תענוג, דהיינו התענוג שאינו מרגיש קושי הארץ. ולדעתם כשנאסרה נעילת הסנדל ביוהכ"פ היינו התענוג של נעילת הסנדל, ואינו תלוי בשם נעל דוקא, ולכן שוים ר"מ ור' יוסי שקב הקיטע אסור, אף דלר' יוסי אינו נעל, כיון שעל ידו מתענג שאינו מרגיש קושי הארץ וזהו התענוג דנעילת הסנדל.

ד. ובאמת יל"ע דעי' בגמ' שבת (סא.) מחלוקת רב הונא ור' חייא בר רב אם נעל משום צער או משום תענוג. והרמב"ם פסק כרב חייא בר רב דהוא משום תענוג.

וקשה לרב הונא דנעל משום צער א"כ למה נעילת הסנדל אסורה ביוהכ"פ, לפי"ד הר"ן דלא אסרו אלא עניני תענוג.

והם דברי הרמב"ם¹⁰.

וע"כ צ"ל דלרב הונא נעילת הסנדל שאני, דאסרו אותו בהחלט ואף שאינו לתענוג. (ואפשר דלרב הונא איסור נעילת הסנדל אינו אלא דרבנן ולא דמי לשאר העינוים שהם בכלל שבתון לדעת הרמב"ם, דשבתון היינו מניעה מתענוג.¹¹)

ה. גם הירושלמי דלא כסוגין, שהרי לדעת סוגיין דנעל אסור בהחלט ואף דעי' שאין לו נעל יש צער נגיפה דזהו עיקר ענין נעל, א"כ ממנ"פ אם סוליסה הוא נעל מה לי שהוא איסטניס ומצטער הרי כל אדם נמי מצטער כשאין לו נעל, ואם סוליסה אינו נעל א"כ לכו"ע שרי.

ולרב הונא אין מקום לחלק אם מרגיש קושי הארץ, דנעל אינו לתענוג של אי-הרגשת קושי הארץ אלא משום צער למנוע צער שלא ינגף ביתדות הדרכים (כלשון רש"י בשבת).

אלא ע"כ דגם הירושלמי ס"ל דנעל משום תענוג, והיינו התענוג שאינו מרגיש קושי הארץ. וסוליסה אינו נעל, אבל הוא מועיל שלא ירגיש קושי הארץ. וזה אסור ביוהכ"פ שאותו תענוג אסור. אבל ריב"ל לבשו משום שהיה אסתניס ואצלו הרגשת קושי הארץ לא היה נחשב מניעת תענוג אלא צער ממש, והרי לא אסרו אלא עניני תענוג ולא חייבוהו בצער.

ומאידך, הא ודאי שלא חייבו אותו ביוהכ"פ להנגף ביתדות הדרכים. ולא חייבו אותו בצער של אי-נעילת סנדל. ולא אסרו אלא נעילת סנדל ממש.

ולכן הכל תלוי בשם נעל. דאם אין לו שם נעל בודאי לא חייבוהו בצער להנגף ביתדות הדרכים.

שמחלק בין נעל לסנדל ואיני יודע איך זה נכנס בדברי הרמב"ם.

¹⁰ וכע"ז נתבאר לענין סיכה דפסק הרמב"ם דאפילו סיכה שאינה של תענוג אסורה וביארנו משום דסיכה כשתיה ומ"מ יש חילוק דסיכה של תענוג אסורה מה"ת וסיכה שאינה של תענוג אאמד"ר.

¹¹ והתליה בסוגיא דשבת (סא.) למדתי מדברי הצפנת פענח על הרמב"ם כאן אלא שלא עמדתי על כל דבריו

דהיינו ג' שנים – קודם השנה של השלמה דאורייתא¹⁰.

והרא"ש הקשה על ביאור זה ב' קושיות, חדא השלמה דרבנן מאן דכר שמייה (שהרי אינה מוזכרת במשנה) שיתן בה התנא סימן להקדים לה חינוך. ועוד מנא להו לרב הונא ורב נחמן שיש חילוק בין בריא לחולה לענין חינוך שעות. וביאור קושייתו השניה, דאמנם בודאי יש חילוק בין בריא לחולה לענין השלמה, כמפורש בבבליא דרבה בר שמואל (לפי מה שפירשה רב הונא ור"נ כמבואר בסוגיא), אבל מנ"ל לרב הונא ור"נ שיש חילוק גם לענין הגיל של חינוך שעות, והרי בזה לא מיירי הברייתא, ואילו המשנה לא מיירי אלא בחולה, ומנא להו שלבריא יש זמן אחר גם לענין שעות.

ב. והנה המשנה הקדימה דתינוקות אין מענין אותן, ומיירי קודם שהגיעו לזמן של השלמה כמובן. וברמב"ם (סוף פ"ב) מבואר דאיסורא קאמר כדי שלא יבאו לידי סכנה. אבל רש"י במתני' כתב דאין חייבין למנוע מהן מאכל ומשמע דאיסורא ליכא וכן מפורש בבהגר"א (סי' תרט"ז) דהיא פלוגתא בין רש"י והרמב"ם.

ויל"ע לפרש"י איזה דין השמיענו התנא, והרי פשיטא דקודם שהגיע לחינוך אי"ח להתענות וכמו בכל המצוות דאין קטן חייב בהם עד שיגיע לחינוך.

אכן נראה ברור דרש"י אזיל בזה לשיטתו, דהנה הר"ן בתחילת הפרק הקשה לשי' הרמב"ם דכל הה' עינייים הם מדאורייתא א"כ איך ספינן להו לקטנים בידיים. ומכח קושיא זו פליג על הרמב"ם וס"ל דרק אכילה ושתיה הוו דאורייתא, אבל שאר העינייים אינם אלא מדרבנן. ומבואר מלשונו שם דלא היה קשה לו אלא איך ספינן להו שאר העינייים שאין בהם סכנה, ומשמע דאכילה ושתיה

ו. אבל יל"ע מנ"ל להרמב"ם דבנעל של שעם מרגיש קושי הארץ. שמא אינו מרגיש קושי הארץ, וסוגיין דנקט דשרי לכו"ע היינו משום דס"ל דנעל משום צער כנ"ל ואיסור נעילת הסנדל תלוי בשם נעל ותו לא (כדחזינן דלרבא גם סנדל של עץ היה מותר אם לא היה לו שם נעל). ואילו לדעת הסוגיא בשבת ויבמות דנעל משום תענוג, ואסרו התענוג של אי הרגשת קושי הארץ, באמת אסור ללבוש נעל של שעם. וריב"ל שהיה לובשו היינו משום שהיה אסטניס ואצלו היה זה צער. אבל בפשוטו י"ל דכיון דחזינן גם אינך רבנן קשישאי שלבשו נעלי גמי ממינים שונים כמבואר בסוגיין ולא מסתבר דכולהו היו אסטניסים ע"כ דבכה"ג מרגיש קושי הארץ ושרי לכו"ע.

ועדיין יל"ע למה השמיט הרמב"ם ההיתר דאסטניס, דהיינו דלאסטניס יהיה מותר ללבוש סנדל אפילו אם אינו מרגיש קושי הארץ. ולא הו"ל להרמב"ם להשמיטו כיון שהוא מפורש בירושלמי. עוד יל"ע כיון דריב"ל היה אסטניס ואצלו היה אי-הרגשת קושי הארץ לצער, א"כ למה לא לבש נעל ממש. ושמא נעל ממש אסור עכ"פ מדרבנן גם לאסטניס, ורק דבר שאינו נעל רק שיש לו תענוג שאינו מרגיש קושי הארץ בזה שרינן לאסטניס שיש לו צער מהרגשת קושי הארץ.

פ"ב ע"א

התינוקות אין מענין אותן

רש"י מפרש דלרב הונא ור"נ המשנה מיירי בחולה שמשלים שנה אחת, והכי קאמר דמחנכין אותן לשעות לפני שנה – דהיינו שתי שנים – קודם השנה של השלמה מדרבנן, שהיא לפני שנתיים –

¹⁰ בשלמה לרב הונא ורב נחמן לפני שנה ולפני שנתיים, אלא דרש"י מבאר דהכונה כנ"ל.

¹⁰ ולפי"ז הגירסא בגמ' כמו שהגיה הב"ח: "לפני שנה לדבריהן, ולפני שתי שנים לדברי תורה". ועי' בתוס' הרא"ש שמבואר דיש שלא גרסו שום הסברה בגמ', רק

ג. אבל א"כ צ"ב שי' רב הונא ור"נ דשנה אחת קודם שהגיעו לפרקן (ובבריא ב' שנים) מתענים ומשלימים. והוא מדין חינוך כמבואר בסוף סוגיין, דתרי חינוכי הוו כו'. והרי לשי' רש"י כל שהוא בכלל רביתיהו לא גזרו בהו חיוב חינוך, ובודאי אכילה ושתייה הוו רביתיהו גם סמוך לפרקן ואפילו בגדול היינו רבותיה שהרי יש במניעתם איבוד נפש.

אבל נראה שרש"י נזהר בזה, דעי' לשונו (סוף ד"ה תנן) – כשביאר איך לשון המשנה "לפני שנה" מתפרשת לרב הונא ור"נ – כתב וז"ל דשנה עשירית מחנכין את התינוקות החולה לשעות שהיא לפני שנה הסמוכה לפרק השלמת דבריהם עכ"ל. ומבואר מלשונו דהשנה של השלמה מדרבנן נקראת "פרק השלמת דבריהם", דהיינו שהוא מעין הגעה לפרקו, דאף שמה"ת הגעת הפרק – דהיינו פרק גדלות – הוא כשהוא י"ג שנה ויום אחד (עם הגעת סימנים) אבל מדבריהם הגעת הפרק היא שנה לפני זה (בחולה דמיירי בה המשנה, ובבריא ב' שנים קודם).

זאת אומרת דמלשון רש"י מבואר דכשגיע לשנה של השלמה מדרבנן אין הגדר דאמנם הוא קטן אבל מתענה ומשלים מדין חינוך, כמו בשאר מצוות, אבל כאן ל"ש שקטן יהיה חייב להתענות, דכלל הוא דאין מענין את התינוקות, דהפקיעו קטנים מחיוב חינוך בכל דבר שהוא רביתיהו. אלא הדין השלמה דרבנן הוא שהקדימו את ההגעה לפרקו גופא, וזהו "פרק השלמת דבריהם", ואין כאן סתירה לכלל דאין מענין את התינוקות, דאדרבא כיון שהגיע ל"פרק השלמת דבריהם" יצא מכלל תינוקות.

ואע"ג דהגמ' קרי לזה חינוך, אבל אינו כחינוך דשאר מצוות דנשאר קטן וחייב בקטנותו מדין חינוך, אבל כאן משום חינוך הקדימו את פרק גדלותו גופא ונחשב גדול לענין להתענות שנה או שנתיים קודם הזמן של גדלות דאורייתא. וזהו דקאמר הגמ' ד"תרי חינוכי הוו", פ"י דהחינוך של

בודאי ספינן להו כי סכנה למנעם מזה. וזהו כהרמב"ם שאסור לקטנים להתענות שמא יבאו לידי סכנה. והר"ן בסוגיין אף שהביא גם פרש"י דאיי"ח לענותם צ"ל דאחר שהביא שי' הרמב"ם דאסור לענותם זו היא שיטתו גם הוא.

אבל מדברי רש"י (עח: ד"ה מותרין בכולן) מוכח דגם באכילה ושתייה ליכא סכנה, דהגמ' שם מקשה מאי שנא שאר עינויים דהתינוקות מותרים בכל אלו ומאי שנא נעילת הסנדל דאסורים בה, ומתריך הגמ' דבשאר עינויים דהוו רביתיהו לא גזרו רבנן. ולדברי הרמב"ם והר"ן הקושיא מעיקרא ע"כ לא היתה אלא משאר עינויים, אבל אכילה ושתייה פשיטא דמותרים בהם משום סכנה ואי"צ להגיע לטעמא דהיינו רביתיהו. אבל בדברי רש"י (שם) מפורש דהקושיא היתה גם מאכילה ושתייה, ורש"י לשיטתו כאן דאין סכנה לתינוק להתענות, ולכן גם על אכילה ושתייה מקשה הגמ' מאי שנא מנעילת הסנדל, וגם על אכילה ושתייה מתרצת הגמ' דהיינו רביתיהו ולכן לא גזרו בהו רבנן.

וכל הסוגיא שם ע"כ מיירי כשהגיע לחינוך, דאם לא הגיע לחינוך גם בנעילת הסנדל היה מותר. וא"כ מבואר באותה סוגיא לדעת רש"י דאף שאין סכנה לתינוק להתענות מ"מ הפקיעו ממנו דין חינוך, משום שאכילה ושתייה בכלל "רביתיהו" דתינוק, כמו רחיצה וסיכה, ולא גזרו בהו רבנן לאסורם משום חינוך.

משא"כ להר"ן דהסוגיא לא קאי אלא אשאר עינויים א"כ יל"פ מש"א דלא גזרו בהו רבנן היינו דלא גזרו בהו שאר עינויים. אבל חינוך לאכילה ושתייה שפיר שייך בהו אלא דאין מענין אותן משום דאיתי לידו סכנה.

ולרש"י נראה דזהו מה שמחדש לנו התנא במש"א דהתינוקות אין מענין אותן, פ"י אע"פ שהגיעו לחינוך ואע"פ שאין דבבר סכנה מ"מ כיון דהיינו רביתיהו לא גזרו בהו חיוב חינוך, זולת חינוך לשעות דאינו פוגע ברביתיהו.

שמתענה קודם שנה, וכמו שהקשה הגמ' בתחילת הסוגיא השתא בפני שתיים מתענה בפני שנה מבעיא. ואפי' את"ל דלהרא"ש מתני' לא זו אף זו קאמר, כמש"כ מהרש"א, מ"מ איך נשמע מלשון זה שיש חילוק בין בריא לחולה, כיון דהמשנה לא מיירי אלא בחולה. והק"נ נדחק בזה טובא עיי"ש.

אבל נראה שדברי הרא"ש מתפרשים כך, דאילו הוי תנן שמחנכין אותן קודם שתי שנים לגדלות – דהיינו כשהוא בן י' – היינו אומרים דזהו הגיל הקבוע לחינוך שעות בין לבריא בין לחולה, וכיון דידיעין (מהברייתא) דבריא משלים כבר מבן י"א היה יוצא דחינוך לשעות לבריא אינו אלא שנה אחת. ולכן המשנה הדגישה שחינוך לשעות (של חולה) הוא "קודם שנה וקודם שתיים", דהיינו ב' וג' שנים קודם גדלות, כדי לאשמעינן שדינא הוא שצריך ב' שנים של חינוך לשעות. ואז ממילא נדע שבריא, כיון שמתחיל להשלים כבר מבן י"א, ע"כ חינוך לשעות דידיה הוא מבן ט', כדי שיתחנך לשעות ב' שנים.

ועי' במהרש"א שדייק מדברי התוס' ד"ה אלא דגם הם מפרשים כהרא"ש.

עוד בענין הנ"ל

למדנו שנחלקו רש"י והרא"ש בעצם גדר החילוק בין חולה לבריא בחינוך שעות. דלהרא"ש אמנם חולה ובריא מתחילים להתחנך לשעות בגילאים שונים, ומשום שדינא הוא שצריך להתחנך לשעות ב' שנים, וממילא בריא שמקדים להשלים מבן י"א מקדים להתחנך לשעות מבן ט'. ואילו לרש"י הגיל של חינוך שעות בין בבריא בין בחולה אחד הוא, דהיינו כשמגיע לגיל של "לפני שנה" – דהיינו שנה לפני השנה הסמוכה לפרקו. אלא דלא הרי פרקו של חולה כהרי פרקו של בריא, כי הפרק המדובר בו הוא "פרק השלמת דבריהם", דהיינו זמן הגדלות מדרבנן לתענית דיוהכ"פ. וכמו שנתבאר דלדעת רש"י ל"ש השלמה בקטן כלל, דינא הוא דחינוקות אין מענין אותן. ועי"כ כשמתחיל להשלים יצא מכלל תינוקות, והוא

שעות הוא מעין החינוך דשאר מצוות שנוהג בקטנותו (אלא דאין החינוך אלא לשעות שאינו פוגע ב"היינו רבתייהו"), אבל החינוך של השלמה הוא באופן אחר לגמרי, דהוא "פרק השלמת דבריהם" שהקדימו גדלות דרבנן לגדלות דאורייתא.

ד. ומעתה ניחא שתי הקושיות שהקשה הרא"ש על רש"י. דלמש"נ בשי' רש"י הזמן של השלמה דרבנן אינו גיל חינוך בעלמא אלא הוא הזמן של גדלות מדרבנן לענין להתענות, והמשנה קבעה שהזמן של חינוך לשעות הוא בעצם "לפני שנה" דהיינו שתי שנים לפני שיגיע ל"פרק השלמה דבריהם", דהיינו שתי שנים קודם גדלות דרבנן. והרא"ש הקשה כיון דהמשנה מיירי בחולה, מנא להו לר"ה ור"נ שיש גיל אחר לבריא ולחולה לענין חינוך שעות. אבל לשי' רש"י באמת אין כאן שני גילאים, אלא לעולם הזמן של חינוך לשעות הוא שוה לכל, והוא שתי שנים קודם שיגיע לפרק גדלות, דהיינו ל"פרק השלמת דבריהם". רק דהזמן של גדלות גופא משתנה מחולה לבריא, וזה שפיר ידעו ר"ה ור"נ שהרי הוא מפורש בברייתא דרבה בר שמואל.

וניחא גם איך קושיא שהקשה הרא"ש, למה תלה התנא הסימן של לחינוך שעות בזמן של השלמה דרבנן שאינה מפורשת במשנה. דבאמת אי"ז סימן בעלמא אלא זהו עצם הזמן, שתי שנים קודם גדלות דבריהם, ונפק"מ גם לבריא שהגדלות שלו מוקדמת וממילא גם ה"לפני שנה" שלו מוקדם, ולכן התנא ע"כ תלה הזמן של חינוך שעות בפרק של השלמת דבריהם, דזהו עצם הזמן ול"ש שיתן זמן אחר.

ה. אבל הרא"ש פליג על רש"י ופי' דלרב הונא ור"נ מתני' הכי מתפרש, דמחנכין אותן (לשעות) קודם שנה וקודם שתיים להשלמה דאורייתא דהיינו ב' וג' שנים קודם גדלות, ומתני' בחולה, ומ"מ שמעינן שיש חילוק בין חולה לבריא מדלא הו"ל למיתני אלא לפני שתיים בא להשמיענו שיש חילוק בשנים בין חולה ובין בריא עיי"ש. והדברים סתומים כיון דמתני' בחולה ותני דמתענה קודם שתיים א"כ למ"ל למיתני גם

מחנכין אותו גם באיסור רחיצה וסיכה. דהר"ן ריש פירקין כתב דלא אשכחן שמחנכין אותן אלא לתענית, אבל לענין רחיצה וסיכה נשאר הדין דאין בהם חיוב חינוך עיי"ש. דהיינו שנשאר הדין דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן.

ופשוט דהר"ן לשיטתו דמש"א הגמ' דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן היינו שלא גזרו איסור רחיצה וסיכה, אבל חינוך אכילה ושתיה שייך שפיר אע"ג דהיינו רבתייהו, ובלבד שלא יהיה בדבר סכנה. וממילא דכשהגיע לגיל השלמה דרבנן דיצא מכלל סכנה חייב בחינוך אכילה ושתיה, אבל לענין רחיצה וסיכה עדיין קיימין בסברא דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן.

ומאידיך, לשי' רש"י שאין סכנה לקטן במניעת אכילה ושתיה, ומה שאין מענין את התינוקות הוא משום דהיינו רבתייהו ולא גזרו בהו חיוב חינוך, ויקשה א"כ איך מחנכים אותם לשעות וצ"ל דאיחור שעה אחת לפת שחרית זה אינו בכלל רבתייהו, ואילו כשמגיע לחינוך השלמה הוי גדול לענ"ז וזהו פרק השלמת דבריהם וככל מש"נ לעיל, א"כ אין סברא לחלק בין עינוי דאכילה ושתיה לבין שאר עינויים, ובודאי מסתבר לדעתו דכל הדינים האלה של חינוך לשעות והשלמה מדבריהם שייכים גם בשאר עינויים, וכדעת הטור והרמ"א.

וק"ק דלפי"ז נמצא ששיטת הטור היא דלא כשיטת אביו הרא"ש.

ג. ונקדים, דהנה הרא"ש הביא שיטת הרי"ף דגרס בדברי ר"נ ורב הונא די"ב משלים דאורייתא, דסבירא להו דתוך הזמן כאחר הזמן, אבל אנן קיי"ל כר' יוחנן דאינו משלים מדאורייתא עד שיהיה בן י"ג דתוך הזמן כלפני הזמן, ומ"מ לענין חינוך קיי"ל כר"נ דבן י"א מתענה ומשלים.

והרא"ש הקשה ע"ז וז"ל וקשה לי מה שפסק דתינוק בן י"א משלימין מדרבנן ואמאי משלימין אכתי הוי ב' שנים לפני גדלות דשמא לא יביא סימנים אחר י"ב שנה כו' עכ"ל לעניננו. והדברים

בגדר הגעה לפרקו. ובחולה פרק זה הוא כשהוא בן י"ב, ובבירא פרק זה הוא כשהוא בן י"א.

ועוד למדנו ששיטת רש"י מבוססת על שיטתו לעי' (עח:) בבבאור דברי הגמ' דכיון דהנהו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן, דרש"י שם מפרש דקאי גם אעינוי אכילה ושתיה, וע"כ מש"א "לא גזרו בהו רבנן" היינו שלא גזרו דין חינוך. ומבואר דבכל דבר שהוא רבתייהו ליכא מצ' חינוך. ולדעתו זהו דין המשנה דהתינוקות אין מענין אותן, דתינוקות מופקעים מדין חינוך. וא"כ יקשה איך שייך חינוך דהשלמה כלל, הרי סוכ"ס אכילה ושתיה הם בודאי בכלל רבתייהו. אלא ע"כ דלא הפקיעו אלא דין חינוך קטנים, אבל חינוך דהשלמה אינו בגדר חינוך קטנים אלא דין גדלות דרבנן, כלשון רש"י דהוי פרק השלמת דבריהם. ומינה דחינוך שעות נקבע שתי שנים קודם פרק השלמת דבריהם, וזהו עצם הגיל דשעות.

אבל הרא"ש ס"ל דחינוך דהשלמה הוא ככל חינוך דהיינו דין חינוך קטנים, וממילא דהגיל דחינוך שעות אינו יכול להיות נגדר כ"לפני שנה הסמוכה לפרק השלמת דבריהם", אלא לעולם גיל חינוך שעות נקבע ביחד לגדלות דאורייתא, וממילא יוצא דגיל חינוך שעות לחולה אינו כגיל חינוך שעות לבריא, כי בריא מתחיל להתענות לשעות ד' שנים קודם גדלות דאורייתא, וחולה מתחילה להתענות שעות ג' שנים קודם גדלות דאורייתא, וכמש"נ.

ב. ויקשה להרא"ש איך אפשר ל' דחינוך דהשלמה הוא מדין חינוך קטנים, ומה נעשה עם דברי הגמ' לעי' דלא גזרו דין חינוך במקום רבתייהו. ולכ' צ"ל דהרא"ש מפרש כהר"ן דהגמ' שם לא מיירי בעינוי דאכילה ושתיה כלל (כי באכילה ושתיה פשוט דפטורים משום סכנה) אלא בשאר עינויים דרבנן, והיינו דקאמר דכיון דהיינו רבתייהו "לא גזרו בהו" שאר עינויים. אבל אין לנו שום מקור לומר דלא גזרו דין חינוך באכילה ושתיה.

אבל יש לחכוך בזה, דהנה נחלקו ראשונים אם קטן שהגיע לחינוך שעות או להשלמה דרבנן אם

מתחנך לשעות ב' שנים קודם השלמה דרבנן דידיה.

וצ"ל דשיטת הרא"ש דחינוך לשעות אינו תלוי במספר השנים משנולד, וגם אינו תלוי במספר השנים קודם השלמה, אלא במספר השנים קודם גדלות דאורייתא. וכיון שגדלות דאורייתא שוה לבריא ולחולה שפיר מקשה לרש"י מנא להו לר"ה ור"נ שבריא מתחיל להתחנך לשעות ד' שנים קודם גדלות דאורייתא, כיון דמתני' בחולה והוא מתחנך לשעות ג' שנים קודם גדלות דאורייתא. ואילו על הרי"ף קשיא ל' כיון דלר"נ מתחנך לשעות מבין י"א שהוא שנה אחת קודם גדלות דאורייתא (כיון דס"ל תוך הזמן לאחר הזמן) א"כ לדידן יתענה מבין י"ב שהוא שנה קודם גדלות דאורייתא לדידן.

והנה לשי' הר"ן דהטעם דאין מענין את התינוקות הוא משום סכנה א"כ פשוט כהרי"ף דזה תלוי במספר השנים משנולד. וזהו באמת טעם שיטת הרי"ף דקיי"ל כר"נ דמשלים מבין י"א, ואף דר"נ עצמו ס"ל דגדלות דאורייתא הוי מבין י"ב, ואנן קיי"ל שגדלות דאורייתא הוא מבין י"א, אין זה ענין לגיל השלמה דרבנן, דהרי בעצם שייך חינוך גם בקטן טפי מזה, רק דבעי' שיצא מכלל סכנה, וכיון דס"ל לר"נ דמבין י"א יצא מכלל סכנה, הכי קיי"ל, ואי"ז ענין לגיל גדלות דאורייתא".

כמות שהם תמוהים מאי קאמר שמא לא יביא סימנים הרי גם אם יביא סימנים לא יהיה גדול למה דקיי"ל כר' יוחנן דתוך הזמן כלפני הזמן. ודברי הק"נ לא הבנתי כלל. אבל לכ' כונת הרא"ש להקשות (אף שאיני יודע להלום הלשון בלא הגהה) איך קיי"ל כר"נ דמשלים מדרבנן מבין י"א, שמא ר"נ הכי ס"ל משום דס"ל דבין י"ב משלים מדאורייתא, ולכן משלים מדרבנן שנה אחת קודם, אבל לדידן דקיי"ל דאינו משלים מדאורייתא עד שיהיה בן י"ג א"כ מהיכ"ת להשלים מדרבנן ב' שנים קודם, ואם באנו לפסוק כר"נ בהשלמה דרבנן היה לנו לומר שישלים מדרבנן כשהוא בן י"ב, דהוי שנה א' קודם השלמה דאורייתא.

ומבואר דס"ל להרא"ש דגיל חינוך לשעות תלוי במספר השנים שקודם השלמה, ולא במספר השנים משנולד. ולכאורה קשה דלע"י מיניה הקשה הרא"ש על פרש"י כיון דלר"ה ור"נ מתני' מיירי בחולה א"כ מנא להו שבריא מתחיל להתחנך לשעות שנה קודם. זאת אומרת, כיון דלא אשכחן במשנה אלא שמתענה לשעות מבין י', ומיירי בחולה, מנא להו שבריא מתענה לשעות מבין ט'. ומאי קשיא ל', הרי הרא"ש עצמו ס"ל דחינוך לשעות אינו תלוי במספר השנים משנולד, אלא במספר השנים שקודם השלמה. וכיון דמבואר במשנה שחולה מתחיל להתחנך לשעות ב' שנים קודם השלמה דרבנן דידיה, ממילא בריא

פירקין לענין שאר עינויים, ותי' דאינם אלא דרבנן, ועדיין יקשה מאכילה ושתיה. ולעיל כתבנו דמאכילה ושתיה לא קשיא ל' דמותר להאכילם משום סכנה, וכן משמע בלשונו שם שהק' למה מותר לרחצם ולסוכם כיון דאין בזה משום סכנה, דלכ' כונתו לאפוקי אכילה ושתיה דהו"ל סכנה למנעם. אבל אם נאמר דאין בזה סכנה ממש א"כ הדק"ל. ושמו איה"נ ס"ל דאסור להאכילם בידיים, והגמ' (עח:) לא קאמר אלא דמותר לרחצם ולסוכם. וכן דעת המג"א (תרט"ז ב') דאסור להאכיל קטן בידיים ביוהכ"פ, אלא דשם מיירי כשהגיע לחינוך שעות, וקאמר דאף שאין האב חייבת בחינוך מ"מ אסורה להאכילו בידיים, ואפשר דהיינו דוקא באותה שעה שצריך האב לחנכו לצום דבזה ודאי ליכא

" אבל יל"ע דהר"ן כתב דלא חילקו בין זכר לנקיבה בחינוך בין לשעות בין להשלמה משום דעיקר חינוך בזכר עיי"ש, ולמה צריך לזה, תפ"ל שהגיל של חינוך הוא משום יציאה מסכנה, ומהיכ"ת דלענ"ז חלוקים זכרים ונקבות.

ומזה משמע דלעולם גם להר"ן הגיל של חינוך אינו משום יציאה מכלל סכנה, אלא משום שמתקרב לגדלות. ומש"כ דאסור לחנכם קודם לזמן זה משום סכנה אין הכוונה לסכנה ממש, אלא לצד סכנה בעלמא, דלכן אין להקדים חינוכם יותר ממה שראו חכמים לנחותן מצד ענין חינוך.

אלא דא"כ יהיה צל"ע איך מותר להאכילם בידיים ולמה אין בזה משום לא תאכילום, כמשה"ק הר"ן בריש

סכנה, וכיון שקבע ר"ג דהיינו מבן י"א הכי הלכתא.

שיטת רש"י דמש"א דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן קאי גם אאכילה ושתיה, והכונה שלא גזרו דין חינוך במקום רבתייהו. וזהו דין המשנה דאין מענין את התינוקות, לא שיש איסור בדבר, אלא דאי"ח לענותן, דהופקעו ממצות חינוך. ומה שמתענה ומשלים מדרבנן אי"ז מדין חינוך בעלמא דהיינו חינוך קטנים, אלא זהו פרק גדלות דרבנן, דמדרבנן (משום חינוך) נחשב גדול, וזהו "פרק השלמה דבריהם". וחינוך לשעות (לר"ה ור"ג) תלוי בפרק זה, דהיינו שמתחיל להתחנך לשעות ב' שנים קודם "פרק השלמת דבריהם". ולשי' זו פשוט דכיון שהגיע לפרק זה חייב גם העינוי דרחיצה וסיכה.

ושיטת הרא"ש והטור דאמנם מש"א דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן הכונה דלא גזרו מצות חינוך. אבל מ"מ היינו דוקא עד שיתקרב לגדלות דאורייתא. אבל כשמתקרב לפרק גדלות דאורייתא חייב להשלים מדין חינוך, דקרוב לגדלות החיוב חינוך גדול טפי וגזרו אע"ג דהיינו רבתייהו. ולכן הגיל של השלמה דרבנן תלוי בגיל של גדלות דאורייתא. (וזהו שמקשה על הרי"ף דלא הו"ל לפסוק כר"ג דמשלים מדרבנן מבן י"א דר"ג לא אמר כן אלא לפי מה דס"ל דנעשה גדול מדאורייתא מבן י"ב אבל לדידן דלא נעשה גדול מדאורייתא עד בן י"ג לא הו"ל להשלים מדרבנן עד בן י"ב).

ולכן ס"ל להטור דכשהגיע לחיוב השלמה דרבנן ה"ה שחייב בעינוי דרחיצה וסיכה, דאע"ג דלא גזרו בהו רבנן מצוות חינוך דהיינו רבתייהו אבל זהו חינוך המוקדם אבל חינוך זה המאוחר וקרוב לגדלות גזרו שפיר.

ומדפליג עלי' הרא"ש מוכח דס"ל דמה דאין מענין את התינוקות אינו משום סכנה, אלא משום שלא גזרו בהו מצות חינוך. וכשיטת רש"י. אלא דחולקים בזה, דרש"י ס"ל דכיון שהפיקעו מצ' עינוי מדין חינוך א"כ גם כשיזקין ויגיע סמוך לגדלות לא יסור מפטור זה, וע"כ הדין השלמה דרבנן אינו בגדר חינוך קטנים כלל אלא הוא "פרק השלמה דבריהם" דנעשה גדול מדרבנן, וכמש"נ. אבל הרא"ש ס"ל דלעולם השלמה דרבנן מדין חינוך קטנים הוא, ואף ד"לא גזרו בהו רבנן" דין חינוך, היינו דלא גזרו שיהיה כשאר מצוות שמתחיל להתחנך בהקדם האפשרי משיכול לקיים המצוה, אבל עינוי דהוא רבתייהו לא גזרו בהו רבנן עד שמיגיע קרוב לגדלות ואז מוכרחים לחנכו כדי שידע לקיים המצוה כשיגדיל.

ולכן שפיר סבירא ליה להטור, ההולך בשיטת אביו, דה"ה לרחיצה וסיכה, דמאי שנא.

ד. נמצינו למדים ג' שיטות. שיטת הר"ן דמש"א הגמ' (עח:): דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן הכונה דלא גזרו שאר עינויים שהם דרבנן בקטן. אבל אכילה ושתיה שהן דאורייתא שפיר שייכים בקטן, משום חינוך, כל שאין סכנה בדבר. וזהו גיל השלמה דרבנן. ואז חייב להתענות ולהשלים מדרבנן. ומש"א המשנה דאין מענין את התינוקות היינו משום סכנה, ולכן פי' הר"ן דאיסורא קאמר דאסור לענותן שמא יבאו לידי סכנה. אבל משאר עינויים עדיין פטור, דסוכ"ס היינו רבתייהו ולא גזרו בהו רבנן. ונראה דזהו גם שיטת הרי"ף ולכן כתב דקיי"ל כר"ג דמשלים מבן י"א, ואע"ג דר"ג עצמו הרי ס"ל דנעשה גדול מדאורייתא מבן י"ב, וא"כ בן י"א הוא שנה אחת קודם גדלות, אבל אגן קיי"ל דלא נעשה גדול עד שיהיה בן י"ג, ומהיכ"ת שישלים מבן י"א. ונראה דזו היא כונת קושיית הרא"ש עליו. אבל לרי"ף לא קשה, דמה בכך מתי נעשה גדול מדאורייתא, הרי דין השלמה מדרבנן אינו תלוי אלא מתי יצא מכלל

סכנה. וע"ע מנ"ח (שי"ג י') ומשנ"ב (תרט"ז ה'), שעה"צ ס"ק ט').

חינוך, ואילו בניזיר ליכא חינוך אלא בבן, וכמו שהקשה בתחילת דבריו. וצ"ל דגם לרבו אין לדמות נזיר לחינוך בעלמא, רק מסברא קאמר דחינוך הוא באב ולא בשאר בני אדם ולכן אין בי"ד מצווין להפרישו. אבל א"כ אינו מובן מאי קשיא לי' מהמעשה דהילני, נימא דגם האם חייבת בחינוך, ואינה כשאר בני"א.

ושי"ל דס"ל דמה שהגמ' בניזיר מחלק דחינוך אינו אלא בבן ולא בבת היא סברא פרטית בניזיר דאין ענין לחנוך את בתו לנזירות. אבל מה שמבואר שם דחינוך הוא על האב ולא על האם אין טעם שיהיה זו סברא פרטית בניזירות דוקא, דאם האם אחראית לחינוך בניה לשאר דברים למה לא תהיה אחראית גם לחינוך נזירות, אלא ע"כ שזו סברא כללית דחיוב חינוך מוטל על האב דוקא. ועי' בתוס' נזיר (כח : ד"ה בנו) מש"כ דצריך לחלק בדבר, ואולי זו כונתם.

ב. ובמש"כ דהתם היה למצוה בעלמא הגרעק"א הקשה דהרי הגמ' שם מוכיח מדלא מיחו בה חכמים דסוכה למעלה מכ' כשרה, ומה הוכחה היא, כיון דבעצם היתה פטורה מחינוך. ונראה דהנה ש"י התוס' בברכות (מב.) דקטן שהגיע לחיוב חשיב בר חיובא, ודלא כרש"י דאינו בר חיובא דעלי' דאבוה רמיא. וקשה דהרי מפורש בגמ' דחינוך הוא על האב כמש"א דאביו לוקח לו תפילין. אכן בפשוטו כונת התוס' דאמנם האחריות מוטל על האב אבל עצם החיוב הוא חיוב הבן דלכן חשיב בר חיובא. ולכן אף שאחריות המצוה היא על האב ולא על האם, אבל חיוב בעצם איכא על הקטן. (וצ"ל דאין כל ישראל ערביין על זה רק האב לבד.) ואף שהקטן אינו אחראי על מעשיו, רק האב אחראי עליו, אבל חיובא בעצם איכא. וזהו דקאמר התו"י שעשתה למצוה בעלמא, היינו שיקיימו חיוב מצות סוכה שחייבים בה. וכיון שכל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, מסתמא חכמים היו אומרים לה אם לא קיימו חיובם כדין, כיון שהיא רצתה שיקיימו, ואף שאין בי"ד מצווין על זה, וגם היא לא היתה מצווה על זה, אבלל חיוב בעצם היה שם.

הרמב"ם (סופ"ב) אזיל לכ' בשיטת הרי"ף וכ"כ המפרשים אלא דקשה שכתב שקטן בן ט' שנים ובן י' שנים מתכנין אותו לשעות, ולמה לא הזכיר שיש חילוק בזה בין בריא לחולה, אלא שבהמשך כתב שלפי כח הבן מוסיפין לענותו בשעות ומשמע דהיינו שמוסיפין יותר שעות ביום, ואיפה מוזכר זה בסוגיא, וצ"ע.

עוד יש לתמוה על לשון רש"י ריש ערכין (ב: בסה"ע) על מה שמבואר בגמ' שם דקטן שהגיע לחינוך חייב לשמוע שופר כתב רש"י דפלוגתא היא ביומא מתי הוא הגעה לחינוך חד אמר כבר ח' כבר ט' וחד אמר כבר ט' כבר י' עיי"ש. ותמוה חדא דהרי לפי גירסת רש"י בסוגיין אין כאן פלוגתא בין ר"ה ור"ג דחד בתינוק ואידך בתינוקת. ועו"ק שלא הביא ש' ר' יוחנן דליכא חינוך לשעות עד ב' שנים קודם שהגיע לפרקו. ועו"ק דממוצא הדבר שיש חילוק בין בריא לחולה מוכח דתלוי בכח הבן, ומזה ענין לשופר. ואם כונת רש"י דאמנם איחור חולה בשנה הוא משום כח הבן אבל הגיל של בריא הוא משום שזהו בעצם זמן הגעה לחינוך, מ"מ קשה למה א"כ הזכיר רש"י הגיל של חולה כלל, ועוד מנ"ל לרש"י דגם דאין הגיל של בריא ג"כ משום כח הבן. מלבד מה שדברי רש"י שם הם דלא כמה שדייקנו בדבריו בסוגיין דעצם הגיל של שעות הוא ב' שנים קודם הגעה לפרק השלמת דבריהם, שזה ל"ש בשופר כלל. וצ"ע.

בתו"י הוכיח מסוגיין דאיכא חינוך גם בבת, והק' מהגמ' בניזיר דקאמר ריש לקיש דהאב מדיר בנו בניזירות משום חינוך והוא באב ובן דוקא כמבואר בגמ' שם ות"י דזהו דוקא לענין נזירות ולכ' כונתו דאיי"ז עיקר מצות חינוך שהרי מהיכ"ת שבנו יהיה נזיר כשיגדל. ושוב הק' למה קטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו משום חינוך, ות"י בשם רבו דחינוך הוא באב דוקא. ושוב הק' מהמעשה דהילני המלכה, ות"י שהיה למצוה בעלמא.

וק' איך כתב דחינוך הוא באב דוקא, ולכאורה הוא מהא דנזיר, והרי בסוגיין מבואר דגם בבת יש

בענין חינוך

בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך
לנער על פי דרכו עכ"ל.

וכן בהל' אבל (פ"ג הי"ב) וז"ל כהן קטן... אם בא
להטמא מעצמו אין ב"ד מצוין עליו להפרישו,
אבל אביו צריך לחנכו בקדושה עכ"ל.

הנה מבואר דס"ל על דרך התו"י, דמצות חינוך
הוא רק על האב, ולא על שאר אדם. ומיישב בזה
הא דאין ב"ד מצוין להפרישו. אלא דיל"ע
בלשונו מש"כ שהאב צריך לחנכו בקדושה, ולמה
לא כתב שהאב חייב לחנכו במצוות.

ותירץ הגרי"ז (בהשמטות שבסוף חי' הגר"ח על
הש"ס) דסובר הרמב"ם גם את החלוקה של
היראים, דמצ' חינוך הוא רק במ"ע ולא בל"ת.
אלא דמ"מ יש ענין מיוחד לחנכו בקדושה. ושמא
למד הרמב"ם ענין זה דחינוך בקדושה משיטת
ריש לקיש דהאב מחנך את בנו לנזירות, והרי זה
ודאי אינו מדין חינוך למצוות, אלא מחמת חינוך
בקדושה, ומיניה נלמד לדין שצריך לחנכו
בקדושה שלא יתגעל במאכלות אסורות וכן
לקדושת כהונה.

ג. ועי' בתו"י שם שהקשה על עצמו מסוגיין
שהוכיח ר' יהודה דסוכה למעלה מכ' כשרה ממה
שהילני המלכה עשתה סוכה כזו לבניה שהגיעו
לחינוך ולא מיחו בידה חכמים. הרי דשייך חינוך
גם באם. ותירץ דאפילו נאמר שלא היה להם אב
היתה מחנכתם למצוה בעלמא.

והק' הגרעק"א בגלהש"ס ס"ט מה הראיה מדלא
מיחו חכמים אם אינה חייבת רק נהגה מצוה
בעלמא.

קיי"ל (יבמות קיד.) דקטן אוכל נבילות אין ב"ד
מצוין להפרישו, והקשו הראשונים למה אי"ח
משום חינוך. ונאמרו בזה ג' שיטות:

התו"י מביא שיטת ר"א ממיין שחינוך אינו אלא
במ"ע ולא ביאוסרים". ובשם רבו כתב, וכן הוא
בתוס' בנזיר (כח:), דחינוך אינו אלא על האב לבד.
ודעת תוס' בשבת (קכא.) וכן דעת הרמב"ן ועו"ר
ביבמות (שם) דהא דאין מצוין להפרישו לא נאמר
אלא בקטן שלא הגיע לחינוך.

והמחבר (או"ח סי' שמ"ג) פסק כהתו"י, והרמ"א
הביא דעת התוס' בשבת והרמב"ן.

ומקור סברת התו"י הוא מהגמ' בנזיר (כט.) דדעת
ריש לקיש דהאב מדייר בנו בנזיר משום חינוך
(ודלא כר' יוחנן שהוא הל"מ"מ בנזירות), ומקשה
הגמ' א"כ גם האם תהיה מדירה, וגם את הבת, ותי'
דקסבר ריש לקיש דחינוך הוא רק באב על הבן.

ב. ולשאר ראשונים צ"ל או דר' יוחנן פליג על ריש
לקיש בזה, או שחלוקה זו לא נאמרה אלא בחינוך
דנזירות דבאמת אין חיוב גם על גדול להיות נזיר,
והחינוך דנזירות אינו החינוך למצוות הרגיל אלא
דין מחודש דאב מחנך את בנו בקדושה. (וכ"כ
הק"ן אורה בנזיר, וכן איתא בחידושי רבינו פרץ
שם.)

ועי' לשון הרמב"ם (סוף הל' מאכלות אסורות),
כשהביא הדין שאין ב"ד מצווים להפריש את
הקטנים מאיסור, כתב וז"ל אע"פ שאין ב"ד
מצוין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור

" ובפשוטו י"ל הטעם בזה משום שא"א שלא תזוז ידם
מידינו שלא ייכשלו בשום איסור. משא"כ לענין מצוות
אפשר לחנכם לכל מצוה בשעתה.

וכן הקשו עמש"כ התוס' בפסחים (פח.) דלמ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא, א"כ איך אפשר להאכילם מהק"פ והרי אינו נאכל אלא למנייניו, ותיצרו התוס' דמשום מצוות חינוך שרי. וק' כיון שאינו מנוי איזה חינוך מתקיים בוה.

ויש שחילקו (מנ"ח סוף מצ' ז', חידושי הנצי"ב ריש חגיגה) בין פסול בחפצא של המצוה – כגון סוכה למעלה מכ' – שגם לענין חינוך צריכים להקפיד ע"ז, לבין דבר המעכב בקיום המצוה מצד אחר, כגון שאינו "לכם" או שאינו מנוי, דזה אינו מעכב לענין חינוך.

אבל בבית ישי תי' עפ"י היסוד הנ"ל דתרי חינוכי הוי, החיוב של הבן וחיוב האב. דהנה חיוב הבן ודאי אינו לחנך את עצמו, רק מדרבנן חייבו אותו במצוה עצמה. אבל חיוב האב הוא לחנך את בנו, כעין הא דנזיר. ולכן המצוה שעל הבן – שחייבו אותו במצוה ממש – צריך להתקיים כדינו ככל חיוב מצוה. וזהו ענין סוגיין. אבל מ"מ גם כשא"א לקיים המצוה כדינו, כגון בקטן שא"א להקנות לו הלולב דא"כ הגדול לא יוכל לצאת בו למחר, וכן בק"פ שא"א למנותו, עדיין נשאר החיוב חינוך על האב, את"ד.

ה. אכן זה חידוש גדול דבפשוטו גם את"ל דגם לתוס' שהקטן הוא בר חיובא מ"מ יש חיוב גם על האב, אבל בפשוטו אי"ז חיוב נפרד, אלא דהקטן הוא בר חיובא בעצם אבל האחריות לקיום חיוב זה מוטל על האב^ט. ואין להפריד בין הדבקים ולומר שבמקום שאינו מקיים המצוה כתיקונה מתקיים חיוב האב ולא חיוב הבן.

אלא שמצינו כיו"ב בדברי רבינו מנוח על מש"כ הרמב"ם (פ"ב שם ה"י) וז"ל קטן בן ט' שנים ובן י' שנים מתנכין אותו לשעות... בן י"א שנה בין זכר

ותי' הקה"י עפ"י דעת התוס' בברכות (מח.) דקטן נחשב מחוייב מדרבנן (כדי להוציא אחר החיוב מדרבנן). ודלא כרש"י דאפילו מדרבנן אינו חייב דעליה דאבוה רמיא לחנוכי. ומ"מ גם להתוס' שיש חיוב על הבן הרי מצינו בגמ' דהאב חייב לחנך את בנו שלוקח לו תפילין כו', וע"כ דישי ב' דיני חינוך. אכן בנויות דגם גדול אי"ח ליכא חיוב מדין חינוך על הבן, רק מצוות חינוך על האב. ובוה חילק התו"י דחייב זה הוא רק על האב. אבל לענין חיוב הבן עצמו במצוות ליכא חילוק אם יש לו אב או אין לו אב.

וזהו שכתב התו"י שהילני המלכה עשתה להם סוכה למצוה בעלמא, היינו שלא היתה חייבת לחנכם אבל עשתה כן מחמת מצוה דידהו שהרי הקטנים עצמם חייבים. וממילא דאם איתא שהסוכה לא היתה כשירה חכמים היו מורים לה שאינם מקיימים המצוה.

(וקצ"ע א"כ למה אין בי"ד מצווין להפריש קטן אוכל נבילות בשביל מצוות הקטנים. וצ"ל דלא אמרו אלא דאין חייבים, וגם הילני לא היתה חייבת. אבל עכ"פ מצוה איכא להפרישם, מחמת חיובא דידהו.)

ד. ובס' בית ישי (סי' ל"ד) יישב עד"ז קושיא אחרת, דהנה הריטב"א דייק מסוגיין דמצוות חינוך היא לקיים המצוה ככל משפטיו, כדחזינן שלא היתה מקיימת מצוות חינוך בסוכה פסולה.

והקשו האחרונים דעי' לק' (מו.) לא ליקני איניש לולבא לינוקא כו' וכתב הראב"ן (מובא במרדכי שם) שיתן לקטן ליטול בלי להקנות לו. ואיזה חינוך מקיים בוה כיון דליכא לכם. (ועי' מש"נ שם.)

^ט ועי' כע"ז בהמשך לדעת הרמב"ם דחייב חינוך הוא בעצם על הקטן אבל כל ישראל אחראים לקיום חיוב זה.

בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות עכ"ל.

ואלה הם המקומות שכתב שאחרים מחנכים את הקטן:

ודייק רבינו מנוח דבמתענה לשעות לא כתב^א הרמב"ם "בין זכר בין נקבה", ורק במתענה ומשלים כתב כן. וכן דייק מה שבמתענה לשעות לא כתב "מדברי סופרים", כמש"כ במתענה ומשלים.

(ב) "ומחנכין את הקטנים לקרותה" (ריש הל' מגילה), כנ"ל.

ותי' רבינו מנוח ד"תרי חנוכי הווי", חינוך השעות אינה חובה מדרבנן אלא חובת המוטלת על האב להרגיל בניו כדתיב חנוך לנער גוי, ועל חינוך זה אמרו בניזיר שהוא בבן ולא בבת. אבל בחינוך השני שמתענים ומשלימים שוים בו התינוק והתינוקת, שזו חובה מדברי סופרים לעשות המצוה כמשפטה.

"הכל חייבין במזוזה אפילו נשים ועבדים. ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לבתיהם" (פ"ה מזוזה ה"י).

ואלה המקומות שכתב שהאב חייב לחנכו:

ובדברי רבינו מנוח כלולים כל הדברים הנ"ל: א) שיש שני דיני חינוך, על האב ועל הבן, ב) שהחוב על האב הוא על האב דוקא ולא על האם, כסוגיא דנזיר, וכדעת התו"י בשם רבו (וכמו שראינו בהל"א) מאכ"א דס"ל להרמב"ם מפורש כהתו"י דחוב חינוך אינו על כל אדם אלא על האב דוקא, ולפי"ד רבינו מנוח ה"ה שהחוב האב מוגבל בזמן שהוא כלפי בנו ולא כלפי בתו, ג) אבל החוב שעל הבן עצמו אינו מוגבל כן, אלא הוא גם על הבת, כי אינו משום "חנוך לנער" אלא הוא חוב המצוה בעצם, ד) ושלכן החוב על הבן או הבת עצמם מחייב שיקיים המצוה כדין, משא"כ כשמתענה לשעות אינו שייך לחיוב הקטן והקטנה עצמם, אלא לחיוב האב משום חנוך לנער עפ"י דרכו.

"קטן שיודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצוות" (פ"ד תפילין הי"ג).

"כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו להראות בו כדי לחנכו במצוות שנאמר יראה כל זכורך" (פ"ב חגיגה ה"ג).

ואלה המקומות שכתב שהקטן עצמו חייב:

ו. והנה בלשונות הרמב"ם יש מבוכה דבכ"מ כתב שהקטן חייב, ובכ"מ כתב שאחרים מחנכים אותם, ובשתי מקומות כתב שהאב דוקא חייב לחנכם. ב) (א) "נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפילה" (פ"ו תפילה ה"י).

"הקטנים חייבין בברכת המזון מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות" (פ"ה ברכות ה"א).

² ובזה הוא דלא כהתו"י שהוכיח מסוגיין דיש חינוך גם כלפי הבת.

אינו יכול לקיים המצוה כדין. ומ"מ אביו חייב לקנות לו תפילין כדי לחנכו במצוות.

ומדוייק שהרמב"ם כתב שקטן היודע "לשמור" תפילין אביו לוקח לו תפילין, ובפשוטו היינו שמירה מגוף נקי, וכ"כ השו"ע (סוסי" לז). והגרי"ז (בקונטרס על סוכה) הק' על השו"ע למה לא פירש דלשמור היינו מהיסח הדעת, שהרי הוא פסק כהרמב"ם דבעינן שלא יסיח דעתו. אבל לנ"ל ניחא דבאמת בקטן ל"ש שידע לשמור מהיסח הדעת, אלא דהיסח הדעת אינו אסור בתפילין רק שלא קיים המצוה, ולכן הוא כתענית לשעות, שמצוה על האב להרגילו במצוות, אבל אי"ז חיוב מצוות תפילין ממש, דל"ש בקטן שלא יסיח דעתו.

ח. אבל נשאר קשה מה שלענין מצה ומגילה ק"ש ומוזוזה כתב הרמב"ם שמחנכים אותו, ולא כתב שהוא עצמו חייב. (והגאון הנ"ל רצה ליישב בחלק ממקומות אלה שא"א לקטן לקיים המצוה כדין^{כא}, ולכן אין המצוה עליו אלא על אביו לחנכו, ובאינך פ"י דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך^{כב}. אבל מלבד שעצם הדברים דחוקים, גם לא נראה לומר כן, דא"כ אדרבא יקשה לאידך גיסא למה סתם הרמב"ם שמחנכים אותו, ולא כתב שהמצוה על אביו דוקא).

ולכן יותר נראה דבכל אלה הקטן חייב, כמו בתפילה וברהמ"ז וצצית ולולב וסוכה. אלא שבאמת בכל מקום שהקטן חייב אחרים הם שצריכים לדאוג לקיומו, שהרי הוא עצמו אינו בר עונשין ובר ציווי. וחז"ל הטילו חיוב גמור על הקטן משום חינוך, ועשו כל ישראל ערבים לחנכו בחיוב זה. ומש"כ הרמב"ם בכ"מ שהקטן חייב,

(ג) "ומדברי סופרים שכל קטן שידוע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצוות" (פ"ג ציצית ה"ט).

(ד) "קטן שאינו צריך לאמו... חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות" (פ"ו סוכה ה"א).

(ה) "קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות" (פ"ז לולב הי"ט).

ז. ושמעתי מהג"ר אריאב עוזר שליט"א ליישב דברי הרמב"ם לענין חגיגה ותפילין עפ"י דברי רבינו מנחם הנ"ל. שהרי ראיית פנים מצרכת קרבן וקטן שעולה אינו מביא עולת ראייה מפני שאי"ח מדאורייתא (עי' רש"י ותוס' ריש חגיגה, ודעת הרמב"ם שאין אביו מביא עליו קרבן כמש"כ המשנה למלך פ"ב חגיגה ה"ג). והרי דעת הרמב"ם (ריש ה"ל חגיגה) דאם בא לעזרה בלא קרבן לא קיים המצוה. וא"כ אין כאן עשיית המצוה כדינה, אלא הוא כעין חינוך של תענית שעות, ופשוט שהחיוב אינו אלא על האב. ולכן מובן מאד דשם נקט הרמב"ם שהחיוב על האב דוקא.

וכן לענין תפילין י"ל דהרמב"ם לשיטתו שהסח הדעת שאסור בתפילין אינו קלות ראש בלבד, כדעת רבינו יונה ועו"ד, אלא הסח הדעת כפשוטו, שלכן כתב שהמצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין (פ"ד תפילין הי"ג). ונראה מדבריו שלדעתו היסח הדעת אינו אסור משום בזיון מצוה אלא פטור משום שחסר בעצם מהות המצוה (וכ"כ הנצי"ב במשיב דבר סי' ר'). ונמצא דקטן – שבעצם אין דעתו מיושבת עליו –

אפשר דמיירי בלא הגיע לחינוך ומש"כ הרמב"ם שמחנכים אותו היינו כי הא דלק' (מב). דקטן המתחיל לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו משה ופסוק ראשון של ק"ש.

^{כא} בק"ש משום שאינו יכול לכוון לקבל עול מלכות שמים, ובמגילה משום שאינו יכול לקרוא ולשמוע כל חיבה ותיבה, ובמוזוזה משום שאין שם דיורים המחייבים כיון שאינו ב"ח מדאורייתא, והדיורים הם תנאי בחיוב הבית.

^{כב} דקטן "היודע לאכול מצה" חשיב לא הגיע לחינוך, ומ"מ אביו מתחיל להרגילו באכילת מצה. וכן ק"ש

השלמה מדבריהם, ולזה הדגיש הרמב"ם שאינו כן, דכיון שפרק זה אינו תלוי בהבאת סימנים שוה הוא בין לזכר בין לנקבה.

פיקו"נ לעובר

מלשון רש"י במתני' משמע שמאכילים אותה משום סכנה דידה. ומש"כ דיש סכנה גם לעובר היינו משום הסכנה באה ע"י העובר כדמשמע בגמ' דלעובר הוא שלוחשין (ע"י לק' פה: דכשהעובר הוא צדיק מועיל טפי).

והיינו משום שהעובר אינו נפש כמבואר במשנה באהלות (פ"ז מ"ו) דמחתיך את הולד להצלת האם, ורק אם יצא ראשו אין נוגעים בו דאין דוחין נפש בפני נפש (ע"י סנהדרין עב:), הרי דקודם שהוציא ראשו לאו נפש הוא ולכן שרי להרגו להצלת האם. וכן דעת רוב הראשונים. (אבל הרמב"ם ס"ל דהוא נפש רק שאינו נפש גמור, וההיתר להרגו הוא משום דחשיב רודף, והמפרשים תמהו דא"כ מ"ש כשהוציא את ראשו, והגר"ח האריך בזה ונתבאר בשיעורים עמ"ס סנהדרין ואכ"מ).

והקשו מהגמ' בערכין (ז). באשה שישבה על המשבר ומתה בשבת דמביאין סכין דרך לרה"ר להציל את הולד ואפילו אם אינו אלא ספק אם הוא חי. הרי שמחללים את השבת להצלת עובר.

והשטמ"ק (שם): בשם תוס' תי' דמיירי כשהוציא את ראשו. עו"כ (שם). בשם הרא"ש שהוא ספק נפש, ולכן במשנה באהלות מחתיך אותו להצלת האם שהיא ודאי נפש, אבל מ"מ מחללים שבת להצלת העובר שהרי גם ספק פיקו"נ דוחה שבת. והדברים צ"ב מהו הספק בזה, ובודאי אין הכונה

ויש להוסיף בזה, דהנה שיטת הרמב"ם דכל הה' עינויים הם מה"ת, ולדעתו מש"א לעי' (עח:): דכיון דהיינו רבתייהו לא גזרו בהו רבנן א"א לפרש שלא גזרו עיקר עינוי רחיצה וסיכה, כי להרמב"ם עיקר העינוי אינו גזירה אלא מה"ת, אלא הכונה שלא גזרו מצ' חינוך, וכמש"נ לעי' לדעת רש"י. וגם להרמב"ם יקשה כיון שלא גזרו מצ' חינוך במקום רבתייהו א"כ מה נשתנה כשהגיע לגיל י"א או י"ב שמתענה ומשלים, ואיפה נעלם הדין דלא גזרו מצ' חינוך במקום רבתייהו.

והיה אפשר לומר (כמש"נ לעי' בשיטת הרא"ש) דבמקום רבתייהו לא גזרו חינוך בהקדם האפשרי כשיודע ענין הצום, אבל מ"מ כשמתקרב לגדלות ואם לא יתחנך עכשיו אימתי אז גזרו חינוך גם בקטנים. אבל א"כ תסתער מאד הקושיא איך פסק הרמב"ם כר"ג דמתענה ומשלים כשהוא בן י"א, והרי ר"ג עצמו ס"ל דבן י"ב משלים דאורייתא דתוך הזמן כלאחר הזמן, ולכן לדידה ע"כ מתענה מדרבנן שנה קודם, אבל לדין דקיי"ל דאינו משלים מדאורייתא עד בן י"ג מהיכ"ת להקדים להשלים מדרבנן ב' שנים קודם. (ולעי' כתבנו דזו קושיית הרא"ש על הרי"ף).

אלא ע"כ דהרמב"ם ס"ל (כמש"נ לעי' בדעת רש"י) דכשמתענה ומשלים אינו בתורת קטן אלא זהו "פרק השלמת דבריהם", שדנים אותו כמי שהגיע לפרקו לענין. ואף דהגמ' קרי ל' חינוך אבל אינו כחינוך בעלמא שמתחנך בקטנותו אלא הוא פרק של גדלות מדבריהם משום חינוך.

ולכן מדויק מאד דלענין שעות לא הוצרך הרמב"ם לכתוב "בין זכר בין נקבה" דבחינוך הקטנים מהיכ"ת לחלק ואין הדבר צריך להיאמר, אבל בחינוך שעות שהוא מלתא דהגעה לפרקו הוא שהיה ס"ד לומר דכמו שהגיל של גדלות דאורייתא אינו שוה לזכר ולנקבה כך הפרק של

האב אלא לענין החיוב דחונך לנער עפ"י רכזו דהיינו לחנכו בקדושה, ומסתבר דזהו גם בבת.

על הקטן עצמו וכו"ע אחראין עליו וכלשונו בכ"מ שהקטן חייב ומחנכים את קטנים וכמש"נ, ולא נתייחד

וצ"ל דכונת הרמב"ן דאמנם מסברא גרידא לא הייתי יודע דספק שבתות הרבה דוחק ודאי שבת אחת, ולכן צריך קרא דוחי בהם, אבל לבתר דכתיב וחי בהם הר"ז גילוי מילתא דמחללים את השבת גם בשביל ספק שבתות הרבה.

ג. ומבואר דס"ל להרמב"ן (אליבא דשיטה זו דגם על עובר מחללין) דוחי בהם אינו גזה"כ בעלמא אלא גילו"מ דמחללים שבת אחת בשביל ספק שבתות הרבה. וקשה, הא תינח לענין חילול שבת בשביל פיקו"נ אפש"ל דהגדר הוא משום חלל עליו כו', וכן להאכילה ביוהכ"פ שמה שייך ג"כ לומר בטל שביתת עשור אחת בשביל שיקיים שביתות עשור הרבה. אבל בברייתא בסוגיין מבואר דגם מתירים לה לאכול בשר קדש ובשר חזיר להצלת העובר ושם ל"ש הך סברא דכי שייך לומר שהיא תאכל חזיר פעם אחת כדי שהוא לא יאכל חזיר אפילו פעם אחת.

ונראה דהענין הוא דוחי בהם מגלה דחביבה נפש ישראל שגלומה בה אפשרות קיום כל המצוות כולם, וזה דוחה כל מצוה פריטת.

ד. אבל קשה, כיון דלשי' זו שייך וחי בהם גם בעובר, כדי שישמור שבתות הרבה, א"כ במתני' דאהלות איך מחתכין את הולד להצלת האם, דלכאורה ההיתר הוא משום וחי בהם דהיינו פיקו"נ האם, אבל הרי לשיטה זו גם בעובר שייך פיקו"נ, כי היסוד דוחי בהם הוא כדי שישמור מצוות הרבה, ומאיכ"ת דהמצוות הרבה של האם עדיפות מהמצוות הרבה של הולד.

וצ"ל דשם אי"צ כלל לטעמא דוחי בהם, רק היתר גמור הוא להרוג העובר בלי טעמא דוחי בהם.

אלא דצריך להבין, כיון שמחללים שבת בשביל

שהוא ספיקא דדינא. ונראה בפשוטו דהרא"ש פשיטא ליה דקודם שישבה על המשבר אינו נפש כלל כיון שחיותו הוא מן האם, אבל כשישבה על המשבר מתחיל החיות מן האם להיפסק⁷², אבל אין אנו יודעים בדיוק מתי, וזהו הספק, ולכן כל זמן שיושבת על המשבר הוא ספק נפש דשמה כבר פסק להיות חיותו מאמו ויש לו חיות בפנ"ע.

ב. והתוס' נדה (מד): בתי' הראשון תירצו דעובר אינו נפש כלל ואין מחללין עליו את השבת, אלא דבערכין הרי מתה מתה האם ואזי נעשה העובר נפש שהרי עומד בפנ"ע רק דלת הוא דאחידא באפיה ולכן בכה"ג מחללים עליו את השבת. וכ"כ השטמ"ק (ערכין שם) בשם רבו. ובתי' הב' כתבו התוס' דלעולם אינו נפש כלל גם כשמתה האם, ומותר להרגו, ומ"מ מחללים עליו את השבת.

והרמב"ן בתוה"א (מובן בר"ן בסוגיין) הביא את שתי הסברות, והביא שבכה"ג (הל' יוהכ"פ) מבואר כסברא השניה דמחללין את השבת להצלת עובר, וביאר הרמב"ן הטעם בזה דאע"ג שאינו נפש מ"מ אמרינן חלל עליו שבת א' שמה ישמור שבתות הרבה.

ובהשקפה ראשונה דבריו תמוהים דהא בגמ' (פה): יליף רב שמעון בן מנסיא דפיקו"נ דוחה שבת מהך סברא דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וקאמר הגמ' דיש לה פירכא דתינח ודאי פיקו"נ אבל בספק פיקו"נ מאי איכא למימר דמהיכ"ת לחלל שבת אחת ודאי בשביל ספק שבתות הרבה, ולכן מסיק הגמ' כשמואל דנלמד מוחי בהם. והרי בהא דערכין דמביאין את הסכין אינו אלא ספק (דלא ידעינן אם הוא חי), כמבואר בגמ' בערכין להדיא, וגם הרמב"ן הרגיש זה במש"כ "שמה" ישמור שבתות הרבה.

⁷² כמה שחילק הרא"ש בעצמו לענין נגמר דינה דהחיות מיתה חל גם על העובר כמבואר בערכין שם אבל כשישבה על המשבר ממתנין לה עד שתלד דכיון

שהתחיל חיות העובר להיפסק מן האם פקע מיניה החיוב מיתה של האם עיי"ש.

והבן.

ה. אבל התוס' בנדה (מד:): כתבו דאף שמותר להרוג את העובר מ"מ מחללים שבת להצלתו, ולא הזכיר את סברת הרמב"ן שהוא משום חלל עליו שבת אחת כו'. וכן מוכח מהתוס' לא אזלי בשי' הרמב"ן דהרי התוס' קאי על הגמ' בערכין שמתה האם וא"כ איך כתבו דמותר להרוג את העובר, והרי לפי ביאורו של הרמב"ן אסור להרוג את העובר שמאבד השבתות הרבה שלו¹². ועוד שהתוס' כתבו דמיון לזה מגוסס בידי אדם דההורגו פטור דרוב גוססין למיתה אבל מחללים עליו את השבת דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרב. ואם טעמא דמחללים שבת בשביל עובר הוא משום חלל עליו שבת אחת כו' א"כ מה שייך זה לגוסס דלי"ש ביה טעם זה.

אלא משמע דמעולם לא היה קשה להם להתוס' איך שרינן לחלל שבת בשביל פיקו"נ דעובר כיון שאינו נפש. דזה לא היה קשה להם כלל, דברציחה כתיב נפש ואילו בוחי בהם לא כתיב נפש. רק מה שהיה קשה אצלם היה איך שייך פיקו"נ במי שמותר (עכ"פ מצד דיני רציחה) להרגו, דהוא לכאורה נגד השכל שיהיה מותר להרגו וגם מותר לחלל שבת להצלתו. ועל זה כתבו דכך היא המידה ואין לתמוה על זה דגם בגוסס מצינו כן.

ומ"מ דברי התוס' עדיין צריכים תלמוד דהרי גוסס בידי אדם אף שההורגו פטור אבל בודאי אינו מותר להרגו, וא"כ סוכ"ס אינו דומה לעובר, וצ"ע.

שישמור העובר שבתות הרבה, א"כ באשה המקשה לילד איך התירה המשנה להרוג את העובר ולבטל ממנו שמירת שבתות הרבה. דאם נלמד מוחי בהם דשמירת שבתות הרבה דוחה שבת, כל שכן שאין לאבד שמירת שבתות הרבה סתם. ועו"ק איך מותר להרוג את העובר והרי מאבד זכות דמי ולדות של האב¹³, ואם משום וחי בהם של האם הרי גם לעובר יש וחי בהם.

אבל לק"מ, דשם באשה המקשה לילד אם לא יחתוך העובר שניהם ימותו, וא"כ הדמי ולדות בלא"ה אבודים, וכן השבתות הרבה בלא"ה אבודים. ועדיף להרוג את העובר להציל עכ"פ את השבתות הרבה ואת החיים של האם. דא"א להרוג את האם להציל את השבתות הרבה של העובר, שהרי יעבור על איסור רציחה, אבל העובר אינו נפש ואין בו איסור רציחה.

קיצור הדברים דלשיטת הרמב"ן אליבא דבה"ג גם לעובר יש דין וחי בהם, כדי שישמור שבתות הרבה. אלא דבאשה המקשה לילד מחתכין את הולד ואין חוששין לשבתות הרבה שלו, דבלא"ה אותן השבתות הולכות לאיבוד, וכן הדמי ולדות, ולכן עדיף להרוג את העובר – דאין בזה איסור רציחה ואי"צ להיתר דוחי בהם – ויציל בזה עכ"פ את חיי האם, דהרי א"א להרוג את האם להציל את העובר, כי היא באיסור רציחה, ומאי חזית, אלא מתירים הריגת העובר – שאין בה איסור רציחה – להצלת האם. ואינו משום הוחי בהם של האם – דבאמת ל"ש כאן וחי בהם, דמאי אולמיה דהשבתות הרבה של האם מהשבתות הרבה של הולד – אלא מחתכין הולד בלי טעמא דוחי בהם, כיון שאין שום איסור בהריגתו, דאיסור רציחה ליכא דאינו נפש, ואיסור איבוד שבתות הרבה ודמי ולדות ליכא דבלא"ה השבתות הרבה והדמי ולדות אבודות שהרי אם לא יהרגו ימות בלא"ה,

¹² דכונתם דמותר מצד איסור רציחה. וא"כ לענינו שמה כונתם דאמנם אסור להרוג משום איבוד שבתות הרבה שלו אבל מצד דיני רציחה היה מותר.

¹³ ועי' בשטמ"ק ערכין שם שכתב דמה"ט כמעוברת שנגמר דינה וישבה על המשבר דממתינין לה עד שתלד.

¹⁴ אמנם בלא"ה מש"כ התוס' דמותר להרוג לכ' הוא לאו דוקא שהרי מאבד הדמי ולדות של האב וצ"ל

עוד בהנ"ל

ומבואר בגמ' שם דהיינו אפילו כשיש ספק אם מת העובר כבר. הרי שהרמב"ן הבין דלבה"ג גם על ספק מחללין. והנצי"ב עצמו כתב שפירושו בבה"ג הוא דלא כהבנת הרמב"ן, דלפי פירושו צ"ל דהא דערכין יתרוץ הבה"ג כתי' הראשון של התוס' בנדה דכיון שמתה האם הו"ל כמונח בקופסא.

ומ"מ מהלכו של הנצי"ב קשה – מלבד עצם הקושי בלשון הבה"ג שמדגיש שמחללים אף שהוא ספק נפל – דיסוד דבריו דבעובר לא נאמר וחי בהם רק מסברא גרידא אמרי' חלל עליו שבת אחת כו', והרי איך שייך זה בבשר קדש ובשר חזיר, וכמשה"ק לעי' דכי שייך לומר שתאכל חזיר פעם אחת כדי שהוא לא יאכל חזיר אפילו פעם אחת. בשלמא לרמב"ן – דס"ל דוחי בהם הוי גילו"מ דאמרינן חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה – תירצנו דוחי בהם הוי גילוי דנפש ישראל שיכולה לקיים כל המצוות חביבה מביטול מצוה אחת. אבל לדרכו של הנצי"ב לא נאמר וחי בהם בעובר כלל, ואתינן עלי' רק מכח הסברא דחלל עליו כו', ואיך שייך זה במאכלת אסורות.

אלא דמה נעשה עם דיוקו של הנצי"ב למה הוצרך בה"ג להביא מהברייתא ולא הביא מהמשנה.

ז. ושמה היה מקום לפרש דברי הבה"ג להיפך מפירושו הנצי"ב, דבא להוכיח דמחללים גם על ספק פיקו"נ של עובר, וכמו שכתב הבה"ג אע"ג דהוי ספק נפל, ולכן רצה הבה"ג להוכיח שמאכילין אותה לא משום הסברא דחלל עליו כו' (דזה ל"ש אלא בודאי) אלא מחמת הגזזה כדוחי בהם. ולזה הביא מהברייתא דוקא, דהמשנה דמאכילין אותה ביוהכ"פ היה אפשר לפרש משום בטל שביעת עשור אחת בשביל שישמור שביעות עשור הרבה, ואין לנו עדיין ראייה שנאמר בעובר וחי בהם. אבל בברייתא מבואר דגם מאכילין אותה בשר קדש או בשר חזיר, וזה א"א להיות משום הסברא דחלל עליו כו' דזה ל"ש במאכלות אסורות כנ"ל, אלא ע"כ הוא משום וחי בהם, ומזה הוכיח דנאמר וחי בהם גם בעובר, ומינה דגם על ספק פיקו"נ דידיה מחללין.

הרמב"ן (מובא בר"ן) הביא מש"כ הבה"ג דאשה עוברה דידעינן דאי לא אכלה מתעקר ולדה אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא שפיר דמי למיתן לה. אבל לא הביא את המשך דברי הבה"ג (הל' יוהכ"פ סי' י"ג) שהביא ראייה לזה מהברייתא בסוגיין דעוברה שהריחה בשר קדש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב כו'. ותמה הנצי"ב (העמק שאלה קס"ז י"ז) למה הוצרך בה"ג להביא מהברייתא, הרי מתניתין היא דעוברה שהריחה מאכילין אותה, ובפרט דהרי הבה"ג מיירי לענין יוהכ"פ וזה דומה יותר למתני' דמיירי ג"כ ביוהכ"פ ואילו הברייתא מיירי בשאר איסורים.

והנצי"ב תי' דבאמת גם הבה"ג ס"ל כהנך ראשונים דל"ש וחי בהם אצל עובר כיון שאינו נפש, רק מחללים עליו משום הסברא דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, אבל סברא זו ל"ש אלא בודאי ולא בספק כדאיתא לק' (פה:). ולכן אין מחללים שבת אלא על ודאי פיקו"נ של עובר. וזהו מה שהדגיש בה"ג ד"ידעינן" דאי לא אכלה מתעקר ולדה. וס"ל עוד לבה"ג דבפיקו"נ של גודל – שמחללים עליו אפילו על ספק פיקו"נ – ל"ש דין הברייתא דתוחבין לה כוש כו' דכיון שאפשר דלא יספיק מה שבכוש אין להמתין מלהאכילו הרבה שמא אגב ההמתנה ימות. ולכן מוכיח הבה"ג מהברייתא דמאכילים אותה לא בשביל הצלה דידה אלא בשביל הצלת העובר, ולזה צ"ל ודאי פיקו"נ, ולכן עושים כסדר הזה כדי שיהיה ודאי שצריכה לאכול כשיעור בשר להצלתו.

ולכאורה קשה שהרי בפירוש כתב הבה"ג דמאכילים אותה אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא, הרי שמאכילין גם על ספק פיקו"נ של הולד. אכן הנצי"ב עצמו עמד על זה ותי' באריכות דאין ספק זה כשאר ספיקות דבמקום שאין ריעותא אין חוששין שהוא נפל.

אמנם הרמב"ן ודאי לא הבין כן בדעת הבה"ג שהרי מייתי ראייה לבה"ג מהגמ' בערכין דישבה על המשבר מביאין סכין דרך רה"ר להצלת העובר,

והבה"ג (הל' יוה"כ) הביא דין עובר שהריחה ולא הזכיר דין בריא שהריח כלל ומשמע דהדין הוא בעובר דוקא, והיינו או משום שבבריא צריך חוורו פניו, או משום שבבריא צריך דבר שיש בו חומץ.

וטעם החילוק למה מקילין בעובר טפי מבריא שהריח אפשר שהוא משום שהעיבור מחלישה והיא קרובה לסכנה, או שהוא משום סכנת הולד שמא יתעקר. (אבל הא מיהת פשיטא לי' לבה"ג שהעיקור אינו סכנה אלא לולד כמבואר בדבריו, ולא כשאר ראשונים דאם תפיל תהיה סכנה גם לאם.) והבה"ג רוצה להוכיח דמחללין משום סכנת העובר, ולכן לא הביא ממתני', דמתני' אין ראייה דשמא מאכילין אותה (יותר מבריא שהריח) מחמת סכנה עצמה שהיא חלשה והתענית קשה לה ולכן כל שהריחה ואמרה צריכה אני אי"צ לא חוורו פניה ולא דבר שיש בו חומץ. אבל הוכחתו היא מהברייתא דלא מיירי בתענית רק שהריח בשר קדש או בשר חזיר, ובוה פשיטא לי' לבה"ג דאין סכנת מעוברת יותר מסכנת כל אדם, דמה לי שהיא חלשה הרי יכולה לאכול דברים אחרים, ואי משום הסכנה הבאה מחמת תאוות אותה מאכל שמערער את נפשה הרי זה היה שייך גם בשאר אדם אלא דיש לזה תנאים דחוורו פניו ודבר שיש בו חומץ ואי בהכי מיירי למה נקטה הברייתא עוברת. אלא ע"כ משום סכנת העובר, דחיישינן שמא נשתנו פניו של העובר, ולכן מאכילין אותה שלא תיעקר הולד.

אם גם ביוהכ"פ צריך להקדים תחיבת כוש ברוטב

ת"ר עוברת שהריחה כו' תוחבין לה כוש ברוטב כו'. יל"ע למה המשנה לא הזכירה סדר זה רק

אלא דעדיין קשה דלכ' גם ממתני' היה יכול להוכיח ממה שמאכילין אותה משום סכנה העובר אע"ג דכל עובר הוא ספק נפל כמש"כ בה"ג. וא"כ כבר ממתני' מוכח דמחללין גם בשביל ספק פיקו"נ של עובר. וסוכ"ס למה הוצרך להביא מהברייתא.

ח. ושי"ל דברי בה"ג באופן אחר בהקדם דהנה במשנה תנן עוברת שהריחה, וכתבו הרא"ש והר"ן דלאו דוקא עוברת דה"ה כל אדם שהריח וחוורו פניו כדאיתא בכתובות (סא.). והר"ן הוסיף דנקט עוברת משום דשכיחא. ומ"מ דעת הב"ח והמג"א (תרי"ז) דיש חילוק דבעוברת אם אמרה צריכה אני אי"צ חוורו פניה משא"כ בכל אדם. וק' דא"כ למה הוצרך הר"ן לומר דנקט עוברת משום דשכיחא שמא נקט עוברת מה"ט דאי"צ חוורו פניה. וקצת יש לדייק דהגרא"ס"ל דאין חילוק דעל מש"כ הרמ"א (שם סע' ב') דבעוברת אפילו לא אמרה צריכה אני אם נשתנו פניה מאכילים אותה כתב לעיין בסע' ג' דהיינו מש"כ דבריא שהריח ונשתנו פניו מאכילים אותו ולכאורה משמע דס"ל דשוין.

והרמב"ם לא הזכיר נשתנו פניו אפילו בבריא שהריח רק כתב (פי"ד מאכ"א הט"ו) וז"ל וכן בריא¹² שהריח דבר שיש בו חומץ וכיו"ב מדברים שמערערין את הנפש דינו כעוברת עכ"ל. ומשמע דס"ל דאי"צ חוורו פניו גם בבריא שהריח, רק מעשה שהיה בגמ' כך היה שע"י שחוורו פניו של מר זוטרא ידע רב אשי שהיה צריך לאכול אבל ה"ה אם אמר צריך אני. וא"כ דינו שוה לעוברת, וכן משמע מלשון "וכן". ומ"מ מבואר ברמב"ם חילוק אחר דבעוברת לא הצריך שיהיה דבר שיש בו חומץ משא"כ בבריא, ומקורו מהגמ' בכתובות שם דמצריך קיוהא. (וצ"ע למה הרא"ש והטור לא הזכירו זה.)

¹² ע"י ברמב"ם מהדורת פרנקל דכן הגירסא בכת"י וכן הביאו הראשונים בשם הרמב"ם, ודלא כנדפס "חולה" שהריח.

לקיש נחלקו אם חצי שיעור אסור מה"ת או מדרבנן, וקיי"ל כר' יוחנן דאיסורו מה"ת, ודעת הרמב"ם דאיסור חצי שיעור שייך גם בנדרים, והרמב"ן פליג, וביארנו לעי' בריש פירקין דהרמב"ן ס"ל דחצי שיעור אסור בעצם מגזה"כ דכל חלב וזה ל"ש בנדר שלא נדר אלא על כזית, אבל הרמב"ם ס"ל דחצי שיעור אסור משום דחזי לאצטרופי והתורה אסרה אכילה שיכולה להצטרף לשיעור איסור – ואולי הוא בגדר הרחקה דאורייתא – ואין החצ"ש אסור מצד עצמו רק מצד שבכחו להצטרף לשיעור, וזה שייך גם בנדרים.

ועוד נקדים דבירושלמי (פ"ו תרומות מ"א) איתא דמודה ריש לקיש לענין יוהכ"פ דחצי שיעור אסור מה"ת. וביאר הגר"א משום דעיניו יוהכ"פ אינו תלוי בשם אכילה (ואין אכילה פחותה מכזית) אלא ביתובי דעתא, וגם פחות מכשיעור מיישב דעתו קצת. ומבואר מזה דביוהכ"פ חצי שיעור אסור לא משום שיכול להצטרף לכשיעור (דהרי ריש לקיש ל"ל טעם זה) אלא הוא אסור מצד עצמו כיון דמיישב דעתו קצת.

ומעתה י"ל דהרמב"ם ס"ל דרק בשאר מאכ"א חצי שיעור הוי איסור קל כיון שאינו אסור מצד עצמו אלא מצד שראוי להצטרף לכשיעור, אבל ביוהכ"פ דחצי שיעור אסור מצד עצמו לא חשיב איסור קל. ולכן סתמה המשנה דמאכילין אותה ולא קאמרה דתחילה נותנים לא פחות מכשיעור, ול"ש זה ביוהכ"פ. (ואף דבדודאי אין מאכילין אותה יותר ממה שהיא צריכה, וכדקאמרה המשנה עד שתשיב נפשה ותו לא, אבל אין דין מסויים להקדים חצי שיעור.)

ואע"ג דלענין חיוב סוכ"ס אי"ח אלא על שיעור שלם, ולמה לא ייחשב חצי שיעור לאיסור קל מצד קולת ענשו, וכמו נבילה דחשיבא איסור קל לגבי טבל (לק' פג.), אבל נראה דלא דמי, דנבילה אין בה חיוב מיתה כלל, ומזה חזינן דהתורה לא החשיבה אותה לאיסור חמור, אבל חצי שיעור ביוהכ"פ יש בו חיוב כרת בעצם שהרי כשיאכל כשיעור יתחייב גם על החצי זית הראשון.

סתמה שמאכילין אותה עד שתשיב נפשה. אכן לענין מה שאמרה הברייתא דמאכילין אותה רוטב ואח"כ שומן עצמו י"ל בפשיטות דזה ל"ש אלא בבשר קדש ובשר חזיר ושאר מאכ"א שהרוטב אינו אסור אלא משום טעכ"ע וזה קל מהאיסור עצמו, משא"כ מתני' דמייירי ביוהכ"פ מה לי אכילה מה לי שתיה כיון דשתיה בכלל אכילה. אבל מ"מ אמאי לא קתני שתחילה מאכילין אותה פחות מכשיעור.

באמת הטור (תרי"ז) כתב כל סדר זה גם לענין יוהכ"פ, וכן הוא ברבינו ירוחם כמו שהביא הב"ח שם, ומשמע דס"ל דהברייתא פירשה מה שסתמה המשנה, אלא דתמוה לענין יוהכ"פ במה קיל רוטב מאוכל עצמו. והב"י פירש דהטור מייירי כשהריחה בשר חזיר וכיו"ב, ודייק כן מלשון הטור שכתב שתחילה מאכילין אותה רוטב ואח"כ "איסור עצמו", דמשמע דמייירי בדבר האסור מצד עצמו. אבל רבינו ירוחם לא כתב אלא שמאכילין אותה רוטב ואח"כ המאכל עצמו, והב"ח כתב דגם בדברי הטור קשה לפרש כהב"י דהרי מייירי בדיני יוהכ"פ ומהיכ"ת לצייר שהריחה בשר חזיר. וצ"ע.

ובירושלמי כאן איתא בזה"ל בתחילה תוחבה ברוטב אם שבה נפשה הרי יפה ואם לאו נותנין לה מגופו של איסור עכ"ל, ומשמע דקאי על מתני' (שהרי בירושלמי לא הזכרה הברייתא דעוברת שהריחה בשר קדש ובשר חזיר כלל). אבל מאידך לשון "גופו של איסור" משמע דקאי באמת אמאכלות אסורות. (ועי' תורת רפאל ח"א סי' ק"ז).

ב. אבל הרמב"ם בהל' שביתת עשור סתם דמאכילין אותה עד שתשיב נפשה, כסתמת המשנה, ורק בהל' מאכ"א (פי"ד הי"ד) לענין בשר חזיר ובשר קדש כתב שמאכילין אותה תחילה פחות מכשיעור, ומה שלא חילק בהל' שביתת עשור בין רוטב לאוכל עצמו זה מובן מאד כנ"ל, אבל למה לא כתב עכ"פ דתחילה מאכילין אותה פחות מכשיעור.

ושי"ל בזה דבר חדש, בהקדם, דהנה ר' יוחנן וריש

אלא פשוט שצריך למסור^נ אפילו על קריבה לעריות, אף דאי^ז ג"ע ממש, דאינהו וכל אביזרייהו אסורים. וקשה לרש"י ותוס'.

ובשו"ת אור גדול (סי' א') תירץ דכמו שכתבו התוס' דאסור להתרפאות בעצי אשירה, משום דאתי למטעי בתר ע"ז, ה"נ צריך למסור^נ על קריבה לערוה, משום דאתי לידי ערוה ממש. אבל יש לחכוך בזה, דתינח גבי ע"ז דהאיסור להתרפאות נלמד מואהבת, י"ל דזה כולל גם מה שאינו ע"ז ממש, רק מביא לידי ע"ז, לדעת התוס', או שלא יהיה נראה כמודה לע"ז, לדעת רש"י, דכל זה בכלל ואהבת, שלא תמירנו בע"ז (כלשון רש"י לעיל עד.). אבל לענין ג"ע דלא כתיב אלא הקישא לשפ"ד, ונלמד דג"ע דוחה וחי בהם, א"כ ממנ"פ אי אביזרייהו בכלל ג"ע, א"כ כל אביזרייהו בכלל, ואם אין אביזרייהו בכלל ג"ע, א"כ מה לי אי מביא לידי ערוה ממש. ונראה דזהו עומק קושיית הר"ן.

ב. וליישב דעת רש"י ותוס' נראה בהקדם הסוגיא בע"ז (נד). תנא נעבד שלו אסור ושל חבירו מותר. ורמיניהו איזהו נעבד כל שעובדים אותו בין בשוגג כו' בין באונס כו'. האי אונס היכ"ד לאו כגון דאנס בהמת חבירו כו' אמר רב"ח לא, כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמתו דידיה. הרי שדעת רב"ח שאם אנסוהו לע"ז הבהמה נאסרת משום נעבד.

ממשיך הגמ', מתקיף לה ר"ז אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. הרי דר"ז פליג וס"ל דאינו נאסר משום נעבד, כיון שאונס רחמנא פטריה.

ועוד שם, אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם, וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס, והדר כתב רחמנא ולא תחללו את שם קדשי, דאפילו באונס, הא כיצד, הא בצנעא הא בפרסיה כו' עיי"ש. ומבואר דרבא מחלק, דבצנעא הוי אנוס ולא נאסרה הבהמה, אבל בפרסיה דכתיב ולא תחללו את שם קדשי נאסרה.

והקשו התוס' (שם), וכי לית ל"י לר"ז דחייב

ואע"ג דהבבלי חולק על הירושלמי וס"ל דמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש היא גם ביוהכ"פ, כמבואר בריש פירקין, אבל דרך הרמב"ם להמשך אחר הירושלמי כידוע וכמש"כ הגר"א בכ"מ. ובפרט בכה"ג דנידוד דהירושלמי בפירוש קאמר דמודה ריש לקיש ביוהכ"פ ואילו הבבלי לא קאמר בפירוש דריש לקיש פליג ביוהכ"פ רק שהוא מדוייק ממה שלא תירצה הגמ' (עג): כן ולא קאמרה אלא דמודה ריש לקיש שאסור מדרבנן. וס"ל להרמב"ם דלא שבקינן דבר המפורש בירושלמי מחמת דיוק זה, אלא נאמר דה"ה דהו"מ הבבלי לתרץ דמודה ריש לקיש לענין יוהכ"פ.

ג. ועדיין יל"ע במה שהרמב"ם בהל' מאכ"א שינה מסדר הברייתא, דהברייתא קאמרה דתחילה תוחבלין לה כוש דהיינו פחות מכשיעור רוטב, ואח"כ רוטב עצמו דהיינו כשיעור, ואח"כ שומן עצמו. אבל הרמב"ם כתב דתחילה מאכילין אותה מרק, ואח"כ האיסור עצמו פחות מכשיעור, ואח"כ האיסור עצמו כשיעור. וצ"ע.

בגדר דין ואהבת

ע"י פסחים (כה). א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה כו' לכך נאמר בכל מאדך. הנה דעת רש"י שם דהטעם שאסור להתרפאות בעצי אשירה אינו משום איסור הנאה דע"ז, אלא משום דנראה כמודה לו. והתוס' כתבו קרוב לזה דאתי למיטעי בתר ע"ז, ולפי"ז כתבו התוס' דהאיסור דוקא כשאינן יכול להתרפאות משאר עצים. ומבואר דסבירא להו דאי"ח למסור^נ על איסוה"נ דע"ז. אבל הר"ן שם חולק וס"ל דהחיוב למסור^נ ולא לעבור על ג' עבירות חמורות כולל אינהו וכל אביזרייהו. (ועי' יו"ד סי' קנ"ה שהובאו ב' הדעות). והר"ן הביא ראיה מסו"פ בן סורר דההוא שהעלה לבו טינא כו' שאמרו ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר, וקאמר הגמ' תינח למ"ד דאשת איש היתה, אבל למ"ד פנויה היתה מאי כולי האי, ומתריך שלא יהיו בנות ישראל הפקר, ומשמע דלמ"ד אשת איש אי"צ לטעם זה,

בין למיתה, ולכן הבהמה נאסרת משום נעבד.

וצריך להבין בדעת הסמ"ג, מ"ש ואהבת שאינו מחזירו לכלליה, ולא עבר אלא על מצות ואהבת, ולא על עצם עבירת ע"ז, ומ"ש בפרהסיא דאיסור חילול ה' מחזירו לכלליה דאיסור ע"ז.

ונראה דס"ל דואהבת אינו מלתא דאיסור ע"ז כלל, אלא מצוה בפנ"ע שלא להמירו באחר, ועל זה חייב למסור^נ, אבל איסור ע"ז ממש נשאר בכלל וחי בהם, נמצא שאי"ח למסור^נ על איסור ע"ז, רק על מצ' ואהבת לחוד, ולכן גם אם עבר ולא נהרג לא עבר אלא על מצות ואהבת, ולא על עיקר איסורא דע"ז.

אבל בפרהסיא שחייב למסור^נ גם על שאר עבירות הקלות, כ"ש שצריך למסור^נ על איסור ע"ז עצמה, ולא שייך לומר שאיסור ע"ז נשאר בכלל וחי בהם. וכיון שחייב למסור^נ על עצם איסור ע"ז, אם עבר ולא נהרג עבר על איסור ע"ז ממש. וזהו מש"כ דאהדריה לכלליה.

(ולפי"ז רבא בא לחלוק עם עצם הנחתו של ר"ז דבע"ז איכא פטור דולנערה לא תעשה דבר, ואילו רבא ס"ל דאהדריה לכללי' ובאמת חייב מיתה.)

ד. והנה מדברי רש"י ותוס' בפסחים שהבאנו בר"ד מבואר דאי"ח למסור^נ על אביזריהו דע"ז, ומ"מ אסור להתרפאות בעצי אשירה, משום דנראה כמודה לו, כפרש"י, או משום דאתי למיטעי בתר ע"ז, כפי' התוס'. והנה אף דלענין אביזריהו רש"י ותוס' מקילין טפי מהר"ן, אבל מאידך יש בדבריהם חומרא, שהרי דבר זה נראה כמודה לו, או דאתי למיטעי, לכ' אינו לא הלאו דע"ז ולא אביזריהו. ומ"מ מחוייב למסור^נ על זה, וע"כ משום דהוא בכלל מצות ואהבת, שלא תמירנו

למסור^נ על ע"ז, לכה"פ בפרהסיא. ולמה לא נאסרה הבהמה. ותירצו וז"ל ונראה לר"י לפרש דבין ר"ז ורבא לא פליגי בהא דלכתחלה חייב למסור עצמו, ור"ז הכי פריך, אונס רחמנא פטריה דיעבד דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אע"פ שיש לו למסור עצמו אין לאסור בהשתחוותו עכ"ל.

ומבואר דס"ל לר"ז דאף שחייב למסור א"ע ולא לעבור על איסור ע"ז, מ"מ פטור מעונשין משום אונס, דנלמד מולנערה לא תעשה דבר. וממילא דגם אין הבהמה נאסרת משום נעבד.

(ומה דאיסור הבהמה תלוי בפטור עונשין לר"ז ביאר הגרי"ז (הל' ע"ז) משום דאיסור נעבד אינו משום שנעשה ע"ז בחפצא אלא משום שנעבדה בו עבירה. וס"ל לר"ז דכל שאינו נענש עליו אינו בגדר נעבדה בו עבירה.)

עוד כתבו התוס' דגם רבא מודה לר"ז דאינו נענש כיון שהוא אונס, ומ"מ ס"ל לרבא דהבהמה נאסרת כיון דהיה מחוייב למסור^נ. ומה שחילק רבא בין צנעא לפרהסיא, ומשמע דבצנעא באמת אי"ח למסור^נ, כתבו התוס' דהיינו כר' ישמעאל, ומתחילה רצו התוס' להביא ראיה מזה דהלכה כר' ישמעאל, ושוב דחו דרבא רצה לתרץ הברייתא אפילו אליבא דר' ישמעאל, ולא שהלכה כן^כ.

ג. שוב הביאו התוס' שיטת אחרת בשם סמ"ג, דלעולם רבא ס"ל כרבנן דר' ישמעאל, דאפילו בצנעא חייב למסור^נ משום ואהבת. ומ"מ בצנעא אין הבהמה נאסרת, ורק בפרהסיא היא נאסרת. והטעם, דבצנעא נהי שחייב למסור^נ משום ואהבת, אבל אינו עובר על אזהרת ע"ז כלל, רק על העשה דואהבת, ועל ידי העשה דואהבת אין הבהמה נאסרת. אבל בפרהסיא דאיכא חילול השם אהדריה לכלליה דעבר על איסור ע"ז, בין לאזהרה

^כ אבל ההג"א (כתובות ג:) משמע דנקט הלכה כר' ישמעאל, ונראה שמכאן למד. גם התוס' בכתובות (יט.) משמע שנקטו דרבא ס"ל כר' ישמעאל.

דהגמ' בסנהדרין (עד): לא אמר כן – דאסתר קרק"ע היא – אלא לתרץ מה שהיה בפרהסיא, ביאר תוס' הרא"ש משום דזה היה פשוט להש"ס לענין עיקר עבירת ג"ע דהיא אינה עושה כלום, רק ס"ד דמ"מ הוי חילול ה', ומתרץ דכיון דליכא עבירה גם חילול ה' ליכא.

ועיקר הסברא צ"ב מאי שנא מכל לאו שאין בו מעשה – כנותר ובי" וב"י – דחשיב עבירה. וצריך לחלק דכאן יש בעל בחירה שעושה את המעשה, ולכן המעשה מתיחס אליו. ונראה דזהו כונת רש"י בסנהדרין (שם ד"ה קרקע עולם היא) וז"ל אינה עושה מעשה, הוא עושה בה מעשה". ולשון זה איתא גם בתוס' בסוגיין (לענין אם הדביקו אותו על הערוה, דאלמלא שאין קישוי אלא לדעת היה חשיב קרקע עולם).

ב. אבל התוס' (בסוגיין, ובפסחים כה. :), וביבמות (נג. :), כתבו דמה דאינה חייבת למסו"נ הוא משום דילפינן משפ"ד ושם יש סברא פרטית דאי"ח למסו"נ בשוא"ת דמאי חזית דדמא דחברך סומק טפי מדמא דידך.

וקשה תינח מה שאסתר לא היתה חייבת למסו"נ מחמת החומר דג"ע בזה י"ל דנלמד מרוצח, אבל מ"מ מי גרע משאר עבירות שצריך למסו"נ בפרהסיא. ומה תירץ הגמ' בסנהדרין דקרק"ע היתה.

וי"ל בג' אופנים:

הא', דיש סברא פרטית לענין חילול ה' דבשוא"ת לא חשיב חילול ה'. אבל מה שאי"ח למסו"נ מחמת העבירה דג"ע גופא זה נלמד מרוצח.

הב', באמת למה דמסיק הגמ' דאסתר קרקע עולם היתה, כל שאינה עושה מעשה אלא אחרים עושה בה מעשה לא הוי מעשה עבירה כלל, וזה מתרץ גם למה לא מסרה נפשה על חומר העבירה דג"ע. וכל דברי התוס' דילפינן מרוצח לא באו אלא לבאר הס"ד בגמ' דפריך והא אסתר פרהסיא היה

באחר. נמצא דמצות ואהבת אינה גילוי מילתא דאין היתר וחי בהם באיסור ע"ז, אלא היא מצוה בפנ"ע למסו"נ על אמיתותו, ואפילו במקום דאין בו משום הלאו דע"ז ממש, ולא משום אביזרייהו.

ונראה דזה עולה יפה עם שי' הסמ"ג דואהבת היא מצוה בפנ"ע, אבל הלאו דע"ז נשאר בכלל וחי בהם. ורק בפרהסיא דחייב למסו"נ על שאר עבירות, ה"ה שחייב למסו"נ על ע"ז, ופקע ההיתר דוחי בהם, ואהדריה לכללי'.

ה. ומעתה נראה ליישב קושיית הר"ן על שי' רש"י ותוס', דס"ל דאינו מחוייב למסו"נ על אביזרייהו דע"ז. והר"ן פליג וראייתו מהא דמשמע בגמ' לק' דמחוייב למסו"נ על אביזרייהו דגילוי עריות. ולמבואר י"ל דרש"י ותוס' לשיטתייהו דאזלי בשי' הסמ"ג כנ"ל, ומפרשים דברי רבא בע"ז דרק בפרסהיא דאיכא חילול ה' הוא דמפקא ע"ז מההיתר דוחי בהם, אבל בצנעא הכל בכלל וחי בהם, וגם אם עבר ועבר לא עבר על איסור ע"ז כלל, רק על מצות ואהבת, דהיא מצוה בפנ"ע. ומצות ואהבת היינו שלא להמרותו בע"ז, ואמנם הוא כולל דברים שאינם בכלל הלאו דע"ז כלל, שלא יהיה נראה כמורה לו, ושלא יבאו לטעות אחר ע"ז, אבל מאידך אינו כולל הנאה מע"ז כלל, דאין איסורה מע"ז ענין לואהבת. משא"כ גילוי עריות שנלמד מרוצח, דמאי חזית דדמא דידך כו', התם עצם העבירה דג"ע מופקע מוחי בהם, ואפילו בצנעא. והרי איסור גילוי עריות כולל גם אביזרייהו, כדמוכח בגמ'. ולכן חייב למסו"נ אפילו על אביזרייהו דג"ע, וק"ל.

קרקע עולם

רש"י גורס יהרג ואל יעבר, אבל היא אינה חייבת למסו"נ ד"אינה עושה כלום דקרקע עולם בעלמא היא", וראיה לדבר אסתר. ומבואר מדבריו דמסברא קאמר כיון דאינה עושה כלום לא חשיב מעשה עבירה. וכן מבואר בתו"י ובתוס' הרא"ש, ומבואר מדבריהם דגם לענין ע"ז אמרי' כן. ואף

בסנהדרין לענין פרהסיא דאסתר קרקע עולם היתה זו היא סברא כלפי חילול ה' דוקא דבקרק"ע לא חשיב חילול השם, ואינו ענין כלל להא דבצנעא אי"ח למסור נפשה על חומר העבירה דג"ע. ומדוייק שהתוס' שם לא הזכירו כלל ענין זה דקרק"ע בפרהסיא, דלדעתם אינו ענין לנידון סוגיין כלל. וכן כשכתבו שם דכשמדביקים אותו על הערוה ואלמלא טעמא דאין קישוי אלא לדעת לא היה חייב למסור"נ לא כתבו אלא שהוא לא עשה מעשה, ולא הוסיפו – כמו שהוסיפו התוס' בסוגיין – דאחרים עושים בו מעשה, כי אין כונתם שם לומר דאין המעשה עבירה מתיחס אליו, רק דכיון שהוא בשוא"ת לכן אינו חמור מרוצח.

אבל קשה לשון התוס' שם שכתבו בפשיטות דבמקושה ועומד אי"ח למסור"נ "כדאמר בבן סורר", והולך ומבאר משום דג"ע נלמד משפ"ד, והרי לפי"ז ההיתר דקרקע עולם שנאמר בג"ע אינו ענין כלל להיתר קרקע עולם שנאמר לענין פרהסיא, ומאי קאמרי "כדאמר בבן סורר", דהרי הגמ' מיירי בהיתר קרקע עולם לענין פרהסיא, ואינו ענין כלל להיתר קרקע עולם דג"ע דמיירו בהו התוס'. וצריך לדחוק דכונתם לא שהוא נאמר בגמ' בפירושו אלא שהוא נלמד ממה שלא הקשו אלא דאסתר פרהסיא הוי, ואמאי לא הקשו דאסתר היה ג"ע.

גם התוס' בפסחים (כה:): נראה דאזלי בשיטת התוס' בפסחים, שכתבו דבמביאה את הערוה עליה חייבת למסור"נ משום דילפינן מרוצח, ומבואר דאלמלא הלימוד מרוצח לא היה חילוק בין קו"ע לשוא"ת. וגם לדעתם צ"ל דהגמ' בסנהדרין דקאמר אסתר קרקע עולם היתה לענין פרהסיא היא סברא מסויימת לענין חילול השם. אלא שגם שם קשה לשונם בר"ד וז"ל אבל היא תיבעל ולא תיהרג דקרקע עולם היא כדאמר בבן סורר ומורה (סנהדרין עד:): עכ"ל, והרי לפי שיטתם אין ההיא דפ' בן סורר ומורה ענין לכאן כלל. ושמא אין כונתם אלא לדייק אמאי לא פריך הגמ' שם והא אסתר ג"ע היתה, ולהוכיח מזה דלענין חומר העבירה דג"ע פשיטא דאי"ח למסור"נ כיון שהיא בשוא"ת ונלמד מרוצח.

– ולא אסיק אדעתיה טעמא דקרק"ע – אמאי לא פריך והא אסתר ג"ע הוי. וכן לרבא דתירץ הא דפרהסיא באופן אחר (דהנאת עצמן שאני) ולי"ל טעמא דקרק"ע מה יענה לחומר העבירה דג"ע. ולזה ביארו דלענין חומר העבירה דג"ע ילפי' משפ"ד דאינו אלא בקו"ע.

הג', דבאמת גם לס"ד דהגמ' שם – וכן לרבא – עיקר טעמא דלא מסרה נפשה היה משום שלא עשתה מעשה אלא אחרים עשו בה מעשה. (רק דהיה ס"ד דבכל זאת הוי חילול ה', עד שתירץ דגם לענין חילול ה' כיון דלא עבדה מעשה גם חילול ה' ליכא.) ומש"כ התוס' דיכולים ללמוד ג"ע מרוצח אי"ז אלא דרך ראייה דע"כ צריך לגרוס כאן "יהרג" – ולא "תיהרג" – דגם אלמלא טעמא דקרקע עולם היה לא עדיפא ג"ע מרוצח, וברוצח אי"ח למסור"נ אלא שלא לרצוח בקו"ע.

ודברי התוס' בסוגיין מורים בעליל כאופן הג'. שלא כתבו שהטעם דאי"ח למסור"נ בקרק"ע הוא משום דילפינן מרוצח, רק כתבו בלשון "תדע", שהוא לשון הבאת ראייה למה שכבר הקדימו דכמו שקרק"ע מתיר בפרהסיא כך יותר פשוט שמתיר בצנעא. וכן ממה שהאריכו בהמשך לבאר דרבא אע"ג דפליג לענין פרהסיא מודה לענין חומר העבירה דג"ע, ואילו לאופן א' ולאופן ב' הוא דבר פשוט ואי"צ להיאמר דמה ענין זל"ז. וכן בהמשך דבריהם לענין אם מדביקים אותו על הערוה דאלמלא טעמא דאין קישוי אלא לדעת לא היה חייב למסור"נ שהוא קרק"ע כתבו בפירושו משום שהוא אינו עושה מעשה אלא אחרים עושים בו מעשה, והוה ממש כפרש"י בסנהדרין דהוה סברא שהמעשה מתיחס לעושים בו ולא אליו. ואם לא היתה כונת התוס' אלא ללמוד מרוצח היה סגי לומר דהוה אינו עושה מעשה דהיינו דהוה שוא"ת, אבל מה שהוסיפו דאחרים עושים בו מעשה משמע כפרש"י.

ומאיך התוס' בימות כתבו ד"טעמא" דאינה חייבת למסור נפשה הוא משום דילפינן מרוצח, הרי דאי"ז הבאת ראייה בעלמא אלא דבאמת זהו טעם הדבר, והיא סברא בג"ע דוקא דכיון שנלמד מרוצח אינו חמור ממנו. ולדעתם צ"ל דמש"א

רציחה, או מחזקו. וכיון שיש כאן ספק ביטול איסור רציחה, אמאי לא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, כנ"ל.

עוד בענין הנ"ל

ועו"ק כיון דברציחה מה שיכול לעבור בשווא"ת ולא בקו"ע הוא מחמת ספק, איך אפשר ללמוד ממנו לג"ע, והרי איזה ספק יש שם.

לכן נראה ביאור דברי התוס' באופן אחר, דלעולם גם התוס' ס"ל כרש"י דוחי בהם ביסודו הוא היתר. ולכן מה שוחי בהם אינו מתיר איסור רציחה אינו משום שכנגד דוחי בהם שלו (שהיה מתיר את הרציחה) יש דחי בהם של חבירו (שאוסר את הרציחה), זה אינו, דלא שייך דחי בהם לאיסורא, כי עצם גדר דחי בהם הוא מתיר. אלא דענין הסברא דמאי חזית הוא שהמתיר של דחי בהם לא נאמר להתיר איסור שיש בו איבוד נפש ישראל. וסברת "מאי חזית" היא ביטול ההיתר דוחי בהם, וכמש"כ רש"י. וגם תוס' מודים לזה, וכדחזינן דהר"ן העתיק דברי רש"י, וגם כתב כהתוס'.

אלא דס"ל להתוס' דכיון שגם הוא נפש, ואין נפש חבירו חביב יותר מנפשו, לכן לא בטל ההיתר דוחי בהם לגמרי, רק נקלש, דאין כחו של "דחי בהם" יפה להתיר רציחה בקו"ע, אבל עדיין יש בו כח להתיר רציחה בשווא"ת. והענין, דבמקום מאי חזית לא אלים דחי בהם להתיר איסור רציחה בקו"ע דאזי היינו מעדיפים נפש שלו על נפש חבירו, ולא נאמר דחי בהם לענ"ז, אבל עדיין הוא יכול להתיר שלא יהיה מחוייב למסור"נ למנוע רציחה (ואפילו רציחה שעושה בעצמו בשווא"ת ע"י שזורקים אותו על תינוק), דלזה אי"צ להעדיף נפשו על נפש חבירו, רק סגי שאין מעדיפים נפש חבירו על שלו, ולזה אי"צ דחי בהם אלים כ"כ.

ואין זה בגדר ספק, או בגדר התנגשות בין שני דחי בהם, רק דינא הוא, דוחי בהם במקום איבוד נפש יכול להתיר רציחה בשווא"ת, כיון שגם הוא נפש, אבל אינו יכול להתיר רציחה בקו"ע, כיון שאין נפשו חביב מנפש חבירו, והבן.

ג. והנה האחרונים נתקשו איך אפשר ללמוד ג"ע

בעצם סברת התוס' דברציחה אינו מחוייב למסור"נ שלא יזרקו אותו על תינוק, דיש מאי חזית להיפך, שמא דמא דידיה סומק טפי, ובפשטו כונתם דהוי ספק איזה דחי בהם עדיף, אי"נ כונתם דשקולים הם וממילא דשווא"ת עדיף. עכ"פ מבוואר דכמו ששייך דחי בהם לענין היתר, דוחי בהם שלו בא להתיר האיסור רציחה, כך יש דחי בהם לענין איסור, דוחי בהם של התינוק בא לאסור הרציחה, וכיון שהם מתנגשים אמרי' שווא"ת עדיף.

וזה חידוש, דשייך דחי בהם גם לאיסורא, דלכ"י דחי בהם בעצם הוא היתר, דאיסורי תורה לא נאמרו במקום דחי בהם, אבל לא מצינו דין דחי בהם לאיסורא. ומשמע דהתוס' ס"ל דוחי בהם אינו בגדר היתר, אלא דינא הוא, שצריך לשמור על נפש ישראל, וזה דוחה איסורי תורה, וגם יכול לחזק איסורי תורה, וכגון בסוגיין דוחי בהם של הרוצח בא להתיר, והוחי בהם של הנרצח בא לאסור, ומכריעים דשווא"ת עדיף.

אבל מדברי רש"י משמע דוחי בהם בעצם הוא היתר, ולא שייך דחי בהם לאיסורא, אלא דההיתר דוחי בהם לא נאמר במקום עבירה שיש בה איבוד נפש, וכיון שלא נאמר ההיתר דוחי בהם, הדרינן להאיסור רציחה. אלא דהר"ן (פסחים כה): העתיק לשון רש"י בהא דמאי חזית, ומ"מ כתב כדברי התוס' דבמקום שווא"ת אינו מחוייב למסור"נ שלא יזרקו אותו על התינוק דשמא דמא דידיה סומק טפי.

ב. ובאמת שיטת התוס' צריכה התבוננות, איך שרינן ל' שיניח שיזרקו אותו על תינוק, והרי כיון שיש כאן ספק רציחה, נימא ספיקא דאורייתא לחומרא. ואף שע"ז יהיה נהרג, ו"יעבור" על דחי בהם, אבל לכ"י דחי בהם אינה מצוה שנאמר שיהיה שייך לומר שעובר על מצות דחי בהם, וגם אפי"ת שהוא מצוה וכי מצוה יכולה לדחות איסור רציחה. ולכאורה אין דחי בהם כ"א דין המבטל איסור

הנפשות העושות. ולכן אסתר שלא נהנית לא חשיבא כעושה מעשה הביאה.

וק' א"כ למה כשהלכה לאחשוורוש ברצון נאסרה כמו שדרשו כאשר אבדתי אבדתי, והרי סוכ"ס היא לא עשתה מעשה ולא נהנית. (ואין לומר דעצם ההליכה חשיבא מעשה דא"כ גם במזיק את אשתו בתשמיש המטה נימא הכי.) ושי"ל עפי"ד המהרי"ק (סי' קס"ח ומובא בב"י סו"ס קט"ו וברמ"א סי' קע"ח) דגם האומרת מותר אסורה לבעלה דסוכ"ס קרינן בה ומעלה בו מעל, ושמא על דרך זה נאמר דאף דלענין דינא אין כאן גילוי עריות כיון שלא עשתה מעשה ולא נהנית אבל מעילה בבעלה איכא. ודוחק.

עוד קשה לשי' הי"מ א"כ מאי פריך הגמ' בסנהדרין והא אסתר פרהסיא הוי, והרי אין שם עבירה. אמנם כעיי"ז קשה גם לדעת רש"י ותו"י ותוס' הרא"ש שפי' דהגמ' מתחילה ידע דאי"ח למסו"נ משום ג"ע כיון שהיתה קרקע עולם, דקשה א"כ מאי פריך ממה שהיה פרהסיא, וביאר התוס' הרא"ש משום דס"ד טעמא דקרקע עולם מועיל רק כלפי גוף העבירה דג"ע אבל ס"ד דמ"מ חילול השם איכא. ועד"ז נאמר לדעת הי"מ דאף דג"ע ליכא שלא נהנית אבל חילול ה' איכא. אלא דקשה א"כ מה תירץ דקרקע עולם היתה, תינת לתוס' הרא"ש ניחא כמש"כ בעצמו דכונת הגמ' דכמו דטעמא קרקע עולם מועיל לענין גוף העבירה כך הוא מועיל לענין חילול ה', וזה גוף תירוץ הגמ' דכל שאין שם עבירה גם חילול ה' ליכא. אבל לדעת הי"מ מה שלא היתה שם עבירה דג"ע לא היה מטעם קרקע עולם אלא משום שלא נהנית, ואם בכל זאת יש בדבר חילול ה' א"כ מה יועיל לזה מה שהיתה קרקע עולם. ושמא הוא סברא פרטית בחילול ה' דכל שהיא בשוא"ת ליכא

משפ"ד לענין דין קרק"ע, תינת גבי שפ"ד החילוק בין שוא"ת לבין קו"ע הוא מצד וחי בהם, דגם הוא נפש, ומה זה ענין לג"ע דיש רק איבוד נפש אחד, וכיון דאין וחי בהם מתיר ג"ע בקו"ע למה יתיר בשוא"ת כיון שאין שם חילוק בחומר העבירה.

ושמא למבואר ניחא טפי, דנתבאר דלענין רציחה הוי וחי בהם קלוש, כך נלמד לג"ע דהוי וחי בהם קלוש, ואינה מתירה את העבירה לגמרי אבל היא פוטרה מלעשות מעשה ליהרג. ועי' בסו"ד התוס' דטעמא דקרקע עולם לא נאמרה לענין מיתת ביי"ד, ומה שביארנו שם.

שיטת היש מפרשים בתוס' דכשלא נהנית אי"ח למסו"נ

תוס' ד"ה מה, בא"ד ויש מפרשים דלהכי לא פריך התם והא אסתר ג"ע הואי משום דלא מיתהניא כו'. מבואר דס"ל דבלא הנאה לא חשיב עבירה דג"ע כלל. ושמעתי מפרשים בזה על דרך סברת כמה אחרונים בביאור דברי הגמ' בכ"מ דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנו, וביארו דבעריות החיוב הוא על ההנאה ולא על המעשה. (אבל הברכת שמואל ביאר באופן אחר דבמתעסק בעלמא כיון שנעשה שלא בדעת אין המעשה מתיחס אליו אבל במקום שנהנה ההנאה מקשרת אותו עם המעשה.) ולכן כל שלא נהנה ליכא ג"ע כלל.

אבל ממה שכתבו התוס' בהמשך כשבאו לחלוק על הי"מ דמהגמ' בפ' המניח (ב"ק לב). ליכא ראייה משמע דחיליה דהי"מ מהך גמרא, דמבואר שם דאם הזיק את אשתו בתשמיש המטה חייב דאיהו קא עביד מעשה ולא היא (ולכן לא דמי לזה בא בחביתו וזה בא בקורתו עיי"ש), ופריך מהקרא דונכרתו הנפשות העושות, ומתירן דהתם לתרווייהו אית להו הנאה. ומזה נראה דיסוד שיטת הי"מ דכיון שהוא עושה מעשה ולא היא לכן היתה הביאה צריכה להתחס אליו ולא אליה אלא דלזה מועיל מה שנהנית שתיחשב גם היא בכלל

ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא, מפני השמועה למדו ההוא לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה כו' ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל.

חילול ה'כ"ט.

אבל יותר נראה דכל סברת הי"מ לא נאמר אלא לענין חיוב כרת, דבכרת כתיב ונכרתו הנפשות העושות, ובענין עשיה דידה, והיינו דע"י שנהנית. אבל לענין עצם הלאו דאשת איש אי"צ הנאה. אלא דעל לאו בעלמא אי"ח למסו"נ (כמש"כ החינוך מצ' רצ"ו דעל חייבי לאוין אי"צ כגון גרושה לכהן אי"ח למסו"נ וכן משמע ברמב"ן במלחמות סנהדרין (עד:) וברבינו דוד ובריטב"א פסחים (כה:) עיי"ש.)

ומבואר דאפילו בג' עבירות החמורות שמחוייב למסו"נ מ"מ פטור מעונש. ועי' בחמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' ל"ח) דמקור הרמב"ם מדברי ר' זירא (ע"ז נד.) דאם אנסוהו לעבוד ע"ז אין הבהמה נאסרת, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. וביארו התוס' דגם ר' זירא מודה שצריך למסו"נ שלא לעבוד ע"ז (דאל"כ הו"ל לר' זירא להביא קרא דוחי בהם), אלא דמ"מ אינו נענש, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ולכן אין הבהמה נאסרת.

ולפי"ז ניחא מה שאמרה כאשר אבדתי אבדתי דאף שלא נהנית וליכא כרת אבל לאו דאשת איש מיהא איכא וכיון שעברה ברצון נאסרה על בעלה.

ולפי"ז ניחא הגמ' בסנהדרין בפשיטות דלא פריך הגמ' והא אסתר ג"ע הוי, דזה ידע הגמ' דכיון שלא נהנית לא קרינן בה הנפשות העושות וליכא כרת, רק לאו בעלמא, ועל לאו בעלמא אי"ח למסו"נ. ומ"מ פריך דהא פרהסיא הוי, ובפרהסיא חייב למסו"נ גם על לאו. ומתריך דקרקע עולם היתה והיינו כפרש"י ותו"י ותוס' הרא"ש דבאונס של קרקע עולם ליכא איסור כלל.

והחמד"ש כתב דהרמב"ם כו"ז, ותמוה דבאמת הרמב"ם (פ"ד איסו"מ) פסק כרבא דהבהמה נאסרת, אבל בפשוטו אי"צ לזה דכבר כתבו התוס' דרבא לא פליג לענין עונשין דאינו נענש, רק דס"ל דמ"מ כיון שחייב למסו"נ הבהמה נאסרת.

שיטת הרמב"ם בדין עבר ולא נהרג, ובדין אין קישוי אלא לדעת

ב. אלא דמ"מ משמע שיש חילוק בין שיטת התוס' לבין שיטת הרמב"ם. דלשון התוס' הוא דאונס רחמנא פטריה ממיתה, ומשמע דאינו אלא פטור עונשין, ועדיין נחשב שעבר על איסור ע"ז, וזהו הטעם שבאמת מחוייב למסור נפשו, אף שאי"ח, דסוכ"ס חייב למסו"נ שלא לעבוד על איסור ע"ז. אבל ממה שהאריך הרמב"ם דאם עבר ולא נהרג

כתב הרמב"ם (פ"ה יסוה"ת ה"ד) וז"ל וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כו' וכל מי שנאמר בו יהרג

למסו"נ, וע"כ דהוי סברא פרטית בחילול ה' דבשוא"ת ליכא חילול ה' אע"ג דעביה איכא.

^כ וליעל כתבנו דכך צ"ל לדעת התוס' ביבמות (נג:): דמשמע מדבריהם דאליבא דאמת טעמא דאי"ח למסו"נ משום ג"ע משום דילפינן מרוצח, ולא משום דליכא עבירה כלל, ויקשה א"כ למה בפרהסיא אי"ח

הר"ז חילל את השם, ועבר על מצות ל"ת דחילול ה', וביטל מצות עשה דקידוש ה', משמע דזהו כל מה שעבר, אבל על הלאו דע"ז לא עבר כלל. ולהרמב"ם מה שחייב למסור אינו מחמת הל"ת דע"ז, דעל זה באמת הוא אנוס ולא חשיב שעבר כלל, אלא מחמת הל"ת דחילול ה', והמ"ע דקידוש ה'.

ויובן בזה מש"פ הרמב"ם דבעבר להתרפאות חייב, וקשה מאי שנא מעבר באונס, וביאר האו"ש דבאונס האיסור נעשה בסיבת המאנס, משא"כ במתפא הוא זה שזים והחליט לעבור על האיסור כדי להתרפאות. ולכ' הביאור דבאונס המעשה איסור מתיחס למאנס ולא אליו. אלא שיקשה דא"כ אמאי אינו מותר לעבור לכתחילה כיון שהמעשה איסור אינו מתיחס אליו. אלא הוא הדבר דאף שלא עבר על שום איסור אבל חילל את השם.

ג. וצריך להבין לשיטת הרמב"ם כיון דשייך חילול ה' גם בצנעא, א"כ למה אי"ח למסור גם על שאר עבירות. ומאי שנא מפרהסיא דמחוייב למסור אפילו על עבירה קלה. ועו"ק דבגמ' יהיב טעמא דחייב למסור על שפ"ד משום דמי ימר דדמא דידך כו', ובג"ע יליף משפ"ד, וע"ז יליף מואהבת, ותפ"ל משום חילול ה'.

אבל פשוט בזה, דבשאר עבירות דכתיב בהו וחי בהם, א"כ אין כאן מעשה עבירה כלל אלא מעשה היתר משום פיקו"נ. ובזה ל"ש חילול ה'. (זולת בפרהסיא וכשהאנס עושה להעבירו על הדת, דזה שהאנס רוצה להעבירו על הדת בפרהסיא משוי לי' חילול ה'). אבל בג' עבירות שמופקעות מוחי בהם – כל אחד מטעמא דידיה – א"כ הר"ז מעשה עבירה בעצם, אלא שאין העבירה מתיחסת לנאנס אלא לאנס, אבל מ"מ מעשה עבירה יש כאן, ובזה חייב למסור משום חילול ה'.

ד. עו"כ הרמב"ם (פ"א איסור"ב ה"ט, פ"כ סנהדרין ה"כ) דבגילוי עריות רק הנבעל פטור אבל הנובעל חייב דאין קישוי אלא לדעת. וקשה הרי גם ע"ז ושפ"ד נעשים מדעת ומ"מ כיון שהיה באונס

מיתה פטור. וצ"ל דהרמב"ם מפרש דברי רבא (ע"ז נג:): דאין קישוי אלא לדעת לא כהרשב"א (שם) שפי' שנותן דעתו להתקשות, אלא שפתוך בו יצר עצמי. ואף דסוכ"ס הרי עושה מחמת פחד מיתה, הרי גם במתפא עושה מחמת פחד מיתה ומ"מ חייב לדעת הרמב"ם, ורק באונס דהכל נעשה בסיבת המאנס הוא שהמעשה מתיחס למאנס ולא אליו ופטור. ולזה חידש רבא דכיון שפתוך בו היצר העצמי של הנובעל המעשה מתיחס אליו והוי כמתפא וחיוב. שו"ר עד"ז בברכת שמואל (כתובות ס"ז).

שיטת השאלות בדין קישוי אלא לדעת

שם בא"ד והקשה השאלות כו'. השאלות הוציא ממימרא דרבא דאם אנסוהו גוים להתקשות אי"צ להחידוש קרא דחייב למסור על ג"ע, דבלא"ה אין קישוי אלא לדעת. והקרא נצרך לענין להתרפאות. זאת אומרת, דגם אלמלא קרא דכאשר יקום איש גו' הייתי יודע דאינו מותר להתקשות אפילו אם אנסוהו גוים ע"ז, דאין קישוי אלא לדעת.

ונפק"מ לפי"ז דגם בחייבי לאוין דאינם בכלל הקרא דכאשר יקום גו' חייב למסור באונס מיתה, ואף שמצד חומר הלאו אינו אלא כשאר לאוין בעלמא, אבל כיון שאין קישוי אלא לדעת אין לו פטור אונס כלל. רק להתרפאות היה מותר (אלא דחו"ל גזרו שלא יהיו בנות ישראל כהפקר).

ועצם הסברא צ"ב דמה לי שאין קישוי אלא לדעת, והרי גם חילול שבת הוא לדעת, ומ"מ מותר במקום פיקו"נ, וה"נ אם אנסוהו אונס מיתה לבוא על חייבי לאוין מה לי שמתקשה לדעת סוכ"ס היה צ"ל מותר משום וחי בהם.

וצ"ל דהשאלות מפרש ענין אין קישוי אלא לדעת דהך דעת היינו רצון עצמי, ונמצא דאינו בא עליה בשביל פיקו"נ לבד אלא גם מרצון עצמו, ולכן אין לו ההיתר דוחי בהם. משא"כ להתרפאות דעצם

שהיה ברצון עצמי. אבל מקמי דשמיע לן הדרשא דכאשר יקום גו' דחייב למסו"נ על הג' עבירות, והיה ס"ד דמותר לעבור על ג"ע משום וחי בהם, וכן בחייבי לאוין דליכא דרשא, א"כ אם אנסוהו אונס מיתה למה לא יהיה מותר להתקשות מדעת ולבוא עליה משום פיקו"נ.

והרשב"א (יבמות נג:) פי' מימרא דרבא לענין עונש, אלא דמיירי בלא פחד מיתה אלא שהדביקהו, וקמ"ל רבא דכיון שלא היה שם פחד מיתה לא הו"ל לתת דעתו להתקשות. אבל גם לפי"ז אין כאן מקור לחידושו של השאלות.

ור"י פירוש דאלמלא דאין קישוי אלא לדעת היה נחשב כקרקע עולם והיה מותר במקום פיקו"נ, כמו באסתר, קמ"ל דאין קישוי אלא לדעת ואינו כקרקע עולם וחייב למסו"נ משום חומר איסור ג"ע. אבל גם לפי"ז האיסור הוא רק לבתר דשמעינן קרא דכאשר יקום גו' דיש חיוב מסי"נ על ג"ע, וסוכ"ס מאיפה למד השאלות דגם אלמלא קרא דכאשר יקום גו' לא היה רשאי להתקשות במקום אונס מיתה.

ג. ונראה בזה בהקדם מש"כ השאלות שם לפנ"ז וז"ל וג"ע נמי כיון דקא פגמה לה הו"ל כי דקטלה עכ"ל, ומבואר בדבריו חידוש גדול, דמה דחייב למסו"נ על ג"ע היינו משום פגמה דידה, ודומה לאידך דין הנלמד מקרא זה דרודף אחר הערוה מותר להצילה בנפשה, דהוא משום פגמה כמבואר בגמ' (סנהדרין עג.). וממשיך השאלות וז"ל אבל איהי לא מחייבא למימסר נפשה לקטלר אלא כשאר עבירות שבתורה עכ"ל, פי' כיון דכל מה שצריך למסו"נ על ג"ע הוא משום פגמא דידה שהוא כקטלא, א"כ היא אי"ח למסו"נ.

הך רצון והעלאת טינא הוא הסכנה נמצא דבאמת בא עליה משום סכנה לחדו.

וזה כעין מה שראינו לעיל ברמב"ם דמפרש אין קישוי אלא לדעת דהיינו יצר עצמי, אלא שדברי השאלות הם חידוש טפי, דהרמב"ם לא קאמר אלא דבתר דגלי קרא דצריך למסו"נ וליכא היתר וחי בהם, אלא שאנו דנים אם חייב או פטור, דבמתרפא המעשה מתיחס אליו וחייב ובאונס מיתה המעשה מתיחס למאנס ופטור, ובוה קאמר רבא דכיון דאין קישוי אלא לדעת לכן אפילו באונס מיתה המעשה מתיחס לבועל. אבל השאלות קאמר דבאונס אי"צ לקרא דכאשר יקום איש על רעהו גו' כלל אלא מסברא צריך למסו"נ כיון דאין קישוי אלא לדעת, וזה חידוש נורא דאלמלא הקרא הרי אינו אלא כשאר איסורים ויש בו ההיתר דוחי בהם וחדית לן השאלות דבמקום שפתוך יצר עצמי ל"ש ההיתר דוחי בהם^ל.

ב. והסברא מחודשת מאד, וצ"ב איפה מצא חידוש זה בדברי רבא. דהנה עצם המימרא דרבא דאין אונס לערוה דאין קישוי אלא לדעת צ"ב, דגם אם לא היה הקישוי לדעת סוכ"ס חייב למסו"נ משום חומר ג"ע וא"כ מה לי אם הקישוי לדעת או שלא לדעת. ומצינו בזה ג' פירושים. חדא פי' הרמב"ם דרבא מיירי לא לענין איסור אלא לענין עונש, דאף בג' עבירות החמורות דצריך למסו"נ ומ"מ אם עבר אינו חייב, דהאיסור מתיחס למאנס ולא אליו, ולזה מחדש רבא דכל זה בע"ז ושפ"ד, אבל אם אנסוהו לבוא על הערוה חייב דע"י הקישוי האיסור מתיחס אליו ודמי למתפרא דחייב וכמש"נ לעיל. אבל לפירוש זה אין כאן מקור מכאן לשי' השאלות, דהרי המימרא דרבא נשנה אחר דידעינן דחייב למסו"נ על הג' עבירות, ואין לו היתר וחי בהם, רק שאנו דנים לענין פטור אונס ולזה קאמר רבא דעל הקישוי ליכא פטור אונס כיון

מחשבתו וחייב, ולכן ה"ה כאן אזלינן בתר רצונו העצמי דאין קישוי אלא לדעת וחייב. (ולישנא קמא במנחות שם גם רבה מודה לזה ולא נחלקו אלא בשמע שטבע תינוק עיי"ש.)

^ל רעי' מנחות (סד). בלא שמע שטבע תינוק בים והעלה מצורתו להעלות דגים, והעלה תינוק ודגים דנחלקו רבה ורבא אם אזלינן בתר מחשבתו או בתר מעשיו. ולפי"ד השאלות נראה דרבא לטעמי' דאזלינן בתר

גם בע"ז, ואע"ג דהרי בע"ז יהרג ואל יעבור אפילו בצנעא.

וקשה מתחילת דבריו שכתב שהנידון אם לחלק בין הנאת עצמו לבין לאעבורי הוא משום שיש לדון "דכיון דפרהסיא הוא אית ביה קידוש השם או"ד כיון דלאו לעבוריה קא מיכוין אלא להנאתו לית ביה משום קידוש השם" עכ"ל, ומשמע דכל הנידון הוא דוקא בפרהסיא ומשום חילול השם, ומה זה ענין לע"ז דצריך למסו"נ אפילו בצנעא.

וע"ע בהמשך דבריו וז"ל ומקשינן והא אסתר דלא מסרה נפשה לקטלא ואזדקינא ליה אחשורוש. ומפריק אביי דאסתר לא דמי לע"ג וחילול שבת דנשים לכך נוצרו כשם שהארץ נוצר לזריעה ולעבוד בה כך אשה נוצרה לבעילה^א. רבא אמר לאו מן הדין טעמא אלא אפי"ת בשבת ובע"ג [נראה דצ"ל "כשבת וכע"ז"] כיון דאחשורוש להנאת עצמו מתכוון כאספסתא לסוסיא דמי ושרי לי עכ"ל.

וממש"כ בביאור דעת רבא דאפי"ת דאסתר "כשבת וכע"ז" ושרי משום דאחשורוש להנאת עצמו מתכוון מבואר ג"כ דס"ל דלהנאת עצמי שרי אפילו בע"ז.

והנה גם בעה"מ ס"ל בסנהדרין דע"ז וג"ע שריין כשהאונס הוא להנאת עצמו. (אבל בשפ"ד לא דסוכ"ס ליכא וחי בהם דמאי חזית כו'). ולכ"ז צ"ל בדעתו דגם מה שצריך למסו"נ על ג"ע אינו מחמת חומר העבירה אלא משום חילול השם. ושמא יל"פ זה על דרך שי' הרמב"ם דבאמת כיון שאונס אין המעשה מתיחס אליו ולא עבר עבירה רק דכיון שהאיסור מצד עצמו חמור ואין בו וחי בהם לכן איכא חילול השם, ואפילו בצנעא. ולהנאת עצמו ליכא חילול השם.

ולפי"ז במקום שהיא אינה מקפדת על פגמה או שפגומה כבר (שכבר נעבדה בה עבירה) לכ' אי"ח למסו"נ, כמו ברודף אחר הערוה דאם היא אינה מקפדת או שהיא פגומה כבר אין מצילין אותה בנפשו כמבואר בגמ' בסנהדרין (שם), וכ"כ בהעמק שאלה שם לדעת השאלות. ועיי"ש דבר נפלא דלפי"ז לכאורה יקשה הא דר' צדוק רב כהנא דמסרי נפשיהו דלא ליעברו עבירה עם גויה, והרי אין שם פגם, וגם היא היתה תובעת אותם. אלא דהשאלות לשי' דכיון שאין קישוי אלא לדעת ל"ש היתר דאונס מיתה כלל.

ומעתה י"ל דהשאלות מפרש מימרא דרבא לענין איסור, ובמקום שהיא אינה מקפדת דומיא דהא דרב כהנא רב צדוק, דלכ' היה צ"ל מותר משום וחי בהם, וככל עבירות שבתורה, ולזה קאמר רבא דאינו כן, כי הקישוי לעולם חשיב לרצון וכאלו מלבד הפיקו"נ פתוך בה רצון עצמי ואסור. ועל זה מסרו ר"כ ור' צדוק את נפשיהו.

שיטת השאלות בקרקע עולם ובלהנאת עצמו

עוד כתב השאלות (שם בהמשך) וז"ל ברם צריך הנ"מ היכא דקא מכווין ע"ג לאעבורי לבר ישראל איסורא, היכא דקא מכווין להנאתו מאי, דכיון דלאו לאעבוריה קא מיכוין אלא להנאתו לית ביה משום קידוש השם כו' אלא כל להנאתו ליכא קידוש השם ואע"ג דפרהסיא, הלכך ע"ג וגילוי עריות ושפ"ד אפילו בצנעא יהרג ואל יעבור, שאר עבירות בפרהסיא נמי יהרג ואל יעבר. להנאתו – אפילו בפרהסיא ואפילו ע"ז כגון קואקי ודמונקי יעבור ואל יהרג עכ"ל. ומבואר מסוף דבריו דהחילוק בין להנאתו לבין לאעבורי איסורא שייך

^א זהו פי' השאלות למש"א אביי אסתר קרקע עולם היתה, ועי' בהמשך מה שכתבנו בביאור דבריו.

והנה יש לדקדק עוד בדברי השאלות, דהנה בגמ' (סנהדרין עד:) מקשה אסתר פרהסיא הוי, ומתריך אביי דקרקע עולם היתה, ורבא מתריך דהנאת עצמו שאני, ורבא לטעמי' דאם אמרו לו קטיל אספסתא ושדי לנהרא ויהרג ואל יעבור ואם אמרו לו קטיל אספסתא ויהיב לסוסיא יעבור ואל יהרג. ובפשוטו נראה דאביי ל"ל חלוקה זו, כדחזינן שלא תירץ אביי דאחשוורש הנאת עצמו היה, ורק רבא חידש תירוץ זה וחלוקה זו.

אבל עי' לשון השאלות שתחילה הקדים דברי רבא דהא בר ישראל דא"ל ע"ג קטיל אספסתא כו' דהיינו החילוק בין הנאת עצמו לבין לאעבורי. וממשיך "ומקשינן והא אסתר דלא מסרה נפשה לקטלא..." ומביא תירוץ אביי ותירוץ רבא. ומשמע דכו"ע אית להו החילוק בין הנאת עצמו לבין לאעבורי. וזה קשה א"כ למ"ל לאביי טעמא דקרקע עולם.

עוד יל"ע בלשון השאלות שהביא טעמא דרבא בזה"ל כיון דאחשוורש להנאת עצמו מתכוון כאספסתא לסוסיא דמי ושרי ל'. ולשון זה לא נמצא בגמ', ונראה דבא להדגשה מיוחדת.

ג. ונראה בכל זה דס"ל דכו"ע אית להו החילוק בין שדי לנהרא לשדי לסוסיא, אלא שיסוד החילוק אינו מצד מחשבת העכו"ם, אלא מצד המעשה עצמו, דכל שאין שם אלא קצירת האספסתא ותו לא הרי זה חילול השם, אבל כשהאונס הוא קטיל אספסתא ושדי לסוסיא נמצא שהחילול שבת כלול ומובלע בפעולה רחבה יותר והיא באה כאמצעי וכחלק מהאכלת הסוסים ואין האונס מתמצה בחילול שבת לחוד ובכה"ג לא הוי חילול השם.

אשר על כן הקשה הגמ' דהא אסתר פרהסיא הוי ולא אנס אותה אחשוורש אלא לדבר אחד בלבד דהיינו ג"ע, ולא דמי לשדי לסוסיא.

ועל זה תירץ אביי דנשים לכך נוצרו והוי כזריעת קרקע, פי' דפעולת הביאה היא פעולה טבעית וכך דרך בנ"א לקחת נשים לתשמיש ולכן אף שלא אנסה אלא על הביאה אבל אי"ז נתפס כאונס

אבל העיר הנצי"ב (שם אות י"ב) דבדעת השאלות א"א לומר דגם בג"ע להנאת עצמו שרי, שהרי השאלות כתב דהטעם דצריך למסו"נ על ג"ע הוא משום דלפוגמה הוי כלהרגה, ובודאי אסור להרגה אפילו כשמאנסו להנאת עצמו. אלא ע"כ דרק בע"ז לחוד הוא דס"ל לשאלות דיש חילוק בין הנאת עצמו לבין לאעבורי. דס"ל דכל החיוב למסו"נ על ע"ז הוא משום חילול השם, ואפילו בצנעא, ולא מצד חומר העבירה, ולכן להנאת עצמו דליכא חילול השם יעבור ואל יהרג.

והרואה יראה לפי"ז שדעת השאלות דאין שום עבירה שצריך למסו"נ עליה מצד חומר העבירה. אלא שפ"ד טעמא דצריך למסו"נ משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, וג"ע משום שלפוגמה הוי כלהרגה, וע"ז (אפילו בצנעא) משום חילול השם.

ומעתה החילוק בין הנאת עצמו לבין לאעבורי בשאר עבירות הוא בפרהסיא דוקא, דהחילוק הוא מצד חילול השם וכמש"כ השאלות, ולכן ל"ש חילוק זה בשפ"ד וג"ע. אבל בע"ז דכל מה שהוא ביהרג ואל יעבור ואפילו בצנעא אינו אלא משום חילול השם שייך ביה שפיר החילוק בין הנאת עצמו לבין לאעבורי, וכמבואר בדברי השאלות.

ב. והנה השאלות יש לו פירוש מחודש בהא דאמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, דלא דמיא לע"ג ולחילול שבת דנשים לכך נוצרו כשם שהארץ נוצרה לזריעה. והסברא צריכה ביאור כמובן. אבל זה נראה פשוט שאין הסברא שייכת אלא לגדרי חילול השם, ואינו ענין לחומר העבירה, והשאלות לשיטתו דמצד חומר העבירה אין חילוק בין ג"ע לבין שאר עבירות, וכל מה שצריך למסו"נ בג"ע אינו אלא שלא לפגמה, ולכן רק הוא צריך למסו"נ ולא היא, וכמבואר כל זה בדברי השאלות לעיל מיניה וכמו שנחבאר לעיל. ואין קושיית הגמ' אלא דאסתר פרהסיא הוי והוי חילול השם. ועל זה בא תירוץ של אביי דאסתר קרקע עולם היתה, דנשים לכך נוצרו. אלא דאכתי אין הסברא הזאת מובנת כלל.

ממיתה (מקרא דולנערה לא תעשה דבר) אפילו היכא דחייב למסו"נ.

וצ"ל דלא דמי דכאן לא אמרו המדביקים שיהרגו אותו אם לא יתקשה, ונמצא שעל הקישוי אינו אנוס.

אלא דא"כ אמאי אינו נחשב רצון גמור, ונימא דגם בחייבי לאוין – דליכא בהו חיוב מסי"נ – חייב למסור נפשו, אם אינו יכול שלא להתקשות, כי הקישוי הוא ברצון גמור ואין לו היתר ע"ז. ולעיל נתבאר דכן באמת דעת השאלתות, וכל הדין המסויים בעריות ממש דחייב למסו"נ אינו אלא בלהתרפאות. אבל לשון התוס' לא משמע דס"ל כהשאלתות, ממש"כ וז"ל וסד"א דיעבור ואל יהרג קמ"ל כיון שידוע בעצמו שאם ידביקוהו א"א שלא יתקשה הקישוי דעביד חשיב כעושה מעשה עכ"ל. וממש"כ דס"ד ד"יעבור ואל יהרג" (דהוי קרקע עולם) משמע דהקמ"ל הוא דיהרג ואל יעבור, והיינו מחמת הדין המסויים דבג"ע יהרג ואל יעבור. וכן מדוייק ביותר ממה שמסיימו דחשיב כעושה מעשה, פ"י לאפוקי דאינו כקרקע עולם, ולא כתבו יותר מזה דחשיב רצון גמור.

וע"כ צ"ל בדעת התוס' דכיון דסוכ"ס יודע בעצמו שא"א שלא יתקשה, ואין לו בפועל דרך אחרת להציל את עצמו אלא להניח להם להדביק אותו אע"ג שידוע בעצמו שיתקשה, לכן בחיי"ל שרי דהכל בכלל וחי בהם. אבל בגילוי עריות שחייב למסו"נ, ואין לו ההיתר דוחי בהם, רק שאנו דנים אם לפטרו מעונש מהגזה"כ דולנערה לא תעשה דבר, וגזה"כ זו לא נאמרה אלא כשהוא אנוס על הכל, והרי הקישוי הוא לדעת ואינו אנוס עליו כי לא איימו להרגו אם לא יתקשה.

לעבור עבירה לחוד אלא כאונס לפעולה שהיא דרך נשים ולכן נוצרו רק שיש בה גם צד עבירה וזהו כקטיל אספתא ושדי לסוסיא דהאונס על העבירה כלולה באונס על פעולה כללית.

ורבא חידש דאי"צ לזה דכיון שעשה להנאת עצמו הוי כשדי לסוסיא, דאי"צ שההנאת תהיה פעולה אחרת כדי שהחילול שבת תהיה מובלעת בפעולות אחרות, אלא כל שעושה להנאת עצמו באמת אינו נחשב ככפיה לעבור עבירה לחוד אלא ככפיה להנאות אותו וגם בזה ליכא חילול השם.

וזהו שהדגיש השאלתות דרבא ס"ל דהנאת עצמו הוי כשדי לסוסיא, כי באמת גם אביי מודה להיתר דשדי לסוסיא, אלא דאביי ס"ל דאסתר לא דמי לזה כי לא היתה שם פעולה אחרת אלא הביאה. ורבא חידש דאי"צ פעולה אחרת אלא עצם מה שעשה להנאת עצמו הוי כשדי לסוסיא וכמש"נ.

אלא דלפנינו בגמרא איתא דמש"א רבא דאחשורוש עשה להנאת עצמו הוא "לטעמיה" שחילק בין שדי לנהרא לשדי לסוסיא, ואילו לפי דברי השאלתות גם אביי מודה לחילוק זה, ושמא לא גרס כן בגמרא אלא כמו שהעתיק הוא את הסוגיא, דתחילה הביאה הגמ' את דברי רבא שחילק בין שדי לנהרא לשדי לסוסיא, ואח"כ מקשה והא אסתר פרהסיא הוי, ותירוץ אביי דקרקע עולם היתה, ותי' רבא דהנאת עצמו דמי לשדיא לסוסיא.

שיטת התוס' באין קישוי אלא לדעת

ויל"ע למה הוצרך ר"י לפרש דמיירי שהדביקו אותו, וס"ד דשרי לכתחילה דהוי קרקע עולם, ואמאי לא פירש דלעולם לא הדביקו אותו אלא אנסוהו באיום מיתה לבוא עליה, אבל לא איימו עליו להתקשות, דאילו היה הקישוי שלא לדעת היה פטור (אף שלכתחילה צריך למסו"נ) משום ולנערה לא תעשה דבר אבל השתא דאין קישוי

תוס' ד"ה מה, בא"ד ור"י פ"י דההוא דרבא מיירי שהנכרים מדביקין אותו בערוה כו' אבל אם הדביקוהו ושוב נתקשה חייב. לכ' הפירוש דכיון שנתקשה לדעת אינו בגדר קרקע עולם, וחייב למסו"נ. אבל קשה נהי דחייב למסו"נ אבל אם עבר ולא נהרג אמאי כתבו התוס' דחייב, והרי התוס' לק' כתבו בשם ר"י דאונס רחמנא פטריה

אבל בחייבי לאוין דאינם ביהרג ואל יעבור וקרינו בהו וחי בהם אפשר דגם הרמב"ם מודה דשרי, דמה לי שפתוך שם יצרו סוכ"ס א"א לו להציל חייו באופן אחר. אבל השאלות חידש דכיון שאין קישוי אלא לדעת חשיב כרצון ממש ואין לו גם היתר וחי בהם, וכמו שנתבאר לעיל.

סיכום השיטות בהא דאין קישוי אלא לדעת

עצם המימרא דרבא סתום אם מיירי לכתחילה או בדיעבד, וגם מה נפק"מ דאין קישוי אלא לדעת כיון דבלא"ה הוא ביהרג ואל יעבור. ונתבאר כמה שיטות בזה.

א' שיטת השאלות:

השאלות אינו מבאר להדיא איך הוא מפרש מימרא דרבא, אבל הוא מקשה איך משכח"ל הדין הנלמד מקרא דג"ע הוי יהרג ואל יעבור, דהא בלא"ה אין קישוי אלא לדעת, ותיריך דהוא נצרך להיכא דצריך לבעול ערוה להתרפאות שהעלה לכו טינא. ומבואר מקושייתו דכיון שאין קישוי אלא לדעת היה מחוייב למסו"נ שלא להתקשות ולבעול ביאת איסור גם אלמלא הדין המיוחד דג"ע הוי ביהרג ואל יעבור.

והדברים צ"ב דהרי אלמלא דהקרא דג"ע הוא ביהרג ואל יעבור הוי קרינן ביה וחי בהם, וכשאר איסור תורה, וכיון שא"א להציל את עצמו באופן אחר אמאי לא יהיה מותר.

וצ"ל דס"ל דאין קישוי אלא לדעת אין פירושו שצריך לתת דעתו להתקשות (כלשון הרשב"א), אלא פירושו שא"א להתקשות בלי רצון עצמי שלא מחמת פחד המיתה, ובכה"ג לא נאמר ההיתר דוחי בהם, דלא שרינן משום וחי בהם אלא כשעושה עבירה רק להצלת חייו, אבל כשפתוך גם רצון עצמי אין לו היתר וחי בהם.

אלא לדעת חייב, כי על הקישוי לא היה אנוס. ונראה שהיה קשה לר"י לצייר שיאימו על הביאה ולא על הקישוי. אבל השתא דמיירי שהדביקו אותו יל"פ שלא היה שם פחד מיתה אא"כ היה נאבק עמהם, אבל כל שהניח להם לעשות כרצונם לא היה שם פחד מיתה.

ובאמת הרשב"א ביבמות (נג:) פ"י שלא היה פחד מיתה כלל, רק אונס ההדבקה עצמה שלא היה אפשר להשתחרר, ולכן היה ס"ד דפטור, קמ"ל דהקישוי היה לדעת וחייב.

והנה גם הרמב"ם ס"ל דאין קישוי אלא לדעת מפקיע הפטור דולנערה לא תעשה דבר. וכמבואר בדבריו ריש הל' איסור"ב דהבועל אם עבר ולא נהרג חייב ולא קרינן ביה ולנערה לא תעשה דבר כיון שאין קישוי אלא לדעת. ולכאורה היא כסברת התוס'. אלא דהרמב"ם לא הזכיר דמיירי שהדביקו אותו, אלא משמע דמיירי באיום מיתה, ומשמע שאפילו אם איימו אותו על הקישוי חייב (דאם לא כן לפלוג הרמב"ם בדידה) ולא קרינן ביה ולנערה לא תעשה דבר.

וזה דלא כהתוס' שהוצרכו לצייר שהדביקו אותו, אבל אילו לא הדביקו אותו רק איימו עליו והיה שם פחד מיתה גם על הקישוי אזי היה פטור כיון שנתן דעתו להתקשות מחמת פחד מיתה.

ופלוגתם בזה דתוס' ס"ל ד"אין קישוי אלא לדעת" פירושו שצריך לתת דעתו להתקשות, וכן הוא לשון הרשב"א ביבמות, ולכן אם איימו אותו על הקישוי גופא בודאי פטור, דקרינן ביה ולנערה לא תעשה דבר, דמה לי שצריך לתת דעתו להתקשות, הרי גם להשתחוות לע"ז צריך לתת דעתו ומ"מ אונס מיתה פוטרו מעונש מגזה"כ דולנערה לא תעשה דבר. אבל הרמב"ם ס"ל ד"אין קישוי אלא לדעת" היינו רצון ויצר שוכן בנו שלא מחמת האונס, דלכן ס"ל דאפילו אם איימו עליו להתקשות כיון שפתוך ביה יצר עצמי לא קרינן ביה ולנערה לא תעשה דבר.

ג' שיטת ר"י:

גם ר"י מפרש דרבא מיירי במדביקין אותו, אלא שהוא יכול להתנגד ואז יהרגו אותו. ועיקר הנידון הוא אי שרי לכתחילה, דלכאורה כיון שמדביקין אותו הו"ל קרקע עולם ואי"צ למסו"נ, דומיא דאסתר, ולזה אשמעינן רבא דאין קישוי אלא לדעת והוי כמעשה וצריך למסו"נ.

אלא שהערנו בלשון התוס' שכתבו דאם עבר חייב, דקשה נהי דחייב למסו"נ מ"מ כדיעבד אם עבר אמאי חייב והרי שיטת ר"י עצמו דילפינן מולנערה לא תעשה דבר דגם בג' עבירות צריך למסו"נ מ"מ אם עבר ולא נהרג פטור כיון שהוא אנוס.

וביארנו דעל הקישוי אינו אנוס, דנהי דיודע בעצמו שאם ידביקו אותו יתקשה, אבל סוכ"ס אי"ז אנוס, ול"ש ביה הפטור דולנערה לא תעשה דבר.

ומ"מ משמע בתוס' דסוכ"ס מה שחייב למסו"נ הוא משום החומר דג"ע דיהרג ואל יעבור. אבל אלמלא חומר זה היה מניח להם להדביקו. ונפק"מ לחי"ל דאין בהם חומר ג"ע דבאמת צריך להניח להם להדביקו, ודלא כהשאלות, כיון שאין לו דרך אחר להציל חייו, אף שיודע בעצמו שאם ידביקו אותו יתקשה. ורק בג"ע שאין לו היתר וחי בהם, רק אנו דנים על פטור אנוס דולנערה לא תעשה דבר, הוא דס"ל דסוכ"ס אינו אנוס על הקישוי וחייב.

עוד דקדקנו בדברי התוס' מה הכריחם לפרש דרבא מיירי במדביקין אותו, ולמה לא פ"י דמיירי באונס מיתה בעלמא ולענין כדיעבד, דהיה ס"ד דפטור מלונערה לא תעשה דבר, קמ"ל דחייב דאין קישוי אלא לדעת כנ"ל. ותירצנו משום דבכה"ג שמאיימים עליו ללכת ולבעול יש פחד מיתה על הקישוי, ונמצא שאף שמתקשה לדעת – שנותן

ולפי"ד השאלות יוצא דגם במקום שלא נאמר יהרג ואל יעבור – כגון בחייבי לאוין למש"כ כמה ראשונים דאין בהם החומר דיהרג ואל יעבור – אף שהיינו מתיירים להתרפאות (אם לא שגזרו שלא יהיו בנות ישראל כהפקר) אבל משום אונס מיתה לא, דאין קישוי אלא לדעת^{כב}.

אלא שעדיין יל"ע במימרא דרבא גופא, הרי סוכ"ס עכשיו יש דין יהרג ואל יעבור בג"ע, וא"כ מה נפק"מ במה שאין קישוי אלא לדעת, ומאי קאמר רבא דאין אונס בערוה משום שאין קישוי אלא לדעת, הא בלא"ה אין אונס בערוה שהרי הוא ביהרג ואל יעבור. וקשה לומר דרבא מיירי בחייבי לאוין.

אבל בזה ביארנו ברוחא דהשאלות לטעמיה דכל דין יהרג ואל יעבור דג"ע אינו אלא משום דלפוגמה הוי כלהורגה, אבל כשהיא מוחלת על פגמה, או שהיא פגומה כבר, ליכא דין יהרג ואל יעבור. ולזה קאמר רבא דמ"מ אסור וצריך למסו"נ משום שאין קישוי אלא לדעת. (אבל להתרפאות אם היא מוחלת על פגמה לכאורה היה מותר, אא"כ משום הגזירה דשלא יהיו בנות ישראל כהפקר.)

ב' שיטת הרשב"א:

הרשב"א (יבמות נג): מפרש דרבא מיירי במדביקין אותו ואין לו שום דרך להמלט. אבל מ"מ אין שם פחד מיתה. וכזה ל"ש לדון אם מותר לכתחילה, שהרי אין לו מנוס, רק הנידון אם חייב, דלכאורה כיון שלא היה לו שום מנוס היה צ"ל פטור, ולזה קאמר רבא דחייב מיתה על מה שנתן דעתו להתקשות, ולא היה על זה שום פחד מיתה.

^{כב} דאין קישוי אלא לדעת. וחייבי לאוין הוי כחיי"כ בלי הגזה"כ דיהרג ואל יעבור.

^{כב} זה מוכח שהרי השאלות שאל דגם בלא הגזה"כ דבג"ע יהרג ואל יעבור לא שרינן ע"י אונס מיתה כיון

אכן התו"י כתבו להדיא בשם ר"ת דגם לבעל אינה אסורה.

אלא דהריב"ם הקשה ע"ז מהרבה סוגיות מפורשות, וכתב התה"ד (ח"א סי' רי"ט) דא"א שנעלמו מר"ת כל המקורות המפורשים דאסורה לבעל, ולכן מסיק וז"ל דמודה ר"ת דאסורה לבעלה ואע"ג דחשיבא כביאת בהמה ה"מ לענין איסור דבועל משום דלגבי נכרי ל"ש איסור כמו לגבי בהמה אבל מ"מ הואיל וביאת אדם היא אוסרת לבעלה דישראל הוא ושייך איסור לגביה עכ"ל. גם השטמ"ק (כתובות ג:) נקט בפשיטות דלא התיר ר"ת אלא לבעול ולא לבעל.

ולכ' משמע כונתו דבאמת היא ביאה גמורה רק דלא נתפס איסור על העכו"ם. וקשה א"כ סוכ"ס אסתר למה לא מסרה נפשה ולמה אי"ח מיתה.

ובאמת צ"ב לפי"ד התה"ד למה הוצרך ר"ת לטעמא דזרמת סוסים זרמתם, תפ"ל דל"ש בעכו"ם איסור לבעול. אבל פשוט דאי משו"ה כיון שעדיין אי' סיבה האוסרת א"כ כיתגייר יהיה אסור. אלא ה"ק דלנכרי אין אישות עם בת ישראל – וזה מש"כ דל"ש איסור כמו לגבי בהמה – וכיון שאין לו אישות זה גופא גורם דהוי כביאת בהמה. אלא דהא גופא צ"ב א"כ למה אסורה לבעלה.

וגם קשה כיון שאסורה לבעל ורק לבעול מותרת א"כ למה אי"ח מיתה ואי"ח למסו"נ.

ב. ונקדים ב' הקדמות, חדא דבכל ביאה מלבד המעשה ביאה – דשייך גם בבהמה – יש בביאה גם משום מעשה אישות. וזהו עצם ענין ג"ע דמעשה אישות באשה שהיא מופקעת מלהיות עמה אישות הוי ג"ע. וזהו עצם סברת ר"ת דביאת עכו"ם היא כביאת בהמה – והרי מבואר בתה"ד דגם לר"ת היא ביאת אדם (דלכן אסורה לבעל) ומאי קאמר א"כ ר"ת דהוי כביאת בהמה אלא ע"כ הענין דאין בביאה זו מעשה אישות עם הבעול – ולכן אינה חייבת למסו"נ ואי"ח מיתה, דביאת עכו"ם אינה מעשה אישות ולכן היא מופקעת מליחשב ג"ע.

דעתו להתקשות – אבל אותו דעת הוא מחמת פחד מיתה וחשיב אנוס.

ורק בגונא דמדביקין – דאין פחד מיתה על הקישוי, שאין כופין אותו לבעול רק האיום הוא שיניחו שידביקוהו – רק שידע בעצמו שודאי יתקשה – בזה סוברים תוס' דחייב ואין לו פטור דולנערה לא תעשה דבר כיון דליכא אונס פחד מיתה על הקישוי.

ד' שיטת הרמב"ם:

הרמב"ם כתב דבכל הג' עבירות אם עבר ולא נהרג פטור, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, זולת בבעול דאין קישוי אלא לדעת. ומשמע דמיירי אפילו כשיש פחד מיתה על הקישוי. ולכאורה קשה כיון שיש אונס על הקישוי א"כ מה לי שהוא לדעת, הרי גם ע"ז ושפ"ד הם לדעת ומ"מ פטור כיון שעשה מחמת פחד מיתה. וצ"ל דמפרש על דרך השאלות דאין קישוי אלא לדעתו אין פירושו שצריך לתת דעתו אלא הוא רצון עצמי שלא מחמת האונס, ולכן ל"ש ביה הפטור אונס דולנערה לא תעשה דבר.

אלא דמ"מ ממה שלא כתב הרמב"ם דין זה אלא בג' עבירות חמורות, ולא בחייבי לאוין, משמע דאם אנסוהו על חייבי לאוין פטור. דאף שיש שם רצון עצמי ואינו אנוס, אבל סוכ"ס לא היה לו דרך אחרת להציל את חייו, ושירי ליה לבעול ברצון עצמי להציל את חייו, דזה בכלל וחי בהם. ודלא כהשאלות דהרצון העצמי מפיקע גם היתר וחי בהם.

בשיטת ר"ת דאי"ח למסו"נ על ביאת עכו"ם

ע"י תוס' בשם ר"ת דכיון דרחמנא אפקריה לזריעה אי"ח למסו"נ ואי"ח מיתה ואינה אסורה לבעול. ואינו מפורש בתוס' אם לדעת ר"ת מותרת גם לבעל.

סברת התוס' דל"ש קרקע עולם לענין מיתת בית דין

בגמ' בע"ז (נד.) קאמר ר"ז דאם אנסוהו להשתחוות לבהמתו אין הבהמה צריכה להיאסר לגבוה דאונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. והקשו התוס' והרי הנערה ודאי פטורה כי אינה מחוייבת למסו"נ שהיא קרקע עולם ואיך ילפינן מזה לענין ע"ז שהוא בקום ועשה. ותחילה תי' דקרא מיירי כשאנסוה להביא את הערוה עליה דהוי קום ועשה ובאמת מחוייבת למסו"נ ומ"מ קאמרה תורה דפטורה ממיתת ב"ד כיון שהיתה אנוסה (אף שהיתה צריכה למסו"נ) וה"נ בע"ז. ואח"כ תירצו תירוץ אחר וז"ל ועוד י"ל דמשמע ליה לענין מיתת ב"ד דאין חילוק בין עביד מעשה ללא עביד מעשה דהא אשה ברצון חייבת אף על גב דהויא קרקע עולם, וכשפטור התם אונס ממיתת בית דין כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר לא שנא עביד מעשה ול"ש לא עביד מעשה עכ"ל.

ודבריהם צ"ב כיון שאינה חייב למסו"נ מלעבור בשוא"ת א"כ בכה"ג יש לה היתר וחי בהם, ולמה לא יועיל היתר זה גם לעניני מיתת ב"ד. וכי יעלה על הדעת שהמחלל שבת בשביל פיקו"נ יתחייב מיתת ב"ד ע"ז. ודוחק לומר דגם בזה היה ס"ד דחייב מיתת ב"ד אלמלא קרא דולנערה לא תעשה דבר, דלכאורה זה אינו, דולנערה לא תעשה דבר הוא פטור אונס כמש"א ר"ז, ואיזה אונס יש לו כשמחלל שבת להציל נפש חבירו. אלא ע"כ דאינו פטור משום שהיה אנוס, אלא משום שהיה לו היתר דוחי בהם. וכיון דאינה חייבת למסו"נ

עוד נקדים, דהתוס' ביבמות (מט.) כתבו דסוטה ומחזיר גרושתו (שהן לאו אחד כמבואר בגמ' שם י:) הו"ל חיי"ל דשאר כיון שבא מחמת אישות שיש לו בה. וזה צ"ב אמנם אילו לא היתה אשתו לא היתה אסורה אבל לכי' גדר חיי"ל דשאר הוא שהאישות גורמת הקירבה והאיסור ומה זה שייך בסוטה ומחזיר גרושתו.

ונראה דגדר טומאה דסוטה ומחזיר גרושתו הוא דהטומאה חלה באישות והיא נהפכת לרועץ והאישות המקולקלת עצמה גורמת איסור (ועי' בשיעורים ליבמות י.).

ועי' בתוס' ר"פ (שם) שכתבו דגם האיסור לבוועל הוי חיי"ל דשאר. וזה תמוה לכי' דאין לבוועל שום אישות עמה ואיך זה יכול להקרות חיי"ל דשאר.

וע"כ נראה דגם אצל הבועל הטומאה צריכה לחול באישות וזהו עצם גדר ונטמאה, והאישות שנטמאה גורמת האיסור, ולענין הבועל האישות שגורמת האיסור היא האישות של הביאה עצמה, וכנ"ל דביאה היא מעשה אישות, ואותה ביאה כיון שהיא מעשה אישות של טומאה היא גורמת האיסור, והו"ל חיי"ל דשאר דהאיסור נגרם ע"י האישות.

ג. מעתה מבוארת מאד סברת התה"ד דכיון דל"ש אישות לעכו"ם לכן אין הביאה עם העכו"ם מעשה אישות, וממילא ל"ש איסור לבוועל שהרי האיסור לבוועל הוא ג"כ חיי"ל דשאר דהיינו שהאישות המקולקלת והטמאה גורמת איסור ול"ש זה בעכו"ם שלא היתה עמו שום קשר אישות. אבל לבעל אסורה שהרי סוכ"ס נטמאה בביאת אדם ועי"ז נתקלקלה ונטמאה האישות של הבעל והיא גורמת איסור.

ומעתה מובן מאד למה חיוב מיתה ומסי"נ תלויים באיסור לבוועל, דמה שאינה אסורה לבוועל היינו משום שהביאה אינה מעשה אישות, וממילא דאינו נחשב ג"ע וכנ"ל דעצם גדר ג"ע הוא מצד שהביאה היא מעשה אישות.

ונלמד מרוצח, והגילוי הוא לענין חיוב מסי"נ ולא לענין מיתת בי"ד.

ואף דלעיל דייקנו מלשון התוס' בר"ד דבאמת ס"ל כרש"י ותוס' הרא"ש ותו"י שקרקע עולם הוא סברא דלא עשתה מעשה, ומה שהזכירו דנלמד מרוצח אינו אלא בדרך הבאת ראייה ("ותדע") דא"א לגרוס "תהרג" שהרי בודאי אין החיוב מסי"נ בג"ע יכול להיות יותר מהחיוב מסי"נ בשפ"ד שנלמד ממנו. אבל באמת קרקע עולם הוא סברא כללית ולא לימוד מרוצח. וכן מבואר להדיא בלשון התוס' בא"ד כשביארו מש"א רבא ביבמות דאין אונס לערוה דאין קישוי אלא לדעת וביארו דאילו היה קישוי שלא לדעת לא היה מחוייב למסו"נ כשבאים להדביק אותו על הערוה "דאין עושה מעשה אלא אחרים עושים בו מעשה כמו קרקע עולם". ואיך זה עולה עם דברי התוס' כאן דקרקע עולם הוא לימוד פרטי מרוצח לענין חיוב מסי"נ ולא לענין מיתת בי"ד.

אבל נראה שדברי התוס' כאן בהך "ועוד יש לומר" הם בשיטת ה"ועוד" שכתבו התוס' בר"ד וז"ל ועוד דהיקישא דקרא ברוצח שהורג בידים כתיב כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש עכ"ל, דלאותו "ועוד" באמת הוא קרקע עולם לימוד פרטי בג"ע דאי"ח למסו"נ מלעבור בשוא"ת, דלא כמו שנקטו התוס' לפנ"כ שהוא סברא.

ג. אלא דאכתי אינו מובן סוכ"ס כיון דילפינן שאי"ח למסו"נ בגונא דקרקע עולם א"כ ככה"ג יש לה ההיתר דוחי בהם, וסוכ"ס כיון שיש לה היתר דוחי בהם איך ס"ד שתתחייב מיתת בי"ד. ומאי שנא מהמחלל שבת בשביל פיקו"נ דפשיטא דאי"ח מיתת בי"ד.

בשוא"ת א"כ גם לה יש היתר דוחי בהם, ולמה צריך לאתווי עלה משום דאונס רחמנא פטריה²³.

ב. והנה נתבאר לעיל דשיטת רש"י ותוס' הרא"ש ותו"י דהא דאינה מחוייבת למסו"נ כיון שהיא קרקע עולם הוי סברא דהיא אינה עושה כלום, ורש"י בסנהדרין (עד): ביאר יותר דהיא לא עשתה מעשה רק אחרים עשו בה מעשה. וביארנו לעי' דלא דמי לעושה ברצון דיש הרבה לאוין שאין בהם מעשה אבל כשנאנסה בקרקע עולם אין העבירה מתיחסת אליה כלל אלא למאנסים). ופשוט דסברא זו שייכת גם לענין מיתת בי"ד, דאם אין המעשה מתיחס אליה למה תהיה חייבת מיתה. וא"כ מאי קאמרי התוס' דטעמא דקרקע עולם ל"ש לענין מיתת בית דין.

אבל עי' בתוס' ע"ז (נד. ד"ה מתקיף) שכתבו כדברי התוס' כאן דהסברא דקרקע עולם ל"ש לענין מיתת בי"ד כיון שהמזנה ברצון חיי"מ, והוסיפו וז"ל וקרקע עולם לגבי מסירת עצמה למיתה הוזכר דמזה הטעם אינה חייבת למסור עצמה אם לא שיאמרו לה או תהרג או תביא עליך הערוה אבל אם אמרו לה או תניח שיבעלך או תהרג אין לה למסור עצמה דמרוצח ילפינן ושם אין לומר הטעם דמאי חזית כו' למסור עצמו אלא שלא יהרוג בידים אבל היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך ודאי אין למסור עצמו עכ"ל. ומבואר שתירוץ זה בנוי על מה שטעמא דקרקע עולם שאינה מחוייבת למסו"נ בשוא"ת נלמד משפ"ד. והקרא מגלה לענין מסי"נ דוקא ולא לענין מיתת בי"ד.

וא"כ גם התוס' כאן נראה שנקטו בתירוץ זה דמה שאי"ח למסו"נ מלעבור בשוא"ת אינו סברא דהיא לא עבדה מעשה, אלא גילוי פרטי לענין מסי"נ

שהתורה החשיבה את הצלת חבריו כאונס, וממילא מה שפטור גם ממיתת בי"ד הוא מקרא דולענרה לא תעשה דבר. וצ"ת.

²³ אכן עיין בלשון הרמב"ן במלחמות בסנהדרין (עד). דנקט לשון אונס גם בעובר על עבירה להציל נפש חבריו, ושמא ס"ל דוחי בהם מתיר לעבור עבירה משום

וזהו מש"כ התוס' בע"ז דקרקע עולם לענין מסירת עצמה למיתה הוזכר.

וכיון שאין כאן היתר, רק פטור ממסי"נ, היה מקום לחשוב שמ"מ חייבת מיתת ב"ד. ולזה אתיא קרא דולנערה לא תעשה דבר דאונס רחמנא פטריה. ופטורה לא משום שלא היתה חייבת במסי"נ אלא משום שהיא אנוסה, והרי גם בקו"ע היא אנוסה וילפינן דבכל גונא פטורה.

וארוחנא לפי דברינו, דהנה לפי ה"ועוד" בתחילת דברי התוס' דטעמא דאינה חייבת למסו"נ בקרקע עולם משום שיש לימוד מסויים מרוצח, א"כ אי"ז ענין כלל לפרהסיא שהרי בפרהסיא יש חיוב ממסי"נ בכל המצוות ואינו נלמד מרוצח. ומאי קאמר הגמ' בסנהדרין דאסתר לא מסרה נפשה אף שהיתה בפרהסיא משום שהיתה קרקע עולם. וצ"ל שזו סברא אחרת מדיני חילול ה' דבקרקע עולם לא חשיב חילול השם. ונמצא שיש כאן שני עניני קרקע עולם שאינם שייכים זל"ז, חדא מה שאי"ח למסו"נ על ג"ע בצנעא, וזה נלמד מרוצח, ועוד מה שאי"ח למסו"נ בפרהסיא משום חילול ה' משום דבקרקע עולם לא חשיב חילול ה'. ומלבד עצם דוחק הדברים, גם קשה מלשון התוס' יבמות (נג: ד"ה אין) וז"ל אבל אם יש קישוי שלא לדעת או שהיה כבר מקושה או שיודע שלא יתקשה אין חייב למסור עצמו כיון שהוא אינו עושה שום מעשה והוי כקרקע עולם כדאמר בבן סורר (ג"ז שם) גבי אסתר דקרקע עולם היתה וטעמא משום דנערה המאורסה ילפינן התם מרוצח עכ"ל, ומבואר דנקטו דמה שאי"ח למסו"נ על חומר העבירה דג"ע נלמד מרוצח ואיך א"כ מייתי עלה הגמ' בסנהדרין דמיירי במה שאי"ח למסו"נ בפרהסיא משום חילול ה' והם שני ענינים כנ"ל.

אבל למה שנתבאר גדר הלימוד מרוצח הוא דוחי בהם מועיל לפוטרה מהמסי"נ הגדולה של עשיית מעשה לאבד את עצמה שלא יעשו בה עבירה, אבל אינו פוטרה מהמסי"נ הקטנה יותר של סירוב לעשות עבירה אע"פ שיהרגוהו ע"ז. א"כ י"ל דגם מה דבקרקע עולם לא חשיב חילול השם הוא משום שמה שאינה מוסרת את עצמו באופן של התאבדות לא חשיב חילול השם. נמצא דאף שהם

ונראה הביאור בזה בהקדם מה שהבאנו לעי' קו' האחרונים מה שייך לחלק בג"ע בין שוא"ת לקו"ע כיון שמצד חומר העבירה הכל אחד. גם קשה כמשה"ק הגר"ח איך ילפינן מרוצח לנערה המאורסה כיון דברוצח איכא וחי בהם גם לחבירו ומה שאינו חייב למסו"נ מלהזרק על התינוק אינו מחמת שוחי בהם עדיף מאיסור רציחה בכה"ג אלא משום שגם לחבירו איכא וחי בהם, ומה זה ענין לנערה המאורסה דאין שם אלא נפש אחד.

ונראה בזה, דהחילוק בין קו"ע לקרקע עולם הוא במידת המסי"נ הדרושה, כי המסירת נפש הנדרשת כשמאנסים אותו לבוא על הערה היא שצריך לסרב מלעשות העבירה אף אף שע"י סירוב זה תיהרג. אבל בגונא דקרקע עולם מה שמסרבת לעשות עבירה לא יועיל כלום שהרי בין כך יעשו בה כרצונם, ואנו באים לדרוש ממנה מסי"נ יותר גדולה, לעשות מעשה התנגדות שהיא כמאבדת נפשה לדעת כדי שלא יעשו בה עבירה. וזהו ענין קרקע עולם, שהיא פטורה ממסי"נ גדולה כזו.

וזה הוא הנלמד מרוצח, אף דברוצח הרי איכא טעמא אחרינא דגם לחבירו איכא וחי בהם, משום דסוכ"ס ברציחה אי"ח למסו"נ אלא שלא להרוג בקו"ע, שאינה מסי"נ כ"כ גדולה, ולכן יהיה הטעם אשר יהיה דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וא"א למילף מרוצח לג"ע אלא חיוב ממסי"נ הפחותה לסרב לעשות העבירה, ואין לנו מקור לחייבה במסי"נ היותר גדול לעשות מעשה התנגדות והתאבדות כדי שלא תיבעל.

ד. ומעתה אף דבקרקע עולם יש לה דין וחי בהם שאי"ח למסו"נ, אבל דין וחי בהם זה לא דמי לוחי בהם דעלמא, כי בעלמא וחי בהם הוא מתיר, וממילא גם מיתת ב"ד יכא, אבל בג"ע ע"כ וחי בהם אינו מתיר שהרי אם היה מקום להתיר ג"ע בשוא"ת גם בקו"ע היה מותר כיון שאין חילוק ביניהם מצד חומר העבירה. אלא ע"כ דבג"ע אין וחי בהם מתיר כלל. רק יש כאן וחי בהם קלוש לפוטרה מלמסור נפשה במידה היותר גדולה שהיתה נדרשת בקרקע עולם. נמצא דאף שוחי בהם בכ"מ הוא מתיר, אבל בג"ע אינו מתיר רק פטור מחיוב ממסי"נ בגונא דקרקע עולם.

ובס' תוספת יוה"כ דן דשמא באמת עשה חמור מלאו, והביא את דברי הרמב"ן עה"ת (שמות ט"ו ל"ח) דעשה דוחה ל"ת משום שעשה הוא אהבת ה' ול"ת הוא יראת ה' ואהבה גדולה מיראה. ותמוה דממקום שבאת הרי הרמב"ן שם ממשיך דמפני זה העונש בל"ת גדול וחייבים עליו מלקות. פי' דכיון שאהבה למעלה מיראה לכן מי שעובר על ל"ת מראה שאפילו יראה אין לו וזה עבירה יותר חמורה. וא"כ מבואר דאדרבא לענין איסור ל"ת חמור מעשה.

והגרעק"א בהגהותיו על התוספת יוהכ"פ תמה עליו דהרי גמרא ערוכה היא ביבמות (ז). הדר אמר אימר דאמרין דאתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא, ל"ת שיש בו כרת מי שמעת ליה דדחי, הדר אמר אטו עשה דוחה את ל"ת לאו לא תעשה חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה מה לי חומרא זוטא ומה לי חומרא רבה עיי"ש. הרי להדיא דל"ת חמור מעשה רק שיש גזה"כ דעשה דוחה ל"ת למרות חומרתו.

ובפי' ר"ח כתוב וז"ל טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה, [נבילה] ושביעית נבילה, טבל ושביעית שביעית עכ"ל. ומשמע שגרס כן בגמ'. ולפי"ז מבואר שנבילה קלה משביעית, הרי דעשה חמור מל"ת, וקשה מהגמ' ביבמות.

אבל הרי ידוע שהרמב"ם בדרך כלל נמשך אחר שיטת ר"ח, והרי הוא כתב (פי"ד מאכ"א הי"ז) וז"ל כיצד היו לפנינו טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה תחלה שהטבל במיתה. נבלה וספיחי שביעית מאכילין אותו ספיחי שביעית שאסורין מדברי סופרים כמו שיתבאר בהלכות שמטה. טבל ושביעית מאכילין אותו ושביעית. טבל ותרומה אם אי אפשר לתקן הטבל מאכילין אותו וטבל שאינו קדוש כתרומה וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. הרי שגם הרמב"ם נקט ג' בבי כר"ח, אלא שמבואר בדבריו דשביעית קיל מנבילה, וכן בלא"ה מוכח לדעתו שמפרש דשביעית היינו ספיחי שביעית שאינם אלא דרבנן.

שני נידונים, ואחד נלמד מרוצח ואחד מסברא, אבל עצם החילוק בין המסי"נ בגונא דקרקע עולם – דחשיב מסירת נפש גדולה טפי – לבין המסי"נ בגונא של קו"ע – דחשיב מסירת נפש פחותה – אחד הוא. ומה שאסתר לא מסרה נפשה על חומר העבירה דג"ע, ומה שלא מסרה נפשה על חילול ה' בפרהסיא, הם שני אופנים של חילוק אחד, דכיון שקרקע עולם היתה נדרש ממנה מסי"נ גדולה מאד לעשות מעשה התאבדות כדי שלא יעשו בה עבירה, ואי"ח במסי"נ גדולה כזו, לא מצד חומר העבירה דגילוי עריות (וזה נלמד מרוצח) ולא מצד חילול השם (וזה נלמד מסברא).

ה. אלא דמ"מ קשה משה"ק הגרעק"א בגלהש"ס דסוכ"ס אם היתה שואלת מבי"ד מה עליה לעשות היו מורים לה להניח שיעשו בה עבירה, ואיך יתכן ס"ד שאח"כ יהרגוה ע"ז.

פ"ג ע"א

סוגיא דהקל הקל תחילה

ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה טבל ושביעית שביעית. יל"ע למה נקט טבל ושביעית, דהויין מיתה ביד"ש לעומת עשה, הו"ל לאשמעינן חידוש טפי דאפילו נבילה ושביעית, דהויין לאו גרידא ועשה, מאכילין אותו שביעית, דעשה קיל מלאו כמש"כ המג"א (תרי"ח) בפשיטות.

ובאמת ברא"ש משמע שכך גרס בגמ', אלא שהק"נ הגיהו להתאים עם מה שכתוב בגמ' לפנינו. גם ברש"י מבואר שגרס טבל ושביעית כמו שהוא לפנינו. ולגוף הקושיא למה לא נקט הגמ' נבילה ושביעית תי' הק"נ דנקט טבל בכל הציורים משום שהכל כהקדמה למה שנחלקו תנאי בטבל ותרומה.

דפליגי תנאי אם להאכילו הטבל או התרומה. אבל אם היה לפניו טבל לחוד ודאי שהיה ראוי לתקנו ולהאכילו השיריים עם מעט תרומה.

ובאמת שכן מבוואר בלשון הרמב"ם (פי"ד מאכ"א הי"ז) שכתב ש"אי אפשר לתקן הטבל", דלא כלשון הגמרא ד"אי אפשר בחולין", ולשון הרמב"ם אינו סובל פרש"י דלא סגי בשיריים בשביל החולה, אלא ע"כ כפי' הגבוא"א דיש סיבה שאינו יכול לתקן הטבל כלל. גם תחילת דברי הרמב"ם מורה כפי' הגבוא"א שפתח: "כיצד היו לפניו טבל ונבילה..." ומסיים "טבל ותרומה אם אי אפשר לתקן הטבל..." ומשמע דלשון "היו לפניו" קאי על כל הציורים.

ומעתה גם הר"ן יכול לפרש כן, ושפיר ס"ל דמאכילים אותו מעט איסור חמור ולא הרבה איסור קל. אבל רש"י שפי' דסוגיין מיירי בתרומה שמפריש מתוך הטבל עצמו, ומ"מ מבוואר דאם תרומה חמורה יש להאכילו טבל, ע"כ פליגי על הר"ן וס"ל דמאכילים אותו הרבה איסור קל ולא מעט איסור חמור.

אלא דמ"מ קשה על שיטת רש"י דהרי חיטה אחת פוטרת את הכרי והיא חצי שיעור, ולכאורה פשוט דחצי שיעור קל משיעור שלם, שהרי על שיעור שלם לוקה.

ב. וע"כ נראה דרש"י ס"ל דחצי שיעור אינו קל משיעור שלם, ואע"ג דלוקה על שיעור שלם ולא על חצי שיעור, אבל חומר העונש הוא רק סימן לחומר האיסור, וגם בחצי שיעור יש אותו איסור. ועוד שהרי אם ישלים השיעור ילקה גם על החצי הראשון.

ואף דלעיל (פב.) אמרינן דתוחב לה כוש ברוטב ורק אח"כ מאכילה מן הרוטב עצמו, אי"ז משום שחצי שיעור קיל, אלא משום דעדיף להאכילה מעט מאשר להאכילה הרבה (כשהאיסורים שוים).

אשר על כן קרוב לומר שצריך למחוק תיבה אחת בדברי ר"ח, ובמקום "נבילה ושביעית נבילה" צ"ל "נבילה ושביעית", ותו לא, ונמשך עם מש"כ אחריו "טבל ושביעית – שביעית". והך "שביעית" שלבסוף קאי בין אלפניו בין אלפני פניו. דבין "נבילה ושביעית", בין "טבל ושביעית" – יהיבין ל' שביעית.

וקצת יל"ע בדברי רש"י דאהא דטבל ושביעית כתב דטבל הוי מיתה ביד"ש ושביעית הוי עשה. ולמ"ל טעמא דטבל הוי מיתה ביד"ש תפ"ל שהוא לאו, ולא חמור מעשה. אבל נראה דגם מה שלא חמור מעשה אינו אלא משום שיש בו מלקות, וכיון שבאמת בטבל יש גם עונש יותר חמור ממלקות דהיינו מיתה ביד"ש נקט האמת.

טבל ותרומה, ואם חצי שיעור חשיב איסור קל

בהא דפליגי תנאי בטבל ותרומה, ומוקי לה כשא"א בחולין, פרש"י דהנידון הוא כשיש לפניו טבל ופליגי אם להאכילו הטבל כמות שהוא או לתקן את הטבל ולהאכילו התרומה עם השיריים. ומש"א הגמ' דא"א בחולין היינו שאין השיריים מספיקים לחולה בלא התרומה.

והקשה הגבוא"א א"כ למ"ל לגמ' למימר דטעמא דבן תימא משום דתרומה קלה שמותרת לכהנים, תפ"ל שהיא קלה משום ששיעורה פחותה, והרי הר"ן כתב דעדיף להאכיל נבילה מאשר לשחוט בשבת משום דנבילה עובר על כל כזית, הרי שריבוי של איסור קל חמור ממעט איסור חמור.

ועוה"ק שהתרומה היא חצי שיעור שהרי חיטה אחת פוטרת את הכרי, וחצי שיעור ודאי קיל משיעור שלם.

ולכן הגבוא"א נטה מפרש"י ופי' מיירי כשהיה לפניו טבל ותרומה במידה שוה, ומש"א הגמ' דא"א בחולין היינו דא"א לתקן את הטבל משום שלא היה שלו או מטעם אחר עיי"ש. ובזה הוא

חצי שיעור) ולכן ס"ל דגם בשאר איסורים אין חצי שיעור נחשב איסור קל, ולכן אם תרומה חמורה יש להאכילו טבל אע"ג שיש בו כשיעור ולא תרומה אע"פ שאין בה כשיעור.

אם שבת אצל פיקו"נ הותרה או דחויה

כתב הרא"ש (סי' י"ד) וז"ל שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו נבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה. והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהעברה ובבישול ובמחמין לו חמין. אי נמי שאי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר והנבילה מוכנת לו מיד והשחוט מתאחר לו ודאי מאכילין אותו הנבילה ואין ממתינין לשחיטה והפשט ובישול. ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוה כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטת המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עד כאן. ואני שמעתי משום דחיישי' שמא יהא החולה קץ באכילת איסור ויפרוש ויסתכן עכ"ל.

מבואר דמתחילה הסכים הראב"ד עם היש אומרים דנבילה עדיפה שהוא איסור קל, ואח"כ חזר לצדד דשמא עדיף לשחוט כיון דכבר ניתנה שבת לידחות לענין שאר מלאכות שעושים לחולה, וגם דא"א שלא להיות קטן בסוף העולם. ואינו מובן מ"ש קטן, והק"נ פי' דמותר לשחוט בשביל קטן, ואינו מובן דאם נבילה קיל לגבי חולה למה לא

אבל הרמב"ם (שם הל' י"ד) כתב מפורש דמאכילין חצי שיעור קודם שמאכילים שיעור שלם, הרי דחצי שיעור חשיב איסור קל. ולכן הרמב"ם לשיטתו לא היה יכול לפרש סוגיין כפרש"י דמיירי להפריש התרומה מן הטבל עצמו, דא"כ התרומה היתה חצי שיעור ופשיטא דקיל משיעור שלם של טבל. והוצרך הרמב"ם לפרש דמיירי שהיה שיעור טבל ושיעור תרומה לפניו, וכפי הגבול א"א.

ג. ונראה עוד דהרמב"ם לשי' דס"ל (פ"ד שבועות ה"א, ופ"א נדרים ה"ה) דנאמר איסור חצי שיעור גם בנדרים ושבועות, ומוכרח דחצ"ש אינו אסור בעצם – דזה ל"ש בנדרים ושבועות שבפירוש לא נשבע אלא על כזית – אלא הוא כעין הרחקה דאורייתא, וכמש"נ לעיל (ע"ד). דלפי"ז פשיטא דחצי שיעור הוי איסור קל.

והר"ן בחידושו (שבועות כב.) הסכים עם הרמב"ן דבנדרים ושבועות ל"ש איסור חצי שיעור, אבל בחידושו על הרי"ף (שם ט.) בדפי הרי"ף) כתב שחזר לסבור כהרמב"ם דכיון דחזי לאצטרופי גם בנדרים ושבועות חצ"ש אסור. וא"כ גם הר"ן ס"ל דחצ"ש אסור משום הרחקה דאורייתא. והארכנו בזה לעי' (שם). וא"כ גם לדידה ע"כ חצי שיעור הוא איסור קל, וא"א לפרש סוגיין כרש"י אלא כהרמב"ם, וכמו שבלא"ה מוכח לדעתו דס"ל בסוגיין (לענין נבילה ושחיטה בשבת) דיש להאכיל מעט איסור חמור ולא הרבה איסור קל, וא"כ בודאי יש להאכילו תרומה מעט ולא טבל הרבה, וככל מה שנתבאר.

והנה הרמב"ם בהל' שביעת עשור לא הזכיר כלל שמאכילים חצי שיעור קודם, וביארנו לעיל (פ"ב.) משום שנמשך אחר הירושלמי דביוהכ"פ חצי שיעור אסור בעצם – כמבואר בירושלמי דמודה ריש לקיש לענין יוהכ"פ דחצי שיעור אסור מה"ת, אף דריש לקיש ליי"ל טעמא דחזי לאצטרופי – ולכן ביוהכ"פ גם הרמב"ם ס"ל דחצי שיעור אינו קיל משיעור שלם. (אלא דמ"מ פשיטא שיש להאכיל מעט קודם שמאכיל הרבה.) אבל רש"י ס"ל דגם בשאר איסורים חצי שיעור אסור בעצם (כשיטת הרמב"ן דבנדרים ושבועות ליכא איסור

איסור חפצא ועדיין נשאר האיסור על הנבילה עצמה משא"כ בשבת.

ג. ועד"ז היה אפשר לפרש לשון הרמב"ם הקשה שכתב (פ"ב שבת ה"א) וז"ל דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות עכ"ל, והב"י (או"ח סי' שכ"ח) דייק מזה דס"ל להרמב"ם דשבת דחוייה אצל פיקו"נ, אבל מאידך הרמ"א (שו"ת סי' ע"ו) דייק לאידך גיסא מהמשך דברי הרמב"ם (שם ה"ב) וז"ל כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם עכ"ל, ומשמע שהותרה.

ולנ"ל נאמר דס"ל להרמב"ם ביסוד הדבר פיקו"נ אין לו כח אלא לדחות איסורים, ולא להתירם, וכן מוכח לכאורה מעצם דין הקל הקל תחילה, וכן הוכיח הגר"א (יו"ד קנ"ה) מהא דהקל הקל תחילה דהאיסורים נידחים ולא ניתרים אצל פיקו"נ. אלא דבשבת שהוא איסורא גברא כיון דלמעשה מותר לו לחלל שבת א"כ לא נשאר על מה לחול האיסור והו"ל כחול.

ואפשר לפרש עפ"ז גם מה שהרמב"ם בהל' מאכ"א (פי"ד) כתב דמי שאחזו בולמוס מאכילין אותו חצי שיעור של איסור קודם שמאכילים אותו שיעור שלם, הרי דחצ"ש חשיב איסור קל, אבל בהל' שביתת עשור לא הזכיר לא דין הקל הקל תחילה ולא הדין שמאכילים אותו פחות פחות מכשיעור. אבל למבואר י"ל דיוהכ"פ הוא ג"כ איסור גברא וכיון שדחוי אצל פיקו"נ הו"ל כחול, ואין שם איסור כלל ואינו נידון בדיל הקל הקל תחילה, ועל דרך שנתבאר בדברי מהר"ם ל"ה.

יהיה קיל לגבי קטן. ויותר היה נראה דכונתו דא"א שלא יהיה קטן בסוף העולם שצריך למולו, וכדאיתא בפסחים (עב:), אבל גם זה אינו מובן דנהי דניתנה שבת לידחות אצל מילה אבל מה זה ענין לפיקו"נ, וצ"ע.

ב. ודעת מהר"ם דעדיף לשחוט דכיון שהתורה התירה פיקו"נ לכן כל מלאכה שעושה לחולה הוי כאילו עשאה בחול, ומדמה ל' לאוכ"נ. והקשה הבית מאיר (או"ח שכ"ח י"ד) דאטו שבת לבד הותר אצל חולה יותר מכל איסורים הא וחי בהם על כלל מצות התורה נאמר, וא"כ גם איסור נבילה הותר.

והיה אפשר לבאר בדברי המהר"ם דביסוד הדבר פיקו"נ הוי דחיה ולא היתר, אלא דלגבי שבת שהוא איסור גברא כיון דסוכ"ס שרי ל' לעשות מלאכה א"כ אין שם איסור והוי כחול, אבל בנבילה שהיא איסור חפצא אף שמותר לו לאכול כי פיקו"נ דוחה האיסור אבל לא הותר בעצם ועדיין הוא חפצא של איסור. ולכן עדיף לשחוט, דאין שם איסור חפצא, ולא לאכול נבילה, שיש עליו איסור חפצא, והוי כל שכן מדין הקל הקל תחילה. ובס' אתון דאורייתא (כלל י') כתב עד"ז בשם האחרונים.

ולכאורה הדברים מפורשים בהמשך דברי המהר"ם שכתב דהיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל, ושחוטה המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה, דלכאורה אינו מובן מאי קאמר, ולנ"ל ה"ק דבנבילה אף שמותר לו לאכול אבל "אריה דאיסור רביע עלה" והך אריא דאיסורא פירושו שהוא

^{ל"ה} והנה הרמ"א בתשובה הנ"ל כתב שע"כ דין מילה בשבת כדן פיקו"נ בשבת, דאם שבת הותרה אצל פיקו"נ ה"ה אצל מילה, וכן להיפך, שהרי איכא מ"ד בגמ' לק' (פה). דיליף פיקו"נ ק"ו ממילה. וכ"כ בבבב"א שם. והרמ"א הכריע דשבת הותרה אצל פיקו"נ, מדברי המהר"ם הנ"ל, וכן ממה שדייק בדברי הרמב"ם דהיא כחול. ולכן פסק דיכול לכתחילה למול

^{ל"ה} ולעי' (פב). תירצנו באופן אחר, דהרמב"ם ס"ל דחצ"ש בשאר איסורים הוי איסור קל דאינו אסור בעצם אלא משום דחוי לאצטרופי אבל ביוהכ"פ חצ"ש אסור בעצם והוא עפ"י הירושלמי דמודה ריש לקיש ביוהכ"פ דחצ"ש אסור, ולכן לענין יוהכ"פ לא חשיב חצ"ש איסור קל.

והבית מאיר (שם) הקשה על הרשב"א כדרך שהקשה על המהר"ם, מאי קאמר דאם שבת דחוייה אצל פיקו"נ שוחטין לחולה, והרי גם איסור נבילה לכאורה הותר. ולכאורה צ"ל על דרך הנ"ל דרק באיסור גברא כשבת הוא דהותר האיסור, אבל בנבילה האיסור חפצא נשאר בעינו. וא"כ למה הורעו דברי מהר"ם בעיני הרשב"א עד שכתב לשואל שאינו רוצה לכתוב לו את סברת המהר"ם. והרי סברת המהר"ם היא סברת עצמו.

ה. ולכן נראה לפרש דברי מהר"ם באופן אחר, דס"ל דגם שבת וגם נבילה הותרו אצל פיקו"נ. דפיקו"נ הוא מתיר בעצם, דומיא דאוכ"נ. ומ"מ מאכילים אותו הקל הקל תחילה, דאף שהאיסורים הותרו אצלו לגמרי אבל עדיין הם אסורים בחפצא (שהרי אסורים לכל העולם) ודינא הוא שמאכילים הוא האיסור שהוא קל בחפצא טפי. ובשבת שהוא איסור גברא כיון שהאיסור הותר אין שם איסור כלל לא בגברא ולא בחפצא, אבל בנבילה שהוא איסור חפצא אף שהותר לו לגמרי לאכלו אבל הנבילה מצד עצמה יש עליה אריא דאיסורא שהרי אסורה לכל העולם. ולכן כשאנו דנים איזה עדיף להאכילו הרי השחוטא אין עליה אריא דאיסורא כלל משא"כ הנבילה, ולכן מאכילים אותו השחוטא קודם, מדין הקל הקל תחילה.

והמעייין יראה שזה עולה יפה מאד בדברי מהר"ם, דלדרך הראשון עיקר הסברא (דבאיסור גברא הותרה ובאיסור חפצא דחוייה) חסר מן הספר, אבל לדרך זה דבריו מסודרים היטב, דתחילה הקדים דבפיקו"נ הותר האיסור לגמרי כאוכ"נ, ולכן המעשה שחיטה אין בו איסור כלל, ולא נשאר אלא לדון בחומר האיסור חפצא של הבשר לענין הקל הקל תחילה, וזהו שכתב דמאכילים אותו הקל

ד. אלא דעדיין יל"ע בזה, דממוצא הדבר מבואר דפיקו"נ בעצם אינו לו כח אלא לדחות איסורים, ולכן באיסור חפצא נשאר אריא דאיסורא עליו, ורק באיסורי גברא כשבת הוא דאמרינן דכיון שלמעשה מותר לו לעשות לכן אלא האיסור לגמרי. אבל א"כ איך מדמה לי המהר"ם לאוכל נפש, דשם פשוט דאוכ"נ הוא מתיר בעצם ולא אסרה תורה מלאכת אוכ"נ מעיקרא.

ועוד, דעי' שו"ת הרשב"א (ח"א תרפ"ט) וז"ל שאלת עוד שאודיע לך דעתי במה שנשאל הראב"ד ז"ל ונסתפק בו הרמב"ן ז"ל. בחולה שיש בו סכנה שמותר לשחוט לו בשבת. אם יש שם נבלה מי נאמר כיון שיש שם נבלה לא נשחוט לו. או מתירין לשחוט ולא נאכילנו לו נבלה. ואני כבר נשאלתי על זה והשבתי ואמרתי שאכתוב לך. תשובה: שמעתי מאחד מגדולי הרבנים שהעיד משם הרב רבי מאיר מרוטנבורק. שהורה להתיר לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו. אלא שהטעם שאמרו לי משמו חלוש מאד על כן איני כותבו לך. והוא הרב שהגיד לי כן דעתו. וטעמו משום דאם אין שוחטין לו יבא לידי סכנה שימנע מלאכול הנבלה וימות. ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוייה או נאמר שבת הותרה אצל חולה. אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה. ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו. וכדרך שאמרו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בציבור שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נותן לטהור אפילו מן הכוס שנטמא. אבל למ"ד דחוייה היא מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברין לשחוט לו עכ"ל.

להאכילו פחות פחות מכשיעור. אבל למה שתיק לי הרמ"א, כיון דס"ל דהותרה. אבל באמת הרמ"א עצמו כתב בהל' מילה (שם) דלכתחילה יש להחמיר כהב"י, דהיינו כהשיטות דשבת דחוייה, וא"כ ה"ה דיש להחמיר להאכיל חולה ביוהכ"פ פחות פחות מכשיעור, ולכן שתיק לי לבי"י.

בשבת בשני מוהלים, שאחד ימול ואחד יפרע, ואי"צ למעט במחללים. אבל הב"י הכריע דשבת דחוייה אצל פיקו"נ, וה"ה מילה, ולכן פסק (יו"ד סי' רס"ו) דלכתחילה אין למול בשבת עפ"י שני מוהלים, דיש למעט במחללים. ומעתה יל"ע תינח השו"ע כיון דס"ל דשבת דחוייה אצל פיקו"נ, אע"פ שהוא איסור גברא, א"כ ה"ה יוהכ"פ, ושפיר פסק בהל' יוהכ"פ שיש

והנה דברי הראב"ד האלה הם נידון אחר מדברי הראב"ד שהובאו ברא"ש, דכאן מייירי כשלא היה לפניו נבילה כלל, רק אנו דנים אם עדיף לשחוט או לבקש מנכרי לנחור, ובוה ייסד הראב"ד דפיקו"נ אמנם מתיר האיסור עד ששבה היתר גמור, אבל רק באיסור שהוא לפניו, וכאן איסור שבת הוא שלפניו ומעכב את החולה מלאכול, אבל אין כאן איסור נבילה. ודייק הר"ן מדבריו דאילו היה נבילה לפניו אז פיקו"נ היה מתיר לאיסור נבילה¹⁷.

והנה עצם סברת הראב"ד דרק האיסור שלפניו הוא שניתר ע"י פיקו"נ נראה דאין לה מקום אלא א"כ דין פיקו"נ הוא שהאיסור הותר ולא שנדחה, דאם אינו אלא דחיה ואינו פועל חלות היתר באיסור עצמו א"כ מה לי אם האיסור לפניו מה לי אם אינו לפניו סוכ"ס פיקו"נ עדיף ודוחה איסורים. אלא ע"כ דענין פיקו"נ הוא שחל חלות היתר באיסור עצמו, וכן הוא לשון הראב"ד בהדיא דהאיסור "שבה היתר גמור", ודינא הוא שחל היתר זה באיסור שלפניו דוקא.

וממה שלא חילק הראב"ד דשחיטה היא איסור גברא ונבילה היא איסור חפצא, מוכח דגם איסור נבילה הותר ע"י פיקו"נ. וא"כ גם עליו קשה כמה שהקשינו על המהר"ם, כיון שכל האיסורים הותרו א"כ מהו פשר הדין שמאכילים אותו הקל הקל תחילה, והרי אין שם לא איסור קל ולא איסור חמור רק הכל היתר גמור.

אבל לדעת הראב"ד נראה דלק"מ, הרי בראב"ד מבואר דההיתר דפיקו"נ אינו חל על כל האיסורים כ"א על האיסור שלפניו דוקא, ומעתה ממקום שבאת נוכל לומר דכמו"כ כשיש לפניו איסור קל

הקל וכאן השחוטתה היא הקלה שהרי אין בה איסור, כי השחוטתה הותרה, והבשר אינו אלא מעשה שבת שמתירים, אבל הנבילה יש עליה אריא דאיסורא שאוסרו לכל העולם והוא א"כ האיסור החמור.

ו. אלא דמ"מ קשה להבין כיון דפיקו"נ הוי כאוכל נפש ומתיר את האיסורים לגמרי א"כ למה מאכילים אותו הקל הקל תחילה, ומה ענין מה שהנבילה אסורה לכו"ע לדידה. והגר"א (יו"ד קנ"ה) באמת הוכיח מדין הקל הקל תחילה דאיסורים אצל פיקו"נ דחויים ולא מותרים, וקשה למהר"ם.

ז. באמת יש לנו קושיא כיוצא בה בדברי הראב"ד. דע"י בר"ן שכתב וז"ל ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו ודאי איסור שבת לא איסור נבילה תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה (כי) אלא שחוטתה וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבה היתר גמור לא איסור אחר ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה עכ"ל ותמהני שא"כ מצא תרנגולת נחורה נאכילנה אותו ולא נשחוט לו שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זו שאם לא היה איסור נבילה מעכבו היה אוכל אותה ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה ועוד שאפ"י היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר עכ"ל לענינו.

¹⁷ ודע להאכילו נבילה. משא"כ בגונא שאין שם נבילה כלל, רק אנו דנים אם לבקש מנכרי לנחור לו, בזה כתב הר"ן בשם הראב"ד דודאי האיסור לפניו הוא שבת ולא נבילה, והוא ששב היתר גמור.

¹⁸ ולכאורה זה סותר לדברי הראב"ד שהביא הרא"ש דגם כשהנבילה לפניו עדיף לשחוט דכבר ניתנה שבת לידחות. אבל נראה שהראב"ד לא החליט הדבר כן, שהרי מתחילה כתב שדברי היש אומרים דעדיף להאכילו איסור קל דהיינו נבילה נראים נכונים, אלא דאח"כ צידד דשמא בכל זאת עדיף לשחוט משום שכבר ניתנה שבת לידחות. אבל פשוטת הסברא עדיין

אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו ואם לאו הרגהו קשיא סתמא אסתמא לא קשיא כאן באב על הבן כאן בבן על האב ע"כ.

ועי' בתוספתא (פי"א ה"ה) הבא במחתרת אם בא להרוג מצילין אותו בנפשו ליטול ממון אין מצילין אותו בנפשו, ספק בא להרוג וספק בא ליטול ממון אין מצילין, שנאמר (שמות כב) אם זרחה השמש עליו דמים לו וכי עליו בלבד חמה זורחת והלא על כל העולם כולו היא זורחת אלא מה זריחת השמש שהוא שלום לעולם אף זה כל זמן שאתה יודע שיש שלום הימנו בין ביום בין בלילה אין מצילין אותו בנפשו, וכל זמן שאין אתה יודע שאין [נראה דצ"ל שיש] שלום הימנו בין ביום ובין בלילה מצילין אותו בנפשו ע"כ.

וצ"ב דלכ' הדרשא היא ראה לסתור, דתחילה אמר דבספק אין מצילין אותו בנפשו, ואילו הדרשא משמע להיפך דרק אם יודעים שיש שלום הימנו אין הורגין אותו, הא בספק הורגין. ולכ' צ"ל דהדרשא לא מיירי בספק, ולא הובא לענין ספק אלא לענין תחילת דברי הברייתא דאם בא להרוג מצילין אותו בנפשו ואם בא ליטול ממון אין מצילין, וזה נלמד מהך דרשא, דאם בא על עסקי ממון כשמש שהוא שלום לעולם אין הורגים אותו.

ומבואר א"כ דאלמלא הדרשא היה הדין להרגו אפילו כשבא בודאי על עסקי ממון לחוד. וצ"ל משום דגם בבא על עסקי ממון יש צד רחוק שיהרגנו, וס"ד דדינא הוא דגם בכה"ג חייב מיתה. ומעתה גם לאחר דדרשינן דאינו נהרג אלא כשבא על עסקי נפשות – דהיינו דאמר אי קאי כנגדי אהרגנו – ג"כ אי"צ בירור ודאי המספיק בעלמא בדיני נפשות, אלא כל שהדברים נוטים שבא על עסקי נפשות התורה התירה את דמו.

ב. באמת עיקר דברי התוספתא קשים איך משכח"ל ספק, והרי ממנ"פ בבן על האב תלינן שבא על עסקי נפשות ומותר להרגו, ובאב על הבן תלינן שלא בא על עסקי נפשות, ואיך משכח"ל ספק. ובדווקא דס"ל להתוספתא דאב על הבן באמת הוי ספק ולכך אסור להרגו, ודלא כרש"י

ואיסור חמור ההיתר דפיקו"נ חל באיסור הקל דוקא, והוא ששב להיות היתר, אבל האיסור החמור בעינו עומד.

ח. וא"כ גם לדעת מהר"ם נוכל לומר כן, דאמנם כל האיסורים הותרו אצל פיקו"נ, אבל כשיש ב' איסורים לפניו רק האיסור הקל שב להיות היתר, וזהו דין הקל הקל תחילה.

אלא דאי"ז מספיק כה"צ, שהרי כשיש לפניו איסור שבת ואיסור נבילה, כיון שרק איסור אחד יכול לשוב להיות היתר, והוא האיסור הקל, א"כ לכאורה צריכים לאמוד חומר האיסורים כמות שהם קודם שחל ההיתר דפיקו"נ, שהרי אנו דנים קודם חלות ההיתר על איסור ראוי לחול, ואז איסור שבת חמור שהוא איסור סקילה, ואילו בדברי מהר"ם מבואר דאומדים חומר האיסור לאחר שחל ההיתר דפיקו"נ דלכן השחוטה אין בה איסור כלל והנבילה רביע עלה אריא דאיסורא. אלא משמע שדעת מהר"ם שכל האיסורים הותרו, ומ"מ מאכילים אותו האיסור שהאריא דאיסורא דרביע עלי' קל טפי. וקשה להבין הסברא בזה, וקרוב לומר דמה"ט הוא דלא היה ניח"ל להרשב"א בדבריו, וצ"ע בדעת מהר"ם.

דף פ"ה ע"א

כא במחתרת

נענה ר' ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב כו' אמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל כו' דילמא כדרבא דאמר רבא מ"ט דמחתרת כו'.

עי' בגמ' סנהדרין (עב). ת"ר אין לו דמים אם זרחה השמש עליו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו ואם לאו אל תהרגהו תניא אידך אם זרחה השמש עליו דמים לו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא

לדידן א"א ללמוד היתר פיקו"נ מבא במחותרת, וכמש"א בסוגיין דאית לי' פירכא.

ד. והנה הגר"ח (ריש הל' רוצח) כתב דברודף ובבא במחותרת מלבד דין הצלת הנרדף איכא גם חיוב מיתה על הרודף. (והגר"ח אסברא לה דאם לא כן איך דוחין נפש מפני נפש.) וכן משמע ממה דהוי ס"ד בגמ' בסנהדרין (שם:) שלא להרגו בשבת דומיא דמיתת בי"ד. וכן ממה דאיכא מ"ד שצריך התראה. והאחרונים הראו גם למש"כ הרמב"ם בסה"מ (ע' רל"ט) שמנה מצוה לדון דין גנב, וכלל בזה חיוב כפל ודו"ה ומיתת בא במחותרת. הרי להדיא שהוא חיובא דהגנב.

אלא שקשה להבין לפי"ז איך למד ר' ישמעאל דין פיקו"נ שדוחה שבת מבא במחותרת שדוחה שפיכות דמים, והרי בבא במחותרת כיון דאיכא חיוב מיתה על הרודף אין שם איסור שפיכות דמים כלל. אבל לנ"ל י"ל דאיה"נ אלא דר' ישמעאל לטעמי' דגם בספק הורגים אותו, ודורש הפסוקים כן, והרי מספק ל"ש חיובא על הגברא, אלא ע"כ דלר' ישמעאל כל דין רודף הוא משום הצלת הנרדף לחוד, דהתורה אמרה דמשום הצלת הנרדף (ואפילו משום ספק הצלת הנרדף) דוחים איסור שפיכות דמים של הרודף. אבל אנן קיי"ל כרבא וכברייטא דסנהדרין דרק בודאי רודף הוא דקטלינן לי', ומה"ט גופא משום שאין דוחין נפש מפני נפש אא"כ איכא חיובא ודאי דרודף.

ה. ועיין עוד שם בתוספתא בזה"ל יותר על כן אמר רבי אליעזר בן יעקב היו שם כדי יין וכדי שמן ושברן בשעה שהוא חתר חייב ע"כ. והמנחת ביכורים הגיה עפ"י דרכו דצ"ל פטור, שהרי התוספתא ס"ל דגם בספק מותר להרגו, וא"כ פטור ממזון.

אבל לפי דרכנו י"ל דלעולם גרסינן חייב, שחייב על הכדים, דאף שנהרג מספק אבל כיון שאינו מחמת חיובא דרודף אלא משום פיקו"נ דנרדף ל"ש ביה קלב"מ. וזהו גופא כונת התוספתא, דכיון שהוא נהרג מספק, אי"ז בגדר חיוב מיתה דרודף, אלא פיקו"נ דנרדף, ואינו נפטר עי"ז מחיוב ממזון.

בסנהדרין שכתב דאב על הבן הוי ודאי שלא יהרגו. אי"נ משכח"ל ספק כשאינו יכול לראות אם הגנב הוא אביו או אחר.

והנה לעיל הקשינו דהדרשא לכ' היא ראייה לסתור, דמשמע דרק אם יודעים שיש שלום עמו אסור להרגו, אבל בספק שרי. ועי' במנחת ביכורים שהגיה דצ"ל דספק חייב, ולפי"ז נחא הדרשא דבא לדבר זה גופא לחייב על ספק. אלא דקשה מהגמ' ביומא דבא במחותרת הוי ודאי.

ובכלל יש חידוש בתוספתא דדריש הקרא באופן אחר לגמרי מהברייטא בסנהדרין.

ג. אבל האמת הברורה בזה, דהנה בסוגיין למד ר' ישמעאל דין פיקו"נ מבא במחותרת, דמה זה ספק בא על ממזון ספק בא על נפשות ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישאל ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפיקו"נ שדוחה את השבת. ורבא אמר דאית לי' פירכא דהרי בא במחותרת הוי ודאי, כדרבא דחזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממזון. ומבואר עכ"פ דר' ישמעאל ס"ל דבבא במחותרת הוא ספק בא על עסקי ממזון או על עסקי נפשות, ומ"מ התורה התירה להרגו.

והרי בירושלמי בסנהדרין מפורש דהך דרשא דהתוספתא היא מדברי ר' ישמעאל, ועל דרשא זו אמר ר' ישמעאל הך ק"ו דמיכך את דן לפיקו"נ מה שפ"ד שהיא מטמאה את הארץ כו' ודוחין בה את הספק כו'. וברור א"כ כהגהת המנחת ביכורים, דהדרשא היא דאפילו בספק נהרג, דדריש אם זרחה השמש עליו דמים לו דרק אם יודע שיש שלום הימנו כשמש שהוא שלום לעולם אסור להרגו, אבל ספק שרי. ומכח דרשא זו דן ר' ישמעאל ק"ו לעלמא דספק פיקו"נ דוחה שפ"ד.

אבל רבא דפליג וס"ל דההיתר דבא במחותרת הוא כי ודאי בא על עסקי נפשות אזיל בשיטת הברייטא בסנהדרין שדורש הקרא באופן אחר, דאם ברור לך כשמש שבא להרגך הרגהו, אבל מספק אל תהרגהו. דבא במחותרת אינו נהרג מספק, אלא מחמת חזקה דודאי בא על עסקי נפשות, ולכן

אבל א"כ יהיה ר' ישמעאל חולק על דין המשנה בסנהדרין (שם). דפטור על שבירת החבית, ולא משמע כן בירושלמי. וצ"ל דגם מה שהורגין את הרודף להצלת הנרדף פוטר מממון, ונגרוס בתוספתא דפטור כששיבר כדי יין וכדי שמן, וכמו שהגיה המנחת ביכורים.