

- סימן א' הקדמה כללית: בגדרי יבום חליצה ואיסור יבמה לשוק, ואם המצוה היא 'הקנין' או 'הקמת שם'..... 3
- סימן ב' כמה הקדמות קצרות לדינים השנויים במשנה: א] היתר אשת אח בנפילה ראשונה ונפילה שניה, ב] דרגות שונות של נשים שאסורות פטורות ומעוכבות מיבום. ג] פטור יבום ופטור חליצה בערוה, ד] פטור צרה ופטור צרת צרה, ה] נאסרה..... 11
- סימן ג' שם ערוה' לגבי כרת ולגבי אי תפיסת קידושין ולגבי ממזרות, ו'ערוה חדשה ליבום' שנתחדש ב"עליה"..... 19
- סימן ד' תורתו של הברכ"ש בגדרים השונים של "ערוה דאשת אח ביבום", "ערוה דעליה" ו"ערוה דלקחת" [ברכ"ש סימן ב'], וביאור חדש בדין נאסרה שיש דין 'ערוה כלפי נאסרה', וביאור דברי רש"י על המשנה באשת אחיו שלא היה בעולמו..... 26
- סימן ה' ביאור קוש' התוס' לגבי נדה, וסברתו לחלק בין נדה לאידך עריות, ובדין אי בעלו קנו בנדה לעומת חיי"ל ועשה..... 35
- סימן ו' ביאור השו"ט בתוס', בגדרי 'נאסרה' לגבי נדה..... 41
- סימן ז' המשך להנ"ל, ואופנים שונים של נאסרה..... 49
- סימן ח' בדברי הרא"ש בנדה, ובדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת, וביאור דברי הברכ"ש [סימן א']..... 55
- סימן ט' דרכיה דרכי נועם..... 62
- סימן י' "פוטורות ואסורות", בגדר פטור צרה, והרחבה בדברי הגרי"ז..... 72
- סימן י"א בגדר פטור צרת ערוה בנפילה שניה, ובגדר פטור צרת צרה..... 82
- סימן י"ב בדברי התוס' לגבי צרת סוטה..... 93
- סימן י"ג בקוש' הרעק"א בצרת צרה..... 98
- סימן י"ד אזהרה שמענו עונש מנלן..... 106
- סימן ט"ו ג' דרגות של היתר בערוה של אשת אח, וד' אופנים של דחיה והותרה בכל לאוין שבתורה..... 113
- סימן ט"ז לבישה והעלאה בכלאים..... 125
- סימן י"ז במהות העשה והל"ת, ובחילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו, ובגדר מצות ציצית, בחוטין ובבגד, והמסתעף בביאור הרמב"ן ור' ניסים גאון בעדל"ת, ובעדל"ת במצוה קיומית..... 145
- סימן י"ח עדל"ת – בגדר הותרה מכח הדחיה, ביבום, בכלאים בציצית, ובבגדי כהונה, וביאור בכל דברי ר"ת, ושיטת הראב"ד בבגדי כהונה..... 161
- סימן י"ט כלאים בציצית, ובמיגו מתכלת ללבן..... 174
- סימן כ' בשי' הרמב"ם בהיתר תגלחת מצורע ונזיר..... 188
- סימן כ"א אין עדל"ת ועשה..... 195
- סימן כ"ב שוע טווי ונוז, וביסוד הגר"ח בב' דינים בשעטנז, וביאור האיסור רכיבה על פרידה לדעת איסי בן יהודה..... 208
- סימן כ"ג כולכם חייבים בכבודי..... 214
- סימן כ"ד בגדרי "אב" בהלכות כיבוד והמסתעף לכיבוד רבו וכיבוד זקינו, ובגדרי כולכם חייבים בכבודי והוקשו כבודם לכבוד המקום..... 222
- סימן כ"ה הכשר מצוה..... 230
- סימן כ"ז בגדר הדחיה וההיתר של אשת אח בעדל"ת במצוותו בכך, בתור דבר שיצא מן הכלל ומצד הואיל ואישתרי אישתרי..... 241
- סימן כ"ח בדין הואיל ואישתרי אישתרי..... 244
- סימן כ"ט תרי איסורי..... 256
- סימן ל' ערוה גופא ל"צ קרא, ותוספת דברים – בערוה דעליה ובערוה דלקחת..... 270
- סימן ל"א שיטת רבי בפטור צרה, ותוספת דברים בגדרי ערוה דעליה וערוה דלקחת..... 277
- סימן ל"ב עוד בדברי התוס' בשיטת רבי בפטור צרה, ותוספת דברים באשת אח דממילא כלפי חליצה וצרה [תוס' הרא"ש – ג':], [ד' דרגות ב'אזהרה' שמענו 'עונש' מנלן]..... 286
- סימן ל"ג בגדר ההיתר של נעשית כאשתו ובגדר ההיתר ביאה שניה ביבמה, "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה"..... 290

295	סימן ל"ד חיי"ל לר"ע, וביאור בשיטת רש"י ורמב"ן, דערווה דלקחת נתחדש אחרי שיש ערווה דעליה, וביאורו של הברכ"ש [סימן ד'] בתשובת הרשב"א לבאר עיקר השו"ט להלן [כ:].
312	סימן ל"ה בעלת התנאי
332	סימן ל"ו תנאי וחזין
341	סימן ל"ז ר"י ור"ל, ובשיטת התוס' בגדר ה'ניתוק מכרת', ובביאור 'מהות החליצה'.
351	סימן ל"ח שיטת הרשב"א בר"י ור"ל.
359	סימן ל"ט בגדר הלאו של לא יבנה, ובשיטת הרמב"ם בסוגיין.
370	סימן מ' פלוגתת ר"י ור"ל בצרת יבמה, וביסוד דין שליחותיהו בסוגי' זו.
379	סימן מ"א כמה דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות בסוטה, וביאור הק"ו במותר לה נאסרה [סוטה ו'].
390	סימן מ"ב שו"ט בשיטת הרמב"ן בפלוגתת רב ורב יוסף בסוטה, בדין טומאה כתיב בה כעריות.
396	סימן מ"ג שיטת הריטב"א בצרת סוטה שאסורה בביאה שניה.
405	סימן מ"ד בגדרי הדין ודאי בספיקו כודאי בספק סוטה, ובספק טומאה ברשה"י, וביאור ב' התירוצים בתוס' למה איכא חליצה בספק סוטה.
416	סימן מ"ה בפלוגתת התוס' והרא"ש אי ספק סוטה הוי ספק ערווה, ובדברי הגר"ח דבלי קו"ס ליכא ספק, ובעיקר גדרי ספיקות – 'העמדת צדדים'.
423	סימן מ"ו מחזיר גרושתו, ובעיקר גדרי טומאה כתיב בה כעריות, ובחילוקים בין סוטה למחזיר גרושתו.
432	סימן מ"ז עוד במחזיר גרושתו, ובגדר האשת אח בסוטה ומחזיר גרושתו.
437	סימן מ"ח קל וחומר – במותר לה וכו'.
446	סימן מ"ט בסוגית צרת ממאנת ובגדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], לעומת 'איגלאי מילתא' למפרע [המכונה למפרע ממש].
464	סימן נ' צרת איילונית.
475	סימן נ"א בית שמאי.
487	סימן נ"ב ביאור בכל החילוקי דינים בין יש זיקה לאין זיקה, דאין זיקה דומה למקודשת בלי אישות.
493	סימן נ"ג עוד בגדר זיקה ובחילוקים בין ארוסה לשומרת יבם.
506	סימן נ"ד הפקעת זיקה ע"י מיתה וערווה ויבוס'.
511	סימן נ"ה צרת ערווה בזיקה.
515	סימן נ"ו קידושין מפקעי זיקה.

מפתח מפורט בסוף

סימן א' הקדמה כללית:

בגדרי יבום חליצה ואיסור יבמה לשוק,
ואם המצוה היא 'הקנין' או 'הקמת שם'.

סימן א' הקדמה כללית: בגדרי יבום חליצה ואיסור יבמה לשוק, ואם המצוה היא 'הקנין' או 'הקמת שם'. / /
פרק א' כמה פרטי דינים במהות היבום החליצה, והזיקה שבין היבם ליבמה. / / ביאת יבמה ומצות יבום. / / זיקה
ליבם ואיסור לשוק. / / בגדר דין חליצה. / /

פרק ב' יסוד דינא דיבום, קנין אישות ביבמה שהיא חלות התורה, ודינו להמשיך את האישות של המת לבנות את בית
אחיו. / / בדברי הגר"ח שיבום וחליצה הם חלות התורה. / / יבום המשך האישות – אישות של היבם מכה האישות של
המת, ודומה לחופה שהיא גמר של האישות של קידושין. / / גדר המשך האישות – בנין בית אחיו. / /
פרק ג' הקנין אישות באשה והקמת שם, משלימים זא"ז בבנין בית אחיו. / / גוף המצוה לקנותה על ידי הביאה, ומתמה
מכמה הלכות שתלויות בהקמת שם. / / גם אם המצוה היא הקנין וסגי בהערה בלי אפשרות של הקמת שם, אבל הקמת שם
הוא חלק וגמר של המצוה, וזה מבואר בתוס' קידושין דלכן נקל לקנותה ביאה, וזה מבואר בראשונים שיש מצוה קיומית בגמר
ביאה שיש בה הקמת שם, וזה מבואר ברמב"ן במיעוט של איילוניות מפשטי' דקרא, וכן מבואר בראשונים. / / הביאור בכל
הנ"ל – קנין האשה, היינו המשך האישות של המת – שזה בנין בית אחיו, והקמת שם משלימה בנין זה. / /

פרק א' כמה פרטי דינים במהות היבום החליצה, והזיקה שבין היבם ליבמה.

ביאת יבמה ומצות יבום.

מצות יבום מתחילה במי שמת בלי בנים או בני בנים ונאמר במצוה זו שחייבים א' מאחי המת
לייבם את אשת המת, והיינו שיעשה בה ביאה ובכך הוא מקיים שם לאחיו המת, ואף שעיקר
המצוה בזה הוא שישאר שם לאחיו [והבן שיוולד יקום על שם אביו וכמו שמבואר בפרשה
בתורה], אכן לדינא לא הצריכה תורה אלא ביאה אף אי ביאה זו אינה בר הקמת שם וכגון ביאה
ראשונה בבתולה, וכמבואר בתוס' [כ'. ד"ה יבא עשה], והביאו נמי דמהני נמי הערה בעלמא
וכמבואר בהד"ל במשנה בריש הבא על יבמתו, [ועיין בתוס' [כ'. ד"ה אטו ביאה] לגבי חיי"ל דלאו
דווקא ביאה ראשונה אלא הערה].

היבמה נקנית ליבם ע"י ביאה זו ככל אשה שנקנית לבעלה להיות אשתו, וזה כעין ביאת קידושין,
ונמצא שמצות יבום אינה ביאה בעלמא אלא 'מעשה אישות', וראיה לזה מהקס"ד בקידושין [ד':]
שרצו ללמוד מביאה זו של יבמה לכל קידושין שיוכלו לקדש אשה בעלמא ע"י ביאה ממה שיש
יבום ע"י ביאה, אלא שדחו בזה שהרי היא זקוקה ועומדת, והיינו שהקשר של זיקה כבר קישרה
ביניהם והביאה אינה אלא גמר האישות.¹

ויש לדון האם יבמה באמת מיקרי אשה בת קידושין כיון דשייכא בה יבום ויבום הוא סוג קידושין,
או שיבום הוא כבר פרשה אחרת והאשה נחשבת כאשה שהיא לאו בת קידושין, וזה תלוי בחידוש
שנתחדש למסקנה, דבס"ד ברור דנקטו שיש כאן מעשה קידושין ביבמה, והספק אי חזרו בהם
למסקנה, וכנראה שנחלקו בזה הראשונים.

דהנה - עיין באור שמח [ריש יב"ח] שדן האם ביאת יבום היינו ביאת קידושין אלא שיש בזה
חילוקי דינים ובעי' דווקא ביאה ולא מהני בכסף ושטר אבל הביאה דמהני בה מהני בה ככל
קידושין, וכן הביא מהמהרי"ק שהוכיח כן ממה שהגמרא רצתה ללמוד ביאת קידושין מביאת
יבום, וכדלעיל, אכן האור שמח הביא מפורש מתוס' להלן סוף החולין [מ"ט:] בשם ר"ת שאין
תפיסת קידושין ביבמה לא מעלמא ולא ע"י היבם אלא שיש בה מצות ביאה, ולכן האשה נחשבת
כלאו בת קידושין, ודומה לעכו"ם שהיא לאו בת קידושין, [ועיי"ש נפ"מ לגבי ממזרות], והיינו
שהיבום עצמו אף אי הוי קנין אישות באשה אבל אינו קידושין, [וביאר ר"ת דנמצא שיבמה דומה
לעכו"ם שאין בה תפיסת קידושין לאף אחד, עיי"ש].

¹ רש"י ותוס' קידושין [סוף ד':] וכדיבואר להלן.

ודחה האור שמח את ראיית המהרי"ק מהגמרא בקידושין [ד':] דאדרבה, שזה גופא הדיחוי של הגמרא, שמה שאמרו שהיא זקוקה ועומדת היינו דלכן זה לא מיקרי קידושין, ודייק שכן מבואר בלשון הרמב"ם ריש יבום וחליצה, שכתב "ומה"ת א"צ לקדש יבמתו שזו אשתו הקנו לו מן השמים".

והנה בזה מודי כו"ע דביאה זו שונה מכל ביאת קידושין דעלמא, א] מהני בע"כ של האשה, ב] א"צ דעת הבעל², ג] נחלקו הראשונים אי בעינן עדות לקיום הדבר³, ד] הגר"ח על הש"ס⁴ הוכיח דע"כ הנך תרי ביאות תרתי נינהו ממה שתחילת העראה מהני בכל קידושין [לדעת ר"ת קידושין י']. ולא מהני בביאת יבום דהכא בעינן סוף העראה, ויש גם נפ"מ נוספות ביניהם. ובזה מודי נמי כו"ע שהתוצאה של היבום היינו אשתו לכל דבר והיא ממש ככל אשת איש אחרי קידושין, אלא דפליגי האם זה באמת פרשת קידושין או שזה פרשה חדשה של יבום. אולם בדברי האור שמח לא איתברר דאיזה נפ"מ איכא בהך מחלוקת, ועיין בזה בהערה⁵ מה שכתבנו בזה.

זיקה ליבם ואיסור לשוק.

כשמת האח אשתו אסורה לשוק כיון "שהיא זקוקה ליבום" אלא שיש דרך לפטור אותה ולהתירה לשוק, וזה ע"י חליצה, וכשם שאחד מהאחים יכולים לייבם כמו כן אחד יכול לחלוץ לפטור אותה. הקשר שיש בינה לאחים שאוסרת אותה לשוק מיקרי "זיקה", וקשר זה הוא כעין 'מקצת אישות' בינה לאחין שצריכים לייבם אותה, ולשון הרשב"א [כ']. ד"ה אלמנה לכוהן גדול קא פסיק] "וזיקה כעין קידושין היא" וביאר דמטעם זה תלוי תפיסת זיקה בתפיסת קידושין, עיי"ש. מה"ט מצאנו דאי נבעלה לאחר תחתיהם הרי היא כאשה שנבעלה לאחר תחת בעלה שדין שלה כסוטה, כן מבואר להלן להלן [צ"ב:]: לדעת ר' המנוא, ועיי"ש עוד דלפי רב דרשינן מקראי דלא תפיס קידושין מחמת הזיקה, ולשמואל מספקא ליה בזה. וכבר חקרו במהות הך אישות, הרי כפשוטו אינה נשואה וקנויה לא למת ולא ליבם ומה גדר הקשר שביניהם שיש לה דיני אישות, וכבר עמד בזה באתון דאורייתא [כלל ח'] והביא שו"ט בזה

² עיין בכל זה בריש הבא על יבמתו.

³ דעת הריטב"א קידושין [י"ב: ד"ה רב] דבעינן עדות לקיום הדבר, ודעת הרשב"א בתשובה [מובא בגיה שם] דאשה הקנו לו מן השמים ולכן לא בעי עדות לקיום הדבר, ועיין מנ"ח [מצוה תקצ"ט ס"ק ג'] בזה.

⁴ [יבמות נ"ד בנדפמ"ח הוצאת מישור].

⁵ והנה, לא איתברר בדברי המהרי"ק לענין מה נתחדש דחשיב כקידושין, עיי"ש היטב בדבריו.

אולם י"ל שיש בזה נפ"מ לגבי החידוש של המאירי ומהרש"א להלן [כ']: דאף דבחי"ל ועשה אי בעלו לא קנו ואין בהם קנין יבום אכן תפיסת קידושין איכא בהו בבא עליה לשם קידושין, וכן הביא מהשער המלך, ותמה עליהם האבני מילואים [ריש סימן קע"ד] דכבר כתב רש"י דליכא תפיסת קידושין ביבמה מחמת האיסור אשת אח, והיינו שההיתר הוא רק ליבום, ולכן לא מהני בה קידושין ותמה בזה על אלו שלומדים דבחי"ל ועשה מהני בהם קידושין, והאבני מילואים הביא נמי את דברי ר"ת [מ"ט:]: דלא מהני בה קידושין אפילו ליבם.

אף דדברי רש"י ור"ת מוכרחים דלא מהני קידושין ביבמה שהרי מאמר מדרבנן, אכן י"ל דהא דמאמר דרבנן היינו מחמת הגזה"כ דביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה, ולפי רש"י הפסוק הזה בא ללמד דלא מהני כסף ושטר בתורת יבום אבל בתורת קידושין לא מהני מחמת האשת אח, אכן המאירי והמהרש"א יכולים ללמוד דהא דלא מהני גם בתורת יבום וגם בתורת קידושין היינו מחמת הגזה"כ הזה, וממילא ביאה עצמה לא נתמעטה כלל ומהני גם בתורת יבום וגם בתורת קידושין, ולכן אף אי בעלו לא קנו היינו דבתורת יבום לא קני אבל בתורת קידושין מהני, ונפ"מ דבבא עליה בע"כ או שלא מדעתה או בלי עדות לקיומי [לפי הנך דקונה יבמה בלי עדות לקיומי], דכל כה"ג רק מהני מתורת יבום, דבחי"ל ועשה לא יהני אבל מרצון שניהם יהני כשיש דעת קידושין.

ושורש פלוגתא זו תלויה אי הביאה היא ביאת יבום מפרשת יבום או ביאת יבום מפרשת קידושין, והיינו פלוגתת הר"ת והמהרי"ק, דאי הוי בכלל פרשת קידושין, א"כ הביאה היא הך ביאה, וממילא שהדין 'ביאה גומרת בה' לעומת כסף ושטר 'שאין גומרים' נאמרה גם כלפי ביאת קידושין.

וצריכים להוסיף ביאור בשיטת המהרי"ק, שלפי המהרי"ק בתחילת פרשת יבום העמידה התורה את כל דין יבום על הנחה מוקדמת ששייך קידושין באשת אח שאין לה בנים, ומצות יבום באה לחדש שעל ידי הך קידושין מייבמים, והתורה חידשה שהקידושין הזה מהני בתור חלות התורה בחידושים נוספים כשנעשה בתורת יבום, אבל ההקדמה לכל הוא שיש קידושין ביבמה, וממילא דשפיר י"ל שהדרשה "ביאה גומרת בה" באה לחדש רק דאיזה קידושין מהני בה וממילא דנפ"מ לגבי יבום, כן צ"ל בשיטת המהרי"ק.

אכן אי נלמד דתרתי נינהו, ביאת קידושין וביאת יבום וב' פרשיות נינהו, א"כ ע"כ שהדין ביאה גומרת בה לא קאי אלא על יבום ולא על קידושין, וע"כ שקידושין מופקע ממנה מטעם אחר, וזה ההכרח של רש"י שיש כאן אשת אח כלפי הקידושין, ודו"ק.

בקידושין [י"ד] ובגיטין [פ"ג] דש"ט מי אוסרה לעלמא בהך זיקה, המת או היבם, עיי"ש, ומבואר עכ"פ שיש ב' צדדים למקצת אישות הזו.

והנך ב' צדדים מצאנו עוד בשיטת הראשונים שסוברים שהיא אוכלת תרומה כשיש זיקה לכהן [לפי המשנה ראשונה], שהרי נחלקו הראשונים מכח מי היא אוכלת, ועיין בכל זה בקרן אורה להלן [ס"ז:], והיינו האם היא קנין כספו של היבם שהיא זקוקה אליו [רוב ראשונים בשם ר"ת שם], או מכח המת שהאישות שלו ממשיכה בה וזה מגדיר אותה כקנין כספו ידידיה [ריטב"א שם], ויתירא מזו מצאנו ברמב"ן להלן [סוף נ"א:] לגבי חיזור בחליצה פסולה, דאחני לן החליצה לגבי החלק של הזיקה ששייכת לאח המסויים הזה ולא לגבי הזיקה שמתייחסת למת, הרי שיש ב' חלקים בזיקה עצמה למת וליבם.

בגדר דין חליצה.

כמו שהביאה היא כעין ביאת קידושין וכמו שהזיקה היא כעין קשר של אישות – במקצתה – כמו כן חליצה היא נמי כעין גירושין, אלא שגט לא מהני להפקיע את המקצת אישות של זיקה, ובעינן דווקא חליצה, אכן אחרי ביאה שנעשית בה יבום הרי היא כאשתו לכל דבר, וכעת סגי בגט בלי חליצה, אף דהיה קס"ד דבעי גם גט וגם חליצה.

ועיין עוד בקידושין [י"ד] שהיה קס"ד דיהני גט ביבמה לפוטרה במקום חליצה והיה קס"ד נוספת דיהני חליצה לגרש כל אשת איש במקום גט, והיינו דנילף זה מזה, ונתמעטו מקראי, ומבואר שכל הנך מעשים הם מעשים שפועלים בעניני אישות כעין קידושין וגירושין. ובעיקר מהות החליצה עיין בהערה ⁶ חידוש נוסף בעיקר גדר החליצה שיש בה גם קנין מסויים.

פרק ב'

יסוד דינא דיבום,

קנין אישות ביבמה שהיא חלות התורה,

ודינו להמשיך את האישות של המת לבנות את בית אחיו

בדברי הגר"ח שיבום וחליצה הם חלות התורה.

הגר"ח בספרו על הרמב"ם [יב"ח] הוכיח שיש הבדל מהותי בין גירושין לחליצה וחלוקין ניבחו בעיקר יסוד דינא, שהביא מלהלן [פרק מצות חליצה] דמהני גדול עומד ע"ג לדין 'כוונה ולשמה' בחליצה, אף דלא מהני בכל חלות האדם כקידושין וגירושין וקנינים וכדומה. הרי דאף שיש שייכות בין חליצה וביאת יבום לגירושין ולביאת קידושין, אכן אכתי מצאנו ביניהם חילוקים.

והיסוד בכל זה מתבאר בדברי הגר"ח שם שהביא שרק בחלות לשמה מהני גדול עו"ג ולא בקנינים כיון שזו חלות התורה, והיינו שעל ידי כוונתו וע"י מעשיו התורה מחילה חלות, לעומת קידושין וגירושין וקנינים שהוא מחיל חלות, והביא עוד דלכן לא בעינן עדות לקיום הדבר, שהרי בזנות שהיא ג"כ חלות בדבר שבערוה [מה שהיא נאסרה על בעלה], ולמסקנה בכתובות [ט']. הסיקו שא"צ עדות לקיום הדבר, וזה משום שזה חלות התורה לעומת קידושין וגירושין דבעי עדות לקיום הדבר, ושוב מוכרח כנ"ל שזו חלות התורה.

⁶ בעיקר דין חליצה יש לדעת שיש מקור בירושלמי בכמה דוכתי דדעת רב דחליצה היא קנין, ועיין להלן [מ"ד]. דדעת ר"ע דהכתוב קרא לחלוצתו ביתו, ויש לאו [ויתכן גם כרת עיין קרן אורה] לאחות חלוצתו כמו אחות אשתו, ועיין חזו"א [סימן ק"ל ס"ק י'] בדין חליצה דהוי כקנין את אישות המת ומגרשה.

וידועים דברי החתם סופר [חלק ד'] אבן העזר סימן פ"ה] בזה שביסודה אינה אלא מצוה כעין גירושין לפוטרה ותו לא, אלא שבזוהר מבואר שמלבד הפטור שבו, איכא נמי "סגולה לנשמת המת ויהיה כעין גמילת חסד עם המתים והוא כעין אמירת קדיש ואין לכופף האשה אפי' לקבורתו מכ"ש לגמול חסד הזה אם הוא לה לטורח או מפני הבושה או שום טעם ואין זה כמ"ע שב"ד שלמטה כופין עלי' ואפי' צדקה עם החיים אפשר שאין כופין עלי' מפני שמתן שכרה בצדה מכ"ש לחלוצ' וכו' וכבר באתה אשה לפני ושאלה כזה והשבתי לה שמן הדין אין לחייב אותה בעל כרחא אך הוא טובה לבעלה כמו הדלקת שמן זית ויותר מזה אם תרצה להטיב עמו תעשה וכן עשתה ושמעה לקולי ויותר מזה אין אתי בזה בדבר שאין לו שרש בש"ס ופוסקים", וע"ע ברש"ש סנהדרין [י"ט:], אולם עיין במנ"ח [תקצ"ט ס"ק ב'] בזה ובמה שהביא מהחכם צבי בנידון הזה.

ופשוט שזה גם ההסבר לכל החילוקים והנפ"מ בין יבום לקידושין וכמו שהביא הגר"ח שם בסוף דבריו שלכן לא בעינן עדות לקיום הדבר גם ביבום [עכ"פ להנך ראשונים דסברי כן], וכוונתו שם כנתבאר לעיל בדבריו לגבי חליצה שקנין זה הוא חלות התורה, ודלא ככל קידושין דעלמא שהוא חלות ידיה.

וממילא שיהיה כבר נפ"מ נוספות בין חליצה ויבום לקידושין וגירושין, דבחלות התורה לא מהני תנאים ולא יהני לאחר ל' וכל זה לא יהני בביאת יבום ובחליצה, כיון שאין זה חלות ידיה, וזה מתאים לדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל שדייק האור שמח "שאיין צריכה קידושין שאשה הקנו לו מן השמים".

ואחרי כל הנ"ל יתכן לקרב את המחלוקת שהבאנו לעיל בשם האור שמח שהביא שנחלקו המהרי"ק ור"ת, דכו"ע מודי שיבום אינה ביאה בעלמא וכו"ע מודי שזה לא ממש קידושין, אלא שזה קידושין מחודש שחל מכח התורה, ונחלקו האם משוינן לה לקידושין או לא.

יבום המשך האישות – אישות של היבם מכח האישות של המת, ודומה לחופה שהיא גמר של האישות של קידושין.

נסכם:

למדנו ב' חידושים: א] הקשר של זיקה מורכבת מכח המת ומכח היבם כהדדי, ב] עוד למדנו שהחלות יבום היא חלות קידושין מחודשת שחל מכח התורה.

עפ"ז יש להבין חידוש נוסף, שמבואר בראשונים שהאישות של היבום עצמו שבזה הוא עושה אותה לאשתו, שגם זה אישות שבא מכח האישות של הראשון, שהתורה חידשה שמכח קידושי המת יוכל האח החי לעשות בה אישות משלו.

ומצאנו בזה כמה מקורות, דהנה, הבאנו את הסוגי' בקידושין [ד']: שיבום שונה מקידושין שכן זקוקה ועומדת, וביאר רש"י "שכן זקוקה ועומדת - לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא" ועיין בתוס' שהוסיף שם "וה"ר אלעזר משזנ"א פ"י שכן זקוקה ועומדת שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קדושי ראשון ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין", ומתבאר מתוך דבריהם שתחילת האישות היא האישות של המת וזה הזיקה שביניהם, והאישות של היבם אינה אלא גמר של הך אישות, וזו באמת כוונת הגמרא בקידושין [י"ג] "יבם לאו אחר מיקרי", והיינו שהוא ממשיך את הקידושין שלו ואת האישות שלו.

וגדולה מזה מצאנו בסוטה [ו']. בדברי רש"י בביאור הק"ו לאסור סוטה על היבם, שמבואר בגמרא שם שיש ק"ו, והיינו שאם "נאסרה [סוטה] במותר לה [והיינו לבעל], באסור לה [ליבם] לא כל שכן [שתאסר]", ופירש"י "רבא אמר - האי דקתני מתניתין ולא מתייבמת, ק"ו, דאם נאסרת [סוטה] בסתירה זו במותר לה - בבעלה שהיה מותר לה - ונתקלקלו עכשיו הנישואין ליאסר עליו, באסור לה - דהיינו יבמה שהוא אסור לה בחיי בעלה לא כל שכן שנאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנישואין".

הרי למדנו מרש"י שבאופן שהיבם בא לבנות אישות ידיה מכח אישות של המת שהיא אישות מקולקלת [סוטה], אז הסברה הפשוטה היא שהקילקול באישות יתייחס גם אליו, שהרי הוא בא "להתייבם מכח אותן הנישואין" של המת שהיא אישות מקולקלת, והיינו כנ"ל שהאישות של יבום היא אישות שהם 'גמר' של הקידושין של הראשון.

והנה מצאנו שחופה היא המשך וגמר של האישות שחל בקידושין, עיין בזה בקידושין [ה'], ועיין באור שמח [אישות פ"י ה"ב] שיצא לדון דיהני בלי עדות לקיום הדבר ולא יהני בה טעות ותנאי, והעולם לומדים באור שמח שזה חלות התורה וכעין חליצה, הרי שחופה דומה ממש ליבום שהוא גמר של האישות של המת וגם חופה היא גמר של האישות של עצמו, והחלות בשניהם היא חלות התורה.

ויש סמך גדול לזה בראשונים שאמרו שאף שהגמרא אמרה שלא לומדים ביאת קידושין מביאת יבום שכן זקוקה ועומדת, וכדהבאנו לעיל, אבל כתבו הראשונים שעדיין לומדים ביאת נישואין – שיהני במקום חופה להשוותה כנשואה - מביאת יבום, שהרי גם הכא היא זקוקה ועומדת, עיין בזה בר"ן בקידושין [דפי הרי"ף ה':], הרי שיש מהלך אחד לשניהם.

גדר המשך האישות – בנין בית אחיו.

אולם אף שמוכרח שיש השוואה ביניהם אכן ההשוואה הזו היא תמוה מאד, דפשיטא שזה לא דומה לחופה.

הרי שם פשוט שזה ממש המשך האישות וגמר האישות, שהרי הוא האוסרה להיות לו לאשתו ופשוט למה החופה מיקרי גמר להך אישות, אכן ב' אחין יש להם קשר של אישות נפרדת לכל א' לעצמו, ואף שהוא בא במקומו, אכן סו"ס האישות היינו הקשר שבין איש לאשתו ומה שייך בזה ענין של 'המשך' ו'גמר' בין שני אחים, ומה זה שייך לחופה שזה באמת גמר והמשך.

ונקדים בהקדמה אחת – עיקר איסור אשת אינו איסור כעין נבילה שהחפצא אסורה מינה וביה, אלא שהאיסור הוא איסור שדומה להקדש, אסר אכו"ע כהקדש, וההסבר בדמיון הזה הוא עפ"י מה שביארו התוס' בריש קידושין שהוא אומר "הרי את מקודשת [על כל העולם] להיות לי", והיינו שכמו שהקדש הוא סוג איסור שבנוי על התייחדות מסוימת למטרה עליונה, [שימוש של בית המקדש או קרבן וכדומה], וההתייחדות הזו מפרישה אותה מהשימוש של הדיוט, כמו כן אישות היא קשר בין איש לאשה והקשר הזה עושה שתי פעולות כהדדי, מצד אחד זה מייחד אותה לבעלה ומאידך מפרישה אותה מעולם, ושתי הפעולות חדא ניהו, וכעין הקדש, שההתייחדות בהקדש היא "להיות לגבוה" וההתייחדות באישות היא "להיות לי", וזה מפריש אותה מהעולם.

בפרשת יבום חידשה התורה קידושין מחודש – חלות התורה – אשה הקנו לו מן השמים – והפסוק אומר שהתהליך של יבום היינו "לבנות את בית אחיו"⁷, והיינו שאשתו של אדם היא ביתו, ובית בלי המשך של הבנים צריך בנין על ידי אחד מהאחים, ונתחדש שעל ידי הקידושין המחודש הזה תבא האישות שלו 'במקום' האישות של אחיו ומכחו, ובזה יבנה בחזרה בית אחיו, ויסוד החידוש בזה שכמו שהאיסור הראשון בנישואי המת היה "להיות לי", היינו עבור קשר של אישות של המת עצמו, כמו כן יש לזה המשך, שכעת האיסור בנישואי המת ישמש כהתייחדות ל'המשך ביתו', ונמצא שמתחילה הקידושין של הראשון אוסר אותה 'להיות לו' ושוב 'להיות להמשך של ביתו', וההמשך הזה נוצר על ידי האישות של היבם שבא מכחו, ודו"ק. וע"ע להלן [פרק הבא] מה שיבואר עוד ביסוד זה לגבי עיקר המצוה של יבום.

פרק ג'**הקנין אישות באשה והקמת שם,****משלימים זא"ז בבנין בית אחיו****גוף המצוה לקנותה על ידי הביאה, ומתמה מכמה הלכות שתלויות בהקמת שם.**

יבום היינו ביאה ועל ידי הביאה היא נקנית לו, ויש להסתפק האם הקנין להיות כאשתו הוא גוף המצוה עצמה, או שהמצוה היא הביאה אלא דממילא נקנית לו, אבל גם אם לא תהיה נקנית לו אכתי מתקיימת מצוה בביאה עצמה.

והאחרונים הוכיחו שהמצוה עצמה היינו לקנותה על ידי הביאה, וזה התוכן של המצוה, ובאמת שכן מבואר נמי בלשונות הראשונים, עיין בלשון החינוך [תקצ"ח] "שנצטוו וכו' ליקח אשת המת לו לאשה", וכן הוא בלשון הרמב"ם [רט"ז] "שציוונו להיות היבם נושא את אשת אחיו", ועיין בהערה⁸ כמה ראיות לזה מהאחרונים.

⁷ וכמו שאומרים בחליצה שהוא לא מייבם – "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

⁸ עיין בדברי הגר"ח על הש"ס [יבמות נ"ד בנדפמ"ח הוצאת מישור] שכתב שזה ברור שלפי הראשון שצריכים עדות לקיומי ליבום דהיינו רק לחלות קנין ולא לביאה, וממילא שיש להקשות דמה שייך לדון עדל"ת ביבום, הא משכחת לה יבום בלי לעבור על הלאו לפי שיטת הרמב"ם [פרק ט"ו איסור"ב הלכה ב'] שחיי"ל היינו דווקא ע"י קנין של קידושין, ויכול לייבם בלי עדות לקיומי ולא יהיה כאן קנין, ויקיים מצוותו בלי הלאו, ומזה מוכרח שהקנין הוא תנאי בכל מצות יבום. וכעין זה מבואר נמי במנ"ח [מצוה תקצ"ח אות ה'] דנקט שלפי הסוברים שיבום בעי עדי קיום ליכא קיום מצוה בלא עדים, וצריך לבא עליה פעם שנית בעדים לקנותה, וחזינו דפשיטא ליה דליכא מצוה בלא קנין, וכן הוכיח בקוה"ע [סימן י"א ס"ק א'] ממה שמבואר בתוס' להלן [כ']. דא"צ ביאה שיכולה להוליד בן וע"כ שהמצוה היא הקנין שקונה אותה להיות אשתו.

גם אם המצוה היא הקנין וסגי בהעראה בלי אפשרות של הקמת שם, אבל הקמת שם הוא חלק וגמר של המצוה, וזה מבואר בתוס' קידושין דלכן נקל לקנותה ביאה, וזה מבואר בראשונים שיש מצוה קיומית בגמר ביאה שיש בה הקמת שם, וזה מבואר ברמב"ן במיעוט של איילונית מפשטי' דקרא, וכן מבואר בראשונים

אף שנתבאר שהמצוה עצמה היינו הקנין שחל על ידי הביאה, אכן זה ודאי דפשטי' דקרא משמע שצריכים וולד להקמת שם המת, וכפשוטו היה משמע מזה דלא סגי בקנין לחודי' באופן שהוא לא יכול להקים שם.

אולם כבר כתבו התוס' [כ.]. דסגי בביאה של העראה, וכמפורש בריש הבא על יבמתו דקנאה בשלא כדרכו ובהעראה, אף דאין כאן אפשרות של הקמת שם, וכעין זה כתבו התוס' לגבי ביאה ראשונה בבתולה שאינה יכולה להתעבר, וע"כ שהקמת שם לאו דווקא וסגי במה שהאיש ואשה ראויים להקמת שם, ואף אי מגרשה מיד אחרי ההעראה אכתי קיים מצוותו לגמרי, וע"כ כנ"ל שכל המצוה היא הקנין ותו לא, וע"ע בהערה ⁹ מה שיש לדון בזה.

אולם יש להעיר בכל זה שסו"ס מצאנו שיש נפ"מ לדינא בזה שיש דין הקמת שם ביבום.

א [מבואר בתוס' בקידושין [ד:]] שכיון שהמצוה מצד הקמת שם לכן "נקל לקנותה בביאה" ולכן אין ללמוד מיבום דמהני ביאת קידושין כיון שעיקרו של היבום הוא הקמת שם ולכן היה מן הראוי שיעשה הקנין ע"י מעשה ביאה.

ועיין מה שהבאנו להלן בדברי התוס' לגבי נדה [סימן ד'] שיש שם ב' הוכחות מפורשות מהתוס', א [מגוף הראיה של התוס' ממה דקנאה בנדה בזה שיש מצוה, ב] ממה דליכא מצוה הבאה בעבירה, ומכאן הוכיחו הברכ"ש והקוה"ע שכל המצוה היא התוצאה, ובתוצאה ליכא עבירה ולא נפסלה מחמת העבירה שיש במעשה.

וכן הוכיח החזו"א [סימן ק"ל ס"ק ו'] ממה שקטן בן ט' שנים לא קנה יבמתו כדיליף בקידושין [י"ט]. מקראי דאשר ינאף את אשת איש פרט לאשת קטן, ומהאי טעמא כשבעל אותה הקטן ומת חולצת וכמבואר במשנה [צ"ו:], והיינו טעמא דאי לא קנאה לא התקיימה המצוה ולכן היא עדיין זקוקה ובעי חליצה, וכ"ה בחידושי הגרש"ש"ק [סימן י"א בהערה] עיי"ש היטב.

ועיין בברכ"ש [סימן ב' ס"ק א'] שהוכיח מקטן באופן אחר, והיינו ממה דבעינן מיעוט על קטן, הא כל מצוה שקטן עשה בקטנות לא יצא וצריך לקיימה שוב בגדלותו, ולמה בעינן מיעוט מיוחד על יבום של קטן, וע"כ שהמצוה הוא הקנין והמיעוט בא לומר שלא קנה, ונראה דכוונתו דלא יתכן לומר שלא יצא ידי חובת המצוה שהרי הכא התוצאה היא המצוה והרי התוצאה קיימת, וזה כעין דברי הגר"ח בספרו על הרמב"ם לגבי קרבן פסח שהקטן קיים את המצוה בזה שיש לו הקרבה וההקרבה מתייחסת אליו, וזה כעין מה שהבאנו לעיל שביאר שם הברכ"ש לגבי מצוה הבאה בעבירה שיש קיום מצוה בע"כ כיון דסו"ס קנויה היא לו, והתוצאה הזו שהיא קנויה לו היא היא גוף המצוה.

והנה מבואר ברמ"א [סוף סימן קס"ו] שהנוסח של הברכה ביבמה היא וציונו על ביאת יבמה, ולפי כל הנ"ל היינו צריכים לברך על קנין יבמה, אכן אין זה קשה כלל ונקדים, הרי בקוה"ע [סימן י"א ס"ק א'] כבר דימה את מצות יבום שעיקרה התוצאה והיינו הקנין למצות פו"ר שעיקרה הלידה של הבנים, [וביאר בזה למה ליכא פסול מצוה הבאה בעבירה בשניהם], והרי פו"ר יש נידון של התוס' שיהיה עדל"ת בביאה, ומכאן הוכיח הקוה"ע [סימן ס"ט ס"ק כ"ו] שיש מעשה מצוה ויש קיום מצוה וביאה חשיבא כמעשה מצוה אף שהקיום מצוה היא רק בלידה ולא לפני כן, ועדל"ת תלוי במעשה מצוה, ועיין באמרות אברהם ברכת המצוות [סימן א'] שהארכנו בהרבה ראיות שברכה תלויה ונקבעה כפי המעשה מצוה, וא"כ ה"ה ביבום שהמעשה מצוה היא הביאה ורק הקיום מצוה הוא הקנין, וא"ש שנוסח הברכה כפי המעשה וזה הביאה.

[ואכתי יש לדון מהמבואר [שם סימן ג'] שאף שהחזיר ברכה תלויה במעשה מצוה אכן מצאנו בכמה דוכתי שנוסח הברכה נקבעה דווקא כפי הקיום המצוה, ויש לעיין בזה].

⁹ והעירני תלמיד אחד, דבמנ"ח [שם] מבואר עוד שבביאה בלי כוונה ליכא קיום מצוה ולכן הדין שהוא חוזר ובוועל, אף שהיא כבר קנויה לו בביאה בלי כוונה, ומבואר שהמצוה עצמה אינה לקנותה אלא לבעול במצב של קנין, ודו"ק.

ולפי"ז יש שהאיך הוכיחו התוס' דמדסגי בהעראה דע"כ שאין המצוה שייכת להקמת שם, הרי כל מה שמבואר במשנה בריש הבא על יבמתו הוא שהוא קנה אותה בהעראה, והרי לפי המנ"ח שמתחלקים הביאת מצוה והקנין חדא מחברתא בביאה שלא בכוונה, א"כ מאן יימר לן דקיים מצוותו בהעראה ויתכן שהמצוה צריכה גמר ביאה וכסברא הפשוטה של התוס' בקושי', ורק הקנין חל בהעראה, ויפה אמר בזה תלמיד אחד שגם המנ"ח מודה שרק ביאת מצות יבום יכולה לקנות את היבמה, ובלי כוונה שפיר איכא חפצא של ביאת מצוה - אלא שהגברא עצמו לא קיים את המצוה מחמת דין כללי בכלה מצוות שמצוות צריכות כוונה, אבל לו יצויר והעראה לא היתה ביאת מצוה שוב לא היה קונה, ואין לחלק שיש ביאת מצוה בהעראה והגברא רק מקיים מצוותו בביאה גמורה, ופשוט.

שו"ר בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [סוס"ק שפ"ז] דנקט ברמב"ן שג"כ כתב שיכול למעך שהביאור בזה שצריכים ביאה שראויה להקמת שם ובבתולה מיקרי הביאה ביאה שראויה להקמת שם מחמת זה שיכול למעך, והיינו דאף בלי למעך בפועל מהני מחמת זה.

הוכיח כן נמי משיטת הריב"א שהקשה בעמוד א' על ביאה ראשונה בבתולה דחסר בהקמת שם ולמה סגי בביאה ראשונה והקשה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דלמה לא הקשה על בעולה דסגי בהעראה ורק מותרת בהעראה, אף דאין בה הקמת שם, והכריח דהריב"א באמת סובר כהראשונים שצריכים ביאה שהיא ביאה של הקמת שם ומותר כל הביאה ראשונה עם הגמר ביאה, רק שהקשה שבבתולה לא מיקרי ביאה ראשונה ביאה שראויה להקמת שם, ובזה חולק הרמב"ן דכיון שיכולה למעך לכן מיקרי ביאה שראויה להקמת שם.

[ב] הבאנו מריש הבא על יבמתו דמהני העראה בלי גמר ביאה לקנותה, וכתבו התוס' להלן [כ:]:
 דלכן בחי"ל דמהני רק מדין עדל"ת כבר אסור בגמר ביאה דאינו חייב בגמר ביאה ובזה כבר
 עדל"ת, ומה שאמרו בגמרא שמותר בביאה ראשונה הכוונה לתחילת ביאה והיינו העראה, אולם
 בראשונים [רישב"א ורשב"א] מבואר דמותר לעשות גמר ביאה כיון שרק בגמר ביאה איכא הקמת
 שם, והיינו דאף דקנה ופטרה בהעראה וכמפורש במשנה בריש הבא על יבמתו, אכן אכתי איכא
 מצוה בגמר ביאה, ועיין באחיעזר [ח"א סימן ד' ס"ק ו' ולדעתי המדקדק] שהוכיח בדבריהם שזו
 מצוה קיומית שהרי באמת אינו מחוייב ביותר מהעראה, והמצוה קיומית בגמר ביאה יכולה לדחות
 את החי"ל, ודו"ק¹⁰, וצ"ב דאיזה מצוה קיומית נתחדש הכא, וע"כ שזה גמר ושלמות של עיקר
 המצוה ולכן בזה מתקיימת מצוה קיומית, ועיין בזה בהערה¹¹ בביאור הדברים, אולם אכתי קשה
 דסו"ס מה שייך שהקמת שם תהיה גמר ותהיה שלמות למצוה של קנין האשה, הרי תרתי נינהו –
 קנין האשה והקמת שם – ומה שייך שא' תשלים את חברתא, וע"ע בהערה¹² עוד אופן של מצוה
 קיומית בהקמת שם.

וע"ע בחו"ש מרן הגרב"ד [סימן י"ח] דנקט שלפי הראשונים אכתי חשיבא כ'יבמה' אחרי העראה
 אי באמת עשה בה גמר ביאה, ולכן חשיבא כביאת יבמה ולולי כן לא היה דוחה לאו, וכוונתו שזה
 לא מצוה קיומית בעלמא אלא שהביאה מוכנסת לתוך עיקר המצוה של ביאת יבום, וכל זה תמוה
 דהאיך מחמת הקמת שם לא נגמרה השם יבמה שתמיד נגמר בקנין עצמו, וצ"ע, וע"ע בהערה¹³
 בזה.

[ג] עוד יש לעיין ברמב"ן על התורה מבואר שאיילונית נתמעטה מעיקר הפרשה מפשטי דקרא
 [ומיעוטא דאשר תלד אסמכתא בעלמא היא], דבעינן בת הקמת שם, וכן אשת סריס ששמו מחוי,
 והרי פשיטא שאין באיילונית פחות אישות ופחות קנין מאשה דעלמא ומוכרח שענינו של הקמת
 שם קיים ממש בתוך עיקר המחייב של המצוה.

[ד] יש ראשונים שפוטרים את האשה מיבום כיון שאינה בפו"ר, והיינו משום שהקמת שם מישך
 שייכי בפו"ר, עיין בזה בהערה¹⁴, ומוכרח כנ"ל, ועיין עוד בהערה¹⁵, וגם הכא קשה דמה זה
 שייך לקנין האשה.

¹⁰ ולגבי בתולה שאינה מתעברת בביאה ראשונה עיין במאירי שהביא ב' דיעות או דסגי בביאה ראשונה ותמעך, או דבאמת
 מותרת בביאה שניה, ולולי דבריו היה מקום לומר שהמצוה קיומית מתקיימת בסוג ביאה כזה שהיא ביאה של הקמת שם והיינו
 ביאה גמורה לעומת העראה, ואף בבתולה מיקרי סוג ביאה כזו אלא דאצלה הביאה לא יכולה לעשות כן, והיינו דכמו שלפיה
 תוס' בעינן איש ואשה הראויים להקמת שם הכא צריכים סוג ביאה, אף אי בפועל יש עיכוב בזה.

¹¹ והיינו שנראה שזה ע"ד מה שמבואר בנצי"ב שיש הרבה ממצוות שלא נתנה בהם התורה שיעור מלמעלה, ויוצא בהם ידי"ח
 בשיעור מועט, אלא שכל שמוסיף במצוה עוד מקיים בזה יותר ויותר מצוה, וכן הדין בכזית מצה בליל הפסח שבכל כזית נוספת
 איכא מצוה קיומית [וזה לא שייך לחידוש של הגר"א שיש מצוה קיומית בכל הפסח שכאן הוא מגדיל את האכילה הראשונה],
 וכן בנטילת לולב שכל שממשיך עוד לאכול וליטול הוא ממשיך את המצוה, ועיין בקה"י [ברכות סימן ה'] שהאריך בדבריו
 וכתב שזה לא שייך ביבום כלפי ביאה שניה [והיינו דנימא מחמת סברת הנצי"ב שגם ביאה שניה ידחה ל"ת שגם בה יש קיום
 מצוה]. וביאר בזה הקה"י שכיון שאחרי שפקע הזיקה בביאה ראשונה שוב חסר בכל ענינו של יבום וגם לפי הנצי"ב ליכא
 מצוה קיומית.

אולם נראה לומר דאח"כ דלא שייך הוספה כה"ג של ביאה שניה בכל יבום מחמת סברא הנ"ל, אכן מהעראה לסוף ביאה שייך
 הוספה של מצוה קיומית, והיינו שאחרי שהתורה כתבה בהדי' שיש ענין של הקמת שם ביבום, א"כ הכא כבר מפורש בתורה
 עצמה שהתורה הרחיבה את הקיום של המצוה מהעראה שזה החיוב והשיעור מלמטה עד סוף ביאה שזה הקיומית בשלמותה
 כיון ששייך בזה הקמת שם, כן היה נראה לפום ריהטא.

אולם אכתי קשה, דמה שייך להשלים מצוה שלא מענינו של מצוה, שאם המצוה היא קנין א"כ מה שייך לזה הקמת שם, וצ"ע.
¹² ומצאנו עוד אופן של מצוה קיומית בהקמת שם ברש"י להלן [ס"א: ד"ה חולצת] ביבם קטנה שאף שבעלה וקנאה אבל ימתין
 לגדלות ועיין אמרי משה [סימן ו' ס"ק ו' וס"ק י"ב] דהיינו למצות הקמת שם.

¹³ ולהלן [שם סימן י"ט] הוסיף בזה הגרב"ד עוד, דמחמת הדין הקמת שם מוכרח שהעראה מצד עצמה לא קונה שהרי אין בה
 הקמת שם, אלא שכל החידוש הוא שהעראה קונה הוא משום דחשבינן לה כסוף ביאה שיש בה הקמת שם, וממילא דודאי
 שהסוף ביאה תחשב כביאת יבום היכא דעביד לה לסוף ביאה אף דסגי בהעראה, הלכך שפיר דוחה יבום.
 וגם זה חידוש גדול, הרי עד כמה שהעראה היא מעשה לקנות אותה וסוף ביאה היא מעשה של הקמת שם, הרי תרתי נינהו,
 והאיך הקמת שם יגדיר את המעשה קנין שיש בהעראה, וצ"ע.

¹⁴ כן מבואר בכמה ראשונים, והנה יעויין בזה בשו"ת הרשב"א [חלק א' סימן י"ח] שכתב "ואין מברכין על מצוה שעיקרה
 אינה מצוה כגון חליצה ויבום שהעיקר משום פריה ורביה והיא אינה מצוה על פריה ורביה" – ובמגיה [רשב"א החדש] רצה
 להוכיח מהכא שלכן היא לא שייכא למצוה כיון שאינה מחוייבת בפו"ר וכמו שהביא שם שכן מבואר בכמה ראשונים, אכן אין
 נראה כן מלשון הרשב"א שהתחיל עם כלל בהלכות ברכות "ואין מברכין על מצוה שעיקרה אינה מצוה כגון חליצה ויבום
 שהעיקר משום פריה ורביה" וזו סיבה שגם האיש לא יברך ביבום וחליצה עצמה, ומה שייכא להכא אשה, והעירני תלמיד אחד

והמתחדש מכל הנ"ל הוא שאף אי המצוה עצמה היא קנין האשה, אכן ענינו של הקמת שם מישך שייכי בקנין של האשה, דמהתוס' למדנו דענין ההקמת שם מחדש קנין ביאה דמהני להיות קנין של האשה אף אי לא היה מהני בכל קידושין, ומהראשונים למדנו שהמצוה היא הקנין בהעראה אבל שייך להמשיך את ענינו של המצוה בגמר ביאה במעשה של הקמת שם, ומהרמב"ן למדנו שלכן אין איילוניות בכלל המצוה, ולכן המתחייבים מצוה הם רק אלו שמחוייבים בפו"ר שזה שייך להקמת שם, וכל זה צ"ע דמה שייך עיקר הקנין להקמת שם.

הביאור בכל הנ"ל – קנין האשה, היינו המשך האישות של המת – שזה בנין בית אחיו, והקמת שם משלימה בנין זה.

ונראה פשוט:

לעיל נתבאר שיסוד הדין של יבום היינו המשך האישות של המת על ידי האישות של היבם מכח האישות של המת, ונתבאר שם שיסוד הדין בזה היינו בנין בית אחיו, ונראה פשוט, שאף אי הקמת שם לא שייכא לקנין האשה ואין כאן המשך של קנין האשה בזה שיש הקמת שם, אבל פשוט שהקמת שם היא המשך של הבנין של בית אחיו, ונמצא שהקמת שם משלימה בנין זה ומעתה שפיר מישך שייכי לקנין האשה שהקנין אינו מצוה מצד עצמו אלא מצד היותו השלמה של בנין אחיו, ולזה שפיר שייכא הקמת שם¹⁶.

הרי שאין תוכן המצוה במעשה קנין מצד עצמו אלא שעל ידי המעשה קנין נהיה בנין של בית אחיו, שבונה את האישות מכח האישות שהיתה לאחיו בה, והוולד שיוולד ע"י גמר ביאה הוא המשך וגמר של הבנין הזה, אלא שמחוייבים להעמיד ולבנות את הבית בעצם הקנין וזה כל החיוב והיינו משום שהקנין האשה הוא מצב שמעמיד את האשה באופן שימשיך להיות המשך גמור של הקמת שם בבנים שיוולדו, ולכן הכא אמרו הראשונים שיש מצוה קיומית בהשלמת הבנין של אחיו במעשה גמור שיכול להוליד, וזה מה שאמרו בפסוק שיש הקמת שם, ונמצא שקנין האשה והקמת שם חדא נינהו, ומהאי טעמא קנין זו ראוי להעשות על ידי מעשה ביאה שענינו מעשה שתמיד יש בה הקמת שם, ודו"ק.

שכוונת הרשב"א "והיא אינה מצוה על פריה ורביה" דלשון "והיא" קאי על המצוה שהמצוה עצמה אינה פריה ורבי' שיברכו בה, והיינו שההעראה המצוה ואין בה פו"ר, ואכתי צ"ע.

עכ"פ כן בואר בראשונים שיש פטור באשה מחמת זה, ואם הקנין עצמו הוא המצוה, א"כ מה אכפת לך מה שאינה בפו"ר, ומבואר שוב שעיקר המצוה היא הפו"ר והיינו הקמת שם של המת.

¹⁵ והעירני תלמיד אחד לדברי הספורנו בפרשת יבום [כי תצא] שכתב שיש פו"ר ביבום ונחשב כקיום של פו"ר של המת כיון שהכל נולד מכח הקידושין שהוא עשה בה, ומבואר שהיבם לא עשה בה קידושין, וכמשמעות הרמב"ם לעיל, עכ"פ עיקר המצוה מצד פו"ר, והיינו הקמת שם המת, ועיין רבינו בחיי [פרשת ויגש] בחשבון של יורדי מצרים שער ואונן קיימים בזרח ופרץ על ידי היבום של יהודה ותמר, ולכן הוזכרו בחשבון של יורדי מצרים, עיי"ש ובאור החיים שם.

¹⁶ בנין ביתו של אדם מתחיל בקנין אשתו וממשיך לבנין גמור על ידי הבנים והיינו כמטבע שטבעו חכמים בברכת נישואין – "בנין עדי עד".

סימן ב'

כמה הקדמות קצרות לדינים השנויים במשנה:
א] היתר אשת אח בנפילה ראשונה ונפילה שניה,
ב] דרגות שונות של נשים שאסורות פטורות ומעוכבות מיבום.
ג] פטור יבום ופטור חליצה בערוה,
ד] פטור צרה ופטור צרת צרה,
ה] נאסרה.

פרק א' בגדר היתר אשת אח בנפילה ראשונה ובנפילה שניה. // ב' דרכים בגדר היתר אשת אח, הותרה או דחוי'. // /
מבאר שהדחוי' אינה דחוי' ממש וגם ההותרה אינה הותרה ממש. // / ב' דרכים בדין היתר אשת אח בנפילה שניה. // /
הדרך הראשונה – שהיבום של השלישי מתייחס לראשון. // / הדרך השנייה – דפקע האישות של הראשון ביבום של השני. // /
פלוגת רש"י ותוס' בהנך ב' דרכים – והערות על ב' הנך דרכים. // / נוסח חדש במהלך השני – וכמבואר במשנת ר"א. // /
פרק ב' דרגות שונות של אסורות פטורות ומעוכבות מיבום. // / כמה סוגים של נשים שאינם מתייבמות. // / מבאר כמה חילוקי דרגות יש בין הנך סוגים של נשים שאינם מתייבמות. // / הנפ"מ בדרגות הוא כלפי האיסור אשת אח. // /
פרק ג' בפטור חליצה ובגדר הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" // / דין חליצה בכל הנ"ל ובדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ובמה דחי"ל ועשה חולצין. // / דרכו של הרמב"ן בהחילוק בין חיי"ל ועשה לחיי"ל לגבי חליצה ידענן בלי פסוקים למסקנה דזיקה כעין קידושין ותלוי אך ורק בתפיסת קידושין. // / דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשיטת רש"י. // / משתנה כל ההסתכלות על עריות מאסורות לפטורות אחרי הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". // / ספקת המשנה למלך לגבי אשת אח בחיי"ל ועשה. // /
פרק ד' בדיני צרה וצרת צרה, ובדין נאסרה. // / פטור צרה. // / פטור צרת צרה. // / קוש'י רעק"א על צרת צרה. // /
נאסרה. // /

פרק א'

בגדר היתר אשת אח בנפילה ראשונה ובנפילה שניה.

ב' דרכים בגדר ההיתר אשת אח, הותרה או דחוי'.

בכל יבום יש חידוש, שהתורה התירה ערוה של אשת אח, שכל אשת אח שאין בה פרשת יבום וכגון אשת אח שיש לו בנים או אשת אח מאימו, הבא עליה בכרת ולא תופס בה קידושין ככל שאר העריות, והכא ביבום – באשת אח מאביו שאין לה בנים – חידשה התורה דאדרבה, שבמקום זה חיילא בה מצוה ליבמה.¹⁷

נחלקו הראשונים בגדר ההיתר המיוחד של התורה ליבם אף שיש בה איסור כרת של אשת אח, האם מהני מדין דחייה, והיינו שהעשה דוחה את הלאו של אשת אח אף דתמיד אמרינן שאעדל"ת שיש בו כרת, אכן הכא איכא חידוש מיוחד דמהני בה דחייה וזה משום "דמצוותו בכך", וכן מבואר בשיטת התוס' [ג': ד"ה לא], או דילמא דמדין הותרה אתינן עלה, ובדומה לחלב חיה שמותר שזה אינו בכלל איסור התורה של חלב בהמה, וגם הכא האיסור אשת אח לא נאמרה במקום יבום, ועיין בקוה"ע [סימן ט'] שהביא מהרמב"ן ומהיד רמ"ה בסנהדרין שלמדו כן, ועיין נמי בלשון הרמב"ם [איסור"ב פ"א ה"ד] שהביא את כל האופנים של אשת אחיו שאסורה, והוסיף "חוץ מאשת אח שלא הניח בן", הרי שהותרה ממש.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל נקט בשיטת רש"י בכמה דוכתין שלומד כהרמב"ן שזה מהלך של הותרה, ונמצא דעיקר ספק זה תלוי בפלוגת רש"י ותוס' וכדיבואר בכמה דוכתי.

מבאר שהדחוי' אינה דחוי' ממש וגם ההותרה אינה הותרה ממש.

אולם שני הצדדים אינם ממש ככל דחוי' דעלמא וככל הותרה דעלמא:

א] הרי גם התוס' מודי שאינו ממש דחוי' מחמת המצוה ודווקא במקום המצוה, שהרי ביבום של קטן דלדעת התוס' ליכא בזה מצות יבום כלל ואעפ"כ מותר בה עד שיגדל, וכבר עמד בזה התוס'.

¹⁷ ומהאי טעמא באמת מצאנו דלא מהני לקנותה על ידי קנינים אחרים ככל אשה אחרת, וכמבואר במשנה בריש קידושין דכל אשה נקנית בג' דרכים, אבל יבמה לא נקנית מה"ת אלא בבדיה, וכתב רש"י להלן [נ"ב]: בטעמא דמילתא, שבאמת היא ערוה עליו מצד ערוה דאשת אח, ורק הותרה למצות יבום, וכל שאינה בסדר מצות יבום הדרא דינה להיות ככל ערוה של אשת אח, ולכן לא תפיס בה קידושין.

להלן [ל"ה:]¹⁸, ולא ביאר בטעמא דמילתא, והקרי אורה להלן [ג:]: כבר תמה בזה, ועיין בחידושי הגר"ט [סימן ב'] דע"כ מוכרח שכאן שונה הדחיה, והיינו דכשהיא נופלת ליבום שוב מותר גם בלי קיום מצוה והדחיה של המצוה כשיגדל כבר מתירה אותה לפני כן, [וביאר שם בטעמא דמילתא מצד דרכיה דרכי נועם, ואכתי לא ברור], ובאפיקי ים [ח"א סימן ז' ס"ק ט"ו אות ב'] כבר תמה מהתוס' [כ:]: שלא משמע שזה הותרה.

ועיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ל"ז] מה שהאריך בזה ליישב בכל זה שהדחיה הכא מחייבת הותרה, דאל"כ ליכא תפיסת קידושין בערוה, ולכן כבר הותר לגמרי מכח הדין דחייב של עדל"ת, שכחו של העשה לדחות לאו בצורה שהיא צריכה לקיום העשה, ועיין מה שכתבנו בהערה ¹⁹ לגבי שאר ביאות, ועיין מה שכתבנו בהערה ²⁰ מתורתו של הגר"ד בקטן ומעוברת.

ב] גם בדעת הראשונים שס"ל שזה הותרה אבל אינו הותרה ממש דהותרה ממש היינו כשחיטה שמתירה וכגט שמתיר והכא א"א לומר שהנפילה מתירה באופן כזה, וכבר הוכיח כן בקוה"ע [שם] מהסוגי' דלהלן [ז:]: שאמרו שיש סברא לומר שכיון 'דאישתרי' איסור אשת אח כמו כן נימא 'דאישתרי' איסורים אחרים ובזה נתיר גם איסור ערוה אחרת על האשה, [ומהאי טעמא בעי' קרא לאיסור ערוה], עיי"ש בסוגי', וזה פשוט שסברא זו לא שייכת בשחיטה שנתיר עוד איסורים ביחד עם האיסור נבילה, ומי ששחט בהמה שיש עליה איסור נדר שהשחיטה תתיר גם את האיסור נדר.

וע"ע בכל זה בהרחבה להלן [סימן ט"ו].

ב' דרכים בדין היתר אשת אח בנפילה שניה.

והנה זה הרי פשוט דלפי שני הצדדים ההיתר באיסור אשת אח אינו אלא עד כמה שהיא נופלת לו ליבום, ומעתה, מה הדין בג' אחין שמת הראשון והשני ייבם אותה ומת וכעת היא נופלת לשלישי ליבום, הרי זה נקרא "נפילה שניה", ופשוט שהאשת אח מצד השני שמת הוא זה שמפיל אותה ליבום והותר לשלישי מחמת זה, אבל האריך היתר לו מצד האשת אח של הראשון, הרי הוא לא מייבם אותה כלפי הראשון, אלא כלפי השני ומי התיר לו את האשת אח הזו, ואף שהותרה לו לפני היבום של השני הא הותרה לו עד כמה שהיא נופלת לו ליבום אבל כעת היא כבר לא נופלת לו.

ועיין רש"ש [תחילת כ']. שמבואר בדבריו שיבום יכול להתיר אשת אח גם אי יש ב' סיבות שונות לאשת אח וגם אם א' מהסיבות לא מפילה ליבום וכגון בנפילה שניה שהאשת אח מצד הראשון לא מפילה ליבום ואעפ"כ הותר, אכן זה חידוש גדול, והפשטות היא שעד כמה שהאשת אח לא שייכא ליבום שוב אין לה גם היתר, ושוב צ"ב דמה ההיתר בנפילה שניה.

ונאמרו בזה ב' דרכים - ועיין בזה בברכ"ש [סימן ב' ס"ק ד'] שמרמז שיש בזה ב' דרכים, וכלשונו: "דאתי מכח שני, וע"י דין דנעשית כאשתו לכל דבר", וכבר האריך בהנך ב' דרכים באור שמח [קונטרס זיקה ס"ק י"א], ובעזה"ל נבאר את ב' הנך דרכים.

הדרך הראשונה - שהיבום של השלישי מתייחס לראשון.

א] הדרך הראשונה שם מבואר בדברי החזו"א [סימן ק"ל ס"ק ט'] שלמד שהיבום שהשלישי עושה בה מחמת השני מתייחס גם כלפי הראשון ונמצא שכאילו יש כאן יבום גם כלפיו, ולכן יש היתר אשת אח עד כמה שהיבום מתייחס כלפיו, וכן המשמעות ברש"י [כ']. ד"ה איסור אחותו]

¹⁸ ובאמת דכל הראיה הזו היא רק לפי שיטת התוס' בקידושין [י"ט] דס"ל דליכא קנין כלל של יבם קטן ביבמה שנתמעט מקרא, ואין לו מצוה, ואעפ"כ ס"ל שיש לו בה היתר, אכן לרש"י בקידושין שם אינו ראה.

¹⁹ כעין זה מצאנו נמי לגבי ההיתר של כל הביאות, דכבר כתבו התוס' להלן [ח:]: שלמדנו מגז"כ של נעשית כאשתו לכל דבר שיותר לגרשה ושוב לכונסה, וקשה דלהיכן אזיל האשת אח, וע"כ שחל בזה היתר מוחלט בשעת שכונסה, ודייקו התוס' שלגבי כל הביאות עד שיגרשה משמע שיותר אף שכל הנך ביאות אינן ביאות של מצוה, ולכן ביאה שניה אסורה בחי"ל, וביארו התוס' דסברא היא דע"כ שאין כוונת התורה לבועלה ומיד לגרשה, וגם ההיתר הזה דומה להיתר של קטן, שמחמת המצוה והדחיה חייבא כבר הותרה, ועיין בכל זה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם].

²⁰ ועיין בחו"ש מרן הגר"ד [סימן ב' עמוד ח'] דאירי בקטן ומעוברת וביאר דאיכא זיקה היום כלפי הזמן של אח"כ שיוכלו לייבם, וממילא דאף דליכא מצוה אבל אכתי איכא זיקה שמתירה את האשת אח, עיי"ש, ולא איתברר אי מהני ליישב בזה את הקושי' מדחיה והותרה.

"אבל איסור אשת אח אית ליה היתר כשאין לו בנים הילכך כשמת ראשון בלא בנים פקע איסורו לגבי שני ונשאה והשלישי מכח שני בא", ולזה מרמז הברכ"ש בדרך הראשונה. והנה א"א לפרש כפשוטו כאילו שיש כאן יבום גם כלפיו אחרי שכבר נתקיימה בה יבום על ידי הראשון ופטורה מיבום, וגם המייבם עצמו לא מקיים מצות יבום בביאות נוספות, אלא שהביאור בזה הוא עפ"י מה שנתבאר לעיל, שהיבם עושה לעצמו אישות מכח הראשון, אכן האישות שלו מתייחסת לביתו של הראשון, שבאישות הזו הוא בונה את ביתו של הראשון, וא"כ ע"כ שהאישות של השלישי מתייחסת נמי לבית של הראשון, ואף שאין כאן יבום אבל יש כאן המשך לבנין אחיו²¹.

הדרך השנייה – דפקע האישות של הראשון ביבום של השני.

[ב] עוד ביארו בזה – עיין בחידושי הגרשש"ק [סימן י"ט ד"ה ומעתה אחרי ב' הקדמות²²] – שהיבום של השני עשה אותה לאשתו לכל דבר עד כדי כך דמהני בה גט בלי חליצה, ונמצא שהיא התנתקה לגמרי מהראשון ולא נשאר עליה שום איסור אשת אח מחמת הראשון, ולכן אין לשלישי שום דין אשת אח לראשון.

ושורש ליסוד לזה מהמבואר בגמרא [ל"ט]. שהיבם מצי מגרשה ושוב לקדשה אף שהקידושין השני כבר אין בו מצות יבום דכבר גירשה, אלא דילפינן מ"ולקחה לו לאשה" – מלמד – "דנעשית כאשתו לכל דבר", וזה כבר חידוש בהיתר אשת אח, ויש לומר שה"ה דמותר גם כלפי שאר האחין.

ואף שזה חידוש אכן יש קצת מקור לזה מהמאירי [ח:]: שכתב על כך דין שהוא מותר בה אחרי שגירשה, שהטעם לזה הוא ש"נפקע אישות שמצד אחיו לגמרי", ועיין נמי ברמב"ם [יבום וחליצה פרק א' הלכה ט"ו] שכתב על הלכה זו "הכונס יבמתו וגירשה אם רצה להחזיר יחזיר מפני שהיא אשתו לכל דבר ולא נשאר עליה שם איסור מפני אחיו כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים" ולכא' יהני נמי כלפי השלישי, שהרי לא נשאר כלום עליו.

והאור שמח [קונטרס זיקה ס"ק י"א] והגרשש"ק [שם] הביאו שהמהלך הזה משמע בירושלמי בפרקין דמקשינן בכל נפילה שניה לר"ל דחלוצה בכרת על כל האחין דא"כ ה"ה ביבום נימא כן, ותירצו "אם בא עליה אשתו היא", ולמדו שכוונת הירושלמי לסברא זו דפקע כל האישות.

פלוגתת רש"י ותוס' בהנך ב' דרכים – והערות על ב' הנך דרכים.

ועיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [כ'. ס"ק שנ"ג] שלמד שיש בזה מחלוקת רש"י ותוס', והעיר שהדרך הראשונה לא א"ש לדרכו של התוס' שההיתר יבום מדין עדל"ת, שהרי איזה עשה של יבום איכא על השלישי כלפי הראשון, ולכן תוס' לומד כדרך השניה, ונקט בשיטת רש"י בכמה דוכתין שלומד כהרמב"ן שזה מהלך של הותרה, וא"ש לשיטתו.

אולם שיש להעיר, שנראה שגם לפי רש"י שזה מהלך של הותרה אכתי קשה, הרי ההיתר הוא ליבום ופשוט שלא שייך לומר שהשני ממשיך את היבום, שהרי היבום כלפי הראשון נגמר, וע"כ כנ"ל שיש המשך לבית וההיתר היה להעמדת בית אחיו וכל מה שממשיך את בית אחיו.

ובאמת דגם המהלך של נעשית כאשתו לכל דבר הוא חידוש, שהרי פשוט דלא פקע לחלוטין האישות של המת כלפי כל העולם, שהרי מה הדין באשת אח מן האם, אטו נימא שאחרי שאשת אח מן האב ייבם אותה שוב פקע לגמרי כל האישות, וכבר הותרה גם לאשת אח מן האם, ופשוט שזו טעות, וכבר עמד בזה הגרשש"ק [סימן א' ס"ק ד' ד"ה ולפי מה] ושם הוסיף שכל ההפקעה של האישות היינו רק כלפי הנך שהם בכלל הזיקה, וצ"ב דאיזה סברא איכא בזה.

²¹ ועיין באור שמח קונטרס זיקה [אות י"א] שביאר את הדברים כך וה"ל: "ועוד יש להסביר, דהיכי דנשואי השני נמשכין מזיקת המת הוי כמו אח חדא, והוה כמו דאמרו [קידושין י"ג:]: יבם לאו כאחר דמי, כיון דזיקתו נמשכת ומכחו מייבם הוי כמאן דחי אחיו המת, לכן אם נולד אחיו אחר היבום שלא נאסרה עליו מימיו הרי מותר בה", והיינו שמבאר בזה את השיטה שכבר לא חשיב כאשת אחיו שלא היה בעולמו שהאח המת כבר חי כל זמן שהיבם הראשון מקיים את אשתו, וחשיב כבר כאשת אח בעולמו.

²² ובקצרה [סימן א' ס"ק ד' ד"ה ולפי מה].

נוסח חדש במהלך השני – וכמבואר במשנת ר"א.

ואשר מבואר מזה שמה שאמרו בירושלמי נעשית כאשתו, אין הכוונה ממש כדמשמע באור שמח ובחידושי הגרש"ק, אלא שהכוונה כך, דבדין נעשית כאשתו כתוב היתר חדש, דכמו שיש היתר בפילה ליבום, וזה היתר לכל האחין, כמו כן יש היתר חדש של "ולקחה" שמתיר אותה בלי שתהיה בפילה ליבום, אף כשגירשה ושוב מקדשה בלי שתהיה בפילה כלל, וזה הדין נעשית כאשתו, והינו היתר חדש בלי שייכות לנפילת יבום, ונתחדש בירושלמי שההיתר הזה חיילא לגבי כל האחין שהיה להם היתר בפילה בהך איסור אשת אח, אבל לכל מי שהאשת אח שלו הוא אשת אח שאין בה היתר יבום, ה"ה שאין בו היתירא "דולקחה", וזה הדין באשת אח מאמו ואשת אחיו שלא היה בעולמו, ושוב ראיתי ע"ד זה במשנת ר"א [סוף סימן א']. ועיין בזה עוד להלן [סימן ל"ג] מה שנתבאר בזה עוד עפ"י דברי התוס' להלן [ח:'].

פרק ב'**דרגות שונות של****אסורות פטורות ומעוכבות מיבום.****כמה סוגים של נשים שאינם מתייבמות.**

יש כמה אופנים של נשים שפטורות ואסורות ביבום.

א [איילונית פטורה מיבום ונתמעטה מעיקר הפרשה, מקרא דאשר תלד, וכן אשת אח שלא היה בעולמו נמי פטורה מעיקר הפרשה.

ב [חיי"ל ועשה אינם מתייבמות, וזה משום שאין עשה של יבום דוחה ל"ת ועשה, ולכן לא מתייבמות.

ג [חיי"ל מתייבמות מה"ת כיון דעדל"ת, אלא דמדרבנן ליכא בהו יבום מחמת גזירה אטו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה [שביאה שניה כבר אסורה²³ שאינה אלא ביאת רשות], וכל זה מבואר להלן [כ:']].

ד [לגבי כל העריות שחייבין עליהן כרת, עיין בזה להלן [ח:'] דקיי"ל כרבא דאעדל"ת שיש בו כרת ולכן גם בלי פסוק ליכא בהו יבום, ולכא"ו א"כ שוות ממש לחיי"ל ועשה, אולם המשמעות הפשוטה בברייתא [ג:'] דיליף מקראי שיש איסור מגזה"כ ד"עליה" דבא ללמד שבמקום יבום יש איסור עריות, ולהלן יבואר שיש נפ"מ בפטור ערוה מיבום מחמת הך פסוק אף דגם לולי הפסוק היתה פטורה, ובאמת יש כמה שיטות [ז:'] ח:'] דבעי קרא והיינו מתירים ערוה שיש בו כרת מטעמים שונים לולי הך קרא.

ה [יש כמה גווני שאין פטור ואין איסור מסויים שמתייחס לגוף היבום לאסורה ליבום כערוה וחיי"ל ועשה, ואעפ"כ ליכא יבום מסיבות צדדיות, ונרחיב בהם טובא בלימוד המסכתא, וכגון מעוברת ונדה ונודרת ובעלת התנאי, וכדיבואר.

מבאר כמה חילוקי דרגות יש בין הנך סוגים של נשים שאינם מתייבמות.

לכא"ו יש לחלק את כל הנך סוגים לג' דרגות – פטורות, אסורות, ומעוכבות.

איילונית ואשת אחיו שלא היו בעולמו נתמעטו מצד פרשת יבום, ולכא"ו הם בגדר 'פטור' שהרי הך פרשה שחייבה יבום ממעטת אותם, וזה פטור בעיקר הפרשה.

לעומת זאת, חיי"ל ועשה אסורות ליבום שמצד עיקר הפרשה ליכא פטור, אלא שיש בהם איסור שעומד כסתירה למצות יבום, והרי הם אסורות ליבום, אכן בעלת התנאי יש לה עיכוב מן הצד, שאין בה היום איסור שסותר ליבום כחיי"ל ועשה, ודו"ק.

אולם יש לחלק בזה עוד, דאיילונית ואשת אחיו שלא היו בעולמו שונים, וכמבואר בירושלמי מובא ברמב"ן להלן [י"ב:], ויש להם נפ"מ לגבי צרה עכ"פ להלן יבואר שכיון שסיבת הפטור

²³ והא דביאה שניה מותרת ביבם רגיל, אטו צריכים לבא הכא לדין שנעשית כאשתו לכל דבר, והרי לא משמע כן להלן [ל"ט:], וכבר ביאר בזה התוס' [ח:'] ד"ה מלמד] דסברא היא שלא אמרה תורה יבא עליה לגרשה מיד, עוד יש להעיר שנחלקו תוס' והראשונים האם התירו העראה ותו לא או שהתירו ביאה גמורה.

באיילונות היא מצד זה שהיא לא ראויה כלל ליבום, א"כ חסר לה בכל הנפילה, לעומת אשת אחיו שלא היה בעולמו שאף שזה פטור בעיקר הפרשה אבל אינו אלא בגדר פטור ויש כאן נפילה, אלא שיש כאן פטור בנפילה, ודלא כאיילונות שאינה בנפילה כלל.

גם חיי"כ וחיי"ל ועשה שונים שחיי"כ אסורות מחמת פסוק מסויים שאוסר אותם ליבום במסויים, שהרי כן מבואר בפסוק של עליה שאסורה ליבום, לעומת חיי"ל ועשה שהאיסור שלא נדחה מחמת הלכה כללית בכל התורה שאעדל"ת ועשה, וגם ביניהם יש חילוקים מחמת זה.

בעלת התנאי עדיין עומדת בפני עצמה כמניעה מן הצד, שאין כאן יבמה לפנינו שיש בה איסור יבום, אלא שעל ידי היבום עצמו יתחדש איסור שיעכב את היבום וזו דרגא בפני עצמה. גם מעוברת שיש בה דין שאין הוולד פטורה עד שיצא לאוויר העולם, הרי גם זה דין צדדי להמתין בהיתר יבום, וזה גם כעין מעכב צדדי.

לפי ר"ל מעוברת שחלצה ובסוף מת הוולד, לא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע שעומד ליבום, והחליצה תהני דאיכא גזה"כ "עין עליו" שצריכים להמתין, וגם דין זה הוא דין של עיכוב מן הצד.

הנפ"מ בדרגות הוא כלפי האיסור אשת אח.

ההבדל בין הדרגות השונות - של עיכובים שונים - איסורים שונים - סוגים שונים של פטור - גורם להתייחסות שונה לאיסור אשת אח שקיים בכל הנך גווי, האם האשת אח בעצמו יכולה לגרום פטור, וכל זה יבואר בהמשך.

פרק ג'

בפטור חליצה ובגדר הדין

"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה"

דין חליצה בכל הנ"ל ובדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ובמה דחי"ל ועשה חולצין.

אחרי כל הדרגות השונות של פטור ואיסור מיבום שוב צריכים לדון בדין חליצה בכל הנ"ל. והנה אלו שפטורות מעיקר הפרשה [כאיילונות ואשת אחיו שלא היה בעולמו] פשיטא שאינם זקוקות לחליצה דפטורות לגמרי, אכן מה הדין באלו שאסורות, ובמשנה מבואר דעריות פטורות גם מחליצה, והסוגי' בזה להלן [כ']. דאמרינן "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והדרשה בזה, "אמר קרא: אם לא יחפוץ האיש לקחת, הא חפץ מייבם, כל העולה לייבום עולה לחליצה, וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

ומאידך מבואר דחי"ל ועשה חייבות וזקוקות לחליצה אף שאינם עולות לחליצה, וזה דרשינן מקרא אחרת דדרשינן "אמר רב גידל אמר רב, אמר קרא: ועלתה יבמתו השערה, שאין ת"ל 'יבמתו', מה תלמוד לומר 'יבמתו', יש לך 'יבמה אחרת' שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום, ואיזו זו חייבי לאוין".

הרי דמצד אחד איכא דרשה מ"לקחת" דיליף - "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" וזה בחי"כ, ומאידך יש דרשה בחי"ל ועשה שיש ריבוי על 'יבמה אחרת' שיש חליצה בלי יבום, אכן למסקנת הסוגי' שאני דחי"ל מייבם מה"ת ורק מדרבנן אינו מייבם דפשיטא דחולץ.

והסיבה שמחלקים ביניהם בדרשות הוא משום שחייבי כריתות לא תפסי בה קידושין ולכן פטורות מיבום ומחליצה אבל חיי"ל ועשה דתפסי בהם קידושין חייבים עדיין בחליצה.

דרכו של הרמב"ן דהחילוק בין חיי"ל ועשה לחיי"כ לגבי חליצה ידעין בלי פסוקים למסקנה דזיקה כעין קידושין ותלוי אך ורק בתפיסת קידושין.

ויש חידוש בשיטת הרמב"ן שם דלמסקנה לא בעינן שום פסוקים, וז"ל: "ומסקנא דחי רבא להאי דרב גידל אמר רב ופריש לה משום גזירה, וי"ל דלא סבירא ליה כלל הני דרשות אלא זיל בתר טעמא התם תפסי קידושין ולא פקעה זיקה הכא לא תפסי בה קידושין ופקעה זיקה", והיינו שמבואר שזיקה היא כמקצת אישות ולשון הרשב"א [כ']. ד"ה אלמנה לכהן גדול קא פסיק [וזיקה כעין קידושין היא] והיינו דלכן תלוי תפיסת זיקה בתפיסת קידושין.

והחשבון ברמב"ן הוא דווקא לפי הקס"ד דחיי"ל לא מתייבמות מה"ת ואז היו צריכים פסוק דאל"כ נימא עדל"ת, ודווקא בזה הקשו בגמרא - "ומה ראית" - דלמה לחלק כן בפסוקים, אכן למסקנה שחיי"ל הם רק מדרבנן שוב חידש הרמב"ן דכבר לא בעינן קרא בכלל, והכל מסברא, דבחי"כ לא תפיס זיקה ובחי"ל ועשה תפיס זיקה.

דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשיטת רש"י.

יש דרך נוספת בזה בשיטת רש"י, דהנה, הגר"נ פרצוביץ זצ"ל להלן [ט'. ס"ק קי"ט] דייק בשיטת רש"י דדין פטור חליצה אינו דין נוסף אלא דעיקר דינא ד"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כתוב בפסוק של עליה בדין אחות אשה שאין בה יבום, והביא בזה מרש"י בכמה דוכתי, עיין בדברי רש"י בכמה דוכתי במכילתין²⁴, וכן מבואר נמי ברש"י בסנהדרין [נ"ג. ד"ה איסורי מצוה], דבכולהו מבואר שמה שיש חליצה בחייבי לאוין היינו משום שאינן דומים לאחות אשה ושם נאמר פסוק של עליה, ומבואר שזה המקור שאין חליצה בעריות.

עכ"פ למדנו מדברי רש"י שהפטור חליצה כלול בעיקר הדין איסור ערוה ואינו דין בפני עצמו, אלא שהגר"נ פרצוביץ זצ"ל רצה לחדש עוד ברש"י, דכבר לא בעינן לעיקר קרא ד"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והכל כתוב בעליה, אכן זה כבר לא מוכרח מרש"י, דיתכן דלעולם בעינן קרא אלא שאחרי הפסוק איכא כבר גילוי בקרא האיך ללמוד דין עליה, ודו"ק.

משתנה כל ההסתכלות על עריות מאסורות לפטורות אחרי הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

אחרי כל הנ"ל משתנה כל ההסתכלות על עריות מ'אסורות' ליבום ל'פטורות' מיבום, והיינו דלולי הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" הרי ערוה שונה מאשת אחיו שלא בעולמו שזה איסור וזה פטור, אכן אחרי שיש כבר הלכה של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" שוב יתכן שמשתנה ערוה לאיסור לפטור.

אלא שזה תלוי, שאם הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" הוא דין נפרד שיבום וחליצה תלויים זב"ז א"כ עיקר הדין של חיי"כ הוא דין איסור ליבום, אלא שממילא ליכא חליצה שחליצה תלויה ביבום, אולם לפי הרמב"ן שזה סברא בעיקר הזיקה בלי פסוקים, והיינו שמלכתחילה לא חיילא כל הזיקה בחי"כ וזה תחילת דינו, א"כ הרי זה פטור והפקעה.

ותירא מזה לפי מה שדייקו בשיטת רש"י שהביא דין עליה בפטור חליצה, דמעשה נמצא שלולי הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" היינו לומדים איסור יבום מהפסוק של עליה, אכן אחרי הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אז לומדים מהפסוק שיש פטור והפקעה מעצם הפרשה, ודו"ק.

ספקת המשנה למלך לגבי אשת אח בחיי"ל ועשה.

הנה כבר הסתפק המשנה למלך בעבר ובעל חיי"ל האם חייב כרת מצד האשת אח, והיינו האם יש הותרה על האשת אח באופן שאין יבום, ופשוט שמי שנפטר לגמרי מיבום, וכגון איילונית ואשת אחיו שלא היה בעולמו דפשיטא דאיכא בהו אשת אח, ובחיי"כ נמי מפורש שיש אשת אח, [ולכן איכא בהו נאסרה וכדיבואר], אולם אחרי שנתבאר שיש הבדל בין הפטור של חיי"כ וחיי"ל ועשה, שוב יש להסתפק שבחיי"כ איכא הפקעה גמורה ולכן חוזר האשת אח לעומת חיי"ל ועשה. עוד יש לומר שיש נפ"מ ביניהם כלפי חליצה, דכיון דאיכא חליצה בחי"ל ועשה שוב מיקרי זקוקה אליו ולכן אין בה אשת אח, ודו"ק.

²⁴ [ט'. ד"ה והרי / ט': ד"ה והאמר / י': ד"ה וחיי"ל / כ'. בדברי רש"י בסוף המשנה].

**פרק ד'
בדיני צרה וצרת צרה,
ובדין נאסרה.**

פטור צרה.

מבואר עוד במשנה שיש פטור צרת ערווה, והיינו כך:
בכל התורה ערווה עצמה אסורה, אבל צרתה מותרת, והיינו דאי 'איניש דעלמא' נשוי לאשה שהיא ערווה עליו, ויש לו אשה אחרת, ומת, הרי כעת מותר לו לקדש את הצרה שהרי היא מותרת לו, ולא נימא שכיון שהיא הותרה ביחד עם הערווה מהאיסור אשת איש ע"י מיתת חבירו, א"כ כמו שהערווה אסורה עליו כמו כן צרתה אסורה עליו [אף שהיתה קס"ד בסוגי' לאוסרה כה"ג].
אולם אם 'אחיו' קידש אשה שהיא ערווה עליו, והיה לו צרה, ושניהם נפלו כהדדי לפניו ליבום, הרי הכא הצרה לא מתייבמת, והטעם בזה, שיש פטור מסויים בצרה ביבום דילפינן מקראי [ג':] דלצור, וביבום כשיש פטור ממילא יש כבר איסור אשת אח, ודרך זו מבוארת ברש"י [ג']. משום הכא תנא פוטרת [וכן הוא יותר מפורש ברש"י [ג': ד"ה אין צרה אלא מאח] וברשב"א [ג': בסוף].

אולם הגרי"ז בספרו [יבו"ח] חידש דלא כהראשונים שאינו בגדר פטור, וכבר קדמו הפמ"ג [בספרו פורת יוסף שם ג':], שיש איסור ערווה של צרת ערווה, וזה דין חדש ואיסור חדש שנתחדש בנפילת יבום, וזה לשון הגרי"ז - "אינו רק דין פטור בלבד וכו', רק יסוד ועיקר דינו דין איסור דהערווה אוסרת צרתה במקום מצוה ומשול' לה כערווה דכוותה וכו' א"כ יסוד הדין זה הוא איסור", ועיין בחזו"א [סימן קל"ד ס"ק ו'] שכתב כראשונים שהוא רק פטור וממילא הדרא האשת אח, והוסיף - "ואינו איסור חדש של צרת בתו כבתו", ובא בזה לאפוקי מדרכו של הגרי"ז.

פטור צרת צרה.

נתבאר לעיל שיש נפילה שניה, והיינו בג' אחין ומת הראשון והשני ייבם ומת, ושוב נפלה היבמה הראשונה לפני השלישי, והיינו שהיא כבר נפלה מכח הראשון וכעת היא שוב נופלת לפניו מכח השני.

והנה אם האשה הזו שנפלה לפניו פעם שניה היא ערווה, אז פשיטא שאין לייבם אותה ככל ערווה ביבום, ואם היא צרת ערווה נמי אין לייבמה דמאי שנא נפילה ראשונה מנפילה שניה, הרי תמיד איכא איסור של צרת ערווה, אכן היכא שהיא היתה צרת ערווה בנפילה ראשונה, אבל השלישי לא ייבם אז, והשני ייבם את הצרת ערווה [שכלפיו ליכא ערווה וליכא צרת ערווה], וכעת היא נופלת שוב לפני השלישי אבל כעת היא נופלת בלי הערווה, וכעת אינה צרת ערווה.
הדין בזה הוא שהיא ממשיכה להיות אסורה עליו בדין אשת אח, שכיון שאז היא לא הותרה לו, הרי גם עכשיו היא עדיין אסורה.

הרי לנו שיש סוג חדש של צרת ערווה והיינו צרת ערווה בנפילה שניה שנופלת כעת ליבום בלי הערווה, אלא שהיא צרה לערווה שנפלה איתה ביחד בנפילה ראשונה.
ונתחדש דין צרת צרה, והיינו שהצרה שתיפול ביחד איתה בנפילה השניה, מיקרי צרה לאחת שהיא בעצמה רק צרה לערווה בנפילה ראשונה, וגם היא נתמעטה מקרא.

קושי' רעק"א על צרת צרה.

הקשה רעק"א:

למה בעינן קרא לאסור צרת צרה, הרי כל צרת צרה היא גם צרת ערווה וכמו שצרת ערווה אסורה כך צרת צרה תהיה אסורה, מדין צרת ערווה, והיינו שכיון שצרה שנפטרה מיבום ממילא כבר אסורה מדין אשת אח, ונמצא שהצרה שלה היא צרה של הך ערווה של אשת אח, וא"כ למה לי קרא מיוחד לפוטרה, וצ"ע.

נאסרה.

עיין במשנה ובסוגי' הגמרא [ל']. בדין נאסרה, ונתחדש שם "אמר רב יהודה אמר רב, כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה" -

והיינו כגון באחו"א שהיא ערווה עליו בשעת נפילה, ושוב פקע הכ איסור וכגון שמתה אשתו של היבם ובכה"ג הותרה האיסור אחות אשה, ולכאו' היה צריך לייבם עכשיו, אלא שנתחדש שאינו מייבם שכיון שהאשת אח לא הותרה בשעת נפילה שוב לא הותרה אח"כ.

ומבואר שם בסוגי' שגם כאן יש אופן של נפילה שניה, והיינו שהוא לא ייבם מחמת האיסור אחו"א ואחיו השני ייבמה ומת, אלא שהיא כבר הותרה לפני שנפלה פעם שניה, ואעפ"כ היא עדיין אסורה מחמת הדין נאסרה שחל עליה בנפילה ראשונה.

וכמובן שכל הדין הזה רק שייך באופנים שיש איסור אשת אח, אבל לו יצוייר ויהיה איסור ועיכוב מסויים לייבם, והותרה הכ איסור או עיכוב, אבל גם בשעת האיסור והעיכוב היה כבר היתר יבום על הדין אשת אח, הרי בכה"ג פשיטא שאין לדון דין נאסרה שהרי ההיתר כבר היה - ופשוט.

להלן [מ"א.] יש סוגי' נוספת ששייכת לזה, והיינו באופן שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, והיינו שבשעת נפילה היתה מותרת ושוב נשא את אחותה ונמצאת שנהיתה לאחו"א וכעת נאסרה עליו, ושוב מתה אשתו, שיש לדון האם איכא בזה נאסרה ונחלקו בזה באמוראים וגם בראשונים בגדרים של הנך דינים.

סימן ג'

'שם ערוה'

לגבי כרת ולגבי אי תפיסת קידושין ולגבי ממזרות,
'וערוה חדשה ליבום' שנתחדש ב"עליה".

פרק א' דין ערוה לכל התורה ודין ערוה ליבום, וביאור שיטת רש"י בחמותו ובאשת אחיו מאמו. / / תמיהא בשיטת רש"י בדין אשת אחיו מאמו. / / מביא שיש מושג של ערוה ליבום. / / מביא כעין זה כלפי חמותו. / / כמה אופנים דמתחלקים הדין ערוה לגבי אי תפיסת קידושין ולגבי כריתות. / / חידוש בדין ערוה ליבום לגבי טומאה של סוטה וחיי"ל לר"ע, וחידוש שאשת אח לא חשיבא כערוה ליבום. / / סיכום – ערוה היא פגם בקשר של אישות והפגם הזה מתחלק לכמה דינים. / / אף דערוה גופא ל"צ קרא אכן נתחדש מציאות חדשה של 'ערוה ליבום' בקרא דעליה. / / תוספת חידוש בדין ערוה ליבום, ומתבאר בזה הדין ערוה ליבום בחמותו ובאשת אחיו מאמו. / / סיכום כל החידושים דינים שלמדנו בדין ערוה ליבום. / / סיכום ג' סוגים של ערוה וג' סוגים של היתר אשת אח. / /

פרק ב' בראית האחרונים בדברי רש"י להלן [נ"ב]. / / במה שיש לדון בראית האחרונים מדברי רש"י [נ"ב] לגבי היתר כרת ואכתי מיקרי ערוה לאי תפיסת קידושין. / / גדר חדש של ערוה של אי תפיסת קידושין לגבי הקידושין ואישות שחל ע"י יבום מכח החלות התורה. וזה משום שאשה הקנו מן השמים. / / להוציא מטועים שאומרים שבכל היתר אשת אח ליבום נתחדש היתר מיוחד בערוה של יבום. / /

פרק א'

דין ערוה לכל התורה ודין ערוה ליבום,

וביאור שיטת רש"י בחמותו ובאשת אחיו מאמו.

תמיהא בשיטת רש"י בדין אשת אחיו מאמו.

עיין בתוס' מה שהביא בדין אשת אחיו מאימו שיש בו מיעוט ולכא' המיעוט הוא שאין בו כרת וקשה להו דא"כ אין מקומו במשנה וכוונתו שהרי במשנה רק הביאו עריות שיש בהם כרת, שבלי כרת חייבי לאוין ועשה איכא בהו חליצה וליכא בהו פטור צרה, וצ"ע דמאי שנא אשת אחיו מאימו מכל חייבי לאוין ועשה.

וחידשו התוס' דע"כ צ"ל שיש בהם כרת אבל אין בהם ערירי, ולפי"ז העירו שיש לעיין בשיטת רש"י שסובר שאין חילוק בין כרת לערירי, וממילא דלדידה מוכרח שאשת אחיו מאמו אין בו כרת והיינו ששוב קשה שא"כ אין מקומו במשנה שבלי כרת חייבי לאוין ועשה איכא בהו חליצה וליכא בהו פטור צרה, וצ"ע דמאי שנא אשת אחיו מאימו, ועיין בהערה²⁵ במה שיש להעיר בזה בשיטת רש"י עצמו.

מביא שיש מושג של ערוה ליבום.

ועיין בזה באבי עזרי [איסו"ב פ"ב ה"א] שחידש שיש מושג של ערוה ליבום, והיינו שעיקר המיעוט של עריות מיבום אינו מצד הכרת והאי תפיסת קידושין מצד עצמם אלא שהם סימנא בעלמא למציאות של ערוה, דערוה סותרת ליבום, והכא נתחדש שיש ערוה ליבום גם בלי הנך דינים של אי תפיסת קידושין כרת, והיינו דנתחדש מושג של ערוה כלפי יבום.

מביא כעין זה כלפי חמותו.

ע"ד זה הביא נמי במק"א [איסו"ב פ"ב ה"ז] לגבי חמותו ואם חמותו לאחר מיתת אשתו, דמבואר ברמב"ם שאין בהם מיתת בי"ד בהם ויש בהם כרת, אכן המ"מ [שם] הביא מהרמב"ן ורשב"א להלן [צ"ח:] שסוברים שפטורות נמי מכרת, ואיכא בהו ארור ותו לא²⁶, ותמה בזה רעק"א [תשובה קכ"א] דהמשמעות הפשוטה בשו"ע [אעה"ז סימן ט"ו] דליכא בהו תפיסת קידושין, שלא

²⁵ והיינו דבאמת בשיטת רש"י עצמו אינו כן וכמבואר בכמה דוכתי בשיטת רש"י - עיין בדבריו להלן [סוף צ"ז:] / סוף צ"ח: ד"ה אחין מן האם], ולרש"י צריכים ליישב את התו"כ, עכ"פ לפי השיטות שמצד אחד סוברים כרש"י בכרת וערירי, ומאידך סוברים כתוס' לגבי הפשט בתו"כ, לדידהו הדרא הקוש'.

²⁶ וכל זה מבואר להלן [צ"ד:] דנחלקו ר"ע ור"י האם איכא שריפה בחמותו לאחר מיתת אשתו, ופי' בגמ' שם דגם לר"ע יש בה איסורא, דנהי דמיעטא קרא משרפה מאיסורא מי מיעטא קרא, ופי' התוס' שם כלומר מלאו וכתת לא מיעטא אלא משרפה, והיינו כשיטת הרמב"ם, והראשונים הנ"ל חולקים, וע"ע בריטב"א [צ"ד:].

חילק, וזה סתירה דאי ליכא בהו כרת למה ליכא בהו תפיסת קידושין, עוד הביא מהפתי תשובה [אה"ע"ז שם] שהביא שהנו"ב תניינא [קמ"ח] כבר תמה דא"כ איכא נפ"מ גם לגבי יבום, ותמוה שבשו"ע לא זכר בזה כלום, עוד הקשה שם הנו"ב דאיכא נפ"מ לגבי ממזרות וכל זה צ"ע על השו"ע שלא חילק בזה.

וחידוש כנ"ל שיש מושג של ערוה כלפי יבום וזה משכחת לה גם באופן שאין כרת ויש תפיסת קידושין, ודומה לאשת אחיו מאמו, ויישב בזה את קושי' הנו"ב מיבום, והוסיף לחדש עוד בחמותו ליישב בזה את כל הקושי' על שיטת השו"ע, וחידוש שיש לומר שיש היקישא דר"י בכל העריות, לגבי ממזרות ואי תפיסת קידושין, ורק כלפי כרת נתמעט.

ויש להוסיף דבאמת היה נראה דנחלקו בזה האחרונים בשיטת רש"י, דהנה, עיין במהר"ם על רש"י שהביא דוגמא של חמותו לאחר מיתת אשתו, והעיר דלמה רש"י לא הביא את הדוגמא הזו, ותרץ רעק"א דרש"י אזיל בזה לשיטתו, דגם דעתו כהראשונים שאין כרת לאחר מיתת אשתו, עיין בזה בדבריו בסנהדרין [ע"ו:], וכתב רעק"א דלשי' רש"י ליכא לאוקמי למתני' דילן בחמותו לאחר מיתת אשתו, דכיון דלית בה כרת אין היא בכלל ערוה, וכן דעת הריב"ש [סי' שע"ד] שכתב דלר"ע חמותו לאחר מיתת אשתו אינה פוטרת צרתה, הואיל ואי"ז דומיא דאח"א שהיא בכרת.

ונחלקו בהנ"ל, דהריב"ש ורעק"א למדו שלפי רש"י אינה ערוה גם ליבום, אבל במהר"ם מבואר ששייך ערוה ליבום אף שאינה ערוה כלפי כל התורה, וכתבאר לעיל באשת אחיו מאמו. אולם כאמור המשמעות הפשוטה בשו"ע היא שהוא לא חילק, לא לענין ממזרות ולא לענין יב"ח ולא לענין תפיסת קידושין, וכמו שהקשו רעק"א והנו"ב, וצ"ע, ובשיטתו יתחדש שיש מושג של ערוה ליבום וערוה לאי תפיסת קידושין וממזרות גם בלי כרת.

ועיין ברמב"ן וברשב"א להלן [צ"ח:] דמבואר בדבריהם דאינה ערוה לא לכרת ולא לתפיסת קידושין, וכן נקטו בשיטת רש"י, והיינו דלא כהמשמעות הפשוטה בשו"ע וכן"ל, ואכתי י"ל לדבריהם שהיא ערוה ליבום, וכתבאר במהר"ם, ודו"ק, וסו"ס הקושי' על השו"ע במקומה עומדת דלמה לא הביא שיש שיטה שיש תפיסת קידושין בחמותו לאחר מיתת אשתו, וכמפורש בהנך ראשונים, ואכתי צ"ע.

כמה אופנים דמתחלקים הדין ערוה לגבי אי תפיסת קידושין ולגבי כריתות.

והנה - עיקר יסוד זה שמתחלקים הדין ערוה, כבר ייסדו כן האחרונים עפ"י מה שחקרו האם הכרת עצמו הוא הפגם והריחוק שגורם לאי תפיסת קידושין, או שהסיבה שגורמת לכרת היא ערוה וערוה גורמת לב' דינים, כרת ואי תפיסת קידושין, ועיין בזה בדברי יחזקאל [סימן נ"ו ס"ק ד'] בשם הגר"ח שהביא כהצד השני וכן נקט בקוה"ע [סימן ג'], וכן הביא הגר"ש ריזובסקי זצ"ל [סימן א'] בשם רבו הגרש"ש ק"שג"כ אמר יסוד זה.

ויש לדמות לחקירה זו את מה שמצאנו בטריפה שפסול לקרבן ויש בזה ב' דרכים, או מצד ממשקה בני' שמאכלות אסורות פסולות לקרבן או מצד שיש מיעוט מפורש על טריפה לקרבן, והיינו דלפי הצד הראשון האיסור עצמו גורם לפסול ולפי הצד השני הסיבה שגורמת לאיסור גורמת נמי לפסול, ודו"ק, ועיין בחו"ש מרן הגר"ד [סימן ו'] מה שהביא בזה.

וכולם הביאו שמצאנו כרת בלי אי תפיסת קידושין ומצאנו אי תפיסת קידושין בלי כרת, ובאו בזה לאפוקי מהפשטות שהכרת עצמו הוא הסיבה לאי תפיסת קידושין, והביאו דמשכחת לה בשומרת יבם ליכא קידושין וכמבואר ברש"י להלן [נ"ב:] שביאר בזה דלא התיירה התורה את האשת אח אלא כסדר יבום, אכן סו"ס קשה שהרי ליכא כרת ואיסור ביאה בפועל שהרי לכל ביאה תהיה היתר באיסור כרת מצד קיום מצות יבום, וא"כ מה מעכב לתפיסת קידושין, ומוכרח שיש מציאות של ערוה כלפי כרת ומציאות של ערוה כלפי אי תפיסת קידושין ולא תלויים זב"ז, ולאפוקי מהפשטות שכרת עצמו הוא הסיבה לאי תפיסת קידושין, אלא שיש להעיר טובא בדברי רש"י הללו, ועיין בזה בהמשך.

²⁷ והיינו שהקשה דלמה לא פירש דאיירי כשנשא שמעון את בת אחיו ראובן ומתה ואח"כ מת אחיו, וכוונתו דהך אוקימתא עדיפא, דבגוונא דרש"י צ"ל שחמותו נישאה פעם שניה לאחיו, ובגוונא דמהר"ם א"צ לאוקמי בנישואין שניים, אלא רק שמתה אשתו ואח"כ מת אחיו.

ובאחיעזר [ח"א ריש סימן ג'] נקט כן בפשיטות לגבי הדין של אאחע"א ומה יהיה הדין כשחל איסור אחו"א על נדה, הרי לא יחול האיסור אחו"א כל זמן שהיא נדה, אכן פשוט שאם יקדשה דלא יתפס קידושין מחמת הדין אחו"א אף שלא חל החיי"כ של אחו"א, אף דמצד נדה איכא תפיסת קידושין, ועיי"ש מה האריך להוכיח דין זה, ועיין נמי בחזו"א [סימן קל"ד לדף י"ג] שהביא את דברי האחיעזר בזה, וזה מוכרח כנ"ל, שוב הראוני בדברי יחזקאל שג"כ הביא ראיה זו בשם הגר"ח.

ובקוה"ע הביא עוד שכעין זה מצאנו איפכא בקידושין מעכשיו ולאחר ל' דתפיס קידושין של אחרים במעכשיו ולאחר כ' ולאחר י', וכתב שם הריטב"א דאעפ"כ איכא כרת במי שיבא עליה, ומוכרח שוב דתרתני ניהו, ועיין בהערה ²⁸ במה שיש לדון בראיה זו.

וע"ד זה מתבאר נמי באבי עזרי לגבי חמותו בשיטת השו"ע דמתחלק הדין כרת מהדין תפיסת קידושין ממזרות ויבום וחליצה, ודו"ק.

חידוש בדין ערוה ביבום לגבי טומאה של סוטה וחיי"ל לר"ע, וחידוש שאשת אח לא חשיבא כערוה ליבום.

אולם יש כאן חידוש נוסף, וזה מה שחידש באשת אחיו מאמו שהיא לא ערוה כלפי כל התורה והיא רק ערוה רק כלפי יבום, וכן נתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם ברש"י בחמותו, ויסוד לזה הביא באבי עזרי נמי מסוטה דטומאה כתיב בה כעריות, והיינו כלפי הבעל והבועל, ובאמת איכא בהו תפיסת קידושין וליכא בהו כרת וממזרות, ואעפ"כ כלפי היבם איכא בהו דין ערוה ליבום לפוטרה ולצרתה, ועיין בהערה ²⁹ שהבאנו כן מהגר"ח ומה שיש לדון בזה.

ועצם האי חידוש שיש ערוה ליבום בלי כרת, כן הוכיח בשיטת ר"ע דבחי"ל איכא אי תפיסת קידושין וממזרות אף דליכא כרת, ומבואר בסוג' להלן [סוף ט']. דגם לגבי יבום וחליצה ופטור צרה חשיב כעריות, ודנו בזה הראשונים [שם] בטעמא דמילתא, עכ"פ הגדר בזה דחשיבי כערוה לגבי אי תפיסת קידושין ולכן היא ערוה נמי כלפי יבום אף שאין בה כרת, ובסוטה ובאשת אחיו מאמו נתחדש עוד שהיא ערוה ליבום בלי להיות ערוה לאי תפיסת קידושין.

וע"ד זה מצאנו עוד בברכ"ש [סימן ט' ס"ג ק'] דמבואר ברמב"ן דאי אחות זקוקתו היתה מה"ת היא היתה פוטרת ליבום ככל אחו"א, ותמוה שהרי אין שם לא כרת ולא אי תפיסת קידושין ומוכרח דסו"ס כיון דאיכלל בכלל אחו"א שוב חשיבא כערוה ליבום, ודו"ק.

וע"ד זה ביאר הקוה"ע [סימן ג'] דמצאנו נמי איפכא לגבי מה שידוע בבי מדרשא בשם הגר"ח שחידש שאשת אח בפילה זו אינה ערוה לפטור מחליצה ומצרה, והיינו שהקשה במעוברת שבסוף נולד וולד ומתברר שהיתה פטורה מיבום וחליצה, אכן אינה פטורה עד שיצא הוולד לאוויר העולם ולכן בעודה מעוברת אין לה היתר בלי חליצה, ואי בעלה חייב כרת, וקשה דלמה האשת אח הזו לא פוטרה מיבום וחליצה כמו כל ערוה של חייבי כריתות, וביאר הגר"ח דערוה של אש"א שהיא ערוה דממילא מחמת הפטור יבום אינה ערוה לפטור מיבום.

וביאר דהיינו כנ"ל, דלעיל מצאנו ערוה ליבום שאינה ערוה לכל דיני התורה, והכא מצאנו איפכא, דהכא משכחת לה ערוה כלפי כל דיני ערוה אבל כלפי יבום לא חשיבא כערוה, וכן ביאר הגר"ש היימן [סימן א'] ברש"י הנ"ל להלן [נ"ב] דאחרי שמבואר שם שמתחלקים הדין ערוה של היתר כריתות מהדין ערוה של אי תפיסת קידושין, הא מיהת דלא חשיבא ערוה ליבום דערוה ליבום היא סיבה שלא יהיה נפילה, וכן נתבאר בחיי"ל לר"ע דמחמת הדין ערוה לא מהני

²⁸ ויש לדחות ראיה זו, שהרי הכא איירי באשה שחלקה קנויה לו, הרי מה שיש תפיסת קידושין הוא מחמת החלק השני שלא קנויה לו, וכלפי החלק הזה הוא לא עושה בה קנין, אבל הביאה נעשית בכולה ולכן בביאה איכא כרת, ואף למבואר שם בקוה"ע שהאי תפיסת קידושין היינו מחמת הערוה של אשת איש, אכן פשוט שמה שתופס בה קידושין היינו שחלק מהאשה היא ערוה וחלק אינה והוא רק מקדש לחלק שאינה ערוה, אכן כלפי הביאה הוא בועל את כולה, ואין כאן ראיה. וכנראה שהבנת הקוה"ע היא כולה קנויה לו אבל היא קנויה בקנין חלקי, ולפי"ז מוכרח שחסר בחומר של הערוה כלפי אי תפיסת קידושין, ודו"ק.

²⁹ וזה לשון הגר"ח על הרמב"ם [יבום וחליצה פרק ו'] "ויש להוסיף עוד טעם בזה, דשאני הך דינא דטומאה כתיב בה כעריות דהוא דין מסויים ביבום שתהא חשובה כערוה, דמלבד דין האיסור שבה עוד יש בה דין נוסף מסויים לענין יבום שתהא חשובה כערוה, וכדחזינו דמועיל זאת גם לענין פטורא דחליצה וגם לענין לפטור צרותיה, ועל כן אין זה שייך לענינא דקינאי" והיינו כנ"ל, אלא דלהלן בתוס' [ג']: הבאנו שאינו כן אלא שיש הלכות פטורים של יבום בלי שהיא בעצמה ערוה ליבום.

בה עדל"ת דבטלה ממנו כל המצוה מעיקרא, וכיון שמבואר שאין תפיסת קידושין בערווה שאשת אח גם בהיתה יבמה, א"כ למה ערווה זו לא תפטור אותה מיבום גם אחרי שהותרה ליבמה, וע"כ כנ"ל שאשת אח עצמו אינה ערווה ליבום.

והעולם מבארים את הסברא בזה דכיון שאשת אח היא סיבה ליבום לכן אינה ערווה ליבום שזו סתירה מיניה וביה.

אולם באופן שהאשת אח מופקעת ונפטרה מעיקר הפרשה, הכא ודאי שהאשת אח נהפכה לאשת אח של ערווה ליבום ופוטרת צרתה ג"כ, וזה הדין של צרת איילונית וצרת אשת אחיו שלא היה בעולמו, דהכא האשת אח פוטרת כיון שהופקעה מיבום, עכתו"ד הקוה"ע³⁰.

סיכום – ערווה היא פגם בקשר של אישות והפגם הזה מתחלק לכמה דינים.

ונראה שהביאור בכל הנ"ל הוא שהמציאות של 'ערווה' פירושו 'פגם' בקשר של 'אישות' שביניהם, והפגם מתבטא בכמה מישורים, א] בכרת בביאה עצמה, ב] באי תפיסת קידושין, ג] בממזרות, ד] בקשר של יבום, שאשה מסוג כזה לא נופלת ולא נזקקת לו ליבום.

ונתחדש דמשכחת לה פגם כלפי דין אחד ולא כלפי דין שני, ועוד נתחדש שאשת אח בפרשת יבום עד כמה שהיא סיבה ליבום היא לא יכולה להיות פגם ביבום, ועוד נתחדש שיש פגם של ערווה כלפי יבום בפני עצמו, בלי להיות ערווה כלפי שאר דיני התורה, ודו"ק.

אף דערווה גופא ל"צ קרא אכן נתחדש מציאות חדשה של 'ערווה ליבום' בקרא דעליה.

אולם יש כאן חידוש גדול בכל המהלך, דהנה, מבואר בהדי' להלן [ח.]. דערווה גופא ל"צ קרא והיינו דמה שהיא לא מתייבמת היינו מחמת הדין הפשוט של אעדל"ת שב"כ, וא"כ מה שייך דין ערווה ליבום בחמותו וסוטה, הא הכרת היא היא המעכב ליבום ותו לא, והיכא דליכא כרת שוב ליכא פטור יבום, ומה שייך לדון בחמותו ובסוטה ובאשת אחיו מאמו שיהיה פטור יבום וחליצה וצרה, הא לא מתחיל בהם עיקר דין פטור יבום דלא איכללו בדין של אעדל"ת שב"כ.

זאת ועוד, הרי הדין ערווה היינו פגם לדין מסויים, וערווה ליבום היינו שיש בו דין שהדין עצמו סותר ליבום, ואי כל מה שהיא לא מתייבמת היינו מצד אעדל"ת שב"כ, א"כ זה דין בכל התורה, והיינו שכמו שבכל התורה לא נדחה כרת בחמץ ויוה"כ וכדומה כמו כן לא נדחה הכרת של אחו"א ושאר עריות, ואין זה מהלכות יבום אלא הלכה כללית היא ואיך קרינן ליה ערווה ליבום, וזו תימא גדולה.

והתשובה לזה עפ"י יסוד גדול שיסדו האחרונים³¹ בעיקר פטור ערווה מיבום, דאף דרבא אמר דערווה גופא ל"צ קרא, והיינו שהפטור של ערווה מיבום הוא פטור כללי של כל התורה מצד אעדל"ת שב"כ, אכן אחרי שיש פסוק של עליה ששם מבואר שהערווה פוטרת צרתה וזה ע"כ פטור מסויים בפרשת יבום עצמה דבדידה ליכא דין אעדל"ת שב"כ שהרי אין בה לאו וכרת³², הכא ע"כ נתחדש דין גם בערווה עצמה, והיינו שזו סברא פשוטה שלא יתכן לומר שהצרה אלימא טפי מהערווה, וע"כ שמה שהערווה עצמה עושה לצרתה פשיטא שהיא עושה גם לעצמה, ומוכרח א"כ דכמו שהיא פוטרת את צרתה מעיקר הפרשה כמו כן היא פוטרת נמי את עצמה.

למדנו א"כ דגם אי ערווה פטורה מהדין הכללי של אעדל"ת שב"כ וכדברי רבא, והיינו שאין לו פטור מסויים בפרשת יבום, אכן בפסוק של עליה שבא לחדש דינו של הצרה של הערווה חל 'מהפכה' גם בדין של הערווה עצמה, שחל בה פטור בעיקר הפרשה מצד זה שלא גרע מצרתה שאין בה דין אעדל"ת שב"כ ואעפ"כ פטורה מגזה"כ – וחידוש זה מבואר בחידושי הגרש"ק בכמה דוכתי, ועיין בהערה³³ דקדוק בדברי רש"י – וע"ע בהרחבה בזה להלן [סימן ל'].

³⁰ וחידוש עוד שהגדר בפטור צרה הוא שצרת הבת נהיתה לבת, אבל אין בה איסור של בת ולא כרת של בת ולא אי תפיסת קידושין של בת רק ערווה ליבום של בת ולכן פוטרת את עצמה ואת צרתה מדין ערווה ליבום.

³¹ וכדיבואר בכמה אופנים.
³² אף דלהלן בסוג' דצרה יבואר שיש שפירשו שגם הדין של הצרה מצד אעדל"ת שב"כ אתינן עלה והיינו שנתחדש במקום יבום שיש כרת גם בצרת ערווה, אכן זו דרך מחודשת מאד.

³³ ויתיישב בזה דיוק נחמד בדברי רש"י על המשנה [ד"ה ט"ו נשים] שכתב שהדין של המשנה מלמד שט"ו נשים פטורות, ויש להעיר קצת, שהרי להלן בסוג' דייקו שערווה גופא ל"צ קרא, מדקתני במשנה פטורות ולא קתני פטורות, וזה איפכא ממש מדברי רש"י, וע"כ כנ"ל דאחרי הדין פטורות ממילא מונח בזה נמי פטורות דלא גרע.

תוספת חידוש בדין ערווה ליבום, ומתבאר בזה הדין ערווה ליבום בחמותו ובאשת אחיו מאמו.

נחד את החידוש של האחרונים לפי מה שנתבאר לעיל בגדרי ערווה: לעיל נתחדש שהמושג ערווה נתחלק לכמה דינים, ערווה לאי תפיסת קידושין, ערווה לכרת וערווה ליבום, ומשכחת לה חדא בלי חברתא - ואחרי דברי הקוה"ע שהפסוק של עליה מחדש חידוש בערווה עצמה, בזה למדנו שיש מושג של ערווה ליבום.

והיינו דלולי הפסוק יש מציאות של ערווה בכל התורה והיינו לגבי אי תפיסת קידושין ולגבי כרת, ובערווה הזו יש הלכה כללית שיש לו גם תוצאה לגבי יבום והיינו שאעדל"ת שב"כ, אבל אין מציאות של ערווה שמתייחסת ליבום עצמו, אכן הפסוק של עליה חידש שיש חלות שם ומציאות חדשה של 'ערווה ליבום' שהיא וצרתה מופקעות מיבום.

ואם נאמר כן שאחרי הפסוק של עליה נתחדש מושג חדש ומציאות חדשה של ערווה ליבום, שוב יתכן לומר עוד שכאן באמת נתחדש דינא דחמותו ודינא דאשת אח מאימו, שיש להם דין ערווה ליבום גם בלי להיות ערווה לחיוב כרת ולאי תפיסת קידושין, ודו"ק.

איברא דלכא' צריכים להוסיף בזה, שהרי סו"ס למה לכלול אותם בפסוק של עליה, הרי שם בדרשה של עליה מפורש דקאי דווקא בעריות ובחי"כ, והרי כפשוטו הנך אינם בכלל עריות וחי"כ, וע"כ צריכים לחדש דכיון שחמותו לפני מיתת אשתו ואחרי מיתתה שם אחד נינהו, וכן אשת אחיו מאמו ומאביו שם אחד נינהו, שוב היה נראה דזה סגי להיות כלול בעיקר ה'שם ערווה' ליבום.

סיכום כל החידושי דינים שלמדנו בדין ערווה ליבום.

ולסיכום: יש כמה חידושי דינים שלמדנו בדין ערווה ליבום, ונתחדש בזה כמה וכמה הלכות: א] חמותו לאחר מיתת אשתו, ב] אשת אחיו מאמו, ג] סוטה, והצד השווה בין כולם הוא שאין בהם כרת ואעפ"כ חשיבי כערווה ליבום לגבי כל הלכות ערווה, ד] חי"ל לר"ע חשיבי כערווה ליבום ולכן לא מהני ביה עדל"ת, ה] הדין של אחות זקוקתו שגם בלי כרת ואי תפיסת קידושין חשיבא כערווה ליבום, ו] הקוה"ע חידש שלולי הדין ערווה ליבום לא היה דין נאסרה בעריות, ז] אחרי חידוש זה אפשר לומר גם איפכא, שאשת אח במעוברת הוי ערווה לכל דיני התורה ואינה ערווה ליבום.

סיכום ג' סוגים של ערווה וג' סוגים של היתר אשת אח.

נתבאר הכא דאיכא ג' סוגים של ערווה, כרת אי תפיסת קידושין וערווה ליבום, וזה בכל העריות, ולפי"ז גם באשת אח אמור להיות הנך ג' דינים, וממילא יתחדש שכשבאים להתיר אשת אח ליבום, צריכים לדחות כל אחד ואחד שהג' דיני ערווה שיש בכל ערווה וממילא גם באשת אח, ודו"ק.

ועיין להלן [סימן ט"ו] שנתחדש שיש ג' אופנים של הותרה ודחוייה בכל התורה, והוכחנו שם עוד שכל דין ודין של ערווה באשת אח איכא היתר מסוג אחר, ודו"ק.

פרק ב'

בראית האחרונים בדברי רש"י להלן [נ"ב].

במה שיש לדון בראיית האחרונים מדברי רש"י [נ"ב] לגבי היתר כרת ואכתי מיקרי ערווה לאי תפיסת קידושין.

והנה לעיל הבאנו ראייה של כל האחרונים מדברי רש"י להלן [נ"ב] שיש הותרה על הביאת כרת, ואעפ"כ איכא דין אי תפיסת קידושין, ויש לדון טובא בראייה זו, הרי לפי הצד שיבום בעי עדות לקיום הדבר הרי משכחת לה ביאה בלי עדים שיש בה כרת ונמצא שסו"ס האשה נקראת אשה שיש בה כרת, ומחמת זה לא יתפס בה קידושין, דרך כלפי יבום התירו, עוד יש להעיר דאף אי לא בעינן עדות לקיומי הא סו"ס ההיתר היחיד בכרת היינו "ביאת יבום", ונמצא שכלפי ביאה שאינה ביאה של יבום אכתי איכא כרת אף אי לא משכחת לה ביאה כזו, וכשאנו באים לדון על קידושין ביבמה הרי הקידושין לא שייכי ליבום, ונמצא שמחמת הכרת איכא אי תפיסת קידושין, דכלפי

ביאה בלי היבום שפיר חשיבא האשה כאשה שיש בה ביאת כרת, ולכן באמת לא יתפס בה קידושין.

אולם כל זה אינו נכון שהרי גם בביאת מעוברת [שיש בה גזה"כ של עיין עליו לומר שאין כעת יבום], וכן ביאת קטן שלשית התוס' אינו קונה אותה, ובתרווייהו ליכא אשת אח וכמבואר בתוס' [ל"ה], ונמצא דאף אי לא מקיים בה מצות יבום איכא היתר, ומבואר שאין ההיתר היתר מסויים כלפי ביאת יבום, אלא היתר כללי³⁴, והיינו שבמצב של נפילה יש היתר באשת אח כלפי כל ביאת היבום ביבמה דכלפי כל הנך ביאות הותרה האיסור אשת אח אף בלי שתהיה ביאת יבום. ושפיר אמרו האחרונים שבאשה כזו שהיא יבמה הרי ליכא ביאת כרת כלל, ואעפ"כ ליכא תפיסת קידושין, וא"ש הראיה.

גדר חדש של ערווה של אי תפיסת קידושין לגבי הקידושין ואישות שחל ע"י יבום מכח החלות התורה. וזה משום שאשה הקנו מן השמים.

עיין בקוה"ע [סימן ג' ס"ק י"א], שהקשה קושי' עצומה, הרי לעיל נתבאר שבאין איסור חל על איסור אכתי איכא ערווה לגבי אי תפיסת קידושין, אולם מאידך מבואר להלן [ל"ב] שלפי ר"ש שאאחז"א ולא חיילא אחות אשה על אשת אח, שצריך לייבם, וקשה דהאיך יחול הקנין של היבום, הא אין בה תפיסת קידושין, והוכיח מהכא יסוד גדול, שחלוק אי תפיסת קידושין מאי תפיסת יבום, דביבום נתחדש שאשה הקנו מן השמים וחלק מהחידוש הזה הוא גם כלפי החלות, שחל על ערווה שהיא ערווה לקידושין שאינה ערווה לחיוב כרת, ורק על ערווה שהיא גם ערווה של אי תפיסת קידושין וגם של כרת הוא דלא חיילא עליו, ובאאחז"א ליכא ערווה של כרת רק ערווה של אי תפיסת קידושין, ולכן חיילא האישות של יבום.

והוכיח כן עוד מקושי' הגמרא דנימא עדל"ת שיש ב"כ ונתיר כל ערווה, וקשה דהא סו"ס איכא עדיין ערווה של אי תפיסת קידושין³⁵, וע"כ דכיון דנדחה הכרת שוב לא אכפת לן הערווה של אי תפיסת קידושין לחודי', ועיין בהערה³⁶ עוד מקורות לחידוש זה ובמה שיש לדון בדבריהם.

ונראה דעל פי דבריו יתחדש שלא היו ב' חידושים בהיתר אשת אח כלפי יבום, שלא היתה כאן שום הותרה בערווה כלפי תפיסת קידושין, דכלפי יבום סגי להתיר את הערווה של הביאת כרת, ואז כבר חסר ממילא בערווה שסותרת לתפיסת קידושין של יבום, וכיון שלא התירו כלל את הערווה של אי תפיסת קידושין.

ועפ"ז נראה שמה שכתוב רש"י שממשיך הערווה של אי תפיסת קידושין גם אחרי ההיתר יבום ולכן לא תופס קידושין ביבמה, שסברתו באמת פשוט, שהרי את הערווה הזו מעולם לא התירו, ודו"ק.

אולם עיקר חידושו אינו ברור שיהיה נפ"מ בין אי תפיסת קידושין בקידושין וביבום מחמת הסברא של אשה הקנו לו מן השמים, דבשלמא לשיטת התוס' [מ"ט: ד"ה סוטה נמי] דהדין אי תפיסת קידושין הוא רק בשעת החלות קידושין אז י"ל דקידושין דחיילא מכח חלות התורה אית ביה סיבה וכח אלימתא לחול גם בערוה של אי תפיסת קידושין, יותר מקידושין רגילים, אכן לשיטת רש"י [מ"ט: ד"ה דהא תפסי] שהדין של אי תפיסת קידושין בערווה היינו גם בערווה

³⁴ וכבר הבאנו את קושי' הקרן אורה דהיאך מהני לשיטת התוס' דמדין דחייה אתינן עלה.

³⁵ ותמוה מאד מה שתירץ בזה הגרש"ש"ק, מובא בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן א'] שהעשה דוחה את כל הדברים הצדדיים בלאו שמעכבות את העשה, וזה תמוה, שהרי האי תפיסת קידושין אינו איסור אלא עובדא, שלא חיילא בה קידושין, ומה זה שייך לענינו של עדל"ת, אטו גם פסול טריפה בקרבן אפשר לדחות ע"י עדל"ת שמתייחס לאיסור אכילה של טריפה, והרי לא שייכי זל"ז, וצ"ע.

³⁶ דיעויין במקנה קידושין [ריש ס"ח. ד"ה אלמא אמר], וכ"ה באבני נזר אהע"ז [סימן רכ"א ס"ק מ'] דליכא חסרון של אי תפיסת קידושין ביבמה, אלא שביאר בזה האבני נזר בטעמא דמילתא, שכיון שזה המשך של האישות של המת לכן ליכא חסרון כזה.

אולם נראה שזה תמוה מאד דמברי הרמב"ן [כ"א] מוכרח לא כן, שהרי הרמב"ן ביאר שזיקה לא תופס בעריות כמו שלא תופס בהם קידושין, ופשוט שזיקה שונה יותר מהאישות שחל על ידי יבום, וע"כ צ"ל כמו שהבאנו מהקוה"ע, דבאמת איכא חסרון של ערווה לתפיסת קידושין גם ביבמה אלא שצריך להיות ערווה גם לכרת, והרמב"ן איירי אי אעדל"ת שב"כ ולכן אכתי איכא כרת, והגמרא איירי באופן שהיינו דוחים את הכרת, ודו"ק.

שהגיע אחרי שכבר חל הקידושין³⁷, א"כ אין זה ענין לצורה שחל עליו החלות, אם מכח התורה אם מכח ידיה, וכבר א"א לומר כן בשיטת רש"י עכ"פ, צ"ע.

להוציא מטועים שאומרים שבכל היתר אשת אח ליבום נתחדש היתר מיוחד בערווה של יבום.

וע"ע בהערה³⁸ שביארנו להוציא מטועים שאומרים שבכל היתר אשת אח ליבום נתחדש היתר מיוחד בערווה של יבום שלכן חל האישות של יבום אף שלא חל אישות אחרת ע"י קידושין.

³⁷ דכתב דההוכחה שיש תפיסת קידושין בסוטה היא ממה שלא פקע כשנהיתה לסוטה, והתוס' הנ"ל תמה עליו דא"כ למה לי מקור ודרשה דבנדה איכא תפיסת קידושין, והראשונים [רמב"ן וריטב"א] אזלי כרש"י, ועיין מה שתירץ הרמב"ן על קושי' התוס', ועיין קוה"ע [סימן ד' ס"ק ז'].

³⁸ ונראה שצריכים להוציא מלבן של טועים שאומרים שבכל היתר אשת אח ליבום נתחדש היתר מיוחד בהך 'ערווה של יבום', והיינו שלכאן ליכא תפיסת קידושין באשת אח והאיך היא מותרת ליבום והאיך חיילא יבום, וע"כ שנתחדש שיש הותרה בדין ערווה של אי תפיסת קידושין.

אולם יש להקשות מהמבואר ברש"י [נ"ב] שהאשת אח עדיין מעכבת תפיסת קידושין, א"כ מבואר בזה שהיבום חל אף שהיא ערווה לתפיסת קידושין, ומתבאר בזה שיש ערווה לאי תפיסת קידושין שהיא לא ערווה ליבום, דומי' למה שנתבאר הכא שכל אשת אח אינה ערווה ליבום, אף שהיא ערווה לאי תפיסת קידושין, כן שמעתי מבארים בדברי רש"י - שרש"י חידש כאן חידוש נוסף של ערווה ליבום.

אולם זו טעות שהרי ודאי שהחלות אישות שחל מכח היבום היא הך חלות אישות שחל מכח כל קידושין, ואי לא תופס בה קידושין לא יתפוס בה אישות של יבום, ואין לחלק בין הנך תרתי, וע"כ שהותרה האשת אח כלפי אי תפיסת קידושין לגבי החלות קידושין המסויים שחל על ידי יבום, וזה פשוט וברור, וכל מה שמבואר הכא שיש ערווה ליבום, היינו רק כלפי פטור בנפילה ליבום, והיינו פטור חליצה ופטור צרה שרק כלפי זה דנו שיש דין ערווה ליבום, ופשוט.

אולם סו"ס אחתי יש לתמוה דלמה ליכא היתר כללי בערווה של אי תפיסת קידושין ושי היתר כללי בערווה של חיוב כרת, ויש לעיין בזה, וזה יבואר להלן בעזרי"ת בעיקר דין היתר אשת אח ליבום

סימן ד'

תורתו של הברכ"ש

בגדרים השונים של "ערוה דאשת אח ביבום",
 "ערוה דעליה" ו"ערוה דלקחת" [ברכ"ש סימן ב'],
 וביאור חדש בדין נאסרה שיש דין 'ערוה כלפי נאסרה',
 וביאור דברי רש"י על המשנה באשת אחיו שלא היה בעולמו.

פרק א' תורתו של הברכ"ש בגדרים השונים של "ערוה דאשת אח ביבום", "ערוה דעליה" ו"ערוה דלקחת", ונפ"מ
בנאסרה. / / סיכום כל החידושי דינים שלמדנו בדין ערוה ליבום. / / יסוד גדול מהברכ"ש [סימן ב'] – ב' דינים של ערוה
 ליבום, ערוה ד"עליה" [ג:], וערוה ד"לקחת" [כ:], ונפ"מ בבעלת התנאי. / / תוספת דברים של הברכ"ש שגם האשת אח
 של הערוה היא ערוה ליבום. / / בחילוק בין הערוה דלקחת לערוה דעליה בעיקר גדר הערוה ליבום. / / מבאר דאחני
 לן ערוה דלקחת לגבי האיסור אשת אח, ועוד נפ"מ בין לקחת לעליה. / / נפ"מ וחידושים נוספים בדין לקחת ועליה. / /
 חידוש גדול שמתחלקים ערוה דעליה וערוה דלקחת זמ"ז. / / דין נוסף של נאסרה בלי ערוה ליבום ונפ"מ בנפילה שניה,
 דליכא נאסרה בנפילה שניה בחי"ל ועשה. / / בגדר ההיתר אשת אח בכל נפילה שניה ובגדר הדין המסויים של נאסרה
 בנפילה שניה. / / ביאורו של הברכ"ש בדברי התוס' [סוף ל"ב].

פרק ב' בדברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו, וחידוש נוסף בערוה ליבום. / / הקדמה: / / מתמה טובא בביאור
 בדברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו שכתב "דהו"ל כאשת אח שיש לה בנים", ומתמה דאיתנן עלה מדין נאסרה. / /
 ביאור החידוש בנאסרה שנתחדש שהאשת אח הוי כאשת אח שיש לו בנים, וחידוש זה באשת אחיו שלא היה בעולמו פשיטא
 טפי מהאשת אח בכל ערוה. / / מיישב עוד למה אשת אחיו שלא היה בעולמו צריך לבא לדין נאסרה. / / הערה כלפי צרת
 ערוה בנפילה שניה. / /

פרק ג' ב' דרכים באחרונים בדין ערוה ליבום כלפי נאסרה. / / דברי הקוה"ע שכל הדין נאסרה נלמד מעליה / /
 מתורתו של הברכ"ש בגדרי ערוה ליבום למדנו שיש דין נאסרה גם ע"י הערוה של לקחת. / /

פרק א'

תורתו של הברכ"ש

בגדרים השונים של "ערוה דאשת אח ביבום",
 "ערוה דעליה" ו"ערוה דלקחת", ונפ"מ בנאסרה.

סיכום כל החידושי דינים שלמדנו בדין ערוה ליבום.

נתבאר לעיל [סימן ג'] מהאחרונים שיש דין ערוה ליבום, ונתחדש בזה כמה וכמה הלכות:
 א] חמותו לאחר מיתת אשתו, ב] אשת אחיו מאמו, ג] סוטה, ד] אחות זקוקתו שגם בלי כרת ואי
 תפיסת קידושין חשיבא כערוה ליבום, אי היה דאורייתא.

הצד השווה בין כולם הוא שאין בהם כרת ואעפ"כ חשיבי כערוה ליבום לגבי כל הלכות ערוה.
 ה] חי"ל לר"ע חשיבי כערוה ליבום ולכן לא מהני ביה עדל"ת, ו] הקוה"ע חידש שלולי הדין
 ערוה ליבום לא היה דין נאסרה בעריות, ז] אחרי חידוש זה אפשר לומר גם איפכא, שאשת אח
 במעוברת הוי ערוה לכל דיני התורה ואינה ערוה ליבום.

יסוד גדול מהברכ"ש [סימן ב'] – ב' דינים של ערוה ליבום, ערוה ד"עליה" [ג:] וערוה
ד"לקחת" [כ:], ונפ"מ בבעלת התנאי.

גם הברכ"ש [סימן ב'] הלך בדרך זו – והיינו דאף דנתבאר שערוה גופא לא צריך קרא, שיש דין
 פשוט שאעדל"ת שייב"כ, אכן זה נשתנה אחרי הפסוקים.

אלא שלמד את הדברים באופן אחר, וכדיבואר:

הברכ"ש למד שיש 'מהפכה גדולה' במסכת יבמות בב' סוגיות מרכזיות – סוג' דדף ג': לגבי פטור
 צרה וסוג' דדף כ': לגבי פטור חליצה.

והיינו כך: שאחרי שלמדנו בברייתא [ג:] שערוה פוטרת צרתה בזה גופא למדנו שערוה עצמה
 פטורה נמי מקרא ד"עליה", ותחילת הדברים הם באמת כמו שלמד הקוה"ע שבפסוק נתחדש
 מציאות חדשה של ערוה ליבום, והיינו משום דלא גרע מהצרה.

אלא שהוסיף בזה עוד שיש ב' דינים של ערווה ליבום, דהנה למדנו להלן [כ']. שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" מקרא ד"לקחת" שעריות פטורות מיבום וחליצה, וכפשוטו נאמרה הלכה בהלכות זיקת חליצה, דרך מי שעלה ליבום זקוקה לחליצה, ואף שבחיי"ל ועשה נתחדש זיקת חליצה, אכן כל זה מגזה"כ לחלק בין חיי"כ לחיי"ל ועשה, אבל בחיי"כ נאמרה הלכה בזיקת חליצה שאינה זקוקה כיון שאינה עולה ליבום.

וכפשוטו – מה שאינו עולה ליבום היינו מחמת הדין אעדל"ת שב"כ, ודין זה לא שייך לחליצה, אלא שממילא חל דין שני לגבי חליצה שכיון שאין לה יבום מצד אעדל"ת שב"כ שוב אין לה גם חליצה, אולם הברכ"ש למד שאינו כן, אלא דנתחדש דין חדש של ערווה ליבום בהאי ילפותא ד"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והיינו דכמו שהם עריות לגבי חיי"כ ולגבי אי תפיסת קידושין, כמו כן הם חשיבי כעריות לגבי הפטור יבו"ח, וזה דין נוסף של ערווה ליבום.

הרי לנו יסוד גדול של הברכ"ש בעומק הסוגיות הללו והיינו שבב' הסוגיות הללו למדנו שיש דין מסויים ומציאות חדשה של ערווה ונתחדש בערווה הזו פטור והפקעה וביטול מפרשת יבום, וקרינן ליה "ערווה ליבום", אלא שבערווה ליבום יש ב' מציאויות שונות – וקרינן להו – ערווה ד"עליה" [ג'] וערווה ד"לקחת" [כ']. – והחילוק ביניהם בעיקר גדריהם יבואר בהמשך.

ועיי"ש [סימן ב' ס"ק ב' ד"ה דהנה התוס'] שביאר שהנפ"מ למעשה בין הנך ב' דיני ערווה הוא כלפי בעלת התנאי דלא חשיבא כערווה דעליה וחשיבא כערווה דלקחת ולכן יש בה פטור חליצה ואין בה פטור צרה, וזה משום שעדיין לא רכיב עליה הדין ערווה בפועל, ותלוי בביטול התנאי, לכן אינה בכלל ערווה דעליה אלא בכלל ערווה דלקחת, עיי"ש ואכמ"ל.

תוספת דברים של הברכ"ש שגם האשת אח של הערווה היא ערווה ליבום.

בברכ"ש יש עוד תוספת גדולה בעיקר הדין ערווה ליבום, והוא, שכאן נתחדש תרתי, א' גם האחו"א עצמה היא ערווה ליבום ב' גם האשת אח במקום ערווה היא ערווה ליבום.

ונתחדש בזה דבר עמוק: והיינו דאף שיש סברא לומר שהאשת אח לעולם לא תהיה ערווה ליבום, והיינו כנתבאר לעיל מהגר"ח שאשת אח דממילא או אשת אח בנפילה זו לא פוטרת צרתה והיינו משום שאינה ערווה ליבום עד כמה שהיא עצמה מחייבת יבום, שזו סתירה מיניה וביה, לחייב יבום ולהיות ערווה ליבום, ונתחדש בפטור עליה שכל ערווה שנופלת ליבום הרי היא עצמה ערווה ליבום וגם האשת אח שלה היא גם ערווה ליבום.

וז"ל³⁹. "ובזה נעשה נמי האשת אח ערווה, והערווה דאשת אח גופא נמי פוטרת את עצמה ואת צרתה", וע"ע להלן בדבריו⁴⁰ – "אלא דהאיסור אחות אשה עושה שתהיה ערווה, הן דין האחו"א והן דין דאשת אח".

וכל זה ברור לגבי הערווה של עליה אבל לגבי הערווה של לקחת הסתפק הברכ"ש האם יש גם לאשת אח דין ערווה עכ"פ כלפי לפטור את עצמה, דודאי שהאשת אח הזו אינה ערווה לפטור צרה אבל עכ"פ כלפי לפטור את עצמה מחליצה יש לדון האם יש באשת אח הזו דין ערווה ליבום, ועיין בכל זה בדבריו [סימן ב' סוס"ק ב'].

בחילוק בין הערווה דלקחת לערווה דעליה בעיקר גדר הערווה ליבום.

אולם איכא חילוק בעיקר הגדרת הנך ב' דיני ערווה – דין ערווה ליבום מקרא דעליה ודין ערווה מקרא דלקחת – וכתב בזה בברכ"ש [סימן ב' ס"ק ב'] שעריות דעליה היא בגדר "פוטרת ואוסרות בנפילה" לעומת ערווה דלקחת שזה רק "נתבטלה הנפילה", ואין כוונתו ברורה בזה כל הצורך. ומהנוסח של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל⁴¹ בביאור יסוד זה של רבו הברכ"ש למדנו תוספת ביאור לעיקר החידוש שהאשת אח נהיתה לערווה ליבום, וגם למדנו את הגדר לחלק בין ערווה דלקחת לערווה דעליה.

וביאר בזה שעריות דלקחת היא ערווה ליבום לענין זה שהיא מפקעת זיקה, ולכן ליכא בה חליצה, וזה עפ"י מה שכתבו הראשונים דאי תפיסת קידושין דומה לאי תפיסת זיקה, ולמדנו א"כ שאשת אח במקום להיות סיבה לזיקה היא כבר לא נותנת לזיקת יבום לחול כמו שכל ערווה לא נותנת

³⁹ שם ס"ק ב' ד"ה ופשוט.

⁴⁰ ברכ"ש סימן ד' ס"ק ב' סוד"ה והביאור.

⁴¹ עיין היטב בדבריו [ב'. ס"ק ח' עמוד י"א ד"ה ונראה דהנה השריש].

תפיסת קידושין, וכל זה מצד ערוה דלקחת, אכן מצד ערוה דעליה הכא הרי היא ערוה כזו שאומרת שאף שכל אשת אח תמיד מחייבת יבום ואומרת "יבמה יבא עליה" אכן הכא האשת אח עצמה אומרת איפכא – דב'לא תקח עליה' נאמר דאדרבה – "לא תקח" – והיינו שהאשת אח עצמה אומרת איפכא מיבום, במקום לומר "יבא עליה" היא אומרת "לא תקח".

ועיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [י"ג: ס"ק רל"ט] מה שביאר בלשונו של הברכ"ש "פוטרו וואסרות בנפילה", שנתחדש שיש נפילה לאיסור יבום, והיינו שכמו שכל נפילה ביבמה היא נפילה ל'מצות יבום' הכא בערוה נתחדשה 'נפילה לאיסור יבום', ודו"ק. ובנוסח אחר נוכל לומר:

ע"י הגזה"כ של עליה במקום מצוה למדנו שיש יבמה שאני קורא בה "יבמה יבא עליה" ויש יבמה שאני קורא בה "יבמה לא יבא עליה", וזה התחדש בערוה ד'עליה'.

מבאר דאהני לן ערוה דלקחת לגבי האיסור אשת אח, ועוד נפ"מ בין לקחת לעליה.

ובחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ח' ד"ה והנראה בזה] כתב דאיזה חידוש נתחדש בערוה דלקחת, דמה לי פטור מצד "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" או מצד ערוה דלקחת, והביא מהגר"ד דאי אינו עולה ליבום מצד אעדל"ת שב"כ אלא שיש דין נוסף שאין חליצה במקום שאין דין יבום, אז יתכן שיש עדיין היתר לאשת אח, אכן אי אינו עולה ליבום וחליצה כהדדי מצד זה שהיא ערוה לזיקת יבום"ח, אז ליכא היתר אשת אח, ויישב בזה האיך אמרינן ערוה גופא ל"צ קרא הא צריכה קרא לגבי האשת אח, ולהנ"ל א"ש, ודו"ק.

ויש להעיר בעיקר דבריו שתלוי בספיקת המשנה למלך האם יש אשת אח בחי"ל ועשה, ודו"ק, דאי איכא אשת אח בחי"ל ועשה אז פשיטא דאיכא אשת אח בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" גם בלי ערוה דלקחת, ודו"ק.

ולכא' למה לי דין ערוה דלקחת אחרי שממילא נתחדשה ערוה דעליה, ולהלן יבואר דאיכא בזה כמה נפ"מ.

נפ"מ וחידושים נוספים בדיני לקחת ועליה.

אולם איכא נפ"מ נוספות בין הנך תרי דינים, דהנה, עיין להלן בדברינו [סימן ו' פרק ב' בהערה] לגבי הדין נאסרה בנדה בקושי' התוס', וביאר שם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש חילוק בין ערוה דלקחת לערוה דעליה, דכל הקס"ד שיש נאסרה בנדה היינו דווקא מצד הערוה של עליה – עיי"ש בביאור הדברים.

עוד מצאנו נפ"מ בין ערוה דלקחת דבערוה דלקחת נתחדש גם ערוה דבעלת התנאי – ולכן היא פטורה מיבום"ח ונאמר בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", משא"כ מצד ערוה דעליה דליכא בה ערוה זו ולכן אינה פוטרת צרתה.

עוד מצאנו נפ"מ ביניהם בערוה לאחר נפילה, דלהלן בברכ"ש [סימן י"ד] חידש שיתכן דכל הך דין דאין צרה לאחר נפילה, דהיינו באופן שא' נהיתה לערוה לאחר נפילה [דאחיו נשא את אחותה לאחר נפילה – אף דאסורה לו מצד אחות זקוקתו], דאעפ"כ צרתה מותרת, ויתכן שחל בערוה דין ערוה דלקחת ולא חל בה דין ערוה דעליה, דערוה דעליה צריכה להיות בגוף הנפילה.

עוד מצאנו נפ"מ להלן בדברינו [סימן ל'] בסוגי' דערוה גופא צריכה קרא – ועיי"ש במה שהוספנו בשיטת ב"ש דאית ליה ערוה דלקחת וליכא לדידיה ערוה דעליה, והוכחנו שם שיש דין נאסרה גם בערוה דלקחת.

עוד מצאנו נפ"מ בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [ל"ב. ס"ק רס"ה] שהביא פלוגתת הירושלמי והרמב"ן בחי"ל לר"ע אי הוה בכלל עליה או דרק הוה בכלל ערוה דלקחת.

וע"ע בדברינו [סימן ל"ד] שבאנו ליישב את שיטת רש"י ששמע שהכל נלמד מ'עליה' – גם ערוה דלקחת – ונתבאר האיך ליכא סתירה בין דבריו למה שנתבאר הכא, וביארנו בזה את שיטת הרמב"ן שלמד שכל המושג של ערוה דלקחת מסבירא דאעפ"כ מוכרח דידעינן כן רק אחרי הגילוי מערוה דעליה.

חידוש גדול שמתחלקים ערוה דעליה וערוה דלקחת זמ"ז.

ובאמת דמלבד כל הני נפ"מ – הרי מוכרח שבאמת ערוה דלקחת וערוה דעליה תרתי נינהו, ומתחלקים זמ"ז בכל ערוה שפוטרת צרתה ופטורה מחליצה – וכדיבואר.

דהנה, בסוגי' דצרת סוטה מבואר ברמב"ן וברשב"א דלולי הפסוק של לאחר ולא ליבם ליכא פטור חליצה בסוטה ובצרתה אף שיש פטור צרה מיבום, ועיין ברשב"א דלאחר ולא ליבם מגלה דטומאה כעריות הוי ערווה ממש, ועיין ברכ"ש [סימן ז'] שמה שיש חליצה – לולי לאחר ולא ליבם – היינו מחמת סברת רב יוסף [סוטה שם], ומבואר עוד דהינו סברת הגמרא [כ'] דפטור חליה תלוי באי תפיסת קידושין.

למדנו מכאן יסוד גדול – דלפי האמת בדין ערווה דעליה כתוב ערווה ליבום, לה ולצרתה ותו לא – ולא כלול בזה פטור חליצה, והפטור חליצה הוא כבר דין נוסף בפני עצמו, וזה כבר ערווה דלקחת, ונמצא דתמיד מתחלקים הנך תרי דיני ערווה זה מזה, שהפטור צרה מפרשת עליה והפטור חליצה מפרשת לקחת, ומתחלקים זה מזה, וכדקס"ד בסוטה, ועוד, דבסוטה לשיטת הראב"ד גם למסקנה מתחלקים זה מזה, ודו"ק.

ביאור בלשון הגמרא בנאסרה דהוי "כאשת אח שיש לו בנים".

והנה כבר חקרו האחרונים ביסוד דינא דנאסרה, האם זה חידוש בהלכות ההיתר באשת אח, שהתורה התירה דווקא בשעת נפילה ולא אח"כ, או שזה חידוש בחיוב יבום שרק מתחייב בשעת נפילה ולא אח"כ, וממילא שאין חיוב יבום אח"כ להתיר.

אולם כד נדייק בלשון הגמרא בדין נאסרה נלמד מהלך שלישי בזה – דהנה לשון הגמרא "אמר רב יהודה אמר רב, כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה" – ואחרי הדיבורים של הברכ"ש למדנו מהלך חדש שבנוי על שני דיוקים בלשון הגמרא:

א] יש מעכבים שונים בדין יבום, אבל יש מציאות אחרת ששמה "כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה" – כאן נאמרה רמה מסוימת של הפקעה מיבום, "אין אני קורא בה" ועיין בברכ"ש [סימן א' ס"ק ב'] דנאסרה רק נאמר היכא "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל".

ב] עוד נתחדש הכא שהאשת אח נהפכה להיות אשת אח שיש לו בנים, וכאן למדנו את החידוש של הברכ"ש שהערווה של אשת אח עצמה נהפכה להיות ערווה ליבום, וזה תוספת חידוש ביסוד דינא דנאסרה, דלא כשני הצדדים שחקרו האחרונים, [והיינו לא שההיתר באשת אח חל דווקא בתחילה ולא אח"כ וגם לא שמצות יבום חל דווקא בתחילה ולא אח"כ], אלא שכיון שהאשת אח נהפכה להיות ערווה שוב הוי ערווה ליבום לעולם ותמיד היא בעצמה תפטור ותדחה את היבום.

כל דברינו מפורשים בספר הישר לר"ת [חלק התשובות סימן פ'] שכתב וז"ל: – "כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה" מחמת איסור הדוחה יבום' הרי היא כאשת אח שיש לו בנים, שהוא 'איסור הדוחה יבום', ודו"ק, ועיין בהערה ⁴².

דין נוסף של נאסרה בלי ערווה ליבום ונפ"מ בנפילה שניה, דליכא נאסרה בנפילה שניה בחי"ל ועשה.

אלא שביאר בזה הברכ"ש שבאמת יש ב' דינים של נאסרה, דין א' שתלוי בדין ערווה ליבום באשת אח ודין שני בלי זה, ונקדים, דיעויין בברכ"ש [שם ס"ק ג'] שהביא ב' חידושים, א] שיטת הריב"ש שיש אשת אח בחיובי לאוין ועשה ⁴³, וגם יש באשת אח הזה דין נאסרה, ב] הביא מהנודע בשערים היכ"ת של בעלת התנאי שביטל את התנאי ואכתי אסור מדין נאסרה, ובהנך תרתי ליכא דין ערווה ליבום מצד עליה ולכן ליכא בשניהם פטור צרה.

אלא שבהמשך הדברים [שם ס"ק ד'] יצא לדון שבנאסרה של חי"ל ועשה ליכא דין נאסרה בנפילה שניה, וזה עפ"י מה שלמד הקרן אורה לחלק בין נאסרה בנפילה שניה לנאסרה בנפילה ראשונה בשיטת הרמב"ם שהסתפק אי נאסרה בנפילה שניה הוא מדרבנן אף דפשוט דבנפילה ראשונה זה מה"ת.

⁴² אולם במאירי [ל'. ד"ה כל] וביש"ש [פרק ג' סימן ד'] מבואר שלא דייקו את הלשון הזה של אשת אחיו שיש לו בנים, שכתבו שכוונתו לדוגמא של נאסרה שהיה לו בנים בשעת הנפילה ולאחר מכן מתו דאעפ"כ אכתי נאסרו, ודו"ק, ובהמשך דברי המאירי [שם סוד"ה וצריך] מדויק שיסוד הדין של נאסרה הוא פטור והדין אשת אח הוא דין דממילא, והיינו לשיטתו.

⁴³ שבידין זה הסתפק המשנה למלך.

והביאור בדבריו העמוקים – וכתבאר בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ל'. ס"ק תק"ג ד"ה ויעיין בברכ"ש] – שבאמת יש ב' דינים בנאסרה, הדין הפשוט שלא הותרה האשת אח אלא בשעת נפילה ולא אח"כ, ודין נוסף שכיון שהאשת אח עצמה נעשית לערווה דיבום שוב אין בזה היתר לעולם, שכאן האשת אח היא עצמה כבר סיבה לדחות את היבום וכדהבאנו מר"ת, והלשון של ר"י אמר רב "כאשת אח שיש לו בנים" רק מתייחס לדין השני שזו ערווה ליבום.

ונתחדש דאיכא ב' נפ"מ בין הנך ב' דינים של נאסרה:

א] בחייבי לאוין ועשה ליכא דין להשוות את האשת אח עצמה להיות ערווה ליבום, ורק בערווה של יבום כאחז"א איכא בזה דין להשוות את הערווה של אשת אח ליבום, ומדין גזה"כ דערווה דעליה.⁴⁴

ב] בנפילה שניה יתכן דלא מהני הדין הפשוט של נאסרה שלא הותרה האשת אח אלא בשעת נפילה ולא אח"כ, דדין זה הוא דין ברור בנפילה ראשונה אבל בנפילה שניה תמיד יש סיבה חדשה להיתר אשת אח, וכתבאר לעיל [סימן ב'] שיש בזה ב' סברות שונות.⁴⁵ למה להיתר את האשת אח בכל נפילה שניה, והכא רק יהני הדין השני שהאשת אח נהפכה להיות ערווה ליבום, ודו"ק. ויתחדש לפי"ז שהדין נאסרה בנפילה שניה לא נאמר כלל בחייבי לאוין ועשה, דבדידה ליכא דין ערווה באשת אח ואין בו את החידוש של אשת אח שיש לו בנים, ודו"ק.⁴⁶

בגדר ההיתר אשת אח בכל נפילה שניה ובגדר הדין המסויים של נאסרה בנפילה שניה.

למדנו א"כ שיש הבדל יסודי בין הדין נאסרה בנפילה ראשונה לדין נאסרה בנפילה שניה, דבדין נאסרה בנפילה ראשונה נאמרה הלכה פשוטה שההיתר אשת אח רק חיילא מעיקרא, ודין זה משכחת לה בכל יבמה שלא חיילא בה ההיתר אשת אח מאיזה טעם שיהיה, אולם אכתי י"ל שההיתר המיוחד שחל בנפילה שניה כלפי כל אשת אח של הראשון שזה חל גם כלפי אחד שלא הותרה האשת אח שלה בנפילה ראשונה, וכגון בחי"ל ועשה, אלא שיש דין נוסף של נאסרה בנפילה שניה, והיסוד בזה שכבר בנפילה הראשונה לא רק שלא חיילא היתר באשת אח אלא שהאשת אח נהפכה להיות אשת אח שסותרת ליבום, אשת אח שהיא עצמה ערווה, במקום שהאשת אח תהיה סיבה ליבום כעת היא כבר סיבה לדחות יבום, האשת אח עצמה היתה אשת אח שאני קורא בה "יבמה יבא עליה" וכעת האשת אח היא אשת אח שאני קורא בה "יבמה לא יבא עליה", וכזה אשת אח לא מקבלת היתר לעולם, וזה החידוש שחל באשת אח של ערווה וזה נתחדש בעליה.

נוסיף ביאור: הבאנו לעיל [סימן ב'] מהאור שמח והגרשש"ק שמבואר בירושלמי שההיתר של נעשית כאשתו לכל דבר שמתיר את היבם לגרשה ולקדשה שוב מתיר גם לגבי כל האחים בנפילה שניה, ועיי"ש מה ששאלנו עליהם,

ושוה הבאנו מהלך קצת שונה מהמבואר במשנת ר"א [סוף סימן א'] שמה שאמרו בירושלמי נעשית כאשתו, אין הכוונה ממש כדמשמע באור שמח ובחידושי הגרשש"ק, אלא שהכוונה כך, דבדין נעשית כאשתו כתוב היתר חדש, דכמו שיש היתר בנפילה ליבום, וזה היתר לכל האחין, כמו כן יש היתר חדש של "ולקחה" שמתיר אותה בלי שתהיה בנפילה ליבום, אף כשגרשה ושוב מקדשה בלי שתהיה נפילה כלל, וזה הדין נעשית כאשתו, והינו היתר חדש בלי שייכות לנפילת יבום, ונתחדש בירושלמי שההיתר הזה חיילא לגבי כל האחין שהיה להם היתר בנפילה בהך

⁴⁴ וכנראה שבבעלת התנאי יש בזה ספק והיינו האם ערווה דלקחת מהני גם לזה דבבעלת התנאי איכא ערווה דלקחת וליכא ערווה דעליה, אבל בחי"ל ועשה ליכא שום ערווה.

⁴⁵ עיי"ש שהבאנו מהגרשש"ק ומהחזו"א וכאן בדברי הברכ"ש מרומזים הנך ב' דרכים בקצרה.

⁴⁶ ונראה להוסיף על דבריו דלפי כל הנ"ל משכחת לה כמה גוונים של נאסרה דווקא בנפילה ראשונה: א] עיין רשב"א [ק"א:א:] בשם רבינו חננאל בספק סריס שיש נאסרה מכח איסור של ספק אף דאח"כ נתבררה שאינו סריס, ולכא"ל הכא נתחדש נאסרה ע"י עיכוב בפועל בלי ערווה, ופשוט שאין כאן ערווה של אשת אח, והרשב"א באמת תמה עליו דלא שייך כה"ג דיני נאסרה, כיון דנתברר למפרע שלא היה כאן כלום, ומשמע דבעיקר דין נאסרה מודה לר"ח דא"צ ערווה ליבום, עכ"פ נראה פשוט ששניהם יודו שהנאסרה הכא יהיה דווקא בנפילה ראשונה, ודו"ק.

ב] עיין בחשק שלמה [ב:] לגבי אנינות דאיכא פטור יבום, ודן שם לגבי נאסרה, ופשוט שכאן ליכא נאסרה בנפילה שניה.

ג] לפי מה שהעיר בתוס' הרא"ש [ב:]: דלמה ליכא נאסרה בהנך שאין להם היתר אלא ע"י מיעוץ שכיון שאסורה בלי מיעוץ דה"ה שתהיה נאסרה גם אח"כ, וזה לכא"ל הוא דווקא בנאסרה של חי"ל ועשה, וזה דווקא בנפילה ראשונה.

איסור אשת אח, אבל לכל מי שהאשת אח שלו הוא אשת אח שאין בה היתר יבום, ה"ה שאין בו היתירא "דולקחה", וזה הדין באשת אח מאמו ואשת אחיו שלא היה בעולמו, ושוב ראיתי ע"ד זה. ומעתה הרי זה נתבאר שפשוט שההיתר הזה לא חיילא כלפי אשת אח מאמו דרך חיילא כלפי אשת אח שהוא אשת אח שהוא "בר היתרא דיבום", ולזה צריכים דווקא סוג אשת אח דמצד עצמה מפילה ליבום, אבל הכא במקום נאסרה האשת אח עצמה נהפכה להיות אשת אח שיש לו בנים והיינו אשת אח שהוא לא בר היתירא דיבום ולכן לא חיילא בה היתירא של נעשית כאשתו לכל דבר.

ביאורו של הברכ"ש בדברי התוס' [סוף ל"ב].

ועפ"י זה ביאר הברכ"ש את דברי התוס' [סוף ל"ב. ד"ה לא פקע] שהקשה דלמה לא קתני עוד אשה בכלל הט"ו נשים והיינו בנאסרה בנפילה שניה שפוטרת את צרתה, ותירץ שעיקר הפטור בנאסרה הוא מצד האחו"א וכבר אמרו אחו"א מפורש במשנה. והביאור עפ"י הנ"ל וכמבואר בברכ"ש [סוף סימן ב'] שהיסוד של נאסרה בנפילה שניה היינו שהערווה של אחו"א מחילה דין ערווה ליבום באשת אח עצמה, ונמצא שעיקר הדין ערווה ליבום שנתחדש הכא היא הערווה של אחו"א שמדיני הך ערווה נתחדש דין ערווה באשת אח ידיה, וזה הדין ערווה של נאסרה, וא"ש.

פרק ב'

בדברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו, וחידוש נוסף בערוה ליבום.

הקדמה:

נראה שכל תורתו של הברכ"ש בדין נאסרה מתבאר מתוך דברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו - וכדיבואר.

מתמה טובא בביאור בדברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו שכתב "דהו"ל כאשת אח שיש לה בנים", ומתמה דאתינן עלה מדין נאסרה.

עיין רש"י בפירוש למשנה בדין אשת אחיו שלא היה בעולמו שכתב "דהו"ל כאש"א שיש לה בנים" והפשטות בזה שכוונתו לדין של "נאסרה" שמתבאר להלן [ל.], שגם שם הלשון - "כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ואסורה", וכן למד בקוה"ע [סימן א' ס"ק ב'] בדברי רש"י.

וע"ע בלשון רש"י להלן [ט': ד"ה ומשני בנולד ואח"כ יבם] שכתב דבנולד ואח"כ יבם מודה ר"ש דאסורה "הואיל ונאסרה עליו שעה אחת בנפילה ראשונה", ומתבאר שוב שזה מדין נאסרה.

אולם כבר תמה בזה הישרש יעקב להלן [ל.]. דלפי"ז נמצא דדינא דנאסרה שחידשו שם מפורש כאן במתני' דידן, והרי מבואר בסוגי' שם דעיקר החידוש במשנה שם הוא דאמרי' נאסרה גם בנפילה שניה ולפי רש"י מתבאר שזה כבר שמעינן לה ממתני' דידן באשת אחיו שלא היה בעולמו, דצרת ערווה של אשת אח שלא היה בעולמו רק משכחת לה בנפילה שניה.

עוד תמה שם בישרש יעקב שהרמב"ם הסתפק על צרה של נאסרה בנפילה שניה אי פטורה או לא, וגם זה קשה שזה הרי ידעינן מאשת אחיו שלא היה בעולמו שהוא גם נפילה שניה, וצ"ע.

ביאור החידוש בנאסרה שנתחדש שהאשת אח הוי כאשת אח שיש לו בנים, וחידוש זה באשת אחיו שלא היה בעולמו פשיטא טפי מהאשת אח בכל ערווה.

וצ"ל בזה עפ"י ג' הקדמות:

א] לעיל הבאנו מהקוה"ע שאשת אח אינה ערווה ליבום, ורק באיילונית ואשת אחיו שלא היה בעולמו שנפטרו מעיקר הפרשה, התם נעשה האשת אח לערווה ליבום לפטור צרה.

ב] עוד הבאנו מהברכ"ש שחידש חידוש נוסף בדין ערווה ליבום, והוא שבפסוק של עליה נתחדש תרתי, א] שהערווה של אחו"א ובתו וכו' הם ערווה ליבום, ב] שהערווה של אחו"א וכו' יכולה להשוות את הערווה של אשת אח להיות ערווה ליבום, אכן כל זה הוא חידוש יותר גדול מהדין

ערוה באשת אחיו שלא היה בעולמו, שבאשת אחיו שלא היה בעולמו איכא מיעוט בעיקר הפרשה, והתם פשוט יותר שהאשת אח נהפכה להיות ערוה ליבום, ומה שערוה של אחו"א משהו את האשת אח לערוה הוא חידוש יותר גדול.

ג] עוד נתבאר שהלשון "אשת אח שיש לו בנים" שאמרו לגבי הדין נאסרה הוא לשון שבא להגדיר את האשת אח כערוה ליבום, והיינו דאשת אח תמיד מחייבת יבום וזה סיבה שאינה יכולה להיות ערוה ליבום שאלו ב' הפכים, אכן אשת אח שיש לו בנים הוא סוג אחר של אשת אח, שזה סוג של אשת אח שכבר לא מחייבת יבום, ולכן זה הדוגמא של אשת אח שהיא ערוה ליבום, ונתבאר שם שזה עיקר החידוש של נאסרה, שאחרי שהאשת אח מוגדר כשאשת אח בלי בנים שוב אין לה היתר.

אחרי הנך ג' הקדמות א"ש שבאמת דברי רש"י מדויקים שמה שכתב שאשת אחיו שלא היה בעולמו הוא כאשת אחיו שיש לו בנים היינו כהחידוש שנאמר בלשון הגמרא להלן בנאסרה, וזה גם הטעם שבאמת נאסרה בנפילה שניה.

והיינו שהיה מקום לומר שאשת אחיו שלא היה בעולמו אינו סוג אחר של איסור אשת אח, אלא שבאופן שלא היו ביחד בעולמו ליכא מצות יבום שיש חסרון צדדי שמי שלא היה בעולם בשעת הנפילה לא יכול לחול כלפיו המצוה וההיתר, והרי היא ככעין בעלת התנאי שמועכת בעיכוב צדדי, אכן האשת אח מצד עצמו היא אשת אח שדורשת ומחייבת יבום, אלא שיש בה עיכוב, ודומה לבעלת התנאי, ונתחדש שאינו כן, אלא שאשת אחיו שלא היה בעולמו היא אשת אח אחרת, אשת אח שהיא ערוה ליבום, אשת אח שיש לו בנים, וממילא שלכן היא נאסרת גם בנפילה שניה, וככל מה שנתחדש תמיד בדין נאסרה בנפילה שניה.

ומעתה אין להקשות דא"כ עיקר הדין נאסרה בנפילה שניה כבר נתחדש הכא במשנה, ומה אמרו שנתחדש רק שם, ומה הסתפק הרמב"ם בנאסרה בנפילה שניה.

שהביאור בזה פשוט, שכיון שעיקר החידוש בנאסרה בנפילה שניה היא שהאשת אח נעשה לערוה ליבום, א"כ האי חידוש הוא יותר פשוט באשת אחיו שלא היה בעולמו מכל ערוה בנאסרה, שכאן באמת השינוי הוא באשת אח עצמה, שנתחדש שאשת אח בעולמו ואשת אח לא בעולמו תרתי נינהו בעצם האשת אח, אכן מאן ימר שה"ה דדנים כן לגבי אשת אח של ערוה, הרי כל השינוי בערוה הוא שינוי מחוץ לאשת אח והיינו שבנוסף לאשת אח איכא עליה גם ערוה [ודלא כאשת אחיו שלא בעולמו שהשינוי הוא באשת אח עצמו], ולכן א"א ללמוד ממה דבאשת אחיו שלא היה בעולמו נעשית לאשת אחיו שיש לו בנים לכל ערוה שהיא כן, ולכן שפיר הוצרכו ללמוד ילפוטא חדשה ומקור חדש מהמשניות להלן שיש דין נפילה שניה בנאסרה של ערוה, ונתחדש שגם בערוה הדין שלה הוא דין של אשת אח שיש לו בנים, וא"ש קושי' הישרש יעקב, ודו"ק.

ובזה ממילא מיושבת נמי קושי' הישרש יעקב מהרמב"ם שזן בדין נאסרה בנפילה שניה, והרי הכא במשנה ברור שיש דין נאסרה בנפילה שניה, אלא שכאן זה באשת אחיו שלא היה בעולמו ואין ללמוד מכאן לעריות, וכנ"ל.

מיישב עוד למה אשת אחיו שלא היה בעולמו צריך לבא לדין נאסרה.

והנה עיי"ש עוד בישרש יעקב כמה שתמה שם שבאמת אשת אחיו שלא היה בעולמו שאני מכל נאסרה שבנאסרה הרי לכתחילה היא נאסרה מצד אחו"א וזה כבר פקע מיניה ולכן בעינינו האי חידוש של נאסרה לדון אותה באיסור גם אח"כ מצד אשת אח, אבל באשת אחיו שלא היה בעולמו אינו כן, דמעולם אל פקע ממנה השם אשת אח שלא היה בעולמו, דכלפי הראשון היא תמיד תהיה לא בעולמו גם בנפילה שניה ושלישית, וא"כ למה לי לבוא לחידוש המסויים של נאסרה, וצ"ע על רש"י.⁴⁷

ועפ"י כל הנ"ל מיושבת נמי קושי' זו, דכאמור – הרי היה מקום לומר שאשת אחיו שלא היה בעולמו אינו סוג אחר של איסור אשת אח אלא שבאופן שלא היו ביחד בעולמו ליכא מצות יבום, ויש חסרון צדדי שמי שלא היה בעולם בשעת הנפילה לא יכול לחול כלפיו המצוה וההיתר, ולכן

⁴⁷ הישרש יעקב אמר כן ליישב עיקר קושי' ולפרש דבאמת באשת אח שלא היה בעולמו אינו מדין נאסרה לכן מיושבות כל הקושיות, אכן לפי מה שמבואר ברש"י שזה באמת מדין נאסרה הרי יש כאן קושי' נוספת דלמה באמת בעינינו דין נאסרה, וצ"ע.

קס"ד שבנופל בנפילה אחרת יחזור הדין ויהיה לה היתר, וקמ"ל שאינו כן, דנתחדש בדין צרת אשת אחיו שלא היה בעולמו שיש כאן סוג אחר של אשת אח והוי כאשת אח שיש לה בנים, וזה גופא דין נאסרה, ודו"ק, אכן א"א ללמוד מכאן לאחור"א, וכנתבאר.

ועיין ברמב"ן [י"ב:] שהביא ירושלמי לגבי אשת אחיו שלא היה בעולמו שדנו שם מאי שנא איילונית דליכא בה פטור צרה מאשת אחיו שלא היה בעולמו, והביא ירושלמי שמחלק ביניהם וביאר את לשון הירושלמי שלגבי אשת אחיו שלא היה בעולמו אמרין "שהכתוב עשה עליו ערוה אעפ"י שראויה ליבום", והיינו כנ"ל.

הערה כלפי צרת ערוה בנפילה שניה.

יש להעיר דכל קושי' הישרש יעקב שייכא נמי בצרת ערוה בנפילה שניה, ועיין בזה להלן [ג']. [סימן י"א פרק ג'].

פרק ג'

ב' דרכים באחרונים

בדין ערוה ליבום כלפי נאסרה.

דברי הקוה"ע שכל הדין נאסרה נלמד מעליה

נתחדש לעיל שעיקר הדין נאסרה תלוי בדין ערוה ליבום דילפינן מקרא. והנה יש בזה ב' נוסחאות:

דיעיינן בקוה"ע [סימן ה' ס"ק י"א] שחידש שרק אחרי הפסוק של עליה נתחדש עיקר דין נאסרה בעריות, והיינו שחידש בקוה"ע [שם] שעיקר דין זה אינו דין דממילא דכל היכא שאין היתר יבום בהתחלה שוב לא הותרה אח"כ, אלא דווקא היכא שיש הפקעה מיבום בהתחלה שוב לא הותרה אח"כ, וחידש דרך אחרי הפסוק של עליה הוא דנאמרה הך הלכה, אבל לפני הפסוק של עליה וכל הדין של הערוה הוא רק מצד אעדל"ת שב"כ, אז באמת לא היה דין נאסרה, וכמובן שזה תלוי במה שנחלקו הפוסקים האם נאמרה נאסרה גם בחי"ל ועשה, והיינו לפי הצד שיש בהם איסור וכרת דאשת אח, וכל דברינו הכא אינם אלא לפי הצד שאין נאסרה בחי"ל ועשה, גם אי איכא בהו כרת דאשת אח.

אלא שתמה בזה מלשון רבא שאמר "ערוה גופא לא צריכה קרא" וכעת יוצא דלפי האמת ערוה גופא שפיר בעי קרא כלפי האיסור יבום לאחר שפקע הערוה, וביאר דכוונת רבא לפרש הברייתא שמשמע מהברייתא שהיה מייבם לולי הפסוק ועל זה אמר רבא שזה שלא היה מייבם היינו גם בלי פסוק דזה מחמת הדין אעדל"ת שיב"כ, אכן אה"נ דין נאסרה באמת לא היה, ונמצא דאה"נ דלפי האמת ערוה גופא צריכה קרא באופנים מסויימים.

מתורתו של הברכ"ש בגדרי ערוה ליבום למדנו שיש דין נאסרה גם ע"י הערוה של לקחת.

אולם בברכ"ש הדברים נראים אחרת:

והיינו דמלבד מה שהברכ"ש חידש שיש ב' דינים של ערוה ליבום, גם בלקחת וגם בעליה, ומלבד מה שחידש עוד שהאשת אח עצמה נהפכה להיות ערוה להיבום, וכל זה לא מצאנו בתורתו של הקוה"ע, אלא שיש גם חילוק בין הקוה"ע לברכ"ש בהלכות פשט – דלפי הקוה"ע דברי רבא דערוה גופא ל"צ קרא אינם כפשוטם, שהרי יש חידוש בפסוק של עליה כלפי הערוה עצמה, והיינו כלפי נאסרה, אכן לדרכו של הברכ"ש אינו כן וניתן ללמוד את דברי רבא דערוה גופא ל"צ קרא כפשוטם, דלדרך זו גם דינא דנאסרה ידעינן לולי קרא דעליה, דלדידיה איכא מקור אחר שאשת אח היא ערוה ליבום, והוא בערוה דלקחת, ומצד ערוה דלקחת פטורה ומופקעת מיבום ברמה כזו שכבר יש לה דין נאסרה.

ע"ע להלן בדברינו [סימן ל'] בסוגי' דערוה גופא צריכה קרא מה שתמהנו בזה ע"ד של הקוה"ע וגם של הברכ"ש, והוכחנו שם כדרכו של הגרש"ש"ק, אלא שהתם הוכחנו בשיטת ב"ש דס"ל דאיכא ערוה דלקחת בלי ערוה דעליה, ועוד, דלדידיה מוכרח דאיכא נאסרה בערוה דלקחת.

וזה מתבאר מתוך דבריו שכתב בגדר הדין ערווה דלקחת⁴⁸: "ודין זה אינו אלא ד'נתבטלה' הנפילה ולא דהוי 'פטור' בנפילה", דלקחת הוא דין ביטול ועליה הוא דין פטור, ולגבי נאסרה כתב הברכ"ש לעיל מיניה⁴⁹ "דע"י הדין נאסרה נתבטל דין יבמה יבא עליה", ובא לומר דגם ערווה דלקחת סגי לזה.

אלא דעיי"ש [סימן ב' בהמשך] שהביא שיש נפ"מ בין הנך ב' דינים לגבי נאסרה עצמה שהרי הם שני סוגים שונים של הפקעה ופטור מיבום, ערווה ד"עליה" [ג':] וערווה ד"לקחת" [כ':], וביאר שיהיה ביניהם נפ"מ לגבי נפילה שניה, עיי"ש היטב.

⁴⁸ שם ס"ק ג' ד"ה ואולם לענין.

⁴⁹ ברכ"ש סימן א' ס"ק א' סוד"ה והנה בדברי הרשב"א

סימן ה'

ביאור קושי' התוס' לגבי נדה, וסברתו לחלק בין נדה לאידך עריות, ובדין אי בעלו קנו בנדה לעומת חיי"ל ועשה.

ב' דרכים בביאור קושי' התוס' - אי הקשו מיבום גרידא או גם מחליצה וגם מפטור צרה. / / עיקר החילוק בין נדה לשאר עריות שנתחדש בתירוץ של התוס', ובה נתחדש תרתי, גם דליכא נאסרה וגם דאי בעלו קנו. / / דברי הגרי"ז בחילוק בין חיי"ל ועשה לנדה בדין אי בעלו לא קנו. / / תוספת ביאור בדברי הגרי"ז, שהקנין תלוי במצוה. / / בעיקר הראיה דאי בעלו קנו בנדה. / / בדין מצוה הבאה בעבירה בנדה ולמה קני. / / סיכום ג' ראיות - שהקנין זה המצוה. / /

ב' דרכים בביאור קושי' התוס' - אי הקשו מיבום גרידא או גם מחליצה וגם מפטור צרה.

הקשו בתוס' דנדה תאסר אעפ"י שמטהרה אח"כ, כמו באחות אשה שהותרה אח"כ במת אישתו, ואעפ"י כ' אחתי אסורה ליבום, והיינו דין נאסרה שמבואר להלן [ל'], ויסוד הדין דאשת אח שלא הותר בשעת נפילה לא הותר גם אח"כ, והקשו בתוס' דגם בנדה נימא כן, ומבואר שלמד בקושי' שיש איסור אשת אח בנדה, והיינו דכיון דליכא יבום שוב ליכא היתר באשת אח. והנה מצאנו כמה דינים באחות אשה במשנה, א' אין לה יבום ב' ואין לה חליצה ג' היא גם פוטרת צרתה, ולא איתברר מה קושית התוס', האם הקשה דכל הנך דינים שייכים בנדה או דקושיתו רק על יבום, והמשמעות הפשוטה בלשונו היא דקאי רק על יבום, שכתבו "אין להקשות דנדה 'תאסר ליבם' אף על פי שמטהרה אח"כ", וכן למד הגר"ח [ח"ו"ש מרן הגר"ב ד], אכן בתוס' ר"פ [להלן ט'] מפורש דקושיתם היא דלמה לא נשנו במשנה, והרי במשנה איכא ג' דינים בערוה דאחות אשה, ומוכרח דהקשה על כולם.

ובקוה"ע [ריש סימן ה'] הביא מהתרומת הדשן שלמד בתוס' דתירץ דנדה לא דמי לאח"א ולכן ליכא בנדה פטור צרה, ומבואר שלמד שהתוס' קאי על הצרה, והקשה שהרי התוס' לא קאי על הצרה אלא על הנדה עצמה, והיינו ממש כהנך ב' דרכים בתוס', ועיין בהערה ⁵⁰.

ובאמת דלדרכו של הגר"ח וכהמשמעות הפשוטה בלשון התוס' יש להעיר דלמה לא הקשו קושי' זו להלן [ל']. במשנה של נאסרה, ומה זה שייך למשנה דידן, ואכתי צ"ע.

אולם מפשטות הסוגיות היה נראה שיש חליצה, דאף דבכל חיי"כ ליכא חליצה מהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אכן שאני נדה מכל חיי"כ, דאיכא בה תפיסת קידושין ובה דומה לחיי"ל, והרי החילוק בין חיי"ל לחיי"כ בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" תלוי בתפיסת קידושין וכמבואר שם בסוגי', ויש בזה גם סברא וכמבואר בראשונים שם שהרי זיקה דומה לתפיסת קידושין, וכמו שלא תופס בה קידושין גם לא תופס בה זיקה ולכן אין חליצה, ושיטת הרמב"ן דלא בעינן לזה פסוק כלל למסקנה והכל מסברא הנ"ל, ולפי"ז פשוט שיש חליצה בנדה.

אולם מאידך לגבי הפטור של צרה דנלמד להלן [ג'] מקרא דעליה לצרור שכתוב באח"א, הרי הפסוק הזה נאמר באח"א ולמדנו מכאן לכל חיי"כ כמבואר שם בברייתא, ושם לא נאמר דגם בעינן שלא יהיה בהם תפיסת קידושין כאח"א, ולכא"ו היה נראה דבנדה שיש בה כרת אף שאין בה תפיסת קידושין אכתי איכא פטור צרה ⁵¹, ונמצא דאיכא פטור צרה אף דחייבת בחליצה, כן היה נראה לפום ריהטא.

ולכא"ו לא משכחת לה פטור צרה באופן שיש חיוב חליצה, שהרי תמיד חלוקין חיי"ל וחיי"כ בהנך תרי דינים, ורק הכא משכחת לה, ועיין בהערה ⁵² דשפיר משכחת לה כה"ג, והיה מקום לבאר שזו קושי' התוס' שיהיה איסור יבום לה ולצרה אף דתרווייהו איכא חליצה, אלא דמעתי קשה לב' הדרכים שהבאנו, דלנתבאר בפשטות התוס' דרך הקשו על הנדה עצמה ולא על הצרה הרי קשה

⁵⁰ ועיין בחידושי ר' שלמה [סימן ב'] דנקט שהמשמעות בתוס' היא דקאי על הנדה עצמה ולא על הצרה, אבל קאי גם לגבי פטור חליצה.

⁵¹ אלא שיש להעיר דלשון הברייתא שם לגבי צרה דבאח"א בעינן ערוה וחיי"כ, ויש לדון האם נדה חשיבא כערוה, ונפ"מ כלפי הילפותא הזו, ועיין בזה להלן שכבר דייק כן בספר הישר.

⁵² ועיין בראב"ד - מובא ברא"ש [י"א] - דסוטה וצרתה אסורות ליבום וחייבות חליצה, הרי דמשכחת לה כה"ג, וע"ע בתוס' [י"א: ד"ה צרתה מהי] דגם במחזיר גרושתו שייך פטור צרה אף שהיא חולצת.

דלמה ליכא פטור צרה, ומאידך קשה על התוס' ר"פ דהקושי' על הנדה עצמה גם מחליצה, וגם זה צ"ע, דסו"ס הא איכא בה תפיסת קידושין.

ולגבי התוס' ר"פ י"ל דאחרי הפסוק של "עליה" בערווה כבר נכלל פטור חליצה בקרא ד"עליה", וחידוש זה מבואר בכמה דוכתי ברש"י, עיין בהערה ⁵³, ומבואר שם עוד דבחי"ל ועשה איכא חליצה כיון דלא נכללו ב"עליה", וע"ע בתוס' ישנים [ו.], ובאמת דשיטת רש"י קשה דכפשוטו דבריו סותרים לסוגי' דמבואר דילפינן פטור חליצה מקרא דלקחת ולא מקרא דעליה, אכן י"ל שכל זה משתנה למסקנה, וכדביאר בזה הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל [סימן א' ס"ק ה'] עיין בהערה ⁵⁴, ויתחדש לפי"ז דלמסקנה כבר ליכא חילוק בין חי"ל ועשה לחי"ל כ מחמת התפיסת קידושין, שהכל תלוי אך ורק בפטור עליה, וכעין זה מבואר בקצרה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ו. ס"ק פ"ה - ד"ה והנה מצאתי] ⁵⁵ - וכל זה מבואר בארוכה להלן [סימן ל"ד] בחי"ל דר"ע.

ועפ"י זה מבוארים דברי התוס' ר"פ שלמד שנדה פטורה מחליצה, והביאור דעד כמה שהיא נכללת בעליה כלפי פטור יבום בה ובצרתה, כמו כן נכללת נמי בפטור חליצה אף שיש בה תפיסת קידושין, וזה מקור גדול לעיקר המהלך הזה ברש"י.

אולם יש לומר שהגר"ח למד את התוס' כפשטות הסוגי' להלן [כ'] דחליצה תלויה בתפיסת קידושין, וזה גם למסקנה, הרי שהביאור בקושי' התוס' בנדה תלויה בביאור הסוגי' להלן [כ'] האם למסקנה משתנה, והכל מצד עליה, או לא.

אולם אכתי קשה דלמה לדרך זו של הגר"ח ליכא פטור צרה ורק הקשו מהנדה עצמה ולא מצרתה, וי"ל שלמדו שכל הפטור צרה רק נאמר בערווה כזו שפטורה לגמרי מכל הזיקה, גם מזיקת חליצה, שאז יש הפקעה גמורה מיבום, ונמצא שרק דורשים לצרור [ג:] על ערווה כזו שנאמר בה דינא דלקחת [כ.], והסברא, שרק ערווה כזו שמופקעת לגמרי מכל הזיקה, גם מחליצה, ולכן רק היא פוטרת בגזה"כ דלצורר.

אולם אין לומר כן כפשוטו, דסו"ס למה לי קרא דלקחת אחרי שממילא יש פסוק של עליה, אלא שהביאור בזה, שאם לא היו פסוקים להלן [כ.]. היינו לומדים את הכל מעליה שהיא לא זקוקה לגמרי ולכן פוטרת צרתה, וזה היה כולל גם נדה, אלא שאחרי שיש פסוק לרבות זיקת חליצה במקום שאין עולה ליבום, והרי הריבוי הזה קאי בחי"ל ועשה שתופס בה קידושין וממילא דקאי נמי בנדה, א"כ הריבוי הזה מפקיע את הנדה מלהיות כלול בכלל הפסוק של עליה, שכבר לא דומה לאחור"א שאין בה זיקת חליצה, ועיין בהערה ⁵⁶ שכנראה שיש לסברא זו מקור מהתוס' הרא"ש להלן, ולכן בנדה ידעין כבר דליכא בכלל לצרור אחרי שיש לה ריבוי לחליצה, אבל אכתי הוי בכלל נאסרה, ולכן רק באיסור יבום על הנדה עצמה הקשו התוס' דנימא בזה נאסרה, כן היה נראה בפשיטות - ולהלן יבואר באופ"א, ועיין בהערה ⁵⁷.

⁵³ עיין ברש"י בכמה דוכתי במכילתין [ט. ד"ה והרי / ט. ד"ה והאמר / י. ד"ה וחי"ל / כ. בסוף המשנה] וכן מבואר ברש"י בסנהדרין [נ.ג. ד"ה אוסירו מצוה],

⁵⁴ והיינו דאחרי דחי"ל לא נתמעטו מיבום מיבמותו, דרק מדרבנן ליכא יבום, שוב י"ל דגם בחי"ל ועשה ליכא מיעוט מיבום מיבמותו, ולא מיבמין מחמת הדין של אעדל"ת ועשה, וכל קושי' הגמרא דלמה מחלקין בין חי"ל לחי"ל ועשה היה רק כל זמן ששניהם שוין בשניהם נתמעטו מקרא מיבום [יבמותו או עליה], ואז חילקו לגבי תפיסת קידושין, אכן למסקנה דליכא מיעוט בחי"ל ועשה, שוב יש לחלק בין חי"ל לחי"ל ועשה בפשיטות, דרק חי"ל כ דנתמעטו מקרא נתמעטו מעיקר הזיקה כולה כולל החליצה, אבל חי"ל ועשה דאית להו עיכוב מצד אעדל"ת ועשה, וליכא מיעוט ופטור, בדידהו אכתי חייבים בחליצה, ומעתה א"ש למה כבר ליכא חילוק בין חי"ל ועשה לחי"ל כ מחמת התפיסת קידושין והכל תלוי אך ורק בפטור עליה

⁵⁵ ובעיקר קושי' זו יש מהלך אחר מהגרש"ק שבאמת מעליה נתמעטה מהכל אבל אכתי חייב בחליצה היכא דנהיתה לערווה אחרי נפילה ובזה ליכא עליה והכא נתחדש "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וזה מגזה"כ דלקחת.

⁵⁶ והנה, עיין בתוס' הרא"ש להלן [ג:] לגבי פטור צרה בחי"ל ועשה שהקשו שיהיה פטור צרה ותירצו שמחמת החיוב חליצה כבר לא דומה לאחור"א, וזה כבר מקור לסברא זו, אולם יתכן שאין זה ענין לנד"ד, דהתם כל השו"ט בתוס' הרא"ש הוא מצד האשת אח שחזור אחרי יבום בחי"ל ועשה והקשה שהאשת אח יפטור, ובזה חילק שיש בזה זיקת חליצה אכן הכא הנידון הוא שהערווה של נדה עצמה תפטור ולא האשת אח של נדה, ויתכן שזיקת חליצה היא רק קלישות בערווה של אשת אח, ודו"ק, אלא שמלשוננו היה משמע שכלל הוא בכל מי שחייב בחליצה שכתב "לא דמי לאחור"א שאינה זקוקה כלל".

⁵⁷ בברכ"ש [סימן א' ס"ק ה'] וכן הגר"ש היימן [סימן א'] למדו שיש היקשא דר"י שכולל נדה גם על פטור חליצה, אף שיש בה תפיסת קידושין, ונמצא שקושי' הראשונים היתה על חליצה ולא על פטור צרה.

אולם כל זה מחודש ולכן נראה באופן אחר, ועיין בזה להלן [סימן ו'] שביארנו מהלך אחר לבאר את הדרך הזו בתוס' למה פשיטא דליכא פטור צרה ואיכא חליצה, ואעפ"כ איכא נאסרה, עיי"ש היטב שבאמת המקשן ידע את עיקר הסברה לחלק בין נדה לאחו"א, עיי"ש היטב. **עיקר החילוק בין נדה לשאר עריות שנתחדש בתירוץ של התוס', ובזה נתחדש תרתי, גם דליכא נאסרה וגם דאי בעלו קנו.**

תירצו התוס' "דלא דמי דאחות אשה ושאר עריות האיסור עומד על היבם טפי משאר בני אדם, אבל נדה לכ"ע אסירה, ואפילו בנדתה משמע בפסחים ס"פ אלו דברים דבת ייבום היא וכו' משמע דקני לה".

ובביאור החילוק למדנו מהגרי"ז [במכתב בסוף ספרו על הרמב"ם] שכל העריות סותרות את עצם היבום עצמו ודלא כנדה שלא סותרת את עצם היבום, והיינו משום שיבום הוא לקנותה לאשתו, ויסוד האיסור בהנך עריות הוא מצד האישות והחיתון, אבל נדה היא רק איסור על הביאה עצמה, ובאמת שהגרי"ז חילק כן לגבי חיי"ל ועשה וכדיבואר בהמשך, אלא שכתב בתוך דבריו שזה באמת החילוק של התוס' לגבי עריות, הרי שזו באמת כוונת התוס' לחלק, דבנדה אסורה לכל משום שיש איסור מסויים בגוף הביאה עצמה, ולכן אין חילוק בין גברא לגברא וכולם בכלל האיסור שהאיסור בביאה, ולכן אסורה לכולם, אבל באחו"א האיסור הוא במסויים אליו כיון שיש חסרון וגריעותא בקשר של האישות ביניהם, והאישות הזו אינה ראויה, ואת האישות הזו עצמה אסרה תורה, והביאה אסורה רק מצד המעשה אישות שיש בביאה.

ונבאר בזה עוד - ערוה היינו 'פגם באישות', וזה לא יתכן שתהיה אשה שמצד עצמה אין לה שום אישות, שכל אשה יש לה אישות למישהו מסויים והואיל ונדה אסורה לכל העולם כולל בעלה [וכהוספת התרומת הדשן] שוב מוכרח שאין לה פגם באישות וע"כ שאינו אלא איסור במעשה ביאה, לעומת איסור קרובים שזה איסור מסויים כלפי הקרובים שבהם אין לה אישות והאישות שלה היא עם אחרים.

ועיין נמי בחידושי הגרש"ק [סימן ב' ס"ק א' ד"ה וכן יש לפרש] שכתב "ור"ל דנדה אינה איסור התחתנות כשאר עריות רק איסור ביאה גרידא", ולהלן [שם ס"ק ג'] האריך בזה עוד ממש ע"ד הגרי"ז לגבי החילוק דבחי"ל ועשה אי בעלו לא קנו ובנדה אי בעלו קנו והכל מטעם הנ"ל. ועיין בהערה ⁵⁸ תוספת ביאור מהגרש"ק, שנדה אסורה מצד הטומאה שבמקרה נמצאת בה, והטומאה היא האיסור, וזה באמת דבר מן הצד שלא סותרת לגוף היבום, וכדבריו היה נראה מספר הישר לר"ת – מובא להלן [סימן ו'] – שג"כ חילק ע"ד התוס' אלא שהוסיף שנדה אינה ערוה ככל העריות שאין ערוה אלא במי שלא תלוי בימים וטבילה", והיינו הסדר טהרה של נדה, וכנראה דכוונתו כנ"ל שטומאה הוא דבר צדדי.

וז"ל הברכ"ש [ריש סימן א'] על נדה למסקנה דאי בעלו קני - "משום שאין לה שום דין ליבום, ואינה אפילו כחייבי לאוין ועשה, אלא דהוי כמניעה בעלמא וע"כ קנאה דאיכא כאן דין יבום" – והיינו כנ"ל - שגדר האיסור הוא כאיסור מן הצד של מניעה ולא כאיסור שסותרת ליבום וכל עריות ואפילו חיי"ל ועשה סותרים לעצם היבום ולא הווי כאיסורים מן הצד.

ובאמת דכבר קדם רעק"א בתשובה ⁵⁹ שכתב שאיסור נדה לגבי יבום הוא כעין ארי רכיב עליהו [והיינו מניעה], ומדמה לנודרת דלכן בנודרת פשיטא ליה שאם בעלו קני, והן הן הדברים, ויתכן שכוונתו ע"ד הגרש"ק שהטומאה הוא האיסור וזה באמת דבר מן הצד שלא סותרת לגוף היבום.

⁵⁸ והיינו דלעיל מיניה בחידושי הגרש"ק [סימן א' ס"ק ב'] הוסיף בזה ביאור, דבאמת אין האיסור מצד האשה עצמה אלא מצד הטומאה של נדה שנמצאת בה, והוא דימה את הדין הזה לאיסור דרבנן שאסור מצד לא תסור מה"ת אבל אין האיסור על החפצא מצד עצמו אלא מצד הפגיעה בכח של רבנן, וזה ענין צדדי לא בגוף האיסור, וה"ה הכא, והוסיף לבאר דמהאי טעמא איכא תפיסת קידושין בנדה ושאינו בזה מכל העריות שיש בהם כרת, דרק אשה שהיא מצד עצמה ערוה לא תפסי בה קידושין אבל בנדה הטומאה שבה גורמת לכרת והיא מצד עצמה אינה ערוה של כרת, והתפיסת קידושין צריכה לחול בה וזה לא נוגע לטומאתה שגורמת לכרת, ולו יצויר והיה כלל שכל ביאה שיש בה כרת גורמת שבאשה הזו לא תפסי קידושין, אז היה קשה דלמה תפסי בנדה, אבל י"ל שזה דין באשה, והיינו דהך סיבה שגורמת כרת באשה היא הסיבה שגורמת שאין תפיסת קידושין באשה, ובנדה ליכא שום סיבה באשה לכרת וכל הסיבה נמצאת אך ורק בטומאתה ותפיסת קידושין לא תלי כלל בזה.

⁵⁹ [שו"ת ח"ג סימן מ"ה – מובא בנדפמ"ח סוף ב.].

אלא שמבואר בתוס' שיש ב' חידושי דינים שנאמרו מכח החילוק הזה, דמתחילה הבינו שזו סברא רק ביחס להלכות נאסרה בלבד, והיינו דמחמת חילוק זה אמרינן דבכל העריות לא חיילא היתר אשת אח אח"כ [היכא דלא חיילא בשעת נפילה - דנאסרה], אבל בנדה חיילא ההיתר אשת אח גם אח"כ מחמת חילוק זה, אבל בשעת נדחה שווה איסור נדה לכולם דאם בעלו לא קנו, ובסוף חידשו עוד דמכח הך סברא עצמה כבר חיילא היבום ואם בעלו קני, וחלוקין מכל העריות גם בדין אם בעלו קנו – זו צורתא דשמעתתא בדברי התוס'.

דברי הגרי"ז בחילוק בין חי"ל ועשה לנדה בדין אי בעלו לא קנו.

והנה נאמרה הלכה בחי"ל ועשה דאי בעלו לא קנו, עיין בזה היטב בסוגי' להלן [כ'], ובנדה מסקינן הכא דאי בעלו קנו, וצ"ב דמאי שנא - כן הקשה הגרי"ז בסוף ספרו על הרמב"ם [במכתב].

ותירץ עפ"י עיקר סברת התוס' דחלוקין נינהו נדה ועריות ביסוד דינם, שבנדה אין האיסור באישות ובלקייחה עצמה, ורק בעריות גדר האיסור כן, ובנדה עיקר האיסור הוא רק במעשה ביאה ותו לא, ודו"ק.

ועפ"י חילוק זה חילק נמי בין חי"ל ועשה לנדה דגם חי"ל ועשה אף דתפסי בה קידושין ודלא כעריות דלא תפסי בהו, אכן אכתי דומין לעריות וחלוקין נינהו מנדה, שבנדה אין האיסור כלפי האישות והלקייחה, ובחי"ל ועשה אף דתפסי בה קידושין אכן גדר האיסור הוא שיש איסור בגוף האישות ובלקייחה עצמה, ולכן אי בעלו לא קנו, כיון שיש סתירה לעיקר המצוה ע"י העבירה, אכן בנדה שעיקר האיסור הוא רק במעשה ביאה ותו לא, הכא ליכא סתירה לעיקר המצוה.

תוספת ביאור בדברי הגרי"ז, שהקנין תלוי במצוה.

אולם צריכים להוסיף על דברי הגרי"ז ב' נקודות:

א] יש לעיין דלמה לא חל הקנין של היבום מחמת העבירה, הא העבירה של חי"ל ועשה לא סותרת לתפיסת קידושין בעלמא ולמה שהעבירה של חי"ל ועשה יסתור את התפיסת קנין של יבום, וזה צ"ע.

והביאור בזה מבואר בהדי' כמה וכמה פעמים בדברי הגרי"ז, דשאני יבום מכל קידושין שהקנין של יבום תלוי במצוה של יבום, וכיון שהעבירה סותרת למצות יבום ולכן בטלה המצוה, ואי בטלה המצוה ממילא כבר בטלה הקנין וממילא לא קנה, וזה באמת חידוש שהקנין תלוי במצוה, דכפשוטו היה מקום לומר דתרתני נינהו, מה שחל הקנין ומה שמחייב במצוה דבכל יבמה אף שאין בה מצוה מסיבה מסויימת למה שלא תחול הקנין ונתחדש שאינו כן, וצריכים להוסיף דודאי דאין הכוונה דמה דמונח אקרקפתא דגברא מצוה – נצרך כדי להחיל את הקנין, אלא מה שיש ביבמה דין שצריכים ליבמה והיא סיבת המחייב למצות יבום – דזה נצרך לחלות הקנין, דסו"ס חלות התורה הוא ורק חיילא מכח הפרשה ומכח המצוה בפרשה, וע"ע בדברי הקה"י [סימן ט"ו] שביאר נמי שהכל תלוי במצוה, עיי"ש היטב⁶⁰.

ב] אכתי לא נתבארה בדברי הגרי"ז דמה שורש האי דינא דכיון שיש סתירה בין העבירה למצוה דלכן ליכא מצוה [וממילא דכבר ליכא קנין], דלהלן יבואר דאין זה מדין מצוה הבאה בעבירה, וקשה דא"כ למה באמת ליכא מצוה מחמת העבירה שסותרת למצוה, וצ"ע.

ויסוד לזה למדנו מדברי הגר"ש היימן - בחידושי ר' שלמה [סימן ב' עמוד ה' ד"ה ומה שנ"ל] שהתחיל בנקודה אחרת - והיא, שמתחילה הביא שהקשה רבו בעל הברכ"ש דגם אי ליכא עדל"ת במצה של טבל אבל אכתי מוכרח דקיים את המצוה [והיינו מדבעינן מיעוט על מצה של טבל שלא יצא ידי"ח], ורק צריכים לדון מצד המצוה הבאה בעבירה דלמה לא מתבטלת מצוותו, אכן זה פשוט שמצד זה שאעדל"ת במצה של טבל אכתי לא בטלה המצוה, ולמה בחי"ל ועשה אמרינן דאי בעלו לא קנו מחמת הדין דאעדל"ת ועשה.

⁶⁰ ואף שיש שרצו ללמוד שהגרי"ז והקה"י ב' דרכים שונים נינהו לגמרי, אכן אינו כן, שגם הגרי"ז צריך לעיקר האי יסוד שהקנין תלוי במצוה, וכמפורש בדבריו, ופשוט, ועיי"ש עוד בקה"י שגם הוא עמד על עיקר הקושי דלמה אי בעלו לא קני, ומ"ש מנדה, ולא חילק כהגרי"ז והאחרונים, אלא שחילק דנדה רמ"ל ליבום כיון דעומדת להיטהר כמו שהיא תחת בעלה משא"כ בחי"ל ועשה, ופשוט.

ותירץ תלמידו הגר"ש היימן זצ"ל שהמצוה של מצה מתחילה בחיוב שחל אקרקפתא דגברא, ומצוה זו לא יכולה להיות מוגבלת על ידי האיסור שקיים במצה המסוימת הזו שהיא טבל, דמה שייכא הך מצה לעיקר חיובו שמתקיים בכל מצה שבעולם, הרי המצה הזו היא רק היכי תימצי בעלמא לקיום מצוותו ותו לא, אולם ביבום אינו כן שהרי הכא המצוה עצמה מתחילה בגוף היבמה ומחמת היבמה, שמחוייבים ליבם אותה, ואינה היכי תימצי בעלמא לקיום מצוותו אלא שהיא חלק מגוף המחייב, והרי ביבמה הזו עצמה חיילא איסור, וא"כ יש איסור שסותר לעיקר מצוה ולכן בטלה המצוה ואי בטלה המצוה ממילא כבר בטלה הקנין וממילא לא קנה. והוסיף דה"ה שיש לומר שנדה דמי למצה של טבל, וקשה הרי הכא היבמה עצמה שבה חיילא המצוה היא הנדה והיא אסורה במצוה.

וכוונתו ע"כ כהגרי"ז, דאף אי חיילא המצוה והאיסור כהדדי ביבמה עצמה אבל כיון שזה רק איסור על הביאה ולא איסור על האשה עצמה, לאוסרה ביבום, שוב לא מיקרי סתירה מיניה וביה בין המצוה לאיסור כמו בחי"ל ועשה, ולכן אי בעלו קנו כמו במצה של טבל, ודו"ק. מתוך דבריו למדנו עומק דברי הגרי"ז דלמה באמת בטלה המצוה, והביאור, דמצוה כזו שסיבת המחייב נמצאת בהך אשה, שהיא המחייבת את היבום, ובהך אשה שהיא המחייבת את המצוה איכא עבירה שסותרת את עיקר המצוה, הרי בכה"ג העבירה מבטלת את המצוה, שמצוה כזו לא יכולה לחייבו עד כמה שהיא בעצמה סיבה לאיסור, ואין כאן עבירה מן הצד שבא לפונדק אחד עם המצוה, אלא שיש סתירה מיניה וביה בגוף המצוה עצמה.

בעיקר הראיה דאי בעלו קנו בנדה.

והנה - בביאור הראיה של התוס' מהסוגיא בפסחים - עי' ברעק"א שביאר שהראיה היא מהא דחשבינן ליה כטועה בדבר מצוה, ונקטו התוס' דהגמ' קאי גם למ"ד דדין טועה בדבר מצוה נאמר רק בעשה מצוה, עיי"ש מה שיישב בזה, עכ"פ עיקר ראית התוס' היא דאי עשה מצוה א"כ מוכרח עכ"פ שקנה.

ולמדנו א"כ מהתוס' דלמצות יבום בעינן שיחול הקנין ולא סגי בביאה גרידא, וכ"כ בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ו'], ולהלן [שם ס"ק שפ"ו] כתב בדעת התוס' דעיקר המצוה היא החלות קנין, וביאר דנחלקו בזה הרמב"ן ותוס' אי הקנין עצמו הוא הוא עצם המצוה או דעיקר המצוה היא הביאה אלא שיש תנאי בביאה שיהיה ביאה שחל על ידו קנין, ונפ"מ במאמר אי קיים בזה מצוה מחמת הקנין, עיי"ש, ועיין לעיל בהקדמה ליבמות [סימן א'] שהבאנו כמה ראיות מהראשונים ואחרונים שבלי קנין אין מצוה.

ובאמת דכן מוכרח מכל המהלך לחלק בין נדה לדין חי"ל ועשה לגבי אי בעלו לא קני ובנדה קני, שהרי אי המצוה היא הביאה א"כ מה לי שבנדה האיסור הוא על הביאה ולא על האשה הא המצוה עצמה היא הביאה, ואיכא סתירה לגוף המצוה, וע"כ כנ"ל שהמצוה היא קנין האשה ושוב פשוט דרק איסור שמתייחס לקנין האשה סותר את המצוה ולכן לא חל הקנין, וזה דווקא בחי"ל ועשה שהאיסור הוא בליקוחין, ודו"ק.

בדין מצוה הבאה בעבירה בנדה ולמה קני.

אלא שיש לעיין דלמה קונה ולמה ליכא בה דין מצוה הבאה בעבירה, והקה"י הנ"ל הוכיח כנגד הנו"ב שלמד דמטעמא דמצוה הבאה בעבירה אמרינן בחי"ל ועשה דאי בעלו לא קני, ודחה שהרי בנדה רואים דלא אמרינן כן.

ובעיקר הקושי עיין בברכ"ש [ריש סימן ב'] ובקוה"ע [סימן א' ס"ק י"א] שכתבו שמצוות שעיקרם בתוצאה ליכא בהם פסול מצוה הבאה בעבירה, ויבום עיקר מצותה בקנין שזה התוצאה של המצוה ובזה לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה, וא"ש, ויש להוסיף, שהמצוה היא הקנין ובקנין ליכא עבירה, ובביאה שיש עבירה ליכא מצוה, ולכן אין המצוה והעבירה בדבר אחד. ובקוה"ע [שם] הביא לזה דוגמא ממזר שמקיים בו מצות פרו ורבו, ואין כאן מצה הבאה בעבירה, שהרי העבירה היא הביאה והמצוה היא התוצאה שיש לו בנים, וגם במילה בשבת [שלא בזמנה] שודאי קיים מצוה כיון שסו"ס הוולד מהול, ובברכ"ש הביא דוגמא מהשבת גזילה והשבת אבידה ע"י העבירה דפשיטא דקיים מצוותו.

אולם עיין בחידושי הגרש"ש"ק [סוף סימן ב'] שג"כ הק' מהדין מצוה הבאה בעבירה ותירץ דאף אי ליכא מצוה מחמת הדין מצוה הבאה בעבירה, הא סו"ס אין זה ענין לקנין ולמה שלא יקנה אותה, דמצוה הבאה בעבירה רק פוסל את המצוה, ודו"ק, ועיי"ש שהביא מהמנ"ח [מצוה תקצ"ח] שאי בעלו בלא כוונת מצוה לא קיים המצוה ויבעול שנית, ותמה שהרי קנאה ואין מה לבעול עוד למצוה, וכוונה היא רק חסרון במצוה ולא בקנין.

ויש לדון לפי המבואר לעיל דזה באמת הטעם למה אי בעלו לא קני, והיינו כנתבאר מהקה"י שכיון שהעבירה סותרת לעיקר המצוה לכן בטלה המצוה ואי בטלה המצוה ממילא כבר בטלה הקנין וממילא לא קנה, וזה באמת חידוש שהקנין תלוי במצוה, אכן כן מוכרח לכאן מעיקר הדין דאי בעלו לא קני, ולכאן הגרש"ש"ק סותר ליסוד הזה, אכן י"ל דתלוי למה אין מצוה, אי משום שיש סתירה לעיקר המצוה או משום שחסר פרט בקיום המצוה ומצוה הבאה בעבירה מיקרי שחסר פרט בקיום המצוה ולכן אכתי קונה אותה, ורק מה שהעבירה סותרת עיקר המצוה מבטלת את הקנין של היבום ודו"ק.

ולפי"ז יש לדון בדין כוונת מצוה אי מעכבת את הקנין, אלא דבאמת לפי מה שחילקו האחרונים דגם במצוות צריכות כוונה היינו רק כשעיקר המצוה הוא המעשה דאז מעכב אבל הכא עיקר המצוה היא התוצאה ולכאן לא אכפת לן מה שאין כוונה.

ועיי"ש מה שחילק עוד בגדרי מצוה הבאה בעבירה שיש חילוק בזה בין עבירה של נדה לעבירה של חיי"ל ועשה ועפ"י הסברא הנ"ל לחלק ביניהם דדין מצוה הבאה בעבירה נמי שייך דווקא לסוג עבירה שסותרת את עיקר המצוה, עיי"ש.

סיכום ג' ראיות – שהקנין זה המצוה.

למדנו א"כ שבדין הזה שאם בעלו קנו בנדה איכא ג' הוכחות שהקנין הוא המצוה.

א] מראית התוס' מהסוגי' בפסחים, וכדהוכיח כן הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

ב] ממה שלכא חסרון שמצוה הבאה בעבירה ביבום ב'מצוה' של יבום בנדה מוכרח כן, וכדהוכיחו כן הברכ"ש והקוה"ע.

ג] בדברי הגרי"ז מבואר שיש סתירה ישירה בין חיי"ל ועריות למצוה ולכן מתבטלת המצוה ולכן לא קני, וכל זה משום שגם המצוה וגם הלאו הם בדבר אחד - בליקוחין ובאישות, לעומת נדה שאסורו הוא רק בביאה, ולכן מיקרי ארי רכיב עליהו, ולו יצוייר והמצוה עצמה היתה בביאה ולא בליקוחין ע"י הביאה, אז אדרבה, היינו אומרים שבנדה אם בעלו לא קני ובחיי"ל אם בעלו קנו.

**סימן ו'
ביאור השו"ט בתוס',
בגדרי 'נאסרה' לגבי נדה.**

פרק א' ביאור עומק סברת התוס', בנאסרה ובדין אי בעלו קנו, שהכל תלוי אי נדה הוי ערווה ליבום או לא. / / סדר דברי התוס' בדין נאסרה. / / מבאר שבתירוף התוס' נתחדש להם דליכא אשת אח בנדה. / / כמה תמיהות בתירוף התוס', דהאיך ביארו דבעינן דומי' דאחור"א וכל העריות כלפי ההלכה של 'נאסרה', ומה זה שייך ל'אי בעלו קנו'. / / ביאור עומק סברת התוס' – שהנפ"מ בגדר הפטור של יבום היא הנפ"מ בנאסרה וב'אי בעלו קנו'. / / ביאור סברת המקשן שאין לנדה דין ערווה כלפי חליצה וצרה ואכתי יש לה דין נאסרה. / /

פרק ב' עוד ב' דרכים בשו"ט בתוס'. / / דרך נוספת בתוס' שהשו"ט הוא מצד גזה"כ של 'עליה' דרך שייך נאסרה ב'רמה' כזו של 'הפקעה מיבום' באופן שנתמעטה מגזה"כ ד"עליה". / / הוכחה לדרך זו מתוספת דברים בתוס' הרא"ש דמדין ערווה אתינן עלה. / / תוספת מקור לדרך זו מר"ת בספר הישר, וישוב למה שהקשו על היקישא דר"י. / / מכאן מוכרח שנתחדש דין ערווה ליבום בעליה. / / נפ"מ לגבי חי"ל ועשה אי שייכא ביה נאסרה. / / ב' דיני נאסרה – בנפילה שניה מגזה"כ של 'עליה' ובנפילה ראשונה מ'סברא', ומבאר עוד דאף אי נאסרה נדה היה צריך עליה אבל יתכן דתמיד שייך נאסרה בלי עליה. / / ב' הערות לדרך זו שהתוס' דנו מצד עליה, ומבאר למה הקשו דווקא מנאסרה, ומבאר דעל ידי נאסרה הדרא לערווה ד'עליה', ומיישב בזה למה תוס' הקשו קושי' זו הכא ולא להלן [ל.]. / / דרך חדשה בביאור התוס' שמתחילה חידשו שהותרה האשת אח, וביאור השו"ט למה אי בעלו קנו. / /

**פרק א'
ביאור עומק סברת התוס',
בנאסרה ובדין אי בעלו קנו,
שהכל תלוי אי נדה הוי ערווה ליבום או לא.**

סדר דברי התוס' בדין נאסרה.

הקשו בתוס' דנדה תאסר אעפ"י שמטהרה אח"כ, כמו באחות אשה שהותרה אח"כ במת אישותו, ואעפ"י"כ אכתי אסורה ליבום, והיינו דין נאסרה שמבואר להלן [ל.], ויסוד הדין דאשת אח שלא הותר בשעת נפילה לא הותר גם אח"כ, והקשו בתוס' דגם בנדה נימא כן, ומבואר שלמד בקושי' שיש איסור אשת אח בנדה, והיינו דכיון דליכא יבום שוב ליכא היתר באשת אח. ויתרצו התוס' "דלא דמי דאחות אשה ושאר עריות האיסור עומד על היבם טפי משאר בני אדם, אבל נדה לכ"ע אסירא, ואפילו בנדתה משמע בפסחים ס"פ אלו דברים דבת ייבום היא וכו' משמע דקני לה".

ובביאור החילוק הבאנו לעיל [סימן ה'] מהגרי"ז שכל העריות סותרות את עצם היבום עצמו ודלא כנדה שלא סותרת את עצם היבום, והיינו משום שיבום הוא לקנותה לאשתו, ויסוד האיסור בהנך עריות הוא מצד האישות והחיתון, אבל נדה היא רק איסור על הביאה עצמה.

אלא שמבואר בתוס' שיש ב' חידושי דינים שנאמרו מכח החילוק הזה, דמתחילה הבינו שזו סברא רק ביחס להלכות נאסרה בלבד, והיינו דמחמת חילוק זה אמרינן דבכל העריות לא חיילא היתר אשת אח אח"כ [היכא דלא חיילא בשעת נפילה - דנאסרה], אבל בנדה חיילא היתר אשת אח גם אח"כ מחמת חילוק זה, אבל בשעת נדתה שווה איסור נדה לכולם דאם בעלו לא קנו, ובסוף חידשו עוד דמכח הך סברא עצמה כבר חיילא היבום ואם בעלו קני, וחלוקין מכל העריות גם בדין אם בעלו קנו – זו צורתא דשמעתתא בדברי התוס', וברא"ש מפורש יותר שיש ב' צדדים בסברא זו, דמתחילה נקטו שיש כאן סברא אך ורק לגבי נאסרה אבל אי בעלו לא קנו, ושוב חידשו עוד חידוש שאי בעלו קנו.

מבאר שבתירוף התוס' נתחדש להם דליכא אשת אח בנדה.

והנה יש לדון האם סוברים התוס' שבנדה לא הותרה האיסור אשת אח או שהותרה האשת אח, וזה ברור שיש בזה ב' צדדים בזה מיניה וביה בתוס', דברור דלפי מסקנתם שאי בעלו קנו דודאי שאין אשת אח, שהרי אשת אח ודאי היה מונע לתפיסת קידושין ככל ערווה, וע"כ דכשהסיקו דאי בעלו קנו דודאי דאז כבר ליכא אשת אח, וזה גם פשוט דלפי הקס"ד בתוס' שאיכא נאסרה בנדה, דודאי

דאיכא בזה אשת אח דכל דינא דנאסרה בנויה על האשת אח, ופשוט, ומוכרח א"כ שיש חזרה ושו"ט בדין זה מיניה וביה בתוס'.

ומעתה היה נראה שהוש"ט בתוס' היא דבאמת תוס' לא חידשו בהתחלה שיש היתר לאשת אח, אלא שתירצו דאף דאיכא אשת אח, אכתי ליכא נאסרה על האשת אח, והיינו שיש סברא מסויימת בנדה למה ליכא נאסרה על אשת אח כזה, ושוב חידשו שבאמת נדה חלוק מכל העריות ולכן אין בה את האשת אח, ולכן תפיס בה קידושין ולכן אי בעלו קנו.

והיינו שמבואר בתוס' ששני החידושים הללו - גם שאין נאסרה וגם שאם בעלו קנו - תלויים בסברא שהביאו לחלק בין נדה לאחור"א וכל העריות, שבעריות איכא איסור על האישות עצמה ובנדה איכא איסור רק על הביאה, ועיין עוד בהערה ⁶¹ מה שיש לצדד בזה באופן אחר.

כמה תמיהות בתירוצי התוס', דהאיך ביארו דבעינן דומי' דאחור"א וכל העריות כלפי ההלכה של 'נאסרה', ומה זה שייך ל'אי בעלו קנו'.

אולם יש לעיין בכל זה:

א] מה שייכי דיני נאסרה ודין קנין יבום אהדדי, הא תרתי נינהו שהקנין של היבום תלוי אי פקע האיסור אשת אח או לא, או מצד סברות אחרות וכתבאר לעיל מהגר"ז, והנידון בנאסרה תלוי בסברת המתיר של האשת אח, אי חיילא המתיר של האשת אח גם אחרי נפילה או לא, ומה שייכי הנך תרי נידונים אהדדי.

ב] עו"ק דמה שייכא הך חילוק בגדר איסור נדה וגדר איסור עריות לדין נאסרה, הרי כפשוטו, הדין נאסרה הוא דין מסויים בזמן חלות המתיר של האשת אח, אי חיילא גם לאחר נפילה - וזה נידון אחרי שכבר פקע הערוה של אחור"א ונדה, והרי כל החילוק של התוס' בין נדה לאחור"א הוא בזמן שעדיין לא פקע הנדה והאחור"א, אבל אחרי שפקע שווין נינהו, ועכשיו מתעורר נידון האם חיילא המתיר עכשיו או לא, ומה זה שייך לסוג האיסור שהיה כאן עד עכשיו.

ג] אפשר להקשות הך קושי' גופא בנוסח יותר פשוט - והיינו כמו שהעמידו בחידושי ר' שלמה [סימן ב'], הרי דין נאסרה לא ילפינן מאחור"א אלא שהלכה מסויימת היא בהלכות היתר אשת אח, ולמה בעינן דומי' דאחור"א בהלכה זו.

ד] עוד הקשה בחידושי ר' שלמה [שם], הרי מסקינן דערוה גופא לא צריכה קרא, וא"כ ע"כ מוכרח דגם הדין נאסרה בערוה גופא לא בעי קרא, ונמצא שכל הפטור ערוה הוא אך ורק מצד אעדל"ת שב"כ, וזה סגי לנאסרה, וא"כ הרי פשוט שבנדה איכא הלכה של אעדל"ת שיב"כ ופשיטא א"כ דנאמר בה דין נאסרה גם בלי להיות דומה לאחור"א, שהרי גם הפטור באחור"א לא הוי אלא מדין אעדל"ת שיב"כ, ובזה שוה נדה לאחור"א, וצ"ע.

ה] עו"ק - דאי באמת קאי התוס' לבאר עיקר סברת נאסרה, הרי א"כ למה חילקו בין נדה "לכל העריות" וכלשונם "דלא דמי דאחות אשה ושאר עריות", הרי 'נאסרה' רק משכחת לה באחור"א ⁶², וזו הערה גדולה.

ו] בראשונים גם הביאו את החילוק של התוס' אלא שהרחיבו בדבריהם - וזה לשון התוס' הרא"ש - "ולא מיקרי ערוה ואינה אסורה משום קורבה", וז"ל התוס' ישנים - "ולא מיקרי ערוה", הרי שעיקר החילוק הוא במהות האיסור נדה, דלא מיקרי ערוה כמו כולם, ומה זה שייך לדין נאסרה ששם הנידון הוא כלפי המתיר אח"כ.

⁶¹ ובאמת שכל המהלך בזה אינו מוכרח, שלעולם יש לומר דכוונת התוס' שכבר בהתחלה דהותרה האשת אח בנדה ולכן פשיטא למה ליכא נאסרה, והיינו דלא נתחדש חידוש בסברת נאסרה, אלא שחידשו שהותרה האשת אח, וסברת התוס' בא לבאר למה לא הותרה האשת אח בנדה.

אולם לפי"ז צריכים לבאר דאכתי איכא סברא לומר דאי בעלו לא קנו אף דליכא אשת אח, וזה ע"כ סברא מיוחדת באי בעלו לא קנו, ואז צ"ל שעל זה הוסיפו עוד לחדש נגד סברא זו וחידשו דאי בעלו קנו, ומהלך זה מובא בקוה"ע [סימן ה' ס"ק י'], ויבואר בהמשך.

⁶² שרק באחור"א משכחת לה שהותרה הערוה אח"כ במיתת אשתו, וזה נתחדש נאסרה דאעפ"כ ממשיך האיסור אשת אח מכח הנאסרה, וזה לא משכחת לה בשאר עריות דממילא ליכא היתר לאיסורם.

ביאור עומק סברת התוס' – שהנפ"מ בגדר הפטור של יבום היא הנפ"מ בנאסרה וב'אי בעלו קנו'.

ומכא הנה קושיות מוכרח שאין כוונת התוס' לסברא בגוף הנאסרה עצמה, אלא כוונתם לחלק בגדר הדחייה וההפקעה מיבום, והיינו שיש כמה סוגים של דחייה והפקעה מיבום, יש בגדר 'פטור' מיבום יש בגדר 'איסור' לייבם יש בגדר 'מניעה ומעכב צדדי' ליבום, וכל זה תלוי בסוג הסתירה שקיימת בין הדין של האשה לחיוב של יבום, כמה ואיך ובאיזה צורה הם סותרים זה"ז.

ובנוסף אחר – יש מצבים שאין יבום אף דהאשה מצד עצמה 'רמא ליבום' ויש מצבים ד'לא רמא ליבום' כלל וכלל – וערווה לא רמי' כלל אבל הנדה אינה ערווה ולכן רמי' ליבום, וכדהבאנו מהתוס' הרא"ש ותוס' ישנים – ועפ"ז יבואר השו"ט בתוס'.

מתחילה בקושי' סברו התוס' שהדחייה וההפקעה מיבום בנדה ובכל העריות שווה, שהרי כולם בכרת וכולם הוקשו זה"ז [אף שבנדה איכא תפיסת קידושין מגזה"כ], ולכן איכא אשת אח ואיכא נאסרה שהאשת אח לא הותר גם אח"כ, ואי בעלו לא קנו.

ושוב חידשו בתירוץ דחלוקין כל העריות בעצם הדחייה מיבום מחמת סברתם הנ"ל, שכל העריות סותרות את עצם היבום שאין לקנותה מחמת האיסור על האישות עצמה, משא"כ בנדה שאין איסור על האישות עצמה ולכן אין הסתירה בין היבום לנדה כל כך כמו בעריות, ולכן באמת 'רמי' ליבום', וממילא דמתחילה חיילא הזיקה עליה בשעת נפילה עכ"פ כלפי הזמן שתהיה ראויה ליבום, ולכן מצד אחד בזמן נידותה לא הותרה האשת אח, שהרי הזיקה אינה כלפי הזמן של עכשיו אלא לאח"כ, ואי בעלו עכשיו לא קנו, אבל מצד שני כשיפקע האיסור נדה שוב ליכא אשת אח וליכא נאסרה כיון שמתחילה הותר על הזמן הזה.

ובנוסף אחר: אם נאסרה היא הלכה בזיקה שרק חל מתחילה ולא אח"כ, אז י"ל כנ"ל דנתחדש שבנדה חל הזיקה על הזמן של אח"כ כיון שאין דחייה מיבום כמו בכל העריות, ואי נימא שנאסרה הוא דין במתיר של האשת אח, דהמתיר רק חיילא מתחילה ולא אח"כ, אז נמי י"ל כנ"ל שחידשו שבנדה המתיר חיילא לכתחילה כלפי הזמן של אח"כ מחמת סברא הנ"ל].

ושוב הוסיפו לחדש מכא הנה סברא גופא שלכן אי בעלו קנו, והיינו דעד כדי כך ליכא סתירה בין האיסור נדה ליבום דבאמת הזיקה ליבום חיילא מיד בנידותה ולכן מעיקרא כבר פקע האשת אח, ולכן אי בעלו קנו וכבר אין נידון כלל של נאסרה, שהרי כבר מעיקרא הותרה האשת אח⁶³, ועדיפא גם מחי"ל ועשה דאי בעלו לא קנו, וכנתבאר לעיל, והכל מכא סברא זו.

ומעתה א"ש טובא לשון התוס' שאמרו "אח"א וכל העריות", והקשינו שהרי בכל העריות ליכא כלל נידון של נאסרה, ועוד דמה כל זה שייך לאח"א אי לא ילפינן מינה, והתשובה, שעיקר חילוקו של התוס' הוא בסתירה בין נדה ושאר עריות לזיקת יבום – כמה רמי' ליבום וכמה לא רמי' ליבום, ואמרו, שאח"א וכל העריות לא רמי' כלל ליבום, וממילא שבכולם בטלה סיבת החלות זיקה ולא משכחת לה בשום באופן, ורק בנדה שאינה סתירה כל כך התם לא בטלה הסיבה ובסודה רמי' ליבום, ולכן שפיר שייך חלות זיקה עכ"פ כלפי זמן של אח"כ, והתוצאה מזה היא שממילא אין כאן דין נאסרה.

ועיין בלשון הברכ"ש [סימן א'] שנאסרה רק נאמר היכא "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל", והיינו כנ"ל דבעינן איסור שגורם שחסר בכל הנפילה, ולהלן הבאנו מר"ת בספר הישר דבנאסרה בעינן דווקא "איסור הדוחה את היבום", וכל זה כנ"ל.

ביאור סברת המקשן שאין לנדה דין ערווה כלפי חליצה וצרה ואכתי יש לה דין נאסרה.

ובזה יתיישב עוד – באופן אחר – האיך היה פשוט להתוס' כבר בקושי', שאף שאין יבום בנדה אבל יש חליצה ואין פטור צרה, וכמו שהבאנו לעיל שזו המשמעות הפשוטה בתוס' וכן למד הגר"ח, ולכן רק הקשו שבנדה יהיה עכ"פ איסור יבום ולא הקשו מחליצה וצרה.

⁶³ ואין לומר שחידשו בתירוץ דאף אי לא חיילא הזיקה אלא כלפי הזמן של אח"כ, אכן אכתי הותר האשת אח מיד במצב כזה, ולכן אם בעלו קנו, ופשוט שזו טעות דאי ליכא זיקה על עכשיו פשוט דלא קני עכשיו.

והביאור - שיש מקום לחדש שהתוס' באמת ידעו את עיקר החילוק שחידשו בתירוצם - דחלוקין נדה מכל העריות כנ"ל⁶⁴ - וכל זה ידע כבר המקשן, ולכן סבר ששייך עכ"פ זיקת חליצה, דביסוד הדבר רמ' ליבום, ולכן ליכא גם פטור צרה דביסוד הדבר רמ' ליבום, ולצורך רק נאמר במי שלא רמ' כלל ליבום, ולכן רק הקשו דעכ"פ בנדה עצמה נימא נאסרה, ועל זה תירצו שסברא זו עצמה היא היא הסיבה דליכא נאסרה, והיינו דרמ' ליבום עד כדי כך שחל הזיקה או המתיר מעיקרא כלפי הזמן של אח"כ, ושוב חידשו עוד דכבר חיילא כלפי עכשיו, והותרה כל האשת אח מעיקרא ולכן אי בעלו קנו.

הרי לנו שבסברא אחת הלכו התוס' לחלק - שלב אחרי שלב:
א] בנדה חיילא עכ"פ זיקת חליצה ופשוט דליכא פטור צרה, ב] י"ל עוד דחיילא כבר הזיקת יבום כלפי הזמן של אח"כ - ולכן ליכא נאסרה, ג] חיילא כבר כלפי הזמן של האיסור נדה - ולכן קנה עכשיו.

ומעתה יש להעיר - בריש דברינו ביארנו שיש ב' דרכים בקושי' התוס' - האם נקטו דפטור מחליצה ופוטור צרה, ודינה ממש כמו ערווה או דכבר חילקו ביניהם בקושי', וביארנו שנחלקו בסוגי' להלן [כ'] אי למסקנה תלוי בתפיסת קידושין או לא, אולם מעתה י"ל דלא נחלקו בזה, ורק נחלקו אי כבר ידעו את תחילת החילוק בין נדה לשאר עריות או לא ידעו עדיין חילוק זה. והיה אפשר לדון בזה באופן אחר, ע"ד הנ"ל, שבאמת התוס' ידעו את עיקר סברתם לחלק בין נדה לאידך, וכנ"ל, אלא שידעו כן רק לגבי פטור צרה, והוא, שהבינו שאין מציאות של צרת נדה, דיסוד דינא דצרת ערוה היינו דצרת ערוה כערוה, וזה דווקא היכא שהאשה עצמה היא ערוה אז י"ל שהיא צרה להך אשה וממילא שהיא צרה לערווה עצמה, אכן אי בנדה האשה עצמה אינה ערווה, אלא שיש בביאה שלה דין ביאת עריות, ונמצא שהיא צרה לאישה שיש בה ערוה ולא צרה לערווה עצמה ולכן ליכא בזה דין צרת ערווה, וזה היה פשוט לתוס' אלא דעדיין הקשו עכ"פ מהדין נאסרה, ודו"ק.

פרק ב'

עוד ב' דרכים בשו"ט בתוס'.

דרך נוספת בתוס' שהשו"ט הוא מצד גזה"כ של 'עליה' דרק שייך נאסרה ב'רמה' כזו של 'הפקעה מיבום' באופן שנתמעטה מגזה"כ ד'עליה'.

הבאנו לבאר את סברת התוס' בתחילת דבריהם למה ליכא נאסרה מחמת הסברא של התוס' בנדה כיון שלא דומה לכל העריות, והיינו שיש סברא מסוימת בהלכות נאסרה שרק שייך בערווה ליבום, והיינו עפ"י הברכ"ש דנאסרה רק נאמר היכא "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל".

אולם יש גם דרך נוספת בשו"ט של התוס', קרוב לדרך זו - אלא שיש ביניהם נפ"מ. והיינו שאין 'סברא ישירה' בהלכות נאסרה לבא ולומר שנאסרה רק שייך בערווה ליבום משום שצריכים הפקעה גמורה - וכדברי הברכ"ש שנאסרה רק נאמר היכא "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל" - אלא יתירא מזו, דרק אמרינן "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל" היכא שיש בה גזה"כ של עליה, דדווקא כשנתמעטה מיבום מגזה"כ דעליה אז איכא הפקעה גמורה מיבום, והיינו דחיילא בה דין ערווה ליבום.

לדרך זו נתחדש שנאסרה רק בא אחרי המיעוט של עליה, ובקוה"ע [סימן ה'] אזיל בדרך זו והוכיח כן מהתרומת הדשן - הבאנו דבריו להלן - שלמד מתוך התוס' דאין דין צרה בכל מה דדמי לנדה, והקשה עליו דהא הכא לא איירי לענין צרה, ותיירץ דמוכרח דגם דין נאסרה תלוי בשם ערווה דעליה.

⁶⁴ דבכולהו איכא איסור על האישות והיא ערווה, משא"כ הכא האיסור הוא רק במעשה ביאה, וזה לא סותר ליבום כל כך כמו כל העריות.

אלא שתמה בזה מלשון רבא שאמר "ערווה גופא לא צריכה קרא" וכעת יוצא דלפי האמת שפיר בעי קרא כלפי האיסור יבום לאחר שפקע הערווה, וביאר דכוונת רבא לפרש הברייטא שמשמע מהברייטא שהיה מייבם לולי הפסוק ועל זה אמר רבא שזה שלא היה מייבם היינו בלי פסוק וזה מחמת הדין אעדל"ת שב"כ, אכן אה"נ דין נאסרה באמת לא היה, ונמצא דאה"נ דלפי האמת ערווה גופא צריכה קרא באופנים מסויימים, [ועיין להלן מה שהוספנו בדרך זו שא"צ לומר שהדברים כפשוטם דתמיד בעינן עליה לנאסרה, ורק בנדה אמרינן כן].

ונראה דכל דברינו לעיל בתוס' לבאר שנדה אינה ערווה גמורה שסותרת לאישות וכתבאר עפ"י הגרי"ז, כל זה א"ש בדרך זו, ודו"ק, ועיין להלן שיבואר מה ההכרח למהלך הזה. נמצאנו למדים שיש ב' דרכים בשו"ט בנאסרה ששניהם בנויים על כך חילוק בין נדה לשאר עריות, ושני המהלכים בנויים על סברא אחת - דלא כל עיכוב בהיתר ובזיקה גורם לדין נאסרה - אלא שלדרך הראשונה סברא זו נתחדשה בתירוץ שכל החסרון של נדה היא דאין לה סוג איסור שדוחה לגמרי את היבום, ועל זה הביאו את החילוק בין נדה לכל העריות, אכן לדרך השנייה יוצא דאדרבה, סברא זו שצריכים איסור הדוחה את היבום היתה פשוטה לתוס' כבר בקושי' - עד כדי כך - שהיה לתוס' הנחה מוקדמת, שכל הדין נאסרה רק נאמרה בעריות שחל בהם הדין ערווה ליבום מפרשת עליה, ובתירוץ הביאו את החילוק בין נדה לכולם לא לגבי נאסרה אלא לבאר למה נדה אינה ערווה ליבום, ואינה בכלל "עליה".

הוכחה לדרך זו מתוספת דברים בתוס' הרא"ש דמדין ערווה אתינן עליה.

והנה הבאנו לעיל מהתוס' הרא"ש שהוסיף על התוס' דלכן נמי לא מיקרי ערווה, ולפי הדרך השנייה א"ש, דזה כל התירוץ של התוס' לבאר למה לא הוי בכלל עליה, ולא הוי ערווה ליבום, ודו"ק.

תוספת מקור לדרך זו מר"ת בספר הישר, וישוב למה שהקשו על היקישא דר"י.

ועיין בספר הישר לר"ת [חלק התשובות סימן פ'] שמתוך דבריו איכא מקור לכל המהלך הנ"ל, דעיי"ש שביאר את דברי התוס', ומתוך דבריו מבואר שיסוד הדברים הוא האם הוי ערוה או לא, וזה החסרון של נדה, ועוד מבואר שבזה תלוי עיקר הדין נאסרה, שצריכים איסור שדוחה לגמרי את היבום ולא סגי במעכב ומונע ליבום, ועיין בכל זה בהערה ⁶⁵.

מכאן מוכרח שנתחדש דין ערווה ליבום בעליה.

ובאמת דכאן כתוב יסוד גדול - למדנו לעיל [סימן ג'] שבפסוק של עליה לא כתוב דין פשוט שאין יבום ותו לא, אלא שכתוב שיש מושג חדש ומציאות חדשה של ערווה ליבום, וחידוש זה מוכרח מהכא, שהרי יש לעיין, דהאיך סברו שנדה אינה כלולה בכלל גזה"כ מחמת סברא בעלמא, הא איכא בזה היקשא דר"י, ואין משיבין על ההיקש וכבר הקשו כן האחרונים ⁶⁶, וע"כ שלא נתחדש הדין בעלמא, אלא שנתחדשה מציאות חדשה של 'ערוה ליבום' ועד כמה שמציאות זו לא שייך בנדה שוב אינה בכלל הך היקשא, ודו"ק.

⁶⁵ א' ר"ת דייק את לשון הגמרא להלן [ג'] "מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה לאפוקי נדה, אע"ג דכתיב בה אל אשה בנדת דותה לא תקרב לגלות וכו' אין התלמוד קורא ערוה אלא דלא תליא ביומי וטבילה, וכן אין דבר שבערוה פחות משנים אין חזקת נדה בכלל ולא ספירתה" הרי לנו דמדוקדק בש"ס שיש מושג של ערווה בכל הנך חיי"כ ונדה אינה בכללם, וכ"כ בהמשך "דתדע דבדינא הבא על יבמתו [יבמות נ"ד]. דכל עצמו מנדה, לא קאמר מיוחדת שהיא ערוה כדקאמר בהאומר לחברו אע"ג דתלמודא קאמר דתרווייהו".

ב' עד כתב ר"ת שיש הבדל בין הקישא דר"י שזה כולל את כל החיי"כ גם נדה, למה מצינו שזה כולל דווקא אלו שהם בכלל "ערווה", ושם באמת אין נדה בכללם, וז"ל: "תדע דכי יליף בפ' האומר לחברו מאחות אשה במה מצינו מפרש מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וכו' וכי יליף מהיקשא דר' יונה אינו מזכיר ערוה דאין משיבין על ההיקש, ואההוא פריך אפילו נדה נמי, אבל על מה מצינו מפרש מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וכו' ולא פריך מנדה כלל".

וביאר נמי למה באמת ליכא הקישא דר"י על צרה בנדה - וז"ל "ועוד תימא מ"ט יליף ממה מצינו לילף מהיקשא דר' יונה, אלא ע"כ למעוטי נדה דאם כן לכתוב לצרור גבי נדה דקילא דגבי לא תקח דאשה אל אחותה ליכא למימר א"כ יכתב לא יקח אצל נדה כדמקשה אני דתפסי בה קידושי".

ג' עוד כתב לגבי נאסרה שג"כ בעי ערווה, וכלשונו "ודרב יהודה הכי איתא כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה מחמת 'איסור הדוחה יבום' הרי היא כאשת אח שיש לו בנים, שהוא איסור הדוחה יבום", הרי שיש כאן דגש על 'איסור הדוחה יבום' לאפוקי איסורים שאינם בכלל ערווה.

⁶⁶ חידושי הגרש"ק [סימן א' ס"ק ב' וסימן ב' ס"ק א'], ובקוה"ע [סימן א' ס"ק א' וב'] ובמכתב הגרי"ז בסוף הספר.

וגם זה מתבאר מתוך דברי ר"ת דבדברי ר"ת מבואר דכלפי הנידון הזה ליכא היקישא דכל מה שתלוי ב"שם ערווה" ילפינן במה מצינו וכל מה שתלוי בדינים בעלמא של כרת ואי תפיסת קידושין והעראה כדומה, בזה איכא היקש ובוזה נדה כלולה בכל העריות, ואכתי צ"ב הגדר בזה אבל כן מבואר בתוך דבריו, ואכתי יש לעיין מדברי התוס' להלן [ג']: דיליף מהיקישא דר"י.⁶⁷

נפ"מ לגבי חיי"ל ועשה אי שייכא ביה נאסרה.

והנפ"מ הפשוטה בין הנך ב' דרכים יהיה בדין נאסרה בחיי"ל ועשה⁶⁸, דאף אי הגדר של חיי"ל ועשה דומה לעריות, וכתבאר בגרי"ז ששניהם הם סתירה לגוף היבום והם איסור בהתחתנות, אכן סו"ס חיי"ל ועשה אינו בכלל עליה, ודו"ק, וממילא שלדרך הראשונה פשוט שחיי"ל ועשה איתנהו בכלל נאסרה, ומוכרח כן, שהרי הך סברא שחילקנו בין נדה לשאר עריות לגבי נאסרה היא היא עצם הסברא שעל ידה נתחדשה הדין אי בעלו קנו, וממילא שכלול בזה שהיא היא הסברא שעל ידה מחלקים בין חיי"ל ועשה לנדה לגבי אי בעלו קנו או לא קנו, ומוכרח א"כ שבחיי"ל ועשה הסתירה ליבום היא ברמה כזו שמתאימה לנאסרה, וברור, אולם לדרך השניה פשוט שאין נאסרה בחיי"ל ועשה, שהרי יש הנחה מוקדמת בתוס' שנאסרה רק נאמרה בפרשת עליה, וברור דחיי"ל ועשה לא נכללו בזה.

ב' דיני נאסרה – בנפילה שניה מגזה"כ של 'עליה' ובנפילה ראשונה מ'סברא', ומבאר עוד דאף אי נאסרה דנדה היה צריך עליה אבל יתכן דתמיד שייך נאסרה בלי עליה.

והנה לעיל [סימן ד'] הבאנו מהברכ"ש שיש דין ערוה של עליה בנאסרה, אכן זה דווקא בנפילה שניה, דאז בעינן סברא של ערווה ליבום כדי להפך את האשת אח לערווה ליבום, ולאשת אח שיש לו בנים, אכן כלפי הנפילה ראשונה לא בעינן לזה, ונתחדש שם שיהיה נפ"מ בין נאסרה של עריות לנאסרה של חיי"ל ועשה, שבחיי"ל ועשה איכא נאסרה רק בנפילה ראשונה דלנפילה שניה בעינן נאסרה של עליה להשוותה לאשת אח שיש לו בנים וזה ליכא בחיי"ל ועשה, ודו"ק.

והנה בתוס' בנדה מיירי בנפילה ראשונה, ומעתה, צריכים לדעת איך הדברים משתלבים בהנך ב' מהלכים, ועיין בזה בהערה⁶⁹.

ב' הערות לדרך זו שהתוס' דנו מצד עליה, ומבאר למה הקשו דווקא מנאסרה, ומבאר דעל ידי נאסרה הדרא לערווה ד'עליה', ומיישב בזה למה תוס' הקשו קושי' זו הכא ולא להלן [ל'].

יש לדון בכל זה עוד דסו"ס דרכו של הקוה"ע מחודש מאד לומר שלא היה דין נאסרה כלל בלי עליה דסו"ס המשמעות כפשוטו דערווה גופא צריכה קרא כלל, ועיין בזה בהערה⁷⁰.

⁶⁷ ובאחיעזר [ח"א סימן ב' ס"ק ה' בהגה"ה] הביא את דברי ר"ת ותמה עליו מלהלן [ח']. דמפורש דפטור ערווה מיבום ילפינן מהיקישא דר"י, וצ"ע.

⁶⁸ לפי הצד שיש בהם אשת אח, ועיין בכל זה להלן [סימן ז"].

⁶⁹ והיינו דלעולם ב' הדרכים בתוס' מודי לב' הנחות, א] מה שאמר ר"י אמר רב בנאסרה [ל'] האי לשון "כאשת אח שיש לו בנים", דהיינו הפקעה גמורה מיבום עד כדי כך שהאשת אח עצמה תהפך להיות ערווה ליבום, ב] שניהם נמי מודי דזה דוקא בערווה של "עליה".

אולם נחלקו בזה, האם האי חידוש נצרך גם בנאסרה של נפילה ראשונה, ולדרך זו דבעינן עליה גם לנאסרה של נפילה ראשונה, א"כ פשוט דליכא נאסרה כלל בחיי"ל ועשה, ואז כל הנידון בתוס' היה בנדה אי איכא נאסרה מחמת עליה, והיינו בנפילה ראשונה, והנידון הוא נידון כללי אי נדה איכלל בכלל עליה, אכן לפי הדרך הראשונה דלא דנים מצד עליה, א"כ י"ל שפשוט שיש נאסרה בחיי"ל ועשה בנפילה ראשונה – עכ"פ, דכל מה דבעינן ערווה דאשת אח היינו בנפילה שניה, ורק כלפי זה אמרו שהרי היא כאשת אח שיש לו בנים, א"כ ע"כ שהדין הפקעה מנאסרה בנפילה ראשונה לא שייכא לערווה של עליה, ודו"ק, וא"כ כל דברי התוס' לא שייכי לעליה אלא לסוג איסור שעומד כסתירה ליבום וכתבאר בחיי"ל ועשה וזה לא קיים בנדה.

⁷⁰ וביאר בזה בחידושי הגר"נ פרצוביץ צ"ל שלעולם י"ל דמצד ערווה דלקחת איכא תמיד דין נאסרה אבל נדה לא שייכא לערווה דלקחת מתרי טעמי, א] יש בה תפיסת קידושין, ב] גם אי לא היה בה תפיסת קידושין הא עומדת להיטהר וכל הדין ערווה דלקחת היא שיש הפרעה לזיקה וליבום אבל ערווה כזה שעומדת להיטהר לא מפרעת ליבום, ולכן אינה בכלל, ומהאי טעמא הקשו התוס' מעליה דסו"ס איכא ערווה דעליה, ובהך ערווה א"צ אי תפיסת קידושין, ועוד דא"צ הפרעה ליבום שהגדר בזה הוא שעליה אומרת "יבמה לא יבא עליה", עיי"ש.

ואחרי דברי הגר"נ פרצוביץ צ"ל יש לומר עוד דאף אי איכא נאסרה בחיי"ל ועשה בנפילה ראשונה כיון שחיי"ל ועשה מפריעין ומעכבים לגוף היבום, וזה גם בלי הדין ערווה דלקחת, משא"כ בנדה דעומדת להיטהר דאין בה לא לקחת ולא נאסרה של חיי"ל ועשה, ולכן הקשו שסו"ס יהיה להם הדין נאסרה מצד עליה, וכנ"ל.

עוד יש להעיר דאי נימא דהתוס' בקס"ד נקטו שיש בנדה דין עליה א"כ למה לא הקשו מצרה, וכנ"ל, ולכאוף כלה דרך הזו רק מתאימה לראשונים שהקשו שנדה תהיה במשנה, וכבר הבאנו את דרכם בזה לעיל [סימן ה'], ועיין בזה בהערה ⁷¹.

והיה אפשר לדון כך, דבשיעורי ר' נחום [ריש סימן א'] דייק מהתוס' ישנים שבאמת הקשה שנדה תהיה במשנה והיינו לגבי חליצה ולגבי צרה, אלא שחזיקו את הקושי' שלהם מהדין נאסרה, עיי"ש, ודייק הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מזה שמבואר שיש סברא מיוחדת בנדה למה לולי הנאסרה לא היה לה דין ערוה לכל הנך דינים, ורק על ידי הדין נאסרה הדר הדין ערווה ליבום, אף דבאחור"א אינו כן, שהרי אחור"א מפורש במשנה ודין נאסרה רק נתחדש להלן [ל.], וביאר דכיון שעומדת לטבול, שוב אין בה דין ערווה ליבום, שהרי אין בה סתירה מוחלטת ליבום, ובזה גרע מאחור"א ולזה בעינן דין נאסרה להיות ערווה ליבום, ועיין בהערה ⁷² שהבאנו את דרכו בזה ומה שיש להעיר עליו.

ועפ"י דרכו היה נראה שיש לומר שאם כל מה שנדה אינה כלולה בכלל ערוה ליבום היינו משום שעומדת לטבול, א"כ אי נימא שיהיה בנדה דין נאסרה לאסור את האשת אח של הנדה לעולם, הרי א"כ יתחדש שהחסרון הזה של עומדת לטבול אינה חסרון להוציאה מכלל ערוה ליבום, דגם זה עדיין מיקרי ערוה ליבום בזה שחלק מהדינים של הנדה הם להפוך את האשת אח לערוה ליבום, ושוב הדרא ממילא להיות בכלל הערוה של עליה, ודו"ק.

ומעתה י"ל דהן הן דברי התוס' דלעולם תוס' סובר ככל הראשונים ⁷³ שהקושי' היתה למה לא קתני במשנה, ואה"נ דבאמת שהיה לה את כל הדינים של צרה וחליצה, אלא שהעמיד את הקושי' שלו על נאסרה כיון שלולי דין זה לא היתה בכלל עליה ולא היה בה את כל הדינים, ומיושב נמי מה שהקשינו לעיל [ריש סימן ה'] דלמה התוס' הקשו קושי'תם הכא, ולא להלן [ל']. בדין נאסרה, ודו"ק, ועיין בהערה ⁷⁴ במה שיש להעיר בזה בחשבון שלה שו"ט בתוס' לדרך זו.

דרך חדשה בביאור התוס' שמתחילה חידשו שהותרה האשת אח, וביאור השו"ט למה אי בעלו קנו.

כל מה שנתבאר עד עכשיו לב' הדרכים - היינו לפי מה שנקטנו כדבר פשוט שיש אשת אח בנדה גם בתירוץ של התוס', ואעפ"כ אמרו סברא מסויימת שאין נאסרה, ונתבאר שמה שנדה אינה ערוה ליבום גורם שאין כאן הפקעה גמורה וממילא שאין כאן חסרון בנאסרה, או שנדה אינה בכלל עליה ולכן אין בה נאסרה.

⁷¹ ואחרי דברי הגר"ג פרצוביץ זצ"ל [בהערה הקודמת] שבנדה היתה סיבה מסויימת למה הנאסרה צריכה להגיע לעליה, שוב היה מקום לדון עוד, והוא, דפטור צרה בעליה רק מצאנו אחרי שאין חליצה, [ויש לדון בזה - עיין בזה לעיל [ריש סימן ה'] מה שהבאנו מהתוס' הרא"ש להלן [ג']: ומרמאב"ד בצרת סוטה – ומה"ט הביא רש"י פסוק של עליה לגבי פטור חליצה, דמיתלי תלי זב"ז, וכנתבאר זה לעיל [ריש סימן ה'] – עיי"ש], הלכך ליכא דין עליה בנדה לגבי חליצה וצרה. אלא שהקשו דסו"ס תחילת דין עליה קיימא בה עכ"פ כלפי הנאסרה, שגם היא בכלל עליה, ולמה לא נימא דין זה של עליה כלפי נדה שיהיה בה נאסרה, אלא דרך זו מחודש מאד לומר שמתחלקים דיני עליה בין צרה לאנסרה דכפשוטו היה נראה דכולהו חדא נינהו.

אלא שהיה מקום לפרש כן דבעיקר המקור לדין נאסרה מצאנו כמה שיטות באחרונים ומצאנו בקוה"ע (סימן ד' ס"ק י"ז) דנקט שזו הלכה למשה מסיני ולעיל מיניה (סימן א' ס"ק ג') שזו סברא, ויתכן שההלכה למשה מסיני או הסברא נאמרה ושייכא בכל מי שיש לה את כח הדחייה של יבום מפרשת עליה, ואם כל החסרון שנדה לא כלולה בכלל עליה היא מחמת זה שהיא חולצת, א"כ כל זה לגבי כל מה שנתחדש בעיקר הפרשה של עליה שזה כולל צרה וחליצה, אכן כלפי עיקר הכת דחייה ליבום עצמו, כלפי זה לא נתמעטה, והנפ"מ בזה שלחא נתמעטה לגמרי היא כלפי הלכה או סברא זו של נאסרה, ודו"ק.

⁷² ובאר, דלו יצויר והיה בה דין נאסרה, אז האשת אח של הנדה היתה ערוה ליבום וזה היה פוטר חליצה וצרה, ולכן הקשו שעל ידי נאסרה יתחדש הדין ערוה ליבום. עיי"ש.

ויש להקשות עליו, הא עד כמה שנדה מצד עצמה לא כלולה בדין ערוה ליבום שוב אינה יכולה לדון דין ערוה ליבום באשת אח של הנדה ולא עדיפא מאשא של חיי"ל ועשה, וצ"ע.

73 והגדר "נ' פרצוביץ זצ"ל הבין כפשוטו שאין זו שיטת התוס' אלא שיטת התוס' ישנים.

⁷⁴ אלא דלפי"ז העיריני תלמיד אחד שכבר לא מוכרח שחי"ל ועשה לית בהו דין נאסרה, דאף אם הקושי' היתה מצד דין עליה, אבל נמצא שאין כבר הכרח שנאסרה עצמו הוא הלכה בפרשת עליה, וכדנקט הקוה"ע, שלעולם י"ל שאינו כן אלא שדווקא בנדה עצמה לולי נאסרה לא היתה בכלל עליה, ודו"ק, ונמצא שהשו"ט בתוס' ע"כ היתה ליישב למה ליכא נאסרה ולא למה ליכא דין ערווה, דאם נימא שרק בא לומר שנדה אינה ערווה, א"כ לפי האמת עדיין תיקשי דלמה באמת ליכא נאסרה אף אי לא תהיה ערווה, אלא שצריכים לומר ב' חידושים, א] נדה עצמה צריכה נאסרה להיות בכלל עליה, ב] נאסרה הוא הלכה בכלל עליה, אף ששאר עריות הוו בכלל עליה בלי הך הלכה, ואז י"ל שהתוס' מתרצים למה נדה לא הוי בכלל עליה בלי שייכות לזה שהיא עומדת לטבול, ובלי שייכות לנאסרה, אלא מטעם אחר, ודו"ק.

אולם י"ל שאין הכרח שהתוס' דן כלפי סברת נאסרה כלל וכלל, שיש לומר שהתירוץ הראשון תירוץ שהותרה האשת אח בנדה ולכן ממילא לא שייך לדון מצד נאסרה, וזה עיקר תירוץ - שאין נאסרה כיון שמיד הותר האשת אח, ורק אח"כ חידשו שאם בעלו קנו, ועיין בהערה ⁷⁵ בזה. ונראה שגם לפי המהלך הזה א"ש ככל הנ"ל, והיינו דה'שם ערווה' גורמת דלא רמי' כלל ליבום ולכן לא הותר האשת אח, אכן נדה אינה ערווה ולכן רמי' ליבום ויש נפילה, ולכן בדידה אמרינן דהותרה האשת אח מיד, אלא דסברי התוס' דסו"ס האיסור נדה סותר למצוה וממילא לקנין של היבום, וחידשו שאינו כן, והיינו שעד כדי כך חלוקין נדה ועריות דכבר לא סותרת לעצם הקנין והאישות של היבום, ולכן אי בעלו קנו, ודו"ק.

אלא שצריכים לבאר היטב מה היה השו"ט אי בעלו קנו, הרי בשלמא לדרך הראשונה בתוס' מה שחידשו דאי בעלו קנו היינו שחידשו שכבר הותרה האשת אח, אכן לדרך זו כבר ידעו שהותרה האשת אח מתחילה, ולכן ליכא נאסרה ומה דנו עוד לגבי אי בעלו לא קנו.

ולדרך זו מוכרח שיש עוד סברא למה אי בעלו לא קנו, לא רק מצד האשת אח אלא מצד זה שהסתירה שקיימת בין האיסור ליבום היא סיבה שאין מצוה ואי אין מצוה כבר ליכא קנין של יבום שהקנין תלוי במצוה, והוצרכו לחדש דאף דאעדל"ת שיש בו כרת אבל אכתי איכא מצוה ולכן אי בעלו קנו, והשו"ט בזה נתבאר לעיל [סימן ה'] עפ"י הגרי"ז, והיינו שחידשו הכא את סברת הגרי"ז למה בחי"ל ועשה אי בעלו לא קנו, וזה לא שייך לנדה, ונדה כבר דומה למצה של טבל ששיש עבירה אבל המצוה לא בוטלה, והיינו כהוספת הגר"ש היימאן זצ"ל.

⁷⁵ והיה אפשר לומר דטעמא דליכא אשת אח מיד הוא מחמת האי סברא גופא שחידשו במהלך הראשון דחיילא זיקה מיד על אח"כ, וכדלעיל, אלא דהכא ס"ל דבכה"ג דחיילא מיד על אח"כ דלכן כבר הותרה האשת אח מיד, שאשת אח הותרה היום מחמת הזיקה שחל היום כלפי מחר, ודו"ק, אלא דלפי"ז איכא תרי טעמי למה ליכא נאסרה, גם מצד דמעיקרא הותרה וגם מושם שמעיקרא בטלה האשת אח, ודו"ק.

סימן ז' המשך להנ"ל, ואופנים שונים של נאסרה.

פרק א' דן עוד בדין נאסרה, בנודרת ובחרם דר"ג ובמשומדת. // בדין נאסרה שרק נאמרה באופן "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל" [נוסח הברכ"ש]. // בדין נאסרה במעוברת, ודברי ר"ת בנאסרה. // מקור נוסף לכל הנ"ל מהרשב"ץ בנודרת, וכן מהתוס' לגבי אשת איש. // דן בדברי הב"ש לגבי חרם דר"ג, ודברי רעק"א בזה דמדמה נודרת לנדה. // דעת החזו"א בזה. // הוכחה מדברי הריב"ש בנודרת לסתור את כל מה שנתחדש הכא בגדר הדין נאסרה. // מוכיח מהתרומת הדשן במשומדת שלמד את התוס' מצד 'עליה'. // דן בעיקר דבריו אי חשיב משומדת איסור השוה בכל והלא ערוהה היא. // סיכום הדרגות בדין נאסרה.

פרק ב' דן בחילוקים בין נדה לחיי"ל ועשה, לגבי אי בעלו לא קנו ולגבי אשת אח, ומוכיח כהמהלך הנוסף בתוס' מצד "עליה". // דן לפי הצד שיש אשת אח בחיי"ל ועשה ומאי שנא מנדה, ומוכיח דלפי צד זה מוכרח נמי שיש 'נאסרה' בחיי"ל ועשה. // דוחה שאין הכרח שיש נאסרה בחיי"ל ועשה, ומוכיח מהלך חדש בתוס', דעיקר השו"ט בתוס' סביב ההפקעה של "עליה". // דן לפי הצד שאין אשת אח בחיי"ל ועשה, דמוכרח מהתוס' שלמד את המהלך מצד "עליה". //

פרק א' דן עוד בדין נאסרה, בנודרת ובחרם דר"ג ובמשומדת.

בדין נאסרה שרק נאמרה באופן "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל" [נוסח הברכ"ש].

לעיל [סימן ו'] נתחדש חידוש בנאסרה, דכפשוטו היה אפשר לומר שכל הדין בזה הוא במתיר של האשת אח, שרק חל היתר מיד בנפילה, אבל אי לא הותרה מיד מאיזה טעם שיהיה, דשוב לא יותר, אכן לעיל נתחדש בתירוץ התוס' שיש גדרים לדין נאסרה, דלא בכל עיכוב בפועל בהיתר של האיסור אשת אח נאמר דין נאסרה עולמית, ורק באופן שיש הפקעה גמורה מיבום איכא נאסרה, ובזה נתבאר דברי התוס' דגם נדה אף אי נימא כהקס"ד בתוס' דאי בעלו לא קנו, אבל אין נאסרה כיון שאינה אלא מניעה צדדית, ולכן ליכא בה נאסרה.

ולעיל הוספנו בדרך אחרת שהשו"ט בתוס' הוא סביב הגזה"כ של עליה, ונמצא שנתחדש עוד, דרק בהפקעה גמורה מגזה"כ של עליה בדרגא של ערוהה ליבום הוא דנתחדש דין נאסרה, ודו"ק, דבזה כבר אינה יבמה כלל, וגם בזה אמרו התוס' דנדה היא יבמה ממש אלא שיש בה עיכוב, ודו"ק.

ונתבאר שהנפ"מ בין הנך ב' דרכים יהיה בחיי"ל ועשה דחשיבי כהפקעה גמורה ולא כמניעה הצדדית, אבל אינם בכלל גזה"כ ד"עליה" בתורת הפקעה כערוהה ליבום, ודו"ק.

בדין נאסרה במעוברת, ודברי ר"ת בנאסרה.

והנה עצם סברא זו שצריכים דווקא איסור שמפקיע מיבום לגבי הלכות נאסרה, סברא מבוארת בברכ"ש [סימן א' ס"ק ב'] שהוכיח יסוד זה מדברי הרשב"א [ל"ה:] במעוברת, שהרשב"א כתב שאין בה נאסרה דאף דלר"ל אינה עולה ליבום וחליצה, כיון שהדין "עיין עליו" שמעכב אותה אינו דין ופטור מוחלט, רק מעכב חיצוני, ולכן אינו בגדר פטור אפילו בשעתו, וביאר, דנאסרה רק נאמר היכא "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל", ועיין בהערה ⁷⁶.

וכבר הבאנו כעין זה מספר הישר לר"ת שרק "איסור הדוחה יבום" נכלל בכלל נאסרה וזה הטעם למה ליכא נאסרה בנדה, והיינו נמי כנ"ל.

⁷⁶ ולא זכיתי להבין את ההוכחה שלו מהרשב"א לסברא זו, ונראה דמוכרח איפכא מדברי הרשב"א, דהנה, מפורש שם ברשב"א מיניה וביה שהותרה האשת אח במעוברת, וזה מטעם הנ"ל שאינו פטור מוחלט אלא עיוני בעלמא, וא"כ פשוט דכוונת הרשב"א דמהאי טעמא ליכא נאסרה שהרי אין כאן אשת אח לעשות בו דין נאסרה, וא"כ לכאן' מדויק איפכא ברשב"א, דמדויק דכל הסברא של הרשב"א רק בא לבאר למה הותרה האשת אח אכן לולי זה היה באמת נאסרה, אף הפטור הוא פטור של עיוני בעלמא, וצ"ע.

מקור נוסף לכל הנ"ל מהרשב"ץ בנודרת, וכן מהתוס' לגבי אשת איש.

ויש להביא מקור גדול לכל הנ"ל מהרשב"ץ – מובא בב"י [סימן קס"ה] – ויתחדש גם חידוש דין ונפ"מ לדינא.

דהנה, הרשב"ץ הביא דין נודרת וכתב שכל מה שאמרו להלן [ק"א] שאין בה יבום – היינו בשעת נדרה אבל אחרי שהחכם עוקר את הנדר יש יבום וליכא בזה דין נאסרה, ועיין בדרכי משה [שם] שכתב שנודרת דומה לנדה שאין בה נאסרה וכמבואר בתוס', ויש להעיר, הרי נדה אסורה לכל ונודרת אינה אסורה לכל, ואדרבה נודרת דומה בזה לעריות, אולם לפי החילוק של האחרונים א"ש, ואדרבה, נדה דומה לנודרת ששניהם אינם איסור התחתנות אלא איסור צדדי ומניעה צדדית. [ותמה החזו"א [אהע"ז סוף סימן קכ"ב] דבלאו הכי ליכא נאסרה בנודרת כיון שהיתר של החכם הוא למפרע, אכן הנפק"מ תהיה בהפרה של האב – בנערה שנפלה מן האירוסין לדעת הרמב"ם שהאב מפר הכל].

והנה כמו שנודרת הוא איסור עליו ואעפ"כ לא דומה לאחור"א, כמו כן לאידך גיסא באשת איש, דכבר העיר הערוך לנר שהתוס' להלן איירי באשת איש [באופן שיש תנאי] ודן אי איכא פטור יבום, והעיר הערוך לנר שהיא אסורה על כל העולם ודומה לנדה, ולפי"ז איכא סתירת התוס', אולם לפי הנ"ל אינו כן שהרי אשת איש היא ערווה על כל העולם שזה כל הדין אשת איש.

ונבאר את הדברים: הרי ערווה היינו פגם באישות, ולא יתכן אשה שמצד עצמה אין לה שום אישות, שכל אשה יש לה אישות למישהו מסויים והואיל ונדה אסורה לכל העולם כולל בעלה שוב מוכרח שאין לה פגם באישות וע"כ שאינו אלא איסור ביאה, לעומת איסור קרובים שזה איסור מסויים כלפי הקרובים שבהם אין לה אישות והאישות שלה היא עם אחרים.

וכל האיסור באשת איש נולד מזה שהיא יוצרת אישות עם בעלה, ולכן היא באמת מותרת לבעלה שהאישות שנקבעה עם בעלה היא זאת ששוללת ממנה את האישות שלה כלפי כל העולם, והיינו ערווה כלפי כל העולם, ומהאי טעמא הוסיף התרומת הדשן בנדה שהיא אסורה לכל העולם וגם לבעלה, והיינו כנ"ל, שזה כבר ראינו שזה לא איסור שנוצר מחמת האישות שלה לבעל, דאז אדרבה זה היה סימן מובהק על זה שזה איסור אישות.

דן בדברי הב"ש לגבי חרם דר"ג, ודברי רעק"א בזה דמדמה נודרת לנדה.

אולם מצאנו חולקים דיעויין בבית שמואל [סימן קס"ה ס"ק ד'] לגבי חרם דר"ג בלוקח ב' נשים ומה הדין ביבום בזה כשיש לא כבר אשה אחת.

וז"ל: "ואם מצאה היתר לנדרה מותרת לו ולא אמרינן דאסורה הואיל בעת שנפלה לפניו היתה אסורה מחמת נדר, ב"י בשם הרשב"ץ, ועיין סימן קע"ה דינ' הללו, ואם היה לו אשה בעת שנפלה לפניו והיתה אסורה עליו מחמת תקנות ר"ג יש לומר דגרע טפי, דאין היתר לאיסור זה משא"כ איסור נדר יכול להתיר ע"ש".

ותמה עליו רעק"א בתשובה, עיין בהערה שהבאנו לשונו⁷⁷, וכתב שכמו שמצאנו שאיסור נדה לגבי יבום הוא כעין ארי רכיב עליהו [והיינו מניעה], וכמבואר בתוס', ולכן אין נאסרה ולכן גם אי בעלו קנו, כמו כן הדין בנודרת דלכן בנודרת פשיטא ליה שאם בעלו קני, ומהאי טעמא פשוט נמי דבחרם דר"ג ליכא נאסרה ואיכא היתר אשת אח, ודו"ק.

והיינו דאף דבחרם דר"ג איכא איסור להתחתן ולקחת עם אשה אחרת אכן אין זה גדר ותוכן האיסור, אלא שהאיסור הוא שלא יחזיק אצלו ב' נשים, והחיתון והליקוחין עם השניה היא רק היכי תימצא לזה, ודומה לנדר בענין ליקוחין וחיתון שגם זה לא נחשב כסתירה ישירה ליבום אף

⁷⁷ [שו"ת ח"ג סימן מ"ה – מובא בנדפמ"ח סוף ב'.] - וז"ל: "ובאמת לענ"ד ה' נראה דדברי הב"ש מרפסים אגרא דמהיכא תיתא לומר דמשום חרם דרגמ"ה יהא נקרא אינו עולה ליבום, הא בוודאי אם עבר ונשאה בוודאי קיים מצות יבום ולא פגע באיסור אשת אחיו רק עבר על איסור שבועה, א"כ דמי ממש לנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה. שוב ראיתי להב"ש סי' קס"ה סק"ד דמחלק קצת כאן בין נדר לחרם דרגמ"ה, דנדר אפשר להתיר על ידי חכם, משא"כ חרם דרגמ"ה, ולא ידעתי מי הכריחו בזה, דבפשוטו הטעם בנודרת דמשום איסור השבועה לא מקרי אינו עולה ליבום כיון דבעצמותו היבום כהוגן רק אר"י דשבועה רבע עולה, וכעין זה ממש כתב תוס' ריש יבמות ד"ה ואחות אשתו דאף אם בשעת נפילתה ליבום היתה נדה, מ"מ מותרת ליבום כשתטהר דנדה ג"כ בת יבום היא, דאם עבר ובעלה קנאה ע"ש, והרא"ש שם כתב גם כן דנדה עולה לחליצה, ומה"ט מקרי עולה ליבום כיון דבדיעבד קנאה ורק אר"י דנדה רבע עליה, א"כ ה"נ לענין נודרת וחרם דרגמ"ה".

שיבום היינו ליקוחין וחיתון, כיון שהאיסור הוא בנדר והחיתון וליקוחין הם היכי תימצי לזה, ודו"ק.

ולמדנו מהב"ש מהלך חדש, דהכל תלוי בבפועל האם שייכא בה כעת היתר או לא, ולכן מיעקר הדין גם נדר וגם נדה וגם חרם דר"ג בכולהו לכיא היתר בפועל, ולכן היה שייך בהם נאסרה, דלא בעינן הפקעה מעיקר הדין היתר יבום, אלא שבנדה היסוד הוא שכיון שיש היתר לאיסור ע"י טבילה וכן בנדר ע"י היתר חכם, שוב לא מיקרי "נאסרה מוחלטת", וצ"ל שמה שיכול לגרש אשה אחת אינו נחשב כהיתר אלא שלכתחילה כל האיסור הוא עד כמה שיש לו ב' נשים ומציאות כזו יכולה להפסיק, ודו"ק, ודלא כנדה ונדר שמצד עצמם הם לעולם אלא שיש בהם מעשה מתיר.

דעת החזו"א בזה.

אולם עיין בחזו"א [אהע"ז סוף סימן קכ"ב] שהביא מהב"ש ומהרשב"ץ ומהדרכי משה - שכולם לא הבינו כיסוד הנ"ל - שכולם למדו שהעיקר הוא שנדה יש לה היתר בטבילה ונודרת יש לה היתר ע"י כחם, לעומת חרם דר"ג, והוכיח דכל מי שחולצת ואסורה לייבם אית בה נאסרה. אולם חידש שיבמה קטנה שנפלה לפני כהן גדול מייבם כשיגדיל דחשיב אית לה תקנתא שתגדל כמו טבילה ועקירת חכם.

הוכחה מדברי הריב"ש בנודרת לסתור את כל מה שנתחדש הכא בגדר הדין נאסרה.

ויש שיטה נוספת ע"ד הב"ש, וזו דעת הריב"ש, אלא דלדידיה לא מהני מה שיש היתר לאיסור לבטל דין נאסרה.

בברכ"ש [סימן ב' ס"ק ג'] הביא מהשו"ת הריב"ש [חדשות סימן ד'] דאיכא נאסרה בחי"ל ועשה, והיינו ממה שכתב הריב"ש שבנודרת היה צריך להיות דין נאסרה היכא שהחכם עקר את הנדר אלא דכיון שהוא עוקר למפרע שוב ליכא נאסרה, ומשמע דבשאר חי"ל ועשה דבטלה האיסור מכאן ולהבא דהתם איכא דין נאסרה, ועיין להלן [סימן ז'] בדברי הרא"ש מה שנתבאר בזה.

וגם הכא רואים דלא כנתבאר בתוס' ובראשונים שהדין נאסרה תלוי במי שלא רמ' לגמרי ליבום דהא נדר הוא דין צדדי, וכדהבאנו מהדרכי משה שמדמה לנדה, ומוכרח דאפילו מעכב צדדי סגי לדין נאסרה.

ועוד למדנו מדבריו דלא מהני סברת הב"ש דמהני מה שיש אפשרות של היתר לבטל דין נאסרה, ולדידיה יחזור הקושי מנדה.

ולשיטתו יצטרך לומר כהתירוץ השני של התוס' שיש סברא מיוחדת למה אין נאסרה בנדה והיא משום שכל הדין נאסרה מתבסס על דרכיה דרכי נועם ולא חסר בדרכיה דרכי נועם בנדה דדרכה להמתין לבעלה.

מוכיח מהתרומת הדשן במשומדת שלמד את התוס' מצד 'עליה'.

ולכא' יש מקור נוסף מהתרומת הדשן לדרכו של התוס' דבעינן הפקעה גמורה וגם דיליף דוקא מעליה, דעיין בקוה"ע [סימן ה' ס"ק א' וס"ק י'], ותוכן דבריו שהביא מהתרומת הדשן [רי"ט] שמשומד מיקרי ערווה, כיון שיש בה כרת, דקנאין פוגעין בו דדינא כנבעלת לנכרי, אכן כתב שם שיש חילוק בין משומד עצמו שנפלת לפניו ליבום שערווה גופא ל"צ קרא וליכא ביה יבום כמו כל ערווה שאעדל"ת שב"כ, אכן משומדת שנפלה עם צרה אינה פוטרת צרתה, ועל זה הביא את החילוק של התוס' בין נדה לכל העריות וה"ה משומדת שאסורה לכל.

הרי שהוא מדמה את החילוק של התוס' שהתוס' אמרו על הדין נאסרה לגבי הדין פטור צרה, [ומשומד לא איירי כלפי נאסרה אלא כלפי הזמן שהוא משומד ולכן פשוט שאין יבום דאעדל"ת שב"כ].

והנה, אי כוונת התוס' לסברות מסויימות בנאסרה, א"כ מה זה נוגע לצרה, וע"כ כנ"ל שיסוד הדבר הוא דאיזה סוג דחייה איכא מהיבום, וזהו דמדמה דרך דחייה של ערווה מהני לנאסרה ורק דחייה כזו מהני לצרה, ודו"ק.

דן בעיקר דבריו אי חשיב משומדת איסור השוה בכל והלא ערווה היא.

אלא דאכתי יש לעיין בעיקר דבריו האם דבריו מתאימים לעיקר החילוק של הגרי"ז והגרשש"ק, הרי לכא' משומדת דמי לנכרי והיא ערווה, ולמה דומה לנדה.

וז"ל התרומת הדשן בזה: "ונראה דדמיה ליבמה נדה בשעת נפילתה ליבום, דערוה גמורה היא ואפ"ה לא פטרה צרתה, ואפילו היא גופא שרי להתייבם אח"כ כשתטהר, ומפרשים התוס' [ב']. הטעם בחד שינויא משום דל"ד נדה לאחות אשה ושאר עריות, משום דהתם האיסור עומד על היבם טפי משאר אדם, אבל הנדה לכו"ע אסורה אף לבעלה עד שתטהר, ונראה דה"ה והיא הסברה ממש במשומדת, דכל בר ישראל וכ"ש בעלה אסור לבוא עלי' בשמדותה". והנה לפי הגרי"ז והגרש"ק אדרבה, נדה עצמה אינה ערוה וכמבואר בלשון הרא"ש וכדהבאנו נמי מספר הישר לר"ת, ובתרומת הדשן מבואר שהיא ערוה, ועוד, דמבואר בדבריו שהעיקר הוא האם אסורים לכולם או רק לבעל, ולפי האחרונים אין זה אלא סימנא בעלמא לאיזה סוג איסור הוא, וצ"ע.

והיינו דגם בנודרת י"ל שזה איסור מסויים על הבעל, וכנ"ל, אכן כיון שאין זה אלא סימנא בעלמא לכן מדמי הדרכי משה לנדה, וא"כ ה"ה דנימא איפכא במשומדת אפשר לדמות לערוה אף שכאן היא אסורה על כולם, ולכא' היה משמע מזה שיש לתרומת הדשן מהלך אחר בזה, וצ"ע. ועיין להלן [סימן י"ג] שנתחדש שיש מושג של ערוה שכל הדין ערוה שלה בא מכח אחר, ולכן יש לה דינים שונים, וכצרת ערוה שהיא עצמה אינה ערוה אלא מכח חברתא - לשיטת התוס' – וכן בסוטה דלא מיקרי היא עצמה ערוה אלא מחמת מעשיה הרעים, וכן י"ל במשומדת ונדה דמשומדת מחמת מעשיה הרעים ודנה מחמת זה שיש בה טומאה, ועיין בזה להלן [שם] בגדר הדברים.

עכ"פ לכא' היה נראה דמוכרח מכל דבריו שכוונתו כמו המהלך שכל השו"ט של ההפקעה הגמורה מיבום היינו דווקא אי נכלל בגזה"כ של 'עליה', וזה הצד השווה בין נדה למשומדת ששניהם עריות אבל שניהם לא נכללו בעליה, ומה"ט תרוייהו לא שייכי לנאסרה ושניהם לא שייכים לפטור צרה, ודו"ק.

אלא שצ"ל עוד, שמה שאמר שמשומדת דומה לנדה, "דכל בר ישראל וכ"ש בעלה אסור לבוא עלי' בשמדותה", היינו דלכן לא איכלל בכלל קרובים ורק קרובים נכללו בעליה להיות ערוה במסויים לגבי יבום, ועיין להלן מה שהבאנו מהרא"ש שרק קרובים נקראים ערוה ליבום ואותם לומדים מאחו"א.

סיכום הדרגות בדין נאסרה.

א] לפי דרך א' בתוס' איכא נאסרה רק בערוה דעליה, ולא מהני אפילו בחי"ל ועשה, ונתחדש שגם נדה אינה בכלל ערוה ליבום מחמת סברת התוס', ובתרומת הדשן מבואר בזה חידוש נוסף, דמשומדת לא איכלל בזה כיון ש'עליה' היינו קרובות.

ב] לפי דרך ב' בתוס' הכל תלוי בסוג ההפקעה דדווקא אי לא רמי' ליבום ע"י הפקעה ישירה אז הוא דאיכא דין נאסרה, וחי"ל ועשה נכללים בזה, ונתחדש שנדה אינה איסור ישיר נגד היבום ומיקרי רמי' ליבום ולכן ליכא נאסרה, ובזה אזיל נמי התשב"ץ דלכן נדר לא מיקרי נאסרה, לפי מה שביאר רעק"א בדין זה, ואולי זו סברת הדרכי משה להשוות לנדה, ולפי רעק"א ה"ה דחרם דר"ג בכל זה.

ג] שיטת הב"ש דכל איסור בפועל שסותר את היבום הוי בכלל נאסרה, ולכן חרם דר"ג הוי בכלל נאסרה, וכש"כ חי"ל ועשה, וע"כ דטעמא דנדה משום שיש בה מתיר וזה גם טעמא דנדר, ולא אכפת לן מה שבנדר האיסור אינו ישיר, אלא איסור צדדי, דגם חרם דר"ג הוא איסור צדדי, והעיקר הוא שיש מתיר, וזה הדין של נדה.

ד] דעת הריב"ש שכל איסור הוי בכלל נאסרה אף אי איכא מתיר וזה כולל נדר שהוא איסור צדדי ולא מהני מה שיש לו מתיר, ולכן ע"כ דטעמא דנדה מצד דרכיה דרכי נועם אתינן עלה.

פרק ב'

**דן בחילוקים בין נדה לחיי"ל ועשה,
לגבי אי בעלו לא קנו ולגבי אשת אח,
ומוכיח כהמהלך הנוסף בתוס' מצד "עליה".**

דן לפי הצד שיש אשת אח בחיי"ל ועשה ומאי שנא מנדה, ומוכיח דלפי צד זה מוכרח נמי שיש 'נאסרה' בחיי"ל ועשה.

הבאנו לעיל [סימן ה'] את דברי הגרי"ז לחלק בין חיי"ל ועשה לנדה בדין אי בעלו קנו, וכל זה עפ"י עיקר סברתו שרק איסורים שהם באשה עצמה סותרים את היבום משא"כ נדה שזה במעשה ביאה, וכן הבאנו שם מהגרש"ק.

והנה בחיי"ל ועשה הסתפק המשנה למלך [פרשת דרכים – מובא בשער המלך פ"ו מיבום], האם הותרה האשת אח או לא, עוד מצאנו בחיי"ל ועשה דנחלקו אי איכא בזה נאסרה, דלעיל הבאנו מהריב"ש שס"ל שיש נאסרה בחיי"ל ועשה, וכן דייק בדבריו בברכ"ש, והיינו ע"כ לפי הצד שיש אשת אח בחיי"ל ועשה, דרך אז יש מקום לומר שיש נאסרה על האשת אח הזו, ויש לדון בדין נדה לפי ב' הנך דרכים.

ונקדים לדון לפי הך צד שיש אשת אח בחיי"ל ועשה, א"כ מבואר בתוס' דלמסקנה נתחדש שאין אשת אח בנדה ונדה קיל טפי מחיי"ל ועשה, ועוד, דנתבאר בתוס' בהתחלה שאין נאסרה בנדה [גם לפי הצד שתוס' עדיין סובר שיש איסור אשת אח בנדה, וכתבאר לעיל], ושוב אנו רואים שנדה קיל טפי מחיי"ל ועשה, וצ"ע.

וצ"ל דכבר נתבאר בתוס' דהטעם דהותרה האשת אח בנדה ולא בערווה היא מחמת האי סברא של התוס', שנדה היא רק אסורה בביאה ולא באשה ובליקוחין, והיינו כנתבאר בגרי"ז, והך סברא עצמה נאמרה גם לחלק בין נדה לחיי"ל ועשה לגבי החילוק שביניהם. האם בעלו קנו או לא, ודו"ק, וא"ש למה נדה קיל טפי מחיי"ל ועשה גם בהיתר אשת אח וגם בנאסרה וגם באם בעלו קנו.

אלא שאם נפרש כן יתחדש חידוש דין שכמו שיש נאסרה בערווה ה"ה שיש נאסרה בחיי"ל ועשה, ודו"ק, שהרי סברא אחת מחלקת בין ערווה לנדה לגבי כל הנך הלכות, וחיי"ל ועשה דומה לעריות בכל הנך דינים, ואי אמרינן סברא זו לחלק בין נדה וערווה לגבי היתר אשת אח ולגבי נאסרה ומחלקינן כן גם לגבי חיי"ל ועשה לגבי אי בעלו קנו, א"כ מוכרח מהתוס' כהך צד שיש נאסרה בחיי"ל ועשה, ודו"ק.

דוחה שאין הכרח שיש נאסרה בחיי"ל ועשה, ומוכיח מהלך חדש בתוס', דעיקר השו"ט בתוס' סביב ההפקעה של "עליה".

אולם אין זה מוכרח כלל ויש לפרש את דברי התוס' בדרך אחרת – והוא שהתוס' נקטו בקושי' שנדה היא ערווה דהוקשו כל העריות אהדדי, וא"כ ודאי שיש בה הפקעה גמורה מיבום וזה מחמת גזיה"כ מיוחדת ד"עליה" וסברו שנדה נכללת בכלל "עליה", לעומת חיי"ל ועשה דפשיטא דאינם בכלל עליה שאין בהם כרת, ולכן נקטו בקושי' שיש אשת אח ואיכא נאסרה אף דאינו כן בחיי"ל ועשה.

והיינו כדרך שהבאנו בתוס' מהקוה"ע [סימן ה' ס"ק י'] שלמד שבכל ערווה רק אחרי הדין 'עליה' איכא נאסרה, והסברא בכל הנ"ל דעליה היא הפקעה גמורה מיבום ורק בהפקעה גמורה מיבום איכא דין נאסרה.

ולפי דרכו נתבאר שמשנתנה השו"ט בתוס', דנמצא דכל מה שכתבו התוס' דחלוק נדה מכל העריות דעריות יש איסור בגוף האשה ודלא כנדה שיש איסור רק בביאה, דלדרך זו צ"ל שהחילוק הזה אינו חילוק וסברא כלפי נאסרה עצמה, אלא כלפי "עליה", שלכן אין בנדה הפקעה ד"עליה" ככל העריות אלא דנפ"מ ממילא לנאסרה, ודו"ק, והיינו דכל אשה שאין אני קורא בה יבמה יבא עליה – יש בה נאסרה, היינו דדווקא אחרי "עליה" יש הפקעה בדרגא כזו שאין אני קורא בה וכו'.

ואי נימא כדרך זו יתחדש שיש מקום לומר שבחיי"ל ועשה ליכא נאסרה אף דבעיקר סברת התוס' דומים חיי"ל ועשה לכל העריות וכתבאר בדין אי בעלו לא קנו, שהרי עיקר הסברא רק מהני

להיות כלול בדין עליה אבל בחיי"ל ועשה ליכא עליה כלל וכלל, ולא מהני בזה עיקר הסברא, ודו"ק.

ולעיל ביארנו שגם משומדת דמי לחיי"ל ועשה בזה שדומים בגדר האיסור לערווה, אכן אכתי שונים לגבי נאסרה שאינן בכלל "עליה".

דן לפי הצד שאין אשת אח בחיי"ל ועשה, דמוכרח מהתוס' שלמד את המהלך מצד "עליה".

מענה יש לדון לפי הצד השני שאין אשת אח בחיי"ל ועשה, ונראה דאז איכא חידוש גדול, שהמקשן בתוס' סבר שיש אשת אח ויש נאסרה בנדה ומוכרח דחמיר טפי מחיי"ל ועשה, ומאידך, אחרי התירוץ של התוס' מוכרח דאי בעלו קנו בנדה ובחיי"ל ועשה אי בעלו לא קנו, הרי דנדה קיל טפי מחיי"ל ועשה, הלא דבר הוא, אטו איכא כאן סברות הפוכות, ועיין בהערה ⁷⁸.

ומזה יהיה מוכרח שוב שסוברים שעיקר המהלך בתוס' הוא סביב ה'עליה', שאז יש מקום לומר שבאמת בחיי"ל ועשה ליכא אשת אח, אלא שהיה קס"ד דנדה עדיפא מחיי"ל ועשה, והיינו משום דקס"ד שנדה נכללת בעליה ככל העריות, ופשיטא דליכא קס"ד כזה בחיי"ל ועשה, וקס"ד דרק עליה מפקיע מיבום עד כדי כך שכבר אין אשת אח אבל פשיטא דאין קס"ד כזה בחיי"ל ועשה, ודו"ק.

ומענה י"ל דגם לפום סברת המקשן אין אשת אח בחיי"ל ועשה אף דבנדה קס"ד שיש אשת אח, ואין זה סתירה למסקנה דקיל נדה טפי מחיי"ל ועשה, שלמסקנה - אחרי סברת התוס' דנדה לא נכללת בכלל "עליה" - שוב ממילא רמי' ליבום וממילא ליכא אשת אח וממילא ליכא נאסרה, ושוב חידשו התוס' דאחרי שהיא כבר לא בכלל עליה מחמת גריעותא דאיסור נדה שהוא רק על הביאה שוב כבר גרע מחיי"ל ועשה, דחיי"ל ועשה סותרים לעצם המצוה וממילא סותרים לקנין ונדה לא סותרת, ודו"ק.

וא"ש דמתחילה נדה חמיר טפי מחיי"ל ועשה, ובמסקנה קיל טפי מחיי"ל ועשה, וליכא בזה סברות הפוכות שכל הנידון היה האם נכללת בכלל עליה או לא.

⁷⁸ אולם לכאורה התשובה לזה פשוטה, דזה ודאי דמצד הכרת נדה חמירא טפי, ובקס"ד סברו שמחמת הכרת איכא אשת אח ואיכא נאסרה, ובזה חמיר נדה מחיי"ל ועשה, ושוב תירצו שאינו תלוי בזה אלא שתלוי עד כמה שהאיסור סותר ליבום עצמו וע"ד הגרי"ז, ולכן נדה כבר ליכא ביה נאסרה וליכא ביה אש"א, וכבר קיל טפי מחיי"ל ועשה, שבחיי"ל ועשה איכא סברת הגרי"ז, ודו"ק.

אולם קשה לומר כן, דהאידך סברו דמחמת הכרת איכא אשת אח ואיכא נאסרה, הא כל המעלה של כרת בערווה עצמה היא מצד דאעדל"ת שייב"כ, וא"כ מה הנפ"מ בין אעדל"ת שייב"כ לאעדל"ת ועשה, וממילא דמאי שנא חיי"כ מחיי"ל ועשה כלפי ההיתר אשת אח וכלפי הדין נאסרה, ומה היתה סברת התוס' לדון מצד כרת אי חזינן דבחי"ל ועשה ליכא אשת אח ונאסרה. והיינו דא"כ היכן המקור להנך שיטות דליכא אשת אח וליכא נאסרה בחיי"ל ועשה, הא ממנפ"ש, לפי סברת התוס' בקושי' שבנדה יש אשת אח ויש נאסרה א"כ פשיטא דה"ה דבחי"ל ועשה הדין כן, ובתשובה של התוס' לא חזרו בהם לגבי חיי"ל ועשה ורק חזרו בהם בנדה, וצ"ע, ויהיה מוכרח שהתוס' לומדים שיש אשת אח ויש נאסרה בחיי"ל ועשה, וצ"ע.

סימן ח'

בדברי הרא"ש בנדה,

ובדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת,
וביאור דברי הברכ"ש [סימן א'].

פרק א' תחילת דברי הרא"ש // דברי הרא"ש בנדה"ד. // הערות ברא"ש בדין נדה כלפי נאסרה וכלפי איסור אשת אח וכלפי חליצה. // הערות ברא"ש בדין מעוברת, ולמה ליכא בזה נאסרה. //

פרק ב' ב' דרכים בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", במעוברת חיי"ל ועשה ונדה. // דן בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת ובחיי"ל, ובדין חיי"ל ועשה בזה, ומבאר שיש ב' דינים. // דרכו של הברכ"ש בזה עפ"י הרמב"ן להלן [ל"ה], שהדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי מעוברת אינו דין חדש, אלא תחילתו גם בזיקה. // ביאור הדין חיי"ל ועשה דלפי הברכ"ש ברמב"ן איכא זיקת יבום וחליצה ולא רק זיקת חליצה, ומבאר דכל המהלך שייכא לרמב"ן עצמו שלמד שאין פסוקים ב'כל שאינו עולה וכו'. // שיטת הרא"ש בנדה דאיכא ערוה בביאה ולא באשה ולכן דומה בזה למעוברת. // תוספת ביאור בעיקר הדין ביאת נדה שנתחדש ב'עליה' שיש ערוה ליבום בגוף הביאה, ולכן הדיני יבום וקנין שחלים מכא הביאה לא יחולו, ולמדנו ממעוברת שערוה מוגבלת מתייחסת לזיקה שעומדת מאחורי הקנין. // תירוץ הרא"ש שזה כבר לא בכלל ערוה ליבום.

פרק ג' המשך דברי הרא"ש ובדין נודרת // בגדר האיסור נדה – בשו"ט ברא"ש. // דן בדין נודרת למה איכא חליצה אף שאינה מתייבמת ומאי שנא ממעוברת, ובדברי הרשב"ץ. // שיטת הריב"ש בנודרת, ולשיטתו ע"כ שיש מהלך חדש בנדה שעומדת לטבול. //

פרק א'

תחילת דברי הרא"ש

דברי הרא"ש בנדה"ד.

ז"ל הרא"ש בריש מכילתין:

"יש שואלין אשה שהיתה נדה כשמת בעלה תיאסר להתייבם אפילו טבלה כמו אחות אשה שאינה מתייבמת אף על פי שמתה אשתו תשובה לדבריהם דלא שייך למילף נדה מאחות אשה דלא דמיא לעריות שאסורות לייבם משום קורבות ומותרות לשאר העולם אבל נדה אסורה לכל ואף על גב דלאו בת ייבום היא בעת נדתה חליצתה חליצה ולא דמי לחליצת מעוברת דלא שמה חליצה לריש לקיש לקמן בפרק החולין [ל"ה]: משום דאינה עולה ליבום דשאני נדה שעומדת לטבול ולטהר כדרך כל הנשים אבל מעוברת שמא תלד ועוד דאף אם בא עליה בנדתה קנאה כדמוכח בפסחים בפרק אלו דברים [ע"ב]: דקאמר ר' יוחנן אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה בעל פטור ופריך עלה יבמתו מאי שנא דקא עביד מצוה וכו' אלמא משמע דקני לה אם בא עליה הלכך מיקריא שפיר עולה לייבום".

הערות ברא"ש בדין נדה כלפי נאסרה וכלפי איסור אשת אח וכלפי חליצה.

יש כמה הערות ברא"ש:

א] יש לדקדק בלשון הרא"ש שכתב "דלא שייך למילף נדה מאחות אשה דלא דמיא לעריות וכו'" לעומת התוס' שכתבו "דלא דמי דאחות אשה ושאר עריות וכו'", והנה בתוס' היו ב' דרכים, או מצד סברא דנאסרה או מצד דבגזה"כ דעליה ילפינן נמי ענינו של נאסרה דתלוי בעריות, וב' הנך דרכים א"ש.

אולם יש לדקדק בדברי הרא"ש דמצד עליה אתינן עלה, שהרי כתבו דלא שייך "למילף" נדה מאחות אשה, ורק אי מצד עליה אתינן עלה שייך לשון "למילף" ומבואר דדין נאסרה למדנו מ'עליה'.

ב] הרא"ש ממשיך להקשות דלמה איכא חליצה, ויש לדון דמתי נתחדש לו שיש חליצה, והיה מקום לומר שזה היה לו פשוט מתחילת דבריו שיש חליצה, וא"כ יש הכרח שיש חליצה ונאסרה כהדדי [בקושי], ושוב איכא גם הכרח שיש חליצה ואשת אח כהדדי, והרא"ש א"ש לשיטתו להלן [ג]: בתוס' הרא"ש שיש אשת אח בחיי"ל ועשה, אף שיש בהם חליצה.

ג] אולם כל זה נסתר לכאן מההערה הראשונה, דאי סברי התוס' דילפינן מעליה, אז ע"כ דהיינו טעמא דעליה היא הפקעה גמורה, ולכן דין נאסרה תלויה ב'עליה', דאי 'עליה' הוא איסור בעלמא א"כ מה אלימא מחיי"ל ועשה, וע"כ דעליה היא הפקעה ולכן דווקא בה איכא נאסרה, אלא שאם

נאמר שעליה היא הפקעה ממש - א"כ פשוט נמי שאין חליצה מחמת העליה, ודו"ק, והיינו כדהבאנו כבר מרש"י להלן [כ']. סוף המשנה ועוד כמה דוכתי] דהא דאיכא חליצה בחי"ל ועשה היא משום דלא ילפינן לה מעליה, ודו"ק, ושוב מוכרח דמתחילת דבריו היה לו פשוט שאין חליצה, וכמו דחליצה מופקעת מעליה כמו כן נאסרה כלולה ותלויה בעליה, ועיין בהערה ⁷⁹.
 ד] ומעתה א"ש סדר דברי הרא"ש, דאחרי שחידש שנדה שונה מאחו"א ואידך עריות, וממילא מוכרח שאינה ערוה ואינה בכלל עליה, הרי בזה מובן למה אין בה נאסרה, ושוב נתחדש ממילא שיש בה חליצה, ומעתה שפיר מקשה דנימא בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".
הערות ברא"ש בדין מעוברת, ולמה ליכא בזה נאסרה.

יש להעיר בהמשך דברי הרא"ש שהקשה מהדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", אלא שהקשה שכן מבואר בשיטת ר"ל במעוברת.
 והנה במעוברת איכא ב' דינים, דמבואר במשנה ריש החולץ דבהפילה אח"כ אין אשת אח במעוברת, ולכן בבא עליה ליכא קרבן, וכשנולד וולד אח"כ יש אשת אח במעוברת, ולכן חייבים קרבן.

והנה באופן הראשון שהפילה אח"כ, בזה מצאנו שנחלקו ר"י ור"ל בדין חליצה ויבום בשעה שהיא מעוברת, ולפי ר"ל ילפינן מגזה"כ ד"עין עליו" דליכא יבום בשעה שהיא מעוברת, והרא"ש הבין שהפסוק קאי רק על יבום, אבל חליצה ליכא ביה מצד "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" ⁸⁰, וזהו מה שהקשה דמאי שנא נדה מעוברת דבנדה איכא חליצה.
 ויש להעיר דלמה ליכא נאסרה במעוברת, וזה לא קשה שהרי אין כאן אשת אח במעוברת, וכמו שמוכרח במשנה, אכן היא גופא קשה דלמה ליכא אשת אח, הא בנדה קס"ד בתוס' שיש נאסרה ויש אשת אח, וי"ל כמו שתירצו התוס' והרא"ש, דגם בנדה ליכא אשת אח, וזה כדחילקו שאין כאן אישה אסורה אלא מעשה ביאה אסורה, וגם 'עין עליו' אינו איסור על האשה להשוותה לערוה, ולכן דומה בזה לנדה, וא"ש.

אולם עיקר קושי' זו כבר הקשו הראשונים, ועיין בברכ"ש [סימן א' ס"ק ב'] שהביא מדברי הרשב"א [ל"ה:]: במעוברת, שהרשב"א כתב שאין בה נאסרה דאף דלר"ל אינה עולה לייבום וחליצה, כיון שהדין "עין עליו" שמעכב אותה אינו דין ופטור מוחלט, רק מעכב לעיוני, ולכן אינו בגדר פטור אפילו בשעתו, וביאר, דנאסרה רק נאמר היכא "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל", והוציא מהרשב"א יסוד גדול בהלכות נאסרה - אולם עיין בהערה ⁸¹ שלמדנו את הרשב"א באופ"א.

פרק ב'

ב' דרכים בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", במעוברת חיי"ל ועשה ונדה.

דן בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת ובחי"ל, ובדין חיי"ל ועשה בזה, ומבאר שיש ב' דינים.

אולם אכתי קשה, דהא בעיקר דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" נאמר כלל, דמצד אחד בחי"ל ועשה איכא חליצה ולא אמרינן בהו "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כיון שיש בהם תפיסת קידושין, ורק בחי"ל שאין בהם תפיסת קידושין איכא בהו דין "כל שאין עולה

⁷⁹ וכן משמע מהברכ"ש [סימן א' ס"ק ה'] דנקט דמצד היקישא דר"י סבר הרא"ש שאין בה חליצה.

⁸⁰ ואף שהסוג' אמרה סברא זו כקושי' על ר"י לפי אב"י, אכן אינו מוכרח שזה באמת סברת ר"ל, ועיין בברכ"ש [סימן א' ס"ק ז'] שהביא מהרשב"א דבאמת למבואר בריטב"א שם שלפי ר"ל ילפינן פטור יבום שניהם מגזה"כ דעין עליו דשוב ליכא ראייה להרא"ש שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ועיקר הראיה היא מקושי' הגמרא על ר"י לפי אב"י, וכן"ל.

⁸¹ והיינו שנראה שכוונת הרשב"א לגבי האשת אח, היינו דמפורש ברשב"א מיניה וביה שהותרה האשת אח במעוברת, וזה מטעם הנ"ל שאינו פטור מוחלט אלא עיוני בעלמא, ונמצא שפשוט שכוונת הרשב"א דמהאי טעמא ליכא נאסרה שהרי אין כאן אשת אח לעשות בו דין נאסרה, וא"כ לכא' מדויק ברשב"א, דכל הסברא של הרשב"א רק בא לבאר למה הותרה האשת אח אכן לולי זה היה באמת נאסרה, אף שהפטור הוא פטור של עיוני בעלמא, וצ"ע.

לייבום אינו עולה לחליצה", ופשוט שבמעוברת איכא תפיסת קידושין שהרי אין כאן איסור אלא דין מסויים של עיין עליו, והרי אין כאן אשת אח וכנתבאר, ודמי לחי"ל ועשה. ומעתה תמוה, א] למה נאמר דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת הא דמי לחי"ל ועשה, ב] פשיטא דנדה דמי לחי"ל ועשה דתרווייהו איכא תפיסת קידושין, ג] מה באמת השייכות בין נדה למעוברת יותר מחי"ל ועשה, ולמה הקשו ממעוברת ולא הביאו סיוע מחי"ל ועשה, וצ"ע.

ומכאן הוכיחו האחרונים ⁸² שיש ב' דינים בהלכתא ד"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והיינו שיש דין פטור ויש דין בקנין, שהפטור מזיקת יבום בפטור מזיקת חליצה וכלשון רש"י [ג]. ד"ה ה"א מיחליץ], וזה תוכן ההלכה בחי"ל כ, אבל במעוברת נתחדש דין שני שמי שאין לו דין קנין יבום אין לו דין קנין חליצה, ועיין להלן ברש"י ריש [ל"ו]. בסוגי' דמעוברת שכתב "עולה ליבום" – "דביאתה פוטרתה" ולמדנו שאינו עולה ליבום היינו שלא מהני הביאה לפוטרה, ודייק הקוה"ע דהכא מדויק שלא חסר בזיקת יבום, והיינו הדין השני של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ודו"ק.

אלא דסו"ס קשה דמאי שנא חי"ל ועשה מנדה ומעוברת, הא בנדה ומעוברת ליכא קנין וגם בחי"ל ועשה אי בעלו לא קנו, ובזה תירץ בקוה"ע שבחי"ל ועשה ליכא זיקת יבום כלל ואיתרבי לזיקת חליצה גרידא, אבל במעוברת ונדה איכא זיקת יבום ולכן ליכא אשת אח במעוברת, שהזיקה מתירה את האשת אח, ולכן אינו בכלל הריבוי מיבמתו שיש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה אף שאינו עולה ליבום, דרק חי"ל ועשה דליכא בהו זיקת יבום איתרבי מהך קרא, אבל במעוברת ונדה דאיכא בהו זיקת יבום ליתנהו בכלל הך ריבוי ובהם נאמרה הלכה חדשה של "כל שאין עולה לקנין יבום אינו עולה לקנין חליצה" וזו הלכה רק בקנין.

אולם לא נתבאר בדבריהם דלמה בחי"ל ועשה נפטרה מזיקת יבום, הא מאי שנא דין אעדל"ת שב"כ [נדה] ודין אעדל"ת ועשה [חי"ל ועשה] ודין עיין עליו [מעוברת], הא כולוהו נתמעטו מיבום כל אחד מטעמו, ולמה ליכא זיקה בחי"ל ועשה ולמה איכא זיקה באידך, וע"כ שתחילת החילוק בין הנך דינים הוא כסברת הגרי"ז, שחדש בחי"ל ועשה דהאשה היא אשה אסורה וכסברת הרא"ש והתוס', לעומת מעוברת ונדה שאין כאן אשה אסורה ליבום, ואיכא רק הלכה ומניעה מהיבום, ולכן בדידהו ליכא ריבוי של "יבמה אחרת", ודו"ק.

אכן גם אחרי שנתבאר שאין זיקה בחי"ל ועשה ויש רק זיקת חליצה הא סו"ס ליכא בהו קנין יבום ולמה מהני בהו קנין חליצה, דלמה עדיפי ממעוברת, ועל זה כתבו הקוה"ע והגרש"ש"ק דדומה למה שמצאנו בביכורים שאם נראו לקריאה קריאה מעכבת בהם ואי לא נראו לקריאה אינה מעכבת בהם, וכן בחי"ל ועשה דלא נראו כלל ליבום הלכך מה דליכא בהם קנין יבום לא מעכב לחליצה.

דרכו של הברכ"ש בזה עפ"י הרמב"ן להלן [ל"ה], שהדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי מעוברת אינו דין חדש, אלא דתחילתו גם בזיקה.

אולם בדברי הרמב"ן מצאנו איפכא, דעיין בדבריו להלן [ל"ה]: ד"ה אי ביאת מעוברת שמה ביאה וכו' [שכבר הקשה דלמה במעוברת אמרינן "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" משא"כ בחי"ל ועשה, וז"ל: "ואף על גב דאיכא חייב לאוין ועשה שאם בעלו לא קנו וצריכה חליצה, התם איסור דבר אחר גורם לה ורחמנא רבינהו, אבל הכא אם כשהיא מעוברת אינה ראויה ליבום שאם בא עליה לא קנה, אם כן אשת אח שלא במקום מצוה היא ולחליצה נמי לא חזיא".

למדנו מהרמב"ן שהחילוק בין חי"ל ועשה הוא דחי"ל ועשה הוא איסור צדדי ולכן אין בו דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ורק במעוברת אינה ראויה ליבום ברמה כזו שאם בעלו לא קני, וממילא דהוי ליה כאשת אח שלא במקום מצוה, ולכן חזרה לכאן הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ודו"ק, וקשה שהרי גם בחי"ל ועשה אי בעלו לא קנו, ויש שלמדו שזה משום שחוזר האשת אח, וצ"ל דבחי"ל ועשה הדין אשת אח הוא תוצאה ממה דליכא יבום, והכא האשת אח היא סיבה, והיינו שהפסוק של עיין עליו מחייב לדון ולהסתפק שיתכן

⁸² עיין בזה בקצרה בברכ"ש [סימן א' ס"ק א'] ובהרחבה בקוה"ע [סימן ה' ס"ק ג' וס"ק י"ד] ובחידושי הגרש"ש"ק [סימן ב' ס"ק א'].

שיהיה וולד ולכן צריכים לדון שאין כאן מחייב של יבום ודנים שהאשת אח הוא אשת אח שלא במקום יבום, וזה כל דינו של העיין עליו, מיעוט מעיקר חיובא דיבום. אולם עיקר הדברים תמוהין, הרי לפי האמת אין כאן אשת אח, והרי ליכא קרבן וכתר, וגרע טפי מחיי"ל ועשה, ומה כוונת הרמב"ן הכא.

ומדברי הברכ"ש [סוף סימן א'] הבנתי כך שבאמת אין כאן ב' דינים שונים, חד בקנין וחד בזיקה, ולדוגמא הביא, שקטן שאין בו קנין יבום מגזה"כ של אשר ינאף וכו', הרי בדידיה ליכא דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה"⁸³ גם מצד הקנין, דכל הדין הוא אך ורק מצד הזיקה, ולמד הברכ"ש שגם במעוברת הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" בנוי על ערוה דלקחת, [עיין היטב בלשונו סוס"ק ג'], והיינו שמה שאין קנין יבום במעוברת הוא משום שכמו שיש ערוה דלקחת לגבי הפטור מזיקת יבום בכללותו, דלא חל כלל וכלל ובזה איכא נמי פטור חליצה, כמו כן יש ערוה של אשת אח לגבי קנין יבום, והיינו שחסר בזיקה כלפי הקנין דכלפי הקנין של היבום דנים שאין זיקה ולכן יש אשת אח כלפי הקנין, וכלפי זה חשיבא כערוה של לקחת, וכל זה יליף מהפסוק של 'עיין עליו' שאינה ערוה גמורה כיון שמוכרחת להיות זקוקה לזמן של אח"כ, ולכן ליכא גם כרת של אשת אח, ולכן אין קרבן דסו"ס זקוקה היא אליו, אבל יש כאן ערוה כלפי הזיקה לענין זה שלא חל הקנין יבום, וכלפי זה איכא אשת אח שלא במקום מצוה.

ומעתה, כמו דלקחת מלמד דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי הזיקה, והיינו דנתחדש ערוה חדשה של לקחת כלפי כל הזיקה כולה גם יבום וגם חליצה, כמו כן הוא מלמד דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי הקנין שהרי היא ערוה כלפי הקנין יבום.

ביאור הדין חיי"ל ועשה דלפי הברכ"ש ברמב"ן איכא זיקת יבום וחליצה ולא רק זיקת חליצה, ומבאר דכל המהלך שייכא לרמב"ן עצמו שלמד שאין פסוקים ב' כל שאינו עולה וכו'.

וצריכים להוסיף ג' נקודות על ביאורו של הברכ"ש ברמב"ן:

א] עיקר הגדר בהאי מיעוט הוא מחודש, אלא שמצד אחד יש דין צדדי של עיין עליו שאינו פטור מוחלט⁸⁴ אלא שצריכים לבדוק את המצב, וזה מחייב המתנה, ובזה לא דמי לפטור איילונות שהיא פטור מוחלט, ומאידך, הדין הזה אינו דין צדדי מפרשה אחרת שבא לחדש שבכל הספקות כה"ג צריכים עיוני ובדיקה לדעת מה תלד אלא שהפרשת יבום עצמה מחייבת בדיקה והמתנה, הרי שבפרשה עצמה חיילא דין צדדי, ולכן נתחדש דין מחודש שהמתנה היא בפרשה עצמה וכלפי זה שלא חל הקנין שפיר חשיבא כאין כאן זיקה.

ב] כל החידוש הזה הוא דווקא במעוברת ששם יש פטור בעיקר הפרשה, אבל בחיי"ל ועשה ליכא פטור בעיקר הפרשה, ולכן בדידהו איכא באמת זיקה גמורה ליבום וחליצה כהדדי, איפכא ממש מהאחרונים שחידשו שבחיי"ל ועשה איכא רק זיקת חליצה, ודו"ק – למדנו א"כ דבהאי ספק האם יש זיקה מיוחדת לחליצה, בזה נחלקו הנך תרי דרכים ותלוי בגדר הדין במעוברת.

ג] יש לעיין הרי שיטת הרמב"ן שאין פסוקים למסקנה בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ויש סברא אחת, דלא שייכא תפיסת זיקה היכא דליכא תפיסת קידושין, דדמי זל"ז, וא"כ קשה דהאיך ילפינן דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" של מעוברת דלא שייכא לדין זה, שכאן יש תפיסת קידושין, ובשלמא אי היה לנו פסוק שיבו"ח תלויים זב"ז אז היינו אומרים שכלול בדין זה ב' הלכות אכן אינו כן, שהכל מסברא אחת והאיך כלול בזה ב' דינים שונים.

ולמדנו מזה שהאשת אח נהפכה לערוה דלקחת - וכמבואר ברמב"ן - וכמו שעיקר הסברא של ערוה דלקחת לא מאפשרת תפיסת זיקה, כמו כן היכא דאיכא גילוי מעיין עליו דאיכא ערוה מוגבלת, והיינו דרק כלפי הקנין הדרא האשת אח, אז נמצא שהערוה דלקחת היא מוגבלת לאי תפיסת זיקה כלפי הקנין, אף שבאשה עצמה עדיין חיילא זיקה.

⁸³ והוא לא הביא ראיה לזה אכן כנראה שכוונתו לסוגי' להלן [ק"ה:]: שקטן נתמעט מחליצה מלשון 'איש' [ודנו שם על אשה], ולא מצד "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ודו"ק.

⁸⁴ ועיין ברכ"ש שלכן אין בו דין נאסרה שאינו דין ופטור מוחלט – מצב של 'המתנה' לבדוק את המצב – הקפאת מצב.

שיטת הרא"ש בנדה דאיכא ערוה בביאה ולא באשה ולכן דומה בזה למעוברת.

לפי כל המהלך הזה יש לעיין דמה דינו של נדה, הרי ברא"ש מבואר דדומה למעוברת, ולפי הברכ"ש ברמב"ן קשה לומר כן שהרי פשטות נדה היא גם דין צדדי ככל חיי"ל ועשה, ואינו מיעוט בפרשה כמו 'עיין עליו' שחידש שיש ערוה דלקחת, ודו"ק, וע"כ דנחלקו הרמב"ן והרא"ש, דלדעת הרא"ש מעוברת הוא דין צדדי יותר מחיי"ל ועשה ולכן נדה דומה למעוברת ולשניהם יש זיקה ליבום ורק חסר בקנין, אכן לדעת הרמב"ן מעוברת הוא דין בעיקר הפרשה, והוי בכלל ערוה דלקחת, ונדה שייך לחיי"ל ועשה ולא למעוברת.

אולם נראה שאינו כן, שיש לומר כך, ונקדים דראיתי באבי עזרי [איסור"ב פרק ב' הלכה ז' וח'] שכתב שיסוד החילוק של הראשונים בין נדה לאחור"א אינו דנדה אינה ערוה בכלל אלא שאחור"א היא גופא ערוה אבל נדה הדין ערוה היא רק בביאה דהוי ביאת עריות⁸⁵, וגדר זה למדנו אחרי שיש דין אי תפיסת קידושין בערוה ולא בנדה, דחזינן שאין האשה עצמה ערוה, ולכן רק יליף לנדה מכל העריות [בהיקישא דר"י] הלכות ביאה [כהעראה וכדומה] שהם הלכות בביאה עצמה שהרי רק בביאה אית לה תורת ערוה⁸⁶, ועפי"ז י"ל דנדה גרע טפי מחיי"ל ועשה, דחיי"ל ועשה חשיבי כעיכוב מן הצד, וכסברת הרמב"ן, אכן נדה אית לה דין ערוה, ואי נתחדש במעוברת שיש דין ערוה ביחס לקנין, והיינו שלא חל הזיקה ביחס למעשה קנין ע"י הביאה, אז איכא למימר דגם אחרי החילוק של הרא"ש בין נדה לשאר עריות אכן אכתי מיקרי ערוה בקנין ובמעשה, ולא חל הזיקה כלפי זה, והדרא לן דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" מצד ערוה דלקחת.

תוספת ביאור בעיקר הדין ביאת נדה שנתחדש ב'עליה' שיש ערוה ליבום בגוף הביאה, ולכן הדיני יבום וקנין שחלים מכח הביאה לא יחולו, ולמדנו ממעוברת שערוה מוגבלת מתייחסת לזיקה שעומדת מאחורי הקנין.

אלא שהעירוני התלמידים שבאמת יש לעיין בעיקר הדמיון - הרי חלוק דין 'עיין עליו' שתחילת דינו הוא שלא יחול הקנין וזה הגילוי בפסוק, וזה שונה מערוה בביאת נדה, שיסודה רק איסור בביאה בלי שייכות לקנין, ומה זה שייך להלכה זו של עיין עליו שמתייחס לקנין עצמו. והביאור כך:

לא באנו לדון בנדה מצד ערוה של חיי"כ, אלא שכבר ייסדנו לעיל [סימן ג' וד'] שיש מושג בפני עצמו של ערוה ליבום וזו מציאות של "פגם" ביחס ליבום והיינו שלא חל באשה כזו זיקה ונפילת יבום ונפטרה כל הבית וכו', ומשכחת לה גם בלי להיות ערוה בכל התורה וכדחזינן בסוטה ובשאר דוכתי, וכן איפכא, וכל זה נתחדש ב'עליה' שהעריות נכנסו לפרשת יבום ע"י דרשה זו, ונוצרה מכח זה ערוה חדשה של ערוה ליבום.

ומעתה הרא"ש למד מסברא [בלי מקור ממעוברת], דמלבד זה שנדה היא ערוה לחיי"כ באיסורי ביאה, הא כיון שביאתה היא ביאת ערוה א"כ לא יצאה ביאתה מפרשת 'עליה', וקיימא בה תורת ערוה ליבום עכ"פ כלפי ביאתה, והיינו שיש "פגם" בגוף הביאה עצמה שהפגם הזה דוחה את ההלכות יבום, והפגם הזה חל בביאתה, והערוה הזו עומדת כעת כסתירה לכל הדיני יבום שיחולו מכח הביאה - וכל זה ידע הרא"ש מסברא.

ולמד הרא"ש פרט אחד בלבד ממעוברת, והוא, שכמו שיש מציאות של ערוה ליבום כללי שמעכב את החלות תפיסת זיקה בכללותה ביבמה, כמו כן יש ערוה ליבום מוגבלת ומצומצמת שכחה להתייחס לזיקה לענין הקנין, והיינו שנתחדש שיש התייחסות נפרדת להך זיקה כלפי הקנין, ואחרי שלמד פרט זה ממעוברת, שוב הבין מסברא שכשיש ערוה ליבום שכחו לסתור ולדחות כל הלכות יבום, אז כשערוה זו תחול בצורה מצומצמת בביאה - והרי מדיני הביאה הוא שיחול בה חלות קנין של יבום - הרי הערוה יכולה לסתור את החלות דיני יבום שחלו מכח הך ביאה כיון שזו ביאת ערוה ליבום, וזה ממילא יסתור את הזיקה כלפי הך קנין.

⁸⁵ ובזה ביארנו לעיל לכן ליכא צרה בנדה דצרה צריכה להיות לערוה בעצמה והיינו לאשה שהיא ערוה ואז הוי צרת ערוה אבל הכא האשה עצמה אינה ערוה, וליכא צרה לביאה ערוה שהרי אין צרה לביאה אלא לאשה, ודו"ק.

⁸⁶ והיינו דלולי הפסוק של אי תפיסת קידושין - אף שיש לתוס' סברא מוכרחת שנדה היא בביאה - אבל היינו נותנים דין ערוה לאשה עצמה מחמת הביאת ערוה שיש בה וזה היה מעכב תפיסת קידושין, ודו"ק.

ונוסף: זה הרי כלל ברור שערווה ליבום לא מאפשרת חלות תפיסת זיקה ומתנגדת לכל דיני יבום שיחולו, אכן כל זה תלוי בגדר הערווה, שאם מקום חלות הערווה הוא רק בביאה אז כל דיני יבום שחלים מכח הביאה לא יחולו, והיינו הקנין יבום שחל מכח הביאה, וכיון שמצאנו שאחרי הפסוק של עיין עליו שהאשת אח נהפכה להיות ערווה ליבום – עכ"פ לחלות קנין – ואז ראינו שהכח של הערווה התייחס גם כלפי הזיקה שעומדת מאחורי הקנין – והיינו שנתחדש בעיין עליו שלערווה דיבום של אשת אח יש התייחסות נפרדת לזיקה כלפי הקנין – וממילא דשוב אין סיבה לחלק בערווה דיבום בנדה שגם כחה לסתור את הקנין שחל מכח הביאה – שממילא שגם היא תתייחס לזיקה כלפי הקנין, שזו כחה של ערווה ליבום שמוגבלת לקנין.

תירוץ הרא"ש שזה כבר לא בכלל ערווה ליבום.

ועל זה תירץ הרא"ש דאחני לן זה שהיא עומדת לטבול דלכן חסר בה בעיקר השם "ערווה ליבום", והיינו דאף אי הוי ערווה לכל התורה אכן איכא כללים אחרים להיות ערווה ליבום וכדמצאנו באשת אח דממילא לפי הגר"ח, והכא נמי איכא סברא מיוחדת דלא חיילא בה תורת ערווה ליבום כלל מחמת זה שהיא עומדת לטבול, ושוב הדרא לה דינא להיות בדין חיי"ל ועשה, ודו"ק.

פרק ג'

המשך דברי הרא"ש ובדין נודרת

בגדר איסור נדה – בשו"ט ברא"ש.

איברא שיש כאן הערה גדולה לפי דרכם של האחרונים – דהא מבואר ברא"ש דמדמינן נדה למעוברת ולא לחיי"ל ועשה לגבי הריבוי של יבמתו, ולפי דרכם של האחרונים נתבאר שאין זיקה בחיי"ל ועשה ויש זיקת יבום במעוברת ובנדה, והחילוק הזה בנוי על החילוק של האחרונים שחיי"ל ועשה יש איסור בהתחנות ובנדה ובמעוברת ליכא עיכוב אלא בביאה עצמה, זה מצד אחד, אכן הרא"ש סובר בשלב הזה שבנדה אי בעלו לא קנו, ולכן מיקרי אינו עולה ליבום בשלב הזה ברא"ש, ובזה דומה למעוברת, והרי הגרי"ז והגרש"ש"ק ביארו שעל פי הסברא הזו – שנדה אינה אלא איסור בביאה עצמה ולא באשה – מוסבר למה בנדה אי בעלו קנו, ומוכרח שבשלב הזה ברא"ש הוא אזיל בסברתם רק כלפי הזיקה ולא כלפי אי בעלו קנו, וכעת הוא סובר שכל איסור גם באשה וגם בביאה גורמת שלא יחול הקנין של יבום, [ותרוייהו גריעי ממצה של טבל, וכנתבאר לעיל מהגר"ש היימאן], ודו"ק.

ואדרבה, זה גופא ההמשך ברא"ש שמכח החילוק הזה בין נדה לעריות חידש שכבר לא שייך הדין דאי בעלו לא קנו ולכן באמת קני בנדה, ודו"ק.

דן בדין נודרת למה איכא חליצה אף שאינה מתייבמת ומאי שנא ממעוברת, ובדברי הרשב"ץ.

והנה להלן [קי"א] מבואר דבנודרת איכא חליצה, ויש לעיין דלמה לא אמרינן "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" ואף שיש כאן תפיסת קידושין, הא מצד הדין השני של מעוברת ונדה [בס"ד ברא"ש] לא יהינה בה חליצה, וצ"ע, ואין לומר שדין נודרת כמו חיי"ל ועשה, שהרי לסברת הגרי"ז והגרש"ש"ק דדווקא בחיי"ל ועשה שיש איסור התחנות על האשה עצמה בטלה הזיקה יבום לגמרי ואיתרבי לזיקת חליצה גרידא, לא כן במעוברת ובנדה, וה"ה דנודרת דמי להו, ועיין בהערה ⁸⁷ סמוכין לדמיון הזה.

ונצטרך לומר דשאני נודרת דאי בעלו קנו, וגם זה מחמת סברת הגרי"ז הנ"ל, והיינו כמסקנת הרא"ש כאן שמטעם זה גם בנדה אמרינן אי בעלו קנו, וה"ה בנודרת נימא כן, ופשוט א"כ למה ליתא לדין החדש של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה"

⁸⁷ וכבר הבאנו לעיל [סימן ז'] שיש מקור לעיקר האי סברא שנודרת דומה לנדה מהרשב"ץ – מובא בב"י [סימן קס"ה] – שהביא דין נודרת וכתב שכל מה שאמרו להלן [קי"א] שאין יבום היינו בשעת נדרה אבל אחרי שהחכם עוקר את הנדר יש יבום וליכא בזה דין נאסרה, ועיין בדרכי משה שם שכתב שנודרת דומה לנדה שאין בה נאסרה, ויש להעיר, הרי נדה אסורה לכל ונודרת אינה אסורה לכל, ואדרבה נודרת דומה בזה לעריות, ולפי החילוק של האחרונים א"ש, ואדרבה, נדה דומה לנודרת ששניהם אינם איסור התחנות אלא איסור צדדי ומניעה צדדית.

שהרי באמת עולה ליבום.

אלא שיש להעיר דלפי"ז לפי הקס"ד ברא"ש - לפני שחידש שבנדה אי בעלו קנו - היה באמת קשה דמאי שנא מעוברת מנודרת וכמו שהקשה על נדה, אלא דגרע מנדה שבנדה איכא תירוצ' ברא"ש "שעומדת לטבול ולטהר ככל הנשים" ובנודרת ליכא לתירוצ' הזה ודו"ק, ורק אחרי דחידש דאי בעלו קנו בנדה אז ה"ה דגם בנודרת זה כן.

אכן לפי מה שנתבאר לדרכו של הברכ"ש עפ"י הרמב"ן, הרי נדה גרע דאיכא בה דדין ערווה בביאה שלה, וזה ליכא בנודרת, ומעולם לא היה קס"ד בנודרת, וא"ש.

שיטת הריב"ש בנודרת, ולשיטתו ע"כ שיש מהלך חדש בנדה שעומדת לטבול.

אולם יש להעיר בכל זה בדברי הריב"ש, דהנה, לעיל הבאנו מהברכ"ש [סימן ב' ס"ק ג'] שהביא מהשו"ת הריב"ש [חדשות סימן ד'] דאיכא נאסרה בחי"ל ועשה, והיינו ממה שכתב הריב"ש שבנודרת היה צריך להיות דין נאסרה היכא שהחכם עקר את הנדר אלא דכיון שהוא עוקר למפרע שוב ליכא נאסרה, ומשמע דבשאר חי"ל ועשה דבטלה האיסור מכאן ולהבא דהתם איכא דין נאסרה, ועיין לעיל מה שהערנו בזה דמוכרח דלית ליה חילוקו של הגרי"ז כלפי הלכות נאסרה.

אולם יש להעיר עוד בתחילת דבריו שכתב שם הריב"ש שבנודרת איכא חליצה אף דליכא יבום דלא אמרינן בזה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" דדמי לדין חי"ל ועשה, וזה סתירה לכל דברינו לפי דרכם של האחרונים.

אולפ לפי הרמב"ן לפי מה שביארו הברכ"ש א"ש שגם נדה וגם חי"ל ועשה הם עיכובים מן הצד ויש להם דין חליצה, ורק בנדה היתה קס"ד לומר שהיא ערווה בביאה כעין מעוברת, ועיין בהערה ⁸⁸ מה שיש להוסיף בזה.

⁸⁸ ובאופן אחר היה אפשר לומר בדעת הריב"ש דלעולם אזיל כהאחרונים - והמהלך הוא כך - שכמו שהרא"ש סבר כאן בדמיון למעוברת דאי בעלו לא קני בנדה - כיון דסו"ס איכא דין דאין עדל"ת ועשה, ודלא כהגרי"ז במסקנת הרא"ש, והיינו דגם באיסור צדדי אמרינן לא קני, ורק כלפי הזיקה הוא מחלק בין חי"ל ועשה לנדה ומעוברת ע"ד הגרי"ז, כמו כן סובר הריב"ש לגבי הזיקה, והיינו שסובר שכיון דאיכא דין דאין עדל"ת ועשה בנודרת דשוב אין זיקה, ודומה בזה לדין חי"ל ועשה, ולכן איתרבי לחליצה.

למדנו מהדמיון הזה בין נודרת לדין חי"ל ועשה שהריב"ש חולק על סברת התוס' לחלק בין נדה לעריות וחי"ל ועשה שהם נשים אסורות ובהם שייכא דין אי בעלו לא קנו ודין נאסרה, והריב"ש חולק בכל הסברא מעיקרא, ולדידיה צריכים להבין למה אי בעלו קנו בנדה ולמה ליכא נאסרה בנדה, דלכא' נדה ונודרת חד דינא דתרווייהו.

ונצטרך לומר כמו שכתב הרא"ש שיש סברא חדשה בנדה שעומדת לטבול להטהר, והרא"ש כתב כן לגבי ההלכה של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", אכן הריב"ש יסבור סברא זו כלפי זה דאי בעלו קנו, ונוסיף עוד שהריב"ש יסבור דכיון שיש דין שיכולה ליבם מחמת חמחר שוב חיילא הזיקה כלפי מחר והותרה האשת אח ולכן לא שייך נאסרה, ובנודרת ליתא לכל הנ"ל.

סימן ט' דרכיה דרכי נועם

פרק א' ב' דרכים בראשונים, האם דרכיה דרכי נועם ונאסרה ב' דינים או דין אחד. / / פלוגתת רש"י ותוס' בגדרי דרכיה דרכי נועם, ונפ"מ בנאסרה. / / כמה נפ"מ בין רש"י ותוס' בדין דרכיה דרכי נועם ובדין נאסרה, ולפי התוס' אין כאן אלא דין א' ולרש"י איכא ב' דינים. / / מביא את התוס' [י"ז] דאזיל לשיטתו אלא דהתם נתחדש דרגא נוספת בדין דרכיה דרכי נועם, דמעולם לא נפטרה כלפי האח דלא נפלה כלפיו, ונחלקו שם הרשב"א ותוס' בפלוגתת רש"י ותוס' הנ"ל, ולפי הרשב"א איכא ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם. / / שיטת התוס' בתירוץ השני לגבי אי בעלו לא קנו, דמוכרח דמודה עדיין לעיקר החילוק של התוס' בתירוץ הראשון אלא דלא מהני לגבי דרכיה דרכי נועם, ומבאר בזה טעמא דהריב"ש שיש חסרון של נאסרה בנודרת. / /

פרק ב' יסוד דינא דדרכיה דרכי נועם, גילוי לפרש הכתובים. / / מקור מרש"י שהדין דרכיה דרכי נועם הוא גילוי בעיקר הפרשה האריך חיילא נפילה ולא סיבת הדין, וכן מצאנו בד' מינים. / / מוכרח עוד דלא יליף דין כללי של נאסרה מהסברא של דרכיה דרכי נועם, אלא דמפרשין לפסוק שם דעבדינן ממתים כחיים, וגם הכא נפרש דינא דקרא. / / עפ"י כל הנ"ל מתבאר פלוגתת הרמב"ם ורשב"א בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה. / / ביאור חדש בפלוגתת הרשב"א והתוס' בדין דרכיה דרכי נועם באשת אחיו שלא היה בעולמו – דנחלקו בהלכות נאסרה האם תלוי בגוף הזיקה וזה משותפת לכולם, או שתלוי בדין הפרטי של כל יבם שמשעבדו לייבמה, וזה כבר דין נפרד לכל אחד ואחד. / / סיכום: ד' דרגות של פטור דרכיה דרכי נועם. / / מתמה על התוס' מנפילה שניה, ומוכרח שלפי הדין בהיתר אשת אח. / / חיי"ל ועשה בנפילה שניה לתירוץ השני בתוס'. / / מהלך חדש בתוס' שיש ב' דינים, א' נאסרה לגבי נפילה שניה וזה בעי 'עליה', ב' נאסרה של נפילה ראשונה וזה תלוי בדין דרכיה דרכי נועם. / /

פרק ג' ביאור דברי התוס', בדין דרכיה דרכי נועם בהמתנה, בנדה ובקטן ועוד. / / בדברי התוס' לגבי נדה דכאן היה מתחדש דין חדש של דרכיה דרכי נועם מצד 'המתנה'. / / מקור נוסף לעיקר היסוד שיש דין דרכיה דרכי נועם בהמתנה מהדין של קטן. / / ביאור סוף דבריהם לחלק בין ב' סוגים של דינים של קטן. / / ביאור דבריהם לגבי נדה. / / ב' סוגים של 'המתנה' באשת אחיו שלא היה בעולמו. / / סיכום כמה חלוקות בהמתנה. / /

פרק ד' הערות נוספות. / / דברי הקוה"ע בשיטת הרשב"א בדרכיה דרכי נועם – שמוכרח שחולק על התוס' ולדידיה מבואר שיש ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם. / /

פרק א'

ב' דרכים בראשונים,

האם דרכיה דרכי נועם ונאסרה ב' דינים או דין אחד.

פלוגתת רש"י ותוס' בגדרי דרכיה דרכי נועם, ונפ"מ בנאסרה.

תירצו התוס' בתירוץ השני: "ועוד נראה לחלק דאחות אשה אף על פי שמתה אשתו אחרי כן שוב לא תזקק לייבום כיון שנפטרה שעה אחת משום שנאמר דרכיה דרכי נועם כדאמר ביש מותרות [לקמן פ"ז:] ואפי' היכא דלא מידחייא מהאי ביתא לגמרי כגון שיש אחים אחרים אסורה לזה שמתה אשתו כדאמר בפ' ד' אחין [לקמן כ"ז:] כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה דאין זה דרכי נועם אם יש לה להזדקק לזה שנפטרה הימנו, אבל נדה דרכי נועם היא דלבעלה נמי צריכה להמתין עד שתטהר".

בתוס' מבואר דטעמא דנאסרה מצד דרכיה דרכי נועם, והמקור מלהלן [פ"ז] דמטעם זה ליכא חיוב יבום היכא דבשעת מיתה היה לה בנים ושוב מתו, והיינו שהיה צד שתיזקק ליבום לאחר מיתה ולא רק בשעת מיתה וזה אינו מדרכי נועם, ופירש רש"י משום שתצטרך לחלוץ תחת בעלה החדש וזה סתירה לדרכיה דרכי נועם, ובריטב"א שם הוסיף דאין זה דרכי נועם דתצטרך לצאת אחר שניסת לאחר, ומבואר שלפי הריטב"א בחליצה צריכה לצאת מתחת בעלה, וכנראה שרש"י חולק בזה, ויתכן שזה תלוי בגדר דין חליצה אי הוי כקנין, ועיין בהערה ⁸⁹.

והנה בתוס' הכא מבואר דלמדנו דין נאסרה מדרכיה דרכי נועם, ויש לעיין, הרי הכא בנאסרה אף שהאחות אשה היתה אסורה עליו אבל סו"ס יש לה זיקה לאחרים וממילא דאסורה להינשא בלי חליצה, ועל זה כתבו התוס' דמבואר דגם בלא אידחי' מהך ביתא אכתי חסר בדרכיה דרכי נועם, והנה הכא פשוט שלא שייך לא סברת רש"י ולא סברת הריטב"א, ומוכרח שיש לתוס' סברא

⁸⁹ והיינו דבעיקר דין חליצה יש מקור בירושלמי בכמה דוכתי דדעת רב דחליצה היא קנין, ועיין להלן [מ"ד]. דדעת ר"ע דהכתוב קרא לחלוצתו ביתו, ויש לאו [ויתכן גם כרת עיין קרן אורה] לאחות חלוצתו כמו אחות אשתו, ועיין חזו"א [סימן ק"ל ס"ק י'] בדין חליצה דהוי קיבל את אישות המת ומגרשה.

אחרת בזה, והיינו שעצם זה שנפטרה ממנו שוב חסר בדרכיה דרכי נועם להיזקק שוב אליו, ולשיטתם פירשו באמת וכלשונם - "דאין זה דרכי נועם אם יש לה להזדקק לזה שנפטרה הימנו". למדנו עכ"פ שיש מחלוקת רש"י ותוס' אי הדין נאסרה שייכא לדין דרכיה דרכי נועם, או שנאסרה הוא דין בפני עצמו, דלפי רש"י והריטב"א לא שייך דרכיה דרכי נועם באופן דלא אידחי מהאי ביתא, ומוכרח א"כ שנאסרה הוא דין אחר.

כמה נפ"מ בין רש"י ותוס' בדין דרכיה דרכי נועם ובדין נאסרה, ולפי התוס' אין כאן אלא דין א' ולרש"י איכא ב' דינים.

הרי דתחילת פלוגתתם היא האם דרכיה דרכי נועם הוא חסרון של להזדקק למי שכבר נפטר ממנו וכמו שלמדו התוס', ולפי רש"י מצד חליצה תחת בעלה, ומתחדשים מכח זה כמה נפ"מ:

א] בלא אידחי מהאי ביתא האם שייך דרכיה דרכי נועם.

ב] בסוגי' להלן [ל']. מתחדש שיש נאסרה גם בלא אידחי מהאי ביתא וע"כ שלפי רש"י נאסרה כבר אינו מדין דרכיה דרכי נועם ולפי תוס' נאסרה הוא עדיין מדין דרכיה דרכי נועם.

ג] לפי רש"י שנאסרה ודרכיה דרכי נועם תרתי נינהו, א"כ צריכים להבין דלמה לי דרכיה דרכי נועם, הא גם בהיו לו בנים ושוב מתו יאסר מצד נאסרה ול"ל דין דרכיה דרכי נועם כלל וכלל, ומוכרח שבנאסרה נאמר ההלכה מיוחדת שדווקא כשיש נפילה ליבום או אמרינן שהאיסור של שעת נפילה דוחה את היבום לחלוטין אבל אי לא היה נפילה והיינו שהיה לו בנים הא בכה"ג ליכא נאסרה⁹⁰, וכל זה מבואר בקוה"ע [סימן ו' ס"ק ח'], אולם כל הסברא בזה הוא לרש"י, אבל לפי התוס' שהדין דרכיה דרכי נועם מדין נאסרה הוא, א"כ לא אכפת לן מה שזה לא נקרא שעת נפילה הא סו"ס בשעת מיתתו היתה פטורה ושוב נזדקקה לו.

ד] היה מקום לומר דאף דהתוס' למדו דבכל גווני של נאסרה איכא נמי דין דרכיה דרכי נועם, אכן אכתי איכא דין נאסרה גם בלי הדין דרכיה דרכי נועם, ושני דינים נינהו, אולם זה נסתר מיניה וביה מהתוס', דא"כ האיך תירצו בבגדה ליכא דרכיה דרכי נועם ולכן ליכא דין נאסרה, הא סו"ס עיקר הקושל' מנאסרה הדרא לדוכתא, ומוכרח דלא רק דבכל גווני של נאסרה איכא דרכיה דרכי נועם, אלא דליכא דין נאסרה בפני עצמו וכל כולו אינו אלא מצד דרכיה דרכי נועם, ודו"ק, ועיין היטב בתוס' ר"פ להלן [ט']. דמפורש דעיקר דינא דרב בנאסרה מצד דרכיה דרכי נועם, ודו"ק.

מביא את התוס' [י"ז] דאזיל לשיטתו אלא דהתם נתחדש דרגא נוספת בדין דרכיה דרכי נועם, דמעולם לא נפטרה כלפי האח דלא נפלה כלפיו, ונחלקו שם הרשב"א ותוס' בפלוגתא רש"י ותוס' הנ"ל, ולפי הרשב"א איכא ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם.

והנה להלן בתוס' [י"ז] בדין אשת אחיו שלא היה בעולמו הקשו דלמה לי קרא הא תיפוק ליה מצד דרכיה דרכי נועם, ועיי"ש בדו"ח לרעק"א שכתב דתוס' לשיטתו אזיל דגם התם איירי אף בלא אידחי מהאי ביתא וחידשו דמשכחת לה דין דרכיה דרכי נועם גם בכה"ג, וכשיטתו כאן.

אולם רעק"א במשניות הוסיף דחלוק מהכא, וז"ל: "ואף לפי תירוצם הב' בריש מכילתין ד"ה ואחות אשתו דמוכח בלא אדחייא לא מקרי דרכיה דרכי נועם, היינו כמ"ש תוס' שם "דאין זה דרכיה דרכי נועם אם תזקק לזה שנפטרה ממנו", אבל הכא שאינה זקוקה 'למי שנפטרה ממנו' אלא דבתחלה לא היה בעולם אבל לא 'נפטרה' ממנו" - והיינו ששם יש חידוש יותר גדול בתוס' מהמבואר הכא שהרי כאן 'נפטרה' ממנו ושם מעולם לא נתחייבו, וביאר בברכ"ש [סימן ח' ס"ק א'] דלמדנו מהתוס' שם שגם להיזקק למי שלא היה עליו זיקה מתחילה חסר בדרכיה דרכי נועם⁹¹.

אולם עיין ברשב"א [שם] שתירץ את עיקר קושל' התוס' דהדין אשת אחיו שלא היה בעולמו משכחת לה באופן שיש עוד אחים ואז ליכא דין דרכיה דרכי נועם, ומפורש כסברת רעק"א, ומפורש דחולקים גם על דברי התוס' הכא, וביאר בחידושי ר' ראובן [ריש מכילתין] שהרשב"א ס"ל כרש"י [פ"ז] ולדידיה לא משכחת לה דין דרכיה דרכי נועם אלא באופן שיהיה היתר להינשא

⁹⁰ וכן מדויק בלשון הגמרא דבדין נאסרה בעינן שעת נפילה וכלשון הגמרא: "שאיין אנו קורא בה בשעת נפילה".

⁹¹ ועיי"ש שהוסיף דגם תוס' הכא מודי לזה ובאו לאפוקי מנדה דשאני נדה משניהם שיש עליה זיקה מתחילה גם בשעת נידותה, דליכא עליה אשת אח בנידותה ואם בעלו קנו בנידותה וכדס"ל נמי בתירוץ הראשון, וע"כ שיש עליה זיקה בנידותה.

בלי חליצה, וזה רק באידחי' מהך ביתא, ומוכרח נמי דס"ל דדין דרכיה דרכי נועם ונאסרה תרתי נינהו.

ולהלן יבואר עומק פלוגתא זו בתוספת דברים.

שיטת התוס' בתירוצ' השני לגבי אי בעלו לא קנו, דמוכרח דמודה עדיין לעיקר החילוק של התוס' בתירוצ' הראשון אלא דלא מהני לגבי דרכיה דרכי נועם, ומבאר בזה טעמא דהריב"ש שיש חסרון של נאסרה בנודרת.

והנה יש לעיין דמה סברת התוס' בתירוצ' השני לגבי אי בעלו לא קנו, ועיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שהביא מהאחיעזר שאחרי שמבואר שהתוס' בתירוצ' ב' חולקים על החילוק של התוס' בתירוצ' א', שוב הדרא דינא דכבר ליתא לחידוש דין השני שאמרו התוס', והיינו שחידשו דאי בעלו קנו - והחילוק כמו שכתבו בחילוק בתירוצ' הראשון, והשתא ע"כ לא ס"ל להך חילוק, וא"כ קשה מהסוגי' בפסחים דמבואר דאי בעלו קנו.

ונסיף: הרי נתבאר לעיל בתוס' שהתוס' דתמיד ידעו את החילוק בין נדה לאחז"א ולכן לא הקשו שיהיה לו כל דיני ערווה לגבי צרה וחליצה וכו' ורק הקשו מנאסרה דלא ידעו דזה חשיב כחילוק לגבי נאסרה, וכעת בתירוצ' השני חוזרים לסברת המקשן שיש חילוק בין נדה לאידך אבל לא לגבי נאסרה.

ודחה בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאדרבה, הרי מפורש בפסחים דין זה, ותוס' לא חזרו בהם מעיקר החילוק, וכל מה שחזרו בהם התוס' הוא רק בטעמא דנאסרה, דחידשו דדין נאסרה מטעם דרכיה דרכי נועם אתינן עלה, ולפי הטעם זה כבר לא מהני החילוק של התוס' בתירוצ' הראשון, דכל דחייה מיבום כשמתחייב אח"כ חסר בדרכי נועם, גם בלא ערווה וגם בלא להיות סתירה ישירה לגוף היבום, ולכן הוצרכו להסבר אחר למה ליכא נאסרה בנדה וביארו דאדרבה, דווקא משום שהטעם של נאסרה הוא מצד דרכיה דרכי נועם שוב לא קשה מעיקרא, דבנדה שפיר הוי בכלל דרכי נועם.

ולעיל [סימן ז'] כבר ביארנו שלפי הריב"ש דבנודרת איכא חסרון של נאסרה, וקשה א"כ מנדה וביארנו שיצטרך ללמוד כתירוצ' השני שהכל מצד דרכיה דרכי נועם וליכא חסרון של דרכיה דרכי נועם בנדה ואיכא חסרון כזה בנדר, אכן השתא יש להוסיף דאדרבה, כל מה שהוא חולק וסובר שיש חסרון של דרכיה דרכי נועם בנדר הוא אחרי שהוא סובר דטעמא דנאסרה מצד דרכיה דרכי נועם ושוב אין לחלק בין סיבת הדחייה והפטור מיבום, וע"ד מה ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לגבי סברת ערווה בנדה דלא שייכא כבר בדין דרכיה דרכי נועם, ודו"ק.

פרק ב'

יסוד דינא דדרכיה דרכי נועם,

גילוי לפרש הכתובים.

מקור מרש"י שהדין דרכיה דרכי נועם הוא גילוי בעיקר הפרשה האיך חיילא נפילה ולא סיבת הדין, וכן מצאנו בד' מינים.

חקרו האחרונים בדין דרכיה דרכי נועם דמצד אחד יש לומר שזה דין בפני עצמו שמצד עצם זה שאינו דרכי נועם חל פטור, שהתורה לא חייבה חיובים שחסר בהם דרכי נועם וזו סיבת הפטור, או דילמא שאין זו סיבת הפטור, אלא שזה כעין גילוי בפרשה, שמזה למדנו האיך ללמוד את פרשת היתר אשת אח ביבום, ולמדנו גם את הגדר בנפילת יבום והיינו דרק בשעת מיתה שייך נפילה והיתר, דזה למדנו מהסברא של דרכיה דרכי נועם, אבל לא שהדין דרכיה דרכי נועם פטור מיבום.

והביאו מקור שזה רק גילוי, דהנה, ז"ל רש"י להלן [פ"ז]: "דרכיה דרכי נועם - וזו שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשוק ומת בנה אם תאמר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה הילכך על כרחך בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו", ודייקו האחרונים⁹² שלמדנו מדברי רש"י שאין

⁹² חידושי ר' ראובן [סימן א'] וקוה"ע [סימן ו' ס"ק א'].

זה אלא גילוי בגדר נפילת יבום דרק בשעת מיתה שייך נפילה, וכלשונו: "הילכך על כרחך בן אין לו בשעת מיתה קאמר".

והביאו האחרונים הנ"ל מקור לסברא זו מד' מינים דלמדנו התם שהירדוף אינו בכלל ענף עץ עבות כיון שראשי עליו חדין ואין זה בכלל דרכיה דרכי נועם, והתם ע"כ אין הפסול עצמו מצד זה שהעלה מסרט את הידים, אלא שזה גילוי בדין ד' מינים, ופשוט שכשיהיה שינוי בטבע ויהיה אתרוג שיש בו חסרון של דרכיה דרכי נועם דלא משתנה המין אתרוג, שזה גילוי איך ללמוד פרשת ד' דמינים.

וכן הוא בלשון רעק"א [ריש פ"ב] דמחמת סברת דרכיה דרכי נועם "נפרש דינא דקרא".

מוכרח עוד דלא יליף דין כללי של נאסרה מהסברא של דרכיה דרכי נועם, אלא דמפרשינן לפסוק שם דעבדינן ממתים כחיים, וגם הכא נפרש דינא דקרא.

ובאמת דכן מפורש להדי' בסוגי' שם להלן [פ"ז] ששם דנו לגבי כל ההלכות של בן, וכגון בתרומה שבת ישראל אוכלת מחמת הוולד שיש לה מהכהן, גם לאחר מיתת הכהן ולא לאחר מיתת הבן, והקשו שגם אחרי מיתת הבן אכתי תאכל וחשיבי מתים כחיים כמו ביבום דעבדינן מתים כחיים, ונלמד מק"ו, עיי"ש, והנה אם היה דין מסויים של פטור של דרכיה דרכי נועם א"כ מה שייך ללמוד לשם, ומפורש בגמרא שאינו דין מסויים של פטור דרכיה דרכי נועם, אלא דין של מתים כחיים.

אכן שם מבואר עוד – שהיה מקום לומר שלא באו לפרש פסוק סתם – בן בשעת מיתה בלי גדרים – אלא שבאו ללמד פירוש הפסוק בתור גדר יבום והיינו שזיקה רק חל במיתה ולכן מעכב מה שיש בן בשעת מיתה או שהיתר יבום רק חל במיתה, אולם אין לומר כן, דא"כ שוב א"א ללמוד לתרומה, אטו הלכות יבום מלמדים להלכות תרומה, אלא דע"כ שלמדנו דין מתים כחיים כפשוטו, והיינו שפירשנו את הפסוק המסויים ביבום של "ובן אין לו" דהיינו בשעת מיתה דמתים כחיים בלי גדרים הלכות של פרשת יבום, ולכן שייך ללמוד גם בתרומה שזה יהיה הפשט בפסוק שם, שהכל יהיה תלוי בבן של שעת מיתה.

למדנו מסוגי' זו כלל גדול:

שכמו שכאן באו לפרש פסוק מסויים בפרשת יבום ע"י דרכיה דרכי נועם, כמו כן בכל הלכות נאסרה שיתפרשו ע"י הכלל של דרכיה דרכי נועם דתמיד נצטרך למצא את הדין והפסוק וההלכה המסויימת שמתפרשת ע"י הכלל של דרכיה דרכי נועם, ודו"ק.

עפ"י כל הנ"ל מתבאר פלוגתת הרמב"ם ורשב"א בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה.

ונקדים לפרש עפ"י הנ"ל את פלוגתת הרמב"ם הרשב"א:

שיטת הרמב"ם [יב"ח פ"ז ה"ח] דאיכא דין יבום בהותרה ונאסרה וחזרה להיתירא הראשון, והרשב"א הקשה על עיקר דין זה דחסר בדרכיה דרכי נועם, ולמד דע"כ דליכא חיוב יבום אלא דבהותר היבום מהתחלה ע"י התירו הראשון שוב לא נאסר, אבל אה"נ דליכא בזה זיקת יבום, ולמדנו מהרשב"א שיש היתר יבום בלי זיקה וסגי במיתה עצמה, ולא מדין דחייה אתינן עלה, וקשה על הרמב"ם מהדין דרכיה דרכי נועם.

ועיין בחידושי ר' ראובן [סימן א'] – ונבאר את הדברים קצת באופן אחר – שלמדנו מהרמב"ם שהדין דרכיה דרכי נועם אינו דין בפני עצמו שמצד עצם זה שאינו דרכי נועם חל פטור, דאין זו סיבת הפטור, אלא גילוי בפרשת יבום כמו שראינו להלן [פ"ז], אלא שכאן באו לגלות ולפרש גדר נפילת יבום, והוא, דרק נפילה שזוקקת יכולה להביא זיקה אבל נפילה שאינה נפילה שזוקקת, שוב לא יתחדש זיקה אח"כ מכח עצמה, ונמצא שהדין דרכיה דרכי נועם פירשה לנו הלכות נפילה – רק מכח נפילה שזוקקת תחול זיקה, ונמצא שאם הנפילה היתה נפילה שזוקקת, וחלה מכחה זיקה, שוב תחול עוד זיקה גם לאחר זמן – אף במבחינה מציאותית חסר בנועם – דסו"ס הפרשה של נפילה מתפרשת עפ"י דרכיה דרכי נועם ותו לא אכפת לן על כל מקרה ומקרה. והיינו שכמו שפשוט שלו יצויר ויהיה הירדוף שאינו מסרט את הידים אכתי יהיה פסול, וה"ה הכא עיקר הדין הוא דזיקה חיילא מכח נפילה שזוקקת והרי היתה כאן נפילה שזוקקת.

הרי דמיושב קושי' הרשב"א על הרמב"ם, ובשיטת הרשב"א נראה לומר שגם הוא מודה שזה גילוי בפסוק אלא שנחלקו באיזה דין איכא גילוי.

והיינו שהרמב"ם למד שלמדנו הלכות נפילה דרך נפילה שזוקקת מחילה זיקה, הלכה בנפילה עצמה - אכן הרשב"א למד שלמדנו הלכה בהלכות זיקה עצמה, שזיקה רק חיילא בשעת מיתה ולא אח"כ, הרי שנחלקו איזה פסוק ואיזה דין מתפרש עפ"י סברת דרכיה דרכי נועם.

וזה נוסף, שכולם מודים שהדין של דרכיה דרכי נועם להלן [פ"ז] לא בא לפרש לא הלכות נפילה ולא הלכות זיקה אלא הלכות מתים כחיים והיינו לפרש הפסוק של וכן אין לו, וראיה מזה שרצו ללמוד הלכות אחרות בתרומה וכדומה, והכא דרכיה דרכי נועם חידש לנו הלכות אחרות בהלכות יבום, ונחלקו איזה פסוק ואיזה דין באו לפרש וכל זה בלי שייכות לנידון של מתים כחיים.

ואין לתמוה בזה דהאריך למדו חזא מחברתא, שהבסיס של כולם חזא הוא - שיש חוסר נועם כללי בלי להזדקק לגמרי מיד במיתה - וזה דבר מציאותי, אלא דמשכחת לה בכמה אופנים, והבסיס השווה בין כולם מלמד הלכות שונות, ונוכיח כן עוד בהמשך התוס'.

ביאור חדש בפלוגת הרשב"א והתוס' בדין דרכיה דרכי נועם באשת אחיו שלא היה בעולמו - דנחלקו בהלכות נאסרה האם תלוי בגוף הזיקה וזה משותפת לכולם, או שתלוי בדין הפרטי של כל יבם שמשעבדו לייבמה, וזה כבר דין נפרד לכל אחד ואחד.

עוד הוסיף בחידושי ר' ראובן דלפי"ז עיקר פלוגת הרשב"א והתוס' באשת אחיו שלא היה בעולמו שכשיש עוד אחין וכן מה שחידוש התוס' הכא בלא אידחי מהאי ביתא, דנחלקו אי כבר ליכא דין דרכיה דרכי נועם, דפלוגתא זו תלויה נמי בביאור הדינים של יבום.

והיינו שחולקים בעיקר דין זיקה, האם יש זיקה אחת לכולם או זיקה נפרדת לכל אח ואח, והביא שכן מבואר, שהרשב"א למד שיש זיקה אחת לכולם וממילא נמצא שמתחילה היא היתה זקוקה ועיקר הדין של דרכיה דרכי נועם מלמד שאין זיקה מתחילה אלא בשעת מיתה אבל הכא כיון שהזיקה כלפי שאר האחין התחילה, שוב מיקרי שיש כאן זיקה בשעת נפילה כיון שכל הזיקה אחת, וכלשון הרשב"א [מ"א] "מיגו דאיתחזאי לשני איתחזאי נמי להאי", והיינו שיש זיקה כוללת.

ומתחילה צידד לומר שהתוס' למדו שיש זיקה נפרדת לכל אחד ולכן גם כשיש כבר זיקה לאחד אכתי מיקרי שזיקה חיילא לאחר מיתה כלפי הך אח שהיתה אסורה עליו בשעת נפילה, ועיין בהערה ⁹³ מה שדחה בזה.

ולכן ביאר דע"כ דגם התוס' ס"ל דאיכא זיקה אחת לכולם וזיקה זו מותרת על ידי חליצה משותפת, עיי"ש, אלא שמלבד הזיקה שזה האיסור לשוק והדין הקמת שם שחל באשה, שחל בה מקצת אישות שמאגדת אותה עם הבית לאוסרה לשוק, וזו באמת אחת וזו משותפת לכולם, אכן מלבד זה איכא נמי דין נפרד על כל יבם של "יבמה יבא עליה" שזה עיקר המצוה והשעבוד על כל אחד ליבמה, וזה חיילא באופן נפרד לכל אחד, ובדין הזה אמרה הגמרא "כל יבמה שאין אני קורא עליה יבמה יבא עליה בשעת נפילה" ודין זה היא בנפרד לכל אחד, ודו"ק, והתוס' למד שהדין דרכיה דרכי נועם תלוי בהלכה זו, ולא בזיקה וזה שורש פלוגת התוס' והרשב"א, ודו"ק.

ולדרך זו של ר' ראובן היה נראה דלא נחלקו מה החסרון של דרכי נועם [מצד שלא תתגנה או מצד שלא תזדקק למי שנפטר ממנו], אלא שנחלקו דאיזה דין ואיזה הלכה פירשנו עפ"י הסברא הכללית של דרכיה דרכי נועם, ויתכן דכו"ע מודי שעיקר הסברא מתחילה בשלא תתגנה, אכן לרשב"א רק למדנו הכא פשוט בפסוק של זיקה, שזיקה רק חיילא מעיקרא, והרי בלא אידחי מהאי ביתא שפיר חיילא זיקה מעיקרא, והתוס' למדו מהכא שהדין יבמה יבא עליה רק יחול מהתחלה, וכלפי יבם זה לא חיילא.

⁹³ והיינו דלפי"ז יצא חידוש שאח אחד שחולץ ומתיר את כולם על ידי חליצה ידידה, וביאר ר"י להלן [י']: דשליחותיהו דאחין קעביד, ואי כל אחד יש לו זיקה נפרדת אז הוי ממש כשליחות אבל אי לכולם איכא זיקה אחת אז יותר פשוטה דשליחות דממילא היא, שהוא פועל בכל הזיקה המשותפת, ונפ"מ באופן של הרמב"ם שאח אחד חזר וקידש את אחותה ונהיתה לערווה ובזמן ההוא אח אחר חולץ, דאי יש לכל אחד זיקה נפרדת שוב נמצא שלא שייך שליחות אם בזמן ההוא הוא לא יכל בעצמו לחלוץ, ושוב יחול הזיקה שלו, דליכא חסרון של דרכיה דרכי נועם כנתבאר שממילא היתה כבר נפילה מתחילה, אבל אם הביאור ששליחותיהו היינו שממילא יש כאן זיקה משותפת והוא פועל בה בשביל כולם, שוב פשוט שלא יחול שוב הזיקה כלפיו דממילא הותרה הזיקה הכללית אף אי חיילא החליצה בזמן שלא היה שייך שהוא יחלוץ, ומכאן סתירה להך צד שיש זיקה אחת כללית לכולם, דלפי"ז יצא שיחול זיקה חדשה רק אליו ויהיה היכי תימצי של אשת שני מתים עיי"ש בכל החשבון.

אולם מה שאמרו התוס' "דאין זה דרכיה דרכי נועם אם תזקק 'לזה שנפטר ממנו' – לכא' היה משמע שתחילת פלוגתתם היא בגדר המציאות של דרכיה דרכי נועם.

אולם אף שזה נכון, אכן המחלוקת המציאותי בגדרי דרכיה דרכי נועם מחדש נפ"מ גם בעיקר פירשו הכתובים, והיינו שודאי שזה נכון שתחילת פלוגתתם היא מציאותית, ולכן כיון שהתוס' למדו שהחסרון המציאותי של דרכיה דרכי נועם שייכא גם בלא אידחי, לכן מתפרשה דין לגבי הזיקה של כל אחד ואחד ולא רק כלפי הזיקה הכללית.

סיכום: ד' דרגות של פטור דרכיה דרכי נועם.

ולפי הנ"ל למדנו ד' דרגות של דרכיה דרכי נועם:

א] להלן [פ"ז] ליכא נפילה כלל שהא איכא בנים, ושם למדנו דין בפני עצמו של דרכיה דרכי נועם, ויליף מתים כחיים וזה פשט בפסוק של וכן אין לו.

אולם דין זה אינו ענין לדין דרכיה דרכי נועם בנאסרה בערווה, דבנאסרה בעריות איכא דין נפילה, וע"כ דבנאסרה בעריות איכא דין דרכיה דרכי נועם אחרת, ונאמרו בזה ג' דרכים.

ב] לשיטת הרמב"ם נאמרה הלכות נפילה שרק מכח נפילה שזוקקת חיילא זיקה וזה יחדש זיקה גם אח"כ אי חשיבא כנפילה שזוקקת.

ג] לשיטת הרשב"א למדנו הלכות זיקה שזיקה רק חיילא מכח נפילה ולכן לא חיילא אח"כ, גם אי הנפילה בשעתו חידשה זיקה, אכן כיון שהזיקה היא משותפת א"כ בדאיכא אחין שפיר חיילא לאח נוסף אח"כ, וע"כ דבלא אידחי מהאי ביתא איכא דין אחר של נאסרה בלי שייכות לדין דרכיה דרכי נועם.

ד] לשיטת התוס' למדנו הלכות יבמה יבא עליה של כל יבם ויבם – והיינו שיש זיקה פרטית לכל יבם וזה רק חיילא מעיקרא, ודו"ק.

מתמה על התוס' מנפילה שניה, ומוכרח שלפי הזה דין בהיתר אשת אח.

אולם אין לומר כן בשיטת התוס' שבאמת יש לתמוה על התוס' מנפילה שניה ששם אין חסרון של נזקקת למי שנפטר הימנו, שהרי כעת היא זקוקה לאח חדש שמעולם לא היתה נפטרה ממנו, ומוכרח מזה דלא כנתבאר לעיל, והיינו שזה לא דין בזיקה של כל אח, אלא שזה דין בהיתר אשת אח.

והוא, דלמדנו בהיתר אשת אח שאם לא הותרה לאח מסויים שוב נהפכה להיות אשת אח שיש לו בנים לגביו, והיינו ממש כדברי רב להלן [ל'], וזה למדנו מהדין דרכיה דרכי נועם האין לפרש הפסוק של היתר אשת אח, ואי בנפילה ראשונה מתפרשת האשת אח כיש לו בנים שוב ממילא אין לו היתר בנפילה שניה.

והדברים מוכרחים מיניה וביה, והיינו דאי איכא ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם א"כ דברי רב שאמר כאשת אח שיש לו בנים לא שייכי כלל לדין דרכיה דרכי נועם ויתכן שזה דין בזיקה או נפילה וכסברת הרשב"א והרמב"ם, אכן אי איכא רק דין אחד, דדרכיה דרכי נועם ונאסרה חדא נינהו, א"כ ע"כ שדברי רב קאי דדרכיה דרכי נועם, ומוכרח א"כ דדרכיה דרכי נועם הוא דין בהיתר אשת אח, ודו"ק.

וא"ש פלוגתת התוס' והרשב"א בלי החילוק בין זיקת החי לזיקת המת אלא שהתוס' שלמדו שהכל תלוי בהיתר אשת אח שוב מדדו את ההיתר כלפי כל א', וממילא שדין זה נאמר גם בלא אידחי מהאי ביתא.

חיי"ל ועשה בנפילה שניה לתירוץ השני בתוס'.

לעיל [סימן ד'] הבאנו מהברכ"ש שיש נפק"מ בין נאסרה בנפילה ראשונה לשניה לגבי חיי"ל ועשה, וזה משום שבנפילה ראשונה סגי לומר שהמתיר לא חל אלא בהתחלה וזה גם בחיי"ל ועשה, אכן בנפילה שניה אינו כן, ששם צריכים להפוך את האשת אח לאשת אח שיש לו בנים, וזה לא מהני אלא בערווה.

ולעיל [סימן ז'] למדנו בדרך אחת בתוס' שבאו ללמוד עיקר דין נאסרה מאחו"א, ולפי"ז גם נפילה ראשונה לא משכחת לה בחיי"ל ועשה, ודו"ק.

אולם הכא למדנו שכל הדין נאסרה היינו להפוך את האשת אח ליש לו בנים, ועוד דזה מדין דרכיה דרכי נועם ולכן זה שייך גם בחיי"ל ועשה, ואפילו בנודרת, וא"כ גם נפילה שניה יהיה נאסרה בחיי"ל ועשה ודו"ק. הרי לנו ג' שיטות בזה.

מהלך חדש בתוס' שיש ב' דינים, א] נאסרה לגבי נפילה שניה וזה בעי 'עליה', ב] נאסרה של נפילה ראשונה וזה תלוי בדין דרכיה דרכי נועם.

אולם יש לצדד בזה באופן אחר בעיקר דברי התוס' ליישב את הקושי של נפילה שניה באופן אחר, ובזה יתבאר פלוגתת ב' התירוצים בתוס' באופן אחר, ויתחדש בזה מהלך חדש בתוס' שבאמת התוס' מודים לראשונים שיש ב' דינים בנאסרה אלא באופן אחר, א] נאסרה לגבי נפילה שניה וזה בעי 'עליה', ובזה כבר למדנו בתירוצ' א' שאינה בכלל עליה, ב] נאסרה של נפילה ראשונה, וזה תלוי בדין דרכיה דרכי נועם, ועיין בכל זה בהערה⁹⁴.

פרק ג'

ביאור דברי התוס',

בדין דרכיה דרכי נועם בהמתנה,

בנדה ובקטן ועוד.

בדברי התוס' לגבי נדה דכאן היה מתחדש דין חדש של דרכיה דרכי נועם מצד 'המתנה'.

והנה התוס' חילקו בין נדה לכל העריות - "אבל נדה דרכי נועם היא דלבעלה נמי צריכה להמתין עד שתטהר" - וכפשוטו היה נראה שהכא דנו התוס' מצד הבפועל ולא מצד גילוי הפירוש בפסוקים שהרי אם יש כלל בהיתר אשת אח או בזיקה א"כ לא מודדים כלפי כל אשה בפני עצמה מה המצב של דרכיה דרכי נועם כלפיה, וזה תמוה מאד, הרי הבאנו שמוכרח בסוגי' [פ"ז] שזה דין של מתים כחיים, ופירשו של הפסוק, ומה שייך לדון דין חדש בנדה, וכן לא נפסול לולב שמשרט את הידים, וצ"ע, וזה יבואר בהמשך.

עוד יש לתמוה הרי התוס' קבעו שהחסרון של דרכיה דרכי נועם הוא "דאין זה דרכי נועם אם יש לה להזדקק לזה שנפטרה הימנו", ולא איירי כלל בחסרון דרכי נועם ב'המתנה', ומה שייכי זל"ז, הרי מבואר שבנדה לא היתה פטורה אלא שהיתה צריכה להמתין, ובאחז"א פשיטא דלא היתה צריכה להמתין וכמפורש בלשון התוס' - שהיתה נזקקת שוב למי 'שנפטרה' ממנו - והיינו שנפטרה

⁹⁴ והיינו שאחרי שייסד לנו בברכ"ש שיש ב' דיני נאסרה, חד בנפילה ראשונה והוא דין מסויים שלא חל היתר וזיקה באמצע הנפילה, וזה שייך גם בחיי"ל ועשה, אבל מצד הדין הזה אכתי יקבל היתר של נפילה שניה, אכן יש דין נוסף שהאשת אז נהיתה לאשת אח שיש לו בנים, אכן זה דווקא ע"י עליה וזה לית בחיי"ל ועשה, ודוקא הדין הזה מהני נגד הנפילה שניה, ואחרי כל ה"ל י"ל כך.

התירוצ' הראשון ביאר למה ליכא עליה בנדה כיון שהתירוצ' הראשון חולק על היסוד של הברכ"ש שיש ב' דינים, והכל אחד, גם נפילה ראשונה וגם נפילה שניה, וממילא דא"ש דכל דנתמעט מעליה אין בה נאסרה, וזה ההסבר בנדה גם בנפילה ראשונה, אכן התירוצ' השני מודה לכל הנ"ל, אכן הוא סובר כהברכ"ש שיש ב' דינים של נאסרה, וכנ"ל, ומעתה מתקשים בתירוצ' השני שאף אי נודה לתירוצ' הראשון שאין נאסרה בנדה כיון שאינה בכלל עליה, אכן כל זה יהני רק לגבי הנאסרה שנוגע לנפילה שניה, אכן לגבי הנאסרה של נפילה ראשונה שגם חיי"ל ועשה כלולים בו לא בעינן עליה והדרא הקושי' בנדה, ולזה תירצו התוס' שהנאסרה הזו היא נאסרה של דרכיה דרכי נועם, ודו"ק, וממילא דא"ש נדה מצד זה שאין בה חסרון של דרכיה דרכי נועם, ודו"ק.

ולמדנו מהכא שבאמת יש דין נאסרה מלבד הדין דרכיה דרכי נועם גם לשיטת התוס', אלא שהתוס' למדו שבנדה ממילא ליכא דין נאסרה הזו שהרי בזה הם מודים לתירוצ' הראשון שנדה אינה בכלל עליה, ורק נתקשו מעיקרא כלפי הדין נוסף של נאסרה בנפילה ראשונה, ודו"ק.

ולפי"ז לא נצטרך לומר שהדין דרכיה דרכי נועם חידש אשת אח שיש לון בנים שהדין יש לו בנים הוא דין בנאסרה של נפילה שניה, ודו"ק.

והעירני תלמיד אחד דא"כ אפשר לחדש עוד, דהדין נאסרה בלא אידחי מהאי ביתא שנתחדש להלן [ל'] הוא דין רק בנאסרה של נפילה שניה באשת אח, אבל בדין נאסרה של חיי"ל ועשה ליכא בלא אידחי מהאי ביתא וליכא על זה גמרא, וממילא דקשה דלמה הוצרכו התוס' ליישב למה דרכיה דרכי נועם שייכא גם בלא אידחי, וי"ל דהתסו' דייקו לשון הגמרא [והביאו את הלשון הזה] "כל יבמה שאני קורא בה וכו'" ולמדו שזה קאי בכל נאסרה, ואכתי יש לעיין בזה...

ולא ממתינה לו, ועצם החילוק למה נדה צריכה להמתין ושאר עריות לא צריכות - עיין בזה בהערה ⁹⁵.

והיה משמע מזה שיש כאן ב' דינים של דרכיה דרכי נועם, חד בנדה של 'המתנה' וחד בכל העריות של להיזקק למי שנפטר הימנו, ומה שייכי זל"ז, והיינו שיש ב' אופנים של 'חוסר נועם'. ובאמת דמפורש בראשונים דאיכא דין נוסף של המתנה, דיעויין להלן [י"ז] בתוס' הרא"ש באשת אחיו שלא היה בעולמו, שלמד בקושי' התוס' דלמה לי טעמא דאשת אחיו שלא היה בעולמו תיפוק ליה מצד דרכיה דרכי נועם, ולמד הרא"ש דאין זה דרכי נועם להמתין אולי יולד וולד, ודלא כהרמב"ן שם שהקשה דאין דרכי נועם שתוכל להינשא ושוב תתחייב ליבום, עכ"פ מצאנו סוג חדש של חוסר נועם.

ואין זה פלא שיש עוד דין של דרכיה דרכי נועם שהרי כבר נתבאר לעיל שיתכן שיש ב' דינים שונים של דרכיה דרכי נועם, וכדמצאנו כבר שהדין מתים כחיים והדין נאסרה של כל העריות ע"כ שהם ב' דינים שונים של דרכיה דרכי נועם, חד במתים כחיים שבא לפרש את הפסוק של 'בן אין לו' [ומוכרח כן ממה שאיכא ללמוד לתרומה], וחד בהיתר אשת אח, וכדמוכרח מנפילה שניה, ומבואר שהתוס' למדו חדא מחברתא.

וא"ש למה איכא נמי דין שלישי של דרכיה דרכי נועם בדין 'המתנה' והיינו לומדים מדרכיה דרכי נועם שנפילה שיש בה המתנה אינה המתנה.

נמצאנו למדים מהתוס' שיש ג' סוגים של דרכיה דרכי נועם, חד במתים כחיים שלא בשעת נפילה, וכנתבאר, וחדא בעריות שזה דין בנפילה לומר שהאשת אח הרי היא כיש לו בנים, וג' שאין נפילה שיש בה המתנה, ועיין בהערה ⁹⁶.

מקור נוסף לעיקר היסוד שיש דין דרכיה דרכי נועם בהמתנה מהדין של קטן.

ונראה שהמקור לכל הנ"ל הוא בהמשך התוס', שיש ראייה מיניה וביה לעיקר היסוד שיש דין דרכיה דרכי נועם בהמתנה.

וז"ל התוס': "וגבי קטן לקמן בפרק ב"ש [קי"א:] דקאמר רבה בלאו הכי נמי לא מצית אמרת מי איכא מידי דהשתא אסורה ליה ובתר הכי שריא ליה והא אמר רב כו' התם נמי אין זה דרכי נועם אם צריכה להמתין עד שיגדיל אבל מה שממתנת מחמת שהוא קטן ואינו ראוי לביאה הוי שפיר דרכי נועם דאינו מחמת איסורא והוי כאילו הלך יבם למדינת הים".

הרי מפורש שהיה צריך להיות חוסר דרכי נועם ב'המתנה', וזה גמרא מפורשת להיות סיוע לעיקר דבריהם שיש חוסר דרכי נועם גם בזה, ונמצא שהביאו את סוף דבריהם להוכיח שיש כזה סוג של חוסר נועם וזה שאלו על נדה שגם שם אמור להיות חוסר נועם מצד המתנה.

ביאור סוף דבריהם לחלק בין ב' סוגים של דינים של קטן.

אלא שצריכים לבאר את דבריהם לגבי קטן, דאיזה נפ"מ יש בזה אם יש איסור או שאינו ראוי בפועל ומה מהני שזה דומה למדה"י, הא מצידה היא מרגישה את החוסר נועם באותה צורה, וצ"ע. ונראה, שמכאן מוכרח שוב שבדין דרכיה דרכי נועם למדנו 'הלכות' וגילוי בפרשה מהחוסר נועם של 'המתנה', והוא, שאין פרשת יבום יכולה ליצור נפילה שהלכות יבום בעצמה גורמת המתנה, שכיון שיש חוסר נועם ב'המתנה', שוב למדנו כבר הלכה בפרשה, שהמתנה של פרשת יבום מיניה וביה לא קיים בנפילת יבום ונפילה לא יכולה להפיל ליבום באופן זה.

ולכן נפילה לסוג קטן שחסר בעיקר דיני הנפילה, שהוא לאו בר הקמת שם, הרי חסר כאן חלק מהותי בנפילה שהיבם הוא לאו בר הקמת שם, ובאופן זה נמצא שהפרשת יבום מפילה באופן שיש

⁹⁵ דהנה, כבר הבאנו לעיל [פרק א'] שהגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוכיח שגם בתירוץ השני מודים התוס' לחילוק בין נדה לכל העריות, ומוכרח כן מהדין אי בעלו קנו, ונראה דמהאי טעמא היה פשוט שחלוק נדה מכל העריות בלי דין דרכיה דרכי נועם, והיינו שפשוט שהנדה לא היתה נפטרת כלל, אלא שהיתה צריכה להמתין, כיון שאין לה איסור שסותר לעיקר דין יבום וראיה לזה מדאי בעלו קנו, ועוד דעצם זה דאי בעלו קנו היא סיבה לא לפטור אותה שהרי שייכא בה יבום, ולכן היה פשוט לתוס' שלא שייך בה דין דרכיה דרכי נועם של כל העריות.

⁹⁶ ונראה עוד שהרי מוכרח שאין אשת אח בנדה גם בלי הדין דרכיה דרכי נועם וראיה מדאי בעלו קנו, וא"כ מה שייך בכלל נאסרה בלי אשת אח, ומוכרח שהדין דרכיה דרכי נועם בנאסרה של עריות והדין דרכיה דרכי נועם בנדה הם ב' דינים והדין של נדה הוא בלי אשת אח, ודו"ק.

המתנה מצד פרשת יבום בגוף הנפילה, ומצד דרכיה דרכי נועם למדנו הלכה בפרשה לשלול כזה סוג נפילה.

אולם אם הוא במדה"י, הרי אז הנפילה היא בשלמותה, כיון שלא חסר בה שום פרט, שהרי ההמתנה שיש בה אינה המתנה מצד פרשת יבום עצמה.

ביאור דבריהם לגבי נדה.

הזרנא לדין נדה - כבר תמהנו שכאן באמת חסר בנועם שהרי היא צריכה להמתין, ואם היא תצטרך להמתין איכא חסרון בנפילה, ומה התשובה של התוס' שבנדה 'דרכי נועם היא' כיון 'דלבעלה נמי צריכה להמתין עד שתטהר', הרי ייסדנו שהכל מצד הפרשה, וא"כ לא מודדים כלפי כל אשה בפני עצמה מה המצב של דרכיה דרכי נועם כלפיה, כמו שלא נפסול לולב שבמקרה הוא משרט את הידים, וצ"ע.

אולם להנ"ל י"ל כך:

כל הדין שמתפרש עפ"י הדרכיה דרכי נועם הוא דין שנפילה שיש בה המתנה בגוף הנפילה להמתין לחלקי המחייב שבנפילה, ליתא להאי נפילה, אכן אם ההמתנה לא שייכא להלכות נפילה, ואדרבה, יש כאן יבם ויבמה ואין בנים, שוב איכא נפילה כדין ופרשת יבום לא דורשת המתנה ליבום עצמו, ומה שיש המתנה מחוץ לפרשת יבום, וכגון סוג המתנה שתמיד ממתינים לבעל, אין זה חסרון בתנאים של נפילה, שכל הנפילה קיימת לפנינו אלא שמעכב חיצוני גורם להמתנה, ולכן לא חסר בנועם, והיינו שמצד פרשת יבום איכא נועם, שכל ההמתנה היא המתנה מחוץ לפרשה⁹⁷. אולם אכתי צ"ע - דלמה היה צריך להוסיף שיש כאן נועם גם אצל בעלה שכך דרכה להמתין לו, הרי אצל בעלה זה כבר ממילא מחוץ לפרשת יבום, שנדה היא בכלל הנפילה, אכן באמת לא כתוב שיש נועם אצלה בעל אלא שכאן מיקרי נפילה של 'דרכי נועם' כיון שסוג ההמתנה קיימת כבר בעלמא ולא הוסיפו דבעלמא איכא נועם.

ב' סוגים של 'המתנה' באשת אחיו שלא היה בעולמו.

והנה לעיל הבאנו ראשונים שיש דרכיה דרכי נועם בהמתנה באשת אחיו שלא היה בעולמו וזו היתה קושי' התוס', ותירצו דאירי כשהיה יבם עובר, וצריך להמתין, וקשה שהרי נתבאר הכא שיש חסרון של דרכיה דרכי נועם בהמתנה, וצ"ע.

והביאור - רק המתנה כזו שחסר בעיקר התנאים של הנפילה נתמעטו מצד דרכיה דרכי נועם, ולכן דווקא כשאין יבם בכלל, הרי איכא המתנה למצב שאין יבם בכלל באשת אחיו שלא היה בעולמו, וכאן המציאות גרמה שחסר בעיקר תנאי הנפילה, ותנאי הנפילה לא מתחדשים אחרי הנפילה שאז איכא נפילה שיש בה המתנה בעיקר הנפילה, ודו"ק, ורק ביבם עובר שיש יבם אלא שאינו יכול לייבם, הכא זה כבר דומה לקטן ולחו"ל, שיש כאן נפילה.

סיכום כמה חלוקות בהמתנה

ונסכם שיש ג' חלוקות בהמתנה - בקטן שהוא בר הקמת שם הרי זה רק חסרון מציאותי ותו לא, וכן הדין ביבם עובר בדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, בנדה זה חסרון דיני אלא שזה דיני מחוץ לפרשת יבום, ובקטן של לאו בר הקמת שם מיקרי המתנה בתוך פרשת יבום וזה דומה להמתנה למצב שאין יבם בכלל באשת אחיו שלא היה בעולמו, שכאן המציאות גרמה שחסר בעיקר תנאי הנפילה, ותנאי הנפילה לא מתחדשים אחרי הנפילה שאז איכא נפילה שיש בה המתנה בעיקר הנפילה, ודו"ק.

⁹⁷ ונוסיף ביאור: הרי 'נועם שבת' כולל גם מצב של הפסד ממוני שבא כתוצאה מכח האיסור מלאכה, שזה דבר מן הצד ולא בתוך השמירת שבת עצמה.

והנה היה אפשר ללמוד שלא באו ללמוד הלכות נפילה, והיינו לומר שאין פרשת יבום יכולה ליצור נפילה שהלכות יבום בעצמה גורמת המתנה, ותנאי הנפילה לא מתחדשים אח"כ, ונראה שהיינו יכולים לומר דלמדנו הלכה בהלכות זיקה, ולמדנו שאין זיקה לאחר זמן, ולכן קטן ומדה"י איכא זיקה היום, אבל קטן של לאו בר הקמת שם ליכא זיקה היום אלא שיש זיקה למחר וזה למדנו מדרכיה דרכי נועם שאין כזה זיקה.

אולם לפי"ז אכתי יהיה קשה מנדה ויהיה קשה נמי מיבם עובר באשת אחיו שלא היה בעולמו - להלן - שסו"ס הזיקה תהיה למחר ולא לעכשיו, ויש דלון שאולי יש לו זיקה היום לולי המיעוט של אשת אחיו שלא היה בעולמו.

פרק ד'

הערות נוספות.

דברי הקוה"ע בשיטת הרשב"א בדרכיה דרכי נועם – שמוכרת שחולק על התוס' ולדידיה מבואר שיש ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם.

עיין בקובץ הערות [סימן ו' ס"ק ז'] שהביא את הרשב"א הנ"ל דהקשה למ"ד הותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון, דאיך אפשר שתיזקק לאחר שנפטרה, דאין זה דרכי נועם. ולכן פירש דבאמת היא פטורה לכו"ע, אלא דפליגי אם יש בה איסור אשת אח, עיי"ש.

והקשה מהרשב"א לעיל רפ"ב גבי אשת אחיו שלא היה בעולמו – מובא לעיל – שכתב דאיצטריך קרא להיכא דלא אידחיא מהאי ביתא לגמרי, שיש עוד אח. ויש לעיין שהרי מפורש דאפילו בכה"ג אסורה עולמית מדין נאסרה.

והוכיחו מזה שמוכרת דלדעת הרשב"א שיש שני דינים חלוקין, דינא דנאסרה עליו שעה אחת, ודינא דדרכי נועם, והוא, דנאסרה עליו שעה אחת הוא משום האיסור, דאיסור אשת אח שלא ניתן בשעת מיתה שוב אינו ניתן לעולם, ובהותרה ונאסרה ליכא להך דינא, דכיון שהותרה שעה אחת שוב אינה נאסרת, ומ"מ פטורה מטעמא דדרכי נועם.

אכן בלא היה בעולמו, דהתם לא שייך לומר דין נאסרה עליו שעה אחת שהרי לא היה בעולם להאסר, התם כבר אין לפוטרה אלא מטעמא דדרכי נועם.

וכיון שכל ההיתר הוא רק מצד דרכיה דרכי נועם שוב יש לחלק בין אידחיא מהאי ביתא לגמרי או לא, דבסוגי' שלא חילקו איירי בדין נאסרה, והיינו דהיכא דנאסרה עליו שעה אחת אסורה לעולם אפילו היכא דלא אידחיא מהאי ביתא לגמרי, ולכן באשת אחיו שלא היה בעולמו יש לומר שלא חסר בדין דרכיה דרכי נועם בלא אידחי' מהאי ביתא.

וכתב הקוה"ע דלפי"ז יתחדש חידוש דין בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה היכא דלא אידחיא מהאי ביתא, דלכאורה צריכה להיזקק, דתרווייהו טעמי ליתנייהו לפוטרה, לא משום איסור אשת אח ולא משום דרכי נועם.

מיהו הוסיף בזה שי"ל כמ"ש תוס' [ב'. ד"ה ואחות אשתו] דאפילו לא אידחיא מהאי ביתא, ג"כ אין זה דרכי נועם שתיזקק לזה שנפטרה הימנו, ורק בלא היה בעולמו, לא שייך לומר שנפטרה הימנו, ומשו"ה ליכא טעמא דדרכי נועם היכא דלא אידחיא מביתא לגמרי, עכתו"ד.

סימן י' "פוטורות ואוסרות", בגדר פטור צרה, והרחבה בדברי הגרי"ז.

פרק א' תחילת הסוגי' - וכמה דרכים בפטור וצרת ערווה סוגיית הגמרא. / / הערה בחילוק בין ערוה לצרה לגבי פטור חליצה. / / ראייה מרש"י שבחיי"ל ועשה ליכא זיקת חליצה גרידא אלא זיקת יבום. / / מקור מהסוגי' שהגדר של צרה היינו בגדר פטור והדרא האיסור אשת אח - ולא בגדר איסור. / / דרכו של הגרי"ז שדין צרת ערווה מדין איסור אתינן עלה, ומביא לזה הוכחות. / / בקס"ד דליתני אוסרות. / / פרק ב' מקורות לדרכו של הגרי"ז, ומבאר את כל הסוגי' עפ"י דרכו של הקוה"ע שיש 'ערווה ליבום', בלי איסור ובלי פטור. / / מביא את ההוכחות של הגרי"ז. / / הערה שיש סתירה מיניה וביה ברש"י וגם בסוגיות עצמם. / / מבאר שאין אוסרות כפשוטו ואין פוטורות כפשוטו. / / דרכו של הקוה"ע בגדר האיסור החדש של "צרת ערווה". / / גדר חדש לא 'פוטורות' ולא 'אוסרות' אלא 'ערווה ליבום'. / / ישוב לטענה הראשונה של הגרי"ז - עפ"י דרכו של הקוה"ע שערווה שהיא ערווה כלפי יבום כמו שיש 'שם ערווה' בכל מקום לדינים של כל התורה, אלא שהביטוי שלה הכא היא בתורת 'דחיית יבום', וזה שפיר שייך לפרשת עריות. / / תוספת ביאור במשמעות של - "לא תקח" - בפרשת עריות ש"לא תקח" קיים לפני האזהרה בגברא לא לקחתו. / / דיהוי לראיות של הגרי"ז מהסוגי' להלן [ח' / :] עפ"י הנ"ל. / / דיהוי ראית הגר"א קוטלר מהק"ו ממקום מצוה ללא מקום מצוה. / / תוספת נפ"מ והוכחות לכל המהלך הנ"ל - דלא כהגרי"ז. / /

פרק ג' נוסח חדש בדברי הגרי"ז - לאסור את האשת אח. / / נוסח חדש בשם הגר"ד בגדר החידוש של הגרי"ז שאסור את האשת אח - ומתמה בגדר הדברים. / / מבאר שחלק מהמחייב של המצוה הוא להפוך את האיסור למצוה - וב'עליה' למדנו שהמצוה חוזר לאיסור אשת אח - ובזה אוסרים את ההיתר אשת אח. / / ביאור בדברי הברכ"ש בגדר ערוה דעליה - "פוטורות ואוסרות בנפילה". / / ישוב בסתירת המאירי וסתירת הרשב"א עפ"י דרך הנ"ל, וישוב לסתירות בלשון רש"י. / / בדברי הגרי"ז. / /

פרק א'

תחילת הסוגי' - וכמה דרכים בפטור וצרת ערווה סוגיית הגמרא.

שנינו בגמרא: "ומאי איריא דתנא פוטורות, ליתני אוסרות, אי תנא אוסרות הוה אמינא אסור לייבם אבל מיחליץ חליצה, קמ"ל, וליתני אסורה לחלוץ, מאי קעביד אלמה לא, אם אתה אומר חולצת מתייבמת, כיון דבמקום מצוה הוא דאסירה צרה ושללא במקום מצוה שריא משום הכי תני פוטורות, ומאי איריא דתני מן החליצה ומן הייבום ליתני מן הייבום לחודיה, אי תנא מן הייבום הוה אמינא מיחליץ חליצה יבומי לא מייבמה קמ"ל, כל העולה לייבום עולה לחליצה וכל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

והנה כבר חקרו האם הגדר של צרת ערווה היינו בגדר פטור וממילא הדרא האיסור אשת אח, או שהוא בגדר איסור חדש של צרת ערווה, ונעייין בזה מגוף הסוגי'.

הערה בחילוק בין ערוה לצרה לגבי פטור חליצה.

בגמרא דייק את הלשון 'מן היבום' - "אי תנא מן הייבום הוה אמינא מיחליץ חליצה יבומי לא מייבמה" וכתב הריטב"א דהיינו הצרה היתה חולצת, וכן דייק הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מרש"י שכתב "קמ"ל מתני' הואיל ופטרה הבת וכו'", ודייק כן מהסוגי' להלן [ח'] שאמרו דלא כתוב לשון 'פוטורות' אלא לשון 'פוטורות' כיון שלא צריכים לומר אתה דין שלה אלא של הערווה, והרי לשון זה כולל חליצה, ומבואר כנ"ל, וקשה דלמה פשיטא טפי שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" בערווה יותר מהצרה.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל עפ"י היסוד של 'אשת אח דממילא' והיינו שעד כמה שהאשא מצד עצמו דורשת יבום אינה יכולה לפטור מיבום, וה"ה שיש חילוק בין הערוה לצרה בזה שהערווה מצד הדינים של עצמה כבר לא צריכה יבום אכן הצרה מצד עצמה עדיין צריכה יבום ורק מחמת כח חיצוני של הערווה הוא דהופקע ממנה דין זה, ונמצא שיש נפ"מ בין האשת אח של הערווה שכבר עומדת מכנגד יבום מצד עצמה וממילא שהוי ערוה גם כלי חליצה משא"כ הערווה של אשת אח בצרה שאינה בדרגא כזו, וא"ש.

עוד מבואר בסוגי' שהדין פטור בצרה אינו פטור ישיר עליה ליבום כהדדי, אלא שיש לה דין של ערווה של כרת לאסור יבום או לפטור מיבום, ואז גם בדידה נאמר הך כלל של - "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" - שהרי הסוגי' קאי עליה ועליה אמרו דין כל שאינו וכו', וכן מפורש בתוס' [ח':] שאמרו שיש בה פטור חליצה כיון שיש בה כרת, והיינו נכ"ל.

ראיה מרש"י שבחיי"ל ועשה ליכא זיקת חליצה גרידא אלא זיקת יבום.

רש"י הביא דתמיד אמרין "כל שאין עולה לזיקת ייבום אינו עולה לזיקת חליצה" וכבר הבאנו לעיל [סימן ז'] שיש ב' דינים של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" חד בזיקה וכלשון רש"י כאן וזה בחי"כ וחד בקנין וכלשון רש"י להלן [ריש ל"ו] וזה במעוברת, ועיי"ש שלפי הדרך ההיא נתחדש שבחי"ל ועשה איכא זיקת חליצה והיא זיקה בפני עצמה, בלי זיקת יבום כלל. אולם ברש"י כאן מבואר שאין מושג של עולה לחליצה גרידא בלי יבום אלא בספיקות - וכבר תמה בגליון הש"ס מחיי"ל ועשה, ותירץ הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שרש"י למד שבחי"ל ועשה איכא זיקת יבום ממש, ודו"ק, וזה שפיר משכחת לה ורק דלא משכחת לה זיקת חליצה גרידא - אלא בספיקות וא"ש רש"י, עכ"פ זה נגד המהלך של האחרונים, אכן לנתבאר שם עפ"י הרמב"ן א"ש ששם למדנו שמוכרח שיש זיקת חליצה ויבום בחי"ל ועשה, ודו"ק.

מקור מהסוגי' שהגדר של צרה היינו בגדר פטור והדרא האיסור אשת אח - ולא בגדר איסור.

מבואר בסוגי' דבמקום מצוה איכא פטור צרה ולא שלא במקום מצוה. והכוונה שבכל התורה ערווה עצמה אסורה, אבל צרתה מותרת, והיינו דאי 'איניש דעלמא' נשוי לאשה שהיא ערווה עליו, ויש לו אשה אחרת, ומת, הרי כעת מותר לו לקדש את הצרה שהרי היא מותרת לו, ולא נימא שכיון שהיא הותרה ביחד עם הערווה מהאיסור אשת איש ע"י מיתת חבירו, א"כ כמו שהערווה אסורה עליו כמו כן צרתה אסורה עליו, וז"ל רש"י: "כגון נכרי שנעשה חתנו ולו אשה אחרת ומת מותרת אשתו לחמיו כדתנן לקמן גבי שש עריות חמורות מאלו במתני". ודווקא במקום מצוה אסורה, והיינו שדווקא אם 'אחי' קידש אשה שהיא ערווה עליו, והיה לו צרה, ושניהם נפלו כהדדי לפניו ליבום, הרי הכא הצרה לא מתייבמת.

והטעם בזה כתב רש"י וז"ל: "כיון דבמקום מצות יבום הוא דאסירה - צרת הבת וכדמפרש במתני' דמשפטה הכתוב מזיקת ייבום קיימא ליה באשת אח שיש לו בנים", והיינו שבאמת כל הדין צרה הוא פטור ליבום וכדילפינן מקראי [ג':] דלצור, וביבום כשיש פטור ממילא יש כבר איסור אשת אח, אבל לא אסרה התורה צרה, וממילא דלא שייך דין צרה בעלמא, וכ"כ ברש"י אח"כ "משום הכי תנא פטורות - דאי תנא אוסרות משמע שהבת אוסרתה עליו ליקח [וק"ו] שלא במקום מצוה, אבל פטורות לא משתמע 'איסורא' משום צרתה של בת, אלא הבת 'פוטרתה' מייבום ואיסורא שכיב עלה 'ממילא', דהויא באיסור אשת אח שיש לה בנים ומשום אשת אח הוא דמיתסר שלא במקום מצוה דליכא איסור אשת אח עלה שריא" ומבואר שהגדר של צרה היינו גדר פטור וממילא איכא איסור.

הרי שהחידוש הזה לחלק בין מקום למצוה ללא מקום מצוה מפורש בגמרא, ורש"י פירשה שכאן מבואר שזה פטור ולא איסור, וכן מבואר בתוס' [ג']. בביאור הגמרא.

ונראה שמהגמרא מיניה וביה מוכרח כן, שאמרו בסוף דהך לשון פטורות קאי גם על חליצה, ומבואר דכמו שפוטורות בחלצה רק שייך בגדרי פטור ולא בגדרי איסור, שאין איסור בחליצה, א"כ ה"ה שיבום כלול בתוך לשון זה, ודו"ק.

ובאמת דכן מפורש בבבלייתא עמוד ב' שאמרו "אין צרה אלא מאח", ופירש"י "שאין צרה אלא מאח - הואיל ופטרה הכתוב מזיקתו הרי היא עליו באיסור אשת אח שיש לה בנים שהיא בכרת דכתיב ערות אשת אחיך אבל בעלמא לא רמי' איסור אשת אח עלה ושריא ליה", והיינו כנ"ל.

דרכו של הגרי"ז שדין צרת ערווה מדין איסור אתינן עלה, ומביא לזה הוכחות.

אולם הגרי"ז בספרו [יבו"ח] חידש דלא כהראשונים שאינו בגדר פטור, וכבר קדמו הפמ"ג [בספרו פורת יוסף שם ג':], שלמדו שיש איסור ערווה של צרת ערווה, וזה דין חדש ואיסור חדש שנתחדש בנפילת יבום, וזה לשון הגרי"ז - "אינו רק דין פטור בלבד וכו', רק יסוד ועיקר דינו דין איסור דהערווה אוסרת צרתה במקום מצוה ומשוי' לה כערווה דכוותה וכו' א"כ יסוד הדין זה הוא איסור", והיינו שיש בה שם "ערווה דצרת ערווה".

ועיין בחזו"א [סימן קל"ד ס"ק ו' לדף ח'] שכתב כראשונים שהוא רק פטור וממילא הדרא האשת אח, והוסיף - "ואינו איסור חדש של צרת בתו כבתו", ובא בזה לאפוקי מדרכו של הגרי"ז.

בקס"ד דליתני אוסרות.

והנה הגמרא הקשה "ליתני אוסרות" ולכאן היה נראה שהגמרא מתבאר עכ"פ בקס"ד ע"ד הגרי"ז, דיסוד דין צרת ערוה הוא דין איסור, וזהו דמקשי' דליתני אוסרות שזהו יסוד הדין, וגם הראשונים יודו להגרי"ז עכ"פ בקס"ד.

אמנם ברש"י מבואר שאינו כן, שהרי פירש שהקושי' היא דלשון פוטרות משמע דאי בעי מייבם, ומשמעות דבריו דבעצם אין שום מעלה בלשון אוסרות יותר מלשון פוטרות, וכל המעלה היא אך ורק כדי שלא נבא לטעות לומר דאי בעי מייבם, ומשמע מדברי רש"י דאזיל לשיטתו דיסוד דין צרת ערוה לא הוי דין איסור אלא דין פטור, ולהכי הוצרך לבאר דכל קושי' הגמ' היא רק שלא נבא לטעות לומר דאי בעי מייבם, אולם במהר"ח אור זרוע מבואר שהקס"ד לומר אוסרות, היינו מצד שכך כתוב בתרוה בלשון לא תקח ומשמע כהגרי"ז.

פרק ב'**מקורות לדרכו של הגרי"ז,**

**ומבאר את כל הסוגי' עפ"י דרכו של הקוה"ע שיש 'ערוה ליבום',
בלי איסור ובלי פטור.**

מביא את ההוכחות של הגרי"ז.

והגרי"ז הוכיח כן מכמה סוגיות:

א] עיקר הדרשה של עליה הוא לשון של איסור של לא תקח, וכתוב בפרשת עריות וזו פרשה של לאוין ולא של פטור, והך פרשה מתייחסת ליבום.

ב] מבואר להלן [סוף ח']. דבאמת כמו שערוה גופא לא צריכא קרא גם הצרה לא צריכה קרא, והקשו בגמרא⁹⁸ למה היה צריך הברייתא להביא דין זה של צרה במקום יבום, הא ממילא אסורה מצד אעדל"ת שב"כ.

ופירש רש"י "צרה נמי לא תיבעי - עליה קרא לדרשא דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בה כרת דכתיב לצרור דמשמע לא אחות אשה ולא צרתה וכתוב כרת בסוף העריות", ומפורש במקשן הכא שיסוד הדין של צרת ערוה היינו דין איסור.

ג] בתשובת הגמרא לא היתה חזרה בזה, שאמרו שם "א"ל רב אחא בר ביבי מר לרבינא, ה"ק משמיה דרבא, צרה נמי לא איצטריך קרא, כי איצטריך קרא למישרי צרה שלא במקום מצוה" והיינו שכל הפסוק של עליה רק בא להתיר צרת ערוה של במקום מצוה, והטעם לזה משום "אמר קרא, עליה, במקום עליה הוא דאסירא, שלא במקום עליה שריא" ופירש רש"י, "למישרי צרה שלא במקום מצוה - דאי לא כתיב עליה הוה ילפינן מלצרור דצרת אחות אשה אסורה בכל מקום", ודייק הגרי"ז שכל הדרשה של עליה היינו רק להתיר לשלא במקום מצוה אבל הגדר של האיסור ממשיך להיות אותו הגדר ממש.

אולם החזו"א [שם] וכ"ה באחיעזר [סימן א' ס"ק ט"ו] הבינו שאדרבה, דטעמא דמילתא דמחלקינן ודווקא במקום מצוה היינו משום שזה רק פטור ולא איסור, וכל האיסור הוא רק אשת אח, ובמשנת ר"א [סימן ב' ס"ק ב'] אזיל בזה כהגרי"ז.

ד] יש ראייה יותר אלימתא מהראיות של הגרי"ז - כן הביא במשנת ר"א עיי"ש, והוא מהמשך הגמרא שם שאחרי עליה שיש איסור צרה במקום מצוה רצו ללמוד ערוה שלא במקום מצוה בק"ו ממקום מצוה, והביאו פירכא מצרה, ומבואר שבעצם שייך ק"ו מצרה במקום מצוה לצרה שלא במקום מצוה, [ולכן יש ממנה פירכא], וזה פלא גדול, היאך נלמד איסור מפטור. ויש להוסיף עוד בזה דבאמת כן מפורש נמי בברייתא להלן [ח']. שרבי אמר "לאסור צרות ועריות", וכ"ה לשון הגמרא להלן [י"ג]. "ומיגו דאיהי אסירא צרתה נמי אסירא".

⁹⁸ "מאי שנא ערוה דלא צריכא קרא? דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, צרה נמי לא תיבעי קרא, משום דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת".

הערה שיש סתירה מיניה וביה ברש"י וגם בסוגיות עצמם.

ויש לעיין הרי מבואר בהגרי"ז שלמד כן גם בשיטת רש"י ותוס' להלן [ל"ב] דחילק שם בין הצרה לערוה עצמה, ועיין בזה להלן שהבאנו את השו"ט בזה, עכ"פ מפורש שלמד שגם רש"י ותוס' מודי שזה מצד אוסרות, וזה פלא גדול מדברים מפורשים ברש"י בסוגיין, אלא שיש להעיר מלשון רש"י עצמו על הסוגי' להלן [ח:]: שמשם הביא מקור שזה בגדר איסור, והבאנו שהאחרונים למדו שהגמרא חזרה בה למסקנה, אולם ברש"י מבואר כהגרי"ז, שרש"י כתב למסקנה "במקום עליה הוא - דכתיב לצרור למיסר צרה ולא במקום אחר" ומדויק נמי שדין איסור הוא. אלא שבאמת בגוף הסוגיות איכא סתירה דמצד א' הוכחנו מסוגיין שזה בגדר פטור מדכללו חליצה בכלל הך דין ומבואר א"כ שזה באמת דין פטור, וכמו שפירש רש"י הכא, אכן מאידך מפורש בסוגיות אחרות שהביא הגרי"ז ועוד שזה דין איסור, ודו"ק.

מבאר שאין אוסרות כפשוטו ואין פוטרות כפשוטו.

ונקדים - זה הרי פשוט ששני הצדדים אינם כפשוטם - דהנה, מצאנו פטורים בפרשת יבום והיינו כאילונית ואשת אחיו שלא היה בעולמו, ושם הגדר הוא שיש מיעוט בעיקר הפרשה, וכאן הרי פשוט שאינו כן שהרי עיקר הדין נאמר בפרשת עריות, וזה אינו ענין של פטור, וכמו שדייק הגרי"ז, וזה בתרתי, א' פרשת עריות היא פרשה של איסור ולא פרשה של פטור, ב' ענינו של עריות הוא ענין שעומדת כנגד יבום כמו שהיא עומדת כנגד כל אישות, ואין ענין מסויים בעריות כנגד יבום מצד החיוב והמצוה של יבום, ורק באילונית וכדומה איכא חסרון מצד עיקר ענינו של יבום דהיינו מצד הקמת שם וכדומה.

ומאידך, הרי זה לא יתכן שיהיה איסור מסויים וערוה חדשה בצרת ערוה על המצב של מצות יבום, ובזה לא שייך לדמותו לאיסור דעלמא שכתוב בפרשה אחרת וכגון חי"ל ועשה, דמילתא דתמיהא היא שיהיה איסור חדש של צרת ערוה דווקא במקום מצוה, דהיאך יתכן שמקום מצוה תהיה סיבה לאיסור חדש יותר מביאת רשות, הרי אדרבה זו היא עיקר טענת הגמרא להלן [ח:]: שק"ו שצריך להיות אסור שלא במקום מצוה, דמקום מצוה לא יכול להיות סיבה ליותר איסור.

דרכו של הקוה"ע בגדר האיסור החדש של "צרת ערוה".

ובישוב הענין נביא לכאן מהלך נוסף - דבאמת איכא ג' דרכים בביאור הגדר של של צרת ערוה, דמצד אחד הבאנו את הפמ"ג וכן המשמעות הפשוטה בדברי הגרי"ז שזה איסור וכתר חדש, מאידך למדו האחרונים שזה פטור כפשוטו, אכן יש בזה גם דרך שלישית, לא פטור ולא מאיסור - וכדיבואר:

דיעויין בקוה"ע [סימן ג' ס"ק ט"ו] וז"ל: "וע"כ נראה דהפירוש צרה במקום ערוה קיימא, שהצרה היא עצמה כערוה לענין יבום, דצרת בתו הרי היא כבתו לענין זיקה, ואף שאין ביאתה אסורה משום בתו, מ"מ לענין זיקה יש בה פטור בתו, דאותה הסיבה שישנה בביתו להפקיע זיקה, ישנה גם בצרת בתו, והסיבה הזאת נשארת בה לעולם גם בנפילה שניה, וגם אז היא פטורה משום צרה ולא משום אשת אח, דכיון שהיתה צרת בתו שעה אחת הרי היא כבתו לעולם".

וכוונתו שם עפ"י מה שהקדים שערוה היא מציאות של 'פגם' של קשר באישות, ויש בפגם הזה הרבה אופנים שונים של ריחוק, אלא שהדינים בזה מתחלקים, והיינו שיש ערוה של אי תפיסת קידושין ויש ערוה של כרת ויש גם ערוה של ממזרות, והביא לזה כמה גווני בכל הנ"ל לכל האופנים דמתחלקים זה מזה, והארכנו בזה לעיל [סימן ג'].

ושוב הוסיף דה"ה דמשכחת לה ערוה נוספת דהיינו ערוה ליבום, וזה יליף מעליה, והביא שם דגם הכא משכחת לה בכל האופנים דמתחלקים זה מזה, דמצד אחד משכחת לה ערוה לכל התורה ולא ליבום והיינו באשת אח דממילא, [וזה משום שעד כמה שהאשת אח מחייבת יבום היא לא יכולה להיות סיבה לדחות יבום] ומאידך מצאנו גם איכפא, ערוה שהיא לא ערוה לכל התורה והיא רק ערוה ליבום, והיינו צרת הבת, שאין בה לא איסור ולא כרת ולא אי תפיסת קידושין, ואעפ"כ הרי היא ערוה ליבום, וה'שם ערוה' שלה היא אך ורק לגבי דחיית זיקה.

ובאמת דיעויין לעיל [סימן ג'] שהבאנו את כל דברי הקוה"ע שם והבאנו דמשכחת לה עוד כה"ג בסוטה, ויתכן דגם מצאנו כן בחמותו לאחר מיתת אשתו וכן באשת אח מאמו, וכו', וכ"כ הברכ"ש [סימן ט'] באחות זקוקתו.

גדר חדש לא 'פוטרו' ולא 'אוסרות' אלא 'ערוה ליבום'.

בקצרה למדנו הכא שיש מהלך שלישי:

והיינו שזה באמת גדר חדש לא פוטרו כאילונית ולא אוסרות כחיי"ל ועשה, אלא ערוה ליבום, והיינו דכמו שפשוט שהדין ערוה לאי תפיסת קידושין ומזרות לא מוגדרת לא כפוטרו דלא פטור כלום ולא כאוסרות דמי נאסר בזה, אלא שהמציאות של הערוה מונעת חלות תפיסת קידושין, כמו כן בערוה ליבום אין זה ענין של פטור ואיסור אלא שהערוה מונעת ומפרעת לחלות זיקה ומעכבת לעיקר הנפילה ואין זה ענין לא של איסור ולא של פטור.

ונוסיף – הרי לכל הדרכים איכא פטור ואיסור, אלא דלפי האחרונים וסתמא של הראשונים הפעולה היא פעולת פטור וממילא איכא איסור, ולפי הגרי"ז הפעולה היא פעולת איסור וממילא איכא פטור, אכן לדרכו של הקוה"ע, אין זה ענין לא של פטור ולא של איסור, אלא מניעה ועיכוב לעיקר הקשר שחל ע"י זיקה ונפילה, וממילא איכא פטור ואיסור. אלא שיש להקשות:

הרי אטו מצאנו ערוה ש'מותרת' – דאף דמצאנו באחרונים שהערוה של אי תפיסת קידושין לא בעי איסור וכתת וכדמצאנו בגירושין של 'חוק' מקידושי שטר או באאחז"א, אכן סו"ס יש סיבת האיסור והכרת – משא"כ הכא שאפילו סיבה לאיסור ליכא.

ונראה פשוט – שאחרי מה שיתבאר להלן עפ"י הסוגי' להלן [ח'], שהפסוק של עליה בא לחדש שאין את הערוה הזו של צרה ערוה שלא במקום מצוה – ועוד שהפסוק בא להתיר שלא במקום מצוה, א"כ מזה מוכרח שבאמת יש פגם של ערוה רגילה, והפגם הזה יש בה סיבה לאיסור, אלא שנתחדש בזה היתר בערוה, ושוב א"ש דודאי דאיכא בזה סיבה לאיסור אלא שהפגם הזה הותר שלא יהיה בה איסור זה, וא"ש.

אולם עיין להלן [סוף דברינו] שהבאנו מהקוה"ע [סוף סימן ג'] שמוכרח מהסוגי' להלן [ל"ב] דבעינן כח האוסר בערוה ליבום ושאינו צרת ערוה דמכח ערוה אתי, ולכן בדידה נתחדש ששייך תורת ערוה בלי כח האוסר שבערוה.

ישוב לטענה הראשונה של הגרי"ז – עפ"י דרכו של הקוה"ע שערוה שהיא ערוה כלפי יבום כמו שיש 'שם ערוה' בכל מקום לדינים של כל התורה, אלא שהביטוי שלה הכא היא בתורת 'דחיית יבום', וזה שפיר שייך לפרשת עריות.

ונראה לדרכו של הקוה"ע איכא ליישב את הסתירה בסוגיות, שבאמת אין זה אוסרות כפשוטו ולא פוטרו כפשוטו, ונבאר את הדברים:

נתייחס לראיותיו של הגרי"ז:

הראיה הראשונה של הגרי"ז היא שעיקר הדרשה של עליה היא לשון של איסור של לא תקח, וכתוב בפרשת עריות וזו פרשה של לאוין ולא של פטור, והך פרשה מתייחסת ליבום.

ונראה בזה דאינו כן, אלא שזו פרשה של עריות ויש דינים שונים בעריות, דין אחד שמתבטא בכרת ודין שני שמתבטא באי תפיסת קידושין, ונהי דמה שכתוב בסוף הפרשה ונכרתו מגלה שזו פרשה של איסורים, אכן זה רק צד אחד של כל הדיני ערוה, ויש גם דינים אחרים שאין ענינם נוגעים לדיני איסור כמו ההלכה של אי תפיסת קידושין.

ומעתה כמו שהערוה של אי תפיסת קידושין שכתוב בלשון 'לא תקח' ואינו ענין של 'איסור' אלא ענין של אי תפיסת קידושין, ואעפ"כ זה כלול בפרשת עריות של הערוה, כמו כן הערוה החדשה שלמדנו דרך הגילוי של עליה היא ערוה של 'דחיית יבום' וזה נמי כלול בפרשה.

ועיקר טענת הגרי"ז הוא שלא שייך "פטור" בפרשת עריות לגבי יבום כמו שלא שייך "פטור" בפרשת עריות לגבי שלא במקום מצוה, והתשובה לטענה זו היא דא"נ, לא שייך 'פטור' בתורת 'פטור' כעין הפטור של איילונית, אבל שפיר שייך מושג של 'ערוה', והערוה פועלת כצורתה כמו שהיא צריכה לפעול בעינן יבום – דלדחות ולפגום את הנפילה ואת החיוב יבום – כך ענינו וכך צורתה של הך ערוה במקום זה, כמו שיש ערוה של אי תפיסת קידושין, וגם זה נמצא בתוך ה'לא תקח' של פרשת עריות.

תוספת ביאור במשמעות של - "לא תקח" – בפרשת עריות ש"לא תקח" קיים לפני האזהרה בגברא לא לקחתו.

ונסיף ביאור:

הרי טענת הגר"ז שהפשטות של כל פרשת עריות היא פרשה של איסורים – לא תקח – כך כפשוטו, אולם מאידך גיסא כבר נתבאר שבאמת בכל פסוק בפרשת עריות שבו כתוב "לא תקח", כלולה הרבה משמעויות ואופנים וביטויים, א] אי תפיסת קידושין, ב] לאו של כרת, וכו', והצד השווה שבין כולם הוא שהתורה אמרה ב"לא תקח" שיש כאן "ערוה", והיינו "פגם בקשר של באישות", אלא שהתורה חילקה את הפגם לכמה אופנים, ועוד הוספנו בזה, שהוכיחו האחרונים שיש ערוה של אי תפיסת קידושין גם בלי הלאו, וכדהבאנו מהקה"ע והאחרונים שהוכיחו כן מאאחזע"א שיש עדיין חסרון של אי תפיסת קידושין.

אולם פשוט שאין כאן סתירה, שאף אחרי דברי האחרונים שהאי תפיסת קידושין עומד לעצמו, אכן סו"ס הרי זה כלול בגוף ה"לא תקח", וראיה לדבר – שלכן כשיש דחייה ללאו מדין עדל"ת דאז גם האי תפיסת קידושין נדחה, וכבר הביאו בשם הגרש"ק שהעשה דוחה את כל מה שהלאו מפריע וזה כולל גם את האי תפיסת קידושין – דלולי הדחיה בזה ליכא חלות יבום, ופשוט.

אלא שהדברים צ"ב, אם אי תפיסת קידושין בערוה הוא 'עובדא' כמו אי תפיסת קידושין בבהמה, א"כ מה שייך בזה דחייה ומה אכפת לן שזה כתוב בהך פסוק, ולמשל, טריפה היא פסול בקרבן חוץ מהאיסור אכילה של טריפה, ופשוט שלא שייך בזה דחייה מצד עדל"ת כיון שאין זה ענין לל"ת של אכילת טריפה, ומאי שנא אי תפיסת קידושין שכלול גם בכח הדחייה של עדל"ת.

ומוכרח מזה שיש חפצא של 'לאו' לפני האזהרה על הגברא להתחייב בלאו, והיינו שהלא תקח קובעת ומחילה מציאות של 'ערוה' באשה, והכוונה הזה דמה דערוה חסר בה תפיסת קידושין לא דומה לפסול טריפה ולא דומה לאי תפיסת קידושין בבהמה, ששם זה עובדא פשוטה – עובדא מנותקת לגמרי מלאוין ואיסורים, משא"כ הכא, עצם ה'לא תקח' קובעת שיש בהך חפצא 'לא תקח', וזו הרחקה ופגם ששמו ערוה, 'אישות לא ראויה', וזה שוב מחיל ג' דברים שונים, א] איסור ואזהרה וכרת בגברא שהוא מוזהר בלאו, ב] הוא מחיל אי תפיסת קידושין בערוה שזה לא שייך לאזהרה בגברא, וכדהוכיחו האחרונים, ג] ערוה ליבום שגם לא תלוי באיסור בגברא.

מה"ט בעדל"ת נתחדש שכל מה שנצרך בדחייה של הלאו לקיום העשה שפיר נדחה, וכיון שהלאו כולל בה אי תפיסת קידושין, שוב גם כוללים את האי תפיסת קידושין בכלל דחיית העשה ללאו, ודו"ק, ודברינו מבוארים בקצרה בחידוש ר' שמואל [סימן א' ס"ק ב' סוד"ה ואולם].

וראיה לכל זה מרש"י בסנהדרין [נ"ג] שיש חומרא בכריתות שאין בה תפיסת קידושין, ומוכרח שאי תפיסת קידושין שייכא ללאו, ולכא"ל כל זה הוא נגד מה שהוכיחו האחרונים, אלא שהביאור כנ"ל שזה שייך לגוף הלאו בלי שייכות לאזהרה על הגברא לא לעבור על הלאו.

ומעתה א"ש – אף דערוה ליבום אין בו שום איסור – אכן אכתי מישך שייכא לדין 'לא תקח' שכתוב על כל ערוה וערוה.

[תוספת ביאור: נתחדש כאן בערוה דמשכחת לה "לאו" לפני האזהרה על הגברא, והיינו שהלא תקח קובעת את השם ערוה, אולם נראה דלאו דווקא בעריות משכחת לה "לאו" לפני האזהרה על הגברא, אלא שכל המציאות של איסור חפצא מכריח שיש איסור "לא תאכל" בחפצא לפני האזהרה על הגברא, אלא שהלא תאכל הזה מתייחס וגורם אזהרה בגברא שלא לאוכלו, ואם לא היתה מציאות של לאו לפני האזהרה על הגברא, שוב כל האיסורים היו בגדר איסורי גברא, ואין לחלק ביו איסור גברא ואיסור חפצא רק מצד סיבת האיסור, ואכמ"ל, ופשוט].

דיחוי לראיות של הגר"ז מהסוגי' להלן [ח' / :] עפ"י הנ"ל.

הראיה השניה של הגר"ז היא ממה שהקשו בגמרא דלמה היה צריך הברייתא להביא דין זה של צרה במקום יבום, הא ממילא אסורה מצד אעדל"ת שב"כ.

והנה ראיה זו אינה ראיה כשלעצמו, שהרי כולם מודים כאן לגר"ז דהכא יש כרת, ואין זה ענין לפלוגתתם, דהכא קאי לפי הצד שבאמת יש צרת הבת שלא במקום מצוה ופשיטא שאז יש גם כרת במקום יבום, דלא גרע מיבום דעלמא, ועיין מהר"ם.

אלא דעיקר הטענה היא מהמשך הגמרא שבתשובת הגמרא לא היתה חזרה בזה, שאמרו שם "א"ל רב אחא בר ביבי מר לרבינא, ה"ק משמיה דרבא, צרה נמי לא איצטריך קרא, כי איצטריך קרא למישרי צרה שלא במקום מצוה" והיינו שכל הפסוק של עליה רק בא להתיר צרת ערווה של במקום מצוה, והטעם לזה משום "אמר קרא, עליה, במקום עליה הוא דאסירא, שלא במקום עליה שריא", ודייק הגרי"ז שכל הדרשה של עליה היינו רק להתיר לשלא במקום מצוה אבל הגדר של האיסור במקום מצוה ע"כ הוא הך גדר עצמו שהיה קיים בשלא במקום מצוה בלי ההיתר של התורה.

והאחרונים למדו שעד כמה שיש היתר שלא במקום יבום ע"כ מתפרש גדר הדין במקום יבום שיש כאן פטור, וההיתר שלא במקום יבום מגדיר את המקום יבום באופן אחר, והגרי"ז לא נחית לזה. ונראה דא"נ, שבאמת אין כאן 'חזרה' ונבאר את הדברים:

הרי נתבאר שכל פסוק בפרשת עריות שבו כתוב "לא תקח", אית ביה הרבה משמעויות ואופנים וביטויים יש בזה, א[אי תפיסת קידושין, ב[לאו של כרת, וכו', והצד השווה שבין כולם הוא שהתורה אמרה ב"לא תקח" שיש כאן "ערווה", והיינו "פגם בקשר של באישות", אלא שהתורה חילקה את הפגם לכמה אופנים, ונתבאר שכולם כלולים בלא תקח.

ומעתה: כשבאנו לומר שבמקום מצוה יש לא תקח וליכא לא תקח בשלא במקום מצוה, הרי איירי הכא בשני סוגים שונים של 'לא תקח', שהרי הדין של ערווה של צרת הבת בשלא במקום מצוה הוא סוג אחר של ערווה של צרת הבת במקום מצוה, דשלא במקום מצוה היינו פגם מסויים שהביטוי של הפגם הוא בכרת וכן באי תפיסת קידושין, וכן במזורות, שכל הנך דינים הם אופנים וביטויים שונים של ערווה שלא במקום מצוה, אכן כשבאים לומר לא תקח על ערווה במקום מצוה, אז הגדר שונה, שאז אנו מרבים סוג ערווה ש'דוחה' את הנפילה ולא נותנת לתפיסת זיקה, שאלו הנפ"מ והביטויים של ערווה במקום מצוה, וילפינן ומשונין להו אהדדי, שכולם ענין אחד אלא שכל אחד בענינו, זה בעלמא וזה במקום מצוה וכולהו ערווה.

ומעתה: טענת הגרי"ז [נגד האחרונים שלמדו שלמסקנה הכל נהפך לפטור] היא - שכל הדרשה של עליה באה להתיר לשלא במקום מצוה אבל הגדר של האיסור במקום מצוה ע"כ הוא הך גדר עצמו שהיה קיים בשלא במקום מצוה בלי ההיתר של התורה, ולא משתנה עיקר הגדר שלו.

ולדברינו אה"נ, דבכולהו איכא כח ערווה ופגם ערווה, ולו יצויר והיו ב' פסוקים נפרדים, פסוק מיוחד שיש ערווה במקום מצוה ועוד פסוק שלא במקום מצוה, אז הביטוי של כל אחד היה כפי ענינו של הפסוק ההוא, [כאן לדחות נפילת יבום וכאן לדחות תפיסת קידושין ולחייב כרת], שהמושג ערווה מתפרשת כפי ענינו ומציאותו, ביבום כך ובעלמא כך.

ומעתה כשבאו להתיר ערווה שלא במקום מצוה – הכא באו לדחות את הכח ערווה בעלמא, והיינו שבאו לומר שאין בה לא כח אי תפיסת קידושין ולא חיוב כרת ולא ממזרות שאלו הכחות של הערוה שלא במקום מצוה, ונשאר בערווה רק כח אחד של העריות, והיינו הכח דחייה ליבום, וא"ש בפשיטות.

דיחוי ראיית הגר"א קוטלר מהק"ו ממקום מצוה ללא מקום מצוה

אולם עיקר הראיה היא הראיה של הגר"א קוטלר מהק"ו ממקום מצוה ללא מקום מצוה, והיינו דבהמשך הגמרא מבואר שם שאחרי עליה שיש איסור צרה במקום מצוה כבר רצו ללמוד שלא במקום מצוה בק"ו ממקום מצוה, וזה פלא גדול, האיך נלמד איסור מפטור, וצ"ע.

אולם היה נראה פשוט שהילפותא מלמדת אותנו שאם שייך ענינו של ערווה במקום יבום כש"כ שיש ענינו של ערווה שלא במקום מצוה, וזה ק"ו, ואף שענינו של ערווה במקום מצוה היא רק ערווה ליבום, וענינו של ערווה שלא במקום מצוה היינו כרת ואי תפיסת קידושין, אכן סו"ס אין זה עצם ה'שם ערווה' אלא ביטויים שונים של הדיני ערווה, והק"ו הוא בעצם קביעת 'שם ערווה' של צרת הבת שלא במקום מצוה, ודו"ק, ונראה שאין כאן טענת 'דיו' שהרי הק"ו רק בא לגלות לאיזה דינים נכנסו בפרשה.

שוב מצאתי בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ג' ס"ק ה'] שביאר כן את הק"ו והיינו כדברינו, ושמחתי שכיוונתי לדעתו.

תוספת נפ"מ והוכחות לכל המהלך הנ"ל – דלא כהגרי"ז.

והנה לעיל [סימן ג'] ייסדנו שיש דין ערווה ליבום, והבאנו כן מהקוה"ע הנ"ל, ושוב הבאנו כמה נפ"מ מהיסוד הזה.

האבי עזרי הביא כמה אופנים וחידושים ששייך ערווה ליבום שתהיה לה כל הדינים גם באופן שאין בה כרת, א' בחמותו לאחר מיתת אשתו, [ותלוי בפלוגתת הראשונים בזה] ב' אשת אחיו מאמו [ותלוי בכרת ועירירי], ג' בסוטה מצאנו גמרא מפורשת שיש דין ערווה ליבום לגבי כל ההלכות, אף בלי חיוב כרת, ד' חיי"ל לר"ע חשיבי כערווה ליבום ולכן לא מהני ביה עדל"ת. עוד הוספנו שם שמצאנו בברכ"ש שדייק שהדין של אחות זקוקתו גם בלי כרת ואי תפיסת קידושין אכתי חשיבא כערווה ליבום, והוא כנ"ל.

והנה לדרכו של הגרי"ז לא שייכא כל הנ"ל דסו"ס כל הדין ערווה ביבום כלפי הצרה אינה אלא פסוק בפרשה שבא לאסור גם במקום מצוה אבל הגדר הוא ממש ככל החייבי כריתות של עריות, ודו"ק.

ונוסיף עוד, הרי לעיל הבאנו בכמה דוכתי את דברי רש"י שבפסוק עליה כלול פטור חליצה, והבאנו את דרכו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בזה שהסוגי' להלן [כ']. משתנה למסקנה והכל שייכא לעליה, וכל זה לא שייך לפי הגרי"ז שיש פסוק של כריתות ואיסור ולא.

ונוסיף עוד, דכל מה שנתבאר דרצינו ללמוד נדה מאחו"א בתוס' של עליה ודחו דלא דמי, הרי פשוט שכל הדיחוי הזה לא שייך אי נימא שערווה גופא ל"צ קרא, אכן גם אחרי הפסוק של עליה הרי לדרכו של הגרי"ז שזה רק פרשה של איסורים ולאווין של כרת, ומה שייך דומה ולא דומה, הא גם בנדה איכא כרת והרי היא בכלל הדרשה, וע"כ שיש כאן גדר חדש של 'ערוה ליבום' וזה לא שייך לדברי הגרי"ז וצ"ע.

עוד נוסיף דלפי הגרי"ז לא מובן למה יש שיטות שפקע האשת אח בחיי"ל ועשה [מאירי כ']. ולא פקע בחיי"כ, הא תרומיהו הם דינים של איסור שלא נדחים מחמת הלאו, וצ"ע.

פרק ג'

נוסח חדש בדברי הגרי"ז - לאסור את האשת אח.

נוסח חדש בשם הגר"ד בגדר החידוש של הגרי"ז שאוסר את האשת אח – ומתמה בגדר הדברים.

עצם דברי הגרי"ז תמוהין שיהיה כרת חדש בצרת ערווה, וכן באמת מבואר בפורת יוסף שיש ב' חיובים של כרת, חד מצד אחו"א וחד מצד אשת אח, וצ"ע.

אולם יש דרך אחרת בדברי הגרי"ז - ועיין בזה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ג': ס"ק מ"א] שמוכח שאמר שאין כוונת הגרי"ז שיש כרת חדש ואפילו לא איסור חדש, אלא כוונתו שע"י הערוה הוא אוסר את ההיתר אשת אח של הצרה, ואמרו עוד שסיפר שהגר"ד זצ"ל סיפר בישיבה - שכן אמר לו הגרי"ז בעצמו - שאין כוונתו לכרת חדש אלא לכרת חדש של אשת אח

99

אולם עצם הגדר קשה, אטו לאו של לא תאכל טריפה יכול לאסור איזה היתר שיהיה באיסור נבילה, ועוד, אי מילה ידחה איסור בהרת ויהיה בזה פקו"נ במילה כזו, אטו נימא שהפקו"נ מחזיר את האיסור בהרת לדחות את המילה, ולמה נימא כן בכרת של צרת ערווה שמחזיר את האשת אח דמצד עצמה כבר הותר מחמת היבום.

ואף שיש לומר שכל זה מחמת הפסוק של עליה שמכניס את הלא תקח לתוך הפסוק של יבום והיינו לתוך ההיתר אשת אח, אכן כל זה עדיין קשה שהרי עליה מכניס לתוך יבום ולא לתוך היתר אשת אח שקיים כהכשר וכתנאי מוקדם למצות יבום.

⁹⁹ וכן שמעתי בשם הגר"א מישקובסקי זצ"ל [שהיה תלמידו של הגר"ד למסכת יבמות] שכך היה אומר כדבר פשוט בכוונת הגרי"ז, ובשם חתנא דבי נשיאה הגרי"מ פיינשטיין שמעתי ששאל את חמיו הגרי"ז זצ"ל ואמר שהוא בעצמו הסתפק בגדר הדברים.

מבאר שחלק מהמחייב של המצוה הוא להפוך את האיסור למצוה – וב'עליה' למדנו שהמצוה חוזר לאיסור אשת אח – ובזה אוסרים את ההיתר אשת אח.

ונראה לומר שכאן כתוב דאדרבה, שההיתר אשת אח לא כתוב כהכשר וכתנאי מוקדם ליבום אלא שבמצות יבום עצמה כתוב היתר אשת אח וזה חלק מהמהלך של המצוה עצמה, ונבאר את הדברים.

ונקדים - ר' איצל [מובא בחידושי הגר"ח עה"ש] אמר שאיסור אשת אח הוא איסור מצד האישות של האח שהאישות של ב' אחים סותרות זא"ז, והאישות אינה היכי תימצי בעלמא ליצור קורבה. ויש לדון בהיתר אשת אח אי מצד הותרה אי מצד דחוייה, דמצד אחד י"ל דכמו שהותרה של פיקו"נ בשבת יתייחס לשבת כיום ראשון, והיינו להתעלם מהשבת ומהאיסור שבת, וגם ביבום היה אפשר לומר כן, והיינו שהתורה אומרת לא להתייחס לאישות של אחיו ומותר להחיל בה אישות שלו – ולדון כאילו שלא היה לאחיו בה אישות.

אכן א"א לומר כן, שהרי כל היבום הוא יצירת אישות מדידה שמתייחס לאישות של אחיו, ורק עד כמה שהאישות מתייחסת לאישות של אחיו הוא שיש כאן מצוה, הרי דא"א להתעלם מהאישות אלא דווקא להתייחס אליו - נמצא דהכא המצוה עצמה הופכת את האיסור למצוה.

בנוסף אחר - אין מצות יבום מתירה את האשת אח בתור 'היכי תימצי' להעמיד מצות יבום, ושוב הוא מקיים את מצוותו, והיינו שהיה מקום לומר שדנים לא יתייחס לאישות של המת ובדרך זו התירו את האישות שלו, ושוב לחייבו במצוותו, אלא אדרבה, כל המצוה היא דווקא להתייחס לאישות שלו ודווקא מכח האישות שלו לבנות אישות חדשה¹⁰⁰.

למדנו א"כ שיש כח מיוחד במצות יבום להפוך איסור למצוה ולא להתירו מן הצד - וזה כל המצוה, להתייחס לאישות הזו שהיא אישות שאסורה עליו.

וגדולה מזו מצאנו להלן [י"ג:]: שב"ש סובר שבמקום שאאחז"א ולא חל איסור אשת אח על איסור אחו"א אז ליכא פטור צרה משום שאין כאן מחייב של יבום ומפירוש רש"י מבואר שחסר באיסור אשת אח שה'איסור' בפועל של אשת אח הוא אחד מהתנאים של מצות יבום, וכן ביאר שם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [י"ג: ס"ק רל"ט].

[קרבן בשבת מתעלם מהמלאכה של שבת, דאף דשבת עצמה מחייבת אתה קרבן אכן קרבנות הם חובת ביום ככל יום אלא שהחייב קרבנות משתנה מחמת השבת, ואין זה ענין לאיסור מלאכה שיש בשבת, אכן הכא האיסור אשת אח שהוא ההתייחסות לאישות של אחיו היא תחילת המצוה].

ומעתה - כשבאים ע"י עליה להכניס את הכרת של צרת ערווה לתוך מצות יבום, הרי בתוך מצות יבום עצמו קיים היתר אשת אח – שזה הרי חלק מהתהליך של החלות מצוה, וממילא שהעליה שמכניס את הלא תקח לפסוק מכניסו כבר לכל מצות יבום שזה כולל גם את ההיתר אשת אח – וממילא שכוחו של עליה הוא להחזיר את את המצוה לאיסור – איפכא מכח המצוה להשוות את האיסור למצוה.

ביאור בדברי הברכ"ש בגדר ערוה דעליה - "פוטרו ואוסרות בנפילה".

לשונו של הברכ"ש לגבי ערווה דעליה הוא - "פוטרו ואוסרות בנפילה" - הגרש"ק אמר פוטרו והגר"ז אמר אוסרות, והברכ"ש חיברם לדבר אחד, "פוטרו ואוסרות בנפילה".

ונראה שהכוונה להג"ל – תהליך שתחילתו איסור וסופו מצוה – א"כ כשמחזירים בחזרה את התהליך, הרי בזה אנו הופכים מצוה לאיסור ונמצא שמצד אחד יש מעשה פטור במצוה ובצד השני יש מעשה איסור בהיתר ושניהם חלק מתהליך אחד.

[ועיי"ש בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [י"ג: ס"ק רל"ט] שכתב בביאורו לב"ש שמה שאמרו "במקום מצוה הוא דאיכא עליה" אין הכוונה במקום שהיה צריך להיות מצוה, אלא מצוה היינו "נפילה", ובתוך הנפילה עצמה נאמר הלאו, והיינו שיש נפילה למצות יבום ויש נפילה לאיסור יבום, וזה דינא דעליה, וזה מה דאשמועינן "במקום עליה נאמר לצרור", והיינו דבמקום מצוה אז הנפילה עצמה שבאה מכח ומסיבת הקורבה, היא עצמה חוזרת להיות נפילה לאיסור יבום, דכל אשת אח בלי בנים נופלת ליבום].

¹⁰⁰ והיינו כדהבאנו לעיל [סימן א'] בתוס' בקידושין שהוא גומר קידושי ראשון [ד:]: וברש"י בסוטה שהקילקול שיש באישות הראשונה מתייחסת לאישות שלו כיון שמכחה הוא בונה אישות חדשה.

ישוב בסתירת המאירי וסתירת הרשב"א עפ"י דרך הנ"ל, וישוב לסתירות בלשון רש"י.

בדרך זו של הגרי"ז א"ש ב' סתירות בראשונים:

א] הגר"נ פרצוביץ זצ"ל סיפר שהגר"ד דן עם הגרי"ז במהלך הנ"ל ואמר לו הגר"ד שמוכרח כדבריו מסתירה במאירי דמצד אחד מפורש במאירי [ג']. בסוגיין דאינו אלא פטור ואז האשת אח חוזר ממילא, ומאידך להלן במשנה [כ']. הביא מנין הכרת והביא כרת של אשת אח שלא במקום מצוה ושוב הביא כרת של צרת הבת, וזה סתירה.

וביאר כנ"ל שהאשת אח היא הכרת הפשוט של אשת אח, אבל צרת הבת היא כרת של אשת אח המחודש שחל אחרי הדין צרת הבת, ועיין בהערה ¹⁰¹.

ב] ונראה בדרך זו יתיישב נמי סתירת הרשב"א, דהנה עיין להלן ברמב"ן [ו']. שהקשה דלמה לא ילפינן מעליה דאעדל"ת שב"כ ומכאן נילף לעלמא דעדל"ת, וכלשונו "וא"ת א"כ מקרא גופיה דעליה ליגמר לכל התורה דלא דחי ואמאי מהדרינן אהיכא אשכחן בעלמא דדחי" וכו"ה ברשב"א שם ומבואר שהתורה מגלה בהך לאו את הדין שאעדל"ת שב"כ, ומוכרח שזה דין איסור, ואי עליה הוי דין איסור א"כ גם צרה הוא דין איסור דעליה לצרור כתוב.

ומאידך עיין ברשב"א [ג']: על הברייתא "אין צרה אלא מאח" שכתב "דנתינת טעם הוא - כלומר אם תאמר מאין זו - שלא נלמד מאחות אשה שש עריות שחמורות ממנה - לפי שאין הערוה נותנת איסור לצרתה אלא שמסלקת זיקת יבום מכל אותו בית וממילא צרה באיסור אשת אח כדקיימא קיימא" הרי דדין צרה הוא דין פטור הוא והאשת אח הדרא ממילא, וממילא שגם הדין של הערוה היא כך, וממילא דאיכא סתירה בגדר הדין.

ונראה דלדרכו של הקוה"ע לא א"ש, דסו"ס דלא שייך ענין הדחייה בערוה שאין בה שום ענין של איסור, וע"כ שיש פטור מכל היבום ומה שייך לבא לדון דחייה אם אין כאן נפילה ליבום, וע"כ כהגרי"ז, שהפסוק של עליה רק מגלה איסור של כרת, ולכן שפיר שייך בזה דחייה, ודו"ק.

והנה הבאנו בכמה דוכתי שלשון רש"י הוא לשון פטור וממילא שחל האיסור אכן להלן [תחילת ח':] כתב לשון לשון איסור, עיי"ש היטב, והביאור צ"ל נמי ע"ד הנ"ל.

ובאמת שרש"י [ג']. שכתב לבאר את החילוק בין שלא במקום מצוה למקום מצוה, הוסיף שכאן יש אשת אח, ותמוה הרי לא זו הסיבה, אלא שעיקר הסיבה היא שלא שייך פטור בשלא במקום מצוה, ואין כאן אלא פטור.

ולפי הנ"ל א"ש קצת שחלות האיסור אשת אח אינה תוצאה בעלמא אלא שהיא חלק מעיקר התהליך – להחזיר מצוה לאיסור, ודו"ק.

בדברי הגרי"ז.

בעיקר החקירה של פטורות ואוסרות – מצאנו תוספת דברים בדברי הגרי"ז – והדברים יתבארו להלן [סימן י"א].

¹⁰¹ ונראה בדברי המאירי אכתי צ"ב דסו"ס כתוב שיש כאן אשת אח דחוזר ממילא, ונראה שכוונת הגר"ד היינו עפ"י דברינו, שכפשוטו העליה מכניס את הלא תקח לפסוק רק למצות יבום אכן אחרי שנתבאר שהמצוה של יבום כולל גם את ההיתר אשת אח, א"כ שוב חיילא הלא תקח' בהך היתר של האשת אח, והיינו שכל מה ששייך להתייחס להך אשת אח הוא עד כמה שזה אשת אח שממילא היה חוזר ע"י הפטור מהמצוה, אכן מעתה הלא תקח מחזירו, ואכתי צ"ב. ועיין בשיעורי ר' נחום [סימן ג' ס"ק ד'] שביאר את הדברים עפ"י מה שמבואר בשיטת המאירי שהאשת אח תמיד הותרה ביבום ונמצא שכל אשת אח במקום מצוה היא אשת אח שיש בה היתר, והפסוק של לא תקח לצרור הוא באמת פסוק של איסור, אכן הוא בא לאסור את המתיר ובכך נהיה איסור כרת של אשת אח 'מחודש' ואת הכרת הזה הוא מנה בפני עצמה.

סימן י"א

בגדר פטור צרת ערוה בנפילה שניה,
ובגדר פטור צרת צרה.

פרק א' בגדר פטור צרה וצרת צרה. // ב' דרכים בגדר האיסור של צרת ערוה בנפילה ראשונה, דין עצמי או דין מכח הערוה. // מהלך נוסף שזה דין בנפילת ובכל הבית. // ב' דרכים בגדר האיסור של צרת ערוה בנפילה שניה, וב' דרכים בגדר הפטור צרת צרה. // מקור בשיטת רש"י שיש בגדר נאסרה של האשת אח ותו לא ואין כעת שם צרת ערוה. // פלוגתת רב אשי ור"י להלן [י"ג], ופלוגתת רש"י ותוס' בזה, ומביא מהכא הוכחה שהתוס' חולק וסובר שהשם צרת ערוה ממשיך בנפילה שניה. // דן דילמא הערוה הראשונה פוטרת לכל הצרות ודוחה. // בדברי הגמרא להלן [י"ג] "צרה במקום ערוה קיימא". //

פרק ב' בדברי הגרי"ז בביאור הסוגי' דלהלן [ל"ב], בחילוק בין הדין ערוה לגבי הפטור שלה לדין ערוה של הצרה. // מעורר דפליגי רש"י ותוס' אי בדין אאחז"א פטור מצד אחר"א או מצד אשת אח. // חילוקו של הגרי"ז בין הערוה - דמצד ערוה דאחז"א היא פטורה - לצרה שהיא צרה של אשת אח. // מבאר למה האשת אח היא אשת אח של ערוה. // מוסיף ביאור בעיקר דברי הגרי"ז שכאן נתחדש שם ערוה של איסור לענין זה שהיא משהו את צרתה כצרת ערוה - [ומעורר שהיה מקום להוכיח דלפי הגרי"ז ה'אוסרות' הוא מצד איסור חדש של צרת ערוה ולא מצד איסור אשת אח]. // למדנו מהגרי"ז שיש רק ב' צדדים - או פטור בכל הבית או קביעת שם צרת ערוה בה לענין איסור. // סיכום - ותוספת הערה בעיקר דברי הגרי"ז. // חידוש בדרכו של הקוה"ע בסוגי' זו דגם באאחז"א משכחת לה ערוה ליבום, וחלוק הגדרים של ערוה ליבום בצרה מערוה עצמה. //

פרק ג' השלמת דברים בדין צרת ערוה. // סיכום הראיות - בשיטת התוס' - שיש 'שם צרת ערוה' שזה הגורם לדינים שלה. // בכל הנ"ל יהיה נפ"מ בשיטת רש"י והרמב"ם, [ובדברי הגרי"ז שיש ב' גדרים בפטור צרת ערוה]. // יש לדון דהכא נתחדש נאסרה בדין צרת צרה וזה כבר במשנה א', ומוכיח שהדין פוטר של הערוה לצרתה היא גם בנפילה שניה שהיא עצמה לא נמצאת בה. //

פרק א'

בגדר פטור צרה וצרת צרה.

ב' דרכים בגדר האיסור של צרת ערוה בנפילה ראשונה, דין עצמי או דין מכח הערוה.

למדנו שיש ג' דרכים בצרת ערוה:

א) לדרכם של הגרש"ש"ק והאחרונים יש עליה 'פטור' של צרת ערוה וממילא חל בה איסור אשת אח, וכן המשמעות הפשוטה בכל הראשונים, וכנתבאר לעיל [סימן י']. .

ב) לדרכו של הקוה"ע הרי היא מציאות של ערוה, וזה דוחה וסותר לנפילת יבום [כמו שערוה סותרת לתפיסת קידושין גם בלי שום איסור בערוה].

ג) לדרכו של הגרי"ז יש בה איסור חדש מכח הפסוק של לא תקח לצרור [פורת יוסף], או שהאיסור אינו אלא בהיתר של האשת אח [וכמו שאמרו בשם הגרי"ז].

ומעתה יש לעיין, לכל הנך ג' דרכים, האם המהלך הוא שהערוה פועלת באופן ישיר את א' מהדינים הללו בצרה עצמה, [והיינו 'פטור' או דחיה בנפילה או איסור כרת של אשת אח], או דילמא שהיא קובעת 'שם צרת ערוה' בה, והדינים של 'צרת ערוה' - היינו א' מכל הנך - דהיינו פטור, דחייה לנפילת יבום, או איסור, והיינו שהם חלים בה מכח זה שהיא בעצמה סוג ערוה מסוימת ששמה 'צרת ערוה', והדינים של צרת ערוה הם א' מכל הנך דרכים.

ופשוט שלפי דרכו של הפורת יוסף שיש איסור חדש של צרת ערוה דפשיטא דחל בה שם צרת ערוה ולא שקיבלה איזה דין בלי שהיא עצמה הערוה של הדין הזה, אכן לפי הצד שיש איסור על האשת אח שלה, הכא יש להסתפק האם יש בה דין עצמי שמכוחו חל בה איסור באשת אח שלה או לא.

מהלך נוסף שזה דין בנפילת ובכל הבית.

ובאמת שיש להוסיף עוד צד, ולהלן יבואר שכן מפורש בראשונים:

עד עכשיו למדנו שפשוט שיש שייכות בין הערוה לצרה או בזה שהיא קובעת בה שם צרת ערוה או בזה שהיא פועלת בה דינים, ואז שייך ג' צדדים בכל צד וכנתבאר.

אכן י"ל עוד שכל מה שיש ביניהם שייכות מתחיל מזה שהם בנפילה אחת ומשם מתחיל ב' הצדדים, אולם י"ל שהערוה לא פועל ולא מתייחס כלל וכלל לצרה לא לקבוע בה שם צרת ערוה ואל לפעול בה דינים, אלא שלכתחילה כל הדיני ערוה מתייחסים לנפילה – הפטור חל בכל הבית ובכל הנפילה, או הדחייה לתפיסת הזיקה חיילא בזיקה בכל הבית.

לפי הצד הזה אין שום דין עצמי בצרת ערוה עצמה, וגם אין דין שחל בה מכח הערוה אלא שהיא בבית והדין חל בבית, והכא לכא' לא שייך צד של אוסרות.

ב' דרכים בגדר האיסור של צרת ערוה בנפילה שניה, וב' דרכים בגדר הפטור צרת צרה.

עוד יש לחקור אחרי החקירה הנ"ל – דמה יסוד הפטור של צרת ערוה בנפילה שניה כשהיא כבר לא נמצאת באותה נפילה של הערוה שפעלה בה דין צרת ערוה, ותלוי בהנ"ל, שאם בנפילה ראשונה לא יהיה לה שום דין עצמי וכל הדין פטור או דחייה בנפילה או איסור חיילא בה מכח הערוה, א"כ בנפילה שניה שכבר אין ערוה הרי ממילא נשאר בה דין איסור של אשת אח ומדין נאסרה, כך הפשטות, כיון שאין לה שום דין עצמי.

אולם לפי הצד שנקבע בה שם ערוה של צרת הבת, הכא יש מקום להסתפק האם השם הזה ממשיך בה גם בנפילה שניה, והיינו שממשיך בה הדין צרת ערוה עד שנאמר שעדיין איכא בה דיני צרת ערוה – כל אחד לפי דרכו.

אלא שיש לדון בזה שהרי לכא' הסיבה שימשיך בה הך שם כבר לא קיים שהרי כעת אינה צרת ערוה בנפילה שניה, אלא שיש לדון ולומר שכמו שמצאנו בהרבה עריות דאסורות לאחר מיתה ככלתו לאחר מיתה בנו וחמותו לאחר מיתה אשתו – אע"ג שפקעה סיבת הקורבה, ותמיד יהיו קרובים ושם ערוה עליהם גם לאחר שנסתלק האישות שיצרה את הקורבה, והכי נמי י"ל בצרת ערוה דלא פקע מינה שם צרת ערוה.

אולם י"ל דחלוק, דבאמת לא דמי לקרובות שהקורבה המציאותית ממשיכה תמיד, אבל הכא אין זה קורבה מציאותית אלא שיש לה שם ערוה כלפי המצב של הנפילה, וכלן בלי נפית יבום ליכא קורבה כזו, ומוכרח דלאו מדין קורבה היא דאל"כ כש"כ שלא במקום מצוה, וממילא שהסברא אומרת שכבר לא קיים המציאות הזו בנפילה שניה וכבר בעינן לדין נאסרה, ויש לדון בזה.

והעירני תלמיד אחד דזה לכא' ברור שלפי הצד שהיה צרת ערוה שלא במקום מצוה דאז היתה אסורה גם אי שוב התחתנו עם אחרים, שהרי אז היה איסור וכתחילה על צרת ערוה, ואז כנראה שזה היה סוג קורבה של צרת קרובותו שגם היא סוג קרובה ולכן היא ערוה¹⁰², וא"כ שפיר מצי קיים בה לעולם בכל המצבים, ורק בצרת ערוה שנתחדש דווקא במקום יבום הכא כנראה שלא שייך למציאות של קורבה, ודו"ק, ולכן הכא יש לדון אי ממשיך לנפילה שניה. יש נפ"מ גדולה בכל זה:

שיש לדון האין הצרת ערוה פוטרת את צרתה, והיינו שיש לדון האם צרתה היא צרה של ערוה של אשת אח או של צרת ערוה ולפי הדרך שהיא עצמה בנפילה שניה אסורה רק מצד נאסרה של אשת אח, דאז פשוט שהאשת אח של הצרה פוטרת את הצרת צרה, ואין שום דין שצרת ערוה פוטרת צרתה שהרי אין מושג של צרת ערוה בנפילה שניה, ואז ע"כ שכל הדין של הצרת צרה היא אך ורק דין פשוט של - צרת אשת אח שיש לו בנים – ולמדנו שכל המושג של צרת צרה לא קיימת כלל וכלל שזה רק היכי תימצי של צרת אשת אח שיש לו בנים.

אכן אם ממשיך בה השם צרת ערוה גם בנפילה שניה אז הערוה הזו של צרת ערוה פועלת בצרתה פטור דהיינו שהצרת ערוה פועלת בצרת צרה דיני צרת ערוה כמו שהערוה הראשונה פעלה בה, ואז יש מושג של צרה שהיא צרה של צרת ערוה ולא רק של ערוה עצמה.

מקור בשיטת רש"י שיש בגדר נאסרה של האשת אח ותו לא ואין כעת שם צרת ערוה.

ונחלקו בזה הראשונים, דהנה, יעויין ברש"י לעיל במשנה [ד"ה כשם שצרת בתו פטורה] שמבאר למה צרת בתו פטורה בנפילה שניה וכתב רש"י "כשם שצרת בתו פטורה - שנאסרה עליו משעת נפילת אחיו הראשון שנפלה עם בתו לפניו, ופטרתה בתו הימנו, והרי היא עליו כאשת אח שיש לו

¹⁰² והעיר עוד, שרש"י כתב [ג']. דמשכחת לה באופן שמת הנכרי ונפלו לפניו כהדדי, אכן אם זה קורבה מסויימת אז גם בנתגרשו כהדדי וגם אפילו לא כהדדי, והיינו כעין הצרת הערוה של נישואין מפילים שפעם היו צרות זל"ז תחת נכרי א'.

בנים ואסורה לו עולמית", וממשיך רש"י: "כך צרת צרתה - אשת אחיו השני האחרת פטורה שזו פוטרתה וטעמא יליף בגמרא מלצרור שצרת ערוה פוטרת צרתה".

ומפורש ברש"י: "שנאסרה עליו משעת נפילת אחיו הראשון", ומדברי רש"י מבואר דהא דצרת ערוה אינה מתייבמת בנפילה שניה לא הוי מדין צרת ערוה אלא משום שנאסרה עליו שעה אחת בנפילה ראשונה, ונמצא דהאיסור אשת אח שיש בה הוא מונע אותה מיבום, ונמצא גם שצרת צרה היא צרה של הערוה של אשת אח, ודו"ק, ולדבריו צ"ל א' מהשנים, או שאין מציאות של צרת ערוה והכל מכח הערוה או שאף אם יש כזה מציאות אכן אין המציאות הזו של צרת ערוה ממשיכה בנפילה שניה, ועיין עוד בהערה ¹⁰³ מה שיש לדחות בזה.

לדרך זו דליכא שם צרת ערוה על הצרה עצמה אז ע"כ שיש פטור ישיר מהערוה לצרה בלי שהיא פוטרת את עצמה או דילמא שכל הפטור הוא פטור שחל מכח הערוה בכל הבית ובכל הנפילה וזה ממילא פוטרת את הצרה כיון שגם היא בהך נפילה ואז ע"כ האיסור שלה הוא איסור מצד אשת אח שיש לו בנים ומדין נאסרה.

ובאמת שכל המהלך הזה מבואר היטב ברמב"ם [יבום וחליצה פרק ו' הלכה י"ד] דמתחילה כתב את הגדר של דין צרת ערוה, וז"ל: "מי שמת אחיו והניח שתי נשים האחת אסורה על יבמה משום ערוה והשניה אינה ערוה, כשם שהערוה פטורה מן החליצה ומן היבום כך צרתה פטורה ולא נפלה לו זיקה על בית זה כלל, שנאמר אשר לא יבנה את בית אחיו בית שיש לו לקוחין באיזו מהן שירצה הוא שיש לו עליו זיקה ובית שמקצתו אינו יכול לבנותו שהרי אין לו בו לקוחין אינו בונה אפילו מקצתו שהיה מותר ונמצאת צרת הערוה ערוה עליו משום אשת אחיו שהרי אין לו עליה זיקה".

מפורש ברמב"ם שיש פטור כללי בבית ואין שום דין עליה שהיא 'צרת ערוה', עוד מפורש שלכן האיסור שלה בהך נפילה היא מצד אשת אח.

ולפי"ז ברור עוד שהאיסור שלה בנפילה שניה הוא רק איסור של אשת אח, ולשיטתו הוסיף הרמב"ם בהלכה הבאה, "וכן הדין בצרת צרתה עד סוף העולם, שכל אשה שאין עליה זיקה באיסור אשת אח עומדת לעולם", עכ"ל, ומבואר להדיא מדבריו דהטעם לפטור צרת צרה בנפילה שניה הוא משום דהצרה קיימא באיסור אשת אח ואיסור זה הוא הפטור לצרת צרה, והיינו לשיטתו שאין שם צרת ערוה בנפילה ראשונה.

ובגוף האי חידוש שהפטור הוא פטור כללי בבית, כן מפורש נמי ברשב"א להלן [ג']: שכתב על הברייתא "אין צרה אלא מאח" - "דנתינת טעם הוא - כלומר אם תאמר מאין זו - שלא נלמד מאחות אשה שש עריות שחמורות ממנה - לפי שאין הערוה נותנת איסור לצרתה אלא שמסלקת זיקת יבום מכל אותו בית וממילא צרה באיסור אשת אח כדקיימא קיימא", ומפורש נמי שפעולתה היא פעולה בכל הבית.

ברשב"א מדויק עוד דהנך ב' צדדים, איסור או פטור תלויים גם בחקירה זו, והיינו שהצד 'פטור' הוא פטור בכל הבית והצד 'אוסר' הוא דין בצרה עצמה, ודו"ק.

פלוגתת רב אשי ור"י להלן [י"ג], ופלוגתת רש"י ותוס' בזה, ומביא מהכא הוכחה שהתוס' חולק וסובר שהשם צרת ערוה ממשיך בנפילה שניה.

והנה עיין להלן [י"ג] דנחלקו ר' יהודה ורב אשי בדרשה של צרת צרה, וז"ל הגמרא: "כיצד פוטרות צרותיהן וכו'. מנהני מילי, אמר רב יהודה, דאמר קרא לצרור, התורה ריבתה צרות הרבה, רב אשי אמר סברא היא, צרה מ"ט אסירא, דבמקום ערוה קיימא, צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא".

והנה רש"י למד את הסוגי' כפשוטו, דאיירי בצרת צרה, וא"כ מבואר דנחלקו רב אשי ור' יהודה אי בעינן פסוק לצרת צרה, או דידעינן כן מסברא.

¹⁰³ ועי' בקובה"ע שדחה את כל הראיה מרש"י ונדחק בדברי רש"י לומר דכוונתו לחדש חידוש דווקא בצרת אחו"א והיינו שצרת אחו"א אסורה לעולם אפי' כשמתה אשתו ואז הערוה עצמה הותרה, דווקא בכה"ג בעינן לדין נאסרה, אבל בכל צרת ערוה אכתי מיקרי צרת ערוה בנפילה שניה, [ובאמת שבאחרונים נחלקו בזה אי בעינן לדין נאסרה כלפי הצרה, ועיין במאירי במתני' דידן שכתב דאפי' כשמתה הערוה בעי' לדין נאסרה בצרה], וכל זה הוא דוחק גדול בדברי רש"י, דהרי ברש"י כתב כן לענין צרת בתו דלית לה היתר, ומשמע שגם בזה בעינן לדין נאסרה.

אולם תוס' חולק בזה, דהנה עיין בתוס' בריש פירקין לעיל [ב'. ד"ה עד סוף העולם] שהביאו ב' שיטות בביאור פלוגתת ר"א ור"י להלן [י"ג], דלהשיטה הראשונה בתוס' הסוגיא איירי בצרת צרה ובזה נחלקו ר"י ור"א האם צרת צרה צריכא קרא או לא, ולהשיטה השנייה כו"ע מודו דצרת צרה צריכא קרא ופליגי האם בעינן קרא לאסור צרת צרה.

עכ"פ מבואר מדבריהם דלשני הדרכים יש מקום לחלק מסברא בין צרת צרה לבין צרת צרת צרה, דלהשיטה השנייה בעי' קרא או סברא מחודשת לפטור צרת צרת צרה, וגם להשיטה הראשונה הרי מבואר מדבריהם דאלמלא דתני במתני' עד סוף העולם הו"א דצרת צרת צרה מתייבמת, ולכך הוצרך התנא לאפוקי מהך טעות.

והעיר בזה בחידושי ר' שמואל [סימן ב' ס"ק ב'] שאיזה קס"ד איכא לחלק בין צרת צרה לבין צרת צרת צרה לנתבאר לעיל בשיטת רש"י שגדר הדין צרת צרה הוא שהאשת אח של הצרה פוטר להצרת צרה, דכיון שהצרת צרה אסורה באיסור אשת אח פשיטא שהיא פוטרת להצרת צרת צרה¹⁰⁴, דלאחר שנתחדש בקרא דלצורר דהאשת אח של הצרה חשיבא כערוה ליבום לפטור צרתה, שוב אין סברא לחלק בין האשת אח של הצרה לבין האשת אח של הצרת צרה, ושוב קשה דאמאי לא אמרינן מסברא שהאשת אח של הצרת צרה יפטור להצרת צרת צרה.

ומכאן הוכיח תרתי, א' חל שם צרת ערוה בכל צרה וזה מה שפוטרה, ב' עוד מוכרח שהתוס' למדו שגם בנפילה שניה אכתי ממשיך בה השם צרת ערוה בהך צרה ושם זה פוטר לצרתה ולכן קס"ד דאיכא קלישות לכח שלה כיון שהיא פחות מהערוה עצמה, ולזה איכא סברא לחלק ביניהם. ודייק הגר"ש רוזובסקי זצ"ל עוד שמלשון התוס' מבואר שכדי שהצרת צרה תפטור להצרת צרת צרה בעינן שהצרת צרה תהא "אסורה כל כך שאוסרת צרתה", וממילא י"ל דלהא גופא בעינן קרא אליבא דר"י, ומלשון זה הוכיח שהתוס' ס"ל שיש שם 'צרת ערוה' גם בנפילה שניה והשם הזה פוטר את הצרה שלה.

דן דדילמא הערוה הראשונה פוטרת לכל הצרות ודוחה.

אלא שהיה מקום לומר דלא כהגר"ש רוזובסקי זצ"ל – והיינו שגם לפי התוס' אין ה'שם צרת ערוה' ממשיך לנפילה שניה להיות פוטרת את עצמה מחמת שם זה, אלא שהגדר בזה הוא שהתוס' ס"ל שבדין צרת צרת צרה נאמר דהערוה הראשונה בנפילה ראשונה פוטרת את צרתה גם בנפילה שניה והערוה הראשונה פועלת פטור גם בצרת צרתה בנפילה שלישית – עד עולם.

ולפי"ז שוב א"ש הא דבעי' קרא לצרת צרת צרה, דלפי דרך זו גם לאחר החידוש דלצורר נשאר הדין שהאשת אח של הצרה לא הוי ערוה ליבום, אלא שנתחדש שהערוה פוטרת צרות הרבה, ובזה שפיר היה מקום לדון דהערוה פוטרת רק ב' צרות ולא ג'.

ויש קצת מקור לזה מלשון הרי"ף לקמן [י"ג] שכתב בדברי ר"י דהתורה רבתה צרות הרבה אצל ערוה אחת, ומשמע דגדר הדין הוא דערוה אחת פוטרת צרות הרבה.¹⁰⁵

אולם בפשיטות היה נראה שאין זו סברא כלל, דהא הערוה והצרת צרה לא היו בבית א' ואין שום שייכות ביניהם, והאיך אפ"ל שהערוה תפטור את הצרת צרה.¹⁰⁶

זאת ועוד דגם מלשון התוס' מבואר להדיא לא כן, דבתוס' בסוף דבריו מבואר שהפטור של הצרת צרה בא מכח הצרה שאסורה כל כך והצרה עצמה אוסרת צרתה, ודו"ק.

¹⁰⁴ ובאמת שקושי' זו היא כעין קושית רעק"א אלא דהכא לא שייך לתרץ מה שיתיישב להלן בזה - וכדיבואר.

¹⁰⁵ ועיין נמי בתוספתא [פ"א ה"א] "הלכה צרת בתו ונשאת לאחיו השני ולו אשה אחרת, מתה הצרה ואח"כ מת אחיו אע"פ שבתו קיימת צרתה מותרת וכו'", וחזינו מדברי התוספתא דיש חידוש שגם בכה"ג שבתו קיימת הצרת צרה מותרת, ואי נימא שגדר הפטור הוא דהצרה פוטרתה אין הבנה להך חידוש "אע"פ שבתו קיימת", ומשמע מזה דהערוה היא הפוטרת לצרת צרה, וכן משמע מהמשך דברי התוספתא שם [אכן יש לדחות דהא גופא קמ"ל התוספתא שאין הפטור מכח הערוה הא' אלא מכח הצרה].

¹⁰⁶ והיה מקום לדון דלפי דרכו של החזו"א יש מקום לומר דאיכא שייכות בין הערוה להצרת צרה, דע"י שהשני לקח את הצרה הוא ממשיך בה את האישות דקמא ויש שייכות בין הבית הא' להבית הב'.

אולם זו טעות, דכ"ז הוא רק לגבי הצרה, אבל לגבי הצרת צרה שלא היתה בבית הראשון אין כאן המשך כלל, ונמצא דאין להצרת צרה שום שייכות עם הערוה שנשארה בבית הא'.

בדברי הגמרא להלן [י"ג] "צרה במקום ערוה קיימא".
 והנה בעיקר הסברא של רב אשי לפטור צרת צרה [לרש"י] וצרת צרת צרה [לתוס'], עיין שם בסוגי' להלן [י"ג] שמבואר:
 "צרה מ"ט אסירא משום דבמקום ערוה קיימא צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא".
 וצריך ביאור מה הפירוש דבמקום ערוה קיימא, ודבריו מתפרשים בכמה אופנים:
 ורגילין לפרש משום אשת אח שלא במקום מצוה, וכתב בזה בקוה"ע [סימן ג' ס"ק י"ד] - ש"אין לשון הגמ' סובל כלל פירוש זה, דא"כ הרי היא עצמה ערוה, ולא שייך הלשון דבמקום ערוה קיימא, ועוד דאיזה נתינת טעם יש בזה לאסור צרה משום דהוא אשת אח, לא תיאסר ולא תהא אשת אח, דאיסור אשת אח בא בתולדה מפני שהיא פטורה, ולא להיפוך".
 ולכן ביאר בזה "אלא דצ"ל לפירוש זה דקאי בנפילה שניה, דאז ליכא לערוה שתפטרנה, ומ"ט פטורה אז, אלא משום דנעשית אשת אח מנפילה ראשונה, אבל לשון הגמ' לא משמע כן וכו' ¹⁰⁷
 ועוד דא"כ לא משכחת לה כלל לצרת צרה, כקושית הגרע"א בגליון משניות, דלעולם הוא צרת אשת אח" - עכ"פ לדרכו של רש"י מוכרחים לפרש כן שהרי לדבריו ליכא דין ערוה אלא הדין האשת אח שבה, וצ"ע.
 אלא שפירש שם פירוש אחר, ולפי מה שנקטנו בתוס' נצטרך לפרש כן.
 "ע"כ נראה דהפירוש במקום ערוה קיימא, שהצרה היא עצמה כערוה לענין יבום, דצרת בתו הרי היא כבתו לענין זיקה, ואף שאין ביאתה אסורה משום בתו, מ"מ לענין זיקה יש בה פטור בתו, דאותה הסיבה שישנה בביתו להפקיע זיקה, ישנה גם בצרת בתו, והסיבה הזאת נשארת בה לעולם גם בנפילה שניה, וגם אז היא פטורה משום צרה ולא משום אשת אח, דכיון שהיתה צרת בתו שעה אחת הרי היא כבתו לעולם".
 וסו"ס שיטת רש"י קשה, ועיין להלן [סימן י"ג] מה שביארנו בשיטת רש"י בביאור דברי רב אשי "במקום ערוה קיימא".

פרק ב'

בדברי הגרי"ז בביאור הסוגי' דלהלן [ל"ב],

בחילוק בין הדין ערוה לגבי הפטור שלה לדין ערוה של הצרה.

מעורר דפליגי רש"י ותוס' אי בדין אאחע"א פטור מצד אחו"א או מצד אשת אח.
 עיין להלן [ל"ב] דהקשו באאחע"א [אחו"א על אשת אח] דלמה לא מייבם הרי כעת ליכא אחו"א, ותירצו בגמרא - "איסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי אי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל והילכך לא פקע עכ"כ".
 והעיר הגרי"ז דלפי האמת איזה ערוה פוטרת, אשת אח או אחו"א, ודייק דכנראה דנחלקו בזה רש"י ותוס', דיעו"ש בפירש"י שכתב וז"ל הילכך הואיל ואיסור אחות אשה מוכן ועומד לחול עלי' פטורה מן היבום לא פקע איסור אשת אח וחייל משום אשת אח עכ"ל.
 ודייק דמבואר מדברי רש"י דעיקר הפטור הכא הוא איסור אחות אשה ומשום דגם בכה"ג דלא חל עדיין עלי' איסור אחות אשה, מ"מ כיון דהוא עכ"פ מיתלא תלי וקאי ומוכן ועומד לחול עלי' - הוי' לה אחות אשה לענין יבום - ונפטרת משום זה, וממילא היא עומדת באיסור אשת אח דקדים וחייל משום אשת אח.
 אולם בתוס' שם כתבו - וז"ל "ואע"ג דלא חייל איסור אחות אשה אסורה נמי הצרה לייבומי כיון דלא פקע איסור אשת אח, כמו אילונית דאוסרת צרתה אע"ג דאין בה אלא איסור אשת אח לחודה" עכ"ל.
 וכתב בזה הגרי"ז "דלכאורה משמע דפליגי אדרש"י דאי ס"ד כפירש"י דנחשבת ערוה דאחות אשה לענין יבום וזהו הפטורה, א"כ הא הו"ל למיפטר גם צרתה בשביל זה, ובע"כ דהתוס' ס"ל

¹⁰⁷ "ועוד דבירושלמי [פ"א ה"ה] בעי צרת ערוה אם אסורה משום אשת אח, ומאי קמיבעי ליה, ליפשוט מהא דפטורה בנפילה שניה".

דבכה"ג דלא חייל איסורא דאחות אשה משום אין איסור חל על איסור אינה נפטרת משום ערוה דאחות אשה, וכל עיקר הפוטרה הכא הוא איסורא דאשת אח דלא פקע, כן נראה לכאורה".
חילוקו של הגרי"ז בין הערוה - דמצד ערוה דאח"א היא פטורה - לצרה שהיא צרה של אשת אח.

אולם ממשיך הגרי"ז שלעולם י"ל שהתוס' מחלקים בין דין הערוה לדין צרתה, ונקדים שיש לדון מה באמת מעכבה, האח"א או האשת אח, וחילק הגרי"ז כך:
 כשנבא לדון איזה פטור יש לה - התשובה תהיה פטור של אח"א, וכשנבא לדון איזה איסור יש לה התשובה תהיה איסור אשת אח.

וכוונת הדברים כך, שכל נפילת יבום שהיבום של מחר יהיה יבום של ערוה, כזו ערוה פוטרת אותה עוד לפני שחל, ונמצא שהאח"א של מחר פוטרה היום, ונוסיף בזה נקודה חשובה דאין הכוונה שהערוה של מחר פוטרה היום, אלא דמכח שיהיה ערוה מחר ביבום לכן כבר דנים אותה היום כאשה שהיא ערוה ליבום, והמחר הוא רק מודד שהיום יש היא חשובה כערוה של פטור 'היום' ודו"ק, ועיין בהערה ¹⁰⁸ שהבאנו לשונו בזה.

אולם לאידך גיסא, אם נדון איזה איסור יש לה - הרי פשיטא שאין בה איסור אח"א לפני שחל איסור אח"א וע"כ שאיסור אשת אח מעכבה.

עוד ייסד הגרי"ז, שהערוה לא יכולה לעשות לצרתה יותר ממה שקיים אצלה, וכעת יהיה תלוי בחקירה - האם הערוה באה לפטור את צרתה או לאסור את צרתה.

אם היא תפטור את צרתה אז כיון שהיא בעצמה פטורה מצד אח"א - אז ממילא גם צרתה כן, אכן אם היא באה לאסור את צרתה - אז היא לא יכולה לאסור את צרתה מצד אח"א אם היא עצמה עדיין לא אסרה מצד אח"א, וע"כ שהיא תפטור את צרתה מצד אשת אח.

ובזה ביאר את שיטת התוס' דלהכי תוס' נקטו צרת אשת אח ולא צרת אח"א דלמדו התוס' שזה מהלך של אוסרות ולא מהלך של פוטרות, אבל היא כלפי עצמה נפטרת מצד אח"א וכדברי רש"י ואין מחלוקת רש"י ותוס' דכולהו מודי שהיא פטורה וזה מצד אח"א אבל בצרה איכא מהלך של 'אוסרות' וזה מצד אשת אח.

וזה לשונו: "דס"ל להתוס' דלמיחל עלה שם צרת ערוה דאחות אשה בעינן דוקא שיהא כבר חייל בפועל איסור אחות אשה, אבל הכא דאיסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי לענין יבום אבל עדיין אין בה איסור אחות אשה ע"כ אין דינה כערוה עדיין לאסור צרתה בדין ערוה, וזהו שכתבו דמאי דהצרה אסורה לייבומי הוא רק משום דנחשבת צרת ערוה דאשת אח, דלענין לאחולי בה שם צרת ערוה שתיאסר משום זה, בזה אזלינן רק בתר חלות האיסור בפועל מאיזה שם היא אסורה, וזהו דמשויא להצרה לצרת ערוה, ולא בתר הפטור מאיזה שם נפטרה, וכיון דסוף סוף לענין איסורא הרי היא קיימת בשם אשת אח לר"ש ולא בשם אחות אשה, ע"כ גם הצרה דין צרת אשת אח הוא דאסירא לייבומי כמו צרת אילנית".

עכ"פ הגרי"ז הוכיח לדרך זו שהתוס' למדו שיש מהלך של אוסרות בצרה ולכן ביאר דמצד אשת אח אתינן עלה.

ועיין בהערה ¹⁰⁹ שהרחבנו בזה עוד שגם בצד של פוטרות אין הכוונה שהיא רק ערוה כלפי היבום של מחר אלא שגם היום היא ערוה מחמת הערוה של איסור דמיתלי תלי עד למחר, ועיי"ש מה שיישבנו בזה.

¹⁰⁸ וכלשונו: "כיון דסוף סוף היא ערוה לעינן דין יבום דאם יפקע איסור אשת אח ותבא להתייבם הרי תהא קיימת באיסור אחות אשה שהוא תלוי וקאי ע"כ היא נחשבת כבר מעכשיו כערוה לעינן דין יבום".

והביא כן מתוס' [י']. בבעלת התנאי, דחשיבא כערוה לענין יבום אף דבשעת נפילה אינה אשת איש עד שתבעל לו מ"מ כיון שמתעם אשת איש אסורה להבעל לו חשובה כערוה לענין יבום ונפטרת משום זה, ומכ"ש הכא דכבר יש בה החלות שלא יסור אחות אשה שהוא מיתלא תלי וקאי.

¹⁰⁹ דהנה - העירני תלמיד אחד, דלעולם יתכן שגם התוס' למדו שבצרה איכא מהלך של פוטרות, ומה שטוען הגרי"ז דא"כ כמו שהיא פטורה מצד אח"א כמו כן תפטור צרתה מצד אח"א - טענה זו יש לדחות - שיתכן שכיון שכל הפטור של אח"א הוא מצד היבום של מחר שמוכרח להיות יבום של ערוה, אבל הערוה עצמה היום אינה ערוה של אח"א, א"כ י"ל שצרת ערוה היינו צרה של ערוה ולא צרה של אשה שהיבום שלה יהיה יבום של ערוה וגם לא צרה של אשה שיש בה פטור של ערוה ביבום שלה, אלא צרה של ערוה, וממילא א"ש למה תוס' מגדיר את הצרה בתור צרת אשת אח ולא בתור צרת אח"א שהיום אינה אח"א.

מבאר למה האשת אח היא אשת אח של ערווה.

והנה מפורש הכא שהאשת אח של הערווה עצמה אינה אשת אח דממילא דאי הוי אשת אח דממילא לא היה פוטרת צרתה, ומבואר בתוס' שהאשת אח פוטרת את צרתה, ומוכרח שגם ערווה בדרגא של 'מיתלי תלי וקאי' - שפיר מצי להשוות את האשת אח שלה להיות אשת אח של ערווה ולא אשת אח דממילא, וצ"ב.

וביאר הגרי"ז [חידושי הגר"ח יבמות ל'] כנ"ל שכבר היום היא נחשבת כערווה ליבום גמורה גם בלי שהיא אסורה, ולא מחמת המחר, ולכן היא יכולה להשוות את האשת אח שלה לאשת אח של ערווה, ודו"ק.

מוסיף ביאור בעיקר דברי הגרי"ז שכאן נתחדש שם ערווה של איסור לענין זה שהיא משהו את צרתה כצרת ערווה - [ומעורר שהיה מקום להוכיח דלפי הגרי"ז ה'אוסרות' הוא מצד איסור חדש של צרת ערווה ולא מצד איסור אשת אח].

וצריכים להוסיף תוספת ביאור בדברי הגרי"ז:

לעיל למדנו שעיקר דברי הגרי"ז נראים כאילו שהם בנויים על חשבון פשוט – והוא – שהערווה לא יכולה לעשות לצרתה יותר ממה שקיים אצלה, ולכן יהיה תלוי האם הערווה באה לפטור את צרתה או לאסור את צרתה.

שאם היא תפטור את צרתה אז כיון שהיא בעצמה פטורה מצד אחו"א – אז ממילא גם צרתה כן, אכן אם היא באה לאסור את צרתה – אז היא לא יכולה לאסור את צרתה מצד אחו"א אם היא עצמה עדיין לא אסורה מצד אחו"א, וע"כ שהיא תפטור את צרתה מצד אשת אח.

ובזה ביאר את שיטת התוס' דלהכי תוס' נקטו צרת אשת אח ולא צרת אחו"א דלמדו התוס' שזה מהלך של אוסרות ולא מהלך פטור, אולם למעיין בדברי הגרי"ז – ויותר ברור בדברי הגרי"ז [חידושי הגר"ח יבמות ל'] יראה שאין זו סוף כוונתו.

שבדברי הגרי"ז [שם – על הש"ס] איכא הקדמה לכל המהלך והוא, עפ"י מה שחקרנו לעיל האם הערוה קובעת 'שם צרת ערווה' בצרה והיא מצד עצמה מחילה דינים בעצמה, או שהיא לא מתייחסת אליה כלל, אלא שהפטור של הערוה הוא פטור בכל הבית, וממילא שהצרה נפטרה.

והוכיח כהצד הראשון שיש שם צרת ערוה בצרה – מהתוס' מהדין נישואין מפילין, וזה לשיטתו כפי מה שנתבאר לעיל שזו שיטת התוס' [ב.], ואחרי הקדמה זו חידש הגרי"ז שלא כל ערוה יכולה לקבוע שם צרת ערווה בצרה, דלפי הצד של אוסרות, הרי רק ערווה האסורה יכולה לקבוע את הך שם צרת ערווה בצרה, ואף דלענין פטור סגי בערווה בלי שיש בה איסור וכן סגי בשם זה להשוות את האשת אח לאשת אח של ערוה, [וכדהוכחנו לעיל בסמוך], אכן לגבי קביעת שם צרת ערווה בעינן ערוה האסורה, ומהאי טעמא בעינן דווקא לערוה של אשת אח לפטור צרתה, שזו כבר ערווה האסורה, עיי"ש.

[אגב – עיין בהערה ¹¹⁰ שהוכחנו כדברינו הכא בביאור דברי הגרי"ז – דאי נימא שכוונתו לחשבון פשוט, א"כ יהיה מוכרח שכוונת הגרי"ז לערווה חדשה של צרת ערוה – דלא כמו שאמרו בע"פ בשמו שזה רק ערוה של אשת אח, עיי"ש].

עוד העירני תלמיד א', דכל מה שדנים שיש פטור אצלה מצד אחו"א, היינו שהאחו"א מוכרח להתחדש בזמן היבום, ולכן הוא דחשיב כפוסט אכן כיון שעל ידי היבום של הצרה עצמה לא תתחדש האחו"א אצל הערווה, ורק אי יהיה יבום אצל הערוה תתחדש האחו"א, שוב אינה כצרה לענין זה, ולכן תוס' כתבו שיש רק צרה של אשת אח.

והתשובה לב' הנך טענות מבוארת בדברי הגרי"ז למדקדק בהם – וכן מפורש בדברי הגרי"ז במק"א [חידושי הגר"ח יבמות ל'] – שהערוה שפוטרת אותה אינה הערווה של מחר שיסתור את היבום, וכמו שהבאנו לעיל – אלא שלערווה של פטור סגי בערווה שאין בה עדיין איסור, [וסגי במה שיחול האיסור למחר להקרא היום ערווה], והיינו שהיום יש עליה שם ערווה גמורה ליבום בלי זה שהיא ערוה האסורה, וערווה כזו סגי לענין פטור, וממילא דאי היה דין צרת ערווה דין שתלוי על פטור היה סגי לן הערווה הזו לפטור את הצרה, ורק אי נאמר ההלכות איסור בערוה הוא דבעינן ערוה האסורה, ודו"ק.

¹¹⁰ דהנה לעיל הבאנו ב' נוסחאות בדברי הגרי"ז בגדר האוסרות של הצרה, א' איירי מצד איסור וכתת חדש של צרת ערווה, ב' איירי מצד איסור אשת אח שאוסר את האשת אח.

ונראה להוכיח דלפי החשבון של הגרי"ז הרי מוכרח דמירי מצד איסור וכתת חדש ולא מצד איסור אשת אח, דהנה יסוד דברי הגרי"ז שאינה פועלת בצרתה יותר ממה שקיים אצלה, והנה זה פשוט שהאשת אח של הערווה עצמה אינה אשת אח דממילא וכתבאר, [דאי הוי אשת אח דממילא לא היה פוטרת צרתה, ומבואר בתוס' שהאשת אח פוטרת את צרתה], ומוכרח שגם ערווה בדרגא של 'מיתלי תלי וקאי' - שפיר מצי להשוות את האשת אח שלה להיות אשת אח של ערווה ולא אשת אח דממילא.

למדנו מהגרי"ז שיש רק ב' צדדים - או פטור בכל הבית או קביעת שם צרת ערווה בה לענין איסור.

ויש להעיר: לעיל הבאנו הרבה דרכים בגדר פטור ערווה, א' פטור או איסור, ב' האם הדין הוא דין ישיר בה או דין שחל בכל הבית או חלות דין שחל בה שם ערווה בצרת ערווה לענין הדינים שלה, וביארנו ששייך פטור ואיסור בכל הצדדים.

אכן בדברי הגרי"ז מבואר שלמד שיש רק ב' צדדים, א' אוסרות - ואז הגדר הוא לקבוע בה 'שם צרת ערווה' וזה האיסור שלה, ויש צד פוטורות - וזה פטור בכל הבית וממילא נפ"מ בצרה, ולכן פשוט לו שאח"כ של מיתלי תלי יכול לחול בכל הבית ולא יקבע שם צרת ערווה בה.

סיכום - ותוספת הערה בעיקר דברי הגרי"ז.

לסיכום:

למדנו א"כ מסוגי' זו לפי שיטת התוס' שיש ג' הלכות שחלים ע"י ערווה, א' לפטור צרה - ולזה בעינן ערווה האסורה, ב' לפטור של הערווה עצמה - ולזה סגי בערווה של מיתלי תלי שאין בה איסור היום, ג' מה שהיא מגדירה את האשת אח שלה כאשת אח של ערווה - לפטור צרה - גם לזה סגי לן בערווה כזו שיכול לאסור והיינו במצב של מיתלי תלי ולכן בהנך תרי דינים מהני האחו"א, ובדין צרה בעינן אשת אח.

והגרי"ז ממשיך בחלוקה הזו - דלמשל - אף אי נימא דחיי"ל לר"ע חשיבי כערווה ליבום לענין פטור חליצה, אכן לגבי הפטור צרה בעינן ערווה של עליה והיינו אשת אח, והיינו כחילוק הנ"ל. והעירני בני הבה"ח יהודה נ"י דהיכן מצאנו ב' דינים של ערווה, דלגבי פטור שלה סגי בערווה שאינה ערווה האסורה [אחו"א] ולגבי הערווה של לצרור בעינן ערווה האסורה [אשת אח], הא תרוייהו בחד קרא דעליה קאי, ובפרט למ"ד דערווה גופא צריכה קרא, דלדידיה פשיטא דאחו"א דמיתלי תלי הוי בכלל עליה וא"כ למה אינה בכל לצרור, ומאי שנא וצ"ע.

ונראה שהכוונה הכא לערווה של "עליה" שלזה בעינן ערווה של אוסרות שזו פרשת עריות וזו פרשה של איסור [לא תקח] וכעיקר דברי הגרי"ז שהוכיח כן בכל הסוגיות, וגדר זה בעינן לצרה, אכן הברכ"ש חידש לנו - עיין בזה לעיל [סימן ד"] שהרחבנו בזה, שיש ערווה של "לקחת", והיינו שהסוגי' של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" להלן [כ'] אינה סוגי' שבאה לתלות יבום וחליצה אהדי¹¹¹, אלא שכאן יש גילוי של חלות דין ערווה לביום הוכח שלה ערווה היתה, והוא לענין תפיסת זיקה, והיינו שנתחדש תורת ערווה לביום שכחו לעכב חלות זיקה על היבמה, וממילא דליכא לא יבום ולא חליצה¹¹².

ונראה שזו כוונת הגרי"ז ג"כ שבאחו"א של מיתלי תלי וכן בחיי"ל לר"ע, הך ערווה סגי לן לענין ערווה דלקחת ולא סגי לן לגבי ערווה דעליה דערווה דעליה הוא ערווה של אוסרות שכתוב בפרשה של איסורים וזה נצרך לדין ערווה של צרה.

אלא שיתחדש לפי"ז שחל דין ערווה באשת אח גם ע"י ערווה של לקחת, שמבואר כאן שיש דין ערווה באשת אח לפטור צרה מחמתה ערווה של מיתלי תלי באחו"א, ודו"ק.

ואי נימא שבכל צרת הבת או צרת אחו"א, המהלך הוא שהאחו"א של הערווה עושה את האשת אח של צרתה לאשת אח של ערווה, א"כ כיון שגם אחו"א של מיתלי תלי יכולה להשוות את האשת אח שלה להיות אשת אח של ערווה, א"כ גם לצרתה היא יכולה לעשות כן, ולמה הוצרכו התוס' לומר שהיא ערווה של אשת אח ולא ערווה של אחו"א, הא לא גרע האחו"א מכל ערווה אחרת שכן היא אוסרת את צרתה.

ומוכרח שכונת הגרי"ז לאיסור חדש של צרת אחו"א וכיון שאין על הערווה עצמה איסור אחו"א שוב אין לה להחיל על צרתה איסור חדש של צרת אחו"א, ודו"ק.

אכן לפי מה שנתבאר שאין זו כוונת הגרי"ז, אלא שערווה בלי איסור לא קובעת שם צרת ערווה, דשוב לא מתחיל על השם צרת ערווה, ודו"ק.

¹¹¹ וכמו שלמדנו האחרונים ולכן יצא להם ב' דינים של כל שאינו וכו' חד בקנין וחד בזיקה וכתבאר לעיל [סימן ח'] בביאור שיטת הרא"ש במעוברת.

¹¹² ועיין לעיל [סימן ח'] שלשיטתו למד הברכ"ש ביאור אחר בדברי הרא"ש והרמב"ן בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת.

חידוש בדרכו של הקוה"ע בסוגי' זו דגם באאחע"א משכחת לה ערוה ליבום, וחלוק הגדרים של ערוה ליבום בצרה מערוה עצמה.

הבאנו לעיל לדרכו של הקוה"ע כל הדין צרה אינה פטור או איסור אלא מהלך חדש - ערוה ליבום, והיינו כעין מה שמצאנו שאין תפיסת קדושין בערוה וכן אין תפיסת זיקה ונפילה בערוה ואין כאן לא איסור ולא כרת ולא אי תפיסת קידושין, אלא ערוה ליבום.

ולכאן צ"ע שכמו שהערוה של אי תפיסת קידושין חל גם במצב של אאחע"א, כמו כן יחול הערוה של יבום במצב של אאחע"א, וא"כ למה איכא חסרון של אאחע"א ומה הקשו בגמ' דנימא הכא אאחע"א ותתייבם והצרכו לחדש דמיתלי תלי, הא בלאו הכי ליכא יבום שהערוה של אחו"א קיים לגמרי לענין פטור ואין זה ענין לאיסור, וצע"ג.

ועיין בקוה"ע [סימן ג' ס"ק י'] שהקשה כעין זה לגבי קושי' אחרת שהקשה שיש דין שצריך תפיסת קידושין לאחר היבום ותמה דסו"ס לא יהיה תפיסת קידושין ביבום מחמת האחו"א ומה אכפת לן מה דאאחע"א, הא סגי הערוה של אי תפיסת קידושין גם לפני שחל לגבי האיסור לגרום אי תפיסת קידושין, ודו"ק.

וחידוש שהדין ערוה של אי תפיסת קידושין לאחר חלות היבום בעי נמי איסור, [וחלוק מכל ערוה של אי תפיסת קידושין כיון שיבום הוא חלות התורה], אכן לגבי הערוה ליבום שמעכבת את הנפילה עצמה אין לפרש כן שהרי זה כל המהלך בצרת הבת שזו מין ערוה בפני עצמה ליבום - ואין שום איסור חדש של צרת הבת, וצע"ג.

שוב ראיתי שכבר עמד בזה [שם ס"ק ט"ז] וחידוש דגם בערוה ליבום בעינן איסור ואף שזה כנגד כל דבריו שם בצרת ערוה, ורצה לחדש שצרת ערוה שאני שיש לה דין ערוה מכח הערוה וסגי במה שיש בערוה כח לאסור, והיא מכח נעשית לערוה גם בלי תנאי זה, עיי"ש.

פרק ג'

השלמת דברים בדין צרת ערוה.

סיכום הראיות – בשיטת התוס' - שיש 'שם צרת ערוה' שזה הגורם לדינים שלה.

ולסיום בשיטת התוס' מצאנו כמה מקורות שיש 'שם צרת ערוה' בצרה וזה פוטרה בדינים שלה: א] בתוס' דידן [ב']. לגבי החילוק בין צרת צרה לצרה שלה.

ב] מה שהבאנו לעיל בחידושי הגר"ח עה"ש [יבמות ל'] מהגרי"ז, וכן הוכיח נמי בקוה"ע [סוף סימן ג'] מהך מ"ד דנישואין הראשונים מפילין, שאם היתה צרת ערוה בחיי הבעל אסורה עולמית [י"ג ע"א], ועל כרחך שזה אינו משום דינא דנאסרה, דבחי' הבעל לא שייך הך כללא, וכגון בהיו לו בנים ומתו בחייו, דודאי מתייבמת לכו"ע - ודוקא במגרש את אשתו והחזירה, אסורה להך מ"ד וכמבואר להלן [ק"ט.], וע"כ הטעם דנקבע בה 'שם צרת הבת', והיינו משום שגם עכשיו 'במקום בתו קיימא', כיון שנקרא עליה שם צרה שעה אחת, וחזינן ששם זה נקבע בה גם בלי שהשם הזה יאסור אותה, ודו"ק, וע"ע בזה בהערה ¹¹³.

עכ"פ צריכים לעיין בכל הפרטי דינים בדין נישואין מפילין - אכן הגרי"ז נקט שיש ראייה שהיא צרת ערוה עכ"פ בשיטת התוס' ונמצא שהתוס' אזלי לשיטתיהו.

ג] עיקר דברי הגרי"ז שהבאנו לעיל באו לומר שיש ב' דינים חלוקין בערוה, והיינו דבאופן שיש פטור של אחו"א דמיתלי תלי, ובפועל יש עליה תורת ערוה של אשת אח שאוסרת אותה, דמתחלקים הנך ב' דינים, שהיא פטורה מצד אחו"א והפטור צרה היא מצד אשת אח, וביאר שלקבוע תורת צרת ערוה על הצרה צריכים ערוה האסורה, אף דלפטור את עצמה סגי בערוה שאינה אסורה עדיין, ולפי כל הנ"ל ליכא למימר כן אי כח של הערוה היא בכל הבית דאז ליכא נפ"מ בין הערוה לצרתה, אבל כיון שבאים לקבוע שם צרת ערוה בצרה לזה צריכים דין מסויים של ערוה שכב אסורה בפועל.

¹¹³ ועיין בקובץ הערות [סימן ו' ס"ק ג'] שהאריך לבאר דין זה.

[ד] עפ"י ביאר נמי את התוס' להלן [י'] שכתבו שבעלת התנאי חשיבא כערוה גמורה לגבי פטור חליצה ולא לגבי פטור צרה והיינו משום שכאן זה דומה לאחו"א שהיא בגדר מיתלי תלי, וגם האשת איש מיתלי ותלי, וסגי בכה"ג לפטור את עצמה, אבל הכא ליכא למימר שיש אשת אח כמו שביארו התוס' במיתלי תלי דכבר ביארו התוס' שעל הצד שיחול האשת איש בפועל שוב לא תהיה אשת אח ולכן אין לאשת אח כח הפוטר היום ולכן צרתה אין בה פטור, וממילא דליכא דין פטור צרה - אכן אם הפטור צרה היה דין של פטור בכל הבית לא היה חילוק כזה שאז היינו אומרים שסו"ס היא בעצמה פטורה והפטור שלה הוא פטור בכל הבית.

[ה] הגרי"ז ממשיך בחלוקה הזו - דאף אי נימא דחיי"ל לר"ע חשיבי כערוה ליבום לענין פטור חליצה, הואיל ולא תפסי בה קידושין, אכן לגבי הפטור צרה בעינן ערוה של עליה והיינו אשת אח, והיינו כחילוק הנ"ל באחו"א במיתלי תלי.

בכל הנ"ל יהיה נפ"מ בשיטת רש"י והרמב"ם, [ובדברי הגרי"ז שיש ב' גדרים בפטור צרת ערוה].

והנה אחרי שנתבאר שנחלקו הראשונים בזה ורבים חולקים על התוס' - הלא הם רש"י והרשב"א והרמב"ם - א"כ לשיטתם דליכא שם צרת ערוה, וכל הפטור חל מעיקרו בבית עצמה, א"כ ליתא לכל הנ"ל, ונמצא דבמיתלי תלי לפי רש"י יהיה פטור צרה מכח האחו"א, וכמו שכתב רש"י שם שהיא פטורה מצד אחו"א, וצ"ל דגם צרתה כך, וכן בבעלת התנאי יהיה פטור צרה בכה"ג, ולפי ר"ע גם הפטור צרה יהיה מצד החיי"ל שפוטרים אותה וכל הבית, ודו"ק.

אלא שכבר העיר הגרי"ז [שם] שיש שיטת רבי, ולדידיה הגדר כנתבאר כאן ברש"י בלצור, ונמצא שכל הנפ"מ בין רש"י לתוס' קיימים מינה וביה בשיטת התוס' - והיינו בחילוק בין שיטת רבי לרבנן, ויתכן שהרמב"ם פוסק כרבי ועיין במ"מ שם, ואכמ"ל.

יש לדון דהכא נתחדש נאסרה בדין צרת צרה וזה כבר במשנה א', ומוכיח שהדין פוטר של הערוה לצרתה היא גם בנפילה שניה שהיא עצמה לא נמצאת בה.

בעיקר דברי רש"י והרמב"ם יש לעיין דהנה לעיל [סימן ד'] הבאנו את קושי' הישרש יעקב על אשת אחיו שלא היה בעולמו דמבואר דמדין נאסרה הוא, שהקשה דמבואר הכא שהדין נאסרה נאמרה כבר במתני' דידן, ולכאן קושי' זו קשה נמי הכא בצרת צרה לשיטת רש"י דמדין נאסרה אתינן עלה.

והיה אפשר לדון דכמו שהקשה עוד הישרש יעקב דבאמת אין זה מדין נאסרה באשת אחיו שלא היה בעולמו אלא שהסיבה תמיד ממשיכה, שהרי גם בנפילה שניה הרי הוא אשת אח שלא היה בעולמו, דמעולם לא נסתלקה המניעה הראשונה, ודלא כאחו"א שמתה ונסתלקה המניעה הראשונה, וגם הכא נימא כן, דהא דגם בצרת ערוה נימא דמעולם לא נסתלקה המניעה הראשונה ותמיד היא נחשבת כצרת ערוה גם בנפילה שניה.

אולם כבר דייקנו שמפורש ברש"י שכל הדין של הצרה בנפילה שניה הוא מצד נאסרה של האשת אח, ומשמע שאין לה דין כזה, וצ"ע ועיין בהערה ¹¹⁴.

ואין לומר שכאן הסיבה של פטור צרה קיימת לעולם שפשוט שאין בכחו של ערוה לפטור צרה מצד המחייב של ליבום בנפילה שניה שזה מחייב בפני עצמו ומה שייך בזה פטור מערוה אינה בהך נפילה וא"כ ע"כ דרק מצד נאסרה אתינן עלה, ואכתי צ"ע.

והעירני תלמיד אחד דסו"ס גרע צרת ערוה מאחו"א, שאחו"א היא ערוה שמתחדשת כל רגע שהיא באמת אחו"א, אכן צרת ערוה היא לכתחילה פוטר בכל הנפילה ראשונה - עד היבום של

¹¹⁴ והכא כבר א"א לתרץ כמו שתירצנו לעיל דעיקר החידוש של נאסרה בנפילה שניה הוא אך ורק שהאשת אח נהפכה להיות אשת אח שיש לו בנים והרי הוא ערוה ליבום גם בהיותו ערוה של אשת אח, וכדהבאנו מתורתו של הברכ"ש, ושם ביארנו שמה שהערוה נהפכה להיות ערוה של אשת אח באשת אח שלא היה בעולמו הוא יותר פשוט מאשת אח במקום ערוה אחרת, וזה עיקר החידוש של המשנה דלהלן.

אולם הכא כבר א"א לומר כן, דכש"כ הוא, שאם הערוה עושה את האשת אח של הצרת ערוה להיות אשת אח שיש לו בנים, ולכן אין לה היתר בנפילה שניה, א"כ כש"כ שהיא תעשה כן לאשת אח של עצמה, ומכאן יהיה מקור לדין נאסרה. ובאמת שראיתי במשנת ר"א [סימן ב' ס"ק ה'] דכל מה שיש דין נאסרה בערוה לאחר שפקע הדין ערוה והיינו משום שהאשת אח עדיין אוסרת, דכל זה אחרי שיש פטור צרת צרה, דהכא למדנו שבאמת לא הותר האשת אח של הצרה עצמה בנפילה שניה ולכן האשת אח דידה פוטרת את צרתה, עיי"ש - אלא דלפי דבריו תמוה מאד דמה קמ"ל מתני' דהתם.

של אחיו המייבם – והיה מקום לומר שרק פוטר כזה מפקיע ממנה לגמרי את השם יבמה ולכן שייכא בה נאסרה בנפילה שניה, ולכן צריכים סוגי' שלימה ללמוד שגם באחו"א יש נאסרה בנפילה שניה.

סימן י"ב בדברי התוס' לגבי צרת סוטה.

פרק א' בתליית איסור הבעל והבועל זב"ז. // בעיקר היסוד דאין להחמיר על הבועל יותר מהבעל כיון שהאיסור שלו תלוי באיסור של הבועל, ומה שנחלקו בגדרים בזה. // בפלוגת הרש"ש ומרן הגרא"מ שך זצ"ל בבעל שלא יודע. //

פרק ב' ביאור בגוף דברי התוס'. // מבואר שסוטה אינה ערוה אלא שיש בה הלכות ערוה ליבום. // הערת הגר"ש היימן שהתוס' אזלי לשיטתם שצרת צרה אינה סברא. //

פרק ג' ב' קושיות על התוס', מצד האשת אח של הצרה או של הערוה. // קוש' רעק"א בצרת צרה חוזרת בסוטה, והוכחת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהתוס' אזלי לשיטתיהו שיש פטור מיוחד של צרת צרה. // ביאורו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לגבי האשת אח של הסוטה עצמה דכיון שאינה ערוה ממש שוב לא חשיבא האשת אח שלה כערוה. //

פרק א' בתליית איסור הבעל והבועל זב"ז.

בעיקר היסוד דאין להחמיר על הבועל יותר מהבעל כיון שהאיסור שלו תלוי באיסור של הבועל, ומה שנחלקו בגדרים בזה.

בסוגי' מבואר שצרת סוטה לא משכחת לה בצרת צרה, והקשו התוס' "וא"ת דמשכחת לה צרת צרה לענין בועל, שנשאת לאחיו [של בועל] ולו אשה אחרת ומת בלא בנים דפוטרת צרתה מן הבועל, דלענין בועל נמי טומאה בה כמו לענין בעל ואם הלכה הצרה ונשאת לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת כשם שהיא פטורה כך צרתה פטורה. וי"ל דכיון דלגבי בעל לא משכחת צרת צרה אין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי הבעל".

ויש להעיר דלמה באמת אין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי הבעל. והביאור בזה עפ"י מה שמבואר להלן [ל"ה] שבסוטה שזינתה באונס שהדין הוא שהסוטה אינה נאסרת על הבעל ובכה"ג גם על הבועל היא אינה אסורה, וביאורו בתוס': "ומיהו גבי בועל אע"ג דלא כתיב ביה לא נתפסה יש לחלק בין אונס לרצון, דסברא הוא דלא נאסרה על הבועל אלא כשנאסרה על הבעל", וצ"ב דאיזה סברא נאמרה בזה.

ולמדנו מהכא שהטומאה שלגבי הבועל היא כתולדה מהטומאה שלגבי הבעל, וזו סברתו שלא נאסרה על הבועל אלא כשנאסרה על הבעל.

ולפ"ז מובן מש"כ התוס' כאן שאין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי בעל, דכיון דהטומאה דגבי בועל היא כתולדה מהטומאה דגבי בעל לכן גם בדרגת האיסור אין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי בעל – וכן למד בקוה"ע [סימן י"ב סוס"ק ו'] את דברי התוס' כאן.

ועיקר חידוש זה של התוס' שיש תלייה באיסורים הללו מתבאר בתרי אנפי, א] האשה רק נאסרה לבועל מחמת זה שהוא זה שאסר אותה על הבעל, ב] אין ב' דיני סוטה – אלא דסוטה לבעל וסוטה לבועל חדא הוא, ואם אינה סוטה כלפי הבעל א"כ לא שייך שתהיה סוטה כלפי הבועל, דשם סוטה חדא איכא.

וכדרך הראשונה מבואר במשנה למלך בהל' סוטה [פ"ב - ה"ב ד"ה מפי השמועה למדנו], והוסיף שחידוש זה נתחדש כבר בסוגי' בכתובות [ט']. בתירוץ אחד ששם מבואר שהבועל מותר באונס, אלא שהעיר שיתכן שחידוש זה כבר תלוי בשני התירוצים בסוגי' [שם].

[ומתוס' דידן יהיה מוכרח שהדין בא בתולדה ולא רק שזה דין אחד של סוטה שהרי אם זה דין אחד של סוטה א"כ למה לא יהיה פטור צרת צרה בבועל, אם אין זה שינוי בעצם הדין סוטה שלה, וע"כ שבא בתולדה – וכיון שזה חסר בבעל שוב חסר בבועל].

ועי' במשנה למלך [שם ד"ה ונמצא] שהביא את ספיקת המהר"א ששון במי שכבר נאסרה, ושוב בעלה בועל שני, האם גם הבועל הזה נאסר.

ויש מקום לומר שסו"ס יש כאן בעילה שהדין של הבעילה הזו הוא לאוסרה, ומה לי שבפועל איכא עליה איסור אחר או לא, ולא דמי לבעילת אונס שהדין של הביאה הוא שהיא לא אוסרת אותה, ומכאן רואים שנקט שצריכים לאסור אותה ואל"כ הוא לא נאסר.

ובעיקר הנדון עיין בית שמואל [סימן י"א ס"ק ג'] וברעק"א [שם], שיש לדון האם קיי"ל כהתירוץ הזה ואז בועל תלוי בבעל, וכן מבואר בתוס' בשבת [נ"ו], וכן הביא רעק"א [שם] מהראשונים בסוגיין ביבמות, או דילמא קיי"ל כהתירוץ בתרא ושוב אינם תולים זב"ז - וכן נקט הב"ש [שם].

בפלוגתת הרש"ש ומרן הגרא"מ שך זצ"ל בבעל שלא יודע.

והנה עיי"ש ברש"ש [כתובות שם] שהקשה בסוגי' שם שדוד היה הבעל ואורי' היה הבעל, ומעתה למה אוסרים אותה על דוד מחמת זה שהיא ידע, [וכמבואר בתוס' שם], הרי אף שדוד ידע אבל סו"ס אורי' לא ידע, וכיון שאורי' לא נאסר איך נאסר את דוד, הא הבעל תלוי בבעל, ותירץ שזה תלוי בב' התירוצים האם הבעל תלוי בבעל ורק לפי הצד שאינם תלויים זב"ז הוא דהיה איסור לדוד.

ולפי"ז הסיק חידוש להלכה, שלפי המסקנה שהבעל תלוי בבעל, א"כ כל שאין הבעל יודע, הרי הבעל מותר בה, וממילא שגם הבעל מותר, ומרן הרב שך זצ"ל אמר "דחס ושלום להורות כן", [אבי עזרי תליתאה סוטה ב' - י"ב].

וביאר הרב שך זצ"ל דאף דבועל תלוי בבעל, אכן סו"ס כלפי שמיא האשה אסורה על בעלה, רק שבי"ד לא אוסרים לו כיון שאינו נאמן, ולא דמי לאונס שאינה אסורה עליו אפי' כלפי שמיא, ועיין בהערה ¹¹⁵.

וכבר מצאנו דפליגי בפלוגתא הנ"ל הרעק"א והמהרי"ט צהלון, [הובא ברעק"א החדש בכתובות] ורעק"א חילק כנ"ל דתלוי בכלפי שמיא, והגרא"מ שך כיון בזה לטענת רעק"א, ועיין בהערה ¹¹⁶. ואגב יש להעיר: דלפי מה שמבואר בסוגי' שם במהרש"א דבעינן עדות לקיומי בסוטה גם למסקנה, אלא דשאחד"א מהני במקום עדות לקיומי, א"כ מה שייך כל הנדון כאן האם הבעל תלוי בידיעת הבעל, דסו"ס הבעל חייב כלפי שמיא, הא אי בעינן עדות לקיומי או שאחד"א של הבעל א"כ מעיקרא לא חיילא עיקר האיסור כלפי הבעל, ושוב אין התחלה לאיסור לבעל, וצע"ג.

פרק ב'

ביאור בגוף דברי התוס'

מבואר שסוטה אינה ערווה אלא שיש בה הלכות ערווה ליבום.

בעיקר דברי התוס' יש להעיר, דלמה זה חשיב להחמיר בבעל יותר מבבעל, הרי גם בבעל יש לצרה כח לפטור את צרתה רק שלא משכחת לה לעשות כן במציאות, אבל לו יצויר שהיה לה צרה היא היתה פוטרת אותה, א"כ מדוע הפטור של צרת צרה בבעל נחשב להחמיר יותר מבבעל.

¹¹⁵ ונתפשטה השמועה שהיה מעשה בבעלי תשובה שאיש ואשה ידעו שהבעל בעל אותה כשהיתה עדיין תחת בעלה הראשון ושוב נתקדשה לבעל זה, והגרי"ש אלישיב זצ"ל התירה כיון שהבעל הראשון לא ידע, והגרא"מ שך זצ"ל אסרה, אולם עיין ביגיעת ערב בסוף נדרים מה שהביא שם דברים מדויקים דפלוגתתם לא היתה בבעל רק באופן פשוט בבעל שלא יודע ולא מאמין שהיא נבעלה ברצון תחתיו לאחר, האם מוטל עליה לעשות כל טעדיק לצאת ממנו או לא דסו"ס ליכא איסור לבעל בפועל.

ועיין היטב ברשב"א בסוגי' דכתובות [שם] שג"כ כתב את עיקר דברי הרש"ש, אלא שכל דבריו הם לפי דרכו בסוגי', עיי"ש, ועיין בזה באמרות אברהם [כתובות סימן ז'].

¹¹⁶ דהנה עיין בתוס' הרא"ש [שם] שהקשה את קושי' הרש"ש – "ואעפ"י שלא היתה אסורה לאורי' כיון דליכא עדים" – והיינו דא"כ למה היתה אסורה לדוד – ותירץ: "אסורה מיהא לבעל שאין איסור לבעל תלוי באיסור לבעל".

ולכא' מפורש כאן דאינן תלויים זב"ז, וקשה מהמסקנה שתלויים זב"ז וכמו שהביאו הפוסקים ולכן באונס ליכא איסור לבעל, ואין לומר שגם הרא"ש ס"ל כהרש"ש שלמסקנה הבעל תלוי בבעל וחזרו בה, שהרי בתשובת הרא"ש [כלל ל"ב, ט"ו] הוכיח מסוגיין שבעל שידוע אסורה לו והרי זה כעדים כלפיו אף שהבעל לא יודע שאסורה עליו, ומבואר מהרא"ש שהגמרא לא חזרה בה, וצ"ע ממה שהפוסקים הוכיחו מהמסקנה.

והתשובה: המהרי"ט צהלון [הנ"ל] תמה כנ"ל על הרא"ש, ורעק"א יישב שגם הרא"ש מודה שהאיסור שלו תלוי בבעל, אלא שתלוי באיסור של הבעל כלפי שמיא, וכיון שבאונס אין איסור גם כלפי שמיא שוב ליכא איסור כלל לבעל, וזה נתחדש למסקנה אבל בועל שידוע את האמת יודע שיש לבעל איסור כלפי שמיא.

ולמדנו לפי רעק"א, שמה שכתוב בתוס' הרא"ש בסוגיין שהבעל אינו תלוי בבעל, היינו שאינו תלוי בפועל של הבעל אלא בכלפי שמיא של הבעל, ודו"ק.

ועיין בזה בחדושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ל'] שביאר בזה עפ"י מה שיש להסתפק בעיקר הגדר של "טומאה כתיב בה כעריות" דכפשוטו איכא למימר שבזה שהתורה קראה לאיסור של סוטה באותו שם שהיא קוראת לאיסורי עריות, בזה גילתה התורה שאיסור סוטה היא בעצמה ערוה ואף שאין בה כרת אבל סו"ס יש לה דין ערוה ליבום, וכן הבאנו לעיל [סימן ג'] מהאבי עזרי, ולפי הקצוץ הרי איכא בה כל דיני ערוה ליבום.

אולם בדעת התוס' מבואר שאינו כן אלא שהפשט בזה הוא שסוטה אינה ערוה ואיסור סוטה אינו איסור ערוה, אבל התורה כתבה את הלשון טומאה בסוטה כדי ללמדנו שיש באיסור סוטה את אותם דינים שיש באיסורי עריות, אף שהיא אינה ערוה.

ומעתה – הרי בערוה ליבום, נאמרו ג' דינים, א' מה שהיא בעצמה פטורה מן היבום ומן החליצה, ב' שהיא אוסרת את צרתה, ג' שהיא אוסרת את צרת צרתה, והיינו שהיא אוסרת את צרתה באיסור חמור כזה עד כדי שהצרה אוסרת את צרתה.

והנה, פשוט דאי לא משכחת לה דין צרת צרה א"כ ע"כ שאינו בכלל הק' ילפוטא, והינו שפשוט שהלשון טומאה שנכתב בו לא נכתב כדי ללמד בו את הדין הזה, שהרי אין שום טעם ללמוד דין שאינו שייך, ונמצא שסוטה לבעל יש רק את ב' הדינים הראשונים שיש בערוה, ודו"ק.

וכל זה בבעל, אכן בבעל – הרי ג"כ כתוב לשון טומאה ללמד מאיסורי עריות שיהיה בו את הדינים של עריות, ובסוטה לבעל שייך הדין של צרת צרה ולכן הקשו התוס' שהלשון טומאה שנכתב בו בא ללמד גם את הדין הזה, ובזה חדשו התוס', שאין לנו להחמיר בטומאה דגבי הבעל יותר מטומאה דגבי הבעל, והיינו שכיון שבסוטה דבעל אין את הדין של צרת צרה וכנ"ל, א"כ אם יהיה בסוטה לבעל את הדין של צרת צרה הרי זה חומרא בבעל יותר מהבעל שהרי בבעל אין את הדין הזה. וא"ש דברי התוס'.

והוסיף בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שכן מדוקדק בלשון רש"י להלן [י"א: ד"ה צרתה] שכתב "וגמיר טומאה מעריות", והיינו דילפינן הלכות עריות לסוטה ולא שהיא עצמה ערוה.

אולם כל זה דלא כהמבואר בלשון הגר"ח על הרמב"ם [יבום וחליצה פרק ו'] שמשמע שזה באמת ערוה ליבום ממש, עיין בהערה ¹¹⁷ שהבאנו לשונו.

והעירני תלמיד אחד דכיון שהדין של הבעל תלוי בדין של הבעל, א"כ למה אמרינן דליכא ילפוטא על הדין צרת צרה בבעל כיון שאין בזה נפ"מ והיכי תימצי אצל הבעל, הא הנפ"מ וההיכי תימצי בבעל יהיה כלפי הבעל שבא בתולדה מהדין של הבעל, וצ"ע.

הערת הגר"ש היימן שהתוס' אזלי לשיטתם שצרת צרה אינה סברא.

יעויין בחידושי ר' שלמה [סימן א' בהתחלה בסוגריים] שהעיר עוד - דלהלן [י"ג] נחלקו רב יהודה ורב אשי אם הפטור של צרת צרה נלמד מקרא או מסברא, ודעת רב אשי שהפטור הוא מסברא ומעתה - לפי רב אשי דברי התוס' אינם מובנים כלל, דמה בכך שאין לנו להחמיר בבעל יותר מבבעל, אבל הרי הדין של צרה חל בבעל, א"כ סברא הוא שצרת צרתה נמי אסירא, ומה אכפ"ל שבסוטה לבעל לא ילפי' משאר עריות לענין הדין של צרת צרה אבל לענין הדין של צרה שפיר ילפינן לה וא"כ נכלל בזה גם שהצרה אוסרת את צרתה ¹¹⁸.

וביאר בזה שדברי התוס' כאן אזלי לפי התי' השני בתוס' לעיל [ב']. שכתב שם תוס' שהגמ' [י"ג] מיירי בצרות צרת צרה ולא בצרת צרה [דלא כדברי רש"י שם], ולעולם צרת צרה לכו"ע ילפי' לה מקרא ולא מסברא, ולפ"ז א"ש דברי התוס' כאן.

אולם העירני תלמיד אחד – שבאמת לנתבאר לעיל שאינה ערוה ממש, אלא שחל בה דין פטור צרה א"כ מלנן שגם בזה קיימת סברת רב אשי, וזו טענה נכונה.

¹¹⁷ "ויש להוסיף עוד טעם בזה, דשאני הק' דינא דטומאה כתיב בה כעריות דהוא דין מסויים ביבום שתהא חשובה כערוה, דמלבד דין האיסור שבה עוד יש בה דין נוסף מסויים לענין יבום שתהא חשובה כערוה, וכדחזינו דמועיל זאת גם לענין פטורא דחליצה וגם לענין לפטור צרותיה, ועל כן אין זה שייך לענינא דקינאי".

¹¹⁸ וביותר, הרי בבעל גופא יש לסוטה את הכח לפטור צרת צרה, דנהי דלא משכחת לה הדין של צרת צרה ולכן לא ילפי' לה משאר עריות לענין זה, אבל אחרי דלענין צרה ילפינן לה, א"כ שפיר נכלל בזה שהצרה אוסרת את צרתה, וא"כ למה זה חשיב להחמיר בבעל יותר מבבעל.

פרק ג'

ב' קושיות על התוס',

מצד האשת אח של הצרה או של הערוה.

קושי' רעק"א בצרת צרה חוזרת בסוטה, והוכחת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהתוס' אזלי לשיטתייהו שיש פטור מיוחד של צרת צרה.

עיין בחידושי ר' שלמה [סימן א'] ובקוה"ע [סימן י"ב סוס"ק ו'] שהקשו קושי' גדולה דכאן בתוס' מתעוררת קושיית רעק"א ב'למעשה':

והיינו שרעק"א הקשה מדוע צריך פסוק לצרת צרה תיפו"ל שהצרה היא ערוה מצד עצמה, ערוה של אשת אח, שהרי מכיון שהצרה נפטרה בנפילה ראשונה ממילא היא קיימא על האח באיסור אשת אח, ובנפילה שניה אין לו היתר על האיסור אשת אח של הראשון, וממילא יש כאן ערוה גמורה של אשת אח, ומבואר בכמה מקומות שגם לאשת אח יש את הדין של פטור צרה¹¹⁹, וא"כ פשיטא שהאשת אח של הצרה בנפילה שניה פטור צרה, ולמה צריך פסוק שהצרה פוטרת את צרתה, ולהלן יבואר שהאחרונים תירצו למה בעינן פסוק לחדש שהאשת אח יכול לפטור צרה וזה החידוש של צרת צרה.

אולם בדברי התוס' דידן חוזרת לנו שוב קושיית רעק"א - דנהי שבסוטה לבעול אין את ההלכה של פטור צרת צרה, אבל למה האשת אח של הצרה אינו פטור את צרתה, דהא זה פשוט שגם לפי דברי התוס' שאין בבעול את הדין של צרת צרה, אבל הצרה עצמה אסורה בנפילה שניה, והא דצרה אסורה בכל מקום בנפילה שניה הבאנו לעיל [סימן י"א] מרש"י לעיל [ב']: שזה מחמת שאין ליבם היתר על האשת אח של הראשון דמכיון שנפטרה הימנו בשעת הנפילה הראשונה נאסרה עליו עולמית כאשת אח שיש לו בנים, א"כ למה לא נימא שהאשת אח הזו יפטור את צרתה - הרי הכא קאי אחרי הפסוק של צרת צרה וכבר ידעינן שהצרה פוטרת את צרתה על ידי האשת אח שלה, ומאי שנא סוטה.

ויעויין בזה בחידושי ר' שמואל [סימן ב' ס"ק ב'] שביאר שהתוס' אזלי לשיטתייהו לעיל [ב']. שלמד שלפי האמת אין האשת אח של הצרה פוטרת את צרתה אלא שיש 'שם צרת ערוה' וזה מה שפוטרה, ולפי האמת אין הצרה פטורה מצד האשת אח שבה, גם אחרי הפסוק של לצרור.

כל זה נתבאר לעיל [סימן י"א] בשיטת התוס', והבאנו לזה כמה מקורות ששיטת התוס' היא שיש שם צרת ערוה על הצרה וזה יסוד הפטור - ומהתוס' כאן איכא מקור נוסף.

ומוכרח כן דאל"כ אין זה חומרא בבעול שהרי אינו מצד הערוה של הבעול אלא מצד הערוה של האשת אח, וממילא מוכרח שלרש"י שלמד שכל הפטור שלה הוא מצד אשת אח שוב ליתא לעיקר תירוץ התוס'.

[אולם סו"ס קשה קושי' רעק"א גם הכא דלמה באמת אשת אח לא פוטרת צרה, ולהלן יבואר בזה].

ביאורו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לגבי האשת אח של הסוטה עצמה דכיון שאינה ערוה ממש שוב לא חשיבא האשת אח שלה כערוה.

יש כאן קושיא נוספת וכבר עמד בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [כאן].

דהנה, כבר הבאנו שהאשת אח של כל ערוה יכולה בעצמו לפטור צרה - שכן מבואר בדין צרה של נאסרה ששם האשת אח היא אשת אח של ערוה, ועיין בזה בתוס' להלן [ל"ב], וכן מבואר שם בתוס' לגבי אשת אח שבא מכא אחו"א דמיתלי תלי וקאי, ומעתה קשה, דנהי דמצד האיסור סוטה אין דין של פטור צרת צרה, אבל הרי מכיון שהסוטה עצמה נפטרה מכא האיסור סוטה שבה, א"כ האשת אח שלה הוא ערוה גמורה שבכוחו לפטור צרה, וא"כ פשוט שהאשת אח שלה נמי יפטור את הצרת צרה.

והיינו שהקושי' הקודמת היתה על האשת אח של הצרה והכא הקושי' על האשת אח של הסוטה עצמה - והיינו שגם אחרי שתתישב קושי' רעק"א, שחלוק אשת אח של צרה מאשת אח של ערוה, אכן הכא אכתי יהיה קשה שהרי הכא יש אשת אח של ערוה עצמה.

¹¹⁹ כן מבואר במשנה לגבי אשת אחיו שלא היה בעולמו, ולהלן בתוס' [ל"ב] ש"נאסרה" פוטרת צרתה, וכן בצרת איילונית.

ויש לדון דלנתבאר לעיל שאין סוטה מציאות של ערוה אלא שיש לה דיני ערוה, שוב יש להסתפק האם זה שהאשת אח היא ערוה או לא האם זה 'דינים' בערוה אוש זה תלוי ב'מציאות' של ערוה, ואם זה תלוי במציאות שוב א"ש למה לא חשיבא האשת אח כערוה הכא, ודו"ק. ובעיקר הקושי – עיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שביאר שבאמת סוטה שאני מכל עריות, דאשת אח דילה אינו פוטר צרה, והביאור עפ"י הרמב"ן [כ']. שכתב במתני' דכל שאיסורה איסור ערוה, דסוטה לאו בכלל, משום דסוטה לאו ערוה היא ורק דמעשיה הרעים גרמו לה להיאסר, וביאר את דברי הרמב"ן דערוה מיקרי אשה שהיא עצמה ערוה, אבל בסוטה האשה עצמה אינה ערוה, אלא שהזנות אוסרת אותה באיסורי ערוה, והיא מצד עצמה מיקרי יבמה ודלא ככל ערוה שהיא כבר לא יבמה מחמת זה שהיא עצמה ערוה ובה בעצמה קיימת הסתירה ליבום. ולפי"ז י"ל שמה שכתבו התוס' שאשת אח של עריות אוסר צרה, שזה משום שיבמה שהיא עצמה ערוה הוי האשת אח שלה כאשת אח יש לה בנים, ואשת אח כזה אינה סיבה לחייב יבום, וע"כ באיסורא קיימא לפטור צרה, וא"כ כל זה היינו ביבמה שהיא עצמה ערוה דלכן לא מיקרי יבמה, אבל בסוטה איהי לאו ערוה ולכן שפיר מיקרי יבמה, ורק דנאסרה באיסור ערוה, ומ"מ האשת אח שלה שפיר הוי אשת אח של יבמה ולא אשת אח של ערוה, ואשת אח זה הגם דהוי בכרת מ"מ אינו פוטר צרה, ועיין בהערה ¹²⁰ מה שיש להוסיף בזה עוד.

אולם יש לעיין – הרי לעיל ביארנו דמוכרח מהתוס' דאינה ערוה אלא שיש לה דיני ערוה, וזה כל הילפותא, ומעתה קשה, הרי עד כמה שיש לה כל דיני ערוה גם בלי להיות ערוה כלל וכלל, א"כ גם את הדין הזה יהיה לה ומה אכפת לן מה שהיא עצמה לא ערוה ורק דרכיב עליה דיני ערוה מכח מעשיה, הא ממילא היא עצמה אינה ערוה כלל וכלל ורק הדינים נלמדו, [ואם זה לא דין אלא שתלוי במציאות של ערוה – א"כ כבר לא צריכים תירוץ נוסף עפ"י הרמב"ן של מעשיה הרעים, ונכתבאר כבר לעיל], ועיין בהערה ¹²¹ מה שכתבנו בזה

ובאופן אחר היה אפשר לומר בזה עפ"י המבואר בברכ"ש [סוף סימן ב'] שדייק מהתוס' את עיקר היסוד שכל ערוה הופכת את האשת אח שלה לערוה ליבום, שהקשו שם דלמה לא הביאו במשנה את הצרה של נאסרה, ותירצו "וי"ל דהני כיון דמכח אחו"א אסירא בכלל אחו"א נינהו", ולמד הברכ"ש שכתוב כאן שערוה זו של אשת אח באמת נכללת בדיני הערוה של האחו"א עצמה, ודו"ק.

ולמדנו א"כ שהאשת אח של הערוה אינה יכולה להיות יותר חמורה מהערוה גופא, ולכן באופן שלערוה גופא אין את החומר של צרת צרה אז גם לאשת אח שלה נמי אין את החומר של צרת צרה.

ולפי"ז א"ש נמי דברי התוס' דידן, דמכיון שהאיסור סוטה אינו יכול לפטור צרת צרה כמו"כ גם לאיסור אשת אח אין את החומר של פטור צרת צרה.

¹²⁰ והוסיף לבאר בזה את שיטת המאירי שחידש דליכא כרת באשת אח של סוטה, וחידש הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שש' המאירי שההיתר אשת אח הוי כהותרה ואינו מדין עדל"ת, ורק אשת אח שיש לה בנים אסורה ואין לה בנים מותר, וס"ל למאירי דבסוטה האשת אח שלה הוי כאין לה בנים, שהיא לאו ערוה אלא דמעשי' הרעים גרמו לה, והיכא דאיהי לאו ערוה שפיר מיקרי יבמה ושייך בה היתר,

והוסיף שבדעת התוס' נראה דאפילו אי נימא דפליגי על המאירי, וס"ל דיש איסור כרת בסוטה, זהו משום דיסוד היתר א"א לדידהו הוי מצד עדל"ת ובסוטה ליכא עשה, אבל מ"מ לפטור צרה לא פטרה, דהא יבמה איהי ואשת אח של יבמה לא הוי ערוה לפטור צרה, ע"כ דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה.

¹²¹ ובביאור הדברים – עיין להלן [סימן י"ג סוף פרק א'] מה שנתבאר בזה שיש חילוק ביה לצרתה, צרתה יש בה דינים והיא יש בה מציאות של ערוה, ועי"ש דמדמינן לצרת ערוה ולנדה ומשומדת, ודו"ק.

עוד ניתן לומר בזה – שלעולם נתחדש בילפותא של טומאה כעריות שלומדים דיני ערוה אף שאינה ערוה, אבל הגדר בזה הוא שדינים אותה כערוה כלפי כל דין ודין – ולא שלומדים דינים בעלמא, ואם הגדר הוא שדינים אותה כערוה כלפי כל דין ודין, א"כ כלפי הדין המסויים הזה שהאשת אח שלה נהפכה להיות ערוה – הרי דין זה תלוי עד כמה שהיא עצמה לא יבמה ומופקעת לגמרי, א"כ הכא שהסיבה שדינים אותה כערוה היא מחמת מעשים הרעים שהסיבה אינה בה באשה עצמה, הרי לא ניתן לומר שהיא ערוה כלפי הדין הזה, שהרי הסיבה לערוה עומדת מחוץ לאשה, ודו"ק.

סימן י"ג בקושי' הרעק"א בצרת צרה.

פרק א' ישוב קושי' רעק"א, לרש"י ולתוס'. // קושי' רעק"א בצרת צרה. // בישוב האחרונים דאשת אח דממילא לא הוי ערוה ליבום. // שיטת התוס' בזה דגם למסקנה לא נתחדש שיש דין ערוה באשת אח של צרה, ושאיני צרת ערוה מכל ערוה, והיינו משום שיש לה חסרון מן הצד ולא מחמת עצמה, ובזה דומה לערוה שיש בסוטה [סברת החזו"א והגרנ"פ], ומדמדה נמי למשומדת ונדה. // תוספת ביאור בסברת החזו"א והגרנ"פ פרצוביץ זצ"ל לחלק בין ערוה שבא מכה אחר או מכח עצמה. //

פרק ב' ביאור סברא אשת אח דממילא בנפילה שניה. // הערת האחרונים – שיש חילוק בין נפילה ראשונה לנפילה שניה. // תוספת גדר בדין אשת אח שאינה ערוה ליבום – מדברי הגר"ש היימן. // פרק ג' בדברי רב אשי להלן [י"ג.], ובחילוק בין צרת ערוה לרבי ורבנן, והערות נוספות. // הערה דלמה רעק"א לא הקשה מיניה וביה בפלוגתא רב אשי ור"י. // ביאור שיטת רש"י בסברת רב אשי. // בחילוק בין שיטת רבי דיליף מולקחה, ונפ"מ בבעלת התנאי ובחיי"ל ועשה ובחיי"ל לר"ע. // מה שיש לדון בחיי"ל ועשה לפי רבי. // הערה גדולה מדברי התוס' הרא"ש בחיי"ל ועשה – כלפי היסוד של אשת אח דממילא. // עוד דרך בישוב קושי' רעק"א – משנת ר"א וקה"י. //

פרק א' ישוב קושי' רעק"א, לרש"י ולתוס'.

קושי' רעק"א בצרת צרה.

הקשה רעק"א בתוספותיו על המשנה:

למה בעינן קרא לאסור צרת צרה, הרי כל צרת צרה היא גם צרת ערוה וכמו שצרת ערוה אסורה כך צרת צרה תהיה אסורה, מדין צרת ערוה, והיינו שכיון שצרה שנפטרה מיבום ממילא כבר אסורה מדין אשת אח, ונמצא שהצרה שלה היא צרה של הך ערוה של אשת אח, וא"כ למה לי קרא מיוחד לפוטרה, וצ"ע.
וזה לשונו:

"ואשת אחיו מאמו: הא דלא חשיב ג"כ אשת אחיו מאביו והיינו בגוונא דמתניתין לקמן [ל"ב.]. דכשמת אחיו נפלה לפניו אחות אשתו ואח"כ מתה אשתו דתו לא אסירא משום אחות אשתו ואעפ"כ אסור לו כיון דנאסרה עליו שעה א' וא"כ אסורה לו רק משום אשת אח מאביו ואח"כ נשאה אחיו ומת דפוטרת צרתה, צ"ל כיון דמכח אחות אשתו אסירא בכלל אחות אשה היא, תוס' [ל"ב. ד"ה לא פקע].

וקשה לי דלמאי צריך קרא לצרת צרתה הא הצרה הנפטרת בלא יבום נשארה לו באיסור אשת אחיו מאביו והיא עצמה ערוה וממילא צרת צרתה היא צרת ערוה דאשת אחיו מאביו וצ"ע ורש"י כתב כך ממש [ח': ד"ה א"כ וכו'] דלרבי דלא דריש לצרור דמ"מ צרת צרתה ידעינן כמו דידעינן צרת ערוה מן הקרא ולקחה דבעינן דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי, א"כ ממילא כשנפלה לו צרת ערוה מאחיו נדחית ממנו נאסרת עליו עולמית משום אשת אח וכשנתייבמה לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת וחזרה ונפלה לפני זה קרינן בזה ולקחה דאי בעי האי אסורה לו משום אשת אח וממילא צרתה היא צרת ערוה ממש וכן"ל, עכ"ל.

רעק"א הוכיח את הקושי' שלו מדברי רבי להלן שאין לו דרשה של לצרור אלא שדרש "ולקחה" "דבעינן דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי" וזה האיסור של צרה ושם ליכא גילוי של לצרור לאסור נמי את הצרת צרה, ורש"י פירש שם שמצד האיסור אשת אח שיש בצרה נפטרת צרתה שהיא צרת אשת אח והיינו ממש כסברת רעק"א, והקשה דמאי שנא דלדידן ליכא סברא זו.
רעק"א הוכיח כן עוד מהדין של צרה של נאסרה, והיינו אחו"א שהותרה ושוב נפלה שיש עליה דין נאסרה, ואעפ"כ מבואר שהיא פוטרת צרתה, וכמו שהביא מלהלן [תוס' ל"ב.].

בישוב האחרונים דאשת אח דממילא לא הוי ערוה ליבום.

ובישוב שיטתו מבארים עפ"י מה שייסד הגר"ח שאשת אח דממילא אינה ערוה לפטור מיבום ולפטור צרה, ובא ליישב בזה דין מעוברת שהאשת אח שלה לא פוטרת אותה, ועיין בהערה ¹²², וכן מצאנו בבעלת התנאי דאית בה אשת אח ולא פוטרת צרתה, וכמבואר בתוס' להלן [י.], וכן מצאנו בחי"ל ועשה דשיטת התוס' הרא"ש [ג.]: שיש איסור אשת אח, וכבר חקר בזה המשנה למלך, ואעפ"כ ליכא פטור צרה מכח האשת אח, וצ"ע, והביאור כנ"ל, דאין באשת אח הזו דין ערוה ליבום, וע"ע בהערה ¹²³ עוד אופן בכל אשת אח בכל יבמה.

ועיקר הסברא לומר שערוה של אשת אח לא חשיבא כערוה ליבום הוא משום שהערוה הזו היא סיבת היבום ולכן היא לא יכולה להיות סיבת הפקעת היבום.

ועפ"י ביאר בחידושי ר' שלמה [סימן א'] – והרבה הלכו בדרך זו ¹²⁴ – ונוסיף בדבריהם תוספת ביאור – דבאמת איכא ג' גוויי של אשת אח במקום יבום שלא הותרה ליבום ויש בהם כרת ואעפ"כ הדין שלהם מתחלק:

א] אשת אח של איילונית ושלא היה בעולמו דהתם האשת אח היא ערוה ליבום ולכן שייך בהם פטור צרה מכח האשת אח, כיון ששם איכא פטור בעיקר הפרשה ושוב הוי ליה כאשת אח שיש לו בנים ולכן זה פטור צרה.

ב] אשת אח של חי"ל ועשה ומעוברת ובעלת התנאי שהם לא מופקעות ולא פטורות מעיקר הפרשה – ולכן אף שיש כרת באשת אח אבל אין האשת אח הזו ערוה ליבום לפטור צרה.

ג] אשת אח במקום ערוה של כרת וכן במקום צרה, שכאן יש מצב באמצע, דמצד אחד אין כאן פטור בעיקר הפרשה אלא לאו שיב"כ שעומד כנגד היבום, אכן מאידך נתחדש בפרשה של עליה שהיא ערוה ליבום כיון שיש "לא תקח" שחל בעיקר ה"יבמה יבא עליה" [וזה בא להשוותה ל"יבמה לא יבא עליה"], והכא יש לדון באשת אח הזו.

ומסברא נקטו שהאשת אח הזו אינה ערוה ליבום, אלא שנתחדש בגזה"כ של צרת צרה שאינו כן, דקמ"ל בפטור צרת צרה שהגדר של הפטור של הצרה [שלכן היא פוטרת אותה] הוא פטור בעיקר הפרשה ולכן הוי ליה כבר כאשת אח שיש לו בנים וכבר אינה יבמה, ולכן הצרת צרה באמת פטורה מחמת האשת אח של הצרה – אבל לולי הפסוק של צרת צרה היה אפשר לומר שאינה ערוה ליבום וליכא פטור צרת צרה.

למדנו שעיקר הגזה"כ של צרת צרה לא חידש פטור חדש של צרת צרה אלא שהגדיר לנו את מהותה של צרה – אשת אח של ערוה ליבום – וממילא פשוט שהצרת צרה פטורה מצד שהיא עצמה כבר צרת ערוה – ולפי האמת כבר אין מציאות של "פטור צרת צרה" מיבום.

נמצא שאף שמבואר להלן [ל"ב] שצרה של אשת אח מכח נאסרה מאחור"א או אשת אח מכח מיתלי תלי של אחור"א, אכן כל הני קיבלו דין דפטורי צרה רק אחרי הדין של צרת צרה שכאן למדנו שערוה הופכת את האשת אח של הערוה לערוה, ודו"ק.

שיטת התוס' בזה דגם למסקנה לא נתחדש שיש דין ערוה באשת אח של צרה, ושאני צרת ערוה מכל ערוה, והיינו משום שיש לה חסרון מן הצד ולא מחמת עצמה, ובזה דומה לערוה שיש בסוטה [סברת החזו"א והגרנ"פ], ומדמדה נמי למשומדת ונדה.

איברא דשיטת התוס' אינו כן, דכבר הבאנו לעיל [סימן י"א] כמה ראיות בשיטת התוס' שהפטר של צרת ערוה אינו מצד האשת אח ויש לו שיטה חדשה בצרת ערוה, ועיין בהערה ¹²⁵ כמה

¹²² והיינו שהיא שאסורה לשוק ויש בה זיקה ואסורה ביבוי"ח עד הלידה מגזה"כ שאין הוולד פטור עד שיצא לאוויר העולם, ומאידך יש בה כריתות דאשת אח עד הלידה, ואעפ"כ מצאנו שהאשת אח לא פוטרת אותה מהזיקה.

¹²³ ועיין בחי' ר' שלמה [סימן א'] שהביא שבאמת מכל יבום איכא הוכחה ליסוד הזה של הגר"ח, והוא מדברי רש"י להלן [נ"ב] – עיין [סימן ג'] שהבאנו את הביאור בדבריו – עכ"פ מבואר שם שמתחלקים הדין ערוה של היתר כריתות שזה הותר לכל יבום מהדין ערוה של אי תפיסת קידושין דעדיין קיימא, ולכן לא תפסי קידושין ביבמה מחמת הערוה של אשת אח, הא מיהת דלא חשיבא ערוה ליבום, [וראיה לזה שהרי ערוה ליבום היא סיבה שלא יהיה נפילה], וקשה דלמה ערוה זו לא תפטור אותה מיבום גם אחרי שהותרה ליבמה, וע"כ כנ"ל שאשת אח עצמו אינה ערוה ליבום, וע"ע בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ב'] עוד כמה גוויי בזה.

¹²⁴ כ"ה בחזו"א [סימן ק"ל ס"ק ט'] ובמשנת ר"א [סימן ג' ס"ק ז'] הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ב'] שיעורי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [סימן ד'].

שליבים בביאור שיטתו, עכ"פ מוכרח בשיטתו [מלעיל ב']. בצרת צרת צרה, וכן לעיל בצרת סוטה], דגם למסקנה ליכא כח הפוטר באשת אח, ומעתה הדרא הקושי' ממה שהביא רעק"א מהתוס' להלן [ל"ב] בערווה של אשת אח בנאסרה שפוטר צרה וכן באחו"א דמיתלי תלי, וכבר אין לומר שכל זה נתחדש אחרי הפסוק של צרת צרה שהרי לפי האמת אינו כן, ועיין בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סוף סימן ב'] שהניח קושי' זו בצ"ע.

וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דחלוק צרת ערווה מכל ערווה שבערווה היא עצמה סותרת ליבום ולכן כבר לא חשיבא כיבמה ולכן האשת אח שלה כבר הדרא להיות ערווה ליבום ולכן האשת אח עצמה פוטרת צרה אכן בצרת ערווה החסרון והמניעה אינה בה אלא בערווה, ולכן עדיין היא מצד עצמה חשיבא כיבמה ולכן האשת אח שלה אינה ערוה ליבום גם למסקנה, ודו"ק, ועיין בהערה ¹²⁶ מה שהבאנו בזה מהחזו"א שג"כ חילק כעיקר סברא זו.

וע"ע להלן [סימן ל"א] דאעפ"כ חשיבא הך אשת אח ערווה של לקחת אף דלא הוי ערווה דעליה, ולכן נאמר בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" מצד האשת אח שבה וכמבואר בתוס' שם.

ובאמת דע"ד זה ממש ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – מובא לעיל [סימן י"ב] – לחלק באשת אח של סוטה שאין האשת אח עצמה פוטרת צרה כיון שרק מצד מעשיה הרעים מיקרי ערווה ולא מחמת עצמה, והיינו כנ"ל – שיש ב' אופנים של ערווה ליבום דכיון שאין בה בעצמה סיבה להיות ערווה, לכן היא מצד עצמה ממשיכה להיות יבמה ולכן האשת אח שלה אינה ערוה ליבום.

ונראה שיש עוד ב' גווני שיש לדמות לזה, דהנה לעיל בתוס' נדה הבאנו מראשונים אינה ערווה אכן עיי"ש [סימן ז' פרק א'] שהבאנו מהתרומת הדשן שנדה ומשומדת תרווייהו הוו ערווה גמורה אלא שבתרווייהו ליכא פטור צרה, ועיין בהערה ¹²⁷ שהבאנו לשונו, והיינו נמי כנ"ל שנדה תלויה בימים טבילה ומשומדת תלויה במעשיה הרעים, ודו"ק.

¹²⁵ א] יש חפצא של צרת ערווה שהיא עצמה פוטרת את עצמה בזה שהיא ערווה של צרת ערווה אלא שנקבעה בה שם צרת ערווה על ידי הערווה.

ב] הדין הזה נמשך בה גם בנפילה שניה.

ג] יש כבר מקום לחדש שהאשת אח של הצרה לא פוטרת ולא יכולה לפטור.

ד] ההוכחות לחידוש האחרון הם מהתוס' למעלה לגבי סוטה שאמר שהפטור צרת צרה תלוי רק בשם סוטה ולא בשם אשת אח, וכן ממה שיש סברא בתוס' [ב']. לחלק בין כח הפוטר של צרה [לצרתה] לבין כח הפוטר של צרת צרה [לצרתה] ומוכרח שאין באשת אח עצמה כח הפוטר, ודו"ק.

¹²⁶ עיין בחזו"א [סימן ק"ל סק"ט] שהקשה קושי' רעק"א בצרת צרה והקשה עוד כמה קושיות כעין זה, ותרץ כעין סברא הנ"ל – וכדיבואר.

וזה לשונו:

"ל"ע לדעת הרמב"ן דסוטה פטורה מן החליצה ומן היבום מקרא ד'אחר' וכמ"ש"נ לקמן [י"א: ד"ה אמר לך], למ"ל קרא למיפטר צרתה הא כיון דאינה זקוקה ליבום, קמה לה באיסור אשת אח, ומ"ש זו מאשת אמו וא"א שלה"ב שפוטרין צרותיהן. וכן ילה"ק בדברי התוס' [ד"ה לפי] שכתב דצרת צרתה דבועל אינה פטורה דלא חמירא איסור בועל מבעל ואכתי תפטור משום אשת אח.

וגם למ"ל קרא לצרת צרה וכן הקשה הגרע"א.

ונראה דאע"ג דפטורה מן החליצה ומן היבום, מ"מ יש לומר כיון דאין חסרון בצרה עצמה, אלא כיון דהיא צרת ערוה מנעתה תורה מחליצה ויבום, אינה ראויה למפטר צרה, וכמו שכתב הרשב"א בעל מנת שלא תנשאי לפלוני, דאע"ג דפטרתה תורה מזיקה וכמ"ש"כ לעיל, מ"מ אינה פוטרת את הצרה, כיון דגם היא ראויה עתה ליבום, ולזה איצטריך קרא למחשב צרה כערוה. ואע"ג דכי נסיב אחיו את הצרה ומת, לא איצטריך קרא לצרה עצמה שאינה מתייבמת ועל כרחך דחשיבא אשת אח המת הראשון, וא"כ היא ערוה עצמה עתה.

יש לומר נהי דהיא עצמה פטורה, כיון דלעולם כשמת אח השני שיבם אשת אחיו שמת ראשון, מיבם השלישי ולא נאסר עליו, משום איסור אשת אח המת ראשון, ועכשיו הוי שלא במקום מצוה, לענין הראשון, אלא כיון דיבום הוא כקם במקום המת ומשלים אישות דמת חשיב כיבם הוא בשעה ראשונה, וזה היכי דהיה יכול ליבם בנפילה ראשונה, משא"כ בצרה, כי היכי דבנפילה ראשונה אסורה, הכא נמי אסירא בנפילה שניה, ומיהו למפטר צרתה כי היכי דבנפילה ראשונה אינה פוטרת צרתה, הכא נמי בנפילה שניה, כיון דאין בה בעצמה חסרון בנפילה ראשונה.

וכן בע"מ שלא תנשאי לפלוני שדן הרשב"א שאינה פוטרת צרתה אם נשאת לאח השני ומת וחזרה ונפלה לפני האח אסור בה משום תנאי צרה פוטרת צרתה גם בנפילה שני' דאל"כ אכתי משכח"ל ט"ז עריות פוטרות צרותיהן בכה"ג."

¹²⁷ ו"ל התרומת הדשן: "ונראה דדמיא ליבמה נדה בשעת נפילתה ליבום, דערוה גמורה היא ואפ"ה לא פטרה צרתה, ואפילו היא גופא שרי להתייבם אח"כ כשתטהר, ומפרשים התוס' [ב']. הטעם בחד שיינוי משום דל"ד נדה לאחות אשה ושאר עריות, משום דהתם האיסור עומד על היבם טפי משאר אדם, אבל הנדה לכו"ע אסורה אף לבעלה עד שתטהר, ונראה דה"ה והיא הסברא ממש במשומדת, דכל בר ישראל וכ"ש בעלה אסור לבוא עלי' בשמדותה".

תוספת ביאור בסברת החזו"א והגר"נ פרצוביץ זצ"ל לחלק בין ערוה שבא מכח אחר או מכח עצמה.

ונוסיף בביאור הדברים - דבאמת קשה שמה אכפת לן היכן הסיבה לערווה, בה או במק"א או בטומאה או במעשיה הרעים, הא סו"ס היא בעצמה ערווה. וכפשוטו היה אפשר לומר והעירני לזה תלמיד אחד - דבאמת גם בסוטה וגם בצרת ערווה כיון שאין בה סיבה להיות ערווה לכן יש להם רק דיני ערווה בלי להיות ערוה ממש, ובזה א"ש טפי, וכבר נתבאר כעין זה לעיל לגבי סוטה - שם [סימן י"ב] - ליישב קושי' אחרת. אכן יתכן לומר דגם אי הוי ערוה ממש, אכתי איכא חילוק, והיינו כך, דערווה פירושו פגם וקילקול, והביטוי של הפגם הוא כלפי יבום, שיש סתירה לנפילה ולזיקה מחמת הפגם הזה. אולם צריכים לדון האם הפגם נמצא בה או שהיא עצמה פגומה, ותלוי בזה, שאם במקרה יש כאן פגם, והיינו שרק מחמת נפילתה עם הערווה איכא בה פגם [צרת ערוה] או מחמת מעשיה הרעים יש בה פגם [סוטה ומשומדת], או מחמת טומאה שכעת נמצאת בגופא [נדה], בכל כה"ג אין האשה עצמה מוגדרת כמציאות פגומה כלפי נפילת יבום, אלא שיש באשה פגם שפוגמת את הנפילה - מכח כל הנך סיבות - ורק בקרובות, שזה מציאותה, שהיא קרובה שלו אז ניתן לומר שזו מציאותה שהיא פגומה כלפיו¹²⁸, והנפ"מ בזה יהיה אי פקע מינה שם יבמה בזה או לא, דרק בקרובות שהיא עצמה מציאות של ערווה ולא במקרה עכשיו יש בה פגם של ערווה, הכא ניתן לומר שכבר פקע מינה שם יבמה, אכן היכא שבמקרה יש בה את הפגם הזה, הכא אמרינן שהפגם מעכב לכל הנפילה אבל היא עצמה יבמה.

ונפ"מ לגבי אשת אח, שהאשת אח שחוזרת אינה אשת אח של ערווה, אלא אשת אח דממילא, ודו"ק.

אלא שלפי"ז יש להוסיף בכל זה עוד, דהנה, במשומדת ונדה כתב התרומת הדשן דליכא פטור צרה וליכא נאסרה, והיינו משום דהנך תרי דינים תלויים בדין ערווה של 'עליה', וכנתבאר שם, אולם בצרת ערוה וגם בסוטה איכא דין פטור צרה, ולכא"ו מבואר שיש כאן ב' גדרים שונים.

אכן אדרבה, בצרת ערווה בעינן דרשה מיוחדת על זה והן הן הדברים דבלי דרשה מיוחדת אין בה כח ערווה לפטור צרה, שיש בה ערווה והיא עצמה לא ערווה, והתורה גילתה בדרשה זו שבצרת ערווה ממשיכה בה המציאות של ערווה לפטור עוד, ואדרבה זו כוונת התוס' לעיל [ב']. האם היא אסורה 'כל כך' לפטור צרה או לא אסורה 'כל כך', וזה הגדר ב"כל כך", שמדובר בערווה כזו שהיא עצמה אינה מציאות של ערווה אלא שיש בה ערוה ולכן היא לא צריכה לפטור צרה, ודו"ק. וכן בסוטה צריכים לומר שבאמת הילופותא היא שיש בה מציאות של ערווה, אלא שכיון שיש בה את הפגם של ערווה אבל היא עצמה אינה חפצא של ערווה - א"כ מצד זה ליכא פטור צרה והפטור צרה ע"כ הוא רק בגדר ילפותא על ה'דינים' של ערווה, ותו לא.

ובאמת - דיעויין לעיל [סימן י"ב] שנתבאר שגם היא וגם צרתה אינם בגדר ערוה מציאותית אלא שיש בהם 'דינים' של ערווה, אכן השתא י"ל שבה בעצמה יש מציאות של ערווה - טומאה כתיב בה- אבל כיון שאינה ערוה מצד עצמה אלא שיש בה את המציאות של ערווה, שוב ליכא בזה פטור צרה, וממילא שצרתה באמת צריכה להיות פטורה אלא שהפטור צרה הוא בגדר ילפותא בעלמא, דילפינן שבצרה יש 'דינים' של פטור ערווה, בלי שיהיה בה 'מציאות' של ערווה כסוטה עצמה, ולכן כבר לא ילפינן לצרת צרה, ודו"ק.

פרק ב'

ביאור סברא אשת אח דממילא בנפילה שניה.

הערת האחרונים - שיש חילוק בין נפילה ראשונה לנפילה שניה.

והנה יש הערה גדולה בעיקר דרכם של האחרונים ליישב את קושי' רעק"א מצד אשת אח דממילא.

¹²⁸ יש ערווה שבמקרה הוא ערוה עכשיו כלפי המצב של יבום, ויש ערווה שכך מציאותה בלי שייכות ליבום.

דהנה – הכא בצרת צרה איירי בנפילה שניה, והרי כל הסברא לומר שערווה של אשת אח לא חשיבא כערווה ליבום הוא משום שהערווה הזו היא סיבת היבום ולכן היא לא יכולה להיות סיבת הפקעת היבום, אשת אח שדורשת יבום אינה ערווה ליבום, אכן כל זה בנפילה ראשונה שהאשת אח הזו באמת חייבה יבום אבל ביחס לנפילה שניה פשוט שזה ערווה של אשת אח שהרי כלפי הנפילה משמעון [השני] אין האשת אח של ראובן מחייבת או דורשת יבום, ולמה לא תהיה הערווה של אשת אח מצד ראובן ערווה של אשת אח ביבום של שמעון.

ובאמת דבכל הנך גווני של הגר"ח תמיד איירי בנפילה ראשונה, כבעלת התנאי וחיי"ל ועשה ומעוברת ובעוד גווני [עיין בהערה ¹²⁹] דבכולהו איירי בנפילה ראשונה, וכפשוטו היה נראה דגם חיי"ל ועשה או בעלת התנאי בנפילה שניה באמת יהיה פטור צרה מחמת האשת אח של הראשון שכבר לא דורשת יבום.

ובאמת דעיקר הך יסוד של הגר"ח מובא באמרי משה [סימן ז' ס"ק ג'] משמו ולא קראו "אשת אח דממילא" ככל האחרונים אלא דקראו "אשת אח מנפילה זו", ודו"ק, ובישוב הזה של האחרונים מוכרח דגם בנפילה שניה הדין כן, וצ"ב הסברא בזה.

ובחידושי ר' שמואל [סימן ב' סוס"ק ג'] כתב שזו היתה סברת רעק"א, שידע היטב את כל היסוד של הגר"ח אלא שסבר שכל הסברא בזה היינו בנפילה ראשונה אבל הכא איירי בנפילה שניה, עיי"ש, ולזה ממשיך שם עוד להוכיח דבאמת מצאנו דגם בנפילה שניה לא מיקרי ערווה של אשת אח, ודו"ק, וזה נמי ההוכחה שלו מלהלן [ל"ב] לגבי צרה של נאסרה.

עכ"פ בישוב קושי רעק"א נצטרך לחדש כן גם בנפילה שניה – אלא שלא נתבררה לן טעמא דהך מילתא – דאיזה סברא איכא בנפילה שניה, וצ"ע, וע"ע בשיעורי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [סימן ד' ס"ק ב' ד"ה וביותר ביאור] מש"כ בזה ע"פ סברת החזו"א בהיתר של כל נפילה שניה – ואכתי צ"ע.

תוספת גדר בדין אשת אח שאינה ערווה ליבום – מדברי הגר"ש היימן.

ובחידושי ר' שלמה הוסיף ביאור בכל דברי הגר"ח – ועפ"י דבריו מתבאר עוד למה באמת מהני נמי בנפילה שניה.

ותוכן דבריו – בתוספת ביאור – הם כך:

בעיקר הסברא של אשת אח דממילא צריכים להוסיף שאין תחילתה סברא [שמי שדורש יבום לא דוחה יבום] אלא תחילתה דין, והיינו שנתחדש דין באשת אח שאינה ערווה ליבום, ויש הוכחה ברורה לזה.

זה שכל ערווה דוחה ופוטור יבום הוא גזה"כ, גם באופן שעיקר הערווה היתה צריכה להיות נדחה ע"י מצוות יבום, וזה מוכרח מחיי"ל לר"ע – ששייך שם דין של עדל"ת – והקשו התוס' דא"כ למה ליכא יבום לר"ע, ותירצו הראשונים שיש פטור יבום כיון שחיי"ל לר"ע כערווה של חיי"כ לדידן, ונתמעטו מיבום מקרא, והיינו דחזינן דחיי"ל לא נדחו מדין עדל"ת כיון שהם עצמם פוטרים את עיקר המחייב של יבום ואין כאן עשה ולא מתחיל הדין של עדל"ת.

למדנו א"כ שיש ב' מעכבים ליבום של עריות בחיי"כ, א' אעדל"ת שב"כ, ב' אף בל"ז – [דאף אם הלאו שב"כ היה נדחה] – הרי סו"ס הערווה היא ערווה ליבום שדוחה את כל הנפילה ופוטרת אותה – ואין התחלה של נפילה וכבר עשה לבא לדחות את הל"ת.

ומעתה קשה הרי בכל יבום איכא אשת אח ויש באשת אח הנך תרי חסרונות, וע"כ דמוכרח שבמצות יבום נתחדש תרתי:

א' עדל"ת שב"כ במצוותו בכך, וכמבואר בתוס' או הותרה לשיטת הרמב"ן, ובה נדחה הכרת, ב' יש גם דחוויה על הערווה של אשת אח שאינה בכלל הגזה"כ של ערווה ליבום לפטור ולדחות כל נפילת יבום, וזה יסוד החידוש שאשת אח דממילא אינה ערווה ליבום, והיינו גם באופן שלא הותרה בפועל מצד הכרת – וכגון בבעלת התנאי או בחיי"ל ועשה – ולא נאמרה בה דחוויה או הותרה בכרת שלה, אבל סו"ס יש בה דין אחר – והוא – שהותרה או דחוויה התורת ערווה שלה מלהיות פוטור ליבום ושוב אינה פוטרת צרה.

¹²⁹ וכן הבאנו לעיל מחידושי ר' שלמה בכל יבום באשת אח שלה לאחר היתירא דיבום, ודו"ק.

הרי לנו שעיקר הסברא של 'אשת אח דממילא' אין תחילתה סברא בעלמא - שמי שדורש יבום לא דוחה יבום - אלא תחילתה דין, שנתחדש דין באשת אח שאינה ערוה ליבום, ויצאה מכלל 'עליה' ¹³⁰

ומעתה נוסף, שיש מקום לחקור בדין זה - שכמו שכבר נחלקו הראשונים בעיקר ההיתר של הכרת של אשת אח אי הוי בגדר הותרה או דחוייה, והרי שיטת התוס' דהוי דחוייה, א"כ אכתי יש לחקור בדין השני - והיינו הדין שלמדנו מעליה שכל ערוה דוחה יבום - האם דין זה הוי הותרה בכל אשת אח או דחוייה, ויהיה נפ"מ בזה בין נפילה ראשונה לנפילה שניה.

דאי דנימא שהדין ערוה 'דחוייה' למצות יבום א"כ דווקא בהך נפילה שהאשת אח מחייבת יבום שם נתחדש שהיא לא ערוה ליבום וזה דווקא בנפילה ראשונה, אבל אי נימא שהותרה, א"כ כיון שבנפילה ראשונה הותרה האשת אח הזו ויצא מכלל 'עליה' וכבר אינה פוטרת וכבר אינה דוחה יבום, א"כ גם בנפילה שניה הדין כן, שזה כבר דין שחל בערוה של אשת אח שנפלה ליבום שכבר אינה בכלל ערוה ליבום וממילא דגם בנפילה שניה הדין הזה ממשיך בה, ודו"ק. ומעתה - ביישוב קושי' רעק"א מוכרח שאשת אח אינה ערוה ליבום גם בנפילה שניה, ומוכרח א"כ שאשת אח שאין לה בנים מעולם לא נכללה בכלל 'עליה' ומעולם לא חל בה תורת ערוה ליבום, ולכן אינה פוטרת צרתה גם בנפילה שניה. שוב הראוני בשיעורי הגר"ל גאוויע זצ"ל שהרחיב את הדברים - כדרך שנתבאר כאן.

פרק ג'

בדברי רב אשי להלן [י"ג], ובחילוק בין צרת ערוה לרבי ורבנן, והערות נוספות.

הערה דלמה רעק"א לא הקשה מיניה וביה בפלוגתא רב אשי ור"י.

נחלקו רב אשי ור' יהודה להלן [י"ג] אם פטור צרת צרה היא מגז"כ או מסברא, ויש שהבינו שקושי' רעק"א היא דוקא על שי' רב יהודה, אבל לשי' רב אשי באמת זהו גופא הפוסט של צרת צרה - מה שהיא צרה של הצרה שהיא בעצמה ערוה של אשת אח. ונמצא שעיקר קושי' רעק"א היא עצם הסברא של רב אשי, ותמצית קושיתו היא למה רב יהודה חולק על רב אשי, וכמובן שאין זה כלל במשמעות לשונו שהרי רעק"א לא מזכיר כלל לא את רב יהודה ולא את רב אשי, ונראה ברור שקושית רעק"א היא גם על רב אשי.

וע"כ שרעק"א למד שהסברא של רב אשי להלן 'במקום ערוה קיימא' - היינו כהתוס' שרב אשי בא לחדש שיש יסוד של 'צרת ערוה' ויש לה כח כערוה עצמה כיון שעומדת היא בנפילה אחת איתה - וזו כוונתו במקום ערוה קיימא - ודלא כרש"י שבאו לומר את עיקר הדין שיש כח של אשת אח לפטור ואין לה דין של אשת אח דממילא, ודו"ק, ובזה הקשה רעק"א גם ברב אשי למה לי טעמא דצרת ערוה לחדש שגם היא ערוה כיון שהיא עומדת במקום ערוה תיפוק ליה שהיא פטורה מיבום וממילא שהאשת אח שלה פוטרת כבר, ודו"ק.

ביאור שיטת רש"י בסברת רב אשי.

אולם שיטת רש"י באמת תמוה - דאם נתחדש שהאשת אח פוטרת צאת הצרה א"כ למה לי טעמא דצרה במקום ערוה קיימא. ונראה לומר כך:

לעיל הבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשיטת התוס' שיש סברא מיוחדת לומר שהאשת אח של צרה לא תהיה ערוה כיון שהיא אינה ערוה מצד עצמה אלא ממקום אחר, ודומה לסוטה שמעשיה הרעים גרמו לה, ונראה שרש"י גם מודה בעיקר סברא זו, ולכן מודה שהאשת אח של צרה אמורה להיות אשת אח דממילא.

¹³⁰ וכלשונו של הגר"ש היימן "ולפי דברינו דבערוה לאחר דגלי קרא דעליה לא מהני הא דעשה דוחה ל"ת להפקיע ממנה דין ערוה צריך לומר דבהיתר אשת אח ביבום גלי לן קרא עוד דאשת אח שאין לה בנים אין לה דין ערוה לענין יבום".

ובזה בא רב אשי לשלול סברא זו ולומר שכיון שיש נפילה אחת לערוה ולצרה, והערוה פוטרת את כל הבית וזה ממילא כולל את הצרה¹³¹, לכן אנו דנים שהאשת אח של הצרה היא אשת אח של ערוה כמו האשת אח של הערוה עצמה – ששניהם נפטרו כהדדי, וזו כוונת רב אשי "במקום ערוה קיימא" – והיינו שהיא בנפילה אחת ופטור אחת עם הערוה – ולכן האשת אח שלה היא גם ערוה, וממילא מכח זה כבר למדנו שיש פטור 'צרת צרה' מכח האשת אח הזו. נמצא שרש"י ותוס' – שניהם התחילו בסברת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – אלא שתוס' ממשיך בזה שגם למסקנה אין האשת אח ערוה ורב אשי בא לפרש למה חל 'שם חדש' של צרת ערוה על הצרה – וזה הפותר – וזו כוונתו "במקום ערוה קיימא", והיינו שרש"י למד שרב אשי בא לומר ששניהם בנפילה אחת – במקום ערוה – ולכן למסקנה האשת אח היא באמת ערוה ליבום וזו הפותר.

בחילוק בין שיטת רבי דיליף מולקחה, ונפ"מ בבעלת התנאי ובחיי"ל ועשה ובחיי"ל לר"ע.
אכתי לא מתיישבת קושי' רעק"א מלהלן [ח:]: בשיטת רבי.

ועיין בחידושי ר' שלמה שביאר ע"ד הנ"ל את דברי רש"י בשיטת רבי להלן [ח:] שממש הביא רעק"א הוכחה לעיקר סברתו, שהרי רבי לא דריש דרשה דלצור ומ"מ צרת צרתה ידעין כמו ידיעין צרת ערוה מן הפסוק של ולקחה דבעינן "דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי" וליכא בצרת ערוה, ומבואר ברש"י דהך סברא קיימת גם לגבי צרת צרה, כיון שהצרה היא ערוה של אשת אח, עיי"ש, וקשה דהכא ליכא גילוי שהאשת אח היא ערוה ליבום, ומוכרח כרעק"א, והכא ליכא למימר שכל זה למדנו מהפסוק של צרת צרה.

וביאר שם דאדרבה, דווקא לרבי שלא למד מעליה הרי לדידיה לא בעינן ערוה ליבום לפטור צרה, ורק לדידן דילפינן מאחו"א ומעליה, הרי לדידן בעינן ערוה דומי' דאחו"א שהיא ערוה ליבום, אבל לרבי לא אכפת לן בכל זה כדי לפטור את הצרה והעיקר הוא שאין כאן מצב של "דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי", וממילא פטור, ומטעם זה כבר פטור צרת צרה מסברא, ודו"ק. והביא מקור גדול לחילוק זה מהתוס' [י:]: דאף תוס' ס"ל דבבעלת התנאי ליכא פטור צרה והיינו דחסר בערוה ליבום כיון דרק תלוי בתנאי וגם האשת אח לא חשיב כערוה ליבום, אכן לדעת רבי גם בבעלת התנאי לא קרינן בה "דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי" וממילא פשוט שיש בזה פטור צרה גם כה"ג, עיי"ש בתוס', והיינו כנ"ל.

ויש להוסיף – הגר"ז חידש עוד ב' חידושים לפי רבי:

א] לעיל [סימן י"א] הבאנו מהגר"ז שביאר את התוס' להלן [ל"ב] באחו"א במיתלי תלי – דחלוק הפטור הערוה שזה מצד אחו"א של מיתלי תלי מהפטור של הצרה שזה מצד האשת אח, והיינו דלקבוע בה שם צרת ערוה בעינן ערוה האסורה, וחידש שכל זה לדידן דיליף מלצור אבל לרבי דיליף מולקחה אינו כן וגם האחו"א של מיתלי תלי פוטרת את הצרה.

ב] חיי"ל לר"ע ליכא יבום ופטור מחליצה והצרה פטורה והכל מכח הערוה של חיי"ל דלא תופס בה קידושין, וחידש הגר"ז שיתכן שלא עדיפא חיי"ל לר"ע מאחו"א של מיתלי תלי ולכן דווקא האשת אח של החיי"ל יפטור את הצרה והיינו עפ"י חילוקו של התוס' להלן [ל"ב], ועפ"י נראה לומר שכמו שכתב הגר"ז לדמות חיי"ל דר"ע לאחו"א במיתלי תלי דתרווייהו ליכא פטור צרה, אף דתרווייהו מהני האשת אח לפטור, כמו כן נימא אנן דדומים ברבי, והחיי"ל עצמו שאין בה תפיסת קידושין יהני לפטור צרה – וכן הפשטות אחרי שיש בהם פטור יבום"ח [דאין בהם תפיסת קידושין], וזה סגי בדין של רבי וכמבואר בתוס' [ח:]:.

מה שיש לדון בחיי"ל ועשה לפי רבי.

והנה יש לדון דלפי כל הנ"ל מה יהיה לפי התוס' הרא"ש שיש כרת של אשת אח בחיי"ל ועשה – וכמו צד א' במשנה למלך – ויש לעיין הרי הכא נמי איכא אשת אח דממילא ואי מהני אשת אח דממילא לפי רבי, וכנתבאר בצרת ערוה דלכן לא בעי קרא לצרת צרה, א"כ ה"ה דבחיי"ל ועשה נימא כן, ולמה ליכא פטור צרה בזה לפי רבי, ועיין בחי"ר' שלמה [שם בסוף דבריו] שחידש שלפי הראשונים שבחיי"ל ועשה יש חליצה רק מדרבנן אז אה"נ דלדידהו יפטור צרה, וזה חידוש, זאת

¹³¹ והיינו ממש כדברי הרמב"ם ורשב"א – מובאים לעיל [סימן י"א] – ולמדנו כן גם בשיטת רש"י, עיי"ש.

ועוד, דלמה לא נימא כן גם למ"ד שיש חליצה מה"ת, הא סו"ס הדרא האשת אח ולמה לא יפטור צרה.

אולם עיין בתוס' להלן [ח:'] שהקשה דגם בלי האשת אח קשה דלמה ליכא פטור צרה לפי רבי בחיי"ל ועשה ותירץ שכל שיש בה זיקת חליצה מיקרי בה שיש קצת ליקוחין, וע"ד זה נראה לומר נמי לגבי הערוה של אשת אח שיש בכל חיי"ל ועשה, ודו"ק, ועיין בתוס' הרא"ש [ח:'].

הערה גדולה מדברי התוס' הרא"ש בחיי"ל ועשה – כלפי היסוד של אשת אח דממילא.

ויש לתמוה מדברי התוס' הרא"ש שכתב שאין האשת אח בחיי"ל ועשה פוטרת צרה משום שיש חליצה ולכן כבר לא דומה לאחיו"א, ומבואר בזה דלא כהגר"ח באשת אח דממילא - שהרי חיי"ל ועשה חשיבא כאשת אח דממילא ואעפ"כ כתב התוס' הרא"ש שרק מחמת זה שיש חליצה ליכא פטור חליצה, ומשמע דבבעלת התנאי ומעוברת שפיר איכא פטור צרה, וצ"ע, [ויתכן דגם למסקנה להלן [כ:']] איכא מיעוט מצד יבמתו על יבום ולכן מיקרי הפקעה מהפרשה ואינו אשת אח דממילא.

עוד דרך בישוב קושי' רעק"א – משנת ר"א וקה"י.

עיין בהערה ¹³² שהבאנו דרך נוספת בישוב קושי' רעק"א - במשנת ר"א ובקה"י.

¹³² מצאנו במשנת ר"א [סימן ב' ס"ק ה] והוא, שעיקר החידוש של צרת צרה בא להשמיענו שיש פטור צרת ערווה בנפילה שניה, דלולי כן לא היתה מציאות של צרת ערווה בנפילה שניה, והיינו משום שכל האיסור והשם צרת ערווה הוא חידוש במקום יבום ובמקום מצוה ולא מצאנו כן בעלמא ולכן לאחר הנפילה, והיינו בנפילה שניה, כבר ליתא להך שם צרת ערווה, וחידוש זה למדנו מהפסוק שיש מושג של צרת ערווה גם כלפי הנפילה השניה.

והוסיף שם דלולי הפסוק של צרת צרה היינו אומרים שגם האשת אח של הצרת ערוה הותרה בנפילה שניה כמו כל נפילה שניה, ונתחדש בדין צרת צרה את עיקר הדין שיש מציאות של צרת ערווה בנפילה שניה.

אכן זה צ"ב דלמה באמת לא היה מושג של צרת ערווה בנפילה שניה כלפי זה שהאשת אח של הנפילה ראשונה לא נאסרה, הרי זה הדין נאסרה שהאחיו"א אוסרת את האשת אח גם לנפילה שניה, ונתבאר מהברכ"ש שכאן מבואר שנהפכה האשת אח להיות ערווה של אשת אח ולכן אין היא מקבלת את ההיתר של הנפילה שניה, וה"ה דבצרת צרה נימא כן, וביאר שם דאדרבה כל החידוש שנתחדש שם היינו אחרי הדין צרת צרה.

וכל זה כמובן לשיטת רש"י שגם למסקנה לא נתחדש שבאמת יש מציאות של 'צרת ערווה' בנפילה שניה ושה'צרת ערווה' פוטרת, וכתבאר בשיטת התוס', אלא שהאשת אח פוטרת וזה ממש כדין נאסרה, והיינו כשיטת רש"י.

וע"ד זה מבואר נמי בקה"י [סימן ג'] אלא שהעיר שזה דוחק - שהרי בבירייתא ובמשנה משמע שזה פשוט שהצרה עצמה אסורה ופטורה ליבום - גם בנפילה שניה - ורק באו ללמוד שכשם שהיא אסורה בנפילה שניה כך צרתה אסורה בנפילה זו, ולא שבאו ללמוד את הדין שלה, ודו"ק.

סימן י"ד

אזהרה שמענו עונש מגלך.

פרק א' תחילת הסוגי' . / / בדברי רש"י והמאירי אי קאי על ערוה גופא או רק על הצרה ויתכן שרש"י לומד שהנפ"מ כלפי נאסרה. / / מקור מהריטב"א ותוס' הרא"ש דגם למסקנה יש אפשרות שיהיה בצרת ערוה אזהרה בלי כרת, ודן אי איכא חליצה בצרה בלי כרת. / / תמיהא בעיקר הסוגי' דלמה לא יהיה כרת אחרי שיש פטור, גם בדידה וגם בצרה ובדברי הפורת יוסף בזה. / /

פרק ב' דרכו של המשנת ר"א, שהסוגי' מתעסקת בהיתר אשת אח. / / דרכו של המשנת ר"א שיש היתר אשת אח בלי שייכות למצות יבום מדין הותרה, ובהותרה הזה קאי הפסוק של לא תקח להפקיע את ההיתר. / / כמה נוסחאות - בגדר החדש של 'אזהרה שמענו' בלי כרת - לאסור את האשת אח בדרגת לאו ולא בדרגת כרת. / / ישוב קושי' רעק"א עפ"י כל הנ"ל. / **פרק ג' תמיהות בכל הנ"ל, וביאור הסוגי' לפי הראשונים שבצרת ערוה אינה איסור אלא פטור.** / / סיכום. / / ג' קושי' חמורות בעיקר הסוגי'. / / ביאור הסוגי' לפי הראשונים שבצרת ערוה כתוב פטור ולא איסור, והיינו יש ערוה ליבום, אבל הערוה היינו לזיקת יבום ולא לזיקת חליצה, ולכן אינה ערוה גמורה. / / דרך נוספת בסוגי' - דלעולם ידענו שיש אשת אח של כרת ורק שלא ידענו שהכרת היא סיבת הפטור ואז הוי ערוה ליבום. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

פרק א'

תחילת הסוגי' .

בדברי רש"י והמאירי אי קאי על ערוה גופא או רק על הצרה ויתכן שרש"י לומד שהנפ"מ כלפי נאסרה.

בסוף הברייתא למדנו: "מכאן אמרו חכמים חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבום עד סוף העולם" והיינו שלמדנו כל דיני ערוה וצרת וצרתה שאסורות ופטורות ביבום וחליצה, ובזה ממשיכה הברייתא "אזהרה שמענו עונש מניין" והיינו דמגלך שיש כרת ועל זה אמרו "אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבת האלה ונכרתו".

והיינו שבאו ללמוד מהפסוק של "כל התועבות" דקאי על כל מה שכתוב בפרשה, וזה כולל את הלא תקח של ערוה במקום יבום וגם את הצרה והצרת צרה.

ורש"י מפרש "עונש מניין אם ייבם ערוה או צרתה" והיינו כנ"ל שדנים גם את הערוה וגם את הצרה, והמאירי פירש דקאי רק על הצרה, אכן הפשטות של הברייתא דקאי על כל מה שנאמרה בברייתא וזה כולל גם ערוה וגם צרה, אולם אי קיי"ל דערוה גופא ל"צ קרא וכמבואר להלן דאעדל"ת שב"כ - א"כ הברייתא ע"כ לא קאי על עיקר דין ערוה להשמיע את האזהרה, שהרי ממילא ידעינן שיש עליה אזהרה בלי פסוק, ולא יתכן לומר בזה "אזהרה שמענו" דבאמת לא שמענו - וזו כוונת המאירי דלכן לא קאי על ערוה עצמה וכן מבואר בדבריו עיי"ש היטב, ורש"י ע"כ קאי להנך אמוראי דס"ל דערוה גופא צריכה קרא, וכמבואר להלן [ח'] שיש שסוברים כן.

אולם עיין במשנת ר"א [שם] דנקט בפשיטות דאין כוונת הסוגי' בערוה עצמה לכרת מצד אחו"א ובתו דזה פשיטא שיש איסור וכרת ורק דיינינן כלפי האשת אח של הערוה דומי' דצרה דדנים מצד האשת אח, אכן הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למד דקאי גם על הכרת מצד האחו"א ועיין בהערה ¹³³ שזה תלוי במה שנתבאר הכא.

ולפי דרכו של המשנת ר"א דקאי באשת אח של הערוה, י"ל דכל מה שאמרו דערוה גופא לא צריכה קרא היינו כלפי הערוה של אחו"א וכדומה אבל יתכן שהותרה האשת אח עצמה, ולכן קאי בה גם למ"ד דערוה גופא ל"צ קרא.

עוד י"ל לדרכו של המשנת ר"א עפ"י מה שהבאנו לעיל [סימן ו' פרק ב'] מהקוה"ע [סימן ה'] שהוכיח מהתרומת הדשן - וכן למד בתוס' נדה - שהדין נאסרה רק בא אחרי המיעוט של 'עליה', אלא שתמוה לדברי רבא שאמר "ערוה גופא לא צריכה קרא" דכעת יוצא דלפי האמת שפיר בעי

¹³³ והיינו משום שלמד שממילא קאי לפי הצד שערוה גופא צריכה קרא והיינו משום אישתי וכדומה ואז באמת הותר גם האחו"א ושפיר דנים גם בכרת של האחו"א, ועיין במשנת ר"א מה שדחה בזה, ולדברינו יש נפ"מ גם אי ערוה גופא לא צריכה קרא.

קרא כלפי האיסור יבום לאחר שפקע הערוה, ועיין בזה בהערה ¹³⁴ מה שפירש בזה, נמצא עכ"פ דא"נ דלפי האמת ערוה גופא צריכא קרא באופנים מסויימים, ויתכן דכלפי דין זה אמרו "אזהרה שמענו עונש מנלן", דלולי העונש של כרת דווקא מהפסוק של עליה לא הייתי יודע שיש כרת והיתה אזהרה בעלמא באופן של נאסרה והיה אשת אח בלי כרת.

מקור מהריטב"א ותוס' הרא"ש דגם למסקנה יש אפשרות שיהיה בצרת ערוה אזהרה בלי כרת, ודן אי איכא חליצה בצרה בלי כרת.

והנה יש כאן קס"ד שיש אזהרה על צרת ערוה בלי עונש של כרת – ולרש"י יתכן דאפילו בערוה גופא איכא צד כזה, ולהלן בתוס' [ח':] מבואר דהקס"ד הזה הוא מסקנה בשיטת רבי בצרת ערוה, ולכן הקשה דלרבי למה ליכא חליצה בצרה הרי לדידיה ליכא כרת בצרה, וכוונתו כנתבאר שם בתוס' הרא"ש דלפי רבי דלית ליה פסוקים לצרור [שבהם כתוב כרת] לגבי צרת ערוה, הרי לדידיה ליכא ריבוי של עונש ועדיין אין כאן יותר מאזהרה שמענו, ובלי כרת היה צריך להיות חליצה, עיין בהערה ¹³⁵ שהבאנו לשונם.

ועיין עוד בריטב"א בסוגיין "עונש מניין, פרש"י אם ייבם אחת מן העריות או צרותיהן, וא"ת והיכן מצינו שיש עליהן עונש דקתני מניין וכו', י"ל דתנא קים ליה במילתיה ואורחא הוא בהכי" ומבואר דלפי האמת היה קס"ד בריטב"א שיהיה אזהרה בלי כרת, והעיר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמוכרח לדידיה ליכא חליצה גם בלי כרת, ולדא כהתוס' הנ"ל, דאל"כ היה לו להוכיח כן מהפסוק חליצה, ודחה תלמיד אחד דכל זה אכנס לקושי' הריטב"א – דמנלן לתנא שיש עונש וממילא שיש גם פטור חליצה – הא כל זה לא מוכרח מהפסוק.

תמיהא בעיקר הסוגי' דלמה לא יהיה כרת אחרי שיש פטור, גם בדידה וגם בצרה ובדברי הפורת יוסף בזה.

אולם עיקר הסוגי' צ"ב – דפשיטא דאיכא כרת של אשת אח גם בערוה וגם בצרת ערוה, דמאי שנא מאילונית שיש בה כרת על האשת אח שלה, ומפרש הפמ"ג [בפורת יוסף] שמוכרח מסוגי' זו שיש 'שם חדש' של 'צרת ערוה' ויש בזה כרת חדש ולא חדש – מלבד האשת אח, והוא מפרש שזו קושיית הגמ', דמנ"ל שיש חיוב כרת על הערוה החדשה של צרת ערוה, ולדידיה נתחדש הכא שיש ב' חיובים של כרת בצרת ערוה, וכבר תמיהו עליו דלמה לא מובא כרת זה ברשימה של החיובי כרת בכריתות, וצ"ע.

זאת ועוד, דכבר הבאנו לעיל דמבואר ברש"י הכא ובכ"מ ובכמה ראשונים שאין בצרה אלא איסור אשת אח בלבד – ותו לא, וזה מה שכתב רש"י לעיל – "הואיל ופטרה הכתוב מזיקתו הרי היא עליו באיסור אשת אח שיש לה בנים", וא"כ פשיטא שיש לצרה כרת, שהרי היא אשת אח, וזהו באמת קושיית הפורת יוסף, וצ"ע.

פרק ב'

דרכו של המשנת ר"א,

שהסוגי' מתעסקת בהיתר אשת אח.

דרכו של המשנת ר"א שיש היתר אשת אח בלי שייכות למצות יבום מדין הותרה, ובהותרה הזה קאי הפסוק של לא תקח להפקיע את ההיתר.

ועיין במשנת ר"א [סימן א'] שהאריך להוכיח שבכל יבמה אף שאינה מתייבמת – וכגון הכא בערוה וצרה מחמת האזהרה – אכתי הותרה האשת אח, דמוכרח להלן [נ"ד:] דלולי הגזה"כ היינו אומרים שכל אשת אח בלי בנים מותרת מחיים כיון שלאחר מיתה יהיה היתר, וילפינן מהדמיון

¹³⁴ והיינו שכוונת רבא לפרש הברייתא שמשמע מהברייתא שהיה מייבם לולי הפסוק ועל זה אמר רבא שזה שלא היה מייבם היינו בלי פסוק וזה מחמת הדין אעל"ת שב"כ, אכן אה"נ דין נאסרה באמת לא היה.

¹³⁵ וז"ל התוס' "ועוד תימה דהשתא ליכא בצרת ערוה כרת וא"כ תיבעי חליצה כמו חייבי עשה דמרבין להו מיבמתו בפרק שני" והוסיף בזה התוספות הרא"ש [שם] "ועוד תימה דהא בריש פרקין דמצריכין קרא לאזהרה וקרא לעונש וכי לית ליה עונש כרת בצרה, וכי תימא הכי נמי א"כ תיבעי חליצה דנרבייה מיבמתו כי היכי דמרבין בפ"ב חייבי עשה, דאפילו חייבי כריתות היינו מרבין לחליצה מיבמתו אי לאו משום דלא תפסי בהו קידושין".

לנדה שכמו שנדה יש לה מצב של היתר ומצב של איסור כמו כן אשת אח מהאב יש לה היתר ואיסור.

עכ"פ מבואר בגמרא שם שהיה מקום להתיר אשת אח תמיד גם בלי שום מצוה ולמד במשנת ר"א שכיון שהכל תלוי בדמיון לנדה א"כ כמו שנדה מותרת לגמרי לאחר טבילתה א"כ ה"ה מיתה מתרת בהיתר כללי באשת אח שאין לו בנים גם בלי מצות יבום.

והוכיח כן מהרמב"ן שהביא שמשם ילפינו ילפותא גם לאיילונית שיש בה כרת, והיינו דקס"ד דאף דליכא נפילה באיילונית אפי"ה יש בה היתר, ומבואר מכל הנ"ל שבפרשת יבום נתחדש תרתי, א] זיקת יבום ומצות יבום, ב] היתר באשת אח, והנך תרתי אינם תלויים זב"ז, ולכן ההיתר הוא היתר כללי בלי היבום.

ופירש שיסוד זה מבואר נמי בסוגיין דקס"ד הכא דליכא כרת בערווה אף דידעינן מהאזהרה שהיא לא מתייבמת דסו"ס יש היתר כללי וזה מתיר את הכרת.

והוסיף במשנת ר"א [שם ס"ק ג'] - דאע"ג דבאיילונית ואשת אחיו שלא היה בעולמו כתב הרמב"ן שם דשפיר ילפינן במסקנה של הסוגי' שם שיש איסור וכרת באשת אח - גם בלי ילפותא מיוחדת - אכן היינו טעמא משום דחסר בתנאים של פרשת יבום, ולכן האשת אח דידה היא כשאר עריות וחייבים עליה כרת, והיינו דאיילונית נתמעטה מכל הדינים של הפרשה, וכמו דעצם הפרשה לא נאמרה בה לגבי החיוב יבום, כמו"כ לא נאמרה בה הפרשה לגבי ההיתר יבום, משא"כ ערווה וצרתה שהפטור אינו מצד עיקר התנאים של פרשת יבום אלא מצד אחר - ולכן הכא קס"ד שיש היתר יבום - אף דאיכא אזהרה לא לייבם - אכן אכתי ליכא בה כרת וכלפי הכרת איכא היתר - ולכן צריכים פסוק מיוחד לחדש שיש כרת.

כמה נוסחאות - בגדר החדש של 'אזהרה שמענו' בלי כרת - לאסור את האשת אח בדרגת לאו ולא בדרגת כרת.

אולם לא נתבאר היטב בדבריו מה הגדר באזהרה שמענו בלי שיהיה בזה כרת ¹³⁶, דסו"ס לא ברור איזה אזהרה ולאו איכא בזה, ואפשר לומר בזה בכמה דרכים:

א] עיין בדבריו להלן במשנת ר"א [סימן ב' ס"ק ג'] שכתב שבאמת מכאן ראייה ומקור נוסף שצרת ערווה היינו איסור ולאו חדש ולא פטור בעלמא - וכדהוכיח מהכא הפורת יוסף, וזה מקור גדול לחידוש הגרי"ז שצרת ערווה אינה פטור אלא איסור ולאו חדש ודו"ק, וזה לשון הגמרא "אזהרה שמענו" שזה לשון לאו, ויש להעיר על הגרי"ז שלא הביא ראייה זו.

ב] וביותר ביאור - הרי נתבאר לעיל [סימן ו'] בביאור דברי הגרי"ז [כפי מה ששמע ממנו בעל הברכ"ש], שאין הכוונה לאיסור חדש כמו הפורת יוסף אלא שבאו לאסור את האשת אח, א"כ גם הכא נצטרך לומר כן שבאים לאסור את האשת אח, אלא שקודם אוסרים את האשת אח בדרגת אזהרה ושוב אוסרים אותה בדרגת כרת, ופשוט.

ג] עיקר הנוסח הזה - לאסור את האשת אח לא כ"כ ברור, הרי האשת אח ממילא אסורה, אלא שיש בה 'הותרה', ואטו באו לאסור את ההיתר [וכמו ששמעתי אומרים], הרי לא שייך לחייב 'מצב של פטור' ולא שייך לאסור 'מצב של היתר'.

ד] ונוכל לומר כך, שיש הותרה כל זמן שאין פטור בנפילה [כאיילונית], אלא שיש הפקעת ההיתר בערווה, וההפקעה היא חלקית, לכתחילה רק כלפי הלאו ושוב גם כלפי הכרת.

ישוּב קוּשִׁי רַעַק"א עפ"י כל הנ"ל.

ועפ"י כל הנך נוסחאות שמענו בבי מדרשא ¹³⁷ שבזה מיושבת קושי' רַעַק"א, שכיון שמצאנו שהתורה מחזירה את האשת אח בדרגות שונות, קודם בדרגת אזהרה ושוב בדרגת עונש, א"כ מנלן שזה הוחזר בדרגת כח הפוטור לצרה - ולזה בעינן פסוק של צרת צרה ללמד שהוחזר הערווה של אשת אח של ההצרה - עד כדי שיהיה בה כח גם לפטור צרה, דאזהרה שמענו - עונש שמענו - אבל פטור צרה לא שמענו, ולזה בעינן פסוק של צרת צרה ¹³⁸, ודו"ק.

¹³⁶ וקצת משמע שהאזהרה היינו 'פטור' אלא שכיון שזה לא פטור מעיקר הנפילה לכן ליכא כרת, עיי"ש בדבריו,

¹³⁷ בשם הגאון הרב ר' אשר אריאלי שליט"א ובשם הגאון הרב ר' חזקיהו יוסף שרייבר שליט"א.

¹³⁸ ונראה שצריכים להוסיף - דהיינו ע"כ אחרי דברי הגר"ח שיש מושג של אשת אח דממילא, וגם אחרי שיש כרת אכתי ליכא כח הפוטור באשת אח לפטור צרה, והיינו דהוי אשת אח דממילא, שיש כח מיוחד בערווה לפטור צרה גם אחרי שיש בה כרת.

ובזה באו ליישב נמי צרת צרה בסוטה דלפי התוס' ליכא ילפותא מבעל לבועל בטומאה כתיב בה כעריות כלפי צרת צרה ורק כלפי צרה, וקשה דסו"ס האשת אח של הסוטה יכולה לפטור צרה וצרת צרה, והתשובה, דכלפי האשת אח של הסוטה עצמה ניתן לומר - אזהרה שמענו - עונש שמענו - פטור צרה [של הסוטה עצמה] שמענו - פטור צרת צרה לא שמענו, והיינו כנ"ל, שהאשת אח של הסוטה מוגבלת עד כדי אזהרה עונש ופטור צרה ואין בה כדי פטור צרת צרה.

פרק ג'

תמיהות בכל הנ"ל,

וביאור הסוגי' לפי הראשונים שצרת ערוה אינה איסור אלא פטור.

סיכום.

הרי לנו שכל הסוגי' מתעסקת בהיתר אשת אח, דכפשוטו איכא היתר גמור, והתורה חידשה בה איסור אשת אח בהפקעת ההיתר בדרגת לאו ושוב הוסיפה להפקיע בדרגת כרת.

ג' קושיות חמורות בעיקר הסוגי'.

איברא דכל זה תמוה מכמה טעמים.

א] לעיל כתוב בבביתא ש"אין צרה אלא מאח" וכתב רש"י ויותר מפורש ברשב"א שהערוה פוטרת את הבית ודוחה את הזיקה וממילא פטורה הצרה וממילא הדרא האשת אח, והיינו שעיקר הגדר של פטור צרת ערוה היינו שזה בגדר 'פטור' ולא בגדר 'איסור', והכא מבואר דאחרי האיסור של הלאו לא הדרא ממילא האשת אח, ולכן הדין צרת ערוה בא לאסור את האשת אח בלאו ואח"כ לאוסרו שוב בכרת, וזה ממש דרכו של הגרי"ז – שהדין צרת ערוה הוא בגדר 'אוסרות' וכנתבאר, אבל כבר נתבאר שהפשטות בלשונות של כל הראשונים לא נראים כך אלא שזה בגדר פטור והאשת אח ממילא חוזרת.

ולא יתכן לפרש שיש דרגת בפטור, והיינו שהתורה פטרה בפטור כזה שחוזרת האשת אח רק בגדר לאו ואזהרה, ושוב גלי קרא שיש פטור יותר גדול ולכן חוזרת האשת אח כבר בתורת כרת, וכל זה רחוק, דהיכן מצאנו דרגות של פטור, ואו שחוזרת האשת אח עם הכרת או שלא חוזרת כלל.

ב] נחלקו הראשונים בגדר הדין אשת אח אי הותרה ליבום או דדחיה מחמת היבום, ושיטת התוס' הבאנו לעיל דמדין עדל"ת שב"כ במצוותו בכך.

והנה הכא לא יתכן שיש מצוה אחרי הלאו והאזהרה ולמה לי פסוק לכרת, וכבר עמד בזה במשנת ר"א [סוף סימן א'], עיין בהערה ¹³⁹ שהבאנו את דרכו בזה.

והנה עיקר דרכו של המשנת ר"א יסודו ממה שזה הותרה ולא דחיה, והוא יסד הדברים עפ"י סוגיות מפורשות להלן [נ"ד] דקס"ד להתיר אשת אח מחיים ולזה בעינן ילפותא מנדה, אכן עיין בתוס' [שם] שפירש שאה"נ, דבקס"ד שם סוברת הגמרא שלא מסתבר לומר עדל"ת שב"כ דמצוותו בכך דלומר כן הוא חידוש גדול, ועדיפא לן ללמוד שיש כאן היתר כללי, גם מחיים, ורק למסקנה למדנו מהפסוק שאסורה מחיים ולכן בעינן עדל"ת במצוותו בכך, עכ"פ למסקנה קשה מאד סוגי' דידן.

ואולי נימא דאה"נ, שכוונת התוס' להלן [נ"ד] דרק בקס"ד הוי הותרה, ולמסקנה זה משתנה, והיינו שאחרי הסוגי' שם שאוסרים אותה מחיים, ויליף נמי מהתם לאסור איילונית שפטורה ולכן אסורה, וכדהבאנו מהרמב"ן שם, וסוגי' דידן היא השלמה לזה, והיינו דגם למדנו בסוגיין שערוה אסורה בכרת, אחרי כל הנ"ל מוכרח שההותרה יהיה אך ורק במקום שיש מצווה ולכן כבר לומדים שמצד עדל"ת שייב"כ אתינן עלה.

ג] בתוס' הרא"ש כאן מבואר שבחייבי לאוין ועשה יש איסור אשת אח, והיינו משום שהדין יבום לא חל בהם כיון שהאיסור סותר את הדין יבום ולכן האשת אח לא הותר, וצ"ע מסוגיין דמבואר

¹³⁹ וביאר שכבר מבואר שבכל נפילה שניה איכא היתר כללי לכל הבית ע"י היבום של אחד, וזה הותרה לגמרי בלי להגיע לדחיה, ויש לדון בדין צרת ערוה בהך הותרה, ובזה קאי הסוגי' וזה חידוש גדול.

שגם ביבמה שלא חל בה דין יבום דאכתי אין זה סיבה שלא יחולו בה ההיתר אשת אח של פרשת יבום והכא בערוה יש גילוי מפורש בפסוק שההיתר לא חלים בה, והך גילוי הוא חידוש מסויים בעריות אכן בחי"ל ועשה ליכא מקור לזה וצ"ע.

ביאור הסוגי' לפי הראשונים שבצרת ערוה כתוב פטור ולא איסור, והיינו יש ערוה ליבום, אבל הערוה היינו לזיקת יבום ולא לזיקת חליצה, ולכן אינה ערוה גמורה.

ונקדים לבאר את לשונות הראשונים שלמדו שזה פטור, ונאמר כך:

לעיל [סימן י'] ביארנו שאין כוונת הראשונים להפוך ממש את הפשטות של הסוגיות, דאף שהוכיח הגרי"ז שהפשטות בכל הסוגיות היא שאינו פטור אלא איסור, אכן כבר נתבאר שיש מושג אמצעי - לא פטור ככל פטור ביבום ולא איסור של האשת אח - אלא שהתורה חידשה הכא מושג חדש של ערוה ליבום והערוה הוא גדר חדש.

והיינו כך - שהמציאות של ערוה הוא פגם מסויים בקשר של האישות, והפגם של הערוה בא לידי ביטוי בכמה אופנים, כרת, אי תפיסת קידושין, ממזרות, ויש גם ערוה ליבום, שמפריע ומעכב לנפילת זיקת יבום, וכוונת הראשונים שיש פטור ושוב חל האשת אח - היינו כנ"ל שזה לא ככל פטור דעלמא, אלא שיש ערוה שמפריע לתהליך של החיוב וגורם שלא יחול הזיקה, ושוב ממילא נפטר היבמה מיבום, והאשת אח ממילא חוזרת אח"כ, ולא צריכים איסור ולאו בהך ערוה ליבום כדי שזה יעכב את היבום.

ואף שהקשה הגרי"ז שבפרשה כתוב לשון "לא תקח" וזה לשון לאו, אכן כבר נתבאר שלשון זה קאי על כל דיניה ערוה, דאף שהדין אי תפיסת קידושין בערוה לא צריך איסור בפועל וגם באאחזע"א אמרינן כלפי האיסור השני שהוא גורם אי תפיסת קידושין, אבל אכתי בעי "לא תקח" באשה והיינו שיהיה אשה שיש בה "לא תקח" ובכזה אשה אמרינן שאין בה תפיסת קידושין ועיין בהערה ¹⁴⁰.

ונמצא שהלא תקח הוא לא תקח של ערוה ליבום - שזה דוחה את כל הנפילה והזיקה וממילא היא פטורה ואסורה, וכל זה כתוב בלשון לא תקח כמו שאי תפיסת קידושין כתוב בלא תקח גם בלי שיש איסור ולאו ב'לא תקח', ועיין בהערה ¹⁴¹ ועיין בכל זה לעיל [סימן י'].

והנה בקס"ד הכא איכא אזהרה ולא כרת, וכבר הבאנו דגם מכאן הוכיח במשנת ר"א כדרכו של הגרי"ז שצרת ערוה הוא בגדר איסור ולא בגדר פטור, שאם הוי בגדר פטור, א"כ ממנפ"ש, או שחזרת האשת אח או שלא חזרת האשת אח ולמה יחזור ללאו ולא לכרת ושוב קשה על הראשונים שלמדו שזה בגדר פטור.

ונראה דלפי דרכינו יבואר המהלך בזה, שלמדנו שה'לא תקח' אומר שיש כאן ערוה ליבום ולא 'פטור' ככל פטור דעלמא, ואחרי שיש ערוה ליבום שמעכבת לתהליך של יבום ממילא שוב חוזרת האשת אח, אולם מצאנו כמה דרגות בערוה ליבום:

א] ערוה רגילה פוטרת חליצה וצרתה, וזו ערוה דעליה.

ב] מצאנו בעלת התנאי [תוס' להלן י'] ומיתלי תלי [להלן ל"ב] שדינם שפוטרות את עצמם מחליצה ולא פוטרות צרה [ובמיתלי תלי האשת אח שלה פוטרת צרה], וזו ערוה דלקחת.

ג] בתוס' לעיל [ב']. קס"ד שצרת ערוה אינה אסורה 'כל כך' לפטור צרתה, הרי גם זה דרגא בפני עצמה.

ד] לעיל [סימן י"ג] נתבאר שיש כמה גווני של ערוה שיש בה מציאות של ערוה אבל היא עצמה אינה חפצא של ערוה כיון שתלויה בכח אחר, הלא הם סוטה צרת ערוה נדה ומשומדת, ונפ"מ לגבי האשת אח ודו"ק.

¹⁴⁰ ובזה נתבאר שם גם האיך מהני עדל"ת לדחות גם את הכח של אי תפיסת קידושין שסו"ס הכל מונח בלאו.

¹⁴¹ ואף שהגרי"ז הוכיח שכמו שאם הלא תקח היה גם שלא במקום מצוה [לולי עליה] ואז היתה כאן ערוה וגם לאו וגם כרת, והתורה רק התירה אותה שלא במקום יבום והאיסור והלאו והכרת במקומה עומדת - עכ"פ במקום יבום, וע"כ שזה בגדר איסור וכרת, אולם הראשונים למדו שכל ערוה מתאימה את עצמה לפרשה שבה היא נאמרה, והיינו שערוה שנאמרה בפרשה הכללית של כל התורה היא ערוה גם לכרת וגם ללאו וגם לאי תפיסת קידושין וגם לממזרות אכן אם התורה מגלה שהערוה הזו רק קיימת במקום יבום, שוב פשיטא שמשתנה הגדר בערוה והיינו שכעת היא ערוה רק כנגד נפילת זיקת יבום, ולא חל בה זיקה והיא פטורה ושוב חוזרת ממילא האשת אח, אבל לא כתוב בה לאו וכרת, אלא דממילא חוזרת הכרת.

ומעתה נראה דהכא קס"ד שהערווה של צרת ערווה אינה ערוה גמורה ליבום, והיינו עפ"י מה שמצאנו בתוס' ובתוס' הרא"ש להלן [ח'] דכיון דליכא כרת שוב איכא חליצה, ונמצא דקס"ד שהערווה הזו קלישא טפי מכל ערווה ליבום, דכל ערווה דוחה לכל הזיקה – וליכא לא יבום ולא חליצה, והכא הערווה של צרת ערווה דוחה את הזיקה יבום ולא את הזיקה חליצה, והיינו שהיא ערווה לזיקת יבום ולא לזיקת חליצה.¹⁴²

והיינו דבזה אנו מגיעים לאשת אח של אזהרה בלי כרת, והיינו שנתחדשו תרתי בכל נפילת יבום, א[היתר אשת אח ב] זיקת יבום וחליצה, וערווה שמעכבת וסותרת לכל הנפילה סותרת להנך תרי דינים, וליכא זיקה כלל וליכא היתר כלל וחוזרת הכרת, וזה בערווה של אחו"א ובתו וכולהו, אולם בערווה של צרת ערווה דקס"ד שאינה ערוה גמורה, הרי מאותה סיבה שהערווה אינה ערוה גמורה לעכב ולדחות את הזיקה חליצה, מהאי טעמא נמי אינה ערווה גמורה לדחות את כל ההיתר, וההיתר אכתי קיימא כלפי הכרת.

הרי לנו ש"אזהרה שמענו" היא תוצאה של דחיית הזיקה ודחיית ההיתר יבום ע"י צרת ערווה שהיא ערווה חדשה, אבל אינה ערוה גמורה, ולכן ההיתר לא הופקעה לגמרי, והכרת פקע ולא הלאו.

וקמ"ל הפסוק שיש כרת באשת אח של צרת ערוה – והיינו שמוכרח מזה שגם הערווה של צרת ערווה היא ערוה גמורה ליבום, ולכן חוזרת הכרת באשת אח, ולכן היא פוטרת גם חליצה כיון שהיא ערוה גמורה, ועיין בהערה¹⁴³ שכבר מצאנו ערווה חלקית ליבום במעוברת.

דרך נוספת בסוגי' – דלעולם ידענו שיש אשת אח של כרת ורק שלא ידענו שהכרת היא סיבת הפטור ואז הוי ערווה ליבום.

סו"ס אכתי קשה מה ששאלנו לפי הראשונים שההיתר יבום אתינן עלה מצד עדל"ת במצותו בכך, והרי הכא ליכא התחלה להיתר בלי מצוה ואי כתוב בתורה לא תקח – הרי דליכא מצוה כלל, ולא שייך בזה התחלה של היתר ולמה איכא היתר עכ"פ כלפי הכרת, וצ"ע, [ולעיל בהערה הבאנו מהמשנת ר"א דקאי בנפילה שניה].

עוד קשה מה ששאלנו על התוס' הרא"ש שחוזר הכרת בחי"ל ועשה אף שאין ילפותא שיחזור האשת אח, ורק בצרת ערווה יש פסוק שיחזור האשת אח, ועיין בהערה¹⁴⁴ דרך מחודשת בכל הנ"ל.

¹⁴² ולעיל נתבאר שהריטב"א לא חולק בזה.

¹⁴³ ויש קצת סמוכין לכל הנ"ל – דהנה מצאנו שיש דחיית זיקה לחצאין, והיינו כמבואר בברכ"ש [סימן א'] לגבי מעוברת, והבאנו דבריו לעיל [סימן ח'] והיינו שמה שאין קנין יבום במעוברת היינו משום שכמו שיש ערווה ליבום לגבי הפטור מזיקת יבום בכללותו, דלא חל כלל וכלל ובזה איכא נמי פטור חליצה, כמו כן יש ערווה של אשת אח לגבי קנין יבום, והיינו שחסר בזיקה כלפי הקנין דכלפי הקנין של היבום דנים שאין זיקה ולכן יש אשת אח כלפי הקנין, וכלפי זה חשיבא כערווה ליבום, וכל זה יליף מהפסוק של 'עיינ עלי' שאינה ערווה גמורה כיון שמוכרחת להיות זקוקה לזמן של אח"כ, ולכן ליכא גם כרת של אשת אח, ולכן אין קרבן דסו"ס זקוקה היא אליו, אבל יש כאן ערווה כלפי הזיקה לענין זה שלא חל הקנין יבום, וכלפי זה איכא אשת אח שלא במקום מצוה, וע"ד זה נמי י"ל באזהרה שמענו עונש מנלן.

אלא שיש לחלק שתחילת דינו של מעוברת אינו מצד האשת אח אלא מצד עיין עליו שעיינ עליו מפקיע את הזיקה ברמה מסוימת, ודו"ק, וכאן נתחדש שגם הערוה ליבום הוא כך.

¹⁴⁴ ראיתי בזה בשיעורי הגרי"ג שליט"א דרך מחודשת בזה שחידש שלעולם הגמרא ידעה שיש עונש שחוזרת הכרת, אלא שלא ידענו שהדין צרת ערווה היא מחמת הכרת של האשת אח, ועונש מנלן היינו מנלן עונש שגורם את כל הפטור ולא עונש שחוזר ממילא, והיינו מנלן שהתורה פוטרת צרת ערווה 'מחמת' העונש של כרת שיש באשת אח, ומה שהביא הברייתא את הפסוק של כרת, היינו שמשם לומדים שהכרת היא הסיבה לפטור של צרת ערווה ולא תוצאה.

ונפ"מ אי הוי סיבה או תוצאה – היינו אי הוי אשת אח דממילא ולא פוטרת את עצמה מחליצה ואת צרתה מיבום, וקמ"ל הפסוק שהיא ערוה ליבום – והיינו דבזה שהיא אומרת שמחמת הכרת עצמה ליכא יבום בזה נקבע שהיא ערוה ליבום.

לדרכו מיושבת הכל, א[ה] גם למ"ד דמצד דחייה אתינן עלה, וליכא דחייה אחרי הפטור של צרת ערווה ופשוט שיש כרת, הרי אה"נ דבאמת איכא כרת, ורק דבאו לחדש שהכרת היא הסיבה לפטור, ב[ה] שיטת התוס' הרא"ש א"ש שבאמת גם הכא לולי הפסוק באמת איכא כרת אלא שזה כרת של אשת אח דממילא וזה גם סברת הרא"ש בחי"ל ועשה, אלא דהכא נתחדש עוד שיש גם אשת אח של ערווה אחרי הפסוק, ג[מ] מיושב הלשונות של הראשונים שאמרו שיש כרת שחוזר ממילא דבאמת כן הוא האמת, אלא שיש כאן תוספת שמלבד זה חידשה התורה שהכרת היא גם סיבת האיסור.

[וי"ל עוד לדרכו דבזה מבואר נמי שטת רש"י דקאי עלה ערווה עצמה – שכבר הבאנו בשיטת רש"י שהדין "כל שאין עולה ליבום אינו עולה לחליצה" ילפינן מ'עליה' וכמבואר בדבריו בכמה דוכתי, וכבר הבאנו בזה את פירושו של הגר"ש רובובסקי זצ"ל שלמסקנה להלן [כ.:/] הכל תלוי ב'עליה', ועיין בכל זה לעיל [ריש סימן ה' ובהערה], א"כ מוכרח דערווה גופא צריכה

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - יצא לחדש דגם אי ההיתר יבום על הדין של עדל"ת שב"כ אכתי שייך לומר אזהרה שמענו עונש מנלן, והיינו שיהיה היתר אשת אח עכ"פ כלפי הכרת, והוא עפ"י מה שמבואר בתוס' דגם הדחוייה שייכא לדין הותרה מדמהני בקטן ומעוברת, דבדידהו ליכא מצוה עכשיו, ומוכרח שהדחוייה מביאה להותרה, וכמו כן הכא, חיילא הותרה מכח הדחוייה על הכרת אף שאין כאן מצוה כיון שיש אזהרה על היבום הזה.

אכן יש לחלק שבקטן ומעוברת איכא מצוה - אלא שהמצוה אינה לעכשיו ולכן כיון שיש ביבום הזה מצוה לכן שייך דחוייה אף שהחיוב של העשה לא קיים לעכשיו אבל סו"ס יש כאן עשה. אבל בצרת ערוה שכתוב בה לא תקח הרי ליכא שום חיוב יבום ושום עשה ומה שייך בזה עדל"ת במצוותו בכך, וצ"ע.

קרא עכ"פ לפטור חליצה, וי"ל דזה רק אחרי הכרת והעונש שמענו, וכל מה שאמרו שערות גופא לא צריכה קרא היינו כלפי מה שאינו מייבם, וא"ש למה דלשיטתו אמרו גם על ערוה עצמה דבעי קרא].
איברא שדרך זו היא מחודשת מאד, א' לא משמע בגמרא ש"עונש מנלן" היינו שיש עונש אלא שמנלן שהעונש היא סיבת הפטור, ב' מנלן לפי האמת שהפסוק מחדש שהכרת היא הסיבה של הלא תקח דהיכן זה מרומז, וצ"ע.

סימן ט"ו

ג' דרגות של היתר בערוה של אשת אח, וד' אופנים של דחוייה והותרה בכל לאוין שבתורה.

פרק א' ד' צדדים בגדרי הותרה ודחוייה, ביבום ובכל התורה. // הקדמה לספק הותרה או דחוייה. // שיטת התוס' דמדין דחוייה היא, והוכחות דגם למסקנה ס"ל כן. // שיטות הראשונים דמדין הותרה אתינן עלה. // מוכיח שגם לתוס' חל הותרה מכח העדלת, ובדברי הקוה"ע בזה, ומדמינן לכלאים בציצית בשיטת ר"ת. // מתמה בכל זה – ומיישב בקצרה. // מוכיח ברמב"ן וברמ"ה שיש ב' סוגים של הותרה. // סיכום ג' דרגות בדחייה והותרה. // קושי' ברמב"ן וברמ"ה מאישתרי אישתרי – ועו"ק ממה דבעינן היתר מיוחד של נעשית כאשרו לכל דבר – ומוכרח שאין כאן הותרה ממש, וע"כ שיש ד' דרגות בדחוייה והותרה, שיש מתיר על ידי נפילת יבום בלי המצוה שבו. // ב' טעמים למה לא לומדים מהותרה לעדלת. // הוכחות שיש 'מתיר' בל"ת שלא מכח העשה, ודן שם בשיטת הרשב"א דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, ומבאר שבתוך שיטה זו – שיש מתיר בלי העשה – איכא ב' צדדים ויש ביניהם חילוקים. // הבהרה – חלוק פיקו"נ בעובר מנשים בציצית. // דן בזה עוד בשיטת הרשב"א בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה שמוכרח דלפי הרשב"א מיקרי יבמה בלי זיקה וההיתר חל עד כמה שהיא יבמה. // נפ"מ בין תוס' לראשונים בביאה שניה. //

פרק ב' נפ"מ בין הותרה לדחוייה. // נפ"מ בין הותרה לדחוייה ביבום. // הנפ"מ בין הותרה מכח העשה והותרה מכח הנפילה – לגבי אשת אח במקום חי"ל ועשה. //

פרק ג' בדברי רש"י להלן [נ"ב], ומבאר שיש ג' אופנים של הותרה ודחוייה באשת אח. // בביאור שיטת רש"י דמדין הותרה הוא. // במה שיש לדון בראיית האחרונים מדברי רש"י [נ"ב] לגבי היתר כרת ואכתי מיקרי ערוה לאי תפיסת קידושין. // מוכיח שיש ג' אופנים של הותרה ודחוייה באשת אח בכל יבום, שיש גם דין שלישי של הותרה בערוה ליבום שזו חלות דין ערוה בפני עצמה – מלבד הכרת ומלבד הערוה של אי תפיסת קידושין. //

פרק ד' סיכום: ד' אופנים של דחוייה והותרה, וג' דינים שונים בהיתר של הערוה של אשת אח בדין יבום. // מסכם שיש ד' דרגות של דחוייה והותרה. // מבאר את הנפ"מ ביניהם. // מבאר שבערוה של אשת אח איכא ג' חלקים ולכל אחד היה היתר מסוג אחר, בחיוב כרת באי תפיסת קידושין ובערוה ליבום. //

פרק ה' דין הותרה ודחוייה לאבא שאול // קושי' העולם מאבא שאול. // דרך מחודשת בזה מהקוה"ע שיש היתר מוחלט על הכרת ולא על האי תפיסת קידושין, וכל החידוש של אבא שאול אינו אלא בקנין יבום שלא בכוונה, והיכא שחזור הדין אי תפיסת קידושין ממילא הולד ממזר. //

פרק א'

ד' צדדים בגדרי הותרה ודחוייה, ביבום ובכל התורה.

הקדמה לספק הותרה או דחוייה.

יש לעיין בעיקר הדין אשת אח שמותר ביבום, האם מדין הותרה או מדין דחוייה, והיינו דבכל עדלת"ה הלאו נדחית מחמת קיום המצוה, והיינו שהלאו במקומו עומד אלא שהתורה מאפשרת לו לעבור על הלאו כדי לקיים את העשה, וזה מיקרי דחוייה, ומאידך, מצאנו דטומאת קרובים הותרה אצל כהנים, והיינו דלא נכלל בכלל האיסור טומאה של כהנים, וא"צ כח מיוחד לדחות ולעבור על האיסור אלא שהותרה לגמרי – והכא באשת אח של יבום יש לחקור, וכפשוטו יהיה נפ"מ בין הותרה לדחוייה באופן שיש נפילת יבום אלא שעושה בה ביאה שאינה ביאת מצוה, דבכה"ג ליכא עשה ומצוה לדחות את הלאו, דאי הותרה אז כבר א"צ את העשה בפועל אבל אי מדין דחוייה אז שפיר בעינן לעשה ובכה"ג יעבור על הלאו ויתחייב בכרת של אשת אח.

ובקצרה: או שהעשה דוחה את הלאו שקיים או שיש הגבלה בלאו, ואין כאן לאו לדחות.

ובאמת דמצאנו שכבר נחלקו בעיקר הצדדים הללו – וכדיבואר:

אלא שצריכים להקדים דלהלן [נ"ד]: מצאנו שהגמ' מחפשת מקור שיבמה אסורה בחיי בעלה היכא דגירשה אחיו וכמבואר שם ברש"י, ומבואר שההיתר אשת אח הוא מדין הותרה דפשיטא דליכא עשה דיבום בחיי האח, וע"כ דכל פלוגתתם היא רק למסקנה דהתם דאסורה בחיי באח, ואז יש לדון האם נתחדש הותרה או דחוייה.

שיטת התוס' דמדין דחוייה היא, והוכחות דגם למסקנה ס"ל כן.

ובשיטת התוס' כבר הוכיחו דמדין דחוייה היא, והיינו דהקשו בגמרא [ג']: "טעמא דכתב רחמנא עליה הא לאו הכי הו"א אחו"א מייבמת, מאי טעמא דאמרנן אתי עשה ודחי ל"ת, אימר דאמר' אתי עשה ודחי ל"ת ל"ת גרידא ל"ת שב"כ מי דחי".

והקשו בתוס' - "וא"ת ואמאי לא ילפי' דלידחי מעשה דיבום דדחי ל"ת דכרת דאשת אח", ותירצו "ואומר ר"י דמאשת אח לא מצי למילף בעלמא דלידחי עשה ל"ת שב"כ דשאני אשת אח דמצותו בכך ואי אפשר בענין אחר לקיים מצוות יבום דאל"כ בטלה מצות יבום, אבל מכלאים בציצית ילפי' שפיר בעלמא דאי לא מקיימת מצות ציצית בתכלת בפשתים מקיימת בצמר ואפ"ה דחי". מקושיית התוס' מוכח שתוס' סובר שההיתר אשת אח במקום יבום הוא מדין עדל"ת, דהא תוס' מקשה שגלמד מדין היתר אשת אח במקום יבום דבעלמא עדל"ת שב"כ, אולם נחלקו באחרונים מה מסקנת התוס'.

והיינו שהבית הלוי [ח"א סימן ל"ח ס"ק ה'] נקט שבתיורין חוזרים התוס' ולומדים שההיתר אשת אח כבר אינו מדין עדל"ת אלא מדין הותרה, והיינו שיש הגבלה באיסור אשת אח שהוא מותר במקום יבום ומש"ה א"א ללמוד מהיתר אשת אח דעדל"ת שב"כ.

אולם כבר הוכיחו שאינו כן:

א [להלן בסוגי' [נ"ד]: דקס"ד דאיכא היתר אשת אח גם מחיים, עיי"ש בתוס' וז"ל: "אלא רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מנין – דכיון דשריא רחמנא אחר מיתה אין סברא לומר דאסירא בחיי בעלה דלא מסתבר שהיה בא הכתוב לומר דאתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת אי לאו דמוכח קרא בהדיא".

ומבואר דהקס"ד לומר שאשת אח מותר גם בחיי האח היינו משום שאם נימא שיש איסור בחיי האח אז יהיה הכרח שגדר ההיתר שיש לאחר מיתה הוא מדין עשה דוחה ל"ת, וזהו חדוש שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת שהרי בכל התורה כולה אין עשה דוחה ל"ת שיב"כ, ולכן קס"ד לומר שההיתר אשת אח שיש לאחר מיתה הוא ראייה שגם מחיים יש היתר, עכ"פ מבואר דלמסקנה שיש איסור לאשת אח מחיים אז באמת הדרא הסברא שזה מדין עדל"ת שב"כ במצוותו בכך, ודו"ק¹⁴⁵.

ב [להלן בתוס' [ה': ד"ה כולה] לגבי ההיתר של כלאים בבגדי כהונה כתבו התוס' דא"א למילף מינה לדעלמא דעדל"ת, דשאני כלאים בבגדי כהונה דמצוותו בכך, עיי"ש שמפורש להדיא בתוס' שם שגדר ההיתר בכלאים בבגדי כהונה הוא מדין עדל"ת, ומדמה למה שאמרו הכא ביבמה דמחמת "מצותו בכך" לא ילפינן לדעלמא, עכ"פ מוכרח דמצוותו בכך היינו דאע"ג שזה מדין עדל"ת אכתי אין ללמוד הימנו, ולא שזה מדין הותרה, ודו"ק.

ג [המשמעות בלשון התוס' כאן שכתב "דאל"כ בטלה מצות יבום", משמע דמדין דחיה היא, דאם כוונת התוס' דמצוותו לאו מדין דחיה, א"כ ל"ל אריכות זו, וע"כ דכוונתו בתורת פירכא, דהכא טעמא דאמרינן עדל"ת שב"כ היינו טעמא "דאל"כ בטלה מצות יבום", ודו"ק.

הרי לנו דמדין עדל"ת אתינן עלה, ובשיטה זו אזלי נמי התוס' הרא"ש בסוגיין וכן כתב הרשב"א להלן [ח.].

שיטות הראשונים דמדין הותרה אתינן עלה.

בקובץ הערות [סימן ט'] מביא שיש ראשונים שחולקים בזה על התוס':

א [עיי' ברמ"ה סנהדרין [נ"ג] שמקשה את קושי' התוס' דלמה לא ילפינן מיבום דעדל"ת שב"כ, ומתריך וז"ל:

"דשאני איסור אשת אח דכי קא מידחי במקום יבום לאו משום דאתי עשה ודחי ל"ת הוא דמידחי אלא משום דכיון דלא משכחת יבום אלא גבי אשת אח ממילא שמעת דלא אסר רחמנא אשת אח אלא שלא במקום יבום כגון היכא דיש לו זרע אבל היכא דמת בלא זרע לא אסרה תורה, ואמטי להכי שריא ואפי' בביאה שניה", והיינו שבא לחלק בין כל אשת אח לכל חיי"ל דאסור בביאה שניה, ועיי' בהערה¹⁴⁶ הבאנו המשך לשונו.

¹⁴⁵ איברא דבמשנת ר"א [סימן א'] הוכיח דלמסקנה שם ילפינן מההיקש לנדה דכמו שנדה יש לה היתר ואיסור ולא סותרים זא"ז כמו כן באשת אח יש היתר ואיסור, והעיר דההיתר של נדה היא בלי סיבת איסור, ומוכרח א"כ שבאשת אח זה גם בלי סיבת איסור, איברא דבתוס' מבואר שאינו כן, ורק הביאו ראייה מנדה שיש איסור, אכן גדר ההיתר כאן הוא מצד עדל"ת אף דבנדה לא שייך לומר כן.

¹⁴⁶ וז"ל בהמשך דבריו שם "אבל גבי חייבי לאוין ליכא למימר דלא אסר רחמנא חייבי לאוין כלל אלא שלא במקום יבום, דמהיכי תיתי לי, הא ודאי כיון דמשכחת לה למצות יבום דמקיימא בעלמא בשאר נשים דשריין אימא לך דכדאסר רחמנא חייבי לאוין אפי' במקום יבום אסרינהו, הלכך דוקא ביאה ראשונה דאתי עשה ודחי ל"ת אבל ביאה שניה לא" - עכ"ל.

עכ"פ מבואר בדבריו דהיתר אשת אח ביבום אינו מדין עדל"ת אלא שהתורה לא אסרה אשת אח אלא שלא במקום יבום, ולכן אין ללמוד מיבום דעדל"ת שיש"כ.
 ב] עיין ברמב"ן בספר תורת האדם שכתב ז"ל:

"ודמיה הא מילתא לההיא דמס' יבמות דאמרי' התם דאין עדל"ת שיש בה כרת, והיא גופא מצות יבום ל"ת של כרת הוא דאשת אח כרת יש בה, אלא עשה דיבמה לגבי לאו דאשת אח לא מיקרי דיחוי, דהא ליתיה אלא בהכי וערות אשת אחיך לא תגלה אלא במקום שאין יבום וליתיה לכרת ולא ללאו בהכי דהא לא מצי ליבם אלא בהכי, וה"נ גבי שבת אשכחן עבודה דדחיא שבת ולא גמרינן מהתם דאתי עשה ודחי ל"ת שיש בה כרת משום דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל הוא וליתיה ללאו בהאי".

הרי לנו דהא דלא ילפינן עדל"ת שב"כ מיבום הוא משום דביבום אין ההיתר מדין עשה דוחה אלא מדין דהאיסור ערוה דאשת אח קיים רק שלא במקום מצוה ולא במקום מצוה, דהא יבום "מצוותו בכך" כלומר מצוותו הוא תמיד במקום שיש איסור אשת אח א"כ מהא דכתבה התורה מצות יבום ילפי' דהאיסור אשת אח אינו קיים בכה"ג.

מוכיח שגם לתוס' חל הותרה מכח העדל"ת, ובדברי הקוה"ע בזה, ומדמינן לכלאים בציצית בשיטת ר"ת.

וכאמור - החילוק בין הותרה לדחיה הוא באופן שיש נפילת יבום אלא שעושה בה ביאה שאינה ביאת מצוה, דבכה"ג ליכא עשה ומצוה לדחות את הלאו, דאי הותרה אז כבר א"צ את העשה בפועל אבל אי מדין דחיה אז שפיר בעינן לעשה, ונצטרך לומר דבזה נחלקו הראשונים.

איברא דלפי"ז תמוהין דברי התוס' דלהלן [ל"ה] מבואר שגם לדעת ר"ל דביאת מעוברת לא שמה ביאה ולא מתקיים בה מצות יבום מ"מ אין איסור אשת אח בביאה זו, ומפורש כן במשנה [שם], והקשה בתוס' [שם] דלמה ליכא איסור אשת אח הא הוי שלא במקום מצוה, ות"ל: "ואומר ר"י דאפ"ה לא מחייב מידי דהוי איבם קטן שבא על יבמתו גדולה דאמרי' לקמן דתגדלנו".

למדנו מהתוס' דאיכא תרי גווני דמצאנו היתר אשת אח בלי מצוה, במעוברת ובקטן, ולמדנו א"כ שההיתר אשת אח קיים בכל יבמה שיש בה דין יבום גם אם בביאה זו לא מתקיימת המצוה, וזה תמוה מאד, דלפי מה שכתבו התוס' שגדר ההיתר הוא מדין עדל"ת, א"כ איך שייך שיהיה היתר בביאה שלא מתקיימת בה המצוה, הרי זה פשוט שדין דחיה הוא רק לצורך המצוה.

ועיין בזה בקוה"ע [סימן ט'] שכתב שאף שיסוד ההיתר הוא מדין עדל"ת אבל מצאנו אופנים שהעשה לא רק דוחה את האיסור אלא גם מתיר אותו לגמרי, כלומר לצורך קיום העשה נותר האיסור לגמרי ולא רק נדחה, והיינו שחל הותרה מכח הדין עדל"ת, וכאן ביבום אף שההיתר הוא מדין עדל"ת אבל העשה פועל הותרה על האיסור ולא רק דחיה, ומאחר שחל הותרה לכן כבר יש היתר גם לביאה שלא מתקיים בה מצות יבום.

ולא דמי להותרה של טומאת קרובים - ששם לכתחילה לא נכלל טומאת קרובים בכלל האיסור טומאה, אבל הכא ודאי שאשת אח במצב של יבום נכלל בכלל האיסור אשת אח, אלא שמכח העשה כבר ליכא איסור, והיינו שהעשה פועל הותרה באיסור, וזה דומה לעשה שפועל דחיה באיסור.

עוד הוכיחו כן מהתוס' [כ']. שביאר דהא דאיכא היתר בביאה שניה בכל יבום וליכא היתר כזה ביבום בחיי"ל כשיש היתר של עדל"ת, דרק ביבום רגיל שיש בה הותרה, הכא נתחדש ההיתר בביאה שניה לא כן בדחיה, עיין בהערה ¹⁴⁷ הבאנו לשונו, ומכאן הוכיחו שיש הותרה מכח העשה גם לפי התוס'.

והביא בקוה"ע [שם] דיסוד הך חידוש מצאנו נמי לגבי כלאים בציצית דמבואר בהמשך הסוגיות שההיתר הוא מדין עדל"ת ויתירא מזה הרי זה כל המקור לדין עדל"ת, ואעפ"כ שי' ר"ת בכמה דוכתי ¹⁴⁸ שההיתר של כלאים בציצית אינו רק באופן שמקיימים מצוה בלבישה אלא גם בלילה

¹⁴⁷ "ואין להתיר ביאה שניה מטעם דנעשית אשתו לכל דבר דאינה נעשית כאשתו אלא היכא דשרי ליה בלא דחיה אבל חייבי לאוין אפילו ביאה ראשונה לא שריא אלא משום דאתי עשה ודחי לא תעשה וביאה שניה דלית בה עשה לא דחיא".
¹⁴⁸ [מנחות מ: - מ"א. / חולין ק"י].

או לנשים וכדו', ומבואר דאיסור כלאים הותר לגמרי בציצית, ומ"מ ההיתר הוא מדין עדל"ת וכדלעיל, ומבואר שיש מושג של דחייה שחל מכחו הותרה.

מתמה בכל זה – ומיישב בקצרה.

אלא שהדברים לא ברורים כל הצורך:

א] למה לא ילפינן הותרה בכל עדל"ת מכח כלאים בציצית.

ב] האיך מחליטים מתי העשה פועל הותרה ומתי הוא פועל דחוייה.

ג] אף אי נימא שיש בעשה כח לעשות הותרה, אכן סו"ס קשה, דלמה איכא עשה בקטן ומעוברת, הא התורה לא מחייבת את הקטן בעשה – ועוד הרי אינו קונה יבמה וכעת לא שייך בו עשה, ולמה אמרינן דמהני העשה בכה"ג לפעול הותרה, וכמו כן קשה במעוברת דאכתי לא חייבים ביבום והיכן העשה.

וכל זה יבואר בהמשך להלן [סימן י"ח] – ובקצרה נאמר כך:

ביבמה ובבגד איכא מצוה ואיכא מחייב ליבום ולציצית, אלא שהגברא מתחייב בהך חיוב שחל בבגד וביבמה בתנאים מסויימים, ואף אי ליתא להנך תנאים בלילה ובנשים, וכן בקטן ומעוברת, אבל סו"ס המחייב של העשה ביבמה ובאשה קיים, והך מחייב הוא הכח הדוחה והכח שמתיר.

אולם – אף שכן היא צורתא דהך שמעתתא, אכן הדברים עמוקים וצריכים הסבר רב והקדמות רבות לבאר מה תוכן הענין הזה שיש מחייב בבגד וביבמה גם במצבים אין גברא שמתחייב, ולמה לא אמרינן כן במצוות אחרות, וכל זה יבואר בהמשך [שם].

מוכיח ברמב"ן וברמ"ה שיש ב' סוגים של הותרה.

הרי לנו דפלוגתתם כך – דלפי התוס' יבום הוא הותרה ואעפ"כ היה שייך ללמוד דחוייה בכל עדל"ת מהותרה מכח העשה, אלא דלא ילפינן כיון דמצוותו בכך, דומי' לבגדי כהונה, אולם הרמב"ן ורמ"ה למדו דמצוותו בכך רק מגדיר אותו כהותרה, ומהותרה א"א ללמוד לדחוייה.

אולם כבר העיר בקובץ הערות [ריש סימן ט'] דשפיר מצינן ללמוד דחוייה מהותרה, ודלא כמבואר ברמב"ן ורמ"ה דלא ילפינן מיבום כיון דהוי הותרה, דלהלן [ה':] בעי בגמ' למילף מתמיד דדוחה שבת, ומשני שכן תדיר, ומבואר ביומא [מ"ו:] דלכו"ע שבת הותרה בציבור, ולא דחוייה, ומ"מ בעי למילף מיניה דעדל"ת שיש בה כרת.

ויישב בזה דמכאן מוכרח שבאמת יש ב' סוגים של הותרה, א' מכח המצוה וכדהבאנו לעיל בשיטת ר"ת בכלאים בציצית, וא' מצד הגבלה בעצם הפרשה, וזה בהיתר כוהנים ליטמא לקרובים דהתם ההותרה לא שייכא כלל לשום מצוה, והרמב"ן סובר שמצוותו בכך ביבום דומה להותרה של טומאת קרובים, ולכן אין ללמוד ממנו דין עדל"ת שיש כאן הגבלה בלאו, אבל בכלאים בציצית כיון שיש הותרה מכח העשה, שוב ילפינן נמי דחוייה מכח העשה, [וכש"כ הוא], ודווקא מיבום אין ללמוד, ותמיד בשבת אף דהותרה שבת בציבור, הא מיהת מכח העשה הותרה, ולכן שפיר ילפינן דומה לכלאים בציצית.

ומעתה מבואר פלוגתתם – דלתוס' הדחוייה של יבום היא דחוייה בגדר הותרה, וכנ"ל והוא דומה להותרה של כלאים בציצית ולתמיד דהותרה אצל שבת, ולכן שפיר היה שייך ללמוד לכל עדל"ת לולי טעמא דמצוותו בכך, אכן לפי הרמב"ן המצוותו בכך מגדיר את ההותרה כהותרה מסוג אחר שכבר לא שייכא למצוה בכלל, וממילא כבר אין מה ללמוד מהתם, אבל מתמיד בשבת שפיר רצו ללמוד דהגדר של הותרה בציבור בתמיד בשבת הוא כמו כלאים בציצית לר"ת ושפיר יליף.

סיכום ג' דרגות בדחייה והותרה.

ולסיכום למדנו שיש כמה דרגות בהותרה ודחוייה:

א] דחוייה פשוטה בכל עדל"ת.

ב] הותרה מכח העשה, וכדמצאנו בהותרה בר"ת בכלאים בציצית, ולכן יליף מזה לכל עדל"ת, וכן הגדר ביבום לשיטת התוס' והיינו לומדים לולי המצוותו בכך, דדומה לכלאים בציצית והתם שפיר ילפינן מיניה.

ג] הותרה בלי העשה, והיינו כטומאת קרובים בכהנים, דלכתחילה לא נכלל בכלל האיסור, ובזה פשוט דלא שייך ילפותא לעדל"ת, ולכא' היה משמע דלפי הרמב"ן שזה הגדר בכל היתר של

אשת אח ביבום, והיינו דלכתחילה לא נכלל האיסור אשת אח במקום יבום בכלל פרשת אשת אח, ומדמי בקוה"ע [שם] לחלב חיה שמעיקרא לא נאסר בכלל איסור חלב. אולם יש בזה תימא גדולה - וכדיבואר.

קושי' ברמב"ן וברמ"ה מאישתרי אישתרי – ועו"ק ממה דבעינן היתר מיוחד של נעשית כאשרתו לכל דבר – ומוכרח שאין כאן הותרה ממש, וע"כ שיש ד' דרגות בדחוייה והותרה, שיש מתיר על ידי נפילת יבום בלי המצוה שבו.

והיינו דאיכא הוכחה דאינו הותרה ממש – גם לשיטת הרמב"ן ורמ"ה: דהנה - עיין להלן [ח':] דלפי אחד מתירוצי הגמ' – על הקושי' דלמה לי קרא דעליה – ותירצו דקס"ד הואיל ואישתרי אישתרי דהיינו הואיל ואשתרי איסור אשת אח אשתרי נמי איסור אחו"א. והנה, אם היתר אשת אח ביבום הוא משום שבמקום יבום היבמה אינה ערוה על היבם כלל והוי הותרה ממש כעין איסור טומאה לקרובים בכהן, דלכתחילה לא נכלל גוונא זו בלאו, א"כ לא שייך בזה כלל כל המהלך של הואיל ואשתרי אשתרי שהרי לא חל כאן שום היתר על האשת אח, וכמו שמוכן שלא שייך לומר הואיל ואשתרי אשתרי באחו"א לאחר מיתת אשתו דהואיל ואשתרי איסור אחו"א אשתרי נמי עוד איסורים, שהרי כל המהלך של אשתרי אשתרי שייך רק באופן שיש סיבה לאיסור ומ"מ חל היתר על האיסור אז אמרינן דהואיל וניתר איסור זה הותר נמי איסור אחר – וכן בהיתר של חלב חיה לא שייך בזה אישתרי אישתרי – כן הקשה בקוה"ע [שם], ועיין בהערה ¹⁴⁹ במה שיש לדון בזה עוד.

הרי שיש כאן הוכחה ברורה שאין כאן הותרה ממש כעין חלב חיה. ומכל זה הוכיח בקוה"ע [סימן ט' ס"ק ז'] שגם הרמב"ן למד שיש כאן מתיר ואינו הגבלה ממש באיסור, וכעין הותרה מכללו, אלא שיש 'מתיר' ללאו, אלא דנתחדש שזה מתיר בלי שייכות ל'עשה', דלא מכח 'עשה' הותרה אלא מכח ה'יבום עצמו', ולכן אין ללמוד ממנו שאין זה שייך לכח של ה'עשה', וא"ש למה יש בזה אישתרי אישתרי דסו"ס איכא 'מתיר' ואיכא סיבה לאיסור, ואינו דומה להיתר טומאה בכהנים ולחלב חיה ששם אין 'מתיר'. ומעתה מבואר דבאמת דאיכא ד' דרגות:

א [דחוייה פשוטה בכל עדל"ת].
ב [הותרה מכח העשה, וכדמצאנו בהותרה בר"ת בכלאים בציצית, וכן הדין ביבום לשיטת התוס' ולא יליף לדעלמא כיון שביבום מצוותו בכך, וכן הגדר נמי בתמיד בשבת].
ג [הותרה בלי העשה, אלא שיש בזה ב' אופנים, האחד ביבום לפי הרמב"ן ש'מצב של יבם ויבמה' מתיר את האשת אח, גם בלי המצוה שבה, וכתב בזה בקוה"ע דמצינו כה"ג בתוס' נדה [מ"ד:]: לענין פיקוח נפש בעובר, דליכא מצות פיקו"נ בעובר ומ"מ דוחה שבת אף דליכא מצוה בהצלתו, ולמדנו דגוף הפיקו"נ דוחה ולא המצוה של פיקו"נ, וה"ה הכא גוף היבום והיבמה מתירים את האשת אח].

ד [טומאת קרובים בכהנים היא כבר דרגא רביעית והיינו שלא חל כאן הותרה אלא דלכתחילה לא נכלל בכלל האיסור, וכן הוא בחלב חיה שהותרה מכללו ומעולם לא נכלל בכלל האיסור חלב דבהמה].

ובאמת דמסתבר מאד דיבום לא דומה לחלב חיה, דהתם מעיקרא נאמר איסור חלב על בהמה ולא על חיה, אכן הכא רחוק לומרש מעיקרא חל אשת אח בכל האופנים חוץ מהמצבים של יבום בלי שייכות לעובדא שיש מציאות וענין של יבום, אלא שכך ניתנה הלכה של איסור אשת אח, הרי פשוט שכל הסיבה היא מחמת יבום, ולכן מסתבר לומר שהיבום הוא המתיר אלא שיש לדון האם זה שייך למצות יבום או ליבום עצמו, וברור.

ב' טעמים למה לא לומדים מהותרה לעדל"ת.

ומעתה נמצא דאיכא ב' טעמים נפרדים למה לא לומדים מהותרה לעדל"ת, דאיכא כבר ב' גווני ואופנים של הותרה, ופשוט דלא שייך ילפוטא לעדל"ת בתירויהו אלא שזה מתיר טעמי:

¹⁴⁹ והיינו שיש להעיר עוד ממה דבעינן היתר מיוחד להלן [ל"ט] להחזיר יבמתו לאחר שגירשה, ומבואר דהדרא האשת אח לאחר יבום, ומוכרח דלא הותרה לחלוטין, אלא שיש מתיר, ולא דומה לחלב חיה, אולם יש לדחות דכל המצב של היתר היינו מצב של יבום, והיינו כל זמן שלא גירשה, וכלפי המצב של אחרי גירושין מעולם לא היה היתר, ודו"ק.

א] בגוונא האחרונה של חלב חיה ליכא מתיר בכלל ופשוט שאין מה ללמוד לעדל"ת, ב] אף בגוונא הקודמת של יבום שיש 'מתיר' - הא מיהת דליכא היתר מכח ה'עשה' אלא מכח המצב של יבום, ולכן אין זה ענין לעדל"ת ולא ילפינן.

הוכחות שיש 'מתיר' בל"ת שלא מכח העשה, ודן שם בשיטת הרשב"א דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, ומבאר שבתוך שיטה זו – שיש מתיר בלי העשה – איכא ב' צדדים ויש ביניהם חילוקים.

ויש הוכחות שיש 'מתיר' בל"ת שלא מכח העשה וזו דרגא אחרת של מתיר – אלא שכאמור - אין זה מתיר מכח העשה:

והקוה"ע [סימן ט' ס"ק ז'] הביא לזה כמה מקורות:

א] עיי"ש שהביא מהרמב"ן פ' נושאין על האנוסה [צ"ח]. שדן בדין קורבא מחמת אישות בבני נח [כלתו אשת אח אחו"א וכו'] דיתכן דרק קרובות מלידה [בתו אחותו] נאסרו בבן נח, והרמב"ן הוכיח דליתנהו בקרובות שלא מחמת אישות – דמוכרח דליכא איסור כלתו מתמר - דאמר יהודה צדקה ממני, והא אכתי חייבת משום כלתו, ומוכרח ע"כ דקורבא דאישות ליתנייהו בבני נח. והרשב"א כתב לדחות הראיה, שהיתה מותרת לו ליהודה דבר תורה משום יבמה, דקודם מתן תורה היה יבום מותר בקרובים, אלא שרצה יהודה לנהוג בה כדרך שצותה תורה באחים, והביא מבעז, עיי"ש¹⁵⁰.

והרמב"ן שהביא ראיה מזה, לא ס"ל כדחיית הרשב"א, והיה מקום לומר דס"ל דלא הותר איסור ערוה אלא במקום מצות יבום, אבל קודם מ"ת שיבום לא היה מצוה, אז לא הותרו איסורי עריות בשביל יבום – ובדעת הרשב"א צ"ל דס"ל דיבום מתיר איסור ערוה אפילו במקום שאין יבום מצוה, אלא רשות.

אולם בדעת הרמב"ן א"א לומר דתלוי במצוה, וכמבואר ברמב"ן הכא, ולא ביאר בקוה"ע את שיטת הרמב"ן בזה, ונראה בשיטתו דאף דמודי דהמצוה לא מתירה, אכן אכתי נחלקו מה המתיר, שהרמב"ן לומד שהזיקה של היבום מתירה וליכא זיקה לפני מתן תורה, והרשב"א למד ש'המצב של יבם ויבמה' הוא המתיר, וזה היה קיים לפני מתן תורה, ודו"ק.

עוד העירני תלמיד אחד שיש לומר ש'המצב של יבם ויבמה' הוא המתיר אלא שמצב זה מיקרי מצב מוחלט רק באופן שחל מכח מצוה ולכן לפני מתן תורה אינו כן, או שיש לומר ש'המצב של יבם ויבמה' מיקרי מצב מוחלט כשחל ע"י זיקה, אבל אז המצב מצד עצמו הוא המתיר.

ב] כבר הבאנו את התוס' גדה [מ"ד:] לענין פיקוח נפש בעובר דליכא מצות פיקו"נ בעובר ומ"מ דוחה שבת אף דליכא מצוה בהצלתו, דגוף פיקו"נ דוחה ולא המצוה, וה"נ ס"ל להרשב"א גבי יבום.

ג] עוד הביא בקוה"ע שם [לעיל מיניה] מהרשב"א פ' החולץ [מ"א. ד"ה ומתוך כך] גבי יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, דלדעתו, דאפילו תתבטל הזיקה אחר שהותרה שעה אחת לא תחזור לאיסורה, והקשה בזה דבכלאים בציצית אינו כן, דהתם לו יצויר והיה מתבטל מצות ציצית מהבגד, ודאי דיחזור איסור כלאים למקומו, אפילו לדעת ר"ת דכלאים הותרה, ומוכרח שהרשב"א למד שהיבום עצמו בלי המצוה שבו מתיר את האשת אח.

ד] עוד העירני תלמיד א' לדברי הרמב"ן להלן [נ"ד] דקס"ד דגם מחיים איכא היתר אשת אח, ועיין ברמב"ן שם שכיון שאילו היה עומד באותו מצב בלי בנים היה יבום הלכך מיקרי שיש כאן 'צד יבום', ולכן יש היתר – לולי הילפותא שם – ומה"ט למד הרמב"ן דאיילונית לפי הקס"ד שם אין לה היתר כיון שאין לה צד יבום ועדיפא אשת אח מחיים מאשת אח של איילונית.

וביאר דהכא פשוט שאין כאן מצות יבום, אלא ש'המצב של יבם ויבמה' הוא המתיר, וקס"ד שכל שיש כאן צד של יבום מצד זה שאילו היה עומד באותו מצב, בזה סגי לן להתיר את האשת אח.

הבהרה – חלוק פיקו"נ בעובר מנשים בציצית.

הבהרה – יש לדעת דמבואר הכא שיש הותרה מכח עשה וזה בנשים בציצית, ויש הותרה שלא מכח העשה וזה בפיקו"נ בעובר – ואף שבשניהם אין מצוה בפועל, אבל בבגד יש מצוה כלפי

¹⁵⁰ והביא על זה את הרמב"ן פ' וישב [בראשית ל"ח, ה'].

לבישה מסויימת ולכן העשה בבגד מתיר, לעומת עובר שאין עשה בעובר הזה כלל, ולא מהני מה שיש עשה בעלמא כלפי מצב של עובר שאין כאן כלום, ועובר דומה לבגד של ג' כנפות דכבר פקע מהכא המצוה.

דן בזה עוד בשיטת הרשב"א בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה שמוכרח דלפי הרשב"א מיקרי יבמה בלי זיקה וההיתר חל עד כמה שהיא יבמה.

אולם יש לדון טובא בדבריו בהנך אופנים של הותרה שהביא שלא שייכים להותרה מכח מצוה: והוא - דבשלמא ברשב"א של לפני מתן תורה א"ש דבאמת דומה לפיקו"נ של עובר שבשניהם יש היתר ומתיר מיוחד, מתיר מכח הפיקו"נ ומתיר מכח היבום אף שאין בהם מצוה, אבל לגבי הותרה ונאסרה וחזרה והותרה לכאן אינו כן, דהתם כבר בטלה הזיקה וכבר אין 'מצב של יבם ויבמה', ולמה יש המשך להיתר ¹⁵¹, ונצטרך לומר שברשב"א של חזרה והותרה מוכרח שגדר ההותרה הוא ככל הותרה מכללו - והיינו כמו חלב של חיה, שיש הגבלה בלאו - אלא דלפי"ז שוב קשה מאישתרי אישתרי, וכבר תמה בכעין זה בקוה"ע [סוף סימן א'].

עו"ק על הרשב"א - וכבר תמה בזה בקוה"ע [שם] דאי ס"ל להרשב"א שיש היתר אשת אח בלי שייכות ליבום א"כ למה בעינן היתר מיוחד להלן [ל"ט] אחרי שגירשה וחזר ומקדשה, הא בטלה כל האיסור של אשת אח גם בלי שייכות ליבום וכגון בחזרה והותרה, ולמה לי גזה"כ מיוחדת שם. ומוכרחים אנו לומר שבאמת יש מתיר, והמתיר הוא מתיר ע"י ה'מצב של יבם ויבמה', וכל זמן שיש עליה 'שם יבמה' איכא היתר, ונתחדש ברשב"א בחזרה והותרה שיש עליה 'שם יבמה' ויש עדיין מצב של יבם ויבמה גם בלי זיקה, וע"י ביאה נעשה בה ביאת יבם ביבמה - גם בלי זיקה ובלי מצוה, וחשיבא כיבמה לענין זה ולכן חיילא היתר באשת אח ככל יבמה ועיין בהערה ¹⁵² סמוכין לדברינו מהקוה"ע.

ויתכן בזה עוד, שחזרה והותרה לפי הרשב"א הוי כעין יבמה של לפני מתן תורה - מובא לעיל בשיטת הרשב"א - שכנראה אין שם זיקה ואין איסור יבמה לשוק, וסו"ס הרי היא יבמה ויש בה היתר יבום מחמת היותה יבמה, וזה גם כעין המתיר של פיקו"נ בעובר, וכדלעיל, וזה שהיא יבמה הוא מתיר באשת אח, גם בלי המצוה והזיקה, אבל לאחר יבום וגרושין צריכים כבר מתיר חדש, דכבר לא שייך מצב של יבם ויבמה לאחר גירושין מיבום, ודו"ק.

אלא שיש להעיר שהרמב"ן ע"כ חולק בהותרה וחזרה ונאסרה והותרה, שהרי הרמב"ן חולק בלפני מתן תורה, וי"ל דתרווייהו ליכא זיקה, ולא מהני מה שיש כאן יבמה, ודו"ק, אם לא שנאמר שהרמב"ן מודה שהמצב עצמו של יבם ויבמה מתיר אלא שמצב מעיקרו צריך לחול על ידי מצוה להיות מצב קבוע ומוחלט, וזה ליתא לפני מתן תורה.

ובאמת שיש ביאור נוסף בדברי הרשב"א וזה עפ"י המהלך החדש שבמשנת ר"א [סימן ז'] וכדיבואר בהמשך.

נפ"מ בין תוס' לראשונים בביאה שניה.

למדנו שיש הותרה מכח עשה ויש הותרה מכח ה'שם יבמה', ונפ"מ בביאה שניה שיש לומר שיש עליה שם יבמה עד גירושין, ולכן צריכים כבר פסוק להתירה לכונסה מדין נעשית כאשתו, אבל לפי התוס' להלן [כ:]: מבואר שגם ביאה שניה צריכה מתיר של נעשית כאשתו, ולהלן [ח:]: מבואר שיש סברה אחרת להתיר ביאה שניה ¹⁵³, אכן זה ברור דמצד ההיתר של ביאה ראשונה אין להתיר ביאה שניה - ולכן צריכים היתר וסברא חדשה - ותוס' אזיל בזה לשיטתו, שבביאה שניה כבר ליכא עשה והוי מכבר כבגד של ג' כנפות, ורק לראשונים לא נצטרך לשום הסבר בביאה שניה, שלכאן יש עיין מצב של יבם ויבמה כל זמן שהיא קנויה לו בתורת יבמה, ודו"ק.

¹⁵¹ ונוסיף עוד - שכמו שההותרה מכח המצוה צריכה שתהיה מצוה וכשנגמר המצוה כבר בטלה ההיתר כמו כן בהותרה מכח ה'מצב של יבם ויבמה' נמי נימא כן שההותרה מיתלי תלי כל זמן שיש מצב כזה, ולאחר שכבר בטלה המצב הזה כבר בטלה ההיתר.

¹⁵² ובאמת דעיין בקוה"ע [סימן ז' ס"ק י'] שכתב לחדש שלעולם לא הותרה האשת אח לגמרי גם בחזרה והותרה, ויתכן אפילו שהרשב"א סובר שבהותרה ונאסרה ודאי דאיכא ערוה וגם לא תפסי בה קידושין, וככל יבמה שלא תפסי בה קידושין, ורק לענין זה בעינן להאי חידוש של נעשית כאשתו לכל דבר להתירה בקידושין אחרי שכבר יבמה וגירשה, ומבואר בדבריו ע"פ שאין זה הותרה סתם דאכתי בא עליה בתורת יבמה.

¹⁵³ וצ"ע בסתירת התוס'.

פרק ב' נפ"מ בין הותרה לדחוייה.

נפ"מ בין הותרה לדחוייה ביבום.

והנה נתבאר שיש ב' דרכים בראשונים, אי מדין דחוייה או מדין הותרה, והבאנו שנחלקו בזה הרמב"ן והתוס', ותמיד הנפ"מ בין הותרה לדחוייה היא האם כבר מותר גם בלי הקיום מצוה, דכיון שיש מצוה אז כבר הותרה לגמרי גם בלי קיום המצוה.

אולם כבר נתבאר דגם לפי התוס' שזה מדין עדל"ת אכתי הוי בגדר הותרה, אלא שחולקים דלפי התוס' ההיתר הוא מדין עדל"ת ואז המתיר הוא המצוה, ולפי הרמב"ן ההיתר אינו מדין עדל"ת אלא מצד שהנפילה מתרת וההיתר אינו תלוי במצוה, אלא הכל תלוי אי היבמה היא יבמה של פרשת יבום ויש בה נפילה.

עכ"פ למדנו שגם לפי התוס' הוי בגדר הותרה ולכן מותר גם באופן שאין בזה קיום מצוה, וכגון מעוברת וקטן, ושוב קשה דא"כ איזה נפ"מ איכא ביניהם.

וכפשוטו צ"ל דהנפ"מ יהיה בגוונא של הרשב"א באופן שאין מצוה בכלל, וכגון בלפני מתן תורה, וכן בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, וכנ"ל, דהמצוה לא קיימת והנפילה עדיין קיימת¹⁵⁴.

עוד נפ"מ הבאנו אחרי שכבר קיים את המצוה והיינו בביאה שניה, דאז הוי כבר כבגד של ג' כנפות, וליכא הותרה מכח העשה, אלא שההותרה מכח זה שהיא יבמה אכתי קיימת, ורק בגירשה צריכים פסוק שאז היא כבר אינה יבמה, ודו"ק, אבל יתכן דבביאה שניה אכתי שם יבמה עלה, ודו"ק.

הנפ"מ בין הותרה מכח העשה והותרה מכח הנפילה – לגבי אשת אח במקום חיי"ל ועשה.

אולם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל יצא לחדש נפ"מ אחרת בין התוס' ודעמיה לרמב"ן ודעמיה: שיש לומר שהצדדים הללו – מצוה מתירה או נפילה זיקה ושם יבמה מתירה – שהם הצדדים בחקירת המשנה למלך אם בחייבי לאוין ועשה יש איסור אשת אח, ולכאן לפי תוס' שהמצוה מתירה פשוט שבחייבי לאוין ועשה יש איסור אשת אח, שהרי בחייבי לאוין ועשה אין מצוות יבום וכמבואר [כ'] דאי בעלו לא קנו, והיינו כדרכו של הגרי"ז והגר"ש היימן דמחמת האיסור ליכא מצוה ולכן ליכא קנין – עיין בזה לעיל [סימן ה'] – אכן לפי הרמב"ן שהמתיר הוא הנפילה, שוב יש לומר שגם חייבי לאוין ועשה הם יבמות של פרשת יבום שיש בהם נפילה, וראיה לזה מדעולים לחליצה.

אלא שזה אינו מוכרח, דאכתי איכא למימר דרק במי שיש בה נפילת יבום הוא דאיכא היתר ולא חיי"ל ועשה שיש בהם נפילת חליצה, ודו"ק.

ולפי"ז התוס' הרא"ש אזיל בזה לשיטתו, דהא בתוס' הרא"ש [ג':] מפורש שבחייבי לאוין ועשה יש איסור אשת אח, ומאידך התוס' הרא"ש ס"ל כשי' התוס' שהמצוה הוא המתיר.

פרק ג' בדברי רש"י להלן [נ"ב], ומבאר שיש ג' אופנים של הותרה ודחוייה באשת אח.

בביאור שיטת רש"י דמדין הותרה הוא.

והנה לעיל [סימן ג'] הבאנו את יסוד האחרונים שהערווה של אי תפיסת קידושין ושל כרת תרתי נינהו, והוכיחו כן מדברי רש"י להלן [נ"ב] שיש הותרה על הביאת כרת, ואעפ"כ איכא דין אי תפיסת קידושין, וכלשונו "שהרי אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית אלא כסדר המצוה וביאה הוא דכתבה בה רחמנא".

¹⁵⁴ אלא שזה תלוי אם נחדש שה'שם יבמה' עדיין קיים בה בלי זיקה.

והנה, ברש"י להלן [כ'] מדויק שבחייבי לאוין ועשה אין איסור אשת אח, ולפי דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מוכרח מזה שרש"י ס"ל שההיתר אשת אח אינו מכח המצוה אלא כש"י הרמב"ן ודעמיה דהותרה שלא מכח המצוה אלא מכח היבום עצמו וכל שיש בה נפילה יש בה היתר, ויש שהקשו מרש"י [נ"ב] שקידושין אינם תופסין ביבמה ליבם, ומוכרח שזו דחוויה ולא הותרה. ומעתה קשה דמאי שנא קטן ומעוברת שאין בזה מעשה מצוה וההיתר קיים גם כלפי ביאה זו, לעומת מעשה קידושין או חלות קידושין, ולמה לא חיילא בה קידושין, ובפרט קידושי ביאה. **במה שיש לדון בראיית האחרונים מדברי רש"י [נ"ב] לגבי היתר כרת ואכתי מיקרי ערוה לאי תפיסת קידושין.**

ובעיקר ראיית האחרונים מרש"י – שמוכרח מ'ערוה דאשת אח' שמתחלק האיסור כרת והדין אי תפיסת קידושין – יש לדון טובא, ועיין בהערה ¹⁵⁵.

מוכיח שיש ג' אופנים של הותרה ודחוויה באשת אח בכל יבום, שיש גם דין שלישי של הותרה בערוה ליבום שזו חלות דין ערוה בפני עצמה – מלבד הכרת ומלבד הערוה של אי תפיסת קידושין.

והמבוא ברש"י שביבום חידשה התורה ב' חידושים נפרדים באשת אח – חד בערוה של כרת וחד בערוה של אי תפיסת קידושין:

א] התורה חידשה היתר ביאה בערוה של חי"כ, וההיתר הזה לא שייכא לדיני יבום, אלא שזה היתר כללי, כדמצאנו בביאת קטן ומעוברת.

ב] התורה חידשה היתר נוסף בערוה של אי תפיסת קידושין, דאל"כ האיך תופס הקנין יבום ביבמה ¹⁵⁶, וברש"י מצאנו שיש חילוק ביניהם, דלגבי הכרת ע"כ הותרה לגמרי [וכדמוכח במעוברת וקטן], ולגבי האי תפיסת קידושין רק הותר ליבום ולא לקידושין ולכן ליכא בה תפיסת קידושין, וצ"ע בטעמא דמילתא.

איברא דהכא לא יתכן לומר 'דחוויה' כלפי חלות תפיסת קידושין, והיינו כיון דתפיסת קידושין היא חלות שלא חיילא בערוה, א"כ צריכים 'הפקעה' בהך ערוה – לא הותרה ולא דחוויה – אלא הפקעה – וההפקעה מוגבלת למצבים של המצוה, לעומת המתיר בכרת שהיא מתיר בכל הכרת. אולם צריכים להוסיף כאן הערה גדולה:

והיא שבאמת איכא דין שלישי של ערוה, והיינו הדין ערוה ליבום, עיין בזה לעיל [סימן ג'], וגם הדין ערוה ליבום באשת אח צריכה היתר ביבום, וגם בנפילה שניה צריכה היתר, וזה כל המושג של אשת אח דממילא, ועיין בזה לעיל [סימן י"ג פרק ב'] מה שכתבנו בזה מהגר"ש היימן – שזה סוג הותרה גם בלי המצוה וגם היכא שהיא כבר לא יבמה, וכדמוכרח מנפילה שניה, ומוכרח שיש כאן סוג שלישי של הותרה – והוי כהותרה מכללו בחלב חיה [ולא שייך בזה הואיל ואישתרי], ודו"ק – ועיין בהערה ¹⁵⁷ שהרחבנו בביאור נקודה זו.

¹⁵⁵ והיינו דמאן יימר שהותר הכרת לגמרי, ואעפ"כ איכא חסרון של אי תפיסת קידושין, הא לעולם י"ל דכלפי יבום הותרה כולפי מעשה שלא שייכא ליבום הרי היא גם בכרת, ולכן קידושין דעלמא לא תפסי בה שכלפי קידושין איכא נמי כרת. אולם זו טעות, שכבר באנו שגם בביאת מעוברת [שיש בה גזע"כ של עיין עליו לומר שאין כעת יבום], וכן ביאת קטן שלשיטת התוס' אינו קונה אותה, ובתרווייהו ליכא אשת אח וכמבואר בתוס' [ל"ה], ונמצא דאף אי לא מקיים בה מצות יבום איכא היתר, ומבואר שאין ההיתר היתר מסויים כלפי ביאת יבום, אלא היתר כללי, והיינו שבמצב של נפילה יש היתר באשת אח כלפי כל ביאת היבם ביבמה דכלפי כל הנך ביאות הותרה האיסור אשת אח אף בלי שתהיה ביאת יבום.

ושפיר אמרו האחרונים שבאשה כזו שהיא יבמה הרי ליכא ביאת כרת כלל, ואעפ"כ ליכא תפיסת קידושין, וא"ש הראיה. ¹⁵⁶ ואין לומר שזה ממילא הותר מכח ההיתר בכרת, שהרי אדרבה, מדברי רש"י הוכיחו האחרונים שיש ב' דיני ערוה נפרדים, וממילא דאף אי יש הותרה על הכרת אכתי צריכים היתר נוסף לגבי תפיסת קידושין, וע"כ שליבום איכא ב' דיני היתר בערוה של אשת אח, ודו"ק.

¹⁵⁷ והיינו כך – לעיל [סימן י"ג פרק ב'] נתבאר שיש מושג של אשת אח דממילא שאינה פוטרת יבום, וזה מצאנו בחי"ל ועשה ובעלת התנאי דאינם פוטרות צרה אף אי ננקוט שיש בהם ערוה של אשת אח, ונתבאר שהסברא בזה שאשת אח שדורשת יבום לא יכולה לדחות יבום.

אולם הקשינו מנפילה שניה, והבאנו את דברי הגר"ש היימן שביאר שיסוד הדבר באשת אח דממילא הוא שיש בכל ערוה שני מעכבים ליבום, א] הכרת שבביאה, ב] הערוה ליבום, שיש מושג של ערוה שדוחה נפילת יבום, ושוב ליכא התחלה לעשה של יבום, והנך תרתי לא קיימות באשת אח, והיינו שבאשת אח הותר הכרת וגם הותר הערוה עצמה מלהיות ערוה ליבום, ולכן גם בנפילה שניה ליכא ערוה ליבום.

הרי לנו ג' דיני ערוה באשת אח, הכרת האי תפיסת קידושין והערוה ליבום, ולכל אחד איכא היתר מסוג אחר בפרשת יבום, ודו"ק.
איברא דיעויין היטב להלן – [סוף סימן י"ח] – ושם ביארנו את דברי רש"י באופן אחר – וזה בנוי על יסוד גדול בעיקר דין הותרה של עדל"ת, עיי"ש, היטב

פרק ד'

סיכום:

ד' אופנים של דחוייה והותרה,

וג' דינים שונים בהיתר של הערוה של אשת אח בדין יבום.

מסכם שיש ד' דרגות של דחוייה והותרה.

לסיכום:

מצאנו ד' דרגות של דחוייה והותרה:

א [דחוייה פשוטה בכל עדל"ת, זה רק על ידי מעשה מצוה.
ב] הותרה מכח העשה, וכדמצאנו בהותרה בר"ת בכלאים בציצית, וכן הדין ביבום לשיטת התוס' ולא יליף לדעלמא כיון שביבום מצוותו בכך, וזה הותר גם שלא במקום מצוה, והיינו במעוברת וקטן.

ג [הותרה בלי המצות עשה, וזה ביבום לפי הרמב"ן שנפילת יבום או מציאות של 'יבמה' חשיבא כמתיר על האשת אח, גם בלי המצוה שבה, וכתב בזה בקוה"ע דמצינו כה"ג בתוס' נדה [מ"ד:]: לענין פיקוח נפש בעוברין, עיין שם, דליכא מצות פיקו"נ בעובר ומ"מ דוחה שבת אף דליכא מצוה בהצלתו, דגוף פיקו"נ דוחה ולא המצוה, וה"ה הכא גוף היבום והיבמה מתירים את האשת אח.

ד [טומאת קרובים בכהנים היא כבר דרגא רביעית של הותרה בלי מצוה, אלא דהכא לא חל כאן 'מתיר', אלא דלכתחילה לא נכלל בכלל האיסור, וכן הוא בחלב חיה שהותרה מכללו ומעולם לא נכלל בכלל האיסור חלב דבהמה.

מבאר את הנפ"מ ביניהם.

הנפ"מ ביניהם הם כך:

בדרגא האחרונה לא שייך אישתרי אישתרי, דלא חיילא שום היתר, אלא לא נכללה בכלל האיסור, והיינו הותרה בכללו, וע"כ שביבום שנאמר בו אישתרי אישתרי דלא הוי הותרה בכללו, וההיתר של אחות אשה לאחר מיתה הוי בכלל זה.

בכל שאר הדרגות חיילא מתיר מכח איזה כח, ולכן שפיר שייכא בהו הדין אישתרי אישתרי.

בדרגא הראשונה רק שייך היתר בשעת קיום המצוה ממש, וכיון שיש היתר אשת אח גם בקטן ומעוברת, ממילא מוכרח דלא הוי מדין דחוייה שהרי אין כאן מצוה בפועל.

אלא שנתבאר שבנפילה שניה כבר ליכא מצות יבום כלפי הראשון, ואעפ"כ ההיתר במקומו עומד, ומזה מוכרח שאף אם הגדר של הכרת הוא בגדר דחוייה ומדין עדל"ת, אכן כלפי הדין השני – והיינו הדין שלמדנו מעליה שכל ערוה דוחה יבום – הכא הרי זה בגדר הותרה.

דאי דנימא שהדין ערוה היא רק בגדר 'דחוייה' למצות יבום – א"כ דווקא בהך נפילה שהאשת אח מחייבת יבום שם נתחדש שהיא לא ערוה ליבום וזה דווקא בנפילה ראשונה, אבל אי נימא שהותרה, א"כ כיון שבנפילה ראשונה הותרה האשת אח הזו ויצא מכלל 'עליה' וכבר אינה פוטרת וכבר אינה דוחה יבום, א"כ גם בנפילה שניה הדין כן, שזה כבר דין שחל בערוה של אשת אח שנפלה ליבום שכבר אינה בכלל ערוה ליבום וממילא דגם בנפילה שניה הדין הזה ממשיך בה, ודו"ק.

אכן אחרי כל מה שנתבאר הכא צריכים לחדד את הדברים:

הרי נתבאר שגם הדחוייה של יבום היא בגדר הותרה, היינו שהעשה מתיר, אכן הכא כלפי הערוה ליבום הרי זה סוג אחר של הותרה, והיינו הותרה של 'יצא מכללו', והיינו שההיתר קיים גם בלי המצוה ובלי הנפילה, דגם לרשב"א ולרמב"ן וגם לתוס' איכא מתיר של מצוה או מתיר של יבמה או נפילה, והנך תרתי לא קיימות בנפילה שניה כלפי האשת אח הראשון, שהרי כבר יבמו אותה, ומוכרח דהכא זה כבר הותרה מכללו.

ופשוט א"כ דבמתיר הזה כבר ליכא אישתרי אישתרי, ודו"ק, הרי לנו שביבמה עצמה איכא תרי גווני של היתר אשת אח, חד בערוה ליבום איכא הותרה מכללו, ובערוה של כרת איכא 'מתיר', או מכח המצוה או מכח היבום.

בדרגא השלישית והשניה נחלקו הרמב"ן והתוס', אי המתיר שייכא למצוה או לא, והיינו דלא בעינן מצוה בפועל, אלא דבעינן שיהיה במקום מצוה, וכגון קטן ומעוברת, וזה לפי תוס', ולכן בחי"ל ועשה שאין מצוה וכן בלפני מתן תורה ליכא היתר, אכן הרמב"ן ורשב"א למדו שהיבמה והנפילה עצמה היא המתיר, ולכן גם לפני מתן תורה וכן בחי"ל ועשה איכא מתיר.

והנפ"מ הגדולה היא למה א"א ללמוד מהם לכל עדל"ת שב"כ, דלפי הרמב"ן ורשב"א אין כאן עשה ולכן לא שייכא לעדל"ת, אכן לפי התוס' אף דהוי הותרה, אבל זה מכח העשה ומוכרח שהעשה עצמה יש בו כח מתיר וכש"כ כח דוחה, לכן ילפינן לולי עדל"ת מיבום לולי זה שמצוותו בכך, אכן הרמב"ן למד שמצוותו בכך מגלה שזה כבר גדר אחר, ודו"ק.

גם איכא בינייהו בהותרה וחזרה ונאסרה.

בחילוקים שיש בין הרמב"ן לרשב"א בקודם מתן תורה – כבר נתבאר שנחלקו מה המתיר, הזיקה או היבמה, דלפני מתן תורה יתכן שאין זיקה אף שיש יבמה, וממילא יחלוקו גם בהותרה ונאסרה אי שייך היתר בלי זיקה, ודו"ק.

מבאר שבערווה של אשת אח איכא ג' חלקים ולכל היה היתר מסוג אחר, בחיוב כרת באי תפיסת קידושין ובערווה ליבום.

ויש להעיר מבאר שבכל ערוה איכא ג' חלקים, א] כרת, ב] אי תפיסת קידושין, ג] ערווה ליבום, ולמדנו לפי"ז שגם בערווה של אשת אח איכא ג' חלקים ולמדנו עוד דלכל אחד איכא היתר, אלא שכאן למדנו שיש סוג אחר של היתר בכל אחד ואחד.

והיינו שהערווה ליבום הוי בכלל הותרה מכללו שהרי ההיתר הזה קיים גם בנפילה שניה, ומאידך, הערווה של אי תפיסת קידושין קיים בכל מעשה שאינו מעשה של יבום, ולכן גם במקום שיש יבום לא מהני בה תפיסת קידושין, וכמבואר ברש"י [נ"ב], ונמצא שזה רק בגדר 'הפקעה לגוף היבום עצמו' – ולכן באמת לא חיילא תפיסת קידושין בלי שיחול הקנין של יבום, אכן ההיתר של הכרת הוא בגדר הותרה אלא שפשוט שלא מהני ההותרה הזה לנפילה שניה ולכן שם באמת צריכים היתר מיוחד, ואפילו לביאה שניה צריכים היתר מיוחד וכמבואר בתוס' [ח:'], אכן סו"ס אין זה בגדר דחווה ולכן מהני שלא במקום מצוה ממש, והיינו מעוברת וקטן.

פרק ה'

דין הותרה ודחיה לאבא שאול

קושי' העולם מאבא שאול.

עיין בקובץ הערות [סימן ל"ו ס"ק א'] וז"ל: "מה שהקשה על הרמב"ן ודעימיה דלמדו שזה הותרה ממש, דהנה, להלן פרק החולץ [ל"ט:] למדנו דאבא שאול סובר שהכונס את יבמתו לשם נוי כאילו פוגע בערוה, וקרוב בעיני להיות הולד ממזר. ובחידושי הרמב"ן [שם] כתב דאבא שאול פליג אהא דתנן [נ"ג:] הבא על יבמתו שוגג ומזיד קנאה.

וקשה דנהי נמי דס"ל לאבא שאול דביאת שוגג אינה קונה, מ"מ אמאי קאמר ה"ז כאילו פוגע בערוה, הא ביאת מעוברת לריש לקיש, וכן ביאת קטן, דאינה קונה, ומ"מ הביאה מותרת, והיינו כמו שהבאנו לעיל מתוס' ר"פ החולץ [ל"ה: ד"ה תגלי מילתא], ומשום דאשת אח הותרה אפילו בביאה שאינה של מצוה, כמו בכלאים בציצית לדעת ר"ת דהותרה אפילו לבישה שאינה של מצוה, ודברי אבא שאול צ"ע.

ונצטרך לומר – דבאמת אבא שאול חולק גם בזה, וס"ל דלא הותר איסור אשת אח רק בביאה של מצוה, וביאת קטן ומעוברת בכרת.

הרי לנו באבא שאול ב' חידושים, א] ליכא היתר לאשת אח ואינה אלא דחווה, ב] ביבום של שוגג בלי כוונה ליכא קנין, והתוצאה מזה היא דכבר ליכא מצוה וממילא ליכא דחווה, דבלי מצוה ליכא דחווה, וממילא שהוא כבר פוגע בערווה.

אבל קשה, דשני החידושים של אבא שאול אינם תלויין זב"ז כלל, דהא שפיר י"ל דאפילו אם ביאת שוגג אינה קונה, מ"מ אין בה איסור כרת וזה בגדר הותרה, וכן להיפוך, דאפילו את"ל דביאה שאינה קונה ואינה מצוה דלא הותרה, מ"מ אפשר דביאת שוגג באמת קונה, ושני

החידושים לא תלויים זב"ז, ונמצא שאבא שאול ורבנן פליגי בשני דינים שאינם שייכים זל"ז, והוא דוחק גדול.

ועוד קשה, למ"ד [ר"ה כ"ח ע"ב] מצות אין צריכות כונה, דלכאורה לדידיה ליכא גריעותא כלל במה שאינו מכין לשם מצוה, וא"כ תיקשי לדידיה מאבא שאול, ואטו מי נימא דאבא שאול ורבנן פליגי במצות צריכות כונה, ובר"ה [כ"ח] בסוגיא דמצות צריכות כונה, לא מייתי התם פלוגתא דאבא שאול ורבנן.

ועצם דבריו שיש מחלוקת בין אבא שאול לחכמים בגדר הותרה ודחוייה, כן הביא בקוה"ע - [שם בהשמטה] - דמבואר כן בהדי' בשו"ת פאר הדור להרמב"ם [קמ"ו וק"ע], ועיין בהערה ¹⁵⁸. ובעיקר דעת אבא שאול – נחלקו הראשונים אי הוי מה"ת או מדרבנן, ועיין בזה ברמב"ן [ל"ט:]: דהוי מה"ת, וכן דייק באחיעזר [ח"א סימן ל"ד ס"ק ה'] מהרמב"ם בפירוש המשנה [בכורות], אולם בריטב"א ובנמו"י [נ"ג:]: מבואר שזה רק מדרבנן, ודו"ק.

דרך מחודשת בזה מהקוה"ע שיש היתר מוחלט על הכרת ולא על האפיסת קידושין, וכל החידוש של אבא שאול אינו אלא בקנין יבום שלא כוונה, והיכא שחוזר הדין אי תפיסת קידושין ממילא הוולד ממזר.

ובישוב שיטת אבא שאול מצאנו בזה דרך מחודשת בזה מהקוה"ע [סימן ג' ס"ק ו']: והקדים בזה תרתי:

א] כבר הבאנו את יסוד האחרונים שיש דין ערוה לכרת ודין ערוה לאי תפיסת קידושין, ואף אי הותרה הערוה של אשת אח כלפי הכרת אכן כלפי אי תפיסת קידושין לא הותרה והערוה של אי תפיסת קידושין אכתי במקומה עומדת.

ב] עוד יצא לחדש שאם יבא עליה בלא עדים – לפי הסוברים דלא נתקיימה בזה מצות יבום - דיהא הולד ממזר אם נתעברה מביאה זו, דכיון שהיא ערוה לענין תפיסת קידושין, היא נמי ערוה לענין ממזרות, דממזרות תלויה בתפיסת קידושין, אף דליכא כרת בקטן ומעוברת בלי המצוה, אכן לענין התפיסת קידושין לא הותרה כלל.

ועפ"ז יישב דלעולם גם לאבא שאול איכא הותרה גמורה, אלא שסובר דכל ההותרה היא רק לגבי הכרת ולכן ליכא כרת במעוברת וקטן דהותרה גם בלי מצוה, וכוונת אבא שאול ד"קרוב בעיני להיות הולד ממזר" אינה שיש כרת אלא שיש ערוה של אי תפיסת קידושין ולכן הוולד ממזר, ולעולם אבא שאול רק חידש חידוש אחד שיבום לא קונה בלי כוונה, וזה חידוש בחלות קנין של יבום בלי שייכות למצוות צריכות כוונה, אלא דממילא הוולד ממזר אי לא קונה אותה בתורת יבום שהרי בלי יבום אין תפיסת קידושין, ובלי תפיסת קידושין הוולד ממזר.

וכל מה דאנן פליגי באבא שאול הוא אך ורק על הקנין בלי כוונה, ואי קנה אותה פשיטא דליכא חסרון של ממזרות שכלפי יבום חשיבא כיש בה תפיסת קידושין, ולכן אין הוולד ממזר, ודו"ק. אולם להלן נביא דרך אחרת בזה מהקובה"ע.

¹⁵⁸ ז"ל הרמב"ם [שו"ת סי' ק"ע - מובא בקובץ הערות בהשמטות לסי' ל"ו אות ב']:

"וכבר ידעתם מסקנת פסק ההלכה שמצות יבום קודמת למצות חליצה, ואפילו אינו מתכוין לשם מצוה אלא לשם נוי או לשם ממון, מפני שלאחר שמת אחיו בלא בנים הותרה לו ונסתלק לגמרי איסור ערוה כסברת חכמים, אמנם לסברת אבא שאול מצות חליצה קודמת להיותו סובר שאיסור אשת אח דחוי מפני היבום ואם כוונתו לדבר אחר נעשה פוגע בערוה, ואין הלכה כמותו כאשר ביאר התלמוד".

סימן ט"ז לבישה והעלאה בכלאים.

פרק א' ביסוד תנאה דהנאה בהעלאה ובלבישה. // הקדמה – לבישה והעלאה בהנאה. // סתירת המשניות – מוכרי כסות ומברחי מכס, וישוב הראשונים, וסתירת הרמב"ם בזה. // ישוב האחרונים בשיטת הרמב"ם לחלק בין העלאה ללבישה לענין הנאה. // מביא פלוגתת הראשונים ואחרונים אי מחלקינן בין העלאה ללבישה או דתרווייהו בעינן הנאה. // בחקירת האחרונים אי הוי איסור הנאה או איסור לבישה אלא שיש תנאי של הנאה בלבישה, ודברי הרמב"ם בזה, שאינו תנאי בעלמא אלא הגדרה של מעשה הלבישה. // בגדרי מתעסק בחלבים ועריות ובגדרי מצוות לאו ליהנות ניתנו. // מבאר דנחלקו הראשונים בהך פלוגתא. // מביא סתירה בשיטת הר"ם, בין י' בגדים לתכריכי המת, וכן למוכרי כסות. // מבאר דא"א ליישב את שיטת הר"ם דחילק כהרמב"ם בין העלאה ללבישה. // מבאר שהר"ם למד דא"צ הנאה בפועל אלא שהנאה היא תנאי והגדרה בלבישה אף בלי שיש הנאה בפועל. // מבאר בזה את פלוגתת הרמב"ם והראשונים אי בעינן לבישה שיש בה הנאה או לא, ומבאר ברמב"ם דבעינן בגדים שדרכם בהנאה חימום. // מיישב בזה את דרכו של הט"ז ברמב"ם. // הוכחה לעיקר יסוד זה מהגנה מליכלוך של שערות בשעה שמסתפרים, דמבאר ברא"ש דבעינן לזה בית ראש, ובדברי הגר"א בזה, ורעק"א לשיטתו תמה בזה, ובדברי רש"י בביצה בחשש "שמא תכרך לו נימא על כשרו". // מבאר שנושא מת שיש בו כלאים לא מיקרי לבישה ידיה גם להרמב"ם. // לובש כלאים למודם, ובדין פסיק רישא בהנאה כלאים, ובמוצא כלאים בבגדו בשוק. //

פרק ב' ישוב לקושית העולם בטליתות של מצוה שלנו, דכוונתו למצוה ולא לחימום ולמה מיקרי לבישת בגד להתחייב בציצית. // מביא מקורות דילפינן גדרי לבישה בציצית מכלאים, ונפ"מ מהמחלוקת ראשונים דלעיל לגבי מברחי מכס לגבי ציצית. // קושית העולם בטליתות שלנו שאין בהם הנאת לבישה. // ישוב לקוש' העולם עפ"י החידוש בר"ש ב' בגדים בכלאים, דמוכרח דלא בעינן הנאה ממש בפועל, ומבאר דפשוט דב' בגדים חייב בציצית. // דן לפי הרמב"ם בהעלאה בטליתות שלנו שבאמת יהיה פטור. // לבישה שיש בה צער בימות החמה – לגבי ציצית. //

פרק ג' ביאור שיטת רש"י והראשונים בסוגיין במוכרי כסות, האם איירי בהנאה בלי כוונה או בלי הנאה כלל. // ב' דרכים בסוגי, ובקושיות הרמב"ם על דרכו של רש"י. // ביאורו של הבית הלוי בשיטת רש"י. // הוכחת הבית הלוי מהפלוגתא ב'אינו מתכוין' דעיקר האיסור היינו ההנאה, ומתמה לפי הדרכים האחרים. // מביא את דרכו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שיש תנאים במעשה שמגדירים את המעשה כמעשה אחר ולכן שייך בהם דבר שאינו מתכוין. // מבאר את הדברים גם לדרכינו שא"צ הנאה בפועל. //

פרק ד' דין בגד של משי וכלאים בצד א' מונחים על הארץ והמסתעף, ובדין ציצית של כלאים בבגד משי. // דן בדין הנאה מכלאים בציצית באופן שרק הציציות הם כלאים, ומביא מכאן ראיה לחלק בין לבישה להעלאה לענין הנאה [אבי עזרי]. // מחלק בין ציצית לציץ משי שתלוין הימנו חוטין של כלאים [אבי עזרי]. // מתמה בכל זה על הראשונים דסברי דבעי הנאה גם בלבישה. // מביא את דברי הגר"ב שאוסר בגד של משי היכא דאינו לובש את החלק שיש בו כלאים, ותולה בפלוגתת הרמב"ם ורא"ש בבגד של משי שיש בו חוט א' של צמר בצד א' וחוט א' של פשתים בצד השני. // מיישב את שיטת הגר"ב עפ"י הגר"א דלמד דחוטין התלויים מהציץ אינם בכלל בגד. // עפ"י נדחה ראיתו האבי עזרי מציצית, די"ל דכל הבגד נאסר. // מתמה, דעכ"פ לשיטת הר"ם והרא"ש דלא אסרינן לכל הבגד אכתי קשה, ומוכיח דלשיטתו ממנפ"ש קשה דינא דכלאים בחוטין של הציצית. // מיישב שיטת הר"ם והרא"ש דלעולם בעינן הנאה, אבל האיסור הוא איסור לבישה, וההנאה היא תנאי בעלמא, ומחלק בין ציצית לבגד ארוך. //

פרק ה' מצא כלאים בבגדו בשוק. // בחידוש הגר"ח לחלק בין בגד חבירו לבגד שלו. // מתמה בזה דלרמב"ם מחלקינן בין לבישה להעלאה, ומיישב. // מוכיח שהרמב"ם אזיל לשיטתו דליכא פס"ר בהנאה. // תמיהא בעיקר דבריו בגדר הנאת לבישה. // דברים מפורשים מהרא"ש דמוצא כלאים בבגד חבירו שאינו אומר לו. //

פרק א' ביסוד תנאה דהנאה בהעלאה ובלבישה.

הקדמה – לבישה והעלאה בהנאה.

מצאנו ב' פסוקים בדין לבישת שעטנז, דין לבישה ודין העלאה, ועבדינן בזה צריכותא. והיינו דמבאר בסוגי' דילפינן מלבישה דבעינן הנאת לבישה, ולכן מוכרי כסות שאין בהם הנאה ליכא בהו איסור כלאים, ולולי הילפותא היינו אוסרים עכ"פ מצד העלאה, ומאידך גיסא, לולי הפסוק של העלאה היינו אומרים שצריכים דווקא לבישה "דנפיש הנייתה" אבל העלאה לא, כתב רחמנא "לא יעלה עליך".

כפשוטו היה נראה דלמסקנה בעינן הנאה גם בלבישה וגם בהעלאה, אולם להלן יבואר שיש בזה מחלוקת ראשונים ויש ראשונים שלמדו דלמסקנה לבישה עצמה לא בעי הנאה והעלאה בעי הנאה, ופלוגתא זו יבואר בהמשך.

והנה זה ברור שיש לבישה בלי הנאה כלל והיינו מוכרי כסות דבסוגיין דכפשוטו איירי בלי הנאה¹⁵⁹, דמוכרי כסות הוא משנה בכלאים [פ"ט] וכדיבואר בהמשך דברינן, והרבה ראשונים למדו דאיירי בלובשים את הבגד בלבישה גמורה, וכמבואר ברש"י [שבת מ"ו:] ובתוס' בב"ק [ריש קי"ג]. דכך איירי במוכרי כסות במשנה בכלאים, והיינו בלבישה גמורה, וכן מבואר בר"ש [משנה שם] - ולהלן יבואר שיש שנחלקו בזה.

ומאידך - יש גם העלאה שיש בה הנאה, דאף דבקס"ד היינו לומדים מוכרי כסות לאיסור מהעלאה, אכן למסקנה העלאה איירי בהנאה, הרי שמוכר שיש אופן של הנאה בהעלאה ויש אופן של לבישה בלי הנאה.

ואעפ"כ ילפינן מלבישה להעלאה דבעינן הנאה, והיינו טעמא כמבואר ברש"י בשבת [כ"ט: ד"ה מוכרין כדרך]: "דלא אסרה תורה אלא לבישה שהיא להתחמם כדרך כל הלובשין", והיינו שכך היא סתם דרך לבישה, וזה גם הביאור להנך שיטות דלבישה עצמה לא בעי הנאה והעלאה בעי הנאה, והאיך ילפינן מלבישה להעלאה דבעינן הנאה אי לבישה עצמה לא בעי הנאה, והביאור דכיון שסתם לבישה בהנאה, הלכך ילפינן העלאה מסתם לבישה דבעינן הנאה, וכן מפורש במהר"י קורקוס [פ"י מהל' כלאים הי"ח].

זה מצד אחד ומאידך, סתם העלאה היא גם בהנאה פורתא וגם בלי הנאה כלל, ויליף מלבישה דרך העלאה דאית ביה הנאה איכלל באיסור, וקס"ד לרבות כל סוגי העלאה והיינו גם בלי הנאה וקמ"ל דבעינן דומי' דלבישה או דומי' דסתם לבישה.

סתירת המשניות – מוכרי כסות ומבריחי מכס, וישוב הראשונים, וסתירת הרמב"ם בזה.

שנינו במשנה [כלאים פ"ט מ"ה], "מוכרי כסות מוכרין כדרך, ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים", וביאר בר"ש דלא יתכווין להנאתו, דבעינן הנאת לבישה, והיינו כמבואר בסוגיין דבעי הנאה בלבישה.

ואכתי יש לעיין, מ"ט שרי כשלא נתכוין להנאה, הא סו"ס נהנה, ומכאן הוכיחו בשבת [כ"ט:] דדבר שאינו מתכוין מותר אפילו בדאורי', ומתני' כמ"ד דדבר שאינו מתכוין מותר. לעיל מיניה [פ"ט מ"ב] שנינו דאסור ללבוש כלאים "אפילו לגנוב את המכס", וכתב שם הר"ש דמתני' כמ"ד דדבר שאינו מתכוין אסור, והביא כן מהסוגי' בהגוזל בתרא [ב"ק קי"ג] דתלוי נמי בדבר שאינו מתכוין, וכתב דהנך תרי סתמא פליגי בפלוגתא ר"י ור"ש בדבר שאינו מתכוין, וכ"כ הרא"ש [שם].

אולם הרמב"ם סותר משנתו בזה, דהנה, מבואר ברמב"ם [פ"י מכלאים הט"ז] דמוכרי כסות מוכרים כדרךם ובלבד שלא יתכוונו שהכלאים יציל אותם מהחמה, ולהלן [שם הי"ח] מבואר דאסור ללבוש כלאים אפילו לגנוב את המכס, ותמוה, דהנך ב' דינים סותרים זה לזה, דהיתרא דמוכרי כסות הוא משום שאינו מתכוין, וטעם האיסור ללבוש כלאים כדי לגנוב את המכס הוא משום דדבר שאינו מתכוין אסור, ואיך פסק הרמב"ם להנך תרי דינים, וצ"ע.

ישוב האחרונים בשיטת הרמב"ם לחלק בין העלאה ללבישה לענין הנאה.

מהר"י קורקוס [פ"י מהל' כלאים הי"ח] הקשה סתירה זו בפסקי הרמב"ם, ותיירץ דחלוקין נינהו לבישה מהעלאה, דבלבישה אסור גם בלי הנאה, ורק בהעלאה איכא תנאי של הנאה, ובמוכרי כסות איירי בהעלאה, והיינו במעלה על כתפיו, וכן הביא מהריטב"א בשבת [כ"ט:] דביאר דמתני' דמוכרי כסות לא מיירי בלבישה אלא בהעלאה, ונראה לדייק כן נמי מהר"ח בפסחים [כ"ו:] שכתב "מוכרי כסות מוכרין כדרך, כלומר נושאין בגדי כלאים על כתפיהן ומהנין מהם", ומבואר דלא התירו אלא העלאה.

מהר"י קורקוס ביאר בזה את דעת הרמב"ם שאוסר במבריחי מכס ומתיר במוכרי כסות, שהרמב"ם למד דהנך תרי סתמי לא פליגי אהדדי, אלא דבמוכרי כסות איירי בהעלאה, והתם האיסור הוא רק ע"י הנאה, ולהכי מותר בלי כוונה, אכן מתני' דאסרה לגנוב את המכס מיירי בלבישה, והתם אסור אף בלי הנאה, ולהכי לא שייך להתיר מצד אינו מתכוין, ועיין מה שישב בסוגי' בב"ק, שאינו אלא לפי הקס"ד, עיי"ש.

¹⁵⁹ ולהלן יבואר דנחלקו רש"י והראשונים בזה.

ורבים הלכו בדרך זו, עיין בזה בכס"מ [שם] וביש"ש [ב"ק קי"ג] ובגר"א בשנו"א [במשנה שם], ועיי"ש מה שביאר בזה הגר"א בביאור הסוגי' בב"ק, וכן הוא באמרי ברוך [יו"ד סי' ש"א] ובבית הלוי [ח"א סי' א' ס"ק ו'].

ועיין באבי עזרי [קמא כלאים פ"י הי"ח] שהאריך נמי בדרך זו דלבישה והעלאה תרתי נינהו, והעלאה חייב מצד הנאה ודלא כלבישה, והוכיח כן מהרמב"ם במנעל שאין לו עקב שאין בזה משום כלאים כיון שעור העקב קשה ואין לו הנאה, ומשמע שכשיש לו עקב אז באמת אסור וקשה דסו"ס ליכא הנאה, וחילק שכשיש לו עקב אז חשיבא כלבישה ולא בעינן הנאה, עיי"ש.

מביא פלוגתת הראשונים ואחרונים אי מחלקינן בין העלאה ללבישה או דתרווייהו בעינן הנאה.

איברא שהראשונים שלא חילקו כן ע"כ חולקים בעיקר הך חלוקה, והיינו דאף דמבואר בב"י ומהר"י קורקוס וגר"א לחלק בין העלאה ללבישה בדעת הרמב"ם, ודייקנו כן נמי מהר"ח, אכן כבר הביא המהר"י קורקוס מהתוס' בב"ק [קי"ג] שכתב בהדי' דגם בלבישה איכא היתירא דמוכרי כסות, ולא רק בהעלאה, וכן מדויק בתוס' בשבת [כ"ט:], וכן הבאנו לעיל מרש"י בשבת. והטור [סי' ש"א] והרמ"א [שם סעיף ו'] פסקו בהדי' דמוכרי כסות מותר גם בלבישה, וכתב הב"י שיש נפ"מ בין ב' הדרכים בביאור המשנה, דלדעת הרמב"ם מוכרי כסות רק מעלים על כתפן כדי להוליכו ממקום למקום, אבל לטור מיירי באופן שהמוכר לובש את הבגדים כדי להראות מידתו, וכדמפורש שם בטור, ולפי"ז מיירי לבישה ממש.

ולדעת הרא"ש גם בלבישה איכא תנאה של הנאה, דשיטתו כהתוס' ושאר ראשונים, וזה מבואר בדבריו בהל' כלאי בגדים [סי' ט'] ובפירושו [פ"י כלאים מ"ב] דנקט דהנך תרי משניות [מוכרי כסות ומבריחי המכס] פליגי אהדדי, ולא תירץ כהרמב"ם לחלק בין לבישה להעלאה לענין הנאה.

בחקירת האחרונים אי הוי איסור הנאה או איסור לבישה אלא שיש תנאי של הנאה בלבישה, ודברי הרמב"ן בזה, שאינו תנאי בעלמא אלא הגדרה של מעשה הלבישה.

יש לעיין בגוף התנאי של הנאה בלבישה, האם האיסור הוא "איסור לבישה", אלא דלאו שמיה לבישה אי אין כאן הנאה, או דהאיסור אינו איסור לבישה כלל, אלא דכל האיסור הוא "איסור הנאת לבישה", והיינו דביסודו איסור הנאה הוא, אלא דנאסרה רק הנאת לבישה. והבית הלוי [ח"א סי' א' ס"ק ה'] כבר חקר בזה, וכתב דאיכא נפ"מ לעיין כללא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דרק באיסור הנאה נאמרה כללא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל אי כל האיסור הוא איסור לבישה, א"כ ליכא בזה כללא דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ומרעק"א בתשו' [מהדו"ק סי' ח'] מבואר דנקט דהאיסור הוא איסור הנאה, דהגרע"א שם הקשה מדוע חייב לפשוט כלאים מע"ג חבירו ואפילו בשוק, הא חבירו הוא מתעסק¹⁶⁰, ותירץ, דבחלבים ועריות לא נאמר פטור דמתעסק שכן נהנה, ומבואר דיסוד האיסור הוא איסור הנאה, ולהלן הבאנו חולקים, ודו"ק.

אולם בעונג יו"ט [יו"ד סוף סי' צ"ו ד"ה ודע] נקט לאידך גיסא דהנאה אינה אלא תנאה בעלמא, והאיסור הוא איסור לבישה, ומה"ט כ' דבאמת לא שייך הכא כללא דמתעסק בחלבים ועריות, עיי"ש, ודלא כרעק"א הנ"ל, ולהלן [שם ד"ה ובזה מיושב] כ' עוד דלהכי ליכא דין מצוות לאו ליהנות נתנו בלבישה של כלאים, כיון שאין ההנאה אלא תנאה בעלמא, ודלא כהבית הלוי הנ"ל.

בגדרי מתעסק בחלבים ועריות ובגדרי מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ויש לעיין בגדרים במתעסק בחלבים ועריות ובמצוות לאו ליהנות ניתנו האידך מתאימים זל"ז, ועיין בהערה¹⁶¹ בגדר הדין מצוות לאו ליהנות ניתנו, ועיין עוד בהערה¹⁶² שהרחבנו בגדרי מתעסק בחלבים ועריות.

¹⁶⁰ ותלה קושי' זו בגדרי מתעסק אי ליכא בזה עבירה כלל או דרק פטור מקרבן, אלא דעיקר דבריו תמוהין למה מיקרי מתעסק בזה שהוא לא יודע שיש כלאים בבגדו, הא דומה לחתיכה א' שספק שומן ספק חלב, וצ"ע.

¹⁶¹ ורגילים לפרש שהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו פירושו שהנאה היינו לקחת השתמשות, ובמצווה אין זו לקיחה ידיה אלא דהנאה הגיע אליו מעצמו, ויש לעיין דלפי מה שנתבאר במתעסק בחלבים דומה לתחב לו חבירו בבית הבליעה – עין בארוכה בהערה הבאה בגדר הדברים – והתם הרי ליכא עשייה ידיה כלל, ואעפ"כ איכא איסור, דסו"ס אכילה ידיה הוא א"כ מה מהני הכא מצוות לייחס את הלקיחת הנאה להם וההנאה הגיע אליו ממק"א, הא סו"ס אכילה ידיה, הוא וצ"ע.

ובאמת דראיתי בברכ"ש [כתובות סימן י"א] אריכות דברים בנוגע לרעק"א, וכנראה שהדברים שייכים להכא לנידון דידן - עכ"פ - בנוגע לדברי רעק"א שהוזכרו הכא - כנראה שהוא לא למד את המהלך של מתעסק כנתבאר להלן בהערה הבאה, [ובפרט לפי מסקנתו שחולק על הנה"מ ואינו אלא פטור קרבן, אלא דזה אינו ראה שהרי הכא בתשובה הוא בא לסתור את הראיה לצד הזה עיי"ש היטב], ועיין היטב ברעק"א [הנדפס מחדש] בסוגיין שמיד אחרי שהביא את התשובה של רעק"א, שוב הביאו תשובה נוספת ומדבריו רואים שבאמת לא שייך מתעסק דהכא לנידון הנ"ל.

¹⁶² והיינו שיש להקדים דגם לגבי מצוות נאמרה הלכה זו לפוטרו מכוונת מצוה, עיין בזה בסוגי' בר"ה וכן נפסק בשו"ע לגבי אכילת מצה.

ובביאור הדברים צריכים לדון בעיקר גדרי מתעסק והיה נראה כך - והנה - בעיקר הסברא בדן "נהנה" במתעסק דחייב מצאנו כמה ביאורים, די"ל דב"נהנה" אין חסרון של כוונה משום דדיינינן להי כאילו יש כאן כוונה, וע' בזה במ"ב [תע"ה ס"ק ל"ב] שהביא כן מה'מפרשים' שביארו "דנהנה כמתכוין דמי", ונראה דכוונתו לרמב"ם ורש"י, דכן מדויק בלשון רש"י בסנהדרין [ס"ב: ד"ה שכן נהנה], שכתב "הלכך חשיב ככוונה", [מובא באור שמח ריש הלכות שבת ד"ה וכיון שכן], ועיין נמי ברמב"ם [פי"ד מאכלות אסורות הי"ב] "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע"פ שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה", והיינו כנ"ל.

וע"כ שאין כוונתם בזה שיש כוונה גלויה ברורה ומפורשת, אלא שיש כאן כוונה עמוקה ונסתרת, דאינה כוונה מפורשת, וזה נמצא בכל מעשה שיש בה הנאה, ונראה להוסיף דזה כעין מה דמצאנו בביאור הלכה [ס"ו ס'] בשם הירושלמי שמי שהיטב במצה אז גם "אי לא כיוון" אמרינן ד"חזקה דכיוון", והיינו דמצד א' מירי שהוא לא כיוון, ועל זה גופא אמרינן ד"חזקה דכיוון", ומוכרח דלדין מצוות צריכות כוונה סגי בכוונה עמוקה לא מפורשת, וצ"ל ע"ד זה בנהנה, ודו"ק, ומה"ט חייב קרבן בעבירות וגם חשיב ככוונה במצוות.

איברא דיש לתמוה, שהרי בשלמא בעבירות שפיר חשיב כמתכוין משום דמייירי שאינו יודע שאוכל "חלב" ועי' הנאתו מ"חלב" חשיב כמתכוין ל"חלב", אבל במצוות, ההנאה היא מגוף המצה ולא מהמצוה, והחסרון כוונה אינו במצה רק במצוה, ואיך יהי הנאתו ב'מצה' ליצור כוונה ב'מצוה', הרי במקום הנהנה לא חסר בכוונה ובמקום שחסר כוונה ליכא נהנה, ועצ"ג, וע"כ דמוכרח דרך בעבירות אמרינן סברא זו, וע"כ דאיכא נמי סברא אחרת בעבירות דנהנה חייב, וסברא זו מדמינן למצוות, [ועיין להלן בהערה בסוס"ק ו' דיישבנו את שיטת הרמב"ם ורש"י דאיך מדמינן למצוות].

וע"כ נראה בזה באופן אחר, ומוכרחים לומר בזה כמו שביארו כבר הרבה אחרונים, דאין הפשט שיש כאן כוונה [וכדהבאנו מרש"י ומהרמב"ם], אלא שהפשט בזה הוא דעבירה דהנאה היא סוג אחר של עבירה, ומה"ט לא נאמרה בה דין כוונה כל עיקר, ולהכי לא שייך לפוטרו במתעסק, וסברא זו נתבארה באחרונים בברכ"ש [בקיודשין סי' כ'] בקובש"ע [ח"ב סי' ג'] בחידושי הגרש"ק [ב"ק סי' א' ס"א א' סוד"ה ועפ"י] בחלקת יואב [סי' ז'] בחזו"א בהוריות [סי' ט"ו בס"ק ט'] ובאתון דאורייתא [סי' כ"ה].

וביאור הדברים, דבכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים" שיש במעשה רציחה ובמעשה חילול שבת, אבל בחלבים ועריות ובכל עבירות דהנאה, התם אין העבירה ב"מעשה בידים" של האכילה, אלא שהעבירה היא בתוצאה מהמעשה, שהרי אין גוף האכילה מצד עצמה עבירה רק התוצאה מהאכילה שהיא ההנאה, והיינו דהתורה לא אסרה את האכילה אלא שהתורה אסרה שלא יהנה הנאת אכילה מחלב ולא יהנה הנאת ביאה מעריות.

והברכ"ש הביא ראייה גדולה לחידוש זה, דבתחב לו חבירו חלב לבית הבליעה למקום דלא מצי לאהדורי מצאנו דחשיב כאכילה דידיה, אלא שהוא פטור מצד פטור אונס, וממילא דכשתוחבים לו בהסכמתו, אז כבר חשיב כאכילה דידיה ברצון וחייב, וע' היטב בזה ברש"י ותוס' בכתובות [בדף ל"א:]: דמפורש כן, וק' שהרי הוא לא עשה כלום, וזה דומה לגיוונא של הגר"ח [ביסודי התורה] בהשליכו על תינוק דאין זה רציחה דידיה, ומ"ש הכא, ומבואר דא"צ "עשייה", אלא שהתוצאה מהאכילה שהיא ההנאה היא העבירה, ובאמת דהגר"ח עצמו [שם] כבר חילק שם בין רציחה לעריות דקרקע עולם, וההסבר כנ"ל דבעריות אמרינן שכן נהנה, וכמבואר כל זה בברכ"ש [כתובות בסי' ז' ס"ק ב'].

ואחרי הקדמה זו מובן למה ב"נהנה" חייב גם במתעסק, שהרי יסוד הפטור במתעסק בקרבן הוא משום שאין זה "עשייה" דידיה וכמבואר במקו"ח [ריש סי' תל"א], דעיקר המעשה לא מתיחס אליו כלל, וזה יסוד הפטור במתעסק, ומה"ט כ' המקו"ח שם דעבירה שאין בה מעשה כמו בל יראה לא שייך פטור מתעסק, דליכא שום מעשה שצריכה להתיחס אליו.

ולפי"ז, במידי דהנאה ואכילה דגם התם א"צ "עשייה" כלל, דהאיסור הוא בתוצאה של המעשה שהיא ההנאה מהאכילה, התם לא שייך חסרון דמתעסק, דהנאה מהאכילה היא כבר עבירה, וע"ז לא שייך מתעסק, דאף אם "מתעסק" שולל ממנו לגמרי את העשייה, הרי סו"ס לא גרע מ"תחב לו חבירו" שאין זה עשייה דידיה כלל וכלל ואפי"ה עובר עבירה, ועיין גם בחזו"א [שם] שג"כ מפרש דין מתעסק בחלבים ועריות כנ"ל, ומדמה נמי לתחב לו חבירו בבית הבליעה.

ולפי"ז נצטרך לומר דגם באכילות של מצווה המצווה היא ההנאה מהמצוה ולא המעשה עצמו, והיינו דהתורה ציוותה שתהנה הנאת אכילה ממצוה, וממילא דגם הכא לא שייך דין מצות צריכות כוונה כיון דיסוד הדין בזה הוא מצד מתעסק, וכיון דליכא בזה תורת מעשה שוב לא שייך דין זה להכא.

אולם האתון דאורי' [שם] תמה בזה, שהוא גם למד כהאחרונים ביסוד דינא דמתעסק בחלבים ועריות, דהעיקר הוא ההנאה עצמה ולא תלוי במעשה אלא בתוצאה מהמעשה, ועל זה תמה, דבשלמא בעבירות יתכן לומר כן, אכן איך יתכן לומר במצוות, דהתורה רק ציוותה על ההנאה, הרי פשוט דאמרה תורה "לך אכול מצה", וכי התוצאה בהנאה מהמצוה היא כל המצוה, והדרא קושי' לדוכתא, וצ"ע.

והנראה בזה, דכך נעיי' היטב בברכ"ש ובחזו"א הנ"ל יבואר דאף שהם ג"כ למדו דעיקר היסוד בזה הוא שזה סוג אחר של עבירה דהכא א"צ מעשה, דומי' לתחב לו חבירו לבית הבליעה, אכן אין הגדר כנ"ל דהכל תלוי בהנאה שהיא התוצאה של האכילה לעומת המעשה אכילה עצמה, אלא אדרבה, העיקר אינו ההנאה עצמה, אלא דההנאה היא ראייה בעלמא דחלוק הגדר בסוג הזה של עבירה.

והיינו דבכל העבירות העבירה היא "המעשה בידים", ובחלבים ועריות וכל עבירות דהנאה, העבירה היא "החפצא של חלב בגופו" כלשוננו של הברכ"ש, וכוונתו דבאכילה איכא "מעשה אכילה" ובאכילה איכא נמי "מציאות" של האכילה שמתרחשת

ומצאנו בראשונים כהעונג יו"ט, אלא שכתוב שם 'הגדרה' מה ה'תוכן' של התנאי של הנאה. דיעויין היטב ברמב"ן ובר"ן בסוף פ' שמונה שרצים [שבת קי"א] שפירשו בהא דדווקא לבישה דאית ביה הנאה אסורה, וז"ל: "והוא דמוכרי כסות היינו טעמא לפי שלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה אבל כל שאין לו הנאה ממנו אינו מלבוש אלא משאוי בעלמא" עכ"ל, ומדועצרכו הרמב"ן והר"ן לבאר כן ולא אמרו בפשיטות שההנאה היא האיסור, מזה מוכרח שהלבישה היא האיסור, ובזה ביארו למה בעי' לבישה דאית ביה הנאה. איברא דבריהם מבואר יותר, שבאמת ההנאה אינה תנאי בעלמא שלבישה צריכה שתהיה בה הנאה, אלא הביאור בזה, שההנאה מגדירה את הלבישה כלבישה, דלבישה דלית בה הנאה לא מוגדרת כלבישה אלא כמשאוי בעלמא - מעשה של 'החזקת בגדים' לעומת מעשה 'לבישת בגדים', השתנה בזה כל מהותה ומציאותה של הלבישה¹⁶³. להלן יבואר שכל הסוגי' עומדת בהגדרה זו – דהיינו שאינה תנאי בעלמא אלא שזו הגדרת הלבישה כלבישה.

אצלו, ודלא כרציחה וחילול שבת דהתם איכא רק מעשה בעלמא, וליכא "מציאות" של רציחה שמתרחשת בגופו ובידיו של הרוצח, ובמאכלות אסורות אמרינן דהעבירה באכילה היא ה"מציאות" של אכילה שמתרחשת אצלו, לא המעשה אכילה. וכל מה שאמרו בגמ' "שכן נהנה" לא בא לומר דעיקר קפידת התורה על גוף ההנאה שבאה בתוצאה מהאכילה [וכדנקטו האחרונים], אלא דזה שיש הנאת אכילה היא 'ראיה' שאכילה אינה "מעשה בעלמא" כרציחה וחילול שבת, אלא שאכילה היא "מציאות" שמתרחשת אצל האדם.

והוסיף הברכ"ש דכן הוא נמי במצוות של "נהנה", דהמצוה היא "החפצא של ישיבת גופו בסוכה" וכ"כ שם הברכ"ש לענין מצוה, ולא המעשה של האכילה, ונמצא ש"הנהנה" מגדיר את המצוה כמצוה אחרת, שזה מצוה בלי "עשייה", וממילא דכבר א"צ כוונה, דכל הדין מצוות צריכות כוונה הוא רק כדי שלא יהיה "מתעסק" על ה"עשייה" במצוה, אבל כשאין במצוה דין עשייה כלל, לא שייך בה דין מצוות צריכות כוונה.

[ובברכ"ש אמר סברא זו במצוות לבאר את דברי הקצוה"ח דבמצוה שבגופו ליכא שליחות, והן הן הדברים, דשליחות רק שייכא במעשה, אבל המציאות של המעשה שמתרחשת אצלו תמיד נשאר אצל השליח ואינו מתיחס למשלח, ויש לדון במש"כ שם הברכ"ש לענין תפילין, שהרי בתפילין יש דין מצ"כ, ולדברינו הרי כיון דתפילין תלוי במציאות של ההנחה ולא במעשה הנחה, ומה"ט לא מהני ביה שליחות, א"כ ה"ה דלא ניבעי בזה כוונה, וכאכילת מצוה, והיה אפ"ל שחזין ממה שהתפילין צריכים להיות מונחים על גופו, יש גם דין מעשה קשירה, והיינו דתרתיה אית ביה, גם המציאות של ההנחה גם המעשה קשירה, ואם מישוהו אחר יקשור על ידו של המשלח יקיים מצוותו משום שנחשוב את הקושר כשלוחו לענין המעשה קשירה, דכלפי מעשה זה לא שייך חסרון של מצוה שבגופו, רק כלפי מה שבעינין שיהא מונח על ידו, ועיין היטב בקצוה"ח [שם] שמדוקדק היטב דתרתיה אית ביה וכן"ל ומתחלקין לגבי השליחות וכן"ל, וא"כ א"ש דה"ה דבנד"ד דכלפי החלק הזה של המעשה בעי כוונה, ודלא כאכילה שכל כולו אינו אלא המציאות של האכילה, ודו"ק, אולם אכתי צ"ע, דכבר הוכיחו האחרונים דגם קשירה בזמן הפטור מהני אי התפילין מונחים על ידו בזמן החיוב, וע"כ דא"צ מעשה קשירה כלל, וא"כ למה איכא דינא דמצוות צריכות כוונה, וצ"ע].

וזהו שהביאו האחרונים מתחב לו חבירו, דכמו דהתם מוכרח דהעיקר הוא המציאות של האכילה, ולא בעי מעשה כלל, כמו כן לענין מתעסק הכל תלוי במציאות של האכילה ולא במעשה עצמה.

ומעתה א"ש דאף דהתורה ציוותה "לך אכול מצוה", ומצות התורה לא מתיחסת להנאה אכילה גרידא [וכטענת האתוון דאורייתא], אולם הך אכילה שהתורה ציוותה אינו המעשה גרידא, אלא שכוונת התורה למציאות של האכילה, ובזה לא שייך מתעסק, ודו"ק.

ומעתה לא קשה מה שהקשינו על המ"ב, דאף דההנאה היא מהמצוה ולא מהמצוה [ודלא כחלב] אפי"ה מהני לצאת ידי"ח, דכיון דההנאה אינה במקום כוונה וכסברת המ"ב בשם המפרשים, רק דההנאה מגדירה את המצוה שאינה מצוה של "עשייה", הרי שוב א"צ כוונה, שתמיד צריך כוונה רק כדי שלא יהיה דינו כ"מתעסק" כלפי התורה מעשה מצוה דחילא במעשה, וממילא דכשאין מעשה מצוה שוב לא שייך מתעסק, ובטלה דין מצוות צריכות כוונה.

ובדרך זו מובן דין נהנה במרור, דהנה כ' האחרונים דלא מצאנו דין "שכן נהנה" במרור כיון שהוא מר, ולכן צריך כוונה, [ואף דיש בזה ברכת הנהנין, מ"מ דרגת נהנה שגורם כוונה למצוות ליכא], וע' בהגהות רעק"א בשו"ע [סי' תע"ה] שהסתפק בזה בשם הפמ"ג, וע' בפנ"י [ר"ה כ"ה על התוס' ד"ה אמר רבא] ושפ"א [שם], ובכתבים של הגר"ש איגר [סי' ח'] דכולהו נקטו מסברא בפשיטות דלא אמרינן "שכן נהנה" במרור, וצריך כוונה.

אמנם במאירי בר"ה כ"ה. [ד"ה יש מי שמודה] מפורש דשייך סברא זו ד"שכן נהנה" גם במרור, וכ"ה בהד"ל בתוס' פסחים [ריש קט"ו], והחת"ס [בחידושי סוגיות על ר"ה מכוון ירושלים] הוכיח כן מתוס' הנ"ל ודחה את כל האחרונים הנ"ל, וגם השפ"א [הנ"ל] דקדק דמוכרת מיניה וביה שם דגם במרור אמרינן סברא זו דשכן נהנה, ופשוט דלסברת הברכ"ש פשיטא שאין מקום לחלק, דסו"ס יש כאן "חפצא של אכילה" שמתרחשת אצלו וזו היא המצוה, וכמובן שלפי הסברא של המ"ב "נהנה כנתכיון" יש לחלק בין מרור למצה.

עכ"פ – בנוגע לדברי רעק"א שהזכירו הכא – כנראה שהוא לא למד כן בעיקר המהלך של מתעסק, ועיין מה שכתבנו בהערה הקודמת בזה.

¹⁶³ וכמו שבגד מוחזק בארון בגדים או בחנות על ידי קולב, הרי זה ממש מעשיו, 'מעשה קולב' לעומת 'מעשה לבישה'.

מבאר דנחלקו הראשונים בהך פלוגתא.

והיה נראה בפשיטות דבזה נחלקו ב' הנך דרכים בראשונים, דמסתברא דהרמב"ם למד שהאיסור הוא מחמת הלבישה, וההנאה אינה אלא תנאי, שהרי לדעת הרמב"ם תנאה דהנאה הוא רק בהעלאה ולא בלבישה, והיינו ע"כ דילפינן העלאה מסתם לבישה שהיא בהנאה, אף דבלבישה עצמה אסורה בכל האופנים של לבישה, וכמבואר במהר"י קורקוס.

ואי נימא דיסוד הדין דבעינן הנאה הוא משום שיסוד האיסור הוא איסור הנאה, דדווקא הנאת לבישה והעלאה אסורה תורה, א"כ איך נימא דבלבישה האיסור הוא במעשה לבישה, ויליף מיניה להעלאה דהאיסור הוא בהנאה עצמה ולא בגוף ההעלאה.

וע"כ, דכמו דבאיסור לבישה האיסור הוא במעשה הלבישה, כמו כן בהעלאה האיסור הוא במעשה ההעלאה, אלא דיליף העלאה מלבישה דרק בהנאה דיינינן ליה למעשה ההעלאה כמעשה לבישה, ודו"ק.

ונוסיף עוד, הרי לשון הרמב"ם בפרטי המצוות לפני ההלכות "שלא ללבוש כלאים" ולא הוסיף לאו דהעלאה ולכא' לשיטתו ב' דינים נפרדים נינהו – לדרכו של הבית הלוי שהאיסור הוא הנאת לבישה, דהעלאה היא איסור הנאה ולבישה היא איסור לבישה, ונפ"מ לגבי הנאה, ולגבי מתעסק, ולגבי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולמה לא חילקם לשנים, הרי יש כאן ב' דינים וג' נפ"מ, וע"ע באבי עזרי [קמא כלאים פ"י הי"ח] דנקט לפי האמת כהבית הלוי דתרתני נינהו, א' מצד לבישה וא' מצד הנאה, ושם [חמישאה] תמה בזה דלמה באמת לא לקי ב', א' משום לבישה וא' משום הנאה דכל לבישה לא גרע מהעלאה שמתחייב מצד הנאה¹⁶⁴.

ועיין ברמב"ם [כלאים פרק י' הלכה י"ב] שכתב "כלאי בגדים מותר לעשותם ולמוכרם ואין אסור אלא ללבושן בלבד או להתכסות בהן שנאמר לא תלבש שעטנז, ונאמר לא יעלה עליך, העליה שהיא דרך לבישה אסור אבל עליה שאין דרך לבישה כגון אהל שהוא כלאים מותר לישיב תחתיו", ומבואר בדבריו שכל האיסור הוא לבישה ותו לא, ומה שצרכים הנאה בהעלאה היינו משום דבכך חשיב בלבישה שרק בזה חשיבא כדרך לבישה כיון דסתם לבישה בהנאה.

ומעתה י"ל דבזה גופא פליגי הראשונים, דהראשונים דס"ל דמדמינן העלאה ללבישה ותרווייהו בהנאה, והיינו טעמא דלא חילקו ביניהם משום דסברי דיסוד הדין הוא איסור הנאה אלא שרק אסרו הנאת לבישה, הלכך לא יתכן לחלק ביניהם ולחדש דבלבישה לא בעינן הנאה שהרי זה גוף האיסור, ומה"ט הסיקו שיש מחלוקת בין המשניות ופליגי בפלוגתת ר"י ור"ש.

מביא סתירה בשיטת הר"ש, בין י' בגדים לתכריכי המת, וכן למוכרי כסות.

איברא דלא יתכן לפרש כן - ונקדים בסתירה אחרת בשיטת הר"ש בדין הנאה בלבישת כלאים, דהנה מבואר במשנה [פ"ט מ"ב] דלא ילבש כלאים אפילו על גבי עשרה בגדים, וכתב הר"ש דהחידוש דאסור "אעפ"י שאינו נהנה ממנו", וכ"כ הרא"ש, ומשמע דגם בלי הנאה כלל אסור, ולהלן [משנה ד'] אמרינן דתכריכי המת אין בהם משום כלאים, והק' הר"ש מ"ט אין בזה משום לועג לרש, ותירץ "שאני כלאים דבחי דומי' דמת לא אסיר, דלא מתהני כלל ואנן בעינן הנאה פורתא, כדמשמע ריש יבמות, העלאה דומי' דלבישה לאפוקי מוכרי כסות", וצ"ע דהכא מבואר דבעינן הנאת לבישה ולעיל מבואר דלא בעינן הנאה כלל, וצ"ע.

ועוד יש להקשות, דאם נימא דלבישת כלאים אסורה גם בלא הנאה, א"כ מה כל הנידון להתיר מטעם דבר שאינו מתכוין - במוכרי כסות ומבריחי מכס - משום שלא נתכוין ליהנות, הא בלאו הכי חייבים בלי הנאה, וללבישה עצמה הרי נתכוין, ומה שייך בזה היתרא דדבר שאינו מתכוין, וצ"ע, הרי דדין י' בגדים סותר גם לדין תכריכין וגם לדין מוכרי כסות.

מבאר דא"א ליישב את שיטת הר"ש דחילק כהרמב"ם בין העלאה ללבישה.

ובישוב שיטתו היה אפשר לחדש דרק בהעלאה סובר דבעי הנאה, וכדברי האחרונים בשיטת הרמב"ם, וי' בגדים איירי בלבישה ומוכרי כסות איירי בהעלאה - אולם לא יתכן לפרש כן בישוב

¹⁶⁴ ועיי"ש שהאריך לבאר למה קושי' זו היא קושי' אלימתא בשיטת הרמב"ם, אלא שיישב קושי' זו ביסוד גדול, עיי"ש"ה.

שיטת הר"ש, וזה מתלת טעמי, ועיין בזה בהערה ¹⁶⁵, והיה אפשר לומר בזה עפ"י עוד המהר"י קורקוס [בסוף דבריו] לחלק באופן אחר, ועיין בזה בהערה ¹⁶⁶ ובמה שיש לדון בזה.

מבאר שהר"ש למד דא"צ הנאה בפועל אלא שהנאה היא תנאי והגדרה בלבישה אף בלי שיש הנאה בפועל.

ונראה לומר דהר"ש ס"ל כהצד הראשון דהאיסור הוא בלבישה עצמה, וההנאה היא תנאי בעלמא, אלא דהר"ש מחדש חידוש נוסף, דבאמת אין צריכים "הנאה בפועל", דסתם לבישה היא לבישה של הנאה, וכך היא הגדרת עצם המעשה, ולכן ב' בגדים, "אעפ"י שאינו נהנה ממנו" כלשון הר"ש, אכתי איכא איסור, דלבישה היא לבישת הנאה מצד עצמה, אלא דמוכרי כסות ומברחי מכס, כיון שלובש את הבגד מחמת כוונות אחרות הוא עוקר את ה"סתמא" שיש בלבישה, וממילא אינה נחשבת לבישת הנאה, וכן במת, עצם זה שהלבישה נעשית על מת שאין בו אפשרות להנאה, זה עצמו כבר מפקיע ומשנה את עיקר צורת הלבישה והרי היא כלבישה אחרת שאין בה ושהיא מופקעת מהנאה ¹⁶⁷.

אולם ב' בגדים אינו כן, דאין כאן שום הפקעה, דאין כאן כוונות אחרות, ולא נעשה הלבישה לאדם שאינו יכול ליהנות, ואדרבה, הרי באמת אין שום הבדל בין לבישת הבגד האחרון ללבישת הבגד הראשון, ואילו היה לובש כולם כהדדי היו כולם להנאה, אלא דכיון דהלבישם זה אחר זה להכי אינו נהנה מהאחרון, ובכה"ג לא פקע סתמא דהנאה מהך לבישה אף שלא נהנה "בפועל", ודו"ק.

ועיין במאירי [ב"ק קי"ג.] "לא ילבש אדם כלאים אפילו דרך עראי ואפילו על י' בגדים שאין הנאת חמום מגעת לו, הואיל ומ"מ דרך חמום בכך" עכ"ל, והיינו כנ"ל דמבואר שהאיסור ב' בגדים הוא משום שדרך חמום בכך, ולא הפקיעו הכא שם לבישה מהכא.

וסברא זו מצאנו בחזון נחום [פ"ט מ"ג] בביאורו לדעת הרמב"ם לחלק בשיטתו בין מוכרי כסות שמפשילין לאחוריהם [העלאה] לבין עשרה בגדים ע"מ להבריה המכס, וכתב דלרמב"ם הא דבעשרה בגדים חייב היינו משום שסתם המלבוש הוא כדי להנות את הגוף, ואע"פ שהוא עתה אינו נהנה כגון שלבוש י' בגדים להבריה המכס, מ"מ חייב כיון דסתם לבישה אית בה הנאה, והיינו כנ"ל.

ודע - דחידוש זה בא רק אחרי מה שנתחדש לעיל בתנאה דהנאה, דאינו תנאי בעלמא אלא שההנאה מגדירה את הלבישה כלבישה, דלולי זה אינה אלא כמשאוי בעלמא - מעשה של 'החזקת בגדים' לעומת 'מעשה לבישה', וכמבואר בלשון הראשונים - ובזה אנו מוסיפים, דא"כ לבישה רגילה כ' בגדים מוגדרת מצד עצמה כלבישה ממש בלי ההנאה בפועל אלא בזה שהיא מצד עצמה עומדת להיות לבישת הנאה ונעשה בצורה כזו בלי מטרות אחרות, ודו"ק.

מבאר בזה את פלוגת הרמב"ם והראשונים אי בעינן לבישה שיש בה הנאה או לא, ומבואר ברמב"ם דבעינן בגדים שדרכם בהנאת חימום.

ונראה דבזה הגענו לשורש פלוגתתם דכו"ע מודי שאינו איסור הנאה, וכו"ע מודי דההנאה אינה אלא תנאי בלבישה שזה מהותה של לבישה שהיא מעשה שדרכה בהנאה, וכמבואר בסוג' דמכאן

¹⁶⁵ א] הר"ש מיירי ב"מת" איירי במת דאיכא לבישה ממש, ואם נימא דמחלק בין העלאה ללבישה, תיקשי איך דימה הר"ש "העלאה" דמוכרי כסות דבעי הנאה ל"לבישה" של מת דאסור גם בלי הנאה.

ב] במתני' דמוכרי כסות פירש הר"ש "לובש להראותו בשוק", ומבואר דאיירי בלבישה ממש, ולא בהעלאה בעלמא להוליכו ממקום למקום, וכן דייק המהר"י קורקוס [שם] בדברי הר"ש הנ"ל, וכבר הבאנו דכן מבואר בכמה ראשונים ופוסקים דסוברים דאיירי בלבישה ממש.

ג] הר"ש ע"כ ס"ל כן לשיטתו דכתב בהדי' דהנך תרי משניות סתרי אהדדי, ולא חילק כהמהר"י קורקוס וכס"מ, ולשיטתו אזיל דסובר דהיתירא דמוכרי כסות הוא גם בלבישה, וע"כ דגם בלבישה בעי הנאה.

¹⁶⁶ דעיין במהר"י קורקוס שם שכתב דאיכא למימר דמה שכתב הרמב"ם ששולבוש מעל י' בגדים ליכא הנאה כלל, היינו דאין לו "צורך" בהנאה זו, אבל א"א שלא יבוא הנאה פורתא מלבישה זו. ויתכן לומר דכן הוא נמי שיטת הר"ש, דבמת ליכא הנאה במציאות ולהכי מותר, וזה דומה למוכרי כסות דלא מתכוין להנאה ומותר למ"ד דדבר שאינו מתכוין מותר, ובי' בגדים איכא הנאה פורתא, אלא שהחידוש ב' בגדים הוא שאסור אף שאין בו "צורך" בהנאה, ונצטרך לדחוק דלשון הר"ש "אעפ"י שאינו נהנה ממנו", היינו כהמהר"י קורקוס ברמב"ם דהכוונה שאין בו צורך, אולם לא משמע כן, דלשון "אעפ"י שאינו נהנה ממנו" משמע דבאמת אינו נהנה.

¹⁶⁷ ויש לדמות דבר זה ללבישה של ספר תורה במעיל של הס"ת - אטו לבישה יחשב - וה"ה במת, והיינו ש'לבישת גברא' ו'לבישת חפצא' תרתי נינהו.

יליף הנאה להעלאה, וכו"ע מודי דסתמא דלבישה בהנאה, ונחלקו אי שייך להפקיע את השם לבישה בזה שמפקיעים את ההנאה מהלבישה, דהרמב"ם סובר דלבישה ממש ליכא הפקעה ותמיד 'שמיה לבישה' גם בלי הנאה, ורק בהעלאה שאינה לבישה ממש, בזה נאמרה תנאה דהנאת לבישה כדי שיחול בהם שם לבישה, אולם הראשונים חולקים וסוברים, דע"י 'כוונה ומעשה הפכית' כמוכרי כסות, שפיר אפשר להפקיע ולשנות את עצם צורתה של הלבישה, וכן בתכריכי המת, אבל אי איכא מעכב צדדי שלכן לא מגיע אליו הנאה, בזה שפיר מיקרי לבישה אף בלי הנאה בפועל, ובזה מודי כו"ע לרמב"ם שלבישה היא לבישה מצד עצמה גם בלי ההנאה בפועל.

ונראה שהרמב"ם לשיטתו יפרש פירוש אחר בתכריכי המת, דעיין בדבריו [כלאים פרק י' הלכה כ"ה] שכתב "מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המתים מצוה", וקשה דלא ביאר בזה טעמא דלועג לרש, וע"כ דכוונתו כפירוש הראשון בר"ש דרק בציצית איכא לועג לרש ולא בכל המצוות, ולכן סגי ליה בטעמא "שאין על המתים מצוה", ואינו יכול לפרש כהר"ש דכבר לא מיקרי לבישה דחסר בהנאה, דלשיטתו א"א להפקיע תורת לבישה מלבישה גמורה.

ובזה יבואר ב' הלכות נוספות ברמב"ם, דמבואר דבעינן סוג בגדים שהם דרך חימום, עיי"ש [הלכה י"ט] "אין אסור משום כלאים אלא בגדים שהן דרך חימום כגון הכתונת והמצנפת והמכנסיים והאבנט והשמלה ובגדים שמחפין בהן את השוקים ואת הידים וכיוצא בהם, אבל צלצולין קטנים שעושין אותן העם בבית יד שלהן לצרור בהן מעות או תבלין וסמרטוט שמניחין עליו רטיה או מלוגמא או אספלנית וכיוצא בהן הרי אלו מותרין אף על פי שבשרו נוגע בהן שאין דרך חימום בכך" וכ"כ להלן [הלכה כ'] "ציץ של עור או משי וכיוצא בהן שתלה בהן חוטי צמר וחוטי פשתן מדולדלין על פני האדם כדי להפריח הזבובין אין בו משום כלאים שאין דרך חימום בכך".

ולכא' קשה דכיון דלבישה עצמה לא בעי הנאה א"כ למה בעינן בגדים שדרכם לתת הנאה, ומוכרח שהרמב"ם מודה דבעינן הנאה, אלא שסתמא של לבישה בהנאה, וסתמא זו לא נעקרה בכוונתו, אכן סתמא זו רק מתחילה היכא שהבגד הוא בגד שסתמא להנאה.

מיישב בזה את דרכו של הט"ז ברמב"ם.

ונראה דעפ"י דברינו מובן דרכו של הט"ז בשוב שיטת הרמב"ם, ועיקר סברת הט"ז שחלוק מכס ממוכרי כסות, ד"במכס יש לו הנאה מן הלבישה, דבלי הלבישה היה חייב ליתן להמכס לעומת מוכרי כסות, שאין המכירה הכרחית לו שאין המכירה תלויה בזה אלא שהוא עושה כן להקל במשאו וכו', והיה אפשר לעשות בדרך אחר" וכבר תמהו בדבריו, והביאור כנ"ל, שלבישה בשביל מכס לא מפקיע את התורה לבישה ורק מוכרי כסות מפקיעים את התורה לבישה כיון דפטור מכס צריך ממש את הצורה הרגילה של לבישה, ולכן אינה הפקעה ממנה, לעומת מוכרי כסות דמיקרי לבישה אחרת כיון שלא צריכה את הלבישה של הנאה, ועיין בזה בהערה ¹⁶⁸ בהרחבה.

¹⁶⁸ הרחבת הדברים - בעיקר סתירת הרמב"ם מצאנו ישוב אחר, דלעולם הרמב"ם מייירי בלבישה גם במוכרי כסות, וגם בזה מתיר הרמב"ם, והרמב"ם מודה לראשונים דאין חילוק בין לבישה להעלאה בדין הנאה, דהנה, יעויין בש"ך [ס"א ש"א ס"ק ח'] ובט"ז [שם ס"ק ז'] דלא ניחא להו לחלק בין העלאה ללבישה, וביאר הט"ז דאף דע"כ דבמוכרי כסות מייירי בלבישה, אכן אין כאן הנאת לבישה, שאין המכירה תלויה כלל בלבישה והלבישה היא אך ורק להקל משאו ולהראות מידתו, והנאה זו איננה בכלל הנאת לבישה, ואי היה שייך בלי לבישה נמי היה עושה כן, ולהכי לא חשיב הנאה זו בכלל הנאת לבישה, אבל כדי להבריח את המכס צריך דוקא לבישה, משום שפוטרים ממכס רק מי שלובש בגדים, א"כ ע"כ דהנאה זו עצמה חשיבא כהנאת לבישה.

וז"ל הט"ז, "דס"ל להתנא שיש חילוק בדבר, דבמכס יש לו הנאה מן הלבישה, דבלי הלבישה היה חייב ליתן להמכס, נמצא דהלבישה היא לו הכרח, והוי הנאה זאת כשאר הנאת לובש מלבוש כלאים וכו' ודומה וכו' מה שניצול מן חמימות הביצה וכו', משא"כ במוכרי כסות, שאין המכירה הכרחית לו שאין המכירה תלויה בזה אלא שהוא עושה כן להקל במשאו וכו', והיה אפשר לעשות בדרך אחר, ע"כ אין הלבישה הכרחית לו וכו'", עכ"ל.

ובהגהות אמרי ברוך [שם] תמה בזה טובא, דפשיטא דלא יתכן לומר דזה נכלל בכלל הנאת לבישה, דהנאת לבישה היא "רק להגן מקור או חום ולכסות ערומו", והברחת המכס הוא ענין צדדי לגמרי, ועיין בעונג יו"ט [סוס"י צ"ו] בזה. ובביאור דברי הט"ז נראה עפ"י מה שנתבאר הכא בשיטת הר"ש באיסור לבישת כלאים ב' בגדים, [ולדרכו של הט"ז גם הרמב"ם יודה בזה, ופשוט], דאמת אין התנאי של הנאה שיהיה "הנאה בפועל", אלא דסתם לבישה היא לבישה של הנאה, וכך היא הגדרת עצם המעשה, ולכן ב' בגדים, "אעפ"י שאינו נהנה ממנו" כלשון הר"ש, אכתי איכא איסור, דלבישה היא לבישת הנאה מצד עצמה, אלא דבמוכרי כסות ומבריחי מכס, התם ע"י כוונות אחרות הוא עוקר את ה"סתמא" שיש בלבישה וכבר אינה לבישת הנאה, כן ביארנו בר"ש.

הוכחה לעיקר יסוד זה מהגנה מליכלוך של שעירות בשעה שמסתפרים, דמבואר ברא"ש דבעינן לזה בית ראש, ובדברי הגר"א בזה, ורעק"א לשיטתו תמה בזה, ובדברי רש"י בביצה בחשש "שמא תכרך לו נימא על בשרו".

ונראה להוכיח עוד כדרך זו בהנאת לבישה שבאה להגדיר את הלבישה כלבישה. דהנה שנינו בכלאים [פרק ט' משנה ד'] "לא יתן המרדעת על כתיפו אפי' להוציא עליה זבל", והיינו העלאה במרדעת של החמור כדי שלא יתלכלך, ומכאן הוכיח רעק"א [שם] שגם הנאה מהסוג הזה מיקרי הנאה, ועיין בהערה ¹⁶⁹.

ומהדין הזה של מרדעת תמה רעק"א על דין אחר שמבואר שם לעיל [משנה ג'] "ומטפחות הספרים אסורות משום כלאים" דהיינו בד שמניחים עליו להנצל מהשערות בשעה שמסתפר. והיינו שבביאור הך דין כתב הרא"ש וז"ל: "המספרים בני אדם פורסין עליהם סדין שלא יתלכלכו בגדיהן, ירושלמי הדא דאיתמר לשם מלבוש אבל אינו מתכוין לא, כלומר יש מקומות שהמטפחות יש להם בית ראש ולובשה כמין מלבוש כמו שעושין בארץ ספרד".

ולמדנו מהרא"ש ביאור בירושלמי - דלא סגי בזה שיש לו הנאה של הצלה מליכלוך, ובעינן לזה דרך מלבוש בבית ראש, ותמה בזה רעק"א דלמה לי דרך מלבוש, הא מאי שנא ממרדעת דמגין עליו מליכלוך, ואעפ"כ לא בעי בית ראש הרי אינו אלא מרדעת של חמור, וצ"ע.

וכן תמה הגר"א, דדין זה של הרא"ש מובא בשו"ע [סימן ש"א סעיף י'] "מטפחות שמסתפרין בהם, אם יש לו בית ראש ולובשין אותו כדרך לבישה, אסור משום כלאים".

ותמה בזה בביאור הגר"א [שם] "והוא קשה להלמו, דאם מכוין [להנאה] בלא"ה אסור כמו מטפחות הידים כו' וליקח ביצה חמה במטפחת ¹⁷⁰ והרבה כיוצא אפי' אינו עשוי כמין בגד, ואם אינו מתכוין לעולם מותר כמ"ש מוכרי כסות כו' וז"ל הרא"ש שם ירושלמי במתכוין ללבישה אבל אינו מכוין לא יש מקומות שמטפחות שלהן י"ל בית ראש ולובשו כמין מלבוש כו' והוא פי' על הירושלמי היאך מתכוין במטפחת לשם מלבוש וצ"ע ג".

ולכן חידש בזה הגר"א חידוש בהצלת ליכלוך, וז"ל "אבל הצלת השערות על בגדיו אינה חשובה הנאה [היינו הנאת לבישה] דדוקא הצלת גופו מחמה וגשמים חשיבא הנאה וכו' וקושית ש"ך מהוצאת זבל, י"ל דכל דבר שלפעמים עושה להנאה אסור לעולם" ועי"ש שהביא כן ממטפחות הידים וספרים וספוג וכו' ולמד כן מעצם המשנה של מרדעת.

ובזה מחדש הט"ז בשיטת הרמב"ם דלא כל הכוונות שוות, דאף דבכוונת מוכרי כסות איכא הפקעה, אבל בכוונת מבריחי מכס ליכא הפקעה מהנאת לבישה, דאף דלא כיון להנאת חימום שבלבישה, אבל כיון דהנאת מכס גם בעי לבישה ממש, ותלויה בלבישה ממש, אינה עוקרת את הסתמא מלהחשב כלבישת הנאה, ורק במוכרי כסות שאין הלבישה עצמה נצרכת, א"כ התם איכא עקירה, דאין כוונתו שייכת ללבישה עצמה, ודו"ק.

ונמצא דהט"ז לא בא להשוות כוונת פטור מכס לכוונת חימום, ומודה לאמרי ברוך ש"ר להגן מקור או חום ולכסות ערומו מיקרי הנאת חימום, ורק חידש דאין בכוונה זו כדי לעקור מכוונת חימום, ובאמת דאינם שוין כלל.

ונראה דאיכא נפ"מ לדינא מביאור זה בדעת הט"ז, דלמשל, במוכרי כסות היכא דהיה לו כוונת חימום אז פשיטא דאסור, וכמבואר במשנה, דבזה הדרא הדין לבישה אף דמתחילה נעקר ע"י כוונתו למכירה, שהרי נתכוין גם להנאת חימום, אבל אם לא נתכוין המוכר להנאת חימום, אלא להבריה את המכס, לדברינו בדעת הט"ז נראה דליכא איסורא, דנהי דכוונת פטור מכס אינה מפקיעה מהנאת סתם לבישה, אבל היכא דנתכוון למכור כסות, וכוונה זו מפקיעה תורת לבישה, לא הדרא תורת לבישה ע"י כוונתו להנאת פטור מכס, דלענין זה מודה הט"ז לאמרי ברוך דאין זה בכלל הנאת לבישה. כן נראה בביאור דרכו של הט"ז בשיטת הרמב"ם.

¹⁶⁹ ועי"ש ברעק"א שדימה למבואר לעיל בביצה מפני החום, וכוונתו לרא"ש [כלאים פרק ט' מ"ג] שהביא ירושלמי שר' חנינא לא היה מקבל ביצה חמה שהיו עוטפים אותו בבד של כלאים להנצל מהחום, והוכיח כן ממוכרי כסות שיש להם הנאה בימות החמה, וביאר הרא"ש "נראה לי שמביא ראיה ממתני' דלקמן מוכרי כסות מוכרין כדרך ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה, אלא מניעת החום חשיב לבישת הנאה כמו לבישה למנוע הקור והגשמים הילכך לא היה מקבל הביצה במפה שיש בה כלאים מפני שמונעתו מלכוות בביצה".

אולם לא ברור כוונת רעק"א בדמיון הזה, הא הכא יש סוג חדש של הנאה שלא ברור ששייך להנאת לבישה, והיינו הגנה מליכלוך, [ולהלן הבאנו מהגר"א דבאמת ליכא בזה דין הנאת לבישה], ומה הביא מביצה.

וי"ל בכוונתו שהנאה צריכה להיות שייכת לגוף הלבישה, והיינו שברא"ש כבר מבואר שיש חידוש כלפי הגנה חום וגשם, ולכן היה צריך להוכיח את הדין של הביצה ממוכרי כסות מפני החמה, והיינו שיש מקום לומר שכיון שההנאות הללו לא שייכי במסויים ללבישה, שגם על ידי אוהל הוא ניצל מזה, ועיין מאירי בסוגיין שכתב אחרי שהביא הנאה של מוכרי כסות מפני החמה וגשם והוסיף דעל ידי אוהל של כלאים לא אכפת לן, והיינו שגם זה חלק מהחידוש של הנאת לבישה שהם מצטרפים לגוף הלבישה אף שההנאה לא שייכי מצד עצמה ללבישה, ובנקודה זו מצא רעק"א דמיון בין מרדעת לביצה.

¹⁷⁰ עיין בהערה הקודמת שהבאנו מהירושלמי ומהרא"ש מה שפירשו בזה.

למדנו מהגר"א ג' חידושים:

א] יש הנאות שמצד עצמם אינם הנאת לבישה כמו הצלה מליכלוך הבגד, דהנאה פורתא היא, ב] נתחדש עוד שאם בבגד הזה נעשים לפעמים מעשים של הנאת לבישה, שוב אהני לן הנך הנאות נמי להחשיב את ההנאה פורתא כהנאת לבישה, וזה הדין במרדעת, ג] עוד נתחדש שבלי שיש הנאות לבישה רגילה בבגד זה דאז בעינן עכ"פ דרך מלבוש ובית ראש וזה הדין של מטפחת של ספרים, הרי דהנאה זו עכ"פ חשיבא כהנאה פורתא ולכן מהני בצירוף תנאים אחרים - כן נראה בביאור דבריו ליישב את שיטת הרא"ש בירושלמי מקושיתו ומקושי' רעק"א.

אכן נראה דעיקר המהלך בזה הוא חידוש, וסברא זו תלויה בעיקר ספיקת הבית הלוי, דרעק"א לשיטתו שכל האיסור אינו אלא איסור הנאה, וכדהבאנו לעיל מדבריו במתעסק, ופשוט דלדידיה ליתא להנך חילוקים, דאי המחייב הוא ההנאה עצמה, שוב ליכא לחלק כן, דאי לא חשיב כהנאה מה מהני מה שלפעמים עושים הנאת לבישה בהך בגד, ומה מהני לזה בית ראש, אבל אי נלמוד שכל ההנאה אינה אלא תנאי להגדיר את הלבישה כלבישה, אז יתכן לומר שגם בגוונא זו של הנאה ממשיכה להיות כצורת לבישה - בהצטרפות הלבישות האחרות בבגד, ודו"ק.

וסברא כעין זה מתבארת מתוך דברי רש"י [ביצה י"ד:] על מה שמבואר שם בסוגי' לגבי כלאי כרים וכסתות מתחתיו, "והתניא לא יעלה עליך, אבל אתה יכול להציעו תחתיו, אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן, שמא תכרך לו נימא על בשרו", ופירש"י בזה ב' פירושים - "שמא תכרך לו נימא - ויש נימים גדולים וגסים כגון של דלופקין שקורין קו"ט [מעיל, גלימה], ומחממת במקומה, ועובר משום לא תלבש שעטנז, אי נמי נימא בעלמא, כיון דעיקר הבגד מהנהו ומחממו מלמטה - הויא לה הא לבישה דאית בה הנאה" ובפירו' השני מבואר דמצרפים לבישה ללבישה, עיי"ש היטב, ולא איתבררה לי כוונתו אכן משמעות הדברים דשייכי להכא.

מבאר שנושא מת שיש בו כלאים לא מיקרי לבישה ידיה גם להרמב"ם.

ועיין רמב"ם [שם הלכה כ"ו] שכתב "המת והבהמה שהיו מלובשין כלאים מותר לנושאן על כתפו", וקשה שהרי יש כאן הנאת לבישה, ולא גרע מהעלאה, ומהחימום של ביצה וכדומה, אולם נראה דכיון שהמת לבוש, א"כ הלבישה מתייחסת אליו, והכא גם הרמב"ם מודה דאין זה לבישה של מי שנושא אותו, ודו"ק.

לובש כלאים למודד, ובדין פסיק רישא בהנאת כלאים, ובמוצא כלאים בבגדו בשוק.

יש לעיין טובא בדין לובש כלאים למודד, ותלוי בכמה מחלוקת שנשנו כאן, ועיין בזה בשלטי גיבורים בסוף ביצה בזה, והארכנו בזה בזרעא קיימא [כלאים קונטרס י"ד סוף פרק ב'], עוד יש לעיין בדין פסיק רישא בהנאת כלאים, וכבר פליגי בזה הראשונים, עיין ר"ן [חולין גיד הנשה ל"ב בדפי הרי"ף], ובתוס' שבת [כ"ט] ובפסחים [כ"ה] והארכנו בזה בזרעא קיימא [כלאים קונטרס י"ד פרק ג'], וכל זה נוגע לדברינו הכא ואכמ"ל.

פרק ב'

ישוב לקושית העולם בטליתות של מצוה שלנו,

דכוונתו למצוה ולא לחימום ולמה מיקרי לבישת בגד להתחייב בציצית.

מביא מקורות דילפינן גדרי לבישה בציצית מכלאים, ונפ"מ מהמחלוקת ראשונים דלעיל לגבי מבריחי מכס לגבי ציצית.

בפ' כי תצא כתוב, "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו, גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה", ומהכא ילפינן עשה דוחה ל"ת בכלאים בציצית. והנה בהך ילפותא לא נאמר דלבישת כלאים ולבישת ציצית דומים זו לזו בדיניהם, אולם מצאתי ששה מקורות בראשונים ואחרונים דמבואר דס"ל לדמות דיני לבישת כלאים ולבישת ציצית, וס"ל דבהך קרא הוקשו כלאים וציצית להדדי.

א] הנה, התוס' בנדה [ס"א:] חידשו דבציצית בעינן לבישת הנאה, וכתבו בזה"ל, "ומוכרי כסות דפטירי בכלאים פטורים נמי מציצית", הרי דהביאו פטורא דמוכרי כסות בכלאים כמקור לפטור לבישה בלי הנאה בציצית.

[ב] כעין זה מבואר נמי במרדכי, מובא בב"י [סי' י'], שחידש שבציצית בעינן דרך מלבוש ולא דרך העלאה, דאשר תכסה הוא דרך לבישה, והוסיף המרדכי דדוקא בכלאים נאמר דין העלאה, אבל ציצית לא איתקוש לכלאים אלא ללבישה, ועיין מחצית השקל [סוסי' י"ח] שביאר את דבריו, דאיכא תרי קראי בכלאים, לבישה והעלאה, וציצית דאיתקוש לכלאים לקרא דלבישה איתקוש, וקרא דהעלאה כתוב במק"א, עכ"ד, הרי דמפורש בדברי המרדכי דילפינן חדא מחברתא.

[ג] שם בב"י דן בדין סודר בציצית, וכ' נמי ד"כיון שאין עיקר הנחת בגדים האלו על עצמם משום הנאת כיסוי, אעפ"י שנהנה לא קרינן ביה לא תלבש [שעטנז], ה"נ לא קרינן ביה אשר תכסה בה", עכ"ל, הרי דס"ל דילפינן זה מזה דבעינן כוונת הנאה.

[ד] עוד מבואר כן בפמ"ג [סי' י"ט במ"ז] דהמקור לשיטה שסוברת דטלית חובת גברא והיינו דחיובו תלוי בלבישה, הוא מכלאים דג"כ כתיב בהו לבישה, ומבואר דפשיטא ליה דמדמינן להו אהדדי.

[ה] וע"ד זה כ' נמי הבית הלוי [ח"א סי' א' ס"ק ו'] דיתכן דכל מה שהרמב"ם חידש דמחלקינן בין העלאה ללבישה דבלבישה לא בעינן הנאה ובהעלאה בעינן הנאה, הוא משום שלמד ד"ז מהלכות ציצית, דסבר דגם שם מחלקינן ביניהם, הרי דתלויים זה בזה.

[ו] אחרי שזכינו לכל זה יצא נפ"מ גדולה מסוגיין לגבי הלכות ציצית והוא דהמג"א [או"ח סוסי' י"ט] הביא את דברי התוס' בנדה שם דמוכרי כסות פטורים מציצית, וכתב ע"ז וז"ל "ואם לובש אותם להעביר המכס אפשר דחייב בציצית, כמו גבי כלאים", וביאר המחצית השקל [שם] דהמג"א למד "דכיון דהתוס' מדמין בזה ציצית לכלאים לענין מוכרי כסות לפטור, ה"ה דיש לדמותן בלובשן להעביר המכס לענין חיוב", וברור, ומבואר שם עוד דהך פלוגתא שיש בין הרמב"ם לר"ש במבריחי מכס אי להלכה איכא בהם כלאים או לא, והיינו האם לבישה בעי הנאה או רק העלאה בעי הנאה, הך פלוגתא שייכא גם לענין ציצית, וזהו ספיקת המג"א, ועיין בכל זה במחצית השקל.

קושיית העולם בטליתות שלנו שאין בהם הנאת לבישה.

ומעתה אחרי שנתבאר שלבישת ציצית דמי ללבישת כלאים, ומוכרי כסות דפטורים בכלאים פטורים נמי מציצית וכמבואר בתוס' ובמג"א הנ"ל, הרי עפ"י מקשים העולם, דא"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו בביהמ"ד בטליתות שלנו, דודאי דאין כוונתו ללבישה לשם חימום, וכל כוונתו הוא אך ורק לקיום מצוותו, וכבר הך' כן בקובש"ע [ח"ב סי' כ"ג ס"ק ח'].

והוסיף, דאין לומר דממילא מתכוין גם להנאת חימום כיון דבעינן כוונה להנאה זו כדי שיהיה לו מצוה, וזה נכלל בכוונתו למצוה, דזה אינו, שהרי ידוע לנו דגם לאחר כוונה זו אי לא היה מקיים מצוה מיד היה פושטו, והיכן כוונתו ללבישת חימום, עכתו"ד.

ולכאורה היה אפשר לומר דאף אי ליכא כוונה בהדי' לחימום, וכטענת הקובש"ע שפשיטא שהיה פושטו, אכן אכתי י"ל דדיינינן ליה דנכלל כוונת לבישת חימום בהך כוונת לבישת מצוה, כיון דבעינן כוונה להנאה זו כדי שיהיה לו מצוה.

אולם נראה דאין זה נכון, דבשלמא אם הא דבעינן כוונה לשם הנאה היה דין בעיקר קיום מצוותו, וכלבישת בגדי כהונה שהלבישה עצמה מצוה, א"כ שפיר היה מקום לומר דממילא איכלל כוונה זו בכלל כוונת מצוה, דכל מצוותו אינו אלא ליהנות מחימום ולהתכוין להנאה זו.

אכן הכא בציצית אינו כן, דשאני לבישת בגדי כהונה מלבישת בגד של ציצית, דכלבישת בגד של ציצית, כל מה דבעינן לכוונת לבישת חימום הוא כדי להתחייב במצוה, והוא תנאי בחיובא דגברא, וזה עוד לפני המצוה, ואדרבה, רק אחרי דאיכא הנאת חימום מתחיל חיובו במצוה, והיאך נכלול כוונה זו בהדי כוונת קיום המצוה, הרי הכוונה נצרכת מעיקרא כדי שיחול עליו חיוב, וצ"ע¹⁷¹. וכאמור – פלוגתא זו תלויה בפלוגתת הרמב"ם ור"ש, וכדלעיל – ופשוט.

¹⁷¹ ואף אי יתעקשו לחלק כן, דע לך דבדרכי משה ובדברי חמודות מוכרח דאין כוונת חימום בטליתות שלנו למצוה, ועיין בזה בזרעא קיימא [כלאים קונטרס ט"ו פרק ד' ס"ק ג'], וא"כ קמה הקושי' וגם נצבה, דהיאך מצאנו ידינו ורגלינו בטליתות שלנו.

ישוב לקושי' העולם עפ"י החידוש בר"ש בי' בגדים בכלאים, דמוכר דלא בעינן הנאה ממש בפועל, ומבאר דפשוט דבי' בגדים חייב בציצית.

והנראה בזה, דהנה, לעיל [פרק א'] הבאנו את ספיקת הבית הלוי בדין הנאה בלבישה, האם האיסור הוא "איסור לבישה", אלא דלאו שמה לבישה אי אין כאן הנאה, או דהאיסור אינו איסור לבישה כלל, אלא דכל האיסור הוא "איסור הנאת לבישה", והיינו דביסודו איסור הנאה הוא, אלא דרק נאסר הנאת לבישה.

ולעיל הסקנו והוכחנו בטעמא של הר"ש בטעם איסור לבישת כלאים ע"ג י' בגדים, דפירש שאין בזה הנאה ואפי"ה איכא איסור כלאים, וביארנו דע"כ דנקט הר"ש כהצד הראשון דהאיסור הוא בלבישה עצמה, וההנאה היא תנאי בעלמא.

אלא דהר"ש בא להוסיף בזה חידוש דבאמת אין צריכים "הנאה בפועל", דסתם לבישה היא לבישה של הנאה, וכך היא הגדרת עצם המעשה, ולכן בי' בגדים, "אעפ"י שאינו נהנה ממנו" כלשון הר"ש, אכתי איכא איסור, דלבישה חשיבא לבישת הנאה מצד עצמה, אלא דמוכרי כסות ומבריחי מכס, התם ע"י כוונות אחרות הוא עוקר את ה"סתמא" שיש בלבישה וכבר אינה לבישת הנאה, וכן במת, עצם זה שהלבישה נעשית על מת שאין בו אפשרות להנאה, הרי זה הפקעה לעיקר צורת לבישה שהיא ע"י הנאה.

אולם בי' בגדים אינו כן, דאין כאן שום הפקעה, דאין כאן כוונות אחרות, ולא נעשה הלבישה לא' שאינו יכול ליהנות, ואדרבה, הרי אין שום הבדל בין לבישת הבגד האחרון ללבישת הבגד הראשון, ואילו היה לובש כולם כהדדי היו כולם להנאה, אלא דכיון דלבשם זה אחר זה להכי אינו נהנה מהאחרון, ובכה"ג לא פקע סתמא דהנאה מהך לבישה אף שלא נהנה "בפועל", ודו"ק, זה הביאור בשיטת הר"ש בי' בגדים.

ומעתה נראה, דזה ברור להלכה, דכמו דבי' בגדים איכא איסור כלאים, כמו כן בלבישת י' בגדים איכא חיובא דציצית אף דליתא בה הנאת חימום, דילפינן ציצית מכלאים, וכמו שלמדו הראשונים דין מוכרי כסות מכלאים לציצית כמו כן נלמד דין י' בגדים לציצית, ופשוט¹⁷², ולמדנו א"כ דכבר לא אכפת לן מה דבפועל אין לו שום הנאת חימום מלבישת טלית של מצוה, דלא גרע מי' בגדים דודאי אין לו שום הנאה ואפי"ה חייב בציצית, וברור.

אולם אכתי ק', דסו"ס דומה למוכרי כסות ומבריחי מכס, דכמו דכוונות אחרות כפטור מכס ומוכרי כסות מפקיעים את התורת לבישה, כמו כן כוונה למצות ציצית ג"כ היא הפקעה מתורת לבישה, דמאי שנא.

ונראה דאינו כן, דיש כאן סברא עמוקה לחלק ביניהם, דשאני כוונה לקיום מצות ציצית משאר כוונות כמכס ומכירה, דבשאר כוונות איכא הפקעה מהלבישה בזה שאין לו שום ענין בהנאת חימום, דגם מוכרי כסות וגם מבריחי מכס אינם צריכים את ההנאת חימום שיש בלבישה, אכן בציצית, כיון שהוא צריך גם את גוף הלבישה וגם את ה"סתמא" שיש בלבישה, והיינו דהמצוה עצמה צריכה לבישה כזו שעומדת מצד עצמה לשם הנאת חימום, וא"כ אף שהוא צריך את הלבישה הזו לענין אחר, מ"מ ליכא הפקעה מעיקר הדין לבישת חימום, ודו"ק בזה היטב.

והיינו, דכוונה לפטור מכס סותרת לכוונת חימום, ומשנה את מטרת לבישת הבגד לצורך אחר, אבל כוונה למצות ציצית באה אחרי ההנאת חימום, ורק ע"י הא דעומד הבגד בסתמא להנאת חימום, שייכא הך כוונה לקיום מצות ציצית, ומשו"ה אין כוונה זו מפקיעה את הסתמא דלבישה, וזה ישוב נכון בסייעתא דשמיא.

דן לפי הרמב"ם בהעלאה בטליתות שלנו שבאמת יהיה פטור.

ועפ"י כל הנ"ל יש לחדש עוד - דלכא' כל הביאור הנ"ל בי' בגדים הוא רק בשיטת הר"ש, אכן להרמב"ם דמחלק בין לבישה להעלאה, הרי לדידיה מעיקרא לא קשיא מתני' דאסור ללבוש כלאים אפילו ע"ג י' בגדים, דכמו דבמכס חידשה המשנה שאין דין הנאה, ומשום דלבישה לא בעי הנאה, כמו כן נתחדש בהאי משנה גופא די' בגדים לא בעי הנאה, ותרווייהו כהדדי נשנו, ולפי"ז לדעת הרמב"ם יתכן דבהעלאה דאינו חייב אלא אם נהנה, בעינן דווקא הנאה בפועל, ורק להר"ש

¹⁷² ומכאן לכא' מקור להנהגת הגר"פ שיינברג זצ"ל.

דלא מחלק בין לבישה להעלאה, ובלבישה נתחדש דא"צ הנאה בפועל א"כ ה"ה דבהעלאה לא בעינן הנאה בפועל.

ומעתה יתחדש חידוש לאידך גיסא, דלרמב"ם ליכא איסורא דהעלאה ב' בגדים, ולר"ש איכא איסורא דהעלאה ב' בגדים, וזה חידוש דין, ודו"ק.

ומעתה יתחדש חידוש גם בציצית, דלפי הרמב"ם, מי "שיעלה" ע"ע בגד כדי להתחייב בציצית כעין טליתות שלנו, לא יתחייב, דלדעת הרמב"ם לא חשיב לבישה שיש בה הנאה כיון שאין לו הנאה בפועל, ודמי למוכרי כסות, ודו"ק בכל זה, אלא דממילא הבאנו לעיל מהמדרכי שאין דין העלאה בציצית כלל, ורק יליף דין לבישה, ודו"ק.

לבישה שיש בה צער בימות החמה – לגבי ציצית.

והנה להלן [פרק ג'] הבאנו את דברי הרמב"ן והראשונים שאמרו בגדר הדין מוכרי כסות בסוגיין דאירי "בשאינו נהנה כלל כגון בימות החמה ועומד בחמה שאינו נהנה אלא מצטער" [רשב"א בשם הרמב"ן], ולמדנו מזה שסוג לבישה כזו "שאינו נהנה כלל כגון בימות החמה ועומד בחמה שאינו נהנה אלא מצטער" גרע מלבישה של י' בגדים, דהכא גם לר"י לא מיקרי לבישה [וכדיבואר בדבריהם], ובי' בגדים מיקרי לבישה גם לר"ש, וכנתבאר, אף דתרווייהו ליכא הנאה.

וקשה דלמה לא נימא דסו"ס סוג הלבישה היא לבישה של הנאה אף שהוא בפועל לא נהנה כיון שהוא כעת עומד בחמה, ומאי שנא מי' בגדים¹⁷³, וצ"ל דהכא מחמת החמה כבר אין דרכו של עולם ללבוש לבישה כזו במצב כזה, משא"כ בי' בגדים שהכל הוא מחמת עצמו, ודו"ק.

ויש לעיין בבגד של ציצית, דאף דפשיטא דבי' בגדים יוצא ידי"ח אכן הכא מפורש דלא יוצא ידי"ח בציצית באופן שהוא מצטער מחמת החמה וכבר אין דרך ללבוש כן, ומה"ט יש שנהגו לא ללבוש בגד של צמר לציצית בקיץ.

והעירוני התלמידים שיש לדון, שאם היה לו רק את הבגד של ציצית ובאופן כזה כבר לא היה מצטער, הרי נמצא שרק מחמת שאר הבגדים הוא מצטער, ולמדנו בי' בגדים דשאר בגדים לא יכולים לגרע מלבישה זו, ותמיד צריכים לדון אך ורק ביחס ללבישה ההיא עצמה, וא"כ הך במצטער בימות החמה שמבואר ברמב"ן, הרי ע"כ מיירי דגם בלי בגדים אחרים כך היה מצטער, ושוב י"ל דלגבי ציצית אפשר ללבוש בגד של צמר, דדנים אם היה לו בגד אחד.

אכן העירוני עוד דכיון דדרכו של בגד של ציצית ללבושה ביחד עם בגדים אחרים, שוב נמדד לבישה כזו כלבישה דווקא באופן שבא ביחד עם בגדים אחרים, והיינו שכמו ש'ימות החמה' והוא 'עומד בחמה' קובע דרך לבישה וזה מפקיע מלבישתו 'שם לבישה', כמו כן מה שדרך העולם ללבוש בגד של ציצית עם שאר בגדים קובע אי מיקרי לבישה או לא.

פרק ג'

ביאור שיטת רש"י והראשונים בסוגיין במוכרי כסות,

האם איירי בהנאה בלי כוונה או בלי הנאה כלל.

ב' דרכים בסוגי', ובקושיות הרמב"ן על דרכו של רש"י.

והנה בגמ' מבואר שההלכה "לבישה דאית בה הנאה" בא לאפוקי מוכרי כסות, וכפשוטו היה נראה שמוכרי כסות היינו שהם לובשים הבגד באופן שאין להם הנאה ממנו, וכגון לבישת בגד בימות החמה באופן שהוא אינו מועיל להם לצל, ועושים כן אף שאין להם הנאה ממנו כדי להראות לקונים, וכן מפורש ברמב"ן ובראשונים – "אלא הכא בשאינו נהנה כלל כגון בימות החמה ועומד בחמה שאינו נהנה אלא מצטער" [רשב"א בשם הרמב"ן].

אולם ברש"י מבואר דחולק וז"ל: "ואפי' מוכרי כסות - שאין מתכוונים להנאת חימום", הרי שמבואר שבאמת יש להם הנאה אלא שאינם מתכוונים להנאה, וכן הוא ברש"י בשבת [כ"ט:]. אולם הרמב"ן הקשה בזה ב' קושיות:

¹⁷³ ואין לומר דאירי דווקא באופן שנתכוין למוכרי כסות, דהא אקאי לר"י דמחייב בדבר שאינו מתכוין ועיין בזה להלן [פרק הבא].

[א] הרי במשנה בכלאים במוכרי כסות שמוכרין כדרך "ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים", ואמרו בשבת [כ"ט:] ובפסחים [כ"ו:] דמשנה זו אזלא לר"ש שפוטרי בכה"ת בדבר שאין מתכוין, אבל לשי' ר"י שמחייב דבר שאין מתכוין אין היתר למוכרי כסות, וכן הבאנו לעיל מהר"ש ליישב הנך תרי משניות, ומעתה צ"ע, שהרי הסוגי' הכא אתיא לשי' ר"י¹⁷⁴, וצ"ע

[ב] הרי הפטור של אינו מתכוין לר"ש אינו נלמד מהקרא דלא תלבש שעטנז, א"כ מדוע בעינן קרא ללמד היתר במוכרי כסות, הא פשיטא שיש היתר כמו בכה"ת כולה שיש היתר בדבר שאינו מתכוין.

ביאורו של הבית הלוי בשיטת רש"י.

וביאר בזה הבית הלוי [ח"א סימן א' אות ה'] דזה הרי פשוט שאם האיסור העלאה היה גם באופן דליכא הנאה, אז לא היה שייך להתיר מוכרי כסות מטעם אינו מתכוין, דהא המעשה שחייבה עליו תורה הוא לבישה דלית בה הנאה, וללבישה זו מתכוין המוכרי כסות, וא"כ אין כאן אינו מתכוין כלל אלא אדרבה קמכוין ממש למעשה ידיה.

אולם דווקא אחרי שלמדנו שהאיסור הוא בלבישה דאית בה הנאה, אז שייך להתיר מוכרי כסות מטעם אינו מתכוין, דכיון דהאיסור הוא לבישה דאית בה הנאה לכן מוכרי כסות חשיבי כאינו מתכוין, כיון שלא נתכוונו לשם הנאה ושפיר שייך להתיר מטעם אינו מתכוין.

נמצא דעיקר הגזה"כ בלבישה לא באה להתיר מוכרי כסות, אלא ללמד שהאיסור הוא דווקא לבישה דאית בה הנאה, ובדרשה זו אין מחלוקת בין ר"י לר"ש, אלא שאחרי דרשה זו נתחדש היתר דמוכרי כסות לדעת ר"ש, וזהו מה שכתב רש"י שמוכרי כסות שהתירה הגמ' היינו באופן של אין מתכוין.

אולם סו"ס קשה דלמה פירש רש"י את הדין מוכרי כסות באופן של אינו מתכוין שזה מותר דוקא לדעת ר"ש, ולא פירש בלי הנאה כלל ובשיטת ר"י, והפשוט בזה, שלרש"י היה פשוט ש"מוכרי כסות" של הסוגי' היינו הך 'מוכרי כסות' של המשנה בכלאים דאיירי באופן של אינו מתכוין. ולפי"ז למדנו שבאמת המקרה של הסוגי' לא א"ש בשיטת ר"י, אכן סו"ס לשיטת ר"י נתחדש דבמקרה של הרמב"ן שלא היה לו הנאה כלל וכלל, דבכה"ג באמת פטור גם לר"י, ודו"ק.

הוכחת הבית הלוי מהפלוגתא ב'אינו מתכוין' דעיקר האיסור היינו ההנאה, ומתמה לפי הדרכים האחרים.

הדרגא לעיקר ספיקת הבית הלוי האם האיסור הוא איסור של הנאה או איסור של לבישה, וההנאה היא תנאי בעלמא.

ספק זה פשוט הבית הלוי דלבישה דאית ביה הנאה היינו שההנאה היא האיסור, דהנה מבואר בגמ' שבלבישת כלאים שלא לשם הנאה יש בה פטור של אינו מתכוין לדעת ר"ש, ומזה הוכיח הבית הלוי דע"כ דהאיסור הוא איסור הנאת לבישה.

דהנה, עניינו של "דבר שאינו מתכוין" הוא דכשעושה ב' מעשים, מעשה א' בכוונה ומתוך מעשה זה נעשה מעשה נוסף ממילא, דאז אמרינן דאי לא התכוין למעשה השני דפטור, וכגון בגרירת ספסל שנעשה בה חרישה של חריץ והאיסור בשבת הוא החרישה, והיינו מה שעושה חריץ ע"י הגרירה, ומעתה אי כל כוונתו הוא רק לגרור, ואין כאן כוונת חריץ, א"כ איכא ב' מעשים, אחד בכוונה והשניה נהיה בעצמה, ואמרינן דכיון דליכא כוונה למעשה השני שוב אין זה בכלל מעשיו. עכ"פ תחילת דינו של דבר שאין מכתוין הוא שיש ב' מעשים ואז אמרינן שהמעשה השני אינו שלו - אלא מעצמו נהיה - ולא מחייבים אותו על המעשה הזה וזה פטור בכל התורה של דבר שאינו מתכוין.

וה"ה בנד"ד, דאי ההנאה היא מעשה נוסף חוץ מהלבישה, אז י"ל דכוונתו ללבישה וזה מעשיו - וממילא נעשה כאן מעשה נוסף של "הנאת חימום", וכיון שאין לו כוונה להך הנאה, שוב חשיב כדבר שאינו מתכוין, וכנעשה מעצמה.

¹⁷⁴ שהרי דיינינן הכא בשי' ר"י דס"ל דדרשינן סמוכין רק במופנה, ולשיטתו דנה הגמ' אם קרא דלא תלבש הוא מופנה, ולשיטתו אמרה הגמ' דאינו מופנה דבא ללמד דבעי' לבישה דאית בה הנאה.

אבל אי האיסור הוא איסור לבישה שיש בה הנאה, אז הנאה אינה מעשה בפני עצמו אלא תנאי במעשה לבישה, ולא מחייבים אותו על התנאי הזה אלא מחייבים אותו על הלבישה ומה אכפת לן מה שהלבישה יש בה תנאי, הרי התנאי תמיד התקיים גם אי לא נתכוין אליו, שהרי בתנאי לא בעינן שיהיה מעשיו, שה'לבישה עצמה' צריכה את התנאי ולא צריכים עשייה ידיה בהך תנאי, ולא אכפת לן מה שלא נתכוין להנאה זו¹⁷⁵ – הרי מוכרח וברור א"כ שההנאה היא מחייב בפני עצמה וזה דבר נוסף ועשייה פני עצמה וחלכן יש לדון אותצו כחרישה לעומת גרירה, ודו"ק.

ועיין בהערה¹⁷⁶ במה שיש להעיר ממתעסק בחלבים ועריות. ומעתה - אחרי כל מה שנתבאר לעיל [פרקים הקודמים] דכו"ע מודי שיסוד האיסור היינו איסור לבישה, וההנאה אינה אלא תנאי, א"כ שוב הדרא קושל' הבית הלוי לדוכתא.

מביא את דרכו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שיש תנאים במעשה שמגדירים את המעשה כמעשה אחר ולכן שייך בהם דבר שאינו מתכוין.

וראיתי בחי' ר' שלמה [סי' ה'] דג"כ נקט דהאיסור הוא הלבישה, וההנאה היא תנאי בעלמא, ויצא לדון דיתכן שגם הכוונה להנאה היא חלק מהך תנאי, והיינו דלבישה היא רק לבישה כשיש בה הנאה ויש בה גם כוונה להנאה, ולהכי שפיר שייך ביה פטור של אינו מתכוין, כיון דבלי הכוונה אין כאן לבישה כלל.

אולם הק' ע"ע דמיניה וביה דא"א לומר כן, דא"כ אין זה שייך למחלוקת של ר"י ור"ש האם בעינן כוונה בכה"ת או לא, דגם אי בכל התורה לא בעי כוונה, מ"מ הכא בעי כוונה כדי שיחשב לבישה, [אטו כל דבר שאינו מתכוין מוגדר ככוונה לר"י - וגם אינו מתכוין בכוונות תפלה נימא דמהני, וצ"ע].

ובביאור הדברים – עיין בזה בחי' ר' שמואל [סי' ה' ס"ק ב'], שהקדים דמצאנו אופנים של דבר שאינו מתכוין בתנאי במעשה, וכדיבאר.

דעיין בתוס' בכתובות [ו.] כלפי מפס מורסא בשבת דהדין הוא דאם לעשות לה פה חייב דהוי פתח העשוי להכניס ולהוציא ואם להוציא ממנה ליחה פטור, וכ' התוס' שם דהפטור הוא משום אינו מתכוין, ותמה ע"ז רעק"א [בדו"ח שם] דאמאי חשיב אינו מתכוין והרי המלאכה היא עצם עשיית הפתח ולזה הוא הרי מתכוין שהרי הוא רוצה שיהיה פתח כדי שיצא הלחה רק שהוא אינו צריך שיהיה כאן פתח הראוי גם להכניס, אבל עצם המלאכה היא עשיית הפתח, אלא שיש תנאי שיהא פתח שמכניס ומוציא והפתח הא מכניס ומוציא ומה אכפת לן שהוא אינו מתכוין שיכניס, עכ"ד.

הרי שדברי רעק"א ברורים שבתנאי במעשה לא שייך דבר שאינו מתכוין שהרי למעשה עצמו שפיר נתכוין והתנאי לא מוטל עליו לעשות.

וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל את דברי התוס' – ונוסיף לזה ביאור - דכשהעושה מתכוין לעצם המעשה אבל לא לתורת המלאכה שבו, והיינו לתוכן שבמעשה, זה ג"כ חשיב אינו מתכוין, וזה משום שתורת המלאכה של עשיית פתח היא עשיית פתח להכניס ולהוציא לעומת כוונתו שהיתה רק לעשות "חור" ליציאה, ולא לעשות "פתח", וגם זה חשיב אינו מתכוין.

ועומק הדברים שתנאי שבא להגדיר את המעשה כמעשה אחר, וממילא דכבר דמי לגרירה וחרין, דעשיית פתח ועשיית חור שני מעשים נפרדים ניגהו – לזה נתכוין ולזה לא נתכוין, וא"ש.

¹⁷⁵ ולמשל – לו יצויר והחריץ היה תנאי בחיוב של הגרירה ולא היה מחייב פני עצמו וכל המחייב היה הגרירה, דאז פשוט שלא היה שייך בזה דבר שאינו מתכוין שהרי התנאי התקיים מצד עצמו – ופשוט, וזה דומה לנידון דינן.

¹⁷⁶ איברא דהעירנו התלמידים לנתבאר לעיל בארוכה בהערה לגבי גדר מתעסק בחלבים ועריות, ונתבאר שם שאין שם דיני מעשה ועשייה, ולכן ליכא בזה דין מתעסק, וצריכים לדון דמה שייך בזה דבר שאינו מתכוין, שוב הראוני שכבר עמד בזה בשיעורי אבי עזרי כתובות [ה:'] והניח בצ"ע, והביאו שם באחיעזר לחלק בין חלבים לאיסורי הנאה, וע"ע בזה בברכ"ש [כתובות סימן י"א] אריכות דברים בנוגע לרעק"א, וכנראה שהדברים שייכים להכא לנידון דינן וגם התם מחלקים בין הנאה לאכילה, ודו"ק - עכ"פ – בנוגע לדברי רעק"א שהוזכרו הכא – כנראה שהוא לא למד את המהלך של מתעסק כגדר הנ"ל, [ובפרט לפי מסקנתו שחולק על הנתה"מ ואינו אלא פטור קרבן, אלא דזה אינו ראיה שהרי הכא בתשובה הוא בא לסתור את הראיה לצד הזה עיי"ש היטב].

ועיין היטב ברעק"א [הנדפס מחדש] בסוגיין שמיד אחרי שהביא את התשובה של רעק"א, שוב הביאו תשובה נוספת ומדבריו רואים שבאמת לא שייך מתעסק דהכא לנידון הנ"ל.

עפי"ז ביאר - דכמו כן הכא שהגם שהמוכרין מתכוונים ללבוש את הבגד אבל מכיון שכוונתם אינו ל"לבישה" שזה דוקא בהנאת חימום אלא כוונתם למעשה אחר - למעשה של "משאוי" בעלמא, זה כבר חשיב אינו מתכוין, ששני מעשים נינהו, ודו"ק.

ועיין היטב בלשון היראים [סוסי' של"ג - ס"א] דמבואר דהאיסור הוא איסור לבישה אלא שיש בה תנאי של הנאה, דו"ל, "פי' אינו מתכוין ליהנות הלכך לא הוי דומי' דלבישה אעפ"י שנהנה בודאי [גי' התועפות ראם], דכל לבישה איכא כוונת הנאה הלכך לא דמי' דלבישה", עכ"ל, ומבואר שם דלמ"ד דבר שאינו מתכוין מותר אין שם לבישה בלי כוונה אף דנהנה, והיינו כנ"ל.

מבאר את הדברים גם לדרכינו שא"צ הנאה בפועל.

אולם אכתי צ"ב לפי מה שהוספנו בשיטת הר"ש ב' בגדים דהאיסור הוא הלבישה ואסור גם היכא דלא נהנה בפועל, והיינו משום שהר"ש סובר דסתם לבישה היא לבישה של הנאה, וכך היא הגדרת עצם המעשה, ולכן ב' בגדים, "אעפ"י שאינו נהנה ממנו" כלשון הר"ש, אכתי איכא איסור, דלבישה היא לבישת הנאה מצד עצמה, אלא דבמוכרי כסות ומבריחי מכס, התם ע"י כוונות אחרות הוא עוקר את ה"סתמא" שיש בלבישה וכבר אינה לבישת הנאה, ולבישה מסוג אחר היא אין בה תורת לבישת הנאה להתחייב.

ולכן דוקא במוכרי כסות דבאמת עוקר את התורת לבישת הנאה מהמעשה הוא דמותר שהמעשה נעשה למעשה של משאוי, אבל ב' בגדים שאינו עוקר אסור גם בלא כוונה להנאת חימום ולא הנאת חימום עצמו, ודו"ק, ומעתה מה שייך בזה דלר"י אהני לן הדין הכללי של דבר שאינו מתכוין לאוסרו, הא סו"ס עקר לבישתו מלהיות לבישה ועשאו למעשה של 'משאוי', ולמה ר"י חולק, וצ"ע.

אולם אדרבה, לנתבאר לעיל א"ש, והיינו דאף דעקר מעשיו - עשאו למעשה משאוי במקום 'מעשה לבישה', אכן עד כמה שיש הנאת חימום בפועל, הרי ע"כ דאיכא הכא מעשה לבישה - בנוסף למעשה משאוי, אלא שלא נתכוין להך מעשה לבישה, וכבר דומה לחרישה שבתוך הגרירה, ולר"י חייב בה ככל דבר שאינו מתכוין, ודו"ק.

פרק ד'

דין בגד של משי וכלאים בצד א' מונחים על הארץ והמסתעף,

ובדין ציצית של כלאים בבגד משי.

דן בדין הנאה מכלאים בציצית באופן שרק הציציות הם כלאים, ומביא מכאן ראיה לחלק בין לבישה להעלאה לענין הנאה [אבי עזרי].

למדנו שהתורה התירה כלאים בציצית, והנה, באופן שהבגד הוא מפתים והציציות הם מצמר, יש לעיין למה בעינן להתיר, הא מהציצית ליכא הנאה כלל, והנאת מצוה אינה הנאת לבישה, ואי בעינן לבישה שיש בה הנאה הרי ליכא, ונמצא שהוא לא לבש כלאים, שהרי לבש רק את הפשתים, ול"ל היתירא דכלאים בציצית.

אולם זה לא קשה, דפשוט שהצמר אוסר את כל הפשתים והפשתים אוסרים את כל הצמר, וא"כ הרי נהנה מהבגד של פשתים, ובבגד זה של פשתים יש איסור כלאים.

אולם, אמרינן במנחות [ל"ט:]: דגם בבגד של שאר מינים שהטיל בו ציצית של צמר ופשתים, בעינן להיתירא דכלאים בציצית, וקשה, דלמה לא אמרינן דבכה"ג ממילא ליכא הנאה מהכלאים, ולמה צריכים בזה היתירא דכלאים בציצית.

ומכאן הוכיח באבי עזרי [מהדו"ק כלאים פ"י הי"ח] כהרמב"ם דסגי בלבישה אף דאין בה הנאה, ורק בהעלאה נאמר דין הנאה.

מחלק בין ציצית לציץ משי שתלויין הימנו חוטיין של כלאים [אבי עזרי].

אולם הק' דהא הכא ליכא גם לבישת כלאים, ודומה למה שכתב הרמב"ם שציץ משי שתולין ממנו חוטיין של צמר ופשתים מדולדלין ע"פ האדם להפריח ממנו זבובין, אין בו משום כלאים כיון

דליכא בזה דרך חימום, וכוונתו דאין עליהם לבישה כלל, וקשה, דה"ה דהנך ציציות שתלויים ממנו אין בהם לבישה דרך חימום, וא"כ למה איכא הכא כלאים, וצ"ע. ותירץ, דכיון דהציציות הם צורך הבגד, א"כ אינם כדבר נפרד, וממילא דלבישת הבגד מתיחס גם לציציות, אלא דסו"ס ליכא הנאה מהם ומוכרח דסגי בלבישה שאין בה הנאה, וכל זה בציציות, אבל בציץ שתלויים בו חוטי כלאים, הנך חוטין אינם צורך הציץ, והם נחשבים כדבר נפרד לענין הלבישה, ואין הלבישה מתיחסת אליהם, ושפיר כתב הרמב"ם שהוא פטור עליהם, ודו"ק, עכתו"ד.

מתמה בכל זה על הראשונים דסברי דבעי הנאה גם בלבישה.

ויש לעיין, שהרי כבר הבאנו לעיל [פרק א'] שהראשונים פליגי על הרמב"ם בזה, וסברי דגם בלבישה אינו עובר אם ליכא הנאה, וכן דעת הטור ורמ"א, ולשיטתיהו קשה היאך נפרש סוגי' זו. מביא את דברי הנו"ב שאוסר בגד של משי היכא דאינו לובש את החלק שיש בו כלאים, ותולה בפלוגתת הרמב"ם ורא"ש בבגד של משי שיש בו חוט א' של צמר בצד א' וחוט א' של פשתים בצד השני.

והנראה בזה, דהנה, בנו"ב [יו"ד מהדו"ת סי' קפ"ו] הסתפק בבגד של משי שיש בחלק מהבגד כלאים, אבל אינו לובש חלק זה, אלא נשאר מונח על הארץ, האם יש בזה איסור כלאים או לא, שהרי סו"ס אינו לובש את הכלאים עצמם, וזה פשיטא דהצמר אוסר את כל הפשתים וכן איפכא, אכן מאן ימר דאוסרים הכלאים גם מין אחר שנמצא בהך בגד.

והנו"ב תלה דין זה בפלוגתת הרמב"ם ר"ש ורא"ש, דהנה, הר"ש [כלאים פ"ט סוף מ"א] הביא מהתוספתא דבגד של צמר גמלים [שאינו בפרשת כלאים], וארג בו חוט א' של צמר וחוט א' של פשתים אסור, וכתב הר"ש דמיירי כששני החוטין באו זה אצל זה, אבל באינם נוגעין זה בזה מותר, וכן הוא בפירוש הרא"ש [שם], וכן הוא ברא"ש בהל' כלאי בגדים [נדה סי' ה'], אולם הרמב"ם [כלאים פ"י ה"ט] חולק ואוסר גם כשאינם נוגעים זה בזה, ועיין ברא"ש בהל' כלאים [שם ס"ק ט"ו] שהביא לרמב"ם.

והנו"ב ביאר בזה, דלרמב"ם נתחדש דבבגד של כלאים, ע"כ דאנו רואים את כל הבגד כגוף א' של כלאים, ולכן נאסר גם כשאין הצמר והפשתים נוגעין זה בזה, אבל להרא"ש רק הצמר ופשתים עצמן הם הכלאים, ובאידך מינים לא חיילא כלל דיני כלאים, ולהכי כשאין הצמר והפשתים נוגעים זה בזה אין כאן כלאים, וחידש לפי"ז דפליגי גם בחוט צמר ופשתים שנוגעין זה בזה בבגד של משי ארוך, והחלק של הכלאים נגרר על הקרקע והוא לובש את חלק המשי, דלרמב"ם דהכל נעשה לכלאים אסור, ולרא"ש דרק הצמר ופשתים הם הכלאים, מותר, כיון שאינו לובש את הכלאים.

אולם הוסיף, דיתכן דגם להרא"ש אסור, דאחרי שכבר נאסרו הצמר ופשתים, שוב יש דין נוסף דהכלאים אוסר את כל הבגד, דשאר מינים מצטרפין לכלאים, ורק בצמר ופשתים בשני צדדי הבגד ס"ל דשרי, משום דהתם אין שום התחלה לכלאים, כיון שמין אחר מפסיק ביניהם, ובזה חולק הרמב"ם, דשאר מינים מצטרפין וגם אינם מפסיקים.

[ועיין להלן [סימן כ"ב סוף פרק א'] במה שיש לדון לפי הב' דינים של הגר"ח בשעטנז].

אולם כבר דחה האבי עזרי [שם] את הנו"ב וכתב "שעיקר הספק הוא פלא בעיניו", ופשוט דמותר, והוכיח דשרי מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל דשרי ללבוש ציץ שיוצאים ממנו חוטים של צמר ופשתים, דלשיטת הנו"ב הו"ל לאסור את הציץ של משי מחמת החוטין של צמר ופשתים שתלויים בו.

מיישב את שיטת הנו"ב עפ"י הגר"א דלמד דחוטין התלויים מהציץ אינם בכלל בגד.

אולם נראה דלדרכו של הגר"א בציץ נדחית ראייה זו, דבביאור הגר"א [יו"ד ריש סי' ש'] כתב, דמהא דהתיר הרמב"ם בציץ מוכח דכל שאין תורת בגד עליו אינו נאסר משום כלאים, ועיין בהערה ¹⁷⁷ שהבאנו דבריו בזה, ומבואר מהגר"א דהנך חוטין ליכא בהו תורת בגד כיון שאין בהם

¹⁷⁷ וז"ל, "דטווי לבד אינו בגד, ולא כלאים הוא כיון שאין דרך לבישה בכך, וכמ"ש וכו', וכ"כ הרמב"ם כאן הלכה כ' ציץ וכו' שאין דרך וכו'", והארכנו בזה בזרעא קיימא קונטרס [ט"ז] בענין שוע טווי ונוז, עיי"ש, ומבואר מהגר"א דהנך חוטין ליכא בהו

נוז [אריגה], וכוונת הרמב"ם במה שכתב על החוטין "שאין בהם דרך חימום", היינו שאין החוטין בכלל "בגד" של חימום, כיון שאין בהם אריגה, כן מבואר מדברי הגר"א. ומעתה נראה, דלעולם י"ל כהנו"ב דבבגד של צמר ופשתים כהדדי שמחובר לבגד של משי נאסר כל הבגד, וגם חלק המשי נאסר לדעת הרמב"ם, ולק"מ מציץ, דדוקא בציץ שאין "תורת בגד" על החוטין וכדהבאנו מהגר"א, התם אינם אוסרים את כל הבגד, כיון שהם מצד עצמם אינם בכלל בגד, וא"ש חידושו של הנו"ב ברמב"ם, דאע"ג דמתיר בציץ שיוצאים ממנו חוטים של כלאים, מ"מ בבגד ארוך שחלק ממנו כלאים ס"ל דכל הבגד נאסר, ואע"פ שאינו לובש את החלק שיש בו כלאים.

עפי"ז נדחה ראיית האבי עזרי מציצית, די"ל דכל הבגד נאסר.

ונראה דמעתה נדחה מה שהוכיח באבי עזרי מציצית של כלאים לחלק בין לבישה להעלאה ולומר דבלבישה א"צ הנאת לבישה, דהאבי עזרי הוכיח כן מכלאים בחוטין של ציצית אף דליכא בהו הנאת לבישה, ולהנ"ל יש לדחות, דלעולם י"ל דשאני ציצית מציץ, דבציצית שתלויים בבגד כיון שהם צורך הבגד, וכדחילק כבר באבי עזרי, הרי י"ל דמה"ט נחשבים הם חלק מהבגד, ושפיר אמרינן דכל הבגד נאסר על ידיהו, ואחרי שכל הבגד נאסר, שוב י"ל דסגי במה דאיכא הנאת חימום גם מהחלק של המשי, שגם הוא נאסר, ומה"ט אסור אף אם נימא דבלבישה נמי בעינן הנאת חימום.

מתמה, דעכ"פ לשיטת הר"ש והרא"ש דלא אסרינן לכל הבגד אכתי קשה, ומוכיח דלשיטתו ממנפ"ש קשה דינא דכלאים בחוטין של הציצית.

אולם אכתי ק', דלפי מה שצידד הנו"ב בדעת הרא"ש דבבגד ארוך לא נאסר המשי, א"כ אכתי צ"ע, למה בציצית הו"א לאסור את המשי, ואין לומר בדעת הרא"ש כדנקט האבי עזרי דבלבישה עצמה א"צ הנאה [ורק בהעלאה צריך הנאה], וכשיטת הרמב"ם, שהרי לדעת הרא"ש גם בלבישה איכא תנאה של הנאה, וכמבואר בדבריו בהל' כלאי בגדים [סי' ט'] ובפירושו [פ"י כלאים מ"ב] דנקט דהנך תרי משניות [מוכרי כסות ומבריחי המכס] פליגי אהדדי, ולא תירץ כהרמב"ם לחלק בין לבישה להעלאה לענין הנאה, והדרא קושי' לדוכתא.

הרי לנו דממנפ"פ קשה שיטת הרא"ש בכלאים בחוטין של הציצית, דאין לומר כדרכו של האבי עזרי דסגי בלבישה בלי הנאה, דשיטת הרא"ש דבעינן הנאה גם בלבישה, ואין לומר כמו שביארנו עפ"י הנו"ב דכל הבגד נאסר, דשיטת הרא"ש דלא אסרינן לכל הבגד כיון דשאר מינים מופקעים מפרשת כלאים, ועיין בהערה ¹⁷⁸ מה שיש לצדד בזה.

ויש להעיר דהך קושי' קשה נמי בשיטת הר"ש, דג"כ סובר כהרא"ש בדין הנאת לבישה, וג"כ סובר כמותו לענין בגד שיש בו חוט של צמר לצד א' וחוט של פשתים לצד השני, וממילא דה"ה דמודה דבגוונא של הנו"ב בבגד של משי שהכלאים שבו הם לצד א' ומונחים על הארץ דמותר, ותיקשי לשיטתו מ"מ ס"ד לאסור להטיל ציצית מחוטי כלאים בבגד של משי.

מיישב שיטת הר"ש והרא"ש דלעולם בעינן הנאה, אבל האיסור הוא איסור לבישה, וההנאה היא תנאי בעלמא, ומחלק בין ציצית לבגד ארוך.

ונראה דבישוב שיטת הר"ש והרא"ש נצטרך להכריע כא' מהצדדים בספיקת הבית הלוי מובא לעיל, ונאמר דגם לראשונים דבעינן הנאה בלבישה, מ"מ אין האיסור בהנאה עצמה, אלא דהאיסור הוא הלבשה, אלא שיש בלבישה תנאי שיהיה בה הנאה, ועיי"ש לעיל דהבאנו כן מהיראים דלמד כן, וכן ביארנו נמי בשיטת הר"ש ב' בגדים, וממילא י"ל ע"ד האבי עזרי, דכיון שהציציות הם צורך הבגד, שוב הם מצטרפין לעיקר הלבשה, וכיון שעיקר הלבשה היא לבישה שיש בה הנאה, ונכלל בתוך הך לבישה גם לבישת כלאים, א"כ שפיר אסרינן לכל הבגד, שהרי הוא לובש לבישה של הנאה שיש בה כלאים.

תורת בגד כיון שאין בהם נז [אריגה], ו"טווי" בעי "נוז" כדי שיחול עליו תורת בגד, [ורק "שוע" [סירוק הצמר] מהני בלי נז כגון בלבדים דאית להו תורת בגד גם בלי אריגה].

¹⁷⁸ ואולי נוכיח הכא כמו שצידד הנו"ב בסוף, דגם להרא"ש, אחרי דאיכא כבר צמר ופשתים כהדדי, שוב נאסר כל הבגד, ורק בבגד שיש בו חוט צמר מצד א' וחוט פשתים בצד השני, התם אמרינן דאין כאן התחלה של כלאים לאסור את הבגד, ולפי"ז א"ש, דבציצית שיש צמר ופשתים ביחד, שוב אסרינן לכל הבגד, ויהיה מהכא ראייה דכו"ע אוסרים בבגד כזה, נגד מה דפשיטא ליה לבעל האבי עזרי.

אולם, בבגד ארוך, והכלאים מונח על הקרקע, התם אינו כן, דהתם אמרינן דמה שהוא לובש איכלל בלבישתו ותו לא, ומה שמונח על הקרקע ונגרר ביחד עם הבגד אינו בכלל לבישתו ואינו מוסיף כלום בלבישתו, ודלא כציצית דאיכללו בעיקר הלבישה כיון שצורך הבגד הם, ודו"ק. וכל זה אי נימא דסגי בלבישה שיש בה הנאה, וזה כל האיסור, אבל אי נימא דעיקר האיסור הוא איסור הנאה, אלא דנאמר בה דין דדוקא הנאת לבישה אסורה, א"כ לא יתכן לומר כן, דסו"ס אין הנאה מהציצית, ואין התחלה לאיסור, וכנראה דכך נקט האבי עזרי, ומה"ט הוכיח דסגי בלבישה בלי הנאה, ודו"ק.

פרק ה'

מצא כלאים בבגדו בשוק.

בחידוש הגר"ח לחלק בין בגד חבירו לבגד שלו.

ראיתי חידוש מהגר"ח מבריסק זצ"ל¹⁷⁹, דהק' על הרמב"ם [כלאים פ"י הכ"ט] דכתב ד"הרואה כלאים בבגד חבירו, קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו בשוק, והקשה הגר"ח, למה לא הביא דין זה ברואה כלאים בבגד שלו, שהרי בברכות [י"ט] מבואר דין זה במוצא בבגדו. ותירץ הגר"ח שיש הלכה דבעינן לבישה שיש בה הנאה, וזה דווקא בלובשו לשם הנאת חימום, וממילא בבגד של עצמו שרוצה להפשיטו מחמת האיסור, בודאי שאינו מתכוין להנאת חימום, ולובשו רק כדי לא להתבזות לפני הבריות, וא"כ כבר אין כאן כלאים מה"ט, ונדחה מפני כבוד הבריות, אבל ברואה חבירו שלובש, הרי הלובש אינו יודע שיש בו כלאים, וא"כ יש לו כוונת חימום, ושפיר קעבר על כלאים מה"ט, ושפיר דוחה כבוד הבריות, הלכך קורעו. והגמ' שהביאה דין זה גם בבגד שלו, היינו דרב לשיטתו שסובר שדבר שאינו מתכוין חייב, וא"כ לא אכפת לן מה שאין לו כוונה להנאת חימום, אבל הרמב"ם שפוסק שדבר שאינו מתכוין פטור, לדידיה באמת פטור בכה"ג, וא"ש, עכתו"ד.

מתמה בזה דלרמב"ם מחלקינן בין לבישה להעלאה, ומיישב.

אולם יש לעיין בזה, שהרי לשיטת הרמב"ם מברחי מכס חייבים אף שאינו מתכוין להנאת חימום, וע"כ כהמהר"י קורקוס וכס"מ ויש"ש וגר"א [מובא לעיל פרק א' ס"ק ב'] דמירי בלבישה ובלבישה חייב גם בלי הנאה כלל, ורק בהעלאה איכא תנאה דהנאה, וא"כ תמוה מה תירץ הגר"ח דאינו נהנה, הרי בלבישה עובר גם אם לא נהנה. אולם נראה דלא קשה, דמ"מ בבגד שלו א"צ לפושטו ברבים, דרשאי ללובשו כדרך העלאה, דבזה כבר לא מתבזה בפני הבריות, ואינו צריך לפושטו לגמרי, והרמב"ם רצה לחדש דין לדחות כבוד הבריות דחייב לפושטו לגמרי, ומשו"ה כתב הרמב"ם דין זה בבגד של חבירו, דבזה חייב לפושטו לגמרי, דכיון שיש לו כוונת הנאת חימום אסור גם בהעלאה, ודו"ק. אכן אכתי יש לעיין, דלמה ליה לפשוט בגד חבירו, הא סגי בזה שיודיע לחבירו שיש בו כלאים, ושוב לא ירצה חבירו את ההנאת חימום, וא"כ ליכא היתירא לבזותו בפני הבריות, שהרי רשאי ללובשו כדרך העלאה, וצ"ל דאה"נ, דאי מירי שחבירו ירצה לפושטו ע"י זה שיודיע לו שהבגד אסור בלבישה, סגי בזה שיודיע לו, אבל אם לא רצה חבירו לפושטו, בזה מחויב הרואה לפושטו מעליו לגמרי, ודו"ק.

ועפ"י דרכו של הט"ז ומרכבת המשנה [מובא לעיל בהערה] דהרמב"ם מודה שגם בלבישה בעינן הנאה, א"ש טפי בפשיטות.

מוכיח שהרמב"ם אזיל לשיטתו דליכא פס"ר בהנאה.

אולם אכתי יש לעיין, שהרי גם בדידיה איכא הנאת חימום, ואיך מהני מה שלא מתכוין להנאה, הרי סו"ס איכא פס"ר על ההנאה, וע"כ צ"ל דהרמב"ם אזיל בשיטת הר"ן דליכא דין פס"ר באיסורי הנאה¹⁸⁰, ולשיטתו אזיל, דכבר הבאנו¹⁸¹ מהגר"ש היימאן שדייק כן מלשון הרמב"ם

¹⁷⁹ הביאו הגר"ש היימאן [חידושי ר' שלמה סוף ח"ג כרך ב' בהערות קצרות הערה א']
¹⁸⁰ מובא בזרעא קיימא [קונטרס י"ד פרק ב' ס"ק ה'].

בדין מוכרי כסות, שכתב "ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם הכלאים שעל כתיפן מן החמה ולא יתכוונו בגשמים להתחמם בו", ולא התנה כהתוס' דמיירי כשאין פס"ר כשיש לו בגדים נוספים, והכל תלוי בכוונתו, וא"ש.

תמיהא בעיקר דבריו בגדר הנאת לבישה.

אולם עיקר דברי הגר"ח תמוהין במה שנקט דרך הנאת חום בכלל לבישה ולא הנאה מכיסוי ערומו, דמבואר בכמה ראשונים ואחרונים¹⁸² דגם הנאת כבוד בבגדים יפים הוי בכלל הנאת לבישה, וכש"כ להתכסות כדי שלא להתבזות, ודברי הגר"ח צ"ע.

דברים מפורשים מהרא"ש דבמוצא כלאים בבגד חבירו שאינו אומר לו.

ובעיקר דין זה מבואר ברא"ש איפכא, דיעויין בר"ש [פ"י מ"ד] שהביא מהירושלמי שאם מצא כלאים בבגדו של חבירו שאין צריך להקפיד לומר לו לפושטו, והק' מהסוגי' בברכות, ותירץ דשמא הירושלמי מיירי בכלאים דרבנן, אולם הרא"ש שם כתב דרך בחבירו א"צ לפשוט, ובדידיה צריך לפשוט, דכיון שאין חבירו יודע, א"כ הוי שוגג, ולהכי אין צריך לומר לו, דכבוד הבריות עדיף, וזה איפכא מסברת הגר"ח, דלהגר"ח היכא דאינו יודע חמיר טפי, ודו"ק, ועיין רמ"א [יו"ד סי' ש"ג] שהביא את הטור שפסק כהרא"ש להלכה.

ובעיקר פלוגתת הרמב"ם ורא"ש אי חייב להפשיט את חבירו או לא, עיין בזה בנו"ב [קמא או"ח סי' ל"ה] ובשאגת ארי' [סי' נ"ח] ובעונג יו"ט [סי' צ"ו ד"ה וראיתי] דדנו בזה אי חשיב קום ועשה כיון דעכ"פ כלפי הלושב חשיב קו"ע, או דדנים כלפי מי שמצאו, וכלפיו הרי זה שוא"ת. ובעיקר האי דינא עיין ברעק"א בתשו' [מהדו"ק סי' ח'] שהק', מדוע חייב לפשוט כלאים מע"ג חבירו ואפילו בשוק, הא חבירו הוא מתעסק, ותירץ, דבחלבים ועריות לא נאמר פטור דמתעסק שכן נהנה, ומבואר מדבריו דיסוד האיסור הוא איסור הנאה, ולא איסור לבישה שיש בה תנאי שיהיה בה הנאה, ודו"ק, ועיין בנידון זה לעיל [פרק א'].

¹⁸¹ שם.

¹⁸² מובא בזרעא קיימא [קונטרס י"ד פרק ב' סק"א].

סימן י"ז
במהות העשה והל"ת,
ובחילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו,
ובגדר מצות ציצית, בחוטין ובבגד,
והמסתעף בביאור הרמב"ן ור' ניסים גאון בעדל"ת,
ובעדל"ת במצוה קיומית.

פרק א' במהות העשה והל"ת, ובחילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו. // הקדמה: // סתירה בציצית אי הבגד הוא חלק מהמצוה או שרק החוטין הם המצוה. // סתירה בפדיון הבן אי הוי מצות האב או מצות הבן. // יסוד הגרי"ז לגבי ברכה במנהג ומצוה מדברי סופרים לגבי יו"ט שני. // מיישב קושי' החזו"א על יסוד האחרונים בדמאי שיש לו דין ודאי. // מקור לדברי הגרי"ז והגר"ד ממצות דרבנן שהם מצוות מצד זכר למקדש, ובדברי רבינו דוד לגבי ברכה בבדיקת חמץ. // בגדר נשים במצוות עשה שהזמן גרמא לשיטת ר"ת, ובדין קטנים ועכו"ם לגבי מצוות, ובגדר המצוה קיומית במצה כל ז', ובגדר הדין אאחז"א, ובדין עדל"ת באופן שאינו נדחה ואיכא קיום עשה. // בגדר איסור חפצא – שהלאו חל בחפצא. // מצוות מצד החפצא. // לאו ועשה שמתייחסים ל'מצב' ולא לפעולה, שינה בסוכה, כפייה של יורדין לנכסיו, וחלבים ועריות. // סיכום החילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו. // הוכחה לכל הנ"ל מעדל"ת שנדחה גם החסרון של אי תפיסת קידושין, וגם מהדין הותרה שיש בעדל"ת, וגם מהרשב"א בכבוד אב, וגם בדין ספיקו כודאי בסוטה. // ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים לגוף המצוה. //

פרק ב' בגדר מצות ציצית, ובגדר עדל"ת בכלאים בציצית. // בגדר מצות ציצית שתחילתה בבגד, וכמו שייסד האור שמח בדין עדל"ת בכלאים בציצית דלכך נדחה איסור מגוף הבגד עצמו. // מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבם מחוייב ולא היבמה. // בגדר מצות ציצית – מצוה בבגד וציונו בחוטין, ולכן גם הבגד הוא חפצא דמצוה. // שו"ט בקושי' הזכר יצחק דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד. // בדין תשמישי מצוה בחוטין ולא בבגד. //

פרק ג' ביאור שיטת הרמב"ן בעדל"ת, דעשה אהבה ולא יראה. // טעמו של הרמב"ן בעדל"ת. // ד' קושיות של גדולי האחרונים על הרמב"ן. // דרכו של המשך חכמה ולדבריו מיושב הכל. // מתמה טובא בכל הנ"ל. // דרכו של הדבר אברהם ברמב"ן, ומתמה בדבריו. // ביאור חדש עפ"י דברינו – מצוה לחוד וציונו לחוד – בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, ולא באזהרה ובחוב דרמי אקרקפתא דגברא. // אהבה ויראה קיימים בכל אופן שהעשה נעשה כיון שזו תכונתה והמותה של גוף העשה עצמו. //

פרק ד' דרכו של רבינו ניסים גאון, ובפלוגתא דרבוותא בדין עדל"ת בלי חיוב לעשות את המצוה, [רמב"ן ור' ראב"ד ורעק"א]. // דברי ר' ניסים גאון. // בקושיות מההרי"ק. // ישוב עפ"י הנ"ל שדבר ר' ניסים גאון באים אחרי דברי הרמב"ן. // בדין מצוה קיומית – נפ"מ בין הרמב"ן [השב תשיבם] לרעק"א [ציצית], ובשיטת הר"ן בזה. //

פרק א'
במהות העשה והל"ת,
ובחילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו.

הקדמה:

בדין עדל"ת מצאנו ב' מהלכים, המהלך של הרמב"ן והמהלך של ר' ניסים גאון, אלא דבתורת הקדמה לפלוגתא זו היה נראה להקדים בעיקר גדרי לאו ועשה. ונקדים דזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם – 'תעשה' – 'לא תעשה', אלא שיש תוכן והגדרה לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחוייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, ודבר זה מוכרח ממה שאנו מוצאים שאין גדרי העשה והלאו עצמם כפופים ממש לגדרי החובה שמונח אגברא, דמצאנו הרבה חילוקים בין הציווי דרמי אקרקפתא דגברא בפועל לגוף העשה והלאו עצמם.

עוד נקדים, דאף שזה ברור שמתחלקים הנך תרתי בעיקר גדרם, אכן אין הכוונה כמו שיש שרוצים להבין שגוף העשה ול"ת כבר היו לפני מתן תורה, ורק הציווי לקיימם נתחדש לאחר מתן תורה, וכדמוכרח ממה דקיימו האבות תרי"ג מצוות, דפשוט דגם גוף העשה והלאו עצמם נשתנה לאחר מתן תורה, דכעת כל מציאותם הוא בתורת 'ציווי' של תורה¹⁸³, אכן סו"ס עיקר הציווי

¹⁸³ ומרן הרב שך היה רגיל לומר בשם הח"ח [ששמע מפיו] שלפני מתן תורה המצוות לא היו בגדר תורה אלא בגדר נבואה, ולאחר מתן תורה כבר היו בגדר תורה, ונבואה אינה מגעת לתורה, והד' מאות דולר שאברהם אבינו שילם על קבורת שרה לא

מורכב מב' חלקים, וכנ"ל, אלא שסו"ס עיקר הגדר במהות הלאו והעשה לא ברור, אלא שזה עכ"פ ברור שזה קיים כחלק נוסף בעיקר העשה והלאו, וזה נוכיח ממה דמצאנו כמה וכמה חילוקים בין גוף העשה והלאו לציווי עליהם.

סתירה בציצית אי הבגד הוא חלק מהמצוה או שרק החוטין הם המצוה.

יש לעיין בגדר מצות ציצית, דמבואר ברעק"א בשם המרדכי דעיקר המצוה היא רק אחרי שכבר לבוש בד' כנפות, ולכן בשבת כשאין לו ציצית דשפיר מצי' ללבוש ד' כנפות בלי ציצית ולא מיקרי ביטול עשה שהרי רק אחרי הלבישה הוא מתחייב ואין מה לחייבו בשבת, ולכן גם מותר להתחיל לקשור את הציצית אחרי שהוא לבוש אף שיש זמן הרבה שבו הוא לבוש בלי ציצית¹⁸⁴. ולכא' א"כ משמע שהבגד עצמו אינו חלק מגוף המצוה אלא שהוא ההיכי תימצי שמחייבו במצוה ותחילת המצוה מתחילה בחוטין, ומאידך, ממה שיש דין הידור מצוה בטלית נאה משמע שחל על הטלית עצמה דין חפץ של מצוה, וזה לכא' סתירה¹⁸⁵, וכן מוכרח ממה שזכה שם [בן נח] בטלית של מצוה מחמת זה שהוא כיסה את אביו [מלבד מה שזכה אברהם בחוטין של ציצית כשאמר מחוט ועד שרוך וכו'], ומוכרח שהטלית עצמה היא חלק מהמצוה, ואיך זה מתאים לדברי המרדכי, וצ"ע.

סתירה בפדיון הבן אי הוי מצות האב או מצות הבן.

ונקדים, בסתירה ברמב"ם, דמצאנו כמה כללים בברכת המצוות מתי מברכים 'על מצות' ומתי מברכים 'לעשות', ויש כמה שיטות בראשונים בזה ושיטת הרמב"ם הוא דתלוי אי עושה מצוה לאחרים דאז מברך בעל ואי עושה לעצמו אז הוא מברך בלמ"ד, והנה הרמב"ם פוסק שמברכים "על פדיון הבן" בלשון על ומשמע שמצות פדיון הבן הוא מצוה על הבן אלא שהאב מחייב במצוה זו, ולעומת זאת במילת האב לבן מברכים "למול" בלמ"ד, והיינו דמבואר הכא שיש ביניהם חילוק, ומילה הוא מצות האב ופדיון הוא מצות הבן, ובפדיון הבן נתחדש דרמי אב מצות הבן, וכן ביאר הריב"ש את הרמב"ם.

איברא שיש סתירה לזה, שהרי יש כלל נוסף ברמב"ם, שאין ברכת שהחיינו כשעושה מצוה לחבירו, דדווקא כשעושה לעצמו איכא ברכת שהחיינו, ומדמברך ברכת שהחיינו גם במילה וגם בפדיון הבן מוכרח ששניהם מצוות האב ולא מצוות הבן ולא מיקרי מצוה לאחרים, ולפי"ז הק' הגאון ר' אליעזר יצחק בחוט המשולש שהרמב"ם סותר משנתו בגדר מצות פדיון הבן.

יסוד הגרי"ז לגבי ברכה במנהג ומצוה מדברי סופרים לגבי יו"ט שני.

ונקדים ביסוד דברי הגרי"ז [על הרמב"ם הלכות ברכות] בשיטת הרמב"ם שסובר שאין ברכה בהלל של ר"ח ובמנהג נביאים של ערבה כיון שזה רק מנהג, ואין ברכה על מנהג, והקשו עליו מיו"ט שני שמנהג אבותינו בידינו ויש ברכות על המצוות של היום, והק' הגרי"ז עוד דכל מה דאיכא ברכות במצוות דרבנן מבואר בשבת [כ"ג] דהיכן וציוונו והתשובה בלא תסור, והרי איכא לא תסור גם במנהג וכמבואר ברמב"ם בהקדמה, ותרץ הגרי"ז שאף שהחיוב של יו"ט שני הוא חיוב מצד מנהג, אכן גוף היו"ט שני הוא כמו יו"ט ראשון והמצוות הם ממילא מצוות מד"ס כמו חנוכה ומגילה שיש בהם ברכות כיון שהגדר של יו"ט שני היה שהרחיבו את היו"ט ראשון מדרבנן, משא"כ בערבה והלל שגוף הקיום ועשייה היא עשייה וקיום של מצוה. ונמצא שמתחלקים העשייה והקיום מהחיוב, שהחיוב הוא מצד מנהג אבל הקיום וחפצא של העשייה היא מצוה, ודלא כהלל שהחיוב והקיום הם מנהג ודלא כחנוכה של החיוב והקיום הם מצוה מד"ס.

ונראה בעומק דבריו, הרי בברכה אמרינן "וציוונו" ושוב אומרים "על מצות", ולגבי וציוונו שפיר היה שייך ברכה במנהג מצד לא תסור, אבל חסר בחלק השני של הברכה והיינו שיהיה חל "על מצות", ודו"ק, ונתחדש ביו"ט שני דהנך תרתי מתחלקים, והיינו שהחיוב דרמי אקרקפתא דגברא הוא חיוב ומחייב מצד 'פרשת מנהג', וגוף המצוה עצמה שייכא ל'פרשת מצוות', ודו"ק.

מגיע ל'שמונה קופטקס' שאנו משלמים על ציצית כיון שציצית שלנו בדרגת 'תורה' ומצוות של אברהם אבינו היו בדרגת 'נבואה'.

¹⁸⁴ ובנקודה זו איכא פלוגתא בפוסקים, עיין בזה להלן [סימן י"ט פרק א'].

¹⁸⁵ וקולמוס נאה שכתוב לגבי ס"ת, היינו שנאה לכתוב – שפת אמת.

ונראה דיסוד הגרי"ז הם הקדמה לתירוץ של הברכ"ש לקושי החוט המשולש בסתירה בפדיון הבן, וכדיבואר:

דהנה מצאנו בברכ"ש [קידושין סי' י"ח] שהביא קושי החוט המשולש בסתירה בפדיון הבן, ותירץ בזה בהגר"ב ד' שיש חילוק בין חיוב לקיום, דברכת המצוות תלויות "בחייב" דמצוה, דמברכין בהם וציוונו, וכלפי "החייב" זה חיובא דבן ולכן מברך בלשון "על", והיינו שחלוקין נינהו "וציוונו על" שזה על חיובים שלא מתחילים בעושה, מ"וציוונו ל" שהם שייכים למצוות שהחייב מתחיל בו, ובפדיון הבן החייב חל בבן והוא חייב בחיובא דבן, ולכן זה מיקרי מצוה דאחרים ומברכים "וציוונו ל".

אבל ברכת שהחיינו תלוי "בקיום המצוה", שהרי זה בא על שמחת ליבו "דהא לא גרע מבנה בית חדש וקנה כלים חדשים שמברך שהחיינו", ואף דחיובא דבנו הוא, אבל קיום ידיה הוא ושפיר מברך שהחיינו.

ולמדנו הכא כעין דברי הגרי"ז, שמתחלקים גוף העשה מהחייב לעשות את העשה, והיינו ששייך שהמצוה עצמה תהיה מצוה גם של האב [וכנראה גם של הבן], והיינו שמה שהעשה עצמו מתייחס לאב היינו לאב מצד עצמו שזה עשה ידיה וקיום ידיה ולא עשה וקיום של הבן שמתקיים ונעשה גם אצלו אלא עשה ידיה ממש, אבל מה שהוא מחייב בעשה הוא מצד הבן שמחייב, ודומה לחלוקה של הגרי"ז ביו"ט שני שיש חיוב מצד פרשת מנהג וקיום מצד פרשת מצוות.

מיישב קושי 'החזו"א על יסוד האחרונים בדמאי שיש לו דין ודאי.

ע"ד זה נראה ליישב נמי את קושי 'החזו"א על יסוד האחרונים בגדר חיוב דמאי.

דהנה, האחרונים [אתון דאורייתא סימן ו', תורת זרעים דמאי, קה"י זרעים חלק ב' סימן סימן ד'] הוכיחו מכמה דוכתי שיש חיוב ודאי בהפרשה בדמאי ומהני בזה להפריש מדאי על טבל ודאי מדרבנן לפטור, אף שמוכרח שיש גם חיוב מספק שהרי תחילת דינו של דמאי לא יכול להיות יותר מספק שהרי רוב ע"ה מעשרים, אלא שעשאוהו את הספק לודאי, ותמה בזה 'החזו"א [הערות לתורת זרעים] דמבואר בשבת [כ"ג] דאף דאיכא לא תסור על מצוה דרבנן ולכן יש ברכה אבל על ספק מצוה אין ברכה ודמאי מיקרי ספק מצוה, ותמה דסו"ס אחרי הספק יש מצוה של ודאי ולמה לא מברכים.

ולפי הנ"ל נראה לומר, ונקדים, שבאמת יש לעיין בדברי הברכ"ש, דסו"ס גם בפדיון הבן האב מתחייב, רק דמתחייב במצות הבן, אבל סו"ס גם הוא חייב, וע"כ דכוונת הריב"ש שגדרי חיוב כלפי ברכת המצוות לא תולים על החיוב בפועל אלא על עצם הגדר של החיוב, וכיון שגדר החיוב הוא חיוב הבן שהאב מתחייב בו שוב מיקרי חיוב הבן לגבי גדרי וציוונו, ודו"ק.

וכמו כן הכא, הרי אין כאן ב' חיובים נפרדים - דין ספק ודין ודאי - אלא שכל דינו של הודאי היינו עד כמה שהוא חושש לספק וזהו הגדר של החשש, ונראה א"כ שגדר החיוב אינו כחיוב של ודאי אלא כחיוב של ספק כלפי הברכה שלא דנים כפי הפועל, אלא כפי שורש החיוב, דכמו דבפדיון הבן הבן הוא שורש החיוב, כמו כן בדמאי הספק הוא שורש החיוב, ודו"ק.

ונמצא דשוב מתחלקים גוף המצוה והמחייב, והיינו דגדרי וציוונו תלויים בגוף המחייב וזה ספק אף דגוף מצות הפרשה היום הוא הפרשת ודאי, ויש עשה מדרבנן של הפרשה ודאית, לפטור טבל ודאי מדרבנן, ודו"ק.

מקור לדברי הגרי"ז והגר"ב ד' ממצות דרבנן שהם מצוות מצד זכר למקדש, ובדברי רבינו דוד לגבי ברכה בבדיקת חמץ.

ונראה להביא מקור נוסף לעיקר יסוד דברי הגרי"ז והגר"ב ד':

דהנה, יעויין ברמב"ם [בפרק ז' מהל' לולב הל' ט"ו], וז"ל "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים", וצ"ע, הרי כבר כתב בתחילת דבריו שהיה "תקנה זכר למקדש", ולמה הוסיף לבאר שיש ברכה כיון שיש "מצוה מד"ס", וצ"ע.

ונראה שהביאור בה עפ"י מה שמבואר בספר עמק סוכות בסוכה [מ"ו] שפי' את שי' רנב"י [שם] דס"ל דאין ללמוד לולב בשאר הימים שיהיה בו ברכה מחנוכה אף דתרווייהו מד"ס, והיינו טעמא דלולב הוא רק "זכר למקדש", והביא בזה את דברי הערוך המובאים בחק יעקב [סימן תע"ה ס"ק

י"ב] דאין מברכים על מצות כורך כיון דאינו אלא "זכר למקדש", עיי"ש, וכן מבואר ברמב"ם עצמו בהל' חמץ ומצה [פ"ח - ה"ח] כ' "וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש", ומשמע כהערוך הנ"ל ד"זכר למקדש" הוא הסיבה שאין בו ברכה. וזה תמוה דהא סו"ס מחוייב בה מצד לא תסור ולמה אין ברכה, ומוכרח שאף שיש מחייב מצד לא תסור אבל בעינן מציאות וחפצא של מצוה, וזכר למקדש חסר בחפצא דמצוה לגבי ברכת המצות ודמי בזה למנהג.

והן הן דברי הרמב"ם דכיון שזה "תקנה זכר למקדש", היה אפ"ל שזה סיבה שאין ברכה, ולכן הוסיף הרמב"ם שיש כאן "מצוה מד"ס", ושפיר שייך ברכה, ודווקא בלולב עשאוהו למצוה מד"ס, ואינו זכר בעלמא ודו"ק, [וזה כעין חילוקו של הגרי"ז בהלכות חמץ ומצה [א' - ט'] בין שעה חמישית שזה "חמץ מד"ס" ויש מלקות, לשעה רביעית שאינו אלא הרחקה ואינו "חמץ מד"ס", ואין בו מלקות].

וכעין זה מצאנו נמי ברבינו ירוחם [מובא בבית הלוי ח"א סי' ל"ט] בדין ספירת העומר, דהמצוה לספור ימים הוא מה"ת והמצוה לספור שבועות הוא רק מדרבנן זכר למקדש, ולכן אין ברכה בפנ"ע על השבועות, והסברא כנ"ל, שזה רק "זכר" ואין בו תורת מעשה מצוה.

ועפ"י מה שנתבאר, ששייך לחלק בין מצוות שונות מדרבנן, נוכל לבאר נמי את דברי רבינו דוד, דרבינו דוד [פסחים ז'] פ' את דברי ר' יהודה שחידש שמברכים בבדיקת חמץ והחידוש בזה שמברכים אף שזה רק מדרבנן, והק' במצפה איתן מר' יהודה בשבת שפ' כן בחנוכה שג"כ מברכים, ול"ל תרווייהו, ועפ"י הנ"ל יש ליישב ובהקדמה אחת, דשיטת רבינו דוד ריש פסחים הוא כהר"ן דבדיקה בלי ביטול הוא מה"ת, ורבנן רק חידשו דגם אחרי הביטול אכתי צריך לבדוק, ומעתה י"ל דהתם פשיטא דעשאוהו כדין בדיקה מה"ת, שהרי עיקרו מה"ת, ועשאוהו למעשה בדיקה למעשה מצוה, אבל בחנוכה שאין עיקרו מה"ת אפשר שלא עשו כן, ושפיר הוצרך ר' יהודה לחדש הך דחנוכה גם אחרי שכבר חידש הך דבדיקה, ודו"ק

בגדר נשים במצוות עשה שהזמן גרמא לשיטת ר"ת, ובדין קטנים ועכו"ם לגבי מצוות, ובגדר המצוה קיומית במצה כל ז', ובגדר הדין אאחע"א, ובדין עדל"ת באופן שאינו נדחה ואיכא קיום עשה.

והנה בעיקר החילוק בין חיובא דגברא לגוף העשה עצמו – מצאנו בזה כמה ראיות נוספות, ונקדים, דהנה, מצאנו שיטת ר"ת דנשים מברכות במ"ע שהז"ג, והגדר בזה מתבאר ברמב"ן בקידושין [ל"א] וז"ל "והקב"ה ציוה במצוה זו לאנשים חובה לנשים רשות, הלכך וציוונו קרינא ביה", ועיי"ש עוד בלשונו שכתב שם "רשות דמצוה היא" וכעין זה מצאנו בלשון הראב"ד בתו"כ, שכתב "שכך ניתנה [המצוה] בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות, הנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהז"ג, אע"פ שיש בו איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים".

למדנו הכא עוד שיש מציאות של 'עשה' ויתכן שהעשה הזה שייכא לנשים וניתנה לנשים ונצטווה לנשים, אף שהשייכות לאשה במצוה זו היא שייכות של 'רשות' ולכן מיקרי 'רשות מצוה', וכל זה מובן אחרי יסוד הגרי"ז וברכ"ש שגוף המצוה עצמה לחוד והחיוב במצוה לחוד, ולכן יש גם מציאות של עשה גם כלפי האשה אף שלא נתחייבה במצוה.

והנה זה אין לומר ששייך מצוה שכל כולה אינו אלא קיומית, דמצוה היינו ציווי ה', אכן נשים נכללו בכלל המצוה שניתנה לאנשים, אלא שנכללו בתורת רשות, ולכן הנוסח וציוונו נקבע כפי אנשים [אף שאין הדברים מובנים כל הצורך בקשר שביניהם בזה], אכן מצוה שכל כולו אינו אלא קיומית – זה כבר חידוש יותר גדול, ועיין בהערה ¹⁸⁶ לגבי מצוות מצה כל ז' לדעת הגר"א.

בדומה לזה מצאנו בקטן, שיש איסור ספיה מה"ת ולא רק במאכלות אסורות שיש בהם טימטום הלב, אלא גם באכילה חוץ לסוכה [להרבה פוסקים], וכן מצאנו שיש איסור הקפת הראש למקיף,

¹⁸⁶ והוא שיש לעיין דמה הגדר של מצות מצה כל ז', לדעת הגר"א, וידוע להוכיח כהגר"א מקושי' הרז"ה סוף פסחים דלמה ליכא ברכה כל ז' על מצה כמו על סוכה, וקשה דמה הדמיון, הרי סוכה היא מצוה חיובית כשאוכל, וכטענת השערי יושר על המנ"ח, אכן אסברא לי ידידי ראש הישיבה הגר"א קפלן שליט"א, דאדרבה משם מוכרח שגם מצה היא חיובית, והיינו שכמו שאכילה בסוכה צריכה להיות בסוכה, שכך נקבע שזו צורת אכילתו בסוכה, והוא חייב לאכול כך אף דלא חייב לאכול כלל, כמו כן הכא בפסח נקבע שצורת האכילת לחם שלו תהיה במצה ולא בחמץ, אבל זה חיוב עליו ממש כמו חיוב אכילה בסוכה אלא שחיוב זה שייך רק באופן שהוא אוכל לחם.

וזה שייך בהקפת קטן ולא בהקפת עכו"ם, וע"כ שמצוות ואיסורים שייכים לקטן אלא שלא נתחייב בהם והשייכות למצוה היינו דרך הספייה דידן או דרך האיסור מקיף וכו', ולא הוי כעכו"ם, ומה"ט כתבו הפוסקים שאינו מברך שהחיינו בגדלותו על כל המצוות, שהרי היה לו מצוות בקטנותו אלא שהיה חסר בציווי, [וזה ממש כפדיון הבן כלפי האב, וכדלעיל].

וכעין זה מצאנו בעכו"ם, דהנה יעויין בנו"ב [מהדו"ת או"ח סימן קל"ד] שמבואר בדבריו דחלות תרומה ע"י מצווה הבאה בעבירה לא חיילא כל עיקר, וזה תמוה דחלות הפרשת תרומה לחוד וקיום מצוות הפרשה לחוד, עכ"פ כן נתחדש דתלויים זב"ז.

אלא דמצאתי בתורת זרעים [ריש תרומות] שהוכיח שהחלות דין תרומה חיילא בלי הקיום מצווה שבו ממה דאיכא חלות תרומה ע"י עכו"ם, אף דאין לו קיום מצווה, וראיה נגד הנו"ב, אולם נראה לדחות דאדרבה, משם היה מקום להוכיח כהנו"ב, דברמב"ם בפירוש המשנה [סוף פ"ג דתרומות] מבואר על הך דין ששייך תרומת עכו"ם דע"כ שיש מקצת שכר לעכו"ם בקיום מצוות, ולכא' כוונתו דמזה דחיילא כאן הפרשה מוכרח שיש לו דרגא מסויימת של קיום מצווה.

איברא דראיתי בכתבי הגרי"ז תמורה [ג']. דאין כוונת הרמב"ם דחלות תרומה בעי קיום מצווה דפשיטא דליכא קיום מצוה לעכו"ם, אלא דכוונת הרמב"ם דבעכו"ם לו יצויר ולא היה כאן מקצת שכר אז היה מופקע לגמרי מעיקר החלות ומעיקר הפרשה, ומשמע שהבין דבעלמא לא בעינן קיום מצווה לחלות הפרשה.

עכ"פ מצאנו רמה ודרגא פחותה של שייכות למצוות שבא לידי ביטוי ב'מקצת שכר' בעכו"ם, וזה סגי לא להיות מופקע לגמרי מחלות הפרשה, ועיין ברמב"ן שם בקידושין [ל"א] שמתחילה כתב שיש שכר לנשים כמו דמצאנו גם שכר בעכו"ם, אכן לגבי וציוונו לא סגי ולכן הוסיף דע"כ שיש להן חלק בגוף המצוה ממש כמו אנשים אלא שניתן להם בתורת רשות.

והנה בדין אאחע"א, הרי כשנסתלק האיסור הראשון חל השני ותלמידי הגרשש"ק אמרו בשמו שיש סיבת האיסור¹⁸⁷, והגר"ד תיקן אותם שיש גם את החפצא של האיסור, ורק שהגברא לא מוזהר, והיינו כחילוק הנ"ל, מציאות של הלאו וגוף הלאו בלי האזהרה דרמי אקרקפתא דגברא להמנע מהלאו, וכן הוא בקטנים בלאו ועשה שאינו בר חיובא, ודו"ק, וכ"ה בנשים בזמן גרמא.

והעירני תלמיד אחד שיש לדון במצוות של ציבור שרק חייבים בהם כהנים או מלך כדומה, ואעפ"כ מיקרי עשה של כל הציבור, וגם בזה חלוקים החיוב והעשה עצמו.

עוד מצאנו עשה שא"א לומר שהגברא מחוייב ואעפ"כ איכא מצוה, והוא דבכל עדל"ת באופן שהלאו לא נדחה, ומבואר באחרונים דאכתי קיים את המצוה [היכא דליכא בזה חסרון של מצוה הבאה בעבירה], עיין בהערה¹⁸⁸, ומוכרח דאיכא עשה גם באופן דליכא חיוב עליו.

בגדר איסור חפצא – שהלאו חל בחפצא.

ביסוד זה אפשר להבין דבר נוסף - דהנה מצאנו חידוש שחלוק איסור חפצא בנדר מאיסור גברא בשבועה לגבי שבועה ונדר לבטל את המצוה, דשבועה לא מהני כשבאים לבטל מצוה דרמי אגברא כמו השבועה, וסתרי זל"ז, אבל הנדר בחפצא לא סותר למצוה בגברא, וכגון סוכה אסורה עליו ולא שהוא אסור בסוכה, ולעומת זאת המצוה עליו ולא על הסוכה.

ותמוה - הרי מה שייך איסור בסוכה בלי התייחסות לגברא שהוא מוזהר באיסור הזה, הרי הסוכה רק אסורה לשיבתו של הגברא והיינו לשיבת מצוה, ולמה הנדר לא סותר למצוה מצד הגברא שמוזהר בנדר, ובמה חלוק נדר בשבועה בסתירה לחיוב מצוותיו.

¹⁸⁷ וכ"ה בקוה"ע.

¹⁸⁸ דעיין לעיל [סימן ה'] שהבאנו מחידושי ר' שלמה [סימן ב' עמוד ה' ד"ה ומה שנ"ל] שהביא מרבו בעל הברכ"ש דגם אי ליכא עדל"ת במצה של טבל אבל אכתי מוכרח דקיים את המצוה והיינו מדבעינן מיעוט על מצה של טבל שלא יצא ידי"ח, ועיי"ש שדן דמאי שנא יבום דאי בעלו לא קנו, ועיין בזה בקצרה בברכ"ש [ריש סימן ב'] שכתב כן בהדי', וע"ע בקוה"ע [ריש סימן י"ח] דפשיטא ליה דאף אי כיבוד או"א לא דוחה לאו, אבל אכתי איכא קיום מצוה, אלא דחידש דאיכא גזה"כ מיוחדת לחדש דאינו כן ולפי האמת ליכא מצוה, אף דממילא מצד עדל"ת ליכא דחייה דאז באמת היתה לו מצוה, וביונת אלם [סימן כ"ב] דייק מהרמב"ם דגם למסקנה היכא דאעדל"ת ועשה אכתי קיים מצוה, ולמד דגם בכיבוד אב דליכא דחייה דאעפ"כ איכא מצוה, והוכיח כן מהסוג' בב"מ.

זאת ועוד, אטו נימא שהחפצא קיבלה תורה בנעשה ונשמע, אטו הוא שייך לאיסור, ומה הכוונה איסור חפצא, אטו חתיכת נבילה אסורה, הרי פשוט שהוא אסור באכילת הנבילה ובמה חשיב איסור חפצא כאיסור חפצא, והרי בסוף הכל גברא שרק הגברא קיבל תורה בנעשה ונשמע.

למשל - ידוע שמצאנו באיסור¹⁸⁹ דחלים בחפצא שאז אין בהם דין ממון לעומת איסור¹⁹⁰ נדרבנן דרק חלים בגברא מצד לא תסור, ובשערי יושר הגדיר את האיסור דרבנן כארי רכיב עליהו שבו לא משתנה הדין ממון של החפץ, ורק כשחל בתוך החפץ אז משתנה הדין ממון של החפץ, וזה פלא גדול, מה פירוש הדבר שהחפץ אסור, ומה חל בו.

וע"כ כנ"ל, שכמו שיש מעשים שהם בגדר 'לאו' וזה מהותם, מעשה שהוא 'לאו', – וזה מלבד האזהרה של הגברא לא לעשות מעשה זה¹⁸⁹, אלא שבכל מעשה כזה שהוא 'לאו' מצאנו גברא שמוזהר בלאו הזה, ועליו מוטל האחריות לא לעשות את המעשה הזה אף שהלאו מצד עצמו הוא מעשה של לאו, וזה כדמצאנו שהגדרים של הנך שני חלקי הלא תעשה מתחלקים דתרתני נינהו, וכל זה כבר הוכחנו בלאו ועשה על גברא.

ועל דרך זו נמי צריכים להבין אתה גדר של איסור חפצא – והיינו שחל בחפצא איסור לאו, והיינו שהחפצא 'לא אמור להאכל', וזה לאו שחל בחפצא עצמו – וכלאו של נבילה שחל בחפצא אלא שאין משמעות לזה שהלאו חל בחפצא בלי שיש גברא שמוזהר בלאו הזה, אכן כשיש גברא שמוזהר, אז בזה החילה התורה איסור לאו בחפצא, ואז החפצא עצמה אסורה עליו, ומה"ט איסור¹⁹¹ שחל בחפצא מפקיע מהחפצא את הדין ממון שלו, [אף שבלי האזהרה בגברא אין נפ"מ בלאו בחפצא], אף דהך איסור שנמצא בגברא ביחס לחפצא לא משנה את הדין ממון של החפץ.

וזה ממש גם המצב של סוכה שיש עליה נדר, הסוכה היא חתיכת איסור לענין ישיבתו בה, ובה חיילא גוף הלאו של נדר, ואף שיש סתירה בין האזהרה של הגברא בנדר לעשה של המצוה של סוכה, אבל סו"ס גוף הלאו עצמו לא סותר לגוף העשה של הגברא, שזה בחפצא וזה בגברא, וכל הדין של שבועה ונדר לבטל מצוה היינו כשגוף הלאו של השבועה סותר לגוף המצוה, ולא שיש סתירה באזהרה של הגברא למצוה, ובזה חלוקים איסור חפצא מאיסור גברא.

וכידוע שמצאנו באיסור¹⁹² דחלים בחפצא שאז אין בהם דין ממון לעומת איסור¹⁹³ נדרבנן דרק חלים בגברא מצד לא תסור,

מצוות מצד החפצא.

ובזה יש לבאר את מה שמצאנו שיש מצוות מצד החפצא:

והעירני בזה תלמיד אחד ממה דמצאנו בדברי הגר"ח [חו"מ] שמה שנשרפין אפרן מותר מחמת זה שנעשית מצוות, הינו משום שנתקיים בחפצא את המצוה של החפצא, שהחפצא טעונה שריפה וזה מצוותה, ולכן האיסור של החפצא הותר בקיום מצוותה של החפצא, אבל במצות תשביתו בחמץ ליכא מצוה מצד החפצא אלא מצד הגברא שהוא בעל החמץ, ולכן המצוה של הגברא לא מתירה את האיסור בחפצא באיסור¹⁹⁴, וכן מצאנו חילוק בין אכילת קדשים לאכילת פסח שזו מצוה מצד הגברא וזה מצד החפצא, ולכן יש ביניהם נפ"מ.

וצ"ב, אטו שייך מצוה בלי גברא, ומה הגדר של מצוה מצד החפצא – וע"כ כנ"ל, שפשוט שלא חל ציווי של אכילה בבשר קדשים ולא חל ציווי של שריפה באיסור¹⁹⁵, שהם לא קיבלו מצוות בסיני, אלא שיש גברא שחייב מצוות, אלא שגדר החיוב של הגברא הוא שהוא אחראי שיתקיים באיסור¹⁹⁶ דין שריפה, שיש דין באיסור¹⁹⁷ שיתקיים בו שריפה, ואין תחילת הדין 'בו' שהוא ישרוף אלא שהאיסור¹⁹⁸ טעון שריפה, והבשר קדשים טעון אכילה, ואין תחילת דין שהוא יאכל בשר קדשים אלא שהקדשים יאכלו, ורק בקרן פסח עליו לאכול כזית פסח כמו שעליו לאכול כזית מצוה, לא מצד הקרבן אלא מצידו.

וזה הכוונה שמתקיים המצוה בחפצא דגוף העשה חיילא בחפצא – שזה חפצא שאמור להיות בה אכילה, ואמור להיות בה שריפה, ואף שיש חובה שחל על הגברא לקיים דינו של החפצא, אבל גוף העשה עצמו חיילא בחפצא.

¹⁸⁹ 'מעשה שלא אמור להעשות'.

הרי דשוב מתחלקים 'וציונו' ל'על מצות' וכדמצאנו בפדיון הבן ובמנהג של יו"ט שני וכדומה – והיינו שה'וציונו' חיילא תמיד אקרקפתא דגברא וה'על מצות' יכול גם לחול בחפצא – אף דפשוט שחפץ לא מתחייב רק הוא המתחייב, וכנתבאר.

וזו כוונתנו בראשית דברינו – דזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם – 'תעשה' – 'לא תעשה', אלא שיש תוכן והגדרה לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחוייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, דפשוט וברור שאם סוף ענינם של עשה ולא תעשה היינו – 'תעשה' – 'לא תעשה' – דאז פשיטא דלא יתכן מצוות ואיסורים ששייכים לחפצא.

לאו ועשה שמתייחסים ל'מצב' ולא לפעולה, שינה בסוכה, כפייה של יורדין לנכסיו, וחלבים ועריות.

ובזה יש להבין את מה שמצאנו שיש מצוות שמתייחסות ל'מצב' ולא ל'פעולות', והרי המושכל ראשון הוא שמצוות היינו חיובים בפעולות מסוימות – לעשות – ולכא' לא שייך שמצוה תתייחס למצב.

אלא דמצאנו כן בשינה בסוכה שכל כולו אינו אלא 'מתעסק' בלי פעולה כלל וכלל, ואעפ"כ יש לו מצוה להשכיב את עצמו בסוכה כדי לישון שם, ופשוט שאין המצוה בזה גופא שהוא מרדים את עצמו בסוכה וכמו שיש שחשבו כן, והוסיפו לומר עוד, שהמצוה נגמרה מיד אחרי שהוא נרדם, וזה פלא גדול, אטו לזה קרינן ליה 'דיורין', והרי המצוה היא 'דיורין' – תשבו כעין תדורו.

ופשוט שהשינה עצמה היא המצוה, שזו הדיורין אף דבשעת השינה עצמה אינו אלא מתעסק ואף שהוא פטור מן המצוות בזמן השינה.

אלא שהגדר בזה כנ"ל, שהעשה עצמו הוא גוף השינה עצמה, 'מצב' בלי פעולה, אכן "מצוה" לחוד ו'וציונו' לחוד, והיינו שאף שגוף העשה עצמו הוא השינה עצמה, אולם הפעולה שהוא מחוייב בה היינו להשכיב את עצמו, והיינו שההתייחסות שלו למצוה מחייבת את הגברא להשכיב את עצמו להרדם שם, אף שאין זה גוף המצוה וגוף העשה.

והיינו שכמו שיש מצוה בחפצא כמו כן יש מצוה במצב, וכמו שבמצוה בחפצא של הקדשים [אכילת קדשים] אין הגדר בזה שהקדשים הם אלו שמתחייבים באכילה, אלא שהוא המחוייב, אלא שגוף העשה חיילא בקדשים לענין זה שהוא יאכלם, כמו כן הכא גוף העשה חיילא ב'מצב' של שינה, והחיוב שמוטל עליו היינו להשכיב את עצמו – 'פעולה'.

וכעין זה מצאנו שיש קיום מצוה גם באופן שיהיה "מתעסק" ואינו אפילו בר עשייה בכופין על המצוות, והיינו ששי' הרמב"ן בסוף ב"ב [קע"ה:] דגם למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא, דאפי"ה יכולים לגבות חובו מנכסיו שלא מדעתו מדין כפייה על המצוות, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו, וז"ל הרמב"ן "אף אנו יורדים לנכסיו ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ולו יצויר ולא היה לו קיום מצוה ע"י הכפייה, לא היה שייך בזה דין כופין על המצוות, וע"כ דמוכרח מהכא דמתייחס אליו הקיום מצוה אף באופן שהוא "מתעסק" גמור בעשייה, וכההיא דיורדין לנכסיו שלא מדעתו.

וע' בקצוה"ח [סי' ל"ט ס"ק א'] דמבאר בזה נמי הא דנחתין לנכסיו בצדקה, דזהו נמי מטעם הנ"ל, דאף אם נאמר דבצדקה אין שעבוד נכסים, אפי"ה מהני מדין כפייה דנחתין לנכסיו, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו.

ויש מקור נוסף לזה מהגהות מיימוני שכופין שלא בפניו מנכסיו לשכור מלמדים לקיים מ"ע דולמדתם את בניכם [וזה מובא להלכה ביו"ד בסי' רמ"ה סעיף ד' ברמ"א], ומוכרח מכל זה דאיכא מ"ע [גם שלא בפניו], ולא חשיב כמתעסק, ועיין בהערה ¹⁹⁰ במה שיש לדון בראייה מהקצוה"ח.

¹⁹⁰ שמא תאמר דמהקצוה"ח עצמו איכא ראייה לסתור, דהקצוה"ח הביא מהרמב"ם דדוקא בפניו נחתין לנכסיו בכה"ג, וביאר הקצוה"ח דכיון דמדין כופין על המצוות היא לכן בעי בפניו, והק' האחרונים [ע' בקובש"ע בב"ב ס"ק תרס"ח] דלמה בעינן בפניו, הא גם כפייה בגופו היינו עושים שלא בפניו אם היה שייך, ומאי שנא כפייה בממונו, והיה נראה מזה שסברת הקצוה"ח היא דכיון דבעינן שיהיה לו מצוה, א"כ י"ל דבעל כרחו יש לו קיום מצוה [בהנך מצוות], אבל בעינן עכ"פ שיהיה "בפניו" ובידיעתו כדי שלא יהיה "מתעסק", דבשלא בפניו שהוא "מתעסק" אין כאן מצוה כלל, וזה היפך ממה שהוכחנו.

אולם אף אם נראה כן מהקצוה"ח, אבל יש עליו חולקים, דבסי' ר"צ [ס"ק ג'] הביא הקצוה"ח מהכס"מ שכתב דהטעם דלא נחתין לנכסיו שלא בפניו הוא משום דשמא הוא רוצה לקיים את המצוה בעצמו, ומבואר דלולי טעם זה היה אפשר גם כשלא בפניו, ולכס"מ הדרא הראיה לדוכתא, ועוד, דהב"ח למד ברמב"ם דכוונתו דגם בפניו וגם שלא בפניו נחתין עיי"ש, והוכיח כן מהגהות מיימוני שהבאנו כאן.

שמה תאמר דבאמת לא קיים מ"ע, אבל הכפייה היא רק שלא יבטל מ"ע, ונראה להוכיח מהגר"א כדברינו דיש גם קיום מ"ע, דביו"ד [סי' רמ"ט סעיף י"ג] מובא דמי שנותן צדקה בעצב בע"כ מקיים מצוה [עיי"ש בח' מעלות בנותני צדקה], והגר"א שם ס"ק ט"ז הוכיח כן ממה דנחתין לנכסיו, ומהגר"א [שם ס"ק ג'] נראה דס"ל דנחתין לנכסיו גם שלא בפניו [מדציין להגהות מיימוני דמלמדים], ומוכרח דמתקיים מצוה באופן זה, אף דחשיב כמתעסק, ודו"ק, ועיין בהערה ¹⁹¹, ובאמת דהדברים מדוקדקין בגוף דברי הרמב"ן שכתב "ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", הרי שיש כאן קיום מצוה, ודו"ק.

שוב הראוני בזכרון שמואל [מכתב י"ח] דכבר דן בספק הנ"ל אם יש בזה קיום מצוה או דרך מהני לאפרושי מאיסורא לא לבטל מצוותו אכן נראה פשוט שלשון הרמב"ן שיש בזה קיום מצוה. עכ"פ מבואר הכא שגוף העשה לא תלוי בפעולה, אף שחיובו הוא לעשות פעולה בכל הנך מצוות, ודו"ק.

וכעין זה יש לדון במה שיש במה שנתקשו בגדר הדין חלבים ועריות שחייבים במתעסק, וכבר הוכחנו שגוף ההנאה - בלי הפעולה - אסורה, ולכן לא שייך בזה פטור מתעסק, עיין בזה לעיל [סימן ט"ז] לגבי הנאת לבישת כלאים, וקשה אטו שייך איסור על מצב, וע"כ שהאיסור הוא לבישה ואכילה, ולמה לא שייך זה מתעסק.

אלא דלפי הנ"ל א"ש, שגוף הלאו היינו המצב הזה שמתרחש הנאה אצלו, אכן מלבד גוף הלאו הרי יש גם "וציוונו" והיינו מה שהגברא מזהר בלאו, ואה"נ שהגברא מזהר בפעולה של הלישה וכדומה, אכן מזהר לחוד וגוף הלאו לחוד, וכנ"ל.

סיכום החילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו.

הרי דמצאנו דמתחלקים המצוות בין הציווי בגברא לגוף העשה והלאו - מצוה לחוד וציוונו לחוד - והיינו דלכן משכחת לה וציוונו בבן ומצוה עצמה באב [פדיון הבן לברכ"ש], ומשכחת לה מצוה של ודאי וציוונו של ספק [דמאי], ומצוה מד"ס וציוונו של מנהג [יו"ט שני להגרי"ז], ותקנה של זכר למקדש אף שהציוונו בא ככל מצוה [לולב כורך וספיה"ע בספירת השבועות], ומצאנו נמי נשים קטנים ועכו"ם שלכל אחד אחד יש רמה מסוימת ורמה שונה של שייכות לעשה אף דלא שייכי בוציוונו, וגדר כעין זה משכחת לה דין אאחע"א, וכמו כן שייכא איסורים ומצוות בחפצא [גדר ואכילת קדשים ושריפת איסור"נ] אף שפשוט שהדין וציוונו הוא בגברא, וכן משכחת לה עשה ולא ב'מצב' אף שהוציוונו הוא בגברא [שינה בסוכה וכפייה לרדת לנכסיו בפרעון חוב וצדקה], ודו"ק בכל הנ"ל - ונוסיף עוד בזה.

הוכחה לכל הנ"ל מעדל"ת שנדחה גם החסרון של אי תפיסת קידושין, וגם מהדין הותרה שיש בעדל"ת, וגם מהרשב"א בכיבוד אב, וגם בדין ספיקו כודאי בסוטה.

בדין עדל"ת ביבום באי תפיסת קידושין מוכרח תרתי א' יש כאן הוכחה גדולה דעדל"ת היינו בגוף הלאו ולא באיסור על הגברא, וזה נוכיח להלן [פרק ג'], ב' מכאן מוכרח שהגדר של לאו אין סוף ענינו 'לא תעשה', אלא שיש מציאות של לאו גם בלי האיסור אקרקפתא דגברא, וכל זה יבואר להלן [סימן י"ח].

עוד הוכחנו כן [שם] מהדין הותרה בעדל"ת בכלאים בציצית לשיטת ר"ת, דפשוט דעד כמה שעשה היינו "תעשה" ואין כלום בעשה חוץ מזה, א"כ מה שייך שבציצית גם בנשים ובלילה שאין מצוה דאכתי היה דין עדל"ת, ומוכרח שגוף העשה עצמו קיים מעבר לציווי דחיילא אקרקפתא דגברא, ויש בו כח דחייה, ודו"ק.

עוד מוכרח כן מדברי הרשב"א להלן [סוף ו']. שכתב שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות עשה, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, וכן למד הגר"א [יו"ד סימן ר"מ ס"ק ל"ו] - מובא בברכ"ש להלן [סימן ג' ס"ק ב'] - ובחזו"א אהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] ביאר את הגר"א שלא חסר בגוף החיוב שהוא חייב בזה ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו

¹⁹¹ שו"ר בדרך אמונה לגר"ח קנייבסקי שליט"א [הלכות מתנו"ע בפרק ז' בציון ההלכה בס"ק קס"ו] דג"כ נקט כן בגר"א.

עיקר העשה לענין דחייה, ומפורש כנ"ל שיש מציאות של עשה וגוף העשה בלי שייכות לכמה הוא מחוייב בעשה – וזו ראייה גדולה.

עוד יש להביא על זה את מה שביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בדין ספיקו כודאי בספק טומאה בסוטה, שמבואר בתוס' בסוטה [כ"ח ד"ה מה] שאם הבעל בא על הסוטה אפילו אם כלפי שמיא גליא שטהורה היא הוא נענש ע"ז בב"ד של מעלה כמו הבא על חייבי עשה, ואין זה דומה לשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן דאע"ג דצריך סליחה וכפרה מדין מתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה מ"מ אינו נענש בב"ד של מעלה כאוכל חלב – ע"כ התוס', וכבר נודע לבאר בזה שרואים שיש חלות טומאה חדשה של ודאות על מצב של ספק – ועיין מה שהרחבנו בזה להלן [סימן מ"ד], והבאנו שם את דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שפירש בזה שהלשון – "כמו הבא על חייבי עשה" – אין הכוונה שיש טומאה נוספת ודאית, אלא הכוונה שאף שהעשה של הטומאה עצמה לא קיים בודאי, והלא ספק הוא, אולם ה'אזהרה' לעבור על העשה של טומאה קיים בודאי, ועל זה הוא עובר בודאי 'כמו' שהוא עובר על גוף העשה – וחילוק זה מובן רק אחרי הדברים שנתבארו הכא.

ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים לגוף המצוה.

עפ"י כל הנ"ל נתבאר להלן [סימן כ"ה] שיש ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, והוא, שיש הכשר שמצטרף לגוף העשה עצמו ויש הכשר שמצטרף ל'וציוונו' של העשה, ויש ביניהם הרבה חילוקי דינים, וכמבואר שם.

פרק ב'

בגדר מצות ציצית, ובגדר עדל"ת בכלאים בציצית.

בגדר מצות ציצית שתחילתה בבגד, וכמו שייסד האור שמח בדין עדל"ת בכלאים בציצית דלכן נדחה איסור מגוף הבגד עצמו.

כל דברינו הכא אינם אלא בתורת 'הקדמה' להבין את דברי האור שמח [חמץ ומצה פרק ו' הלכה ז'] בגדר הדין עדל"ת בכלאים בציצית.

ועיי"ש שהביא את קושי' ה'ארי החי' [שאגת אריה סימן צ"ו] דלמה ליכא עדל"ת במצה של טבל, וביאר דלא מצאנו בבבלי דידחה עשה דאכילה ל"ת, לאכול דבר האסור והטמא, דזה לא יתכן שלאכילת מצה שצוהו השי"ת שיאכל דבר האסור באכילה, "ואכילתו נמנעת מחפץ השם", ורק מצאנו שעבור עשה דאכילת בשר פסח ישבור העצם שיש בו מוח, דהמוח אינו דבר האסור באכילה, שאם אין עצם כבר איכא מצוה לאכול את המוח, ובכה"ג אמרינן דכיון דאי אפשר לקיים עשה דאכילה רק באופן שיעשה פעולה האסורה – שוב אתי עשה ודחי ל"ת – והסיק – "אבל שיתרצה לפני קונו ויקיים מצות אכילת מצה במה שמצוה שלא לאכול, היינו כלאים וטבל וכיו"ב, זה מן ההפכים".

אלא שהקשה על עצמו – "אך צריך מובן אמאי מפלפל הגמרא טובא בהך דריש יבמות [ג':] דליתי עשה דיבום וידחה ל"ת דעריות, דבאמת מסיק [כ']. דחייבי לאוין מתיבמין מן התורה, והתם האיסור והמצוה שניהם על הביאה וזה מתנגד לדברינו", וכן הקשה בכלאים בציצית הרי יש כאן בגד של איסור.

ויישב בזה "כי אם המצוה אינה חלה על האדם בחיוב, אלא שמתחסת היא אל הדבר שבו האיסור, כמו יבום, שאינה מצוה המוטלת על קרקפתא דגברי בכלל, אלא שאם מת אחיו והניח אשה בלא בנים מצוה מה"ת ליבם אותה אשה, וכי היא מחייבי לאוין אמרינן דעשה דחי לא תעשה, וכמו כלאים בציצית, דאף על גב דבעשה דלבישה איכא ל"ת דלא תלבש שעטנז מ"מ דחי, וטעמא משום דהמצוה מתיחסת אל הבגד, דאם אין לו בגד אינו מחויב בציצית, רק אם יש לו בגד, וא"כ הבגד מתיחסת אליו המצוה, אבל מי שמחויב לאכול כזית מצה הלא מצוה זו אינה מתיחסת אלא על קרקפתא דגברא מונח החיוב שיאכל כזית מצה, ובמה יתרצה בדבר הנאסר, חלילה לקדוש ישראל להתכבד בדבר האסור והטמא", עכ"ל.

למדנו א"כ שהגדר של המחייב בעשה ביבום וציצית שונה מהמחייב בכל עשה אחר דמונח אקרקפתא דגברא – והוא – שהחפץ שהוא החפץ האסור, בו בעצמו מונח המחייב של המצוה, ולכן הדחייה יכולה להיות באיסור שיש בחפץ עצמו.

למדנו א"כ שיש מצוות שחלים בחפצא – וכנתבאר לעיל לגבי אכילת קדשים ולגבי שריפת קדשים, וזה מצות ציצית שהבגד מחייב שבגד יהיה מצויץ בלבישת הבגד, והיינו שזה מצוה בחפצא, ולכן הדחייה של עדל"ת הוא בבגד ולכן שייך לדחות לאו בחפצא מה שלא שייך בכל עדל"ת כמצוה של טבל, אלא שחייב רמי אקרקפתא דגברא, אבלה דחייה היא בעשה עצמו, וכדיבואר להלן.

ושוב נבהיר – אין הבגד מחייב בציצית אלא הגברא מחייב בציצית כמו שהוא מחייב בכל המצוות, אלא שמי שיש לו כמה לולבים הוא רק מתחייב בנטילה אחת ולעומת זאת, מי שלובש כמה בגדים מתחייב בכמה ציצית, והיי"ט דכיון שבציצית הוא מחייב שבבגד שלו יהיה ציצית ולא מחייב שיהיה לו לבישת ציצית, ולכן כל בגד מצריך ציצית נוסף, אבל בלולב הוא מחייב בנטילת לולב ולא מחייב שבלולב שלו תהיה נטילה – והדברים פשוטים ממש.

מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבם מחייב ולא היבמה.

וכעין זה נמי במצות יבום, שהמצוה חלה ביבמה והיינו שהיא זאת שדורשת יבום כמו שקדשים צריכים להיות נאכלים, ואף שמצות יבום רמי אקרקפתא דיבם, ויתכן שלא חל על היבמה והיא לא מחוייבת [וכבר נחלקו בזה רבוותא], אכן 'מצוה' לחוד 'וציונו' לחוד, והיינו שהעשה עצמה חיילא בה – והיינו שמצוה דורשת שהיא תהיה קנויה לו בקנין יבום, וזה גוף העשה, [כמו שקדשים צריכים להיות נאכלים, אכן החיוב אקרקפתא דגברא – וציונו – היינו שהוא יקנה אותה, [וכן בקדשים – הוא מחייב באכילת הקדשים].

ומה"ט יש היתר לאיסור שחל בחפצא של האשה – ממזרת – אף דתמיד אין היתר לאיסור שחל בחפצא בעדל"ת, והתשובה כנ"ל שהמצוה מתקיימת ביבמה.

ושוב נבהיר – מצות קידושין רמי עליו לקדש אשה, ומי שאין לו אשה אנוס במצוה דרמי עליו, אבל ביבום, מי שאין לו יבמה אינו אנוס כמו מי שאין לו לולב, אלא שאינו מחייב, והיינו שהמצוה מתחילה בה, שהיא צריכה להיות קנויה לו אף שהמצוה רמי אקרקפתא דיבם ולא עליה.

בגדר מצות ציצית – מצוה בבגד וציונו בחוטין, ולכן גם הבגד הוא חפצא דמצוה.

ובזה הדרנא לקושי' קמייטא, דלעיל הבאנו דמצד אחד מבואר ברעק"א בשם המרדכי דעיקר המצוה היא רק אחרי שכבר לבוש בד' כנפות, ולכן בשבת כשאין לו ציצית דשפיר מצי ללבוש בלי ציצית ולא מיקרי ביטול עשה שהרי רק אחרי הלבישה הוא מתחייב ואין מה לחייבו בשבת, ולכן גם מותר להתחיל לקשור את הציצית אחרי שהוא לבוש אף שנמצא שיש זמן הרבה שבו הוא לבוש בלי ציצית.

ולכא' א"כ משמע שהבגד עצמו אינו חלק מגוף המצוה אלא שהוא ההיכי תימצי שמחייבו במצוה ותחילת המצוה מתחילה בחוטין, ומאידך, ממה שיש דין הידור מצוה בטלית נאה משמע שחל על הטלית עצמה דין חפץ של מצוה, וזה לכא' סתירה, וכן מוכרח ממה שזכה שם [בן נח] בטלית של מצוה מחמת זה שהוא כיסה את אביו [מלבד מה שזכה אברהם בחוטין של ציצית כשאמר מחוט ועד שרוך וכו'], ומוכרח שהטלית עצמה היא חלק מהמצוה, ואיך זה מתאים לדברי המרדכי, וצ"ע. ואחרי כל הנ"ל היה נראה ועפ"י האור שמח הנ"ל, דמצוה לחוד וציונו לחוד, והיינו שהמצוה חיילא בבגד כיון שהבגד צריך ציצית והיינו שהוא צריך להיות מצויץ – וכמובן דווקא בלבישתו – אף שפשוט שחייב חיילא אקרקפתא דגברא היינו שהוא חייב לקשור בו חוטין, נמצא דתחילת חיובו וסוף חיובו בגוף החוטין.

ולמדנו הכא דמצוה לחוד – בבגד ובחוטין, וציונו לחוד – בחוטין עצמן, וכמבואר ברעק"א בשם המרדכי, אלא שכיון שהבגד עצמו דורש להיות מצויץ, לכן מתקיים בו המצוה, שהעשה בבגד מתקיים בבגד, [ומה"ט הלאו שבתוך הבגד נדחה], ולכן חיילא חפץ של מצוה בבגד לענין הידור מצוה וזה מה שזכה בו שם בן נח.

אולם עיין להלן [סימן י"ט פרק א'] שהבאנו פלוגתת החמד משה והפמ"ג בשיטת המרדכי אי מצי קושר לאחר שהוא לבוש, ונתבאר ששורש פלוגתתם בהך נקודה אי מודה דגוף המצוה בבגד ורק החיוב בחוטין או דתרווייהו בחוטין, ודו"ק.

שו"ט בקושי' הזכר יצחק דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד.

ובזה יבואר קושי' הזכר יצחק [סימן ל"א] דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד, והאיך עשה בחוטין דוחה לאו בבגד.

ביאור קושיתו – דאף דמצאנו הרבה מצוות שהמצוה והעבירה לא שייכי זל"ז, וכגון אבידה בכהן בבית הקברות, שהאבידה היא המצוה והבית הקברות היא העבירה, ובמקרה באו לפונדק אחד, וכן מילה בצרעת שצרעת היינו להוריד את הנגע עצמו, בלי שייכות לעור שעליו הנגע והמצוה היינו העור של הערלה, וכן בשבירת עצם לאכילת פסח, הרי בכולהו אמרינן עדל"ת בכה"ג, ומה הקשה הכא בכלאים בציצית.

ונראה שאחרי סברת האור שמח שכשיש איסור בחפצא אז בעינן מצוה בחפצא להתירה ולדחותו, דאז מובן קושיתו, שמה שייך שמצוה בחוטין ידחה איסור בבגד.

והתשובה, דעיקר הנחת הזכר יצחק שהמצוה רק בבגד היינו ע"כ מכח סברת רעק"א בשם המרדכי, אולם לדברינו א"ש שגם הוא מודה שיש מצוה גם בבגד, ומישוב.

בדין תשמישי מצוה בחוטין ולא בבגד.

והעירני תלמיד דאחד שלכאו' יש סתירה ממה דמחלקים בין החוטין לבגד לגבי הדין תשמישי מצוה, דמותר להשתמש בבבגד ולא בחוטין, אלא שמדויק בלשון השאלות – מובא בטור [ריש סימן כ"א] – דתלוי ב"מידי דעביד ביה חובת מצוה כגון חוטין הקבועין בטלית", ויש משמעות שלא תלוי בקיום המצוה אלא במידי שנצרך לחובת המצוה, וזה בחוטין ולא בטלית ואכתי צ"ע.

פרק ג'

ביאור שיטת הרמב"ן בעדל"ת,

דעשה אהבה ולא יראה.

טעמו של הרמב"ן בעדל"ת.

בטעמא דעדל"ת מצאנו ברמב"ן [יתרו פרק כ' פסוק ז'], וז"ל:

"ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושיין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו".

הרי לנו דעדל"ת סברא היא, דאהבה דוחה יראה, ועשה היא אהבה ולא יראה.

ד' קושיות של גדולי האחרונים על הרמב"ן.

ועיין בתוספת יוה"כ יומא [פ"ג] דדן במסוכן שמאכילין אותו איסורים האם להאכילו איסור עשה [פרות שביעית אחר הביעור] או איסור לאו נבילה].

וז"ל: "ומכח קושיא זו צ"ל דאיסור עשה הוא יותר חמור מאיסור לאו ובינוני בספרים ומצאתי סעד לס' זו ממ"ש הרמב"ן בפרשת יתרו בענין זכור ושמור דמ"ע גדולה ממל"ת, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי ל"ת ומפני זה יהיה העונש במל"ת גדול ועושים בו דין כגון מלקות או מיתה ואין עונשין דין במ"ע כלל אלא במורדין כמו לולב וציצית איני עושה סוכה איני עושה שמכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או שתצא נפשו עכ"ל הרמב"ן".

וממשיך התוס' יוה"כ להוכיח כנגד הרמב"ן דסוגיין דעלמא ס"ל דעשה הוא קל מאיסור ל"ת:

א] "ויש הוכחה לזה ממ"ש בפרק התכלת [מ"א] ענשיתו אעשה בזמן רתחא ענשין".
 ב] "גם אמרינן לקמן [פ"ו] עבר על עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו עבר על ל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר וכ"כ הרמב"ם ספ"א דתשובה".
 ג] גם יש סמך בתלמוד בריש אלו נערות ובקדושין ס"פ האומר דיש ממזר מחייבי לאוין ואין ממזר מחייבי עשה, אלמא דחייבי לאוין חמירי מחייבי עשה".
 ומסיק "ובכן איני מחליט הדבר למעשה במי שאחזו בולמוס ויש לפנינו איסורי לאוין כגון נבלה ואיסור עשה כגון פירות שביעית אחר הביעור איזה דבר נאכיל אותו אי איסורי לאוין או איסורי עשה והדבר צריך תלמוד ודוק".

ובעיקר דברי הרמב"ן תמה רעק"א בהגהה לתוס' יוה"כ:

ד] "בפ"ק דיבמות [ז'] לא משמע כן דאמרי' שם אטו עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמור מעשה וקאתי עשה ודחי לי' עי"ש הרי משמע דל"ת חמיר מעשה רק דגזה"כ הוא דעשה דחי לל"ת וכו'" עיי"ש מה שהוסיף להעיר עליו.

הרי לנו ד' קושיות על הרמב"ן, א] דליכא עונש על עשה אלא בעידן ריתחא ודלא כלאו שתמיד יש עונש, ב] מתשובה דמהני לעשה ולא ללאו דבעי גם יוה"כ, ג] ממזרות מחייב"ל ולא מעשה, ד] מפורש בגמרא להלן [ז'] דלאו חמיר מעשה ואעפ"כ דחי, והיינו דע"כ דגזה"כ היא.

דרכו של המשך חכמה ולדבריו מיושב הכל.

אולם באחרונים הבינו את הרמב"ן שהרמב"ן סובר דקיום עשה חמיר טפי מקיום לאו, שזה קיום של אהבה וזה קיום של יראה, אכן ביטול לאו חמיר טפי מביטול עשה כיון דבביטול לאו איכא גם מרידה.

וסברא זו מבוארת במשך חכמה [וזאת הברכה, ל"ד – י"ב]¹⁹² - עיי"ש - והוסיף דבעדל"ת שהוא עושה כן מחמת העשה, שוב ליכא מרידה, וכלשונו "כיון שמה שלובש כלאים בציצית, אין זה מצד המרי, רק מצד ציווי השי"ת ללבוש גדילים", ולכן הדרא לן האהבה מול היראה הלכך עשה עדיפא על לאו.

ומעתה, ליתא לכל דברי הכפות תמרים, דפשיטא דבלי הדין עדל"ת באמת חמיר טפי ביטול הלאו מביטול העשה שתמיד יש מרידה, ומהתם הקשה הכפות תמרים, אולם י"ל דגם בחולה ליכא ענין המרידה דמצד פיקו"נ אתינן עלה, ושוב א"ש החידוש דין של הכפות תמרים גם אחרי סברת האחרונים.

ולפי הנ"ל א"ש הכל, דאיכא למימר דמה דליכא עונש אלא בעידן ריתחא היינו משום שהביטול פחות חמור מהמרידה של לאו, ומה דלא מהני תשובה בלאו היינו מחמת המרידה ולכן מהני דווקא לעשה וללאו בעי גם יוה"כ מחמת המרידה, והא דמפורש בגמרא להלן [ז'] דלאו חמיר מעשה ואעפ"כ דחי, היינו דאיכא מרידה לולי הדין עדל"ת, אלא דנתחדש בעדל"ת דליכא מרידה ושוב חמיר העשה.

מתמה טובא בכל הנ"ל.

אולם אכתי תמוהין עיקר דברי הרמב"ן – אם נרצה להבין את דבריו כפשוטם – 'אהבה דוחה יראה':

אטו דווקא עשה שעשאו מתוך אהבה בפועל דוחה, ומי שיעשה עשה מתוך יראה אטו לא ידחה, וב' דוגמאות לדבר, א] הרי בעשה מכין עד שתצא נפשו, וזה ודאי לא עשה מתוך אהבה, ואטו נימא דכה"ג לא יהיה דין כפייה בעדל"ת, ב] למ"ד מצוות א"צ כוונה, אטו יש אהבה במצוה שלא כוונה.

¹⁹² ז"ל המשך חכמה שם: "ולכל המורא הגדול אשר עשה משה וכו'. הרמב"ן פרשת יתרו ביאר טעם דעשה דוחה לא תעשה. דאף דלא תעשה חמור, זה במי שעושה מדעת עצמו. אם כן העושה מעשה וממרה, גדול חטאו ממי שאינו עושה מעשה ואינו מקיים רצון השי"ת. אבל מי שעושה מרצון השי"ת, אם אנו נשקול במאזני צדק מה עדיפא טפי, אם לעבור הלא תעשה או לקיים העשה, על זה אמרינן דהעושה מעשה מראה אהבה להמצוה השי"ת, ומי שמונע מעשות לא תעשה הוא בגדר ירא, וגדול מדת האהבה מהיראה אצל השי"ת. לכן עדיפא שתדחה העשה לל"ת, כיון שמה שלובש כלאים בציצית, אין זה מצד המרי, רק מצד ציווי השי"ת ללבוש גדילים. אבל כשעושה נגד רצון השי"ת, ודאי גדול הממרה, ועונשו חמור ממי שמתעצל ואינו עושה מצוה. זה ביאור דבריו".

עוד יש לעיין מצד סברת המרידה, שהרי גם בלאו בשוגג ליכא מרידה, וא"כ כיון שתשובה מכפרת על עשה, א"כ כש"כ שתשובה תכפר על לאו בשוגג גם בלי יוה"כ, וזה ליתא. והיה אפשר לומר שאין כוונתו ל'עזות של המרידה', אלא לעצם זה שהוא 'עושה נגד' ציווי הקב"ה - לעומת ביטול עשה שהוא רק לא מקיים חיובו, וגם לזה אנו קורין מרידה, ואז נימא דגם בשוגג איכא מרידה.

אולם א"כ עיקר דבריו תמוהין, דפשיטא דגם במקום שהוא עושה ומקיים את העשה של ציצית דגם התם איכא לאו - שהוא עדיין 'עושה נגד' ציווי הקב"ה, שהרי גם במקום עשה נאמר הלאו וממילא יש גם מרידה, ולדוגמא, כבר ביאר בנפש החיים דלפני מתן תורה יכלו לעשות חשבונות כיון שעדיין לא היו מצווים, ולכן יעקב אבינו נשא ב' אחיות שיותר נעלה בנין שבטי ישראל מהלאו של אחות אשתו, אכן לאחר מתן תורה אף אי איכא טעם הגון כמו שהיה ליעקב, אכתי איכא מרידה, וקשה דא"כ מה מהני אהבה של העשה שלו, אטו אהבה זו עולה על העמדת שבטי ישראל, ועוד אטו שייך אצלנו דרגא של אהבה ודבקות יותר מנדב ואביהו ביום השמיני בק"ק בהבאת קטורת, ועל זה נאמר "אש זרה אשר לא ציוה", הרי דסו"ס איכא מרידה בכל אלו גם במקום עשה ואהבה.

דרכו של הדבר אברהם ברמב"ן, ומתמה בדבריו.

בדומה לדברי המשך חכמה מבואר בדבר אברהם [ח"ב סימן ד' ס"ק ט' ד"ה ונ"ל לומר], אלא ששם לא נאמר סברת מרידה, אלא דביאר כפשוטו, דהרמב"ן רק איירי מצד הקיום ואה"נ דקיום עשה חמיר טפי מקיום לאו, שזה קיום של אהבה וזה קיום של יראה, אכן מצד ביטול זה איפכא, וביטול לאו חמיר טפי מביטול עשה, [והוא לא נכנס לנידון של מרידה].

אולם גם לדבריו תמוה מאד, הא למה לא דן הרמב"ן מצד הביטול, הא ההכרעה של קיום העשה עומדת נגד קיום הלאו וגם נגד ביטול הלאו, הרי אי לא היה מקיים את העשה היה מקיים את הלאו, ובזה כבר הכרענו נגד הקיום של הלאו, אכן מלבד זה, הרי כשמקיים את העשה הוא גם מבטל את הלאו, וגם זה נכלל בהכרעה נגד הלאו, והרי כלפי ההכרעה הזו לא התייחס הרמב"ן כלל וכלל, וזה צ"ע.

ולמשל - אם אהבה זה בנין גדול ויראה זה בנין קטן, וביטול עשה הוא חורבן קטן ובעבירת לאו איכא חורבן גדול, א"כ צריכים לשקול את הבנין הגדול מול החורבן הגדול.

ושמעתי טוענים פשוט בכל הנ"ל - שאחרי עדל"ת כבר ליכא ביטול להאזן שהרי הקב"ה אומר לו לעבור, אולם זה קשה, דלפי המשל נמצא שהקב"ה עושה שהחורבן של ביטול הלאו לא יהיה קיים, וממילא שפיר שוקלים בנין מול בנין אהבה מול יראה, אכן כל זה אינו מובן, דלמה מתבטל החורבן של הלאו ולא מתבטל הבנין של אהבה של העשה, הא סו"ס השיקול אינו שיקול גמור. ובקצרה - למה שוקלים חלק מהנידון ולא את כולו.

עוד יש להעיר, הרי בדין עדל"ת עצמו מבואר להלן [ז'] שבאמת הלאו הוא עדין יותר חמור ואעפ"כ איכא עדל"ת, ולדרכם ליכא חומר בלאו במקום עדל"ת, ורק בעלמא איכא חומר בלאו מהעשה, וזה באמת קושי' רעק"א מהגמרא ההיא.

ביאור חדש עפ"י דברינו - מצוה לחוד וציוונו לחוד - בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, ולא באזהרה ובחיוב דרמי אקרקפתא דגברא.

ונראה שהביאור בדברי הרמב"ן הוא על פי דברינו - דאה"נ דגוף סברת הדבר אברהם נכונה - דהרמב"ן רק איירי מצד הקיום ואה"נ דקיום עשה חמיר טפי מקיום לאו, שזה קיום של אהבה וזה קיום של יראה, אכן מצד ביטול לאו חמיר טפי מביטול עשה - וכל זה נכון, ומה שהקשינו שא"כ למה הרמב"ן רק שוקל את חצי מההכרעה ולא את כולה, קיום עשה מול קיום וביטול לאו.

ועל זה התשובה - שהביטול של הלאו הוא באמת יותר חמור אבל אין זה חומרא בגוף הלאו עצמו, אלא באזהרת הגברא לא לעבור על הלאו, וכנתבאר לעיל - מצוה לחוד וציוונו לחוד - בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, העשה עצמו דוחה את הלאו עצמו וכמו שראינו באור שמח שלכן עשה שחל בחפצא דוחה לאו שחל בחפצא, וכן מוכרח מכל הענין של עדל"ת שכולל גם את

החסרון של אי תפיסת קידושין שנמצא בלאו, וכל זה אינו ענין לאזהרה של הגברא בלאו והחיוב של הגברא בעשה, ששם אין דחייה ושם אין שיקול של אהבה מול יראה. למדנו א"כ שמצוה לחוד וציוונו לחוד – הדחייה קיימת בגוף העשה והלאו, ולא באזהרה ובחיוב דרמי אקרקפתא דגברא, ואה"נ, אם היינו שוקלים את החיוב והאזהרה אקרקפתא דגברא אז באמת הוי איפכא, שלעבור על אזהרה יותר חמור מלא לקיים חובתו של הגברא, וזה פשר הדבר מה דמצאנו בכל התורה שלעבור על לאו יותר חמור מביטול מצוה, לגבי עונש ולגבי תשובה ויוה"כ וכו', ולו יצויר שגם בזה העשה היה יותר חמור אז באמת כל הדין של עדל"ת היה סברא. וזו כוונת הגמרא להלן [ז']. שעדל"ת נאמר אף שהלאו יותר חמור ואין כוונת הגמרא שכל המהלך של עדל"ת הוא חוקת התורה ממש כעין פרה אדומה – והיינו דאף דתמיד חמור דוחה קל, אכן הכא איפכא – אלא הכוונה שיש מהלך של עדל"ת בגוף העשה והלאו של קיום אהבה מול קיום יראה, אלא שהמהלך לא יכול להיות כל עוד שהגברא מוזהר בלאו, שמה שהוא מוזהר יותר חמור ממה שהוא מחוייב, וחשבונות לעבור על לאו לא מועילים, דסו"ס הוא מוזהר, וחידשה התורה להתיר את האזהרה של הלאו כדי שהעשה ידחה את הלאו, מחמת אהבה מול יראה שזו סברא, [דדחיית הלאו עצמו לא מוריד את האזהרה ממילא – שהרי סו"ס הלאו שנדחה עדיין קיים גם במקום הדחייה, ורק לפי ר' ניסים גאון אין הלאו קיים במקום העשה]. נמצאנו למדים שיש 'הלכה' של עדל"ת גם אחרי החשבונות של אהבה מול יראה, אלא שאהבה מול יראה הוא המהלך של דחייה הלאו עצמו.

אהבה ויראה קיימים בכל אופן שהעשה נעשה כיון שזו תכונתה ומהותה של גוף העשה עצמו.

ובזה א"ש כל מה שהקשינו, שאהבה ויראה אינם רגשות ודרגות בעשה עשה, אלא שזו תכונתם ומהותם של גוף העשה ול"ת עצמם, וזה קיים במי שכופין אותו על המצוות וכן במי שלא נתכוין, ולכן תמיד יש עדל"ת, והמרידה של ביטול לאו קיים בשוגג, שכאן הכונה שלעבור על אזהרה היא עבירה יותר חמורה מלא לעשות חובתך – גם אם העבירה היא בשוגג, ופשוט.

פרק ד'

דרכו של רבינו ניסים גאון,

ובפלוגתא דרבוותא בדין עדל"ת בלי חיוב לעשות את המצוה,

[רמב"ן ר"ן ראב"ד ורעק"א].

דברי ר' ניסים גאון.

עיין בר' ניסים גאון [שבת קל"ג] שחולק בעיקר המהלך של הרמב"ן, וז"ל: "ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמך עליו וכי כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה ונקיים הציווי שהוא עשה ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה כי האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה, ובזה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליו והוא שאומרים מאחר שאנו יודעים שאזהרת לאו קשה מציווי עשה היאך יבוא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו, ומדרך הידוע שהחמור דוחה הקל וכו'", ועיין בהערה ¹⁹³ שהבאנו את דבריו בשלמותן.

¹⁹³ "אימור דאמרין אתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא לא תעשה ועשה מי דחי – לא תעשה גרידא הוא וכו', ודינו שכשאיירע עם מצות עשה במקום אחד נקיים מצות עשה ולא נחוש לאזהרת לאו, ועיקר זה מצוי במסכת יבמות בפ' א' וכן אמרו שם אימור דאמרין דאתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא לא תעשה שיש בה כרת מי דחי ותו לא תעשה גרידא מנלן דדחי דכתיב לא תלבש שעטנז וכתיב גדילים תעשה לך, ידענו כי זה לא תעשה אינו שווה בכל דבר אלא מיוחד הוא וכי הציווי שנאמר אחריו הוא תנאי עליו וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית אבל מה שהוא מעורב מחוטי פשתן עם הטלית של צמר שהיא מצוה אינו נכנס בזה האזהרה אלא מותר הוא, ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמך עליו וכי כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה ונקיים הציווי שהוא עשה ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה כי האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה, ובזה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליו והוא שאומרים מאחר שאנו יודעים שאזהרת לאו קשה מציווי עשה היאך יבוא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו, ומדרך הידוע שהחמור דוחה הקל, ולא עוד אלא שפעמים שעולה על דעתן

בהמשך דבריו הוסיף ר' ניסים גאון: "וכן אמרו רז"ל [ספרי פ' תצא] מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן בדבור אחד נאמרו ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדבור אחד נאמרו מה שאי אפשר לבשור ודם לומר שנא' אחת דבר אלוקים שנים זו שמענו הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גילינו אותו, ומזה אמרו רז"ל בתלמוד כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה".

עכ"פ מבואר דעיקר המהלך בזה הוא שאין העשה דוחה אלא שלכתחילה לא אסרה התורה את הלאו בכל מקום דבמקום עשה לא אסרה תורה את הלאו מלכתחילה, ותנאי הוא בלאו, ודו"ק, ובא בזה ליישב את הקוש' דהאיך דחי הא הלאו חמיר טפי, ופירש דבאמת אינו דוחה.

בקושיות המהרי"ק.

ועיקר מהלך זה מובא במהרי"ק [שורש קל"ט] ותמה בזה טובא:
 א] לשון דחייה משמע כפשוטו שזה דוחה, לא כן לדבריו שאין לאו במקום העשה.
 ב] לדבריו במקום שאין דחייה וכגון בלאו ועשה, אז ע"כ שאין תנאי, וא"כ צריכים מלקות על הלאו, ויש ראשונים שסוברים שאין לוקין על הלאו.
 ג] למה לא נימא איפכא, שהתורה אמרה שיש תנאי בעשה שאינו מחוייב בו כל זמן שיש לאו.
 ד] גם בלאו שיש בו כרת נימא כן.
 ומכל זה הוכיח שיש מהלך של דחייה והעשה הוא הדוחה, ולכן יש אופנים שאין דחייה, וכל זה צ"ע לדרכו של ר' ניסים גאון.

ישוב עפ"י הנ"ל שדבר ר' ניסים גאון באים אחרי דברי הרמב"ן.

ובביאור הדברים היה נראה כך:
 כבר נתבאר שיש ב' חלקים למצוה, א] גוף העשה והלאו, ב] מה שהגברא מוזהר ומחוייב בעשה ובלאו, עוד נוסיף בזה דכבר נתבאר ברמב"ן שבעדל"ת, הדחייה קיימת בגוף העשה והלאו ולא בחיובא דמונח אקרקפתא דגברא.

ומעתה נראה דיתכן שגם ר' ניסים גאון מודה לרמב"ן, דגוף העשה עדיפא מגוף הלאו, והיינו בקיום, וזו באמת סיבת הדחייה, כיון שגוף העשה דוחה את גוף הלאו, שגוף העשה הוא חפצא של אהבה וגוף הלאו הוא חפצא של יראה, מניעה מול עשייה, ולולי זאת לא היתה התחלה לכל המהלך של עדל"ת, אלא שכאמור, איכא חשבון נוסף, וזה, שההתייחסות של האדם לעשה, היינו שהוא 'מחוייב' ובל"ת שהוא 'מוזהר', וכאמור, לא להתייחס לאזהרה הוא יותר חמור מלא להתייחס לחובה, שפעולה נגד אזהרה היא פעולה של מרידה, גם בשוגג וגם כשבא לקיים את העשה, ושוב לא מהני כל החשבון של אהבה מול יראה.

אלא שבזה נחלקו הרמב"ן ור' ניסים גאון, דלפי ר' ניסים גאון, אחרי החשבונות של אהבה ויראה חידשה תורה שכל הפרשה שכל הלאו לא קיים במקום שיש עשה, ולפי הרמב"ן אין מקור לחדש עד כדי כך, שיש לומר שרק דחו אתה אזהרה של הגברא כדי שיתקיים עיקר הדחייה של עשה מול ל"ת, אכן ר' ניסים גאון למד שביטלו את כל הלאו – מחמת הסברא של עדל"ת, ודו"ק.

בדין מצוה קיומית - נפ"מ בין הרמב"ן [השב תשיבם] לרעק"א [ציצית], ובשיטת הר"ן בזה.

ומעתה יש לדון בנפ"מ בין הנך שני דרכים.
 ונקדים, דעיין בקובץ הערות [סימן י"ד ס"ק א'] שחקר בדין עדל"ת "שצריך לברר אם הדחיה היא כדי שתתקיים העשה, או כדי שלא תתבטל. ונפק"מ באופן שלא תתקיים ולא תתבטל, אם בכה"ג מיקרי אפשר לקיים שניהם", ובאמת שהספק שלו יהיה במצוה קיומית, וכבר הבאנו לעיל בראב"ד לגבי נשים שגם במעשהז"ג אמרינן עדל"ת, ומוכרח שהעיקר הוא קיום העשה גם כשאין

שיש בענין הזה ענין חזרה בדבר הראשון, והתשובה הוא מה שהקדמנו שהאזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה, וכן אמרו רז"ל [ספרי פ' תצא] מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן בדבור אחד נאמרו ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדבור אחד נאמרו מה שאי אפשר לבשור ודם לומר שנא' אחת דבר אלוקים שנים זו שמענו הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גילינו אותו, ומזה אמרו רז"ל בתלמוד כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה" עכ"ל.

כאן חיוב דרמי אקרקפתא דגברא, וכן הביא בקובש"ע [סוף קידושין], ונראה פשוט שזה מתאים לשיטת הרמב"ן שהאבה עצמה הוא הקובע וזה נמצא בקיום העשה, ועיי"ש בקוה"ע [סימן י"ד] שהביא את שיטת הרמב"ן בהשב תשיבם שדוחה טומאה גם לפני שנתחייב בהשב תשיבם, ולכן נכנס לבית הקברות לקחת אבידה אף שרק נתחייב בהשבה אחרי שהגביה, ופשוט שזה לשיטתו שהעיקר הוא הקיום, ואף שאח"כ הוא מתחייב ודלא כהראב"ד לגבי נשים, אכן סו"ס כח הדוחה היה לפני שהיה חיוב, והסיק הקוה"ע בדברי הרמב"ן הללו - "הא קמן דהרמב"ן עמד בחקירה זו, דאף באופן שלא תתבטל העשה, מ"מ הל"ת נדחית כדי שתתקיים העשה, ומשום"ה השבת אבידה דוחה ל"ת דטומאה, אף שאם לא יחזיר אין כאן ביטול עשה, דאכתי לא נתחייב בה, כיון שאם יחזירה תתקיים העשה, דחי ל"ת" עכ"ל, אלא שהביא שהר"ן שם חולק וביאר שחולקים בנידון הזה.

ובאמת דכן מוכרח מרעק"א שרק החיוב של העשה דוחה את הלאו, וכמבואר שיטתו בציצית, עיין בהערה ¹⁹⁴ שהבאנו דבריו, ותוכן הדברים שבאמת כל המהלך של עדל"ת בכלאים בציצית מתחיל אחרי שבלי עדל"ת מותר לו ללבוש את הבגד, ואז הוא מתחייב ממש בציצית, והחיוב ההוא דוחה, ולולי זאת אין עדל"ת.

וזה לשון רעק"א - "אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבוש בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי ל"ת דכלאים" ובוזה ביאר למה לא חל עדל"ת בבגד שיש בו כלאים מצד עצמו. ורעק"א אזיל לשיטתו שסובר שהסוגי' להלן [ז.]. מוכרח דלא כהרמב"ן של אהבה ויראה, ודו"ק, ולשיטתו לא מהני הקיום של המצוה, וכפשוטו י"ל שהר"ן בהשב תשיבם סובר כרעק"א. אולם יש לומר עוד שסובר כר' ניסים גאון, שיש מקום לחדש שעדל"ת לפי ר' ניסים גאון לא מהני בקיום בלי החיוב, וכדיבואר.

והיינו דאף דתחילת המהלך של ר' ניסים גאון הוא אהבה מול יראה, אכן כיון שסוף המהלך הוא שלכן כבר לא חל כל הפרשה של הלאו במקום העשה, שוב י"ל שבלי שבאמת יש את כל הפרשה של העשה, והיינו עשה שיש בו גם את החיוב אקרקפתא דגברא, ודלא כנשים שאינן בחיוב של הפרשה, ודלא כהשב תשיבם באופן של הרמב"ן שעדיין לא נתחייב בו, בכל כה"ג י"ל שאין לומר שכל הפרשה של הלאו לא קיימת שהרי גם כל הפרשה של העשה לא קיימת, ודו"ק. איברא שיש להוסיף שיתכן שהר"ן עצמו מודה למהלך של הרמב"ן בעדל"ת, והיינו, שאף שאהבה היא סיבה נגד יראה, אכן כל זה בשיקול ששניהם לפניו, גם העשה וגם הלאו, אבל לעבור על יראה כדי שלמחרת יגיע לאהבה, יתכן שאין כזה מהלך, וזה חידוש שמצאנו בהשב תשיבם, ובוזה חולק הר"ן.

ולהלן [סימן י"ח] נוכיח ששיטת ר"ת הוא דלא כהראב"ד, והיינו דאף דמוכרח שסובר שיש קיום מצוה במעשהז"ג, אכן אין בזה דחייה מדין עדל"ת.

¹⁹⁴ וז"ל רעק"א בשו"ע [או"ח סימן י"א].

"דבלאו הכי צריך להבין כיון דכלאים בציצית שרי מה לי דהציצית הם כלאים עם הבגד מה לי דהבגד עצמו כלאים, ונימא דהבגד כלאים יכולים להטיל בו ציצית וללבושו לקיים מצות ציצית דעשה דחי ל"ת? ולזה נראה דבאמת מהראוי דעשה דציצית לא לדחי' ללאו דכלאים דשאני בעלמא דהוי עשה דחיובא ומוטל עליו לעשותו, אבל עשה דציצית דאין החיוב עליו ללבוש טלית בת ד' כנפות ולהטיל ציצית א"כ אמאי דחי העשה לל"ת דכלאים, הא אם לא ילבישנו לא יעבור על העשה כלל. ולזה נראה למ"ש המרדכי דאין איסור כלל על הטלית שלא ללבוש בלא ציצית אלא כשהוא לובש בו חל עליו המצוה להטיל ציצית, ומה"ט בלא נמצאו ציצית בעיר וכן בשבת דא"י להטיל בו ציצית מותר מה"ט ללבוש בלא ציצית, א"כ שפיר אמרי' דעשה דציצית דחי ללאו דכלאים דאם יהיה הדין דלא לדחי לא יטיל בו ציצית ומ"מ יהא מותר ללבוש בלא ציצית ושוב מבטל העשה, דאם בלא דחיה היינו מחוייב ללבוש באמת אין כאן דחיה דבלא לבישה ליכא ביטול מ"ע, אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבוש בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי ל"ת דכלאים, וכ"ז אם הבגד בעצמותו אינו כלאים אלא דהציצית הם כלאים להבגד דאם לא ידחה העשה ל"ת מ"מ ילבישנו בלא ציצית, אבל אם הבגד בעצמותו כלאים ל"ש לומר דלדחי העשה ל"ת דהא אם לא דחי א"כ כלל ללבוש כיון דהבגד כלאים בעצמותו ממילא לא חל עליו העשה כלל" עכ"ל.

סימן י"ח

**עדל"ת – בגדר הותרה מכח הדחוייה,
ביבום, בכלאים בציצית, ובבגדי כהונה,
וביאור בכל דברי ר"ת, ושיטת הראב"ד בבגדי כהונה.**

פרק א' שיטת ר"ת והראב"ד בדין עדל"ת בכלאים ובגדי כהונה, ובמה שיש להעיר עליהם. / / דברי ר"ת ומוכיח שסובר שאין דין עדל"ת במצוה קיומית. / / בדברי הראב"ד לחלק בין כלאים בבגדי כהונה לכלאים בציצית. / / מה שיש להעיר בשיטת ר"ת בזה. / /

פרק ב' מבאר דינא דהותרה מכח עדל"ת ביבום ובציצית, עפ"י האור שמח שיש גם עדל"ת בחפצא. / / הקדמה. / / מביא יסוד האור שמח בעדל"ת של יבום וציצית שבשניהם העדל"ת הוא בחפצא. / / מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבום מחוייב ולא היבמה. / / הקדמה לר"ת - מבאר את הדמיון בין איסור חפצא למצוה בחפצא - 'חצי כזית' נבילה אסורה באיסור חפצא לגברא באכילת 'כזית', וכמו כן - בגד כלילה בלבישת נשים - חייב בציצית 'ברגע זה' לענין לבישת יום של אנשים, ולו יצויר והיתה לבישת יום כלילה, הבגד היה מחייב ציצית גם כלילה. / / יסוד - מקום הסתירה בין העדל"ת הוא מקום הדחוייה של העשה לל"ת - ובזה מבואר שיטת ר"ת הא"ך יש הותרה מכח דחוייה אף דביסוד הדברים אין זה אלא דין דחוייה פשוטה, אלא שהדחוייה היא מוקדמת - לפני המעשה מצוה של הגברא, וכיון ששם יש כבר סתירה - לכן כבר שם מתקיים התהליך של עדל"ת. / / סמוכין לכל הנ"ל משוב לקושי הראב"ד על ר"ת. / / מבאר שיש כמה חידושים למהלך זה, ויש לדון האם ההותרה ביבום הוא גם בחי"ל או רק באשת אח. / / מוכיח מתוס' להלן [כ:'] שהותרה בעדל"ת ביבום היינו דווקא באשת אח ולא בחי"ל, ונדחה כל המהלך, ומעורר מתוס' לגבי פו"ר ולא יהיה קדש. / /

פרק ג' מבאר דינא דהותרה מכח עדל"ת ביבום ובציצית, עפ"י סברת האחרונים שצריכים לדחות את הערוה לגבי אי תפיסת קידושין, [ומבאר בכמה דרכים היאך העשה דוחה את האי תפיסת קידושין]. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמחמת האי תפיסת קידושין נתחדש הותרה בעדל"ת. / / כמה דרכים באחרונים בשוב קושי הגר"ח הא"ך מהני עדל"ת שב"כ ביבום, הא ליכא תפיסת קידושין / / ביאור עמוק בדרכו של הגרש"ק דהא"ך עשה דוחה גם את האי תפיסת קידושין שיש בלאו. / / מבאר - דמהאי טעמא נתחדש גדר חדש של הותרה דווקא ביבום. / / לדרך זו ליכא הותרה בחי"ל ורק בעריות יהיה הותרה. / / בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לגבי עדל"ת בכלאים בציצית דהוי בגדר הותרה, דבגד של איסור ליכא ביה מצות ציצית. / / מוכיח דכעין זה מצאנו בכמה דוכתי דהיכא דבעינן הותרה אז העדל"ת נהפך להותרה - למ"ד ציצית חובת מנא, וכן במצה שתהיה ראויה כל ז'. / / מעורר מהדין הותרה בעדל"ת בבגדי כהונה. / /

פרק ד' מהלך שלישי - עפ"י גדרי מצוותו בכך. / / מבאר שמצוותו בכך הוא סוג חדש של עדל"ת בפרשה עצמה ולכן לא לומדים ממנו, וגם זו סיבה למה העדל"ת הוא בגדר הותרה. / / זו שיטת הראב"ד. / / ביאור שיטת ר"ת. / / סיכום - חלק מהקושיות התיישרו. / /

פרק ה' יסוד גדול בגדרי הותרה, דבעינן צורת המעשה. / / חידוש בעיקר ההותרה שצריכים צורת המעשה - ולכן היה צד שביאת קטן בלי הקמת שם ליכא ביה הותרה. / / מחדש דאיכא מקום לחלק בין נשים ולילה בהותרה של ר"ת בכלאים בציצית, ותלוי בפלוגתת הראשונים בבל תוסיף. / / דברי הגר"ח בהותרה בבגדי כהונה. / / מבאר את הפסוקים והסברא של ר"ת. / / ביאור חדש ברש"י [נ"ב]. /

פרק א'

**שיטת ר"ת והראב"ד בדין עדל"ת בכלאים ובגדי כהונה,
ובמה שיש להעיר עליהם.**

דברי ר"ת ומוכיח שסובר שאין דין עדל"ת במצוה קיומית.

עיין תוס' מנחות [מ': בסוף] - "ואור"ת דהכא נמי אשמעינן דאפילו כלילא אין בה משום כלאים אף על גב דלאו זמן ציצית היא דלגמרי התיר הכתוב כלאים של ציצית וכו' ותדע דאמרין לקמן טלית שאולה כל ל' יום פטורה מן הציצית מכאן ואילך חייבת ואפי' של כלאים ואף על גב דפטור מדאורייתא דאין לחלק כיון דלגבי גברא דהוי ידידה ליכא כלאים וכן לנשים.

והא דאמרין גבי הכהנים נהי דבעידן עבודה אישתראי שלא בעידן עבודה לא לא דמי כלל דהא כתיב לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך לומר שבמקום גדילים תלבש שעטנז משמע דכל לבישה שרא רחמנא, ועוד דבטלית שעשוי להנאתו חייב הכתוב כלאים אבל בגדי כהונה לא לביש אלא בעידן עבודה, ועוד אומר ר"ת דבגדי כהונה נמי שלא בעידן עבודה שרו."

הרי דחידש שיש דין הותרה בכלאים בציצית, ודן שם לגבי בגדי כהונה אי גם התם איכא דין הותרה או לא.

למדנו מהכא דעדל"ת בכלאים בציצית מדין הותרה, ולכן מהני בנשים ובלילה ובטילת שאולה, ומכאן יש להוכיח שהר"ת חולק על הראב"ד שסובר שיש עדל"ת במצוה קיומית של נשים במעשה"ג, דא"כ מה הביא דין נשים בדין הותרה בלי המצוה, הא מצוה דידהו דוחה את הלאו מצד עצמם ולא מצד אנשים, ומוכרח דלא מהני, וכבר נתבאר שורש פלוגתא זו לעיל [סוף סימן י"ז]. עוד למדנו הכא יסוד גדול – דהנה, לעיל [סימן י"ז] הארכנו להוכיח שיש מציאות של עשה ול"ת – מלבד החיוב הפשוט דרמי אקרקפתא דגברא, והוכחנו עוד שזה הכח של עדל"ת, ונראה שזה מוכרח הכא, דפשוט דעד כמה ש'עשה' פירושו – "תעשה כך וכך" – ואין כלום בגוף ה'עשה' חוץ מזה, א"כ מה שייך עדל"ת בציצית – גם בנשים ובלילה – שהרי אז אין מצוה ואעפ"כ איכא דין עדל"ת, ומוכרח שגוף העשה עצמו קיים מעבר לציווי הפשוט דרמי אקרקפתא דגברא, ויש בו כח דחייה, ודו"ק.

בדברי הראב"ד לחלק בין כלאים בבגדי כהונה לכלאים בציצית.

והנה עיין בקובץ הערות [סימן ט'] שהביא את שיטת הראב"ד, דסותר דבריו דמחלק בין ציצית לבגדי כהונה, דבציצית [ציצית פ"ג ה"ט] פסק דהוי דחייה, ובגדי כהונה [כלאים פ"י הל' ל"ב] פסק דהוי הותרה, ובשאגת אריה [ס' ל'] הביא את כל דברי הראב"ד להשיג את ר"ת בציצית, והקשה דברי הראב"ד אהדדי מציצית לבגדי כהונה.

ובקוה"ע [שם] כתב דלק"מ, והביא בזה את שיטת הרמ"ה בהיתר אשת אח ביבום, דלמדנו ד"מצותן בכך" כבר הוי בכלל הותרה, וכבר אינו מטעם דחייה, עיין בכל זה לעיל [סימן ט"ו]. ולפי"ז חילק בין כלאים בציצית לכלאים בבגדי כהונה, דבכלאים בבגדי כהונה ע"כ אינו מטעם עדל"ת, אלא הותרה מסוג כזה דלא שייך ללמוד הימנו עדל"ת, דכיון דלא משכחת בגדי כהונה אלא בכלאים, ממילא שמעת דלא אסר רחמנא כלאים בבגדי כהונה כלל דמצוותו בכך הוי הותרה, אבל בציצית, כיון דמשכחת למצות ציצית בלא כלאים, הרי זה מטעם עדל"ת, דאין כאן מצוותו בכך, והוסיף א"כ דלפי דברי הרמ"ה הנ"ל ל"ק שיטת הראב"ד, דבגדי כהונה מצוותו בכך וממילא הוי הותרה, משא"כ ציצית.

אלא דלפי מה שנתבאר לעיל [סימן ט"ו] שיש ב' דיני הותרה, הותרה מכח העשה והותרה בלי עשה כלל, והותרה מכח 'עשה' כמו כלאים בציצית אכתי ילפינן מיניה דין עדל"ת, א"כ צריכים לומר דהותרה של בגדי כהונה היא הותרה בדרגא אחרת, והיינו הותרה שלא מכח העשה, והיינו כנתבאר לעיל שהמצב של יבם ויבמה הוא המתיר בלי המצוה, וכמו שצריכים לומר בשיטת הרשב"א בהותרה וחזרה ונאסרה וחזרה והותרה, וכן ברשב"א ביבום לפני מתן תורה, ויהיה בזה נפ"מ בהיתר של חי"ל ועשה, אף ששם ליכא עשה כלל, ודומה נמי למה שהביא הקוה"ע בפיקו"נ של עוברים, ונצטרך לומר זו נמי שיטת הראב"ד בבגדי כהונה.

הרי לנו דלפי הראב"ד בגדי כהונה היינו הותרה בלי המצוה, וזה דלא כהתוס' להלן [ה']: דגם יבום וגם בגדי כהונה חשיבי כעדל"ת של מצוותו בכך שההיתר והדחייה בא מכח העשה, עוד למדנו שר"ת למד דציצית הוי הותרה מכח העשה, ור"ת דן בבגדי כהונה אי הוי הותרה מכח העשה או דחוייה מכח העשה, אכן נראה לבאר את שיטת הראב"ד ע"ד התוס' והיינו שזה בא מכח העשה, ואעפ"כ ליכא סתירה לשיטת הראב"ד בכלאים בציצית, כידבואר.

מה שיש להעיר בשיטת ר"ת בזה.

ועלינו לבאר וליישב כמה שיטות וכמה סתירות בסוגי' זו של הותרה מכח הדין עדל"ת, בציצית ויבום ובגדי כהונה, ובתוך הדברים איכא כמה קושיות, וכדיבואר:

א] ר"ת הביא פסוק ודרשה ללמוד דאיכא דין הותרה אכן הוא רק הביא פסוק זה כשבא ליישב הקושי' מבגדי כהונה דטענתו דלמה התם לא נאמרה הותרה, ובזה הביא את הפסוק ומשמע שעיקר הדין הותרה לא צריך פסוק ודרשה מיוחדת, וכן מוכרח ממה שמסיק בתירוץ השני שבגדי כהונה נמי יש להם הותרה, אף ששם אין פסוק, וצ"ב דלמה א"כ הביא בזה פסוק, ועיין בתוס' בחולין [ק"י] ששם מובא שיטת ר"ת בלי להביא את הפסוק, עוד יש להעיר שאינו נראה כדרשה גמורה, שהרי הסיק בזה "משמע דכל לבישה שרא רחמנא" והיינו שזו 'משמעות' הפסוק ולא דרשה ממש, וכל זה צ"ב דמה בא לומר בזה.

[ב] ר"ת הביא סברא נוספת דמהני בזה הותרה בציצית ולא בבגדי כהונה, וכתב בזה "ועוד דבטלית שעשוי להנאתו חייב הכתוב כלאים", וצ"ב דמה זה ענין ללבישה של נשים ולילה, הא סו"ס התורה איירי בלבישה להנאתו של אנשים ויום, ולא של נשים ולילה, וצ"ע, ועיין בתוס' בחולין [ק"י] ששם מובא ר"ת ושם מדמינן לבגדי כהונה, ולא הביאו פסוק וסמך לגמרי על הסברא הנ"ל, וצ"ע.

[ג] בקוה"ע [סימן ט'] הבין בדברי ר"ת שיש ב' דינים בעדל"ת, הותרה ודחווה, העשה מתיר והעשה דוחה, וכן למד בדעת התוס' ביבמות שלמדו שיבום מדין עדל"ת, אף דמותר במעוברת וקטן, שגם שם זה מדין 'עשה מתיר', ודומה לנשים ולילה, אלא שהקשה, דלמה לא לומדים גדר זה של הותרה לכל התורה, ויתחדש דגם במילה בלילה יוכל לדחות לאו של צרעת, שהרי סו"ס עדל"ת ילפינן מציצית בכלאים, וזו תימא, והניח בצ"ע.

[ד] לכא' יש כאן סברות הפוכות, דכבר הבאנו שלפי הראב"ד בגדי כהונה היינו הותרה גם שלא בשעת עבודה, אבל בציצית ס"ל דליכא הותרה לגבי נשים, והשאג"א הביא הרבה טענות של הראב"ד נגד ר"ת בציצית, וזה איפכא מר"ת, דלר"ת ציצית הוי הותרה מדין עדל"ת, [ולכן ילפינן מיניה דין עדל"ת], ולגבי בגדי כהונה הסתפק ר"ת אי הוי הותרה או לא, ולבסוף הסיק דשניהם הותרה – למדנו א"כ דבגדי כהונה וציצית איכא סברות הפוכות, לר"ת ולראב"ד, וכל זה צ"ב.

[ה] עיין בקוה"ע [סימן ט' ס"ק ג'] שהעיר שיש סתירה בדעת הרמב"ן בכלאים בציצית, דדעת ר"ת דכלאים בציצית הותרה מדאורייתא אפילו במקום שאפשר לקיים שניהם, והעיר שכן הוא דעת הרמב"ן בחידושו לשבת [קל"ב:], וז"ל: "וכן אני אומר שסדין בציצית לאו מתורת עשה ול"ת הוא דמדחי, שא"כ כל מקום שאפשר לקיים את שתיהן וכו', ובפ' התכלת [מנחות ל"ט:] אמרינן דאפילו לטלית של צמר עבדינן לכן של פשתן, אלא מדין היקישא אתי לן סדין בציצית וכו'" עכ"ל, אולם מאידך מצאנו דבחידושו פ"ק דיבמות [ד':] הביא ג"כ את שיטת ר"ת ודחאה, עיין שם, ודבריו סותרין זא"ז, וצ"ע.

פרק ב'

מבאר דינא דהותרה מכח עדל"ת ביבום ובציצית, עפ"י האור שמח שיש גם עדל"ת בחפצא.

הקדמה.

ובעזרה"ת נבאר כמה נקודות:

[א] מה הגדר של עדל"ת מדין הותרה, ויבואר דביסוד הדבר מדין עדל"ת הוא.
[ב] יבואר בג' דרכים למה דווקא בהנך אופנים של עדל"ת נתחדש דין הותרה.
[ג] יבואר מה הנפ"מ לדינא בין כל דרך, דהיינו שיש לדון בכמה אופנים האם בהם נאמר דין זה של עדל"ת מצד הותרה, והיינו ביבום בציצית ובבגדי כהונה, וביבום עצמו איכא ג' אופנים, דחיית אשת אה בכל יבום, עדל"ת בחיי"ל, ועדל"ת שב"כ לפני הדרשה של עליה, ויש לדון האם בכל אחד מהאופנים שייך הותרה, ויהיה בהם היתר בקטן ומעוברת, ויבואר בזה ג' מהלכים ויש נפ"מ בכל הנך דינים בכל מהלך.

[ד] ובזה יתיישב כל שיטת ר"ת, וגם הסתירות בין ר"ת לראב"ד.

מביא יסוד האור שמח בעדל"ת של יבום וציצית שבשניהם העדל"ת הוא בחפצא.

נקדים ליישב מאי שנא יבום וציצית דבדידהו איכא דין עדל"ת מדין הותרה.
ונתחיל בדברי האור שמח [חמץ ומצה פרק ו' הלכה ז'] בגדר הדין עדל"ת בכלאים בציצית – הובאו לעיל [סימן י"ז].

שעי"ש שהביא את קושי' ה'ארי החי' [שאגת אריה סימן צ"ו] דלמה ליכא עדל"ת במצה של טבל, וביאר דלא מצאנו בבבלי דידחה עשה דאכילה ל"ת, לאכול דבר האסור והטמא, דזה לא יתכן שלאכילת מצה שצוהו השי"ת שיאכל דבר האסור באכילה, "ואכילתו נמנעת מחפץ השם", ורק מצאנו שעבור עשה דאכילת בשר פסח ישבור העצם שיש בו מוח, דהמוח אינו דבר האסור

באכילה, שאם אין עצם כבר איכא מצוה לאכול את המוח, ובכה"ג אמרינן דכיון דאי אפשר לקיים עשה דאכילה רק באופן שיעשה פעולה האסורה – שוב אתי עשה ודחי ל"ת – והסיק – "אבל שיתרצה לפני קונו ויקיים מצות אכילת מצה במה שמצוה שלא לאכול, היינו כלאים וטבל וכיו"ב, זה מן ההפכים".

אלא שהקשה על עצמו – "אך צריך מובן אמאי מפלפל הגמרא טובא בהך דריש יבמות [ג':] דליתי עשה דיבום וידחה ל"ת דעריות, דבאמת מסיק [כ']. דחייבי לאוין מתיבמין מן התורה, והתם האיסור והמצוה שניהם על הביאה וזה מתנגד לדברינו", וכן הקשה בכלאים בציצית הרי יש כאן בגד של איסור.

ויישב בזה "כי אם המצוה אינה חלה על האדם בחיוב, אלא שמתחסת היא אל הדבר שבו האיסור, כמו יבום, שאינה מצוה המוטלת על קרקפתא דגברי בכלל, אלא שאם מת אחיו והניח אשה בלא בנים מצוה מה"ת ליבם אותה אשה, וכי היא מחייבי לאוין אמרינן דעשה דחי לא תעשה, וכמו כלאים בציצית, דאף על גב דבעשה דלבישה איכא ל"ת דלא תלבש שעטנז מ"מ דחי, וטעמא משום דהמצוה מתיחסת אל הבגד, דאם אין לו בגד אינו מחויב בציצית, רק אם יש לו בגד, וא"כ בבגד המצוה מתיחסת אל הבגד, אבל מי שמחויב לאכול כזית מצה הלא מצוה זו אינה מתיחסת אלא על קרקפתא דגברא מונח החיוב שיאכל כזית מצה, ובמה יתרצה בדבר הנאסר, חלילה לקדוש ישראל להתכבד בדבר האסור והטמא", עכ"ל.

למדנו א"כ שהגדר של המחייב בעשה ביבום וציצית שונה מהמחייב בכל עשה אחר דמונח אקרקפתא דגברא – והוא – שהחפץ שהוא החפץ האסור, בו בעצמו מונח המחייב של המצוה, ולכן הדחייה יכולה להיות באיסור שיש בחפץ עצמו.

ולעיל הבאנו בזה שלמדנו שיש מצוות שחלים בחפצא – וכנתבאר שם לגבי אכילת קדשים ולגבי שריפת קדשים, וזה מצות ציצית שהבגד מחייב שבגד יהיה מצויץ בלבישת הבגד, והיינו שזה מצוה בחפצא, ולכן הדחייה של עדל"ת הוא בבגד ולכן שייך לדחות לאו בחפצא מה שלא שייך בכל עדל"ת כמצה של טבל.

והוספנו – שאין הבגד מחייב בציצית אלא הגברא מחוייב בציצית כמו שהוא מחוייב בכל המצוות, אלא שהכוונה בזה, שמי שיש לו כמה לולבים הוא רק מתחייב בנטילה אחת שגוף העשה הוא עשה במעשה נטילה, ולעומת זאת, מי שלובש כמה בגדים מתחייב בכמה מצוות של ציצית, והיי"ט, דכיון שבציצית הוא מחוייב שבבגד שלו יהיה ציצית ולא מחוייב שיהיה לו לבישת ציצית, ולכן כל בגד מצריך ציצית נוסף, אבל בלולב הוא מחוייב בנטילת לולב ולא מחוייב שבולולב שלו תהיה נטילה – והדברים פשוטים ממש.

והכא נתחדש – דאף שהגברא מחוייב במצוה של הבגד – ולא שהבגד מחוייב במצות הבגד [וכמו שהטועים רוצים לטעות – ע"מ לא להבין], אכן העדל"ת קורה בעשה ול"ת ולא בחיוב של הגברא בעשה ול"ת, וזה הוכחנו בארוכה גם ברמב"ן וגם בר' ניסים גאון, עיי"ש היטב, ודו"ק.

מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבם מחוייב ולא היבמה.

וכעין זה נמי במצות יבום, שהמצוה חלה ביבמה והיינו שהיא זאת שצריכים לייבם אותה – כמו שקדשים צריכים להיות נאכלים, ואף שמצות יבום רמי אקרקפתא דיבם, ויתכן שלא חל המצוה כלל על היבמה והיא לא מחוייבת [וכבר נחלקו בזה רבוותא], אכן 'מצוה' לחוד 'וציוונו' לחוד, והיינו שגוף ה'עשה' עצמו חיילא בה – והיינו שהמצוה דורשת שהיא תהיה קנויה לו בקנין יבום, וזה גוף העשה, [כמו שקדשים צריכים להיות נאכלים, אכן החיוב אקרקפתא דגברא – וציוונו – היינו שהוא יקנה אותה, [וכן בקדשים – האו מחוייב באכילת הקדשים].

ומה"ט יש היתר לאיסור שחל בחפצא של האשה – ממזרת – אף דתמיד אין היתר לאיסור שחל בחפצא בעדל"ת, והתשובה כנ"ל שהמצוה מתקיימת ביבמה.

והוספנו – מצות קידושין רמי עליו לקדש אשה, ומי שאין לו אשה אנוס במצוה דרמי עליו, אבל ביבום, מי שאין לו יבמה אינו אנוס כמו מי שאין לו לולב, אלא שאינו מחוייב, והיינו שהמצוה מתחילה בה, שהיא צריכה להיות קנויה לו אף שהחיוב של המצוה רמי אקרקפתא דיבם ולא עליה, ופשוט.

הקדמה לר"ת - מבאר את הדמיון בין איסור חפצא למצוה בחפצא - 'חצי כזית' נבילה אסורה באיסור חפצא לגברא באכילת 'כזית', וכמו כן - בגד בלילה בלבישת נשים - חייב בציצית 'ברגע זה' לענין לבישת יום של אנשים, ולו יצוייר והיתה לבישת יום בלילה, הבגד היה מחייב ציצית גם בלילה.

ועפ"י האור שמח נעשה הקדמה להבנת דברי ר"ת - א] הוכחנו לעיל [סימן י"ז] דעדל"ת היינו בגוף העשה ובגוף הלאו ולא בחיוב אקרקפתא דגברא, ולכן עשה בגוף החפצא דוחה לאו בגוף החפצא, ב] ביארנו שם שהמושג עשה בחפצא דומה למושג איסור בחפצא. והנה פשוט שחצי כזית בגוף הנבילה אסור לגמרי באיסור חפצא, אף שכל המשמעות של האיסור בחפצא היינו כלפי האכילה של הגברא, ואין אכילה פחות מכזית¹⁹⁵, ומבואר שהתנאים באיסור שחל אקרקפתא דגברא - מה מיקרי אכילה ומה לא - לא שייכים להגדרת גוף הלאו שחל בחפצא, ולכן גם בפחות מכזית חל לאו של נבילה בחפצא.

והדברים מתפרשים כך, דאף שכל הביטוי של האיסור שחל בחפצא הוא כלפי זה יש שגברא שמוזהר באיסור אכילה זו, אכן הלאו שחל בחצי כזית יתבטא כשנעשה בו אכילת כזית, חצי כזית של נבילה יש בו איסור לעשות בה אכילה של כזית, ועושים בה אכילה של כזית בצירוף עדו חצי ולכן החצי הזה הוא כבר אסור באיסור חפצא גמור, מחמת הנפ"מ שיכול לצאת ממנו באכילת כזית שלו.

דוגמא נוספת הבאנו לעיל [שם] בדין אאחע"א, הרי כשנסתלק האיסור הראשון חל האיסור השני, אכן כעת יש איסור חפצא גמור על האיסור השני, וכהגדרת הגרב"ד, אלא שאין גברא בעולם שמוזהר באיסור זה, אכן הביטוי של האיסור חפצא הזה הוא שכשיסתלק האיסור הראשון, ואז תחול אזהרה לגברא מחמתו, ולכן אנו אומרים שכבר היום יש איסור חפצא גמור כלפי האזהרה העתידית שיכולה לחול מכח הך האיסור.

ונראה שכן הדבר גם לענין עשה בחפצא, מה שבבגד יש עשה של ציצית - בזה ליכא חילוקים בין אנשים ונשים ויום ולילה, שתמיד יש דין בבגד שכשיעשה בו לבישת אנשים ביום יתחייב הבגד בציצית, אכן החילוקי זמנים ואישים לא קיימים בבגד, והיינו שמצד הבגד - לילה ויום ונשים ואנשים חזא ניהו - ונמצא שהבגד גם בלילה יש בו עשה שיחול אגברא בלבישת יום, אבל זה קיים בבגד גם בלילה, כמו שאיסור חפצא קיים בנבילה גם בפחות מכזית.

ובתוספת בהירות - כמו ש'חצי כזית' נבילה אסורה באיסור חפצא לגברא באכילת 'כזית', וכמו שבאאחע"א החפצא של 'איסור היום' אסור כלפי 'אכילת מחר' [כשיסתלק האיסור הראשון], כמו כן בגד בלילה בלבישת נשים - חייב בציצית ברגע זה ללבישת יום של אנשים, ולכן לו יצוייר והיה לבישת יום בלילה הבגד היה מחייבם אותו גם בלילה בציצית.

יסוד - מקום הסתירה בין העדל"ת הוא מקום הדחייה של העשה לל"ת - ובזה מבואר שיטת ר"ת האריך יש הותרה מכח דחוייה אף דביסוד הדברים אין זה אלא דין דחוייה פשוטה, אלא שהדחוייה היא מוקדמת - לפני המעשה מצוה של הגברא, וכיון ששם יש כבר סתירה - לכן כבר שם מתקיים התהליך של עדל"ת.

ומעתה נבאר יסוד דברי ר"מ ונקדים ביסוד אחד:

הכלל בכל עדל"ת הוא ש"מקום הסתירה בין העדל"ת הוא מקום הדחייה של העשה לל"ת". ומעתה שיטת ר"ת היא שיש הותרה מכח דחוייה אכן פשוט שאין זה דין אחר וגדר חדש של עדל"ת עד שהקשה בקוה"ע דלמה לא ילפינן לכל מקום שיש כח של הותרה, אלא הגדר בזה הוא שהכל דחוייה, אלא שיש דחוייה מוקדמת לגברא ויש דחוייה מעשה של הגברא, והכל אחד, שתמיד צריכים לדעת מה מקום הסתירה בין בין העשה לל"ת, ש"מקום הסתירה בין העדל"ת הוא מקום הדחייה של העשה לל"ת", ובסתירה מוקדמת איכא דחוייה מוקדמת.

ומעתה אחרי שנתבאר שיש עשה בבגד שמחייב ציצית גם בלילה, אלא שהבגד בלילה מחייב ציצית בלבישת יום, והבגד בזמן לשיבת נשים מחייב ציצית בלבישת אנשים, א"כ הסתירה בין העשה לל"ת קיימת עוד לפני שהגברא בא לקיים מצותו, שהעשה הוא בבגד, וצריכים לדחות את

¹⁹⁵ וזה מוכרח ממה שחצי שיעור אסור מה"ת כיון דחזי לאיצטרופי וכידוע, והיינו דמהא דחזי לאיצטרופי עם חצי כזית נוסף מוכיח שגם בחצי יש דיני איסור חפצא, ולא רק סיבות לאיסור, ואכמ"ל.

הל"ת בבגד דאל"כ לא יחול כל העדל"ת, וכיסוד דברי האו"ש, ובאופן כזה נתחדש דגם בלי הפרטים של קיום המצוה של הגברא נדחה כל הלאו – כל עוד שהמצוה קיימת בבגד, וזה גם בשעת לבישת נשים, ורק כשיהפוך להיות בגד של ג' כנפות אז נסתלק כל המצוה מהבגד שובו ליכא עדל"ת בבגד זה.

וכן הדבר לגבי יבום בקטן ומעוברת, יש מצוה ביבמה ומצוה זו קיימת בה לגבי היבום של מחר, ולכן העשה שיש בה דוחה את הלאו גם באופן שלא מקיימת המצוה, ודו"ק.

ואף אי נימא שמצות מילה היא גם בחפצא – והיינו שלא יהיה ערל, וכן גילוח נזיר יתכן שהמצוה חל בשער, אכן הלאו של צרעת והקפת הראש הוא איסור גברא, ולכן אין סתירה בין העשה ללאו בחפצא לפני המעשה של הגברא, ולכן אין תהליך מוקדם של עדל"ת לפני המעשה של הגברא. [ועיין להלן [סימן כ"ב סוף פרק א'] במה שיש לדון לפי הב' דינים של הגר"ח בשעטנז].

סמוכין לכל הנ"ל מישוב לקושי' הראב"ד על ר"ת.

ויש להביא סמוכין לעיקר הגדרה זו – הרי הראב"ד חולק על ר"ת, וכתבאר לעיל, ועיין שאגת ארי' [סימן ל'] שהביא מהראב"ד בתמיד שהקשה על ר"ת מביאה שניה ביבמה בחי"ל דאסור כיון שאין בו מצוה, ומאי שנא נשים בציצית, ותירץ שהבגד עדיין ראוי למצוה של אנשים, משא"כ חי"ל בביאה שניה, והביאור, שכל זמן שהמצוה קיימת בגוף הבגד נדחה לגמרי, אבל כשפקע המצוה שוב הדרא האיסור, וביאה שניה הוי כבגד שנעשה לג' כנפות, ופשוט.

וכעין זה מבואר בתוס' הרא"ש ביבמות [ל"ה] לגבי קטנה ומעוברת ששם רואים הותרה בדין עדל"ת, והוסיף שם על דברי התוס' הרא"ש "דחזי' לאחר זמן", והיינו שזה שאח"כ יהיה בה מצוה הוא ראייה שגם עכשיו יש בה מצוה, ודו"ק.

מבאר שיש כמה חידושים למהלך זה, ויש לדון האם ההותרה ביבום הוא גם בחי"ל או רק באשת אח.

ומעתה יש לדון באיזה אופנים שייך הותרה מכח דחוייה לפי דרך זו:

דז"פ דרך בציצית ויבום שייך לומר כן, ולא שייך לחומר כן בבגדי כהונה, ששם אין תחילת הדין מצד הבגדים, שהגברא שעובד מחוייב בבגדי כהונה, ולא שהבגדים צריכים להיות לבושים, ואם יהיה לו כמה מעילים אינו מחוייב אלא באחד ולא בכולם, ודלא כציצית ויבמה, ומי שאין לו יבמה לא מחוייב ולא מיקרי אנוס ומי שאין לו בגדים מחוייב ומיקרי אנוס, ודו"ק.

הרי שלא יתיישב בזה כלה דיון של ר"ת בבגדי כהונה, וגם לא יתיישב בזה שיטת הראב"ד, ופשוט.

עוד יש להעיר לדרך זו דמצאנו דעדל"ת ביבום הוא מדין הותרה ולכן יש היתר בקטן ומעוברת, ויש לדון האם זה רק באשת אח או גם בחי"ל, ונפ"מ האם יש היתר של קטן ומעוברת גם בחי"ל, ויש להעיר שכאן יהיה היתר של עדל"ת להרבה ביאות ולא רק לביאה ראשונה, שהרי כל הביאות לא קונות אותה והרי היא עדיין יבמה, שהרי רק אחרי הביאה ראשונה שנגמרה המצוה אז חזרה הלאו.

ולנתבאר עפ"י האור שמח הרי החידוש של הותרה הוא משום שהלאו והעשה תרווייהו הם בחפצא של היבמה, ודו"ק, וא"כ ה"ה חי"ל – כן מוכרח לדרך זו – ולפי"ז איכא סתירה לכל המהלך מהתוס' להלן [כ:], וכדיבואר.

מוכיח מתוס' להלן [כ:] שהותרה בעדל"ת ביבום היינו דווקא באשת אח ולא בחי"ל, ונדחה כל המהלך, ומעורר מתוס' לגבי פו"ר ולא יהיה קדש.

והיינו שיש להוכיח מתוס' להלן [כ:] שהותרה בעדל"ת ביבום היינו דווקא באשת אח ולא בחי"ל, דהקשו בתוס' דלמה בדין עדל"ת איכא היתר רק לביאה ראשונה ובכל יבום איכא היתר לכל הביאות, ותירץ דבכל יבום שבאו להתיר את האשת אח, אז ההיתר בביאה ראשונה היה בגדר 'הותרה', ורק אז נתחדש בביאה שניה היתירא דנעשית כאשתו לכל דבר, לגבי כל הביאות, אבל בחי"ל לשהיתר בביאה ראשונה היתה מדין דחוייה הכא לא הותרו כל הביאות – הרי לנו שרק באשת אח איכא הותרה ואל בחי"ל, וזה סתירה לכל המהלך הזה.

עו"ק בעיקר המהלך הזה במה שהעיר האור שמח עצמו שבדבריו מתיישבים קושי' התוס' בכמה דוכתי דלמה לא אומרים עדל"ת בפו"ר ולא יהיה קדש, ובזה נתיר חצי עבד חצי בן חורין לבא על

שפחה לקיים מצות פו"ר, ולפי הנ"ל לא קשה מידי, עכ"פ מהתוס' מוכרח דלית להו עיקר יסוד זה של האור שמח – אלא שיש לומר דגם אי תוס' חולקים וסוברים דמהני עדל"ת באיסור חפצא אכן סו"ס היכא שהסתירה בין העשה לל"ת הוא בחפצא אז מקום הסתירה הוא מקום הדחייה, ודו"ק.

פרק ג'

מבאר דינא דהותרה מכח עדל"ת ביבום ובציצית,

עפ"י סברת האחרונים שצריכים לדחות את הערווה לגבי אי תפיסת קידושין, [ומבאר בכמה דרכים היאך העשה דוחה את האי תפיסת קידושין].

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמחמת האי תפיסת קידושין נתחדש הותרה בעדל"ת. ונקדים בדרך שניה ליישב סוגי' עמומה זו.

ועיין בזה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ל"ז] מה שהאריך בזה ליישב שדווקא ביבום הדחיה של עדל"ת הוא בגדר הותרה, דאל"כ ליכא תפיסת קידושין בערווה.

כמה דרכים באחרונים בישוב קושי' הגר"ח האיך מהני עדל"ת שב"כ ביבום, הא ליכא תפיסת קידושין

ויסוד הדברים כך דכבר הקשה הגר"ח [ע"ה ש' עמוד קמ"ב הוצאת מישור] דהאיך מהני עדל"ת שב"כ ביבום, הא ביבום בעינן תפיסת קידושין וליכא תפיסת קידושין בערווה ומה מהני בזה עדל"ת.

ונאמרו בזה כמה מהלכים:

א) עיין באפיקי ים [ח"א סימן ז' ס"ק י"ז] שחידש מחמת קושי' זו שמצות יבום היינו הביאה בלי הקנין, ולכן לא אכפת לן מה שאינו קונה אותה, איברא דכבר דחינו צד זה לעיל [סימן א' וכן בסוף סימן ה'] והבאנו כמה ראיות שצריכים קנין לקיום המצוה, וכן הבאנו מהגר"ח והברכ"ש וקוה"ע - שכולם הוכיחו כן.

ב) עיין במקנה בקידושין [ריש ס"ח. ד"ה אלמא אמר] שחידש דביבום חל תפיסת קידושין גם בערווה דתמיד אין בה תפיסת קידושין, וביאור הדבר עפ"י מה שהארכנו לעיל [סימן א'] בשם הגר"ח שיבום הוא חלות התורה, ולכן שפיר חיילא, ועיין בהערה ¹⁹⁶ מהלך דומה לזה מהאבני נזר, אולם מהלך זה קשה בתלת, ועיין בכל זה בהערה ¹⁹⁷.

ג) בעיקר הקושי' היה מקום לומר שאי תפיסת קידושין תלוי באיסור כרת וממילא אי אמרינן עדל"ת על הכרת שוב ממילא חיילא הקידושין, אכן כבר הבאנו לעיל [סימן ג'] מהאחרונים שהוכיחו שאינו כן והדין ערוה מתחלק לב' דינים נפרדים, דין כרת ודין אי תפיסת קידושין, ומעתה הדרא הקושי'.

ד) ע"ד הנ"ל חידש בזה בקוה"ע [סימן ג' ס"ק י"א] דסו"ס איכא למימר דחלוק אי תפיסת קידושין מאי תפיסת יבום, עיין בהערה ¹⁹⁸ שהבאנו דבריו ומה שיש לדחות בזה.

¹⁹⁶ דיעויין באבני נזר אהע"ז [סימן רכ"א ס"ק מ'] דג"כ כתב דליכא חסרון של אי תפיסת קידושין ביבמה, אלא שביאר בזה האבני נזר בטעמא דמילתא, שכיון שזה המשך של האישות של המת לכן ליכא חסרון כזה.

¹⁹⁷ א) שיטת רש"י להלן [מ"ט: ד"ה דהא תפסי] דבערווה דאין בה תפיסת קידושין, אף לו יצוייר והקידושין יחול לפני החלות ערווה, אכתי הערווה תגרום להפקעת הקידושין, ולפי"ז לא אכפת לן בעצם החלת החלות אי חיילא באופן אחר [חלות התורה] שהרי אחרי החלות - הרי עצם האישות של יבום לא שונה מכל אישות אחרת ולמה לא תפקע.

ב) גם לפי שיטת התוס' [מ"ט: ד"ה סוטה נמי] דכיון דחל חל, הא מיהת אין הפירוש בדין אי תפיסת קידושין שזה חסרון בעשייה, אלא שזה חסרון בחלות, דלא חל על ערווה קידושין, ואפילו בעכו"ם דאין בה תפיסת קידושין מוכרח שזה חסרון בחלות ולא במעשה, וראיה לכך מדמהני מעשה קידושין לאחר שאתגיר לר"מ דמהני קנין על דבר שלא בא לעולם, וכש"כ ערווה דלא חסר כלום במעשה קידושין, ומעתה כלפי גוף החלות עצמה ליכא חילוק אי חיילא מכח התורה או מכח מעשיו, ודו"ק.

ג) עיין להלן בדברי הרמב"ן [כ:]: שביאר שזיקה לא תופס בעריות כמו שלא תופס בהם קידושין, ולכן הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" בעריות ידעינן מסברא בלי פסוק, דלא חיילא כל הזיקה מתחילתו, ופשוט שזיקה שונה יותר מהאישות שחל על ידי יבום, ופשוט נמי שזה חלות התורה, ואעפ"י לא חיילא במקום ערווה, ופשוט

¹⁹⁸ והיינו שיצא לחדש דביבום נתחדש שאשה הקנו מן השמים וחלק מהחידוש הזה הוא גם כלפי החלות, שחל על ערווה שהיא ערווה לקידושין שאינה ערווה לחיוב כרת, ורק על ערווה שהיא גם ערווה של אי תפיסת קידושין וגם ערווה של כרת הוא דלא חיילא עליו, והוכיח כן עוד מקושי' זו של הגר"ח דהאיך רצו לומר עדל"ת שיש ב"כ ונתיר כל ערווה, הא סו"ס איכא עדיין ערווה של אי תפיסת קידושין, וע"כ דכיון דנדחה הכרת שוב לא אכפת לן הערווה של אי תפיסת קידושין לחוד, ומכאן זה

ביאור עמוק בדרכו של הגרשש"ק דהאיך עשה דוחה גם את האי תפיסת קידושין שיש בלאו.

ואשר מוכרח בכל הנ"ל כמו שתירץ הגרשש"ק, שהעשה דוחה את כל הדברים הצדדיים בלאו שמעכבות את העשה, והיינו דאף הסיבות של הל"ת נדחו מכח העשה, ובחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ל"ז] קראו הותרה מכח העשה, דבהותרה מכח העשה נדחו גם הסיבות לאי תפיסת קידושין ודו"ק, וגם זה כלול בתוך הדין עדל"ת ביבום.

אלא שדבר זה צריך ביאור רב, ונבאר את הדברים:

הרי הוכיחו האחרונים דאי תפיסת קידושין וכתת לא תלויים זב"ז, אולם צריכים לדעת שאין הדברים כפשוטם – והוא – דלו יצוייר ואי תפיסת קידושין בערווה היה 'עובדא' כמו אי תפיסת קידושין בבהמה, א"כ פשוט שלא שייך בזה הותרה מכח העשה, ולמשל, טריפה היא פסול בקרבן חוץ מהאיסור אכילה של טריפה, ופשוט שלא שייך בזה דחייה או הותרה מכח עדל"ת כיון שאין זה ענין לל"ת של אכילת טריפה, ומאי שנא אי תפיסת קידושין שכלול גם בכח הדחייה של עדל"ת.

והביאור בזה דמוכרח שיש חפצא של 'לאו' לפני האזהרה על הגברא להתחייב בלאו, והיינו שהלא תקח קובעת ומחילה מציאות של 'ערווה' באשה, והכוונה בזה דמה דערווה חסר בה תפיסת קידושין לא דומה לפסול טריפה ולא דומה לאי תפיסת קידושין בבהמה, ששם זה עובדא פשוטה – עובדא מנותקת לגמרי מלאוין ואיסורים, משא"כ הכא, עצם ה'לא תקח' קובעת שיש בהך חפצא 'לא תקח', וזו הרחקה ופגם ששמו ערווה, 'אישות לא ראויה', וזה שוב מחיל ג' דברים שונים, א] איסור ואזהרה וכתת בגברא שהוא מוזהר בלאו, ב] הוא מחיל אי תפיסת קידושין בערווה שזה לא שייך לאזהרה בגברא, וכדהוכיחו האחרונים, ג] ערווה ליבום שגם לא תלוי באיסור בגברא.

וכל זה מובן אחרי מה שנתבאר לעיל בארוכה [סימן י"ז] בגדרי לאו ועשה שמהות העשה ולא אינו כפשוטו – תעשה כך וכך ואל תעשה כך וכך, אלא שיש מציאות של לאו שהנפ"מ של המציאות הזו היא כלפי הגברא שמוזהר בה, אבל היא קיימת בבגדים שלו, וכדהוכחנו בארוכה באיסור ומצוה בחפצא ומאיסורים על "מצבים" בלי פעולות וכדומה, ואף הכא למדנו שחלק מהמציאות שלא הוא האי תפיסת קידושין שיש בגוף הלאו אף שאין זה ביטוי של 'איסור' לגברא שמוזהר בזה.

וראיה גדולה מדברי רש"י סנהדרין [נ"ג] שיש חומרא בלאו שיש בו כרת שאין בה תפיסת קידושין, וקשה הרי חלוקין נינהו ושייכי זה בלא זה, ומוכרח שאף שחלים זה בלא זה, אכן סו"ס שניהם הם ב' חלקי גוף הלאו עצמו.

ואחרי הקדמה זו מובנים מאד דברי הגרשש"ק, שעשה דוחה ל"ת – אלא שהוא דוחה את הל"ת באותו מקום ששם יש סתירה בין העשה לל"ת, ואם כל המציאות של הלאו עומדת כסתירה לל"ת – אז נדחה כל הלאו, וזה כולל גם את החלק של אי תפיסת קידושין שיש בלאו.

שוב מצאתי שדברינו מבוארים בקצרה בחידוש ר' שמואל [סימן א' ס"ק ב' סוד"ה ואולם] שכאן נדחה כל הלאו – עיי"ש היטב האיך שהביא את דברי רבו הגרשש"ק בנוסח הזה – ושמחתי שכיוונתי לדבריו.

מבאר – דמהאי טעמא נתחדש גדר חדש של הותרה דווקא ביבום.

אחרי הקדמה זו ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם ס"ק ל"ז] דמה"ט שונה העדל"ת ביבום מכל עדל"ת, שכאן זה בגדר הותרה אף דתמיד זה בגדר דחייה, והוא משום שבכל עדל"ת נתחדש שכל מה שנצרך בדחייה של הלאו לקיום העשה שפיר נדחה, וכיון שהלאו כולל בה אי תפיסת קידושין, שוב גם כוללים את האי תפיסת קידושין בכלל דחיית העשה ללאו, ודו"ק, ומה"ט איכא היתר במעוברת וקטן אף דליכא בהם קיום מצוה.

ונראה להגדיר את הדברים באופן קצת שונה – לא שבכל עדל"ת נתחדש שכל מה שנצרך בדחייה של הלאו לקיום העשה שפיר נדחה – דלמה נימא כך ולמה לא נימא שכח הדחייה מוגדרת תמיד

חידש, דבאחזע"א דליכא ערווה של כרת ואיכא רק ערווה של אי תפיסת קידושין, הכא באמת חיילא אישיות של יבום, ויישב בזה את הסוגי' להלן [ל"ב], אולם גם לדרך זו קשה כנ"ל, דלשיטת רש"י דנעקר הקידושין א"כ אין חילוק אי מתחילה חיילא מכח חלות התורה או לא, ודו"ק.

בהגדרה אחת – אלא שהגדר כנתבאר לעיל – שהכלל בכל עדל"ת הוא ש"מקום הסתירה בין העדל"ת הוא מקום הדחייה של העשה לל"ת".

ומעתה – חלוק הסתירה בין כל עשה ולא מהסתירה הכא, דתמיד הסתירה היא שא"א לקיים עשה בלי 'לעבור' על הלאו, סתירה מעשית – אבל הכא הגדר בסתירה הוא שא"א שהעשה יתקיים מחמת עצם 'ההמצאות' של הלאו באשה – שאשה שקיים בה ל"ת של אי תפיסת קידושין, הרי עצם ה'המצאות' של הלאו הזה באשה סותרת לקיום של העשה, וזו סתירה יותר עמוקה.

הרי אין כאן סתירה ב'מישור המעשי' כמו תמיד אלא סתירה במישור של קיים ולא קיים – עצם 'ההמצאות' הלאו – וסתירה זו מחייבת דחייה ברמה שכבר לא יתקיים הלאו באשה ולא רק שיוכל לעבור על הלאו ככל עדל"ת.

כיון שכן הדחייה ע"כ גורמת לסילוק הלאו מהאשה לגמרי, ולכן כל עוד שהעשה קיים בה מסולק הלאו ממנה מכל וכל, ונפ"מ למעוברת וקטן.

ושוב נימא – אין כח אחר בעדל"ת, וכהגדרת הקוה"ע, עשה שמתיר ועשה שדוחה, אלא שעשה תמיד דוחה, אלא שהנידון הוא היכן 'מקום' הדחייה, וזה תלוי במקום הסתירה.

לדרך זו ליכא הותרה בחיי"ל ורק בעריות יהיה הותרה.

ויש להעיר לדרך זו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל יתחדש דלא רק באשת אח ביבום איכא גדר של הותרה אלא גם בכל העריות לו יצויר והיה עדל"ת שב"כ אז היינו אומרים שכבר ליכא לאו כל עיקר והוי בגדר הותרה, דבכולהו איכא חסרון של אי תפיסת קידושין ויתחדש עוד דגם במעוברת וקטן היה היתר ביאה בהנך עריות.

אולם למסקנה שיש עדל"ת בחיי"ל, הרי הכא ליכא חסרון של אי תפיסת קידושין ושוב לא היה בזה גדר הותרה, וא"ש מה שדייקנו בתוס' להלן [כ:]: לחלק בזה בין אשת אח לחיי"ל, וע"ע בהערה ¹⁹⁹ עוד מהלך מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לגבי עדל"ת בכלאים בציצית דהוי בגדר הותרה, דבגד של איסור ליכא ביה מצות ציצית.

אולם אכתי קשה בדרך זו דלמה בכלאים בציצית נתחדש גדר חדש כזו.

וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק מ"ד] שיש מקום לחדש שבגד שיש בו איסור לבישה ליכא ביה מצות ציצית, דלא קרינן ביה כסותך, וסברא זו מיוחסת לעונג יו"ט, אלא שכבר מצאנו חולקים בזה ²⁰⁰, ולפי"ז גם הכא י"ל שכמו שביבום נתחדש דין חדש של הותרה מכח העשה כיון דבלא זה ליכא יבום דלא תופס בה קידושין, כמו כן הכא בציצית לולי ההותרה ליכא מצוה, שהרי צריכים להפוך את הבגד לבגד מותר, ולא סגי בזה שמתירים את הגברא לקיים מצות ציצית, ולכן הכא העשה פועל הותרה ולא רק דחוייה.

וגם הכא נימא כדברינו לעיל – עצם ההימצאות של הלאו בבגד סותרת לעשה ולא רק שא"א לקיים העשה בלי לעבור על הלאו ומקום הסתירה הוא מקום הדחייה.

מוכיח דכעין זה מצאנו בכמה דוכתי דהיכא דבעינן הותרה אז העדל"ת נהפך להותרה – למ"ד ציצית חובת מנא, וכן במצה שתהיה ראויה כל ז'.

ונראה להוכיח עוד כיסוד הנ"ל דהיכא דבעינן הותרה אז העדל"ת הוא בגדר הותרה, ונקדים, בדברי העונג יום טוב [סימן א'] שמקשה לשמואל דאמר [במנחות מ"א]. דכלי קופסא חייבים בציצית, דהיאך שרי כלאים בציצית הלא אפשר לקיים שניהם, שהרי העשה מתקיימת אף בלא לבישה ואינו עובר על הלאו.

¹⁹⁹ עוד דרך אמר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם] שיש דין נעשית כאשתו לכל דבר, והיינו שבדין יבום נאמר שלא רק שיחול קידושין אלא שתהיה לו לאשתו לכל דבר וע"כ שההיתר הוא בהתאם לגדרי המצוה, וכזה היתר מצריך הותרה שלא מוגבלת למצוה עצמה.

אכן יש להעיר דלכא' דרך זו נסתרת מהתוס' [כ:]: שביאר דהא דאיכא היתר בביאה שניה בכל יבום וליכא היתר כזה ביבום בחיי"ל כשיש היתר של עדל"ת, דרק ביבום רגיל שיש בה הותרה, הכא נתחדש ההיתר בביאה שניה לא כן בדחוייה, ומכאן הוכיחו שיש הותרה גם לפי התוס', ולכא' אי טעמא דהותרה היינו מחמת ההיתר של נעשית לאישתו, והיינו ההיתר של ביאה שניה, א"כ למה איכא הותרה, הא זה גופא נתחדש מחמת ההותרה, וצ"ע, וע"כ צ"ל כדרך הראשונה.

²⁰⁰ וכבר דנו רעק"א כנגד הגינת וורדים שדן למה ליכא חסרון של תעשה ולא מן העשוי כשיותר האיסור מהבגד ודן בזה רעק"א שכיון שאין זה פטור בבגד אלא דלמעשה א"א לקיים את המצוה שוב ליכא בזה פסול הנ"ל, וכל זה דלא כהעונג יו"ט.

ותירץ דכיון שאילו לא נתיר לו ללבוש מחמת כלאים הוי בגד שאינו ראוי ללבישה ובגד שאינו ראוי ללבישה פטור מן הציצית, וכן"ל בסברת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, נמצא שאינו מקיים המצוה אף בעודו מונח בקופסא, דאין זה כסותך אשר תכסה בה – הלכך על כרחנו לומר דהעשה דוחה הלאו.

והגם שסו"ס כשבא ללבוש בפועל אין מה שידחה את האיסור כעת, שהרי המצוה מתקיימת גם כשאינו לבוש, ומה מתיר לו את הלבישה, מ"מ כיון דעכ"פ היתר האיסור נצרך כדי לקיים המצוה, גם זה בכלל כח הדחייה, וכיון שהותר האיסור הרי ממילא גם הותרה הלבישה. הרי לנו שוב שעצם ההמצאות של הלאו בבגד גורמת סתירה לעשה, ולכן העשה דוחה ומסלק את הלאו מכל וכל.

וסברא כעין זה מצאנו נמי בעדל"ת במצה, דהנה, הקשה הטעם המלך [חמץ ומצה ו'] על קושית הירושלמי דידחה עשה דמצה לאו דחדש, ותמוה דהלא בעינן מצה הנאכלת לשבעת הימים [בפסחים ל"ח], וא"כ בכל מצה של איסור הרי אף דהעשה ידחה את הלאו בלילה הראשון, סו"ס מצה זו אינה ראויה לשבעה מפאת איסור חדש והיאך יצא בה.

ובקה"י [ח"א סימן כ"ב] תירץ די"ל דהעשה ידחה גם את האיסור דכל שבעה ממצה זו, כלומר, כיון שלולא שיפקע ממצה זו האיסור כל שבעה הלא ימנע קיום העשה, דהא אינה ראויה לשבעה, וא"כ הרי אנו זקוקים להפקעת האיסור בעצם כדי לקיים העשה, על כן בהכרח דגם זה יכנס לכלל דחיית העשה.

הרי שוב למדנו דבעדל"ת, מקום הסתירה היא מקום הדחייה, וכאן עצם ההמצאות של הלאו במצה גורמת סתירה לעשה, ואל רק מה שהוא עובר על הלאו, ודו"ק.

מעורר מהדין הותרה בעדל"ת בבגדי כהונה.

איברא דאף דנתיישב לדרך זו החילוק בין חי"ל ליבום, ונתיישב למה יבום דומה לציצית, אכן אכתי לא נתבאר מה ראה ר"ת לדון בבגדי כהונה, דבבגדי כהונה ליכא לכל הנ"ל. ולסיכום:

א] המהלך הראשון שכשיש עשה מצד החפצא, שציצית הוא חיוב מצד הבגד שכשיש כמה בגדים יש כמה מצוות, ויבמה דמי לענין זה, אכן בגדי כהונה היא מצוה של הגברא, שהכהן בעבודתו בעי בגדים, ולא שייך המהלך הראשון, וגם יש קושי' בחי"ל ביבום.

ב] המהלך השני גם לא שייך בעדל"ת בבגדי כהונה, שהרי דוקא ביבום וציצית איכא טעמא למה בעינן עדל"ת של הותרה, והיינו שביבום איכא חסרון של אי תפיסת קידושין, ובציצית איכא חסרון שחסר בתורת בגד, ומה החסרון בבגדי כהונה, וצ"ע, וע"כ נצטרך לחדש מהלך שלישי.

פרק ד'

מהלך שלישי - עפ"י גדרי מצוותו בכך.

מבאר שמצוותו בכך הוא סוג חדש של עדל"ת בפרשה עצמה ולכן לא לומדים ממנו, וגם זו סיבה למה העדל"ת הוא בגדר הותרה.

יש לבאר באופן אחר למה יש דין הותרה בעדל"ת של יבום, ובזה יבואר למה יש הותרה גם בעדל"ת של בגדי כהונה.

והביאור כך:

דהנה, תוס' לעיל אמרו לגבי עדל"ת שב"כ דלא ילפינן מיבום, כיון שמצוותו בכך, וכן כתבו נמי להלן [ה':] לגבי בגדי כהונה, וצ"ב מה הסברא דלא ילפינן מזה, הא עצם זה שיש עדל"ת ידעינן כבר, ורק דהכא איכא גילוי דמהני גם במקום כרת.

והיה נראה כך, שכבר נתבאר שיש כמה אופנים של עדל"ת וזה תלוי במהות הסתירה בין העשה לל"ת, שלמדנו באור שמח שכשיש סתירה בחפצא אז העדל"ת הוא בחפצא, וכשיש במעשה אז העדל"ת הוא במעשה, עוד למדנו שכשיש סתירה בעצם ההמצאות של גוף הלאו עצמו – והיינו ביבום לגבי אי תפיסת קידושין ובמצה לגבי אכילה כל ז' ובבגד של איסור לגבי חובת מנא, בכל

כה"ג אמרינן עדל"ת בגוף הלאו ולכן יש הותרה, והיינו שמקום הסתירה הוא מקום הדחייה שבעדל"ת.

ומעתה היה נראה שיש סתירה אחרת – יותר עמוקה – והוא שבתוך הפרשה שבתורה – התם איכא סתירה, והיינו שלא קיימת פרשת יבום ופרשת בגדי כהונה אי קיימת פרשת אשת אח ופרשת כלאים בכל האופנים – והפרשיות סותרות זל"ז, ונמצא דגם הכא הסתירה היא בעצם קיומו של הפרשה עוד לפני שמגיעים לגברא.

והבאנו לעיל [סימן ט"ו] שלכן ס"ל לרמ"ה ולרמב"ן שזה הותרה בלי שייכות ל'עשה' של יבום, ולכן גם בחי"ל ועשה איכא הותרה אף דליכא עשה בכה"ג, ונראה שגם התוס' מודי לזה, אלא שסוברים שהסתירה קיימת בנוגע ל'עשה' שיש בפרשה, ואז הוא שיש סתירה בין העשה והל"ת, ושוב דנים עדל"ת כמו תמיד, וכשבטלה העשה שוב ליכא לעדל"ת שבתוך הפרשה עצמה, ודו"ק. ולכן חידשו דמכזה סוג עדל"ת לא ניתן ללמוד עדל"ת – שכן זה עדל"ת בגוף פרשה של הלאו, ומהכא לא לומדים ללאו שבמקרה קאי באשה פלונית, אבל בכה"ג כבר פשוט שיש עדל"ת של הותרה שלא תלוי ב'עשה' בפועל אלא כל שיש בה עשה מהני לזה.

זו שיטת הראב"ד.

ובזה יש לפרש שיטת הראב"ד למה בציצית איכא עדל"ת וליכא בזה הותרה, ומאידך, בבגדי כהונה עדל"ת יש בה הותרה, והטעם כנ"ל, דרק בעדל"ת של מצוותו בכך אמרינן כן²⁰¹.

ביאור שיטת ר"ת.

ומעתה י"ל שר"ת סובר שיש כמה סוגים של עדל"ת בגד הותרה, דרק עדל"ת דתחילתו וסופו בגברא איכא עדל"ת מדין דחייה גרידא, אבל כל האופנים האחרים שיש סתירה מוקדמת בין העשה ללאו, בין כשיש סתירה בחפצא או סתירה בעצם 'המצאות' של הלאו או סתירה בפרשה, בכל כה"ג ס"ל דאיכא הותרה בעדל"ת, ודו"ק, ולכן שפיר למד הותרה מציצית לבגדי כהונה, אבל לא למד כן למילה בלילה, ופשוט.

סיכום – חלק מהקושיות התיישוב.

ומעתה מיושב חלק ממה שהקשינו בתחילת דברינו:

א] בקוה"ע [סימן ט'] הבין בדברי ר"ת שיש ב' דינים בעדל"ת, הותרה ודחוייה, העשה מתיר והעשה דוחה, ולכן למד דאף שהתוס' ביבמות למדו שיבום מדין עדל"ת, אכן אכתי מותר במעוברת וקטן, כיון ששם זה בגדר הותרה, ודומה לנשים ולילה, אלא שהקשה דלמה לא לומדים הותרה לכל התורה, וגם במילה בלילה יוכל לדחות לאו של צרעת, שהרי עדל"ת ילפינן מציצית בכלאים, וזו תימא.

ולפי הנ"ל מיושב דליכא ב' סוגים – הותרה ודחוייה – וכולה דחוייה, אלא שהכלל בזה דבמקום הסתירה שם יש עדל"ת, ואי מקום הדחייה היינו רק במעשה אז רק במעשה איכא עדל"ת, אבל אי איכא סתירה בעצם – כבר לפני המעשה אז התם איכא דחוייה.

ב] יש כאן סברות הפוכות, דכבר הבאנו שלפי הראב"ד בגדי כהונה היינו הותרה בלי המצוה, ולר"ת ציצית הוא הותרה מכח המצוה, ולגבי בגדי כהונה הסתפק ר"ת אי הוי הותרה או לא, ונמצא דבגדי כהונה וציצית איכא סברות הפוכות, לר"ת ולראב"ד, וכל זה צ"ב.

ופשוט שנחלקו באיזה סברות אמרינן את הדחוייה של הותרה, שהראב"ד למד דווקא מצד סברת מצוותו בכך, ור"ת למד מצד כל הסברות, ואדרבה, תמיד איכא הותרה ודווקא באופן שהסתירה היא רק בעשייה של הגברא אז הוא דאמרינן דחוייה פשוטה.

אולם אכתי קשה כל מה ששאלנו בהתחלה בנוגע לשו"ט של ר"ת לענין בגדי כהונה, וכל זה יבואר בפרק הבא.

²⁰¹ ולעיל בתחילת דברינו הבאנו מהקוה"ע שהראב"ד למד כהרמב"ן ורמ"ה ביבום, דלא שייכא לעדל"ת, אכן להנ"ל י"ל שלמדו כמו התוס' ששניהם שייכי לעדל"ת, ודו"ק.

פרק ה'

יסוד גדול בגדרי הותרה,
דבעינן צורת המעשה.

חידוש בעיקר ההותרה שצריכים צורת המעשה – ולכן היה צד שביאת קטן בלי הקמת שם ליכא ביה הותרה.

ונקדים - יש לעיין טובא בדברי התוס' להלן [סוף כ']. לגבי יבום של קטן שהוכיחו דליכא דין הקמת שם ביבום מדמהני בקטן, וזה תמוה מאד, הא ממילא ליכא מצות יבום בקטן, וכדהבאנו לעיל שזה ההוכחה שגם תוס' מודי שיש הותרה ולא דחוייה.

ועיי"ש בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שעמד בזה, וביאר דמוכרח דאף דאיכא הותרה לשיטת התוס' מכח העשה, הא ההותרה רק חיילא על מעשה ששמו מעשה ביאה של יבם ביבמה, ויש צורה מסוימת להך מעשה שיחול עליו שם מעשה ביאה של יבם ביבמה, ולו יצוייר שמעשה ביאה של יבם ביבמה היה בו תנאי של הקמת שם ובלי תנאי זה חסר בעיקר הצורה של מעשה ביאה של יבם ביבמה, שוב לא היה מהני בו המתיר של יבום.

מחדש דאיכא מקום לחלק בין נשים ולילה בהותרה של ר"ת בכלאים בציצית, ותלוי בפלוגתת הראשונים בבל תוסיף.

לפי דבריו צ"ל דגם כלאים בציצית מיקרי מעשה לבישה של ציצית, גם בלילה וגם בנשים, ולכן שייך בזה הותרה לפי ר"ת, אלא שאין זה פשוט לגבי נשים, ויהיה תלוי בגדר המיעוט של נשים ממעשה ג.

והיינו כך - שכבר הבאנו בקונטרס בל תוסיף שיש ג' שיטות בר"ה [ל"ג] האם יש לנשים בל תוסיף במעשה ג, ושיטת רש"י [בשיטת ר"י - לא להלכה] שיש בל תוסיף והתוס' חולקים דלשיטתו איכא להם קיום מצוה [ורק פטורים מהחיוב] ולא יתכן שמי שיש לו קיום מצוה דיהיה בזה בל תוסיף, אכן הריא"ז חולק על רש"י לאידך גיסא אף דמודה לרש"י שאין להם קיום מצוה. והריא"ז ביאר את שיטתו, דהא דליכא בל תוסיף היינו כמו שאין בל תוסיף בישראל בברכת כהנים שחסר בעיקר צורת המעשה, וכוונתו דכמו דלא שייך בל תוסיף בקושר אתרוג להוסיף על הד' פרשיות, ולא שייך להוסיף פרשה של תפילין על הד' מינים, דבבל תוסיף בעינן צורת המעשה, כמו כן בעינן צורת המעשה בבל תוסיף לגבי נשים במעשה ג, וליכא, דדמי לישראל בברכת כהנים.

הרי שיש ג' שיטות בגדר מצות נשים במעשה ג, ויהיה נפ"מ לגבי הותרה של ר"ת בכלאים בציצית בנשים שזה רק ענין של מעשה ג²⁰².

והנפ"מ בפלוגתא זו תהיה האם שייך חידושו של ר"ת של נשים בציצית, דלפי הריא"ז ליתא להך ר"ת, אף דבלילה יודה לר"ת דאיכא הותרה, דבלילה איכא פטור ובנשים חסר בצורת המעשה, ודו"ק.

ובאמת נראה פשוט דאף דבבגדי כהונה איכא הותרה, גם שלא בשעת עבודה, אבל לא לבישת ישראל בבגדי כהונה, והיינו דהכא כבר ליכא צורת המעשה, ודו"ק.

דברי הגר"ח בהותרה בבגדי כהונה.

וכל זה למדתי מדברי הגר"ח [על הש"ס - יומא - עמוד ק"ז בנדפמ"ח הוצאת מישור] לגבי כלאים בבגדי כהונה בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד אי הותרו של בשעת עבודה וכו"ע מודי דלא הותרו חוץ למקדש, ומבואר עוד שבשעת מלחמה שיש דין לשאול באורים ותומים דבעינן כל הבגדים מחמת זה, ולכן מצאנו שהיה ציץ לפנחס במלחמת מדין, וקשה שהיאך הותר כלאים הכא. וביאר שכל הנידון הוא שכו"ע מודי ששי הותרה, אלא דפליגי מה נקרא ועל מה חל 'שם לבישת בגדי כהונה', דכו"ע מודי שכה"ג שמתעסק בעניני רשות בביתו שאין שם לבישת בגדי כהונה בגוונא זו, ובמקדש שלא בשעת עבודה נחלקו, ובשעת מלחמת מחמת הדין אורים ותומים נתחדש 'שם לבישת בדי כהונה' ולכן הרי זה כלול בכלל ההותרה.

²⁰² אלא דלכו"ע לא נהגי כן מחמת יוהרא, עיין בשו"ע ורמ"א.

מבאר את הפסוקים והסברא של ר"ת.

ונראה דבזה יבוארו כל דברי ר"ת א] מה כל השו"ט בבגדי כהונה לעומת ציצית, ב] למה ציצית יותר פשוט לו מבגדי כהונה וזה איפכא מסברת הראב"ד, ג] מה הביא את הפסוק והאיך דריש מדנפשי', ד] ועוד שרק הביא את הפסוק לחלק בין בגדי כהונה ולא הביאו בביאור בעיקר שיטתו, והשמיטו בדבריו בחולין, ה] מה תוכן הסברא שהביא אח"כ שהתורה בציצית איירי בכל לבישה של הנאה.

ולפי כל הנ"ל היה נראה פשוט שעיקר סברת ר"ת לא שייכי לכל הדרשות, אלא לכל הסברות שהזכרו כאן, והיינו שממילא יש סברא מיוחדת למה העדל"ת הוא בגדר הותרה, ור"ת ידע שהסברות הללו שייכי נמי בבגדי כהונה מחמת הסברא של מצוותו בכך, ולכן הקשו דווקא מבגדי כהונה, ולא הקשה ממילה בלילה, וכל החילוקים באו לומר שצריכים 'צורת הלבישה' וליכא צורת הלבישה בבגדי כהונה ואיכא צורת הלבישה בציצית.

והיינו שכל המהות של לבישת בגדי כהונה, היינו בשעת עבודה, ודלא כציצית שכל לבישה חשיבא כלבישת ציצית, וזה מתרי טעמי, א] משמעות הפשוטה בפסוקים, ב] הרי התורה חייבה ציצית בלבישה של הנאה, הרי דלבישה זו לא מוגדרת כלבישת מצוה אלא כלבישת הנאה, ולכן גם לבישת נשים בלילה מיקרי שיש בהם צורה של לבישת ציצית, ודו"ק.

ביאור חדש ברש"י [נ"ב].

לדרך זו יבוארו דברי רש"י [נ"ב] באופן אחר, דלעיל [סימן ט"ו פרק ג'] הערנו שכנראה שיש חילוק בהיתר של הכרת להיתר של הערוה של אי תפיסת קידושין, שהרי כלפי הערוה של אי תפיסת קידושין אמרינן שלא היתה הותרה אלא כסדר המצוה בצורת של יבום, ולכן לא תופס בה קידושין שאינו כסדר הפרשה, אבל כלפי ההותרה של הכרת יש הותרה גם בלי סדר המצוה, והיינו בקטן ומעוברת.

אולם לפי הנ"ל יש לומר שכל מעשה ביאה ששמו ביאת יבם ביבמה הותרה שזו צורת המעשה, וקטן ומעוברת נכללים בזה, אבל קידושין הוא מעשה מסוג אחר ביחס למעשה יבום – שהרי בא מכח עצמו שלא מכח אחיו, ואין לזה שייכות ליבם ויבמה, וזה כבר דומה לישראל בבגדי כהונה, והכא כבר לא מהני הותרה, ודו"ק.

סימן י"ט כלאים בציצית, ובמיגו מתכלת ללבן.

פרק א' בדין אפשר לקיים שניהם להחליף את הבגד ובשורש פלוגת הר"י והר"ש מדרויש במדרכי בגדר מצות ציצית. // הקדמה – סתירה בדין אפשר לקיים שניהם בציצית. // מביא את דברי הראשונים למה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם בזה שיוכל לא ללבוש פשתים וילבש בגד של צמר. // סברת הקוה"ע וסברת הברית אברהם בזה. // מבאר דסברת הקוה"ע תלויה בפלוגת הראשונים אי בעדל"ת – החיוב או הקיום דוחים. // פלוגת הר"י במדרכי והר"ש מדרויש – בציצית בשבת בנפסקו החוטין. // עוד נפ"מ אי חשיב כביטול בקו"ע או בשוא"ת, ונפ"מ מתי קושר את החוטין. // בדברי רעק"א – מה יהיה בלי הדין עדל"ת, דלפי הר"י לא צריך להתפשט ולפי ר' שלמה מדרויש צריך להתפשט. // מוכיח שיש נפ"מ נוספת בין ר' שלמה מדרויש לר"י לגבי עדל"ת אי תלוי בקיום או בחיוב. // מביא בדומה לזה בפלוגת הפסוקים אי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול בשוא"ת או בקו"ע. // מבאר שהר"י במדרכי והר"י להלן [צ:] והר"י בתוס' בכתובות [מ']. – כולו חדא נינהו. // מבאר דלפי הר"ש מדרויש – מוכרח דלא כטענת הקוה"ע, ומבואר היטב קושי' הראשונים. //

פרק ב' שיטות הראשונים למה פשתים בצמר וצמר בפשתים לא מיקרי אפשר לקיים שניהם. // פלוגת רש"י ותוס' מנחות [ל"ט] אי המיגו שייך לדין עדל"ת או לא, ובסתירה לסוג' להלן [מ']. // ביאור דברי התוס' בסוגיין – והיאך מתיישבים סתירות הסוגיות. // ד' דרכים בראשונים ליישב הסתירות. // כמה הערות בשיטות הנ"ל. // ביאור פלוגת הראשונים אי הדין אפשר לקיים שניהם תלוי על הפועל או בעלמא, ושורש פלוגתם בעיקר גדרי עדל"ת. // בגדר המיגו מתכלת ללבן, ולמה מהני דווקא כשיש תכלת והיאך מהני באופן שהבגד הוא צמר, ולא מהני לדרכו של הרשב"א שהדין אפשר לקיים שניהם הוא דין בגברא. // ביאור פלוגת הרמב"ם והרמב"ן בספק המצוות אי תכלת ולבן מצוה א' או ב' מצוות. // בדברי התוס' והרשב"א שבת [ק"ל]. // שיטת התוס' במנחות דמצד הותרה אתינן עלה. //

פרק ג' שיטת התוס' כתובות [מ']. // ביאור דברי התוס' כתובות [מ']. // בסוף התוס' נתחדש דרגא חדשה של מיגו – גם בלי תכלת, ומיניה וביה מחדש עוד – דחלוקים כל הד' מתוך ד'. //

פרק ד' בקושיות האחרונים, על התוס' דלמה לי מיגו, הא ממילא יש כלאים. // קושיות האחרונים – דל"ל מיגו – הא ממילא איכא כלאים, או ממנפ"ש יהיה כלאים. // ישובו של ר' ראובן לקושי' הראשונה – שדומה לבגד שיש בו כלאים שבזה לא מהני היתר של כלאים בציצית. // ישוב לקושי' השניה שהדין אפשר לקיים שניהם היינו שנוכל לקיים את העשה בלי שהעשה יצטרך לדחות לאו, אף אי ממילא איכא דחייה מצד עדל"ת ממק"א. //

פרק א'

בדין אפשר לקיים שניהם להחליף את הבגד ובשורש פלוגת הר"י והר"ש מדרויש במדרכי בגדר מצות ציצית.

הקדמה – סתירה בדין אפשר לקיים שניהם בציצית. בעיקר הילפותא של כלאים בציצית נאמרה בגמרא – סוף העמוד – שאפילו צמר בפשתים ופשתים בצמר.

והנה יש ב' מצוות, מצות תכלת שהם ב' חוטין והם דוקא של צמר, ויש מצות לבן שהם ב' חוטין נוספים והם כשרים גם בשל צמר וגם בשל פשתים, וכשאין תכלת אז כל הד' הם של לבן, וכמו שנוהגים בזה"ז שאין לנו תכלת.

והנה להלן [כ:]: אמר ר"ל דליכא עדל"ת במקום שאפשר לקיים שניהם ויבום לא מיקרי אפשר לקיים שניהם כיון שמה שיכול לעשות חליצה לא מהני כיון שזה לא מצוה.

ומבואר שאם היה מצוה לא היה עדל"ת ביבום כיון שאפשר בחליצה, וא"כ הפשטות צריכה להיות שתכלת שצריך להיות מצמר ידחה ל"ת בבגד של פשתים, אכן בלבן ליכא למימר כן שהרי לבן תמיד יכול להיות כמו הבגד וליכא למימר בזה עדל"ת.

ותירא מזו הרי הא בגמ' במנחות [מ']. מבואר שגם בכלאים בציצית יש את הדין של ר"ל, דאם אפשר לקיים שניהם אין דין של דחייה, דמבואר שם שחכמים אסרו להטיל חוטי צמר בבגד של פשתן, גזירה שמא קלא אילן, פירוש צבע שדומה לתכלת ובאמת אינו תכלת, והקשתה הגמ' – ולא יהא אלא לבן – הא גם לבן שרי צמר בפשתן, ותירצה הגמ' דאפשר במינו וכדר"ל, ומבואר דגם בכלאים בציצית הדחייה היא רק באופן שא"א לקיים שניהם

איברא שבגמרא כאן כתוב שיש ב' אופנים של עדל"ת בציצית, "צמר בפשתים ופשתים בצמר" ובשלמא "צמר בפשתים" קאי בתכלת של צמר בבגד של פשתים, וא"ש שא"א לקיים שניהם,

אבל "פשתים בצמר" קאי בבגד של צמר, וע"כ שרק הלבן הם של פשתים, ורק הם כלאים ולמה לא נימא יכול לקיים שניהם, וזה בהדי' נגד הגמרא [שם], ובענין זה כבר תמהו הראשונים, ונחלקו בזה, ויבארו שיטתם בזה.

מביא את דברי הראשונים למה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם בזה שיוכל לא ללבוש פשתים וילבש בגד של צמר.

אלא שיש כאן שאלה מוקדמת – דלמה גם בתכלת התירה התורה כלאים בבגד של פשתים, הא נימא לו להביא בגד של צמר, והכא זה כבר קושי' גם בתכלת, ויסוד הקושי' הוא דאף שהתורה התירה בהדי' אבל יהיה מכאן הוכחה נגד ר"ל, שהרי לפי ר"ל יש כלל של 'אפשר לקיים שניהם', ולדידיה היאך נתחדש דינא דעדל"ת בכלאים בציצית כל עיקר, שהרי תמיד אפשר לקיים שניהם. וקושי' זו הקשו התוס' כתובות [מ'] ואמרו "וזה אין לנו לומר שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן משום דאפשר בשל צמר דאין זה חשוב אפשר", וכעין זה בתוס' הרא"ש [שם] "וא"ת הא אפשר לקיים מצות ציצית בלא כלאים שילבש טלית של צמר, וי"ל התורה לא אסרה ללבוש טלית של פשתים, היכא שיש לו טלית של פשתים אי אפשר לקיים ציצית בלא כלאים", וכ"ה בתוס' הרא"ש בסוגיין "אעפ"י שאם היה לובש טלית של צמר היה יכול לקיים בו מצות תכלת בלא דחיית הלאו, אין זה אפשר לקיים שניהם דלא מצינו שאסרה תורה ללבוש טלית של פשתים משום דאי אפשר לקיים בו תכלת בלא דחיית הלאו".

ויש כאן הערה חשובה בגדר אפשר לקיים שניהם, והיא, שמדברי התוס' רואים דלא היה להם צד דחשיב אפשר לקיים שניהם ע"י שבידו לפשוט את הבגד, אלא רק ע"י שבידו לקיים את העשה דציצית בבגד של צמר, ומבואר מזה שאפשרות להפטר מהעשה לגמרי לא הוי כאפשר לקיים שניהם, ופשוט.

וזה באמת גמרא מפורשת, דלהלן [כ"א] למדנו דאפ' בחליצה לא חשיבא כאפשר לקיים שניהם הואיל וחליצה במקום יבום לאו מצוה היא, ואי נימא דאפשרות להפטר לגמרי מהעשה מיקרי אפשר לקיים שניהם, א"כ מה אכפ"ל שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא, הא סו"ס בידו להפטר מהעשה דיבום, ופשוט.

סברת הקוה"ע וסברת הברית אברהם בזה.

ובביאור דברי הראשונים ביאר בזה בקוה"ע [סימן י"ד ס"ק ח'] שכוונתם בזה, שכיון שהבגד הוא המחייב נמצא שבגד אחר הוא כבר מחייב אחר, ובמחייב הזה ליכא אפשרות לקיים שניהם, ולכן במחייב הזה איכא עדל"ת.

וכעין זה ידוע נמי לגבי יבום דבחי"ל דאמרינן עדל"ת להתירה ליבום, וקשה שהרי איירי גם באופן שיש צרה ולמה לא נימא שאפשר לקיים שניהם ביבום בצרה, כן הקשה הקרן אורה להלן [כ:'], ולפי הנ"ל א"ש שכל יבמה היא מצוה בפני עצמה ומחייב בפני עצמה.

אולם לא נראה כן מדברי התוס' דלמה להו לדון מצד שהתורה לא אסרה לבישת פשתים, והיינו שדנו שיש 'מעכב' והרי 'אי אפשר' לנו להוציא ממנו את הבגד של פשתים, ולפי דרכו של הקוה"ע יותר היו צריכים לומר שאין 'סיבה' לעשות כן כיון דפשתים הוא מחייב בפני עצמו ומהיכי תיתי להחליף לו את עיקר מצותו ועיקר המחייב, ולמה היו התוס' צריכים לדון דאין אפשרות לאסור עליו את הפשתים.

ועיין ברית אברהם [סימן א'] שביאר בזה בדרך אחרת, שכוונת התוס' לסברא מסויימת בהלכות אפשר לקיים שניהם, והיינו שהדין אפשר לקיים שניהם לא מחייב לעשות דברים שאינן בכלל החיוב של המצוה, שכשהחיוב של המצוה מאפשר לבחור איזה בגד הוא רוצה, ואז להטיל בהם ציצית, שוב ליכא למימר שכשיש לאו וצריכים לבא לעדל"ת, אז לא נימא דמחמת סברת אפשר לקיים שניהם יהיה מוכרח ללבוש בגד מסויים, דזה לא איכלל בכלל גדרי אפשר לקיים שניהם.

ומצאנו סברא כזו דלהלן יבואר בשם הרשב"א דכל היכא שא"א לקיים שניהם אלא בהפסד טליתו, והיינו שאין לו חוט של צמר לבגד של צמר א"צ להוציא את החוט מהבגד, דזה לא חשיב "אפשר", והכי נמי ס"ל להתוס' דזה שבידו להמנע מללבוש בגד של פשתים לא חשיב "אפשר", דהטלית מצד עצמו היא טלית המותרת, וכיון דאדם זה רוצה ללבוש את הבגד פשתים דאית ליה, אי"ז בגדר "אפשר" להמנע מלבישת הטלית דפשתים.

ובברית אברהם שם בתו"ד יישוב בסברא זו את קו' הקרן אורה – הובא לעיל – דאמאי בכה"ג שנפלו לפניו ב' יבמות – אחת אסורה ואחת מותרת – דשרי לייבם את האסורה ול"ח אפשר לקיים שניהם, וביאר דכיון דאיהו אינו רוצה לייבם את האחרת ולשאתה לאשה אי"ז בגדר "אפשר".

מבאר דסברת הקוה"ע תלויה בפלוגתת הראשונים אי בעדל"ת – החיוב או הקיום דוחים.
איברא דסו"ס תמוה, דאף דזו סברא נכונה אכן למה להו לתוס' לדון בזה, הא סברת הקוה"ע היא סברא יותר פשוטה, ואין כאן התחלה לכל השאלה.

ויתכן לומר שזה תלוי בנידון האם הקיום של המצוה דוחה או שהחיוב של המצוה דוחה, ועיין בהערה ²⁰³ בזה, וי"ל שהתוס' לומד שהכל תלוי בקיום, ומה אכפת לן שכל בגד הוא מחייב בפני עצמו הא סו"ס אין נפ"מ בקיום מצוה, ודו"ק, ודומה לאשה בזמן גרמא וכגון ציצית [לולי טעמא דיוהרא], דהיא לא יכולה לומר שהיא צריכה את הבגד השני כיון שזה מחייב אחר דבלאו הכי לית לה חיוב.

פלוגתת הר"י במרדכי והר"ש מדרושי – בציצית בשבת בנפסקו החוטין.

אולם נראה באופן אחר – ולהלן נוכיח שחייבים ללמוד במהלך זה.

ונקדים בפלוגתת הר"י והר"ש מדרושי – הובא במרדכי.

דהנה – המרדכי בהלכות ציצית [סי' תתקמ"ד] – הביאו הב"י [באו"ח סימן י"ג] – הביא בשם הר"ר שלמה מדרושי שאם לבש בשבת טלית שנפסקו הציצית, עובר בעשה דציצית, והשיב ר"י בעל התוספות דליתא דלא אשכחן דאמר רחמנא לא תלבש בגד בלא ציצית אלא דמצות עשה היא לעשות ציצית היכא דאפשר והיכא דלא אפשר אינו עובר בלבישתו.

הרי דנחלקו בגדר דין ציצית אי רק מתחייב אח"כ ולכן מותר ללבוש כן בשבת, שהרי התורה לא מחייבת אותו אי אנוס הוא על הלבשה, וזו שיטת הר"י, אכן דעת הר"ש מדרושי אינו כן, ובחידושי ר' ראובן [סוכה סימן ד'] הביא מהברכ"ש שביאר שהחולקים על המרדכי ס"ל שגדר המצוה היא שהתורה קבעה את 'סדר לבישה', והיינו 'שכך לבישה צריכה להיות', דלבישת ד' כנפות צריכה להיות לבישה מצויצת.

ושורש פלוגתתם – להר"ש מדרושי החיוב הוא בבגד, היאך בגד צריך להיות בלבישתו, והיינו שחייבים שהבגד – בלבישתו – יהיה מצויץ, צורת לבישה צורת בגד, אכן לפי הר"י החיוב אינו בבגד אלא בציצית, שחייבים להטיל ציצית בבגד.

אולם עיין לעיל [סימן י"ז] בארוכה שהוכחנו שכל מצוה מתחלקת לתרתי, גוף המצוה וחיובא דרמי אקרקפתא דגברא מה שצריך לעשות שתקיים המצוה, וגם בהלכות ברכת המצוות מתחלקים, והיינו ד'על מצות' לחוד ו'ציוונו' לחוד, עיי"ש בארוכה כמה אופנים שמתחלקים גדיהם זה מזה, ועיי"ש [פרק ב'] שהוכחנו שגוף העשה והמצוה חיילא בבגד כיון שהבגד צריך צריך להיות מצויץ – בלבישתו – וזה גוף המצוה של ציצית, אבל החיוב דחיילא אקרקפתא דגברא היינו לקשור בו חוטין, נמצא דתחילת חיובו וסוף חיובו בגוף החוטין, אף דקיום המצוה הוא בבגד, ובזה ביארנו היאך יתכן שהבגד הוא חפצא דמצוה לגבי הלכות שונות.

ונתבאר דכל זה נכון גם במרדכי ובר"י, דכל פלוגתת הראשונים הוא בחיוב דרמי אקרקפתא דגברא, אי הוי חיוב בבגד או חיוב בחוטין, אבל המצוה ודאי שמתקיימת בבגד שהוא יהיה בגד של ציצית – בגד מצויץ, ודו"ק.

עוד נפ"מ אי חשיב כביטול בקו"ע או בשוא"ת, ונפ"מ מתי קושר את החוטין.

ובאמת שיש כמה נפ"מ בפלוגתא זו:

דעיין להלן תוס' ותוס' הרא"ש [צ':] דדנו אי מי שיש לו בגד בלי ציצית אי מיקרי מבטל מצוה בידיים או בשוא"ת, ותלו נידון זה אי המצוה מתחילה אחרי שכבר לבוש בו או לפני כן, והיינו ממש הנידון הזה, ושיטת הר"י באמת דמיקרי שוא"ת כיון שרק מתחייב אח"כ, והיינו דאף דלולי

²⁰³ דזה תלוי ברמב"ן ורעק"א, וכדהבאנו לעיל [סוף סימן י"ז], ושיטת הראב"ד בנשים בזמן גרמא וכן שיטת הרמב"ן בהשב תשיבם דסגי לן על ידי הקיום מצוה, אכן רעק"א למד שהכל תלוי בחיוב, וכדיבואר, ואזלי לשיטתייהו, שהרמב"ן למד מצד הכח של אהבה וזה לא מוסיף באהבה בזה שיש חיוב, ובאהבה הכל מצד הקיום, ורעק"א דחה את הרמב"ן מכח הגמרא להלן, ועיי"ש עוד שזה תלוי בפלוגתת ר' ניסים גאון והרמב"ן, עיי"ש.

המעשה בפועל להתלבש בבגד לא היה לו ביטול אולם רק אחרי שהתלבש הוא נתחייב ושוב הו' ליה ביטול בשוא"ת.

ובאמת דהסיק התוס' הרא"ש אחרי החידוש הזה של התוס' את הדין של הר"י במרדכי לגבי שבת שא"צ להתפשט, ועיין בהערה ²⁰⁴ שהבאנו את כל לשונו, ודייק מזה בחידושי ר' ראובן [שם] שנמצא שעיקר השו"ט בתוס' ובתוס' הרא"ש אי קיי"ל כהמרדכי או לא תלוי אי ביטול מצות ציצית מיקרי קו"ע כיון שמתלבש במעשה בלי ציצית, או דהוי שוא"ת, והיינו דלאחר שהוא לבוש מתחיל החיוב וכעת הוא לא מקיים חיובו בשוא"ת במה שאינו קושר, עיי"ש, ומבואר דלדרכו של ר' שלמה מדרויש באמת מיקרי ביטול בקו"ע, והיינו כנ"ל שהתורה קבעה שכך צריכה להיות לבישתו, ובאופן אחר הוא עושה לבישה כנגד מה שקבעה התורה, וזה ביטול בקו"ע. ועיין חמד משה על השו"ע [ריש סימן ח'] שהביא את לשון הרמב"ם שצריכים ללבוש בגד לאחר שיש בו ציצית, ודייק שזה דלא כהמרדכי הנ"ל, והיינו דלפי המרדכי דלבישת הבגד הוא המחייב, ולפני כן לא התחילה בו חיוב, שפיר מצי קושר לאחר הלבישה, אף שיתברר שיעמוד הרבה זמן בלי ציצית, אולם הפמ"ג [שם] הביאו והוא חולק עליו, וסובר דגם בדעת המרדכי דלא מצי ללבוש ואח"כ לקשור.

ולכאנ' סברתו בזה דגם אי רק חייב לאחר שלבש, אבל סו"ס למה לא צריך לדאוג לפני הלבישה שיהיה קשור בציצית ברגע הראשון של הלבישה שאז הוא מתחייב, וככל המצוות שמוטל עליו אחריות לפני זמן המצוה לדאוג שיהיה לו את החפצא דמצוה, וקונה ד' מינים לפני יו"ט ראשון בבקר, וצ"ע ועיין בהערה ²⁰⁵.

ונראה כך: נתבאר לעיל דמצוה לחוד וחיוב אגברא לחוד, וכולם מודים שגוף המצוה היינו בבגד, ושם מתקיימת המצוה, אולם נראה דלא יתכן לומר כן לפי החמד משה במרדכי, דהיאך נימא שכל זמן הקשירה של החוטין כשהוא כבר לבוש בבגד שגם אז יש קיום מצוה בבגד, אטו נימא שמתקיים בבגד מה שעושים בו פעולה של קשירה, וע"כ שהוא סובר שגם הקיום מצוה הוא בחוטין ולא רק החיוב דגברא, והיינו שרצון התורה בחוטין של ציצית, ורצון התורה להטילם ושיהיו מוטלין בבגד של ד' כנפות, ודו"ק.

ויתכן א"כ שזה כל המחלוקת בין החמד משה והפמ"ג במרדכי, שהפמ"ג למד שגוף המצוה היא בגד מצויץ, ורק החיוב של הגברא היינו להטיל, ואף שהחיוב מתחיל אח"כ אכן כיון שהחיוב צריך להביא לקיום מצוה של בגד מצויץ, שוב מתחייבים בקשירה לפני הלבישה כדי שכבר ברגע הראשון תתקיים המצוה בבגד.

אולם החמד משה למד שגם הקיום מצוה הוא בחוטין, והיינו שרצון התורה להטילם ושיהיו מוטלין בבגד של ד' כנפות, ולכן יש קיום מצוה בעצם המעשה קשירה שהקיום מצוה הוא בחוטין – גם בקשירתם וגם בהיותם קשורים בבגד, ולכן לא אכפת לן מה שהוא לבוש בלי ציצית, שההעסקות בחוטין כלולה במצוה של החוטין, ודו"ק.

²⁰⁴ "כולהו נמי שב ואל תעשה ניגהו. וא"ת סדין בציצית היכי הו' שב ואל תעשה בשלמא למ"ד חובת טלית הוא ניחא דמי שקנאו נתחייב בציצית אפי' מונח בקופסא ושב ואל תעשה הוא שלא יעשה לו ציצית, אלא למ"ד חובת גברא כי מיכסי בטלית דבר חיובא הוה ואין בו ציצית עובר בידים שהתורה חייבתו להטיל ציצית בכל טלית שיתעטף בו ולא ילבשו בלא ציצית, וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד לאחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה כבר מכוסה בה ואשר תכסה בה דרשינן לדרשא אחריתי במנחות.

וא"ת אכתי הא משמע בפ' מי שמתו דכשהוא לבוש כלאים ואינו פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא כעובר ועושה, וי"ל דשאני כלאים שתחלת איסורן היה בלבישה שלבשן באיסור אבל כאן בשעת עיטוף לא נתחייב עד אחר שנתעטף ואז הו' שב ואל תעשה.

ומיהו ק"ק מהאי דמברכין להתעטף בציצית ומוכיח מזה בה"ג דקי"ל ציצית חובת גברא הוא מדקא מברכים להתעטף משמע דבשעת עיטוף הו' מצוה, וי"ל שכך פירוש הברכה להיות מעוטף בציצית ומשום דמברך עובר לעשייתו צריך לברך להתעטף. ומכאן הורה ריב"א דאם נפסק לאדם אחד ציצית בשבת או בי"ט יכול להתעטף בטליתו אפילו לכתחלה משום דלא מיחייב עד לאחר שנתעטף, וא"כ דוקא בחול אסור ללבושו בלא ציצית שהוא מחוייב לעשות ציצית כשילבשו אבל בשבת וי"ט דאי אפשר לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה גם אין עבירה שהוא מעוטף בו בלא ציצית כיון דא"א לעשותו, עכ"ל.

²⁰⁵ ויתכן שהחמד משה למד שאם כל האפשרות של קיום המצוה היינו דווקא בקושר לפני הלבישה, שוב ע"כ משתנה עיקר חיובו, והיינו שכבר מוכרח שהגדר בזה שהתורה קבעה שכך צריכה להיות לבישתו, ולבישה בלי ציצית היא לבישה כנגד התורה, ורק אי נימא דמשכחת לה לבישה ושוב קשירה, אז י"ל שכך הגדר שחייב להטיל ציצית בבגד, אלא שאם קשר קודם אז פירושו שדאג לקיום חובתו לפני הלבישה, ודו"ק.

[העירוני שבאמרי בינה מבואר שלפי המדרכי כיון שאינו מחוייב לקשור בשבת, דשוב ליכא ברכה בשבת, ויש לדון בזה, ואכמ"ל].

בדברי רעק"א – מה יהיה בלי הדין עדל"ת, דלפי הר"י לא צריך להתפשט ולפי ר' שלמה מדרויש צריך להתפשט.

ואיכא נפ"מ נוספת בפלוגתא זו, והוא דרעק"א בשו"ע [או"ח סימן י"א] יצא לדון דמה היה הדין בלי עדל"ת ולבש בגד של פשתים, האם צריך להתפשט או מצי לובש בלי ציצית, והסיק דלפי הר"י לא צריך להתפשט דמאי שנא מעוכב על ידי חילול שבת למעוכב על ידי כלאים, הא הוא אנוס דתרווייהו, אכן פשיטא דלפי ר' שלמה מדרויש דצריך להתפשט, ועיין בהערה ²⁰⁶ שהבאנו את כל דבריו, ומה שחידש לגבי בגד שהוא כבר כלאים בלי הכלאים מצד הציצית.

מוכיח שיש נפ"מ נוספת בין ר' שלמה מדרויש לר"י לגבי עדל"ת אי תלוי בקיום או בחיוב. ובאמת דמוכרח שיש ביניהם נפ"מ נוספת – דעיין בהערה לעיל שהבאנו את לשון רעק"א, ומבואר שם שיסוד סברת רעק"א בר"י במדרכי מתחיל כך:

דבאמת קשה, דהיאך מתלבשים בבגד של פשתים, הא הוא גורם דחייה ושיחול עליו דין עדל"ת, ומי הכריחו להתלבש ולהגיע לעדל"ת, ואין כאן שום חיוב של מצוה שמחייבו לדחות ל"ת, ובזה תירץ רעק"א דלפי המדרכי א"ש, דלבישת הבגד ממילא מותרת, ואחרי שהוא לבוש הוא מחוייב ממש, הרי דנקט שהחיוב מצוה הוא זה שדוחה בעדל"ת, אולם כבר הבאנו חולקים בזה שקיום מצוה דוחה, ונראה מוכרח דשיטת ר' שלמה מדרויש היא כהראשונים שהקיום מצוה דוחה, דלדידה הדרא קושי' רעק"א, ולדידה אין תירוץ של רעק"א, ומוכרח שאף שאין חיוב אבל בקיום מצוה דוחה.

מביא בדומה לזה בפלוגתא הפסוקים אי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול בשוא"ת או בקו"ע. הבאנו לעיל דנחלקו אי הוי ביטול בקו"ע או בשוא"ת – ונראה להביא משל לזה, דהנה מצאנו בסוכה מחלוקת אי הוי ביטול בשוא"ת או בקו"ע, דיעויין ברעק"א ופנ"י בסוכה [ריש כ"ה]. דנחלקו בביטול מ"ע דאכילת סוכה, דברעק"א מבואר דזה ביטול בשוא"ת ודמי לחתן שלא קורא קריאת שמע מחמת עוסק במצוה פטור מן המצוה, דאף דאכל בחוץ וזה הרי מעשה בידים, אכן הרי רק לא קיים את הקו"ע של ישיבה בסוכה בזמן אכילתו וזה ביטול בשוא"ת, והיינו שהפעולה של אכילה מחייבת פעולה נוספת להכניס את אכילתו לסוכתו, ופעולתו הראשונה [אכילה] אינו ביטול מצווה ורק השלילה מפעולתו השניה [כניסה לסוכה] היא הביטול בשוא"ת, ועיי"ש שרעק"א דימה לציצית בדין של המדרכי בנפסק חוטין בשבת.

והפנ"י חולק וסובר שזה ביטול בקו"ע ע"י גוף האכילה עצמה, וצ"ב שיטת הפנ"י, ועיין נמי באור שמח [מאכל"א פט"ו ה"י ד"ה לכן] שכתב בהדי' כרעק"א ²⁰⁷, וע"ע במקנה בקידושין [ל"ד ד"ה והרי סוכה] מש"כ בזה, ועיין בהערה ²⁰⁸ שהבאנו הרבה פוסקים כהפנ"י.

²⁰⁶ וז"ל: "דבלאו הכי צריך להבין כיון דכלאים בציצית שרי מה לי דהציצית הם כלאים עם הבגד מה לי דהבגד עצמו כלאים, ונימא דהבגד כלאים יכולים להטיל בו ציצית וללבושו לקיים מצות ציצית דעשה דחי לל"ת.

ולזה נראה דבאמת מהראוי דעשה דציצית לא לדחי' ללאו דכלאים דשאני בעלמא דהוי עשה דחיובא ומוטל עליו לעשותו, אבל עשה דציצית דאין החיוב עליו ללבוש טלית בת ד' כנפות ולהטיל ציצית א"כ אמאי דחי העשה לל"ת דכלאים, הא אם לא ילבישו לא יעבור על העשה כלל.

ולזה נראה למ"ש המדרכי דאין איסור כלל על הטלית שלא ללבושו בלא ציצית אלא כשהוא לובש בו חל עליו המצוה להטיל ציצית, ומה"ט בלא נמצאו ציצית בעיר וכן בשבת דא"י להטיל בו ציצית מותר מה"ט ללבושו בלא ציצית, א"כ שפיר אמרי' דעשה דציצית דחי ללאו דכלאים דאם יהיה הדין דלא לדחי' לא יטיל בו ציצית ומ"מ יהא מותר ללבושו בלא ציצית ושוב מבטל העשה, דאם בלא דחייה היינו מוחי' ללבושו באמת אין כאן דחייה דבלא לבישה ליכא ביטול מ"ע, אבל כיון דבאמת עכ"פ מותר ללבושו בלא ציצית ממילא חל עליו העשה דציצית ודחי' לל"ת דכלאים, וכ"ז אם הבגד בעצמותו אינו כלאים אלא דהציצית הם כלאים להבגד דאם לא ידחה העשה לל"ת מ"מ ילבישו בלא ציצית, אבל אם הבגד בעצמותו כלאים ל"ש לומר דלדחי' העשה לל"ת דהא אם לא דחי' א"א כלל ללבושו כיון דהבגד כלאים בעצמותו ממילא לא חל עליו העשה כלל" עכ"ל.

²⁰⁷ שכתב שם שביטול מצוה בשוא"ת לא בעינן לבזבז כל ממונו, ורק באיסור מבזבז כל ממונו, ואכילה מחוץ לסוכה וכן אכילת מעש' מחוץ לירושלים לפניש הגיע לירושלים, כל כה"ג אינם איסורים אלא ביטול מצוה בשוא"ת, ולא דמי לבעולה לכה"ג שזה איסור עשה ועל זה שפיר בעי לבזבז כל ממונו.

²⁰⁸ והיינו דמצאנו עוד שנחלקו בזה דיעויין במג"א [סי' תר"מ ס"ק ב' ובסי' תרט"ז ס"ק ב'], ובמחצית השקל ובמ"ב [סי' תר"מ] ובלבושי שרד ובפמ"ג שם, והעולה, דנחלקו אם איכא איסור ספייה לקטן חוץ לסוכה, דהאחרונים [מחצית השקל ומ"ב] נקטו דאיכא איסור והלבושי שרד ובפמ"ג נקטו דליכא, ולכא' תלוי בהנ"ל, דבמצוה ליכא איסור ספייה, [אלא שהפמ"ג טוען שבאיסור שתלוי בזמן ליכא ספייה, ולא מצד מצווה אתינן עלה], שו"ר שכן תמה הגרש"ז זצ"ל בהליכות שלמה [מועדים פ"ט

ולכא' הביאור בכל הנך פוסקים הוא שאין רגע שהאדם מתחייב בסוכה, אלא שלפני תחילת האכילה פשוט שאינו חייב, ואחרי שכל כבר ביטל, וא"כ מתי זמן החיוב ולמד רעק"א שאין זמן שחל החיוב, אלא שלפני אכילתו הוא חייב לדאוג שאכילתו תהיה בסוכה, וזה אכתי דומה למרדכי בציצית.

אכן הפנ"י ודעימיה למדו שהתורה קבעה את צורת האכילה שהאכילה צריכה להיות בסוכה - וממילא דאכילה מחוץ לסוכה היא אכילה היפך ממה שהתורה קבעה, וזה מיקרי קו"ע לעשות אכילה היפך ממה שהתורה קבעה, והיינו ממש כדברי ר' ראובן בשיטת ר' שלמה מדריש בציצית. ויתכן שכאן הפנ"י למד שכיון שאין רגע מסוים שאפשר לחייב שאכילתו תהיה בסוכה, א"כ שוב כו"ע מודי הכא לר' שלמה מדריש דהוי ביטול בידים.

ונראה שהוא למד את הדין של ציצית כהחמד משה שהחייב לפי הר"י מתחיל אח"כ ולכן הוא יכול לקשור אחרי שהוא כבר לבוש, אבל רעק"א למד כהפמ"ג שגם בציצית עצמו הוא דואג לפני כן לקושרה, ואין לקשור אחרי שהוא כבר לבוש, ודו"ק, וממילא דה"ה דהכא בסוכה שפיר שייך דינו של המרדכי כיון דבתרווייהו הוא דואג בפועל לפני כן, ואעפ"כ תרווייהו מיקרי שוא"ת.

מבאר שהר"י במרדכי והר"י להלן [צ':] והר"י בתוס' בכתובות [מ'] - כולו חזא ניהו. למדנו עכ"פ שיש שו"ט בתוס' להלן [צ':] בשם הר"י האם ציצית החיוב הוא אחרי שיש לו בגד או לא, והמרדכי [שם] הביא את הדין הזה בשם הר"י, ומבואר הכא שהשו"ט של הר"י להלן [צ':] היינו ממש סביב עיקר חידושו לדינא בבגד בלי ציצית בשבת.

ומעתה יש להעיר, דדברי התוס' בכתובות הם ג"כ מהר"י, ויש לעיין, שהרי עיקר קושיתו היינו דצריכים לחייבו להוריד את הבגד של פשתים ולהחילו בצמר, והיינו מדין אפשר לקיים שניהם, ותמוה, הא עיקר קושי' זו עומדת כנגד עיקר שיטתו של הר"י דא"צ להתפשט, וצ"ע, ועוד שהתוס' הרא"ש גם סותר את עצמו דהכא ג"כ הקשה דלמה לא יתפשט, ולהלן [צ':] הוא הביא את הדין של המרדכי - ובקצרה - הרי אחרי שרעק"א הוכיח דגם אם הדין היה שאין עדל"ת אכתי לא מתפשט, א"כ כל הכה של אפשר לקיים שניהם היינו דלכן לא אמרינן עדל"ת, אבל אי בלי כל ההלכה של עדל"ת א"צ להתפשט, א"כ פשיטא דא"צ להתפשט באופן של אפשר לקיים שניהם, וצ"ע עיקר קושי' הראשונים.

ואשר מוכרח ומבואר - דאדרבה ואדרבה - דהן הן דברי הר"י והן הן דברי התוס' הרא"ש, והיינו שהר"י והתוס' הרא"ש חידשו גדר חדש בעיקר מצות ציצית וחזרו כמה פעמים על חידוש זה, לגבי כמה נפ"מ שיוצא מהחידוש הזה:

א [להלן [צ':] חידשו שניהם דמחמת הגדר החדש במצות ציצית דלכן מיקרי ביטול בשוא"ת.
ב [כמו כן חידשו [שם ובמרדכי במנחות] דמחמת הגדר החדש במצות ציצית דלכן יש דין דמי שנקרע החוטין בשבת דא"צ להתפשט.

ג [כמו כן חידשו [כתובות יבמות] דמחמת הגדר החדש במצות ציצית דלכן גם באופן דאין עדל"ת, או באופן שהדין הוא דאפשר לקיים שניהם וממילא ליכא עדל"ת, דא"צ להתפשט - והן הן עיקר דבריהם בכתובות ויבמות - ונמצא שחזרו ג' פעמים על חידוש אחד כדי ללמד את הנפ"מ בהך חידוש.

ודברינו מפורשים בפנ"י בכתובות [שם] שפירש את דברי התוס' שם עפ"י המרדכי, וכתב שהר"י אזיל לשיטתו, ופשוט, ועיין בהערה ²⁰⁹ הבאנו לשונו, והדברים ברורים.

דבר הלכה אות כ"ה [שכיון שזה מצוה מה שייך בזה איסור ספייה, וכן הוא באבני נזר [או"ח סימן תפ"א ס"ק ח'] דנקט שיש איסור אכילה מחוץ לסיכה ולכן איכא איסור ספייה.

וע"ע בענין זה במ"ב [סימן תר"מ ס"ק ל"א] בדין אונן שהביא מהפמ"ג שהסתפק האם פטור כיון שכאן יש ביטול בקו"ע, וע"ע בשע"צ [ס"ק מ"ח] שדן שם לפוטרו כיון שיש קום ועשה להכנס לסוכה, עיי"ש.

²⁰⁹ וז"ל: "מיהו מלשון המרדכי בהלכות ציצית [סי' תתקמ"ד] הביאו הב"י [באו"ח סימן י"ג] למדתי תירוץ אחר, דעל מ"ש בשם הר"ר שלמה מדריש"ש שאם לבש בשבת טלית שנפסקו הציצית עובר בעשה דציצית והשיב ר"י בעל התוספות דליתא דלא אשכחן דאמר רחמנא לא תלבש בגד בלא ציצית אלא דמצות עשה היא לעשות ציצית היכא דאפשר והיכא דלא אפשר אינו עובר בלבישתו ולפי"ז נראין הדברים ק"ו בההיא דהכא דהא ודאי אין לנו לאסור ללבש סדין של פשתן והתורה התירה בפירוש ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם וסתם בגדים בתורה היינו צמר ופשתן אלא שאנו רוצין לומר דנילף מהכא דעשה דוחה לא תעשה אפילו היכא דאפשר לקיים שניהם מדצותה התורה לעשות ציצית בטלית של פשתן ולפי"ז לא שייך לומר כלל מדהתירה התורה ללבש טלית של פשתן דמה איסור יש בלבישה שאם לא נאמרה מצות ציצית בשל פשתן היה מותר ללבושו

ונראה להוסיף דהן הן דברי הראשונים – "התורה לא אסרה ללבוש טלית של פשתים, היכא שיש לו טלית של פשתים אי אפשר לקיים ציצית בלא כלאים", והיינו שזו הנקודה – שהתורה לא אסרה, שגם אי נימא ליה לקיים מצוותו בבגד של צמר הא סו"ס את הבגד של פשתים הוא לעולם לא יוריד דמי מחייבו בזה, ויהיה לבוש בב' בגדים, דמעולם לא מצאנו במצות ציצית כח לגרום לו להפשט את הד' כנפות, ואין כאן התחלה למהלך של אפשר לקיים שניהם, ופשוט.

מבאר דלפי הר"ש מדרויש – מוכרח דלא כטענת הקוה"ע, ומבואר היטב קושי' הראשונים. ויש להוסיף – הרי לולי החידוש של הר"י היינו סוברים כר' שלמה מדרויש, דחייב להתפשט בשבת, וה"ה דבלי עדל"ת חייב להתפשט, וה"ה באפשר לקיים שניהם דחייב להתפשט, וזה ממש קושי' התוס', ומזה גופא בא הר"י לאפוקי, וקמ"ל הר"י כסברת הר"י בכל דוכתא דבאמת המצוה לא יכולה לגרום לנו להתפשט.

אכן לפי ר' שלמה מדרויש הדרא הקושי' של הראשונים דשוב הוי ליה אפשר לקיים שניהם ולמה א"צ להתפשט, ונראה שיצטרך לתרץ בזה כסברת הברית אברהם, וכדלעיל, ודו"ק אולם אין לומר שיתרץ כהקוה"ע, דהנה, לעיל הבאנו שמי שלומד שהקיום עשה דוחה ל"ת, לדידיה ליתא לטענת הקוה"ע, ולעילה וכחנו שמי שיסבור כהר"ש מדרויש דפשיטא דס"ל שהקיום מצוה דוחה, ומעתה מוכרח שר' שלמה מדרויש סובר כסברת הברית אברהם לדידיה ע"כ דליתא לסברת הקוה"ע, דסו"ס איכא קיום מצוה.

ומעתה א"ש – שהראשונים בקושי' הקשו דלמה לא יתפשט, והיינוש העלו אתה צד של ר' שלמה מדרויש – וקשה דלמה לא חשבו על טענת הקוה"ע דקושי' מעיקרא ליתא, והתשובה, דאחרי שהקושי' בנויה על ר' שלמה מדרויש, שוב מוכרח דליתא לטענת הקוה"ע, וא"ש מה שהקשו, אולם מיד כשתירצו שאין לחייב לפשוט, והיינו כסברת הר"י, שוב לא צריכים לטענת הקוה"ע, דכבר א"א לחייבו לפשוט את הפשתים והפשתים ישאר עליו גם אי יוסיף בגד של צמר וכנתבאר. ונמצא דממנפ"ש אין מקום להעלות את סברת וטענת הקוה"ע, שבקושי' אין טענתו נכונה, ובתשובה ליתא לכל השאלה דממנפ"ש הבגד של פשתים ישאר עליו.

פרק ב'

שיטות הראשונים

למה פשתים בצמר וצמר בפשתים לא מיקרי אפשר לקיים שניהם.

פלוגתת רש"י ותוס' מנחות [ל"ט] אי המיגו שייך לדין עדל"ת או לא, ובסתירה לסוגי' להלן [מ'].

הדרנא לעיקר השאלה של לבן של צמר בבגד של פשתים, ונקדים בסוגית הגמרא במנחות [ל"ט]. "אמר שמואל משמיה דלוי: חוטי צמר פוטרין בשל פשתן. איבעיא להו: של פשתן מהו שיפטור בשל צמר? צמר בשל פשתים הוא דפטר, דכיון דתכלת פטרה - לבן נמי פטר, אבל פשתים בצמר לא, או דלמא כיון דכתיב לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו גדילים תעשה לך, לא שנא צמר בפשתים ולא שנא פשתים בצמר.

ת"ש, דאמר רחבה אמר רב יהודה: חוטי צמר פוטרין בשל פשתן ושל פשתן פוטרין בשל צמר, חוטי צמר ופשתים פוטרין בכל מקום ואפילו בשיראין".

ויש מחלוקת בין רש"י ותוס' בעיקר הנידון של הגמרא דלמה איכא מיגו מתכלת ללבן, ולמה שלבן של צמר לא יהני בבגד של פשתים - דמצד אחד פירש רש"י "חוטי צמר פוטרין בשל פשתן - אותם שני חוטים של לבן אם של צמר הן פוטרין בסדין של פשתן עם התכלת ואף על גב דליכא השתא מין כנף דהוי של צמר כיון דתכלת שנים חוטים הן דתכלת עמרא נינהו ופוטר בשל פשתן דהא תכלת כתב רחמנא בהדיא לבן דצמר נמי פוטר בשל פשתן משום לבן", ומבואר שיש מיגו לענין זה שהצמר של לבן יכול לפטור את הבגד של פשתים, דקס"ד דבינן מין כנף.

בלא ציצית ולענין עשיית הציצית ודאי מיקרי לא אפשר, כן נראה לי נכון. ולפי"ז צ"ל דר"י בתירוץו כאן נמי נתכוון לכך לפמ"ש המרדכי בשמו ודו"ק, עכ"ל.

אולם תוס' [ד"ה לבן נמי פטר] חולקים וס"ל דמצד עדל"ת וכלאים בציצית אתינן עלה, וז"ל: "פירש בקונטרס אף על גב דלא מינא דכנף הוא ולא יתכן לפי מה שפירשתי לעיל דכולהו בר מתכלת איקרו מין לבן אלא הכי פירושא אף על גב דכלאים ניהו" ודו"ק.

הרי לנו דלפי התוס' יש נידון ששייך לסוגיין - דלפי רש"י אין שייכות בין המיגו לסוגיין, ולתוס' מבואר שמיגו נצרך להיתר כלאים, אלא דבתוס' לא נתבאר למה צריכים מיגו הרי איכא דין עדל"ת, וזה יבואר בתוס' דידן.

עוד צריכים להקדים סוגי' דמנחות [מ']. דמבואר שגם בכלאים בציצית יש את הדין של ר"ל, דאם אפשר לקיים שניהם אין דין של דחייה.

דמבואר שם שחכמים אסרו להטיל חוטי צמר בבגד של פשתן, גזירה שמא קלא אילן, פירוש צבע שדומה לתכלת ובאמת אינו תכלת, והקשטה הגמ' - ולא יהא אלא לבן - הא גם לבן שרי צמר בפשתן, ותרצה הגמ' דאפשר במינו וכדל"ל, ומבואר דגם בכלאים בציצית הדחייה היא רק באופן שא"א לקיים שניהם, ואין להתיר לבן של צמר בבגד של פשתים, וזה מפורש נגד הסוגי' לעיל מיניה [ל"ט:ט]. דמבואר דאיכא התיר של צמר בפשתים ופשתים בצמר, וצ"ע, וגם נקודה זו יבואר בתוס' דידן.

ביאור דברי התוס' בסוגיין – והיאך מתיישבים סתירות הסוגיות.

ואחרי ההקדמה של הנך תרי סוגיות נוכל ללמוד את התוס' בסוגיין: וז"ל: "דאפילו צמר לפשתן ופשתן לצמר כו' - נראה דאפילו שני חוטין לבן של צמר שרי בפשתים כדאמר במנחות" וכוונתו למנחות [ל"ט:ט]. דשם מבואר שיש היתר ושם מבואר שמותר מחמת המיגו, והן הן דברי התוס' בהמשך דבריו:

"אף על גב דאפשר במינו כדקאמר התם מגו דתכלת פטרה לבן נמי פוטר" וביאר לנו התוס' למה יש היתר מצד המיגו ולא מצד עדל"ת, וביאר דבאמת איכא חסרון של אפשר לקיים שניהם ולכן לא מהני מדין עדל"ת, הלכך נתחדש דין מיגו.

אלא שיש להבהיר:

א) כל זה הוא תוס' לשיטתו שהמיגו הובא לבאר היתר כלאים, אכן לרש"י ליתא לכל הנ"ל.
ב) אין כוונת התוס' שההיתר הוא מחמת מיגו שבאמת ההיתר הוא מצד עדל"ת, אלא דבמקום דלא מהני עדל"ת שהרי אפשר לקיים שניהם, בזה אהני לן המיגו לחדש דשוב הדרא לן הדין עדל"ת, והגדרים והסברא בזה יבוארו בהמשך.

ממשיכים התוס' שיש גם מיגו שני – והיינו "ושל פשתים נמי פוטר הצמר על ידי מגו, דמגו דלבן של צמר פוטר בפשתים, לבן של פשתים נמי פוטר בצמר".

והיינו דבזה מבואר סוגי' דידן ומנחות [ל"ט] למה התירו בכל גווני ולמה בכל גווני ליכא חסרון של אפשר לקיים שניהם בדין עדל"ת, והתשובה שבכל האופנים איכא מיגו.

ממשיכים התוס' לצמצם את החידוש של המיגו דווקא באופן שיש תכלת, אבל בד' חוטין של לבן ליכא מיגו:

"ודוקא במקום תכלת, אבל במקום שאין תכלת אסור כיון דלא כשר במינו דהא במנחות [מ']. אסר סדין בציצית משום קלא אילן ופריך ולא יהא אלא לבן ומשני משום דאפשר במינו כדל"ל".

הרי שכאן מיושבת כבר הסתירה בין סוגיין והסוגי' [מ']. לסוגי' דלעיל [ל"ט], דהיכא דאיכא תכלת איכא מיגו והיכא דליכא תכלת ליכא מיגו, ואז הדרא הדין אפשר לקיים שניהם וליכא עדל"ת, והסוגי' [מ']. איירי מפורש בלי תכלת, ולכן פשוט שדווקא שם אמר ר"ל דין אפשר לקיים שניהם.

ד' דרכים בראשונים ליישב הסתירות.

מצאנו עוד תירוצים בראשונים – ואיכא בזה ד' מהלכים שנחלקו זב"ז, וכיבואר:

א) הרמב"ן סובר שיש מחלוקת, והיינו שמה שאמרו כאן "אפילו צמר בפשתים ופשתים בצמר" באמת חולק על ר"ל ועל הסוגי' מנחות [מ'], וכן פליגי במנחות [ל"ט/מ'] מיניה וביה, דלר"ל באמת א"א לבן פשתים בבגד של צמר כיון שאפשר לקיים שניהם בלבן של צמר, ורבו רבינו דוד [פסחים ל"ה:] כתב שמי שיש לפניו ב' מצות, של טבל ושל חולין, דמצי מברך על איזה שירצה כיון שיש בזה עדל"ת, ולא קיי"ל כר"ל.

ב] הרשב"א תירץ דאירי כשאין לו חוטין של צמר, ולכן מותר לו בחוטין של פשתים, וזה מיקרי א"א לקיים שניהם, ותלוי בפועל של כל גברא, ועיין בהערה ²¹⁰ הבאנו לשונו.

ג] התוס' במנחות [מ']. תירץ בתירוץ הראשון כהתוס' הכא ובתירוץ השני חידשו דליכא דין של ר"ל בציצית כיון שציצית אינו בגדר דחויא אלא בגדר הותרה, וכשיש הותרה ליכא תנאה של אפשר לקיים שניהם, והא דאמרו [מנחות מ'] דינא דר"ל דאפשר לקיים שניהם, היי"ט דהתם מדרבנן, ועיין בהערה ²¹¹ הבאנו לשונו.

ד] תוס' דידן מחלק כפשוטו, דאיכא מיגו כשיש תכלת וזה מפורש בהדי' בגמרא במנחות [ל"ט] שיש מיגו, וזה גם מפורש שהסוגי' דאירי בלי היתר והיינו כשיש חסרון של אפשר לקיים שניהם דאירי בלי תכלת והיינו ע"כ משום שכבר אין מיגו.

כמה הערות בשיטות הנ"ל.

ויש כאן כמה הערות בשיטות הנ"ל:

א] למה כל המהלכים חולקים על המהלך של התוס' דידן – הרי יש לזה סמוכין מתוך הסוגי' במנחות [ל"ט] שיש מיגו כשיש תכלת, אלא דלפי דרכו של רש"י בסוגי' [שם] ליתא לכל הנ"ל שהרי לדידה לא אמרו מיגו בנוגע להיתר כלאים, ודו"ק, וי"ל דכולהו למדו כוותיה, אלא דבתוס' במנחות בתירוץ השני [מדין הותרה] ליכא למימר כן, שהרי א"א לומר דתפס בסוגי' [מ'] דשיטת רש"י [ל"ט] אחרי שדחאו מכל וכל לעיל [ל"ט], ושיטתו יבואר.

ב] עוד צריכים להבין למה לא תירצו כפשוטו כהרשב"א דאירי באין לו חוטין, ובדוחק י"ל דסברי שזה תירוץ דחוק, אולם כבר הביא הב"י [סימן י"א] פלוגתא אי סברת הרשב"א היא נכונה או לא, והיינו דרבינו ירוחם ס"ל כהרשב"א שהכל תלוי בפועל, והב"י ס"ל דאינו תלוי על הפועל אלא דתלוי האם שייך בעצם לקיים את העשה, ודו"ק, ועיין בהערה ²¹² שהבאנו לשונו, ובפשיטות י"ל שפלוגתת הראשונים והרשב"א תלויה בפלוגתא הנ"ל, אלא דשורש פלוגתא זו צ"ב – ויבואר.

ג] עיקר סברת המיגו צ"ב – דמה שייטא להכא מיגו, ועוד, שהחולקים על המיגו, במה חולקים, ויבואר, ואף שיש לומר שהחולקים למדו שאין מיגו לגבי הדין עדל"ת של כלאים בציצית, וכנתבאר דנחלקו בזה רש"י ותוס'.

ביאור פלוגתת הראשונים אי הדין אפשר לקיים שניהם תלוי על הפועל או בעלמא, ושורש פלוגתתם בעיקר גדרי עדל"ת.

ונקדים בפלוגתת הראשונים האם הדין של אפשר לקיים שניהם תלוי בעלמא או דתלוי בפועל של כל גברא וגברא, ומתוך דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל הבנתי כך – ובתוספת ביאור – שהראשונים למדו דתחילת הדין דחיה בעדל"ת היינו דווקא היכא שהעשה מחייבו לעבור על הלאו דאז אמרינן עדל"ת, ולא סגי בעשה שמחייבו במעשה והלאו אוסרו במעשה, אלא דבעינן עוד, שהעשה יחייבו לעבור על הלאו, ואז מתחיל דין עדל"ת.

ולפי"ז פשוט שזה שייך בתכלת שבבגד של פשתים הוא חייב דווקא בכלאים, הרי התורה אמרה לעבור על הלאו, וזה כעין מצוותו בכך, אבל בלבן שאפשר לקיים שניהם דהעשה אינו מחייב לעבור הלאו ליכא דחיה, ואף דאיהו לית ליה ולא מצי לקיים העשה, מ"מ אין העשה מחייבו לעבור על הלאו, דאין המצוה מחייבתו ללבוש כלאים, וע"כ דעת הראשונים שאם רק אפשר

²¹⁰ וזה לשון הרשב"א – "ודוקא לבן של צמר בשל פשתים ושל פשתים בשל צמר בדלית ליה ממיניה וא"א לקיים מצות ציצית בלא דחיה ל"ת אבל היכא דאיכא ממין הכנף אין מטילין לו אלא מינו וכדר"ל דאמר כ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה ל"ת, הלכך בדאיכא מינו אתה יכול לקיים את שניהם אבל היכא דליכא מיניה אי אתה יכול לקיים את שניהם, ואם נפשך לומר יוציא חוטין מן הבגד בעצמו ויטיל בכנף ולעולם לא משכחת לה דליכא מינו, הא ליתא דכל היכא דאין לו אלא בקריעת הכנף ובהפסד טליתו ה"ז כמי שאין לו מינו".

²¹¹ "אי נמי מדאורייתא [דרחמנא] שרייה ורבנן הוא דגזור דכיון דאפשר לקיים שניהם אבל מדאורייתא שרי דכלאים ממש הותר אצל ציצית ולא משום דחיה והא דמסקינן לעיל דפותר היינו מדאורייתא".

²¹² ז"ל הב"י: "וכתב רבנו ירוחם [ני"ט כ"ג קס"ט:]: חוטי פשתן פוטרין בבגד של צמר וכן בהיפוך דכלאים בציצית מותר, ודוקא כשאין מצינו אלא אם מוצא ממינו אלא יטיל בו כלאים כדאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה וכו', ואינו נראה לי אלא אע"פ שאין מצוי לו ממינו מאחר שאפשר לקיים את שניהם אילו היה מצוי לו לא דחינן את לא תעשה" עכ"ל.

לקיים שניהם בעלמא שוב בזה ליכא לדין עשה דוחה ל"ת, דהא אז פשיטא דהעשה אינו מחייבו לעבור על הלאו.

אמנם דעת הרשב"א אינו כן, וחולק בגדר הדין עדל"ת וממילא גם בגדר הדין אפשר לקיים שניהם, והיינו דלדידיה מה דאיכא בגברא תרתי דבסתרי, עשה מצד אחד ול"ת מצד שני, זה כבר סגי לן בדין עדל"ת וכבר חיילא הדין דחייה, אלא שיש הלכה נוספת בגברא, דרק היכא דמוכרח לעבור אלאו הוא דשרי ליה בהך דחייה, וע"כ אפילו אי נדחה מ"מ היכא דאפשר לקיים שניהם לא הותר לו לעבור על הלאו, שזה דין אצלו שרק מה שמוכרחים לעשות עפ"י הדין עדל"ת הוא דמהני הך דחייה.

וע"כ פשוט דבדלית ליה ואי אפשר גם לקיים העשה וגם לשמור הלאו שפיר הותר, דהא נתחדש בזה דבאמת דין דחייה איכא גם באפשר לקיים, ורק דהגברא מחוייב לאהדורי בתר קיום העשה והל"ת, וכיון דהכא אינו יכול לאהדורי לקיים העשה והל"ת שוב ליכא דין אפשר לקיים שניהם.

בגדר המיגו מתכלת ללבן, ולמה מהני דווקא כשיש תכלת והיאך מהני באופן שהבגד הוא צמר, ולא מהני לדרכו של הרשב"א שהדין אפשר לקיים שניהם הוא דין בגברא.

ומעתה נראה דבזה מובן נמי המיגו, ונקדים בהקדמה אחת:

והיא - דתכלת ולבן הם ב' חלקים של מצוה אחת, ודמי לתפילין של ראש ושל יד, דכל אחד מתקיים בפני עצמו אבל ביחד יש השלמה ביניהם, וה"ה הכא לבן מתקיים בתור חלק והשלמה לתכלת ובלי תכלת מתקיים בתור מצוה עצמאית.

ועפ"י נוכל לבאר את המיגו, ונבאר את הדברים לפי הראשונים שיש דין בעשה שיהיה בו כח דחייה שיוכל לדחות את הלאו, וזה מדיני העשה, ולא סגי במה שיש עשה ולא לפניו אלא דבעינן שיהיה כח דחייה במסויים כנגד הלאו והיינו שיהיה כתוב בעשה שצריך לעבור על הלאו, ולפי"ז נוכל לומר שכיון שתכלת ולבן הם ב' חלקים של מצוה אחת, וכנתבאר, דלבן מתקיים בתור חלק והשלמה לתכלת ובלי תכלת מתקיים בתור מצוה עצמאית, ומעתה נתחדש, דבתור חלק של מצוה תכלת נאמר שהכח דחייה שיש בחלק של המצוה קיים בכל המצוה, ולכן אחרי שהתכלת דוחה, כמו כן כל המצוה דוחה וזה כולל גם את הלבן.

ועיין להלן [סימן כ"ה] שהבאנו את חידוש הר"י [תוס' סוף ו']. דאף דיליף מכיבוד או"א דליכא עדל"ת בהכשר מצוה בכה"ת כולה, אכן בכיבוד או"א עצמו יש סברא מיוחדת לקבוע ששום כיבוד או"א לא ידחה – אף אי אי מיקרי מצוה עצמה – והיינו משום שכל העשה נקבע כפי רובו, וכיון שרובו של העשה הוא בגדר הכשר מצוה, שוב נקבע שבכל העשה בתורת עשה לא דוחה כלל, וזו סברא כעין זה, שיש הלכה וכח בעשה שדוחה לאו, והכח הזה נקבע כפי עיקר המצוה, ובתכלת נקבע הכל כעשה שדוחה, ובכיבוד או"א נקבע כל העשה כפי רובו שהוא הכשר.

אכן זה מובן היכא שיש תכלת ולבן של צמר בבגד פשתים, ואז תרווייהו כהדדי דוחים את הכלאים בבגד, אכן במיגו השני של תוס' שאין כלאים בין הבגד והתכלת ששניהם צמר ורק הלבן הוא כלאים, בכה"ג אכתי קשה.

אולם נראה דגם הכא נוכל לומר שכיון שלו יצויר והיה כלאים בין התכלת לבגד כששניהם צמר - דאז היה באמת כח דחייה בעשה ללאו של כלאים, וכיון שדנים את הלבן כחלק מהמצוה תכלת - שוב י"ל שרואים שחלק מהתכלת – שהוא הלבן - יש כנגדו לאו דכלאים, ובעקיפין איכא לאו של כלאים כנגד התכלת בזה שהלאו עומד כנגד הלבן שהוא חלק של התכלת, והמיגו מחדש דכח הדחייה בעדל"ת קיים בתכלת לענין הדחייה של הלבן לכלאים בבגד – בתור זה שהלבן הוא חלק מהך עשה שהוא עצמו עומד כנגד לאו.

ובזה מובן למה לא אמרינן מיגו שלישי, בין לבן במקום תכלת ללבן שלא במקום תכלת, דהכא עומד הלבן בתור מצוה בפני עצמה ולא בתור חלק מהמצוה הכללית של תכלת ולבן, ובתור עשה בפני עצמו אין לדון בו כח דחייה שהיה לו בתור חלק מתכלת, ודו"ק.

והן הן דברי התוס' הרא"ש שכתבו: "דלא שרי ע"י מיגו אלא כשיש תכלת עמו דמקיימא מצוות תכלת", עכ"ל, הרי שצריכים קיום המצוה בשלמותה כדי שנדון את הלבן בתור חלק מהתכלת, ועיין עוד בהערה ²¹³ ביאור אחר בכל החילוקים הללו.

איברא דכל דברינו תלוי בב' הצדדים שהוזכרו לעיל – והיינו דלעיל הבאנו ב' צדדים בגדר אפשר לקיים שניהם, והרי המיגו מהני כנגד החסרון של אפשר לקיים שניהם, וזה פשוט דלפי הרשב"א שזה דין על הגברא לאהדורי בתר קיום שניהם, א"כ בתכלת דא"א לקיים שניהם התם איכא דין דחייה ללאו ובלבן ליכא דין דחייה ללאו ומה שייך בזה מיגו, ורק לדרכם של הראשונים שהנידון הוא נידון של כח דחייה בעשה, ודנים את העשה ואת דיני העשה, הכא איכא למימר שדנים את העשה כעשה כללי שכולל תכלת ולבן כהדדי, ודו"ק.

ביאור פלוגת הרמב"ם והרמב"ן בספק המצוות אי תכלת ולבן מצוה א' או ב' מצוות.

והנה עיין ברמב"ן שורש י"א דהנידון אי תכלת ולבן מצו' א' או לא היינו אי מעכבי זא"ז או לא, אכן הקשה על הרמב"ם שהביא שיש דרשה שזו מצוה א' אף אי לא מעכבי זא"ז, ותמה דמה נפ"מ בזה, ונראה דנפ"מ לגבי המיגו, וכנ"ל, ודו"ק, והרמב"ן לשיטתו דס"ל דפליגי הסוגיות לית ליה הך מיגו ולכן הקשה על הרמב"ם, ודו"ק.

דברי התוס' והרשב"א שבת [ק"ל].

עיין בשבת בתוס' [ריש ק"ל]: שהקשה דאיכא דין שמכשירי מילה דוחים את השבת כמו מילה, והקשו דלמה ליכא דין אפשר לקיים שניהם במכשירים, והתוס' הוסיפו דגם על דין שמפורש בפסוק שיש לו דין דחייה איכלל בדין של ר"ל, כמבואר במילה בצרעת, והשפ"א תירץ דאמרינן בזה מיגו, כעין מה שמבואר הכא מתכלת ללבן, ודו"ק, עוד כתב הרשב"א שמכשירי מילה ומילה עצמה חדא נינהו וכמילה אריכתא דמי, ודו"ק, ויש לדון האם מצות גדילים עכ"פ חשיבא כמכשירי מצוה.

שיטת התוס' במנחות דמצד הותרה אתינן עלה.

הבאנו את שיטת התוס' במנחות דמצד הותרה אתינן עלה, ולכן ליכא דין אפשר לקיים שניהם בכלל, ורק מדרבנן איכא דין אפשר לקיים שניהם, והיה מקום לפרש דלית ליה הך מיגו אכן פשיטא דאית ליה מיגו כיון שלעיל מיניה [ל"ט]: כבר הוכיחו התוס' נגד רש"י שצריכים מיגו להתיר כלאים, אלא שמוכרח א"כ שחולקים וסוברים שהמיגו קיים גם בלי שהוא מקיים מצות תכלת, וכן יבואר להלן בביאור שיטת התוס' בכתובות.

אלא שיש כאן חידוש שצריכים לומר שההותרה הוא רק בתכלת ולא בלבן, וע"י המיגו דנים שגם בלבן איכא הותרה, והיינו לבן גם בלי תכלת.

עוד יש להעיר שאף שעיקר השיטה של הותרה היינו ר"ת להלן [מ': / מ"א]. לגבי נשים ולילה, וכנתבאר לעיל בארוכה [סימן י"ח], אולם הכא הדין הותרה לגבי זה שאין דין של אפשר לקיים שניהם הוא דין אחר, שהרי להלן יבואר בביאור שיטת התוס' שיש מהלך של מיגו, ושם התוס' הוא בשם ר"ת, ומבואר בהדי' דלאו מדין הותרה הוא.

פרק ג'

שיטת התוס' כתובות [מ'].]

ביאור דברי התוס' כתובות [מ'].]

ומעתה נבאר את דברי התוס' כתובות [מ'].]

וז"ל התוס': "ואם תאמר והא כלאים בציצית אפשר לקיים שניהם שיעשה בטלית צמר חוטין של צמר ואומר ר"י דבטלית של פשתן אי אפשר לקיים שניהם, דלא אפשר לקיים מצות תכלת אלא

²¹³ ויש לעיין מדברי הט"ז [סי' ט' סק"ג] שכתב דהאידנא שאין לנו תכלת אין היתר לעשות את הציצית באופן זהו כלאים, וביאר, שזה משום שאין אנו עושים את המצוה "כראוי", ועיין בלשון המ"ב [סק"ז] "שאין אנו עושים את המצוה בשלימותה". מדבריו מבואר שאין כאן ב' מצוות נפרדות, והיינו כדלעיל שהלבן הוא חלק מהתכלת ולכן כשחסר בתכלת חסר גם בלב, והיינו כדלעיל, אולם הסברא בזה היא אחרת, דלדבריו הפשט הוא שהמצוה איננה בשלמותה ומצוה בדרגא פחותה לא דוחה, אכן דלברינו אינו כן, אלא שכיוון היא בלי תכלת שוב אין לה את הכח הדחייה של תכלת, וצ"ע.

ע"י כלאים דתכלת עמרא הוא, וזה אין לנו לומר שיהא אסור ללבוש טלית של פשתן משום דאפשר בשל צמר דאין זה חשוב אפשר – החלק הזה של התוס' כבר נתבאר לעיל [פרק א']. ממשיך התוס' – "והא דאמרי' בפ' התכלת [מנחות מ']. כל המטיל תכלת בסדין בירושלים אינו אלא מן המתמיהין ומפרש בגמרא גזירה משום קלא אילן ופריך לא יהיה אלא לבן ומשני אפשר במינו כדריש לקיש דאמר כל מקום שאתה כו' התם ודאי כיון דליכא תכלת אלא הכל לבן מצות לבן אפשר לקיים במינו" – הרי דחילק ממש כחילוקו של התוס' הכא דתלוי אי איכא תכלת או לא. ממשיך התוס' – "ואם תאמר והא אמר התם לעיל חוטי צמר פוטרין בשל פשתן ושל פשתן פוטרין בשל צמר ואמאי פוטרין והא אפשר לקיים שניהם דלבן אפשר במינו, ואור"ת דכל ד' חוטין לבן ודאי אסור דאפשר במינו, אבל התם קאמר דשני חוטי צמר לבן פוטרין בשל פשתן דמגו דתכלת פטרה שכבר נעשה כלאים ע"י תכלת שבו לבן של צמר נמי פטר".

לשון התוס' בביאורו למיגו הראשון כתב "דמגו דתכלת פטרה שכבר נעשה כלאים ע"י תכלת שבו", ואין כוונתו דא"צ מיגו כיון דבלאו הכי איכא כלאים בבגד ומה מגרע לי הלבן של צמר, אלא כוונתו דכיון "שכבר נעשה כלאים ע"י תכלת שבו" – לכן מוכרחים לכה הדחייה של התכלת ולכן מהני כח הדחייה גם ללבן.

בסוף התוס' נתחדש דרגא חדשה של מיגו – גם בלי תכלת, ומיניה וביה מחדש עוד – דחלוקים כל הד' מב' מתוך ד'.

וממשיכים התוס' – "ומגו דשני חוטי לבן של צמר פוטרין בשל פשתן, שני חוטי לבן של פשתן נמי פוטרין בשל צמר אף על גב דלא נעשה התם כלאים ע"י תכלת שבו" והיינו כסיום דברי התוס' דידן.

וממשיך התוס' – "וצריך עיון אם שני חוטי לבן של פשתן ושני חוטי לבן של צמר מותר לתת בטלית של צמר או בטלית של פשתן, דשמא לא הותרו שני חוטי לבן אלא דווקא במקום תכלת אבל שלא במקום תכלת לא או דלמא לא שנא דהא שני חוטי לבן של פשתן פוטרין בשל צמר אף על גב דהתם תכלת לא מעלה ולא מוריד דע"י אותו תכלת לא נעשה אכתי כלאים, ואין להקשות אי שרו שני חוטי לבן בכלאים אפי' אין תכלת עמהן אמאי מטיל תכלת בסדין בירושלים אינו אלא מן המתמיהין יטילו עמו שני חוטי לבן של פשתן דאפילו הוי ההוא תכלת קלא אילן או לבן גמור שרי דאיכא למיגזר שמא יטילו עמו שני חוטי לבן של צמר ויסברו שאותן שני חוטי הצבועין הן תכלת ויהיו כל ד' חוטין לבן של צמר".

למדנו מהתוס' בסוף דפשיטא להו דד' חוטין של לבן של צמר בבגד פשתים וכן איפכא – פשיטא להו דאסור, כמו תוס' דידן, שבלי תכלת ליכא היתר, אלא דחידשו שיש מקום לדון בד' לבן באופן שרק שנים מתוך הד' הם כלאים לבגד, והיינו ב' צמר וב' פשתן. ונתחדשו בספק זה ב' חידושים:

א] עצם זה ששייך מיגו גם בלי תכלת כלל – זה כבר חידוש בכל המיגו שכאן נתחדש שהכח דחייה שיש בתכלת קיים בלבן מחמת זה שהלבן היה יכול להיות חלק מהתכלת, וזה דרגא יותר אלימתא של מיגו – מה שלא מצאנו בתוס' דידן.

ב] עצם החילוק בין ב' מתוך ד' לד' מתוך ד' הוא חידוש נוסף – והיינו דמוכרח דהך ד' של לבן אינו מצוה א' של ד' של לבן, אלא שיש ב' ועוד ב', והיינו כמו שאמרו בשם הגרי"ד זצ"ל שבלבן איכא דין של ב' חוטין ותו לא, וכמו שכשיש תכלת איכא ב' לבן כמו כן כשאין תכלת איכא רק ב' לבן, ומה שיש ד' היינו משום שיש דין נוסף מדין 'גדילים' שזה דין גם בלבן וגם בתכלת, וגדילים היינו ד', ונמצא שהב' הנוספים של לבן לא שייכי למצות לבן אלא שהם באים כתנאי כדי שהב' של לבן יהיו בתור גדילים, ודו"ק.

וכמובן שכל זה א"ש טפי אחרי שיש מחלוקת ראשונים האם בדליכא תכלת איכא ב' של לבן או ד' [כמו שאנו נוהגים], עיין בזה ברש"י ותוס' ריש התכלת, ולמדנו דגם לשיטות שיש ד' אבל אינו ד' כפשוטו, אלא דמנין לבן הוא ב' לכו"ע, ודו"ק.

ובעצם יסוד זה שהמנין של ד' הוא מצד גדילים, כן הביאו בכתבי הגר"ז [ריש פרק התכלת] מהגר"ח שהיה לו צד ברמב"ם שאין שיעור ומנין של חוטי לבן כלל, וכל מה דאיכא ד' חוטין הוא רק מצד גדילים.

אולם אכתי לא ברור למה המיגו מהני מתכלת ללבן ולא לגדילים, הא גדילים תנאה הוא בגוף התכלת, ואין לומר שגדילים אינה המצוה כלל אלא 'צורה' של התכלת והלבן ולכן אינו בהלכות דחייה ולכן ליכא ביה מיגו, דאדרבה, הא לפי דרכו של התוס' מבואר דמה שאמרו במנחות [מ'] דליכא עדל"ת מחמת סברת ר"ל דאפשר לקיים שניהם, היינו דקאי בכה"ג כלפי הדין גדילים, ומבואר דביסוד הדברים איכא הכא הלכה של עדל"ת, ושפיר חשיבא כעשה, ולמה ליכא בזה מיגו, וצ"ע.

פרק ד'

בקושיות האחרונים,

על התוס' דלמה לי מיגו, הא ממילא יש כלאים.

קושיות האחרונים – דל"ל מיגו – הא ממילא איכא כלאים, או ממנפ"ש יהיה כלאים.
האחרונים מקשים ב' קושיות בדברי התוס':

א] תוס' הקשו דלמה מותר להטיל חוטי לבן צמר בבגד של פשתן מטעם עשה דוחה ל"ת הרי אפשר במינו, ועל זה הביאו את המיגו, וצ"ע דהא הבגד הוא כלאים גם לולא חוטי הלבן – מחמת חוטי התכלת, וממילא הוא אסור בלבישה, ובהוספת חוטי הלבן לא נוסף שום איסור שהרי הבגד אסור כבר בלבישה, ותוספת החוטים אינם גורמים איסור נוסף בלבישה, ודומה לטריפה שהיא טריפה מב' סיבות, וא"כ מדוע צריך כח של דחייה מצד הלבן כדי להתירו לקושרו בבגד.

והיה מקום לדון שהאיסור כלאים היינו ללבוש חוט מצר עם חוט לבן, והתערובת היא היכי תימצי לגרום ללבישה זו, ואז מובן שיש איסור נוסף בכל חוט, אכן אי ננקוט שיש איסור אחד של בגד שיש בו תערובת, א"כ כל חוט הוא סיבה נוספת להך תערובת, ודומה לב' סיבות של טריפה, ועי' בעמודי אור [סי' ס"ד] שדן באופן שצריך ללבוש בגד של כלאים משום פיקו"נ האם מותר להוסיף עוד חוטים שאינם נצרכים בשביל הפיקו"נ, האם יש כאן את האיסור של ריבוי בשיעורין, ותלוי בהנ"ל, ועיין עוד בזה בחידושי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל, [ועיין להלן [סימן כ"ב סוף פרק א'] במה שיש לדון לפי הב' דינים של הגר"ח בשעטנז].

ב] יש קושי נוספת, והיינו דאף אי נימא שצריך כח של דחייה מצד הלבן כדי להתירו בבגד, אבל מה הקשו דליכא דחייה כיון דאפשר במינו, [ולכן צריכים מיגו], הרי גם אם יטילו לבן מחוטי פשתן הרי עדיין כל ההיתר יהיה רק מחמת דין דחייה, דממנפ"ש איכא כלאים, או לחוטין של תכלת [צמר] או לבגד [פשתים], וממנפ"ש כל ההיתר לחוטי לבן הוא מחמת דין עשה דוחה ל"ת, וא"כ אין כאן מצב של 'אפשר לקיים שניהם' – שהרי כאן אי אפשר לקיים את העשה בלא שהלאו יצטרך לידחות.

ישובו של ר' ראובן לקושי' הראשונה – שדומה לבגד שיש בו כלאים שבזה לא מהני היתר של כלאים בציצית.

בתירוץ הקושיא הראשונה ביאר בזה בחידושי ר' ראובן [ועיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשמו], עפ"י מה שהבאנו מרעק"א שחידש עפ"י המרדכי דכל הדחייה מתחילה אחרי שהוא כבר לבוש, דממנפ"ש א"א לומר לו להתפשט, דאף אי אעדל"ת אכתי ימשיך להיות לבוש, וכמו בשבת בנקרע הציצית, וכיון שכן הוא החיוב שממנפ"ש מוטל עליו מחייבו לדחות את הלאו, אבל אם הבגד עצמו הוא כלאים אז אסור להטיל בו ציצית וללבושו מטעם עשה דוחה ל"ת, ועיין בזה בהערה ²¹⁴, וזה משום שאינו לבוש בו ממנפ"ש, דאדרבה חייב להתפשט – לולי עדל"ת, ואין לו מצב של חיוב בממנפ"ש כמו בבגד של פשתים שבא להטיל בו צמר.

²¹⁴ העונג יו"ט [סי' א' ד"ה ולכאורה יש להביא ראיה לשי' הרב"י] מוכיח בדברי רעק"א ממה שאמרו בגמ' "כלאים למאי חזו" [ביצה י"ד:], וקשה הא חזו לעשותו ד' כנפות ולהטיל בו ציצית וללבושו, אלא ודאי כשהבגד עצמו כלאים אין היתר ללבושו מדין עדל"ת וכדברי רעק"א.

ויש לעיין בדבריו, שהרי אחר שכבר חל דחייה על האיסור כלאים בבגד, למה לא יהיה מותר להוסיף חוטי שעטנז בבגד, הרי הוספת החוטין אינה תוספת באיסור ודומה לב' סיבות של טריפה, אכן נראה פשוט, דכל רגע צריכים לדון כלפי הרגע הבא, דאיזה היתר יש לו להמשיך לבישתו, הא הרגע הבא יהיה לו לאו, והתשובה היא דיכול להוריד את החוטין ולהמשיך בבגד פשתים, ואז ממילא יתחייב שוב בהטלת חוטין של צמר ויחול עדל"ת, אכן היכא שברגע הבא יהיה לו כלאים בלי שייכות למצוותו שוב ליכא היתר של עדל"ת לרגע הבא וחייב להתפשט.

אולם ר' ראובן ביאר בזה שהדין דחייה נתחדש רק באופן שהעבירה נעשית מחמת המצוה, אבל אם העבירה היתה נעשית גם לולא המצוה בכה"ג לא התחדש הדין דחייה, לכן אם הבגד עצמו הוא כלאים שבכה"ג העבירה היא גם לולא המצוה לא התחדש הדין דחייה, ונהי דאם היה חל דחייה אז היה מותר להוסיף ולעשות את הבגד עצמו כלאים אבל באופן שהבגד בעצמו הוא כלאים הדחייה לא חלה כלל, ורק כשהבגד עצמו אינו כלאים ורק עשיית המצוה של הטלת חוטי הציצית גורמת את האיסור כלאים אז חל הדין דחייה.

לפ"ז א"ש הקושיא הראשונה, דניחא למה היה פשוט לתוס' שההיתר להטיל את הלבן הוא רק אם יש ללבן כח של דחייה [והקשינו דאף אם אין ללבן כח של דחייה מ"מ הרי לא נוסף שום איסור ע"י הטלת חוטי הלבן], כי אם אין ללבן כח של דחייה נמצא שרק התכלת הוא המצוה הדוחה את האיסור, וא"כ לא יחול דחייה כלל, כי הרי העבירה קיימת גם לולא המצוה, שהרי גם לולא התכלת היה איסור כלאים מחמת חוטי הלבן שהם כלאים עם הבגד, וא"כ לא יחול דחייה כלל דדומה למטיל ציצית בבגד שיש בו כלאים וכנתבאר בדברי רעק"א, ולכן צריכים לחדש שגם ללבן יש כח של דחייה, שאז המצוה הדוחה היא התכלת והלבן ביחד, אז א"ש למה חל דחייה בבגד, כי העבירה נעשית רק מחמת המצוה שהרי רק ע"י המצוה של התכלת והלבן כהדדי יש עבירה בבגד ולולא הם לא היה עבירה כלל.

ישוב לקושי' השניה שהדין אפשר לקיים שניהם היינו שנוכל לקיים את העשה בלי שהעשה יצטרך לדחות לאו, אף אי ממילא איכא דחייה מצד עדל"ת ממק"א.

אבל עדיין קשה הקושיא השניה, דסו"ס קשה שמה קושי' התוס' דזה חשיב אפשר במינו, הרי גם אם יטילו לבן של פשתן ההיתר יהיה רק ע"י דחייה, דממנפ"ש איכא הכא כלאים.

ובתירוץ קושיא זו חידש ר' ראובן יסוד בגדר דין אפשר לקיים שניהם, שהגדר אינו שאם אפשר לקיים את העשה בלא שהלאו יצטרך לידחות אז אין דחייה, אלא הגדר הוא שאם אפשר לקיים את העשה בלא שהעשה יצטרך לדחות את הלאו אז אין דחייה, והנפק"מ היא שגם באופן שא"א לקיים את העשה בלא שהלאו יצטרך לידחות אבל אפשר לקיים את העשה באופן שהעשה לא יצטרך לפעול את הדחייה אלא דבר אחר יפעל את הדחייה וגם זה נחשב אפשר לקיים שניהם.

ולפ"ז א"ש דברי התוס', דהנה אם יטילו חוטי פשתן בבגד אז נהי שחוטי הפשתן יוצרים תערובת של כלאים ביחד עם חוטי התכלת וכל ההיתר להטיל את החוטים הוא רק ע"י דין דחייה, אבל את הדחייה הזו פועל כבר התכלת, כי התכלת הוא זה שיוצר את האיסור הן ביחס לחוטי הפשתן של הבגד והן ביחס לחוטי הפשתן של הציצית והוא פועל את הדחייה על האיסור, אבל אם יטילו חוטי לבן של צמר, אז חוטי הלבן יוצרים מצד עצמם כלאים עם חוטי הבגד ואז ההיתר יהיה דוקא ע"י הלבן בעצמו, [כמו שהתבאר לעיל שאם ללבן לא יהיה כח דחייה מצד עצמו אז לא יחול דחייה בבגד גם מצד התכלת ובשביל ההיתר להטיל את החוטים צריך בהכרח שגם ללבן יהיה כח דחייה], א"כ זה נחשב אפשר לקיים שניהם כי אפשר לקיים את המצוה בלי שהמצוה עצמה תצטרך לפעול דחייה אף שהלאו אינו יכול להתקיים בלא שיצטרך להדחות, לכן הוקשה שפיר לתוס' שהלבן אינו צריך לדחות משום דהוי אפשר לקיים שניהם.

סימן כ'

בשי' הרמב"ם בהיתר תגלחת מצורע ונזיר.

פרק א' דרכו של האבני מילואים ברמב"ם. // שיטת הרמב"ם למה ליכא דין עדל"ת ועשה בנזיר מצורע, ודבריו סותרים לסוגי'. // דרכו של האבני מילואים בזה – שייסד שיש ב' צדדים בעיקר דין נזירות, ובזה נחלקו הסוגיות בנזיר אי הוי איסור השווה בכל או לא. // האבני מילואים תולה בזה את הסברא של 'ישנו בשאלה' בהנך ב' צדדים. // מבאר שהרמב"ם למד כסוגי' דנזיר וכבר ליתא טעמא דישנו בשאלה. // ביאור פלוגתת הסוגיות בחידוש של הרמב"ם דבדליכא קדושה כבר ליכא עשה. // תוספת דברים מהאבני מילואים בעשה דכל היוצא מפיו יעשה. // יש לדון בעיקר סברת האבני מילואים בכל היוצא מפיו יעשה. // הוכחה דפליגי הראשונים בפלוגתת המהר"י באסאן ומהרי"ט, ומבאר שהרמב"ם כהמהר"י באסאן. // דחייה – ביאור שיטת המהר"י באסאן. // דחייה – ביאור שיטת המהרי"ט עפ"י סברת הר"ן דלמות נדרי הקדש לנדרי איסור. //

פרק ב' דרכו של הגר"ח ברמב"ם. // ד' יסודות וחידושים של הגר"ח. // מיישב את הרמב"ם שדבריו הם אחרי הגמרא וכהשלמה לסוגי'. // כמה הערות בדרכו של הגר"ח. // חילוק נוסף בין המצות עשה לאיסור עשה – לגבי רובו ככולו – הגר"ח פרצוביץ זצ"ל. // סיכום ה' נפ"מ בין גדל פרע מצד העשה לגדל פרע מצד האיסור. //

פרק א'

דרכו של האבני מילואים ברמב"ם.

שיטת הרמב"ם למה ליכא דין עדל"ת ועשה בנזיר מצורע, ודבריו סותרים לסוגי'.
 עיין בסוגי' דמבואר דרצו ללמוד עדל"ת דמפורש בקרא דגם מצורע נזיר מגלח אף דאיכא בזה לאו, ויליף לה מקרא מיותר דראשו דמרמז על נזיר שאנמר בו "תער לא יעבור על ראשו" ואמרו בזה "שומע אני אף מצורע ונזיר כן ת"ל ראשו", אולם הגמרא דחתה סברא זו – ד"איכא למפרך מה לנזיר שכן ישנו בשאלה, דאי לא תימא הכי הא דקי"ל דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה ליגמר מנזיר, אלא מנזיר מ"ט לא גמרינן דאיכא למפרך שכן ישנו בשאלה ה"נ איכא למיפרך שכן ישנו בשאלה".

וכבר תמהו כולם על הרמב"ם וז"ל [נזירות סוף פרק ז'].

"וכיצד הוא מותר בתגלחת מצוה, נזיר שנצטרע ונרפא מצרעתו בתוך ימי נזירות הרי זה מגלח כל שערו, שהרי תגלחתו מצות עשה שנ' במצורע וגלח את כל שערו וגו', וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה, והלא נזיר שגלח בימי נזרו עבר על לא תעשה ועשה שנ' קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו, ובכ"מ אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה שכמותו, ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירותו, מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת, וימי חלוטו אין עולין לו כמו שביארנו, והרי אינו קדוש בהן, ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא לא תעשה שהוא תער לא יעבור על ראשו ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו" עכ"ל.

וכפשוטו דעיקר דברי הרמב"ם שחידש שכיון ש"אינו קדוש בהן, בטל העשה מאליו", היינו דלשון הפסוק במצוה זו של גדל פרע היינו קודש יהיה גדל פרע וכמו שהביא הרמב"ם, ולמדנו א"כ שפגיעה בקדושה מפקעת את העשה של "קדש יהיה גדל פרע" שכל כולה תלוי בעיקר הקדושה, ופשוט.

לכא' הרמב"ם הקשה את קושי' הגמרא דמה ההיתר לגלח בנזיר מצורע הרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומתרץ תירוץ דידה, שמכיון שימי חלוטו אין עולין לו בחשבון ימי נזירותו נמצא שבימי חלוטו חסר בקדושת הנזירות, ולכן אף שהוא עדיין מחוייב בכל דיני הנזירות אבל העשה של קדוש יהיה בטל מאליו, ונמצא שאין לו אלא לאו בלבד ואתי עשה ודחי ל"ת.

וצ"ב על הרמב"ם בתרתי:

א] הלא בסוגי' מבואר שנזיר הוא עשה ולא תעשה, ולכן הקשו מהכא לכל מקום שעשה דוחה ל"ת ועשה, ואיך פוסק הרמב"ם שבימי חלוטו אין את העשה.

[ב] ברמב"ם מבואר שאם היה לנזיר מצורע את העשה, אז העשה דגילוח לא היה דוחה, וצ"ע דהא בסוגי' מבואר דמקרא דראשו ילפי' שעשה דגילוח דוחה את הלאו ועשה דנזיר, ושאיני הכא מכל מקום משום שלאו ועשה דנזיר קילי משום שישנן בשאלה.

וכל זה נכלל בהשגת הראב"ד שכתב על דברי הרמב"ם ז"ל: "לפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו - א"א אני שונה בראש מס' יבמות משום דהוה ליה לאו ועשה שישנו בשאלה והיינו דקילי' עכ"ל.

דרכו של האבני מילואים בזה - שייסד שיש ב' צדדים בעיקר דין נזירות, ובזה נחלקו הסוגיות בנזיר אי הוה איסור השווה בכל או לא.

ויש כמה מהלכים בביאור דעת הרמב"ם, ונקדים בדרכו של האבנ"מ [תשו' כ"ב]. בנזיר [נ"ח:] מפורש שאיסורי נזיר הוה איסור השווה בכל, ומצד שני [שם מ"א] משמע שאיסורי נזיר הוה איסור שאינו שווה בכל, וכתב תוס' שם [עמוד ב' ד"ה ואי כתב רחמנא] שהסוגיות חלוקות בזה.

ויש לעיין מהו שורש הנידון אם איסורי נזיר הוה איסור השווה בכל. וביאר האבני מילואים שזה תלוי בגדר איסורי נזירות, דהנה יש באחרונים ב' צדדים בגדר איסור נזירות, צד אחד שאיסורי נזיר הם איסורי תורה, דהיינו שהתורה אסרה איסורים מסויימים על האנשים שיש להם קדושת נזירות, וקבלת הנזירות היינו שהנזיר מקבל על עצמו קדושת נזירות ומאחר שחלה עליו קדושת נזירות ממילא יש עליו את האיסורי נזירות - וכדמצאנו כעין זה בדיני כהונה שחלו על אלו שיש בהם קדושת כהונה.

ועיין היטב במהרי"ט [ח"א סי' נ"ג ונ"ד] ז"ל: "ונזיר הוא עצמו נתפס בנדר, ונתקדש גופו דומיא דכהן, וממילא נאסר וא"צ לאסור עצמו על החפץ" עכ"ל.

והצד שני בזה מפורש שם במהרי"ט בשם המהר"י בסאן - "הנזירות הוא איסור חפצא ממש כנדר, אלא שהחפץ שהוא אוסר עליו הם אבריו ופיו לשתיית יין ושערו לתגלחת וידיו לנגיעה במת ורגליו להכנס באוהל המת, לכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו וא"כ האומר הריני נזיר כאלו פירש פיו לייך ושערו לתגלחת וכו'", והיינו שמבואר הכא שבאיסורי נזירות הנזיר מקבל על עצמו את האיסורים עצמם, ויש שפירשו שלא אסר את אבריו אלא את היין ואוהל המת וכו'.

וביאר האבני מילואים שהנידון אם איסורי נזירות הם איסור השווה בכל תלוי בנידון הנ"ל, כי אם איסורי נזיר הם איסורי תורה אז היה נראה שאיסורי נזיר הם איסור שאינו שווה בכל, שהרי התורה אסרה איסורים אלו רק על אנשים מסויימים - על מי שיש לו קדושת נזירות, ואף שכל אדם יכול להכניס את עצמו לכלל האנשים שקדושים בקדושת נזירות מ"מ מכיון שעצם האיסור לא נאמר על כל אדם באשר הוא אדם אלא רק על אנשים מסויימים - על אלו שיש להם קדושת נזירות, זה חשיב איסור שאינו שווה בכל, ודומה למי שנהיה כהן דודאי דחשיב איסור שאינו שווה בכל.

אולם אי נימא שאיסורי נזירות הם איסור חפצא או איסור גברא, אז פשוט שאיסורי נזיר חשיבי איסור השווה בכל, מכיון שאיסורים אלו הם אך ורק שיקיים את מה שקיבל על עצמו, וזה דין ששווה לכל אדם.

האבני מילואים תולה בזה את הסברא של 'ישנו בשאלה' בהנך ב' צדדים.

וממשיך בזה עוד באבני מילואים, דבסוגיין מבואר שבאיסורי נזיר איכא קולא של ישנו בשאלה, וסברא זו תלויה בצדדים הנ"ל בגדר איסורי נזיר, דבשלמא אם איסורי נזיר הם איסורים שנוצרים ע"י הקבלה, אז באמת הנזיר יכול לבטל מעליו את האיסורים האלו ע"י שאלה, אבל אם איסורי נזיר הם איסור תורה, אז פשוט שלא שייך בהם קולא של ישנו בשאלה, כי הרי השאלה אינה מועילה להפקיע את עצם האיסור, אלא רק להוציא את הנזיר מכלל אלו שקדושים בקדושת נזירות, ואין כאן הפקעה ישירה מאיסורי הנזירות ע"י השאלה, ובכה"ג אין זה חשיב שיש קולא של ישנו בשאלה.

האבנ"מ מביא דוגמא לזה דבסוגי' מוכח שהעשה של שריפת קדשים נחשב עשה השווה בכל, ואף שאם ישאלו על הקדשים תתבטל קדושתם ויבטל העשה, אלא ודאי מכיון שהשאלה אינה מפקיעה את החיוב שריפה באופן ישיר, אלא רק בעקיפין דמה לנזיר, שוב לא חשיב אינו שווה בכל. למדנו מכל זה תלת:

- א] בסוגיין מבואר שיש קולא של ישנו בשאלה, וממילא מוכרח שנזירת היא קבלת איסורים.
 ב] ממילא מבואר עוד שהסוגי' הכא סוברת שזה איסור השווה בכל, ובנידון זה עיין ברש"י במהרש"א ובמהרש"ל אי באמת חשיבא כשווה בכל.
 ג] הסוגי' בנזיר [מ"א] שסוברת שאיסורי נזיר הו' איסור שאינו שווה בכל, ע"כ חולקת בטעמא דישנו בשאלה, דאי הו' קבלת קדושה, שוב ליכא בזה האי קולא.

מבאר שהרמב"ם למד כסוגי' דנזיר וכבר ליתא טעמא דישנו בשאלה.

ובזה יישב את הרמב"ם שהרמב"ם פסק כהסוגי' בנזיר [מ"א] שסוברת שאיסורי נזיר הם איסור שאינו שווה בכל ולפי הסוגי' שם יוצא שאין באיסורי נזיר את הקולא של ישנו בשאלה, ונמצא שהסוגי' שם תצטרך הסבר חדש למה העשה דגילוח דוחה את הלאו ועשה של נזיר, דכבר ליתא לטעמא דאינו שווה בכל, הלכך כתב הרמב"ם שהביאור הוא משום דבימי חלוטו בטל העשה ונשאר רק לאו ועשה דוחה ל"ת.

ביאור פלוגתת הסוגיות בחידוש של הרמב"ם דבדליכא קדושה כבר ליכא עשה.

אולם - העירני תלמיד אחד דאכתי לא ברור מה פלוגתת הסוגיות בחידוש של הרמב"ם דבדליכא קדושה כבר ליכא עשה דמה שזה שייך לפלוגתת המהרי"ט ומהר"י באסאן, וביאר דלפי המהר"י באסאן ע"כ שקדושת נזיר היא תוצאה מהאיסורים ולא סיבה לאיסורים, שהרי הוא האוסר את האיסורים עצמם, ורק לפי המהרי"ט האיסורים הם תוצאה מהקדושה, ולכן י"ל דכשיש פגיעה בקדושה בימי חלוטו דאין עולים לו, אף דע"כ דלא נפגע כל הקדושה שהרי אכתי יש בו דיני נזיר שהם תוצאה מהקדושה, אכן פגיעה בקדושה מפקעת העשה של קדש יהיה גדל פרע שכל כולה תלויה בעיקר הקדושה.

תוספת דברים מהאבני מילואים בעשה דכל היוצא מפיו יעשה.

והוסיף עוד האבנ"מ דאפשר לומר דהרמב"ם והגמ' אינם חולקים אהדדי אלא משלימין זא"ז, דהנה דברי הרמב"ם תמוהים, דנהי דהעשה דקדוש יהיה אינו קיים בימי חלוטו, אבל אכתי איכא עשה דככל היוצא מפיו יעשה, שהרי מפורש ברמב"ם [פ"א נזירות ה"ג] דהנזיר מקיים גם את העשה הזה, וא"כ מדבריו יוצא שנזיר שעובר על דיני הנזירות מבטל גם את העשה הזה, וזה ברור שגם בימי חלוטו איכא לעשה זה דהא הוא עדיין מחויב בכל דיני הנזירות וא"כ כל מה שהוא מחויב מכח נדרו הוא חייב לקיים, וא"כ אכתי איכא לאו ועשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והפשוט בזה דחלוקין ניהו הנך תרי עשין, דהעשה דככל היוצא מפיו יעשה הוא עשה שמחייבו על מה שאסר וקיבל על עצמו וגם הרמב"ם מודה דזה מיקרי ישנו בשאלה, וילפינן דעשה דגילוח דוחה לאו ועשה אם העשה הוא ישנו בשאלה, והרמב"ם הוצרך לעמו לפי הסוגי' בנזיר רק ביחס לעשה של נזירות עצמו.

יש לדון בעיקר סברת האבני מילואים בכל היוצא מפיו יעשה.

אולם הקשה המנח"ח [מצוה שע"ג סק"ד] על האבנ"מ, דאיך שייך לדון כאן מצד העשה של ככל היוצא מפיו יעשה, הרי העשה של ככל היוצא וכו' מחייב את הנזיר רק לקיים את דיני נזירותו, ואם מצד דיני נזירותו יש לו היתר לגלח - מחמת דעשה דגילוח מצורע דוחה את איסורי הנזירות - א"כ איך שייך שיהיה עליו עיכוב מצד העשה של ככל היוצא מפיו.

הוכחה דפליגי הראשונים בפלוגתת המהר"י באסאן ומהרי"ט, ומבואר שהרמב"ם כהמהר"י באסאן.

אולם נראה דמהרמב"ם מבואר דלמד כהמהר"י באסאן ולא כהמהרי"ט: ונקדים: מצאנו ב' מחלוקת בראשונים דלכא' נחלקו אי מדמינן נזירות לנדרי איסור או לנדרי הקדש, וכדיבואר:

א] בנדרים [ג:] מבואר דילפינן מנדרים לנזירות שיש דין בל יחל, ועיין בדברי הרמב"ם בריש הלכות נזירות דמפורש שם דילפינן מנדרים איסור, אולם כנראה שהתוס' חולקים, דיעויין בתוס'

בנזיר [ס"א. ד"ה מנא הני מילי] שהק' אהא דממעטינן עכו"ם מנזירות וק' דל"ל מיעוט, ותיירצו דקס"ד דהוי בכלל נזירות כמו שעכו"ם הוא בכלל כל נדרים, והק' שהגרי"ז [ח"ה נזיר עמוד 164] דרק לנדרים הקדש איתרבו עכו"ם והיינו לגבי דיני קרבנות, ולא איתרבו לנדרים איסור, ומבואר שהתוס' חולקים על הרמב"ם דכללם בהדי נדרים איסור, ולתוס' הו' בכלל נדרים הקדש. ונראה דנחלקו עוד בזה, דבתוס' בנזיר [ב':] מבואר דלא מהני נזירות בלב דילפינן כן מכי יפליא, ועיי"ש בב"ח שהעיר דמתוס' בשבועות משמע דא"צ ע"ז קרא, וי"ל דתוס' בנזיר למד דילפינן נזיר מנדרים הקדש, וקס"ד דיחול כהקדש בלב ולהכי בעי קרא, ותוס' בשבועות למד כהרמב"ם דבכלל נדרים איסור נינהו ואין קס"ד דיהני בלב.²¹⁵

הרי לנו דפליגי האם נזירות דומה לנדרים הקדש או לנדרים איסור. ונראה בשורש פלוגתתם, דהנה, בפלוגתת המהר"י באסאן ומהרי"ט מוכרח דפליגי נמי בגדר הבל יחל שיש בנזירות, דלפי המהר"י באסאן הבל יחל בנזירות הוא כפשוטו, שהרי הוא אוסר את עצמו והוא מחלל דברו במה שהוא אסור, אבל לפי המהרי"ט ק' שהרי הוא לא אסר עצמו כלל בהנך איסורים, ואיזה חילול דבור איכא כשעובר על איסורי נזירות, וע"כ דנתחדש בל יחל חדש, דגם חילול הדבור שמתייחס רק לתוצאות של הדיבור מיקרי בל יחל, וכיון שע"י דיבורו חיילא עליו נזירות ובנזירות איכא דינים, א"כ כשמחלל הנך דינים איכא בזה חילול לתוצאה של הדיבור, וגם חילול כזה הוא בכלל בל יחל דנדרים.

וז"ל האבני מלואים [תשו' ט"ו] בביאורו לבל יחל לפי המהרי"ט, "ואמנם איסור בל יחל אינו בשביל מעשה התגלחת והטומאה שהרי לא קיבל עליו בנדר איסורים אלו, אלא כיון שהתורה גזרה על תואר נזיר להשמר מכל אלה והוא כבר קיבל ע"ע להיות נזיר, וכשעובר על אחת מהנה הוא עובר על תורת הנזיר ומחלל דבריו שנדר בנזיר", עכ"ל.

הרי דפליגי המהר"י באסאן ומהרי"ט גם בגדר הבל יחל, האם הוי כפשוטו וישירות או שזה בל יחל בעקיפין.

ולפי"ז נראה עוד, דלפי המהרי"ט דאין בל יחל בנזירות בגוף הדיבור רק בעקיפין בתוצאות של הדיבור, הרי פשוט שזה דומה לבל יחל של נדרים הקדש שגם שם הוא מחלל הקדש וקדושה בבהמה, ובקדושה זו איכא דינים, והחילול להנך דינים הוא חילול לתוצאה של דיבורו, בל יחל בעקיפין, ודומין הנך תרי אופנים של בל יחל אהדי.

הרי למדנו שהרמב"ם שמדמה לנדרים איסור למד כהמהר"י באסאן והתוס' דמדמה לנדרים הקדש למד כהמהרי"ט, ושוב קשין דברי האבני מלואים שמתבססים על זה שהרמב"ם למד כהמהרי"ט, ודו"ק.

דחייה - ביאור שיטת המהר"י באסאן.

והנה אף אי ננקוט כהאבני מלואים בשיטת הרמב"ם שיש מחלוקת הסוגיות דפליגי בהנך ב' דרכים – מהר"י באסאן ומהרי"ט, אכן פשיטא שאין הדברים מוכרחים, הרי פשוט נמי שהמהר"י באסאן ומהרי"ט לא קיבלו את התלייה הזו, והם הבינו את ב' הצדדים – אינו שוה בכל ושוה בכל – כל אחד לדרכו, וצריכים לעיין בזה, דלמה אין תליית האבני מלואים מוכרחת, הרי לכאורה ברור דאיסורי כהונה אינו שוה בכל אף אי היה דרך לכל א' להיות כהן דאפי"ה אינו שוה בכל, ומ"ש סברת המהרי"ט בנזירות מכהן כזה, וכן איפכא, הא מאי שנא סברת המהר"י באסאן מכל נדר דחשיב שוה בכל.

והביאור פשוט, דודאי שגם לדעת המהר"י באסאן אין זה נדר כפשוטו על ענבים ויין וכו', הרי הוא נהיה נזיר ויש לו קדושת נזיר, ויש לו מנין הימים וקרבנות, ועוד, הרי יש לאו נפרד של נזירות על תער ויין ועל כל מה שהוא אסור מה דלא מצאנו בכל נדר, וצ"ע.

והפשוט בזה שודאי שלשון הריני נזיר אינו לשון מקוצר לכל האיסורים הללו, וכנודר ממש, אלא שהכוונה בזה שהוא אוסר את הדברים האלו ב'תור נזיר', הוא אוסר על עצמו יין בתור זה שיהיה הוא מהאיסורים של נזיר ולא כנודר בעלמא דאוסר יין מצד זה שהוא האוסר ותו לא, ולכן חיילא

²¹⁵ ועי' ברש"י בחוקותי דיליף דערכין נמי בעי דיבור דכתיב בהו כי יפליא, וצ"ל דגם הכא קס"ד ללמוד מהקדש דמהני בלב, ודו"ק.

בו כל דיני נזירות בנדר כזה, וכדלעיל, ומהאי טעמא יש צד לדון את הנדר הזה דלא ככל נדר גם לפי המהר"י באסאן, שהרי כל האיסור הכא הוא אך ורק בתור נזירות, ופשוט.

דחייה - ביאור שיטת המהרי"ט עפ"י סברת הר"ן דלמות נדרי הקדש לנדרי איסור.

ולאידך גיסא גם במהרי"ט, הרי הכא באמת קשה דמאי שנא מכל כהן וכדלעיל, ונראה להקדים ונקדים דבאמת כבר הבאנו דחלוקין נינהו נדרי הקדש מנדרי איסור, דנדרי הקדש הבל יחל הוא בעקיפין שעיקר פעולתו היא להקדיש ויאסורים הם תוצאה, וכן במואר ברמב"ם וריטב"א ריש נדרים דתרתני נינהו.

איברא שבר"ן מבואר שאינו כן שהר"ן ריש נדרים חילק בין נדרי הקדש לנדרי איסור דבנדרי הקדש בעי שהחפץ הנאסר יהיה שלו ועוד דאיסורו שוה בכל משא"כ בנדרי איסור דמצי אסור חפץ חבירו ואין איסורו שוה בכל, ומבואר מדבריו דגוף האיסור בהקדש ונדר שוה חוץ משני מהחילוקים הללו, ואף דפשיטא דבתרומתו איכא בל יחל [חוץ ממעילה בנדרי הקדש], וכן הביא הר"ן להלן [ט"ו. סוף העמוד] מהגמ' בנדה שהאוכל הקדש עובר בבל יחל, אולם סו"ס זה ב' מהלכים חלוקין, וצ"ע מה שהשווה הר"ן וחילקם בפרטים צדדיים הללו זה מזה.

וביאור דברי הר"ן הם כך, דמעשה ההקדש אינו פעולה בעלמא להטיל ולהחיל קדושה בבהמה ואז ממילא נאסר החפץ אחרי דחיילא ביה קדושה, אלא אדרבה, מעשה ההקדש הוא מעשה שאוסרת בהמה לחולין, ובזה גופא הוא מייחדו לגבוה, שהאיסור להדיוט הוא איסור שיש בו מטרה, והיינו לייחדו לגבוה, והדרך לייחדו לגבוה הוא לאוסרו על כל מה שסותר למטרה והיינו את הייחוד לגבוה.

דוגמא לזה מצאנו בקידושין דאסר אכו"ע כהקדש, והקשו התוס' דא"כ למה אומרים מקודשת לי, הרי אדרבה האיסור הוא על כולם ולמה אומר מקודשת לי, ותימצו התוס' שאוסרה על כולם 'להיות לי', והיינו ד'להיות לי' הוא המטרה, וכו"ע סותרים את המטרה הלכך בזה שאוסרה אכו"ע, בזה גופא הוא מייחדו להיות שלו, הרי דלמדנו מהתוס' דהפעולה לייחודה אליו היא בזה גופא שאוסרה על העולם, וכן הוא בהקדש עצמו.

וכ"ה בביאור המצווה ד"קדושים תהיו" דלרש"י קאי על פרישות מעריות, וכבר הקשו עליו, וכי הרחקה מעריות ושפלות מיקרי קדושה, הא קדושה היא בקצה השני של הרחקה מטומאה, וע"כ דהביאור בזה כנ"ל, דבזה שהוא מרחיק ומפריש עצמו מעריות, בזה הוא מייחד את לבו ועיניו להיות של הקב"ה, וכמו שהביא הגר"א באהע"ז [סי' כ"ה] מהירושלמי "אמר הקב"ה, יהבת לי לבך ועיניך ידענא אנא דאת דילי" הרי שהוא מייחד ליבו ועיניו לגבוה בהך פרישות גופא וזה ממש מעשה הקדש, ועי' עוד בזה בשערי יושר בהקדמה, וע"ע באמרות אברות קידושין [פתיחה].

וכן הוא בקדושת נזיר שהוא מיוחד למטרה עליונה של חיי קדושה והאיסורים סותרים למטרה הזו, ונמצא שהייחוד שלו לגבוה הוא הוא עצם האוסר לחיים שסותרים למטרה הזו.

ונמצא שגם לפי מה שמבואר במהרי"ט שהוא מקדיש את עצמו, הא הגדר בזה הוא שהוא באמת אוסר את עצמו באיסורים שסותרים ובזה הוא מייחד את עצמו לחיי נזירות, ודו"ק.

ונמצא שכמו שהר"ן משווה נדרי הקדש לנדרי איסור, כמו כן בדעת המהרי"ט יש לדמות נדר של נזירות לנדרי הקדש ואיסור, ובזה כבר יש לדמותו לאיסור השווה בכל שהרי כולם אסורים בדברים שהם אוסרים על עצמם, ודו"ק.

פרק ב'

דרכו של הגר"ח ברמב"ם.

ד' יסודות וחידושים של הגר"ח.

יש דרך נוספת בזה מהגר"ח [על הש"ס], ויצא לחדש כמה חידושים בהלכות נזיר ובהלכות עדל"ת, וכדיבואר:

א] בעשה של קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו נתחדשו ב' דינים, א] איסור עשה על תגלחת, ב] חיוב ומצוה לקיים את הדין "גדל פרע שער ראשו", ואף שמקיים מצוה זו בשוא"ת, אכן יש בזה דין של קיום מצוה.

ב] הדין אין עשה דוחה ל"ת ועשה מחמת טעמא דישנו השאלה רק שייך באיסור עשה ולא במצות עשה, דבמצות עשה ממילא ליכא דחייה, דרק באיסורים שייך שמצוה ידחה איסור, אבל לא מצאנו מצוה שידחה מצוה, ורק מצאנו בזה דיני קדימה, אבל לא דחייה, ורק באיסור עשה שדומה ללאו שייך דחייה.

ג] מוסיף הגר"ח שהקולא של ישנו בשאלה שייך רק כלפי החלק של האיסור, דהאיסור נחשב קל יותר מחמת שהוא ישנו בשאלה, אבל כלפי החלק של המצוה לא שייך קולא של ישנו בשאלה.

ד] מה שחידש הרמב"ם שחסר בקדושת נזיר ולכן ליכא עשה, זה שייך לגבי הקיום מצוה וקיום עשה של גדל פרע וזה תולה בקדושתו, אבל האיסורים כדקיימי קיימי על אף שאין בו קדושה.

מיישב את הרמב"ם שדבריו הם אחרי הגמרא וכהשלמה לסוגי'.

ועפ"י כל הנ"ל מיושב:

דלפ"ז י"ל דלעולם הרמב"ם סבר את דברי הגמ', אבל הוקשה לו שהגמ' עדיין לא ביארה למה ליכא מצוה, וע"ז הוצרך הרמב"ם לומר דבימי חלוטו אין את העשה של קדוש יהיה כלל, מכיון של"ש קיום עשה של קדוש יהיה בימי חלוטו, והיינו שזו התשובה כלפי המצות עשה, אבל אה"נ דכלפי האיסור עשה ליתא לכל הנ"ל, ואדרבה ביחס לאיסור עשה איכא טעמא סוגיין וזה רק שייך כלפי האיסור עשה, ופשוט.

כמה הערות בדרכו של הגר"ח.

א] עצם החילוק שהאיסורים קיימים אחרי שחסר בקדושה אף שהמצוות בטלו, כן מוכרח מינה וביה ברמב"ם לגבי הלאוין, ומאי שנא איסור עשה מהלאו, ולכן יש סברא לחלק בין המצוה של גדל פרע לאיסור, ובאמת דכעין זה מצאנו בתרומה שנתחללה ע"י זר ואף דליכא ביה דין כרת וכדדרשינן בכריתות ומתו בו כי יחלוהו אבל אי כבר נתחללה כבר ליכא מיתה, וה"ה שאין בתרומה את הקיום דין ומצוותיה שעומדת לאכילה וסיכה של כהן, שכל זה תלוי בקדושתה וזה נתחללה, אבל אכתי איכא ביה איסור זרות שזה איסור בעלמא, וכל זה מבואר במכתב הגרי"ז [סוף הספר], וכעין זה הכא דהוי כנתחללה קדושת נזירות וליכא מצוות, אבל האיסורים כדקיימי קיימי.

ב] מקור להגר"ח שיש מצוה, עיין בזה במשנת ר"א [סימן ה' ס"ק ה'] דנחלקו תנאי [נזיר ל"ט] האם יש איסור גילוח בסם לנזיר או רק בתער, ור' יאשי' שחידש שיש איסור בסם מדזה דזה רק בעשה ולא בלאו, ולשון התוס' שם בביאור שיטתו "שמצוה לגדל שער", והיינו שאם יש מצוה שוב אין נפ"מ האיך הוא מבטל מצוותו, וכנראה דר' יונתן פליג גופא זה.

ג] יש לדקדק בדברי הרמב"ם דהק' ד"בכל מקום אין עשה דוחה ל"ת ועשה" ולפי הגר"ח אין זו קושי' הרמב"ם אלא שאין דחייה על מצוות.

ד] עוד יש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב "ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא לא תעשה", דלפי הנ"ל הא נשאר גם האיסור עשה, וצ"ע.

ה] מה שחידש הגר"ח שלא שייך דחייה במצוות, הא קשה מחולין [קמ"א] שמבואר שם ששייך דחייה לדחות החיוב של שלח תשלח.

חילוק נוסף בין המצות עשה לאיסור עשה – לגבי רובו ככולו – הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

עפ"י דברי הגר"ח הוסיף הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ליישב קושי' האב"מ [שם] שהקשה ע"ד הרמב"ם מהא דמצורע מוסגר דמגלח סביב הנתק, והא מצורע מוסגר עולה לו למנין הנזירות, וע"כ דמקרי קדוש ורמיא עליה העשה, וא"כ ליכא לטעמא דהרמב"ם, וא"כ היאך מגלח, ועכצ"ל כטעם הגמ' משום דישנו בשאלה, וא"כ למאי הוצרך הרמב"ם במצורע מוחלט לטעם אחר.

ותירץ דלפי דברי הגר"ח י"ל דקיום העשה דגדל פרע מקיים גם ברוב שער, דרובו ככולו בכה"ת, אלא דאיכא איסור עשה בתגלחת שצרה אחת.

ולפי"ז נמצא דבתגלחת דסביב הנגע אם כי איסור עשה איכא, מ"מ הוא עדיין מקיים מצוות גדל פרע ברוב שער, ולאיסור עשה באמת סגי בטעם דישנו בשאלה וכדביאר הגר"ח, והא דהוצרך

הרמב"ם להוסיף טעם דאינו קדוש וליכא עשה הוא גבי תגלחת מצורע, דהתם דינו לגלח כל שערו ולא מקיים מצות עשה דגדל פרע, ולזה כתב הרמב"ם דליכא עשה בטמא, משא"כ הכא בתגלחת סביב הנגע, הא שפיר מקיימא המצוה ברוב שערו הנשאר, ורק דאיסור איכא ולזה סגי בטעם דישנו בשאלה.

סיכום ה' נפ"מ בין גדל פרע מצד העשה לגדל פרע מצד האיסור.

למדנו כמה נפ"מ בין גדל פרע מצד העשה לגדל פרע מצד האיסור:

א] נפ"מ האם אית ביה דחייה, ב] נפ"מ לקולא של ישנו בשאלה, ג] נפ"מ האם תלוי בקדושה, ד] נפ"מ אי מתבטל מצוה זו במגלח בסם, ה] נפ"מ האם איכא איסור בב' שערות או שמתקיים המצוה ברוב שערות מדין רובו ככולו.

סימן כ"א אין עדל"ת ועשה.

פרק א' פלוגתת הראשונים בגדר הדין אעדל"ת ועשה, והנפ"מ לדינא ביניהם. / / ספק בעיקר הגדר של אעדל"ת ועשה, וכמה נפ"מ בזה. / / פלוגתת הריב"א והתוס' בקידושין בצדדים הללו, ושיטת הרמב"ם בזה. / / ראיות ומקורות נוספות מהראשונים לצדדים הללו. / /

פרק ב' ביאור הסוגי' בחולין [קמ"א], וביאור שיטת הריב"א דליכא מלקות ויש לאו, ומוכרח שיש מהלך שלישי. / / ראייה מגמרא מפורשת בחולין [קמ"א] דאין עשה דוחה עשה ואעדל"ת ועשה תרתי נינהו. / / מביא שהריב"א מודה שיש לאו ורק שאין מלקות. / / מתמה טובא בעיקר האי פשרה. / / דרך חדשה בריב"א – דוחה. / / סיכום – שיטת הריב"א ופלוגתת הריב"א והתוס' בקידושין. / / פלוגתת הנו"ב והמלבושי יו"ט בביאור שיטת הריב"א – ומבואר שהריב"א למד דאיכא אלימות לעשה ע"י הלאו. / / ביאור דבריו – דבאמת ליכא עדל"ת לחצאין לגבי העונש, אלא דבאמת הלאו כמאן דליתא אלא דמהני לאלימות העשה כמו שמצאנו בתוס' בקידושין דאמרינן שהעשה אלים ליה ללאו אף באופן שאין עשה. / / חילוק בין לאו שעבר עליו שלא מאלים עשה, ללאו שנדחה שמאלים עשה, דזה כבר עשה של 'ניתוק'. / / מבאר את שורש פלוגתת התוס' קידושין והריב"א דחלוק עשה שמאלים לאו מלאו שמאלים עשה, והתוס' בקידושין אזיל כר' ניסים גאון, ואין כאן אלימות של לאו ע"י עשה אלא שבלאו כזה לא נאמר התנאי שלא נאמר במקום עשה. / / מיישב את הראשונים שאמרו אעדל"ת ועשה מצד אין עשה דוחה עשה. / / בראשונים בב"מ [ל:] שלא אויבו דוחה ולא מוסיף בעשה שיהיה לו כח לדחות. / /

פרק ג' סתירות בראשונים שביארו דמהני מדין אין עשה דוחה עשה. / / תמיהא רבתי בדברי הריטב"א דסותר משנתו מב"מ לסוגיין. / / סתירה ברשב"א מדבריו בכתובות [מ'] לדבריו בסוגיין, מכח הסוגי' להלן [כ:'] בחי"ל ועשה. / / מיושב על פי הנ"ל. / /

פרק ד' בדין עשה ול"ת שבאו לפונדק אחד. / / דן בלאו ועשה שבאו לפונדק אחד ותולה בעיקר הספק הנ"ל, ומעורר מהסוגי' להלן [כ:']. / / תמיהא רבתי על הרשב"א מסוגי' דלהלן בחי"ל ועשה, דבאלמנה לכוה"ג לא שייך להאלימ את הלאו כיון דלא שייכי אהדדי. / / מחדש שכששניהם ביבמה שבה תלוי כל המחייב שבמצוה, הכא שפיר שייכי אהדדי הלאו ועשה. / /

פרק ה' אין עשה דוחה עשה מדין מאי אולמי'. / / בגדר הדין אין עשה דוחה עשה מדין מאי אולמי' ובדין אין עשה דוחה עשה במצורע ושילוח הקן. / / בדברי הקוה"ע בקס"ד של הגמרא דנילף דעדל"ת ועשה מנזיר, דאיזה כח יש בעשה הדוחה. / / עוד דרכים בזה. / / עוד בכל הנ"ל. / / מסקנת הסוגי' בדין אעדל"ת ועשה. / /

פרק א'

פלוגתת הראשונים בגדר הדין אעדל"ת ועשה, והנפ"מ לדינא ביניהם.

ספק בעיקר הגדר של אעדל"ת ועשה, וכמה נפ"מ בזה.

בעיקר דינא דאעדל"ת ועשה יש להסתפק – דהנה כבר מצאנו דאין עשה דוחה עשה דמאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, ויש לדון בגדר ההלכה של אעדל"ת ועשה, האם פירושו דזה הך כלל של אין עשה דוחה עשה ומטעמא דמאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, ולא מעלה ולא מוריד זה שיש גם ל"ת, או שיש לומר שזה כלל חדש, והיינו שהל"ת בעצמו משתנה בזה שיש עימו עשה, ולא שייכא להך כללא דאין עשה דוחה עשה, ובתוספת ביאור: הלאו נהיה ללאו אלים בזה שיש עימו עשה. וי"ל בזה כמה נפ"מ:

א] האם עכ"פ נדחה הלאו וליכא מלקות, דמצד אין עשה דוחה עשה פשוט שאין מלקות, ומצד אלימות של הלאו שלכן הלאו לא נדחה דאז פשוט שיש מלקות.

ב] מה הדין באופן שהלאו הוא לאו שיש בו עשה, אבל באופן המסויים הזה ליכא עשה, אכתי יש מקום לומר דלפי הצד שיש אלימות ללאו דעכ"פ מיקרי לאו אלים מחמת זה שהלאו ניתן עם עשה, משא"כ לפי הצד השני דבעינן עשה בפועל.

ג] מה הדין בלאו ועשה שבמקרה באו לפונדק אחד ולא ניתנו כהדדי, דהכא איכא צד לומר שהלאו לא נהיה ללאו אלים, אבל מצד אין עשה דוחה עשה ליכא לחלק כן.

ד] מה הדין בעשה אלים מול עשה קליש, וכגון עשה של גדול השלום או עשה ששוה בכל מול עשה שאינו שווה בכל, הא כל כה"ג י"ל דאיתי עשה דוחה עשה ושפיר אולמי', ודחי נמי לל"ת, אכן אי אהני לן העשה רק להאלימ את הלאו, שוב לא אכפת לן, דאף אי ביחס לעשה איכא דחייה הא סו"ס העשה גורם ללאו להיות אלים, ושוב אין בו דחייה.

פלוגתת הריב"א והתוס' בקידושין בצדדים הללו, ושיטת הרמב"ם בזה.

ומצאנו בזה דברים מפורשים בראשונים לכאן ולכאן וגם בדבריהם מצאנו כמה נפ"מ בין הנך צדדים.

א] עיין בתוס' בקידושין [ל"ד] בשם הר"ר יוסף איש ירושלים דמבואר שהלאו הוא לאו אלים בזה שיש עימו עשה, שיצא לחדש בדין דאין עשה של שריפת קדשים דוחה לאו דיו"ט כיון שיש עימו לאו ועשה, ויש להסתפק דמה הדין באשה שאינה מצווה בעשה דיו"ט, דהוי מעשה"ג ובדידה הוי לה לאו גרידא, אטו נימא שיכולה לשרוף קדשים, וחידוש שאינו כן, והיי"ט דגם באשה שאין לה עשה אכתי חשיבא הלאו כלאו שיש עימו עשה ויש בו אלימות לענין זה שאין בו דחייה, וזה גם באופן שאין עשה בפועל, אלא שכיון שיש עשה אצל אנשים סגי לן להחשיב את הלאו כלאו אלים לענין שאין בה דחייה.

ב] מאידך גיסא – החולק בצד השני ממש הוא הריב"א מובא בתוס' בחולין [קמ"א]. שחידש דבדין אעדל"ת ועשה באמת חלה דחייה לענין הלאו, ורק העשה אינו נדחה, ומוכרח מזה שכל הדין של אעדל"ת ועשה הוא דין פשוט מצד אין עשה דוחה עשה, ולכן הלאו באמת נדחה, וחידוש דלכן ליכא מלקות בדין אעדל"ת ועשה, וזה חידוש, דפשוט דאי אמרינן דחיילא אלימות ללאו וליכא ביה דחייה דאיכא נמי מלקות, והיינו שר' יוסף איש ירושלים פשוט שיחלוק בדין הזה.

ג] הרמב"ם בב' מקומות ס"ל כר' יוסף איש ירושלים שהלאו לא נדחה, דלגבי החידוש של הריב"א שאין מלקות, בזה חולק הרמב"ם בהדי' – עיין בדבריו [שחיטה פי"ג הי"ב] שיש מלקות, ומוכרח שיש אלימות של הלאו.

ד] הנו"ב [מהדו"ת או"ח קל"ו] הוכיח כן עוד בשיטת הרמב"ם שהדין אעדל"ת ועשה והדין אין עשה דוחה עשה ב' דינים נפרדים נינהו, והיינו דמצאנו ברמב"ם דבחי"ל ועשה הדין דאי בעלו לא קנו אבל בחיבי עשה אי בעלו קנו, ומוכרח דתרתני נינהו, וא"ש לשיטתו.

אולם זה יש להעיר דאין הכרח שהרמב"ם יודה לר' יוסף איש ירושלים שגם בדליכא עשה בפועל אכתי מיקרי הלאו כלאו אלים, אלא עכ"פ בלאו שיש עימו עשה בפועל מוכרח שהלאו אלים ויש בו מלקות וגם אי בעלו לא קנו.

ראיות ומקורות נוספות מהראשונים לצדדים הללו.

ה] ר' ניסים גאון [שבת קל"ג] הביא את הכלל הגדול שהיסוד בעדל"ת היינו שהלאו לא נאמר במקום העשה, ובהמשך דבריו שם כתב שיש יוצא מן הכלל, והיינו לאו שיש בו כרת שלא זה נאמר וניתן גם במקום עשה, ודלא ככל לאו שלא נאמר במקום עשה, וממשיך עוד – "וכמו כן אם יהיה לאו שאין בו כרת, אבל נוסף עליו עשה, שנמצא באותה מצוה עשה ולא תעשה, אין לנו נמי לדחותה במצות עשה, לפי שיצאת מן הכלל לאו גרידא מפני הציווי שניתווסף עליהן לאו ועשה והיינו דכבר לא חשיב כלאו דעלמא מחמת העשה שניתוסף ביה, ואילו ב' מ"ע זו כנגד זו ואין א' מכרעת מחברתא אין לנו לדחות א' מפני חברתא".

גם כאן כתוב את החידוש של ר' יוסף איש ירושלים אלא שלא כתוב דגם בלי העשה אמרינן כן, אכן הכא יש ב' דיוקים להבין את המהלך של האלימות, א] ניתוסף בלאו ציווי של העשה, ב] "שנמצא באותה מצוה עשה ולא תעשה", ומהנך תרתי למדנו שלא עושה שבמקרה באו לפונדק אחד דפשוט דליכא בזה אלימות בלאו, ופשוט.

ו] עיין להלן תוס' [ו'. ד"ה טעמא דכתב רחמנא] דמבואר דמציינו ב' סברות דלא דחי – חדא דמאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, ועוד דאיכא חומר בלאו שאינו נדחה, וזה מבואר מדבריהם ממה דסברו בקושיתם דאם לאו שיב"כ נדחה, כ"ש שלא שיש עמו עשה, ובתירוצם כתבו דאיכא סברא דמאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, ושם באמת מצאנו חידוש שבעשה אלים שפיר דוחה ולכן רצו לומר שבעשה של כיבוד או"א דהוקש כבודם למקום דאיכא אלימות דשוב חוזרת הדין דאתי עשה ודוחה עשה גם כשיש עימו לאו.

ז] הריטב"א בסוגיין כתב דכל הטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הוא מדין מאי אולמי' האי עשה מהאי עשה, וכתב דמטעם זה היכא דעשה הדוחה אלים דשוה בכל כנגד לא שוה בכל, שפיר דוחה לעשה וכבר ליכא בזה כללא דאעדל"ת ועשה.

ח] גם ברשב"א לקמן [ה': ד"ה וטעמא כתב] מבואר דטעמא דמצד אין עשה דוחה עשה, וכתב ממש כהתוס' דלכן קס"ד שבעשה של כיבוד או"א דהוקש כבודם למקום דאיכא אלימות דשוב חוזרת הדין דאתי עשה ודוחה עשה וגם כשיש עימו לאו.

ט] יש דיון בתוס' [ד"ה איצטריך] בסוגיין לגבי לאו ועשה שאינם שוין בכל, אי נדחין, ובתוך הדברים כתבו התוס' דאלמנה לכה"ג מיקרי לאו ועשה ולא נדחין, כיון שגם נשים מצוות בזה, ולא ברור האם כוונתו דגם הלאו של אלמנה וגם העשה של בעולה לכהן גדול שייכי בנשים או דסגי בלאו, ושורש הנידון הוא האם הפוך את הכח נגד העשה דוחה לשהו בכל, האם העיקר הוא העשה או דסגי בלאו, ותלוי בעיקר פלוגתת הריב"א ור' יוסף איש ירושלים, דלפי הריב"א שעיקר הכח הוא העשה, א"כ בעינן שהעשה יהיה שוה בכל כדי שהעשה שדוחה לא ידחה אותו, ולא אכפת לן מה דינו של הלאו כיון שהלאו ממילא נדחה, אבל לפי ר' יוסף איש ירושלים שהכח הוא כח של הלאו, א"כ לא אכפת לן מה דינו של העשה.

ונחלקו בזה בהדי' רעק"א [מובא בנדפמ"ח על התוס' – ממשניות אות נ"ז] דנקט שהעיקר הוא שהלאו יהיה שוה בכל, ומאידך, התוס' שאנן בשטמ"ק [ב"מ ל'] נקט דהעיקר הוא העשה, והיינו דפליגי ממש בצדדים הללו.

פרק ב'

ביאור הסוגי' בחולין [קמ"א],

וביאור שיטת הריב"א דליכא מלקות ויש לאו,

ומוכרח שיש מהלך שלישי.

ראיה מגמרא מפורשת בחולין [קמ"א] דאין עשה דוחה עשה ואעדל"ת ועשה תרתי נינהו. יש גמרא מפורשת דתרתי נינהו, וזו ראיית התוס' ר"ש משאנן [פסחים סוף מ"ז:] כנגד הפשטות בריב"א ודעימיה דהכל מצד אין עשה דוחה עשה [והלאו לא שייך לעיקר הדין אעדל"ת ועשה] דבסוגי' זו מוכרח שיש נידון גם כלפי הלאו בדין אעדל"ת ועשה:

מבואר בגמרא שמהריבוי של "שלח תשלח" ילפי' שגם במקום מצוה אין היתר לדחות את האיסור שילוח וכגון במצורע שצריך צפור לטהרתו ויש עשה של ולקח למיטהר כנגד האיסור של שילוח. ומקשה הגמ' דמה צריך פסוק ע"ז הרי פשיטא שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומתרצת הגמ' שהפסוק נצרך לאופן שאין את הלאו של שילוח ונשאר רק העשה, וכגון שכבר עבר על העשה, ומקשה הגמ' דעדיין פשיטא שאין היתר לעבור על העשה של שילוח לצורך קיום העשה של טהרת מצורע, דהא אין עשה דוחה עשה דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ומתרצת הגמ' דסד"א הואיל ואמר מר גדול שלום שבין איש לאשתו והאי מצורע כיון דכמה דלא מיטהר אסור בתשמיש המטה דכתיב וכו' מהו דתימא וכו' ליתי עשה דידיה ולידחי עשה דשלוח הקן, קמ"ל", עכתו"ד הגמ'.

והנה, משמעות דברי הגמרא היא שעל אף שהגמ' תירצה בסוף שהיה ס"ד שהעשה של מצורע ידחה את העשה של שילוח הקן משום דגדול השלום, מ"מ עדיין נשארת הגמ' עם האוקימתא הקודמת שהפסוק של תשלח נצרך לאופן שאין את הלאו של שילוח רק את העשה, שהרי אם היה את הלאו, אז אף שהעשה של מצורע אלים מעשה דשילוח ודוחהו מ"מ כנגד לאו ועשה אין לעשה של מצורע כח דחייה כי אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ורואים בגמ' שהדין אעדל"ת ועשה קיים גם באופן שמצד העשה עצמו הדין הוא שעשה אלים דוחה עשה קל, ומבואר שהכלל של אעדל"ת ועשה הוא כלל נפרד מהכלל של אין עשה דוחה עשה - ומכל זה יש לתמוה על הריב"א וכן תמה הר"ש משאנן.

והתוס' בחולין הקשו ככל הנ"ל בפשיטות על הריב"א - בלי לבא לתוספת קושי' מצד אין עשה דוחה עשה, שהקשו, דאי ממילא הלאו נדחה [בחשבון של אעדל"ת ועשה] א"כ למה ליה לגמרא לכתחילה להעמיד בתחילת הסוגי' דאירי באין לאו ובשעבר כבר על הלאו, הא ממילא הלאו ידחה ואין הלאו חלק מהחשבון של הזה.

מכל הקושיות על הריב"א יש לתמוה נמי על כל הראשונים שאמרו שהדין אע"פ"ל ועשה תלוי בדין אין עשה דוחה עשה, דמכאן מוכרח דגם באופן דאמרינן דעשה דוחה עשה אכתי נאמרה הלכתא דאע"פ"ל ועשה.

מביא שהריב"א מודה שיש לאו ורק שאין מלקות.

ובישוב קושי' התוס' חידשו בשיטת הריב"א דמוכרח שהלאו אכתי קיים ולא נדחה אלא המלקות, ולכן אכתי מהני בדין אע"פ"ל ועשה.

עכ"פ זה ברור דמוכרח מהכא שהדין אין עשה דוחה עשה והדין אע"פ"ל ועשה לא שייכי אהדדי, ולכן אנו צריכים שהלאו יתקיים עכ"פ בלי המלקות כדי שנאמר אע"פ"ל ועשה, שהלאו נצרך לדין של אע"פ"ל ועשה, ולא סגי בזה בעשה, ובזה מיושבת נמי קושי' הר"ש משאנן דהקשה ממה דשני הדינים שייכי אהדדי, והתשובה היא שאינו כן.

ונמצאנו למדים שכל פלוגתת הריב"א והתוס' בקידושין הוא האם הלאו אלים ולכן אין מלקות או שהוא נדחה לענין המלקות, אבל זה ודאי שאין דין אע"פ"ל ועשה ודין אין עשה דוחה עשה שייכי אהדדי.

מתמה טובא בעיקר האי פשרה.

איברא דמעשה קשה:

א] מוכרח מהך סוגי' כנגד כל הראשונים שאמרו דיסוד הדין של אע"פ"ל ועשה תלוי בדין אין עשה דוחה עשה דהכא מבואר דבעינן לאו.

ב] עיקר דבר זה - שהלאו אכתי קיים ולא נדחה אלא המלקות - דבר זה צ"ב דאיזה גדר יש בזה, דחיית העונש של המלקות בלי דחיית הלאו, דהיכן מרומז דבר זה בהלכות עד"ל"ת, ואטו עד"ל"ת מהני מדין מיקלש קליש אתינן עלה, ושמעתי לדמות דבר זה לסוגי' של אזהרה שמענו עונש מנין, דמוכרח שהיה אפשר לומר שההיתר אשת אח שקיים בכל יבום קיים רק לחצאין בצרת ערווה, ואין לה כרת ויש לה אזהרה, ולפי התוס' שההיתר אשת אח מדין עד"ל"ת במצוותו בכך, הרי לדידיה מוכרח דעד"ל"ת יכול לחדש קלישות של הלאו.

אולם דבר זה אינו, שהרי התם באמת תמוה והגר"נ פרצוביץ זצ"ל פירש דמצד דחוייה שהיא הותרה אתינן עלה דומי' דמעוברת וקטן, ועיין לעיל [סוף סימן י"ד] מה שתמהנו וחילקנו בזה, אכן מה שלא יהיה בעד"ל"ת בעלמא ליכא מקור ורק במצוותו בכך או מטעמים אחרים שנחדש הותרה מכח דחוייה, אכן בלאו ועשה דעלמא ליכא למימר כן, וצ"ע גדול.

סוף דבר עיקר הגדר בזה צ"ב - אין עד"ל"ת לחצאין ואין עד"ל"ת של מיקלש קליש.

דרך חדשה בריב"א - ודוחה.

ושמעתי בזה שהלאו לא נדחה מחמת העשה, וכיון שכן אין ללאו להיות יותר מעשה עצמו, ואף דבתוס' בקידושין ראינו איפכא, שהעשה מאלים את הלאו ודינו כלאו אף באופן שאין עשה, ומבואר שהלאו אינו מוגבל לפטור של העשה ולכן חייבים על הלאו גם באשה שפטורה על הלאו, וכפשוטו איכא מלקות לתוס' בקידושין, [אף דאינו מפורש שיש מלקות בתוס', אכן הבאנו מהרמב"ם שיש מלקות וזה רק מהני לדרך זו], אבל הריב"א סובר דהאלימות של הלאו מכח העשה אינה יותר מהאלימות של עשה עצמו, כן רוצים לפרש בשיטת הריב"א.

אולם יש לעיין דפשוט דלאו אינו עשה, ואי לאו אלים ע"י עשה אז הרי הוא אלים בתורת לאו שהרי זה מציאותו ולא בתורת עשה, אטו נימא שטמון בכל לאו 'עשה' אלא דהלאו אלימא טפי וע"י דחייה נדחה הלאו של הלאו והעשה של הלאו במקומו עומד, ואז נחדש עוד שדין עשה ללאו לגבי תשובה דמהני בו בלי יוה"כ, ויהיה לו דין עשה לכלה נפ"מ של חומש וכל נכסיו, ויש לו פטור בזמן גרמא, סוף דבר אין הדברים ברורים.

ויתכן לפרש את הדברים כך, ונקדים, דמצאנו פלוגתת הרמב"ם ובה"ג [שורש י"ד] האם כל מחוייב מיתה הוא מצוה בפני עצמה בתרי"ג ויתחדש שסקילת בעל אוב וסקילת מחלל שבת שתי מצות נינהו [בה"ג] או שכל הנסקלין מצוה אחת נינהו, וכל האופנים אינם אלא פרטים והיכי תימצי במצוות סקילה [רמב"ם], והרמב"ם מקשה על הבה"ג דא"כ כל חייבי לאוין שלוקין הם מצוות נפרדות ורבו המ"ע דכל הלאוין שלוקין עליהם, ומחלק הרמב"ם דכל לאו שדומי' ללאו דחסימה לוקין, וזה דין כללי, וכבר תמהו כל המפרשים בדברי הרמב"ם הללו, דמה אכפת לן מה

דיליף כולהו מלאו דלא תחסום, ועיין מה שהרחיב בזה הגרי"פ בספר המצוות לרס"ג [ח"ג בפתחה].

ונראה הביאור בזה, שבלאוין המלקות לא שייכות לגוף העבירה רק לזה שהוא עבר על מימרא דרחמנא ע"י הלאו הלכך כולהו חדא נינהו, משא"כ במיתה העבירה היא עצם החילול שבת והרציחה וכדומה, הלכך דוקא במיתה כל אחד הוא חיוב בפני עצמו.

וכבר חילקו כעין זה באחרונים, דיעויין בזכר יצחק [ריש סימן מ"ו] שמה שחידש הרמב"ם דהאיסור בע"א יוחזק ושוב לוקין, כל זה במלקות ולא במיתה, דבמיתה בעינן את גוף החילול שבת ולענין זה לא מהני יוחזק, משא"כ במלקות דהכל תלוי רק בזה שעבר על מימרא דרחמנא, וכעין זה מבואר בקובש"ע כתובות [ס"ק נ"ח] בשם ר' לייב וילקומיר לחלק כעין זה ביוחזק ורצו לחלק בזה גם לענין שאחד"א דלקי ולא מת, וה"ה דבנד"ד נימא כן.

ומעתה נראה לפרש, דפשוט דלאו הוא לאו ולא עשה ולא אלילים ע"י עשה הוא אלילים בתורת לאו ויש לו כל דיני לאו, דגוף העשה מאלילים את גוף הלאו, אכן דבר 'צדדי' ודבר 'נוסף' שיש בלאו – שלא מגוף הלאו – מה שבלאו איכא מהלך של "עבר על מימרא דרחמנא" – כלפי החלקים הללו לא חיילא האלימות של העשה, דגוף העשה מאלילים את גוף הלאו בתורת לאו כפי כל ההלכות של הלאו, אכן מלקות שאינו מגוף הלאו, כלפי זה לא חיילא האלימות, ויתחדש דלו יצויר ועדל"ת שיש בו מיתה, דאז היה חייב מיתה, דרק מלקות לא נדחה אבל מיתה נדחה, ומיתה קיל ממלקות בנידון זה כיון שמיתה שייכא לגוף הלאו.

סיכום – שיטת הריב"א ופולגתת הריב"א והתוס' בקידושין.

לדרך זו יתחדש שבאמת יתכן שאין מחלוקת בין הריב"א לתוס' בקידושין, שתמיד עשה מאלילים לאו, אבל תמיד אין בו מלקות, שאין מקור מפורש בתוס' בקידושין שיש מלקות.

אולם עיקר הך מהלך הוא חידוש גדול – ויותר היה נראה דאין שום דחייה לחצאין – דחייה לגבי מלקות ולא לגבי איסור – שאחרי כל ההסברים דבר קשה הוא.

ויותר היה נראה שהריב"א למד שיש דחייה גמורה, אלא דאכתי איכא נפ"מ מהלאו גם אחרי הדחייה – וכדיבואר לדרך של המלבושי יו"ט.

ובאמת שהפשטות בריב"א היא שהדין אעדל"ת ועשה בנוי על הדין אין עשה דוחה עשה, וכן כתב התוס' ר"ש משאנן בפסחים שם בביאור הריב"א, וכל זה יבואר דווקא לדרך של המלבושי יו"ט.

זאת ועוד – הרי להלן [פרק ב'] יבואר שיש סתירות בראשונים שלמדו דכל הדין של אעדל"ת ועשה מדין אין עשה דוחה עשה אתינן עלה, ולדידהו נצטרך לומר כדרכו של המלבושי יו"ט, ולדרכם יהיה פשוט שחולקים עלה תוס' בקידושין, הלכך יותר היה נראה שהריב"א הולך בדרכם.

פולגתת הנו"ב והמלבושי יו"ט בביאור שיטת הריב"א – ומבואר שהריב"א למד דאיכא אלימות לעשה ע"י הלאו.

וראיתי דבר חדש במלבושי יו"ט [אהע"ז ריש סימן י"ט] שבא שם לחלוק על הנו"ב דנקט שלפי הריב"א כל הדין של אעדל"ת ועשה מדין אין עשה דוחה עשה אתינן עלה, וביאר הנו"ב דבזה מיושב למה מהני העשה לדחות את הלאו והרי נימא דכבר אין כאן עשה מחמת הדין מצהבב"ע, ואיך דחי ללאו הרי אין כאן עשה מחמת הדין אעדל"ת ועשה שמביא את הפסול של מצהבב"ע, ותירץ הנו"ב דאדרבה, הרי כל הדין אעדל"ת ועשה לריב"א אינו אלא מצד אין עשה דוחה עשה, והיינו דמאי אולמי, ואחרי שכבר עבר אמרינן איפכא, דכמו שהדוחה לא דוחה כיון שיש דין מאי אולמי' לדוחה כנגד הנדחה לדחותו, כמו כן איפכא, מאי אולמי' לנדחה לדחות את הדוחה להשוותו למצווה הבאה בעבירה ושפיר מתקיים העשה, ולכן הוא דוחה את הלאו.

ותמה בזה המלבושי יו"ט, דאדרבה, שמוכרח בתוס' בחולין דאין שיטת הריב"א בנוי על מאי אולמי', אלא דמצד אלימות של הלאו לעשה אתינן עלה, והיינו איפכא מהתוס' בקידושין, שהתוס' למד דהעשה מאלילים את הלאו, והריב"א למד שהלאו מאלילים את העשה, ולכן אין לומר מאי אולמי' לאידך גיסא מהנדחה לדוחה, ויתחדש שהדוחה אינו דוחה אפילו בדיעבד מחמת אלימות של הנדחה שאינו נדחה אפילו בדיעבד, והדוחה נדחה לגמרי, ועיי"ש שלמד דלכן אי בעלו לא קנו שהעשה של יבום נדחה לגמרי ע"י העשה של חיי"ל ועשה, שהעשה של חיי"ל ועשה אלילים מחמת הלאו של חיי"ל ועשה.

והוציא דבר זה מדברי הריב"א – שלמד שיש דין עדל"ת על הלאו – והלאו באמת "כמאן דליתא דמי", אלא דסו"ס אהני לן לענין אלימות לעשה, ומהאי טעמא הוצרכו לאוקמי' בחולין שם בשעבר כבר על הלאו שזה כבר מצב של עשה בלי אלימות של לאו.

והוסיף דאף עשה לא בעי אלימות של הלאו דממילא העשה לא נדחה דמאי אולמי', אכן בכל האופנים שיחול דין שהעשה נדחה וכגון התם בסוגי' – דגדול השלום וכבר יש סיבה שהעשה ידחה, בכל כה"ג אהני לן האלימות מכח הלאו ולכן העשה לא נדחה.

[והמלבושי יו"ט חידש דאף דהרמב"ם מחלק בין אין עשה דוחה עשה דבכה"ג אי בעלו קנו ולעומת חיי"ל ועשה, דאי בעלו לא קני, והנו"ב רצה להוכיח דחולק על הריב"א דלדידה תרוייהו מדין אין עשה דוחה עשה ומאי שנא, ולכן חידש דסובר כרבינו יוסף מארץ ישראל, ושיטתו שיש ללאו אלימות, ובזה אינו דין בעלמא דאין עשה דוחה עשה שעכ"פ קונה בדיעבד, אלא דהכא הלאו לא נדחה אפילו בדיעבד, ולכן אי בעלו לא קני.]

ודחאו המלבושי יו"ט דגם הריב"א מודה שיש אלימות לעשה, וחלוקה הך אלימות ע"י הלאו דלכן אי בעלו לא קני, ומבואר דלא רק שזו אלימות אלא שמשתנה כל הגדר של אין עשה דוחה עשה ע"י האלימות] – עכתו"ד.

ביאור דבריו – דבאמת ליכא עדל"ת לחצאין לגבי העונש, אלא דבאמת הלאו כמאן דליתא אלא דמהני לאלימות העשה כמו שמצאנו בתוס' בקידושין דאמרינן שהעשה אלים ליה ללאו אף באופן שאין עשה.

ונראה שבדבריו הקצרים יהיו מובנים כל דברי הריב"א – ובזה יתיישבו כמה קושיות בסוגי'. המלבושי יו"ט חידש שכמו שהתוס' בקידושין סובר שיש דין אלימות בלאו מכח העשה, כמו כן חידש הריב"א לאידך גיסא, וזו שיטתו שהעשה אלים.

והיינו שהפשטות בריב"א היא שהדין אעדל"ת ועשה בנוי על אין עשה דוחה עשה, וכן כתב התוס' ר"ש משאנן בפסחים שם בביאור הריב"א, וחידש לנו המלבושי יו"ט דבתירוץ התוס' נתחדש שזה אינו, אלא דמצד אלימות העשה ע"י הלאו אתינן עלה, אלא שחידש שאף אי אמרינן עדל"ת לגמרי, ולא רק כלפי העונש של מלקות שבאמת אין עדל"ת לחצאין ואין עדל"ת של מיקליש קליש, והלאו נדחה לגמרי, אכן כל לאו שנדחה מדין עדל"ת אין הגדר שאין כאן לאו אלא שיש לאו אלא דנדחה לענין זה שמותר לו לעבור על הלאו – ומה"ט מצאנו ברשב"א בביצה שלכתחילה לא יכניס את עצמו לתוך מהלך של עדל"ת, ודו"ק, ורק בר' ניסים גאון נתחדש שאין את כל הלאו במקום דחייה, אכן לחולקים איכא לאו שאינו עובר עליו, וכיון שיש לאו גם לאחד הדין דחייה, א"כ אף אי יש לו דין לעבור על הלאו, אכן אכתי אהני לן הלאו להאלימ אתה עשה, דלענין זה לא חשיב כמאן דליתא.

ויש להוסיף דעדיפא טפי מהעשה של נשים במעשהז"ג שחידש התוס' בקידושין דאכתי אהני לן מה שאצל אנשים יש עשה בלאו הזה להאלימ את הלאו, וכמו כן נימא אנן בדעת הריב"א – דמה שיש לאו בהך עשה מהני לענין זה שהעשה אלים אף אם הלאו הוא במצב שאפשר לעבור עליו.

ועיין בהערה ²¹⁶ שדייקנו את לשון התוס' בריב"א, א[לדרך הפשוט, ב] לדרכינו. **חילוק בין לאו שעבר עליו שלא מאלימ עשה, ללאו שנדחה שמאלימ עשה, דזה כבר עשה של 'ניתוק'.**

אולם יש להעיר דאין הדמיון הזה מדויק, שהרי מבואר שם בסוגי' דאי כבר עבר על הלאו – וכמבואר בסוגי' – אז כבר ליכא כל של אעדל"ת ועשה, ויש כאן קצת סתירה, דמצד אחד נקטינן דלאו שנדחה מיקרי שיש כאן לאו, ומאידך עבר על הלאו מיקרי שאין כאן לאו ²¹⁷.

²¹⁶ והנה ז"ל הריב"א – דמתחילה הביא את דברי הריב"א שכתב "דנהי דלא דחי [בל"ת ועשה] מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי היינו משום עשה, אבל הלאו כמאן דליתיה דעשה דחי ליה" הרי דמתחילה נקט שהלאו כמאן דליתא דמי ולכן ליכא מלקות.

וחידשו התוס' "וצריך לומר לפירושו שמא דוקא לענין דלא לקי על אותו לאו אבל לא מדחי ליה לגמרי", והעולם למדו כפשוטו דנתחדש הכא דחייה חדשה שאינה דחייה לגמרי אלא דחייה לגבי העונש, אכן לדברינו הביאור דבא לומר שאף שזה נכון שאחרי דחייה הרי הלאו כמאן דליתא וכדנקט בתחילה, אלא דסו"ס כיון שבכל דחייה אין הלאו נדחה לגמרי – מלבד לשיטת ר' ניסים גאון – הלכך לגבי הדין אעדל"ת ועשה א"א לומר דמכאן דליתא דמי, ואהני לן עכ"פ לענין זה שהוא מאלימ את העשה.

והביאור בזה, שהעשה לאחר שעבר על הלאו מיקרי עשה שבא לנתק ללאו, ועשה זה הוא כבר עשה במצב אחר, ועיין לשון רש"י במכות [סוף י"ד]: שכתב בגדר לאו הניתק לעשה "שנתק הכתוב את העשה להיות עונשו של לאו זה ותיקונו, לומר לא תעשה כך, ואם עשית עשה זאת והפטר", ומפורש ברש"י שיש גדר חדש לעשה של ניתוק שהתורה נתקו עלשה להגדירו באופן אחר, ונמצא שהעשה שבא ביחד עם הלאו הוא עשה שיש לו אלימות, והעשה אחרי שעבר עליו הוא עשה מסוג אחר, ובנוסף לזה, הרי הוא אין לו את האלימות של הלאו אחרי שכל מציאותו לא בא אלא לתקן לאו שכבר עבר עליו, ודו"ק.

מבאר את שורש פלוגת התוס' קידושין והריב"א דחלוק עשה שמאלים לאו מלאו שמאלים עשה, והתוס' בקידושין אזיל כר' ניסים גאון, ואין כאן אלימות של לאו ע"י עשה אלא שבלאו כזה לא נאמר התנאי שלא נאמר במקום עשה.

והנה אף שהבאנו את עיקר החידוש להאליים עשה ע"י הלאו מתוס' בקידושין ששם מבואר איפכא, שהעשה מאליים את הלאו, ולכא' פלא, דמה שורש פלוגתתם, אם לאו מאליים עשה וכתבאר בריב"א [עפ"י המלבושי יו"ט] א"כ למה לא נימא גם דעשה מאליים לאו וכדמצאנו בתוס' קידושין, ויתחייב גם מלקות, וצ"ע, דמה שורש פלוגתתם, ומה החילוק בין אלימות ללאו לאלימות לעשה. ואסברא לי תלמיד אחד מהלך נפלא בזה – ומהלך הדברים הוא כך:

מה שעשה דוחה עשה בגדול השלום וכדומה היינו כעין דין 'קדימה', דחמיר מיניה וקדמו ולכן דחאו, אבל מה שעשה דוחה לאו, היינו דנתחדש דין 'דחייה' מגזה"כ, שהרי באמת לאו אליים מיניה וכמבואר להלן [ז.], אלא שיש גזה"כ וילפוטא מכלאים בציצית, משא"כ בכל הנך גוויי שעשה דוחה עשה דמסברא אתינן עלה.

ומעתה חלוק אלימות ללאו מאלימות לעשה, דלא שייך אלימות ללאו, כיון דממילא אלימא מעשה ואעפ"כ נדחה מגזה"כ, אכן בעשה דוחה עשה מחמת גדול השלום וכדומה, הכא כמו ששייך אלימות וחשיבות מצד גדול השלום וכדומה, כמו כן שייך אלימות וחשיבות בעשה שנדחה בזה שיש עימו לאו – וזו סברת הריב"א שיש אלימות בעשה מכח הלאו ולא אלימות בלאו מכח העשה. והתוס' בקידושין לא נחלקו בגוף המהלך הזה ומודה בכל הנ"ל, שלא שייך אלימות ללאו בדין עדל"ת, אולם סברתם יבואר עפ"י שיטת ר' ניסים גאון, וסברתם כך:

כבר הבאנו ר' ניסים גאון בתחילת דברינו דביאר בטעמא דאעדל"ת ועשה דאף דאיכא תנאי בכל לאו שלא קיים במקום עשה, וזה המהלך של עדל"ת, אכן בלאו שיש בו כרת ליכא תנאי זה, וכן בלאו שיש עמו עשה.

והכא נראה שזה לא מהלך של אלימות, אלא שפרשה של לאו היא פרשה שיש בה תנאי של דחייה, ופרשה של לאו היא פרשה שאין בה תנאי של דחייה, ונתחדש שפרשה שיש בה תרתי, גם עשה וגם לאו, בזה לא נאמרה תנאה דדחייה, והרי זה לאו בלי דחייה, ודו"ק.

ונראה שזו סברת התוס' בקידושין דמחמת זה שאין בעשה דחייה ה"ה שאין בלאו דחייה דפרשה חדא נינהו, וכן מדויק בתוס' בקידושין שכתבו ש'אף' הלאו אליים, והיינו שגם העשה וגם הלאו, והיינו כנ"ל.

וכל זה לדרכו של ר' ניסים גאון – אבל אי נימא שיש כאן לאו אלא שחל דחייה בלאו מכח העשה, בדרך זו פשיטא דלא שייך אלימות, וכתבאר בריב"א, וא"ש פלוגתתם.

מיישב את הראשונים שאמרו אעדל"ת ועשה מצד אין עשה דוחה עשה.

ובזה יתיישב השיטות שלמדו דינא דאעדל"ת ועשה מצד אין עשה דוחה עשה אתינן עלה, וכבר הקשו מהסוגי' בחולין דמוכרח שהנידון של אעדל"ת ועשה שייכא ללאו ולא לעשה גרידא, וע"כ דתרתני נינהו, וכתבאר, וצ"ע.

ולפי הנ"ל אדרבה, הרי כל האי כלל שיש לאו ומתחשבים בלאו, אין זה בתור כח עצמי של לאו בתורת לאו – אלא לאו בתורת אלימות לעשה, ודומה לאלימות של גדול השלום וכדו', וכל זה אינו אלא להחזיר את עיקר הדין של אין עשה דוחה עשה, ונמצא ששורש הדין אעדל"ת ועשה היינו

²¹⁷ ולולי דברינו והיינו לומדים שיש כאן איסור של לאו ורק העונש של הלאו נדחה, אז א"ש בפשיטות, אולם זה קשה מאד, אטו שייך דחייה על העונש בלי דחייה על גוף האיסור, וצ"ע.

דתמיד אין עשה דוחה עשה וגם כשיש סברא לא לומר כן הלאו יחזיר את הדין למקומו, ודו"ק, וא"ש למה אמרו כל הראשונים דטעמא דאעדל"ת ועשה מצד אין עשה דוחה עשה אתנן עלה.

בראשונים בב"מ [ל:]: שלא אינו דוחה ולא מוסיף בעשה שיהיה לו כח לדחות.

הראשונים הקשו בב"מ [ל:]: דמה שאמרו דכהן בבית הקברות מיקרי אעדל"ת ועשה, דאיכא לאו ועשה של כהונה מול עשה של השבת אבידה, וקשה שגם בהשבת אבידה איכא לאו ועשה, ותירצו שהלאו לא מוסיף לנו כלום בכח הדוחה.

ושמעתי להקשות, הרי אף אי אין בלאו כח הדוחה, הא אכתי איכא ביה כח לעשות אלימות לעשה, וזה מוכרח בשיטות הראשונים שלמדו דמצד אין עשה דוחה עשה אתנן עלה דאל"כ אין הבנה לסוגי' בחולין, וקשה דלמה לא נימא שגם הלאו מאלים לעשה בכח"ג – ונראה אדרבה דזה תוכן הקושי' של הראשונים דפשיטא דלא באו להקשות דלמה ל"ת לא דוחה, שהרי לא מצאנו בשום מקום של"ת דוחה, ולמה הקשו הכא שהלאו ידחה, אלא שזה גופא הקושי' של הראשונים, שבלי שיהיה לו כח לדחות למה לא חשיב כאלומות בעשה שהוא הדוחה, והיינו כעין דין אעדל"ת ועשה, ששם גם ראינו שיש אלימות בלי שיש ללאו כח לא להדחות.

אלא דלפי"ז לא מובן התשובה של הראשונים, וצ"ע ועיין בהערה ²¹⁸ במה שיש לדון בזה.

פרק ג'

סתירות בראשונים

שביארו דמהני מדין אין עשה דוחה עשה.

תמיהא רבתי בדברי הריטב"א דסותר משנתו מב"מ לסוגיין.

יש להעיר דאיכא סתירה בריטב"א דעיין בב"מ שהק' הריטב"א דאמאי אצטריך הגמרא להק' דבכהן והיא בביה"ק אין עשה דוחה ל"ת ועשה, תיפו"ל דאין עשה דוחה עשה, ותי' דלרווחא דמילתא נקט את הלאו, ועוד תי' דהגמ' קאתי לאשמועי' דאפי' בכה"ג דאיכא עדיפות בעשה הדוחה וכגון בההיא דהתם דהעשה הנדחה הו"ל עשה שאינו שוה בכל אפי"ה לא דחי מחמת הלאו.

למדנו מדבריו דבמקום שעשה דוחה עשה וכגון עשה ששוה בכל שדוחה עשה שאינו שוה בכל, אכן היכא דאצטרף לזה ל"ת שוב הדרא הך כללא דאעדל"ת ועשה.

והיה משמע מהכא כהתוס' בקידושין שיש ב' כללים, [שהדין אעדל"ת ועשה קיים בלי שיש עשה בפועל אף שבלי עשה בפועל לא שייך דין אין עשה דוחה עשה], וזה מבואר בריטב"א דסובר שאין עשה דוחה עשה לא קיים במקום שוה בכל ואינו שוה בכל, ויש עוד כלל של אעדל"ת ועשה דמהני גם באופן כזה, ממש כהתוס'.

איברא שא"כ יש סתירה בריטב"א - שמבואר בריטב"א בסוגיין דטעמא דאעדל"ת ועשה מטעמא דאין עשה דוחה עשה אתנן עלה – הרי לנו סתירה מפורשת.

סתירה ברשב"א מדבריו בכתובות [מ'] לדבריו בסוגיין, מכח הסוגי' להלן [כ:]: בחיי"ל ועשה.

גם בדברי הרשב"א איכא סתירה דמצד אחד הבאנו מהרשב"א להלן [ה:]: דמדין אין עשה דוחה עשה אתנן עלה, אכן מדברי הרשב"א בכתובות [מ']. מוכרח ששני דינים שונים נינהו. וההוכחה לזה היא כך:

מצד אחד כתב [שם] שבאיסור עשה כגון איסור בעולה לכה"ג אין את הכלל של מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, דרק בקיום עשה כנגד קיום עשה איכא כלל דמאי אולמיה ובעולה לכה"ג הוא איסור עשה ואיסור עשה לא עדיף מלאו, ולא נדחה - ואגב יש להעיר שמה שכתב שבעולה לכהן

²¹⁸ ונראה שבאו לומר שאף שלא מאלים עשה ונהיה העשה לעשה שלא נדחה, אכן כל זה משום שיש באמת סיבה בלאו לא להדחות אלא דילפינן בגזה"כ מכלאים בציצית שהוא נדחה, וכמו שהביא רעק"א מלהלן [ז:]. דבאמת לאו חמיר, וע"כ שזה גזה"כ, וכיון שכן שפיר מצי מאלים לו לענין זה, אבל כח הדחייה מעולם לא היה לו ומעולם לא היה לו סיבה לזה, ואכתי צ"ע.

גדול הוי אסירו עשה, ברמב"ן עה"ת [אמור] מבואר שזה גם מצות עשה וגם איסור עשה, ויליף לה מב' קראי עיי"ש.

עכ"פ עיקר דבריו צ"ב מהסוגי' לקמן [כ'] שאמרו דעשה דיבום אינו דוחה לאו ועשה דאלמנה לכה"ג משום דקי"ל אעדל"ת ועשה.

והקשו האחרונים על הרשב"א שאמר שבאיסור עשה אין את הכלל של מאי אולמי', הא על הך איסור עשה של בעולה לכה"ג כתב בכתובות דשפיר נדחה, ואשר מוכרח מדברי הרשב"א שהכלל של אעדל"ת ועשה הוא כלל נפרד שעשה אינו דוחה לאו ועשה, וזה לא שייך לדין אין עשה דוחה עשה, וגם סוג עשה שלא יכול לעמוד נגד עשה [איסור עשה], גם הוא מהני ביחד עם הלאו, וע"כ דמהני בתור אלימות ללאו.

מיושב על פי הנ"ל.

ונקדים במה שהוכחנו מיניה וביה בסוגי' בחולין דע"כ דא"א לפרש שהדין אעדל"ת ועשה והדין אין עשה דוחה עשה חדא נינהו, דאל"כ לא מובן מה שביארו בהתחלה שאין לאו, והוכחנו שהלאו נותן אלימות לעשה, אלא שכל זה בא אחרי שיש דין אין עשה דוחה עשה, והלאו רק בא להחזיר את הכח של העשה לא להדחות, כעין גדול השלום וכנתבאר.

ולפי הנ"ל הן הן דברי הרשב"א וריטב"א, דמצד אחד עיקר הדין של אעדל"ת ועשה בנוי על הכלל של אין עשה דוחה עשה, ובלי שהיה דין בכל עשה לא לדחות, שוב לא היה שייך אלימות מהלאו שאין לדחות, אכן אחרי שיש כבר כלל כזה, שוב שייך בזה אלימות, ולכן כמו שעשה של שילוח הקן יש לו דין להדחות מפני העשה של גדולה שלום, והיה מהני בזה האלימות של הלאו שלא לדחות, כמו כן איסור עשה שביאר הרשב"א שיש בזה דין לדחות, והיינו שהמצוה אלים מינה והוא הכח הדוחה, וגם בכה"ג איכא הכרעה של הכח של העשה – לא לדחות.

פרק ד'

בדין עשה ול"ת שבאו לפונדק אחד.

דן בלאו ועשה שבאו לפונדק אחד ותולה בעיקר הספק הנ"ל, ומעורר מהסוגי' להלן [כ:]: יש לדון בעדול"ת שבאו לפונדק אחד, האם אמרינן בזה אעדל"ת ועשה או לא, ולעיל בתחילת דברינו ביארנו שזה תלוי בעיקר החקירה, דמצד אי' יש לומר שעצם זה שבמקרה באו לפונדק אחד ולא ניתנו כהדדי, הרי הכא יש לומר שלפי התוס' בקידושין שהלאו לא נהיה ללאו אלים שהלאו לא שייך לעשה כדי שהעשה יאלים אותו, אבל לפי הראשונים שמצד אין עשה דוחה עשה אתינן עלה, לדידיה ליכא לחלק כן, דסו"ס איכא הכא עשה.

איברא דאחרי שהוכחנו מהסוגי' בחולין דכו"ע מודי שיש דין אלימות, אלא שאלו שלומדים מצד אין עשה דוחה עשה מודי שהלאו מאלים לעשה, א"כ כו"ע מודי שצריכים שייכות בין הלאו לעשה, ולא יהני בלאו ועשה שבאו לפונדק אחד.

והנה ביבום בחיי"ל ועשה להלן [כ:]: משכחת לה כה"ג דבאו לפונדק אחד, והיינו באלמנה לכה"ג שבאמת אין ביניהם שייכות שהרי הלאו משכחת לה באלמנה מן האירוסין והעשה משכחת לה בבעולה שאינה אלמנה, ועל זה אמרו אעדל"ת ועשה, וצ"ע לכל השיטות דמה שייך בזה דין אעדל"ת ועשה.

ולפי הראשונים שאמרו שמדין אין עשה דוחה עשה אתינן עלה לא קשה, שהרי גם הם מודי דעיקר הדין של אעדל"ת ועשה מדין אין עשה דוחה עשה אתינן עלה, אלא דבאופן שיש אלימות לעשה שדוחה וכגון בגדול השלום, בגוונא זו בעינן כח של הלאו להחזיר את הדין של העשה לא לדחות, ואז הדרא הדין אין עשה דוחה עשה, והתם בסוגי' באמת לא בעינן לאלימות של הלאו להחזיר את הדין אין עשה דוחה עשה, דבמקומו עומד, וא"ש כפשוטו, שהכל דין אחד של אין עשה דוחה עשה אלא שיש מצבים שצריכים אלימות של הלאו להחזיר את עיקר הדין, ודו"ק.

אלא שלפי"ז נצטרך לומר שבשיטת התוס' בקידושין באמת יש ב' דינים של אעדל"ת ועשה, חדא שהעשה מאלים את הלאו להשוותו ללאו שאין בו דחייה, ועוד יש דין באופן שאינם שייכים זל"ז, שאז יש דין פשוט אין עשה דוחה עשה.

תמיהא רבתי על הרשב"א מסוגי' דלהלן בחיי"ל ועשה, דבאלמנה לכוה"ג לא שייך להאלימ את הלאו כיון דלא שייכי אהדדי.

איברא שיש עדיין תמיהא רבתי בשיטת הרשב"א שכאמור, לא יתכן דלאו ועשה שבאו לפונדק אחד שהעשה יאלימ את הלאו או איפכא שהלאו יאלימ את העשה, בלי שיש לו שייכות אליו, וכבר נתבאר שבאלמנה לכה"ג אין ביניהם שייכות שהרי הלאו משכחת לה באלמנה מן האירוסין והעשה משכחת לה בבעולה שאינה אלמנה, וקשה דכבר נתבאר דבשיטת הרשב"א עצמו מוכרח שהעשה בבעולה לכה"ג שפיר נדחה בתורת עשה ועשה כיון שהוא רק 'איסור עשה' והרי איסור עשה שפיר נדחה, ולכן הוא בעצמו צריך אלימות, וזה לא שייך באופן שאין ביניהם שייכות, וצ"ע.

[ועיין בבית מאיר [סי' קע"ד] שלמד ברשב"א דס"ל שאין עשה דוחה ב' לאוים יעו"ש, וזה גם הביאור בדין אעדל"ת ועשה להלן [כ'] שיש לאיסור עשה דין לאו, הוי ב' לאוין, וכ"כ המנ"ח [מצוה א' סוס"ק כ"ב] בדעת הרשב"א, ודו"ק והביא שם שיטות בראשונים ואחרונים בזה, ואין זה ברור בשיטת הרשב"א].

מחדש שכששניהם ביבמה שבה תלוי כל המחייב שבמצוה, הכא שפיר שייכי אהדדי הלאו ועשה.

ונראה לחדש שאף שתמיד אלמנה מן הנישואין מיקרי לאו ועשה שבאו לפונדק אחד ולא מאלימים זה את זה, אכן ביבמה מיקרי שבאו כאחד שהעשה יאלימ את הלאו, אכן אה"נ, לו יצויר והיה עדל"ת בפו"ר והיה כנגדו חיי"ל ועשה, הכא אמרינן דלא מאלימים זה את זה, ודו"ק.

והביאור שכיון שמצות יבום לא מיתלי תלי אקרקפתא דגברא, אלא שהמחייב שלה מצוה היינו היבמה, והרי בה נמצא הלאו והעשה, הלכך הכא לא מיקרי שבאו לפונדק אחד, אלא דשייכי אהדדי, ודו"ק, ונבאר את הדברים.

ונקדים במה שמצאנו בחידושי ר' שלמה [סימן ב' עמוד ה' ד"ה ומה שנ"ל] שהביא קושי' רבו בעל הברכ"ש - דגם אי ליכא עדל"ת במצה של טבל אבל אכתי מוכרח דקיים את המצוה [והיינו מדבעינן מיעוט על מצה של טבל שלא יצא ידי"ח], ורק צריכים לדון מצד המצוה הבאה בעבירה דלמה לא מתבטלת מצוותו, אכן זה פשוט שמצד זה שאעדל"ת במצה של טבל אכתי לא בטלה המצוה, ולמה בחיי"ל ועשה אמרינן דאי בעלו לא קנו מחמת הדין דאעדל"ת ועשה.

ותירץ תלמידו הגר"ש היימן זצ"ל שהמצוה של מצה מתחילה בחיוב שחל אקרקפתא דגברא, ומצוה זו לא יכולה להיות מוגבלת על ידי האיסור שקיים במצה המסוימת הזו שהיא טבל, דמה שייכא הך מצה לעיקר חיובו שמתקיים בכל מצה שבעולם, הרי המצה הזו היא רק היכי תימצי בעלמא לקיום מצוותו ותו לא, אולם ביבום אינו כן שהרי הכא המצוה עצמה מתחילה בגוף היבמה ומחמת היבמה, שמחוייבים ליבם אותה, ואינה היכי תימצי בעלמא לקיום מצוותו אלא שהיא חלק מגוף המחייב, והרי ביבמה הזו עצמה חיילא איסור, וא"כ יש איסור שסותר לעיקר מצוה ולכן בטלה המצוה ואי בטלה המצוה ממילא כבר בטלה הקנין וממילא לא קנה, ועיין בכל הנ"ל לעיל [סימן ה'].

הרי לנו שה'אי-דחייה' של אעדל"ת ועשה משתנה – דביבמה העשה הדוחה נדחה עד כדי כך שכבר אין לו קיום, ולעומת זאת במצה העשה קיים לעצמו והוא מקיימו – ונוסיף בזה ביאור.

עוד נקדים דלעיל [סימן י"ח] נתבאר שאף שהיה נראה שיש סוג עדל"ת מצד דחיה ויש מצד הותרה, אכן בעומק הדברים כולו חדא, אלא שמקום הסתירה הוא מקום הדחייה, וכשיש סתירה בין העשה לל"ת במחייב - בחפצא עצמה - אז הדחייה היא בחפצא וכגון ציצית ויבמה ולכן איכא בתרווייהו הותרה, שהסתירה שביניהם עומדת בחפצא שבה מונח המחייב, ולא במישור המעשי בגברא, לכן אהני לן הדחייה להוציא את הלאו מהחפצא ולהגיע עד הותרה.

ונמצא שהדחייה של עדל"ת וה'אי-דחייה' של אעדל"ת ועשה הם בגדר אחד, והיינו שכמו שהדחייה תלויה במקום הסתירה ושם הדחייה פועלת בצורה אחרת, להוציא את הלאו מהחפצא

ולהגיע עד הותרה, כמו כן ב'אי-דחייה', חפצא שבה מונח המחייב ושם מונח הלאו ועשה, התם ליכא התחלה לעשה ומעיקרא לא מתחייב שהלאו עושה מגדירות את החפצא שלא עומדת למצוה. ונראה דכל כה"ג מיקרי עשה ול"ת כהדדי, ורק אם הנידון של הדחייה היה בגברא במישור המעשי, התם לא מיקרי כהדדי, שהגברא מתמודד בפני עצמו בכל איסור ואיסור על ידי העשה שבא לדחותם, אכן כשהנידון הוא האם יש עשה ויש סיבה לעשה, הכא מצטרפין העשה ול"ת והעשה מאלים את הל"ת לתוס' בקידושין, והלאו מאלים את העשה לשיטת הריב"א, וכל הראשונים שהלכו בדרכו, ובזה תסתלק המחייב של העשה מהאשה שהיא אשה אסורה, ודו"ק.

פרק ה'

אין עשה דוחה עשה מדין מאי אולמי'.

בגדר הדין אין עשה דוחה עשה מדין מאי אולמי' ובדין אין עשה דוחה עשה במצורע ושילוח הקן.

יש לעיין בביאור הדין שאין עשה דוחה עשה, דמצד מאי אולמי' אתינן עלה, דמצד א' י"ל דמדיני קדימה היא, דכמו שכשיש לפניו ב' מצוות רגע לפני השקיעה שצריכים להחליט איזה בא קודם, כמו בכל עשה מול עשה ואומרים מאי אולמי' והיינו דאין כח דחייה כלל וכלל ולכן שוא"ת. איברא שהעירני תלמיד אחד שבאמת בהך דחולין [קמ"א] שמבואר הך כלל אין עשה דוחה עשה דמאי אולמי', והתם באמת לא איירי בשוא"ת, אלא שמצד אחד יש דין שלח תשלח שזה ע"י מעשה, ואףש הצפור הוא בידו והוא רק משחררו לקיים מצוותו אכן זה עצמו עשייה הוא, ואף אי לשחרר יד לא מיקרי מעשה אבל גורם מיהא מיקרי ואין זה בככל שוא"ת שהרי הוא פעיל לצד אחד להחליט לקיים מצות שילוח הקן, ומאידך, יש עשה דטהרת מצורע וזה בא ע"י הבאתו למקדש וגם זה מעשה, ומבואר דלולי ההלכה היה דין אין עשה דוחה עשה, דמאי אולמי', וליכא בזה שוא"ת, דתרווייהו על ידי מעשה, ואם אין כאן שוא"ת א"כ מה שורש הדין של מאי אולמי'. אלא מלבד הנידון בכלל דאין עשה דוחה עשה דמאי אולמי', הרי לפי האמת קשה - דאיזה סברא איכא להעדיף את השילוח הקן על פני המצורע - לולי גדול השלום וכמבואר שם בסוגי'. והעירני תלמיד אחד לבאר בזה, שהמצוה של שלח תשלח הוא דווקא בציפור שלפנינו, ומצות לקחת צפורים במצורע הוא על הגברא בלי שייכות לציפור הזה, ולכן אמרינן שאינו דוחה את המצוה שחל בו, ואין זה מדין שוא"ת, ודומה לאור שמח של מצה בגברא וטבל בחפצא דלא אמרינן עדל"ת, דהעשה לא שייכא ללאו שקדמה לו בחפצא, וה"ה הכא, וזו סברא אמיתית ונכונה, ומלבד זה י"ל עוד, ששילוח הקן אינו מעשה בידיים לביטול הטהרת מצורע אלא שמסלק את ההיכי תימצי לקיום העשה, ולכן זה עדיף, ולמדנו מהכא שהכלל ששמו אין עשה דוחה עשה דמאי אולמי' תלוי בסברא, ולא דווקא בסברא של שוא"ת, ודו"ק.

בדברי הקוה"ע בקס"ד של הגמרא דנילף דעדל"ת ועשה מנזיר, דאיזה כח יש בעשה הדוחה.

והנה אמרו בגמרא דנילף מנזיר מצורע שעשה דוחה לאו ועשה, ומונח בשאלה זו דנימא נמי דעשה דוחה עשה, ועיין בזה בקוה"ע [סימן י"ח ס"ק ד'] שהעיר בזה, דצריך ביאור דהיכי משכחת לה, דנהי נמי דעשה יש לה כח לדחות עשה ול"ת, אבל הרי פשיטא דגם העשה שעם הל"ת יש לה את הכח הזה, וא"כ גם היא תדחה את העשה שכנגדה. וביאר שהכלל הוא דמצוה דוחה איסור אבל איסור אינו דוחה מצוה, והא דל"ת ועשה נדחין מפני עשה, היינו דל"ת ואיסור עשה נדחין מפני מצות עשה.

וא"כ צ"ל, דעשה דנזיר אינה מצות עשה אלא איסור עשה, והיינו דכשמגדל פרע אינו מקיים בזה מצות עשה, אלא דכשאינו מגדל פרע עובר באיסור עשה, וא"כ י"ל דלמסקנה באמת לומדים דעדל"ת ועשה עכ"פ בישנו בשאלה, אכן זה דוקא בכה"ג, בל"ת ואיסור עשה שישנן בשאלה נדחין מפני עשה, אבל ל"ת ומצות עשה, אף אם ישנן בשאלה אינן נדחין מפני עשה, ויתחדש

חידוש דין, דבנדר, דעשה דכל היוצא מפיו יעשה היא מצוה ממש לקיים דברו, לא מהני כלל הך דישנן בשאלה עכתו"ד.

ובאמת שכבר העירו האחרונים שעיקר סברתו מבואר ברשב"א בכתובות [מ'] ושם מבואר דלכן עשה יכול לדחות בעולה לכהן גדול כיון שזה רק איסור עשה, ובה דגופא נאמר הכלל של אעדל"ת ועשה, דרק בישנו בשאלה אמרינן כן, אולם קשה שהרי הרשב"א למד שהדין אעדל"ת ועשה תלוי בדין אין עשה דוחה עשה, ונמצא שהעשה שעליו נאמר אעדל"ת ועשה דהיינו איסור עשה, בזה באמת נאמר שעשה דוחה עשה, וצ"ע.

עוד יש לעיין דדבריו תמוהין מהסוגי' בשילוח הקן ששם מבואר דלולי הדין אעדל"ת ועשה היינו דוחים שילוח הקן, וזה קאי במצות עשה ולא באיסור עשה, וצ"ע.

עוד יש לעיין דהתוס' הכא כתבו שאין ללמוד מנזיר דעשה דוחה ל"ת ועשה, דאפשר ללמוד גם איפכא מכיבוד אב שאמר לו לא להשיב אבידה, ולמדנו מהתוס' דגם נגד קיום מצוה היה שייך לדון דעדל"ת ועשה, וצ"ע.

עוד דרכים בזה.

ובאופן אחר העירני תלמיד אחד דיתכן שהיה דין דווקא לבחור את הקום ועשה, אכן זה פלא גדול, דתמיד הסברא היא שוא"ת והכא יגלה לנו איפכא, ועוד דבאמת איזה כח נוסף נמצא בדוחה יותר מהנדחה, הך הך כח עצמו קיים בנדחה וכל מה דגלי לן בדוחה קיים בנדחה, וצ"ע.

ועוד שזה נגד תוס' מפורשת, שבתוס' הנ"ל - בכיבוד אב לא להשיב אבידה - מבואר שלא להשיב הוא קיום בשוא"ת של כיבוד אב, וזה היה דוחה את המצוה של קו"ע ביחד עם הל"ת, וזה בהדי' נגד המהלך הזה, וצ"ע ג.

ובאופן אחר העירני תלמיד אחד דיתכן שהיה דין שיכול לבחור, ונמצא שמה שאמרו שמגלחים, אינו חייב אלא שיכול לקיים מצוה באופן כזה אף שיש כנגדו עשה ולא, אבל אה"נ דגם איפכא מהני, ורק באו לחדש שיש בזה קיום מצוה, ויתחדש א"כ שגם בלי מצוה חיובית איכא דחייה, וצ"ע.

אולם גם זה נגד גמרא, שהרי אמרו בחולין שכיון שהדין הוא אעדל"ת ועשה לכן לא צריכים פסוק של שלח תשלח אפילו במקום מצוה, וקשה דאי בלי הדין אעדל"ת ועשה מצי מקיים איזה שירצה, א"כ גם אז בעינן פסוק לחדש דדווקא יעשה שילוח הקן, ודו"ק.

עוד בכל הנ"ל.

ושמעתי מבארים דבאמת תוכן הך כלל של אין עשה דוחה עשה דמאי אולמי' לא שייך לדין שוא"ת עדיף, אלא שיש כאן דין חדש, שזה ברור של"ת שונה מעשה, הרי עשה יש בו כח דחייה ול"ת אין בו כח דחייה, ועוד דזה פשוט שבכל כח הדוחה איכא נמי כח לא להדחות, דבכלל מאתיים מנה, וממילא ברור שבכל עשה יש כח גם לדחות ויש גם כח לא להדחות.

וביאר דשאני קדימה מאין עשה דוחה עשה, דבאין עשה דוחה עשה מונח סתירה אחרת, שכל עשה גם דוחה וגם לא נותן להדחות, וזה גופא הדין שאין עשה דוחה עשה, ואה"נ שהדין בפועל על הגברא בדרך כלל הוא דשוא"ת עדיף, אבל אין זה גוף הדין, דגוף הדין הוא ששניהם עומדים זה מול זה בלי אפשרות של דחייה, דכל אחד דוחה ולא נדחה, והמסקנה של הגברא בדרך כלל הוא שוא"ת, אכן איכא הכרעות נוספות במציאות כזו, וסברת הגמרא במצורע ושילוח הקן היא גם סברא במצב כזה של אין עשה דוחה עשה.

ואמרו עוד דהיה קס"ד ללמוד שעשה של קו"ע יש לו דין דחייה ונילף מנזיר דליכא כח לא להדחות בעשה שכנגד, ודו"ק, ולא זכיתי להבין את המהלך הזה.

מסקנת הסוגי' בדין אעדל"ת ועשה.

לכא' לפי מסקנת הסוגי' הדין הוא אעדל"ת ועשה אלא דעכ"פ אפשר ללמוד מנזיר שכשיש ל"ת ועשה שישנו בשאלה דאז שפיר דוחים, אולם קשה דמצאנו בנדר לבטל את המצוה שהנדר חל ומה דאינו מקיים מצוותו מצד עדל"ת, ומבואר ברשב"א [נדרים ט"ז] ובחינוך [מצוה ל'] דהכא איכא נמי עשה של כל היוצא מפיו, והכא הדין אעדל"ת ועשה, וקשה שהרי ישנו בשאלה וכן הקשה במשנה למלך בהגהותיו על החינוך.

ועיין בקובץ הערות [סימן י"ח ס"ק ב'] שהביא שכבר נשאל הרשב"א ע"ז [שו"ת ח"ג סי' שמ"ג] ותירץ שהסוגי' היא דחוייה בעלמא ולמסקנה לא אמרינן אעדל"ת ועשה גם בישנו בשאלה.

סימן כ"ב

שוע טווי ונוז,

וביסוד הגר"ח בב' דינים בשעטנז,

ובביאור האיסור רכיבה על פרידה לדעת איסי בן יהודה²¹⁹.

פרק א' בדברי הגר"ח שיש ב' דינים בשעטנז, ובנפ"מ ביניהם. // מחלוקת הראשונים בגדר הדין 'שוע טווי ונוז', ומתמה טובא על שיטת רש"י. // דרכו של הגר"ח בישוב שיטת רש"י שיש ב' דינים, דין יחדיו במעשה לבישה, ודין תערובת לאסור את הבגד וזה דין שוע טווי ונוז. // עוד כמה נפ"מ בין הנך תרי דינים. //

פרק ב' הרחבת דברים ביסוד זה, ובביאור שיטת איסי בן יהודה ברכיבה בפרד. // מביא את ביאורו של התורת זרעים באיסי בן יהודה באיסור רכיבה בפרד, שזה בנוי על החידוש של הגר"ח בדין תערובת דלא בעינן ב' מינים בפועל, וחלוק הרבעה מרכיבה. // מתמה טובא בשיטת הרמב"ם דאיסור הנהגה הוא רק בטמא וטהור ולא בכל שני מינים, וחלוק מהרבעה דקאי בכל ב' מינים, ותמוה מאיסי שאוסר רכיבה בפרד מחמת הסוס והחמור שבו, ומיישב עפ"י הנ"ל. // יש לדון בגדר צמר ופשתים, אי אסורים מצד עצמם או מצד החילוקי מינים שיש ביניהם. // מחדש שיש חילוק נוסף בין הנך ב' דינים של הגר"ח, והיינו האם צמר ופשתים אסורים מצד עצמם, או שאסורים מצד זה שצמר ופשתים הם מינים שונים, ומצד זה אסורים. // הנך ב' פרשיות, קדושים וכי תצא, ב' דינים ניהו, ואין חילוקי מינים ביחדיו, ושור וחמור בהנהגה אינו מצד חילוקי מינים. // מיישב את הקושי מאיסי דחלוק הדין פרידה מהדין שור וחמור כמו שחילק הגר"ח בין הנך ב' דינים בכלאי בגדים, ובדין פרידה שמקביל לדין שוע טווי ונוז התם איכא חילוקי מינים. //

פרק א'

בדברי הגר"ח שיש ב' דינים בשעטנז,

ובנפ"מ ביניהם.

מחלוקת הראשונים בגדר הדין 'שוע טווי ונוז', ומתמה טובא על שיטת רש"י.

"שוע טווי ונוז", היינו שהשעטנז הוא בצורה מסויימת, שוע ע"י מסרק, טווי היינו טוייה של החוט, ונוז הינו שיזור או אריגה, עיין בכל זה בראשונים [כאן, ובנדה ס"א ובפ"ט דכלאים במשנה], ויש ג' מחלוקות בראשונים בהלכה זו, וכל זה נתבאר היטב בזרעא קיימא כלאים [קונטרס י"ג].

אולם יש מחלוקת א' יסודית בתוך הנך ג' מחלוקות בעיקר דין שוע טווי ונוז, והיא שמצד אחד יש לומר שיש כאן ג' תנאים בחוט של צמר ופשתים שרק כשיש חשיבות מסויימת של חוט אסרינן, והיינו שנעשה בחוט של צמר סריקה וטווייה ושיזור, או שאינו דין בחוט אלא דין בחיבור ובעירובי, ששיעור החיבור בין החוטין הם עד כדי שיהיו שוע טווי ונוז ביחד, סרוקים וטוויים ושזורים בחוט אחד, ונחלקו הראשונים בזה וכדיבואר:

ברש"י פירש: "שוע טווי ונוז – מן התורה אינו חייב עד שיהי' הצמר והפשתן מתוקן יחד היטב במסרק, שוע – לשון חלק שמתרגמין שעיע, נוז – ארוג" עכ"ל.

והנה ממה שכתב רש"י ששוע היינו שיהיו הצמר והפשתן מתוקנים 'יחד' היטב במסרק מבואר שרש"י סובר ששוע טווי ונוז אינם הלכות בסוג של החוט של צמר ופשתן אלא בצורת החיבור והעירובי בין הצמר והפשתן, שהתורה לא חייבה על צמר ופשתים אא"כ הם מחוברים כ"כ עד כדי שהם שוע ביחד, טווי ביחד ונוז ביחד, והיינו שהם מתוקנים יחד היטב במסרק, וטוויים יחד, וארוגין ביחד, וכ"ה ברש"י [נדה ס"א: וז"ל: "שוע – לשון חלק וכו' כלומר שיהי' חלוקין יחד במסרק, וטווי – יחד, ונוז – ארוג", והיינו כנ"ל].

ועיין בתוס' [ד"ה שוע] שמביא פירוש זה בשם הריב"ן ומקשה עליו שמבואר בסוגי' לעיל שהמקור לדין עדל"ת הוא ממה שהתורה התירה להטיל ציצית בבגד גם אם הבגד נהיה כלאים ע"ז, ואם שוע טווי ונוז היינו שהצמר והפשתים צריכים להיות מתוקנים יחד במסרק וטוויים ביחד וארוגין ביחד, א"כ לא שייך שהבגד יהיה כלאים ע"י הציצית, דהא חוטי הציצית בהכרח אינם וטוויים ביחד מצמר ופשתים שהרי הם צריכים להיות צמר לבדו בלי פשתן או פשתן לבדו בלי צמר.

²¹⁹ כן גירסת תוס' ריש חגיגה בתוספתא, ויש שגרסו בין עקביא ויש שגרסו איסי הבבלי – עיין בירושלמי [כלאים פ"ח ה"ב].

ולכן נקט ר"ת כאידך גיסא, ששוע טווי ונוז היינו הצמר והפשתים כל אחד לבדו, ושוע היינו מתוקן במסרק, וטווי היינו שהחוטין יהיו טוויין, ונוז היינו שזור, והיינו שהדין שוע טווי ונוז הם הלכות בחוט עצמו של הצמר ושל הפשתים, שהאיסור כלאים הוא דוקא בצמר ופשתים חשובים שחוטיהם מתוקנים במסרק וטוויים ושזורים, אבל החיבור בין הצמר ופשתים הנצרך בשביל האיסור הוא אפי' חיבור כמו שיש בציצית שהחוטים קשורים אחד לשני.

עו"ק על רש"י – הרי בגמ' לעיל מבואר ש"יחדיו" בא ללמד שתוכף שתי תכיפות חיבור ותכיפה אחת אינו חיבור, וצ"ע מדוע בב' תכיפות יש איסור הא בעי' שוע טווי ונוז, ופירש"י "תכיפה – שתוחב תחיבה אחת במחט וחיבר כלאים בגד צמר ובגד פשתים יחד אינו חיבור בפחות משתי תכיפות, ולהכי כתיב יחדיו עד שיחברם יחד יפה" – והיינו שברש"י משמע שמדובר כאן בבגד צמר שעשוי מצמר לבדו ובגד שני של פשתן שעשוי מפשתן לבדו, וע"י שתי תכיפות הבגדים נחשבים מחוברים ויש חיוב, וצ"ע דהא בעי' נמי שיהיו חוטי הצמר והפשתן מסורקין וטוויים זה עם זה.

דרכו של הגר"ח ביישוב שיטת רש"י שיש ב' דינים, דין יחדיו במעשה לבישה, ודין תערובת לאיסור את הבגד וזה דין שוע טווי ונוז.

וידוע דרכו של הגר"ח בזה שיצא לחדש שבאיסור כלאים ישנם שני דינים:

א) איסור חפצא, והיינו שבגד שעשוי מתערובת של צמר ופשתן הוא בגד שיש לו שם "בגד כלאים" והוא חפצא דאיסורא – לענין לבישה, ואיכא תנאי בהך תערובת שיהיה ע"י שוע טווי ונוז, ולא מהני בזה ב' תכיפות.

ב) יש איסור נוסף שהוא בגדר איסור גברא, והיינו שגם באופן שהבגד אינו חפצא דאיסורא ולמשל שני בגדים נפרדים אחד של צמר ואחד של פשתן והם אינם מעורבין יחד באופן שהם נחשבים עי"ז חפצא דאיסורא, מ"מ מעשה הלבישה של הצמר והפשתים באופן של "יחדיו" הוא אסור, ובדין השני יש תנאי דרק בב' תכיפות חשיבי יחדיו.

אולם זה תמוה – דתמיד אפשר לחייבו מהדין השני, ומתי נאמר תנאה דתערובת בשוע טווי ונוז, הא תמיד תיפוק ליה שהוא חייב עכ"פ מדין ב' תכיפות, ועל זה הביא הגר"ח את הסוגי' בנדה "בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעכו"ם", וכתבו התוס' – "וא"ת וליבטיל ברובא כדפרכינן בסוף תמורה גבי שער נזיר שנארג בבגד ידלק וליבטיל ברובא ומשני בצפרתא שארג בו צורת צפור דחשיב ולא בטיל, וי"ל דלא שייך בטול ברוב אלא כשהאיסור מעורב בהיתר אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרין על ידי תערובות כך אסור המרובה כמו המועט".

וביאר הגר"ח דהיכא דכל האיסור נוצר ע"י תערובת, הכא לא שייך שתערובת יבטל את האיסור, שהרי הרוב שבא להתיר את המיעוט הוא עצמו נאסר על ידי התערובת, ודו"ק, וחידוש זה הוא רק בדין תערובת מצד שוע טווי ונוז, אכן בדין יחדיו פשיטא דאיכא ביטול, וזה הנפ"מ בחידוש השני של שוע טווי ונוז.

והמקור לב' איסורים הללו היינו מפרשת קדושים דכתיב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך, וזה האיסור חפצא, שאם הצמר ופשתים הם "שעטנז" – שוע טווי ונוז – אז הם נהפכים לחפצא דאיסורא והבגד אסור בלבישה, והפסוק בכי תצא ששם כתוב "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו" התם קאי באיסור גברא שגם אם הצמר ופשתים אינם שוע טווי ונוז אלא רק "יחדיו" יש איסור בלבישה.

ולפ"ז א"ש ב' הקושיות ברש"י, דהא דבעי' שוע טווי ונוז היינו באופן שהצמר ופשתים אינם ניכרין כל אחד בפני עצמו, אבל בכלאים בציצית שהצמר ופשתים ניכרים כל אחד בפני עצמו אז האיסור הוא בכל אופן של חיבור, ומקרא דיחדיו ילפי' דבעי' ב' תכיפות והיינו שיהיו מחוברים יפה.

ועיין זרעא קיימא [קונטרס ט"ז] שהארכנו עוד בדברי הגר"ח והוכחנו שעצם זה שיש ב' פרשיות, יחדיו ושוע טווי ונוז קאי גם ברמב"ן שחולק על רש"י, עיי"ש בזה עוד, ובאמת דעיקר החידוש שיש ב' דינים מבואר נמי בערוך לנר וכן במזרחי שם בפרשת קדושים אלא ששם החלוקה היא אחרת מהחילוקים של הגר"ח.

עוד כמה נפ"מ בין הנך תרי דינים.

ובאמת שיש נפ"מ נוספות בין הנך תרי דינים:

[א] בגוונא של הירושלמי והנ"ב - מובא לעיל [סימן ט"ז פרק ד'] - בבגד ארוך של משי ובסופו נגרר על הארץ חלק של צמר ופשתים, והחלק שהוא לובש היינו המשי שהצמר ופשתים נגררים, ומצד האיסור חפצא אסור, שבגד שיש בו תערובת של כלאים נאסר כל הבגד אף אי הלבשה לא מתייחסת לחלק של הכלאים, אבל באיסור של יחדיו בגברא, הכא האיסור הוא הלבשה של גוף הצמר והפשתים, ובכה"ג ליכא איסור, [ועיין מה שדן בזה בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שיתכן שהגר"ח למד שיש כאן לבישה גם לחלק שלא נמצא עליו].

[ב] עוד נפ"מ יש לדון במה שהסתפקנו לעיל [סימן י"ט פרק ד'] אי איכא ריבוי שיעורים בכלאים, ומי שמותר לו מחמת פיקוח נפש ללבוש בגד של כלאים, האם מותר לו להוסיף חוטין של שעטנז, ולפי הצד שהבגד הוא בגד של איסור א"כ דומה לטריפה שמוסיפים בה עוד סימן של טריפה שלא נאסר בזה יותר, ואין כאן ריבוי שיעורים, ושיטת הכס"מ [פ"ג דציצית ה"ו] שיש איסור של ריבוי שיעורים, וכ"ה בקוה"ע [סימן ז' אות ד'], וכבר תמה העונג יו"ט [סימן א'] על הכס"מ שהרי זה דין בבגד, ובחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ה' ס"ק ו'] דתלה בנידון הזה של הגר"ח.

[ג] והעירני תלמיד אחד לנפ"מ נוספת לפי מה שנתבאר לעיל [סימן י"ח] שכל מה שר"ת התיר כלאים בציצית בעדל"ת בגדר הותרה לגבי לילה ונשים, היינו אחרי שמקום הסתירה בין הלאו לעשה היינו בחפצא, שהחויב של ציצית והאיסור של כלאים בחפצא, ועפ"י האור שמח, ולכן הדחייה בין העשה לל"ת מתקיימת לפני המישור המעשי בגברא, ולכן חיילא הותרה בהך דחייה, עיי"ש, ונתבאר שאם שניהם [עשה ולאן] בגברא או עשה מצד החפצא ולאן בגברא, הרי מקום הסתירה בין העשה לל"ת היינו בגברא וליכא הותרה.

ולפי דרכו של הגר"ח שיש לאו נוסף מצד הגברא שוב ליתא לדברי ר"ת, ונמצא שר"ת שחולק בשעטנז בדין שוע טווי ונוז שאין כאן אלא דין א' בחפצא, לדידיה א"ש שדחוייה היא הותרה, ואזיל לשיטתו, אבל לרש"י שיש ב' דינים ליכא הותרה בלכאים בציצית, ודו"ק.

פרק ב'

הרחבת דברים ביסוד זה,

ובביאור שיטת איסי בן יהודה ברכיבה בפרד.

מביא את ביאורו של התורת זרעים באיסי בן יהודה באיסור רכיבה בפרד, שזה בנוי על החידוש של הגר"ח בדין תערובת דלא בעינן ב' מינים בפועל, וחלוק הרבעה מרכיבה. ונראה להוסיף בזה, דהנה, איתא בתוספתא [כלאים פ"ה] "איסי בן יהודה אומר, אסור לרכוב ע"ג פרידה מק"ו, ומה אם בגדים שאת מותר ללבוש זה על זה, את אסור בתערובתן, בהמה שאת אסור להנהיג בה זע"ז, לא כש"כ שאת אסור לרכוב עליה", והיינו דיליף איסור רכיבה ע"ג פרידה מק"ו דכלאי בגדים.

וע' בתוס' ריש חגיגה [ב': ד"ה לישא] שהק', דמ"ש דחצי עבד וחצי ב"ח דאסור בח"ש וחב"ח דאתי צד חירות ומשתמש בצד עבדות, דא"כ ה"ה דנאסור להרביע פרד ע"ג פרידה דאתי צד חמור ומשתמש בצד סוס, ותירצו בתוס' "דהתם לא קפיד קרא אלא בכלאים דתרי מינים והא ליכא, אבל הכא אמאן קפיד, אצד חירות דלא לישתמש בעבדות והא איתא, ומטעם דשרי בהרבעה שרי גם לרכוב ע"ג פרידה, ובתוספתא דכלאים תנא א"ר איסי בן יהודה אסור לרכוב על הפרידה מק"ו וכו'", עכ"ל, וכ"ה ברמב"ן בחולין [ע"ט].

ובביאור הך דין עיין בתורת זרעים [ריש כלאים] ובמשנת ר"א [סוגיין] שהוסיפו עוד בחידוש הגר"ח, דאף אם באמת היה הדין שהצמר היה מתבטל בפשתן, אפ"ה היה אסור, דיסוד האיסור בתערובת אינו מחמת המינים המעורבבים בו כעת, אלא דבגד כזה שמתמזג מב' מינים הוא חפצא דאיסורא, ואסור בלבישה, וא"צ שכעת יהיה לפנינו ב' המינים בבגד, וכל זה בדין תערובת, אבל בדין חיבור אינו כן, ובעינן גם עכשיו שיהיה בו הנך ב' מינים.

ועפ"ז ביאר התורת זרעים את סברת איסי, דאיסי מודה לחכמים דאין בפרד ב' מינים, וכמוש"כ התוס' בחגיגה, אלא דיליף בק"ו דאיכא איסור רכיבה בכלאי בהמה שדומה לאיסור תערובת

בכלאי בגדים, וכמו דבכלאי בגדים האיסור הוא בבגד שנתמזג מב' מינים, ואף לו יצוייר שיתבטל א' מהם, מ"מ יהא הבגד אסור בלבישה, משום שנתמזג משני מינים, כמו"כ פרד אסור ברכיבה כיון שנתמזג מב' מינים, וא"ש, עכתו"ד.

ויש לעיין בדבריהם, הרי בתוס' בנדה מבואר שאין ביטול וכנראה דאי היה ביטול היה מותר דאל"כ למה לא תירצו שבאמת יש בטול ברוב אבל לא אכפת לן כלפי האיסור דסו"ס נתמזג משני מינים, וצ"ל דזה גופא החידוש של איסי, וחכמים פליגי עליו בזה דבעינן שב' המינים עדיין יהיו קיימים ולכן הם חולקים על איסי בפרידה, ותוס' תירצו בשיטת חכמים דאיסי.

ונראה להוסיף, דלפי"ז י"ל דאיסי יודה דמותר להרביע פרד על פרידה, דבהרבעה האיסור הוא בזה שבעת הרבעה זו הוא מערבב ב' מינים אהדדי, ואם אין לפנינו עכשיו את ב' המינים, שוב לא שייך האיסור, ולהכי מותר להרביע פרד על פרידה, ורק באיסור רכיבה על הפרד חידש ששייך איסור, דהכא ילפינן מבגד שנתמזג, דכמו דאסור ללבוש בגד כלאים, והיינו מה שהתמזג מב' מינים, כמו"כ אסור לרכוב על בהמת כלאים, והיינו מה שהתמזג מב' מינים, ומה דליכא השתא בבהמה זו ב' מינים לא אכפת לן, ודו"ק.

אכן לפי"ז קשה, דמה דימו התוס' דין רכיבה על הפרד להרבעת פרד על פרידה, דחלוקין נינהו, וכנהנ"ל, וצ"ע.

ונראה פשוט, דמדרכו של התורת זרעים מבואר עומק חדש בק"ו דאיסי, והיינו, דבבגדים איכא ב' דינים, דין חיבור ודין תערובת, וכנתבאר בגר"ח, וברכיבה בכלאים איכא רק דין חיבור, אבל כיון שבדין חיבור איכא חומרא ברכיבה מה דליכא בבגדים, שוב ילפינן בק"ו דין חדש ברכיבה, דמק"ו למדנו דחוץ מהדין חיבור ברכיבה איכא גם דין תערובת, דומי' דבגדים דנתחדשו בהם ב' דינים, וזה חידוש לאיסי ולא לחכמים, דלחכמים דאין להם ק"ו, לדידהו איכא ברכיבה רק דין א', ובדין זה פשוט דבעינן את ב' המינים לפנינו, ודו"ק, ועיין בהערה ²²⁰.

מתמה טובא בשיטת הרמב"ם דאיסור הנהגה הוא רק בטמא וטהור ולא בכל שני מינים, וחלוק מהרבעה דקאי בכל ב' מינים, ותמוה מאיסי שאוסר רכיבה בפרד מחמת הסוס והחמור שבו, ומיישב עפ"י הנ"ל.

והנה, שי' הרמב"ם דאיסור הנהגה הוא רק בטמא וטהור ולא בכל שני מינים, וחלוק מהרבעה דקאי בכל ב' מינים, והארכנו בביאור שיטתו [זרעא קיימא קונטרס י"ג פרק ב'], ובמה שיש לתמוה מהסוגי' במכות ומהסוגי' בסוף הפרה.

ושיטתו תמוה מאיסי שאוסר רכיבה בפרד מחמת הסוס והחמור שבו, וקשה שהרי שניהם טמאים, ונמצא דאיסי חולק בעיקר החילוקי מינים בלאו דלא תחרוש, וצ"ע, וע"ע בתוס' יו"ט [כלאים פ"ח מ"ב] מה שתמה בזה עוד, דגם חכמים דאיסי השיבו לו בתוספתא ממה דמצאנו בדוד ובניו דרכב על הפרד, ומבואר דגם לחכמים היינו אוסרים בשניהם טמאים, [ועיי"ש בתוס' אנשי שם מה שתירץ בזה, ודוחק], וצ"ע.

יש לדון בגדר צמר ופשתים, אי אסורים מצד עצמם או מצד החילוקי מינים שיש ביניהם. ואשר נראה בזה, ונקדים במה שיש לחדש עוד בחילוק בין ב' הדינים שחידש הגר"ח בבגדים, שיש לדון, דבמה שהתורה אסרה רק הנך מינים של צמר ופשתים, ודלא ככל כלאים שהתורה אסרה את כל המינים [זרעים אילנות הרבעה ורכיבה], שיש לומר שכאן האיסור הוא צמר ופשתים, מצד עצמם שלא מצד החילוקי מינים שיש ביניהם, ודלא ככל כלאים דיסוד האיסור היינו החילוקי מינים, או שיש לומר ששעטנז הוא באמת ככל האסורים של כלאים, והיינו שיש דין 'מינים', אלא שיש קולא שאוסרים דווקא את המינים הללו - צמר ופשתים.

²²⁰ ומעתה א"ש סדר דברי התוס', דהוכיחו התוס' דמותר לרכוב על הפרד, דכיון דבאיסור רכיבה איכא רק דין חיבור, ולזה בעינן ב' מינים, להכי מותר, דכמו דבהרבעה מותר כיון שאין ב' מינים, כמו"כ ברכיבה מותר מטעם זה. ועוד כתבו התוס', דלאיסי דיליף מק"ו דין נוסף ברכיבה, שזהו כדין תערובת בבגדים, ולדידיה א"צ ב' מינים, שוב מוכן למה אסרינן רכיבה גם בפרד, אבל אין זה נוגע להרבעה, ודו"ק.

מחדש שיש חילוק נוסף בין הנך ב' דינים של הגר"ח, והיינו האם צמר ופשתים אסורים מצד עצמם, או שאסורים מצד זה שצמר ופשתים הם מינים שונים, ומצד זה אסורים.

ונראה להוכיח דמצד החילוקי מינים אתינן עלה, דהנה מצאנו ברס"ג בפירושו לברייתא של י"ג מידות וברע"ב [ריש פרק ט' דכלאים] שיש כלל ופרט שמשם לומדים שלא כל המינים אסורים אלא דווקא צמר ופשתים, ולא ילפינן כן מפשטי דקרא דכתיב צמר ופשתים ותו לא, ושעטנז הוא כלל שכולל את כל המינים וצמר ופשתים הוא פרט, וכבר תמה בזה המשנה ראשונה [שם] האם שייך בגוונא זו כלל ופרט, עיי"ש.

עכ"פ כדבריהם משמע מהסוגי' דלעיל [ד':] דקס"ד דלבישה אסורה בכל המינים והעלאה רק בצמר ופשתים, ואי כל האיסור היה מצד צמר ופשתים מצד עצמם ולא מצד החילוקי מינים שביניהם, א"כ מה שייך לדון על כל המינים להחמיר בלבישה להמציא דין חדש, וע"כ כהצד השני, ששעטנז הוא באמת ככל האיסורים של כלאים, והיינו שיש דין 'מינים', אלא שיש קולא שאסורים דווקא את המינים הללו - צמר ופשתים, ואת הקולא הזו קס"ד דליכא בלבישה. ועיין בכל זה בזרעא קיימא [קונטרס י"ג פרק א'] מה שהבאנו מהירושלמי ריש כלאים, ושם היה צד לאסור ב' מיני צמר שיש ב' צורות, וכן ב' צורות של חיטה, עיי"ש, ומפורש עכ"פ שהכל מצד החילוקי מינים.

ונראה לחדש, שכל הך כלל ופרט, היינו בדין תערובת, שהלשון 'שעטנז' הוא כלל שכולל את כל המינים [והיינו כדרכו של רש"י שזה קאי על התערובת ביניהם], והפרט צימצם את הכלל למין צמר ומין פשתים, בתורת מינים חלוקים, וכל זה בפרשת קדושים שכאן יש דין תערובת. אולם בפרשת כי תצא כתוב דיני 'יחדיו', ובדין יחדיו על הגברא בלי בגד אסור איכא דין חדש של לבישת צמר ופשתים בתור צמר ופשתים, ויתחדש דבדין זה ליכא כלל ופרט, ויתחדש דבדין זה ליכא קס"ד שיהיה איסור בכל המינים בלבישה, דהכא האיסור הוא בצמד ופשתים מצד עצמם, ויתחדש דבדין זה ליכא קס"ד לאסור ב' מיני צמר, ודו"ק.

[ואין להקשות ממה שהכלל ופרט נמצא בפרשת כי תצא, אלא שכיון ששם כתוב לשון שעטנז ולשון צמר ופשתים לכן שם יש כלל ופרט, אבל הכלל ופרט באמת מתייחס לדינים של פרשת קדושים, ולא לדין יחדיו של פרשת כי תצא, ובאמת דכבר תמה המשנה ראשונה דיחדיו חזר וכלל, ולמה מיקרי כלל ופרט ולא כלל ופרט וכלל, ולדברינו א"ש שיחדיו אינו ענין לכלל הכלל ופרט אלא דדין אחר הוא].

וע"ע בהערה ²²¹ מה שהוספנו בזה ליישב את דברי הטור ריש כלאי בגדים.

הנך ב' פרשיות, קדושים וכי תצא, ב' דינים נינהו, ואין חילוקי מינים ביחדיו, ושור וחמור בהנהגה אינו מצד חילוקי מינים.

ונוסיף – הרי פרשת קדושים הוא פרשה של 'יחדיו' ששם נמצא דין יחדיו בשור וחמור ודין יחדיו של ב' תחיבות, אבל שאר דיני כלאים, הרבעה בבהמה והרכבה באילנות וכלאי זרעים, כולם נמצאים בפרשת קדושים, ונראה דזה המקור לרמב"ם שאין חילוקי מינים בהנהגה אלא טמא וטהור ושאר - והביאור כך.

שבאמת שתי הפרשיות שני דינים נינהו, וחלוקים הנך ב' דינים ביסודם, דההקדמה לדין "כלאים" ותערובת בפרשת קדושים הוא קרא ד"את חוקותי תשמורו", ודרשו בירושלמי [פ"א - ה"ז] "חוקות שחקקתי בעולמי", וביאר הר"ש סיריליאז שהכוונה בזה הוא לחיקויי צורות ומינים שחקק ה' בבריאה, ועלינו לשומרם, וכשמערבבם אהדי הרי הוא "מכחיש חכמת היוצר ח"ו,

²²¹ ובזה יתיישב הערה נוספת בדין צמר ופשתים בדברי הטור בריש כלאי בגדים [סימן רצ"ח], וז"ל, "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליו, ואין כלאים אלא הצמר והפשתים דכתיב לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו", והק' הב"ח דהטור בא ללמד בהלכה זו דבעינן דוקא צמר ופשתים בשעטנז, וזה למדנו מהמקרא השני שהביא "צמר ופשתים יחדיו", ולמה א"כ הוצרך להתחיל לפני זה בקרא ד"בגד כלאים שעטנז", דשם לא רואים דין צמר ופשתים כלל, ומה למדנו משם ולמה הביאו, וצ"ע. ולפי הנ"ל א"ש דברי הטור, דהתחיל בקרא "דבגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך" מפרשת קדושים, והוסיף, "ואין הכלאים אלא הצמר ופשתים" והביא ע"ז קרא "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו" מפרשת כי תצא, והק' הב"ח דמה הביא כאן קרא דפ' קדושים ומה יליף מיניה, ולהנ"ל יש לבאר, דהביא דין כלאים שזהו הדין תערובת, ובא לחדש שגם דין זה דכלאים שכפשוטו היה שייך בכל המינים כמו שאר הלכות כלאים, הוא רק בצמר ופשתים, והביא ע"ז קרא דפ' כי תצא דמהתם ילפינן דצמר ופשתים דוקא, דגלי סיפא לרישא.

דומה שהוא חכם מהבורא, והגר"א [בביאורו שם לירושלמי] פי' "שלא ישנו את טבע העולם", דהיינו שכל ה"כלאים" כאן הוא לערבב את מה שהקב"ה חקק בטבע הבריאה כמינים שונים. ואף דלא בכל כלאים איכא "שינוי ממשי" למין, אבל סו"ס איכא "פגיעה" למין, דכבר פירש הרמב"ן עה"ת [בקדושים שם] דבהרכבה דאילנות ובהרבעת הבהמות בדידהו איכא שינוי ממש, ובזרעים דיונקים זה מזה ג"כ איכא שינוי מחמת היניקה, ובכלאי בגדים שאין שינוי ואין "פגיעה" בצמר ופשתים בזה שהם ביחד, הכא ביאר הרמב"ן דאסרה התורה "להרחיק תערובת המינים" ²²², עכ"פ מבואר דגם "שעטנז" מישך שייכא לכל הנך דינים של שינוי בחוקות הבריאה, וכל זה איכלל בלשון "את חוקותי תשמורו", דקאי על חוקות שחקקתי בעולמי.

ונראה שהקדמה זו שייכא אך ורק בפרשת קדושים ששם הנידון הוא מצד החילוקי מינים, אבל הדין יחדיו לא מתייחס לזה כלל אלא לצמר ופשתים מצד עצמם.

ובזה יבואר נמי שיטת הרמב"ם בהנהגה דתלויה דווקא במין טמא ומין טהור, והגדר בזה שאין כאן חילוקי מינים אלא טהור וטמא, ובזרעא קיימא שם הארכנו להוכיח שדין זה של הרמב"ם תלוי בחילוקי 'דינים' ולכן דג ובהמה או חולין וקדשים ג"כ נכללו בזה, עיי"ש ההוכחות לזה והבאנו כן מהישועות מלכו, ואין זה ענין לחילוקי מינים כלל, והכא ליכא הקדמה של "חוקותי תשמורו" שצריכים לשמור ולא לפגוע במינים שהקב"ה חקק בבריאה.

והיינו דאחרי שנתחדש שבדין "יחדיו" בפרשת כי תצא אין שום התייחסות לחילוקי "מינים", וכל ההתייחסות הוא לגוף הצמר בהדי גוף הפשתן, ולכן לא שייך קס"ד לאסור את כל המינים, מה"ט סובר הרמב"ם דגם לאו "דלא תחרוש" שהוא גם דין "יחדיו", דגם הכא אין התייחסות לחילוקי "מינים" ורק לחילוקי "דינים", וזהו הדין טהור וטמא בלאו דהנהגה, שזה טמא וזה טהור, לא חילוקי מינים, ורק בהרבעה איכא חילוקי מינים ולכן זה בכל המינים.

מיישב את הקושי מאיסי דחלוק הדין פרידה מהדין שור וחמור כמו שחילק הגר"ח בין הנך ב' דינים בכלאי בגדים, ובדין פרידה שמקביל לדין שוע טווי ונוז התם איכא חילוקי מינים.

ועפ"י זה יש ליישב את הקושיא על הרמב"ם מדברי איסי, דאיסי קאי בדין "כלאים" וכדילין בק"ו מדין "כלאים" ותערובת בבגדים, והרמב"ם קאי בדין "יחדיו".

ומעתה, כמו דבבגדים עצמם נאסרו כל המינים בדין "כלאים", ורק דב"כלל ופרט" נתמעטו כל שאר המינים מהאיסור חוץ מצמר ופשתים, כמו"כ בדין "כלאים" ברכיבת בהמה נאסרו כל המינים, ולא קשה מהרמב"ם דקאי בדין "יחדיו", דב"יחדיו" אין התייחסות לחילוקי מינים כלל, רק לחילוקי דינים, ואין לאסור אלא טהור וטמא.

והק"ו הוא, דילפינן מבהמות מבגדים בתרתי:

א] כמו דבבגדים נתחדש דין נוסף, דלא רק נאסרו מדין "יחדיו" אלא דגם מדין "כלאים" נאסרו, כמו"כ בבהמות הוא כן, ואסור גם כשהמים כבר לא קיים כיון דנוצר מכח התמזגות המינים, וכמו שכתב התורת זרעים ע"ד הגר"ח.

ב] כמו דבבגדים איכא חילוק בין האיסורים, דבדין "יחדיו" כל האיסור מתחיל מצמר ופשתים גרידא בתור צמר ופשתים, לעומת הדין "כלאים" דמתחיל בכל המינים, אלא שנאמר בו כלל ופרט, אבל סו"ס יסוד איסורו הוא מחמת החילוקי "מינים" שיש בין צמר לפשתים, כמו"כ נחלק בבהמות, ויסוד האיסור בדין "כלאים" יהיה מצד החילוקי מינים, ושוב נאסור את כל המינים, ודלא כדין "יחדיו" דרק מתייחס לחילוקי "דינים" ולכן זה רק בטמא וטהור, וא"ש למה ברכיבה אסורים רק בטהור וטמא ובפרידה אסור כבר בכל המינים, וא"ש.

²²² ודומה לר"ן ריש פסחים שפי' שב"י וב"י בחמץ הוא הרחקה מה"ת לאיסור אכילה והכא נמי מצאנו הרחקה וגזירה בתוך דיני התורה.

סימן כ"ג כולכם חייבים בכבודי.

פרק א' העמדת הסוגי', ודרכו של הקוה"ע בזה.. // פלוגתת התוס' והתוס' הרא"ש בגדר אתה והוא חייבים בכבודי. // ביאור השו"ט בגמרא, ופלוגתת רש"י ותוס' בהכשר מצוה. // תמיהא רבתי מיניה וביה בסוגי' אי טעמא מצד טעמא דכולכם חייבים בכבודי או מטעמים אחרים. // דרכו של הקוה"ע בזה. // מתמה בדרכו של הקוה"ע. //

פרק ב' דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בסוגי'. // דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה שיש ב' דינים של דחייה, עדל"ת ועשה ודחייה של 'חמור וקל'. // מדין עדל"ת ומדין הוקשו כבודם לכבוד מקום, ורק מצד הדין השני נתחדש כולכם חייבים בכבודי, ובדין השני ליכא חסרון של הכשר מצוה. // מיישב את דברי התוס' דהוי מצי ללמוד דין זה מאתה ואביך. // מיישב את קושי' רעק"א על הגהות מיימוני. // מבאר את עיקר ההשוואה של התוס' בין קדימה לדחייה. // תמיהא רבתי מתחילת הסוגי' שרצו ללמוד את הדין עדל"ת שב"כ בכל התורה. // ביאור בתחילת הסוגי' דאיכא דין כולכם חייבים אף דעדל"ת שב"כ. //

פרק א' העמדת הסוגי', ודרכו של הקוה"ע בזה..

פלוגתת התוס' והתוס' הרא"ש בגדר אתה והוא חייבים בכבודי.

הגמרא הביאה ברייתא - "דתניא יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי".

ועיין בתוס' [ד"ה כולכם] שכתב וז"ל: "וא"ת ולמה לי קרא בכבוד אב ואם דלא דחי שבת דבלאו קרא נמי לא דחי שהוא ואביו מוזהרין על השבת כדאמר בפ"ק דקידושין גבי אביו אומר השקני מים ואמו אמרה השקני הנח כיבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך, וכן אביך אומר השקני מים ומצוה לעשות הנח כבוד אביך ועשה מצוה שאתה ואביך חייבין לעשות מצוה", ותירצו "וי"ל דמהכא ילפינן התם".

למדנו מהתוס' שהסברא של כולכם חייבין בכבודי שיש בו נפ"מ שאם אביו ואמו אומרים לו השקני הדין הוא דהנח כבוד אביך ועשה כבוד אמך, או אביו אומר השקני מים ויש לפניו מצוה לעשות שעליו להקדים את המצוה, דין וסברא זו יליף מהפסוק של כבוד אב – 'כולכם חייבים בכבודי'.

ועיין בזה בתוס' הרא"ש שהקשה קושי' זו של התוס' ותירץ: "וי"ל דהאי טעמא לא שייך אלא במקום מצוה אבל הכא שהבן מחלל שבת כדי לכבד אביו אין האב מוזהר על חילול שבת של בן, והא דמצריך קרא לקמן לאל תחזיר שלא ישמע לו מיירי שהאב זקן ואינה לפי כבודו ואינו מחוייב בעשיית המצוה, א"נ מהכא ילפינן התם".

בתירוצ' הראשון של התוס' הרא"ש נתחדש שלא בכל ענין אמרינן אתה והוא, והיינו דדווקא בסוג כבוד שהאם חייבת כלפי האב או שהאב חייב כלפי הקב"ה הוא דאמרינן אתה והוא, וזו סברת הגמרא בקידושין, והכא איירי בשבת שהחילול שבת של הבן לא שייך לאב, וכן השבת אבידה לא מוטלת על האב כיון שהוא זקן, והתם איירי בכיבוד של האם שהיא חייבת לאב.

והתוס' חולקים דסוברים שעצם זה שהאב חייב כיבוד לשמים וכן האם לאב, זה בעצמו מגביל את האב והאם, גם אם האב לא חייב על הדבר המסויים הזה של חילול שבת, ויהיה נפ"מ ביניהם בכיבוד של האם שהיא עצמה לא חייבת לאב, דדווקא השקני מים שהאם עצמה חייבת לאב, בזה מתבטלת הכבוד שלה כלפי הכבוד של הבעל, וכבר הסתפק בדין זה בפתחי תשובה [סימן ר"מ ס"ק ט'].
[סימן כ"ג]

ביאור השו"ט בגמרא, ופלוגתת רש"י ותוס' בהכשר מצוה.

הסוגי' מחפשת מקור לדין עדל"ת שב"כ, דאל"כ קשה למה לי עליה לחדש דאחו"א לא מתייבמת, וקס"ד ללמוד דין זה מגילוי הקרא בכיבוד או"א, דקס"ד מצוה זו דוחה לאו שיש בו כרת כחילול שבת, אלא שיש על זה גזה"כ ומוכרח דלולי הגזה"כ היה באמת דוחה.

וז"ל הגמרא: "אלא איצטריך סד"א תיתי מכבוד אב ואם דתניא יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי מאי לאו דאמר ליה שחוט לי בשל לי וטעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו הא לאו הכי דחי".
ודחתה הגמרא דלא קאי בשחיטה ובישול לאביו אלא במחמר שזה רק לאו, ושוב ליכא ראייה, וחידשו שלא זו לא נדחה ע"י כיבוד אב.

שוב הקשו - דא"כ למה לא נלמד דלא אתי עשה ודחי לא תעשה בעלמא מלאו דמחמר דלא נדחה, ויש להעיר, דהכא הגמרא נקטה איפכא מלעיל, עיין בהערה ²²³ בטעמא דמילתא.
ושב אמרו דיתכן דבכל מקום עדל"ת והכא שאני לאוי דשבת דחמירי, ונילף מהכא לכל מקום דאעדל"ת של שבת דחמירי [גם בלי כרת], ודחו, שיש מקור מתנא אחר שלא חילק כן.
והסיקו - "דאיכא למיפרך מה להנך שכן הכשר מצוה" - והיינו דלא לומדים מהכא מחמת סברא חדשה של הכשר מצוה, ונחלקו בזה רש"י ותוס' אי הכשר מצוה הוא מעלה או חסרון, ויש בזה ב' דרכים הפוכים, לרש"י הוי מעלה ולתוס' הוי חסרון.

רש"י לומד שהגמ' מתרצת שאה"נ הפסוק איירי בשחוט לי בשל לי ולעולם יש מפסוק זה ילפותא שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, אבל מ"מ עדיין אין מקור שיבום ידחה ל"ת שיש בו כרת דאח"כ, דאיכא מעלה בכיבוד אב "שכן הכשר מצוה" והיינו שרק באופן כזה יתקיים המצוה והיינו דרק בעקירת הלאו מתקיים העשה דכיבוד, ולשון הכשר מצוה היינו "זהו הכשר קיומו", ורק בגוונא זו אמרינן עדל"ת שב"כ ולכן הכא בעינן קרא דאת שבתותי תשמורו דאל"כ הו"א דדחי, אבל ייבום מהני חליצה, ונמצא דלא זהו בלבד הכשר קיום העשה - הרי אי יחלוץ לא יעקור את הלאו.

נתחדש חידוש גדול שבאמת שפיר שייך עדל"ת שב"כ, ורק בגוונא כעין יבום ליכא דין כזה.
אולם לדעת תוס' הכשר מצוה הוא חסרון ולא שייך כלל וכלל לדין עדל"ת שב"כ, ולדידיה המהלך בגמרא הוא שהגמ' נשאת בזה שהפסוק איירי בלאו דמחמר, אלא שהיה קשה - "לגמר מהכא דלא לידחי" והיינו דלמה לא ילפינן לכל מקום דאעדל"ת, ועל זה מתרצת הגמ' דאיכא למפרך מה להנך שכן הכשר מצוה כלומר כשמחמר ומטמא ומניח מלהחזיר אבדה כדי להביא גוזלות לאביו, הרי בשעת דחיית הלאו אינו מאכילו ומלבישו, אבל בעלמא דעביד גוף המצוה בשעת דחיית הלאו ילפי' מכלאים בציצית דדחי.

תמיהא רבתי מיניה וביה בסוגי' אי טעמא מצד טעמא דכולכם חייבים בכבודי או מטעמים אחרים.

והנה כבר הבאנו את התוס' [ד"ה כולכם] שכתב וז"ל: "וא"ת ולמה לי קרא בכבוד אב ואם דלא דחי שבת דבלאו קרא נמי לא דחי שהוא ואביו מוזהרין על השבת כדאמר בפ"ק דקידושין גבי אביו אומר השקני מים ואמו אמרה השקני הנח כיבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך, וכן אביך אומר השקני מים ומצוה לעשות הנח כבוד אביך ועשה מצוה שאתה ואביך חייבין לעשות מצוה" ועיין בהערה ²²⁴, ותיצו "וי"ל דמהכא ילפינן התם".

למדנו מהתוס' שהסברא של כולכם חייבין בכבודי שיש בו נפ"מ שאם אביו ואמו אומרים לו השקני הדין הוא דהנח כבוד אביך ועשה כבוד אמך, או אביו אומר השקני מים ויש לפניו מצוה לעשות שעליו להקדים את המצוה, וזה נלמד מהפסוק של כבוד אב.

ויש כאן כמה תמיהות בסוגי' - ועיין בקצרה בקוה"ע [סי' י"ח] ובאמרי משה [סי' י"ד אות ב'], ונרחיב בהם.

א [מהתוס' הנ"ל מוכרח שגדר הדין כולכם חייבים בכבודי היינו שיש הלכה כללית בהלכות כבוד, שיש סדר בכבוד, הקב"ה אב ואח"כ אם, וכל זה לא שייך להלכות עדל"ת אלא להלכות כבוד.

²²³ והיינו דאי איירי בכרת אז ילפינן דבעלמא עדל"ת שב"כ ואי איירי בל"ת רגיל אז יליף מיניה לכל מקום דלא מהני, וביאר בזה הריטב"א דאזלינן לפי הסברא ומסברא אין עדל"ת שב"כ ולכן הפסוק בא לגלות כן, אבל כלפי עדל"ת איכא פסוק בציצית דדוחה ולכן הכא באו ללמוד שהפסוק של ציצית הוא חידוש, ומהכא ילפינן דאינו כן.

²²⁴ ויש להעיר דע"כ דקושי' התוס' היא למסקנא דקרא איירי בלאו דמחמר והפסוק נצרך לגופיה למילף דלא דחי אבל לפי הס"ד דאיירי בשחוט לי בשל לי לק"מ דהא הפסוק נצרך ללמד דבעלמא דחי עשה לל"ת שיש בו כרת - כן מבואר במפרשים.

ומאידיך - למסקנת הסוגיא לפי התוס' דילפי' מקרא דכבוד אב דעשה דהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת, וזה באמת דין כללי דהכשר מצוה לא דוחה, דמתבאר שם בגמרא דמינה ילפי' נמי דעשה דבנין המקדש אינו דוחה ל"ת מטעמא הנ"ל שהכשר מצוה.

נמצאנו למדים שני דינים שלא שייכים זל"ז מפסוק אחד, א] דין מסויים בהלכות כיבוד או"א, וזה נוגע לאב ואם שהנידון שם לא שייכא להלכות עדל"ת, ב] דין כללי בכל התורה בדין עדל"ת שלמדנו שהכשר מצוה לא דוחה ל"ת, וקשה דמה שייכי הנך ב' דינים זל"ז, מה המקור שיש באמת ב' דינים.

ב] אי נימא שיש סברא פשוטה דאין כיבוד אב דוחה לאוין משום שאינו אלא הכשר מצוה, ולכן הדין קיים בכל מקום, א"כ ל"ל כלל דרשא דכולכם חייבם בכבודי למימר דאין דחייה, דמהכ"ת שתדחה כיון דאינו אלא הכשר מצוה, הא אף אי ליכא סדר מסויים בהלכות כבוד לומר שכבודו של הקב"ה בא לפני הכבוד של אביו, הא סו"ס א"א לדחות את הלאו, שהרי אין כאן עשה שדוחה, שהרי הכשר מצוה הוא.

ג] הנך תרי קושיות ממסקנת הסוגי' קשות גם בקס"ד בגמרא וזה קשה גם לרש"י – ולא רק לתוס' במסקנה – דהנה, הגמרא אוקמי' בלאו דמחמר והק' הגמ' - דליגמר מהכא דלא לידחי, ותרצה "דשאני לאוי דשבת דחמירי" [ושוב דחו], ולפי השלב הזה בסוגי' אעדל"ת בלאוין דשבת, ואין לזה שייכות להלכות כבוד, שהרי גם עשה אחר לא ידחה לאוין דשבת, הרי דמוכרח דאיכא הלכה מיוחדת בהלכות עדל"ת של כל התורה, כעין מה שמבואר לתוס' למסקנה בהכשר מצוה, והך קושי' שקשה למסקנה קשה גם הכא, דהאיך יליף הלכות כבוד - ונפ"מ גם לאב ולאם בקידושין [ל"ט], הרי ב' דינים שונים נינהו.

ד] הקושי' האחרונה יהיה המפתח ליישב את הקושיות דלעיל בסתירות המרכזיות בסוגי': בעיקר הסוגי' דדרשינן "כולכם חייבים בכבודי" ויליף מהכא לאב ואם, הרי תמורה, דלכאורה משמע דאי לאו קרא בדין הוא דמצות כיבוד אב דוחה כל לאו שבתורה מדין עדל"ת, ורק דילפינן דכבוד שמים עדיף, ולכאורה אינו מובן, דכיון דמעיקר הדין הלאו נדחה במקום עשה איך שייך למילף מהך דרשא לבטל דין דחייה דעדל"ת, הרי זה גופא כבודו של מקום לעשות העשה במקום הל"ת וככל דיני התורה דהוי כבוד המקום.

ובשלמא באב ואם באמת יש סתירה בין כבוד האב לכבוד האם, אבל אצל הקב"ה לכא סתירה, הרי הכא כבודו של הקב"ה בשמירת שבת משתנה, וכעת כבודו דורש עדל"ת, ומה לי שהאב עצמו גרם לשינוי הזה, הא בכחו של אב ליצור עשה של כיבוד אב, וזה עצמו כביכול 'כבודו של הקב"ה' שאב יוכל ליצור עשה של כיבוד אב, ו'כבודו של הקב"ה' דורש גם שכל עשה ממילא ידחה, ושוב אינו דורש שמירת שבת – זו קושי' הקוה"ע בסוגי'.

דרכו של הקוה"ע בזה.

ועיין בקוה"ע [ריש סימן י"ח] מה שכתב בזה, וז"ל:

"וי"ל דב' טעמים צריכין זה לזה, דאי לאו טעמא דהכשר מצוה אין לומר שלא ידחה ל"ת מפני שאתה ואביך חייבין בכבוד המקום, דזה אינו, דכיון דכך הוא הדין שעשה ידחה ל"ת א"כ זהו כבוד המקום שיקיים המצוה ע"י דחית ל"ת, וע"כ צריך לטעמא דהכשר מצוה דבכה"ג אין עשה דוחה ל"ת.

אלא דהאי טעמא גרידא לא סגי אלא שלא תהא הל"ת נדחית מפני העשה אבל מ"מ אכתי איכא להעשה דגם עשה אינה נדחית מפני ל"ת ואם יקיים מצוות אביו קיים מצות כיבוד אב בעבירה, אבל הרי האמת אינו כן אלא במקום איסורא ליכא למצות כיבוד אב כלל משום דאתה ואביך חייבין בכבוד המקום, ומזה ילפי' לענין אביו ואמו אומרים השקני דאביו קודם מה"ט, ומבואר ברמב"ם דאפילו אמר לו אביו לעבור על דברי סופרים לא ישמע לו משום טעמא דאתה ואביך וכו' ומשום דבמקום מצוה ליכא מצות כיבוד כלל ואילו היה הטעם רק משום הכשר מצוה גרידא ודאי היה איסור דרבנן נדחה מפני כבוד או"א."

ביאור דבריו: אה"נ עצם הדרשה של הפסוק הוא כולכם חייבין בכבודי, אלא שאם מצד גדרי דחייה היתה צריכה להיות כאן דחייה אז לא היה שייך כאן הדין של כולכם חייבין בכבודי מכיון שעשיית הכיבוד ע"י הבן אינה עומדת בסתירה לכבוד שמים שהרי זהו הדין שעדל"ת, ומצד דיני

שמים כך צריך לעשות ו"זהו כבודי", וכן"ל – וקושי' זו מכריחה דכולכם חייבין בכבודי מתחיל אחרי שפשוט מטעמא אחרינא דכבר אין דחייה, והי"ט שיש דין כללי בכל התורה משום שהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת, או לקס"ד מצד לאוין דשבת.

הרי דאף שבפסוק מפורש דין אחד – והיינו הלכות כולכם חייבים בכבודי [ויש נפ"מ בדין הזה גם בלי שייכות להלכות עדל"ת וכמו בקדימה באב ואם], אבל הדין הזה מכריח שיש דין מוקדם דאעדל"ת מכל טעם שיהיה, ובדין המוקדם הזה שו"ט הסוגי', וכעת א"ש האיך ילפינן שני דינים שונים מדין אחד.

אולם זה אינו תשובה גמורה – דסו"ס אחרי דמצד דין תורה מוטל על הבן להמנע מכיבוד אביו מחמת האיסור תורה [מטעמא דהכשר מצוה אינו דוחה לאו], ולכן שייך כאן הדין של כולכם חייבין בכבודי, א"כ שוב למה לי דין שני שחסר בכבוד כיון שכולכם חייבים בכבודי, ושוב לא יהיה מקור ללמוד את ההלכה של אב ואם שאב קודם.

ובזה הוסיף הקוה"ע בחידוש שנוסף – והוא שיש עדיין נפ"מ, דמצד מה שאין דחייה מהלכות עדל"ת אכן מ"מ אם קיים הבן את המצוה בדיעבד איכא קיום מצוה בעבירה²²⁵, אבל הדין של כולכם חייבין בכבודי חידש הלכה בהלכות כבוד שיש 'סדר' בכבוד, ואין כבוד למי שחייב בכבודו של מי שמעליו באופן שכבודו סותרת לאותו אחד, גם באב ואם גם באב והקב"ה, וכשאינן כבוד מתבטלת לגמרי מצות כבוד – והיינו משום שבאופן שדרישת הכבוד אינה מוצדקת כבר אין כאן כבוד כלל – עכתו"ד הקוה"ע בסוגי'.

מתמה בדרכו של הקוה"ע.

ואף שהקושי' המרכזית בסוגי' התיישרה בדרך זו – אכן אכתי יש לתמוה בכמה נקודות: א] דברי הקוה"ע א"ש אחרי התירוץ של התוס' אכן מקושי' התוס' שרצו ללמוד את כל הדין של אביו שאמר לו לעבור על דברי תורה מהך סברא שקיימת באב ואם – קושי' זו סותרת לעיקר ההבנה בדין של הסוגי' שלנו לפי דרכו של הקוה"ע.

אלא שקושי' זו נשאלת בממנפ"ש שתלוי – האם תוס' ידעו סברת הכשר מצוה הכא או לא, וממנפ"ש יהיה קשה, וכדיבואר:

דאי נימא שכבר ידעו סברת הכשר מצוה דלא דוחה, א"כ לפי הקוה"ע דבאנו רק ללמוד מהפסוק שהוא לא קיים את המצוה ולא שהוא חייב לקיים שבת ולא לדחותו, דזה ממילא כבר ידעין ממה שזה הכשר מצוה, א"כ האיך תוס' רצו ללמוד ענין זה מהסברא הזו שמצאנו באב ואם, אטו שם מרומז שלא היה קיום מצוה אם היה מכבד אמו, הא התם הסוגי' קאי על מה מוטל עליו לעשות, ולא מה קיים, והכא הסוגי' כבר ידע דלא מוטל עליו כבוד אביו דאעדל"ת בהכשר מצוה, הרי ששני סוגיות נינהו ומה הקשו התוס'.

ואי נימא לאידך גיסא, שהתוס' מקשה לפי הקס"ד דלא ידעו טעמא שהכשר מצוה, ואז נקטינן שהעשה דוחה ללאו, הא א"כ קשה דלא דמי כלל וכלל לאביו ואימו דהכא איכא דין עדל"ת ואיכא כבוד המקום בגוף הכיבוד אב שדוחה את השבת, ורק באב ואם ליכא כיבוד של אם במקום כבוד האב, ומה שייטא הנך ב' סוגיות זל"ז.

ב] לדבריו – כל היכא דאיכא דין עדל"ת הרי זה כבודו של מקום, וכבר אין סתירה בין כבוד המקום לכבוד אביו, ויש לעיין ממה שהביא מהרמב"ם בדברי סופרים, שפשוט שדין תורה דוחה דין דרבנן, ואעפ"כ לא שומעים לאביו, וקשה דלמה חסר בכבוד המקום בזה שמקיים כבוד או"א, הא שניהם דורשים כבוד אביו.

ג] בעיקר חידוש של הקוה"ע שלא קיים מצוותו וזה קמ"ל גופא קרא, דבר זה אינו ברור, דבעיקר האי ספק כבר הסתפק ביונת אלם [ריש סימן כ"ב] והוכיח דקיים מצוותו, א] באלו מציאות הקשו דל"ל טעמא דכולכם חייבים בכבודי באבידה, הא תיפוק ליה מדין אעדל"ת ועשה, ולפי הקוה"ע

²²⁵ ויסוד זה שיש קיום מצוה גם באופן שאעדל"ת, כן הבאנו לעיל [סימן ה'] מחידושי ר' שלמה [סימן ב'] עמוד ה' ד"ה ומה שנ"ל] שהביא מרבו בעל הברכ"ש דגם אי ליכא עדל"ת במצה של טבל אבל אכתי מוכרח דקיים את המצוה והיינו מדבעינן מיעוט על מצה של טבל שלא יצא ידי"ח, ועיי"ש שדן דמאי שנא יבום דאי בעלו לא קנו, ועיין בזה בקצרה בברכ"ש [ריש סימן ב'] שכתב כן בהד"ל – והסברא בזה שיש קיום מצוה גם במקום שאין עדל"ת, עיין בזה לעיל [סימן י"ז] מה שנתבאר בגדרי עשה ול"ת.

באו לחדש שלא קיים מצוותו, ב] יש קצת דיוק מהלשון של הרמב"ם [פרק י"א גו"א הי"ט] שכתב "נמצא שבעת שקיים מצוות עשה של כיבוד ביטל מצות אבידה".

פרק ב'

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בסוגי'.

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה שיש ב' דינים של דחייה, עדל"ת ועשה ודחייה של 'חמור וקל'.

ומצאנו דרך אחרת בעיקר הסוגי' בשיעורי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל וזה עפ"י יסוד גדול דמצאנו ב' פרשיות שונות של דחייה, וכדיבואר:

א] יש דין דחייה דעדל"ת דילפינן מכלאים בציצית, וסביב זה דנה סוגי' דעדל"ת.
ב] יש דין נוסף של דחייה דחמור דוחה את הקל, והיינו כמו דאשכחן דעשה דפסח דוחה עשה דהשלמה, [וכמבואר בפסחים נ"ט.], דהתם עשה ועשה הוא, אלא דאיכא עדיפות לעשה דפסח דהוי עשה שיש בו כרת וחמור טפי.

ומצאנו נפ"מ לדינא בין הנך תרי אופני דחייה, דעשה חמור דוחה עשה קל אפילו שלא בעידנא כדמבואר בחד תירוץ בתוס' בפסחים [שם ד"ה אתי], משא"כ בדחייה דעדל"ת ליכא דחייה אלא היכא דבעידנא דמיעקרא ללאו נתקיים העשה.

ובביאור החילוק צריכים לומר דחלוקים ביסוד דינם, דבהך דחייה דעדל"ת כל היכא דנדחה הלאו ליכא איסור כלל, ואפילו אי הוי דחווה אין הכוונה דהוי היתר לעבור העבירה כדי לקיים העשה אלא דלא ניתן האיסור כלל במקום מצוה והוי מעשה דהיתרא, ובפרט לפי דעת רבינו נסים גאון דאיכא תנאי בעצם הלאו שלא ניתן במקום מצות עשה, ולכן בעדל"ת ליכא דחייה כי אם בעידנא, דדוקא בשעת עשיית המצוה הוא דליכא איסור, משא"כ בדחייה דחמור וקל דהתם האיסור הקל במקומו עומד רק דקיום העשה החמור עדיף ומחייב עבירת האיסור הקל, בזה גם בשעת הדחייה עצם הדבר הנדחה עומד באיסורו, וא"כ מה לי דלא הוי בעידנא כיון דסו"ס כדאי הוא לעבור על העבירה הקלה כדי לקיים המצוה החמורה.

ונראה להוסיף בהאי חילוק – ואולי זו היתה כוונת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – דהגר"ח נקט דליכא דחייה במצות עשה ורק מצאנו בזה דיני 'קדימה', ורק ב'איסור עשה' מצאנו עדל"ת, וכן למד את הרמב"ם במצורע נזיר – עיין לעיל [סימן כ']²²⁶, וא"כ בעשה דהשלמה ע"כ מדין קדימה אתינן עלה, וי"ל דאף דתמיד בעשה ולא ליכא קדימה דלאו אלימא טפי, ואי לאו שיהיה כאן דחייה של גוף הלאו ליכא התחלה לקדימה, אכן בעשה מצאנו כן כיון דעשה לא חמיר מלאו.

מדין עדל"ת ומדין הוקשו כבודם לכבוד מקום, ורק מצד הדין השני נתחדש כולכם חייבים בכבוד, ובדין השני ליכא חסרון של הכשר מצוה.

עפ"י יסוד זה חידש הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש מקום לומר שבכיבוד או"א איכא דחייה ללאוין שבתורה מכח ב' הנך פרשיות, חדא, משום עדל"ת, ועוד דכיון דהוקש כבודם לכבוד המקום הו"א דמצות כיבוד אב נחשבת למצוה חמורה ותדחה שאר איסורים משום חמור וקל, [ונוסיף דאף דבכל עשה ולא ליכא קדימה, הכא איכא קדימה מחמת הוקשו כבודם], ומעתה פשיטא, דנהי דכיבוד או"א אינו אלא הכשר מצוה, וכפירוש התוס' הנ"ל דבשעה שעושה את העבירה אינו מקיים את עיקר המצוה דכיבוד אב, אמנם כל זה מצד הדין דעדל"ת דבזה הרי בעינן שיהא בעידנא, אבל אילו היה נחשב כיבוד אב לעשה חמור הרי נתבאר דבעשה חמור לא איכפת לן מה דלא הוי בעידנא, וא"כ היה בדין שמצות כיבוד אב תדחה את הלאו אף בכה"ג שאינו מקיים עכשיו את עיקר המצוה, שהרי סו"ס ע"י העבירה יקיים אח"כ את עיקר המצוה דכיבוד אב, וע"ז בעינן לדרשא דכולכם חייבים בכבודי דאין עדיפות למצות כיבוד אב על שאר המצות שבתורה, דנהי

²²⁶ ובאמת דכבר הקשינו על יסוד זה מהגמ' בחולין שעשה דטהרת מצורע דוחה עשה דשילוח הקן, מחמת סברת גדול השלום, ואין לומר דשם איירי מצד דין קדימה, דהא תוס' בשבועות [ג'] הקשה על הגמ' שם דהוי אפשר לקיים שניהם ודין זה קיים רק בדחייה ולא בקדימה, וצ"ע.

דהוקש כבודם לכבוד המקום אבל כולכם חייבים בכבודי, ולא חשיב למצוה חמורה לענין דחיית שאר מצות.

וכן לאידך גיסא, אף דאמרינן דעשה דכיבוד אב לא חשיב לעשה חמור, אמנם אין ראייה מזה דגרע משאר מצות עשה דקיי"ל דכל עשה דוחה ל"ת גרידא, דהרי מה"ט דכולכם חייבים בכבודי אמרינן רק דלא עדיף מצות כיבוד אב משאר המצות, וכל היכא דאיכא דחייה דעדל"ת תו לא שייך לומר כולכם חייבין בכבודי כדאמרן, וזהו דבעינן להני תרי טעמי דכולכם חייבים בכבודי והא דהוי הכשר מצוה לדעת התוס'.

מיישב את דברי התוס' דהוי מצי ללמוד דין זה מאתה ואביך.

ועפ"ז יישב הגר"נ פרצוביץ זצ"ל את דברי התוס' שהקשו למ"ל קרא דלא דחי תיפו"ל מסברא דאמרינן בקידושין שאתה ואביך חייבים לעשות מצוה, וכן מה שתירצו דמהכא ילפינן התם, דודאי עיקר הטעם במה שאמרה תורה דאין כיבוד אב ואם דוחה שבת הוא משום דאתה ואביך חייבין בכבודי, דמשום הכי ליכא דחייה מדין חמור וקל דהוקש כבודם לכבוד המקום, אבל ודאי בעינן נמי להך סברא דהכשר מצוה כדי שלא תדחה מצות כיבוד אב מדין דחייה דעדל"ת דכל התורה וכמשנ"ת, ונצטרך לומר לדרך זו שידעו הדין הכשר מצוה מסברא, והקשו דנילף את הדין שהוקשו כבודם לא דוחה כבוד הקב"ה כעין ההיא דאב ואם.

[ובתוספת ביאור - לדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מתיישבת עיקר קושי' הקוה"ע, דעד כמה שיש עדל"ת שוב ליכא דין נוסף של כולכם, ובזה התשובה, דלכן הוכיחה הסוג' דאדרבה, דמהכא מוכרח שיש דין מוקדם של אעדל"ת מכל טעם שיהיה, ואחרי שממילא כבר אין דין עדל"ת, אכתי צריכים ללמוד דין נוסף שאין קדימה מצד הוקשו כבודם].

מיישב את קושי' רעק"א על הגהות מיימוני.

והוסיף בזה עוד ליישב את קושי' רעק"א על הגהות מיימוני דהנה בהגהות מיימוני [פ"ו ממרים הי"ב] כתב על הדין של כולכם חייבים בכבודי.

וז"ל "מכאן למדנו שבדיבור אינו נחשב רשע דדברי הרב דברי התלמיד דברי מי שומעין, שאם היה נחשב רשע בדיבור פשיטא שלא ישמע לו, ולא היה צריך פסוק לזה, ולא מצינו עונש בדיבור אלא במסית בלבד", עכ"ל.

ותמה בזה הגרעק"א דלכאורה ליכא מכאן ראייה דלא הוי רשע בדיבור בעלמא, דאח"כ אי לאו קרא דכולכם חייבים בכבודי פשיטא דלא הוי רשע בהאי דיבורא, דאיכא בזה מצות כיבוד אב וקיי"ל דעדל"ת, ולא הוי רשע דאין בזה ציווי לעבור עבירה, כיון דבמקום מצות כיבוד אב ליכא עבירה כלל, אבל השתא דילפינן דכיבוד או"א אינו דוחה שום איסורי תורה נמצא דהאב מצוהו לעבור על המצוות ואפשר דבדיבור לחוד הוי רשע.

ואולם לפי המהלך הנ"ל נתבאר היטב כוונתו, דהא דאמרינן דכולכם חייבים בכבודי אין זה אלא לענין הדחייה של חמור וקל, דדין עשה דוחה לא תעשה בין כך לא שייך במצות כיבוד או"א משום דהוי הכשר מצוה וכפירוש התוס', ובחמור וקל נתבאר שהאיסור נשאר במקומו, ורק שנדחה האיסור הקל מחמת המצוה החמורה, וממילא דגם אי לאו דילפינן מקרא דאין כיבוד אב דוחה חשיב שהאב צוה לו לעשות עבירה, ושפיר מוכח מכאן שבדיבור אינו נחשב רשע, דאילו הוי רשע מחמת זה דמצוהו לעשות עבירה ליכא כלל מצות כיבוד או"א ואמאי בעי קרא, ובשלמא אילו קס"ד דאיכא דחייה דעדל"ת ונדחה האיסור לגמרי הוי כדבר היתר ודאי קשה קושית הרעק"א אבל כיון דמיירי בדחייה דחמור וקל ולא מדין עדל"ת אתי שפיר הוכחת ההגהות מיימוני, כנ"ל - עכתו"ד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם].

מבאר את עיקר ההשוואה של התוס' בין קדימה לדחייה.

ונראה שיש רווח נוסף בכל הך מהלך של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל וכדיבואר:

דהנה, תוס' הקשו מדוע צריך פסוק שכיבוד אינו דוחה שבת תיפו"ל מצד היסוד של כולכם חייבין בכבודי, ויש להעיר דהאיך השווה התוס' את הסוגיא בקידושין שהזכירה את היסוד של כולכם חייבין בכבודי להסוגיא כאן, הרי שם הנידון הוא בהלכות 'קדימה' וע"ז אמרו שכולכם חייבין בכבודי, אבל הכא איירי בהלכות 'דחייה' ומאן יימר דיועיל בזה סברת כולכם חייבין.

והיינו שכבר נתבאר שיש ב' גדרים שונים, 'קדימה' ו'דחייה', וכדהבאנו לעיל [סימן כ'] מדברי הגר"ח בביאור שי' הרמב"ם במצורע ונזיר דבמצות עשה לא שייך דין דחייה רק דין קדימה, עי"ש, וכן יש לדון בעומד לפני השקיעה ולא קיים ב' מצוות, ששם הנידון הוא נידון של קדימה. ולכא' היכא ששני הנידונים לא סותרים זא"ז בעצמותם, וכגון בעומד לפני השקיעה, וכן באביו ואמו ששניהם ביקשו מים, הרי הכא במקרה בעשיית הא' השני לא מתקיים מחוסר היכי תימצי, לעומת דחייה ששם האחד בא לבטל את חבירו בהדי', וגם בשוא"ת בכיבוד אב לא להחזיר אבידה הוא מבטל בהדי' את העשה.

ומעתה קשה דהאיך רצו התוס' ללמוד מ'קדימה' ל'דחייה', דממה דמקדימים את האב מחמת סברא זו לכן יהני סברא זו גם שלא ידחה העשה של כיבוד אביו את הלא תעשה בהלכות דחייה. ולדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – לפי מה שהוספנו שם שגם בדין של הוקשו כבודם הוא דין 'קדימה', דלא נתחדש הלכות דחייה בזה, א"כ א"ש, שהתוס' קאי על הדין הזה של קדימה מצד הוקשו כבודם, ובדין הזה שפיר אמרו דנילף מהתם דתרווייהו ידעינן מסברא, ועיין בהערה ²²⁷.

תמיהא רבתי מתחילת הסוגי' שרצו ללמוד את הדין עדל"ת שב"כ בכל התורה.

אולם יש כאן תמיהא רבתי בעיקר הסוגי' שלא מתיישבת לכל המהלכים: והוא שבתחילת הסוגי' רצו ללמוד את הדין שעדל"ת שב"כ [ולכן בעי קרא דעליה ביבום], והיינו דדווקא הכא בכיבוד או"א אין דחייה דכולכם חייבים בכבודי, אבל תמיד עדל"ת שב"כ, ותמוה, דאי מצד הלכות עדל"ת היה צריך להיות דחייה של עדל"ת – גם במקום כרת, שוב מיקרי כבוד המקום ג"כ, וכדהקשינו לעיל מהקוה"ע, ולמה נדחה כבוד אביו מחמת סברת כולכם חייבים בכבודי.

והיינו דעיקר קושי' זו מתיישבת לפי דרכו של הקוה"ע דאדרבה, רק אחרי דידעינן דליכא עדל"ת מחמת הכשר מצוה אז שייך ההלכה של כולכם, וכן לדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל אמרינן שיש חשבון נוסף של דחייה מדין קדימה מחמת הוקשו כבודם – אלא שכל זה מתחיל אחרי שממילא ליכא דחייה מדין עדל"ת.

אולם בתחילת הסוגי' מוכרח בגמרא דאדרבה, בעלמא יש דחייה בלאו שב"כ, ואעפ"כ באנו ללמוד את הדין המיוחד של כולכם חייבים שזה דין ב'סדר' של 'כבוד' [שנלמד גם לאב ואם], ואין התחלה לדין זה כל זמן שעדל"ת שב"כ.

ובקצרה: תחילת הסוגי' סותרת לסוף הסוגי' – שבכל המהלכים היינו צריכים לבאר שיש ב' חשבונות, מצד עדל"ת ועל זה התשובה הכשר מצוה, ואח"כ מצד כולכם חייבים, הכא בתחילת הסוגי' מוכרח דאדרבה, דבאמת עדל"ת שב"כ, ואעפ"כ איכא הלכה של כולכם חייבים.

ביאור בתחילת הסוגי' דאיכא דין כולכם חייבים אף דעדל"ת שב"כ.

ובעיקר הביאור בתחילת הסוגי' – הרי באמת קשה קושי' הקוה"ע דמה שייך לדון על כולכם חייבים בכבודי – הרי איכא כבודו של הקב"ה בקיום הדין של עדל"ת – וצ"ע.

והיה אפשר לבאר כך, דהנה, לעיל [סימן י"ט] בסוגי' דאפשר לקיים שניהם נתחדש שדין עדל"ת מתחיל אחרי שיש עשה מול ל"ת, אלא דבנוסף לזה בעינן שיהיה כתוב בעשה לעבור על הלאו, והחסרון באפשר לקיים שניהם הוא דאף אי אצלו לא משכחת לה לקיים שניהם אבל בעלמא אפשר לקיים שניהם, ולכן מוכרח שלא כתוב בעשה לעבור על הלאו.

ושמעתי מידידי ראש הישיבה הגר"א קפלן שליט"א דכן מוכרח מהפנ"י בקידושין שהחסרון של לפני הדיבור שהוא לא אומר לעבור על הלאו, דלא ניתן עם הלאו, וכן מבואר מהריטב"א בשכן תדיר שמבואר דבעינן שהדחייה [תמיד בשבת] יהיה תדיר ולא המצוה עצמה [הקרבת תמיד בכל יום].

ונראה לחדש שאף אי אחרי שכבר חל העדל"ת דאז איכא כבר כבוד המקום בקיום דיני התורה של עדל"ת, ואף שזכותו של אב ליצור עשה ע"י פרשת כיבוד או"א, אולם הסברא של 'אתה והוא חייבים' מחייב שאין בכחו של אב ליצור עשה כזו שהתוכן של העשה הוא לעבור על הלאו שעליו

²²⁷ יש להעיר דבדרך זו עדיין לא התיישב הדין דברי סופרים שבהם פשוט שיש דחייה ואעפ"כ יש דין כולכם חייבים בכבודי.

האב עצמו מוזהר, והעשה היה עשה כזה שלא כתוב בו לעבור על הלאו, ולכן לא יתחיל דין עדל"ת, ודו"ק, וע"ע בהערה ²²⁸ מהלך נוסף בזה. איברא – דאי נימא הכי ²²⁹ – שוב קשה כל הסוגי, דהאיך הוכיחו את הדין הכשר מצוה וגם את הדין דחמירי לאוין דשבת [בקס"ד], הא ממילא ליכא דחייה מטעמא דכולכם חייבים בכבודי, ואיך נלמד ב' דינים שונים מהלכה אחת – וצע"ג ²³⁰.

²²⁸ באופן אחר ביאר בזה הגר"א אריאלי שליט"א, דתחילת הדין של עדל"ת מתחיל תמיד כשיש עדיפות לעשה ולכן דוחים, או מצד אהבה ויראה של הרמב"ן או מטעמים אחרים, ורק אחרי שיש סברא להעדיף עשה על הל"ת, שבו ממילא אמרין עדל"ת, ונמצא שרק עשה כזה שמצד הלכות קדימה היה קודם לפני הלאו, עשה כזה יכול גם לדחותו, וכולכם חייבים בכבודי הוא גריעותא בעשה בהלכות קדימה, וממילא שיש גם גריעותא בהלכות דחייה.

בזה יישב את מה שהבאנו לעיל דהאיך אמרו התוס' דאי מצאנו שבעשה של אב ואם שיש קדימה דווקא לאב מחמת סברא זו של כולכם חייבים בכבודי, דשוב מוכרח דסברא זו מגרעת בעדל"ת, וביאר, דעשה כזה שיש כגנדו טענה של כולכם חייבים בכבודי ע"כ אין לו קדימה ללאו ולכן אין לו דין דחייה, והביא על זה את לשון הירושלמי באלו מציאות שכתב "בכל אתר את אמר עשה קודמת ללא תעשה חוץ מכבוד אב" – ולמה אמרו לשון קודמת ולא לשון דוחה, אלא דהן הן הדברים, סברת כולכם חייבים בכבודי היא באמת סברא בהלכות קדימה, אלא דממילא חיילא מכח זה נפ"מ בהלכות דחייה.

ובזה יישב את קושי' הקוה"ע – דלמה איכא חסרון של כולכם חייבים בכבודי בעדל"ת, הא על הצד שעדל"ת כבר אין כאן סתירה לכבוד המקום, שהרי זה כבודו של מקום שיתקיים הדין של עדל"ת, ולפי"ז א"ש שאין התחלה לדין עדל"ת כל עוד שיש דין כולכם חייבים בכבודי, דכבר אין עדיפות בעשה של כיבוד אב, ואין סיבה להתחיל את המהלך של עדל"ת, ודו"ק.

²²⁹ וכן למהלך של הגר"א אריאלי שליט"א בהערה הקודמת.

²³⁰ והעירני תלמיד אחד דיתכן דכל החידוש שחידש בקוה"ע שהפסוק בא לחדש שאין קיום מצוה, דכל זה נתחדש דווקא בהמשך הסוגי אחרי שהחסרון בעדל"ת הוא מצד העשה דהוי הכשר מצוה, אבל בקס"ד דאיכא חסרון מצד האלימות של הלאו שיש בו כרת, אז יותר פשוט שלא קיים את המצוה כלל וכלל, שאז אדרבה, לא רק שהעשה לא דוחה את הלאו אלא שהלאו דוחה אותו, ולכן א"א לפרש כהקוה"ע, ורק יש גדר חדש בכולכם חייבים בכבודי, אבל למסקנה נתחדש הגדר החדש לדרכו של הקוה"ע, ואכתי יש לעיין מהקס"ד בחומרא של לאוין דשבת, ויש לחלק ואכתי צ"ע.

סימן כ"ד

בגדרי "אב" בהלכות כיבוד

והמסתעף לכיבוד רבו וכיבוד זקינו,

ובגדרי כולכם חייבים בכבודי והוקשו כבודם לכבוד המקום.

פרק א' כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו. // הקדמה בדברי התוס' הרא"ש בדין כולכם חייבים בכבודי, ובדין הוקש כבודו לכבוד המקום. // פלוגתת הפוסקים כבוד זקינו, וב' דרכים ברמ"א שחייבים בכבוד זקינו. // כמה תמיהות בשיטת הגר"א והחרדים שלמדו שהחיוב כבוד לזקינו מעיקר הדין, ולא מצד אביו. // תמיהא בדברי הרמ"א בתשובה לגבי אמירת קדיש בבן בנו שגידלו בביתו ולמדו תורה. //

פרק ב' דין אב בכבוד של הקב"ה ובכבוד רבו. // מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד רבו הוא משום שגם הוא בכלל אביו לענין כבוד. // מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד הקב"ה הוא משום שגם הוא בכלל "אב" לענין כבוד, ואדרבה הוא אביו הראשון והמוליד אביו האחרון, ויש בזה נפ"מ לדינא, וזה שורש דינא דהוקשו כבודם לכבוד המקום, ומבאר בזה את הרמב"ם שהביא את הדין ששקולים כבודם לכבוד המקום. // נפ"מ להלכה בהלכות כיבוד אב – שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, וחידוש הקרן אורה בהכשר מצוה בכיבוד אב // חידוש גדול ב'שם אב' בהלכות כיבוד רבו ובהלכות כבוד שנאמר אצל הקב"ה. //

פרק ג' בחילוק בין התורה אב בכיבוד אב מהדין אב בכל התורה, וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב', וגדר חדש כולכם חייבים בכבודי. // יסוד החילוק בין הדין אב בכבוד אב ואם לדין אב בכה"ל כולה. // מבאר דה"שם אב" בכבוד אב הוא גדול יותר אצל אביו מאצל אביו אביו, ומבאר בזה גדר חדש ב"כולכם חייבים בכבודי". // ביאור בסוגי' דהוקש לכבוד המקום היא בעצמה סיבת דחייה, והדין כולכם חייבים בכבודי מעכב דוקא להך דין, ולא לדין עדל"ת. // מיישב בזה את דברי הרמ"א [בתשובה] התמוהין. // בחידוש השבות יעקב בגדר דין כיבוד בבני בנות. //

פרק א'

כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו.

הקדמה בדברי התוס' הרא"ש בדין כולכם חייבים בכבודי, ובדין הוקש כבודו לכבוד המקום. הבאנו לעיל [סימן כ"ג] את דברי התוס' הרא"ש שהדין שבאביו ואמו שאתה והיא חייבים בכבוד אביו קאי דווקא היכא שהיא חייבת בהך כיבוד לאביו, לעומת הדין כולכם חייבים בכבודי בסוגיין דקאי גם בהנך מצוות שהאב לא חייב בהם להקב"ה וכגון השבת אבידה בזקן ואינו לפי כבודו, וצריכים להגדיר שורש הנך תרי דינים.

עוד יש להעיר בעיקר הגדר של הוקש כבודם לכבוד המקום דלמדנו לעיל [סימן כ"ג] בעיקר היסוד של הסוגי' בדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאיכא חידוש גדול בדין הוקש כבודם לכבוד המקום ובדין כולכם חייבים בכבודי, שבאמת יש ב' סוגיות של דחייה בהאי סוגי', א' מצד עדל"ת שיש דין עשה בכיבוד אב ככל עשה אחר, ב' יש דין דחייה נוספת בגדרי קדימה, וזה מהני בלי הלכות דחייה של עדל"ת, ויש לזה גדרים שונים, והדין קדימה מיוסד על מה שמצאנו שהושו כבודם לכבוד המקום, ודווקא מול הדין הזה עומדת טענת כולכם חייבים בכבודי לבטל את הדין קדימה, ולא עומדת כנגד הדין עדל"ת, עיי"ש בהרחבה – ודבר זה צ"ב בטעמא דהאי מילתא.

פלוגתת הפוסקים כבוד זקינו, וב' דרכים ברמ"א שחייבים בכבוד זקינו.

ונקדים בפלוגתא בכיבוד זקינו, דהנה, הרמ"א [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] הביא מהמהרי"ק [תשובה ל' \ מ"ד] דסובר דליכא חיוב כבוד בזקנו והרמ"א חולק דאיכא חיוב כבוד אב ואם בזקנו, אלא דחייבים טפי בכבוד אביו מכבוד זקנו, והמקור ממדרש מובא ברש"י בחומש [ויגש].

ויש לחקור בגדר של הדין הזה, דכבר הקשו המפרשים על רש"י דסותר משנתו, דבחומש [ויגש] כתב דחייבים בכבוד זקנו, וזה המקור לרמ"א, עיי"ש, אבל מצד שני מבואר דאיכא חיוב גואל הדם להרוג את זקנו שהרג את אביו כמבואר ברש"י מכות [י"ב], ואיך הורג את זקנו הא איכא כיבוד זקנו, וע"כ ד"אינו מוזהר על כבודו", וסותר משנתו, והגר"א הביא את זה למקור למהרי"ק. וביארו האחרונים [זכור לאברהם, יד דוד, טוב טעם ודעת [ח"א סי' י"ג] להגר"ש קלוגר] דכל ענינו של כבוד זקנו מצד כבוד אביו אתינן עלה, דכבוד הוא לאביו שבנו מכבד זקנו, [וע"ד

הרמב"ן בסה"מ שורש ב' דכבוד אחיו הגדול הוא רק מצד כבוד אביו, ולכן זה רק בחיי אביו], ובכה"ג כבוד אביו הוא איפכא, דכבוד אביו מחייבו לגאול את דמו בהריגת זקנו, ודו"ק. אולם הגר"א חולק, דעיין בביאור הגר"א [שם] דמבואר דלמד דחיוב זקנו אתינן עלה מצד בני בנים כבנים, והיינו שזה חיוב עצמי דגם הוא בכלל אב, ועיין בחרדים [י"ב, ג' – י'] דמבואר נמי כהגר"א דמצד בני בנים כבנים אתינן עלה, דהביא כן מהמנורת המאור שכתב "דאבי אביו בכלל אביו וכן אם אביו, ואם אמו בכלל אמו וכן אבי אמו, והכי איתא במדרש ויזבח וכו' והביא לשון זה ברש"י וכו' ומשמע דשניהם דאורי' אלא דאביו מחייב טפי מזקנו וה"ה לזקנתו, וטעמא דכולהו משום דבני בנים הרי הם כבנים", והיינו דבאו בזה לאפוקי מהאחרונים דסברי דכל החיוב כבוד בזקנו הוא רק מצד כבוד האב עצמו, ולדידיה איכא חיוב עצמי לכבוד זקנו מצד שגם הוא בכלל אב מחמת כלל דבני בנים הרי הם כבנים.

והגר"א אזיל לשיטתו, דהגר"א שם חילק בין בני בנות לבני בנים דבבני בנות ליכא מצות כיבוד זקינו, דלאו בכלל בני בנים נינהו, וחילק כן עפ"י מדרש בויגש לגבי החשבון של ע' נפש²³¹, ועיקר ההוכחה לחלק בין אבי אביו לאבי אמו הוא מהגמ' בסוטה [מ"ט] דרב אחא בר יעקב גידל את ר' יעקב בן בתו, והיה פטור מלכבודו, וע"כ משום דבני בנות לאו כבנים, אכן לפי האחרונים ליכא ראייה לזה, דהא לאחר מיתת האם ליכא כיבוד זקנו, והרי מיירי התם שאמו של ר' יעקב נפטרה כבר, ורק לדעת הגר"א היינו מחייבים אותו בדיון כיבוד.

ויש נפ"מ נוספת בפלוגתא זו לענין האם בכבוד זקנו נאמר האי כלל ד"הוא ואביך חייבים בכבודו", ונחייבו לעשות כזקנו במקום שיש סתירה לכבוד אביו, כמו דאמרינן כן בכבוד אביו כשהוא סותר את כבוד הקב"ה, וכמו דאמרינן כן בכבוד אמו כשסותר לכבוד אביו, ועיין שו"ת רעק"א [תשו' ס"ח] בשם הלוי' חן דכתב כן בהדי' דאמרינן בזה דהוא ואביך חייבים בכבודו. והיינו, דאי נימא כהגר"א והחרדים דהוי חיוב עצמי לכבוד זקנו, א"כ חייבים לזקנו דוקא, ד"הוא ואביך חייבים בכבודו", אבל אי נימא דכל חיובא דכבוד זקנו הוא רק מצד כבוד אביו שבו, א"כ היכא דכבוד אביו סותר לכבוד זקנו, אז כבוד אביו עדיפי, וכצד זה הביא הגרע"א [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] מהאליה זוטא דהיכא דאיכא סתירה ביניהם אזלינן כאביו ולא כזקנו, ולכא' תרי הנך דינים תלויים בספק זה.

הרי לנו כמה נפ"מ בין הנך ב' צדדים, א] האם חייבים בכבוד זקנו גם לאחר מיתת אביו, ב] האם חייבים בכבוד זקנו במקום שדבריו סותרים את דברי אביו, דאז כבוד אביו מחייבו לעשות נגד כבוד זקנו, ג] יש גם נפ"מ שלישית האם חייבים בכבוד זקנו גם כשאביו רשע [ופטורים בכבודו]. והנה, בעיקר החידוש שחידשו הרמ"א והחרדים דחיובו לזקנו הוא פחות מחיובו לאביו איכא תרי נפ"מ בזה, א] דבמקום שסותרים דברי אביו ודברי זקנו, אזלינן בתר אביו, כן הבין רעק"א בשו"ע בדברי הרמ"א, ודלא כדהביא בתשובה מהלוי' חן, ועיין בזה לעיל, ב] כשמחלקים את הזכויות לקדיש, אז הבנים זוכים בשני שליש והנכדים זוכים בשליש, וזה כמבואר בתשובת המהרי"ק [תשובה ל' – מ"ד]²³².

²³¹ ובמק"א הארכנו בכמה דיני תורה בבני בנות אי הוו כבנים או לא, דביבוס איתרבי בני בנים כבנים, והתם גם בני בנות בכלל, וכן בבת כהן ששבה לבית אביה, דבנה מעכבה וכן בני בנים ובני בנות, וכמפורש במשנה האחרונה באלמנה לכהן גדול, וכן במולך לא מחלקים כן וכמבואר בברייתא בסנהדרין [מובא בתוס' בב"ב [קט"ו] בחילוקים בין לשון זרע ללשון בן] ויש לעיין דא"כ מ"ש הנך מכבוד אב ואם, ועיי"ש בגר"א שהביא מדרש בויגש בע' נפש שירדו למצרים דמחלקינן בין בני בנים לבני בנות, וזה צ"ע דלמה כיבוד אב ואם תלוי דווקא בזה, ועוד, דמה שייך כל הנידון הזה בע' נפש שירדו למצרים, דהתם כל הנידון הוא רק מי נכלל בכלל משפחת יעקב, ודלא כפ"ר וכיבוד או"א דנאמר בזה דין בנים ושפיר יש לדון אי ב"ב כבנים, אכן מה זה שייך כאן.

ועוד, דיעויין בשו"ע [יו"ד ס' רמ"ה] ובש"ך [שם] שהביאו את ספיקת הכס"מ לענין בני בנות האם איתנהו בכלל דינא דבני בנים בחיוב ת"ת וכל הנידון הוא דלא עדיפי מבנותיו שאינם בכלל המצוה, והק' בגליון מהרש"א [שם] מהמדרש הנ"ל דנתמעטו.

²³² אולם, אף שהחיוב הוא פחות מחיובא דאב אעפ"י כמבואר בב"ח דהך דין דכופין לבן היכא דליכא לאב ויש לבן דדין זה קאי גם בבן בנו, ומשמע דאיכא חיוב גמור, ואינו מוכרח, ודו"ק.

כמה תמיהות בשיטת הגר"א והחרדים שלמדו שהחייב כבוד לזקינו מעיקר הדין, ולא מצד אביו.

ומעתה תמוה שיטת הגר"א והחרדים, דהפשטות ברמ"א משמע דכבוד אביו עדיף בכה"ג דכבוד אביו סותר לכבוד זקנו, [וכדהבאנו מרעק"א בגלון שלמד כן], ואם הגר"א מבאר את שיטת הרמ"א עפ"י דינא דבני בנים כבנים, הרי מזה מוכרח שזה חיוב עצמי ואז היה צריך להיות דכבוד זקנו עדיף מדין אתה והוא חייבים בכבודו, [וכטענת הלוי חן מובא לעיל], ולמה כבודו פחות, וכן קשה מיניה וביה בחרדים כנ"ל.

עוד יש לתמוה בדברי החרדים והגר"א דלמדו שיש חיוב גמור מצד הדין דבני בנים הרי הם כבנים, דכבר הקשה בזה השאלת יעב"ץ [חלק ב' סימן קכ"ט] "דבכל התורה לא מצינו שיהא אבי האב בכלל אב לענין שום עונש, שא"כ תהיה אשת אבי האב במיתה כאב כו", והיינו דמ"ש כבוד אב ואם דילפי ליה מהך מדרש ביעקב בחשבון הע' נפש ולענין עריות לא אמרינן כן, ומזה הוכיח דע"כ ד"דברי המדרש אינן אמורים אלא לענין הדור בעלמא", וזו טענה גדולה על הגר"א וחרדים. עוד יש לתמוה, דמאי שנא דבמצוות האב על הבן כת"ת ומילה דאין אבי אביו בכלל אביו, ורק בת"ת דאיתרבי בהדי' מקרא לרבות בני בנים [והודעת לבניך ולבני בניך], וכן מבואר ברעק"א בתשובה [קמא סי' מ"ב] דמעצם הסוגי' מבואר דרק בת"ת איכא ריבוי מיוחד, ומזה מדויק דתמיד לא אמרינן דאבי אביו דליהוי בכלל אביו, וכן מבואר נמי ברבותיו של הרוקח, ועיין בכל זה בהערה ²³³, ומ"ש הכא דבכלל אביו הוא.

תמיהא בדברי הרמ"א בתשובה לגבי אמירת קדיש בבן בנו שגידלו בביתו ולמדו תורה.
הרמ"א בתשובה [קי"ח] צירף כמה טעמים לחיובא דבן בתו בקדיש מדין כבוד או"א, דחוץ מהדין כבוד לזקנו שעל דין זה חולק המהרי"ק, הרי התם מיירי גוונא דבבן בנו שגידלו בתוך ביתו, ונאמר על זה בסנהדרין [י"ט] "כל המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו", והוסיף עוד דכיון דמיירי בזקנו שהביאו לחיי עוה"ב ששכר לו רבי ללמדו, הרי בזה איכא לטעמא "דכבוד רבו קודם לכבוד אביו, שזה מביאו לחיי עוה"ב וזה מביאו לחעה"ב", והוסיף הרמ"א ד"כ"ש בכמר אשר דכולהו איתנהו ביה, שכן בתו יאמר עליו קדיש כשאר אבליים", ומיירי הכא לדחות זכותם של האבליים האחרים, עכ"פ יש לדון דאם כל טעם בפני עצמו לא מהני איך מהני כולהו כהדדי, וצ"ע.

²³³ ואף דבסוף התשובה הביא רעק"א מהבאר שבע [בציצה לדרך פ' בא] דכתב דבמת אביו איכא קדימה לאבי אביו בפדיון הבן דבני בנים כבנים, ומזה למד דאיכא קדימה גם במילה, והביא דמילה שייכא לתורה, אכן מדויק ברעק"א דלא כתב דמה"ט אבי אביו מחוייב למול ולפדות, דאדרבה הרי בתחילת התשובה כבר כתב דלא רמי עליו שום חיוב, [וכדהבאנו בפנים], אלא דכוונתו דרק אחרי שממילא חידש דב"ד או אחר יכולים לפדותו מדין זכין, שוב אמרינן דק"ו דגם אבי אביו יכולים וכבר יש לו קדימה מדין בני בנים כבנים, אבל מוכרח מדבריו דלולי זאת לא היה אבי אביו יכול לפדות, הרי דפשוט דלא נאמר כלל דבני בנים כבנים במצוות הבן על האב.

ומכאן אני תמה על המגיה [שם ברעק"א החדש] שהביא בהדי' כדברינו דרק בת"ת דאיכא דרשה איתרבי אבי אביו לא כן במילה ופדיון הבן וכדמוכרח בסוגי', והביא כן מרבותיו של הרוקח [ר' יהודה ב"ר קלונימוס בספרו יחסי תנאים ואמוראים דנדפס בראשונה בירושלים תש"ב מכת"י], ונקט שהוא חולק על הבאר שבע ורעק"א, וזה אינו, דרעק"א עצמו כתב כדבריו בתחילת התשובה, והרי פשוט נמי דרעק"א מודה דאבי אביו פטור, דכל מה שכתב הציצה לדרך הוא רק שאחרי דממילא מוטל על אחרים ובי"ד, אז אבי אביו יש לו קדימה מחמת דין זה, ופשוט.

שוב הגיע לידי ספר צידה לדרך וראיתי דיליף דבני בנים כבנים מחיוב ת"ת בבני בנים, וקשה דהתם לא כתוב האי לישנא דב"ב כבנים, ולמה לא הביא את הדין בני בנים דמצאנו בפו"ר [יבמות ס"ב] וכדמצאנו נמי במערכת לחזור לבית אביה [סוף אלמנה לכוה"ג]. וע"כ דאין הכוונה לדין הכללי של בני בנים כבנים, אלא כוונתו דאחרי דמצאנו דבמצוות האב על הבן איתרבי אבי האב דגם הוא אחראי עליו בת"ת, שוב יליף מיניה דאף דאינו מחוייב בשאר המצוות, אכן סו"ס יש לו שייכות לענין הקדימה, ואין זה ענין לדין בני בנים בכה"ת כולה.

**פרק ב'
דין אב בכבוד של הקב"ה
ובכבוד רבו**

מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד רבו הוא משום שגם הוא בכלל אביו לענין כבוד.

ונקדים בזה בב' חידושים, א' [חידוש מהרמב"ם בגדר מצות כבוד רבו, ב' [חידוש מהרמב"ם בגדר מצות כבוד הקב"ה.

ונקדים בביאור יסוד המצוה של כבוד רבו דיליף דחמיר טפי מכבוד אב מק"ו שהוא מביאו לחיי עולם הבא בסוגי' באלו מציאות, דברמב"ם בספר המצוות [מ"ע ר"ט] מבואר דיליף דאינו ק"ו בעלמא, אלא דמדמינן כבוד רבו לכבוד אביו.²³⁴

וכן מצאנו נמי ביד החזקה דבדין שלא לקרותו רבו בשמו כתב הרמב"ם [ת"ת פ"ה ה"ה] "כדרך שעושה בשם אביו", ועיקר הדין שלא לישב במקומו [ת"ת פ"ה ה"ו] מבואר בלח"מ [שם] דילפינן מאביו כיון דרבו דחמיר מאביו.

וע"ד זה מבואר נמי בחידושי הגרי"ז [ת"ת] דבדין עמידה מצד הדור ת"ח השיעור עמידה הוא בד' אמות, ולעומת זאת הוכיח הגרי"ז דהעמידה לפני רבו מובהק הוא "כמלא עיניו", ושיעור זה הוא שיעור בהלכות כבוד, ושיעור זה הוא גם בעמידה לפני אביו שהוא ג"כ מדין כבוד, וברור דהמקור לכל זה הוא כמבואר בדבריו בספר המצוות מהסוגי' דאיכא ק"ו דרבו מביאו לחיי עוה"ב.

אולם יש בזה תוספת חידוש, דיעויין ברמב"ם בפירוש המשנה ריש פאה שהביא שם את כל הדינים בבן אדם לחבירו כגניבה ואהבת רעהו וכו', והוסיף וז"ל "וכבוד אבות והחכמים שהם אבות", ומבואר מדבריו דהק"ו בדין אבדת רבו שקודם משום שהוא מביאו לעוה"ב, דסברא זו אינו מחייב בפני עצמו אלא דמחמת זה הרי הוא יותר אב מהאב עצמו, ולכן חייב בכבודו מצד כבוד אב.

ודבר זה מפורש נמי בקרית ספר [הל' ת"ת] דהדין כבוד רבו יליף מ'ושננתם לבניך' שתלמידים קרויים בנים ורבו מיקרי אביו, ומפורש שהדין כבוד רבו הוא מדין כבוד אביו, ולא רק דיליף ממנו, ועיין בהערה.²³⁵

מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד הקב"ה הוא משום שגם הוא בכלל "אב" לענין כבוד, ואדרבה הוא אביו הראשון והמוליד אביו האחרון, ויש בזה נפ"מ לדינא, וזה שורש דינא דהוקשו כבודם לכבוד המקום, ומבאר בזה את הרמב"ם שהביא את הדין ששקולים כבודם לכבוד המקום.

עוד נקדים בזה ביסוד המצוה בכבוד הקב"ה, דהנה, יש לעיין דבסדר דברי הרמב"ם בהלכותיו מצאנו תמיד שהרמב"ם הביא את הדברי מוסר בסוף ההלכות, דכן הוא במילה ובציצית ובתפלין מזוזה וחנוכה, אבל הכא בכבוד אב ואם מצאנו איפכא שהביא את המוסר בתחילת ההלכה, ששם הוא מביא את חומר המצוה שהוקשה כבודם לכבוד המקום.

ומוכרח מזה דבהך היקש נאמרו הלכות ששייכות דוקא לתחילת ההלכות, והביאור בזה הוא עפ"י דברי הרמב"ם עה"ת שנאמר שם יסוד גדול בעיקר מצות כבוד אב ואם.

דהנה, הרמב"ם הקשה דלמה לא אמרה התורה מפורש מהן הפרטים למצות כיבוד, ותירץ, דמצוה זו קאי על שלפניו, דהיינו אנוכי, לא יהיה לך, ולא תישא, וביאר את הדברים כך, שיש חלוקה בי' דברות בין בן אדם לחבירו לבין אדם למקום, וכבוד אב ואם הוא ההתחלה של מצוות בין אדם

²³⁴ וז"ל הרמב"ם, "דע שיש בכבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד וזה כי כבוד התלמיד את רבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם ויתחייב לו עם הכבוד המורא, שהם כבר בארו שחוק רבו עליו יותר גדול מחוק אביו שחייבו הכתוב לכבודו ולירא ממנו, ובבאור אמרו אביו ורבו רבו קודם", ובהמשך דבריו הוסיף הרמב"ם וז"ל "וזה כלו לקוח בראיה מהיות הכתוב מצוה לכבד החכמים והאבות, כמו שהתבאר בלשונות רבים מן התלמוד, לא שהיא מצוה בפני עצמה והבין זה", הרי דמדמי הלכות כבוד רבו לכבוד אביו.

²³⁵ והנה, זה לשון רש"י בקרא ד'ושננתם לבניך' [דברים ו' - ז'], "אלו התלמידים, מצאנו בכל מקום שהתלמידים בכל מקום קרויים בנים, שנאמר 'בנים אתם לה' אלוהיכם', ואומר 'בני הנביאים אר בבית אל', וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים שנאמר 'בני עתה אל תשלו', וכשם שהתלמידים קרויים בנים כל הרב קרוי אב שנאמר 'אבי אבי רכב ישראל' וכו'", עכ"ל.

לחבירו ב' דברות, "והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון", ומוסיף לבאר ד"לכך אמר במשנה תורה [דברים ה' ט"ו] כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך".

ועפ"ז ביאר הרמב"ן למה לא כתוב פירוט למצות הכבוד, "ולא פירש הכתוב הכבוד, שהוא נלמד מן הכבוד הנאמר למעלה באב הראשון יתברך, שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר שהוא אביו, ולא יעבדנו כבן לירושתו, או לענין אחר שיצפה ממנו, ולא ישא שם אביו וישבע בחיי אביו לשוא ולשקר".

אחרי שלמדנו את כל הדיני כבוד באביו מהדיני כבוד ל"אבינו הראשון", שוב מוסיף הרמב"ן "ויכנסו בכלל הכבוד דברים אחרים, כי בכל כבודו נצטוונו, ומפורשים הם בדברי רבותינו [קדושין ל"א], עכתו"ד, והיינו דמבואר הכא דמאכילהו ומלבישו "נכללו" גם במצוה "כי בכל כבודו נצטוונו".

שוב הביא הרמב"ן מקור לכל הדברים מהסוגי' דהוקש כבודם לכבוד המקום, "וכבר אמרו [שם ל':] שהוקש כבודו לכבוד המקום".

למדנו מהרמב"ן דבהוקש כבודם לכבוד המקום לא נאמר "מוסר" בעלמא אלא שנאמר בזה הלכות, והיינו "שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר שהוא אביו, ולא יעבדנו כבן לירושתו, או לענין אחר שיצפה ממנו, ולא ישא שם אביו וישבע בחיי אביו לשוא ולשקר", והן הן דברי הרמב"ם דהתחיל את ההלכות בדין זה שהוקש כבודם לכבוד המקום ²³⁶. והרמב"ן הוסיף בזה בבאור הדברים דיסוד ההיקש בהנך הלכות הוא דגם מצות כבוד ה' הוא כבוד אב, והיינו כבוד אבינו הראשון ²³⁷.

נפ"מ להלכה בהלכות כיבוד אב – שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, וחידוש הקרן אורה בהכשר מצוה בכיבוד אב

ועפ"י דברי הרמב"ן יש להבין את דברי החרדים [פ"ט ל"ה] שכתב בגדר מצות כיבוד אב - "יכבד בעיניו שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, שזהו עיקר כבודם, ומתוך כך יכבדם במעשה ודיבור", והחיי אדם [כלל ס"ז - ג'] הביא לשון זה שיהיו בעיניו כנכבדי הארץ, והוסיף בזה החיי אדם "דזהו עיקר כיבוד דאל"כ בפיו ובשפתיו כבודו ולבו רחוק ממנו", והכל כנ"ל דעיקר הכיבוד הוקש לכבוד המקום ואינו במעשים בעלמא.

עפ"י כל הנ"ל מבוארים היטב דברי הקרן אורה בסוגיין שחידש דכל כיבוד אב ואם הוא הכשר מצוה, גם במאכילו ומשקהו - והיינו כנ"ל דעיקר המצוה בלב, הרי דלמדנו מהלכה הראשונה של הרמב"ם שהוקש כבודם שבזה בא הרמב"ם להגדיר את כל ההלכות הבאות אח"כ שכולם מצד הכשר מצוה אתינן עלה.

חידוש גדול ב'שם אב' בהלכות כיבוד רבו ובהלכות כבוד שנאמר אצל הקב"ה.

לסיכום: - הרי למדנו חידוש בגדרי אב מהדין כבוד רבו והחוב כבוד להקב"ה, וזה חידוש דלא מצאנו בכל דיני אב ובן, דהכא איכא אב חדש, והיינו דרבו הוא אב דנלמד מק"ו שמביאו לחיי עוה"ב, וזה אב בהלכות כבוד אביו, ו"אבינו הראשון" שזה הקב"ה שכבודו הוא מצד דיני כבוד אב, הרי דהכא התרחב המושג של אב, ויתכן להוסיף בזה עוד לגבי אחיו הגדול דהגדר בריבוי בזה הוא דהתרחב בזה הדין אב, ועיין בזה בהערה ²³⁸.

²³⁶ ועוד נאמר בזה דכל שורש המצוה היא הכבוד בלב, אנוכי לא יהיה לך ולא תישא, ושאר המעשים של כבוד הם הכשר להגיע לעיקר הכבוד, וכלשונו "ויכנסו בכלל הכבוד דברים אחרים, כי בכל כבודו נצטוונו".

²³⁷ ועיין בגרי"פ [ח"א עמוד 202] שכתב דעפ"י דברי הרמב"ן עה"ת נסתרין דברי המהרי"ק דרך דברים לצורך האב הם כבודו כמלבישו וכו', אלא דכל שגור עליו הרי זה בכלל כבודו, ויליף כן מהרמב"ן הנ"ל דדומה ל"אביו הראשון", וכמו שנצטוונו לשמור כח פיקודיו וציוויו, כמו כן באב, ודייק דכן מבואר בגמ' דמשוינן להו לכל מה דאפשר, ולמד מרעק"א דמכבוד בחייו ומכבודו במוות דכיון דמבואר דשייך רק בעיני כבוד ולא בעיני הנאה, דע"כ דעיקר הכבוד בחייו הוא גם הכבוד בעצמו, ולא התועלת.

ועיין במהרש"א [קידושין ל"ב] שכתב דהילפותא דילפינן דאיכא חסרון כיס בכבוד אב מכבד את ה' מהונך [דלכן בעי חסרון כיס] הוא גילוי מילתא בעלמא דמיקרי כבוד בזה, ולכן לא קשה איך ילפינן דברי תורה מדברי קבלה, ולפי הרמב"ן י"ל שזה גילוי מילתא לא רק בגדרי כבוד אלא בגדרי כבוד אב.

²³⁸ והיינו שיש מקום לעיין בעיקר הריבוי באח הגדול, דאף דמשמע מהרמב"ן [השגותיו בשרשים שורש ב'] דבכלל כבוד אביו הוא, אבל מהרמב"ם לא משמע כן, [1] הרמב"ם כתב על אשת אביו "כל זמן שאביו קיים", וכן הוא בבעל אמו, אבל באחיו

פרק ג'

**בחילוק בין התורה אב בכבוד אב מהדין אב בכל התורה,
וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב',
וגדר חדש בכולכם חייבים בכבוד.**

יסוד החילוק בין הדין אב בכבוד אב ואם לדין אב בכה"ת כולה.

ומעתה נראה לחדש דחלוק הדין אב ובן לגבי כבוד אב ואם לכל דיני התורה, דבכל דיני התורה הכל תלוי או על ה"קורבא" או בזה שכן הוא כרעי' דאבוה, וכבר הארכנו בחילוקים בין הנך ב' דינים במק"א, ועיין בזה קצת בהערה ²³⁹, אכן הכא בכבוד אב אינו כן, אלא דתלוי ב"שם אב"

הגדול לא התנה כן, ורק הרמב"ן התנה כן, ומשמע דאחיו הוא דין בפני עצמו, וכן דייק וחילק במגילת אסתר [שורש ב'] וכן הוא במנ"ח [מצוה ל"ג] ובפתחי תשובה, 2] בלשון הרמב"ם מדויק דהכבוד באשת אביו בכלל הכבוד אביו, אבל הכא הוא לא הוסיף כן, ונראה דבריבוי נאמר דבכלל אביו הוא, דטפל אליו, שהוא העיקר "עומד במקומו" וכמבואר נמי בלשון הרמב"ן, עיי"ש בהרחבה.

²³⁹ דבעריות ופסוליות עדות הכל תלוי ב"קורבא של אב", ובמצוות הבן על האב שתלוי באחריותו של האב, הרי גם בזה בעינן "קורבא של אב", ובדינים של "קם תחת אביו" [שדה אחוזה ע"ע ויעוד] הכל תלוי ב"כרעיה דאבוה", ובירושא תלוי בשניהם, ולכן ירושה חיילא בשני דרכים שונים, דרך ה"כרעיה דאבוה" ודרך ה"קורבא", והיינו ששני הדברים הם עצמם הסיבה לירושא, וביבום סגי ב"כרעיה דאבוה" לענין זה שאין כאן מחיית שם, ובמערכת מלשוב אל בית אביה סגי ב"כרעיה דאבוה" לענין זה שאין כאן הפקעה מהשם "זרע" - הרי דכל דיני התורה בנויים על ה"כרעיה" עצמו ו"הקורבא" עצמו, והרי איכא לשונות של זרע ואב חלוקים נינהו לגבי כמה הלכות.

ובקצרה מצאנו בזה שהראשונים [תוס' בב"ב קט"ו והרשב"א ריטב"א ורמב"ן בקידושין ד'] העמידו כלל, דלשון זרע כולל בני בנים ולא כולל פסול, ולשון בנים כולל פסול ולא כולל בני בנים, ובזה יישבו הרבה סתירות בדרשות של בנים ובני בנים ובנים פסולים, אלא דלא טרחו לבאר בזה שורש החילוק, וכפשוטו היה משמע דחילוקי משמעות איכא ביניהם, אכן נראה דכתוב כאן יסוד גדול בדבריהם.

והנראה בזה, דב' ענינים נכללו בבן, א' קורבא דבן כשאר קרוביו, ב' ענין של ממשיך, מדין כרעי' דאבוה, ומצאנו הנך תרי ענינים בירושא, וגדריהם שונים זה מזה, ויש לזה הרבה ראיות.

א' יעויין באור שמח [ריש פ"ב דנחלות] דע"ע רק בנו יורשו ולא אחרים, דהך ירושה הוא מדין כרעיה דאבוה, ומדין "בן קם תחת אביו", וכ' האו"ש ד"חשיב כאילו אביו חי", ודלא כשאר ירושות דשייך נמי לקרובים, ושם בנו יורשו כשאר קרובים, ועיי"ש שדן דלפי"ז יש להסתפק האם יש קדימה של בכור בירושא ע"ע דכל דינו אינו אלא מצד כרעיה, דאולי רק בירושא קרובים נאמר האי דינא דבכור.

ב' ע"ע בקובש"ע [ח"ב סי' י"ב] דלמד דבכל ירושה איכא שני דינים, מצד קורבא ומצד כרעיה, והדין כרעי' יליף לה מ"תחת אבותיך יהיו בניך", ובח' הגרנ"ט [ב"ב סי' קצ"ג] רצה לחלק בזה דאולי רק בירושא פשוטה אמרינן אין אדם מוריש קנס לבניו אבל בדין "תחת אבותיך יהיו בניך" יתכן דיכול לרשת קנס, וע"ד זה מבואר נמי בקובש"ע [שם] לענין ירושת הקנס, וביאר שהבן עצמו חשיב כבע"ד לתבוע את הקנס, דבמקום אביו קיים גם לענין עיקר הכח תביעה שיש לו לאביו.

ג' בקובש"ע [ב"ב ס"ק ש"ג] הביא מתשובות הרא"ש דאף אי מומר אינו יורש, אבל בנו של מומר יורש מאביו של המומר [והיינו אבי אביו] כיון דמצי טעין "במקום אבוה קאימנא", והרי אי אביו לא היה מומר אז שפיר היה יורש, ודו"ק.

ד' ע"ד זה ביאר בקובש"ע כתובות [אות רכ"א] את דברי התוס' [ריש מציעת האשה] דקס"ד דבעל יורש את אשתו לפני כל היורשים אבל לא במקום בנים, והביאור, דזה לאו מדין ירושה רגילה אלא מדין "קם תחת אביו" דמצאנו ביעוד ובשדה אחוזה ובע"ע.

ה' בדין "קם תחת אביו" בהקדישו שדה אחוזה דרק אם "אחר" קנאו חוזר ביובל לכהנים, ורק אם המקדיש קנאו חוזר אליו, ומבואר ברשב"ם [ריש יש נוחלין] דהגדר ב"בן קם תחת אביו" בזה הוא דכיון דרק כשקנאו "אחר" אז זוכים בה הכהנים, וא"כ שאני בזה בנו ד"בנו לאו אחר דמי", [ואף דבאח איכא נמי דין דקם תחת אחיו ביבום, אכן סו"ס בשדה אחוזה "כאחר הוא"].

ו' ובאמת דיתכן דאיכא נפ"מ טובא בין הנך ב' דינים של ירושה לגבי בכור שנוטל פי שנים, דהמנ"ח כתב דהא דרק הבן יורש ע"ע הוא לאו מדין ירושה אלא מדין קם תחת אביו, ולכן ליכא בזה דין בכור נוטל פי שנים, אכן בקובש"ע [בב"ב אות שכ"ב] דן בזה, דיתכן דגם בזה איכא דין בכור וכדהוכיח מנזירות אביו.

ז' כמו כן יש להוכיח מהמשך חכמה [ריש משפטים] דמייירי התם בשיטת ר' זכרי' בן הקצב, ומבואר מדבריו דכל הדין קדימה של בן לפני הבת הוא מחמת הדין "קם תחת אביו" דמצאנו בבן בשדה אחוזה ויעוד וע"ע.

ח' ובכלי חמדה [פנחס] העיר דבסדר הנחלות לא כתוב ירושת הבן כלל, אלא דהתורה מתחילה "אם אין לו בן והעברת את נחלתו לבתו", ולמה הושמט ירושת הבן, וביאר דהיי"ט משום דשאני ירושת בנו דדיינינן ליה כאילו אביו עדיין חי, דהוא ואביו חד הוא, ומדין קם תחת אביו אתינן עלה.

ט' והוסיף דבירושא ע"ע נאמר בסוגי' [קידושין ט"ז] דכתיב בקרא "ועבדך" וזה ממעט שאר יורשים, אבל ירושת הבן לא נתמעט ד"בכלל ועבדך הוא", והיינו גוף א' עם האב.

י' וביאר עוד דמה"ט מצאנו דבירושא בעכו"ם ליכא נפ"מ בין בן לבת, וכמבואר ברש"י ביבמות [ס"ב], דהך חידוש ד"כרעיה" דחשיבי כחד לא נתחדש בעכו"ם, עיי"ש טעמא דמילתא.

עצמו, וכל הקורבא והכרעיה הם סיבות בעלמא ל"שם אב", אבל עצם ה"שם אב" הוא זה שמחייב כבוד, ולא הקורבא לאביו ולא מה שהוא כרעיה ידיה, דהם סיבות בעלמא ל"שם אב". וזה למדנו ממה דשייך דין כבוד אב גם בהקב"ה וגם ברבו ש"קרויים אב", והיינו שגם ב"אביו הראשון" [הקב"ה] וב"אב שמביאו לעוה"ב" [רבו] איכא "שם אב" אף דליכא כרעיה דאבוה וליכא קורבא של אב.

מבאר דה"שם אב" בכבוד אב הוא גדול יותר אצל אביו מאצל אבי אביו, ומבאר בזה גדר חדש ב"כולכם חייבים בכבודי".

ובזה מבוארים דברי רש"י והגר"א והחרדים דמחייבים בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, ולכאוף איפכא היא ד"הוא ואתה חייבים בכבודו" וכטענת הלויית חן, ולהנ"ל ניחא, דה"שם אב" באביו הוא גדול יותר מה"שם אב" באבי אביו, הלכך ה'מחייב' של כבוד באביו הוא גם יותר מאבי אביו. ומעתה נראה, דאחרי דנתחדש בגר"א ובהחרדים דהקדימה לאביו לפני זקנו הוא משום שאביו הוא "יותר אב" מזקנו הלכך חייב טפי בכבוד אביו, וממילא דנדחה כבוד זקנו מפני כבוד אביו, שוב איכא למימר דכך גם הגדר בדין "כולכם חייבים בכבודי" לפי דעת התוס' הרא"ש בסוגיין, דהגדר בזה הוא ה"שם אב" אצל הקב"ה הוא יותר גדול מחמת הסברא ד"כולכם חייבים בכבודי", וע"ד הרמב"ן שיש אביך הראשון ואביך האחרון, דאף דהוקש כבודם לכבוד המקום, אכן סו"ס כחלכם חייבים בכבודי בא להגביל היקש זה.

ונראה דמהאי טעמא חילק התוס' הרא"ש בין כולכם חייבים בכבודי, לאתה ואמך חייבים בכבוד אביו, דבאתה ואמך קאי דווקא בדברים ששניהם חייבים בכבוד אביו משא"כ בכולכם חייבים בכבודי קאי בהכל, באב ואם ששוין, התם איכא קדימה מצד החובת כבוד של האם עצמה בדבר המסויים הזה, אכן כלפי הקב"ה אמרינן דכמו שבזקנו שיש לו 'פחות שם אב' התם לא אכפת לנו מה שאתה ואביך חייבים בכבוד זקיננו, כמו כן לאידך גיסא דאצל הקב"ה לא בעינן להך מעלה של אתה והוא חייבים בכבוד הקב"ה בדבר המסויים הזה שכאן השם אב אצל הקב"ה גדול מהשם אב דאביו.

ביאור בסוגי' דהוקש לכבוד המקום היא בעצמה סיבת דחייה, והדין כולכם חייבים בכבודי מעכב דוקא להך דין, ולא לדין עדל"ת.

ונראה דבזה יבואר עיקר היסוד של הסוגי', שנתבאר לעיל מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאיכא חידוש גדול בדין הוקש כבודם לכבוד המקום, שיש ב' סוגיות של דחייה בהאי סוגי', א' מצד עדל"ת שיש דין עשה בכיבוד אב ככל עשה אחר, ב' יש דין דחייה נוספת בגדרי קדימה, וזה מהני בלי הלכות דחייה של עדל"ת, ויש לזה גדרים שונים, ודווקא כנגד הדין הזה עומדת טענת כולכם חייבים בכבודי, ולא מהני טעם זה נגד דין עדל"ת, ובזה ביאר את כל הסוגי'.

ונראה דעפ"י הנ"ל הדברים מבוארים דבהלכות עדל"ת לא מהני טענת כולכם חייבים בכבודי, דכל כחו אינו אלא להגביל דעד כמה שבאים בקדימה של האב לומר שהדין כיבוד שלו הושווה לדין כיבוד של הקב"ה, דבזה גופא אמרינן דאדרבה, הרי השם אביו של הקב"ה עדיף מהשם אביו של האב עצמה וממילא דבטלה סיבת קדימה.

מיישב בזה את דברי הרמ"א [בתשובה] התמוהין.

ובזה מיושב נמי דברי הרמ"א [תשובה קי"ח] שחידש דאיכא גוונא שיש דין כבוד בבני בנים גם למהרי"ק דס"ל תמיד דלא אמרינן בני בנים כבנים בכבוד אב ואם, דמירי שם בגוונא דגידלו אבי אביו וגם דאג ללמדו תורה דבהנך תרתי נאמר ד"כל המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו", ונאמר בזה עוד "דכבוד רבו קודם לכבוד אביו, שזה מביאו לחיי עוה"ז וזה מביאו לחעה"ב", ומסיים הרמ"א ד"כ"ש בכמר אשר דכולהו איתנהו ביה, שבן בתו יאמר עליו קדיש כשאר אבליים", ומירי הכא לדחות זכותם של האבליים האחרים, עכ"פ יש לדון דאם כל טעם בפני עצמו לא מהני א"כ איך מצטרפין אהדדי כולהו טעמי.

ולהנ"ל ניחא דע"י כולהו טעמי נתגדל ה"שם אב", ודומה לדברי הרמב"ם דרבו מיקרי אביו לענין כבוד, ודו"ק

בחידוש השבות יעקב בגדר דין כיבוד בבני בנות.

והנה הבאנו מהגר"א שחילק שאין דין כיבוד בזקינו מצד אבי אימו, אולם מצאנו חידוש בחת"ס בהגהות לשו"ע [יו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד] דקדק בדברי רש"י בסוטה [מ"ט] דבאמת גם בן בתו איכא חיוב כבוד רק דחיוב כבוד "כבן" ליכא לענין זה דאינו חייב להביא לו מים אם יש בזה ביטול תורה, אבל חיוב בעלמא של כבוד איכא, ובזה מיירי התם.

ודיוק זה מצאתי נמי בשו"ת שבות יעקב סי' צ"ד [הביאו רעק"א בשו"ע סי' ר"מ סעיף כ"ד] שכתב וז"ל "ואדרבה מסוגיא זו דסוטה [מ"ט] ופרש"י [שם] נראה כדעת רמ"א בתשובה דאפילו בן הבת חייב בקצת כיבוד' וכ"ש בן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם, והתם בסוטה מיירי בן הבת יעו"י"ש", הרי דתרווייהו דייקו דגם אי נחלק בין בני בנים לבני בנות אכתי איכא "קצת חובת כיבוד" בבני בנות, וזה תמוה מאד דאי ילפינן מהמדרש דבני בנות לאו כבנים א"כ ליתא לכל החיוב, וצ"ע²⁴⁰.

ועפ"י הנ"ל מבוארים דבריהם שדייקו מרש"י דאיכא "קצת חיוב כבוד" אצל אבי אמו, והיינו עפ"י חידושו של הגר"ח דמשפחת האם קרויה משפחה לענין זה שמחילה שם "לוי" על הולד עכ"פ כשאין משפחת האב, וסגי בזה להחיל "קצת שם אב", וכמו דחיילא "קצת שם אב", כמו כן חיילא נמי "קצת חיוב כבוד", וזה הגדר בחיוב כבוד לאבי אמו, ועיין בהערה²⁴¹ שהרחבנו בזה עוד.

²⁴⁰ והיה אפ"ל דזה דין נפרד וזה כעין סברת האחרונים בכבוד זקנו דלדמו דמדין כבוד אביו אתינן עלה, וכעין דין כבוד אשת אביו ובעל אימו דמדין כבוד אביו ואמו אתינן עלה, אולם זה תמוה, דאין לנו לרבות עוד דין דלא איתרבי מפורש, ובשלמא האחרונים שלמדו כן היינו משום שלמדו שזה גופא איתרבי לן במדרש, אבל לדידן דהמדרש קאי בבני בנים ומדין בני בנים כבנים אתינן עלה, א"כ איך שייך לומר דמעצמינו איתרבי עוד דין כבוד.

²⁴¹ והיינו כך, דבעיקר הסברא לחלק בין בן בנו לבן בתו, יעו"י בזה באבני מילואים [סי' ד' סעיף ו'] דכתב דהא דפשיטא טפי דבני בנים כבנים מבני בנות כבנים, היינו משום שהבן מתייחס אחר אביו ולא אחר אמו דמשפחת האם לא קרויה משפחה וכדכתיב "למשפחותיהם לבית אבותם", ומשו"ה בעי לן בבני בנות אי הוו כבנים, והיינו דבן כהן וישראלית דינו ככהן אחרי אביו.

אולם ע"כ דאין כאן הפקעה גמורה דכבר חידש האבני מילואים [שם], דלפי"ז פשיטא דבן בתו מנכרי דאינו מתייחס אחרי הנכרי דשפיר מתייחס אחרי אביה, דבכה"ג משפחת האם קרויה משפחה, אכן אין זה פשוט.

דהנה, כפשוטו נקטינן דמשפחת האם אינה קרויה משפחה גם במקום שאין אב, וכהוכיח הגר"ח [איסור"ב ט"ו - ט"ז] מהסוגי' בב"ב [ק"ד] דאין האם יורשת את בנה גם בגיורת דליכא משפחת האב, אכן התם הוכיח הגר"ח מהסוגי' בבכורות [מ"ז] בפלוגתא אמוראים אי בן לוי פטור מפדיון בכור, והצד דחייב הוא משום ישראל הוא דכתיב "למשפחותם לבית אבותם", אכן כו"ע מודי כשאביו נכרי דפטור מפדיון, ומשמע דאז משפחת האם קרויה משפחה.

וביאר הגר"ח דצ"ל דלכל דיני לוי אזלינן בתר משפחה ומשפחת האם אינה קרויה משפחה כלל, אף במקום שאין אב, אכן לענין פטור מפדיון סגי ב"שם לוי" אף דאין לו דין לוי לענין שום הלכה אחרת, והצד של אמו הלוייה הוא "צד לוי" לפוטרו, אלא שכשיש משפחת האב, אז פקע לגמרי כל החלות שם לוי מצד האם.

סימן כ"ה הכשר מצוה.

פרק א' דרגות שונות של הכשר מצוה בכיבוד אב ובדיקת חמץ, שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה, לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה. / / ביאור דברי התוס' שעשה של כיבוד נקבע כרובו כעשה של הכשר שלא דוחה לאו – דומי' דמיגו בתכלת ולבן. / / ראיות מהראשונים לחלק בין מחמר לשחיטה בתורת הכשר שלא דוחה, והביאור בזה. / / מוכיח ששחיטה גם מיקרי הכשר אף שיש בו כח דחייה, מוכיח ששניהם מיקרי הכשר שהם חלק מהמצוה עצמה ודלא ככל הכשר דעלמא. / / סיכום והגדרה – ב' דרגות של הכשר שהם חלק מהעשה – אף דהוי הכשר – נפ"מ לגבי ברכה ודחייה, ולמדנו גם חידוש ב'מהות העשה'. / /

פרק ב' דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה אלא שההצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה. / / הקדמה. / / כמה תמיהות בסוגי' דמנחות [מ"ב] ובדברי הרמב"ם בהל' ברכות, בדין ברכה בהכשר מצוה. / / מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתבת מזוזה וכדומה. / / דן באפיית מצות והכנות לשבת / / נפ"מ נוספת לגבי מצוה בו יותר משלוחו. / / ראה נפ"מ נוספת בחידוש זה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. / / נפ"מ נוספת לחידוש זה בדין "זריזין מקדימין למצוות", וביאור הסוגי' בפסחים [ד']. בילפותא לדין זריזין מהילוכו של אברהם לעקידה. / / מיישב בזה דברי הגמ' במנחות, ולשונות הרמב"ם. / / סיכום – דין הכשר מצוה כחלק מהמצוה לגבי ברכה מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין / / מחלק בין ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, צירוף בגוף ה'עשה' וצירוף ל'וציוונו' של ה'עשה'. / / מבאר שיש הכנה של קניית לולב לפני המצוה, אבל אין זה שייך לחיוב של פרשת לולב עצמה, משא"כ בניית סוכה. / / סיכום החילוק בין ב' סוגים של הכשר שמצטרפים למצוה. / /

פרק א'

דרגות שונות של הכשר מצוה בכיבוד אב ובדיקת חמץ,

שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה,

לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה.

ביאור דברי התוס' שעשה של כיבוד נקבע כרובו כעשה של הכשר שלא דוחה לאו – דומי' דמיגו בתכלת ולבן.

לדרכו של התוס' [ר"י ור"ח] בהכשר מצוה מבואר בסוגי' דילפינן דהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת מלאו דמחמר בכיבוד או"א, והיינו שמביא גוזלות לאביו, ומיקרי הכשר מצוה, ורוב ראשונים הלכו בדרך זו, ודלא כרש"י דלמד דרך אחרת בסוגי'.

והוסיף בזה הר"י – בתוס' שם – "ואר"י דכיבוד אב אפי' עוסק בגוף מצוה לא דחי דבכל ענין קא פסיק שלא ישמע לו והיינו משום דברוב ענייני כיבוד רגילים להיות על ידי הכשר מצוה קאמר רחמנא דלא דחי בכל ענין" והיינו דפשיטא – ולא מצאנו בזה חולקים – דליכא שום כיבוד או"א שיכול לדחות מצוה, ומוכרחים אנו לומר דאף דמהכא לומדים דליכא עדל"ת בהכשר מצוה בכה"ת כולה, אכן בכיבוד או"א עצמו יש סברא מיוחדת לקבוע ששום כיבוד או"א לא ידחה כיון שכל העשה נקבע כפי רובו, וכיון שרובו של העשה הוא בגדרי הכשר מצוה, ושוב נקבע כל העשה בתורת עשה שלא דוחה כלל, וזו כבר סברא נוספת שמתייחסת דווקא לכיבוד או"א, אכן יסוד הדברים בנויים על יסוד אחד – שהכשר מצוה לא דוחה לאו – ואת הפרט הזה לומדים לכל התורה. ובעיקר האי סברא היה נראה לדמות למיגו של תכלת ולבן, וכבר נתבאר בזה לעיל [סימן י"ט] במיגו של תכלת ללבן שכיון שתכלת דוחה לאו דכלאים כמו כן לבן דוחה לאו, דשניהם הם חלק ממצוה אחת²⁴², וביארנו שם עפ"י המבואר בראשונים [שם] שיש דין וכן בעשה שיהיה בו כח דחייה שיוכל לדחות את הלאו, וזה מדיני העשה, ולא סגי במה שיש עשה ולא לפניו אלא דבעינן שיהיה כח דחייה במסויים כנגד הלאו, ולפי"ז כיון שתכלת ולבן הם ב' חלקים של מצוה אחת, לכן נתחדש, דלבן בתור חלק של מצות תכלת נאמר שהכח דחייה שיש בחלק של המצוה קיים בכל המצוה, ולכן אחרי שהתכלת דוחה, כמו כן כל המצוה דוחה וזה כולל גם את הלבן.

²⁴² והיינו ענין של ראש ושל יד, דכל אחד מתקיים בפני עצמו אבל ביחד יש השלמה ביניהם, וה"ה הכא לבן מתקיים בתור חלק והשלמה לתכלת ובלי תכלת מתקיים בתור מצוה עצמאית.

וה"ה הכא, שכיון שיש הלכה וכח בעשה שדוחה לאו, נתחדש הכא שהכח הזה נקבע כפי עיקר המצוה, ובתכלת נקבע הכל כעשה שדוחה, ובכיבוד או"א נקבע כל העשה כפי רובו שהוא הכשר והיינו כעשה שלא דוחה, ועיין בהערה ²⁴³ מה שהבאנו מהקדמן אורה.

ראיות מהראשונים לחלק בין מחמר לשחיטה בתורת הכשר שלא דוחה, והביאור בזה.
והנה הריטב"א חילק בין מחמר לשחיטה ובישול, וז"ל: "כי כשא"ל חמר בשבת להביא גוזלות או דבר שצריך לו, אין זו עיקר מצות כיבוד, אלא הכשר כבודו, דאילו בישול ושחיטה דלא סגי בלאו דידהו, כגופיה דאכילה חשיבי, ואף על גב דאינו הכיבוד עצמו לגמרי, אבל להביא הדברים הצריכין לו, כיון דאפשר לעשות מצות כיבוד בגוזלות ודברים אשר בכאן, הכשר מצוה בעלמא חשיבי", עכ"ל.

מבואר דדווקא מחמר מיקרי הכשר דלא דוחה, וצ"ל דאף דפשוט דכל כיבוד או"א לא דוחה דנקבע כרובו – וכתבאר בתוס' והרי ליכא בזה חולקים – ויהיה מוכרח דרוב כיבוד או"א נעשה על ידי מעשים כעין מחמר וצ"ע, אכן כן מוכרח.

ובעיקר החילוק בין שחיטה ובישול למחמר הביא הקוה"ע [ריש סימן י"ג] שכן מוכרח נמי מהתרומת הדשן – ודבריו יבוארו להלן – וכן הביא מהתוס' בשבת [קל"א. ד"ה ושיון בסוה"ד], וז"ל: "לא שייך למילף מכיבוד [דמכשירי מצוה אין דוחין את השבת], דהיינו מצוה עצמה ולא מכשיריה, דשחוט לי בשל לי היינו כיבוד עצמו כשמתקן לו מאכלו וכו' עכ"ל."

ובביאור החילוק, ביאר הריטב"א "דכיון דאפשר לעשות מצות כיבוד בגוזלות ודברים אשר בכאן, הכשר מצוה בעלמא חשיבי", ותמוה, הרי גם בשחיטה ובישול ניתן לקיים המצוה להאכילו בשחוטות ומבושלים, והנראה בכוונתו שמי שנהנה מבשר מבושל, הרי הוא נהנה מהבישול שבו ומי שנהנה מבשר שהביאוהו לכאן ולולי ההבאה לא היה יכול ליהנות, הרי אעפ"כ הוא לא נהנה מגוף ההבאה אלא דבלי ההבאה לא היה לו את ההיכי תימצי של הנאה – והעירני תלמיד אחד שזה ע"ד מה שמצאנו במעשה שבת שיש חילוק בין הנאה ממלאכת בישול למלאכת הוצאה – עיין ביאור הלכה [ריש סימן שי"ח] – והיינו כנ"ל, ונמצא שהבישול 'מוכנס בתוך' ההנאה של אביו ובתוך ההנאה ממעשה שבת, לעומת הוצאה ומחמר דמצטרף בתוך 'היכי תימצי' להנאה של אביו ולהנאה ממעשה שבת – זה החילוק בין מחמר לשחיטה.

אלא דקשה דא"כ מה כתב הריטב"א דהיה יכול לקחת מגוזלות כאן, דמה זה שייך לחילוק הנ"ל, וע"כ שהחילוק הנ"ל היה פשוט לריטב"א – אלא דכוונת הריטב"א היא לשלול סברא אחרת, והיינו שיש סוג של מעשה שרק מביא את ההנאה בתוך היכי תימצי ואעפ"כ מיקרי מעשה הנאה ממש, והיינו, שכל מה שהוא חלק מהותי של התהליך של האכילה – עד כדי כך שזו צורת האכילה, וכגון מעשה קירוב האוכל לפיו, הרי לפי האמת אין כאן יותר ממחמר והבאה – ואין כאן שינוי בגוף ההנאה כמו מבשל, ואעפ"כ פשוט שזה מעשה הנאה של כיבוד ומעשה שבת, וזה משום שזה כבר חלק בילתי נפרד מעצם צורת האכילה, אף שבעצם אינו אלא היכי תימצי בעלמא להנאה, וע"כ שכיון שלא שייך שום אכילה בלי מעשה זה שוב מוגדר מעשה כזה כחלק מגוף האכילה עצמה, והן הן דברי הריטב"א שמחמר אינו חלק מהאכילה והנאה כיון ששייך כיבוד בגוזלות הכא, וממילא דשוב חזר המחמר להיות היכי תימצי בעלמא חיצונית ולכן דנים אותו בתורת היכי תימצי בעלמא – ולכן דינו כבר כהכשר שלא דוחה.

מוכיח ששחיטה גם מיקרי הכשר אף שיש בו כח דחייה, מוכיח ששניהם מיקרי הכשר שהם חלק מהמצוה עצמה ודלא ככל הכשר דעלמא.

והנה – מצד אחד מבואר שיש חילוק בין שחיטה למחמר לגבי הכח דחייה בעדל"ת, אכן יש ב' חידושים בזה:

א] גם שחיטה עצמה הוי הכשר אלא דמצד עצמה מיקרי הכשר שדוחה, ודלא כמחמר דהוי הכשר שאינו דוחה.

²⁴³ ז"ל הקדמן אורה על דברי התוס': "ולוי היה נראה דכל כיבוד הכשר מצוה הוא, דהמעשה גופא לאו מצוה הוא, אלא הכיבוד הוא המצוה. וכן בנין בהמ"ק הכשר מצוה הוא להיות מקום משכן שכינתו ית"ש. אבל הבנין עצמו לאו עיקר המצוה הוא", עכ"ל, ועיין לעיל [סימן כ"ד] מה שנתבאר בדבריו למה הכל מיקרי הכשר.

[ב] תרומתו הוה הכשר מצוה, אכן ההכשר מצוה בשניהם הם חלק מגוף המצוה, ודלא ככל הכשר שעומד מחוץ למצוה ואין לו דיני מצוה כלל. ולהלן ההוכחות:

[א] כתוב בריטב"א - "דאילו בישול ושחיטה דלא סגי בלאו דידהו, כגופיה דאכילה חשיבי, ואף על גב דאינו הכיבוד עצמו לגמרי", הרי שגם שחיטה אינו הכיבוד עצמו, והיינו שהעיקר הוא ההנאה לאביו וכמבואר לעיל מיניה בריטב"א [ד"ה יכול אמר לו] שכתב "שאיין עושה כבוד אלא כעושה דבר להנאתו כדאמרין מאכילו וכו'", ונמצא שגם שחיטה ובישול מיקרי הכשר לגבי זה אלא דאיכא להו כח הדחייה של ל"ת [לולי הסברא שדנים כיבוד או"א כפי רובו], ובזה עדיפי ממחמר.

[ב] וכן מבואר ברשב"א - עיין בהערה ²⁴⁴ שהבאנו לשונו - שגם באומר לו מחמר אין זה אלא הכשר כיון שהעיקר הוא הנאה כמאכילו וכו', אולם מסוף דבריו מבואר שזה עדיין בכלל מצוה, אלא שאינו בדרגת 'עשה' לגבי הלכות דחייה בגדרי עדל"ת, וזהו שכתב "אין זה כבוד שנצטוו עליה וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא", והגר"א והחזו"א דייקו מלשון זה שמחמר הוא בכלל העשה - אלא שאין בחלק הזה של העשה כח הדחייה של עדל"ת, ועיין בהערה ²⁴⁵ שהבאנו דבריהם, - ועיין בברכ"ש [סימן ג' ס"ק ב'] שהביא את הגר"א וכתב דהיינו דחסר בגוף העשה אף שיש כאן עשה של כיבוד אב.

העולה מהדברים - שהרשב"א - לדרכו של הגר"א - ביאר שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות עשה, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, ולזה אנו קורין הכשר מצוה, דרק המצוה עצמה דוחה, והן הן דברי הגר"א - והיינו שאין כוונת הרשב"א שחסר במצוה אלא הוי מצוה גמורה, ורק חסר בכח הדחייה.

[ג] התרומת הדשן דן לגבי ברכה על הדלקת נר חנוכה בערב חנוכה, ומדמה לסוגיין ששחיטה היא הכשר מצוה ויש בה כח דחייה מצד עדל"ת, והיינו שהוא מדמה גדר 'עשה' בהלכות ברכת המצוות לגדרי 'עשה' בהלכות עדל"ת, ומצא בסוגי' ששחיטה דומה להדלקה כזו, וביאר שבשניהם אין קיום המצוה בזמן עשייתם ולכן שניהם מיקרי הכשר, ואעפ"כ תורת מצוה עלייהו לגבי הלכות דחייה ולגבי הלכות ברכה, וכבר תמה בקוה"ע [סימן י"ג] דאדרבה הכא מבואר דאין דין עדל"ת בהכשר מצוה, וביאר דכוונתו כהתוס' בשבת וריטב"א דחלוקין שחיטה ממחמר בזה, ומדויק בדברי התרומת הדשן שהוכיח משחיטה ולא ממחמר.

עכ"פ למדנו שגם השחיטה היא 'הכשר' אלא שהחלק הזה של ההכשר יש לו כח דחייה, ומבואר עוד שהיא חלק מהמצוה לענין דחייה ולענין ברכה, וצ"ל דהנך תרתי חסרים במחמר, ויתחדש דלו יצוייר והיתה ברכה בכיבוד או"א - ועיין בתשובת הרשב"א למה ליכא ברכה - אז היינו מברכים בשחיטה ובישול ולא במחמר, ודו"ק.

²⁴⁴ ז"ל הרשב"א: "ודקא קשיא לך ליגמר מהכא דלא דחי שאני הכא דאין בטולו אלא הכשר מצוה בלבד ובשעה שמבטל הלאו לא מקיים העשה ממש, וכגון שאמר לו אביו חמר אחר בהמה זו להביא גוזלות או דבר שצריך ליהנות ממנו ולפיכך כשהוא מחמר אין זה ממשו של כבוד אלא הכשר כבודו ואף על פי שאמר לו האב לחמר אחר הבהמה לפי שאין עיקר כבודו אלא במה שיש לו בו הנאה וכדאמרין בקדושין [ל"א] איזהו כבוד מאכילו ומשקהו מלבישו ומנעילו אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה של כלום אין זה כבוד שנצטוו עליה וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא".

²⁴⁵ ז"ל הביאור הגר"א יורה דעה [סימן ר"מ ס"ק ל"ו] - "וה"ל הרמב"ן והרשב"א שם אחר שהרבו להקשות על פירש"י שם כתבו ונראין דברי ר"ח דאלאו דמחמר קאי כו' ואף על פי שא"ל האב לחמר אחר הבהמה לפי שאין עיקר כיבוד אלא במה ש"ל הנאה כמ"ש בקידושין [ל"א] איזהו כיבוד כו' אבל א"ל לעשות דבר שאין לו בה הנאה כו' ומ"ש יכול א"ל אביו היטמא לא לחנם אלא להביא פירות מבית הקברות וכיוצא וכן אל תחזיר כדי שלא יבטל מלהאכילו וכן מחמר דבנין בית המקדש כו' וע"ש ברשב"א שמשמע מדבריו שדוקא לדחות לאו ע"ש" - הרי שהדגיש בסוף דבריו - "ברשב"א משמע מדבריו שדוקא לדחות לאו ע"ש".

ועיין בחזו"א באהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] ביאר את הגר"א ברשב"א שלא חסר בגוף החיוב - שבאמת הוא חייב בזה ממש ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו עיקר העשה ונפ"מ לענין דחייה, ובברכ"ש הגדירו כך שיש כיבוד שהוא גוף העשה וגוף המצוה עד כדי כך שבאופן שהוא לא מתעסק בזה הוא נחשב כמבטל מצוה - ויש כיבוד שהוא 'בכלל' המצוה 'ובכלל העשה' - אבל סו"ס אינו 'גוף העשה' וגוף המצוה לענין זה שהוא נחשב כמבטל מצוה באופן שהוא לא מתעסק בזה, - ונתחדש דלענין דחייה בעינן 'גוף העשה'.

ויש להעיר דעיקר דברי התרומת הדשן באו להוכיח דכבתה אין זקוק לה גם בהדליק בערב חנוכה ובערב שבת, וזה כבר חידוש נוסף, וסברתו בזה מבוארים באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ז פרק י"ד] – עיי"ש גדרים עמוקים.

[ד] כעין המבואר כאן שיש הכשר שהוא חלק מהעשה עצמו לגבי ברכה ודחייה של עדל"ת – כן מבואר נמי בריטב"א בפסחים [ז.], דהנה, גרסין פסחים [ז.]. "אר"י הבודק צריך שיברך, ונחלקו הראשונים בביאור החידוש, דמאי שנא משאר מצוות דפשיטא בהו שמברך, ומה החידוש בזה, וע' בזה ברא"ש ובר"ן וברבינו דוד²⁴⁶, וז"ל הריטב"א, "משום דעיקר המצוה היינו ביעור ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר, ואע"ג דודאי בדדיקה הוא מה"ת וישנה בכלל השבתה, דלא סגי בלאו הכי, מ"מ קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל" ומדברי הריטב"א מבואר דקמ"ל דאף דהבדיקה הוא "הכשר מצוה" אכתי מברכין ביה, וע' היטב בר"ן וכנראה דכוונתו ג"כ ע"ד הנ"ל, וע' פנ"י [פסחים ד.]. ד"ה וכי תימא זריזין [דלמד נמי בדדיקה הוא מכשירי מצוה, עיי"ש ה, והוא כנ"ל, ומבואר דאיכא ברכה בהכשר מצוה.

אולם דבריו סותרים זה את זה, דמפורש בדבריו בדדיקה הוא חלק מגוף המצוה, וכלשוננו, "בכלל תשביתו דקרא", וכ"כ בהמשך דבריו [בנוסח הברכה], בדדיקה מה"ת, וכ"כ בהדי' במשנה בדף ב'. וז"ל "דכי כתב רחמנא תשביתו שאור וכו' אלא ודאי לכו"ע בדדיקה מה"ת וכו' דהא פרישנא בדדיקה דאורי"י וזו היא מצוותו", הרי מפורש שיש בבדיקה מצות תשביתו, ואיך מפרש הכא דאינו אלא הכשר מצוה – הרי דשוב מצאנו הכשר מצוה שהוא חלק מגוף העשה, ויש בזה ברכה, והיינו כחידושו של התרומת הדשן, ודו"ק.

סיכום והגדרה – ב' דרגות של הכשר שהם חלק מהעשה – אף דהוי הכשר – ונפ"מ לגבי ברכה ודחייה, ולמדנו גם חידוש ב'מהות העשה'.

לסיכום – למדנו שיש דרגות בעשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות עשה, ומעשה כיבוד שכעת הוא בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, ולזה אנו קורין הכשר מצוה, ומחמר ושחיטה חלוקים בתורת הכשר דידהו לגבי דחייה וברכה, וזה מחמת ב' הצורות של ההצטרפות שלהם לעשה, בתור היכי תימצא בעלמא [מחמר] או שמוכנס לגוף העשה [שחיטה ובישול].

ועיין לעיל [סימן י"ז] שהרחבנו במהות העשה, שאינו ציווי בעלמא, אלא שיש מציאות של עשה ונצטוונו בו ונתחייבנו לקיימו, וגם הכא מפורש כן, שיש מציאות של עשה וגוף העשה, והוא מחוייב בחלק הזה של העשה לגמרי, ואעפ"כ לא חשיבא כעשה לענין דחייה – דחסר כאן בשלימות גוף העשה – וכלשוננו של הברכ"ש, אף שיש כאן מחייב גמור לקיימו – וכמפורש בחזו"א.

אולם עיקר האי מילתא שיש עשה, וההכשר הוא חלק מהעשה הוא חידוש – ונראה שהגדר בכל הנ"ל הוא כך:

ההתעסקות להנאת אביו היא הגדרת גוף העשה עצמו, וממילא שזה כולל גם מחמר ובישול ולכן איכא להו תורת מצוה, אלא שיש חלקים שונים ודרגות שונות בהתעסקות הזו, ששעת ההנאה עצמה היא זמן קיום המצוה שאז האב נהנה בפועל, וההתעסקות ההיא היא מעשה גמור של מצוה, שאין במעשה הזה 'צד אחר' חוץ מהיותו מעשה הנאה לאביו, אבל בהתעסקות בשחיטה ובמחמר אז ליכא עדיין קיום מצוה – וכמפורש בתרומת הדשן שאינו זמן ההנאה ואינו זמן המצוה – ונמצא שהמעשים הללו מצד עצמם מוגדרים כפעולות של חולין ושל רשות בלי שייכות למצוה, דאף אם כוונתו אז היתה עבור הנאת אביו, אכן כיון שאין במעשים הללו שום שייכות וזיקה מצד עצמם להנאת אביו, שבשעת עשייתם אין שום 'קיום דין' במעשה שמייחס אותו להנאה הסופית [חוץ מכוונתו], אלא דסו"ס אחרי שהמעשים האלו הביאו להנאת אביו, אז הדרא וחיללו במעשים הללו תורת מצוה, דאז למפרע מתברר שהמעשים הללו הם התעסקות להנאת אביו.

²⁴⁶ ובאמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו ס' ו'] ביארנו את דרכו של הרא"ש בזה, ושם [ס' ד'] ביארנו את דרכו של רבינו דוד בזה.

מעשה כזה שיש לו ב' פנים - המעשה מצד עצמו הוא מעשה חולין ומעשה של רשות, אלא דבתור חלק ממעשים שבאים אחריו מצטרפים למצוה, מעשים כאלו מוגדרים כהכשר מצוה בתור חלק מהמצוה.

ונראה דגרע ממילה בלי פריעה שאינה הכשר למצות מילה והיינו טעמא דהתם צורת המעשה הוא מעשה מילה ויש דיני מילה במעשה הזה, אלא שהחלות דינים לא חלו כיון שעדיין חסר למעשה הזה 'גמר', אכן הכא במחמר ושחיטה, הרי שחיטה לאביו ושחיטה לעצמו חדא נינהו - מלבד הכוונות - ולכן שמו הכשר מצוה כחלק של מצוה, ודו"ק.

מי שקיים מצות כיבוד או"א בלהאכילו - והקדים לזה מחמר ושחיטה - אז ברור שבשעה שהוא מאכילו אז הוא מקיים את המצוה עם כל החלקים של מחמר ושחיטה שמצטרפים לקיום עצמו, והוא גם היה מחוייב בכל החלקים הללו של העשה וכדהבאנו מהאחרונים, אלא שכיון שהם רק מצטרפים אח"כ להנאת אביו, לכן מיקרי הכשר, ויש ביניהם ב' דרגות, שהרי נתבאר לעיל בראשונים שהם הצטרפו להנאת אביו בב' צורות, שהתעסקות כעין ביטול שבסוף 'מוכנס' בתוך ההנאה עצמה, הרי זה צירוף בגוף העשה והדין הכשר הזה יש לו חיוב ברכה ויש לו כח דחייה מדין עדל"ת, אכן בהתעסקות של מחמר, התם הצירוף אינו אלא בתור היכי תימצי להנאה ולכן דינו כהכשר שהוא חלק מהמצוה, אבל אין לו דחייה וברכה.

אולם כיון שגם הוא חלק מהמצוה ואינו כהכשר מחוץ למצוה, לכן דינו לקבוע שכיון שרוב העשה הזה הוא עשה של הכשר שאין לו כח דחייה, שוב נשלל מכל העשה את הכח דחייה, וכמבואר בתוס', הרי שעד כדי כך זה שייך למצוה שלכן הוא קובע את גדרי העשה בהלכות עדל"ת.

ע"ד זה יבואר נמי בבדיקה וביעור בשיטת הריטב"א בפסחים, שהתעסקות בלבער את החמץ הוא המצוה, וזה כולל גם בדיקה וגם ביעור דתרווייהו בכלל תשביתו דקרא, אלא שהבדיקה עצמה בשעת הבדיקה אין בה שום תוכן, דלו יצויר ולא יהיה ביעור, א"כ המעשה הזה הוא מעשה של חולין ודומה לבדיקה אחרי המחט, ורק בהצטרפות המעשה לביעור החמץ מרשותו הוא דחילא ביה תורת מצוה, לכן מיקרי הכשר שהוא חלק מהמצוה, ודו"ק.

ונראה שהוכחת התרומת הדשן היה ע"ד זה, שהדלקה ערב שבת וערב חנוכה אין בה שום תוכן של מצוה בלי שזה שייך לחנוכה אח"כ, [אולם סו"ס יש חידוש נוסף של כבתה אונו זקוק לה, וזה לא קיים בכיבוד או"א, ועיין בכל זה באמרות אברהם מצוות ומועדים] [שער ז פרק י"ד].

פרק ב'

דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה אלא שההצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה.

הקדמה.

עד כאן נתבאר שיש דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים לגוף המצוה, לקיום ולחיוב, ונפ"מ בהלכות דחייה והלכות ברכה, אולם יש סוג אחר של הכשר מצוה, שגם הוא מצטרף למצוה, אלא שיש כאן הצטרפות שונה, שכאן ההצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה, וכדיבואר - ויש בזה הלכות אחרות.

כמה תמיהות בסוגי' דמנחות [מ"ב] ובדברי הרמב"ם בהל' ברכות, בדין ברכה בהכשר מצוה.

גרסינן במנחות [מ"ב.] [רב נחמן אשכחי' לר' אדא בר אהבה רמי חוטי] [היה מטיל ציצית לטליתו - רש"י] [וקמברך לעשות ציצית, א"ל מאי ציצית דקא שמענא [ליגלג - רש"י], הכי אמר רב, ציצית א"צ ברכה וכו'"] ומסקינן שם [מ"ב:] [כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה, אע"ג דכשרה בעכו"ם, בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין] [עשיית תפילין] אע"ג דפסולות בעכו"ם, בישראל אינו צריך לברך עכ"ל, ומבואר דבהכשר מצוה לא מברכין.

אולם ע' בתוס' שם [ד"ה ואילו] שהביא מהירושלמי "דמצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין וכו' וחולק על הש"ס שלנו", עכ"ל, ומבואר דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, וצ"ב שורש

פלוגתתם, ועוד, דעיקר הך צד לברך ברכת המצוות על הכשר מצוה צ"ב, דהכשר מצוה אינו מצוה, ומהיכי תיתי שיתקנו בזה ברכת המצוות.

עוד יש להעיר בעיקר לשון הגמ', דלמה לא אמרו שם במסקנה בפשיטות, "הכשר מצוה א"צ ברכה", ומה כוונת הגמ', "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה", ומשמע דקאי על גוף המצוה רק שאין בעשיית מצוה זו את "גמר המצוה", וק' דאין זה מצוה כלל, ואין בו אפי' את התחלת המצוה, דהכשר בעלמא הוא, וצ"ע לשון הגמ'.

כמו"כ יש להעיר בזה ברמב"ם בהל' ברכות [פרק י"א ה"ח] שהביא סוגי' זו, וז"ל "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו לעשות מעקה וכן כל כיו"ב" עכ"ל.

וגם ברמב"ם יש לתמוה, דמשמע דכל מה שאין ברכה בעשיית הסוכה הוא משום שיש אחריה עדיין ציווי לישב בה, אבל ביסוד הדברים אכתי היה שייך ברכה בעשיית הסוכה, ותמוה, דהול"ל דאין ברכה בגלל שאין בו עשיית מצוה כלל, ואינו אלא הכשר בעלמא, ולמה כתב שהוא מצוה, וכן ק' בקשירת חוטין וכתובת תפילין, ועוד, דמדמה עשיית מעקה לעשיית סוכה, רק דבמעקה אין אחריה עוד ציווי, וקשה, הרי עשיית המעקה היא היא גופא דמצוה, משא"כ עשיית סוכה שאין בו מצוה כלל, וכל זה צע"ג.

מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבניית סוכה וכתובת מזוזה וכדומה.

והנראה בכל זה, ונקדים בחידושו הגדול של הנצי"ב בהעמק שאלה בשאלות [קס"ט], דיצא לחדש דיש ב' סוגים של הכשר מצוה, דיש הכשר מצוה הכתובה בתורה כעשיית ציצית [ועשו להם ציצית], וכתובת מזוזה [וכתבתם], עשיית תפילין [ד"וכתבתם] דכתוב אצל מזוזה קאי גם בתפילין, דילפינן מיניה מי שישנו בקשירה וכו', ובניית סוכה [חג הסוכות תעשה לך], וילפינן מיניה תעשה, ולא מן העשוי] ועשיית מצה [ושמרתם את המצות] והכנה לשבת [והכינו את אשר יביאו], דכל אלו הם הכשר מצוה, אלא דההכשר מפורש בקרא, ומאיידך, יש הכשר מצוה שאינה כתובה בתורה, ויש נפ"מ בין הנך תרי הכשר מצוה.

דהנה, בסוגי' הנ"ל במנחות כל הנידון לענין ברכה היה בעשיית ציצית ותפילין וסוכה, עייש"ה, וגם בירושלמי דהסיקו דמברכים על הכשר מצוה, התם מיירי דווקא בציצית ותפילין וסוכה, [ויש להעיר מהרמב"ם שהביא גם עשיית שופר, וצ"ע], והק' הנצי"ב דלמה לא מברכין [לירושלמי וכן לר"א בר אהבה בבבלי] גם בטויית ציצית, ומ"ש קשירה מטוייה, וה"ה דק' דמ"ש שאר הכשר מצוה דלא מברכים, ומהו המיוחד בהכשר זה יותר מאחרים²⁴⁷.

ותירץ הנצי"ב דרק בעשיית ציצית ותפילין וסוכה איכא ברכה דהנך כתיבי בתורה [וכנתבאר], לא כן אידך מכשירי מצוה דאינם מפורשין בתורה, ולפי"ז בהכשר למצות סוכה הענין מתחלק, דרק בבניית הסוכה עצמה מברכין, דזה כתוב בתורה, ולא בחטיבת העצים, וה"ה בהטלת הציצית לעומת טויית החוטין, דרק מה שכתוב בתורה מברכין עליו.

דן באפיית מצות והכנות לשבת

ולדברי הנצי"ב יש לעיין דלמה לא מברכין על אפיית מצות, דהנצי"ב שם הביאו בהדי ההכנות הכתובות בתורה, ונראה דהתם ההכנה הכתובה הוא רק ה"שמירה" מחמץ ולא גוף האפייה עצמו, [וכמוש"כ שם הנצי"ב], ויש בזה נפ"מ לדינא, דהנה מבואר ברב האי גאון [מובא בטור סי' ת"ס] דאף דמהני גדול עו"ג בקטן לענין לשמה בגט, ולא מהני בכה"ג בעכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד, אמנם באפיית מצות ליתא לחילוק הנ"ל, ומהני בתרוייהו, והפר"ח [סי' ת"ס] הק' דמ"ש

²⁴⁷ ויש להוסיף בזה, דאין לומר דכל הכשר שמוכרחים אנו לעשות כדי להגיע למצוה, בזה סברו דמברכים, דא"כ גם הכנת הדיו לכתובה, וצידת הבהמה והפשטת העור ועיבוד העור, אטו בכולהו נצטרך ברכה לפי הירושלמי.

גט ממצה, ותירץ בזה המנ"ח דהשמירה קעביד הישראל בעצמו ורק האפייה נעשית ע"י העכו"ם, ורק השמירה צריכה לשמה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות", וממילא דאי"צ לבא לדין עו"ג, ודו"ק, וכן מבואר בהדי' בריטב"א פסחים [מ':] בשם הר"ח שסובר כרב האי גאון וחילק כנ"ל, וכן הביא המנחת ברוך [סי' ע"א] בשם האור זרוע וכ"כ המקו"ח [סי' ת"ס] מעצמו, [והארכנו בזה במק"א].

הרי דהשמירה אינה מעשה "חיובית" בעשיית המצה רק "פעולה לא פעילה" שמונעת חימוץ, ונמצא שאין שום "מעשה" ו"עשייה" בחלק של ההכשר שכתוב בתורה, דאף דבאפייה איכא מעשה, הא האפייה לא כתובה בתורה, רק השמירה, ומעתה נראה דלפי מה שנתבאר באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער ו סי' ב'] בארוכה שאין ברכה במצוה שאין בו מעשה, וכדהבאנו מהב"י לענין ביטול חמץ וכן בהשמטת כספים, כמו"כ בהכשר הכתובה בתורה היכא שאין בו מעשה אין בו ברכה, ופשוט.

לאחר זמן רב מצאתי בסייעתא דשמיא דכבר קדמני בנקודה זו במשך חכמה בפרשת בא [פרק י"ב "ושמרתם את המצות"] שהק' דלמה לא הביא הירושלמי חיוב ברכה גם באפיית מצה, ותירץ שבמצה לא כתוב אפייה רק כתוב שמירה, ועל שמירה ליכא ברכה, עיי"ש בדבריו הקצרים, וכונתו ע"כ לדברינו הכא.

גם מפורש בדבריו דברכה על הכשר מצוה לירושלמי הוא רק על הכשר שכתוב בתורה, ועיי"ש שהביא דמפורש לשון עשייה בסוכה וילפינן לולב מסוכה, ועל זה הוא שהוסיף דבמצה כל מה דמפורש בקרא היינו השמירה ולא האפייה, ודו"ק.

ואכתי' ק' בהכנות לשבת, דלמה לא מברכים עליהו, ונראה לחדש דלא בכל הכשר הכתובה בתורה יש מעלה כזו שמצריך ברכה, דרק באופן דחיילא "דינים" על ידי ההכשר מצוה שעשה, הוא דמברכין עליו, כדיני לשמה בתפילין וציצית [וכן במצה, לולי הסברא דלא קעביד מעשה], וכן בסוכה הרי חיילא בו דין הקצאה למצוותו - וזה מה"ת, ועיין בזה בתוס' בסוכה [ט']. - משא"כ בהכנות לשבת, דלא חיילא בעצים שבקע ובדג שמילח שום "דינים", דבכה"ג אין ברכה, ודו"ק, ולהלן יבואר הסברא בזה.

נפ"מ נוספת לגבי מצוה בו יותר משלוחו.

והוסיף הנצי"ב לחדש עפ"י יסוד הנ"ל, דמה דמצאנו בריש האיש מקדש דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" בהכנות לשבת, אף דאינו אלא הכשר מצוה, היינו דווקא משום שזה הכנה המפורשת בתורה, לא כן בהכשר מצוה שלא מפורש בתורה, ובזה ביאר הנצי"ב מה דמצאנו בירושלמי שר"ח היה הולך לבד לטחינת המצה, דזה כבר הכנה המפורשת בתורה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות".

ובזה ביאר שם את דברי רש"י במכות [ח'], דמבואר שם מתוך דבריו דבניית הסוכה אינו "רשות" וחטיבת עצים הוא "רשות", דאפשר ע"י אחר, וקשה דגם בניית הסוכה אינו מצוה, רק הכשר מצוה וזה גם "רשות" שהרי שייך ע"י אחר ²⁴⁸, ותירץ הנצי"ב דאף דבניית הסוכה הוא רק הכשר מצוה, אבל סו"ס זה מפורש בתורה, ולכן אמרינן ביה "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולכן לא מיקרי "רשות", דעדיף שיעשה לבד משא"כ חטיבת העצים שאינו מפורש בתורה, עכתו"ד דבריו הקדושים.

ולפי דברי הנצי"ב יתחדש חידוש לדינא דאף דבהכנות לשבת אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו", אבל בהכנה לסעודת חתן וברית אין דין כזה, וזה דלא כהמבואר בשערי תשובה [או"ח סי' ר"ג] דגם בסעודות הללו אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו".

ראיה נפ"מ נוספת בחידוש זה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [כ"ו].

ונראה להוסיף ראיה ומקור לעיקר יסוד זה, שהדברים מוכרחים ומבוארים בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. וכמו שפירשם החפץ חיים בביאור הלכה [בסי' ל"ח סעיף ח'], דהנה, מבואר במג"א [סי' ל"ח ס"ק ח'] דדין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק בכונתו למצוה, ולכן מי שמוכר סת"ם,

²⁴⁸ ויש שרצו לחדש דבניית סוכה הוא מצוה, ותמוה, ועיי"ש בערוך לנר.

אמרינן ביה פטור ד"עוסק במצוה פטור מן המצוה" דווקא אם עיקר כוונתו להמציאם למי שצריך להם למצוה, ולא במי שעיקר כוונתו להשתכר, והמג"א דייק כן מרש"י סוכה [כ"ו.] שכ' בפטור עוסק במצוה בתגרים בסת"ם, וז"ל "הלוקחים כדי להמציאם למכור למי שצריך להם", ומבואר דבעינן כוונה למצוה, והק' המג"א מהשבת אבידה דגם בעושה להשתכר פטור, ועיי"ש מה שתירץ, ועיי"ש בביאור הלכה שהק' עוד ממלוה על המשכון שעיקר כוונתו למשכון ואפי"ה מיקרי עוסק במצוה ופטור מן המצוה.

והח"ח יצא לחדש ולחלק בין הכשר מצוה למצוה עצמה, וז"ל "דשאני הכשר מצוה כמכירת סת"ם, להלוואה והשבת אבידה שזה גופא מצוה", והוסיף לדייק כן מדברי רש"י בסוכה שכתב שצריכים כוונה במוכר סת"ם, ולא כתב כן לעיל מיניה במי שכותב סת"ם, וחילק כנ"ל, וז"ל, "דלענין כתיבה גופא דהיא ודאי עצם מצוה כדכתיב וכתבתם ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה כדמוכרח במנחות [מ"א:] הוא תמיד בכלל עוסק במצוה ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכין כלל רק שכותב סתם לשם מצות תפילין, ומה שפירש"י שם הלוקחין כדי להמציאן וכו' הלא רק על תגריהן פירש, וכוונתו דשם הלא המסחור בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה וכו', ולכן פירש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה משא"כ בעניני מחזיר אבידה וכתובת סת"ם וכה"ג, הפעולה גופא הוא בכלל עוסק במצוה" עכ"ל הח"ח, וע"ע בקוה"ע [מ"ח - י"א] בענין זה.

ומבואר מדברי הח"ח דכתיבת סת"ם דינו כגוף המצוה ולא כהכשר מצוה לענין זה, וכן דייק מרש"י בסוכה הנ"ל, והביא סוגי' דמנחות הנ"ל כמקור לחילוק זה, וביאר הח"ח דכרכו של הנצי"ב ד"וכתבתם" כתוב בתורה, ולכאן דבריו תמוהין, שהרי ודאי שהכתיבה עצמה אינה אלא הכשר מצוה, ומ"ש מתגרין, וצ"ע.

ונראה דהכא מצאנו דין נוסף, דמלבד הדין ברכה של הירושלמי, ומלבד הדין מצוה בו יותר במשלוחו שבו מודה הבבלי לירושלמי, כמו כן נתחדש לגבי הדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, דבמכירת סת"ם, רק כשיש לו כוונה למצוה חשיב כבר כעוסק במצוה והיא שמכוין אליה, וכבר לא מיקרי "שבת דידך" [עיי"ש בקוה"ע], אבל בכתיבת סת"ם, הרי הכתיבה עצמה מצטרפת למצוה לגבי הדין עוסק במצוה פטור מן המצוה גם בלי כוונה, ודו"ק.

ולפי הדברים הללו, ה"ה דיש לחלק במי שחוטב עצים ובונה סוכות לשכר, דאם עיקר כוונתו לשכר דיהיה נפ"מ בדין עוסק במצוה בשעת בניית הסוכה לחטיבת עצים, וכן בדין טויית חוטין לקשירת הציצית, ודו"ק.

נפ"מ נוספת לחידוש זה בדין "זריזין מקדימין למצוות", וביאור הסוגי' בפסחים [ד'.]
בילפותא לדין זריזין מהילוכו של אברהם לעקידה.

ונראה דביסוד הנ"ל יבואר נמי דין "זריזין" בהכשר מצוה, דהנה, בפסחים [ד']. למדנו דין "זריזין מקדימין למצוות" מהילוך של אברהם לעקידה שהלך בבקר מיד, וילפינן מכאן דכל זריזות הוא מצפרא, וה"ה דרצו ללמוד דבדיקת חמץ הוא מצפרא, עיי"ש ברש"י ותוס'.

והעיר הפנ"י דהילוך של אברהם הוא הכשר מצוה, ולפי"ז למדנו דבעינן "זריזין" כבר בהכשר מצוה, וה"ה דבדיקה הוא הכשר מצוה וגם מזדרזין בו, וילפינן הכשר מהכשר.

אולם הק' שם הפנ"י על עצמו, דאכתי קשה, דבשלמא בעקידה, הרי ע"י "זריזין" בהכשר [הילוך] איכא "זריזין" במצוה [עקידה], שהקדימו לעקידה בזה שהגיע שם בזריזות, אבל בבדיקת חמץ אינו כן, דגם כשמזדרז לבדוק בצפרא, הרי אכתי יבער את החמץ סמוך לשעה שישית, ואיך שייך בזה "זריזין", דאיך שייך זריזות בהכשר שלא מתייחס בסוף למצוה עצמה, וצ"ע.

ויש לתמוה עוד, דבסוגי' מבואר דיש ענין בזריזות שיהיה "בצפרא" דווקא, וכדכתיב "בבקר", ולפי"ז קשה דאיך מקיים "זריזות דצפרא" בהכשר מצוה [הילוך] ובמצוה עצמה [עקידה] לא מקיים "זריזות דצפרא", והיה לו לאברהם ללכת לעקידה כבר בלילה כדי שיוכל לעשות את העקידה מיד בצפרא, שזה המצוה עצמה, ואף דלא ידע כמה זמן צריכים כדי להגיע לשם, אבל עכ"פ לא היה לו להמתין עד הבקר ל"זריזות דצפרא" בהכשר, כשזה יבא על חשבון ה"זריזות דצפרא" דמצוה עצמה, וצ"ע.

ולדברינו א"ש, דהילוך דאברהם היה הכשר הכתובה בתורה, דאמר לו הקב"ה, "לך לך אל ארץ המוריי", וממילא זה כבר חלק מהמצוה לגבי דינים מסויימים, וכיון שהתחיל את תחילת המצוה בזריזין, הרי לכל המצוה מתייחס הך זריזין, וא"ש, וה"ה דבדיקת חמץ הוא הכשר הכתובה בתורה וכתבאר לעיל דבכלל תשבינו דקרא הוא, וא"ש הדמיון, [ופלא על ההעמק שאלה דנקט דהילוך של אברהם הוא הכשר שאינו כתובה בתורה, שהרי בהדי' כתוב בתורה "לך לך וכו'", וצ"ע].

ומעתה מיושב היטב קושי הפנ"י, דלא אכפת לן מה דבגוף הביעור לא הזדרז, שהרי התחלת הביעור הוא כבר בבדיקה, וזה תחילת המצוה, ושפיר מתייחס הזריזות לכל המצוה, וה"ה דסגי לן במעלת "זריזות דצפרא" במעשה מצוה גרידא, ודו"ק.

מיישב בזה דברי הגמ' במנחות, ולשונות הרמב"ם.

ומעתה א"ש לשון הגמ' בסוגי' במנחות, דכבר תמהנו על לשון הגמ' "כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה וכו' צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין וכו' אינו צריך לברך", ותמוה דאיך אפשר להגדיר את עשיית תפילין כ"מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה", ומשמע שיש כאן מצוה, רק שחסר בו את הגמר, והרי אינו כן דאין כאן רק מכשירי מצוה, והו"ל לחלק בפשיטות, וע"כ דהנך מכשירין מצטרפין למצוה, וזהו הקס"ד באמת שיברך, ומסקינן שאינו מברך, שנאמר בזה כלל ש"מצוה שאין בעשייתה גמר מצוה" ליכא ברכה, ודו"ק.

וא"ש נמי דברי הרמב"ם דמדמה בניית סוכה וקשירת חוטין דציצית לבניית מעקה, דגם שם גוף המצוה הוא בזה שיש לו מעקה, ולא בבנייה עצמה, ובנין המעקה הוא רק "מעשה מצוה" שמביא אחריו את "הקיום מצוה" כשיש כבר מעקה²⁴⁹, וזהו דמדמה הרמב"ם, דבתרויהו צירוף למצוה.

סיכום - דין הכשר מצוה כחלק מהמצוה לגבי ברכה מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין

סיכום – יש הכשר מצוה הכתובה בתורה שמצטרפת למצוה כבניית סוכה וקשירת ציצית וכתובת מזוזה ועשיית תפילין.

והנפ"מ הם לגבי כמה וכמה הלכות, א] ברכה [ירושלמי וקס"ד בבבלי], ב] מצוה בו יותר מבשלוחו ג] לגבי עוסק במצוה בלי כוונה, ד] לגבי זריזין.

מחלק בין ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, צירוף בגוף ה'עשה' וצירוף ל'יצוינו' של ה'עשה'.

והנה לעיל למדנו שיש דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרף למצוה::

א] שחיטה בכיבוד או"א איכא ביה כח הדחייה של עדל"ת ויש בה ברכה [לו יצויר והיה ברכה בכיבוד או"א], וזה גם לפי הבבלי למסקנה [והרי מכאן למד התרומת הדשן שיש ברכה על נר חנוכה].

ב] מחמר בכיבוד או"א, דגם אי ליכא ביה הנך תרי נפ"מ, אכן סו"ס הרי זה חלק מהמצוה גם בהלכות דחייה, והיינו דאף שהיא עצמה ילפינן מקרא דלא דחי, הא מיהת שהיה בזה צד לולי הילפותא מכיבוד או"א שהיה דוחה, זאת ועוד, שכל מצות כיבוד או"א נקבע ומוגדר כמצוה שאין בה דחייה מחמת זה שרוב מצות כיבוד או"א מתקיימת בהתעסקות בכבוד אביו ברמה של מחמר. ונראה פשוט שכל אלו שהוזכרו הכא - בניית סוכה קשירת ציצית כתיבת מזוזה ועשיית תפילין - כולו לא מצטרפי למצוה ברמה כזו של מחמר ושחיטה, ולא היה בהם צד דחייה של עדל"ת, ולו יצויר ורוב מצות סוכה היתה בבנייתה, אכתי לא היינו קובעים את ישיבת סוכה כמצוה שלא דוחה בהלכות עדל"ת, ודו"ק.

והביאור בכל זה יבואר עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן י"ז פרק א'] שהרחבנו שם בגדר מהות העשה – וביארנו שם שזה ברור שעשה ול"ת אין סוף ענינם – 'תעשה' – 'לא תעשה', אלא שיש תוכן והגדרה לגוף העשה ולגוף הלאו, אלא שאנו מחייבים ומוזהרים בקיום ובביטול של העשה והלאו, ודבר זה מוכרח ממה שאנו מוצאים שאין גדרי העשה והלאו עצמם כפופים ממש לגדרי

²⁴⁹ ודומה לעיטוף הטלית שהוא מעשה מצוה והקיום רק בא אח"כ כשמעוטף כבר, וכתבאר לעיל בקוה"ע.

החובה שמונח אגברא, דמצאנו הרבה חילוקים בין הציווי דרמי אקרפתא דגברא בפועל לגוף העשה והלאו עצמם.

וחילקנו שם עוד שיש ב' חלקים בחיובא דברכת המצות, א' "וציוונו" הוא החלק של המצוה שמתייחסת לחיוב דרמי אקרפתא דגברא, ב' "על מצות" הוא החלק של המצוה שמתייחסת להגדרת גוף העשה עצמה, והבאנו כמה דגומאות שמתחלקים הנך תרתי.

עוד נתבאר שם [פרק ג'] שהלכות עדל"ת שייכי לגוף העשה ולא לחיוב דרמי אקרפתא דגברא, דגוף העשה דוחה לגוף הלאו, אף דכל זה אחרי הגזה"כ [בכלאים בציצית] שמתירים לו ופוטרים אותו ממה שהוא מוזהר לעבור על הלאו הזה, אכן גוף התהליך הוא תהליך של דחיית גוף הלאו על ידי גוף העשה.

ונראה שיש הכשר שמצטרף לגוף העשה עצמו ויש הכשר שמצטרף ל'וציוונו' של העשה, שזה פשוט שכיבוד או"א שנעשה ביחד עם שחיטה ומחמר, הרי כל ההתעסקות עבור הנאת האב התרחבה, ונמצא שהעשה עצמה התרחבה במחמר ובשחיטה, ושפיר יש לדון בו הלכות עשה דוחה ל"ת, וברור, וכן הוא בבדיקת חמץ ביחד לביעור חמץ.

אולם יש סוג אחר של הכשר מצוה שמצטרף למצוה, והיינו בניית סוכה קשירת ציצית כתיבת מזוזה ועשיית תפילין, ובהנך פשוט שמי שקיים מצות סוכה ותפילין וציצית בלי הנך הכנות – והיינו שקנה מזוזה וציצית מוכנים, לעומת מי שקיים את המצוה ביחד ההתעסקות בהכנות הללו, הרי לגבי גוף העשה אין שום הבדל כלל וכלל, שאין אלו מצטרפים ומרחיבים את גוף העשה עצמו.

הרי זה פשוט שגוף העשה היא הישיבה בסוכה וקביעת המזוזה, וגוף המעשים הללו לא השתנו מאומה בהתעסקות בהכשר מצוה הזה – גוף העשה לא השתנה.

אלא שיש לומר שה'וציוונו' של המצוה מתרחב, הוציוונו של המצוה מחייבו במעשים הללו, ורמי אקרפתא דגברא כל המעשים הללו בתור חלק מהוציוונו של המצוה באופן שאינם מוכנים מעצמם.

מבאר שיש הכנה של קניית לולב לפני המצוה, אבל אין זה שייך לחיוב של פרשת לולב עצמה, משא"כ בניית סוכה.

ונגדיר את הדברים – הרי קניית לולב לפני סוכות הוא חיוב גמור כיון שלולי זה א"א לקיים מצוות, דמנין יהיה לו לולב, ופשוט דרמי אקרפתא דגברא חיוב לקנות לולב מחמת מצות נטילת לולב, ועיין בזה במנ"ח [מצוה ה' ס"ק י"ג] דמפורש כן, אף שהצל"ח חולק בזה, וכמבואר שם, והעירני תלמיד אחד לדברי החיי אדם [כלל ס"ח נשמת אדם ס"ק ג'] שכנראה חולק בזה, וצ"ע.

עכ"פ לפי מה שפשוט במנ"ח שחייבים קודם למצוה לדאוג למצוה, הרי זה פשוט שחיוב זה דרמי עליו אינו אלא בכלל החיוב הכללי של כל ישראל להיות אחראי לקיום מצוותיו בכללותם, וזה מחייבו להכין את עצמו שיוכל לקיים כל מצוה עוד לפני שהוא הגיע לזמן המצוה, אולם כעת אכתי לא מיקרי בר חיובא בלולב, דאכתי לא חיילא עליו מצות לולב עד ט"ו בבקר, והיינו שה'וציוונו' המסויים של מצות לולב עצמו רק חיילא עליו ביום סוכות בבקר, אחרי שכבר א"א לדאוג ללולב, דרק אז רמי אקרפתא דגברא חיוב במצוה מצד פרשת לולב עצמה, אף דכעת איכא חיוב כללי עליו בתור אחריות כללית על כל המצוות²⁵⁰.

בזה שונה כתיבת מזוזה וקשירת ציצית ובניית סוכה, שכאן העיסוק בהכנות הללו – הוא חלק מקיום החיוב דרמי אקרפתא דגברא מצד גוף המצוה עצמה, והיינו שהוציוונו של מצות סוכה מחייב את הגברא לבנות סוכה לפני סוכות, ולכתוב מזוזה לפני קביעת המזוזה, הרי שבדרגא הזו הצטרף ההכשר למצוה.

ודרגא זו סגי לדין זריזין ולדין מצוה בו יותר מבשלוחו ולקס"ד שיהיה ברכה ולדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ודו"ק היטב בכל הנ"ל.

²⁵⁰ ויתכן שבלי החיוב הכללי על כל המצוות לא היה שייך ערבות של יצא מוציא, הרי אחרי שכבר יצא אינו מחויב ואפי"ה הוא שייך למצוה הזו ברמה כזו שיכול להיות לו ערבות על המצוה של חבריו, וזה רק משום שיש לו תמיד שייכות למצוה זו גם שלא בזמן המצוה.

אכן כל זה מצרפו אך ורק ל'וציונו' של המצוה ולא לגוף המצוה עצמה, אכן כל אלו שהוזכרו בסוגיין שייכי לגוף המצוה עצמה, ולכן מצאנו בהם חידושים שלא קיימים בכל ההכנות הללו אף שהם כתובים בתורה.

סיכום החילוק בין ב' סוגים של הכשר שמצטרפים למצוה.

והיינו שמה שמצאנו ששחיטה בכיבוד או"א איכא ביה כח הדחייה של עדל"ת ויש בה ברכה [לו יצוייר והיה ברכה בכיבוד או"א], וזה גם לפי הבבלי למסקנה [ומכאן למד לברכה על נר חנוכה], וכן מה שמצאנו במחמר בכיבוד או"א, דגם אי ליכא ביה הנך תרי נפ"מ, אכן סו"ס הרי זה חלק מהמצוה גם בהלכות דחייה, והיינו דאף שהיא עצמה ילפינן מקרא דלא דחי, הא מיהת שהיה בזה צד לולי הילפותא מכיבוד או"א שהיה דוחה, זאת ועוד, שכל מצות כיבוד או"א נקבע ומוגדר כמצוה שאין בה דחייה מחמת זה שרוב מצות כיבוד או"א מתקיימת בהתעסקות בכבוד אביו ברמה של מחמר, וכל זה לא קיים בבניית סוכה וקשירת ציצית.

ולמשל זה פשוט שלא נקבע ישיבת סוכה כמצוה שלא דוחה לאו אף אי רוב המצוה היתה על ידי בנייה, וכדמצאנו בכיבוד או"א במחמר, שבמחמר הוא חלק מהעיסוק עצמו, והוא מקיים יותר כיבוד או"א במחמר, משא"כ בניית סוכה וישיבת סוכה תרתי נינהו.

סימן כ"ז

**בגדר הדחייה וההיתר של אשת אח בעדל"ת במצוותו בכך,
בתור דבר שיצא מן הכלל ומצד הואיל ואישתרי אישתרי.**

צורתא דשמעתתא – ג' מהלכים בלימוד מאשת אח. / / דן למה אשת אח מיקרי יצא מן הכלל אי מדין עדל"ת הוא, ו'מצוותו בכך' אינה סיבה שיהיה דין בלאו, ומוכרח שבעדל"ת יש גם דין בלאו הנדחה, גם לפי דרכו של הרמב"ן שיש אהבה מול יראה. / / ראייה מאשתרי דגם לפי ר' ניסים גאון יש מתיר מכח העשה ולא הגבלה בעלמא בלאו. / /

צורתא דשמעתתא – ג' מהלכים בלימוד מאשת אח.

הסוגי' מתעסקת ללמוד את ההיתר של אחו"א מאשת אח, ומהאי טעמא היינו צריכים עליה, והיה בזה ג' מהלכים, מתחילה מצד דבר שיצא מן הכלל, ואח"כ בבמה מצינו ואח"כ הואיל ואישתרי אישתרי.

וסדר הדברים כך, שהגמרא הביאה שיש 'מידה' של דבר שיצא מן הכלל דיצא כדי ללמד על כל הכלל, וכגון בשר שלמים דיצא מן הכלל ללמוד דין שיש בו חיוב כרת בטומאה, וזה מלמד על כל הכלל שבכל בשר של קדשי מזבח ההלכה כן, ויש גם מידה של יצא מן הכלל לידון בדבר החדש, שלא לומדים את הדינים של הדבר החדש לכל הכלל, וכדמצאנו באשם מצורע שיצא מהכלל של אשמות שכאן לא כל הדם נזרק על המזבח אלא חלקו לבוהן ידו וכו', ולא יליף כן לכל הקרבנות ואשמות, ודבר חדש היינו שיש 'סתירה' לכלל [שתמיד כל הדם נזרק, לא כן באשם מצורע] ולא דין נוסף על הכלל [כשלמים בטומאה], ודנו בגמרא האם ההיתר של אשת אח דומה ליצא מן הכלל ללמד על כל העריות או דיצא מהכלל לידון בדבר החדש בהיתר יבום ואינו מלמד, והמסקנה דאינו מלמד דהוי דבר החדש.

שוב הקשו בגמרא:

"אלא סד"א תיתי אחו"א במה מצינו מאשת אח, מה אשת אח מייבמה אף אחות אשה תתייבם, מי דמי התם חד איסורא הכא תרי איסורי".

הכא כבר בעינן ללמוד בבמה מצינו מאשת אח לאחו"א, ודחו שיש פירכא של תרי איסורים, ושוב באו למהלך השלישי:

"מהו דתימא הואיל והואיל ואישתרי אישתרי, ומנא תימרא דאמרי' הואיל והואיל ואישתרי אישתרי דתניא וכו' ואמר עולא מה טעם הואיל והותר לצרעתו הותר לקרויו".

והקשו הראשונים שהגמרא סותרת משנתה דכבר הסיקו דלא יליף מהך דבר החדש, ומה רצו אח"כ ללמוד בבמה מצינו, ונאמרו בזה כמה מהלכים.

א [רקע"א ציין לתוס' ביומא [מ':] שתי' דכל הדין דדבר שיצא לידון בדבר החדש אין למדים כללו ממנו בא לדחות את הילפותא שכל יצא מן הכלל בא ללמד על הכלל, ואמרינן בדבר החדש לא יליף, אבל סו"ס עדיין מצינו ללמוד בילפותא אחרת של במה מצינו, וכל הנפ"מ תהיה כשיש פירכא, דכבר ליכא במה מצינו ואפי"ה היינו לומדים מצד יצא ללמד על הכלל, ועל זה באנו לומר שיצא לידון בדבר החדש, ונמצא דא"ש סדר הגמרא, דמתחילה פרכו דליכא מידה של יצא מן הכלל ללמד על כל הכלל, ושוב הקשו מצד במה מצינו ושוב דחו מצד פירכא, ושניהם צריכים זל"ז, ועיין בתוס' מהר"ם בסוגיין.

ב [בריתב"א דן דכל העריות לא חשיבי ככלל כיון דכל ערוה נאמרה בפפני עצמה ורק בעונש הוא דכילינהו, ועיין במאירי שהוסיף שלא כתוב כלל של איסור על 'כל שאר בשרו', אלא על כל ערוה בפני עצמה.

ג [ברשב"א כתב בשם רבינו יונה דלא דמיא לדבר שיצא לידון בדבר החדש כיון דא"א ליבום בלא אש"א, ויעו"ש שהניח סברת רבינו יונה בצ"ע, ולכא"ו הפשט בדבריו הוא שזה כעין סברא של מצוותו בכך, אכן לפי"ז תמוה דא"כ מה הקשו אח"כ בגמרא שנלמד בבמה מצינו, הא מצוותו בכך היא גם סיבה לא ללמוד בבמה מצינו, ואולי שזו קושי' הרשב"א עליו, והרי הרשב"א להלן [ח']. כתב שיש כאן טעמא דמצוותו בכך ולכן לא לומדים לכל מקום.

[ד] ע"ע ברמב"ן מה שכתב כאן שהביא בשם הר"א אב"ד דכד מעיינת בה לא דמיא לדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, והא דלעיל דחייה בעלמא היא, ופי' הרמב"ן דכל הדין דדבר שיצא לידון בדבר החדש הוא רק דא"א ללמדו מכללו אבל כללו שפיר גמר מיניה, וצ"ע בזה. עכ"פ – להלן [סימן כ"ח] יבואר ששיטת הריטב"א תהיה נקודת מפתח בעיקר הסוגי' של הואיל ואישתרי אישתרי.

דן למה אשת אח מיקרי יצא מן הכלל אי מדין עדל"ת הוא, ו'מצוותו בכך' אינה סיבה שיהיה דין בלאו, ומוכרח שבעדל"ת יש גם דין בלאו הנדחה, גם לפי דרכו של הרמב"ן שיש אהבה מול יראה.

ויש לעיין דלמה אשת אח מיקרי יצא מן הכלל, והרי נחלקו אי מדין הותרה או מדין דחויה, שהתוס' למד מדין דחויה של עדל"ת מצד מצוותו בכך, והרמב"ן ורמ"ה למדו שיש הותרה מיוחדת בלי שייכות לעשה, עיין בזה לעיל [סימן ט"ו] בהרחבה.

ובשלמא אי ההיתר ליבום הוא מדין הותרה [רמב"ן ורמ"ה], א"כ הרי זה דין בלאו ושפיר מיקרי האשת אח דבר שיצא מן הכלל, שיצא מן הכלל של איסור להיות היתר, אבל אי מהני מדין דחויה של עדל"ת, נהי דאחרי הדחויה ליכא לאו, הא מיהת דדין דחויה של עדל"ת הוא תמיד דין בעשה, שיש כח בעשה לדחות לאו, ומה שהלאו דחוי אחרי הדין של העשה אינו אלא 'תוצאה' מהדין של העשה לדחותו, אבל לכא' אינו דין בלאו עצמו ולמה א"כ מיקרי האשת אח דבר שיצא מן הכלל, הא העשה של יבום יצא מן הכלל לא האשת אח, וצ"ע.

ובשלמא לפי ר' ניסים גאון הרי כל לאו שנדחה על ידי העשה יש בו תנאי דמחמת התנאי הלאו נדחה, א"כ א"ש שזה כבר דין בלאו דיצא מן הכלל ודלא ככל לאוין של כרת שאין בהם תנאי זה, וזה דין בגוף הלאו ולכן מיקרי יצא מן הכלל, אבל לפי החולקים אינו כן.

ונוסיף, הרי לפי הרמב"ן בעדל"ת יש מהלך של אהבה דוחה יראה, והרי פשוט שזה כחו של אהבה לדחות, ומה שיראה נדחה היא 'תוצאה' ולא 'דין' בגוף היראה ומה אמרו הכא שיצא מן הכלל, הרי הוא עצמו לא יצא מן הכלל רק האהבה של יבום יצא מן הכלל.

והיה אפשר לדון דלפי מה שנתבאר לעיל [סימן ט"ו] דגם הדחייה של עדל"ת ביבום סופו בהותרה, ולכן מותר במעוברת וקטן, ודומה בזה לכלאים בציצית בנשים ולילה, וזה כבר דין בלאו, אולם זה אינו שהרי ע"כ אין ב' דינים של דחייה, דין דחייה מכח עשה ודין הותרה מכח עשה, וע"כ שהכל אחד, ונתבאר בזה לעיל [סימן י"ח פרק ב'] שתמיד הכלל בזה הוא שמקום הסתירה הוא מקום הדחייה, אלא דבהנך אמרינן דמקום הסתירה בין הלאו לעשה קיים לפני המישור המעשי בגברא אלא דכבר בבגד ובאשה עצמה יש איסור חפצא ובבגד ובאשה יש מחייב לעשה, ולכן ההיתר מכח העדל"ת הוא בלי ההגבלות של העשה בגברא, אבל ביסודו דין דחויה היא, שאין ב' פרשיות, ומעתה פשוט שאם כל דחויה הוא דין בעשה כמו כן דחויה של הותרה הוא דין בעשה.

והיה אפשר לדון עוד מצד מצוותו בכך, שאם כל עשה לא דוחה לאו שיש בו כרת ורק אשת אח נדחה ע"י עשה של יבום, א"כ מוכרח שאשת אח שונה מכל העריות, ומוכרח שזה כבר דין בלאו, אולם לפי מה שנתבאר [שם פרק ד'] הגדר של מצותו בכך אין שום הוכחה שנתחדש דבר חדש בלאו של אשת אח, והדברים מוכרחים מיניה וביה, הרי פשוט שכל לאו שב"כ שהיה במצב של מצוותו בכך היה נדחה, ומוכרח שזה לא דין מסויים בלאו של אשת אח..

והמהלך בזה הוא שכבר ביארנו שהגדר במצוותו בכך דאינו מלמד לכל מקום – היינו משום שיש סתירה 'שונה' בין הלאו לעשה, ולא שנתחדש כח 'אלים' מיוחד לעשה ולא שנתחדש 'קלישות יתירא' ללאו של אשת אח, אלא הגדר בזה, שכיון שהסתירה שבין הלאו לעשה אינו ב'מישור המעשי' בגברא ככל עדל"ת אלא כאן הסתירה היא בתוך הפרשה עצמה, והיינו שבכל מצוותו בכך הרי נמצא שכל עיקר פרשת העשה לא קיימת מחמת קיומו של פרשת הלאו, ונמצא שבכה"ג הסתירה שבין העשה ללאו הוא בפרשה עצמה – והיינו כנתבאר – 'סתירה' יותר אלימתא לא 'לאו' יותר קלוש – ולכן הדחייה היא בפרשה עצמה, אבל אינו דחייה 'בכח' אחר אלא דחייה 'במקום' אחר, וכמו כל דחייה שהוא דין בעשה כמו הכא.

ומעתה – רצינו לומר שאשת אח יצא מן הכלל כיון דבדין של מצוותו בכך נתחדש שהלאו יש בו קלישות ודין חדש שהוא נותר והוא נדחה – וזה ע"כ קלישות מיוחדת אצלו, אולם אחרי מה שנתבאר – זה אינו – שהרי כל לאו שהיה במצב של מצוותו בכך היה נדחה, והיינו כנתבאר שזה דין בסתירה ובמקום הדחייה ולא דין בלאו, ושוב קשה דלמה אשת אח מיקרי דבר שיצא מן הכלל. ונראה שמכאן ראייה לנתבאר לעיל [סימן י"ז] שגם הרמב"ן מודה לטענה רעק"א מהסוגי' לעיל מיניה שכל לאו הוא חמור מעשה גם אחריה חשבון של אהבה ויראה, והיינו שמה שהוא מוזהר בלאו מעכב את כל התהליך של אהבה מול יראה, דסו"ס האזהרה של הלאו לא לבטלו מעכבו, ולזה בעינן גזה"כ של כלאים בציצית, להתיר את האזהרה, ונמצא שבפרט הזה מודה הרמב"ן לר' ניסים גאון שיש הלכה בלאו להיות נותר על ידי המהלך של אהבה ויראה ולולי הדין בלאו להיות נדחה לא היה מהני הדחייה מכח העשה, ודו"ק.

ראיה מאישתרי דגם לפי ר' ניסים גאון יש מתיר מכח העשה ולא הגבלה בעלמא בלאו.
והנה לעיל [סימן ט"ו] הבאנו מהקוה"ע שא"א לומר כפשוטו שהדין הותרה ביבום לפי הרמב"ן היינו מדין הותרה מכללו כחלב חיה, דא"כ לא שייך בזה הואיל ואישתרי אישתרי, וע"כ שיש סיבה לאיסור, אלא שיש בו היתר, ולכא' קשה דאי ההיתר הוא מצד עדל"ת וגם נלמד כר' ניסים גאון בכל עדל"ת – א"כ הרי שיש הגבלה בלאו, והיכן האישתרי, ונצטרך לומר שר' ניסים גאון לומד שאשת אח ביבום הוא מתיר מיוחד, ואינו תנאי בלאו של אשת אח ככל עדל"ת.
אולם הדברים נסתרים מיניה וביה בדבריו שהביא אשת אח ויבום כדוגמא לכל עדל"ת שהלאו ועשה נאמרו כהדדי.

ומכאן מוכרח שגם ר' ניסים גאון למד כהרמב"ן שיש דחייה בעשה ויש דחייה בין העשה ללאו, אלא דלא מהני הדחייה לולי זה שהיה תנאי בלאו שהעשה ידחה ויתיר אותו, והעשה באמת מתיר אותו, ונמצא שהתנאי בלאו אינו הגבלה בעיקר הלאו שהוא 'לא קיים' במקום העשה אלא תנאי הוא שידחה או שיותר על ידי העשה, ושפיר שייך בזה הואיל ואישתרי אישתרי.

סימן כ"ח בדין הואיל ואישתרי אישתרי.

פרק א' בדברי האחרונים בכמה גווני של הואיל ואישתרי אישתרי. // / הקדמה – ובטעם דבעינן הקדים ההיתר לאיסור השני, ובפלוגתא רבא בדין הואיל ואישתרי אישתרי. // / בדין הואיל ואישתרי אישתרי ביפת תואר. // / בחידוש הבית מאיר בנתמנה להיות כהן גדול. // / בדברי האחיעזר בחי"ל ועשה ליישב קושי' הבית מאיר. // / בדברי רעק"א בשוב קושי' הטורי אבן בנזיר כהן. // / ישוב נוסף מהאחיעזר, דדוקא משום שהאשת אח חוזר וניעור בערוה הלכך מיקרי שם אחד דדנים על שניהם כהדי ודלא כחי"ל ועשה. // /

פרק ב' יסוד דינא דהואיל ואישתרי אישתרי. // / הערה: יש מהלך כללי בסוגי' דנחלקו בגדרי 'יצא מן הכלל' אי אשת אח חשיבא כחלק מכלל העריות, וכה"ג פליגי נמי בהלכות הואיל ואישתרי אישתרי. // / הערה – מה השייכות בדין הואיל ואישתרי אישתרי בין מצורע וקרי לעריות. // / הערה – מה עיקר סברת הואיל ואישתרי אישתרי – ואין לומר שיש היתר כללי בכל המעשה – שהרי כל איסור הוא איסור לעצמו, ולא המעשה הוא זה שאסור. // / הקדמה – בעיקר הדיון של דבר שיצא מן הכלל – ב' הסתכלויות על מעשה אחד, והדינים מתייחסים להסתכלות הכללית או להסתכלות הפרטית. // / מבאר שיש ב' הסתכלויות על הסתירה בין אשת אח ליבום, הסתכלות מצד האשת אח והסתכלות כללית מצד פרשת עריות, והדין הואיל ואישתרי אישתרי מחדש לדון את הסתירה של כל פרשת עריות בתור חלק מהדיון בלאו של אשת אח – וממילא יחול ההיתר בהכלל – אין כאן התרחבות של ההיתר אלא התרחבות של הדיון והסתירה. // / תוספת דברים – החידוש בדין הואיל ואישתרי אישתרי – היא פחות מהקס"ד לדון את ההיתר אשת אח כדבר שיצא מן הכלל. // / בקצרה – לא הוספנו היתר חדש על לאו חדש, אלא הגדרנו מחדש את ההיתר על אשת אח בתור היתר כללי ולא בתור היתר פרטי. // / מבאר בזה דמה נפ"מ אי אשת אח קדם או דבבאו בבת אחת. // / שורש פלוגתא רבא והסוגי' בדין הואיל ואישתרי אישתרי – ותלית ב' הסוגיות זב"ז. // / הערה גדולה – הדין הואיל ואישתרי אישתרי מתייחס גם להיתר יבום מצד עדל"ת וגם מצד נעשית כאשתו. // /

פרק ג' ראיות מדברי הראשונים בסוגי'. ביאור בדברי רש"י בזבחים דמבואר שיש תוספת באיסור השני מהראשון שבא להחמיר על הראשון. // / ביאור בדברי המאירי שמתירים את האשת אח. // / ביאור דברי הריטב"א בזה. // / **פרק ד' הערות נוספות בראשונים בסוגי'.** // / בדברי התוס' והתוס' ישנים לעיל [ג']: – ביאור השו"ט בסוגי' ובצירוף במה מצינו בדין הואיל ואישתרי אישתרי. // / כמה תמיהות בשיטת הרשב"א להלן [ח'] בדין עדל"ת ביבום ובדין עדל"ת בב' לאוין. // / מיישב שלפי הרשב"א עדל"ת במצוותו בכך – היינו גילוי בדין הותרה וא"ש הכל. // / בנשא מת ומת ונשא חי. // /

פרק א' בדברי האחרונים בכמה גווני של הואיל ואישתרי אישתרי.

הקדמה – ובטעם דבעינן הקדים ההיתר לאיסור השני, ובפלוגתא רבא בדין הואיל ואישתרי אישתרי.

למדנו בסוגי' דמדמינן היתר מצורע ובעל קרי – דאחרי שיש היתר כניסת הבהונות לעזרה ללאו של טומאה מצד מצורע, ממילא הותר נמי לבעל קרי מדין הואיל ואישתרי אישתרי, וה"ה דביבום אמרינן כן דאחרי שהותר אשת אח שוב הותר נמי אחו"א.

הגמרא מתנה בזה תנאי, דכל זה כשקדם ההיתר אשת אח לאיסור אחו"א והיינו שרק אחרי שמת המת – אז נשא החי את אחותה ועשאה לערוה עליו, וה"ה שראה קרי אחרי שכבר הותר היתריתא דמצורע.

ובטעמא דמילתא י"ל, א] כל הדין הואיל ואישתרי אישתרי היינו קיום ההיתר שכבר חל ולא שיש כח במתיר להתיר את הכל, ולכן זה רק שייך אחרי שכבר חל ההיתר, ב] להלן הבאנו מהאחיעזר שהסברא בזה דמאי אולמי' דאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, נימא איפכא שכיון שיש איסור אז תרווייהו נאסרו, ורק אחרי שכבר חיילא ההיתר שוב לא בטל דכבר הוחלט ההיתר ולכן אמרינן כיון דהואיל ואישתרי אישתרי.

ובעיקר הסברא של הואיל ואישתרי אישתרי – כנראה דלמדו שההיתר מתפשט, וצ"ב הגדר והסברא בזה, ולהלן יבואר מהלך אחר בזה, ויבואר גם מהלך אחר למה בעינן הוקדם ההיתר לאיסור השני.

עוד יש להקדים דמבואר להלן [ח']. דרבא ס"ל דערוה גופא ל"צ קרא ומבואר דלית ליה דין הואיל ואישתרי אישתרי, והתוס' להלן [שם] כתבו בטעמא דרבא דלית ליה הואיל ואישתרי אישתרי דהיינו משום שאחו"א ואשת אח הם ב' איסורים, ודווקא בטומאה שיש איסור אחד מחמת

ב' הטומאות דאז הותר לגמרי הק איסור עצמו, והיינו שאין התפשטות סתם מאיסור לאיסור, אלא בתוך הק איסור עצמו איכא התפשטות.

בדין הואיל ואישתרי אישתרי ביפת תואר.

ועיין ערוך לנר שהקשה מקידושין [כ"א:]: דפליגי רב ושמואל בסברא זו אי אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי להתיר איסורא דכהן בזונה בביאה שניה, אחרי שיש כבר היתר לישראל, ותמה על שמואל מברייאתא דהכא, וישיב בזה "עפ"י מה שכתב הרשב"א שם דדוקא גבי יפת תואר דאין שם מצוה רק רשות בזה ס"ל לשמואל דלא אמרי' הואיל ואשתרי אשתרי אבל היכי דהותר למצוה גם שמואל ס"ל כן ע"ש, ולכן בנדון דהכא גם שמואל מודה" עכ"ל.

ועיין בקוה"ע [סימן י'] שחילק באופן אחר, דהתם זה סוג אחר של אישתרי, שכאן המעשה עצמו של ביאה ראשונה וכן כניסת בהונות מקבל היתר גמור מתרי איסורים, אבל התם ביפת תואר זה מעשה אחר, זה מעשה של ביאה שניה, ורק התם פליגי, ועיין ברשב"א [קידושין שם] שכתב שרק בהותרה ממש מתירים התם ביאה שניה משא"כ בחי"ל ביבום רק התירו ביאה ראשונה, כיון שאינו אלא דחוייה – ודבריו יבוארו להלן [סימן ל"ג].

בחידוש הבית מאיר בנתמנה להיות כהן גדול.

הקשה הבית מאיר דה"ה דנימא הואיל ואשתרי אישתרי בחי"ל ועשה, אלא דתמיד לא משכחת לה שהאיסור של חי"ל ועשה יבא אחרי ההיתר של יבום, שכבר נפלה ליבום כשהיתה כבר חי"ל ועשה, אכן בנתמנה להיות כהן גדול אחרי הנפילה, אז היה חי"ל בשעת נפילה ובזה יש היתר – ושוב נאסרה בעשה דבעולה כשנתמנה לאחר נפילה, ומפורש להלן [ס"א] דאסורה כה"ג, וצ"ע, דבכה"ג למה לא אמרינן הואיל ואשתרי אישתרי.

וחידוש הבית מאיר שבכל יבום יש היתר מכח המצוה שזה רק ביאה א', אלא שיש סברא להתיר כל זמן שהיא תחתיו, עיין תוס' [ח:'], או מצד נעשית כאשתו עיין תוס' [כ:'], וחידוש הבית מאיר שבמצורע הרי ההיתר אינו אלא מכח המצוה וי"ל דלא מצאנו הואיל ואשתרי אישתרי בהיתר שלא מכח המצוה, וה"ה ביבום נתיר תמיד רק את הביאה ראשונה, וממילא דאף אי לפי האמת יש דין הואיל ואשתרי אישתרי בנתמנה להיות כהן גדול אכן אכתי אסורה מחמת הגזירה של ביאה שניה כמו חי"ל, והיינו דבכה"ג דינא דחי"ל ועשה כחי"ל, וזו כוונת הגמרא להלן [ס"א], וא"ש. וצ"ל דלדרכו – הרי לולי הפסוק של 'עליה' אז בכל העריות לא היתה מותרת אלא שהיה בה איסור על ביאה שניה מה"ת ועל ביאה ראשונה מדרבנן, ואיצטריך עליה לאוסרה מה"ת בביאה ראשונה.

והנה אי נימא שהגדר בדין הואיל ואשתרי אישתרי היינו שמתפשט ההיתר בכל האיסור – אז היה נראה שלמדנו מדבריו שאין כאן התפשטות בגוף ההיתר בפועל אלא התפשטות בכח המתיר, ולכן תלוי איזה כח המתיר איכא הכא, אכן אי נימא שיש התפשטות בהיתר הפועל – אז ליכא לחלק כן.

בדברי האחיזרז בחי"ל ועשה ליישב קושי' הבית מאיר.

ועיין באחיזרז אריכות דברים לחזו"א בקושי' זו ותירץ בזה כמה תירוצים – ובתוך דבריו תירץ כך:

שיש לעיין דלמה לא חיילא דינא דהואיל ואשתרי אישתרי באופן שחלו האיסורים כהדדי וי"ל הסברא בזה דמאי אולמי' דאמרינן הואיל ואשתרי אישתרי, נימא איפכא כיון שיש איסור אז תרווייהו נאסרו, ורק אחרי שכבר חיילא ההיתר שוב לא בטל, וממילא י"ל דבחי"ל ועשה יש ריבוי לחליצה וזה מתיר אשת אח, ומוכרח שתמיד יהיה היתר אשת אח גם בבאו חי"ל ועשה בשעת מיתה ביחד עם ההיתר, וא"כ לפי האמת נמצא שקושי' הבית מאיר היא קושי' בכל חי"ל ועשה דקרא, ולא רק בהך דנתמנה אח"כ להיות כהן גדול, דהכא נתחדש שההיתר הוא היתר מוחלט ואין נפ"מ אי קדם ההיתר או לא.

ומעתה אדרבה דכבר מיושב כל הקושי', דסו"ס איכא גזה"כ דיליף מיבמתו שרק עולה לחליצה ולא עולה ליבום, ואי היה כאן דין הואיל ואשתרי אישתרי היתה עולה ליבום וע"כ דכלול בגזה"כ דליכא בחי"ל ועשה דין הואיל ואשתרי אישתרי.

ויש להעיר בעיקר הך מהלך - דלפי הקס"ד בסוגי' שם יליף מיבמתו תרתי, א] לא עולה ליבום וזה כולל חיי"ל, ב] עולה לחליצה, למסקנה דרך קאי בחיי"ל ועשה ולא בחיי"ל, אז באמת רק יליף דעולה לחליצה, ולפי דרכו צריכים את הפסוק לתרתי גם לגבי זה שאינו עולה - גם למסקנה דלא נימא הואיל ואישתרי אישתרי - וקשה דא"כ למה לא נכלול חיי"ל עצמם, ולא מתייבמים מה"ת, דמה ראית לחלק בין חיי"ל ועשה לחיי"ל, וצ"ע.

עוד יש להעיר - הא לעיל מינה שם כתב בהדי' דמצורע וקרי אף אי ליכא הואיל ואישתרי אישתרי הא מיהת דמצד מצורע הותר האיסור ולא חייב מצד שניהם, וא"כ למה אמרה הגמרא דבקרי ג"כ בעינן שההיתר של מצורע יחול קודם, הא ליכא בזה מאי אולמי' דההיתר של מצורע מוחלט, וכעת צ"ע.

בדברי רעק"א בישוב קושי' הטורי אבן בנזיר כהן.

רעק"א בסוגיין הביא מהטורי אבן שהקשה דלמה לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי בכהן נזיר לגבי היתר טומאה בז' קרובים שהכהן מותר והנזיר אסור.

וכבר העיר הקוה"ע [סימן ט' ס"ק ה'] עפ"י מה שייסד שם שאין דין הואיל ואישתרי אישתרי באופן שאין סיבת האיסור וחילול ביה היתר להתירו, אבל דבר דיצא מכללו להיתר, דמעולם לא נאסר כחלב חיה, הכא לא שייך הואיל ואישתרי אישתרי, ובזה הוסיף "דבזה תתיישב קושי' הטורי אבן פ"ק דמגילה בכהן ונזיר, דנימא הואיל ואישתרי טומאת קרובים לגבי כהן אישתרי נמי לגבי נזיר, דלשיטת רש"י והרמב"ן דהוא דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, כמו חלב חיה, אין לומר בזה הואיל ואישתרי, אלא דקושיתו היא לשיטת הרמב"ם [פ"ב מהל' אבל הט"ו], דלכאורה נראה מלשונו שם דההיתר הוא משום דחיה, ובזה יש להקשות למאן דאמר בזבחים [ל"ב:] דאמרינן בדחיה הואיל ואישתרי, עכ"ל - ועיין בהערה ²⁵¹ מה שהעיר על הרמב"ם בזה.

ובעיקר הקושי' תירץ הטורי אבן דהתוס' להלן כתבו בטעמא דרבא דלית ליה הואיל ואישתרי אישתרי דהיינו משום שאחו"א ואשת אח הם ב' איסורים, ודווקא בטומאה שיש איסור אחד מחמת ב' הטומאות דאז הותר לגמרי, ונמצא דלפי רבא ה"ה דנזיר וכהן ליכא הואיל ואישתרי אישתרי, וא"ש.

אולם כתב רעק"א דגם למבואר בגמרא שיש הואיל ואישתרי אישתרי בעריות, היינו משום שאף שיש ב' לאוין אבל סו"ס כללם התורה לגבי הכרת לכלל אחד, ולכן חשיבי כ'שם אחד' לגבי הואיל ואישתרי אישתרי, אבל נזיר וכהן לא שייכי זל"ז.

וז"ל: "לענ"ד זה הכלל - לכו"ע דבב' ענינים ממש ל"א הואיל והותרה וכו' אלא דלענין אשת אחיו ואחות אשה דכל עריות כיון דכללינהו הקרא לענין כרת דכתיב כי כל אשר יעשה מכל התועבות ומסברא היה כמו חלב וחלב לחייב בהעלם כולם רק חטאת א' אי לאו דיצא כרת באחותו לחלק מש"ה מקרי שם א', ורבא ס' דמ"מ מקרי שני שמות", ומבואר כנ"ל.

לדברי רעק"א מיושב נמי קושי' הבית מאיר, דגם חיי"ל ועשה מיקרי שם אחר ואינם בכלל עריות - כ"כ האחיעזר [ס"ק ד'] בהמשך, והוסיף שתירוצו זה מהני גם לפי הצד במשנה למלך שיש איסור אשת אח בחיי"ל ועשה.

וע"ע באחיעזר [שם בהמשך] שתירץ בזה דגם בנדה באופן שפרסה נדה לאחר נפילה שיהיה לה היתר של הואיל ואישתרי אישתרי - אכן אינו כן, א] דהוי בכלל עליה כלפי דין זה, ב] י"ל דצריכים להמתין ובזה ליכא היתר של הואיל ואישתרי אישתרי, וכן הביא מהשושנות עמקים בקרי דרך בערב פסח איכא הואיל ואישתרי אישתרי ולא תמיד.

²⁵¹ וז"ל הרמב"ם [אבל]: "הטומאה לקרובים דחווה היא ולא הותרה לכל, לפיכך אסור לכהן להטמא למת אפילו בשעה שמתמא לקרוביו, שנאמר לה יטמא, אינו מטמא לאחרים עמה" עכ"ל.

ועיין בקוה"ע [שם] וז"ל: "במנחת חינוך [מצוה רס"ד אות ח'] תמה על לשון זה, דמשמע דאילו הוה אמרינן דהותרה ולא דחווה גרידא, היה מותר להיטמאות גם לרחוקים, והא מנא תיתי, עיין שם. ואפשר לומר דאין כוונת הרמב"ם לחלק בין דחווה להותרה, אלא דמירי באופן שאי אפשר לו להיטמאות לקרובים רק אם יטמא גם לרחוקים, והוה אמינא כיון שהתירה תורה איסור טומאה מפני כבוד הקרובים, מה לי טומאת קרובים או רחוקים, וכההיא דפריך בגמ' [זבחים צ"ז:] ליתי עשה דאכילת קדשים כשרים ולידחי ל"ת דקדשים פסולין, אף דבאכילת הפסולין ליכא מצוה כלל, ולזה השמיענו הרמב"ם דהכא אינו כן, דדוקא הטומאה לקרובים דחווה ולא הותרה לכל, והטעם, דילפינן מקרא, לה יטמא ולא לאחרים עמה".

ויש לדון באופן אחר דאולי אחרי מה שחידשו התוס' והרא"ש בריש מכילתין דלא מיקרי ערווה, דשוב א"ש דגם אינה בכלל ה'שם אחד' של כל העריות לגבי להיות כלול בהיתר אחד של הואיל ואישתרי אישתרי.

ישוב נוסף מהאחיעזר, דדוקא משום שהאשת אח חוזר וניעור בערווה הלכך מיקרי שם אחד דדנים על שניהם כהדדי ודלא כחיי"ל ועשה.

עוד תירץ בזה באחיעזר [לעיל מינה] לקושית הבית מאיר והקדים בקושי' דלכא' מה הדמיון, הרי בטומאה שם אחד ובעריות ב' שמות, והיינו כסברת רבא לחלק ביניהם וכמבואר בתוס', והשאלה דלמה לדין ליתא לחילוק זה.

ותירץ באופן אחר מרעק"א, והוא, ד"כיון ששני האיסורים תלויים זב"ז, דאי נימא דיש בו איסור אחות אשה ממילא חוזר וניעור גם איסור אשת אח א"כ אנו דנין גם על איסור אשת אח, ועדיף משם אחד דאיסור אשת אח הותר בכל גווני אף שנתוסף עליו איסור שני ואמרינן הואיל ואשתרי אשתרי דעד שאתה אומר שהאיסור השני יעורר איסור הראשון ויחזקהו אדרבה אמור להיפך שאיסור אשת אח שהותר גורם שיותר גם השני הנוסף הואיל ואשתרי אשתרי".

ולפי"ז יישב הך דחיי"ל ועשה והיינו משום "דאיתרבו לחליצה ואיסור אשת אח פקע וכמו שהכריעו האחרונים ואף אם לא יהי' היתר ליבום מ"מ איסור אשת אח פקע א"כ אין שייך כלל איסור אשת אח לאיסור חיי"ל שאינם תלויים זב"ז כלל וכיון שהוא איסור מיוחד מב' שמות והאיסור השני דחיי"ל אינו מעורר איסור הראשון דאשת אח דנימא דכמו שזה הראשון הותר יותר גם האחרון ולכן לא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי לכו"ע", ורק בקרי ומצורע לא אכפת לן מה שממילא יש היתר למצורע כיון דסו"ס שם אחד נינהו.

פרק ב'

יסוד דינא דהואיל ואישתרי אישתרי.

הערה: יש מהלך כללי בסוגי' דנחלקו בגדרי 'יצא מן הכלל' אי אשת אח חשיבא כחלק מכלל העריות, וכה"ג פליגי נמי בהלכות הואיל ואישתרי אישתרי.
בסוגי' למדנו חידוש:

שיש כאן מהלך כללי בסוגי' - דנחלקו בגדרי 'יצא מן הכלל' אי אשת אח חשיבא כחלק מכלל העריות, ובאמת דכה"ג פליגי נמי בהלכות הואיל ואישתרי אישתרי, והיינו כך:

מצד אחד הבאנו מרעק"א דנקודת המחלוקת בין רבא לסוגי' בהלכות הואיל ואישתרי אישתרי היא, דכו"ע מודי שיש דין הואיל ואישתרי בטומאה, אבל בעריות ואשת אח נחלקו, דרבא ס"ל שהם ב' לאוין ולא שייכי זל"ז, וכמבואר בתוס' בטעמא דרבא, והוסיף בזה רעק"א, דטעמא דהגמרא היא משום שאף שיש ב' לאוין אבל סו"ס כללם התורה לגבי הכרת לכלל אחד, ולכן חשיבי כ'שם אחד' לגבי הואיל ואישתרי אישתרי, ובזה מיושב כל הקושיות מנזיר וכהן וכו'.

הרי לנו ברעק"א דמצד אחד יש מחלוקת האם אשת אח ואחו"א נידון כ'כלל אחד' וכ'שם אחד', ומאידך מצאנו כעין זה בדברי הריטב"א – מובא לעיל [סימן כ"ז] – בביאור המחלוקת בין תחילת הסוגי' [ז'] בדבר שיצא מן הכלל דאשת אח חשיבא כדבר שיצא מן הכלל של כל העריות, ולעומת זאת תחילת סוגי' הואיל ואישתרי אישתרי [ז']: דפירש הריטב"א דכבר לומדים מאשת אח לכולם כיון דלא מיקרי יצא מן הכלל כיון שהתורה פירטה כל לאו בפני עצמו, וזה כעין מה שנחלקו בכעין זה בהלכות הואיל ואישתרי אישתרי, שהסוגי' [ז']: בדין הואיל ואישתרי אישתרי לומדת שיש כאן כלל, והסוגי' [ח'] בשיטת רבא סוברת שאינו כלל רק לאוין פרטיים.

ונוסיף – הרי בתוס' גורניש [ח'] כתבו בטעמא דלא ילפינן מקרא ד'עליה' דליכא דין הואיל ואישתרי אישתרי כיון שהפסוק רק מגלה דחשיב כתרי שמות, והיינו דגם סוגי' דידן מודה לרבא בסברא זו, אלא דבעי פסוק דלגלות דחשיב כב' שמות – הרי זה כל המהלך בסוגי' הכא.

בקצרה – פלוגתת [ז'] / [ח'] : כעין פלוגתת [ז'] / [ח'] .

הערה – מה השייכות בדין הואיל ואישתרי אישתרי בין מצורע וקרי לעריות.

אחרי הקדמה זו באמת יש להקשות – הרי בלאו אחד כמו בטומאה הרי ההותרה היא בלאו עצמו – שהלאו דוישלוחו מן המחנה הותר – ומה לי מצורע מה לי קרי הרי בטומאת מצורע הותר הלאו

הזה, ולמה לי חידוש מסויים של הואיל ואישתרי אישתרי, הרי הכל היתר אחד וא"צ להוסיף בהיתר 'תוספת היתר' כדי להתיר את הקרי.

אולם בעריות אינו כן, דמה מהני היתירא דאשת אח לאחו"א, הא סו"ס ב' לאוין נינהו ומה מהני לזה 'שם אחד', וכפשוטו צריך להיות שהלאו הותר והלאו שלא הותר לא הותר, ואיזה דמיון יש לדין הואיל ואישתרי אישתרי בתוך הלאו עצמו שהותר.

הערה – מה עיקר סברת הואיל ואישתרי אישתרי – ואין לומר שיש היתר כללי בכל המעשה – שהרי כל איסור הוא איסור לעצמו, ולא המעשה הוא זה שאסור.

עוד צ"ב – דמה עיקר הסברא של הואיל ואישתרי אישתרי, אטו יש כאן הרחבה ו'פשטה' בהיתר, מי שהתיר אשת אח ימשיך ויוסיף להתיר אחו"א, וכי איזה מהלך יש בזה, וצ"ע.

ואולי נימא שההיתר חל ב'מעשה ביאה', ומעשה ביאה שיש בה היתר מכריח שההיתר ימשיך להתקיים – ולכן א"א לאוסרו על ידי אחו"א אי ממילא הותר מצד אשת אח, כיון שמעשה אחד הוא, והותר ושוב לא נאסר.

אולם זה קשה, דזה פשוט שהיתר חל במה שנאסר, להתירו שהאיסור הותר, ובשלמא אם היינו אומרים שגוף האיסור הוא המעשה ביאה [ואשת אח היא סיבה בעלמא לאיסור ביאה] אז שפיר י"ל שההיתר חל במעשה ביאה ואז חיילא ההיתר גם כלפי אחו"א – כיון ששניהם איסור א' אלא שיש ב' סיבות לאיסור והאיסור האחד בביאה הותר לגמרי כנגד ב' סיבות.

אולם הפשטות היא שגוף האיסור היינו "איסור אשת אח" ולא איסור ביאה מחמת אשת אח, ואם האיסור הוא איסור אשת אח – אז ההיתר חל באיסור אשת אח ולא בביאה שבמקרה יש בה איסור אשת אח – ואז כבר לא שייכי אהדדי האחו"א והאשת אח, ושוב קשה מה המהלך של הואיל ואישתרי אישתרי.

ובאמת זה פלא גדול לחשוב שגוף האיסור הוא הביאה ותו לא ואשת אח ואחו"א הם סיבות בעלמא לאיסור, הרי אי נימא שגוף האיסור אינו אלא המעשה ביאה, ולכן אחו"א ואשת אח חדא נינהו באיסור ובהיתר, א"כ נימא כן גם בזריעת כלאים וזריעה בשבת דחדא נינהו אלא שיש ב' סיבות שאוסרות אותה, ולכן ההיתר בזריעה מצד שבת יכול להתיר גם כלאים – הא פשוט שאינו כן – שכל איסור הוא איסור לעצמו לפי גדרו האיסור וה'איסור' צריך היתר – לא ה'מעשה' שיש בו איסור שהמעשה הוא 'כללי' בעלמא שמחזיק את האיסור – בתור היכי תימצי.

ומוכרח כן – הרי כמו שפשוט שג' פעולות שונות של זריעת כלאים אינם ג' איסורים שונים אלא ג' אופנים שונים של איסור אחד, והיינו שהפעולות לא קובעות כלום – כך פשוט גם לאידך גיסא, שמעשה אחד של זריעת כלאים ושבת ושמיטה אינו איסור אחד עם ג' סיבות.

ובאמת דכל המהלך בזה לומר שאיסורים שונים במעשה אחד הוו בכלל היתר אחד נסתר בהדי' מעיקר היסוד של רעק"א – שהרי רעק"א בא לומר שרק בעריות נימא כן כיון שכללם הכתוב לגבי הכרת להיות 'שם אחד', אבל איסורים נפרדים ככהן ונזיר או חי"ל ועשה ועריות, בהנך ליכא הואיל ואישתרי אישתרי, ואי ננקוט שיסוד המתיר הוא עצם זה שבאו לפונדק אחד במעשה אחד – והיינו שהמעשה הוא האיסור והאיסורים הם סיבות – הרי א"כ אין בזה שום נפ"מ – ומדברי רעק"א למדנו שההיתר באחו"א שייך לזה שאשת אח ואחו"א שייכי זל"ז וחדא נינהו בגוף ההיתר. גם עיקר הסברא שבמעשה שיש בו היתר איכא 'הכרח' שה'היתר' ימשיך להתקיים, וזה היסוד בדין הואיל ואישתרי אישתרי – זה קשה מאד – דאטו היתר 'מציאות חיובית' אית ביה שצריכים 'לשומרו ולהחזיקו', הא היתר היינו העדר של איסור – ותו לא מידי – ואין שמירה והחזקה לא להעדר של איסור ולא לשום העדר אחר – וצ"ע.

הקדמה – בעיקר הדיון של דבר שיצא מן הכלל – ב' הסתכלויות על מעשה אחד, והדינים מתייחסים להסתכלות הכללית או להסתכלות הפרטית.

ונראה להציע בכל זה מהלך חדש – עפ"י רעק"א שרק באיסור אחד אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, או רק בב' איסורים שהם ב'שם אחד' – ולהלן [פרק הבא] נוכיח את הדברים מדברי הראשונים:

ונקדים בגדר הי"ג מידות של דבר שיצא מן הכלל – וכמבואר בעמוד א', דהנה, הגמרא הביאה שיש 'מידה' של דבר שיצא מן הכלל דיצא כדי ללמד על כל הכלל, וכגון בשר שלמים דיצא מן

הכלל ללמוד דין שיש בו חיוב כרת בטומאה, וזה מלמד על כל הכלל שבכל בשר של קדשי מזבח ההלכה כן.

והגדר בזה פשוט: יש ב' הסתכלויות על אכילה זו, בתור אכילת קדשים ובתור אכילת שלמים, מעשה אחד נעשה כאן אלא שיש ב' הגדרות למעשה - כלל ופרט - וכשנאמר דין במעשה הזה צריכים לדון כלפי איזה הגדרה במעשה מתייחס הדין, כלפי האכילת שלמים שבו או כלפי האכילת קדשים שבו, והמידה של ללמד על הכלל יצא מחדשת שהדין נאמר בתורת האכילת קדשים שבו ולא כלפי האכילת שלמים במסויים.

לעומת זאת יש מידה אחרת - יצא מן הכלל לידון בדבר החדש, והכא לא לומדים את הדינים של הדבר החדש לכל הכלל, וזה מצאנו באשם מצורע שיצא מהכלל של אשמות שכאן לא כל הדם נזרק על המזבח אלא חלקו לבוהן ידו וכו', ולא יליף כן לכל הקרבנות ואשמות, וגם הכא יש ב' גדרים למעשה - בתור זריקת קרבנות ובתור זריקת אשם מצורע, כלל ופרט - וגם הכא היה מקום להסתפק באיזה הגדרה במעשה נאמרה ההלכה, והכא נאמר שהדין מתייחס לזריקה בתור זריקת אשם מצורע.

בדומה לכל הנ"ל נאמר בסוגי' בהיתר של אשת אח דגם דומה ליצא מן הכלל - והיינו שיש איסור ערווה ויש איסור אשת אח - כלל ופרט - ודנו האם ההסתכלות על אשת אח היא הסתכלות כללית - שהערווה הכללית הותרה באשת אח או שהאשת אח עצמה הותר, והנפ"מ אי לומדים לכל העריות - או לא.

למסקנה הסיק הריטב"א שחסר בעיקר הכלל, ואין כאן אלא פרט, והיינו כמו שא"א לדון באיסור של ערלה וכלאים בתור 'כלל' של איסור"נ של גידולי קרקע, שהרי אין כזה 'כלל' בתורה, וה"ה אשת אח ואחור"א אינם כלל וממילא אין בהם ב' הסתכלויות.

מבאר שיש ב' הסתכלויות על הסתירה בין אשת אח ליבום, הסתכלות מצד האשת אח והסתכלות כללית מצד פרשת עריות, והדין הואיל ואישתרי אישתרי מחדש לדון את הסתירה של כל פרשת עריות בתור חלק מהדיון בלאו של אשת אח - וממילא יחול ההיתר בהכלל - אין כאן התרחבות של ההיתר אלא התרחבות של הדיון והסתירה.

ונראה לחדש שגם הדין הואיל ואישתרי אישתרי מישך שייכא להך נידון אלא שזה הלכה - ובאה מכיוון אחר, והיינו כך:

ונקדים בב' הקדמות:

הקדמה א': נתבאר בארוכה בסוגי' דעדל"ת שמקום ה'סתירה' בין הלאו לעשה הוא מקום ה'דחייה' - עיין בזה בהרחבה לעיל [סימן י"ח].

בקצרה - התוכן של היסוד הזה הוא כך - שאף שלפום ריהטא היה נראה שיש כמה סוגים שונים של דחייה בעדל"ת, מדין הותרה [כלאים בציצית לר"ת ובגדי כהונה לראב"ד וכדומה] ומדין דחייה, אכן לפי האמת כולם חדא, אלא ש'מקום' הסתירה שבין הלאו לעשה מתחלף - לפעמים הגיעו העשה והלאו לפונדק אחד במישור המעשי ולפעמים בגוף החיוב או בסיבת החיוב או בעיקר הפרשה וכו' - והכלל בכל זה הוא אחד, דהך מקום ששם העשה והלאו סותרים זא"ז - שם מתרחשת הדחייה, ומשתנים התוצאות של הדחייה כפי מקום הדחייה ומתרחבת דיני הדחייה בהתאם - עיי"ש היטב.

הקדמה ב': התורה התירה אשת אח או מדין הותרה הוא מדין עדל"ת במצוותו בכך, אלא שלא ברור מה גדרי ההיתר, והכלל בזה הוא שמקום הסתירה הוא מקום הדחייה וההותרה, וכפי מה שישתנה מקום הסתירה שבין הלאו לעשה, כך ישתנה גוף הדחייה וגוף ההיתר עצמו.

בנקודה זו בא לידי ביטוי ההלכה של הואיל ואישתרי אישתרי - והוא - שלפי האמת יש ב' הסתכלויות על הסתירה בין אשת אח ליבום, הסתכלות מצד האשת אח והסתכלות כללית מצד פרשת עריות, והיינו דכיון שאשת אח היא ערווה בכלל העריות, שוב י"ל שפרשת עריות ב'נוסח' אשת אח סותרת ליבום וי"ל גם שאשת אח מצד עצמה סותרת ליבום - הסתכלות כללית והסתכלות פרטית, וכעין הנך ב' צדדים שיש במידה בתורה של 'דבר שיצא מן הכלל', מעשה אחד עם ב' הסתכלויות, ואף שההסתכלות הפשוטה היא שאשת אח מצד עצמה סותרת ליבום, אכן בדין הואיל ואישתרי אישתרי נתחדשה הלכה איך לדון את הסתירה שבין אשת אח ליבום, והיינו

שנתחדש בהלכה זו שדנים את הדיון של 'פרשת עריות' בתור חלק מהדיון של אשת אח עצמה, דנים שיש סתירה כללית בתוך הסתירה הפרטית, סתירה בין כל פרשת עריות שאשת אח היא פרט בכלל הזה, בתור חלק מהדיון על אשת אח עצמה.

למדנו מכאן שהתורה לא הרחיבה את ההיתר של אשת אח לאח"א, מלאו ללאו, אלא שהתורה דנה את הסתירה בין יבום לאשת אח בהסתכלות יותר כללית, וממילא שההיתר הוא ב'מקום הסתירה', ואם 'מקום הסתירה' כולל נמי את פרשת עריות באופן כללי, שוב חל ההיתר גם בפרשת עריות באופן כללי, וזה ממילא שאח"א כלולה בתוך ההיתר הזה.

וכמו כן במצורע וקרי, הרי מקום הסתירה ביניהם הוא הטומאת מצורע שיש בלאו דוישלחו מן המחנה, וכפשוטו ההותרה חל על הטומאה הזו שיש בלאו דוישלחו מן המחנה, אכן בהסתכלות יותר רחבה נדון את כל הלאו בתוך הנידון על טומאת מצורע, שגם זו הסתכלות נכונה, אלא שההסתכלות הפשוטה היא על טומאת מצורע בפני עצמה, והלכתא דהואיל ואישתרי אישתרי חידשה הסתכלות נוספת בתוך ההסתכלות הזו.

לסיכום: החידוש בדין הואיל ואישתרי אישתרי אינו ב'גוף ההיתר' אלא איך דנים את ה'סתירה', שנאמר לדון את גם את הסתירה הכללית בתור חלק מהסתירה הפרטית, וממילא שמקום הסתירה הוא מקום הדחייה ומקום ההותרה.

תוספת דברים – החידוש בדין הואיל ואישתרי אישתרי – היא פחות מהקס"ד לדון את ההיתר אשת אח כדבר שיצא מן הכלל.

ושוב נדגיש – המקור לכל המהלך הנ"ל הוא אחרי שרעק"א חידש שרק בהיתר של שם אחד אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי, וקשה דמה הגדר בזה, וע"כ כנ"ל דחזינן להיתר באיסור הראשון כהיתר שייך לכל ה'כלל' ולכל ה'עריות'.

והיינו שכמו שבדבר שיצא מן הכלל רצו לחדש בקס"ד [ז.]. דהיתר אשת אח אינו היתר 'אשת אח' אלא היתר 'לכל העריות' ואשת אח אינה אלא דוגמא של ערוה ללמד על כולם, כמו כן חידשו בהואיל ואישתרי אישתרי חידוש כעין זה - בזעיר אנפין - שגם אי לא היתרו את כל העריות אבל היתרו את האשת אח בתור אחד מן העריות, בנידון על אשת אח דנים את הערוה הכללי שבו.

ונוסיף עוד – הרי ה'אי בעית אימא' להלן דילפינן מהקישא דר"י סובר דלפי האמת איכא הלכה בכל העריות של חד איסורא דהותרו ליבום ואשת אח לאו דווקא וכל כה"ג שיש חד איסור הערוה הותרה, וכל העריות שאסורות היינו משום שהוקשו לאח"א כיון שכולם ב' איסורי, עכ"פ מבואר שגם למסקנה שם סוברים שהסתירה בין יבום לאשת אח היינו בין פרשת עריות ליבום ולכן פרשת עריות הותרה ליבום, אלא דדווקא פרש עריות של חד איסורא, ודו"ק, וסוגי' דהואיל ואישתרי אישתרי עומדת בין הנך ב' סוגיות - ולפי המבואר ברעק"א ובתוס' גורניש דגם הכא תלוי ב'שם אחד' - הרי נמצא שגם הכא ההסתכלות היא כפרשה אחת והיתר א' על כל העריות

בקצרה - לא הוספנו היתר חדש על לאו חדש, אלא הגדרנו מחדש את ההיתר על אשת אח בתור היתר כללי ולא בתור היתר פרטי.

בקצרה: לא הוספנו היתר חדש על לאו חדש, אלא הגדרנו מחדש את ההיתר על אשת אח בתור היתר כללי ולא בתור היתר פרטי.

מבאר בזה דמה נפ"מ אי אשת אח קדם או דבבאו בבת אחת.

אולם אכתי צריכים לבאר דמה נפ"מ אי אשת אח קדם או דבבאו בבת אחת, דמבואר בגמרא דרק כשקדם אשת אח וההיתר של אשת אח אז אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אבל אי באו בבת אחת, אשת אח ואח"א, אז לא מהני הדין הואיל ואישתרי אישתרי, וקשה דמאי שנא. ולפי הנ"ל הביאור פשוט:

אם נשאל – האם פרשת עריות מצד עצמה הותרה במקום יבום, אז התשובה היא שתלוי באיזה חלק של פרשת עריות אנו דנים, שמצד אשת אח הותר ומצד שאר העריות לא הותר.

אם נשאל – האם פרשת עריות בתור חלק מהדיון בלאו של אח"א הותרה במקום יבום, אז התשובה היא שפרשת עריות לא הותרה.

אם נשאל – האם פרשת עריות בתור חלק מהדיון בלאו של אשת אח הותרה במקום יבום, אז התשובה היא שפרשת עריות הותרה.

ומעתה פשוט דהא דמהני מה שדין הואיל ואישתרי אישתרי מגדיר את הסתירה כסתירה עם פרשת עריות בתור חלק מהדיון בהיתר אשת אח, היינו היכא שכל הנידון על פרשת עריות הוא אך ורק מצד אשת אח ותו לא, אבל אם הדיון על פרשת עריות היה עומד גם מכח הדיון על אחו"א, אז הדין איפכא, וא"כ במקום שיש דיון אחד באשת אח ואחו"א כהדדי כגון היכא שנפלו כהדדי, הרי הכא לא מהני דין הואיל ואישתרי אישתרי להתיר את כל הפרשה מכח אשת אח אם ע"כ אחו"א כלולה בתוך הך דיון עצמו, דמאי אולמי, והיינו דאיך נקבע שהדיון הוא גם בפרשת עריות מכח האשת אח ואז יש היתר בכל הפרשה, הא עד כמה שהדין הואיל ואישתרי אישתרי יחדש את ההסתכלות הזו, הרי אין לדון באשת אח בלי לדון מצד אחו"א, שסו"ס חלק מהדיון מתייחס ע"כ לאחו"א שהרי תרומתו נפלו ליבום כהדדי בתוך נפילה אחת, והסתירה בין העשה ללאוין היא אחת, ולכן ליכא היתירא מצד הואיל ואישתרי אישתרי בכה"ג.

אולם באופן שכל הדיון היה אך ורק על אשת אח, שהיא לבד נפלה ליבום, א"כ נקבע הדיון גם בהסתכלות הכללית של כל פרשת עריות, ונקבע היתירא דפרשת עריות בדיון בהיתר של אשת אח, ושוב נימא שבאופן שהאחו"א יחול אח"כ, הא כבר נקבע ונפסק כל הדיון בכל הפרשה – וע"ד זה נמי בדין וישלחו מן המחנה – ולהלן יבוארו הדברים בדברי הראשונים.

שורש פלוגתא רבא והסוגי' בדין הואיל ואישתרי אישתרי – ותליית ב' הסוגיות זב"ז.
ובזה חזרנו לשורש הסוגי', דלמה רבא חולק בדין הואיל ואישתרי אישתרי, ותוס' תירצו ב' תירוצים:

א] תירצו שרבא חולק בעיקר סברת הואיל ואישתרי אישתרי, והיינו שסו"ס ההסתכלות הפשוטה היא רק מצד אשת אח ורק מצד טומאת מצורע, ואין דיון כללי לולי דין הואיל ואישתרי אישתרי, ועולא חידש שיש דין הואיל ואישתרי אישתרי ונתחדש הסתכלות חדשה להיות כלולה בתוך ההסתכלות הפרטית.

ב] עוד תירצו שרבא חידש שכל ערוה וכל לאו בעריות עומד לעצמו, והיינו שכמו שיש לדון בהלכות דבר שיצא מן הכלל האם אשת אח היא חלק מהכלל, ובזה דנו בשו"ט לעיל לדרכו של הריטב"א [ז. /:], כמו כן יש לדון האם הוי חלק מהכלל לגבי לדון את הסתירה של אשת אח ויבום בתור הסתכלות יותר רחבה – גם בפרשת עריות.

הערה גדולה – הדין הואיל ואישתרי אישתרי מתייחס גם להיתר יבום מצד עדל"ת וגם מצד נעשית כאשתו.

יש כאן הערה גדולה בכל הסוגי' – הרי הדין הואיל ואישתרי אישתרי היה מתיר אשת אח ואחו"א כהדדי, וכמו שיש היתר אשת אח גם בביאה שניה כמו כן אחו"א, ואף שבאשת אח עצמה איכא בזה ב' דינים שונים של היתר, היתר מצד עדל"ת בביאה ראשונה ונעשית כאשתו בכל הביאות האחרות, א"כ צריכים לומר בפשיטות דהנך תרתי כלולים בכלל דין הואיל ואישתרי אישתרי, וממילא מבואר שהדין הואיל ואישתרי אישתרי מתייחס גם להיתר יבום מצד עדל"ת וגם מצד נעשית כאשתו, [ולעיל הבאנו חדוש של הבית מאיר דנקט דאינו כן, ורק ביאה ראשונה היתה מותרת].

עכ"פ אי ננקוט שהדין הואיל ואישתרי אישתרי הוא דין בהיתר שהיתר בחלק מתפשט בכולו, א"כ מאן יימר שיש דין אחד להנך ב' דינים, הא יתכן דכלפי עדל"ת מתרחב ההיתר ולא כלפי נעשית כאשתו, אכן אי נימא שאין שורש הדין מתייחס להיתר אלא לדיון ולסתירה בין היבום לאיסור, א"כ אין לחלק ביניהם שכולם בכלל דיון אחד.

אולם העירני תלמיד אחד דבסוגי' דזבחים [ל"ב] נחלקו אי דווקא בהותרה איכא דין הואיל ואישתרי אישתרי אי דווקא בדחוייה איכא דין הואיל ואישתרי אישתרי, ומשמע שיש לחלק בין הסוגים השונים של היתר, ולדברינו אין הדברים ברורים.

פרק ג'

ראיות מדברי הראשונים בסוגי'.

ביאור בדברי רש"י בזבחים דמבואר שיש תוספת באיסור השני מהראשון שבא להחמיר על הראשון.

נתבאר יסוד גדול בדין הואיל ואישתרי אישתרי ויש מקורות מדברי הראשונים לכל הנ"ל, וכדיבואר:

ונקדים שצריכים לעיין בעיקר החילוק בין הקדים אשת אח לאחיו"א או איפכא, ובאמת דמצאנו כבר נידון זה בזבחים [ל"ב] דאיירי שהדין הואיל ואישתרי אישתרי נאמר על רוב ציבור בטומאת מת, ובזה יתירו גם טומאת זב שאינה בכלל ההיתר הזה ורק אהני לן מצד הואיל ואישתרי אישתרי.

והתם איירי דהקדימו הטומאת זב, ולכן לא מהני בזה הואיל ואישתרי אישתרי דבעינן היתר לפני האיסור, ופירש"י: - "טומאה אישתראי - שבאה אחרונה זיבה ראשונה עומדת במקומה - ולא דמי למצורע - דהתם איכא למימר מיגו דקמייתא לא הוי אסירא ליה בתרייתא לא חמירא לך מקמייתא שהרי טמא היה ומותר אבל הכא כי הוה זיבה גרידתא הוי אסירי השתא דאיתוספא טומאה עלייהו אישתרו להו".

ברש"י מדוייק תלת:

א] "בתרייתא לא חמירא לך מקמייתא" והיינו דבדין הואיל ואישתרי אישתרי נאמר דא"א להחמיר בשני יותר מהראשון.

ב] רש"י מוסיף בזה ביאור שכתב "השתא דאיתוספא טומאה עלייהו אישתרו להו", ומבואר שיש כאן 'תוספת' באיסור השני שניתוסף על האיסור הראשון.

ובאמת שרש"י איירי כשהאיסור בא מוקדם [ולא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי] - אכן ה"ה איפכא כשההיתר בא קודם שזה מוגדר בתור 'תוספת', ולכן אם השני הוא איסור שבא אחר היתר, אז אמרינן דבתור 'תוספת' אינו יכול להיות יותר חמור מהעיקר - אלו דברי רש"י.

ג] רש"י כתב "מיגו דקמייתא לא הוי אסירא ליה בתרייתא לא חמירא לך מקמייתא - שהרי טמא היה ומותר" - ומה הכוונה "שהרי טמא היה ומותר", הרי ההיתר לא היה אלא בטומאת צרעת ונמצא שהבעל קרי לא בא להתמודד נגד ההיתר שכבר היה אלא שבא לחדש איסור חדש.

וכל זה צ"ב, אטו יש כאן 'תוספת', הרי מצורע ובעל קרי וטומאה וזב, הרי כולם אוסרים וכולם פוסלים כהדדי, ומי בא להוסיף על מי, הרי כל אחד הוא סיבה עצמית לאיסור וכל אחד צריך היתר עצמי, ובפרט באשת אח ואחיו"א, אטו נימא שאחיו"א היא 'תוספת' על אשת אח ולכן היא לא יכולה לאסור את מה שאשת אח התירה, הא יבום התיר את איסור אשת אח ואחיו"א אוסרת את אחיו"א ולא את האשת אח שהותר ובמקרה תרווייהו נמצאים באשה אחת ובביאה אחת, והיכן התוספת של אחיו"א על אשת אח.

ואיך כותב רש"י "שהרי טמא היה ומותר" - דלמה מיקרי בא לאסור את מה שכבר הותר ולמה מיקרי שבא 'להחמיר' על האיסור הראשון - הרי כל אחד עומד לעצמו - ופלא [וכבר דחינו לעיל את אלו שאומרים שהמעשה הוא מעשה אחד והוא גוף האיסור והוא הותר וכעת הוא עצמו נאסר] - וכל זה צ"ע.

ונראה דכאן מבואר שההיתר שחל במצורע עוד לפני שהגיע הבעל קרי היה היתר כללי בלאו, וההיתר הזה כולל גם אופנים אחרים של וישלחו עוד לפני שעלה הנידון של בעל קרי, וכן בכל העריות שחלה יתר כללי של עריות, ונמצא שאח"כ כשהוא נהיה בעל קרי, הרי כעת באים לפתוח מחדש את הדיון שכבר דנו אותו וכבר נפסק להיתר, וכלפי זה מיקרי בעל קרי 'בתרייתא' ותוספת בלאו הזה ובהכרעה הזו כלפי המצורע שהוא קמייתא בלאו הכללי הזה ובהכרעה הזו - ועל זה אמרו "שהרי טמא היה ומותר" - שהתירו כבר את הלאו הכללי, והבעל קרי בא לסתור את הפסק של היתר בראשון.

הרי זה פשוט שאם היה באמת לאו אחד של 'לא תקח כל שאר בשר' - הרי אז אה"נ דאחות אשה היתה 'תוספת' על אשת אח, שהיא סיבה נוספת לאיסור ההוא, ובהסתכלות של אישתרי אישתרי אנו דנים בהסתכלות הזו של 'כלל אחד' לכל העריות והתם חל ההיתר.

ביאור בדברי המאירי שמתירים את האשת את.

עיין היטב בלשון המאירי [ח':] שכתב ז"ל: "ונשוב לענין הסוגיא והוא שהקשה מי דמי תינח היכא דנשא המת תחילה ואח"כ נשא אחיו החי את אחותה דקדם עליה בגוה איסור אשת אח קודם שיחול עליה איסור אחות אשה ומגו דאישתרי ליה מצד יבום איסור אשת אח דמעיקרא הייתי אומר שאין איסור אחו"א הבא אחריו מוציאו מאותו היתר דהואיל והותר לראשון הותר לבא אחריו, דומיא דהואיל והותר לצרעתו הותר לקריו, אלא נשא חי תחלה שנמצאת זו עומדת עליו באיסור אחו"א ואח"כ נשא אחיו המת היאך איסור אחרון מפקיע את הראשון".

מבואר במאירי שהדין הואיל ואישתרי אישתרי מתייחס לאשת אח עצמו, שהוא הותר והוא ממשיך להיות מותר – וכלשונו – "ומגו דאישתרי ליה מצד יבום 'איסור אשת אח' דמעיקרא, הייתי אומר שאין איסור אחו"א הבא אחריו 'מוציאו' מאותו היתר דהואיל והותר לראשון הותר לבא אחריו", וזה תמוה, הרי הנידון של הואיל ואישתרי אישתרי הוא נידון באחו"א ולא באשת אח.

והכא מבואר שבתוך ההיתר של אשת אח התרנו את האשת אח בפרשת עריות, והנידון הוא על ההיתר ההוא, ואת ההיתר ההוא א"א לאסור שהרי מצד אשת אח יש בו מתיר, ודו"ק.

ביאור דברי הריטב"א בזה.

באופן אחר מצאנו בזה בלשון הריטב"א כאן שכתב ז"ל: "ואפי' בהא נמי דווקא שנשא מת לאשתו ומת ואח"כ נשא חי אחותה דאשתכח דאשתרי איסור אשת אח מעיקרא וחזיא ליה ליבום, דכיון שכבר נפלה ליבום והותרה לו לא אתי איסור אחו"א ואסר לה, אבל אם נשא חי קודם שימות אחיו המת דלא חזיא ליבום מנא תיתי דלימא הואיל ואשתרי אשתרי, אדרבה אמרינן דכיון דנוסף ביה איסור קודם התר הראשון דלא לישתרי כלל" עכ"ל.

ויתכן שכוונת הריטב"א כדברינו דעד כמה שכבר נקבע שיש הסתכלות על פרשת עריות בהך נפילה בתור זה שיש בה היתר, ושוב אין לאסור הך היתר, אבל אי צריכים לדון על אחו"א כהדדי עם אשת אח, אז ליתא לכל הנ"ל דאדרבה, האחו"א יכולה לקבוע את הדיון באופן הפוך.

פרק ד'**הערות נוספות בראשונים בסוגי'.**

בדברי התוס' והתוס' ישנים לעיל [ג':] – ביאור השו"ט בסוגיין ובצירוף במה מצינו לדין הואיל ואישתרי אשתרי.

עיין לעיל בתוס' [ג':] שהוכיחו מכמה ראיות שאין כוונת הגמ' למילף מאשת אח לכה"ת דעשה דוחה ל"ת, אלא רק בעשה דיבום, ובטעמא דמילתא פי' התוס' דהתרצן סמך על מ"ש לבסוף דהואיל ואשתרי אשתרי.

אולם אכתי לא נתבאר מדבריהם מהו מהלך הגמ' ומהי הפירכא דתרי איסורי, וכמו"כ צ"ב אי נימא דכוונתו לדין הואיל ואישתרי אשתרי א"כ אמאי בעי' לדין במה מצינו.

והנה בתוס' ישנים האריך יותר בביאור מהלך הגמ', ותורף דבריו דהתרצן נתכוין מתחילה לדין הואיל ואישתרי אשתרי אלא שהמקשן לא הבין אותו וסבר שכוונתו ללמוד במה מצינו לכה"ת דעשה דוחה ל"ת שיב"כ, ומה שהקשה דהו"ל תרי איסורי, אין כוונתו דב' לאוים אינם נדחים, דהא בכל מקום עשה דוחה ב' לאוים, אלא כוונתו להקשות דאשת אח מצוותו בכך ואחו"א לא הוי מצוותו בכך, וכ"כ המהרש"א, והיינו שהמצוה היא באשת אח גרידא, אבל צירוף של אשת אח ביחד עם לאו נוסף כבר אינו מצוותו בכך, וע"ז השיב התרצן דאין הכוונה לבמה מצינו גרידא אלא לסברת הואיל ואישתרי אשתרי עכ"ל.

ואכתי לא נתבאר בדבריו אמאי הוצרך התרצן לדין במה מצינו ולא סגי בסברת הואיל ואישתרי אשתרי דומיא דמצורע שראה קרי דסגי בדין הואיל ואישתרי אשתרי ולא הוזכר שם במה מצינו. עכ"פ – לדבריהם שהבמה מצינו הוא חלק מהדין הואיל ואישתרי אשתרי, לפי"ז היה מקום לדון שכבר לא קשה מה שהקשו הראשונים דלעיל דנו את ההיתר אשת אח כנידון בדבר החדש ואין

ללמוד הימנו, וכאן מיד מקשים שנלמוד בבמה מצינו, ולעיל [סימן כ"ז] הבאנו בזה כמה תירוצים של הראשונים בזה.

אכן לפי התוס' אין כוונת הגמרא במה מצינו גרידא אלא בתור חלק מהדין הואיל ואישתרי אישתרי, וכבר לא קשה מהתם, וכן ראיתי בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

אולם זה אינו – שהרי סו"ס לדרכו של התרצן שטעה שהכונה הכא לבמה מצינו פשוט, א"כ למה ליה לדחות מצד תרי איסורי ולא מחמת הסוגי' הקודמת, ואכתי צ"ע.

ובאמת דבעיקר ההערה שלפי התוס' הבמה מצינו מוכנס בתוך ההיתר של הואיל ואישתרי אישתרי, הא דבר זה מבואר בגמרא עצמה, דגם אי נימא שמתחילה נתכוונה הגמ' לדין במה מצינו גרידא – מ"מ יש לדייק מדברי הגמ' דהת' הואיל ואישתרי אישתרי לא הוי תירוץ בפני עצמו אלא המשך להתירוץ דבמה מצינו, דהרי לעיל קס"ד למילף דעדל"ת שיב"כ מפסח תמיד ומילה ולאחר שדחתה הגמ' להך ת' מצינו עוד כמה תירוצים ובכולם²⁵² אמרו בגמ' "אלא", ומאידך בסוגיין לא אמרו אלא "סד"א נימא הואיל ואשתרי אשתרי", ומדויק מזה דהך תירוץ הוא המשך להת' של במה מצינו ותרווייהו משלימים זא"ז, והדברים צ"ע כנ"ל דאמאי בעינן לדין במה מצינו ולא סגי בסברת הואיל ואשתרי אשתרי.

וצ"ל בפשיטות, דלולי זה וההיתר של אשת אח היה שייך באחו"א, אז לא היה מהני בזה הואיל ואישתרי אישתרי, דהיתר לאיסור יותר קל לא מהני ליותר חמור אף אחרי החידוש של הואיל ואישתרי אישתרי, ובבמה מצינו רק באנו לומר שהם בדרגא אחת, ועיין היטב ברש"י בזבחים שמבואר שלו יצויר והיה כרת לאיסור השני ולא בעלמא לאיסור הראשון שלא היה בזה דין הואיל ואישתרי אישתרי, והיינו כנ"ל.

כמה תמיהות בשיטת הרשב"א להלן [ח'] בדין עדל"ת ביבום ובדין עדל"ת בב' לאוין.

ז"ל הרשב"א להלן [ח.]: "רבא אמר ערוה לא צריכה קרא דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. תמיהא לי אמאי לא ניליף מאשת אח גופה דאתי עשה ודחי לאו שיש בו כרת. ומיהו אשמעתין לא קשיא לי מאי קשיא להו מנא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת דאצטריך עליה למיסר ולא אמרי סד"א ניליף מאשת אח גופה דהא אתינן למילף מינה הכין לעיל [כוונתו למקשן בסוגי' דידן] ודחינן מי דמי התם חדא איסורא הכא תרי איסורי [והיינו התירוץ בסוגיין], אבל לרבא דקא כייל ואמר דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת ואפי' בחדא איסורא קשיא לי, וי"ל דשאני יבמה דאי אפשר בלאו הכי ועיקר מצותה בדחיה".

יש בזה כמה תמיהות:

א [תמוה הרי הרשב"א למד דהיתר אשת אח אינו מדין עדל"ת – הבאנו לזה כמה ראיות – וצ"ע, דהכא סותר משנתו.

ב [אי אשת אח ואחו"א כב' לאוין לגבי עדל"ת – וכמבואר ברשב"א בביאור סוגי' דידן, א"כ ה"ה ממזרת ואשת אח וכל החיי"ל לא יהיה להם היתר של עדל"ת, דהוי תרי לאוין, וצ"ע.

ג [למה לא תירצה הגמרא הכא – לדרכו של הרשב"א – מצוותו בכך כמו שממילא מתרצים בעלמא.

מיישב שלפי הרשב"א עדל"ת במצוותו בכך – היינו גילוי בדין הותרה וא"ש הכל.

ונראה דמוכרח שהרשב"א למד שמצוותו בכך היינו שמוכרח שאין זה שייך לגדרי עדל"ת כלל אלא להותרה כללית, ועיין לעיל [סימן ט"ו] שהוכחנו מהרשב"א שלמד שיש דין הותרה בלי שהיה מקודם עשה וכמצאנו בלפני מתן תורה, ומוכרח שמצוותו בכך הוא גילוי שלא שייך לדין עדל"ת, ודלא כהתוס' שלמד דגם למסקנה הרי זה בגדרי עדל"ת שכן כתב לעיל [ה.]: בבגדי כהונה שיש עדל"ת ומצוותו בכך, ודימה ליבום.

ולפי"ז מיושב הדין בהותרה וחזרה ונאסרה, וממילא כשבאו להקשות בסוגיין דנלמד אחו"א מאשת אח בבמה מצינו, היינו ע"כ בלי שייכות לעדל"ת, אלא שיש הותרה על ערוה שחל במצב של יבום, וההיתר הזה רצו ללמוד לכל ערוה בתוך יבום, ואין טענה של מצוותו בכך, דמצוותו בכך היא רק טענה דלכן כבר ליכא עדל"ת ולכן לא יליף לעלמא, אבל למה לא נלמד את ההיתר

²⁵² כאו"א, בנין ביהמ"ק, הבערת בת כהן, דבר שהיה בכלל, ובמה מצינו.

של יבום עצמו לכל העריות במצב של יבום, ועל זה יש תירוץ אחר שלא מצאנו היתר זה בב' איסורים.

ולפי"ז כבר ליכא ראייה ששיטת הרשב"א דאין דין עדל"ת בב' לאוין, ודו"ק, וממילא א"ש כל חיי"ל דלא חשיב עדל"ת בב' לאוין וזה מתרי טעמי, א] אין מקור ששיטת רשב"א שאין דין עדל"ת בב' לאוין, ב] אף אי נימא שכך שיטת הרשב"א, וכדמוכרח ממה דס"ל ברשב"א בכתובות [מ'] דאיסור עשה דחשיב כלאו [בבעולה לכהן גדול] וע"כ שהדין חיי"ל ועשה שפטור מיבום היינו מחמת ב' לאוין, אכן זה בחיי"ל ועשה אכן בכל חיי"ל ע"כ דלא חשיב כב' לאוין, שהרי האשת אח היינו בכלל הדין דחיייה של עדל"ת שהרי זה הותר מצד דין אחר מצד הותרה, ודו"ק.

בנשא מת ומת ונשא חי.

עיין בתוס' ישנים דהוי אחות זקוקתו ותירץ דאינו אלא מדרבנן, ועוד העיר דהוי ערווה לאחר מיתה והצרה אינה צרת ערווה, וע"כ צ"ל דלצרור ועליה איירי בתרי גווני, ובעיקר הגדר בצרה לאחר מיתה נראה דלא מיקרי צרה של ערוה אלא צרה של אשה שיש בה ערווה, ועיין בברכ"ש [סימן י"ד] בארוכה.

ועיין במאירי דאיירי שנשא חי לאחר יבום של אח אחד, וכבר אינה אחות זקוקתו, ושוב היתה כאן נפילה שניה, ויש להעיר שההיתר של אשת אח לנפילה שניה היינו מטעמא דנעשית כאשתו לכל דבר, עיין לעיל ריש מכילתין, ונמצא דגם כלפי ההיתר הזה איכא דין הואיל ואישתרי אישתרי.

סימן כ"ט תרי איסורי.

פרק א' הקדמה וקושיות. // הקדמה. // כמה תמיהות בדברי התוס'. //

פרק ב' ביאורם של האחרונים בשו"ט בתוס'. // ביאור בשו"ט בתוס' בצרת איילונית דדנים אי אשת אח של חד איסורא מיקרי ערווה ליבום לגבי הצרה כיון דלא מיקרי ערווה ליבום כלפי עצמה – הגרשש"ק והגרנ"ט. // בדין אאשה"ב עצמה בנפילה שניה, וכל נאסרה בנפילה שניה. // בתירוץ הגרשש"ק שכלפי הערווה הוי תרי איסורי וכלפי הצרה הוי חד איסורא. // ביאור נוסף בזה עפ"י דברי הגרי"ז בביאור דברי רש"י ותוס' להלן [ל"ב] באחו"א מיתלי תלי. // ביאור תירוץ התוס' לדרכם של הגרנ"ט והגרשש"ק. // מתמה טובא בעיקר האי מהלך. //

פרק ג' מהלך חדש – דגדרי ערווה ליבום תלוי בחד איסורא, והמיעוט בהיתר מחזיר את איילונית לדין אחו"א. // מקדים בקוש' יסודית – מה סברו התוס' תמיד בגדר הדין צרת איילונית דפשיטא דמיקרי ערווה ליבום. // מבאר מה השתנה אחרי היקישא דר"י – שכעת כל פרשת עריות של חד איסורא יש בה היתר יבום וכולה אינה ערווה ליבום. // אחרי היקישא דר"י כבר ברור לתוס' דאיילונית אינה ערווה ליבום – כן סברת המקשן בתוס'. // מבאר שבתשובה של התוס' נתחדש שהתמעטה מההיתר יבום, ולכן הדרא להיות בכלל תרי איסורי גם לגביה דין ערווה ליבום ושפיר פוטרת צרתה. // מבאר את לשון התוס' "מכל מקום" – דבאמת התחדשו ב' חידושים בתוס' – גם דין בהיתר אשת אח וגם דין בערווה ליבום. // מבאר דהשו"ט בתוס' באאשה"ב היא לגבי היא עצמה ולא רק לגבי הצרה – נגד האחרונים. // הוכחה לכל המהלך מדברי התוס' הרא"ש – כנגד דרכם של האחרונים. //

פרק ד' ביאור המשך דברי התוס' עפ"י הנ"ל. // מבאר סדר התוס' לגבי איילונית ולגבי אאשה"ב. // המשך התוס' לגבי הפלוגתא בדין צרת איילונית – ושו"ט בדין אאשה"ב לעומת איילונית. // מתמה – למה לא תירצו לגבי איילונית שנחלקו אי איכא מיעוט בהיתר יבום. // סוף דברי התוס' לגבי חייבי עשה וחליצה ואיילונית – מתמה טובא בעיקר דבריו. // מבאר שבאו לבאר שיש חיי"כ של אשת אח שפוטרה מחליצה. // ביאור תשובה התוס'. // מבאר מה שייטא להכא השו"ט בחליצה של איילונית. // חילוק בין המהלכים. //

פרק ה' יסוד החילוק בין חיי"ל ועשה לאיילונית בנידון של ההיתר אשת אח, ועיקר הנידון של היתר אשת אח מצד פרשת עריות בלי התייחסות לפרשת יבום. // הקדמה. // ב' נידונים בהיתר, מצד פרשת עריות ומצד פרשת יבום. // ספקת המשנה למלך תלוי בספק האם הביאת יבם ביבמה מתיר או המצוה מתירה. // מוכיח שלא שייכי הנך ב' ספיקות זל"ז. // הנפ"מ בכל הנ"ל מיניה וביה בתוך התוס'. //

פרק ו' דרך פשוטה בתוס'. //

פרק א' הקדמה וקושיות.

הקדמה.

מסקינן דאיכא היקישא דר"י בין כל העריות ואיכא לאקושי כולהו לאשת אח היתירא ואיכא לאקושי כל העריות לאחו"א דכתיב בה עליה לאיסורא, ומקישין כולם לאחו"א כיון דכולם תרי איסורי כאחו"א לעומת אשת אח שהיא חד איסורא.

ולמדנו א"כ שההיתר יבום הוא היתר לא באשת אח אלא בפרשת עריות בכללותה ולו יצויר ותיפול ערווה של כלתו וכדומה בלי אשת אח אז באמת יהיה לה היתר יבום, והיינו שאשת אח הותרה ליבום בתור אחד מכל העריות, עכ"פ של חד איסורא, והיינו כנתבאר לעיל [ז']. דאז רצו ללמוד מכח דבר שיצא מן הכלל שיש היתר אשת אח בתור אחד מכל העריות ולא בתור אשת אח, דפרשת העריות עומדת מול יבום ומקבלת את ההיתר יבום, לא רק אשת אח, וע"ד זה למדנו נמי בעיקר הסוגי' של הואיל ואישתרי אישתרי.

כמה תמיהות בדברי התוס'.

והקשו בתוס' [ד"ה תרי איסורי] "וא"ת ולרב אסי אמאי פוטרת איילונית צרתה והא חד איסורא הוא וי"ל דממה נפשך אידי אסירא דילפי' מאשר תלד פרט לאיילונית ולהכי צרתה נמי אסורה, וכן אשת אחיו שלא היה בעולמו, אבל קשיא מאי טעמא דמאן דפליג אדרב אסי וי"ל דכיון דאיילונית לאו בת ייבום היא בשום מקום חשיבא צרתה כצרת ערוה שלא במקום מצוה דשריא ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני [כ']. לחליצה דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הוא בכלל היתר אשת אח."

תוס' שו"ט בדין צרת איילונית לפי טעמא דחד איסורא, ושוב דן בכל אאשה"ב, ושוב דן בעיקר פלוגתתם אי צרת איילונית מותרת או אסורה, ושוב מחלק בין חיי"ע לאיילונית.

ואיכא בזה כמה תמיהות:

א] הקושי' היתה על צרת איילונית שהיא צרה של ערווה של איסור אחד ולא של תרי איסורי ככל הצרות של עריות, וצ"ב, דמה שייטא להכא דיני צרה, הרי הדין בגמרא קאי ב'עליה' והיינו בדין של הערווה עצמה, ורק בזה חילקנו בין חד איסור לתרי איסורי, ויש בזה כמה דרכים ונפ"מ לביאור כל דברי התוס'.

והיה אפשר לומר בביאור קושי' התוס' – וכנראה שרבים הלכו בדרך הזו – שכמו שיש היקש לאשת אח ויש היקש לאחיו"א בערווה עצמה, והחלוקה בזה תלויה בתרי איסורי וחד איסור, כמו כן יש טענה כזו בצרת ערווה, דדרשה ד'עליה' מתחלק כך וגם דרשה ד'לצורר' מתחלק כך – וזו קושי' התוס', דגם כלפי לצורר נאמר דבחד איסורא ליכא צרה.

אולם זו טעות, דתחילת החלוקה בין חד איסורא לתרי איסורא מתבססת על זה שיש ללמוד בהיקש ב' דינים סותרים, חד מאשת אח וחד מאחיו"א, וזה נכון בערווה עצמה ולא בצרה, שהרי לא שייך ללמוד מאשת אח שכמו שאשת אח לא פוטר צרה כמו כן כל העריות לא יפטרו צרה, ונצטרך לחלק בין תרי איסורי לחד איסור, שהרי אין שום הלכה ואין שום דין שאשת אח לא פוטר צרה ומה שאינה פוטר צרתה היא משום שאין 'מקרה' של צרה באשת אח, והיינו שכיון ששניהם נופלות ליבום אז ממילא ליכא ערוה וליכא צרה ומי יעכב את מי, אולי צרתה יעכב אותה, והיינו שאין שום 'נידון' של צרה – וממילא שאין 'הלכה' ודין באשת אח שבא לומר דאין פטור צרה ומה שייך ללמוד לכל העריות שגם בהם לא יהיה פטור צרה, ורק כלפי ההיתר יבום שיש באשת אח הוא שייך לימוד שזו הלכה – וממילא שאת זה אפשר ללמוד לכל העריות שג"כ יהיה להם היתר, ודו"ק.

וממילא פשוט שקושי' התוס' לא היתה ישירות על הצרה שאין כאן תרי איסורי, רק חד איסורא, ושוב עלינו לבאר מה היתה באמת קושי' התוס'.

ב] אאשה"ב ע"כ איירי בנפילה שניה, ודלא כצרת איילונית, והנה בצרת איילונית אין להקשות על האיילונית עצמה כיון שהיא נתמעטה בהדי' מקרא דאשר תלד, אכן סו"ס איכא להקשות על הצרה, אכן באאשה"ב הקושי' לכאן' הקושי' היא עליה עצמה שהרי אין פסוק עליה לפוטרה בנפילה שניה, וכל הפסוק הוא בנפילה ראשונה, וא"כ יש קושי' מיניה וביה בתוס', שתוס' מדמה אאשה"ב ואיילונית אהדדי לענין זה שהתירוץ בצרת איילונית מתרץ נמי באאשה"ב, וקשה דהתירוץ הוא על ישירות על צרה והכא הקושי' היא עליה בעצמה.

ג] אי נימא דבאאשה"ב הקושי' אינה עליה עצמה – והיינו שאף שאין פסוק שמתייחס אליה לפוטרה בנפילה שניה, אכן יש דין נאסרה, אולם אדרבה דהא גופא קשה, דלמה לא נתיר איסור נאסרה, הרי איסור נאסרה היא איסור ערווה של אשת אח והיינו איסור של חד איסורא, ובאמת שיש להקשות על כל 'נאסרה' של נפילה שניה לאו דווקא בדין אאשה"ב, וצ"ע.

ד] למה תוס' המתין להקשות על אאשה"ב ולא התחיל מעיקרא בזה, הרי צרת אאשה"ב היא משנה וצרת איילונית היא מחלוקת אמוראי, ויותר הוי ליה להקשות שהמשנה לא מתיישבת לפי סוגי' זו, וצ"ע, וכעין זה יש להקשות להלן [ל"ב] בתוס' שהביא כמה גווני של צרה של אשת אח והשמיט אאשה"ב שזו משנה מפורשת – וכבר עמד בזה הערול"נ.

ה] תוס' ממשיכים לדון בשורש פלוגתת האמוראי בדין צרת איילונית ולמה דנו בזה הכא, הרי נידון זה שייכא להלן שם, ומשמע שרק מחמת מה שנתחדש בסוגי' זו מתעוררת הקושי' דמה שורש פלוגתתם.

ו] סוף דברי התוס': "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני [כ.]. לחליצה דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח".

דברי התוס' מתפרשים כפשוטם – דכוונתם בקושי' דלמה ליכא חליצה באיילונית וכלשונו – "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני [כ.]. לחליצה" ותירצו "דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח", והיינו שיש מיעוט גמור באיילונית מכל הזיקה וממילא גם מחליצה – ועיין בהערה ²⁵³ דרך נוספת בזה.

²⁵³ עי"ל בביאור דבריהם דהקשו על הצרה של חיי"ע דגם היא צרה של אשת אח לפי הך צד במשנה למלך שיש אשת אח בחיי"ע, והקשו דלמה היא לא פוטר צרה כמו צרת איילונית, ואז כל הקושי' היא "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה" והתירוץ

ותמוה בזה תלת, א] מה הקס"ד לחייבם כחיי"ע בחליצה, הרי כל החילוקים בסוגי' להלן [כ'] לא שייכי לדין איילוני, ב] אחרי שנבין למה חשבו לדמותו לחיי"ע, מה תירצו "מיעטה הכתוב בהדיא דלא הוא בכלל היתר אשת אח", ג] מה קושי' זו שייכא לתוס' הכא.

פרק ב'

ביאורם של האחרונים בשו"ט בתוס'.

ביאור בשו"ט בתוס' בצרת איילונית דדנים אי אשת אח של חד איסורא מיקרי ערוה ליבום לגבי הצרה כיון דלא מיקרי ערוה ליבום כלפי עצמה – הגרשש"ק והגרנ"ט.

בביאור דברי התוס' עיין בחידושי הגרשש"ק [ריש סימן א'] ובחידושי הגרנ"ט [סימן ג' ד"ה ונראה ליישב וד"ה ומדברי], שהעירו שקושי' התוס' היא שהצרה נפטרת על ידי ערוה שיש בערוה איסור, אלא שלא כל ערוה שלא מתייבמת חשיבא כערוה לפטור צרה.

והגרשש"ק קיצר בהסברת הדברים, והגרנ"ט האריך בזה עוד ודימה דבר זה לשוב של העולם על קושי' רעק"א דלמה צרת צרה בעי קרא הא תיפוק ליה מצד צרת אשת אח, ותירץ דאינה ערוה עד כמה שהיא בעצמה סיבה ליבום, ורצה לפרש כן נמי ברמב"ם שהסתפק על צרה של נאסרה בנפילה שניה, דיתכן דליכא בזה פטור צרה והוא כנ"ל, וכעין זה ידוע מהגר"ח לגבי אשת אח של חיי"ע וכן באשת אח של בעלת התנאי דחשיבי כערוה של אשת אח בכל התורה כולה אלא דלא חשיבי כערוה ליבום כיון שהם עצמם דורשים יבום, ועפי"ז רצה לפרש דה"ה דלפי הסוגי' הכא דנתחדש שבדין של עליה נתחדש שיש פרשת עריות של תרי איסורי ושל חד איסורי, ושל חד איסורי הותרה ליבום ושל תרי איסורי אסורה והרי זה בכלל ערוה ליבום, וא"כ ערוה של חד איסור אינה ערוה לפטור צרה.

וכבר ביארנו בארוכה יסוד זה לעיל [סימן ג'] מהקוב"ע ועוד אחרונים שכמו שיש ערוה שהיא פגם שגורמת אי תפיסת קידושין ויש ערוה שגורמת ממזרות וכתר, כמו כן יש ערוה שסותרת נפילת יבום, וכמו שנתחדש שלא כל דיני ערוה תלויים זב"ז, ומשכחת לה לגבי כרת בלי אי תפיסת קידושין וכן איפכא, ערוה שגורמת אי תפיסת קידושין ואין בה כרת, כמו כן משכחת לה ערוה שהיא ערוה לכל ולא ערוה ליבום, וזה אשת אח דממילא, ולעומת זאת, משכחת לה ערוה ליבום בלי להיות ערוה לכל דיני עריות, וזה משכחת לה בסוטה או במקרים מסויימים של חמותו ואשת אח מאמו, עיי"ש.

והכא נתחדש שהדין ערוה של כל התורה היא ערוה גם בחד איסור והיינו כלפי כרת וכלפי אי תפיסת קידושין אכן אכתי לא מיקרי ערוה ליבום, ודווקא בתרי איסורי מיקרי ערוה ליבום, דבחד איסורי יליף לה מאשת אחד לא חשיבא כערוה ליבום, וזו חלוקה חדשה בעיקר האי ענינא דמתחלקים דיני ערוה ליבום בפרט נוסף.

בדין אאשה"ב עצמה בנפילה שניה, וכל נאסרה בנפילה שניה.

אולם הקשה הגרשש"ק לגבי אאשה"ב דהיא עצמה נמי היתה צריכה להיות מותרת בנפילה שניה כיון שכאן אין פסוק, וכבר תמהנו בזה לעיל, ותירץ בקוה"ע [סימן ד' ס"ק י"ז] שיש דין נאסרה.

אלא דקשה שעל נאסרה עצמה נימא דהותרה ליבום כיון שזה חד איסורא, ובשלמא נאסרה בנפילה ראשונה נימא דליכא מתיר אלא בזמן נפילה ולא לאחר נפילה, אבל בנפילה שניה למה לא תהיה מתיר לגבי האסור אשת אח שכעת אינו אלא חד איסור, הרי לנו דקשה גם באאשה"ב וגם בכל נאסרה בנפילה שניה דנימא דאיכא היתר מצד חד איסורא, [ובקוה"ע] [שם] נקט דנאסרה הוא הלכתא, וא"ש, אלא שזה חידוש, ובקוה"ע [סימן א' ס"ק ג'] כתב שנאסרה הוא סברא, ושם [סימן ו' ס"ק ח'] הסתפק אי הוי הלכתא או לא²⁵⁴.

מתחיל כבר "דילפינן בפרק שני [כ.]. לחליצה - דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הוא בכלל היתר אשת אח", והיינו דחלוקין, דאיילונית אית לה אשת אח של ערוה שיכולה לפטור צרה ושאינה אשת אח של חיי"ע שהרי היא אשת אח שיש בה חליצה ולכן אינה ערוה, אכן לדרך זו לא מדוקדק לשונם שכתבו "דאיילונית" והוי להו למימר "ואיילונית".

²⁵⁴ ויש להוסיף בביאור הקושי' – הרי כל נפילה שניה איכא קושי' דמי התיר לנו את האשת אח של הראשון ואי נימא שיש היתר מיוחד בביאת יבום שנעשית כאשתו וזה 'מתיר' נוסף בעיקר האשת אח לכל האחים, וא"כ תמיד קשה דלמה ליכא היתר זה בכל נאסרה ובכל אאשה"ב בנפילה שניה, ופשוט שההיתר הוא רק לאו שהיה להם היתר יבום בנפילה ראשונה ואז הותר לגמרי ביבום של הנפילה היא אבל למי שלא היה לו היתר לדידיה לא מהני הך היתר, וא"כ מה קשה לן הכא.

בתירוף הגרשש"ק שכלפי הערוה הוי תרי איסורי וכלפי הצרה הוי חד איסורא.

ותירץ בזה הגרשש"ק, דבאאשה"ב שפיר חשיבא כתרי איסורי, כיון שיש לה ב' סיבות שונות של אשת אח, חד שמתירים כעת בנפילה שניה, וגם האשת אח של נפילה ראשונה ומיקרי ב' איסורי, ואעפ"כ הקשו התוס' על הצרה של אאשה"ב כיון שכלפי הצרה מיקרי צרה של ערוה אחת, והיינו שכשבאים להתיר אותה עצמה בעינן להתיר כל סיבה בפני עצמה ומיקרי ערוה של תרי איסורי, אבל כשבאים לדון על הצרה האם היא צרה של תרי איסורי אז שפיר י"ל שהיא צרה של חד איסורא דבפועל אין עליה אלא איסור אחד של אשת אח.

ופשוט שישב זה איכא למימר נמי בנאסרה בנפילה שניה, ואין להקשות דלמה לא הקשו התוס' על צרה של נאסרה בנפילה שניה שהרי אין על זה גמרא מפורשת.

וי"ל עוד דמה שהתוס' לא הקשו מתחילה על אאשה"ב - הא משנה מפורשת היא, י"ל שתוס' ידע שיש מקום לדון ולומר דחשיבא כצרה של תרי איסורי כמו שהיא עצמה חשיבא כערוה של תרי איסורי ולכן הקושי לא מוכרחת באאשה"ב, אכן בצרת איילונית הקושי ברורה, ואחרי שזה התירוף בצרת איילונית שוב מיושב בפשיטות גם אאשה"ב.

ביאור נוסף בזה עפ"י דברי הגרי"ז בביאור דברי רש"י ותוס' להלן [ל"ב] באחו"א מיתלי תלי.

ונראה לבאר את החילוק של הגרשש"ק דמחלקים בין הערוה לצרה - אי הוי תרי או חד - באופן אחר וזה עפ"י מה שהעיר הגרי"ז בסוגי' להלן [ל"ב].

דהנה בסוגי' שם הקשו בדין אאחע"א [אחו"א על אשת אח] דלמה לא מייבם הרי כעת ליכא אחו"א, ויתרצו בגמרא - "איסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי אי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל והילכך לא פקע ע"כ".

והעיר הגרי"ז דלפי האמת איזה ערוה פוטרת, אשת אח או אחו"א, ודייק דכנראה דנחלקו בזה רש"י ותוס', דיעו"ש בפירש"י שכתב וז"ל הילכך הואיל ואיסור אחות אשה מוכן ועומד לחול עלי' פטורה מן היבום לא פקע איסור אשת אח וחייב משום אשת אח עכ"ל.

ודייק דמבואר מדברי רש"י דעיקר הפטור הכא הוא איסור אחות אשה ומשום דגם בכה"ג דלא חל עדיין עלי' איסור אחות אשה, מ"מ כיון דהוא עכ"פ מיתלא תלי וקאי ומוכן ועומד לחול עלי' - הוי' לה אחות אשה לענין יבום - ונפטרת משום זה, וממילא היא עומדת באיסור אשת אח דקדים וחייב משום אשת אח.

אולם בתוס' שם כתבו - וז"ל "ואע"ג דלא חייל איסור אחות אשה אסורה נמי הצרה לייבומי כיון דלא פקע איסור אשת אח, כמו איילונית דאוסרת צרתה אע"ג דאין בה אלא איסור אשת אח לחודה" עכ"ל.

וכתב בזה הגרי"ז "דלכאורה משמע דפליגי אדרש"י דאי ס"ד כפירש"י דנחשבת ערוה דאחות אשה לענין יבום וזהו הפוטרה, א"כ הא הו"ל למיפטר גם צרתה בשביל זה, ובע"כ דהתוס' ס"ל דבכה"ג דלא חייל איסורא דאחות אשה משום אין איסור חל על איסור אינה נפטרת משום ערוה דאחות אשה, וכל עיקר הפוטרה הכא הוא איסורא דאשת אח דלא פקע, כן נראה לכאורה".

אולם ממשיך הגרי"ז שלעולם י"ל שהתוס' מחלקים בין דין הערוה לדין צרתה, עיי"ש מה שכתב בזה דלפטור צרה צריכה להיות ערוה עכשיו, לקבוע בה שם ערוה, אכן לפטור את עצמה סגי בזה שמחר תהיה ערוה שפוטרה ובזה מיקרי היום כערוה ליבום, ועיין בכל זה לעיל [סימן י"א] מה שנתבאר בזה.

והמתבאר בדבריו שהערוה שקובעת צרה כצרת ערוה היא ערוה שיש בה איסור בפועל, לעומת הערוה שפוטרת את עצמה דבזה סגי בערוה של מיתלי תלי אף שאינו בפועל עכשיו, [והוא תלה את הדברים בחקירה של פוטרת אוסרות], וי"ל שאם כלפי הפטור ערוה עצמה סגי בערוה כזו שהיא ערוה של מיתלי תלי אף שאינה ערוה בפועל, ה"ה דערוה אחת בפועל שיש בה ב' סיבות

אולם פשוט שכל היסוד הזה שהותרו רק למי שממילא היה לו היתר היינו בלי הסוגי' דידן דלפי הסוגי' דידן דאף אחו"א וכלתו איכא להו היתר כיון שההיתר הוא היתר כללי של כל העריות עד כמה שהם ערוה של חד איסור, א"כ למה לא נתיר את האשת אח של נאסרה ואת האשת אח של אאשה"ב דלא גרע מכלתו וכדומה בחד איסורא, ופשוט.

מקרי ב' איסורי²⁵⁵, אכן כלפי הצרה בעינן ערווה בפועל ממש, ולא מהני ערווה שהיא בגדר מיתלי תלי, הלכך לא מהני בצרה ב' סיבות להחשב כערווה של ב' איסורי.

ביאור תירוץ התוס' לדרכם של הגרנ"ט והגרשש"ק.

ותירצו התוס' שהדין ערווה ליבום לגבי צרה לא מיתלי תלי בכל הפרטי דינים של ערווה לגבי פטור עצמה, ויתכן שהערווה של עליה בעי תרי איסורי דבחד איסור איכא בה היתר אבל לענין פטור צרה אכתי מהני, וזה הדין בצרת איילונית שהיא עצמה לא חשיבא כערווה ליבום כיון שאינה אלא חד איסורי, אבל החד איסורי הזו סגי לן לפטור צרה, וזה תירצו נמי בצרת אאשה"ב, והוסיף הגרשש"ק דצרה באה כתולדה מהערווה ואם אך מצאנו ערווה שהיא אסורה – אף בחד איסורא – א"כ ממילא שהיא אוסרת צרתה – דבדידה לא דנים כלל בחילוקים בין תרי איסורי וחד איסורא, דדין שלה היא תולדה מהערווה.

והיינו שזה מה שכתבו התוס' דסו"ס מכל מקום אסורה, והיינו שהעיקר שיש איסור בפועל בערווה ואז ממילא יש פטור צרה, וע"ד זה מבואר נמי בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור דברי התוס' – עיי"ש.

מתמה טובא בעיקר האי מהלך.

אולם עיקר דבריהם תמוהין לי מאד:

א] הרי עיקר הדין ערווה ליבום נתחדש לגבי זה שיש פטור לצרה, וכמבואר בכל דברי הברכ"ש – והיאך נימא שיש דין ערווה ליבום דווקא כלפי עצמה ולא כלפי פטור צרה.

ב] איך נימא בפשיטות שכל ערווה שיש בה איסור ממילא פוטרת צרתה – הרי כל היסוד של אשת אח דממילא סותרת לדברים הללו, הרי לא כל אשה אסורה בכרת וערווה מיקרי ערווה ליבום – ולא זכיתי לרדת לעומק כוונתם – אטו הכא כתוב כלל שעומד כנגד כל האופנים של אשת אח דממילא – וצ"ע גדול, והיאך ייסד בזה הגרשש"ק כלל גדול בתירוץ התוס' דצרה באה כתולדה מהערווה – הא בכל אשת אח דממילא מצאנו איפכא – וע"כ דאין זה אמת.

ג] גם לולי כל הנ"ל – הרי הסברא בקושי היא נכונה דהך דרגא של ערווה שנצרכת לפטור יבום בערווה עצמה נצטרך נמי לפטור צרה, דכבר הבאנו לעיל [סימן י"א] ב' דרכים בגדר צרת ערווה, והכא קשה לב' הצדדים, דבין אי נלמד כרש"י והרשב"א והרמב"ם שתמיד הפטור צרה היא פטור בכל הבית ואז הגדר הוא שאותו פטור שפטר את עצמה היא זאת דחיילא בכל הבית, ולפי הך צד פשוט שאין סיבה להקל בפטור צרה, ובין אי נלמד כהתוס' דבאנו להשוותה ולעשותה כערווה, וכמו שהיא עצמה ערווה כך צרתה נקבעה כצרת ערווה מכחה, ולפי הך צד קשה דהיאך היא אלימא טפי מהערווה.

ד] יתירא מזה, הרי היה לנו צד בתוס' דהצרה פחות אסורה מהערווה – עיין לשון התוס' לעיל [ב']. דקס"ד אינה אסורה כ"כ לאסור צרתה בדרגא כזו שהיא תוכל לאסור עוד צרה, הרי שיותר קשה לאסור את הצרה מלאסור את עצמה, והיאך חשבו דסגי בדרגא פחותה של ערווה לגבי פטור הצרה

ה] הרי כבר הבאנו מהגר"ז מהסוגי' להלן [ל"ב] לגבי הדין מיתלי תלי דמבואר דנקט שהסברא בזה איפכא, דלפטור את עצמה סגי להיות ערווה ליבום בלי איסור בפועל אבל לקבוע דין ערווה בצרה צריכים ערווה בפועל, והכא איכא סברא הפוכה.

ו] להלן [בסוף פרק ג'] נוכח מהתוס' הרא"ש דמוכרח דלא ככל דבריהם – ולהלן [פרק הבא] נציע בזה מהלך חדש.

²⁵⁵ ואף שרש"י ביאר שם שהערוה יעכבה למחר כשתתייבם – וחזינו דבעינן שיהיה משהו בפועל, אכן נראה שכל כוונת רש"י לאפוקי שסיבה לערווה שלא יעכב ולא מתבטא בכלום כנגד היבום אינו כלום גם בלפטור את הערווה עצמה, וזו סברא פשוטה, אכן הכא בתרי איסורי שיש ערווה בפועל אלא שיש ב' סיבות להך ערווה, הרי כל סיבה היא סיבה לערווה בפועל והיינו לערווה שמעכבת יבום בפועל, אלא דאהני לן סברא זו לענין זה שיש להגדירו כשנים וזה תלוי בהא דמהני ערווה שאינה בפועל אף שהסיבות הם סיבות של ערוה שהערווה היא בפועל.

פרק ג'

מהלך חדש - דגדרי ערווה ליבום תלוי בחד איסורא,
והמיעוט בהיתר מחזיר את איילונית לדין אחו"א

מקדים בקושי' יסודית - מה סברו התוס' תמיד בגדר הדין צרת איילונית דפשיטא דמיקרי ערווה ליבום.

ובביאור השו"ט בתוס' נראה שצריכים להקדים - דלמה פשיטא ליה למקשן שהאשת אח באיילונית אינה ערווה ליבום - והיינו שיש מושג של אשת אח דממילא שלא פוטרת יבום, ולמה אשת אח של איילונית פוטרת צרתה, ולמה הקשו תוס' קושי' זו הכא, הרי תמיד יש לשאול כן, וכנ"ל.

והביאור כך - דעיין להלן תוס' [ל"ב] שהביא אשת אח של איילונית ושל נאסרה ושל האחו"א דמיתלי תלי ששם האשת אח פוטר צרתה, הרי לנו ג' גווני דנתחדש כן, והתוס' כבר העירו [שם] דלמה לא אמרו במשנה שיש ט"ז עריות, והיינו אשת אח נוסף בנאסרה או במיתלי תלי, ותירץ שזה בכלל הערווה של אחו"א שאסרה אותה בנאסרה ובמיתלי תלי, ועיין בזה בברכ"ש [סוף סימן ב'] ונרחיב בדבריו, והוא:

שבכל העריות חיילא בהו דין נוסף של ערווה נגד יבום, והיינו שכמו שיש ערווה שהיא פגם שגורמת אי תפיסת קידושין ויש ערווה שגורמת ממזרות וכת, כמו כן יש ערווה שסותרת נפילת יבום, וכל מה שאשת אח לא מיקרי ערווה ליבום היינו משום שעד כמה שהיא דורשת יבום היא לא תוכל להיות ערווה ופגם שסותרת ליבום, שזה סתירה מיניה וביה.

אכן שאני הנך, דכל אשת אח שתבא ביחד עם ערווה אחרת, הרי הערווה תגרום פגם וריחוק ליבום, ודין זה יחול גם באשת אח של הערווה הזו, ולכן היא מוגדרת כערווה ליבום, ודקדק בזה הגר"ד דמהאי טעמא הנך תרתי [נאסרה ומיתלי תלי] מוכנסים בכלל הערווה של אחו"א במשנה [וכמו שהבאנו לעיל מהתוס' דלכן לא הביאם במשנה], שהדין ערווה דידהו תלוי בדין ערווה של אחו"א, ודו"ק - עכתו"ד.

ולגבי אשת אח של איילונית צריכים לומר דמטעם אחר נהיה להם דין ערווה ליבום, והוא משום דאיכא הפקעה מיבום במיעוט של אשר תלד, וכבר אין שום דרישה באשה הזו ליבום, וממילא דכבר הדרא דינא באשת אח דידה להיות ערווה ליבום ככל שאר העריות.

ובזה יש ליישב את מה שהעירני תלמיד אחד שיש להעיר על התוס' שהשמיט שם צרת אאשה"ב שזו משנה מפורשת וכולהו אינם משניות, והתשובה, ששם זה פשוט למה מיקרי אשת אח של ערווה, כיון ששם תחילת החסרון מתחיל באשת אח עצמה, שאשת אח שלא היה בעולמו - כזו אשת אח כבר לא דורשת יבום, וזה פשוט, וכל החידוש של התוס' הוא באופן שבאשת אח עצמה לא השתנה כלום, ואעפ"כ נהפכת להיות אשת אח של ערווה ליבום.

מבאר מה השתנה אחרי היקישא דר"י - שכעת כל פרשת עריות של חד איסורא יש בה היתר יבום וכולה אינה ערווה ליבום.

הרי לנו ברור למה צרת איילונית אסורה ומאי שנא מכל צרת אשת אח - ותוס' הקשו שכל המהלך הזה לא שייכא הכא.

ונקדים דבהיקישא דר"י למדנו דכל חד איסורא דומה לאשת אח, והיינו דעד עכשיו החלוקה בפרשת עריות היתה שאשת אח עומדת בצד אחד שמותרת ליבום ואינה ערווה ליבום, וזה משום שרק אשת אח דורשת יבום, ומאידך, כל הפרשה עומדת לאידך גיסא, שכולם אסורות ליבום וכולם עריות ליבום, מגזה"כ דעליה, וזה משום שכל פרשת עריות לא דורשת יבום, וממילא דאשת אח של איילונית שייכת לכל העריות - אכן אחרי היקישא דר"י השתנה החלוקה הזו.

והוא דכל מי ששמו 'חד איסורא' הותרה ליבום וכל מי ששמו 'חד איסורא' לא חשיבא כערווה ליבום, דכמו שמבואר בגמרא דכל הפרשה [חוץ מאחו"א] יכלה להיות מותרת [אי לקולא מקשינן] - אף שהסברא אומרת שרק אשת אח שצריכה יבום תהיה מותרת ליבום, אכן אין סברות מול היקש, וכולהו הוקשו לאשת אח, וכן הוא במסקנה אחרי ההיקש של כל העריות לאחו"א

דאכתי הוקשו פרשת עריות של חד איסורא לאשת אח, בלי התחשבות בסברות, ודין כל הפרשה הזו כאשת אח לגבי ההיתר.

וננוסיף עומק – כעת ההיתר יבום לא מתייחס לאשת אח בתור אשת אח, אלא לפרשת עריות חד איסורא, ואשת אח היא דוגמא בעלמא של חד איסורא שקיבל היתר יבום ועיין בהערה ²⁵⁶ דוגמא לדבר זה – [וזה ע"ד מה שנתבאר לעיל [סימן כ"ח] גם בהואיל ואישתרי אישתרי וע"ד מה שנתבאר לעיל [ז.]. בדבר שיצא מן הכלל שמלמד על כל הכלל].

ומעתה השתנה כל המודד מה נקרא ערוה ליבום – שתמיד המודד מה נקרא ערוה ליבום תלוי עד כמה שהיא דורשת יבום ועד כמה שלא דורשת יבום, אכן הכא אחרי היקישא דר"י א"א לומר כן, שהרי כעת כל פרשת עריות של חד איסורא נכלל בכל דיני אשת אח, והרי פשיטא שאין כל פרשת עריות של חד איסורא דורשת יבום, ואעפ"כ כולה בכלל אשת אח, ונמצא שהדין ערוה ליבום ולא ערוה ליבום לא שייכא לנידון כמה היא דורשת יבום, אלא דינא בעלמא הוא דלמדנו מההיקש.

וננוסיף בזה – הרי כמו שכו"ע מודי דלעיל [ז.]. דלמדנו שאשת אח יצא מן הכלל כולו, הרי אז נקטנו שכל פרשת עריות הותרו ליבום ואינה ערוה ליבום, ופשוט שאז הקנה מידה למדוד מה אינה ערוה ליבום לא שייכא לעובדא שהיא דורשת יבום שהרי כל פרשת עריות לא דורשת יבום, ורק אחרי עליה נהפכה כל הפרשה להיות ערוה ליבום – וכמו כן הכא – בהיקישא דר"י, "חצי מהפרשה" חזרה להיות ערוה ליבום, והיינו החצי שכוללה בעליה, והיינו תרי איסורי, אבל חד איסורא לא איכלל בזה.

אחרי היקישא דר"י כבר ברור לתוס' דאילונית אינה ערוה ליבום – כן סברת המקשן בתוס'.

ובזה מאד מובן למה הכא דווקא נתקשו התוס' בצרת איילונית דלמה האשת אח דידה מיקרי ערוה ליבום, דהכא כבר לא מהני מה שאילונית מופקעת מיבום ולא דורשת יבום, דהא הכא הכל תלוי אי הוי בכלל פרשת עריות של חד איסורא, בלי שייכות לזה שהיא דורשת יבום, ומה יהני בזה ההפקעה מיבום להשוותה לערוה ליבום – זה תוכן קושי' התוס' דסו"ס הרי היא חד איסורא ולכן ע"כ אינה ערוה ליבום ולמה היא פוטרת צרתה.

עפ"י הקדמה זו 'חיזקנו' את דברי הגרנ"ט שביאר שקושי' התוס' היתה דחד איסורא אינה ערוה ליבום [כדוגמת אשת אח דממילא – מטעם אחר] – ומעתה קשה מאד מה שייך לומר שתוס' תירצו דסו"ס הרי היא ערוה ליבום ופוטרת צרתה – וצע"ג.

מבאר שבתשובה של התוס' נתחדש שהתמעטה מההיתר יבום, ולכן הדרא להיות בכלל תרי איסורי גם לגביה דין ערוה ליבום ושפיר פוטרת צרתה.

אלא דדווקא עפ"י הקדמה זו – נראה לחדש ביאור חדש בתירוץ התוס' – ומתחילה חשבתי שאנוכי לבדי בדרך זו עד שהראוני שהלכתי בדרכו של הגר"א קוטלר זצ"ל [משנת ר"א סימן ג' ס"ק ו'] כמעט בכל הסברות והחשבונות – ושמחתי בזה – אלא שהארכנו בביאור הדברים.

התוס' תירצו – וי"ל דממה נפשך אינה אסירא דילפי' מאשר תלד פרט לאילונית ולהכי צרתה נמי אסורה – ונראה שהתירוץ של התוס' אינו דהעיקר הוא שיש איסור ותו לא וזה סגי לדין ערוה, שאם היא עצמה צריכה תרי איסורי להיות ערוה ליבום כמו כן הצרה צריכה להיות ערוה של תרי איסורי דפשיטא דאשת אח דממילא אסירא ואעפ"כ אינה פוטרת צרה וכדמצאנו בכמה דוכתי, ומה סברת התוס' הכא.

אלא שכוונת התוס' כך, שזה ברור לתוס' שהמיעוט של אשר תלד אינו מיעוט דווקא במצוה של יבום ובחיוב ובזיקה, אלא גם בהיתר אשת אח, וכבר דייקו הגר"א קוטלר זצ"ל והגר"נ פרצוביץ

²⁵⁶ והעירני בזה ידידי ראש הישיבה הגר"א קפלן שליט"א דמצאנו ברעק"א בכתובות [ע"ד] דאף דכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי וקידושי כסף ושטר איתא בשליחות ולכן איתא בתנאי, והק' רש"י מקידושי ביאה, ותירץ רעק"א דאיתקוש הווית אהדדי, היינו שכל קידושין חדא הוא, וקידושין איתא בשליחות באופנים של כסף ושטר, וזה ממילא מהני לביאה, וה"ה הכא, ההיקש לא מקיש לאשת אח אלא מגדיר את ההיתר יבום כהיתר ששייך לכל פרשת עריות של חד איסורא, וכבר לא מתייחסים לאשת אח שהוא מה שניתר ליבום, ואידך לא הותרו.

זצ"ל [סוף ס"ק צ"ט] מלשון התוס' שכתבו כן בהדי' בסוף דבריהם - שזה מיעוט מההיתר אשת אח²⁵⁷, וזה חידוש, ונבאר את החידוש.

הרי יבום מורכב מתרתי, מצות יבום והיתר אשת אח, ואילונית הופקעה מצד זה שאינה יבמה ואינה ראויה ללדת ולבנות בית, ואין הבדל בין האשת אח שלה לכל יבמה אחרת, ורק מצד היבום יש לה חסרון, ואעפ"כ כתבו התוס' שהיא התמעטה מההיתר יבום.

ונראה שהמיעוט מההיתר אשת אח יותר פשוט בלי סוגיין שחידשו שיש היקישא דר"י, דבשלמא אי רק אשת אח הותרה ליבום, אז י"ל שההיתר יבום מיתלי תלי ביבום עצמו, והמיעוט מהמצוה כולל ממילא את המיעוט מההיתר כיון דשייכי זל"ז, אכן הכא אחרי היקישא דר"י שכל חד איסורא הותר ליבום - אף דמצות יבום לא תלויה בכלל חד איסורא, הרי דתרתני נינהו, הרי א"כ יש כאן חידוש גדול לומר שגם הכא 'אשר תלד' כולל במיעוט את ההיתר - למעט אותה ולומר דאין בה גם היתר - וזה דבר מאד קשה להבין - אכן כן כתבו התוס' מפורש בסוף דבריהם - ולהלן יבואר שעל זה סמכו בכל החשבון בתוס', אף דסו"ס דבר קשה הוא מאד.

וכוונת התוס' "דמכל מקום היא איסורא" לחדש דכאן נתחדש שינוי בכל ההיקש של חד איסורא ותרי איסורי, דכעת איילונית בהדי' התמעטה מעיקר ההיקש, דעד עכשיו - כל חד איסורא הוקשה והוי בכלל ההיתר, וכל תרי איסורי נלמד מאחו"א ואינה בכלל ההיתר, וכעת גלי לן קרא בדין איילונית דאין בה את ההיתר של חד איסורא, הרי שהמיעוט של אשר תלד סותרת ומפקעת מעיקר ההיקש לחד איסורא, וממילא שהיא כבר כלולה בכלל האיסור של תרי איסורי שנתחדש באחו"א, והדרא דינא בכלל ההיקש לאחו"א.

מבאר את לשון התוס' "מכל מקום" - דבאמת התחדשו ב' חידושים בתוס' - גם דין בהיתר אשת אח וגם דין בערוה ליבום.

ומעתה נחיד את נקודת החידוש בתוס' והיאך לשון התוס' ד"ממנפ"ש איהי אסירא" מתאים להאי חידוש גדול דנתחדש הכא שאילונית נתמעטה גם מההיתר - והרי המשמעות הפשוטה בכל דבריו "דממה נפשך איהי אסירא דילפי" מאשר תלד פרט לאילונית ולהכי צרתה נמי אסורה" כדברי האחרונים שהיא תולדה מהערוה - אכן פשוט שאינו כן וכדיבואר.

והביאור כך - הרי זה כבר נתבאר לעיל [סימן י"א] עפ"י המבואר בחידושי ר' שלמה שכל מי שאינה בעליה אינה ערוה ליבום, ועוד נתבאר דאינו תלוי בהיתר אשת אח, והיינו שההיתר אשת אח ומה שאינה ערוה ליבום תרתי נינהו, ונמצא דבחלוקה בפרשת עריות לתרי איסורי וחד איסורא, החלוקה היא בתרתי, א' בהיתר יבום שנאמר דווקא בחד איסורא, ב' בדין ערוה ליבום דנאמר דווקא בתרי איסורי.

והתוס' ביארו הכא ששניהם תלויים זב"ז אף דתרתני נינהו - וזה משום שאשר תלד סותרת לעיקר גדרי ההיקש של חד איסורא, שהרי המיעוט מההיתר 'מגלה' שהיא ע"כ יצאה מכלל פרשת עריות של חד איסורא כלפי דין א' וזה מגלה שהיא בכלל פרשת עריות של תרי איסורי - ומקומה ע"כ בחלק השני של פרשת עריות, וזה מכריח שיש לה דין ערוה ליבום.

וזה מה שאמרו התוס' - שזה הרי מוכרח להיות 'דבר מוסכם' שהיא אסורה ושהיא יצאה מכלל ההיתר [וזה מוכיחים בסוף התוס' מחליצה - וכדיבואר], א"כ מזה יהיה מוכרח עוד שהיא גם ערוה ליבום וגם צרתה פטורה - ובלשון התוס' - "ממה נפשך איהי אסירא דילפי" מאשר תלד פרט לאילונית" ובזה באו לומר שיש הכרח שהמיעוט באשר תלד כולל מיעוט מההיתר, והוסיפו שזה מכריח עוד - ד"להכי צרתה נמי אסורה" והיינו שהמיעוט מההיתר מגלה נמי על הדין ערוה ליבום שהנפ"מ של הדין הזה הוא הכח שפוטר צרה - ודו"ק.

מבאר דהשו"ט בתוס' באאשה"ב היא לגבי היא עצמה ולא רק לגבי הצרה - נגד האחרונים. ומעתה י"ל עוד, דמתבאר הכא דהשו"ט בתוס' באאשה"ב היא לגבי היא עצמה ולא רק לגבי הצרה - נגד האחרונים - וכבר א"צ לחילוק של הגרשש"ק [הובא לעיל] שחידש לחלק בין הערוה

²⁵⁷ אלא שהגר"נ פרצוביץ זצ"ל למד שבתיורן בתוס' אכתי לא ידעו חידוש זה, ולא הבנתי את המהלך שלו בתוס' דלמה דווקא בסוף נתחדש שהמיעוט הוא בהיתר אשת אח.

וגם דרכו בתיורן התוס' לא נתברר לי ודומה לדרכו של הגר"ט שגם אשת אח שיש בה היתר יבום מהני לפטור צרה, ולא ידעתי למה לא מיקרי אשת אח דממילא דהיאך אשת אח שמותרת ליבום תהיה ערוה ליבום.

עצמה לצרה [לומר דכלפי הערוה מיקרי תרי איסורי וכלפי הצרה מיקרי חד איסורא] – [ולכל זה נביא מקור מהתוס' הרא"ש].

והיינו דלעולם איכא למימר שהקושי של התוס' היתה גם עליה עצמה, דלמה אאשה"ב לא מתייבמת בנפילה שניה, דכבר ליכא מיעוט של יחדיו בנפילה שניה, ואי מצד נאסרה, הא למה לא נימא שהנאסרה עצמה הותרה מצד פרשת עריות של חד איסורא – זו קושי' התוס' שהיא עצמה מתייבמת.

ותירצו התוס' שכמו שזה דבר מוסכם לגבי המיעוט של אשר תלד דקאי על כל הפרשה כולל ההיתר, א"כ גם המיעוט של אאשה"ב היא מההיתר יבום – וממילא דכבר נתמעטה מכל פרשת עריות של חד איסורא, וגם חד איסורא באאשה"ב דינו כתרי איסורי, ולכן גם היא וגם צרתה מיקרי תרי איסורי – וכל זה מבואר נמי בדברי הגר"א קוטלר זצ"ל.

הוכחה לכל המהלך מדברי התוס' הרא"ש – כנגד דרכם של האחרונים.

ובאמת שכל זה מפורש בתוס' הרא"ש הכא בביאור התשובה של התוס' שכתב את התירוצ' הזה של התוס' על איילונית גם באאשה"ב וגם אשת אח מאמו.

וז"ל: "תרי איסורי מתרי איסורי ילפינן – והאילונית אף על גב דליכא אלא חדא איסורא לא קשיא מידי כדפירשתי לעיל [ג:], וכן אשת אחיו מאמו ואשת אחיו שלא היה בעולמו נמי ע"כ אינה גופה לא שריא ליבומי דילפינן אחוה אחוה מבני יעקב, וכתוב כי ישבו אחים יחדיו, הלכך ע"כ מקשינן להו לאחות אשה".

עוד כתב לעיל [ג:] בתוס' הרא"ש "וי"ל כיון דממה נפשך היא אסורה כדילפינן מאשר תלד לא אפשר לאקושה לאשת אח דהא מותרת היא הלכך ע"כ ילפינן לה מאחות אשה לפטור גם את צרתה".

למדנו מדבריו כמה דברים:

א] התשובה היא שלמסקנה יליף מאחו"א לכל הנך דקס"ד דחשיבי חד איסורא – והיינו דשוב איכא להו דין של תרי איסורי, וזה בהדי' דלא כמו שכתבו האחרונים שלעולם לא בעינן ערוה של תרי איסורי כדי לפטור את הצרה.

ב] בדין אאשה"ב ואשת אח מאמו, מפורש בתוס' הרא"ש שהנידון הוא עליה עצמה ולא רק על הצרה, ודלא כהאחרונים שכל התוס' קאי בצרה ולא בה [ולשיטתייהו הוצרכו לזה כיון שכל היסוד של התירוצ' הוא תירוצ' רק על הצרה].

ג] התוס' הרא"ש לא תירץ שכלפי האשה עצמה מיקרי תרי איסורי כיון שיש ב' סיבות, וכמו שהגרש"ק ביאר, אלא שהפסוק באאשה"ב וכן באשת אח מאימו שמיצט אותה מההיתר מהני לדון אותה בלפוטא מאחו"א.

ד] גם דרכו של הקוה"ע מצד נאסרה נסתרת מהכא, וכנ"ל.

ה] הקוה"ע בעצמו עמד על זה שאין נאסרה באשת אח מאמו, והקשה דא"כ הוי ליה חד איסורא, ונשאר בצ"ע, ולפי הנ"ל א"ש.

פרק ד'

ביאור המשך דברי התוס' עפ"י הנ"ל.

מבאר סדר התוס' לגבי איילונית ולגבי אאשה"ב.

ועפ"י כל הנ"ל יבואר המשך דברי התוס':

כבר תמהנו לעיל דלמה התוס' הביאו אאשה"ב אחרי איילונית – הרי אאשה"ב היא משנה מפורשת.

כעין זה יש להקשות להלן [ל"ב] בתוס' שהביא כמה גווני של צרה של אשת אח והשמיט אאשה"ב שזו משנה מפורשת.

והנראה בזה, דלגבי אאשה"ב לא היה קשה לתוס' כל כך – כיון שתמיד היה מקום לדון ולחלק ובנפילה שניה תמיד מיקרי ב' איסורים מחמת הב' סיבות, גם כלפי היבמה וגם כלפי הצרה – ודלא כחילוק של האחרונים – אכן אחרי שכבר ממילא ביארו שבאיילונית יש דין של תרי איסורי

מחמת המיעוט מההיתר יבום, וממילא יוצאת מכלל חד איסורא וחוזרת להיכלל בתוך תרי איסורי, א"כ כמו כן מיושב נמי אאשה"ב ואשת אח מאמו.

אכן התם בתוס' [ל"ב] נתבאר למה השמיטו לגמרי דין אאשה"ב, ששם הכללים של ערווה ליבום שונים לגמרי, ששם הכל תלוי האם זה אשת אח שזוקקת ליבום, ולכן שם פשוט הדין של אאשה"ב, ולכן לא הביאו, וכנתבאר.

המשך התוס' לגבי הפלוגתא בדין צרת איילונית – ושו"ט בדין אאשה"ב לעומת איילונית.
עוד הקשינו דהתוס' ממשיכים לדון בשורש פלוגתת האמוראי בדין צרת איילונית ולמה דנו בזה הכא, הרי נידון זה שייכא להלן שם, ומשמע שרק מחמת מה שנתחדש בסוגי' זו מתעוררת הקושי' דמה שורש פלוגתתם.

ועפ"י הנ"ל הכל מתיישב – שיש לומר שתמיד המודד או הוי ערווה ליבום או לא תלוי אי היא דורשת יבום או לא, וממילא י"ל דפליגי בזה האם איילונית דורשת יבום אלא שיש לה מניעה, ולכן כבר דומה לכל דין אשת אח דממילא דלא פוטרת צרה, או לאידך גיסא דהוי הפקעה, ופלוגתתם מובנת – מניעה או הפקעה – אכן אחרי שכל הנידון הוא האם הוי בכלל חד איסורא ומותרת ליבום או בכלל תרי איסורי ואסורה ליבום, והרי בזה כו"ע מודי שנתמעטה מההיתר ליבום, וא"כ שוב ליכא מחלוקת, ושפיר הוצרכו לביאור חדש במחלוקת.

ויש בזה תוספת דברים, הרי הירושלמי הקשה על צרת איילונית למ"ד שהיא מותרת, דמאי שנא מצרת אאשה"ב, ותרצה הירושלמי שדווקא אאשה"ב מיקרי ערווה ולא איילונית – ולמה תוס' לא פירשו כן גם הכא דגם אחרי שנתבאר דינא דאאשה"ב דחשיבא כערווה ליבום, שוב נחלק בינה לצרת איילונית – ומה קושי' התוס'.

והתשובה כנ"ל – שהחילוק של הירושלמי תלוי בעיקר הסברא של ערווה ליבום, והוא, שהאשת אח באאשה"ב לא דורשת יבום לעומת האשת אח באיילונית שדורשת יבום – אאשה"ב הפקעה, איילונית מניעה – אולם הכא הקנה מידה של ערווה ליבום השתנה, דמעטת הכל תלוי אי איכא היתר יבום או לא, ועוד נוסף, שאם כל הדין ערווה ליבום תלוי בחד איסורא – א"כ ההבדלים באשת אח אינם משמעותיים שהרי הם אינם חשובים כהבדלים בחד איסורא, ודו"ק, ולכן קשה על צרת איילונית.

והוצרכו התוס' לתרץ שהמיעוט של איילונית היא לאידך גיסא – שהיא כבר לא בנפילה ביחד עם הצרה ולכן היא לא פוטרת אותה.

מתמה – למה לא תירצו לגבי איילונית שנחלקו אי איכא מיעוט בהיתר יבום.

אולם זה עדיין קשה דלמה לא תירצו התוס' דנחלקו בצרת איילונית אי אשר תלד ממעט גם מההיתר, ואף שפשוט שהיא אסורה, אבל אכתי איכא דין היתר באשת אח ליבום, [אלא שתמיד היא תעבור על הכרת כיון שאין בה יבום, ופשוט], ואין לומר שזה דוחק – שהרי זה היה פשוט שהמקשן סבר כן – והרי מכח זה הקשה דאינה בכלל תרי איסורי אלא בכלל חד איסורא ובכל ההיתר יבום, ויש לה היתר מחמת ההיקש לכלל חד איסורא.

[אלא שבאמת אינו מוכרח שהמקשן סבר שהיא בכלל ההיתר, שי"ל שגם הוא ידע שהיא התמעטה מההיתר, אלא שלא ידע שזה גילוי על כל הדין ערווה שלה – אכן גם אם הוא לא למד כן אכתי י"ל דהך מ"ד חולק בזה גופא].

ונראה דאדרבה – דקושי' זו – למה לא נחדש דלמ"ד צרת איילונית מותרת דסובר שאינו בכלל ההיתר – התשובה לקושי' זו יבאר לנו את כל המשך התוס' – וכדיבואר.

סוף דברי התוס' לגבי חייבי עשה וחליצה ואיילונית – מתמה טובא בעיקר דבריו.

סוף דברי התוס': "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני [כ']. לחליצה דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח".

וכבר הבאנו שדברי התוס' מתפרשים כפשוטם – דכוונתם בקושי' דלמה ליכא חליצה באיילונית וכלשונו – "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני [כ']. לחליצה".

ותירצו "דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח", והיינו שיש מיעוט גמור באיילונית מכל הזיקה וממילא גם מחליצה, ותמוה בזה טובא:

א] מה הקס"ד לחייבם כחיי"ע בחליצה, הרי כל החילוקים בסוגי' להלן [כ'] – תפיסת קידושין ולא תפיסת קידושין – לא שייכי לדין איילונית.

ב] היסוד של הסוגי' [כ.]. היינו באשה שאוסרה ליבום ואז יש לדון באיזה רמה היא אסורה, עד שיהיה בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" ויש רמה פחותה שעדיין עולה לחליצה, אכן כל הרמות השונות הם באשה שמחוייבת ביבום אלא שיש בה איסור אבל אם היא 'פטורה' ולא צריכה יבום, אז למה שתחלוץ.

ג] אחרי שנבין למה חשבו לדמותו לחיי"ע, מה תירצו "מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויה בכלל היתר אשת אח".

ד] אכתי יהיה קשה דמה קושי' זו שייכא לתוס' הכא.

מבאר שבאו לבאר שיש חיי"כ של אשת אח שפוטרה מחליצה.

והנראה בזה – ונקדים בב' הקדמות:

א] כבר חקרו רבותינו בגדר דינא דחיי"ע דעולה לחליצה, האם הוי זיקה חדשה שהיא רק זקוקה לחליצה ונתקחדש ע"כ שיש קיום דין בגוף החליצה, או שהיא זקוקה לגמרי אלא שכיון שאין לה יבום הרי החליצה פוטרת אותה, והצד השני הוא הפשוט שכל מציאותה של חליצה היינו פוטר ומתיר בזיקה, ולפי הצד הראשון ע"כ נתחדש שיש קיום דין מיוחד בחליצה עצמה – בית חלוץ הנעל – שנתקיים משהו בענין היבום בחליצה עצמה – ולכן גם אשה שאין לה זיקה כלל – גם אצלה שייך זיקה מיוחדת לחליצה – ועיין בהערה ²⁵⁸, ונראה דתוס' נקטו הכא כהך צד מחודש שיש זיקה לחליצה גרידא.

ב] בעיקר המיעוט של איילונית נאמר שהיא לא 'יבמה' – שהרי כל מהותה של יבמה היינו "אשר תלד", ויתירא מזה מבואר ברמב"ן על התורה, שאיילונית נתמעטה מעיקר הפרשה מפשטי' דקרא [ומיעוטה דאשר תלד אסמכתא בעלמא היא], דבעינן בת הקמת שם, וכן אשת סריס ששמו מחוי, והיינו שהגדר במיעוט אינו כפסוק דעלמא אלא שבאמת חסר לה בעיקר המהות של יבמה – לא מתאימה לענינו של יבום – ופשוט.

ומעתה א"ש דדווקא מחמת זה הקשו התוס' דאחרי שמצאנו בחיי"ל ועשה שנתחדש 'שם יבמה' מחודש לענין חליצה, א"כ למה לא תחלוץ, והיינו שאין כוונת התוס' להקשות שנקיש איילונית לחיי"ע או שנרבה איילונית בכלל הריבוי של יבמתו שמשם לומדים שעולה לחליה אף אינה עולה ליבום – הרי הוכחנו שאין שייכות בין פטור איילונית לכל הסוגי' דהתם – אלא שהקשו קושי' אחרת – שהדין המיוחד בריבוי שיש מין יבמה שעולה לחליצה גרידא – מגלה – שיש מושג וחפצא ומציאות חדשה של 'יבמה' – יבמה לענין חליצה, דאם אך מצאנו שיש זיקה לחליצה גרידא הרי שיש קיום ומציאות של יבמה לגבי חליצה – ולמה לא נימא כן נמי באיילונית – ובשלמא אי איילונית היה מיעוט ופטור פשוט, הרי מי שנתמעטה מהפרשה נתמעטה מכל הפרשה – גם יבום וגם חליצה, אכן הכא אינו פטור בעלמא – אלא פשוט שחסר לה בעיקר המהות של יבמה – לא מתאימה לענינו של יבום – ומעתה שפיר הקשו שמי גילה לנו שהיא לא מתאימה לחפצא הזזו של יבמה לחליצה.

ביאור תשובה התוס'.

ותשובת התוס' שיש כרת של אשת אח, והאשת אח היא ערוה בלי היתר יבום, ובכל ערוה נאמרה הלכה "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" וכיון שמצאנו בדין איילונית – ש"מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויה בכלל היתר אשת אח" – שוב הדרא דינא שאינה עולה לחליצה, והיינו שהדין אשת אח והכרת שבה פוטר מדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", משא"כ חיי"ע שאין להם איסור אשת אח ולכן היא חולצת – כן היה נראה בפשטות בדבריהם, אלא שלפי זה נקטו התוס' כצד אחד במשנה למלך שאין בחיי"ל ועשה איסור אשת אח ואין ליבם כרת כשיבא עליה.

אולם להלן [פרק הבא] יבואר שאינו כן – וב' נידונים שונים נינהו – וכדיבואר, וכל המהלך נכון בלי להנכס לספקת המשנה שלא שייך להכא כלל וכלל.

²⁵⁸ וזה א"ש טפי לפי הצד שיש איזשהו קנין ושייכות בחליצה ואינה כגט ומתיר פשוט – ועיין בזה לעיל [סימן א'] שיכול להיות נפ"מ לגבי אחות חלוצתו, וכל זה יליף מבית חלוץ הנעל שיש כאן איזהו 'בית' בחליצה.

מבאר מה שייטא להכא השו"ט בחליצה של איילונית.

נסיים קודם את חשבון הפשט בתוס' - הרי דנתבאר היטב השו"ט בדין פטור חליצה של איילונית, וזה בנוי על החידוש שמצאנו בהיתר אשת אח באיילונית דלא הותרה האשת אח שלה. אלא שהקשינו - דמה שייטא להכא כל השו"ט הנ"ל - והביאור פשוט - דלעיל הקשינו תרתי א] מה המקור שאשר תלד באמת מגלה שאין היתר באשת אח, ובפרט שזה חידוש גדול דווקא הכא בסוגיין, ב] למה לא חילקו התוס' בפשיטות בפלוגתא בדין צרת איילונית לומר שנחלקו בחידוש הגדול שנתמעטה גם מההיתר.

והתשובה - דאדרבה, דזה גופא המשך התוס', דבאו להוכיח בסוף דבריהם את עיקר היסוד שזה מוכרח להיות 'דבר מוסכם' שהמיעוט של אשר תלד אינו מיעוט במצוה גרידא אלא מיעוט בכל הפרשה - וזה כולל ההיתר, ובזה אין חולקים, והוכיחו כן ממה דליכא בה חליצה, וממילא דכבר עיקר היסוד מוכרח לכו"ע - וע"כ שיש ביאור אחר במחלוקת בדין צרת איילונית. הרי דבסוף דבריהם בא לפרש מה שהיה פשוט להם בכל התוס' וגם בזה כיוונתי לדברי הגר"א קוטלר זצ"ל.

חילוק בין המהלכים.

[יש אבל חילוק בין דרכינו לדרכו של הגר"א קוטלר זצ"ל - לפי דרכו המהלך בכל יבמות הוא שערוה ליבום תלוי בזה שאין היתר אשת אח ותו לא, אכן לפי דרכנו אינו כן - הרי הארכנו לבאר למה דווקא הכא בסוגית חד איסורא ותרי איסורי מתאים כל השו"ט הזו, ולמה דווקא הכא הקשו התוס' למ"ד חולק על רב אסי, ודו"ק].

פרק ה'**יסוד החילוק בין חיי"ל ועשה לאיילונית בנידון של ההיתר אשת אח,****ועיקר הנידון של היתר אשת אח מצד פרשת עריות בלי התייחסות לפרשת יבום.****הקדמה.**

נתבאר לעיל שהתוס' חילקו בסוף דבריהם בין חיי"ל ועשה לאיילונית לגבי האשת אח אי הותר או לא, וזה הנפ"מ כלפי חליצה, ובזה אמרינן דחלוק חיי"ל ועשה ואיילונית. וכפשוטו היה נראה שזה תלוי בספיקת המשנה למלך האם איכא כרת של אשת אח בחיי"ל ועשה או לא.

אולם באמת אין שום שייכות בין ב' הספיקות, וכבר עמד בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דתרתני נינהו, וקיצר בביאור החילוק בין הנידונים - ונאריך במקום שקיצר.

ב' נידונים בהיתר, מצד פרשת עריות ומצד פרשת יבום.

יש ב' נידונים, הנידון האם הותר האשת אח של איילונית, שסביב זה הולך השו"ט בתוס' [לפי דרכינו], והנידון של המשנה למלך האם יש כרת של אשת אח בחיי"ל ועשה, והנך תרי נידונים לא שייכי זל"ז, וכדיבואר.

ונקדים - בהיתר אשת אח יש ב' חלקים, חלק א' שייכא לפרשת יבום והחלק השני שייך לפרשת עריות, שכיון שפרשת עריות הותר ע"י פרשת יבום, הרי צריכים לדון בכל פרשה ופרשה, ויש סוגיות שונות שמתעסקות בכל נידון ונידון בפני עצמו.

והיינו דאף אם יש כח ביבום לדחות או להתיר אשת אח, אבל יש ע"כ גם דין באשת אח להיות ניתר ונדחה ע"י יבום, וזה מוכרח מהסוגיות האחרונות שדנו על אשת אח דהוי דבר שיצא מן הכלל ללמד על כל הכלל [ז.], ובסוגיין דנים בהיקי שא דר"י שזה היקש בהלכות עריות ובפרשת עריות, וע"ד זה למדנו גם בסוגי' של אישתרי אישתרי, והיינו שההיתר אשת אח נאמר בתוך פרשת עריות ויש דיון בסוגיות הללו האם נאמר לכל הפרשה או רק לאשת אח או לכל חד איסורא ולא לתרי איסורי, ואם כל הנידון של היתר אשת אח מתחיל ונגמר בכח היבום האם כחו להתיר או לא, א"כ למה אשת אח יצא מן הכלל, הרי אינו דין באשת אח עצמו אלא בכח היבום, ומוכרח שיש דין באשת אח עצמו אי הותר או לא.

זה דיון אחד, אבל יש דיון אחר שנתבאר לעיל בפרשת יבום, והוא שמה הכח בפרשת יבום שמתיר את הערוה, האם זה מדין הותרה או דחווה, ונתבאר לעיל [סימן ט"ו פרק א'] שנחלקו בזה הראשונים האם הכח המתיר הוא היבום והביאת יבם ביבמה, או המצוה, והנפ"מ ביבום של לפני מתן תורה או בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה ברשב"א, דהתם כבר אין מצוה, הרי שזה דיון שני, מלבד מה שנאמר קודם שיש לדון האם יש דין באשת אח שהותר או לא.

הרי לנו ב' נידונים בהיתר, מצד פרשת עריות ומצד פרשת יבום.

ספקת המשנה למלך תלוי בספק האם הביאת יבם ביבמה מתיר או המצוה מתירה.

עוד נתבאר לעיל [סימן ט"ו פרק ב'] בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ששורש ספקת המשנה למלך הוא האם המצוה דוחה או שהיבום מתיר, שהרי זה ברור שאין מצוה בחי"ל ועשה, וזה כל הדין אי בעלו לא קנו, וכנתבאר לעיל [סימן ה'] מהגר"ז ומחידושי ר' שלמה, שהלאו ועשה עוקרים את כל העשה מיבמה זו, וזה גם ברור שאין כאן הפקעה מיבום עד כדי כך שאין זו ביאת יבם ביבמה, ולכן אם המתיר הוא ביאת יבם ביבמה אז יש היתר לאשת אח, ואם המתיר הוא המצוה אז אין היתר לאשת אח.

מוכיח שלא שייכי הנך ב' ספיקות זל"ז.

ומעתה חלוקין נינהו הנך תרי נידונים, הנידון באיילונית והנידון בחי"ל ועשה, ולא קרב זה אל זה כלל וכלל.

הנידון של איילונית הוא נידון אך ורק בפרשת עריות, וזה כל הסוגי' כאן שמחלקים את פרשת עריות לתרתי, חד איסורא ותרי איסורי, והנידון של חי"ל ועשה הוא נידון אך ורק בפרשת יבום. אם נדון מה דינו של האשת אח בחי"ל ועשה, התם לפי ב' הצדדים פשוט שהאשת אח הוא אשת אח שיש בה היתר, ואין נידון על זה, הרי פשוט שהסוג אשת אח שיש בחי"ל ועשה הוא אשת אח שיש בה היתר, אלא שהספק מתחיל בפרשת יבום האם אכן איכא כח המתיר, ותלוי בכח המתיר בפרשה ההיא, מצוה או ביאת יבם ביבמה.

איילונית היא ההיפך הגמור, הרי פשיטא שאין שום כח המתיר בפרשת יבום, שפשוט שאין בה מצוה וגם פשוט שאין בה מעשה של ביאת יבם ביבמה, הרי כבר נתבאר שהמיעוט של איילונית היא בזה שאינה יבמה – וא"כ מנלן מעשה של ביאת יבם ביבמה בא' שאינה יבמה, וכל הנידון היה אך ורק בפרשת עריות, וכמבואר בסוגיין בהיקש של פרשת עריות.

והנפ"מ הברורה היא שתוס' תמיד ידע שיבם שבא על יבמה איילונית דחייב כרת – דאף אי איכא היתר באשת אח ליבום אכן אין כח שיתיר את האשת אח בפועל, שזה שהערוה היא סוג ערוה שתופס בה היתר אינו מתיר את הכרת והאיסור בלי שיבא כח מצד פרשת יבום להתירו, והרי נתבאר שאין כח המתיר בפרשת יבום עבור איילונית, אולם חי"ל ועשה הוא לאידך גיסא, שפשוט שיש דין היתר באשת אח – אלא שהספק הוא האם יש כח ביבום להתירו ולכן יש ספק אם בפועל יש כרת או לא.

כל זה הבנתי מתוך קיצור דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בנידון הזה.

הנפ"מ בכל הנ"ל מיניה וביה בתוך התוס'.

הרי יבואו לשאול – דמה ענינו של היתר אשת אח בתוך פרשת עריות אי ממילא ליכא היתר בפועל כיון שאין בה כח המתיר מצד פרשת יבום – וממילא חייבת כרת. והתשובה לזה מבוארת ב' פעמים בתוך התוס'.

א' רק אשת אח כזו שאין בה היתר יכול לפטור מחליצה מהדין – "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" – ומה שאין יבום להתיר את האשת אח לא מהני אם האשת אח מצד עצמה היא בר היתירא, ולכן פשוט בחי"ל ועשה שיש חליצה ולכן פשוט שבאיילונית אין היתר לאשת אח כיון שפשוט שאין לה חליצה.

ב' אשת אח כזו שמצד עצמו אין לה היתר יצא מכלל פרשת עריות של חד איסורא ובזה נהיתה לערוה ליבום לענין עליה ולצורך, וזה החידוש באשת אח של איילונית, ולכן היא פוטרת צרתה, ולא היה מהני מה שאין מתיר בפרשת יבום לאשת אח שלה, דבעינן סוג אשת אח לקבוע לאיזה פרשת עריות היא שייכת.

פרק ו' דרך פשוטה בתוס'.

אחרי כל הנ"ל נתעוררתי שאפשר ללמוד את כל השו"ט בתוס' ע"ד הנ"ל – בלי להתחיל בדברי הגרנ"ט שהנידון הכא הוא מצד ערוה ליבום, וי"ל שתוס' הקשו בפשיטות, דאף אי ערוה ליבום איכא גם בחד איסורא, דכל ההיקש היינו אך ורק בהיתר יבום ולא בערוה ליבום, אכן זה פשוט דלו יצוייר ויהיה ערוה ליבום שיש בה היתר ליבום, הרי היאך נוכל לאסור את הצרה מכח ערוה כזו, הרי הערוה לא יכולה לתת יותר דין ערוה ממה שיש לה לצרה, ואם כל הדין של ערוה הוא שיש לה היתר יבום אלא שאין לה יבום להיות מותרת בו, דאשר תלד ממעט אצלה את היבום עצמו ושוב לא משכחת לה היתר יבום בפועל, אכן סו"ס ההיתר ליבום קיים אצלה באשת אח שלה, א"כ הצרה כמותה, וכיון שאין לצרה דין אשר תלד ומשכחת לה יבום שוב משכחת לה יבום והיתר אשת אח, ואין כאן איסור צרת ערוה – זו קושי' התוס'.

ותירצו ככל דרכינו בתוס' שגם איילונית עצמה אין לה היתר, ולא שאין לה יבום ולכן אין לה היתר בפועל אלא שנתמעטה לגמרי גם מההיתר.

ואז כל התוס' ממשיך ככל הדרך הנ"ל.

אלא דלפי האמת נראה שאחרי שיש היתר – אז פשוט שהיא לא נקראת ערוה ליבום והצרה לא מתחילה להיות צרת ערוה, והיינו שאף שכל זה נכון [שגם לו יצוייר והיא היתה ערוה ליבום אכתי אין מה לאסור את הצרה יותר ממה שהיא עצמה אסורה], אכן אף שזה נכון – אולם סו"ס אין התחלה לעיקר החלות צרת ערוה שלה כיון שמי שיש לה היתר הרי ע"כ אינה ערוה ליבום.

סימן ל'

ערוה גופא ל"צ קרא,

ותוספת דברים - בערוה דעליה ובערוה דלקחת.

פרק א' הקדמה - ראיות לגדר של צרת ערוה. // / הקדמה - נפ"מ בין ערוה גופא ל"צ קרא לאידך שיטות דבעי קרא, א] כלפי אשת אח בנפ"ש, ב] כלפי הסוגי' של אזהרה שמענו. // / בגדר צר"ע - פטור או איסור והוכחת הגרי"ז מסוגיין. // / דרכו של הקוה"ע - ערוה ליבום - מיישב הכל שהרי פרשת ערוה היא פרשה של דינים שונים שנקבעים בערוה, וערוה ליבום הוא אחד מהדינים של ערוה. // / דיחוי ראיית הגר"א קוטלר מהפירכא בסוגיין - צרה תוכיח - הא האידך יליף איסור מפטור. // /

פרק ב' ערוה גופא ל"צ קרא, ותמוה מכמה חידושים שנתחדשו בפסוק של עליה על הערוה עצמה. // / דן בנפ"מ של הברכ"ש בערוה גופא אחרי שיש פסוק של עליה אף אי ערוה גופא ל"צ קרא. // / מביא עוד נפ"מ באשת אח דממילא ובנאסרה. // / הדין שהערוה אוסרת את האשת אח לגבי צרה הוא נפ"מ נוספת. // / עוד איכא גוויי של ערוה ליבום בלי כרת ובהם פשיטא דערוה גופא צריך קרא. // /

פרק ג' דרכם של האחרונים בישוב הנך קושיות, ושיטת ב"ש. // / יסודו של הברכ"ש - ערוה דלקחת - ערוה דעליה. // / ישובו של הברכ"ש עפ"י הנ"ל ומה שיש להעיר בזה. // / דרכו של הקוה"ע - דסו"ס איכא 'עליה' - ויש לדון טובא בכל דבריו. // / דרכו של הגרשש"ק שהכל נלמד מלצור - ופשוט וברור כן. // / תמיהא רבתי בשיטת ב"ש, ומבאר עפ"י הברכ"ש בערוה דלקחת, ומחדש שדין נאסרה דתלוי בשניהם, ונפ"מ בנאסרה בבעלת התנאי. // /

פרק א'

הקדמה - ראיות לגדר של צרת ערוה.

הקדמה - נפ"מ בין ערוה גופא ל"צ קרא לאידך שיטות דבעי קרא, א] כלפי אשת אח בנפ"ש, ב] כלפי הסוגי' של אזהרה שמענו.

למדנו ג' דרכים בקרא דעליה, או דאמרינן אישתרי אישתרי להתיר את הערוה עצמה ולכן בעי קרא דעליה לאסור אותה, או דאיכא היקשיא דר"י דילפינן מאשת אח להתיר את הערוה עצמה ולכן בעי קרא דעליה לאסור אותה, או דלשיטת רבא דליתא להנך תרי, וכמבואר בתוס' הטעם, ולכן ערוה גופא ל"צ קרא.

ויתכן נפ"מ לגבי היתר אשת אח בכל נפ"ש, דלמה האשת אח של הראשון הותר, ולעיל ריש מכילתין הבאנו טעם בזה מהירושלמי, והנה אי יליף מחד איסורא להתיר כל אשת אח, ובעינן מיעוט מיוחד על איילונית ועל אאשלה"ב וכמבואר בתוס', ועל אשת אח מאימו וכמבואר בתוס' הרא"ש, א"כ כל אשת אח בנפ"ש מותרת ממילא מצד חד איסורא בלי לבוא לטעמו של הירושלמי, אכן מצד ערוה גופא ל"צ קרא ליתא לכל הנ"ל, וכן מצד אישתרי אישתרי קשה למצא היכי תימצא לזה, ועיין בהערה ²⁵⁹, ועיין במשנת ר"א [סימן ג' ס"ק ט'] שכבר עמד בזה, ועיין בהערה ²⁶⁰ מה שהוסיף בזה בשיטת רבא מהירושלמי, עכ"פ מבואר בדבריו שם שיש נפ"מ בין התירוץ הקודם דתלוי בהיקש, לתירוץ של רבא דערוה גופא ל"צ קרא, דאיכא נפ"מ לגבי ההיתר אשת אח מהנפ"ר בנפ"ש.

עוד נפ"מ מצאנו בין הדרכים, דהנה, לעיל [ג']: למדנו בסוף הברייתא - "אזהרה שמענו עונש מניין" והיינו דמנלן שיש כרת ועל זה אמרו "אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבת האלה ונכרתו".

והיינו שבאו ללמוד מהפסוק של "כל התועבות" דקאי על כל מה שכתוב בפרשה, וזה כולל את הלא תקח של ערוה במקום יבום וגם את הצרה והצרת צרה.

²⁵⁹ הרי בעינן היתר ואח"כ איסור, והכא זה איפכא, המתיר בנפ"ש אמור להתיר את האשת אח בנפ"ר, ואולי היה מקום לדון מצד מה שמבואר במאירי שכל אישתרי אישתרי קאי בנשא מת ומת וכו' וביאר שם דקאי באח"א שחל בנפ"ש, אכן גם זה אינו נכון, שהרי התם האשת אח היה ההיתר של אשת אח בנפ"ר וכמו שלמדנו בירושלמי, ומכחו התירו את האח"א שבה אחריו בנפ"ש, וכנתבאר, והכא על זה גופא אנו דנים להתיר נפ"ש בלי לבא לדין של הירושלמי, ודו"ק.

²⁶⁰ והוסיף שביירושלמי כתוב שאין ללמוד כל העריות מאשת אח להיתר אף כיון "שכל דבר שבא מחמת גורם בטל הגורם בטלה האיסור וכו'" וביאר דהכוונה לבאר למה דווקא אשת אח הותר ולא שייך ההיתר בכל העריות, עיי"ש, ורצה לפרש שהירושלמי ודאי יסבור דערוה גופא ל"צ קרא, דליתא להיקישא דר"י בכה"ג וא"צ לחילוקו של התוס' דלקולא ליכא היקש.

ורש"י מפרש "עונש מניין אם ייבם ערוה או צרתה" והיינו שדנים גם את הערוה וגם את הצרה, והמאירי פירש דקאי רק על הצרה, אכן הפשטות של הברייתא דקאי על כל מה שנאמרה בברייתא וזה כולל גם ערוה וגם צרה.

אולם פשוט דהנך ב' פירושים קאי על המבואר הכא, והיינו דאי קיי"ל כרבא דערוה גופא ל"צ קרא - א"כ הברייתא ע"כ לא קאי על עיקר דין ערוה להשמיע את האזהרה, שהרי ממילא ידעין שיש עליה אזהרה בלי פסוק, וכן מפורש הסוגי' הכא "משום צרותיהן" והיינו שהברייתא לא באה ללמד דינו של הערוה עצמה אלא רק את הדין של הצרה, שהרי ערוה גופא ל"צ קרא, ופשוט א"כ שלא יתכן לומר בזה "אזהרה שמענו" דבאמת לא שמענו - וזו כוונת המאירי דלכן לא קאי על ערוה עצמה וכן מבואר בדבריו עיי"ש היטב.

אולם פשוט שרש"י ע"כ קאי להנך אמוראי דס"ל דערוה גופא צריכה קרא, וכמבואר בסוגיין מטעמא דאישתרי אישתרי ומטעמא דהיקישא דר"י.

בגדר צר"ע – פטור או איסור והוכחת הגרי"ז מסוגיין.

כבר הבאנו לעיל [סימן י'] את מה שנחלקו האחרונים האם צר"ע פטורה או אסורה, והנה - בסוגי' מבואר שהיה צד ללמוד שהפסוק של לצרור קאי שלא במקום מצוה, ולכן רצו לומר שגם על צרה לא בעי קרא דעליה ביבום שהרי אעדל"ת שב"כ, והיינו שגם שלא במקום מצוה איכא כרת בצר"ע, ולכן אעדל"ת שב"כ, ולמד מהכא הגרי"ז דלא כמבואר באחרונים שהגדר בצר"ע מצד פטור דמה זה שייך שלא במקום מצוה, ועוד, דאי הוי פטור אז אין זה מצד אעדל"ת שב"כ אלא משום שאין עשה שהרי נפטר מעיקר העשה, וכמו שלא שייך לומר בדין איילונית דאעדל"ת שב"כ שהרי יש פטור וכשיש פטור ליכא עשה כלל, ומעתה - ממה שאמרו בצר"ע דין אעדל"ת שב"כ מוכרח ע"כ שזה איסור, ומכאן הוכיח שזה ע"כ דין איסור.

וגדולה מזה הוכיח מהמשך שכל הילפותא בעליה היינו להתיר שלא במקום מצוה, ומוכרח דהך גדר עצמו שכתוב שלא במקום מצוה הוא נשאר במקום מצוה, והיינו איסור.

אולם עיין בארוכה [סימן י'] שנתבאר שם דהחולקים [חזו"א והגרש"ש"ק] למדו שהדין צר"ע זה בגדר פטור ולכן למדו שהגדר של הדין משתנה לפי הסברא, וכיון שלמסקנה הדין הוא רק במקום מצוה, והרי הסברא אומרת שלא יתכן איסור דווקא במקום מצוה יותר משלא במקום מצוה, וע"כ דאחרי שבא הפסוק של עליה להתיר - אז ע"כ שהגדר משתנה לגדר של פטור דפטור שייך במקום מצוה ולא שייך שלא במקום מצוה.

ויש להעיר על הגרי"ז דלא נחית לזה שיש שינוי בגדר האיסור לפי הסברא, הא בעיקר המהלך של הגרי"ז הבאנו [שם] ב' צדדים, או כרת חדש ואיסור חדש [פורת יוסף] או שהפסוק בא לאסור את האשת אח של הצרה ולחייבו בכרת מצד האשת אח [הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשם הגר"ד ששמע מהגרי"ז], ופשוט שגדר זה לא קיים בקס"ד דקאי גם שלא במקום מצוה, וע"כ שמשתנה הגדר כפי הסברא, וא"כ ה"ה דנימא כן דמשתנה לגדר של פטור, וצ"ע.

דרכו של הקוה"ע – ערוה ליבום – מיישב הכל שהרי פרשת עריות היא פרשה של דינים שונים שנקבעים בערוה, וערוה ליבום הוא אחד מהדינים של ערוה.

וע"ע לעיל בארוכה [סימן י'] שנתבאר עפ"י הקוה"ע מהלך נוסף בגדר צר"ע – שיש מושג של ערוה ליבום – וזה לא איסור ולא פטור, אלא שכמו שאי תפיסת קידושין אינו פטור או איסור אלא 'עובדא' ומציאות דליכא תפיסת קידושין באשה שיש בה פגם של ערוה, וה"ה שיש פגם של ערוה לגבי זיקת יבום, והרמב"ן להלן [כ'] כבר דימה אותם זל"ז, וי"ל שזה הגדר בצר"ע לא פטור ולא איסור אלא ערוה ליבום – והיינו דנתחדש סוג ערוה ש'דוחה' את הנפילה ולא נותנת לתפיסת זיקה, שאלו הנפ"מ והביטויים של ערוה במקום מצוה.

ומעתה פשוט דעיקר טענת הגרי"ז שהפסוק של לצרור נמצא בפרשת עריות, והך פרשה היא פרשה של איסור ולא של פטורים, ולפי הנ"ל י"ל פשוט, שכל פסוק בפרשת עריות שבו כתוב "לא תקח", אית ביה הרבה משמעויות ואופנים וביטויים, [א] אי תפיסת קידושין, [ב] לאו של כרת, וכו', והצד השווה שבין כולם הוא שהתורה אמרה ב"לא תקח" שיש כאן "ערוה", והיינו "פגם בקשר של אישות", אלא שהתורה חילקה את הפגם לכמה אופנים, והוכחנו [שם] שגם האי תפיסת קידושין כלול בלא תקח [מדמהני ביה עדל"ת לדחות את הכח של אי תפיסת קידושין].

ומעתה איכא דין חדש וביטוי חדש של ערווה, והיינו שבמקום מצוה נתחדש ערווה ליבום, וזה ביטוי נוסף שכלול בלאו של לא תקח – לא פטור ולא איסור אלא ביטוי ופעולה נוספת בדין ערווה.

ומעתה: כשבאנו לומר שבמקום מצוה יש לא תקח וליכא לא תקח שלא במקום מצוה – למישרי שלא במקום מצוה – הרי איירי הכא בשני סוגים שונים של 'לא תקח', שהרי הדין של ערווה של צרת הבת שלא במקום מצוה הוא סוג אחר של ערווה של צרת הבת במקום מצוה, דשלא במקום מצוה היינו פגם מסויים שהביטוי של הפגם הוא בכרת ובאי תפיסת קידושין וממזרות, דכל הנך דינים הם אופנים וביטויים שונים של ערווה שלא במקום מצוה, אכן כשבאים לומר לא תקח על ערווה דווקא במקום מצוה, אז הגדר שונה, שאז אנו מרבים סוג ערווה ש'דוחה' את הנפילה ולא נותנת לתפיסת זיקה, שאלו הנפ"מ והביטויים של ערווה במקום מצוה, וילפינן ומשונינן להו אהדדי, שכולם ענין אחד אלא שכל אחד בענינו, זה בעלמא וזה במקום מצוה וכולהו ערווה.

ומעתה: טענת הגר"ז [נגד האחרונים שלמדו שלמסקנה הכל נהפך לפטור] היא – שכל הדרשה של עליה באה להתיר לשלא במקום מצוה אבל הגדר של האיסור במקום מצוה ע"כ הוא הך גדר עצמו שהיה קיים שלא במקום מצוה בלי ההיתר של התורה, ולא משתנה עיקר הגדר שלו.

ולדברינו אה"נ, דבכולהו איכא כח ערווה ופגם ערווה, ולו יצויר והיו ב' פסוקים נפרדים, פסוק מיוחד שיש ערווה במקום מצוה ועוד פסוק שלא במקום מצוה, אז הביטוי של כל אחד היה כפי ענינו של הפסוק ההוא, [כאן לדחות נפילת יבום וכאן לדחות תפיסת קידושין ולחייב כרת], שהמושג ערווה מתפרשת כפי ענינו ומציאותו, ביבום כך ובעלמא כך.

ומעתה כשבאו להתיר ערווה שלא במקום מצוה – הכא באו להתיר את הכח ערווה בעלמא, והיינו שבאו לומר שאין בה לא כח אי תפיסת קידושין ולא חיוב כרת ולא ממזרות שאלו הכחות של הערווה שלא במקום מצוה, ונשאר בערווה רק כח אחד של העריות, והיינו הכח דחייה ליבום, ולא נשתנה עיקר הגדר של הלאו של לא תקח – וחדא נינהו בשורש הדברים אלא שהוא מתבטא באופן שונה בכל מקום – וא"ש בפשיטות.

דיחוי ראיית הגר"א קוטלר מהפירכא בסוגיין – צרה תוכיח – הא האיך יליף איסור מפטור.
והנה עיקר הראיה לדרכו של הגר"ז היא הראיה שהביא הגר"א קוטלר מהק"ו ממקום מצוה ללא מקום מצוה, והיינו דבהמשך הגמרא מבואר שאחרי עליה שיש איסור צרה במקום מצוה כבר רצו להוכיח מצרה – "צרה תוכיח" – והיינו נגד מה שרצו לומר שיש ק"ו שלא במקום ממקום מצוה, וצרה תוכיח שאינו כן – וזה פלא גדול, האיך נלמד איסור מפטור, וצ"ע.

אולם היה נראה פשוט שהילפותא מלמדת אותנו שאם שייך ענינו של ערווה במקום יבום כש"כ שיש ענינו של ערווה שלא במקום מצוה, וזה ק"ו, ואף שענינו של ערווה במקום מצוה היא רק ערווה ליבום, וענינו של ערווה שלא במקום מצוה היינו כרת ואי תפיסת קידושין, אכן סו"ס אין זה עצם ה'שם ערווה' אלא ביטויים שונים של הדיני ערווה, והק"ו הוא בעצם קביעת 'שם ערווה' של צרת הבת שלא במקום מצוה, ודו"ק.

שוב מצאתי בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ג' ס"ק ה'] שביאר כן את הק"ו ב"צרה תוכיח" כדברינו, ושמחתי שכיוונתי לדעתו.

פרק ב'

ערווה גופא ל"צ קרא,

ותמוה מכמה חידושים שנתחדשו בפסוק של עליה על הערווה עצמה.

דן בנפ"מ של הברכ"ש בערווה גופא אחרי שיש פסוק של עליה אף אי ערווה גופא ל"צ קרא.

עיינן בברכ"ש [סימן ב'] שהעיר דאיך אמר רבא שערווה גופא ל"צ קרא – הא זה תמוה מאד – שהרי איכא ג' חידושים שנתחדשו אחרי שיש פסוק מה שלא היו בלי פסוק, ואיך אמרינן ערווה גופא ל"צ קרא.

ולהלן יבוארו כל הנפ"מ שהביא שם – אלא שיש להעיר טובא על כל הנפ"מ שהביא:

[א] נפ"מ בפטור חליצה שרק אחרי פסוק של עליה יש פטור חליצה, וכפשוטו לק"מ, דהא ליכא ביה תפיסת קידושין וממילא יש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

[ב] עוד הק' דנפק"מ דליכא מצוה כלל ואם בעלו לא קנו, וגם זה תמוה - דהא אפי' בחי"ל ועשה הדין הוא דאי בעלו לא קנו בלי לבא לעליה, וצ"ע.

[ג] עוד הקשה דמנלן דאיכא איסור אשת אח מלבד הערווה, ואולי רק אחרי הפסוק של עליה חוזרת האשת אח, והאיך אמרו ערווה גופא ל"צ קרא, אכן גם הנפ"מ הזו תלויה בספיקת המשנה למלך, דלפי הסוברים דאפי' בחי"ל ועשה איכא איסור אשת אח אז פשיטא דלק"מ, אכן להסוברים דליכא איסור אשת אח קשה, וגם לדידהו י"ל דטעמא משום דאיכא זיקת חליצה וזה המתיר, אבל בנידו"ד דליכא חליצה מדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אז פשוט דאיכא איסור אשת אח.

מביא עוד נפ"מ באשת אח דממילא ובנאסרה.

איברא שיש עוד נפ"מ שנתחדשו בפסוק וקושית הברכ"ש קשה ממק"א, וכדלהלן: דהנה עיין בקוה"ע [סימן ה' ס"ק י"א] שהוכיח מהתרומת הדשן שלמד בתוס' בריש מכילתין לגבי נדה דדין נאסרה ודין צרה תלויים זב"ז, ומזה הוכיח שרק אחרי עליה איתרבי נאסרה ולכן תלוי בדין צרה, ושוב הדרא קושי' הברכ"ש דהאיך אמרו בזה ערווה גופא ל"צ קרא, הא לפי התרומת הדשן יהיה נפ"מ לגבי נאסרה, ועיין בהערה ²⁶¹ במה שיש להעיר בזה.

עוד יש להעיר, הרי מצאנו דין אשת אח דממילא ואשת אח שהיא ערווה ליבום, ובזה א"ש למה ליכא פטור צרה באשת אח של חי"ל ועשה וכן באשת אח של בעלת התנאי וכן באשת אח של מעוברת.

ובזה מיישבים נמי את קושי' רעק"א בצרת צרה, דבכולהו ליכא ערווה ליבום בהך אשת אח, והיינו טעמא - דערווה כזו שהיא דורשת יבום לא יכולה להיות ערווה ליבום שכל המושג 'ערווה' - היינו פגם וריחוק, וערווה ליבום היינו פגם בקשר של יבום, וזה לא יתכן באופן שיש ערווה שהיא הסיבה ליבום, ומה"ט צרת איילונית שאני דהתם ליכא דרישה ליבום, שהרי היא מופקעת מיבום, ולכן האשת אח שם יכול לאסור צרה.

אלא שכבר העיר הגר"ש היימן שזה לא שייך בצרת צרה שזה כבר נפ"ש - והכא האשת אח של הראשון כבר לא דורש יבום, והדרא הקושי' לדוכתא - וביאר דסו"ס אשת אח לא כלול בעליה, והיינו שלא כלול בדין ערווה ליבום מחמת זה שהיא תמיד דורשת יבום, ולכן גם בנפ"ש הדין כן [ודווקא כשיש הפקעה מכל הפרשה כמו איילונית הדרא להיות ערווה ליבום], ועיין לעיל [סימן י"ג פרק ב'] בהרחבה בדברי הגר"ש היימן.

הרי למדנו שכל המושג של ערווה ליבום נתחדש בקרא דעליה, ולכן אשת אח שאינה חלק מהפסוק אין לה כח לפטור צרה בכל הנך גווני, ושוב יש להעיר דהאיך אמרין ערווה גופא ל"צ קרא, הא שפיר צריך קרא ללמד שיש מושג של ערווה ליבום ויש כבר נפ"מ שמזה מופקע אשת אח [ואף שהנפק"מ הללו נוגעים דווקא לערווה שבאה ביחד עם הצרה, אכן סו"ס הם דיני ערווה ולא דיני צרה, ורבא אמר שהפסוק לא מתייחס לערווה ורק מתייחס לצרה להתירה שלא במקום מצוה].

הדין שהערווה אוסרת את האשת אח לגבי צרה הוא נפ"מ נוספת.

עוד יש להעיר, הרי להלן בתוס' [ל"ב] באהע"א [אחו"א על אשת אח] מבואר דאחו"א במיתלי תלי פטורה מיבום אכן הערווה של האחו"א עצמה שהיא כעת במצב של מיתלי תלי לא פוטר את הצרה אלא שהערווה של האשת אח שיש בהך אחו"א פוטר את הצרה, ותוס' מדמה את האשת אח הזו לאשת אח שיש באיילונית וזו פוטרת את הצרת איילונית - ועיין בכל זה לעיל [סימן י'] בשם הגרי"ז, עכ"פ מבואר שם שלמדנו שיש אופנים שהאשת אח נהפכה להיות אשת אח שהיא ערווה ליבום, וזה ע"י הערווה של אחו"א דמיתלי תלי עליה, ופשוט דלולי קרא דעליה דליתא לכל הנ"ל,

²⁶¹ אולם הערני תלמיד אחד דיתכן דרבא דסובר דערווה גופא ל"צ קרא למד שנאסרה נלמד מדרכי נועם כתירוץ ב' בתוס', ולדידה ע"כ שנאסרה לא תלוי בערווה, והתירוץ הראשון של התוס' קאי להנך דערווה גופא ל"צ קרא, והראיה של התרומת הדשן היא עדיין ראייה לכו"ע, דסו"ס לא נחלקו האם נדה היא בכלל עליה אלא דנחלקו אי נאסרה שייך לזה, וא"ש, וזה חידוש.

דמאי שנא מכל אשת אח דממילא, ושוב קשה דגם בזה בעינן קרא לערווה עצמה [אף שהנפ"מ היא לגבי כח הערווה בצרה, וכנ"ל].

עוד יש להעיר, הרי מבואר שם בתוס' שיש דין נאסרה, ומבואר שגם הצרה של נאסרה אסורה, ופשוט שגם אי נמא שיש אשת אח של נאסרה בחי"ל ועשה, אכן פשיטא דליכא בזה פטור צרה וע"כ שהכח ערווה שיש באשת אח ע"י נאסרה של ערווה היא גם ערווה ליבום, ופשיטא דלולי דין עליה שזה מגלה דין ערווה ליבום דליתא כל הנ"ל ושוב קשה דגם בזה בעינן קרא לערווה עצמה.

עוד איכא גווני של עריות ליבום בלי כרת ובהם פשיטא דערווה גופא צריך קרא.

עוד קשה, דעיין לעיל [סימן ג'] שהרחבנו להביא כמה דוכתי שמצאנו ערווה שאין בה כרת ואעפ"כ מיקרי ערווה ליבום, והבאנו חלק מהם מהאבי עזרי:

ואלו הן א [חמותו לאחר מיתת אשתו, ב] אשת אחיו מאמו, ג [סוטה, והצד השווה בין כולם הוא שאין בהם כרת ואעפ"כ חשיבי כערווה ליבום לגבי כל הלכות ערווה, ד] חי"ל לר"ע חשיבי כערווה ליבום ולכן לא מהני ביה עדל"ת, ה] כבר העיר בברכ"ש - בדין של אחות זקוקתו - שגם בלי כרת ואי תפיסת קידושין חשיבא כערווה ליבום.

הרי בכולהו פשוט דליכא למימר כבר ערווה גופא ל"צ קרא, שהרי אדרבה אין כאן כרת, וע"כ שיש דין מיוחד של עליה, וקשה כנ"ל.

פרק ג'

דרכם של האחרונים בישוב הנך קושיות, ושיטת ב"ש.

יסודו של הברכ"ש – ערווה דלקחת – ערווה דעליה.

והנה בברכ"ש תירץ על הנך תלת שהביא שם דהאיך אמר רבא דערווה גופא ל"צ קרא הא קשה כנ"ל, ופירש שתמיד יש ערווה נוספת ליבום גם בלי הפסוק של עליה, וזה הוא למד מהסוגי' להלן [כ.], והיינו שכשאמר בגמרא "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אין הכוונה שיש תלייה בעלמא בין יבום לחליצה, אלא שהתחדש מושג חדש של ערווה, והיינו ערווה דלקחת, וכבר הארכנו לעיל [סימן ד'] לבאר את החילוק בין ערווה דלקחת לערווה דעליה.

דיעויין בברכ"ש [סימן ב' ס"ק ב'] שכתב שערווה דעליה היא בגדר "פוטורות ואוסרות בנפילה" לעומת ערווה דלקחת שזה רק "נתבטלה הנפילה", ואין כוונתו ברורה בזה כל הצורך.

ומהנוסח של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל²⁶² בביאור יסוד זה של רבו הברכ"ש למדנו תוספת ביאור לעיקר החידוש שהאשת אח נהיתה לערווה ליבום, וגם למדנו את הגדר לחלק בין ערווה דלקחת לערווה דעליה.

וביאר בזה שערווה דלקחת היא ערווה ליבום לענין זה שהיא מפקעת זיקה, ולכן ליכא בה חליצה, וזה עפ"י מה שכתבו הראשונים דאי תפיסת קידושין דומה לאי תפיסת זיקה, ולמדנו א"כ שאשת אח במקום להיות סיבה לזיקה היא כבר לא נותנת לזיקת יבום לחול כמו שכל ערווה לא נותנת תפיסת קידושין, וכל זה מצד ערווה דלקחת, אכן מצד ערווה דעליה הכא הרי היא ערווה כזו שאומרת שאף שכל אשת אח תמיד מחייבת יבום ואומרת "יבמה יבא עליה" אכן הכא האשת אח עצמה אומרת איפכא – דב'לא תקח עליה' נאמר דאדרבה - "לא תקח" - והיינו שהאשת אח עצמה אומרת איפכא מיבום, במקום לומר "יבא עליה" היא אומרת "לא תקח".

ובנוסח אחר נוכל לומר:

ע"י הגזה"כ של עליה במקום מצוה למדנו שיש יבמה שאני קורא בה "יבמה יבא עליה" ויש יבמה שאני קורא בה "יבמה לא יבא עליה", וזה התחדש בערווה דעליה'.

ואחרי שיש ערווה דעליה אכתי בעינן ערווה דלקחת בבעלת התנאי שהערווה מצד התנאי לא פוטרת צרה ואכתי נאמר בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

²⁶² עיין היטב בדבריו [ב' ס"ק ח' עמוד י"א ד"ה ונראה דהנה השריש].

עוד חילוק מבואר בברכ"ש [סימן י"ד] דצייד לומר דערווה דעליה חיילא רק בשעת נפילה אף דערווה דלקחת חיילא גם לאחר נפילה, ולכן ליכא פטור צרה בערווה דלאחר נפילה אף שהערווה הזו יהיה לה פטור של חליצה מצד ערווה דלקחת.

ישוּבו של הברכ"ש עפ"י הנ"ל ומה שיש להעיר בזה.

אחרי הקדמה זו ביאר הברכ"ש שאף שרבא אמר ערווה גופא ל"צ קרא, אכן כוונתו שאחרי הדין דאעדל"ת שב"כ שוב נימא שחל עליה דין ערווה דלקחת, והיינו שלא נתפס בה זיקה כלל, ומה"ט אי בעלו לא קנו ומה"ט חוזרת האשת אח וזה הטעם עצמו שאין חליצה – עכתו"ד.

ולגבי נאסרה נצטרך לומר דתלוי בערווה דלקחת ולא בערווה דעליה, אלא דזה עדיין קשה מהתרומת הדשן שתלה נאסרה בדין צרה והיינו בערווה דעליה – ויבואר.

עוד קשה מכל הנך גונוני של אשת אח דממילא לגבי פטור צרה, וכן לגבי אשת אח דחל בו דין עליה לפטור צרה, ובעיקר קשה מכל הנך דאין בהם כרת ולא נאמר בהם אעדל"ת שב"כ, ובדידהו לא שייך ערווה דלקחת דאדרבה – הרי בכלל עולה ליבום נינהו, ואכתי צ"ע – ויבואר.

דרכו של הקוה"ע – דסו"ס איכא 'עליה' – ויש לדון טובא בכל דבריו.

והקוה"ע תירץ דאה"נ דערווה גופא ל"צ קרא אכן סו"ס יש פסוק של עליה ומזה אני לומד נאסרה, וי"ל דה"ה דהכל מיושב עפ"י כנ"ל.

אולם דבריו תמוהין מאד – שהרי סו"ס מבואר גמרא דליכא שום צורך בפסוק מלבד ללמד דהדין לצרור היא רק במקום מצוה – למישרי – ולולי זה הפסוק של לצרור היה גם שלא במקום מצוה, ואם איכא נפ"מ מהפסוק של עליה כלפי הכח של הערווה עצמה שוב יהיה קשה דהאיך ילפינן מזה לגבי לצרור להתיר שלא במקום מצוה.

והנה הקוה"ע הקשה דסו"ס האיך אמרינן ערווה גופא ל"צ קרא, הא שפיר איצטריך לגבי נאסרה וביאר דכוונת הגמרא כלפי התנא של הברייתא, שהתנא של הברייתא הביא את הדין עליה כלפי זה שאל"כ היה יבום בערווה, ועל זה אמר רבא שהתנא לא צריך את הפסוק לגוף הערווה, אכן האמת שהפסוק מוסיף דינים בערווה עצמה, וכגון נאסרה וכו'.

ולפי דרכו הוסיף תלמיד אחד, דמה שאמרו – למישרי – אין הכוונה שאין שום הלכה אחרת שנוכל להוציא מעליה חוץ מלמישרי שלא במקום מצוה – אלא שהתנא הביא את הפסוק בברייתא לא לגבי זה שהערווה לא מתייבם אלא לגבי זה שהצרה אסורה דווקא במקום מצוה.

אולם זה אינו שהרי בתוס' מבואר דלפי הנך דלמדו אישתרי אישתרי או היקש של ר"י, לדידהו קשה דמנלן הך דין דלמישרי שלא במקום מצוה, עיי"ש, ומוכרח דלא ילפינן תרתי, וצ"ע.

ובעיקר דברי הקוה"ע – דנאסרה לא שייכא לברייתא ולכן לא הביאו הגמרא, וקשה הרי האחו"א של הברייתא אינה בכל האופנים אלא דאיכא מ"ד דקאי דווקא בנשא מת ומת וכו', ואף אנן נימא לרבא דהאחו"א אוסר במקום של נאסרה, ואי קשה לך, הא זה איסור של אשת אח ולא איסור של אחו"א, אכן זה אינו דלדרכו של הברכ"ש בכל צרה – הרי המהלך הוא שהאחו"א אוסר את האשת אח של עצמה וגם את האשת אח של הצרה, וזה הדין של אחו"א וכל העריות שהם ערווה ליבום, וא"כ הנאסרה הוא ביטוי של האיסור אשת אח מכח האחו"א כמו כל אחו"א אלא שכאן כח האוסר נמצא בה גם לאחר שכבר אין אחו"א, ודו"ק.

דרכו של הגרש"ש"ק שהכל נלמד מלצורר – ופשוט וברור כן.

והפשוט בכל הנ"ל הוא דרכו של הגרש"ש"ק – דלא יתכן לומר שיש כח בערווה להחיל בצרה מה שאין בעצמה כח להחיל בעצמה, ואי הדין של הצרה הוא דין פטור א"כ ה"ה שהדין של הערווה הוא דין פטור.

ואף אנן נימא בנוסח של הברכ"ש, דאי הגדר של הצרה הוא שהערווה אוסרת את האשת אח של הצרה – וזה התוכן של הפסוק "לצרור" א"כ ה"ה שהיא אוסרת את האשת אח של עצמה – דבכלל מאתיים מנה – הרי פשוט וברור שכל הדינים של ערווה ליבום וכל הדינים שיש אשת אח דממילא ויש אשת אח שהיא ערווה ליבום – כל הנ"ל נלמד מהגילוי שיש בפסוק של לצרור.

ואף שכל החידושים הללו בלצורר רק אחרי שיש עליה בלצורר למישרי שלא במקום מצוה – אכן סו"ס העליה לא נאמר ישירות לערווה – וכל הדינים יהיו בה בלי שיהיה כתוב על הערווה עצמה – עליה – וזה מה שאמר רבא ערווה גופא ל"צ קרא.

אולם אכתי קשה מכל הנך נשים שאין בהם כרת, ובדידהו העשה דוחה את הלאו, ושוב ליכא לצרור, אכן התם הביאור היה שיש ילפותא לכלול אותם בכלל חומותו הרגיל או בכלל אשת אח של ערווה או בסוטה מצד טומאה כתיב בה כעריות, ואה"נ דשפיר בעינן פסוק להכניסם בכלל ערווה ליבום, וזה יש ערווה ליבום נתחדש מתוך גילוי מהצרה לערווה בפסוק של לצרור, והכל פשוט.

תמיהא רבתי בשיטת ב"ש, ומבאר עפ"י הברכ"ש בערווה דלקחת, ומחדש שדין נאסרה תלוי בשניהם, ונפ"מ בנאסרה בבעלת התנאי.

איברא שיש לתמוה בשיטת ב"ש – שהרי לדידה מבואר שאין דין צרת ערווה וליכא פסוק של לצרור – עיין בזה להלן בתוס' [ריש י"ג:], ושוב ליכא דין ערווה ליבום, וקשה ככל הנ"ל, וכמובן דלא קשה לדידה מהדין אשת אח דממילא שכל הנפ"מ בזה לגבי צרה ולדידה ליכא דין צרה, אכן אכתי קשה מסוטה ומחמותו וכו', וכן קשה מנאסרה, ואולי מההיתר אשת אח לפי מה שצידד בברכ"ש.

והיה אפשר לומר דכל מה דליכא עליה לדידן, היינו דבא למישרי במקום מצוה, אכן לב"ש דליכא לצרור הדרא עליה למקום מצוה, אולם המשמעות הפשוטה בתוס' להלן [ריש י"ג:] שאין לו פסוק של עליה דאזיל בזה כרבי.

והיה נראה לומר בשיטתו עפ"י דרכו של הברכ"ש שהכל תלוי בערווה דלקחת, וא"ש, והרי ממילא כל החידושים הנוספים אחרי לקחת בעליה נוגעים דווקא לצרה וליכא דיני צרה לפי ב"ש, ודו"ק – כן היה נראה בפשיטות.

ונתחדש בזה שיהיה נפ"מ בסוטה שטומאה כתיב בה כעריות, והרי אין בה דין ערווה לכרת ולאי תפיסת קידושין ולממזרות אבל איתרבי בכלל ערווה ליבום, ולזה לא צריכים דווקא ערווה של עליה ולצרור וסגי בערווה דלקחת, וכן אפשר לומר בחמותו וכדומה אחרי שהיא בכלל הערווה הכללית של חמותו, ודו"ק.

אולם אכתי קשה מהתרומת הדשן בנאסרה, שלמד מהתוס' בנדה שהדין נאסרה תלוי בצרה והיינו דמוכרח דנאסרה תלוי בערווה דעליה, וכמו שהוכיח הקוה"ע, אטו ב"ש חולק גם בזה.

ונראה פשוט, שהדין נאסרה חל גם בערווה דלקחת וגם בערווה דעליה, ומה שאמר בזה התרומת הדשן שיכול לדמות דין צרה לדין נאסרה, היינו בנדה ששם אין ערווה דלקחת שהרי יש בה תפיסת קידושין, ושם התוס' דנו רק מצד עליה, וזה הדמיון של התרומת הדשן לתוס', ויתחדש לפי"ז, שיהיה הכרח שגם בערווה דלקחת איכא דין נאסרה.

ויהיה נפ"מ בזה בבעלת התנאי בנפ"ש האם יהיה נאסרה - דאיכא בה דין ערווה דלקחת וליכא בה ערווה דעליה, וכנ"ל, והברכ"ש [שם] כתב כן בפשיטות, אף דהסתפק בנאסרה בחיי"ל ועשה, ולדברינו איכא כבר הכרח דסגי בזה משיטת ב"ש, ודו"ק.

ואגב – עיין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [ל"ב. ס"ק רס"ה] שהביא פלוגתת הירושלמי והרמב"ן בחיי"ל לר"ע אי הוה בכלל עליה או דרק הוה בכלל ערווה דלקחת – וכמו כן נימא אנן דכל העריות לב"ש כחיי"ל לר"ע – עכ"פ בשיטת הרמב"ן, ולהלן יבואר כן נמי בשיטת רבי.

ועיין להלן [סימן ל"ד] בשיטת ר"ע דנתבאר לרש"י ולרמב"ן דכל הדין ערווה דלקחת בא אחרי הדין ערווה דעליה, עיי"ש, ולדרכם נצטרך לומר שחולקים על התוס' שאמר להלן [י"ג] דליכא עליה לב"ש, ולדידהו מוכרח שיש עליה לב"ש.

סימן ל"א שיטת רבי בפטור צרה, ותוספת דברים בגדרי ערווה דעליה וערווה דלקחת.

פרק א' שיטת רש"י בצרת ערווה לרבי, וד' חילוקים בין רבי לרבנן, ומיושב קושי' רעק"א בצרת צרה, וב' גדרים בגדר צרת ערווה לרבי. // קושי' רעק"א בצרת צרה ומוכיח כן מרבי, ודוחה את הראיה. // כמה הוכחות ודוגמאות שרואים דחלוק גדר הדין ערווה וצרה לרבי. // מתמה דלמדנו בדין 'אזהרה שמענו עונש מנין' דמשכחת לה בצרת ערווה לאו של אשת אח בלי כרת לולי הפסוק - ומה המקור לכרת באשת אח לרבי - וכמבואר ברש"י - ומדמה לאיילונית שיש מיעוט בפרשה. // ישוב קושי' רעק"א עפ"י המהלך של אזהרה שמענו עונש מנין - ומיישב עוד למה לרבי פשוט שהאשת אח פטור צרה. // ביאור הקס"ד דשלא במקום מצוה - דמוכרח דאז היה מיעוט בגדר 'איסור עשה' ורק למסקנה הוי 'פטור' כעין איילונית. //

פרק ב' שיטת התוס' בצרת ערווה לרבי. // "שו"ט בתוס' ד"ה כל היכא דאיכא תרין לקוחין" - ביאור ב' הקושיות של התוס', ומוכרח דאין כרת בצרת ערווה לרבי, ומוכרח נמי דבכל צרת ערווה ליכא חליצה מחמת הכרת של אשת אח ושוב הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". // בתירוץ התוס' נתחדש דין חדש שאין חליצה בצרת ערווה מחמת הדין ולקחה ולא מחמת הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". // בדברי התוס' ישנים דליכא כרת באשת אח של צרת ערווה לרבי דאזהרה שמענו עונש מנין. // הוכחה שהתוס' למד ברבי דערווה גופא ל"צ קרא. // בקושי' הרש"ש דהכא איכא מיעוט בפרשה לרבי וממילא יש כרת של אשת אח, ומוכרח שזה דין איסור גם לרבי, ונתבאר היטב פלוגתת רש"י ותוס' אי איכא כרת בצרת ערווה לרבי. // ביאור התירוץ של התוס' ובמה חזר בו התוס' - ואין לומר שלא חזרו בהם דלא שייך איסור עשה על חליצה. // דן שאולי חזרת התוס' היתה שזה בגדר 'פטור', ודוחה. // מהלך חדש - 'ערווה דלקחת' - שכשא' הוי ערווה דלקחת, אז שניהם בכלל ערווה דלקחת, וכל הד' גוויי של צרת ערווה לרבי חשיבי כערווה דלקחת. // מיישב בזה קושי' נוספת - דהיכן המקור לערווה ליבום לרבי [ונפק"מ בסוטה]. // מיישב בזה קושי' נוספת - דמוכרח דלמסקנה איכא כרת. // יתכן דליכא פלוגתת רש"י ותוס'. // הערה - קושי' רעק"א לא מיושבת בקושי' התוס'. // סיום הדברים. //

פרק ג' תירוץ השני של התוס'. // מוכיח כדברי החת"ס שהתוס' קאי בעלמא ולא כאן. // מתמה בעיקר תירוצם ומבאר שכוונתם לדברי הרמב"ן להלן [כ'] הגדר הדין של ערווה דלקחת. // למדנו שיסוד התירוץ בב' התירוצים חדא - שהתנאי של 'תרי ליקוחין' הוא שכשאתה היא ערווה דלקחת אז גם השניה ערווה דלקחת. // ביאורו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בתירוץ השני. //

פרק א' שיטת רש"י בצרת ערווה לרבי, וד' חילוקים בין רבי לרבנן, ומיושב קושי' רעק"א בצרת צרה, וב' גדרים בגדר צרת ערווה לרבי.

קושי' רעק"א בצרת צרה ומוכיח כן מרבי, ודוחה את הראיה.

בדברי רבי מבואר דיליף צרה וערווה מקרא דלקחה:

וז"ל רש"י: "דהאי ולקחה לגופיה הוא דאתא נימא קרא ולקח מאי ולקחה דמשמע דשתיים נפלו לו מאחיו ואמר רחמנא ולקחה לאחת ולא לשתייהן אי קרינא ולקחה בכל חדא מינייהו שריין כל חדא מינייהו ואי לא קרינא ולקחה בכל חדא מינייהו כגון שהאחת ערווה תרוייהו אסורין וצרות צרותיהן נמי מהכא נפקא דמשנפלה לו צרת ערווה מאחיו הראשון ונדחת הערווה ממנו נאסרה עליו עולמית משום אשת אח וכשנתייבמה לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת וחזרה ונפלה לפני זה לא קרינא בה בזו שנאסרה עליו ולקחה הלכך תרוייהו אסורים וכן לעולם".

ומפורש דהכא נאמרה סברת רעק"א דלא בעינן פסוק של צרת צרה והיינו שרבי לא דריש דרשה דלצרוור ומ"מ צרת צרתה ידעינן כמו דידעינן צרת ערווה מן הפסוק של ולקחה דבעינן "דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי" וזה לא מתקיים בצרת ערווה, ומבואר ברש"י דהך סברא קיימת גם לגבי צרת צרה, כיון שהצרה היא ערווה של אשת אח, עיי"ש, וקשה דהכא ליכא גילוי שהאשת אח היא ערווה ליבום, ומוכרח כרעק"א, והכא ליכא למימר שכל זה למדנו מהפסוק של צרת צרה. וביאר בזה בחידושי ר' שלמה [סימן א'] דאדרבה, דווקא לרבי שלא למד מעליה הרי לדידיה לא בעינן ערווה ליבום לפטור צרה, ורק לדידן דילפינן מאחו"א ומעליה, הרי לדידן בעינן ערווה דומי' דאחו"א שהיא ערווה ליבום, אבל לרבי לא אכפת לן בכל זה כדי לפטור את הצרה והעיקר הוא

שאינן כאן מצב של "דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי", וממילא פטור, ומטעם זה כבר פטור צרת צרה מסברא, ודו"ק.

כמה הוכחות ודוגמאות שרואים דחלוק גדר הדין ערוה וצרה לרבי.

והביא מקור גדול לחילוק זה מהתוס' [י.]. דאף תוס' ס"ל דבבעלת התנאי ליכא פטור צרה והיינו דחסר בערוה ליבום כיון דרק תלוי בתנאי וגם האשת אח לא חשיב כערוה ליבום, אכן לדעת רבי גם בבעלת התנאי לא קרינן בה "דאי בעיא נסיב האי ואי בעי נסיב האי" וממילא פשוט שיש בזה פטור צרה גם כה"ג, עיי"ש בתוס', והיינו כנ"ל.

ויש להוסיף - עוד ב' חידושים לפי רבי - עפ"י הגרי"ז:

א] לעיל [סימן י"ג] הבאנו מהגרי"ז שביאר את התוס' להלן [ל"ב] באחו"א במיתלי תלי - דחלוק הפטור הערוה שזה מצד אחו"א של מיתלי תלי מהפטור של הצרה שזה מצד האשת אח, והיינו דלקבוע בה שם צרת ערוה בעינן ערוה האסורה, וחידש שכל זה לדידן דיליף מלצור אבל לרבי דיליף מולקחה אינו כן וגם האחו"א של מיתלי תלי פוטרת את הצרה.

ב] חיי"ל לר"ע ליכא יבום ופטור מחליצה והצרה פטורה והכל מכח הערוה של חיי"ל דלא תופס בה קידושין, וחידש הגרי"ז שיתכן שלא עדיפא חיי"ל לר"ע מאחו"א של מיתלי תלי ולכן דווקא האשת אח של החיי"ל יפטור את הצרה והיינו עפ"י חילוקו של התוס' להלן [ל"ב], ועפ"י נראה לומר שכמו שכתב הגרי"ז לדמות חיי"ל למיתלי תלי דבתרווייהו ליכא פטור צרה, אף דבתרווייהו מהני האשת אח לפטור, כמו כן נימא אנן דדומים ברבי, והחיי"ל עצמו שאין בה תפיסת קידושין יהני לפטור צרה - וכן הפשטות אחרי שיש בהם פטור יבו"ח [דאין בהם תפיסת קידושין], וזה סגי בדין של רבי וכמבואר בתוס' הכא.

[אכן עיקר דברי הגרי"ז הם חידוש דערוה דלקחת לא משווי לאשת אח דידה לערוה שפוטרת צרה, ורק ערוה דעליה עביד כן, וכמבואר בכל דברי הגר"ד, ופשוט, וצ"ע גדול].

עכ"פ - הרי לנו ד' גווני שנחלקו בהם רבי ורבנן, והיסוד בכולם אחד - ודו"ק.

מתמה דלמדנו בדין 'אזהרה שמענו עונש מנין' דמשכחת לה בצרת ערוה לאו של אשת אח בלי כרת לולי הפסוק - ומה המקור לכרת באשת אח לרבי - וכמבואר ברש"י - ומדמה לאיילונית שיש מיעוט בפרשה.

יש לעיין הרי מבואר ברש"י שיש כרת בצרת ערוה לרבי, ולכן איכא נאסרה לנפ"ש, ולולי כרת דאשת אח ליכא נאסרה, וכמבואר להלן דהוי כאשת אח שיש לו בנים, וקשה דלמה באמת איכא כרת לרש"י בשיטת רבי, הא אמרינן לעיל [ג.]: - אזהרה שמענו עונש מנין, והיינו דלולי זה שכתוב בסוף הפרשה כרת היה הדין שאין כרת בצרת ערוה לדידן, ולרבי דלא דריש עליה ולצורר מה המקור לדין כרת בצרת ערוה.

והפשוט בזה דאין גמרא של אזהרה שמענו עונש מנין על איילונית, אף דפשיטא דאיכא כרת, וע"כ דכשיש מיעוט בפרשה פשוט שחוזר הכרת, וכל מה שנתחדש התם דמשכחת לה אזהרה בלי עונש, היינו דווקא בצרה שהמיעוט הוא בפרשת עריות, אבל מיעוט בפרשת יבום מחזיר את הכרת.

והסברא בזה פשוטה, הרי עיקר הגדר ב'אזהרה שמענו עונש מנין' צ"ע, הא מיירי באזהרה של אשת אח, שהאזהרה של אשת אח חוזר בקרא דלצורר, ושוב חוזר הכרת ולמה לי פסוק מיוחד על הכרת, הא פשיטא דאיכא כרת, והביאור בזה שיש מתיר באשת אח ע"י היבום, והמתיר מתירו לגמרי, והלצורר דוחה את המתיר ברמה של אזהרה, אכן ברמה של כרת אכתי לא למדנו שנדחה המתיר של יבום, ונמצא שיש אשת אח ברמה של אזהרה אבל ליכא כרת באשת אח, והיינו שכמו שההפקעה של היבום היא חלקית, כמו כן המתיר של היבום הוא חלקית, ההפקעה ברמה של לאו והמתיר ברמה של כרת.

ולמדנו א"כ שכל ההקדמה ליסוד של אזהרה שמענו עונש מנין הוא שהמתיר של יבום אכתי קיים חלקי גם אחרי שיש אזהרה של לצורר, אכן כשיש מיעוט בגוף הפרשה שוב ליכא מתיר כלל באשת אח, ושוב ממילא חוזרת כל הכרת, ומה"ט ליכא סוגי' של אזהרה שמענו עונש מנין על איילונית.

והשתא דאתינן להכא פשוט שהחילוק בין צרת ערוה לרבי לצרת ערוה לדידן הוא שצרת ערוה לרבי הוא מיעוט בפרשת יבום, ממש כמו המיעוט של איילונית, וממילא פשוט למה פשוט לרש"י

שיש כרת בצרת ערווה לרבי, וליכא בזה טענה של אזהרה שמענו עונש מנין, ודו"ק, ולהלן בדברי התוס' יבואר עוד בזה.

ישוּב קוּשִׁי רַעַק"א עפ"י המהלך של אזהרה שמענו עונש מנין – ומיישב עוד למה לרבי פשוט שהאשת אח פטור צרה.

עפ"י כל הנ"ל יש לחלק בין צרת ערווה של רבי ורבנן באופן אחר, ולדחות את המקור של רעק"א לקושי' צרת צרה מרבי לרבנן באופן אחר – וכדיבואר:

דהנה, שמענו בבי מדרשא²⁶³ שעפ"י הסוגי' של אזהרה שמענו עונש מנין מיושבת קושי' רעק"א בצרת צרה בפשיטות, והוא, שכיון שמצאנו שהתורה מחזירה את האשת אח בדרגות שונות, קודם בדרגת אזהרה ושוב בדרגת עונש, א"כ מגלן שזה הוחזר בדרגת כח הפטור לצרה – ולזה בעינן פסוק של צרת צרה ללמד שהוחזר הערווה של אשת אח של הצרה – עד כדי שיהיה בה כח גם לפטור צרה, והיינו – ד'אזהרה' שמענו – 'עונש' שמענו – אבל 'פטור צרה' לא שמענו, ולזה בעינן פסוק של צרת צרה²⁶⁴, ודו"ק.

ובזה באו ליישב נמי צרת צרה בסוטה דלפי התוס' ליכא ילפותא מבעל לבועל בטומאה כתיב בה כעריות כלפי צרת צרה ורק כלפי צרה, וקשה דסו"ס האשת אח של הסוטה יכולה לפטור צרה וצרת צרה, והתשובה, דכלפי האשת אח של הסוטה עצמה ניתן לומר – אזהרה שמענו – עונש שמענו – פטור צרה [של הסוטה עצמה] שמענו – פטור צרת צרה לא שמענו, והיינו כנ"ל, שהאשת אח של הסוטה מוגבלת עד כדי אזהרה עונש ופטור צרה – אבל אכתי אין בה כדי פטור צרת צרה.

ועפ"י כל הנ"ל ניתן להוסיף עוד דבזה חלוק רבי לרבנן, דמוכרח ברבי דליכא מהלך של אזהרה שמענו עונש מנין, דבזה דומה לאיילונית, וממילא דכל הערווה של אשת אח חוזרת, וממילא פשוט למה צרת צרה לרבי לא בעי קרא, דומי' דאיילונית שהאשת אח פוטרת את הצרה.

ביאור הקס"ד דשלא במקום מצוה – דמוכרח דאז היה מיעוט בגדר 'איסור עשה' ורק למסקנה הוי 'פטור' כעין איילונית.

אולם לפי כל הנ"ל קשה עיקר הסוגי' – דמה הביאור בקס"ד דאיכא צרת ערווה לרבי שלא במקום מצוה, הא נתבאר הכא שכל הדין של רבי אינו אלא מיעוט מעיקר הפרשה כמו איילונית, ומה שייך לומר כן שלא במקום מצוה, הרי כמו שפשוט שאין סוגי' של אזהרה שמענו עונש מנין על איילונית כמו כן אין סוגי' של שלא במקום מצוה באיילונית, דכל שהגדר של הדין הוא מיעוט מעיקר הפרשה שוב ליכא לדון בזה ברמה של אזהרה בלי כרת וליכא לדון בזה שיהיה שלא במקום מצוה, והיאך אנו מדמין מיעוט דצרת ערווה לרבי לאיילונית, וצ"ע.

ומוכרח שיש דרך אחרת להבין ולהסביר את הדין של רבי – בלי לדמותו לפטור של איילונית – והוא – דגם לרבי זה דין איסור, ואינו הפקעה בפרשת ייבום כמו איילונית, והיינו שיש איסור עשה, שהתורה אומרת "תקח" כשיש ליקוחין בשניהם ולמדנו מזה שיש איסור עשה "לא לקחת" כשאין ליקוחין בשניהם, וכל זה כתוב ב"ולקחה" – דומי' ד"כי אם בתולה יקח אשה" שכתוב כאן איסור עשה על כהן גדול לקחת בעולה, וה"ה הכא, ולהלן יבואר בתוס' שכן למד התוס' ישנים בשיטת התוס' – וכן מפורש בחזו"א בביאור התוס' – וז"ל: "דכתיב ולקחה וילפינן דכל היכי דלא מצי ליבם תרווייהו לא מיבם אפילו חדא והו"ל היבום באיסור עשה מקרא דולקחה".

ומוכרח דמסברא פשיטא לן שהדין צרה הוא דין גם שלא במקום מצוה ומכל זה מוכרח כדריהם שזה דין איסור, וא"כ בהך קס"ד פשוט דלא דומה לפטור איילונית דפשוט דליכא קס"ד באיילונית שיהיה איסור גם שלא במקום מצוה, ומוכרח כנ"ל שזה דין איסור ולא דין פטור כמו איילונית.

ונצטרך לומר דאף דרש"י למד שיש כרת בצרת ערווה לרבי ומוכרח א"כ שזה מיעוט בפרשה כמו איילונית, דע"כ דכל זה רק למסקנה שכל הדין הוא דין דווקא במקום מצוה אבל לפי הקס"ד שזה דין גם שלא במקום מצוה, אז נצטרך לומר שזה בגדר איסור, וכבר נתבאר כעין זה באחרונים

²⁶³ בשם הגאון ר' אשר אריאלי שליט"א ובשם הגאון ר' יוסף שרייבר שליט"א.

²⁶⁴ ונראה שצריכים להוסיף – דהיינו ע"כ אחרי דברי הגר"ח שיש מושג של אשת אח דממילא, וגם אחרי שיש כרת אכתי ליכא כח הפטור באשת אח לפטור צרה, והיינו דהוי אשת אח דממילא, שיש כח מיוחד בערווה לפטור צרה גם אחרי שיש בה כרת.

שאמרו דלדידן דיליף מלצרור שכל הדין צרת ערווה הוא פטור אף דמפורש שהיה קס"ד גם שלא במקום מצוה, ומוכרח שזה משתנה – וה"ה דברבי נימא כן.
כל זה למדנו כאן ברש"י, אולם בתוס' מבואר שיש בזה מהלך אחר, וכדיבואר.

פרק ב'

שיטת התוס' בצרת ערווה לרבי.

"שו"ט בתוס' ד"ה כל היכא דאיכא תריין לקוחין" – ביאור ב' הקושיות של התוס', ומוכרח דאין כרת בצרת ערווה לרבי, ומוכרח נמי דבכל צרת ערווה ליכא חליצה מחמת הכרת של אשת אח ושוב הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

נבאר את השו"ט ושוב נכנס לפרטים של כל שלב:

א] הקשו בתוס' - "וא"ת חייבי עשה נמי ליתסרי לצרה דליכא למימר דאי בעי האי נסיב ואי בעי האי נסיב" - לכאורה הכוונה כנתבאר לעיל דחלוק צרת ערווה בשיטת רבי מצרת ערווה לדידן דיליף מלצרור, דאי יליף מלצרור בעי ערווה וחיי"ע אינו ערווה, אבל לרבי העיקר הוא שיש מצב "דאי בעי האי נסיב ואי בעי האי נסיב", וכתבאר בחידושי ר' שלמה - ומה"ט הבאנו ד' גווני דאיכא דין צרת ערווה לרבי וליכא לרבנן [קושי' רעק"א, בעלת התנאי, מיתלי תלי, וחיי"ל לר"ע], וה"ה שהקשו התוס' דגם בחיי"ע נימא כן.

ב] "ועוד תימה דהשתא ליכא בצרת ערווה כרת וא"כ תיבעי חליצה כמו חייבי עשה דמרבין להו מיבמתו בפרק שני [כ']".

הכוונה בזה דלמה ליכא חליצה בצרת ערווה לדידן דיליף מלצרור, והיה מקום לומר שהמיעוט של לצרור הוא הפקעה ופטר בכל הפרשה, אכן הכא בתוס' מבואר שאינו כן אלא שיש כרת בצרת ערווה, ובכל ערווה שיש בה חיוב כרת איכא דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וכמבואר להלן [כ'], והכא הקשו שאין כרת באשת אח בצרת ערווה של רבי, ולכן קשה דלמה ליכא חליצה, הא דומה בזה לחיי"ע.

ויש לציין שהתוס' אמרו כן גם לעיל [ח'. סוד"ה תרי איסורי] לגבי איילוניות, שאין הפשט שבאיילוניות איכא פטור על כל הפרשה כולל חליצה, אלא שהיה עדיין מקום לרבות חליצה כמו חיי"ע, אלא שבמיעוט כתוב שנתמעט ההיתר אשת אח, ולכן איכא כרת, ולכן אמרין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וכן למדו הכא בצרת ערווה, ושפיר הקשו דברבי אינו כן דלרבי איכא כרת.

נתחדש בקושי' זו של התוס' ב' חידושים: - א] צרת ערווה לדידן ליכא חליצה מחמת הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" מכח הכרת שיש באשת אח, וכתבאר, וכן המשמעות הפשוטה בסוגי' לעיל [ג']. דבצרת ערווה עצמה נאמר דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ב] תוס' נקט בפשיטות שאין כרת של אשת אח בצרת ערווה לרבי – וזה נגד מה שהבאנו לעיל [פרק א'] מרש"י, וצ"ב שיטת התוס' בזה ושורש פלוגתתם בזה – ויבואר.

בתירוץ התוס' נתחדש דין חדש שאין חליצה בצרת ערווה מחמת הדין ולקחה ולא מחמת הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

ג] תירצו התוס': "וי"ל דחייבי עשה דאיתרבו לחליצה ואית בהו זיקה קצת הוו בכלל ולקחה וא"כ צרת ערווה ע"כ לא בעיא חליצה דאי בעיא הוי בכלל ולקחה".

תוס' תירץ ב' הקושיות בתירוץ אחד – שאחרי שהמשמעות של ו'לקחה' היינו כל רמה של לקיחה, וזה כולל את הרמה הכי פחותה – והיינו רמה של חליצה, שיש זיקה קצת לחליצה, א"כ שוב נתחדש ב' חידושים, א] חיי"ע לא יכולה לפטור צרה שהרי היא בכלל ולקחה עכ"פ ברמה של חליצה, וכל רמה של ולקחה סגי לן, והדין של ולקחה איירי דווקא בנפל לפניו אשה שאין בה שום לקיחה ולכן זה ממעט חיי"ע שהרי יש בהם חליצה – ומיושב קושי' א'.

ולמדנו גם דבר שני, שהמיעוט של ולקחה שאומר דבעינן נפילה של תרי ליקוחין, בזה נאמר שכל שאין לקיחה באחד ה"ה שאין לקיחה בשניה, וכיון שחליצה בכלל לקיחה שוב איכא מיעוט מפורש על חליצה.

זכינו לדין שזה שאין חליצה בצרת ערווה לרבי אינו מהדין הכללי של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" שזה בא כתוצאה מערווה שיש בה כרת ואין התפיסת קידושין, וכמו שביאר התוס' בצרת ערווה [דילפינן מלצרור] לדין דמה"ט אינו חולצת, ולרבי אינו כן, אלא דלדידה אינה חולצת כיון שכך כתוב בפסוק שכשאין תרי ליקוחין אז אין גם אחד, וליקוחין כולל חליצה – הרי מיעוט מפורש על חליצה.

בדברי התוס' ישנים דליכא כרת באשת אח של צרת ערווה לרבי דאזהרה שמענו עונש מנין.
תוס' בקושי' היה לו פשוט שאין כרת באשת אח של צרת ערווה לרבי וכלשונם "דהשתא ליכא בצרת ערווה כרת", וצ"ב דלמה ליכא כרת, וכבר הבאנו שברש"י פשוט שיש כרת. ובביאור דבריהם יעייין בתוס' ישנים שכתבו - "כיון דרבי לא מפיק צרות מלצרור ומפיק ליה לצרת ערווה לכדר' שמעון, א"כ אזהרה שמענו עונש מנין, דהכא נמי אמרינן לעיל וקאמר ת"ל ונכרתו, וא"כ השתא דלא מפיקנן מלצרור צרות לא כתיב כרת גביהו וא"כ עונש מנין כו".
הרי דכוונת התוס' לסוגי' דלעיל דאזהרה שמענו עונש מנין, ולשיטת רבי איכא אזהרה, ומבואר שהתוס' ישנים למד ברבי שיש 'אזהרה' בלשון ולקחה דהיינו איסור עשה, דרך בשניהם מותרות תיקח ואל"כ לא תיקח, וכן הבאנו להלן [סימן ל"ב] מהחזו"א וז"ל: "דכתיב ולקחה וילפינן דכל היכי דלא מצי ליבם תרווייהו לא מיבם אפילו חדא והו"ל היבום באיסור עשה מקרא דולקחה", וזו קושי' התוס', שהגדר בצרת ערווה לרבי היינו איסור, ואין כאן כרת.

הוכחה שהתוס' למד ברבי דערווה גופא ל"צ קרא.

ויש לדקדק בדברי התוס' בהא דלא הקשו על הערווה בעצמה לדעת רבי דעונש מנין, וממילא דלמה ליכא חליצה, ומוכרח דהתוס' נקטו דלרבי ערווה גופא ל"צ קרא כרבא, וא"כ ה"ה דערווה גופא ל"צ קרא לעונש.

בקושי' הרש"ש דהכא איכא מיעוט בפרשה לרבי וממילא יש כרת של אשת אח, ומוכרח שזה דין איסור גם לרבי, ונתבאר היטב פלוגתת רש"י ותוס' אי איכא כרת בצרת ערווה לרבי.

ועייין ברש"ש מה שהקשה על התוס' - "לכא' לפי מה שכתבו לעיל בעמוד א בסוף ד"ה תרי איסורי ע"ש אין כאן תימה, דהכא נמי צרת ערווה מיעט הכתוב בהדיא".
וכוונתו בזה כך:

דבאמת צרת ערווה לרבי שאני מצרת ערווה לדין, דלדין לא נתמעטו הצרות בפרשת ייבום אלא שנכתבו בפרשת עריות בתורת איסור בעלמא מלייבם ולכן הוצרך לכתוב קרא גם לעונש דכרת, אבל מה שנתמעט בפרשת ייבום הוא בהכרח מיעוט מכל הדינים שנאמרו בהפרשה דהמיעוט הוא דליכא זיקה וחיוב יבום וממילא חזרה האשת אח, ומוכרח כן מאיילונית דאין צורך לכתוב עלייהו עונש דבלא זה הן בכרת משום דלית בהו זיקה וייבום כלל וכן באשת אחיו מאמו ואשת אחיו שלא היה בעולמו דאיכא עלייהו ממילא כרת.

וא"כ לרבי - אף המיעוט לצרות נכתב בפרשת ייבום, וגם לא נכתב בלשון איסור אלא בלשון מיעוט ממצות ייבום שהוא מיעוט מכל דינים שבהפרשה בהכרח שאסורין ממילא באיסור ערווה דאשת אח, א"כ הן ממילא גם לענין עונש הכרת דאיכא באשת אח כשליכא מצות ייבום, וצ"ע שיטת התוס'.

הרי לעיל הבאנו דרש"י חולק וסובר שיש כרת – וביארנו שזה מצד המיעוט בפרשה וכעין מיעוט של איילונית, וזו ממש טענת הרש"ש על התוס' – הרי שברור דבזה גופא הולך פלוגתת רש"י ותוס' האם זה בגדר מיעוט ופטור בפרשה או בגדר איסור מכח ולקחה.

והיינו שהתוס' ע"כ חולקים ולמדו דגם לרבי הרי זה דין איסור, ואינו הפקעה בפרשת ייבום כמו איילונית, ולעילה באנו דמוכרח כן מיניה ביה בסוגי' שהרי אף לדעת רבי הוצרכו למעט שאין דין צרה שלא במקום מצוה, והיינו דמסברא פשיטא לן שהדין צרה הוא דין איסור על הייבום גם שלא במקום מצוה ומוכרח שזה דין איסור, והרי פשוט שלא היה קס"ד באיילונית שיהיה איסור גם שלא במקום מצוה, ומוכרח כנ"ל שזה דין איסור ולא דין פטור כמו איילונית, ולכן סובר דליכא כרת, ונתבאר שרש"י ע"כ למד דבזה גופא הולך השו"ט בסוגי' אי גם שלא במקום מצוה איכא צרת ערווה לרבי או רק במקום מצוה.

ביאור התירוץ של התוס' ובמה חזר בו התוס' – ואין לומר שלא חזרו בהם דלא שייך איסור עשה על חליצה.

למדנו בתירוץ התוס' שהמיעוט של ולקחה שאומר דבעינן נפילה של תרי ליקוחין, בזה נאמר שכל שאין לקיחה באחד ה"ה שאין לקיחה בשניה, וכיון שחליצה בכלל לקיחה שוב איכא מיעוט מפורש על חליצה.

ויש לדון האם התוס' חזרו בהם בגדר של המיעוט של ולקחה, וכפשוטו היה אפשר לומר שאין שום חזרה בגדר המיעוט, ואכתי איסור הוא, אלא שחידשו שכתוב באיסור עשה הזה תוספת פרט, שאסור גם ביבום וגם בחליצה, וזה כל החזרה.

אולם זה תימא דמה שייך 'איסור' על חליצה – הא רק שייך 'פטור' חליצה אבל מה שייך איסור חליצה – ועיין בהערה ²⁶⁵ - הרי כבר אמרו לעיל [ג'] דלא שייך 'איסור' בחליצה "דמאי קעביד" ואין כאן מה לאסור, ואם נימא שגם בתירוץ של התוס' הגדר של ולקחה הוא בגדר איסור - שוב לא מובן איך כתוב במיעוט שאין חליצה – וצ"ע, ומוכרח שהיתה חזרה של התוס' בגדר המיעוט.

דן שאולי חזרת התוס' היתה שזה בגדר 'פטור', ודוחה.

והיה אפשר לבאר בזה שהחזרה של התוס' היתה כטענת הרש"ש, והיינו שזה בגדר פטור דומי' דמיעוט של איילוני, ובה גופא חזרו בהם, ולמדו כנתבאר לעיל ברש"י, וכמו שברש"י מוכרח שיש שו"ט כזה בגמרא, ונתבאר לעיל, כמו כן נימא שזה השו"ט בתוס' עצמו.

אולם אין זה המשמעות בדבריהם, דא"כ למה הוצרכו לומר שיש 'משמעות' של חליצה בלשון ולקחה, הא באיילוני פטור בחליצה גם בלי לפרש שיש כזה משמעות, דהא פטור בעיקר הפרשה פוטרו מכל הזיקה כולה.

זאת ועוד, הרי הבאנו שהתוס' בעצמם [לעיל עמוד א'] סוברים שהפטור חליצה באיילוני היינו מצד הכרת של אשת אח, ומדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ולא צריכים לחדש שהלשון ולקחה קאי בחליצה - וסגי למימר בזה שיש כרת ושוב ליכא חליצה מדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" ²⁶⁶, ומאי שנא הכא.

מהלך חדש – 'ערווה דלקחת' – שכשא' הוי ערווה דלקחת, אז שניהם בכלל ערווה דלקחת, וכל הד' גווגי של צרת ערווה לרבי חשיבי כערווה דלקחת.

ואשר נראה בזה – ונקדים – דכבר ייסד הברכ"ש [סימן ב'] שחידש שיש עוד ערווה ליבום והיינו ערווה דלקחת, וערווה זו נתחדשה בפסוק של 'לקחת' דלמדנו "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וכוונתו בזה דלא נתחדש דין פרטי שהיבום וחליצה תלויים זב"ז, ולכן בלי יבום ליכא חליצה, אלא דנתחדש יסוד חדש, שזה שאין בה לא יבום ולא חליצה היינו משום שהיא ערווה ליבום ברמה כזו שאין בה שום תפיסת זיקה וממילא הוא שאין בה לא יבום ולא חליצה.

ונראה לומר שזה גופא למדנו בפסוק 'ולקחה', והיינו דבעינן תרי ליקוחין, דבקושי' התוס' זה איסור עשה בעלמא, ובתירוץ של התוס' נתחדש שכלול גם חליצה, והקשינו שאין איסור חליצה, וע"כ שכאן נתחדש גדר חדש – לא אשה אסורה אלא אשה שהיא 'ערווה', והיינו שכל שא' מהבית היא בגדר 'ערווה ליבום', שוב הוי כל הבית בכלל 'ערווה ליבום', אלא דלא איירי בערווה דעליה דלפי רבי ליכא ערווה דעליה, אלא איירי בערווה דלקחת, וזו הדרשה דקאי בסוג אשה לומר שאם היא ערווה ליב' כהדדי, והיינו 'ערווה דלקחת', אז שניהם ערווה דלקחת.

והמשמעות בפסוק והגדר בפסוק תלויים זב"ז – והיינו שאם המשמעות של הפסוק דולקחה לא כוללת 'חליצה' וקאי רק ביבום, וכקושי' התוס' אז הגדר שכשאחת 'אסורה' השניה גם 'אסורה', אבל אם משמעות הפסוק דולקחה כוללת 'חליצה', אז הגדר שכשאחת 'ערווה' השניה גם 'ערווה'.

והיינו שאחרי שלמדנו מתורתו של הברכ"ש שהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אינו דין פרטי לתלותם כהדדי, אלא דמתגלה שעריות שאין בהם תפיסת קידושין הוו ערווה ליבום

²⁶⁵ בחיובים ומצוות שייך פטור וחייב ולא איסור, מצאנו פטורים בלולב לא אסורים בלולב, וחליצה הוא חיוב והנידון הוא האם פטור או חייב, או האם מהני או לא מהני, אבל אין נידון של איסור.

²⁶⁶ והעירני תלמיד א' דיתכן שלעולם זה בגדר פטור, אולם כתבו התוס' שזה שהלשון ולקחה כולל חליצה מוכרח שזה פטור, שהרי בחליצה לא שייך איסור, ותוס' הביאו כן כהוכחה שזה בגדר פטור.

– בדרגת ערווה דלקחת, שוב ממילא מפרשינן שזו הדרשה – כשיבמה אחת אינה בכלל ולקחה – דהיינו שהיא ערווה דלקחת, שוב ממילא השניה נמי היא ערווה דלקחת.

ומעתה נראה – דכל הד' גווני של צרת ערווה שהבאנו לעיל [פרק א'] דלרבי אמרינן בהו דין צרת ערווה – בעלת התנאי, צר"צ בקושי' רעק"א, אחו"א במיתלי תלי, וחיי"ל לר"ע – כולו לא חשיבי כערווה דעליה ואעפ"כ כולו חשיבי כערווה דלקחת, ולכן כולם אהני לן להפטר מחליצה – ודו"ק, וא"ש שיטת התוס' דלכן כל הנך מהני בהו פטור צרה, ודלא כחיי"ל ועשה, שבכל הנך איכא פטור חליצה וזה משום שהם בכלל ערווה דלקחת, ודלא כחיי"ל ועשה.

מיישב בזה קושי' נוספת – דהיכן המקור לערווה ליבום לרבי [ונפק"מ בסוטה].

ונראה להוכיח דרך זו מכח קושי' אחרת, והיא – הרי אי נימא שלפי רבי ליכא פסוק של עליה לצרור, א"כ כל המושג של ערווה ליבום בטל, ולעיל [סימן ל'] הקשינו על רבא דלית ליה עליה, ותיירצנו מהגרשש"ק שהכל נלמד מלצרור, דבכל מאתיים מנה, ומה שפעלה בצרה היא פועלת בעצמה, ופשוט, אכן לפי ב"ש דליכא עליה וליכא לצרור, הקשינו דמה המקור לערווה ליבום, ואף שעיקר הנפ"מ בערווה ליבום היינו לגבי לפטור צרה והרי לב"ש ממילא ליכא פטור צרה ולכן לדידיה לא קשה, אכן אכתי איכא נפ"מ אחרות וכמו שהבאנו לעיל [סימן ג'] מהאבי עזרי דסוטה וחמותו לאחר מיתת אשתו וכדומה אינם בכלל עריות של כרת ואי תפיסת קידושין, ומה שייך לדון אותם כערווה בהלכות יבום אם אין בהם דיני ערווה כלל וכלל [והרי אין זה ריבוי מיוחד אלא טומאה כתיב בה כעריות], וע"כ שיש מושג של ערווה כלפי יבום עצמו ותו לא, ומעתה קשה, דהיאך שייך לומר כן לב"ש, דלדידיה ליכא מושג של ערווה ליבום, שאין לו פסוק של עליה ולצרור.

וביארנו בזה לעיל [סימן ל'] עפ"י דרכו של הברכ"ש שחידש שיש עוד ערווה ליבום והיינו ערווה דלקחת, וכנ"ל, ולפי"ז מובן הדין של סוטה שטומאה כתיב בה כעריות, דאף דאין בה דין ערווה לכרת ולאי תפיסת קידושין ולממזרות אבל איתרבי בכלל ערווה ליבום, ולזה לא צריכים דווקא ערווה של עליה ולצרור וסגי בערווה דלקחת, וכן אפשר לומר בחמותו וכדומה אחרי שהיא בכלל הערווה הכללית של חמותו, ודו"ק.

ונראה שכל זה צריכים לומר גם לרבי שאין לו פסוק של עליה ולצרור, והאחרונים טענו דלדידיה לא צריך ערווה ליבום כיון שלרבי כל הדין הוא שכשאין תרי ליקוחין שוב ליכא כלום, וחוזרת הקושי' על סוטה וכדומה, ולהנ"ל א"ש דגם רבי ס"ל שהכל תלוי בערווה ליבום אלא דסגי בזה בערווה דלקחת, וזה גופא גלי לן קרא, וכמו שהבאנו שכל הד' אופנים ששייך צרת ערווה לרבי ולא שייך לרבנן, כולם בכלל ערווה דלקחת.

מיישב בזה קושי' נוספת – דמוכרח דלמסקנה איכא כרת.

ונראה להוכיח עוד כדרך זו מכח קושי' אחרת – והיא – שיש לדון האם למסקנה חזרו בהם התוס' ומעתה סברי שיש כרת או דאכתי סוברים שאין כרת כמו שסברו בקושי' – והוכיחו האחרונים שע"כ חזרו בהם התוס', שכבר הקשה הערוך לנר מלקמן [י"ד: דר' שמעון אומר נמנעו מן הודאי ולא נמנעו מן הספק כו'], בשלמא ב"ה נמנעו מב"ש דחייבי כריתות נינהו יעו"ש, מבואר להדי' דלר"ש איכא כרת בצרת ערווה, ומבואר שם עוד שיש ממזרות בצרת ערווה, וקשה מהמבואר בתוס' הכא דלרבי דליכא כרת וליכא ממזרות, ואטו פליג בכל הנ"ל, ובמשנת ר' אהרן [סימן א'], הערה א' [הוסיף בזה, שהרי רבי שמעון עצמו אמר כן והרי הוא סובר כרבי, שהרי ר"ש לומד מלצרור את הדין של אחיות שנעשו צרות זל"ז בזיקה ואמרו בגמרא הכא שרבי למד לצרור כמו ר"ש, ומוכרח א"כ שגם ר"ש למד כרבי ונפיק פטור צרת ערווה מולקחה, ולדידיה מוכרח בשיטת רבי עצמו שיש כרת.

ובמשנת ר"א וכן הוא בזכרון שמואל [סימן ל"ה ס"ק ג'] נקטו דלמסקנת התוס' ע"כ חוזר הכרת, וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שאם אין זיקה כלל גם לחליצה אז פשיטא דליכא היתר אשת אח, וחזרה הכרת.

אולם לדברינו א"ש טובא, דכבר ייסד הברכ"ש [סימן ב'] דבערווה דלקחת חוזרת האשת אח, וא"ש.

יתכן דליכא פלוגתא רש"י ותוס'.

והשתא דאתינן להכי שוב י"ל דכבר ליכא מחלוקת רש"י ותוס', דבאמת יש קושי גדולה על רש"י, דאי נימא כפשוטו שיש מיעוט כמו איילונות שכל נפילה שאין בה תרי ליקוחין פטורים שניהם, דאז באמת קשה מחי"ל ועשה וכקושי' התוס', וי"ל דגם רש"י למד כהתוס' וחי"ל ועשה אינם בכלל ערווה דלקחת דאיתרבי לחליצה, ולכן פשוט למה יש כרת בצרת ערווה לרבי, וא"ש הכל בפשיטות.

הערה – קושי' רעק"א לא מיושבת בקושי' התוס'.

אגב יש להעיר – דלפי מה שנתבאר דבקס"ד ליכא כרת של אשת אח, א"כ ע"כ שאין נאסרה, וממילא שאין דרך לאסור בנפ"ש, דולקחה הוא דין אך ורק בנפ"ר, ולולי נאסרה אין מה לאסרה בנפ"ש, ולפי"ז יהיה קשה, דהיאך אוסרים צרת צרה בקושי' התוס', וצ"ל דאה"נ דרך למסקנת התוס' מיושב דין צרת צרה לרבי.

סיום הדברים.

למדנו שהמהלך כאן בתוס' הוא האם איכא ערווה דלקחת או לא, וזה גופא מה שנתחדש כאן בתירוצ' של התוס' שיש ערווה דלקחת, ולהלן [סימן ל"ב] נוכיח כן עוד שסביב זה הולך כל התוס' – האם יש ערווה דלקחת או לא, שכל קושי' בניה על היסוד של ערווה דלקחת.

פרק ג'**תירוצ' השני של התוס'.****מוכיח כדברי החת"ס שהתוס' קאי בעלמא ולא כאן.**

בתירוצ' השני תירצו התוס' – "ועוד ולקחה משמע לשון תפיסת קידושין הלכך חייבי עשה דתפסי בהו קדושין הו בכלל ולקחה", ועיין בהגהות חתם סופר וז"ל: "דתפסי בהו בעלמא, אבל ביבם לא דמסתפק ביה בפרשת דרכים דרך מצותיך וכו'", והיינו שהתוס' מבארים שצריכים אפשרות של תפיסת קידושין בעלמא, ולא בעינן תפיסת קידושין במצב הנוכחי ביבום, והוכיח כן ממה שהתוס' יכול לסבור שיש איסור אשת אח גם בחי"ל ועשה, כצד אחד במשנה למלך, ואעפ"כ קרינן ביה תפיסת קידושין, וע"כ שהמודד הוא 'בעלמא' ולא 'כאן', ובעלמא יש תפיסת קידושין לחי"ל ועשה.

ויש הוכחה ברורה לדברי החת"ס מדברי התוס' רא"ש כאן שכתב כדברי התוס' ולעיל [ג']: כתב דאיכא כרת דאשת אח בחי"ל ועשה ובאשת אח ליכא תפיסת קידושין, ומוכרח כדבריו, ועוד מפורש כדברי החת"ס בתוס' הרא"ש להלן [ט']. בביאור דעת ר"ע דלא אמרינן בחיבי לאוין עשה דוחה לא תעשה, וז"ל: "ויש מתרצים שמא קים לתלמודא דר"ע ס"ל כרבי דמפיק עריות מולקחה וחיבי לאוין לאו בר לקיחה הן אליבא דר"ע כו'", ולכאן אין דבריו מובנים דאי קאי הכא ביבום אז שפיר איכא תפיסת קידושין דעדל"ת מהני גם כלפי הנידון של תפיסת קידושין, וע"כ שהכוונה הכא דלאו בר לקיחה הן בעלמא, ופשוט.

מתמה בעיקר תירוצם ומבאר שכוונתם לדברי הרמב"ן להלן [כ'] הגדר הדין של ערווה דלקחת.

אולם עלינו להבין תרתי, א] למה מודדים בעלמא, הא אי הכא ליכא תפיסת קידושין שוב אינה בכלל ולקחה ומה מהני מה שבעלמא היא בכלל ולקחה, ב] היאך תירצו את הקושי' השניה דצרה תחלוץ.

ונראה שכוונת התוס' בתירוצ' השני כנתבאר גם בתירוצ' הראשון, והיינו שיש דרגא של ערווה ליבום ששמו "ערווה דלקחת", והיינו דלא נתפסת בה זיקת יבום כלל וכלל וזה כולל זיקת חליצה, וזו כוונת הגמרא להלן [כ']. בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", שזה גילוי על ערווה דלקחת.

והרמב"ן כתב להלן [כ'] שאי תפיסת קידושין דומה לאי תפיסת זיקה, וזה יסוד הגמרא שמבואר שם שהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" נאמר בכל מי שאינו תופס בה קידושין,

והרמב"ן הוא סייעתא גדולה להגדרה הנ"ל, והיינו שאין כאן הלכה פרטית בהלכות יבוא דתולים זב"ז, אלא הגדרה כללית מה נקראת ערווה ליבום, דערווה לאי תפיסת קידושין היא ערווה ליבום. וזה תירוצם כאן, שהלשון 'ולקחה' – היינו שהאשה תהיה "בת תפיסת קידושין" בעלמא – ולאפוקי ערווה דלקחת, וכמו שדימה אותן הרמב"ן, ומעתה י"ל, שהתנאי של 'תרי ליקוחין' הוא שכשאחת היא ערווה דלקחת אז גם השניה ערווה דלקחת.

ונמצא שמיושבים ב' הקושיות, א] חיי"ל ועשה לא פוטר צרה כיון שאין כאן ערווה דלקחת, ב] הצרה שנפטרת אין לה חליצה כיון שהיא ערווה דלקחת.

למדנו שיסוד התירוצים בב' התירוצים חדא - שהתנאי של 'תרי ליקוחין' הוא שכשאחת היא ערווה דלקחת אז גם השניה ערווה דלקחת.

לפי דברינו למדנו שב' התירוצים חדא נינהו, שהתנאי של 'תרי ליקוחין' הוא שכשאחת היא ערווה דלקחת אז גם השניה ערווה דלקחת, אלא שהתירוצ הראשון למד את ההגדרה של ערווה דלקחת מהמשמעות של חליצה שכלולה בתוך ולקחה, וחליצה היא מהדינים שהתמעטו בערווה דלקחת, והתירוצ השני למד את ההגדרה של ערווה דלקחת מהמשמעות של תפיסת קידושין שכלולה בלשון ולקחה, ודו"ק.

ביאורו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בתירוצ השני.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביאר בביאור התירוצ השני של התוס' באופ"א מהחת"ס, דקאי הכא ולא בעלמא, אף דאיכא אשת אח ואין תפיסת קידושין באשת אח, אכן מה דילפינן מולקחה הוא דבעי יבמה דשייך בה 'לקיחת יבום', ודרשת כל היכא דאיכא תרי ליקוחין היינו דמצי למעבד בכל אחת 'לקיחת יבום', ובערווה לא שייך בה 'לקיחת יבום' דלא תפסי בה קידושין.

ולפי"ז י"ל דבחיבי עשה לקיחת יבום שייך בה אף שיש אשת אח, שהרי האשת אח שלה שפיר הותרה ליבום, ורק ע"י דנאסרה בעשה ובטלה מצות היבום, הוא דליכא בה 'לקיחת יבום', ומ"מ האשת אח שלה שייך שיהיה בה תפיסת ליקוחי יבום, דהא הותרה ליבום.

ועומק הדברים – הרי מה דליכא קנין יבום בחי"ל ועשה, שהדין דאי בעלו לא קנו, אינו משום האיסור אשת אח, דאיסור אשת אח בחי"ל ועשה לא מונע ומעכב יבום, ומה דלא קנו הוא משום דבטלה מצות היבום ע"י האיסור עשה, וכנתבאר מהגר"ז ומהגר"ש היימן.

ולפי"ז האשת אח עצמה היא אשת אח שחל בה ליקוחין של יבום, אלא שמחמת הדין אי בעלו לא קנו לא משכחת לה ליקוחין של יבום, ודו"ק, ומעתה, יתבאר דברי התוס' דס"ל דאימתי פטרה צרה משום דלא קרינן בה ולקחה הוא רק היכא דלא שייך בה לקיחת יבום, אבל חי"ל ועשה נהי דלית בה לקיחת יבום משום דבטלה מצות היבום, מ"מ הא מצד האשת אח שפיר תפיס בה לקיחת יבום ולכן הרי היא בכלל 'ולקחה', ובכה"ג לא פוטרת צרה.

וכל זה עפ"י מה שנתבאר לעיל [סוף סימן כ"ט] לגבי תרי איסורי, ושם ביארנו בארוכה שיש חילוק בין האשת אח עצמה שיש בה דין היתר לכח המתיר של היבום – זה נידון בפרשת יבום וזה נידון בפרשת עריות ותרתי נינהו.

סימן ל"ב

עוד בדברי התוס' בשיטת רבי בפטור צרה,
ותוספת דברים באשת אח דממילא כלפי חליצה וצרה [תוס' הרא"ש – ג':],
[ד' דרגות ב'אזהרה' שמענו 'עונש' מנלן].

הקדמה – השו"ט בדברי התוס'. // הוכחה של החזו"א ששיטת התוס' דליכא אשת אח בחי"ל ועשה, ודוחה דבריו. // מבאר שיש אשת אח דממילא בחי"ל ועשה, ומתמה בזה משיטת התוס' דגם צר"ע הוא אשת אח דממילא, ומ"ש אשת אח דממילא בין חליצה לפטור צרה. // מיישב הסתירה שאשת אח של חי"ל ועשה אינה אפילו ערוה דלקחת, לעומת אשת אח דצר"ע שהיא ערוה דלקחת אבל אינה ערוה דעליה לצרור. // מבאר היכן נתחדש ערוה דלקחת באשת אח של צר"ע לעומת אשת אח של חי"ל ועשה – באזהרה שמענו עונש מנלן נתחדש ד' דרגות. // יש כאן סברות הפוכות – אשת אח בחי"ל ועשה עדיפא או גרע מאשת אח של צר"ע. // מבאר את כל דברי התוס' ביסוד אחד – סביב ערוה דלקחת. // ביאור דברי התוס' הרא"ש לעיל [ג':] דדין ערוה דעליה תלוי בדין ערוה דלקחת, ואין סתירה בין דברי התוס' הרא"ש ליסוד של הגר"ח לגבי אשת אח דממילא. // הערה בפשט הסוגי' דלעיל – אזהרה שמענו עונש מנלן – דלפני העונש לא היה חליצה. //

הקדמה – השו"ט בדברי התוס'.

לעיל [סימן ל"א] נתבארו דברי התוס' מה שהקשו על רבי דאיכא חליצה בצרה וכן דלמה חי"ל ועשה לא פוטרים צרה, ונתבאר שבתירוץ תירצו דבעינן ערוה דלקחת, וכל מה שתירצו הוא, שהיסוד של תרי ליקוחין אינו שבפועל יוכל לקחת א' ואז שניהם מותרות ואי לא שניהם אסורות, אלא שתרי ליקוחין, היינו שכשאחת היא ערוה דלקחת אז גם השניה ערוה דלקחת, אלא שהתירוץ הראשון למד את ההגדרה של ערוה דלקחת מהמשמעות של חליצה שכלולה בתוך ולקחה, וחליצה היא מהדינים שהתמעטו בערוה דלקחת, והתירוץ השני למד את ההגדרה של ערוה דלקחת מהמשמעות של תפיסת קידושין שכלולה בלשון ולקחה, ודו"ק.

הוכחה של החזו"א ששיטת התוס' דליכא אשת אח בחי"ל ועשה, ודוחה דבריו.
הדרנא לקושי' התוס':

נתחדש בקושי' השניה של התוס' חידוש שנוגע לרבנן דרבי בצר"ע של רבנן דיליף מלצורר: והיינו שהתוס' חידשו שצר"ע לדידן ליכא חליצה מחמת הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" מכח הכרת שיש באשת אח, ולא מחמת הפטור וההפקעה של לצרור מיבום וחליצה, וכן המשמעות הפשוטה בסוגי' לעיל [ג']. דבצר"ע עצמה נאמר דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וממילא קשה בצר"ע של רבי דליכא כרת. אכן יש לעיין, דהאיך האשת אח של צר"ע פוטרת מחליצה, הא הכרת באשת אח הזו חל מכח הפטור של לצרור, ומוכרח דגם אשת אח שחל מכח פטור יש בה כח לפטור מהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ובנוסף דידן – גם אשת אח דממילא פוטרת חליצה – ומעתה קשה דלמה לא נימא כן נמי באשת אח של חי"ל ועשה, שע"י האיסור יבום של חי"ל ועשה דשוב חיילא אשת אח, וממילא יהיה פטור חליצה בכל חי"ל ועשה, ומוכרח מהכא כצד אחד במשנה למלך – כן הוכיח החזו"א [אה"ע סימן קל"ד לדף ח':] בתוס' – שאין כרת בחי"ל ע"ל דעת התוס', ועיין בהערה ²⁶⁷ שהבאנו כל לשונו:

²⁶⁷ וז"ל: "נראה מדבריהם דבחיבי עשה כיון דמרבין להו לחליצה, כי עבר ויבם לא עבר רק בעשה אבל לא עבר משום אשת אח והלכך קשיא להו דרבי נמי צרת ערוה לחליצה, והא דאסורה להתייבם משום דכתיב ולקחה וילפינן דכל היכי דלא מצוי ליבם תרווייהו לא מיבם אפילו חדא והו"ל היבום באיסור עשה מקרא דולקחה, ואם יבמה קנאה ועבר בעשה, וגם צרת חייבי עשה תהא אסורה להתייבם מקרא ולקחה, אבל למאן דיליף מאחות אשה ליכא לאקשוויי נרבי נמי צרה לחליצה ונימא דליכא בצרה איסור אשת אח, דהא בהדיא מרבין לעיל [ג'] צרה לעונש.

ומכאן מוכח דעת תוס' דחייבי עשה ול"ת כגון אלמנה מן הנשואין אם בעלה קנאה ואין כאן איסור אשת אח, דאם איתא דיש בזה איסור אשת אח ואפ"ה צריך חליצה ולא ממעטינן מחליצה אלא היכי דאיכא עלה איסור כרת מקודם זולת איסור אשת אח המת, א"כ תקשי לרבנן נמי צרת ערוה תהא צריכה חליצה, דהא איסור הצרה אינו אלא משום אשת אח המת, ואינו איסור חדש שצרת בתו כבתו אע"ג דלמאי דבעי למיסר צרה שלא במקום מצוה הוא איסור חדש, מכל מקום למאי דמסקינן דאין איסור צרה אלא במקום מצוה האיסור הוא משום אשת אח, עכ"ל.

אולם העולם הקשו עליו – שהרי בתוס' רא"ש כאן מפורש ככל דברי התוס', אף שמפורש בדבריו לעיל [ג:]: דאיכא כרת בחי"ל ועשה, וכן יעויין בהגהות חת"ס – מובא לעיל [סוף סימן ל"א] – שמפורש בדבריו שנוקט שדברי התוס' אתיין אפילו כשיטות שיש בחי"ל ועשה כרת דאשת אח. **מבאר שיש אשת אח דממילא בחי"ל ועשה, ומתמה בזה משיטת התוס' דגם צר"ע הוא אשת אח דממילא, ומ"ש אשת אח דממילא בין חליצה לפטור צרה.**

ועפ"י הגר"ח דאשת אח דממילא לא חשיב כרת דידה לפטור מחליצה, איכא למימר שפיר דיש בחי"ל ועשה כרת דאשת אח, ומכל מקום לא חשיב לפטורה משום דאינו אלא אשת אח דממילא. אולם דא"כ נצטרך לומר שהאשת אח של צר"ע היא ערווה ליבום ואינה אשת אח דממילא, אכן א"כ קשה ממה שאמרו האחרונים ליישב את קושי' רעק"א בצרת צרה, דהוכיחו מקושי' זו דלא חשיבא כערווה ליבום אלא כאשת אח דממילא, וי"ל דאח"נ דרך אחרי המיעוט של צרת צרה אז למדנו שיש דין ערווה ליבום באשת אח של צרה.

איברא דשיטת התוס' אינו כן, דכבר הבאנו לעיל [סימן י"א] כמה ראיות בשיטת התוס' שהפטר של צרת ערווה אינו מצד האשת אח ויש לו שיטה חדשה בצרת ערווה, שהשם צרת ערווה עצמו הוא הפטר, ומוכרח א"כ דגם למסקנה ליכא כח הפטר באשת אח.

זאת ועוד, דגם לרש"י שיש דין ערווה ליבום באשת אח של צרה, לענין פטור צרת צרה, אכן א"א לומר שזה רק נתחדש בפסוק של צרת צרה שהרי הפטר חליצה של צרה עצמה ידעין לפני שידעו שיש דין צרת צרה, וכל זה צ"ע.

הרי לנו שיש קושי' דממנפ"ש:

ממה דבעינן פסוק של צרת צרה משמע שאשת אח של צר"ע אינה ערווה ליבום, אכן מאידך, ממה שהאשת אח הזו פוטרת חליצה היה משמע שהיא ערווה ליבום, ואי נימא לאידך גיסא דא"צ ערווה ליבום לפטור חליצה וכל חיוב כרת סגי לזה, א"כ שוב יהיה קשה לאידך גיסא, דמאי שנא אשת אח של חי"ל ועשה, ויהיה הכרח שאין אשת אח בחי"ל ועשה, אולם אחרי שמוכרח מהתוס' הרא"ש יש אשת אח, שוב הדרינן לזה שדין ערווה על האשת אח, וצ"ע.

מיישב הסתירה שאשת אח של חי"ל ועשה אינה אפילו ערווה דלקחת, לעומת אשת אח דצר"ע שהיא ערווה דלקחת אבל אינה ערווה דעליה לצרור.

ובישוב שיטת התוס' והתוס' הרא"ש נימא דבר פשוט, דאף דלתוס' האשת אח של הצרה אינה ערווה דעליה ולצרור, אכן אכתי חשיבא כערווה דלקחת, ומה שאמרו התוס' שיש פטור בחליצה בצר"ע מהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", כוונתם שהאשת אח של צר"ע היא ערווה דלקחת, ונמצא שצר"ע מקרא דלצרור דומה לבעלת התנאי שהערווה של אשת איש לא חיילא בה ממש ולכן סגי להיות ערווה דלקחת בלי להיות ערווה דעליה לענין פטור צרה וה"ה בנד"ד, ולכן בעינן פסוק מיוחד על הפטור צרה של צרת צרה, דהאשת אח היא אשת של ערווה דלקחת ולא של ערווה דעליה.

ומעתה א"ש מהאשת אח של חי"ל ועשה – שהאשת אח של חי"ל ועשה היא אשת אח דממילא לא מצד ערווה דעליה ולא מצד ערווה דלקחת, ולכן אין ראיה לדין אשת אח של צר"ע שהיא ערווה דלקחת, וא"ש.

מבאר היכן נתחדש ערווה דלקחת באשת אח של צר"ע לעומת אשת אח של חי"ל ועשה – באזהרה שמענו עונש מנלן נתחדש ד' דרגות.

ונראה שהמקור לאשת אח של צר"ע שהיא ערווה דלקחת ילפינן מאזהרה שמענו עונש מנלן, ונבאר את הדברים:

לעיל [סימן ל"א] נתחדש שיש ג' דרגות באזהרה שמענו עונש מנלן, והוא, דמצאנו היתר אשת אח 'הדרגתי', שקודם אוסרים את האשת אח בדרגת אזהרה ונשאר ההיתר חלקי והדרגתי ביחס לכרת – ושוב לומדים עוד שאוסרים גם בדרגת כרת.

וע"ד זה הוסיפו דרגא שלישית – ובזה תירצו את קושי' רעק"א, דגם כלפי הכח פוטר של צרה – ערווה ליבום – גם אמרינן "מנלן" ועל זה צריכים 'שמענו' מיוחד, ורק אחרי הפסוק של צר"צ שמענו גם פוטר לצרה – והיינו ערווה ליבום.

ונראה לחדש עוד על דבריהם שיש באמת גם דרגא רביעית שכלולה בהך מהלך – אזהרה שמענו, עונש שמענו, ערווה דלקחת שמענו – לגבי פטור חליצה, אבל ערווה דעליה לא שמענו לגבי פטור צרה עד הפסוק של צרת צרה.

אלא שנשאלת השאלה – היכן שמענו ערווה דלקחת – ונראה כך – דהך פסוק של כרת שכתוב בתוך פרשת עריות בצר"ע על אשת אח ביחס למצב של יבום – מקום מצוה – הך פסוק עצמו מחדש לנו שהעונש של כרת נאמר במסויים ביחס ליבום דבעלמא ליכא כלום בכל צר"ע, ונראה שזה המקור שאינו אשת אח דממילא אלא אשת אח שיש בה דין ערווה לגבי יבום במידה מסויימת כיון שנאמרה בה הלכה של כרת במסויים ליבום, ונתגלה הכא דין ערווה דלקחת.

וכל זה בצר"ע אבל חיי"ל ועשה גרע טפי דבדידהו ליכא מהלך של "עונש שמענו", ולכן הכרת הוא כרת של אשת אח דממילא, והאשת אח הזו אינה ערווה דלקחת, אלא אדרבה היא חייבת חליצה.

יש כאן סברות הפוכות – אשת אח בחיי"ל ועשה עדיפא או גרע מאשת אח של צר"ע.

נוכיח את הדברים עוד – הרי יש כאן סברות הפוכות – דמצד א' אשת אח בחיי"ל ועשה עדיפא מאשת אח של צר"ע דבחי"ל ועשה לא היה צד שהאשת אח תהיה בלי כרת – ובאמת דכבר תמה הגרש"ש"ק [סימן ב' ס"ק ב'] דמה שיך לומר שהאשת אח והכרת של האשת אח חוזר בחיי"ל ועשה, הא למה לא נימא דהוי כמו לאו של לצרור בצר"ע, שיש רק אזהרה ולכן אזהרה שמענו עונש מנין, ולא יהיה כרת בהך אשת אח, וכי עדיפא חיי"ל ועשה מלצרור של צר"ע בלי כרת.

ואי נימא דאיכא כרת באשת אח של חיי"ל ועשה, הרי שוב יהיה מוכרח דחיי"ל ועשה חמיר טפי מצר"ע, אכן מאידך, ע"כ שהאשת אח של צר"ע פוטרת חליצה משא"כ האשת אח של חיי"ל ועשה, ומוכרח שבצר"ע איכא חומרא טפי, הרי דאיכא בזה סברות הפוכות.

ובקושי' הגרש"ש"ק כבר יישב בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ג': ס"ק מ'] שבצר"ע כל המניעה אינה מצד האשה עצמה – אלא מצד הצרה של האשה שהיא הערווה, ונמצא שהאשה מצד עצמה באמת דורשת יבום ולכן חיילא בה המתיר של יבום חלקי אף דליכא יבום בפועל, ולכן לולי החיוב כרת שכתוב מפורש היה לנו מתיר חלקי, אבל בחיי"ל ועשה שיש כאן אשה האסורה, והיא אסורה באיסור ליקוחין, בזה נתבטל כל המתיר ואיכא כרת.

אלא דמחמת זה גופא היינו צריכים לעבור מהלך של אזהרה שמענו עונש מנלן דווקא בצר"ע ולא בחיי"ל ועשה, אכן במהלך של אזהרה שמענו עונש מנלן נתחדש שכרת שנתחדש וחוזר ביחס ליבום עצמו – במקום מצוה נתקיים ה"עונש שמענו", כזה כרת הוא גילוי על ערווה דלקחת – הרי שחסרון של צר"ע מביא לידי המעלה.

מבאר את כל דברי התוס' ביסוד אחד – סביב ערווה דלקחת.

ומעתה – צר"ע לרבי גרע טפי מחיי"ל ועשה ומצר"ע לדידן, דמצד א' איכא ביה חסרון של צר"ע דליכא בה מניעה עצמית אלא מניעה מכח הערווה, ולכן ליכא בהם כרת כמו חיי"ל ועשה, ומאידך, הרי צר"ע אתרבו להיות בכלל ערווה דלקחת בריבוי של עונש שמענו, ותוס' בקושי' הקשו דרק בצר"ע לדידן נתחדש שעונש שמענו מגזה"כ דלצרור ונכרתו, אבל צר"ע לרבי היא עדיין בכלל אזהרה שמענו עונש מנין וממילא אין כאן ערווה דלקחת.

מכל זה למדנו דבר נפלא שכל דברי התוס' הולכים ביסוד אחד – שהולכים סביב ערווה דלקחת – שהרי למדנו לעיל [סימן ל"א] דזה גופא התשובה של התוס' שכל הגזה"כ ד'ולקחה' באה לחדש דבר אחד והוא – שצר"ע חיילא בה דין ערווה דלקחת, והתירוץ הראשון והשני שניהם הלכו בזה בדרך א', [אלא שלמדו כן או מלשון חליצה או מלשון אי תפיסת קידושין].

ותוכן הקושי' בתוס' גם היה בזה, שיש כאן ערווה דלקחת דווקא בדרשה דלצרור ולא בדרשה של ולקחה, וא"ש שזה גופא התירוץ.

ביאור דברי התוס' הרא"ש לעיל [ג':] דדין ערווה דעליה תלוי בדין ערווה דלקחת, ואין סתירה בין דברי התוס' הרא"ש ליסוד של הגר"ח לגבי אשת אח דממילא.

אחרי דאתינן להכי נראה לבאר את דברי התוס' הרא"ש [ג':]:

התוס' הרא"ש הק' דלמה לא נפטור צרה ע"י האשת אח של חיי"ל ועשה, ונמצא שכל צרה של חיי"ל ועשה תפטר, ותירץ שיש חליצה.

ונראה שכוונתו כך, א] הריבוי לחליצה מפקיע את האשת אח מלהיות ערווה דלקחת – דערווה דלקחת היינו א' שאין בהם יבו"ח, ומי שנתרבה לחליצה הופקעה בזה מערווה דלקחת, ב] ממילא נתחדש עוד, דפשוט דכבר אינה בכלל ערווה דעליה ולכן היא לא פוטרת צרה – ונבאר את הדברים.

הרי העולם מקשים שבתוס' הרא"ש כתוב נגד יסוד הגר"ח של אשת אח דממילא שלפי הגר"ח שאשת אח דממילא לא פוטרת צרתה א"כ מה קושי' התוס' הרא"ש שאשת אח של חיי"ל ועשה תפטור צרה, הא תיפוק ליה שזה אשת אח דממילא. ואין לומר דאדרבה, דזו תשובתו של התוס' הרא"ש שאין כאן ערווה ליבום והוי ליה אשת אח דממילא ולכן אינה פוטרת צרה, שא"כ קשה דלמה הוצרך התוס' הרא"ש לומר שיש חליצה, ומה זה שייך לכאן.

ונראה דאדרבה דהאמת פירש, והוא, שמי שנתמעטה מערווה דלקחת [בזה שמחוייבת בחליצה], הא זה הפקעה גמורה מערווה דעליה, דעד כדי כך אינה ערווה ליבום שאינה אפילו ערווה דלקחת. עכ"פ – עיקר הסתירה מיושבת – דצר"ע היא ערווה דלקחת ולכן האשת אח שלה פוטרת חליצה ולא פוטרת צרה, אבל חיי"ל ועשה אינה אפילו ערווה דלקחת.

הערה בפשט הסוגי' דלעיל – אזהרה שמענו עונש מנין – דלפני העונש לא היה חליצה. יש לדקדק בתוס', הרי מבואר בתוס' דבצר"ע לרבי בלי כרת היה עולה לחליצה, ולמדנו עוד שהמקור לזה הוא הסוגי' דלעיל אזהרה שמענו עונש מנין, והיינו כנ"ל, ולמדנו חידוש, שכל זמן שלא ידעו "עונש שמענו" – לעיל בברייתא – דאז עדיין לא ידעו שאין חליצה, ונמצא שמה שהתנא של הברייתא אמר אזהרה שמענו עונש מנין בא לבאר את מה שאמר מתחילה שיש להם פטור חליצה.

אכן בריטב"א שפירש על דברי התנא שבאמת ליכא הכרח לומר שיש כרת אלא שכך סבר התנא, עיי"ש.

סימן ל"ג

בגדר ההיתר של נעשית כאשתו ובגדר ההיתר ביאה שניה ביבמה, "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה".

פרק א' כמה הערות ותמיהות בעיקר ההיתר בביאה שניה. // הערה בדין אשת אח לאחר יבום [לולי הפסוק] שאינו פוטר מחליצה. // הערה בקושי' התוס' שהקשה מביאה שניה ולא מסוף ביאה. // מבואר בתוס' שיש ב' סיבות של היתר לביאה שניה, גם מצד נעשית כאשתו וגם מצד סברת התוס' הכא, ומתמה בדברי התוס' [כ:']. // בגדר ההיתר של נעשית כאשתו – פלוגתת תוס' והמאירי אי היה שייך גם בחי"ל. //

פרק ב' גדר ההיתר בנעשית כאשתו ובהיתר ביאה שניה. // הערה בעיקר ההיתר בביאה שניה – ומביא את דברי הרשב"א בדין אישתרי אישתרי ביפת תואר דמדמה להיתר ביאה שניה ביבמה. // ביאור דברי הרשב"א שרק ביאה ששמה ביאת יפת תואר הותרה, וה"ה הכא רק ביאה ששמה ביאת יבם ביבמה הותרה. // ביאור הגדר בסברת התוס' "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה" – ומבאר למה לא חילקו בין סוף ביאה לביאה שניה. // מחדש דאחרי שיש דין של נעשית כאשתו – שוב ליכא מקום להיתר המיוחד שחידשו התוס' מצד לא אמרה תורה לכונסה כדי לגרשה, ונחלקו בזה התוס' והתוס' ישנים. // יסוד ההיתר של נעשית כאשתו לכל דבר דקס"ד להתוס' דמהני גם בחי"ל – ולמה לא שייך בהותרה, ולמה שייך היתר של נעשית כאשתו אצל כל האחים להתירם בנפילה שניה. //

פרק א'

כמה הערות ותמיהות בעיקר ההיתר בביאה שניה.

הערה בדין אשת אח לאחר יבום [לולי הפסוק] שאינו פוטר מחליצה.

מבואר בגמרא דיליף מ'ולקחה' שמגרשה בגט ומחזירה, ולהלן [ל"ט] הקשו "ואימא ה"נ", ופירש"י [שם] "דאימא ה"נ דיהא בה כרת ויאסר להחזירה וגם דתבעי חליצה ולא סגי לה בגט", ותמה בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דצ"ע דאי איכא כרת א"כ כרת דאשת אח מפקיע זיקה, ואמאי בעי חליצה, ותירץ דלאחר יבום ליכא דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". והיה אפשר לומר בפשיטות דהאשת אח הזו היא אשת אח שיש בה היתר יבום, אלא שכבר אין יבום להתירה שכבר נעשה היבום.

והיינו עפ"י החילוק שנתבאר לעיל [סימן כ"ט פרק ה'] בתוס' לעיל [ח']. בתרי איסורי בין איילונית לחי"ל ועשה, דבאיילונית שהופקעה לגמרי מההיתר התם איכא פטור חליצה מכח האשת אח, משא"כ בחי"ל ועשה שלא הופקעה מיבום, אז גם לפי הצד בפרשת דרכים דאיכא כרת אכן האשת אח הזו לא פוטרת מחליצה, כיון שהאשת אח היא אשת אח שיש בה היתר – אלא שאין יבום להתירה ולכן האשת אח לא פוטר מחליצה, וכן הוא לאחר יבום שהאשת אח לא השתנה אלא שכעת אין יבום להתיר את האשת אח, ופשוט.

הערה בקושי' התוס' שהקשה מביאה שניה ולא מסוף ביאה.

עיין היטב בתוס' [ד"ה מלמד שמגרשה בגט] שהקשה "ותימה דמשמע דלביאה שניה לא אצטרך קרא" והעיר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דצ"ע ממה שכתבו התוס' [כ:'] דגם סוף ביאה אינה מותרת מדין עדל"ת, דמצות יבום מקיימא בהעראה ואמאי לא הקשו התוס' דאמאי שרי סוף ביאה. ותירץ בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל עפ"י מה שיש להקדים בעיקר האי ס"ד לאסור אח"כ באיסור אשת אח משום "דמצוה דרמא רחמנא עלי' עבדה והשתא תיקום באיסור אשת אח", וביאר שאין ביאורו דקס"ד דעיקר ההיתר אינו אלא לביאת מצוה, וראיה לזה מביאת מעוברת דשריא אף דליכא בה מצות יבום, אלא ודאי דחייל היתר ביבמה, ורק דקס"ד דאחר דעביד המצוה פקע ובטל היתרה, ומדוקדקין דברי הגמרא "דמצוה דרמא רחמנא עלי' עבדה והשתא תיקום באיסור אשת אח" – שחוזרת להיות אסורה, ועפ"י הקדמה זו חידש דלא מיקרי דעבד למצוה כי אם בגמר ביאה, ורק לאחר דגמר ביאתו שייך לומר דליכא מצות יבום ובטל ההיתר – עכתו"ד.

ולא איתברר לי למה לא מיקרי דעבד למצוה כי אם בגמר ביאה – הא סו"ס כבר ליכא מצוה בסוף ביאה – והיה אפשר לבאר את הדברים שבאמת יש מצווה קיומית בסוף ביאה, אלא שהתוס'

סוברים שמצוה קיומית לא סגי לן לדין עדל"ת לדחות לאו, אכן שפיר אהני לן לומר שאין כאן מציאות של "מצוה דרמא רחמנא עלי' עבדה" כיון שאכתי קיימת מצוה קיומית מכח המצוה ההיא. ומקור לזה עפ"י מה שנחלקו הראשונים [כ':] - ריטב"א ורשב"א - על התוס' שם, וסוברים שמותר לעשות גמר ביאה גם בחי"ל כיון שרק בגמר ביאה איכא הקמת שם, והיינו דאף דקנה ופטרה בהעראה וכמפורש במשנה בריש הבא על יבמתו, אכן אכתי איכא מצוה בגמר ביאה, ועיין באחיעזר [ח"א סימן ד' ס"ק ו' ולדעתי המדקדק] שהוכיח בדבריהם שזו מצוה קיומית שהרי באמת אינו מחוייב ביותר מהעראה, והמצוה קיומית בגמר ביאה יכולה לדחות את החי"ל, ודו"ק ²⁶⁸, וצ"ב דאיזה מצוה קיומית נתחדש הכא, וע"כ שזה גמר ושלמות של עיקר המצוה ולכן בזה מתקיימת מצוה קיומית, ועיין בזה בהערה ²⁶⁹ בביאור הדברים, אולם אכתי קשה דסו"ס מה שייך שהקמת שם תהיה גמר ותהיה שלמות למצוה של קנין האשה, הרי תרתי נינהו - קנין האשה והקמת שם - ומה שייך שא' תשלים את חברתא, וע"ע בהערה ²⁷⁰ עוד אופן של מצוה קיומית בהקמת שם.

עכ"פ בשיטת התוס' ניתן לומר שהוא לא חולק על הראשונים לגמרי שאין כאן מצוה קיומית אלא דלא מהני המצוה הזו בדין עדל"ת, כיון שאין כאן מצוה חיובית במעשה הזה, אבל אהני לן המצוה קיומית ביבמה רגילה לומר שאין כאן מצב של "מצוה דרמא רחמנא עלי' עבדה" דאכתי לא נסתלקה המצוה לגמרי, ולכן אין האשה אשה שאין בה מצוה עד כדי כך שיתבטל ההיתר. אולם בעיקר האי קושי נראה ליישב באופן אחר וכדיבואר בהמשך בביאור עיקר דברי התוס'.
מבואר בתוס' שיש ב' סיבות של היתר לביאה שניה, גם מצד נעשית כאשתו וגם מצד סברת התוס' הכא, ומתמה בדברי התוס' [כ':].

עוד יש להעיר בעיקר היתר של נעשית כאשתו לכל דבר, דהנה, להלן [כ':] בתוס' הקשו דאמאי אסירא ביאה שניה בחי"ל תשתרי משום דנעשית כאשתו, ותירץ דדווקא בהיתר אשת אח ליבום דשרי בלא דחייה שייך לומר דתשתרי, אבל בחי"ל דשרי רק משום דחייה לא תותר ביאה שניה יעו"ש.

והנה בתוס' דילן מבואר דההיתר דביאה שניה הוא משום דסברא היא דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה ולא משום דנעשית כאשתו, ובתוס' שם כתבו דהיתר ביאה שניה הוא משום דנעשית כאשתו, וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שאחרי שיש היתר של נעשית כאשתו ללאחר גירושין, שוב אהני לן ההיתר הזה גם לביאה שניה ובאמת דכבר לא בעינן את ההיתר המיוחד שהתוס' הזכירו הכא לביאה שניה וסגי בהיתר של נעשית כאשתו ולכן הקשו מההיתר ההוא גם לגבי ביאה שניה.

אלא שעדיין קשה, דלמה לא הקשו התוס' הכא והתם על חי"ל דלמה ליכא בהם את ההיתר המבואר הכא "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה", דנהי דלא בעינן להך היתר אחרי שיש היתר

²⁶⁸ ולגבי בתולה שאינה מתעברת בביאה ראשונה עיין במאירי שהביא ב' דיעות או דסגי בביאה ראשונה ותמערך, או דבאמת מותרת בביאה שניה, ולולי דבריו היה מקום לומר שהמצוה קיומית מתקיימת בסוג ביאה כזה שהיא ביאה של הקמת שם והיינו ביאה גמורה לעומת העראה, ואף בבתולה מיקרי סוג ביאה כזו אלא דאצלה הביאה לא יכולה לעשות כן, והיינו דכמו שלפיה תוס' בעינן איש ואשה הראויים להקמת שם הכא צריכים סוג ביאה, אף אי בפועל יש עיכוב בזה.

²⁶⁹ והיינו שנראה שזה ע"ד מה שמבואר בנצי"ב שיש הרבה ממצוות שלא נתנה בהם התורה שיעור מלמעלה, ויוצא בהם ידי"ח בשיעור מועט, אלא שכל שמוסיף במצוה עוד מקיים בזה יותר ויותר מצוה, וכן הדין בכזית מצה בליל הפסח שבכל כזית נוספת איכא מצוה קיומית [וזה לא שייך לחידוש של הגר"א שיש מצוה קיומית בכל הפסח שכאן הוא מגדיל את האכילה הראשונה], וכן בנטילת לולב שכל שממשיך עוד לאכול וליטול הוא ממשיך את המצוה, ועיין בקה"י [ברכות סימן ה'] שהאריך בדבריו וכתב שזה לא שייך ביבום כלפי ביאה שניה [והיינו דנימא מחמת סברת הנצי"ב שגם ביאה שניה ידחה ל"ת שגם בה יש קיום מצוה], וביאר בזה הקה"י שכיון שאחרי שפקע הזיקה בביאה ראשונה שוב חסר בכל ענינו של יבום וגם לפי הנצי"ב ליכא מצוה קיומית.

אולם נראה לומר דאה"נ דלא שייך הוספה כה"ג של ביאה שניה בכל יבום מחמת סברא הנ"ל, אכן מהעראה לסוף ביאה שייך הוספה של מצוה קיומית, והיינו שאחרי שהתורה כתבה בהד"י שיש ענין של הקמת שם ביבום, א"כ הכא כבר מפורש בתורה עצמה שהתורה הרחיבה את הקיום של המצוה מהעראה שזה החיוב והשיעור מלמטה עד סוף ביאה שזה הקיומית בשלמותה כיון ששייך בזה הקמת שם, כן היה נראה לפום ריהטא, אולם אכתי קשה, דמה שייך להשלים מצוה שלא מענינו של מצוה, שאם המצוה היא קנין א"כ מה שייך לזה הקמת שם, וצ"ע.

²⁷⁰ ומצאנו עוד אופן של מצוה קיומית בהקמת שם ברש"י להלן [ס"א: ד"ה חולצת] ביבם קטנה שאף שבעלה וקנאה אבל ימתין לגדלות ועיין אמרי משה [סימן ו' ס"ק ו' וס"ק י"ב] דהיינו למצות הקמת שם.

של נעשית כאשתו אכן סו"ס אהני לן ההיתר לולי סברת נעשית כאשתו, וצ"ע, וכל מה שאמרו התוס' בסוף דבריהם הוא דבחי"ל ליכא עשה בביאה שניה אלא 'רשות' ולכן ליכא ביה דין עדל"ת, אכן סו"ס להיכן נעלמה סברא זו "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה" בחיבי לאוין, ובתוס' ישנים הכא תירץ קושי' זו ע"ד שתירצו התוס' שם לגבי נעשית כאשתו לחלק בין דחויא להותרה, אבל התוס' עצמם לא התייחסו לקושי' זו – וצ"ע – ולהלן יתיישב קושי' זו.

בגדר ההיתר של נעשית כאשתו – פלוגתת תוס' והמאירי אי היה שייך גם בחי"ל.

עוד העיר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שבמאירי כתוב דדינא דנעשית כאשתו ושריא לי' הוא משום דלאחר היבום פקע האישות דאחיו המת לגמרי ולא מקרי תו אשת אחיו, אכן בתוס' להלן [כ':] מתבאר דלא כן, דהקשו דבחי"ל תשתרי נמי משום דנעשית כאשתו והתם לא שייך לומר דפקע הלאו – ולהלן יבואר הגדר בהאי היתירא.

פרק ב'

גדר ההיתר בנעשית כאשתו ובהיתר ביאה שניה.

הערה בעיקר ההיתר בביאה שניה – ומביא את דברי הרשב"א בדין אישתרי אישתרי ביפת תואר דמדמה להיתר ביאה שניה ביבמה.

ובביאור הסוגי' נראה להעיר שכפשוטו משמע שיש ג' דיני מתיר נפרדים ביבמה, א] ביאה ראשונה מותרת מצד עדל"ת במצוותו בכך, ב] ביאה שניה ואילך מותרת מצד סברת התוס' הכא דלא אמרה תורה לכונסה לגרשה, ג] לאחר גירושין איכא היתר מצד נעשית כאשתו, אכן נראה לבאר שאינו כן – וכדיבואר.

ונקדים דבעיקר ההיתר בביאה שניה מצאנו חידוש ברשב"א, דהנה, בקידושין [כ"א:]: פליגי רב ושמואל אי אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי להתיר איסורא דכהן בזונה בביאה שניה, אחרי שיש כבר היתר לישראל, ועיין בקוה"ע [סימן י'] דחילק בין אישתרי אישתרי דהתם שזה סוג אחר של אישתרי לאשתרי דלעיל [ז':] שבסוגיין המעשה עצמו של ביאה ראשונה וכן כניסת בהונות מקבל היתר גמור מתרי איסורים, אבל התם ביפת תואר זה מעשה אחר, דזה מעשה של ביאה שניה, ורק התם פליגי.

והנה מצאנו ברשב"א שם דמדמה לסוגיין, ועיין בהערה ²⁷¹ שהבאנו כל לשונו, והמתבאר מתוך דבריו הוא דביפת תואר איכא היתר בביאה שניה ג"כ כיון "דשריא לה בהדיא - ולא חלק בין ביאה לביאה - אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי", ובזה בא לחלק בין חי"ל שזה רק דחויא ולכן ליכא אישתרי בביאה שניה, וממשיך הרשב"א "והא לא דמיא אלא לאשת אח דשריא בהדיא ולא אמרינן ביאה ראשונה שריא שניה אסירא" הרי דמדמה ביאה שניה בכל יבמה לביאה שניה ביפת תואר שנחלקו בזה אי אמרינן בזה אישתרי – עיי"ש המשך הדברים.

ביאור דברי הרשב"א שרק ביאה ששמה ביאת יפת תואר הותרה, וה"ה הכא רק ביאה ששמה ביאת יבם ביבמה הותרה.

ונראה בכוונת הרשב"א שכתב ביפת תואר "דשריא לה בהדיא - ולא חלק בין ביאה לביאה" שהגדר בהיתירא דיפת תואר הוא שככל שהביאה נקראת ביאת יפת תואר – וזה שמה, בזה נאמרה היתירא, ונחלקו אי כל השם ביאת יפת תואר אינו אלא בביאה ראשונה כיון "שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" ואח"כ הוא בא עליה בביאה בעלמא ככל אשה, או שכל הביאות שיבוא עליה תמיד הם בכלל האי גדר של ביאת יפת תואר והרי ביאת יפת תואר הותר.

²⁷¹ "רב אמר מותר הואיל ואשתרי אשתרי. קשיא לי והא יבמה מן האירוסין דשריא לכה"ג דבר תורה בביאה ראשונה ואפ"ה בביאה שני' אסירא ולא אמרינן כיון דאשתרי אשתרי, וי"ל דהתם לא שרי לה ניהלי' קרא בהדיא אלא דמדרש קא דרשי' משום דאתי עשה ודחי לא תעשה ובביאה ראשונה דאיכא עשה שריא שניה דליכא עשה אסירא אבל כאן דשריא לה בהדיא ולא חלק בין ביאה לביאה אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי והא לא דמיא אלא לאשת אח דשריא בהדיא ולא אמרינן ביאה ראשונה שריא שניה אסירא, וא"ת א"כ מ"ט דשמואל דאסר, י"ל דלא דמי לאשת אח דהתם מצוה רמיא עליה וליכא למימר דביאה ראשונה רמיא עליה מצוה ובביאה שני' אהדרי' לאיסוריה, אבל יפת תואר לאו מצוה היא שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עיניו ומשם ואילך באיסורי' קאי וה"נ מביאה ראשונה ואילך דנתקרה הדעת אסור".

וה"ה הכא ביבם ביבמה – התורה התירה ביאת יבם ביבמה – וכבר נתבאר לעיל [סימן י"ח פרק ה'] שמבואר בתוס' להלן [כ']. לגבי ביאת קטן דאף דליכא קיום של מצוות יבום בביאת קטן אכן אכתי הותרה ביאתו דלא בעינן ביאת מצוה כדי להתיר את הביאה וסגי לן שיש מצוה ביבמה, ואעפ"כ ההיתר לא חל על כל ביאה אלא על ביאת ששמה "ביאת יבם ביבמה" – וזה מוכרח מההוכחה של תוס' מביאת קטן לגבי הקמת שם, עיי"ש.

וזה הדמיון של הרשב"א להכא, שכמו ששם הנידון הוא עד כמה נמשכה השם "ביאת יפת תואר" ובזה נחלקו רב ושמואל, כמו כן הכא כו"ע מודי שביאת יבם ביבמה ממשיכה גם בביאה שניה ולכן הרי היא בכלל ההיתר.

ביאור הגדר בסברת התוס' "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה" – ומבאר למה לא חילקו בין סוף ביאה לביאה שניה.

ומעתה נראה לומר שאין כוונת התוס' הכא בסברא זו שאמרו "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה" להתיר כל הביאות עד גירושין שיש כאן היתר חדש מלבד ההיתר של עדל"ת במצוותו בכך בביאה ראשונה – ואז נמצא דמצאנו ג' דינים שונים של היתר אשת אח – אלא הכוונה הכא דמחמת סברא זו "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה" אמרינן שכל הביאות שיעשה בה כל עוד שהיא קנויה לו מכח הביאת יבום, בכולם אני קורא בהם "ביאת יבם ביבמה" ²⁷² – ונתחדש כאן שההותרה שחל בכל ביאה ששמה "ביאת יבם ביבמה" מכח העשה נמשכה גם אחרי המצוה, דאף דרק בזמן שיש ביבמה מצות יבום הותרה "ביאת יבם ביבמה" מכח עדל"ת שמצוותו בכך, אכן מכח סברא הזו נמשכה ההיתר כל עוד ששם הביאה "ביאת יבם ביבמה", וזה הרי סוג הביאה שהותרה מעיקרא.

ומעתה נראה עוד שמה שדקדק הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שכלפי סוף ביאה לא הקשו התוס' כלום, ורק נתשקשו בביאה שניה, וזה תמוה, הרי ליכא מצוה בסוף ביאה, וביאר דסו"ס ליכא למימר כלפי סוף ביאה "דמצוה דרמא רחמנא עלי" עבדה והשתא תיקום באיסור אשת אח, אף דליכא בזה מצוה.

ונראה הביאור – שגם לפני הסברא שחידשו התוס' בתירוץ דלא אמרה תורה לכונסה כדי לגרשה, אכן אכתי ידעו שכל הביאה ראשונה הותרה, שהרי כל ההיתר שחל מעיקרא מחמת העדל"ת במצוותו בכך חיילא בכל הביאה ששמה "ביאת יבם ביבמה", שעל זה חל ההיתר של "ביאת יבם ביבמה" – אלא שבתחילת ביאה כבר קיים את כל הביאה בזה שקנויה לו מחמת זה שהתחיל בה ביאה, אכן סו"ס כל מה שהתחיל אינו אלא התחלה של "ביאת יבם ביבמה" והרי סו"ס מעשה זה של "ביאת יבם ביבמה" היא זאת שהותרה – וזה כולל כל הביאה ולכן לא חזרה האיסור לסוף המעשה שהוא המעשה שהותרה – ודו"ק.

מחדש דאחרי שיש דין של נעשית כאשתו – שוב ליכא מקום להיתר המיוחד שחידשו התוס' מצד לא אמרה תורה לכונסה כדי לגרשה, ונחלקו בזה התוס' והתוס' ישנים.

עפ"י נראה לחדש שאחרי שיש דין של נעשית כאשתו – שוב ליכא מקום להיתר המיוחד שחידשו התוס' מצד לא אמרה תורה לכונסה כדי לגרשה, דנראה דבהיתר של נעשית כאשתו נתחדש שכבר אינה יבמה ולכן כבר לא בעי חליצה, והיינו דבאמת – ממה דקס"ד דבעי חליצה לאחר גירושין מוכרח ששמה "יבמה" עד הגירושין ומהאי טעמא מוכרח מה דנתבאר לעיל שכל ביאה שנעשה בה עד שיגרשנה היא "ביאת יבם ביבמה" – דבאמת 'יבמה' היא וזו שמה – שהרי בעי חליצה, אכן נראה שיש מקום לחדש דלאחר שנתחדש נעשית כאשתו לכל דבר וכבר לא בעי חליצה – דבזה נתחדש דנסתלק ממנה ה'שם יבמה' אף דאכתי קנויה לו מכח הביאת יבום ²⁷³, ולכן לפי האמת כבר אין מקום להיתר המיוחד שחידשו התוס' מצד לא אמרה תורה לכונסה כדי לגרשה, שהרי כל ההיתר אינו אלא מצד זה דאכתי מיקרי "ביאת יבם ביבמה" – ואחרי שנעשית כאשתו אינו כן.

ומהאי טעמא מיושב למה לא הקשו התוס' על ביאה שניה בחיי"ל שיהיה בהם היתירא של התוס' הכא ורק הקשו מצד נעשית כאשתו כיון שלפי האמת לא קיים הך היתר שלפי האמת כבר אינו

²⁷² וכנוסח תלמיד אחד – כל הביאות שנעשו בה כל זמן שהיא 'מיובמת' אצלו קרינן ביה ביאת יבם ביבמה.

²⁷³ ואכתי 'מיובמת' אצלו.

"ביאת יבם ביבמה", והתוס' ישנים שהקשו כן סוברים דגם אחרי הדין של נעשית כאשתו ולא בעי חליצה אכן אכתי מיקרי "ביאת יבם ביבמה" כל עוד שהיא קנויה לו מכח היבום הראשון.

יסוד ההיתר של נעשית כאשתו לכל דבר דקס"ד להתוס' דמהני גם בחיי"ל – ולמה לא שייך בהותרה, ולמה שייך היתר של נעשית כאשתו אצל כל האחים להתירם בנפילה שניה.

ונראה דעפ"י כל הנ"ל יבואר נמי מה שנתבאר בתוס' דיסוד ההיתר של נעשית כאשתו לכל דבר באמת שייכא גם בחיי"ל, ולדא כהמאירי – עיין בזה לעיל, דכמו שההיתר של התוס' כאן הוא להמשיך את ההיתר של ביאה ראשונה לכל ביאה ששמה ביאת יבם ביבמה, כמו כן אמרו שם התוס' שההיתר של נעשית כאשתו היינו לומר שנעשית לאשה וכבר אינה יבמה, וההיתר של "ביאת יבם ביבמה" נהפך להיתר של ביאת אישות סתם, והיינו דכמו שבנעשית כאשתו נאמר שהופקעה ממנה השם יבמה – ופטור מחליצה – ונעשית כאשה בעלמא, כמו כן ההיתר משתנה להיתר של ביאת אישות סתם.

ומה"ט קס"ד בתוס' דגם בחיי"ל נימא כן – ותירצו ששם אין היתר של "ביאת יבם ביבמה" – אלא שיש דחוייה מכח מצוה – ודלא ככל יבמה שמחמת הסברא של מצוותו בכך הותרה כל ביאה ששמה "ביאת יבם ביבמה" [ולכן יש היתר גם במעוברת שלא מתקיימת המצוה], ולכן ליכא ביה דין של נעשית כאשתו – שהרי יסוד ההיתר הזה הוא דהך היתר של "ביאת יבם ביבמה" נהפך להיתר של ביאת אישות סתם – ובחיי"ל מעולם לא היה היתר של ביאת יבם ביבמה, אלא שהותר לו לקנותה בביאה.

ובזה נראה עוד דכבר הבאנו לעיל [סימן א'] כמה דרכים בדין היתר של כל האחין בנפילה שניה דבמה הותר האשת אח של הראשון, עיי"ש, והבאנו בזה מהלך מהמשנת ר"א, והוא, שבדין נעשית כאשתו כתוב היתר חדש, דכמו שיש היתר בנפילה ליבום, וזה היתר לכל האחין, כמו כן יש היתר חדש של "ולקחה" שמתיר אותה בלי שתהיה בנפילה ליבום, אף כשגירשה ושוב מקדשה בלי שתהיה נפילה כלל, וזה הדין נעשית כאשתו, והיינו היתר חדש בלי שייכות לנפילת יבום, ונתחדש בירושלמי שההיתר הזה חיילא לגבי כל האחין שהיה להם היתר בנפילה בהך איסור אשת אח, אבל לכל מי שהאשת אח שלו הוא אשת אח שאין בה היתר יבום, ה"ה שאין בו היתרא "דולקחה", עיי"ש.

ועפ"י מה שנתבאר הכא א"ש טפי שכל ההיתר של נעשית כאשתו גם ביבם עצמו היינו דהך היתר של "ביאת יבם ביבמה" נהפך להיתר של ביאת אישות סתם, וה"ה דאצל כל האחין הדין כך, ודו"ק.

סימן ל"ד
חיי"ל לר"ע,
וביאור בשיטת רש"י ורמב"ן,
דערוה דלקחת נתחדש אחרי שיש ערוה דעליה,
וביאורו של הברכ"ש [סימן ד'] בתשובת הרשב"א לבאר עיקר השו"ט להלן [כ':].

פרק א' ביאור פלוגת רש"י ותוס' אי חיי"ל דר"ע בכלל עליה או לא. / / שיטת רש"י – כוונת רש"י שיש הפקעה גמורה מקרא דעליה מיב"ח. / / מביא מהגר"ש רוזנבסקי זצ"ל לבאר למה דברי רש"י אינם סותרים לסוגי' [כ':]. / / מתמה בעיקר דברי רש"י דמשמע דליכא מושג של ערוה דלקחת בלי להיות ערוה דעליה וקשה מבעלת התנאי וממיתלי תלי. / / ביאור קוש' התוס' מדין עדל"ת, וישובו של רש"י לקוש' זו שאחרי עליה ליכא 'עשה' וממילא אינה עולה ליבום. / / פלוגת רש"י ותוס' ע"כ היא – האם קרא דעליה קאי בחיי"ל לר"ע, דתוס' סובר דלא מדמינן להו אהדדי, וכמבואר בתוס' בסנהדרין. / / משמעות התוס' בסנהדרין דאין לדמותם מחמת הדין עדל"ת. / / מוסיף ביאור דגם למ"ד דערוה גופא צריכה קרא א"ש דחלוק ההיתר של עדל"ת מכל היתר אחר בחיי"כ. / / סיכום. / /

פרק ב' ביאור דברי הרמב"ן בסוגיין, וביאור דבריו להלן [כ':] לגבי ערוה דלקחת דידעינן מסברא, דזה מתחדש אחרי שיש גילוי בפסוק של עליה. / / דברי הרמב"ן ורשב"א בסוגיין. / / הערה שמבואר בדברים שיש חידוש נוסף בר"ע מלבד מה שחיי"ל מיקרי ערוה לר"ע. / / דרך פשוטה בראשונים שיש חידוש מסויים שהכל תלוי באי תפיסת קידושין ולא בכריתות. / / מדקדק דלשון הרמב"ן כדבריו להלן [כ':] "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" – וכל זה לא שייך לעליה. / / ביאור סברת הרמב"ן "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" – דהיאך מהני נגד הדין עדל"ת. / / מתמה בדברי הרמב"ן. / / מבאר דדברי הרמב"ן להלן [כ':] באו אחרי שיש גילוי בעליה שיש מושג של ערוה ליבום. / / מיושב כל הקושיות. / / ראה גדולה לכל הנ"ל בשיטת רש"י בערוה דלקחת, דגם רש"י מודי דערוה דלקחת וערוה דעליה תרתי נינהו, אלא דערוה דלקחת מתגלה אחרי שיש מושג של ערוה דעליה. / / הערה בדברי הגר"ב דערוה גופא ל"צ קרא – היינו דווקא אחרי שיש ערוה דלקחת. / / תמיהא בב"ש – ומחדש דנחלקו הראשונים אי איכא 'עליה' גם לב"ש. / / בדברי התוס' הרא"ש בדעת רבי. / / מבאר את החולקים על הרמב"ן להלן [כ':]. / / מבאר את עיקר דברי הרמב"ן – דמוכרח דחלוקין אי תפיסת קידושין מאי תפיסת זיקה לגבי כח הדחייה שיש בעדל"ת שב"כ. / /

פרק ג' דרכו של הברכ"ש בביאור דרכם של הרשב"א והרמב"ן, וביאור בדברי התשובת הרשב"א. / / דרכו של הברכ"ש בראשונים – דנחלקו אי מהני עדל"ת להגדיר אותה כאשה שיש בה תפיסת קידושין וממילא שיש בה זיקה – והיינו דנחלקו בגדרי ערוה דלקחת. / / מבאר שמיושב כל הקושיות ברמב"ן – גם לדרכו של הברכ"ש. / / מביא את התמיהא הגדולה על הרשב"א בתשובה. / / דרכו של הברכ"ש בביאור השו"ט להלן [כ':] עפ"י הרשב"א דגדר המיעוט מיבום ב"ולקחה" משתנה בשו"ט שם. / / ביאור ברשב"א בתשובה בשורש פלוגת ר"ע ורבנן. / / הערה בחשבון הדברים בדרכו של הברכ"ש. / / הערה – לכא' כל זה אינו עולה יפה בשיטת הרמב"ן. / /

פרק ד' בדין צרת ערוה לר"ע, ובדברי התוס' הרא"ש להלן [כ':] ולעיל [ג']. / / דן בפטור צרה, ומבאר דאף דנחלקו בעליה אכתי ליכא ראייה לגבי פטור צרה, ומביא את דברי הגר"י, ומביא את דברי הריטב"א שחיי"ל לר"ע מוכנסות ממש לפסוק של עליה מצד האי תפיסת קידושין שמשמע בפסוק. / / שיטת התוס' הרא"ש להלן [כ':] לגבי פטור צרה בחיי"ל דר"ע, ומתמה מה ראה לדמות אשת אח של חיי"ל דר"ע לאשת אח של חיי"ל ועשה בדעת הריב"ם שאין בהם חליצה, ועוד דלמה הוצרך לדמותם אחרי מה שביאר לעיל [ג']. / / ביאור בתוס' הרא"ש עפ"י דברי הברכ"ש בתשובת הרשב"א. / / סתירת התוס' הרא"ש – [ח': ט' / כ':]. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בתוס' הרא"ש להלן [כ':]. / /

פרק א'
ביאור פלוגת רש"י ותוס'
אי חיי"ל דר"ע בכלל עליה או לא.

שיטת רש"י – כוונת רש"י שיש הפקעה גמורה מקרא דעליה מיב"ח.
מבואר בסוגי' דלשיטת ר"ע דליכא תפיסת קידושין בחיי"ל וה"ה דאין בהם יבו"ח, והראשונים דנים דמה המקור לזה, ונקדים בשיטת רש"י.

וז"ל רש"י בסוגיין [ד"ה והרי איסור מצוה ואיסור קדושה] "לקמן בפרק כיצד כל שאיסורו איסור ערוה לא חולצת ולא מתייבמת, איסור מצוה כגון שניות מד"ס כדמפרש לקמן או איסור קדושה כגון שנפלה לפניו ממזרת או נתינה שהיא בלאו חולצת ולא מתייבמת – חולצת דלא אליס איסור לאו בלא כרת לאפקועי ייבום לגמרי, ולא מתייבמת דהא אסורה ל', ופליג ר"ע דאמר בפ' החולץ חייבי לאוין כחייבי כריתות דקתני איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבא דיש ממזר מחייבי לאוין ולר"ע אליס לאו למיפטרה בולא כלום כערוה גמורה".

ומבואר ברש"י בטעמא דחיי"ל לדידן חולצת "דלא אלימ איסור לאו בלא כרת לאפקועי ייבום לגמרי" ומשמע שבחיי"ל יש הפקעה גמורה על יבום וזו הפקעה על חליצה, וזו מחמת האלימות של חיי"ל, ולכן חיי"ל שאין בהם הך אלימות איכא חליצה, וע"ד זה מבואר בהמשך בר"ע דזה גופא החידוש של ר"ע – והיינו דלשיטת ר"ע אלימ לאו למיפטר בלא כלום כערוה גמורה", דלדידה איכא אלימות לפוטרו לגמרי ולכן אין חליצה.

וקשה דמבואר הכא שהנידון של פטור חליצה תלוי באלימות של ההפקעה מיבום, ולהלן [כ']. משמע שאינו כן אלא שיש הלכה של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", שזו הלכה נוספת אחרי שכבר אינו עולה ליבום וההלכה תלויה בדין תפיסת קידושין ותו לא, ולהיכן נעלמה סוגי' והלכה זו בשיטת רש"י, וצ"ע, ולא מצאנו שיש נידון של 'אלימות' של חיי"ל כשלכן יש בכוחו דין הפקעת כל הזיקה שזה ממילא כולל גם חליצה, וצ"ע.

וכנראה דמבואר הכא שיש מקום לומר שאחרי הפסוק של "עליה" שחידש שיש דין ערוה ליבום, דכבר נכלל פטור חליצה בהך קרא ד"עליה", וחידוש זה מבואר בכמה דוכתי ברש"י, ומבואר בדברי רש"י עוד דבחיי"ל ועשה איכא חליצה כיון דלא נכללו ב"עליה", ומפורש כנ"ל, ועיין בהערה ²⁷⁴ שהבאנו כמה דוכתי שמפורש כן ברש"י, וע"ע בתוס' ישנים [ו.], וזו כוונת רש"י הכא.

מביא מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל לבאר למה דברי רש"י אינם סותרים לסוגי' [כ':].

ובאמת דשיטת רש"י קשה דכפשוטו דבריו סותרים לסוגי' [שם] דמבואר דילפינן פטור חליצה מקרא דלקחת ולא מקרא דעליה, ועיין היטב ברש"י במשנה [כ']. שכתב נמי שהכל נלמד מעליה, וכבר תמה בזה רעק"א [שם] שזה נגד הסוגי' [שם], עיי"ש בדבריו, אכן י"ל שכל הילפותא היא בקס"ד, אבל הכל משתנה למסקנה - ולמסקנה הכל כתוב בעליה, וכן ביאר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן א' ס"ק ה'] ומהלך הדברים כך:

דהנה - יש שינוי מהותי בעיקר הסוגי' בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", דמתחילה חיי"ל נתמעט מיבום מקרא דיבמתו [עכ"פ לשיטת התוס'] והרי הם בכלל אלו שאינו עולים ליבום מה"ת, ודומים ממש לחיי"ל ששניהם לא עולים ליבום מה"ת ובשניהם איכא מיעוט בפרשה, זה מעליה וזה מיבמתו, – ואז שפיר הקשו בגמרא "מה ראית", דהיינו מה ההבדל בין האיני עולה ליבום בחיי"ל לאינו עולה של חיי"ל – הרי שניהם נלמדים מהפסוק ולמה חיי"ל עולים לחליצה וחיי"ל אינם עולים לחליצה.

אכן למסקנה - אחרי דחיי"ל לא נתמעט מיבום מקרא דיבמתו, דרק מדרבנן ליכא יבום מצד גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ועולים ליבום וחליצה מעיקר הדין, אז כל הדין – מי לרבות לחליצה – מצטמצם לחיי"ל ועשה, והכא כבר ליכא פסוק למעט חיי"ל ועשה מיבום [שאם יהיה פסוק הרי ע"כ זה ימעט גם חיי"ל], ונמצא שהדין אינו עולה ליבום מצד חיי"ל הוא מהמיעוט של עליה, והדין אינו עולה ליבום בחיי"ל ועשה הוא רק מחמת הדין שאעדל"ת ועשה.

ולכא' אם היינו שואלים עכשיו – "מה ראית" התשובה היא פשוטה - שחיי"ל שנתמעט מיבום בהדי' מהפסוק של עליה – בזה מפרשין שהמיעוט אינו הפקעה מיבום גרידא אלא הפקעה מכל הזיקה כולל חליצה, והדין לקחת אינו דין בפני עצמו אלא שיעור בהפקעה של עליה – עד כמה הופקעה.

אבל בדין חיי"ל ועשה ששם אין מיעוט אלא שיש 'עיוכ' מצד אעדל"ת ועשה, בזה ליכא דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ובדידהו מרבין מקרא לחליצה, והיינו שלמדנו הכא שכל הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אינו דין בפני עצמו אלא 'שיעור' בהפקעה מגזה"כ וכתבאר.

נמצאנו למדים שכל קושי' הגמרא [מה ראית] והתשובה לחלק בדין אי תפיסת קידושין – דבזה מחלקין בין חיי"ל לחיי"ל ועשה – כל זה אינו אלא בקס"ד ששניהם שוין ששניהם נתמעטו מקרא מיבום [יבמתו או עליה], ואז הוצרכו לחלק לגבי תפיסת קידושין, אכן למסקנה דליכא מיעוט בחיי"ל ועשה, שוב יש לחלק בין חיי"ל לחיי"ל ועשה בפשיטות, וכן"ל.

²⁷⁴ עיין ברש"י בכמה דוכתי במכילתין [ט': ד"ה והאמר / י': ד"ה וחיי"ל / כ': בסוף המשנה] וכן מבואר ברש"י בסנהדרין [נ"ג. ד"ה איסור מצוה],

והן הן דברי רש"י במשנה [שם] דלמסקנה אתינן עלה מקרא דעליה דכבר ליכא חילוק בין חיי"ל ועשה לחיי"כ מחמת התפיסת קידושין, שהכל תלוי אך ורק בפטור עליה.

כל זה ביאר הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל [שם], וכעין זה מבואר בקצרה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ו' ס"ק פ"ה - ד"ה והנה מצאתי], ועיין בהערה ²⁷⁵.

והן הן דברי רש"י בסוגיין – דחיי"ל חולצת "דלא אלים איסור לאו בלא כרת לאפקועי ייבום לגמרי" לעומת חיי"כ "דאלים לאפקועי יבום לגמרי" והכוונה למיעוט של עליה – וכמפורש בדבריו [כ']. שזה החילוק ביניהם, הרי ש"עליה" היא האלימות והיא ההפקעה הגמורה של חיי"כ ושל חיי"ל לר"ע, ודו"ק.

מתמה בעיקר דברי רש"י דמשמע דליכא מושג של ערווה דלקחת בלי להיות ערווה דעליה וקשה מבעלת התנאי וממיתלי תלי.

אולם יש לעיין – הרי מכל הנ"ל משמע דליכא לרש"י ערווה דלקחת וערווה דעליה, דלדידיה גם ערווה דלקחת מוכנסת בכלל ערווה דעליה ואינו אלא 'שיעור' בהפקעה דערווה דעליה שיש הפקעה גמורה – כולל חליצה – והרי למדנו מתורתו של הברכ"ש שבעלת התנאי היא ערווה דלקחת ולא ערווה דעליה, וכן נראה בערווה של אחו"א במיתלי תלי, ודו"ק, ויש לעיין אטו רש"י יחלוק בכל הנ"ל.

[וממעוברת אין להקשות על רש"י דכבר ייסד הברכ"ש [סימן א'] שהיא בכל ערווה דעליה – ועיין מה שנתבאר בזה לעיל [סימן ח'] הביאור והגדר בזה].

וקושי' זו – מבעלת התנאי וממיתלי תלי – יתיישב להלן.

ביאור קושי' התוס' מדין עדל"ת, וישובו של רש"י לקושי' זו שאחרי עליה ליכא 'עשה' וממילא אינה עולה ליבום.

והנה התוס' הקשו דלמה ליכא חליצה לר"ע, הא עדל"ת ויש יבום וממילא יש חליצה, וצריכים להבין מה עיקר קושית התוס' – הרי מפורש בסוגי' להלן [כ'] דליכא חליצה בכל מי שאין בה תפיסת קידושין, והרי חיי"כ לדידן כחיי"ל לר"ע בדין זה של אי תפיסת קידושין, ולמה קשה לתוס'.

והפשוט בזה שכל הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" לפטור חליצה במי שאין בה תפיסת קידושין, היינו עד כמה שאינו עולה ליבום – או מחמת קרא דעליה או מחמת הדין שאעדל"ת שב"כ או מחמת הדין שאין עדל"ת ועשה – אכן בחיי"ל הדין הוא דעדל"ת וממילא שפיר הוי עולה ליבום, ושפיר עולה גם לחליצה.

ונמצא שאין קושי' התוס' בחיי"ל ועשה, דהתם שפיר ידעו התוס' דליכא דחייה, ומיקרי אינו עולה ליבום, וממילא הוי בכלל עריות בדין אינו עולה לחליצה מחמת הדין אי תפיסת קידושין, ובדידהו ידע התוס' למה ר"ע חולק ופותר מחליצה, וכל הקושי' היתה בחיי"ל עצמם שיש בהם יבום מחמת הדין דחייה של עדל"ת.

אולם אחרי ההקדמה בשיטת רש"י א"ש קושי' זו – דעיקר האי קושי' דעדל"ת וממילא שהיא עולה ליבום ושוב כבר עולה לחליצה ליתא לרש"י, דלרש"י יש הפקעה מכל העשה על ידי הפסוק של עליה, דחיי"ל לר"ע כלולים בהפקעה זו וממילא ליכא עשה שיוכל לדחות את הלאו, וממילא דשוב לא חיילא בה לא דין יבום ולא דין חליצה.

פלוגתת רש"י ותוס' ע"כ היא – האם קרא דעליה קאי בחיי"ל לר"ע, דתוס' סובר דלא מדמינן להו אהדדי, וכמבואר בתוס' בסנהדרין.

וכפשוטו היה אפשר לומר שהתוס' לא למדו שיש הפקעה גמורה בכל הפרשה ויש לומר שלמדו שעליה אינו כולל הפקעה מחליצה – אלא שהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" הוא דין בפני עצמו ושפיר הקשו דעדל"ת וכבר עולה ליבום.

אולם זה אינו – דגם לולי החידוש הגדול של רש"י שגם הפטור חליצה מוכנסת לעליה – הרי אכתי מיושבת קושי' התוס' שהרי יש כאן הנחה מוקדמת בדברי רש"י, והוא, שחיי"ל לר"ע שייכי

²⁷⁵ ובעיקר קושי' זו יש מהלך אחר מהגרש"ק שבאמת מעליה נתמעטה מהכל אבל אכתי חייב בחליצה היכא דנהיתה לערווה אחרי נפילה ובזה ליכא עליה והכא נתחדש "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וזה מגוה"כ דלקחת.

במיעוט של 'עליה', דכפשוטו היה נראה דעליה קאי רק בחי"כ וכן מפורש בברייתא [ג':] שהכל תלוי בכריתות, אכן בר"ע נתחדש דסגי לן במעלה של אי תפיסת קידושין להיכלל בכלל עליה ולכן איכא הפקעה גמורה מיבום בחי"ל.

ואם תוס' מודים שלפי ר"ע סגי לן אי תפיסת קידושין להיכלל בכלל קרא דעליה - א"כ גם לולי החידוש הגדול של רש"י [שיש הפקעה מחליצה בעליה] - אכתי מיושב הקושי מצד עדל"ת, דסו"ס איכא קרא דעליה, וקרא דעליה מפקעת עכ"פ את היבום עצמו, ושוב ליכא דין עדל"ת, ושוב מיקרי אינו עולה ליבום ממש כמו חי"כ - ושניהם לא עולים לחליצה מצד אי תפיסת קידושין, וא"כ מה הקשו התוס'.

וע"כ שהתוס' חולקים על ההנחה המוקדמת של רש"י - ולפי התוס' חי"ל דר"ע לא נכללו בעליה, וזה תוכן קושיתם - דאין השוואה בין חי"ל לחי"כ - גם בדין עולה ליבום דחי"ל עולים ליבום וחליצה.

וכן משמע בתוס' בסנהדרין [נ"ג] שהקשו קושי' זו של התוס' הכא אלא שהאריכו בקושי' עוד - וזה לשונו:

"וחייבי כריתות לאו בני חליצה ויבום נינהו - תימה מנ"ל לדמויי חייבי לאוין לחייבי כריתות לכל מילי, דאע"ג דדמו לענין ממזרות וקידושין לענין חליצה ויבום נימא יבא עשה וידחה ל"ת". והיינו שהקדימו הקדמה לקושי' התוס' של עדל"ת והקשו - "מנ"ל לדמויי חייבי לאוין לחייבי כריתות לכל מילי" ושוב הקשו דנימא עדל"ת - וכוונתם דאי איכא מקור לדמויי אז הווי בכלל "עליה", אכן כיון שאין לדמותם אז ממילא נצטרך לומר שהפסוק קאי דווקא בחי"כ ולא בכל מי שאין בה תפיסת קידושין, וממילא הדרא דינא דעדל"ת כיון דליכא 'עליה'.

משמעות התוס' בסנהדרין דאין לדמותם מחמת הדין עדל"ת.

איברא שנראה שיש דרך אחרת בתוס' - דכאן למדנו דמתחילה הקשו שאין לדמותם מצד עיקר הפסוק של עליה דהפסוק קאי בכריתות ולא בכל מאן דליכא ביה תפיסת קידושין - ושוב הסיקו התוס' דממילא קאי הלאו בעיקר דינו דעדל"ת.

אולם יותר היה נראה דמדוקדקין דבריו דסיום דבריהם - עדל"ת - הוא טעמא דתחילת דבריהם, וקושיתם לא לדמותם בנויה על עדל"ת, והיינו שכוונת התוס' לומר דאח"כ דלא מחלקים סתם בין חי"כ לחי"ל דר"ע, ובזה מודי לרש"י דסתמא דמילתא דחי"כ וחי"ל לר"ע שוין - אלא שהדין עדל"ת בחי"ל הוא הסיבה לא לדמותם ולומר דעליה לא קאי בה - והיינו דעצם זה דבחי"ל איכא דין דחייה מצד עדל"ת בזה עצמו לא דמי לחי"כ לגבי הפסוק של עליה.

וכוונתם, דבשלמא אי חי"כ וחי"ל לר"ע היו שוין בהיתר שלהם, ששניהם מותרים מצד עדל"ת, אז שפיר מצינן לדמותם, דעליה בא לאסור את שניהם אכן כיון שאין היתר בשניהם שוב מנלן לדמותם גם לזה, והיינו שהעדל"ת עצמו הוא הסיבה לא לדמותם.

מוסיף ביאור דגם למ"ד דערווה גופא צריכה קרא א"ש דחלוק ההיתר של עדל"ת מכל היתר אחר בחי"כ.

אולם קשה דאי נקטינן דערווה גופא צריכה קרא, והיינו משום שיש היתר של היקישא דר"י או מצד אישתרי אישתרי, אז אהני לן קרא דעליה לגלות שאין היתר, וא"כ מה לי קרא דעליה בחי"כ שמגלה שאין היתר מצד היקישא דר"י או מצד אישתרי אישתרי לקרא דעליה בחי"ל לר"ע שמגלה שאין היתר של עדל"ת, ולמה הדין עדל"ת הוא סיבה לא לדמותם.

ונראה כך, ונקדים בסברא ששמעתי מידידי הגאון ר' שמחה פוברסקי שליט"א:

יש היתר מיוחד של התורה ביבום להתיר את האשת אח, וקס"ד ללמוד שההיתר הזה מהני גם בשאר עריות כיון שגם הם בכלל אשת אח, דפשוט שזה הגדר בהיתירא דהיקישא דר"י ששם למדנו שההיתר המיוחד שחידשה התורה לייבם ערווה של אשת אח, דהיתר זה מהני גם בכל העריות והיינו שההיתר הוא בפרשת עריות כללית ולא באשת אח עצמה, וזה גם הגדר בהיתירא של אישתרי אישתרי, והיינו דלעיל [סימן כ"ח] ביארנו את המבואר [שם] שרק ב'שם אחד' איכא היתירא דאשתרי אישתרי, שלמדנו כאן דע"כ דכל העריות הם 'שם אחד' לגבי ההיתר הזה, וגם הכא הגדר שההיתר הוא בפרשת עריות כללית ולא באשת אח עצמה - באופן ששייך אישתרי אישתרי.

ובזה חלוק היתירא של עדל"ת מכולם, דהיתירא דעדל"ת הוא היתר כללי של כל התורה – וממילא דהיתר זה אינו היתר ששייך להיתר המיוחד שנתחדש באשת אח לגבי יבום מצד מצוותו בכך, ובקושי' התוס' למדנו שלפי ר"ע ההיתר של כלאים בציצית וההיתר בחי"ל ביבום חדא נינהו.

ועפ"י סברא זו ניתן לחלק בעיקר הגילוי של הדין 'עליה', והוא, דקרא דעליה מחדש שההיתר המיוחד של יבום לא שייכא בכל פרשת עריות ושייכא רק באשת אח עצמה, וזה כל מה שנאמר בפסוק זה, שעליה בא לצמצם את ההיתר יבום דווקא לאשת אח.

ובזה שפיר אמרו התוס' דלפי ר"ע שיש היתר כללי של כל התורה מצד עדל"ת, הרי כאן עליה צריך לחדש חידוש נוסף, שיש איסור בעלמא ביבום בלי שייכות לגדרים הנ"ל, וזה מה שאמרו התוס' דמגלן לדמותם גם כשיש נידון חדש של עדל"ת שלא שייך בחי"ל כ.

וצריכים להוסיף דבשלמא אי היה הדין שעדל"ת שב"כ, אז אה"נ שהיה גילוי בעליה דליכא היתר כללי של עדל"ת וזה היה מהני גם לר"ע, אכן לפי מה דקיי"ל דאעדל"ת שב"כ שוב ליכא דלדמויי.

סיכום.

למדנו א"כ שהתוס' למדו שאין עליה בחי"ל, או שעליה הוא רק בחי"ל כ [כדרך הראשונה] או שאין לדמותם מחמת הדין של עדל"ת עצמו [לדרך השניה], אכן ברש"י מבואר תרתי, א] עליה כולל גם בפטור חליצה [כן מבואר ברש"י הכא ביחד עם רש"י להלן כ.], ב] לר"ע חי"ל כלולים בכלל עליה, וזה האלימות שלהם.

פרק ב'

ביאור דברי הרמב"ן בסוגיין,

וביאור דבריו להלן [כ':] לגבי ערוה דלקחת זידענין מסברא,

דזה מתחדש אחרי שיש גילוי בפסוק של עליה.

דברי הרמב"ן ורשב"א בסוגיין.

ז"ל הרמב"ן בסוגיין: "והרי איסור מצוה ואיסור קדושה דפליגי רבי עקיבא ורבנן דלרבי עקיבא לא מיבמין - הקשו בתוספות מנא לן דלר"ע לא מייבמין נימא דאתי עשה ודחי לא תעשה דהא אפילו חייבי כריתות דלא תפסי בהו קידושין הו"א דליבמו אי לאו משום דלא אתי עשה ודחי לא תעשה דכרת, וי"ל דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות וה"ה לחייבי לאוין דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה, ואכתי קשה האי סברא היכא שמעינן ליה לר' עקיבא דמקשינן מינה להדיא", עכ"ל.

וז"ל הרשב"א בסוגיין: "והרי איסור מצוה ואיסור קדושה דפליגי ר"ע ורבנן. לומר דלר"ע כיון דאית ליה דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין והוה להו כחייבי כריתות דלאו בני חליצה ויבום נינהו, והקשו בתוס' מנא לן דלר"ע לא מייבמין נימא דאתי עשה ודחי ל"ת דהא אפי' חייבי כריתות דלא תפסי בהו קדושין הוה אמרינן דליבמה אי לאו דאמרינן דלא אתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת, וי"ל דלר"ע גלי רחמנא בחייבי כריתות דלא תפסי בהו קדושין וה"ה חייבי לאוין ואינהו דהוו בקיאי בד"ע אינהו ידעי דר"ע הכין הוה ס"ל ולפיכך מקשו הכי להדיא, והארכתי בה יותר בלקוטין שלי בס"ד", עכ"ל.

הערה שמבואר בדברים שיש חידוש נוסף בר"ע מלבד מה שחיי"ל מיקרי ערוה לר"ע.

כפשוטו היה נראה בכוונתם כך:

קושי' התוס' על ר"ע היא באמת גמרא מפורשת, דלעיל [ג':] רצו לפרש דעדל"ת שייב"כ ולכן צריכים פסוק של עליה לאוסרה, ולכן הקשו התוס' דנימא עדל"ת לר"ע כמו שרצו לומר כן לדידן – ועל זה תירצו הרמב"ן והרשב"א שיש פסוק של עליה ואחרי הפסוק כבר ליכא דחייה של העשה, והיינו ע"ד רש"י שיש עליה גם בחי"ל דליכא בהם תפיסת קידושין, ודלא כהתוס' שלא שייך כאן עליה.

איברא דאם הדברים כן אז לא מובנים דבריהם שבשניהם מבואר שיש חידוש מסויים בשיטת ר"ע לומר כן – והיינו שמלבד מה שלשיטתו חיי"ל הם ערווה ורבנן פליגי עליו בהלכות עריות ואי תפיסת קידושין, אכן יש חידוש נוסף ומחלוקת נוספת בהלכות פטור יבום.

וזה מבואר מדברי הרמב"ן שכתב "ואכתי קשה האי סברא היכא שמעינן ליה לר' עקיבא דמקשינן מינה להדיא", ומשמע שחידוש חידוש בהלכות פטור יבום מה שלא נתחדש בהלכות פטור יבום לרבנן, וכן מתפרש נמי בדברי הרשב"א שכתב "ואינהו דהו בקיאי בדר"ע אינהו ידעי דר"ע הכין הוה ס"ל ולפיכך מקשו הכי להדיא", הרי שגם אחרי שחיי"ל מיקרי ערווה לר"ע אכתי יש חידוש נוסף שהם היו בקיאים בהך חידוש.

דרך פשוטה בראשונים שיש חידוש מסויים שהכל תלוי באי תפיסת קידושין ולא בכריתות. וכפשוטו היה נראה שהרמב"ן בא לדון בנידון הנ"ל, והיינו האם עליה כולל רק חיי"כ ותלוי בכרת עצמו או תלוי באי תפיסת קידושין, [וכדרך הראשונה בפלוגתת רש"י ותוס'], דמצד אחד בברייתא מבואר דתלוי בחיי"כ ור"ע ע"כ סבור דתלוי באי תפיסת קידושין, וכן ביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ד' ס"ק ד'], וכן היה אפשר לפרש בדברי הראשונים שנתקשו דמנלן זאת דלר"ע הפסוק של עליה תלוי באי תפיסת קידושין ולא בחיי"כ.

מדקדק דלשון הרמב"ן כדבריו להלן [כ':] "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" – וכל זה לא שייך לעליה.

אולם מלשון הרמב"ן היה נראה דאין כוונתו כלל לגזה"כ של עליה: דז"ל: "דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות וה"ה לחייבי לאוין דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" – והנה לשון זה "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" כבר כתב הרמב"ן להלן [כ':] לפרש למה ליכא חליצה למסקנה גם בלי שום פסוקים שבאים ומלמדים ד"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", אלא דמסברא ידעינן דאין בה שום זיקה כלל וכלל כיון שאין בה תפיסת קידושין, דזיקה דומה לקידושין, וממילא אין מה לחלוץ, ולא בעינן דרשות והלכות, ועיי"ש שהביא חולקים שיש פסוקים גם למסקנה, ועיין בהערה ²⁷⁶ שהבאנו כל לשונו, והרמב"ן הכא ציטט את דבריו ואת סברתו דהתם, וע"כ שכוונתו לסוגי' דלהלן [כ':] ולא לסוגי' דלעיל [ג':]. ולפי"ז למדנו תרתי ברמב"ן, א] הרמב"ן מיישב את קושי' התוס' בלי בלא לבא לדין עליה, ודלא כנתבאר לעיל ברש"י שר"ע מתבסס על עליה, והרמב"ן מתבסס על סוגית [כ']. ולא על סוגית 'עליה' - ב] הרמב"ן לשיטתו לא צריך שום דרשות והכל מסברא, שהרי סברא זו אמר הרמב"ן בלי פסוקים.

ובשלמא אם הרמב"ן היה אומר את כל דבריו - "דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות וה"ה לחייבי לאוין דכל דלא תפסי בהו קידושין" – ומסיים שם ומשמיט את הלשון "מפקעי זיקה" – והיינו שלא היה מזכיר את עיקר הסברא שתפיסת קידושין ותפיסת זיקה תלויים זב"ז, אז היינו מפרשים שכוונתו לעליה דלעיל, אכן עכשיו שהוסיף סברא זו והרי סברא זו היא היא כל הסוגי' דלהלן [כ:], א"כ מוכרח דקאי בסוגי' ההיא, והרי הסוגי' ההיא לא שייכא לעליה ולא שייכא לשום פסוקים, וכמו שביאר שם הרמב"ן בעצמו.

ומוכרח דלא כמו דנקט הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דפלוגתתם בגדר הדין 'עליה', ובאמת דעיין היטב בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן א' ס"ק ז'] – שמבואר בתוך דבריו שהרמב"ן קאי באמת בערווה דלקחת ולא בערווה דעליה, וכ"ה בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל להלן [דף ל"ב], והכל כמו שדייקנו הכא, וממילא דשוב צ"ב דמה שורש פלוגתתם.

²⁷⁶ וז"ל: "ומסקנא דחי רבא להאי דרב גידל אמר רב ופריש לה משום גזירה, וי"ל דלא סבירא ליה כלל הני דרשות אלא זיל בתר טעמא התם תפסי קידושין ולא פקעה זיקה הכא לא תפסי בה קידושין ופקעה זיקה, ודאמרין בריש מכילתין [ג':] קמ"ל כל שעולה ליבום עולה לחליצה כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, לישנא דקרא נקט ולא משום מדרש, ואיכא למימר רבא מוקים דרשא דיבמתו לחייבי לאוין שיש עמהן עשה ואם לא יחפוץ בחייבי כריתות, ובהלכות גדולות בהלכות עריות מצאתי כן, עכ"ל.

ביאור סברת הרמב"ן "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" – דהיאך מהני נגד הדין עדל"ת.

ומעתה עלינו לבאר מה כוונתו "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" ולכן ליכא דין עדל"ת, ופשוט שכוונתו כך:

א] כל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה, ב] ממילא בחיי"ל של ר"ע ליכא זיקה, ג] היכא דליכא זיקה ליכא עשה, ד] היכא דליכא עשה ליכא דין עדל"ת, ופשוט – [ולהלן יבואר שיש לפקפק בעצם סברא זו – דיתכן שהעשה ידחה את הכח של הפקעת הזיקה מהלאו עצמו, ויגרום שהזיקה תחול].

מתמה בדברי הרמב"ן.

אולם מעתה יש לתמוה בעיקר דבריו, ויש בזה ג' קושיות:

א] אחרי שאין זיקה מסברא ומסברא ליכא דין עדל"ת, א"כ מה הקשה הרמב"ן בסוף – "היכא שמעינן ליה לר' עקיבא דמקשינן מינה להדיא", הא סברא זו היא סברא אמיתית לכו"ע, ויתירא מזה, מתחילה תלה סברא זו בר"ע שכתב – "דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות", וקשה דלמה תלה את החידוש בר"ע – הרי החידוש הזה הוא לכו"ע.

ב] לשון הרמב"ן הוא "וי"ל דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות וה"ה לחייבי לאוין דכל דלא תפסי וכו'" הרי שהרמב"ן אמר את סברתו שאמר להלן [כ'] בתוספת הקדמה אחת – "גלי רחמנא בעריות" – וקשה הרי אין כאן גלי "רחמנא" שאין כאן הלכה אלא סברא בעלמא, וצ"ע.

ג] בעיקר יש לתמוה – הרי נתבאר שסברת ר"ע היא כך:

דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה, ואי ליכא זיקה ליכא עשה, והיכא דליכא עשה ליכא דין עדל"ת, ופשוט, אכן עיקר חשבון זה ע"כ אינו נכון ליישב קושי' זו, דאי נימא כן ומחמת זה כבר ליכא התחלה של הדין עדל"ת, א"כ מה דנו בכל הסוגיות אי עדל"ת שב"כ ביבום, הא אף אי עדל"ת שב"כ אכתי ליכא דין דחייה דהא ליכא זיקה וצ"ע, ומוכרח דסברת הרמב"ן אינה נכונה – וצ"ע ג.

מבאר דברי הרמב"ן להלן [כ':] באו אחרי שיש גילוי בעליה שיש מושג של ערוה ליבום.

ואשר נראה בזה – דבאמת נתבאר לעיל [סימן ג'] שיש חידוש מסויים בעליה שיש מושג של ערוה ליבום, והיינו ערוה לכל מה שנוגע לזיקה ונפילת יבום וכו', ולולי זאת – הרי ערוה מצאנו אך ורק כלפי אי תפיסת קידושין וכלפי כרת וכלפי ממזרות והכא נאמר חידוש שיש דין ערוה גם בהלכות המסויימות של יבום – לומר שפטורות ופוטרות ואינם נופלות ולא זקוקות וכו'.

עוד נתבאר לעיל [סימן ד'] שיש ב' סוגים של ערוה ליבום, ערוה דעליה וערוה דלקחת, ובקצרה – ערוה דעליה היינו כח 'פעיל' נגד נפילת וזיקת יבום ולכן הכח הזה פוטר גם צרה, וערוה דלקחת הוא דין בעלמא דלא נתפס בה זיקה, ולכן ליכא חליצה דליכא מה לחלוץ, ולא שיש כח 'פעיל' שמתנגד לכל היבום.²⁷⁷

ברמב"ן יש תוספת חידוש בזה, שלמדנו מדבריו שהדין ערוה דלקחת הוא דין מסברא "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה", ולולי הרמב"ן ערוה דלקחת כתוב בפסוק של "אם לא יחפון לקחת" – וכדילפינן התם, ומהרמב"ן למדנו שכל המושג של ערוה דלקחת ידעין מסברא.

אולם י"ל חידוש בדעת הרמב"ן, ונקדים בחידוש של הקוה"ע:

הקוה"ע חידש דאף דהבאנו כמה הוכחות מהאחרונים הערוה של אי תפיסת קידושין לא תלוי בערוה של כרת, ומשכחת לה אי תפיסת קידושין בלי כרת, אכן בדין תפיסת קידושין של יבום דהקנו לו מן השמים, דהכא בעינן דווקא ערוה שיש בה גם כרת, עיי"ש, והיינו שאי אפשר לדמות עניני ערוה זל"ז, שהרי יש חילוקים בין הסוגים השונים של קשר של אישות.

ומעתה נראה לומר עוד, דלא ברור שיש ערוה דלקחת מסברא, ומאן יימר לן מסברא שיש מושג של ערוה בתוך הקשר של אישות של נפילת יבום וזיקת יבום, הא סוג אחר של קשר של אישות הוא, ויש לומר א"כ שכל סברת הרמב"ן שיש ערוה דלקחת דלא תפסי זיקה, היינו אחרי שיש

²⁷⁷ דכמו ש'עמוד' לא נתפס בה זיקה אף דאין בה כח מיוחד וכח פעיל נגד זיקה אכתי לא נתפס בה זיקה, וכ"ה בגדר ערוה דלקחת.

'הקדמה' - והיינו אחרי שלמדנו את עצם ה'מושג' שיש ערווה ליבום, שלפני שאנו יודעים שהמושג של ערווה פועלת ושייכת בהלכות יבום - אז יכולנו להכחיש ולומר דבאמת אין בנפילת יבום את כל המושג של 'ערווה' שמתנגדת וסותרת להלכות יבום.

ומעתה - בקרא דעליה גלי לן שכך הדין - שיש מושג של ערווה ביבום, וממילא י"ל שכל דברי הרמב"ן שיש ערווה דלקחת וזה ידעין מסברא, כל זה מתחיל אחרי עליה, ואף דאיכא ב' גדרים שונים להנך תרי דיני ערווה, אכן אהני לן קרא דעליה עכ"פ לגלות שיש כזה 'מושג' - ערווה ליבום - ודו"ק.

שוב מצאתי באמרי משה [סימן ה' ס"ק כ"ב בסוגריים] ובאחיעזר [סימן ד' סוס"ק ה'] ששניהם דייקו שעיקר סברת הרמב"ן דבדליכא תפיסת קידושין ליכא נמי תפיסת זיקה - נתחדש אחרי עליה - וסתמו ולא פירשו היאך זה מתאים למבואר להלן ברמב"ן, ונראה שהביאור כדברינו הכא. לפי"ז דברי הרמב"ן להלן [כ'] מתפרשין כך - דלמסקנה ליכא פסוק בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" - "אם לא יחפון לקחת", אלא הכל מסברא הנ"ל, אכן כל זה דווקא אחרי שיש פסוק של עליה שבזה מתגלה שיש מושג של ערווה ליבום.

ומעתה נראה שכמו שהבאנו לדרכו של רש"י היתה מהפכה בסוגי', כמו כן לדרכו של הרמב"ן, בתחילת הסוגי' הקשו "מה ראית" והיינו דקס"ד דבחי"ל ועשה איכא דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וע"כ דאז לא היה בגדר ערווה ליבום, ואז ע"כ נצטרך לפרש את הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" שאינו בגדר ערווה ליבום ומצד סברת הרמב"ן, אלא שיש 'הלכה פרטית' שיש תלייה בין יבום לחליצה - דתולים זב"ז, והרי ע"כ שכן למד הרמב"ן בעצמו בקס"ד כשהיו פסוקים, ורק למסקנה למד הרמב"ן שא"צ פסוקים והכל מסברא, דאז נשתנה גדר הדין ומצד ערווה אתינן עלה, ולדרכינו נראה לומר שרק למסקנה שתלוי באי תפיסת קידושין, אז הוי דין ערווה ליבום, ואז זה דווקא אחרי הפסוק של עליה כהקדמה שיש מושג של ערווה ליבום, דלולי הפסוק שיש מושג של ערווה, הוי הלכה פרטית וכנ"ל.

ומעתה - מה שהקשו לעיל [ג':] דלולי עליה נימא עדל"ת שב"כ, וקשה, הרי אי ליכא תפיסת קידושין ליכא זיקה ומה הקשו, והפשוט בזה שהגמרא מקשה לולי הגילוי שיש מושג של ערווה ליבום ולולי עליה, ואז לדרכינו באמת ליתא לסברת הרמב"ן, ואז כל הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" - היינו הלכה פרטית שיש תלייה בין יבום לחליצה, [וכמו שלמדנו בקס"ד אי הוי קאי דין לקחת בחי"ל ועשה], ואז לא היתה הלכה וגילוי שאין זיקה, ואז באמת יש זיקה דאהני לן עדל"ת שב"כ להשוותו לעולה ליבום וממילא כבר תהיה עולה לחליצה, ומי יפקיע את הזיקה, אכן אחרי 'עליה' - שוב איכא גילוי שיש 'ערווה ליבום' - ושוב ממילא אהני לן הסברא לחדש "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה", ושוב ליכא דין עדל"ת.

וצ"ל עוד, דאף לסברת הגרש"ש"ק - מובא לעיל [סימן ל'] - דמלצרור ידעין ערווה ליבום דאין הערווה עושה לצרה יותר ממה שהיא עושה לעצמה, ועכ"פ ידעין מכח הפטור צרה שיש ערווה ליבום בערווה עצמה, וא"כ מה הקשו עדל"ת, וצ"ל דלולי עליה הרי לצרור הוא גם שלא במקום מצוה, ואז באמת אין ראייה שיש ערווה ליבום שצרת ערווה היינו בכל מקום, ודו"ק כי נכון הוא.

ומעתה נראה דבאמת מה שנתפרש לעיל דנחלקו ר"ע ורבנן האם ערווה ליבום מפרשת עליה קאי דווקא בחי"כ ותלוי בכרת עצמו או דתלוי בכל אי תפיסת קידושין, והבאנו דברי הגר"ש ריזובסקי זצ"ל שבזה נחלקו ר"ע ורבנן, והקשינו שמדויק בדברי הרמב"ן דקאי בערווה דלקחת ולא בערווה דעליה, אכן לנתבאר הכא א"ש, דכל מה שנתחדש מושג של ערווה ביבום מתגלה בקרא ובילפוטא דעליה וזה הרי קאי בחי"כ, ושפיר י"ל דבזה נחלקו ר"ע ורבנן האם הגילוי הוא דווקא בערווה מהסוג הזה שהיא חי"כ או כל ערווה של אי תפיסת קידושין בכלל הגילוי זה.

ונוסיף - הרי הבאנו את סברת הקוה"ע כלפי הערווה של אי תפיסת קידושין שסותר את הקנין של יבום דבזה בעינן כרת אף דתמיד לא בעינן, וה"ה כלפי הזיקה י"ל כן, ודו"ק.

מיושב כל הקושיות.

ומעתה מיושב כל הקושיות:

א] הקושי' הגדולה היתה שמוכרח שסברת הרמב"ן אינה נכונה - מלעיל [ג':] - ששם מבואר דאף דידעין דאיכא סברא "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" אכתי דנו בכל הסוגיות אי

עדל"ת שב"כ, ומוכרח דליתא לסברת הרמב"ן דבלי תפיסת קידושין ליכא זיקה וליכא עשה שוב ליכא עדל"ת, אולם לדרכינו אינו קושי, דהתם קאי לולי עליה והכא קאי אחרי עליה.

ב] הקשינו דאי ננקוט שאחרי שאין זיקה מסברא אז מסברא ליכא דין עדל"ת, א"כ מה הקשה הרמב"ן - "היכא שמעינן ליה לר' עקיבא דמקשינן מינה להדיא", הא סברא זו היא סברא אמיתית לכו"ע, והתשובה: שכל הסברא מתחילה אחרי שיש גילוי שיש מושג של ערווה ליבום, וקושי הרמב"ן היתה מאן יימר לן שיש מושג של ערווה ליבום בלי שיש בה חיוב כרת, ובזה גופא נחלקו ר"ע ורבנן איכא סגי לן באי תפיסת קידושין להיות בכלל עליה ובכלל ערווה ליבום או דבעי לזה כרת, ומדוקדקין טובא דברי הרמב"ן שכתב - "דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות", והקשינו דלמה תלה את החידוש בר"ע - הרי החידוש הזה הוא לכו"ע, ולהנ"ל, החידוש של ר"ע הוא ד"דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" - ומה שאמר "כל" הכוונה דלאו דווקא בחיי"כ שיש כבר גילוי מפורש על זה שהוא ערווה אלא - "כל" - לרבות חיי"ל דלא תפסי בה קידושין אף דאין בהם כריתות, דגם אלו מרבינן בכלל ערווה ליבום ובכלל עליה.

ג] כל דברינו מבוארים מתוך מה שהקשינו בלשון הרמב"ן שאמר - "גלי רחמנא בעריות" - הרי אין כאן גלי "רחמנא" שאין כאן הלכה אלא סברא בעלמא, וכמפורש ברמב"ן להלן [כ'], אכן להנ"ל א"ש, דגלי 'רחמנא' שיש 'מושג' של ערווה ליבום דבלי הגילוי הזה לא היתה כאן התחלה לכל הסברא ד"דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה", והזכירו הרמב"ן הכא ולא התם כיון דבסברא עצמה לא פליגי ר"ע ורבנן ורק פליגי בעליה וב'הקדמה' לסברא של ערווה ליבום - מי נכלל ומי לא.

ראיה גדולה לכל הנ"ל בשיטת רש"י בערווה דלקחת, דגם רש"י מודי דערווה דלקחת וערווה דעליה תרתי נינהו, אלא דערווה דלקחת מתגלה אחרי שיש מושג של ערווה דעליה.

ונראה ראיה גדולה לכל המהלך - דלעיל [פרק א'] הקשינו שמכל המהלך של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בשיטת רש"י היה נראה דליכא לרש"י ערווה דלקחת וערווה דעליה, דלדידיה גם ערווה דלקחת מוכנסת בכלל ערווה דעליה ואינו אלא 'שיעור' בהפקעה דערווה דעליה לומר שיש הפקעה גמורה - כולל חליצה - ומאידך - למדנו מתורתו של הברכ"ש שבעלת התנאי היא ערווה דלקחת ולא ערווה דעליה, וכן נראה בערווה של אחו"א במיתלי תלי, ודו"ק, ומוכרח דתרתי נינהו - ויש לעיין דאטו רש"י יחלוק בכל הנ"ל.

ולפי הנ"ל א"ש שגם רש"י מודה שיש מושג של ערווה דלקחת וערווה דעליה, ותרתי נינהו, אלא שכוונת רש"י במה שהביא קרא דעליה הוא לבאר דבהך קרא מתגלה שיש ערווה ליבום, ובא לומר שהגדר בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" אינו כפשוטו אלא שזה בגדר 'ערווה דלקחת' - הפקעה גמורה מיבום וכתבאר הכא בדברי רש"י, וכל היסוד הזה למדנו אחרי עליה - זו כוונת רש"י.

ולמדנו א"כ שדרש"י והרמב"ן באמת קאי בשיטה אחת שהדין ערווה דלקחת מתגלה אחרי הדין ערווה דעליה אף דתרתי נינהו, וכל מה שכתב רש"י להלן [כ']. לחלק בין חיי"ל ועשה לחיי"כ מחמת הפסוק של עליה, אין הכוונה שהדין לקחת הוא חלק מהדין עליה, אלא כוונתו שהחילוק ביניהם הוא שחיי"כ הם ערווה ליבום ולכן מחלקינן ביניהם לגבי ערווה דלקחת.

הערה בדברי הגר"ד דערווה גופא ל"צ קרא - היינו דווקא אחרי שיש ערווה דלקחת.

והעירני תלמיד אחד דלפי מה שנתבאר בברכ"ש [סימן ב'] שכל מה שאמרו דערווה גופא ל"צ קרא, היינו דווקא אחרי שיש דין ערווה דלקחת, ורק נצרך ערווה דעליה לפטור צרה - עיין בזה לעיל [סימן ל'], ובשיטת רש"י והרמב"ן ליכא למימר כן שהרי ערווה דלקחת רק קיים אחרי שיש בערווה פסוק של עליה, אולם אכתי א"ש דברי רש"י והרמב"ן לפי מה שנתבאר שהכוונה לסברת הגרש"ש"ק - מובא לעיל [שם] - דמלצור ידעינן ערווה ליבום דאין הערווה עושה לצרה יותר ממה שהיא עושה לעצמה, ועכ"פ ידעינן מכח הפטור צרה שיש ערווה ליבום בערווה עצמה, ומזה כבר ידעינן ערווה דלקחת בערווה עצמה, ודו"ק.

תמיהא בב"ש - ומחדש דנחלקו הראשונים אי איכא 'עליה' גם לב"ש.

לדרכינו ברש"י וברמב"ן צריכים לומר דגם לב"ש יש פסוק של עליה אף דלית ליה דין לצרור, וכבר תמהנו בזה לעיל [סוף סימן ל'] דמנליה לב"ש ערווה ליבום, ונפ"מ בסוטה וכדומה, וביארנו

שם שהוא למד את הכל מערוה דלקחת, אכן למבואר ברש"י וברמב"ן אינו כן, ושם ביארנו כן לפי מה שמבואר בתוס' [ריש י"ג:] דלב"ש ליכא עליה, אכן הראשונים הכא ע"כ חולקים.

בדברי התוס' הרא"ש בדעת רבי.

ועיין בתוס' הרא"ש מה שהביא הכא בשיטת ר"ע שיש לומר דסובר כרבי שיש פסוק ולקחה, ושם איירי בכל מי שלא תפסי בה קידושין, ולדברינו לעיל [סימן ל"א] שרבי למד את החידוש שיש ערוה דלקחת מהפסוק הזה של ולקחה, לדידיה א"ש דא"צ עליה, וא"ש, וכל מה שהתוס' אמרו שלפי ב"ש ליכא עליה היינו כרבי, אכן להנ"ל אינו מוכרח שלרבי יש גילוי על ערוה דלקחת מקרא דולקחה, ולדין ליכא גילוי כזה ולכן בעינן עליה.

ודברי התוס' הרא"ש הכא אזלי לפי התירוצ' השני לעיל [ח:], ועוד דאזלי לפי מה שמבואר בתירוצ' השני שתלוי באי תפיסת קידושין דעלמא וכמו שלמד החת"ס, עיי"ש - דאל"כ - הא שפיר הוי בכלל 'ולקחה' ע"י הדין עדל"ת, ודו"ק.

והעירונ' שהתוס' הרא"ש סותר משנתו, ששם ביאר בקושי' דרבי אזיל כמ"ד דערוה גופא ל"צ קרא, והכא קאי לר"ע דבעי קרא, ואולי יש ליישב בפשיטות שאחרי שתירצו את התירוצ' השני ותלוי בעלמא, שוב ממעטינן גם למ"ד צריכה קרא, ורק לפי מה שלמד בקושי' דאי בעי נסיב היינו שאסורה דאז היה מוכרח כן.

עוד העירונ' בזה, דיתכן שהתוס' הרא"ש הכא אזיל כרבי לעיל [ח:]. דערוה גופא צריכה קרא, ויש דרשה אחרת, ולקחה לאסור את הערוה ויבמה לאסור את הצרה, וממילא כבר לא הולך כהתירוצ' השני בעמוד ב' - ואין גם ראייה לחת"ס דקאי בעלמא - ודו"ק, ויש נפ"מ בזה בהמשך דברינו - וכדיבואר.

מבאר את החולקים על הרמב"ן להלן [כ:].

ועפ"י כל הנ"ל יש להוסיף בזה לבאר את החולקים על הרמב"ן להלן [כ:]. - שהרמב"ן הביא מההלכות גדולות דאכתי ילפינן מקראי גם למסקנה, ונראה שהביאור כנ"ל, דכל סברת הרמב"ן היא נכונה אחרי שיש גילוי שיש 'מושג' של ערוה ליבום, אכן אי ליכא 'מושג' של ערוה ליבום, שוב ליתא לכל סברתו, והרמב"ן חידש דיליף מעליה לסברת ערוה דלקחת, ובזה חולקים, לדדידהו עליה ולקחת תרתי נינהו ולא ילפינן חזא מחברתא.

מבאר את עיקר דברי הרמב"ן - דמוכרח דחלוקין אי תפיסת קידושין מאי תפיסת זיקה לגבי כח הדחייה שיש בעדל"ת שב"כ.

בעיקר סברת הרמב"ן יש להעיר - הרי הרמב"ן חידש שאחרי שיש מושג של ערוה ליבום שוב דומה לאי תפיסת קידושין ושוב ליכא תפיסת זיקה ושוב ליכא עשה - ממילא ליכא עדל"ת, והיינו דאף דידיענן כן אחרי עליה, אבל כל הסברא הזו היא שיש חסרון של תפיסת זיקה ולכן ליכא עשה, ולכן ליכא התחלה לדין עדל"ת.

יש לתמוה בזה שהרי עיקר הדין אינו כן, שהרי מפורש בכל הסוגיות דאף דאיכא חסרון של אי תפיסת קידושין בכל ערוה ולולי תפיסת קידושין ליכא יבום, ואפי"ה מבואר דאי מהני עדל"ת שב"כ - אז היינו דוחים את החסרון הזה של אי תפיסת קידושין והיבום היה חל, וקשה שהרי האחרונים הוכיחו שהדין אי תפיסת קידושין לא תלוי באיסור, וממילא דאף אי ידחה האיסור לא ידחה ממילא החסרון של אי תפיסת קידושין, וצ"ע.

וכבר ביאר הגרש"ק את הדברים - עיין בכל זה בארוכה לעיל [סימן י"ח פרק ג'] ושם הבאנו את הנוסח של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בדברי רבו הגרש"ש"ק - ותוכן הדברים הם כך, שגם אי תפיסת קידושין כלול בלאו אף דלא כלול באיסור של הלאו, וכל הלאו נדחה ע"י העשה, ועיין בהערה ²⁷⁸ בארוכה - עכ"פ מוכרח דגם הך פגם של אי תפיסת קידושין שקיים בלאו - גם הוא נדחה בדין עדל"ת.

²⁷⁸ ושורש הדברים בקצרה: העולם מבארים שיש הותרה מכה העשה ונדחו גם הסיבות לאי תפיסת קידושין ודו"ק, וגם זה כלול בתוך הדין עדל"ת ביבום, ושם תמהנו בעיקר הגדר בזה.

וביארנו שיש חפצא של 'לאו' לפני האזהרה על הגברא להתחייב בלאו, והיינו שהלא תקח קובעת ומחילה מציאות של 'ערוה' באשה, והכוונה בזה דמה דערוה חסר בה תפיסת קידושין לא דומה לאי תפיסת קידושין בבהמה, ששם זה עובדא פשוטה - עובדא מנותקת לגמרי מלאוין ואיסורים, משא"כ הכא, עצם ה'לא תקח' קובעת שיש בהך חפצא 'לא תקח', וזו הרחקה ופגם

ומעתה קשה - דמאי שנא ערווה של אי תפיסת זיקה מערווה של אי תפיסת קידושין, הא תרווייהו יהיו נדחים ע"י העשה - ועיקר דברי הרמב"ן אינם מובנים במה שמדמי להו אהדי להנך תרתי - אי תפיסת זיקה ואי תפיסת קידושין.

אולם סברא גדולה איכא לחלק ביניהם שהרי באי תפיסת זיקה ליכא עשה שכל העשה היינו לקנות את היבמה שזקוקה אליו, וכל זמן שאינה זקוקה אין כאן עשה להתחיל את התהליך, והיינו שהחסרון זיקה גורם שחסר ב'מחייב' של העשה, אכן בלאו שיש בה דין אי תפיסת קידושין - הכא מהני עדל"ת, דהתם כל החסרון של אי תפיסת קידושין אינו ב'להתחייב' בעשה אלא ב'קיום' העשה, שקיום העשה היינו לקנותה ורק שייך לקנותה אי יהיה בה תפיסת קידושין וכלפי זה אהני לן העשה - שהרי העשה ממילא קאי וקיימא - לעקור את כל הלאו - ובתור חלק מעקירת הלאו נכלל עקירת הדין אי תפיסת קידושין שיש בלאו, ודלא כעקירת אי תפיסת זיקה שזה גורם שמתחילה לא יתחייב בעשה כיון שהאשה היא לאו בת זיקה, ודו"ק. אולם עיין היטב בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סוף סימן א'] שנסתפק בסברא זו, עיי"ש היטב.

פרק ג'

דרכו של הברכ"ש בביאור דרכם של הרשב"א והרמב"ן, וביאור בדברי התשובת הרשב"א.

דרכו של הברכ"ש בראשונים - דנחלקו אי מהני עדל"ת להגדיר אותה כאשה שיש בה תפיסת קידושין וממילא שיש בה זיקה - והיינו דנחלקו בגדרי ערווה דלקחת.

יעויין בברכ"ש [סימן ד'] בביאור דברי הראשונים - הרמב"ן והרשב"א - שביארם באופן אחר בלי שייכות לעליה - וכל פלוגתא מיניה וביה בערווה דלקחת, וכבר העיר תלמיד אחד דלשיטתו שיש לקחת בלי עליה [וכמבואר בערווה גופא ל"צ קרא], הרי לדידיה מוכרח דלא בעינן להיות בכלל עליה להיות בכלל לקחת - ועיין עוד בחו"ש מרן הגר"ד [סימן ו'] שדבריו נתפרשו שם היטב.

ונקדים - לעיל נתבאר עיקר סברת הרמב"ן "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" ולכן ליכא דין עדל"ת, שכוונתו כך:

א [כל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה, ב] ממילא בחיי"ל של ר"ע ליכא זיקה, ג [היכא דליכא זיקה ליכא עשה, ד] היכא דליכא עשה ליכא דין עדל"ת, ופשוט.

אולם בהמשך דברינו [שם] הקשינו שיש לפקפק בעצם סברא זו - דיתכן שהעשה ידחה את הכח של הפקעת הזיקה מהלאו עצמו, ויגרום שהזיקה תחול, והרי החסרון של תפיסת קידושין שפיר נסתלק ע"י הדין עדל"ת וה"ה דנימא כן בחסרון של אי תפיסת זיקה, וחילקנו בזה ביניהם דבחסרון של אי תפיסת זיקה ליכא 'התחלה' לעשה.

ומדברי הגר"ד למדנו דבנקודה זו ממש נחלקו ר"ע ורבנן, ולכן לדידן שפיר מקשינן לעיל [ג':] דנימא עדל"ת שב"כ וזה יחזיר ממילא את הזיקה, ולר"ע אינו כן.

ששמו ערווה, 'אישות לא ראוי', וזה שוב מחיל ג' דברים שונים, א [איסור ואזהרה וכתב בגברא שהוא מוזהר בלאו, ב] הוא מחיל אי תפיסת קידושין בערווה שזה לא שייך לאזהרה בגברא, וכדהוכיחו האחרונים, ג [ערווה ליבום שגם לא תלוי באיסור בגברא].

וכל זה מובן אחרי מה שנתבאר לעיל בארוכה [סימן י"ז] בגדרי לאו ועשה שמהות העשה ולא אינו כפשוטו - תעשה כך וכך ואל תעשה כך וכך, אלא שיש מציאות של לאו שהנפ"מ של המציאות הזו היא כלפי הגברא שמוזהר בה, אבל היא קיימת בגדרים שלו, וכדהוכחנו בארוכה באיסור ומצוה בחפצא, וכן מאיסורים על "מצבים" בלי פעולות וכדומה, ואף הכא למדנו שחלק מהמציאות של לאו הוא הוא האי תפיסת קידושין שיש בגוף הלאו אף שאין זה ביטוי של 'איסור' לגברא שמוזהר בזה.

וראיה גדולה מדברי רש"י סנהדרין [נ"ג] שיש חומרא בלאו שיש בו כרת שאין בה תפיסת קידושין, וקשה הרי חלוקין נינהו ושייכי זה בלאו זה, ומוכרח שאף שחלים זה בלאו זה, אכן סו"ס שניהם הם ב' חלקי גוף הלאו עצמו.

ואחרי הקדמה זו מובנים מאד דברי הגרש"ש"ק, שעשה דוחה ל"ת - אלא שהוא דוחה את הל"ת באותו מקום ששם יש סתירה בין העשה לל"ת, ואם כל המציאות של הלאו עומדת כסתירה לל"ת - אז נדחה כל הלאו, וזה כולל גם את החלק של אי תפיסת קידושין שיש בלאו.

שוב מצאתי שדברינו מבוארים בקצרה בחידוש ר' שמואל [סימן א' ס"ב ב' סוד"ה ואולם] שכאן נדחה כל הלאו - עיי"ש היטב היאך שהביא את דברי רבו הגרש"ש"ק בנוסח הזה - ושמחתי שכיוונתי לדבריו.

ובביאור הדברים הקדים הגרב"ד שיש לדון בעיקר האי כללא שאשה שאין בה תפיסת קידושין אין בה תפיסת זיקה, האם הוי 'סימן' - שסוג אשה כזו שתמיד אין בה תפיסת קידושין – סוג אשה כזו ליכא בה תפיסת זיקה, וזו שיטת ר"ע, או דדייננן מצד הפועל, שאשה כזו שכעת ביבום לא תהיה בה תפיסת קידושין, זה סיבה וגורם הפקעת זיקה, וזו שיטת רבנן דר"ע, והנפ"מ תהיה באשה שיש בה היתר יבום דבכה"ג איכא כבר דין תפיסת קידושין בפועל מחמת ההיתר יבום, דבדידה ליכא כבר סיבה וגורם להפקעת הזיקה ושפיר תפיס בה זיקה.

ואולי נוסיף ביאור בדברי הברכ"ש:

[אשה שיש בה היתר באשת אח שלה – היא אינה ערוה דלקחת והיינו שיש בה תפיסת זיקה, וזה לדידן, אכן לר"ע גם אשה שיש בה היתר יבום באשת אח שלה, אכתי יכולה להיות ערוה דלקחת אם אך אין בה תפיסת קידושין, ודו"ק].

ומעתה אחרי דנתבאר דלדידן הכל תלוי בפועל – האם בפועל איכא בה היתר יבום והאם בפועל איכא בה תפיסת קידושין, הלכך - לדידן שפיר מקשינן לעיל [ג']: דנימא עדל"ת שב"כ, ולזה שפיר בעינן קרא דעליה, ולא אמרינן דממילא ליכא זיקה וממילא ליכא עשה וממילא ליכא עדל"ת, דאדרבה, העשה דוחה ומתיר אותה, ואשה המותרת איכא בה זיקה ואינה ערוה דלקחת. ור"ע פליג ולדידיה תלוי בסוג אשה בתור סימן, שאשה כזו שיש בה חסרון של אי תפיסת קידושין, הרי היא ערוה דלקחת וליכא בה זיקה וליכא בה עשה וליכא בה עדל"ת, ולא מהני עדל"ת להגדיר אותה כאשה אחרת.

מבאר שמיושב כל הקושיות ברמב"ן – גם לדרכו של הברכ"ש.

והנה לעיל תמהנו טובא בדברי הראשונים, ויישבנו את הקושיות עפ"י דרכינו, ונראה דגם לדרכו של הברכ"ש הכל מיושב.

א] הקושי' הגדולה היתה שמוכרח שסברת הרמב"ן "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" אינה נכונה - מלעיל [ג']: – ששם מבואר דאף דידעינן דאיכא סברא "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" אכתי דנו בכל הסוגיות אי עדל"ת שב"כ, ולדרכינו יישבנו שכל זה אחרי עליה, אכן לפי הברכ"ש א"ש בפשיטות דזה גופא פלוגתתם, האם אהני לן סברא זו כנגד סברת עדל"ת או לא – וכנ"ל.

ב] הקשינו דאי ננקוט שאחרי שאין זיקה מסברא אז מסברא ליכא דין עדל"ת, א"כ מה הקשה הרמב"ן - "היכא שמעינן ליה לר' עקיבא דמקשינן מינה להדיא", הא סברא זו היא סברא אמיתית לכו"ע, והתשובה: שכל הסברא מתחילה אחרי שאעדל"ת שב"כ, דאי עדל"ת ליכא דין ערוה דלקחת ושפיר איכא זיקה, ורק בר"ע שזה 'סימן' א"ש דלא מהני בזה עדל"ת דסו"ס האשה היא סוג אשה כזו שיש בה אי תפיסת קידושין וממילא אין בה זיקה, ומדוקדקין טובא דברי הרמב"ן שכתב – "דלרבי עקיבא גלי רחמנא בעריות", והקשינו דלמה תלה את החידוש בר"ע - הרי החידוש הזה הוא לכו"ע, ולהנ"ל, החידוש של ר"ע הוא ד"דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" – "כל" לרבות גם היכא דאיכא דחייה של עדל"ת, אכן לדידן רק אחרי דממילא יש כאן אשה בלי היתר יבום, אז שפיר מהני בה וכנ"ל.

ג] הקשינו על הלשון של הרמב"ן שאמר - "גלי רחמנא בעריות" – הרי אין כאן גלי "רחמנא" שאין כאן הלכה אלא סברא בעלמא, וכמפורש ברמב"ן להלן [כ'], והתשובה - דגלי רחמנא לפי ר"ע - גם באופן שיש היתר יבום, ודו"ק, והסברא שכתב הרמב"ן להלן היא רק באופן שממילא אין בה היתר יבום.

מביא את התמיהה הגדולה על הרשב"א בתשובה.

איברא דהא גופא קשה - דמנלן זאת ומה המקור לעיקר פלוגתא זו – וזו באמת קושי' הרמב"ן דמנלן זאת דר"ע חולק על חכמים בזה, והרשב"א אמר בזה דקים להו שכן היא שיטת ר"ע, ובאמת דבשו"ת הרשב"א מבואר היטב בארוכה את מה שפירש הכא דקים להו בשיטת ר"ע דחולק על חכמים בזה – אלא שדבריו קשים מאד – והברכ"ש ביארם עפ"י הדברים הנ"ל, וכדיבואר.

דהנה, יעויין בשו"ת הרשב"א [חלק שישי סי' י"ט] שתירץ את קושי' התוס' על ר"ע – ואזיל לשיטתו להלן [כ']. שהמיעוט מיבום בחיי"ל ועשה בתחילת הסוגי' ברב גידל יליף מ"ולקחה",

כדרכו של רש"י ולא כתוס' – ובזה כתב דלר"ע לא קרינן בהו "ולקחה" בחייבי לאוין, כמו לדידן בחייבי כריתות, דבפ' כיצד [כ']. פריך מה ראית, ומשני הא תפסי בה קידושין והא לא תפסי בה קידושין, אבל לר"ע ליכא לשנויי הכי, ולדידיה על כרחין לית ליה יבמתו ריבה, דהי מינייהו מפקת וכו', ועיין בהערה ²⁷⁹ שהבאנו לשונו.

ולא איתברר כוונתו במה דקאמר – "דלר"ע לא קרינן בהו "ולקחה" בחייבי לאוין כמו לדידן בחייבי כריתות" – שעל איזה דרשה ולקחה קאי שבה כתוב דליכא יבום לדידן בחי"כ וליכא יבום לר"ע בכל אי תפיסת קידושין – הרי שם כל הסוגי' קאי לגבי ריבוי לחליצה, וקושית התוס' היא דחייבי לאוין יעלו גם ליבום משום עדל"ת, וא"כ אם בא עליה קנאה ושפיר קרינן בהו הכא "ולקחה", ומה מצא להלן [כ']. למעט חיי"ל מקרא דולקחה.

וביאר בזה בקובץ הערות [סימן ח' ס"ק ט"ז] שאפשר שכוונת הרשב"א כמו שהביא בחידושיו [שם] דכשבאו לחלק בין חיי"ל לחיי"כ מצד תפיסת קידושין, הביאו את הפסוק של "ולקחה" והכוונה שם דבעינן "ולקחה" בעלמא ואל"כ ליכא חיוב יבום ולא קנאה ביבום, והיינו דמתחילה אמרו שגם חיי"ל אינן בכלל "ולקחה" לכתחילה לדידן כיון דבעלמא אסורות ולכן ליכא בהו יבום ולא מהני בהו עדל"ת, ובסוף הסיקו – אחרי ה'מה ראית' – דרק חיי"כ שגם בדיעבד אינן בכלל ולקחה נתמעטו, משא"כ חיי"ל, והרשב"א קאי בקס"ד הזו, ובקס"ד הזה כתב דלר"ע הדרא דינא דגם בדיעבד אינן בכלל ולקחה בעלמא, ולכן נתמעטו מעדל"ת, דלדידיה ליכא תשובה ל'מה ראית' – כן הפשטות בביאור דברי הרשב"א.

אולם הקשה על זה בקובץ הערות דלא יתכן שזה הפשט בלקחה למסקנה לדידן לגבי חיי"כ לומר שאינם בני יבום ואינם עולות ליבום בדיעבד מהדרשה של 'ולקחה', דאי נימא דמהפסוק "ולקחה" ילפינן דהיכא דלא תפסי קידושין בעלמא ליכא דין יבום וחליצה אפילו במקום דעדל"ת, א"כ לא איצטריך קרא דעליה גבי אחות אשה אפילו אם עדל"ת שיש בה כרת, וזה נסתר מהסוגי' לעיל [ג:], ועיין בהערה ²⁸⁰ שהבאנו את מה שצייד בזה בקוה"ע עוד, והניח בצ"ע.

²⁷⁹ ז"ל הרשב"א [שו"ת חלק ו' סימן י"ט]: "סוגיא בפ"ק יבמות [ט']. והא איסור מצוה ואיסור קדושה דפליגי ר"ע ורבנן. משמע מהכא דפשיטא ליה לר"ע דחייבי לאוין פטירי מחליצה ויבום כמו בחייבי כריתות. וזה פלא אמאי לא אמרין לר"ע דלית עשה ולדחי לא תעשה.

תשובה: ודאי לפי מה שאמור בגמרא דר"ע דפטר חייבי לאוין מחליצה ויבום משום דחייבי לאוין כחייבי כריתות נינהו לדידיה. וכדאמרין בהדיא בשלהי פ' הערל [ע"ט]: גבי מתני' דאמר ר"ע אני אפרש סריס אדם חולץ. ואמר' בגמ' מכדי שמעינן ליה לר"ע דאמר חייבי לאוין כחייבי כריתות דמו וחייבי כריתות לאו בני חליצה ויבום נינהו. והכא נמי מפורש בסנהדרין פ' ד' מיתות [פ']: בהדיא דטעמיה דר"ע משום דכחייבי כריתות נינהו. והדין נותן דכיון דלדידיה חייבי לאוין כחייבי כריתות וחד דינא אית להון. וכתבי ועלתה יבמתו ודרשינן כל העולה ליבום עולה לחליצה ושאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה. דמאי אמרת חייבי כריתות הוא דאינה עולה לחליצה הא חייבי לאוין עולה כדאמרין בגמ'. לא היא, דלדידן היינו טעמא משום דחייבי לאוין תופסים בהו קידושין וקרי בהו ולקחה לו לאשה וחייבי כריתות לא קרינא בהו כלל ולקחה לו. אבל לר"ע מ"ש דהכא והכא אין קידושין תופסין בה ולא קרינא בחד מינייהו ולקחה. וכיון דחדא מינייהו אינה עולה ליבום אידך נמי אינה עולה. ולדידיה על כרחין לית ליה יבמתו יבמתו ריבה דהי מינייהו מפקת והי מינייהו מצרכת חליצה. דהא לגבי חליצה ליכא קילותא דנימא חייבי כריתות דחמירי לא סלקן לחליצה חייבי לאוין דקילי סלקן. אלא לדידן הוא דמחלקין בינייהו משום דהכא שייכי קידושין והכא לא שייכי כדקאמרן והילכך מפקינן חדא ומרבינן חדא. והכין משמע בגמ' ובירושלמי נמי משמע הכי דכל עיקר אלמנה לכ"ג שעולה לחליצה אינו אלא משום דתופסין בה קדושין. דגרסינן התם ר' בון בר חייא בעי קומי ר' זעירא אלמנה לכ"ג מהו שתהא צריכה חליצה, אמר אפשר לומר קידושין תופסין בה ואת אמרת אינה צריכה חליצה, וכיון שכן תו ליכא לאקשווי לר"ע לית עשה ולדחי ל"ת. דרחמנא אפקיה דעבדינהו לחייבי לאוין הכא כחייבי כריתות.

ומיהו בירושלמי מצאתי דמפרש טעמא אחרינא לר"ע ואשה אל אחותה לא תקח לצרור. אין לי אלא אחות אשתו שאר כל עריות מנין, ר' זעירא בשם ר' יוסא בן חנינא ק"ו מה אחות אשתו מיוחדת ערוה שיש לה היתר אחר איסורא הרי היא אסורה להתייבם שאר כל העריות שאין להן היתר לאחר איסורן לא כ"ש. מה זו ערוה פוטרת צרתה אף כל שאר העריות פוטרות צרותיהן עד כדון כר"ע. פי' דבכלל זה אפי' עריות דחייבי לאוין איתנהו דאינהו נמי אין בהן היתר לאחר איסורן כר' ישמעאל. תני ר' ישמעאל ק"ו מה אחות אשתו מיוחדת ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שנגתה חטאת הרי היא אסורה להתייבם. מה נפק מביניהון אלמנה לכ"ג. מאן דאמר ערוה שיש לה היתר לאחר איסורא הרי היא אסורה להתייבם. וזו הואיל ואין לה היתר לאחר איסורא אסורה להתייבם. מאן דאמר ערוה שחייבין וכו' זו מותרת להתייבם. אלמא משמע דלר"ע אלמנה לכ"ג יליף לה מאחות אשה וחד דינא אית להון אף לחליצה. דאלמנה כשאר העריות משוי לה. דכולהו מק"ו אחות אשה איתין. וכי היכי דשאר העריות פטורות מחליצה ויבום אף אלמנה. וכל שאין לה היתר לאחר איסורא פטורה מחליצה ויבום" עכ"ל הרשב"א.

²⁸⁰ וביאר בזה וז"ל: "דאפשר דלבתר דגלי קרא גבי אחות אשה דאין בה דין יבום וחליצה משום דלא תפסי בה קידושין, ילפינן חייבי לאוין לר"ע מאחות אשה, ואף דאין דנין קל מחמור להחמיר עליו, מ"מ סברת הגמ', כיון דתלוי בתפיסת קידושין, אין לחלק בין קל לחמור, ובירושלמי שהביא הרשב"א שם מפורש כן, דילפינן חייבי לאוין לר"ע מאחות אשה, אלא דמלשון

דרכו של הברכ"ש בביאור השו"ט להלן [כ':] עפ"י הרשב"א דגדר המיעוט מיבום ב"ולקחה" משתנה בשו"ט שם.

ובברכ"ש [שם] ביאר את דברי הרשב"א והקדים בביאור סוגית הגמרא להלן [כ':] והוציא יסוד גדול מהרשב"א בסוגי' [שם], ונצטרך להוסיף בביאור דבריו בשו"ט בסוגי' – וכדיבואר. בגמרא שם הקשו - "מה ראית" – והיינו דמבואר דיתכן דבחי"ל איכא פטור "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" ובחי"ל איכא פטור "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". ולרש"י והרשב"א - היינו ממצעים את החי"ל מ"ולקחה" כיון דאינם בכלל ולקחה בעלמא לכתחילה, ולכן ליכא בהם יבום, ותמה שם הרשב"א דלמה לא נלמד לעלמא דאעדל"ת מקרא דלקחה דהרי מהכא יליף דבחי"ל ליכא יבום והיינו ע"כ משום דאעדל"ת ולמה לא נלמד דבעלמא נמי ליכא דין עדל"ת, ותירץ הרשב"א שכל החידוש של היתר יבום באשת אח הוא חידוש גדול ואין לך בו אלא חידושו.

והוציא הגרב"ד מדברי הרשב"א שמוכרח שלמד דלפי הך קס"ד שיש פסוק דולקחה – שאין כאן גילוי בכח של הלאו של חי"ל לעכב את היבום, אלא שיש כח באשת אח, והיינו דגלי קרא בכה"ג דליכא היתר אשת אח ולכן אין ללמוד מהכא דליכא דין עדל"ת, ודו"ק. ומבואר דבקס"ד איכא כח ללאו לאסור את האשת אח ולהשוותו לסוג אשת אח שיצא מכלל ההיתר יבום – והיינו אשת אח שהיא ערוה ליבום - ודו"ק. והביאור בזה שסוג אשה כזו שאין בה ולקחה לכתחילה, כזה אשה היא ערוה דלקחת ואין בה זיקה ואין בה היתר יבום, והיינו שהאשת אח שלה אסורה ליבום. ויסוד זה נצרך ליישב הערה גדולה בפשט הסוגי' והיא:

הרי כל הדרשה של ולקחה היינו לדעת רב גידל, אבל למסקנת הגמרא ע"כ דליכא דרשה דולקחה למעט יבום ממי שאין בה תפיסת קידושין, וזה מוכרח מקושי' הגמרא לעיל [ג':] דמהני עדל"ת שב"כ לחייב חי"ל ביבום"ח, ולמה לא נתמעטו מיבום מולקחה, וע"כ דלמסקנה ליכא ולקחה, ואף דרב גידל ע"כ דרשה ולקחה, ולדידיה פשיטא דליתא לקושי' הגמרא לעיל [ג':] דאי לדידיה חי"ל לא מתייבמות מה"ת מחמת ולקחה ולא אמרינן בהו עדל"ת, א"כ כש"כ דבחי"ל ליכא עדל"ת שב"כ, ופשוט א"כ דלדידיה ליתא לקושי' הגמרא, [וזו באמת טענת הקוה"ע], אלא דמוכרח א"כ דלמסקנת הגמרא בטלה לגמרי דרשה דולקחה, גם מחי"ל וגם מחי"ל, ולכן למסקנה מבואר למה מקשינן לעיל [ג':] עדל"ת שב"כ, ורק רב גידל סבר כן.

ויש הערה גדולה בפשט – דמה סברת הגמרא לחזור בה מהפרט הזה, הרי כל השו"ט בסוגי' בדברי רב גידל היה בחי"ל וחידושו דחי"ל עולות ליבום מה"ת, אכן למה ליתא כבר לדרשה של ולקחה על חי"ל.

ועפ"י סברת הגרב"ד ברשב"א אפשר לומר כך, שהגמרא למסקנה סברה שיש סתירה בין הדרשה של יבמתו לדרשה של ולקחה, דבולקחה כתוב שיש אשת אח של ערוה, וביבמתו כתוב שהיא זקוקה, ולא יתכן שערוה תהיה זקוקה לו, ולמדו למסקנה דלכן ליכא לדרשה של ולקחה למעט מיבום, לא בחי"ל ולא בחי"ל ועשה ולא בחי"ל.

ביאור ברשב"א בתשובה בשורש פלוגתת ר"ע ורבנן.

אחרי החשבון הזה יבואר לנו דברי הרשב"א בתשובה שבא לומר שאם כל חזרת הגמרא לגבי הדרשה של ולקחה תלויה בדרשה של יבמתו לרבות חליצה גם במי שאינה עולה ליבום, שוב י"ל דלר"ע דלא דריש יבמתו לרבות חליצה כיון דבכולהו ליכא תפיסת קידושין, א"כ ע"כ שהוא סובר כרב גידל דדרשינן בכולהו דאיכא מיעוט דולקחה מיבום, וכמו דלפי רב גידל ליכא דין עדל"ת במי שנאמר בה ולקחה, כמו כן לר"ע נמי כן, ומיושבין היטב כל דבריו.

הרי לנו שזה המקור לפלוגתת ר"ע ורבנן בעיקר האי כללא דמי שאין בה תפיסת קידושין אין בה זיקה, דלדידן מי שיש לה היתר יבום לא חשיבא כאשה שאין בה תפיסת קידושין דאדרבה ההיתר יבום מתיר את האי תפיסת קידושין ולכן יש גם זיקה, אכן לפי רב גידל דלא מהני עדל"ת, לדידיה

הרשב"א שם – "ומיהו בירושלמי מצאתי דמפרש טעמא אחרינא לר"ע" – משמע דלתירוצו הראשון אין הטעם משום דילפינן מאחות אשה, אלא מולקחה, ולפי"ז לא איצטריך קרא דעליה, וצ"ע", עכ"ל.

ילפינן שיש ערווה ליבום באשת אח מחמת ולקחה, וכאן האי תפיסת קידושין היא סימן שהיא ערווה וליכא בה זיקה, וכן אל יהני בזה עדל"ת, וכל זה מתגלה בקרא דולקחה – והיינו עפ"י הדרך הנ"ל דר"ע מודה לדרשה של רב גידל, וסוגי' דלעיל [ג':] אזיל כמסקנה דליתא לרב גידל. ועיין להלן [פרק הבא] שיש ביאור חדש בתוס' הרא"ש [כ':] עפ"י כל הנ"ל.

הערה בחשבון הדברים בדרכו של הברכ"ש.

העירני תלמיד אחד דסו"ס צריכים להבין מה סברת רב גידל דמצד אחד יש לו דרשה דיבמתו לרבות שהיא זקוקה לחליצה אף שיש דרשה דולקחה, ולכאן' הדרא לן קושי' הרשב"א דנילף מהכא דאין עדל"ת, ושוב אין לתרץ שמתגלה הכא דין ערווה ליבום, שהדרשה של יבמתו סותרת לזה, וצ"ע.

הערה - לכאן' כל זה אינו עולה יפה בשיטת הרמב"ן.

איברא שמה שיש להקשות בכל דרכו של הברכ"ש דיתכן שזה הביאור ברשב"א, אכן ברמב"ן מבואר להלן [כ'] דכבר א"צ פסוקים יש לדון בכל הנ"ל – ונצטרך לומר דכל זה נכון שא"צ פסוקים לדין שיש חילוק בין חיי"כ לחיי"ל אכן לר"ע דליכא חילוק אז לדידיה איכא פסוקים, וזה קצת תימא דמגלן זאת, דלמה לא נימא דהך סברא עצמה שיש לדין בחיי"כ - כיון שאין בהם תפיסת קידושין - דסברא זו איכא נמי לר"ע גם בחיי"ל דליכא בהם תפיסת קידושין. ובתוספת ביאור - כמו דבחזרת הגמרא לדין נתחדש חידוש נוסף [לרמב"ן] דכבר א"צ פסוקים אחרי שהכל תלוי באי תפיסת קידושין, וקידושין שוה לזיקה, כמו כן יהיה לר"ע שהכל בלי פסוק, ולמה הפסוק קיים לר"ע גם למסקנה וצ"ע.

פרק ד'

בדין צרת ערווה לר"ע,

ובדברי התוס' הרא"ש להלן [כ':] ולעיל [ג':].

דן בפטור צרה, ומבאר דאף דנחלקו בעליה אכתי ליכא ראייה לגבי פטור צרה, ומביא את דברי הגרי"ז, ומביא את דברי הריטב"א שחיי"ל לר"ע מוכנסות ממש לפסוק של עליה מצד האי תפיסת קידושין שמשמע בפסוק.

והנה – עד כאן נתבאר למה פטורות מחליצה, ולא נתבאר דינא דצרת חיי"ל לר"ע, ולכאן' זה תלוי אי נתרבו בכלל עליה או בכלל לקחת.

ובשיטת רש"י והרמב"ן למדנו דאף דתרווייהו קאי בדין ערווה דלקחת, אכן לתרווייהו מבואר שיש שייכות בין ערווה דלקחת וערווה דעליה, ופלוגתא ר"ע ורבנן הוא בדין ערווה דעליה אף דכל הנפ"מ הוא כלפי ערווה דלקחת.

ולפי"ז י"ל דלפי דרכם ליכא פטור צרה, דאינם בכלל עליה, ורק נכללו בעליה לגבי החלות שם ערווה, ונפ"מ שבאמת שייך בהם ערווה דלקחת, ופטורות מחליצה, אבל אין מקור לפטור צרה, והגרי"ז על הרמב"ם נקט בפשיטות דחיי"ל אינם בכלל עליה ורק דפטורות מחליצה, וכנ"ל, ולכן לא שייך בהם פטור צרה, והוסיף דאף דמצאנו בתוס' להלן [י']. שיש בהם פטור צרה, ע"כ צ"ל שזה מכח האשת אח, ולהלן נדון בדבריו בזה, עכ"פ אין לדבריו סתירה מדברי הראשונים הנ"ל דאף דלמדנו שהם בכלל עליה אכן אין זה לגבי פטור צרה.

אולם בריטב"א מבואר שהפסוק של עליה כולל נמי חיי"ל לר"ע, וז"ל הריטב"א בסוגיין:

"והקשו בתוס' הא מנא לן דאפילו חייבי כריתות טעמא דאין עולות לייבום היינו משום דלא אתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת ובחייבי לאוין גרידי ליתא להאי טעמא וא"כ מנ"ל דפליג בה ר"ע, וי"ל דכיון דעיקר עריות וצרותיהם מאשה אל אחותה נפקא והתם כתיב לא תקח ה"ה לכל שישנן בכל יקח שאין בהם ליקוחין שדינן כחייבי כריתות דגלי רחמנא בחייבי כריתות דלא תפסי בהו קדושין וה"ה לכל דכוותיהו".

מפורש בדברי הריטב"א שהפסוק של ערווה דעליה כולל חיי"ל, ולא הוסיף הריטב"א את סברת הרמב"ן מלהלן [כ'] בערווה דלקחת, וי"ל שהוא סובר שחיי"ל כלולים בעליה כפשוטו, והיה אפשר לומר שמפורש הכא שיש פטור צרה.

אולם אחרי מה שנתבאר בדברינו לעיל ברמב"ן, שוב ליכא הכרח שהריטב"א חולק, ויתכן שרק כלפי קושי' התוס' דשפיר חשיבי עולות ליבום מחמת עדל"ת, על זה הביא את הפסוק של עליה, אבל כלפי פטור צרה אינו כן.

אולם זה חידוש שסו"ס אחרי שמפורש בפסוק עצמו ענינו של אי תפיסת קידושין היה משמע כפשוטו שזה לגמרי בכלל עליה, ודו"ק, ויש גם פטור צרה, ודו"ק.

שיטת התוס' הרא"ש להלן [כ':] לגבי פטור צרה בחי"ל דר"ע, ומתמה מה ראה לדמות אשת אח של חי"ל דר"ע לאשת אח של חי"ל ועשה בדעת הריב"ם שאין בהם חליצה, ועוד דלמה הוצרך לדמותם אחרי מה שביאר לעיל [ג':].

והנה בתוס' הרא"ש להלן [כ':] מפורש שיש פטור צרה לר"ע בחי"ל, אכן נראה דמיניה וביה מבואר בדבריו שהפטור הינו מצד אשת אח ולא מצד החי"ל, ועוד דנראה דדבריו מובנים עפ"י דברי הברכ"ש בסוגי' שם, וכנ"ל.

דהנה, התוס' הרא"ש הביא את שיטת הריב"ם שבחי"ל ועשה ליכא חליצה מה"ת והכל מדרבנן, והיינו דאף דברב גידל מוכרח דחי"ל וחיי"ל ועשה שוין שיש בהם חליצה ואין להם יבום, אכן במסקנה דחי"ל מיבמין מה"ת, אז משתנה גם דין חי"ל ועשה, והם לא מיבמים ולא חולצים מה"ת, ורק מדרבנן איכא חליצה גזירה אטו חי"ל.

והקשה עליו התוס' הרא"ש דלדידיה קשה דלמה ליכא פטור צרה בחי"ל ועשה, והביא מקור לקושי' זו מחי"ל לר"ע דאיכא פטור צרה, עיין בהערה ²⁸¹ שהבאנו את כל דבריו בזה. והנה זה ודאי שאין לדמות חי"ל ועשה מצד עצמם לחי"ל דר"ע שהרי חי"ל דר"ע ליכא בהם תפיסת קידושין ושייכי בהם ענינא דערווה בכל התורה משא"כ חי"ל ועשה דליכא בהו ענינא דערווה כלל וכלל, ומה הדמיון ביניהם, ואם יש דמיון א"כ למה חי"ל ועשה קשים טפי לשיטת הריב"ם מלדידן.

וע"כ דכוונתו שהאשת אח חוזר לגמרי לפי הריב"ם, מדליכא חליצה, והאשת אח יפטור צרה, וכוונתו דהאשת אח בחי"ל ועשה לריב"ם כבר דומה לאשת אח של ר"ע. אולם עדיין לא נתבאר מה ראה להשוותם לגבי האשת אח.

ובביאור הדברים נקדים בקושי' נוספת, דהנה, התוס' הרא"ש לעיל [ג':] הקשה דלמה ליכא פטור צרה ע"י האשת אח של חי"ל ועשה ותירץ שכיון שיש בהם חליצה ליכא פטור צרה, ולפי תירוצו זה הדרא הקושי' ממילא לדעת הריב"ם שסובר דאין חליצה מה"ת בחי"ל ועשה, ולמה לא הקשה התוס' הרא"ש בפשיטות, ולמה הביא סיוע מחי"ל לר"ע, וצ"ע.

הרי דקשה תרתי, א[מה הדמיון בין האשת אח בחי"ל דר"ע לאשת אח בחי"ל ועשה לדידן לדעת הריב"ם, ב[למה הוצרך להביא מקור מר"ע להקשות על הריב"ם.

ביאור בתוס' הרא"ש עפ"י דברי הברכ"ש בתשובת הרשב"א.

ועל הקושי' השניה – דאחרי דבריו לעיל [ג':] ממילא הדרא קושי' לריב"ם ולמה הוצרך לסייע את הקושי' מכח חי"ל לר"ע, ראיתי בזה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ח'. ס"ק ק'] שהקשה כן והיינו דאחרי תירוצו של התוס' הרא"ש לעיל [ג':] – שכל שיש חליצה ליכא פטור צרה – א"כ למה הוצרך לבא לחי"ל דר"ע להקשות על הריב"ם, הא יקשה מיניה וביה שהרי לדידיה אין חליצה מה"ת לריב"ם.

וחידש שהתירוצו של התוס' הרא"ש לעיל מיישב גם את הקושי' על האשת אח לריב"ם בחי"ל ועשה, אף דליכא חליצה, שאין כוונת התוס' הרא"ש שצריכים חליצה בפועל אלא דכל אשת אח שאינה סתירה לחליצה לא פוטרת צרה וגם לריב"ם אין האשת אח סתירה לחליצה.

ובביאור הדברים נימא שמה שאין חליצה לריב"ם הוא משום שיש הלכה אחת – "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" – שיבום וחליצה תלויים זב"ז, ואף דמצד האשת אח שייך חליצה אכן יש מיעוט, ורק בחי"ל איכא אשת אח של ערווה שאין בה חליצה מעיקר הדין ולכן יש בה פטור צרה.

²⁸¹ ז"ל התוספות הרא"ש [כ': ד"ה גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה]: "ופירש הרב יצחק בהר"מ הלכך חייבי לאוין חולצת דהא זקוקתו מדאורייתא לביאה ראשונה ולא מתיבמת משום ביאה שנייה, ואלמנה מן הנישואין נמי אף על גב דאינה זקוקה לכ"ג כלל דהא אין עשה דוחה ל"ת ועשה אפ"ה צריכה חליצה גזירה מן הנישואין אטו מן האירוסין. וקשה לפירושו דמשמע דאידחי האי שינויא דגזירה לגמרי, ועוד מצרית ואדומית דחייבי עשה נינהו לא ליבעו חליצה, וכ"ת ה"נ א"כ יפטרו צרותיהן כיון דלאו בני חליצה ויבום נינהו כמו חייבי לאוין לר"ע ובמתניתין ט"ו קתני ותו לא, ואפילו בלא דאי משכחת לה ע"י פצוע דכא" עכ"ל.

ומעתה מוכן למה הוצרך לבא להקשות מכח חיי"ל דר"ע, אולם מעתה קשה מה ראה בחיי"ל דר"ע, ולהלן הבאנו דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה, אכן עפ"י דרכו של הברכ"ש נראה לבאר כך:
והוא - דאדרבה, שהתוס' הרא"ש בא לדחות את מה שיכולנו ליישב בשיטת הריב"ם ולומר דסו"ס האשת אח דורש חליצה אלא שבפועל אין חליצה, ובא להוכיח מר"ע שהאשת אח עצמה היא אשת אח של ערווה, והיא סתירה לחליצה ממש כמו בחיי"כ. והגדר בזה עפ"י הברכ"ש, שהצד השווה בין חיי"ל דר"ע לחיי"ל ועשה לריב"ם דתרווייהו ליכא ריבוי של יבמתו, וכבר נתבאר בברכ"ש דבקס"ד - בלי הריבוי של יבמתו - אז האשת אח גם בחיי"ל ועשה היתה אשת אח של ערווה ליבום - כן הביא מהרשב"א [שם], ורק לדידן חזרה בה הגמרא מכח הריבוי של יבמתו - אבל לר"ע הגמרא לא חזרה בה - וגדר זה אכתי קיימא ולכן לר"ע פוטרת צרתה, וכן הוא לריב"ם דלמסקנה ליכא ריבוי של יבמתו, דחיי"ל חולצת ומתייבמת מה"ת וחיי"ל ועשה לא חולצת ולא מתייבמת מה"ת, וליכא יבמתו, ושפיר חשיבא האשת אח לערווה ליבום, ולמה לא תפטור צרה, הא חשיבא כאשת אח של ערווה, ודו"ק.

סתירת התוס' הרא"ש - [ח': ט' / כ':].

אולם העירני - דלפי"ז מבואר שהתוס' הרא"ש מתרץ ומיישב את ר"ע כדרכו של הרשב"א בתשובה, וזה סתירה לתוס' הרא"ש הכא שתירץ עפ"י רבי.

אולם באמת מיניה וביה איכא תמיהא גדולה, דעד כמה שמתפרשת שיטת ר"ע עפ"י שיטת רבי, והיינו עפ"י התירוץ השני של התוס' לעיל [ח':], וכנתבאר כל זה לעיל [פרק ב'] - והיינו שיש מיעוט מיוחד מיבוי"ח וכן צרתה לכל מי שאין בה תפיסת קידושין בעלמא - אכן מה כל זה שייך לריב"ם, הא הריב"ם עצמו מודה בשיטת ר"ע דאזיל בשיטת רבי שיהיה פטור צרה וכן"ל, אבל לרבנן דחולקים עך רבי ולרבנן דחולקין על ר"ע ע"כ דליתא לכל החשבון הנ"ל בחיי"ל ועשה, ומה קשה ליה - הרי נמצא דממילא דבריו [ט': - כ':] סותרים זל"ז, וכעת צ"ע, ועיין בהערה²⁸² עפ"י סתירה אחרת בתוס' הרא"ש. ואולי צריכים לומר שיש חשבון - שלפי הריב"ם הבין התוס' הרא"ש שהוא צריך ללמוד את הסוגי' להלן [כ':] עפ"י דרכו של רש"י והרשב"א - סביב הדרשה של ולקחה וכן"ל - ולפי"ז ידע התוס' הרא"ש שדברי ר"ע מתבארים כפשוטם, והיינו עפ"י המהלך של הרשב"א בתשובה, אכן התוס' הרא"ש עצמו - אף שהביא את רש"י והרשב"א - אכן אכתי למד כהתוס' שהכל נלמד מיבמתו בלי דרשה של ולקחה, ולכן לעיל הוא התקשה בשיטת ר"ע והיה צריך לפרש בזה באופן אחר. ואחרי שידע שהריב"ם ממילא למד כדרכו של הרשב"א בתשובה בר"ע שוב היה פשוט שיש פטור צרה, ומזה הקשה דמהאי טעמא שייך לומר כן גם בחיי"ל ועשה, כיון דחד טעמא דתרווייהו, דלתרווייהו ליכא דרשה של יבמתו, ולכן לדידיה ע"כ גם למסקנה ליכא חזרה ותמיד דרשינן ולקחה גם לדידן.
אלא דלפי החשבון הזה יהיה קשה דהיה יכול להקשות מהסוגי' [ג':] ששם מבואר דאמרינן עדל"ת שב"כ ולפי הריב"ם אכתי איכא דרשה דולקחה, ודו"ק.

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בתוס' הרא"ש להלן [כ':].

מכח קושי' הנ"ל - דלמה האריך התוס' הרא"ש בקושי' על הריב"ם ולא הקשה כפשוטו עפ"י מה שייסד לעיל - ומה מצא בר"ע - מכח זה למד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמוכרח מהכא דכל הקושי' להלן [כ':] לא שייכא לאשת אח כלל שזה כבר התיישב לעיל [ג':] גם לריב"ם - וכן"ל, ושם יש קושי' אחרת מצד האיסור חיי"ל ועשה עצמו שזה יפטור צרה, ולכן הקשו קושי' חדשה מחיי"ל של ר"ע, והכא הקושי' היא מצד החיי"ל עצמו דכמו דחיי"ל לר"ע פוטרים צרה כמו כן חיי"ל ועשה לריב"ם יפטור צרה, ודו"ק.

אלא דלא ביאר דהיאך קס"ד שיהיה פטור צרה בחיי"ל ועשה אף דמופקעות לגמרי מיבום, הא סו"ס לא שייכי כלל וכלל לעליה ולצורו, ובשיטת ר"ע בחיי"ל אנו מצטערין להבין דהיאך נכנס לעליה, ונתבאר שבזה נחלקו ר"ע ורבנן - ועל זה הקשו הראשונים דמגלן זאת בר"ע - אכן סו"ס ערווה היא ובכל מקום כתוב שר"ע משהו חיי"ל לחיי"כ, וה"ה ביבום נימא כן, אולם בחיי"ל ועשה דלא שייכי לערווה כלל וכלל - מה שייך להקשות קושי' על הריב"ם מחיי"ל ועשה - הא פשיטא שאין בהם תורת ערווה, ועיקר דרכו בזה מחודש מאד - וצע"ג.

²⁸² ויש לדון עפ"י סתירה אחרת - דלעיל [ח':] ביאר בקושי' דרבי אזיל כמ"ד דערווה גופא ל"צ קרא, והכא קאי לר"ע דבעי קרא, וביארנו לעיל דיתכן שהתוס' הרא"ש בר"ע אזיל כרבי לעיל [ח']. דערווה גופא צריכה קרא, ולדידיה יש דרשה אחרת, ולקחה לאסור את הערווה ויבמה לאסור את הצרה, וממילא שכבר לא הולך כהתירוץ השני [ח':] - ודו"ק, ויש לדון דיתכן שהגדרים משתנים, וכעת הולקחה של רבי דומה לולקחה שנתבאר הכא לדידן [כ':] ברשב"א, ואכתי יש לעיין בזה.

סימן ל"ה בעלת התנאי

פרק א' הקדמה – כמה פרטים בתחילת התוס'. // סיכום הסברות של התוס' שאינה דומה לאחו"א. // הא דאין משיבין על ההיקש. // בעיקר החסרון דלא דומה לאחו"א כיון דשרי' לינות ושרי' להנשא. // הוכחות דחלוק ממיתלי תלי והכא דנים מצד ערוה דאשת איש והתם דנים מצד האשת אח. // מבאר מאי שנא אחו"א במיתלי תלי מערוה דאשת איש. // כמה צדדים בדין חליצה בבעלת התנאי. // למה אשת אח באמת לא פוטרת – ובדין אש"א דממילא. // הערה גדולה – מבעלת התנאי למדנו שאשה זקוקה ונופלת גם בלי ששייך חיוב אקרפקתא דגברא למצות יבום, וגם בלי ששייך היכי תימצא של יבום. //

פרק ב' ביאור השו"ט בתוס' למה לא לדמותו לאחו"א. // ביאור פלוגתת התוס' והראשונים שנחלקו האם יש ערוה או אין ערוה כלל וכלל, ולכן נחלקו בתרתי, א] האם החסרון הוא רק מצד לאו דומי' דאחו"א או החסרון משום שאין ערוה, ב] וכן נחלקו האם קשה לרבי או לא. // אגב – גם לרבי בעינן ערוה אלא דסגי בערוה דלקחת, ולכן תלוי בפלוגתת הראשונים והתוס' אי הוי ערוה עכשיו או לא. // מתמה על כל התוס' – דלמה תנאי משווהו לערוה – הא תנאי מילתא אחרית – ודברי הראשונים שחולקים מחמת סברא זו. // הערה – בתוס' יש ב' דרכים לחלוק על עיקר סברת הראשונים – וכדיבואר. // ביאור סברת התוס' האחרונה – "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמתעם אשת איש אסורה ליבעל לו", וזה בנוי על ב' הקדמות – א] היא לא ערוה דאשת איש אבל היבום הוא יבום של אשת איש, ב] ערוה דיבום בנפילה נמדד כלפי היבום. // נחלקו הראשונים והתוס' אי סגי לן בכח ופגם ערוה בנפילה אף אם הערוה היא ערוה ממק"א, או דבעינן ערוה גופא עצמה בנפילה. // בדברי התוס' "שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו הויא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם". // מצד דיתכן דסברת התוס' מתחילתה בנויה על סברתו להלן – אפילו תחשבנה אשת איש וכו'. // ביאור דברי התוס' – דסברו בקושי' שיש איסור בפועל ע"י התנאי וזה אסורה בפועל, וזה סגי לדין פטור צרה, אף שהאשה עצמה אינה ערוה. // דן בזה לבאר מה הגדר של האיסור בפועל – היום – לפני החלות ערוה באשה, דדומה לחיוב קניית לולב לפני סוכות. // דוחה – ועיקר המהלך הוא מצד שכבר חיילא האזהרה של ה'לא תקח' של ערוה – עוד לפני שחל החפצא של ערוה, וזה משום שהבעילות בה כבר היום מוגדרות כבעילות של ערוה, ולכן חיילא כבר האזהרה על הלאו בזה. // תוס' אזיל לשיטתו שהעיקר הוא האיסור מכח הערוה ולא הערוה עצמה. // הערה גדולה מתנאי שלא תכנס לד' אמותיו. //

פרק ג' מסקנת התוס' – וסיכום פלוגתת הראשונים, ראשונים תוס' ותוס' הרא"ש. // סיכום ב' דרכים בתוס' – וכמבואר בברכ"ש, וב' טעמים שונים למה לא דומה לאחו"א. // דרך נוספת במסקנה דיתכן דהכל מהלך אחד מצד לא דומי' דאחו"א. // ביאור פלוגתת התוס' והראשונים, ואולי לשיטתייהו בשיטת ר"ע, ובפלוגתת רש"י ותוס' להלן [ל"ב]. // שיטת התוס' הרא"ש – שיטה שלישית, ושיטתו צ"ב דלמה לא פירש שחסר בעיקר הערוה ורק תלה בחסרון צרה. // ביאור דבריו – שבאמת יש כאן ערוה שערוה נמדד בנפילה, אלא שבצרה יש תנאי שתהיה צרה ביבום לפוטרה. // סיכום ג' שיטות. // הנפ"מ בין התוס' לתוס' הרא"ש – א] רבי, ב] בתו שהיא בעלת התנאי של אשת איש, ג] בעלת התנאי בלי ערוה דאשת איש, ד] אשת אח דממילא. //

פרק ד' דרך חדשה בתוס', עפ"י דברי הגרי"ז בגדרי תנאים בשאר כסות ועונה. // הקדמה – קושי' מד' אמות. // יסוד דברי הגרי"ז בגדר התנאי של שאר כסות ועונה. // יש מבארים את התוס' עפ"י סברא זו – שיש תנאי שמגביל את ההיתר אשת איש כלפי הך גברא. // מיושב הקושי' מד' אמות. // מתמה טובא בעיקר הדברים. //

פרק ה' פלוגתת הראשונים בדין חליצה בבעלת התנאי // מביא את פלוגתת הראשונים בחליצה ואולי לשיטתייהו בעיקר פלוגתתם אי איכא ערוה או לא. // מתמה בשיטת הרמב"ן דסובר שאין חליצה. // מביא את דברי האחרונים שיש ב' דינים ב"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". // בעלת התנאי דומה למעוברת ונדה. // מתמה טובא במהלך הנ"ל בשיטת הרמב"ן מדברי הרמב"ן להלן [ל"ה], ומעוד תמיהות. // הצעה בביאור דברי הרמב"ן. // מתמה טובא בשיטת הרשב"א דמדמה בעלת התנאי לנודרת. // ביאור של הגרש"ש ק"ע עפ"י כל הנ"ל – שנודרת נתמעטה מהדין השני של "כל שאין עולה לקנין יבום אינו עולה לקנין חליצה", כיון "שדבר אחר גרם לה ליאסר", ובזה דומה בעלת התנאי לנודרת. //

פרק א'

הקדמה – כמה פרטים בתחילת התוס'.

סיכום הסברות של התוס' שאינה דומה לאחו"א.

תוס' הקשו דלמה לא למדנו במשנה דין ערוה דאשת איש, וביארו דליכא פטור צרה כיון דלא דמי לאחו"א מכמה טעמים.

א] ע"מ שלא תנשאי שריא ליה בזנות ולכן לא דמי לאחו"א, וע"מ שלא תבעלי יכולה היא להתקדש לו ולכן לא דמיא לאחות אשה.

ב] בע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי נמי אי חשיב שיוור וכו' מ"מ לא דמי לאחות אשה דהתם בשעת נפילה הוי אחות אשתו אבל הכא בשעת נפילה אינה אשת איש עד שתבעל לו.

ג] ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמתעם אשת איש אסורה ליבעל לו מ"מ לא דמי כיון שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו הויא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם הלכך לא פטרה צרתה.

לכא' היה נראה שמהשלב האחרון של התוס' למדנו איך מיקרי ערווה ליבום, והוא "ואפי' תחשבה אשת איש כיון שמתעם אשת איש אסורה ליבעל לו", הרי מה שאסורה ליבעל לו באיסור אשת איש מיקרי ערווה ליבום, וכל מה שיש לדון האם הוא דומי' דאח'א.

הא דאין משיבין על ההיקש.

לכא' קשה דאין משיבין על ההיקש ומה אכפת לן שיש פירכא לא לדמות אשת איש של תנאי לאח'א, וע"כ שצריכים להקדים – דגם אח'א עצמה בכה"ג לא אוסרת צרתה, ומוכרח כן, דאל"כ – אדרבה הרי דומה אשת איש לאח'א כה"ג – וע"כ דאח'א כה"ג לא אוסרת. נמצא דאח'א עצמה כה"ג לא דמי' לאח'א של הפסוק שפוטרת, ונמצא שלא באים לפרוך את ההיקש בין ערווה דאשת איש לאח'א אלא מיניה וביה באח'א עצמה החילוק קיים, וא"ש, דכוונת התוס' דלא דומה להך אח'א של הפסוק ורק על זה איירי באח'א עצמה.

בעיקר החסרון דלא דומה לאח'א כיון דשרי' לזנות ושרי' להנשא.

מבואר בתוס' דע"מ שלא תנשאי שריא ליה בזנות וקשה דמה כוונתם דע"מ שלא תנשאי שריא ליה בזנות, הא ביבום ל"ש זנות כלל, דהא אפי' ביאת זנות קונה, וכבר עמד בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, וכן יל"ע במש"כ דע"מ שלא תבעלי שריא להתקדש לן, דהא ביבמה ליכא קנין קידושין. ונראה דכוונתם לחילוק מסויים כלפי דין ערווה ליבום, דהנה במצות יבום איכא ב' חלקים, המעשה מצוה והקיום מצוה, שהמעשה מצווה היינו הביאה וקיום מצוה היינו הקנין יבום, ועיין בכל זה לעיל [סימן א'], ונראה דזו כוונת התוס' דבאח'א האיסור מונע את היבום מצד המעשה ומצד הקיום, שהאיסור אוסר לבא עליה וכמו"כ סותר לחלות ליקוחין דיבום, משא"כ בעלת התנאי, דהתם האיסור אינו מונע את ב' החלקים, וכנ"ל.

הוכחות דחלוק ממיתלי תלי והכא דנים מצד ערווה דאשת איש והתם דנים מצד האשת אח.

יש לעיין – האם כוונת התוס' היא שערווה דאשת איש יפטור צרה או שהדין בערווה דאשת איש שמשווה את האשת אח להיות ערווה ליבום לפטור צרה, וכצד השני מבואר בחידושי הגר"ז. והוא, דלהלן [ל"ב] מבואר בדין מיתלי תלי דאח'א של מיתלי תלי משהו את האשת אח לערווה והאשת אח פוטר, וחידש הגר"ז דה"ה הכא, וכן חידש לעיל בחי"ל דר"ע. אולם יש להעיר דלפי הגר"ז דאתינן עלה מצד ערווה דאשת אח, א"כ מה חשבו התוס' להוסיף ערווה דאשת איש למשנה, הא אין זה אלא ערווה דאשת אח, אלא דמיניה וביה התם בתוס' מבואר שכל ערווה דמשווה את האשת אח לערווה, וכגון התם באח'א במיתלי תלי, כל כה"ג מיקרי במשנה ערווה דאח'א, עיי"ש, וא"כ ה"ה הכא היה ערווה דאשת איש.

אולם יש ג' הוכחות בתוס' דאינו כן:

א] יש לדייק דלהלן [ל"ב] מדויק בתוס' דאחרי שחידשו שהאשת אח פוטר הביאו הך דאילונית, והכא לא הביאו, וא"א לומר שהכא סמכו על מה שכתבו שם.

ב] הרי מדויק מדברי התוס' דדנו האם הערווה דאשת איש דומה לאח'א או לא ולמה לא דומה ומבואר שכל הנידון הוא מצד הערווה דאשת איש עצמו ולא מצד האשת אח, ועוד שהאשת אח הוא באמת דומה שהאשת אח אסורה בבעילה ובנשואין ועכשיו ליתא לכל הסברות של התוס' ביחס לאשת אח, וברור, אולם העירני תלמיד דאחד שיש לדחות – דאולי כוונתם דלא דמי לאח'א לענין זה שלכן אינה יכולה להשוות את האשת אח לערווה כדי שהאשת אח יפטור צרה, ודו"ק.

ג] איך הקשה שנכתוב במשנה עוד ערווה דאשת איש, הא ממילא ערווה דאשת איש לא שייכא הכא דמצד אשת אח אתינן עלה, ואי כוונת התוס' כמו שנתבאר להלן בתוס' [ל"ב] – והיינו דהתם מבואר שאף שהאשת אח של האח'א דמיתלי תלי פוטרת אכן זה נמצא כבר במשנה בכלל אח'א [כיון שאח'א גורמת שהאשת אח תפטור] – וא"כ ה"ה הכא כוונת התוס' שגם האשת אח הוא בכלל אשת איש [שהאשת איש גורמת לה לפטור], הא א"א לומר שכל זה כתוב בתוס' – דלמה לא האריכו הכא לבאר כן כמו שהאריכו שם.

מבאר מאי שנא אח'א במיתלי תלי מערווה דאשת איש.

ומעתה ק' תרתי:

א] למה לא דנו הכא בערווה דאשת איש מצד האשת אח, ומשמע דערווה דאשת איש קיל טפי מאח'א במיתלי תלי, דאין בכחו לפעול באשת אח כמו אח'א במיתלי תלי.

[ב] מאידך מוכרח איפכא דערווה דאשת איש חמיר טפי, שהרי דנו בערווה דאשת איש שהוא עצמו יפטור צרה, והתם פשיטא דלא מהני אחו"א במיתלי תלי עצמה לפטור צרה. והחילוק נראה, דבערווה דאשת איש שיש עליה תנאי, הרי היא עצמה אישה המותרת מצד ערווה דאשת איש אבל ביאתה היא ביאה האסורה מצד ערווה דאשת איש, וזה מדויק בלשון התוס' בהמשך "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו", לעומת זאת, במיתלי תלי זה איפכא, שהרי לעולם לא יחול האחו"א, ואין שום איסור ביאה של אחו"א, ומאידך האשה עצמה היא אחו"א ודלא כערווה דאשת איש שאינה אשת איש היום כלל וכלל – הרי ב' הפכים.

ומעתה יש לחלק בפשיטות - דלגבי להשוות את האשת אח לערווה, הכא תלוי במה שהאשה עצמה היא ערווה וזה רק באחו"א של מיתלי תלי שהיא עצמה ערווה, ורק דליכא בה איסור, לעומת זאת בבעלת התנאי שהיא עצמה אינה ערווה כלל וכלל, ולכן היא לא יכולה להשוות את האשת אח לערווה, ומהאי טעמא רק דנים מצד הערווה דאשת איש עצמה. ומאידך, לגבי לפטור צרה דיינינן מצד האיסור ביאה, והיינו שאשה שיש בה איסור ביאה של עריות, אשה כזו פוטרת את כל הבית, ולכן הערווה דאשת איש יכולה לפטור צרה והאחו"א לא יכולה לפטור צרה, ועל זה באו התוס' לפרש למה גם ערווה דאשת איש לא פוטרת שהביאה האסורה אכתי לא דומה לאחו"א, ודו"ק.

כמה צדדים בדין חליצה בבעלת התנאי.

יש לדון דמה הדין בבעלת התנאי לגבי חליצה, ויש להוכיח ממה שהתוס' הביאו דלרבי אכתי קשה - והרי לרבי בדאיכא חליצה ליכא פטור וכמבואר לעיל בתוס' [ח:'], ומוכרח שאין חליצה, וכ"כ בברכ"ש [סימן ב'] בדעת התוס', וכוונתו כנ"ל, אולם הרשב"א לעיל [ב']. הסתפק בזה ונקט דאיכא חליצה, ועיין בהערה ²⁸³ שהבאנו לשונו, ועיין רעק"א ²⁸⁴ שהסתפק בדין חליצה ופלא שלא הביא מהראשונים ומתוס', וצ"ע, ולהלן [פרק ה'] יבואר הנידון בזה.

למה אשת אח באמת לא פוטרת – ובדין אש"א דממילא.

עיין ברכ"ש [סימן ב' ס"ק ב' ד"ה דהנה התוס'] שהק' להגר"ח דמה כל הנידון בתוס' האם הערווה דאשת איש דומה לאחו"א, הא סו"ס יש ערווה דאשת אח, והיינו אחרי מה שמבואר שאין חליצה, ולמה האשת אח לא יפטור אותה, ומכאן הוכיח את היסוד של אשת אח דממילא. ויש להעיר דכפשוטו דבריו הם נגד דרכו של הגרי"ז שלמד שכל התוס' קאי לגבי אשת אח – אלא שאינו כן, שהרי הגרי"ז קאי בקושי' התוס' שהערווה דאשת איש יעשה את האשת אח לערווה ואז האשת אח יפטור צרה, אכן אחרי שהתוס' תירצו שאין ערווה דאשת איש בשעת נפילה, הרי דלכן כבר לא משוה את האשת אח לערווה, וכעת מקשה הגר"ח דמה לי מה שלא עשינו את האשת אח לערווה, הא למה לא יפטור מצד עצמו, ועל זה חילק בין אשת אח דממילא לאשת אח של ערווה. ועיין להלן [פרק ג'] דיבואר דלפי התוס' הרא"ש יש מהלך אחר למה ליכא הכא פטור מצד אשת אח דממילא, דליכא כאן הלכות צרת ערווה.

הערה גדולה – מבעלת התנאי למדנו שאשה זקוקה ונופלת גם בלי ששייך חיוב אקרפקתא דגברא למצות יבום, וגם בלי ששייך היכי תימצוי של יבום.

למדנו חידוש בדין בעלת התנאי – והוא, דמבעלת התנאי למדנו שאשה זקוקה ונופלת גם בלי ששייך חיוב אקרפקתא דגברא למצות יבום, וגם בלי ששייך היכי תימצוי של יבום. והיינו כך דבאמת משכחת לה בעלת התנאי בלי ערווה דאשת איש כלל וכלל, והיינו שגירשה על תנאי וקידשה האח, ולפני הנפילה ליבום מת המגרש, ונמצא שכעת אין כאן איסור אשת איש בביאה של היבם, ומותרת לו לגמרי, אלא דבעילתו יבטל את היבום, כיון שיתברר שמעולם לא

²⁸³ וזה לשונו: "ומסתברא לי דאפילו היא עצמה חולצת ואין אני קורא בזו כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דבתנאין לא קא מיירי קרא, ולא אמרינן אלא באיסור ערווה אבל בזו שאיסור דבר אחר גרם לה להאסר דהיינו תנאו חולצת אף על פי שאינה מתיבמת. ואף על פי שאף זו אם עמדה ונשאת לזה שנאסרה עליו נמצא גט בטל ותאסר לו איסור ערווה מ"מ אין איסורה עכשיו אלא מחמת תנאו ולא מחמת ערווה שהרי גיטה גמור ואין כאן שיעור בגט מידי דהוה אתנאין דעלמא, והרי זו כנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה דתנן בפ' ב"ש [ק"א:'] כופין אותו שיחלוץ לה והרי זו אינה עולה ליבום דבר תורה דקיימא עליה בלאו ועשה ואעפ"כ עולה לחליצה משום שדבר אחר גרם לה ליאסר", עכ"ל.

²⁸⁴ קושיות עצומות גיטין [פ"ג] – מובא ברעק"א הדנפמ"ח ביבמות [ב'].]

היתה נשואה לאח, שהנישואין שלו היה בחייו של המגרש וכעת מתברר שמעולם לא גירשה, הרי שהביאת יבום יגרום שלא תהיה נפילה.

ולכא' מה שייד יבמה כזו שלא שייד אצלה יבום ולא שייד אצלה הקמת שם, דהקמת שם ומצוה היינו בבעילה ותמיד הבעילה עוקרת את האפשרות של יבום, ובמה היא חשובה כיבמה.

ופשוט שאה"נ שיבמה כזו שעיקר נפילתה היא נפילה ליבום שאינה יבום, בדידה פשוט שאין זה נפילה, אכן הכא אדרבה, האי תנאי מילתא אחריתי, והיינו שזה דבר חיצוני שמתחדש, וכדיבואר להלן [פרק ב'], ונמצא שמצד הנפילה איכא הכא אשת אח, ויש יבום ויש מצוה, אלא שביבום עצמו מתחדש שאין יבום, ואף שמכח הך שינוי משתנה מיבמה ללא יבמה, אכן סו"ס כעת יבמה היא, ולכן היא זקוקה ונופלת.

[אולם אכתי קשה, דמה יתיר את האשת אח – עכ"פ באופן שאין ערוה דאשת איש, וכנ"ל, הא אי בעינן מצוה דרמי אקרפתא דגברא הא ליכא מצוה, ובזה ליכא למימר שהתנאי מתחדש אח"כ, דסו"ס מי יחייבו במצוה שלא שייד לעשותה, הרי כיון שבפועל לא יהיה יבום, הרי אין לו שום חיוב ושום מצוה, ומה לי שמתחדש אח"כ.

והתשובה שהמצוה של יבום שמתירה את האשת אח אינה המצוה דרמי אקרפתא דגברא, אלא עצם זה שיש יבמה של מצוה, ואף דבמעוברת וקטן מצאנו כן, אכן התם סו"ס ידעינן דלבסוף איכא מצוה, משא"כ הכא דלעולם לא יהיה חיוב, אבל צ"ל דסו"ס מיקרי יבמה של מצוה, אף דליכא מאן דחייב וגם ליכא מאן שיתחייב בהאי מצוה].

פרק ב'

ביאור השו"ט בתוס' למה לא לדמותו לאחו"א.

ביאור פלוגתת התוס' והראשונים שנחלקו האם יש ערוה או אין ערוה כלל וכלל, ולכן נחלקו בתרתי, א] האם החסרון הוא רק מצד לאו דומי' דאחו"א או החסרון משום שאין ערוה, ב] וכן נחלקו האם קשה לרבי או לא.

תוס' חילקו בין בעלת התנאי לאחו"א, א] בע"מ שלא תנשאי או שלא תבעלי, בכל אחד יש חסרון, שבמקום אחד יש איסור רק בביאה ומותרת בנישואין, ובאופן השני זה איפכא, ב] גם בהתנה על שניהם אכתי לא דמי לאחו"א כיון שאינה ערוה בנפילה, ומשמע מכל השו"ט שיש כאן ערוה דאשת איש אלא דלא דומה מב' סיבות לאחו"א, ולכן הקשה בסוף על רבי, שהרי לדעת רבי לא צריכים שיהיה דומי' דאחו"א, וכל החסרון לדידן הוא במה שאינה דומי' דאחו"א.

אולם הרמב"ן והרשב"א ריש מכילתין העמידו את הדברים באופן אחר, ולא הקשו מרבי. וז"ל הרמב"ן: "שאיין זו צרת ערוה כלל אלא זו גרושה גמורה אצל ראובן כשאר כל האנשים ומשום תנאי בעלמא אסורה עליו שלא יבטל את גיטה ממנו ומכל אדם".

וז"ל הרשב"א: "וי"ל דזו ודאי אינה פוטרת לא מן החליצה ולא מן היבום לפי שאין פוטרת צרה אלא ערוה גמורה כאחות אשה שהתורה אסרה עליו אבל זו שאינה אסורה אלא מחמת תנאי בלבד ומגורשת גמורה היא אצל הכל אלא שאינה יכולה להתייבם היא עצמה מחמת תנאו של זה וכדי שלא יבטל הגט למפרע לגמרי, בכי הא ודאי אין צרתה פטורה אלא או חולצת או מתייבמת".

והיינו שעיקר טענתם היא שהיא מגורשת גמורה – לכל העולם וגם לו – ואחרי הבעילה שלו הרי היא ערוה דאשת איש – גם לו וגם לכל העולם – הרי שאין כאן ערוה דאשת איש אצלו עכשיו יותר מכולם – שכולם תלויים בתנאי כמו שהוא תלוי בתנאי – וכל זה דלא כטענת התוס' דחסר בדומי' דאחו"א, וע"ע בהערה ²⁸⁵ במה שיש לדייק בדברי הרשב"א, ומה"ט לא הקשו הראשונים כתוס' לרבי, ולדידהו מיושב הקושי' מבעלת התנאי לכו"ע, והיינו משום שאין כאן ערוה כלל.

²⁸⁵ והיינו דאף שהרשב"א הזכיר דחסר בדומי' לאחו"א, אכן אין זה כתוס'. שלפי הרשב"א אינה ערוה כלל מצד התורה, וכלשונו: ש"ערוה גמורה כאחות אשה שהתורה אסרה עליו" והיינו שלא מדברים כאן על עריות בעלמא אלא על עריות שהתורה אסרה, "אבל זו שאינה אסורה אלא מחמת תנאי בלבד – ומגורשת גמורה היא אצל הכל" – כל התורה ערוה שלה היא של תנאי ולא של התורה.

הרי לנו שיש כאן ב' נקודות בראשונים שחולקים על התוס', א' הראשונים נקטו שאין כאן אשת איש כלל וכלל, ולכן לא הקשו מצד זה שלא דומה לאחו"א אלא בפשיטות שאין כאן ערווה, ותוס' חולק שיש ערווה ויש צרת ערווה אלא שאין כאן דומה לאחו"א, ב' לכן סוברים הראשונים שאין כאן קושי' גם לרבי, דסו"ס ליכא הכא שום ערווה, אכן התוס' חולקים וסוברים שיש כאן ערווה ולכן רק תירצו שזה לא דומה לאחו"א, ומה"ט קשה לרבי.

אגב – גם לרבי בעינן ערווה אלא דסגי בערווה דלקחת, ולכן תלוי בפלוגתת הראשונים והתוס' אי הוי ערווה עכשיו או לא.

אולם צריכים לדון בכל הנ"ל – שיש לעיין כלפי פלוגתת הראשונים והתוס' ברבי – דלכא' תמוה – דלמה לא קשה לכו"ע מרבי, הא לרבי כל הנידון הוא אי איכא בה תרי ליקוחין, וסו"ס ליכא תרי ליקוחין, וכן משמע בהגרי"ז בביאורו לתוס', וגדולה מזה מצאנו בתוס' לעיל שהקשו דאף חי"ל ועשה יפטר צרה לרבי ותירצו דבעינן פטור חליצה, ומהכא מוכרח דגם רבי מודה שצריכים אשה שתהא ערווה, ועיין בזה בדברינו לעיל [סימן ל"א] דביארנו דגם רבי בעי ערווה אלא דסגי ליה בגדרי ערווה דלקחת, וב' התירוצים באין לבאר האידך זה מיקרי ערווה דלקחת, ומעתה א"ש למה לראשונים לא קשה ולמה רק לתוס' קשה אחרי שהתוס' ממילא סובר שיש כאן ערווה דאשת איש, ודו"ק.

מתמה על כל התוס' – דלמה תנאי משווהו לערווה – הא תנאי מילתא אחריתי – ודברי הראשונים שחולקים מחמת סברא זו.

ולכא' בעיקר פלוגתא זו ברור שסברת הראשונים היא הפשוטה – שהרי מפורש בכמה דוכתי בראשונים תנאי מילתא אחריתי, והיינו שהמעשה נעשה על כל הצדדים, אלא שתנאי הוא כח חיצוני שיבטל את החלות אם לא יתקיים התנאי, ונמצא שקיום החלות תלוי בקיום התנאי [מה שהוא לא בועל] וביטולו תלוי בביטול התנאי [מה שהוא בועל], אבל גם על הצד שהוא בועל יש מעשה גרושין היום – שעל כל המצבים וצדדים הוא מגרשה, אלא שיתחדש אח"כ ביטול הגירושין – ואז למפרע היא תחזור להיות אשתו של הראשון, ושוב ממילא יתברר שהיא ערווה דאשת איש. וגדר זה מתבאר מעיקר משפטי התנאים וכמבואר בתוס' בכתובות [נ"ו] דמה שייך שהמעשה יחול גם בלי קיום התנאי אי לא התנה כדיני תנאים בכפילות או שבלי להיות מתנה עמש"כ בתורה, הא סו"ס אין כאן מעשה על הצד ההוא של התנאי ומה לי שלא התנה כדין, וביארו התוס' דבכל תנאי יש חידוש דאית דיבור ומבטל מעשה, וחידוש זה רק נתחדש בהלכות ומשפטים מסויימים, והיינו מילתא אחריתי – כח חיצוני של ביטול שהתנה במעשה, ובלי שיתבטל מחמת כח זה הרי המעשה קיים בכל הצדדים.

וכן מתבאר נמי בתשובת הרא"ש שמי שנתן גט על תנאי ולא קיים את התנאי, ונמצא שביטול התנאי כבר ביטל את הגירושין, שהדין בזה הוא דשוב יכול לבטל את התנאי – גם אחרי שהתנאי כבר ביטל את המעשה – מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, וכעת הוא משווה את הגירושין למפרע להיות גירושין כדין, וכל זה משום שהגירושין תמיד היו גירושין על כל הצדדים, אלא שהתנאי מילתא אחריתי ביטלו, ולכן אי יבא לבטל הכ' כח ביטול של התנאי, אז יחזור המעשה גירושין לתוקפו²⁸⁶.

וא"כ שפיר מובנים ב' נקודות בראשונים שחולקים על התוס', א' למה נקטו שאין כאן אשת איש כלל וכלל, ולכן לא הקשו מצד זה שלא דומה לאחו"א אלא בפשיטות שאין כאן ערווה, ב' למה סוברים הראשונים שאין כאן קושי' גם לרבי, דסו"ס ליכא הכא שום ערווה, אכן התוס' חולקים וסוברים שיש כאן ערווה ולכן רק תירצו שזה לא דומה לאחו"א, ועוד, דלכן קשה לרבי. וסברת התוס' תמוה וכן"ל דכפשוטו אין כאן ערווה דאשת איש כלל וכלל, ולמה לא יישבו בפשיטות כמו הראשונים וגם למה הקשה על רבי, ויבואר.

²⁸⁶ וכידוע שהאחרונים [קובש"ע ח"ב, וכן הוא בקה"י] הוכיחו מהכא דמהני אתי דיבור ומבטל דיבור למפרע, ובפעם הראשונה שזכיתי לדבר בלימוד עם מרן הגרא"מ שך זצ"ל, ובניתי מהלך שלם על היסוד הנ"ל של האחרונים, ודחה אותי בביטול גמור – "חלילה וחלילה לומר כן" – ולמחרת באתי להראות לו את התשובה הרא"ש, וכעס עלי הרבה שבאתי שוב לחזור על דברים לא ישרים – ואמר שהרא"ש ידוע כרא"ש קשה, והוא לא נוהג להסתכל על דברים קשים.

הערה – בתוס' יש ב' דרכים לחלוק על עיקר סברת הראשונים – וכדיבואר.

ונקדים - בתוס' יש ב' דרכים לחלוק על עיקר סברת הראשונים – וכן מתבאר מתוך דברי הברכ"ש [סוף סימן ה'], דבסוף דבריהם איכא סברא – "ואפילו תחשבנה אשת איש וכו'" ובתחלת דבריהם היה להם סברא אחרת – והיינו שיש ב' סברות דלא כהראשונים – וכדיבואר – ולהלן יבואר דהנך ב' סברות שורשם אחד.

ביאור סברת התוס' האחרונה – "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו", וזה בנוי על ב' הקדמות – א] היא לא ערוה דאשת איש אבל היבום הוא יבום של אשת איש, ב] ערוה דיבום בנפילה נמדד כלפי היבום.

ונקדים את סוף דבריהם לבאר את עיקר סברת התוס' שכתבו באחרונה – "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו" – דהנה לכאן האשה עצמה אינה אשת איש, שהרי גרושה גמורה היא אלא שעשה תנאי שהגירושין יכולים להתבטל, ולמה נחשבנה אשת איש ועל זה כתבו התוס' – "כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו".

ובביאור דבריהם נראה בהקדם ב' הקדמות:

א] נקדים בדרך משל – מי שחתיכת לחם נהפך להיות נבילה בשעת אכילתו, הרי פשיטא שאז הלחם אינו לחם אלא נבילה אכן אם אנו דנים כעת לפני אכילתו, הרי פשיטא שלחם אינו חפצא דאיסורא של נבילה גם אצלו שכעת הוא לחם, ומאידך – הרי פשוט נמי שגם לפני שהוא אוכלו אסור לו לאוכלו, אבל לא משום שכלפיו זה נבילה לפני אכילתו אלא משום שאף דמצד החפצא איכא חפצא של לחם ולא של נבילה, אבל אם נבא לדון על "אכילתו" – הרי אכילתו היא אכילת נבילה – וזו הסתכלות נכונה גם לפני שאכל, שהרי כיון שאכילתו גורמת את השינוי מלחם לנבילה, שוב מוגדר אכילתו כאכילת נבילה – היום – אף שהחפצא היום הוא חפצא של לחם.

כמו כן בנד"ד, האשה בנפילה כעת אינה ערוה שהרי היא מגורשת – היא איננה נחשבת כחפצא של אשת איש היום, ורק אחרי ביטול התנאי הרי היא אשת איש, ואעפ"כ – 'היום' היבום שלה הוא יבום של ערוה דאשת איש, שהרי כיון שביבום היא מתהפכת להיות ערוה דאשת איש, הרי שהיבום שלה כבר היום מוגדר כיבום של ערוה דאשת איש.

הרי לנו נפילת יבום באשה שאיננה ערוה שהיבום שלה הוא יבום של ערוה.

ב] ההקדמה השניה היא – כבר הארכנו בריש מכליתין [סימן ג'] שיש מושג של ערוה ליבום, וזה סוג ושם חדש של ערוה מלבד הערוה של כל התורה לגבי אי תפיסת קידושין ומזמורות וכתר, שהערוה הזו נתחדשה במסויים לגבי הקשר המיוחד של "נפילה וזיקת יבום" שזה קשר באשה שנתחדש אך ורק ביבום, וזה שונה מכל קשר אחר של נישואין וקנין, ונראה שלכן יש 'קנה מידה' חדש לגבי הערוה הזו – איך ומתי היא נחשבת לערוה, שהרי כל הערוה הזו היא חידוש שנתחדש ביחס ליבום, והיינו כלפי המציאות של 'נפילה וזיקת יבום', ולכן ההגדרות של הערוה מוגדרות בגדרי יבום.

ונוסיף עוד – הרי כל המציאות של נפילה וזיקת יבום ביחס לכל קנין אחר באשה – דומה ליחס בין שעבוד לקנין – שכל ענינו של שעבוד אינו אלא עבור הקנין והבעלות העתידית, וה"ה נפילה וזיקת יבום אין כאן קשר אלא עבור הקנין של אח"כ ע"י היבום, ולכן יש סברא לומר שאף שערוה שפוטרת ואוסרת יבום צריכה להיות ערוה בנפילה עצמה, אכן כיון שכל המציאות של נפילה – היינו ליבום עתידי – א"כ כל גדרי הערוה הזו נמדדים לגבי יבום.

ואחרי הנך ב' הקדמות נראה – שזה ודאי שהיא עצמה אינה ערוה דאשת איש עכשיו בנפילה, וזה ודאי שהיבום שלה כבר היום הוא יבום של ערוה דאשת איש, [וכנתבאר לעיל במשל של לחם שנהפך לנבילה], ותוס' חידשו שיש מקום לדון – שתחשבנה אשת איש – והיינו דלא שהיא באמת אשת איש עכשיו אלא שכל ערוה פוגמת את הקשר המסויים שביניהם, וי"ל שהערוה של אח"כ ביבום פוגמת את הזיקה והנפילה של עכשיו, כיון שכל מציאותו של הנפילה של היום הוא עבור היבום של מחר.

ובקצרה – באופן שכל ה'היום' הוא עבור ה'מחר', אז הערוה של מחר פוגמת את הקשר של היום.

זה ביאור סברת התוס' האחרונה - "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו" דמטעם הנ"ל עלינו להחשיב אותה כערווה דאשת איש לגבי זה שהערווה פוגמת את הקשר של היום.

נחלקו הראשונים והתוס' אי סגי לן בכח ופגם ערווה בנפילה אף אם הערווה היא ערווה ממק"א, או דבעינן ערווה גופא עצמה בנפילה.

על הסברא הזו של תוס' ליכא להקשות את קושי' הראשונים - הרי סו"ס אין כאן ערווה היום כלל וכלל שהרי היא גרושה, שהתשובה של התוס' לזה היא - שערווה אין כאן אבל 'פגם' ו'כח' של הערווה יש כאן - והכל מכח הערווה של מחר.

ונחלקו הראשונים ע"ז שהם סוברים שצריכים חפצא ומציאות של ערווה - היום בנפילה - ולא מהני ערווה ממק"א שפוגמת בנפילה, דלא סגי לן בכח ערווה ולא בפגם ערווה אלא דבעינן ערווה גופא.

בדברי התוס' "שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו היא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם".

תוס' דחו את עיקר טענתם וסברתם כאן - שהרי כתבו התוס' - "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו מ"מ לא דמי כיון שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו היא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם הלכך לא פטרה צרתה".

והנה כבר ביארנו את סברת התוס' - למה חשבו להחשיבה כאשת איש והיינו מחמת היבום - והיינו שביבום איכא ערווה דאשת איש.

ונראה דבזה א"ש היטב הדיחוי של התוס' שאמרו "שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו היא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם" - והיינו שכבר אינו "יבום" ונמצא דאף אם הנפילה היא נפילה ל'ביאה' של ערווה דאשת איש אבל אינה נפילה ל'יבום' של ערווה דאשת איש, שעד כמה שיהיה כאן ערווה דאשת איש מתברר שאינו יבום כלל, ודו"ק, ושוב בטלה כל הסיבה להחשיב אותה כנפילה שיש בנפילה את הפגם של ערווה דאשת איש.

[אולם להלן יבואר דיתכן דאין כוונת התוס' לדחות לגמרי אלא לומר דאף אם תחשבנה אשת איש "אכתי לא דמי לאחיו"א, ודלא כמבואר בבכ"ש, ויש לדון בזה, וכדיבואר להלן].

מצדד דיתכן דסברת התוס' מתחילתה בנויה על סברתו להלן - אפילו תחשבנה אשת איש וכו'.

ומעתה הדרנא לתחילת התוס' שהיה להם פשוט בכל דבריהם - שיש כאן ערווה דאשת איש - אלא שלא דומה הערווה הזו לאחיו"א מחמת כל הסברות הללו, וצ"ב דמה עיקר סברתם מתחילת דבריהם לנקוט שהיא ערווה - הרי הבאנו את טענת הראשונים שמתבססת על תנאי מילתא אחריתי - ומה הקשו הכא.

והיה מקום לדון דסברת התוס' הכא בתחילת דבריהם בנויה על מה שאמרו בסוף דבריהם - ואפילו תחשבנה אשת איש מחמת זה שאח"כ בבעילה תהיה אסורה, ולכן כבר עכשיו היא אשת איש, וזו כוונתם הכא, ורק אח"כ טרחו לבאר עיקר הסברא שנתכוונו אליה בראשונה.

אולם זה טעות - שהרי יסוד הדברים בנויים על זה שהמחר פוגם את היום, והיינו שהערווה של מחר - ביבום - היא הערווה שעליה אנו דנים וסגי לן בפגם של הערווה של מחר לפעול פטור צרה היום, ונמצא שכל גדרי הערווה הזו נמדדים לגבי יבום, אם ביבום יש ערווה אז גם בנפילה יש ערווה.

ומעתה לא מובן למה אינו דומה לאחיו"א - שביארו שאינו דומה לאחיו"א כיון שאסורה או רק בבעילה או רק בנישואין, וזה אינו, דכלפי הערווה דאשת איש שיש אח"כ ביבום עצמו הרי אסורה אז גם בבעילה וגם בנישואין, והרי הערווה ההיא פוגמת היום.

ועוד דרהיטת לשון התוס' לא נראה שסמכו על סוף דבריהם, ולמה לא פירשו התוס' את עיקר דבריהם בתחילה, ולמה המתינו לבאר את עיקר סברתם בקושי' עד הסוף, וצ"ע, ומוכרח שכעת תוס' הבינו בזה סברא אחרת, וכדיבואר:

ביאור דברי התוס' – דסברו בקושי' שיש איסור בפועל ע"י התנאי וזה אוסרה בפועל, וזה סגי לדין פטור צרה, אף שהאשה עצמה אינה ערוה.

ומוכרח מדברי התוס' דמאחר ובפועל איסור אשת איש מונע אותה מלהתייבם, שוב חשיב שפיר כערוה ליבום כבר היום, ובטעמא דמילתא י"ל דבאמת גם מתחילה סברו התוס' דדין ערוה ליבום אינו תלוי בזה שיש עליה היום "שם ערוה" והיום היא חפצא של ערוה, וכסברת הראשונים, אבל לא משום דסגי לן בערוה של מחר לפגום ולפעול היום, אלא שהיום יש כבר חלק מהערוה בפועל, והיינו שיש בה היום את האיסור ערוה של מחר שמונע אותה מלהתייבם וגם זה סגי, דכל איסור הסותר ליבום נכלל בקרא דעליה ולצרוך, ומה"ט סברי התוס' דבנידו"ד דבפועל אסור לה להתייבם מחמת איסור אשת איש שוב חשבינן לה כערוה ליבום אע"ג שעצם האיסור עדיין לא חייל ודו"ק, וגם זה פטור צרה, וגם בזה נחלקו שהראשונים וסוברים דבעינן ערוה גופא, ולא סגי לן באיסורים של הערוה לדחות צרה.

ולפי"ז א"ש מה שדנו התוס' דבע"מ שלא תנשאי הך מניעה היא רק לנישואין ולא לזנות, דלהנ"ל אין אנו דנים מצד האשת איש שיחול בשעת היבום אלא על האיסור שיש בה כעת, ובזה כתבו התוס' שפיר דבתנאי דע"מ שלא תנשאי כל המניעה היא רק לנישואין.

דן בזה לבאר מה הגדר של האיסור בפועל – היום – לפני החלות ערוה באשה, דדומה לחיוב קניית לולב לפני סוכות.

אלא דעיקר הדברים תמוהין דהאיך נימא שיש בה היום – בנפילה – איסור של אשת איש עוד לפני שהיא חפצא של אשת איש, אטו שייך איסור אשת איש באשה שאינה אשת איש, ואף דפשוט שמחר יעבור על איסור בבעילה ואסור לו מחר לעבור על האיסור הזה, אכן מה שמחר יש איסור בשעת בעילתו אף שהיום זה 'מונע' ממנו – אכן זה לא סגי – שהרי אנו צריכים ערוה היום או עכ"פ איסור ערוה היום, והרי אין כאן כלום היום, מלבד מה שיעבור מחר על האיסור והאיסור שיתחדש מחר מונע אבל סו"ס האיסור הוא מחר ולא היום.

ולבאר את הדברים שוב אנו נזקקין למשל שנתבאר לעיל.

והיינו – דמי שלחם נהפך להיות נבילה בשעת אכילתו, הרי פשיטא ש'היום' – לחם אינו חפצא דאיסורא של נבילה, גם אצלו, ומאידיך – הרי פשוט נמי שגם לפני שהוא אוכלו שאסור לו לאוכלו, אבל לא משום שכלפיו זה נבילה לפני אכילתו אלא משום שאף דמצד החפצא איכא חפצא של לחם ולא של נבילה, אבל אם נבא לדון על "אכילתו" – הרי האכילת לחם שלו היא אכילת נבילה – וזה גם לפני שאכל, שהרי כיון שאכילתו גורמת את השינוי מלחם לנבילה, שוב מוגדרת אכילתו תמיד כאכילת נבילה – כבר היום – אף שהחפצא היום הוא חפצא של לחם.

כמו כן בנד"ד, האשה היא מגורשת – היא איננה נחשבת כחפצא של אשת איש היום, ורק אחרי ביטול התנאי הרי היא אשת איש, אבל היום היבום שלה הוא יבום של ערוה דאשת איש, שהרי כיון שביבום היא מתהפכת להיות ערוה דאשת איש, הרי שהיבום שלה כבר היום הוא יבום של ערוה דאשת איש.

לעיל ביארנו שמשל זה הוא הבסיס של סוף דברי התוס' לומר שכעת היא מוגדרת כאחת שהערוה של מחר פוגמת את הנפילה של היום, אלא דהוכחנו דע"כ דאין זו כוונתם הכא.

והכא נראה דהתוס' דנו מכא סברא זו לומר שלכן רמי עליו איסור של אשת איש היום, שכל מי שבעילתו באשה היא בעילת אשת איש, ודאי שהיום יש לו איסור אשת איש – ודבר זה מתפרש בתרי אנפי וכדיבואר:

בדרך הפשוטה – הלא מדויקת – ניתן לומר כך:

הרי קניית לולב לפני סוכות הוא חיוב גמור מה"ת כיון שלולי זה א"א לקיים מצוותו, דמנין יהיה לו לולב, ופשוט דרמי אקרפקתא דגברא חיוב גמור מה"ת לקנות לולב מחמת מצות נטילת לולב, ועיין בזה במג"ח [מצוה ה' ס"ק י"ג] דמפורש כן, אף שהצל"ח חולק בזה, וכמבואר שם, והעירני תלמיד אחד לדברי החיי אדם [כלל ס"ח נשמת אדם ס"ק ג'] שכנראה שגם הוא חולק בזה, וצ"ע.

עכ"פ לפי מה שפשוט במג"ח שחייבים קודם למצוה לדאוג למצוה, הרי זה פשוט שחיוב זה דרמי עליו אינו בכלל החיוב של "ולקחתם לכם ביום הראשון" מתרי טעמי, א] לפני סוכות ליכא חיוב

"ולקחתם לכם ביום הראשון" שהרי אינו יום הראשון, ב] גם בסוכות ליכא חיוב קנייה אלא חיוב נטילה, "ולקחתם" כתיב – נטילה לא קנייה.

מוכרח א"כ שהגדר בחיוב זה לקנות לולב לפני סוכות הוא חלק מהחיוב הכללי של כל ישראל להיות אחראים לקיום מצוותיהם בכללותם, ופשוט שהמקור לזה הוא ב'נעשה ונשמע' עצמו – עבד חייב לאדוניו את הציווי הפרטי של האדון היום, אבל כל ציווי וציווי עומד בתוך המחייב הכללי בזה שהוא עבד – וזה הרי מה"ת כמו שנעשה ונשמע הוא מה"ת, וכל זה מחייבו להכין את עצמו כדי שיוכל לקיים כל מצוה עוד לפני שהוא הגיע לזמן המצוה.

והיינו שה'וציוונו' המסויים של מצות לולב עצמו חיילא עליו רק ביום סוכות בבקר, אחרי שכבר א"א לדאוג ללולב, ורק אז רמי אקרפקתא דגברא חיוב במצוה מצד פרשת לולב עצמה, אף דכעת איכא חיוב כללי עליו בתור אחריות כללית על כל המצוות²⁸⁷.

וכן הוא באיסורים – ומעתה י"ל שאף שהאשה עצמה אינה אשת איש, אלא שהיבום בה הוא יבום של אשת איש, ואף אי נמא שהאזהרה של לא תקח באשת איש לא חיילא לפני שחל על האשה תורת אשת איש, אבל אכתי פשוט שהוא מוזהר עליה מחמת האיסור אשת איש מחר – כמו שהוא מוזהר בכל המצוות ועבירות לפני שחל המצוה – וזה דאורייתא.

ומעתה יבואר סברת התוס' – שלמדו שהדין ערווה ליבום לפטור צרה לא בעינן שהאשה עצמה תהיה חפצא של ערווה, אלא דסגי במה שיש יבמה שיש לו עליה אזהרה לא לבא עליה – מחמת הערווה שיחול בה אח"כ – וזה הרי המצב של היבמה הזו של בעלת התנאי, דגם אי ליכא לאו ואזהרה של לא תקח, אכן סו"ס איכא עכ"פ חיוב גמור להיזהר באיסורים באופן כללי, והחיוב הזה אוסרו בבעילה הזו, וזה סגי לאסור ולפטור צרה.

דוחה – ועיקר המהלך הוא מצד שכבר חיילא האזהרה של ה'לא תקח' של ערווה – עוד לפני שחל החפצא של ערווה, וזה משום שהבעילות בה כבר היום מוגדרות כבעילות של ערווה, ולכן חיילא כבר האזהרה על הלאו בזה.

אולם לא נראה לי שזו הגדרה נכונה לחדש דסגי לן בדין 'כללי' של איסורים ומצוות לפטור צרה, אף שהדין הכללי הזה מתייחס באיזה מקום לאיסור של ערווה ומישך שייכא לה, ולכן נראה לבאר את הדברים באופן אחר.

והוא – עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן ל"ב] שיש את "גוף הלאו" ויש גם את האזהרה של הגברא שהוא מוזהר בלאו, וכל המושג של 'איסור חפצא' לא מובן בלי זה, שתמיד האיסור רמי אקרפקתא דגברא בסוף ומה זה איסור חפצא, אלא שגוף הלאו הוא החפצא הוא והגברא מוזהר בגוף הלאו, וגם במצוות שבחפצא ההגדרה היא כך – ונתבאר שם בארוכה שמתחלקים ה'וציוונו' מה"על מצות", "וציוונו" הוא החיוב דרמי אקרפקתא דגברא וה"על מצות" היא המצוה עצמה – גוף ה'עשה' – ודו"ק.

ומעתה – אף שהיום היא איננה ערווה והיום אין כאן חפצא דאיסורא של ערווה דאשת איש, אולם סו"ס היום חיילא כבר האזהרה על הבעילה בה עוד לפני שהיא אשת איש, דאף דתמיד האזהרה של לא תקח אשת איש נאמרה באשת איש, אכן אין זה אלא משום שכל שאינה חפצא של אשת איש אז אין סיבה שתהיה בה אזהרה זו, אכן הכא מצאנו אשה שאינה אשת איש ואפי"ה איכא בה אזהרה זו, שאשה שהבעילות בה הם בעילות של ערווה דאשת איש, הרי רמי אגברא אזהרה של לא תקח של אשת איש, ודו"ק.

נתחדש בתוס' א"כ שא"צ את גוף ערווה עצמה בנפילה לאסור את הצרה, אלא דבעינן עכ"פ יבמה שיש בה את הלא תקח של ערווה, וזה פוטר את כל הבית – ודו"ק.

תוס' אזיל לשיטתו שהעיקר הוא האיסור מכח הערווה ולא הערווה עצמה.

ונראה שכאן מבואר שהתוס' אזיל לשיטתו שהעיקר הוא האיסור מכח הערווה ולא הערווה עצמה, והיינו דלעיל [פרק א'] דייקנו שהתוס' לומד דאתינן עלה מצד אשת איש עצמה ולא מצד האשת אח של האשת איש, איפכא מהתוס' להלן [ל"ב], ודלא כהגרי"ז, וביארנו שבפטור צרה העיקר

²⁸⁷ ויתכן שבלי החיוב הכללי על כל המצוות לא היה שייך ערבות של יצא מוציא, הרי אחרי שכבר יצא אינו מחויב ואפי"ה הוא שייך למצוה הזו ברמה כזו שיכול להיות לו ערבות על המצוה של חבירו, וזה רק משום שיש לו תמיד שייכות למצוה זו גם שלא בזמן המצוה.

הוא האיסור מכח הערוה, והתם לעולם לא יהיה איסור מכח האחו"א של מיתלי תלי, והכא יהיה איסור מכח האשת איש - בסוף, ומוכרח שהתוס' לומדים שהעיקר הוא האיסור מכח הערוה, והכא נתבאר בתוס' עוד, דלא רק שזה העיקר אלא שהאיסור בלי הערוה עצמה גם פוטר ודו"ק. **הערה גדולה מתנאי שלא תכנס לד' אמותיו.**

שמעתי שהעירו במהלך הזה, דמה יהיה הדין בגוונא שהמגרש לא התנה שלא תבעל לפלוני אלא שלא תהיה בד' אמותיו, האם גם בכה"ג חשבינן לה כערוה ליבום מחמת שע"י הביאה יחול עליה שם א"א או לא, הרי אנו יודעים שהביאה של האשה הזו היא ביאת אשת איש דמוכרח מבחינה מציאותית שלפני היבום היא תהפוך להיות אשת איש, א"כ ממילא מוזהר עליה באזהרת לא תקח של איסור אשת איש.

ואין לומר שיש כאן 'מקרה' בעלמא שתמיד הופך אותה להיות אשת איש לפני הבעילה, שהרי גם בתנאי בבעילה הרי זה כן, שאין שום דין והלכה בבעילה שהיא בעילה אסורה ע"י התנאי, אלא ש'במקרה' בעלמא הוא התנה על הבעילה כמו שאפשר להתנות על כל מעשה אחר שבזה יתבטל הגט וממילא תהיה אשת איש לכל דבר, והבעילה היא תמיד היכי תימצי לזה, ומה לי היכי תימצי שניה לפני הבעילה או היכי תימצי בבעילה עצמה, הרי סו"ס אנו יודעים שבעילתו בה היא בעילת אשת איש, וזו הסיבה שהוא מוזהר בה עוד לפני כן.

והעירני תלמיד אחד שאין לומר דא"נ וגם זה נכלל בקושי' התוס', שהרי כל השו"ט בתוס' – גם בקושי' וגם בתירוצ' – בנוי על זה שזה תלוי בפלוגתת ר"א ורבנן אי הוי גט או לא, ולכא' כל הנידון הוא רק בנאסרה עליו לביאה דאז חסר בכריתות, אבל אם היא מותרת בביאה לכל העולם ורק תנאי של כניסה לד' אמות יבטל הגט, אז למה חשיב כחסרון כריתות, ומוכרחים אנו לומר דלתוס' לא היה קשה מד' אמות, ולדרך הזו אינו מובן למה זה כך, וצ"ע - ולהלן [פרק ד'] יבואר בעזה"ת – בדרך חדשה בדברי התוס' ויתיישב קושי' זו.

פרק ג'

מסקנת התוס' – וסיכום פלוגתת הראשונים,

ראשונים תוס' ותוס' הרא"ש.

סיכום ב' דרכים בתוס' – וכמבואר בברכ"ש, וב' טעמים שונים למה לא דומה לאחו"א.
הרי לנו ב' דרכים בתוס' לבאר למה יש מקום לדון שיהיה כאן ערוה דאשת איש, או מחמת עכשיו שהיום חיילא בה האזהרה של אשת איש מכח האשת איש של מחר, או שהיום יש פגם של הערוה שיהיה ביבום, ועיין היטב בברכ"ש [סוף סימן ה'] שמתבאר כן מדבריו.
והנה הדרך הראשונה נדחתה בתוס', א' אין זה דומה לאחו"א שהרי יש איסור בעילה בלי נישואין או איפכא, ב' גם באופן ששניהם איסורים, אבל סו"ס אין ערוה בנפילה, ולכן לא דומה לאחו"א.
אולם גם כעת אין כוונת התוס' כראשונים שאין כאן ערוה היום בנפילה ותו לא, אלא שאמרו שמחמת זה אינו דומה לאחו"א, ועל זה המשיכו לומר שאולי נימא שמחמת הפגם שיש היום בנפילה מחמת הערוה דאשת איש של היבום, דמחמת זה "תחשבנה אשת איש" - ואז זה כבר דומה לאחו"א, ועל זה דחו ואמרו דממנפ"ש אין כאן ערוה ביבום, שהרי אז לא יהיה יבום.
ואין להקשות שאם זו סברת התוס' למסקנה - דקשה דא"כ מה הקשו על רבי, הא אמרו התוס' שאין ערוה בגוף היבום כיון שהיבום והערוה לא באים כהדדי בפונדק אחד, וגם רבי צריך ערוה ששייכת ליבום [ויש לדחות], אולם זו טעות, שהתוס' לא אמרו כן כמסקנה אלא שכל השו"ט הזה הוא בתורת "ממה נפשך" - והיינו דאף אם נאמר שיש כאן ערוה בנפילה דדומה לאחו"א - והיינו מחמת הך סברא שדנים היום את הערוה ביבום של מחר, דזה אינו חשבון שמחר אין יבום וערוה כהדדי, אכן לפי האמת - יש ערוה כעת בנפילה אלא שלא דומה לאחו"א, ולכן קשה על רבי – וכל זה מבואר בדברי הברכ"ש [סוף סימן ה'].

דרך נוספת במסקנה דיתכן דהכל מהלך אחד מצד לא דומי' דאחו"א.

איברא שלשון התוס' לא משמע כל כך שזו כוונתו בסוף דבריו, ויש דרך אחרת בזה, שתוס' רק באו לדון מצד דומי' דאחו"א וכן מדויק בתוס' – אלא שיש לדחות, ועיין בכל זה בהערה ²⁸⁸.
ביאור פלוגתת התוס' והראשונים, ואזלי לשיטתייהו בשיטת ר"ע, ובפלוגתת רש"י ותוס' להלן [ל"ב].

מעתה מובן שורש פלוגתת הראשונים והתוס' – דנחלקו בעיקר הגדר של ערוה דעליה, דלתוס' העיקר הוא האיסור שיש בערוה, ולא גוף הערוה עצמה, ולכן תוס' דנו שגם באופן שהיא עדיין איננה ערוה אכן סו"ס האיסור של ערוה קדם לערוה עצמה וכל יבמה שיש בה איסורים של ערוה פוטרת צרתה, ודחו שסו"ס אין זה דומה ממש לאחו"א, והראשונים חולקים כיון שהם סוברים שצריכים את גוף הערוה עצמה, ודו"ק.

וגם סוף דברי התוס' – שצידדו לדון שיש כאן ערוה ליבום מחמת הערוה שיש אחרי הנפילה ביבום עצמו – דגם זה סגי לן להגדיר אותה כערוה בנפילה – כל זה אחרי שא"צ חפצא של ערוה ממש – ודו"ק, ויש לתלות פלוגתתם בפלוגתת אחרות – ומבואר כל זה בהערה ²⁸⁹.

שיטת התוס' הרא"ש – שיטה שלישית, ושיטתו צ"ב דלמה לא פירש שחסר בעיקר הערוה ורק תלה בחסרון צרה.

והנה שיטת התוס' הרא"ש היא שיטה שלישית – שהתוס' הרא"ש לא תירץ כראשונים שאין כאן ערוה כל עיקר שמגורשת גמורה היא לכל דבר, והוא גם לא האריך בכל התירוצים של התוס' לומר דלאו דומי' דאחו"א היא, אלא תירץ תירוץ אחד – וזה לשונו: "וי"ל כיון שאם אותו שנאסרה עליו היה מייבם אותה כיון שתבעל לו נמצאת שלא היתה אשת אחיו מעולם וצריך לייבם או לחלוץ לצרה הלכך לא פטרה צרתה כיון שעל ידי יבום שלה לא היתה צרתה מעולם".

ומבואר שהוא סובר כהתוס' נגד הראשונים שיש כאן ערוה, ועוד מבואר שהוא חולק על התוס' שדן שחסר בדומי' דאחו"א, והוא סובר שזה מיקרי דומה לאחו"א, והיינו ע"כ משום שהוא סובר כהתוס' שזה שיש איסור מכח הערוה של מחר מיקרי שיש כאן ערוה, ולשיטתו מיקרי דומי' דאחו"א בזה, ולכן באמת קשה גם על רבנן וגם על רבי.

אלא ששורש תירוצו צ"ב, דמצד אחד משמע שבא לומר שדנים בזמן של היבום, ואז איכא ערוה אבל ליכא יבום, וע"ד התוס', אלא שבתוס' ביארנו שכל כוונתם היתה בתורת ממה נפשך, ולפי

²⁸⁸ והיינו דבאמת היה משמע דגם הדחייה בסוף אינו מצד שאין שום חשבון שבנוי על מחר, דחסר בכל היבום, וכמו שלמדנו בברכ"ש, אלא שזה סברא נוספת למה חסר בדומי' דאחו"א – עיי"ש היטב בלשון התוס' שכתבו "ואפי' תחשבה אשת איש וכו' – מ"מ לא דמי – כיון שאם תבעל ליבם וכו'", ומשמע שזה "לא דמי" ותו לא, ויותר מפורש כן בתוס' בגיטין עיי"ש היטב. והעירוני דיתכן דאין כאן ב' מהלכים בתוס', ודלא כהברכ"ש, אלא שהתוס' ממשיכים כסדר במהלך הראשון לדון אותה כאשת איש מחמת האיסור שיש בה עוד לפני שהיא חפצא של אשת איש, רק שהתוס' הסיקו שזה לא דומי' דאשת איש, ובזה הוסיפו לדון בזה גופא – "ואפי' תחשבה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו" – והיינו דיתכן דעצם זה שאין חפצא של אשת איש בנפילה לא סגי להחשב "לא דומי" ואולי עדיין נחשיב אותה כדומה לאשת איש, אכן מטעם אחר "לא דמי" כיון שהאשת איש לא דוחה יבום כמו שאחו"א דוחה יבום, דאחו"א עומד כנגד יבום בצורה ישירה – היא בעצמה מעכבת את היבום, אבל האשת איש מעכבת את הביאה אבל לא את היבום, דליכא יבום כשיש אשת איש, לכן יש סיבה נוספת למה לא דומה לאחו"א, ודו"ק.

ויש להעיר בדרך זו שאין לשונו משמע שבא לדון בהנחה הקודמת אי הוי דומי' לאחו"א או לא, שלשונו "ואפי' תחשבה אשת איש כיון שמטעם אשת איש אסורה ליבעל לו" משמע שבא לבאר דרך נוספת להחשיב אותה היום כאשת איש – ולא משמע דבאו לחזור בו ולדון בדומי' דאחו"א – ודו"ק.

²⁸⁹ והיינו שהגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביאר בזה שהתוס' והראשונים אזלי לשיטתייהו, דבתוס' לעיל [ט']. הק' דבחי"ל לר"ע נימא עדל"ת, ובראשונים תירצו דלר"ע גם חיי"ל הו"ו בכלל 'עליה'.

ולכא' יסוד פלוגתתם הוא, דהתוס' סברי דעיקר דין ערוה דעליה הוא דין איסור ומה"ט כל היכא דהאיסור נדחה מדין עדל"ת לא נאמר דין עליה כלל, ואילו הראשונים סברי דדין ערוה ליבום תלוי בחפצא של הערוה ומה"ט אין התחלה לדין עדל"ת, ואזלי לשיטתייהו בסוגיין וכו"ל.

איברא דלפי מה שנתבאר לעיל בדברינו שם אינו כן, דלעיל נתבאר שכל מש"כ הראשונים [שם] היינו דווקא בדעת ר"ע, אבל לדעת רבנן גם אינהו מודו דיסוד דין ערוה ליבום תלוי בזה שהיא אסורה להתייבם, ומוכרח כן מהסוגי' [ג']: שהקשו נימא עדל"ת שב"כ, ומעתה א"א לומר שזוהי כוונתם בסוגיין.

עוד הוסיף הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דגם בזה פליגי רש"י ותוס' לקמן [ל"ב] אי איסור אחו"א התלוי ועומד מהני לפטור צרה ולהחשב ערוה ליבום, דלדעת התוס' דדין ערוה ליבום תלוי באיסור בפועל נמצא דדין מתלי תלי וקאי לא חשיב ערוה ליבום ומשו"ה הוצרכו התוס' לבאר דהאשת אח הוא הפוטר, אכן רש"י סבר דהחפצא של הערוה הוא הפוטר ולדידיה י"ל דהאיסור אחו"א חשיב בכלל ערוה ד'עליה', דלא כהגר"נ.

האמת סובר שיש ערווה אלא שאינו דומה לאחור"א, וכנ"ל, והתוס' הרא"ש אמר כן שלא בממנפ"ש.

אלא שא"כ קשה דלמה פירש "שאין כאן צרה", היה לו לומר שאין כאן ערווה לפטור את הצרה, כיון שהערווה קיימת בזמן שאין יבום, והזמן שדנים ערווה הוא לפי זמן היבום, ודו"ק.

ביאור דבריו – שבאמת יש כאן ערווה שערווה נמדד בנפילה, אלא שבצרה יש תנאי שתהיה צרה ביבום לפוטרה.

והמדייק בדבריו יראה שאין זו כוונתו, אלא שכוונתו שבאמת מצד הערווה ודאי שדנים בזמן הנפילה, והרי בזמן הנפילה איכא ערווה שדומה לאחור"א, והיינו כנתבאר בתוס' שהאיסור של הערווה קיים כבר אז, אלא שיש חידוש בגדר צרה שאף שפשוט שצרה היינו בנפילה ובזמן הנפילה, אבל מה נקרא צרה, היינו אחד שהיבום שלה הוא יבום שפוטרת את השניה, והיינו שהיא מתייבמת עבור כל הבית - וזו צרה - והשתא אם נפלו שנים כאלו שהיבום של הא' תפטור את חברתה, היא מיקרי צרה שלה והיא פוטרת את חברתה בנפילה בזמן שהיא ערווה.

הרי שהמודד מתי צריכים להיות ערווה אינו ביבום אלא בנפילה, גם לתוס' הרא"ש, אבל לתוס' הרא"ש המודד מה נקרא צרה לא נגמר בזה שנפלו כהדדי אלא גם שהיבום של הא' תפטור את השניה.

סיכום ג' שיטות.

ולסיכום – א] הראשונים לומדים שבנפילה ליכא חפצא של ערווה, ב] התוס' והתוס' הרא"ש לומדים שיש בנפילה את האיסור של הערווה של היבום וזה סגי, ג] לפי התוס' זה מיקרי ערווה שאינו דומה לאחור"א ולכן לא קשה לרבנן וקשה לרבי, אבל התוס' הרא"ש סובר שזה דומה לאחור"א ולכן קשה לכולם, ד] התוס' הרא"ש חידש שלצרה יש מודד חדש, והיינו שאף שמודדים את הערווה בנפילה, אבל הצרה נמדדת ביבום, וכבר לא קשה כלל – גם על רבי.

הנפ"מ בין התוס' לתוס' הרא"ש – א] רבי, ב] בתו שהיא בעלת התנאי של אשת איש, ג] בעלת התנאי בלי ערווה דאשת איש, ד] אשת אח דממילא.

ויש נפ"מ בין התוס' לתוס' הרא"ש, והוא:

א] לפי התוס' קשה על רבי אבל לפי התוס' הרא"ש לא קשה על רבי כיון שאינה צרה וגם לרבי בעינן צרה.

ב] עיין היטב בברכ"ש [סימן ה' ס"ק א' ד"ה ביתר ביאור] וכן הוא בהמשך דבריו [ס"ק ד'] מה שדן בביתו בעלת התנאי, וכתב שאם כוונת התוס' היתה מוחלטת שדנים ערווה ביבום והרי ביבום אינה ערווה, א"כ גם בתו ביחד עם בעלת התנאי אינה ערווה כיון שאז ליכא יבום, וערווה שלא בזמן יבום אינה ערווה, וביאר הברכ"ש שאין זו כוונת התוס' אלא כוונתו רק בממנפ"ש, והיינו כנ"ל, אבל האמת שדנים ומודדים ערווה בזמן הנפילה, ולכן בתו בעלת התנאי באמת פוטרת צרתה.

אולם אחרי דברי התוס' הרא"ש מבואר שאינם צרות זל"ז, וא"כ בתו בעלת התנאי גם לא תפטור צרתה, וזה נפ"מ שניה בין התוס' הרא"ש לתוס'.

ג] את הנפ"מ הקודמת אפשר לומר גם באופן אחר, והוא, שבאמת עיקר החסרון שלה לא שייכא לערווה דאשת איש אלא להלכות צרה, ולכן משכחת לה בעלת התנאי בלי ערווה דאשת איש, והיינו שגירשה על תנאי וקידשה האח, ולפני הנפילה ליבום מת המגרש, ונמצא שכעת אין כאן איסור אשת איש בביאה שלו, ומותרת לו לגמרי, אלא דבעילתו ישפיע על היבום כיון שיתברר שמעולם לא היתה נשואה לאח, שהנישואין שלו היו בחייו של המגרש וכעת מתברר שלא גירשה, הרי שהביאת יבום יגרום שלא תהיה נפילה.

ונמצא דכל יבמה של בעלת התנאי גם בלי האיסור והערווה דאשת איש – אכתי לא תפטור צרה על ידי היבום שלה לדעת התוס' הרא"ש – שהרי אינה צרה, היינו דכל בעלת התנאי אף שאינה אסורה עליו מצד ערווה דאשת איש, ולכן אם היא תהיה בתו אכתי לא תפטור צרה.

ד] העולם הקשו – שהרי יש כאן ערווה דאשת אח, ומה כל הדיון של התוס', וכבר תירץ בזה הגר"ח שיש דין של אשת אח דממילא, ויש מקשים שהתוס' הרא"ש לעיל [ג'] שתירץ שיש חליצה

בחיי"ל ועשה ולכן ליכא פטור צרה מצד האשת אח של חיי"ל ועשה, ולמדו בכוונת התוס' הרא"ש שהוא חולק על סברת הגר"ח, וקשה מהכא. ושמעתי מתרצים שהתוס' הרא"ש לשיטתו יישב קושי' זו, דאינן צרות זל"ז ולכן גם מצד אשת אח אין קושי' כלל, וא"ש.

פרק ד'

דרך חדשה בתוס',

עפ"י דברי הגרי"ז בגדרי תנאים בשאר כסות ועונה.

הקדמה – קושי' מד' אמות.

לעיל למדנו בתוס' שיש לומר שהמהלך הוא שיש את האיסור של הערוה בזמן הנפילה, אף שבזמן הנפילה אכתי ליכא ערוה, וכלפי האיסור הזה אמרו התוס' שזה רק על נישואין או רק על בעילה, וכשהתנה על שניהם הקשו התוס' שוב ואמרו שסו"ס עדיין חסר בחפצא של הערוה ולכן לא מיקרי דומי' דאחו"א.

אלא שהבאנו על זה קושי' – והיינו דא"כ מה יהיה הדין בגוונא שהמגרש לא התנה שלא תבעל לפלוני אלא שלא תהיה בד' אמותיו, האם גם בכה"ג חשבינן לה כערוה ליבום מחמת שע"י הביאה יחול עליה שם אשת איש או לא, הרי אנו יודעים שהביאה של האשה הזו היא ביאת אשת איש דמוכרח מבחינה מציאותית שלפני היבום היא תהפוך להיות אשת איש, א"כ ממילא מוזהר עליה באזהרת לא תקח של איסור אשת איש, וקשה לומר כן לשיטת רבי, וקשה לומר שהתוס' הקשו שכך יהיה הדין גם לדידן, וצ"ע, ואיכא מהלך נוסף בכל התוס' לבאר את הדברים באופן אחר – וזה מהלך מחודש שבנוי על יסודות מחדושים – וכדיבואר – ורק באנו בזה להציע את הדברים לפני הלומדים.

יסוד דברי הגרי"ז בגדר התנאי של שאר כסות ועונה.

שמעתי בי מדרשא לבאר את הדברים עפ"י דברי הגרי"ז המפורסמים – בספרו בהל' נזירות – לענין ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה, דע"י התנאי חייל חלות דין בקידושין שלא יחייבוהו שאר כסות ועונה, והיינו שיש תמיהא גדולה, דאף דנחלקו ר"מ ור"י אי הוי תנאי או לא כיון שמתנה ע"מ שכתוב בתורה, אכן שיטת ר"מ מובנת ושיטת ר"י קשה.

והיינו דבכל תנאי שאינו כמשפטי התנאים, התנאי בטל והמעשה קיים, והכא נמי לפי ר"מ התנאי של ע"מ שלא יתחייב בשאר כסות ועונה הוא כנגד התורה ולכן התנאי בטל, וממילא שהקידושין חלים על כל הצדדים וכתבאר, דתנאי מילתא אחריתי והמעשה קיים על כל הצדדים.

אכן לפי ר"י דחשיב כתנאי, אמרינן דלדידיה תנאו קיים ולכן הדין שחלים הקידושין בלי שאר כסות ועונה – אולם דבר זה לא מובן, שהרי מאי שנא מתנאי שאם יהיה גשם לא יהיה קידושין, ואם לא יהיה גשם יהיה קידושין, שהמהלך הוא שהתנאי לא קובע אי יהיה גשם או לא – אלא שתנאי בא אחרי שיש או אין גשם ומתייחס לחלות קידושין כפי הנתונים של התנאי, והיינו שהתנאי מקיים את המעשה אם אין גשם ומבטל את הקידושין אם יש גשם אבל אין לתנאי 'קביעה' בגשם עצמו, וכן היה בבני גד וראובן, שהתנאי היה לכבוש את הארץ ואז יקבלו חלקם, אבל התנאי לא חייבם לכבוש, אלא שאם לא יכבשו לא יקחו חלקם.

וכמו כן נימא אנן בשאר כסות ועונה שיש ב' צדדים לפנינו, דאי בטל התנאי – כיון שחלים השאר כסות ועונה – שוב יתבטל הקידושין, ואי נימא איפכא שנתקיים התנאי – דלא חלים השאר כסות ועונה – שוב נימא שיתקיימו הקידושין – דומי' דתנאי דגשם, וכמו שבגשם אין ענינו לקבוע אם יהיה גשם או לא יהיה גשם, כמו כן הכא אין לו לתנאי לקבוע אם יהיה שאר כסות ועונה או לא.

ומעתה ניחזי אנן – באופן שיהיה 'הכרח' שיהיה גשם אז יש גם 'הכרח' שלא יהיה קידושין, וכמו כן הכא בשאר כסות ועונה – הרי פשוט שיש הכרח שיהיה שאר כסות ועונה, שהרי כך 'קבעה' התורה' שבכל קידושין יחולו חיוב שאר כסות ועונה, וא"כ מה שייך שיחולו הקידושין בלי שאר

כסות ועונה – הרי מי יפקיע את השאר כסות ועונה מהקידושין – ועיין בהערה ²⁹⁰ מה שידוע בזה מהגרשש"ק.

וידועים דברי הגרי"ז שאמר בזה שהתנאי מחיל דין בקידושין להפקיע ממנו את השאר כסות ועונה, והדברים נראים כפשוטם כגזה"כ חדשה בהלכות תנאי – שדווקא הכא נתחדש כח חדש בתנאי והלכה זו אינה מענינו של תנאי כלל וכלל, והיינו שכל ה"נושא" של תנאי אינו אלא לדון מה המצב של החלות אחרי שלא התקיים התנאי וכאן אנו מוסיפים "נושאים חדשים" שלא מענינו של תנאי – וצע"ג ²⁹¹.

ויש שביארו את דבריו בפשיטות ואמרו שכמו שתנאי יכול לבטל חלות לגמרי אי לא יתקיים התנאי – ואז המעשה הוא מעשה שלא חל בכלל, כמו כן התנאי מבטל את חלק מהדינים של החלות, והתנאי גורם שלא כל הדינים של החלות יתקיימו, ואין הבדל בין תנאי שמבטל את כל החלות קידושין מתנאי שמבטל את השאר כסות ועונה מהקידושין שגם זה חלק מהחלות קידושין, ודו"ק.

אולם זו טעות נוראה – הרי זה נכון שאין הבדל בין חלק מהחלות לכל החלות, אבל יש הנחה מוקדמת לכל תנאי – שתנאי רק מבטל את החלות שעליה התנו – שתנאי על קידושין לא יבטל גירושין שהרי לא התנה על הגירושין, ופשוט, והכא התנו על הקידושין ולא התנו על שאר כסות ועונה – הרי לא התנה שאם יהיה שאר כסות ועונה לא יהיה שאר כסות ועונה – אלא שהתנה שאם יהיה שאר כסות ועונה לא יהיה קידושין – ומי "יעורר את התנאי משנתו" ויטיל בו כחות חדשים לבטל חלות שלא עליו התנו – וצע"ג, ועיין בהערה ²⁹² מה שניתן לומר לבאר את הדברים.

אולם – אף שהדברים מחודשים – וקשה מאד לרדת לסוף הדברים – וכן"ל, עכ"פ לכא' מוכרח סברא זו מסוג' זו דאל"כ למה באמת לא חיילא השאר כסות ועונה, אלא שבאבי עזרי נזירות [רביעאה נזירות א' – י"ג] דחה מכל וכל את דברי רבו הגרי"ז, דבאמת הכח לבטל דיני ממון מהקידושין לא שייך להלכות תנאים שבכל דיני ממון נחלקו ר"מ ור"י אי מצי עוקר את הדיני ממון גם בלי תנאים ²⁹³ – עיי"ש בכל דבריו שלא יתכן שיהיה כח כזה בתנאי – עיי"ש היטב.

יש מבארים את התוס' עפ"י סברא זו – שיש תנאי שמגביל את ההיתר אשת איש כלפי הך גברא.

עכ"פ – אם נקבל את הדברים המחודשים שנתחדשו בהלכות תנאים – שוב נוכל לומר עוד – שיש תנאים שיכולים לקבוע ולהפקיע דינים בחלות עצמו, וי"ל שלא רק בשאר כסות ועונה הדין כן, אלא גם בסוגיין יש כח לתנאי להפקיע דינים מהחלות, וכמובן שזה לא שייך בתנאי על דבר אחר

²⁹⁰ וידוע בזה בשם הגרשש"ק שחידש שכל חלות שאם תחול אז היא לא תחול, דמעיקרא לא חל, והיינו שממנפ"ש לא יחול השאר כסות ועונה, שהרי אם יחול השאר כסות ועונה הרי יתבטל הקידושין ואם יתבטל הקידושין שוב לא יחול השאר כסות ועונה שאם אין קידושין אין שאר כסות ועונה, ונמצא דממנפ"ש ליכא חלות שאר כסות ועונה, ולכן אין לו דין לחול, ונמצא שבאמת מצד התנאי היה צריך להיות חלות שאר כסות ועונה שיעקור את הקידושין – וכמו שהקשינו – אלא דנוצר מצב אחרי התנאי דממילא ליכא אפשרות שהשאר כסות ועונה יחול, ולכן הוא לא חל ולכן שפיר מתקיים התנאי ולכן כבר לא בטל הקידושין – שאם התנאי מתקיים הקידושין מתקיים – ודו"ק.

²⁹¹ והיינו, שמי שיחדש שיש גזה"כ שיש מצבים מסויימים שתנאי יכול גם לגרש או להיות מעשה קנין – הרי אין זה מענינו של תנאי – וגם הכא ביטול החלות שאר כסות ועונה ג"כ אינו מענינו של תנאי.

²⁹² ואסברא לי ידידי ראש הישיבה הגר"א קפלן שליט"א באופן זה, והוא, שאין חידושו של הגרי"ז בתנאי זה של שאר כסות ועונה שכאן יש עקירה מיוחדת של דיני התורה, אלא שבכל התנאים מצאנו חידוש זה וממילא שבשאר כסות ועונה כבר מהני הדין לעקור אתה דין של שאר כסות ועונה מהקידושין.

והביאור – דמלבד מה שאם ירד גשם יבטל התנאי את המעשה שזה תחילת דנו של תנאי, הרי בנוסף לזה חל דין בחלות – עוד לפני הגשם – שהחלות מעוכבת מלחול על הצד הזה שיהיה גשם, ואף שהמעשה הוא מעשה על כל הצדדים דתנאי מילתא אחרית, אבל סו"ס החלות מעוכבת ונמנעת [מכח חיצוני של שיש בו תנאי] מלחול במצב כזה שיהיה גשם מחמת זה שיש במעשה הזה תנאי.

וה"ה בשאר כסות ועונה ההגדרה היא כך, והיינו שעל הך צד שבו יהיה שאר כסות ועונה – שם מעוכבת החלות קידושין מלחול, וחלות קידושין שמועכבת מלחול כלפי מצב שבו יהיה שאר כסות ועונה, לא יכולה באמת לחייב שאר כסות ועונה, שהרי היא מעוכבת מלחול במצב כזה ואיך היא תחייב שאר כסות ועונה במצב כזה, ודו"ק.

ואין זה כדברי הגרשש"ק – שלדרכו של הגרשש"ק יש גלגל בחלות התחייבות של השאר כסות ועונה עצמה, ולדרך זו יש דין בחלות קידושין שנמנעת מלהחיל חלות שאר כסות ועונה – ודו"ק.

²⁹³ וידוע בבריסק שזה א' משני החידושי תורה של הגרי"ז – שהוא ידע לא להראות לבעל האבי עזרי – שמעתי מידידי הגאון ר' אשר דומב שליט"א.

שאינו מענינו של החלות, וכגון מאתיים זוז או שירד גשם, אכן תנאי שסותר ומתנגד לחלק מדיני החלות, וכגון חסרון שאר כסות ועונה שסותר לחלק מדיני החלות, וכן חסרון השמטת כספים שסותר לחלק מדיני ההלואה, בכל כה"ג יש דין נוסף בתנאי להפקיע את הדינים האלו מהחלות. וא"כ ה"ה שיש לומר שההיתר שחל ע"י הגט נסתר ע"י תנאי שממשיך לאסור אותה לאדם אחד, שכאן התנאי סותר לחלק מהחלות היתר שצריך לחול ע"י הגט, והכא דינו של התנאי להפקיע ממנו את ההיתר – ודו"ק.

וממילא שיש לומר שהתוס' למדו שלעולם צריכים ערווה בנפילה, ולא סגי לן באיסורים היום מכח הערווה שיהיה מחר ביבום, אלא שהתנאי גורם שבאמת לא חל ההיתר אשת איש כלפי הך גברא, וכלפיו חשיבא ממש כערווה דאשת איש.

ובזה אמרו התוס' שתלוי אם התנאי היה על נישואין גרידא או על ביאה גרידא דאינו דומה לאחור"א, ואי היה על שניהם אכתי לא דומה כיון שאינה בנפילה.

אולם סו"ס קשה דלמה למסקנה הסיקו שאינה ערווה בנפילה, הרי יש כאן הפקעה של ההיתר אשת איש ויש כאן ערווה דאשת איש כלפיו, וצ"ע.

ושמעתי שמבארים בזה שסו"ס הכח הזה של התנאי מוגבל, דתנאי מילתא אחריתי, ואין בכחו לעשות שיור, וכל כחו אינו להגביל את כל הכח גירושין - כלפיו - אלא שיש גירושין גמורים לכולם וגם כלפיו אלא שחסר בחלות 'היתר אשת איש' כלפיו ודומה בזה לשאר כסות ועונה שזה דין צדדי ולא שייך לעיקר החלות, ודו"ק, ולכן סוברים התוס' דאינו דומה לאחור"א – עד כאן שמעתי.

ובעיקר סברת הגרי"ז לומר ששייך לדברי התוס' – עיין בזה להלן [סימן ל"ו פרק ג'] - לגבי תנאי דחשיב שיור.

מיושב הקושי' מד' אמות.

בזה מיושב הקושי' מד' אמות שאם היה שיור על ד' אמות, א"כ ד' אמות אינו דין שסותר לדינים של החלות, דרך היתר בעילה והיתר נישואין מתפרשים כסתירה לעיקר החלות, ולכן שייך לומר בהם שחסר בגירושין את ההיתר אשת איש כלפי פלוני, כעין שאר כסות ועונה, אבל הכא מה נאמר, שההיתר גירושין לא חל למצב של ד' אמות, הא בד' אמות ליכא איסור אשת איש, וע"כ שההיתר חל לגמרי רק הכניסה לד' אמות יבטל את הגט ככל תנאי דעלמא.

מתמה טובא בעיקר הדברים.

אולם נראה שהדברים לא ברורים, שהרי מלבד מה שעיקר דברי הגרי"ז הם חידוש, הא סו"ס בשאר כסות ועונה באמת אין שום עשייה ואין שום מציאות נפרדת של תנאי ולא דמי לכל תנאי שתלה בפעולה מסויימת או בכל ענין אחר כירידת גשם ונתינת מאתיים זוז, אלא כל כולו אינו אלא בגדרי החלות – חלות עם שאר כסות ועונה או חלות בלי שאר כסות ועונה, ולכן כל כחו של התנאי הוא בעיקר החלות להפקיע ממנו חלות שאר כסות ועונה, אכן הכא אף שיש לומר שיש סתירה לחלות והיינו להיתר אשת איש של הגט, אכן סו"ס אין שום סיבה לפרש כן ולהתעלם מהפירוש הפשוט בתנאי - דלמה לא נפרש שהכוונה ככל תנאי ש'הפעולה' הזו של זנות או של נישואין יבטל את הגירושין – הרי פעולה זו דומה לכל פעולה אחרת חיצונית, ולהיכן נעלם ההבנה הפשוטה בתנאי מחמת זה שהתנאי סותרת לדינים של החלות – ורק בשאר כסות ועונה מפרשינן כן כיון שזה עצם גדר התנאי - וצ"ע.

פרק ה'

פלוגת הראשונים בדין חליצה בבעלת התנאי

מביא את פלוגת הראשונים בחליצה ואולי לשיטתייהו בעיקר פלוגתם אי איכא ערווה או לא.

יש לדון דמה הדין בבעלת התנאי לגבי חליצה, וכבר הוכיחו ששיטת התוס' שאין חליצה דמוכרח כן ממה שהתוס' הביאו דלשיטת רבי אכתי קשה הקושי' מבעלת התנאי - והרי לרבי בדאיכא

חליצה ליכא פטור וכמבואר לעיל בתוס' [ח:'], ומוכרח שסובר שאין חליצה, וכ"כ בברכ"ש [סימן ב'] בדעת התוס', וכוונתו כנ"ל.

וכפשוטו היה נראה שזה לשיטתו שסובר שיש כח של ערוה בבעלת התנאי לפטור צרה רק שלא דומה לאחוז"א, ולכן מהני לרבי, ולכן מהני בחליצה דגם חליצה לכו"ע וגם פטור צרה לרבי לא צריכים להיות דומים לאחוז"א, אולם לפי הראשונים שנקטו דליכא ערוה כלל ולכן לא קשה להו על רבי לדידהו צ"ל דה"ה דליכא ערוה לחליצה, וחולצת.

ונמצא שהרשב"א אזיל לשיטתו שהרשב"א לעיל [ב']. הסתפק בזה ונקט דאיכא חליצה, [ועיין רעק"א²⁹⁴ שהסתפק בדין חליצה ופלא שלא הביא מהראשונים ומתוס', וצ"ע] – הרי לנו שהתוס' והרשב"א אזלי לשיטתייהו.

מתמה בשיטת הרמב"ן דסובר שאין חליצה.

אולם כד נתבונן בדברי הראשונים יבואר שגם שיטת הרמב"ן קשה וגם שיטת הרשב"א קשה ויבואר.

וז"ל הרמב"ן – "מיהו בשנפלה לפניו לבדה אני מסופק אם צריכה חליצה ממנו כיון דמגורשת אצלו או כיון שאין עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וכן נראה אלא שצריך תלמוד" – הרי למסקנה מבואר שאין חליצה, וזה תמוה, הרי "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" תלוי באי תפיסת קידושין של ערוה, והרי ליכא ערוה וליכא אי תפיסת קידושין של ערוה שהרי היא מגורשת גמורה – וכתחילת דברי הרמב"ן, ומה ראה להסיק שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" – וכן הקשה בקוה"ע [סימן ה' ס"ק ב'] ובחידושי הגרש"ש"ק [סימן ב'] – ולהלן נדון בדברי הרשב"א ובמה שיש להקשות עליו.

מביא את דברי האחרונים שיש ב' דינים ב' כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

ובביאור שיטת הרמב"ן ביארו האחרונים שיש ב' דינים בהלכות "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", דמלבד מה שאמרו להלן [כ:'] שהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" תלוי בדין תפיסת קידושין, הרי מצאנו במעוברת שאין לה יבום מחמת הדין "ענין עליו" ובה נאמר דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", אף שאין ב"ענין עליו" חסרון של אי תפיסת קידושין, עוד מצאנו ברא"ש ריש מכילתין שהקשה דלמה לא אמרו "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" בנדה – כמו במעוברת – וקשה תלת:

א] למה בכלל נאמר דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת – הא דמי לחיי"ל ועשה, ב] למה כתב הרא"ש ריש מכילתין דגם בנדה נימא כן כמו במעוברת, הא נדה דמי לחיי"ל ועשה דבתרומתה איכא תפיסת קידושין, ג] מה באמת השייכות בין נדה למעוברת יותר מחיי"ל ועשה, ולמה הקשו ממעוברת ולא הביאו סיוע מחיי"ל ועשה, וצ"ע.

ומכאן הוכיחו האחרונים²⁹⁵ שיש ב' דינים בהלכתא ד"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והיינו שיש דין פטור ויש דין בקנין, שמי שפטור מזיקת יבום פטור מזיקת חליצה וכלשון רש"י [ג. ד"ה ה"א מילחין], וזה תוכן ההלכה בחיי"ל, אבל במעוברת נתחדש דין שני שמי שאין לו דין קנין יבום אין לו דין קנין חליצה²⁹⁶, אלא דסו"ס קשה דמאי שנא חיי"ל ועשה מנדה ומעוברת, הא בנדה ומעוברת ליכא קנין וגם בחיי"ל ועשה אי בעלו לא קנו, ובזה תירץ בקוה"ע שבחיי"ל ועשה ליכא זיקת יבום כלל ואיתרבי לזיקת חליצה גרידא, וכל הסוגי' להלן [כ'] דמחלקת בין תפיסת קידושין לאי תפיסת קידושין קאי באלו שאין בהם זיקת יבום ובהם נאמרה ההלכה שצריכים אי תפיסת קידושין כדי שלא יהיה זיקת חליצה.

אבל במעוברת ונדה איכא סוגי' אחרת שהרי בהם יש זיקת יבום ולא שייכי כלל וכלל לסוגי' להלן [כ'], ולכן ליכא בהו הריבוי מיבמתו שעולה לחליצה אף שאינו עולה לייבום, דרק חיי"ל ועשה

²⁹⁴ קושיות עצומות גיטין [פ"ג] – מובא ברעק"א הדנפמ"ח ביבמות [ב'].]

²⁹⁵ עיין בזה בקצרה בברכ"ש [סימן א' ס"ק א'] ובהרחבה בקוה"ע [סימן ה' ס"ק ג' וס"ק י"ד] ובחידושי הגרש"ש"ק [סימן ב' ס"ק א'].]

²⁹⁶ ועיין להלן ברש"י ריש [ל"ו]. בסוגי' דמעוברת שכתב "עולה לייבום" – "דביאתה פטרתה" ולמדנו שאינו עולה לייבום היינו שלא מהני הביאה לפטורה, ודייק הקוה"ע דהכא מדויק שלא חסר בזיקת יבום, והיינו הדין השני של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ודו"ק.

דליכא בהו זיקת יבום איתרבי מהך קרא, אבל במעוברת ונדה דאיכא בהו זיקת יבום ליתנהו בכלל הך ריבוי, ובהם נאמרה הלכה חדשה של "כל שאין עולה לקנין יבום אינו עולה לקנין חליצה" וזו הלכה רק בקנין.

אולם לא נתבאר בדבריהם דלמה בחי"ל ועשה נפטרה מזיקת יבום, הא מאי שנא דין אעדל"ת שב"כ [נדה] ודין אעדל"ת ועשה [חי"ל ועשה] ודין עיין עליו [מעוברת], הא כולהו נתמעטו מיבום כל אחד מטעמו, ולמה ליכא זיקה בחי"ל ועשה ולמה איכא זיקה באידך, וע"כ שתחילת החילוק בין הנך דינים הוא כסברת הגרי"ז, שחידש בחי"ל ועשה שהאיסור הוא איסור ליקוחין לעומת נדה ומעוברת שזה איסור ביאה ולא איסור ליקוחין, ולכן חלוקין נינהו לענין אי בעלו לא קנו, וע"ד זה י"ל דמהאי טעמא דחלוקין נינהו נמי לענין זיקה דלכן דווקא בחי"ל ועשה ליכא בהו זיקה, ולכן איתרבו לחליצה.

אכן גם אחרי שנתבאר שאין זיקה בחי"ל ועשה ויש רק זיקת חליצה הא סו"ס ליכא בהו קנין יבום ולמה מהני בהו קנין חליצה, דלמה עדיפי ממעוברת, ועל זה כתבו הקוה"ע והגרש"ש"ק דדומה למה שמצאנו בביכורים שאם נראו לקריאה קריאה מעכבת בהם ואי לא נראו לקריאה אינה מעכבת בהם, וכן בחי"ל ועשה דלא נראו כלל ליבום – שאין בהם זיקת יבום – הלכך מה דליכא בהם קנין יבום לא מעכב לחליצה, עכתו"ד.

בעלת התנאי דומה למעוברת ונדה.

ובדרך זו יישבו נמי את שיטת הרמב"ן, דבעלת התנאי דומה למעוברת, דאינה ערוה והיא זקוקה לגמרי שהרי היא מגורשת גמורה, ויש בה תפיסת קידושין, אלא שאין לה קנין יבום, ולכן שפיר חזרה ההלכה של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

והעירני תלמיד דאחד דאחרי מה שנתבאר שם הרמב"ן מודה לתוס' שיש כאן איסור לא לקח של אשת איש גם בבעלת התנאי, אלא שסו"ס היא אינה חפצא של ערוה דאשת איש, וזה לא סגי לפטור צרה, אכן למה לאו זה שיש בביאה לא סגי להפקיע זיקה כמו לאו ועשה של חי"ל ועשה, הרי גם הכא הלאו הוא לאו של ליקוחין.

ונראה שצריכים לפרש את סיבת הפקעת הזיקה בחי"ל ועשה בדרך אחרת – [שלא ע"ד הגרי"ז בדין אי בעלו לא קנו], והוא ע"ד מה שהבאנו מהאבי עזרי, דחלוק עריות מנדה, שבעריות, האשה עצמה היא ערוה והיא עצמה אשה אסורה, לעומת נדה שאין כאן אשה שהיא ערוה אלא שביאתה היא ביאת עריות, וע"ד זה י"ל נמי בחי"ל ועשה שהיא עצמה אשה האסורה לעומת מעוברת שרק ביאתה אסורה, ולכן בחי"כ ובחי"ל ועשה ליכא זיקה ובנדה ובמעוברת איכא זיקה.

ולפי"ז א"ש טובא בעלת התנאי, דבעלת התנאי אינה אשה אסורה אלא שביאתה ביאת איסור, וכנתבאר בעיקר פלוגתת הראשונים בבעלת התנאי – ודו"ק – ולכן דומה ממש לנדה ומעוברת.

אולם העירני תלמיד אחד בסברא אמיתית – שיש לחלק בפשיטות בין חי"ל ועשה לבעלת התנאי גם לדרכו של הגרי"ז, שבחי"ל ועשה איכא לאו של ליקוחין ביבום עצמו, אכן בעלת התנאי שאני, שאין הלא תקח מתייחס ליבום, שהרי אין לה אפשרות להגיע ליבום – [וכמו שנתבאר בתוס' שכשיחול האשת איש לא יהיה אשת אח וליכא יבום] ורק שביאתה אסורה באיסור ליקוחין, וכל החסרון זיקה הוא רק בתולדה ממה שיש איסור ליקוחין על הליקוחין של יבום, והכא אין האיסור ליקוחין מתייחס לזיקה של הליקוחין של יבום.

מתמה טובא במהלך הנ"ל בשיטת הרמב"ן מדברי הרמב"ן להלן [ל"ה], ומעוד תמיהות.

איברא שהעירוני התלמידים לכמה קושיות בכל המהלך של האחרונים הנ"ל:

א [המעייין בדברי הרמב"ן להלן [ל"ה] יראה שאין זו שיטת הרמב"ן, ואדרבה, יבואר שבאמת אין כאן ב' דינים נפרדים, ועיין בכל זה בהערה ²⁹⁷ מה שהבאנו מדברינו לעיל [סימן ח']].

²⁹⁷ בדברי הרמב"ן מצאנו איפכא, דעיין בדבריו להלן [ל"ה]: ד"ה אי ביאת מעוברת שמה ביאה וכו' [שכבר הקשה דלמה במעוברת אמרנו "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" משא"כ בחי"ל ועשה, וז"ל: "ואף על גב דאיכא חייב לאוין ועשה שאם בעלו לא קנו וצריכה חליצה, התם איסור דבר אחר גורם לה ורחמנא רבינהו, אבל הכא אם כשהיא מעוברת אינה ראויה ליבום שאם בא עליה לא קנה, אם כן אשת אח שלא במקום מצוה היא ולחליצה נמי לא חזיא".

למדנו מהרמב"ן שהחילוק בין חי"ל ועשה הוא דחי"ל ועשה הוא איסור צדדי ולכן אין בו דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ורק במעוברת אינה ראויה ליבום ברמה כזו שאם בעלו לא קני, וממילא דהוי ליה כאשת אח שלא במקום מצוה, ולכן חזרה לכאן הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ודו"ק, וקשה שהרי גם בחי"ל ועשה אי בעלו לא

ב] הרי סברת הרמב"ן להלן [כ'] שאין דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" והכל סברא אחת שאי תפיסת קידושין שוה לאי תפיסת זיקה, ומה שייך דין נוסף של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" בלי חסרון זיקה, ושורש הקושל' בזה הוא, דכוונת האחרונים שייסוד הדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" חדא הוא, והיינו תלייה בין חליצה לייבום, אלא שתלייה זו קיימת בין בקנין ובין בזיקה, אכן לפי הרמב"ן אין דין תלייה כלל וכלל, אלא שיש דין אחד בגוף הזיקה שהיא לא קיימת כלל וכלל בסוג אשה כזו וממילא שאין מקום לחליצה, ומה שייך לרבות דין אחר שלא מענינו.

והעירני תלמיד אחד לדבר נכון - והוא - שגם הרמב"ן מודה בקס"ד להלן [כ'] כשרצו שהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" יהיה בחי"ל ועשה, דאז הוי בגדר "תלייה" של חליצה וייבום אהדדי, אלא שהגמרא חזרה בה וחידשה שזה דין אחר, והיינו דין פשוט שתפיסת זיקה תלויה באי תפיסת קידושין - וכוונת הרמב"ן שבאמת כבר בטלה עיקר ההלכה של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ובזה באו האחרונים לחדש שהרמב"ן מודה שלא בטלה כל ההלכה של כל שאינו וכו' בתור הלכה של "תלייה" אלא דאכתי קיימא הך דין "תלייה" בדין קנין - והיינו שהקנין חליצה תלוי בקנין יבום.

ג] עוד הערונני שאחרי סתירת הסוגיות במעוברת וחיי"ל ועשה, הרי מוכרח יסוד זה שיש ב' דינים בהלכות "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וא"כ מה הסתפק הרמב"ן ולמה הסיק "ועדיין צריך תלמוד" - הרי מה אכפת לן שהיא מגורשת גמורה ואין כאן ערוה דאשת איש [וזה היתה סברת הרמב"ן לחייב חליצה], הא סו"ס אין כאן סיבה לחייב חליצה דפשוט שיש דין נוסף של מעוברת והרי היא דומה למעוברת, וצ"ע.

קנו, ויש שלמדו שזה משום שחזר האשת אח, וצ"ל דבחי"ל ועשה הדין אשת אח הוא תוצאה ממה דליכא יבום, והכא האשת אח היא סיבה, והיינו שהפסוק של עיין עליו מחייב לדון ולהסתפק שיתכן שיהיה וולד ולכן צריכים לדון שאין כאן מחייב של יבום ודנים שהאשת אח הוא אשת אח שלא במקום יבום, וזה כל דינו של העיין עליו, מיעוט מעיקר חיובא דייבום. אולם עיקר הדברים תמוהין, הרי לפי האמת אין כאן אשת אח, והרי ליכא קרבן וכתר, וגרע טפי מחיי"ל ועשה, ומה כוונת הרמב"ן הכא.

ומדברי הברכ"ש [סוף סימן א'] הבנתי כך שבאמת אין כאן ב' דינים שונים, חד בקנין וחד בזיקה, ולדוגמא הביא, שקטן שאין בו קנין יבום מגזה"כ של אשר ינאף וכו', הרי בדידיה ליכא דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" גם מצד הקנין, דכל הדין הוא אך ורק מצד הזיקה, ולמד הברכ"ש שגם במעוברת הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" בנוי על ערוה דלקחת, [עיין היטב בלשונו סו"ס ק"ג], והיינו שמה שאין קנין יבום במעוברת הוא משום שכמו שיש ערוה דלקחת לגבי הפטור מזיקת יבום בכללותו, דלא חל כלל וכלל בזה איכא נמי פטור חליצה, כמו כן יש ערוה של אשת אח לגבי קנין יבום, והיינו שחסר בזיקה כלפי הקנין דכלפי הקנין של היבום דנים שאין זיקה ולכן יש אשת אח כלפי הקנין, וכלפי זה חשיבא כערוה של לקחת, וכל זה יליף מהפסוק של "עיין עליו" שאינה ערוה גמורה כיון שמוכרחת להיות זקוקה לזמן של אח"כ, ולכן ליכא גם כרת של אשת אח, ולכן אין קרבן דסו"ס זקוקה היא אליו, אבל יש כאן ערוה כלפי הזיקה לענין זה שלא חל הקנין יבום, וכלפי זה איכא אשת אח שלא במקום מצוה.

ומעתה, כמו דלקחת מלמד דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי הזיקה, והיינו דנתחדש ערוה חדשה של לקחת כלפי כל הזיקה כולה גם יבום וגם חליצה, כמו כן הוא מלמד דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי הקנין שהרי היא ערוה כלפי הקנין יבום.

אלא שצריכים להוסיף ג' נקודות על ביאורו של הברכ"ש ברמב"ן:

א] עיקר הגדר בהאי מיעוט הוא מחודש, אלא שמצד אחד יש דין צדדי של עיין עליו שאינו 'פטור מוחלט' אלא שצריכים לבדוק את המצב, וזה מחייב המתנה, ובזה לא דמי לפטור איילונית שהיא פטור מוחלט, ומאידך, הדין הזה אינו דין צדדי מפרשה אחרת שבא לחדש שבכל הספקות כה"ג צריכים עיוני ובדיקה לדעת מה תלד אלא שהפרשת יבום עצמה מחייבת בדיקה והמתנה, הרי שבפרשה עצמה חיילא דין צדדי, ולכן נתחדש דין מחודש שהמתנה היא בפרשה עצמה וכלפי זה שלא חל הקנין שפיר חשיבא כאין כאן זיקה.

ב] כל החידוש הזה הוא דווקא במעוברת ששם יש פטור בעיקר הפרשה, אבל בחי"ל ועשה ליכא פטור בעיקר הפרשה, ולכן בדידהו איכא באמת זיקה גמורה לייבום וחליצה כהדדי, איפכא ממש מהאחרונים שחידשו שבחי"ל ועשה איכא רק זיקת חליצה, ודו"ק - למדנו א"כ דבהאי ספק האם יש זיקה מיוחדת לחליצה, בזה נחלקו הנך תרי דרכים ותלוי בגדר הדין במעוברת.

ג] יש לעיין הרי שיטת הרמב"ן שאין פסוקים למסקנה בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ויש סברא אחת, דלא שייכא תפיסת זיקה היכא דליכא תפיסת קידושין, דמי זל"ז, וא"כ קשה דהאיך ילפינן דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" של מעוברת דלא שייכא לדין זה, שכאן יש תפיסת קידושין, ובשלמא אי היה לנו פסוק שייבו"ח תלויים זכ"ו אז היינו אמורים שכלול בדין זה ב' הלכות אכן אינו כן, שהכל מסברא אחת והאיך כלול בזה ב' דינים שונים.

ולמדנו מזה שהאשת אח נהפכה לערוה דלקחת - וכמבואר ברמב"ן - וכמו שעיקר הסברא של ערוה דלקחת לא מאפשרת תפיסת זיקה, כמו כן היכא דאיכא גילוי מעיין עליו דאיכא ערוה מוגבלת, והיינו דרק כלפי הקנין הדרא האשת אח, אז נמצא שהערוה דלקחת היא מוגבלת לאי תפיסת זיקה כלפי הקנין, אף שבאשה עצמה עדיין חיילא זיקה.

עכ"פ - אחרי כל הנ"ל אין מה לדמות בעלת התנאי למעוברת - ודו"ק.

הצעה בביאור דברי הרמב"ן.

והנראה פשוט בדברי הרמב"ן שאף שחולק וסובר שהיא מגורשת גמורה - אכן סו"ס הוכחנו בתוס' שיש כאן ערוה ליבום מתרי טעמי, א] בדרך הראשונה בתוס' מצד הלא תקח שקדם לחפצא של הערוה, ב] בסוף דבריו מצד זה שכל הערוה שעומדת ביבום שזה סגי לן לפגום את כל הנפילה, ודו"ק.

ואולי י"ל שהרמב"ן מודה שבערוה דלקחת סגי לן גם בזה, ולגבי חליצה מהני, וקשה דסו"ס היכן הערוה של אי תפיסת קידושין, הא רק האזהרה של הלא תקח קיימת, וצ"ע, ועוד, דאי נימא כן אכתי יהיה קשה דלמה לא הקשה הרמב"ן על רבי, הרי לרבי סגי לן בערוה דלקחת, וצ"ע.

מתמה טובא בשיטת הרשב"א דמדמה בעלת התנאי לנודרת.

עד כאן שיטת הרמב"ן - וכבר הבאנו ששיטת הרשב"א כפשוטו א"ש דלשיטתו סובר שיש חליצה.

אולם גם ברשב"א יש לתמוה דמצד אחד אזיל לשיטתו וכתבאר ועיין בהערה²⁹⁸ שהבאנו לשונו שבאמת ביאר כנ"ל והיינו שכיון שהיא עצמה מגורשת גמורה ואין כאן ערוה דאשת איש, הלכך איכא חליצה, אולם הרשב"א הוסיף מקור לדבריו - "והרי זו כנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה דתנן בפ' ב"ש [ק"א]: כופין אותו שיחלוץ לה, והרי זו אינה עולה ליבום דבר תורה דקיימא עליה בלאו ועשה ואעפ"כ עולה לחליצה משום שדבר אחר גרם לה ליאסר", עכ"ל.

והמקור הזה תמוה מאד - שהרי נודרת היא חיי"ל ועשה שיש בהם תפיסת קידושין ולכן יש בה חליצה, ומה מצא בה, ואם רצונו לומר שכאן יש עיכוב מיבום בלי החסרון של אי תפיסת קידושין כיון שאין ערוה א"כ היה יכול להביא כל חיי"ל ועשה, וע"כ כוונתו שכאן בתנאי יש דין מיוחד של עיכוב מן הצד וכלשונו: "שדבר אחר גרם לה ליאסר", ואת זה הוא מצא בנדר וזו ההגדרה של בעלת התנאי, אכן סו"ס עדיין קשה, שמה שנדר באמת חולצת הוא מצד חיי"ל ועשה ואין ראייה ליסוד חדש של "דבר אחר גרם לה ליאסר", וצ"ע, וכן הקשה השער המלך - מובא בחידושי הגרשש"ק [שם].

ביאור של הגרשש"ק עפ"י כל הנ"ל - שנודרת נתמעטה מהדין השני של "כל שאין עולה לקנין ייבום אינו עולה לקנין חליצה", כיון "שדבר אחר גרם לה ליאסר", ובזה דומה בעלת התנאי לנודרת.

והישוב לזה ביאר הגרשש"ק עפ"י כל הנ"ל, והוא, שבאמת יש ב' דינים, וכן"ל, ונודרת כיון שיש בה עיכוב צדדי, הרי לא שייך לומר בה שאינה זקוקה וכבר לא דומה לחיי"ל ועשה - וכל זה נתבאר כבר לעיל בביאור שיטת הרמב"ן למה בעלת התנאי שייכת למעוברת ולא לחיי"ל ועשה, ומהאי טעמא ממש י"ל שגם נודרת לא שייכת לחיי"ל ועשה, שבאמת יש לנודרת זיקה, שאין האשה אשה אסורה אלא שיש בה נדר, ונמצא שמצאנו היכי תימצי של חיי"ל ועשה שאינם בכלל כל חיי"ל ועשה דעלמא.

ומעתה י"ל שהרשב"א מתחיל במקום שהרמב"ן סיים, והיינו שהרמב"ן חידש שבעלת התנאי שייכת לדין השני של "כל שאין עולה לקנין ייבום אינו עולה לקנין חליצה", והרשב"א מתחיל לדון בדין השני עצמו - שגם שם יש כאלו שהתמעטו.

והוכיח כן ממה שיש להקשות דלמה נודרת חולצת - והיינו שכבר א"א לומר שחולצת מחמת חיי"ל ועשה, וכן"ל, וע"כ שהיא כמו מעוברת, ולמה חולצת, הא מעוברת לא חולצת מחמת הדין השני, וע"כ שנתמעטה מהדין השני "כל שאין עולה לקנין ייבום אינו עולה לקנין חליצה", והיי"ט שאין בה "שדבר אחר גרם לה ליאסר".

ואחרי שהוכחנו כן דשאני היכא "שדבר אחר גרם לה ליאסר" ששם כבר חולצת, א"כ גם בעלת התנאי היא בכלל "דבר אחר גרם לה ליאסר", ולכן היא חולצת.

²⁹⁸ וזה לשונו: "ומסתברא לי דאפילו היא עצמה חולצת ואין אני קורא בזו כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דבתנאי לא קא מייירי קרא, ולא אמרינן אלא באיסור ערוה אבל בזו שאיסור דבר אחר גרם לה להאסר דהיינו תנאו חולצת אף על פי שאינה מתיבמת. ואף על פי שאף זו אם עמדה ונשאת לזה שנאסרה עליו נמצא גט בטל ותאסר לו איסור ערוה מ"מ אין איסורה עכשיו אלא מחמת תנאו ולא מחמת ערוה שהרי גיטה גמור ואין כאן שיעור בגט מידי דהוה אתנאי דעלמא" וכל דבריו עד הכא א"ש לשיטתו שאינה ערוה אלא מגורשת גמורה היא.

ובדעת הרמב"ן צ"ל שהרמב"ן חולק - דסו"ס יש לחלק ולומר שבעלת התנאי גרע דאי בעלו לא קנו, משא"כ נודרת דאי בעלו קנו ולכן יש לה חליצה, ובעלת התנאי באמת דומה למעוברת, ודו"ק – עכתו"ד.

עוד יש לחלק גם בלי זה, והוא, שכבר נתבאר שגם בבעלת התנאי איכא איסור לא תקח, אף שהיא עצמה אינה ערווה, אולם מה שמגדירים את האיסור כ"דבר אחר גרם לה ליאסר", היינו מחמת ה'סיבה' לאיסור, והיינו התנאי מילתא אחריתי, ויש לומר דנודרת גרע, ששם התוכן של האיסור הוא חילול הדבור והביאה אינה אלא היכי תימצי לחילול הדיבור, ונמצא שלא רק הסיבה לאיסור הוא בגדר "שדבר אחר גרם לה ליאסר", אלא גם התוכן והגדר של האיסור הוא כך, ושפיר יש לחלק ביניהם, ודו"ק.

סימן ל"ו תנאי וחזק

פרק א' בדברי הרשב"א בירושלמי, דחוק דומה לתנאי וליכא בזה איסור גמור. // ביאורו של הגר"ח שמואלביץ בשיטת הרשב"א בדין גירוש חוק דדומה לתנאי, ולכן אין פטור צרה. // יש כאן חידוש בגדר של הכריות של הגט שיכול להתיר אישות בלי איסור דאיסור ואישות תרתי נינהו. // יש חידוש נוסף בגדר דין שיוור וחזק בגט שמשייר את האיסור ולא את האישות, ומכאן מקור גדול שיש איסור היום גם בתנאי – ולא רק האיסור שיתחדש במעשה עצמו. // מתמה דסו"ס הרי היא אשה אסורה, ועו"ק מלשון הירושלמי עפ"י עיקר היסוד של שיוור וחזק שזה עשייה בפני עצמו. // מביא יסוד גדול של האחרונים בעיקר גדרי שיוור שיש כאן עשייה חדשה בפני עצמה, ומתמה בדבריהם. // מבאר שאינו כפשוטו שיש כאן עשייה חדשה בפני עצמה – אלא שעושה עשייה של שיוור שגורם שכלפי זכות מסוימת מעולם לא היה קנין, וכדמצאנו בחזק מתרומותיך ונדרים. // הוספה: דברי ר' ראובן גרונבסקי זצ"ל – ומתמה – משיוור על פירות עצמם בלי קרקע לפירות. // זה הביאור בדמיון של הרשב"א בין חזק לתנאי ש"הוא עושה" האיסור. //

פרק ב' עוד בסוגי' זו, בשיטת הרמב"ן בירושלמי, ובסברת התוס' דלא קרינא ביה אשת המת. // מביא דאכא ב' פלוגתות בין הרמב"ן והרשב"א. // ביאור פלוגתתם. // דברי האחרונים בביאור סברת התוס' שאמרו "דלא קרינא לגביה אשת המת דכבר נאסרה עליו לפני קדושי אחיו משום אשת איש". // ביאור חדש דמישך שייכא לדין "המשך האישות" שיש ביבום. //

פרק ג' בדברי התוס' דתנאי חשיב כשיוור. // מביא את דברי התוס' "ובע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי נמי, אי חשיב שיוור כמו בחזק מפלוני א"כ שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם" – ובדברי המהר"ם שיף וט"ז שכל כה"ג יצא מכלל תנאי וחשיב כשיוור, ומתמה בזה. // ביאור הדברים עפ"י הגרי"ז בשאר כסות ועונה. // מתמה טובא בעיקר הדברים, דאין דברי הגרי"ז שייכים לכאן. // דרכו של האבני מילואים בזה. // מתמה בט"ז דלמה אינו מגרש את האישות של שיוור ומוכיח דעיקר הגדר של שיוור היינו "עשייה של עיכוב". //

פרק א' בדברי הרשב"א בירושלמי, דחוק דומה לתנאי וליכא בזה איסור גמור.

ביאורו של הגר"ח שמואלביץ בשיטת הרשב"א בדין גירוש חוק דדומה לתנאי, ולכן אין פטור צרה.

עיין בדברי הרשב"א שכתב – וגדולה מזו אמרו בירושלמי, דהק' בגרושי חוק דתאסור צרה, ומשני תמן התורה אוסרתה עליו ברם הכא הוא אוסרה עליו, כלומר בשיוור זה ואינו באיסור גמור אלא כעין תנאי, ואין צרת איסור תנאי פטורה וכו', עכ"ד.

וז"ל: "ברם הכא הוא אסרה עליו כלומר בשיוור זה ואינו כאיסור גמור אלא כעין תנאי ואין צרת איסור תנאי פוטר ואף על פי שזו נראית יותר כערוה שמשייר בגיטו וכ"ש בעל מנת דלכו"ע אינה פוטרת צרתה שהרי מגורשת גמורה היא אצל הכל אלא שהתנה עליה תנאי ממקום אחר" – ועיין בהערה ²⁹⁹ שהבאנו כל לשונו בזה.

וצ"ע במש"כ דבגרושי חוק הוי כאיסור תנאי, הא אשת איש גמורה היא דהא שייר בגירושיה, ואמאי לא פטרה צרה, ואינה כתנאי דמילתא אחריתי היא, ועוד שהרי הרשב"א עצמו עמד בזה שדווקא בתנאי הוי אשת איש גמורה ולגבי איזה נקודה מדמינן חזק לתנאי וצ"ע.

והביא בזה הגר"ח פרצוביץ זצ"ל מהגר"ח שמואלביץ זצ"ל – עיין בשערי חיים גיטין [סימן נ"ט ס"ק ז'] – וכן הוא בשיעורי אבי עזרי בסוגיין – שביארו בזה שגירוש חזק מגורשת היא מבעלה לגמרי ואינה כלל אשתו ואעפ"כ מהני השיוור לאוסרה על פלוני, והעמיד בזה ב' חידושים, א] בגדר כריתות של גט, ב] בגדר דין שיוור וחזק בגט.

²⁹⁹ וז"ל: "וגדולה מזו אמרו בירושלמי בגיטין פרק המגרש שהקשו שם בזו כדגרסינן התם התיב ר' חנניא בשם ר' פנחס וניתני שש עשרה נשים כר' אליעזר כלומר דאמר [פ"ב] המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לזה הרי זה גט, וסברוה בירושלמי דבחזק פליגי ואפ"ה קא מכשר רבי אליעזר, ומשני כבר אתמר טעמא תמן התורה אוסרתה עליו ברם הכא הוא אסרה עליו כלומר בשיוור זה ואינו כאיסור גמור אלא כעין תנאי ואין צרת איסור תנאי פוטר ואף על פי שזו נראית יותר כערוה שמשייר בגיטו וכ"ש בעל מנת דלכו"ע אינה פוטרת צרתה שהרי מגורשת גמורה היא אצל הכל אלא שהתנה עליה תנאי ממקום אחר, ומשמע ודאי הכי מדלא אקשו לה בירושלמי בעל מנת ולכו"ע", עכ"ל.

יש כאן חידוש בגדר של הכריתות של הגט שיכול להתיר אישות בלי איסור דאיסור ואישות תרתי נינהו.

החידוש הראשון הוא דבכריתות של גירושין איכא תרתי, והיינו דמלבד מה שהגט כורתה ומגרשה מבעלה בעינן נמי שיתיר את האיסור אשת איש, ותרתי נינהו.

והיינו שכשם שבקידושין הוא גם קונה אותה [האשה נקנית] והוא גם אוסר אותה [אסרה אכו"ע כהקדש], כמו כן בהיתר גירושין הדין כן, דצריכים גם להפקיע אישות וגם להתיר את האיסור.

ויסוד זה כבר העמיד בקובש"ע [ח"ב סימן כ"ז] דשו"ט בקידושין אי מיתת הבעל פשיטא ליה שהיא מותרת – הוא אסרה והוא מתירה במיתתה – אכן למסקנה מדמינן לכל העריות, והיינו שנאסרה איסור עולם, דלקס"ד חשבו שהאיסור מתחדש כל רגע כפי הקנין והסיקו שהאיסור הוא איסור עולם ככל העריות, בלי הגבלה של הקנין, ולאחר מיתה ליכא קנין ויש איסור – לולי המתיר המיוחד של מיתת הבעל, ובזה ביאר את מה שאמרו בנדרים [כ"ט] שא"א לקדש אשה לזמן כיון שקדושת הגוף לא פקע בכדי, והיינו מצד האיסור ולא מצד הקנין.

וחילוק זה הוא ע"ד מה שמבואר בקוה"ע [סימן ג' ס"ק ט'] שיש ב' סיבות לאי תפיסת קידושין באשת איש, חדא ככל העריות [וכן הוכיח האבני מילואים מדמצאנו דהוקשו כל העריות – כולל אשת איש – גם לדין זה], וחדא מצד הקנין [וזה סברת הפנ"י בטעמא דלא תפסי קידושין באשת איש], וביאר הקוה"ע דבעינן להא תרי טעמי, דנפ"מ בשפחה חרופה ששם יש קנין אבל ליכא בזה איסור ערוה וכת, והנפ"מ של האיסור ערוה הוא דלכן איכא ממזרות מכח הערוה של אי תפיסת קידושין, דאי תפיסת קידושין מצד הקנין לא מביא ממזרות, ובזה א"ש דגם הפנ"י וגם האבני מילואים צודקים.

ועפ"י זה ביארו באבי עזרי והגר"ח שמואלביץ זצ"ל שגם ר"א מודה שיש חסרון כריתות בחוץ, אבל כיון שהוא כורת את כל האישות גם לגבי האי, שוב ליכא חסרון כריתות בזה שהוא לא מתיר את האיסור אשת איש כלפיו.

יש חידוש נוסף בגדר דין שיור וחוץ בגט שמשייר את האיסור ולא את האישות, ומכאן מקור גדול שיש איסור היום גם בתנאי – ולא רק האיסור שיתחדש במעשה עצמו.

החידוש השני הוא שבהלכות שיור וחוץ נתחדש דמהני השיור לומר דלא הותר האיסור אשת איש למאן דמשייר בהיתרה, אמנם בעיקר הכריתות והגירושין ליכא שיור, ונמצא דאינה אשת איש, דהא גרושה היא מבעלה, ורק דנאסרה באיסור אשת איש, וזהו שכתב הרשב"א דהאי איסור אינו ערוה ורק דאסורה באיסור כרת ולא פטרה צרה.

וביאר עוד דהוי כעין מש"כ התוס' דנדה אף דאסורה בכרת אינה ערוה, ה"נ בגרושי חוץ אף דאסורה באיסור אשת איש מ"מ אינה ערוה.

ולכא' נראה שיש מקור גדול לדברינו לעיל [סימן ל"ה] דכו"ע מודי שיש איסור במעשה ביאה עצמו – והיינו, שאם היינו לומדים ברשב"א שאין כאן כלום בתנאי – לא חפצא של ערוה דאשת איש באשה וגם לא איסור אשת איש – אלא תנאי בעלמא – [והיינו שהוא יודע שאם יבא עליה אז יתחדש איסור], א"כ איזה דמיון יש לשיור, הא בשיור ודאי איכא איסור היום – גם אחרי החידוש לחלק בין האיסור לקנין, אכן אחרי מה שנתבאר שגם בתנאי יש איסור היום על הבעילות, א"כ כבר דמי לשיור.

מתמה דסו"ס הרי היא אשה אסורה, ועו"ק מלשון הירושלמי עפ"י עיקר היסוד של שיור וחוץ שזה עשייה בפני עצמו.

איברא דאכתי אינו ברור סברתו, הא סו"ס למה אינה אשה האסורה ממש – הא אי מצאנו חילוק בין האיסור לקנין וכמו שהביאו מכמה מקומות, א"כ למה לא נימא שכל הקנין אינו וכל האיסור קיים בתוקפו ככל ערוה של אשת איש – ניחזי אנן, לפי הקס"ד שתמיד יש איסור אשת איש לאחר מיתת הבעל – וכמו שהבאנו מהקובש"ע, הרי רק הקנין חסר אבל האיסור נמצא בשלמותו, ולכא' פשוט שהיא ערוה וגם ליכא בה תפיסת קידושין ככל ערוה של אשת איש, ורק שחסר בקנין, הרי פשוט שהקנין לא מוסיף לא בערוה ולא בכרת, וא"כ מה ענינו של הקנין לגבי הדין ערוה ליבום ולצרור, וצ"ע, וכפשוטו איכא איסור מושלם כמו בכל ערוה דאשת איש, ובמה דומה לתנאי שעל זה אמר הרשב"א שהיא מגורשת גמורה ואינה אשה האסורה, וצ"ע.

עו"ק - שזה לשון הרשב"א - "ברם הכא הוא אוסרה עליו, כלומר בשיור זה ואינו באיסור גמור אלא כעין תנאי" - ותמוה, דבמה מיקרי הוא "האוסר", הרי הוא עשה את כל הגירושין חוץ מלהתיר אותה אליו, אבל הוא לא עשה כלום בלאוסרה עליו, והמשמעות של הרשב"א הוא דבזה גופא שהוא האוסר - בזה עצמו הוא דומה לתנאי ששם הוא העושה את התנאי וזה עשייה של מילתא אחריית - נפרדת - כאילו למשוך בחזרה את האיסור אחרי שהתיר אותה, וצ"ע.

מביא יסוד גדול של האחרונים בעיקר גדרי שיור שיש כאן עשייה חדשה בפני עצמה, ומתמה בדבריהם.

והנראה בזה ונקדים בחידוש האחרונים בגדר שיור - דהנה, עיין בסוגי' בב"ב [ס"ג.] דמבואר בסוגיא ובתוס' [שם] שהמוכר לחברו שדה ומשייר לעצמו את הפירות עתידיים - והיינו לא "קנין פירות" שהוא קנין בגוף עצמו לפירותיו - אלא את הפירות בלבד הוא שייר, דלרבי מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, שיורו שיור, שכשם שיכול להקנות פירות עתידיים כך הוא יכול לשיירם, ולחכמים שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כך אינו יכול גם לשייר.

ויש לתמוה, הלא לכאורה השיור הוא ענין של 'העדר', והיינו שהדבר ההוא שהוא משייר אינו נכלל במכירתו, ואם כן מה זה שייר לנידון של הקנאת דבר שלא בא לעולם, הלא אף שאין לו כח להקנותו מדוע לא יכול להוציאו שלא יכלול בכלל מכירתו, וביאר בזה הגרשש"ק [ב"ב סי' ל.]. וכו"ה בקובש"ע [שם ס"ק רפ"א] שהשיור הוא ענין חיובי שהאדם פועל, והיינו שהוא יכול "למשוך" מתוך הקנין זכויות מסויימות הכלולות בו.

ביאור הדבר: כל מי שמוכר חפץ לחברו מכירה גמורה של הגוף, אינו צריך הקנאה חיובית על פירותיו, אלא שהפירות שייכים ללוקח ממילא כתוצאה מבעלותו על החפץ, וא"כ כשבא המוכר לשייר פירות לעצמו, לא סגי לן במה שהוא לא כולל במכירתו את הפירות העתידיים בדרך 'העדר', כי לגבי הפירות מה לנו ולמכירתו של זה, הלא מאליהם הם שייכים לקונה, ועל כן צריך לפעול פעולת 'שיור' באופן חיובי, שהוא חלות שהאדם פועל באותן זכויות, כאילו הוא קונה אותן מהקונה.

וכן נראה בכוונת הגרעק"א בתשובותיו [תנינא פ"ח] - מובא בקוב"ש [שם] - "דהוי כהקנה הכל לחברו והלה חוזר ומקנה לו את מה ששייר", כלומר שגדר השיור אינו העדר אלא שיור בחיוב, דבא לבאר שם האיך מהני מכירה של גוף מחיים ופירות לאחר מיתה, דאיך הוא מקנה פירות לאחר מיתה, אלא שהוא מקנה את הכל ולוקח זכות פירות בחזרה לעצמו כל ימי חייו וממילא בטלה הזכות במיתתו והפירות ממילא ללוקח.

ותמה בזה הקובש"ע שאיזה קנין איכא בזה, הא המוכר צריך לעשות כעת קנין נוסף מהלוקח והאיך הוא קונה זכות חדשה בלי שום קנין, וצ"ע, ועיין בזה בחידושי הגרשש"ק שג"כ הקשה כן - וחדש דבכה"ג מהני קנין בגמירת דעת בעלמא - עיי"ש.

אולם יותר יש לתמוה - הרי איך נפרש שיור בגירושין, הרי בגירושין ליכא למימר שהוא מקדשה שוב כלפי אותו שיור, ואי שייר חוץ מתרומותיו אז הוא חוזר ומקדשה לגבי התרומה, ולא משכחת לה כזה קידושין, ועוד דהיכא המעשה קידושין, והכא ליכא למימר כהגרשש"ק דמהני בגמירת דעת, ואי נימא דשאני גירושין וקידושין דהתם השיור הוא שיור בעיקר המעשה א"כ למה לא נימא כן בקנינים, וצ"ע.

מבאר שאינו כפשוטו שיש כאן עשייה חדשה בפני עצמה - אלא שעושה עשייה של שיור שגורם שכלפי זכות מסויימת מעולם לא היה קנין, וכדמצאנו בחוץ מתרומותיו ונדריך.

ונראה לבאר את הדברים כך - שזה נכון שאם היה מעשה חדש של קנין זכות היינו צריכים קנין של המוכר מהלוקח, ואז באמת היה קשה דאיזה קנין איכא בקידושין, אלא דנראה באופן אחר: והוא - שהגדר בזה דהוי כעין תנאי, והיינו, שזה אין להקשות איך תמיד מחייבים תנאי, הא עשו מעשה קנין על חפץ מסויים בהגבהה וכדומה, ושוב 'אמרו' לשון "תנאי" - ופשוט שאין להקשות דמה המחייב של התנאי, הא מילתא אחריית הוא ומי קובע שיחול התנאי ויבטל את המעשה, דזה לא קשה מידי, שהרי כל המעשה נעשה על תנאי, ולכן התנאי מגביל את מבטלו ומקיימו, והיינו שיש כאן כח חיצוני שמצטרף לכל המעשה לקיימו ולבטלו.

ונראה דבשיור וחזק באמת יש כאן מעשה גמור על כל הצדדים, אלא שכמו שבתנאי הוא עושה תנאי במעשה שיהיה במעשה כח חיצוני לקיימו ולבטלו, כמו כן הכא הוא עושה במעשה כח נוסף כעין תנאי, אלא שכחו של השיור להגביל את החלות ולעכבו, והיינו להשוות את המעשה למעשה שלא פועלת – בפועל – כלפי דברים מסויימים.

נמצא שהמעשה מצד עצמו אינו 'חצי מעשה' אבל הוא פועל בפועל כאילו שהיא חצי מעשה – אחרי שנעשה בו שיור של חזק, ושוב לא קשה מה שדנו האחרונים דלמה א"צ קנין, שהרי פשוט שכמו שא"צ קנין נפרד על התנאי לחיבו, כמו כן על חזק שיור א"צ קנין נפרד.

ונבאר יותר – מי שרוצה לזכות בפירות שלא באו לעולם בשדה שהוא מכר, הרי תמיד צריכים לזה קנין, אבל בחזק התחדש שאפשר לעשות שהמכירה הראשונה בכל השדה כאילו לא קיימת לגבי אותה זכות, ובמקום שיקנה לעצמו זכות בחזרה, הוא עושה שכאילו לא היה קנין לגבי חזק – ואין הכוונה שהוא עשה קנין כלפי הכל וכלפי דבר אחד הוא לא עשה, אלא שעשה חלות שיור, והיינו שעשה שיור במעשה שגורם שבפועל דנים שאין כאן קנין כלפי דין וזכות מסויימת.

וזה נמי הביאור בגירושין שפשוט שהוא לא מקדשה שוב לעצמו ביחס לפלוני, אלא שהגדר בזה הוא, שהוא עושה עיכוב בחלות שיוצא מזה שכלפי פלוני מעולם לא היה גירושין, ומוכרח שהגדר כן ממה דמצאנו שיש מושג של "חזק מתרומות וחזק מנדר" [גיטין פ"ה], והיינו שדאי שהוא לא זוכה בחזרה באישות כלפי הנך דינים, וגם פשוט שאין קידושין כלפי קנין כספו והפרת נדרים, והנך פרטים דומים לפירות שלא באו לעולם שהם תוצאה מהקנין, ודמי לזכות בעלמא ביחס לפירות הללו, וה"ה הכא, שעושה שהקנין מוגבל בפועל ביחס לדין זה.

ועיין להלן [פרק ג'] שהבאנו ראייה מהט"ז ליסוד זה – ועיי"ש הנפ"מ דלכן לא מצי מגרש את האישות הזו המעוכבת.

הוספה: דברי ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל – ומתמה – משיור על פירות עצמם בלי קרקע לפירות.

והנה עצם הגדר בשיור – שהכוונה – שכלפי דבר מסויימ דיינינן שכל הקנין לא קיים וכלפי השאר הקנין קיים, דבר זה מבואר מדברי הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל [ריש המפקד] שביאר שיש מושג של קנין של "פרה לכפילא" והיינו שהפרה שייכת לאחד לכל הממונות, וכלפי מצב מסויימ של גניבה אמרינן שהפרה של השני נגנבה והוא זוכה בכפל, ומוכרח שיש בעלות ביחס למצב מסויימ.

וביאר דכה"ג מצאנו נמי בשיור – וכגון בחזק מתרומות והפרת נדר, והיינו כנ"ל דכלפי זה חיילא השיור כאילו שלא נקנה כלפי זה – והיינו כנ"ל.

אחרי כל מה שנתבאר אכתי יש להעיר מהך שיור המבואר שם בסוגי' בב"ב שהוא משייר את הפירות עצמם לשייר קרקע לפירות, ולכן מיקרי דבשלב"ל ומהני רק לר"מ, הרי הכא מה נאמר – הרי הקרקע נמכרה לגמרי – אלא שיש שיור על בעלות נפרדת מהקרקע שהבעלות הזו באה מכח הבעלות שיש לו בקרקע, ומה מהני, הא סו"ס הקרקע נמכרה בלי שיור והאיך עבדינן שיור בדבר שבא כתוצאה ומכח הבעלות על הקרקע – וצ"ע.

זה הביאור בדמיון של הרשב"א בין חזק לתנאי ש"הוא עושה" האיסור.

שאלנו על הרשב"א שאמר – "ברם הכא הוא אוסרה עליו, כלומר בשיור זה ואינו באיסור גמור אלא כעין תנאי" – ותמוה, דבמה מיקרי הוא "האוסר", הרי הוא עשה את כל הגירושין חזק מלהתיר אותה אליו, אבל הוא לא עשה כלום בלאוסרה עליו, והמשמעות של הרשב"א הוא דבזה גופא שהוא האוסר – בזה עצמו הוא דומה לתנאי ששם הוא העושה את התנאי וזה עשייה של מילתא אחריתי – נפרדת – כאילו למשוך בחזרה את האיסור אחרי שהתיר אותה, וצ"ע.

ולפי כל הנ"ל נראה דלא כהאחרונים שחידשו שמתחלקים הקנין והאיסור, והקשינו שהאיסור קיים בשלמותו, ובמה דומה לתנאי ובמה דומה לנדה שזה רק בביאה.

ולדברינו י"ל כך:

יש כאן מעשה כריתות גמור לכל העולם כולל חזק פלוני – וכלפי חזק פלוני איכא עיכוב בבפועל של הכריתות – ולכן בפועל קאי עלה בערווה של אשת איש, אכן סו"ס יש סיבה תמידית להיתר של הערווה, אלא שהשיור הוא זה שפועל שלא יחול ההיתר הזה, ומהאי טעמא מבואר בתוס' שאם

יקדשה אחר יפקע האישות תהיה מותרת גם לו, ומוכרח שאם נסתלק השיור שוב חוזר הכריתות, ומוכרח שהכח הכורת תמיד היה שם, אלא שהיה בו עיכוב. וס"ל לירושלמי שערווה כזו שיש בה מתיר תמידי – אלא שיש במתיר 'מעכב תמידי' על ההיתר, ערווה זו כבר לא דומה לאחו"א ואין בה דין ערווה ליבום. וא"ש היטב כל דברי הרשב"א דמתחילה אמר שיש דמיון בין תנאי לשיור, והיינו "הוא אסרה עליו כלומר בשיור זה ואינו כאיסור גמור אלא כעין תנאי ואין צרת איסור תנאי פוטר" – והיינו בדבר אחד יש דמיון והוא ששניהם איסורים שבאים אחרי שיש מתיר גמור באשת איש, שהרי גם תנאי וגם שיור תרופתו הם מעשים שלו אחרי שיש מעשה מתיר בערווה של אשת איש, וזה סגי לן דתרופתו לומר שאינו דומה לאחו"א. אולם הוסיף – "ואף על פי שזו נראית יותר כערווה שמשיר בגיטו וכ"ש בעל מנת דלכו"ע אינה פוטר צרתה שהרי מגורשת גמורה היא אצל הכל אלא שהתנה עליה תנאי ממקום אחר" – והיינו שפשוט שיש נקודה נוספת בתנאי למה אינה ערווה כלל וכלל, שהרי שם תנאי מילתא אחריתא והאשת איש לא קיימת כלל עכשיו – והיום היא מגורשת גמורה – ודו"ק.

פרק ב'

עוד בסוגי' זו,

בשיטת הרמב"ן בירושלמי,

ובסברת התוס' דלא קרינא ביה אשת המת.

מביא דאיכא ב' פלוגתות בין הרמב"ן והרשב"א.

הרמב"ן חולק על הרשב"א הנ"ל – דהנה, הרמב"ן כתב דבעלת התנאי לא פטרה צרה דגרושה גמורה היא, אמנם ביאר דבגרושי חוץ לא הוי כאיסור תנאי, וביאר דברי הירושלמי באופן אחר מהרשב"א:

וזה לשונו: "תמן התורה אוסרתה עליו ברם הכא הוא אוסרה עליו, פי' בחוץ איירו וקאמר דכיון דבעל אסרה לו משום אשת איש אין זו צרת ערווה של יבום כדפרישית בעל מנת" והיינו שביאר את הירושלמי עפ"י סברא שאמר מקודם לכן לגבי תנאי, וכוונתו למה שאמר לעיל מיניה שם "וא"ת אינה כגרושה אצלו, הויא לה צרתה צרת ערווה שלא במקום מצוה דהא לא רמיא ערווה קמיה ליבום, אלא שהיא גרושה אצלו ודאי כדפרישית", והיינו שהיה צד לרמב"ן שבעלת התנאי אינה גרושה – והיינו שצידד לומר שיתכן ששיטת התוס' נכונה, ובזה בא לדחות, דא"כ דחשיבא לה כאשת איש ושוב ליכא יבום כלל, שאינה אשת אחיו, ולא רמי' לפניו ליבום.

והן הן דבריו הכא, דהא דלא פטרה צרה היינו משום דלא רמיא קמי' ליבומי, דבשיור לא חשיבא אשתו דהמת כלפי היבם דהא אשת הראשון היא, יעו"ש, וכן למד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בדבריו, ולפי"ז העיר, דמבואר דאפליגו הרמב"ן והרשב"א בתרתי, דהרשב"א ס"ל דבשיור נפלה קמי' ליבום, והא דלא פטרה צרה הוא משום דאיסורה כעין תנאי, ולהרמב"ן איסור שיור הוי ערווה גמורה, והא דלא פטרה הוא משום דלא נפלה קמי', וצ"ב שורש פלוגתתם.

ביאור פלוגתתם.

וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל עפ"י דרכו של הגר"ח שמואלביץ שיש חילוק בין האיסור לקנין, דהרשב"א ס"ל דשיור מהני רק לגבי הא דהגט לא יתירנה לפלוני, אמנם מגורשת גמורה היא מבעלה לגביה קנין, ומשו"ה ס"ל להרשב"א דודאי נפלה ליבום, דהא אשת המת היא, ורק דאית עלה איסור אשת איש דהראשון, והא דלא פטרה צרה משום דלאו ערווה היא, דהא מגורשת גמורה היא מבעלה, ואיסור אשת איש דאית עלה אינו כערווה.

אמנם הרמב"ן ס"ל דשיור הוי שיור בגוף האישות והקנין עצמו, דלגבי המשויר לא נתגרשה כלל, והוי אשתו דהראשון גבי' וא"כ הוי איסור ערווה גמורה, והא דלא פטרה צרה משום דלא נפלה קמי' ליבומי, דהא גבי היבם אשת הראשון היא.

וכל זה לדבריהם אכן לדברינו לא נתבררה שורש פלוגתתם.

דברי האחרונים בביאור סברת התוס' שאמרו "דלא קרינא לגביה אשת המת דכבר נאסרה עליו לפני קדושי אחיו משום אשת איש".

עכ"פ ברמב"ן הכא מבואר דמשכחת לה יבמה דלא רמי' ליבום כיון דלאו אשת המת היא כלפיו – וזו באמת סברת התוס' – דהנה התוס' הקשו "ליתני אשת איש – דמשכחת לה אפילו לרבנן כגון שבא ראובן וקדשה חוץ משמעון ובא שמעון וקדשה סתם ומת שמעון [ונפלה לפני לוי אחיו] וצרת צרה נמי משכחת לה כגון שקדשה ראובן חוץ משני אחיו" – ותירצו "וי"ל דלא קרינא לגביה אשת המת דכבר נאסרה עליו לפני קדושי אחיו משום אשת איש, ולא חשיב ערווה במקום מצוה", וזו נמי סברת הרמב"ן הכא.

ולא איתברר טעמא בזה, וביאר בזה בקובץ הערות [סימן י"ב ס"ק ה'] שסברתם דומה לנתבאר להלן [י"ג:]: כטעמו של רבא אליבא דב"ש, דמתירין צרת ערוה מה"ט דהוי שלא במקום מצוה, דכיון דאח"כ חייילא לפני כן שוב לא מיקרי במקום מצוה כיון שאין כאן איסור אשת אח, ורק כשיש איסור אשת אח בפועל איכא נפילת יבום.

ותמה בזה בקוה"ע דהא ב"ה פליגי וס"ל דמיקרי במקום מצוה, וכמ"ש תוס' לקמן [ל"ב. ד"ה שנשא חי] אליבא דר"ש, וכתב דצריך לחלק, דדווקא היכא ששני האיסורין הן משני שמות, כגון אשת אח על אחות אשה, בהא פליגי ב"ה, אבל הכא שהן משם אחד – איסור אשת איש של שמעון על איסור אשת איש של ראובן – בהא מודו ב"ה דחשוב שלא במקום מצוה, אלא שהסיק בזה "אבל טעם החילוק הזה צריך תלמוד".

ועיין קה"י שהוסיף דהתם איכא ערווה גמורה אלא שהערווה אינה אוסרת מחמת הדין אאח"כ, ודווקא בזה פליגי ב"ה, אכן הכא איירי דחסר בעיקר הערווה של אשת איש, שהרי כיון שהאישות לא אסרה אותה עליו, שוב לא מיקרי אישיות כלפיו, עיי"ש.

אולם אכתי צ"ב – והעירני בזה בני הבה"ח יהודה נ"י – דסו"ס מה אכפת לך מה דליכא 'איסור' אשת איש כלפיו, הא סו"ס ודאי שאחיו מצד עצמו יש לו בית, וזו אשתו, והרי מצות יבום היינו לבנות את בית אחיו, אטו אין לאחיו בית מחמת זה שהוא לא אסר אותה עליו מדין אשת איש, וצ"ע.

ביאור חדש דמישך שייכא לדין "המשך האישות" שיש ביבום.

והעירני בזה עוד בני הבה"ח יהודה נ"י לבאר את הדברים שהכל מישך שייכא לזה שיבום היינו המשך לאישות של הבעל – ונראה לבאר את הדברים עפ"י הקדמה אחת – דבאמת עיקר האי מילתא שיש המשך לאישות של המת צ"ב – דסו"ס בב' אחין יש לכל אחד קשר של אישות נפרדת, ואף שהוא בא במקומו, אכן סו"ס האישות היינו הקשר שבין איש לאשתו, ומה שייך בזה ענין של 'המשך' ו'גמר' בין שני אחים, ועיין לעיל [סימן א' פרק ב'] מה שהוכחנו שיש המשך – אכן עיקר הדבר צ"ב.

ושם ביארנו עפ"י הקדמה אחת – דעיקר איסור אשת איש אינו איסור כעין נבילה שהחפצא אסורה מיניה וביה, אלא שהאיסור הוא איסור שדומה להקדש, אסרה אכו"ע כהקדש, וההסבר בדמיון הזה הוא עפ"י מה שביארו התוס' בריש קידושין שהוא אומר "הרי את מקודשת [על כל העולם] להיות לי", והיינו שכמו שהקדש הוא סוג איסור שבנוי על התייחדות מסוימת למטרה עליונה, [שימוש של בית המקדש או קרבן וכדומה], וההתייחדות הזו מפרישה אותה מהשימוש של הדיוט, כמו כן אישות היא קשר בין איש לאשה והקשר הזה עושה שתי פעולות כהדדי, מצד אחד זה מייחד אותה לבעלה ומאידך מפרישה אותה מעולם, ושתי הפעולות חדא נינהו, וכעין הקדש, שההתייחדות בהקדש היא "להיות לגבוה" וההתייחדות באישות היא "להיות לי", וזה מפריש אותה מהעולם.

בפרשת יבום חידשה התורה קידושין מחודש – חלות התורה – אשה הקנו לו מן השמים – והפסוק אומר שהתהליך של יבום היינו "לבנות את בית אחיו"³⁰⁰, והיינו שאשתו של אדם היא ביתו, ובית בלי המשך של הבנים צריך בנין על ידי אחד מהאחים, ונתחדש שעל ידי הקידושין המחודש הזה תבא האישות שלו 'במקום' האישות של אחיו ומכחו, ובזה יבנה בחזרה בית אחיו,

³⁰⁰ וכמו שאומרים בחליצה שהוא לא מייבם – "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

ויסוד החידוש בזה שכמו שהאיסור הראשון בנישואי המת היה "להיות לי", היינו עבור קשר של אישות של המת עצמו, כמו כן יש לזה המשך, שכעת האיסור בנישואי המת ישמש כהתייחדות ל'ממלא מקומו' – התחלף ה"להיות לי" – "להיות להמשך ביתו", ונמצא שמתחילה הקידושין של הראשון אוסר אותה 'להיות לו' ושוב 'להיות לממלא מקומו', וההמשך הזה נוצר על ידי האישות של היבם שבא מכחו, ודו"ק.

נמצא שה"אסרה אכו"ע" הוא הך "אסרה אכו"ע", אלא שהסיבה ל"אסרה אכו"ע" התחלפה – ה"להיות לי" שסביב זה חיילא כל ה"אסרה אכו"ע" התחלף – כן נראה בביאור הגדר שיש המשך אישות המת בכל יבום.

ועפ"י הקדמה זו י"ל שכל זה רק שייך במי שה"אסרה אכו"ע" שייכא אליו, והיינו שמי שאין לו לקנות את האשה מחמת ה"אסרה אכו"ע" דרכיב עליה, הוא יכול להתייחס להך "אסרה אכו"ע" ולהיות הסיבה ל"אסרה אכו"ע", אבל מי שממילא יכול לקנות את האשה בלי התייחסות ל"אסרה אכו"ע", הרי כלפיו ליכא לכל המהלך.

ובנידו"ד נמצא דהך אח רק מעוכב מלקנותה מחמת ה"אסרה אכו"ע" של המקדש או המגרש הראשון, אבל מצד אחר הוא יכול גם בחיי אחריו לקנותה, ונמצא שכלפיו ליכא לכל ה"אסרה אכו"ע", וממילא ליכא לכל המהלך של יבום להמשיך את האישות שלו.

פרק ג'

בדברי התוס' דתנאי חשיב כשיור.

מביא את דברי התוס' "ובע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי נמי, אי חשיב שיור כמו בחוץ מפלוני א"כ שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם" – ובדברי המהר"ם שיף וט"ז שכל כה"ג יצא מכלל תנאי וחשיב כשיור, ומתמה בזה.

כתבו התוס' – "ובע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי נמי, אי חשיב שיור כמו בחוץ מפלוני א"כ שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם".

ביאור דבריהם – דכבר הסתפקו התוס' בגיטין [פ"ב]. דבע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי איכא חסרון כריתות כמו בשיור מפורש של 'חוץ', וליתא להמעליותא דתנאי, והיינו דחוץ הוא שיור בגוף המעשה עצמה, אבל תנאי היינו מילתא אחרית, וכנתבאר לעיל.

ובביאור מש"כ התוס' דלהך צד דחשיב כחוץ א"כ – "שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם" ונחלקו בזה המהרש"ל והמהרש"א, דהנה במהרש"ל פירש שהתוס' כאן קיימי להך צד דגם בחוץ חייל הגט, וכוונתם לומר דמ"מ לא משכח"ל שתהא אשת איש כיון שאם נישאת לאחר בינתיים חיילי הגירושין לגמרי והיינו עפ"י מה שמבואר בגיטין [פ"ג]. לענין חוץ, ובטעמא דמילתא כתבו התוס' [שם סוף העמוד] דכיון שנשאה זה שהותרה לו נתרקן לו כל האישות ופקע אישות של ראשון לגמרי, וצ"ב בטעמא דמילתא אכן כן מבואר בסוגי' [שם], ומבואר דליכא עלה איסור אשת איש כלל.

ודבריו תמוהים מאד, דאפי' אי נימא דע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי חשיב כחוץ סו"ס יש כאן גם תנאי דעלמא, והאיך יתכן לומר דבטל התנאי כשנישאת לשני, דאף דאיכא גם שיור בעיקר האישות שהאישות נתרקנה, אכן סו"ס מידי תנאי לא יצא, ויש תנאי שאם תנשא יתבטל הגירושין – ולהיכן נעלם תנאי זה, וכבר עמד בזה המהרש"א ועיין בהערה ³⁰¹, ועיין נמי בזה בחידושי הגרש"ק [סוף סימן ח'] דתמה בזה.

ועיין במהר"ם שיף בגיטין [שם] שכתב כדרכו של המהרש"ל וכתב בהד' שתנאי כה"ג חשיב כשיור וכלשונו – "ויצא מתורת תנאי וכאילו דלגביו לא היה גט ונשאר קצת אישות כלפיו ולכן ע"י הנישואין פקע האישות".

ועיין בט"ז [אהע"ז סימן קמ"ג ס"ק כ"א] שחידש חידוש גדול, דמבואר שם בשו"ע דאף דבכל תנאי מהני ביטול התנאי, וכמו שהבאנו לעיל מתשובת הרא"ש מדין אתי דיבור ומבטל דיבור,

³⁰¹ ולכן פירש שהתוס' קיימי להך צד דבחוץ לכו"ע לא הוי גיטא וממילא לא משכח"ל שתהא מותרת לאחיו ותהא אסורה ליבם, ומש"כ התוס' דא"כ שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם, כוונתם דע"כ דאירי לאחר מיתת המגרש, וא"כ ליכא עלה איסור ליבם כלל יעו"ש, וכל זה דוחק ואכמ"ל.

והיינו שכשהתנאי בוטל - שוב הדרא דינא של הגירושין להיות גירושין בלי תנאי, אכן בתנאי שלא תנשאי ליכא תקנה להתירה לפלוני אלא אם יקדשנה שוב ויגרשנה, והקשה מפרשי הטור ושו"ע דלמה לא מהני ביטול התנאי והגט יתירו ממילא, ותירץ בזה הט"ז דכל זה בתנאים דעלמא מן הצד, אבל תנאי שלא להנשא לפלוני, הכא חשיב כשיור וכאילו שכלפיו עדיין איכא אישות, ועדיין לא גירשה, והאיך יתירה לו בלי גט, עיי"ש, והיינו ממש כדברי המהר"ם שיף, אלא שהדברים צ"ב.

ביאור הדברים עפ"י הגרי"ז בשאר כסות ועונה.

ולכא' הכא מבואר כדברי הגרי"ז בשאר כסות ועונה - מובא לעיל [סימן ל"ה] - שהתנאי עצמו עוקר את החיוב שאר כסות ועונה, וכבר תמהנו בזה, אכן כן מבואר הכא שיש תנאים שסותרים לעיקר הדינים שחלים מכח החלות ודלא כתנאים על גשם ומאתיים זוז, ובהנך תנאים אמרינן שדינם כשיור לעקור את הדינים מעיקר החלות.

ונראה דכל זה מתבאר עפ"י מה שנתבאר לעיל [שם] בגדר שיור, שאינו חצי מעשה אלא עשייה של שיור במעשה, וביארנו שזה עשייה כעין תנאי, אלא שתנאי מילתא אחריתי והכא השיור מעכב את החלות כלפי דינים מסויימים, ולכן יש אופנים של תנאי שהתנאי נהפך לשיור - ששניהם הם עוד עשייה בתוך הקידושין אלא שפעולתם שונים זה מזה.

מתמה טובא בעיקר הדברים, דאין דברי הגרי"ז שייכים לכאן.

אולם נראה שאין כאן הכרח כלל לעיקר המהלך כאן - שהרי מלבד מה שעיקר דברי הגרי"ז הם חידוש, הא סו"ס התם באמת אין שום עשייה ואין שום מציאות נפרדת של קיום התנאי כדבר בפני עצמו שתלוי בפעולה מסויימת או בכל ענין אחר כגשם ומאתיים זוז, אלא כל כולו אינו אלא בגדרי החלות - חלות עם שאר כסות ועונה או חלות בלי שאר כסות ועונה, ולכן כל כחו של התנאי הוא בעיקר החלות, אכן הכא אף שיש לומר שיש סתירה לחלות והיינו להתיר אשת איש של הגט, אכן סו"ס אין שום סיבה לפרש כן ולהתעלם מהפירוש הפשוט בתנאי - דלמה לא נפרש שהכוונה ככל תנאי שהפעולה הזו של זנות או נישואין - הרי פעולה זו דומה לכל פעולה אחרת חיצונית, ולהיכן נעלם התנאי הפשוט - וצ"ע.

זאת ועוד, דמה ההבדל בין ע"מ שלא תנשאי או תבעלי דהכא נהיה כאן שיור מע"מ שלא תנשאי לחוד או ע"מ שלא תבעלי לחוד, הא בכולהו איכא דין שיור, עיין בזה דברים מפורשים גיטין [פ"ה.], ולמה תנאי על בעילה ונישואין כהדדי מתחברים להיות שיור, וצ"ע"ג.

דרכו של האבני מילואים בזה.

והפשוט בזה צ"ל עפ"י המבואר באבני מילואים [סימן קל"ז ס"ק ג'] שג"כ הקשה קושי' זו של האחרונים - וז"ל:

"אלא דבעיקר סברת התוס' לא נתברר לי היטיב ואינו מובן לענ"ד דנהי דס"ל לחד לישנא דשיורא הוי מי נפקא מכלל תנאי דעלמא וכל שנתבטל התנאי ודאי הגט בטיל אלא דס"ל דאע"ג דאינו אלא תנאי מ"מ כיון דע"י התנאי אסורה להנשא ה"ל שיור בגט ובטיל אבל מכלל תנאי לא נפקא וא"כ אפי' כבר נשאת לאחר אסורה לזה שנאסרה עליו".

ותירץ וז"ל: "וצריך לומר דס"ל לתוס' דאי הוי תנאי אף על גב דאין לה רשות להנשא לזה לא הוי נפקא מכלל תנאי דעלמא וע"כ מאן דס"ל שיורא הוי ס"ל דע"מ שלא תנשאי ה"ל ממש כאומר חוץ ושיורא הוי שלא תנשאי לזה אף על גב דאמרה בלשון תנאי, וכבר איפלגי ביה תנאי אי ע"מ שיורא הוי או תנאי הוי בפ"ב דנזיר [י"א.]. ע"ש ובפ' הזרוע והלחיים [קל"ד] ובפ' המוכר את הבית [ס"ג] באומר ע"מ שהמעשר שלי ושם כתב הרא"ש דהאי תנא סבר ע"מ שיורא הוא ואנן קי"ל כמאן דאמר ע"מ תנאה וכמ"ש ב"י בחו"מ [סי' ר"ט] ע"ש, ועיין ש"ך [יו"ד סי' ס"א] ובט"ז [חו"מ סי' רי"ב] ובמה שהאריך שם הגאון חכם צבי ז"ל, וס"ל לתוס' דהכא דהא דאמרינן בטעמא דרבנן דאסרי בע"מ משום דבכל תנאי דעלמא לא שייך לה בגט הכא שייך לה בגט היינו משום דסברי ע"מ שיורא הוא וא"כ שפיר כתבו תוס' בע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי אי הוי שיורא מותרת להתייבם".

הרי לדידיה אזלינן להך מ"ד דתמיד סובר שזה הגדר של על מנת, ולפי"ז חידוש גדול בפשט התוס' ד"לאו דוקא ע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי, אלא ה"ה ע"מ שלא תנשאי גרידא שיורא הוי", עכ"ל.

מתמה בט"ז דלמה אינו מגרש את האישות של שיור ומוכיח דעיקר הגדר של שיור היינו "עשייה של עיכוב".

והנה הבאנו מהט"ז שביאר למה לא מהני ביטול התנאי, דכל זה בתנאים דעלמא מן הצד, אבל תנאי שלא להנשא לפלוני, הכא חשיב כשיור וכאילו שכלפיו עדיין איכא אישות, ועדיין לא גירשה, והאיך יתירה לו בלי גט.

ויש לעיין דלמה לא מהני בזה גט, והרי מבואר [שו"ע שם] דבעינן לקדשה שוב ואז מצי מגרשה, וקשה דלמה לא מהני גירושין על הך אישות שעדיין קיימת אצלו מחמת השיור.

ונראה דלדרכו של האחרונים שיש עשייה נפרדת של אישות כלפי השיור - אז שפיר קשה, אכן לדברינו שאין כאן עשייה נפרדת אלא עיכוב בחלות גירושין כלפיו, הרי שיש כבר כריתות על האישות הזו אלא שיש בזה עיכוב, ובכה"ג לא מהני שוב כריתות נוספת על מצב כזה.

אלא שכבר הקשה המהרי"ט – מובא באחיעזר [סימן ב'] – דסו"ס למה לא מהני גט בלי לחזור ולקדשה, הרי כל מה דבעי גט, היינו דחיישינן שמא יבעול, והרי אז מתבטל הגט הראשון למפרע מחמת התנאי, ושוב מהני הגט השני.

ונראה דהכא מוכרח כהמהר"ם שי"ף שהתנאי הוא שיור וכבר יצא מכלל תנאי – ושוב לא יתבטל למפרע, ודו"ק.

סימן ל"ז
ר"י ור"ל,
ובשיטת התוס' בגדר ה'ניתוק מכרת',
ובביאור 'מהות החליצה'.

פרק א' שיטת התוס' בניתוק מכרת בלא יבנה // / הקדמה – דמסברא – אחרי חליצה חוזרת הכרת. // / שי' התוס' שמסברא ההיתר נגמר בשעת החליצה, והתחדש בתורה ניתוק מכרת ללאו. // / מחלו' ר"י ור"ל – אם הניתוק קיים רק על החולץ עצמו או על כל הבית. // / בסברת ר"י בטעמא ד"מי איכא מידי וכו' והשתא קאי עלה בכרת". // / מתמה טובא בלשון ר"י "והשתא קאי עלה בכרת". // / אפשרות אחרת בטעמא דשליחות דבא לחייב את כולם בלאו דלא יבנה ולא לנתק כרת – ומביא על זה את דברי הר"ש והראב"ד בתו"כ. // /

פרק ב' ביאור חדש בשיטת התוס' בגדר הניתוק, ושורש פלוגתת ר"י ור"ל. // / גדר הניתוק של הלאו של לא יבנה – מקדים בגדר מהות היבום, לבנות מחר את הבית של אתמול – ע"י חליצה נהיה הבית ללא בנוי, ובית כזה מוגדר כבית של "כיון שלא בנה" – ועל בית כזה חל דין להיות "בית של – לא יבנה", ולשון המאירי "שמפקיע יסודו של בנין". // / גדר הניתוק – אחרי שחל בית שאין בו בנין – שוב נתקיים הזיקה באופן זה, וכשבית המת נמצא במצב כזה שיש עליו לאו, המצב הזה הוא ניתוק על האיסור אשת אח. // / ביאור במהרש"ל בגיטין. // / סמוכין לכל הנ"ל מהתו"כ, וכן מצרת יבמה. // / מבאר למה למה קס"ד דאיכא כרת אחרי יבום וגירושין וחליצה. // / ביאור בדברי הבה"ג שיש שליחות גם לר"ל לגבי ההיתר לשוק, ורק לגבי הניתוק מכרת בלא יבנה ליכא שליחות, ולמדנו שיש בחליצה תרתי, גם כח המתיר וגם קביעת בית כבית לא בנוי, וגם ביבום איכא תרתי. // / דרך חדשה בתוס' לבאר את השו"ט בדברי ר"י – והיינו שהניתוק אינו מהחליצה עצמה אלא מהפסוק מכח החליצה. // / מבאר את סברת ר"ל – ומעתה מבואר סברת ר"י שאחרי שכבר יישב שיש ניתוק אצל כולם – שוב הוצרך לבאר שיש חליצה אצל כולם. // / שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו – וביאור בבה"ג – והקדמה לסוגי' של צרת יבמה. // / הוכחה גדולה מצרת יבמה. // / ביאור בירושלמי שלפי ר"ל ליכא זיקה למפרע. // /

פרק א'
שיטת התוס' בניתוק מכרת בלא יבנה

הקדמה – דמסברא – אחרי חליצה חוזרת הכרת.

יעיין בסוגי' הגמרא: – "אתמר החולץ ליבמתו וחזר וקדשה אמר ר"ל הוא אין חייב על החלוצה כרת והאחין חייבין על החלוצה כרת על הצרה בין הוא ובין האחים חייבין על הצרה כרת, ור"י אמר בין הוא ובין האחין אינן חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת".

הנידון של הסוגי' הוא האם פקע ההיתר אשת אח לאחר חליצה, וחזרה הכרת, או לא, ומה הדין בזה כלפי האחים והצרות שלא חלצו ופלוגתא זו מצאנו נמי להלן [י"א]. לגבי צרת יבמה, עיי"ש.

וכפשוטו הסברא בזה שכבר אין היתר אשת אח, שכבר מצאנו כן להלן [ל"ט] לגבי יבם ואח"כ גירש דלולי הפסוק של נעשית כאשתו היה אסור בה, וה"ה שבחליצה היינו צריכים לומר כן, וע"כ שיש כאן היתר מחודש ע"י החליצה, וכל זה יבואר בסוגי' בטעמא דר"ל ור"י.

שי' התוס' שמסברא ההיתר נגמר בשעת החליצה, והתחדש בתורה ניתוק מכרת ללאו.

והנה – בטעמא דר"ל אמרו "אמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה איהו הוא דקאי בלא יבנה אבל אחיו כדקיימי קיימי ועלה דידה הוא דקאי בלא יבנה הא צרה כדקיימי קיימי".

וצריכים לבאר תרתי, א] מה סיבת ההיתר כרת לחולץ, ב] מה החילוק בזה בין החולץ לשאר האחין.

ועיין בזה בתוס' וז"ל: "איהו הוא דקאי בלא יבנה – אי לא הוה כתיב לא יבנה הוה אמינא דאפילו הוא על החלוצה בכרת והשתא אייתר לא יבנה לנתקה מכרת ללאו אבל אחין וצרה כדקיימי קיימי ולא קאי לא יבנה עלייהו".

למדנו מהתוס' שהסברא הפשוטה היא שלאחר חליצה צריך לחזור האיסור אשת אח אפי' על החולץ עצמו, והתחדש בתורה ניתוק מכרת ללאו, והוא משום שהפסוק מיותר לדרשה ודרשינן מיניה שאין איסור יותר מאשר לאו.

כפשוטו סברת התוס' מובנת לנתבאר לעיל דאחרי יבום חוזר האשת אח, ועוד דפשוט דאזיל נמי לשיטתו שעיקר ההיתר אשת אח היינו מצד מצוותו בכך, וממילא דלאחר המצוה שוב הדרא האשת אח, וממילא שצריכים היתר מיוחד ובוזה קאי הדין ניתוק מכרת ללאו.

והגדר בהך ניתוק נמי צ"ב, וכפשוטו י"ל שנתחדש בתורה דין היתר חדש על האיסור אשת אח ע"י חליצה - דכאמור - הרי מצד ההיתר שחל בשעת הנפילה לייבום היה צריך להיות שאחרי החליצה נגמר ההיתר, אלא שבשעת החליצה חל היתר חדש על האשת אח.

ומעתה א"ש דדווקא החולץ עצמו על החלוצה עצמה שעליהם יש את האיסור של לא יבנה, עליהם יש את הניתוק שהתחדש בפסוק זה אבל הצרות וכן שאר האחים על כל היבמות שהם לא עשו חליצה ועליהם לא קאי הלא יבנה - להם אין את הניתוק שהתחדש בלא יבנה, והיינו שכל ההיתר הוא היתר של החליצה, ורק מי שעשה חליצה הותר לו.

מחלו' ר"י ור"ל - אם הניתוק קיים רק על החולץ עצמו או על כל הבית.

ובטעמא דר"י אמרו "ור"י מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ ואי בעי לההיא חליץ ואי בעי לההיא חליץ והשתא קאי עלה בכרת אלא איהו שליחותא דאחים קעביד איהי שליחותא דצרה קעבדה".

והנה התוס' כאן לא ביארו סברת ר"י, והיה אפשר לומר שהוא חולק על הסברא הפשוטה שאחרי החליצה צריך לחזור האיסור אשת אח, ולדידה פשיטא דליכא כרת לאחר חליצה על כולם, והסתפק בזה הגר"ח - [מובא בברכ"ש ריש סימן ו'], שאולי ר"י חולק על כל ההנחה הפשוטה שההיתר אמור להפקע ולכן הוא סובר שכולם בכלל ההיתר.

אולם קשה שכבר נתבאר שהסברא הפשוטה לתוס' היא שהאיסור אשת אח חוזר, [והיינו משום שכבר אין דין עשה דוחה ל"ת במצוותו בכך], ועוד דמאי שנא דלאחר יבום חוזר האיסור אשת אח, וא"כ הדרא קושי' - דמאי טעמא דר"י.

ובפשוטו אפשר לבאר בדעת ר"י שמודה לר"ל וכן הכריע הגר"ח [בברכ"ש שם] והוכיח כן מאריכות דברי ר"י, והיינו דאל"כ קשה דלמה הביא טעמא דשליחות, ואשר מוכרח מזה דגם ר"י מודה שהסברא הפשוטה היא שאחרי החליצה צריך לחזור האיסור אשת אח, ובפסוק של לא יבנה התחדש ניתוק מכרת ללאו, אבל ר"י סובר שהאזהרה של לא יבנה קאי על כל האחין וכל הצרות ולא רק על החולץ והחלוצה עצמם, כי החולץ שליחותא דאחים קעביד והחלוצה שליחותא דצרות קעבדא וחשיב כאילו כולם עשו מעשה חליצה ויש עליהם את האזהרה של לא יבנה וממילא יש להם גם את הניתוק שהתחדש בפסוק זה.

הרי דר"י ור"ל לא חולקים אלא בפרט אחד דסברת ר"ל בחולץ וחולצת היא היא סברת ר"י בכולם, דכולם בכלל החליצה מחמת השליחות.

ובאמת שכן מבואר בהדי' בתוס' להלן [י"א. ד"ה חד אמר בעשה] דקאי התם בצרה של היבמה והרי גם ביבום נחלקו ר"י ור"ל, ושם כתבו התוס' שיש ניתוק מכרת ללאו בפסוק, וכן מדויק נמי בתוס' לקמן [מ"ד. ד"ה ונייבם לחדא] וז"ל: "וקרא דלא יבנה אייתר לכדדרשינן פ"ק לנתק החלוצה מכרת ללאו", והרי תוס' סותם דהקרא דלא יבנה מנתק מכרת ללאו, ומשמע גם לשי' ר"י המהלך הוא כן [שהרי קיי"ל כר"י].

ונמצא ששורש מחלוקת ר"י ור"ל הוא בשליחותא דאחין וצרות, דר"י סובר שהפשט בפטור האחין והצרות לאחר חליצת אחד מהן הוא משום שהחולץ והחלוצה שליחותיהו קעבדו, ממילא לפי ר"י האזהרה של לא יבנה קאי על כולם וכן הניתוק שבו קאי על כולם, אבל ר"ל לומד שהפשט בפטור האחין והצרות הוא בלי שליחותא, אלא משום שהתורה פטרה את כל הבית אחרי שאחד מן האחים חלץ לאחת מן הצרות, וממילא א"כ שהאזהרה של לא יבנה לא קאי אלא על החולץ והחלוצה עצמם ורק להם יש את הניתוק, וכן הוא בקוה"ע [סימן ד' ס"ק ט'].
בסברת ר"י בטעמא ד"מי איכא מידי וכו' והשתא קאי עלה בכרת".

אולם עדיין צ"ע כוונת ר"י בטענה "מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ ואי בעי לההיא חליץ ואי בעי לההיא חליץ והשתא קאי עלה בכרת" - דמה כוונתו בזה, ולכא' ר"י טוען שהסברא היא שאם לפני כן כל היבמות היו זקוקות לחליצה מכל אחד מן האחין, לא מסתבר שכעת אחרי שאחד מן האחים חלץ לאחת מן היבמות התורה תפטור את השאר מחליצה וממילא יהיה עליהם כרת, אלא הסברא אומרת שאזרבה, החליצה נעשתה עבור כולם מדין שליחותא דאחים קעבדי, ולכן כולם אינם בכרת, וכן הוא בקוה"ע [סימן ד' ס"ק ט'].
342

ונוסיף בזה עוד, דשיטת ר"ל מבוארת להלן [מ':] שאמרו שם "דצרה אבראי קיימא", והיינו דבאמת עיקר החליצה נעשית רק בין החולץ והחולצת ובזה נתקיים דין הזיקה, ושאר האחים והצרות "אבראי קיימי", וא"כ י"ל דזה גופא כוונת ר"י - מי איכא מידי וכו', דכיון דמעיקרא איבעי האי חליץ ואיבעי האי חליץ וכו' - א"כ לא מסתבר דאחד חולץ לעצמו ושאר האחים והצרות אבראי קיימי, דמסתבר טפי לומר דגדר הדין הוא שא' חולץ עבור כולם, וממילא איכא ניתוק לכולהו³⁰².

מתמה טובא בלשון ר"י "והשתא קאי עלה בכרת".

אולם דקדוק דברי ר"י צ"ב טובא, דמה לשון ר"י "והשתא קאי עלה בכרת", דהא לפי הנ"ל ר"י תרתי קאמר, א] מי איכא מידי וכו' וזה הוכחה שכולם צריכים חליצה, ב] שליחות שמכח זה מוכרח שכולם חלצו, ואין כוונת ר"י במי איכא מידי וכו' לדון במסויים כלפי האיסור וההיתר, אלא כלפי עיקר דין החליצה - היאך הותרה על ידה שאר האחים והצרות, וא"כ הו"ל "מי איכא מידי דמעיקרא איבעי האי חליץ וכו' והשתא אבראי קיימא". והיינו שאף שכוונת ר"י לבא ולפרש למה ליכא כרת, אכן אין זה מחמת מה "דאי בעי להאי חליץ וכו'", אלא מחמת מסקנת ר"י דאיכא שליחות ונמצא שכולם חלצו, והוי ליה להביא את הטענה כלפי כרת רק בסוף דבריו.

ואין זה דיוק בעלמא - אלא דנמצא דעיקר דבריו תמוהין עד מאד - הרי היאך הקשה ר"י דמי איכא מידי דאחרי שכולם יכולים לחלוץ דשוב חוזר הכרת, והיינו שקושייתו היא שהכרת לא אמור לחזור אחרי שהיה היתר - הא הנחה זו אינה נכונה - דאדרבה, הכרת באמת אמור לחזור אחרי שכבר חלצו, דזו עיקר הסברא שעליה בנוי כל הניתוק - דלולי הניתוק באמת חוזר הכרת - וצע"ג.

אפשרות אחרת בטעמא דשליחות דבא לחייב את כולם בלאו דלא יבנה ולא לנתק כרת - ומביא על זה את דברי הר"ש והראב"ד בתו"כ.

והנה, הבאנו לפרש דטעמא דר"י מצד ניתוק, ואהני לן שליחות לכל האחים שכולם יהיו בכלל הך ניתוק, ומכאן הוכיח הגר"ח שגם לר"י מטעמא דניתוק אתינן עלה. אכן היה מקום לפרש באופן אחר, והוא, דלעולם ליכא טעמא דניתוק לר"י, שההיתר אשת אח במקומו עומד, וכמו שרצינו לומר מקודם, והא דאיצטריך לן טעמא היינו כדי לחייב את כולם בלאו דלא יבנה.

וכבר עמד בזה הגר"ח פרצוביץ זצ"ל [שיעורים - סימן י' ס"ק ב'] דכן מוכרח שלמדו כמה ראשונים, דהנה בתו"כ פרשת אמור [פרק א' אות ט'] איתא בזה"ל, "גרושה, אין לי אלא גרושה חלוצה מנין, ודין הוא ומה גרושה שמותרת למגרש פסולה מן הכהונה, חלוצה שאסורה לחזור לחולץ אינו דין שפסולה מן הכהונה, צרה תוכיח שאסורה לחזור לחולץ וכשירה לכהונה, הפרש, גרושה עשה בה מעשה חלוצה עשה בה מעשה, ואל תוכיח צרה שלא עשה בה מעשה, ואם נפשך לומר, ואשה לרבות את החלוצה" ע"כ.

ופירשו הר"ש והראב"ד בהך פירכא דאם נפשך לומר, דגם בצרה חשיב דעשה בה מעשה מדין שליחותיה, דאל"כ למה אסורה צרתה לחולץ הא לא עשה בה מעשה, וחזינן דאי לאו האי טעמא דשליחותא ליכא איסורא דלא יבנה על הצרות.

ומבואר מדבריהם דרק מי שמעשה החליצה מתייחס אליו מדין שליחותא הוי בכלל הך לאו דלא יבנה, והיינו משום דעצם הלאו דלא יבנה הוי לאו מחודש דכיון שסילק הזיקה ולא בנה הבית קאי בלאו, אבל מי שמעשה החליצה לא נעשה בו לא שייך כלל בהך לאו.

ולפי דברי הר"ש והראב"ד נמצא דלעולם לא בעינן לסברת שליחותא כדי לנתק הכרת ללאו, דמשעת נפילה כבר פקע איסור אשת אח לעולם, ואדרבה אילולי הך טעמא דשליחותא ליכא איסורא כלל על האחין והצרות, דליכא לאו דלא יבנה אא"כ נעשה בה מעשה.

³⁰² וכע"ז כתב האמר"מ [ס' ה' סק"ז], אלא שכתב כן לפי הצד דלר"ל הגדר הוא שנתברר למפרע דכל הזיקה היתה רק להחולץ והחלוצה.

ולשיטתם הרי מיושבת היטב קושית הגר"ח, דבאמת לא בעינן להך טעמא דשליחותא להתיר איסור אשת אח לצרות ולאחין, וכל דינא דשליחותא לא הוי אלא לאסור את האחין והצרות בלאו דלא יבנה, דחשיב כאילו מעשה החליצה נעשה ע"י כל האחין והצרות כנ"ל.

ולדרך זו א"ש טובא דברי ר"י דבאמת נמצא שר"י תרתי קאמר, א' "מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ ואי בעי לההיא חליץ ואי בעי לההיא חליץ והשתא קאי עלה בכרת", והיינו דמטעמא דכולם היו בנפילה ובזיקה מוכרח שכולם הותרו – ולא חוזרים לאיסור כרת אח"כ, ב' ועל זה הוסיף עוד "אלא איהו שליחותא דאחים קעביד איהי שליחותא דצרה קעבדה", והיינו לגבי האיסור של לא יבנה, ומדויק מאד למה ר"י אמר שאין כרת באמצע דבריו, דנמצא דבאמת בתרתי הוא חולק על ר"ל, א' "לר"ל בעינן 'אינתיק' להתיר את הכרת ולר"י לא בעינן, ב' "לר"ל ליכא לאו על כולם שרק הוא החולץ, ולר"י כולם בכלל החליצה, וב' פלוגתות נפרדות נינהו.

איברא דכבר הוכחנו שאין זו שיטת התוס' שהרי התוס' להלן [י"א / מ"ד]. כתבו בהדי' דלכו"ע איכא סברת אינתיק, וכולם בכרת לולי הניתוק, וכבר הוכחנו כן.³⁰³

פרק ב'

ביאור חדש בשיטת התוס' בגדר הניתוק,

ושורש פלוגתת ר"י ור"ל.

גדר הניתוק של הלאו של לא יבנה – מקדים בגדר מהות היבום, לבנות מחר את הבית של אתמול – ע"י חליצה נהיה הבית ללא בנוי, ובית כזה מוגדר כבית של "כיון שלא בנה" – ועל בית כזה חל דין להיות "בית של – לא יבנה", ולשון המאירי "שמפקיע יסודו של בנין".

והעירני תלמיד אחד לדרך חדשה בתוס' לבאר את השו"ט בדברי ר"י – ויצא לחדש שהניתוק מכרת ללאו אינו מהחליצה עצמה אלא מהפטור מכח החליצה – ונבאר את הדברים.

נקדים בב' קושיות – א' צריכים להבין דהיכן כתוב "ניתוק" בהך לאו של לא יבנה, הא כתוב שיש כאן לאו ותו לא, והיכן מרומז ניתוק, ב' גוף הלאו לא לבנות את הבית של המת, עיין בפירש"י בחומש שהכוונה בזה שיש לאו לייבם, ותמוה הא מה שייך יבום אחרי חליצה, הא כפשוטו יש כאן לאו של ביאה או קידושין, ועיין בתוס' שדן שצריכים דרך בנין, אטו בנין יש כאן ואטו זה הלאו.

ונקדים – ידוע שיש מקורות לומר שחליצה היינו מין קנין, שקונה אותה ומוציאה, עיין בזה בהערה³⁰⁴ שהבאנו בזה מקורות, ועיין חזו"א [סימן ק"ל ס"ק י'] בדין חליצה דהוי כקיבל את אישות המת ומגרשה, ומה"ט אמר ר"ע ש"הכתוב קראו ביתו" – הרי שיש כאן 'קיום' מסויים על ידי החליצה עצמה, וכבר ביארו בזה את מה שמצאנו שיש מושג של "זיקת חליצה" בלי שייכות ליבום – וכמו שציידו לומר בגדר החליצה של חיי"ל ועשה דאיתרבי מקרא דיבמתו, וכבר תמהו בזה שאיזה מין זיקה איכא לחליצה עצמה – עיין בזה בקה"י דלמד כנ"ל שיש כאן סוג קנין – ומיקרי ביתו – ולכן חיילא זיקה לגוף החליצה עצמה.

ויתכן שאפשר לבאר את הדברים בלי לומר שהוא קונה אותה ושוב מוציא אותה – כפשוטו – ונקדים בזה בג' שלבים – א' הגדרה פשוטה במהותו של יבום, ב' ממילא יבואר בזה מהותה של הנפילה, ג' ושוב יבואר בזה מהות החליצה.

³⁰³ והיינו מתרי טעמי, א' שיטת התוס' דהיתר הוא מצד עדל"ת ומצוותו בכך וזה לא שייך לאחר חליצה של אחד, ב' מכל יבמה לאחר יבום וגירושין בעינן להיתר של נעשית כאשתו לכל דבר מוכרח כן, ודו"ק.

³⁰⁴ והיינו שיש מקור בירושלמי בכמה דוכתי דדעת רב דחליצה היא קנין, ועיין להלן [מ"ד]. דדעת ר"ע דהכתוב קרא לחלוצתו ביתו, ויש לאו [ויתכן גם כרת עיין קרן אורה] לאחות חלוצתו כמו אחות אשתו.

וידועים דברי החתם סופר [חלק ד' אבן העזר סימן פ"ה] בזה שביסודה אינה אלא מצוה כעין גירושין לפוטרה ותו לא, אלא שבזהר מבואר שמלבד הפטור שבו, איכא נמי "סגולה לנשמת המת ויהיה כעין גמילת חסד עם המתים והוא כעין אמירת קדיש ואין לכופ האשה אפי' לקבורתו מכ"ש לגמול חסד הזה אם הוא לה לטורח או מפני הבושה או שום טעם ואין זה כמ"ע שב"ד שלמטה כופין עלי' ואפי' צדקה עם החיים אפשר שאין כופי' עלי' מפני שמתן שכרה בצדה מכ"ש לחלוצ' וכו' וכבר באתה אשה לפני ושאלה כזה והשבתי לה שמן הדין אין לחייב אותה בעל כרחה אך הוא טובה לבעלה כמו הדלקת שמן זית ויותר מזה אם תרצה להטיב עמו תעשה וכן עשתה ושמעה לקולי ויותר מזה אין אתי בזה בדבר שאין לו שרש בש"ס ופוסקים", וע"ע ברש"ש סנהדרין [י"ט:], אולם עיין במנ"ח [תקצ"ט ס"ק ב'] בזה ובמה שהביא מהחכם צבי בנידון הזה.

ביבום נתחדש שבונים את הבית של המת על שמו - וזה חידוש גדול - שבית של היבם עומד בתורת בית של המת, נתחדש כאן שאפשר לקיים את ה'אתמול' על ידי ה'מחר' - לא מצאנו כדוגמת הדבר הזה.

למדנו א"כ מה המצב שקיים בנפילה ליבום כשיש זיקה בין האחים וצרות - מה התוכן של המצב הזה, ופשוט שתחילת דינו של ה' נפילה הוא שהבית של המת דורש בנין והקמה על שמו מכח האחים וצרות, ונמצא שכל הבית העתידי שעומד לקום על שם אחיו המת - על ידם - עומד ביניהם ב"בכח", הרי ביבום נתחדש שהבית של אתמול [של המת] הוא יהיה הבית של מחר [של היבם] - שיוקם על שמו - ודבר זה מכריח שהיום בנפילה עומד בית ביניהם "בכח" - הרי בלי המציאות הזו שיש בית שעומד ביניהם "בכח" - לא היתה אפשרות לבנות מחר את הבית של אתמול - והיינו לבנותו באופן שהבית ההוא יעמוד במקומו של הבית של אתמול.

אף שהדברים פשוטים - אבל הם לא פשוטים לכולם - ועיין בהערה ³⁰⁵ להבין בצורה יותר פשוטה את פשטות הדברים כפשוטם ממש.

מאחר שכן הוא הגדר של נפילה ליבום, שוב ניתן להבין ביותר עומק את מהותו של חליצה - במצב כזה שיש בית שעומד ביניהם "בכח" - חידשה התורה ב' אפשרויות - לבנות או לא לבנות, בידם לבנות את הבית של אתמול ובידם גם לקבוע הפוך - והיינו לקבוע את הבית כבית שלא יוכל להבנות - להוציא מהבית את הכח להיות בנוי על שם המת - להשוות את הבית לבית שאיבד את ה"בכח" להיות בנוי.

בית בעלמא שלא בונים אותו לא קיים כלל, והיינו שהוא לא קיים לא בתור בית בנוי וגם לא קיים בתור בית לא בנוי - הוא פשוט לא קיים, אולם בית כזה שקיים בכח והיינו שקיימת אפשרות להעמיד היום את הבית של אתמול, בית כזה אפשר להוציא ממנו את הכח לבנות אותה על ידי מעשה חליצה, ואז הבית נקבע כבית לא בנוי - לא כבית שלא קיים אלא כבית שקיים בתור זה שהוא בית לא בנוי.

ונראה שהגדרה זו בחליצה מתגלה לנו מהלאו של לא יבנה, הא מה שייך לאו לא לייבם - וכלשון רש"י בביאור הלאו של לא יבנה - ויש שרצו ללמוד ששייך יבום אחרי חליצה, ותמוה, הא פשוט שאחרי חליצה ליכא יבום, אלא שלמדנו מהלאו שהבית של היבום שעומד לקום - עדיין קיים בתור בית לא בנוי, ועל הבית הזה אנו מוזהרים לא לבנותו ולזה אנו קורין איסור לייבם אחרי חליצה - ולא שיש חלות יבום אחרי חלות חליצה.

³⁰⁵ "בלי המציאות הזו שיש בית שעומד ביניהם "בכח" - לא היתה אפשרות לבנות מחר את הבית של אתמול" - לבאר את כוונת הדברים:

ידוע שהקנין והבעלות שיש לגנב אינו קנין בפועל עד שהחפץ יחשב לשלו, אלא שיש לו בעלות "בכח" - ולכן ע"י הפקעת הוהשיב נעשה שלו בפועל מכאן ולהבא, ואין חסרון של כלתה קנינו ככל קנין לאחר ל'. והחילוק - שבקנין לאחר ל' יש סיבה לבעלות ע"י המעשה קנין - ותו לא - וכלתה כח זה וממילא שכבר אין סיבה, אבל בגנב אין לו סיבה בעלמא לבעלות לזמן שלאחרי הפקעת הוהשיב, אלא שיש לו כעת בעלות מושלמת - אלא שהיא כעת במצב של "בכח" - ולכן אין לו שום ביטוי למעשה [מלבד מה שהחפץ נהיה אינו ברשותו של הגנול מחמת זה], אכן אחרי שיפקע העיכוב של חובת ההשבה, שוב ממילא משתנה מצבו של הבעלות זו ונהיתה ממילא לבעלות בפועל - בעלות שיש לו ביטוי, ופשוט א"כ למה ליכא כלתה קנינו, שהרי מיד כשגנב - עוד לפני הפקעת הוהשיב - אין כאן מצב שמוגדר כ'סיבה בעלמא' ליצור בעלות, אלא שכעת יש בעלות מושלמת במצב של "בכח" - והמעשה קנין כבר עשה את שלו, ולא שייך בזה כלתה - [דברים מפורסמים באחרונים].

ילד שגודל ומתבגר, הרי כל מה שהוא גדל להיות היה כבר אצלו בצורה מושלמת, אדם לא יכול להיות מה שאינו, אלא שהכל היה אצלו במצב של "בכח" - אלוקי אברהם יצחק ויעקב, היינו שאין לנו יותר שייכות לאלוהות ממה שיש לנו ע"י האבות, שכל הכחות שלנו טמונים בנו על ידי האבות, זה כל המושג של אבהות ואבות, ולכן מתי יגיעו מעשי למעשי אברהם וכו' - ולא יותר - הכל נמצא בנו בצורה מושלמת אלא שנמצא בנו במצב של "בכח", ועבודתנו לעשותו לבפועל - [יסודות מפורסמים בתורתו של ר' ירוחם].

ציור אחד - זרע שגודל להיות אילן בצירוף מים וכו', ציור שני - ע"י לבנים בצירוף מלט בונים בית, אבל יש הבדל, כל האילן קיים בשלמותו בתוך הזרע - אלא שהוא במצב של בכח - והמים עוזרים לזרע להוציא את הבכח הזה, הלבנים מלט אין בהם את הבית העתידי במצב של "בכח", אפשר להשתמש בהם ליצור צורה חדשה ודבר חדש שלא מוכרחת כלל לצאת מהם, אבל זרע יש בו את הצורה המפורטת והמסויימת שהוא צריך לגדול, ולכן האילן שצריך לצאת ממנו נמצא בו - בצורה מושלמת אלא שכעת נמצא במצב של "בכח" - זה נכון לגבי הזרע ולא נכון לגבי המים שצריכים לגידול הזה.

אם אחרי היבום הוקם הבית של המת, א"כ מוכרח להיות שכעת הבית נמצא ב"בכח" בצורה מושלמת - בלי שום ביטוי כמו שאין ביטוי לאילן בזרע, אבל אחרי שיבנה הבית בביאת יבום, הרי ה' הבית היה כבר כבר כמו שהאילן שגדל אח"כ עמד בכח בתוך הזרע.

כשהתורה אומרת "כיון שלא בנה שוב לא יבנה" מזה למדנו תרתי, א] נקבע הבית ההוא כבית שלא בנו אותו – ב] על בית כזה חל דין להיות "בית של – לא יבנה" – וזה הקיום שיש בחליצה. והנה זה לשון המאירי "החולץ ליבמתו וחזר החולץ עצמו וקדשה קדושי תופסין בה וצריכה גט שאע"פ שחלץ לה ונפקעה מצות יבום ונשאר איסור אשת אח שלא במקום מצוה לא חזרה לה לגמרי לדין אשת אח להיותה בכרת אלא בלאו שהכתוב הוציאה מכלל כרת להעמידה בלאו שנאמר אשר לא יבנה מכיון שלא בנה ר"ל שהפקיע יסודו של בנין וחלץ שוב לא יבנה".

המאירי לא אמר כפשוטו שיש כאן לאו וזה הניתוק – אלא שביאר תרתי, א] מה זה חליצה ובזה כתב "שאע"פ שחלץ לה ונפקעה מצות יבום" – בחליצה איכא הפקעה על מצות יבום, ב] שוב ביאר את הלאו של לא יבנה – "מכיון שלא בנה ר"ל שהפקיע יסודו של בנין וחלץ שוב לא יבנה". הלאו אינו לאו בעלמא – להחזיר את האשת אח, אלא "הגדרה" – "הפקיע יסודו של בנין" – וזה בא מחמת זה שחליצה היינו "הפקעת מצות יבום" – ונראה דלו יצויר וחליצה היתה כעין גט – לכרות ותו לא – דאז מבואר דליכא לאו אלא הלאו בא במה שיש כאן הפקעה של הבנין בזה שיבום הוא האפשרות לבנות וחליצה היא ה'הפקעה' – הפקעת יסודו של בנין היינו לקיים את הבית במצב של "אי בנייה", ועיין בזה בהערה ³⁰⁶ דוגמא מעיר הנידחת.

"הכתוב קראו ביתו" ולכן יש איסור על אחות חלוצתו – לא צריכים לומר שהוא הכניס אותה והוציא אותה, אלא שהוא קבע את הבית כבית לא בנוי, זיקה לחליצה גרידא אינה זיקה שכל כולו עומד אך ורק לגירושין וניתוק, וגם לא צריכים לומר שהיא זקוקה אליו להכניס אותה ושוב להוציאה, אלא שהבית הזה עומד ביניהם לענין דבר אחד והוא שאפשר לקובעו בתור בית לא בנוי.

נמצאנו למדים שמלבד עצם הלאו – הרי גם מוגדר הבית והנפילה ע"י הלאו – למדנו מהלאו שיש איסור ואגב זה למדנו גם מה התוכן וההגדרה של הבית אחרי החליצה, ועיין להלן [סימן ל"ט] שגדולה מזו מצאנו בשיטת הרמב"ם שאף שגוף הלאו הוא מדרבנן אכן ההגדרה של הבית הוא מה"ת, וילף לה להיתר אשת אח מהלאו אף שהאיסור שיש בלאו הוא איסור דרבנן.

גדר הניתוק – אחרי שחל בית שאין בו בנין – שוב נתקיים הזיקה באופן זה, וכשביית המת נמצא במצב כזה שיש עליו לאו, המצב הזה הוא ניתוק על האיסור אשת אח.

אחרי הקדמה זו נוכל להבין איזה ניתוק כתוב בלאו הזה, והוא – שבמצב שיש זיקה לבנות בית אז יש היתר לאשת אח, וכשפקע הזיקה לבנות את הבית שוב חוזר האשת אח, אולם בחליצה ליכא הפקעת הזיקה בעלמא אלא שיש ניתוק מכרת ללאו – ויש לומר שאינו ניתוק מגזה"כ בעלמא על ידי החליצה כפשוטו – והיינו שהתחדש 'מתיר חדש' כעין המתיר של נעשית כאשתו – אלא שכשחל תורת בית של "כיון שלא בנה" – אז נתחדש שההיתר מכח הזיקה לבית עדיין קיימת – דאדרבה יש כאן קיום של הזיקה בזה שנקבע כאן 'בית', אלא שזה בית בלי אפשרות של בנין, בית של "כיון שלא בנה", והוא ממשיך להיות קיים וההתייחסות לבנין הזה הוא שאסור לבנותו. נמצאנו למדים שבפסוק של לא יבנה נתחדש שנקבע תורת בית של "כיון שלא בנה", וזה דינו של הבית – להיות "בית של – לא יבנה" וזה הניתוק בכרת של האשת אח.

ביאור במהרש"ל בגיטין.

ונראה שזה הביאור בדברי המהרש"ל [גיטין פ'] שאחרי חליצה ובא אחר וקידשה שוב ליכא ניתוק ובטלה הלאו של לא יבנה וחוזר הכרת של האשת אח, וכל זה פלא, שהרי אי איכא ניתוק

³⁰⁶ ונראה להביא דוגמא לזה בעיר הנדחת, ונקדים בב' קושיות, א] מצאנו ברש"י חולין [פ"ט] שהקשה למה עפר של עיר הנדחת לא מניי במשנה סוף תמורה בהד"ע ז"ל דאף שנשרפין אפרן מותר, אבל אפר ע"ז אסור, והרי גם בעיר הנדחת הדין כן ולמה השמיטו דין זה, ב] עיר הנדחת נפסק דווקא ע"י סנהדרין, אכן בחינוך כתוב עוד שהלאו של לא תבנה גם קיים דווקא כל זמן שיש סנהדרין, וכבר תמה בזה המנ"ח דמה שייכי הסנהדרין ללאו של לא תבנה.

והנראה בזה, דמוכרח שהלאו של לא תבנה הוא קיום הדין של שריפת העיר – "והיתה תל עולם לא תבנה עוד" קבעה את העיר כ"עיר של לא תבנה", והסנהדרין פסקו וקבעו כך, ושרפו את העיר להשוותו ל"עיר של לא תבנה", וקיום הלאו בזה שלא בונים היינו המשך קיום העיר בתור "עיר של לא תבנה", ונמצא דלא נעשית מצוות בגוף השריפה, אלא שהשריפה ממשיכה בזה שלא בונים את העיר, ולכן אפרן אסור כיון שמעולם לא נתקיימה מצוותה, ומה"ט דווקא כל זמן שיש סנהדרין איכא לאו שאינו לאו בעלמא אלא הלאו הוא המשך הקיום דין של הסנהדרין.

כמו על ידי שריפת הסנהדרין נקבע כאן "עיר של לא תבנה", כמו כן ע"י חליצה נקבע כאן בית שדינו להיות בית של "שוב לא יבנה".

פשוט מגזה"כ – והיינו שבמעשה חליצה איכא ניתוק מחמת הלאו, א"כ להיכן נעלם הלאו והניתוק מחמת שקידשה אחר – אולם לדברינו א"ש, שדווקא כשכל הבית הזה עומד עבור המת בתורת בית של לא יבנה – והיינו כבית שהופקע יסוד הבנין [לשון המאירי] – אז איכא ניתוק, וזה דווקא כל זמן שלא יקדשה אחר אבל אחרי שקידשה אחר הרי היא כבר עומדת לו, ופשוט.

סמוכין לכל הנ"ל מהתו"כ, וכן מצרת יבמה.

ונראה להביא סמוכין לעיקר האי חידוש שהניתוק לא שייך לגוף מעשה החליצה – אלא לתוצאה מכח החליצה – והיינו ממה שחל בית של לא יבנה מכח החליצה, וזה הקיום של הזיקה ובזה יש ניתוק מהכרת של אשת אח.

דהנה לעיל הבאנו מהתו"כ – דמתחילה מבואר בתורת כהנים ד"צרה לא עשה בה מעשה" ואעפ"כ איכא בה לאו של לא יבנה, ושוב דחו "ואם נפשך לומר" ופירשו הר"ש והראב"ד דאדרבה, גם בצרה חשיב דעשה בה מעשה מדין שליחותיהו, ותמוה דמעיכא מאי קאמר דמהיכי תיתי שחל בה דין לאו בלי השליחות, אכן לדברינו א"ש, שעצם הלא יבנה חל מכח זה שיש בית שדינו להיות "בית של – לא יבנה", והרי פשוט שעד החליצה הבית היה אצל כולם, ולכן גם הדין חל אצל כולם אף דרק א' עשה מעשה חליצה, וזה הקס"ד בתו"כ שיש לא יבנה אצל כולם בלי מחליצה אצל כולם מכח שליחותיהו, והיינו כנ"ל דאין המעשה חליצה עצמה מנתק – אלא מה שחל כאן בית של לא יבנה מכח החליצה – ואם הבית הזה קיים אצל הצרה, אז גם אצלה איכא ניתוק.

עוד איכא להוכיח שלא המעשה חליצה מתנתק ומתירה אלא המצב של הבית אחרי החליצה, שאם נאמר שכמו שהחליצה מתירה יבמה לשוק כמו כן החליצה מתירה כרת ללאו, א"כ מה נאמר בהמשך הסוגי' להלן [י"א] דנחלקו ר"י ור"ל גם בצרת יבמה הרי התם ליכא למימר כן, שאיזה מתיר איכא ביבום, הרי אחרי יבום כולם פטורות כיון שנתקיימה כל המטרה של היבום, ומה יבא להתיר ולנתק את הכרת של האשת אח, וע"כ שלמדנו שגוף החליצה אינה המנתק, אלא המצב בבית אחריה חליצה וגם ביבום זה כך – וכדיבואר להלן [סימן מ'] – ודו"ק.

מבאר למה למה קס"ד דאיכא כרת אחרי יבום וגירושין וחליצה.

ונראה, דכמו דמצאנו ניתוק מכח החליצה בלי גוף החליצה [אצל הצרה בתו"כ], כמו כן מצאנו מאידך גיסא, שיש חליצה בלי ניתוק, והוא עפ"י כל הנ"ל, דהנה מבואר להלן [ל"ט] דאחרי יבום – לולי הפסוק של נעשת כאשתו היה חליצה וגם איסור אשת אח, וקשה דאחרי הכ חליצה שבאה אחרי היבום וגירושין למה ליכא ניתוק, ולמה קס"ד שיש כרת של אשת אח [לולי נעשית כאשתו] – שו"ר במשנת ר"א [סימן ז' סוס"ק ח'] דנקט שיש ניתוק וכוונת הגמרא שיש כרת לפני חליצה וזה חידוש.

ולפי הנ"ל א"ש, דהנה – זה הרי פשוט שחליצה זו שונה מכל חליצה, והעירני בזה ידידי הגאון ר' מנחם כהן שליט"א שפשוט דבהאי חליצה לא היו אומרים – מאן יבמי להקים שם לאחיו – הא אדרבה, כבר הקימו שם, וע"כ שחליצה זו שאני, וחליצה זו דומה לקס"ד בקידושין שכל אשת איש מתגרשת ע"י חליצה דילפינן מגירושין בק"ו.

ומעתה – אף דאיכא גזה"כ של לא יבנה אחרי חליצה, הא פשוט שאין כזה גזה"כ בחליצה זו, לא אחרי יבום ולא בכל אשת איש, דבשלמא אי היה דין וגזה"כ בחליצה עצמה שבמעשה זה חיילא דין לא יבנה, א"כ הרי סו"ס גזה"כ ובכל חליצה איכא לאו זה, אכן אחרי מה שנתבאר שלא שייך לעצם מעשה החליצה, אלא שהבית שעמד להבנות על ידם – הבית העתידי – נהיה ע"י החליצה לבית של "כיון שלא בנה", וזה חל גם כלפי אלו שאין חליצה, שהרי אין זה דין בגוף החליצה, אלא במצב אחרי החליצה, והיינו שנקבע כאן בית שדינו להיות "בית של – לא יבנה" – נקבע כבית שהופקע יסוד הבנין [לשון המאירי] – ובכל כה"ג [אחרי יבום וכן בכל אשת איש] פשוט שלא נקבע כאן בית שדינו להיות "בית של – לא יבנה" ופשוט.

הרי לנו חליצה בלי הניתוק של לא יבנה והיינו החליצה שמתירה בלי לקבוע כאן בית של לא יבנה, ומאידך – מצאנו ניתוק של לא יבנה בלי חליצה, בצרה של החלוצה בתו"כ.

ביאור בדברי הבה"ג שיש שליחות גם לר"ל לגבי ההיתר לשוק, ורק לגבי הניתוק מכרת בלא יבנה ליכא שליחות, ולמדנו שיש בחליצה תרתי, גם כח המתיר וגם קביעת בית כבית לא בנוי, וגם ביבום איכא תרתי.

וגדולה מכל זה מצאנו בבה"ג – עיין בהערה ³⁰⁷ שהבאנו לשונו, ותוכן דבריו, דאף דנחלקו ר"י ור"ל אי איכא שליחות, אכן כל זה לגבי הניתוק מכרת ללאו בלא יבנה, אבל לגבי ההיתר לשוק מודה ר"ל לר"י דאיכא שליחות וזה צ"ב, דממנפ"ש, אי מתייחס החליצה מחמת השליחות א"כ ה"ה דאיכא בזה לא יבנה.

ועפ"י הנ"ל א"ש, דמעשה חליצה לחודי' והבית מכח החליצה לחודי', דמצד מעשה החליצה עצמו איכא שליחות להתירה, אכן כיון שלשיטת ר"ל יש כאן "בית אחד" – וליכא בית שמתייחס לכולם אלא בית של החולץ וחולצת, וא"כ אף אי מעשה החליצה הוא של כולם אכן הניתוק מכח החליצה אינו אלא למי שהבית עצמו מתייחס, ולר"ל איכא רק בית אחד וניתוק אחד, ודו"ק.

ונמצא דתרתי איכא בחליצה, חליצה המתרת כעין חליצה של כל אשת איש לפי הקס"ד דמהני חליצה לכל אשת איש במקום גט, וכמו חליצה לאחר יבום וגירושין [לפי הקס"ד בלי הפסוק של נעשית כאשתו], וכמו כן חליצה של כל הצרות לר"ל, ובכולהו איכא רק כח המתיר, ורק בחליצה של החולץ וחולצת לר"ל וכן של הצרות לר"י, הכא חיילא כאן 'בית' של לא יבנה מכח החליצה, וזה כבר תוצאה של החליצה ולא גוף החליצה, ובזה איכא דין ניתוק ודו"ק, ועיין לקמן דעפ"י ז' יבואר הירושלמי.

ועצם חידוש זה שיש בחליצה תרתי, גם כח המתיר וגם קביעת בית כבית לא בנוי, במקביל לזה מצאנו כן נמי ביבום, וכדיבואר להלן [סימן מ'] לגבי הצרה של היבמה לר"ל.

דרך חדשה בתוס' לבאר את השו"ט בדברי ר"י – והיינו שהניתוק אינו מהחליצה עצמה אלא מהפטור מכח החליצה.

עפ"י כל הנ"ל – שהניתוק מכרת ללאו אינו גזה"כ בעלמא במעשה חליצה עצמה – אלא שיש כאן ניתוק מכח התוצאה של החליצה, והיינו מכח מה שחל כאן בית של לא יבנה ונקבע בבית שהופקע יסוד הבנין [לשון המאירי] – ודווקא בזה יבואר השו"ט בר"י ור"ל.

והיינו שגם אם בפועל אחד חלץ, אכן כיון שהבית עומד להיות בית מכח כולם, הרי אצל כולם חל כאן בית של "כיון שלא בנה" על ידי חליצה של אחד, גם בלי שכולם חלצו, ולכן שייך אצל כולם הלאו של לא יבנה, שהלאו והניתוק לא תלי בגוף מעשה החליצה אלא במה שדינו של הבית להיות "בית של – לא יבנה" – ע"י החליצה, וזה שייך אצל כולם – וזה ממש כמבואר לעיל בתו"כ [בתחילה] שיש ניתוק של לא יבנה בצרה בלי מעשה ובלי שליחות.

ומעתה מובן השו"ט בין ר"י לר"ל, הרי שאלנו דאיך קאמר ר"י שיש ניתוק לפני שחידש שליחותיהו בגוף החליצה, ולפי הנ"ל – אדרבה – דהן דברי ר"י, שר"י אמר מי איכא מידי וכו' והשתא קאי בכרת, והיינו שזה מוכרח שהבית העתידי נמצא אצל כולם, וממילא שכבר חל אצל

³⁰⁷ עיין בבה"ג [סימן כט – הלכות עריות] וז"ל: "ברם מימר קא אמרינן, היכא דנפול קמיה שתי צרות וחדא מיניהו ערוהו דלא חזיא ליה ליבומה צרתה, כל דאיכא בערוהו איכא בצרה. אילו היכא דנפול קמיה שתי צרות ותריוהו חזיאן ליה ליבומי וחלץ לחדא מיניהו ובתר דחלץ לה אזל על צרתה, מי הויא צרתה כמותה, כי היכי דהיא אי אזל עלה בתר דחלץ לה לא מיחייב כרת עלה דכיון דחלץ לה לגביה ידידיה נפקה לה מכלל אשת אח ולית בה אלא איסור לאו דאמר רחמנא [שם ט'] אשר לא יבנה את בית אחיו כיון שלא בנה שוב לא יבנה, צרתה נמי כמותה ולא מיחייב עלה כרת ולא קאי עלה אלא באיסורא דלאו, או דילמא צרה לחודה קיימא וקאי עלה באיסור אשת אח וכו' ואף על גב דלענין אשתריוי לעלמא כי חלץ לחדא מצרות כמאן דחלץ לתריוהו דמי וקא משתרין תריוהו לאינסובי לעלמא, דהתם גלי רחמנא בהדיא דלא ליחלוץ אלא לחדא ומשתרין תריוהו, דכתיב [שם י'] בית חלוץ הנעל בית אחד הוא חולץ ואינו חולץ לשני בתים, וכי תימא ניגמר מינה, אימא לך התם דיבמה לשוק באיסורא דלאו בעלמא, אבל הכא דאשת אח לגבי יבם איסור כרת הוא לא אמרינן כיון דחלץ לחדא כמאן דחלץ לתריוהו דמי אלא אמרינן צרה אבראי קיימא ומיחייב כרת אצרה וכו' מיפלג פליגי בהא מילתא רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, דאיתמר [יבמות י']: החולץ ליבמתו וחזר וקידשה הוא או אחד מן האחים חייבין על צרה כרת, ורבי יוחנן אמר בין הוא ובין האחים אין חייבין לא על חלוצה כרת ולא על צרה כרת וכו' וכי קאמרינן כיון דחלץ לחדא שליחותא דצרה עבדא וכמאן דחלץ לתריוהו דמי, לקולא למיפק מאיסורא דאשת אח, אבל לענין אפסולי מכהונה למימר דכי קא אמרינן כי חלץ לחדא כמאן דחלץ לתריוהו דמי ותיסר צרת חלוצה לכהונה דהוה ליה לחומרא לא אמרינן, דתנן [שם מ"ד]. היתה אחת כשירה ואחת פסולה כשהוא חולץ חולץ לפסולה וכשהוא מייבם מייבם לכשירה וכו' וממילא שמעינן מינה דצרת חלוצה שריא לכהונה וכו' כי פסל רחמנא לכהונה היכא דעבד גברא מעשה בגופה או דיהב לה גיטה או דחלצה ליה סנדל, אבל צרת חלוצה דגברא לא עבד בה מעשה וכו' עכ"ל.

כולם הן בית שדינו להיות "בית של - לא יבנה" - בית שהופקע יסוד הבנין [לשון המאירי] - ולכן אצל כולם איכא ניתוק, וזה מובן עוד לפני שחידש שיש שליחות על גוף החליצה עצמה, שהשליחות רק באה לייחס את גוף החליצה לכולם אבל הניתוק חל לפני החידוש הזה, הרי שלמדנו ביאור חדש בר"י, וא"ש למה פירש שאין כרת לפני שחידש שיש שליחות. אלא דמעתה צריכים להבין מה הוסיף ר"י שיש שליחות לייחס את החליצה לכולם.

מבאר את סברת ר"ל - ומעתה מבואר סברת ר"י שאחרי שכבר יישב שיש ניתוק אצל כולם - שוב הוצרך לבאר שיש חליצה אצל כולם.

ונראה לבאר את דברי ר"י עפ"י מה שיש להקדים בהסבר חדש בדברי ר"ל, והוא: שיש לומר שר"ל מודה לכל הנ"ל שהבית נמצא אצל כולם ולכן הבית שדינו להיות "בית של - לא יבנה" גם חל אצל כולם, אולם לר"ל היתה קושי' על כל הנ"ל, שאם כן למה התורה דורשת רק חליצה אחת לכולם, ומזה מוכרח איפכא, דאדרבה, בחליצה עצמה נקבע שהבית אינו אצל כולם אלא רק אצל החולץ והחולצת, והיינו דתרתיה חל ע"י החליצה, א] ע"י החליצה חל כאן בית שדינו להיות "בית של - לא יבנה", ב] בחליצה עצמה נקבע שכאן הבית - אצל החולץ והחולצת, ואף שהבית העתידי שעמד להיות עמד להיות מכח כולם - דאי בעי כל אחד חולץ, אכן בחליצה עצמה ע"כ נקבע שכל הבית חיילא בהאי מקום, וממילא דליכא לאו אצל כולם - ולהלן [סימן ל"ח] נוכיח חידוש זה מהרשב"א.

החליצה פועלת אצל החולצת בתורת קביעת הבית של לא יבנה, להפקיע את יסוד הבנין [מאירי] ולהשוותו ללא בנוי - והחליצה פועלת אצל הצרות בתורת פוטר בעלמא, כעין גט, ולכן הלאו והניתוק רק שייך בהאי חולץ וחולצת - כל זה הבין ר"ל מסברא.

ונראה דהן הן דברי ר"י, דר"י בא לומר דאינו כן - מי איכא מידי וכו' שזו גם הסברא הפשוטה של ר"ל, שהבית עומד בין כולם ולכן הפשטות היא שהבית חיילא אצל כולם בתור בית שדינו להיות "בית של - לא יבנה" - אלא שכלפי ההכרח של ר"ל לומר דאינו כן מדמצאנו שרק אחד חולץ, בזה יישב ר"י ודחה - "אלא" - שבאמת כולם חלצו מכח שליחות. והיינו דלדברינו מתפרשים דברי ר"י איפכא מהאחרונים, שהאחרונים למדו שעיקר טענתו היינו שיש חליצה אצל כולם ודבריו ב"מי איכא מידי" רק באו לפרש למה נקטינן שיש שליחות, אכן לדברינו איפכא, עיקר דבריו היינו ב"מי איכא מידי" - והשליחות בא לבאר היאך שייך ה"מי איכא מידי" אצל כולם.

שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו - וביאור בבה"ג - והקדמה לסוגי' של צרת יבמה.

הכא מתבאר לנו עומק דברי הבה"ג - דאף דנחלקו ר"י ור"ל אי איכא שליחות, אכן כל זה לגבי הניתוק מכרת ללאו בלא יבנה, אבל לגבי ההיתר לשוק מודה ר"ל לר"י דאיכא שליחות, והיינו שבאמת אין נידון כלפי המתיר והכח שיש בחליצה, שפשוט שכלפי זה איכא שליחותיהו, וכל המחלוקת היא האם הבית של המת נקבע אצל החולץ וחולצת - וכולם הופקעו מהבית, וכאילו שכל הצרות נעשו לאיילונית בחליצה של א', וזה כח הפוטר שיש בחליצה - לפוטר מהזיקה, וכנתבאר בבה"ג שלענין זה יש מתיר של חליצה, או שכולם בכלל הבית גם כשחולצים א' לא', והבית של כולם נהיה לבית שעליו נאמר "שהופקעו יסודו של בנין" [לשון המאירי]. זה שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו, ודבר זה נוכיח להלן [סימן ל"ח] ברשב"א, שכל הנידון הוא א', האם מוציאים ומפקיעים את כולם מהבית להשוותם כאילו שכולם כאיילונית - או לא - אלא שיש שליחותיהו לענין זה שדנים את כולם בכלל הבית, אלא שהרשב"א ביאר כן לבאר למה נחלקו אם כולם גם אח"כ איקרי "במקום מצוה" או לא, והתוס' ביאר כן לבאר למה נחלקו האם כולם בכלל הניתוק - עיין בכל זה להלן [סימן ל"ח].

הוכחה גדולה מצרת יבמה.

ונראה שיש הוכחה גדולה לכל הנ"ל מצרת יבמה לר"ל - שיש לא יבנה וליכא ניתוק - ועיין בכל זה להלן [סימן מ'], וגם שם יבואר ששורש המחלוקת הוא האם יש שליחותיהו לענין זה שדנים את כולם בכלל הבית או שכולם הופקעו מהבית.

ביאור בירושלמי שלפי ר"ל ליכא זיקה למפרע.

עפ"י כל הנ"ל נראה לבאר את דברי הירושלמי - דעיין בקוה"ע ובאמרי משה שביארו את ר"ל ע"פ דברי הירושלמי שמבואר שם שיסוד מחלוקת ר"י ור"ל הוא האם חליצה ויבום וזיקה לא נאמרו לכולם אלא ליבמה א' כלפי יבם אחד, והיינו שמי שתחלוץ או תתייבם יתברר שהזיקה היתה אליו, או שהזיקה קאי על כל היבמות וכל היבמין, ושם בירושלמי מבואר שיהיה נפ"מ אי א' מן השוק קידש שומרת יבם, ויבם חלץ לצרתה, דלמפרע חיילא הקידושין, והיינו דנתברר דאין הזיקה שייכא אליה.

ר"ל ס"ל שדיני הפרשה נאמרו לכתחילה על אחת מן היבמות כלפי אחד מן היבמין - וממילא - כל הניתוק לר"ל היינו רק כלפי אחד, אבל לר"י הניתוק הוא לכולם שיש זיקה לכולם.

וכבר תמהו על הירושלמי - עיין בזה בשיעורי אבי עזרי [בסוגיין] דבבא עליה יבם קטן הדין דלא אהני לן בתורת יבום אבל אין כרת ובעינן חליצה, ומבואר דמהני חליצה גם מאח אחר, וקשה דע"י חליצה של אח אחר יתברר שמעולם לא היה לו זיקה והיתר, וחוזר עליה הכרת, עוד תמהו בזה דהיאך משכחת לה צרת ערווה, הא יבום בצרה מברר שהערווה אינה בכלל הזיקה ואינה צרתה, ועוד תמהו מכמה מקומות.

ונראה עפ"י הנ"ל - שכבר נתבאר דתרתאי איכא בחליצה, מתיר כמו גט, והעמדת בית של לא יבנה [ונפ"מ בר"ל אצל הצרות, ונפ"מ בקס"ד שכל אשת איש אפשר לחלוץ לה], ונראה כמו כן איכא תרתאי בזיקה, והיינו שכבר נחלקו אי יש זיקה או אין זיקה, וכבר ביארו האחרונים והוכיחו שכולם מודי שיש זיקה אלא דנחלקו איכא איכא אלימות של אישות בזיקה לאסור קרובות ונדירים וכו', ועיין בכל זה להלן [סימן נ"ב], ונראה דגם המחלוקת אי איכא תפיסת קידושין ביבמה לשוק תלוי בזה, ואף דב' הנך פלוגתות לא תלויות זב"ז אכן שניהם תלויים בדרגת הצד אישות שיש בזיקה - או לעכב תפיסת קידושין, או לאסור קרובות.

ונראה דכמו דנחלקו ר"י ור"ל אי איכא בית אחד בין החולץ לחולצת או שיש בית בין כולם, כמו כן נחלקו האם האישות שיש בזיקה שייכת לזיקה של כולם או רק לאחד, והיינו לאחד שאצלו יחול הבית, ש'בית' - ענינו קשר אישות, והאישות שיש בזיקה חיילא לגבי הבית העתידי שעומד לעמוד מכח הך אישות שיש בזיקה, אכן כולם זקוקות לבית של אחד שיוקם על ידי אחד, אלא מתברר למפרע שהזיקה של כולם היתה זיקה בלי הצד אישות שבזיקה כמו שנתברר שהבית הוא לא'.

ולכן ס"ל לירושלמי שהדין אי תפיסת קידושין נמי תלוי בפלוגתת ר"י ור"ל דזה מיתלי תלי בצד אישות שיש בזיקה, וכמו כן נחלקו א"כ למ"ד יש זיקה לגבי קרובות, וכן מבואר באור שמח, אכן כלפי האיסור יבמה לשוק וכלפי המתיר של האשת אח לא נחלקו, ולכן כל צרת ערווה שפיר מיקרי צרת ערווה, וגם חיילא ההיתר אשת אח גם כלפי הקטן אף אי אחר יחלוץ לה, ודו"ק, דהזיקה עצמה לכולם, וזה המתיר.

אולם עיין היטב בנתבאר להלן [סימן נ"ג] דחלוקין נינהו הנך תרי דינים, האי תפיסת קידושין והקרובות, וקרובות תלוי באישות ואי תפיסת קידושין תלוי בדין ערווה של אשת איש שיש בזיקה, ותרתאי נינהו, ונתבאר [שם פרק ג'], אכן יתכן שגם דין זה תלוי בלמפרע, ועיין בכל זה להלן [סימן נ"ד בסוף], ושם נתבאר 'אדרבה, דכלפי קרובות כו"ע מודי דבטלה למפרע, ורק נחלקו כלפי אי תפיסת קידושין לשוק.

ונמצא דכמו דנתבאר לעיל דתרתאי איכא בחליצה, מתיר כמו גט, והעמדת בית של לא יבנה, ונפ"מ לחליצה בכל אשת איש [בקס"ד בקידושין י"ד] ובחליצה לאחר יבום וגירושין [בקס"ד להלן ל"ט], דבכה"ג איכא חליצה של מתיר, כמו כן לר"י בירושלמי ודאי שיש חליצה של מתיר אצל כולם, ורק החליצה של העמדת בית של לא יבנה ליכא, והיינו ממש כהבה"ג שיש שליחות בחליצה לגבי ההיתר ולא לגבי הניתוק, והיינו כנ"ל.

סימן ל"ח

שיטת הרשב"א בר"י ור"ל.

מוכיח מהרשב"א שהוא למד שההיתר הקודם שייך לכולם, בלי דין ניתוק בחליצה בלאו של לא יבנה. / / ביאור של הרשב"א בסוגיין שר"י תרתי קאמר. / / ג' קושיות חמורות בשיטת הרשב"א. / / ב' דרכים באחרונים בביאור שיטת ר"ל לפי הרשב"א – ואכתי תמוה שיטתו / / ביאור דברי הרשב"א עפ"י הרשב"א להלן [מ"ד]. / / ג' נוסחאות לפרש למה מיקרי חלוצה במקום מצוה לעומת יבמה. / / סיכום השאלות ברשב"א. / / מבאר שבלאו של לא יבנה מוגדר שחל ע"י החליצה "בית של לא יבנה" וזה ה"מקום מצוה", ולענין זה מיקרי 'יבמה של פרשת יבמין'. / / מבאר את החילוק בין אחרי יבום לאחרי חליצה, ולמה בחליצה הכל תלוי בלאו של לא יבנה. / / שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיה. / / מבאר למה בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אכתי איכא מקום מצוה – גם בלי הלאו של לא יבנה. / / מחלק בין צרת חלוצה לחלוצה דצרת חלוצה כבר יצאה מכלל הבית, והלא יבנה בצרה אינו לאו אלא מיעוט. / / עפ"י הנ"ל מבואר היטב דברי המהרש"ל [גיטין]. / / עיקר החילוק בין הרשב"א להתוס'. / / דרך יותר פשוטה בשיטת הרשב"א, ובמה שיש לדון בזה. / / סיכום – פלוגתת רב ושמואל – ופלוגתת ר"י ור"ל – וכולם מודי ליסוד של הרשב"א שיש מתיר גמור בנפילה. / /

מוכיח מהרשב"א שהוא למד שההיתר הקודם שייך לכולם, בלי דין ניתוק בחליצה בלאו של לא יבנה.

כל זה לשיטת התוס' – אכן לרשב"א איכא דרך אחרת בכל הסוגי' דהנה, עיין ברשב"א [מ"א]. שהביא את המחלוקת בין רב לשמואל בענין יבמה שנעשית ערוה לאחר נפילה ואח"כ נפקע האיסור ערוה, דרב אמר מותר ביבמתו ושמואל אמר אסור ביבמתו, ואמר רבא מ"ט דרב דהויא לה יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון.

והנה, יש ראשונים שביארו בדעת רב שהכוונה היא שהיבמה חוזרת גם לזיקתה, כלומר שחל עליה מצות יבום לאחר שנפקע ממנה האיסור ערוה – עיי"ש בריטב"א, אבל הרמב"ן והרשב"א הקשו דאיך שייך לומר שהיבמה חוזרת לזיקתה הרי אין זה דרכי נועם שתיזקק לאחר שנפטרה הימנו, וכותב הרשב"א ז"ל:

"ומתוך כך יש לי לומר דלאו למימרא שתהא היבמה זקוקה לו לא לחלוץ ולא ליבם, אלא מותר בלבד קאמר כלומר שאילו רצה לישא אותה אינה אסורה לו, וטעמא דמילתא משום דכיון דבשעת נפילה הותרה לו שוב אי אפשר ליאסר בה משום אשת אח, וכדקי"ל החולץ ליבמתו בין הוא ובין אחים אין חייבין לא על חלוצה כרת ולא על צרה כרת, ומה"ט אמר ר' יוחנן בפ"ק דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת, והכא נמי כיון דבשעת נפילה הותרה שוב אי אפשר למיקם עלה באיסור אשת אח אלא דמשום דקדש את אחותה היא דנפטרה לה והלכך כל שאשתו קיימת קאי עלה דיבמה באיסור אחות אשה והשתא דמתה אשתו חזרה יבמתו להתירה הראשון. וא"ת מ"מ קאי עלה בלא יבנה. לא היא דלא אמרינן הכי אלא כשנעשה באותו בית מעשה הדוחה אותה בחליצה או שיבם לאחת מהם דקאי אצרה בלא יבנה, הא בשנדחת היבמה ממילא בקדושי אחותה לא" עכ"ל.

הרשב"א מבאר שאה"נ דגם רב מודה שהיבמה אינה חוזרת לזיקתה, וכוונתו הוא רק שהיא חוזרת להיתירה, אולם קשה לו לרשב"א, שאם היא פטורה מיבום א"כ למה שיהיה בה עדיין את ההיתר יבום.

ובזה חידש הרשב"א חידוש גדול – שיבמה שחל בה היתר על האיסור אשת אח שלה, שוב אי אפשר לה ליאסר באיסור אשת אח. והרשב"א הוכיח יסוד זה מסוגיין:

"כדקי"ל החולץ ליבמתו בין הוא ובין האחין אין חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת, ומה"ט אמר ר' יוחנן מי איכא מידי דמעיקרא הותרה והשתא קאי עלה בכרת".

למדנו מדברי הרשב"א שסיבת ההיתר לפי ר' יוחנן היא מטעם שמכיון שחל היתר על האשת אח אז ההיתר קיים לעולם גם אחרי שהיבמה נפטרה ונפקע ממנה הזיקה, ומוכרח שאינו מטעם ניתוק, שהרי ביבמה שנעשית ערוה לאחר נפילה ליכא ניתוק כלל, דהא הלא יבנה לא קאי עלה כמו שכתב הרשב"א שם מיניה וביה דמאי טעמא דליכא בה לאו של לא יבנה, אלא ההיתר הוא מסברא שמכיון שכבר חל היתר על האשת אח לכן ההיתר קיים לעולם גם אחרי שהזיקה נפקעת.

והנה זה ברור שהמקור של הרשב"א היה מכח מה שהקשינו לעיל בדרכו של התוס' – הרי ר"י טוען טענה – "מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ ואי בעי לההיא חליץ ואי בעי לההיא חליץ והשתא קאי עלה בכרת" – והרשב"א פירשו בנוסח שלו – "מי איכא מידי דמעיקרא הותרה והשתא קאי עלה בכרת" – הרי דאדרבה, זה ממש דברי הרשב"א שהיתר אשת אח חיילא ותו לא פקע – לא היה לרשב"א גירסא אחרת בגמרא – אלא שמפרש בקיצור דבריו סברת הגמרא דלא קאי בחליצה עצמה אלא בהיתר אשת אח.

ביאור של הרשב"א בסוגיין שר"י תרתי קאמר.

אולם מעתה קשה דלמה לי טעמא דשליחות, וכבר הבאנו לעיל שהגר"ח הוכיח מכאן שיש ניתוק, ולכן בעינן טעמא דשליחות על כולם, ודו"ק, וקשה לרשב"א, וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמכאן מוכרח שהרשב"א יפרש דברי ר"י דתרתי קאמר, וטעמא דשליחות מצד לאו דלא יבנה אתינן עלה, ור"י תרתי קאמר.

והיינו שלפי הרשב"א ר"י תרתי קאמר, ודין אחד שייך גם בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה – להלן [מ"א], ודין אחד שייך דווקא בחליצה [בסוגיין] – א] בתחילת דבריו חידש שהחיוב כרת לא חוזר אחרי חליצה, והיינו משום שהיתר דחיילא חיילא, וחידוש זה אמר רב גם להלן בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, דבזה דומה לחליצה, ב] בהמשך דבריו חידש שיש לאו של לא יבנה בכל הבית מחמת שליחות, ודין זה שייך רק בחליצה ולא בסוגי' דהתם, ודו"ק.

ג' קושיות חמורות בשיטת הרשב"א.

אולם יש לתמוה טובא בשיטת הרשב"א, ונבארם אחד אחד:

א] היאך אפשר לומר שר"י תרתי קאמר, א] ליכא כרת מחמת הנפילה, ב] יש לא יבנה מחמת השליחות, שכבר העיר בזה בחי' ר' ראובן שזה נסתר מסוגיית הגמ' [מ:], דהנה בגמ' שם איתא אמר שמואל הבא על צרת חלוצה הולד ממזר, ומייתי הגמ' ראייה לזה מהא דאיתא במשנה שם דקרובת צרת חלוצתו מותרת ולא אסרינן לה מדרבנן כקרובת חלוצה, ומבואר מהגמ' דשורש הנידון אי איכא כרת בצרה תלוי בשאלה אי צרה אבראי קיימא או דשליחותיה דצרות קא עבדה, ואי נימא דהיתר האשת אח תלוי בהיתר הנפילה וכל מה דבעי' לדין שליחותיהו הוא רק משום הלאו דלא יבנה א"כ אין הבנה לגמ' דמה ענין הכרת לדין שליחותיהו ואבראי.

ב] למה ר"ל היה צריך לבאר דטעמו מחמת הלא יבנה, הא בלא יבנה לא כתוב ניתוק כמו לשיטת התוס', ולמה ליה טעם זה, הא בלאו הכי ליכא כרת.

ג] הרי להלן [ל"ט] מבואר דאחרי יבום וגירושין חוזר הכרת, לולי הפסוק של נעשית כאשתו, וצ"ב דמאי שנא אחרי חליצה דאינו חוזר מאחרי יבום דחוזר, וצ"ע.

למדנו מכל הנ"ל דגם ר"י ור"ל צריכים לא יבנה, ולכן ר"ל אמר טעמא דלא יבנה, ולכן ר"י הוצרך לבא לשליחות, וגם מובן החילוק בין אחרי יבום לאחרי חליצה דאחרי יבום ליכא לא יבנה – אכן כל זה נסתר מלהלן [מ"א] בהותרה ונאסרה דהתם מבואר דאיכא היתר אשת אח בלי לא יבנה, וכל זה צ"ע.

ב' דרכים באחרונים בביאור שיטת ר"ל לפי הרשב"א – ואכתי תמוה שיטתו

ונקדים בביאור שיטת ר"ל – הרי הרשב"א [מ"א] ביאר את שיטת ר' יוחנן וכעת צריכים לדון בשיטת ר"ל:

ונאמרו בזה ג' דרכים:

הדרך הראשונה – עיין בית מאיר [סימן קס"א ס"ק א'] דנקט דר"ל חולק על עיקר היסוד של ר"י בהיתר אשת אח, שר"י חידש שההיתר שחל תו לא פקע וזו שיטת רב, ולר"ל אדרבה שפיר פקע ההיתר, והיינו כשמואל, אלא שנתחדש היתר חדש בחליצה מצד ניתוק ע"י הלא יבנה, ועוד חולק ר"ל שר"ל סובר שאין שליחות ורק אחד חולץ וחולצת, ורק בהם איכא לא יבנה, וממילא דרק בהם איכא ניתוק, ויש אחרונים שהלכו בדרך זו, עיין בזה בברכ"ש [סימן ו' סוס"ק ב'], ועיין באמרי משה [סימן ה' ס"ק ז'] שהביאו ודחה דדוחק הוא, דנמצא דר"י ור"ל פליגי בפלוגתא רב ושמואל.

לדרך זו רק מתיישב קושי' א' מכל הג', והיינו דלמה ר"ל אמר טעמא דלא יבנה, אכן אידך תרי קושיות במקומן עומדות.

דרך השניה - בקוה"ע ובאמרי משה ביארו את ר"ל ע"פ דברי הירושלמי שמבואר שם שיסוד מחלוקת ר"י ור"ל הוא האם חליצה ויבום וזיקה לא נאמרו לכולם אלא ליבמה א' כלפי יבם אחד, והיינו שמי שתחלוץ או תתייבם יתברר שהזיקה היתה אליו, או שהזיקה קאי על כל היבמות וכל היבמין, ושם בירושלמי מבואר שיהיה נפ"מ אי א' מן השוק קידש שומרת יבם, ויבם חלץ לחברתא, דלמפרע חיילא הקידושין, והיינו דנתברר דאין הזיקה שייכא אליה - ועיין לעיל [סימן ל"ז פרק ב'] מה שנתבאר בירושלמי.

ומעתה י"ל שר"ל ס"ל שדיני הפרשה נאמרו לכתחילה על אחת מן היבמות כלפי אחד מן היבמין - וממילא - הגם שיש יסוד שההיתר שחל בשעת נפילה קיים גם אחרי שהזיקה פוקעת, אבל מעיקרא חל ההיתר רק על יבמה אחת כלפי יבם אחד וזה מתברר אח"כ, ור"י ס"ל שדיני הפרשה נאמרו על כל האחין והיבמות וממילא מכיון שבכולם חל היתר, לכן ההיתר ממשיך להתקיים בכולם גם אחר החליצה.

לדרך זו מתיישבת רק קושי' א' על ר"י דלמה לי טעמא דשליחות, והיינו טעמא, שלפי ר"ל מתברר שהזיקה אינה אלא לא' ור"י בא לסתור דבר זה ולומר שהזיקה לכולם, והיינו משום שבאמת כולם חלצו, אכן אכתי לא נתברר למה לי טעמא דר"ל משום לא יבנה, וגם לא נתברר מאי שנא לאחר יבום מלאחר חליצה.

ביאור דברי הרשב"א עפ"י הרשב"א להלן [מ"ד].

הדרך שלישית - והיא האמיתית - דרך זו מתבארת מתוך דברי הרשב"א עצמו להלן [מ"ד], דהנה הגמרא דנה בדין דאחרי חליצה של א' לא מיבמין את השניה, "אמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה", שאם לא בנה את הראשונה לא יבנה את השניה, והקשו הראשונים דלפ"ז שכל חולץ חייב בצרה לאו דלא יבנה ולא בכרת [דאיכא ניתוק מכרת בהך לאו], וזה דלא כר"ל דס"ל דחייב כרת.

ומתוך הרשב"א וז"ל: "והרמב"ן נ"ר תירץ ליישב גירסת הספרים וכו' ומיעטיה מכיון שלא בנה שוב לא יבנה, ולאו למימרא דלר"ל ליכא בצרת חלוצה אלא משום לא יבנה, אלא דודאי אפילו לר"ל מיעוטא הוא שלא יבנה אחר שלא בנה, וכיון שכן מוקמינן לה אדינא כאילו לא הותרה לייבום, והויא לה אשת אח שלא במקום מצוה, אבל חלוצה מקום מצוה היא ודאי ופרח מינה איסור אשת אח לגמרי מסברא כיון שעלתה עמו לחלוץ או לייבם".

למדנו מהרשב"א תלת:

א [בחלוצה ליכא איסור אחרי שהותרה, וזה בלא ניתוק, וטעם ההיתר כלשונו - "מסברא", ומפורש דלא כהבית מאיר דחידש דר"ל בעי ניתוק - כמו בשיטת התוס', דמפורש ברשב"א שיש כאן היתר סברא.

ב [עוד מבואר ברשב"א שחידוש זה נאמר בחלוצה כיון שהיא במקום מצוה - וכלשונו - "אבל חלוצה מקום מצוה היא ודאי ופרח מינה איסור אשת אח לגמרי" - ולמדנו שההיתר של הרשב"א לעיל [מ"א] ממשיך מסברא כיון שזה ממשיך להיות במקום מצוה - הרי לנו שהרשב"א הוסיף תנאי בהיתר של אשת אח דנאמר בו דכיון דלא חל שוב לא פקע - דאין זה לעולם, אלא שיש בזה הלכות, והיינו דזה דווקא כל עוד שזה ממשיך להיות במקום מצוה, והא דמיקרי במקום מצוה - היינו כסוף דבריו "כיון שעלתה עמו לחלוץ או לייבם".

ג [אחרי ההסבר הנ"ל מובן ר"ל, והוא, שאם כל סיבת המשך הפטור הוא משום שחלוצה במקום מצוה, א"כ צרתה שאינה במקום מצוה, שוב יצאה מהפטור - וכלשונו: וכיון שכן מוקמינן לה אדינא כאילו לא הותרה לייבום, והויא לה אשת אח שלא במקום מצוה" - והיינו שיש מצב של "כאילו לא הותרה" - שהחליצה מפקיע אותה מלהיות יבמה של מצוה.

ואומרים בשם הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל שהכוונה כאן דלו יצויר והיתה נהפכת להיות איילונית או שהיו נולדים ילדים, הרי אז כבר פקע ההיתר והיינו שזה כבר לא במקום מצוה, ולכתחילה ההיתר היתה כל עוד שהיא יבמה של פרשת יבמין, וה"ה בנד"ד, דכעת אחרי חליצת הצרה נשתנה דינה והיא כבר לא יבמה של פרשת יבמין.

למדנו כלל מהרשב"א שכל עוד ששמה יבמה של פרשת יבמין ממשיך בה ההיתר, ואי תפסיק להיות יבמה של פרשת יבמין אז יפקע ממנה ההיתר, ובכל כה"ג אמרינן שיש מצב של "כאילו

לא הותרה" – לא שמתברר למפרע דמעולם לא היתה בזיקה וכסברת הירושלמי, אלא לומר שההותרה ממשיך כאן בתנאי שיש 'יבמה של פרשת יבמין' וכשנסתלק ה'יבמה של פרשת יבמין' שוב נסתלק ההיתר ואז יש מצב של "כאילו לא הותרה".

ומעתה צריכים לומר כך דאיכא שני מצבים שהיא עדיין בגדר 'יבמה של פרשת יבמין' אף בלי שיש מצוה ויש שני מצבים שהיא כבר אינה 'יבמה של פרשת יבמין' מחמת זה שאין לה מצוה – והיינו – דאחרי חליצה וגם בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, אז אף שבשניהם אין מצוה, אבל אכתי חשיבא 'יבמה של פרשת יבמין', ולעומת זאת, אחרי יבום וכן צרת החלוצה, בתרוייהו אמרינן שאחרי שאין מצוה שוב אמרינן שהיא כבר לא 'יבמה של פרשת יבמין'.

כך מתבאר מתוך שיטת הרשב"א – ואלו כל החילוקי דינים, אלא דכל הנך חילוקים צ"ב.

ג' נוסחאות לפרש למה מיקרי חלוצה במקום מצוה לעומת יבמה.

נתחיל – הרי עיקר הדברים תמוהין – דלמה באמת לאחר חליצה אכתי מיקרי במקום מצוה, הא זה תמוה, דאין אחרי חליצה כלום, ועוד, דמאי שנא יבום דעדיין צריכים פסוק להתיר, וע"כ אחרי שיש פטור כבר אינו במקום מצוה ומה שייך לחלק בין חליצה ליבום – ושמענו בזה בי מדרשא בג' דרכים:

א] במרומי שדה [י"ט] עמד בזה וחידש ששייך עדיין הקמת שם לאחר חליצה, משא"כ לאחר יבום, והוסיף בזה בצפנת פענח³⁰⁸ שאפשר לקנותה גם בע"כ, וי"ל א"כ דגם בהותרה ונאסרה הדין כן, אבל בצרת חלוצה אין הדין כן, והיינו שהכלל בזה הוא דהיכא ששייך הקמת שם מיקרי עדיין 'יבמה של פרשת יבמין'.

איברא דעיקר הדברים תמוהין – דזה ברור דלא שייך הקמת שם בלי לקנותה ובלי שימשיך אישות המת, דאל"כ במה מיקרי הקמת שם לאחיו, הא הוא קנאה לעצמו ולא עבור אחיו, ואם נימא שיש המשך אישות המת א"כ למה ליכא איסור יבמה לשוק, וכנראה דמהאי טעמא אמר הצפנת פענח שאפשר לקנותה גם בע"כ, דאי לא יהיה קנין ככל יבום א"כ במה חשיב הקמת שם, וקשה כנ"ל דא"כ למה ליכא איסור יבמה לשוק, וע"כ פשוט שהחליצה עקרה והפקיע את הכל – וליכא זיקה ולא אישות המת ובמה שייך הקמת שם.

עוד קשה דבלי מצוה א"א לקנותה, דאי שייך קנין יבום בלי מצוה א"כ למה ליכא קנין יבום בכל חיי"ל ועשה [לפי הצד שאין אשת אח], ומאי אלימא אחר חליצה דא"צ מצוה.

ב] יתכן לפרש באופן אחר, דכוונת המרומי שדה אינה כהצפנת פענח שיש לו קנין באשה ככל יבום, אלא שיש רמה פחותה של 'הקמת שם' – והיינו כדוגמת היבום של לפני מתן תורה – ויתכן דלזה סגי בביאה בלי קנין – אולם אכתי קשה, שהרי פשיטא דליכא יבום של לפני מתן תורה אחרי מתן תורה, וצ"ל דאף דהאי ביאה אינה ביאת יבום, אכן אכתי סגי לן להקרא 'יבמה של פרשת יבמין' כיון ששייך בה 'ענינא' דהקמת שם, אכן זה עצמו תמוה, הרי מה שייך לפני מתן תורה לקבוע גדרים בפרשת יבמין ולומר שהיא נחשבת כ'יבמה של פרשת יבמין'.

ואף אי נתעקש ונאמר שודאי שאין זו סיבה בפני עצמה אבל מי שהיתה כבר יבמה, אז אמרינן שכל זמן שעדיין שייך בה 'ענינא' דהקמת שם, דמחמת זה אנו דנים שעדיין לא יצאה מכלל 'יבמה של פרשת יבמין', אולם א"כ תמוה מאד, דמהיכא תיתי דליכא 'ענינא' דהקמת שם בצרת חלוצה, וכל הסברות של הרשב"א לא יהני לבטל ממנה 'ענינא' דהקמת שם מצד לפני מתן תורה, [הא לפני מתן תורה גם שאר קרובים נתקיים בהם 'ענינא' דהקמת שם וכש"כ אשת אח של צרת חלוצה], וצ"ע.

ועוד דא"כ יתחדש בזה חידוש, דאי חלצה ושוב בעלה – הרי כבר נתקיים בה 'ענינא' דהקמת שם, וכעת יחזור האשת אח, והרי אין הדין כן אלא לעולם בהיתירא קיימא.

ואולי נתעקש לאידך גיסא ונאמר דכל ביאה וביאה תמיד תהיה ביאה שיש בה 'ענינא' דהקמת שם ולכן בעילה אחרי חליצה לא יחזיר את האשת אח, אולם אי נימא כן הרי פשיטא שאז אין לחלק בין יבום לחליצה, וכי גרע ביאה אחר קנין יבום מביאה אחר ביאה שבאה אחרי חליצה.

³⁰⁸ מכתבי תורה [צ"ה וצ"ז], וצפנת פענח [ח"ב קונטרס השלמה עמוד 25, ח"ב תניינא עמוד 122].

[ג] יש לפרש באופן אחר והוא – שאחרי חליצה וכן בהותרה ונאסרה וכו' איכא עדיין סיבה ליבום, שרק נדחה ונפטרה ממנה דין יבום, אכן הסיבה לייבום לא פקע ממנה, ו'סיבה' סגי לן להגדיר אותה כיבמה, ואחרי יבום אין כבר סיבה שכבר נתקיימה כל המטרה של היבום, אכן אכתי תמוה דלמה ליכא 'סיבה' אצל צרת חלוצה, אטו הפקעת הצרה מבית מיקרי עקירת הסיבה יותר מהחליצה שנעשה בה, וצ"ע.

והעירני תלמיד אחד שיש לומר בזה דמלכתחילה היתה רק סיבה ליבום א' – כולם נפלו כהדדי ליבום עבור יבום של א', ולכן כולם הופקעו מהבית וגם מהסיבה, ודו"ק.

סיכום השאלות ברשב"א.

אולם אף אי נימא כדרך האחרונה [ונחלק בין לאחר יבום ללאחר חליצה], אכן אכתי קשה הרשב"א – הרי כבר שאלנו דלמה פירשו דטעמא דר"ל מצד לא יבנה, הא ברשב"א כאן מבואר דמותרת מחמת סברא דפרחה מינה איסור אשת אח ולא מפסוק – ועוד שהרשב"א מדמה להיתר של אחרי חליצה להיתר של הותרה ונאסרה וחזרה והותרה, והרי התם בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה ליכא לא יבנה והכא ההיתר מתבסס על לא יבנה, וצ"ע, ועוד, שברשב"א מיניה וביה מבואר שגם בצרת חלוצה איכא לא יבנה, ומאי שנא דלא יבנה דצרה לא ממשיך את ההיתר אשת אח ולא יבנה דחלוצה ממשיך את ההיתר אשת אח, וכל זה צ"ע.

מבאר שבלאו של לא יבנה מוגדר שחל ע"י החליצה "בית של לא יבנה" וזה ה"מקום מצוה", ולענין זה מיקרי 'יבמה של פרשת יבמין'.

ואשר נראה בזה – עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן ל"ז פרק א'] בארוכה בתוס' בגדר הניתוק ע"י הלאו של לא יבנה – ונתבאר שם דמלבד עצם הלאו – הרי יש גם 'הגדרה' של הבית והנפילה ע"י הלאו, והיינו שכשיש נפילה של אחים וצרות, הרי כל הבית העתידי שעומד לקום על שם אחיו המת על ידם עומד ביניהם ב"בכח", הבית של מחר עומד כאן "בכח", וע"י החליצה נקבע שהבית ההוא מוגדר ונקבע כבית שלא בנו אותה – החליצה קבעה שהבית לא יוכל להיות בית של המת, האפשות של הבית לקום על שמו של המת פקעה מיניה – הרי שיש כאן מצב של בית בגדר "כיון שלא בנה" ועל בית כזה חל דין להיות "בית של – לא יבנה" – וכלשון המאירי – נקבע כבית ש"הופקע ממנו יסוד הבנין" וכל זה נלמד מלא יבנה – לא יבנה הוא לאו שגם מגדיר את הבית – כל זה נתבאר שם בארוכה, שלב אחרי שלב, מהיבום לנפילה לחליצה – [וכעין זה הבאנו בלאו של לא תבנה עוד – בעיר הנדחת].

עוד נתבאר לעיל בעיקר שיטת ר"ל דתרתיה חל ע"י החליצה, א' [ע"י החליצה חל כאן בית שדינו להיות "בית של – לא יבנה", ב] בחליצה עצמה נקבעה שכאן הבית – דווקא אצל החולץ והחולצת, ואף שהבית העתידי שעמד להיות עמד להיות מכח כולם – דאי בעי כל אחד חולץ, אכן בחליצה עצמה ע"כ נקבע שכל הבית חיילא בהאי מקום, וממילא דליכא לאו אצל כולם.

ונראה שהן הן הדברים נמי בשיטת הרשב"א לבאר למה עדיין מיקרי "במקום מצוה", והיינו טעמא שבלאו של לא יבנה מוגדר שחל ע"י החליצה הך "בית של לא יבנה" וזה ה"מקום מצוה", ובזה מיקרי 'יבמה של פרשת יבמין', ולכן לא פקע ההיתר של אשת אח.

ונוסיף – הזיקה לא בוטלה ולא הופקעה ע"י החליצה – אלא ש"נתקיימה הזיקה" – שעל ידה נקבע כאן הבית של לא יבנה, ולכן אכתי מיקרי 'יבמה של פרשת יבמין'.

[ולחדד את הדברים עוד – אחרי חליצה נקבע וחל כאן בית שיש בו דין להיות "בית של – לא יבנה" – וקיומו ומציאותו של האי בית קובעת בה את המקום מצוה, ובזה גופא הרי היא 'יבמה של פרשת יבמין', לא 'יבמה של פרשת יבמין' לענין לעשות יבום, אלא 'יבמה של פרשת יבמין' לענין זה גופא שנהיה הבית לבית שיש בו דין להיות "בית של – לא יבנה", דבזה היא לא יצאה מכלל 'יבמה של פרשת יבמין'].

מבאר את החילוק בין אחרי יבום לאחרי חליצה, ולמה בחליצה הכל תלוי בלאו של לא יבנה. ומעתה – עצם זה שיש לאו של לא יבנה – בזה יש התייחסות מפרשת יבום להך בית שיש בו דין של לא יבנה, וזה סימן שהבית עדיין עומד למת בתורת ביתו של המת הלא בנוי³⁰⁹, וכל זה אחרי חליצה, אבל אחרי יבום כבר אינו כן, שאחרי יבום כבר נתקיימה המטרה – הוקמה הבית של בנין וכבר גירשה, וכעת כבר ליכא שום קיום, וכבר אינה במקום מצוה.

וא"ש למה ר"ל צריך להאי טעמא שיש לאו של לא יבנה – דאדרבה מציאותו של הלאו היא זאת שקובעת המשך וקיום של הבית – והוא נקבע בבית שהופקע יסוד הבנין [וכלשון המאירי]. ועיין היטב בלשון הרשב"א שביאר דלמה מיקרי במקום מצוה – "כיון שעלתה עמו לחלוץ או לייבם" – וזה תמוה הרי אחרי יבום כבר אינו במקום מצוה ורק אחרי חליצה הרי זה במקום מצוה ומאי קאמר "לחלוץ או לייבם" – ונראה שכוונת לכל הנ"ל, דהגדר של האי בית הוא בית של חליצה שבאה במקום היבום – והיינו שנקבע בו בבית שאין בו בנין – החליצה מגדירה שכל הבית לחליצה וליבום נמצא כאן – וזו הכוונה "כיון שעלתה עמו לחלוץ או לייבם".

שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו.

בזה הגענו לשורש פלוגתת ר"י חור"ל בשליחותיהו – אין כאן מחלוקת האם א' פועלת עבור כולם, אלא כל פלוגתת היא אחת – הך בית שעומד לקום על שם המת וכולם כלולים בו, האם כשאחד עושה מעשה יש כאן צימצום של הבית והפקעה של כולם מהבית, או שכולם עדיין בכלל הבית – ולפי ר"י כולם בבית ולכן הבית של "לא יבנה" נמצא אצל כולם ובכולם יש לאו ולכן כולם בכלל 'יבמה של פרשת יבמין' שבכולם יש דינים מפרשת יבום שמתייחסים להם, אכן לפי ר"ל שאין שליחותיהו, היינו שכולם הופקעו מהבית, א"כ רק בין החולץ וחולצת איכא בית ויש בה דינים מפרשת יבום שמתייחסים אליה, ולכן היא עדיין כלפיו כ'יבמה של פרשת יבמין', וממילא ממשיך ההיתר אשת אח.

למדנו שבשליחותיהו לא נתחדש שא' חולץ עבור כולם או א' ממשיך את ההיתר אשת אח עבור כולם, או לפי תוס' שא' עושה ניתוק מכרת ללאו עבור כולם – אלא ששליחותיהו מגדיר את הבית – כולם בכלל הבית גם כשנעשה מעשה של א' לא' בתוך הבית, ולא הופקעו מהבית. כל ההגדרה הזו בשליחותיהו – נוכיח להלן [סימן מ'].

מבאר למה בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אכתי איכא מקום מצוה – גם בלי הלאו של לא יבנה.

בזה יבואר למה בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אכתי חשיבא כמקום מצוה גם בלי לא יבנה, ונראה דהכא הביאור כמו שהזכרנו לעיל שכשיש עדיין 'סיבה' ליבום סגי לן להקרא יבמה לענין זה, והיינו דמירי בערווה לאחר נפילה שאין בה דין נאסרה, והערווה הזו לא הופכת את האשת אח לאשת אח שיש לו בנים, ולכן הסיבה עדיין קיימת.

ונבאר – אחרי חליצה ליכא כבר סיבה ליבום שהרי זו כל הפרשה – זקוקה ליבום או לחליצה ולכן כבר ליכא סיבה – שהחליצה באה לפטור את עיקר המחייב של יבום וזה על ידי חליצה, אכן ערווה כזו שלא הופכת את האשת אח לאשת אח שיש לו בנים, הכא הביאור שהבית העתידי עדיין עומד ביניהם להבנות, אלא שיש עיכוב מצד פרשת ערווה וכיון שהבית עדיין עומד להבנות אכתי מיקרי 'יבמה של פרשת יבמין', ולכן מיקרי מקום מצוה, לעומת החלוצה דרק ע"י הפסוק של לא יבנה איכא בה קיום של פרשת יבום בזה שעומד כאן בית של לא יבנה.

הרי דא"ש דברי הרשב"א דמצד אחד אמר שיש כאן היתר מסברא ומאידך בעינן ללא יבנה, אלא דלא יבנה ממשיך את המקום מצוה ושוב ממשיך ההיתר מסברא, אולם בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה התם איכא מקום מצוה מחמת הסיבה שדורשת יבום בלי להגיע ללא יבנה, וא"ש הכל.

³⁰⁹ ועיין לעיל [סימן ל"ז פרק ב'] בהערה שהבאנו שבעיר הנדחת קיומו של הלאו של לא תבנה עוד הוא כל זמן שיש סנהדרין, שבלאו עצמו מקיימים את העיר בתור עיר של לא תבנה עוד, וה"ה הכא, אלא דהכא י"ל שהבית ממשיך להתקיים ע"י הלאו, אכן י"ל שהלאו הוא לסימנא שיש כאן דיני יבום שמתייחסים להך בית.

והנה בתוס' לעיל [סימן ל"ז] – לגבי ניתוק, התם אמרנו אפילו פחות מזה, שהלאו 'מגלה' את מהותה של החליצה שלא פועלת כעין גט, אלא שהגדר שלו הוא שהוא קבע את הבית ללא בנוי, ולא שהלאו הוא התייחסות לבית בתור בית לא בנוי, אכן הא ברשב"א לא סגי לן בזה כיון שרוצה לחלק בין חליצה ליבום, וגם ביבום נתקיים הבית, וע"כ שבחליצה איכא טפי, והיינו שיש עדיין דינים מפרשת יבום שמתייחסים לבית בתור בית של המת, וזה ליכא ביבום.

מחלק בין צרת חלוצה לחלוצה דצרת חלוצה כבר יצאה מכלל הבית, והלא יבנה בצרה אינו לאו אלא מיעוט.

אולם אכתי קשה מה שתמהנו לעיל – הרי ברשב"א מיניה וביה מבואר שגם בצרת חלוצה איכא לא יבנה, ומאי שנא דלא יבנה דצרה לא ממשיך את ההיתר אשת אח ולא יבנה דחלוצה ממשיך את ההיתר אשת אח, וכל זה צ"ע.

ועפ"י הנ"ל הכל מיושב – הרי סברת ר"ל היא שבחליצה עצמה נקבעה שדווקא כאן הבית – אצל החולץ והחולצת – ויצאו כל האחים והצרות מכלל הבית, וממילא שהם כבר אינם בכלל ה'יבמה של פרשת יבמין', ויצאו מכלל ההיתר יבום – דמסברא ליכא אלא בית אחד.

וממילא – הדרשה של לא יבנה אצל הצרות חלוק ביסודו מהדרשה של לא יבנה אצל החלוצה, בחלוצה נקבעה בית של לא יבנה וזה הקיום של היבמה במקום מצוה, אבל הלא יבנה של הצרה אינו כן, דהתם הלא יבנה רק בא בתור להפקיע אותה מהבית, ולכן ליכא בזה קיום של מקום מצוה, ופשוט.

ויתירא מזה, הלא יבנה בחלוצה היא לאו ובצרת חלוצה אינה לאו אלא מיעוט, וכן מבואר ברשב"א [שם] ובאמת דכן מפורש בדברי ר"ל כאן שאמר שרק איהי ואיהו בכלל הלאו של לא יבנה – והיינו שהלא יבנה על הצרה הוא מיעוט לא לאו, וכיון שכל המשך הבית בתור בית לא בנוי מוגדר עפ"י הלאו ומתקיים מחמת זה שיש התייחסות לבית בתור בית אל בנוי, לכן דווקא בחלוצה זה כן ולא בצרת חלוצה.

הרי דנתבאר תלת – למה חליצה בעי טעמא דלא יבנה – למה לא מהני טעמא דלא יבנה בצרת חלוצה – למה הותרה ונאסרה וחזרה והותרה לא בעי טעמא דלא יבנה.

עפ"י הנ"ל מבואר היטב דברי המהרש"ל [גיטין].

ונראה שזה הביאור בדברי המהרש"ל [גיטין פ'] שאחרי חליצה ובא אחר וקידשה שוב ליכא היתר אשת אח ובטלה הלאו של לא יבנה וחוזר הכרת של האשת אח, וכל זה פלא, שהרי אי איכא סברא שאחרי חליצה ממשיך בה ההיתר של הנפילה, א"כ מה אכפת לן מה שקידשה אחר – אולם לדברינו א"ש, שדווקא כשכל הבית הזה עומד עבור המת בתורת בית של לא יבנה – אז איכא מקום מצוה, וזה דווקא כל זמן שלא יקדשה אחר אבל אחרי שקידשה אחר הרי היא כבר עומדת לו, ופשוט.

עיקר החילוק בין הרשב"א להתוס'.

אחרי כל הנ"ל מתבאר דבעצם הגדרת הבית של לא יבנה – לא נחלקו הרשב"א והתוס', ותרווייהו למדו שבלא יבנה כתוב 'הגדרה' ולא רק לאו, אלא דאהני לן הך בית של לא יבנה להתוס' לגבי ניתוק – וכנתבאר לעיל שעצם זה שיש מצב חדש של בית של לא יבנה הוא מצב של ניתוק והיתר של הכרת, אכן לפי הרשב"א אהני לן הך בית של לא יבנה לענין אחר – והוא, שבזה חל כאן העמדת היבמה בתורת יבמה במקום מצוה לגבי זה שעדיין ממשיך בה ההיתר, ודו"ק.

דרך יותר פשוטה בשיטת הרשב"א, ובמה שיש לדון בזה.

והעירני תלמיד אחד לדרך יותר פשוטה ברשב"א – שיתכן לפרש דלעולם לא בעינן טעמא דלא יבנה אלא הביאור בכולהו, שכשיש סיבה ליבום אכתי שמה "יבמה" ובזה ממשיך ההיתר אשת אח, וזה המצב בהותרה ונאסרה וחזר והותרה, וזה גם המצב בחלוצה שרק נסתלקה האפשרות לייבם ולא הסיבה לייבם, אכן הצרות הופקעו מלהיות יבמות, וזה המיעוט שיש בלא יבנה דידהו, נתמעטו מלהיות יבמות, ולכן פשיטא דליכא בדידהו שם יבמה, וכל סיבת היבום מתחילתה היתה על יבמה, וזה פקע מהצרה.

והנה בגמרא לא כתוב שר"ל צריך טעמא דלא יבנה בחלוצה, אלא שכתוב שעצם זה שיש דווקא לחלוצה לאו של לא יבנה דזה סימן שרק היא היבמה, ולא האחרות, אכן הסיבה האמיתית שהיא יבמה היא מחמת הסיבה לייבום שעדיין קיימת בה – ממש כהותרה ונאסרה וכו'.

אולם נראה שאין זה נכון – דאדרבה דמאן יימר לר"ל שיש הפקעה של כולם, דילמא כולהו בבית ובכולהו איכא לא יבנה, וכולהו מיקרי יבמות – וכשיטת ר"י, אלא דמוכרח דפליגי בסברא, והיינו דר"ל ידע מסברא דליכא אלא יבמה אחת, דמסברא ידע דליכא שליחות וממילא מוכרח דליכא אלא יבמה א', ומהאי טעמא ידע שהלאו אצלה דווקא והלא יבנה על הצרות ע"כ מדין הפקעה

מהבית נינהו ולא בתורת לאו על היבמה, ומעתה קשה, דלמה ליה לגמ' להביא את הפסוק של לא יבנה, הרי זה שרק אחד יש לה לאו של לא יבנה - ואצל האחרות זה רק בתורת הפקעה - כל זה הבין ר"ל מסברא, דמסברא ידע דליכא שליחות וממילא מסברא ליכא אלא יבמה א', ומכאן זה הוכיח מסברא שהלאו הוא רק אצלה, וא"כ מה הראיה מזה שהלאו רק אצל החלוצה שרק היא יבמה, [הא איפכא, מחמת הסברא הלאו רק אצלה].

וע"כ צריכים לומר עוד, שר"ל צריך את הלאו לגלות שזה שיש איסור הוא מקור שיש אחרי חליצה עדיין סיבה ליבום, דלולי הסיבה ליבום לא היה לאו לא לבנות.

נמצא שלא צריך פסוק בהותרה ונאסרה וכו' כיון ששם מסברא אנו יודעים שיש עדיין סיבה ליבום, אבל בחליצה, לולי הלאו לא הייתי יודע שיש עדיין סיבה ליבום, ואצל הצרות שאינם יבמות מעיקרא ליכא סיבה.

אולם להלן [סימן מ'] בהמשך הסוגי' לגבי צרת יבמה - יבואר דא"א ללמוד כן.

סיכום - פלוגתת רב ושמואל - ופלוגתת ר"י ור"ל - וכולם מודי ליסוד של הרשב"א שיש מתיר גמור בנפילה.

ואחרי יסוד דברי הרשב"א עלינו לחזור לפלוגתת רב ושמואל - והרי לעיל נתבאר שיש מהלך בבית מאיר לומר דפלוגתת רב ושמואל ופלוגתת ר"י ור"ל חדא נינהו ותלוי ביסוד של הרשב"א האם יש מתיר גמור בנפילה או לא, אולם לפי מה שנתבאר אינו כן.

והביאור כך - שרב ושמואל לא נחלקו ביסוד של הרשב"א האם היתר שחל קיים לעולם, דודאי גם שמואל מודה ליסוד שהיתר שחל קיים לעולם, אלא הפשט בשמואל הוא מצד סברות בהלכות נאסרה.

והיינו כך - בדברי שמואל מבואר שגם בערווה לאחר נפילה חל הדין של נאסרה והרי בדין נאסרה מבואר [ל'] ש"כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה" - והיינו שיבמה שלא קוראים בה את יבמה יבוא עליה נתמעטה לגמרי מפרשת יבום וכל דיני ההיתר של פרשת יבום לא נאמרו בה, והרי היא כמו אשת אח שיש לה בנים.

ונוסיף בזה עוד - הרי יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה היא יבמה מחוץ לפרשת יבמין, וזה הרי כל החידוש של נאסרה, וממילא דאם שמואל סובר שהדין של נאסרה חל גם בערווה לאחר נפילה, לפ"ז נמצא שלשיטתו גם ערווה לאחר נפילה נעשית אשת אח שיש לה בנים ונחשבת יבמה מחוץ לפרשת יבמין, ומובן נמי למה שמואל סובר שההיתר שחל בשעת נפילה נפקע בזמן שהיבמה נעשית ערווה, כי הרי ביארנו לעיל שגם לפי הרשב"א שאמר שהיתר שחל קיים לעולם מ"מ יבמה שיצאה מחוץ לפרשת יבמין פקע ממנה ההיתר שההיתר מעיקרו לא נאמר על כזה סוג יבמה.

ורב סובר - כמו שפירש רבא בדבריו - שהדין של נאסרה קיים רק במי שאין אני קורא בה "בשעת נפילה ממש" יבמה יבוא עליה - אבל יבמה שנעשית ערווה לאחר נפילה לא חל בה ההלכה של נאסרה, והיא נשארת 'יבמה של פרשת יבמין' שהפרשה דברה גם עליה אלא שבפועל אין בה דין יבום מכיון שאין עשה דוחה ל"ת שב"כ, ומכיון שהיא עדיין 'יבמה של פרשת יבמין' לכן ההיתר שחל בשעת נפילה ממשיך להתקיים בה.

הרי לנו שרב ושמואל מודים ליסוד של הרשב"א שהיתר שחל קיים לעולם, ומחלוקתם היא האם יבמה שנעשית ערווה לאחר נפילה יצאה משום כך מפרשת יבמין וזו סיבה להפקיע ממנה את ההיתר.

נמצא שפלוגתת רב ושמואל ופלוגתת ר"י ור"ל לא שייכי זל"ז, ואדרבה, כולם מודי ליסוד של הרשב"א שיש מתיר גמור בנפילה, וכולם מודי שכל זמן שהיא 'יבמה של פרשת יבמין' דאיכא בה היתר, ואי תצא מכלל 'יבמה של פרשת יבמין' - אז כו"ע מודי דפקע ההיתר, אלא דאיכא בזה ב' גווני שתצא מכלל 'יבמה של פרשת יבמין', דלפי ר"ל הצרה של היבמה יצאה מכלל 'יבמה של פרשת יבמין' שהרי יש כאן בית אחד - של החולץ וחולצת - ותו לא, ולפי שמואל מצינו עוד גוונא שתצא היבמה מלהיות 'יבמה של פרשת יבמין' - וזה בנאסרה, וא"ש שכולם מודי ליסוד של הרשב"א.

סימן ל"ט בגדר הלאו של לא יבנה, ובשיטת הרמב"ם בסוגיין.

פרק א' בעיקר הגדר של לא יבנה, מצד אשת אח או איסור חדש. // פלוגתת הרמב"ן [ספר המצוות] והמאירי אי הגדר מצד אשת אח או איסור חדש. // פלוגתת רש"י ותוס' בזה – מביא דברי רש"י להלן [מ"ט] ובתוס' [שם]. // דברי רש"י להלן [נ:]. // תוס' בסוגיין לגבי הנידון אי איכא מלקות על קידושין בהאי לאו. // הוכחה מהתוס' להלן [י"א] – שבאיסור כזה שייך ק"ו מהבעל ליבם. // מדייק בלשון הרמב"ם [ריש פרק ר"ג] שזה ערווה. // שיטת הרשב"א בזה. // פלוגתת רש"י ותוס' אי בעי לשון מיותר לניתוק או לא. //

פרק ב' כמה דרכים בשיטת הרמב"ם בסוגיין // מתמה טובא בדברי הרמב"ם, ובמה שפירש רבינו אברהם מן ההר בשיטתו. // דרך הראשונה בזה מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל – עפ"י החקירה אי הוי לאו חדש או לא, ותלוי בפלוגתת ר"י ור"ל, ותלוי אי הוי הותרה או דחוייה. // ג' הערות במהלך של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דנחלקו בהותרה ודחוייה. // מבאר דנחלקו בהותרה עצמו ולא בהותרה ודחוייה. // נוסח נוסף בזה. // דרך נוספת ברמב"ם עפ"י פלוגתת אבא שאול ורבנן. // דרך נוספת בזה מהבני אהובה. // דרך נוספת בשיטת הרמב"ם – שהכל תלוי האם הלא יבנה יכול לאסור את האשת אח או לא, ורק לר"ע שייך סברא זו כיון דלדידיה לא יבנה הוא גם ערווה. //

פרק ג'. ביאור שיטת אבא שאול וביאור שיטת רש"י [נ"ב], לפי הרשב"א בר' יוחנן שיש הותרה ממש באשת אח. // כמה תמיהות בשיטת הרשב"א שיש היתר כללי בנפילה, דקשה מאבא שאול ורש"י [נ"ב] ועוד. // יסוד גדול מהמשנת ר"א שיש ב' איסורים של אשת אח, וכנגדם יש ב' דיני היתר, ורק בלי זיקה מהני ההיתר של הרשב"א. // דוחה את הבאור ברמב"ם עפ"י האבא שאול. // בדברי המשנת ר"א לפי אבא שאול – אחרי יבום וגרושין דקס"ד דאיכא עדיין איסור אשת אח. // ב' הערות על כל הנ"ל, א' למה הוולד ממזר הא בסוף ביאה כבר ליכא זיקה וליכא ערווה, ב' הכא העדל"ת שונה מכל עדל"ת. // בדברי האבני מילואים והגרשש"ק בכל הנ"ל. //

פרק א' בעיקר הגדר של לא יבנה, מצד אשת אח או איסור חדש.

פלוגתת הרמב"ן [ספר המצוות] והמאירי אי הגדר מצד אשת אח או איסור חדש.

יש להסתפק בגדר הלאו של לא יבנה, דלכא' יש בזה מחלוקת ראשונים בגדר האי איסור, דכפשוטו הלא יבנה הוא איסור חדש, והיינו שהאיסור אשת אח מותר לגמרי ויש איסור חדש של לא יבנה, אבל במאירי בסוגיין מבואר שאינו כן, וז"ל: "החולץ ליבמתו וחזר החולץ עצמו וקדשה קדושי תופסין בה וצריכה גט, שאע"פ שחלץ לה ונפקעה מצות יבום ונשאר איסור אשת אח שלא במקום מצוה לא חזרה לה לגמרי לדין אשת אח להיותה בכרת אלא בלאו, שהכתוב הוציאה מכלל כרת להעמידה בלאו שנאמר אשר לא יבנה מכיון שלא בנה ר"ל שהפקיע יסודו של בנין וחלץ שוב לא יבנה".

למדנו מדבריו שלא יבנה אינו איסור חדש אלא הוא האיסור אשת אח – והיינו שההיתר שחל על האיסור אשת אח אינו היתר גמור מכל וכל אלא רק על דרגת החומר של כרת, אבל הדרגה של לאו נשארה במקומה, ובאמת דכבר ראינו כעין זה בלאו דלא תקח לצרור דלפי רוב הראשונים אין בצרת ערווה יותר מאיסור אשת אח, ונמצא שהלאו של לא תיקח לצרור מתפרש שמאחר ויש איסור לאו מצד האשת אח, לכן לא תקח, וה"ה הכא, הלאו של לא יבנה מתפרש לגבי האשת אח. ויתירא מזה, הרי מצאנו גם "אזהרה שמענו עונש מנלן", הרי שהלאו של אשת אח חוזר בתורת לאו בלי כרת, והיינו כנתבאר הכא.

אולם בחידושי ר' ראובן [סימן ו' ס"ק ד' בהערה] הביא מהרמב"ן בספר המצוות שחולק – שהרמב"ן מונה את מצוות הלא תעשה שלא הזכיר הרמב"ם, ועיי"ש [מצוה י"ד] וז"ל: "המצוה הי"ד – שנמנע החולץ ליבמתו שלא יבוא עליה ולא ישאנה אחרי הפרדה ממנו בחליצה. ואין הענין שיחזור עליה איסור אשת אח כיון שעברה מהם מצות היבום שא"כ יהיה מחויב עליה כרת כחויב אשת אח שלא במקום יבום, אבל ציווה יתברך באשת אח שאין לו בנים מצות יבום או מצות חליצה וגזר בהם שאם עשו החליצה שלא יזדווגו עוד, והוא מחייבי הלאוין, והוא אומר ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ובא בפירוש מבעלי הקבלה כיון שלא בנה שוב לא יבנה" עכ"ל.

נראה שאם הלאו של לא יבנה אינו אלא גילוי שהלאו של האשת אח לא הותר - א"כ לא היה שייך למנות את הלא יבנה כלאו נפרד, והרי פשוט נמי שגם הלאו של לא תיקח לצרור א"א למנות כלאו נפרד, שהרי כל האיסור אינו אלא מצד איסור אשת אח, והלאו של לא תיקח לצרור רק מגלה שאין היתר לאשת אח, ומזה שהרמב"ן מונה את לא יבנה כלאו נפרד מוכח שהוא סובר שלא יבנה הוא איסור חדש אבל האשת אח מותר לגמרי.

ובאמת שמפורש כן ברמב"ן שבא לשלול את הצד הזה שכתב - "ואין הענין שיחזור עליה איסור אשת אח" - והיינו שהרמב"ן בא לאפוקי שאין לומר שלא יבנה הוא בעצם איסור אשת אח ואז לא היה שייך למנותו כאיסור נפרד.

פלוגתת רש"י ותוס' בזה – מביא דברי רש"י להלן [מ"ט] ובתוס' [שם].

ובאמת שכבר מצאנו בכמה דוכתי שרש"י ותוס' נחלקו בפלוגתא זו, עיין בזה בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בכמה דוכתי - [שיעורים סימן י' ס"ק ב' / ובחידושי י' ס"ק קל"ט, סוף י': ס"ק קמ"ג].

ועיי"ש שהביא שבב' מקומות מבואר ששיטת רש"י כהמאירי – ושהתוס' חולק בזה. בראשונה – עיין להלן [מ"ט]. מבואר במשנה לפי שיטה אחת בר"ע דדווקא חיי"ל של "שאר" איכא בהו דין אי תפיסת קידושין וממזרות, וכתב שם רש"י [תחילת העמוד] שאיסור נושא חלוצתו אינו לאו בעלמא אלא לאו דשאר ועיין בזה בלשון רש"י "כגון נושא חלוצתו דהוי בלא יבנה - והוי לאו דקורבה בלא כרת", ודברי רש"י צ"ב, הרי לאו דקורבה ושאר - היינו לאו שנובע מחמת קורבה כגון אנוסת אביו שיסוד האיסור הוא מפני הקירבה שיש ביניהם, אבל בנושא חלוצתו אינו כן, שהרי לפני החליצה לא היה איסור, ולא התחדש שום קורבה ע"י החליצה, ומוכרח דסברתו כסברת המאירי.

ועיין בתוס' [שם ד"ה הכל מודים] שכתב ז"ל: "ונראה לר"ת דמחזיר גרושתו וסוטה הוו חייבי לאוין דשאר שאינם אסורים אלא משום אישות" – בתוס' מבואר שגם איסור מחזיר גרושתו מוגדר לאו דשאר, ואף שהאיסור אינו מחמת הקורבה שביניהם שהרי קודם שנישאה לאחר היתה מותרת לו, מ"מ זה מוגדר לאו דשאר מפני "שאין אסורים אלא משום אישות", והכוונה בזה, שהגדר באיסור מחזיר גרושתו הוא שחל קלקול ופגם באישות שביניהם בזה שהאשה נישאה לאחר ולכן יש איסור, ונמצא שהאיסור בא כתוצאה מהאישות שביניהם, וסובר ר"ת שגם לאו שאינו לאו של קורבה אבל הוא נגרם מכח קורבה [מחמת אישות] דזה ג"כ מוגדר לאו דשאר. ועפ"י סברת התוס' נוכל לומר גם שנושא חלוצתו מוגדר כלאו דשאר, והביאור על דרך הנ"ל, דענין האיסור של נושא חלוצתו הוא שהיה איזה קשר בין היבם ליבמה בשעת הנפילה ליבום וחל קלקול ופגם בהך קשר ע"י החליצה ולכן יש איסור, ונמצא שהאיסור נובע מחמת הקורבה שביניהם.

והנה, ברש"י [שם ד"ה ולרבי סימא] מבואר להדיא שהלאו של מחזיר גרושתו אינו מוגדר לאו דשאר ולא כשי' ר"ת, ומבואר ברש"י שבשביל לאו דשאר לא מספיק שהאיסור נובע מכח קורבה אלא צריך שהוא יהיה לאו דקורבה ממש, וצ"ע לפ"ז דלמה רש"י סובר שהאיסור של נושא חלוצתו הוא לאו דשאר, וצ"ע.

ומבואר הכא שרש"י סובר שהאיסור של לא יבנה אינו איסור חדש אלא הוא איסור אשת אח וכשי' המאירי, וממילא פשוט למה לא יבנה מוגדר לאו דשאר מפני שהאיסור הוא איסור אשת אח וזה איסור של קורבה.

דברי רש"י להלן [נ':].

עוד הביא בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מדברי רש"י להלן [נ': ד"ה ואי ביאה אחר מאמר היא] שכותב שהבא על צרת יבמתו "קא פגע באיסור אשת אח", ודברי רש"י צ"ע, דהא ברש"י בסוגיין מבואר שלכו"ע המייבם הוי על הצרה רק בעשה ולא בכרת, וכבר הקשו כן האחרונים על רש"י – עיין רש"י וישרש יעקב.

וכתב הבית מאיר [סימן קס"א] בביאור דברי רש"י שבאמת אין כוונת רש"י שיש כרת של אשת אח דהא לשון רש"י הוא רק שיש איסור אשת אח ולא שיש כרת של אשת אח, אלא רש"י סובר שהאיסור עשה שיש מכח הפסוק של בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים הוא איסור אשת אח,

והיינו שהאיסור של ואינו בונה ב' בתים אינו איסור חדש אלא גילוי שהאיסור של אשת אח קיים בדרגה של לאו הבא מכלל עשה עשה – הרי לנו ב' מקורות בשיטת רש"י לסברא זו – אלא שיש כאן חידוש, שהגם שלא תקח של אשת אח קיים בתורת לאו שיש בה כרת, ושפיר שייך ניתוק מכרת ללאו, אכן האיך שייך ניתוק לעשה, וצ"ל שחומר של עשה הוא דרגא פחותה בחומר של הלאו.

תוס' בסוגיין לגבי הנידון אי איכא מלקות על קידושין בהאי לאו.

עוד מצאנו בזה מחלוקת בין רש"י לתוס' בסוגיין שהתוס' מוכיח שהלאו של לא יבנה אינו אוסר גם את הקידושין מהגמ' בקידושין [ע"ח]. "הכל מודים במחזיר חלוצתו שאם קידש ולא בעל שאין לוקה, דרך בנין בית אסרה תורה", והנה אם לא יבנה הוא איסור אשת אח או דברי הגמ' אינם מובנים כלל, וכי שייך להעמיד נידון אם לא יבנה אוסר קידושין, הרי לא יבנה הוא איסור אשת אח, א"כ אם איסור אשת אח אוסר גם מעשה קידושין פשוט שגם לא יבנה אוסר קידושין ואם אשת אח אינו אוסר קידושין פשוט שלא יבנה אינו יכול להיות חמור יותר מאשת אח, וא"כ איך שייך כזה נידון במחזיר חלוצתו אם יש איסור על קידושין או לא, ומוכח בתוס' שלא יבנה הוא איסור חדש ושוב א"ש כל הנידון.

אולם רש"י שסובר שלא יבנה הוא איסור אשת אח באמת גורס בגמ' שם אחרת – שרש"י גורס שהגמ' מדברת על מחזיר גרושתו – עיי"ש.

ועיין היטב במהרש"ל בתוס' ומבואר שחולקים בזה המהרש"א והמהרש"ל אי האיסור הוא דווקא ע"י קידושין או גם על ידי ביאה, ופשוט שכל הצד דבעינן דרך קידושין היינו אי הוי לאו חדש.

הוכחה מהתוס' להלן [י"א] – שבאיסור כזה שייך ק"ו מהבעל ליבם.

עוד מוכרח כן מלהלן [י"א], דהנה, בברייתא מבואר שהחולץ ליבמתו וחזר וקדשה ומת, והיינו שכעת היא נפלה לאחין, והדין זה הוא שצריכה חליצה מן האחין, וקשה לר"ל דס"ל דהאחין חייבים כרת על החלוצה, וא"כ למה צריכה חליצה מן האחין.

ותירצה הגמ' דאירי כאן באחים שנולדו לאחר חליצה, שמודה ר"ל שאין בהם איסור כרת מכח החליצה, ומצד אשת אחיו שלא היה בעולמו אין איסור מפני שמדובר כאן שהאחים נולדו לאחר חליצה וקידושין וכשי' ר"ש שמתיר יבם ולבסוף נולד וכמו"כ הוא יתיר גם חלץ וקידש ולבסוף נולד.

ועיין בתוס' שכתב: "צריכה חליצה מן האחין – מתייבמת אינה מאחר דאסירה לבעלה דהשתא במותר לה נאסרה באסור לה לא כל שכן", – והיינו שהוקשה לתוס' למה רק צריכה חליצה מן האחין שתתייבם נמי יבומי – והיינו דבשלמא לפי ר' יוחנן שמעמיד את הברייתא באחים רגילים א"ש כי יש עליהם איסור של לא יבנה, אבל לפי ר"ל שמעמיד את הברייתא בשנולדו לאחר חליצה וקידושין אין עליהם לא יבנה מאחר והם לא חלצו כלל.

ותי' התוס' דמתייבמת אינה וכו' וכוונת התוס' לקל וחומר שמובא בהמשך הגמ' [י"א:]: וכן בסוטה [ו']. שאשה שנאסרה על בעלה באיזה איסור, יש ק"ו שהיא אסורה גם ליבם באותו איסור שהיתה אסורה לבעלה, וגם הכא, כיון שיש איסור של לא יבנה על האח המת [שהרי הוא חלץ בעצמו], לכן גם על המייבם יש את האיסור הזה.

והנה, בגמ' בסוטה [ו']. מבואר שהק"ו שייך רק באופן שבתחילה היה היתר לבעל באשה, ורק אח"כ הוא נאסר, אבל אם הוא היה אסור מתחילה אין את הק"ו, והנה, אם הלא יבנה היה איסור אשת אח לכאן לא היה שייך בזה ק"ו כלל, כי הבעל היה אסור מאז ומעולם באיסור אשת אח כבר מהזמן שהיבמה היתה נשואה לאחיו המת, ואף שבזמן מיתת האח הותר האיסור אבל בשעת החליצה חזר האיסור למקומו ואין זה איסור חדש אלא האיסור שהיה מקודם לכן, אז איך שייך ק"ו בכה"ג.

ומכאן מוכרח ששיטת התוס' שלא יבנה הוא איסור חדש, ולפ"ז אפשר לומר שהגם שהמקדש היה אסור באיסור של לא יבנה מתחילת הקידושין, מ"מ הרי הענין של איסור לא יבנה הוא מחמת שהקשר שהיה בין היבם ליבמה ע"י הזיקה התקלקל ע"י החליצה – והיינו דמהאי טעמא התבאר לעיל שלכן חשיב לאו דשאר לפי תוס' – ולפ"ז י"ל שמכיון שהקשר בינו לבין היבמה התחיל כבר

ע"י הזיקה ואז לא היה עדיין את האיסור החדש של לא יבנה, לכן זה נחשב כמו שהיה לו בה היתר והוא נאסר אח"כ ושפיר שייך הק"ו.

מדדיק בלשון הרמב"ם [ריש פרק ר"ג] שזה ערוה.

והנה עיין להלן [נ"ב]: בחידושי הרשב"א וז"ל: "הא דאמרינן זו דברי ר"ע שהיה עושה חליצה כערוה לומר שהיה עושה חייבי לאוין כחייבי כריתות לענין קדושין, והרמב"ם ז"ל שפ"ל בפירושי המשנה שלו שאם נחלצה שבה ערוה כבתחלה לפני מות אחיו, תמיהא לי טובא פה קדוש היאך יאמר דבר זה שבפירוש אמרו בפ"ק דמכילתין דחליצה לר"ע חייבי לאוין היא בפלוגתא דר"ל ור' יוחנן והכי נמי משמע בפרק החולץ גבי הכל מודים בגוי ועבד הבא על בת ישראל ובהדיא אמרינן הכא זו דברי ר"ע דאמר אין קדושין תופסין בחייבי לאוין".

והברור בזה דכוונת הרמב"ם לערוה בלי כרת, והיינו שהאשת אח חוזר בדרגת לאו, ודו"ק.

שיטת הרשב"א בזה.

מקושי' הרשב"א על הרמב"ם היה נראה שהוא סובר שזה לאו חדש, והעירוני התלמידים שיש כמה צדדים בזה, דמצד אחד י"ל דלא יתכן שהרשב"א יסבור שהאשת אח חוזר, שהרי לפי הרשב"א הותרה לגמרי האשת אח, אולם זה אינו שהרי כמו שאצל הצרות זה חוזר - מכאן ולהבא – וכתבאר לעיל [סימן ל"ז] ברשב"א [מ"ד] - כמו כן אצל החולצת שייך כן, אלא דמצד אחר העירו בזה שיש לדון שהאיך נימא שנאסרה האשת אח, הא א"כ מבואר בארוכה לעיל [שם] ברשב"א שיש עליה תורת יבמה בפרשת יבמין מחמת הך לאו דלא יבנה, והא עד כמה שהלאו של לא יבנה אוסר את האשת אח שוב לא שייך בזה שם יבמה בפרשת יבמין ע"י הלאו הזה, ויש לדון שהלאו חוזר בתורת אשת אח דממילא בלי כרת, אכן זה אינו, שעד כמה שההפקעה היא מתוך פרשת יבום, הא א"כ ע"כ שזה בתורת אשת אח כנגד יבום, ולא אשת אח דממילא.

אלא שיש לדון דאדרבה, דא"כ גם לא יבנה בתורת לאו בפני עצמו הוא לאו בפרשת יבום - לא לייבם אחרי חליצה, ולמה מיקרי עדיין יבמה בפרשת יבמין מחמת הלאו הזה, [הא אינו לאו צדדי כמו חיי"ל ועשה, אלא לאו מהפרשה], והעירוני בזה דאדרבה, הלאו הוא לא לייבם ובזה מתגלה שיש סיבה ליבום ולכן לא נעקר ממנה השם יבמה בפרשת יבמין.

פלוגתת רש"י ותוס' אי בעי לשון מיותר לניתוק או לא.

ועיין להלן [סימן מ'] שהבאנו שנחלקו רש"י ותוס' אי בעי פסוק מיותר לניתוק או לא, והמחלוקת תלויה במחלוקת רש"י ותוס' הכא, וכדיבואר שם.

פרק ב'

כמה דרכים בשיטת הרמב"ם בסוגיין

מתמה טובא בדברי הרמב"ם, ובמה שפירש רבינו אברהם מן ההר בשיטתו.

נתבארו כמה צדדים בלאו של לא יבנה – וברמב"ם יש חידוש שזה רק מדרבנן – הרי הרמב"ם [פ"א יבום הי"ב] כתב וז"ל, "וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה היא וכל צרותיה על החולץ ועל שאר האחין, וכולן אסורות עליהן מד"ס כשניות, שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו, לפיכך תופסין בהן הקידושין כשניות", עכ"ל.

ומבואר דגם הרמב"ם ס"ל כהרשב"א דבשעת נפילה הותר איסור אשת אח לעולם, אלא שהוסיף עוד דמטעם זה ליכא אחר חליצה אפילו איסור לאו דאורייתא וכל איסורם אינו אלא מדרבנן, וקשה שהרי בסוגיין מבואר דהוי חייבי לאוין דבר תורה, דהא מוקי לה אליבא דר"ע דסבר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, וכבר הקשה כן הרמב"ם בספר המצוות [מצוה י"ד שם].

והנה רבינו אברהם מן ההר רצה לפרש דהרמב"ם סבר דמאחר דהך דרשא דכיון שלא בנה אין זה פשטא דקרא, לכך לא הוי כי אם מדרבנן, אלא דכ"ז לר"י דקיי"ל כוותי, אבל לר"ל ודאי הוי איסור תורה ע"ש, ואף שהגמרא אמרה בשיטת ר"י דהוי דאורייתא לר"ע, אכן מזה גופא חזרה בה הגמרא, עיי"ש בדבריו.

ולכא' קשה טובא דאי נימא דלר' יוחנן לא הוי לאו מן התורה משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, א"כ מהיכי תיתי למימר דר"ל פליג בזה, ובמאי קמיפלגי, וצ"ע.

דרך הראשונה בזה מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל – עפ"י החקירה אי הוי לאו חדש או לא, ותלוי בפלוגתא ר"י ור"ל, ותלוי אי הוי הותרה או דחוייה.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעורים סימן י'] ביאר בזה בב' דרכים:

בדרך הראשונה יצא לדייק דלא כתב רבינו אברהם דלר' יוחנן הוי הך קרא אסמכתא בעלמא – כי אם דאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

ויש להקדים שכבר הבאנו את החקירה האם לא יבנה הוי אזהרה חדשה או קלישות בכרת של אשת אח להשוותו ללאו, עוד יש לחקור האם אשת אח הותרה מעיקרא בשעת נפילה לגמרי או דהותרה רק עד כמה שיש מצוה, והנך תרתי תלויים זב"ז דאי הותר לגמרי א"כ ע"כ שזו אזהרה חדשה ואי הותר רק ליבום א"כ יש לומר שיש קלישות בכרת ללאו.

ועפ"י זה חידש הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש לומר שודאי אף לר"י הוי הך דרשא דלא יבנה דרשא גמורה דכיון שלא בנה שוב לא יבנה, אמנם הא מיהת דלא כתוב להדיא הך לאו בתורה ולא סגי בדרשא שאינה פשטא דקרא להיות אזהרה חדשה בפני עצמה.

וא"כ יש מקום לחלק, דאי נימא דמסברא ליכא כרת דאשת אח משום דבשעת נפילה הותרה לעולם, א"כ עכצ"ל דבהך קרא דלא יבנה נתחדשה אזהרה חדשה, אבל אי נימא דמסברא כל שאינה עומדת למצות יבום תו ליכא היתר יבום ובעינן קרא לנתק הכרת דאשת אח ללאו בעלמא, א"כ אפשר לומר דאין זה אזהרה חדשה ואף דלאו פשטא דקרא הוא שפיר הוי דרשא גמורה לאסור מדאורייתא.

וביאר דבזה תלוי פלוגתא ר"י ור"ל, דר"י סבר דכל שנפלה ליבום הותר האשת אח שבה לעולם, וא"כ בהך לאו דלא יבנה נתחדשה אזהרה חדשה, ולכך שפיר אמרינן דאין מקרא יוצא מידי פשוטו וליכא מדאורייתא אזהרה חדשה אלא הוא איסור מדרבנן גרידא, אבל ר"ל סבר דמצות יבום הוא המתיר לאיסור אשת אח וכל דליכא מצות יבום בפועל ליכא היתר, ורק דע"י הך קרא דלא יבנה איכא ניתוק מכרת, וממילא שפיר הוי איסור דאורייתא אליבא דר"ל, ומיושבין היטב דברי ר"א מן ההר – עכתו"ד.

ג' הערות במהלך של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דנחלקו בהותרה ודחוייה.

והנה עצם ביאורו בפלוגתא ר"י ור"ל מקביל לדברי הבית מאיר וברכ"ש בשיטת הרשב"א – עיין לעיל [סימן ל"ח] – שג"כ ביארו שנחלקו אי הוי הותרה או דחוייה – עיי"ש.

אולם נראה להוסיף בזה עוד ולבאר את הדברים בנוסח אחר.

א] הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ביאר האיך לא יבנה לר"ל הוא מה"ת והאיך לר"י הוי מדרבנן, אכן נראה עוד דלדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל יש מחלוקת נוספת בין ר"י ור"ל – והוא – דר"ל 'צריך' טעמא דלא יבנה לפטור מכרת – וכמפורש בדבריו וע"כ שזה מה"ת לר"ל, אכן לר"י דליכא לאו מה"ת אז ע"כ דלא בעי הך קרא לפטור מכרת, דהא לפי האמת ליכא לר"י לאו ואינו אלא מדרבנן, וצ"ב שורש פלוגתא זו.

והפשוט דתלוי בהנ"ל, דאי מדין דחוייה א"כ מצד ניתוק אתינן עלה ושפיר בעינן לאו לנתק – וא"ש ר"ל לשיטתו, ואי מדין הותרה לא בעי לאו לנתק, וההיתר במקומו עומד, וא"ש ר"י לשיטתו.

ב] סו"ס יש להעיר – דזה דלא כנתבאר בשיטת הרשב"א – דהרי לפי דרך זו ברמב"ם מבואר דלפי הצד דהותרה האשת אח לגמרי שוב אינו חוזר גם בלי פסוק של לא יבנה – לשיטת ר"י, אכן לעיל [סימן ל"ז] הבאנו מהרשב"א שהוא למד גם בר"ל שיש הותרה, ואעפ"כ מפורש בר"ל דטעמו מצד הלאו של לא יבנה, וצ"ב שורש פלוגתא זו – הרי ברשב"א מפורש דלולי הלא יבנה לא מהני ההותרה וכעת ברמב"ם מבואר דמהני.

ג] באמת אינו פשוט כלל לומר שכך שיטת הרמב"ם בביאור פלוגתא ר"י ור"ל, הא ידועים דברי הרמב"ם בתשו' [סי' רי"ח] דמבואר דפלוגתא דאבא שאול ורבנן גבי הבא על יבמתו לשם נוי, היא בעיקר דין היתר אשת אח ליבום, דרבנן סברי דבמקום מצות יבום נפקע ממנה תורת ערוה לגמרי

ואבא שאול סבר דכל עיקר ההיתר ליבום אינו אלא דין דחוי ע"ש³¹⁰, וקשה לומר שר"י כחכמים ור"ל כאבא שאול ופליגי ממש בפלוגתא זו, ונפ"מ גם בבוועל לשם נוי – [ועיין להלן לגבי שיטת ר"י דאדרבה, שהוא באמת סובר כאבא שאול].

מבאר דנחלקו בהותרה עצמו ולא בהותרה ודחוייה.

ועפ"י דרכו נראה לומר בנוסח אחר:

עיין לעיל [סימן ט"ו] שהבאנו כמה צדדים בהותרה ודחוייה, ובהותרה עצמה איכא נמי ב' אופנים, א] הותרה מכללו כמו בחלב חיה דמעולם אל הוכנס באיסור, ב] מתיר באיסור וכעין טומאת קרובים בכהנים שאין כאן דחוייה מכח המצוה אלא הותרה כפשוטו, אבל יש מתיר.

ושם ביארנו שבשיטת הרשב"א מבואר שאינו הותרה ממש – כמו הותרה מכללו בחלב חיה, ולכן באמת חוזר האיסור אחרי יבום כיון שכבר אינו במקום מצוה, וכן הכא בר"ל חוזר האיסור בצרות כיון שיצאו מכלל הבית, ושוב אינה יבמה בפרשת יבמין, ומה"ט הוצרך ר"ל לפסוק של לא יבנה להגדיר את המצב כמקום מצוה וכתבאר כל זה לעיל [סימן ל"ז].

ונראה לומר שהרמב"ם בשיטת ר"י חולק בזה, ולפי הרמב"ם הוי הותרה מכללו – ולא רק מתיר ב'יבמה בפרשת יבמין', אלא אשת אח בלי בנים מעולם לא הוכנס לפרשת עריות, וזו כוונת הרמב"ם "שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו" – הותרה ממש.

ומה"ט לשיטת הרמב"ם בר"י כבר לא בעינן פסוק של לא יבנה להגדיר את המצב כ'יבמה בפרשת יבמין' וכמקום מצוה שהותר מכללו.

ומעתה י"ל דמודי דאינו דחוי ולכו"ע הוי הותרה, אלא דפליגי ר"י ור"ל אי הוי הותרה מכללו – שאשת אח בלי בנים מעולם לא נכנס לפרשת עריות [ר"י], או הותרה עד כמה שיש כאן 'יבמה בפרשת יבמין' [ר"ל], וכן בר"ל מודה הרמב"ם שצריכים פסוק של לא יבנה – ואין פלוגתתם כאבא שאול וחכמים ולתרווייהו ליכא דחוייה וליכא ערוה בבוועל לשם נוי.

ונראה עוד, והוא, דכבר הוכיח בקוה"ע שאינו הותרה ממש כחלב חיה, מהסוגי' דאישתרי אישתרי – עיין בדברינו לעיל [סימן ט"ו], וי"ל שהרמב"ם למד דכמו דפליגי ר"י ור"ל אי הוי הותרה כחלב חיה או הותרה של מתיר, כמו כן פליגי בזה אמוראי באישתרי אישתרי דסוגי' ההיא בר"ל ורבא שחולק על אישתרי דערוה גופא ל"צ קרא, סובר כר"י.

ונראה עוד שהתוס' [ח'] הקשה דבמה חולק רבא דאמר ערוה גופא צריכה קרא, ולמה לית ליה סברת אישתרי אישתרי, עיי"ש מה ששייב בזה, אכן התוס' לשיטתו אזיל דהכל מדין דחוייה אתינן עלה, אכן לפי הרמב"ם י"ל שרבא להלכה כר"י וממילא לא שייך אישתרי אישתרי.

והנה מבואר דאחרי יבום – לולי נעשית כאשתו – באמת חוזר האשת אח, וזה ראייה נוספת שאינו הותר המכללו, וי"ל שהרמב"ם לומד דגם זה תלוי בר"י ור"ל, וא"ש.

נוסח נוסף בזה.

והעירני תלמיד אחד דא"צ לתלות פלוגתתם באישתרי אישתרי, וכולם מודי שזה לא הותרה של חלב חיה, אלא שיש מתיר מכח יבום באשת אח, אלא שנחלקו עד כמה שזה תלוי בשם 'יבמה בפרשת יבמין'.

והיינו שנחלקו האם התנאי של 'יבמה בפרשת יבמין' הוא בחפצא של ההיתר או שהתנאי של 'יבמה בפרשת יבמין' הוא תנאי בגברא – ביבם וביבמה שבהם חל ההיתר – והיינו כך:

שהרשב"א – וכן הוא בשיטת ר"ל להרמב"ם – סוברים שכל המתיר הוא במעשה של 'יבמה בפרשת יבמין' – ביאת יבם ביבמה הותרה – וממילא ההותרה מיתלי תלי עד כמה שהיא עדיין 'יבמה בפרשת יבמין' שהתנאי של 'יבמה בפרשת יבמין' הוא תנאי בחפצא של ההיתר, אכן ר"י בשיטת הרמב"ם לומד שההיתר ניתן לגברא כזו שיש לו 'יבמה בפרשת יבמין', אכן החפצא של

³¹⁰ והביא בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שכן נראה להדיא לקמן [ל"ט] דדרשינן קרא דיבמה יבא עליה מצוה, שבתחלה היתה עליו בכלל היתר נאסרה וחזרה והותרה יכול תחזור להתירה הראשון ת"ל יבמה יבא עליה, ופליגי בזה רבנן ואבא שאול, דאב"ש דריש דבעינן ביאה לשם מצוה ורבנן דרשי דאיכא מצוה ליבם ע"ש, ומשמע דלרבנן דדרשי קרא למצוה באמת במקום מצוה אמרינן דתחזור להתירה הראשון, והיינו דכשם שהיתה מותרת לו קודם שנשאת לאחיו כך היא מותרת לו כשהיא נופלת ליבום והותר לגמרי האיסור דאשת אח, אלא דאבא שאול קדריש מקרא דלא הותרה אלא לביאת מצוה, והיינו דמהך קרא גופא ילפינן דאין זה היתר גמור אלא הוא רק דין דחיה כנ"ל.

ההיתר אינו דווקא בביאה מסוימת אלא שההיתר ניתן לכל ביאה - ולא דווקא לביאה של יבם ב'יבמה בפרשת יבמין', ולכן גם אי יפקע מהביאה תורת יבם ביבמה אכן סו"ס להנך תרי גברי הותר ודו"ק.

דרך נוספת ברמב"ם עפ"י פלוגתת אבא שאול ורבנן.

בדרך נוספת ביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל עפ"י מה שחידש בתשו' הרמב"ם [סי' רי"ח] דמבואר דפלוגתא דאבא שאול ורבנן היא בעיקר דין היתר אשת אח ליבום, וכנ"ל, והיינו דרבנן סברי דבמקום מצות יבום נפקע ממנה תורת ערוה לגמרי ואבא שאול סבר דכל עיקר ההיתר ליבום אינו אלא דין דחוי.

והוכיח הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שהרמב"ם לא פוסק כאבא שאול, דלעיל [ג']. מבואר דמתני' דייקא כאבא שאול דמצות חליצה קודמת, אולם הרמב"ם [פ"א יבום ה"ב] פסק כרבנן דמצות יבום קודמת, וכן נראה מזה שכתב [שם ה"ב] בטעמא דמילתא דליכא איסור כרת לאחר חליצה שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו, והיינו ממש כהאי לישנא שכתב בתשו' לבאר שיטת רבנן דאבא שאול.

ולפי"ז י"ל דסוגיא דשמעתין קאי אליבא דאבא שאול – ויש לומר דלא בעינן לחדש אזהרה בהך איסורא דלא יבנה, כי אם לנתק את האשת אח מכרת ללאו, וא"כ ודאי הוי לאו דאורייתא, אבל להלכה דפסק הרמב"ם כרבנן דאבא שאול דמצות יבום קודמת, ונמצא דמשעת נפילה הותרה לעולם, הרי בעינן ע"י הך קרא דלא יבנה לחדש אזהרה חדשה, ובזה אמרינן דאין מקרא יוצא מידי פשוטו וליכא לאו דאורייתא.

לדרך זו ביאר למה השמיט הרמב"ם טעמא דשליחותיהו, דכל מה שהוצרך ר"י להך טעמא דשליחותיהו הוא רק לסוגיא דשמעתין דסברה כאבא שאול דכל היתר דאשת אח ליבום הוא רק בתורת דחיה, והך לאו דלא יבנה בא לנתק מכרת ללאו וכנ"ל, ולכך בלא דינא דשליחותיהו ליכא ניתוק כלל לשאר האחין, אבל להלכה באמת לא הביא הרמב"ם כלל הך סברא דשליחותיהו, דכיון דקיי"ל כרבנן הרי משעת נפילה הותר האיסור אשת אח לכל האחין והצרות, ורק מדרבנן איכא עלייהו איסור אשת אח.

אולם יעויין להלן במה שנתבאר בשיטת אבא שאול בעיקר האי סוגי' – ולפי"ז ליתא לכל הנ"ל.

דרך נוספת בזה מהבני אהובה.

יש דרך נוספת בזה מהבני אהובה שחידש שכוונת הגמרא לפי הרמב"ם אינו הך דר"ע דחיי"ל אלא הכוונה לר"ע אחר, והיינו דר"ע סובר שהכתוב קראו לחלוצתו ביתו ולכן קרובת חלוצתו אסורה עליו מה"ת, ורק לדידיה הוי מה"ת, אכן לדידן הוי מדרבנן, וביאר בזה דלר"ע הוי חלוצה הוי ככונסה ומגרשה, ועיקר הדרשה של לא יבנה היינו כיון שבנה שוב לא יבנה - לא כיון שלא בנה שוב לא יבנה, ורק לר"ע איכא דרשה של כיון שבנה.

אכן יש לפרש עפ"י דרכו דקאי לר"ע – אלא באופן אחר, והוא, דלפי ר"ע דהוי כיבום, א"כ הרי אף אי אחרי חליצה לא חוזר האשת אח וכמבואר ברשב"א דאכתי הוי במקום מצוה, אכן אחרי יבום שפיר היה חוזר האשת אח – לולי נעשית כאשתו – וממילא י"ל עפ"י חילוקו של ר' אברהם מן ההר - דלפי ר"ע הוי לאו מה"ת כיון שאינו לאו חדש אלא שבא לנתק מהכרת של אשת אח, אכן לדידן דלא חוזר האשת אח אחרי חליצה, א"כ ע"כ הוי לאו חדש, וס"ל להרמב"ם שאינו יוצא מידי פשטי' דקרא ולכן אינו לאו מה"ת להלכה, ודו"ק.

איברא דעיקר הך מהלך אינו ברור, הא מפורש בסוגי' דלפי ר"ל טעמא מצד לא יבנה, וע"כ דמדאורייתא קאמר דאל"כ האיך מהני הך דרשה לענין דאורייתא לקבוע אי איכא כרת או לא.

ונראה דצ"ל דאף אם הלאו אינו מה"ת – היינו דווקא מצד האיסור שבו אבל מצד ה'הגדרה' שחל כאן 'בית לא בנוי', כלפי זה ס"ל להרמב"ם דגם לדידן הוי מה"ת, ודו"ק, וכל זה כמבואר לעיל [סימן ל"ז פרק ב'] שההגדרה של הבית היא עצם הניתוק, ודו"ק.

והנה דרך זו ברמב"ם נראה ככונה שהרי שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה – מובא לעיל – שיש ערוה של אשת אח בלא יבנה לפי ר"ע, וא"ש כנ"ל.

דרך נוספת בשיטת הרמב"ם – שהכל תלוי האם הלא יבנה יכול לאסור את האשת אח או לא, ורק לר"ע שייך סברא זו כיון דלדידיה לא יבנה הוא גם ערוה.

ונראה באופן אחר – והוא – דז"ל הגמרא להלן [נ"ב:] – "ר"ע היה עושה חלוצה כערוה" ולשון זה משמע קצת שיש סברא מיוחדת בחלוצה לר"ע להשוותה כערוה, וא"ש לפי הדרך הנ"ל שיש לו הגדרה חדשה בעיקר המהות של חליצה שזה בתורת קנין, אכן לעיל מיניה שם כתוב שזה שייך לר"י דחיי"ל אין בהם תפיסת קידושין, ומשמע שזה לא שייך לר"ע שיש לו חידוש מסויים בגדרי חליצה.

ונראה לומר כך: נתבאר לעיל שהלא יבנה בא לנתק כרת והאיסור הוא מצד האשת אח, והבאנו דכעין זה מצאנו בלצורר שבא לאסור את האשת אח, וכל זה מצאנו דווקא ביבום שאוסרים אשת אח שכל היבום להשוות איסור אשת אח למצות אשת אח, וערוה פועלת הפוך – להשוות מצות אשת אח לאיסור אשת אח.

אכן נראה שעיקר חידוש זה שהתוכן של הלאו של לצורר והתוכן של הלאו של לא יבנה בא לאסור לאו אחר – אף שיש סברא כזו ביבום, אכן סו"ס חידוש הוא וזה רק שייך בסוג לאו שדומה לו ב'שם אחד' [כעין אישתרי אישתרי ב'שם אחד'], ושפוט שאיסור צדדי לא יכול לאסור אשת אח, אאל שלצורר ולא יבנה שייכי ליבום ולכן איסורים אותו ליבום, אכן סו"ס לצורר הוא פרשת עריות ולא יבנה אינו פרשת עריות ולמד הרמב"ם שאין שייכות בין לאו של לא יבנה לאשת אח כיון שאשת אח היא פרשת עריות, ורק בלצורר מצאנו כן. איברא דלפי ר"ע כל חיי"ל בכלל פרשת עריות דכל חיי"ל אין בהם תפיסת קידושין, וממילא דלא יבנה לא גרע מלצורר לגבי זה שיכול חלאסור את האשת אח – ודו"ק.

פרק ג'.

**ביאור שיטת אבא שאול וביאור שיטת רש"י [נ"ב],
לפי הרשב"א בר' יוחנן שיש הותרה ממש באשת אח.**

כמה תמיהות בשיטת הרשב"א שיש היתר כללי בנפילה, דקשה מאבא שאול ורש"י [נ"ב] ועוד.

יעויין במשנת ר"א [סימן ז' ס"ק ז' וח'] שהעיר בעיקר דברי הרשב"א שפירש דכוונת ר"י דהיתר הנפילה לא פקע, וכשיטת רב שיש הותרה ממש על ההיתר אשת אח, וזה צ"ע דמה נימא לשי' אבא שאול דס"ל דהיתר הנפילה הוא רק למצות יבום, והוסיף דאין לומר דאח"ל והוא חולק, וכל דברי ר"י ורב נאמרו דווקא בשיטת רבנן, דזה אינו שהרי ר"י עצמו ס"ל בכתובות [ס"ד] כאבא שאול וצ"ע.

ונוסיף עוד, הרי פשיטא דלפי אבא שאול ליכא היתר ביאה במעוברת וקטן, דליכא דחוויה של הותרה, דא"א לבעול לשם מצוה באופן שאין מצוה, וה"ה דלאחר חליצה פשוט שזה כן ולא שייך שאבא שאול יתיר לאחר חליצה אם אין היכי תימצוי של כוונה לשם מצוה.

ועיין בקובה"ע שהק' כעין זה על סוגית הגמ' [מ"א], דלכא' לדברי אבא שאול ל"ש כלל יסוד הרשב"א דתחזור להתירה ולא לזיקתה, וא"כ צ"ע מאי פריך הגמ' שם ממתני' [כ"ט] דבמתה אשתו אסור יבמתו ול"א תחזור להתירה הראשון, הא י"ל דהמשנה שם סברה כאבא שאול ולדידיה ל"ש כלל יסוד הרשב"א דלא פקע היתר הנפילה.

עוד הביא במשנת ר"א [שם] מהבית מאיר שתמה על הרשב"א מעיקר הדין שחוזר האשת אח אחרי יבום – לולי הפסוק של נעשית כאשתו, וקשה דהא הותרה לגמרי, וצ"ע.

עוד הקשה במשנת ר"א לדברי רש"י [נ"ב] דליכא תפיסת קידושין ביבמה הואיל וההיתר אשת אח הוא רק ליבום, דלדידיה תיקשי האיך אפ"ל דהיתר הנפילה לא פקע לאחר חליצה, הא הך היתר הוא רק ליבום ולא לקידושין.

ויש להעיר בקושי' זו דכל זה קשה דווקא אי נימא שרש"י אזיל בדרך זו של הרשב"א, אולם לפי האמת כנראה שזו קושי' שהרי לפי מה שנתבאר שספקת המשנה למלך בכרת של אשת אח

בחיי"ל ועשה תלוי בדחוייה והותרה, א"כ רש"י שסובר שיש היתר אשת אח ע"כ לומד ע"ד הרשב"א, ושוב קשה מדבריו להלן [נ"ב].

יסוד גדול מהמשנת ר"א שיש ב' איסורים של אשת אח, וכנגדם יש ב' דיני היתר, ורק בלי זיקה מהני ההיתר של הרשב"א.

וביאר בזה במשנת ר"א ביסוד גדול, וחידש זה בנוי מכמה שלבים, ונבארם אחד אחד – בתוספת ביאור:

א] בסוגי' דלהלן [נ"ד:] מצאנו שהגמ' מחפשת מקור שיבמה אסורה בחיי בעלה היכא דגירשה אחיו וכמבואר שם ברש"י, ומבואר שההיתר אשת אח הוא מדין הותרה דפשיטא דליכא עשה דיבום בחיי האח, וזה מקור גדול שאשת אח הותרה וזה הותרה ממש כעין חלב חיה דמעולם לא נכללה בתוך פרשת עריות, ומוכרח כן, דפשיטא דגרושה לא שייכא ליבום, וע"כ שיש היתר אשת אח באשת אח בלי בנים בלי שייכות ליבום, וגם למסקנה דהאשת אח אסורה בגרושה, אכן זה משום דיליף מנדה שאסורה לפני טבילה ומותרת אח"כ וה"ה יבמה שיש לחלק בין גרושה לאלמנה – עיי"ש, עכ"פ גם נדה הותרה מכללו – שהרי אחרי טבילה אינה נדה כלל וכלל וגם אשת אח בלי בנים לאחר מיתה אינה אשת אח כלל וכלל.

ב] באמת איכא תרי גווני באיסור אשת אח, א] איסור אשת אח בחיי האח לפני שגירשה וכלפי זה ליכא דיון בסוגי' וליכא קס"ד להתיירה והיינו שיהיה נפ"מ האם יעבור על אשת איש ואשת אח, ב] איסור אשת אח אחרי שגירשה וסביב זה הולך כל הסוגי', וביאר דאיכא למימר דאיכא תרי טעמי לאיסור אשת אח, בזמן האישות ולאחר שכבר אין אישות.

ועפ"י זה יצא לבאר שבאמת כל המסקנה שם הוא רק דמצד האיסור שלא בזמן האישות איכא היתר, אבל אה"נ דכלפי האיסור בזמן האישות עצמו איכא איסור, ומעולם לא הותרה ליבום, אלא דכפשוטו אין נפ"מ דכל יבום הוא לאחר שכבר אין אישות.

ג] יתכן שיש לבאר ולהוסיף ביאור בדבריו:

באמת חלוקין נינהו הנך ב' סיבות לאיסור וב' דינים נפרדים נאמר באיסור אשת אח, דכל עוד שהיא נשואה לו אסורה מצד האישות עצמה שקיימת בה, והיינו שבערווה של אשת אח כתוב שאישות של ב' אחים באשה אחת אסורה, אכן אחרי גירושין ומיתה ליכא לסיבה זו של איסור אשת אח, אולם יש דין נוסף באשת אח, והוא שהיא אשה אסורה ככל הקרובות – גיסתו – והאישות היתה רק היכי תיצי להשוותה כקרובתו ככל שאר הקרובות, ואיסור זה ממשיך גם אחרי שאינה אשתו בפועל.

ומעתה כל הסוגי' שם שמשמע שזה הותרה ממש היינו רק מצד האיסור קרובה שיש באשת אח ולא באיסור מחמת האישות עצמה.

ד] עפ"י זה יצא לחדש דלעולם איכא איסור אשת אח מצד הזיקה, והיינו שהזיקה עצמה נחשבת כאישות של המת שממשיכה גם עכשיו, ולפי"ז איכא היתר אחר לאישות הזו, והגדר בהיתר זה אינו כהותרה בעלמא אלא מדין דחוייה.

וחידש הגאון הנ"ל – דלפי"ז מודה הרשב"א להתוס' דלעולם ההיתר יבום היינו מצד עדל"ת ומצוותו בכך, ואינו סתירה לרשב"א בסוגיין אחרי חליצה ולרשב"א להלן [מ"א] בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, דלעולם י"ל דדווקא בהנך תרי גווני איכא היתר פשוט משעת מיתה בלי המצוה כיון שאין זיקה, אכן תמיד כשיש זיקה בעינין היתר נוסף מצד עדל"ת, ודו"ק.

ולפי"ז ביאר דאבא שאול מודה שיש היתר בנפילה עצמה – וכמבואר ברשב"א בחזרה והותרה – אלא דבאופן שיש עדיין זיקה הכא ס"ל לאבא שאול שכיון שמדין עדל"ת אתינן עלה – שוב יש תנאי בדחוייה שיהיה לשם מצוה, ודוקא אז איסור בלשם נוי, ודו"ק.

דוחה את הבאור ברמב"ם עפ"י האבא שאול.

והנה זה פשוט דלדרך הנ"ל כבר אין ליישב את הרמב"ם כדרך השניה של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שהסוגי' היינו כאבא שאול, ולדידיה דחוייה, והרמב"ם פסק כחכמים, דכל זה אינו – דממנפ"ש ליתא לכל החידוש של אבא שאול הכא אחרי חליצה דליכא זיקה, ומוכרח כן דאל"כ האיך באמת יכול לבעול לשם מצוה אחרי חליצה – ודו"ק.

בדברי המשנה ר"א לפי אבא שאול – אחרי יבום וגרושין דקס"ד דאיכא עדיין איסור אשת אח.

עפ"י כל הנ"ל הוסיף עוד ליישב את שיטת הרשב"א דכל מה שהיה קס"ד שיש איסור אשת אח לאחר יבום, היינו ביחד עם הקס"ד שם שצריכים חליצה לאחר גירושין, וכל הקס"ד לאסור היינו דווקא לפני חליצה, דחידש שלאחר חליצה ממילא איכא ניתוק כמו בכל חליצה, וביאר דכל זמן שצריכה חליצה היינו דעדיין יבומין הראשונים עליה, ויש זיקה ולכן איכא איסור אשת אח דמצד אחד אחרי יבום ליכא מצוה ומאידך יש עדיין זיקה, ודו"ק.

והנה לעיל [סימן ל"ז פרק ב'] ביארנו דבאמת ליכא ניתוק אחרי הך חליצה, עוד ביארנו [שם פרק ג'] דליתא להיתירא של הרשב"א מצד מיתה ונפילה מתרת אלא כל זמן ששם יבמה עליה, וראיה מצרת חלוצה לר"ל, דכבר אינה מהבית וכש"כ לאחר יבום, ושוב לא קשה, דלעולם י"ל דאיכא אשת אח גם אחרי החליצה וכנ"ל.

ב' הערות על כל הנ"ל, א] למה הוולד ממזר הא בסוף ביאה כבר ליכא זיקה וליכא ערווה, ב] הכא העדל"ת שונה מכל עדל"ת.

ואחרי כל הנ"ל העיר במשנת ר"א [שם ס"ק ט'] דמבואר באבא שאול דפגע בערווה והוולד ממזר, וקשה, שהרי בהעראה קנאה, ואחרי שקנאה פקע הזיקה, ושוב אינה ערווה ונמצא דאף אי פגע בערווה, הא אינה מתעברת מהעראה, אלא מסוף ביאה ושוב אין הוולד ממזר דבסוף ביאה אינה ערווה – עיי"ש מה שכתב בזה.

והעירני תלמיד אחד דלא קשה מידי, שהרי אי תחילת ביאה היתה לשם נוי א"כ לא קנאה בתחילת ביאה ולא פקע הזיקה, וממילא שהוולד ממזר.

עוד העיר [שם ס"ק י'] שלפי כל הנ"ל יתחדש שכל העדל"ת שב"כ במצוותו בכך ביבום שאני מכל עדל"ת בעיקר מהותו, דהנה לולי זה שהיה עדל"ת על האיסור מכח הזיקה, אז לעולם לא היה לאו כלל, דאין אשה זקוקה ליבום אם א"א לצאת מהזיקה הזו מצות עשה, ועד כמה שהזיקה אוסרת וליכא עשה אז באמת לא יהיה זיקה ולא יהיה לאו, ונמצא שאין כאן לאו עד כמה שאין עדל"ת על הלאו, ועדיפא ממצוותו בכך, ודו"ק, ועיין מה שהוסיף בזה ליישב את התוס' [ריש נ"ד:].

והעירני תלמיד אחד דלא קשה מידי, שהרי גם בכלאים בציצית לולי המצוה אין הציצית חלק מהלבישה של בגד, וכבר הבאנו מהאבי עזרי דמחמת צורך המצוה נעשה כחלק מהבגד, ולכן יש כלאים, ומה אכפת לן מה שהמצוה גרמה ל"היכי תימצא" של העבירה, הא גם ביוקא זה רק ההיכי תימצא של העבירה, ודו"ק.

בדברי האבני מילואים והגרשש"ק בכל הנ"ל.

בעיקר האי עינא דמצאנו היתר אשת אח ברשב"א במיתה, הרי תמוה מאבא שאול ומרש"י [נ"ב] וכו', ומצאנו כבר באבני מילואים [קע"ד ס"ק א'] שביאר נמי ע"ד הנ"ל שיש נפ"מ בעדיין עומדת בזיקתה - אלא שביאר את הדברים באופן אחר עיין בהערה ³¹¹ שהבאנו לשונו, וכבר תמהו עליו

³¹¹ ז"ל האבני מילואים [סימן קע"ד]:

"מבואר מדברי הרשב"א דאשת אח הותרה לגמרי כשאין לו בנים ואחר שנשא אחותה פקעה זיקתה וכשמתה אשתו חזרה יבמתו להיתירה הראשון, ובודאי יכול אח"כ לקדשה בכסף או בשטר דהא תורת יבום ליכא כאן דתו אינה זקוקה לו לא לחלוץ ולא לייבם והותרה לו זו כשאר נשים דעלמא, ודוקא כשהיא זקוקה לו אז אמרה התורה ויבמה דדוקא בתורת ביאה ולא בתורת קידושין קני לה והוא גזירת הכתוב כדאמרין [קידושין י"ד] ואימא לכולה מלתא כאשה ומשני א"ק ויבמה ביאה גומרת בה והיינו משום דשינה הכתוב לעכב וכמו שפירש"י שם ע"ש, וכ"ז דוקא בשעדיין זקוקה לו דאז הוי גזירת הכתוב בביאה דוקא, אבל אם נפקע הזיקה כגון שנשא אחותה ואח"כ מתה אשתו יכול לקדשה בכסף ובשטר כמו אשה דעלמא דאיסור אשת אח דידה כבר חלף הלך לו, ומש"ה ניחא דאחר שחלץ לה נפטרה מזיקתה ואיסור אשת אח שבה כבר הותר לו והרי היא לו כשאר נשים אלא דכיון דחלוצה היא לו אסורה עליו בלאו, וכיון דקידושין תופסין בחייבי לאוין מתקדשת נמי בכסף ובשטר כיון דכבר הותר איסור אשת אח.

והיינו נמי טעמא דקודם שנפטרה מזיקתה בעינן דוקא ביאה לשם מצות יבום לדברי אבא שאול [יבמות לט:]: ואילו לשם זנות ס"ל לאבא שאול דקרוב הולד לידי ממזר, ואילו לאחר שפקע הזיקה כהאי דנשא אחותו ומתה דמותר אח"כ ביבמתו וכוונסה לשום מאי דבעי אפי' לאבא שאול, והיינו משום דכל שעדיין זקוקה גזרה התורה ויבמה ולעכב שינה הכתוב שלא בכסף ובשטר רק בביאה ובעי' נמי לשם מצות יבום לאבא שאול, אבל אחר שנפטרה מזיקתה דכבר פקע איסור אשת אח הרי היא כשאר נשים ומקודשת בכסף ושטר דליכא גבה ביאה בתורת יבום אלא תורת קידושין ודו"ק.

– עיין במילואי אבן [שם], וע"ע בחידושי הגרש"ש"ק [סימן ל"ט] שג"כ חידש קרוב לדברי המשנת ר"א, אלא שיש ביניהם נפ"מ עיי"ש היטב, וביאר עיקר המהלך בסוגי' של ר"י ור"ל באופן מחודש לדקדק טובא במי איכא מידי שאמר ר"י דכוונתו לחליצה ולא ליבום.

אמנם קודם שנפטרה מזיקתה ודאי אין בה תורת קידושין אלא יבום וכדאמר' ויבמה ביאה גומרת בה ולא תורת קידושין וא"כ בחייבי עשה אם אינו קונה בתורת יבום ממילא לית בה תורת קידושין, וע"כ אי אמרי' דאם בעל קנאה היינו בתורת יבום דקידושין תופסין בחייבי עשה, ומאי דמותיב הש"ס מהא דאם בעלו קנו כיון דאמר' דביאה בחייבי לאוין ועשה קונה קנין יבום כמו שקידושין תופסין בהן, צ"ל דעיקר פירכא הוא משום דמשמע הא דאם בעלו קנו דומיא דרישא דקנו לגמרי אפי' לפטור צרתה וכמ"ש שם בשער המלך ע"ש" - עכ"ל.

סימן מ'

**פלוגתת ר"י ור"ל בצרת יבמה,
וביסוד דין שליחותיהו בסוגי' זו.**

פרק א' העמדת הסוגי', והקושיות בסוגי'. / / פלוגתת צרת יבמה וצרת חלוצה תלויות זב"ז – ומוכרח שאין ניתוק מכח המעשה חליצה אלא מכח המצב בבית אחרי החליצה. / / שיטת רש"י בפלוגתת ר"י ור"ל בצרה ובאחים. / / קושיות התוס' על רש"י – ונחלקו בתרתי, ופלוגתתם אי בעי לאו מיותר לניתוק. / / מוכיח שיש ראשונים שלמדו שיש עשה כרש"י, ואעפ"כ נחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה. / / תימא גדולה על הראשונים שלמדו שנחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה – ובדברי התוס' הרא"ש בזה. / / דרכו של הרשב"א והרמב"ן דבחלוצה ליכא ניתוק, ומדמי להו יבום לחליצה. / / סיכום הקושיות בסוגי'. / /

פרק ב' ביאור הסוגי'. / / חזרה על עיקר היסודות של פלוגתת ר"י ור"ל בצרת חלוצה – לפי התוס' ולפי הרשב"א. / / בגדר הלא יבנה שחל בצרה שלא בנו אותה ביבום של היבמה. / / ביאור הצדדים בראשונים האם זה פשוט או חידוש מה שחל 'לא יבנה' בצרה שלא נבנתה. / / פלוגתת ר"י ור"ל ביבום – ממש כמו בחליצה. / / ישוב הקושיות. / / הבהרה – ביאור פלוגתת ר"י ור"ל לפי נוסח אחר – ומוכיח מהכא דלא יתכן לפרש כן. / /

פרק ג' ביסוד דין שליחותיהו בסוגי' זו. / / דרכם של האחרונים בשליחותיהו – מתמה עליהם. / / דברי ר' אברהם מן החר – דהו כגוף אחד. / /

פרק א'

העמדת הסוגי', והקושיות בסוגי'.

**פלוגתת צרת יבמה וצרת חלוצה תלויות זב"ז – ומוכרח שאין ניתוק מכח המעשה חליצה
אלא מכח המצב בבית אחרי החליצה.**

גרסינן בגמרא: "איתמר הבא על יבמה, ובא אחד מן האחין על צרתה, פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר בכרת, וחד אמר בעשה, מ"ד בכרת – כריש לקיש, ומ"ד בעשה – כר' יוחנן".
והנה רש"י גרס "וחד אמר בעשה" וכן גרס הבה"ג ופירש משום דדרשינן "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים ולא הבא מכלל עשה עשה".

עכ"פ היסוד של הסוגי' הוא שכמו שבחליצה נחלקו בפטור מכרת אי קאי על כולם או רק על החולץ וחולצת, כמו כן הכא, וצ"ל שכמו שנחלקו הראשונים [תוס' והרשב"א] שם האם זה מדין ניתוק מכרת ללאו או משום שהמתיר של מיתה ממשיך, כמו כן צ"ל הכא שנחלקו בצרת ובאחים ביבום האם ליכא כרת מצד ניתוק מכרת ללאו או משום שהמתיר של מיתה ממשיך.

והנה אלו שלמדו שהניתוק היינו שיש מתיר נוסף בחליצה, והיינו שחליצה מתירה יבמה לשוק וחליצה מתירה כרת ללאו, הרי הכא ליכא למימר כן, שאיזה מתיר איכא ביבום, הרי אחרי יבום כולם פטורות כיון שנתקיימה כל המטרה של היבום, ומה יבא להתיר את הכרת של האשת אח, וע"כ שלמדנו שגוף החליצה אינה המנתק, ודו"ק.

שיטת רש"י בפלוגתת ר"י ור"ל בצרה ובאחים.

והנה בחליצה נחלקו ר"י ור"ל גם האחים וגם על הצרות לגבי הלא יבנה אי איכא ניתוק מכרת ללאו, והספק היה על מי קאי הלא יבנה, וכפשוטו גם הכא נחלקו ר"י ור"ל בשליחות של האחים והצרות ביבום, וכפשוטו אם באנו לדמות את המחלוקות זל"ז א"כ היה צריך להיות דלפי ר"ל, בין אחים בין הצרות בכרת, ולפי ר"י כולם בעשה.

אולם לא כן מבואר ברש"י, וז"ל: "ומ"ד בכרת כר"ל – דאמר לאו שליחות דאחים קעביד הלכך הוא ניהו דקאי עלה בעשה אבל אחים כדקיימי קיימי באיסור אשת אח" והיינו דבדידיה איכא ניתוק בצרה כיון שיש עשה של בית א' הוא בונה בצרה, והיינו דהתם נחלקו בלא יבנה אי קאי באחים וצרות, דלא יבנה תלוי בחליצה, וכעת יש לדון אי איכא שליחות בחליצה לכל הבית, ובזה נחלקו ולכן גם נחלקו אי איכא לא יבנה בכל הבית, אכן הכא גם ר"ל מודה שיש עשה על היבם בצרה, ולכן איכא ניתוק בצרה ולא באחים.

ומעתה כל המחלוקת היא האם איכא ניתוק באחים, "מ"ד בעשה כרבי יוחנן – דאמר איהו שליחותא דאחין קעביד וכי היכי דלדידיה הוא צרה בעשה לאחים נמי הוא בעשה", והיינו דע"י שליחות איכא ניתוק גם לאחים, אבל הכא הצרה לא בעי שליחות שהעשה קאי עליה ישירות.

ויש להעיר דמה שייך שליחות על העשה, הא השליחות היא על היבום או על החליצה והרי על חליצה שייך שליחות אבל מה שייך שליחות על יבום, הרי הוא בנה אותה בזה שהיא קנויה לו והרי היא לא קנויה לאחים, ומרש"י משמע שיש שליחות כאילו על העשה, וקשה דמה שייך לומר "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים" - על מי שלא בנה אפילו אחד, וצע"ג - ויבואר בהמשך.

והנה - שיטת הרמב"ם שיש עשה, אלא שדרש דרשה לעצמו - "יבמה יבא עליה ולא עליה ועל צרתה ולא הבא מכלל עשה עשה" - ואף שהרמב"ם למד בחלוצה שיש לאו מדרבנן אכן הכא זה מה"ת, וכבר תמהו הראשונים בסוגיין [רמב"ן ורשב"א] דמנלן זאת, ועיין עוד ביש"ש [סימן ה'] דעליה דרשינן לדרשות אחרות ומנליה לרמב"ם לחדש דרשות לעצמו.

קושיות התוס' על רש"י - ונחלקו בתרתי, ופלוגתתם אי בעי לאו מיותר לניתוק.

אולם תוס' תמהו על רש"י, דקרא איצטריך לגופיה שלא ייבם שתיהן ומנ"ל דאתא קרא לנתקו מכרת, דבשלמא לעיל אייתר לא יבנה לנתקו מכרת ללאו, אבל הכא ליכא יתור. ולמדנו שנחלקו רש"י ותוס' האם הניתוק מכרת ללאו הוא דווקא כשיש פסוק מיותר או לא, ועיין היטב במהר"ח אור זרוע [קס"ד] דבאמת לא בעינן יתור ועצם זה שכתוב בלשון לאו בלי כרת הוא הוא עצם הניתוק.

וכנראה שתלוי בפלוגתת רש"י ותוס' לעיל [סימן ל"ט] אי לא יבנה הוי לאו ואזהרה חדשה או שזה רק מחזיר את האשת אח, דאי רק מחזירים את האשת אח א"כ עצם זה שכתוב בלשון אלו מחזיר בדרגת לאו בניתוק, אכן אי הוי לאו חדש, א"כ למה נימא שיש ניתוק, ובעינן פסוק מיותר לזה. עוד הקשה ר"ת דמוכרח מסוגיות אחרות שאינו עשה אלא לאו³¹², ולכן למד ר"ת באופן אחר, וחולק בתרתי על רש"י, [א] יש לאו ולא עשה, [ב] הלאו לא קאי על הצרה לר"ל ולתוס' הצרה בכרת בשיטת ר"ל, ועיין בתוס' שכתב דגרסינן "חד אמר בלאו" וכן גרס ר"ח, והיינו שכשייבם האחת קאי על הצרה בלא יבנה וביארו "דקרי ביה בצרה כיון שלא בנה שוב לא יבנה אותה".

ועיין במאירי שתמה - "ותמה אני דהאיך נימא בבונה שלא בנה - אלא שאיפשר דכיון שבנה וכיון שלא בנה הכל נכלל בשוב לא יבנה אלא שהם מפרשים כיון שלא בנה זה הבית שכבר נפטר שוב לא יבנה", וצריכים לעיין בזה, דמה כוונתו, "דכיון שבנה וכיון שלא בנה הכל נכלל בשוב לא יבנה" - מאן יימר שהוא לא בנה את הכל הא אחרי שהתורה קבעה בית א' הוא בונה הרי הבית האחד הוא הכל ולמה איכא לא יבנה, וצע"ג - ויבואר בהמשך.

ויש להעיר לגבי המחלוקת השניה בין רש"י ותוס' אי נחלקו ר"י ור"ל גם לגבי צרות ולא רק לגבי אחין - פלוגתא זו תלויה בגירסאות, דלתוס' גרסינן "וחזר ובא הוא או אחד מן האחים על צרתה" והיינו שגם היבם בכרת על הצרה, ודלא כרש"י, דלפרש"י דגריס בעשה - לא פליגי אלא באחין אבל היבם לכו"ע בעשה - דלרש"י "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים" קאי על המייבם ועל הצרה.

מוכיח שיש ראשונים שלמדו שיש עשה כרש"י, ואעפ"כ נחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה.

והנה אף דמפורש שרש"י ותוס' חולקים בתרתי, [א] יש לאו ולא עשה, [ב] הלאו לא קאי על הצרה לר"ל, אכן אין הכרח לתלותם זב"ז, דמפורש ברשב"א רמב"ן ריטב"א [נ"ג] דלפי הגירסא שיש עשה בצרת יבמתו, אבל בר"ל יש כרת, וכבר תמה בזה הערול"נ, אכן כן מפורש שם בדברי הראשונים.

ע"ד זה העיר הגרי"י קלמנוביץ שליט"א [רשימות סימן כ"ה ס"ק ג'] על הבה"ג שלמד כרש"י שיש עשה ואעפ"כ גרס "ובא הוא או א' וכו'", והיינו דגם בו נחלקו ר"י ור"ל, וכן הביא נמי מהרי"ף, ועיי"ש עוד שיישב בזה את קושי' רעק"א בכתובות [ל'] שדייק מהתוס' שלמד שלפי גירסת רש"י דאיכא עשה דכל זה בר"י ולא בר"ל, ותמה רעק"א דודאי שזה גם בר"ל, עכ"פ

³¹² שהקשה מהא דתנן לקמן בפ' ר"ג דאין אחר ביאה כלום כלומר דלא תפסי קדושין בצרה אחר שיבא על האחת, ואי בעשה קיימא הא לא ברור דלא תפסי קדושין בחייבי עשה לר"ע, דנחלקו בזה.

מתבאר בהדי' שיש ראשונים שלמדו שגם לגירסת רש"י שיש עשה דאכתי תלוי בפלוגתת ר"י ור"ל.

תימא גדולה על הראשונים שלמדו שנחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה - ובדברי התוס' הרא"ש בזה.

והנה - הבאנו ראשונים שלמדו שנחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה - כן הוא שיטת התוס' שנחלקו בלאו, וכן הבאנו בראשונים שלמדו כן גם בעשה, [ודלא כרש"י שרק נחלקו באחין], ושיטתם תמוה - דלא יתכן הכא פלוגתת ר"י ור"ל, הרי בשלמא בחליצה הלא יבנה מתייחס לחלוצה שבה נעשה חליצה, ולולי שליחות ליכא לא יבנה על הצרות שבהם לא נעשה כלום, ולכן תלויה במחלוקת זו בין ר"י ור"ל בשליחותיהם - האם איכא בצרות ובאחין ניתוק מכרת ללאו, אולם הכא בצרת יבמה פשיטא שיש לא יבנה על הצרה, שהרי עליה יש פסוק, והיינו שבפסוק נאמר שכלפי הצרה נעשה לא יבנה בזה שלא בנה את כל הבית [וכדהבאנו מהמאירי], ואם ר"ל חולק על כל הדרשה מהפסוק הזה א"כ מנלן שר"י מודה בזה.

וכמו כן קשה בראשונים בגירסת רש"י שבית א' הוא בונה הוא הניתוק לר"י, ולר"ל ע"כ ליכא עשה בזה כלל, דאי איכא עשה למה לא יהיה ניתוק לצרה שביחס לצרה נאמר "ולא ב' בתים", הרי "ולא ב' בתים" קאי עליה.

ועיין בתוס' הרא"ש שכבר עמד בזה על ר"ת - בחידוש השני שנחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה - שבאמת יש כאן תימא גדולה:

וז"ל: "וקשיא לי דלפירוש ר"ת נמי אמאי הוי המייבם בכרת על הצרה לריש לקיש הא לא יבנה קאי על המייבם ועל הצרה, בשלמא לעיל כשחלץ ליבמה קאי לא יבנה על החולץ ועל החלוצה ואיהי לאו שליחות דצרה קא עבדא הלכך קאי עליה בכרת אבל הכא לא יבנה קאי על המייבם ועל הצרה, ואת"ל דלא דריש לא יבנה על הצרה מנ"ל דר' יוחנן דריש לה ופליגי בהך דרשא" - וזה תימא גדולה - הרי פשיטא דלא יבנה קאי על המייבם ועל הצרה, שהא עיקר הדרשה של ר"ת היא - "דקרי ביה בצרה כיון שלא בנה שוב לא יבנה אותה", ומה זה ענין לשליחותיהם.

ותירצו התוס' הרא"ש - "י"ל דמסתבר למימר דפליגי בהכי דר"ל בעי לאשוויי צרה בין שנפטרה בחליצת חבירתה ובין שנפטרה בביאת חבירתה וכן ר' יוחנן קא משוי להו" - וכל זה תמיהא גדולה, הא פלוגתתם התם תלוי בדרשה של לא יבנה האם קאי רק עליה או לא, והכא פשיטא דקאי על הצרה ומה יש לדון בזה ולדמות בזה - ויבואר בהמשך.

דרכו של הרשב"א והרמב"ן דבחלוצה ליכא ניתוק, ומדמי להו יבום לחליצה.

והנה יש ראשונים - הרמב"ן והרשב"א - שלמדו שבחלוצה אין ניתוק, אלא שההיתר אשת אח דמעיכרא שחל במיתה לא נסתלק, ונחלקו ר"י ור"ל אי הצרה הופקעה מהבית ותו לא מיקרי יבמה ולכן אין לה היתר, או לא, ועיין בכל זה לעיל [סימן ל"ח].

ועיין ברשב"א וברמב"ן בסוגיין שלמדו כהתוס' - אכן בלי לבא לניתוק, והיינו דלשיטתם אזלי. וז"ל: "אבל ר"ת ז"ל גריס חד אמר בלאו והביא ראיה שהרי חלוצתו בלאו מאשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה וכן נמי צרת חלוצתו והלכך הוא הדין לצרת כנוסתו דהא חליצה ויבום כהדדי נינהו וכל שנפטרה בין על ידו בין ע"י האחין בין על ידה בין ע"י חברתה בין בחליצה בין ביבום קרינן בה כיון שלא בנה שוב לא יבנה, ותלמודא דנקיט בפ' החולץ בית אחד הוא בונה ואינו בונה שתי בתים לאו בית אחיו קא דריש אלא משום לא יבנה קאמר כלומר אינו בונה הבית השני כיון שלא בנאו, וריהטיה נקט ואזיל".

והיינו דמדמינן להו אהדדי יבום וחליצה - שבשניהם ההיתר ממשיך בכולם לר"י ויש לא יבנה בכולם, וההיתר לא ממשיך בכולם לר"ל וגם ליכא לא יבנה בכולם - וכלשונם - "הוא הדין לצרת כנוסתו דהא חליצה ויבום כהדדי נינהו וכל שנפטרה בין על ידו בין ע"י האחין בין על ידה בין ע"י חברתה בין בחליצה בין ביבום קרינן בה כיון שלא בנה שוב לא יבנה" - ודבריהם צ"ב, שהרי התוס' טרחו לבאר היכן הלא יבנה והרשב"א לא טרח לבאר דבר זה - אלא שכל שנפטרו איכא בהו לא יבנה לר"י ולא לר"ל, וצ"ב שורש פלוגתת הראשונים והתוס' שהתוס' בשם ר"ת בעי לפרש מה הלא יבנה והרשב"א לא ראה צורך לפרש כן.

סיכום הקושיות בסוגי'.

ולסכם את הקושיות בסוגי':

א] יש להקשות בשיטת ר"י שיש שליחות באחין לייחס את הניתוק של "לא יבנה" או את הניתוק של "ולא ב' בתים" לכל האחים, הא מה שייך שליחות על זה, הרי כל המעשה של לא יבנה ושל "ולא ב' בתים" הוא פרט וחלק ותוצאה מהבנין שהוא עשה על ידי היבום, ואם היבום עצמו אינו בכלל השליחות, א"כ האיך הפרט והחלק הזה של היבום – מה שיש לא יבנה או מה שיש "ולא ב' בתים" על החלק השני – האיך זה מתייחס לאחים.

הא בשלמא החליצה החליצה עצמה מתייחסת לכולם אכן ביבום פשיטא שאינו כן, הא הוא ייבם אותה והם לא ייבמו אותה – הוא קנה אותה והם לא קנו אותה, והאיך נעשה אותם כמייבמים ואת הצרות כמתייבמות אם אין קנין ייבום כלפיהם, אטו שייך לומר שיש שליחות כלפי מה שלא ייבמו את הצרה ולא כלפי מה שייבמו אותה בעצמה

ב] הבאנו ראשונים שלמדו שנחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה, גם בלאו וגם בעשה, ושיטתם תמוה – דלא יתכן הכא פלוגתא ר"י ור"ל, הרי בשלמא בחליצה הלא יבנה מתייחס לחלוצה שבה נעשה חליצה, ולולי שליחות ליכא לא יבנה או "ולא ב' בתים" על הצרות שבהם לא נעשה כלום, ולכן תלויה במחלוקת זו בין ר"י ור"ל בשליחותיהן, אולם הכא בצרת יבמה פשיטא שיש לא יבנה על הצרה, שהרי עליה יש פסוק, ויהיה מוכרח שר"ל חולק על כל הדרשה מהפסוק הזה א"כ מנלן שר"י מודה בזה.

ג] המאירי תמה על הראשונים שלמדו שיש לא יבנה בצרת יבמה – "ותמה אני דהאיך נימא בבונה שלא בנה – אלא שאיפשר דכיון שבנה וכיון שלא בנה הכל נכלל בשוב לא יבנה אלא שהם מפרשים כיון שלא בנה זה הבית שכבר נפטר שוב לא יבנה", ויש לעיין בדבריו – דמה כוונתו, "דכיון שבנה וכיון שלא בנה הכל נכלל בשוב לא יבנה" – מאן יימר שהוא לא בנה את הכל הא אחרי שהתורה קבעה בית א' הוא בונה הרי הבית האחד הוא הכל ולמה איכא לא יבנה בשאר שהוא לא אמור לבנות, וצ"ע.

ד] התוס' היה לו פשוט למה מיקרי לא יבנה, ולא הוצרך לפירושים של המאירי, וצ"ב דבמה נחלקו.

ה] יתירא מזה קשה לאידך גיסא, מדברי הראשונים – רמב"ן ורשב"א – שהרי התוס' טרח לבאר היכן הלא יבנה וכלשונו "דקרי ביה בצרה כיון שלא בנה שוב לא יבנה אותה" – ולעומת זאת הרשב"א לא טרח לבאר דבר זה – אלא כתב בפשיטות "שכל שנפטר איכא בהו לא יבנה" לר"י ולא לר"ל, וצ"ב שורש פלוגתא הראשונים בזה, התוס' צריך לבאר הראשונים לא צריכים לבאר והמאירי מתקשה להבין למה מיקרי לא יבנה.

ו] כפשוטו הניתוק בחליצה מכרת ללאו היינו מכח החליצה, והיינו שכנראה שיש מתיר נוסף בחליצה, שחליצה גם מתירה יבמה לשוק וגם חליצה מתירה מכרת ללאו, וקשה, דהכא ליכא למימר כן, שאיזה מתיר איכא ביבום, הרי אחרי יבום כולם פטורות לשוק כיון שנתקיימה כל המטרה של היבום, ומה יבא להתיר את הכרת של האשת את, וצ"ע.

ז] התוס' הקשו על רש"י שלמד שהניתוק מכח העשה, ותמה בזה, שהעשה אינו מיותר, ולכן בלאו שהוא מיותר איכא ניתוק, וקשה שהרי לפי התוס' הך לאו שלא יבנה איצטרך לניתוק של חליצה, והאיך הוא מיותר לניתוק של יבום, הא בשלמא אם הלא יבנה של יבום וחליצה חדא נינהו, אז א"ש אכן כבר ראינו שיש דין ודברים בראשונים האם מובן התוכן של ה'לא יבנה' ביבום, וסו"ס יש בזה נקודת חידוש, וא"כ א"א לומר שהוא מיותר גם לחליצה וגם ליבום, וצ"ע.

ח] צריכים להבין האיך פוטרים את הצרות ע"י יבום באחת, הרי כפשוטו היה נראה שחלוקין נינהו חליצה ויבום, שחליצה מתירה יבמה לשוק אכן ביבום איזה מתיר איכא הכא, והביאור הפשוט שאחרי יבום כולם פטורות לשוק כיון שנתקיימה כל המטרה של היבום, וקשה, דא"כ מה הדין לפי הקס"ד להלן [ל"ט] שיבמה שגירשה שוב בעי חליצה, הרי דמוכרח שהוא לא התיר אותה מהזיקה על ידי היבום ולכן הוא צריך חליצה אח"כ, וא"כ האיך הוא מתיר את הצרות, אטו הוא עושה לצרות יותר ממה שהוא עושה ליבמה עצמה, וגם אחרי הגזה"כ שא"צ חליצה אח"כ,

הא ההיתר ילפינן לה מנעשית כאשתו לכל דבר ופשוט שאין בזה שליחות, שהרי אין הצרות נעשות כאשתו, וכל זה צ"ע.

פרק ב' ביאור הסוגי'.

חזרה על עיקר היסודות של פלוגתת ר"י ור"ל בצרת חלוצה – לפי התוס' ולפי הרשב"א.
לביאור הסוגי' נצטרך לחזור על היסודות של הסוגי' בר"י ור"ל שנשנו לעיל [סימן ל"ז וסימן ל"ח] – בשיטת התוס' דמדין ניתוק אתינן עלה ובשיטת הרשב"א דמדין המשך המתיר של הנפילה ע"י זה שנשארו במקום מצוה.

א] בכל יבמה יש אפשרות להעמיד את הבית של המת, ולכן הבית הזו קיים כאן לגמרי אלא שהוא במצב של 'בכח', וכך הוא נמצא בין כל האחים וצרות, וע"י יבום בונים את הבית ההוא.
ב] בכל בית שעומד בכח – והיינו שהוא נמצא במצב שדורש להיות בנוי – בבית כזה שייך בנין ולעומת זאת שייך בו גם "אי בנין" – להפקיע יסוד הבנין [לשון המאירי], והיינו שנעשה בו מעשה לא לתת את הבנין אפשרות להבנות.

ג] יש ב' דרכים להפסיק את הזיקת יבום, או להתייחס לבית של המת ולהשוותו לבית שאין בו בנין, או לא להתייחס כלל לבית ההוא אלא להפסיק את המחוייבות לבית ההוא, וכשאינן זיקה ומחוייבות לבית ההוא, א"כ אף אי הבית יעמוד במצב של 'בכח' לעולם ולא ישתנה כלום, הא סו"ס אין צריכים להתייחס לבית ההוא אף שלא נשתנה בו כלום.

ד] הנפ"מ בין ב' הדרכים הוא האם יש "לא יבנה" על הבית ההוא, רק בבית שנשתנה להיות בית שאין בו אפשרות להבנות – כזה בית הוא בית שחל בו דין לא יבנה, אבל בית שרק הפסיקו את המחוייבות אליו, הכא הבית יעמוד תמיד במצב של 'בכח' לעולם שלא נשתנה בו כלום, וגם אין בו דין לא יבנה, שהרי הוא לא נקבע כבית שאין בו אפשרות של בנין.

ה] פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו אינו במעשה החליצה כלל וכלל, דבזה כו"ע מודי שיש חליצה לכולם, אלא דפלוגתתם היא בבית ההוא שעומד בכח בין כל האחים והצרות – מה נעשה בבית כשיש חליצה ויבום, האם כולם יצאו והופקעו [מכאן ולהבא – ע"י החליצה ³¹³] מכלל הבית ורק החולץ וחולצת והיבם ויבמה כלולים ונשארים בבית, או שכולם בכלל הבית גם בשעה שאח אחד וצרה אחת עושים מעשים של יבום וחליצה.

ו] פלוגתא זו היא פלוגתא מסברא, ולא תלויה בפסוקים, ואדרבה, הפסוקים מתפרשים לפי הגדרים שנקבעו בפלוגתתם בסברא.

ז] הנפ"מ בפלוגתא זו הוא מה ההתייחסות של כולם לבית אחרי חליצה, דכלפי אלו שיצאו מכלל הבית, הרי כלפיהם לא נעשה כלום בבית, אלא שנפטרו מלהתייחס לבית, אכן כלפי אלו שהם בכלל הבית, הרי הבית הוא בית שנעשה בו שינוי, הרי כמו שכלפי החולץ וחולצת נקבע הבית לבית שאין בו אפשרות של בנין, כמו כן כלפי כולם שנמצאים בבית כך נקבע.

ח] הרשב"א והתוס' מודי לכל הנ"ל – אלא שלפי התוס' קביעה זו בבית היא סבת הניתוק מכרת ללאו – כשהבית נקבע כבית שאין בו אפשרות של בנין חל היתר אשת אח בכרת, ולא חל ניתוק כשיש פטור בעלמא להתייחס לבית, וזה כל הנפ"מ בין ר"י לר"ל, דלפי ר"י כולם בכלל הך בית שנקבע כבית שאין בו אפשרות של בנין, ולכן הניתוק מתייחס לכולם, ולר"ל שהבית לא קיים כלפיהם אלא שדנים לא להתייחס לבית – הופקעו ממנו, – לכן אין בהם ניתוק, שהניתוק הוא בבית של המת שהוא הבית של לא יבנה שהוא נמצא אצלה חולץ וחולצת ותו לא.

וכן לפי הרשב"א – הרי שיש היתר של אשת אח בנפילה שממשיך כל זמן שהיבמה היא 'יבמה של פרשת יבמין', א"כ בית כזה שנקבע כבית שאין בו אפשרות של בנין, הרי יש בו לאו של לא יבנה ובזה אנו ממשיכים להתייחס אליו כבית של יבום, בית של יבום שיש בו דינים מפרשת יבום מגדיר את היבמה כ'יבמה של פרשת יבמין', ולכן שפיר ממשיך בה ההיתר אשת אח, אבל כלפי

³¹³ או למפרע לפי הירושלמי לגבי האישות שיש בזיקה.

אלו שיצאו מכלל הבית, וכלפיהם אין לא בית ולא דינים בבית, הרי כלפיהם כבר ליכא 'יבמה של פרשת יבמין' ופקע ההיתר.

בגדר הלא יבנה שחל בצרה שלא בנו אותה ביבום של היבמה.

ומעתה יש לדון ביבום, ונקדים ב'משל' אחד, הרי מי שמפריש תרומה מטבל, כל הטבל יש לו חלק א' להרים לכהן, ולכן כולו אסור באיסור טבל, כולו יש לו את החלק לכהן במצב של 'בכח' ומחמת זה יש דינים בכל הטבל.

כשמפרישם וקובעים מה החלק לכהן, הרי בזה נהיה החלק ההוא שלפני כן 'עמד בכח' להיות לכהן וכעת הוא 'עומד בפועל' לכהן – פעלת פעולה בחלק ההוא, אבל ביחד עם זה פעלת גם פעולה בשיריים בזה שמתירים את כולו, ואין זה דבר דממילא דממילא שאחרי שהוציאו את החלק לכהן דממילא הכל מותר אלא שכל מה שאפשר להעמיד חלק לכהן הוא אך ורק בזה שמשאירים גם חלק לחולין, ופועלים ב' פעולות הפוכות כהדדי שתלויות זב"ז – ויש לזה הרבה ראיות.

הרי לפני שבנה בנין של יבום – אז כולו היה ראוי לבנין, ואחרי שבנה חלק, אז הוא העמיד את החלק הזה כבנוי, ואת השאר כאינו ראוי לבנין – ממש כטבל שחלקו נהיה חלק לכהן וחלקו השני נהיה לאינו ראוי להיות חלק לכהן, והכל כלול במעשה יבום שלו ביבמה אחת מכל הבית.

בדין בית אחד הוא בונה יתכן שנאמר שלא צריך יותר מאחד, ואחרי שבנה א' נתקיימה כל המטרה, וממילא שאין מה להמשיך וכל השאר פטור – זה 'שיעור בעלמא' בחיוב ולפי זה לא מיקרי כיון שלא בנה על השאר שהרי א"צ לבנות עוד, וממילא שלא יהיה כאן לאו של "לא יבנה", אכן הראשונים למדו שכתוב כאן עוד, והיינו שכתוב כאן שכיון שכולם בכלל הבית, א"כ נמצא שלא נבנה כל הבית והבית מצד אחד בנוי ומצד שני לא בנוי, ונתחדש חידוש בצורת הבנין של הבית – והיינו שבית שמקצתו בנוי ומקצתו לא בנוי דגם זה בכלל בנין הבית.

עצם המושג שיש בנין של מקצת מהבית מצאנו כבר – ולדוגמא – מצאנו ברמב"ם שהפטור צרת ערווה מיקרי "בית שמקצתו אינו יכול לבנותו שהרי אין לו בו לקוחין אינו בונה אפילו מקצתו שהיה מותר" וזה המקור לאיסור צרת ערווה – עיין בהערה ³¹⁴ שהבאנו כל לשונו – ומשמע שבניית צרה אחת מכל הצרות מיקרי לבנות "מקצת בית" אלא שיש דין שאין לבנות מקצת אלא כשיש אפשרות לבנות את כולו.

עוד דוגמא – עיין להלן [מ"ד] דאמרין דלו יצויר והיה מייבם ושוב חולץ לצרתה דזה מיקרי "מקצתו בנוי ומקצתו חלוץ", הרי שיש כאן בית אחד שחלקו בנוי וחלקו חלוץ, וה"ה שיש לומר שבית שמקצתו בנוי ומקצתו לא בנוי, שזה לא בנוי, וקמ"ל קרא דבית אחד הוא בונה ולא ב' בתים שגם כזה צורת בנין בכלל בנין בית המת הוא.

וחידש לנו המאירי שכמו שבחליצה איכא "הפקעת יסוד הבנין" וממילא שזה מוגדר שיש כאן מעשה שקובע את הבנין כלא בנוי – בית בלי אפשרות לבנותו ע"ש המת, כמו כן הכא ביבום של א' מכל הצרות, הבית מוגדר שמקצתו בנוי ולא כולו, ונמצא שיש התייחסות לכל הצדדים בבנין, הוא בונה חלק ולא סגי לן בזה אלא שנקבע מקצתו שני כמקצת שלא ראוי לבנין, וגם בזה איכא לא תבנה.

ביאור הצדדים בראשונים האם זה פשוט או חידוש מה שחל 'לא יבנה' בצרה שלא נבנתה.

לפי התוס' היה פשוט שזה מיקרי עשייה לשלול את האפשרות של בנייה ובכך לקבוע שהמקצת ההוא לא בנוי, ולכן הרי זה בכלל הלא יבנה ממש כמו בחולץ, שאין נפ"מ אם נשללה מהבית אפשרות של בנייה ע"י מעשה חיובי של חליצה או ע"י מעשה עקיף של בניית מקצתו שהבנייה ההיא קובעת את מקצתו השני כלא ראוי לבנייה, אבל למאירי זה לא היה פשוט, כיון שהמאירי

³¹⁴ וזה לשון הרמב"ם [יב"ח פ"ו ה"ד] בכל פטור צרת ערווה הוא כך: "מי שמת אחיו והניח שתי נשים האחת אסורה על יבמה משום ערוה והשניה אינה ערוה, כשם שהערוה פטורה מן החליצה ומן היבום כך צרתה פטורה ולא נפלה לו זיקה על בית זה כלל, שנאמר אשר לא יבנה את בית אחיו, בית שיש לו לקוחין באיזו מהן שירצה הוא שיש לו עליו זיקה, ובית שמקצתו אינו יכול לבנותו שהרי אין לו בו לקוחין אינו בונה אפילו מקצתו שהיה מותר ונמצאת צרת הערוה ערוה עליו משום אשת אחיו שהרי אין לו עליה זיקה".

ועיין נמי בלשון הרשב"א [ג'] בגדר צרה – "לפי שאין הערוה נותנת איסור לצרתה אלא שמסלקת זיקת יבום מכל אותו בית וממילא צרה באיסור אשת אח כדקיימא קיימא" – יש צרה בכל הבית.

הגדיר תמיד את הלא יבנה כ'הפקעת יסוד הבנין' – וזה קיים בחליצה אכן מאן יימר שזה ההגדרה ביבום במקצתו הבית כלפי שאר הבית שלא התקיים בו יבום.

אכן הרשב"א סבר שזה פשוט עד מאד שכל בית שמגיע למצב שא"א לבנות, גם אם אין העשייה עצמה מוגדרת כעשייה של 'אי בנייה', דגם זה קובע את הבית כבית שלא ראוי להבנות – לפי הרשב"א כל בית שחל בו פטור יבום מוגדר כבית שלא ראוי לבנייה, ולא כבית שלא צריכים ולא מוטל על אף אחד להתייחס לבית.

הרשב"א אזיל בזה לשיטתו – שהרי הרשב"א הקשה להלן [מ"א] שבכל הותרה ונאסרה וחזרה והותרה נימא דאיכא לאו של לא יבנה, ותירץ, שלא היה כאן מעשה, והיינו שהוא למד שכל פטור לבנות קובע את הבית כבית לא בנוי, אלא שהסיק שסו"ס צריך מעשה, ובלי מעשה נשאר הבית כבית שראוי לבנות אלא שאין מחויבות לזה, ולכן ליכא לא יבנה, אבל הכא היה לו פשוט שיש לא יבנה, שהרי בבנין של מקצת יש מעשה שקובע את שאר החלקים כלא בנויים.

לשון הרשב"א – "דהא חליצה ויבום כהדדי נינהו וכל שנפטרה בין על ידו בין ע"י האחין בין על ידה בין ע"י חברתה בין בחליצה בין ביבום – קרינן בה כיון שלא בנה שוב לא יבנה" – העיקר הוא שיש פטור על ידי מעשה וזה מגדיר בית כלא ראוי לבנייה ויש לאו ויש 'יבמה מפרשת יבמין' ויש המשך להיתר אשת אח.

פלוגתת ר"י ור"ל ביבום – ממש כמו בחליצה.

ומעתה יבואר בזה פלוגתת ר"י ור"ל ביבום, והיינו כך, הרי לפי ר"ל שכולם הופקעו מהבית, הרי לפי"ז פשוט שאין כאן מקצת בנוי ומקצת לא בנוי, אלא שכולו בנוי, שהיבמה הזו היא כל הבית ואין עוד, ור"י שכולם בכלל הבית הרי פשוט שהבית מקצתו ומקצתו לא בנוי – אחרי שמגדירים את הבית שוב מגדירים אם יש מקצתו אינו בנוי או לא.

הראשונים הקשו – הרי אם יש דרשה כזו לר"י – והיינו שהצרה בכלל לא יבנה, א"כ גם לר"ל יש דרשה כזו ולא שייך למחלוקת של ר"י ור"ל בחליצה, והתשובה – ודאי שיש לשניהם את הפסוק הזה, אכן לר"ל אין מה לדרוש ואין מה לאסור את הצרה בתורת "כיון שלא בנה" בלאו של לא יבנה – מחמת זה שהמקצת של הצרה אינה בנויה, שהרי אין לפנינו כזה מקצת שאינו בנוי – שהרי המקצת שמתייחס אליה פקעה מהבית, ורק לר"י אכתי מיקרי בכלל הבית, ולכן איכא מקצת לא בנוי.

ובאמת כשנתבונן בדבר – הך קושי' עצמה היתה בחליצה – הרי הרשב"א [מ"ד] הקשה שגם לר"ל איכא דרשה על הצרות של כיון שלא יבנה, ותירץ הרשב"א שר"ל מפרש שהדרשה הזו באה להוציא את הצרות ולמעטם מכלל הבית – ולא בא בתור לאו ואיסור ובתור הגדרה שהבית של הצרות לא בנוי, ורק לר"י שכולם בכלל בית מתפרש הלאו כהגדרה על הבית שלהם כלא בנוי – ומבואר שכל פלוגתתם מתחילה מסברא, האם כולם בכלל הבית או לא – כל זה מבואר ברשב"א.

וכמו כן הכא בתוס' וממילא דליתא לקושית התוס' הרא"ש שהקשה דכאן כתוב "לא יבנה" מפורש על הצרה, מה שייך בזה פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו, דממילא ליכא שליחות לייחס לא יבנה – ולהנ"ל לק"מ – שהשליחות רק בא להגדיר מי בבית ועד היכן מגיע הבית, ואחרי שלר"ל כל הבית אינו אלא היבמה אז ממילא ליכא מקצת בנוי ומקצת לא בנוי, לעומת ר"י שיש בית רחב ומקצתו לא בנוי על ידי מעשה במקצתו.

יתכן מאד שזו כוונת התוס' הרא"ש בתשובה – שר"י ור"ל משוים חליצה ליבום, והיינו שקביעת הבית כבית דווקא של היבמה ויבם 'מקביל' לקביעת הבית של החולץ וחולצת, וראו לדמותם. [וכן הוא לפי הראשונים בגירסת רש"י שר"י ור"ל איירי בעשה של בית אחד וכו', הרי פשיטא שיש עשה בצרה, אכן אם אינה בבית ליכא בה ניתוק דע"כ דבעשה לא מוגדר שיש בית שמקצתו לא בנוי].

ישוב הקושיות.

רוב הקושיות ממילא כבר התיישבו אכן עדיין צריכים להתייחס לכמה מהשאלות: א] שאלנו בשיטת ר"י שיש שליחות באחין לייחס את הניתוק של "לא יבנה" או את הניתוק של "ולא ב' בתים" לכל האחים, הא מה שייך שליחות על זה, הרי כל המעשה של לא יבנה ושל "ולא

ב' בתים" הוא פרט וחלק ותוצאה מהבנין שהוא עשה על ידי היבום, ואם היבום עצמו אינו בכלל השליחות, א"כ האיך הפרט והחלק הזה של היבום – מה שיש לא יבנה או מה שיש "ולא ב' בתים" על החלק השני – האיך זה מתייחס לאחים.

ולפי הנ"ל לא קשה הרי גם בחליצה לא איירי בשליחות על החליצה עצמה אלא הדיון הוא עד כמה רחב הבית, ואם יש שליחות כולם בכלל הבית וכל הבית יוגדר כבית לא בנוי וה"ה הכא, אם יש שליחות כולם בכלל הבית ואז ממילא נקבע החלק של הצרה בבית כבית שמקצתו לא בנוי, וזה ממילא מייחס לאו וניתוק לכל הצרות מצד לא יבנה, לא צריכים לייחס שום מעשה לצרות ולאחין. ב] שאלנו – שהפשט הפשוט בניתוק בחליצה מכרת ללאו היינו מכח החליצה, והיינו שכנראה שיש מתיר נוסף בחליצה, שחליצה גם מתירה יבמה לשוק וגם חליצה מתירה מכרת ללאו, והרי הכא ביבום אינו כן, שאיזה מתיר איכא ביבום, אכן להנ"ל אין זה ענין למתיר של חליצה אלא למצב שנקבע בבית – בית שנקבע כבית לא בנוי מנותק מכרת, וזה קיים ביבום וחליצה כהדדי.

ג] שאלנו בתוס' שהלאו של לא יבנה איצטריך לניתוק של חליצה, והאיך הוא מיותר לניתוק של יבום, הא סו"ס יש חידוש בניתוק של יבום, אכן להנ"ל אינו כן – שאם הבית כולל את כולם אז ממילא חלקו נקבע כלא בנוי, ופשוט.

ד] שאלנו – דהאיך תמיד פוטרים את הצרות ע"י יבום באחת, הרי לפי הקס"ד להלן [ל"ט] שיבמה שגירשה שוב בעי חליצה, הרי דמוכרח שהוא לא התיר אותה מהזיקה על ידי היבום ולכן הוא צריך חליצה אח"כ, וא"כ האיך הוא מתיר את הצרות, אטו הוא עושה לצרות יותר ממה שהוא עושה ליבמה עצמה, וגם אחרי הגזה"כ שא"צ חליצה אח"כ, הא ההיתר ילפינן לה מנעשית כאשתו לכל דבר ופשוט שאין בזה שליחות, שהרי אין הצרות נעשות כאשתו, וכל זה צ"ע. ושמעתי שחידשו דע"כ שיש בכל יבום תרתי, א] גם מתיר וגם בנין של המת, אכן תמוה לומר שהמתיר היא עושה לצרות שלה לא לעצמה.

אולם לדברינו התשובה פשוטה – הרי לפי ר"ל לא קשה מידי שהרי כולם הופקעו מכלל הבית ולכן מותרות ממילא, וכלפם החליצה פועלת כמו גט שמתיר אשה מבעלה, אכן לפי ר"י גם לא קשה שהרי החלק של הבית שמתייחס להם נקבע כבית שלא ראוי לבנייה ולכן יש בו לא יבנה, ורק החלק של היבמה נקבע כבית שבונים, וכשבונים מכח האישות הקודמת יש סברא מיוחדת שממשיכה הזיקה לאוסרה, והיבום פועל תרתי, בנייה במקצת ולא בנייה במקצת, ובחלק של הבנייה במקצת איכא זיקה לצורך הבנייה והחלק של הלא בנייה במקצת פקע הזיקה, ולכן היא מותרת לגמרי על ידי היבום ביבמה – ודו"ק.

הבהרה – ביאור פלוגתת ר"י ור"ל לפי נוסח אחר – ומוכיח מהכא דלא יתכן לפרש כן.

אגב – הבאנו לעיל [סימן ל"ח] נוסח אחר בביאור פלוגתת ר"י ור"ל בשיטת הרשב"א ונראה להוכיח מסוגי' דהכא דלא יתכן לפרש כן.

נחזור על הדברים – שאלנו ג' קושיות:

א] מבואר בגמ' דטעמא דר"ל בחליצה דליכא כרת הינו מחמת הלא יבנה, וקשה דלמה לי טעמא דלא יבנה, ב] להלן [מ"ד] מבואר דגם בצרת חלוצה איכא לא יבנה, וקשה דא"כ למה לא מהני טעמא דלא יבנה בצרת חלוצה כמו בחלוצה עצמה, ג] מבואר ברשב"א דהך היתר דמצאנו לאחר חליצה הוא ההיתר בדין הותרה ונאסרה וחזר והותרה, דתרווייהו ליכא מצוה ולא נסתלק האיסור, וקשה הרי בהותרה ונאסרה וחזר והותרה מהני ההיתר בלי טעמא דלא יבנה, וצ"ע.

והבאנו שם שיתכן לפרש דלעולם לא בעינן טעמא דלא יבנה אלא הביאור בכולהו, שכשיש סיבה ליבום אכתי שמה "יבמה" ובזה ממשיך ההיתר אשת אח, וזה המצב בהותרה ונאסרה וחזר והותרה, וזה גם המצב בחלוצה שרק נסתלקה האפשרות לייבם ולא הסיבה לייבם, אכן הצרות הופקעו מלהיות יבמות, וזה המיעוט שיש בלא יבנה דידהו, נתמעטו מלהיות יבמות, ולכן פשיטא דליכא בדידהו שם יבמה, וכל סיבת היבום מתחילתה היתה על יבמה, וזה פקע מהצרה.

והנה בגמרא לא כתוב שר"ל צריך טעמא דלא יבנה בחלוצה, אלא שכתוב שעצם זה שיש דווקא לחלוצה לאו של לא יבנה דזה סימן שרק היא היבמה, ולא האחרות, אכן הסיבה האמיתית שהיא יבמה היא מחמת הסיבה לייבום שעדיין קיימת בה – ממש כהותרה ונאסרה וכו'.

אולם דחינו שאינו כן - דאדרבה דמאן יימר לר"ל שיש הפקעה של כולם, דילמא כולהו בבית ובכולהו איכא לא יבנה, וכולהו מיקרי יבמות - וכשיטת ר"י, אלא דמוכרח דפליגי בסברא, והיינו דר"ל ידע מסברא דליכא אלא יבמה אחת, דמסברא ידע דליכא שליחות וממילא מוכרח דליכא אלא יבמה א', ומהאי טעמא ידע שהלאו אצלה דווקא והלא יבנה על הצרות ע"כ מדין הפקעה מהבית נינהו ולא בתורת לאו על היבמה, ומעתה קשה, דלמה ליה לגמ' להביא את הפסוק של לא יבנה, הרי זה שרק אחד יש לה לאו של לא יבנה - ואצל האחרות זה רק בתורת הפקעה - כל זה הבין ר"ל מסברא, דמסברא ידע דליכא שליחות וממילא מסברא ליכא אלא יבמה א', ומכאן זה הוכיח מסברא שהלאו הוא רק אצלה, וא"כ מה הראיה מזה שהלאו רק אצל החלוצה שרק היא יבמה, [הא איפכא, מחמת הסברא הלאו רק אצלה].

וביארנו דע"כ שצריכים לומר בזה עוד, שר"ל צריך את הלאו לגלות שזה שיש איסור הוא מקור שיש אחרי חליצה עדיין סיבה ליבום, דלולי הסיבה ליבום לא היה לאו לא לבנות. נמצא שלא צריך פסוק בהותרה ונאסרה וכו' כיון ששם מסברא אנו יודעים שיש עדיין סיבה ליבום, אבל בחליצה, לולי הלאו לא הייתי יודע שיש עדיין סיבה ליבום, ואצל הצרות שאינם יבמות מעיקרא ליכא סיבה.

והנה הכא ברור שאין המהלך כן - שהרי הכא מבואר דיבום וחליצה כהדדי, ואם כל הגילוי בחליצה הוא שעדיין יש סיבה ליבום א"כ מה זה שייך ביבום, הא פשיטא דאחרי יבום אין עוד סיבה ליבום, וצ"ע - לכן נראה כדרכינו דלעיל.

פרק ג'

ביסוד דין שליחותיהו בסוגי' זו.

דרכם של האחרונים בשליחותיהו - מתמה עליהם.

ולסכם כל ענינו של שליחותיהו - הרי זה ודאי שיש באחרונים שלמדו שזו שליחות ממש אלא שיש מינוי של התורה ולכן מהני גם בקטן - ותלוי בחידוש של רעק"א [כתובות י"א] ואכמ"ל, ויש שחולקים בזה, ויש להעיר שאם זה ממש כשליחות, הרי אם א' היתה ערוה לאחר נפילה ושוב הותרה לפי הראשונים שחוזרת לזיקתה, וכאן לא תקבל היתר חליצה ע"י חליצה שנעשה בשעת איסורה שאז לא היה לה זיקה, ויש לפלפל בזה - עכ"פ בעיקר הצדדים הללו נחלקו הנוב"י [דורש לציון - דרוש י"ג ד"ה וקשי' ודרוש ז' ד"ה והנה לכאן] ומצפת איתן [ל"ה:] דנקטו שזה שליחות ולעומת זאת האבני נזר [סימן רכ"ג ס"ק י"ב והלאה] חולק עליהם.

אולם עיין במשנת ר"א [סימן ט"ו ס"ק ה'] שחולק וסובר שהשליחות הוא רק לגבי הפטור שחל מכח החליצה ולא לגבי מעשה חליצה, אולם נראה דגם זה תמוה, דבסוגיין ביבום לא שייך כן, אטו איכא מעשה נפרד של פטור ביבום שנעשה ביבמה כלפי הצרה, אטו היבם הוא שליח של האחים לפטור, הא הפטור מהזיקה הוא פרט ותוצאה מכל הבנין של היבום ביבמה והרי הוא לא שליח על עיקר הבנין ביבמה ואיך יהיה שליח על הפטור, הא בשלמא בחליצה שכל כולה אינו אלא פטור שפיר שייך הגדרה זו אכן האיך שייך לומר כן ביבום.

דברי ר' אברהם מן ההר - דהו כגוף אחד.

אולם עיין בדברי ר' אברהם מן ההר - בתחילת הסוגי' בשליחותיהו של ר"י שהוסיף "וכלהו הוי כחד יבם וכחד יבמה" - והיינו כדברינו שכל הנידון הוא ב"הגדרה" ולא בלייחס או מעשים או פטורים או ניתוק - יש כאן הגדרה שהבית כולל את כולם - כיון שכולם כחד יבם ויבמה והיינו שלא הפקיעו אותם מהבית, וזה פליג ר"ל שעד החליצה יש אפשרות אצל כולם וממילא שכולם בכלל הבית - אכן אחרי יבום וחליצה נקבע גם מי היבם.

ר' אברהם מן ההר בסוף הסוגי' בצרת יבמה גם מוסיף כנ"ל - שאחרי שהוא מביא את השליחות של ר"י הוא מסיים - "והוי גוף אחד" - והן הן הדברים.

סימן מ"א

כמה דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות בסוטה, וביאור הק"ו במותר לה נאסרה [סוטה ו'] .

פרק א' סוגי' דיבמות וסוגי' דסוטה, והכא הדין טומאה כתיב בה כעריות בנוי על הק"ו של במותר לה, וביאור הגדר בהאי ק"ו. // / הקדמה. // מתמה דמה שייך דין ערוה בסוטה כלפי היבם. // / ב' טעמים בסוטה ספק דליכא יבום והכל תלוי במה שהיבמה ממשיכה את אישות המת, וקילקול באישות המת מתייחס נמי ליבם שבא מכחו. // / ביאור בסוגי' למה סברא זו בהמשך אישות המת אינה סברא כלפי חליצה דדומה לתפיסת קידושין // / סיכום ב' הסוגיות // / מתמה שוב על סוגיין. // / דרכו של הבכור שור דהכא סמכינן אק"ו בסוטה ספק, וכן מפורש במאירי // / מתמה דסו"ס לא שמענו בבעל שיהיה בזה דין ערוה בדרגת ערוה ליבום, ודמי ל'אזהרה שמענו עונש מנל' דליכא בזה פטור חליצה. // / מבאר את הגדר בק"ו - הכא אינו ק"ו בעלמא שהלאו עובר מגברא לגברא, אלא שהלאו חל בעיקר הכה שיש באישות להבנות ממנו אישות של יבום - הק"ו הוא בעיקר האישות של המת מיניה וביה, ומבאר למה ליכא עדל"ת בלאו של מחזיר גרושתו אחרי הק"ו. // / מבאר דעל ידי הק"ו בדין טומאה כתיב בה כעריות נתחדש דרגא חדשה של ערוה ליבום, והיינו לא ערוה שפוגמת יבום אלא ערוה שהוא ערוה מכח פרשת יבום. // /

פרק ב' דרך נוספת דדין טומאה כתיב בה כעריות, הוא דין ערוה ליבום בלי שייכות לק"ו בסוגי' דסוטה. // / הוכחה שהתוס' וכן רש"י לא אזלי בדרך זו. // / דרכם של הגר"ח והברכ"ש שיש דין ערוה מיוחד ליבום - וכן מבאר ברמב"ן אלא דתמה דמנלן זאת. // / מושג ערוה ליבום - הוכיחו מהכא. // / מבאר בהתוס' לעיל [ג']: שאינה ערוה ליבום אלא שיש כאן ילפותא שלומדים דיני ערוה מפרשת עריות לסוטה. // / סיכום ד' דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות ביחס ליבם. // / כמה נפ"מ בין הנך דרכים, א' לגבי פטור חליצה, ב' לגבי בועל, ג' לגבי צרת צרה בבעל אי אינו חמיר מהבעל, ד' אשת כהן שנאנסה. // / דן בדברי האחרונים שמפרשים את הדרשה של ערוה ישירות ליבום כיון שאין בזה נפ"מ לגבי הבעל. // / ביאור חדש בדבריהם שהכל מחמת המשך האישות שיש בין הבעל ליבם. // / החילוק בין הרמב"ן לתבואת שור. // / הערה - למה מיקרי חומרא בבעל יותר מהבעל אי כל הדין ערוה הינו כלפי יבם. // /

פרק ג' בדברי הנמו"י בדין אשת כהן שזינתה. // / בביאור דברי הנמו"י, וביאור טענת רעק"א והמשנה למלך מסוגי' דסוטה, והכל תלוי בנידון הנ"ל אם הדין ערוה הוא דין בפני עצמו כלפי היבם או דבא אחרי הק"ו. // / תולה עוד האם זה דין ערוה ליבום או שיש רק דינים של ערוה ליבום. // / בעיקר הספק של הנמו"י. // /

פרק א'

סוגי' דיבמות וסוגי' דסוטה,

והכא הדין טומאה כתיב בה כעריות בנוי על הק"ו של במותר לה, וביאור הגדר בהאי ק"ו.

הקדמה.

אשה שזינתה תחת בעלה נאסרת עליו ומיקרי סוטה, וכשיש עדים הרי היא סוטה ודאי וכשאין עדים אלא שיש קינוי וסתירה איכא דין סוטה ספק, וצריכה השקאה, וספק כודאי בדין זה. בסוגיין איירי בסוטה ודאי - ונאמר הכא שצרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות, ופירש"י, א' דקאי גם עליה וכש"כ צרתה, ב' דקאי גם בפטור חליצה, ג' כל זה למדנו מטומאה כתיב בה כעריות.

ההוכחה דקאי גם בחליצה היא מהמשך הסוגי', וכן מלעיל [ג']: שהקשו שהערוה של סוטה שייכא במשנה, ועיין נמי בתוס' שהלשון "אסורה" משמע יבום ולא דווקא דהכוונה גם ל"פטור" והיינו חליצה, ולהלן יבואר שיש ראשונים שחולקים על הדין של חליצה, והיינו שלמדו שיש בזה מחלוקת הסוגיות, ועוד יש ראשונים שלמדו חליצתה ממק"א ולא מטומאה כעריות - וכדיבואר ברמב"ן.

מתמה דמה שייך דין ערוה בסוטה כלפי היבם.

והנה בדין סוטה נאמר טומאה לבעל בועל ולתרומה, וכל הנך איסור עשה, אבל בבעל איכא נמי לאו דכתוב במחזיר גרושתו, וכמבואר להלן [עמוד ב'], אבל לא נאמר דין ביבם כלל וכלל, אלא שבירושלמי - מובא בתוס' סוטה [כ"ט. - מבואר א' לבעל א' לבועל וא' ליבם, אכן בבבלי ליכא דרשה כזו, וקשה א"כ דמה כוונת הגמרא הכא דיליף פטור צרה וחליצה מטומאה של הבעל ביבם שאין בו שום דין טומאה.

עוד קשה, דעיקר הדין טומאה בבעל עצמו אינו דין ערוה, שהרי יש בו תפיסת קידושין וכדהוכיח הכא הרמב"ן ממה שלא פקע האישות וחייב לגרשה וכמבואר בפסוק, ואין בו כרת, ומה שייך

להכא דין ערווה, ואף שעיקר האיסור של סוטה בבעלה הוא דבשב"ע לגבי עדות דזה המקור דבעי תרי, אכן סו"ס אין זה ענין לעריות לענין יבום דבזה הכל תלוי בכריתות ובאי תפיסת קידושין, ובסוטה איכא תפיסת קידושין וליכא כרת וכו"ל.

ב' טעמים בסוטה ספק דליכא יבום והכל תלוי במה שהיבמה ממשיכה את אישות המת, וקילקול באישות המת מתייחס נמי ליבם שבא מכחו.

והנה בסוטה במשנה [ב']. מבואר דבסוטה ספק חולצת לא מתייבמת, ולהלן [ה']: ביארו כמה טעמים בזה, ובתחילה אמר רב יוסף, "אמר קרא ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, לאיש אחר ולא ליבם" והיינו שיש איסור מפורש על יבם.

בהמשך אמרו עוד כמה טעמים, ושוב אמרו – "רבא אמר ק"ו, אם נאסרה במותר לה, באסור לה לא כל שכן" ופירש"י "רבא אמר – האי דקתני מתניתין ולא מתייבמת ק"ו דאם נאסרת בסתירה זו במותר לה בבעלה שהיה מותר לה ונתקלקלו עכשיו הנישואין ליאסר עליו – באסור לה – דהיינו יבמה שהוא אסור לה בחיי בעלה לא כל שכן שנאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנישואין", ולמדנו מהכא שכיון שיבום היינו המשך אישות המת להכי כל קילקול באישות המת ממשיך אצל היבם שאינו אלא ממשיך של האי אישות וכלשון רש"י "שנאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנישואין", וכ"כ רש"י שוב בסוף הסוגי' [שם לפני המשנה] "אבל בזינתה ברצון שהבעל והיבם שוין באיסור זה אם היתה תחתיו הוי ק"ו, שהרי מחמת נישואין הראשונים היא נזקקת ליבום ואם על הבעל נתקלקלה ק"ו ליבם".

ובאמת דגם טעמו של רב יוסף – שלמד מהפסוק "לאחר ולא ליבם" נמי משמע כן ע"ד זה שהרי כתב שם רש"י בביאור האי דרשה, "כלומר ובכל צד שתצא מביתו בין ע"י גירושין בין ע"י מיתה אם באת לינשא לאיש אחר תנשא ולא ליבם שאינו אחר אצל נשואין של זו שמכח נשואי ראשון היא נזקקת לו".

ביאור בסוגי' למה סברא זו בהמשך אישות המת אינה סברא כלפי חליצה דדומה לתפיסת קידושין

והנה בעיקר סוגי' זו הקשה אביי על רב יוסף דלמד מ"אחר ולא ליבם" – דא"כ "חליצה נמי לא תיבעי" והיינו שכיון שיש קילקול להמשך האישות של המת א"כ למה איכא נפילה כלל וכלל. ותירץ "אמר ליה – אילו איתיה לבעל, מי לא בעיא גט, השתא נמי תיבעי חליצה", והיינו שרואים שהקילקול אצל הבעל לא מפקיע את כל הקשר ואכתי בעינן גט וא"כ ה"ה דבעינן חליצה, ובאמת דזו סברא גם בקשר לק"ו בסוף הסוגי', והיינו דדמי זיקת חליצה לגט והיינו לתפיסת קידושין, ובאמת דזה כעין סברת הרמב"ן [כ']: בהא דאמרו שהדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" תלוי באי תפיסת קידושין, כיון דתפיסת קידושין דמי לתפיסת זיקה, וא"כ ה"ה איפכא דבסוטה איכא תפיסת קידושין ולכן איכא תפיסת זיקה וחיוב חליצה.

סיכום ב' הסוגיות

הרי לנו ב' סוגיות, בסוגיין איכא פטור יבו"ח וצרה מטעמא דטומאה כתיב בה כעריות, והיינו שבערווה יש באמת פטור גם בחליצה וצרה, ובסוטה ספק איכא פטור מחמת המשך אישות המת, מצד ק"ו או מצד הדרשה דלאחר ולא ליבם, ומיניה וביה מבואר שם דליכא פטור חליצה מחמת סברא זו וכש"כ דליכא פטור צרה מחמת דין זה.

מתמה שוב על סוגיין.

הדרינן לסוגי' דהכא ילפינן דאיכא פטור יבו"ח וצרה מטעמא דטומאה כתיב בה כעריות – והקשינו תרתי – א] זה נאמר בבעל ולא ביבם, ב] גם ביבם לא נאמר בתורת ערווה של כריתות ואי תפיסת קידושין, ומה זה שייך להכא.

דרכו של הבכור שור דהכא סמכינן אק"ו בסוטה ספק, וכן מפורש במאירי

והביאו בזה האחרונים – ברכ"ש [סימן ז' ס"ק ג'], קובץ הערות [ריש סימן ט"ו] – את דברי התבואת שור [ליקוטים בכור שור ליבמות] וחמד"ש [סוגיין] דכיון דלגבי בעל נחשבת כערוה, ממילא היא חשובה כערוה גם לגבי היבם, ומטעם ק"ו, במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש וכמבואר סברא זו בסוטה ספק, והיינו מחמת המשך אישות המת אצל היבם, וכ"כ האחייעזר [סימן א' ס"ק א'] עפ"י סברת הגמרא בדרשה דליבם ולא לאחר, ולפי הנ"ל הכל מהלך אחד.

ובברכ"ש הביא שם שכן מבואר נמי במאירי בסוגיין, שכתב "סוטה ודאית ר"ל שזינתה בודאי תחת בעלה ברצון ובמזיד הדבר ידוע שאסורה לבעלה והתבאר במסכת סוטה [ו']. שאם מת הבעל קודם שיגרשנה אסורה ליבם מקל וחומר אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כל שכן, וכבר ביארנו למעלה [ג']: שאף צרתה כמוה להיות אסורה ליבם בלאו, ר"ל שאם היו לו שתי נשים וזינתה אחת מהן ומת קודם שיגרשנה כשם שהסוטה אסורה ליבם כן צרתה אסורה, ולשיטתנו לאו דוקא אסורה אלא שפטורה אף מן החליצה בין היא בין צרה".

הרי שהביא את הק"ו של רבא [שם] - ודייק בברכ"ש את מה שכתב "צרתה כמוה להיות אסורה ליבם בלאו" דקאי עלה לאו של הבעל דיליף בסוגי', ויליף גם ליבם שיש לאו בק"ו זה.

וביאר בזה בברכ"ש - בקצרה - דאף דהתם בסוטה ספק ליכא פטור חליצה מכח הק"ו - אכן הכא שאני שלומדים מכחה ק"ו דין ערוה, והיינו דהתם ע"כ בסוטה ספק אין בזה דין ערוה, וכוונתו כנראה כנתיבא הכא בתוס' דרק בודאי איכא דין טואה כעריות, ונמצא דהך ק"ו עצמו שמלמד דין איסור יבום וחיוב חליצה בסוטה ספק הוא זה שבא ללמד פטור יבום וצרה.

והיינו שיש כאן חידוש בפשט - דכפשוטו ב' סוגיות נפרדות ניהו עם חילוקי דינים ביניהם ויליף לה מתרי מקורות, אכן אחרי דרכם של המאירי ובכור שור למדנו דסוגיין בא אחרי סוגי' דהתם, וכל מה אמרו הכא טומאה כתיב בה כעריות, היינו בתור חלק מהילפותא דהתם. וגם בקוה"ע הלך בדרך זו והקדים בב' קושיות:

א[הך ק"ו] עצמו נאמר להלן בסוגי' לגבי מחזיר גרושתו דג"כ איכא התם קילקול האישות מחמת זה שנשאת לאחר, ושם מפורש דלא מהני לפוטרה מחליצה במחזיר גרושתו, ותירץ בזה דהיינו משום דהתם גם על הבעל אינה אלא מחייבי לאוין, ולא חמיר איסורא דיבם מבעל, ולכן צריכה חליצה, כיון דאין איסורה על הבעל משום ערוה, אבל בסוטה דקרי' רחמנא טומאה כעריות, א"כ חשובה כערוה על הבעל, וממילא מהני הק"ו שתחשב כערוה גם על היבם - והיינו ממש כדברי הברכ"ש.

ב[עוד הקשה דלעיל תוס' [ג']: כתב בחד תירוצא, דגם לגבי בועל פטורה מן החליצה, אף דהתם ליכא טעמא דק"ו, ועל זה התשובה משום דכתיב טומאה לגבי בועל גופא, וא"כ היא חשובה כערוה עליו ואינה זקוקה לו כלל.

מתמה דסו"ס לא שמענו בבעל שיהיה בזה דין ערוה בדרגת ערוה ליבום, ודמי ל'אזהרה שמענו עונש מנלך' דליכא בזה פטור חליצה.

איברא דסו"ס לא נתברר בדבריהם למה חשיב כערוה, והיינו דאף דאיכא דין טומאה כתיב בה כעריות, אולם בבעל עצמו לא חשיבא כערוה של כריתות ואי תפיסת קידושין, וא"כ למה חשיב כערוה כלפי היבם ומה שייך ערוה כזו לגבי יבום, והיינו דבשלמא התם דכל הק"ו בא ללמד שיש איסור לאו ואיסור עשה על היבום א"כ א"ש דהכא נמי לגבי יבום איכא איסור עשה ולא, אכן היאך נילף פטור חליצה ופטור צרה, הא כל זה לא מצאנו אצל הבעל ואין נילף ליבם בק"ו, וצ"ע.

ונוכח קושי' זו - הרי לעיל [ג']: מבואר דאזהרה שמענו עונש מנלך, ומבואר בתוס' [ח:]: דלפי הך קס"ד איכא חליצה כיון שאין כרת³¹⁵ - עיין בזה בדברינו [סימן ל"א] - וקשה דפשוט דהך אזהרה הוא אזהרה של עריות שהרי בתוך פרשת עריות הוא נמצא, ולא רק שגם עליו כתוב טומאה בסוף הפרשה ממש כמו סוטה, אכן יתירא מזה, הרי הוא עצמו בתוך פרשת עריות כתוב אלא דעדיין לא שמענו שיש בו את הכרת של פרשת עריות, ואעפ"כ ליכא בו פטור חליצה, ומאי אולמי' הך לאו של סוטה דאיכא בה מעלת טומאה כתיב בה כעריות - "כעריות" - אבל אם עריות בדרגא זו אין

³¹⁵ והיינו דיעויין בתוס' ישנים לעיל [ח:]: על התוס' שכתבו - "כיון דרבי לא מפיק צרות מלצור ומפיק ליה לצרת ערוה לכדר' שמענו, א"כ אזהרה שמענו עונש מנין, דהכא נמי אמרינן לעיל וקאמר ת"ל ונכרתו, וא"כ השתא דלא מפיקנן מלצור צרות לא כתיב כרת גביהו וא"כ עונש מנין כו", הרי דליכא פטור חליצה כל זמן שיש אזהרה בלי כרת - אף שזו ערוה בתוך פרשת עריות.

ויתכן גם שכל הפטור צרת צרה דרשינן לאחר שיש דרשה שיש כרת בצרה - והיינו לאחר עונש שמענו - ואף שהתוס' לא הקשו כן על רבי דלמה איכא דין צרת צרה לרבי, היינו משום שהצרה של רבי פוטרת צרתה בלי כרת מחמת זה שאין בה תרי ליקוחין.

בהם פטור יב"ח א"כ היאך איכא פטור יב"ח בסוטה שאינה ערוה ממש אלא טומאה כתיב בה "כעריות".

מבאר את הגדר בק"ו - הכא אינו ק"ו בעלמא שהלאו עובר מגברא לגברא, אלא שהלאו חל בעיקר הכח שיש באישות להבנות ממנו אישות של יבום - הק"ו הוא בעיקר האישות של המת מיניה וביה, ומבאר למה ליכא עדל"ת בלאו של מחזיר גרושתו אחרי הק"ו.

ונקדים - בקוה"ע הקשה בעיקר האי ק"ו לגבי במחזיר גרושתו - דמה מהני הק"ו ללמד שיש לאו ביבם, דסו"ס למה לא אמרינן דעדל"ת, דהא ע"י הק"ו למדנו רק שיש לאו ביבם. ותירץ בזה שהק"ו בא ללמד שיש איסור על גוף היבום עצמו, ולא דמי לשאר חייבי לאוין דמתייבמין מדאורייתא, דהתם אין הלאו על מצות יבום, אבל הכא על זה גופא נאמר הק"ו, שתאסר להתייבם, וקשה דעד כמה שהלאו בבעל עצמו אינו מכונן נגד יבום א"כ מה כוונתו דכלפי היבם חשיב כנגד יבום - דהיאך אהני לן ק"ו לשנות את גוף הלאו - ולמשל, יש לדון האם היבם יעבור על לאו בלא עשה בה מעשה יבום, לו יצויר והיה קידושין ליבם בלי יבום, הרי אם יש ק"ו שהלאו עובר אליו, א"כ כמו שאצל הבעל הלאו לא שייך דווקא למעשה יבום כמו כן אצל היבם, [מחמת זה שיש אצלו חומר של ערוה של אשת אח - והרי חומרא זו לא שייכא דווקא ליבום].

ונראה לבאר בזה גדר חדש בעיקר הק"ו:

כפשוטו יש להבין שהק"ו הוא בין הגברא ששמו 'בעל' לגברא ששמו 'יבם' מחמת חומרת הגברא ששמו 'יבם' בהך אשה [בזה שהיא אסורה לו מחמת איסור אשת אח] דלכן מחמירים עליו גם באיסור סוטה ובאיסור מחזיר גרושתו, וביותר עומק יש מקום לומר שהק"ו הוא בין האישות של הבעל לאישות של היבם.

אולם נראה שאינו כן - אלא שהק"ו הוא מיניה וביה בתוך האישות של המת וכן מפורש בלשון רש"י "באסור לה - דהיינו יבמה שהוא אסור לה בחיי בעלה לא כל שכן שנאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנישואין" - המלמד והנלמד של הק"ו - שניהם באישות של המת "כל שכן שנאסרו נשואי הראשון" והיינו שנאסרו האישות הראשונה לענין זה שאין להתייבם מכחן. ביאור הדבר: הק"ו הוא בעצם כח היבום ע"י המשך האישות מבעל ליבם, והיינו שכל הכח של האישות שבזה אנו בונים את היבום - היינו מכח האישות של המת ולאישות זו מתייחס הלאו, ולמדנו בק"ו שהלאו מתייחס גם לענין זה, ולפי"ז ברור שאין ליבם לאו של סוטה שלא בתורת יבום.

שאלוני - למה לי ק"ו, הרי אם יש קילקול באישות בדרגא כזו שיש לאו מחמת האישות, א"כ ממילא הך קילקול קיים באישות של היבום הרי הוא לקח את האישות עצמה ליבום והיכן פקע הקילקול.

ונראה שמה שמבואר ברש"י הוא שאין זה 'דבר דממילא' שכל קילקול וחסרון שיש באישות כלפי בעל האישות שפשוט דהך קילקול וחסרון הוא גם כלפי יבום - והינו טעמא שאין יבום המשך האישות - כפשוטו - להמשיכו הלאה - אלא שהוא בונה את האישות שלו מכח האישות של המת - וכן משמע מלשון רש"י, והנידון הוא האם הקילקול באישות של המת מתייחס גם לפרט הזה, והיינו גם לענין אישות חדשה שהוא בונה מכחן, ולולי הק"ו לא היה הקילקול מתייחס גם לזה.

שאלוני: מה התוכן של הק"ו, מה החומר והקל, והיינו דאיזה חומר איכא באישות בזה שיש איסור אשת אח [באסור לה לא כש"כ], הא ממילא איסור זה יש בו היתר ליבום, ונראה שלולי זה שיש איסור אשת אח א"כ אין שום חידוש באישות של יבום, אכן אחרי שהתורה אוסרת אישות באשת אח, הרי עצם היאשות של אחיו סותרת לאישות הזו, ויש כאן חידוש בזה שהוא יכול להחיל אישות באשת אחיו, ולכן קילקול שמתייחס לעיקר האישות פשיטא שמתייחס לחלק המחודש שמסתעף מהך אישות.

לפי כל הנ"ל שהלאו אינו בגברא אלא שהלאו קיים ומתייחס להך פרט באישות שמכחו הוא בונה אישות חדשה, א"כ הלאו חל בהך כח עצמו לבנות את בית אחיו, וממילא דליכא התחלה לעשה של היבום, שהיבום בא לבנות אישות שבאישות עצמה איכא איסור להבנות.

ומעתה נימא דרגא יותר מהמבואר בקוה"ע בלאו של מחזיר גרשותו לאחר הק"ו – הרי יש לאו של ממזרות שלא זוהי ב'מקרה' עומד נגד יבום, ובזה איכא עדל"ת, ויש לאו שנאמר מפורש כנגד יבום ובזה אמר הקוה"ע שאין בזה עדל"ת, אכן הכא יתירא מכל זה – הרי הלאו הזה של מחזיר גרשותו וסוטה אחרי הק"ו הוא מעל שניהם – הוא עומד בתוך הכח שיש באישות להבנות בתורת יבום – לא לאו שעומד מחוץ ליבום שאוסר יבום – אלא לאו שעומד בתוך היבום עצמו, לאו שמקלקל את הכח שיש באישות להבנות בתורת אישות של יבום – ופשיטא שבמקום כזה ליכא עשה של יבום.

והעירני בזה ידידי הגאון הרב ר' אפרים רוב שליט"א דמצאנו בק"ו של במותר לה אסור וכו' סוג איסורים שלא שייכים ליבום, ואעפ"כ מעכבים את היבום שלו, וכמבואר ברשב"א גיטין [פ"ב:] לגבי קידושי חוץ, ועיין בהערה ³¹⁶, והביאור כנ"ל דלא באים להעביר את האיסור עצמו אלא שנתחדש קילקול בכח האישות להבנות מכחו של ראשון.

מבאר דעל ידי הק"ו בדין טומאה כתיב בה כעריות נתחדש דרגא חדשה של ערוה ליבום, והיינו לא ערוה שפוגמת יבום אלא ערוה שהוא ערוה מכח פרשת יבום.

הדרינן לעיקר הק"ו בדין טומאה כתיב בה כעריות שבנוי עלה ק"ו בסוטה ספק, ונראה שיש מקום לומר בזה דבר חדש:

שיש מקום לחדש דאף אי מצאנו באזהרה שמענו עונש מנלן שיש איסור מפורש לייבם, אכן כיון שאין בו כרת ואי תפיסת קידושין לא חשיבא כערוה ליבום, אולם הכא הדין ערוה בהלכה של טומאה כתיב בה כעריות עדיפא מכל הנך עריות, והכא לא בעינן ערוה כזה שאין בו תפיסת קידושין ויש בו כרת.

והיינו שבק"ו בדין ערוה של טומאה כתיב בה כעריות נתחדש דרגא חדשה של ערוה ליבום, והיינו לא ערוה שפוגמת יבום אלא ערוה שהוא ערוה מכח פרשת יבום עצמה ³¹⁷, הרי שיש קילקול וערוה באישות עצמה שמכחה אנו באים לבנות אתה אישות של היבום, והק"ו בא ללמד שגם הפרט הזה שיש באישות שמחו יש אפשרות לבנות, גם כלפיו חל הערוה, ערוה זו אינה ככל ערוה שעומד ביבמה שנופלת ליבום, אלא שהיבום עצמה איכא ביה ערוה.

נוסיף ביאור – ערוה פירושו פגם וקילקול שמתבטא בהרבה מישורים של קשר אישות, ומכחו יש כרת ואי תפיסת קידושין וממזרות, ויש בו כח לפגום את התהליך של נפילת יבום וחלות זיקה, ובדין ערוה ליבום נתחדש שיש פגם שמתייחס ליבום בפני עצמו בלי להתייחס כל קשר אחר של אישות, והכא נתחדש שהאישות עצמה שמכחו בונים אישות חדשה – היא עצמה פגומה לענין זה, לא שהפגם ביבמה יקלקל את החלות יבום ולכן ליכא נפילה – וככל ערוה ליבום, אלא פגם בחלות יבום עצמו.

והכא נראה שכל ערוה שבפרשת עריות מיקרי ערוה ליבום גם בלי כרת ובלי אי תפיסת קידושין, שכאן הערוה היא ממש ביבום עצמו.

והגדר בזה – דסו"ס איכא קילקול באישות של המת שאמור לעמוד כנגד כל מי שרוצה לבנות אישות מכח הק אישות, והיינו יבם, והרי הק קילקול אינו קילקול בעלמא, אלא קילקול בתורת ערוה, וכל מה שמצאנו בדין ערוה שיש תנאים של כריתות ואי תפיסת קידושין היינו באשה שהיא ערוה כלפי היבם והדין ערוה דידה עומדת נגד היבום, אכן הכא עיקר כחו של יבום בנוי

³¹⁶ וז"ל הרשב"א גיטין [פ"ב: ד"ה ואכתי קשיא לי], דאירי בבא ראובן וקדשה חוץ משמעון ובא שמעון וקדשה סתם דאסרינן לה ללוי משום אשת שני מתים:

"ואכתי קשיא לי כי לא קרינן לה אשת שני מתים מאי הוי והיכי מישתריא ללוי, ובאידך נמי דבא ראובן וקדשה חוץ משמעון ובא שמעון וקדשה סתם דאסרינן לה ללוי משום אשת שני מתים מאי שנא משום אשת שני מתים תיפוק לי משום כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ואסורה לעולם, דהא כי מית ליה ראובן אכתי אסירא ללוי משום קדושי שמעון ובכי הא ליכא מאן דפליג וכו', ואפילו מית ליה ראובן אסורה לשמעון מהאי טעמא וכדאיתא בירושלמי דקידושין פרק האומר וכו' פי' רבי חנינא נסיב ליה טעמא אחרינא משום דנאסרה לאחיו וק"ו ליבם, ואף על גב דאיכא טובא דאסורות לבעליהן ומותרות ליבמיהן כגון כהן גדול שקדש את האלמנה ויש לו אח כהן הדיוט וטובא אחריני כדאיתא התם בפ' יש מותרות [פ"ד], הכא ק"ו קאמר אם נאסרה לאחיו המותר לה, זה שאסור בה כלומר בצד מקודש שבה, לאחיו לא כל שכן שנאסרה, משא"כ ככהן גדול שקדש את האלמנה דליכא ק"ו דאלמנה אסירא וקימא עליה וכדאיתא בסוטה פרק קמא גמ' כיצד מקנא לה [ה':] נכנסה עמו וכו', מ"מ קשיא האי אמאי מותרת ללוי".

³¹⁷ יש "ערוה ליבום", ויש "יבום-דיקע ערוה".

מכח אישות שהיא אישות של ערווה, וכל כה"ג פשוט לא בעינן לכל הנך תנאים, ועל זה גופא נאמרה ההלכה של טומאה כתיב בה כעריות.

פרק ב'

דרך נוספת דדין טומאה כתיב בה כעריות,

הוא דין ערווה ליבום בלי שייכות לק"ו בסוגי' דסוטה.

הוכחה שהתוס' וכן רש"י לא אזלי בדרך זו.

איברא דכבר הוכיחו האחרונים התוס' לא הלך בדרך זו, שהתוס' כתבו דסוטה ספק ידעינן דלא מתייבם מסוטה ודאי, דעשאו כודאי לחומרא אבל לקולא לא ולכן לא לומדים שאין בו חליצה כודאי, דלא ילפינן לקולא, ובסוף הקשו: "אבל מ"מ קשה כיון דסוטה ודאי חשיב לה רב כערוה א"כ סוטה ספק הוה לה ליחשב כספק ערוה וא"כ היכי פריך ותתייבם ייבומי" – וכוונתו למקשן בתחילת הסוגי' שהקשה על עיקר הדין למה לא מייבם סוטה ספק ותירץ דילפינן מקרא דלאחר ולא ליבם או מק"ו, ואי התוס' היה לומד כהמאירי אז אין כאן התחלה של קושי' שהרי כל הסוגי' דהכא מתחילה אחרי התשובה בסוגי' דהתם, וגם הדין טומאה כתיב בה כעריות מתחיל רק אחרי דילפינן מקרא דלאחר ולא ליבם או מק"ו דליכא יבום, ומוכרח שהתוס' למדו שיש ב' סוגיות, והכא לא סמכינן על הסוגי' דהתם.

וכן מדוקדק ברש"י דג"כ אזיל בדרכו של התוס' – דהנה עיין ברש"י בתחילת הסוגי' "היא וצרתה פטורות אף מן החליצה מאי טעמא טומאה כתיב בה ונסתרה והיא נטמאה", ולעומת זאת בהמשך הגמ' בדינא דספק סוטה שחולצת ולא מתייבמת כתב רש"י, "ולא מתייבמת, טעמא מפרש בפ"ק דסוטה", וכוונתו לסוגי' דהתם דילפינן מקרא דלאחר ולא ליבם או מק"ו, ומפורש דבסוטה ודאי לא בעינן לבא לפסוק דלאחר ולא ליבם או לק"ו, ורק בסוטה ספק בעינן להאי דרשה, ודו"ק.

דרכם של הגר"ח והברכ"ש שיש דין ערווה מיוחד ליבום – וכן מבואר ברמב"ן אלא דתמה דמנלן זאת.

ויש נוסח אחר בעיקר המהלך של טומאה כתיב בה כעריות דמהני ישירות ליבם בלי הבעל. וזה לשון הגר"ח על הרמב"ם [יבום וחליצה פרק ו'] "ויש להוסיף עוד טעם בזה, דשאני הך דינא דטומאה כתיב בה כעריות דהוא דין מסויים ביבום שתהא חשובה כערוה, דמלבד דין האיסור שבה עוד יש בה דין נוסף מסויים לענין יבום שתהא חשובה כערוה, וכדחזינן דמועיל זאת גם לענין פטורא דחליצה וגם לענין לפטור צרותיה, ועל כן אין זה שייך לענינא דקינאי".

ועיין נמי בברכת שמואל [סימן ז', ס"ק ב'] שיש לחקור במה דהקישא התורה סוטה לעריות – "האם נאמר דהוא רק גילוי מילתא בעלמא דהתורה גילתה לנו דסוטה הוי ערוה וממילא נכללה בפרשה דלצורר ובהיקשא דר' יונה, או לא, דלא רק גילוי מילתא בעלמא הוא דהויא ערוה, אלא דהויא גזה"כ דסוטה הויא דין ערוה לענין יבום וחליצה דהקישא התורה לעריות", והסיק [שם] שנראה דלפי דעת הרמב"ן דרב אית ליה דהוא גזה"כ בעלמא "דהקישא הכתוב סוטה לעריות לענין יבום וחליצה וכו' ואפילו לענין פטור חליצה".

הרמב"ן בא לפרש דהיאך יתכן שיש כאן ערוה דתפסי בה קידושין, ואעפ"כ יש דין ערווה ליבום להפטר מחליצה, וביאר בברכ"ש שכוונתו שיש גזה"כ שפטורה מחליצה כיון שכל הדין טומאה כתיב בה כעריות היינו גילוי שיש ערווה ליבום.

ובאמת דכן משמע מלשון הרמב"ן – הרמב"ן הביא את דברי רב יוסף – "אילו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה" והיינו שעצם זה שיש תפיסת קידושין לבעל מוכיח שיש חליצה ליבם, ותמה כן על רב דסוגיין.

ותירץ – "רב לית ליה האי טעמא דכיון דכתיב בה טומאה כעריות פטורה מן החליצה ומן היבום אבל אין קדושין הראשונים נפקעין דהא גבי ומצא בה ערות דבר כתיב וכתב לה ספר כריתות, ואם גרשה קידושין תופסין בה לכתחילה שכשם שאין הראשונים נפקעין ממנה כך אלו תופסין בה

ולא ריבה בה הכתוב טומאה אלא לענין יבום וחליצה - וצריך תלמוד מה ראית לרבות קידושין ולמעט יבום וחליצה".

הרי שהרמב"ן מבאר דלא אכפת לן במה דאיכא תפיסת קידושין דכל זה כלפי הבעל אבל הכא איכא גזה"כ מיוחד - טומאה כתיב בה כעריות - דקאי לענין יבום, והיינו שיש חידוש מסויים של ערוה ליבום בלי להיות ערוה לדברים אחרים - וכלשונו: "ולא ריבה בה הכתוב טומאה אלא לענין יבום וחליצה" - אלא שהרמב"ן תמה דמגלן חלוקה זו - וכלשונו: "וצריך תלמוד מה ראית לרבות קידושין ולמעט יבום וחליצה", אכן כן מפורש ברב, והן הן דברי בגר"ח והברכ"ש, ועיין בהערה ³¹⁸.

עכ"פ בשיטת התוס' וכן ברש"י ניתן לומר כדרך הג"ל שכאן נתחדש ערוה ליבום, ולא שזה ערוה כלפי הבעל ומהני ליבם מדין ק"ו.

מושג ערוה ליבום - הוכיחו מהכא.

והנה - לעיל [סימן ג'] הבאנו חידוש מהאבי עזרי באשת אחיו מאמו שאף שהיא לא ערוה כלפי כל התורה אפי"ה הרי היא ערוה רק כלפי יבום, וכן הביא שם בשיטת הרמב"ם ברש"י בחמותו. ותמה למגלן זאת - וייסד שכן מבואר בסוטה דטומאה כתיב בה כעריות, והיינו כלפי הבעל והבועל, ובאמת איכא בהו תפיסת קידושין וליכא בהו כרת ומזורות, ואעפ"כ כלפי היבם איכא בהו דין ערוה ליבום לפוטרה ולצרתה.

וע"ד זה מצאנו עוד בברכ"ש [סימן ט' ס"ק ג'] דמבואר ברמב"ן דאי אחות זקוקתו היתה מה"ת היא היתה פוטרת ליבום ככל אחו"א, ותמוה שהרי אין שם לא כרת ולא אי תפיסת קידושין ומוכרח דסו"ס כיון דאיכלל בכלל אחו"א שוב חשיבא כעריות ליבום, ודו"ק, והמקור לכל הג"ל היינו בסוטה לדרך זו שלה רמב"ן והגר"ח, אכן לפי המאירי ותבואת שור ליכא מקור מהכא.

וע"ד זה ביאר הקוה"ע [סימן ג'] בארוכה דהדין ערוה מתחלקת בכמה אופנים, כרת בלי הדין אי תפיסת קידושין, וכן הדין אי תפיסת קידושין בלי כרת, וכמו כן משכחת לה ערוה לגבי יבום בלי להיות ערוה לכל התורה, ועפ"י זה ביאר התם שזה כל המושג של צרת ערוה דלא מצאנו כרת חדש או לאו חדש במקום מצוה אלא דסו"ס איכא הכא ערוה חדשה שכל כולה אינה אלא ליבום, וכל זה מדמינן לה לסוטה, ועיין בהערה ³¹⁹.

מבאר בהתוס' לעיל [ג':] שאינה ערוה ליבום אלא שיש כאן ילפוטא שלומדים דיני ערוה מפרשת עריות לסוטה.

איברא דלא ניתן לפרש כן בתוס', דמיניה וביה מוכרח שהתוס' לא למד כדרכם של האחרונים הכא - דהנה יעויין בתוס' לעיל [ג':] שהביאו מהסוגי' דהתם דליכא צרת צרה בסוטה - והקשו התוס' - "וא"ת דמשכחת לה צרת צרה לענין בועל" ותירצו בתוס' "וי"ל דכיון דלגבי בעל לא משכחת צרת צרה אין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי הבעל" - ועיין לעיל [סימן י"ב] מה שכתבנו לבאר למה אין להחמיר בבעל יותר מבעל.

אולם בעיקר יש לתמוה - דלמה זה חשיב להחמיר בבעל יותר מבעל, הרי גם בבעל יש לצרה כח לפטור את צרתה רק שלא משכחת לה לעשות כן במציאות, אבל לו יצויר שהיה לה צרה היא היתה פוטרת אותה, א"כ מדוע הפטור של צרת צרה בבעל נחשב להחמיר יותר מבעל.

והבאנו [שם] מחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ל'] שביאר בזה עפ"י מה שיש להסתפק בעיקר הגדר של "טומאה כתיב בה כעריות" דכפשוטו איכא למימר שבזה שהתורה קראה לאיסור של סוטה באותו שם שהיא קוראת לאיסורי עריות, בזה גילתה התורה שאיסור סוטה היא בעצמה

³¹⁸ אגב יש להעיר בדברי הרמב"ן - כל מה דקשה ליה היינו שיש סברא מיוחדת של רב יוסף כלפי חליצה, אכן עיקר הדבר שיש כאן ערוה שאין בה כרת ופוטרה צרה לא אכפת ליה כלל לרמב"ן וצ"ע, ואולי דזה מישך שייכא לחידוש של ר"ע שמצאנו חיי"ל בלי תפיסת קידושין שיש הם דין ערוה וסגי לכך לענין פטור צרה, ולא ברור.

³¹⁹ והיינו דהוסיף שם בקוה"ע דמצאנו נמי איפכא לגבי מה שידוע בבי מדרשא בשם הגר"ח שחידש שאשת אח בנפילה זו אינה ערוה לפטור מחליצה ומצרה, והיינו שהקשה במעוברת שבסוף גולד וולד ומתברר שהיתה פטורה מיבום וחליצה, אכן אינה פטורה עד שיצא הוולד לאוויר העולם ולכן בעודה מעוברת אין לה היתר בלי חליצה, ואי בעלה חייב כרת, וקשה דלמה האשת אח הזו לא פוטרה מיבום וחליצה כמו כל ערוה של חייבי כריתות, וביאר הגר"ח דערוה של אשת אח שהיא ערוה דממילא מחמת הפטור יבום אינה ערוה לפטור מיבום.

ערווה ואף שאין בה כרת אבל סו"ס יש לה דין ערווה ליבום – והינו כנתבאר לעיל מהרמב"ן והגר"ח, ואז באמת קשה קושי' הנ"ל בהבנת דברי התוס'.

אולם ביאר דבדעת התוס' מבואר שאינו כן – אלא שהפשט בזה הוא שסוטה אינה ערווה ליבום, אלא ששי כאן ילפותא, והיינו שהתורה כתבה את הלשון טומאה בסוטה כדי ללמדנו שיש באיסור סוטה את אותם דינים שיש באיסורי עריות, אף שהיא אינה ערווה.

ומעתה – הרי בערווה ליבום, נאמרו ג' דינים, א[מה שהיא בעצמה פטורה מן היבום ומן החליצה, ב[שהיא אוסרת את צרתה, ג[שהיא אוסרת את צרת צרתה, והיינו שהיא אוסרת את צרתה באיסור חמור כזה עד כדי שהצרה אוסרת את צרתה.

והנה, פשוט דאי לא משכחת לה דין צרת צרה א"כ ע"כ שאינו בכלל הך ילפותא, והיינו שפשוט שהלשון טומאה שנכתב בו לא נכתב כדי ללמד בו את הדין הזה, שהרי אין שום טעם ללמוד דין שאינו שייך, ונמצא שסוטה לבעל יש רק את ב' הדינים הראשונים שיש בערוה, ודו"ק.

וכל זה בבעל, אכן בבעל – הרי ג"כ כתוב לשון טומאה ללמד מאיסורי עריות שיהיה בו את הדינים של עריות, ובסוטה לבעל שייך הדין של צרת צרה ולכן הקשו התוס' שהלשון טומאה שנכתב בו בא ללמד גם את הדין הזה, ובזה חידשו התוס', שאין לנו להחמיר בטומאה דגבי הבעל יותר מטומאה דגבי הבעל, והיינו שכיון שבסוטה דבעל אין את הדין של צרת צרה וכן"ל, א"כ אם יהיה בסוטה לבעל את הדין של צרת צרה הרי זה חומרא בבעל יותר מהבעל שהרי בבעל אין את הדין הזה. וא"ש דברי התוס', ועיין בהערה ³²⁰.

סיכום ד' דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות ביחס ליבום.

ולסיכום – למדנו ד' דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות:

א[המאירי והבכור שור למדו שהדין טומאה כתיב בה כעריות קאי בבעל אלא מדין הק"ו זה מתייחס גם ליבום.

אכן מהראשונים מוכרח שיש כאן ב' סוגיות, ולמדנו שיש דין טומאה כתיב בה כעריות לגבי היבום עצמו בלי הק"ו, ויש בזה ב' דרכים:

ב[ברמב"ן מבואר – וכן למד הגר"ח וכן המשמעות בברכ"ש, שיש דין ערווה ליבום, והדין ערווה לא נאמר כלפי הבעל עצמו, ג[יש לומר שגם כלפי היבום אינו ככל ערווה ליבום, שסוטה אינה ערווה כלל וכלל, אלא שלמדנו שבסוטה יש דינים של ערווה, שכל הפטורים שיש בכל ערווה איכא נמי בסוטה אף דאינו ערווה, והיינו פטור צרה וכו', ועיין להלן [פרק ג'] נפ"מ בין הנך תרי מהלכים.

ד[הבאנו לעיל מהירושלמי – מובא בתוס' סוטה [כ"ט]. – שמבואר דדרשינן – א' לבעל א' לבעל וא' ליבום, והבאנו דבבבלי ליכא דרשה כזו, והנה זה ברור דלפי הירושלמי נתחדש דין ערווה ליבום דמה ענינו של טומאה ליבום מלבד מה שיש ערווה ליבום, וזה דומה לדרכו של הרמב"ן והגר"ח, אלא שברמב"ן והגר"ח יש חידוש גדול שהטומאה של הבעל יש בו איסור לבעל, אכן הלשון טומאה שממנו דורשים טומאה כתיב בה כעריות ונתחדש בזה דין ערווה דזה קאי ביבום, עצם האיסור בבעל והערווה שבו ביבום, אכן בירושלמי מבואר שעיקר האיסור של טומאה וממילא גם הערווה שבו נאמר ישירות כלפי היבום.

כמה נפ"מ בין הנך דרכים, א[לגבי פטור חליצה, ב[לגבי צרת צרה בבעל אי אינו חמיר מהבעל, ד[אשת כהן שנאנסה.

ויש כמה נפ"מ בין כל הנך דרכים – וכדיבואר:

א[כאמור בתחילת דברינו רוב ראשונים ס"ל דאיכא פטור חליצה, ולכא' כל הדין ערווה דפוטרת מחליצה היינו ערווה של אי תפיסת קידושין, והרי הכא בסוטה איכא תפיסת קידושין, וקושי' זו תלוי בכל הנ"ל, דאי הוי ערווה ליבום שוב לא בעינן לכל הנך תנאים, דאדרבה כל התורה ערווה שלה היינו ליבום, ורק בערווה דעלמא אמרינן שהכח שיש בה לסלק זיקת חליצה היינו מה שאין בה תפיסת קידושין, אכן הכא עיקר הדין ערווה שלה היינו לענין יבום, ופשוט עוד דאי אינה

³²⁰ אולם העירני תלמיד אחד דכיון שהדין של הבעל תלוי בדין של הבעל, א"כ למה אמרינן דליכא ילפותא על הדין צרת צרה בבעל כיון שאין בזה נפ"מ והיכי תימצי אצל הבעל, הא הנפ"מ וההיכי תימצי בבעל יהיה כלפי הבעל שבא בתולדה מהדין של הבעל, וצ"ע.

ערווה אלא שיש לה דינים של ערווה, וכדרכו של התוס', דאז ודאי דלא קשה כלל, ורק לדרכו של המאירי ותבואת שור שהכל בנוי עלה ק"ו, א"כ הכל מתחיל מהתורת ערווה שיש בבעל עצמו ואצלו איכא תפיסת קידושין, ודו"ק, ואז נצטרך לחדש כדלעיל, דשאני ערווה זו שבאה מכח הק"ו שמקומה בתוך עיקר הכח יבום.

ב] יעויין בדברי התוס' לעיל [ג':] דכתב בחד תירוצא, דגם לגבי בועל פטורה מן החליצה, ויש לדון לפי כל הנך דרכים, שיש לומר שאם בטומאה של הבעל נאמר דין ערווה במסויים לגבי יבום או הלכות של פטורים של יבום, א"כ ה"ה בבעל נימא כן וא"ש שיטת התוס' בזה. אולם דרכם של המאירי ותבואת שור שהכל מתחיל דרך הק"ו, א"כ הכא בבעל ליכא טעמא דק"ו, וכפשוטו צ"ל שהוא יחלוק על התוס'.

אולם כבר ביאר בזה הקוה"ע דאף אי נימא כדרכם של המאירי ותבואת שור שהכל מתחיל מהק"ו, אכן הכא בבעל שאני דכבר א"צ לק"ו, משום דכל מה דבעי לק"ו בבעל היינו משום שאין דין ערווה ביבם אלא בבעל, אכן הכא איירי שהבועל עצמו הוא היבם, והרי כתיב טומאה לגבי בועל גופא, וא"כ שפיר היא חשובה כערווה עליו ואינה זקוקה לו כלל גם בלי לבא לק"ו.

אולם נראה לומר חידוש, דלפי דברינו אינו כן, שהרי הקשינו לעיל דמה מהני הק"ו, הא סו"ס הך ערווה יש בו תפיסת קידושין ואין בו כרת, ומה מהני להפטר מחליצה וצרה, ביארנו שהק"ו מעמיד את הערווה בתוך הכח יבום עצמו, ולכן שפיר חשיבא כערווה ליבום, אולם בבעל שאין כאן ק"ו, הרי בדידיה חוזר הקושי דערווה ידידיה אין בו חיוב כרת ואית ביה תפיסת קידושין, ואין סיבה לדון אותה כערווה ליבום, ודו"ק.

ג] לעיל כבר נתבאר שיש נפ"מ בין הדרכים לגבי צרת צרה בבעל, דרך לפי מה דנקטנו שהכל תלוי בדינים, ואך ורק בדינים, אז איכא למימר הך כלל שלא חמיר בועל מבעל, ודו"ק.

ד] עיין להלן [פרק הבא] נפ"מ נוספת בין כל הנך דרכים לגבי ספיקת הנמו"י באשת כהן שנאנסה. **דן בדברי האחרונים שמפרשים את הדרשה של ערווה ישירות ליבום כיון שאין בזה נפ"מ לגבי הבעל.**

בעיקר המהלך של הראשונים שאין שייכות בין ב' הסוגיות ועיקר הערווה נאמר כלפי היבם ולא כלפי הבעל, יש לעיין דמנלן זאת, ועיין בחידושי ר' ראובן ובקה"י שפירשו שכיון שאין שום משמעות לדיני ערווה כלפי הבעל דממילא איכא ביה תפיסת קידושין, לכן נתקבלה הדרשה כלפי היבם, אלא דבאמת הבאנו מהרמב"ן שהקשו בעצמו "דמה ראית" והיינו דלמה לן ללמוד כלפי היבם ולא כלפי הבעל.

ובעיקר טענתם שאין משמעות לדיני ערווה כלפי הבעל, כבר הביא בברכ"ש מרעק"א [תשובה קכ"ד – ה'] שהדין אין דבשב"ע פחות מב' מיתלי תלי בב' התירוצים של התוס' לעיל [ג':] אי גם בועל בכלל הדין טומאה כתיב בה כעריות או לא, והיינו שנחלקו גם לבי הדין אין דבשב"ע פחות מב', וחזינן שיש נפ"מ כלפי הבעל.

עוד הביא בברכ"ש מהתוס' לקמן [ט"ו. ד"ה נעשה] שכתבו דקס"ד דבניה ממזרים הואיל וכתוב בה טומאה, וע"ז ילפי' מקרא ד"היא" דהיא תועבה ואין בניה תועבה, ומבואר מדבריהם דהך דינא דטומאה כתיב בה כעריות אינו דין מסויים לגבי היבם אלא שזה דין בעיקר האיסור של הבעל.

עוד שמענו בי מדרשה שיש נפ"מ נוספת במנ"ח [רצ"ה ס"ק כ"א] דאיסור סוטה דינו כערוה לענין יהרג ואל יעבור כיון דטומאה כתיב בה כעריות, וחזינן ג"כ דהך דינא דטומאה כתיב בה כעריות אינו דין מסויים לגבי הבעל.

ומעתה יש לתמוה דא"כ מנלן זאת שבאמת נאמרה כאן הלכה של ערווה ליבום, הא הכל נאמר כלפי הבעל, וצ"ע.

ביאור חדש בדבריהם שהכל מחמת המשך האישות שיש בין הבעל ליבם.

עוד יש להקשות – דאף אי נימא שיותר מסתבר לפרש דקאי ביבם ואל בבעל, אכן סו"ס מה ענין היבם לכאן, הא יש כאן דבר תימא שהלשון ונטמאה הוא לשון 'איסור' ועוד נאמר בו טומאה כתיב בה כעריות, [ודלא כתרומה שהלשון ונטמאה אינו אלא לאיסור], ונתחדש שהאיסור שבו באמת קאי על הבעל, אבל הדין נוסף של טומאה כתיב בה כעריות שבו נאמר ישירות ליבום, הלא חידוש גדול הוא לפרש כן.

והיה נראה שלעולם עיקר הדין ונטמאה קאי באישות של הבעל לומר שהאישות שלו נתקלקלה וכמבואר כל זה לעיל [פרק א'] בק"ו, וב' הנך דינים שייכם לאישות ידיה ולקלקול באישות ידיה, אלא שיש דינים באישות שמתייחסים לאישות באופן שזה נוגע לבעל ישירות, ויש דינים באישות ידיה שנוגעים ליבם, והיינו הך פרט באישות שמכח האישות יכולים לעשות אישות ליבם, והדינים הללו באישות מתייחסים ליבם אף שמדיני האישות עצמה, וזה הנפ"מ בין הנך תרי דינים בנטמאה, והיינו האיסור בנוגע לבעל והערוה בנוגע ליבם, אף ששניהם חלים באישות של הבעל, וכדלעיל.

החילוק בין הרמב"ן לתבואת שור.

ונמצא שהדברים קרובים לנתבאר לעיל בדרכם של התבואת שור אלא שהנפ"מ ביניהם הוא דלדידהו גם בלי הק"ו איכא ערוה ליבם, והיינו שלפי התבואת שור נתחדש שעיקר הדין טומאה כתיב בה כעריות נאמרה באישות של הבעל בנוגע לבעל עצמו, אלא דלמדנו מק"ו דכש"כ שהדין ערוה מתייחס נמי להך פרט באישות דמכחו נוכל לבנות אישות ליבם, אולם לפי הרמב"ן והגר"ח לכתחילה התקבלה הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות ביחס להך פרט באישות של הבעל שנוגע ליבם ולא לבעל.

הערה – למה מיקרי חומרא בבוועל יותר מהבעל אי כל הדין ערוה הינו כלפי יבם.

עוד יש להעיר – מבואר בתוס' לעיל [ג':] שתירצו – "וי"ל דכיון דלגבי בעל לא משכחת צרת צרה אין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי הבעל" – ויש לתמוה, הא לדרך זו אין כאן חומרא דבוועל "יותר מטומאה דגבי הבעל" – דאדרבה, כל הדין ערוה שנאמרה בהלכה של טומאה כתיב בה כעריות היא במסויים כלפי היבם ולא כלפי הבעל, וזו טענה אלימתא, ואולי נימא שהטומאה עצמה בתור איסור נאמר לבעל ובתור ערוה נאמר ליבם ונמצא שיש חומרא בדין טומאה של הבעל, ואכתי צ"ע.

פרק ג'

בדברי הנמו"י בדין אשת כהן שזינתה.

בביאור דברי הנמו"י, וביאור טענת רעק"א והמשנה למלך מסוגי' דסוטה, והכל תלוי בנידון הנ"ל אם הדין ערוה הוא דין בפני עצמו כלפי היבם או דבא אחרי הק"ו.

עיין בנמו"י בסוגיין שנסתפק האם באשת כהן שנאנסה נאמרה דין טומאה כתיב בה כעריות, והיינו להפטר מיבוסה, וצריכים להעיר דלגבי יבום עצמו פשיטא דאינה מתייבמת והיינו מהק"ו וכסוגי' דסוטה דלא גרע מסוטה ספק, וכל הנידון הוא מצד הדין נוסף של טומאה כתיב בה כעריות דנתחדש בסוגיין בסוטה ודאי, ובזה הסתפק האם זה קאי גם בנאנסה.

ובעיקר דברי הנמו"י הקשו המל"מ [פ"ו יבוסה ה"ט] והגרעק"א [סוטה פ"א] דדבריו נסתרים מהסוגי' בסוטה דמקשי' אלא מעתה אשת כהן שנאנסה ויש לו אח חלל לא תתייבם מק"ו, ומשני דאונס לגבי ישראל משרא שרי, ולדברי הנמו"י תיקשי דבלא"ה טומאה כתיב בה כעריות ופשיטא דאין בה יבום וחליצה.

ביאור קושיתם: הרי שיש ב' סוגיות, מצד טומאה כתיב בה כעריות ומצד הק"ו, וא"כ מה כל הנידון בסוגי' בסוטה לומר שאינו מייבם מצד הק"ו כסוטה ספק, ומצד הק"ו באמת הסיקו שלא שייך ק"ו, כיון שאין האיסור הזה נחשב כאיסור כלפי היבם, אולם בסוגיין נתחדש דין חדש, והיינו דין טומאה כתיב בה כעריות, וזה דין שפוטרו גם מחליצה, ולמה לא נימא דין זה גם באח חלל.

ותירצו בזה האחרונים – עיין בקובה"ע [סי' ט"ו] דטענת רעק"א תלוי בביאור דברי הגמרא בדין טומאה כתיב בה כעריות, והנמו"י למד ע"ד התבואת שור ומאירי ורעק"א והמשנה למלך הבינו כדרכם של הראשונים, והיינו כך, דלפי דרכו של המאירי והתבואת שור שגם סוגי' דידן בנוי על הק"ו – אז שפיר יש לומר דסוגי' דסוטה איירי באח חלל ובכה"ג ליכא ק"ו כמבואר שם, וממילא דכבר ליכא דין טומאה כתיב בה כעריות כיון דליכא ק"ו, והנמו"י אזיל בשיטתם, ולכן הוא דן באח כשר שיש ק"ו, וכעת יש להסתפק האם איכא דין ערוה בנוסף לק"ו, כסוטה ודאי דסוגיין, או דדינו כסוטה ספק שאין דין ערוה ורק אסורה להתייבם.

ורעק"א הלך בדרכם של הראשונים והיינו כפי הך צד דדין טומאה כתיב בה כעריות הוא דין בפני עצמו דאיכא טומאה לגבי היבם, דשוב אין לחלק בין אח כהן לאח חלל, דסו"ס איכא טומאה בהנך נישואין, ומה"ט מיאן הגרעק"א בת' זה, דהגרעק"א ס"ל כהך צד דטומאה כעריות הוא דין בפני עצמו, וזהו שהוקשה לו דמה דנה הגמ' ביש לו אח חלל, הא גם בלא הק"ו איכא דין טומאה כעריות עכתו"ד.

תולה עוד האם זה דין ערוה ליבום או שיש רק דינים של ערוה ליבום.

איברא שיש לדון בזה עוד – וכבר עמד בזה הגר"ש ריזובסקי זצ"ל [סימן ח' ס"ק ה'], דאינו מוכרח שהנמו"י הלך בדרך זו של המאירי ותבואת שור.

דהנה, בדרכם של הראשונים הבאנו שיש לדון האם היא באמת ערוה ליבום או שרק נתחדש אצלה הלכות ודינים של ערוה ליבום, והנה אם היא ערוה ליבום, א"כ י"ל שאינה ערוה ליבום באופן שליבם זה אין זה בכלל ערוה, וכיון דהך יבם הוא חלל א"כ לדידיה אינה ערוה כלל, ושפיר דנו רק מצד הק"ו, וסברת רעק"א תמוה דלמה נקט שיש כאן ערוה ליבום באח חלל, וע"כ דלמד שפשוט שסוטה אינה ערוה ליבום כלל וכלל, אלא שהדינים של הערוה קיימים נמי בבסוטה בלי היותה ערוה, וא"כ י"ל דכיון שכלפי הבעל היא סוטה, ובסוטה נאמרה הלכות של פטור יבום וחליצה וצרה, שוב נאמרו גם כלפי אח חלל, ודו"ק.

בעיקר הספק של הנמו"י.

ויש לדון דמה עיקר ספקת הנמו"י אי הוי ערוה ליבום כסוטה ודאי בישראל או לא, ופשוט שיסוד סברת הנמו"י הוא דלמא אונס בכהן אינו חמור כל כך כמו רצון בישראל ולכן אין לזה דין ערוה ליבום.

ויש לדון בזה, דעיין בב"ש [סי' קע"ג ס"ק י'] שהק' עליו דבסוגיא לקמן [נ"ו:] מפורש דאשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה, וא"כ פשיטא שיש בה טומאה כעריות ³²¹, ובבית מאיר [שם] כתב ליישב את קו' הב"ש דאע"ג דאית בה דין טומאה כדילפי' מקרא והיא לא נתפשה יש לך אחרת שאע"פ שנתפשה אסורה, מ"מ עיקר טומאה כתיב גבי מזנה ברצון ולא כלפי אשת כהן באונס, ומשו"ה אין לנו לפוטרה מן החליצה. ומדמה סברא זו לדברי התוס' להלן [בע"ב] דכל מה דמספקא ליה לרבנן דרבי יוסי בן כיפר דלמא אית בה טומאה כעריות משום אין מקרא יוצא מידי פשוטו הוא רק לגבי יבום ולא לגבי חליצה, דעיקר טומאה קאי אסוטה ואין לנו להחשיב כערוה גמורה להפטר מחליצה, וה"ה דהכא י"ל דעיקר הטומאה קאי על מזנה ברצון, ויש לעיין בכל זה דמה ההשוואה בין הנך תרתי.

³²¹ ועיין שם שתי' דהנמו"י מספקא ליה דלמא הך דינא הוא רק להחמיר ולא לפוטרה מן החליצה וכעין מש"כ התוס' לענין ספק כודאי, ועיין בבית מאיר שהעיר דדבריו צ"ב דמה ענין זה להתוס', דכל סברת התוס' שייכא רק לענין דין ספק כודאי, דבזה י"ל דמה שגזרה התורה לנקוט שנבעלה הוא רק לענין חומרא, אבל באשת כהן שנאנסה דהו"ל טומאה ודאית ל"ש כלל לחלק בין חומרא לקולא.

סימן מ"ב

**שו"ט בשיטת הרמב"ן בפלוגתת רב ורב יוסף בסוטה,
בדין טומאה כתיב בה כעריות.**

פרק א' דרך הראשונה ברמב"ן - בלי לאחר ולא ליבם. / / מתבאר ברמב"ן וראב"ד דערוה דעליה וערוה דלקחת מתחלקים זמ"ז עד כדי כך שהדין טומאה כתיב בה כעריות חיילא רק בערוה דעליה ולא בערוה דלקחת, ולכן איכא פטור צרה וליכא פטור חליצה. לקחת / / תחילת דברי הרמב"ן שטענת רב יוסף "אלו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה" שייכא נמי בסוטה ודאי, ומבאר למה לרש"י ותוס' אין שייכות בין טענת רב יוסף לסוטה ודאי. / / ביאור ברמב"ן שלמד דטענת רב יוסף באה אחרי ההקדמה שיש ערוה דעליה [ג':] וערוה דלקחת [כ':], ורב יוסף בא לפרש דערוה דלקחת בנויה על סברא שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו – אילו איתא לבעל וכו'. / / ביאור פלוגתת רב ורב יוסף אי הוי ערוה ממש או שיש לה דיני ערוה ליבום, ולכן לרב מהני גם בלי הכללים של [כ':] דתלוי באי תפיסת קידושין. / / הערה בפשט. / / המשך דברי הרמב"ן – דדחה - "מה ראית לרבות קידושין ולמעט יבום וחליצה". / / קושי' הרמב"ן ממחזיר גרושתו. / /

פרק ב' דרך השנייה ברמב"ן – מדין לאחר ולא ליבם, ודרכו של הרשב"א בכל הנ"ל. / / מהלך חדש ברמב"ן שהכל מתבסס על 'לאחר ולא ליבם'. / / דרך חדשה בלאחר ולא ליבם, דאיתרבי בזה פרשת עריות חדשה ליבום, לא עליה ולא לקחת, אלא ערוה מפרשת לאחר ולא ליבם ששם יש מיעוט חליצה. / / דרכו של הרשב"א דלאחר ולא ליבם מגלה על טומאה כתיב בה כעריות. / /

פרק א'

דרך הראשונה ברמב"ן - בלי לאחר ולא ליבם.

מתבאר ברמב"ן וראב"ד דערוה דעליה וערוה דלקחת מתחלקים זמ"ז עד כדי כך שהדין טומאה כתיב בה כעריות חיילא רק בערוה דעליה ולא בערוה דלקחת, ולכן איכא פטור צרה וליכא פטור חליצה. לקחת

דברי הרמב"ן בסוגיין צריכים תלמוד ונלמד את דבריו שלב אחרי שלב:
ובתור הקדמה נקדים בדברי הברכ"ש [סימן ז']:

"והנה שיטת התוס' והרא"ש היא דרב יוסף לא פליג על רב בסוטה ודאי ולא מיירי אלא בסוטה ספק, אבל שיטת הראב"ד והרמב"ן היא דרב יוסף פליג על רב וסובר דאפילו סוטה ודאי נמי בעי חליצה מהאי טעמא".

וז"ל - "דמה דערוה פוטרת צרתה ומה דערוה לא בעי חליצה תלוי בב' דברים, דדין ערוה שלענין פטור צרה תלוי בדין ערוה ובדין כרת, כדילפינן מהיקשא דר' יונה, ודין ערוה שלענין פטור חליצה תלוי בדין תפיסת קידושין, כדחזינן דפריך [כ']. ומה ראית, פירוש דחייבי כריתות פטורות מחליצה וחייבי לאוין בעו חליצה, דלמא חייבי כריתות בעו חליצה ואף דפוטרי צרה, וחייבי לאוין לא בעו חליצה ואע"ג דלא פטרי צרה, ומשני חייבי לאוין תפסי בה קידושין וע"כ בעו חליצה, וחייבי כריתות לא תפסי בה קידושין על כן לא בעו חליצה"

ייסד לנו הברכ"ש שיש ב' דיני ערוה, לקחת ועליה, וכאן בסוטה הב' דינים מתחלקים כיון שיש בה תפיסת קידושין, והרי הדין ערוה ביחס לפטור חליצה תלוי בדין דלא תפסי קידושין.

בברכ"ש [סימן ב'] חילק בין ב' הדינים של ערוה ביבום ב"הוי אמינא" - והיינו שלפני הפסוק של עליה, דגם בערוה גופא ל"צ קרא, כבר ידענו שיש ערוה דלקחת, אולם אצלינו [סימן ז'] מצאנו כבר חילוק ביניהם ב"מסקנה", והיינו דסוטה לרב יוסף ומחזיר גרושתו לכולם היא ערוה דעליה בלי ערוה דלקחת.

תחילת דברי הרמב"ן שטענת רב יוסף "אלו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה" שייכא נמי בסוטה ודאי, ומבאר למה לרש"י ותוס' אין שייכות בין טענת רב יוסף לסוטה ודאי.

נתחיל ללמוד את הרמב"ן - וז"ל: "הא דאמר רב צרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות. בדין הוא דהוה ליה לאשמועינן סוטה עצמה דמשום דכתיב בה טומאה מיפטר מן החליצה כערוה, אלא חדא דאית ביה תרתי קמ"ל, והא דאמרינן במסכת סוטה פ"ק אלא מעתה חליצה נמי לא ליבעי א"ל רב יוסף אלו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה".

הרמב"ן מקשה מרב יוסף בסוטה [ה':] שהעמיד יסוד בסוטה ליבם דפשוט שצריכים חליצה – "אלו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה" – ויש לתמוה על רב דס"ל דליכא חליצה ביבם, אלא דכבר תירץ בתוס' בסוטה [שם] שטענה זו של רב יוסף שייכא דווקא בסוטה ספק ולא בסוטה ודאי, והכא איירי בסוטה ודאי – עיי"ש.

ולכא' דברי התוס' מובנים היטב – הרי אביי הקשה דב'לאחר ולא ליבם' משמע שיש פטור ולכן ליכא חליצה, וכנגד זה טוען רב יוסף "אלו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה" – והיינו שהגדר של לאחר ולא ליבם אינו בגדר פטור אלא בגדר איסור משום שהיבם בא במקום הבעל – ולכן דינו של היבם כהבעל, והיינו שהאיסור של הבעל ממשיך בהאי אישות כלפי היבם שממשיך את האישות.

למדנו א"כ שהשו"ט בין אביי לרב יוסף הוא בגדרי לאחר ולא ליבם, האם זה פטור כללי [אביי] או שהגדר כנ"ל שהיבם ממשיך את הבעל ולכן האיסור של הבעל ממשיך אצל היבם, וממילא צריכים חליצה כמו אצל הבעל. וזה מדויק ברש"י בתוס' שם.

שהרי זה לשון רש"י באביי – "אי הכי חליצה נמי לא תיבעי – דהא פטרה רחמנא ושרייה לאיש אחר בכל ענין שתצא מביתו אחר שנמצא בה ערות דבר" רש"י דקדק שיש כאן "פטור", ובטענת רב יוסף פירש רש"י – "אילו איתיה לבעל – מי משתריא בלא גט הא כתיב וכתב לה וכו' השתא נמי בעי' חליצה דיבם במקום בעל קאי", הרי דעיקר החזרה הוא שכאן שייך טענה "דיבם במקום בעל קאי" ולכן היבם ממשיך את האיסור של הבעל.

וממילא פשוט שזה לא שייך לסוטה ודאי, דסוטה ודאי היינו ערוה וזה פטור והפקעה גמורה על היבום, ולא מחמת המשך הבעל אצל היבם, וזה מדוקדק בתוס' שביארו למה ליתא לטענת רב יוסף בסוטה ודאי, וכתבו בזה"ל: "ויש לתרץ סוטה ודאית לא דמיא להכא כיון דטומאה סתם הרי היא כערוה גמורה דגזירת הכתוב הוא דפטורות וכו' אבל סוטה ספק לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל וקמשמע לן קרא כיון דבא מכח נשואי אחיו הרי הוא במקום בעל דאסורה לו ליבם אבל חליצה בעיא" הרי בהד"ל שבודאי זה פטור ובספק זה איסור במקום הבעל – ומהאי טעמא ליכא טענת רב יוסף בסוטה ודאי.

ביאור ברמב"ן שלמד דטענת רב יוסף באה אחרי ההקדמה שיש ערוה דעליה [ג':] וערוה דלקחת [כ'], ורב יוסף בא לפרש דערוה דלקחת בנויה על סברא שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו – אילו איתא לבעל וכו'.

וצריכים להבין את סברת הרמב"ן בזה:

והביאור בזה למדנו מתוך דברי הברכ"ש – והיינו שאחרי ההקדמה שיש ב' דיני ערוה, ערוה דעליה וערוה דלקחת, שוב הוסיף – "וזהו דקאמר רב יוסף כל היכי דבעי גיטא מבעל דתפסי בה קידושין, בעי חליצה מיבם, ואפילו סוטה ודאי, ואע"ג דסוטה לבעל הוא ערוה לכל מילי כדמוכח בתוס' [ט"ו ד"ה נעשה], ובתשובת רעק"א [סימן קכ"ד קכ"ה], מכל מקום לא דמי דין מה דהויא ערוה לענין בעל, דלא תלוי בדין תפיסת קידושין דאפשר דתפסי קידושין, ובכל זאת חשיבא ערוה, אבל דין ערוה דלגבי יבם לענין דין חליצה, עיקרה תלוי בדין דלא תפסי קידושין ואם רק תפסי קידושין אז הוי רק כמו לאוין לענין שצריכה חליצה".

למדנו מדבריו דטענת רב יוסף בסוטה [ה'] באה אחרי ההקדמה שיש ב' דיני ערוה, ערוה דעליה [ג':] וערוה דלקחת [כ'], וערוה דלקחת בנויה על סברא שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו, ולכן ליכא זיקת חליצה בעריות, וברמב"ן [כ':] מבואר שזו סברא ברורה ופשוטה ולא בעינן על זה פסוק – ונמצא שרב יוסף לימד אותנו את התוכן של הסוגי' ביבמות [כ'].

רב יוסף לשיטת הרמב"ן אינה סברא בעלמא ביחס לפטור של לאחר ולא ליבם – וכמו שלמדו רש"י והתוס', אלא שזו טענה בכל סוטה, ויסוד הטענה הוא דעיקר פטור חליצה שייכא לסוגי' [כ':] ושם נתחדש סברא שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו, וזה תוכן הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וטענה זו שייכא גם בסוטה ספק וגם בסוטה ודאי, ואין חילקו בין טענת לאחר ולא ליבם ודין טומאה כתיב בה כעריות, דבכולהו שייך הכללים של הסוגי' [כ':], שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו.

ומוכרח שהוא למד שלפי אביו לאחר ולא ליבם אינו פטור אלא איסור שסותר יבום ברמה כזו שזה מפקיע את כל המצווה, ועל זה טוען רב יוסף שבסוגי' [כ:'] כתוב שאינו כן, ולכן טענה זו שייכא גם בספק וגם בודאי.

ונוסיף בזה עוד – דמה המקור לרמב"ן שזו סברת רב יוסף, ונראה שיש גילוי לזה בריטב"א שמבאר האיך ידעין שרב יוסף חולק גם בסוטה ודאי, וכתב "ואע"ג דההיא בסוטה ספק איתמר ואילו רב יהודה לא אמר אלא בסוטה ודאי כדאיתא הכא, מ"מ כללא כייל דר' יוסף דכל דבעיא גיטא מבעל בעיא חליצה ואילו סוטה ודאי גיטא בעיא מבעל" – והיינו דמלשון רב יוסף דייקו ד"כללא כייל דר' יוסף" – והרמב"ן ביאר שזו סברא כללית בכל יבמה שאינה מתייבמת.

ביאור פלוגתת רב ורב יוסף אי הוי ערוה ממזש או שיש לה דיני ערוה ליבום, ולכן לרב מהני גם בלי הכללים של [כ:'] דתלוי באי תפיסת קידושין.

אולם מעתה תמוה שיטת רב דבמה חולק על סברת רב יוסף: ותירץ הרמב"ן – "רב לית ליה האי טעמא דכיון דכתיב בה טומאה כעריות פטורה מן החליצה ומן היבום אבל אין קדושין הראשונים נפקעין דהא גבי ומצא בה ערות דבר כתיב וכתב לה ספר כריתות, ואם גרשה קידושין תופסין בה לכתחילה שכשם שאין הראשונים נפקעין ממנה כך אלו תופסין בה ולא ריבה בה הכתוב טומאה אלא לענין יבום וחליצה" – וצריכים להבין עומק פלוגתת רב יוסף ורב – לדרכו של הרמב"ן דנחלקו.

ובביאור פלוגתתם כתב הברכת שמואל שצריכים לחקור בגדר הדין טומאה כתיב בה כעריות. "האם נאמר דהוא רק גילוי מילתא בעלמא דהתורה גילתה לנו דסוטה הוי ערוה וממילא נכללה בפרשה דלצורר ובהיקשא דר' יונה, או לא, דלא רק גילוי מילתא בעלמא הוא דהויא ערוה, אלא דהויא גזה"כ דסוטה הויא דין ערוה לענין יבום וחליצה דהקישא התורה לעריות".

והברכ"ש למד ברמב"ן דרב אית ליה דהוי גזה"כ בעלמא "דהקישא הכתוב סוטה לעריות לענין יבום וחליצה וכו' ואפילו לענין פטור חליצה", ולהכי איכא למימר דאף דאינה ערוה דלא תפסי בה קידושין, מכל מקום יש בה גזה"כ שפטורה מחליצה.

והיינו דאי טומאה כתיב בה כעריות גילה שסוטה בכלל הפרשה, א"כ כל מי שהיא בכלל הפרשה מיתלי תלי בכללים של ערוה דלקחת, והיינו דפרשת עריות מצד עליה רק מיירי בפטור יבום ולא בפטור חליצה, דחליצה תלויה באי תפיסת קידושין, וכנ"ל, וזו היתה טענת רב יוסף.

ורב חולק דרב למד שהיא לא ערוה באמת, והיא ממילא לא כלולה בפרשת עריות של עליה, אלא שהתורה חידשה חפצא של ערוה לענין יבום, שזו כל מהותה – ערוה לענין יבום, ושוב לא אכפת לן אם נתקיימו בה כללים של אי תפיסת קידושין וכדומה, דכל הנך כללים קאי בערוה שהיא באמת ערוה לחיבו כריתות, ובזה בעינן גם שתהיה ערוה של אי תפיסת קידושין, אכן מי שממילא אינה ערוה אלא שהיא ערוה מחודשת לענין יבום – הרי בדידה אין מה לדון על הכללים.

והן הן דברי הרמב"ן – "גזה"כ דסוטה הויא דין ערוה לענין יבום וחליצה דהקישא התורה לעריות".

ובאופן אחר איכא למימר דכוונתו – דלפי רב אינה ערוה כלל וכלל אלא שיש לה דינים של ערוה, והיינו שסוטה פוטרת צרה וחליצה כמו שערוה פוטרת צרה וחליצה – ועיין בזה בדברינו לעיל [סימן מ"א פרק ב'] – ולכן לא אכפת לן מה שאין בה את הכללים של ערוה דלקחת, ודו"ק.

הערה בפשט.

עכ"פ לפי המהלך הזה יש לעיין דאי איכא מהלך בדין טומאה כתיב בה כעריות שאינה סותרת את הסוגי' של [כ:'], א"כ מנלן זאת דרב יוסף חולק בסוטה ודאי, הא הוא לא אמר כלום בסוטה ודאי, ולרב יש מהלך שדברי רב יוסף לא יסתרו את הסוגי' [כ:'] ואולי רב יוסף מודה לו, ומכאן מוכרח כדהבאנו לעיל מהריטב"א דמלשון רב יוסף דייקו ד"כללא כייל דר' יוסף" – והרמב"ן הבין שזו סברא כללית בכל יבמה שאינה מתייבמת, ומכאן המקור דנחלקו בגדרי סוטה ודאי.

המשך דברי הרמב"ן – דדחה – "מה ראית לרבות קידושין ולמעט יבום וחליצה".
 הרמב"ן דחה מהלך זה – "וצריך תלמוד מה ראית לרבות קידושין ולמעט יבום וחליצה" – כוונתו מבואר שרוצה בזה להקשות שהפטור מחליצה מישך שייכא להא דלא פקעי קידושין, והיינו כסברתו להלן [כ'] דאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו, ואיך מחלקינן ביניהם. ויש להעיר דמה קשה ליה – הרי לגבי אי תפיסת קידושין כבר פירש הרמב"ן דאיכא גזה"כ, ומה כל הקושי, וע"כ דכוונתו לתוספת דין שמבואר שאפשר לקדשה שוב, והרי בפסוק מבואר דליכא הפקעת קידושין בסוטה [מזה שעדיין צריכים גט], אלא דמסברא תלינן זב"ז [הפקעת קידושין וחלות חדשה של קידושין], ובזה הקשה ד'מה ראית', והיינו דכיון דליכא חילוק בין אי תפיסת קידושין לאי תפיסת זיקה, א"כ מה ראית לחלק בין תפיסת קידושין לתפיסת זיקה. ויש להעיר – הרי זה ידעינן שיש דרשה של טומאה כתיב בה כעריות וזה ידעינן שכתוב בזה ערוה ליבום לענין פטור יבום – לה ולצרתה – ומזה ליכא קושי ד"מה ראית", דתרתני נינהו ואין ביניהם שייכות.

וע"כ דכל הטענה ב"מה ראית" קאי בחליצה, דאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נינהו, וא"כ קשה, דסו"ס מה שאין חליצה בסוטה כלול בכלל עיקר הגזה"כ של ערוה ליבום שממילא כולל פרטים אחרים [כפטור צרה], ומה ז' ענין לדין שפוט של אי תפיסת קידושין. ואשר מוכרח מזה דפטור חליצה לא כלול בכלל הדין הכללי של ערוה ליבום, והוא דין בפני עצמו, והיינו דלפי הרמב"ן [כ':] דסברא הוא, היינו דכמו שכל הסוגים של קשר אישות לא תפסי בערוה, גם זיקה כלולה בזה, א"כ הרי זו הלכה כללית שלא שייכא בדווקא ליבום, אלא שיש בזה נפ"מ 'גם' ביבום, ודלא כפטור צרה שזו הלכה ביבום מיניה וביה, ובזה א"ש טענת הרמב"ן דאף אי נתקבלה הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות לגבי עיקר פטור יבום לצרה אכן אין זה ענין לחליצה, שזה תלוי בהלכה כללית של אי תפיסת קידושין, והרי בהלכה הכללית של אי תפיסת קידושין מצאו שיש תפיסת קידושין, וקשה א"כ ד"מה ראית" – ודו"ק.

קושי' הרמב"ן ממחזיר גרושתו.

יסוד קושי' הרמב"ן הוא שהדין טומאה כתיב בה כעריות א"ש לגבי פטור צרה ולא לגבי פטור חליצה – וכנתבאר, והרמב"ן מחזק קושי' זו ממחזיר גרושתו – "ועוד הא דאמרינן במחזיר גרושתו דאפי' למאן דאמר טומאה בדידה כתיב ואסורה צרתה חולצת ולא פטר לה מן החליצה כערוה קשיא לן מאי שנא מצרת סוטה" – הרי דמהכא יש גילוי לגדרי טומאה כתיב בה כעריות שלא כלול בזה פטור חליצה.

ובעיקר ההנחה לגבי מחזיר גרושתו – הרי יעויין בתוס' להלן עמוד ב' דלדעת ר' יוסי בן כיפר באמת פטורה מן החליצה – ודלא כהרמב"ן.

פרק ב'

דרך השניה ברמב"ן – מדין לאחר ולא ליבם, ודרכו של הרשב"א בכל הנ"ל.

מהלך חדש ברמב"ן שהכל מתבסס על 'לאחר ולא ליבם'.

כעת מתחיל הרמב"ן במהלך חדש:

"ואפשר דסבירא ליה לרב כמאן דדריש לאחר ולא ליבם ודריש ליה איהו לגמרי לפטרה מן החליצה ומן היבום וכיון דכתיב בה טומאה כעריות מה עריות צרותיהן כמותן אף זו צרתה כמותה, אבל מחזיר גרושתו שלא פטרה הכתוב בפירוש חייבי לאוין היא וחייבי לאוין בני חליצה הן ואי טומאה כתיב בה לעשות צרתה כמותה הלכך צרתה נמי חולצת כמותה ולא מתייבמת, ודיקא נמי דלא גמר רב פטור סוטה מטומאה מדקאמר צרת סוטה אסורה ואלו פטורה ופוטרת לא קאמר כנ"ל. ופסק רבינו ז"ל כרב ואפי' לחליצה".

הרמב"ן למד ששיטת רב מתבססת על הדרשה של לאחר ולא ליבם, אולם יעויין בתוס' סוטה [שם] שכתבו דדרשינן לאחר ולא ליבם על ספק סוטה אף דהאי קרא בסוטה ודאי ע"י עדים כתיב, משום דלא איצטריך קרא לסוטה ודאי כיון דנפקא לה מטומאה דכתיב בה.

כפשוטו היה נראה שהרמב"ן למד שלאחר ולא ליבם משמע שהוא פטר לגמרי וגדר מהיעוט הוא מדיני פטור כעין איילוניות, אכן לפי"ז תמוה דמה שייך בזה פטור צרה ולומר דצרתה כמותה, הרי צרתה כמותה רק שייך על ערווה, הרי גם איילוניות שפוטרת צרתה אינו אלא מצד האשת אח, ולא מצד עצם השם איילוניות, וא"כ האיך לאחר ולא ליבם יפטור צרה.

וגם אי נדחוק ונימא שכאן נתחדש חידוש שיש פטור ויש צרה ל פטור, וזה החידוש בדין טומאה כתיב בה כעריות, הא סו"ס קשה הקושי' השניה ממחזיקר גרושתו שהקשה הרמב"ן, שהרי שם אין שום פטור ומה שייך ילפותא אחד של טומאה כתיב בה כעריות דבמחזיר גרושתו מלמד 'ערווה' ליבמה ו'ערווה' לצרתה [וחייב חליצה] לעומת הילפותא בסוטה איכא פטור ואיכא דין מחודש של צרתה כמותה על פטור, וצ"ע.

דרך חדשה בלאחר ולא ליבם, דאיתרבי בזה פרשת עריות חדשה ליבום, לא עליה ולא לקחת, אלא ערווה מפרשת לאחר ולא ליבם ששם יש מיעוט חליצה.

ומדברי הברכ"ש [סוד"ה אולם לענ"ד] למדתי שהגדר בלאחר ולא ליבם אינו פטור בעלמא אלא בגדר ערווה ליבום – עיי"ש היטב.

והביאור כך:

לעיל למדנו שהדין טומאה כתיב בה כעריות מגלה שיש ערווה מפרשת 'עליה' ששם כתוב לשון זה שלא טומאה, ובזה שפיר הקשה הרמב"ן – מה ראית – שהרי שם לא כתוב חליצה, ואדבריה חליצה למדנו מסברא ולא שייכא לעיקר פשת עליה דערווה דלקחת וערווה דעליה תרתי נינהו – וכנתבאר.

ונראה דבדין לאחר ולא ליבם נתחדש ערווה חדשה ליבום, והיינו שיש פרשת עריות חדשה ליבום, לא עליה ולא לקחת, אלא ערווה מפרשת לאחר ולא ליבם, ושם למדנו מהפסוק שיש פטור יבום ופטור חליצה – וכסברת אביי שם בסוגי' שמשמעות הפסוק לפטור גם חליצה, אלא שאינו בגדר פטור אלא בגדר ערווה שכחו לפטור גם חליצה, וממילא דזה לא שייך לסוגי' [כ:'] דמיתלי תלי חליצה באי תפיסת קידושין, דכל זה רק אי אזלינן בפרשת עליה וכפי הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות, דאז מחלקינן דעליה לא כולל לקחת, דלקחת היא סברא בפני עצמה, אכן הכא נתחדש פרשת עריות חדשה ליבום, לא עליה ולא לקחת, אלא ערווה מפרשת לאחר ולא ליבם ששם מפורש יש פטור חליצה ג"כ, ואין זה ענין להלכה כללית בכל התורה של אי תפיסת קידושין, ודו"ק.

ומעתה למדנו שיש ג' פרשיות של ערווה ליבום, א] פרשת עליה - פטור יבום בצרה גרידא, ב] פרשת לקחת - פטור חליצה בלי התייחסות לצרה וזה ערווה ליבום מסברא דזיקה תלוי באי תפיסת קידושין, ג] פרשת לאחר ולא ליבם דומה לערווה דלקחת – והיינו שאין התייחסות לצרה אלא שכאן יש מיעוט מפורש על חליצה בלי שייכות לאי תפיסת קידושין, ושוב ליתא לקושית הרמב"ן ד"מה ראית".

ואחר דנתחדש ערווה מפרשת לאחר ולא ליבם, שוב איכא 'הוספה' בפרשת טומאה כתיב בה כעריות - דדרשה זו באה לגלות שהדין ערווה דלאחר ולא ליבם מהני גם לצרתה דנקודה זו כתובה בפרשת עליה – והיינו דלא באו ללמוד צרתה כמותה 'סתם' גם בגדרי פטור - אלא שיש גילוי בערווה של לאחר ולא ליבם לומר שפרשה זו כוללת גם פטור צרה.

וא"ש נמי קאי פסוק אחד על מחזיר גרושתו ועל סוטה כהדדי, הרי תרווייהו ילפי מהדין טומאה כתיב בה כעריות ויש להם דינים שונים – הלא דבר הוא, אלא דלפי הנ"ל תרווייהו קאי בדין אחד לחדש שצרת ערווה כערווה, וזה כולל מחזיר גרושתו שלמדנו מזה שעיקר הלאו הוא לאו של ערווה דעליה, ולכן זה פטור צרה עכ"פ מיבום [אף דעדיין חייבת חליצה], וגם סוטה נכללת בזה לומר שהדין ערווה שיש בה כולל נמי פטור צרה – וחדא נינהו – צרת ערווה כערווה.

דרכו של הרשב"א דלאחר ולא ליבם מגלה על טומאה כתיב בה כעריות.

ועיין ברשב"א שתמה על דברי הרמב"ן מהמשך הסוגי' – דמפורש שם שרב למד שהפטור חליצה למדנו מהדין טומאה כתיב בה כעריות ולרמב"ן אינו כן, דיליף מלאחר ולא ליבם³²², וצ"ע. ותירץ הרשב"א: דלעולם דרשה של לאחר ולא ליבם לא מהני בפני עצמו שהרי באמת היבם מיקרי אחר, עיין בהערה³²³ שהוכיח כן, וע"כ דכוונת רב היתה כך: "אלא השתא דכתיבא בה טומאה כעריות דרשי' האי לאיש אחר ולא ליבם, ואלו נמי כתיבא בה טומאה ולא כתיב בה לאיש אחר לא הוי אסרינן לה אלא ליבום וכדאמרינן במחזיר גרושתו אפילו לרבי יוסי בן כיפר, וטומאה דכתיב בה לעשות צרתה כיוצא בה, השתא דכתיב לאיש אחר גלי לן אטומאה דכתיב בה דתהוי כעריות ממש ובא זה וגילה על זה, וכיון שכן אפילו סוטה ספק אי כתיבא בה טומאה לא חלצה דהא גלי לן רחמנא דכל סוטה הטמאה תהיה לאיש אחר ולא ליבם".

מפורש בדברי הרשב"א דלא סגי בילפותא דטומאה כעריות לפטור מחליצה, ואדרבה מצד הדרשה של טומאה כתיב בה כעריות ליכא אלא פטור יבום לה ולצרה כעין מחזיר גרושתו, ולזה בעינן דרשה דלאחר ולא ליבם, ולכושנו – "לאיש אחר גלי לן אטומאה דכתיב בה דתהוי כעריות ממש". הרי דשוב ראינו שיש "ערווה" ויש "ערווה ממש" וע"י לאחר ולא ליבם משתנה הערווה של טומאה כתיב בה כעריות לערווה ממש, והביאור, שיש ערווה של עליה גרידא, ויש הוספה בערווה שתהיה גם ערווה דלקחת, והיינו דלא חיילא כלה זיקה כולל חליצה, וזה למדנו מדרשה דלאחר ולא ליבם.

³²² "וקשיא לי מדאקשינן עליה דרב בסמוך ממתני' דסוטה דקתני נכנסה עמו לסתר או לחורבה כו' אסורה לביתה כו' ואם מת חולצת ולא מתיבמת ופריק אמינא לך סוטה ודאי ואת אמרת סוטה ספק ואקשינן תו עליה מאי שנא סוטה ודאי דלא (מתיבמא) דכתיבא בה טומאה סוטה ספק נמי טומאה כתיבא בה ואם איתא מאי קושיא דסוטה ודאי שאני היא גופה לאו משום דכתיבא בה טומאה נפקא ליה לרב אלא מלאיש אחר נפקא ליה".

³²³ "וי"ל דרב ודאי לאו אלאיש אחר בלחוד סמיך דאי לאו דכתיבא טומאה גבי סוטה ודאי לא הוי פטרינן לה מיבם כלל ואע"ג דכתיב לאיש אחר משום דיבם נמי לגבי אח כאחר דמי וכדאמרינן בפרק האשה שנפלו לה נכסים [פ"א]. גבי שומרת יבם".

סימן מ"ג שיטת הריטב"א בצרת סוטה שאסורה בביאה שניה.

פרק א' בפלוגתת הריטב"א והראשונים האם שייך עדל"ת בעשה של יבום שידחה את הלאו של סוטה ומחזיר גרושתו / / שיטת הריטב"א בדין סוטה שחולצת ומתייבמת מה"ת, ורק ביאה ראשונה אסורה מדרבנן ככל חיי"ל. / / ביאור בראשונים דלמדו דלא שייך עדל"ת בעשה של יבום שידחה את הלאו של סוטה ומחזיר גרושתו על היבם – דמיקרי לאו ישירות על גוף היבום – היבום עצמו נאסר ולא הליקוחין שיש ביבום. / / שיטת הריטב"א שהלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין, ולכן זה לא מיקרי לאו על היבום – אף שבפועל רק יבום נאסר. / / תוספת ביאור מה מיקרי לאו על יבום ומה מיקרי לאו כללי של ליקוחין והיבום הוא היכי תימצא בעלמא של הך ליקוחין. / /

פרק ב' החידוש הגדול ברא"ה ששייך עדל"ת בדין טומאה כתיב בה כעריות, ועוד דאיכא ערוה ליבום שחל לגבי ביאה שניה. / / ביאור סברת הרא"ה דמהני עדל"ת בלאו של סוטה גם אחרי שנתחדש בלאו הזה דין טומאה כתיב בה כעריות. / / יש חידוש נוסף ברא"ה והוא שייך דין ערוה בביאה שניה – וצ"ב דכבר ליכא בזה דין יבום, ומבאר דלענין האשת אח חיילא הדין ערוה. / / מבאר שהדין ערוה של הסוטה היא ערוה גם בביאה ראשונה, והערוה אוסרת את כל ההיתר אשת אח, בין בביאה ראשונה ובין בביאה שניה, אלא שבפועל הכח ערוה שלה בביאה ראשונה נדחה מדין צדדי של עדל"ת. / /

פרק ג חידוש שלישי, שיש דין צרת ערוה גם בביאה שניה, בלי לפטור את כל היבום. / / ביאורו של הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל בחידוש הנוסף ברא"ה – שיש צרת ערוה גם בביאה שניה בלי לפטור את כל היבום, ומוכרח הכא כדרכו של הפורת יוסף בצרת ערוה. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאירי באשת אח – אבל בלי כרת, והיינו כעין האשת אח של אזהרה שמענו עונש מנלן, וכן צ"ל במאירי. / / מתמה בין דלא יתכן עדל"ת על לאו של אשת אח שנסר ליבום, ועוד דמה שייך עדל"ת על "לצרור" שהוא לאו על היבום עצמו. / / מתמה טובא – הרי גם הלאו של הסוטה לא גרע מהלאו של הצרה וממילא גם היא לאו ליבום ולא שייך בזה עדל"ת, ומבאר שכאן המקור לזה שכל ערוה אוסרת את האשת אח של עצמה. / / מיישב דלעולם ליכא מהלך של עדל"ת בצרה, אלא שהערוה עצמה היא ערוה גם בביאה ראשונה אלא שהנפ"מ בפועל הוא בביאה שניה, ה"ה בחלות דין ערוה בצרה – דלכתחילה חיילא בביאה ראשונה כלפי הנפ"מ בפועל של ביאה שניה. / /

פרק א' בפלוגתת הריטב"א והראשונים

האם שייך עדל"ת בעשה של יבום שידחה את הלאו של סוטה ומחזיר גרושתו

שיטת הריטב"א בדין סוטה שחולצת ומתייבמת מה"ת, ורק ביאה ראשונה אסורה מדרבנן ככל חיי"ל.

למדנו ברמב"ן וברשב"א דאיכא כמה גווני של צרת סוטה וצרת מחזיר גרושתו שפטורות מיבום אבל יש בהם חליצה, ואלו הן:

א) סוטה ודאי לדעת רב יוסף לשי' הרמב"ן ודעמיה, ב) מחזיר גרושתו אף לריב"כ לשי' הרמב"ן ודעמיה, [ומכאן הוכיח הרמב"ן שכן הדין גם בצרת סוטה מעיקר הדין – וכשיטת רב יוסף], ג) לשיטת התוס' נחלקו ריב"כ ורבנן במחזיר גרושתו – ועכ"פ לרבנן איכא חליצה לפי הצד דאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

החידוש הגדול בכל הנ"ל – מצאנו בריטב"א – דלא כנתבאר לעיל ברשב"א ורמב"ן בצרת סוטה, והוא דבאמת מה"ת איכא חיוב יבום, ורק מדרבנן הם לא עולות ליבום כשאר חיי"ל דאיכא בהו עדל"ת, מצד גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ומה"ט חולצות, וחידוש זה נמצא בריטב"א בכמה מקומות בסוגי'.

א) עיין בריטב"א כלפי ספק סוטה – לדעת רב יוסף בסוגי' דסוטה [ה':] דהיא עולה לחליצה משום הסברה של אילו איתיה לבעל – וז"ל:

"אמר ליה רב יוסף אילו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא ה"נ בעיא חליצה מיניה, פי' ולא אסרה הכתוב אלא בעוון חייבי לאוין כבעל עצמו ואסורה בביאה שניה, ורבנן גזרו בביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ולפיכך חולצת, ואע"ג דההיא בסוטה ספק איתמר ואילו רב יהודה לא אמר אלא בסוטה ודאי כדאיתא הכא, מ"מ כללא כייל דר' יוסף דכל דבעיא גיטא מבעל בעיא חליצה ואילו סוטה ודאי גיטא מבעל".

[ב] עיין בריטב"א כלפי ודאי סוטה לדעת רב בסוגיין שהביא חידוש מרבו הרא"ה – הרא"ה חידש שגם רב מחייב חליצה – בה ובצרתה מטעמא הנ"ל – וז"ל: "וי"מ דרב יהודה אמר רב צרת סוטה אסורה להתייבם קאמר אבל צריכה חליצה ואפילו היא עצמה, דחייבי לאוין בעלמא היא, וטומאה דכתיב בה היינו לעשות צרתה לאוסרה בביאה שניה מדאורייתא כחייבי לאוין וכו' – וזו שיטת מהר"א הלוי" עכ"ל.

[ג] בהמשך הסוגי' כתוב הריטב"א כלפי מחזיר גרושתו – וז"ל: "ומעתה לא תיקשה נמי הא דמחזיר גרושתו לריב"כ, דהתם היא גופה לא אסרה הכתוב על היבם, וכיון דכן טומאה דכתיבא בה די לאוסרה בביאה שניה, ולעשות צרתה כמותה שלא תתייבם".

ביאור בראשונים דלמדו דלא שייך עדל"ת בעשה של יבום שידחה את הלאו של סוטה ומחזיר גרושתו על היבם – דמיקרי לאו ישירות על גוף היבום – היבום עצמו נאסר ולא הליקוחין שיש ביבום.

בעיקר החידוש שחולק הריטב"א על כל הראשונים וסובר ששייך עדל"ת – והיינו שעשה של יבום דוחה לאו של סוטה ומחזיר גרושתו על היבם – ובאמת דצ"ב דלמה לא מודי ליה כל הראשונים, ואף שהריטב"א חידש דגם בסוטה ודאי שיש בה דין טומאה כתיב בה כעריות – נמי אמרינן כן, ובזה יש לדון דלמה אין הערווה דוחה את כל היבום – ויבואר בהמשך, אבל עכ"פ בסוטה ספק או במחזיר גרושתו בלי טומאה כתיב בה כעריות למה לא נימא כדבריו.

וקושי' זו הבאנו לעיל [סימן מ"א] מהקוה"ע שהקשה בק"ו לגבי במחזיר גרושתו – דמה מהני הק"ו ללמד שיש לאו ביבם, דסו"ס למה לא אמרינן דעדל"ת, דהא ע"י הק"ו למדנו רק שיש לאו ביבם.

ותירץ בזה שהק"ו בא ללמד שיש איסור על גוף היבום עצמו, ולא דמי לשאר חייבי לאוין דמתייבמין מדאורייתא, דהתם אין הלאו על מצות יבום, אבל הכא על זה גופא נאמר הק"ו, שתאסר להתייבם.

ויש לעיין בדבריו – דעד כמה שהלאו עמד בבעל עצמו – ושם אינו מכוון נגד יבום, א"כ מה כוונתו דכלפי היבם חשיב כנגד יבום – דהאיך אהני לן ק"ו לשנות את הגדרים בגוף הלאו – ולמשל, יש לדון האם היבם יעבור על לאו בלא עשה בה מעשה יבום, לו יצויר והיה קידושין ליבם בלי יבום, הרי אם יש ק"ו שהלאו עובר אליו, א"כ כמו שאצל הבעל הלאו לא שייך דווקא למעשה יבום כמו כן אצל היבם, [מחמת זה שיש אצלו חומר של ערווה של אשת אח – והרי חומרא זו לא שייכא דווקא ליבום].

וביארנו בדבריו שצריכים להבין האיך הלאו של הבעל שייך ליבם ע"י הק"ו, דכפשוטו יש להבין שהק"ו הוא בין הגברא ששמו 'בעל' לגברא ששמו 'יבם' מחמת חומרת הגברא ששמו 'יבם' בהך אשה [בזה שהיא אסורה לו מחמת איסור אשת אח] דלכן מחמירים עליו גם באיסור סוטה ובאיסור מחזיר גרושתו, וביותר עומק יש מקום לומר שהק"ו הוא בין האישות של הבעל לאישות של היבם.

אולם אינו כן – אלא שהק"ו הוא מיניה וביה בתוך האישות של המת – וכן מפורש בלשון רש"י "באסור לה – דהיינו יבמה שהוא אסור לה בחיי בעלה לא כל שכן שנאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנישואין" – המלמד והנלמד של הק"ו – שניהם באישות של המת "כל שכן שנאסרו נשואי הראשון" והיינו שנאסרו האישות הראשונה לענין זה שאין להתייבם מכחן.

ביאור הדבר: הק"ו הוא בעצם כח היבום ע"י המשך האישות מבעל ליבם, והיינו שכל הכח של האישות שבזה אנו בונים את היבום – היינו מכח האישות של המת – אישות זו נאסרה בלאו להתייבם מכחו.

ולפי"ז ברור שאין ליבם לאו של סוטה בכל ביאה שלא בתורת יבום – ולכן מיקרי לאו על היבום אחרי שעבר ליבם אף דאצל הבעל לא היה לאו על היבום, וברור.

וכן י"ל נמי בדרשה של "לאחר ולא ליבם" – דהיבם לא מיקרי אחר עד כמה שהוא עומד במקום הבעל בתורת בונה אישות של הבעל – וכן מפורש ברש"י ותוס' [שם], ולכן האיסור ודאי הוא רק בתורת איסור יבום ולא איסור סתם, ומובנים דברי הקוה"ע דמיקרי לאו על היבום עצמו וא"ש שיטת הראשונים שלמדו שאין בזה עדל"ת, ודו"ק.

שיטת הריטב"א שהלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין, ולכן זה לא מיקרי לאו על היבום - אף שבפועל רק יבום נאסר.

וצ"ב דבמה חולק הריטב"א – והביאור בזה כך:

זה גם הריטב"א מודה שגם הק"ו וגם הדין לאחר ולא ליבם רק שייכים עד כמה שהיבם עושה מעשה יבום, הרי פשוט שהיבם מיקרי "אחר" כלפי כל מצוה ועבירה שהוא עושה שלא בתורת יבום, וגם כלפי ביאת זנות שיעשה בה שלא בתורת יבום מיקרי "אחר", ונמצא שהמעשה היחיד שנאסר בק"ו ובדרשה של לאחר ולא ליבם, היינו מעשה יבום, אכן סברת הריטב"א בזה היא שאף אם חיילא הלאו רק כלפי מצב שהוא לא אחר והוא במקום הבעל, אכן סו"ס החפצא שנאסר זה לא היבום שביבום אלא הליקוחין הכלליים שנעשו ביבום הזה.

יש לאו על היבום ויש לאו כללי של קיחה וליקוחין, ויבום הוא היכי תימצי היחיד של הלאו הזה, והריטב"א למד שיבום הוא רק היכי תימצי בעלמא של הלאו הזה, אכן הלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין, ולכן זה לא מיקרי לאו על היבום אף שבפועל רק יבום נאסר.

בתור משל- היבם הוא גברא דאית ביה תרתי, מצד אחד הוא מייצג את עצמו בתור אדם עצמאי ככל אדם שמייצג את עצמו, ומצד שני הוא גם מייצג את הבעל עד כמה שהוא מתעסק במעשים מסויימים ששייכים לבעל, וכיון שהלאו הוא לאו על הבעל, א"כ ממילא הלאו מתייחס גם ליבם - עד כמה שהיבם מייצג אותו, וההיכי תימצי היחיד שבו היבם מייצג אותו הוא ביבום.

זה לא מיקרי לאו ישירות על יבום – ולכן סובר הריטב"א ששייך בזה עדל"ת, והראשונים חולקים שהלאו הוא לאו ישירות על היבום, שלמדנו מהדרשות הללו שהיבום בתור יבום נאסר, ולא בתור היכי תימצי של ליקוחין, ודו"ק.

תוספת ביאור מה מיקרי לאו על יבום ומה מיקרי לאו כללי של ליקוחין והיבום הוא היכי תימצי בעלמא של הך ליקוחין.

ונראה להוסיף ביאור - מה מיקרי לאו על גוף היבום בתור יבום [ראשונים] ומה מיקרי לאו כללי של ליקוחין והיבום כלול בו בתור היכי תימצי בעלמא של הך ליקוחין [ריטב"א] – ובמה פליגי הראשונים והריטב"א.

ונקדים ב'משל' - מצאנו איסור כללי של מאכלות אסורות, וכלול בו גם זר בתרומה, וביאר הגרי"ז [מכתב בסוף הספר] שבזר בתרומה איכא ב' איסורים, א' מצד מאכלות אסורות פשוטה ככל מאכלות אסורות, ב' אכילת תרומה היא אכילה שיש בה קיום דין ע"י האכילת כהונה, והרי באכילת זר חיילא חילול בתרומה בהאי אכילה – ונוסיף ביארו בדבריו – הרי אכילת תרומה לכהונה מיקרי עבודה וכמבואר בפסחים [ע"ב:] ובאכילת זר נתחללה הקדושת והקיום דין הזה של התרומה - וביאר הגרי"ז, דגם אחרי שכבר נתחללה וליתא לדין השני אכתי אסורה ככל מאכלות אסורות.

גם ביבום איכא תרתי – א' ביבום יש ליקוחין של אשה ככל ליקוחין ע"י קידושין נישואין וביאה, ב' ביבום איכא קיום נוסף, והיינו שיש בו קיום של העמדת אישות המת ע"י הליקוחין המסויימים הללו של יבום.

יסוד פלוגתת הריטב"א והראשונים הוא שכשבאנו לאסור יבום על ידי לאו של סוטה, צריכים לדון מה החפצא שנאסרה כאן, שהריטב"א למד ש"ליקוחין" נאסרו – אלא שדווקא היכי תימצי א' של ליקוחין נאסר והיינו ההיכי תימצי של יבום, אבל היבום לא נאסר מצד הקיום המסויימים של היבום שבו - אלא מצד זה שהוא אופן אחד של ליקוחין, ולכן לא מיקרי לאו ישירות על יבום – ומאידך, הראשונים למדו שלא נאסר היבום בתור ליקוחין בעלמא, אלא שהיבום בתור זה שהוא יבום – הוא מה שנאסר, והיינו הליקוחין המסויימים של העמדת האישות של המת נאסר בלאו.

לא נחלקו הראשונים מהי הפעולה המציאותית שנאסרה אלא שנחלקו בתוכן של הפעולה, שכמו שיש ב' איסורים נפרדים באכילת תרומה – אף שהפעולה המציאותית שנאסרה חדא היא, כמו כן הכא, יש ב' אפשרויות להגדיר את התוכן של האיסור, ודו"ק.

ולכן דווקא לפי הראשונים לא שייך עדל"ת בזה, שהרי אין מצוה של העמדת האישות של המת ע"י ליקוחין של יבום באשה שיש בה לאו שאוסר את העמדת האישות של המת ע"י ליקוחין של יבום, אבל לפי הריטב"א שפיר שייך עדל"ת בזה שהרי הכא לא נאסר גוף היבום בתור העמדת

האישות של המת ע"י הליקוחין, והלאו והעשה סותרים זא"ז בפעולה ולא בגוף האיסור והמצוה, ודו"ק.

פרק ב'

החידוש הגדול ברא"ה ששייך עדל"ת בדין טומאה כתיב בה כעריות, ועוד דאיכא ערוה ליבום שחל לגבי ביאה שניה.

ביאור סברת הרא"ה דמהני עדל"ת בלאו של סוטה גם אחרי שנתחדש בלאו הזה דין טומאה כתיב בה כעריות.

עד כאן נתבאר החידוש של הריטב"א בלאחר ולא ליבם בסוטה ספק, וכן במחזיר גרושתו דשייך בלאו זה דין עדל"ת – כנגד כל הראשונים – וכעת צריכים לדון בעיקר החידוש של הרא"ה שהוסיף עוד דרגא בעיקר חידוש זה, והוא שגם אחרי שנאמר דין עדל"ת בלאו של סוטה על היבם, ה"ה דבסוטה ודאי שהיא ערוה נאמר הדין הזה – והיינו שגם אחרי הדין טומאה כתיב בה כעריות שחל בלאו של סוטה ודאי – אכתי אמרינן עדל"ת, וזה חידוש גדול גם אחרי החידוש הראשון של הריטב"א שבלאו בלי טומאה כתיב בה כעריות איכא עדל"ת, והיינו דלמה לא נימא איפכא – נימא שהדין ערוה שיש בסוטה פוטרת את היבום וליכא בזה עדל"ת.

ונראה פשוט שחידוש זה תלוי בפלוגתא רבנן ור"ע בחי"ל של ר"ע, והיינו דלעיל [סימן ל"ד] נתבאר דסברת ר"ע דבחי"ל ליכא תפיסת קידושין וממילא מיקרי ערוה, ורבנן חולקים בזה, עוד נתבאר בראשונים [שם] דמהני גזה"כ דעליה לר"ע לעכב את העדל"ת ולכן אין בה יבום וחליצה, עוד למדנו – שהתוס' הקשה בדין חי"ל דר"ע, דמה מהני דמיקרי ערוה – הא סו"ס עדל"ת, עוד למדנו שגם הראשונים שחידשו דעליה מעכב את הדין עדל"ת לדעת ר"ע, אכן גם בחידוש זה רבנן חולקים – מלבד מה דחולקים אי מיקרי ערוה, והיינו דרבנן סוברים דלא מהני דין ערוה ליבום לעכב את הדין הפשוט של עדל"ת – ור"ע חידש תרתי, א' דחי"ל מיקרי ערוה ליבום, ב' דזה כבר מהני נגד הדין הפשוט של עדל"ת.

ולכא' הסברא היא שכשיש עליה בחי"ל דשוב ליכא בזה עדל"ת, ועיין לעיל [שם פרק א'] שתמהנו בזה על התוס' – וביארנו את שיטתו בזה ויתכן דזו גם סברת הראשונים ברבנן דר"ע שלכן רבנן דר"ע חולקים ולדידהו לא מהני עליה בכה"ג – וסברתם כך:

יש היתר מיוחד של התורה ביבום להתיר את האשת אח, ולולי עליה קס"ד ללמוד שההיתר הזה מהני גם בשאר עריות כיון שגם הם בכלל אשת אח, וזה הגדר בהיתירא דהיקישא דר"י ששם למדנו שההיתר המיוחד שחידשה התורה לייבם ערוה של אשת אח, דהיתר זה מהני גם בכל העריות [שההיתר הוא בפרשת עריות כללית ולא באשת אח עצמה], וזה גם הגדר בהיתירא של אישתרי אישתרי³²⁴.

ובזה חלוק היתירא של עדל"ת מכולם, דהיתירא דעדל"ת הוא היתר כללי של כל התורה – וממילא דהיתר זה אינו היתר ששייך להיתר המיוחד שנתחדש באשת אח לגבי יבום מצד מצוותו בכך – בדין עדל"ת בחי"ל דר"ע נאמר שההיתר של כלאים בציצית וההיתר בחי"ל ביבום חדא נינהו, ולא שייכא כלל להיתר של אשת אח ליבום ששם זה דין מיוחד של מצוותו בכך ובדין הזה רצו לכלול את כל העריות.

עפ"י סברא זו ניתן לחלק בעיקר הגילוי של הדין 'עליה', והוא, דקרא דעליה מחדש שההיתר המיוחד של יבום לא שייכא בכל פרשת עריות ושייכא רק באשת אח עצמה, וזה כל מה שנאמר בפסוק זה, שעליה בא לצמצם את ההיתר יבום דווקא לאשת אח.

ובזה שפיר אמרו התוס' דלפי ר"ע שיש היתר כללי של כל התורה מצד עדל"ת, הרי כאן 'עליה' צריך לחדש חידוש נוסף, שיש איסור בעלמא ביבום בלי שייכות לגדרים הנ"ל – ויתכן שזו גם

³²⁴ והיינו כנתבאר לעיל [סימן כ"ח] דלכן רק ב'שם אחד' איכא היתירא דאישתרי אישתרי, שלמדנו כאן דע"כ דכל העריות הם 'שם אחד' לגבי ההיתר הזה, וגם הכא הגדר שההיתר הוא בפרשת עריות כללית ולא באשת אח עצמה – באופן ששייך אישתרי אישתרי.

סברת הראשונים בחכמים דר"ע, ולכן הקשו התוס' דמגלן זאת שר"ע חולק וסובר ששייך בזה עליה.

וצריכים להוסיף דבשלמא אי היה הדין שעדל"ת שב"כ בכל התורה, אז אה"נ שהיה גילוי ב'עליה' דליכא היתר כללי של עדל"ת של כל התורה וזה ממילא היה מהני גם לר"ע, אכן לפי מה דקיי"ל דאעדל"ת שב"כ שוב ליכא לדמויי.

ונראה דהן הן דברי הריטב"א הכא – בסוטה נאמר דין טומאה כתיב בה כעריות וממילא דסוטה הוא בכלל עליה, אכן אחרי החידוש של הריטב"א שיש דין עדל"ת על הלאו של סוטה ליבם – ודלא ככל הראשונים, שוב פשוט לו שגם עליה לא מהני לעכב את העדל"ת, ותהיה ערווה ביבום, ואעפ"כ היא תוכל להתייבם, דדין עדל"ת במקומו עומד גם אחרי שנתחדש טומאה כתיב בה כעריות – וכדמצאנו בחכמים דר"ע וכדמצאנו בתוס' שם לכו"ע.

יש חידוש נוסף ברא"ה והוא שייך דין ערווה בביאה שניה – וצ"ב דכבר ליכא בזה דין יבום, ומבאר דלענין האשת אח חיילא הדין ערווה.

הרי לנו ב' חידושים ברא"ה א' יש עדל"ת בלאו של סוטה ליבם, ב' גם אחרי טומאה כתיב בה כעריות אכתי אמרינן עדל"ת בלאו הזה.

אולם יש גם חידוש שלישי, והוא כך – דמעתה יש לעיין דלענין מה נאמר הדין טומאה כתיב בה כעריות אחרי שיש מצות יבום מחמת העדל"ת, ומבואר ברא"ה דלאסור ביאה שניה נאמר דין טומאה כתיב בה כעריות.

וזה תמוה – הרי גם חי"ל בלי דין ערווה אסורים בביאה שניה דכבר ליכא מצוה ומה מוסיף לן הדין טומאה כתיב בה כעריות בביאה שניה, הרי ממילא ליכא עדל"ת בביאה זו.

ונראה פשוט שהנפ"מ בזה הוא לגבי הכרת של האשת אח, דבכל חי"ל אף דליכא היתר של עדל"ת בביאה שניה, אכן ההיתר של אשת אח בכל יבמה בביאה שניה – או מצד נעשית כאשתו וכמבואר בתוס' [כ'] או מצד סברת התוס' [ח':] – במקומו עומדת ואי בעל ביאה שניה אין לו כרת, ועיין בזה בהערה ³²⁵, והכא נתחדש בדין טומאה כתיב בה כעריות דחי"ל דסוטה בכלל 'עליה' נינהו, והיינו שכמו שבכל ערווה איכא איסור אשת אח, שהערווה אוסרת את האשת אח של הערווה, כמו כן הכא כלפי ההיתר אשת אח של ביאה שניה חיילא על הסוטה תורת ערווה ליבום לאסור את ההיתר הזה.

מבאר שהדין ערווה של הסוטה היא ערווה גם בביאה ראשונה, והערווה אוסרת את כל ההיתר אשת אח, בין בביאה ראשונה ובין בביאה שניה, אלא שבפועל הכח ערווה שלה בביאה ראשונה נדחה מדין צדדי של עדל"ת.

אולם זה צ"ב – דנמצא שכל הדין ערווה של סוטה היא בביאה שניה אחרי היבום, ועוד, שכל הדין צרת ערווה הוא בביאה שניה, וזה תמוה, הרי פשיטא שהדין עליה מתייחס דווקא ביחס ליבום, ויבום היינו ביאה ראשונה, והיכן מצאנו ערווה ודין צרת ערווה שחל בביאה שניה.

ואשר נראה לומר בזה – ונקדים:

מצאנו להלן [ל"ב] באחו"א במיתלי תלי דמיקרי ערווה גם בזמן שלא חל האיסור של הערווה מחמת הדין אאחע"א, ואכתי מיקרי ערווה על היבום היום לגבי תרתי, א' האשת אח של האחו"א מיקרי ערווה ליבום ופוטרי צרה כמו אשת אח של איילונית וכמפורש בתוס', ב' היה קס"ד להגרי"ז לומר בשיטת רש"י שהערווה הזו פוטרת צרתה, הגם שהיא עצמה לא אסורה כעת, [ולמסקנה למד שרש"י מודה לתוס' לגבי פטור צרה].

³²⁵ והיינו דעיין היטב בתוס' [כ'] דדנו האם יש היתר מיוחד על ביאה שניה גם כלפי הלאו של חי"ל עצמו, אבל האשת אח של חי"ל מותר גם בביאה שניה, וזה פשוט למעיין בדברי התוס' שם, וכן מפורש לדינא בפרשת דרכים – שיצא להסתפק האם יש היתר אשת אח בחי"ל ועשה, ולפני זה הקדים דחי"ל בביאה שניה פשוט שיש בהם היתר אשת אח – עיי"ש בדבריו. והביאור פשוט – דאף דמצד א' גרע מחי"ל ועשה דהתם איכא חליצה והכא בביאה שניה כבר ליכא חליצה, אכן מאידך גיסא עדיפא מיניה, והוא – דכל הנידון של המשנה למלך היה לגבי ההיתר של ביאה ראשונה האם הוא מעוכב על ידי חי"ל ועשה, אכן ההיתר של ביאה שניה אלימא טפי מזה שזה היתר בלי שייכות לכחד חיה של מצוה – שההיתר הזה קיים גם אחריש מגרשה ומחזירה – היתר של הותרה ממש – והכא פשוט שההיתר הזה במקומו עומד, ולו יצויר דבחי"ל ועשה אי בעלו קנו, אז בביאה שניה פשיטא לן שיש היתר אשת אח.

ויש לדון האם אפשר לדמות ערווה זו לערווה של סוטה, והיינו – דמבואר בגמרא שם שאם היה פוקע האשת אח אז שפיר היה חיילא האחו"א, והיבום היה נאסר על ידי האחו"א, אכן סו"ס בפועל אין היתר אשת אח ובפועל לא חיילא איסור אחו"א, ואעפ"כ חשובה כערווה על היבום כיון שגם אחרי אאחע"א הא סו"ס ערווה היא והשם ערווה לא נגרע מחמת הדין אאחע"א, ומחמת זה שהיא ערווה אמרינן - א] שהאשת אח באמת אסורה והוי ערווה לפטור חליצה וצרה, ב] גם לענין פטור צרה היא ערווה, והיינו לעשות שעכ"פ האשת אח של הצרה גם תאסר³²⁶.
וגם סוטה דומה לזה - שהרי כמו דבערווה של מיתלי תלי לא חיילא האיסור של הערווה מחמת הדין אאחע"א, כמו כן הכא בסוטה לא חיילא האיסור לאו של סוטה בפועל מחמת הדין עדל"ת, אלא דנראה דהכא באמת עדיפא, שהרי באאחע"א ליכא איסור לאו של אחו"א בפועל, אבל הכא בסוטה הלאו באמת גורם שבפועל איכא איסור לאו על היבמה ליבום, אלא דמחמת דין אחר של עדל"ת נדחה הלאו בפועל של הלאו, אבל סו"ס הערווה היא ערווה לגבי יבום גם היום – גם כלפי איסור לאו.

אולם מצד א' גרע טפי ממיתלי תלי, דאחרי הדין עדל"ת, שוב ליכא איסור אשת אח, ולענין מה נוכל לדון אותה כערווה היום בפועל, הרי סו"ס היא לא יכולה לאסור את האשת אח, וצ"ע.
ונראה שהביאור הוא, שהיום היא ערווה, והיום הערווה שלה אוסרת את האשת אח שאמור להיות מותר על ידי היבום, וכלול בזה תרתי, והוא שהערווה אוסרת גם את ההיתר אשת אח של ביאה ראשונה, וגם את ההיתר אשת אח של ביאה שניה שזה ההיתר שממשיך את ההיתר של הביאה ראשונה - או כהתוס' [כ:] או כהתוס' [ח:] – וכל ההיתר חיילא מכח היבום, והערווה אוסרת את כל כחו של היבום בהיתר של היבום, אלא שבפועל הדרא לן האיסור אשת אח בביאה ראשונה אחרי שבפועל נדחה הלאו, אולם הדין ערווה מצד עצמו הוא דין ערווה על כל היבום – אף דבפועל לא נאסר האשת אח בביאה ראשונה וסגי לן בנפ"מ למעשה בביאה שניה.
הרי לנו דלפי האמת אין כאן ערווה שחל בביאה שניה – אלא שהכח ערווה שלה הוא באמת גם בביאה ראשונה, אלא שכח זה נדחה ב'פועל' מדין צדדי של עדל"ת, והנפ"מ של הכח ערווה שנשאר בה למעשה יהיה לגבי הביאה השניה.

פרק ג

חידוש שלישי,

שיש דין צרת ערווה גם בביאה שניה, בלי לפטור את כל היבום.

ביאורו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בחידוש הנוסף ברא"ה – שיש צרת ערווה גם בביאה שניה בלי לפטור את כל היבום, ומוכרח הכא כדרכו של הפורת יוסף בצרת ערווה.
אחרי כל החידושים ברא"ה מצאנו חידוש נוסף – והוא שיש מושג של צרת ערווה גם בביאה שניה בלי לפטור את כל היבום והיינו צרת ערווה בתור לאו בלי פטור יבום, וכפשוטו כוונת הריטב"א שחל לאו בצרה ויש דין עדל"ת על הלאו ולכן רק בביאה שניה היא אסורה.
ובחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ג'] עמד בזה והעיר דמה הגדר בדין צרת ערווה לפי הרא"ה, ונרחיב בקושיתו, שבאמת יש ג' דרכים בכל צרת ערווה:
א] פוטרות, וכמשמעות הפשוטה ברש"י ובראשונים לעיל [ג:] דאין צרה אלא מאח כיון שצרת ערווה היא בגדר פטור, וממילא חוזר האשת אח, וזה פשוט דלא אמרינן כן הכא שהרי באמת אינה פטורה, ואדרבה דאיכא בה מצות עשה של יבום.
ב] יש מהלך שאוסרים את האשת אח אכן אי נימא הכי אז האשת אח היא בכרת, והכא מבואר שיש עדל"ת - וע"כ שלא אסרו את האשת אח בכרת, והוסיף בזה עוד הגר"ש רוזובסקי זצ"ל,

³²⁶ ואולי נימא דלפי הפורת יוסף הצרה תהיה אחו"א בלי איסור אחו"א מחמת הדין אאחע"א, וגם האשת אח דידה תאסר - ודו"ק.

שמטעם אחר לא שייך עדל"ת על האשת אח הזה, שהרי האשת אח שחוזר בכל צרת ערווה, היינו מחמת זה שיש פטור ליבום, ועד כמה שיש פטור לא שייך עדל"ת דליכא עשה.

ג] המהלך של הפורת יוסף הוא שיש בכל צרת ערווה כרת חדש, והמהלך הזה א"ש הכא, דאיכא למימר שכמו שכל ערווה אוסרת את צרתה בכרת חדשה של צרת ערווה, כמו כן סוטה שהיא בלאו - שהיא אוסרת את צרתה בלי כרת אלא בלאו.

ונוסיף - המקור של הפורת יוסף הוא אזהרה שמענו עונש מנין, והיה קשה ליה דהאיך שייך לומר שיש לצרה לאו בלי כרת הא באשת אח איכא כרת, ולכן חידש שהגמרא באזהרה שמענו עונש מנין איירי בלאו החדש של צרת ערווה, ובזה חידשו למסקנה שיש דין ונכרתו בלאו החדש של לצרור שנתחדש בכל ערווה בפני עצמו.

ומעתה נוסיף ברא"ה דהמסקנה הזו היא בכל העריות מלבד הצרת ערווה של סוטה שהרי הכא היא בעצמה בלאו בלי כרת, וכל מה שסוטה נכלל בפסוק של לצרור - מחמת הדין טומאה כתיב בה כעריות - לאסור צרתה, היינו בדרגת לאו - בלי המסקנה שכתוב "ונכרתו" - שהרי לא אלימא מהערה של סוטה בעצמה שהיא עצמה חשיבא כערווה שאינה בכרת.

הגר"ש רוזובסקי זצ"ל הוסיף בזה תוספת הערה - דלעולם יתכן דבכל צרת ערווה היא לא חייבת כרת ב' פעמים - בפועל - כיון שכל הכרת של לצרור היינו במקום מצוה ולעולם ליכא בה מקום מצוה, דלא חיילא בה יבום, אבל הכא בסוטה שהיא מתייבמת שפיר איכא בה לאו חדש של צרת ערווה, דהכא מיקרי מקום מצוה כיון שהיא עולה ליבום מה"ת.

דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאיירי באשת אח - אבל בלי כרת, והיינו כעין האשת אח של אזהרה שמענו עונש מנלך, וכן צ"ל במאירי.

אולם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [חידושים - ס"ק קפ"ד] למד דמוכרח שהכל רק מצד האשת אח - שהרי הפשטות היא דבצרה ליכא איסור חדש [וכדנקט הפורת יוסף] - כי אם דהויא אשת אח, ומוכח א"כ דהאיסור לאו דקאמר הריטב"א היינו דאיכא איסור לאו דאשת אח, אולם קשה דהאיך איכא בזה עדל"ת, הא באשת אח יש כרת וליכא בזה עדל"ת.

וביאר בזה עפ"י הגמרא דלעיל [ג':] דבעינן קרא "לעונש מנין" - וילפינן לה מקרא דונכרתו דאיכא כרת באשת אח דצרה, אבל בפטור צרת סוטה ומחזיר גרושתו לא כתוב בה ונכרתו ולכן לא נאסרה האשת אח דידה אלא בדרגת לאו - ושפיר שייכא בה דחייה, והביא דכעין זה מפורש במאירי, דבסוטה דילפינן מק"ו ליבם מבואר דאיכא איסור אשת אח בלאו בלי כרת, אכן המאירי לא כתב דשייך בזה דחייה, והרא"ה מוסיף ששייך באשת אח הזה דחייה.

ומבואר דשיטת הריטב"א היא דרק הלאו של האשת אח לא הותר אבל הכרת הותר, ושפיר מהני להיות פוטרת צרתה, שהרי גם היא ערווה.

מתמה בין דלא יתכן עדל"ת על לאו של אשת אח שנסר ליבום, ועוד דמה שייך עדל"ת על "לצרור" שהוא לאו על היבום עצמו.

איברא דאכתי לא אתברר לן שיטת הריטב"א:

א] לדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל יש לתמוה טובא - שהרי מה שייך עדל"ת על אשת אח, הא עד כמה שהאשת אח נאסרה ליבום - אף אי רק נאסרה בדרגת לאו הא סו"ס נאסרה ליבום, ופשט שעד כמה שהיא נאסרה ליבום הרי היא לא מחייבת יבום וכבר ליכא עשה לדחות את הלאו של סוטה, וצ"ע.

ב] שמעתי קושי' עצומה מתלמיד אחד - הרי לעיל [פרק א'] נתבאר שיש חידוש בעדל"ת של הריטב"א, הרי למה לא אמרינן שיש כאן לאו על היבום ולא שייך בזה עדל"ת, ונתבאר שהלאו הזה של סוטה אינה לאו על יבום אלא על ליקוחין סתם אלא שהיכי תימצי היחיד של ליקוחין היינו ליקוחין של יבום, אבל היבום בתור יבום לא נאסר.

אולם כל זה נכון בעיקר הלאו של סוטה שנמצא כעת אצל היבם, אולם הלאו של "לא תקח לצרור" שפירשו - לפי הפורת יוסף היינו לאו חדש של צרת סוטה, ולדידן הפירוש בזה שהוא לאו של אשת אח בדרגת לאו - האיך שלא נפרש לאו זה אבל סו"ס הלאו הזה הוא לאו על יבום, דכל כולו אינו אלא במקום מצוה וכדאמרינן לעיל [ח':] למישרי שלא במקום מצוה, [ואף אי לפי הקס"ד שהיה לאו גם שלא במקום מצוה ואז היה איסור על כל ליקוחין ואז יבום הוא היכי תימצי

בעלמא של הלאו הזה, אכן למסקנה הרי זה איסור על יבום], ומה"ט פשוט דלפי הקס"ד דאזהרה שמענו עונש מנלן דליכא בזה דין עדל"ת, שהרי היבום עצמו נאסר.

ומעתה – בכל דרך שנפרש כאן בגדר הלאו של לא תקח לצרור בצרת סוטה – הא זה מיהת פשוט לנו שהלאו הזה הוא לאו על היבום, ומה שייך עדל"ת לצרה בלאו הזה, ולמה יש היתר בביאה ראשונה.

מתמה טובא – הרי גם הלאו של הסוטה לא גרע מהלאו של הצרה וממילא גם היא לאו ליבום ולא שייך בזה עדל"ת, ומבאר שכאן המקור לזה שכל ערוה אסרת את האשת אח של עצמה.

שמעתי תוספת עוצמה בקושי' עצומה זו – מאותו התלמיד נ"י – וסדר הדברים בקושי' זו בנוי שלב אחרי שלב:

א) הרי הגרש"ק ייסד לנו יסוד ברור – לא יתכן לעולם שהערוה תעשה לצרתה יותר ממה שהיא עושה לעצמה, ולכן אי ערוה פוטרת צרתה כמו כן היא פוטרת עצמה.

ב) מעתה אף אנן נימא שאם ערוה אסרת את האשת אח של הצרה אז פשיטא שהיא אסרת נמי את האשת אח של עצמה, וברור – ולא שייך בזה שום דיון, ופשוט.

ג) ממילא יש כאן תוספת שלב – הרי אחו"א וכל העריות הם לאוין שמתייחסים לכל ליקוחין, לאו דווקא לליקוחין של יבום, והיינו שהיבום עצמו לא נאסר אלא ליקוחין באופן כללי נאסר, אלא שגם יבום הוא היכי תימצי של ליקוחין – ובנוסף אחר – לא העמדת אישות המת בליקוחין נאסר אלא גוף הליקוחין עצמו נאסר – ומאידך, האיסור לצרה בלצרור הוא איסור על יבום, והיינו שהחפצא דאיסורא הוא העמדת אישות המת ע"י ליקוחין, ולא יתכן איסור בצרה שלא קיים בערוה, ואף דבפועל שניהם אסורים בביאה ושניהם אסורים בליקוחין, אכן כאמור החתיכה דאסורה שקיים בצרה לא קיים בערוה עצמה.

ומכאן מוכרח שכל ערוה אסרת את האשת אח שלה – וזה מיקרי כבר איסור לגוף היבום – דאשת אח שתמיד מחייב יבום היכא שהוא נאסר ליבום הרי הוא מוכרח שהוא נאסר באיסור ליבום בתור יבום ולא בתור ליקוחין דעלמא – וממילא דיסוד זה שהאשת אח של כל ערוה היא אשת אח שיש לו בנים [וכדמצינו בנאסרה ועוד] – כל זה מוכרח מהפסוק של לצרור – וברור ועיין בהערה ³²⁷.

ד) אחרי כל ההקדמות הללו של אותו תלמיד – הקשה קושי' עצומה: הרי האיך איכא עדל"ת בלאו של סוטה אחרי הדין טומאה כתיב בה כעריות, הרי הלאו של סוטה ע"כ נהפך לאיסור יבום שאוסר את גוף היבום בתור יבום – ולא אוסר ליקוחין באופן כללי, והכא הרא"ה חייב להודות לראשונים דלא שייך בזה עדל"ת [ופשוט שהמהפך הזה היינו ע"י האשת אח].

והיינו דאף אי הלאו של סוטה מצד עצמה יש בה עדל"ת וכמבואר בריטב"א עצמו – אכן התוספת חידוש של הרא"ה בסוטה ודאי – אחרי טומאה כתיב בה כעריות – לא מובן.

הרי לנו שהך קושי' עצמה שקשה לנו בצרה שהאיך שייך בה עדל"ת, קושי' זו קשה נמי בסוטה עצמה דלא גרע מצרתה.

מיישב דלעולם ליכא מהלך של עדל"ת בצרה, אלא שהערוה עצמה היא ערוה גם בביאה ראשונה אלא שהנפ"מ בפועל הוא בביאה שניה, ה"ה בחלות דין ערוה בצרה – דלכתחילה חיילא בביאה ראשונה כלפי הנפ"מ בפועל של ביאה שניה.

ונראה שעל פי כל ההקדמות דלעיל [פרק ב'] בגדר הדין ערוה בדין טומאה כתיב בה כעריות לפי הרא"ה – הדברים יהיו מובנים, ונקדים בהנחה אחת והיא, שהרא"ה לא חידש שיש מהלך של עדל"ת בצרה עצמה – אלא שבערוה איכא עדל"ת, ובפועל רק נאסרה בביאה שניה ולכן הצרה אסורה רק בביאה שניה – בלי לבא לעדל"ת בביאה ראשונה.

³²⁷ העירני תלמיד אחד – לפי התוס' מוכרח שהאשת אח של צרת ערוה לא נאסרה ליבום, וכמבואר בתוס' [ב'. וג'.], וממילא מה המקור שיש איסור אשת אח ויש ערוה של אשת אח בערוה עצמה – ולמבואר הכא איכא מקור ברור על זה.

והביאור כך – כבר שאלנו דאיזה ערווה שייך ביבום בביאה שניה, הא כל ערווה צריכה לביות ערווה בביאה ראשונה – ומה עיקר דברי הרא"ה.

וביארנו שבאמת הסוטה היא ערווה היום בביאה ראשונה, והיום הערווה שלה אוסרת את האשת אח של עצמה שאמור להיות מותר על ידי היבום, אלא שכלול בזה תרתי, והוא שהערווה אוסרת גם את ההיתר אשת אח של ביאה ראשונה, וגם את ההיתר אשת אח של ביאה שניה שזה ההיתר שממשיך את ההיתר של הביאה ראשונה – או כהתוס' [כ:] או כהתוס' [ח:] – וכל ההיתר חיילא מכח היבום והערווה, דוחה את כל ההיתר הזה ואוסרת את האשת אח.

אלא שבפועל בסוטה אין הדבר כן – שהרי יש הלכה בכל ערווה ליבום שלו יצויר ויהיה בו דין עדל"ת, הרי לא יחול הכח ערווה לאסור את היבום – ואדרבה, העדל"ת ידחה את הכח ערווה והיבום יהיה מותר – וכלל זה למדנו מהסוגי' של חיי"ל לר"ע – וכנתבאר לעיל.

ומעתה – הדרא לן ההיתר אשת אח אחרי שבפועל נדחה הלאו, אולם הדין ערווה מצד עצמו הוא דין ערווה על כל היבום – אף דבפועל לא נאסר האשת אח בביאה ראשונה, וביארנו דעדיפא מאחו"א של מיתלי תלי.

ובתוספת ביאור – הכח ערווה שלה הוא באמת גם בביאה ראשונה אלא שכח זה נדחה ב'בפועל' מדין 'צדדי' של עדל"ת, והנפ"מ בפועל בכח ערווה של סוטה נשאר עכ"פ לגבי הביאה השניה.

ומעתה – כבר אין להקשות דהאיך איכא עדל"ת, הרי הלאו הוא לאו על גוף היבום עצמו – וכקושי' אותו תלמיד – דכל זה בכל ערווה דיבום דמצד האשת אח שנאסר ע"י הערווה ליבום הוא דנעשה לאיסור על גוף היבום, אכן הכא בפועל ליכא חלות אשת אח, דהדין עדל"ת קדמה לחלות איסור אשת אח, ובפועל לא חיילא איסור אשת אח מכח הלאו של סוטה אף שהדין של הלאו הוא דטומאה כתיב בה כעריות, והלאו מצד עצמו בלי הערווה שבו שפיר נדחה שהלאו עצמו אינו לאו על היבום [לשיטת הריטב"א].

ומעתה ה"ה דלק"מ על הצרה – הרי צרתה כמותה – והיום היא ערווה בביאה ראשונה שמתייחס גם להמשך ההיתר של היבום והיינו גם לביאה שניה, והאשת אח שלה לגמרי נאסר, אלא שב'בפועל' יש עיכוב על האיסור אשת אח שאמור לחול בביאה ראשונה, כיון שהיא באה מכח ערווה שיש בה עדל"ת, ולכן הדיני ערווה לא חלים בפועל אצלה, ופשוט א"כ דלא חלים אצל הצרה בפועל דצרה לא עדיפא מהערווה עצמה.

ונמצא דלא נאמר עדל"ת בצרה, אלא שחלה על הצרה דין ערווה ליבום מיד, אלא שהדינים בפועל של הערווה לא יחולו בפועל ביחס לביאה ראשונה, וחלים בביאה ראשונה ביחס לביאה שניה, וא"ש.

סימן מ"ד

**בגדרי הדין ודאי בספיקו כודאי בספק סוטה,
ובספק טומאה ברשה"י,
וביאור ב' התירוצים בתוס' למה איכא חליצה בספק סוטה.**

פרק א' ביאור שני הצדדים בספק סוטה וס"ט ברשה"י, ובדין ספיקו כודאי בתרומה בחדרי חדרים ובדין של הבעל בזה. // / ב' צדדים בדין ספיקו כודאי. // / מביא ב' דינים של ודאי, דין בטול ברוב ודין אוקמינן אחזקה קמייתא, והנפ"מ כשיש ממנפ"ש איסור. // / תוספת ביאור בחילוק בין ביטול ברוב לחזקת איסור. // / יש לדון האם לדמות ספיקו כודאי לחזקה שמכרעת בתורת הנהגה או לדמותו לביטול ברוב שהדין עצמו השתנה. // / גם הדין ודאי של ביטול ברוב – היינו כל זמן שיש ספק, וה"ה הכא. // / נפ"מ למי שיודע האמת ולאשה בתרומה בחדרי חדרים. // / עפ"י כל הנ"ל ע"כ שיש חידוש בדין של הבעל. // /

פרק ב' הנפ"מ בין הנך ב' צדדים. // / בדברי התוס' בסוטה דנענש כלפי שמיא אף אי נתברר שלא היתה טמאה. // / בפלוגתת התוס' אי איכא מלקות, ונפ"מ אי מהני ספק טומא ברשה"י לגבי נזיר אי מתגלח ואי לוקה, וכן לגבי קרבן על ביאת מקדש. // / נפ"מ של הגר"ח האם ניתן לחלק בין הדינים השונים, ונפ"מ בזה גם לגבי שבויה. // / נפ"מ של הגרשש"ק בטומאת נדה שהטומאה של ספיקו כודאי אינו טומאת נדה ואין הבעל מזהר בזה. // /

פרק ג' ביאור פלוגתת ב' התירוצים בתוס' עפ"י כל הנ"ל. // / ביאר ב' התירוצים בתוס' למה איכא חליצה אף אחרי הדין ספיקו כודאי. // / ביאור פלוגתת ב' התירוצים של התוס'. // / סיכום ב' נפ"מ בהנך ב' צדדים – ונפ"מ למה ליכא חליצה ונפ"מ גם לגבי צרה של סוטה ספק. // / תמיהת האחרונים שיש סתירה בין התוס' לגבי טומאה כתיב בה כעריות ומלקות. // / פרק ד' מהלך אחר בב' התירוצים של התוס' ובחילוקים של האחרונים בדין ספיקו כודאי, שהכל מדין הכרעה אלא שההכרעה מתחלקת לדינים שונים. // / הקדמה: // / מביא דבחזקה אמרינן דכל הכרעה מהני לנידון שעליו איכא חזקה, ומתחלקים הדינים זה מזה, וכן בעד אחד דפלגינן נאמנות, ולא פלגינן בתולדה. // / בכל הכרעה בספיקות צריכים לדעת דיתכן דלגבי זה התקבלה ולגבי דבר אחר לא התקבלה – וכן הדין בספיקו כודאי, וכמו כן י"ל כן לגבי טומאה כתיב בה כעריות. // / חילוק זה מוכרח מהחילוק בין לקולא ולחומרא, דמאי שנא שריפת תרומה מפטור חליצה. // / מבאר את החילוק בין טומאה כתיב בה כעריות לגבי מלקות – אף כי שניהם בלאו ולא בפרשה של ספיקו כודאי, והנפ"מ – אי הוי תולדה או לא. // / מבאר דנדה לבעלה וטומאת מת של נזיר הם דינים מסויימים שלא נתחדשו בהם דין הכרעה של ספיקו כודאי, כעין מה שנתחדש בתוס' לגבי טומאה כתיב בה כעריות. // / בדברי התוס' בסוטה דנענש כלפי שמיא אף אי נתברר שלא היתה טמאה. // / בדין ספיקו כודאי בדמאי ובשבויה, ובדין ודאי בשבויה לגבי תרומה. // /

פרק א'

**ביאור שני הצדדים בספק סוטה וס"ט ברשה"י,
ובדין ספיקו כודאי בתרומה בחדרי חדרים ובדין של הבעל בזה.**

ב' צדדים בדין ספיקו כודאי.

בתוס' בסוגיין יש דיון בגדרי הדין ספיקו כודאי בסוטה, וכידוע הנידון הזה של ספיקו כודאי קיים בטומאת סוטה ומכאן ילפינן לכל ספק טומאה ברשה"י, ולכן ליכא היתר של ס"ס בספיקות הללו, כיון שהספק הראשון הוא ודאי ואין לנו ספק שני להצטרף אליו, ודו"ק.

ומעתה – נקדים בזה לבאר את עיקר הצדדים בהאי ספק:

לפי צד אחד פירושו דהספק אסור כודאי אפילו אי קמי שמיא גליא שלא זינתה, דמ"מ הספק אסורה, וע"כ דלפי הך צד חיילא בה טומאה חדשה במצב של ספק, ואף דאי יבורר האי ספק שוב אינה טמאה, אכן כל זמן שיש ספק איכא טומאה ודאית גם לפי הצד שלא נטמאה.

לפי הצד השני הגדר בזה שאנו דנין אותה כאילו ודאי נבעלה, אבל אם קמי שמיא גליא שלא נבעלה, באמת אינה אסורה עליו כלל.

שורש הנידון – ונטמאה נאמרה על המצב של ספק – טומאה על הנסתרה שמספק אותנו, או שונטמאה נאמרה על הודאי, אלא שעל הספק נאמר דין לנקוט כהצד שיש ודאי טומאה מחמת הטומאה בודאי.

מביא ב' דינים של ודאי, דין בטול ברוב ודין אוקמינן אחזקה קמייתא, והנפ"מ כשיש ממנפ"ש איסור.

ביאור הצדדים – מצאנו דין בטול ברוב ומצאנו דין חזקה שמכרעת את הספק, וחלוקין נינהו, וביאר בזה הקוה"ע [סימן ע"א ס"ק ה']:

"מצינו באיסורין, דאזלינן בתר חזקה. ודין זה חלוק מדין עדים, דעדים מבררין את הספק, וחזקה אינה מבררת כלל את המעשה, כדמוכח מהא דמהני חזקה אפילו בתרתי דסתרי, כמו בשני שבילין

[פסחים י']. ואילו היה מטעם בירור, ודאי לא שייך בירור בתרתי דסתרי, אלא דגזה"כ שמעמידין כל דבר בחזקתו.

ממשיך בקוה"ע דא"כ היה נראה, דכיון דחזקה אינה מבררת את הספק ומ"מ מהניא להיות הדין ודאי, צ"ל שנשתנה הדין ע"י החזקה, וכמו בביטול ברוב, דהאיסור נהפך להיות היתר, ה"נ בחזקה דכוותה, דבשלמא בעדים, דסומכין עליהם אף שלא נשתנה הדין ע"י הגדתן, היינו משום דצריך להאמין להם שכן הוא האמת כדבריהם, אבל בחזקה, שהמעשה מוטל בספק גם אחרי החזקה, כגון באשת איש שזרק לה בעלה גט ספק קרוב לו או לה, ומ"מ דנין אותה כודאי אשת איש וחייבת חנק אם זינתה, א"כ נראה דגזה"כ, דאפילו אי קמי שמיא גליא שנתגרשה, מ"מ דינה כא"א - כן היה נראה מסברא.

אבל באמת אינו כן, כמבואר ספ"ב דשבועות [י"ט.], שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהן ונכנס למקדש, הזה ושנה וטבל, והלך בשני ונכנס, חייב קרבן ממ"נ, או על הכניסה הראשונה או על השניה, ואף דבכל פעם שנכנס היה לו חזקת טהרה, מ"מ לא נשתנה דינו בשביל החזקה, דאי נימא דדין חזקה כדין ביטול ברוב, אין כאן ממנפ"ש, דהא בכל פעם שנכנס היה טהור משום חזקה.

וראיה זו הביאה בתוס' ס"פ האשה שנתארמלה [כ"ז. ד"ה ואם] עיין שם, דאם יאכל אדם אחד שתי הככרות יעשה ודאי איסור, ובמהרש"ל שם [בחכמ"ש] הביא מדין ביטול בתערובות, אבל כוונת תוס' להוכיח דדין חזקה אינו כדין ביטול, דבביטול ברוב, האיסור מתהפך להיות היתר, ובחזקה אינו כן, דלאו כולו בחדא מחתא מחתינהו³²⁸, עכ"ל, ועיין בהערה³²⁸.

תוספת ביאור בחילוק בין ביטול ברוב לחזקת איסור.

נבאר דבריו:

חזקה היא הנהגה בספיקות שלא מתחילה בבירור המציאות אלא שמחזיקים את הדין של אתמול היום בלי שום סברא, ואף שאין בזה שום פשטות, אכן כך הדין שמכריעים את היום עפ"י המציאות של אתמול, ועיין בזה בהערה³²⁹ בזה שהרחבנו בזה לשלול דעות חדשות שבאו לפקפק בדברי רבותינו הפשוטים לנו.

אולם במצב של ממנפ"ש – והיינו שב' שהלכו בב' שבילין נגעו בטהרות אחד, הכא ליכא כבר הנהגה, כיון שממנפ"ש לא יכול להיות כן, והיינו שמוכרח שהדין בעצמו לא השתנה אלא שנקטנו

³²⁸ ועיין שם בהשמטות שהביא "אבל בתוס' ר"ד ב"ב [ל"א:] כתב "דאם נתערבה חתיכת חלב בשתים של שומן, בטלה ברוב וכו', אף על פי ששלשה בנ"א מותרין לאכול שלשתן, אם אדם אחד אכל שלשתן מביא חטאת, שהרי בבירור אכל חלב", ומבואר דעתו דדין ביטול ברוב שוה לדין חזקה, וכן נראה דעת מהרש"ל בחכמת שלמה [ספ"ב דכתובות שם], והיינו ביבש ביבש, עכ"ל.

³²⁹ למדנו מרבותינו שהכרעה זו של חזקה לא שייכת למציאות דלמשל, מי שזרק גט לאישתו, ספק קרוב לו וספק קרוב לה, הדין הוא ד"אוקמינן לה אחזקתה", וכיון דעד עכשיו היא היתה א"א, שוב אמרינן דדין א"א שלה ממשיך בה, ולא התגרשה, והכא פשיטא דליכא שום סיבה במציאות לנטות ולהכריע על פי הדין א"א שהיה לה קודם, ואין כאן שום סברא שבעולם לנטות כן, דאיך יתכן שיש 'יותר פשטות' או 'צד פשטות' דלא הגיע קרוב אליה מחמת זה שאתמול היא היתה אשת איש, ואף דשמענו כאלו שאומרים כן, שהיסוד של החזקה בנוי על זה שלא מוציאים מידי פשטות, והאתמול הוא הפשטות, אכן הפשטות והפשטות הוא שאין כזה פשטות כלל וכלל, דאף דעד עכשיו ראינו אותה כאשת איש אכן עכשיו עמדה לפנינו נתינת גט, וזו כבר סיבה לראות אחרת, ויתירא מזו, הרי גם בחזקה העשויה להשתנות כגדלות או מקווה שחסר ואתאי אכתי איכא חזקה כל עוד דאינו חסר לפניך או גדול לפניך, וכמבואר כל זה בש"ש [ש"ג פ"א], וכן נקט נמי בביאור הגר"א [סימן ח' ס"ט] לענין בדיקת ציצית דעשויה להשתנות ואעפ"כ מוקמינן ליה בחזקתה הקודמת, [ומוכרח כן גם מחזקה דהשתא, דאי הפשטות כמו אתמול א"כ מה שייך פשטות כמו היום], וקשה דאיזה פשטות איכא בזה, ופשט א"כ שאין בזה שום סברא ולא שום פשטות, וע"כ דכל דינו אינו אלא הנהגה בעלמא בספיקות.

ובתוספת ביאור: זה ודאי שכל מערכת צריכה הכרעות בספיקות שלה, ויש גם סברא לומר שחלק מההכרעות צריכות להיות הנהגות בלי שהמציאות יכולה להראות ולנטות לשום צד, ולכן פשוט שהסברא גם אומרת שגם דיני התורה צריכים הנהגה בספיקות דלא ניתנה תורה למלאכי השרת ומה יעשו במקום ספיקות, אולם עצם ההנהגה כשלעצמה היא בלי מהלך בסברא, הלכך גם אם נמצא הכרעה של חזקה במערכות ומסגרות אחרות מחוץ לתורה אכתי אין ראייה שגוף החזקה עצמה היא סברא ואדרבה, הדברים מוכרחים שאין בהם סברא שייכת למציאות, שהרי זה פשוט שבהשקעות בממונות משקיעים יותר במקום שהרוב נוטה שיש שם יותר רווחים, והיכא ששני הצדדים שקולים לא משקיעים בזה יותר מזה, והיכא דעד עכשיו היה לצד אחד יותר רווחים אבל מחמת מקרה מסויים חזר המצב להיות ספק השקול, אף שצד אחד של הספק הוא האם הוא ירד מהמצב הקודם וצד השני הוא האם נתחדש אצלו עליה מחדש, אכן כיון שהספק כעת הוא ספק השקול ממש שוב פשוט שאין שום צד שכלי להשקיע כפי המצב הקודם, ואין כאן יותר מ'רגש' להמשיך עם אתמול ואין ב'רגש' התחלה של סברא, שסברא שייכת אך ורק לשכל האדם ותו לא.

כצד אחד שכך היתה המציאות – בלי להכריע כן מכח המציאות – אכן נקיטה והכרעה זו במציאות - כלפי הדין המסויים שאנו מחזיקים - לא יכולה להיות במצב של סתירה דמנפ"ש.

אולם בביטול ברוב אינו כן, ששם האיסור נהפך להיות היתר, והיינו דהתם מצאנו שגם כשיש "מצב של ממנפ"ש" אכתי מותר, והיינו שהוא אוכל את כל החתיכות שבתערובת בבת אחת, ואעפ"כ מותר, וזה דומה לב' שבילין ששניהם נגעו בטהרות אחד – וכאן מוכרח שהדין באמת השתנה, שאנו יודעים שבאכילה זו הוא אוכל ודאי איסור, ואעפ"כ הכל מותר.

יש לדון האם לדמות ספיקו כודאי לחזקה שמכרעת בתורת הנהגה או לדמותו לביטול ברוב שהדין עצמו השתנה.

גם הדין ודאי של ביטול ברוב – היינו כל זמן שיש ספק, וה"ה הכא.

וכעת יש לדון בעיקר גדרי הדין דספיקו כודאי, האם הדין השתנה גם כלפי שמיא, והיינו שכמו שבביטול ברוב האיסור נהפך להיות מותר, כמו כן הכא אמרינן איכא שהטהור נהפך להיות טמא, אלא דהכא זה חידוש גדול לומר כן דמנלן טומאה זאת, הרי טומאה באה על ידי מקור של טומאה, ונתחדש ע"כ חידוש גדול שבמצב של ספק טומאה התורה מחילה טומאה חדשה – חידוש נורא שקשה להבין אותו.

ונוסיף נקודת חידוש בזה - הרי זה ודאי שכל הדין של ביטול ברוב שהתורה התיר דבר שודאי אסור, אכן כל זה בזמן שיש ספק, והיינו דאף דמותר לכתחילה לאכול את כל החתיכות כהדדי, אכן כל זה נמשך כל זמן שיש ספק לפנינו, דאז דנים דליכא איסור אפילו כלפי שמיא, אכן אי יתברר התערובת שוב הדרא האיסור למקומו, דרק כל זמן שיש ספק לפנינו אז נהפך האיסור להיתר - וגם הכא – הך טומאה חדשה קיימת כל זמן שיש ספק וכשיסתלק הספק תסתלק הטומאה החדשה.

לאידך גיסא י"ל דספיקו כודאי לא חידש דין חדש וטומאה חדשה ולא נשתנה כלום כלפי שמיא אלא שכל הדין בזה אינו אלא הנהגה בספיקות כעין חזקה – והיינו דכל זמן שיש ספק נוקטים שהמציאות כאן היא כהצד שיש טומאה, וכמו שבחזקה ראינו שההכרעה של המציאות כלפי הדין של היום לא מבררת שום מציאות ואין בזה שום סברא לנקוט שכך היא המציאות, אכן כך הדין שמכריעים כצד אחד במציאות לגבי הדין המסויים הזה, כמו כן הכא בספיקו כודאי מכריעים את המציאות כמציאות ודאית בלי שום סברא - אבל אין הטהור נהפך לטמא, והיינו כלפי שמיא נמצא שבאמת לא עבר על עבירה אם המציאות היתה שלא נבעלה.

ולפי"ז, לו יצוייר ויהיה בזה "מצב של ממנפ"ש" אז היא תהיה טהורה, דשוב ליכא בזה דין ספיקו כודאי, והיינו כעין חזקות היכא דהלך בב' השבילין או ששניהם נגעו בטהרות אחד.

נפ"מ למי שיודע האמת ולאשה בתרומה בחדרי חדרים.

כאמור - הנידון הזה הוא נידון גם בטומאת סוטה וגם בכל ספק טומאה ברשה"י, והנה בטומאת סוטה איכא דין של טומאה כלפי בעל בועל ותרומה, וכלפי כולם נאמר הדין ספיקו כודאי, וצריכים לדון האם שייך דין זה בתרומה.

ועיין בזה בדברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ז'] שדן שבדין תרומה הרי האישה יודעת את האמת ואין לה ספק ומה שייך בה דין ספיקו כודאי, וממילא מה שייך בה דין ודאי, וביאר בזה שאם זה הנהגה בספקות אז באמת לא שייך בה הך איסור, שכל ההנהגה שייכת רק למי שיש לו ספק ולה אין ספק, ומותר לה, ובאמת שכן הוא בחזקה ועדים, דמי שיודע האמת שחתיכת בשר כשרה אף שיש עדים שאומרים עליה שהיא נבילה, שפיר מצינו נהג בחדרי חדרים כפי ידיעתו דכלפיו ליכא חזקה ועדים, דאין לו ספיקות, וכן איכפא, דאף אי בי"ד התירו אשת איש עפ"י עדים והוא יודע האמת שהיא אשת איש, פשוט שהוא מחמיר כנגד עדים וכנגד חזקה שמתירה שהרי לו ידוע האמת שיש כאן איסור, וה"ה בנד"ד, דספיקו כודאי מדין הכרעה ונקיטה שכך המציאות, והיכא שהוא יודע את המציאות אין לו מה ללכת אחרי הדין ספיקו כודאי, ופשוט.

אבל לפי הצד שיש איסור מחודש הא"כ שפיר שייך בזה איסור גם כלפי דידה, והביא מהאחיזר [ח"א סימן א' ס"ק ב'] ומהאור שמח [ריש סוטה] שאינה אוכלת תרומה גם בחדרי חדרים.

אולם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל חולק עליהם וס"ל דגם הדין ודאי שזה טומאה חדשה נתחדש רק למי שנמצא במצב של ספק – והרי לאשה ליכא ספק, ולכן גם לפי הצד שזה טומאה חדשה אכתי אין לה איסור, ונראה דכוונתו ע"ד מה שנתבאר לעיל בביטול ברוב דלמי שאין ספק ליכא ביטול ברוב שהרי הוא רואה את האיסור והיתר, ופשוט שאסור לו, וה"ה שבנד"ד לגבי תרומה יש לאשה היתר בינה לבין עצמה.

ולפי"ז תמה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דא"כ מה תוכן הדין של איסור לתרומה דספיקו כודאי שנתחדש בדין ונטמאה, הא ממנפ"ש היא מותרת בחדרי חדרים.

וביאר בזה דע"כ שהאיסור הוא כלפינו שאנחנו אוסרים אותה לאכול מדין לאפרושי מאיסורא, אלא שכאן איכא נפ"מ בין הנך ב' צדדים דמחמת איזה דין אוסרים אותה, וחידש שלפי הצד שנוקטים שודאי נבעלה אז הבי"ד מונעים אותה מלאכול מדין לאפרושי מאיסורא, דנוקטים שהיא זינתה, ואף אי טוענת ברי שאין לה איסור ותמיד מהני טענת ברי בספקות, אכן הכא אנו מצווים לנקוט שנבעלה ואנו מצויים לא להאמין לברי שלה דכל זה נתחדש בדין ספיקו כודאי לנקוט לגבי הנידון הזה שכך המציאות וממילא לא לקבל את הטענת ברי של האשה – ולכן כופין אותה.

איברא דלפי הצד השני שהתורה חידשה טומאה חדשה והחידוש הזה הוא רק לאלו שנמצאים במצב של ספק, א"כ פשוט שהיא לא במצב של ספק, ומהני טענת ברי שלה לומר שאין לה ספק וממילא שאין לה טומאה חדשה, וכמו בכל תרי ותרי אם היא אסורה או לא דמהני טענת ברי דידה ביחד עם ברי של א' מהעדים שבאו להתיר אותה, וה"ה הכא, שהרי הדין אינו דין להכריע ולנקוט שכך המציאות אלא שנתחדש טומאה חדשה במקום ספק, וא"כ למה לא להאמין לה שאין לה ספק – הרי הדין החדש שמחדש לה איסור אם יש לה ספק הוא דין עליה – ולנו לא נתחדש הדין החדש הזה – והרי היא טוענת שהיא מותרת, ומכח מה כופין אותה – ושוב צ"ע דאיזה דין נתחדש בספיקו כודאי לגבי תרומה.

וע"כ שרק מדין משמרת תרומותי אנו דואגים לקיום דין של התרומה, וכלפי הקיום דין של התרומה אין לה טענת ברי, שזה כבר לא דין של האשה, ודו"ק.

עפ"י כל הנ"ל ע"כ שיש חידוש בדין של הבעל.

אולם תמה בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דא"כ מה הדין של ספיקו כודאי בבעל שגם הוא יודע את האמת, הרי ממנפ"ש אין לאוסרו לפי הצד שיש איסור מחודש, שהרי אית ליה טענת ברי שאין לו ספק, ולמה לכופו, והכא כבר ליכא למימר כנתבאר לעיל בתרומה שהרי הכא ליכא דין משמרת, ובשלמא לפי הצד שיש הכרעה ונקיטה במציאות, א"כ אנו לא מאמינים לו וכופין אותו אכן לאידך גיסא שיש טומאה חדשה קשה – ולדרכו של האחיעזר ואור שמח הדין של הבעל מובן, אכן לדרכו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שגם בחדרי חדרים ליכא דין חדש א"כ תמוה דמה הדין ספיקו כודאי בבעל.

ואמר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דמחמת קושי' זו הוסיפו הרמב"ם והשו"ע בסוטה ספק דהאיסור לבעל הוא מחמת זה שהוא האוסר אותה לבעל, והיינו שצריכים טעם חדש לאסור אותו אף על הצד שהוא יודע שהוא לא בעל אותה, וזה משום שסו"ס הוא אסר אותה על הבעל, ודו"ק.

פרק ב'

הנפ"מ בין הנך ב' צדדים.

בדברי התוס' בסוטה דנענש כלפי שמיא אף אי נתברר שלא היתה טמאה.

האחרונים הביאו מקורות להנך ב' צדדים בראשונים:

עיין בזה בקוה"ע [סימן ט"ו ס"ק י'] שהביא את דברי התוס' בסוטה [כ"ח ד"ה מה] שכתבו שאם הבעל בא על הסוטה אפילו אם כלפי שמיא גליא שטהורה היא הוא נענש ע"ז בב"ד של מעלה כמו הבא על חייבי עשה, ואין זה דומה לשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן דאע"ג דצריך סליחה וכפרה מדין מתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה מ"מ אינו נענש בב"ד של מעלה כאוכל חלב, ע"כ דברי התוס'.

והיינו דהכא איכא נפ"מ בין הנך ב' דרכים דמבואר הכא דאיכא איסור חדש של ודאי גם על הצד שלא נטמאה, ונשתנה הדין כלפי שמיא, דמי שלא הלך עפ"י חזקה לאסור נבילה ונתברר שבאמת

היה מותר הרי התם ליכא עבירה של נבילה, שהמציאות כלפי שמיא לא השתנה, ומוכרח כהצד המחודש שיש טומאה חדשה.

בפלוגתת התוס' אי איכא מלקות, ונפ"מ אי מהני ספק טומא ברשה"י לגבי נזיר אי מתגלח ואי לוקה, וכן לגבי קרבן על ביאת מקדש.

כבר הסתפק הגר"ח [כתבים סוטה כ"ז: - בנפמ"ח הוצאת מישור] בהאי ספק, והביא שיש נפ"מ בזה לגבי מלקות, דאי מכריעים ונוקטים שיש טומאה, א"כ ודאי דאיכא מלקות, אבל אי רק נטמאה מטומאה חדשה של עשה מהפסוק של ונטמאה, א"כ ליכא מלקות, והביא בזה פלוגתת התוס', דלהלן [עמוד ב'] מבואר שיש מלקות, ובסוטה [כ"ח. ד"ה מה] נקט שאין מלקות ונקט דתלוי בהנ"ל, ונמצא שהתוס' אזלי לשיטתייהו – דאי איכא איסור כלפי שמיא, א"כ מובן למה ליכא מלקות.

הגר"ח מבאר בזה את פלוגתת התוס' והרמב"ם בנזיר שנטמא בס"ט ברה"י, דמפורש בתוס' בנזיר [נ"ז]. דמחמת הדין עשה הכתוב ספיקו כודאי הנזיר מגלח, אבל ברמב"ם [פ"ט נזירות הלכה ט"ז] משמע אחרת, ויש מחלוקת נוספת, שהביא בקוה"ע [סימן ט"ו ס"ק ט"ו] דכ' התוס' בשבועות [י"ט]. דבמקום ס"ט ברה"י חייב קרבן על ביאת מקדש, אבל הגר"ח מדייק אחרת ברמב"ם.

ומבאר הגר"ח, דאם נקטי' ומכריעין דודאי נגע והטומאה על הודאי אלא דמחזיקין כאילו היה ודאי, א"כ יש דין טומאה גם לגבי תגלחת נזיר וביאת מקדש, שאנו נקטינן כהצד שזה באמת קרה, אבל אם הספק קיים אבל ספק נגע ג"כ מיחל טומאה – א"כ לא יועיל לגבי נזיר, דנזיר אינו מגלח אא"כ הטומאה באה מעצמו של מת, אבל טומאת מת שבאה ע"י דרכים אחרים, וכגון חרב ה"ה כחלל, אינו מגלח עליה, והכא נמי הך טומאה לא באה מחמת עצמו של מת אלא מחמת ספק נגע, והיינו טומאה חדש ממש, לא טומאת מת של נגיעה בעצמו של מת, וכתב הרמב"ם [פ"ג מביאת מקדש הי"ג] שאין חייבין על ביאת מקדש אלא על טומאה שהנזיר מגלח עליה, אבל תוס' דס"ל דספיקו כודאי אומר דנקטי' כאילו אנו יודעים שנגע.

וע"ד זה מבואר נמי בקוה"ע [שם] שהביא מהמנחת חינוך [מצוה רס"ג ס"ק ל"ד] שנסתפק לענין איסור טומאת כהן ונזיר, אם הוא לוקה על ספק טומאה ברה"י, וביאר דתלוי נמי בהנ"ל דלוקה דווקא אם דנים אותו כאילו שודאי נגע במת, וא"כ כהן ונזיר לוקין ע"ז, כמו שחייב קרבן ודאי ע"י ספק רה"י על ביאת מקדש, וכמבואר בתוס' שבועות, אולם אי אין מחזיקין אותה כלל כאילו ודאי זינתה, אלא דהספק הוא איסור חדש, שאפילו אם באמת לא זינתה מ"מ אסורה באיסור עשה ודאי, וה"נ בספק טומאה ברה"י אין אנו מחזיקין אותו כאילו ודאי נגע במת, אלא שהיא טומאה ודאית, שאפילו אם לא נגע במת מ"מ הספק מטמא, והיא טומאה חדשה, ועל הטומאה הזאת אין הכהן מוזהר, דלא עדיפא מטומאת חרב הרי הוא כחלל שאין הכהן מוזהר עליה וכמבואר ברמב"ם [אבל פ"ג ה"ב] משום שלא נגע בעצמו של מת, וה"נ נגיעת המת מוטלת בספק אלא שהכתוב טימאו אפילו אם באמת לא נגע במת, אבל על הטומאה החדשה הזאת לא הוזהרו כהנים, והנגיעה עצמה מוטלת בספק ואין לוקין על הספק.

נפ"מ של הגר"ח האם ניתן לחלק בין הדינים השונים, ונפ"מ בזה גם לגבי שבויה.

עוד ביאר בזה הגר"ח דממה דמצאנו דבעינן פסוק על תרומה בעל ובועל מוכרח שזה טומאה חדשה על הספק, דאי מצד הכרעה א"כ פשיטא שההכרעה כוללת את כל הדינים, אכן אי הגדר הוא שיש טומאה חדשה א"כ צריכים לדון דכלפי איזה דינים נאמר הטומאה החדשה, ולכן בעינן לג' פסוקים.

נפ"מ של הגרשש"ק בטומאת נדה שהטומאה של ספיקו כודאי אינו טומאת נדה ואין הבעל מוזהר בזה.

הגרשש"ק [ב"ק סימן י"ד] הביא מהתוס' דדין ספיקו כודאי נאמר בספק נדה שזה גם ספק טומאה, אלא שכאן הספק מתחלק, והיינו, שאם הנידון הוא כלפי טהרות דידה האם נפסלו מאכילת קדשים ותרומה וחייבים שריפה, הרי דבזה ספיקו כודאי, אכן לגבי איסור לבעלה מהני ס"ס ומותרת לבעלה לגבי זה ליכא דין ספיקו כודאי.

והביא בזה את הש"ש [ש"א פי"ד] שביאר בזה שהאיסור לבעלה הוא איסור עריות ולא שייכא לטומאה שיש בה ולכן ליכא בזה שין ספיקו כודאי אולם הטהרות שנגעה בהם שייכים לדין טומאה

דידה ולכן כלפי הדין שלהם נאמר ספיקו כודאי, וכן הביא מהנו"ב שחילק בין האיסור לבעל לדיני טומאה, והביא שכעין זה מצאנו נמי בנבילה שהדין טומאת נבילה והדין איסור אכילת נבילה לא שייכי זל"ז, ומתחלקים הדינים לגבי ההלכה של ספיקו כודאי. אולם הגרשש"ק דחה דלא יתכן שהדין איסור לבעלה לא שייכא לטומאת האשה שא"כ מה מהני טבילה להתירה לבעלה ומוכרח שזה דין טומאה והאיסור מסתלק בסילוק הטומאה, ופשוט. וביאר בזה הגרשש"ק שבדין ספיקו כודאי נתחדש טומאה חדשה ואין זה טומאת נדה אלא טומאה בעלמא, ודימה לדברי האחרונים הנ"ל שטומאת מת בדין ספיקו כודאי חלוק מטומאת מת של ודאי לגבי נזיר והיינו כנ"ל, דטומאה חדשה היא בלי הגדרים של הטומאה שהיתה בודאי, וה"ה הכא איכא טומאה חדשה שאינו טומאת נדה ואין הבעל מוזהר בזה, ואעפ"כ מהני לגבי טהרות, ודו"ק.

פרק ג'

ביאור פלוגתת ב' התירוצים בתוס' עפ"י כל הנ"ל.

ביאר ב' התירוצים בתוס' למה איכא חליצה אף אחרי הדין ספיקו כודאי.
בתוס' בסוגיין [ד"ה צרת סוטה] כתבו: "דוקא סוטה ודאי פטורה מן החליצה, דקרא דונטמאה בנבעלה ודאי איירי, אבל סוטה ספק לא כתב בה טומאה". בעיקר דברי התוס' נתקשו דאחרי שיש דין ספיקו כודאי א"כ כמו שבודאי יש פטור חליצה א"כ גם בסוטה ספק נמי צריכים לפוטרה ונאמרו בזה ב' תירוצים בתוס' על קושי' זו וביארו בקוה"ע [סימן ט"ו – ס"ק ט' ואילך] ובחידושי הגרנ"ט דכל השו"ט הולך סביב ספק זה דמה הגדר בדין ספיקו כודאי – ונרחיב בדבריהם.
בתירוצ' א' תירצו התוס': "וי"ל דלא אסרה הכתוב אלא משום ספק שמא נבעלה ונטמאה ולעולם לא כתיב טומאה אלא על הודאי נבעלה וא"ת כיון שלא נכתב שם טומאה אלא על הודאי אמאי אסורה לביתה ולתרומה וי"ל דעשה ספיקו כודאי כדאמר וכו' ולהכי ספק סוטה בעיא חליצה דדוקא להחמיר עשה הכתוב ספיקו כודאי ולא להקל לפטרה בלא חליצה".
הרי דעיקר תירוצם הוא שיש כאן דין ספיקו כודאי אבל זה דווקא להחמיר ולא להקל, וביאר בזה הקוה"ע דחילוק זה שייך דווקא בתורת הכרעה ונקיטה, דנקטינן לחומרא בסוטה ספק דודאי נבעלה, ולכן כל מה שנוגע לקולא הדרא הספק, ולכן חולצת, אבל אי נימא שיש טומאה חדשה שחל במצב של ספק – א"כ לא שייך חלות טומאה חדשה לחומרא ולא לקולא כמו שלא שייך שום חלות דין שיחול לחומרא ולא לקולא – [ורק בהכרעות שייך לחלק כן ואז 'נוקטים' שיש חלות - להחמיר ולא להקל].

ביאור פלוגתת ב' התירוצים של התוס'.

עוד תירצו התוס' בתירוצ' ב' – "ולמאי דפרישית לעיל [ג: ד"ה לפי] דלמסקנא דשמעתין טומאה כעריות כתיב בה דאמר רב - היינו במקום לאו - ניהא דההוא טומאה לא כתיבא אלא על ודאי נבעלה"

ביאור תירוצו - יש ב' פרשיות של טומאה בסוטה, בפרשת נשא כתוב הדין 'ונטמאה' – והיינו טומאה של 'איסור עשה' וזה בבעל ובוועל ותרומה, ושם נאמר גם הדין ספיקו כודאי, אכן יש עוד פרשה בכי תצא ושם איכא דין טומאה בבעל של לאו ויש מלקות, ובדין הזה לא נאמר ספיקו כודאי – וחידשו התוס' דאיכא מקום לחדש שהדין ספיקו כודאי והדין טומאה כתיב בה כעריות לא שייכי זל"ז דבב' פרשיות נכתבו, והדין טומאה כתיב בה כעריות שייכא דווקא לפרשה של הלאו, ולעומת זאת הדין טומאה שדינו כודאי שייך דווקא בפרשה של העשה.
וביאר דעיקר חלוקה זו לומר שיש טומאה של ספיקו כודאי אכן אין דינו כעריות תמוה – הרי הך טומאה של ודאי איכא ביה דין טומאה כתיב בה כעריות ואנו חוששים ומכריעים כפי הצד ההוא שהיתה טומאת ודאי, ומה שייך לומר שבטומאה זו ליכא דין ערוה, ומוכרח שזו טומאה חדשה. והיינו שכמו שראינו שטומאת נדה וטומאת מת אחרי הדין ספיקו כודאי אינם שייכות לטומאה של ודאי, ולכן ליכא איסור לבעל וליכא תגלחת של נזיר, כמו כן לעניננו – הרי איכא טומאה חדשה

שאִינָה טומאת סוטה עם כל הדינים של טומאת סוטה והיינו שנתחדש טומאת סוטה חדשה בלי הדין ערוה שבטומאה הזו.

אבל אי היינו לומדים שיש הכרעה על הטומאה להשוותה כודאי, א"כ ממילא שזה גם בלאו, ונמצא שהדין טומאה כתיב בה כעריות נאמרה גם בסוטה ספק דגם היא כלולה בהכרעה של הספיקו כודאי.

סיכום ב' נפ"מ בהנך ב' צדדים – ונפ"מ למה ליכא חליצה ונפ"מ גם לגבי צרה של סוטה ספק.

הרי לנו ב' נפ"מ בהנך ב' צדדים:

אי חשיבא כטומאה חדשה, אז י"ל תרתי, א] הטומאה חדשה אינה טומאת סוטה עם כל הדינים של טומאת סוטה והיינו שנתחדש טומאת סוטה חדשה בלי הדין ערוה שבטומאה הזו, ב] לפי הצד הזה ליכא חילוק בין לקולא ולחומרא.

ואי חשיבא כהכרעה ונקיטה, אז י"ל תרתי לאידך גיסא, א] שפיר מחלקינן בין לחומרא ולקולא, ב] ליכא לחלק מיניה וביה בדין טומאה כתיב בה כעריות.

ונמצא דתרי טעמי נאמרו למה ליכא חליצה, או מצד טומאה חדשה בלי טומאה כתיב בה כעריות או מצד זה לקולא, והנפ"מ בין הנך ב' צדדים יהיה ב'צרת סוטה ספק' אי מתייבמת, דאי מחלקינן בין לחומרא ולקולא, א"כ חליצה היא קולא אבל צרה היא חומרא, ואסורה, וכן ראיתי מפורש בדברי התוס' ר"פ על התירוץ הזה של התוס', אבל אי מחלקינן שטומאה זו אין בה דין ערוה כל עיקר, א"כ שפיר י"ל שצרתה אין בה דין ערוה ומתייבמת.

תמיהת האחרונים שיש סתירה בין התוס' לגבי טומאה כתיב בה כעריות ומלקות.

נתבאר שהתוס' בתירוץ השני סובר שיש טומאה חדשה וטומאה זו לא שייכא ללאו והדין טומאה כתיב בה כעריות שייכא ללאו.

לפי"ז איכא סתירה בתוס', וכבר עמדו בזה, שהרי בעמוד ב' פשוט לו להתוס' שיש מלקות, והנה הגר"ח ביאר שאין מלקות אי הוי טומאה חדשה ואי חשיב הכרעה אז ודאי איכא מלקות, וא"כ האיך אמרו התוס' בעמוד ב' בפשיטות דאיכא מלקות, הרי תלוי בב' התירוצים בעמוד א'. אלא דזה עצמו לא קשה דאין הכרח שטומאה חדשה היינו בלי מלקות, אכן אחרי שהתוס' חילקו שאין בטומאה חדשה טומאה כתיב בה כעריות כיון שזה תלוי בלאו, והלאו לא כלול בספיקו כודאי, א"כ המלקות נמי תלוי בלאו, ומוכרח דליכא בטומאה החדשה דין מלקות – ודברי התוס' סותרים זל"ז.

פרק ד'

מהלך אחר בב' התירוצים של התוס'

ובחילוקים של האחרונים בדין ספיקו כודאי,

שהכל מדין הכרעה אלא שההכרעה מתחלקת לדינים שונים.

הקדמה:

ונראה לבאר את הדברים באופן אחר – ונתחיל לדון בזה בעיקר ספיקת האחרונים ונאמר שיתכן שאין טומאה חדשה בספיקו כודאי, הרי שזה צד מאד מחודש לומר שחל טומאה בלי מקור של טומאה, וי"ל א"כ דכל הדין של ספיקו כודאי דאינו אלא מדין הכרעה ודאית ו'נקיטה' שבמציאות היתה בעילה והיה כאן שרץ וכו', ואעפ"כ איכא לחלק בכל החילוקים, וב' הצדדים בתוס' יהיו מובנים בלי לבא לחקירה הנ"ל.

מביא דבחזקה אמרינן דכל הכרעה מהני לנידון שעליו איכא חזקה, ומתחלקים הדינים זה מזה, וכן בעד אחד דפלגינן נאמנות, ולא פלגינן בתולדה.

ונקדים - גם הכרעה תלויה כלפי איזה דין נאמרה ההכרעה של ספיקו כודאי, וכלפי איזה דין לא נאמרה ההכרעה של ספיקו כודאי.

והיינו - מצאנו שעד אחד נאמן לגמרי על מיתת הבעל, ונפ"מ לגבי היתר האשה דבעגונה הקילו, ולגבי ממונות של הירושה לא נאמן, ואף שיש כאן סתירה, שאם הוא מת יש היתר לאשה ויש

ירושלם, אכן לענין נישואי אשתו נוקטים שהוא ודאי מת, ולענין ירושה חוששים שאולי הוא חי – 'פלגינן נאמנות'.

והנה אין הכוונה דלגבי היתר האשה סגי לן בפחות עדות, ולגבי ממונות בעי תוספת נאמנות – שהרי עד אחד לא נאמן על מלקות אבל הוא נאמן על החתיכה לאוסרה ואחרי שנתקבלה עדותו על החתיכה אז איכא כבר מלקות אח"כ, והיינו שהוא נאמן לגמרי על מה שהוא נאמן – אף לגבי מלקות – אף שהנידון של מלקות הוא נידון שעליו הוא לא נאמן.

וא"כ גם לגבי עגונה הוא נאמן לגמרי על המיתה אלא כלפי הממון הוא לא נאמן כלל, אבל בתולדה ליכא פלגינן – ומוכרח כן ממדרש כתובה שהיא מקבלת כתובתה עפ"י הך עד אחד כיון דליכא פלגינן בתולדה, ומוכרח דלא האמינו את העד אחד בדרגא מסויימת, דא"כ גם בתולדה נימא כן, דרק בדרגא מסויימת נאמן על המיתה וכלפי דרגת הנאמנות הנצרכת לגבי המדרש כתובה הוא לא נאמן גם על המיתה, ומוכרח שהוא נאמן על המיתה לגמרי לגבי ההיתר של האשה, ולכן הוא נאמן בזה גם לגבי הממונות שיוצא ממנו, והאיך אינו נאמן כלפי הממון של הירושלם, אלא דפלגינן בין ב' דינים שונים שתלויים במציאות א' ולא פלגינן בין ב' דינים שא' נולד מחברתא.

כמו כן בהכרעה של חזקה אף שהיא הכרעה ודאית זה מתחלק ועושים בזה פלגינן, דאי איכא ב' דברים שתלויים בספק אחד, ויש הכרעה של א', ההכרעה לא תכריע את הספק שלו כלפי השני – דפלגינן.

ואין להקשות ממה דנחלקו בגמרא בדין חזקת האם מהני לבת, דאדרבה, דהתם איכא כמה גווני דמפורש דלא אמרינן כן – עיין בדברינו אמרות אברהם [כתובות סימן כ"א פרק א'] – דמבואר בבית יעקב לגבי אלמנת עיסה ומבואר בחמ"ד ש"ל לגבי ספק של תרי ותרי דבכל כה"ג כו"ע מודי דליכא בזה דין חזקת האם מהני לבת, והאם בחזקת כשרות והבת בספק, שאין כאן תולדה, וה"ה בב' שבילין אי ילך אחד שיש לו חזקה ביחד עם חבירו שאין לו חזקה, הרי מי שאין לו חזקה ישאר בספקו, דהכל תלוי עד כמה והיכן נאמרה ההכרעה של החזקה, ומה"ט ב' אנשים טהורים בב' שבילין ושביל אחד ודאי טמא וליכא בזה סתירה בהכרעה ודאית של הנהגה שאינה מבררת מציאות.

בכל הכרעה בספיקות צריכים לדעת דיתכן דלגבי זה התקבלה ולגבי דבר אחר לא התקבלה – וכן הדין בספיקו כודאי, וכמו כן י"ל כן לגבי טומאה כתיב בה כעריות.

חזקה דמהני באיסורים ולא בממון תכריע ודאות באיסור ולא בממון, דפלגינן ביניהם, וכמו כן בדין ספיקו כודאי, צריכים לדון דלגבי איזה דין נתקבלה ההכרעה של ספיקו כודאי ולגבי איזה דין לא נתקבלה הכרעה זו.

ולמשל – הגר"ח הקשה דלפי הצד שיש כאן הכרעה א"כ למה לי כמה פסוקים לבעל בועל ולתרומה, ורק אי הוי טומאה חדשה צריכים לדעת לאיזה דינים נתחדשה הטומאה החדשה, אכן אף אנן נימא דבהכרעה צריכים לדעת כלפי מה התקבלה וכלפי מה לא התקבלה, ולכן צריכים ג' פסוקים גם לפי הצד שיש הכרעה ודאית.

ועיין בתוס' בסוטה [כ"ט.] דלמה לי ונטמאה בתרומה הא ממילא היא זונה וזונה אסורה בתרומה, ותירצו דלולי דין זה לא היתה כזונה דמוקמינן לה על חזקתה, והיינו דאף דנתחדש ספיקו כודאי לגבי בעל ובעל, אבל אין לה דין זונה, דלענין זה לא הכרענו דספיקו כודאי, ודו"ק.

הלכך נראה דכלפי הדין טומאה כתיב בה כעריות שיש בטומאה, הרי זה דין נוסף בטומאת סוטה, וכמו שבחזקה אמרינן שלגבי הדינים שהתקבלה החזקה התקבלה ומתחלקים הדינים זה מזה, לזה התקבלה ולזה לא התקבלה, כמו כן הדין בספיקו כודאי שבעל בועל ותרומה התקבלה ודין ערוה לא התקבלה – ולמדנו א"כ שהתירוץ השני של התוס' סובר שבאמת יש כאן הכרעה ונקיטה שנבעלה באמת, אלא שההכרעה היא לגבי כל הדינים ולא לגבי טומאה כתיב בה כעריות.

חילוק זה מוכרח מהחילוק בין לקולא ולחומרא, דמאי שנא שריפת תרומה מפטור חליצה.

והדברים מוכרחים מיניה וביה דמה שייך לומר ספיקו כודאי בתירוץ הראשון מדין הכרעה להחמיר ולא להקל, הרי זה מובן שאפשר 'לחשוש' לחומרא ולא לקולא אבל לנקוט בודאות שיש ודאי לחומרא ולא לקולא – הרי זה תרתי דסתרי – ומוכרח דאדרבה, כלפי הדינים של חומרא

התקבלה ההכרעה של ספיקו כודאי בתורת ודאי, וכלפי הדינים של קולא לא התקבלה ההכרעה של ספיקו כודאי כלל וכלל.

ונסיף בזה עוד – הרי לכאן עיקר החילוק שאמרו התוס' לגבי חליצה צ"ב, שהרי חליצה נובע בתולדה מהדין איסור ליבום שהתחדש בערוה וא"כ איך שייך לחלק ולומר שהדין ספיקו כודאי הוא רק לגבי האיסור ליבום ולא לגבי הפטור מחליצה, הרי בתולדה ל"ש לחלק, וכבר עמדו בזה האחרונים דלמשל בספק טומאה ברה"י דילפי' מסוטה דספיקו כודאי, הרי עשה הכתוב ספיקו כודאי ושורפין תרומה שנטמאה מספק ברה"י משום שספיקו כודאי, וקשה דשריפה הוי קולא – ועיין בזה שערי יושר [שער א' ריש פרק י"א].

והביאור בזה [בדומה קצת לדברי השערי יושר שם] דע"כ דכיון שהשריפה היא בתולדה מהפסק דין שהדבר טמא לכן ל"ש לחלק ביניהם, דלא פלגינן בתולדה וכתבאר, וא"כ איך כאן אפשר לחלק בין היבום לחליצה.

ומכאן הוכיחו האחרונים שהפטור מחליצה של ערוה אינו נובע בתולדה מהדין איסור ליבום שיש בערוה אלא שהם שני דינים שונים, שהכח בערוה שפוטרי מיבום הוא הפוטרי מחליצה, ואינם בתולדה זמ"ז.

[איברא דלכאן כל זה לפי התוס' שיש דין נוסף שמי שיש לו פוטרי ביבום יש לו פוטרי בחליצה, אכן למתבאר ברש"י בכמה דוכתי שהפטור ערוה מחליצה הוא מעליה, לכאן היה משמע שזה בתולדה וליתא לחילוק של התוס'].

הרי דמיניה וביה מוכרח בתירוץ הראשון ככל הנ"ל, והיינו שיש הכרעה גמורה כלפי דיני חומרא וכלפי חליצה שזו קולא ליכא הכרעה כלל וכלל, דפלגינן בהכרעה של ספיקו כודאי, אלא דבדין לקולא עצמו לא פלגינן בתולדה ונפ"מ בשריפת קדשים, ואף אנן נימא דה"ה דבתירוץ השני איכא דין ספיקו כודאי מדין הכרעה אלא שההכרעה היא לגבי כל הדינים של בעל ובעל ותרומה, אולם לגבי טומאה כתיב בה כעריות ליתא להכרעה זו.

מבאר את החילוק בין טומאה כתיב בה כעריות לגבי מלקות – אף כי שניהם בלאו ולא בפרשה של ספיקו כודאי, והנפ"מ – אי הוי תולדה או לא.

ונמשיך במהלך זה הלאה – ונקדים – אחרי כל הנ"ל קשה ממלקות, שהרי מאיזה סיבה אמרינן שלבעל בועל ותרומה התקבלה ולערוה לא התקבלה – היינו משום שיש ב' פרשיות, פרשת עשה פרשת הלאו, ודין ספיקו כודאי נאמר בפרשת העשה ולא בפרשת הלאו, ודין טומאה כתיב בה כעריות שייכא לפרשה של הלאו, וא"כ ה"ה דנחלק כן לגבי מלקות דג"כ כתוב בפרשה של הלאו. ועפ"י הנ"ל אדרבה, הרי כמו שבתירוץ הראשון איכא פלגינן בין ב' נידונים – חומרא וקולא – אבל לא כלפי הקולא שהיא תולדה – שריפת קדשים – א"כ אף אנן נימא הכא בתירוץ השני דכל מה שדנים את הדינים של הלאו כפרשה בפני עצמה היינו עד כמה שהדינים הללו הם נידונים בפני עצמם, אבל עד כמה שהנידונים של הפרשה היא הם בתולדה בעיקר דין סוטה, שוב ליכא פלגינן, וממילא דבזה מתחלקים הדין מלקות שבא בתולדה מהאיסור של בעל ובעל, מהדין ערוה שזה דין בפני עצמו בעיקר הטומאה, ומתחלקים זמ"ז בדין ספיקו כודאי.

וממילא דא"ש דליכא סתירה בין ב' הדיבורים של התוס' – דבעמוד ב' מבואר שיש מלקות, ובעמוד א' מבואר שאין טומאה כתיב בה כעריות, דלעולם תרווייהו למדו שיש דין הכרעה אלא שנחלקו ב' התירוצים לגבי איזה דין נתקבלה ההכרעה ההיא, אכן אף אי לא נכלל הדין ערוה אכן המלקות בא בתולדה וא"ש, ודו"ק.

מבאר דנדה לבעלה וטומאת מת של נזיר הם דינים מסויימים שלא נתחדשו בהם דין הכרעה של ספיקו כודאי, כעין מה שנתחדש בתוס' לגבי טומאה כתיב בה כעריות.

ומעתה עלינו לדון בכל הראיות שהביאו האחרונים שיש דין ספיקו כודאי מדין טומאה חדשה, דכבר נתבאר שבתירוץ השני של התוס' ליכא מקור.

והנה ממה שהוכיח כן הגרשש"ק מאיסור לבעל בנדה דליכא בזה דין ספיקו כודאי אף דלגבי שריפת טהרות איכא בזה דין ספיקו כודאי, ותמוה דמאי שנא, ולכן חידש שיש בזה טומאה חדשה, ואינה טומאת נדה, אכן להנ"ל י"ל דלעולם הרי זה טומאת נדה, אלא שלגבי הדיני טומאה וטהרה

של תרומה וקדשים שננטמאו על ידה הרי ספיקו כודאי, אכן לגבי הנידון של איסור בעילה, לגבי זה לא התקבלה עיקר ההכרעה של ספיקו כודאי.

והנה ממה שנחלקו בספק טומאה ברשה"י לגבי נזיר אי מתגלח או לא וכן לגבי טומאת מקדש, הא כפשוטו נראה דגם הכא י"ל דהדין ספיקו כודאי נאמר לגבי הלכות טומאה והטהרה, אבל הלכות נזירות הם פרשה אחרת, וכנתבאר הכא לגבי טומאה כתיב בה כעריות.

אולם הכא קשה לומר כן שהרי זה כבר תולדה, דאם פסקנו שיש כאן טומאת מת וזה הוכרע לנו לגבי כל מי שננטמא על ידו, א"כ ממילא הוא שהנזיר מתגלח, וע"כ כהגר"ח שיש טומאה חדשה, הך טומאה חדשה אינה כטומאת מת.

אולם עיין בזה בשערי יושר [שער א' פרק י"ג עמוד ל"ט] שכתב בזה שכיון שהדין תגלחת אינו מפרשת טומאת מת, אלא בצירוף פרשת נזיר ופרשת טומאת מת, שוב לא נאמר בזה הדין ספיקו כודאי.

ואולי כוונתו כך – וע"ד החילוק שהביא הגר"ח שלא כל טומאת מת מחייבת תגלחת, ונפ"מ אי היה בעצמו של מת או בדין חרב הרי הוא כחלל, ואף דלגבי גוף הטומאה שחל בנטמא ליכא חילוק האיך נטמא, אכן ראינו דבנזירות שאין הדבר תלוי בתוצאה בלבד – האם הוא טמא בטומאה זו או לא, אלא שיש הלכות מסויימות בהלכות נזירות באופן שהוא נטמא, ולגבי זה אין לנו הכרעה כלל ולכן כל הדין של ספיקו כודאי שהוא הכרעה אך ורק בהלכות טומאה, אבל בדינים המסויימים של פרשת נזיר האם הוא נטמא כסדר הפרשה שמחייבת תגלחת נזיר – כלפי זה ליכא הכרעה.

בדברי התוס' בסוטה דנענש כלפי שמיא אף אי נתברר שלא היתה טמאה.

אולם המקור הגדול שהביאו האחרונים – עיין בקוה"ע [סימן ט"ו ס"ק י'] – היינו מדברי התוס' בסוטה [כ"ח ד"ה מה] שכתבו שאם הבעל בא על הסוטה אפילו אם כלפי שמיא גליא שטהורה היא הוא נענש ע"ז בב"ד של מעלה כמו הבא על חייבי עשה, ואין זה דומה לשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן דאע"ג דצריך סליחה וכפרה מדין מתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה מ"מ אינו נענש בב"ד של מעלה כאוכל חלב, ע"כ דברי התוס'.

והיינו דהכא מבואר דאיכא איסור חדש של ודאי גם על הצד שלא נטמאה, ונשתנה הדין כלפי שמיא, דמי שלא הלך עפ"י חזקה לאסור נבילה ונתברר שבאמת היה מותר הרי התם ליכא עבירה של נבילה, שהמציאות כלפי שמיא לא השתנה, ומוכרח כהצד המחודש שיש טומאה חדשה.

אלא שנאמרו בזה דרכים אחרים:

א] בשם הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל אמרו שלא כתוב בתוס' שהוא ממש עבר על העשה אלא שכתוב "כמו הבא על חייבי עשה" – ויתכן א"כ דחלוק מכל דיני חזקה ובירורים, דבכולהו פרשת נבילה לחוד ופרשה חזקה ורוב לחוד, והיינו דמה שלא הלך כפי הרוב וחזקה אינה גריעותא בעבירה של נבילה עצמה כיון ששני דינים שונים נינהו, משא"כ הכא, הדין ספיקו כודאי אינו פרשה אחרת של ברורים – אלא מדיני סוטה עצמה ולכן זה 'כמו' שהוא עבר על העשה עצמו – ואכתי צ"ב.

ב] בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל אמרו שאף שהעשה של הטומאה עצמה לא קיים בודאי, והלא ספק הוא, אולם האזהרה לעבור על העשה של טומאה קיימת בודאי, ועל זה הוא עובר בודאי 'כמו' שהוא עובר על גוף העשה.

גם מהלך זה צ"ב – ונראה שהדברים מבוארים עפ"י הקדמה גדולה – והיא מבוארת לעיל [סימן י"ז] בארוכה דמצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים המצוות בין הציווי בגברא לגוף העשה והלאו – מצוה לחוד וציוונו לחוד – במצוות ועבירות, וה"ה הכא י"ל שמתחלקים בודאי ובספק.

בדין ספיקו כודאי בדמאי ובשבויה, ובדין ודאי בשבויה לגבי תרומה.

נסיים בקצרה במה שנתבאר אצלנו במק"א לגבי שבויה שיש לה דין ודאי מדרבנן – עיין בהערה ³³⁰ בהרחבה – וכן בדמאי מצאנו דין דרבנן לדונו כודאי, ואעפ"כ נאמרו הלכות רבות של קולא,

³³⁰ דהנה – עיקר חומרא דשבויה היא חומרא מדרבנן וכמבואר בתוס' כתובות [ל"ו: ד"ה ואלו] דמה"ת יש חזקת כשרות, ואף דבסוגי' [שם י"ג:] מבואר דאיכא רוב פרוצים בעריות ומטעם רוב היינו צריכים לאסור אותה מה"ת, אולם אין כאן רוב מה"ת וכמבואר ברעק"א [ד"ה ח"ב בסוגי' דראוה מדברת – ד"ה אך לסברתינו] משום שמנוולה עצמה, וכ"כ הפנ"י [שם כ"ג.] לבאר דלכן רוב פרוצים בעריות לא מיקרי רוב מה"ת, וכן מבואר בהד"ל בתוס' בקידושין [י"ב: ד"ה אם בשבויה] שמנוולה עצמה היא

ולמשל, מצד א' מפרישים מדמאי על טבל דרבנן, ומוכרח שזה דין ודאי, ומאידך, לא מברכים עליו מחמת הספק, וכן בשבת מקילין ולמוצאי שבת שוב מחמירים ולעניים ג"כ מקילין, ומה שיידך כל זה בדין ודאי, והקה"י מדמה לגבינות של עכו"ם דאף למי שיודע שלא עירבבו בה דבר טמא אפי"ה איכא איסור, אכן א"כ קשה ככל הנ"ל.

והביאור – עד כמה שאתה מחוייב להסתפק איכא הכרעה של ודאי, אכן במקרים רבים הקילו לא לחשוש למיעוט ע"ה, ואז הוא אין לו ספק ואין לו דין הכרעה על הודאי, ולכן הודאי מיתלי תלי תמיד עד כמה שהוא מחוייב להסתפק, ולכן ליכא ברכה דחשיב מחייב של ספק, ולכן בשבת ומוצאי שבת משתנה הדין ודאי אחרי שמשתנה הדין ספק.

וממילא שיש לדון לגבי שבוייה גם לגבי תרומה בחדרי חדרים - דיעויין במשנת ר"א [כתובות י"ג:] שהאריך ב'דין ודאי' של שבוייה, והוכיח כן מהרמב"ם שאוסר שבוייה באכילת תרומה, וקשה ליה דממנפ"ש, אם היא נבעלה הרי היא זונה ואם לא למה שלא תאכל, וע"כ שיש דין ודאי גם על הצד שהיא לא זינתה, אולם פשוט שזה תלוי בדברי האחרונים, דאזיל בזה בדרכו של האור שמח והאחיעזר אכן גם הכא איכא לטענת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל.

סיבה להקל בשבוייה, וגרס כן בגמ', וכן נקט הרמב"ן בקידושין [שם] ועיין בריטב"א ב"ב [קל"ה]. שהוסיף דלכן קרוב הדבר שלא נבעלה.

ועיקר הטעם שהחמירו הוא מטעם חומרא דיוחסין, וזה מבואר ברעק"א הנ"ל, וכן הוא בבית שמואל [סימן ז'] וכ"כ החזו"א [סימן א' ס"ק י"ב ד"ה תוד"ה השבתנו], ובאמת דכן מדויק בדברי התוס' [ל"ו] שדנו אותה כבעולה לכל דבר מחמת חומרא דכהונה והיינו יוחסין.

והנה, ביסוד דינא דשבוייה ידוע לבאר שהוא 'דין ודאי' מדרבנן, אף דמה"ת אין כאן אלא חשש בעלמא, ונראה דמפורש כן ברש"י, דעיין ברש"י [כתובות י"ג: ד"ה לזו עדים] דבשבוייה "כולנו עדים שנבעלה", ומבואר שזה דין ודאי, וכן מבואר בדבריו בהמשך הברייתא [ד"ה רוב פרוצים בעריות] שכתב כן שוב, וזה סתירה לדבריו להלן [שם כ"ג] שכתב "דחששא בעלמא הוא דאיכא שמא נבעלה לעכו"ם".

ותמה בזה הפנ"י דסותר משנתו, ונראה שהישוב כנ"ל, שהדין דרבנן הוא 'דין ודאי', והדין תורה שעליו בנוי הדין דרבנן הוא חשש בעלמא, ורש"י בא לבאר שם למה הקילו בשבוייה, ומבאר שיש מקום להקל מצד עיקר החשש, שהם אמרו מתי לחשוש ומתי לא לחשוש.

וכן נראה מהתוס' [שם ל"ו: ד"ה ואלו], דמה"ת גם שבוייה יש לה חזקת כשרות ולכן מצאנו בכמה דוכתי דבשבוייה הקילו, דרך מדרבנן אנו מחמירין בשבוייה, והסיקו "ועשאוה כבעולה לכל דבריה", והיינו דלכן יש לה כתובת מנה ואין לה קנס, ולמד הנ"ב [אהע"ז ס' ס"ו ד"ה ולא עוד וד"ה אומר אני] דהגדר בחומרא זו הוא דעשאוה כודאי אף דמה"ת אינו אלא חשש בעלמא. ועי' [כתובות כ"ז:] במשנה דר' זכרי' בן הקצב דלא מהני ברי של האשה ושל האיש לומר דלא נבעלה, והיינו דהתם מייירי בר' זכרי' בן הקצב שהיה בעלה והיה כהן ומצד עד אחד אין להאמינו כיון שאשתו כגופו ואינו עד [עיין שטמ"ק שם], והק' רעק"א דמ"ש מספק אשת איש דמהני ברי של שניהם, ותמוה, דאטו חששא דשבוייה חמיר טפי מתרי ותרי באשת איש, ותל' הגרא"מ שך בשם הגר"א קוטלר [אבי עזרי תליתאה איסור"ב פי"ט הל' ג'] דכיון דעשאוהו כודאי שוב לא מהני ברי שלה, וכן ביאר בזה בקובש"ע [כתובות ט']. אות כ"ג] בביאור סברת ר"ג בברייתא [י"ג:] למה לא מהני ברי בשבוייה.

וכן הוא בשערי יושר [ש"ו סוף פ"ח] שזה 'דין ודאי' ולכן לא יהני ברי של האשה ובעלה כהדדי וכנ"ל, והביא כעין זה מהמנ"ח [מצוה שס"ה] לענין השקאת סוטה דלא מהני ברי של הבעל והאשה כיון שיש לזה 'דין ודאי', וברי רק מהני במקום ספק. ודין זה מבואר נמי בפתחי תשובה [אהע"ז ס' ז'] שהביא מהשער המלך לדון אי כהן בזה"ז שהוא רק ספק מיוחס אי מותר בשבוייה שגם היא ספק, והוי ס"ס להיתר, ונקט להחמיר כיון ששבוייה הוא 'דין ודאי', ושוב אין כאן ס"ס.

סימן מ"ה

**בפלוגת התוס' והרא"ש אי ספק סוטה הוי ספק ערווה,
ובדברי הגר"ח דבלי קו"ס ליכא ספק,
ובעיקר גדרי ספיקות – 'העמדת צדדים'.**

פרק א' פלוגת התוס' והרא"ש והרמב"ם אי בסוטה נתחדש גם שיש ספק או רק שספיקו כודאי, ונפ"מ לגבי יבום בצרה. / / סיום דברי התוס' מה שהקשו מהסוג' בסוטה – והיינו דמלבד הדין ספיקו כודאי איכא לדון מהדין הכללי בכל התורה דספק דאורייתא לחומרא. / / פלוגת הרא"ש והתוס' האם איכא עכ"פ ספק ערווה מצד ספק דאורייתא לחומרא, ותלוי אי בדין סוטה נתחדש גם שיש ספק או רק שספיקו כודאי. / / פלוגת התוס' אי לולי הדין ספיקו כודאי מיקרי ספק או דמוקמינן אחזקתה. / / הוכחה כהרא"ש מהרמב"ם ממה דצרת סוטה מתיבמת. / /

פרק ב' דן בדברי הגר"ח בשיטת הרמב"ם ביבום בצרת סוטה ספק, ובגדרי קינוי וסתירה. / / חידוש הגר"ח למה ליכא ספק ערווה בסוטה ספק, ובעיקר הגדרים בקו"ס. / / דרכו של הגר"ח פרצוביץ זצ"ל – עפ"י הבית הלוי. / / אכתי תמוה דלמה חיילא ספק דווקא בקו"ס. / / ביאור הדברים עפ"י השערי יושר שספק סוטה באמת אינה ספק טומאה. / / מתמה בעיקר החידוש דקו"ס משווהו לספק, ומתמה מה שייך "פלגינן בספקות". / /

פרק ג' דרך חדשה בעיקר דברי הגר"ח. / / ד' תמיהות בעיקר דברי הגר"ח. / / הקדמה בספקות – המציאות של ספק אינו חסרון ידיעה, אלא דספיקות בנויים מה'צדדים' שבספק, ולא מכמות של מקרים ואחוזים של מקרים. / / ביאור פלוגת הראשונים אי איכא חזקה בספיקא דדינא. / / ביאור פלוגת ר"ה ור"ח בב' כתות עדים. / / ביאור פלוגת רש"י ותוס' במחזיקין מאיסור לאיסור. / / החילוק ברמב"ם בין איקבע איסורא ללא איקבע איסורא. / / הנידון של ברי ושמא בממונות – היינו דבזה מעמידים את ה'צדדים' בספק בממון, ודבר זה מצאנו גם בסוטה ובסוגי איסורים שהוא בע"ד על האיסור. / / ביאור דינא דקו"ס – שזכותו של הבעל בתור בעל האישות לתבוע להעמיד כאן את ה'צד' ספק שאולי היא קלקלה את האישות שלו, ובזה מהני מחילה לבטל את הספק מלהיות ספק. / / מבאר למה לא שייך ספיקו כודאי בפתח פתוח, ולמה ליכא אפילו ספק לגבי צרת ערווה. / / מחלק בין ספק טומאה לספק סוטה. / / הערה – בחילוק בין רוב או ס"ס מדין רוב – מול ספיקו כודאי. / /

פרק א'

פלוגת התוס' והרא"ש והרמב"ם

**אי בסוטה נתחדש גם שיש ספק או רק שספיקו כודאי,
ונפ"מ לגבי יבום בצרה.**

סיום דברי התוס' מה שהקשו מהסוג' בסוטה – והיינו דמלבד הדין ספיקו כודאי איכא לדון מהדין הכללי בכל התורה דספק דאורייתא לחומרא.

בסוף דברי התוס' הקשו – "דמ"מ קשה, כיון דסוטה ודאי חשיב לה רב כערווה, א"כ סוטה ספק היה לה ליחשב כספק ערווה, וא"כ היכי פריך תתיבם יבומי", עכ"ל.

וביאר בקוה"ע [סימן ט"ו] בכוונתו, דאיכא ב' סברות להחמיר בסוטה ספק, א] מדין ספיקו כודאי, ב] מהדין הכללי בכל התורה דספק דאורייתא לחומרא, וכלפי הדין ספיקו כודאי תירצו ב' תירוצים א] רק להחמיר אמרינן ספיקו כודאי ולכן ליכא פטור חליצה, ב] לגבי דין ערווה ליבום לא נאמר דין ספיקו כודאי שזו מפרשה אחרת.

אכן אחרי הכל – מידי ספק דאורייתא לחומרא עדיין לא יצאנו, ולמה לא נסתפק דשמא זינתה, דאף דספק אין איסורו אלא בעשה, היינו כלפי האיסור מצד ספיקו כודאי שיש בה [והיינו אפילו על הצד שהיא לא זינתה], ואז זה נאמר רק באיסור עשה, והתם ליכא דין טומאה כתיב בה כעריות, אבל סו"ס אם היא באמת זינתה אז ודאי שהיא באיסור לאו, ואז הויא כערווה ליבום, וא"כ מספק היא ככל שאר ספק ערווה, ושפיר הקשו התוס' דהאך הקשו שם דלמה לא תיבם, הא סו"ס מדין ספק דאורייתא לחומרא אין להתיבם.

פלוגת הרא"ש והתוס' האם איכא עכ"פ ספק ערווה מצד ספק דאורייתא לחומרא, ותלוי אי בדין סוטה נתחדש גם שיש ספק או רק שספיקו כודאי.

והנה הרא"ש הקשה שתיאסר ליבום לא בתורת ספק, אלא משום דלהחמיר עשאה הכתוב כודאי, וע"ז תירץ דבספק ליכא אלא איסור עשה, והיינו דאיסור ודאי שבה הוא רק בעשה, והוסיף – ואי דאכתי תיקשי דתיאסר ליבום מספיקא שמא זינתה, ע"ז הוסיף הרא"ש, "אף על גב דאסרינן משום ספק טומאה, לא חשוב טומאה דידה אפילו כספק ערוה, הלכך פריך שפיר ותתיבם יבומי" עכ"ל.

וביאר בקוה"ע את כוונת הרא"ש כך:

שיש לחקור, שאף שברור שהתורה חידשה דספיקו כודאי, ולולי זה לא היתה הכרעה של ודאי, אכן אכתי צריכים לדון דמה היה הדין בזה, האם היה ספק דאורייתא לחומרא או שהתורה בדין ספיקו כודאי חידשה תרתי, א] יש ספק ולא מוקמינן לה אחזקה, ב] אחרי שנתחדש שיש ספק שוב חידשו עוד שהספיקו כודאי.

ועפ"י זה מובנים דברי הרא"ש דהא דאין חוששים לספק ערווה היינו משום דמוקמינן לה בחזקה, שלא נבעלה, והיינו משום דבלאו חידושא דסוטה היתה נחשבת כודאי טהורה משום חזקה, וכיון דלענין יבום לא מהני חידושא דסוטה לחושבה כודאי, משום דהודאי שבה הוא רק באיסור עשה, ממילא ליתא לב' החידושים, א] ליכא ודאי, ב] ליכא גם ספק, והרי היא בחזקת טהורה ודאית משום חזקה.

אולם בדעת תוס' שנשאר בקושיא - דתיאסר צרתה מספק - היינו משום דס"ל, דהא דחידש רחמנא הוא לעשות הספיקו כודאי, ובלאו גזה"כ לא היתה נחשבת כודאי, אבל מ"מ ראו לחושבה כספק, ולא מוקמינן לה בחזקת טהרה, דכיון דקינא לה ונסתרה איתרע חזקה.

פלוגתת התוס' אי לולי הדין ספיקו כודאי מיקרי ספק או דמוקמינן אחזקה.

ובמה שביאר הקוה"ע דפליגי התוס' והרא"ש אי לולי הדין ספיקו כודאי מיקרי ספק או דמוקמינן אחזקה - באמת דכבר פליגי בזה בתוס' בכמה דוכתי, דעיין בתוס' ריש גדה [סוף ב']. ותחילת עמוד ב'] דמפורש מחמת הרגלים לדבר כבר אינה בחזקה, ונפ"מ לדין ספק טומאה ברשה"ר וברשה"י דלא תלוי בחזקה.

אולם מאידך מפורש בתוס' בסוטה [כ"ה: סוד"ה בית הלל] דרק מחמת הדין ספיקו כודאי נתחדש שאין כאן חזקה אבל לפי האמת יש לה חזקה, וז"ל: "והכא לא שייך למימר אליבא דב"ה העמד אשה על חזקה ואימור לא זינתה שהרי רגלים לדבר שקינא לה ונסתרה והכתוב הוציאה מאותה חזקה ועשאה ספק".

וכן מבואר להלן בתוס' [שם ריש כ"ט.] דאמרו שם בגמרא "תרומה נמי לא תיבעי קרא, שהרי עשה בה ספק זונה כזונה" והקשו התוס' "תימה אמאי לא אמר כיון דטמאה הכתוב מספק מהיכא תיתי דמותרת בתרומה ולכהונה ויש לומר אי לאו קראי איכא למימר דלא טמאה אלא לענין בעלה דאיכא ספק חייבי מיתות בית דין על ידו אבל לענין תרומה וכהונה הוה אמינא אוקי איתא אחזקה" ומפורש כנ"ל שיש לה חזקה לולי הפסוק.

וברור דבפלוגתא זו בין התוס' נחלקו התוס' והרא"ש

הוכחה כהרא"ש מהרמב"ם ממה דצרת סוטה מתייבמת.

בקוה"ע [שם] הוכיח כדעת הרא"ש מהרמב"ם - דהנה דעת הרמב"ם [פ"ו מיבום הי"ט] דספק סוטה חולצת ולא מתייבמת, וצרתה או חולצת או מתייבמת, והיינו דהיא אסורה להתייבם מק"ו, וצרתה מתייבמת, דלא אלימ ק"ו למידחי צרה וכמבואר להלן [י"א:], וקשה דסו"ס דלמה לא תיאסר צרת ספק סוטה משום שמא זינתה, וצרתה היא עכ"פ ספק צרת ערווה, מדין ספק דאורייתא לחומרא, ועל כרחך צ"ל דבלאו גזה"כ דסוטה אין כאן ספק כלל שמא זינתה, דמוקמינן לה בחזקת טהרה עכתו"ד הקוה"ע.

פרק ב'

דן בדברי הגר"ח בשיטת הרמב"ם

ביבום בצרת סוטה ספק, ובגדרי קינוי וסתירה.

חידוש הגר"ח למה ליכא ספק ערווה בסוטה ספק, ובעיקר הגדרים בקו"ס.

ברמב"ם [פ"ו מיבום ח] מבואר שצרת סוטה ספק מתייבמת ומבואר שהוא למד כהרא"ש שאין אפילו ספק ערווה ולכן היא מתייבמת - ותמוה דלמה בצרת סוטה ספק ליכא עכ"פ ספק ערווה, וצ"ע - ולעיל הבאנו מהקוה"ע שביאר מצד חזקת היתר, אולם הגר"ח [שם] ביאר את הדברים באופן אחר ועפ"י ג' חידושים:

א] יש לתמוה בעיקר הסוגי' דפ"פ מצאתי, דדנו בסוגי' מצד ס"ס ודנו בתוס' ובראשונים מצד חזקות, והרי בספק טומאה ברשה"י ליכא חזקות וליכא ס"ס, ופ"פ הוא ספק סוטה שהיא ספק טומאה ברשה"י, ולמה דנים מצד ס"ס וחזקות.

וביאר בזה הגר"ח שלמדנו מזה שספק סוטה בלי קו"ס אין דינו כודאי, ולכן אף דפ"פ חשיבא כספק, אכן אין דינו כודאי, והיינו דאף דספק טומאה לא בעי קו"ס אבל ספק סוטה בעי קו"ס, ולולי הקו"ס אין דינו כודאי – זה החידוש הראשון של הגר"ח, וחידוש זה כבר מבואר בפנ"י בכתובות [שם].

ב] הגר"ח הוסיף עוד דבסוטה איכא חידוש נוסף, דלולי הקו"ס לא רק דליכא דין ספיקו כודאי, אלא דגם ספק ליכא, דמצאנו דאין אוסרים על היחוד, ומבואר דאין כאן ספק, והמשמעות של הגר"ח הוא דליכא ספק דמהיכי תיתי להסתפק, [ולא מצד חזקה ממש], וא"כ קו"ס נצרך לתרתי, א] להשוותו לספק, ב] לדין ספיקו כודאי, והוכיח כן ממה שמבואר דבעל מצי מוחל על הקו"ס ואז היא מותרת לו, וקשה דאף אי מחילה מהני לסלק את הקו"ס, אכן סו"ס מידי ספק לא יצא, ומוכרח דיחוד בלי קו"ס לא מיקרי ספק – זה החידוש השני של הגר"ח.

ג] עוד חידש הגר"ח דדין קו"ס מתייחס רק לדינים בפרשה, והיינו ונטמאה של בעל בועל ותרומה, וכיון שהדין ערוה לא כלול בפרשה זו של קו"ס שוב לא מהני הקו"ס כלפי הדין ערוה, ושוב הדרא דינא דלולי הקו"ס לא רק דליכא דין ספיקו כודאי אלא שגם ספק אין כאן, ומיושב למה צרת סוטה ספק מתייבמת ואין כאן אפילו ספק ערוה – זה החידוש השלישי של הגר"ח.

דרכו של הגר"ח נפרצוביץ זצ"ל – עפ"י הבית הלוי.

בעיקר יש לתמוה על הגר"ח דסו"ס אי ילפינן ספק טומאה ברה"י מספק סוטה א"כ מאי שנא דבסוטה בעינן קו"ס בנוסף לספק משא"כ בכל ספק טומאה, הא מאי גרע ספק דפתח פתוח מכל ספק טומאה אחרת במה שזה בא בלי קו"ס – ולאידך גיסא – איך ילפינן ספק טומאה מספק סוטה, הרי ליכא קו"ס בכל ספק טומאה, וצ"ע.

עוד יש לתמוה בעיקר הדברים דאחרי שיש דין ספק איסור לבעל והרי ספק איסור לבעל מיקרי ערוה, א"כ האיך מתחלקים בדין ערוה בהנך תרי דינים.

ובביאר הדברים נקדים בדרכו של הגר"ח נפרצוביץ זצ"ל שהביא על זה את המהלך של הבית הלוי בדין קו"ס – אלא שהקדים שאין זו כוונת הגר"ח.

הבית הלוי העיר שמצאנו בדין קו"ס שאפילו מעשים שתמיד לא אוסרים את האשה על בעלה אוסרים אותה באופן שיש קו"ס, והיינו מחמת קפידא דבעל, ולמדנו א"כ שיש ב' אופנים של איסור שחלים מכח זנות תחת הבעל, איסור שחל בלי קפידא מיוחדת של קו"ס ואיסור שחל ע"י קפידא מיוחדת של קו"ס.

וממילא י"ל עוד, דכל הדין ערוה נאמר רק באיסור שחל ע"י הזנות עצמה בלי צירוף קפידא דבעל, אבל בזנות שאוסרת ביחד עם קפידא דבעל לא מיקרי ערוה, דתרי חלויות שונות נינהו.

ומעתה מבוארים דברי הגר"ח – דנמצא שהדין ספיקו כודאי הוא מדיני האיסור המיוחד שחל ע"י קפידא דבעל דקו"ס, ובדין הזה באמת ליכא דין ערוה כלל וכלל, ולכן ליכא אפילו ספק ערוה באופן שלא היה קו"ס, ולכן גם באופן שהיה קו"ס, הא הקו"ס לא מהני לגבי הדין ערוה, וצריכים לדון בלי הקו"ס, ולכן לא הוי ספק.

ויש להוסיף על דבריו ליישב נמי למה גרע ספק דפתח פתוח מכל ספק טומאה דמיקרי דספיקו כודאי גם בלי קו"ס, דלפי הנ"ל יתכן שיש נפ"מ נוספת בעיקר חלות דין שחל על האשה, והיינו שבאופן שהיה קפידא דבעל אז חיילא האיסור בתורת טומאה, ובלי קפידא דבעל חיילא האיסור בתורת איסור גרידא בלי הטומאה שבו, ולכן הדין ספיקו כודאי רק מתייחס לאופן שיש קו"ס דאז הוי ספק טומאה, ונמצא דלא גרע סוטה משאר ספק טומאה בזה דבעינן קו"ס, דבסוטה בלי קו"ס אינו טומאה ודו"ק.

אכתי תמוה דלמה חיילא ספק דווקא בקו"ס.

אולם פשוט שאין זו כוונת הגר"ח דאף דמוסבר בזה למה ליכא ספיקו כודאי דווקא בקו"ס, דדין אחר של איסור הוא ורק באיסור הזה נאמר הלכה של ספיקו כודאי, אולם עדיין לא מוסבר בזה למה בלי הקו"ס והקפידא דבעל לא חיילא הספק כל עיקר, דאף דקפידא דבעל הוא סוג אחר של

איסור על הבעל - איסור טומאה - אכן אין סיבה לומר דבלי הקו"ס ליכא אפילו ספק, הא הקו"ס רק מגדיר את האיסור כסוג מסויים של איסור אבל למה איסור בעלמא בלי קו"ס לא מוגדר כספק, ואחרי הקו"ס שוב מוגדר כספק מחמת זה שיש כאן טומאה - ומוכרח שיש נקודה נוספת בקו"ס מלבד מה שחל דיני טומאה ע"י קו"ס.

ביאור הדברים עפ"י השערי יושר שספק סוטה באמת אינה ספק טומאה.

וצריכים לומר בזה עפ"י דברי השערי יושר [שער א' פרק ט"ז עמוד מ"ח] דג"כ הביא את הקושי מפ"פ מצאתי דלמה לא מיקרי ספק טומאה, ועיי"ש בהמשך הדברים [עמוד מ"ט ד"ה וע"כ גלע"ד] שחידש - והוכיח כן מהרמב"ם בפירוש המשנה בטהרות - דלפי האמת ספק סוטה באמת אינה ספק טומאה, דספק איסור הוא, אלא שהתורה כתבה לשון טומאה על האיסור הזה ללמד מכאן לספק טומאה, ונמצא דילפינן מספק איסור של סוטה לספק טומאה שיש חילוק בין רשה"י לרשה"ר בספיקות, אכן כל הפרטים האחרים שבסוטה צריכים קו"ס הם פרטים שלא שייכים לספק טומאה אלא לספק סוטה, ושוב לא קשה ולא מיד.

מתמה בעיקר החידוש דקו"ס משווהו לספק, ומתמה מה שייך "פלגינן בספקות".

אלא דעיקר הדבר דהאיך קו"ס משווה את הספק לספק אכתי צ"ב, אטו נימא שיש כאן גזה"כ בעלמא שכל שמצטרף קו"ס לספק בזה נאמר בגזה"כ דאז חיילא הספק - ובלי זה לא חיילא הספק, וגזה"כ נוספת דמהני מחילה על הקו"ס ושוב הדרא למפרע שמתבטל כל הספק, וצ"ע. ויתכן לפרש את הדברים עפ"י המבואר בתוס' ריש נדה - מובא לעיל [פרק א'] - דע"י הקו"ס איכא רגלים לדבר ויצאה מחזקתה, ובזה מובן למה דווקא ע"י קו"ס מיקרי ספק, אולם אי נימא כן אכתי צריכים להבין דאחרי שיש קו"ס ומתברר לנו שיש ספק, שוב קשה דלמה לא מיקרי ספק ביחס לדיני ערווה, הא סו"ס א"א לומר שזה לא ספק ומהיכי תיתי להסתפק, הא אחרי שחל הספק כלפי הבעל שוב מוכרח שזה ספק אמיתי ומאי שנא דיני ערווה.

ובתוספת ביאור - עיקר חידוש הגר"ח [גם בלי לבא לקו"ס] צ"ב - דמה שייך שנסתפק על מעשה מסויים [שיוצאים ממנו ב' דינים] אי היה או לא, והספק יחשב כספק לגבי דין אחד ולא לגבי הדין השני, הא פלגינן 'נאמנות' שמענו אבל מה שייך פלגינן בחלות 'שם ספק'.

הא פלגינן נאמנות פירושו - שהתורה סומכת בענין מסויים על נאמנות או הכרעה מסויימת ולא לענין אחר, וכמו שיש בי"ד של ע"א ושל כ"ג ושל ג' - ולכל נידון נקבע סמכות אחרת, כמו כן נקבע סמכות אחרת כלפי הכח ההכרעה והנאמנות של כל נידון ונידון, אולם בספיקות מה שייך לחלק כן ולומר שיש כאן ספק לגבי בעל בועל ותרומה, ולגבי יבום ליכא ספק - ומה בזה גזה"כ דקו"ס - דמה הגדר בכל הנ"ל.

פרק ג'

דרך חדשה בעיקר דברי הגר"ח.

ד' תמיהות בעיקר דברי הגר"ח.

לסיכום - בדברי הגר"ח צריכים לבאר ד' נקודות:

א [מה שייך ספק לענין דבר אחד [בעל בועל ותרומה] ולענין דבר אחר [יבם] מיקרי 'מהיכי תיתי' וליכא ספק - אטו פלגינן בספיקות, ב] מה שייך שקו"ס יגרום שזה יהיה ספק - והרי אינו מצד דמילא איכא רגלים דבר דא"כ שוב ליכא לחלק בין דיני יבם לאידך דינים, וע"כ שזה מדיני הקו"ס להשוותו לספק - וצ"ע הגדר בזה, ג] מה שייך מחילה על קו"ס לומר דשוב בטל כל הספק - הא אי בשעתו היה כאן ספק האיך זה מתבטל במחילתו - וצ"ע, ד] מה שייך לחלק בין ספק טומאה ברשה"י דספיקו כודאי בלי קו"ס, ובסוטה בענין דווקא קו"ס, וצ"ע.

הקדמה בספקות - המציאות של ספק אינו חסרון ידיעה, אלא דספיקות בנויים מה'צדדים' שבספק, ולא מכמות של מקרים ו'אחוזים' של מקרים.

ונראה להקדים בזה בהקדמה אחת - המציאות של ספק אינו חסרון ידיעה, אלא דספיקות בנויים מה'צדדים' שבספק, ולא מכמות של מקרים ו'אחוזים' של מקרים, ויש בזה נפ"מ טובא האם ספיקות הם כפי האחוזים וספק היינו חמישים אחוז לכל צד, או שספק היינו 'צדדים' בספק - ונוכיח את הדברים ממה שמצאנו בהלכות חזקות בספקות.

ביאור פלוגתת הראשונים אי איכא חזקה בספיקא דדינא.

מצאנו יסוד גדול והוא - דכפי העמדת צדדי הספק משתנה גוף הספק – ובזה איכא כבר נפ"מ אי שייך חזקה על ספק כזה – ולהלן ג' גוויי בזה.

הראשונה - נחלקו אי בספיקא דדינא איכא דיני חזקה או לא, דעיין בזה בשלטי גבורים [חולין מ"ט] דנקט דלא מהני ובר"ן בקידושין [ה':] בנתן הוא אומרה היא מבואר דמהני, ונאמרו בזה כמה סברות:

א) משום שזה ספק אלים כמו תרי ותרי, והיינו דוקא בספק דרבוותא שחולקים תנאי ואמוראי כשני הצדדים, כל צד אלים ככת עדים, וכמו דעדים נגד החזקה מערער את החזקה כמו כן הנך רבוותא דחולקים מערערים נגד כחו של החזקה – וכל זה מבואר בקונטרס הספיקות [כלל ה' אות ו'].

ב) או משום שזה רק חסרון ידיעה של החכם וזה לא ספק - פר"ח [סימן ק"י כללי ס"ס ס"ק י"ז], עיי"ש היטב.

ג) או מחמת טענת המשנה למלך [טומאת צרעת פ"ב] שביאר בפשיטות, "דאטו מפני חזקתו של זה ישתנה מה דאגמריה למשה מסיני".

ובסברת הפר"ח מבואר דחזקות צריכות ספיקות וכל שאין צדדים לספק, אין כאן ספק, וחסרון ידיעה אינו 'צד', ושוב אין כאן ספק וממילא דליכא חזקה, שחזקה שהיא הנהגה בספיקות לא מהני בכה"ג, ועיין בהערה ³³¹.

ובסברת המשנה למלך כבר תמהו דמאי שנא מכל חזקה, וביאר בזה בשערי יושר דפליגי האם ספיקא דדינא הוא ספק בכל אופן ואופן שבו שייכא הספק, והצדדים של הספק חיילו בכל אופן ואופן, או דצדדי הספק הם בשו"ע ובהרי סיני, ואי צדדי הספק הם בהר סיני [מה אמר הקב"ה למשה] אז א"ש טענת המשנה למלך דלא שייכא החזקה של הגברא בנידון שלו לצדדי הספק בהר סיני, ושפיר אמרינן "דאטו מפני חזקתו של זה ישתנה מה דאגמריה למשה מסיני", אולם אי הצדדים מתייחסים לכל אופן ואופן בפני עצמו אז שפיר מהני החזקה.

הרי לנו ששורש הספיקות והצדדים הם כפי איך שהם נעמדים ועומדים, וכך הם דיני החזקה, דמיתלי תלי בגדרי החזקה, אולם זה פשוט שאם ספק פירושו 'חסרון ידיעה' – הרי הכל כלול בחסרון ידיעה שלו, גם הספק במקרה דלפנינו וגם הספק בשו"ע, ורק אחרי שיש דין 'צדדים' מתחיל הדיון של העמדת הצדדים.

ביאור פלוגתת ר"ה ור"ח בב' כתות עדים.

עוד מצאנו כעין זה בש"ש [ש"ג פ"ז וש"ד פ"ב] בספק בתערובת וכן הוא בקצוה"ח [סימן ל"ד סוס"ק ו'], ועיין בזה באמרות אברהם חזקת הבתים [סימן ט"ו פרק ג'] - ומבואר התם דנחלקו ר"ה ור"ח בב' כתות שמכחישים זא"ז האם כל אחד אית ליה חזקת כשרות ידיעה או לא, ושורש פלוגתתם האין מעמידים את צדדי הספק, ובזה איכא כבר נפ"מ לגבי החזקה, וזה ממש כספיקא דדינא דגם נחלקו איך מעמידים את צדדי הספק, [כתחילתה או כסופה].

והיינו שזה ודאי שתחילת הספק הוא איזה כת נפסלה, אלא שיש לומר שכעת יש ב' ספיקות נפרדות על כל אחד ואחד בנפרד האם הוא פסול או כשר ושפיר מעמידים כל אחד על חזקתו כב' שבילין וזו שיטת ר"ה דלכן איכא חזקת כשרות לשניהם, אבל י"ל עוד שצדדי הספק תמיד מוגדרים בתערובת והיינו מי הפסול שביניהם וא"כ ליכא מקום לחזקה, והנידון הזה דומה לנידון של ספיקא דדינא שכולם מודים שהר סיני הוא תחילת הספק אבל הנידון הוא האם האשה שחל בה הספק היא חלק מצדדי הספק או לא, וע"ע ברעק"א [שו"ע יו"ד סימן א' על הט"ז ס"ק ו'] ועיין בהערה ³³².

³³¹ ולענין רוב יש לדון דג"כ בעי ספק ועיין בחי' הגר"ח על הרמב"ם [יב"ח] באין אוסרים על היחוד להלן [י"ג]. דאין מספק בלא ראיו, ויעיין להלן [י"ג]: באין אפוטרופוס לעריות דליכא מספק, ומבואר בתוס' [עמוד א' ד"ה ואין] דביוחסין שיש ספק דאז האין אפוטרופוס לעריות הוא כבר רוב, ודו"ק.

³³² דאירי בספק טריפה שנפלה לתוך סיר ונתבשלה שגם הסיר צריך הכשר ולא אמרינן דכיון דלפני כן הסיר כשר א"כ מוקמינן אחזקתיה, שהרי הסיר גם עכשיו מותר ורק שבבליעות מונח איסור, ולא השתנה לא הסיר ולא הבליעות, והכל כמו המצב הקודם, הלכך איזה חזקה יכולה להתירה, ודו"ק.

ביאור פלוגתת רש"י ותוס' במחזיקין מאיסור לאיסור.

מצאנו בזה גוונא נוספת – בדין מחזיקין מאיסור לאיסור, והיינו דכיון שהבהמה היתה בחזקת איסור אבר מן החי והסתפקו על השחיטה מוקמינן לה בחזקת איסור, ולכן עכשיו היא בחזקת איסור נבלה, הרי דמחזיקין מאיסור אבר מן החי לחזקת נבילה, ושיטת התוס' [חולין ט'] דמחזיקין מחזקת איסור אינו זבוח וזה מובן – שמחזיקין אותו שלא השתנה דינו, אבל אי מחזיקין מחזקת איסור אבר מן החי לאיסור נבילה והיינו כשיטת רש"י [שם], הא תמוה דמנפ"ש איסור זה הותר, והנדון הוא איזה דין חיילא עכשיו, דין איסור נבילה או דין היתר שחוטה, ולמדנו מזה שהחזקה היא הנהגה דינית בספיקות ולא שייכא למציאות, וכיון שהיה לה דין איסור מחזיקין הלאה דין זה. אולם דין זה אכתי צ"ב דהא סו"ס זה פשוט לנו דנסתלק האיסור אבר מן החי, ואף אי יש כאן הנהגה בספיקות אכתי לא שייך באופן שנסתלק הדין הראשון, וצ"ע.

והביאור כנ"ל – דע"כ שיש שני 'שמות' בצדדי הספק, ספק איסור והיתר וספק נבלה ושחוטה, וכשמעמידים את הספק על הצדדים האם זה אסור או מותר בלי ה'שם' נבלה שבו, אז שפיר משכחת לה חזקה, שחזקה יכולה להכריע כלפי האיסור עצמו, דאף דכו"ע מודי שהנבלה הוא גם סיבת האיסור וגם 'שם' האיסור, אבל מאן יימר לן שא"א לדון ולהגדיר את צדדי הספק כפי השם איסור מצד עצמו ביחס לחזקה, ואז נוכל להעמיד את המצב של איסור בחזקתו.

הרי לנו דנחלקו רש"י והראשונים האידך מעמידים את צדדי הספק לגבי הדין מחזיקין מאיסור לאיסור, ונחלקו נמי הר"ן והשלטי גבורים האידך מעמידים את צדדי הספק בספיקא דדינא, ונחלקו אמוראי האידך מעמידים את צדדי הספק בב' כתי עדים.

החילוק ברמב"ם בין איקבע איסורא ללא איקבע איסורא.

עפ"י הנ"ל יש לבאר דבר נוסף בספקות – הנה כבר הוכיחו דאף ששיטת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, אולם אכתי מוכרח דהרמב"ם יודה דספק דאורייתא לחומרא מהתורה בספק של איקבע איסורא, וזה מוכרח מהדין אשם תלוי שמחייבו בספיקות וזה מהתורה, ועיין בזה בש"ש [ש"א פ"א] בשם הפר"ח, והיינו בחתיכה א' משני חתיכות, וע"כ דשאני בזה איקבע איסורא שגם לפי הרמב"ם שזה מהתורה דשפיר יש בזה דין להחמיר מהתורה.

והנה זה פשוט דמצד אחוזים ליכא שום נפ"מ בין ספק בעלמא לספק דאיקבע איסורא, וכל החילוק ביניהם הוא מצד הצדדים, שצדדים של איקבע איסורא הוא צד איסור שיותר קיים לפניך מספק דעלמא, דבספק של חתיכה א' שעומדת לפניך מתוך שני חתיכות הרי הצד איסור עומד לפניך יותר, ויותר קשה להתעלם מהצד ההוא אחרי שהוא ודאי כאן – ולכן יותר צריכים להתחשב בו ולראות אותו כצד בספק, הלכך מודה בזה הרמב"ם דהכא לחומרא מהתורה, ורק בלא איקבע איכא דין שמה"ת לקולא והיינו שיש לו דין 'להתעלם'.

כל זה מובן דווקא אחרי שיש מהלך וגדר בספיקות דספק היינו 'צדדים' בספיקות – וכנ"ל לגבי חזקות – ושוב יש נפ"מ דאיזה צדדים מתעלמים מהם ואיזה צדדים לא מתעלמים מהם.

ובעיקר האי ענינא עיין אמרות אברהם [כתובות סימן ב'], והרחבנו עוד בזה להלן [שם סימן ג'] לבאר ביסוד זה דסביב כל זה בנויים כל הגדרים של ס"ס.

הנידון של ברי ושמא בממונות – היינו דבזה מעמידים את ה'צדדים' בספק בממון, ודבר זה מצאנו גם בסוטה ובסוג איסורים שהוא בע"ד על האיסור.

והנה – עיין עוד באמרות אברהם כתובות [סימן י"ד] שהרחבנו עוד בזה לבאר יסוד דינא דברי ושמא – וביארנו את עיקר הכחות של טענות ושל בע"ד בממונות – ונתבאר שם שהטענות הם הם ה'צדדים' של הספק בממונות, דספק ממון שונה בזה מכל ספק אחר שכאן הטענות הם הם עצם העמדת הצדדים, ולכן ברי עדיף וזוכה בדין כיון שרק הצד שלו בממון עומד לפנינו, ובזה נתבאר עוד בדברי הרא"ש בכתובות [ט'] דאיכא דין ברי ושמא באיסורים אלא שתלוי באיזה איסורים, שיש איסורים כמו פסול הגוף או סוטה שבהם הוא חשיב כבע"ד, וכל זה נתבאר הארוכה בקובש"ע על כתובות [ס"ק כ"א – כ"ט], והביאור בזה כנ"ל שאז הוא מעמיד את הצדדים בטענתו, ומהני כמו כל ברי ושמא בממון, והספק נמדד כפי האידך שהוא מעמידו בטענתו – עיין בכל זה אמרות אברהם כתובות להלן [סימן כ'].

ביאור דינא דקו"ס - שזכותו של הבעל בתור בעל האישות לתבוע להעמיד כאן את ה'צד' ספק שאולי היא קלקלה את האישות שלו, ובזה מהני מחילה לבטל את הספק מלהיות ספק.

הדרנא לסוגיין ולדברי הגר"ח:

הגר"ח למד דאין אוסרים על היחוד - פירושו - שאין כאן 'מספק' והיינו ד'מהיכי תיתי' להתחיל להעלות כזה צד מחמת מעשה של יחוד, וכשאין 'מספק' אין 'ספק'.

ונראה - דבדין קו"ס כתוב שזכותו של הבעל בתור בעל האישות לתבוע להעמיד כאן את הצד ספק שאולי היא קלקלה את האישות שלו, הרי בק"ו של במותר לה נאסרה וכו' למדנו מרש"י [סוטה ו']. שאיסור סוטה היינו קילקול האישות, והבעל הוא בע"ד על הקילקול באישות שלו - ולכן נתנה לו תורה זכות להעמיד ולהחזיק את ה'צד' כ'צד' - והיינו ד'שמא נבעלה' מצד עצמו הוא 'צד' שאפשר 'להתעלם' ממנו ולא צריכים לדון ולהעלות כזה צד לצד, אכן זכותו של הבעל להעלות כזה צד כצד, שמא קלקלה את האישות שלו, ובזה אהני לן קו"ס.

לכן יש סוגי' של מחילה לבטל את הספק וכמו שהביא הגר"ח, והיינו דאי מוחל על זכותו להעמיד את הצד כצד שוב בטלה כל הספק - הרי ספק היינו צדדים - ואין אין צדדים ליכא ספק, ואחרי המחילה כבר ליכא צד, [וכל זה מישך שייכא לדין בע"ד שיש בו להשקותה ולהשביע אותה, ואכמ"ל].

אף שכתוב בתוס' בסוטה ונדה - [מובא לעיל] - שיש רגלים לדבר ע"י קו"ס, אכן אין הכוונה דממילא הוי ספק מצד עצמו, אלא שזכותו של הבעל לדון את הספק כספק ע"י הרגלים לדבר, ולכן מהני מחילה, הרי אי היה רגלים לדבר מצד עצמו מה מהני מחילה.

מבאר למה לא שייך ספיקו כודאי בפתח פתוח, ולמה ליכא אפילו ספק לגבי צרת ערווה.

ונראה דדין ספיקו כודאי הוא המשך של הך דין - אחרי שזכותו להעמיד את הצד בספק כספק, שוב חידשה תורה שצד כזה שהבעל מחזיק ותובע כצד בספק - בצד כזה נוקטים ומכריעים כהצד ודאי שיש בספק.

וממילא - בפתח פתוח - אף שיש צדדים להאי ספק אבל זה כבר כספק דעלמא שיש בו צדדים מצד עצמו, והכא לא נאמרה ההלכה של ספיקו כודאי, שכל הדין ספיקו כודאי שחידשה תורה שצד כזה שהבעל מחזיק ותובע כצד בספק - בצד כזה נאמר דנוקטים ומכריעים כהצד ודאי שיש בספק.

בזה מבואר נמי למה לגבי יבום וצרת סוטה ליכא אפילו ספק, ושאלנו - אטו שייך פלגין בספיקות - והביאור כנ"ל, דאה"נ דבכל ספיקות לא שייכא פלגין - הרי ספק הוא ספק, אכן הכא איירי בספק כזה שמצד עצמו אינו ספק אלא שכל הספק הוא דווקא עד כמה שהבעל מחזיק את הספק כספק, ובכה"ג אמרינן דתלוי בזכות הבעל וזכותו של הבעל להחזיק את הספק כספק הוא רק לגבי הדינים הכתובים בפרשה, והיינו בעל בועל תרומה, אבל לגבי דין ערווה לגבי יבום, כלפי זה ליכא דין קו"ס, ושוב הדרא הספק להתבטל מלהיות ספק, ודו"ק - ובנוסח אחר - כלפי הדיון של צרת סוטה דנים כאילו שהיתה מחילה על הקו"ס כיון דהקו"ס מעולם לא חיילא כלפיו.

מחלק בין ספק טומאה לספק סוטה.

כל זה כאמור אחרי יסוד דברי השערי יושר [מובא לעיל פרק ב'] דספק סוטה אינו ספק טומאה אלא ספק איסור, אלא דילפינן לספק טומאה מספק סוטה, ובספק סוטה יש דין מיוחד דדווקא ע"י קו"ס חיילא הספק ודווקא בספק כזה דחיילא ע"י קו"ס נאמר דין של ספיקו כודאי.

הערה - בחילוק בין רוב או ס"ס מדין רוב - מול ספיקו כודאי.

יש לעיין - ס"ס אלימא מרוב ורוב מהני בספק טומאה נגד הדין ודאי, וס"ס לא מהני, והביאור בזה עפ"י כלה נ"ל שיש רוב שבנוי מתוך הצדדים בספק, וכמבואר בחו"ד בגדר דין רובא דאיתא קמזם ולכן ס"ס מדין רובא דאיתא קמן, ובזה חלוקין רוב מס"ס, וכל זה מבואר בדברינו באמרות אברהם כתובות [סימן ג' פרק ב'] בארוכה.

סימן מ"ו

מחזיר גרושתו,

ובעיקר גדרי טומאה כתיב בה כעריות,

ובחילוקים בין סוטה למחזיר גרושתו.

פרק א' הערות בפשט. / / פלוגתת ריב"כ ורבנן במחזיר גרושתו ובסוטה, ופלוגתתם האם שייך לשון 'ונטמאה' על ביאה זו. / / דן לריב"כ אי בעי נישואין או בעילה או שניהם - ותלוי בב' התירוצים אי דין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו או גם בעשה. / / דן לגבי יבום בפלוגתת ריב"כ ורבנן. / / בפלוגתת התוס' והראשונים אי טומאה כתיב בה כעריות במחזיר גרושתו כולל פטור חליצה לכו"ע או רק לרבנן דריב"כ דלמדו דאיכא ערוה רק בפשטי דקרא. / / תחילת פלוגתא זו בביאור טענת רב יוסף [סוטה ה']. / / תחילת פלוגתא זו בביאור המסקנה [כ']: במה דתלי אי תפיסת קידושין באי תפיסת זיקה. / /

פרק ב' בחילוקים בגדרי טומאה כתיב בה כעריות בסוטה ומחזיר גרושתו, ועיקר הגדר בדין טומאה כתיב בה כעריות דנתחדש פגם של ערוה בלי ערוה עצמה. / / סיכום השיטות בחילוק בין דין טומאה כתיב בה כעריות דסוטה למחזיר גרושתו - לגבי חליצה - ג' שיטות, תוס' רמב"ן ותוס' ר"פ. / / כמה קושיות בסוגי'. / / בעיקר הילפותא ובעיקר הגדר בטומאה כתיב בה כעריות - נתחדש פגם של ערוה בלי ערוה עצמה - אין כאן "גזירה שוה" אלא "גילוי מילתא". / / נתחדש פגם של ערוה בלי ערוה עצמה - ולכן הדרגות של הפטור יבום שתלויים בדרגת הפגם שנמצא בטומאה, תלויה בדרגת הטומאה, ונפ"מ בין ביאת היתר לביאת איסור. / /

פרק ג' ביאור התירוק השני שהכל תלוי בלאו, ונפ"מ בריב"כ דליכא ערוה בסוטה. / / כמה הערות וקושיות לפי התירוק השני שהדין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו. / / פלוגתת ב' התירוצים [לגבי הלאו] היא פלוגתא בסברא אי נתחדשה כאן המשך לפרשת עריות או שהטומאה פוגמת בלי הערוה. / / ביאור סברת ריב"כ דמחזיר גרושתו אלימא מסוטה רק מחמת זה שיש לה פרשת עריות, לעומת רבנן דריב"כ דמחזיר גרושתו היא גם בפרשה וגם לא בפרשה, וביאור החילוק בין התוס' ישנים לתוס'. / / מבאר את החילוקים בין הנך תירוצים לגבי הדין ערוה בצרת צרה ולגבי האשת אח של הסוטה אינה ערוה. / / תמיהא רבתי מאזהרה שמענו עונש מנלן דליכא כרת וליכא פטור חליצה - ב' דרכים בזה. / / בביאור שיטת רש"י - פלוגתת המהרש"א וקרני ראם, ומקור שרש"י לומד כמו התוס' ר"פ. / /

פרק א'

הערות בפשט.

פלוגתת ריב"כ ורבנן במחזיר גרושתו ובסוטה, ופלוגתתם האם שייך לשון 'ונטמאה' על ביאה זו.

נחלקו ריב"כ ורבנן בפסוק של מחזיר גרושתו, דלשון הפסוק שהוא מחזיר אותה - אחרי אשר הטומאה - והרי קאי אחרי הנישואין של בעל אחר, ולמה כתוב לשון טומאה - ובזה נחלקו, דריב"כ למד דלמדנו הכא דמחזיר גרושתו איירי בנישואין ולכן שייך לשון טומאה דקאי על הבעילה של הבעל השני - וזה רק אחרי נישואין, ורבנן למדו דקאי אחרי אירוסין, וע"כ דלשון טומאה לא קאי על מחזיר גרושתו, אלא על סוטה, וזה המקור שיש לאו בסוטה, ונמצא דקרא דמחזיר גרושתו באמת קאי בסוטה, אבל לפי ריב"כ באמת ליכא לאו בסוטה, וביאורו בגמרא משום שלשון הפסוק במחזיר גרושתו הוא לשון הוי'.

ובתוס' פירשו דלשון טומאה לרבנן דריב"כ לא קאי על נישואין, כיון דלא שייך לשון טומאה על ביאה של נישואין, ורק בביאת זנות של סוטה שייכא לשון זה.

וביאר דבריו דטומאה לא קאי על התוצאה הדינית שחל בה ביחס לבעל - והיינו שהיא נטמאה לבעל, דזה היה שייך גם בביאת היתר, אלא שהטומאה מגדירה את המעשה שאוסר אותה ולא מתאים לשון כזה בביאת היתר, וכעין זה מבואר לעיל בתוס' [עמוד א'] ובתוספת ביאור ברא"ש דמתחילה נקטו דונטמאה קאי על הספק עצמו ושוב חזרו בהם דקאי על הודאי וביאר ברא"ש דקאי על הביאת זנות, ולפי הקס"ד של הרא"ש והתוס' שיש טומאה חדשה על מצב של ספק אז פשוט דקאי על התוצאה הדינית, ולא על המעשה, ותלוי בהנ"ל.

ובשיטת ריב"כ דקאי טומאה על ביאת נישואין י"ל דמבואר הכא עפ"י החינוך [תק"פ] דלהחזיר אותה אחרי שנבעלה לאחר הוא "כעין זימה", וכנראה שהגדר בזה הוא דאף דהביאה מצד עצמה מותרת, אכן אחרי שהיא חוזרת לראשון אז חידשה תורה דדומה לזימה והיינו דאז דנים שיש כאן אישות מתמשכת עם הראשון, ואישות זו הופסקה ע"י הביאה ההיא - הרי שהתורה אוסרת מחמת "דומה לזימה" והגדר ב"דומה לזימה" הוא לדון מחדש את האישות כאישות מתמשכת אחרי

שהחזיר אותה, ולהכי מיקרי "מחזיר גרושתו" - ונמצא שאחרי שהוא החזיר אותה דנים את הביאה ההיא כביאה של ונטמאה - מכאן ולהבא כלפי החזרה - וזה לשון הפסוק ונטמאה לריב"כ. **דן לריב"כ אי בעי נישואין או בעילה או שניהם - ותלוי בב' התירוצים אי דין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו או גם בעשה.**

והנה לריב"כ דדין מחזיר גרושתו קאי בנישואין, יש לעיין בתרתי, א] האם מהני ביאה בלי נישואין, ב] האם מהני נישואין בלי ביאה, ויש לדייק בלשון רש"י דכתב [ד"ה הוטמאה] "הוטמאה - נבעלה", ומאידך להלן בהוכחה של ריב"כ דאירי בנישואין דכתב "לא יוכל בעלה הראשון משניסת לאחר ע"י קידושין ואישות" - וכפשוטו משמע נישואין, ודו"ק, וכנראה דתרתיה בעינן, וכן מפורש ברבינו הלל [סיפרי כי תצא - אות ר"ע] "דנשאה ונבעלה לו".

ובאמת דלהלן [צ"ה] פשטי' דסוגי' משמע דקאי דווקא אחרי ביאה של השני, ועיין בריטב"א [צ"ה] דכתב דנישואין בלי ביאה אוסר מזדבנן דתמיד עבדינן נישואין כבעולה, אלא דלא ברור בריטב"א מה הדין של ביאה בלי נישואין, ועיין במאירי שאינו כלום.

דן לגבי יבום בפלוגת ריב"כ ורבנן.

למדנו דלפי כולם פשטי' דקרא קאי על מחזיר גרושתו, ונחלקו בדרשה, אי דרשינן לסוטה, או דלא דרשינן לסוטה, ולפי ריב"כ הפסוק איירי במחזיר גרושתו ולכן כפשוטו איכא בזה דין ערוה ליבום, וכנתבאר עד עכשיו בסוטה, ולכן גם צרתה לא תתייבם - וכנתבאר לעיל ברב בצרת סוטה, אבל לפי רבנן שהפסוק איירי בסוטה, א"כ יש לדון אי איכא פסוק על מחזיר גרושתו, ומה יהיה הדין בצרה דידה, ומבואר בגמרא דהסתפקו אי אזלינן בתר פשטי' דקרא ואז גם סוטה וגם מחזיר גרושתו מיקרי טומאה כעריות, או "כיון דאיעקר איעקר", והיינו דנעקר הפסוק ושוב לא קאי הטומאה במחזיר גרושתו כלל וכלל.

והנה היא עצמה ודאי לא מתייבמת לכו"ע - והיינו מחמת הק"ו, וכמבואר בהמשך העמוד, וכל הספק הוא לגבי הצרה, דבצרה בעינן לבא לדין טומאה כתיב בה כעריות ולכן איכא ספק אי קאי הפסוק של טומאה על מחזיר גרושתו לחכמים או לא.

והנה מובא בסוגי' פלוגתתם לגבי מחזיר גרושתו - אכן יש לדון האם נחלקו נמי לגבי צרת סוטה, והיינו דמבואר בגמרא דלפי ריב"כ הפסוק קאי על מחזיר גרושתו ויש לדון בדין צרת סוטה, דליכא ביה לאו.

ולכא' תלוי בב' התירוצים בתוס' [עמוד א'] אי קאי טומאה כתיב בה כעריות דווקא בלאו [תירוצ' ב'] או דקאי גם בעשה עכ"פ לחומרא [תירוצ' א'], וכבר כתבו התוס' לעיל [ג']: דנפ"מ בין ב' התירוצים לגבי בועל דאית ביה עשה בלי לאו, וה"ה דאפשר לומר כן בשיטת ריב"כ, ועיין במשנה למלך [יב"ח פ"ו ה"ט ד"ה וראיתי בירושלמי] דליכא דין צרת סוטה לריב"כ, וכן מבואר בקרן אורה.

בפלוגת התוס' והראשונים אי טומאה כתיב בה כעריות במחזיר גרושתו כולל פטור חליצה לכו"ע או רק לרבנן דריב"כ דלמדו דאיכא ערוה רק בפשטי' דקרא.

עיין בתוס' [ד"ה צרתה מהו] שכתבו דהיא גופה לא מיבעי ליה דלר' יוסי בן כיפר ודאי פטורה מן החליצה ומן הייבום דטומאה כתיב בה כעריות והספק בצרתה הוא מחמת המיעוט של היא תועבה. ובשיטת רבנן נמי כתבו התוס' "היא גופה פשיטא דחולצת ולא מתייבמת דאפי' אם תמצא לומר כיון דאיתעקר איתעקר אינה מתייבמת מק"ו דהשתא במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש ואת"ל נמי דאין מקרא יוצא מידי פשוטו אין לפוטרה מן החליצה כיון דעיקר קרא דטומאה בסוטה כתיב ולא במחזיר גרושתו משום דלא מסתברא למיקרי טומאה נישואי גרושה כדפרישית לעיל".

הרי לנו דבשיטת רבנן איכא פשרה בין טומאה כתיב בה כעריות, דאי מצד פשטי' דקרא סגי לן שיפטור יבום בלי חליצה, אף דלא איעקר קרא, ורק לריב"כ דעיקר קרא קאי במחזיר גרושתו אז פשיטא דאיכא פטור יב"ח.

והנה התוס' אזלי לשיטתייהו בעמוד א' דפטור יב"ח דסוטה ילפינן מהדין טומאה כתיב בה כעריות, וא"כ ה"ה לריב"כ, ורק ברבנן דאינו אלא פשטי' דקרא הוא דאמרינן דליכא בזה פטור גמור, ופטרין ביבום בלי חליצה - וכן הוא שיטת רש"י [שם].

אולם הרמב"ן ורשב"א [עמוד א'] היה להם פשוט שהדין טומאה כתיב בה כעריות אינו אלא פטור יבום בסוטה, והוכיחו כן ממה שפשוט בסוגי' דמחזיר גרושתו הוא רק פטור ביבום. והיינו גם לתוס' וגם לראשונים איכא מקור בסוגי' דאיכא חליצה במחזיר גרושתו, וכדיבואר – אלא שנחלקו אי איכא ראייה לכו"ע או דילמא דדווקא לרבנן דריב"כ איכא הוכחה דאיכא ערוה קלישא דאינה אלא ערוה מפשטי' דקרא.

תחילת פלוגתא זו בביאור טענת רב יוסף [סוטה ה':].

ותחילת פלוגתתם מתחיל בסוגי' בסוטה דרב יוסף אמר אילו איתא לבעל, ולמד הרמב"ן דהכוונה דרך אי תפיסת קידושין גורם אי תפיסת זיקה ופטור חליצה, והיינו כסוגי' להלן [כ'] - כן ביארו בברכ"ש, וכדהבאנו לעיל [סימן מ"ב], וטענה זו היא הבסיס בסוטה ודאי ומחזיר גרושתו לומר שיש חליצה, וזו באמת שיטת רב יוסף, ומוכרח ע"כ דלרב שלמד שיש פטור חליצה בסוטה ודאי דע"כ דאיכא פסוק מיוחד של פטור חליצה בסוטה ודאי - וכנתבאר לעיל מצד לאחר ולא ליבם, ועיין בהערה³³³ מקור לזה.

אולם התוס' חולקים בכל הנ"ל שלמדו שרב יוסף טוען טענה בסוטה ספק עצמו ולא טענה כללית, וטענתו אך ורק בגדרי לאחר ולא ליבם, וכל זה מבואר בדברי התוס' בסוטה [שם] וכנתבאר כל זה לעיל [סימן מ"ב] – וכן נתבאר שם בשיטת רש"י, וא"כ אין זה ענין לא למחזיר גרושתו ולא לסוטה ודאי, דפטור טומאה כתיב בה כעריות לחוד ופטור לאחר ולא ליבם לחוד.

תחילת פלוגתא זו בביאור המסקנה [כ':] במה דתלי אי תפיסת קידושין באי תפיסת זיקה.

ולכאנ"ל היה נראה דתחילת פלוגתא זו היא בעיקר הסוגי' להלן [כ':], האם למסקנה אי תפיסת זיקה ופטור חליצה תלוי אך ורק באי תפיסת קידושין – לרמב"ן דלמד את הכל מסברא ברור שזה כך, או דהחילוק של אי תפיסת קידושין הוא רק סיבה לחלק בין עריות שבהם איכא פטור חליצה לחי"ל ועשה דבדידהו ליכא פטור חליצה, וכהצד השני י"ל בתוס'.

וביותר נראה כן מרש"י שלמד בכמה דוכתי שהפטור חליצה כתוב בפסוק של עליה, וכבר הבאנו את דרכו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דלפי המסקנה הסוגי' [כ':] למד שהכל תלוי ב'עליה' לחלק בין עריות לחי"ל ועשה - עכ"פ אין הדבר תלוי למסקנה באי תפיסת קידושין כפשוטו אלא שזה סימן לחלק בין עריות לחי"ל ועשה, וממילא דהדרשה של טומאה כתיב בה כעריות ממעט גם חליצה גם בסוטה ודאי וגם במחזיר גרושתו – כן יבואר בשיטת רש"י ותוס' - ולכן הם למדו שהטענה של רב יוסף לא שייכא לכאן.

מה"ט הוצרכו התוס' לצמצם את החידוש של המגרא שבמחזיר גרושתו איכא חליצה, ותלוי בפשטי' דקרא, דדווקא טומאה כתיב בה כעריות מצד פשטי' דקרא אית לה חליצה, לא כן טומאה כתיב בה כעריות בסוטה ודאי או במחזיר גרושתו לפי ריב"כ – ושיטת רש"י בזה יבואר בהמשך.

פרק ב'

בחילוקים בגדרי טומאה כתיב בה כעריות בסוטה ומחזיר גרושתו,

ועיקר הגדר בדין טומאה כתיב בה כעריות דנתחדש פגם של ערוה בלי ערוה עצמה.

סיכום השיטות בחילוק בין דין טומאה כתיב בה כעריות דסוטה למחזיר גרושתו – לגבי חליצה – ג' שיטות, תוס' רמב"ן ותוס' ר"פ.

לסיכום השיטות בדין טומאה כתיב בה כעריות דסוטה ומחזיר גרושתו צריכים להקדים – הרי מצד א' מבואר לעיל דבסוטה אמרינן טומאה כתיב בה כעריות גם לחליצה וגם לצרה, ומאידך,

³³³ ויש להביא סמוכין לזה מהרשב"א – שכתב כהרמב"ן לעיל [י"א], ולהלן [סוף כ':] כתב דמחזיר גרושתו וסוטה ספק איכא בהם חליצה מחמת הדרשה של יבמתו דבא לרבות כל חי"ל ועשה לחליצה, והיינו דכוונתו מצד שיש בכלם תפיסת קידושין כמו חי"ל ועשה, זה מצד אחד אכן מאידך גיסא הביא [שם] בתחילת דבריו דמחמת טענת רב יוסף איכא חליצה בסוטה ספק, והיינו כדברי הרמב"ן שהוזכרו לעיל דטענת רב יוסף קאי על הכל, והביאור כנ"ל דתרווייהו חדא נינהו דיסוד טענת רב יוסף היינו מחמת הסברא של הסוגי' להלן [כ':] מצד אי תפיסת קידושין, וכנתבאר בברכ"ש.

במחזיר גרושתו בסוגיין מבואר דהדין טומאה כתיב בה כעריות קאי דווקא בפטור צרה ולא בפטור חליצה, ונאמרו בזה ג' דרכים:

א] שיטת התוס' שהדין טומאה כתיב בה כעריות כולל חליצה וצרה בסוטה ומחזיר גרושתו, ואף שיש מקור בגמרא במחזיר גרושתו דליכא פטור חליצה, הכא צ"ל דרק ברבנן דריב"כ נאמר כן דאיכא עקירה בפרשה ממחזיר גרושתו לסוטה, ולכן ליכא לכל הדינים במחזיר גרושתו.

ב] הרמב"ן ס"ל לאידך גיסא שהפשטות כסוגי' דמחזיר גרושתו דליכא דין טומאה כתיב בה כעריות לגבי חליצה, [והיינו מחמת הסברא של אי תפיסת קידושין, וכנתבאר לעיל בביאור טענת רב יוסף], וע"כ צריכים לחדש דבסוטה איכא גזה"כ מיוחדת של לאחר ולא ליבם למיעוטי חליצה, וזה לא מצאנו במחזיר גרושתו.

ג] התוס' ר"פ היא שיטה שלישית, דחילק בין טומאה כתיב בה כעריות דסוטה לטומאה כתיב בה כעריות דמחזיר גרושתו, דחלוקין ניהו, וסוטה פטורה לכו"ע בצרה וחליצה ומחזיר גרושתו פטורה רק בצרה לכו"ע, וזה משום שיש חילוק בין סוטה שיש בה ביאת איסור למחזיר גרושתו שיש בה ביאת היתר, וא"ש כפשוטו ב' הסוגיות, [ועיין במגיה בתוס' ר"פ שהאריך הוכיח דזו שיטתו ושהוא חולק על התוס'] – ועיין להלן בביאור שיטת רש"י דמבואר שיש ללמוד בשיטתו ע"ד התוס' ר"פ.

כמה קושיות בסוגי'.

ישנם כמה קושיות בסוגי' – וכדלהלן:

א] לשון התוס' כשבאו לבאר למה לרבנן דריב"כ מחלקינן בין חליצה לצרה בדין טומאה כתיב בה כעריות – פירשו בזה "דאת"ל נמי דאין מקרא יוצא מידי פשוטו אין לפוטרה מן החליצה כיון דעיקר קרא דטומאה בסוטה כתיב ולא במחזיר גרושתו משום דלא מסתברא למיקרי טומאה נישואי גרושה כדפרישית לעיל".

ויש כאן שפת יתר, הרי התוס' ישנים פירשו כנ"ל אלא שכתבו בפשיטות, דכיון דמצד א' נעקרה מהפרשה ומצד א' איכא פשטי' דקרא, א"כ מתחלקים הדינים, שעד כמה שהיא בפרשה [פשטי' דקרא] איכא פטור צרה, ועד כמה שהיא לא בפרשה [נעקרה מהפרשה] ליכא פטור חליצה, וזו נמי כוונת התוס', אלא דא"כ למה היו צריכים להוסיף טעמא דהך עקירה ד"דלא מסתברא למיקרי טומאה נישואי גרושה כדפרישית לעיל" – דמה נפ"מ למה מיקרי קצת בפרשה וקצת לא בפרשה, והמשמעות בזה היא דטעמא דהאי חילוק [סוטה ביאת איסור / ומחזיר גרושתו ביאת היתר] הוא טעם החילוק לחלק בין חליצה לצרה, וצ"ע, דמה שייכי זל"ז.

ב] הבאנו מהתוס' ר"פ דמחלקינן לכו"ע בין סוטה למחזיר גרושתו – מחמת הנך סברות – סוטה ביאת איסור / ומחזיר גרושתו נישואי היתר – וכנראה שהתוס' ס"ל כחילוק זה עכ"פ בצירוף שיטת רבנן דלכן נעקרה מהפרשה, וכל הנך סברות צ"ב, דמה ענין הביאת איסור והיתר לפטור חליצה וצרה, וצ"ע.

ג] עצם הדבר שיש ערוה שפוטרה צרה ולא חליצה – הוא חידוש – ולשון הרשב"א [י"א]. הוא שבלי לאחר ולא ליבם אז בסוטה אמרינן דטומאה כתיב בה כעריות לא פוטרה חליצה דלא הוי "ערוה ממש", ובדומה לזה מבואר הכא בתוס' הרא"ש על התוס' שכתב "ואפי' כי אמרינן נמי אין מקרא יוצא מידי פשוטו לא הויא לגמרי כעריות להיות היא וצרתה מותרות בלא חליצה אלא לאוסרם להתייבם אבל חליצה מיהא בעי" ולשונו "לא הויא לגמרי כעריות" דומה ללשון הרשב"א דאינו ערוה ממש – וכל זה צ"ב – דמה המקור לדרגות שונות של ערוה – "לא ממש" / ו"לא לגמרי", וצ"ע.

ד] הבאנו לעיל [פרק א'] מהמשנה למלך וקרן אורה דלפי התירוץ ב' לעיל דעיקר דין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו, א"כ לריב"כ דליכא לאו בסוטה שוב ליכא דין ערוה ליבום כלל וכלל, ויש להעיר דא"כ איכא סברות הפוכות, הרי בשיטת רבנן מוכרח דמחזיר גרושתו פחות ערוה ליבום מסוטה, [ונפ"מ לחליצה], ובשיטת ריב"כ מבואר דסוטה אינה ערוה ליבום כלל ומחזיר גרושתו היא ערוה גמורה ליבום – הלא דבר הוא – וזה יבואר להלן [פרק ג'].

ה] בעיקר צריכים להבין את עיקר המחלוקת האם הדין טומאה כתיב בה כעריות תלוי דווקא בפרשה של הלאו [תירוץ ב'] או גם בעשה [תירוץ א'] – ויש הרבה נפ"מ בפלוגתא זו וכמבואר

בתוס' לעיל [עמוד א'] ובתוס' לעיל [ג:], ועיין חכמת שלמה לעיל [ג:]: דגם הטומאה בפרשת עריות כתוב בלשון לאו – "אל תטמאו בכל אלה" – וצ"ב דמה שורש פלוגתא זו – וזה יבואר להלן [פרק ג'].

ו] יש קושי גדולה על כל הסוגי' – איך אמרינן דבדין טומאה כתיב בה כעריות איכא פטור חליצה וצרה, הרי ליכא כרת ואיכא תפיסת קידושין, וזו באמת טענת הרמב"ן וכתבאר לעיל [פרק א'], אולם זה קשה מאד בדברי התוס' מיניה וביה, שהרי בתוס' לעיל [ח:]: מבואר דצרה פטורה מחליצה מחמת הכרת שבה, וכבר נתבאר בזה לעיל [סימן ל"א] שהוא למד כן בסוגי' של אזהרה שמענו עונש מנלן דבאמת היתה חליצה בצרת ערוה לפי הך קס"ד שלא היה כרת, וזה ברור דלא עדיפא טומאה כתיב בה כעריות שהלאו הוא בלי כרת – מאזהרה שמענו עונש מנלן שכתוב ממש בפרשה עריות – בטומאה עצמה – ואעפ"כ ליכא בזה פטור חליצה כיון שאין בה כרת – וצ"ג – וזה יבואר להלן [פרק ג'].

בעיקר הילפותא ובעיקר הגדר בטומאה כתיב בה כעריות – נתחדש פגם של ערוה בלי ערוה עצמה – אין כאן "גזירה שוה" אלא "גילוי מילתא".

ונקדים בקושי גדולה – מה עיקר הילפותא של טומאה כתיב בה כעריות, הרי אין זה לשון גז"ש ולא לשון היקש ולא מצאנו לשון כזה בדרשה אחרת, עו"ק דלא יתכן לומר דלשון ונטמאה כתוב כעריות ולכן יש דין ערוה בונטמאה, הרי א' מהג' ונטמאה היינו תרומה ולא שייך ערוה לתרומה, ומנלן א"כ לחלק בין ונטמאה דאידיך לונטמאה דתרומה, וצ"ע.

ונראה לומר דבר חדש – הרי זה ברור דחלוק לאו דעריות מכל לאו אחר דמלבד האיסור איכא ביה פגם, והיינו טעמא דליכא ביה תפיסת קידושין ואיכא ממזרות, וע"כ שבערוה איכא פגם בכל אופן של קשר אישות, בין בביאה שלכן יש כרת ובין לגבי ממזרות ובין לגבי אי תפיסת קידושין, אולם אין להבין בזה שמצד אחד יש פגם ומאידיך איכא לאו – ותרתי נינהו, שהרי מצאנו דע"י עדל"ת חיילא דין תפיסת קידושין, ועשה דוחה 'לאו' שמענו אבל עשה דוחה 'פגם' לא שמענו, ומוכרח מזה שכל הפגם שיש בערוה הוא מדיני הלאו, והיינו ש'הלאו פוגם', ואין הכוונה שהאיסור פוגם לאי תפיסת קידושין שהרי גם באאחז"א ליכא תפיסת קידושין, וע"כ שהלאו והאיסור תרתי נינהו, וכתבאר כל זה לעיל [סימן י"ז].

עכ"פ למדנו שהפגם שיש בערוה הוא מדיני הלאו, והיינו ש"הלאו פוגם" – ונראה לחדש שהדין טומאה כתיב בה כעריות אינו "ילפותא" אלא "גילוי מילתא" – והוא דזה ידוע שטומאת סוטה היא טומאה בפני עצמה, שונה מכל טומאה אחרת, לא מצאנו כמותה, ובאה בתולדה ממעשים שונים שנוגעים לאישות, ולמדנו בגילוי של טומאה כתיב בה כעריות שיש עוד פרט נוסף בהאי טומאה, והוא, שיש בו את הפגם של ערוה בלי להיות ערוה.

והיינו דמלבד מה שטומאה זו שונה ויש בה סוגים שונים של דינים, בנוסף לזה איכא בה נמי כח לפגום ככל ערוה, ולמדנו א"כ שכמו שבעריות הלאו פוגם, כמו כן הכא הטומאה פוגמת. והנפ"מ של הפגם הזה איננה בכל הדינים של האי טומאה, אלא הנפ"מ היא לגבי יבום, וכתבאר לעיל [סימן מ"א].

עיקר המהלך בזה שזה לא "ילפותא" אלא "גילוי מילתא" בטומאה – כן הוכחנו עוד להלן [ריש סימן מ"ז].

נתחדש פגם של ערוה בלי ערוה עצמה – ולכן הדרגות של הפטור יבום שתלויים בדרגת הפגם שנמצא בטומאה, תלויה בדרגת הטומאה, ונפ"מ בין ביאת היתר לביאת איסור.

אחרי שנתבאר – שבדרשה הזו נתחדש פגם של ערוה בלי הערוה עצמה – שוב איכא למימר בפשיטות, שכמו שבטומאה איכא דרגות, אבי אבות וראשון וכו', כמו כן בפגם של עריות שיש בטומאה נמי איכא דרגות, וכפי חומר סיבת הטומאה כך יהיה חומר הפגם של הערוה.

ולכן שפיר חילק התוס' ר"פ בין ביאת איסור לביאת היתר בדין טומאה כתיב בה כעריות, דכשסיבת הטומאה היא ביאת היתר [מחזיר גרושתו] הטומאה פחותה והפגם של הערוה בטומאה נמי פחותה, וחייב חליצה, ולעומת זאת, כשסיבת הטומאה היא ביאת איסור [סוטה] אז הטומאה חמורה והפגם של הערוה בטומאה היא נמי חמורה ופטורה מחליצה.

ע"ד זה ביארו התוס', דאף דעיקר סברת ר"פ נכונה אכן כל זה בשיטת רבנן דמהאי טעמא גופא כבר חילקו את הפרשה ומחזיר גרושתו נעקרה מהפרשה [ורק קיימא בפרשה בתור פשטי' דקרא], ולכן לדידיה שפיר מחלקינן בין חליצה לצרה, ולכן האריכו התוס' לבאר טעמא דרבנן דחילקו את הפרשה, דמהאי טעמא גופא מחלקינן לגבי חליצה וצרה, וזה גם הלשון "אינה ערוה ממשי" שהבאנו לעיל מהראשונים שיש כאן פגם של ערוה בלי גוף הערוה. וכנראה שהתוס' ישנים חולק בכל הנ"ל, ולדידיה ליתא כל הנך דרגות של טומאה, ולכן לדידיה עיקר החילוק הוא בזה שמחזיר גרושתו אינה לגמרי בפרשה, בלי טעמא דביאת היתר וביאת איסור, ושיטתו יבואר להלן [פרק הבא].

פרק ג'

ביאור התירוצי השני שהכל תלוי בלאו, ונפ"מ בריב"כ דליכא ערוה בסוטה.

כמה הערות וקושיות לפי התירוצי השני שהדין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו.
הבאנו לעיל [פרק ב'] להקשות דלפי המשנה למלך וקרן אורה - דלפי התירוצי ב' דלעיל דעיקר דין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו, וא"כ לריב"כ דליכא לאו בסוטה שוב ליכא דין ערוה ליבום כלל וכלל, וא"כ איכא סברות הפוכות, שהרי בשיטת רבנן מוכרח דמחזיר גרושתו פחות ערוה ליבום מסוטה, [ונפ"מ לחליצה], ובשיטת ריב"כ מבואר דסוטה אינה ערוה ליבום כלל ומחזיר גרושתו היא ערוה גמורה ליבום - הלא דבר הוא.
עוד הקשינו דצריכים להבין עיקר המחלוקת האם הדין טומאה כתיב בה כעריות תלוי דווקא בפרשה של הלאו [תירוצי ב'] או גם בעשה [תירוצי א'] - והבאנו מהחכמת שלמה לעיל [ג']: דגם הטומאה בפרשת עריות כתוב בלשון לאו - "אל תטמאו בכל אלה" - וצ"ב דמה שורש פלוגתא זו. עוד יש להעיר - הרי איכא כמה חילוקים בין הנך ב' תירוצים, דעיין היטב בתוס' לעיל [ג']: דלפי תירוצי א' - א] איכא דין ערוה בבוועל, ב] ליכא דין ערוה בצרת צרה, ג] האשת אח של הסוטה אינו ערוה - כן הוכיח הגר"נ פרצוביץ זצ"ל ממה דליכא צרת צרה דסו"ס למה ליכא צרת צרה מכח האשת אח, ועיין בכל זה לעיל [סימן י"ב] - הרי לנו ג' חידושים, וכפשוטו התירוצי השני של התוס' - שהכל תלוי בלאו - חולק בכל הנך ג' חידושים, וס"ל איפכא - א] ליכא דין ערוה בבוועל, ב] איכא דין ערוה בצרת צרה, ג] האשת אח של הסוטה שפיר חשיבא כערוה - הרי לנו סברות הפוכות בין ב' התירוצים.

פלוגתת ב' התירוצים [לגבי הלאו] היא פלוגתא בסברא אי נתחדשה כאן המשך לפרשת עריות או שהטומאה פוגמת בלי הערוה.

ונראה שהביאור בכל הנ"ל עפ"י מה שהקדמנו שאין כאן דרשה רגילה של גז"ש וכו' אלא "גילוי מילתא" בעלמא - דכיון שטומאת סוטה היא טומאה בפני עצמה, שונה מכל טומאה אחרת, יש בזה גילוי שהטומאה הזו יש בה עוד פרט נוסף - שיש בו את הפגם של ערוה גם בלי להיות ערוה. ואחרי הקדמה זו נראה דפלוגתת ב' התירוצים הללו [לגבי הלאו] היא פלוגתא בסברא - ולא דפליגי האם דרשינן כהחכמת שלמה דומי' דלאו שבטומאה - אלא דפליגי האם יתכן שפגם של ערוה יפגום אישות בלי להיות ערוה, ואף דברור שיש גילוי שיש פגם של הערוה בהך טומאה, אכן יש לדון האם הכוונה של התורה לחדש שבאמת הפגם הזה פוגמת ככל ערוה אף שאיננה ערוה דזה חידוש גדול, או שהכוונה ללמד דע"כ מוכרח דאדרבה, דע"כ דכוונת התורה לחדש בזה שגם סוטה ערוה, והיינו שנתחדשה כאן פרשת עריות כהמשך לפרשת עריות הכללית. התירוצי הראשון של התוס' למד כנבאר לעיל שהטומאה פוגמת בלי להיות ערוה, והתירוצי השני חולק מסברא וס"ל שבא ללמד שהיא ערוה, והיינו שנתחדשה כאן פרשת עריות כהמשך לפרשת עריות הכללית, ולכן איכא כבר 'תנאה' שיהיה בלשון לאו, והיינו דרך פרשת כי תצא שזו פרשה של לאו ראויה להיות המשך פרשת עריות, שגם שם הפרשה היא פרשה של לאוין ויש לאו בטומאה עצמה של פרשת עריות, ולכן הפרשה של העשה [ונטמאה ונטמאה וכו'] אף שיש גילוי

כללי על כל הפרשיות כהדדי שיש בהם פגם, אכן לא מהני האי פגם כלום, כיון דסו"ס אין כאן ערווה, ורק פרשת הלאו היא המשך לפרשת עריות.

וזו כוונת החכמת שלמה שגם בפרשת עריות הטומאה היא טומאה של לאו, והיינו דלא סגי לן להשוות את הטומאה והפגם עצמו אלא דבעינן לקבוע את הסוטה כערווה, ודו"ק.

וזה לשון הרא"ש כשבא לחלק בין הלאו לעשה - "י"ל דהא דאמרינן דטומאה כתיב בה כעריות היינו דוקא סוטה ודאי דכתיב בה טומאה בלשון לאו כי היכי דכתיב גבי עריות אבל סוטה ספק דכתיב טומאה דידה בלשון עשה אע"ג דאסרינן משום ספק טומאה לא חשיב טומאה דידה אפי' כספק ערוה" - ויש לעיין דאי היה כאן ילפוא פשוטה שתלויה על הלשון לאו א"כ לגבי סוטה ספק ליכא ילפוא ותו לא, ומה האריכות - אלא ע"כ הכוונה שאין כאן ילפוא, אלא שבלאו נקבע הערווה וכל מי שאינה בלאו ע"כ אינה ערווה - וזה מה שכתב "דכתיב בה טומאה בלשון לאו כי היכי דכתיב גבי עריות" - בעריות עצמה כתוב לשון לאו, ממש כהחכמת שלמה, ובאנו לקבוע כאן פרשת עריות דומי' לפרשה ההיא.

וכנראה שצריכים להוסיף - הרי מצאנו ב' תירוצים בראשונים להלן [כ']. אי סוטה היא ערווה ממש או לא - עיי"ש ברמב"ן ורשב"א, וכנראה דנחלקו בהנך ב' תירוצים אי הוי פרשת עריות או לא דהכל תלוי בטומאה ובדרגות של הטומאה.

ביאור סברת ריב"כ דמחזיר גרושתו אלימא מסוטה רק מתמת זה שיש לה פרשת עריות, לעומת רבנן דריב"כ דמחזיר גרושתו היא גם בפרשה וגם לא בפרשה, וביאור החילוק בין התוס' ישנים לתוס'.

מעתה א"ש שיטת ריב"כ, דאף דכו"ע ס"ל דמצד הטומאה עצמה, הרי פשיטא דטומאה דסוטה אלימא מהך דמחזיר גרושתו, ופשיטא שאם המודד הוא הטומאה, דסוטה יותר פטורה ממחזיר גרושתו, אולם לפי התירוצ' השני הכל תלוי בערווה עצמה, וסוטה אין לה פרשת עריות דאין לה לאו ומחזיר גרושתו אית לה פרשת עריות דאית לה לאו.

ומעתה לרבנן ליכא סברות הפוכות, אלא דכיון שהכל תלוי אך ורק בפרשת עריות א"כ עצם זה דמחזיר גרושתו היא גם בפרשה וגם לא בפרשה - גם עקירה וגם פשטי' דקרא, הלכך אית לה חלק מהדינים [פטור צרה] ולא כל הדינים [חליצה].

מה"ט מובן למה התוס' ישנים לא האריך לבאר טעמא דרבנן מצד ביאת היתר וביאת איסור, דתוספת זו נצרכת כשבאים לחלק בין דרגות של טומאה ודרגות של פגם בלי פרשת עריות, והיינו לפי התירוצ' הראשון, אכן לפי התירוצ' השני הכל תלוי בפרשה, בתוך הפרשה מחוץ לפרשה וחלק בפרשה וחלק לא בפרשה.

מבאר את החילוקים בין הנך תירוצים לגבי הדין ערווה בצרת צרה ולגבי האשת אח של הסוטה אינה ערווה

שאלנו שיש סברות הפוכות בין הנך ב' תירוצים - דלפי תירוצ' א' - א' איכא דין ערווה בבועל, ב' ליכא דין ערווה בצרת צרה, ג' האשת אח של הסוטה אינה ערווה, ולפי התירוצ' השני של התוס' - שהכל תלוי בלאו - חולקים בכל הנך ג' חידושים, וס"ל איפכא - א' ליכא דין ערווה בבועל, ב' איכא דין ערווה בצרת צרה, ג' האשת אח של הסוטה שפיר חשיבא כערווה - הרי לנו סברות הפוכות.

ולפי הנ"ל הכל מובן, ומתחילה צריכים להבין האך שייך לחדש פטור צרה בלי צרת צרה, הרי תרומתו כהדדי כתובים בתוך פרשת עריות, ועוד, דהיכן מצאנו ערווה דלא משווה לאשת אח דידה לערווה, והתשובה דכל הנך חידושים נתחדשו דווקא בסוטה דכיון שאינה ערווה, אלא שיש בה פגם של ערווה הלכך ליכא פטור מוחלט שכולל צרת צרה כמו שמצאנו דליכא פטור מוחלט ומחלקינן בין חליצה וצרה, ומה"ט נמי ליכא ערווה באשת אח שרק ערווה ממש משווה את האשת אח לערווה ולא מי שאינה ערווה אלא שיש בה פגם של ערווה.

וממילא פשוט למה התירוצ' השני חולק בכל הנ"ל, ומאידך, בועל שאין לו לאו ואינו בפרשת עריות אינה ערווה כלפיו, וא"ש הכל.

תמיהא רבתי מאזהרה שמענו עונש מנלן דליכא כרת וליכא פטור חליצה – ב' דרכים בזה.
הבאנו לעיל קושי' גדולה על כל הסוגי' – איך אמרינן דבדין טומאה כתיב בה כעריות איכא פטור חליצה וצרה, הרי ליכא כרת ואיכא תפיסת קידושין, וזו באמת טענת הרמב"ן וכתבאר לעיל [פרק א'], אולם זה קשה מאד בדברי התוס' מיניה וביה, שהרי התוס' לעיל [ח:'] מבואר דצרה פטורה מחליצה מחמת הכרת שבה, וכבר נתבאר בזה לעיל [סימן ל"א] שהוא למד כן בסוגי' של אזהרה שמענו עונש מנלן דבאמת היתה חליצה בצרת ערווה לפי הך קס"ד שלא היה כרת, וזה ברור דלא עדיפא טומאה כתיב בה כעריות שהלאו הוא בלי כרת – מאזהרה שמענו עונש מנלן שכתוב ממש בפרשה עריות – בטומאה עצמה – וליכא בזה פטור חליצה כיון שאין בה כרת. ונראה שיש בזה ב' מהלכים – ותלוי בב' התירושים – כל אחד לפי מהלך אחר – והוא דלפי התירוץ הראשון שיש מהלך חדש של פגם של ערווה בלי גוף הערווה, הרי לדידיה הפגם של הערווה היא בגוף האישות שאותה בונים ע"ש המת, [כעין מה שנתבאר בק"ו בדברי רש"י בסוטה] – חידוש זה שיש פגם של ערווה באישות עצמה שאותה הם בונים שייך רק בפגם של ערווה שאינה ערווה, תמיד יש חפצא של ערווה שעומד מול היבום וזה נאמר תנאים איזה ערווה יכולה להפיל את הבית ואת הנפילה, ובזה נאמר תנאים, אכן הכא יש מהלך אחר – הרי גוף האישות שעומדת לבנין ע"ש המת פגומה בפגם של ערווה, ולכן הכא לא אכפת לן בכל הנך פרטים של תפיסת קידושין וכדומה.

לפי התירוץ השני יש לומר באופן אחר, דהכל תלוי כמה היא בתוך הפרשה וכמה היא מחוץ לפרשה, דבאזהרה שמענו עונש מנלן איכא לאו שמצד אחד עומד בפרשה ככל העריות, אכן עצם זה שאין בה כרת הוא הניתוק של הלאו מהפרשה, הרי בפרשה איכא ב' חלקים הלאוין והכרת ³³⁴ ונמצא שהלאו הזה נמצא חלקו בפרשה וחלקו לא בפרשה – ולמדנו במחזיר גרושתו לרבנן דריב"כ דלאו שחלקו בפרשה וחלקו לא בפרשה יש לה חלק מהדינים [צרה] וחלק מהדינים אין לה [חליצה] – הרי לנו דאזהרה שמענו עונש מנלן ומחזיר גרושתו לרבנן דריב"כ כהדדי נינהו דבתרויהו איכא חלק מהדינים וחלק מהדינים אין לה מטעם אחד, אכן במחזיר גרושתו לריב"כ לא אכפת לן מה שאין לה כרת כיון שהיא לגמרי בפרשה דידה, דפרשת כי תצא היא המשך של פרשת עריות ופרשה זו היא פרשה שלימה בלי כרת, וביחס לפרשה ההיא הרי היא לגמרי בפרשה – ודו"ק.

בביאור שיטת רש"י – פלוגתת המהרש"א וקרני ראם, ומקור שרש"י לומד כמו התוס' ר"פ.

נסיים בשיטת רש"י – הגמרא הביאה ברייתא לפשוט את הספקות של הגמרא ונחלקו איזה ספק באו לפשוט.

ספק קמייטא היינו בשיטת רבנן האם איכא טומאה כתיב בה כעריות – עכ"פ מצד פשטי' דקרא, הספק בתרייתא בריב"כ דאף דאיכא טומאה כתיב בה כעריות אכן אכתי איכא ספק בדרשה של היא תועבה ולא צרתה תועבה.

התוס' למדו דקאי בספק הראשון על רבנן, והתוס' הרא"ש הוכיח כן דמבואר שהיא עצמה [המחזיר גרושתו] חולצת, והרי לריב"כ ליכא בה חליצה שהרי טומאה כתיב בה כעריות, אולם הרשב"א למד דקאי על הספק של ריב"כ, והיינו לשיטתו שס"ל דגם לריב"כ איכא חליצה במחזיר גרושתו עצמה אף דכתיב בה טומאה כתיב בה כעריות.

איברא שצריכים לעיין בשיטת רש"י דכתב בהדי' דקאי לריב"כ דאיכא ביה טומאה כתיב בה כעריות ואפי"ה צרתה מתייבמת דהיא תועבה ולא צרתה, והיינו כראשונים דליכא בה חליצה, וכ"כ המהרש"א שרש"י לומד כהראשונים.

אולם יש לעיין בזה, שהרי בשלמא לפי הראשונים יש פסוק לחלק בין סוטה דליכא חליצה למחזיר גרושתו דאיכא חליצה – לאחר ולא ליבם – אכן המשמעות הפשוטה ברש"י [עמוד א'] דלית ליה

³³⁴ ולעיל הבאנו בריטב"א [ח:'] דלגבי הכרת נקראו כולם שם אחד ולגבי הלאוין עצמם חשיבי כשמות מוחלקין – עכ"פ ב' חלקים איכא בפרשה.

האי פסוק, והאיך מחלק בריב"כ עצמו בין מחזיר גרושתו לסוטה לענין חליצה אי תרווייהו ילפי מטומאה כתיב בה כעריות.

ומכאן הוכחה לשיטת התוס' ר"פ, והיינו דבתוס' ר"פ מבואר דהחילוק ביניהם הוא בסיבת הטומאה, ביאת היתר או ביאת איסור, ואף דתרווייהו יליף מטומאה כתיב בה כעריות אכתי חלוקין נינהו בדרגת הטומאה ובדרגת הפגם שבערוה, וכן צ"ל בשיטת רש"י.

אולם בקרני ראם דחה את עיקר הנחת המהרש"א וחידש שהמיעוט של היא תועבה ממעט גם צרה וגם חליצה כהדדי, הרי דנחלקו בגדר המיעוט, שהמהרש"א למד שהמיעוט הוא רק על צרה, ולא על חליצה, אכן הקרני ראם למד שהמיעוט קאי על כל הדין ערוה.

ויתכן שרש"י לשיטתו שכל המקור לפטור חליצה למסקנה היינו מעליה וכמבואר בכמה דוכתי, ולכן במיעוט מצרה איכא נמי מיעוט על חליצה, ודו"ק.

עכ"פ לדרכו של הקרני ראם איכא מהלך חדש בעיקר הפטור של טומאה כתיב בה כעריות, דלעיל הבאנו ג' דרכים בראשונים לגבי צרה וחליצה, וכעת למדנו דרך רביעית, דעיקר דרשה של טומאה כתיב בה כעריות פוטר גם חליצה וגם צרה, גם בסוטה וגם במחזיר גרושתו, אלא דכל מה שמצאנו בסוגי' שאין חליצה במחזיר גרושתו, היינו רק אחרי המיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה.

סימן מ"ז עוד במחזיר גרושתו, ובגדר האשת אח בסוטה ומחזיר גרושתו.

פרק א' בגדר היא תועבה ולא צרתה וטומאה כתיב בה כעריות, דמחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו בעיקר הטומאה. / / מתמה – דאחרי הדין היא תועבה ולא צרתה שוב ליכא נפ"מ בדין טומאה כתיב בה כעריות. / / מוכיח דעיקר הדין טומאה כתיב בה כעריות אינו ילפותא אלא גילוי מילתא בטומאה, ומוכיח כוד דעיקר הומאה של מחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו. / / יש לדון בעיקר הקושי אם יהיה נפ"מ בנאסרה. / /

פרק ב' בגדרי האשת אח בסוטה ומחזיר גרושתו. / / מתמה - בג' נוסחאות - מכח האשת אח שיש בסוטה ומחזיר גרושתו. / / אין לתרץ דאיכא אשת אח דממילא – דקשה מלהלן תוס' [ל"ב]. / / יתכן שטומאה כתיב בה כעריות - היינו 'דינים', ודוחה. / / מיישב הקושי - עפ"י מה שמצאנו דמחליקין בין חליצה לצרה, והרי אינה ערוה ממש אלא שהערוה תלויה בדרגת הטומאה. / / מתמה לפי הצד שהיא ערוה ממש. / / י"ל שהמיעוט מצרה ממעט נמי באשת אח, ותולה בסברת הקרני ראם, ותולה פלוגתת הקרני ראם והמהרש"א בספק אי הוי ערוה ממש או לא. / / נוסח חדש בקושי – הרי ממנפ"ש מוכרח שיש אשת אח שהיא ערוה ליבום ממה שאיכא פטור צרה, דצרה פירושו אשת אח, וא"כ למה ליכא חליצה. / / מביא דבסוגי' של אוהרה שמענו עונש מנין מפורש שיש אשת אח שהיא ערוה לגבי צרת צרה, ואין בה כרת, ולכן אינה ערוה לגבי חליצה, וה"ה דבסוטה ומחזיר גרושתו הדין כן. / /

פרק א'

בגדר היא תועבה ולא צרתה וטומאה כתיב בה כעריות, דמחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו בעיקר הטומאה.

מתמה – דאחרי הדין היא תועבה ולא צרתה שוב ליכא נפ"מ בדין טומאה כתיב בה כעריות. בגמרא מבואר דאיכא מיעוט של היא תועבה ולא צרתה תועבה, והק' תלמיד אחד, דאחרי המיעוט הזה שוב ליכא דרשה של טומאה כתיב בה כעריות במחזיר גרושתו, ואטו נימא שיש כאן ב' דרשות שבאות להפקיע זה מזה.

והנה לפי הבכור שור דעיקר הדין ערוה נאמר בבעל אלא דע"י ק"ו ילפינן ליבם לא קשה מידי דסו"ס הדרשה בבעל ורק התמעט בצרה, [ואולי יש נפ"מ בבעל לגבי אין דבר שבערוה פחות מבי'], אכן אי נימא דילפינן ליבם עצמו כיון שאין מה ללמוד לבעל, וכמבואר בקה"י, א"כ שפיר קשה קושי' זו, והבכור שור כבר העיר שהתוס' לא למדו מכח הק"ו, וכבר הבאנו דכן היה נראה מהגר"ח והברכ"ש דעיקר הילפותא לגבי יבום, וכן הבאנו מהרמב"ן – עיין בכל זה לעיל [סימן מ"א], והדרא הקושי' לדוכתא.

אולם עיקר הקושי' תלויה בפלוגתת הראשונים – מובא לעיל [סימן מ"ו], דאי נימא דהדין טומאה כתיב בה כעריות במחזיר גרושתו פוטר צרה וחליצה, וכשיטת התוס', א"כ גם אחרי המיעוט של 'היא תועבה' אכתי בעינן להאי דרשה של טומאה כתיב בה כעריות לגבי חליצה, אכן לרמב"ן ורשב"א ותוס' ר"פ דמחזיר גרושתו חייבת חליצה עדיין קשה.

אולם גם בתוס' יש להקשות – דלפי דרכו של הקרני ראם דלמד ברש"י שבמיעוט של היא תועבה ולא צרתה תועבה יש מיעוט גם מצרה וגם מחליצה, הרי לדידיה יהיה קשה גם על תוס' ³³⁵.

מוכיח דעיקר הדין טומאה כתיב בה כעריות אינו ילפותא אלא גילוי מילתא בטומאה, ומוכיח כוד דעיקר הומאה של מחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו.

ונראה לומר ובהקדם ב' הקדמות:

א) נתחדש לעיל [סימן מ"ו] דעיקר דין טומאה כתיב בה כעריות אינו ילפותא אלא 'גילוי מילתא' שיש בטומאה הזו פגם של ערוה.

ב) לפי"ז י"ל עוד, דעיקר הטומאה עצמה של מחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו, והיינו עפ"י דברי החינוך דהוי מעין זימה – הובא לעיל [ריש סימן מ"ו], ונראה לדייק כן בתוס' הרא"ש להלן [מ"ד] שהביא שיש דין טומאה לתרומה במחזיר גרושתו כיון דסו"ס איכא בה מקצת טומאה – גם לרבנן

³³⁵ אלא דתלוי דיתכן דכל מה שהקרני ראם למד כן היינו ברש"י שגם חליצה נלמד מעליה, וצרה וחליצה חדא נינהו, אכן לתוס' דחליצה יליף מדין בפני עצמו מצד "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" דשוב ליכא למימר כן.

אחרי העקירה מהפרשה – ומגלן חידוש זה שיש כזה איסור, וע"כ דתרוייהו שייכי להך טומאה, וכיון שיש דין כזה בסוטה שוב פשוט לו דגם במחזיר גרושתו איכא דרשה כזה, ואף דב' פרשיות נינהו אכן גדרי הטומאה שוין.

ומעתה נראה לומר – הדין טומאה כתיב בה כעריות אכתי קיימת בסוטה אחרי המיעוט של היא תועבה במחזיר גרושתו, וזה סגי לך, דבשלמא אם היה כאן דרשה או גז"ש והיקש – דאז היה קשה דסו"ס גם במחזיר גרושתו איכא דרשה והיקש ואחרי המיעוט של היא תועבה איכא ב' דרשות שסותרות זו את זו, וזה תימא, אכן לדברינו אינו דרשה אלא גילוי מילתא בעיקר הטומאה, ולא צריכים שהנפ"מ של הגילוי הזה יהיה בכל האופנים של הטומאה, וכדמצאנו כבר לענין הטומאה כלפי התרומה, דאין להקשות דהאיך שייך דרשה של עריות על "ונטמאה", הרי ונטמאה קאי גם על תרומה והרי בתרומה לא שייכא ערווה, ומכאן מוכרח שאין לדרוש לגבי ערווה, ולדרכינו לא קשה, דבלאו הכי מוכח שזה לא 'דרשה' – אלא 'גילוי מילתא' בעיקר הטומאה – ומה אכפת לך מה שיש דין אחד של תרומה שאין בו נפ"מ בדין ערווה שבטומאה, וכמו כן נימא לגבי מחזיר גרושתו עצמה, דהנפ"מ של הערווה יהיה בסוטה ולא במחזיר גרושתו, וכמו שממילא הנפ"מ הוא ביבום ולא בתרומה.

ונוסיף בזה עוד, הרי לפי הרמב"ן והרשב"א דאיכא פסוק נוסף [לאחר ולא ליבם] בסוטה ולכן ליכא חליצה, הרי לנתבאר הכא הביאור הוא דאף דאיכא טומאה אחת שכוללת מחזיר גרושתו וסוטה כהדדי, א"כ אמרינן שהטומאה של סוטה חמורה טפי אחרי הגילוי בפסוק מצד 'לאחר ולא ליבם', וכמו כן ניתן לומר איפכא, שהטומאה של מחזיר גרושתו קליש טפי אחרי המיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה, וכבר אין בה דיני ערווה.

וכבר הבאנו מהתוס' ר"פ דהך טומאה עצמה חמורה טפי בסוטה מחמת הביאת איסור וקיל טפי במחזיר גרושתו מחמת הביאת היתר, והכא קמ"ל דהטומאה כלפי המחזיר גרושתו יותר קיל דאין בה משום עריות.

אולם יש להעיר דתירוצ' זה לא א"ש לדעת ריב"כ בתירוצ' ב' של התוס' [בעמוד א'] שהכל תלוי בלאו, ולדידיה ליכא דין טומאה כתיב בה כעריות בסוטה כלל וכלל, וכדבאנו לעיל [סימן מ"ז] מהמשנה למלך, ושוב קשה האי קושי', ויהיה מוכרח מזה ב' הנחות:

א] תירוצ' זה של התוס' חולק על הנחת הקרני ראם שהכל ממועט מהיא תועבה ולא צרתה.
ב] עוד יהיה מוכרח שהרמב"ן והרשב"א – שעליהם קשה עיקר קושי' זו – שהם לא הולכים כהתירוצ' הב' של התוס'.

יש לדון בעיקר הקושי' אם יהיה נפ"מ בנאסרה.

ובעיקר האי קושי' הערני תלמיד אחד דאפשר לדון, דאהני לך הדרשה של היא טומאה כתיב בה כעריות לגבי דין נאסרה, דאף אחרי המיעוט של היא תועבה ולא צרתה – וליכא פטור חליצה וצרה, אכן אכתי אהני לך טומאה כתיב בה כעריות להשוות את האשת אח לערווה לומר בזה נאסרה.

ולומר כן צריכים לחדש ג' חידושים:

א] דאזלינן לפי השיטות דליכא נאסרה בחי"ל ועשה ורק בעריות איכא נאסרה – והברכ"ש [סימן ב'] הסתפק בזה.

ב] גם להנך שיטות אבל בנפילה ראשונה הסתפקו שיהיה דין נאסרה לכו"ע בחי"ל ועשה, עיי"ש בברכ"ש, וסוטה תמיד איירי בנפילה ראשונה, ונצטרך לומר דגם בנפילה ראשונה ליכא נאסרה בחי"ל ועשה.

ג] יש לדון שהרי מה שייך נאסרה בסוטה, הרי כל מה ששייך להתיר את הערווה של סוטה, היינו ע"י שיתברר שמעולם לא היתה סוטה, ואז למפרע ליכא נאסרה, אלא שיהיה תלוי בריב"ש שיש נאסרה בנודרת אף אי החכם עוקר את הנדר למפרע.

אולם מעתה כבר ליתא להך נפ"מ, שהרי כל המהלך בריב"ש רק מובן לפי התירוצ' השני של התוס' בריש מכילתין דנאסרה שייכא לדין דרכיה דרכי נועם, עיין בכל זה לעיל [סימן ט'], ולפי"ז כבר פשוט דנאסרה לא תלוי בדין ערווה ממש, וגם בחי"ל ועשה אמרינן כן וממילא דגם איסור

מחזיר גרושתו בלי דין טומאה כתיב בה כעריות איכא ביה נאסרה, ושוב ליתא להך נפ"מ מכח הדין טומאה כתיב בה כעריות.

ומלבד כל זה – הרי בלאו הכי יש לדון בעיקר המהלך הזה של נאסרה, שהרי אי נאמר שיש גילוי שהאשת אח היא ערווה, א"כ למה האשת אח לא יפטור צרה, ומה מהני המיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה, הא האשת אח עצמה יכולה לפטור צרה, וע"כ מוכרח שאין כאן אשת אח, ואינה ערווה ושוב ליכא לתרץ שיהיה נפ"מ לגבי נאסרה – אולם להלן נדון בדין אשת אח במחזיר גרושתו.

פרק ב'

בגדרי האשת אח בסוטה ומחזיר גרושתו.

מתמה - בג' נוסחאות - מכח האשת אח שיש בסוטה ומחזיר גרושתו.

העולם מקשים מכח הדין אשת אח שיש במחזיר גרושתו וסוטה, ועיין בקוה"ע [ריש סימן ג'] שהביא מרש"י והמאירי בסוטה [ה':] דאיכא איסור אשת אח בסוטה, וכן מבואר ברמב"ם ממרים [קוה"ע שם], וכן כתב רעק"א על הרמב"ם [שם], ומכח זה קשה ג' קושיות – שיסודם אחד – אלא שיש בניהם נפ"מ.

א [מבואר בסוגי] דאיכא מיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה, וקשה דלמה לא מהני האשת אח של המחזיר גרושתו לפטור צרה, והיינו כקושי' רעק"א בצרת צרה.

ב [קושי' זו כבר קשה גם בלי המיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה דכבר תמהו כן לגבי צרת צרה בתירוץ הראשון לעיל [ג':] דליכא פטור, הא סו"ס בסוטה איכא אשת אח, ולמה ליכא צרת צרה של אשת אח.

ג [קושי' זו קשה נמי בלי היא תועבה ואין צרתה תועבה לגבי פטור חליצה, והיינו דלמה האשת אח לא פוטרת חליצה, וקושי' זו קשה לפי הראשונים דאיכא חליצה במחזיר גרושתו ³³⁶ או גם בסוטה לחלק מהראשונים בשיטת רב יוסף, ואף בשיטת רב היינו צריכים פסוק מיוחד של לאחר ולא ליבם לפטור חליצה, ולמה האשת אח לא פוטרת צרה.

אלו הג' נוסחאות בקושי' זו – ונדון לפי הנך ג' נוסחאות לפי כל שיטה – ולהלן נוסף בזה נוסח חדש ומהלך חדש.

אין לתרץ דאיכא אשת אח דממילא – דקשה מלהלן תוס' [ל"ב].

וכפשוטו צריכים לדון שיש כאן אשת אח דממילא, והיינו שיתכן שהדין טומאה כתיב בה כעריות הוא עיכוב צדדי על היבום, כעין חיי"ל ועשה, וממילא כמו שהאשת אח של חיי"ל ועשה ומעוברת ובעל התנאי לא פוטרת צרה וחליצה, כמו כן הכא נימא כן, וכן נקטו האחרונים, עיין בזה בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן ב'], וע"ע בקוה"ע [שם] בזה.

אולם קשה לומר כן, שהרי סוטה ומחזיר גרושתו בכלל עריות, והיינו מכח הדין טומאה כתיב בה כעריות, ולמדנו להלן [ל"ב] שהאשת אח של ערווה פוטרת, גם במיתלי תלי וגם בנאסרה וגם באיילונית, ומאי שנא דין טומאה כתיב בה כעריות בסוטה ומחזיר גרושתו מהנך עריות.

יתכן שטומאה כתיב בה כעריות - היינו 'דינים', ודוחה.

וי"ל שכל הדין טומאה כתיב בה כעריות היינו 'דינים' של ערווה בלי להיות ערווה, והיינו דכמו שערווה פוטרת צרה כך נמי סוטה פוטרת צרה בלי להיות ערווה, וממילא שאינה ערווה ולכן אין האשת אח שלה ערווה.

אולם זה גופא קשה דמאי שנא דין זה מכל הדינים של ערווה, דלמה יש לה דין לפטור צרה ואין לה דין לאסור את האשת אח, וצ"ע.

ורגילים לומר בזה שזה כבר מציאות ולא דינים, ולא זכיתי להבין חילוקים כאלו, דאנא השכל שיחלק ביניהם זה מציאות וזה דין, וצ"ע.

³³⁶ שיטת כל הראשונים ברבנן דריב"כ ובשיטת ריב"כ התוס' ס"ל שאין חליצה.

מיישב הקושי' - עפ"י מה שמצאנו דמחלקינן בין חליצה לצרה, והרי אינה ערווה ממש אלא שהערווה תלויה בדרגת הטומאה.

ובישוב הקושי' י"ל כך:

מבואר בסוגי' שיש הבדל בין חליצה לצרה, בכל הראשונים, כל א' לפי דרכו, וכתבאר לעיל [סימן מ"ו], ואף לריב"כ דליכא חילוק לפי התוס', אכן לדידיה עכ"פ איכא חילוק בין צרה לצרת צרה, ומוכרח דאינה ערווה גמורה, ואף אנן נימא בפשיטות דה"ה דאיכא חילוק לגבי האשת אח, דכו"ע מודי שהאשת אח אינה ערווה.

ביאור הדבר – הרי נתבאר לעיל בטעמא דאיכא חילוק בין חליצה לצרה דתמיד מצאנו דאיכא דרגות בטומאה וממילא שיש דרגות בפגם של הערווה שהיא מדיני הטומאה וכתבאר לעיל [שם] בארוכה, ונתבאר בזה דלכן איכא נפ"מ בין ביאת היתר [מחזיר גרושתו] לביאת איסור [סוטה] האם פוטרים צרה או פוטרים גם חליצה, וזה גם הביאור לחלק בין צרה לצרת צרה, והיינו שיש בזה כמה דרגות כמו שתמיד יש כמה דרגות בטומאה, וקשה לדעת למה מחלקינן את הדין ערווה בין חליצה לצרה וכן בין צרה לצרת צרה, אבל עכ"פ כך מפורש – ורק ביארנו שחלוק מכל ערווה אחרת שכאן הכל מיתלי תלי בטומאה כיון שאין האשה ערווה אלא שיש פגם של ערווה בטומאתה, וממילא י"ל דלהשוות את האשת אח לערווה ליכא דין ערווה לכו"ע, וזה דרגא נוספת בטומאה, ומאי שנא מכל הנך דרגות, ודו"ק.

מתמה לפי הצד שהיא ערווה ממש.

אולם יש לעיין דמצאנו ב' תירוצים בראשונים להלן [כ'] אי סוטה היא ערווה ממש או לא, וכנראה דאי הוי ערווה ממש א"כ לא תלויה בטומאה ובדרגות של הטומאה, והדרא הקושי'.

אולם גם לדרך זו צריכים לעיין דלמה מחלקינן בין חליצה וצרה ואיזה נפ"מ איכא ביניהם – וכדמצאנו בסוגי', וע"כ צריכים לפרש עפ"י מה שפירשנו לעיל [סימן מ"ו] לפי התירוץ הב' בתוס' עמוד א' דבאמת לא לומדים שיש דרגות של טומאה ודרגות של פגם, אלא שיש קביעת פרשת עריות חדשה שתלויה בלאו, והיינו שהיא ערווה ממש, ואכתי מחלקינן עכ"פ בשיטת רבנן דריב"כ, וחילוק נתבאר שם דמחזיר גרושתו נעקרה מהפרשה אף לפי הצד דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומהאי טעמא חליצה אינה בכלל הדיני ערווה הזו, והבאנו מהתוס' ישנים דכתב כן בהדי' דאיכא גם עקירה וגם פשטי' דקרא, ונמצא שמחזיר גרושתו היא חלק בפרשה וחלק לא בפרשה, ולכן מתחלקים הדינים שלה לגבי צרה וחליצה, וכמו כן י"ל דמתחלקים הדינים שלה ביחס לערווה של האשת אח.

אולם מהלך זה לא א"ש לכו"ע, שהרי לפי התוס' דמחזיר גרושתו פטורה גם מחליצה בשיטת ריב"כ – הרי לדידיה איכא ערווה מושלמת, והיא לגמרי בפרשה, ולמה נימא שחסר לה בדין ערווה לגבי אשת אח.

ונוסיף - לעיל ביארנו דלפי התירוץ הראשון שהכל תלוי בפגם שיש בטומאה לכן מחלקינן בין צרת צרה לצרה [ג:], וכמו כן נוכל לחלק בין אשת אח לצרה, אכן לדרך הזו שהיא ערווה ממש קשה, דליכא עקירה מהפרשה לשום דין א"כ למה יהיה עקירה לאשת אח.

י"ל שהמיעוט מצרף ממעט נמי באשת אח, ותולה בסברת הקרני ראם, ותולה פלוגתת הקרני ראם והמהרש"א בספק אי הוי ערווה ממש או לא.

ונצטרך לומר בזה בדרך חדשה – לפי הך צד שהיא ערווה גמורה ואין נפ"מ בין חליצה לצרה [תוס' בשיטת ריב"כ] - והיא - דבאמת האשת אח של סוטה ומחזיר גרושתו היא באמת ערווה, וצרתה פטורה וליכא חליצה גם מצד הערווה וגם מצד האשת אח - כמו כל ערווה, וכל הקושי' היא רק לפי הצד שיש מיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה, דמה מהני המיעוט, הא סו"ס איכא אשת אח, וי"ל דאדרבה, במיעוט עצמו נתמעט נמי הדין שהאשת אח היא ערווה ליבום, והיינו ע"ד הקרני ראם, דכמו שהקרני ראם חידש שכל מה שרש"י סובר שיש מיעוט ביחס לחליצה, היינו אחרי המיעוט על צרה, וכמו כן נימא אנן ביחס לאשת אח.

ונראה עוד דיתכן דעיקר פלוגתת הקרני ראם והמהרש"א תלויה בב' הנך דרכים, האם היא ערווה ממש ואיכא פרשת עריות חדשה בכי תצא, או שיש גילוי מילתא בטומאה בעלמא שיש פגם של ערווה, וא"כ ממנפ"ש ליכא קושי' לכל דרך – וכדיבואר:

והיינו - דאי הוי דין בטומאה ומצד הפגם, א"כ כמו שיש דרגות בטומאה יש גם דרגות בפגם, ויש גילוי במיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה דאיכא קלישות טפי, והגילוי הזה הוא רק על הצרה ולא על החליצה, דכמו דבעיקר הפגם איכא דרגות כמו כן במיעוט של היא תועבה ואין צרתה תועבה איכא דרגות ורק נתמעט מצרה ולא מחליצה ולא מאשת אח, וזו דרכו של המהרש"א, אולם לפי דרך זו מעיקרא ליכא קושי' דאיכא למימר דמעיקרא ליכא דין אשת אח בהך טומאה, וכנתבאר לעיל, ואי נימא לאידך גיסא, והיינו שהיא ערוה ממאש ואיכא פרשת עריות חדשה, א"כ כל מה דליכא חליצה היינו כנתבאר מהתוס' ישנים משום שהיא קצת לא בפרשה, א"כ י"ל דמהני המיעוט של היא תועבה ולא צרתה לומר דחסר בכל הפרשה של של טומאה כתיב בה כעריות במחזיר גרושתו, ורק סוטה איכא פרשת עריות מדין טומאה כתיב בה כעריות, ודו"ק.

נוסח חדש בקושי' - הרי ממנפ"ש מוכרח שיש אשת אח שהיא ערוה ליבום ממה שאיכא פטור צרה, דצרה פירושו אשת אח, וא"כ למה ליכא חליצה.

אולם יש נוסח חדש בעיקר הקושי' ולפי הך נוסח ליתא לכל הנ"ל - והיא - שהרי ממנפ"ש מוכרח שיש אשת אח שהיא ערוה ליבום ממה דאיכא פטור צרה, דפטור צרה פירושו 'אשת אח', והאשת אח הזו פוטרת צרת צרה, ומוכרח שכל אשת אח של צרה היא ערוה, ומוכרח א"כ שהאשת אח של הסוטה והמחזיר גרושתו עצמה הם ערוה, דלא יתכן שהאשת אח של הצרה חמורה מהאשת אח של הסוטה עצמה - ומעתה תמוה - דלמה בלי המיעוט צרה פטורה ואיכא חליצה, הרי האשת אח היא ערוה ליבום, וצ"ע.

מביא דבסוגי' של אזהרה שמענו עונש מניין מפורש שיש אשת אח שהיא ערוה לגבי צרת צרה, ואין בה כרת, ולכן אינה ערוה לגבי חליצה, וה"ה דבסוטה ומחזיר גרושתו הדין כן.

ובזה נראה פשוט - ונקדים - יש גמרא מפורשת שיש פטור צרה אף כשחייבים חליצה, והיינו שהאשת אח היא ערוה כלפי צרה ולא כלפי חליצה, והיינו בקס"ד להלן [כ'] "דמה ראית" - ורצו להעמיד ריבוי של חליצה בערוה אף שפוטרת צרה, והיינו שיש אשת אח בצרה לפטור צרתה - והיינו ערוה ליבום - ואכתי חייבים חליצה.

ונקדים עוד - יש עוד גמרא מפורשת ששייך פטור צרת צרה ע"י אשת אח שהיא בדרגת לאו אף שאינה בדרגת כרת ואכתי חייבת חליצה - והיינו דכשאמרו אזהרה שמענו עונש מניין ולא מרבינן כרת באשת אח של לצרור, הרי כל צרה היתה עוברת על לאו של אשת אח בלאו בלי כרת, והיינו דכלפי הכרת ההיתר יבום עדיין היה קיים, והאשת אח הזו היתה פוטרת צרתה, ומבואר בתוס' לעיל [ח:'] דאכתי היתה חייבת חליצה - עיין מה שמבואר שם בתוס' ישנים ובדברינו [שם] - הרי שיש אשת אח שהיא ערוה ליבום לפטור צרה בלי פטור חליצה.

ונראה פשוט דסוטה ומחזיר גרושתו - אף אי אתרבו בכלל טומאה כתיב בה כעריות, אכן אין בדין ערוה שלהם כרת, ופשוט א"כ דהאשת אח שהיא ערוה מכחם לפטור צרה אינה ערוה של כרת, והיא היא הערוה של אזהרה שמענו עונש מניין, ופשוט שערוה זו לא פוטרת מחליצה, ושוב לא קשה מידי, וכעין זה הבאנו להלן [סימן מ"ח] מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור הק"ו בריטב"א שיש עדל"ת.

[וכבר מצאנו בלאו של לא יבנה ברמב"ם דקרי לה ערוה אף שאין בה כרת, וכבר תמוה בזה הרשב"א, עיין בהערה ³³⁷, וברור שהרמב"ם למד שחוזר האשת אח בדרגת לאו ושמענו ערוה, ועיין בזה לעיל דברינו [סימן ל"ט], וה"ה הכא נוכל לומר כן].

³³⁷ עיין בחידושי הרשב"א [נ"ב:] ח"ל: "הא דאמרינן זו דברי ר"ע שהיה עושה חליצה כערוה לומר שהיה עושה חייבי לאוין כחייבי כריתות לענין קדושין, והרמב"ם ז"ל שפי' בפירושי המשנה שלו שאם נחלצה שבה ערוה כבתחלה לפני מות אחיו, תמיהא לי טובא פה קדוש היאך יאמר דבר זה שבפירוש אמרו בפ"ק דמכילתין דחליצה לר"ע חייבי לאוין היא בפלוגתא דר"ל ור' יוחנן והכי נמי משמע בפרק החולץ גבי הכל מודים בגוי ועבד הבא על בת ישראל ובהדיא אמרינן הכא זו דברי ר"ע דאמר אין קדושין תופסין בחייבי לאוין".
והברור בזה דכוונת הרמב"ם לערוה בלי כרת, והיינו שהאשת אח חוזר בדרגת לאו, ודו"ק.

סימן מ"ח

קל וחומר – במותר לה וכו'.

פרק א' ביאור שורש הקל וחומר וביאור פלוגתת הראשונים האם איכא עדל"ת על הלאו בק"ו. / / כמה קושיות בסוגי' בק"ו. / / פלוגתת הראשונים ומ"מ וכס"מ האם באמת איכא עדל"ת לביאה ראשונה גם אחרי הק"ו. / / בביאור דברי הב"ש דליכא עדל"ת כיון דהוי לאו על היבום עצמו, וביאור הק"ו שאינו מגברא [בעל] לגברא [יבם] אלא בעצם כח בניית האישות עצמה בתורת יבום. / / שיטת הריטב"א וכס"מ דלא חשיב כלאו על היבום, אלא שיש לאו כללי של קיחה וליקוחין, ויבום הוא ההכי תימצי היחיד של הלאו הזה שנלמד מהק"ו, והלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין. / / דחייה על כל הנ"ל. / /

פרק ב' בביאור טעמא דפטור צרה מכח הקל וחומר, וביאור חדש בקל וחומר. / / מבאר דרכו של הקוה"ע דבכל "לאו ליבום" איכא פטור צרה, ומתמה בזה. / / מבאר שיש ב' צדדים האריך לדון את האשת אח של בעלת הק"ו, ככל חיי"ל ועשה או כעין איילונית. / / ביאור החילוק בין פטור חליצה לפטור צרה. / / מבאר באופן אחר שהק"ו עצמו מתייחס להיתר אשת אח – ולא בתור הפקעה כללית על היבום אלא בתור דיון על גוף ההיתר עצמו. / / הוכחת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למהלך הזה מהרשב"א בגיטין בירושלמי בק"ו באיסור אשת איש. / / נפ"מ בין הנך ב' דרכים אי איכא כרת באשת אח של בעל הק"ו. / / דיון בשיטת הרמב"ם באיסור אשת אח בחי"ל ועשה ובמחזיר גרושתו. / / קושי' אלימא מהמשנת ר"א – ומהלך חדש בסוגי' דמצד טומאה כתיב בה כעריות אתינן עלה. / /

פרק ג' ביאור שיטת הריטב"א דמהני הק"ו לביאה שניה, ואיכא עדל"ת בביאה ראשונה. / / ביאור שיטת הריטב"א דאיכא עדל"ת ורק הביאה שניה נאסרה – ואעפ"כ י"ל שהק"ו הוא באשת אח. / / מתמה דמה שייך עדל"ת בריטב"א. / / תמיהא רבתי בעיקר שיטת הריטב"א – דביאה שניה כבר אינו בכלל היבום – עו"ק דהאריך חשיבא כצרה בביאה שניה – ומיישב. / /

פרק א'

ביאור שורש הקל וחומר

וביאור פלוגתת הראשונים האם איכא עדל"ת על הלאו בק"ו.

כמה קושיות בסוגי' בק"ו.

מבואר בסוגי' דאיכא ק"ו מהבעל ליבם ודנו לגבי הצרה: "היא גופה לא קמיבעיא לי, דאמרינן קל וחומר, במותר לה אסורה, באסור לה לא כל שכן, כי קא מיבעיא לי - צרתה מאי, מי אלימ ק"ו למידחי צרה, או לא".

והנה זה ברור דהכא כבר ליכא חשבון של טומאה כתיב בה כעריות, דא"כ למה ליה ק"ו לגבי הצרה, הא תיפוק ליה מצד טומאה כתיב בה כעריות, וע"כ דהכא אזלינן לרבנן דריב"כ וכפי הצד שיש עקירה וליכא פשטי' דקרא, ובזה דנו דאעפ"כ נפטור צרה מצד הק"ו, [ועיין להלן שיש מהלך לבאר דאזלינן עם הדין טומאה כתיב בה כעריות, אכן הפשטות כנתבאר הכא]. ויש כאן כמה קושיות:

א [מה התוכן של הק"ו, דמה שייכי הבעל ליבם, הא הבעל אסור מצד מחזיר גרושתו ומה זה שייך ליבם שאינה גרושתו דאינו מחזירה, ומה כל זה שייך לאיסור אשת אח דמטעם זה מיקרי 'אסורה לו', הא איסור אשת אח לחוד ואיסור מחזיר גרושתו לחוד, וצ"ע.

ב [האריך מהני הק"ו ללמד שיש לאו ביבם, דסו"ס למה לא אמרינן דעדל"ת, דהא ע"י הק"ו למדנו רק שיש לאו ביבם.

ג [מה הק"ו שייכא לפטור צרה, הרי אין כאן יותר מלאו, והיכן מצאנו פטור צרה בחי"ל, ובמה עדיפא האי חי"ל מכל חי"ל, וצ"ע.

ד [עוד צ"ב מה שדנו התוס' אי מהני הק"ו לגבי חליצה, והוצרכו להוכיח מריש סוטה, הא סו"ס אין כאן יותר מלאו וסוגי' ערוכה להלן [כ':] דליכא פטור חליצה בחי"ל, וצ"ע.

פלוגתת הראשונים ומ"מ וכס"מ האם באמת איכא עדל"ת לביאה ראשונה גם אחרי הק"ו.

עיין בקוה"ע [ריש סימן ט"ו] שהקשה בעיקר האי ק"ו לגבי מחזיר גרושתו - דמה מהני הק"ו ללמד שיש לאו ביבם, דסו"ס למה לא אמרינן דעדל"ת, דהא ע"י הק"ו למדנו רק שיש לאו ביבם.

ותירץ בזה שהק"ו בא ללמד שיש איסור על גוף היבום עצמו, ולא דמי לשאר חייבי לאוין דמתייבמין מדאורייתא, דהתם אין הלאו על מצות יבום, אבל הכא על זה גופא נאמר הק"ו, שתאסר להתייבם.

ובעיקר השו"ט הנ"ל – כבר מצאנו דברים מפורשים בראשונים, וכדלהלן:

יעוי' במ"מ [פ"ו הי"ג] דנקט דמחזיר גרושתו אסירא ליבום מן התורה דומיא דאלמנה מן הנישואין לכה"ג ואם בעלו לא קנו, והמ"מ הביא שכן מבואר נמי ברשב"א לקמן [כ':] שכתב דהטעם דמחזיר גרושתו חולצת הוא מריבויא דיבמתו, ומבואר דאינה מתייבמת מה"ת. ובכס"מ [שם] תמה עליו דהיכן מצינו בה לאו ועשה, הא אין כאן אלא לאו, וכפשוטו כוונתו דהק"ו מהני שיהא בה איסור לאו כהבעל ואין מקור לאוסרה בעשה, ולכך דינא הוא דעדל"ת, והביאה ראשונה באמת מותרת גם אחרי הק"ו, אלא דהביאה שניה אסורה מהק"ו, וגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ואז החליצה היא מעיקר הדין – בלי לבא לריבוי של יבמתו – ולא שייכא לדין חיי"ל ועשה, וזו השגתו על המ"מ.

ופלוגת המ"מ וכס"מ היא פלוגת הרשב"א והריטב"א, דהמ"מ כבר הביא רשב"א דחולצת כמו חיי"ל ועשה, והיינו דמה"ת ליכא עדל"ת, אולם כדרכו של הכס"מ שיש עדל"ת דהכל מצד גזירה ביאה ראשונה אטו שניה, כן נראה בריטב"א – דעיין לעיל [סימן מ"ג] שהארנבו בשיטת הריטב"א ורבו הרא"ה דבכל הסוגיא נקטו דספק סוטה ואפי' ודאי סוטה לפי הראב"ד מתייבמת מה"ת אלא דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, וקשה דסו"ס למה לא אמרו שאסורה מה"ת עכ"פ מצד הק"ו, ומוכרח דליכא איסור תורה על הביאה ראשונה עכ"פ מכח הק"ו, ומשמע דגם הק"ו לא מהני על ביאה ראשונה שלא לדחות, והיינו כדנקט הכס"מ.

ומדברי התוס' מוכח כהרשב"א, דבתוס' דנו דלמא אליה ק"ו למפטר מחליצה, ואי נימא דמדאורייתא איכא דחייה וכל האיסור הוא רק מדרבנן פשיטא שחולצת, אלא שבתוס' מבואר יותר, דאינו כחיי"ל ועשה ותו לא, אלא אלימא טפי דאל"כ למה היה צריך לדון לפוטרו מחליצה, ולמה צריכים להוכיח מריש סוטה ולא מלהלן [כ'] וכדהוכיח הרשב"א, ויבואר.

בביאור דברי הב"ש דליכא עדל"ת כיון דהוי לאו על היבום עצמו, וביאור הק"ו שאינו מגבירא [בעל] לגבירא [יבם] אלא בעצם כח בניית האישות עצמה בתורת יבום.

עכ"פ נתבאר לנו שיש ראשונים דנקטו דאיכא עדל"ת גם אחרי הק"ו, וקשה שיטת הראשונים דליכא עדל"ת, וכמו שהקשה הכס"מ, והבאנו לעיל תירוצו של הקוה"ע דהכא איכא איסור בגוף היבום ולכן ליכא עדל"ת.

וגם בזה מצאנו דברים מפורשים – דהנה יעויין בב"ש [סי' קע"ד ס"ק ד'] שהביא את השו"ט הנ"ל בין הכס"מ למ"מ, ותי' את קושי' הכס"מ דשאני ק"ו הואיל ונאמר בו איסור ליבום ולכך ל"ש דין דחייה כלל, דהתורה אסרה את היבום ואת המצוה שבו, ובכה"ג ל"ש דין דחייה כלל – ועיין בהערה³³⁸ שהבאנו לשונו – והיינו כדהבאנו מהקוה"ע.

אולם עיקר הדברים תמוהין, דעד כמה שהלאו בבעל עצמו אינו מכוון נגד יבום [דמה שייך יבום לעצמו] א"כ מה כוונתו דכלפי היבם חשיב כלאו כנגד היבום – דהאיך אהני לן ק"ו לשנות את הגדרים בגוף הלאו – ולמשל, יש לדון האם היבם יעבור על לאו בלא עשה בה מעשה יבום, [לו יצויר והיה קידושין ליבם בלי יבום], הרי אם יש ק"ו שהלאו עובר מהבעל ליבם, א"כ כמו שאצל הבעל הלאו לא שייך דווקא למעשה יבום כמו כן אצל היבם, וצ"ע.

³³⁸ וז"ל: "ונראה לי דכוונת המגיד הוא משום מחזיר גרושתו אסורה ליבם מק"ו אם היא אסור' לבעלה שמותר לה להיבם שאסור לה לא כ"ש ופרש"י ריש סוטה דף ו' אם נאסרה למותר מחמת הנישואים של אחר מכ"ש שנאסרה להיבם דאל יתייבם אותה לפ"ז היא גרוע טפי מחייבי לאוין דק"ל מדאורייתא חזיא לביאה אלא רבנן גזרו ביאה הראשונה אטו ביאה שני' וזו מדאורייתא לא חזיא משום דילפינן מק"ו שאל יתייבם אותה אבל חייבי לאוין לא כתיב הלאו ביבום ומדאורייתא הוי לן למימר דאתי עשה דיבום ודחה הלאו, אבל מחזיר גרושתו מק"ו ילפינן דאסורה ליבום א"כ מדאורייתא אסורה ליבום תו ליכא למימר דעשה דוחה הלאו א"כ הק"ו למאי אתי דהא ליבם אסורה אם לא במקום מצוה ואתי הק"ו דאסורה במקום מצוה משו"ה דמי' לאלמנה לכ"ג דהיא ג"כ מדאורייתא לא חזי ליבם משום דאיכא עשה ול"ת, ואתי' מדרב גידל דצריכ' חליצה מדכתב ועלתה יבמתו השערה כן הוא במחזיר גרושתו דלא חזי ליבום וצריכה חליצה משו"ה נפטרה הצרה משום דהתור' כתב בפירוש דעלתה לחליצ' וכן אלמנה לכ"ג נפטרה הצרה וכו'" – עכ"ל.

והב"ש עמד בזה והקדים דאם נבין את התוכן של הק"ו שוב יבואר לנו בפשיטות למה מיקרי לאו על היבום – הרי בתחילת הדברים שאלנו דמה השייכות בין יבם לבעל לומר שהיבם יאסר באיסורים של הבעל:

הב"ש מקדים בדברי רש"י סוטה [ו'] בביאור הק"ו – וז"ל רש"י – "באסור לה – דהיינו יבמה שהוא אסור לה בחיי בעלה לא כל שכן שנאסרו נשואי הראשון שלא להתייבם מכח אותן הנשואין" – מבואר ברש"י שלא לומדים ק"ו מהבעל ליבם – מגברא לגברא – אלא המלמד והנלמד של הק"ו – שניהם בגוף האישות של המת וכלשוננו – "כל שכן שנאסרו נשואי הראשון" והיינו שנאסרו האישות הראשונה לענין זה שאין להתייבם מכחן.

ביאור הדבר: הק"ו הוא בעצם כח היבום ע"י המשך האישות מבעל ליבם – שהכח באישות שאפשר לבנותו ע"ש המת בתורת יבום נאסר בק"ו – למדנו בק"ו שהלאו מתייחס גם לפרט הזה באישות, ולפי"ז ברור שאין ליבם לאו של סוטה שלא בתורת יבום.

אין כוונת רש"י כפשוטו – כמו שיש שרצו לפרשו דבאמת לא בעינן ק"ו אלא שהדברים כפשוטם – אם יש קילקול באישות בדרגא כזו שיש לאו מחמת האישות, א"כ ממילא הך קילקול קיים באישות של היבום – הרי הוא לקח את האישות עצמה ליבום והיכן פקע הקילקול, ובנוסף אחר, כשיש אישות שיש בו לאו וקילקול, אז הסברא אומרת שהתורה לא רוצה להמשיך את האישות הזו.

אכן בגמרא כתוב שיש כאן "קל וחומר" – וגם ברש"י לא כתוב את הדברים כפשוטם, והי"ט שבאמת הקילקול והחסרון והלאו שיש באישות מתייחס לבעל האישות ולא לכל אחד שהאישות ממילא תמשיך אצלו, ולזה בעינן ק"ו בתור ילפותא – א"כ מי"ג מידות – ובא ללמד שכש"כ שמי שבא להיות 'בעל האישות' באופן שהאישות מצד עצמה לא ראויה לו, הך אישות עצמה לא עומדת לו [אסורה לו], ומעתה כש"כ שגם כלפי בעל אישות כזה נלמד בק"ו שהלאו מתייחס אליו – בתור זה שהוא בא לבנות אישות חדשה מכח הך אישות.

לפי כל הנ"ל שהלאו אינו בגברא אלא שהלאו קיים ומתייחס להך פרט באישות שמכחו הוא בונה אישות חדשה, א"כ הלאו חל בהך כח עצמו לבנות את בית אחיו, וממילא דליכא התחלה לעשה של היבום, שהיבום בא לבנות אישות שבאישות עצמה איכא איסור להבנות. וזו עומק כוונת הב"ש לגבי הלאו של מחזיר גרושתו לאחר הק"ו – הרי יש לאו של ממזרות שהלאו הזה ב'מקרה' עומד נגד יבום, ובזה איכא עדל"ת, ויש לאו שנאמר מפורש כנגד יבום ובזה אמר הב"ש שאין בזה עדל"ת.

שיטת הריטב"א וכס"מ דלא חשיב כלאו על היבום, אלא שיש לאו כללי של קיחה וליקוחין, ויבום הוא ההיכי תימצי היחיד של הלאו הזה שנלמד מהק"ו, והלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין.

הרי לנו ביאור ברשב"א ומ"מ, ומעתה נצטרך לומר דפלוגת הריטב"א וכס"מ הוא משום דסברי דלא חשיב כלאו על היבום עצמו, ולכן איכא בזה עדל"ת.

שורש פלוגתתם – גם הריטב"א מודה שאין איסור חדש של מחזיר גרושתו על היבם בלי שייכות ליבום, גם הריטב"א מודה שאם יקדשה בלי יבום דליכא בזה איסור, וכל הק"ו מלמד רק על יבום וכנ"ל, וכל פלוגתתם אינו אלא שגם אחרי שצימצמו את האיסור ליבום עצמו, אכתי נחלקו דאיזה חלק שבתוך היבום נאסר – שבזה עצמו יש ב' צדדים וכדיבואר.

הרשב"א ומ"מ למדו שיש לאו על גוף היבום עצמו והריטב"א וכס"מ למדו שיש לאו כללי של קיחה וליקוחין, אלא שיבום הוא ההיכי תימצי היחיד של הלאו הזה שנלמד מהק"ו, היבום הוא רק 'היכי תימצי' בעלמא של הלאו הזה, אכן הלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין, ולכן זה לא מיקרי לאו על היבום אף שבפועל רק יבום נאסר.

ונקדים ב'משל' – מצאנו איסור כללי של מאכלות אסורות, וכלול בו גם זר בתרומה, וביאר הגרי"ז [מכתב בסוף הספר] שבזר בתרומה איכא ב' איסורים, א' מצד מאכלות אסורות פשוטה ככל מאכלות אסורות, ב' אכילת תרומה היא אכילה שיש בה קיום דין ע"י האכילת כהונה, והרי באכילת זר חיילא חילול בתרומה בהאי אכילה – ונוסיף ביארו בדבריו – הרי אכילת תרומה לכהונה מיקרי עבודה וכמבואר בפסחים [ע"ב:] ובאכילת זר נתחללה הקדושת והקיום דין הזה של

התרומה - וביאר הגרי"ז, דגם אחרי שכבר נתחללה וליתא לדין השני אכתי אסורה ככל מאכלות אסורות.

גם ביבום איכא תרתי – א] ביבום יש ליקוחין של אשה ככל ליקוחין ע"י קידושין נישואין וביאה, ב] ביבום איכא קיום נוסף, והיינו שיש בו קיום של העמדת אישות המת ע"י הליקוחין המסויימים הללו של יבום.

יסוד פלוגתת הריטב"א והראשונים הוא שכשבאנו לאסור יבום על ידי לאו של סוטה, צריכים לדון מה החפצא שנאסרה כאן, שהריטב"א למד ש"ליקוחין" נאסרו – אלא שדווקא היכי תימצי א' של ליקוחין נאסר והיינו ההיכי תימצי של יבום, אבל היבום לא נאסר מצד הקיום המסויים של היבום שבו – אלא מצד זה שהוא אופן אחד של ליקוחין, ולכן לא מיקרי לאו ישירות על יבום – ומאידיך, הראשונים למדו שלא נאסר היבום בתור ליקוחין בעלמא, אלא שהיבום בתור זה שהוא יבום – הוא מה שנאסר, והיינו הליקוחין המסויימים של העמדת האישות של המת נאסר בלאו.

לא נחלקו הראשונים מהי הפעולה המציאותית שנאסרה אלא שנחלקו בתוכן של הפעולה, שכמו שיש ב' איסורים נפרדים באכילת תרומה – אף שהפעולה המציאותית שנאסרה חדא היא, כמו כן הכא, יש ב' אפשרויות להגדיר את התוכן של האיסור, ודו"ק.

ולכן דווקא לפי הראשונים לא שייך עדל"ת בזה, שהרי אין מצוה של העמדת האישות של המת ע"י ליקוחין של יבום באשה שיש בה לאו שאוסר את העמדת האישות של המת ע"י ליקוחין של יבום, אבל לפי הריטב"א שפיר שייך עדל"ת בזה שהרי הכא לא נאסר גוף היבום בתור העמדת האישות של המת ע"י הליקוחין, והלאו והעשה סותרים זא"ז בפעולה ולא בגוף האיסור והמצוה, ודו"ק.

דחייה על כל הנ"ל.

כל הנ"ל – היינו לפום ריהטא – אולם להלן יבואר דלא יתכן ללמוד כן מכמה טעמים:

א] עדיין לא מחזור כל הצורך עיקר הק"ו, דסו"ס מה זה שייך לאיסור אשת אח שיש ביבם, ומה עיקר הק"ו, ב] האיך נימא בריטב"א דביאה שניה נאסרה מכח הק"ו, הא ביאה שניה אינה יבום כלל ורק 'יבום' נאסר מכח הק"ו, ומאי שנא ביאה שניה מליקוחין דעלמא דלא נאסרו, וזה צ"ע גדול, ג] אכתי לא נתיישבו השאלות על צרה וחליצה – וכל זה יבואר עפ"י מהלך חדש להלן.

פרק ב'

בביאור טעמא דפטור צרה מכח הקל וחומר,

וביאר חדש בקל וחומר.

מבאר דרכו של הקוה"ע דבכל "לאו ליבום" איכא פטור צרה, ומתמה בזה.

הרי נתיישבנו ב' הקושיות הראשונות, א] מה התוכן שהק"ו, ב] למה ליכא עדל"ת לפי הרשב"א ומ"מ, אכן אכתי קשה הקושיות הנותרות – דלמה יש צד שיש פטור צרה בזה, הא בחי"ל ליכא פטור צרה.

ובקוה"ע [סימן ד' ס"ק י"א] הלך בדרכו הקודמת – עפ"י סברת הב"ש – והיינו דאחרי שהלאו הוא לאו לייבם דלא ככל חי"ל דעלמא, שוב מבואר למה איכא איסור צרה, ועיין בהערה ³³⁹ מה שהבאנו לבאר בכל הנ"ל – דברים מחודשים.

³³⁹ בקוה"ע ביאר דהנפ"מ בין חי"ל כ דהתורה אסרה בהם צרה לחי"ל שהתורה לא אסרה בהם צרה – היינו דחי"ל, האיסור הוא איסור בעלמא והכא בחי"ל האיסור הוא איסור לייבם, ולכן איכא בהם צרה, והוקשו כל העריות לגבי הפרט הזה שהאיסור הוא איסור לייבם ולא איסור ליקוחין בעלמא, וממילא דאחרי דנמצא לאו בעלמא שיש בו איסור יבום ולא איסור ליקוחין בעלמא דשוב יתחדש בו דין צרה, ויליף בבמה מצינו מכל העריות – עכתו"ד.

ויש כאן ב' חידושים גדולים:

א] מה שחידש דיליף לאו זה של הק"ו בבמה מצינו מכל העריות הוא חידוש גדול מאד, דמגלן זאת, וצ"ע.

ב] יש חידוש נוסף שעליו בנוי הכל, דחלוקין נינהו חי"ל כ לחי"ל בעצם יסוד דינם, דבחי"ל כ התורה אסרה את גוף היבום ובחי"ל כ התורה לא אסרה אלא ליקוחין בעלמא, ולכן חלוקין נינהו לגבי צרה – וזה פלא גדול – דמגלן זאת, הרי ברור דכולהו איסור ליקוחין נינהו – וצ"ע.

מבאר שיש ב' צדדים האיך לדון את האשת אח של בעלת הק"ו, ככל חיי"ל ועשה או כעין איילונית.

והביאור בכל הנ"ל – ויסוד הדברים למדתי מדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [חידושים ס"ק קפ"ג והלאה] והגר"ק זצ"ל [משנת ר"א סימן ט' ס"ק י"א] – והרחבנו בביאור הדברים: בדרך פשוטה י"ל כן – אחרי שנתבאר שיש איסור יבום, ואינו ככל חיי"ל ועשה שיש איסור ליקוחין בעלמא אלא דיבום הוא היכי תימצא, שוב י"ל דאיכא הפקעה מכל המצוה, ודלא כחיי"ל ועשה דליכא הפקעה על המצוה אלא עיכוב שמבטל את המצוה [והיינו שאף שאין מצוה בחיי"ל ועשה³⁴⁰ אולם אין הפקעה על המצוה], משא"כ הכא איכא הפקעה על המצוה מחמת האיסור יבום.

ונסיף ביאור – לעיל נתבאר דלאו על היבום עצמו דינו כמו חיי"ל ועשה דליכא בו דחייה מצד עדל"ת, והכא מבואר שלב יותר מזה, והוא, הלאו על היבום 'מפקיע' את המצוה ולא רק 'מעכבו' מלחול, [ובאמת דרך מכח זה ליכא דחייה של עדל"ת ודו"ק].

ומעתה עלינו לדון את האשת אח של בעלת הק"ו – דמצד אחד מצאנו מופקעות מיבום ומאידך מצאנו מעוכבות מיבום, והנה איילונית כלולה במופקעות והיינו טעמא שחסר לה בתנאים שמחייבים יבום, ולכן האשת אח שלה היא ערוה ליבום ואינה אשת אח דממילא ולכן היא פוטרת צרה, וזה משום שאשת אח כזה כבר לא דורשת יבום, ולעומת חיי"ל ועשה שהיא כלולה במעוכבות, התם האשת אח עדיין דורשת יבום, ולכן רק חשיבא כאשת אח דממילא.

הכא מצאנו דבר חדש – הכא איכא איסור 'לאו' שכחו כמו איילונית, והיינו שכיון שהלאו הוא על היבום עצמו שוב חשיבא כהפקעה וכבר דומה לאיילונית.

זה מצד אחד, אכן מאידך, הרי סו"ס אינו אלא איסור – ודלא כמו איילונית שחסר לה בתנאים של יבום, ושם זה פשוט שלא דורשת יבום, ופשוט למה הוי אשת אח שהיא ערוה ליבום – הרי דהכא יש לדון האיך להגדיר את האשת אח של בעלת הק"ו.

ונראה דסביב זה קאי כל הנידון של אלים ק"ו לדחות צרה, והיינו דמצד אחד איכא באשת אח ערוה ליבום ומצד שני יש לדון בו את האשת אח כאשת אח דממילא, וי"ל דכלפי בעלת הק"ו עצמה אמרינן דהוי ערוה ליבום, ויתכן דכלפי הצרה חשבינן לה כאשת אח דממילא, ויתכן דגם כלפי הצרה דיינינן לה כערוה ליבום, וזה ספיקת הגמרא.

ביאור החילוק בין פטור חליצה לפטור צרה.

ועל זה הוסיף התוס' דיתכן א"כ שיש גם פטור חליצה דסו"ס איכא אשת אח שהיא ערוה ליבום, והוכיחו שאינו כן, והביאור בזה הוסיף במשנת ר"א [שם] דאיכא תרתי בכל נפילת יבום, נפילה ליבום ונפילה לחליצה, וכמו כן יש היתר אשת אח שמתייחס להנך תרי נפילות, והיינו דעד כמה שיש ערוה של אשת אח ליכא לא חליצה ולא יבום, והיבום מתיר את האשת אח גם ליבום וגם לחליצה, והכא דעל ידי הק"ו נאסרה האשת אח שוב יש לדון באיזה דרגא נאסרה, ולמדנו דלגבי צרה הסתפקו, ולגבי חליצה ליכא אפילו ספק דכלפי נפילה זו קיימא ההיתר במקומו, וזהו מה שהביא התוס' מריש סוטה ולא הביא מלהלן [כ':] בכל חיי"ל ועשה דהכא יש חשבון אחר.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק קפ"ד] ביאר באופן אחר דאיכא ב' דיני ערוה דין ערוה דעליה ודין ערוה דלקחת, ערוה דפוטרת צרה וערוה לענין דאין בה תפיסת זיקה ונפ"מ לחליצה, והנידון הוא האם האשת אח היא ערוה דעליה או גם ערוה דלקחת, ונתחדש שאינה ערוה דלקחת.

ונראה שיש לומר בזה – דבלאו של לצרור שכתוב דווקא במקום מצוה, הרי הכא מבואר שיש איסור "יבום" על גוף היבום ולא הליקוחין בעלמא, ולמדנו מתורתו של הגרש"ק שכל מה שהערוה עושה לצרתה כש"כ שהיא עושה לעצמה, והיינו דבדין צרה עצמה נתחדש שיש איסור על הערוה לייבם – כאן כתוב מהותו של הפטור צרה שבחיי"כ נתחדש איסור יבום וזה כולל נמי את הצרה – ואה"נ דלולי הדין צרה לא היה דין כזה בכל חיי"כ.

ועל זה חידש הקה"ע שכל לאו שיהיה לו מעצמו תכונה זו – והיינו שהוא אוסר את גוף היבום, ככה"ג יתחדש נמי פטור צרה, דגילף במה מצינו, וכפשוטו ליכא לאו כזה כיון שהלאו הזה נתחדש בפטור צרה עצמו, אולם במקום אחד קיים לאו כזה – והיינו באופן שיש קל וחומר – וכנ"ל, וא"ש.

אלא דסו"ס גוף דברי הקה"ע הם חידוש גדול דניתן ללמוד בבמה מצינו ללאו רגיל מהלאו של חיי"כ ולא פרכינן כלום, הרי סו"ס אינו בכלל ההיקש של כל העריות, וצ"ע.

³⁴⁰ והיינו דאי בעלו לא קנו וזה משום שאין מצוה, וכן מבואר בתוס' ריש מכילתין בנדה דאי בעלו קנו מדאיכא מצוה, ועיין מה שנתבאר בזה [סימן ה'].

ונוסיף – הרי כבר מצאנו בברכ"ש בביאורו לדין ערווה שנתחדש בדין טומאה כתיב בה כעריות לפי הרמב"ן שהיא ערווה לגבי צרה ולא לגבי חליצה, דהתם מצאנו דמתחלקים הנך תרי דיני ערווה, וה"ה הכא באשת אח של בעל הק"ו.

מבאר באופן אחר שהק"ו עצמו מתייחס להיתר אשת אח – ולא בתור הפקעה כללית על היבום אלא בתור דיון על גוף ההיתר עצמו.

אולם יש דרך אחרת בכל הנ"ל – והדברים מתבארים מתוך דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעורים סימן י"ג ס"ק ב']:

עד כאן הנידון היה הדרגת ההפקעה מיבום – כמו איילונית או כמו חי"ל ועשה, והנידון של האשת אח הוא תוצאה מזה, אולם אפשר לפרש בזה באופן אחר – והוא – שהק"ו עצמו מתייחס להיתר אשת אח – לא בתור הפקעה כללית על היבום וכדרך הראשונה אלא בתור דיון נקודתי בגוף ההיתר עצמו – ונרחיב בביאור הדברים.

ונקדים כבר תמהנו בעיקר הק"ו הוא "במותר לה אסורה, באסור לה לא כל שכן" – והיינו שהאיסור אשת אח הוא הסיבה לאיסור ומחמת איסור זה ילפינן דה"ה דאיכא איסור מחזיר גרושתו – וזה תימא גדולה – דמה שייך איסור מחזיר גרושתו לאיסור אשת אח, ולמה אחד הוא סיבה לשניה.

והמבואר מזה דכל הק"ו הוא בהיתר אשת אח – האיסור בבעל של מחזיר גרושתו הוא המלמד, והנלמד הוא עיכוב ההיתר אשת אח של היבם – אם מצאנו איסור מחזיר גרושתו בבעל כש"כ שלא מצאנו היתר אשת אח ביבם.

בביאור הדברים שמעתי מסבירים שההיתר אשת אח נתחדש עבור העמדת האישות של המת – ואישות מקולקלת בדרגת איסור לאו מחייבת היתר אשת אח בדרגא פחותה – והיינו בדרגת היתר מוגבל, היתר בכרת ובלי ההיתר ללאו – ודו"ק.

באופן אחר היה נראה לבאר כך – ונקדים, א] אישות שיש בה איסור מחזיר גרושתו היא אישות שאינה ראויה, ב] איסור אשת אח ביאורו ר' איצלה שהאישות של ב' אחים לא ראויה באשה אחת, ג] היתר אשת אח ליבום הוא תהליך להשוות אישות לא ראויה לאישות ראויה.

ומעתה – אם לבעל שהאישות מצד עצמה ראויה לו ונהיתה גם כלפיו לאישות לא ראויה, א"כ כש"כ דהמשך הך אישות שהיא אישות שמצד עצמה חשיבא כאישות לא ראויה ליבם דכש"כ דלא יהפך להיות ראויה.

למדנו כאן מהלך חדש – הק"ו לא חידש שיהיה איסור חדש של מחזיר גרושתו על היבום ושוב חזרה האשת אח בתור אשת אח של ערווה, אלא שהק"ו חידש שהאשת אח עצמה לא הותרה מעולם.

הוכחת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למהלך הזה מהרשב"א בגיטין בירושלמי בק"ו באיסור אשת איש.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוכיח כן מהרשב"א בגיטין ריש פרק המגרש שהביא דברי הירושלמי בקידושין, דהיכא דקידש ראובן חוץ משמעון אחיו ואח"כ קידשה שמעון סתם ומת ראובן דאסורה לשמעון ליבום, חדא משום דהוי יבמה שאינה כולה בפנים ונידון כערוה, ועוד דאסורה מק"ו במותר לה נאסרה וכו', ועיי"ש דקא מדמה לה לשאר גווני דאסירי ליבום משום ק"ו כגון סוטה ומחזיר גרושתו וכדומה, ומוכח מזה דאין הביאור באיסורא דק"ו דאותו האיסור שאוסרתה לבעלה הוא זה שאוסרתה גם ליבם, דהכא האיסור לראובן הוא עצם האישות של שמעון, ואי אפשר שהאישות של שמעון תהא הסיבה לאוסרה על שמעון עצמו, דבשלמא בסוטה אפשר לומר דהשם סוטה חל אף ליבם ע"י הק"ו, אבל א"א לומר שתיאסר לשמעון מחמת האישות שלו.

והסיק שם דמוכח מזה דהגדר בהך ק"ו הוא דין באיסור אשת אח, דכל אישות שנאסרה לבעלה אסורה ליבום מצד הק"ו, דאם האישות עצמה נאסרה לבעלה כ"ש דאיסור אשת אח שבה אינו ניתר מחמת מצות יבום, דהרי פשיטא דליכא איסור אשת איש עליו.

ויש להעיר דגם למהלך הקודם דמשוינן לאשת אח לערווה – גם לא שייך הכא – שהרי אי נימא דע"י הק"ו למדנו שיש איסור על היבום עצמו – ושוב חיילא הפקעה על היבום – ושוב חזרה האשת אח להיות ערווה ליבום, הא סו"ס תחילת המהלך בזה הוא שיש איסורא על יבום עצמו

וע"כ שזה מכח המחזיר גרושתו, והכא לא שייך כל ההתחלה דלא שייך לאסור מכח אשת איש, ודו"ק, ומוכרח כנתבאר שיש ק"ו על ההיתר אשת אח עצמו.

נפ"מ בין הנך ב' דרכים אי איכא כרת באשת אח של בעל הק"ו.

כפשוטו היה נראה שיש נפ"מ בין הנך ב' דרכים אי איכא כרת בהך אשת אח, דכדרך הראשונה דאיכא הפקעה מיבום ואז חוזר האשת אח בתורת ערוה ליבום, דדומה לכעין איילונית, דאז פשוט דאיכא כרת, אולם לדרך השניה דבאים מכח הק"ו לאסור את האשת אח, אז נראה דמיתלי תלי בכח האוסר בק"ו, דשייך הכא טענת דיו – וכ"כ הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שם דבאמת ליכא כרת מחמת דיו – כיון דבא מכח מלמד בק"ו שאינו אלא בדרגת לאו.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מדמה חידוש זה לסוגי' של אזהרה שמענו עונש מגלן שיש היתר כללי על אשת אח, והתורה בא לאסור את האשת אח באופן שיש ערוה ויש צרה, ויש שלב בגמרא שאזהרה שמענו עונש מגלן, והיינו שאז נתחדש אשת אח בדרגת לאו ולא בדרגת כרת, והיינו שהתורה אוסרת את ההיתר אשת אח בדרגות שונות עד הכרת, בערוה ובצרה.

וי"ל דזה גופא הק"ו – שההיתר אשת אח הוא היתר כללי אלא שהק"ו אוסרת את ההיתר אשת אח בדרגא של המלמד [מחזיר גרושתו] – והיינו בדרגת לאו וכסוגי' דהתם.

דיון בשיטת הרמב"ם באיסור אשת אח בחי"ל ועשה ובמחזיר גרושתו.

יש להוכיח עוד כנ"ל מסתירת הרמב"ם באיסור אשת אח.

דהנה, עיין ברמב"ם [פ"ד ממרים ה"ב] שכתב דזקן ממרא שהורה על השקאת סוטה חשיב כדבר המביא לידי כרת, ובכס"מ תמה עליו דדבר זה הוא חי"ל בעלמא, וכתב הגרעק"א דכוונת הרמב"ם לכרת דאשת אח לפי הך צד של המשל"מ דאיכא איסור אשת אח בחי"ל ועשה.

ויש לעיין בדבריו – הלא מדברי הרמב"ם מוכח שאין איסור אשת אח בחי"ל ועשה – הרי ברמב"ם מבואר דבחי"ל ועשה אם בעלו קנו להצריכה גט, וע"כ דליכא איסור אשת אח.

והנה לפי דרך דלעיל [פרק א'] יש לחלק בין כל חי"ל ועשה לבעלת הק"ו – דיסוד הק"ו הוא לאוסרה באיסור מחזיר גרושתו באיסור על היבום עצמו – וכיון דהוי איסור ליבום ולא לליקוחין בעלמא – הכא כו"ע מודו שחוזר האיסור אשת אח, ודו"ק.

גם אי נימא שהק"ו מעמיד כאן אשת אח שהיא ערוה ליבום כיון שזו הפקעה אכתי י"ל דחלוק חי"ל ועשה דליכא הפקעה וליכא אשת אח כלל וכלל ולכן ליכא כרת.

אולם נראה שהדרך האחרונה – והיינו כהרשב"א בגיטין – נראה שזה לא יתכן ברמב"ם – דכבר נתבאר שיש נפ"מ בין הנך ב' דרכים אי איכא כרת בהך אשת אח, דכדרך הראשונה דאיכא הפקעה מיבום ואז חוזר האשת אח בתורת ערוה ליבום, דדומה לכעין איילונית, ולכן פשוט דאיכא כרת, אולם לדרך השניה דבאים מכח הק"ו לאסור את האשת אח, אז נתבאר דליכא כרת, והרי ברמב"ם מבואר שיש כרת, ומבואר דנחלקו הרמב"ם ורשב"א בהנך ב' דרכים.

קושי' אלימתא מהמשנת ר"א – ומהלך חדש בסוגי' דמצד טומאה כתיב בה כעריות אתינן עלה.

במשנת רבי אהרן [סי' ט'] מצאנו קושי' אלימתא – הרי בריטב"א ובמאירי לעיל פ"א דהוכחת הגמ' ממתני' דסוטה לא היתה מהא דחולצת אלא מהא דלא אסרה לצרתה, דבמתני' משמע שרק הסוטה עצמה אינה מתייבמת אבל צרתה מתייבמת, וכן פ"א הגר"א.

והק' דא"כ היכי מספקא ליה דלמא אלים ק"ו למידחי צרה הא א"כ תיקשי מתני' דסוטה.

ומכאן הוכיח פשט אחר בסוגי', והיינו לפי המאירי ובכור שור שכל הדין טומאה כתיב בה כעריות בנוי על הק"ו, א"כ י"ל דלעולם ליכא איסור אשת אח בעיקר הק"ו, וכל הצד דאלים ק"ו למידחי צרה היינו מכח הדין טומאה כתיב בה כעריות וא"כ א"ש דבספק סוטה ליכא טומאה כלל, וספיקת הגמרא הכא במחזיר גרושתו שודאי שיש כאן טומאה כתיב בה כעריות, ודנו אי מהני הק"ו לזה, אבל לפי המהלכים הנוספים דמצד אשת אח אתינן עלה שוב קשה, וצ"ע.

פרק ג'

ביאור שיטת הריטב"א דמהני הק"ו לביאה שניה,

ואיכא עדל"ת בביאה ראשונה.

ביאור שיטת הריטב"א דאיכא עדל"ת ורק הביאה שניה נאסרה – ואעפי"כ י"ל שהק"ו הוא באשת אח.

הדרינן לשיטת הריטב"א – דלכא' מוכח מהכא דלא ככל הנ"ל, דהכא לא יתכן לומר דאתינן עלה מצד אשת אח, דאי בביאה ראשונה שריא א"כ ליכא איסור אשת אח דהא הותרה ליבום. ומוכח מדברי הריטב"א דדינא דק"ו הוא דילפינן דאיכא איסור לאו דמחזיר גרושתו גבי יבם, ובהך איסור הוא דמספקא ליה בגמ' דילמא אליהם לדחות צרה – וצ"ע.

וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [חידושים ס"ק קפ"ה] דאדרבה דמוכרח דאיירי מצד אשת אח, שהרי כתב הריטב"א דהצרה נאסרה רק בביאה שניה ואיכא עלה רק איסור לאו, והנה הא בצרה ליכא איסור מלבד אשת אח, ומוכח א"כ דאיסור לאו דקאמר הריטב"א היינו דאיכא איסור לאו דאשת אח.

וביאר בזה עפ"י הסוגי' דלעיל דאזהרה שמענו עונש מנלן דיליף מקרא דונכרתו דאיכא כרת באשת אח דצרה, אבל בפטור צרה דמחזיר גרושתו דלא כתיב בה ונכרתו לא נאסרה האשת אח דידה כי אם בלאו ושפיר שייכא ביה דחייה.

וביאר דזה גם המהלך בק"ו שהאשת אח לא הותרה ואיכא איסור אשת אח במחזיר גרושתו, אלא דשי' הריטב"א היא דרק הלאו לא הותר אבל הכרת הותר, וא"כ י"ל דפוטרת צרתה דגם ערוה דאשת אח בלאו פטרה צרתה וצרתה כמותה דאסירא בלאו, דהא לעיל [ג']: פירש הריטב"א עצמו דשאלת הגמרא דאזהרה שמענו עונש מנין דקאי גם על ערוה וגם על צרה, וכדעת רש"י, ומוכרח דגם אי לא נאסר כי אם בלאו מ"מ פטר צרה, וא"כ י"ל דגם הכא דילפינן מק"ו דאיכא איסור אשת אח לגבי יבם אף דלא הוי כי אם איסור אשת אח בלאו מ"מ פטר צרה – עכתו"ד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

מתמה דמה שייך עדל"ת בריטב"א.

אולם יש לעיין – הא בריטב"א מבואר שיש עדל"ת – ורק בביאה שניה איכא איסור לאו דלא ניתן לדחייה, וצ"ע בזה, אטו נימא דגם בדין אזהרה שמענו עונש מנלן היה דחייה של עדל"ת, וכל הסוגי' מיירי בביאה שניה בצרה, הא זה לא יתכן שהרי הריטב"א למד שאין חליצה מה"ת בעריות גם בקס"ד דאזהרה שמענו עונש מנין, ומוכרח שאין יבום בביאה ראשונה מה"ת, וצ"ע.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל כתב שם שדעת הריטב"א דשייך ביה דין עדל"ת דהא לא הוי כי אם לאו שאין בו כרת, וזה תמוה, דא"כ ה"ה בסוגי' דאזהרה שמענו עונש מנלן נימא כן ולא יתכן וכנ"ל – ועיין בהערה ³⁴¹ במה שיש לדון בזה.

תמיהא רבתי בעיקר שיטת הריטב"א – דביאה שניה כבר אינו בכלל היבום – עו"ק דהאיך חשיבא כצרה בביאה שניה – ומיישב.

עוד צ"ע בריטב"א – הרי האחרונים כתבו דילפינן ללאו של מחזיר גרושתו מהבעל ליבם, והרי זה נסתר בדברי הריטב"א מיניה וביה, דא"כ האיך נימא בריטב"א דביאה שניה נאסרה מכח הק"ו, הא הביאה שניה אינה יבום כלל והרי רק 'יבום' נאסר מכח הק"ו, והרי פשיטא דלא באנו לאסור

³⁴¹ ומה שחשבתי לדון בזה הוא – הרי הריטב"א לא איירי בק"ו עצמו כשכתב שיש עדל"ת, אלא דמוכרח כן מדבריו – [והיינו דמזה דס"ל דבמחזיר גרושתו ובסוטה איכא עדל"ת בביאה ראשונה [מצד לאחר ולא ליבם ומצד טומאה כתיב בה כעריות], מכל זה מוכרח דגם בק"ו הדין כן, דאל"כ ליכא יבום מה"ת בביאה ראשונה עכ"פ מצד הק"ו].

ויתכן שכונתו, דכיון שהלאו הוא לאו כזה שאצל הבעל איכא דחייה לו יצויר והיה כנגדו עשה, א"כ אמרינן בזה דיו, והיינו דכמו דפשיטא דליכא כרת [לדרך השניה] כיון דבא מכח מלמד שיש בו לאו בלי כרת, א"כ אין ללמוד מאיסור לבעל [לאו של מחזיר גרושתו] שיהיה כאן יותר מלאו ולכן ליכא כרת, כמו כן אין ללמוד יותר מהבעל לגבי כח הדחייה של העשה.

והיינו דכיון שאצל הבעל איכא לאו של מחזיר גרושתו שאוסר את האישות, והרי איכא הגבלה באיסור הזה דנגד עדל"ת ליכא איסור, וא"כ נימא אנן 'דיו' ביבם, ונימא שהעיקוב בהיתר אשת אח מוגבל עד כמה שאין בו טענת עדל"ת, והרי כיון שיש ביבם סיבה לעדל"ת בביאה ראשונה ולא בביאה שניה הלכך לכתחילה למדנו שיש עיכוב בהיתר אשת אח לגבי הביאה שניה ולא לגבי הביאה ראשונה, כיון דכל כה"ג אצל הבעל עצמו היה היתר ביאה עד כמה שיש עשה להתיירו.

אולם כל זה אינו – שהרי כל ההגבלה היא שיש בה 'דחייה' במקום עדל"ת, ולא שהוא לא קיים במקום עשה, והכא ליכא עדל"ת, ואכתי צ"ע.

ליקוחין דעלמא בק"ו הזה, וא"כ מאי שנא ביאה שניה מליקוחין דעלמא דלא נאסרו, וזה צ"ע גדול.

ונראה דמהכא מוכרח שכל הילפותא בק"ו היינו דווקא ביחס לאשת אח, והיינו דבכל יבום איכא היתר אשת אח בביאה ראשונה מצד עדל"ת ובביאה שניה מצד זה שהיא עדיין יבמה אצלו – כן ביארנו בתוס' [ח:'], וכל זה בכלל ההיתר אשת אח ליבום והרי בכלל ההיתר יבום חיילא עיכוב מכח הק"ו מהבעל, אלא דכלפי ביאה ראשונה לא חיילא עיכוב [עדל"ת] וכלפי הביאה שניה שפיר חיילא העיכוב בהיתר אשת אח כבר ביבום, שהרי מכח היבום חיילא כל ההיתר ושם ביבום חיילא דין עיכוב מכח הק"ו.

יש להקשות עוד דהאיך חשיבא כצרה בביאה שניה, אי בביאה ראשונה אינה ערווה, וצ"ל כנ"ל, הרי העיכוב בהיתר אשת אח הוא עיכוב שחל ביבום שהוא המתיר גם של הביאה שניה, ונמצא שהאשת אח ביבום עצמו יש ב' דינים, דין היתר לגבי הביאה ראשונה וגם ערווה לגבי הביאה שניה – וכל זה חל בביאה ראשונה והצרה היא צרת ערווה בביאה ראשונה ביחס לכל הדינים הללו והנפ"מ למעשה יהיה רק בביאה שניה.

סימן מ"ט

בסוגית צרת ממאנת

**ובגדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע],
לעומת 'איגלאי מילתא' למפרע [המכונה למפרע ממש].**

פרק א' בגדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], לעומת 'איגלאי מילתא' למפרע [המכונה למפרע ממש],
ובחילוקי דינים בזה בין מיאון, היתר חכם, והפרת בעל למפרע. / / בדברי הגר"ח דעקירה דמיאון היינו 'עקירה' למפרע
[המכונה מכאן ולהבא למפרע], ובדברי הרא"ש כעין זה לגבי עקירת חכם לנדר למפרע. / / כל המושג של מכאן ולהבא
למפרע - היינו כפשוטו - עקירה למפרע לעומת איגלאי מילתא למפרע - בלי חידושים. / / בחידוש של מכאן ולהבא למפרע
ב'תשובה' - לגבי עושה מעשה עמך ולגבי להיות זרעו של אברהם. / / חידוש גדול בדברי הברכ"ש בחלות קנין וחלות
קידושין לאחר ל' - וזה חל מכאן ולהבא למפרע. / / סיכום. / / כמה נפ"מ במצב של אתמול שלא נשתנו ע"י העקירה מכאן
ולהבא למפרע. / / מתמה דמה החילוק בין מעש"י לקרובות לגבי הכללים של מכאן ולהבא למפרע, ומתמה מקידש ע"מ שאין
עליה נדרים, דא"ל לחלק בין דיונים של אתמול לדיונים של היום. / /

פרק ב' בדברי הגר"י ד'מצאנו תרי גווי של עקירה למפרע, היתר חכם והפרת בעל למפרע והמסתעף לגבי מיאון, ובר"ן
בסוגיין. / / חידוש הגר"י בעקירה של הבעל למפרע בנזירות - לחלק בדין מכאן ולהבא למפרע בין התייחסות לדינים שהם
חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדינים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - אף ששניהם היום ושניהם אתמול. / /
עפ"י חלק מעש"י ומזונות לאיסור קרובות. / / מתמה ממקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם. / / מביא את
החילוק בדין למפרע בין בעל לחכם בתוס' בנזיר, ומבאר עפ"י התוס' רי"ד דעיקר ההיתר של החכם נעשה בחרטה וטעות ע"י
הנזיר עצמו. / / מביא שכבר חילק כן הגר"י מיניה וביה - וא"ש גם הכא במקדש ע"מ שאין עליה נדרים. / / מחלק מיניה
וביה בתשובה עצמה - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם. / / סיכום - תשובה - חכם - בעל - מיאון. / /

פרק ג' בביאור עיקר הגדרים, בהאי כללא ד'מכאן ולהבא למפרע'. / / סיכום בכללים ב'מכאן ולהבא למפרע'. / / כמה
קושיות על עיקר היסוד לגבי מיאון. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי עקירת חכם. / / כמה קושיות על עיקר היסוד
לגבי 'תשובה'. / / אין זה 'סוג הסתכלות דינית' בעלמא. / / בגדר העקירה של החכם על ידי 'טעות' - לשנות מציאות של
אתמול. / / נוסח חדש - פעולת החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום. / / מוכרח שיש שינוי היום כלפי
האתמול - לא רק שינוי בדינים, אלא גם המציאות של אתמול השתנה היום. / / אחרי המיאון והחכם - יש לפני ב' מציאויות
סותרות. / / קשה להבין האידך שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול. / / שורש החילוקי דינים והמחלוקות באות
כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע, וביאור שיטת רעק"א למה מודדים
למפרע ממש לגבי המלקות של הנזיר. / / מבאר כמה הלכות של מכאן ולהבא למפרע שחוששים להם כמו בלמפרע ממש.

פרק ד' בפלוגת הרמב"ם והרשב"א, בטעמא דמיאנה לזה מותרת לזה. / / שיטת הרשב"א בטעמא דמיאנה לזה מותרת
לזה. / / בשיטת הרמב"ם בדין הנ"ל. / / בביאור שיטת הרשב"א. / / פלוגת הרמב"ם ורשב"א למה שאר אחים מותרים
וממילא האם האיסור כלתו הוא איסור מיוחד לכלתו. / / פלוגת הרמב"ם ורשב"א למה היבם עצמו שמיאנה בו אסור, אי
מחמת נראית כאשת אח או משום גזירה לבעלת הגט. / /

פרק ה' כמה הערות בסוגי' / / "מ"ש כי מיאנה בבעל דעקרינהו לנשואין, כי מיאנה ביבם נמי נשואין קמאי קא עקרא". / /
ומאי שנא ממאנת דשריא לאחין - דלא עבדא בהו מעשה, צרה נמי לא עבדא בהו מעשה" / /

פרק א'

בגדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע],

לעומת 'איגלאי מילתא' למפרע [המכונה למפרע ממש],

ובחילוקי דינים בזה בין מיאון, היתר חכם, והפרת בעל למפרע.

בדברי הגר"ח דעקירה דמיאון היינו 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], ובדברי
הרא"ש כעין זה לגבי עקירת חכם לנדר למפרע.

בעיקר הגדר של מיאון ידועים דברי רבינו חיים הלוי [אישות פרק ב' הלכה ט' ד"ה אכן מה
שנראה] שנאמר בזה גדר חדש - "מכאן ולהבא למפרע" ועפ"י לשון הרמב"ם [פי"א מהל' גירושין
הט"ז] שכתב "הממאנת אינה מגורשת ממנו, ודינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קדשה
מעולם".

וזה לשון הגר"ח - "דהנה ביסוד הדין דמיאון, הרי תנן ביבמות [ק"ח]. הממאנת באיש הוא מותר
בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו, והטעם בזה מבואר ברמב"ם בפ"א מהל' גירושין הט"ז שכתב
ז"ל הממאנת אינה מגורשת ממנו ודינה עם בעלה שמיאנה בו כדינה עם מי שלא קדשה מעולם
היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה וכו', הרי דדין המיאון הוא שמפקיע הנישואין
למפרע, ומ"מ הרי אמרינן ביבמות שם דקטנה שנישאת בעלה זכאי במציאתה ובמעשי ידיה
ובהפרת נדריה, וגם לאחר המיאון ג"כ אין חוזרין כל הנך דינים למפרע. וביאור הדבר נראה,
דודאי דין המיאון הוא הפקעה על עיקר הקידושין למפרע, אלא דמ"מ לא מהניא הפקעת המיאון

לענין שנימא דגם בשעתה קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין בה אז, כי אם רק דלאחר המיאון דיינינן לה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם, וע"ז הוא דמהניא הפקעת המיאון, ועל כן לענין איסור קרובים, שפיר אמרינן דכיון דהשתא ע"י המיאון הופקעו הקידושין למפרע, על כן שפיר היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה, כיון דדיינינן לה השתא כאילו לא נתקדשה מעולם, משא"כ לענין זכותו במציאתה ומעשי ידיה והפרת נדריה שקודם המיאון, בזה אמרינן דמאחר דהנישואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, על כן שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא ע"ז כלל הפקעת המיאון, וכמו שנתבאר דלענין דין הנישואין בשעתן לא מהניא הפקעת המיאון למפרע".

ובדומה לזה מצאנו בעקירת חכם לנדר דמהני למפרע וכדמצאנו ברא"ש [נדרים פ"ו סימן ג'] שפירש את הירושלמי לגבי דבר שיש לו מתירין, וז"ל הירושלמי עם פירוש הרא"ש:

"נדרים - מה את עביד להון - כדבר שיש לו מתירין או כדבר שאין לו מתירין - מסתברא מי עבדינן כדבר שיש לו מתירין התני תמן [כתובות ע"ד:] שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו - כלומר וכיון שעוקר אותו מעיקרו נמצא שלא נאסר מעולם ולא הוי דבר שיש לו מתירין, אמרי אין עוקרו אלא מכאן ולהבא, כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה ואף על פי שעוקרו מעיקרו מכל מקום היה אסור עד היום הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין".

והיינו דמתחילה סברו דכיון שזה למפרע שוב לא חשיב יש לו מתירין דעד כמה שיש איסור ליכא היתר ועד כמה שיש היתר מעולם לא היה איסור, ונמצא דלאיסור ליכא היתר, ושוב חידשו דגם הכא רק מכאן ולהבא דיינינן לה כלמפרע, והיינו עקירה למפרע, והעקירה היא מעשה שנעשה בנדר, ועד כמה שכל המעשה עקירה נעשה וחילא בנדר, וזה כל מהותו, שוב מוכרח ע"כ שגם כלפי הנדר איכא היתר, שהמעשה שמתיר הרי נעשה בנדר עצמו, הרי שהנדר נהיה מעתה לנדר שמעולם לא היה, ועיין בהערה ³⁴² בדברי הרמב"ם.

ובדברי הרא"ש הנ"ל - עיין בזה בשערי יושר [שער ב' פרק ט' וי' - סוף עמוד צ"ה ותחילת עמוד צ"ח], והגרש"ש"ק חידש שגם תנאים פועלים כך מכאן ולהבא למפרע, וע"ע באבי עזרי [נדרים פ"ג הכ"א - חמישה] דמדמי הנך תרי דינים - מיאון ועקירת חכם - אהדדי דתרווייהו איכא מכאן ולהבא למפרע - עיי"ש.

כל המושג של מכאן ולהבא למפרע - היינו כפשוטו - עקירה למפרע לעומת איגלאי מילתא למפרע - בלי חידושים.

והנה באמת ההכרח לומר שיש מושג חדש של 'מכאן ולהבא למפרע' הוא הכרח גמור - והדברים כפשוטם - הרי יש ב' מושגים - עקירה למפרע ואיגלאי מילתא למפרע - הרי זה פשוט ואין בזה עוררין - שבמקח שהיה בו טעות וכגון שקנה יין ונמצא חומץ - הרי פשוט שכאן אמרינן ד'איגלאי מילתא למפרע' שהכל היה טעות - ומעולם הוא לא קנה ומעולם הוא לא היה בעלים על כלום - מתברר לנו שהכל היה 'דמיון' ו'חלום' בעלמא ומעולם לא חל כלום - לא עכשיו ולא אתמול - אף שרק עכשיו נודע לנו שהכל היה טעות.

והיה מקום לבא ולדון שכמו שאשה שנמצא בה מומין דאיגלאי מילתא למפרע שמעולם לא קידשה - ופשוט כן שהרי מעיקרא לא היה לו דעת לקדש אשה כזו - כיון ונמצא חומץ, ואולי נימא דגם במיאון הדין כן, והיינו שחז"ל תיקנו באשה קטנה שאם תקדשנה ושוב תמאן שמעיקרא הוי כהתנה שלא יהיה קידושין - וא"כ הקידושין יהיה דומה לנמצא בה מומין - איגלאי מילתא למפרע. אולם אינו כן - שפשוט שגדר התקנה היתה שתיקנו ד'מהני' בה מיאון והמיאון אז בשעתו 'מחדש' היתר ו'מחדש' ביטול האישות למפרע, הרי תיקנו שאפשר למאן ואפשר על ידי המיאון 'לעקור' את הקידושין, וא"כ פשיטא דלפני שהיתה כאן עקירה זו היה כאן קידושין, ואח"כ דנים שמעולם לא היה קידושין, שהכל תלוי ברגע של 'עכשיו' שהוא הרגע של המיאון, ואם השתנה למפרע, אז פירושו ש'עכשיו' - [מכאן ולהבא] - נעקר למפרע.

בשיעור כללי של מרן הרב שך זצ"ל [נדרים - ריש פרק נערה המאורסה] כשבא לבאר את דברי הר"ן [שם] שבדברי הר"ן הרי מוכרח האי יסוד של 'מכאן ולהבא למפרע' - עיין בדברינו אמרות

³⁴² כבר עמדו רבים על לשון הרמב"ם [נדרים פרק י"ג הלכה ב'] "שאיין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחלתו ומפירו" וכבר עמדו בזה דמשמע דגם בבעל איכא עקירה למפרע ובחכם אינו למפרע.

אברהם [שם סימן ז'] - אמר את הנוסח שלו - ואמר כך: "עד שהחכם עוקר את הנדר יש כאן נדר, ואחרי שהוא עוקר אז מעולם לא היה כאן נדר", והוא התעקש בנוסח זה דוקא, וחזר על זה כמה וכמה פעמים, ושוב אמר בסוף את הנוסח הישיבתי - "מכאן ולהבא למפרע" - והוסיף - "אני יודע שאתם אומרים שאני אמרתי מכאן ולהבא למפרע - אבל אני לא אמרתי כך" - עכ"ל - אף שפשוט שכל הנוסחאות עולים לדבר אחד.

בחידוש של מכאן ולהבא למפרע ב'תשובה' - לגבי עושה מעשה עמך ולגבי להיות זרעו של אברהם.

בבחרתי אסברא לי חכם אחד שזה כמו תשובה על חטא, דאין הפשט ד"איתברר" שהיה טעות ומעולם הוא לא עשה את החטא, והחטא הוקדם היה דמיון בעלמא - דודאי שאינו כן, דלא הוי כמקח טעות, אלא דנעקר החטא מעכשיו ע"י התשובה למפרע.

ולהלן ב' נפ"מ של הדין למפרע שיש בתשובה:

א] עיין ברעק"א על הרמב"ם [פרק ט' נדרים הלכה כ"א] שהביא מהפרשת דרכים בשם המהר"י באסאן דאף דמשומד לא מיקרי זרע אברהם לגבי הנודר מזרע אברהם, אכן אסור ליהנות ממנו כיון דעל ידי תשובה הוא יכול להפך עכשיו להיות מזרעו של אברהם - הרי לנו שבתשובה יש דין למפרע עד כדי כך שחוששים היום על השינוי למפרע שיתקרה על ידי התשובה, וישתנה דינו להיות זרעו של אברהם למפרע.

ב] וכעין זה מצאנו ברדב"ז על הרמב"ם ממרים [פ"ו הי"א] שהביא שאף שבאביו שאינו עושה מעשה עמך דליכא בזה כיבוד אב אבל כל זה לאחר מיתה אבל מחיים שמא יעשה תשובה ולכן אסור לבזותו וחייב לכבדו, דיעבור למפרע.

והנה אחרי שמצאנו למפרע ממש בתשובה - הרי זה פשוט דלא איגלאי מילתא למפרע שמעולם הוא לא חטא דא"כ בזמן שהוא עשה את החטא אז באמת היה רק ספק חטא - אטו מישהו יכול לחשוב כן באמת - וע"כ שאינו כן אלא שזו התחדשות של 'שעת התשובה' - למפרע - ולזה אנו קורין עקירה למפרע לא איגלאי מילתא למפרע, ודו"ק - ודברי רעק"א והרדב"ז יבוארו בהמשך.

וזה לשון המסילת ישרים [פרק ד']: "שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש - שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו ולהבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו'] וסר עונך וחסאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע".

למדנו באמת שיש דמיון בין עקירה של תשובה לעקירה של נדר, "עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו", והיינו כנ"ל.

חידוש גדול בדברי הברכ"ש בחלות קנין וחלות קידושין לאחר ל' - וזה חל מכאן ולהבא למפרע.

עוד מצאנו את המושג של מכאן ולהבא למפרע בברכ"ש שחידש שיתכן 'חלות' דחיילא היום למפרע - לא רק עקירה למפרע, וזה יותר מחודש.

מקור לזה בביאור דברי התוס' בריש המפקיד בקונה מעכשיו ולאחר ל' נתחדש בתוס' חידוש גדול לגבי הגיזות של אתמול והיום, עיי"ש, ונאמרו בזה כמה דרכים באחרונים, ועיין בברכ"ש [ב"מ סי' כ"ז] - וכן ראיתי שלמד הגר"ח שמולביץ [בשיעורו בשנחאי בשנת תש"ד] שהקנין והקידושין חיילא לאחר ל' - למפרע - אף שקודם לכן לא היתה חלות, וכלשונו של הברכ"ש "אח"כ נגמרינן למפרע", והיינו ממש כנ"ל דמכאן ולהבא חיילא למפרע, ועיין בהערה ³⁴³ שהבאנו את כל הנפ"מ

³⁴³ והיינו דמה"ט ליכא דין "ארעאי אשבח", דעד סמוך לגניבה לא נגמר למפרע ורק אז הוא דנגמר למפרע, הלכך בנתיים אמרינן דשל מוכר אשבח, וגיזות ידידיה נינהו, והוסיף בזה בברכ"ש, "אבל הנך גיזות דאיתנייהו בשעת מסירה ובהא נעשה המשיכה, עליהם חל עצם הקנין, כמו על הבהמה דנגמרת קנינה, ה"נ בגיזות שהיו עליה בשעת מעשה, אבל הנך דלא היו עליה בשעת קנין, ורק מדין ידידי אשבח לא זכי בהם, דהא עדיין חסר גמר קנין", עכ"ל.

שאמר בהם הברכ"ש - וע"ע בברכ"ש שם מה שהוסיף לגבי קידושי עובר בשם הגרי"ז ג"כ ע"ד זה, וע"ע בהערה ³⁴⁴ במה שיש להעיר בזה עוד.

סיכום.

למדנו שיש עקירה למפרע ויש איגלאי מילתא למפרע, שכל למפרע שמתחיל עפ"י פעולה מסוימת של אח"כ, והנפ"מ שלו הוא למפרע, כל כה"ג מיקרי עקירה למפרע, ובשעתו לא היה ספק עפ"י המחבר, והנפ"מ בעקריה של חכם לנדר ובתשובה ובמאון ובחלות קנין במעכשיו ולאחר ל'.

כמה נפ"מ במצב של אתמול שלא נשתנו ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע.

וצריכים להבין דמה נפ"מ אי היה ממש למפרע או רק מכאן ולהבא למפרע, ופשוט שיש בזה כמה נפ"מ שכל מה שנוגע אך ורק למצב של אתמול - אלו לא נשתנו כלל ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע.

ולמשל:

א] בשו"ת חת"ס [יו"ד סימן ש"כ] מבואר דעוקר תרומה למפרע ע"י שאלת חכם מהני ולא מיקרי ברכה לבטלה מה שבירך בהך הפרשה דבשעתו לא היתה שאלת חכם, ופשוט דבאיגלאי מילתא למפרע דלא היה תרומה וכגון שלא היה טבל, התם פשוט שהברכה היתה לבטלה - אלא דעין היטב בדבריו דמבואר דהא דלא חשיב ברכה לבטל היינו משום שכן המצווה - להפריש בברכה אף דבדיני הפרשה מונח אפשרות של שאלת חכם, ודו"ק, וכנראה דלולי זאת היה דן דהוי לבטלה.

ב] עיין נמי בטורי אבן [ר"ה כ"ח:] דלא מיקרי חולין בעזרה אי נשאל על קרבנו שהביא.

ג] עיין נמי בתוס' בגיטין [ל"ג] שהקשו האידך מלקין לנזיר הא דילמא ישאל על נדרו והוי ליה התראת ספק, ועיין רעק"א שהקשה דלמה הקשו רק מצד התראה ולא מצד עצם המלקות - הא למה לא צריכים להסתפק דאולי מחר ישאל על הנדר ונמצא שכעת אין כאן מלקות אלא חבלות, והביאור כנ"ל עפ"י הגרשש"ק, דכעת ודאי מותר לו להלקותו, דגם אח"כ לא יתברר דעכשיו עשינו בו חבלות, דמלקות של עכשיו דומים לברכה של התרומה עכשיו, וכל הקושי' היא דדילמא הוא ישאל על הנדר לפני המלקות ונמצא שכעת יש התראת ספק דדילמא לא נלקה אותו אחרי השאלת חכם.

ואף שיש עקירה ממש למפרע - אכן אין העקירה של חכם יכולה להתייחס לדינים של אתמול שאין להם שום נפ"מ היום, ורק האתמול שעוד קיים היום באיזה שהוא צורה, בזה שייך שע"י העקירה נדון שישתנו הדינים של האתמול ביחס להיום, ולכן לא נהפך למפרע לברכה לבטלה, ודו"ק.

ובברכ"ש שם ביאר דמה"ט איכא חסרון מצד נקדע השטר, וזה רק משום דעדיין לא נגמר המעשה קידושין, דרק אח"כ יחול למפרע, הלכך איכא בזה חסרון מצד כלתה.

והשו"ט בתוס' הוא כך - שזה ידעו התוס' דמהני קנין מעכשיו ולאחר ל' ונגמר המעשה קנין, ומה"ט אין חסרון כלתה, רק דהתוס' חשבו דחיילא מכאן ולהבא, ולא מהני לגבי הגיזות שנגזרו כבר, ותל' התוס' דלאחר ל' חיילא למפרע, ואפי"ה, אף דחיילא למפרע לא פקעי הקידושין של השני דחיילא בנתיים, כיון דסו"ס אשכח מקום לחול, ומצד שני מצאנו דאף דחיילא למפרע, אכן הואיל ואינו ממש למפרע, לכן לא אמרינן בזה ארעאי אשבח לענין זה שיקנה את כל הגיזות, ורק אותם גיזות שהיו עליה אז הוא דקני, כיון דהקנין חיילא מעכשיו למפרע, וחיילא על מה שהיה על הנך גיזות שהיו עליהם תורת פרה, וזה נמדה בשעת הקנין.

והביאור בכל הנ"ל הוא כך - דבקידושי טעות איתברר דלא היה קידושין מעולם והמעש"י חוזרים, ובגירושין היה קידושין ורק מעכשיו נעקר והאיסור קרובות נשאר במקומו, אבל במיאון איכא "עקירה למפרע", וכן הקרובות הותרו למפרע, ומאידך המעש"י לא חוזרים.

ומעתה פשוט, דהמלהך ב"ארעאי אשבח" הוא כעין דברי הגר"ח במיאון, והיינו דכלפי המעש"י שהיא עשתה לו אין חזרה, וזה משום שזה היה נדון בשעתו למי זה שייך, והנדון הזה כבר נפסק אז בשעתו, ולא מעוררים נדון זה עוד פעם, וכן הוא בארעאי אשבח, דבשעתו הושבח למוכר ותו ליכא נדון בזה, אכן כלפי כל ה"תורת פרה" של תחילת הקנין שזה כולל הגיזות שהיו עליה, לגבי זה איכא קנין למפרע, וזה כבר דומה לקרובות שלה שהותרו לו ע"י המיאון.

³⁴⁴ אולם כאן באמת יש חידוש גדול - הרי בשלמא במיאון או בעקירת חכם א"ש, דסו"ס פעולתו שנעשה היום פועלת על הזמן של אתמול, אכן הכא מאי איכא לפנינו ביום הל' לפעול קנין למפרע, ואיך מהני בזה מכאן ולהבא למפרע, ואסברא לי ידידי הר"ה ג' ר' יוסף גד ויינברג שליט"א, דבאמת איכא מעשה גמור מיד, אלא דאיכא תורת שיוור שמשייר בחלות המעשה, והך שיוור ועיכוב מעכב עד יום הל', אבל כל הך שיוור הוא שיוור עד היום ל', וביום ל' מעולם לא היה שיוור דכך הוא הגדר של הך שיוור, ונמצא דהמעשה מעיקרא היה יכול לפעול אחרי שמהיום ל' מעולם לא היה בה שיוור, והשירו היה רק עד אותו היום, ודו"ק.

ועוד יבואר בזה להלן [פרק ג'] מה הכללים בזה - דלגבי מה אמרינן למפרע ולגבי מה לא אומרים למפרע.

מתמה דמה החילוק בין מעש"י לקרובות לגבי הכללים של מכאן ולהבא למפרע, ומתמה מקידש ע"מ שאין עליה נדרים, דא"א לחלק בין דיונים של אתמול לדיונים של היום.

והנה צריכים להבין את עיקר החילוק בין איסור קרובות למעש"י, והיה אפשר לומר שכל הנידון של המעש"י היה אז והנידון של קרובות לא שייך אז, אולם מה יהיה במעש"י שדנים רק אח"כ, ועיין בהערה ³⁴⁵ הוכחה מהגר"ח דגם בכה"ג הוי ליה למפרע.

וי"ל שאין החילוק שייך ל'זמן' ש'כפועל' אנו דנים אלא לנידון שעליו אנו דנים, שנידון של אתמול - מזונות ומעש"י - גם אי דנים היום את הדיון של אתמול נחשב כדיון של אתמול שהחייב והזכות שייך לאתמול ועליהם אנו דנים, אולם קרובות הוא תמיד דיון של היום - היום דנים האם היום היא קרובות.

אלא שזה צ"ב, דלמה בקרובות אנו לא דנים את האתמול - האם היה בה קידושין או לא, וצריכים ע"כ לומר כמו שייסדו לנו כמה מרבתינו - עיין בהערה ³⁴⁶ - שקרובות מחמת אישות אינם כתוצאות מהאישות הקודמת אלא שמדיני החלות אישות וקידושין נינהו - שזה כולל גם איסור אכו"ע וגם איסור קרובות והאיסור קרובות לא הותרו בגט.

וממילא כשאנו דנים על איסור קרובות אנו דנים על דין של היום שממשיך להיות קיים היום, ודלא כזכות מזונות ומעש"י שהם דינים של אתמול.

אולם העומד נגדינו הוא - שהמקור למכאן ולהבא למפרע של חכם הביא הר"ן ריש נערה המאורסה והרא"ש בשם הירושלמי [מובא לעיל] ממה דמצאנו בכתובות [ע"ד:] דמי שמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם דאז למפרע חיילא הקידושין, והנה הכא קשה טובא - דלמה אמרינן שהדיון הוא דיון מכאן ולהבא, ולמה הדבר שעליו אנו דנים הוא מכאן ולהבא - הרי הכל למפרע והכל מתייחס לדיון על הקידושין של אתמול, וצ"ע.

ובקצרה - מאי שנא מעש"י דלא נעקרים למפרע מנדרים שהם כתנאי על הקידושין - וצ"ע - ונראה שצריכים לחלק בין ב' סוגים של עקירה למפרע, שאלת חכם ומיאון - וכדיבואר.

³⁴⁵ והיינו שהגר"ח [שם] כתב על עובר שאין לו זכות מזונות בהיותו עובר ולכן אי נולד לאחר מיאון ליכא מזונות, ויש לדייק בדבריו שאם היה לו זכות מזונות בתור עובר אז היה יכול לתבוע אחרי הלידה אף אי נולד לאחר המיאון - וקשה שהרי הדיון הזה על המזונות לא שייך בעובר לפני הלידה שלו.

³⁴⁶ והיינו כך - יעויין להלן בסוגי' דזיקה [ריש פרק ב'] ששם דנו לחלק בין זיקה מחיים שיש איסור קרובות לזיקה לאחר מיתה דליכא איסור קרובות, ודחו - "אלא אי אמר הכי הו"א מחיים אבל לאחר מיתה פקעה לה זיקה קמ"ל דזיקה בכדי לא פקעה".

ומבואר בסוגי' דאי פקע זיקה ליכא איסור קרובות מחמת זיקה, ויש לעיין דמה מהני הא דפקעה זיקה, הא חמותו אסורה אפילו לאחר מיתת אשתו, ואף אי פקעה בכדי אסורה, ומפורש שם שאינו כן, דמפורש דכל מה דאיכא איסור קרובות לאחר מיתה, היינו דאיכא המשך האישות לענין זה, ולכן היכא דפקע וליכא המשך האישות ליכא איסור קרובות, וכל הדיון בסוגי' הוא האם פקעה בכדי או לא פקעה בכדי.

ועיין באתון דאורייתא [כלל ח'] שהסתפק בעיקר הדין איסור קרובות לאחר מיתה, האם מטעם דהיתה אסורה או משום שיש המשך האישות, והוכיח מהכא שזה מחמת המשך האישות וכן"ל - דכן מפורש בגמרא.

[אלא שהקשה דא"כ גם בגירושין נצטרך לומר כן, וקשה דלמה ליכא חסרון כריתות, עוד תמה דמצאנו בגירש חוץ מפלוני דאחרי שאחר כבר קידשה מותר כבר בפלוני דנתרקונה כל האישות לשני, וכמבואר בתוס' בהמגרש [פ"ג], וגם הכא נימא כן לגבי איסור קרובות אחרי שנישאת לאחר, וצ"ע, אכן כן מפורש בסוגי' זו, ועיין בדברינו ביבמות בסוגי' דזיקה מה ששייבנו בהנך קושיות].

בעיקר האי יסוד כבר האריך בחידושי הגרש"ק [יבמות סי' י"ט] והוכיח כן מכמה אופנים דליכא המשך לדין קרובות אחרי שכבר אין אישות, א] באופן דפקעי האישות בזה שהיא נהיתה לערוה עליו לשיטת רש"י יבמות [מ"ט], ב] בחצי שפחה שיש בה אישות קלושה ושיחררו אותה דלפי הצד דפקעי, הדין הוא שמותרת בקרובים, וזה מטעם הנ"ל, ג] ההוכחה השלישית היא מסוגי' דזיקה וכדוהוכיח אתון דאורייתא, עיי"ש.

ועיין ירושלמי [פ"ב יבמות ה"א] דכתב דלפי האמת ליכא איסור אחר מיתה "זיקה היתה לה כיון שמתה בטלה", והיינו כנ"ל דאי נתבטלה באמת ליכא המשך לאיסור קרובות.

וע"ע בדברי הגר"ח שמואלביץ קידושין [סימן ל"ג] שהוכיח מהתוס' רי"ד [גיטין פ"ב:] שקרובות מחמת אישות אינם כתוצאות מהאישות אלא שמדיני החלות אישות וקידושין שזה כולל גם איסור אכו"ע וגם איסור קרובות, וע"ע בארוכה במשנת ר"א [יבמות סימן י"ב ס"ק ו'] שדיבר בזה, והביא נמי שלכן אישות שפקע בלי גט [באופן שנהיתה לערוה שלשיטת רש"י פקע האישות] דליכא איסור קרובות, שהכא ליכא המשך האישות..

פרק ב'

בדברי הגרי"ז דמצאנו תרי גוונים של עקירה למפרע,

היתר חכם והפרת בעל למפרע

והמסתעף לגבי מיאון, ובר"ן בסוגיין.

חידוש הגרי"ז בעקירה של הבעל למפרע בנזירות - לחלק בדין מכאן ולהבא למפרע בין התייחסות לדינים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדינים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - אף ששניהם היום ושניהם אתמול.

ונקדים בחידוש הגרי"ז שמחלק בין ב' סוגים שונים של עקירה למפרע - של חכם ושל בעל: הגרי"ז בספרו על הרמב"ם [נזירות עמוד 54] מיירי בסוגי' בנזיר [כ"א:] ששם מבואר שיש צד בהפרה של הבעל שחל עקירת הנדר למפרע בהפרה ידידה - וביאר שבבעל אינו אלא דין 'ביטול ועקירה' שחל מעכשיו, ולכן לא הוי כמו שלא היה נדר מעולם - ועפי"ז יצא לחדש שכל ההפרה למפרע של הבעל לא נוגעת אלא לדינים בגוף הנדר עצמו ולא לדינים מן הצד, שרק לדינים של גוף הנדר מתייחס ההפרה ולכן למפרע רק הם נעקרים - ורק באופן זהוי כמו שלא היה נדר מעולם, התם אמרינן דכלפי כל התוצאות ליכא נדר אף שאינו מגוף הנדר.

הגרי"ז [שם] איירי בחילוק שיש בין סוגים שונים של קרבנות של נזיר שנטמא, באופן שהיתה עקירה של הבעל למפרע, דהקרבנות שבאות על גוף הנזירות של טומאה נעקרו בעקירה של הבעל אף שכבר התחייב להביא אותם, אבל מה שנתחייב קרבן לכפרה על מה שהוא נטמא אז בנזירותו - והרי אז כבר נתחייב בכפרה, א"כ בזה לא מהני העקירה למפרע, דזה הוי תוצאה צדדית מהנדר, וכלפי זה לא חיילא מעיקרא כל העקירת בעל שהעקירה חיילא בגוף הנדר ולא בתוצאות של הנדר.

בגרי"ז מבואר שלא מחלקים בין דיונים של היום ושל אתמול, שהרי בזה ליכא חילוק בין הקרבנות, אלא מחלקים בין דיונים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור לדיונים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור - ודו"ק.

ונראה לבאר דבריו - יש לחלק בין ב' עקירות - יש עקירה גמורה - ואחרי עקירה כזו דנים כאילו שמעולם לא היתה חלות אתמול - וזה הרי פשוט שבזה ליכא לחלק בין דינים שונים, אכן יש עקירה נוספת שכל ההתייחסות היא לגבי ביטול הדינים שחלו מכח החלות של אתמול - ועיין בהערה ³⁴⁷ דוגמא לזה, ואף הכא נתחדש שבהפרה למפרע - גם בלי להתייחס לביטולו של כל הנזירות - הוא יכול לבטל ממנה חלק מהדינים שחלים מכח הנזירות.

[ונראה דהן הן דברי הגר"ד בשם הגר"ח שהבאנו באמרות אברהם [נערה המאורסה סימן ב'] דחלוק הפרה משאלת חכם דהפרה קאי על הדינים של הנדר ולא על הנדר עצמו - ודו"ק].

עפי"ז חלוק מעש"י ומזונות לאיסור קרובות.

עפ"י דבריו נראה פשוט דבזה חלוק מעש"י ומזונות מאיסור קרובות, דגוף החלות קידושין עם כל מה שחל בתוך כך חלות - וזה הרי כולל גם את האיסור קרובות - וכנתבאר לעיל מהאחרונים, כל הדינים הללו נעקרו ונתבטלו על ידי המיאון, אבל מזונות ומעש"י אינם אלא תוצאות מהקידושין הלכך לא מתייחס להם הדין עקירה של מיאון, ודו"ק.

מתמה ממקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם.

איברא דמעתי באמת קשה ממה שהבאנו לעיל במי שמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם דאז למפרע חיילא הקידושין, א] למה אמרינן שהדיון הוא מכאן ולהבא, הרי גם אז היה לנו דיון על הקידושין, ב] כלפי דברי הגרי"ז ודאי שקשה, שהרי הנדרים ביחס לחלות קידושין דומה ממש למעש"י שהם רק תוצאה צדדית מהקידושין של אז - וכן הקידושין הם רק בגדר מיתלי תלי בנדר כדבר מן הצד ממש, ואינם אלא כתוצאה מיקרית ע"י תנאו שקישר אותם, ולמה הם נעקרים למפרע.

³⁴⁷ דמצאנו דוגמא במקדש אשה בלי שיהיה בה שאר כסות ועונה - בדרך תנאי, ושם נתחדש שחל הקידושין בלי הדינים הללו - וכבר הארכנו בזה ביבמות בסוגי' דתנאי וחזון בדרכים השונים להבין דבר זה, אכן סו"ס חיילא קידושין בלי חלק מהדינים.

מביא את החילוק בדין למפרע בין בעל לחכם בתוס' בנזיר, ומבאר עפ"י התוס' רי"ד דעיקר ההיתר של החכם נעשה בחרטה וטעות ע"י הנודר עצמו.

ונראה שהתשובה לזה מפורשת בדברי הגרי"ז מיניה וביה - אלא שנקדים בהקדמה אחת - כבר הבאנו את הסוגי' בנזיר [כ"א:] שדנים האם גם הבעל עוקר למפרע בהפרה ידיה כמו חכם, אולם עיין להלן [שם] בתוס' [כ"ב. ד"ה מר זוטרא] שכתב בתוך הדברים לחלק בין חכם לבעל גם לפי הצד שבעל למפרע.

וז"ל: "מצינן ליישב בדוחק ולומר - כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא, והלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל, הלכך הותרו כולם, אבל הבעל מיפר לאשתו בלא חרטה ופתח מגזירת הכתוב, הלכך אפי' אי מיעקר קעקר לענין זה חשיב כאילו נשאר עליה נדר קצת וחבירתה אסורה ודוחק" - הרי דגם במכאן ולהבא למפרע איכא תרי אופנים, וצ"ב.

ביאור הדברים עפ"י דברי התוס' רי"ד [ריש פרק ארבעה נדרים] וז"ל - "עיקר התרת הנדר שהוא מתחרט בנדר ונמצא שהנדר עקור מעיקרו, והיה ראוי שיהא מותר בלי התרת חכם אלא שאמרה תורה לא יחל דברו ולמדו וכו' אבל אחרים מוחלין לו וכו' אבל עיקר ההיתר הנודר עשאה לעצמו כשמתחרט" - הרי שעיקר הכח של החכם כבר נמצא בנדר לפני מעשה של החכם והחכם רק מתייחס לסיבה ההיא שכבר נמצאת בנדר לפני כן, ובזה הוא משוה את הנדר של אז לטעות.

למדנו הכא דאיכא תרי גווני של מכאן ולהבא למפרע, א' עקירה מעכשיו לבטל את הדינים שחלו בזמן של אתמול, וזה כחו של הבעל בלמפרע ידיה, ב' פעולה היום של 'השוואת טעות' - מעכשיו על הזמן ההוא וזה כחו של החכם בלמפרע ידיה, כאילו שהיום הוא עושה את המקח של אתמול ליין ונמצא חומץ, כעת הוא עושה את המקח ומקח טעות - כך הגדר בחכם וכלשון התוס' "ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא".

מביא שכבר חילק כן הגרי"ז מיניה וביה - וא"ש גם הכא במקדש ע"מ שאין עליה נדרים. חילוק זה מתבאר מדברי הגרי"ז עצמו שבתוך הדברים כשבא להגדיר את עקירת הבעל למפרע - הוסיף - שאינו דומה לדין 'איגלאי מילתא למפרע' דאז הוי כמו שלא היה נדר מעולם - ודימה שם לעקירת חכם דאז באמת הוי כמו שלא היה נדר מעולם.

והנה אין לטעות ולומר שהגרי"ז למד שגם חכם הוא בגדר 'איגלאי מילתא למפרע' ולכן בדידיה חשיב כמו שלא היה נדר מעולם, דזה פשוט שלפני עקירת החכם איכא נדר וכמפורש בכמה דוכתי וכנתבאר לעיל מהרא"ש וירושלמי ובר"ן בריש נערה המאורסה - אלא כל כוונתו שגם אם בחכם איכא עקירה למפרע, אכן אינו בגדר עקירה בעלמא לבטל את הדינים של אתמול מהחלות של אתמול אלא כאן העקירה פועלת באופן דנקטינן כאילו שלא היה נדר מעולם - וכל כוונת הגרי"ז לומר שכלפי החילוקי קרבנות [שעליהם דיבר הגרי"ז שם] כבר דומה לדין 'איגלאי מילתא למפרע' שפשוט דליכא לחלק ביניהם, ודו"ק.

ובאמת שפשוט כן - הרי אם עכשיו בכחו לדון את הנזירות של 'אז' כנזירות של 'טעות', דשוב ליכא חילוקים בין דינים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדינים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, ולא יהיה חילוקים בין הקרבנות ב'שאלת חכם', שהרי היום באים לעשות שכאילו לא היתה נזירות מעולם, ובזה פשיטא דליכא לחלק בין הסוגים השונים של קרבנות - ודו"ק. ממילא מובן נמי שלו יצויר והיה כעין עקירת חכם של טעות על קידושין - דאז לא יהיה חילוק בין מזונות ומעש"י לאיסור קרובות, ופשוט.

מהאי טעמא באמת מצאנו חידוש במי שמקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם דאז למפרע חיילא הקידושין, שאף שהנדרים ביחס לחלות קידושין דומה ממש למעש"י שהם רק כתוצאה צדדית מהקידושין של אז - שהרי הקידושין הם רק בגדר מיתלי תלי בנדר כדבר מן הצד ממש, ואינם אלא כתוצאה מיקרית ע"י תנאו שקישר אותם, אולם אכתי נעקרים למפרע ופשוט.

ומעתה פשוט דמיון דומה לעקירת בעל למפרע ולא דומה לעקירת חכם למפרע - ופשוט.

מחלק מיניה וביה בתשובה עצמה - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם.

ובאמת דבתשובה עצמה איכא חילוק מיניה וביה בין הנך ב' גדרים של למפרע - כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם, והיינו כך:

אצל דהמע"ה כתוב ש'הקים עולה של תשובה' - ומובא בשם הגר"א ³⁴⁸ ש'עולה' היינו מלשון עלייה, והיינו דמצאנו אצל תשובת אדה"ר דאחרי התשובה הוא לא חזר לגן עדן, ובתשובת כלל ישראל בחטא העגל אכתי לא חזרו לדרגא הקודמת - אכן כאדם תמותון, ובשאל המלך לא חזרה אליו המלכות, אבל אצל דהמע"ה הוא חזר לדרגתו הקודמת והמלכות נשאר אצלו. והמבואר בזה שבחטא יש ב' נדונים, א' עצם החטא עצמו שצריך תיקון ובזה כבר אינו רשע, ב' מה שהאדם מפסיד את דרגתו מחמת החטא.

בתשובה דעלמא נמחק החטא למפרע, אבל לגבי התוצאות הצדדיות שהאדם הפסיד את דרגתו הקודמת לא מהני הלמפרע של תשובה, אבל דהמע"ה חידש 'עולה' של תשובה - היינו העלייה לדרגתו הראשונה, וזה סוג למפרע שמתייחס גם לתוצאות הצדדיות, ודו"ק. הרי לנו דכמו שחלוקין נינהו הלמפרע של מיאון ועקירת בעל מהלמפרע של עקירת חכם - לגבי התוצאות הצדדיות וכגון עמש"י וקרבות של טומאה בנזירות, כמו כן מצאנו חלוקה זו מיניה וביה בתשובה - האם יש למפרע גם על התוצאות הצדדיות או לא.

סיכום - תשובה - חכם - בעל - מיאון.

ולסיכום - יש ד' דרגות בעקירה למפרע - תשובה - חכם - הפרת בעל - מיאון. התורה קבעה שיש מעשים שדנים שמכחם משתנים הדינים של אתמול - אלא שיש בזה ב' דרכים, או לדון את האתמול לטעות, כמו בחכם בנדר ואז אפילו תוצאות צדדיות ישתנו והיו כאילו לא נדר מעולם, ויש אופן שני שהוא דן את הדינים של החלות של אתמול כאילו שלא היו, וזה הגדר במיאון וכן בעקירה של בעל למפרע.

גם בתשובה מצאנו ב' גדרים - וכנתבאר לעיל שם לגבי התשובה של דוד המלך, דאיכא נפ"מ מתי התשובה מתייחסת לתוצאות צדדיות ומתי לא.

עוד מצאנו את המושג של מכאן ולהבא למפרע בברכ"ש שחידש שיתכן 'חלות' דחיילא היום למפרע - לא רק עקירה למפרע, וזה יותר מחודש - ובזה ביאר את הדין של קונה מעכשיו ולאחר ל' דנתחדש בתוס' חידוש גדול לגבי הגיזות של אתמול.

להלן [פרק ג'] נדון בעיקר הגדרים של 'מכאן ולהבא למפרע' - במה שיש לתמוה בזה ומה ניתן לחדש בזה.

פרק ג'

בביאור עיקר הגדרים,

בהאי כללא ד'מכאן ולהבא למפרע'.

סיכום בכללים ב'מכאן ולהבא למפרע'.

לעיל ראינו שיש ד' דרגות בעקירה למפרע - תשובה - שאלת חכם - הפרת בעל - מיאון. התורה קבעה שיש מעשים שדנים שמכחם משתנים הדינים של אתמול - אלא שיש בזה ב' דרכים, או לדון את האתמול לטעות, כמו בחכם בנדר ואז אפילו תוצאות צדדיות ישתנו והיו כאילו לא נדר מעולם, ויש אופן שני שהוא דן את הדינים של החלות של אתמול כאילו שלא היו, וזה הגדר במיאון וכן בעקירה של בעל למפרע.

גם בתשובה מצאנו ב' גדרים - וכנתבאר לעיל שם לגבי התשובה של דוד המלך, דאיכא נפ"מ מתי התשובה מתייחסת לתוצאות צדדיות ומתי לא.

עוד מצאנו את המושג של מכאן ולהבא למפרע בברכ"ש שחידש שיתכן 'חלות' דחיילא היום למפרע - לא רק עקירה למפרע, וזה יותר מחודש - ובזה ביאר את הדין של קונה מעכשיו ולאחר ל' דנתחדש בתוס' חידוש גדול לגבי הגיזות של אתמול.

עיין נמי בתוס' בגיטין [ל"ג] שהקשו האיך מלקין לנזיר הא דילמא ישאל על נדרו והוי ליה התראת ספק, ועיין רעק"א שהקשה דלמה הקשו רק מצד התראה ולא מצד עצם המלקות - הא למה לא צריכים להסתפק דאולי מחר ישאל על הנדר ונמצא שכעת אין כאן מלקות אלא חבלות, והביאור כנ"ל עפ"י הגרשש"ק, דכעת ודאי מותר לו להלקותו, דגם אח"כ לא יתברר דעכשיו

³⁴⁸ פחד יצחק יו"ה כ.

עשינו בו חבלות, דמלקות של עכשיו דומים לברכה של התרומה עכשיו, וכל הקושי' היא דדילמא הוא ישאל על הנדר לפני המלקות ונמצא שכעת יש התראת ספק דדילמא לא נלקה אותו אחרי השאלת חכם.

כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי מיאון.

אולם בעיקר הדברים שמענו בי מדרשא שיש להעיר מכמה דוכתי, שלא תמיד ברור דלגבי מה אמרין עקירה למפרע ולגבי מה לא אמרין עקירה למפרע - ונחלק את הקושיות לג', קושיות במיאון קושיות בתשובה וקושיות בעקירת חכם. להלן כמה קושיות לגבי מיאון:

א [עין ברשב"א כתובות י"א] לגבי גר קטן שיכולה למחות בגדלותה והקשו על אכילת תרומה וכדומה, ותירץ דמעמידים אותה בחזקתה בקטנותה, ודימה למיאון, וקשה דגר קטן הוא בגדר איגלאי למפרע ממש - דמתברר דמעולם לא היתה זכות, אכן במיאון לא הוי בגדר 'בירור', ולמה צריכים להגיע לחזקה לגבי מיאון - הא בשעתו היא אכלה תרומה כדין, וצ"ע.

ב [עין רשב"א בב"ב קמ"ח] שדן לגבי כסף קידושין אי יחזור במיאון - וקשה דהא בשעתו היה כאן קידושין כדין.

ג [עין בריב"ש קצ"ד] שדן לגבי מיאון אי חשיבא כזונה לדעת לר"א בפנוי הבא על הפנויה דעשאה זונה.

ד [צ"ע מלשון רש"י ביבמות י"ד:] דספק אשת איש היינו ממאנת, דקטנה בת מיאון קרי לה ספק אשת איש, וכבר תמה בזה הריטב"א [שם], וצ"ע.

כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי עקירת חכם.

להלן כמה קושיות בדין חכם שעוקר למפרע דאינו למפרע ממש אלא עקירה מכאן ולהבא, והיינו דאף שהבאנו שבקידושין על תנאי שיש נדרים, דמהני בזה עקירת חכם למפרע לומר שמעולם לא היה נדרים, אולם אעפ"כ הבאנו מהטורי אבן [ר"ה כ"ח:] דלא מיקרי חולין בעזרה אי נשאל על קרבנו שהביא - דלא מהני בזה למפרע - דסו"ס אינו אלא מכאן ולהבא, וכלפי המכאן ולהבא לא דנים חולין לעזרה - אולם להלן כמה קושיות על 'הכלל' הזה.

א [כבר תמה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ממה דמצינו בתשובת הרשב"א במי שנדר שלא לילך לבית חמיו בעצרת, ויודע שעתיד להישאל על נדרו, שמותר לו לעבור על נדרו עכשיו, הביאו השעה"מ פ"ו משבועות - ועיין נמי בב"י [סי' רכ"ח ס"ק י"ב], ומבואר להדי' דהעקירה היא למפרע ממש וצ"ע מדברי הרשב"א הכא דמבואר דאינו אלא מכאן ולהבא למפרע, ועיין בהערה ³⁴⁹ שיש חולקים.

ויש להעיר - הרי בתרומה והקדש איכא עקירה של שאלת חכם, אטו מותר לאכול תרומה על סמך שהוא ודאי ישאל לחכם, וצ"ע.

ב [הגר"ש רוזובסקי זצ"ל הקשה עוד מהרשב"א במקום אחר - דמבואר ברשב"א בתשובה, שהביא את הדין דמי שנשבע על ככר, וחזר ונשבע על אותו ככר, ונשאל על הראשונה, ואמרו בגמ' שחלה עליו שבועתו השניה, וכתב ע"ז הרשב"א, דמהא דהרי"ף השמיט לגמ', נראה דס"ל שלא קי"ל כן להלכה, דכיון שבשעתו לא חלה, ל"מ שאלה לעשות שתחול, וא"כ מבואר ששאלה לא עוקרת למפרע ממש, ולכא"ז זה סותר למש"כ לעיל בשם הרשב"א, שיכול לעבור עכשיו על הנדר, אם יודע שישאל אח"כ, וצ"ע.

ג [יש לתמוה על מה שמבואר בגליון מהרש"א [יו"ד סימן רכ"ח ס"א] בשם החוות יאיר דמי שנשאל על תענית אמרין שברכת עננו הוי ברכה לבטלה, ומשמע שזה למפרע ממש.

³⁴⁹ אולם השער המלך [שם] הביא מהטור [או"ח סי' תרי"ט] שכתב בדעת ר"ת שאין לומר ביו"כ בכל נדרי, "מיו"כ שעבר עד יו"כ זה", דמה נפ"מ בנדרים שכבר עבר, והב"י תמה הרי התרה מהני למפרע, ומתיר השעה"מ, דכוונת הטור, דהרי עונשי מלקות וקרנן לא נוהגים בזה"ז, וא"כ בשביל זה אין נפ"מ, ורק משום עונשי שמים על העבירה, וע"ז סובר ר"ת דלא יהני ההתרה למפרע, דעכ"פ בזמן ההוא עבר עבירה, וע"ז כ' השעה"מ, שברשב"א הנ"ל מוכח, שאפי' עבירה ליכא אחרי שהתיר, ויוצא לפי"ז שנחלקו הרשב"א והטור, אי נעקר למפרע לגמרי או לא.

ועיין במשנת ר"א [תשובה ל'] שהביא את דברי הגר"א [סימן רכ"ח סעיף י"ח] ולמד מתוך דברי הגר"א שלמד שנחלקו הר"ן והרא"ש להלן [פ"ט] בדין זה של הרשב"א אי מותר לעבור מקודם לפני ההיתר חכם.

[ד] בשו"ת חת"ס [יו"ד סימן ש"כ] מבואר דעוקר תרומה למפרע ע"י שאלת חכם מהני ולא מיקרי ברכה לבטלה מה שבירך בהך הפרשה דבשעתו לא היתה שאלת חכם, וא"ש - ודלא כהחיות יאיר - אולם בדבריו מבואר דהא דלא חשיב ברכה לבטל היינו משום שכן צורת המצווה - להפריש בברכה אף בדבדיני הפרשה מונח אפשרות של שאלת חכם, ודו"ק, וכנראה דלולי זאת היה דן דהוי לבטלה, וצ"ע, וע"ע בחידושי חת"ס בנדרים [סוף פרק ב'] מה דלא נזקקין לכתחילה להתיר שבועה על ידי חכם משום שעושים את השבועה בשם לבטלה, וזה שייך לסברא הנ"ל, ודו"ק.

[ה] עיין בתשובת רעק"א [סי' ס"ה] שאם נדר על איסור ולא חל מחמת הדין שאין נדר חל על האיסור, אלא שכלל דברים המותרים בתוך הנדר, ולכן כבר חל בכולל, אלא דשוב נשאל על המותרים, וסברת רעק"א בזה דכיון שנעקר הנדר למפרע, דבטל הכולל, ולא חל כלום, ויש לדון - הרי לעיל הבאנו רעק"א דהקשה דא"א להלקות שמא ישאל על נדרו, ולמה אמרו התוס' התראת ספק, והיה נראה אולי שרעק"א אזיל בזה לשיטתו, דאי ננקוט דאינו אלא עקירה למפרע א"כ מה יימר דמהני גם לגבי תוצאות מן הצד, אולם לכאן זה דומה לקידושין שיש עליה תנאי של נדרים שזה גם תוצאה, ודו"ק.

[ו] בדין מפריש תרומה מן הרעה על היפה - עיין במכתב של ר' בונם איגר להגרעק"א³⁵⁰ שמצוה לעשות שאלת חכם לעקור את החטא למפרע, ובתשובת רעק"א לאחיו³⁵¹ הוסיף בזה דיתחדש דין חדש, דתרומה לא מיקרי דבר שיש לו מתירין כיון דליכא מצוה להשאל עליו, ורק נדר מיקרי דבר שיש לו מתירין כיון שמצוה להשאל עליו וכמבואר בנדרים בסוף פרק הנודר מן הירק, ומעתה יתחדש, דבתורם מן הרעה על היפה כבר איכא מצוה להשאל ואי נתערב ברוב חולין הוי דבר שיש לו מתירין ולא בטל ברוב.

ועיקר דין זה דמצוה להשאל - כן מבואר נמי בחזו"א [דמאי סימן ד' ס"ק כ"א] במקדים תרומה לביכורים, דמצוה להשאל ומהני לעקור את העבירה, והחזו"א יצא לדון דאולי ליכא מצוה להשאל אחרי שאכל מן הכרי, כיון שע"י שאלתו יתחדש ויחול עבירה של אכילת טבל - ומאי אולמי' עבירה של מקדים תרומה לביכורים מעבירה של אכילת טבל³⁵².

עכ"פ מדברי רעק"א והחזו"א למדנו דמהני העקירת חכם בתרומה לעקור את העבירה של הפרשת תרומה מן הרעה או במקדים - ויש לעיין דא"כ למה לא יהני העקירת חכם להשוות את ברכתו לברכה לבטלה, ושוב לא יהיה מצוה להשאל, דמאי אולמי' עבירה דמקדים ומן הרעה מהעבירה של ברכה לבטלה.

ומוכרח דעל ידי שאלה דלא נעשה לברכה לבטלה, והביאור כנ"ל דאין כאן איגלאי מילתא למפרע אלא עקירה מכאן ולהבא למפרע, וכמו שהמלקות לא נהפכו לחבלות [תוס' גיטין], כמו כן בהרכה לא נהיה לבטלה, אולם לפי"ז קשה דכמו דלא נהיה הברכה לברכה לבטלה כיון שזה הנידון של אתמול, א"כ גם לא תיקן את העבירה של אתמול, דאי אתמול היתה הפרשה של מקדים תרומה לביכורים ומן הרעה על היפה, א"כ מה זה נוגע להיום, ולא יתוקן העבירה, וצ"ב.

ומבואר מרעק"א והחזו"א דגם הנך דינים שהיו אתמול והיו נגעים לאתמול - דגם הם משתנים מהיום, והיינו כמבואר בגליון מהרש"א [יו"ד סימן רכ"ח ס"א] בשם החיות יאיר דמי שנשאל על תענית אמרינן שברכת עננו הוי ברכה לבטלה, ומשמע שגם כלפי הדינים שלא נוגעים היום איכא למפרע

והדרא קושי' לדוכתא לגבי הברכה לבטלה על תרומה - ומוכרח דסברי כהחזו"א - וכנ"ל שיש סברא מיוחדת בברכה לבטלה, ולמדנו דבאמת גם כלפי הדינים של אתמול מהני העקירה של החכם, ואעפ"כ לא חשיבא בזה לברכה לבטלה, וניחא בזה מה שכתב החזו"א דאי אכל את הכרי

³⁵⁰ סוף דו"ח ליקוטים מכתב ב' [מובא ברעק"א על קידושין הנדפמ"ח - דף מ"ו].

³⁵¹ שם מכתב ג'.

³⁵² אולם החזו"א דן בזה מחמת סברא אחרת - דמצאנו דאחרי שתרומה הגיע ליד כהן דלא מצי להשאל, ודן דאולי באכל מן הכרי דה"ה דלא מצי להשאל, והיינו ד'קנה תרומה' ויתכן דכוונתו דמשום שאז 'נקבע' התרומה להיות תרומה כיון ש'מוכרח' להגיע למתיר של התרומה כלפי הך טבל - אחרי שאכלו - ויש לדון בסברא זו.

דאז יתחדש שאכילתו הוי אכילת טבל – הרי שהעבירה של טבל מתחדש למפרע ולא העבירה של ברכה לבטלה, וע"ע בהערה ³⁵³ מה שיש לדון בזה.

כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי 'תשובה'.

להלן כמה קושיות לגבי 'תשובה' על חטאים דג"כ מצאנו למפרע ממש:

א] הבאנו לעיל מרעק"א על הרמב"ם [פרק ט' נדרים הלכה כ"א] שהביא מהפרשת דרכים בשם המהר"י באסאן דאף דמשומד לא מיקרי זרע אברהם לגבי הנודר מזרע אברהם, אכן אסור ליהנות ממנו כיון דעל ידי תשובה הוא יכול להפך עכשיו להיות מזרעו של אברהם – והיה נראה שגם זה למפרע ממש, וצ"ע.

ב] הבאנו לעיל מהרדב"ז על הרמב"ם ממרים [פ"ו הי"א] שהביא שאף שבאביו שאינו עושה מעשה עמך דליכא בזה כיבוד אב אבל כל זה לאחר מיתה אבל מחיים שמא יעשה תשובה ולכן אסור לבזותו וחייב לכבדו, דיעבור למפרע – והיה נראה שגם זה למפרע ממש, וצ"ע.

ג] העירני תלמיד א' על רשע שקידש דאמרינן שמא 'הרהר' תשובה בלבו, ולדבריהם גם לשמא 'יהרהר' תשובה בלבו היינו צריכים לחשוש – וצ"ע.

ד] יש להעיר – הרי פשוט שיש חילוק בין תשובה לחכם, דחכם לא עוקר את האתמול בכל האופנים, והיינו שאין העקירה של חכם יכולה להתייחס לדינים של אתמול באופן שהדינים הללו אין להם שום נפ"מ היום, דרק ה'אתמול' שעוד קיים 'היום' באיזה שהוא צורה, בזה שייך שהחכם יתייחס לאתמול לשנות את הדינים של האתמול ביחס להיום, ולכן לא נהפך למפרע לחולין לעזשרה, ודו"ק, אכן תשובה הופכת את העבירה של אתמול שלא שייכת לנו היום – ומהיום נמחקה למפרע – הרי שיש עקירה גם באופן כזה.

אין זה 'סוג הסתכלות דינית' בעלמא.

בעיקר האי כללא דמכאן ולהבא למפרע – שמענו בזה נוסאחות שונות – שהרבה רוצים להבין שכל המושג של מכאן ולהבא למפרע היינו 'סוג הסתכלות דינית' בלי שבאמת חיילא כלום – והיינו שבאמת הכל חיילא מעכשיו ממש – תשובה מיאון עקירת חכם – אלא שיש 'דין' בעלמא לדון ש'כאילו' חל אתמול – חל עלינו דין איך 'לחשוב' ואיך 'לדון' ואיך 'להסתכל' – יש דין 'לדון' ש'כאילו' כך קרה אף שבאמת לא קרה כלום כלפי האתמול. ולענ"ד – לא זכיתי להבין גדר זה מכמה טעמים:

א] אדם שהחיל חלות היום, והתורה קובעת שהחלות באמת חלה רק היום – מיאון עקירת חכם ותשובה – האיך אני אמור לדון שזה חל אתמול, אטו חל עלי דין לדון את מה שעשיתי נגד מה שאני באמת עשיתי – וכל כך למה, הרי התורה מחילה חלות מסויימת והך תורה עצמה קובעת 'לראות' את החלות באופן 'שונה' מהגדרים שהתורה בעצמה הגדירה לחלות הזו – 'איה השכל שיגזור כן'.

ב] בתשובה על חטא לא שמענו שהבינו כן, בתשובה כולם מבינים שהחטא באמת נמחק למפרע אף שלפני התשובה החטא היה ואין זו 'סוג הסתכלות דינית' בעלמא שצריכים לדון שכאילו נמחקו כל העבירות, ולדון כן למפרע [וכדהבאנו מהרדב"ז ורעק"א].

ג] יש שטוענים שממילא מצאנו כעין זה בחזקת איסור שהיא 'הנהגה' בעלמא – הנהגה 'לדון' והנהגה 'לנקוט' כמו האתמול – אף דליכא סברא בזה, ונוהגים כאילו היה כן, וה"ה הכא דדנים ונוקטים כן – אולם זו טעות שאין זה דומה כלל להכא, שהרי כשבאים לספיקות יש הרבה סוגים

³⁵³ דיעויין בזכר דבר [להגר"ד לנדוי שליט"א – סימן י' ס"ק י"ג] שכתב דלפי רעק"א והחזו"א גם בכל איסורי דרבנן בהפרשה יתחייב להשאל לחכם, וכגון בתורם מן הטהרו על הטמא, או שתרם שלא מן המוקף בתרומת מעשר שזה מדרבנן [לדעת התוס' גיטין ל:'], ודן שם עוד דה"ה אם האיסור דרבנן אינו מפרשת תרומה וכגון מפרש בשבת, ועפ"י דן במי שהפריש בלי ברכה דעבר על איסור – וכמבואר ממה דאלם לא יתרום, ואף דליכא מעשה איסור אלא מעשה ביטול מצוה, דגם בזה יהני שאלת חכם, ודו"ק.

ויצא לחדש דבכה"ג שלא בירך לא יתחייב להשאל, כיון דלא תועיל העקירת חכם בזה, דאי חזינו דעל ידי עקירת חכם לא נהיה לברכה לבטלה, והיינו כסברת החת"ס הנ"ל דנצטוונו לברך גם בכה"ג שיהיה לו אפשרות לעקור על ידי חכם, וגם על מצב של עקירה איכא חובת ברכה, א"כ לא יתוקן הך חסרון ברכה מה שלא בירך במצב של עקירה כיון שגם מצב כזה מחייב ברכה, ודו"ק.

אולם לולי דבריו יש לדון דאף אי מהני עקירה למפרע לעקור איסורים, אבל מאן ימר דמהני עקירה נמי לדון תוצאות מן הצד והיינו לומר דלא החסיר ברכה, ודו"ק.

של הכרעות, ספק לחומרא ובירורים של עדים ובזה נתחדש בדין חזקה שיש גם הנהגה בעלמא על פי האתמול, אבל מה זה שייך לחלות שחל הרי החלות באמת עוקרת וחלה עקירה של החכם באופן מסויים שהתורה חידשה והתורה דורשת שאני אדון שחל באופן אחר ממה שהיא באמת חלה.

ד] אולי בשאלת חכם על נדרים היה מקום לדון כנ"ל - לולי הקושיות דלעיל - שכל הנידון הוא האיך להסתכל ולדון את הנדר - דנים כאילו שזה מותר - כלפי כל וכלפי כל התוצאות - איברא - דאחרי דברי הברכ"ש והגרי"ז פשוט שהם נקטו שאין כאן 'סוג של הסתכלות בעלמא' - דמה שייך לומר כן בחלות קנין - אטו נימא שהבעלות חלה היום ודנים אותם כאתמול.

בגדר העקירה של החכם על ידי "טעות" - לשנות מציאות של אתמול.

באמת יש פירכא גדולה מאד על כל מה שרוצים ללמוד שאין זה אלא מין הסתכלות בעלמא - וצריכים להקדים בעיקר הגדר של שאלת חכם.

הרי שאלת חכם פועל על ידי טעות שהיה מתחילה בנדר, והבאנו לעיל את לשון התוס' בנזיר שכתב "כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא, והלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל", וצריכים להבין איך החכם פועל לביטול הנדר על ידי 'טעות' - הא אם היה טעות למה לי חכם ואם לא היה טעות מה מהני החכם על ידי הטעות, והפשוט בזה שאה"נ שטעות ברמה כזו של מקח טעות בכל התורה כיון ונמצא חומץ, דזה באמת לא בעי חכם ורק בסוג טעות של 'אילו הייתי יודע' וכדומה - דאין לו דין טעות בכל התורה, הרי הכא אהני לן החכם להשוותו לטעות לגבי הלכות נדרים - והיינו לתת תוקף של טעות לטעות כזו שהיא ברמה פחותה של טעות ובזה להשוותו לטעות שמבטלת את הנדר.

ומעתה - אי נימא שכאן הדין מכאן ולהבא למפרע הוא - שיש כאן הסתכלות דינית בעלמא - אבל באמת החכם פועל היום ומחיל היום, א"כ לפי האמת אין לו שייכות כלל וכלל לטעות של אתמול - והא לא נתן תוקף של טעות לטעות ההיא, אלא שהוא קבע דין להסתכל כאילו היה טעות אף שבאמת לא היה טעות, והנפ"מ בהסתכלות הזו היא לדון שאין כאן נדר, ואם זה המהלך - א"כ מה לי לטעות זו, ומה הוסיף לי טעות זו, הא להסתכל על הנדר שכאילו לא היה ולהסתכל על הטעות כאילו שהיא טעות חדא נינהו - ומה הוסיף לנו האי טעות³⁵⁴.

נוסח חדש - פעולת החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום.

ואגב נזכיר - יש נוסח נוסף ששמענו בכל הגדר של מכאן ולהבא למפרע - והוא - שעיקר פעולת וחלות החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום - ואחרי פעולה וחלות זו כבר ממילא בטלה גם למפרע, ולא זכיתי להבין את עיקר המהלך בזה.

אכן מיניה וביה הדברים מופרכים, שהרי החכם עוקר על ידי טעות וטעות יש לה משמעות אך ורק בשעת הנדר של אתמול - והיינו בשעת עשיית הנדר, שאין שום דין שטעות מבטלת נדר מלבד עיקר הדין שנדר שנדרו אותו בלי דעת דאינו נדר, ואם הטעות לא יגרום שאתמול הוא לא נדר אז לא יהיה שום משמעות אחרת לעובדא שהחכם הפך את הנדר לנדר של טעות, ולכן - לבא ולומר - שעיקר פעולת וחלות החכם הוא לגרום שהנדר של אתמול לא יחייב היום היא מחוסר הבנה - הא ממילא אין לחכם ולטעות שום שייכות למצב של הנדר היום, שהרי טעות היום אין לו משמעות, ופשוט³⁵⁵.

³⁵⁴ מה נאמר בזה - שיש ב' דינים של הסתכלות - א] מתחילה יש דין להסתכל על הטעות כאילו שהוא טעות, ב] שוב יש דין נוסף להסתכל על הנדר כאילו שאינו נדר - אתמהא.

³⁵⁵ אטו לו יצויר וחקמים יכלו לקבוע כסף קידושין לאיסורי הנאה למפרע - הרי פשוט שהכח של חכמים יצטרך להיות למפרע כיון שכל המשמעות של כסף קידושין אינו אלא בשעת עשיית הקידושין עצמו - אתמול, ואין נפ"מ לקידושין מה שאחרי הקידושין נהיה הכסף קידושין לאיסורי הנאה, וכמו כן הדין 'דעת' בנדרים הוא דין בעשייה ותו לא. והוסיפו לבאר בזה - שבנדר יש חידוש שנדר חל כסדר כל רגע ורגע מכאן מה שהאתמול ממשיך לחייב גם את ה'היום', ולכן החכם גורם שעד כמה שהאתמול היה צריך לחייב את היום - דכלפי זה היה דין טעות.

אולם כל זה דברים בטלים ממש - אטו נימא כן גם בהקדש ובזה החכם עוקר את ההקדש למפרע - ואז נוסף ונאמר שהקדש לאחר מיתת המקדיש ממשיך להיות הקדש מכאן המעשה מחיים, וכמו שמוכן שבהקדש זה דברים בטלים ממש כמו כן בנדרים כן.

מוכרח שיש שינוי היום כלפי האתמול - לא רק שינוי בדינים, אלא גם המציאות של אתמול השתנה היום.

מכל זה מוכרח שבמכאן ולהבא למפרע נתחדש שבאמת הפעולה שיש היום מחילה דינים על האתמול - וכדברי התוס' "כי החכם אינו מתיר אלא בפתח וחרטה ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא" - הוא באמת משוה אתה נדר של אתמול לנדר של טעות ולכן הסיקו התוס' "הלכך כשהתיר הראשון הוי כאילו לא היה הנדר הזה מעולם כלל".

ואחרי הגדרה זו - הרי ממילא שבאמת יש חלות שחל ומחיל דינים על האתמול - כן הוא בחכם ומיאון ותשובה - וכן הוא גם בחלות קידושין וגם בחלות קנין.

אולם יש לדון - האם הכוונה שהחכם באמת משנה את המציאות של אתמול - או לא, ויש שרצו להבין שאין הפשט שחל חלות היום על האתמול במציאות ובמציאות משתנה האתמול - היום - אלא שהיום משתנים רק ה'דינים' של האתמול - והיינו שבמיאון נעקר ממנה ה'דין' אשת איש למפרע והתשובה מחקה את ה'דין' של העבירה והחכם עקר את ה'דין' של הנדר - לא את גוף הנדר עצמו - והיינו שהמציאות של אתמול לא השתנה אלא הדינים של אתמול השתנו.

והיינו שיותר קל להבין שהיום אפשר לשנות את הדינים של אתמול עד כמה שהדינים של אתמול נוגעים להיום - במקום לשנות את המציאות של האתמול.

אולם מה שיש לדון בזה הוא כך:

הרי מבואר הכא בתוס' שהפעולה של החכם הוא בטעות עצמה - וביטול הנדר הוא תוצאה מהפעולה של החכם, ונמצא שגם אם הפעולה של החכם היא פעולה להחיל דינים בעלמא ולא לשנות את המציאות של אתמול, אכן סו"ס מה יקרה אחרי שהחכם קבע את הטעות לטעות - דאף שהיום הטעות איננה טעות 'מציאותית' אלא טעות 'דינית' - אכן מה דינו של הנדר, האם הנדר אינו נדר כלל או שיש מציאות של נדר אלא שאין לו דין נדר, ונראה פשוט שמי שנדר באופן שהיה לו דעת מציאותית אבל על פי דין אין לדעת זו דין דעת, דבכה"ג במציאות כבר ליכא נדר, ודומה לקטן שאף שמבחינה מציאותית יתכן שיש לו דעת אבל על פי דין אין לדעת זו תוקף של דעת³⁵⁶, וממילא נדרו אינו נדר, הרי כל חסרון בדיני הנדר וכגון בביטוי שפתיים וכדומה - דאין כאן נדר כלל, וממילא שכך גם הדין בנדר זה - ודו"ק - אלא שיש לדחות טענה זו - ועיין בזה בהערה³⁵⁷.

אולם יש להוכיח שבאמת נשתנה המציאות של אתמול - הרי כשיש תנאי בקידושין ע"מ שאין עליה נדרים - ע"כ יתחדש שאף שע"י עקירת חכם איכא עדיין נדר אבל כיון שאין לנדר הזה 'דיני נדר' - אחרי פעולת החכם, דשוב איכא קידושין, דע"כ דליכא קפידא בזה שיש נדר באמת אם עכ"פ אין לזה דיני נדר, ושפיר חיילא הקידושין למפרע, וא"ש.

אלא דסו"ס קשה - הרי התנאי של נדרים באמת ביטל את הקידושין בשעתו - ובטל כל המעשה וכל החלות, לא רק מבחינה דינית אלא גם מבחינה מציאותית - וככל תנאי דע"מ מאתיים וזו - וכעת ע"כ חלו הקידושין כבר מאז - וע"כ שהאתמול השתנה במציאות.

הלכך נראה ברור שגם במציאות היה שינוי - אלא שכשעמדנו אתמול לפני הנדר אז במציאות היה נדר והיום החכם עוקר את הנדר של אתמול מהמציאות, וכמו שבעל יכול לשנות מציאות של נדר היום - לעשות נדר ללא נדר - כמו כן חכם יכול לעשות פעולה זו ממש על אתמול - להשוות את הטעות לטעות ואת הנדר לנדר של טעות.

וממילא שעומדת לפני ב' מציאויות סותרות - המציאות של אתמול כמו שהיא היתה אתמול והמציאות של אתמול כמו שהיא היום - ב' מציאויות סותרות, שהרי המציאות השתנה ואחרי שהמציאות השתנה שוב איכא לפני ב' מציאויות סותרות.

החכם השתמש בטעות של אתמול - קבע לה תוקף של טעות - ואחרי שקבע לה תוקף של טעות, שוב ממילא בטלה הנדר במציאות.

³⁵⁶ וכידוע שבקוה"ע חילק בזה בין פעוטות לפחות מפעוטות.

³⁵⁷ והיינו דלשון התוס' הוא "ומשוה ליה לנדר טעות מעיקרא" - ומשמע שהפעולה של החכם היא בנדר עצמו - והיינו שנראה שאין החכם נותן לטעות תוקף של טעות לגבי נדרים - ושוב ממילא בטל הנדר, אלא שהחכם קובע את הנדר לנדר של טעות - פעולה אחת בנדר ובטעות כהדי וא"כ אולי כל הפעולה הזו אינה אלא פעולה 'דינית'.

ונראה דלכל זה נתכוין מרן הרב שך זצ"ל בנוסח שלו - "עד שהחכם עוקר את הנדר יש כאן נדר, ואחרי שהוא עוקר אז מעולם לא היה כאן נדר", 'מעולם' כפשוטו - והיינו שעומדים לפנינו ב' מציאויות סותרות.

אחרי המיאון והחכם - יש לפני ב' מציאויות סותרות.

כן הוא במיאון מכאן ולהבא למפרע וכן הוא בבעל מכאן ולהבא למפרע וכן הוא בחכם ותשובה מכאן ולהבא למפרע - אלא שהחכם ותשובה משנים את המציאות של אתמול לגמרי ולכן גם התוצאות משתנות, והבעל ומיאון פעולים רק בדינים של אתמול ולכן רק הדינים של הקידושין ושל הנדר משתנים, ולכן יש חלוקה בין הדינים, איזה באמת מתבטלים ואיזה לא מתבטלים. אולם - הצד השווה בין כל הנך דינים של מכאן ולהבא למפרע הוא אחד - הפעולה נעשה היום על הזמן של אתמול, וממילא שתמיד יש לפני ב' מציאויות סותרות, המציאות של אתמול כמו שהיא היתה לפני החכם והמציאות של היום אחרי שהחכם פעל באתמול.

קשה להבין האִךְ שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול.

נראה לי שעיקר הסיבה שקשה להבין כך הוא משום שקשה לתפוס האִךְ שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול, כיון שבמילי דעלמא לא מצאנו דברים כאלו - ונראה שזו טעות חמורה מאד בהסתכלות על כל דיני התורה - ועיין בזה בהערה³⁵⁸ שורש טעות זו.

שורש החילוקי דינים והמחלוקות באות כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע, וביאור שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש לגבי המלקות של הנזיר.

אחרי הקדמה זו - נוכל להתחיל להבין את שורש החילוקי דינים והמחלוקות - שכולם באות כתוצאה מהנך ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע. והביאור כך:

מי שעומד היום רואה שמעולם לא היה נדר ומעולם לא היה הפרשת תרומה ומעולם לא היה נזירות שמחייבת מלקות, אבל מי שעומד אתמול רואה שאז היה נדר ואז היתה הפרשת תרומה ואז היה חטא שמחייב מלקות, הסתירה הזו בראייה שלנו באה כתוצאה מכך שבאמת יש ב' מציאויות סותרות.

בזה יש להבין את שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש - הרי העולם הבינו שלפי רעק"א ע"כ שהחכם פועל למפרע ממש - שהרי בתוס' בגיטין [ל"ג] הקשו דהאִךְ מלקין לנזיר הא דילמא ישאל על נדרו והוי ליה התראת ספק, ורעק"א הקשה דלמה הקשו רק מצד התראה ולא מצד עצם המלקות - הא צריכים להסתפק דאולי מחר ישאל על הנדר ונמצא שכעת אין כאן מלקות אלא חבלות, והעולם ביארו עפ"י הגרשש"ק, דכעת ודאי מותר לו להלקותו, דגם אח"כ לא יתברר

³⁵⁸ הקושי להבין שיש שינויים היום במציאות של אתמול בא מהגבלה שלנו שאנו מתחת הזמן, והקושי הזה מוצדק כשבאים להגדיר מעשים של חולין ומעשים של רשות ב'עלמא הדין', הרי א"א לאכול ולכתוב היום על הזמן של אתמול. אולם במעשים של התורה אינו כן - שאף שפשוט דבכל דיני התורה יש זמן ואנו כפופים לזמן בכל דיני התורה, אכן פשוט גם שמעשים שהתורה חידשה הם ממערכת אחרת והכללים של המעשים הללו מתאימים למערכת של התורה ולא נמדדים כלפי מעשים של חולין ושל רשות - והרי פשוט שהתורה יכולה לחדש סוג מעשה ועשייה אחרת שהיא שונה ממה שאנו רגילים בה, וממילא שהיא יכולה גם לחדש סוג מסויים של מעשה שיכול לפעול מעבר לזמן - [אחרי שהתורה עצמה קדמה לזמן], וכמו שלא מבינים כל הפרטי דינים של כל חלות, לא בגירושין ולא בקידושין ולא בכל חלות אחרת, אלא שכך קבעה התורה, כמו כן הכא כך קבעה התורה שיש אפשרות להחיל חלות היום על הזמן של אתמול - וכאן קבעה התורה שאף שהטעות היא אתמול והחכם עוקר היום - אכן העקירה של היום חלה על הזמן של אתמול בטעות של הנדר. עיקר החידוש בזה הוא שאף שהתורה היא מעל הזמן - אכן סו"ס לא מצאנו שום דין מדיני התורה שיהיה כן, והחידוש הגדול הוא שדווקא כאן - בתשובה במיאון בהיתר חכם ובעקירת בעל - הכא חידשה התורה דבר שהיא לא חידשה בשאר דיני התורה.

נראה שגם בדרורו של ישע' היו כאלו שחשבו שתשובה היא רק 'לדון' כאילו שלא היה עבירה, 'מין הסתכלות' - ובא ללמדם שאינו כן - הרי הבאנו מהמסילת ישרים - "שהתשובה וכו' - תחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה - וכו' - ששב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש - וכו' - הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו". והסיק שם "והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו] וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע".

למדנו מדבריו שיש דמיון בין עקירה של תשובה לעקירה של נדר, "עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו", והיינו כנ"ל, אבל בסוף דבריו הביא מישע' הנביא שאמר "וסר עונך וחטאתך תכפר" ופירש דבא בזה לומר "שהעון סר ממש מהמציאות" - לאפוקי שאינה הסתכלות דינית בעלמא אלא שינוי המציאות ממש - ואת זה מדמינן לעקירת חכם.

דעכשיו עשינו בו חבלות, דמלקות של עכשיו דומים לברכה של התרומה עכשיו - שודאי אינו ברכה לבטלה עכשיו - ורק יש לדון דאולי אח"כ ישתנה ההסתכלות, וגם המלקות הם מלקות עכשיו - וכל קושי' התוס' היא דדילמא הוא ישאל על הנדר לפני המלקות - ונמצא שכעת יש התראת ספק דדילמא לא נלקה אותו אחרי השאלת חכם.

ונראה שגם רעק"א ידע שלא שייך בירור למפרע על היתר חכם - הרי לפני שהחכם התיר לא היה טעות והיה נזירות ואם הוא לא היה מתיר אז הנזירות היתה קיימת גם היום, ורק אחרי החכם נתחדש כל השינוי, אכן שורש טענת רעק"א על התוס' היא כך.

דכיון דסו"ס איכא ב' מציאויות סותרות, ולכן אף שמי שעמד אתמול ראה נזירות שחייבה מלקות - אכן מי שעומד היום רואה שמעולם לא היה נזירות שמחייבת מלקות, א"כ אתמול כשמלקין אותו צריכים לקחת בחשבון שלפי המציאות של מחר יוגדר המלקות של היום כחבלות ולא כמלקות, וסובר רעק"א שאין היתר להלקות היום מלקות שמחר דינם של המלקות הללו יהיה חבלות, ובדעת התוס' צריכים לומר שהיום אנו מחוייבים להיום ולא למחר.

מבאר כמה הלכות של מכאן ולהבא למפרע שחוששים להם כמו בלמפרע ממש.

לעיל שאלנו על החת"ס והחוות יאיר שנראה מדבריהם שהברכה נהפכה לברכה לבטלה - והכוונה בזה היא שאף שבשעת הברכה אתמול היה לו היתר לברך, אכן כיון שבשעת השאלת חכם הוא עושה שאתמול הברכה נהפכה לברכה לבטלה, א"כ יש לו אחריות היום לא לעשות את הברכה של אתמול לברכה לבטלה, ולזה הוצרך החת"ס לסברא חדשה למה לא יהפך גם היום לברכה לבטלה גם כלפי האתמול, וזה נמי החשבון בשבועה בשם לבטלה על ידי ההיתר של החכם.

הבאנו מרעק"א בשם המהר"י באסאן דאף דמשומד לא מיקרי זרע אברהם לגבי הנודר מזרע אברהם, אכן אסור ליהנות ממנו כיון דעל ידי תשובה הוא יכול להפך עכשיו להיות מזרעו של אברהם - ואף דכעת מותר דכעת אינו מזרע אברהם, ונתחדש בדבריהם שעלי לחשוש שמחר המעשה של היום יהיה מעשה איסור ועלי להמנע ממעשה כזה מחמת ההגדרה שתהיה למעשה שלי מחר.

וע"ד זה נמי ברדב"ז שבאביו שאינו עושה מעשה עמך דליכא בזה כיבוד אב - ומחיים עליו לחשוש שמא יעשה תשובה ולכן אסור לבזותו וחייב לכבדו, דיעבור למפרע - ואף שכעת אינו מעשה מעשה עמך - אכן מחר המעשה שלי של היום יוגדר כמעשה עבירה ועלי להמנע היום מזה. זה נמי הביאור ברשב"א בכתובות [י"א] לגבי גר קטן שיכולה למחות בגדלותה וליכא חשש באכילת תרומה כיון דמעמידים אותה בחזקתה בקטנותה, ודימה למיאון, ואף דמיאון לא הוי בגדר 'בירור' למפרע כמו גר קטן, אכן אכתי צריכים להגיע לחזקה גם לגבי מיאון שעליו לדון היום מה יהיה דינו מחר במעשה אכילה שלו של היום, וזו נמי כוונת הריב"ש [קצ"ד] שדן לגבי מיאון אי חשיבא כזונה לדעת לר"א בפנוי הבא על הפנויה דעשאה זונה, וזה נמי כוונת רש"י ביבמות [י"ד:]: דספק אשת איש היינו ממאנת, דקטנה בת מיאון קרי לה ספק אשת איש, ודו"ק.

פרק ד'

בפלוגת הרמב"ם והרשב"א,

בטעמא דמיאנה לזה מותרת לזה.

שיטת הרשב"א בטעמא דמיאנה לזה מותרת לזה.

מבואר בסוגי' דמיאנה לזה מותרת לזה - והיינו כשבאה למאן בנפילה ליבם אחד, דאז מותרת לשני שלא מיאנה בו.

בביאור האי דין נקדים - דהנה - שיטת ר' אושע' לקמן [ק"ז. /:] דלא שייך מיאון לזיקה, וטעמו "זיקה דרחמנא רמא עלה לא מצי עקרא" - ושיטת עולא דממאנת לזיקה וכלשון הגמרא "עולא אמר ממאנת אף לזיקתו מ"ט דנשואין קמאי קא עקרה" וביאר הרשב"א [שם ד"ה עולא] בטעמא דמילתא "לפי שעד עכשיו היתה חפצה בנשואין ועכשיו שמת והזקקה מחמתו לאחיו אינה חפצה בנשואין הראשונים".

עוד מבואר שם בגמרא דאסורה לאביו ולשאר קרובי המת משום דנראית בשעת נפילה כאשת המת - "מיאנה ביבם אסורה לאביו מאי טעמא דבשעת נפילה נראית ככלתו" - והוסיף בזה

הרשב"א [שם] "והוא הדין לכל שאר הקרובים האסורים באשתו של מת, אבל ודאי אם מיאנה בזה מותרת לשאר האחין משום דלא עקרה זיקת כל הבית אלא זיקתו של זה ועדיין זיקת שאר הבית קיים והרי היא כאשת המת לגבי שאר האחין ומיניה ידידה דהאי דמיאנה בו איפטר לגמרי שאם מתו שאר האחין מותרת לעלמא ולקרוביו של זה שמיאנה בו מותרת לגמרי, וקסבר עולא שיש מיאון לחצי זיקה כשם שיש מיאון לזיקה שלמה בממאנת בכולן".

למדנו מהרשב"א בטעמא דמותרת לשאר אחין אף שאוסרים אותה על שאר הקרובים דזה משום שיש מיאון לחצי זיקה, ולגבי שאר האחין היא באמת עדיין זקוקה ורק לזה שהיא מיאנה אינה זקוקה – וזה הדין השנוי כאן "מיאנה לזה מותרת לזה".

בשיטת הרמב"ם בדין הנ"ל.

אולם הרמב"ם חולק – ועיין בזה בהמשך דברי הרשב"א שהביאו – "והממאנת ביבם, כתב הרמב"ם ז"ל שהיא אסורה לאביו מפני שנראית ככלתו בשעה שמת בנו אבל מותרת היא לשאר הקרובים כשם שהיא מותרת לשאר האחין בשמיאנה באחד מן היבמין".

הרי שברמב"ם מבואר בטעמא דהיתר אחין דלאו מטעם יבום אתינן עלה, אלא דעיקר האיסור לקרובים אינו אלא לאביו דנראית ככלתו, ולא משום שיש היתר יבום לאחין, וצ"ב בטעמא דמילתא דלמה רק אסרו אותה לאביו – הא ה'נראית ככלתו' שייך בכל הקרובים, וצ"ע, ובמשנת ר"א יש מהלך בזה דחלוק כלתו מכל עריות.

והרשב"א חולק לשיטתו ז"ל: "ואינו מחזור דטעמא דשריא לשאר האחין היינו משום דלא דחיא נפשה מכולה ביתא אלא מזיקתו של זה בלבד ועדיין נראית כאשת המת והלכך שריא לאחין משום יבום אבל לשאר קרובים ודאי אסורה כשם שהיא אסורה להאב".

בביאור שיטת הרשב"א.

הרי עיקר חידושו של הרשב"א הוא שיש מיאון בזיקה – "לא עקרה זיקת כל הבית אלא זיקתו של זה ועדיין זיקת שאר הבית קיים" ומוסיף "והרי היא כאשת המת לגבי שאר האחין ומיניה ידידה דהאי דמיאנה בו איפטר לגמרי" וכל זה משום "דקסבר עולא שיש מיאון לחצי זיקה כשם שיש מיאון לזיקה שלמה בממאנת בכולן" – וכבר תמהו בטעמו של הרשב"א – הרי עיקר טעמו של עולא דממאנת לזיקתו אינו משום שיש מיאון כלפי הזיקה עצמה שהרי פשיטא דזה לא שייך וכמבואר בהדי' בסוגי' [שם] – "זיקה דרחמנא רמא עלה לא מציא עקרא, עולא אמר ממאנת אף לזיקתו, מאי טעמא נישואי קמאי קא עקרא" – ופשוט, וא"כ מאי טעמא של הרשב"א דממאנת לחצי זיקה.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל למד שכל זה אכנס ל'נראית', והיינו דעד כמה שנראית שרק עקרה את הזיקה מיבם אחד ולכן הנישואין עדיין קיימים, ולכן אסורה בשאר קרובים, אכן מה"ט נראית שיש זיקה לשאר האחים, ונראית כיבמה, אבל הרשב"א מודה שבאמת אין כאן יבום, אלא שאין זו משמעות דברי הרשב"א כפשוטם.

עוד ביארו בזה הגרנ"ט והאבי עזרי [גירושין פרק י"א הלכה י"ז] דאין כוונת הרשב"א שבאמת ממאנת לחצי זיקה אלא דדעתה דעל הצד שהוא מייבם אותה אז היא ממאנת מכל הבית, ואי אחרים מייבמים אז ליכא מיאון כלל, ודו"ק.

אולם אין זה במשמע בלשון הרשב"א כלל וכלל, הרי הבאנו מהרשב"א שיש דברים מפורשים שלא כל הבית נעקרה ורק חצי זיקה נעקרה, וגם ברמב"ן [שם] מפורש שזה מיאון ממש לזיקה זו – וכלשונו: "אלא יש מיאון לחצי זיקה כשם שיש מיאון לזיקה שלימה בממאנת לכולן" – והיינו שאין חילוק בין חצי לכולו, וכל זה דלא כנתבאר באחרונים – אלא דקשה כנ"ל.

ומו"ר הגאון בעל הראשי שערים זצ"ל פירש בזה דא"נ דליכא מיאון לגוף הזיקה אבל יש מיאון בנישואין קמאי כלפי זיקה ידידה וכלפי זיקה דכל האחין ליכא מיאון כלל.

ונראה שהדברים מתבארים עפ"י הגר"י – והיינו דכשבא הבעל לעקור את הנזירות דטומאה, אין העקירה בכל הנזירות ובכל התוצאות של הנזירות – לעשותו כמי שאינו וכמו שמעולם לא היתה כאן נזירות – כעין עקירת חכם – אלא שהעקירה היא מיניה וביה בנזירות עצמה במה שנוגע לנזירות עצמה, הרי שהעקירה מצטמצמת לדבר מסויים שעליו חל העקירה.

ונראה עוד, המעשה הפרה נעשה בנדר של היום וההפרה חלה בנדר של היום - 'מתחילתו', ההפרה חלה בנדר של היום ב"אתמול שלו", ולכן זה מיקרי דבר שיש לו מתירין, שהרי ההיתר נעשה 'בתוך האיסור' – אלא בתחילתו ובאתמול שלו, ופשוט.

וה"ה הכא במיאון, הרי הנישואין של המת קיימים אצל כל אחד בזיקה שקיימת כלפיו, ועל כך נישואין של המת היא ממאנת, ונתחדש שהעקירה מצטמצמת לדבר מסויים שעליו חל העקירה – והיינו נישואין כלפי הביטוי המסויים של הנישואין בזיקה ידידה, ודו"ק.

כל אישות המת שקיימת היום, קיימת לגמרי אצל כל אחד בזיקה ידידה, לא חלק אצלו וחלק אצלו, ומיאון לחצי זיקה פירושו התייחסות במיאון בכל האישות של היום שנמצאת ביבם הזה לבטלו מתחילתו, ולכן כל מעשיו מתמקדים כלפי החלק בזיקה שיש לו.

פלוגת הרמב"ם ורשב"א למה שאר אחים מותרים וממילא האם האיסור כלתו הוא איסור מיוחד לכלתו.

והנה בטעמו של הרמב"ם כתב הב"ש [סימן קע"ג ס"ק י"ח] דס"ל מיאון ביבם אחד מיקרי מיאון בכל הבית, והיינו דליכא לחלק ולצמצם את המיאון שיחול בחלק מהנישואין של המת והיינו החלק כלפי כל אחד בפני עצמו בזיקתו – וע"כ שכל נישואי המת פקע לכולם.

וממילא היה לרמב"ם קושי דאיזה היתר יש לאחים, וע"כ דמוכרח שלכל הקרובים יש היתר, וממילא יש איסור מיוחד על כלתו, אבל הרשב"א למד לאידך גיסא, דאי אסרינן לכלתו, אז מוכרח שיש נראית ככלתו אצל כל הקרובים, וההיתר לאחים מטעמא דיבום, וכנ"ל.

פלוגת הרמב"ם ורשב"א למה היבם עצמו שמיאנה בו אסור, אי מחמת נראית כאשת אח או משום גזירה לבעלת הגט.

אולם צריכים להבין – לב' הנך דרכים מה האיסור ליבם שמיאנה בו – הרי ממנפ"ש כלפיו ליכא איסור אשת אח שהרי כלפיו ודאי דליכא לנישואי המת, וכבר עמד בזה רש"י בסוגיין וכתב [ד"ה אלא לדידיה] – "ליבם שמיאנה בו אסורה, דמיאון עקר ליה לזיקה וקאי עליה באשת אח, וא"ת מיאון נישואין קמאי עקר והרי היא נכרית אצלו ומותרת לו, גזירה דרבנן היא הואיל ולא מיאנה בראשון ומכא נישואין נפלה להתייבם, נראית כאשת אחיו, והכי אמרי' לקמן משעת נפילה נראית ככלתו כו'".

הרי דהך גזירה של נראית ככלתו קיימת בכל הקרובים, ובאחין ליכא גזירה כיון שאף שנראית כאשת אח אבל מה אכפת לן הא גם נראית שיש להם זיקה – ובאמת יש להם זיקה, אולם מעתה קשה שיטת הרמב"ם שעיקר הנראית ככלתו אינו אלא בכלתו ולא בכל הקרובים, וצ"ע דלמה אסורה לו.

וביאר בזה באבי עזרי [גירושין פרק י"א הלכה י"ז] דגזירה אטו בעל הגט, והיינו דכשיבם אחד נתן גט אסורה עליו, וכמו כן מיאון נראה כגט ואסורה עליו, והמקור לזה מהסוגי' להלן [שם] שרב אמר טעם זה בהדי' על כל האחים וחדש ששמואל מודה עכ"פ כלפי היבם עצמו.

פרק ה'

כמה הערות בסוגי'

"מ"ש כי מיאנה בבעל דעקרינהו לנישואין, כי מיאנה ביבם נמי נישואין קמאי קא עקרא".

מבואר בסוגי' דצרת בתו אסורה גם במיאנה בתו בו – והיינו דבדאיכא צרת ערווה, והערווה מיאנה דאז הצרה אסורה, והקשו בגמרא דמאי שנא מיאנה ערווה בחיי הבעל דאז מותרת הצרה לאחר מיתה בנפילה וזה משום "דעקרינהו לנישואין" והיינו שהיתה עקירה בנישואין ולא נפלו כצרות זל"ז, א"כ ה"ה דבמיאון בזיקה נימא כן וכלשון הגמרא "כי מיאנה ביבם נמי נישואין קמאי קא עקרא" ונמצא דלמפרע לא נפלו כהדדי, וזו כוונת הגמרא "מ"ש כי מיאנה בבעל דעקרינהו לנישואין, כי מיאנה ביבם נמי נישואין קמאי קא עקרא".

ותמה בזה במלא הרועים דמה מהני בזה מיאון לאחר מיתה, הא סו"ס הצרה והערווה נפלו כהדדי, והצרה נאסרה עליו שעה אחת, ומה יהני בזה מיאון אח"כ.

ודן בזה דאולי נימא דליכא נאסרה כיון שהמיאון עוקר למפרע, ונמצא דלמפרע לא היה כאן מעולם נאסרה, אלא דדחה דאינו למפרע ממש אלא דהרי זה עקירה מעכשיו של המיאון אף דמהני

למפרע – וכוונתו ברורה לדברי הגר"ח דהוי ליה מכאן ולהבא למפרע, ופשוט, ועיי"ש מה שתירץ בעיקר הקושי דא"נ דהוי מצי לתרץ כן.

ובעיקר האי חידוש יש לדון דאף אי היה למפרע ממש אכתי היה שייך לדון מצד נאסרה, ותלוי בדין דרכיה דרכי נועם, ודו"ק.

"ומאי שנא ממאנת דשריא לאחין - דלא עבדא בהו מעשה, צרה נמי לא עבדא בהו מעשה"
מבואר בגמרא – "ומאי שנא ממאנת דשריא לאחין - דלא עבדא בהו מעשה, צרה נמי לא עבדא בהו מעשה".

והיינו דאיירי בממאנת עצמה דאסורה ליבם שמיאנה בו מטעמים כדלעיל, אכן לאחים מותרת, וזה ע"כ משום שלא דנים שהמאן נעשה לכולם אלא ליבם ההוא, ולכן היא מותרת לכל האחים – "לא עבדא בהו מעשה", וכעת יש סברא לומר דה"ה דגם הצרה של הממאנת נמי תהא מותרת ליבם שמיאנו בו דהיא לא עבדא מעשה בו – ביבם שמיאנו בו.

ועיין בתוס' [ד"ה צרתה] שהקשו, "תימא נהי דלא עבדה ביה מעשה מ"מ כיון דהממאנת אסורה ליה הוי צרתה כצרת ערוה, והיכי מדמה לה לממאנת דשריא לאחין".
ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א] הקרבן נתנאל תירץ לקושי התוס' דבממאנת דטעם דנאסרה האשת אח דידה הוא משום דנעקרה הזיקה, ובכה"ג לא הוי במקום מצוה ואינה בנפילה כלל, ולכן הו"ל כשאר צרת ערוה שלא במקום מצוה דלא פוטרת צרתה.

ב] בבית שמואל [סימן קע"ג ס"ק י"ט] פירש בזה דבאמת אינה צרת ערוה שהרי היא עצמה אינה ערוה של אשת אח אלא שיש עליה דין נראית כאשת אח, ודין זה גרע מחיי"ל ועשה, ואין בו דין צרה.

ג] ברש"ש תירץ בזה דהוי כמו אשת אח דממילא דלא פוטרת צרה – ועיין בזה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

סימן נ' צרת איילונית.

פרק א' ביאור פלוגת רב אסי ורבא, וג' סברות באיילונית. // ביאור טעמא וחידוש של רב אסי, ולמה הביא פסוק ד' אשר תלד'. // בדברי הריטב"א להלן [כ.] – מפורש סברת הגר"ח שיש אשת אח דממילא וחסר ב'שם ערוה' שלה, ורב אסי בא לחדש שהיא ערוה ליבום. // הערה על הרמב"ן עה"ת. // בטעמא דרבא שחידש תרתי, [א] צרת איילונית מותרת, [ב] צרת בתו איילונית נמי מותרת, וע"כ שאינה בנפילה, וזה סוג חדש של שלא במקום מצוה. // רש"י הביא טעמא דאינה בנפילה ובבית. // הרמב"ן בשם הירושלמי הביא ב' סברות, ועוד מקורות לזה שיש ב' דינים בצרת איילונית, ודן בזה בשיטת התוס'. // סיכום – ג' סברות וגדרים באיילונית. // תמיהא רבתי בעיקר דברי רבא – סתירה מיניה וביה – 'סברות הפוכות' – קושי' הברכ"ש להגר"ח. // תשובת הגר"ח וביאורו של הברכ"ש בזה. // ביאור אחר בדברי הגר"ח ובסברת רבא באיילונית, ותוספת ביאור בסברת התוס' ד' אשר תלד' הוא מיעוט ב'היתר אשת אח', ובב' החידושים של רבא נאמר שהאישות שלה דורשת יבום אף אם היא מופקעת. // ישוב ההערה על הרמב"ן על התורה. //

פרק ב' הערות בדברי הרמב"ן בירושלמי. // לשון הרמב"ן בביאור הירושלמי. // סברת הירושלמי באשלה"ב "שהכתוב עשאה עליו ערוה" היא סברת רב אסי באיילונית, ורבא מחלק ביניהם בזה. // המשך דברי הרמב"ן על בתו איילונית. // המשך הרמב"ן בסברת ב"ש דאחע"א מיקרי שלא במקום מצוה. // ביאור בתוס' ישנים לחלק עוד בין איילונית לאשלה"ב. //

פרק ג' בביאור דברי התוס' לעיל [ח]. // כמה הערות בדברי התוס'. // ביאור סוף התוס' ומבאר למה כו"ע מודי לפסוק של 'אשר תלד'. // מבאר את המחלוקת דלמה דווקא למ"ד חד איסורא מוכרחין לומר דכו"ע מודי לפסוק של 'אשר תלד'. // רבא לשיטתו אמר כאן תרי טעמים תרי דינים, דסובר ערוה גופא צריכא קרא וליתה ליה תרי איסורא וחד איסורא. // קושי' אלימא בפשט בתוס' – ומוכיח ככל הנ"ל. // חידוש הברכ"ש שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" גם במי שאינה בנפילה. // בדברי התוס' בסוטה [ה:]. //

פרק א' ביאור פלוגת רב אסי ורבא, וג' סברות באיילונית.

ביאור טעמא וחידוש של רב אסי, ולמה הביא פסוק ד' אשר תלד'.

הגמרא דנה בדין צרת איילונית אולם דין האיילונית עצמה כבר מפורש במשנה לקמן [ע"ט:]: ומבואר מהמשנה דפטורה מן היבום ומן החליצה ופשוט שחידושו של רב אסי הוא דהצרה נמי פטורה.

ואין לומר שהחידוש הוא שיש איסור אשת אח, שגם זה מבואר במשנה שם עיין היטב בפירוש רש"י, וע"כ שאחרי שיודעים שהיא פטורה מיבוי"ח ואיכא איסור אשת אח, דאעפ"כ אכתי לא ידעינן שיש פטור צרה, וזה החידוש של רב אסי, וצ"ב.

עוד קשה דלמה נקט הכא דצרתה אסורה דכתיב 'אשר תלד' ולמה ליה להביא פסוק, הא הפסוק קאי על הפטור שלה וזה כבר ידעינן, וליכא פסוק על פטור צרה, וצ"ע.

והנה הטעם דאיילונית פוטרת צרה הוא משום איסור אשת אח דידה דהוי ערוה – כן כתב רש"י בסוגיין וכן מבואר בתוס' להלן [ל"ב]. דאיכא כמה גוויי שהאשת אח פוטר צרה ובתוכם איילונית, ויש לעיין דכבר ייסד לנו הגר"ח דאשת אח מנפילה זו אינה פוטרת צרתה ומאי שנא איילונית דאשת אח דידה פוטר צרה, ועיין בזה באמרי משה [סימן ז' ס"ק ג'] ועוד אחרונים, וע"כ דאדרבה, דהכא נתחדש שהאשת אח היא ערוה ליבום ולכן היא פוטרת צרה, וי"ל שהחידוש הזה למדנו מהגזה"כ של 'אשר תלד', דהוי בגדר מיעוט באשת אח עצמה, ולא רק מיעוט מיבום דאינה יכולה להתייבם.

מקור לדברים – עיין בתוס' לעיל [ח]. שכתבו בסוף דבריהם דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא מהיתר אשת אח – עיין הערה ³⁵⁹ – למדנו מדבריהם שהפסוק מתייחס לאשת אח עצמה ולא רק לדין יבום, וממילא י"ל שכאן יש גילוי שיש כאן ערוה ליבום.

³⁵⁹ והוכיחו כן מהפטור חליצה, והיינו ממה דפשיטא לן דבאשת אח דממילא ליכא פטור חליצה, ומוכרח דאדרבה, שהאשת אח הזו היא באמת ערוה ולכן היא פטורה מחליצה ולכן גם פוטרת צרתה.

בדברי הריטב"א להלן [כ.] – מפורש סברת הגר"ח שיש אשת אח דממילא וחסר ב'שם ערוה' שלה, ורב אסי בא לחדש שהיא ערוה ליבום.

מקור נוסף מדברי הריטב"א להלן [כ.], וז"ל:

"כלל לאתויי מאי אמר רפרם לאתויי צרת איילונית וכדבר אסי. פי' דכיון דלא חזיא לייבום הויא ליה כאשת אח שיש לה בנים והויא לה היא וצרתה ערוה גמורה", הרי מפורש דטעמא דרב אסי שהאשת אח היא ערוה ליבום כיש לו בנים דמי, ומחמת זה חשיבא כערוה גמורה – הרי שנקודת החידוש של רב אסי היינו שהיא ערוה גמורה וכוונתו כהגר"ח שאשת אח תמיד לא מיקרי ערוה גמורה אף שיש בו כרת אי תפיסת קידושין וממזרות, אכן אינה ערוה ליבום, ומפורש שזה מה שרב אסי בא לחדש, ונקודה זו לא כתובה במשנה [ע"ט], וכנראה דמחמת זה הוא הביא את הפסוק, והכוונה כהתוס' שבפסוק נאמר הלכה באשת אח עצמה.

בהמשך כתב הריטב"א בביאור החולקים על רב אסי - "ולאידך לישנא למעוטי צרת איילונית, השתא חשבינן דכללא דמתני' סימנא בעלמא הוא ולא לרבות כלום אלא למעט, דכל שאיסורה איסור ערוה כעריות של ט"ו נשים שאינם מחמת אשת אח חשבינן ערוה גמורה לה ולצרתה דדמיא לאחות אשה דכתיב בה לצרור, אבל כשהאיסור ערוה שיש בה אינו אלא משום אשת אח דלא חזיא לייבום לא חשיב ערוה לעשות צרתה כמותה, ואתא למעוטי צרת איילונית שהיא מותרת ולא חשבי' לה צרת ערוה".

שוב מפורש שיש כאן שו"ט באשת אח של איילונית, האם הוי "ערוה גמורה" כלשון הריטב"א ברב אסי ולפי החולקים נקטינן לאידך גיסא, שערוה ש"אינו אלא משום אשת אח דלא חזיא לייבום - לא חשיב ערוה לעשות צרתה כמותה".

הערה על הרמב"ן עה"ת.

אלא שיש להעיר על הרמב"ן עה"ת בסוף פרשת כי תצא שכתב דקרא דאיילונית וסריס כולו אסמכתא דא"צ קרא דמגופא דקרא נפקי, והיינו דלא חשיבי כיבמה, וזה דלא כדהבאנו מהתוס' [ח. ד"ה תרי] דמפורש בלשונו שזה ילפוטא גמורה - "דמיעטה הכתוב" לגמרי מהיתר אשת אח, ומעתה קצת צ"ע על הרמב"ן - דמדמייתי רב אסי קרא ד'אשר תלד' לגבי צרה היה משמע שזה ילפוטא גמורה, וצ"ע - ויבואר בהמשך.

בטעמא דרבא שחידש תרתי, א] צרת איילונית מותרת, ב] צרת בתו איילונית נמי מותרת, וע"כ שאינה בנפילה, וזה סוג חדש של שלא במקום מצוה.

כל זה בעמוד א' ובסוגי' להלן [כ.]. שיש רב אסי ויש חולקים שסוברים שהאשת אח אינה ערוה ליבום ולכן ליכא פטור צרה, אולם בעמוד ב' חידש רבא תרתי, א] צרת איילונית מותרת, ב] צרת בתו איילונית נמי מותרת – ומדוקדק בלשון רבא שיש כאן ב' חידושים נפרדים, בלי בתו ועם בתו.

וכן מבואר ברמב"ם שכן למד את דברי רבא, שהרי כבר העיר בברכ"ש [סימן ה' ס"ק ב'] שהרמב"ם חזר על הלכה זו של איילונית ב' פעמים – והוא - דברמב"ם [פרק ו' הלכה כ'] כתוב - "וכן שתי יבמות הבאות מבית אחד שהיתה האחת מהן שנייה על היבם או מחייבי לאוין או מחייבי עשה או איילונית הרי צרתה מותרת וחולצת או מתיבמת" - הרי דמדמה צרת איילונית לצרת חיי"ל ועשה ולכן מתיבמת.

אולם להלן שם [הלכה כ"א] כתב הרמב"ם: "שתי יבמות הבאות מבית אחד שהאחת מהן ערוה על היבם והרי הערוה איילונית צרתה מותרת וחולצת או מתיבמת, הואיל והאיילונית אינה בת יבום הרי זו כמי שאינה נפלה זיקתו על צרתה בלבד. וכן אם גירש אחיו את הערוה או מיאנה בו קודם שימות או שמתה בחיי בעלה ואחר כך מת אחיו הרי צרתה מותרת וחולצת או מתיבמת" הרי הכא מדמה למי שגירשה קודם, דהיינו שהיא אינה בבית כלל - ולכן גם אם היא ערוה של בתו - אכתי אינה פוטרת צרה – וביאר "הואיל והאיילונית אינה בת יבום הרי זו כמי שאינה נפלה זיקתו על צרתה בלבד" – הרי לנו שרבא חידש סברא חדשה באיילונית שאינה בבית כלל ולכן היא לא פוטרת צרה.

סברא זו היא חידוש – הרי שלא במקום מצוה ליכא פטור צרה וכמו שלמדנו לעיל [ח':] – למישרי שלא במקום מצוה, אולם התם מיירי דליכא מצוה כלל, והכא נתחדש שגם כשיש מצוה

ויש יבום בפועל, אכן היא כל כך מופקעת מיבום עד כדי כך שהיא עצמה נחשבת כשלא במקום מצוה ושוב ליכא בזה דין לצרור לפטור צרה.

הרי לנו ב' סברות דמצד אחד מדמה לחיי"ל ועשה דליכא דין ערוה באשת אח שלה, וזה כדהבאנו מהריטב"א להלן [כ']. שאינה ערוה ליבום, ולכן איכא לדמות לחיי"ל ועשה, דגם התם ליכא ערוה לפטור את הצרה, ומאידיך הוא מדמה לגירושין דאינה בנפילה כלל – כן דייק הברכ"ש והביא מא' שדימה לגירשה לפני כן דאינה בנפילה כלל, וכן נראה ברמב"ם וכן"ל.

רש"י הביא טעמא דאינה בנפילה ובבית.

ובעיקר סברת הרמב"ם – "הואיל והאיילונית אינה בת יבום הרי זו כמי שאינה ונפלה זיקתו על צרתה בלבד" – כן מבואר ברש"י [ד"ה הלכתא צרת איילונית מותרת] וז"ל: "ואף על גב דהכיר בה אחיו וקיימא והוא אשתו לא מיתסרא צרתה משום צרת הבת דכי אסר רחמנא צרת ערוה במקום מצוה הוא דאסרה והא כיון דאיילונית היא דבלאו ערוה נמי לא חזיא לייבום הוי צרתה צרת ערוה שלא במקום מצוה – וכך מפורש בהלכות גדולות", ורש"י השמיט טעמא דחידוש הראשון דצרת איילונית מותרת בלי הערוה של בתו.

הרמב"ן בשם הירושלמי הביא ב' סברות, ועוד מקורות לזה שיש ב' דינים בצרת איילונית, ודן בזה בשיטת התוס'.

ועיין נמי ברמב"ן בביאור הירושלמי שג"כ הביא את הסברא הזו של רש"י והרמב"ם שאינה בנפילה כלל ולכן אינה פוטרת צרתה, ולפני כן גם מובא סברא זו של הריטב"א להלן [כ'] שהאשת אח עצמה אינה ערוה ליבום, והיינו ממש כמדויק ברמב"ם שלמד את שני החידושים בדברי רבא, וכן מפורש בירושלמי.

ויש מקורות נוספים לזה, דשמעתי בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שהוכיח מלעיל [ג']: דמנינא דמתני' בא למעט צרת איילונית, וקשה דאי טעמא דצרת איילונית הוי מצד שלא במקום מצוה א"כ אין כאן צרה של ערוה נוספת שממועטת – אלא שכלל הוא בכל הט"ו נשים שיהיו במקום מצוה, ולכן גם צרת בתו איילונית בכל האי מיעוט, ומוכרח דהך מ"ד דבאו למעט סובר דצרת איילונית פטורה וצרת בתו איילונית חייבת.

ויש לדחות, דבאמת איכא ט"ז והיינו צרת איילונית, ובאו מעט אותה מצד היותה לא במקום מצוה, ולולי המיעוט היה לנו ט"ז, וזה סגי לן בגדרים של המיעוטים ד"מנינא למיעוטא מאי".

ובשיטת התוס' יש לדון אי ס"ל כהירושלמי דאיכא ב' שיטות, דהמשמעות הפשוטה בתוס' [ח']. דאיכא רק מ"ד אחד והיינו דאינו במקום מצוה, אלא דלהלן [פרק ג'] הוכחנו דכל דבריהם קאי דווקא למ"ד חד איסורא ותרי איסרי, ולא לרבא ולרבא איכא ב' סברות וכמבואר בירושלמי, עיי"ש היטב, אלא דקשה ממה שאמרו התוס' לעיל [ג']: דטעמא דצרת איילונית מפרש לקמן והיינו בתוס' [ח']. ומשמע דזה לכו"ע וזה בסוגי' [ג']: והיינו מצד לאו במקום מצוה.

עוד יש לדון מהתוס' להלן [ל"ב] דהוכיחו צרת איילונית שאשת אח פוטרת צרה, וקשה דאולי למ"ד דמותרת דחולק ביסוד הזה גופא, ומשמע דלדידיה אינו במקום מצוה וליכא פלוגתא באשת אח כלל, יש לדחות דגם התוס' הבינו שיש דרגות בהפקעה ובעיכוב, דאל"כ יהיה קשה מאאשה"ב, ומוכרח שיש דרגות.

סיכום – ג' סברות וגדרים באיילונית.

למדנו א"כ שיש ג' סברות וגדרים בדין איילונית:

א] הריטב"א הביא להלן [כ'] שהאשת אח של איילונית אינה ערוה ליבום, ולכן האשת אח לא פוטרת יבום.

ב] רבא סובר כשיטה הנ"ל ולכן איילונית לא פוטרת צרתה, אבל רבא חידש עוד, שאיילונית יש לה חסרון אחר, והיינו שהיא אינה בנפילה ואינה בבית ולכן גם כשיש ערוה אכתי ליכא פטור צרה.

ג] סברת רב אסי שאיילונית פוטרת צרתה בנויה על ב' הנחות, ראשית שיש כאן נפילה ושניהם בבית ודלא כחידוש השני של רבא דחשיב שלא במקום מצוה, ועוד, שהיא ערוה של אשת אח והיינו שהאשת אח היא באמת ערוה ליבום, ואת זה הוא למד מהפסוק.

תמיהא רבתי בעיקר דברי רבא – סתירה מיניה וביה – 'סברות הפוכות' – קושי' הברכ"ש להגר"ח.

אולם כעת איכא תמיהא רבתי בעיקר דברי רבא: רבא חידש שני חידושים סותרים, דהנה מקובל באחרונים שהמושג אשת אח דממילא שאינה ערוה ליבום היינו שהאשת אח עצמה דורשת יבום, אלא שיש עיכוב ליבום, וכדמצאנו במעוברת וחיי"ל ועשה דהאשת אח לא פוטרת צרה כיון שהיבמה מצד עצמה דורשת יבום, וע"כ שזו שיטת רבא דאיילונית דומה למעוברת וחיי"ל ועשה, וכן מפורש בברכ"ש בשם הגר"ח [סימן ה' ס"ק א' ד"ה ונראה בביאור] שכך אמר לו הגר"ח כאן באיילונית לדמות להנך תרתי.

והביאור בזה – שהיא 'מעוכבת' מיבום אבל היא בעצמה דורשת יבום – דאיילונית "לא יכולה" לייבם כיון שהיא 'לא יכולה' להקים שם, יש בה 'עיכוב', ויש כאן דרישה ליבום שלא מתקיימת ולכן האשת אח אינה ערוה ממש כמו חיי"ל ועשה ומעוברת שיש עיכוב.

זה מצד אחד, אולם מאידך גיסא נקטינן שאינה בנפילה, והיא לא בבית, עד כדי כך דזה מיקרי שלא במקום מצוה וכבר ליכא דין לצרור, ולכן גם איילונית שהיא בתו לא פוטרת צרה, שאינה בבית, ואם ננקוט שהיא לא בנפילה עד כדי כך שהיא כבר לא פוטרת צרה, א"כ יש כאן 'הפקעה גמורה' מיבום ולא רק 'עיכוב בעלמא' שמעכב אותה, ולכן פשיטא שהיא כבר לא דומה לחיי"ל ועשה ולמעוברת שהם רק מעוכבות אבל מצד עצמם דורשות יבום, הרי לנו ששני החידושים של רבא – ברמב"ם ובירושלמי שהביא הרמב"ן – סותרים זה את זה, או עיכוב צדדי או הפקעה גמורה.

קושי' זו הקשה הברכ"ש לרבו הגר"ח [שם בהמשך] – וז"ל: "ושאלתי ממנו דלדבריו [שהיא דומה לחיי"ל ועשה ומעוברת לענין האשת אח שאינה ערוה ליבום], הרי הוא דין שאינה פטור 'כל כך' כדין ערוה [והיינו דהמעוכבות מיבום הם פחות מופקעות מיבום מההפקעה של ערוה – ולכן רק בערוה אמרינן שהאשת אח היא ערוה ליבום ולא במעוכבות – והכא חזינן שאיילונית היא 'פחות' מופקעת מערוה] – ובגמרא מבואר דאיילונית הוא פטור יותר גדול מפטור ערוה דלא רמי כלל ליבומי והוי כמאן דליתא עד דמיחשבא שלא במקום מצוה" – היינו דמאידך חזינן שהיא יותר מופקעת מכל ערוה.

קושית הברכ"ש היא שיש כאן 'סברות הפוכות' מיניה וביה ברבא, בירושלמי וברמב"ם.

תשובת הגר"ח וביאורו של הברכ"ש בזה.

תשובת הגר"ח היתה: "והשיב לי דהוא קיל מדין ערוה, וחמיר מהאי טעמא מדין ערוה", והברכ"ש ביאר את דבריו בארוכה, וביאר "דעיקר דין ערוה דילפינן מלצרור הוא דווקא היכא דבלא דין ערוה היתה נופלת ליבום והיא בת זיקה כמו ערוה של אחו"א, דנופלת שפיר ליבום ובזה נתנה תורה דין ערוה לעשות חלות פטור ואיסור בנפילה, אבל לא היכא דהיא לאו בת נפילה ובלא דין ערוה נפקעה הזיקה" – ושם בהמשך דבריו [סוס"ק א'] – "ולכן אי אפשר שתהיה בכלל דין פטור אזהרה ועונש דלצרור, דדין לצרור הוא על ידי דין דנאסרה בנפילה, ולא כמו איילונית שהיא ע"י שאינה נופלת ודין איסורה הוא ע"י אשת אח שאינו נופל ליבום".

והיינו שעיקר דברי רבא דבא לומר שאינה בנפילה ולכן גם בביתו איילונית ליכא פטור צרה, ומטעם זה עצמו גם האשת אח עצמה אינה ערוה ליבום דאיכא תנאי נוסף בדין ערוה ליבום, דערוה ליבום אין פירושו שכל אשה שהיא ערוה לכרת וממזרות וכו' ולא דורשת יבום ממילא חשיבא כערוה ליבום, אלא שיש תנאי נוסף שיבמה שהיא בנפילת יבום והערוה עצמה מעכבא ואוסרה בגוף הנפילה עצמה, זה מיקרי ערוה ליבום, אבל אם הערוה אינה בנפילה שוב אינה ערוה דממילא היא פטורה, ולכן האשת אח עצמה אינה ערוה ליבום.

ונמצא שהחומרא שאינה בנפילה היא הקולא שלכן האשת אח אינה ערוה ליבום, וכעת נמצא שאיילונית באמת לא שייכא למעוברת וחיי"ל ועשה, דהם לא מיקרי ערוה ליבום מחמת זה שהם עיכוב בעלמא, ואיילונית לא מיקרי ערוה ליבום מחמת טעם אחר שאינה בנפילה כלל.

וא"ש הרמב"ם שכתב שיש ב' סיבות למה צרת איילונית מותרת:

א] האשת אח אינה ערוה ליבום, מחמת זה שהיא לא בנפילה.

[ב] גם אם היא היתה ערווה ממש הא סו"ס אינה במקום מצוה ורק במקום מצוה איכא פטור דלצורר.

והנה אף שהטעם השני סגי לב' ההלכות, אכתי לא קשה על הרמב"ם שהביא את ב' ההלכות בב' טעמים שהרי האמת נקט, שיש באמת ב' סיבות נפרדות אף ששניהם באות בתולדה ממה שהיא אינה בנפילה, ודו"ק, אלא שעדיין יש להעיר בזה – שנמצא שערווה של בתו איילונית ואשת אח של איילונית חדא ניהו, ולא משמע כן מרבא ומהרמב"ם, ועיין בהערה ³⁶⁰ בזה.

ביאור אחר בדברי הגר"ח ובסברת רבא באיילונית, ותוספת ביאור בסברת התוס' ד'אשר תלד' הוא מיעוט ב'היתר אשת אח', ובב' החידושים של רבא נאמר שהאישות שלה דורשת יבום אף אם היא מופקעת.

נתבאר בברכ"ש דאחרי הדין בתו איילונית כבר ליכא דמיון בין מעוברת וחיי"ל ועשה לאיילונית עצמה, דבאיילונית האשת אח אינה ערווה ליבום מטעם אחר לגמרי, דאדרבה, מעוברת וחיי"ל ועשה דורשים יבום אלא שהם מעוכבות ואיילונית לא דורשת כלל. אולם נראה לבאר באופן אחר באופן שיתבאר שיש ב' הלכות נפרדות ברמב"ם וכמשמעות הפשוטה בדברי רבא, והיינו כך:

נתבאר לעיל דעיקר דברי רב אסי באו לומר שהפסוק של 'אשר תלד' קאי באיסור אשת אח עצמו, לקבוע את האשת אח כערווה ליבום, ונראה דרבא בא לחלוק על זה ולומר שהפסוק לא קאי על האיסור וערווה של אשת אח כלל אלא על האשה לומר שהיא לאו בת יבום, ולא יכולה להתייבם – אלא שיש בזה ב' דרגות, יש כאלו שלא יכולות להתייבם ומוגדרות כמעוכבות בעיכוב צדדי – היא לא יכולה להקים שם, ויש כאלו שלא יכולות להתייבם ומוגדרות כמופקעות מכל הבית ונפילה – לא יבמה כלל מחמת זה שחסר להם בהקמת שם – יש כאן ב' הסתכלויות על איילונית והצד השווה בין שניהם הוא שה'אשר תלד' לא קאי באשת אח עצמה אלא באשה להגדיר אותה, ובזה רבא בא לאפוקי מרב אסי.

ונראה לחדש – העולם העמידו יסוד - יבמה שדורשת יבום, האשת אח שלה אינו ערווה ליבום, ויבמה שלא דורשת יבום, האשת אח שלה היא ערווה ליבום, ונראה לחדש בזה חידוש, שאין הדבר תלוי ב'יבמה' אם היא דורשת או לא - אלא שהדבר תלוי ב'אשת אח', האם ה'אשת אח' דורשת או לא, האם אישות המת דורשת או לא.

החידוש בפרשת עריות בדין לצורר הוא שהאשת אח של ערווה נפגמה ע"י פרשת לצורר וכבר לא דורשת יבום, ואדרבה היא דוחה יבום, האישות עצמה שהיא תמיד סיבה לדרוש הקמת שם כבר לא דורשת הקמת שם – זה החידוש של לצורר, האישות של המת נהפכה להיות ערווה ליבום, היא עומדת נגד היבום במקום לדרוש את היבום, זה ערווה ליבום.

רב אסי חידש ש'אשר תלד' הוא מיעוט ב'היתר אשת אח' ולכן הוי ערווה ליבום – כן נתבאר לעיל וכן הבאנו מהתוס' לעיל [ח']. ש'אשר תלד' קאי על ההיתר אשת אח, וקשה דמה שייך 'אשר תלד' להיתר אשת אח, ונראה שהביאור כנ"ל – התורה אמרה שהאישות של איילונית היא אישות שלא דורשת יבום, והדרישה ליבום היא היא ההיתר יבום.

רבא חולק על זה, דרבא סובר שהאישות עצמה עדיין דורשת יבום ולכן מצד האישות של המת שפיר חיילא היתר, אלא שהאשה עצמה יש בה עיכוב שאינה יכולה להתייבם, אלא שיש בזה ב' דרגות, דמתחילה חידש שיש כאן עיכוב מיבום כעין העיכוב של חיי"ל ועשה וזה סגי לדין אשת אח של איילונית, ולבסוף הוא חידש שבאמת היבמה מופקעת לגמרי מהנפילה, היא עד כדי כך לא יבמה שאינה בבית ואינה בנפילה ולכן היא לא תפטור צרה, וכעת האשה לא דורשת יבום, אבל סו"ס האשת אח שלה – האישות של המת עדיין דורשת יבום, ודלא ככל ערווה ודלא כשיטת רב אסי באיילונית, ולכן מצד האשת אח שלה היא עדיין כמו חיי"ל ועשה ומעוברת, אף שהיא עצמה מופקעת לגמרי מהנפילה – ודו"ק.

³⁶⁰ והיינו שהרי סגי לן בטעם אחד גם לאשת אח של איילונית וגם לבתו איילונית, שאחרי שנתבאר שאשת אח של איילונית אינה ערווה ליבום מחמת החומרא שאינה בנפילה, וערווה ליבום היינו ערווה בנפילה, הרי גם בתו אינה ערווה מחמת זה, וכבר א"צ לטעם השני בהלכה שניין שאין כאן נפילה ולכן אינה פוטרת צרה שאינה בבית א' איתה, ואף דלולי הטעם השני ליכא כלום, אכן א"כ למה לי ב' טעמים, הרי הכל נמצא בטעם השני שאינם בבית אחד, ודומה לגירשה, ויש לדון ואכתי צ"ע.

נמצא שב' הסברות של רבא לא סותרות זא"ז אלא משלימות זא"ז – רבא חידש שאין כאן שו"ט באישות של המת – רק באשה עצמה, ולכן ממנפ"ש האשת אח תמיד לא תהיה ערווה ליבום, שהיא ממנפ"ש דורשת יבום, וכל השו"ט ברבא היא ביבמה עצמה אם היא מופקעת או לא.

ישוב ההערה על הרמב"ן על התורה.

הבאנו לעיל להעיר על דברי הרמב"ן עה"ת שכתב דקרא דאילונית וסריס כולו אסמכתא דא"צ קרא דמגופא דקרא נפקי, והיינו דלא חשיבי כיבמה, וזה דלא כדהבאנו מהתוס' [ח. ד"ה תרי] דמפורש בלשונו שזה ילפוטא גמורה – "דמיעטה הכתוב" לגמרי מהיתר אשת אח, וקשה מסוגיין דרב אסי הביא קרא ד'אשר תלד' לגבי צרה והיה משמע שזה ילפוטא גמורה, וצ"ע.

ונראה דדברי הרמב"ן קאי להלכה דרבא סובר שהיא לא יבמה – כפשוטו – לא נופלת וזה לא בעי מיעוט, וכל דברי רב אסי הם מחמת זה שהוא סובר שאינה אסמכתא והיא דרשה גמורה למעט את האישות מלהיות אישות שדורשת יבום.

פרק ב' הערות בדברי הרמב"ן בירושלמי.

לשון הרמב"ן בביאור הירושלמי.

עיין היטב ברמב"ן בסוגיין – וזה לשונו:
 "הא דאמרין צרת איילונית מותרת, מצינו בירושלמי ששאלו טעמו של דבר וכך אמרו שם ר' בון בר' חייא אמר ר' אבא בר ממל בעי איילונית ואשת אחיו שלא הי' בעולמו היו בפרשה מה חמית מימר איילונית צרתה מותרת ואשת אחיו שלא הי' בעולמו צרתה אסורה, א"ל איילונית מטעם אחר הוצאתה 'אשר תלד' יצתה זו שאינה יולדת לא דיך שאינה מתייבמת אלא שאתה מבקש לאסור צרתה אבל אשת אחיו שלא הי' בעולמו ערווה היא וערווה פוטרת צרתה.

פירוש – איילונית כיון שלא פטרה הכתוב אלא לפי שאינה ראויה להתייבם היאך נאסור צרתה והלא אף היא אם היתה ראויה לילד כצרתה מתייבמת, אבל אשת אחיו שלא הי' בעולמו 'הכתוב עשאה עליו ערווה' אף על פי שראויה להתייבם.

ואין הטעם הזה מספיק לצרת בתו איילונית אלא שאמרו שם בירושלמי בסוף השמועה אילו בתו מן הנשואין בלא איילונית צרתה אסורה מפני שנתוסף לה איילונית צרתה מותרת, א"ל איילונית כמי שאינה בעולם אילו שתי יבמות אחת איילונית ואחת שאינה איילונית ובא היבם וחלץ לה או בא עליה שמא פטר בחברתה כלום הוי איילונית כמי שאינה, פי' כיון שאם בא על איילונית או חלץ לה אין צרתה פטורה אף על פי שאין איילונית עליו ערווה נמצא שאין עליה זיקה כלל וכיון שכן הויא לה צרתה צרת ערווה שלא במקום מצוה, כדברי רש"י ז"ל בשם בעל הלכות ז"ל.

ולקמן נמי אמרינן כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה הויא לה כצרת אשה שלא במקום מצוה, כלומר שלא במקום מצוה דערווה אף על פי שהוא מקום מצוה לצרה, הכי נמי גבי איילונית כיון דלא רמיא מצוה דיבום איילונית אף על פי שהוא במקום מצוה לצרה צרתה מותרת" – עכ"ל הרמב"ן.

סברת הירושלמי באשלה"ב "שהכתוב עשאה עליו ערווה" היא היא סברת רב אסי באילונית, ורבא מחלק ביניהם בזה.

יש כמה חלקים בדברי הרמב"ן – הרמב"ן בהתחלה הביא את הירושלמי בחילוק בין אשלה"ב לאילונית – היינו לפי רבא דמחלק ביניהם, ודלא כרב אסי שחולק, והחילוק הוא דבדין אשלה"ב נתחדש "שהכתוב עשאה עליו ערווה אף על פי שראויה להתייבם" – וכאן מפורש דברי הגר"ח – יש אשת אח שאינה ערווה ליבום ויש אשת אח שהתורה עשאה כערווה, התורה קבעה כערווה ליבום.

וסו"ס מה ההסבר בירושלמי – דלמה לא נימא כן גם באילונית, ולמה לא נימא דגם התם "שהכתוב עשאה עליו ערווה" – הרי קושי' הירושלמי היתה דמה החילוק ביניהם, והתשובה מיניה וביה מבואר ברמב"ן, דאילונית לא פטרה הכתוב "אלא לפי שאינה ראויה להתייבם" – הרי

שאשלה"ב ואיילונית תרתי נינהו, אאשה"ב ראויה ליבום וע"כ שיש גזה"כ דעשאה התורה ערוה, אכן איילונית אינה ראויה ליבום וע"כ שהתורה קבעה שהיא לא יבמה ותו לא, אבל לא התייחסו לאשת אח עצמה.

ונראה דהן הן דהדברים שנתבארו לעיל ברבא, שאיילונית אינה ראויה ליבום והאשת אח שלה דורשת יבום, ולכן האשת אח שלה אינה ערוה ליבום, לעומת אאשה"ב ששם היא ראויה אלא "שהכתוב עשאה עליו ערוה" – ובזה גופא פליג רב אסי, שכבר נתבאר שרב אסי למד שהפסוק של 'אשר תלד' קאי באשת אח עצמה, וכמבואר בתוס' לעיל [ח.], והיינו דסברת הירושלמי באשלה"ב היא היא סברת רב אסי באיילונית עצמה.

ויש להעיר – כשהרמב"ן התייחס לאיילונית הוסיף הרמב"ן שלא רק שהיא אינה ראויה ליבום, אלא ד"היאך נאסור צרתה והלא אף היא אם היתה ראויה לילד כצרתה מתייבמת" – מבואר ברמב"ן דלא סגי ליה עצם הסברא שהאשת אח שלה אינה ערוה ליבום אלא שיש כאן תוספת סברא ביחס להלכות צרה, וצ"ע, ועיין בהערה ³⁶¹.

המשך דברי הרמב"ן על בתו איילונית.

הרמב"ן ממשיך לגבי בתו איילונית דטעמא דלעיל לא סגי אלא לומר למה האשת אח אינה ערוה ליבום, אבל לא למה הבתו של איילונית אינה ערוה ליבום, ולכן חידשו בירושלמי טעם נוסף, והיינו שהיא לא מהבית ולא בנפילה, וכנתבאר ברש"י.

ועל זה הקשה הברכ"ש שיש סתירה בין ב' הסברות – והקשה כן להגר"ח, וכל זה נתבאר לעיל [פרק א'].

אולם יש להעיר שההסבר של הרמב"ן לא ברור – הרמב"ן כתב "כיון שאם בא על איילונית או חלץ לה אין צרתה פטורה אף על פי שאין איילונית עליו ערוה נמצא שאין עליה זיקה כלל" – ולכא' הרי ערוה עצמה מיקרי בנפילה אף שאם חלץ לה לא נפטרה צרתה, ואיזה ראייה יש מזה שלא פטרה אותה דלכן אינה בנפילה, ועיין בהערה ³⁶².

ואולי הכוונה בזה דאדרבה, זה גופא הדין ערוה – שנתחדש ש'פוטרות ואוסרות בנפילה עצמה', אכן איילונית שאינה ערוה למה לא מהני חליצתה, וע"כ שאינה בנפילה – דאל"כ למה לא יהני חליצתה – ובאמת שבהמשך דברי הברכ"ש הביא מהתוס' ישנים שכבר העיר בזה – עיין בהמשך.

המשך הרמב"ן בסברת ב"ש דאאחע"א מיקרי שלא במקום מצוה.

הרמב"ן ממשיך להביא סברת ב"ש דאמרין אאחע"א ולכן לא חיילא איסור אשת אח ולכן ליכא יבום וליכא מקום מצוה וליכא פטור צרה – "ולקמן נמי אמרינן כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה הויא לה כצרת אשה שלא במקום מצוה".

והרמב"ן ביאר דעיקר החידוש שהוציא משם הוא שגם כה"ג מיקרי שלא במקום מצוה, והיינו "שלא במקום מצוה דערוה אף על פי שהוא מקום מצוה לצרה" – וכוונתו, שתמיד שלא במקום מצוה היינו שהערוה והצרה הם שלא במקום מצוה אבל הכא הצרה היא במקום מצוה ורק הערוה אינה במקום מצוה, ודו"ק.

ויש להעיר דעיקר האי מילתא דמיקרי שלא במקום מצוה באאחע"א לא ברור, אטו יש תנאי שרק אשת אח של איסור מפילה ליבום – ויבואר בזה להלן [סימן נ"א].

ביאור בתוס' ישנים לחלק עוד בין איילונית לאאשלה"ב.

בברכ"ש הביא מהתוס' ישנים שפירשו דאיילונית חשיב שלא במקום מצוה כיון שאינה נופלת לאף אחד מהאחים ולהכי לא דמיא לעריות דמתני' דחשובות במקום מצוה.

ותמה דכבר הקשה הירושלמי וביארו מה מיוחד באיילונית, וביאר שכוונת התוס' ישנים להקשות אחרי הירושלמי – והיינו דאחרי דברי הירושלמי תמוה דלמה כל ערוה ולמה כל אאשלה"ב חשיבא במקום מצוה – בכולם נימא שהם שלא במקום מצוה כיון של מהני יבום שלה לפטור צרתה, ותירץ שהכוונה בירושלמי זה לא רק דבאיילונית לא מהני היבום וחליצה בבית הזה אלא

³⁶¹ ואולי הכוונה כך – אשה שאינה ראויה ליבום, אף שאינה דורשת יבום מצד עצמה אכן היא דורשת את היבום של הבית דרך הצרה שהיא ראויה, אכן סברא זו אינה ברורה דבכל ערוה וכן באשלה"ב [עכ"פ בנפילה שניה] נמי אפשר לומר כן, וצ"ע.

³⁶²

שבאשה זו ליכא שום יבום ושום חליצה של אף אחד מהבית וזה ליכא למימר באאשלה"ב ובכל ערווה.

אולם תמה בחי' רבינו אברהם מן ההר שהביא פירוש זה ותמה עליו - שהרי אף הסוטה אינה נופלת לאף אחד מן האחים ומ"מ פוטרת צרה, ותירץ דאילונית בכל בית שתהיה לא תפול ליבום – וכל זה אכניס לדברי התוס' ישנים שהכוונה הכא היא, שלא רק דלא מהני בה יבו"ח אלא שהיא מופקעת לגמרי מכל צד של יבו"ח וזה מגדיר אותה לא בנפילה ולא בבית, ועיין בהמשך בביאור דברי התוס' לעיל [ח].

פרק ג'

בביאור דברי התוס' לעיל [ח].

כמה הערות בדברי התוס'.

בברכ"ש הביא את התוס' לעיל [ח. ד"ה תרי איסורי].
תוס' הקשו שאי ילפינן מחד איסורא, א"כ קשה על רב אסיד אמאי פוטרת איילונית צרתה והא חד איסורא הוא ותירצן "וי"ל דממה נפשך איהי אסירא דילפי' מ'אשר תלד' פרט לאילונית ולהכי צרתה נמי אסורה וכן אשת אחיו שלא היה בעולמו".

שוב הקשו "אבל קשיא מאי טעמא דמאן דפליג אדרב אסי - וי"ל דכיון דאילונית לאו בת ייבום היא בשום מקום חשיבא צרתה כצרת ערווה שלא במקום מצוה דשריא".
בביאור שיטת רבא כתבו התוס' ד"לאו בת ייבום היא בשום מקום" – וכוונתו ע"ד מה שהבאנו מר' אברהם מן ההר דגם אאשלה"ב ועריות אינה בת יבום ואעפ"כ לא חשיבא כשלא במקום מצוה, ולכן הוסיף ד"לאו בת ייבום היא בשום מקום" – דסוטה מיקרי יבמה עכ"פ בבית אחר, משא"כ איילונית.

והעיר בברכ"ש שבאמת ברבא איכא ב' טעמים, אחד על אשת אח של איילונית ואחד על בתו איילונית ובבתו איילונית אמרו טעמא דשלא במקום מצוה - והרי התוס' הכא קאי על אשת אח בלי בתו [חד איסורא], ואעפ"כ פירשו כהטעם השני שלא במקום מצוה, וצ"ע.

ביאור סוף התוס' ומבאר למה כו"ע מודי לפסוק של 'אשר תלד'.

ונקדים במה שיש להעיר במה שהוסיפו בסוף התוס' – "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני דחולצת, דאילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח" – ולעיל [סימן כ"ט פרק ד'] ביארנו בזה דתוס' הוכיחו דאין לבאר דשורש פלוגתתם [אי צרה פטורה או לא] תלוי אי דרשה ד'אשר תלד' ממעטת את האשת אח עצמה להשוות לה לערווה או לא אלא שהוי אשת אח פשוט שהוקש לחד איסורא ואינה ערווה, והוכיחו התוס' שאינו כן, שהרי לגבי חליצה איכא קושי' גדולה דלמה לא נחייבה בחליצה, וע"כ משום שהאשת אח היא ערווה ליבום, עכ"פ בדרגת ערווה דלקחת, וקשה דלמה ליכא היקישא דר"י למימר דכל חד איסורא אינו ערווה דלקחת כמו כל אשת אח רגיל שחייב חליצה, ומוכרח דאיכא גוזה"כ ד'אשר תלד' שהוא מיעוט באשת אח, וזה גילוי דכבר נכלל בכלל כל תרי אסורי, ולכן ליכא חליצה, והרי זה כו"ע מודי דליכא חליצה, ושוב מוכרח דכו"ע מודי שהוי בכלל תרי איסורא ולא חד איסורא, וממילא דשוב קשה דה"ה דלמ"ד דליכא פטור צרה דנמי מודה שיש מיעוט ד'אשר תלד' באשת אח עצמה, וע"כ דלדידיה איכא טעמא אחרינא למה ליכא פטור צרה – וכמו שכתבו התוס' - שהיא לא במקום מצוה - ולכן היא לא פוטרת צרה.

הרי לנו דסוף דבריהם באו כהוכחה דכו"ע מודי ליסוד דבריהם בתחילתם שיש מיעוט באשת אח עצמה, והוכיח דפלוגתתם לענין צרה תלוי בנידון של מקום מצוה.

מבאר את המחלוקת דלמה דווקא למ"ד חד איסורא מוכרחין לומר דכו"ע מודי לפסוק של 'אשר תלד'.

ומעתה צריכים להבין דבמה חולק הירושלמי ולמה לפי הירושלמי איכא ב' טעמים, הא לעולם יהיה קשה קושי' זו מחליצה וכמבואר בתוס', וכן המשמעות הפשוטה ברבא שיש ב' טעמים, אחד

באיילונית ואחד "אפילו בבתו איילונית", וכתבאר נמי ברמב"ם, והינו דבטעמא דאיילונית גרידא [בלי בתו] קשה, דסו"ס איכא קרא ד'אשר תלד', וכן"ל.

והביאור כך – דכל דברי התוס' אזלי למ"ד שיש היקש לחד איסורא, אכן לדידן איכא למימר דליתא לכל הנ"ל, ושפיר מוסברים כל השיטות באיילונית גם לגבי צרה וגם לגבי חליצה בלי שום פסוקים, וכדיבואר:

והיינו כך – שהנידון של ערווה ליבום היינו – עד כמה האשה 'מופקעת' מיבום ועד כמה שלא מופקעת מיבום אלא 'מעוכבת' מיבום, וזה כל המחלוקת בין רב אסי לרבא, ובאותה מידה שהיא מופקעת כך תהיה יותר ערווה ליבום, ורב אסי סובר שיש כאן הפקעה בדרגא דלכן האשת אח היא ערווה ורבא [צרת בתו איילונית] סובר שהיא מופקעת לגמרי והיא כבר לא במקום מצוה, ומאידך יש שיטה שלישית – וכמבואר בריטב"א להלן [כ'] – שיש מ"ד שהאשת אח אינה ערווה ליבום ולכן היא לא פוטרת צרתה [צרת איילונית פטורה ולא צרת בתו איילונית] – והיינו משום שזה 'עיכוב' בעלמא ולא הפקעה בכלל – והיינו דאיכא ג' דרגות כמה היא מופקעת וכמה היא רק מעוכבת.

ומה דקשה לן בזה מחליצה – דאי אינה אלא בגדר עיכוב כמו חיי"ל ועשה א"כ אין האשת אח ערווה דלקחת, ולמה ליכא חליצה – וי"ל בזה דכו"ע מודי דגרע האי עיכוב מיבום טפי מהעיכוב של חיי"ל ועשה, והכא איכא נמי 'צד הפקעה', ולכן האשת אח היא אשת אח של ערווה דלקחת. ונוסיף בביאור הדבר: אף אי באיילונית ליכא 'הפקעה' אלא 'עיכוב', סו"ס אכתי מופקעת יותר מחיי"ל ועשה לגבי זה שהיא עכ"פ ערווה דלקחת לפטור מחליצה, ודומה לצרת ערווה דלשיטת התוס' אינה אשת אח של ערווה דעליה לפטור צרה, ואכתי חשיבא ערווה דלקחת, והיינו משום שאין ההפקעה מיבום מחמת עצמה אלא מחמת הבית – וזה עיכוב שיש בו 'צד הפקעה', וה"ה דבאיילונית הדבר כן, שהרי אינו עיכוב צדדי בעלמא כמו חיי"ל ועשה שאין שייכות בין העיכוב ליבום, דהכא העיכוב של איילונית הוא עיכוב ששייך אך ורק ליבום עצמו – היא לא יכולה להקים שם, כל החסרון שלה הוא רק חסרון ביבום – ולכן יש בו 'צד הפקעה' לענין זה דעכ"פ חשיבא כערווה דלקחת, [וראיה דגרע מחיי"ל ועשה – ממה דאיכא מ"ד שהיא באמת מופקעת, ולכן גם למ"ד דחולק ולדידיה אינו אלא עיכוב – דמודה דאיכא בה 'צד הפקעה' עכ"פ לענין ערווה דלקחת].

כל זה ידעו התוס' לדידן – אכן למ"ד תרי איסורא וחד איסורא ידעו דאינו כן, והיינו דלדידיה גם מי שלא שייך בכלל ליבום הוקש לאשת אח לגמרי אי רק הוי חד איסורא, ולא תלוי כמה מופקע וכמה לא מופקע, דלא מהני מופקע אי עכ"פ איכא היקש דאין משיבין על ההיקש וכל מי שהוקש לחד איסורא אינה ערווה כלל וכלל, וע"כ דכו"ע מודי שיש 'אשר תלד' שבא למעט את האשת אח עצמה ולהשוותה לערווה ליבום, ולהוציאו מכלל ההיקש של חד איסורא, ולהשוותה כערווה של תרי איסורא, ולולי זאת ליכא פטור חליצה וליכא גם ערווה דלקחת כמו בכל אשת אח דלא חשיב ערווה דלקחת.

ומזה מוכרח דלפי המ"ד של חד איסורא ותרי איסורא דע"כ אין לחלוק ולומר שאין כאן הפקעה אלא עיכוב בעלמא, ולכן היא לא ערווה ליבום דע"כ לדידיה איכא פסוק של 'אשר תלד' למעט את האשת אח מיבום ולמה לא נימא "שהכתוב עשאו ערווה" לכו"ע ממש – כמו אאשה"ב, וע"כ צריכים לחדש שהיא לא בנפילה כלל ואינו במקום מצוה – הרי דכל ההוכחה של התוס' אינו אלא למ"ד חד איסורא תרי איסורי.

ובאמת דמיד לפני כן בתוס' מבואר שיש דמיון בין אאשלה"ב לאיילונית, והיינו שהירושלמי חילק דרך באאשלה"ב אמרינן "שהכתוב עשאו ערווה" ולא באיילונית, והתוס' הוכיחו דגם באיילונית – למ"ד חדא איסורא ותרי איסורא – איכא האי חידוש "שהכתוב עשאו ערווה", והוכיחו כן לכו"ע, ולכן להך מ"ד ליכא ב' הלכות בצרת איילונית, וכו"ע מודי דצרת איילונית וצרת בתו איילונית שוין.

רבא לשיטתו אמר כאן תרי טעמים תרי דינים, דסובר ערווה גופא צריכא קרא וליתה ליה תרי איסורא אחד איסורא.

והעירני תלמיד אחד דלפי החשבון הנ"ל מוכרח דסוגיין דמבואר דאיכא ב' טעמים, טעמא דצרת איילונית וטעמא דצרת בתו איילונית, וכמשמעות הרמב"ם, דע"כ דחולק על הסוגי' דתרי איסורא אחד איסורא, וכן הוא האמת, שהרי רבא הוא זה שחידש שיש ב' סברות, ורבא סובר ערווה גופא צריכא קרא, ולית ליה טעמא דחד איסורא תרי איסורא – ולשיטתו אזיל, והינוד כלה תוס' הוא נגד רבא דחילק את הדין של איילונית לב' הלכות, דממילא התוס' חולקים על רבא דקאי למ"ד דערווה גופא צריכא קרא – ומדוקדקין דברי התוס' שכתבו "ולמאן דפליג על רב אסי" – ולא אמרו "רבא" אף שמפורש בגמרא דרבא חולק, והיינו משום דהתוס' ממילא לא קאי לרבא – דהכא אזיל למ"ד חד איסורא וכו'.

קושי' אלימתא בפשט בתוס' – ומוכיח ככל הנ"ל.

כפשוטו היה משמע בתוס' בסוף דבריהם דאיכא גזוה"כ ד'אשר תלד' להשוותה לערווה ליבום עכ"פ כלפי חליצה, וכפשוטו היה משמע מסדר דברי התוס' דקאי גם למ"ד דאין פטור צרה כיון שאינה במקום מצוה – וקשה דמה המקור שהיא מופקעת כל כך עד שאינה במקום מצוה – וע"כ שיש מיעוט של 'אשר תלד' שמפקיע אותה לגמרי מלהיות במקום מצוה, וא"כ נמצא שיש ב' דינים שונים דנלמדו מהאי פסוק של 'אשר תלד', גם דין באשת אח לקובעה כערווה ליבום לגבי חליצה, וגם הפקעה מכל הנפילה, וצ"ע.

עו"ק, שביאור דברי התוס' הוא שיש מיעוט באשת אח ולכן נקבע כערווה ליבום לגבי חליצה והיינו דלכן יש בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", ועוד למדנו שיש גם הפקעה מכל הנפילה באיילונית, וקשה דהנך תרי דינים סותרים זא"ז, הרי עד כמה שהיא לא בנפילה כלל א"כ מה שייך בה דין חליצה, הרי היא לא צריכה חליצה כלל וכלל אם היא אינה בנפילה, וצ"ע.

ולדברינו קושי' חדא מתרצת חברתא – הרי נתבאר שהתוס' הביאו חידוש זה לגבי חליצה להוכיח דכו"ע מודי שהדרשה של 'אשר תלד' מגלה שיש ערווה ליבום ולכן מוכרחים ללמוד דמאן דמתיר צרה דזה רק משום שהיא שלא במקום מצוה, וכל זה בא להוכיח דליכא למימר דאיכא מ"ד דצרה חייבת כיון שהאשת אח אינה ערווה – [ולאפוקי מהסברא הראשונה של הירושלמי], ורק רבא ס"ל כן, וי"ל דאה"נ דאחרי שהוכחנו כן י"ל דלפי האמת כל הפסוק בא לגלות על זה שהיא לא במקום מצוה, ותו לא וזה כבר פוטר מחליצה – דמי שאינה בנפילה ליכא בה דין חליצה ולא נאמר בה דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", וכל מה שהתוס' כתבו שהפסוק ממעט באשת אח עצמה לגבי חליצה, היינו למ"ד שצרת איילונית פטורה, והביאו כן להוכיח דמאן דפליג לא חולק לומר שאין האשת אח ערווה כלל, אכן אחרי שהוא מוכרח לסבור שאינה בנפילה, שוב פשוט למה ליכא חליצה – גם בלי לבא לדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

חידוש הברכ"ש שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" גם במי שאינה בנפילה.

בברכ"ש איכא חידוש שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" גם במי שאינה בנפילה, והיינו דגם אחרי הדין של רבא דאינה בנפילה אכתי בעינן פטור חליצה מצד "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והביאו כן מלהלן [מ"ד] דאחרי הפסוק של בית אחד הוא בונה ולא ב' בתים, הקשו דמייבם לאחד ויחלוץ לאחד, ותירצו – "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" – אף שכבר אין נפילת יבום, ומוכרח דנפילת יבום ונפילת חליצה תרתי נינהו.

ומוכרח נמי דאיכא כמה הלכות בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", גם באינו עולה לקנין יבום וזיקת יבום, אולם יש לדעת שכל זה אינו ענין להתוס', שהתוס' כתבו שיש דין "כל שאין עולה וכו'" מצד הערווה של אשת אח, וזה ע"כ לא שייך לדין "כל שאין עולה וכו'" מצד מי שאינה בנפילה וכמבואר להלן [מ"ד], דרק בדין "כל שאין עולה וכו'" לגבי הזיקה הקשו להלן [כ'] דמאי שנא חיי"ל ועשה הערווה ותירצו, אבל לגבי קנין ולגבי נפילה ליכא להאי חילוק של ערווה.

בדברי התוס' בסוטה [ה':].

בסוטה [ה':] איכא סברא לחייב חליצה בסוטה ספק אף אי נפטור אותה מחליצה מצד לאחר ולא ליבם, וזו טעמא דרב יוסף שאמר "אילו איתיה לבעל מי לא בעיא גט".
 וז"ל התוס' [שם ד"ה אילו איתיה לבעל מי לא בעיא גט]: "הקשה רבי בשם ר' אברהם בר מרדכי ז"ל והא סוטה ודאית ואיילונית היכא דהכיר בה ואשת סריס דבעו גט מבעל היכא דאיתיה ואפ"ה פטורות מיבם בלא חליצה ויש לתרץ סוטה ודאית לא דמיא להכא כיון דטומאה סתם הרי היא כערווה גמורה דגזירת הכתוב הוא דפטורות ואשת סריס ואיילונית היכא דאיתיה לבעל שרו ליה ואפ"ה אימעוט בפ"ק דיבמות מדין יבום דלא צריך בהו כלל אבל סוטה ספק לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל וקמשמע לן קרא כיון דבא מכח נשואי אחיו הרי הוא במקום בעל דאסורה לו ליבם אבל חליצה בעיא".

מתוך דברי התוס' למדנו דאיכא כמה דינים שונים של פטור חליצה, ב"ערווה גמורה" אמרו התוס' ד"גזירת הכתוב הוא דפטורות" וכוונתם לדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" ולגבי אשת סריס ואיילונית אמרו "דאימעוט בפ"ק דיבמות מדין יבום דלא צריך בהו כלל" – והיינו דליכא נפילה כלל ולכן למה לי חליצה – ודו"ק.

וכפשוטו אין זה כמשמעות דברי התוס' שהבאנו לעיל שמבואר שיש ערווה של אשת אח באיילונית, ואמרינן ביה "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

סימן נ"א בית שמאי.

פרק א' הקדמה לבית שמאי. // שיטת ב"ש אליבא דרבא, ובדין בבת אחת. // פלוגתת רש"י והראשונים בעיקר השו"ט – "תינה נשא מת וכו'", ועוד בדין בבת אחת. // בחידוש דאיכא דין 'מקום מצוה' גם בצרה וגם בערוה. // כמה נפ"מ ביבמה שאינה בנפילה. //

פרק ב' כמה ביאורים למה לי 'איסור' אשת אח למקום מצוה. // תמיהא רבתי בעיקר סברת ב"ש דליכא מקום מצוה בלי איסור אשת אח, ובסברת ב"ה דחולק. // סברת הגרש"ק למה מיקרי שלא במקום מצוה. // במה שיש לתמוה בדבריו. // דרך נוספת במשנת ר"א ובחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – דלולי האיסור אשת אח בערוה ליכא איסור אשת אח בצרה – וזה מתפרש בתרי אנפי. // כמה תמיהות על המהלך הזה. // דרכו של הברכ"ש בזה – שההיתר אשת אח הוא מהות הנפילה. // תוספת ביאור עפ"י דרכו – איסור אשת אח הוא ה'סימן' שהאישות של המת עומדת למת – נגד היבם, ונמצא שמה שהתירו את האישות ליבם הוא חלק מהותי של הנפילת יבום. // לשונות של הראשונים בזה, וסברת ב"ה בזה דתלוי באחים. //

פרק ג' פלוגתת ב"ש וב"ה בדין אאחע"א בסוגי' דלהלן [ל"ב], לדרכם של התוס'. // דרכו של התוס' שגם לב"ה האשת אח עצמו פוטר, וב"ש חולקים דס"ל דכל כה"ג לא מיקרי האשת אח ערוה ליבום. // דרכו של הגר"ז דפלוגתת ב"ש וב"ה מתבססת על סברת הראב"ד – ופירש כן נמי בתוס'. // כמה הערות לדרכו של הגר"ז שכל פלוגתת ב"ש וב"ה מתבססת על שיטת הראב"ד. // סיכום – שיטת התוס' והראשונים שחולקים. //

פרק ד' פלוגתת ב"ש וב"ה בדין אאחע"א בסוגי' דלהלן [ל"ב], לדרכו של הרמב"ן. // דרכם של הראשונים שהאח"א פוטר לב"ש והוי צרה לאחר נפילה, ונחלקו ב"ש וב"ה אי פקע אשת אח או לא – אור שמח – ובתוספת של האחיעזר דפליגי לשיטתיהו בעיקר הגדר של אאחע"א. // מתמה בדברי האחיעזר – ומוסיף ביאור – דפליגי ב"ש וב"ה אי באאחע"א חיילא דין ערוה ליבום או לא. // מבאר את התירוץ הראשון של הרמב"ן בשיטת ב"ה דיליף מהפסוק לצרור לגבי אאחע"א. // כמה תמיהות בדרך הנ"ל – שאין לפרש דב"ש פליגי בדין אשת אח אי פקע או לא. // ביאורו של הגר"ז – לדרכו של האור שמח. //

פרק ה' ביאור התירוץ השני של הרמב"ן בב"ה, דמשמע שפקע האשת אח גם לב"ה. // בתירוץ הראשון דגלי קרא, ונמצא דפליגי ב"ה וב"ש אי גלי קרא דחיילא ערוה ליבום באאחע"א. // מתמה בדברי הרמב"ן בתירוץ ב' בשיטת ב"ה שמפורש דערוה וצרתה אסורות מצד אח"א, ופקע אשת אח גם לגבי הערוה עצמה – ותמוה מלהלן [ל"ב]. // דרכו של המשנת ר"א בזה – שחל איסור אח"א 'כלפי מצב של יבום', וזה אסורה וצרתה. // סיכום – ג' דרכים בפלוגתת ב"ה וב"ש.

פרק א'

הקדמה לבית שמאי.

שיטת ב"ש אליבא דרבא, ובדין בבת אחת.

בעיקר הסוגיא דב"ש מבואר בגמרא – רבא אמר דטעמא דמצד אאחע"א, ויש בזה ב' דרכים בקדים אשת אח ובקדים אח"א ואיכא בזה תרי טעמים נפרדים, חד מצד שלא במקום מצוה אף דאיכא ערוה לאסור צרה, וחד מצד דליכא ערוה לאסור צרה אף דהוי במקום מצוה, ונמצא דאיכא ב' פלוגתות נפרדות בין ב"ה לב"ש, וב"ש אמר ב' חידושים נפרדים והתוצאה היא דבסך הכל לא משכחת לה צרת ערוה במקום מצוה, או דליכא ערוה או דליכא מקום מצוה, אבל ליכא הלכה אחת שבאה לומר דליכא דין לצרור – [ולפי הטעם הראשון שהביאו בסוגי' – הרי איכא מיעוט מפורש בפסוק ואז באמת איכא הלכה אחת דליכא דין לצרור].

ויהיה נפ"מ באופן שזה בבת אחת דאז משכחת לה דאיסור חל על איסור, וכן מבואר במאירי דבכה"ג מודה ב"ש, וכן מבואר מתוך דברי רעק"א בביאור לדברי התוס' – ועיין בהערה ³⁶³.

³⁶³ דעיין בתוס' שהקשו דמה הקשו על ב"ש, הא לית ליה דרשה דלצרור, ותמה רעק"א "תמוה לי דנקטו בקושייתם בדרך 'דלמא' דריש לצרור כר"ש – אמאי לא האלימו קושייתם ביותר דהא גם לפי האמת דס"ל לב"ש דצרת ערוה מותרת יהיה מאיזה הטעם שיהיה מוכח דלצרור כר"ש ועליה כר"א" כמאי פרכינן מ"ט דב"ש וצ"ע" ותיירץ רעק"א "והנה לפי שינויא דרבא בסוגי' [י"ג:] דטעמא דב"ש דמתירים צרת ערוה משום דאם נשא חי ואח"כ נשא מת לא אתי אשת אח וחל על אחות אשתו והוי כצרת ערוה שלא במקום מצוה ואם נשא מת ואח"כ נשא חי לא אתי אחות אשה וחיל על אשת אחיו ואינה צרת ערוה. ולפ"ז היה הדין דאם ב' האחים קדשו לב' האחיות בב"א כגון דאביהם קיבל קידושים מהן בב"א וקידש להם בנותיו או דעשאו שליח לקבלה באמת פוטר צרתה ואף דדוחק לומר כן דהא מתני' סתמא קתני דב"ש מתירים צרת ערוה. מ"מ הא ע"כ טעמא דרבא היכי דאתו בב"א מודו ב"ש ושבקייה למתני' דדחיק ומוקי אנפשיה דלאו בכל גוויי מיירי וא"כ י"ל דלב"ש אתי לצרור לפטור צרתה בכה"ג, – עכ"ל רעק"א.

פלוגתת רש"י והראשונים בעיקר השו"ט – "תינח נשא מת וכו'", ועוד בדין בבת אחת.
והנה מצאנו פלוגתת רש"י והראשונים בעיקר השו"ט – "תינח נשא מת וכו'", דעיין ברש"י [ד"ה אין איסור] ולמדו הראשונים בשיטתו דהוקשה לרש"י דלמה פריך המקשן תינח נשא מת וכו' הל"ל לאקשוויי דתינח אחו"א אבל בתו ושאר עריות שלא על ידי נישואין אמאי לא פטרי ולזה ביאר דהמקשן הבין דדווקא בעריות על ידי נישואין פטרי ב"ש וכו' אבל סברת רבא מתחילתה היתה דהוי שלא במקום מצוה, והקשו הראשונים דא"כ מה עיקר הקושי תינח וכו', הא דילמא רק איירי ע"י קידושין ובאופן שנשא מת וכו'.

ועיין ברמב"ן ושאר ראשונים בשם הראב"ד שביארו באופן אחר, דאי באחו"א לא משכח"ל לא קשה בשאר עריות כיון שהמקור בפסוק הוא באחו"א, ובזה לא משכח"ל וא"כ אף שאר עריות אינן פוטרות.

ואמנם קשה דאכתי קשה דמשכח"ל באופן שחלו איסור אשת אח ואחו"א בבת אחת, וכלדעיל בשם המאירי ורעק"א דמודו בית שמאי דפוטרת צרה ואם כן נילף מכה"ג לשאר עריות, וצ"ע. ויעיין בתשובת הרשב"א [ח"ו סי' כ"ה] – מובא בקוה"ע – שמדבריו משמע דליכא אופן דמודו בית שמאי דפוטרת צרה והיינו כמשמעות הראב"ד ודעימיה, והקדן אורה כתב בזה דלא מסתבר לדרוש קרא דלצור על ציור רחוק כזה לחדש דין רחוק, ולכן עדיפא להו לדרוש לצור כר"ש, עכ"פ בדעת הראב"ד מוכרח דליכא דין לצור גם בבת אחת.

בחידוש דאיכא דין 'מקום מצוה' גם בצרה וגם בערווה.

והנה במחלוקת ב"ש וב"ה בנשא חי ואח"כ נשא מת מבואר בגמ' דטעמם של בית שמאי הוא משום דלא הוי ערווה במקום מצוה, ויש כאן נקודת חידוש דכפשוטו טעמא דדין צרה שהוא דווקא במקום מצוה, וכמבואר לעיל [ג':] אין צרה אלא מאח ולעיל [ח':] עליה למישרי שלא במקום מצוה, דהיינו דאי היה שלא במקום מצוה אז פשוט שהיה איסור חדש של צרת ערווה, איסור צרת בתו, אכן נתחדש שכל הדין הוא רק במקום מצוה דאינו אלא דין באשת אח, ודו"ק. ולפי"ז סגי לן בצרה במקום מצוה ולא בעינן שגם הערווה תהיה במקום מצוה, והכא נתחדש שהערווה גם צריכה להיות במקום מצוה, ודו"ק.

והביאור בזה דאחרי שהתחדש שהדין צרה חל דווקא במקום מצוה, אז הסברא הפשוטה היא שרק אם הצרה היא צרה של הערווה 'כלפי המקום מצוה' אז יש לה 'שם צרה' לענין שיחול בה הדין צרה של מקום מצוה, אבל אם הצרה אינה צרה של הערווה במסויים 'כלפי המקום מצוה' עצמו שוב אין לה 'שם צרה' לענין הדין צרה, ומכיון שכן לא סגי לן שהערווה והצרה הם צרות בזה ששתיהן נשים תחת בעל אחד, כי זה עדיין לא צרות 'כלפי המקום מצוה', אלא צריך שהם יהיו ביחד כלפי דין היבום – ואז הם צרות כלפי המקום מצוה, ולכן צריך שגם הערווה תהיה בנידון של יבום, וכן מדויק בלשון המאירי [ח'] שכתב שהחיסרון באופן שהערווה אינה במקום מצוה הוא שהצרה אינה צרתה ע"ש, והכוונה לכאן כנ"ל.

ועיין רמב"ן לעיל [י"ב] בסוגי' דצרת איילונית שהביא סברא של הירושלמי שהוי שלא במקום מצוה וגם שם רק האיילונית עצמה אינה במקום מצוה ולא הצרה, והוסיף בזה הרמב"ן בסוף דבריו: "ולקמן נמי אמרינן כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה הויא לה כצרת אשה שלא במקום מצוה, כלומר שלא במקום מצוה דערווה אף על פי שהוא מקום מצוה לצרה, הכי נמי גבי איילונית כיון דלא רמיא מצוה דיבום איילונית אף על פי שהוא במקום מצוה לצרה צרתה מותרת" – עכ"ל הרמב"ן, הרי לנו דחידוש זה נתחדש בסוגיין בגדרי שלא במקום מצוה.

כמה נפ"מ ביבמה שאינה בנפילה.

ואגב יש לנו לבאר כמה נפ"מ בין יבמה שאינה בנפילה ליבמה שהיא בנפילה אלא שאינה מתייבמת – ועיין בהערה ³⁶⁴.

³⁶⁴ א] הכא למדנו שמי שאינה בנפילה ליכא בה דין לפטור צרה, שצריכים ערווה וצרה בנפילה.

ב] עיין בחו"ש מרן הגר"ד [סימן י"ד] שהביא מהרש"ל שבקדים אחו"א לאשת אח דהוי שלא במקום מצוה ושוב פקע האחו"א, דליכא דין נאסרה לב"ש כיון דנאסרה אינו אלא בשעת נפילה, וזה כעין מה שהבאנו לעיל [סימן ...] מהקוה"ע דבמת ויש לו בנים ושוב מתו הבנים ליכא יבום מצד דרכיה דרכי נועם ולא מהני בזה דין נאסרה, והביאור בזה, דליכא נאסרה אלא בשעת נפילה והרי ליכא נפילה ביש לו בנים.

פרק ב'

כמה ביאורים

למה לי 'איסור' אשת אח למקום מצוה.

תמיהא רבתי בעיקר סברת ב"ש דליכא מקום מצוה בלי איסור אשת אח, ובסברת ב"ה דחולק.

בעיקר דברי רבא כבר תמהו טובא - דאיזה מין סברא איכא בזה דבעינן איסור אשת אח לנפילת יבום, ומה מוסיף לנו ה'איסור' - ולמה לא יהיה נפילת יבום ומקום מצוה בלי שיש איסור אשת אח, וצ"ע, הרי אשת אח זוקקת, ה'אישות' של האח, ומה זה שייך ל'איסור' - אטו האיסור זוקק, ועיין ברש"י שכתב "דכיון דלא חייל איסור אשת אח לא רמיא קמיה ליבומי" והדברים סתומים וחתומים - מדוע לא רמיא קמיה היכא דליכא איסור אשת אח.

ובאמת בטעמא דב"ה מצאנו דחולק וביארו התוס' להלן [ל"ב] דסו"ס הרי היא אשת אחיו, והיינו הסברא הפשוטה, דהעיקר הוא שיש אישות של אחיו, ואין זה ענין ל'איסור' אשת אח, אולם בראשונים בסוגיין מבואר דטעמא דב"ה משום שסו"ס כלפי האחים יש איסור אשת אח, ומשמע דביסוד הדבר מודים לעיקר סברת ב"ש, וצ"ע, ועוד צ"ב דמה שורש פלוגתתם בזה. ובשם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל אמרו שזו גמרא שרואים איך שסברת התורה היא למעלה מהשגתינו - וצ"ע.

סברת הגרשש"ק למה מיקרי שלא במקום מצוה.

ובחידושי הגרשש"ק [סי' ד'] ביאר בזה בהקדם ב' יסודות:

היסוד הראשון הוא בגדר איסור של קרובות מחמת אישות דממשיך אחרי מיתה וגירושין - וחידוש שאין הכוונה שהיא קרובה שלו מחמת זה שפעם היתה נשואה לקרוב הזה, אלא שמיתה וגירושין מתירים ומפקיעים אישות רק כלפי האיסור אשת איש ולא כלפי האיסור קרובות, והאיסור קרובות הוא חלק מגוף האישות, וכמבואר להלן [סימן נ"ד].

והגרשש"ק [סי' י"ט] הרחיב ביסוד זה והוכיח כן מכמה אופנים דליכא המשך לדין קרובות אחרי שכבר אין אישות, א] באופן דפקעי האישות בזה שהיא נהיתה לערוה עליו לשיטת רש"י להלן [מ"ט], ב] בחצי שפחה שיש בה אישות קלושה ושיחררו אותה דלפי הצד דפקעי, הדין הוא שמותרת בקרובים, וזה מטעם הנ"ל, ג] אף אי קרובות זקוקות אסורות אבל מותרות לאחר מיתה, וא"צ לומר שפקע הזיקה למפרע, אלא מכאן ולהבא, אבל יש הפקעה ממש.

היסוד השני הוא שיבום שייך רק אם נשאר לאחיו המת עוד אישות בעולם, שאין יבום לייבם את מי שהיתה אשת אחיו אלא יבום היינו לבנות אישות 'מכח' הנישואין הראשונים [וכלשון רש"י סוטה ו']. מכח האישות המת, וכשמת - אף אם פקע אישות ידידה לענין איסור אשת איש אבל נשאר אישות עכ"פ לענין לאסור קרובים, ולכן שייך לייבם לאחר מיתה - ובליי חידוש זה לא היה שייך מצוה יבום.

ומעתה פשוט דהיכא דלא חייל איסור אשת אח נמצא דליכא אישות לאחר מיתה, ושוב ליכא נפילה ושפיר חשיבא כשלא במקום מצוה.

וצריכים להוסיף דבזה גופא פליגי ב"ה, וכדבבאנו מהראשונים דאיכא אשת אח כלפי האחים, והיינו דזה סגי לן להחשב שיש המשך, וב"ש ס"ל דזה נמדד כלפי כל אח ואח לענין היבום שלו, והיינו דכלפיו דומה לקידושי חוץ דכלפיו אין אישות.

[ג] עיין בחו"ש מרן הגר"ד לעיל מיניה [סימן י"ג] נפ"מ נוספת בדין תגדלנו ביבם קטן שיש לו היתר בביאת יבום גם בלי היבום עצמו, וזה רק שייך בתוך נפילה, ולכן בשלא במקום מצוה וכגון באיילוניות או כשיש ערוה לפני החלות אשת אח לב"ש, אז ליכא דין תגדלנו ביבם קטן דליכא נפילה, ונראה כוונתו לכאן דבחי"ל ועשה אף אי הותר האשת אח אכתי ליכא יבום אבל יתכן שיש דין תגדלנו דסו"ס איכא ביאת יבם ביבמה, ואף דבפועל ליכא דין תגדלנו מחמת החי"ל ועשה, אבל ליכא איסור אשת אח בביאה זו, אבל באיילוניות לא שייך ההיתר ביאה בלי היבום, והאשת אח מוכרח להיות אסור וליכא בה דין תגדלנו, וכן יהיה בערוה לב"ש - דגם לולי האיסור מצד הערוה בעצמה לא שייך היתר באשת אח, דאינה מקום מצוה.

במה שיש לתמוה בדבריו.

ויש לתמוה בדבריו טובא:

א] גם כלפי היבם עצמו ליכא תפיסת קידושין בערווה מחמת הדין אשת אח, וכלפי זה ליכא דין אאחע"א, וכמבואר לעיל בדברינו [סימן ב'], וכמבואר ברש"י דאף אחרי ההיתר אשת אח ליבום אכתי איכא ערווה בהך אשת אח כלפי אי תפיסת קידושין, ונמצא דאיכא המשך האישות גם לב"ש כלפי האי תפיסת קידושין, ודו"ק.

ב] למה לי לב"ה טעמא כלפי שאר האחין, הא אכתי איכא איסור לאחיו מן האם וכן לשאר קרובים ואולי דזו בכלל כוונת הראשונים בדעת ב"ה.

ג] בעיקר יש לתמוה – הרי עיקר החילוק בין כל הנך גווני דליכא אישיות לאחר הפקעת הקידושין באופנים של "פקעי" היינו דאז אין המשך לאישות וממילא דליכא איסור קרובות דסיבת האיסור באיסור קרובות נמצאת בהמשך האישות, וכאן ליכא המשך האישות, ונמצא שהמשך האישות קיימת ולכן איכא איסור קרובות, והנה, בדין אאחע"א לא נאמר שאין המשך האישות, אלא שאין האיסור קרובות חיילא על הך המשך האישות, וכמו דבדין אאחע"א בנבילה לא נאמר שאינה נבילה אלא שיש נבילה אלא שאין איסור בנבילה, ומה"ט כשפקע האיסור הראשון שוב חיילא איסור נבילה, וה"ה הכא הרי פשיטא דבאופן שפקע האיסור אחו"א דשוב חיילא איסור אשת אח, וע"כ שהיה המשך לאישות אלא שלא היה כאן איסור מחמת העיכוב של אאחע"א, ולכן בסילוק איסור הראשון חיילא אח"כ האיסור השני על האישות שממילא קיימת, ודו"ק, עכ"פ גם באאחע"א יש המשך לאישות, ולמה ליכא יבום.

דרך נוספת במשנת ר"א ובחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – דלולי האיסור אשת אח בערווה

ליכא איסור אשת אח בצרה - וזה מתפרש בתרי אנפי.

ומצאנו דרך נוספת בזה בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – שכתב בזה כמה דרכים, ובתוך דבריו הביא שיש לומר בפשיטות דעיקר דין צרת ערווה היינו שהערווה אוסרת את האשת אח של הצרה וזה רק עד כמה שהיא אוסרת את האשת אח של עצמה, ועומק כוונתו עפ"י סברת הגרש"ש"ק דלא אלימא הצרה מהערווה עצמה - אלא שהגרש"ש"ק אמר סברא זו לחדש שיש גדר 'פטור' בערווה כמו שיש בצרה גם למ"ד דערווה גופא ל"צ קרא, ולדידן נימא כן לגבי זה דאוסרים את האשת אח – ולפי"ז היכא שהיא לא יכולה לאסור את האשת אח של עצמה שוב אינה יכולה לאסור את האשת אח של הצרה, וזו סברת ב"ש.

ובמשנת ר"א הלך בדרך דומה ובהקדם יסוד גדול בעיקר הגדר בצרת ערווה, והוא דכיון שהגדר בצרה היינו שאוסרים את האשת אח, שוב י"ל עוד שהערווה אוסרת את האשת אח של עצמה, והאשת אח של עצמה אוסרת את הצרה – עיין בדבריו [סימן ט"ז ס"ק ג'].

ובטעמא דמילתא כתב דאשת אח הוא איסור שמשותף בין הערווה לצרה, ודלא כאחו"א שהוא איסור שייך רק לערווה, וצרת ערווה נאסרה באיסור המשותף שבין הערווה לצרתה, ועוד, שאיסור אחו"א הוא איסור שיש בו היתר לעומת אשת אח, ומסתברא שהתורה אמרה שהאוסר לצרה היינו איסור שהוא איסור בלי צד היתר, עיי"ש עוד בזה.

ועפ"י חידוש עוד – עיי"ש בהערות [ס"ק ב'], דבזה איכא למימר שסברת ב"ש היא דליכא דין צרת ערווה בלי איסור אשת אח כיון שהאיסור אשת אח הוא האוסר לצרה והרי ליכא איסור אשת אח מחמת הדין אאחע"א.

כמה תמיהות על המהלך הזה.

אולם הרבה יש לתמוה בדרכים הללו:

א] צ"ב לשון הגמרא דחשיב כערווה שלא במקום מצוה, וביאר בזה במשנת ר"א דאף דלא מיקרי שלא במקום מצוה, אכן סו"ס דומה לשלא במקום מצוה, וביאר, דעיקר החילוק בין במקום מצוה לשלא במקום מצוה, היינו האם איסור צרה הוא איסור חדש או דווקא איסור אשת אח, והכא דליכא איסור אשת אח ע"כ נצטרך לומר שיש איסור חדש, ובזה דומה לגדרים של שלא במקום מצוה, וכל זה חידוש בביאור לשון הגמרא.

ב] כבר העיר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דלא משמע כן מרש"י שכתב "דכיון דלא חיילא איסור אשת אח לא רמיא קמיה ליבומי", ולדרכים הללו פשוט דשפיר רמיא קמיה ליבומי אלא דאעפ"כ אין כאן

את הכח הפוטר לצרה, וגם קשה מלשון הריטב"א שכתב "כיון דלא אתי איסור אשת אח חייל על איסור אחו"א וכו' כלומר דחשיבי לה כאילו אין כאן אשת אח כלל לגבי הא מילתא", וצ"ע.

[ג] עוד יש להעיר, דהבאנו לעיל מהרמב"ן בצרת איילונית דחשיב שלא במקום מצוה אף שרק הערוה אינה במקום מצוה, והוכיח מהכא דאיכא דין ערוה שלא במקום מצוה בערוה ולא בצרה, ולדבריהם אין לזה שייכות לדין ערוה שלא במקום מצוה, וכנתבאר.

[ד] עוד קשה ממה שהבאנו מהראשונים בטעמא דב"ה, דמהני מה שיש איסור אשת אח כלפי האחים, ולדרכם של האחרונים אין זה ענין לזה כלל, הא הכא הנידון הוא לאסור את האשת אח כלפיו וכלפיו ליכא איסור אשת אח, וצ"ע.

[ה] נתבאר לעיל שבאמת יש 'טענה גדולה' – הרי לא יתכן שהערוה תהיה פחות מהצרה, וא"כ סברת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לכאן מוכרחת, דהאיך אוסרים את האשת אח של צרה בלי שיוכל לאסור האשת אח של הערוה עצמה – הרי רק אוסרים את האשת אח של הצרה עד כמה שאפשר לאסור את האשת אח של הערוה, אולם נראה שזה אינו, שהרי הערוה באמת אוסרת את האשת אח של עצמה אלא שיש עיכוב צדדי שלא נותן לאיסור לחול בפועל – וזה מדין אאחע"א, אכן ביסוד הדברים יש כח האוסר ולכן כלפי הצרה שאצלה ליכא עיכוב צדדי של אאחע"א התם שפיר נאסר האשת אח, וזו טענה פשוטה נגד עיקר סברת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור דעת ב"ש.

[ו] עיקר סברת המשנת ר"א שהאשת אח של כל ערוה אוסרת את הצרה – והערוה עצמה לא אוסרת כלל וכלל, כל זה נסתר מפשטות דברי התוס' להלן [ל"ב] שחידש חידוש באחו"א של מיתלי תלי ששם האשת אח אוסרת את הערוה והוכיח כן מצרת איילונית, וקשה הרי זה כל יסוד דינא דכל צרת ערוה וליכא חידוש מיוחד בזה באחו"א של מיתלי תלי.

דרכו של הברכ"ש בזה – שההיתר אשת אח הוא מהות הנפילה.

ובאופן אחר – עיין בברכ"ש [סימן ה'] שביאר שבאמת א"צ 'איסור' אשת אח כדי להפיל ליבום – וכדתמהנו כבר דמה ענין האיסור אשת אח להיות גורם לנפילת יבום – אלא לאידך גיסא, חלק מה'מקום מצוה' וחלק מה'נפילה' – היינו 'להתיר' את האשת אח ליבום – ועיין בחו"ש מרן הגר"ד [סימן י"ג] שהוסיף שבזה שיבום ואשת אח הותר מצד מצוותו בכך, למדנו מזה – "שזו היא המצוה, שהאשת אח נעשה למותר" – ולא נתבררה כוונתו.

תוספת ביאור עפ"י דרכו – איסור אשת אח הוא ה'סימן' שהאישות של המת עומדת למת – נגד היבם, ונמצא שמה שהתירו את האישות ליבם הוא חלק מהותי של הנפילת יבום.

ונראה לבאר את הדברים כך:

יבום אין הכוונה לבעול ולקנות אשת אחיו – אלא הכוונה להעמיד אישות למת ולהקים שמו, וזה נעשה בזה שהוא מעמיד אישות לעצמו מכח האישות של המת, וכלשון רש"י בסוטה [ו'] – מכח נישואין הראשונים – ובזה חשיב כמעמיד אישות למת.

יש תנאי מוקדם לכל התהליך הזה – והוא – שהאישות של המת תעמוד למת, ואז נוכל לומר שהוא מעמיד את האישות של המת למת מכח המת, כיון שהאישות עומדת למת.

איסור אשת אח הוא ה'סימן' שהאישות של המת עומדת למת – נגד היבם, מה שהאישות הזו אסורה ליבם הוא גילוי שהאישות הזו עומדת למת – נגד היבם, ובאישות כזו שייך נפילה ליבום של היבם, שייך להפיל את האישות ליבם דווקא באופן שהאישות מישך שייכא למת גם ביחס ליבום של היבם – נמצא שמה שהתירו את האישות ליבם לייבם אותה הוא חלק מהותי של הנפילת יבום.

בלי זה 'לא רמיא ליבום' כלשון רש"י, לא בעינן שהאיסור יבום עצמו הוא יזקוק – אלא דבלי שיש איסור ליכא אישות שעומדת למת נגד היבם, ואף שהאישות יש בה איסור של יבמה לשוק אכן אין זה אלא כלפי העולם, שכלפי העולם האישות עומדת למת, אבל אנחנו צריכים שגם נגד היבם האישות עומדת למת, דאי מצי מעמיד אישות של המת בעצמו בלי המת, שוב לא יעמוד האישות למת, ודו"ק.

ונוסיף: הרי ליכא קנין קידושין ביבמה כיון שהאישות של המת רק הותרה למצוותו, וכדברי רש"י [נ"ב], הרי דגם כנגד היבם האישות עומדת למת, אולם זה לא סגי דזה רק כלפי מעשים שאינם

מעשים של יבום, ואנן בעינן שגם ביחס למעשה יבום עצמו האישות עומדת למת, ולכן גם ביבום עצמו צריכים להתירו לו, וזו שיטת ב"ש.

[ויתכן מאד שכמו שהרמב"ם חידש שלפי אבא שאול ליכא הותרה אלא דחוויה, דכמו כן לב"ש איכא דחוויה ולא הותרה, ואינו מוכרח, ודו"ק].

לשונות של הראשונים בזה, וסברת ב"ה בזה דתלוי באחים.

ועיין בלשון הריטב"א שכתב "כיון דלא אתי איסור אשת אח חייל על איסור אחו"א הויא לה צרתה צרת ערוה שלא במקום מצוה, כלומר דחשיבי לה כאילו אין כאן אשת אח כלל לגבי הא מילתא" – מה שאמר הריטב"א – "דחשיבי לה כאילו אין כאן אשת אח כלל לגבי הא מילתא" – היינו שהאישות לא מתייחסת למת "לגבי הא מילתא" – לגבי יבום.

ועיין בלשון המאירי שכתב וז"ל: "אחר שאין איסור אשת אח חל על איסור אחות אשה, כשם שאין אחו"א נקראת אשת אח לענין שיחול עליה איסור אשת אח לא חייל עליה נמי שם אשת אח לענין זיקת יבום לאיסור צרתה והוי ליה שלא במקום מצוה", עכ"ל – האיסור אשת אח הוא סימן לזיקה – והדברים מתבארים עפ"י הנ"ל.

הראשונים אמרו בשיטת ב"ה דמהני מה שיש איסור אשת אח לאחים, והיינו דלא סגי לן באיסור יבמה לשוק, דכו"ע מודי דבעינן שהאישות תעמוד למת כלפי היבום ולא סגי מה שעומד למת כלפי העולם, אלא שב"ה סובר שעומד למת כלפי היבום של 'כל הבית' וזה סגי לן – ולב"ש צריכים כן כלפי כל יבם ויבם.

פרק ג'

פלוגתת ב"ש וב"ה

**בדין אאחע"א בסוגי' דלהלן [ל"ב],
לדרכם של התוס'.**

דרכו של התוס' שגם לב"ה האשת אח עצמו פוטר, וב"ש חולקים דס"ל דכל כה"ג לא מיקרי האשת אח ערוה ליבום.

לעיל נתבאר פלוגתת ב"ש וב"ה לגבי אחו"א דקדים לאשת אח אי הוי במקום מצוה או לא, אכן עוד פליגי ב"ש וב"ה לאידך גיסא, והיינו בנשא מת ואח"כ נשא חי בקדים אשת אח לאחו"א, ועיין בזה להלן [ל"ב] דמבואר בגמ' דפריך בגמ' לר"ש דאאחע"א היכא דלא חל איסור אחו"א תתייבם יבומי, ומשני דאיסור אחו"א מתלי תלי וכו' ועיין שם בתוס' שביארו דהאיסור אשת אח דלא פקע הוא זה שפוטר את הצרה.

נמצא דלדעת התוס' אף לבית הלל לא האחו"א פוטרת, ולא בזה נחלקו, אלא דגם לדעת בית הלל האחו"א לא חיילא והאשת אח פוטרת צרה, ויל"ע דבמה נחלקו למה חולק בית שמאי בסברא זו דהאשת אח פוטרת.

וי"ל שהתוס' הוכיחו מצרת איילונית ולא הוכיחו מצרת אאשלה"ב אף שצרת איילונית שנויה במחלוקת – ועיין בהערה ³⁶⁵ במה שיש להעיר בזה, וע"כ שזה פשוט שהאשת אח באאשה"ב היא בודאי ערוה ליבום, וכלשון הירושלמי "הכתוב עשאו ערוה" מובא ברמב"ן [י"ב], ששם עיקר החסרון הוא באשת אח עצמו ולכן פשוט שזו ערוה ליבום, משא"כ בצרת איילונית דלא ברור שהאשת אח של איילונית היא ערוה ליבום, דהכא יש צד לומר שזה עיכוב בעלמא ליבום – מדשנויה במחלוקת – ועיין בכל זה לעיל [סימן נ']. ובאו להוכיח שכמו שיש לדון באשת אח של איילונית אי הוי ערוה ליבום או דחשיבא כאשת אח דממילא וכמעוכבת בעלמא מיבום, כמו כן יש לדון באשת אח של ערוה של מיתלי תלי שהרי אין כאן ערוה ממש ויש לצדד ולדון שהאשת אח היא ערוה וזו סברת ב"ה.

³⁶⁵ והיינו דעיין לעיל בדין צרת איילונית [סימן נ' פרק א' וג'] מה שיש לדון בדברי התוס' לעיל [ח'] שנראה שכל המחלוקת היא רק אי הוי במקום מצוה אבל לא פליגי בעיקר הכח של אשת אח לפטור צרה – אולם כבר נתבאר דזה רק למ"ד בחד איסורא ותרי איסורא, אבל לדידן פליגי נמי בגדר האשת אח אי חשיבא כערוה להיות פוטר ליבום.

ומעתה נוסיף – שיש לומר א"כ דב"ש פליג בזה גופא – וכמו שלפי האמת מצאנו חולקים באשת אח של איילונית – ודו"ק, ועיין בריטב"א בסוגיין [תחילת דבריו] שהביא דליכא אחו"א מחמת הדין אאחע"א, אבל סו"ס איכא איסור אשת אח אבל אשת אח לא חשיבא כערווה, וכוונתו פשוט דהוי אשת אח דממילא.

וכבר הבאנו מהריטב"א להלן [כ'] שהביא ב' צדדים בצרת איילונית אי האשת אח היא 'ערווה גמורה' או לא, והיינו כנ"ל שגם שם יש לדון אי הוי ערווה ליבום או אשת אח דממילא.

דרכו של הגרי"ז דפלוגתת ב"ש וב"ה מתבססת על סברת הראב"ד – ופירש כן נמי בתוס'.
באופן אחר פירש הגרי"ז כך:

ונקדים – הגרי"ז למד מהלך מחודש ברמב"ן – וכדיבואר להלן – ובתוך דבריו מבואר שלמד שכוונת הרמב"ן כהתוס' להלן [ל"ב], אלא שנתקשה שם בהאי קושי' דלמה אין האשת אח עצמו פוטר צרה – לדעת ב"ש – וזו באמת הקושי' שאנו שואלים על התוס' בשיטת ב"ש שהאשת אח היתה צריכה לפטור.

ותירץ הגרי"ז עפ"י מה שהבאנו לעיל [פרק א'] מהראב"ד – שכתב דכיון דבאחו"א לא משכחת לה ערווה הפוטרת לבית שמאי א"כ ממילא דגם שאר עריות נמי לא פטרי כיון שהמקור לדין הוא מאחו"א, ואי קרא דלצורר דמיירי באחו"א אי אפשר לפרשו בפטור ערווה, ממילא גם שאר עריות פטורות.

ומעתה – הרי ליכא פטור אחו"א בקדים אשת אח כיון דהוי שלא במקום מצוה, א"כ רק בקדים אשת אח משכחת לה פטור אחו"א, וזה מבואר כבר שהאיסור אחו"א אינו יכול לפטור צרה, ולא מהני מה שהאשת אח יכול לפטור דסו"ס ליכא פסוק על אחו"א ואין ללמוד אשת אח מאחו"א, ודו"ק.

לפי דרכו של הגרי"ז למדנו דרך חדשה בשיטת התוס' עצמו – למה ב"ש חולקים על ב"ה לגבי הכח של האשת אח לפטור צרה, דבאמת כל פלוגתת ב"ה וב"ש היא רק בקדים אחו"א אי הוי שלא במקום מצוה או לא, ושוב ממילא פליגי אי איכא פסוק על אחו"א, ופליגי אי יש מקור בפסוק של אחו"א ללמוד הימנו אשת אח בקדים אשת אח לאחו"א, ודו"ק.

כמה הערות לדרכו של הגרי"ז שכל פלוגתת ב"ש וב"ה מתבססת על שיטת הראב"ד.
אולם יש כמה הערות בדרך זו:

א] העירני תלמיד אחד, עפ"י מה שהקשינו לעיל – דמשכחת לה דין לצורר לב"ש בבת אחת, וע"כ שהראב"ד לומד דלא מעמידים דין לצורר במקרה שאינו שכיח, וכדהבאנו מהקדמא אורה, ויש לדון בזה האם החסרון הוא בדרשה עצמה שהדרשה של לצורר קאי במקרה שאינו שכיח, או שכל הדין של צרת ערווה הוא דין לא שכיח, דבכל העריות לא משכחת לה מחמת אאחע"א – בין קדים ערווה לאשת אח או איפכא, חוץ ממקרה של בבת אחת, ועדיפא לן לפרש את הפסוק שבא לחדש דין שהוא שכיח.

ולפי הצד השני קשה, שהרי הדין עצמו הוא שכיח, דבכל ערווה דקדים האשת אח לערווה הרי לפי האמת האשת אח היא ערווה ויכולה לפטור צרה, והיינו דאי דרשינן אחו"א בבת אחת שוב ניתן לדרוש היקש לאשת אח ויהיה כאן דין שכיח באשת אח, ודו"ק.

ב] עוד העירני תלמיד אחד – דהנה, עצם האי דין שאחו"א משווה לה לאשת אח דידה לערווה דעליה לצורר לפטור צרה, וכמבואר בתוס' – וזה גם במקום דמיתלי תלי – דבר זה הוא חידוש, אולם לכאן כל האי חידוש שייך רק אחרי שנתחדש שיש בכח של אחו"א עצמה להיות ערווה דעליה לצורר לפטור צרה, ושוב י"ל דבכוחה להשוות את האשת אח לערווה דעליה לצורר – וזו סברא נכונה, וממילא דאין לומר כהגרי"ז דאי אחו"א פוטרת צרה ע"י שהאשת אח פוטרת דשוב ליכא פסוק לאחו"א אלא לאשת אח, שהרי הפסוק של לצורר צריך ללמד שיש בכח של אחו"א לפטור צרה במקום דקדים אשת אח, כדי שבמקרה הזה עצמו האשת אח יפטור צרה, ודו"ק.

ג] עוד העירני תלמיד אחד דלדרכו של המשנת ר"א שכל ערווה שפוטרת צרה – הכוונה שהאשת אח פוטרת צרה אחרי שהיא נעשה לערווה ע"י הערווה, א"כ ע"כ בפסוק של לצורר כתוב גם אחו"א וגם אשת אח – גם בלי היקש לכל שאר העריות, וממילא נמצא דגם במקרה של מיתלי תלי

ידעינן כבר שהאשת אח עצמה יכולה לפטור צרה, דממילא תמיד המהלך הוא כך, וממילא שזה חלק מהדרשה של לצרור, ודו"ק.

סיכום – שיטת התוס' והראשונים שחולקים.

עכ"פ הפשוט בשיטת התוס' דנחלקו ב"ש וב"ה אי הוי האשת אח הוי ערווה ליבום או שהוי אשת אח דממילא, אבל האחו"א לא יכולה לפטור כיון שממילא אינו אלא בגדר מיתלי תלי. אולם להלן [פרקים הבאים] יבואר שהרמב"ן הראשונים לא למדו כן, אלא שהכל סביב האחו"א, והיה משמע שהם למדו שהאשת אח לכו"ע היא אשת אח דממילא, ולכן רק דנים מצד האחו"א, וכדיבואר.

פרק ד'

פלוגתת ב"ש וב"ה

בדין אאחע"א בסוגי' דלהלן [ל"ב],

לדרכו של הרמב"ן.

דרכם של הראשונים שהאחו"א פוטרת לב"ש והוי צרה לאחר נפילה, ונחלקו ב"ש וב"ה אי פקע אשת אח או לא – אור שמח – ובתוספת של האחיעזר דפליגי לשיטתייהו בעיקר הגדר של אאחע"א.

יעויין ברמב"ן ובריטב"א כאן שבדבריהם מבואר דנחלקו עם התוס' – בין לדעת ב"ש ובין לדעת ב"ה – דלדעת בית שמאי כתב הרמב"ן להקשות דתתייבם יבומי וכקושיית התוס' כאן ותירץ דאיסור אחו"א מתלא תלי וכו' וסיים הרמב"ן:

"אבל גבי צרה כיון דמחיים לא חלה איסורא דאחו"א לאו צרה לערוה היא" – הרי מפורש שהאחו"א צריכה לפטור את הצרה אלא שיש חסרון צדדי לב"ש דזה ערווה לאחר מיתה, ובכה"ג ליכא פטור צרה, וכמבואר בתוס' [כ"ו], וכל זה דלא כהתוס' שהאשת אח פטור שאז שפיר הוי מחיים.

והנה לפי דרך זו מבואר דאחר מיתה באמת פוקע האשת אח וחל האחו"א וזה תמוה – הרי בגמ' להלן [ל"ב] מפורש ד'הלכך לא פקע' – והיינו דסו"ס כיון דאם יפקע האשת אח יחול האחו"א ממילא אין האשת אח פוקע כלל.

ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי [יבום וחליצה] שהביא מהאו"ש [קונטרס זיקה אות י"ח] דלב"ש פקע אשת אח וחל אחו"א ופליגי אסוגיא דלקמן [ל"ב], וכתב שיש לומר דזו נמי כוונת הראשונים, וא"ש א"כ דשורש פלוגתת ב"ה וב"ש אי האשת אח פטור או האחו"א פטור ונפ"מ אי הוי ערווה לאחר נפילה ולאחר מיתה, דאשת אח היא לפני הנפילה ואחו"א היא רק לאחר הנפילה, עיי"ש.

ובדרך זו אזיל נמי האחיעזר [סוף סימן ג'], וביאר דשורש פלוגתת ב"ש וב"ה הוא בגדרי אאחע"א, דלפי ב"ה איכא עדיין איסור עכ"פ לקוברו בין הרשעים אלא דליכא עונש, ולפי ב"ש ליכא איסור כלל, וממילא דאזלי לשיטתייהו בתרי פלוגתות:

א [לפי ב"ש ליכא עיכוב לזיקת יבום ע"י האחו"א של מיתלי תלי כיון דליכא איסור כלל וכלל, וממילא דחיילא היבום וממילא דחיילא ההיתר אשת אח, וממילא דפקע האשת אח – דלא כהמבואר להלן [ל"ב] דלא פקע – וממילא דחיילא האיסור אחו"א – עכ"פ לאחר מיתה – ושוב הוי ליה ערווה לאחר נפילה.

ב [לפי ב"ה איכא קצת איסור של אחו"א, וממילא דאיסור זה מעכב חלות זיקה, ומעכב נפילת יבום ומעכב היתר אשת אח, ולכן אמרו להלן [ל"ב] על האשת אח הזו "דתו לא פקע" שהרי ליכא זיקת יבום להפקיעו ולהתירו, ומעתה, כמו שהאחו"א הזו יש בה קצת איסור לעכב את הזיקת יבום ממילא הוא פטור נמי את הצרה, ולא הוי ערווה לאחר מיתה אלא בשעת המיתה היא פוטרת את הערווה וגם את הצרה.

והוסיף האחיעזר – דעפ"י פלוגתא הנ"ל – מתפרש נמי הפלוגתא השניה בין ב"ה לב"ש, אי בקדים אשת אח לאחו"א הוי במקום מצוה או לא, דבלי איסור אשת אח ליכא מקום מצוה, וי"ל דב"ה וב"ש מודי בזה אלא דחולקים אי באאחע"א איכא עכ"פ דרגא מסוימת של איסור אשת אח, או

לא, ולפי ב"ה דאיכא קצת איסור שוב חשיבא כבמקום מצוה, ולפי ב"ש ליכא שום איסור ולכן לא חשיבא כלל כמקום מצוה.

מתמה בדברי האחיעזר – ומוסיף ביאור – דפליגי ב"ש וב"ה אי באאחע"א חיילא דין ערוה ליבום או לא.

ונראה להוסיף עוד בדרכם – דזה חידוש גדול לומר דפליגי ב"ה וב"ש 'בפלוגתא כללית' בכל אאחע"א, ונוכיח את הדברים:

א] גם ברשב"א מבואר כדברי הרמב"ן הנ"ל דלפי ב"ש הוי ערוה לאחר מיתה, והוא כתב בביאור פלוגתא ב"ה וב"ש לגבי שלא במקום מצוה דדיינינן מצד האחים ולא כנתבאר באחיעזר מצד האיסור הקלוש שיש באאחע"א.

ב] האחיעזר הוכיח בתחילת דבריו שם שמוכרח שיש איסור קלוש באאחע"א, דאל"כ למה ליכא תפיסת קידושין בדין אאחע"א, ונקט שזה מילתא דפשיטא דליכא תפיסת קידושין בערוה דחיילא על נדה, והוכיח כן משש עריות חמורות דמשכחת לה ביבום וכן נקט החזו"א, ופשוט א"כ דב"ש לא פליג בכל הפשיטות הזו, וא"כ מוכרח דלכו"ע איכא דין איסור עכ"פ לענין האי תפיסת קידושין, ולא דליכא איסור כלל לב"ש.

ועפ"י דרכם נראה לומר כך – בלי לחדש שיש מחלוקת כללית באאחע"א – דהנה, כבר נתבאר שיש מושג של ערוה ליבום וכדמצאנו בסוטה לרמב"ן ובצרת ערוה לדרכו של הקוה"ע, וכבר האריך בזה באבי עזרי ועיין בכל זה לעיל [סימן ב'], ומבואר [שם] דדיני ערוה מתחלקים, ומשכחת לה אי תפיסת קידושין בלי כרת וכן איפכא, וה"ה דמשכחת לה ערוה ליבום בלי כרת ואי תפיסת קידושין וכן איפכא באשת אח דממילא, ויש לדון בדין אאחע"א, דמצד אחד ליכא איסור וכרת ומאידך איכא דין ערוה כלפי אי תפיסת קידושין, וכדהבאנו מהאחיעזר וחזו"א, ונתבאר לעיל [סימן י"ח פרק ג'] דבדין עדל"ת דחה כל הלאו ולכן נדחה גם הדין אי תפיסת קידושין שהוא מדיני הלאו עצמו, [כך נתבאר אצלנו – בלי צורך לחדש שדוחים 'סיבות' ללאו], ומעתה יש לדון בהלכות אאחע"א דמה הדין לגבי ערוה ליבום, ובזה נחלקו ב"ה וב"ש אי במצב כזה שכבר פקע הכרת ולא פקע האי תפיסת קידושין האם פקע הערוה ליבום, ובזה נחלקו ב"ה וב"ש, וכפשוטו ליכא ערוה ליבום, וב"ה למד מהפסוק שיש ערוה ליבום בכה"ג – וכדיבאר.

מבאר את התירוץ הראשון של הרמב"ן בשיטת ב"ה דיליף מהפסוק לצרור לגבי אאחע"א.

והיינו שבשיטת ב"ה בתירוץ הראשון תירצו הראשונים – רמב"ן ועוד – דאף דב"ה מודי דאאחע"א, אבל "לצרור גלי בה", והפשטות בדבריו משמע שיש גילוי בהלכות אאחע"א, וזה פלא גדול, דהיאך לצרור שהוא מדיני יבום מגלה הלכות בהלכות אאחע"א שזו הלכה בכל התורה. ולפי הנ"ל גלי לן קרא דבסתמא יש דין לצרור – בכל המצבים של אחו"א, גם בקדים לה אשת אח, ולמדנו א"כ דדין ערוה ליבום חיילא גם במקום שלא חל האיסור מחמת הדין אאחע"א, ודו"ק. וזה לשון הריטב"א שכתב בשם י"א דאף דבעלמא לא חל איסור על איסור הכא "אתא קרא דלצרור ועליה לומר דחייל למיסר צרת ערוה במקום מצוה", וברור דכוונתו להנ"ל.

כמה תמיהות בדרך הנ"ל – שאין לפרש דב"ש פליגי בדין אשת אח אי פקע או לא.

אולם יש כאן כמה תמיהות אי נפרש דלב"ש פקע האשת אח וחל אחו"א והוי ערוה לאחר נפילה: א] כבר תמה הגרי"ז בעיקר הדברים, דלא יתכן לומר דפליגי ב"ש וב"ה בעיקר מה שפשוט בסוגי' שם אי פקע האשת אח או לא, שהרי לעיל מיניה מבואר ברמב"ן שהקשה על ב"ש דלמה לא תתייבם והביא את הסוגי' דלהלן [ל"ב] ששם מבואר שלא פקע האשת אח, הרי שמפורש ברמב"ן שגם ב"ש מודי בזה – וצ"ע [ויש להעיר דלשון זה של הגמרא דלא פקע האשת אח לא כתוב ברמב"ן, ופשוט שהגרי"ז הבין שאין ללמוד ברמב"ן שכוונתו לעיקר הסוגי' בלי הפרט הזה].

ב] העירני תלמיד אחד שזה פשוט שיש חסרון של אי תפיסת קידושין באאחע"א, וכתבאר באחיעזר וחזו"א, וזה פשוט שלפי שיטת הרמב"ן דהא דליכא חליצה בערוה אינו מפסוק אלא משום שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חזא נינהו – מסברא, ופשוט א"כ דבמיתלי תלי ליכא זיקה ופשוט דליכא נפילת יבום וליכא היתר אשת אח וממילא דלא פקע האשת אח גם לב"ש – והסוגי' ההיא דלא פקע אשת אח אזלי כוותיה נמי, והיינו דאף אי אחו"א לא הוי ערוה דעליה –

אכן פשיטא עכ"פ שהיא ערוה דלקחת לפטור מיבום וחליצה, ולכן ליכא הפקעה של האשת אח, ומוכרח כדברי הגרי"ז בשיטת הרמב"ן.

ג] עוד העירני תלמיד אחד דאיזה סברא איכא לומר שיהיה היתר אשת אח, הרי ההיתר אשת אח היינו ליבום, וכמו דליכא היתר אשת אח במקום שיש כבר ערוה, כמו כן במקום של ערוה במיתלי תלי דמיד יחול הערוה עליה בשעה שיחול ההיתר אשת אח, דלמה יחול ההיתר בכה"ג, והרי ליכא סיבה להיתר אשת אח ולמה באמת 'יותר', הרי פשיטא שההיתר יגרום לאיסור - ולמה יחול ההיתר, ושוב פשיטא מסברא כהגרי"ז דב"ש לא פליגי בזה, והטעם כנ"ל.

ביאורו של הגרי"ז – לדרכו של האור שמח.

וביאר הגרי"ז בדברי הרמב"ן - לדרכו של האור שמח - דאין כוונת הרמב"ן שלפי האמת פקע אשת אח במיתה ולפי האמת חיילא אחו"א לאחר מיתה - אלא דכוונתו שכך 'היה צריך להיות' - והיינו שהיינו צריכים לומר שבמיתה יפקע האשת אח ואז יחול האחו"א - אבל כיון שאז יחול עליה איסור אחו"א - שוב ממילא לא הותר האשת אח, ונמצא שמה שהאחו"א 'אמור' לחול עליה - אי יהיה היתר אשת אח - זה עצמו הפוטר ליבום, אף שלפי האמת ליכא חלות איסור אחו"א.

ובזה כתב הרמב"ן דלפני מיתה שאין 'סיבה' לחלות אחו"א, דלפני מיתה אין 'סיבה' להיתר אשת אח, דאז אין האחו"א פוטר, ורק לאחר מיתה האחו"א פוטר, אולם זה כבר ערוה לאחר מיתה, ובזה ליכא צרה, ונמצא שכוונת הרמב"ן במה שהערוה של אחו"א היא לאחר מיתה - היינו דכך דינו לפטור אז - אף דלא חל בפועל.

ומעתה פשוט שהדין מתחלק - דהבא עליה ודאי חייב משום אשת אח דסו"ס לא הותר בפועל - זו כוונת הגמרא להלן [ל"ב] "תו לא פקע" שהאשת אח באמת לא פקע, אבל אם באנו לדון מה הפוטר מיבום וחליצה - אז בודאי שהאחו"א הוא הפוטר - אלא דכיון דאיסור זה 'היה צריך לחול' בו לאחר מיתה - שוב לא עדיפא מכל ערוה לאחר נפילה לבית שמאי.

פרק ה'

ביאור התירוי' השני של הרמב"ן בב"ה, דמשמע שפקע האשת אח גם לב"ה.

בתירוי' הראשון דגלי קרא, ונמצא דפליגי ב"ה וב"ש אי גלי קרא דחיילא ערוה ליבום באאחע"א.

בטעמא דב"ה עיין ברמב"ן שכתב ב' תירוצים:

"וטעמא דב"ה לאו משום דאיסור חל על איסור אלא משום דלצורר גלי בה, אי נמי אף על גב דאין איסור חל על איסור כי פקע איסור אשת אח אתי אחות אשה וחייל בין בערוה בין בצרה".

ובביאור התירוי' הראשון דגלי קרא - כבר הבאנו לעיל את הביאור בדברי הרמב"ן - דיעויין בריטב"א בשם י"א שהרחיב - דאף דבעלמא לא חל איסור על איסור הכא "אתא קרא דלצורר ועליה לומר דחייל למיסר צרת ערוה במקום מצוה", וצ"ע, דזה פלא גדול, דהאיך לצורר שהוא מדיני יבום מגלה הלכות בהלכות אאחע"א שזו הלכה בכל התורה.

וביארנו דגלי לן קרא דבסתמא יש דין לצורר - בכל המצבים של אחו"א, גם בקדים לה אשת אח, ולמדנו א"כ דדין ערוה ליבום חיילא גם במקום שלא חל האיסור מחמת הדין אאחע"א, ודו"ק.

ונמצא דפליגי ב"ה וב"ש אי ערוה של מיתלי תלי יכולה לפטור צרה, והיינו דב"ה למד כן מהפסוק וב"ש לא למד, וממילא דלפי ב"ש הוי ערוה ליבום באחו"א שלא חל אלא לאחר מיתה, וזה כל פלוגתתם, דלב"ה הערוה לפני מיתה במצב של מיתלי תלי הוא הפוטר.

אולם צריכים לבאר את התירוי' השני של הרמב"ן.

מתמה בדברי הרמב"ן בתירוץ ב' בשיטת ב"ה שמפורש דערוה וצרתה אסורות מצד אחו"א, ופקע אשת אח גם לגבי הערוה עצמה – ותמוה מלהלן [ל"ב]. הרמב"ן תירץ בשיטת ב"ה:

"דכי דפקע איסור אשת אח אתי איסור אחו"א וחייל בין בערוה בין בצרה", ותמוה – הרי מבואר בדברי הרמב"ן שסובר דבאמת איסור אשת אח פוקע ואז חל איסור אחו"א, וכ"ה להדיא גם במאירי דאחר מיתה חייל איסור אחו"א לאסרה ולאסור צרתה.

ופשטות דבריהם דכן הוא האמת דחל איסור אחו"א 'בפועל' לאחר מיתה – ודלא כדברי הגרי"ז וצ"ע, וצ"ל שגם כאן יבאר הגרי"ז – שכן צריך להיות, ומתחלקים הדינים בין הצרה לערוה עצמה, וכמו שביאר בב"ש, ודווקא כלפי הערוה לא פקע, אולם תמוה שהרי הרמב"ן כתב כן בב"ה גם על הערוה וגם על הצרה – וצ"ע.

ואגב – לדרך זו לכאורה פלוגתייהו אי כה"ג חשיב צרה לאחר מיתה או לא, ולא אי חיילא מחיים, ורק לתירוץ הראשון של הרמב"ן חיילא מחיים דגלי קרא דערוה ליבום חיילא [ולא כלולה בדין אאחע"א], ונחלקו ב"ה וב"ש אי חיילא מחיים ופשוט למה אינו ערוה לאחר מיתה או דהוי ערוה מחיים ממש – דו"ק.

עכ"פ איך מתיישבים הנך תרי סוגיות, דמצד אחד מפורש להלן דלא פקע אשת אח, והכא מפורש ברמב"ן בב"ה דפקע האשת אח, ותרוייהו קאי בערוה עצמה, ודלא כמו שחילק הגרי"ז בין הערוה לצרה.

דרכו של המשנת ר"א בזה – שחל איסור אחו"א 'כלפי מצב של יבום', וזה אוסרה וצרתה. וביאר בזה במשנת ר"א [סימן ג' ס"ק ג'] דאף דאאחע"א ולא חיילא האיסור אחו"א בפועל, אכן בכל דין אאחע"א פשיטא דכלפי מצב שאין את האיסור הראשון, דפשיטא דכלפי מצב כזה שפיר חיילא האיסור השני.

וממילא כך – הרי עד כמה שיש היתר אשת אח במצב של יבום, הרי פשוט שכלפי מצב כזה שפיר חל האיסור אחו"א, ונמצא שכיון שכלפי היבום עצמו ליכא איסור אשת אח שוב איכא 'איסור יבום' מכח האחו"א, האחו"א אוסרת את היבום עצמו.

אולם יש כאן נקודה לא ברורה – הרי פשיטא לן שאין להתיר את האשת אח אם ממילא האשת אח יהיה אסור, וכן מפורש בגמרא ד'תו לא פקע' – ועל זה הוסיף לנו במשנת ר"א – דאח"נ דודאי דלא פקע האיסור אשת אח, אלא שכל מה שנתבאר כאן היינו 'כלפי מצב של יבום' – אכן פשיטא שא"א להגיע למצב הזה של יבום, דכיון שההיתר אשת אח מתיר את המצב של יבום ואחו"א אוסרת את המצב הזה, דשוב ממילא לא שייך יבום, וכל ביאה שיעשה בה לא יהיה ביאת יבום, דלא משכחת לה ביאת יבום באשה שהיא ערוה ליבום, ולכן בפועל הוא עובר על האשת אח ולא על האחו"א.

נמצא שמה שאמרו להלן [ל"ב] שלא פקע האשת אח, היינו שכך ברור שתמיד הוא יעבור רק על האיסור אשת אח, אכן לפי האמת המצב של יבום נאסר באיסור של אחו"א.

וממילא שמה שאמר הרמב"ן "דכי דפקע איסור אשת אח אתי איסור אחו"א וחייל בין בערוה בין בצרה" – היינו לא דפקע ממש אלא כלפי המצב שלא אמור להיות בה אשת אח שם איכא איסור אחו"א שא"א לעבור עליו, והיינו שיש 'פקע' כלפי מצב של יבום.

אולם אהני לן הך איסור שא"א לעבור עליו לומר "דאתי איסור אחו"א וחייל בין בערוה בין בצרה" – והיינו כלפי היבום שלא יוכל להגיע אליו, אכן סו"ס אהני לן הך איסור לומר שהצרה עצמה נאסרה ליבום כמו שהערוה עצמה נאסרה ליבום.

ובאמת שזה כעין ביאורו של המשנת ר"א בכל איסור צרה שזה איסור חדש ליבום, אבל בפועל הוא לא עובר על האיסור הזה, דהבא עליה תמיד עובר משום אשת אח, דתמיד לא יהיה שייך יבום אחרי האיסור הזה³⁶⁶, ודו"ק.

³⁶⁶ אלא ששם יש חידוש גדול שכל האיסור הוא איסור ולא מפורש בתורה שלא שייך לעבור עליו והכא אפשר לעבור עליו ורק שכאן לא שייך לעבור עליו.

סיכום – ג' דרכים בפלוגתת ב"ה וב"ש.

לסיכום – איכא ג' דרכים בביאור פלוגתת ב"ש וב"ה:

א] לדרכו של התוס' נחלקו ב"ה וב"ש אי הוי אשת אח דממילא או שהאשת אח היא ערווה ליבום, אכן האחו"א לא חיילא ולכן אינו פוטר לכו"ע.

ב] לתירוץ הראשון ברמב"ן נחלקו אי באאחזע"א הוי האחו"א ערווה ליבום, דב"ה למד כן מהפסוק של לצרור, ולפי ב"ש אינה ערווה ליבום, ולכן לפי ב"ש הערווה ליבום באחו"א רק יחול לאחר מיתה, ושוב ליכא דין פטור צרה בערווה לאחר נפילה, וצ"ל דכו"ע ס"ל שהאשת אח היא אשת אח דממילא.

ג] לפי הרמב"ן בתירוץ השני ע"כ נתחדש סוג פקע גם בב"ה, והביאור כנתבאר במשנת ר"א, ואז מוכרח שכו"ע מודי שאחו"א אוסר ליבום, ומה שייך בזה מחלוקת, וכל פלוגתתם ע"כ אינו אלא אי כה"ג הוי ערווה לאחר מיתה או לא.

סימן נ"ב
ביאור בכל החילוקי דינים
בין יש זיקה לאין זיקה,
דאין זיקה דומה למקודשת בלי אישות.

ה' פלוגתות שתלויות ביש זיקה ואין זיקה. / / מוכיח דכו"ע מודי שיש קשר ויש לו בה קנין והיא ברשותו, וכל המחלוקת אינו אלא לגבי הפרטי דינים הנוספים שיש בהאי זיקה. / / מתמה משומרת יבם שזינתה, ומאכילת תרומה ומיאון וקינוי וסתירה, ודן דיתכן לחלק בין קנין וזכות בעלמא לקנין של קידושין ואישות, ודוחה. / / מביא מהאבי עזרי לחלק בין קנין בלי אישות לאישות וכדמצינו בקידושי עובר. / / בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למה הפרת נדרים תלויה ביש זיקה. / / בסברת האבי עזרי בתלייה של צרת ערווה בזיקה בדין יש זיקה. / / בדברי הרשב"א בקידושי חוץ דמיקרי מתקדשת בלי אישות – וכעין קידושי עובר. / / סיכום דינים העולים בקידושי עובר, ובקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א. / / סיכום הג' דינים שתלויים באישות ולא במקודשת. / / חידוש דין לגבי אכילת תרומה ביבמתו, ונפ"מ בפלוגתת יש זיקה ואין זיקה וכן בקידושי עובר וכן בקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א. / / סיכום – עדיין תמוה תחילתן ושורשן של דברים בעיקר האי מהלך – דמה שייך להשוות זיקה לקידושי עובר וקידושי חוץ. / /

ה' פלוגתות שתלויות ביש זיקה ואין זיקה.

גרסינן [י"ז:] – "אמר רב הונא אמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה, אלמא קסבר אין זיקה", ובהמשך הסוגי' – "ורב יהודה אמר שומרת יבם שמתה אסור באמה, אלמא קסבר יש זיקה".

מבואר בסוגי' דנחלקו תנאים ואמוראים אם יש זיקה או אין זיקה, ומצינו כמה נפ"מ במחלוקת זו:
 א] 'איסור קרובות' וכגון אחות ואם זקוקתו, דמבואר בתחילת הסוגי' דלמ"ד יש זיקה אסור באמה של היבמה וכיו"ב, ולמ"ד אין זיקה מותרת, וזו פלוגתת רב הונא אמר רב ורב יהודה.

ב] 'הפרת נדרים' - דמבואר בסוגיא להלן [כ"ט:] – מובא ברש"י כאן - דאי יש זיקה יכול היבם להפר נדריה של היבמה, ובזה כבר פליגי תנאי.

ג] יש דין צרת ערווה בזיקה - דמבואר בסוגיין להלן [י"ח:]. שיבמה של ראובן שזקוקה לשמעון, אם ערווה היא כלפי לוי, ומת שמעון לפני היבום, הרי ערווה זו אוסרת את אשתו השניה של שמעון מדין צרת ערווה בזיקה, והיינו דדיינינן כאילו שהערווה שזקוקה לשמעון היתה נשואה לשמעון.

ד] יש דיון האם קידושין מפקעי זיקה – עיין בזה בראשונים להלן [י"ח:] דלמ"ד יש זיקה אין הקידושין מפקיעים את הזיקה ולמ"ד אין זיקה שפיר מפקיעין זיקה והיא מותרת לשוק בלא חליצה, ונמצא דנחלקו בתרתי, דלמ"ד אין זיקה חילל הדין ערווה מכח הקידושין ומפקיע לגמרי את הזיקה, ולא צריכה חליצה, ולמ"ד יש זיקה, לא חילל הדין ערווה להפקיע את הזיקה דהזיקה מעכבת בחלות קידושין שאמורה לאסור את הערווה.

ה] יש דין שחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחים, ומבואר בסוגיא להלן [כ"ז:] דרק למ"ד יש זיקה צריכה לחזור על כל האחים.

מוכיח דכו"ע מודי שיש קשר ויש לו בה קנין והיא ברשותו, וכל המחלוקת אינו אלא לגבי הפרטי דינים הנוספים שיש בהאי זיקה.

ואף דכן מבואר בסוגי' דנחלקו אי יש זיקה או לא, והיה אפשר לבאר בזה דנחלקו האם היא קנויה לו או שאין שום קנין כלל אלא שיש איסור יבמה לשוק ומצות יבום, ותו לא, ולכן ממילא איכא לכל הנך נפ"מ, אולם איכא כמה הוכחות דאינו כן, ואדרבה מוכרח דעצם ענין הזיקה ודאי קיים לכו"ע – והיינו שיש 'קשר' ביניהם שמעכב אותה להינשא לשוק, וזה לשון הרמב"ם בריש הלכות יבום וחליצה בהקדמה שם - וז"ל "שלא תנשא יבמה לאיש זר עד שתסור רשות היבם מעליה והאשה שהיא ראויה ליבום נקראת זקוקה ליבם ורשות היבם נקראת זיקה" עכ"ל, וזה דין פשוט לכו"ע.

ודבר זה מפורש בגמרא - דעיין בקידושין [י"ד:] דבעי למילף שיבמה תצא בגט בק"ו מאשה, וכן שאשה תהא יוצאת בחליצה בק"ו מיבמה, ומפורש כהרמב"ם, דאיכא זיקה וקשר ביניהם, וחליצה

מתירה את הקשר כמו שגט מתיר את הקשר לבעל, וכבר עמד בזה באבי עזרי [פ"ו הי"ח], וע"ע בהערה ³⁶⁷ במה שיש להוכיח כן עוד.

וע"כ דמוכרח שהמחלוקת אי יש זיקה או אין זיקה אינה אלא ב'אלימות' ו'חשיבות' של הזיקה, וכן מפורש בכמה דוכתי ברש"י בסוגיין – וכלשונו – לא 'אלימא' זיקה וכו' לא 'חשיבא' זיקה, וכו', וכן כתב בכמה דוכתי במכילתין, עיין בהערה ³⁶⁸ שהבאנו לשונו בזה.

ומוכרח א"כ דעצם זה שיש ביניהם קשר שצריכים להתיר, וכן שמכח הקשר הזה חיילא הביאה של היבום, זה מוכרח לכו"ע, וכל הנך פרטי דינים כהפרת נדרים ואיסור קרובות וצרה בזיקה, כולו מעידים על האלימות הנוספת שיש בהאי קשר – שאינו קשר בעלמא שצריכים להתיר אלא שיש בהאי קשר אלימות מיוחדת שגורמת להנך פרטי דינים.

מתמה משומרת יבם שזינתה, ומאכילת תרומה ומיאון וקינאי וסתירה, ודן דיתכן לחלק בין קנין וזכות בעלמא לקנין של קידושין ואישות, ודוחה.

אולם אין זה פשוט דיעויין בקובה"ע [סימן ס"ד ס"ק ב'] – וכן הוא באבי עזרי [פ"ו הי"ח] – שהקשו ב' קושיות:

א] בגמ' להלן [צ"ב:] אמרי' דלרב המנונא שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה כאשת איש שזינתה וזה תמוה, דלא מצינו דדין זה תלוי בפלוגתא דיש זיקה ואין זיקה.

ב] עוד הקשו [שם] משיטת ר"ת להלן [ס"ז:] ובכתובות [נ"ח] דמדאורייתא יבם מאכיל ליבמתו בתרומה, ולא הביאו דין זה כלפי הך מחלוקת של יש זיקה ואין זיקה, ולהלכה דאין זיקה אכתי אוכלת, הרי שמצאנו דינים נוספים מלבד עצם הקשר גם למ"ד אין זיקה, וא"כ מה שורש פלוגתתם.

ג] עוד הקשה באבי עזרי [יב"ח פ"א הי"ג] מהמבואר בדברי הראשונים להלן [כ':] שביארו דהא דפטרין ערוה מן החליצה הוא משום דזיקה כקידושין וכל היכא דליכא תפיסת קידושין פקעה זיקה, וגם זה לכו"ע ולא שייך למחלוקת זו, וצ"ע.

ויש להוסיף בזה בכמה ראיות נוספות:

ד] כן מוכח נמי מהמבואר להלן [ק"ז] שדנו האם מהני מיאון לזיקה, ולא העלו צד לומר שאין כאן קנין וקידושין כלל, ומוכרח שיש כאן קנין כעין קנין קידושין.

ה] עוד יש להוכיח כן ממה שיש סוברים שיש קינאי וסתירה בשומרת יבם, עיין בזה בסוטה [כ"ד], וגם מזה מוכרח שיש לו קנין של אישות וקידושין.

³⁶⁷ עוד היה אפשר להוכיח כן מסוגי' דקידושין [ד':] דבעי למילף דאשה נקנית בביאה מק"ו מיבמה, ופרכי' מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, ויעוי' בתוס' [שם] שפי' בשם הר"א משנ"א – וז"ל "שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קדושי ראשון ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין", עכ"ל, ועיין נמי בלשון רש"י שם, וכן הוא בלשון רש"י [סוטה ו']. בק"ו דמכח הנישואין של הראשונים הוא קונה אותה וע"כ שהיא זקוקה לזה, עוד אפשר להוסיף בזה דמהאי טעמא אפשר לקנות יבמה בעל כרחא, והיינו משום שיש לו כבר תחילת קנין.

עוד מצאנו כזה בראשונים שאמרו שאף שהגמרא אמרה שלא לומדים ביאת קידושין מביאת יבום שכן זקוקה ועומדת, אבל כתבו הראשונים שעדיין לומדים ביאת נישואין – שיהי במקום חופה להשוותה כנשואה – מביאת יבום, שהרי גם הכא היא זקוקה ועומדת, עיין בזה בר"ן בקידושין [דפי הרי"ף ה']. הרי שוב מוכרח שיש לו בה תחילת קנין והוא בא לגומרו. [ואפשר להוסיף בזה עוד, דמצאנו שחופה היא המשך וגמר של האישות שחל בקידושין, עיין בזה בקידושין [ה:'], ועיין באור שמח [אישות פ"ה ה"ב] שיצא לדון דיהני בלי עדות לקיום הדבר ולא יהני בה טעות ותנאי, והעולם לומדים באור שמח שזה חלות התורה והיינו כעין יבום וחליצה דביאר הגר"ח דליכא עדות לקיום הדבר כיון שהם חלות תורה, הרי שחופה דומה ממש ליבום שהוא גמר של האישות של המת וגם חופה היא גמר של האישות של עצמו, והחלות בשניהם היא חלות התורה בלי עדות לקיום הדבר – הרי דשניהם גומרים קנין שיש לו באשה].

אולם נראה דכל זה אינו ראיה, דבכל הנ"ל מוכרח דבר אחד, שיש המשך של 'אישות המת' והיינו שמכחו מקדשים אותה וקונים אותה, והקנין של היבום ממשיך את האישות של המת, אבל היבם אין לו בה כלום, ואחות זקוקה והפרת נדרים הם הוכחה שיש קנין ליבם, ויש לו אישות מדידה, ולכן דווקא מזה שהיה מהני הגט של היבם או דהיינו לומדים דבעל כיבם דמהני ביה חליצה, דווקא מהכא מוכרח שהיא ברשותו של היבם, וכלשון הרמב"ם.

³⁶⁸ וז"ל רש"י בסוגיין – "אין זיקה – זיקת יבמתו שמתה לא אלימא למיהוי כארוסה להאסר אמה עליו משום חמות" – ומשמע דכו"ע מודו שיש זיקה בין היבם ליבמתו והמחלוקת היא רק בדרגת האלימות של הזיקה אם היא אלימא לאסור את הקרובים. וכן כתב רש"י [ד"ה ולימא] וז"ל: "אין זיקה להאחין חשיבא לאסור עליהן קרובותיה", ולהלן [נ"ג. ד"ה אין זיקה] ז"ל: "אין זיקה – אין כח לזיקה", וכן בריש ד' אחין [ד"ה יש זיקה] ז"ל: "יש זיקה כלומר חומרת זיקה לשוויי אחות זקוקתו כאחות אשתו", ועי' עוד בתוס' [סוף נ"ב: ד"ה אין] וז"ל: "דאפילו למ"ד אין זיקה היינו לענין אחות זקוקתו וכיוצא בה אבל פשיטא דמהני לשון זיקה שהרי היא זקוקה ועומדת בפניו".

ומכל זה מוכרח כנ"ל שחליצה דומה לגט, וכנתבאר בקידושין [י"ד], ומוכרח כלשונות של רש"י שהבאנו דלכו"ע איכא זיקה וכל הנידון הוא על האלימות של הזיקה.

ובביאור הגדר בכל הנ"ל היה אפשר לומר כך:

דלמ"ד אין זיקה הרי זה כקנין בעלמא וזכות בעלמא לקנותה אח"כ לאשתו, אבל הקנין עצמו אין בו לא צד אישות ולא צד קידושין, אלא קנין וזכות לעשותה לאשתו - ואף דלא מצאנו קנין מעין זה באשה מלבד הקנין של הקידושין ונישואין עצמם, אולם הכא אשה הקנו לו מן השמים מחמת מצוה יבום וזכות יבום של המת להעמיד את ביתו, ולהכי נתחדש הכא זכות באשה ליבמה - לקנותה לאשתו - אף שהקנין עצמו אינו קנין של קידושין ואישות, ולמ"ד יש זיקה - כתב רש"י ד'אלימא זיקה' והיינו שיש לזה צד אישות וקידושין ואינו קנין בעלמא לקנותה לאשתו.

לדרך זו היה מתיישב, א] למה היה מהני גט, ב] למה כל הנידון הוא נידון של אלימות וכלשונות של רש"י, ג] בזה היה מתבאר נמי דינא דקנין כספו דתלוי בקנין ואפילו קנין של עבד סגי להאכילו, וה"ה הכא, ולא אכפת לן מה שאינו קנין שיש בו צד אישות.

אולם בדרך זו אכתי קשה, א] למה יש דין סוטה כשזינתה, ב] למה איכא הפקעת זיקה בערווה כמו שיש בערווה אי תפיסת קידושין וכמבואר בראשונים להלן [כ'], ג] מה ענינו של מיאון לקנין דעלמא דאין בו צד קידושין ואישות, ד] מה שייך קינוי וסתירה באשה שאין לו בה לא קידושין ולא אישות, וצ"ע.

מביא מהאבי עזרי לחלק בין קנין בלי אישות לאישות וכדמצאנו בקידושי עובר.

וביאר בזה באבי עזרי [פ"ו יב"ח הי"ח] דבאמת לכו"ע אית בה קנין ועוד דחשיבא כמקודשת אצלו בהך קנין, ומ"מ למ"ד אין זיקה הך קנין לא הוי בגדר של "אישות", ומתחלקים הדין "מקודשת" מגוף האישות, ואין בה שום 'אישות' ולא קרינן בה "אשתו", וזהו יסוד הפלוגתא דיש זיקה ואין זיקה, האם יש כאן 'שם אישות' או לא, ובזה הוא דפליגי לענין איסור קרובות, דאיסור קרובות תלויה בשארות ובאישות ולא סגי בדין מקודשת, והביא דכעין חלוקה זו מצאנו בקידושין עצמו, והיינו מהמבואר בדברי הגר"ח [הלכות אישות] דאע"ג דלדברי הרמב"ם תפסי קידושין בעובר מ"מ כיון שעובר לא הוי 'בר אישות' שאינה 'אשה', שוב לית ביה דין אישות אף שהיא מקודשת לו, ולאחר לידה תחול בה ממילא אישות אחרי שתהיה לאשה, וקידושין זה אין בכחו לאסור קרובות כיון דליכא בה אישות, וה"ה בנד"ד, הרי היא מקודשת בלי אישות.

ונראה דלפי יסוד זה א"ש כל הנ"ל - דמה"ט היבמה צריכה לקנות את עצמה מהיבם, ולכן היבם מאכילה בתרומה דסו"ס קנין כספו היא, וכיון שהיא מקודשת אליו לכן איכא בה דין סוטה בנבעלה תחתיו, אף שאין כאן אישות, ושייך בזה קינוי וסתירה ומיאון, ושייך נמי הפקעת זיקה כהפקעת קדושין, אולם שאני מכל הנ"ל הדיני קרובות דתלויות בדין 'אישות', וכדחזינו בקידושי עובר, וה"ה דהכא ליכא איסור קרובות מחמת זה שחסר באישות, ורק למ"ד יש זיקה איכא איסור קרובות.

בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למה הפרת נדרים תלויה ביש זיקה.

אולם לא ביאר כל הצורך מה דדין הפרת נדרים תלוי דווקא באישות, ובאמת, דיתירא מזו קשה, דמאי שנא אכילת תרומה מהפרת נדרים, הרי אכילת תרומה משכחת לה בכל 'קנין כספו' גם בלי אישות וכגון בעבדו ומה"ט מהני בזיקה, וביארנו דגם אי לא היה כ'מתקדשת' היה מהני להאכילה בקנין דעלמא, והרי גם בהפרת נדרים משכחת לה בלי גדר של אישות וקידושין וכגון רשות האב שמפר נדריה אף שאינה רשות של אישות, וא"כ למה לא סגי לן גם למ"ד אין זיקה, ולמה הפרת נדרים צריכה גם מתקדשת וגם גדר של 'אישות' בבעל - ולמה לא סגי לן בעצם הקנין בלי אישות, וצ"ב.

וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעורים - סימן י"ז ס"ק ג'] - והקדים לזה בלשון רש"י שביאר בדעת ר"ע שאין היבם מיפר דהוא משום "דלא קרינן ביה אישה יפרנו", ותמה לאידך גיסא, דלמה רש"י צריך לפרש טעמא דר"ע, הא פשיטא כיון דסבר אין זיקה מהיכי תיתי למימר שהיבם יכול להפר נדריה, אדרבה יותר הוי ליה לפרש טעמא דאידיך תנאי דסברי דמצי להפר.

וביאר בזה דע"כ נראה דלכו"ע היבמה קיימא ברשות היבם דבר תורה, וכדהבאנו לעיל להוכיח כן מכמה דינים, והוקשה לרש"י קושי' דלעיל, דבזה לבד סגי להפרת נדרים וכמו דחזינו דרשות אב

מהני להפרת נדרים, ואדרבה, דמחמת קוש' זו הוצרך רש"י להאי טעמא דלא קרינן ביה אישה יפרנו, והיינו דלענין הפרת בעל בעינן דוקא רשות של אישות כדכתיב "אישה יקימנו ואישה יפרנו", ובהא קמיפלגי דלמ"ד אין זיקה לא חשיבא הך רשות כרשות של אישות, אבל למ"ד יש זיקה הרשות דאית ליה ליבם חשיב כאישות מדאורייתא ולכן יכול להפר נדריה.

והביא על זה סוג' דגיטין [פ"ה], במגרש חוץ מהפרת נדרין מהו בנשואין הא לא שייך או דילמא אישה יקימנו ואישה יפרנו כתיב, והיינו דיתכן דאם גירש חוץ מהפרת נדרים הוי שיוור בגט ואינה מגורשת, והנה הא פשוט דשיוור בגט תלוי אי הוי שיוור באישות, וע"כ צ"ל דדין הפרת נדרים תלוי באישות, וא"כ מזה דאמרינן דלמ"ד יש זיקה מצי להפר נדריה ע"כ דאם יש זיקה הוי כאישות, עכתו"ד – עכ"פ למדנו דרשות הבעל לולוי הצד אישות שבה ליכא בו דין הפרה – [ודברי האבי עזרי [יב"ח פ"א ה"ג] בזה לא נתבררו לי דדן במקודשת בלי אישות].

בסברת האבי עזרי בתלייה של צרת ערווה בזיקה בדין יש זיקה.

עוד תמה באבי עזרי [שם] דלפי הנ"ל אכתי קשה מה שמצאנו צרת ערווה בזיקה - ואי חשיבא כמקודשת אצלו, גם למ"ד אין זיקה, א"כ למה לא חשיבא כצרת ערווה בזיקה.

וביאר בזה דזה כבר תלוי באיסור קרובות, והיינו דדרגת אישות שיוצרת קרובות מחמת אישות מיקרי אישות שיוצרת צרת ערווה, דתרווייהו בפרשת עריות כתיב, ולא ברור מה הדמיון בזה, אטו צרת ערווה מיקרי סוג חדש של קרובה, ואסורה מחמת זה שהיא סוג חדש של קרובה, הרי רק במקום מצוה מצאנו דין זה של צרת ערווה ומה זה שייך לכל דיני קרובות ועריות, וצ"ע.

עוד ביאר בזה באופן אחר – וזה עיקר - דנפילה ליבום באה בתולדה מזה שיש המשך לאישות של המת, והמשך של אישות של מת לא שייכא אלא במקודשת שיש בה אישות ולא בקנין קידושין גרידא, והרי בזה גופא חלוק יש זיקה מאין זיקה, ולכן נפילה מכח מי שהיא היתה זקוקה אליו לא מיקרי נפילה אלא עד כמה שהזיקה נתנה לו בה אישות, ודו"ק – ולהלן תמהנו על עיקר דמיון זה - ויבואר.

והוסיף בזה ביאור, דעיקר האי חידוש דמבואר בקידושין [י"ד] דמיתת הבעל מתירה את האשה לא נצרכת במתקדשת בלי אישות, וכגון בקידושי עובר של של הגר"ח, דקנין זה פקע מעצמו במיתת הבעל, ורק כשבא בגדר אישות הוא דאיכא ביה המשך, וה"ה בנד"ד, ודו"ק.

בדברי הרשב"א בקידושי חוץ דמיקרי מתקדשת בלי אישות – וכעין קידושי עובר.

ובאבי עזרי חידש דמצאנו עוד סוג של מתקדשת בלי גדר אישות, והיינו בגיטין [ריש המגרש] בקידשה ראובן חוץ שמעון וקידשה שמעון חוץ מראובן דלא חשיבא כאשת ב' מתים, דקידושי שמעון לא מהני בה כלום, אולם נחלקו הראשונים, דהריטב"א ועוד ראשונים סברי דבאמת לא חיילא קידושי שמעון וכשמת ראובן מותרת לעלמא, אבל הרשב"א סובר דחיילא קידושי שמעון, ואסורה לראובן אף דאמר חוץ מראובן כיון דסו"ס אסורה לעלמא מכח שמעון לו יצויר וימות ראובן, ומה שאמרו בגמרא "לא אהני קידושי שמעון" הכוונה דמצד העשייה שלו הרי הוא לא עשאה למקודשת כנגד ראובן, אלא שזה בא כתוצאה מהקידושין שיש לו בה, ואתי ומשתמש בצד אישות של שמעון, וכוונת הגמרא ד"לא אהני קידושי שמעון", היינו שהוא לא עשאה לאשת איש כנגד ראובן, אלא דהיא נהיתה לאשת איש ידיה וממילא אסורה על ראובן.

אלא דלפי"ז אכתי קשה, דאף דאמרינן "לא אהני קידושי שמעון" הא סו"ס אהני – וכנתבאר – ואשתו של שמעון היא דחיילא בה קידושין, ואסורה אכו"ע כשימות ראובן, וא"כ למה אינה נופלת ליבום מכח שמעון.

וביאר בזה באבי עזרי שהקידושין שיש לו בה דומה לקידושי עובר, דחשיבא כמקודשת אבל אין לו בה אישות, ולכן ליכא נפילה מכחו ולכן לא מיקרי אשת ב' מתים, והן הן הדברים שנתבאר הכא – וגם בזה תמהנו בעיקר דמיון זה - ויבואר.

סיכום דינים העולים בקידושי עובר, ובקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א.

אחרי כל הנ"ל יש לסכם את כל הדינים העולים בקידושי עובר שהיא מקודשת ואין בה אישות, וכן בקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן דדומה לזה, דיתכן, דמצינן למילף מתוך המחלוקת של יש זיקה ואין זיקה שתלוי נמי בגדרים הנ"ל כמה חילוקי דינים בסוג כזה של קידושין.

ואף שיש לחלק, דיתכן שיש גדרים חדשים בכל הג' דינים מצד זה שבזיקה איכא הלכות משלה, אכן מצד עצם דרגת האישות וקידושין מצאנו חלוקה מסויימת בזיקה בדיני אשת איש שלה וזה דומה לקידושי עובר וקדושי חוץ, הלכך יש לדון לכל הג' חילוקי דינים גם בעובר, אם לא שנחלק בזיקה שאני מאיזה טעם שהוא.

ונמצא שיש מקום לומר דבכמה דינים יש לה דיני אשת איש, וכדלהלן, א] יש בזה דין אי תפיסת קידושין בעובר שהיא ערוה עליו [וכדמוכרח מהראשונים להלן כ'], ב] חיילא בה גירושין ע"י גט [וכדמוכרח מקידושין י"ד], ג] יש לדון דיהני מיאון בהך קידושין, ד] שייך דין סוטה בזינתה תחתיו, ה] שייך בזה דין קינוי וסתירה, וכן בכל הג' בקידושי ראובן חוץ משמעון – לשיטת הרשב"א.

ומאיידך – בכמה דינים אין לה דיני אשת איש, וכדלהלן, א] אין בה דין הפרת נדרים, ב] במיתת המקדש ליכא נפילת יבום מכח הך אישות, ג] האישות לא אוסרת קרובות, וכמפורש ברמב"ם, ד] כשקידש את אחותה, יתכן שהקידושין יפקיעו את האישות הזו, וכן"ל גם בקידשה שמעון חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א.

והעירני תלמיד אחד דיתכן דבמיתת המקדש שיהיה לה דין אלמנה לגבי איסור אלמנה לכהן גדול.

סיכום הג' דינים שתלויים באישות ולא במקודשת.

למדנו דאיכא ג' דינים יסודיים שתלויים באישות ולא במקודשת, א] נדרים וטעמא כנתבאר דבעינן רשות של אישות, ב] איסור קרובות דתלוי בהמשך האישות המת, והסברא בזה דקורבה לאשתו לא נמדד בקנינים אלא באישות, וקרובות אשתו קרובות שלו עד כמה שאשתו קרובה שלו והיא קרובה שלו עד כמה שיש לו בה אישות, ג] נפילה ליבום תלויה בהמשך אישות המת, דקנינו לא ממשיך רק האישות שלו ממשיכה, וצריכים לבנות את בית אחיו – היינו האישות שממשיכה לאחר מיתה.

חידוש דין לגבי אכילת תרומה ביבמות, ונפ"מ בפלוגתת יש זיקה ואין זיקה וכן בקידושי עובר וכן בקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א.

ונראה דיתכן דיתחדש בזה חידוש דין באכילת תרומה – והוא, דאף דמבואר בקידושין [ה']. דארוסה של כהן אוכלת תרומה מדין קנין כספו, אולם יעויין ברש"י קידושין [י':] דנשואה אוכלת מקרא ד"כל טהור בביתך", והמקור מהספרי, וחולק בזה על התוה"ר [שם] ועל התוס' ביבמות [ס"ח] שלמדו דזה אסמכתא ואוכלת מדין קנין כספו.

וביאר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בקידושין [שם] שיש לה ב' דיני אכילה, ויש בזה ב' נפ"מ:

א] אין מצות נתינה מתקיימת לבהמתו ועבדו של כהן דאוכל מדין קנין כספו, אבל לאשתו נשואה שפיר מתקיימת מצות נתינה מחמת דין זה, שזה כבר דין עצמי שהיא חשיבא כביתו, ב] קנינו שקנה אוכל ולא עבד עבדו שקנה עבד [חידוש בחינוך] אבל עבד אשתו עוד עבד אוכל [רמב"ם], וי"ל שזה רק בנשואה, שאז היא אוכלת מצד עצמה, וע"ע במשנת ר"א [יבמות סימן כ"ו ס"ק ו' - ז'].

עוד יש לדון בזה שיהיה נפ"מ לגבי הברכה באכילה תרומה, דיעויין במשנה ראשונה [ריש פרק ח'] דתרומות דאשת כהן ועבד של כהן מברכים ברכה באכילת תרומה, והוכיח כן מפסחים [ע"ב] דהיכא דטעו לחשוב שמתרים באכילה דמיקרי טעו בדבר מצוה, ואי איכא מצוה באכילתם שוב פשוט שיש ברכה, אלא שהקשה דמה שייך ברכה שיברכו אשר קידשנו בקדושתו של אהרן, ודן דכיון שאוכלים מכח קדושת אהרן דסגי בזה.

ולדרכו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל יתכן לחלק בין אשת כהן נשואה לארוסה ולעבד, דמדין קנין כספו אין זה אכילה עצמית, אכן הכא בנשואה מיקרי טהור בביתך יש לה דין כהן לענין זה, ובדומה לדברי החינוך שכוהנת אשת זר כזר ולכן אינה אוכלת, וה"ה דאשת כהן ככהן לענין אכילה ושפיר שייך בה ברכה, וע"ע בהערה ³⁶⁹ בזה.

³⁶⁹ עוד יש להעיר מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה [סוף פרק קמא דגיטין] דקאי באכילה של עבדו של כהן – וז"ל: "ומה שהשיבוהו חכמים מפני שהוא כקנינו, ענינו שזה העבד שאוכל תרומה או שבוכל כנענית אין זה מפני שנוספה לו מעלה כדי שתאמר ששחרורו חובה הוא לו, אלא הרי הוא בזה כמו שאוכלת בהמת כהן תרומה מפני שהיא קנין כספו, לא שהיתה לו מעלה

ונראה פשוט דלמ"ד אין זיקה, וכן בקידושי עובר ובקידושי חוץ לרשב"א, דבכולהו ליכא דין כל טהור בביתך דמי עדיפא מהפרת נדרים, וליכא לכל הנך ג' דינים, ורק כלפי קנין כספו שייך סברת ר"ת דאיכא אכילת תרומה, אכן למ"ד יש זיקה הדרא כל הנפ"מ שיש לכל נשואה.

אלא שצריכים להוסיף – הרי ממילא ליכא דין נשואה בזקוקה ליבום אף דלא מחסרא חופה וכמפורש בסוטה [כ"ד], ואי דין כל טהור בביתך תלוי בנשואה שוב ממילא ליכא לכל הנך דינים גם למ"ד יש זיקה, אולם אכתי יהיה נפ"מ לפי מה שדייק שם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהספרי לא כתב כרש"י שזה דווקא בנשואה אלא דגם בארוסה יש דין כל טהור בביתך, ושוב יהיה לכל הנפ"מ גם בארוסה, ויתכן א"כ דגם למ"ד יש זיקה דאיכא לכל הנך נפ"מ.

סיכום – עדיין תמוה תחילתו ושורשן של דברים בעיקר האי מהלך – דמה שייך להשוות זיקה לקידושי עובר וקידושי חוץ.

עד כאן נתבאר דרכם של האחרונים לפלוגתא זו – אלא דאכתי לא ברור כמה נקודות מרכזיות: א] למ"ד יש זיקה למדנו דשייכי נדרים וקרובות זל"ז, וקשה שהדין נדרים הוא דאורייתא והדין עריות הוא דין דרבנן, וכדיבואר להלן, והאיך תלויים זב"ז לשיטות כמה מהראשונים.

ב] מה עיקר טעמא דהאי מילתא דאיכא בה דין מקודשת בלי אישות למ"ד אין זיקה, ולמה לדמות קנין זה לקידושי עובר דמקודשת בלי אישות, הא בשלמא בעובר הרי אינה 'אשה' ומוכן למה ליכא בה אישות, ונתחדש שהקנין של קידושין חיילא בה כלפי ומחמת האישות שתחול מחר אחרי שתהיה לאשה, וכן בקידושין חוץ משמעון, דבאמת ליכא בה אישות מדידה כיון שהיא אשת איש של ראובן, אכן כיון שיש נפ"מ באישות כלפי הזמן של אחרי מיתת ראובן – שוב איכא בה קידושין לענין האישות של מחר, אכן הכא ממנפ"ש, או דנימא שיש קנין של קידושין ואיכא אישות בהאי זיקה ככל מקודשת, או דלא יתחדש הכא דין מקודשת כל עיקר, אכן מהיכי תיתי להגיע לפשרה כזו – מקודשת בלי אישות.

ג] מה עיקר הגדר של מקודשת בלי אישות שנתחדש הכא – מה הקידושין ומה האישות שבקידושין והאיך הם מתחלקים.

ד] מצאנו כמה סתירות בחומר של ארוסה מול יבמה, וכן לאידך גיסא, ואיכא ביניהם סברות הפוכות, ונצטרך לבאר בזה גדר חדש לבאר את כל הנ"ל, וכל זה יבואר להלן [סימן נ"ג].

והפסידה", וכבר תמה מרן בעל האבי עזרי דזה נגד הגמרא בפסחים דחשיב כטעה בדבר מצוה, ויתכן דבא לחלק דאינו כאשה שיש בה קדושת אהרן לגבי תרומה.

סימן נ"ג עוד בגדר זיקה ובחילוקים בין ארוסה לשומרת יבם.

פרק א' כמה תמיהות בגדרי זיקה. // ביאור הגדר של 'קידושין בלי אישות'. // מתמה דמה עיקר טעמא דלמ"ד אין זיקה דאיכא דין מקודשת בלי אישות. // מקשה דמה מדמינן דרבנן [קרובות] לדאורייתא נדרים. // מתמה בסתירה ברש"י אי זיקה ככנוסה או כארוסה. // מביא סברות הפוכות אי זיקה עדיפא מארוסה או איפכא. // הערה בדברי רש"י שם לענין זה שאין בה חופה. // סתירה ברב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם. // סיכום הקושיות. //

פרק ב' מעלתה וחסרונה של זיקה כנגד אירוסין, ויסוד פלוגתתם אי יש או אין זיקה. // מבאר שיש חסרון במקודשת של זיקה שאינו אישות ידיה, ובזה מתבאר שורש הך פלוגתא אי הוי כמקודשת בלי אישות או עם אישות – ויסוד פלוגתתם אי יש זיקה או אין זיקה. // מיישב לשון ר"ע במשנה מצד אין היבמה 'גמורה ליבם' דמה זה שייך לאין זיקה, ומה שייך סקילה לזה, והאיך קישרו בסוטה [כ"ד] טעמא דאישות ידיה וטעמא דסקילה זל"ז. // גם למ"ד יש זיקה איכא חסרון בזה שאינה אישות ידיה עכ"פ כלפי קרובות, ובנקודה זו מחלקינן בין קרובות לנדרים בזה, דנדרים תלויה ב'ביתו' ו'רשותו' – לעומת קרובות תלויה ב'אשתו'. // תוספת ביאור – דלמה לא גזרו קרובות למ"ד דליכא נדרים, ומוכרח שסיבת התקנה איכא לכו"ע, אלא שנחלקו אי שייך גדר ערווה, וע"ד מה שחקרו בשניות. // תוספת ביאור בפלוגתא ר' יאשיה ור' יונתן בקינוי בארוסה ויבמה – מצד כח התביעה שיש לו בה. //

פרק ג' בסתירת רב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם, לפלוגתתם בדין יש זיקה ואין זיקה. // סתירה ברב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם. // נידון נוסף – האם הגדר של איסור יבמה לשוק הוא בגדר ערווה של אשת איש – בדרגת לאו או לא. // מוכיח דגם סוטה נאסרה לבעלה רק ע"י ביאת עריות ולא סגי בזה שיש אישות והיא מקודשת. // מבאר שהדין עריות של אשת איש בלאו של לא תהיה אשת המת החוצה – מתחלק בין הדין סוטה לאי תפיסת קידושין ודן לגבי אין דבשב"ע פחות מב' ועוד. // מתמה על הפנ"י דמחמת הקנין ליכא תפיסת קידושין דמאי שנא יבמה. //

פרק ד' ביאור בדברי רש"י דזיקה ככנוסה, ובדברי הגר"א בחרם דר"ג. // ביאור בדברי הגר"א בדין חרם דר"ג, ומוכיח דאיכא סברא מיוחדת בקינוי, וישוב הסתירה ברש"י. // מיושב בזה סתירת הרש"י אי הוי ככנוסה או לא. // שיטת רש"י דנדרים מיישב שייכא ליש זיקה – היינו לשיטתו ביש זיקה שתלוי על ככנוסה. //

פרק ה' סיכום סברות הפוכות בין ארוסה ליבמה. // סיכום. // סברות הפוכות בין יבמה לארוסה, ונמצא ג' חלוקות, א' אלימא יבמה, ב' יבמה גרע מארוסה, ג' פלוגתא דיש זיקה ואין זיקה. // ביאור כל הנ"ל. //

פרק ו' בשיטות הראשונים אי איסור קרובות מה"ת או דרבנן. // רוב דיעות דאיסור קרובות מדרבנן. // כמה מקורות שזה מה"ת. //

פרק א' כמה תמיהות בגדרי זיקה.

ביאור הגדר של 'קידושין בלי אישות'.

לעיל הבאנו כמה חילוקי דינים בין יש זיקה לאין זיקה, והבאנו מהאחרונים שהגדר באין זיקה היינו כעין מקודשת בלי דיני אישות, וכדמצאנו כעין זה בקידושי עובר ובקידושי חוץ ברשב"א. ונקדים לבאר בקצרה מה הגדר של 'מקודשת בלי אישות' – ונתחיל בשייכות בין קידושין לאישות בכל אשה שמקודשת עם אישות.

עיינן באמרות אברהם ריש קידושין שהארכנו לבאר את הגדרים בזה והבאנו לזה הרבה ראיות, והכא נדון בגופן של דברים בלי להביא את הראיות והמקורות.

אישות קודם מתן תורה לא היה בגדר קנין, אלא בגדר 'מצב' של מערכת יחסים משותפת שתלוי על הסכמה הדדית שממשיכה כל עוד ש'בפועל' יש המשך, ולכן ב' הצדדים יכלו להפסיק את הקשר, ובזה היא כבר לא תהיה אשת איש, וזה נקרא אישות – מערכת יחסים שתלוי על ניהוג מציאותי בפועל.

לאחר מתן תורה לא התשתנה המציאות של אישות – אלא שנתחדש מסגרת לאישות והיינו שהאישות רק תתקיים במסגרת של קנינים, האשה נקנית וקונה את עצמה, התורה חידשה שהמצב של אישות תהיה תחת שליטתו וקנינו של הבעל, להתחילו ולהפסיקו.

כיון שאישות היא מערכת יחסים שתלוי על ניהוג מציאותי בפועל – וכמו שהיא היתה קודם מתן תורה, א"כ גם לאחר מתן תורה לא השתנה גוף האישות, וזה חופה – והביאור כך – אף לאחר שהבעל קנה בה קנין לענין אישות וחל דיני אישות ע"י הקידושין, אכן האישות לא תתחיל בפועל

אלא א"כ יתחילו אותה בפועל, וזה מה שאנו קורין חופה, והיינו שע"י חופה מתחיל חיי הנישואין בפועל שהיא חיי האישות, שיש בו שאר כסות ועונה וכו'.

ונסיף דכבר הוכיחו האחרונים דחופה אינה 'קנין' של נישואין אחרי ה'קנין' של קידושין, אלא התחילה של 'ניהוג מציאותי' של חיי האישות שביניהם, היא נכנסה לביתו ומתחילים – כמו לפני מתן תורה, וכל זה משום שהכל מונח ב'בכח' בתוך החלות קידושין, המצב של אישות קיים ב'בכח' בקידושין, וע"י החופה הוא מתחיל בניהוג המציאותי בפועל – חופה רק משנה מצב של 'בכח' למצב של 'בפועל'.

מהאי טעמא כל הדינים של אישות [שאר כסות ועונה] לא קיימים בקידושין בפועל ואעפ"כ התנאים להתנות שלא יהיה שאר כסות ועונה הם בקידושין, שהכל חל בכח בקידושין ובפועל בחופה ובנישואין – כל זה נתבאר בארוכה במרות אברהם ריש קידושין.

וכעת נסיף - דבקידושי עובר נתחדש חידוש נוסף – דגם בכח לא חל כלום כיון שאין כאן אשה, אלא שיש חלות קידושין בלי חלות אישות בכח, אלא שחל סיבה בקידושין שמכחו יחול חלות אישות כשתבא האשה לעולם, ולכן ליכא איסור קרובות עכשיו אף שיש איסור קרובות בקידושין לפני חופה, וכן הדין בזיקה למ"ד אין זיקה – וכנתבאר.

מתמה דמה עיקר טעמא דלמ"ד אין זיקה דאיכא דין מקודשת בלי אישות.

אולם - לא נתבאר דלמה נתחדש סוג חדש ומחדש של קנין באשה, מקודשת בלי אישות, והיינו דמה עיקר טעמא דהאי מילתא דאיכא בה דין מקודשת בלי אישות למ"ד אין זיקה, ולמה לדמות קנין זה לקידושי עובר דמקודשת בלי אישות, הא בשלמא בעובר הרי אינה 'אשה' ומובן למה ליכא בה אישות, ונתחדש שהקנין של קידושין חיילא בה כלפי ומחמת האישות שתחול מחר אחרי שתהיה לאשה, וכן בקידושין חוץ משמעון [לדרכו של הרשב"א], דבאמת ליכא בה אישות מדידה כיון שהיא אשת איש של ראובן, אכן כיון שיש נפ"מ באישות כלפי הזמן של אחרי מיתת ראובן - שוב איכא בה קידושין לענין האישות של מחר, אכן הכא ממנפ"ש, או דנימא שיש קנין של קידושין ואיכא אישות בהאי זיקה ככל מקודשת, או דלא יתחדש הכא דין מקודשת כל עיקר, אכן מהיכי תיתי להגיע לפשרה כזו – מקודשת בלי אישות.

מקשה דמה מדמינן דרבנן [קרובות] לדאורייתא נדרים.

עוד יש לעיין בעיקר הסוגי', דלעיל נתבאר דהפרת נדרים ואיסור קרובות תרופותיהו תלויים באישות, ולכן הנך תרי פלוגתות תלויות זב"ז, אולם אין זה פשוט, דלהלן יבואר דכפשוטו איסור קרובות מדרבנן, אף דדין הפרת נדרים דאורייתא, וא"כ מה הדמיון, דמזה שרק אסורות עליו מדרבנן היה נראה דלעולם ליכא אישות לכו"ע מדאורייתא, וכל המחלוקת היא רק האם מדרבנן תקנו בזיקה גדר של אישות או לא, וא"כ לעולם לא שייך לדין דאורייתא של נדרים.

והתם בנדרים מטעמא אחרינא מהני הפרה ולא מחמת הדין יש זיקה, והיינו דאירי דווקא במאמר וכמבואר במסקנה בנדרים [שם] או מצד דזיקה ככנוסה מה"ת וכמבואר בראשונים בנדרים [שם], אבל לא מצד הדין של יש זיקה דרבנן, וכל זה מפורש בתוס' הרא"ש [כ"ט: - ד"ה כגון דעבד בה מאמר - בסוף דבריו], וע"ע בר"ן וברא"ש בנדרים [שם] דמצד זיקה ככנוסה אתינן עלה, ולא מצד יש זיקה.

אמנם מדברי רש"י חזינן דשורש הפלוגתא הוא בדאורייתא, דהנה לקמן [כ"ט:] ובנדרים [ע"ד] נחלקו ר"א ור"ע אי יבם מפר נדרי יבמתו ובגמ' שם קס"ד דהך פלוגתא תלי' בפלוגתא דיש זיקה ואין זיקה, וברש"י בסוגיין נקט דאליבא דאמת יש להוכיח מדברי ר"ע דאיהו ס"ל אין זיקה ואפילו ביבם אחד, וברש"י להלן [כ"ו.] כתב בזה עוד - ולאידך גיסא - דמאן דס"ל דיש זיקה לענין הפרת נדרים ס"ל דאית בה איסור קרובות, וכבר תמה בתוס' הרא"ש [כ"ט: - ד"ה כגון דעבד בה מאמר - בסוף דבריו], דמה ענין זל"ז, דהא איסור קרובות הוא רק מדרבנן, ופלוגתא דיש זיקה לענין הפרת נדרים היא מדאורייתא, וגם לפי הקס"ד אינו אלא מדין זיקה ככנוסה בלי שייכות ליש זיקה, ותמוהין דברי רש"י.

וע"ע במאירי לקמן [כ"ט: ד"ה נערה המאורסה] דהרבה פוסקים פסקו להלכה כר"א דיבם מפר נדרים - דהא קיי"ל יש זיקה - ועיי"ש בארוכה דמדמי הנך תרי פלוגתות אהדדי, וחזינן ג"כ

מדבריו דהך פלוגתא אי יש זיקה מדרבנן מישך שייכא בפלוגתא דאורייתא לענין הפרת נדרים, וצ"ע וכו"ל³⁷⁰.

מתמה בסתירה ברש"י אי זיקה ככנוסה או כארוסה.

עוד יש לעיין בסתירה בלשון רש"י בסוגיין – עיין ברש"ש דעמד על זה, דמצד אחד כתב [ד"ה אפילו בחד] – "אימא דמיא ככנוסה" ולמה הוצרך רש"י לומר דהויא ככנוסה, הא לעיל פירש"י דמ"ד אין זיקה "לא הויא כארוסה", והוצרך לפרש כן דאילו היה דינה כארוסה אסירן קרובותי, אבל הכא למ"ד יש זיקה אמאי הוצרך לומר דהויא ככנוסה, הא בארוסה אסירן קרובותי. ובחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק ש"י] הוסיף להקשות בזה דביותר צ"ע, דהא לקמן [י"ט:] מסיק בגמרא דלכו"ע אין זיקה ככנוסה, ודחה, די"ל דלקמן מסיק דזיקה לאו ככנוסה מדאורייתא, אבל הכא איירי לענין איסור קרובות דרבנן, ומדרבנן הויא ככנוסה, אלא שהקשה דמ"מ יש לדקדק אמאי כתב רש"י הכא דבחד זיקה ככנוסה.

וצידד בזה די"ל דמאי דמחלקינן בין חד לתרי הוא רק אי גדר דין זיקה הוא ככנוסה דאזי אמרינן דבתרי ל"ש לומר דהיא ככנוסה דקמ' מאן מינייהו רמא, אבל אי זיקה כארוסה ליכא לחלק בזה, ומשו"ה נקט רש"י הכא דלמ"ד דרק בחד איכא זיקה הוא משום דגדר זיקה אליב' הוא ככנוסה, וכנוסה איכא רק בחד אח, אלא דדחה, דברש"י בסוף העמוד [ד"ה אין זיקה] כתב דזיקה ככנוסה אף דאיירי התם אף בתרי, והניח בצ"ע – עכתו"ד.

מביא סברות הפוכות אי זיקה עדיפא מאירוסה או איפכא.

עוד העירני בני הבה"ח מאיר שמחה נ"י דמצאנו סברות הפוכות, דמצד אחד עדיפא מאירוסה ומאידיך גרע מאירוסה.

מצד אחד גרע מאירוסה וכלדהלן:

א] ארוסה שזינתה בסקילה ויבמה בלאו, ב] לקמן [צ"ו] ובכמה דוכתי מצאנו דנחלקו אי יבמה שזינתה נאסרת או לא, ג] עוד נחלקו שם האם איכא בה תפיסת קידושין או לא, ד] עיין בסוטה [כ"ד]. דמבואר דאיכא צד דבארוסה איכא קו"ס וביבמה ליכא, ה] לכו"ע ליכא איסור קרובות מה"ת ביבמה ואיכא בארוסה, ו] לקמן [מ"ט:] יש נידון אי איכא ממזרות מיבמה לשוק.

מצד שני עדיפא מאירוסה, וכדלהלן:

א] בסוטה [שם] מבואר גם איפכא דאיכא מ"ד דבארוסה ליכא קו"ס וביבמה איכא קו"ס, ב] לענין הפרת נדרים מצאנו דיכול היבם להפר לבד בלי האב, אף דבארוסה בעינן שותפות של האב והארוס, וכתב על זה השטמ"ק בנדרים [ע"ד] דטעמא משום דאלימ קנינו מהבעל, ועיין בזה בהערה³⁷¹ שהבאנו לשונו, ג] בסוטה [שם] מבואר דאלימא יבמה דלא מחסרא חופה מארוסה דמחסרא חופה.

הערה בדברי רש"י שם לענין זה שאין בה חופה.

ואגב – עיין רש"י בסוטה שם בביאור לדין דלא מחסרא חופה שהוסיף דלכן מהני ביאת זנות ביבמה משא"כ בארוסה דלא מהני בה ביאת זנות, ודבריו צ"ב, ועיין בהערה³⁷² מה שנתבאר בזה.

³⁷⁰ ודברי האבי עזרי [יב"ח פ"א ה"ג] בזה לא נתבררו לי דדן מצד מקודשת בלי אישות לגבי נדרים.

³⁷¹ ז"ל השטמ"ק נדרים [ע"ד]: "ורבי יהושע סבר יש זיקה. זיקה מועלת אפילו לעשותה כנשואה ובאחד יפר אפילו לבדו. ואף על גב דאמרינן דאפילו לבית שמאי דאמרי' מאמר קונה קנין גמור גריע קנין יבמה מארוסה, הני מילי ליורשה וליטמא לה דכתיב בהו שארו דבעי שאר בשר וארוסה מיקרבה קירוב בשר דידה טפי מיבמה שאינו רגיל אצלו כלל אבל לענין הפרת נדרים למאן דאמר יש זיקה אלימ קנין יבם מקנין ארוסה".

³⁷² מבואר בגמרא בסוטה [כ"ד]. "אלימא ליה שומרת יבם, דלא מיחסרא מסירה לחופה", ופירש רש"י: "דלא מחסרא מסירה לחופה – דנקנית ליבם בביאה גרידתא ואפ' בזנות להיות כאשתו לכל דבר כדתנן ביבמות [נ"ג:]".

וצריכים להבין את דברי רש"י שכתב שהנפ"מ לדינא בזה דלא מחסרא חופה היינו דמהני בה ביאת זנות, וקשה שמה שייך בה ביאת זנות, וצ"ל דכוונתו לביאה לשם זנות וכמו שהביא שכל ביאה מהני ביבמה, אכן קשה דסו"ס אין זה ביאת זנות כיון שבוה הוא קונה אותה להיות כאשתו, וכמו שלא שייך ביאת זנות באשתו גם אי טעה ונתכוין לשם זנות, א"כ אחרי דנתרבה שביבום לא בעי כוונה שוב לא משכחת לה ביאת זנות, וכל ביאה היא ממילא ביאת יבום.

ומעתה קשה, דמנלן דלא מחסרא חופה, הא יתכן שהביאת יבום היא היא החופה דהוי ביאת נישואין, שהרי ביאה לאחר אירוסין עושה נישואין וכמבואר ברמב"ם אישות [פרק י' הלכה א'] ובריטב"א [קידושין י']. ד"ה ביאה נישואין עושה] וע"ע שם לעיל בריטב"א [ד"ה אמר אמימר] וביש"ש [ס' י"ז בסוף], והמקור לביאה בנישואין הוא ק"ו מיבמה דאינה נקנית בכסף, שהרי כל הדחייה לילפוטא מיבמה היינו מצד זה שזקוקה ועומדת [קידושין סוף ד'], וארוסה גם זקוקה ועומדת, ומאן יימר לן דביאה זו אינה ביאת נישואין, ומה לי שנתכוין לשם זנות, ונמצא דלעולם איכא בה חופה בהאי ביאה.

סתירה ברב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם.

עוד יש להעיר דבסוגיין דמבואר שרב ושמואל נחלקו אם יש זיקה, דעת רב היא שאין זיקה ודעת שמואל היא שיש זיקה, והנה, לקמן [צ"ה] יש סוגיא שנראה כסתירה לסוגיא דידן.

בסוגיא שם איתא: "אתמר רב אמר יבמה הרי היא כאשת איש ושמואל אמר יבמה אינה כאשת איש", ובגמ' שם יש כמה צדדים במה נחלקו רב ושמואל, אחד מן הצדדים הוא שהם חולקים בדינו של רב המנונא שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, רב אמר הרי היא כאשת איש ומפסלא בזנות ושמואל אמר אינה כאשת איש ולא מפסלא בזנות.

צד נוסף הוא שהם חולקים אם קידושין תופסין ביבמה לשוק, רב אמר הרי היא כאשת איש ולא תפסי בה קידושין ושמואל אמר אינה כאשת איש ותפסי בה קידושין.

והנה – כפשוטו הסוגיות נראות כסברות הפוכות, רב שסובר אין זיקה והיינו שהזיקה אינה נחשבת כאישות סובר שיבמה הרי היא כאשת איש, ושמואל שסובר יש זיקה והיינו שהזיקה נחשבת כאישות סובר שיבמה אינה כאשת איש, והיינו דלולי הסוגי' הזו יכולנו לומר שהכל תלוי בדרשות, אולם הכא מבואר שיסוד הדברים הוא דתלוי כמה היא כאשת איש וכמה לא, וצ"ע.

סיכום הקושיות.

ולסיכום – א] מה הסברא דזיקה תהיה מקודשת בלי אישות, ב] האיך מדמינן את הדאורייתא של נדרים לדרבנן של קרובות, ג] מה כוונת רש"י דאין זיקה אינה ארוסה ויש זיקה היא כנוסה, ד] מצאנו סברות הפוכות בין ארוסה ליבמה מי חמיר ומי אליה, ה] רב ושמואל סותרים משנתם דנחלקו לגבי אישות - קרובות ונדרים – ונחלקו איפכא לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין.

פרק ב'

מעלתה וחסרונה של זיקה כנגד אירוסין,

ויסוד פלוגתתם אי יש או אין זיקה.

מבאר שיש חסרון במקודשת של זיקה שאינו אישות ידידה, ובזה מתבאר שורש הך פלוגתא אי הוי כמקודשת בלי אישות או עם אישות – ויסוד פלוגתתם אי יש זיקה או אין זיקה.

תחילתן של דבריהם להבין למה יש כאן סוג חדש ומחדש של קנין באשה – חלות דין מקודשת בלי אישות – נקדים בזה בסברות שהוזכרו בסוטה [שם] – בפלוגתת ר' יאשיה ור' יונתן בקינאי

ונראה כך: דיעויין ברש"י בריש קידושין שכתב שבלשון קידושין הוא צריך לומר "בביאה זו" ולא כתב בכסף זה ובשטר זה, וצ"ב, ואמר בזה מו"ר הגר"א גורביץ שליט"א שיש לדייק בלשון התוספתא בריש מכילתין, "כל ביאה לשם קידושין הרי"ז מקודשת", וקשה, וכי אתי לאשמועינן דבביאה בעי דעת קידושין, הא בכל קידושין בעי דעתו, וביאר ע"כ דאשמועינן דגוף הביאה צריכה להיות מעשה אישות לשם קידושין, ובלי זה הוי חפצא אחרת של ביאה, והיינו ביאת זנות, וביאר בזה את דברי רש"י דלכן בכסף א"צ לומר בכסף זה ובביאה צ"ל בביאה זו, והיינו להשוות את הביאה לבית קידושין, ונמצא דמלבד הדין הכללי של דיבור בקידושין לגבי החלות קידושין, בביאה איכא דין נוסף מצד גוף המעשה ביאה להשוותה לבית אישות. והביא עוד בזה מר' אברהם מן החר [יבמות צ:'] שהגמ' הקשה "תינח קדיש בכסף, קדיש בביאה מאי איכא למימר", והיינו דאין הפקיעו חכמים את הקידושין בקידוש ביאה, ותי' "שו"ל לבית זנות", וזהו כחן של חכמים לקבוע שזו ביאת זנות, ובזה בטלה כל הקידושין, והביא גם מהתשב"ץ שבכסף הפקיעו ובשטר פסלו עדים ובביאה הפכו לבית זנות, וכן הביא מהמהרי"ט על הרי"ף ריש קידושין [ד"ה וראיתי], והביאור בזה כנ"ל, דצריך להשוותו בדיבורו לבית אישות, ולכן חז"ל יכולים להפקיע מביאתו דין זה.

ועפ"י דרכו היה אפשר לבאר נמי את דברי רש"י בקידושין [ג:'] לגביה חידוש של האב זכאי בקידושין בתו, וכתב רש"י שיש חידוש מיוחד על כל סוג של קידושין, ולגבי ביאה פירש"י, ד"מוסרה בע"כ", וצ"ב דזה פשוט, דבכולהו נמי מקדשה בע"כ. ונראה שהביאור עפ"י הנ"ל, דכסף ושטר הוא מעשה דאב, וביאה הוא מעשה ידיה, ואם הביאה היא בעל כרחא שוב יש לומר שאינה ביאת אישות רק ביאת זנות, וחדית לן גז"ש דאיתקוש הוויות, דיכול האב להשוות "חלות שם ביאת אישות" על הביאה, דזהו חלק מבעלותו ד"אב זכאי", וזה זכות בגוף המעשה ידיה.

ובאמת דמפורש ברש"י בכתובות על המשנה [מ"ו:'] שזהו כוונתו, שכתב "ומוסרה לביאה לשם קידושין" ולא הוסיף "בע"כ" כמו שהוסיף כאן, וזהו ביאור כוונתו כאן דאף דזה בע"כ אכתי נהיה הביאה "לשם קידושין", דנשתנה גוף הביאה לבית אישות, וזהו החידוש בבע"כ בביאה.

ומעתה נראה דזו נמי כוונת רש"י הכא, דבאמת ביאה בכוונת זנות היא חפצא אחרת של ביאה והיא באמת ביאת זנות דלא מהני לא בקידושין ולא בנישואין, מלבד מה דבעינן דעת בקידושין ונישואין, וממילא דליכא בזה דין ביאה במקום חופה, דחופה רק חיילא ע"י ביאת קידושין ונישואין, ושפיר כתב רש"י דיבמה באמת לא מחסרא חופה וראיה מדקני לה בבית זנות, דביאה זו לא היתה מהני גם אחרי דאיתרבי ביאה בכוונה, וע"כ דאיתרבי גם בלי חופה.

בארוסה ויבמה, דנחלקו מי אלים, ואמרו שם – "מר אלימא ליה ארוסה, דקידושי דידה וסוקלין על ידו, ומר אלימא ליה שומרת יבם, דלא מיחסרא מסירה לחופה", הרי שיש כאן מעלה וחסרון לזיקה.

וע"ע במשנה נדרים [ע"ד] דנחלקו ר"ע ור"א לגבי הפרת נדרים, והרי רש"י למד – עכ"פ לפי הקס"ד – דמצד יש זיקה אתינן עלה, אכן כפשוטו היה נראה שהתנאים אמרו סברות אחרות בזה, "אמר ר"א, מה אם אשה שקנה הוא לעצמו הרי הוא מיפר נדרה, אשה שהקנו לו מן השמים אינו דין שיפר נדרה וכו', אמר לו, אין היבמה גמורה ליבם כשם שהארוסה גמורה לאישה", ופירשו בגמרא דהכוונה דהכא בסקילה והכא בלאו.

הרי לנו גילוי בב' מקומות שהתנאים ואמוראים אמרו סברות למעלה ולחסרון בדין זיקה לעומת אירוסין, וצריכים לדון בעומק הסברותש הזוכרו בדבריהם.

עוד יש גילוי נוסף, שאף שהמשנה הזכירה מעלות וחסרונות של זיקה, אכן לפי רש"י שקישר נדרים לקרובות, הרי א"כ מבואר שהטעמים של זיקה ואין זיקה שייכים להנך טעמים שהוזכרו במשנה.

והביאור כך:

תחילת הנידון בזיקה הוא כמבואר בסוגי' [שם] דסו"ס אין זה אישות 'דידיה' ככל ארוסה – ארוסה 'קידושין דידה' הוא והכא בזיקה אישות דאחיו המת הוא, זה מצד אחד, ומאידך, הך חסרון הוא המעלה, והיינו דבאמת קשה דמה שייך אליו אישות דאחיו, ומוכרח דזה קנין מחודש שהקנו לו אשה מן השמים – וכסברת ר"א במשנה, ולכן באמת 'לא מחסרא חופה' וכסברת הגמרא, והיינו דכל ארוסה צריכה חופה להתחיל את האישות ב'פועל', והכא במעשה קל של ביאת זנות מתחיל האישות בעצמו, וזה ע"כ משום שהקנו לו אישות זו מן השמים – נמצא שסברת ר"א דעדיפא מחמת זה שהאשה הקנו לו מן השמים וסברת הסוגי' שם דלא מחסרא חופה חדא נינהו³⁷³. החסרון של זיקה הוא דאינו אישות דידה, והמעלה היא שהאישות של אחיו כל כך נמצא אצלו – אחרי שהקנו לו מן השמים – שאפילו לא צריכים חופה להשוותו לאישות בפועל – והיינו דחופה היא הניהוג המציאותי של האישות, וכתבאר לעיל [ריש פרק א'] ומעתה פלוגתתם בזה הוא כך:

כו"ע מודי שזיקה היא קנין של היבם וזיקה היא קנין של קידושין של היבם, וכו"ע מודי שאין ליבם אישות מדידיה ביבמה, וכו"ע מודי שהזיקה וקידושין של היבם שייכא לאישות של המת שממשיכה – וע"י האישות של המת יבנה את הבית על ידי היבום, אבל כעת יש קנין קידושין של היבם שמתייחס לאישות של המת.

המחלוקת היא איך לדון את מה שיש ליבם ביבמתו אחרי כל מה שנתבאר.

ולכן – למ"ד אין זיקה, אף שהקנין של הזיקה הוא קנין של מקודשת שיש ליבם ביבמתו קידושין, אכן החסרון הוא שהאישות של הקידושין הזה לאו אישות דידה הוא וזו כבר סיבה לא לדון ולא להתחשב כלל וכלל מצד האישות, ולכן הקידושין שלו דומה ממש לקידושי עובר, ודנים אותה כמקודשת בלי אישות, וליכא הפרת נדרים וליכא איסור קרובות וליכא צרת ערוה בזיקה מחמת הקידושין שיש לו בה, דלדידיה האישות של אחיו אינה משמעותי כלל בקידושין זה, דאף דחיילא הדין מקודשת 'מחמת' ו'כלפי' ו'לענין' האישות של אחיו, אכן אין לדון אותה כמקודשת לו בקידושין שיש בו אישות כיון שאין זו אישות דידה, ואישות לאו דידה אינה משמעותי בקביעת סוג הקידושין שיש לו בה.

למ"ד יש זיקה לא אכפת לן בזה, דאף דאיכא חסרון כזה, אכן מחמת חסרון זה נתחדש ע"כ דאשה הקנו לו מן השמים, והאישות עומדת אצלו לגמרי בלי צורך אפילו בחופה – כבר לא צריך ניהוג המציאותי של האישות בפועל – וזה המודד שהאישות לגמרי אצלו, ולכן שפיר דנים שיש לו קידושין שיש בה אישות – דאף דמצד אחד אינה אישות דידה אכן מאידך האישות נמצאת לגמרי אצלו אחרי שהקנו לו מן השמים ויתחיל בפועל בלי חופה, היא נמצאת יותר אצלו ממה שכל אישות נמצאת בארוסה דלא מחסרא אפילו חופה.

³⁷³ וכן נראה קצת מדברי הרא"ש בפירושו בנדרים [שם] דטעמא דר' יהושע דבאחד מפר היינו דעדיפא מארוסה מצד לא מיחסרא מסירה לחופה, וכפשוטו גם ר"א סובר סברא זו [ואינו מוכרח] אף דבמשנה פירש מצד אשה הקנו לו מן השמים.

בקצרה – למ"ד אין זיקה לא מתחשבים כלל באישות לאו ידיה כשבאים להגדיר את הקנין שיש לו בה, ולמ"ד יש זיקה שפיר מתחשבים בהאי אישות.

מיישב לשון ר"ע במשנה מצד אין היבמה ליבם' דמה זה שייך לאין זיקה, ומה שייך סקילה לזה, והאיך קישרו בסוטה [כ"ד] טעמא דאישות ידיה וטעמא דסקילה זל"ז.

[והנה לשון ר"ע דליכא הפרה ע"י יבם הוא "אמר לו, אין היבמה גמורה ליבם כשם שהארוסה גמורה לאישה", ופירשו בגמרא דהכוונה דהכא בסקילה והכא בלאו, וקשה דהאיך לומד רש"י דגם למסקנה מצד אין זיקה אתינן עלה, דמה שייך הך סברא לאין זיקה.

ולהנ"ל נראה דהן הן הדברים, דבלשון הגמרא בסוטה בטעמא דארוסה אלימא מיבמה אמרו משום "דקידושי ידיה וסוקלין על ידו", ומה שייכי זל"ז, והתשובה, דבא זה והעיד על זה - דגם אחרי שהקנו לו מן השמים עדיין מתחשבים בעובדא דלאו אישות ידיה הוא וראיה ממה דליכא סקילה כמו ארוסה, ומפורש דאישות ידיה חמיר טפי ואיכא סקילה, ואו אישות ידיה קיל טפי, ודברי ר"ע והסוגי' בסוטה חדא נינהו].

גם למ"ד יש זיקה איכא חסרון בזה שאינה אישות ידיה עכ"פ כלפי קרובות, ובנקודה זו מחלקינן בין קרובות לנדרים בזה, דנדרים תלויה ב'ביתו' ו'רשותו' – לעומת קרובות דתלויה ב'אשתו'.

נתבאר דאיכא נפ"מ בין נדרים לאיסור קרובות גם למ"ד יש זיקה אי הוי מה"ת או מדרבנן, וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעור י"ז ס"ק ג'], דלאיסור קרובות בעינן 'אישות ידיה' לכו"ע מה"ת, ולגבי נדרים סגי לן בזה שיש לו אישות באשה אף שאין זה אישות ידיה, והביאור בזה, דאף דתחילת דינן של איסור קרובות והפרת נדרים מצד האישות אכן חלוקין נינהו, דבנדרים הוא מפר מחמת זה שהיא ברשותו - "בית אשה נדרה", וכדמצאנו נמי דמהני בה רשות של האב, לעומת איסור קרובות שמחמת האישות הרי היא 'אשתו' – וקרובותיה של 'אשתו' כקרובותיו, ולכן לכו"ע בעינן אישות ידיה.

ונוסיף ביאור – דבאמת מצאנו ב' נפ"מ בין קרובות ונדרים בדאורייתא בלי שייכות לזיקה – דהנה, בנדרים גם אב מצי מפר כיון שהיא ברשותו, וזה הרי גם הגדר בכח הבעל בנדרים, ובזה חלוק מעריות וקרובות דתלוי בזה שהיא אשתו ולא בזה שהיא ברשותו, ולכן מצאנו ביניהם חילוק בארוסה, דאיכא איסור קרובות באירוסין אף דבנדרים ליכא כח ורשות גמורה של הארוס, שהרי האב מגרע בכח הבעל אף שהאב לא מגרע בדין קרובות מכח הבעל, והחילוק פשוט, שאין האב יכול לגרע בכח הבעל במה שהיא 'אשתו' של הבעל - דבזה ליכא 'צד של אב' שעומד נגד זה שהיא אשתו של הבעל, ורק ביחס למושג של 'רשות' – הרי בזה שפיר עומד האב כנגדו שגם הוא יש לו בה 'רשות'.

לכן מצאנו 'ציאה הדרגתית' מרשות האב כלפי מציאה ומעש"י ונדרים, ובהנך תלת היא נכנסת לרשות הבעל, ולכן האב מגרע בזה בבעל בעודה ארוסה, וכל זה אינו ענין לקרובות שתלוי אך ורק בזה שהיא 'אשתו'.

עוד מצאנו דבהגעת זמן - לשיטת ר"א אמרינן דמחמת החיוב מזונות יוכל להפר לבד בלי שותפות האב, וכעין נשואה - עיין בזה בנדרים [ע"ג:]: בכל השו"ט, וזה הרי פשוט שכל המשמעות ומעלה של חיוב מזונות³⁷⁴ אינו אלא בנידון של 'רשותו', ולא היה שייך לדון בזה כלפי האיסור קרובות ששם הנידון הוא האם היא אשתו או לא.

הרי לנו ב' נפ"מ בין קרובות ונדרים בדאורייתא – בקרובות תלוי בזה שהיא אשתו ובנדרים תלוי בזה שהיא ברשותו לענין אישות, ומעתה פשוט שזה נמי שורש הנפ"מ לגבי זיקה דהכא איכא חסרון שיש לו אישות באשה ולא אישות ידיה הוא - אשר מה"ט גופא איכא חולקים וסוברים שאין זיקה ודנים אותה כמקודשת בלי אישות – וכנתבאר לעיל עפ"י הסוגי' בסוטה דזו סברת מה"ד אין זיקה, ולכן גם למ"ד יש זיקה דנתחדש דמתחשבים בהאי אישות – אכן כל זה הוא אך ורק לקבוע שיש כאן 'רשות של אישות' לגבי נדרים והיינו שהיא 'אשתו' אך ורק ביחס לזה שהיא

³⁷⁴ והיינו לפי הקס"ד שם וכמבואר בר"ן, ודלא כהשט"מ ק דזה גופא דחיית הגמרא, ואכמ"ל.

ברשותו לנדרים, אולם לקבוע בה 'שם אשתו' מצד עצמה - דממילא קרובות שלה הם קרובות שלו, כלפי זה כו"ע מודי דלא מהני אישות דאחרים - עכ"פ מה"ת, אבל מדרבנן שפיר מהני.

תוספת ביאור - דלמה לא גזרו קרובות למ"ד דליכא נדרים, ומוכרח שסיבת התקנה איכא לכו"ע, אלא שנחלקו אי שייך גדר ערוה, וע"ד מה שחקרו בשניות.

אלא דזה אכתי לא ברור דמה ההכרח דלמ"ד אין זיקה מה"ת בנדרים דע"כ לא גזרו רבנן לגבי קרובות דתחשב כאשתו, וזה תמוה מאד, הא דילמא חז"ל ראו לגזור גזירה לכו"ע, ומה סיבת הגזירה שייכא לפלוגתא אי יש זיקה או אין זיקה.

והביאור כך - הרי רש"י דייק את הגמרא דלא אמרו דנחלקו אי גזרו או לא גזרו אלא שאמרו דנחלקו אי יש זיקה או אין זיקה, ומוכרח דכו"ע מודי שיש סיבה לגזירה, אכן המחלוקת היא כך, ונקדים במה שיש לחקור האם גדר האיסור היה שאסרו איסור בעלמא של קרובות זקוקות, או שחידשו ערוה חדשה מדרבנן בגדרי ערוה, וכבר חקר בכעין זה הגר"ש ריזובסקי זצ"ל להלן [כ"ו] - [שיעורים ס"ק ה'] והביא שנחלקו בזה ³⁷⁵, וה"ה שכאן יש לדון בזה.

ומעתה נראה דזה היה פשוט שהאיסור של אחות זקוקה היא בגדרי ערוה דרבנן של אחו"א, וזה היה פשוט שיש סיבה לתקנה, אולם נחלקו האם שייך להשוותה לערוה דרבנן או לא, וזה תלוי אי איכא אישות הכא או לא, ואי איכא אישות מה"ת, וכדחזינן בנדרים שוב שייך בזה גדר ערוה ומוכרח שכבר גזרו, אכן למ"ד אין זיקה והתורה לא התחשבה כלל וכלל בהאי אישות - שוב ליכא מקום לתקנה שתהיה בגדרי ערוה ממש, ודו"ק.

תוספת ביאור בפלוגתא ר' יאשיה ור' יונתן בקינוי בארוסה ויבמה - מצד כח התביעה שיש לו בה.

אחרי דנתבאר עיקר הסברות למה יש זיקה ולמה אין זיקה - דתלוי בסברות שהזכרו בפלוגתא ר' יאשיה ור' יונתן בקינוי בארוסה ויבמה, דנחלקו מי אליהם, ואמרו שם - "מר אלימא ליה ארוסה, דקידושי דידה וסוקלין על ידו, ומר אלימא ליה שומרת יבם, דלא מיחסרא מסירה לחופה", הרי שיש כאן מעלה וחסרון לזיקה - והרי לנתבאר אלו הסברות ממש של יש זיקה ואין זיקה ומעתה תמוה - שהרי לא הוזכרה שם הך פלוגתא דיש זיקה ואין זיקה, ויתכן דלמ"ד שיש קינוי ליכא דין קרובות וליכא דין נדרים, וכן איפכא, וע"ע.

ונראה כך: דשאני קינוי מכל החשבונות הללו - והיינו משום שקינוי תלוי ב'תביעה' של הבעל וכדאמרינן בעל שמחל על קינויו וכו', ויסוד תביעתו הוא כלפי אישות דידה, דתובע להעמיד ספק זנות כודאי נפגמה האישות שלו דספיקו כודאי, וכבר הארכנו בזה לעיל [סימן מ"ה].

ולכן הכא איכא ב' סברות דשייכי מיניה וביה לקינוי עצמו, והיינו, דמצד אחד מה דלאו אישות דידה גרע טפי לכו"ע, והיינו דאינו בע"ד להיות תובע על האישות שלו, ואף אי יש זיקה ותמיד דנים שהיא מקודשת ויש אישות אכן אינו בע"ד על האישות לתובעו, ומאידך, גם למ"ד אין זיקה מחמת זה שאינו אישות דידה אלא של המת, אכן סו"ס איכא סברא שיוכל להיות תובע על האישות אף שאינו שלו, והיינו טעמא דהקנו לו אישות זו מן השמים ולא מחסרא אפילו חופה - כל אישות צריכה חופה להפעילו בפועל ולהשוותו כקודם מתן תורה - וכנתבאר לעיל, אכן הכא האישות עומדת כל כך אצלו שבביאה גרועה תהיה בפועל - וזה גופא סיבה להעמידו יותר כבע"ד על האישות לתביעה אף שאינה אישות דידה, דיותר אצלו מכלא ישות של ארוסה, ודו"ק.

³⁷⁵ ונפ"מ אי ליכא תפיסת קידושין עכ"פ מדרבנן במי שקידש שניות וכשקידשה אחר יצטרך גט מדרבנן, וכן מבואר בדרכי משה, וכן הביא מהמהרש"א [ק"ח:] דליכא יבום בצרת שניות, אלא שהביא שכל הפוסקים חולקים בזה.

פרק ג'

בסתירת רב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם, לפלוגתתם בדין יש זיקה ואין זיקה.

סתירה ברב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם.

לעיל תמהנו מהמבואר שרב ושמואל נחלקו אם יש זיקה, דעת רב היא שאין זיקה ודעת שמואל היא שיש זיקה, ומאידך לקמן [צ"ו] רב אמר יבמה הרי היא כאשת איש לגבי סוטה ולגבי אי תפיסת קידושין ושמואל אמר יבמה אינה כאשת איש וליכא סוטה ואיכא תפיסת קידושין, וכפשוטו איכא בזה סתירה.

נידון נוסף – האם הגדר של איסור יבמה לשוק הוא בגדר ערוה של אשת איש – בדרגת לאו או לא.

וביאר בזה הגר"א אריאלי שליט"א באופן זה:

עד עכשיו כו"ע מודי שיש דין 'מקודשת' אלא שיש מחלוקת האם איכא אישות, אכן יש נידון שלישי, והוא, דמה הגדר של האיסור של יבמה לשוק, שזה ודאי שזה לאו חדש ולא הכרת של אשת איש רגילה.

אולם יש לדון האם הגדר בלאו זה הוא שזה שייך לפרשת עריות בדרגת לאו וכעין מה שמצאנו באשת אח, והיינו שלא תהיה אשת המת החוצה הוא 'סעיף' בלאו של אשת איש, אלא שכאן התורה אסרה אותה בדרגת לאו, או דילמא דלאו בפני עצמה היא, ויש בזה נפ"מ, דאי לאו חדש הוא א"כ י"ל דאיכא בזה תפיסת קידושין וליכא בזה דין סוטה ואי הלאו שייכא לערוה של אשת איש, שוב ליכא בה תפיסת קידושין ואיכא בזה דין סוטה לבעלה.

והנה מה דדין אי תפיסת קידושין שייכא לערוה של אשת איש, זה מפורש בקדושין [ס"ט] דהוי בכלל היקישא דר"י כמו כל העריות שאין בהם תפיסת קידושין, אולם לגבי סוטה לבעלה מאן יימר דמישך שייכא לדיני ערוה של אשת איש.

מוכיח דגם סוטה נאסרה לבעלה רק ע"י ביאת עריות ולא סגי בזה שיש אישות והיא מקודשת.

אלא שיש לזה ראייה ברורה מהסוגי' בסוטה [י"ח:]: דהביאו שם את רב המנונא דשומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, ובהמשך כתבו "אמרי במערבא לית הלכתא כרב המנונא, אלא הא דקתני שומרת יבם וכנוסה הא מני ר"ע היא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין ומשוי לה כי ערוה", ולמדנו מהכא דלשיטת ר"ע שאין קידושין תופסין בחי"ל דפשיטא ששומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, וצ"ע דמה השייכות בין דברי ר"ע לנידון זה.

ומוכח בגמ' שאף אי ידעינן ששומרת יבם הרי היא כמקודשת אצלו, וכנתבאר, וברור שעיקר האוסר בסוטה שייכא גבה דסו"ס מעלה מעל בבעלה שהיא מקודשת אליו, אלא שכאן למדנו כלל נוסף, דלא כל ביאה של אשת איש אוסרת על הבעל, אלא רק ביאת עריות, והדיון בזה הוא האם האיסור של יבמה לשוק נידון כאיסור ערוה והביאה נחשבת כביאת עריות וממילא היא אוסרת על היבם או לא, ובזה אמרו שלפי ר"ע דמשווה חי"ל כעריות פשוט שביאת יבמה לשוק היא ביאת עריות וממילא היא אוסרת על היבם.

הרי לנו דהנך תרי נידונים, אי תפיסת קידושין ואיסור סוטה לבעלה – תרווייהו מישך שייכי בדין ערוה של אשת איש, ורק כלפי זה נחלקו רב ושמואל אי דמי אלשת איש או לא, אכן ביחס לאישות שיש בקידושין פלגי לאידך גיסא, ותרי הנך פלוגתות לא תלויות זב"ז – עכתו"ד בתוספת ביאור.

ונוסיף – המחלוקת האם איכא קרובות מחמת אישות – תלוי בדין יש זיקה, וזה תלוי באישות בין היבם ליבמה, וכנתבאר, והנידון אי חשיבא כערוה של אשת איש לא תלוי בזה, ואף דתרווייהו שייכי לפרשת עריות, אכן מב' סיבות שונות, דקרובות שייכות לפרשת עריות מחמת הקירבה שיש לה לבעלה וזה תלוי באישות, והאיסור יבמה לשוק שייך לפרשת עריות מחמת חומר האיסור לשוק ולא תלוי בסוג קירבה שיש לה עם היבם, ותרתי נינהו.

מבאר שהדין עריות של אשת איש בלאו של לא תהיה אשת המת החוצה – מתחלק בין הדין סוטה לאי תפיסת קידושין ודין לגבי אין דבשב"ע פחות מב' ועוד.

ויש להוסיף דמבואר בגמרא דאיכא ב' מהלכים איך לדון בלאו של יבמה לשוק דלגבי איזה דינים דמי לערווה של אשת איש, ויתכן שהיא בכלל ערווה של אשת איש כלפי סוטה ולא כלפי אי תפיסת קידושין וכן איפכא, דהנך תרי פלוגות לא תלויות זב"ז, והביאור, דכבר נתבאר דהלכות ערווה לא תלויים זב"ז, ומשכחת לה ערווה לגבי כרת בלי ערווה של אי תפיסת קידושין וכן איפכא, וה"ה בזה, שהדין ערווה כלפי ביאה דמשווה אותה לאשת איש לא שייכא לדין ערווה של אי תפיסת קידושין, ודו"ק.

והעירני תלמיד אחד שהנידון בסוטה הוא האם ביאתה ביאת עריות והנידון באי תפיסת קידושין הוא נידון האם היא בעצמה ערווה ולא תלויים זב"ז, ודו"ק.

ונוסיף, הרי באתון דאורייתא [כלל ח'] דן האם יש דין אין דבשב"ע פחות מב' בנידון של יבמה לשוק, והאם יש דין יהרג ואל יעבור בזה, ותלה בפלוגת רב ושמואל אי חשיבא כאשת איש או לא, והיינו האם הוי ביאת עריות או לא, ויש לדון, הרי הכא מבואר דהנך תרי דינים, שוטה ואי תפיסת קידושין לא תלויים זב"ז, ויתכן שיש דין ערווה לאחד ולא לשני, ומאן יימר שהדין יהרג ואל יעבור או אין דבשב"ע פחות מב' תלוי באחד מהם או בשניהם, ויש לדון בזה, וצ"ע.

מתמה על הפנ"י דמחמת הקנין ליכא תפיסת קידושין דמאי שנא יבמה.

והנה ידוע פלוגת הפנ"י [גיטין מ"ג] ואבני מילואים [סימן מ"ד ס"ק ב'] מה מעכב את התפיסת קידושין באשת איש, האם הקנין של הבעל מעכב את התפיסת קידושין של אחרים או הערווה של אשת איש ככל העריות, וכבר נחלקו בזה עוד אחרונים³⁷⁶, והאבני מילואים הביא על זה סוגי ערוכה בקידושין [ס"ט] דמצד הערווה של אשת איש הוא, ולכן בשפחה חרופה אף דאיכא קנין אבל ליכא כרת וליכא ערווה וליכא חסרון של אי תפיסת קידושין, ועיין בהערה³⁷⁷ מה שתירצו בזה, וחידוש זה כבר כתב האבני מילואים [סימן א' ס"ק א'] באשת קטן שקידשו אביו מדין זכין [דמהני למהרי"ק] שהדין שאין בה מיתה כיון שאשת קטן נתמעט ממיתה [קידושין י"ט], וחידוש כנ"ל שיהיה שייך בה תפיסת קידושין, וצ"ע לדבריו כלפי שפחה חרופה, ופשוט שגם הכא יחלוק הפנ"י ואבנ"מ, וע"ע בהערה³⁷⁸ עוד גווני בזה.

ועיין עוד באמרות אברהם [ריש קידושין] שהאבני מילואים אזיל בזה לשיטתו דכל הקנין בקידושין אינו אלא קנין איסור ולכן אינו מעכב קנין של אחרים, והפנ"י חולק, ולכן סובר הפנ"י שזה מעכב, ולכן לפי הפנ"י לא אכפת לן איזה דרגא של איסור איכא בזה, שהרי הקנין הוא המעכב ולכן גם בשפחה חרופה שהאיסור קיל מכל אשת איש ליכא תפיסת קידושין באחר שבא לקדשה.

והעירני בני הבחור החשוב מאיר שמחה נ"י דבנידון של אי תפיסת קידושין בזיקה מבואר דלא כהפנ"י, דכבר הבאנו כמה הוכחות דאיכא בזיקה דין מקודשת ורק דנו ונחלקו ביש זיקה אין זיקה מצד האישות, ולכן כו"ע מודי שהיה שייך בזה גט, וכמבואר בקידושין [י"ד], ולכא' מה שייך דיון האם איכא בזה תפיסת קידושין או לא וצ"ע.

³⁷⁶ עיין בחלקת מחוקק [סימן מ"ד ס"ק י"ג] וב"ש [שם ס"ק ט"ו] דסברי כהפנ"י, ומאידך עיין במקנה בקונטרס אחרון [סעיף י"ב ס"ק ז'] שחולק וסובר כהאבני מילואים, ועיין במנ"ח [מצוה קכ"ט אות ל"ה].

³⁷⁷ ות' בזה הקוה"ע [ג' א' ט'] דשני דינים של אי תפיסת קידושין איכא באשת איש, ולא סגי בדין כרת של ערוה בשפחה חרופה, דהתם ליכא מיתה ולהכי בעינן לדין עיכוב של רשות אחרים כמו בכל דיני ממונות, אכן הך דין לא סגי ליצור ממזרות שרק ערוה שאין בה תפיסת קידושין מחמת הדין ערוה הולד ממזר, וכ"כ החזו"א [אה"ע"ז סימן קמ"ח לדף ס"ז].

³⁷⁸ דעיין במילואי חותם [שם] שהוסיף עוד דלפי"ז גם אם קטן קונה את אשתו ביבום, דשיטת רש"י דקני לה לכל דבר [ותוס' שם חולקים] דגם הכא ליכא מיתה ויהיה תפיסת קידושין וגם בזה יהיה מחלוקת הנ"ל, אלא שהביא שזה תלוי בפלוגת האחרונים אם נתמעט רק ממיתה או גם מכרת.

אלא שהביא שם שזה תלוי בפלוגת האחרונים או נתמעט רק ממיתה או גם מכרת, דרק האבני מילואים [שם] ומנ"ח [מצוה ל"ה] ס"ל שאין בה כרת, אבל המשך חכמה [קדושים כ' י"ד] וכ"כ באו"ש [פ"א יבום הי"ז] וברש"ש יבמות [נ"א] ובקובש"ע קידושין [אות י"ט] נקטו שיש בה כרת ושוב ליתא לנפ"מ הנ"ל.

פרק ד'

ביאור בדברי רש"י דזיקה ככנוסה,
ובדברי הגר"א בחרם דר"ג.

ביאור בדברי הגר"א בדין חרם דר"ג, ומוכיח דאיכא סברא מיוחדת בקינוי, וישוב הסתירה ברש"י.

יעויין בשו"ע [סימן קנ"ט סעיף ה'] ברמ"א שהביא בשם המהר"י מינץ [סימן י'] דאיכא חרם דר"ג לישא עוד אשה על יבמתו, ופירש הגר"א "דקיי"ל זיקה ככנוסה והויא כאשתו", הרי שהגר"א תלאו בהך פלוגתא – וכמו שכתב "דקיימא לן", ומה שכתב זיקה ככנוסה ולא כתב יש זיקה, והרי לא קיי"ל דזיקה ככנוסה, וע"כ דכוונתו דלמ"ד יש זיקה אלימא מארוסה, והיינו דלא מחסרא חופה, ולכן קרי לה כנוסה, וכנראה שהכוונה בזה דבארוסה ליכא דין חרם דר"ג, וכמבואר השו"ע [סימן ע"ח סעיף י'], ולזו כתב הגר"א דהוי ככנוסה ואינה כוונה ככנוסה ממש וכסוגי' דלהלן דבאמת קיי"ל דאינה ממש ככנוסה,

והיינו שהגר"א למד שיש מעלה ביבמה יותר מארוסה, אולם הגר"א סובר דכל העדיפות היא רק למ"ד יש זיקה, והגדר של העדיפות הוא דדנים ככנוסה מחמת האשה שהקנו לו מן השמים, ולכן איכא חרם אף דליכא חרם בארוסה, ומובאר דס"ל דלמ"ד אין זיקה ליכא חרם דר"ג.

וקשה דכו"ע מודי יש מעלה של יבמה על ארוסה דלא מחסרא חופה וזה גם למ"ד אין זיקה, וא"כ מה הוכחת הגר"א דזה רק למ"ד יש זיקה, ואולי המעלה של לא מחסרא חופה היא נמי הסיבה שיהיה חרם דר"ג גם למ"ד אין זיקה, וכן קשה מהמ"ד שיש קינוי ליבמה ולא לארוסה, ומצאנו מעלה ביבמה, ועיין בהערה ³⁷⁹ מה שנתבאר ליישב הנך קושיות עפ"י דברינו דלעיל.

אולם מבואר בגר"א חידוש נוסף בעיקר המחלוקת של יש זיקה ואין זיקה, והוא, דמה דקיי"ל יש זיקה היינו מחמת סברת ככנוסה, דאל"כ מאן ימר דלפי האמת קיי"ל דהוי ככנוסה, אולי קיי"ל יש זיקה ואינה ככנוסה, ומוכרח מהגר"א דלמד דמטעם זה גופא אלימא זיקה – והיינו דמחמת זה שהיא ככנוסה לכן יש זיקה, והיינו דבזה דנים אותה כאלימא מארוסה וככנוסה דמי, מחמת זה עצמו קיי"ל שיש זיקה.

והביאור כנתבאר לעיל בעיקר פלוגתת יש זיקה ואין זיקה, דהנך תרי סברות – אשה הקנו לו מן השמים ולא מחסרא חופה – בסברות הללו נתחדש שמתחשבים באישות לאו ידיה והיינו דאף שאינה אישות ידיה אכן האישות לגמרי אצלו יותר מכל ארוסה, ולולי זאת היא היתה כמקודשת בלי אישות – וכמ"ד אין זיקה דהא סו"ס אין זו אישות ידיה, וכל מה דקיי"ל יש זיקה היא משום שהאישות אצלו לגמרי.

ונראה דזה קרי ליה הגר"א 'ככנוסה', והיינו שהאישות של המת לגמרי מוכנסת אצלו – הקנו לו מן השמים ולא מחסרא חופה, ומחמת זה גופא יש זיקה ודמים כמקודשת שיש בה אישות.

ובקצרה – כל מה דקיי"ל יש זיקה ומתחשבים באישות הוא משום שהאישות יותר אצלו מכל ארוסה ורק מחמת מעלת יבמה על ארוסה שייך לומר יש זיקה, ואי קיי"ל יש זיקה שוב מוכרח דככנוסה ולכן מוכרח דעדיפא מארוסה ושייך בה חרם דר"ג.

מיושב בזה סתירת הרש"י אי הוי ככנוסה או לא.

בזה מיושב נמי הסתירה בדברי רש"י, דמצד אחד כתב [ד"ה אפילו בחד] – "אימא דמיא ככנוסה" ולמה הוצרך רש"י לומר דהויא ככנוסה, הא לעיל פירש"י דמ"ד אין זיקה "לא הויא כארוסה",

³⁷⁹ והביאור בזה כך – שהגר"א למד דלמ"ד אין זיקה מה דליכא חופה הוא עדות על הגריעותא שלה ולא על מעלתה, דכיון שאינו אישות ידיה לכן הקנו לו אישות זו בלי חופה, ולמ"ד אין זיקה דנים אותה כמקודשת בלי אישות כיון שזו אישות לאו ידיה, ונמצא דליכא שום מעלה – בסך הכל – של יבמה יותר מארוסה, דאדרבה, רק למ"ד יש זיקה דנים מצד המעלה של לא מחסרא חופה להשוותה כאחד יש שבה אישות.

וגם דברי השטמ"ק דבזקוקה מפר בעצמו בלי הבעל מחמת אלימות קנינו ובוזה עדיף מארוסה, דגם זה רק למ"ד יש זיקה, וכרש"י דרק למ"ד יש זיקה איכא הפרה של היבם, וכן למד הגר"א דליכא שום מעלה של יבמה על ארוסה מלבד מה שלא מחסרא חופה וזה גופא עדות על החסרון של יבמה דלאו אישות ידיה הוא.

אלא דעדיין קשה מהסוגי' – דמבואר דלחד מ"ד איכא קינוי ביבמה אף דליכא קינוי בארוסה, וזה לא שייך למ"ד יש זיקה, ומה הראיה של הגר"א דחרם דר"ג לא דמי לזה, ומכאן מוכרח שוב כדברינו דלעיל, דאיכא סברא מיוחדת בקינוי לומר דלכן מיקרי בע"ד על האישות לתבוע קינוי, וזה לא שייך לחרם דר"ג.

והוצרך לפרש כן דאילו היה דינה כארוסה אסירן קרובותי, אבל הכא למ"ד יש זיקה אמאי הוצרך לומר דהויא ככנוסה, הא בארוסה אסירן קרובותי, וביותר צ"ע, דהא לקמן [י"ט:] מסיק בגמרא דלכו"ע אין זיקה ככנוסה.

ולפי הנ"ל אין כוונת רש"י לכנוסה דלהלן אלא לדין אחר של ככנוסה וכן"ל בדברי הגר"א, והיינו דאחרי מה שנתבאר הכא דאיכא מעלות על זיקה יותר מארוסה, ונתבאר בגר"א דזה רק למ"ד יש זיקה שלשיטתו מתחשבים באישות שיש בקנין אף דלאו אישות ידיה, ונתבאר עוד, דהמעלה הזו של זיקה מעל ארוסה מיקרי "ככנוסה", ונתבאר עוד, דזה בא מחמת "האשה הקנו לו מן השמים", ולכן לא מחסרא חופה, וזה ה"ככנוסה" דהיינו בלי צורך בחופה.

והן הן דברי רש"י, דכל מה ששייך לומר יש זיקה היינו משום דאמרינן שהאישות היא אצלו – ככנוסה – אישות המת כנוסה אצלו ולכן לא בעי חופה, ולולי זאת כו"ע היו אומרים אין זיקה, וא"ש.

שיטת רש"י דנדרים מישך שייכא ליש זיקה – היינו לשיטתו ביש זיקה שתלוי על ככנוסה.

ונראה להוסיף דמעתה – אחרי מה שנתבאר כאן בשיטת רש"י י"ל דאזיל לשיטתו, דהנה כבר נתבאר דלשיטתו הכח הפרה שיש ליבם בנדרים מישך שייכא ליש זיקה ומפר לבד – ונראה דאזיל לשיטתו בעיקר הגדר של יש זיקה – והיינו דלדידה תלוי בזה שזיקה היינו ככנוסה, ואל"כ לא מתחיל כל עיקר הדין של יש זיקה – וכנתבאר, ושוב א"ש למה מצי מפר לבד, דבאמת עדיף מארוס, והינו כדברי השטמ"ק דאליה קנינו יותר מארוס, והיינו כנ"ל דלא מחסרא חופה, ודו"ק.

פרק ה'

סיכום סברות הפוכות בין ארוסה ליבמה.

סיכום.

לסיכום - עד כאן נתבאר שורש המחלוקת אי יש זיקה או אין זיקה, ולמה נדרים דאורייתא תלוי בקרובות דרבנן, שהכל אחד – האם מתחשבים באישות של המת, עוד נתבאר דלמ"ד יש זיקה ע"כ דאיכא מעלה על ארוסה, והאישות אצלו ולכן מתחשבים בהאי אישות, עוד נתבאר דמעלת קינוי ביבמה היא מעלה בפני עצמה בלי שייכות למחלוקת של יש זיקה ואין זיקה, עוד נתבאר דכל הנידון של סוטה לבעלה ואי תפיסת קידושין ביבמה הוא נידון אחר לגמרי מצד גדרי האיסור יש יבמה לשוק אי דומה לאיסור ערוה של אשת איש או לא.

סברות הפוכות בין יבמה לארוסה, ונמצא ג' חלוקות, א] אלימא יבמה, ב] יבמה גרע מארוסה, ג] פלוגתא דיש זיקה ואין זיקה.

ומעתה נבאר את מה שמצאנו שיש סברות הפוכות בין יבמה לארוסה – ואיכא בזה ג' חלוקות:

א] בכמה דינים ארוסה קיל מיבמה:
א] יש מי שסובר דחמיר לגבי קו"ס, ב] כו"ע מודי דחמיר דלא מחסרא חופה, ג] יש מי שסובר דחמיר יש זיקה לגבי נדרים דמפר היבם לבד [שטמ"ק בנדרים שם].
ב] לעומת זאת - מצאנו דארוסה חמירא בכמה דברים, שהיא בסקילה ויבמה בלאו, ויתכן דליכא בה קו"ס וגם לכו"ע ליכא איסור קרובות מה"ת ביבמה, ויתכן דליכא בה דין סוטה ודין אי תפיסת קידושין.

ג] מלבד כל זה איכא פלוגתא דיש זיקה ואין זיקה כלפי נדרים דאורייתא וקרובות דרבנן וכלפי נפילה ליבום.

ביאור כל הנ"ל.

אחרי כל הנ"ל הכל מבואר – הכל מתחיל מזה דהכא איכא אישות של המת, וע"כ שנתחדש חידוש דהקנו לו מן השמים, ולכן כבר דנים שהאישות כבר אצלו עד כדי כך דלא מחסרא חופה, וכו"ע מודי בזה שהקנו לו אישות ובזה עדיפא מארוסה דלא מחסרא חופה, אלא דלמ"ד יש זיקה יכול כבר להפר נדרים טפי מארוס מחמת סברות הנ"ל, דהקנו לו מן השמים להיות עדיף מארוסה.

אכן אכתי גרע, שהאיסור יבמה לשוק הוא איסור פחות חמור מחמת זה שאינו אישות ידידה, ולכן ליכא סקילה, ולכן לכו"ע ליכא איסור קרובות מה"ת, והדין סוטה ודין אי תפיסת קידושין תלויים בגדר האיסור יבמה לשוק אי הוי כערווה של אשת איש או לא. הדין קו"ס הא דין בפני עצמו בסברות דשייכי לעיקר הגדר של תביעה של הבעל על האישות שלו, וכנתבאר לעיל.

פרק ו'

בשיטות הראשונים

אי איסור קרובות מה"ת או דרבנן.

רוב דיעות דאיסור קרובות מדרבנן.

דעת רוב ראשונים דאיסורא דקרובות בזיקה אינו אלא מדרבנן, דהנה, עיין ברש"י [כ"ז. ד"ה לעולם / כ"ח: ד"ה משום מצוה / מ"א: ד"ה הרי קטנה] דמפורש שזה מדרבנן, ועיין בהערה ³⁸⁰ במה שיש להעיר בזה, וכפשוטו ההוכחה לזה היא ממה דחולצת ובכל ערווה דאורייתא ליכא חליצה, וכן הוכיחו בהדי' ברמב"ן וברשב"א לקמן [כ"ז:], ועיין נמי להלן בתוס' הרא"ש [כ"ט: וע"ע ברמב"ם [פ"א יב"ח הי"ג] "וכל האיסורין האלו מדבריהן", וע"ע בלשון החינוך [מצוה ר"ן] שהאריך יותר בזה וז"ל "ומ"מ איסור אחות חלוצתו ואפילו אחות זקוקתו קיי"ל אליבא דהלכתא מדרבנן הוא, כי התורה לא אסרה כי אם אחות נשואתו או ארוסתו אבל הזקוקה לו אע"פ שמן השמים הקנוה לו אין אחותה בכלל איסור תורה וכו'", עכ"ל. וכפשוטו זה גמרא מפורשת להלן [כ"ז:]: דזיקה דרבנן ולכן לשי' רב ליכא בזה דינא דנאסרה שעה אחת אסורה עולמית, אכן בתוס' ובראשונים שם הביאו בשם הר"ח דכוונת הגמ' דרב לטעמיה דס"ל אין זיקה וכל האיסור הוא רק מדרבנן משום ביטול מצות יבמים. וברשב"א [שם] נסתפק אם לדעת הר"ח איסור קרובות בזיקה הוא מדאורייתא, ובסוף דבריו הכריע הרשב"א דגם הר"ח מודה דהך איסורא אינו אלא מדרבנן, אלא כוונתו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וע"כ אית בה דינא דנאסרה.

כמה מקורות שזה מה"ת.

אולם כבר העירו מדברי המהרש"א לעיל [ח']. שהביא בזה ב' צדדים, עיי"ש בב' התירוצים [שם], דהנה בתוס' ישנים הק' [שם] לשינויא דהואיל ואשתרי אשתרי דקרא דעליה איירי בנשא מת ואח"כ נשא חי וקשה דהאיך נשא החי את אחותה הא הו"ל אחות זקוקתו, ות' דהך איסורא אינו אלא מדרבנן, אולם המהרש"א לא ניחא ליה בזה, והוסיף די"ל דהך סוגיא אזלא כמ"ד אין זיקה.

והגרנ"ט הביא את הנמו"י בסוגיין שהאריך לבאר דאף דאיכא איסור אחות זקוקתו למ"ד יש זיקה אולם אעפ"כ איכא בה תפיסת קידושין, וכן מדויק במאירי בסוגיין שהאריך לבאר דיש בה חליצה ותפסי בה קידושין, וכפשוטו נראה דמדויק כנ"ל דאית בה איסור דאורייתא, ואזיל לשיטתו לעיל [ח'] דת' לקושי' התוס' ישנים ומהרש"א באופ"א דאיירי כשנתייבמה ושוב אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי לגבי נפילה שניה, וממה דלא תירץ כהתו"י משמע דס"ל דהך איסורא הוא איסור דאורייתא, אולם כל זה סתירה למאירי לקמן [כ"ז:]: שכתב להדיא שזה רק מדרבנן, וצ"ע בזה ³⁸¹.

אולם עיין באור שמח [קונטרס זיקה סוף אות ל'] שכתב דלדברי הירושלמי איסור קרובות בזיקה הוא מדאורייתא, ויעו"ש שכ' דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי ³⁸².

³⁸⁰ ויש לעיין מדבריו לעיל [ח':] דמשמע דזיקה כקידושין ואחות זקוקתו דאורייתא, אלא דלא אלימא להפטר מחליצה כאח"א. ³⁸¹ וע"ע בלשון המאירי לקמן [ק"י - לפני ד"ה המשנה השמינית] שכתב "ויש בה איסור אחות אשה של סופרים שהוא חמור הרבה".

³⁸² ומקור הדברים מדברי הירושלמי ריש פרק ד"א שהק' מ"ט במתו ב' בעלי אחיות לית בהו דין יבום ומשני "שנייא היא הכא שיש בו איסור אחיות", ומקשה ע"ז אלא מעתה לא יהו צריכות הימנינו חליצה, "א"ר מתניה ע"י זיקה ואין בו איסור אחיות

ועיין בזה להלן [סוף סימן נ"ה] דנפ"מ בכל זה לגבי צרת ערווה בזיקה – עיי"ש מה שנתבאר בזה.

ברורות", ומשמע מדברי הירושלמי דבאמת יש בזה איסור דאורייתא אלא דאי"ז איסור ברור, וכנראה כוונתו דהך איסורא לא חמיר כ"כ כאחו"א ואין בו כרת ומשו"ה לא פטרי' להו מן החליצה ודו"ק.

סימן נ"ד

הפקעת זיקה ע"י מיתה וערוה ויבו"ח.

במיתה לא פקעה 'בכדי' – ולכן יש המשך לאישות כלפי איסור קרובות. / / אף דבמיתה לא פקעה 'בכדי' אבל ביבום וחליצה פקעה ומותרת לייבם. / / דרכו של המשנה ר"א בזה – דהוי כאישות לזמן. / / הוכחה דגם מת היבם דומה למתה היבמה, והביאור בזה. / / דברי הראשונים בזה דלמפרע פקע. / / בדברי הקה"ל לגבי נאסרה, ומבאר דנעקר מכאן ולהבא למפרע. / / תמיהת האמרי משה משליחותיהו ומבאר דרק האישות שיש בזיקה פקע למפרע ולא עיקר הזיקה. / / מבאר דגם בשיטת ר"ל בירושלמי – מוכרח דמתחלקים הדין עקירה למפרע בזיקה – בין היתר לשוק לבין עיקר הזיקה. / / סיכום – כו"ע מודי שיש דינים בזיקה שמתבררים למפרע שלא היו אלא אצל החולץ, ויש דינים שלא מתבררים, ונחלקו ר"י ור"ל באיזה דינים /

במיתה לא פקעה 'בכדי' – ולכן יש המשך לאישות כלפי איסור קרובות.

בסוגי' דנו לחלק בין מחיים ללאחר מיתה – "אלא אי אמר הכי הו"א מחיים אבל לאחר מיתה פקעה לה זיקה קמ"ל דזיקה בכדי לא פקעה".

והנה יש לעיין דמה מהני הא דפקעה זיקה, הא חמותו אסורה אפילו לאחר מיתת אשתו, ואף אי פקעה בכדי אסורה, ומפורש הכא שאינו כן, דמפורש דכל מה דאיכא איסור קרובות לאחר מיתה, היינו דאיכא המשך האישות לענין זה, ולכן היכא דפקע וליכא המשך האישות ליכא איסור קרובות, וכל הדיון בסוגי' הוא האם פקעה בכדי או לא פקעה בכדי, ועיין באתון דאורייתא [כלל ח'] שהסתפק בעיקר הדין איסור קרובות לאחר מיתה, האם מטעם דהיתה אסורה או משום שיש המשך האישות, והוכיח מהכא כנ"ל – דכן מפורש בגמרא.

אלא שהקשה דא"כ גם בגירושין נצטרך לומר כן, וקשה דלמה ליכא חסרון כריתות, עוד תמה דמצאנו בגירושין חוץ מפלוני דאחרי שאחר כבר קידשה מותר כבר בפלוני דנתרוקנה כל האישות לשני, וכמבואר בתוס' בהמגרש [פ"ג], וגם הכא נימא כן לגבי איסור קרובות אחרי שנישאת לאחר, וצ"ע, אכן כן מפורש בסוגיין.

ובישוב ב' הנך קושיות העירני תלמיד אחד דחלוקין נינהו אישות ממקודשת, וכדחילקנו בקידושי עובר, הרי החסרון כריתות הוא ב'קונה עצמה' של הגט שעומד מול הדין 'האשה נקנית' בקידושין, והכא הנידון הוא המשך האישות לגבי קרובות, ולא המשך הקנין, והיינו שארות דעדיין "אשתו" הוא לענין זה אף דאין לו בה קנינים כלל וכלל, וכמו שאישות מפילה ליבום וממשיכה אחרי מיתה וזה לא שייך לקנין של המת, ולכן זה תלוי ביש זיקה ואין זיקה וכתבאר, כמו כן הענין של קרובות תלוי בזה, ומה דמצאנו דבגירושין חוץ מפלוני דאחרי שאחר כבר קידשה אחר מותר כבר בפלוני דנתרוקנה כל האישות לשני, היינו שיש סתירה שתהיה מיוחדת ומקדושת לשני אנשים, והיינו שיש סתירה ב'נקנית' ולא שייך שתהיה נקנית לראשון כלפי כל העולם אם היא נקנית לשני כלפי כל העולם, ודו"ק.

ובעיקר האי יסוד כבר האריך בחידושי הגרש"ש"ק [סי' י"ט] והוכיח כן מכמה אופנים דליכא המשך לדין קרובות אחרי שכבר אין אישות, א' באופן דפקעי האישות בזה שהיא נהיתה לערוה עליו לשיטת רש"י להלן [מ"ט], ב' בחצי שפחה שיש בה אישות קלושה ושיחררו אותה דלפי הצד דפקעי, הדין הוא שמותרת בקרובים, וזה מטעם הנ"ל, ג' ההוכחה השלישית היא מסוגיין, עיי"ש. ועיין ירושלמי [פ"ב ה"א] דכתב דלפי האמת ליכא איסור אחר מיתה "זיקה היתה לה כיון שמתה בטלה", והיינו כנ"ל דאי נתבטלה באמת ליכא המשך לאיסור קרובות.

אף דבמיתה לא פקעה 'בכדי' אבל ביבום וחליצה פקעה ומותרת לייבם.

ובאמת דמצינו כמה גווני דלפי האמת פקעה הזיקה ולכן באמת בטל האיסור קרובות, וכדלהלן:

א' עיין במשנה להלן [מ"א]. דמבואר דלאחר שאחד מהאחים ייבם את היבמה פקע איסור אחו"ז משאר האחים.

ב' במשנה להלן [מ'] מבואר דכשאחד מהאחים חלץ ליבמה הותרו שאר האחים בקרובותיה, וע"ע בהערה ³⁸³ לגבי החולץ עצמו.

³⁸³ והיינו דלא רק לגבי האחים אמרינן כן אלא אפי' לגבי החולץ עצמו, דאחות חלוצתו היא גזירה אטו אחות גרושתו, דאסור גם למ"ד אין זיקה דליכא איסור קרובות, וע"כ דהוי גזירה נפרדת, וגם למ"ד יש זיקה מוכרח כן וכמבואר להלן במאירי במשנה להלן [מ'] דשאר האחים שלא חלצו מותרים בקרובות החלוצה, שכתב "אע"פ שפסקנו יש זיקה ליאסר קרובות מחמת הזיקה,

[ג] להלן יבואר בראשונים דלצד דקידושין מפקעי זיקה, אז היה נותר האיסור אחות זקוקתו, ושי' התוס' דבנישואין אליבא דאמת אמרי' דמפקעי זיקה, וחל היתר בקרובות.

ובביאור החילוק צ"ל דיב"ח מפקיע את כל הזיקה כיון שכל הזיקה נתחדשה עבור היב"ח, לכן אחרי היב"ח ממילא פקע הזיקה, שהזיקה הגיע למטרה שלה, אולם במתה היבמה ליכא פקע דהזיקה לא הגיע למטרה שלה, אולם אכתי קשה מערוה דאחרי שחל ערוה נמי הותר האיסור קרובות, והתם לא הגיע הזיקה למטרה שלה וליכא פקע.

וצ"ל דשאני ערוה שחל 'פטור' בעיקר החיוב יב"ח, ולכן פקע הזיקה שכל הזיקה היא אך ורק עבור יב"ח ולכן 'פטור' ביב"ח היא 'הפקעה' בזיקה, ודלא כמיתה דאינה בגדר פטור אלא שא"א לייבם, וזה מה שאמרו בגמרא דלא פקע - "בכדי" - ודו"ק.

ועיקר האי חילוק מבואר נמי במשנת ר"א [סימן ט"ו] דבזה חלוק מתה מערוה ויב"ח דבכולהו איכא 'פטור' והפקעה מנפילת יבום, ובמיתה ליכא פטור, לכן רק ביב"ח וערוה פקע לזיקה.

וצריכים להוסיף - הנידון בסוגי' היא האם פקע 'בכדי' או לא, ומה נקרא פקע 'בכדי' תלוי בהנ"ל, דהפקעה ופטור מיבום לא מיקרי 'בכדי', ורק מתה היבמה שהוא חסרון היכי תימצא לייבם מיקרי 'בכדי' דו"ק.

דרכו של המשנת ר"א בזה - דהוי כאישות לזמן.

אולם בעיקר הגדר ד'פקעי זיקה' הוסיף בזה הבנה נוספת - והוא, דעיקר האישות דזיקה חלוק מכל אישות דכל האישות נתחדשה אך ורק ליב"ח, וא"כ הרי זה כקידשה לזמן, דבזה פשוט דליכא איסור קרובות אחרי הזמן, דכלפי הזמן המשוויר מעולם לא היתה אישות וכאילו שבחלק באשה ליכא אישות ואין שם איסור קרובות.

ועפ"ז ביאר דזה החילוק בין מתה ליב"ח דביב"ח אמרינן דכלפי הזמן של אחרי יב"ח מעולם לא נתקדשה, אכן כלפי הזמן של אחרי מיתתה היתה זקוקה, ואיכא אישות וזיקה כלפי הזמן ההוא, ודן שם לגבי ערוה, וביאר כנ"ל דערוה - כיון שהיא 'פטר' ביב"ח, הרי כלפי מצב של הפקעה מיבום מעולם לא היתה זקוקה ומעולם לא היתה זיקה.

הוכחה דגם מת היבם דומה למתה היבמה, והביאור בזה.

אולם העיר בזה במשנת ר"א דמבואר בסוגי' דמיתת היבם שוה למיתת היבמה, דמבואר בסוגי' דלמ"ד יש זיקה איכא צרת ערוה בזיקה, והיינו שיבמה שזקוקה ליבם ומת היבם, הרי היא נופלת מכחו ליבם השלישי, ויהיה נפ"מ דאשתו השניה נופלת ביחד עם הזקוקה הראשונה מהאח הראשון, ואי אחד מהם ערוה הרי פוטרת את השניה, וכל זה למ"ד יש זיקה, וכבר נתבאר לעיל [סימן נ"ב] שנפילת יבום חיילא מכח האישות של המת ולא מכח הקנין והמקודשת של המת ולכן דוקא למ"ד יש זיקה איכא אישות של מת.

עכ"פ זה מוכרח דגם לאחר מיתת היבם איכא המשך להך זיקה עד כדי כך שהאישות שהזיקה ממשיכה ומפילה אותה שוב ליבום מכחו, ומוכרח דלא פקע הך אישות, וצ"ע בטעמא דמילתא, הא פשוט דאיכא 'פטור' יבום במיתת היבם דלכן היא מותרת לשוק במיתתו, ומוכרח שיש פטור, וא"כ הרי זה דומה לאשה שיש בה קידושין לזמן, ומת בתוך הזמן ושוב נפלה יבום, דאחרי הזמן כבר תפסיק כל הנפילת יבום, דכלפי הזמן ההוא מעולם לא היתה אישות.

וביאר במשנת ר"א דצ"ל דליכא פטור בעיקר היב"ח, ועדיין קיימת בה אישות המת אבל אין יבם לאסור אותה, וחיילא בה היתר לשוק, אבל לא שחיילא בה פטור יבום, והיא חייבת ביבום בלי אפשרות לקיים את היבום, והמיתה גרמה שתהיה מותרת לשוק.

והעירני תלמיד אחד דבאמת כן הפשטות שהרי הגמרא בקידושין [י"ד] מדמה את ההיתר של מיתת היבם למיתת הבעל דתרוייהו מתירים אותה לשוק, וכמו שממשיך אישות אחרי ההיתר של מיתת הבעל א"כ גם אחרי מיתת היבם הוא כן, שהרי מדמינן להו אהדי, ודו"ק.

מ"מ כיון שחלץ אחד מהם נפקעה הזיקה והותרו בקרובות שנאסרו מחמת הזיקה, ולחולץ מה נאסרו מגזירת קרובת גרושה וכו', ומדויק דגם לגבי החולץ עצמו בעי' לגזירה מחודשת, וכ"מ בהמשך דבריו שם "ואמר שהוא אסור באמה שהרי דנין לחלוצתו כגרושתו ונמצאת זו באיסור חמותו ואלמלא החליצה היתה מותרת לו כל שנפקעה הזיקה מחמת חליצת אחד מן האחין וכו'".

דברי הראשונים בזה דלמפרע פקע.

אולם בראשונים מבואר דלמדו באופן אחר - דמצאנו ברש"י להלן [כ"ג: ד"ה אין מוציאין] דלאחר שא' מהם ייבם פקע הזיקה משאר האחים למפרע, וכן משמע במאירי בסוגיין שכתב דלאחר מיתה לא פקעה זיקה "אלא יבום או חליצה מפקיעתה למפרע", וכ"כ בהמשך דבריו שם "שחליצת אחד או יבום שלו מפקעת זיקה משאר אחים 'למפרע' כאילו לא היתה זקוקה לו מעולם" - ועיין ברש"י ש [שם] שהעיר דלהלן במשנה [שם] לא כתב רש"י כן - וע"ע בלשון הרשב"א להלן [י"ח. ד"ה הא דמותבין] בשם הר"מ ב"ר שניאור ורבינו יונה שכתב דלולא דברי ר"י הו"א דזיקה פקעה בכדי לאחר מיתת היבם "וה"ה דפקעה 'מעיקרא' לאחר מיתת יבמה ומותר באמה", ומדויק דהזיקה פקעה מעיקרא, וע"ע בהערה ³⁸⁴ בזה.

בדברי הקה"י לגבי נאסרה, ומבאר דנעקר מכאן ולהבא למפרע.

אולם עיין באור שמח קונטרס זיקה [אות ט"ז] - מובא בקה"י [סימן י"ח] - דתמה מהסוגי' להלן [כ"ז:]: דמבואר דבגוונא שאח אחד חלץ לא' מהיבמות לא הותרה השניה לאחיו, דהואיל ונאסרה שעה אחת באיסור אחות זקוקתו שוב אסורה עולמית, ואי נימא דע"י היבום או החליצה נתברר למפרע שלא היתה בה זיקה לשאר האחים האיך שייך בזה דינא דנאסרה, וכבר עמד בזה הרש"י ש הנ"ל, וביאר בזה דאעפ"כ שייך בה דינא דנאסרה הואיל ובשעת נפילה היה אסור ואין אני קרוא בה יבמה יבא עליה, ולכן הרי היא באיסור שלה.

אולם עיי"ש בקה"י שהביא כמה אופנים דליכא דין נאסרה היכא דליכא יבום בפועל דבעינן שיתברר למפרע דלא היה איסור, אף דלפני הברור למפרע באמת היה איסור, והביא דכן מצאנו ברשב"א להלן [ק"א ד"ה אמר רבא] בקטן דאין לייבם כיון דשמא ימצא סריס, ואפי"ה ליכא נאסרה כיון דסו"ס נתברר למפרע דלא היה איסור, והוכיח כן מכל יבמה שהרי יש דין אבחנה דממתינה ג' חדשים אולי היא מעוברת, ובזה ליכא חסרון שנאסרה.

ויצא לחדש דע"כ צ"ל דהכא מיקרי מכאן ולהבא למפרע והיינו דאיכא 'עקירה' של הזיקה למפרע ע"י היבום"ח של האח, והביא דכעין זה מצאנו, בתשב"ץ [ח"ב סי' ר"ס] דנקט דבחכם שעקר את הנדר מעיקרו אמרי' נאסרה, ובתשו' הריב"ש החדשות [סימן ד'] חולק עליו דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו לא אמרינן נאסרה, וחילק הקה"י דאינו אלא עקירה למפרע ולא ברור למפרע, הלכך שפיר שייך בזה נאסרה, וכעין סוגי' דידן, משא"כ בסריס דאיתברר למפרע וכדברי הרשב"א דאילו יבא אליהו ואומר שאינו סריס דבאמת היה מותר, וכן לגבי אבחנה דממתינה ג' חדשים דגם התם אילו יבא אליהו היה מהני, אבל הכא אילו יבא אליהו שאחד ייבם או יחלוץ לא מהני לקבוע שהזיקה רק אליו, אלא שצרכים אתה יבום וחליצה בפועל, וכן אילו יבא אליהו שהחכם יעקור את הנדר לא מהני.

אלא שהקשה שם ממיאון מלהלן [ק"ט] דבגוונא שהיבמה מיאנה בבעל לאחר הנפילה הותרה אחותה ולא אמרינן בזה הואיל ונאסרה שעה אחת אסורה עולמית, ולפמש"כ הגר"ח דמיאון הוי מכאן ולהבא למפרע מוכרח דגם בעקירה כי האי ליכא נאסרה, וזה סתירה לנתבאר הכא, ומכאן זה חידש הקה"י דמיאון היינו ברור למפרע, וזה צ"ע.

תמיהת האמרי משה משליחותיהו ומבאר דרק האישות שיש בזיקה פקע למפרע ולא עיקר הזיקה.

אולם בעיקר הדברים כבר תמה באמרי משה [סימן ז' ס"ק כ"ה ועוד] דהאיך אפ"ל דפקעה זיקה למפרע הא אנן קיי"ל כר"י דשליחותיהו דאחים ודצרה קא עבדי, וליכא למימר דרק כלפי החולץ והמייבם נתקיים החליצה ויבום אלא כלפי כולם, ופשוט א"כ שהזיקה היתה אצל כולם, וכמו שלא נתבטל הזיקה של המייבם למפרע כמו כן לא נתבטלה אצל כולם, וגם בר"ל רק מצאנו בירושלמי בשיטת ר"ל דמהני למפרע ולא מצאנו כן בבבלי - [ועיין להלן לפי הירושלמי בר"ל].

³⁸⁴ ובאמת שהדברים מבוארים להדיא ברמב"ן ברשב"א וברישב"א להלן [ל:]: שכתבו לבאר את שי' הרי"ף דבג' אחים שנים נשואים ב' אחיות ומת נשוי נכרית וגירש א' מבעלי אחיות את אשתו ומת איכא חילוק בין כנס ללא כנס, דבלא כנס לא חשיב לה כצרת ערוה בזיקה ובכנס חשבינן לה כצרת ערוה בזיקה, ובטעמא דמילתא כתבו הראשונים שם דבגוונא שכנסה השני הובררה לו למפרע למ"ד יש זיקה יעו"ש.

וביאר בזה דברור שאין כוונת הראשונים לומר דעיקר הנפילה מתבררת למפרע, דמלבד דאגן קיי"ל כר"י דשליחותיהו דאחים הוא דקעביד הרי גם בדעת ר"ל לא מצינו בבבלי דהו"ל בירור למפרע, אלא ע"כ כוונתם דמתחלקים עיקר דין זיקה והדין אישות וכנוסה שיש בזיקה, ודווקא כלפי האישות זיקה למ"ד יש זיקה נאמר דפקע למפרע, והיינו שהדין אישות לא חל לכל האחים אלא לאותו שייבם לבסוף, וע"ע באו"ש [קונ' זיקה אות ט"ז].

בטעמא דמילתא דמתחלקים עיקר הזיקה והדין אישות שבזיקה, היה נראה עפ"י מה שנתבאר לעיל ברש"י דדייק זיקה ככנוסה, ולמדנו דזה המעלה של לא מחסרא חופה, והינו שהאישות של המת לגמרי אצלו ולכן דנים את המקודשת שלו כמקודשת שיש בו אישות, ועכ"פ למדנו דלולי המעלה שתהיה כ'כנוסה' ליכא מעלת יש זיקה, והיינו דצריכין לדון שהאישות היא אצלו לגמרי לדון שיש לו אישות בזיקה.

עפ"י ז"ל דכל היכא שנתברר שהיבמה אינה עומדת ליבום כלפיו בטלה האישות ול"א שהאישות היא אצלו לגמרי לדון שיש זיקה.

ומעתה מיושב – דבכל הנך גווני דפקעה זיקה ליכא איסור קרובות, דכעת נתברר למפרע שלא היתה היבמה זקוקה לו, ומשו"ה לגבי האחים והצרות נתברר דלא היתה זיקה כלל ול"ל איסור קרובות.

מבאר דגם בשיטת ר"ל בירושלמי - מוכרח דמתחלקים הדין עקירה למפרע בזיקה – בין היתר לשוק לבין עיקר הזיקה.

ויש להוסיף בזה – הרי נחלקו ר"י ור"ל אי איכא ניתוק מכרת ללא יבנה דווקא לחולץ או לכולם, והאחרונים [קוה"ע ואמרי משה] ביארו את ר"ל ע"פ דברי הירושלמי שמבואר שיסוד מחלוקת ר"י ור"ל הוא האם חליצה ויבום זיקה לא נאמרו לכולם אלא ליבמה א' כלפי יבם אחד, והיינו שמי שתחלוץ או תתייבם יתברר שהזיקה היתה אליו, או שהזיקה קאי על כל היבמות וכל היבמין. ושם בירושלמי איכא חידוש גדול, דנפ"מ אי א' מן השוק קידש שומרת יבם, ואח אחד יבם או חלץ לצרתה, דלמפרע חיילא הקידושין, והיינו דנתברר דאין הזיקה שייכא אליה.

וביאר דר"ל ס"ל שדיני הפרשה נאמרו לכתחילה על אחת מן היבמות כלפי אחד מן היבמין - וממילא – כל הניתוק לר"ל היינו רק כלפי אחד, אבל לר"י הניתוק הוא לכולם שיש זיקה לכולם. אלא שכבר תמהו על הירושלמי – עיין בזה בשיעורי אבי עזרי לעיל [י:]: דבבא עליה יבם קטן הדין דלא אהני לן בתורת יבום אבל אין כרת והיא עדיין צריכה חליצה, ומבואר דעכ"פ מהני חליצה גם מאח אחר, וקשה דע"י חליצה של אח אחר יתברר שמעולם לא היה זיקה והיתר לקטן, וחוזר עליה הכרת, עוד תמהו בזה דהאיך משכחת לה צרת ערווה, הא היבום בצרה מברר שהערווה אינה בכלל הזיקה ואינה צרתה, ועוד תמהו מכמה מקומות.

ומוכרחים אנו לומר דגם לפי הירושלמי עיקר הזיקה היתה לכולם ולכן יש היתר לכולם גם לשיטת ר"ל – והביאור כך:

דכמו שהאמרי משה מחלק בשיטת ר"י בין האישות שיש בזיקה דדווקא בזה אמרינן דבטלה למפרע, ולכן דווקא האיסור קרובות בטלו למפרע, אבל החליצה היתה לכולם ולכן הניתוק מכרת היה לכולם, כמו כן נימא אנן בר"ל בירושלמי, דרק כלפי הניתוק ס"ל לר"ל דאיכא ביטול לזיקה למפרע, אבל הזיקה עצמה שמתירה את הכרת לא בטלה למפרע, ולכן גם בצרת ערווה וגם בא על קטן היתה זיקה לקטן ולערווה, ורק כלפי הניתוק לכרת – והיינו הדין כיון שלא בנה שוב לא יבנה – כל זה מתברר שזה מתייחס דווקא כלפי החולץ.

ומה שהוסיף הירושלמי דס"ל לר"ל כן גם לגבי האיסור לשוק ולכן יש תפיסת קידושין כלפי אחד שעשה בה קידושין ונעשה חליצה בצרתה, בזה צ"ל דגם הדין אי תפיסת קידושין שתלוי בערווה של אשת איש שיש בזיקה – וכתבאר לעיל סימן נ"ג פרק ג' בפלוגתא רב ושמואל להלן [צ"ו], דגם הדין הזה ס"ל לר"ל דמתברר למפרע שהיה רק בזיקה כלפי אחד, ודו"ק.

וכבר הבאנו לעיל [סימן ל"ז] מהבה"ג דגם ר"ל מודה דאיכא שליחותיהו לגבי להתיר את הצרות לשוק, והיינו שהאיסור לשוק שיש לכולם מחמת הזיקה שייך לכולם, ויש בזה שליחותיהו גם לר"ל.

סיכום – כו"ע מודי שיש דינים בזיקה שמתבררים למפרע שלא היו אלא אצל החולץ, ויש דינים שלא מתבררים, ונחלקו ר"י ור"ל באיזה דינים

נמצאנו למדים שיש בזיקה כמה חילוקי דינים מה פקע מכאן ולהבא ומה פקע למפרע:

א] כו"ע מודי שהאיסור לשוק מכח הזיקה שייך לכולם ולא בטלה למפרע, והחליצה מתירה לכולם את האיסור לשוק בשליחותיהו וכמבואר בבה"ג.

ב] ר"ל סובר שהדין נוסף של ערווה של אשת איש שיש באיסור לשוק קיים רק כלפי החולץ ולכן האי תפיסת קידושין שייך רק כלפי אותו א' שבסוף חלץ, ומתברר למפרע שהאיסור של כולם היה איסור בלי ערווה של אשת איש.

ג] ר"י חולק דאף הדין ערווה של אי תפיסת קידושין בלאו של יבמה לשוק שייך לכולם, אבל הוא מודה שכלפי הדין 'אישות' מתברר למפרע שהיה רק אצל החולץ, ולכן ליכא איסור קרובות אחרי חליצה.

ד] עיקר פלוגתתם הוא כלפי הלמפרע בניתוק בלא יבנה, וזה נתבאר לעיל [סימן ל"ז].

סימן נ"ה צרת ערווה בזיקה

עיקר התלייה של צרת ערווה בזיקה ביש זיקה ואין זיקה. / / כמה חידושים וכמה תמיהות דלגבי איזה הלכות איכא דין נפילה ליבום מכח הך זיקה. / / ב' גווי בצרת ערווה בזיקה, ערווה בזיקה או צרה בזיקה. / / הכא כו"ע מודי שהדין יש זיקה היינו מדרבנן, ודומה לקרובות. / / פלוגתא הראשונים אי אסור קרובות הוא מה"ת או מדרבנן, ואי הוי מה"ת א"כ למה חולצת. / / ביאור בשיטת הרמב"ם שהדין צרת ערווה בזיקה ליתא לשיטת רבי בגדר פטור צרה.

עיקר התלייה של צרת ערווה בזיקה ביש זיקה ואין זיקה.

נתבאר לעיל [סימן נ"ב] שיש כמה חילוקי דינים בתלויים בנידון של יש זיקה ואין זיקה, ונפ"מ לגבי קרובות ונדריים, ונתבאר שתלוייהו תלויים באישות ולא סגי בזה בדין מקודשת, ולמ"ד אין זיקה יש כאן מקודשת בלי אישות, אולם יש דין נוסף שתלוי נמי בהנ"ל, והיינו הדין צרת ערווה בזיקה - דמבואר בסוגיין [י"ח]. שיבמה של ראובן שזקוקה לשמעון, אם ערווה היא כלפי לוי, ומת שמעון לפני היבום, הרי ערווה זו אוסרת את אשתו השניה של שמעון מדין צרת ערווה בזיקה, והיינו דדיינינן כאילו שהערווה שזקוקה לשמעון היתה נשואה לשמעון, ונפלה ליבום ללוי גם מכח שמעון.

וצ"ל דגם דין זה תלוי באישות ולא בדין מקודשת, והיינו שענינו של נפילת יבום מתחיל בהמשך אישות המת, ולא בהמשך קנינו של המת, ואם דנים שיש אישות אצל היבם והיינו בזיקת היבם על יבמתו איכא אישות, ולכן היבם אוסר בקרובות זקוקתו ומפר נדריים של יבמתו, דאצלו בקנינו ביבמה איכא אישות, שבזיקת היבם שיש לו על יבמתו איכא אישות – וכנתבאר דלא מחסרא חופה ולא רק שנשאר אישות המת שמכחו מייבמים, אלא שהאישות הזו כבר מתייחס ליבם, א"כ במיתת היבם חיילא נפילה נוספת מכח הך אישות, ודו"ק, וזה תלוי ביש זיקה ואין זיקה.

כמה חידושים וכמה תמיהות דלגבי איזה הלכות איכא דין נפילה ליבום מכח הך זיקה.

איברא שכבר העירו הראשונים דא"א לומר דכלפי כל ההלכות נתחדש דאיכא דין נפילה ליבום מכח הך זיקה, ומוכרח כן, וכדיבואר:

דהנה, יעוי' ברש"י [ל': ד"ה זו היא] שהק' דא"כ בגוונא שמת ראובן ואח"כ מת שמעון הו"ל לאסור את אשת ראובן להתייבם ללוי מדין אשת ב' מתים, דהא לאחר שמת שמעון אית בה עוד נפילה מכח הזיקה דשמעון, ותל' דכיון דאשת ב' מתים אינו אלא מדרבנן לא גזור רבנן אלא ע"י מאמר.

ובח' הרמב"ן [תחילת העמוד ב'] הביא את דברי רש"י והוסיף לתמוה דא"כ בכל ג' אחים שהיו נשואים נשים נכריות ומתו ב' אחים בזה אחר זה, הו"ל למיסר ללוי לייבם את ב' היבמות מדין בית אחד הוא בונה ואינו בונה ב' בתים, וכן הו"ל למיסר לחלוץ לחדא ולייבם לחדא מדין לא יבנה, ותל' דכיון דאיסור זיקה אינו אלא מדרבנן לא גזרינן אלא במקום ערווה ולא במקום עשה בעלמא דבית א' הוא בונה או לאו דלא יבנה יעו"ש.

אולם עיין בישרש יעקב בסוגיין דתמה ע"ד היש"ש והרמ"א, דהנה ביש"ש בפרקין [סימן ג'] נסתפק אי גזור שניות בזיקה או דלמא כל האיסור הוא רק בעריות דכרת, והכריע דגזור שניות בזיקה, עוד הביא מהרמ"א [סו"ס קנ"ט] – מובא לעיל [סימן נ"ג] דמי שנפלה לו יבמה א"י ליקח אשה אחרת קודם שחלץ ליבמתו, דכיון דקיי"ל יש זיקה א"כ יש בזה משום חרם דר"ג שלא ליקח ב' נשים יעו"ש, ולמדנו מדברי הרמ"א שהגזירה דיש זיקה נאמר גם בשאר איסורים שאינם איסורי עריות דאורייתא, והק' הישרת יעקב דמה יתרצו הרמ"א והיש"ש על קושית הרמב"ן דהאיך מותר ליקח ב' יבמות נכריות שנפלו מב' בתים - ויבואר.

ב' גווי בצרת ערווה בזיקה, ערווה בזיקה או צרה בזיקה.

הנה - בסוגיין איירי שהערווה - אאשה"ב - נפלה מראובן ונפלה שוב משמעון ע"י הזיקה לשמעון, והצרה היתה אשתו של שמעון, אכן עיין בראשונים וברש"י להלן [ל'] ושם מבואר דאיכא גוונא שאשת שמעון היא הערווה והנפילה משמעון מכח הזיקה מראובן אינה ערווה והיא הצרה, ושי מחלוקת בראשונים אי אסרינן ללוי ליקח את צרתה בזיקה שנפלה מראובן, והיינו דהכא עדיפא, שכיון שלוי יכול ליקח את הצרה מחמת ראובן, שוב לא חשבינן לה כנופלת לו

מחמת שמעון, דכמו שבחיי שמעון היה מותר לו ללוי ליקח את אשת ראובן בתורת יבום דראובן, הכא נמי לאחר מיתת שמעון הדין כן, ואין בזה משום צרת ערוה, ופשוט דלפי שיטה זו לק"מ קושי' רש"י דהו"ל אשת ב' מתים, וכן ל"ק קושי' הרמב"ן דאיכא עשה דבית אחד הוא בונה ודו"ק.

ומעתה פשוט שכל קושי' הישרש יעקב על היש"ש והרמ"א היינו מכח שיטת רש"י והרמב"ן, ויתכן דשיטתם בפלוגתא דלעיל כהחולקים על רש"י והרמב"ן - ובעיקר פלוגתא זו עיין בברכ"ש [סימן י"ד ס"ק ה'], ואכמ"ל.

הכא כו"ע מודי שהדין יש זיקה היינו מדרבנן, ודומה לקרובות.

מבואר בגמרא דאף למ"ד יש זיקה וחשיבא כצרת ערוה בזיקה אכן חולצת ולא מתייבמת, ומבואר א"כ דגם למ"ד יש זיקה אין זה אלא מדרבנן ומה"ט צרתה חולצת ולא מתייבמת, ולכאן זה תלוי בפלוגתא הראשונים אי יש זיקה היינו מדרבנן או מה"ט, דלעיל [סימן נ"ג] הבאנו את קושי' התוס' הרא"ש להלן [כ"ט] על רש"י שלמד שיש זיקה היינו בנדרים, ומדמינן נדרים דאורייתא לקרובות דרבנן, והתוס' הרא"ש חולק שאין שייכות ביניהם, ולדידיה כל האישות דזיקה היא רק מדרבנן, אולם לשיטת רש"י עצם האישות דזיקה היא מדאורייתא וכחזינן לענין הפרת נדרים, ורק לענין איסור קרובות דינו מדרבנן.

ומעתה יש לעיין לגבי צרת ערוה בזיקה, דמפורש בגמרא שזה רק מדרבנן, ונכתבאר, דקשה לרש"י דס"ל דלמ"ד יש זיקה אית בה אישות מדאורייתא ומ"ט לא נימא דהך אישות תאסור צרה. ונראה דלנכתבאר לעיל [סימן נ"ג] לחלק בין נדרים לקרובות, דסו"ס אישות של המת הוא ולא אישות דידיה אלא שיש לזה דין של מקודשת עם אישות כיון דלא מחסרא חופה וזה רק מהני כלפי נדרים ולא כלפי קרובות, שבקרובות הנידון הוא נידון האם היא 'אשתו' או לא, ולפי"ז ה"ה דנפילת יבום תלוי בזה שהאישות שלו מפילה אותו ליבום, ודומה לקרובות.

פלוגתא הראשונים אי איסור קרובות הוא מה"ט או מדרבנן, ואי הוי מה"ט א"כ למה חולצת.

עיין לעיל [סימן נ"ג פרק ה'] שהבאנו כמה שיטות בראשונים דס"ל דאיסור קרובות הוא מדרבנן, דכן מפורש עיין ברש"י³⁸⁵ וכפשוטו ההוכחה לזה היא ממה דחולצת ובכל ערוה דאורייתא ליכא חליצה, וכן הוכיחו בהדי' ברמב"ן וברשב"א לקמן [כ"ז:], וע"ע בהערה³⁸⁶ שהבאנו כן מכמה ראשונים ובמה שיש לדון בשיטת הר"ח, אולם כבר העירו מדברי המהרש"א לעיל [ח']. שהביא בזה ב' צדדים, ועיין בהערה³⁸⁷, והגרנ"ט הביא את הנמו"י בסוגיין שהאריך לבאר דאף דאיכא איסור אחות זקוקתו למ"ד יש זיקה אולם אעפ"כ איכא בה תפיסת קידושין, וכן מדויק במאירי בסוגיין שהאריך לבאר דיש בה חליצה ותפסי בה קידושין, וכפשוטו נראה דמדויק כנ"ל דאית בה איסור דאורייתא³⁸⁸, אולם כל זה סתירה למאירי לקמן [כ"ז:] שכתב להדיא שזה רק מדרבנן,

³⁸⁵ [כ"ז. ד"ה לעולם / כ"ח: ד"ה משום מצוה / מ"א: ד"ה הרי קטנה].

³⁸⁶ דעיין נמי להלן בתוס' הרא"ש [כ"ט:] וע"ע ברמב"ם [פ"א יב"ח ה"ג] "וכל האיסורין האלו מדבריהן", וע"ע בלשון החינוך [מצוה ר"ו] שהאריך יותר בזה וז"ל "ומ"מ איסור אחות חלוצתו ואפילו אחות זקוקתו קיי"ל אליבא דהלכתא דמדרבנן הוא, כי התורה לא אסרה כי אם אחות נשואתו או ארוסתו אבל הזקוקה לו אע"פ שזמן השמים הקנוה לו אין אחותה בכלל איסור תורה וכו'", עכ"ל.

וכפשוטו זה גמרא מפורשת להלן [כ"ז:] דזיקה דרבנן ולכן לשי' רב ליכא בזה דינא דנאסרה שעה אחת אסורה עולמית, אכן בתוס' ובראשונים שם הביאו בשם הר"ח דכוונת הגמ' דרב לטעמיה דס"ל אין זיקה וכל האיסור הוא רק מדרבנן משום משום ביטול מצות יבמים.

וברשב"א [שם] נסתפק אם לדעת הר"ח איסור קרובות בזיקה הוא מדאורייתא, ובסוף דבריו הכריע הרשב"א דגם הר"ח מודה דהך איסורא אינו אלא מדרבנן, אלא כוונתו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וע"כ אית בה דינא דנאסרה.

³⁸⁷ דעיי"ש בב' התירושים [שם], דהנה בתוס' ישנים הק' [שם] לשינויא דהואיל ואשתרי אשתרי דקרא דעליה איירי בנשא מת ואח"כ נשא חי וקשה דהאך נשא אחי את אחותה הא הו"ל אחות זקוקתו, ותי' דהך איסורא אינו אלא מדרבנן, אולם המהרש"א לא ניחא ליה בזה, והוסיף די"ל דהך סוגיא אזלא כמ"ד אין זיקה..

³⁸⁸ ואזיל לשיטתו לעיל [ח'] דתי' לקושי' התוס' ישנים ומהרש"א באופ"א דאיירי כשנתייבמה ושוב אמרין הואיל ואשתרי אשתרי לגבי נפילה שניה, וממה דלא תירץ כהתו"י משמע דס"ל דהך איסורא הוא איסור דאורייתא.

וצ"ע בזה³⁸⁹, אולם עיין באור שמח [קונטרס זיקה סוף אות ל'] שכתב דלדברי הירושלמי איסור קרובות בזיקה הוא מדאורייתא, ויעו"ש שכ' דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי³⁹⁰. ולהנך שזה מה"ת צ"ב דלמה איכא חליצה, וי"ל דחליצה תלויה באי תפיסת קידושין, וכיון דבהנך קרובות איכא תפיסת קידושין אף שהם מה"ת, שוב איכא נמי תפיסת זיקה, וחולצות. אולם יש לומר עוד בזה, דעיין בירושלמי [ר"פ ד' אחין] - "מעתה לא יהו צריכות הימנו חליצה", ומשני "אמר רבי מתניה ע"י זיקה ואין בו איסור אחיות ברורות", וצ"ב הכוונה בזה, וביארו בזה עפ"י לשון המאירי דלעיל שביאר למה איכא חליצה ותפיסת קידושין "ששומרת יבם שמתה אסור באמה כדין חמותו לא כחמות לגמרי, שהרי חמותה גמורה אף לאחר מיתה בכרת ואין בה תפיסת קדושין אבל זו אינה חמות אלא כעין חמות ובדוגמא שלה", ומבואר דאף אי הוי דאורייתא אבל אין כאן את כל החומר של הדאורייתא, ולזה קרי הירושלמי איסור שאינו ברור, ומצאנו כעין זה בכמה דוכתי דהיכא דחסר בעיקר האיסור ליכא לכל חומר האיסור, ועיין בזה בהערה³⁹¹ כמה דוגמאות לזה, וכיון דחסר בחומר האיסור הלכך חולצת.

³⁸⁹ וע"ע בלשון המאירי לקמן [ק"י - לפני ד"ה המשנה השמינית] שכתב "ויש בה איסור אחות אשה של סופרים שהוא חמור הרבה".

³⁹⁰ ומקור הדברים מדברי הירושלמי ריש פרק ד"א שהק' מ"ט במתו ב' בעלי אחיות לית בהו דין יבום ומשני "שנייא היא הכא שיש בו איסור אחיות", ומקשה ע"ז אלא מעתה לא יהו צריכות הימנו חליצה, "א"ר מתניה ע"י זיקה ואין בו איסור אחיות ברורות", ומשמע מדברי הירושלמי דבאמת יש בזה איסור דאורייתא אלא דאי"ז איסור ברור, וכנראה כוונתו דהך איסורא לא חמיר כ"כ כאח"א ואין בו כרת ומשו"ה לא פטרי' להו מן החליצה ודו"ק.

³⁹¹ א] יעויין בזה ברש"י במכות [כ"א] לגבי כתובות קעקע דאיכא שיטות דרק בכותב שם ה' או שם ע"ז דאיכא מלקות ובלי זה איכא איסורא דאורייתא בלי מלקות, כיון שאין זה עיקר האיסור.

ב] בדומה לזה מצאנו בר"ן ריש נדרים לגבי שבועה בלי שם דליכא מלקות.

ג] כעין זה מצאנו נמי בדין חצי שיעור דאסור מן התורה ואין חייבים עליו.

ד] ברמב"ן בהשגות לספר מצוות [ל"ת שנ"ג] כתב דקריבה דעירות אסורה מן התורה כעין איסור חצי שיעור.

ה] עוד מצאנו דוגמא לזה מדברי הר"ן בנדרים [ס"ח] דלצד דבעל מקלש קליש איכא איסור דאורייתא בלא מלקות, דמאחר שאין כאן הפרה גמורה איכא איסור דאורייתא ואעפ"כ מקליש איסורא ואין לוקין עליו.

ו] כעין זה מצאנו ברמב"ם [פ"ג מהלכות מאכא"ס ה"ו] לגבי יוצא מהטמא דאסורין מן התורה ואין לוקין עליהם והרמב"ם מדמה להו "כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות", עכ"ל.

ז] כתב הרמב"ם במאכלות אסורות [פרק ז הלכה ט"ז] שבגוף הבהמה יש חוטין וקרומות שאסורים מה"ת מצד דם וחלב אבל אין בהם מלקות מה"ת, והרמב"ם מדמה לחצי שיעור - ועיין במ"מ "לפי שאין זה דם גמור היוצא צלול".

ח] כתב הרמב"ם במאכלות אסורות [פרק ח הלכה ט"ז] שאיסורי הנאה שהם מאכל, לוקין על אכילה ועל הנאה לא לוקין והמ"מ מדמה לחצי שיעור.

ט] עיין בביכורים [פרק א' משנה ט'] בדין הביכורים שמביא בנאבדו הביכורים וחייב אחריות - ויש להם חלק מהדינים של ביכורים וחסר חלק מהדינים, ועיין בדברינו באמרות אברהם - זרעא קיימא בציונים והערות [שם] שביארנו - שאף שיש לביכורים השניים דין קדושה מה"ת ודין ביכורים, אכן סו"ס חסר בדין 'ראשית' שלהם, ואף דסו"ס בכלל ראשית ניהו לגבי איסור זרות ולגבי תשלומי קרן, אכן אכתי לא מיקרי ראשית גמור לענין חומש ולגבי קריאת הפרשה - והיינו נמי כנ"ל שה'במקום' של הראשית יש לו חלק מדיני ראשית, אבל לא כל החומר של הראשית.

י] הרמב"ם [פרק י"ד שחיטה ה"ד] פסק דכלאים הבא מבהמה וחיה דמו חייב בכיסוי ואין מברכין עליו, ואם נימא דדעת הרמב"ם היא דחשוב תערובות דם חיוב בדם פטור, א"כ הא איכא כאן דם חיוב בודאי, ואמאי אינו מברך עליו, והגר"ח [שם] ביאר בזה שכל הדם יש בו צד חיוב משום צד חיה שבו, ויש בו צד פטור משום צד בהמה שלו, ולהכי הוא דפסק הרמב"ם דאין מברכין עליו, כיון דאין חיוב גמור, ואין המצוה שלמה, דהא אית ביה גם צד פטורא, ודימה לדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואף על גב דלדעת הרמב"ם שם חיובו הוא ודאי ולא מספק, אלא דכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה, והכי נמי הכא גבי כיסוי דכוותה - ועל פי כל הנ"ל יש לומר שזו כוונת הרמב"ם למה ליכא ברכה בכיסוי הדם - והדברים קרובים לדברי הגר"ח שחסר בשם חיה גמורה כיון שיש כאן גם 'צד' בהמה - ועיין בחת"ס על סוגיות [בלומנטל - סי' מג - סוגיא דחצי שיעור - ד"ה דחזין] דמדמה כיון לחצי שיעור - וזה משום שהוא סובר שיש בכוי "כלשהו שור כשב ועז", אבל אינו "שור כשב ועז" גמור - ונראה שיש לפרש כן בדומה לדברי הגר"ח - דלהכי לא מיקרי מצוה שלימה - דהוי כעין חצי שיעור בתורת חיה שבו - הלכך אינו מברך, וגם זה דומה להטפת דם ברית - כעין מצות מילה, אבל אינה מצות מילה גמורה.

יא] בדין כלאי בגדים בעיני דווקא צמר אילים ורחלים, שאין לך קרוי 'צמר סתם' אלא צמר אילים ורחלים, אבל בשאר צמר צריך ליתן שם לווי, צמר גמלים צמר ארנבים צמר עזים - הלכך לא נכללו באיסור תורה של כלאי בגדים - עיין בזה בכלאים [ריש פרק ט'] - ויעויין בשו"ע [יו"ד כלאי בגדים ריש סימן רצח] - "רחל בת עז, צמרה אסור עם פשתן, מפני מראית העין" וכך לשון הרמב"ם [כלאים ריש פרק י'] - ועיין בכסף משנה [שם] שהביא מקור מבכורות [י"ז] "רחל בת עז אין לוקין על צמרה משום כלאים" וכתב - "משמע לרבינו דמכל מקום אסורה מפני מראית העין דלא גרע משירים וכלך" והקשה עליו "ותמיהא לי דהל"ל דמדאורייתא אסורה אלא שאין לוקין דהכי משמע לישנא דאין לוקין על צמרה - וי"ל דכיון דלא אשכחן לה רמז בתורה לית לן למימר הכי", ויעויין בביאור הגר"א [יו"ד שם] שכתב "מפני מראית העין. כמו שירים וכלך. אבל בגמ' שם

ואי נימא כן דחסר בכל חומר הערווה, שוב י"ל דגם חסר בעיקר השם צרת ערווה בזיקה, אלא שלא ברור למה נימא כן, הרי הערווה והצרה הם ערווה וצרה גמורים, ורק האישות של הזיקה אהני לן לענין נפילה נוספת, והקלישות אינה קלישות בערווה אלא בנפילה.

ואולי נימא שכל הנפילה היא נפילה קלושה דכמו שהערווה אינה ערווה גמורה מכח אישות כזו כמו כן הנפילה אינה נפילה גמורה מכח אישות כזו, ונמצא שלצרה איכא נפילה גמורה ולערווה איכא נפילה שאינה גמורה, והרי אינה צרת ערווה אלא עד כמה שנפלו כהדדי בנפילה אחת, ועד כמה שחסר בנפילה חסר גם בדין צרת ערווה, ודו"ק, אלא שכל זה אינו ברור, דאיזה גדר איכא בנפילה שאינה גמורה, וצ"ע.

ביאור בשיטת הרמב"ם שהדין צרת ערווה בזיקה ליתא לשיטת רבי בגדר פטור צרה.

יש לתמוה בשיטת הרמב"ם [פ"ו מיבום ה"ח] שפסק דבג' אחין והשלישי אינו בעולמו והשני עשה בה מאמר ומת שהשלישי חולצת ולא מתייבמת לצרה מכח השני, דהו"ל צרת אאשה"ב - והיינו כמו שהביאו בסוגיין, אלא דבמ"מ ובטור [סימן קע"ג] תמהו דהא קיי"ל יש זיקה ולדידן גם בלא מאמר הו"ל צרת אאשה"ב בזיקה וכל זה מבואר בסוגיין.

ועיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ס"ק שי"ד] שביאר בזה דהרמב"ם למד דהא דמבואר בגמרא דלמ"ד יש זיקה דהו"ל צרת ערווה, כל זה הוא אי ילפינן איסור ערוה מלצרור דערוה אוסרת צרתה - וגם לצרתה בזיקה אוסרתה הערוה, אבל הרמב"ם עצמו דיליף דין צרה מקרא דבית שאתה בונה כולו אתה בונה מקצתו והיינו כשיטת רבי, בזה חידש דבצרה ע"י זיקה אף דצרתה היא מ"מ לא מיקרי בית שא"א בונה כולו, דהערוה הויא בבית האח הראשון ולא בבית האח השני דאשת המת מקריא, ואף דאית לו בה אישות מ"מ אשת המת הויא ובבית המת היא ולא מיקרי בית שא"א בונה כולו עכתו"ד.

משמע דמדאורייתא אסור אלא דאין לוקין ועיין כס"מ - והעירני תלמיד אחד נ"י דכנראה דכוונת הגר"א הכא הוא כנ"ל דאינו צמר רחלים גמור ומושלם כיון שהרחל היא בת עז - וחסר בשם המושלם של הצמר - הלכך איסורו כעין איסור חצי שיעור. יב] כעין זה מצאנו לגבי עדל"ת בדברי הרשב"א ביבמות [סוף ו']. שכתב - שיש דרגות של עשה של כיבוד או"א, ונפ"מ עד כמה שיכולים לדחות ל"ת, ומעשה כיבוד בלי הנאה לאב הוי בכלל עשה אבל אינו עיקר הכבוד, ולכן לא הוי בכלל עשה לענין דחיית ל"ת, וכן למד הגר"א [יו"ד סימן ר"מ ס"ק ל"ו] - מובא בברכ"ש יבמות [סימן ג' ס"ק ב'] - ובחזו"א אהע"ז [סימן קמ"ח קידושין ל"ב. על תוד"ה ר"י] ביאר את הגר"א שלא חסר בגוף החיוב שהוא חייב בזה ככל חיוב כיבוד או"א, אלא שאינו עיקר העשה לענין דחייה, ומפורש כנ"ל שיש מציאות של עשה וגוף העשה בלי שייכות לכמה הוא מחוייב בעשה - וזו ראייה גדולה. יג] עיין בדברינו באמרות אברהם פרק קמא דכתובות [סימן ט] לגבי ביאת עכו"ם דנתבאר כעין זה בשיטת ר"ת ולכן איכא איסור וליכא חיוב מיתה.

יד] כעין זה מצאנו נמי במהר"ם שיק [יו"ד סימן קנה] לגבי הריגת עובר דקיל טפי - כיון דהוי כעין חצי שיעור. טו] בסוגיין צ"ל דמסברא ידעינן דאחות זקוקתו חשיבא "כעין אחו"א" מדאורייתא לענין איסור בלא מלקות וכתת, ולזה קרי הירושלמי "איסור שאינו ברור" ודו"ק.

סימן נ"ו קידושין מפקעי זיקה

עיקר הסוגי' – דמבואר דלא פקע הזיקה בקידושין דאחותה אף שהזקוקה נהיתה לערווה. / / בשיטת התוס' לחלק בין נשואה למקודשת, ובדברי הרמב"ן בזה, ומתמה טובא בדבריו. / / הדרך השניה ברמב"ן דאין חילוק בין נישואין לקידושין, ובמה שיש לתמוה עליו. / / בדברי הרמב"ן על התורה דשאני הגדר בערווה של אחו"א מכל העריות – לא לקחת אחות בתורת צרה על אחותה. / / גדר הפגם אינו בתורת אי תפיסת קידושין במקצת – אלא להגדיר אותה ראשונה לענין זה שאין המקודשת מוציאה בתור שניה. / / בדרך הראשונה של הרמב"ן כל הדין היה מי ראשונה ומי שניה.

עיקר הסוגי' – דמבואר דלא פקע הזיקה בקידושין דאחותה אף שהזקוקה נהיתה לערווה.
עיין בסוגיא [י"ח:] שמביא את המשנה להלן [מ"א] "שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה, אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך מעשה, מת אחיו יוציא את אשתו בגט ואת אשת אחיו בחליצה".

מבואר במשנה כמה חידושים:

א] מדאמרינן ליה המתן מוכרח שיש איסור אחות זקוקתו, ומכאן מוכרח שהוא סובר יש זיקה, וכמבואר בסוגי'.

ב] קידושין תופסין באחות זקוקה, שהרי אמרו שיוציא את אשתו בגט, ויש ראשונים שהוכיחו מהכא דאחות זקוקתו מדרבנן.

ג] עוד למדנו במשנה שהגם שהיבמה נעשית עליו לערווה של אחות אשתו, אחרי שחלו הקידושין באשתו, מ"מ נשאר בה זיקה כלפי היבם ומש"ה היבם עדיין אסור באשתו שהיא אחות זקוקתו - ולכן אומרים לו 'המתן'.

ד] לא רק שהזיקה קיימת לגבי הדין שהזיקה אוסרת את אחות זקוקתו אלא שהיא עדיין זקוקה לחליצה ממנו, וכמפורש במשנה דיוציא את אשת אחיו בחליצה.

אולם מעתה מבואר שיש כאן סתירה מיניה וביה, דזה פשוט שאיסור ערווה מפקיע זיקה מהיבמה ולכן היא פטורה ביבום וחליצה, ולמה הכא אין היבמה נפטרת מיבוי"ח אחרי שהיא נעשית לאחו"א.

ויש לחלק בין ערוה בשעת נפילה לערוה לאחר נפילה, די"ל דאיסור ערוה רק מונע מדין יבום שלא יחול ביבמה אבל אחרי שהדין יבום כבר חל האיסור ערוה אינו מפקיע אותו, אולם אינו כן, שהרי הנידון אם ערוה לאחר נפילה מפקיע זיקה הוא מפורש להלן [ע"ט:] בשיטת ר"ע "כגון שנפלה לו ולבסוף נפצע", וחייבי לאוין לר"ע הו' כעריות ופטורים מיבוי"ח, ואעפ"כ הו' ערווה, ופטורה מיבוי"ח, והוכיחו כן מר"ג להלן [ק"ט], ועיין בהערה³⁹² מה שיש לדון בזה עוד ומה שהבאנו מהראשונים [שם].

ובעיקר הד' דין דלמה אין הערווה מפקיע את הזיקה - מצאנו בזה כמה דרכים בראשונים.

בשיטת התוס' לחלק בין נשואה למקודשת, ובדברי הרמב"ן בזה, ומתמה טובא בדבריו.

ונקדים בשיטת התוס' בסוגיין שפירש בזה דדווקא קידש אסור לישא ומשום דקידושין לא מפקעי זיקה אבל הנישואין מפקיעים הזיקה, ותמוה בתרתי:

א] סו"ס קשה דמה הטעם שאין הקידושין מפקיעים הזיקה הרי ערווה היא דאורייתא ופטורה לגמרי מן היבום והחליצה, ב] אם אין הקידושין מפקיעים הזיקה מאיזה סיבה - אם כן למה יפקיעו הנישואין את הזיקה ומה החילוק ביניהם.

³⁹² והיינו שיש לדון ולחלק בין למ"ד אין זיקה למ"ד אין זיקה, וכבר חילקו כן הראשונים שהרי עיקר הראיה שערווה לאחר נפילה מהני לפוטרו היינו לר"ג ולשיטתו אין זיקה, והקשו הראשונים דכבר ליכא ראיה דמהני גם למ"ד יש זיקה, וז"ל הרשב"א: "קשיא לי, דלמא שאני התם משום שקסבר ר"ג אין זיקה והלכך קילא היא ומידחייא, אבל לדין דקי"ל דיש זיקה לא אתי איסור אחות אשה דבתר זיקה ודחיא לה וכו'", וז"ל הריטב"א: "יש מקשין מאי קא מקשה אביי לימא ליה רבא דההיא דר"ג משום דס"ל אין זיקה וקיל למדחייא השתא, אבל ר"ע ס"ל יש זיקה דאע"ג דאמרינן בנדרים וכו' מ"מ מהיכא אתיא ליה אביי דר"ע סבר אין זיקה אדרבה לוקמי כהלכתא דקי"ל יש זיקה", אולם הסיקו - עיין ברשב"א - דגם למ"ד יש זיקה ערווה דלאחר נפילה מפקעי זיקה.

ועיין ברמב"ן שעמד בכל זה וביאר בדעת התוס' דבקיודשין שתייהן כמקודשות אצלו ולא תוציא מקודשת למקודשת אבל בנישואין אינו מן הדין שתוציא הזקוקה את זו מביתו – וז"ל: "וי"ל לדברי האומר יש זיקה שתייהן כמקודשות אצלו אבל נשואה אם מפקעת זיקה דין הוא לפי שזו אשה גמורה אצלו בביתו והיאך תכנס הלזו ותוציאנה מביתו".
ודברי הרמב"ן תמוהין:

א] למה לא תוציא מקודשת למקודשת סו"ס ערוהה היא אצלו ככל קרובותיו וכשם שאין קידושין תופסים באמו כך אינם תופסים באחות אשתו.

ב] עיקר הסברא צ"ב - שלא תוציא את הנשואה מביתו – הרי לפי האמת אין זו מוציאה את זו אלא ממילא נפקא מכח מה שהיא ערוהה, וצ"ע.

ג] מכל דבריו היה משמע דאי תפיסת קידושין באחו"א הוא דהאחת מונעת את האחרת בקידושה ויש 'טוען ונטען' בין הנך תרי קידושין, וצ"ב הגדר בזה.

ד] עוד יש להעיר בזה ממה דנחלקו רש"י והתוס' לקמן [מ"ט] באשה שנעשתה ערוהה לאחר נישואיה לדעת רש"י פקעי קידושה ולדעת התוס' לא פקעי, והנה לדעת התוס' נחא הכא טפי דכיון דחלה הזיקה לא תפקע על ידי קידושי אחותה, ומשא"כ בנישואין דכיון דאלימי טפי מפקיעין הזיקה, ואולם לדעת רש"י הרי תמוה דאם קידושין ונישואין גמורים פקעי כשנהיתה לערוהה א"כ כש"כ זיקה, וכבר הבאנו לעיל שהרמב"ן בסוגיא דסוטה דנקט להדיא כדברי רש"י וצ"ע.

הדרך השניה ברמב"ן דאין חילוק בין נישואין לקידושין, ובמה שיש לתמוה עליו.

הדרך השניה בזה – מובא בהמשך דברי הרמב"ן [שם] וז"ל: "מיהו י"ל דלמאן דאמר יש זיקה מקצת קנין שיש לו בה מן התורה פוגם עליו קדושי אחותה בין קידושין גמורין בין קידושי מאמר שאינן גומרין בה, ואפילו קדם ונשאה יוציא כדברי ב"ה ולעולם לא מידחיא אלא משום קידושין ונישואין דקודם זיקה, ויש לטעם הזה פנים".

בדרך זו חולק הרמב"ן על מה שחילקו התוס' בין קידושין לנישואין וס"ל דלפי האמת ליכא חילוק בין קידושין לנישואין, ואף הנישואין אינם מפקיעים הזיקה, ונמצא דלמ"ד יש זיקה לעולם ערוהה אחר הנישואין חולצת, והטעם לזה כנ"ל, דלמ"ד יש זיקה "מקצת קנין שיש לו עליה מן התורה פוגם קידושי אחותה" – ומדויק דאיכא כאן דין דאורייתא מכח הזיקה.

וצ"ע גדול עד מאד - דממנפ"ש, האם הזיקה קיימת או האם בטלה הזיקה, ואם הזיקה קיימת ובכח הזיקה למנוע תפיסת קידושין באחותה, אם כן לא יתפסו הקידושין כלל – והרמב"ן חידש לנו שמצד אחד הזיקה קיימת, ופועלת בקידושין, אלא שהיא לא מפקיע את הקדושין אלא שהיא פוגמת אותה, וקשה דאיזה פשרה היא זו, ומה התוכן וגדר של האי פגם, הרי סו"ס חיילא הקידושין והערוהה של אחו"א, ולמה לא פקע הזיקה, ומשמע גם הכא ברמב"ן דגדר האי תפיסת קידושין הוא שיש בין שניהם כמין 'טוען ונטען' מי יחול ועד כמה כל אחד יחול, וכל אחד דוחה את השני במקצת וכל אחד חיילא נמי במקצת, וכל זה תמוה עד מאד, וצ"ע.

עו"ק דשיטת הרמב"ן [כ"ז:] דאיסור קרובות זקוקתו הם מדרבנן – והוכיח כן מהא דחולצת, וקשה דהכא משמע שהזיקה הוא מה"ת, וזה לא קשה דכבר נתבאר בשיטת רש"י דעיקר הזיקה מה"ת, וכדחזינו בנדרים, ואעפ"כ האיסור קרובות הוא מדרבנן, וכנתבאר כל זה לעיל [סימן נ"ג], אלא דעדיין קשה דסו"ס מבואר הכא דלגבי הפגם בעינן דווקא מקצת קנין "מן התורה", ומוכרח דגם הפגם הוא מה"ת, דאל"כ מה הזכיר שיש כאן קנין מה"ת.

ועיין בשיעורי ר' שמואל להלן [כ"ז – ס"ק ע"ח] שכתב דמכאן הוכחה לדברי הגרשש"ק שהדין אי תפיסת קידושין בערוהה והדין איסור וכתרת של הערוהה תרתי נינהו, והפגם שייך לאי תפיסת קידושין וזה מה"ת אף דכל הדיני איסור של הערוהה הם מדרבנן, אלא שכל זה תמוה, דכבר חילקנו לעיל [שם] בין נדרים שזה מה"ת כיון שכל הנידון אינו אלא דבעינן 'רשות של אישות' לאיסור קרובים דבעינן שתהיה אשתו, וזיקה לא מהני להשוותה כאשתו מה"ת, אכן מה שייך לחלק מיניה וביה בתוך דיני ערוהה דמהני יש זיקה לענין אי תפיסת קידושין ולא לענין האיסור, וצ"ע.

בדברי הרמב"ן על התורה דשאני הגדר בערווה של אחו"א מכל העריות – לא לקחת אחות בתורת צרה על אחותה.

והנה בעיקר מה דמבואר בהנך ב' תירוצים של הרמב"ן דאיכא כמין 'טוען ונטען' בין ב' האחיות – צריכים להקדים בדברי הרמב"ן עה"ת [ויקרא פרק י"ח פסוק י"ח] שחידש גדר חדש בגדר האיסור ערווה של אחו"א, וז"ל:

"לצרור לגלות ערותה עליה בחייה - ובכאן יפרש הכתוב טעם האיסור, יאמר שאינו ראוי שתקח אשה אל אחותה לצרור אותן זו לזו, כי הן ראויות שתהיינה אוהבות זו את זו לא שתהיינה צרות. ולא אמר כן באשה ובתה ואשה ואמה, כי הנה שאר, ואסורות אפילו לאחר מיתה" הרמב"ן מבאר שבכל העריות האיסור הוא מצד זה שהיא שארו, וכאן הותר לאחר מיתה כיון שכאן אין זה ענין של שארות, אלא שהגדר בה הוא לא לקחת א' על השניה בתור צרה לראשונה, ולכן זה רק מחיים ולא לאחר מיתה ³⁹³, ולמדנו הכא גדר חדש, דתמיד האישות יוצרת קרובות והאישות ממשיכה לאחר מיתה לענין זה, אכן הכא הגדר הוא שהאישות של הראשונה מגדירה את השניה כצרתה, וזה גוף הערווה – לא לקחת אותה בתורת צרה.

עפ"י זה מובן דברי הרמב"ן הכא במה שהיה משמע שיש כמין 'טוען ונטען' בין הנך ב' אחיות, והכוונה בזה שאחריש כלה איסור הוא לא לקחת את השניה בתורת צרה, שוב יש לדון מי איסור את מי ומי מיקרי צרה של מי.

גדר הפגם אינו בתורת אי תפיסת קידושין במקצת – אלא להגדיר אותה ראשונה לענין זה שאין המקודשת מוציאה בתור שניה.

עפ"י הקדמה זו העירני בזה בני הבחור החשוב מאיר שמחה נ"י שזו כוונת הרמב"ן בתירוץ השני במה שביאר שיש כאן 'פגם' מהזיקה למקודשת, והיה קשה תרתי, א' מה הגדר של הפגם, דאחרי שחל המקודשת, הרי כבר חיילא, והזקוקה היא ממילא ערווה עליו, ב' איך הזקוקה פוגמת אותה, הרי אין כאן דיני ערווה של אחות זקוקתו מה"ת, וכמו דתמה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל.

ולהנ"ל הביאור כך – כחו של האישות באשתו להגדיר אחותה כ'שניה' וכ'צרתה', וזה כחה לאוסרה, וכח זו פגומה במצב של זקוקה, והיינו דאף אי כל הערווה של זיקה היא מדרבנן אבל עצם האישות היא מה"ת, וכמבואר הכא ברמב"ן – דקרי ליה מקצת אישות שיש לו בה מן התורה, ונמצא שהאישות של הזקוקה קדמה לאישות של המקודשת.

נמצא שכחה של המקודשת להגדיר את עצמה כעיקר הבית – שהיא הראשונה לגבי שאר האחיות שממילא יהיו צרות ונטפלות אליה – כח זה 'פגום' שהרי יש לפניו את הזקוקה דקדמה לה, וכפי הזקוקה הזקוקה ראשונה.

ומעתה אף אם הזקוקה לא אוסרת את המקודשת, אבל היא גורמת שהמקודשת לא יכולה לאסור אותה שהרי הזקוקה תמיד תהיה הראשונה, אלא שהיא סוג ראשונה שלא אוסרת אישות אחריה שהרי אין בה דיני עריות מה"ת, ולכן הזיקה לא פוקעת אף שהיא לא אוסרת.

בדרך הראשונה של הרמב"ן כל הדיון היה מי ראשונה ומי שניה.

עפ"י זה המשיך עוד לבאר בזה את דברי הרמב"ן בדרך הראשונה לחלק בין נשואה למקודשת – דמתחילה ביאר הרמב"ן דבקידושין לא פקע הקידושין והיינו טעמא "דשתיהן כמקודשות אצלו" – והיינו שהם שוות וממשיך הרמב"ן דבנשואה אינו כן "אבל נשואה אם מפקעת זיקה דין הוא לפי שזו 'אשה גמורה' אצלו בביתו והיאך תכנס הלזו ותוציאנה מביתו" – הרמב"ן חילק שיש אשה גמורה ולא גמורה, וזה עפ"י מה שנתבאר לעיל דחופה היא גמר האישות להשוותה לבפועל – ולא קנין אחרי קנין, וכעת יש לדון מי הראשון ומי השני.

וזו כוונת הרמב"ן - "דשתיהן כמקודשות אצלו" – והיינו שהם שוות, דלא יתצכן להגדיר את הזקוקה כשניה כיון ששניהם שוות, ושוב ליכא לאוסרה, ואף שהזקוקה אינה בפרשת עריות לאסור את המקודשת אבל היא שווה לה לענין זה שהיא לא נאסרה כיון לא שניה, אבל ברמב"ן מבואר למה אינה שניה והיינו משום שהדין של הזיקה היינו 'לכונסה' – בתורת יבום, ואף שהיבום עצמו יחול אחרי הקידושין, אבל כיון שיש כבר אישות בשעת הזיקה – למ"ד יש זיקה, א"כ

³⁹³ ויש לדון בגדר האיסור לאחר גירושין, וצ"ע.

דיינינו דהתחלת האישות של זיקה התחילה לפני חלות האישות של המקודשת, והדיון של ראשון ושני אינו באשה אלא באישות, והרי האישות של יבום התחילה בה קודם – בזיקה – כיון שהדין של זיקה היינו לכונסה, והן הן דברי הרמב"ן בהמשך דבזה גופא שאני נשואה, והיינו דנשואה כבר גמרה את האישות שלה לפני היבמה, והרי כל הדין של הזיקה היה שהזיקה אומרת להכניס כאן כותב הרמב"ן שאין אפשרות לכונסה – "והיאך תכנס הלזו ותוציאנה מביתו" – דאף שהיבום הוא 'גמר' אבל יש כבר 'גמר' לפני כן.

ונמצא שבתירוץ השני הדגיש את הלשון 'פגום' כיון שכאן אין ליכא דיון אח"כ בנישואין – דכבר נקבעה מיד הזקוקה כראשונה בלי זה שהיא מחייבת יבום, ורק לתירוץ הראשון שכחו של הזיקה היא עד כמה שהיא מחייבת להכניסה לביתו שוב מחלקינן בין נשואה למקודשת.

סימן א' הקדמה כללית: בגדרי יבום חליצה ואיסור יבמה לשוק, ואם המצוה היא 'הקנין' או 'הקמת שם'. / /
 פרק א' כמה פרטי דינים במהות היבום החליצה, והזיקה שבין היבום ליבמה. / / ביאת יבמה ומצות יבום. / / זיקה
 ליבום ואיסור לשוק. / / בגדר דין חליצה. / /

פרק ב' יסוד דינא דיבום, קנין אישות ביבמה שהיא חלות התורה, ודינו להמשיך את האישות של המת לבנות את בית
 אחיו. / / בדברי הגר"ח שיבום וחליצה הם חלות התורה. / / יבום המשך האישות – אישות של היבם מכה האישות של
 המת, ודומה לחופה שהיא גמר של האישות של קידושין. / / גדר המשך האישות – בנין בית אחיו. / /
 פרק ג' הקנין אישות באשה והקמת שם, משלימים זא"ז בבנין בית אחיו. / / גוף המצוה לקנותה על ידי הביאה, ומתמה
 מכמה הלכות שתלויות בהקמת שם. / / גם אם המצוה היא הקנין וסגי בהעראה בלי אפשרות של הקמת שם, אבל הקמת שם
 הוא חלק וגמר של המצוה, וזה מבואר בתוס' קידושין דלכן נקל לקנותה ביאה, וזה מבואר בראשונים שיש מצוה קיומית בגמר
 ביאה שיש בה הקמת שם, וזה מבואר ברמב"ן במיעוט של איילונות מפשטי' דקרא, וכן מבואר בראשונים. / / הביאור בכל
 הנ"ל – קנין האשה, היינו המשך האישות של המת – שזה בנין בית אחיו, והקמת שם משלימה בנין זה. / /

סימן ב' כמה הקדמות קצרות לדינים השנויים במשנה: א] היתר אשת אח בנפילה ראשונה ונפילה שניה, ב] דרגות
 שונות של נשים שאסורות פטורות ומעוכבות מיבום. ג] פטור יבום ופטור חליצה בערוה, ד] פטור צרה ופטור צרת
 צרה, ה] נאסרה. / /

פרק א' בגדר היתר אשת אח בנפילה ראשונה ובנפילה שניה. / / ב' דרכים בגדר היתר אשת אח, הותרה או דחוי'. / /
 מבאר שהדחוי' אינה דחוייה ממש וגם ההותרה אינה הותרה ממש. / / ב' דרכים בדין היתר אשת אח בנפילה שניה. / /
 הדרך הראשונה – שהיבום של השלישי מתייחס לראשון. / / הדרך השנייה – דפקע האישות של הראשון ביבום של השני. / /
 פלוגתת רש"י ותוס' בהגדר ב' דרכים – והערות על ב' הנך דרכים. / / נוסח חדש במהלך השני – וכמבואר במשנת ר"א. / /
 פרק ב' דרגות שונות של אסורות פטורות ומעוכבות מיבום. / / כמה סוגים של נשים שאינם מתייבמות. / / מבאר כמה
 חילוקי דרגות יש בין הנך סוגים של נשים שאינם מתייבמות. / / הנפ"מ בדרגות הוא כלפי האיסור אשת אח. / /
 פרק ג' בפטור חליצה ובגדר הדין "כל שאין עולה ליבום אינו עולה לחליצה". / / דין חליצה בכל הנ"ל ובדין "כל שאין
 עולה ליבום אינו עולה לחליצה", ובמה דחי"ל ועשה חולצין. / / דרכו של הרמב"ן בהחילוק בין חיי"ל ועשה לחיי"ל לגבי
 חליצה ידעין בלי פסוקים למסקנה דזיקה כעין קידושין ותלוי אך ורק בתפיסת קידושין. / / דברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל
 בשיטת רש"י. / / משתנה כל ההסתכלות על עריות מאסורות לפטורות אחרי הדין "כל שאין עולה ליבום אינו עולה
 לחליצה". / / ספקת המשנה למלך לגבי אשת אח בחיי"ל ועשה. / /
 פרק ד' בדיני צרה וצרת צרה, ובדין נאסרה. / / פטור צרה. / / פטור צרת צרה. / / קושי' רעק"א על צרת צרה. / /
 נאסרה. / /

סימן ג' 'שם ערוה' לגבי כרת ולגבי אי תפיסת קידושין ולגבי ממזרות, ו'ערוה חדשה ליבום' שנתחדש ב'עליה'. / /
 פרק א' דין ערוה לכל התורה ודין ערוה ליבום, וביאור שיטת רש"י בחמותו ובאשת אחיו מאמו. / / תמיהא בשיטת
 רש"י בדין אשת אחיו מאמו. / / מביא שיש מושג של ערוה ליבום. / / מביא כעין זה כלפי חמותו. / / כמה אופנים
 דמתחלקים הדין ערוה לגבי אי תפיסת קידושין ולגבי כריתות. / / חידוש בדין ערוה ביבום לגבי טומאה של סוטה וחיי"ל
 לר"ע, וחידוש שאשת אח לא חשיבא כערוה ליבום. / / סיכום – ערוה היא פגם בקשר של אישות והפגם הזה מתחלק לכמה
 דינים. / / אף דערוה גופא ל"צ קרא אכן נתחדש מציאות חדשה של 'ערוה ליבום' בקרא דעליה. / / תוספת חידוש בדין
 ערוה ליבום, ומתבאר בזה הדין ערוה ליבום בחמותו ובאשת אחיו מאמו. / / סיכום כל החידושים דינים שלמדנו בדין ערוה
 ליבום. / / סיכום ג' סוגים של ערוה וג' סוגים של היתר אשת אח. / /
 פרק ב' בראית האחרונים בדברי רש"י להלך [נ"ב]. / / במה שיש לדון בראית האחרונים מדברי רש"י [נ"ב] לגבי היתר
 כרת ואכתי מקרי ערוה לאי תפיסת קידושין. / / גדר חדש של ערוה של אי תפיסת קידושין לגבי הקידושין ואישות שחל
 ע"י יבום מכה החלות התורה. וזה משום שאשה הקנו מן השמים. / / להוציא מטועים שאומרים שבכל היתר אשת אח ליבום
 נתחדש היתר מיוחד בערוה של יבום. / /

סימן ד' תורתו של הברכ"ש בגדרים השונים של "ערוה דאשת אח ביבום", "ערוה דעליה" ו"ערוה דלקחת"
 [ברכ"ש סימן ב'], וביאור חדש בדין נאסרה שיש דין 'ערוה כלפי נאסרה', וביאור דברי רש"י על המשנה באשת אחיו
 שלא היה בעולמו. / /

פרק א' תורתו של הברכ"ש בגדרים השונים של "ערוה דאשת אח ביבום", "ערוה דעליה" ו"ערוה דלקחת", ונפ"מ
 בנאסרה. / / סיכום כל החידושים דינים שלמדנו בדין ערוה ליבום. / / יסוד גדול מהברכ"ש [סימן ב'] – ב' דינים של ערוה
 ליבום, ערוה ד'עליה' [ג:] וערוה ד'לקחת' [כ:], ונפ"מ בבעלת התנאי. / / תוספת דברים של הברכ"ש שגם האשת אח
 של הערוה היא ערוה ליבום. / / בחילוק בין הערוה דלקחת לערוה דעליה בעיקר גדר הערוה ליבום. / / מבאר דאהני
 לן ערוה דלקחת לגבי האיסור אשת אח, ועוד נפ"מ בין לקחת לעליה. / / נפ"מ וחידושים נוספים בדין לקחת ועליה. / /
 חידוש גדול שמתחלקים ערוה דעליה וערוה דלקחת זמ"ז. / / דין נוסף של נאסרה בלי ערוה ליבום ונפ"מ בנפילה שניה,
 דליכא נאסרה בנפילה שניה בחיי"ל ועשה. / / בגדר ההיתר אשת אח בכל נפילה שניה ובגדר הדין המסויים של נאסרה
 בנפילה שניה. / / ביאורו של הברכ"ש בדברי התוס' [סוף ל"ב].

פרק ב' בדברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו, וחידוש נוסף בערוה ליבום. / / הקדמה: / / מתמה טובא בביאור
 בדברי רש"י באשת אחיו שלא היה בעולמו שכתב "דהו"ל כאשת אח שיש לה בנים", ומתמה דאתינן עלה מדין נאסרה. / /
 ביאור החידוש בנאסרה שנתחדש שהאשת אח הוי כאשת אח שיש לו בנים, וחידוש זה באשת אחיו שלא היה בעולמו פשיטא
 טפי מהאשת אח בכל ערוה. / / מיישב עוד למה אשת אחיו שלא היה בעולמו צריך לבא לדין נאסרה. / / הערה כלפי צרת
 ערוה בנפילה שניה. / /

פרק ג' ב' דרכים באחרונים בדין ערוה ליבום כלפי נאסרה. / / דברי הקוה"ע שכל הדין נאסרה נלמד מעליה. / /
 מתורתו של הברכ"ש בגדרי ערוה ליבום למדנו שיש דין נאסרה גם ע"י הערוה של לקחת. / /

סימן ה' ביאור קושי' התוס' לגבי נדה, וסברתו לחלק בין נדה לאידך עריות, ובדין אי בעלו קנו בנדה לעומת חיי"ל ועשה. // ב' דרכים בביאור קושי' התוס' - אי הקשו מיבום גרידא או גם מחליצה וגם מפתור צרה. // עיקר החילוק בין נדה לשאר עריות שנתחדש בתירוץ של התוס', ובוזה נתחדש תרתי, גם דליכא נאסרה וגם דאי בעלו קנו. // דברי הגרי"ז בחילוק בין חיי"ל ועשה לנדה בדין אי בעלו לא קנו. // תוספת ביאור בדברי הגרי"ז, שהקנין תלוי במצוה. // בעיקר הראיה דאי בעלו קנו בנדה. // בדין מצוה הבאה בעבירה בנדה ולמה קני. // סיכום ג' ראיות – שהקנין זה המצוה. //

סימן ו' ביאור השו"ט בתוס', בגדרי 'נאסרה' לגבי נדה. // **פרק א' ביאור עומק סברת התוס', בנאסרה ובדין אי בעלו קנו, שהכל תלוי אי נדה הוי ערוה ליבום או לא.** // סדר דברי התוס' בדין נאסרה. // מבאר שבתירוץ התוס' נתחדש להם דליכא אשת אח בנדה. // כמה תמיהות בתירוץ התוס', דהאיך ביארו דבעינן דומי' דאחו"א וכל העריות כלפי ההלכה של 'נאסרה', ומה זה שייך ל'אי בעלו קנו'. // ביאור עומק סברת התוס' – שהנפ"מ בגדר הפטור של יבום היא הנפ"מ בנאסרה ו'אי בעלו קנו'. // ביאור סברת המקשן שאין לנדה דין ערוה כלפי חליצה וצרה ואכתי יש לה דין נאסרה. // **פרק ב' עוד ב' דרכים בשו"ט בתוס'.** // דרך נוספת בתוס' שהשו"ט הוא מצד גזו"כ של 'עליה' דרך שייך נאסרה ב'רמה' כזו של 'הפקעה מיבום' באופן שנתמעטה מגזו"כ ד'עליה'. // הוכחה לדרך זו מתוספת דברים בתוס' הרא"ש דמדין ערוה אתנין עליה. // תוספת מקור לדרך זו מר"ת בספר הישר, וישבו למה שהקשו על היקשא דר"י. // מכאן מוכרח שנתחדש דין ערוה ליבום בעליה. // נפ"מ לגבי חיי"ל ועשה אי שייכא ביה נאסרה. // ב' דיני נאסרה – בנפילה שניה מגזו"כ של 'עליה' ובנפילה ראשונה מ'סברא', ומבאר עוד דאף אי נאסרה נדה היה צריך עליה אבל יתכן דתמיד שייך נאסרה בלי עליה. // ב' הערות לדרך זו שהתוס' דנו מצד עליה, ומבאר למה הקשו דווקא מנאסרה, ומבאר דעל ידי נאסרה הדרא לערוה ד'עליה', ומיישב בזה למה תוס' הקשו קושי' זו הכא ולא להלן [ל.]. // דרך חדשה בביאור התוס' שמתחילה חידשו שהותרה האשת אח, וביאור השו"ט למה אי בעלו קנו. //

סימן ז' המשך להנ"ל, ואופנים שונים של נאסרה. // **פרק א' דן עוד בדין נאסרה, בנודרת ובחרם דר"ג ובמשומדת.** // בדין נאסרה שרק נאמרה באופן "דנתבטל הדין יבמה יבא עליה ואינה יבמה כלל" [נוסח הברכ"ש]. // בדין נאסרה במעוברת, ודברי ר"ת בנאסרה. // מקור נוסף לכל הנ"ל מהרשב"ץ בנודרת, וכן מהתוס' לגבי אשת איש. // דן בדברי הב"ש לגבי חרם דר"ג, ודברי רעק"א בזה דמדמה נודרת לנדה. // דעת החזו"א בזה. // הוכחה מדברי הריב"ש בנודרת לסתור את כל מה שנתחדש הכא בגדר הדין נאסרה. // מוכיח מהתרומת הדשן במשומדת שלמד את התוס' מצד 'עליה'. // דן בעיקר דבריו אי חשיב משומדת איסור השוה בכל והלא ערוה היא. // סיכום הדרגות בדין נאסרה.

פרק ב' דן בחילוקים בין נדה לחיי"ל ועשה, לגבי אי בעלו לא קנו ולגבי אשת אח, ומוכיח כהמהלך הנוסף בתוס' מצד "עליה". // דן לפי הצד שיש אשת אח בחיי"ל ועשה ומאי שנא מנדה, ומוכיח דלפי צד זה מוכרח נמי שיש 'נאסרה' בחיי"ל ועשה. // דוחה שאין הכרח שיש נאסרה בחיי"ל ועשה, ומוכיח מהלך חדש בתוס', דעיקר השו"ט בתוס' סביב ההפקעה של "עליה". // דן לפי הצד שאין אשת אח בחיי"ל ועשה, דמוכרח מהתוס' שלמד את המהלך מצד "עליה". //

סימן ח' בדברי הרא"ש בנדה, ובדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת, וביאור דברי הברכ"ש [סימן א']. //

פרק א' תחילת דברי הרא"ש // דברי הרא"ש בנד"ד. // הערות ברא"ש בדין נדה כלפי נאסרה וכלפי איסור אשת אח וכלפי חליצה. // הערות ברא"ש בדין מעוברת, ולמה ליכא בזה נאסרה. //

פרק ב' ב' דרכים בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה", במעוברת חיי"ל ועשה ונדה. // דן בדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" במעוברת ובחיי"ל, ובדין חיי"ל ועשה בזה, ומבאר שיש ב' דינים. // דרכו של הברכ"ש בזה עפ"י הרמב"ן להלן [ל.]. שהדין של "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" כלפי מעוברת אינו דין חדש, אלא דתחילתו גם בזיקה. // ביאור הדין חיי"ל ועשה דלפי הברכ"ש ברמב"ן איכא זיקת יבום וחליצה ולא רק זיקת חליצה, ומבאר דכל המהלך שייכא לרמב"ן עצמו שלמד שאין פסוקים ב'כל שאינו עולה וכו'. // שיטת הרא"ש בנדה דאיכא ערוה בביאה ולא באשה ולכן דומה בזה למעוברת. // תוספת ביאור בעיקר הדין ביאת נדה שנתחדש ב'עליה' שיש ערוה ליבום בגוף הביאה, ולכן הדיני יבום וקנין שחלים מכא הביאה לא יחולו, ולמדנו ממעוברת שערוה מוגבלת מתייחסת לזיקה שעומדת מאחורי הקנין. // תירוץ הרא"ש שזה כבר לא בכלל ערוה ליבום.

פרק ג' המשך דברי הרא"ש ובדין נודרת // בגדר האיסור נדה – בשו"ט ברא"ש. // דן בדין נודרת למה איכא חליצה אף שאינה מתייבמת ומאי שנא ממעוברת, ובדברי הרשב"ץ. // שיטת הריב"ש בנודרת, ולשיטתו ע"כ שיש מהלך חדש בנדה שעומדת לטבול. //

סימן ט' דרכיה דרכי נועם //

פרק א' ב' דרכים בראשונים, האם דרכיה דרכי נועם ונאסרה ב' דינים או דין אחד. // פלוגתת רש"י ותוס' בגדרי דרכיה דרכי נועם, ונפ"מ בנאסרה. // כמה נפ"מ בין רש"י ותוס' בדין דרכיה דרכי נועם ובדין נאסרה, ולפי התוס' אין כאן אלא דין א' ולרש"י איכא ב' דינים. // מביא את התוס' [יז] דאזיל לשיטתו אלא דהתם נתחדש דרגא נוספת בדין דרכיה דרכי נועם, דמעולם לא נפטרה כלפי האח דלא נפלה כלפיו, ונחלקו שם הרשב"א ותוס' בפלוגתת רש"י ותוס' הנ"ל, ולפי הרשב"א איכא ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם. // שיטת התוס' בתירוץ השני לגבי אי בעלו לא קנו, דמוכרח דמודה עדיין לעיקר החילוק של התוס' בתירוץ הראשון אלא דלא מהני לגבי דרכיה דרכי נועם, ומבאר בזה טעמא דהריב"ש שיש חסרון של נאסרה בנודרת. //

פרק ב' יסוד דינא דדרכיה דרכי נועם, גילוי לפרש הכתובים. // מקור מרש"י שהדין דרכיה דרכי נועם הוא גילוי בעיקר הפרשה האין חיילא נפילה ולא סיבת הדין, וכן מצאנו בד' מינים. // מוכרח עוד דלא יליף דין כללי של נאסרה מהסברא של דרכיה דרכי נועם, אלא דמפרשינן לפסוק שם דעבדינן ממתים כחיים, וגם הכא נפרש דינא דקרא. // עפ"י כל הנ"ל מתבאר

פלוגת הרמב"ם ורשב"א בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה. / / ביאור חדש בפלוגת הרשב"א והתוס' בדיון דרכיה דרכי נועם באשת אחיו שלא היה בעולמו – דנחלקו בהלכות נאסרה האם תלוי בגוף הזיקה וזה משותפת לכולם, או שתלוי בדיון הפרטי של כל יבם שמשעבדו לייבמה, וזה כבר דין נפרד לכל אחד ואחד. / / סיכום: ד' דרגות של פטור דרכיה דרכי נועם. / / מתמה על התוס' מפילה שניה, ומוכרח שלפי זה דין בהיתר אשת אח. / / חיי"ל ועשה בנפילה שניה לתירוץ השני בתוס'. / / מהלך חדש בתוס' שיש ב' דינים, א' נאסרה לגבי נפילה שניה וזה בעי 'עליה', ב' נאסרה של נפילה ראשונה וזה תלוי בדיון דרכיה דרכי נועם. / /

פרק ג' ביאור דברי התוס', בדיון דרכיה דרכי נועם בהמתנה, בנדה ובקטן ועוד. / / בדברי התוס' לגבי נדה דכאן היה מתחדש דין חדש של דרכיה דרכי נועם מצד 'המתנה'. / / מקור נוסף לעיקר היסוד שיש דין דרכיה דרכי נועם בהמתנה מהדין של קטן. / / ביאור סוף דבריהם לחלק בין ב' סוגים של דינים של קטן. / / ביאור דבריהם לגבי נדה. / / ב' סוגים של 'המתנה' באשת אחיו שלא היה בעולמו. / / סיכום כמה חלוקות בהמתנה. / /

פרק ד' הערות נוספות. / / דברי הקוה"ע בשיטת הרשב"א בדרכיה דרכי נועם – שמוכרח שחולק על התוס' ולדידיה מבואר שיש ב' דינים, דין נאסרה ודין דרכיה דרכי נועם. / /

סימן י' "פוטורות ואוסרות", בגדר פטור צרה, והרחבה בדברי הגרי"ז. / /

פרק א' תחילת הסוגי' – וכמה דרכים בפטור וצרת ערוה סוגיית הגמרא. / / הערה בחילוק בין ערוה לצרה לגבי פטור חליצה. / / ראיה מרש"י שבחיי"ל ועשה ליכא זיקת חליצה גרידא אלא זיקת יבום. / / מקור מהסוגי' שהגדר של צרה היינו בגדר פטור והדרא האיסור אשת אח – ולא בגדר איסור. / / דרכו של הגרי"ז שדין צרת ערוה מדין איסור אתינן עלה, ומביא לזה הוכחות. / / בקס"ד דליתני אוסרות. / / פרק ב' מקורות לדרכו של הגרי"ז, ומבאר את כל הסוגי' עפ"י דרכו של הקוה"ע שיש 'ערוה ליבום', בלי איסור ובלי פטור. / / מביא את ההוכחות של הגרי"ז. / / הערה שיש סתירה מיניה וביה ברש"י וגם בסוגיית עצמם. / / מבאר שאין אוסרות כפשוטו ואין פוטורות כפשוטו. / / דרכו של הקוה"ע בגדר האיסור החדש של 'צרת ערוה'. / / גדר חדש לא 'פוטורות' ולא 'אוסרות' אלא 'ערוה ליבום'. / / ישוב לטענה הראשונה של הגרי"ז – עפ"י דרכו של הקוה"ע שערוה שהיא ערוה כלפי יבום כמו שיש 'שם ערוה' בכל מקום לדינים של כל התורה, אלא שהביטוי שלה הכא היא בתורת 'דחיית יבום', וזה שפיר שייך לפרשת עריות. / / תוספת ביאור במשמעות של – "לא תקח" – בפרשת עריות ש"לא תקח" קיים לפני האזהרה בגמרא לא לקחת. / / דיחוי לראיות של הגרי"ז מהסוגי' להלן [ח. / :] עפ"י הנ"ל. / / דיחוי ראית הגר"א קוטלר מהק"ו ממקום מצוה ללא מקום מצוה. / / תוספת נפ"מ והוכחות לכל המהלך הנ"ל – דלא כהגרי"ז. / /

פרק ג' נוסח חדש בדברי הגרי"ז – לאסור את האשת אח. / / נוסח חדש בשם הגר"ד בגדר החידוש של הגרי"ז שאסור את האשת אח – ומתמה בגדר הדברים. / / מבאר שחלק מהמחייב של המצוה הוא להפוך את האיסור למצוה – וב'עליה' למדנו שהמצוה חוזר לאיסור אשת אח – ובזה אוסרים את ההיתר אשת אח. / / ביאור בדברי הברכ"ש בגדר ערוה דעליה – "פוטורות ואוסרות בנפילה". / / ישוב בסתירת המאירי וסתירת הרשב"א עפ"י דרך הנ"ל, וישוב לסתירות בלשון רש"י. / / בדברי הגרי"ז. / /

סימן י"א / / בגדר פטור צרת ערוה בנפילה שניה, ובגדר פטור צרת צרה. / /

פרק א' בגדר פטור צרה וצרת צרה. / / ב' דרכים בגדר האיסור של צרת ערוה בנפילה ראשונה, דין עצמי או דין מכח הערוה. / / מהלך נוסף שזה דין בנפילת ובכל הבית. / / ב' דרכים בגדר האיסור של צרת ערוה בנפילה שניה, וב' דרכים בגדר הפטור צרת צרה. / / מקור בשיטת רש"י שיש בגדר נאסרה של האשת אח ותו לא ואין כעת שם צרת ערוה. / / פלוגת רב אשי ור"י להלן [י"ג], ופלוגת רש"י ותוס' בזה, ומביא מהכא הוכחה שהתוס' חולק וסובר שהשם צרת ערוה ממשיך בנפילה שניה. / / דן דיילמא הערוה הראשונה פוטרת לכל הצרות ודוחה. / / בדברי הגמרא להלן [י"ג] "צרה במקום ערוה קיימא". / /

פרק ב' בדברי הגרי"ז בביאור הסוגי' דלהלן [ל"ב], בחילוק בין הדין ערוה לגבי הפטור שלה לדין ערוה של הצרה. / / מעורר דפליגי רש"י ותוס' אי דין אאחז"א פטור מצד אהו"א או מצד אשת אח. / / חילוקו של הגרי"ז בין הערה – דמצד ערוה דאחז"א היא פטורה – לצרה שהיא צרה של אשת אח. / / מבאר למה האשת אח היא אשת אח של ערוה. / / מוסיף ביאור בעיקר דברי הגרי"ז שכאן נתחדש שם ערוה של איסור לענין זה שהיא משהו את צרתה כצרת ערוה – [ומעורר שהיה מקום להוכיח דלפי הגרי"ז ה'אוסרות' הוא מצד איסור חדש של צרת ערוה ולא מצד איסור אשת אח]. / / למדנו מהגרי"ז שיש רק ב' צדדים – או פטור בכל הבית או קביעת שם צרת ערוה בה לענין איסור. / / סיכום – ותוספת הערה בעיקר דברי הגרי"ז. / / חידוש בדרכו של הקוה"ע בסוגי' זו דגם באאחז"א משכחת לה ערוה ליבום, וחלוק הגדרים של ערוה ליבום בצרה מערוה עצמה. / /

פרק ג' השלמת דברים בדיון צרת ערוה. / / סיכום הראיות – בשיטת התוס' – שיש 'שם צרת ערוה' שזה הגורם לדינים שלה. / / בכל הנ"ל יהיה נפ"מ בשיטת רש"י והרמב"ם, [ובדברי הגרי"ז שיש ב' גדרים בפטור צרת ערוה]. / / יש לדון דהכא נתחדש נאסרה בדיון צרת צרה וזה כבר במשנה א', ומוכיח שהדין פוטר של הערוה לצרתה היא גם בנפילה שניה שהיא עצמה לא נמצאת בה. / /

סימן י"ב בדברי התוס' לגבי צרת סוטה. / /

פרק א' בתליית איסור הבעל והבועל זב"ז. / / בעיקר היסוד דאין להחמיר על הבועל יותר מהבעל כיון שהאיסור שלו תלוי באיסור של הבועל, ומה שנחלקו בגדרים בזה. / / בפלוגת הרש"ש ומרן הגר"מ ש' צ"ל בבעל שלא יודע. / /

פרק ב' ביאור בגוף דברי התוס' / / מבואר שסוטה אינה ערוה אלא שיש בה הלכות ערוה ליבום. / / הערת הגר"ש היימן שהתוס' אזלי לשיטתם שצרת צרה אינה סברא. / /

פרק ג' ב' קושיות על התוס', מצד האשת אח של הצרה או של הערוה. / / קושי' רעק"א בצרת צרה חוזרת בסוטה, והוכחת הגר"ש רוזנבסקי צ"ל שהתוס' אזלי לשיטתיהו שיש פטור מיוחד של צרת צרה. / / ביאורו של הגר"נ פרצוביץ צ"ל לגבי האשת אח של הסוטה עצמה דכיון שאינה ערוה ממש שוב לא חשיבא האשת אח שלה כערוה. / /

סימן י"ג בקושי' הרעק"א בצרת צרה. / /

פרק א' ישוב קושי' רעק"א, לרש"י ולתוס'. / / קושי' רעק"א בצרת צרה. / / בישוב האחרונים דאשת אח דממילא לא הוי ערוה ליבום. / / שיטת התוס' בזה דגם למסקנה לא נתחדש שיש דין ערוה באשת אח של צרה, ושאינו צרת ערוה מכל ערוה, והיינו משום שיש לה חסרון מן הצד ולא מחמת עצמה, ובוה דומה לערוה שיש בסוטה [סכרת החזו"א והגרנ"פ], ומדמה נמי למשומדת ונדה. / / תוספת ביאור בסכרת החזו"א והגרנ"פ פרצוביץ זצ"ל לחלק בין ערוה שבא מכה אחר או מכה עצמה. / /

פרק ב' ביאור סברא אשת אח דממילא בנפילה שניה. / / הערת האחרונים – שיש חילוק בין נפילה ראשונה לנפילה שניה. / / תוספת גדר בדין אשת אח שאינה ערוה ליבום – מדברי הגר"ש היימן. / / פרק ג' בדברי רב אשי להלן [י"ג.], ובחילוק בין צרת ערוה לרבי ורבנן, והערות נוספות. / / הערה דלמה רעק"א לא הקשה מיניה וביה בפלוגתת רב אשי ור"י. / / ביאור שיטת רש"י בסכרת רב אשי. / / בחילוק בין שיטת רבי דיליף מולקחה, ונפ"מ בבעלת התנאי ובחיי"ל ועשה ובחיי"ל לר"ע. / / מה שיש לדון בחיי"ל ועשה לפי רבי. / / הערה גדולה מדברי התוס' הרא"ש בחיי"ל ועשה – כלפי היסוד של אשת אח דממילא. / / עוד דרך בישוב קושי' רעק"א – משנת ר"א וקה"י. / /

סימן י"ד אזהרה שמענו עונש מנלן. / /

פרק א' תחילת הסוגי'. / / בדברי רש"י והמאירי אי קאי על ערוה גופא או רק על הצרה ויתכן שרש"י לומד שהנפ"מ כלפי נאסרה. / / מקור מהריטב"א ותוס' הרא"ש דגם למסקנה יש אפשרות שיהיה בצרת ערוה אזהרה בלי כרת, ודן אי איכא חליצה בצרה בלי כרת. / / תמיהא בעיקר הסוגי' דלמה לא יהיה כרת אחרי שיש פטור, גם בדידה וגם בצרה ובדברי הפורת יוסף בזה. / /

פרק ב' דרכו של המשנת ר"א, שהסוגי' מתעסקת בהיתר אשת אח. / / דרכו של המשנת ר"א שיש היתר אשת אח בלי שייכות למצות יבום מדין הותרה, ובהותרה הזה קאי הפסוק של לא תקח להפקיע את ההיתר. / / כמה נוסחאות – בגדר החדש של 'אזהרה שמענו' בלי כרת – לאסור את האשת אח בדרגת לאו ולא בדרגת כרת. / / ישוב קושי' רעק"א עפ"י כל הנ"ל. / /

פרק ג' תמיהות בכל הנ"ל, וביאור הסוגי' לפי הראשונים שצרת ערוה אינה איסור אלא פטור. / / סיכום. / / ג' קושיות חמורות בעיקר הסוגי'. / / ביאור הסוגי' לפי הראשונים שבצרת ערוה כתוב פטור ולא איסור, והיינו יש ערוה ליבום, אבל הערוה היינו לזיקת יבום ולא לזיקת חליצה, ולכן אינה ערוה גמורה. / / דרך נוספת בסוגי' – דלעולם ידענו שיש אשת אח של כרת ורק שלא ידענו שהכרת היא סיבת הפטור ואז הוי ערוה ליבום. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

סימן ט"ו ג' דרגות של היתר בערוה של אשת אח, וד' אופנים של דחוייה והותרה בכל לאוין שבתורה. / /

פרק א' ד' צדדים בגדר הותרה ודחוייה, ביבום ובכל התורה. / / הקדמה לספק הותרה או דחוייה. / / שיטת התוס' דמדין דחוייה היא, והוכחות דגם למסקנה ס"ל כן. / / שיטות הראשונים דמדין הותרה אתינן עלה. / / מוכיח שגם לתוס' חל הותרה מכה העדל"ת, ובדברי הקה"ע בזה, ומדמינן לכלאים בציצית בשיטת ר"ת. / / מתמה בכל זה – ומיישב בקצרה. / / מוכיח ברמב"ן וברמ"ה שיש ב' סוגים של הותרה. / / סיכום ג' דרגות בדחוייה והותרה. / / קושי' ברמב"ן וברמ"ה מאישתרי אישתרי – ועו"ק ממה דבעינן היתר מיוחד של נעשית כאשתו לכל דבר – ומוכרח שאין כאן הותרה ממש, וע"כ שיש ד' דרגות בדחוייה והותרה, שיש מתיר על ידי נפילת יבום בלי המצוה שבו. / / ב' טעמים למה לא לומדים מהותרה לעדל"ת. / / הוכחות שיש 'מתיר' בל"ת שלא מכה העשה, ודן שם בשיטת הרשב"א דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה, ומבאר שבתוך שיטה זו – שיש מתיר בלי העשה – איכא ב' צדדים ויש ביניהם חילוקים. / / הבהרה – חלוק פיקו"נ בעובר מנשים בציצית. / / דן בזה עוד בשיטת הרשב"א בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה שמוכרח דלפי הרשב"א מיקרי יבמה בלי זיקה וההיתר חל עד כמה שהיא יבמה. / / נפ"מ בין תוס' לראשונים בביאה שניה. / /

פרק ב' נפ"מ בין הותרה לדחוייה. / / נפ"מ בין הותרה לדחוייה ביבום. / / הנפ"מ בין הותרה מכה העשה והותרה מכה הנפילה – לגבי אשת אח במקום חיי"ל ועשה. / /

פרק ג' בדברי רש"י להלן [נ"ב], ומבאר שיש ג' אופנים של הותרה ודחוייה באשת אח. / / בביאור שיטת רש"י דמדין הותרה הוא. / / במה שיש לדון בראיית האחרונים מדברי רש"י [נ"ב] לגבי היתר כרת ואכתי מיקרי ערוה לאי תפיסת קידושין. / / מוכיח שיש ג' אופנים של הותרה ודחוייה באשת אח בכל יבום, שיש גם דין שלישי של הותרה בערוה ליבום שזו חלות דין ערוה בפני עצמה – מלבד הכרת ומלבד הערוה של אי תפיסת קידושין. / /

פרק ד' סיכום: ד' אופנים של דחוייה והותרה, וג' דינים שונים בהיתר של הערוה של אשת אח בדין יבום. / / מסכם שיש ד' דרגות של דחוייה והותרה. / / מבאר את הנפ"מ ביניהם. / / מבאר שבערוה של אשת אח איכא ג' חלקים ולכל אחד היה היתר מסוג אחר, בחיוב כרת באי תפיסת קידושין ובערוה ליבום. / /

פרק ה' דין הותרה ודחוייה לאבא שאול. / / קושי' העולם מאבא שאול. / / דרך מחודשת בזה מהקוה"ע שיש היתר מוחלט על הכרת ולא על האי תפיסת קידושין, וכל החידוש של אבא שאול אינו אלא בקנין יבום שלא בכוונה, והיכא שחזור הדין אי תפיסת קידושין ממילא הוולד ממזר. / /

סימן ט"ז לבישה והעלאה בכלאים. / /

פרק א' ביסוד תנאה דהנאה בהעלאה ולבישה. / / הקדמה – לבישה והעלאה בהנאה. / / סתירת המשניות – מוכרי כסות ומבריחי מכס, וישוב הראשונים, וסתירת הרמב"ם בזה. / / ישוב האחרונים בשיטת הרמב"ם לחלק בין העלאה ללבישה לענין הנאה. / / מביא פלוגתת הראשונים ואחרונים אי מחלקינן בין העלאה ללבישה או דתרווייהו בעינן הנאה. / / בחקירת האחרונים אי הוי איסור הנאה או איסור לבישה אלא שיש תנאי של הנאה לבישה, ודברי הרמב"ן בזה, שאינו תנאי בעלמא אלא הגדרה של מעשה הלבישה. / / בגדרי מתעסק בחלבים ועריות ובגדרי מצוות לאו ליהנות ניתנו. / / מבאר דנחלקו הראשונים בהך פלוגתא. / / מביא סתירה בשיטת הר"ש, בין י' בגדים לתכריכי המת, וכן למוכרי כסות. / / מבאר

דא"א ליישב את שיטת הר"ש דחילק כהרמב"ם בין העלאת לבבישה. / / מבאר שהר"ש למד דא"צ הנאה בפועל אלא שהנאה היא תנאי והגדרה בלבישה אף בלי שיש הנאה בפועל. / / מבאר בזה את פלוגת הרמב"ם והראשונים אי בעינן לבישה שיש בה הנאה או לא, ומבאר ברמב"ם דבעינן בגדים שדרכם בהנאת חימום. / / מיישב בזה את דרכו של הט"ז ברמב"ם. / / הוכחה לעיקר יסוד זה מהגנה מליכולך של שערות בשעה שמסתפרים, דמבאר ברא"ש דבעינן לזה בית ראש, ובדברי הגר"א בזה, ורעק"א לשיטתו תמה בזה, ובדברי רש"י בביצה בחשש "שמא תכרך לו נימא על כשרו". / / מבאר שנושא מת שיש בו כלאים לא מיקרי לבישה ידידה גם להרמב"ם. / / לובש כלאים למודם, ובדין פסיק רישא בהנאת כלאים, ובמוצא כלאים בבגדו בשוק. / /

פרק ב' ישוב לקושית העולם בטליתות של מצוה שלנו, דכונתו למצוה ולא לחימום ולמה מיקרי לבישת בגד להתחייב בציצית. / / מביא מקורות דילפינן גדרי לבישה בציצית מכלאים, ונפ"מ מהמחלוקת ראשונים דלעיל לגבי מברחיזי מסל לגבי ציצית. / / קושית העולם בטליתות שלנו שאין בהם הנאת לבישה. / / ישוב לקושי' העולם עפ"י החידוש בר"ש ב' בגדים בכלאים, דמוכרח דלא בעינן הנאה ממש בפועל, ומבאר דפשוט דב' בגדים חייב בציצית. / / דן לפי הרמב"ם בהעלאת בטליתות שלנו שבאמת יהיה פטור. / / לבישה שיש בה צער בימות החמה – לגבי ציצית. / /

פרק ג' ביאור שיטת רש"י והראשונים בסוגיין במוכרי כסות, האם איירי בהנאה בלי כוונה או בלי הנאה כלל. / / ב' דרכים בסוגיין, ובקושיות הרמב"ם על דרכו של רש"י. / / ביאורו של הבית הלוי בשיטת רש"י. / / הוכחת הבית הלוי מהפלוגתא ב'אינו מתכוין' דעיקר האיסור היינו ההנאה, ומתמה לפי הדרכים האחרים. / / מביא את דרכו של הגר"ש רוזובסקי צ"ל שיש תנאים במעשה שמגדירים את המעשה כמעשה אחר ולכן שייך בהם דבר שאינו מתכוין. / / מבאר את הדברים גם לדרכינו שא"צ הנאה בפועל. / /

פרק ד' דין בגד של משי וכלאים בצד א' מונחים על הארץ והמסתעף, ובדין ציצית של כלאים בבגד משי. / / דן בדין הנאה מכלאים בציצית באופן שרק הציציות הם כלאים, ומביא מכאן ראייה לחלק בין לבישה להעלאת לענין הנאה [אבי עזרי]. / / מחלק בין ציצית לציץ משי שתלוין הימנו חוטין של כלאים [אבי עזרי]. / / מתמה בכל זה על הראשונים דסברי דבעי הנאה גם בלבישה. / / מביא את דברי הנו"ב שאוסר בגד של משי היכא דאינו לובש את החלק שיש בו כלאים, ותולה בפלוגתא הרמב"ם ורא"ש בבגד של משי שיש בו חוט א' של צמר בצד א' וחוט א' של פשתים בצד השני. / / מיישב את שיטת הנו"ב עפ"י הגר"א דלמד דחוטין התלוין מהציץ אינם בכלל בגד. / / עפ"י נדחה ראיית האבי עזרי מציצית, די"ל דכל הבגד נאסר. / / מתמה, דעכ"פ לשיטת הר"ש והרא"ש דלא אסרינן לכל הבגד אכתי קשה, ומוכיח דלשיטתו ממנפ"ש קשה דינא דכלאים בחוטין של הציצית. / / מיישב שיטת הר"ש והרא"ש דלעולם בעינן הנאה, אבל האיסור הוא איסור לבישה, וההנאה היא תנאי בעלמא, ומחלק בין ציצית לבגד ארוך. / /

פרק ה' מצא כלאים בבגדו בשוק. / / בחידוש הגר"ח לחלק בין בגד חבירו לבגד שלו. / / מתמה בזה דלרמב"ם מחלקינן בין לבישה להעלאת, ומיישב. / / מוכיח שהרמב"ם אזיל לשיטתו דליכא פס"ר בהנאה. / / תמיהא בעיקר דבריו בגדר הנאת לבישה. / / דברים מפורשים מהרא"ש דבמוצא כלאים בבגד חבירו שאינו אומר לו. / /

סימן י"ז במהות העשה והל"ת, ובחילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו, ובגדר מצות ציצית, בחוטין ובבגד, והמסתעף בביאור הרמב"ם ור' ניסים גאון בעדל"ת, ובעדל"ת במצוה קיומית. / /

פרק א' במהות העשה והל"ת, ובחילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו. / / הקדמה: / / סתירה בציצית אי הבגד הוא חלק מהמצוה או שרק החוטין הם המצוה. / / סתירה בפדיון הבן אי הוי מצות האב או מצות הבן. / / יסוד הגר"י לגבי ברכה במנהג ומצוה מדברי סופרים לגבי יו"ט שני. / / מיישב קושי' החזו"א על יסוד האחרונים בדמאי שיש לו דין ודאי. / / מקור לדברי הגר"י והגר"ד ממצות דרבנן שהם מצוות מצד זכר למקדש, ובדברי רבינו דוד לגבי ברכה בבדיקת חמץ. / / בגדר נשים במצוות עשה שהזמן גרמא לשיטת ר"ת, ובדין קטנים ועכו"ם לגבי מצוות, ובגדר המצוה קיומית במצוה כל ז', ובגדר הדין אאחע"א, ובדין עדל"ת באופן שאינו נדחה ואיכא קיום עשה. / / בגדר איסור חפצא – שהלאו חל בחפצא. / / מצוות מצד החפצא. / / לאו ועשה שמתייחסים ל'מצב' ולא לפעולה, שינה בסוכה, כפייה של יורדין לנכסיו, וחלבים ועריות. / / סיכום החילוקים בין הציווי על הגברא לגוף העשה והלאו. / / הוכחה לכל הנ"ל מעדל"ת שנדחה גם החסרון של אי תפיסת קידושין, וגם מהדין הותרה שיש בעדל"ת, וגם מהרשב"א בכיבוד אב, וגם בדין ספיקו כודאי בסוטה. / / ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים לגוף המצוה. / /

פרק ב' בגדר מצות ציצית, ובגדר עדל"ת בכלאים בציצית. / / בגדר מצות ציצית שתחילתה בבגד, וכמו שייסד האור שמח בדין עדל"ת בכלאים בציצית דלכן נדחה איסור מגוף הבגד עצמו. / / מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבם מחוייב ולא היבמה. / / בגדר מצות ציצית - מצוה בבגד וציונו בחוטין, ולכן גם הבגד הוא חפצא דמצוה. / / שו"ט בקושי' הזכר יצחק דמה שייך לומר עדל"ת בציצית, הא המצוה בחוטין והאיסור בבגד. / / בדין תשמישי מצוה בחוטין ולא בבגד. / /

פרק ג' ביאור שיטת הרמב"ם בעדל"ת, דעשה אהבה ולא יראה. / / טעמו של הרמב"ם בעדל"ת. / / ד' קושיות של גדולי האחרונים על הרמב"ם. / / דרכו של המשך חכמה ולדבריו מיושב הכל. / / מתמה טובא בכל הנ"ל. / / דרכו של הדבר אברהם ברמב"ן, ומתמה בדבריו. / / ביאור חדש עפ"י דבריו - מצוה לחוד וציונו לחוד – בגוף העשה והלאו קיימת הדחייה, ולא באזהרה ובחוב דרמי אקרקפתא דגברא. / / אהבה ויראה קיימים בכל אופן שהעשה נעשה כיון שזו תכונתה ומהותה של גוף העשה עצמו. / /

פרק ד' דרכו של רבינו ניסים גאון, ובפלוגתא דרבוותא בדין עדל"ת בלי חיוב לעשות את המצוה, [רמב"ם ר"ן ר"א ר"ד ורעק"א]. / / דברי ר' ניסים גאון. / / בקושיות מההרי"ק. / / ישוב עפ"י הנ"ל שדבר ר' ניסים גאון באים אחרי דברי הרמב"ם. / / בדין מצוה קיומית - נפ"מ בין הרמב"ם [השב תשיבם] לרעק"א [ציצית], ובשיטת הר"ן בזה. / /

סימן י"ח עדל"ת – בגדר הותרה מכח הדחייה, ביבום, בכלאים בציצית, ובבגדי כהונה, וביאור בכל דברי ר"ת, ושיטת הראב"ד בבגדי כהונה. / /

פרק א' שיטת ר"ת והראב"ד בדין עדל"ת בכלאים ובגדי כהונה, ובמה שיש להעיר עליהם. / / דברי ר"ת ומוכיח שסובר שאין דין עדל"ת במצוה קיומית. / / בדברי הראב"ד לחלק בין כלאים בבגדי כהונה לכלאים בציצית. / / מה שיש להעיר בשיטת ר"ת בזה. / /

פרק ב' מבאר דינא דהותרה מכח עדל"ת ביבום ובציצית, עפ"י האור שמח שיש גם עדל"ת בחפצא. / / הקדמה. / / מביא יסוד האור שמח בעדל"ת של יבום וציצית שבשניהם העדל"ת הוא בחפצא. / / מבאר דגם ביבום העדל"ת הוא בחפצא אף שהיבום מחוייב ולא היבמה. / / הקדמה לר"ת - מבאר את הדמיון בין איסור חפצא למצוה בחפצא - 'חצי כזית' נבילה אסורה באיסור חפצא לגברא באכילת 'כזית', וכמו כן - בגד כלילה בלבישת נשים - חייב בציצית 'ברגע זה' לענין לבישת יום של אנשים, ולו יצויר והיתה לבישת יום כלילה, הבגד היה מחייב ציצית גם כלילה. / / יסוד - מקום הסתירה בין העדל"ת הוא מקום הדחייה של העשה לל"ת - ובזה מבואר שיטת ר"ת האיק"ש הותרה מכח דחוייה אף דביסוד הדברים אין זה אלא דין דחוייה פשוטה, אלא שהדחוייה היא מוקדמת - לפני המעשה מצוה של הגברא, וכיון ששם יש כבר סתירה - לכן כבר שם מתקיים התהליך של עדל"ת. / / סמוכין לכל הנ"ל מיושב לקושי הראב"ד על ר"ת. / / מבאר שיש כמה חידושים למהלך זה, ויש לדון האם ההותרה ביבום הוא גם בחי"ל או רק באשת אח. / / מוכיח מתוס' להלן [כ:]: שהותרה בעדל"ת ביבום היינו דווקא באשת אח ולא בחי"ל, ונדחה כל המהלך, ומעורר מתוס' לגבי פו"ר ולא יהיה קדש. / /

פרק ג' מבאר דינא דהותרה מכח עדל"ת ביבום ובציצית, עפ"י סברת האחרונים שצריכים לדחות את הערוה לגבי אי תפיסת קידושין, [ומבאר בכמה דרכים היאך העשה דוחה את האי תפיסת קידושין]. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמחמת האי תפיסת קידושין נתחדש הותרה בעדל"ת. / / כמה דרכים באחרונים ביישוב קושי הגר"ח האיק"ש מהני עדל"ת שב"כ ביבום, הא ליכא תפיסת קידושין / / ביאור עמוק בדרכו של הגרש"ק דהאיך עשה דוחה גם את האי תפיסת קידושין שיש בלאו. / / מבאר - דמהאי טעמא נתחדש גדר חדש של הותרה דווקא ביבום. / / לדרך זו ליכא הותרה בחי"ל ורק בעריות יהיה הותרה. / / בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לגבי עדל"ת בכלאים בציצית דהוי בגדר הותרה, דבגד של איסור ליכא ביה מצות ציצית. / / מוכיח דכעין זה מצאנו בכמה דוכתי דהיאך דבעינן הותרה אז העדל"ת נהפך להותרה - למ"ד ציצית חובת מנא, וכן במצה שתהיה ראויה כל ז'. / / מעורר מהדין הותרה בעדל"ת בבגדי כהונה. / /

פרק ד' מהלך שלישי - עפ"י גדרי מצוותו בכך. / / מבאר שמצוותו בכך הוא סוג חדש של עדל"ת בפרשה עצמה ולכן לא לומדים ממנו, וגם זו סיבה למה העדל"ת הוא בגדר הותרה. / / זו שיטת הראב"ד. / / ביאור שיטת ר"ת. / / סיכום - חלק מהקושיות התיישבו. / /

פרק ה' יסוד גדול בגדרי הותרה, דבעינן צורת המעשה. / / חידוש בעיקר ההותרה שצריכים צורת המעשה - ולכן היה צד שביאת קטן בלי הקמת שם ליכא ביה הותרה. / / מחדש דאיכא מקום לחלק בין נשים ולילה בהותרה של ר"ת בכלאים בציצית, ותלוי בפלוגתא הראשונים בבל תוסיף. / / דברי הגר"ח בהותרה בבגדי כהונה. / / מבאר את הפסוקים והסברא של ר"ת. / / ביאור חדש ברש"י [נב]. / /

סימן י"ט כלאים בציצית, ובמיגו מתכלת ללבן. / /

פרק א' בדין אפשר לקיים שניהם להחליף את הבגד ובשורש פלוגתא הר"י והר"ש מדרויש במדרכי בגדר מצות ציצית. / / הקדמה - סתירה בדין אפשר לקיים שניהם בציצית. / / מביא את דברי הראשונים למה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם בזה שיוכל לא ללבוש פשתים וילבש בגד של צמר. / / סברת הקוה"ע וסברת הברית אברהם בזה. / / מבאר דסברת הקוה"ע תלויה בפלוגתא הראשונים אי בעדל"ת - החיוב או הקיום דוחים. / / פלוגתא הר"י במדרכי והר"ש מדרויש - בציצית בשבת בנפסקו החוטין. / / עוד נפ"מ אי חשיב כביטול בקו"ט או בשוא"ת, ונפ"מ מתי קושר את החוטין. / / בדברי רעק"א - מה יהיה בלי הדין עדל"ת, דלפי הר"י לא צריך להתפשט ולפי ר' שלמה מדרויש צריך להתפשט. / / מוכיח שיש נפ"מ נוספת בין ר' שלמה מדרויש לר"י לגבי עדל"ת אי תלוי בקיום או בחיוב. / / מביא בדומה לזה בפלוגתא הפסוקים אי אכילה מחוץ לסוכה היא ביטול בשוא"ת או בקו"ט. / / מבאר דלא שהר"י במדרכי והר"י להלן [צ:]: והר"י מתוס' בכתובות [מ]. - כולו חדא נינהו. / / מבאר דלפי הר"ש מדרויש - מוכרח דלא כטענת הקוה"ע, ומבואר היטב קושי הראשונים. / /

פרק ב' שיטות הראשונים למה פשתים בצמר וצמר בפשתים לא מיקרי אפשר לקיים שניהם. / / פלוגתא רש"י ותוס' מנחות [ל"ט] אי המיגו שייך לדין עדל"ת או לא, ובסתירה לסוג' להלן [מ']. / / ביאור דברי התוס' בסוגיין - והיאך מתיישבים סתירות הסוגיות. / / ד' דרכים בראשונים ליישב הסתירות. / / כמה הערות בשיטות הנ"ל. / / ביאור פלוגתא הראשונים אי הדין אפשר לקיים שניהם תלוי על הבפועל או בעלמא, ושורש פלוגתתם בעיקר גדרי עדל"ת. / / בגדר המיגו מתכלת ללבן, ולמה מהני דווקא כשיש תכלת והיאך מהני באופן שהבגד הוא צמר, ולא מהני לדרכו של הרשב"א שהדין אפשר לקיים שניהם הוא דין בגברא. / / ביאור פלוגתא הרמב"ם והרמב"ן בספק המצוות אי תכלת ולבן מצוה א' או ב' מצוות. / / בדברי התוס' והרשב"א שבת [ק"ל]. / / שיטת התוס' במנחות דמצד הותרה אתינן עלה. / /

פרק ג' שיטת התוס' כתובות [מ]. / / ביאור דברי התוס' כתובות [מ']. / / בסוף התוס' נתחדש דרגא חדשה של מיגו - גם בלי תכלת, ומיניה וביה מחדש עוד - דחלוקים כל הד' מב' מתוך ד'. / /

פרק ד' בקושיות האחרונים, על התוס' דלמה לי מיגו, הא ממילא יש כלאים. / / קושיות האחרונים - דל"ל מיגו - הא ממילא איכא כלאים, או ממנפ"ש יהיה כלאים. / / ישובו של ר' ראובן לקושי הראשונה - שדומה לבגד שיש בו כלאים שבוה לא מהני היתר של כלאים בציצית. / / ישוב לקושי השניה שהדין אפשר לקיים שניהם היינו שנוכל לקיים את העשה בלי שהעשה יצטרך לדחות לאו, אף אי ממילא איכא דחוייה מצד עדל"ת ממק"א. / /

סימן כ' בשי' הרמב"ם בהיתר תגלחת מצורע ונזיר. / /

פרק א' דרכו של האבני מילואים ברמב"ם. / / שיטת הרמב"ם למה ליכא דין עדל"ת ועשה בנזיר מצורע, ודבריו סותרים לסוגי'. / / דרכו של האבני מילואים בזה - שייסד שיש ב' צדדים בעיקר דין נזירות, ובזה נחלקו הסוגיות בנזיר אי הוי איסור השווה בכל או לא. / / האבני מילואים תולה בזה את הסברא של 'ישנו בשאלה' בהנך ב' צדדים. / / מבאר שהרמב"ם למד כסוגי' דנזיר וכבר ליתא טעמא דישנו בשאלה. / / ביאור פלוגתא הסוגיות בחידוש של הרמב"ם בדבליכא קדושה כבר ליכא עשה. / / תוספת דברים מהאבני מילואים בעשה דכל היוצא מפיו יעשה. / / יש לדון בעיקר סברת האבני מילואים בכל היוצא מפיו יעשה. / / הוכחה דפליגי הראשונים בפלוגתא המהר"י באסאן ומהר"ט, ומבואר שהרמב"ם כהמהר"י באסאן. / /

/ / דחייה - ביאור שיטת המהר"י באסאן. / / דחייה - ביאור שיטת המהר"ט עפ"י סברת הר"ן דלמות נדרי הקדש לנדרי איסור. / /

פרק ב' דרכו של הגר"ח ברמב"ם. / / ד' יסודות וחידושים של הגר"ח. / / מיישב את הרמב"ם שדבריו הם אחרי הגמרא וכהשלמה לסוגי'. / / כמה הערות בדרכו של הגר"ח. / / חילוק נוסף בין המצות עשה לאיסור עשה – לגבי רובו ככולו – הגר"ח פרצוביץ זצ"ל. / / סיכום ה' נפ"מ בין גדל פרע מצד העשה לגדל פרע מצד האיסור. / /

סימן כ"א אין עדל"ת ועשה. / /

פרק א' פלוגתת הראשונים בגדר הדין אעדל"ת ועשה, והנפ"מ לדינא ביניהם. / / ספק בעיקר הגדר של אעדל"ת ועשה, וכמה נפ"מ בזה. / / פלוגתת הריב"א והתוס' בקידושין בצדדים הללו, ושיטת הרמב"ם בזה. / / ראיות ומקורות נוספות מהראשונים לצדדים הללו. / /

פרק ב' ביאור הסוגי' בחולין [קמ"א], וביאור שיטת הריב"א דליכא מלקות ויש לאו, ומוכרח שיש מהלך שלישי. / / ראה מגמרא מפורשת בחולין [קמ"א] דאין עשה דוחה עשה ואעדל"ת ועשה תרתי נינהו. / / מביא שהריב"א מודה שיש לאו ורק שאין מלקות. / / מתמה טובא בעיקר האי פשרה. / / דרך חדשה בריב"א – דוחה. / / סיכום – שיטת הריב"א ופלוגתת הריב"א והתוס' בקידושין. / / פלוגתת הנו"ב והמלבושי יו"ט בביאור שיטת הריב"א – ומבואר שהריב"א למד דאיכא אלימות לעשה ע"י הלאו. / / ביאור דבריו – דבאמת ליכא עדל"ת לחצאין לגבי העונש, אלא דבאמת הלאו כמאן דליתא אלא דמהני לעשה ע"י הלאו. / / ללאו שנדחה שמאלים עשה, דזה כבר עשה של 'ניתוק'. / / מבאר את שורש פלוגתת התוס' קידושין והריב"א דחלוק עשה שמאלים לאו מלאו שמאלים עשה, והתוס' בקידושין אזיל כר' ניסים גאון, ואין כאן אלימות של לאו ע"י עשה אלא שבלאו כזה לא נאמר התנאי שלא נאמר במקום עשה. / / מיישב את הראשונים שאמרו אעדל"ת ועשה מצד אין עשה דוחה עשה. / / בראשונים בב"מ [ל:]: שלא אונו דוחה ולא מוסיף בעשה שיהיה לו כח לדחות. / /

פרק ג' סתירות בראשונים שביארו דמהני מדין אין עשה דוחה עשה. / / תמיהא רבתי בדברי הריטב"א דסותר משנתו מב"מ לסוגיין. / / סתירה ברשב"א מדבריו בכתובות [מ'] לדבריו בסוגיין, מכח הסוגי' להלן [כ:]: בחי"ל ועשה. / / מיושב על פי הנ"ל. / /

פרק ד' בדין עשה ול"ת שבאו לפונדק אחד. / / דן בלאו ועשה שבאו לפונדק אחד ותולה בעיקר הספק הנ"ל, ומעורר מהסוגי' להלן [כ:]: / / תמיהא רבתי על הרשב"א מסוגי' דלהלן בחי"ל ועשה, דבאלמנה לכוה"ג לא שייך להאליים את הלאו כיון דלא שייכי אהדדי. / / מחדש שכששניהם ביבמה שבה תלוי כל המחייב שבמצוה, הכא שפיר שייכי אהדדי הלאו ועשה. / /

פרק ה' אין עשה דוחה עשה מדין מאי אולמי'. / / בגדר הדין אין עשה דוחה עשה מדין מאי אולמי' ובדין אין עשה דוחה עשה במצוה ושילוח הקן. / / בדברי הקה"ע בקס"ד של הגמרא דנילף דעדל"ת ועשה מנזיר, דאיזה כח יש בעשה הדוחה. / / עוד דרכים בזה. / / עוד בכל הנ"ל. / / מסקנת הסוגי' בדין אעדל"ת ועשה. / /

סימן כ"ב שוע טווי ונוז, וביסוד הגר"ח בב' דינים בשעטנז, ובביאור האיסור רכיבה על פרידה לדעת איסי בן יהודה. / /

פרק א' בדברי הגר"ח שיש ב' דינים בשעטנז, ובנפ"מ ביניהם. / / מחלוקת הראשונים בגדר הדין 'שוע טווי ונוז', ומתמה טובא על שיטת רש"י. / / דרכו של הגר"ח ביישוב שיטת רש"י שיש ב' דינים, דין יחדיו במעשה לבישה, ודין תערוכת לאסור את הבגד וזה דין שוע טווי ונוז. / / עוד כמה נפ"מ בין הנך תרי דינים. / /

פרק ב' הרחבת דברים ביסוד זה, ובביאור שיטת איסי בן יהודה ברכיבה בפרד. / / מביא את ביאורו של התורת זרעים באיסי בן יהודה באיסור רכיבה בפרד, שזה בנוי על החידוש של הגר"ח בדין תערוכת דלא בעינן ב' מינים בפועל, וחלוק הרבבה מרכיבה. / / מתמה טובא בשיטת הרמב"ם דאיסור הנהגה הוא רק בטמא וטהור ולא בכל שני מינים, וחלוק מהרבבה דקאי בכל ב' מינים, ותמוה מאיסי שאוסר רכיבה בפרד מחמת הסוס והחמור שבו, ומיישב עפ"י הנ"ל. / / יש לדון בגדר צמר ופשתים, אי אסורים מצד עצמם או מצד החילוקי מינים שיש ביניהם. / / מחדש שיש חילוק נוסף בין הנך ב' דינים של הגר"ח, והיינו האם צמר ופשתים אסורים מצד עצמם, או שאסורים מצד זה שצמר ופשתים הם מינים שונים, ומצד זה אסורים. / / הנך ב' פרשיות, קדושים וכי תצא, ב' דינים נינהו, ואין חילוקי מינים ביחדין, ושור וחמור בהנהגה אינו מצד חילוקי מינים. / / מיישב את הקושי' מאיסי דחלוק הדין פרידה מהדין שור וחמור כמו שחילק הגר"ח בין הנך ב' דינים בכלאי בגדים, ובדין פרידה שמקביל לדין שוע טווי ונוז התם איכא חילוקי מינים. / /

סימן כ"ג כולכם חייבים בכבודי. / /

פרק א' העמדת הסוגי', ודרכו של הקה"ע בזה.. / / פלוגתת התוס' והרא"ש בגדר אתה והוא חייבים בכבודי. / / ביאור השו"ט בגמרא, ופלוגתת רש"י ותוס' בהכשר מצוה. / / תמיהא רבתי מיניה וביה בסוגי' אי טעמא מצד טעמא דכולכם חייבים בכבודי או מטעמים אחרים. / / דרכו של הקה"ע בזה. / / מתמה בדרכו של הקה"ע. / /

פרק ב' דרכו של הגר"ח פרצוביץ זצ"ל בסוגי'. / / דרכו של הגר"ח פרצוביץ זצ"ל בזה שיש ב' דינים של דחייה, עדל"ת ועשה ודחייה של 'חמור וקל'. / / מדין עדל"ת ומדין הוקשו כבודם לכבוד מקום, ורק מצד הדין השני נתחדש כולכם חייבים בכבודי, ובדין השני ליכא חסרון של הכשר מצוה. / / מיישב את דברי התוס' דהוי מצי ללמוד דין זה מאתה ואביך. / / מיישב את קושי' רעק"א על הגהות מיימוני. / / מבאר את עיקר ההשוואה של התוס' בין קדימה לדחייה. / / תמיהא רבתי מתחילת הסוגי' שרצו ללמוד את הדין עדל"ת שב"כ בכל התורה. / / ביאור בתחילת הסוגי' דאיכא דין כולכם חייבים אף דעדל"ת שב"כ. / /

סימן כ"ד בגדרי "אב" בהלכות כיבוד והמסתעף לכיבוד רבו וכיבוד זקינו, ובגדרי כולכם חייבים בכבודי והוקשו כבודם לכבוד המקום. / /

פרק א' כמה תמיהות והקדמות בדין כיבוד זקינו. / / הקדמה בדברי התוס' הרא"ש בדין כולכם חייבם בכבודי, ובדין הוקש כבודו לכבוד המקום. / / פלוגתא הפוסקים כבוד זקינו, וב' דרכים ברמ"א שחייבים בכבוד זקינו. / / כמה תמיהות בשיטת הגר"א והחרדים שלמדו שהחוב כבוד לזקינו מעיקר הדין, ולא מצד אביו. / / תמיהא בדברי הרמ"א בתשובה לגבי אמירת קדיש בבן בנו שגידלו בביתו ולמדו תורה. / /

פרק ב' דין אב בכבוד של הקב"ה ובכבוד רבו. / / מביא דברמב"ם מבואר דיסוד המצוה בכבוד רבו הוא משום שגם הוא בכלל אביו לענין כבוד. / / מביא דברמב"ן מבואר דיסוד המצוה בכבוד הקב"ה הוא משום שגם הוא בכלל "אב" לענין כבוד, ואדרבה הוא אביו הראשון והמוליד אביו האחרון, ויש בזה נפ"מ לדינא, וזה שורש דינא דהוקשו כבודם לכבוד המקום, ומבאר בזה את הרמב"ם שהביא את הדין ששקולים כבודם לכבוד המקום. / / נפ"מ להלכה בהלכות כיבוד אב – שידמה בליבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, וחידוש הקרן אורה בהכשר מצוה בכיבוד אב / / חידוש גדול ב'שם אב' בהלכות כיבוד רבו ובהלכות כבוד שנאמר אצל הקב"ה. / /

פרק ג' בחילוק בין התורה אב בכיבוד אב מהדין אב בכל התורה, וביאור הגדר בכבוד זקינו שהוא פחות ב'שם אב', וגדר חדש ככולכם חייבים בכבודי. / / יסוד החילוק בין הדין אב בכבוד אב ואם לדין אב בכה"ל כולה. / / מבאר דה"ש "אב" בכבוד אב הוא גדול יותר אצל אביו מאצל אבי אביו, ומבאר בזה גדר חדש ב"כולכם חייבים בכבודי". / / ביאור בסוגי' דהוקש לכבוד המקום היא בעצמה סיבת דחייה, והדין כולכם חייבים בכבודי מעכב דוקא להך דין, ולא לדין עדל"ת. / / מיישב בזה את דברי הרמ"א [בתשובה] התמוהין. / / בחידוש השבות יעקב בגדר דין כיבוד בבני בנו. / /

סימן כ"ה הכשר מצוה. / / **פרק א' דרגות שונות של הכשר מצוה בכיבוד אב ובדיקת חמץ, שהם חלק מגוף חיוב וקיום המצוה, לענין ברכה ודחייה וקביעת דיני העשה.** / / ביאור דברי התוס' שעשה של כיבוד נקבע כרובו כעשה של הכשר שלא דוחה לאו – דומי' דמיגו בתכלת ולכן. / / ראיות מהראשונים לחלק בין מחמר לשחיטה בתורת הכשר שלא דוחה, והביאור בזה. / / מוכיח ששחיטה גם מיקרי הכשר אף שיש בו כח דחייה, מוכיח ששניהם מיקרי הכשר שהם חלק מהמצוה עצמה ודלא ככל הכשר דעלמא. / / סיכום והגדרה – ב' דרגות של הכשר שהם חלק מהעשה – אף דהוי הכשר – ונפ"מ לגבי ברכה ודחייה, ולמדנו גם חידוש ב'מהות העשה'. / /

פרק ב' דרגות שונות של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה אלא שהצטרפות היא ל"וציוונו" של המצוה, ולא לגוף המצוה עצמה. / / הקדמה. / / כמה תמיהות בסוגי' דמנחות [מ"ב] ובדברי הרמב"ם בהל' ברכות, בדין ברכה בהכשר מצוה. / / מביא חידושו של ההעמק שאלה בדין "הכשר מצוה" הכתובה בתורה, דנפ"מ לענין ברכה, וזו דעת הירושלמי בבבלי סוכה וכתובת מזוזה וכדומה. / / דן באפיית מצות והכנות לשבת. / / נפ"מ נוספת לגבי מצוה בו יותר משלוחו. / / ראייה ונפ"מ נוספת בחידוש זה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וביאורו של הח"ח בדברי רש"י בסוכה [כ"ו]. / / נפ"מ נוספת לחידוש זה בדין "זריזין מקדימין למצוות", וביאור הסוגי' בפסחים [ד']. בילפוטא לדין זריזין מהלכות של אברהם לעקידה. / / מיישב בזה דברי הגמ' במנחות, ולשונות הרמב"ם. / / סיכום – דין הכשר מצוה כחלק מהמצוה לגבי ברכה מצוה בו יותר מבשלוחו ולגבי עוסק במצוה ולגבי זריזין. / / מחלק בין ב' סוגים של הכשר מצוה שמצטרפים למצוה, צירוף בגוף ה'עשה' וצירוף ל'וציוונו' של ה'עשה'. / / מבאר שיש הכנה של קניית לולב לפני המצוה, אבל אין זה שייך לחיוב של פרשת לולב עצמה, משא"כ בניית סוכה. / / סיכום החילוק בין ב' סוגים של הכשר שמצטרפים למצוה. / /

סימן כ"ז בגדר הדחייה וההיתר של אשת אח בעדל"ת במצוותו בכך, בתור דבר שיצא מן הכלל ומצד הואיל ואישתרי אישתרי. / / צורתא דשמעתא – ג' מהלכים בלימוד מאשת אח. / / דן למה אשת אח מיקרי יצא מן הכלל אי מדין עדל"ת הוא, ו'מצוותו בכך' אינה סיבה שיהיה דין בלאו, ומוכרח שבעדל"ת יש גם דין בלאו הנדחה, גם לפי דרכו של הרמב"ם שיש אהבה מול יראה. / / ראייה מאישתרי דגם לפי ר' ניסים גאון יש מתיר מכח העשה ולא הגבלה בעלמא בלאו. / /

סימן כ"ח בדין הואיל ואישתרי אישתרי. / / **פרק א' בדברי האחרונים בכמה גווני של הואיל ואישתרי אישתרי.** / / הקדמה – ובטעם דבעינן הקדים ההיתר לאיסור השני, ובפלוגתא רבא בדין הואיל ואישתרי אישתרי. / / בדין הואיל ואישתרי אישתרי ביפת תואר. / / בחידוש הבית מאיר בנתמנה להיות כהן גדול. / / בדברי האחיזעור בחייל"ל ועשה ליישב קושי' הבית מאיר. / / בדברי רעק"א בישוב קושי' הטורי אבן בניזר כהן. / / ישוב נוסף מהאחיזעור, דדוקא משום שהאשת אח חוזר וניעור בערוה הלכך מיקרי שם אחד דדנים על שניהם כהדי ודלא כחיי"ל ועשה. / /

פרק ב' יסוד דינא דהואיל ואישתרי אישתרי. / / הערה: יש מהלך כללי בסוגי' דנחלקו בגדרי יצא מן הכלל' אי אשת אח חשיבא כחלק מכלל העריות, וכה"ג פליגי נמי בהלכות הואיל ואישתרי אישתרי. / / הערה – מה השייכות בדין הואיל ואישתרי אישתרי בין מצורע וקרי לעריות. / / הערה – מה עיקר סברת הואיל ואישתרי אישתרי – ואין לומר שיש היתר כללי בכל המעשה – שהרי כל איסור הוא איסור לעצמו, ולא המעשה הוא זה שאסור. / / הקדמה – בעיקר הדיון של דבר שיצא מן הכלל – ב' הסתכלויות על מעשה אחד, והדינים מתייחסים להסתכלות הכללית או להסתכלות הפרטית. / / מבאר שיש ב' הסתכלויות על הסתירה בין אשת אח ליבום, הסתכלות מצד האשת אח והסתכלות כללית מצד פרשת עריות, והדין הואיל ואישתרי אישתרי מחדש לדון את הסתירה של כל פרשת עריות בתור חלק מהדין בלאו של אשת אח – וממילא יחול ההיתר בכלל – אין כאן התרחבות של ההיתר אלא התרחבות של הדיון והסתירה. / / תוספת דברים – החידוש בדין הואיל ואישתרי אישתרי – היא פחות מהקס"ד לדון את ההיתר אשת אח כדבר שיצא מן הכלל. / / בקצרה – לא הוספנו היתר חדש על לאו חדש, אלא הגדרנו מחדש את ההיתר על אשת אח בתור היתר כללי ולא בתור היתר פרטי. / / מבאר בזה דמה נפ"מ אי אשת אח קדם או דבבאו בבת אחת. / / שורש פלוגתא רבא והסוגי' בדין הואיל ואישתרי אישתרי – ותלית ב' הסוגיות זב"ז. / / הערה גדולה – הדין הואיל ואישתרי אישתרי מתייחס גם להיתר יבום מצד עדל"ת וגם מצד נעשית כאשתו. / /

פרק ג' ראיות מדברי הראשונים בסוגי'. ביאור בדברי רש"י בזבחים דמבואר שיש תוספת באיסור השני מהראשון שבא להחמיר על הראשון. / / ביאור בדברי המאירי שמתירים את האשת אח. / / ביאור דברי הריטב"א בזה. / /

פרק ד' הערות נוספות בראשונים בסוגי'. / / בדברי התוס' והתוס' ישנים לעיל [ג']: – ביאור השו"ט בסוגיין ובצירוף במה מצינו לדין הואיל ואישתרי אישתרי. / / כמה תמיהות בשיטת הרשב"א להלן [ח'] בדין עדל"ת ביבום ובדין עדל"ת בב' לאוין. / / מיישב שלפי הרשב"א עדל"ת במצוותו בכך – היינו גילוי בדין הותרה וא"ש הכל. / / בנשא מת ונשא חי. / /

סימן כ"ט תרי איסורי. / / **פרק א' הקדמה וקושיות.** / / הקדמה. / / כמה תמיהות בדברי התוס'. / / **פרק ב' ביאורם של האחרונים בשו"ט בתוס'.** / / ביאור בשו"ט בתוס' בצרת איילונית דנים אי אשת אח של חד איסורא מיקרי ערווה ליבום לגבי הצרה כיון דלא מיקרי ערווה ליבום כלפי עצמה – הגרשש"ק והגרנ"ט. / / בדין אאשה"ב עצמה בנפילה שניה, וכל נאסרה בנפילה שניה. / / בתירוץ הגרשש"ק שכלפי הערווה הוי תרי איסורי וכלפי הצרה הוי חד איסורא. / / ביאור נוסף בזה עפ"י דברי הגרי"ז בביאור דברי רש"י ותוס' להלן [ל"ב] באח"א מיתלי תלי. / / ביאור תירוץ התוס' לדרכם של הגרנ"ט והגרשש"ק. / / מתמה טובא בעיקר האי מהלך. / /

פרק ג' מהלך חדש – דגדרי ערווה ליבום תלוי בחד איסורא, והמיעוט בהיתר מחזיר את איילונית לדין אח"א / / מקדים בקושי יסודית – מה סברו התוס' תמיד בגדר הדין צרת איילונית דפשיטא דמיקרי ערווה ליבום. / / מבאר מה השתנה אחרי היקישא דר"י – שכעת כל פרשת עריות של חד איסורא יש בה היתר יבום וכולה אינה ערווה ליבום. / / אחרי היקישא דר"י כבר ברור לתוס' דאיילונית אינה ערווה ליבום – כן סברת המקשן בתוס'. / / מבאר שבתשובה של התוס' נתחדש שהתמעט מההיתר יבום, ולכן הדרא להיות בכלל תרי איסורי גם לגביה דין ערווה ליבום ושפיר פוסרת צרתה. / / מבאר את לשון התוס' "מכל מקום" – דבאמת התחדשו ב' חידושים בתוס' – גם דין בהיתר אשת אח וגם דין בערווה ליבום. / / מבאר דהשו"ט בתוס' באאשה"ב היא לגבי היא עצמה ולא רק לגבי הצרה – נגד האחרונים. / / הוכחה לכל המהלך מדברי התוס' הרא"ש – כנגד דרכם של האחרונים. / /

פרק ד' ביאור המשך דברי התוס' עפ"י הנ"ל. / / מבאר סדר התוס' לגבי איילונית ולגבי אאשה"ב. / / המשך התוס' לגבי הפלוגתא בדין צרת איילונית – ושו"ט בדין אאשה"ב לעומת איילונית. / / מתמה – למה לא תירצו לגבי איילונית שנחלקו אי איכא מיעוט בהיתר יבום. / / סוף דברי התוס' לגבי חייבי עשה וחליצה ואיילונית – מתמה טובא בעיקר דבריו. / / מבאר שבאו לבאר שיש חיי"כ של אשת אח שפוסרת מחליצה. / / ביאור תשובה התוס'. / / מבאר מה שייטא להכא השו"ט בחליצה של איילונית. / / חילוק בין המהלכים. / /

פרק ה' יסוד החילוק בין חיי"ל ועשה לאיילונית בנידון של ההיתר אשת אח, ועיקר הנידון של היתר אשת אח מצד פרשת עריות בלי התייחסות לפרשת יבום. / / הקדמה. / / ב' נידונים בהיתר, מצד פרשת עריות ומצד פרשת יבום. / / ספקת המשנה למלך תלוי בספק האם הביאת יבם ביבמה מתיר או המצוה מתירה. / / מוכיח שלא שייכי הנך ב' ספיקות זל"ז. / / הנפ"מ בכל הנ"ל מיניה וביה בתוך התוס'. / / **פרק ו' דרך פשוטה בתוס'.** / /

סימן ל' ערווה גופא ל"צ קרא, ותוספת דברים – בערווה דעליה ובערווה דלקחת. / / **פרק א' הקדמה – ראיות לגדר של צרת ערווה.** / / הקדמה – נפ"מ בין ערווה גופא ל"צ קרא לאידך שיטות דבעי קרא, א' כלפי אשת אח בנפ"ש, ב' כלפי הסוג' של אזהרה שמענו. / / בגדר צר"ע – פטור או איסור והוכחת הגרי"ז מסוגיין. / / דרכו של הקוה"ע – ערווה ליבום – מיישב הכל שהרי פרשת עריות היא פרשה של דינים שונים שנקבעים בערווה, וערווה ליבום הוא אחד מהדינים של ערווה. / / דיחוי ראיית הגר"א קוטלר מהפירכא בסוגיין – צרה תוכיח – הא האידך יליף איסור מפטור. / /

פרק ב' ערווה גופא ל"צ קרא, ותמוה מכמה חידושים שנתחדשו בפסוק של עליה על הערווה עצמה. / / דן בנפ"מ של הברכ"ש בערווה גופא אחרי שיש פסוק של עליה אף אי ערווה גופא ל"צ קרא. / / מביא עוד נפ"מ באשת אח דממילא ובנאסרה. / / הדין שהערווה אוסרת את האשת אח לגבי צרה הוא נפ"מ נוספת. / / עוד איכא גווי של עריות ליבום בלי כרת ובהם פשיטא דערווה גופא צריך קרא. / /

פרק ג' דרכם של האחרונים בישוב הנך קושיות, ושיטת ב"ש. / / יסודו של הברכ"ש – ערווה דלקחת – ערווה דעליה. / / ישובו של הברכ"ש עפ"י הנ"ל ומה שיש להעיר בזה. / / דרכו של הקוה"ע – דסו"ס איכא 'עליה' – ויש לדון טובא בכל דבריו. / / דרכו של הגרשש"ק שהכל נלמד מלצור – ופשוט וברור כן. / / תמיהא רבתי בשיטת ב"ש, ומבאר עפ"י הברכ"ש בערווה דלקחת, ומחדש שדין נאסרה דתלוי בשניהם, ונפ"מ בנאסרה בבעלת התנאי. / /

סימן ל"א שיטת רבי בפטור צרה, ותוספת דברים בגדרי ערווה דעליה וערווה דלקחת. / / **פרק א' שיטת רש"י בצרת ערווה לרבי, וד' חילוקים בין רבי לרבנן, ומיושב קושי' רעק"א בצרת צרה, וב' גדרים בגדר צרת ערווה לרבי.** / / קושי' רעק"א בצרת צרה ומוכיח כן מרבי, ודוחה את הראיה. / / כמה הוכחות ודוגמאות שרואים דחלוק גדר הדין ערווה וצרה לרבי. / / מתמה דלמדנו בדין 'אזהרה שמענו עונש מנין' דמשכחת לה בצרת ערווה לאו של אשת אח בלי כרת לולי הפסוק – ומה המקור לכרת באשת אח לרבי – וכמבואר ברש"י – ומדמה לאיילונית שיש מיעוט בפרשה. / / ישוב קושי' רעק"א עפ"י המהלך של אזהרה שמענו עונש מנין – ומיישב עוד למה לרבי פשוט שהאשת אח פטור צרה. / / ביאור הקס"ד דשלא במקום מצוה – דמוכרח דאז היה מיעוט בגדר 'איסור עשה' ורק למסקנה הוי 'פטור' כעין איילונית. / /

פרק ב' שיטת התוס' בצרת ערווה לרבי. / / "שו"ט בתוס' ד"ה כל היכא דאיכא תרין לקוחין" – ביאור ב' הקושיות של התוס', ומוכרח דאין כרת בצרת ערווה לרבי, ומוכרח נמי דבכל צרת ערווה ליכא חליצה מחמת הכרת של אשת אח ושוב הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". / / בתירוץ התוס' נתחדש דין חדש שאין חליצה בצרת ערווה מחמת הדין ולקחה ולא מחמת הדין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". / / בדברי התוס' ישנים דליכא כרת באשת אח של צרת ערווה לרבי דאזהרה שמענו עונש מנין. / / הוכחה שהתוס' למד ברבי דערווה גופא ל"צ קרא. / / בקושי' הרש"ש דהכא איכא מיעוט בפרשה לרבי וממילא יש כרת של אשת אח, ומוכרח שזה דין איסור גם לרבי, ונתבאר היטב פלוגתא רש"י ותוס' אי איכא כרת בצרת ערווה לרבי. / / ביאור התירוץ של התוס' ובמה חזר בו התוס' – ואין לומר שלא חזרו בהם דלא שייך איסור עשה על חליצה. / / דן שאולי חזרת התוס' היתה שזה בגדר 'פטור', ודוחה. / / מהלך חדש – 'ערווה דלקחת' – שכשא' הוי ערווה דלקחת, אז שניהם בכלל ערווה דלקחת, וכל הד' גווי של צרת ערווה לרבי חשיבי כערווה דלקחת. / / מיישב בזה קושי' נוספת – דהיכן המקור לערווה ליבום לרבי [ונפ"מ בסוטה]. / / מיישב בזה קושי' נוספת – דמוכרח דלמסקנה איכא כרת. / / יתכן דליכא פלוגתא רש"י ותוס'. / / הערה – קושי' רעק"א לא מיושבת בקושי' התוס'. / / סיום הדברים. / /

פרק ג' תירוץ השני של התוס'. // מוכיח כדברי החת"ס שהתוס' קאי בעלמא ולא כאן. // מתמה בעיקר תירוצם ומבאר שכוונתם לדברי הרמב"ן להלן [כ'] הגדר הדין של ערוה דלקחת. // למדנו שיסוד התירוץ בב' התירוצים חדא - שהתנאי של 'תרי ליקוחין' הוא שכשנאחזת היא ערוה דלקחת אז גם השניה ערוה דלקחת. // ביאורו של הגר"נ פרצוביץ בתירוץ השני.

סימן ל"ב עוד בדברי התוס' בשיטת רבי בפטור צרה, ותוספת דברים באשת אח דממילא כלפי חליצה וצרה [תוס' הרא"ש - ג':]. [ד' דרגות ב'אזהרה' שמענו 'עונש' מנלן]. // הקדמה - השו"ט בדברי התוס'. // הוכחה של החזו"א בשיטת התוס' דליכא אשת אח בחי"ל ועשה, ודוחה דבריו. // מבאר שיש אשת אח דממילא בחי"ל ועשה, ומתמה בזה משיטת התוס' דגם צר"ע הוא אשת אח דממילא, ומ"ש אשת אח דממילא בין חליצה לפטור צרה. // מיישב הסתירה שאשת אח של חי"ל ועשה אינה אפילו ערוה דלקחת, לעומת אשת אח דצר"ע שהיא ערוה דלקחת אבל אינה ערוה דעליה לצרור. // מבאר היכן נתחדש ערוה דלקחת באשת אח של צר"ע לעומת אשת אח של חי"ל ועשה - באזהרה שמענו עונש מנלן נתחדש ד' דרגות. // יש כאן סברות הפוכות - אשת אח בחי"ל ועשה עדיפא או גרע מאשת אח של צר"ע. // מבאר את כל דברי התוס' ביסוד אחד - סביב ערוה דלקחת. // ביאור דברי התוס' הרא"ש לעיל [ג':] דין ערוה דעליה תלוי בדין ערוה דלקחת, ואין סתירה בין דברי התוס' הרא"ש ליסוד של הגר"ח לגבי אשת אח דממילא. // הערה בפשט הסוגי' דלעיל - אזהרה שמענו עונש מנלן - דלפני העונש לא היה חליצה. //

סימן ל"ג בגדר ההיתר של נעשית כאשתו ובגדר ההיתר ביאה שניה ביבמה, "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה". // **פרק א' כמה הערות ותמיהות בעיקר ההיתר בביאה שניה.** // הערה בדין אשת אח לאחר יבום [לולי הפסוק] שאינו פטור מחליצה. // הערה בקושי' התוס' שהקשה מביאה שניה ולא מסוף ביאה. // מבאר בתוס' שיש ב' סיבות של היתר לביאה שניה, גם מצד נעשית כאשתו וגם מצד סברת התוס' הכא, ומתמה בדברי התוס' [כ':]. // בגדר ההיתר של נעשית כאשתו - פלוגתת תוס' והמאירי אי היה שייך גם בחי"ל. //

פרק ב' גדר ההיתר בנעשית כאשתו ובהיתר ביאה שניה. // הערה בעיקר ההיתר בביאה שניה - ומביא את דברי הרשב"א בדין אישתי אישתי ביפת תואר ומבאר דמדה להיתר ביאה שניה ביבמה. // ביאור דברי הרשב"א שרק ביאה ששמה ביאת יפת תואר הותרה, וה"ה הכא רק ביאה ששמה ביאת יבם ביבמה הותרה. // ביאור הגדר בסברת התוס' "דלא אמר רחמנא יבוא עליה לגרשה" - ומבאר למה לא חילקו בין סוף ביאה לביאה שניה. // מחדש דאחרי שיש דין של נעשית כאשתו - שוב ליכא מקום להיתר המיוחד שחידשו התוס' מצד לא אמרה תורה לכונסה כדי לגרשה, ונחלקו בזה התוס' והתוס' ישנים. // יסוד ההיתר של נעשית כאשתו לכל דבר דקס"ד להתוס' דמהני גם בחי"ל - ולמה לא שייך בהותרה, ולמה שייך היתר של נעשית כאשתו אצל כל האחים להיתרם בנפילה שניה. //

סימן ל"ד חי"ל לר"ע, וביאור בשיטת רש"י ורמב"ן, דערוה דלקחת נתחדש אחרי שיש ערוה דעליה, וביאורו של הברכ"ש [סימן ד'] בתשובת הרשב"א לבאר עיקר השו"ט להלן [כ':]. // **פרק א' ביאור פלוגתת רש"י ותוס' אי חי"ל דר"ע בכלל עליה או לא.** // שיטת רש"י - כוונת רש"י שיש הפקעה גמורה מקרא דעליה מיבוא. // מביא מהגר"ש רוזנבסקי זצ"ל לבאר למה דברי רש"י אינם סותרים לסוגי' [כ':]. // מתמה בעיקר דברי רש"י דמשמע דליכא מושג של ערוה דלקחת בלי להיות ערוה דעליה וקשה מבעלת התנאי וממיתלי תלי. // ביאור קושי' התוס' מדין עדל"ת, וישובו של רש"י לקושי' זו שאחרי עליה ליכא 'עשה' וממילא אינה עולה ליבום. // פלוגתת רש"י ותוס' ע"כ היא - האם קרא דעליה קאי בחי"ל לר"ע, דתוס' סובר דלא מדמינן להו אהדדי, וכמבאר בתוס' בסנהדרין. // משמעות התוס' בסנהדרין דאין לדמותם מחמת הדין עדל"ת. // מוסיף ביאור דגם למ"ד דערוה גופא צריכה קרא א"ש דחלוקה ההיתר של עדל"ת מכל היתר אחר בחי"ל. // סיכום. //

פרק ב' ביאור דברי הרמב"ן בסוגיין, וביאור דבריו להלן [כ':] לגבי ערוה דלקחת דידעינן מסברא, דזה מתחדש אחרי שיש גילוי בפסוק של עליה. // דברי הרמב"ן ורשב"א בסוגיין. // הערה שמבאר בדברים שיש חידוש נוסף בר"ע מלבד מה שחיי"ל מיקרי ערוה לר"ע. // דרך פשוטה בראשונים שיש חידוש שהכל תלוי באי תפיסת קידושין ולא בכריתות. // מדקדק דלשון הרמב"ן כדבריו להלן [כ':] "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" - וכל זה לא שייך לעליה. // ביאור סברת הרמב"ן "דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה" - דהיאך מהני נגד הדין עדל"ת. // מתמה בדברי הרמב"ן. // מבאר בדברי הרמב"ן להלן [כ':] באו אחרי שיש גילוי בעליה שיש מושג של ערוה ליבום. // מיושב כל הקושיות. // ראייה גדולה לכל הג"ל בשיטת רש"י בערוה דלקחת, דגם רש"י מודי דערוה דלקחת וערוה דעליה תרתי נינהו, אלא דערוה דלקחת מתגלה אחרי שיש מושג של ערוה דעליה. // הערה בדברי הגר"ב דערוה גופא ל"צ קרא - היינו דווקא אחרי שיש ערוה דלקחת. // תמיהא בב"ש - ומחדש דנחלקו הראשונים אי איכא 'עליה' גם לב"ש. // בדברי התוס' הרא"ש בדעת רבי. // מבאר את החולקים על הרמב"ן להלן [כ':]. // מבאר את עיקר דברי הרמב"ן - דמוכרח דחלוקין אי תפיסת קידושין מאי תפיסת זיקה לגבי כח הדחייה שיש בעדל"ת שב"כ. //

פרק ג' דרכו של הברכ"ש בביאור דרכם של הרשב"א והרמב"ן, וביאור בדברי התשובת הרשב"א. // דרכו של הברכ"ש בראשונים - דנחלקו אי מהני עדל"ת להגדיר אותה כאשה שיש בה תפיסת קידושין וממילא שיש בה זיקה - והיינו דנחלקו בגדרי ערוה דלקחת. // מבאר שמישוב כל הקושיות ברמב"ן - גם לדרכו של הברכ"ש. // מביא את התמיהא הגדולה על הרשב"א בתשובה. // דרכו של הברכ"ש בביאור השו"ט להלן [כ':] עפ"י הרשב"א דגדר המיעוט מיבום ב"לוקחה" משתנה בשו"ט שם. // ביאור ברשב"א בתשובה בשורש פלוגתת ר"ע ורבנן. // הערה בחשבון הדברים בדרכו של הברכ"ש. // הערה - לכא' כל זה אינו עולה יפה בשיטת הרמב"ן. //

פרק ד' בדין צרת ערוה לר"ע, ובדברי התוס' הרא"ש להלן [כ':] ולעיל [ג':]. // דן בפטור צרה, ומבאר דאף דנחלקו בעליה אכתי ליכא ראייה לגבי פטור צרה, ומביא את דברי הגר"ח, ומביא את דברי הריטב"א שחיי"ל לר"ע מוכנסות ממש לפסוק של עליה מצד האי תפיסת קידושין שמשמע בפסוק. // שיטת התוס' הרא"ש להלן [כ':] לגבי פטור צרה בחי"ל דר"ע, ומתמה מה ראה לדמות אשת אח של חי"ל דר"ע לאשת אח של חי"ל ועשה בדעת הריב"ם שאין בהם חליצה, ועוד דלמה הוצרך לדמותם אחרי מה שביאר לעיל [ג':]. // ביאור בתוס' הרא"ש עפ"י דברי הברכ"ש בתשובת הרשב"א. // סתירת התוס' הרא"ש - [ח': ט' / כ':]. // דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בתוס' הרא"ש להלן [כ':]. //

סימן ל"ה בעלת התנאי // **פרק א' הקדמה – כמה פרטים בתחילת התוס'.** // סיכום הסברות של התוס' שאינה דומה לאחו"א. // הא דאין משיבין על ההיקש. // בעיקר החסרון דלא דומה לאחו"א כיון דשרי' לזנות ושרי' להנשא. // הוכחות דחלוק ממיתלי תלי והכא דנים מצד ערוה דאשת איש והתם דנים מצד האשת אח. // מבאר מאי שנא אחו"א במיתלי תלי מערוה דאשת איש. // כמה צדדים בדין חליצה בבעלת התנאי. // למה אשת אח באמת לא פוטרת – ובדין אש"א דממילא. // הערה גדולה – מבעלת התנאי למדנו שאשה זקוקה ונופלת גם בלי ששייך חיוב אקרפקתא דגברא למצות יבום, וגם בלי ששייך היכי תימצאי של יבום. //

פרק ב' ביאור השו"ט בתוס' למה לא לדמותו לאחו"א. // ביאור פלוגת התוס' והראשונים שנחלקו האם יש ערוה או אין ערוה כלל וכלל, ולכן נחלקו בתרתי, א] האם החסרון הוא רק מצד לאו דומי' דאחו"א או החסרון משום שאין ערוה, ב] וכן נחלקו האם קשה לרבי או לא. // אגב – גם לרבי בעינן ערוה אלא דסגי בערוה דלקחת, ולכן תלוי בפלוגת הראשונים והתוס' אי הוי ערוה עכשיו או לא. // מתמה על כל התוס' – דלמה תנאי משווהו לערוה – הא תנאי מילתא אחרית – דברי הראשונים שחולקים מחמת סברא זו. // הערה – בתוס' יש ב' דרכים לחלוק על עיקר סברת הראשונים – וכדיבואר. // ביאור סברת התוס' האחרונה – "ואפי' תחשבנה אשת איש כיון שמתעם אשת איש אסורה ליבעל לו", וזה בנוי על ב' הקדמות – א] היא לא ערוה דאשת איש אבל היבום הוא יבום של אשת איש, ב] ערוה דיבום בנפילה נמדד כלפי היבום. // נחלקו הראשונים והתוס' אי סגי לן בכך ופגם ערוה בנפילה אף אם הערוה היא ערוה ממק"א, או דבעינן ערוה גופא עצמה בנפילה. // בדברי התוס' "שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו הויא אשת איש ולא היתה אשת אחיו מעולם". // מצד דיתכן דסברת התוס' מתחילה בנויה על סברתו להלן – אפילו תחשבה אשת איש וכו'. // ביאור דברי התוס' – דסברו בקוש' שיש איסור בפועל ע"י התנאי וזה אסורה בפועל, וזה סגי לדין פטור צרה, אף שהאשה עצמה אינה ערוה. // דן בזה לבאר מה הגדר של האיסור בפועל – היום – לפני החלות ערוה באשה, דדומה לחיוב קניית לולב לפני סוכות. // דוחה – ועיקר המהלך הוא מצד שכבר חיילא האזהרה של ה'לא תקח' של ערוה – עוד לפני שחל החפצא של ערוה, וזה משום שהבעילות בה כבר היום מוגדרות כבעילות של ערוה, ולכן חיילא כבר האזהרה על הלאו בזה. // תוס' אזיל לשיטתו שהעיקר הוא האיסור מכח הערוה ולא הערוה עצמה. // הערה גדולה מתנאי שלא תכנס לד' אמותיו. //

פרק ג' מסקנת התוס' – וסיכום פלוגת הראשונים, ראשונים תוס' ותוס' הרא"ש. // סיכום ב' דרכים בתוס' – וכמבואר בברכ"ש, וב' טעמים שונים למה לא דומה לאחו"א. // דרך נוספת במסקנה דיתכן דהכל מהלך אחד מצד לא דומי' דאחו"א. // ביאור פלוגת התוס' והראשונים, ואזלי לשיטתייהו בשיטת ר"ע, ובפלוגת רש"י ותוס' להלן [ל"ב]. // שיטת התוס' הרא"ש – שיטה שלישית, ושיטתו צ"ב דלמה לא פירש שחסר בעיקר הערוה ורק תלה בחסרון צרה. // ביאור דבריו – שבאמת יש כאן ערוה שערוה נמדד בנפילה, אלא שבצרה יש תנאי שתהיה צרה ביבום לפוטרה. // סיכום ג' שיטות. // הפנ"מ בין התוס' לתוס' הרא"ש – א] רבי, ב] בתו שהיא בעלת התנאי של אשת איש, ג] בעלת התנאי בלי ערוה דאשת איש, ד] אשת אח דממילא. //

פרק ד' דרך חדשה בתוס', עפ"י דברי הגרי"ז בגדרי תנאים בשאר כסות ועונה. // הקדמה – קוש' מד' אמות. // יסוד דברי הגרי"ז בגדר התנאי של שאר כסות ועונה. // יש מבארים את התוס' עפ"י סברא זו – שיש תנאי שמגביל את ההיתר אשת איש כלפי הך גברא. // מיושב הקוש' מד' אמות. // מתמה טובא בעיקר הדברים. // **פרק ה' פלוגת הראשונים בדין חליצה בבעלת התנאי** // מביא את פלוגת הראשונים בחליצה ואזלי לשיטתייהו בעיקר פלוגתם אי איכא ערוה או לא. // מתמה בשיטת הרמב"ן דסובר שאין חליצה. // מביא את דברי האחרונים שיש ב' דינים ב"כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". // בעלת התנאי דומה למעוברת ונדה. // מתמה טובא במהלך הנ"ל בשיטת הרמב"ן מדברי הרמב"ן להלן [ל"ה], ומעוד תמיהות. // הצעה בביאור דברי הרמב"ן. // מתמה טובא בשיטת הרשב"א דמדמה בעלת התנאי לנודרת. // ביאור של הגרש"ש ק"עפ"י כל הנ"ל – שנודרת נתמעטה מהדין השני של "כל שאין עולה לקנין ייבום אינו עולה לקנין חליצה", כיון "שדבר אחר גרם לה ליאסר", ובזה דומה בעלת התנאי לנודרת. //

סימן ל"ו תנאי וחזין // **פרק א' בדברי הרשב"א בירושלמי, דחזין דומה לתנאי וליכא בזה איסור גמור.** // ביאורו של הגר"ח שמואלביץ בשיטת הרשב"א בדין גירוש חזין דדומה לתנאי, ולכן אין פטור צרה. // יש כאן חידוש בגדר של הכריתות של הגט שיכול להתיר אישות בלי איסור דאיסור ואישות תרתי נינהו. // יש חידוש נוסף בגדר דין שיוור וחזין בגט שמשירר את האיסור ולא את האישות, ומכאן מקור גדול שיש איסור היום גם בתנאי – ולא רק האיסור שיתחדש במעשה עצמו. // מתמה דסו"ס הרי היא אשה אסורה, ועו"ק מלשון הירושלמי עפ"י עיקר היסוד של שיוור וחזין שזה עשייה בפני עצמו. // מביא יסוד גדול של האחרונים בעיקר גדרי שיוור שיש כאן עשייה חדשה בפני עצמה, ומתמה בדבריהם. // מבאר שאינו כפשוטו שיש כאן עשייה חדשה בפני עצמה – אלא שעושה עשייה של שיוור שגורם שכלפי זכות מסוימת מעולם לא היה קנין, וכדמצאנו בחזין מתרומותיו ונדריו. // הוספה: דברי ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל – ומתמה – משיוור על פירות עצמם בלי קרקע לפירות. // זה הביאור בדמיון של הרשב"א בין חזין לתנאי ש"הוא עושה" האיסור. //

פרק ב' עוד בסוגי' זו, בשיטת הרמב"ן בירושלמי, ובסברת התוס' דלא קרינא ביה אשת המת. // מביא דאיכא ב' פלוגות בין הרמב"ן והרשב"א. // ביאור פלוגתם. // דברי האחרונים בביאור סברת התוס' שאמרו "דלא קרינא לגביה אשת המת דכבר נאסרה עליו לפני קדושי אחיו משום אשת איש". // ביאור חדש דמישך שייכא לדין "המשך האישות" שיש ביבום. //

פרק ג' בדברי התוס' דתנאי חשיב כשיוור. // מביא את דברי התוס' "ובע"מ שלא תנשא ולא תבעלי נמי, אי חשיב שיוור כמו בחזין מפלוני א"כ שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם" – ובדברי המהר"ם שיף וט"ז שכל כה"ג יצא מכלל תנאי וחשיב כשיוור, ומתמה בזה. // ביאור הדברים עפ"י הגרי"ז בשאר כסות ועונה. // מתמה טובא בעיקר הדברים, דאין דברי הגרי"ז שייכים לכאן. // דרכו של האבני מילואים בזה. // מתמה בט"ז דלמה אינו מגרש את האישות של שיוור ומוכיח דעיקר הגדר של שיוור היינו "עשייה של עיכוב". //

סימן ל"ז ר"י ור"ל, ובשיטת התוס' בגדר ה'ניתוק מכרת', ובביאור 'מהות החליצה'. //

פרק א' שיטת התוס' בניתוק מכרת בלא יבנה / / הקדמה – דמסברא – אחרי חליצה חוזרת הכרת. / / שי' התוס' שמסברא ההיתר נגמר בשעת החליצה, והתחדש בתורה ניתוק מכרת ללאו. / / מחלו' ר"י ור"ל – אם הניתוק קיים רק על החולץ עצמו או על כל הבית. / / בסברת ר"י בטעמא ד"מי איכא מידי וכו' והשתא קאי עלה בכרת". / / מתמה טובא בלשון ר"י "והשתא קאי עלה בכרת". / / אפשרות אחרת בטעמא דשליחות דבא לחייב את כולם בלאו דלא יבנה ולא לנתק כרת – ומביא על זה את דברי הר"ש והראב"ד בתו"כ. / /

פרק ב' ביאור חדש בשיטת התוס' בגדר הניתוק, ושורש פלוגתת ר"י ור"ל. / / גדר הניתוק של הלאו של לא יבנה – מקדים בגדר מהות היבום, לבנות מחר את הבית של אתמול – ע"י חליצה נהיה הבית ללא בנוי, ובית כזה מוגדר כבית של "כיון שלא בנה" – ועל בית כזה חל דין להיות "בית של – לא יבנה", ולשון המאירי "שמפקיע יסודו של בנין". / / גדר הניתוק – אחרי שחל בית שאין בו בנין – שוב נתקיים הזיקה באופן זה, וכשבית המת נמצא במצב כזה שיש עליו לאו, המצב הזה הוא ניתוק על האיסור אשת אח. / / ביאור במהרש"ל בגיטין. / / סמוכין לכל הנ"ל מהתו"כ, וכן מצרת יבמה. / / מבאר למה למה קס"ד דאיכא כרת אחרי יבום וגירושין וחליצה. / / ביאור בדברי הבה"ג שיש שליחות גם לר"ל לגבי ההיתר לשוק, ורק לגבי הניתוק מכרת בלא יבנה ליכא שליחות, ולמדנו שיש בחליצה תרתי, גם כח המתיר וגם קביעת בית כבית לא בנוי, וגם ביבום איכא תרתי. / / דרך חדשה בתוס' לבאר את השו"ט בדברי ר"י – והיינו שהניתוק אינו מהחליצה עצמה אלא מהפסוק מכה החליצה. / / מבאר את סברת ר"ל – ומעתה מבואר סברת ר"י שאחרי שכבר יישב שיש ניתוק אצל כולם – שוב הוצרך לבאר שיש חליצה אצל כולם. / / שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו – וביאור בבה"ג – והקדמה לסוגי' של צרת יבמה. / / הוכחה גדולה מצרת יבמה. / / ביאור בירושלמי שלפי ר"ל ליכא זיקה למפרע. / /

סימן ל"ח שיטת הרשב"א בר"י ור"ל. / / מוכיח מהרשב"א שהוא למד שההיתר הקודם שייך לכולם, בלי דין ניתוק בחליצה בלאו של לא יבנה. / / ביאור של הרשב"א בסוגיין שר"י תרתי קאמר. / / ג' קושיות חמורות בשיטת הרשב"א. / / ב' דרכים באחרונים בביאור שיטת ר"ל לפי הרשב"א – ואכתי תמוה שיטתו. / / ביאור דברי הרשב"א עפ"י הרשב"א להלן [מ"ד]. / / ג' נוסחאות לפרש למה מיקרי חלוצה במקום מצוה לעומת יבמה. / / סיכום השאלות ברשב"א. / / מבאר שבלאו של לא יבנה מוגדר שחל ע"י החליצה "בית של לא יבנה" וזה "מקום מצוה", ולענין זה מיקרי "יבמה של פרשת יבמין". / / מבאר את החילוק בין אחרי יבום לאחרי חליצה, ולמה בחליצה הכל תלוי בלאו של לא יבנה. / / שורש פלוגתת ר"י ור"ל בשליחותיהו. / / מבאר למה בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אכתי איכא מקום מצוה – גם בלי הלאו של לא יבנה. / / מחלק בין צרת חלוצה לחלוצה דצרת חלוצה כבר יצאה מכלל הבית, והלא יבנה בצרה אינו לאו אלא מיעוט. / / עפ"י הנ"ל מבואר היטב דברי המהרש"ל [גיטין]. / / עיקר החילוק בין הרשב"א להתוס'. / / דרך יותר פשוטה בשיטת הרשב"א, ובמה שיש לדון בזה. / / סיכום – פלוגתת רב ושמואל – ופלוגתת ר"י ור"ל – וכולם מודי ליסוד של הרשב"א שיש מתיר גמור בנפילה. / /

סימן ל"ט בגדר הלאו של לא יבנה, ובשיטת הרמב"ם בסוגיין. / / פרק א' בעיקר הגדר של לא יבנה, מצד אשת אח או איסור חדש. / / פלוגתת הרמב"ם [ספר המצוות] והמאירי אי הגדר מצד אשת אח או איסור חדש. / / פלוגתת רש"י ותוס' בזה – מביא דברי רש"י להלן [מ"ט] ובתוס' [שם]. / / דברי רש"י להלן [נ"ז]. / / תוס' בסוגיין לגבי הנידון אי איכא מלקות על קידושין בהאי לאו. / / הוכחה מהתוס' להלן [י"א] – שבאיסור כזה שייך ק"ו מהבעל ליבם. / / מדייק בלשון הרמב"ם [ריש פרק ר"ג] שזה ערוהו. / / שיטת הרשב"א בזה. / / פלוגתת רש"י ותוס' אי בעי לשון מיותר לניתוק או לא. / /

פרק ב' כמה דרכים בשיטת הרמב"ם בסוגיין / / מתמה טובא בדברי הרמב"ם, ובמה שפירש רבינו אברהם מן ההר בשיטתו. / / דרך הראשונה בזה מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל – עפ"י החקירה אי הוי לאו חדש או לא, ותלוי בפלוגתת ר"י ור"ל, ותלוי אי הוי הותרה או דחיה. / / ג' הערות במהלך של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דנחלקו בהותרה ודחיה. / / מבאר דנחלקו בהותרה עצמו ולא בהותרה ודחיה. / / נוסח נוסף בזה. / / דרך נוספת ברמב"ם עפ"י פלוגתת אבא שאול ורבנן. / / דרך נוספת בזה מהבני אהובה. / / דרך נוספת בשיטת הרמב"ם – שהכל תלוי האם הלא יבנה יכול לאסור את האשת אח או לא, ורק לר"ע שייך סברא זו כיון דלדידיה לא יבנה הוא גם ערוהו. / /

פרק ג' ביאור שיטת אבא שאול וביאור שיטת רש"י [נ"ב], לפי הרשב"א בר' יוחנן שיש הותרה ממש באשת אח. / / כמה תמיהות בשיטת הרשב"א שיש היתר כללי בנפילה, דקשה מאבא שאול ורש"י [נ"ב] ועוד. / / יסוד גדול מהמשנת ר"א שיש ב' איסורים של אשת אח, וכנגדם יש ב' דיני היתר, ורק בלי זיקה מהני ההיתר של הרשב"א. / / דוחה את הבאור ברמב"ם עפ"י האבא שאול. / / בדברי המשנת ר"א לפי אבא שאול – אחרי יבום וגירושין דקס"ד דאיכא עדיין איסור אשת אח. / / ב' הערות על כל הנ"ל, א] למה הוולד ממזר הא בסוף ביאה כבר ליכא זיקה וליכא ערוהו, ב] הכא העדל"ת שונה מכל עדל"ת. / / בדברי האבני מילואים והגרש"ק בכל הנ"ל. / /

סימן מ' פלוגתת ר"י ור"ל בצרת יבמה, וביסוד דין שליחותיהו בסוגי' זו. / / פרק א' העמדת הסוגי', והקושיות בסוגי'. / / פלוגתת צרת יבמה וצרת חלוצה תלויות זב"ז – ומוכרח שאין ניתוק מכה המעשה חליצה אלא מכה המצב בבית אחרי החליצה. / / שיטת רש"י בפלוגתת ר"י ור"ל בצרה ובאחים. / / קושיות התוס' על רש"י – ונחלקו בתרתי, ופלוגתתם אי בעי לאו מיותר לניתוק. / / מוכיח שיש ראשונים שלמדו שיש עשה כרש"י, ואעפ"כ נחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה. / / תימא גדולה על הראשונים שלמדו שנחלקו ר"י ור"ל גם ביבם על הצרה – ובדברי התוס' הרא"ש בזה. / / דרכו של הרשב"א והרמב"ם דבחלוצה ליכא ניתוק, ומדמי להו יבום לחליצה. / / סיכום הקושיות בסוגי'. / /

פרק ב' ביאור הסוגי'. / / חזרה על עיקר היסודות של פלוגתת ר"י ור"ל בצרת חלוצה – לפי התוס' ולפי הרשב"א. / / בגדר הלא יבנה שחל בצרה שלא בנו אותה ביבום של היבמה. / / ביאור הצדדים בראשונים האם זה פשוט או חידוש מה שחל 'לא יבנה' בצרה שלא נבנתה. / / פלוגתת ר"י ור"ל ביבום – ממש כמו בחליצה. / / ישוב הקושיות. / / הבהרה – ביאור פלוגתת ר"י ור"ל לפי נוסח אחר – ומוכיח מהכא דלא יתכן לפרש כן. / /

פרק ג' ביסוד דין שליחותיהו בסוגי' זו. / / דרכם של האחרונים בשליחותיהו – מתמה עליהם. / / דברי ר' אברהם מן ההר – דהו כגוף אחד. / /

סימן מ"א כמה דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות בסוטה, וביאור הק"ו במותר לה נאסרה [סוטה ו'] / / **פרק א' סוגי דיבמות וסוגי דסוטה, והכא הדין טומאה כתיב בה כעריות בנוי על הק"ו של במותר לה, ובביאור הגדר בהאי ק"ו** / / / / הקדמה. / / מתמה דמה שייך דין ערוה בסוטה כלפי היבם. / / ב' טעמים בסוטה ספק דליכא יבום והכל תלוי במה שהיבמה ממשיכה את אישות המת, וקילקול באישות המת מתייחס נמי ליבם שבא מכחו. / / ביאור בסוגי' למה סברא זו בהמשך אישות המת אינה סברא כלפי חליצה דדומה לתפיסת קידושין / / סיכום ב' הסוגיות / / מתמה שוב על סוגיין. / / דרכו של הבכור שור דהכא סמכין אק"ו בסוטה ספק, וכן מפורש במאירי / / מתמה דסו"ס לא שמענו בבעל שיהיה בזה דין ערוה בדרגת ערוה ליבום, ודמי ל'אזהרה שמענו עונש מנל' דליכא בזה פטור חליצה. / / מבאר את הגדר בק"ו - הכא אינו ק"ו בעלמא שהלאו עובר מגברא לגברא, אלא שהלאו חל בעיקר הכח שיש באישות להבנות ממנו אישות של יבום - הק"ו הוא בעיקר האישות של המת מיניה וביה, ומבאר למה ליכא עדל"ת בלאו של מחזיר גרושתו אחרי הק"ו. / / מבאר דעל ידי הק"ו בדין טומאה כתיב בה כעריות נתחדש דרגא חדשה של ערוה ליבום, והיינו לא ערוה שפוגמת יבום אלא ערוה שהוא ערוה מכח פרשת יבום. / /

פרק ב' דרך נוספת דדין טומאה כתיב בה כעריות, הוא דין ערוה ליבום בלי שייכות לק"ו בסוגי' דסוטה / / / / הוכחה שהתוס' וכן רש"י לא אזלי בדרך זו. / / דרכם של הגר"ח והברכ"ש שיש דין ערוה מיוחד ליבום - וכן מבאר ברמב"ן אלא דתמה דמנלן זאת. / / מושג ערוה ליבום - הוכיחו מהכא. / / מבאר בהתוס' לעיל [ג']: שאינה ערוה ליבום אלא שיש כאן ילפותא שלומדים דיני ערוה מפרשת עריות לסוטה. / / סיכום ד' דרכים בדין טומאה כתיב בה כעריות ביחס ליבום. / / כמה נפ"מ בין הנך דרכים, א' לגבי פטור חליצה, ב' לגבי בועל, ג' לגבי צרת צרה בבוועל אי אינו חמיר מהבעל, ד' אשת כהן שנאנסה. / / דן בדברי האחרונים שמפרשים את הדרשה של ערוה ישירות ליבום כיון שאין בזה נפ"מ לגבי הבעל. / / ביאור חדש בדבריהם שהכל מחמת המשך האישות שיש בין הבעל ליבם. / / החילוק בין הרמב"ן לתבואת שור. / / הערה - למה מיקרי חומרא בבוועל יותר מהבעל אי כל הדין ערוה הינו כלפי יבם. / /

פרק ג' בדברי הנמו"י בדין אשת כהן שזינתה / / / / בביאור דברי הנמו"י, וביאור טענת רעק"א והמשנה למלך מסוגי' דסוטה, והכל תלוי בנידון הנ"ל אם הדין ערוה הוא דין בפני עצמו כלפי היבם או דבא אחרי הק"ו. / / תולה עוד האם זה דין ערוה ליבום או שיש רק דינים של ערוה ליבום. / / בעיקר הספק של הנמו"י. / /

סימן מ"ב שו"ט בשיטת הרמב"ן בפלוגתא רב ורב יוסף בסוטה, בדין טומאה כתיב בה כעריות / / / / **פרק א' דרך הראשונה ברמב"ן - בלי לאחר ולא ליבם** / / / / מתבאר ברמב"ן וראב"ד דערוה דעליה וערוה דלקחת מתחלקים זמ"ז עד כדי כך שהדין טומאה כתיב בה כעריות חיילא רק בערוה דעליה ולא בערוה דלקחת, ולכן איכא פטור צרה וליכא פטור חליצה לקחת. / / תחילת דברי הרמב"ן שטענת רב יוסף "אלו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא השתא נמי בעיא חליצה" שייכא נמי בסוטה ודאי, ומבאר למה לרש"י ותוס' אין שייכות בין טענת רב יוסף לסוטה ודאי. / / ביאור ברמב"ן שלמד דטענת רב יוסף באה אחרי ההקדמה שיש ערוה דעליה [ג']: וערוה דלקחת [כ'], ורב יוסף בא לפרש דערוה דלקחת בנויה על סברא שאי תפיסת קידושין ואי תפיסת זיקה חדא נגינה - אילו איתא לבעל וכו'. / / ביאור פלוגתא רב ורב יוסף אי הוי ערוה ממש או שיש לה דיני ערוה ליבום, ולכן לרב מהני גם בלי הכללים של [כ']: דתלוי באי תפיסת קידושין. / / הערה בפשט. / / המשך דברי הרמב"ן - דדחה - "מה ראית לרבות קידושין ולמעט יבום וחליצה". / / קושי' הרמב"ן ממחזיר גרושתו. / /

פרק ב' דרך השנייה ברמב"ן - מדין לאחר ולא ליבם, ודרכו של הרשב"א בכל הנ"ל / / / / מהלך חדש ברמב"ן שהכל מתבסס על 'לאחר ולא ליבם'. / / דרך חדשה בלאחר ולא ליבם, דאיתרבי בזה פרשת עריות חדשה ליבום, לא עליה ולא לקחת, אלא ערוה מפרשת לאחר ולא ליבם ששם יש מיעוט חליצה. / / דרכו של הרשב"א דלאחר ולא ליבם מגלה על טומאה כתיב בה כעריות. / /

סימן מ"ג שיטת הריטב"א בצרת סוטה שאסורה בביאה שניה / / / / **פרק א' בפלוגתא הריטב"א והראשונים האם שייך עדל"ת בעשה של יבום שידחה את הלאו של סוטה ומחזיר גרושתו** / / / / שיטת הריטב"א בדין סוטה שחולצת ומתייבמת מה"ת, ורק ביאה ראשונה אסורה מדרבנן ככל חיי"ל. / / ביאור בראשונים דלמדו דלא שייך עדל"ת בעשה של יבום שידחה את הלאו של סוטה ומחזיר גרושתו על היבם - דמיקרי לאו ישירות על גוף היבום - היבום עצמו נאסר ולא הליקוחין שיש ביבום. / / שיטת הריטב"א שהלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין, ולכן זה לא מיקרי לאו על היבום - אף שבפועל רק יבום נאסר. / / תוספת ביאור מה מיקרי לאו על יבום ומה מיקרי לאו כללי של ליקוחין והיבום הוא היכי תימצא בעלמא של הך ליקוחין. / /

פרק ב' החידוש הגדול ברא"ה ששייך עדל"ת בדין טומאה כתיב בה כעריות, ועוד דאיכא ערוה ליבום שחל לגבי ביאה שניה / / / / ביאור סברת הרא"ה דמהני עדל"ת בלאו של סוטה גם אחרי שנחדש בלאו הזה דין טומאה כתיב בה כעריות. / / יש חידוש נוסף ברא"ה והוא שייך דין ערוה בביאה שניה - וצ"ב דכבר ליכא בזה דין יבום, ומבאר דלענין האשת אח חיילא הדין ערוה. / / מבאר שהדין ערוה של הסוטה היא ערוה גם בביאה ראשונה, והערוה אוסרת את כל ההיתר אשת אח, בין בביאה ראשונה ובין בביאה שניה, אלא שבפועל הכח ערוה שלה בביאה ראשונה נדחה מדין צדדי של עדל"ת. / /

פרק ג חידוש שלישי, שיש דין צרת ערוה גם בביאה שניה, בלי לפטור את כל היבום / / / / ביאורו של הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בחידוש הנוסף ברא"ה - שיש צרת ערוה גם בביאה שניה בלי לפטור את כל היבום, ומוכרח הכא כדרכו של הפורת יוסף בצרת ערוה. / / דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דאירי באשת אח - אבל בלי כרת, והיינו כעין האשת אח של אזהרה שמענו עונש מנלן, וכן צ"ל במאירי. / / מתמה בין דלא יתכן עדל"ת על לאו של אשת אח שנסר ליבום, ועוד דמה שייך עדל"ת על "לצרור" שהוא לאו על היבום עצמו. / / מתמה טובא - הרי גם הלאו של הסוטה לא גרע מהלאו של הצרה וממילא גם היא לא ליבום ולא שייך בזה עדל"ת, ומבאר שכאן המקור לזה שכל ערוה אוסרת את האשת אח של עצמה. / / מיישב דלעולם ליכא מהלך של עדל"ת בצרה, אלא שהערוה עצמה היא ערוה גם בביאה ראשונה אלא שהנפ"מ בפועל הוא בביאה שניה, ה"ה בחלות דין ערוה בצרה - דלכתחילה חיילא בביאה ראשונה כלפי הנפ"מ בפועל של ביאה שניה. / /

סימן מ"ד בגדרי הדין ודאי בספיקו כודאי בספק סוטה, ובספק טומאה ברשה"י, וביאור ב' התירושים בתוס' למה איכא חליצה בספק סוטה. / /

פרק א' ביאור שני הצדדים בספק סוטה וס"ט ברשה"י, ובדין ספיקו כודאי בתרומה בחדרי חדרים ובדין של הבעל בזה. / / ב' צדדים בדין ספיקו כודאי. / / מביא ב' דינים של ודאי, דין בטול ברוב ודין אוקמינן אחזקה קמייתא, והנפ"מ כשיש ממנפ"ש איסור. / / תוספת ביאור בחילוק בין ביטול ברוב לחזקת איסור. / / יש לדון האם לדמות ספיקו כודאי לחזקה שמכרעת בתורת הנהגה או לדמותו לביטול ברוב שהדין עצמו השתנה. / / גם הדין ודאי של ביטול ברוב – היינו כל זמן שיש ספק, וה"ה הכא. / / נפ"מ למי שיודע האמת ולאשה בתרומה בחדרי חדרים. / / עפ"י כל הנ"ל ע"כ שיש חידוש בדין של הבעל. / /

פרק ב' הנפ"מ בין הנד ב' צדדים. / / בדברי התוס' בסוטה דנענש כלפי שמיא אף אי נתברר שלא היתה טמאה. / / בפלוגתא התוס' אי איכא מלקות, ונפ"מ אי מהני ספק טומא ברשה"י לגבי נזיר אי מתגלה ואי לוקה, וכן לגבי קרבן על ביאת מקדש. / / נפ"מ של הגר"ח האם ניתן לחלק בין הדינים השונים, ונפ"מ בזה גם לגבי שבויה. / / נפ"מ של הגרש"ש ס' בטומאת נדה שהטומאה של ספיקו כודאי אינו טומאת נדה ואין הבעל מוזהר בזה. / /

פרק ג' ביאור פלוגתא ב' התירושים בתוס' עפ"י כל הנ"ל. / / ביאר ב' התירושים בתוס' למה איכא חליצה אף אחרי הדין ספיקו כודאי. / / ביאור פלוגתא ב' התירושים של התוס'. / / סיכום ב' נפ"מ בהנך ב' צדדים – ונפ"מ למה ליכא חליצה ונפ"מ גם לגבי אחר של סוטה ספק. / / תמיהת האחרונים שיש סתירה בין התוס' לגבי טומאה כתיב בה כעריות ומלקות. / / פרק ד' מהלך אחר בב' התירושים של התוס' ובחילוקים של האחרונים בדין ספיקו כודאי, שהכל מדין הכרעה אלא שההכרעה מתחלקת לדינים שונים. / / הקדמה: / / מביא דבחזקה אמרינן דכל הכרעה מהני לנידון שעליו איכא חזקה, ומתחלקים הדינים זה מזה, וכן בעד אחד דפלגינן נאמנות, ולא פלגינן בתולדה. / / בכל הכרעה בספיקות צריכים לדעת דיתכן דלגבי זה התקבלה ולגבי דבר אחר לא התקבלה – וכן הדין בספיקו כודאי, וכמו כן י"ל כן לגבי טומאה כתיב בה כעריות. / / חילוק זה מוכרח מהחילוק בין לקולא ולחומרא, דמאי שנא שריפת תרומה מפטור חליצה. / / מביא את החילוק בין טומאה כתיב בה כעריות לגבי מלקות – אף כי שניהם בלאו ולא בפרשה של ספיקו כודאי, והנפ"מ – אי הוי תולדה או לא. / / מביא דנדה לבעלה וטומאת מת של נזיר הם דינים מסויימים שלא נתחדשו בהם דין הכרעה של ספיקו כודאי, כעין מה שנתחדש בתוס' לגבי טומאה כתיב בה כעריות. / / בדברי התוס' בסוטה דנענש כלפי שמיא אף אי נתברר שלא היתה טמאה. / / בדין ספיקו כודאי בדמאי ובשבויה, ובדין ודאי בשבויה לגבי תרומה. / /

סימן מ"ה בפלוגתא התוס' והרא"ש אי ספק סוטה הוי ספק ערווה, ובדברי הגר"ח דבלי קו"ס ליכא ספק, ובעיקר גזרי ספיקות – העמדת צדדים. / /

פרק א' פלוגתא התוס' והרא"ש והרמב"ם אי בסוטה נתחדש גם שיש ספק או רק שספיקו כודאי, ונפ"מ לגבי יבום בצרה. / / סיום דברי התוס' מה שהקשו מהסוג' בסוטה – והיינו דמלבד הדין ספיקו כודאי איכא לדון מהדין הכללי בכל התורה דספק דאורייתא לחומרא. / / פלוגתא הרא"ש והתוס' האם איכא עכ"פ ספק ערווה מצד ספק דאורייתא לחומרא, ותלוי אי בדין סוטה נתחדש גם שיש ספק או רק שספיקו כודאי. / / פלוגתא התוס' אי לולי הדין ספיקו כודאי מיקרי ספק או דמוקינן אחזקה. / / הוכחה כהרא"ש מהרמב"ם ממה דצרת סוטה מתייבמת. / /

פרק ב' דן בדברי הגר"ח בשיטת הרמב"ם ביבום בצרת סוטה ספק, ובגדרי קינוי וסתירה. / / חידוש הגר"ח למה ליכא ספק ערווה בסוטה ספק, ובעיקר הגדרים בקו"ס. / / דרכו של הגר"ח פרצוביץ זצ"ל – עפ"י הבית הלוי. / / אכתי תמוה דלמה חילא ספק דווקא בקו"ס. / / ביאור הדברים עפ"י השערי יושר שספק סוטה באמת אינה ספק טומאה. / / מתמה בעיקר החידוש דקו"ס משווהו לספק, ומתמה מה שייך "פלגינן בספקות". / /

פרק ג' דרך חדשה בעיקר דברי הגר"ח. / / ד' תמיהות בעיקר דברי הגר"ח. / / הקדמה בספקות – המציאות של ספק אינו חסרון ידיעה, אלא דספיקות בנויים מהצדדים שבספק, ולא מכמות של מקרים ואחוזים של מקרים. / / ביאור פלוגתא הראשונים אי איכא חזקה בספיקא דדינא. / / ביאור פלוגתא ר"ה ור"ח בב' כתות עדים. / / ביאור פלוגתא רש"י ותוס' במחזיקין מאיסור לאיסור. / / החילוק ברמב"ם בין איקבע איסורא ללא איקבע איסורא. / / הנידון של ברי ושמא בממונות – היינו דבזה מעמידים את הצדדים בספק בממון, ודבר זה מצאנו גם בסוטה ובסוג' איסורים שהוא בע"ד על האיסור. / / ביאור דינא דקו"ס – שזכותו של הבעל בתור בעל האישות לתבוע להעמיד כאן את הצד' ספק שאולי היא קלקלה את האישות שלו, ובזה מהני מחילה לבטל את הספק מלהיות ספק. / / מביא למה לא שייך ספיקו כודאי בפתח פתוח, ולמה ליכא אפילו ספק לגבי צרת ערווה. / / מחלק בין ספק טומאה לספק סוטה. / / הערה – בחילוק בין רוב או ס"ס מדין רוב – מול ספיקו כודאי. / /

סימן מ"ו מחזיר גרושתו, ובעיקר גזרי טומאה כתיב בה כעריות, ובחילוקים בין סוטה למחזיר גרושתו. / /

פרק א' הערות בפשט. / / פלוגתא ריב"כ ורבנן במחזיר גרושתו ובסוטה, ופלוגתא האם שייך לשון 'ונטמאה' על ביאה זו. / / דן לריב"כ אי בעי נישואין או בעילה או שניהם – ותלוי בב' התירושים אי דין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו או גם בעשה. / / דן לגבי יבום בפלוגתא ריב"כ ורבנן. / / בפלוגתא התוס' והראשונים אי טומאה כתיב בה כעריות במחזיר גרושתו כולל פטור חליצה לכו"ע או רק לרבנן דריב"כ דלמדו דאיכא ערווה רק בפשטי דקרא. / / תחילת פלוגתא זו בביאור טענת רב יוסף [סוטה ה:]. / / תחילת פלוגתא זו בביאור המסקנה [כ:]: במה דתלי אי תפיסת קידושין באי תפיסת זיקה. / /

פרק ב' בחילוקים בגדרי טומאה כתיב בה כעריות בסוטה ומחזיר גרושתו, ועיקר הגדר בדין טומאה כתיב בה כעריות דנתחדש פגם של ערווה בלי ערווה עצמה. / / סיכום השיטות בחילוק בין דין טומאה כתיב בה כעריות דסוטה למחזיר גרושתו – לגבי חליצה – ג' שיטות, תוס' רמב"ן ותוס' ר"פ. / / כמה קושיות בסוג'. / / בעיקר הילפותא ובעיקר הגדר בטומאה כתיב בה כעריות – נתחדש פגם של ערווה בלי ערווה עצמה – אין כאן "גזירה שוה" אלא "גילוי מילתא". / / נתחדש פגם של ערווה בלי ערווה עצמה – ולכן הדרגות של הפטור יבום שתלויים בדרגת הפגם שנמצא בטומאה, תלויה בדרגת הטומאה, ונפ"מ בין ביאת היתר לביאת איסור. / /

פרק ג' ביאור התירוצי השני שהכל תלוי בלאו, ונפ"מ בריב"כ דליכא ערווה בסוטה. / / כמה הערות וקושיות לפי התירוצי השני שהדין טומאה כתיב בה כעריות תלוי בלאו. / / פלוגתא ב' התירוצים [לגבי הלאו] היא פלוגתא בסברא אי נחתדשה כאן המשך לפרשת עריות או שהטומאה פוגמת בלי הערווה. / / ביאור סברת ריב"כ דמחזיר גרושתו אלימא מסוטה רק מחמת זה שיש לה פרשת עריות, לעומת רבנן דריב"כ דמחזיר גרושתו היא גם בפרשה וגם לא בפרשה, וביאור החילוק בין התוס' ישנים לתוס'. / / מבאר את החילוקים בין הנך תירוצים לגבי הדין ערווה בצרת צרה ולגבי האשת אח של הסוטה אינה ערווה. / / תמיהא רבתי מאזהרה שמענו עונש מנלן דליכא כרת וליכא פטור חליצה – ב' דרכים בזה. / / בביאור שיטת רש"י – פלוגתא המהרש"א וקרני ראם, ומקור שרש"י לומד כמו התוס' ר"פ. / /

סימן מ"ז עוד במחזיר גרושתו, ובגדר האשת אח בסוטה ומחזיר גרושתו. / /

פרק א' בגדר היא תועבה ולא צרתה וטומאה כתיב בה כעריות, דמחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו בעיקר הטומאה. / / מתמה – דאחרי הדין היא תועבה ולא צרתה שוב ליכא נפ"מ בדין טומאה כתיב בה כעריות. / / מוכיח דעיקר הדין טומאה כתיב בה כעריות אינו ילפותא אלא גילוי מילתא בטומאה, ומוכיח כוד דעיקר הומאה של מחזיר גרושתו וסוטה חדא נינהו. / / יש לדון בעיקר הקושי אם יהיה נפ"מ בנאסרה. / /

פרק ב' בגדרי האשת אח בסוטה ומחזיר גרושתו. / / מתמה – בג' נוסחאות – מכח האשת אח שיש בסוטה ומחזיר גרושתו. / / אין לתרץ דאיכא אשת אח דממילא – דקשה מלהלן תוס' [ל"ב]. / / יתכן שטומאה כתיב בה כעריות – היינו 'דינים', ודוחה. / / מיישב הקושי – עפ"י מה שמצאנו דמחלקין בין חליצה לצרה, והרי אינה ערווה ממש אלא שהערווה תלויה בדרגת הטומאה. / / מתמה לפי הצד שהיא ערווה ממש. / / י"ל שהמיעוט מצרה ממעט נמי באשת אח, ותולה בסברת הקרני ראם, ותולה פלוגתא הקרני ראם והמהרש"א בספק אי הוי ערווה ממש או לא. / / נוסח חדש בקושי – הרי ממנפ"ש מוכרח שיש אשת אח שהיא ערווה ליבום ממה שאיכא פטור צרה, דצרה פירושו אשת אח, וא"כ למה ליכא חליצה. / / מביא דבסוגי' של אוהרה שמענו עונש מנין מפורש שיש אשת אח שהיא ערווה לגבי צרת צרה, ואין בה כרת, ולכן אינה ערווה לגבי חליצה, וה"ה דבסוטה ומחזיר גרושתו הדין כן. / /

סימן מ"ח קל וחומר – במותר לה וכו'. / /

פרק א' ביאור שורשי הקל וחומר וביאור פלוגתא הראשונים האם איכא עדל"ת על הלאו בק"ו. / / כמה קושיות בסוגי' בק"ו. / / פלוגתא הראשונים ומ"מ וכס"מ האם באמת איכא עדל"ת לביאה ראשונה גם אחרי הק"ו. / / בביאור דברי הב"ש דליכא עדל"ת כיון דהוי לאו על היבום עצמו, וביאור הק"ו שאינו מגברא [בעל] לגברא [יבם] אלא בעצם כח בניית האישות עצמה בתורת יבום. / / שיטת הריטב"א וכס"מ דלא חשיב כלאו על היבום, אלא שיש לאו כללי של קיחה וליקוחין, ויבום הוא ההיכי תימצי היחיד של הלאו הזה שנלמד מהק"ו, והלאו מתייחס לליקוחין ולא ליבום שבליקוחין. / / דחיה על כל הנ"ל. / /

פרק ב' בביאור טעמא דפטור צרה מכח הקל וחומר, וביאור חדש בקל וחומר. / / מבאר דרכו של הקוה"ע דבכל "לאו ליבום" איכא פטור צרה, ומתמה בזה. / / מבאר שיש ב' צדדים הא"ך לדון את האשת אח של בעלת הק"ו, ככל חיי"ל ועשה או כעין איילוניות. / / ביאור החילוק בין פטור חליצה לפטור צרה. / / מבאר באופן אחר שהק"ו עצמו מתייחס להיתר אשת אח – ולא בתור הפקעה כללית על היבום אלא בתור דיון על גוף ההיתר עצמו. / / הוכחת הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למהלך הזה מהרשב"א בגיטין בירושלמי בק"ו באיסור אשת איש. / / נפ"מ בין הנך ב' דרכים אי איכא כרת באשת אח של בעל הק"ו. / / דיון בשיטת הרמב"ם באיסור אשת אח בחי"ל ועשה ובמחזיר גרושתו. / / קושי אלימא מהמשנת ר"א – ומהלך חדש בסוגי' דמצד טומאה כתיב בה כעריות אתינן עלה. / /

פרק ג' ביאור שיטת הריטב"א דמהני הק"ו לביאה שניה, ואיכא עדל"ת בביאה ראשונה. / / ביאור שיטת הריטב"א דאיכא עדל"ת ורק הביאה שניה נאסרה – ואעפ"כ י"ל שהק"ו הוא באשת אח. / / מתמה דמה שייך עדל"ת בריטב"א. / / תמיהא רבתי בעיקר שיטת הריטב"א – דביאה שניה כבר אינו בכלל היבום – עו"ק דהאיך חשיבא כצרה בביאה שניה – ומיישב. / /

סימן מ"ט בסוגית צרת ממאנת ובגדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], לעומת 'איגלאי מילתא' למפרע [המכונה למפרע ממש]. / /

פרק א' בגדרי 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], לעומת 'איגלאי מילתא' למפרע [המכונה למפרע ממש], ובחילוקי דינים בזה בין מיאון, היתר חכם, והפרת בעל למפרע. / / בדברי הגר"ח דעקירה דמיאון היינו 'עקירה' למפרע [המכונה מכאן ולהבא למפרע], ובדברי הרא"ש בכעין זה לגבי עקירת חכם לנדר למפרע. / / כל המושג של מכאן ולהבא למפרע – היינו כפשוטו – עקירה למפרע לעומת איגלאי מילתא למפרע – בלי חידושים. / / בחידוש של מכאן ולהבא למפרע ב'תשובה' – לגבי עושה מעשה עמך ולגבי להיות זרעו של אברהם. / / חידוש גדול בדברי הברכ"ש בחלות קנין וחלות קידושין לאחר ל' – וזה חל מכאן ולהבא למפרע. / / סיכום. / / כמה נפ"מ במצב של אתמול שלא נשתנו ע"י העקירה מכאן ולהבא למפרע. / / מתמה דמה החילוק בין מעש"י לקרובות לגבי הכללים של מכאן ולהבא למפרע, ומתמה מקידש ע"מ שאין עליה נדרים, דא"ל לחלק בין דיונים של אתמול לדיונים של היום. / /

פרק ב' בדברי הגר"ז דמצאנו תרי גווני של עקירה למפרע, היתר חכם והפרת בעל למפרע והמסתעף לגבי מיאון, ובר"ן בסוגיין. / / חידוש הגר"ז בעקירה של הבעל למפרע בניזירות – לחלק בדין מכאן ולהבא למפרע בין התייחסות לדיונים שהם חלק מגוף החלות שבאים לעקור, לדיונים שאינם חלק מגוף החלות שבאים לעקור – אף ששניהם היום ושניהם אתמול. / / עפ"י חלוקת מעש"י ומזונות לאיסור קרובות. / / מתמה ממקדש אשה ע"מ שאין עליה נדרים, ושאלה לחכם. / / מביא את החילוק בדין למפרע בין בעל לחכם בתוס' בנזיר, ומבאר עפ"י התוס' ר"ד דעיקר ההיתר של החכם נעשה בחרטה ושטות ע"י הנודר עצמו. / / מביא שכבר חילק כן הגר"ז מיניה וביה – וא"ש גם הכא במקדש ע"מ שאין עליה נדרים. / / מחלק מיניה וביה בתשובה עצמה – כעין החילוק בין מיאון לעקירת חכם. / / סיכום – תשובה – חכם – בעל – מיאון. / /

פרק ג' בביאור עיקר הגדרים, בהאי כללא ד'מכאן ולהבא למפרע'. / / סיכום בכללים ב'מכאן ולהבא למפרע'. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי מיאון. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי עקירת חכם. / / כמה קושיות על עיקר היסוד לגבי 'תשובה'. / / אין זה סוג הסתכלות דינית בעלמא. / / בגדר העקירה של החכם על ידי 'טעות' – לשנות מציאות של

אתמול. / / נוסח חדש - פעולת החכם הוא לגרום שהגדר של אתמול לא יחייב היום. / / מוכרח שיש שינוי היום כלפי האתמול - לא רק שינוי בדינים, אלא גם המציאות של אתמול השתנה היום. / / אחרי המיאון והחכם - יש לפני ב' מציאויות סותרות. / / קשה להבין האידך שייך עשייה היום שפועלת במציאות של אתמול. / / שורש החילוקי דינים והמחלוקות באות כתוצאה מהגדר ב' מציאויות סותרות שנמצאות אחרי הפעולה של החכם מכאן ולהבא למפרע, וביאור שיטת רעק"א למה מודדים למפרע ממש לגבי המלקות של הנזיר. / / מבאר כמה הלכות של מכאן ולהבא למפרע שחוששים להם כמו בלמפרע ממש. / /

פרק ד' בפלוגת הרמב"ם והרשב"א, בטעמא דמיאנה לזה מותרת לזה. / / שיטת הרשב"א בטעמא דמיאנה לזה מותרת לזה. / / בשיטת הרמב"ם בדין הנ"ל. / / בביאור שיטת הרשב"א. / / פלוגת הרמב"ם ורשב"א למה שאר אחים מותרים וממילא האם האיסור כלתו הוא איסור מיוחד לכלתו. / / פלוגת הרמב"ם ורשב"א למה היבם עצמו שמיאנה בו אסור, אי מחמת נראית כאשת אח או משום גזירה לבעלת הגט. / /

פרק ה' כמה הערות בסוגי' / / מ"ש כי מיאנה בבעל דעקרינהו לנשואין, כי מיאנה ביבם נמי נשואין קמאי קא עקרא. / / "ומאי שנא ממאנת דשריא לאחין - דלא עבדא בהו מעשה, צרה נמי לא עבדא בהו מעשה" / /

סימן נ' צרת איילוני. / / **פרק א' ביאור פלוגת רב אסי ורבא, וג' סברות באיילוני.** / / ביאור טעמא וחידוש של רב אסי, ולמה הביא פסוק ד' אשר תלד'. / / בדברי הריטב"א להלן [כ]. – מפורש סברת הגר"ח שיש אשת אח דממילא וחסר ב'שם ערוה' שלה, ורב אסי בא לחדש שהיא ערוה לביבם. / / הערה על הרמב"ן עה"ת. / / בטעמא דרבא שחידש תרתי, א] צרת איילוני מותרת, ב] צרת בתו איילוני נמי מותרת, וע"כ שאינה בנפילה, וזה סוג חדש של שלא במקום מצוה. / / רש"י הביא טעמא דאינה בנפילה ובבית. / / הרמב"ן בשם הירושלמי הביא ב' סברות, ועוד מקורות לזה שיש ב' דינים בצרת איילוני, ודן בזה בשיטת התוס'. / / סיכום – ג' סברות וגדרים באיילוני. / / תמיהא רבתי בעיקר דברי רבא – סתירה מיניה וביה – 'סברות הפוכות' – קושי' הברכ"ש להגר"ח. / / תשובת הגר"ח וביאורו של הברכ"ש בזה. / / ביאור אחר בדברי הגר"ח ובסברת רבא באיילוני, ותוספת ביאור בסברת התוס' ד' אשר תלד' הוא מיעוט ב'היתר אשת אח', ובב' החידושים של רבא נאמר שהאישות שלה דורשת יבום אף אם היא מופקעת. / / ישוב ההערה על הרמב"ן על התורה. / /

פרק ב' הערות בדברי הרמב"ן בירושלמי. / / לשון הרמב"ן בביאור הירושלמי. / / סברת הירושלמי באשלה"ב "שהכתוב עשאה עליו ערוה" היא סברת רב אסי באיילוני, ורבא מחלק ביניהם בזה. / / המשך דברי הרמב"ן על בתו איילוני. / / המשך הרמב"ן בסברת ב"ש דאחע"א מיקרי שלא במקום מצוה. / / ביאור בתוס' ישנים לחלק עוד בין איילוני לאשלה"ב. / /

פרק ג' בביאור דברי התוס' לעיל [ח]. / / כמה הערות בדברי התוס'. / / ביאור סוף התוס' ומבאר למה כו"ע מודי לפסוק של 'אשר תלד'. / / מבאר את המחלוקת דלמה דווקא למ"ד חד איסורא מוכרחין לומר דכו"ע מודי לפסוק של 'אשר תלד'. / / רבא לשיטתו אמר כאן תרי טעמים תרי דינים, דסובר ערוה גופא צריכא קרא וליתא ליה תרי איסורא וחד איסורא. / / קושי' אלימא בפשט בתוס' – ומוכיח ככל הנ"ל. / / חידוש הברכ"ש שיש דין "כל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה" גם במי שאינה בנפילה. / / בדברי התוס' בסוטה [ה']. / /

סימן נ"א בית שמאי. / / **פרק א' הקדמה לבית שמאי.** / / שיטת ב"ש אליבא דרבא, ובדין בבת אחת. / / פלוגת רש"י והראשונים בעיקר השו"ט – "תינה נשא מת וכו'", ועוד בדין בבת אחת. / / בחידוש דאיכא דין 'מקום מצוה' גם בצרה וגם בערוה. / / כמה נפ"מ ביבמה שאינה בנפילה. / / **פרק ב' כמה ביאורים למה לי 'איסור' אשת אח למקום מצוה.** / / תמיהא רבתי בעיקר סברת ב"ש דליכא מקום מצוה בלי איסור אשת אח, ובסברת ב"ה דחולק. / / סברת הגרש"ק למה מיקרי שלא במקום מצוה. / / במה שיש לתמוה בדבריו. / / דרך נוספת במשנת ר"א ובחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל – דלולי האיסור אשת אח בערוה ליכא איסור אשת אח בצרה – וזה מתפרש בתרי אפני. / / כמה תמיהות על המהלך הזה. / / דרכו של הברכ"ש בזה – שההיתר אשת אח הוא מהות הנפילה. / / תוספת ביאור עפ"י דרכו – איסור אשת אח הוא ה'סימן' שהאישות של המת עומדת למת – נגד היבם, ונמצא שמה שהתירו את האישות ליבם הוא חלק מהותי של הנפילת יבום. / / לשונות של הראשונים בזה, וסברת ב"ה בזה דתלוי באחים. / /

פרק ג' פלוגת ב"ש וב"ה בדין אחע"א בסוגי' דלהלן [ל"ב], לדרכם של התוס'. / / דרכו של התוס' שגם לב"ה האשת אח עצמו פוטר, וב"ש חולקים דס"ל דכל כה"ג לא מיקרי האשת אח ערוה ליבום. / / דרכו של הגר"ז דפלוגת ב"ש וב"ה מתבססת על סברת הראב"ד – ופירש כן נמי בתוס'. / / כמה הערות לדרכו של הגר"ז שכל פלוגת ב"ש וב"ה מתבססת על שיטת הראב"ד. / / סיכום – שיטת התוס' והראשונים שחולקים. / /

פרק ד' פלוגת ב"ש וב"ה בדין אחע"א בסוגי' דלהלן [ל"ב], לדרכו של הרמב"ן. / / דרכם של הראשונים שהאחור"א פוטר לב"ש והוי צרה לאחר נפילה, ונחלקו ב"ש וב"ה אי פקע אשת אח או לא – אור שמח – ובתוספת של האחיעזר דפליגי לשיטתיהו בעיקר הגדר של אחע"א. / / מתמה בדברי האחיעזר – ומוסיף ביאור – דפליגי ב"ש וב"ה אי באחע"א חיילא דין ערוה ליבום או לא. / / מבאר את התירוץ הראשון של הרמב"ן בשיטת ב"ה דיליף מהפסוק לצרור לגבי אחע"א. / / כמה תמיהות בדרך הנ"ל – שאין לפרש דב"ש פליגי בדין אשת אח אי פקע או לא. / / ביאורו של הגר"ז – לדרכו של האור שמח. / /

פרק ה' ביאור התירוץ השני של הרמב"ן בב"ה, דמשמע שפקע האשת אח גם לב"ה. / / בתירוץ הראשון דגלי קרא, ונמצא דפליגי ב"ה וב"ש אי גלי קרא דחיילא ערוה ליבום באחע"א. / / מתמה בדברי הרמב"ן בתירוץ ב' בשיטת ב"ה שמפורש דערוה וצרתה אסורות מצד אחו"א, ופקע אשת אח גם לגבי הערוה עצמה – ותמוה מלהלן [ל"ב]. / / דרכו של המשנת ר"א בזה – שחל איסור אחו"א 'כלפי מצב של יבום', וזה אוסרה וצרתה. / / סיכום – ג' דרכים בפלוגת ב"ה וב"ש. / /

סימן נ"ב ביאור בכל החילוקי דינים בין יש זיקה לאין זיקה, דאין זיקה דומה למקודשת בלי אישות. / / ה' פלוגתות שתלויות ביש זיקה ואין זיקה. / / מוכיח דכו"ע מודי שיש קשר ויש לו בה קנין והיא ברשותו, וכל המחלוקת אינו אלא לגבי הפרטי דינים הנוספים שיש בהאי זיקה. / / מתמה משומרת יבם שזינתה, ומאכילת תרומה ומיאון וקנינוי וסתירה, ודן דיתכן לחלק בין קנין וזכות בעלמא לקנין של קידושין ואישות, ודוחה. / / מביא מהאבי עזרי לחלק בין קנין בלי אישות לאישות וכדמצאנו בקידושי עובר. / / בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל למה הפרת נדרים תלויה ביש זיקה. / / בסברת האבי עזרי בתלייה של צרת ערוה בזיקה בדיון יש זיקה. / / בדברי הרשב"א בקידושי חוץ דמיקרי מתקדשת בלי אישות – וכעין קידושי עובר. / / סיכום דינים העולים בקידושי עובר, ובקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א. / / סיכום הג' דינים שתלויים באישות ולא במקודשת. / / חידוש דין לגבי אכילת תרומה ביבמתו, ונפ"מ בפלוגת יש זיקה ואין זיקה וכן בקידושי עובר וכן בקידושי שמעון שקידשה חוץ מראובן – לשיטת הרשב"א. / / סיכום – עדיין תמוה תחילתן ושורשן של דברים בעיקר האי מהלך – דמה שייך להשוות זיקה לקידושי עובר וקידושי חוץ. / /

סימן נ"ג עוד בגדר זיקה ובחילוקים בין ארוסה לשומרת יבם. / / **פרק א' כמה תמיהות בגדרי זיקה.** / / ביאור הגדר של 'קידושין בלי אישות'. / / מתמה דמה עיקר טעמא דלמ"ד אין זיקה דאיכא דין מקודשת בלי אישות. / / מקשה דמה מדמינן דרבנן [קרובות] לדאורייתא נדרים. / / מתמה בסתירה ברש"י אי זיקה ככנוסה או כארוסה. / / מביא סברות הפוכות אי זיקה עדיפא מאירוסה או איפכא. / / הערה בדברי רש"י שם לענין זה שאין בה חופה. / / סתירה ברב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם. / / סיכום הקושיות. / /

פרק ב' מעלתה וחסרונה של זיקה כנגד אירוסין, ויסוד פלוגתתם אי יש או אין זיקה. / / מבאר שיש חסרון במקודשת של זיקה שאינו אישות דידה, ובוה מתבאר שורש הך פלוגתא אי הוי במקודשת בלי אישות או עם אישות – ויסוד פלוגתתם אי יש זיקה או אין זיקה. / / מיישב לשון ר"ע במשנה מצד אין היבמה 'גמורה ליבם' דמה זה שייך לאין זיקה, ומה שייך סקילה לזה, והאיך קישרו בסוטה [כ"ד] טעמא דאישות דידה וטעמא דסקילה זל"ז. / / גם למ"ד יש זיקה איכא חסרון בזה שאינה אישות דידה עכ"פ כלפי קרובות, ובנקודה זו מחלקינן בין קרובות לנדרים בזה, דנדרים תלויה ב'ביתו' ו'רשותו' – לעומת קרובות תלויה ב'אשתו'. / / תוספת ביאור – דלמה לא גזרו קרובות למ"ד דליכא נדרים, ומוכרח שסיבת התקנה איכא לכו"ע, אלא שנחלקו אי שייך גדר ערוה, וע"ד מה שחקרו בשניות. / / תוספת ביאור בפלוגת ר' יאשיה ור' יונתן בקניני בארוסה ויבמה – מצד כח התביעה שיש לו בה. / /

פרק ג' בסתירת רב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם, לפלוגתתם בדיון יש זיקה ואין זיקה. / / סתירה ברב ושמואל לגבי איסור סוטה ואי תפיסת קידושין בשומרת יבם. / / נידון נוסף – האם הגדר של איסור יבמה לשוק הוא בגדר ערוה של אשת איש – בדרגת לאו או לא. / / מוכיח דגם סוטה נאסרה לבעלה רק ע"י ביאת עריות ולא סגי בזה שיש אישות והיא מקודשת. / / מבאר שהדין עריות של אשת איש בלאו של לא תהיה אשת המת החוצה – מתחלק בין הדין סוטה לאי תפיסת קידושין ודן לגבי אין דבשב"ע פחות מב' ועוד. / / מתמה על הפנ"י דמחמת הקנין ליכא תפיסת קידושין דמאי שנא יבמה. / /

פרק ד' ביאור בדברי רש"י דזיקה ככנוסה, ובדברי הגר"א בחרם דר"ג. / / ביאור בדברי הגר"א בדיון חרם דר"ג, ומוכיח דאיכא סברא מיוחדת בקנינוי, וישוב הסתירה ברש"י. / / מיושב בזה סתירת הרש"י אי הוי ככנוסה או לא. / / שיטת רש"י דנדרים מישך שייכא ליש זיקה – היינו לשיטתו ביש זיקה שתלוי על ככנוסה. / /

פרק ה' סיכום סברות הפוכות בין ארוסה ליבמה. / / סיכום. / / סברות הפוכות בין יבמה לארוסה, ונמצא ג' חלוקות, א] אלימא יבמה, ב] יבמה גרע מארוסה, ג] פלוגתא דיש זיקה ואין זיקה. / / ביאור כל הנ"ל. / /

פרק ו' בשיטות הראשונים אי איסור קרובות מה"ת או דרבנן. / / רוב דיעות דאיסור קרובות מדרבנן. / / כמה מקורות שזה מה"ת. / /

סימן נ"ד הפקעת זיקה ע"י מיתה וערוה ויבו"ת. / / במיתה לא פקעה 'בכדי' – ולכן יש המשך לאישות כלפי איסור קרובות. / / אף דבמיתה לא פקעה 'בכדי' אבל ביבום וחליצה פקעה ומותרת לייבם. / / דרכו של המשנה ר"א בזה – דהוי כאישות לזמן. / / הוכחה דגם מת היבם דומה למתה היבמה, והביאור בזה. / / דברי הראשונים בזה דלמפרע פקע. / / בדברי הקה"י לגבי נאסרה, ומבאר דנעקר מכאן ולהבא למפרע. / / תמיהת האמרי משה משליחותיהו ומבאר דרך האישות שיש בזיקה פקע למפרע ולא עיקר הזיקה. / / מבאר דגם בשיטת ר"ל בירושלמי – מוכרח דמתחלקים הדין עקירה למפרע בזיקה – בין היתר לשוק לבין עיקר הזיקה. / / סיכום – כו"ע מודי שיש דינים בזיקה שמתבררים למפרע שלא היו אלא אצל החולץ, ויש דינים שלא מתבררים, ונחלקו ר"י ור"ל באיזה דינים / /

סימן נ"ה צרת ערוה בזיקה / / עיקר התלייה של צרת ערוה בזיקה ביש זיקה ואין זיקה. / / כמה חידושים וכמה תמיהות דלגבי איזה הלכות איכא דין נפילה ליבום מכח הך זיקה. / / ב' גווי בצרת ערוה בזיקה, ערוה בזיקה או צרה בזיקה. / / הכא כו"ע מודי שהדין יש זיקה היינו מדרבנן, ודומה לקרובות. / / פלוגתא הראשונים אי איסור קרובות הוא מה"ת או מדרבנן, ואי הוי מה"ת א"כ למה חולצת. / / ביאור בשיטת הרמב"ם שהדין צרת ערוה בזיקה ליתא לשיטת רבי בגדר פטור צרה. / /

סימן נ"ו קידושין מפקעי זיקה / / עיקר הסוגי' – דמבאר דלא פקע הזיקה בקידושין דאחותה אף שהזקוקה נהיתה לערוה. / / בשיטת התוס' לחלק בין נשואה למקודשת, ובדברי הרמב"ן בזה, ומתמה טובא בדבריו. / / הדרך השניה ברמב"ן דאין חילוק בין נישואין לקידושין, ובמה שיש לתמוה עליו. / / בדברי הרמב"ן על התורה דשאני הגדר בערוה של אחו"א מכל העריות – לא לקחת אחות בתורת צרה על אחותה. / / גדר הפגם אינו בתורת אי תפיסת קידושין במקצת – אלא להגדיר אותה ראשונה לענין זה שאין המקודשת מוציאה בתור שניה. / / בדרך הראשונה של הרמב"ן כל הדיון היה מי ראשונה ומי שניה. / /