

שפרוטה היינו המטבע הכי פחותה ואין הלכה כן אלא צריך לשערה כמה פירות ניתן לקנות, ומה ששיערו אותו בקרוב לאלפיים בשני סלעים היינו שמסתמא גם הפירות שווים כך לפי ערך הכסף, אבל כל שיודעים שנתייקרו הפירות יותר מהכסף הולכין אחר הכסף. אבל א"כ אינו מובן המחלוקת בגמ' אם שמים פדיון הבן בכסף או בזהב, מאי נ"מ אם צריך לשום בפירות, זולת אם נחלק בין שוויו של פרוטה שבזה הולכין אחר יוקר הפירות לבין שוויו של חמש סלעים ששיעורו קצוב או לזהב או לכסף, עכ"פ קשה לומר שהריטב"א דעתו בדעת הסמ"ע י"י.

והנה האבני מילואים הביא דעת הש"ך חו"מ סימן תי"ט סק"ג, שדעתו שכסף או מיטב כסף היינו זוחים, וכתב האבנ"מ שהרי"ף והרמב"ם אינם סוברים כן, ולדעתם כסף היינו מתכת ולא מטבעות. ולענ"ד יש לאמר כך, שהר"ן ריש קידושין כתב שהדין שווה כסף ככסף ידעינן מסברה, שמה הבדל יש בין כסף לשווה כסף ומה סברה יש שניתן לקדש בכסף ולא בשווה כסף. ומה שצריכין קרא בנזיקין ובעבד עברי הוא כשבא לשלם לניזק בשווה בע"כ של הניזק, בזה יש סברה שרק בכסף יכול לשלם ולא בשווה כסף, שכסף יש לו מעלה שקונים בכסף כל דבר ואילו בשווה כסף צריך לטרוח ולמכור השווה כסף ואז יוכל להשיג מה שרוצה, ולכן בע"כ של המקבל צריך קרא שווה כסף ככסף, אבל כל מה שמדעתו של המקבל שווה כסף הרי הוא ככסף, שהרי אם רצונו בשווה כסף הרי השיג מה שרוצה ועדיף למקבל לקבל שווה כסף שרוצה מאשר כסף שיקנה בו מה שרוצה.

ולפי סברה זו לא נחשב כסף אלא מטבע שיוצא בהוצאה וניתן לקנות בו בלי טרחה, משא"כ מתכת כסף דומה לשווה כסף. אבל זה שמעריכין שוויותו של חפץ בכסף, והוא הדין שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, שכך גזרה תורה שחיובו של אדם יישום בכסף ומשלם מה שנתחייב בכסף אף שבזמן התשלומים הוקר החפץ או הוזל, ואילו היה אדם חייב חפץ כעין שגזל, היה צריך להעמיד לו חפץ דומה לחפץ שגזלו או לשלם לו ממון שניתן לקנות כשעת התשלומים חפץ כעין זה שגזל, וזה דין תורה לשום ולהתחייב בכסף, וכמו שכתב החזו"א חו"מ

דסגין בה או דמזבין להו למאן דאזל בהו התם, כגון הני ודאי לא הוה טיבעא כלל אלא פירי נינהו לכל מילי, והבא דינא נמי בטבעא דכספא באתרא דלא סגין כלל וכו' דכיון דלא סגין הוה ליה פירא ומיקני בחליפין, עכ"ל.

עוד נקדים מה שכתב האבני מילואים בסימן כ"ז סק"א, שהקשה על שיטת הרי"ף והרמב"ם ששיעור פרוטה הוא משקל חצי שעורה של כסף, והרי לא היה מטבע כזאת, ובע"כ שמה שאמר מתקדשת בכסף היינו במתכת כסף במשקל חצי שעורה ולא מטבע טבועה, וא"כ המקדש בפרוטה של נחושת שמקודשת הוא מדין שווה כסף. והביא מהריטב"א שכתב שפרוטה שמקודשת היינו שווה כסף, ומה שכתבה המשנה בפרוטה ובשוה פרוטה היינו, משום שלב"ש כתבה בדינר ובשוה דינר ודינר עשוי מכסף, נקטה נמי לב"ה בפרוטה ובשוה פרוטה. אבל במשנה ב"מ דתני חמש פרוטות, לא קתני אלא האשה מתקדשת בשווה כסף ע"כ. והאבני מילואים שם בד"ה ולדברי, כתב שלדעת הריטב"א שיעור פרוטה אינה משקל חצי שעורה של כסף, שכך לשונו של הריטב"א וס"ל לב"ה דלאו כסף ממש הוא אלא ממון, דהיינו שווה פרוטה, וכיון דכן פרוטה עצמה שהיא של נחושת היינו שווה פרוטה עצמה ולא כסף הוא כי כסף הכתוב היינו ממון, וא"כ פחות ממשקל חצי שעורה, כל שהוקרה ושוה דברים אחרים שיעור ממון דהיינו פרוטה, הוי קידושין. וכן נראה מלשון רש"י במשנה שכתב פרוטה ובשוה פרוטה של נחושת ע"ש, ומשמע כדברי הריטב"א, וצ"ע וכו' עכ"ל.

ולענ"ד לא הבנתי מה שכתב מהריטב"א סובר שפרוטה אינה כסף אלא ממון, שא"כ מובן המשנה לב"ה שאשה מתקדשת בפרוטה ובשוה פרוטה, ולמה כתב שפרוטה היינו שווה כסף ולא כסף, ואדרבה נראה שהריטב"א סובר שכסף היינו מתכת כסף אבל אין לה שם פרוטה, שפרוטה הוא של מטבע נחושת ולכן פרוטה היינו שווה כסף. והאב"מ עצמו שם בס"ק כ"א, השיג על הסמ"ע שדעתו שפרוטה בזמן שהפירות ביוקר צריך שיהיה בקידושין יותר מפרוטה, והשיג עליו האבנ"מ והרי הלכה לא כר"י הסובר פרוטה כל דהו. ואם כי יש ליישב, שר' יוסף סבר

הלואה שאני מכל שאר החיובים, שכל החיובים חלים לפי ערך כסף, אבל הלואה לעולם לא מתחייב אותו מין שלווה. תדע שהרי הלואה סאה חיטים והוקר נותן דמים, שלא יכשל באיסור סאה בסאה הוזל נותן חיטים, הרי שנתחייב חיטים, שאם נתחייב ערך של חיטים למה בהזול משלם חיטים, ישלם מעות. ומה שלא אסרו להלוות זהב בזהב אף שפירות אסרו חכמים, נראה שלא אסרו מטבע. ומתוך כך נראה שאסור להלוות חתיכות נסכא של כסף, שאף שהם הערך האמיתי, מ"מ לגבי איסור רבית הולכין אחר מטבע ומותר ללוות כל מטבע היוצא.

ויתכן שעצם הדין שכל החיובים נישומים בכסף לפי מחיר הכסף, נלמד מקרא שמות כ"א ל"ד, בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו. ולמדו בגמ' ישיב לרבות שוה כסף בכסף, וא"כ קשה למה כתבה תורה כסף, ודי היה לכתוב בעל הבור ישלם, שהרי אין שום הפרש בין משלם כסף ומשלם סובין. ויתכן שכסף שכתבה תורה היינו שהחיוב נעשה בערך הכסף, וישיב לבעליו את הערך הזה אפילו בסובין, ובכסף היינו מתכת כסף. אכן אם לא היה כתוב ישיב, היינו מפרשים שכסף כולל שני דברים, אחד שנישום במחיר מתכת כסף, ב' שמשלם בכסף היינו במעות שיש להם צורה ויוצאין בהוצאה.

כא. דף עח הערה 138, הביא מהגר"ש ישראלי, שכל שמועיל החייאה מוכיח שמעולם לא מת, וגם לפני החייאה היה חי, ואין קידושין תופסין באשתו וכו', ובנידון דידן ברור ששינוי בהלכה מותנה בהמצאות מיכשור מודרני באותו מקום, ובמקום שאינו מצוי שרירה וקיימת ההלכה הראשונה, עכ"ל. ויש לעיין מה הדין בקידוש האשה שבעלה הפסיק לנשום ולא היה מכשיר מודרני ואח"כ הביאו המיכשור, אם נתברר שהקידושין לא תפסו. ואולי יש להגדיר כך, שכל שלבסוף החיו אותו אז מתברר למפרע שהיה חי, אבל כל שלא החיו אותו הרי נתגלה שהיה מת משעה ראשונה, ולכן אם היה מיכשור מודרני ורופא היודע להחיות אבל לא הצליח בכך, או שהרופא חזר בו ואינו רוצה להחיות, או שהרופא נחלש ולא היה יכול לבצע החייאה, בזה נתברר שכבר היה מת.

סימן י"ט, וחיוב זה נישום במתכת כסף למ"ד שכסף הוא טבעא ולמ"ד שדהבא הוא טבעא כל חיוב נישום במתכת זהב, וסימן לדבר פדיון הבן. והנה החזו"א כתב שם שאין המנהג כן, וצ"ע איך יודעין המנהג בזה"ז שאין דנים דיני גזלות, וכמו שכתב הרמ"א בסימן א', וכן לא היה כ"כ הבדל במחירים של חפצים כמו בזמנינו שמשתנה הרבה מזמן החיוב לזמן התשלומים, ולפי כל זה נראה שגם הש"ך לא אמר שכסף היינו זוזי אלא לענין תשלומי נזק וכסברה שכתבנו, אבל לענין שומת הנזק בזה מודה הש"ך שמשערין במתכת כסף, ולכן שיעור פרוטה בקידושין נישום בכסף למ"ד כסף טבעא ולמ"ד דהבא טבעא גם שיעור פרוטה הוא מה שניתן היה לקנות זהב בימי משה בחצי שעורה כסף.

ומעתה לפי כל זה נראה ששיעור פדיון הבן לעולם כפי משקל תשעים ושש גרם כסף, ואין שיעור זה משתנה גם בזמן שאין מטבעות של כסף, אבל המקדש אשה ע"מ שיתן לה מאתים זוז שצריך ליתן כסף ולא שוה כסף כשנותן, בע"כ בזה יצטרך ליתן מטבעות הנהוגות בשוק בשוה של מאתים זוז מתכת כסף.

ונראה שבמקום שהתורה אמרה ישלם כסף, יש בכסף שתי משמעויות. אחת שהוא מתכת כסף, ואחת שהוא מטבע טבועה, והריבוי שנתרבה שוה כסף היינו שאין צריך מטבע היוצא, אבל החיוב נערך בשוויות של כסף. ולפי המנהג שכתב החזו"א בסימן י"ט, יוצא שכסף שאמר היינו מתכת כסף, והערך של התשלום הינו במטבע היוצא באותה שעה ובאותו מקום שנתחייב. אבל כל זה בחיוב שנתחייב מחמת מעשיו, אבל חיוב פדיון הבן זה נישום בכסף. ונראה שכן הדין בכל החיובים הקצובים שחייבה תורה, כמו שלושים של עבד וחמשים של אונס ומפתה שהולכין אחר כסף ולא אחר מטבע היוצא.

ואין להקשות על הסברה שכתבנו שכל שומת החיוב לעולם נישום בכסף (ולא כהמנהג שכתב החזו"א), א"כ למה מותר להלוות דינר זהב ואינו אסור משום סאה בסאה, כיון דלגבי נפשיה נחשב מטבע מ"מ נאסור משום שהחיוב נישום בכסף, ואם משלם זהב שהוקר הרי זה רבית. יש לומר שחיוב

שנולד חזרו הנכסים אליו. וועיין קובץ לר' אלחנן וסרמן הי"ד, ב"ב, מה שכתב בזה גבי ירושת עובר.

ולענין היתר חילול שבת עבור חולה שדינו כמת רק שניתן להחזירו לחיים, הנה דעת התוס' ב"מ קי"ד ב' ד"ה אמר, שמותר להחיות בעבירה, ולכן מותר היה לאליהו הנביא שהיה כהן לטמאות למת כדי להחיות, ומותר משום פקוח נפש. אכן הנצי"ב, בהעמק שאלה, כתב שלכן דייקו התוס' שם בלשונם שהיה ברור לאליהו שיחיהו, לכך היה מותר משום פקוח נפש, שרק בברור אבל בספק אם יחיהו אין להתיר. וטעם הדבר, שפקוח נפש שדוחה כל מצוות שבתורה ידעין מאמרה תורה חלל עליו שבת זה כדי שישמור שבתות הרבה, ועל זה אמרו בגמ' יומא אשכחן ודאי פקוח נפש ספק מנלן ומתרץ שידועים מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם, ולכן במת שבאין להחיותו אין היתר של וחי בהם שזה נאמר בחי ולא במת, אבל יודעין מחלל עליו שבת זה כדי שישמור שבתות הרבה ולכן צריך דוקא ודאי, וכן דייק הע"ש מהבה"ג שמחללין שבת על עובר אם ידעין ודאי דמיעקר וולדה, שגם עובר אינו בכלל וחי בהם, ולכן צריך ודאי. (ובזה נדחה מה שכתב ר' חיים בהלכות רוצח, שכל שמותר לחלל עליו שבת אינו נדחה מכח פקוח נפש של אחר, עיי"ש). ומעתה אם נחליט שכל שמחין אחר שפסק נשימתו נחשב כמחיה המת, לא נתיר בשבת אלא בודאי ולא בספק.

כב. דף פ, ציון 142-143, לגבי נולד, אם מותר לחלל עליו שבת, הנה לפי מה שכתבנו בהערה כא, יש להתיר גם אם נאמר שלא נשתנו הטבעים, היינו שגם היום בן ח' נחשב לנפל.

אכן הדבר תימא שאשכחן בגמ' יבמות פ' א' אמר רבי אבהו וכו' וכן שמונה (שנולד לשמונה חדשים) אין עושין בהם מעשה (להחזיק בכן קיימא בשביל סמנים, כלומר אע"פ שנגמרו סימני שער וצפרניו כשנולד לא אמרינן בן קיימא הוא ודאי, עד שיהיה בן עשרים, רש"י, והנמוק"י פירש שאין מחזיקין לגדול עד שיהיה בן עשרים). ומקשינן וכן ח' מי חי, והתניא בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה. הכא במאי עסקינן בשגמרו סימניו וכו', הא גמרו

אכן גם אם נאמר שכל שהפסיק לנשום נחשב למת, גם אם החיו אותו, ונחשיבו כתחית המתים, מ"מ יש סברה שלא תפסו בה קדושין, והוא לפי הצד שכתב הברכי יוסף שהביא הפ"ת אהע"ז סימן י"ז סק"א במת וחזר וחיה, כי הא דקם רבה ושחטיה לר"ז ואחר כך החיהו, שכל שלא נקבר וחי על פי נביא אגלאי מלתא שאותה מיתה לא היתה כמיתת כל אדם, עיי"ש. והנה מה שלא אוסרין כל אלמנה כיון שעתידי בעלה לקום לתחייה, ומה שדייק הברכ"י ולא נקבר אינו מובן כ"כ, מה ענין שקבורה מחשיב כמת. ויתכן שכל תחיית המתים, לדעת הרמ"ה והרמב"ן שאחר התחייה אין אכילה ושתייה ותשמיש, לכן אינו אוסר את אלמנתו, אבל כל שחזר לחיות כבן השונמית, שנוהג ככל אדם, בזה יש להסתפק. (הן אמת שמוכיח מירושלמי, ממת הבעל לפני שעבר על התנאי, שחוששין שמא יקום לתחיה ויקיים התנאי, ומזה הוכיח שאכתי אגיד ביה, אינו מובן, שכל שקיים התנאי נמצא שהגט לא היה גט, אבל לא שמענו שהיא משום אשת איש. תדע שא"כ כל אלמנה תיאסר, ולומר שכל שמת מותרת לעולם וכשחיה אז חזר האיסור ולכן כל אלמנה מותרת כל זמן שאינו חי אבל באם יחיה ויעבור על התנאי בזה אסורה למפרע משום יבמה לשוק, והראיה היא רק שאחר התחייה נחשב לאותו אדם, ולכן נמצא שמה שיעבור על התנאי אחר התחייה כאילו עבר מחיים. ואף שקיימל"ן במגרש אשתו ואומר לה היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, כיון שפסקה פסקה, וא"כ גם במיתת הבעל נאמר כיון שפסקה פסקה, יש מקום בסברה לחלק בין גט למיתה, שגט מתיר ומיתה מסלק האיסור ואינו מתיר, ולכן אין אומרים בזה כיון דפסקה פסקה. וצ"ע.)

ולענין אם זכו הבנים בירושה וחזר וחיה, נראה שכל זמן שהיה מת הנכסים שייכים ליורשים, וכשחזר וחי חזרו הנכסים אליו, והרי זה כקבלו היורשים מתנה לזמן. ומצינו כיוצא בזה במת והניח עובר, למ"ד אין עובר יורש, או עובר תוך מ' יום שלכו"ע אינו יורש, וכמש"כ הש"ך, ונמצא שכעת הנכסים של היורשים האחרים, ואחר שנולד חוזרים הנכסים אליו. וכן בגר שמת והניח עובר, שעד שנולד הנכסים הפקר ושייכים למי שזכה מן ההפקר, ואחר



שאינן כאן ודאי שישמור שבתות הרבה. אלא כוונתם שיותר להורגם מדין רציחה, אבל אסור להורג, שעובר בלא תעמוד על דם ריעך, שחייב להצילם, כש"כ שהורגן שעובר בלאו זה. אלא שלא זה דלא תעמוד על דם ריעך נדחה משום פקוח נפש, ולכן מותר להרוג עובר כדי להציל האם. ומזה שיש בזה לא תעמוד על דם ריעך, הוא משום שאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, לכן מיעוט שיש שניתן להצילן דוחה שבת, אבל ההורגן פטור מדין רציחה שהולכין אחר הרוב בדיני איסור לא תרצח, כן נראה בכונתם.

עכ"פ למדנו מדבריהם שלכן הוגדר גוסס בידי אדם כמת שאין בו איסור רציחה, שהולכין אחר הרוב שימות. הרי שהגדרת חי הוא מה שאינו עומד למות, וכך נאמר גם בנפל, אף שמאריך ימים, מ"מ הרוב אומר שימות כל רגע. ואין להקשות, א"כ גם גוסס בידי אדם יחשב כמת מהאי טעמא, וצריך לומר שמה שהולך למות עדיין אינו נחשב כמת, רק בחסר בגופו, כגון גוסס בידי אדם ונולד לפני שכלו לו חדשיו, שהולך למות מחמת סיבה שבגופו, בזה אם גם הרוב אומר שימות נחשב כמת. וצריך לומר שנפל אף שחי הרבה שנים עדיין אומרים שימות, דברי יותר מגוסס בידי אדם, ולכן אין מחללין שבת על נפל.

כה. דף פג, דן אם חלב משכר, אם נאמר שנשתנו הטבעים ובזמנינו אין חלב משכר. ולענ"ד שאין נ"מ כ"כ בשאלה זו, מאחר שלשון הרמב"ם פ"א מביאת המקדש ה"ב, כמו שהעתיק הרב המחבר כך הוא, "ואם נכנס ועבד והוא שכור משאר המשכרים אפילו מן החלב או מן הדבילה, הרי זה לוקה ועבודתו כשירה. אפילו אכל תמרים או שתה חלב ונשתבשה דעתו מעט אל יורה". ומלשון זה נראה שאין איסור למי ששתה חלב ליכנס לעבודת המקדש או להורות אלא בזמן שהחלב השפיע ונשתבשה דעתו מעט, אבל אם שתה חלב ולא גרם לשיבוש הדעת ולשכרות אין בזה איסור לעבוד או להורות, וא"כ מה נ"מ אם נשתנה הטבע או לא נשתנה, הרי אם האמת שנשתנה, ממילא לא נשתנה דעתו ומותר.

בזה מיושב נמי מה שיש להקשות שנחלל שבת על נפל כל שישמור שבתות הרבה, ולמה יגרע ממת שיותר להחיותו שישמור שבתות הרבה, וכמו שכתבנו לעיל מתוס' ב"מ קט"ז וכהסברו של העמק שאלה. ובזה מיושב, כיון שלא שכיח שיחיה, שוב אין כאן היתר של חלל שבת זו כדי שישמור שבתות הרבה. עוד יש ליישב, כיון שהוא נפל ונחשב כמת, שוב פטור הוא מהמצוות, וכמו שראינו שאין קידושיו קידושין, ממילא לא שייך שישמור שבתות הרבה, שהרי פטור מלשמור שבתות הרבה. ולפי"ז יוצא שאסור להציל עובר בחילול שבת, אם אין לו אפשרות לחיות עד שיגדיל, או שנצילו ממות אבל ישאר שוטה או חרש, ששוב לא ישמור שבתות הרבה. ובזה מיושב איך הורגין הבא על אשת איש, וגם על א"א קטנה בת שלוש, וכמו שמבואר בגמ' סנהדרין ריש פ' בן סורר, ולא חיישינן שמא לא כלו לו חדשיו, ובע"כ שזה לא שכיח. ולפי"ז כל שנעשה שכיח שנפל יחיה, שוב אינו נפל. ואין נ"מ בסיבת הדבר שנעשה שכיח שיחיה נפל, אם מחמת שינוי הטבעים או מחמת שנתחדשו מכשירים ורפואות, כיון שהגדרת נפל הוא שלא שכיח שיחיה.

כד. ומזה יש להביא ראיה למה שנראה מדברי התוס' נדה מ"ד א' ד"ה איהי, דכתבו שם וז"ל, ואם תאמר אם תמצא לומר דמותר להרוג עובר בבטן אפילו מתה אמו, [ולא אמרינן דכילוד דמי], אמאי מחללין עליו את השבת, שמביאין סכין דרך רה"ר לקרוע האם להציל העובר, ויש לומר דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת, אע"ג שיותר להורגו, דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור דרוב גוססין למיתה ומחללין עליו את השבת, כדאמר ביומא פ"ד ב' דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, עכ"ל.

ונראה שמה שכתבו תוס' שיותר להרוג עובר וגוסס בידי אדם, אין הכונה כפשוטו, שהרי איך יתכן שיותר להרוג, ואעפ"כ מחללין עליו את השבת. ואין לומר כסברת העמק שאלה שההיתר הוא מכח חלל עליו שבת זו כדי שישמור שבתות הרבה. שזה לא יתכן לומר בגוסס בידי אדם, שלא ניתן להצילו רק לחיי שעה ולא שייך שישמור שבתות הרבה, ובודאי

ומעתה יש לומר, שכל שאדם שלם שאין בו פגם נושא קרובתו, אדרבה הבנים יצאו מוכשרים ביותר, שכת הטוב שבשניהם נפגש. ובוה מיושב הקושיא מאבות, אדרבה אברהם אבינו ידע שמשפחתו שלמה ועדיף לישא ממשפחתו, ולמשל איש שיש לו ראייה חזקה וכן אשתו, זה בודאי יגרס שהבנים יקבלו את הכושר לראות רחוק, וכן בשאר כישורים, רק שיש לחוש שמא יש בהם פגם אחר שישתוו שניהם, שירשו הפגם מהוריהם אף שלא נרגש בהם, ואז הבנים יולדו פגומים, כן נראה לענ"ד נכון.

כז. דף פח, דן אם אשה מתעברת מביאה ראשונה. והנה זה שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, לא נאמר בגמ' לענין לסמוך על זה לראיה, אלא נאמר לענין דין שאשה פולטת שכבת זרע, אם זה מביאה ראשונה אינה מטמאה לדעת ר"י, שמה שכתוב בתורה ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע, אותה פרט לכלה, כיון שאינה מתעברת מביאה ראשונה, לכך אין הזרע הנפלט מטמא. והשתא לדעת ר"י, יש לדון אם נאמר שנשתנו הטבעים, ובוה"ז ראוייה להתעבר, אם ישתנה גם הדין הזה שכלה תטמא בפולטת, לדעת ר"י. ומסתבר שאין הדינים משתנים בהשתנות הטבע, וכמו שכתבנו לעיל בהקדמה, גבי דין שבירת כלי חרס שנתבשל בלא בלוע, ופדיון הבן לפני ל' יום לילד שכלו לו חדשיו, והקרבת קרבן תוך שמונה בבהמה שכלו לה חדשים. אכן יש לדון, כיון שאין מפורש בתורה שכלה אינה מטמאה בפולטת, רק שנתמעט מאותה, בזה יש לומר שלא נתמעט אלא ביאה שראוייה להזריע, וכיון שבזמנינו ראוי להזריע, מטמא, וצ"ע, ואין נ"מ בזה להלכה, שהרי אין הלכה כר"י, וגם כלה מטמאה בפולטת, וכן סותרת לספירת ז' נקיים, אכן לר"י צ"ע.

ולשיטת הנוב"י, שמה שאמרו שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה הוא רק על פי רוב, יש לעיין אם מה שנתמעט כלה מטומאת פולטת, האם הוא משום שהולכין אחר רוב ותולין שכלה זו לא היתה ראוייה להתעבר ולכן טהורה, או שטהורה מכח ודאי, שכיין שרוב נשים אינם מתעברות לא טימאה

ומה שהרב המחבר כותב שיש בזה נ"מ לגבי הברלה, לענ"ד נראה שזה שחמר מדינה תלוי אם המשקה משכר, לכאורה מה סברה יש בזה, ובע"כ שהטעם שלא נחשב משקה מדינה, מכח שהרבה שותין אותו וצריך שיהיה גם משקה חשוב וגם רבים שותים, ולכן כשהוא משכר הרי הוא חשוב. ולפי"ז נראה שאם נראה לאנשים שזה משכר אף שאינו אמת הרי הוא חשוב, ואם נראה להם שאינו משכר אינו חשוב, שגם מה שחשובין ולא מחשיבין בטעות הולכין אחר דעת בני אדם, וביותר לפי מה שכתבנו שחלב אינו משכר בהכרח רק שלפעמים משפיע שישתבש דעתו, שוב אינו בכלל משקה חשוב. והנה מקור הדברים שחלב משכר הוא מקרא שופטים ה' כ"ה, מים שאל חלב נתנה, והנה רש"י ויונתן פירשו, לדעת אם ליבו עליו שיבין בין טעם מים לטעם חלב, וברד"ק פירש חלב נתנה להכבידו כדי שירדם במהרה עם העייפות שהיה לו, וברלב"ג שם פירש נתנה חלב לשכרו. אכן יש לעיין, שפסק שם הרמב"ם שאם היה שיכור מחלב לוקה, ואם כוונת הרמב"ם שלא כל השותה חלב נעשה שיכור אלא רק אם נשתבשה דעתו מעט, א"כ איך מלקין אותו, איך יודעין זאת, וצריך לומר שמבחינים העדים שנשתבשה דעתו מעט. כז. דף פז ציון 164, דן בנשואי קרובים שהאבות הידרו שיהיה כך ואילו הרופאים אומרים שיש סכנה בזה, לענ"ד יש לומר שהנה סיבת הסכנה שיש בנשואי קרובים הוא בזה שאם אדם פגום נושא אשה שהיא פגומה באותו פגם שפגום בעלה, הולד יהיה לו אותו פגם. כגון חרש שחרשותו בא מסיבה מסוימת [יש הרבה פגמים שפוגמים חרשות], אם ישא חרשת שגם היא חרשותה נובעת מאותו פגם, הולדות יהיו בהכרח חרשים, שאין להם ממי לקבל כח השמיעה. אבל חרש שישא חרשת והפגם של הבעל שונה מהפגם של האשה, בזה אין הכרח שיוולד חרש, שהרי יכול לקבל כח מאביו שאין באמו וכח מאמו שאין באביו ויצא שומע, וכש"כ בחרש שנשא עיוורת וכדומה. וכן אפילו בריא שנשא בריאה, אבל יתכן שיוולד פגום מחמת שיש לו כח פגימה מאביו אביו ולא פגע באב ופוגע בבן. ולכן כל שהורים קרובים יותר, יש חשש שיפגעו פגמים שווים שבשניהם ויזיק לבנים.

והנה בדבר זה שמשנתה ההיכרות של אנשים בין דור לדור ובין מקום למקום, נראה פשוט שאין צורך להוכיח ואין מי שיחלוק על דבר זה, ומזמן הראש לזמן הרע"ב גם עבר זמן רב וגם היו בשרי ארצות. אכן יש לעיין, שנראה מהראש שדיני מראית העין אינם גזירת חכמים אלא יסוד האיסור הוא מקרא והייתם נקיים מד' ומישראל, שמבואר במשנה שקלים שזה מלמד שחייב אדם לצאת ידי הבריות בדרך שחייב לצאת ידי שמים, שאמרו חכמים על דברים מסוימים שאסורים משום מראית העין, היינו שגילו חכמים שבזה יש מראית העין, ולכן זה משנתה מזמן לזמן וממקום למקום. ובזה מובן שאנו אוסרים דברים שלא נאסרו על ידי חכמים בדבר שבמניין, כיון שהאיסור הוא מדין והייתם נקיים, ומיושב קושיית התפארת ישראל למה אין אוסרים משום כל דבר שבמניין.

אכן לפי מה שנראה ממקומות אחרים, נראה שדברים שאסרו חכמים משום מראית העין הוא דבר שאסרו חכמים במניין, והוא ממה שפסק השו"ע ביר"ד בסימן ס"ו ס"ט, "דם דגים, אע"פ שהוא מותר אם קבצו בכלי אסור משום מראית עין, לפיכך אם ניכר שהוא מדגים כגון שיש בו קשקשים מותר". ובחידושי רע"א שם כתב, שנראה מלשון הגמ' שההיתר של קשקשים הוא רק אם מתחילה שיצא הדם מהדג יצא גם עם קשקשים, אבל אם יצא דם לבד ואח"כ נכנס בהם קשקשים אסור לאכילה הדם. ועוד נראה שרק אם הקשקשים נמצאים על יד הדם ולא בתוכו אסור, אבל מהרמ"א בסימן פ"ז לא נראה כן, ע"כ מהרע"א. ושם בסימן פ"ז ס"ג כתב הרמ"א וז"ל, ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף וכו', אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית עין, כדלעיל סימן ס"ו לענין דם עכ"ל. ומוזה נראה שניתן להניח שקדים גם אחר שנעשה חלב, וגם מותר מה שמונח בצד החלב.

ונראה לתרץ, שיש לחלק בין דברים שאסרו חכמים משום מראית עין, ובין דברים שלא אסרו חכמים משום מראית עין, אלא שאעפ"כ יש איסור בדבר משום והייתם נקיים, והוא בדברים שאסרו חכמים כמו דם דגים, שמבואר בגמ' שאסור משום

תורה אף למיעוט המתעברות. והנה מה שסיים הרב המחבר ונ"מ לדינא, היינו נ"מ אם יש לתלות העובר מראשון, או שאם מביאה שניה אין ארבעים יום אם נסמך שבודאי הפילה תוך מ' יום, או שנתיבמה תוך שלושה חדשים ובעלה הראשון בא עליה ביאה אחת אם נסמך שהולד ודאי מהשני. ולענינים אלו שהם משמשים בתור ראיה, בזה ודאי אם נדע שנשתנו הטבעים שוב לא נסמך עליהם בתור הוכחה.

כת. דף צא, מה שדן בציון 175, למה לא קיבל הרמ"א שבוזה"ז אין צריך לאכול מלח אחר אכילתו, שנשתנו הטבעים, לענ"ד נראה פשוט שלא אמרינן נשתנו, אלא כשיש הוכחה שרואין שנשתנה, אבל כל שלא ראינו שנשתנה, או שראינו ויש הסבר למה נשתנה, כמו בנידון הרמ"א שמדבר שהיום במאכלים עצמם יש בהם מלח, וא"כ אין לנו ראיה שנשתנה, ולכן אין לומר כן.

בט. דף צו, הן במה שכתב הרע"ב פ"ט כלאים מ"ב, שטעם האיסור של משי וצמר משום מראית העין, והיום שמצוי משי והכל מכירים אותו מותר, ודן אם הרע"ב פרשן או פסקן. ולענ"ד איני רואה ספק, אלא במקומות שהרע"ב מפרש, יש לדון אם כיון שזה הפירוש הוא להלכה, או לפעמים מפרש לפי הנהגה אמינא, או לחד מ"ד, אבל במקום שכותב מפורש שהאידנא מותר, מה יש להסתפק בודאי פסק להלכה כן.

ל. כדי להבין מה שכתבו הרע"ב והתוס', אכתוב מקורי הדברים. במשנה בלאים, הביאו הראש בהלכות בלאי בגדים אות ח', ששירים וכלך אין בהם בלאים, אבל אסורים משום מראית העין, שירים דומים לפשתן וכלך דומה לצמר. וכתב על זה הראש, שבזמן הגמ' לא היה מצוי משי, ואין בקיאין במשי, יהיו סבורים שלבש בלאים, ומתוך כך אסר הראש באשכנז קנבוס עם צמר, לפי שאין בגדי קנבוס מצויין באשכנז ויהיו סבורים שהוא בגד פשתן, והאידנא מצויין בגדי משי והכל מכירין בהם, לכן מותר לתפור בגדי משי בצמר. ועל זה הוסיף הרע"ב שבזמנו של הרע"ב, מותר גם קנבוס. והיוצא מדברי הראש, שהכל תלוי בזמן ובמקום, שאם בזמן זה ובמקום זה מכירים שאינו צמר ואינו פשתים מותר, ואם הוא בזמן ובמקום שאין מכירים אסור.

ושם, בגדים הבאים ממדינת הים אין צריך בדיקה שחוקתן בקנבוס, וכתב הרע"ב שבזמן הזה שהפשתן מצוי חייב בבדיקה, ומכאן שנשתנו הטבעים. דברים אלו פשוטים ואין בר דעת שיחלוק על זה, שכל שנשתנה ויש פשתן במדינת הים צריך בדיקה. ויש לדון לדעת הרא"ש שאסר קנבוס באשכנז, אם היה צריך בדיקה בגדים הבאים ממדינת הים, שיתכן שאף שאסר קנבוס מ"מ ל: צריך לבדוק ולאסור התפורים בקנבוס.

לב. דף קב, הזכיר סברה לחלק בין שעטנו ריקוד וטיפוח ותרופות בשבת, לבין חזרת הש"ץ וקידוש בבית הכנסת. ולענ"ד אין להזכיר שעטנו, שלא היה שם תקנת חכמים לבדוק, אלא יש דין כללי שספק דאורייתא לחומרא וגם דין כללי שלמיעוט השכיח יש לחשוש, ומטעם זה צריך לבדוק תולעים והריאה שמצוי שם טריפות, אף שהם מיעוט, ופשיטא שאם נשתנה המציאות וכעת אין מיעוט המצוי של שעטנו שוב אין צריך לבדוק. משא"כ תפלת הצבור, שזה תקנה מיוחדת, וגם אם היו אנשים שאינם בקיאים עדיין צריך תקנה לזה, שעצם הסברה ששייך להוציא שאינו בקי וגם להוציא מי שאינו בבית הכנסת צריך לזה תקנת חכמים, כש"כ שצריך תקנה לתפילת הש"ץ אם הדבר ספק אם יש אינו בקי, שהרי יש בזה משום ברכה לבטלה ואיך נתיר מספק וגם שכל מנין ומנין חוזר הש"ץ, ובזה לא שייך כלל הסברה שבא להוציא את שאינו בקי, שהרי כבר יצא מהש"ץ הראשון, לכן בהכרח שיש תקנה בדבר, ותקנה דבר שבמנין אינו בטל גם אם נתבטל הטעם, כש"כ שלא נתבטל, שהרי גם בימינו יש שאינם בקיאים. (ובעצם יש לי טעם נוסף לחזרת הש"ץ, שהרי קדושה וברכת כהנים לא יתכן בלי חזרת הש"ץ, וקשה למה לא אמרה הגמ' טעם זה, ואמרו למה הש"ץ חוזר כדי להוציא שאינו בקי ולא אמרו טעם זה של קדושה וברכת כהנים. וצריך לומר שלולא הטעם שבאו להוציא אינו בקי היו מתקנים קדושה בפני עצמה ומברכת רצה בפני עצמה, כדי שהכהנים יעלו לדוכן.)

אכן מה שכתבנו שיש תקנה כללית לא לסמוך על רוב במקום שיש מיעוט המצוי, עיין פרי מגדים,

מראית העין, בזה כל שהיה הדם לחוד חל עליו איסור חכמים ואין לו תקנה בשימת קשקשים, אבל בחלב שקדים שלא מבואר בגמ' שאסור, ולא אסרוהו במנין, בזה האיסור בא מכח הפסוק והייתם נקיים, ולכן לא חל איסור על החפצא, לכן כל שמניח שקדים על יד החלב בזה מותר. וכסברה זו כתב החו"ד בסימן קפ"ד סק"ב וז"ל, דדוקא מה שעשו חז"ל לאיסור משום מראית העין וכיון דנאסר אפילו בחדרי חדרים אסור, מה שאין כן הכא [באמרה טמאה אני ולבשה בגדי נדות והיא יודעת האמת שאינה נידה] דלא עשו הדבר לאיסור, רק שהיו מלקין אותן, משום דלא מהימנא נגד עדים, מותרין באין רואה. וראיה מכריתות י"ב, באמרו לו שנים נטמאת, דאמר רב יוסף שמותר לאכול הטהרות שנגע בהן בינו לבין עצמו, ואף דאי אכלן בפרהסיה ודאי היו לוקין ע"פ העדים. ורב יוסף לא פליג על הא, דכל מה שאסר החכמים אפילו בחדרי חדרים אסור וכו' עכ"ל. הרי מבואר, שכל שלא אסרו חכמים, אף שאסור בפרהסיה משום והייתם נקיים, שהרי הרמ"א אוסר לאכול בשר עם חלב שקדים אף שחכמים לא אסרו זאת, ומ"מ בחדרי חדרים מותר.

ומעתה קשה כיון שמוכח שכל מקום שאסרו חכמים משום מראית העין, היה דבר שבמנין, וקשה על הרא"ש. ונצרך לאמר תירוצים אחרים שכתבו אחרונים, שכל שהטעם ידוע ונתבטל הטעם חזר להיתר גם בלי מנין אחר, וכמו שכתב המג"א בהלכות ציצית, ונאמר שגבי משי וקנבוס ידוע הטעם למה אסור. אבל קשה א"כ למה אסור בחדרי חדרים, והרי לא שייך הטעם של מראית העין. ואולי נחלק, אם נתבטל הטעם אצל כולם חזר להיתרו, אבל אם רק לו לאדם זה שעושה בחדרי חדרים ולאחרים נשאר הטעם, בזה אסור. אבל חזר הקושיא, למה אסור להכניס קשקשים לדם דגים, והרי הטעם ידוע למה אסור דם דגים ולכו"ע נתבטל הטעם, וצ"ע.

לא. דף צו, כתב הרב העורך, שהמשי נתפשט בעולם במאות שנה שבין הרא"ש להרע"ב, ולא דק שהמשי נתפשט כבר בזמן הרא"ש, וזה אלף שנה מזמן המשנה עד זמן הרא"ש, רק לגבי קנבוס נשתנה בין זמן הרא"ש להרע"ב.



שעבר על סכנה וגם חילל שבת שהיה כמילה שלא בזמנה, והיינו כיון שאין חובה עליו למול, אף שאם מל בסכנה קיים מצוה, מ"מ לדחות שבת צריך דוקא מצוה חיובית, ולכן דומה למילה שלא בזמנה, אף שקיים מצוה מ"מ אינו דוחה שבת. (עיין עונג יו"ט, גבי מי שאכל מצה כשהוא חולה מסוכן והבריא, אם חייב לאכול עוד פעם מצה, עיי"ש שהאריך לפרש את דברי רש"י.) ולפי זה גם ביומא דעיבא, אף שמוותר לסמוך על שומר פתאים, אבל מ"מ כיון שאין הכרח לסמוך ומוותר לו גם לא לסמוך על שומר פתאים, בענין זה שוב אין המצוה של מילה חובה עליו ואינו דוחה שבת.

12/08/2018

לד. דף קה ציון 219, הביא ממשך חכמה שמות י"ב כ"ב, שבימות המשיח יתבטלו גזירות חכמים, דהרי הלכה שבנות ישראל החמירו על עצמם שרואות דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים, ובזמן המקדש ע"כ יתבטל, דאי לא לא תדע אשה להביא קרבן זיבה, ע"כ. ולענ"ד קשה, שהרי כתבו התוס' שבת י"ג ב' ד"ה נמי, שלענין קדשים לא החמירו ורק לענין בעלה החמירו, ולכן היו טובלות פעמיים, אחד אחר ז' כדן תורה ואחר כך טבלו אחר ז' נקיים לבעלה, וא"כ אין צורך להחמיר ומרא דר' זירא.

והנה ברמב"ם הלכות ממרים פ"ד ה"ד ז"ל, "ובן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושים לפי שהשעה צריכה וכו'" עכ"ל. והמתבאר מדבריו, שרק לפי שעה יש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה אבל לא לעולם, וא"כ מה שחכמים בטלו תקיעת שופר בשבת או נטילת לולב, אינה לעולם, ומסתבר שיתבטל בימות המשיח. והנה בגמ' יבמות פ"ט ב', אמרו וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה וכו' אמר לו שב ואל תעשה (לאו עקירה היא, כגון אכילת בשר קודש עשה ואמרו חכמים שב ואל תאכל (אם נטמאו הדם) לאו עקירה בידים הוא אלא ממילא היא מיעקרא. אבל תרומה דקאמר לא עשה ולא כלום ומפקת ליה לחולין, עקירה ממש היא, רש"י.) ת"ש אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות התורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל

פתיחה לסימן לט ביו"ד, שהאריך בחיוב בדיקת הריאה, אם יש תקנה מיוחדת על זה או שזה כלל החיוב לבדוק במקום שמצוי. ויש לעיין, אם ישתנו הטבעים ולא יהיה מצוי טריפות בריאה יותר משאר אברים, אם יתבטל דין בדיקת הריאה. ונראה שתלוי בטעם חיוב בדיקה, אם היה על זה תקנה מיוחדת לא יתבטל ככל דבר שבמנין, אבל אם החיוב בא מהדין הכללי שתקנו חכמים לחוש למיעוט המצוי בזה ישתנה הדין. וכך הדין פשוט בתולעים, שאם נשתנה המציאות והיום אין תולעים מצויים בפירות מסויימים שפעם היה מצוי בהם תולעים, נתבטל דין הבדיקה. וכן להיפך, אם ישתנה הטבע ויהיו טריפות מצויות באברים אחרים, יתחייבו בבדיקה וכמו שכתב הרמ"א ביו"ד סימן לג ס"ט, שבאוזות פטומות חייבין לבדוק הוושט. אכן ממה שסיים הרמ"א שעדיף לא לבדוק מלבדוק ולהקל, יש להוכיח שסובר שעיקר הטעם בריאה לבדוק הוא משום תקנה, ובוושט לא תוקן, או שניתן לפרש את הרמ"א שענין לחוש שמא ימצא קוץ שניקב את הוושט זה עדיין מיעוט שאינו מצוי, אבל למצוא קוץ שתחוב בוושט זה מצוי, ולכן אם מקילין בתחוב עדיף לא לבדוק, שאז הקולא בדרבנן, ובזה לסמוך על הדעה המתירה תחוב ולא להקל בדאורייתא כשכבר מצאו קוץ תחוב. ובזמנינו שמרססין את הפירות ולכן אין תולעים מצויין, עיין אגרות משה שפלפל אם לסמוך על הריסוס, משום שזה רוב התלוי במעשה, עיין שם, אבל פשיטא אם נשתנה מכח עצמה ולא מפאת מעשה, בודאי אין חייב בדיקת תולעים, שלא היה תקנה על זה". וכן הדין בבדיקת שעטנז שלא היה תקנה, רק ר' יוסי גילה את המציאות שבמדינת הים תופרים בפשתים.

לג. דף קד, הביא מהריטב"א הובא בנמוק"י ריש פ' הערל, שמי שאינו רוצה למול ביומא דעיבא הרשות בידו מה שאינו סומך על שומר פתאים ד', וה"ה שהיה ראוי שלא לימול בשבת שהוא מעונן, ע"כ. נראה שמה שהריטב"א מחמיר שבשבת לא ימולו ואילו כל השנה הרשות לא למול, שבודאי המוהל יכול לסמוך על שומר פתאים ד' ולמול, ומ"מ בשבת אסור. נראה להסבירו לפי מה שכתב רש"י במי שמל ילד שמתו אחיו מחמת מילה בשבת,

לפי שעה שמע לו ונראה כיון דעל פי הדבור של נבואה שרי משום צורך שעה, הוא הדין שלא על פי הדיבור, שהרי אין נביא רשאי לחדש, תוס' וכו', מיגדר מילתא שאני, ע"כ.

והנה ממהלך הגמ' נראה שיש כוח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, גם לא לפי שעה, ולעקור דבר מן התורה בקום ועשה, זה רק לפי שעה. אבל הרמב"ם נראה שסובר, שגם לעקור בשב ואל תעשה, ג"כ אין כוח ביד חכמים רק לפי שעה. ובוזה יש להבין מה שסובר הט"ז שאין כח ביד חכמים לאסור דבר המפורש בתורה להיתר, ולכאורה קשה, אם יש כח ביד חכמים לבטל מצוה המפורשת בתורה, למה לא יהיה להם כוח לאסור דבר המפורש בתורה להיתר. ולפי מה שהבאנו מהרמב"ם מיושב, שבמקום שאוסרים דבר שצויה תורה לעשות המצוה, אינה לעולם רק לשעה, וזה בכוחם, אבל לאסור המפורש בתורה להיתר, בזה הרי האיסור לעולם, ואין בכוחם לשנות דין תורה לעולם. עכ"פ למדנו, שכל מה שבטלו חכמים מצוה אינה לעולם, ויחזור הדבר לדין תורה בזמן המשיח.

לה. דף קז ציון 229, הביא מה שכתבו התוס' לענין להלוות כסף ברבית לגוי, עיין מה שכתבתי בהקדמה ה', ולדף קט בדין קבורה ביו"ט שני, עיין מה שכתבתי בהקדמה.

לו. דף קיג ציון 250, הביא מהריטב"א שבזה"ז שאין עולי רגלים נשתנה זמן שאילת גשמים, והר"ן כתב שם שבזה"ז שייך סברת עולי רגלים. ולענ"ד נראה, שכיון שזמן שאילת גשמים אינה הלכה קבועה, ומשתנה מארץ ישראל לבבל, והנה בשאר ארצות, חוץ מארץ ישראל ובבל, דעת הרא"ש בתשובה שכל ארץ צריכה לבקש גשמים בזמן שנחוץ לה גשמים, אבל בשו"ע בסימן קיז פסק שכל חו"ל נוהגת כבבל. וכנראה שסובר שמתחילה כך היתה התקנה, שכל חו"ל תנהג כבבל, ולסברה זו מסתבר שאינו משתנה התקנה גם בנשתנה הצורך.

לז. דף קיג ציון 249, הביא שאלה מהרדב"ז ח"ב סימן תרל"ג, על מה שמכו השוכנים בירושלים שאינם נוהרים בעשר קדושות וכו', נסתלק הטעם

נסתלקה הגזירה וכו'. אין הרדב"ז ביד, והשאלה למה אין נוהרים בעשר קדושות לא הבנתי, על איזה קדושה כוונתו שאין נוהרין. ורק יש לשאול, על מה שאמרו במשנה במת בירושלים והוציאוהו, שאסור להחזירו, ואולי בזה אין נוהרין, אבל אם כך אינו מובן תשובתו, מה שכתב בסוף, כיון שהתקנה מופרת על ידי גוים, והרי אין למת גוי טומאה, שעכו"ם אינו מטמא באהל וישראל מטמא באהל, ואם כן מוסיפין טומאה. ואולי כיון שגוי מטמא במגע ומשא, שוב אין תועלת מה שלא נכניס מת ישראל. אבל עדיין אינו מובן, הרי גם בזמן ההוא יכלו לסובב מת בעיר עד שירצו, וא"כ היה טומאה בעיר, ומ"מ אסרו להוסיף עוד מת להכניסו לעיר אחר שיצאו, וא"כ גם בזמן שהגוים מכניסים מתים מ"מ למה לא יחושו מלהוסיף טומאת מת חדש.

אכן הטעם הראשון שכתב, כיון שהיום כולנו טמאי מתים בטל התקנה, ונראה אף שלהעלות פירות רבעי מהלך יום אחד לא נתבטל מעצמו אף שבטל הטעם, נראה שלגבי הכנסת מת כיון שכל זמן שלא יצא המת מותר להוליכו בכל העיר, א"כ לא היתה גזירה חלוטה לא להחזיק מת בירושלים, אלא הגזירה היתה למעט טומאה, לכן כל שבין כה אנו טמאים, נמצא שאין אנו מוסיפים טומאה לעיר. אכן בגשר החיים נראה, שגם בזה"ז נוהג איסור זה להכניס מתים לירושלים. ואולי כוונת הרדב"ז היא לא לעשר קדושות, אלא לעשרה דברים שנאמרו בירושלים, ב"ק פ"ב ב', והנה רוב הדברים הוא משום טומאה, אבל יש דברים שהטעם שהם מסריחים את העיר, וזה לכאורה דומה לתקנת העלאת פירות לירושלים, שצריך מניין אחר להתירו. ואולי בזה שייך הסברה, כיון שגוים לא יקיימו ועושים דברים המסריחים העיר, שוב אין איסור להוסיף סירחון, משא"כ גבי העלאת פירות רבעי לירושלים, שהטעם לעטר שוקי ירושלים בפירות, המציאות הזה שייך גם כשיש גוים בעיר, וצ"ע.

לח. דף קיד ציון 252, הביא לגבי איסור לגדל בהמה דקה בזה"ז, שמותר, כיון שרוב שדות הם של גוים מותר, כך פסק השו"ע חו"מ סימן ת"ט. ויש לעיין, מאי שנא מכל גזירת חכמים שלא בטל רק

גילה שמעולם כך הדין שאסור לגדל בהמה דקה בבבל, ונאמר שכל חו"ל כבבל, איך התירה המשנה בסוריה. עוד יש להקשות, למה בחו"ל מותר, שרוב שדות אינם של ישראל, מ"מ גם גזל גוי אסור.

והנה יש לומר, שרועה הוא מזיק ולא גולן, ומזיק גוי פטור, שנאמר רעהו ולא של גוי. ואף שבשן ורגל לא כתוב רעהו, מ"מ פטור, וכמו שכתבו תוס' ב"ק ו' ב' ד"ה רעהו, שכולהו נזיקין פטורין בהקדש, והכי נמי נאמר בגוי. ואף שבהקדש למדין שפטור מקרא דכי יאכל פרט למזיק, ובגוי לא מצינו קרא למפטר אדם המזיק, מ"מ בהכרח שגם בגוי פטור מזיק, שהרי כמו שהתוס' הכריחו שפטור מזיק הקדש ממשנה ב"ק, ט' נכסים שאין בהם מעילה, ואכוליה אבות נזיקין קאי. אכן יש לעיין, שבכמה מקומות נראה שרועה נחשב בגולן, עיין ב"מ ה' ב', שהקשו איך מוסרין בהמה לרועה והא עוברין בלפני עיור, ומזה הוכיחו שרק רועה בהמות שלו פסול לעדות ולא בהמות אחרים. וברש"י שם, דלא אמרינן על רועה בהמות דעלמא דהוא גולן. וקשה, הרי שן ורגל מזיק ולא גולן, ויש לומר שרועה בהמותיו בשדות של אחרים הוא מזיק, וחייב לשלם מה שהזיק, אבל הוא גם גולן, וחייב לשלם מה שנהנה. ויש לומר לפי זה, שברועה בשדות של נכרים נמי גולן וגולל עכו"ם נמי פסול לעדות, אבל המגדל בהמה דקה בארץ ישראל, שהחשש שמא תצא הבהמה ותזיק, שם אינו כגולן, שהרי אינו גולל בידים, רק חייב לשלם מדין מזיק ומדין נהנה. ובשדות גוי פטור מלשלם גם משום נהנה, שאינו אלא הפקעת הלואתו, ופטור בגוי. והנה מה שרועה בהמות של אחר כשר לעדות, מבואר בגמ' ב"מ שהוא מטעם אין אדם חוטא ולא לו, אבל אילו היה חוטא בשל חבירו היה פסול לעדות. והשתא אם מה שהזיק אינו אלא מזיק, ומה שנהנה חיובו מדין גולן, קשה הרי בהמות אחרים אינו נהנה, וא"כ אין כאן אלא מזיק, משום ששומר נכנס תחת הבעלים לשמור שלא תזיק הבהמה בשן ורגל, ומזיק אם כשר לעדות עיין סימן לד בפ"ת שדן במזיק בגרמי אם פסול לעדות מן התורה, ומזיק על ידי בהמות לכאורה לא עדיף מגרמי.

וגם להסוברים שחיוב גרמי דרבנן, ואילו שן

במנין אף שבטל הטעם. וצריך לומר, שכיון שלא אסרו לגדל בכל העולם רק בארץ ישראל, לכן הרי זה כאלו הגזירה היא לא יגדל אדם בהמה דקה במקום שעלולה להזיק שדות ישראל.

אכן יש לעיין א"כ, מה שהמשנה ב"ק ע"ט ב' אמרה אבל מגדלין בסוריה, הוא משום שכך היה המציאות בזמן המשנה, שבסוריה היו רוב שדות שאינם ישראל. אבל ברש"י שם כתב הטעם שבסוריה מותר, משום שסבר שכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, ורש"י הוסיף דבחול מותר שאם תזיק הבהמה ישלם. הרי שלרש"י האיסור הוא בארץ ישראל, ולא מטעם שרוב שדות מישראל, וא"כ מה היתר בזה"ז. אכן גם לרש"י נראה, שהטעם משום שרוב שדות מישראל, שכך כתב במשנה אין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל משום ישוב ארץ ישראל שמבערין את השדות וכל שדות שבארץ ישראל סתמן של ישראל, עכ"ל. ומעתה קשה מה שכתב שסוריה מותר משום שכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, ממ"נ אם בסוריה סתם שדות של ישראל יאסור, ואם סתם שדות בסוריה אינם של ישראל גם אם כיבוש יחיד שמיה כיבוש לישתרי. ולומר שצריך שני הטעמים יחד לאסור, גם שיהיה איסור גזל מישראל וגם משום ישוב ארץ ישראל, ולכן מותר בסוריה אם כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, אף שגם בסוריה שדות של ישראל, קשה מבבל, שאסור, והרי בבל ודאי אינה מארץ ישראל.

ונראה שסובר רש"י שבבבל תקנה חדשה של רב לאסור, ורש"י לשיטתו בגיטין שאמר רב עשינו עצמנו בבל בארץ ישראל לגיטין מכי אתי רב לבבל, ופירש רש"י זמן שבא רב לבבל נשתנה דין בבל, והכי נמי נפרש גבי איסור גידול בהמה דקה בבבל מכי אתי רב לבבל. והנה הטור בסימן ת"ט הביא "ויש אומרים דבכל מנהגי דידן בתר בבל גרירי, ולדידן נמי אסור, ונראה דבהא לא גרירן בתר בבל, דטעמא דאסור בבבל לפי שהיו שם רוב שדות ישראל, וכיון דהשתא ליתא להאי טעמא שרי, עכ"ל הטור. והנה הי"א בודאי מתפרשין שרב תיקן תקנה חדשה לאסור בבבל, וממילא אסור בכל העולם. אבל אם נפרש כפירוש התוס' בגיטין ובב"ק שם, שרב

ורגל מן התורה חייב, מ"מ לענין איסור לא מסתבר שהיזק על ידי בהמה אסור מן התורה ולהיזק בגרמי אינו אלא מדרבנן (אכן אינו מוכרח כ"כ). ויש לומר שרועה בהמות אחרים בשדות אחרים נחשב כגזול, שהרי נתחייב הרועה לרעות הבהמות ולהאכילם, ולכן כל שמאכילן בשדות אחרים ולא בשדות הפקר, דינו כגזול שנהנה משל חבירו ומשלם חובו בשל אחרים. אכן יש לומר, שגם אם מזיק גוי פטור מלשלם, מ"מ אפשר שנפסל לעדות, שעבר בלאו תגזול לדעת רבינו יונה והטור ריש דיני מזיק, שמזיק עובר בלא תגזול. וגם בגוי, יש לומר שעובר, ואינו אלא פטור בתשלומים. תדע, שהרי גם בגזול גמור, אף שאסור לגזול גוי, פטור מלהשיב הגזילה, וכמש"כ התיבות, וא"כ אפשר שכך דין מזיק.

וממילא בזמן שאין לישראל שדות מותר, והרי זה כגזירת מים מגולים, שלא אסרו אלא במקומות שמצויין נחשים, ומטעם זה בזה"ז מותר, שאין עתה חשש סכנה בדבר. אכן לפי"ז בזמנינו, שחזר הדבר להיות רוב שדות של ישראל, חזר הדבר לאיסורו, שהרי מעולם לא הותר האיסור, שהרי מתחילה לא נאסר אלא במקומות שרוב שדות של ישראל. ועוד יש לומר, שלכן לא בעינן מנין להתיר בזמן הזה לגדל בהמה דקה, משום שמתחילה לא נאסר רק במקום שיש לחוש שיפסיד שדות ישראל, שהרי התירו לגדל בחורשין שבארץ ישראל, הרי שלא היתה גזירה סתם לאסור לגדל בא"י, שא"כ גם בחורשין אסור, ולכן בזמן שרוב שדות אינם של ישראל, שוב כל ארץ ישראל כחורשין. וגם לפי זה, אם בזמנינו נעשו רוב שדות של ישראל, חזר הדבר לאיסור, והדבר דומה למקום בא"י שהיה שדות, שאסור לגדל שם, ונעשו השדות חורשין, שהותר לגדל, ואם חזרו ונעשו שדות, בודאי מסתבר שחזר הדבר לאיסור.

ומה שהביא בספר הר צבי על טוח"מ סימן תט ראייה שבזמנינו בטל האיסור לגדל בהמה דקה, ממה שאמרו בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ה, ששדה שנטייה בזה"ז בשביעית מותר לזרוע בה במוצאי שביעית, לפי פירוש קרבן העדה, וטעם הדבר כיון שהותר בשעת הסכנה משום ארנונה שוב אינו חוזר

לאיסורה. לפי מה שכתבנו אינה ראייה לאיסור גידול בהמה דקה, שבהמה דקה לא נתבטל האיסור, שהרי דבר שבמנין אינו בטל, אלא מעולם לא נאסרה במקום שאין חשש גזל ישראל, וא"כ מה מקום לומר שכיון שלא היו שדות ישראל בזמן מסוים שוב אינו חוזר לאיסורו. משא"כ האיסור לזרוע במוצאי שביעית שדה שנטייה בשביעית, שהיה אסור והותר בימי ר' ינאי, שוב חזר להיות מותר, ואין הולכין אחר הטעם, שהותר בגלל סכנה, וכעת אין סכנה.

לט. דף קיד, מקום הדלקת נר חנוכה, האם ביטול הסכנה משיב את התקנה הראשונה לחלותה. אין בידי הספרים שהזכיר הרב המחבר, לכן אכתוב מה שנראה לי לכאורה. בגמ' שבת כ"א ב', ת"ר, מצות חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. ומלשון הגמ' ובשעת סכנה, נראה שמתחילה כך הדין, שבשעת סכנה מניחה על שולחנו, שאילו היה הכונה שבשעת הסכנה אז תקנו חכמים להניחה על שולחנו, היה צריך להיות לשון ומסכנה ואילך מניחה על שולחנו, וכמו שאמרו בכתובות ג' ומסכנה ואילך נהגו לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים.

אלא שא"כ קשה, מה שאמרו שם מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו', דאי לא אדליק מדליק (אבל מכאן ואילך עבר הזמן וכו'), ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין בפנים, תוס', וכן פסק הרמ"א. ויש להקשות, למה אמרו בגמ' דאי לא אדליק בזמן שוב אינו מדליק, ואמאי לא מדליק, ידליק על שולחנו, כמו שמדליקין בשעת הסכנה. ולומר שכוונת הגמ' שלא מדליק בחוץ אחר הזמן אבל מדליק בפנים על שולחנו, דבר זה היה לפוסקים לומר בפירוש, וגם דוחק בלשון הגמ', שלא מדליק משמע שלא מדליק כלל, וגם לשון התוס' לא נראה כן. וזה לכאורה מוכיח שלהדליק בפנים היה תקנה חדשה שנתקן בשעת הסכנה, ולא מתחילה כך הדין, שכל שלא הדליק בחוץ מדליק בפנים. ולפי"ז יש לומר, שכל שנתקנה תקנה חדשה, שוב אינה מתבטלת אף בנתבטל הטעם.

שכל שאלת הגמ' למה אין תוקעין בשחרית, הייתה בזמן שכבר קדשו לא על פי הראיה אלא על פי חשבון, וכמו שאמרו ריש ביצה אנן ידעינן בקביעא דירחא, ועל זה הקשו שהיה לנו לשנות ולתקוע בשחרית, ועל זה תירצו שמשום סכנה וגזירת המלכות לא שינו, ומיושב למה אינו מובא בשום מקום סדר התפילות והתקיעות לפני הגזירה.

מ. דף קיד ציון 255, הביא מספר פרי האדמה אודות הסכמה שלא ליכנס לירושלים רק זקנים, ובטל הטעם, אם הותר. הנה בספר נזב טעם ודעת מר' שלמה קלוגר, ח"ג סימן רכח, הביאו בספר פני ברוך דף קסט, שכתב וז"ל, קיימל"ן כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו וכו', ועיין מג"א סימן תרצ סכ"ב גבי ואין לבטל שום מנהג, שציין שם דבר שנאסר שמנין צריך מנין אחר להתירו, מוכח דס"ל דאף במנהג הוי כן וכו', עכ"ל. ולענ"ד לא הבנתי, דאדרבה מוכח מהגמ' להיפך, שבמנהג אין אומרים שצריך מנין אחר להתירו, וכל שנתבטל הטעם מותר. וז"ל המג"א, וכתב הרמ"א בתשובה סימן כ"א בשם מהרי"ק שורש קמ"ד, דאם נמצא המנהג באיזה פוסק אין לבטלו, אפי' בשעת הדחק אין לשנות המנהג, כדאמרינן פסחים נ' וכו', מיהו אם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים, רשאים לשנות המנהג לפי הזמן, עכ"ל, וכו' ודבר שבמנין, אפילו ידוע מאיזה טעם ובטל הטעם, צריך מנין אחר להתירו וכו'. הרי מפורש בדבריו, שאם נשתנה הענין רשאים לשנות המנהג, ובע"כ מה שהמג"א כתב בהמשך דבריו, שדבר שבמנין צריך מנין אחר, מדבר מתקנת חכמים, ולא ממנהג שנהגו אחר הגמ'. ומעתה מה שעשו הסכמה, בודאי רשאים להתיר אם נשתנה הענין, וגם אם הסכמה היינו שבועה, מ"מ יש להתירה שלא על פי חכם כשכולם מתחרטים, וכמו שכתב הרמב"ן במשפט החרם.

מא. דף קט"ו, דיבר על היתר לאשה להוציא תכשיטין בשבת מטעם שאינם רגילות בזמנינו להראות לאחרים, שהיום רגילים בתכשיטים, כך כתבו תוס' ס"ד ב' ובשו"ע סימן שג ס"ח. ונראה שלכן אינו אסור משום דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, משום שמתחילה לא אסרו כל התכשיטים,

תדע, שהרי הדין ששינו בר"ה ל"ב ב', העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה, השני מתקיע, ובגמ' אמר ר' יוחנן בשעת גזירת מלכות שנו. ובתוס' שם ד"ה בשעת, כתבו דאע"פ שבטלה גזירת מלכות לא עבדינן כדמעיקרא, אע"ג דזריזין מקדימין למצות, דחיישינן שמא יחזור דבר לקלולו. ולפירוש זה הירושלמי ניחא טפי, שדמו אויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום ולכך תקנו תקיעות וברכות במוסף, דכי חזו דקרו ק"ש ומתפללים וקורין בתורה וחוזרין ומתפללין ותוקעין אמרי בנימוסיה אינון עסקין, כלומר בחוקתיהם ובתורתם, עכ"ל. וכוונתם, שלפי הירושלמי תקנו כך לא רק בשעת הגזירה, אלא תקנו כך שלא יבוא לידי סכנה.

ומעתה לכאורה גם בנר חנוכה, יש לומר שבשעת הסכנה תקנו כך, שידליקו בפנים, ואינו משתנה גם בבטל הסכנה. אכן כדי שלא יקשה הלשון "ובשעת סכנה", שלא כתוב ומהסכנה ואילך, נראה לומר שמתחלה כך תקנו, שבעת שיש סכנה אז המצוה להדליק על שולחנו. וזוה מיושב גם מה שהקשינו למה מי שלא מדליק בזמן אינו מדליק על שולחנו, וגם מיושב למה כשנתבטל הסכנה מדליקין בחוץ.

מה שכתבו התוס' שלא נשתנה הדין של תקיעת שופר גם בזמן שאין גזירה, יש לתמוה קצת, למה לא הוזכר בשום מקום נוסח התפילה של שחרית לפני הגזירה, שהרי אם תוקעין בשחרית, יש לברך ט' ברכות בשחרית. וכן לשון התוס', "ולכן תקנו תקיעות וברכות במוסף", היינו שגם ברכות שמברכים במוסף הוא מהתקנה שתיקנו בגלל הגזירות, ולפי זה קשה, למה לא הזכירו בשום מקום איך היה סדר התפילה. ויש לומר, על פי מה שהקשה בחידושי חת"ס על הש"ס שהודפס בגמ', בסוף דף ל"ב ב', שהקשה וז"ל (על מה שהקשו בגמ', ויתקעו בשחרית) שזריזים מקדימים למצוות, צ"ע דלמא משום שעל הרוב לא באו עדים בשחרית עדיין וכו', וסובר החת"ס שאין לתקוע לפני שבאו עדים ועדיין לא קדשו את החודש. והצפנת פענח מפרש, שכך כוונת הירושלמי בטעם למה אין תוקעין בשחרית. ולפי זה יש לומר,

למשה בע"פ ג"כ מסתבר שילמד לבני ישראל באופן זה.

ובזה מובן מה שאמרו שם בגיטין ס' א' בעא מיני אביי מרבה, מהו לכתוב מגילה ופרשה לבדה של תורה או שתיים לתינוק להתלמד בה, תיבעי למאן דאמר תורה מגילה מגילה ניתנה וכשנאמרה פרשה למשה היה כותבה, ולסוף מ' יונה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין ותפרן, כיון דמגילה מגילה ניתנה כותבין, או דלמא כיון דאידיבק אידיבק. תיבעי למ"ד תורה חתומה ולא נכתבה עד סוף מ' שנה, לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן כיון דחתומה ניתנה אין כותבין, או דלמא כיון דלא אפשר [ושאין יכולת] כותבין. אמר ליה אין כותבין לפי שאין כותבין וואפילו למ"ד מגילה מגילה ניתנה, כיון דאידיבק אידיבק, ע"כ. חזינן מגמ' זו, שאין לשנות מאופן וצורה שניתנה התורה, ולכן אין כותבין מגילה, כיון שהתורה ניתנה חתומה, או שלבסוף ניתנה חתומה, ואין לשנות למגילה, וכן אין לשנות לומר בע"פ מה שניתן בכתב.

ובזה יש להבין למה אסור לכתוב התורה תרגום, ועיין ברש"י שבת קט"ו, שיונתן שתרגם התורה לאמיתה, לא כתב התרגום, רק אמרו. ונראה שזה טעם האיסור, שמשנה לשון התורה וכותבה בלשון אחרת, ועיין בתוס' שם שחולקין על הרב פורת. ובזה יש להבין מה שכתב רבינו יונה ברכות פ"א, במשנה הקורא, מכאן ואילך אחר ג' שעות שעבר זמן ק"ש מותר לקרוא בע"פ, ואין בו איסור דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, כאן שיש מצוה לקרוא ק"ש, וקריאת ק"ש היא גם בע"פ, שוב אין איסור לומר פרשת ק"ש בע"פ גם בזמן שאין מקיימין המצוה, ונראה בטעם הדבר, שאינו משנה ממה שצויתה תורה, ולכן אין בזה איסור. ולפי זה נראה שאין מצוה בתורה לא לשנות אופן וצורת התורה, רק שמסברה ידעין שאין לשנות, לכן כל שיש ענין לעשות לד', מותר להפר תורה.

וכן מה שאמרו במשנה סוף ברכות, עת לעשות לד' הפרו תורתך, ובפשטות אמר זאת ר' נתן להסביר את התקנה שהתקינו לשאול שלום חבירו

רק תכשיטים שרגילים להורידן, וכמו שמתבאר בגמ' ובתוס' שבת נ"ז א' ד"ה במה, ובדף נ"ז ב' גבי כפה של צמר, כיון שאין רגילות להורידה שלא לגלות שער, מותרת.

מב. דף קט"ו ציון 258, הביא מהח"ח בספרו לקוטי הלכות סוטה כ"א, בענין היתר ללמד תורה לנשים בזמנינו. נראה שהאיסור ללמד תורה לנשים, כיון שאינם מצוות וזה עלול להזיק ולגרום לתוצאות לא טובות, ולכן אסרו, וכל שלא נאסר במנין אלא רק ראוי לנהוג מסברה, בזה אם בזמנינו נשתנו העיתים ויש תועלת מלימוד תורה לנשים יותר מההפסד, שרי.

<sup>אוצר החכמה</sup>

מג. דף קט"ז ציון 265, הזכיר הלכה פסוקה שדברים שבכתב אסור לאומרן בע"פ ודברים שע"פ אסור לאומרן בכתב וכו'. ולענ"ד נראה, שההיתר לכתוב דברים שע"פ בכתב, למדוהו מקרא דעת לעשות לד' הפרו תורתך. ואם נעייין בלשון הגמ' נראה שלא לישתמש בשום מקום לומר דברים שבכתב אסור לאומרן בע"פ ודברים שע"פ אסור לאומרן בכתב, אלא כך אמרו גיטין ס' ב', דרש ר' יהודה בר נחמני וכו' כתיב כתוב לך את הדברים האלה [אלמא נכתבה, רש"י] וכתיב כי על פי הדברים האלה [אלמא לא נכתבה] הא כיצד, דברים [שאמרתי לך] בכתב אי אתה רשאי לאומרן [למוסרן לישראל] על פה דברים שעל פה אי אתה רשאי לכותבן. [מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב, אלא מפני שהתורה משתכחת].

ויש לעיין היכי רמיזא מה שדרשה הגמ' אי אתה רשאי לאומרן על פה, אולי כך המצוה לכתוב התורה, אבל אין ראייה שיש איסור לומר על פה. וכן מהפסוק על פי הדברים, יודעים רק זאת שזה יאמר בעל פה, אבל לא שמענו איסור בדבר. והצווי ניתן לפרש, שבא לומר שאין צריך לכתוב, או שבא לומר שגם אם תכתוב אינו כדן ספר תורה, אבל לא שמענו איסור בדבר. לכן נראה לומר שמה שאמרו אינו רשאי לאומרן על פה, אינו בא לומר שיש איסור שנצטוו בכך, אלא האיסור הוא מסברה, שאין לשנות מצורת התורה, וכל מה שנתן הקב"ה למשה בכתב צריך ג"כ ללמד מהכתב, וכל מה שנאמר

נקודות וטעמים, ולכתוב משניות, מטעם שנתמעט ההתמדות; ויח לעשות לד' הפרו תורתך, שוב אין צריך ללמוד קריאה ומשנה, ולכן התחילו ללמוד גמרא בגיל צעיר, וזה גרם שנשתנה אצלינו צורת הלימוד.

מה. דף קיז ציון \*265, הביא דברי הרמב"ן ודברי המ"מ סוף הלכות שכנים, במה שהביא מפסוק ועשית הישר והטוב. ועוד הביא מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד פט"ו שהוסיף והרחיב יסוד זה, תוך שהוא מתייחס למכלול דיני ממונות בכל סדר נזיקין. על פי רוב לא נסמכו ההלכות לדברי תורה, וכאשר תחפש בכל מסכת ב"ב לא תמצא שם הלכות נסמכות למקרא או מקובלות, וכל ההלכות והדינים הנדברים שם אינם רק מה שראו חכמים ז"ל מכת סברה ומנהגי המדינות, מה שנהגו מאז בדרכי המכירה והקנין והרחקת נזקי שכנים וכו' עכ"ל.

ולענ"ד נראה שמה שכתב המהר"ץ חיות אינו ענין לדברי המ"מ, שהנה דברי המ"מ מקורם מרמב"ן בחומש ריש פרשת קדושים, ושם ביאר הרמב"ן שיש מצוות מוגדרות, ויש מצוות כלליות ולא מוגדרות. והנה איסור אכילת נבלה, שהיא מצוה מוגדרת, וכל האישים שוים באיסור זה, בין גיבור ובין חלש בין חכם לע"ה בין פורים לעשרת ימי תשובה ובין אוכל כזית לאוכל הרבה. אבל המצות שאינם מוגדרות, כמו מצות קדושים תהיו, שבא לאסור שלא יהיה אדם להוט אחר התאוות המותרות, כמו זולל בשר ושתיית יין ולהשתכר ונשיאת נשים רבות עד שיהיה נבל ברשות התורה, ועל זה הוזהרה תורה קדושים תהיו, קדש עצמך במותר לך.

אכן במצוה זו לא כל האישים שוים, ויש הבדל בין גבור לחלש בין חכם לע"ה בין מעט להרבה בין פורים לעשרת ימי תשובה. וכן מצות ועשית הישר והטוב, בא להזהיר לילך בדינים שבין אדם לחבירו לפני משורת הדין. והנה מצות השבת אבידה היא מצוה מוגדרת, ואין הבדל בין עני המוצא אבידה ובין עשיר, ואין הבדל אם האובד עני או עשיר ואין הבדל בין חכם לע"ה, ואילו ועשית הישר והטוב, שהיא מצוה שאינה מוגדרת, בזה יש הבדל בין חכם וצדיק כרבה בר בר חנא ובין אנשים אחרים. ולכן

בשם, ואם כי נראה היה לומר שיש בזה איסור שם שמים לבטלה. אבל ברש"י שם כתב, התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם (בשמו של הקב"ה) ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות, להוציא שם שמים עליו. ולמדו מבעו, שנאמר ה' עמכם, ומן המלאך, שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל וכו'. ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך, פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה המתכוין לשאול לשלום חבירו, זהו רצונו של מקום, שנאמר בקש שלום ורודפהו, מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור, עכ"ל. ונראה שכל ששואל שלום חבירו, אין בזה שם שמים לבטלה, רק זילזול בכבוד ה', ולזה מועיל הענין להפר תורתך. ובספר דורות ראשונים פירש על פי הירושלמי, שר' נתן אמר ודרש פסוק זה על מה שמסופר סוף ברכות על רבי חנניה בן אחי ר' יהושע שעיבר שנים בחו"ל, ושלחו לו שני ת"ח, ובשר"י היה מטמא הם היו מטהרין. והקשו היכי עשו זאת, והרי חכם שטמא אין חבירו רשאי לטהר, ותירצו קא סברי כי היכי דלא נגררו בתריה, ע"כ, ועל זה אמר ר' נתן, עת לעשות לד' הפרו תורתך. וצריך לומר, שאיסור זה שאסור לחכם להתיר, הוא משום כבודו של חכם ואינו איסור מצד עצמו, ולכן במקום שעושין רצונו של מקום מותר לחכם להתיר.

מד. דף קטז ציון \*265, מה שכתב משינוי אופני הלימוד, אכתוב הסבר לשינוי אחד שאנו נוהגים דלא כהמשנה אבות שבן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה לגמרא, ובשו"ע הרב הלכות ת"ת מבאר שחמש שנים עד גיל עשר למדו לקרוא בתורה ובנ"ך להיות בקי בקריאה בלי נקודות ובטעמים, וכל זה היה בגלל שהיה אסור לשנות צורת התורה מנתינתה בסיני, וס"ת מנוקדת בנקודות וטעמים פסולה, ואסור לכתוב ספרים מנוקדים כמו שאסור לכתוב תרגום, שנקודות הם תורה שבע"פ, וכל תינוק למד בס"ת שלם או בחומש שלם, ולא במגילה, ולכן היו צריכים חמש שנים לזה, ולא יבואו לטעות כיואב שטעה וקרא זכר ולא זכר. וכן חמש שנים חזרו ושננו משניות בע"פ, וכל זה למדו בלי פירושים, לא בתורה ולא במשנה, ובחמש עשרה למדו טעמי המשנה. אבל אחר שהתירו לכתוב

ברבה בר בר חנא חייבו רב לשלם לסבלים ששברו.  
 לו חבית לפני משורת הדין שכר עבודתם, ופטר את  
 הסבלים מלשלם לרבה בר בר חנה עבור החבית. וכן  
 צריך להחזיר אבידה לאחר יאוש, ופסק הרמ"א  
 שלעשיר המוצא אבידה לאחר יאוש כופים להחזיר,  
 לעני המוצא אבידה לאחר יאוש אין כופים. וכן  
 מצינו בנפלה דליקה בשבת, וכדי להתיר אמר בעל  
 הבית הצילו לעצמכם, אם הם חסידים מחזירים  
 בחינם, ואם הם יראי שמים מחזירים אבל משלמים  
 להם שכר טורחם, והטעם שירא שמים לא ניחא ליה  
 דליתנהי מאחריני בזכיה דהפקירא, דידע דלא  
 מרצונו הפקירו, ובחינם נמי לא ניחא דליטרח דלאו  
 חסיד למחול על שלו. וכן מצות ועשית הישר והטוב,  
 שנלמד ממנו לדינא דבר מיצרא, אינה נוהגת  
 באלמנה. אבל במצות מוגדרות, בזה הכל שוים. וכן  
 הוא מצות שבתון הנאמר בשבת וי"ט, גם היא אינה  
 מצוה מוגדרת אלא מצות מנוחה בשבת, ולכן הפותח  
 חנותו כל יום השבת עובר איסור דאורייתא, אבל  
 המוכר דבר אחד אינו עובר אלא איסור דרבנן. וכן  
 יש הרבה מצות כאלו. ולכן בעשרת ימי תשובה יש  
 לאכול חולין בטהרה ולא לאכול פת פלטר של גוים,  
 ואילו כל השנה רק חסידים נזהרים. כל זה מתבאר  
 ברמב"ן פרשת קדושים והמ"מ סוף הלכות שכנים.

ומה שכתב המהר"ץ חיות, שרוב דיני ממונות  
 מקורם בסברה, אינו ענין לדברי הרמב"ן והמ"מ.  
 אלא שהכלל המוציא מחבירו עליו הראיה אינו  
 צריך ראיה מן התורה, ויודעים מסברה, וכן הפה  
 שאסר הפה שהתיר שנאמן, יודעים מסברה. ומה  
 שכתב שרובי חזקות מסובב ג"כ מפני שהכירו טבע  
 אנושי, היינו לחזקה, כמו אין אדם פורע תוך זמנו,  
 ואין כוונתו למה שאמר בכל ספק העמד דבר על  
 חזקתו דמעיקרא, שהיא הלכה, מקורו מראיה של  
 נגע צרעת שסוגרים הבית וכמבואר בחולין י"ב.

מו. דף קיח ציון 267, בדין חרש שלמדוהו  
 לדבר, עיין מה שכתבתי לעיל באות ג.

מז. דף קכ"ה, הביא מראשונים שכל שלא גזרו  
 חכמים בכל העולם אלא במקומות מסויימים, שוב  
 אם בטל הטעם בטל הגזירה בכל העולם. נראה שיש  
 להוסיף, שעיקר הסברה כך הוא, אם לא גזרו בכל

העולם, בהכרח שלשון הגזירה לא היה כי דבר זה  
 אסור, אלא לשון הגזירה, שדבר זה אסור במקום  
 ששייך בו החשש. כמו מים מגולים, לשון הגזירה לא  
 היתה אסור לשתות מים מגולים, שא"כ היה צריך  
 להיות אסור בכל העולם, אף במקומות שלא שייך  
 הטעם, שאין נחשים מצויין שם. אלא ע"כ לשון  
 הגזירה כך היה, אסור לשתות מים במקומות שיש  
 לחוש ששתה מהם נחש, וגם לא היה לשון הגזירה  
 אין לשתות מים במקומות אלו בבבל, שבודאי לא  
 הזכירו חכמים בגזירתם כל המקומות שמצויין שם  
 נחשים, ולכן אם נשתנה הענין, בכל מקום שנשתנה  
 אינו בכלל הגזירה.

מת. דף קכז ציון 285, הביא מהר"ץ חיות,  
 שיש חילוק בין תקנה לבין גזירה, שתקנה הוא מב"ד  
 הגדול וגזירה אינה צריכה מנין אחר להתירה.  
 ולענ"ד נראה שמלשון הרמב"ם פ"א ממרים ה"א  
 וה"ב, בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה  
 שבעל פה וכו' כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר  
 בלא תעשה וכו' אחד דברים שלמדו אותן מפי  
 השמועה ואחד דברים שלמדו מפי דעתם, כל אחד  
 ואחד מאלו שלשה דברים מצות עשה לשמוע להם  
 והעובר על כל אחד מהם עובר בלא תעשה. הרי  
 הוא אומר על פי התורה אשר יורוך, אלו התקנות  
 והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק  
 הדת ולתקן העולם וכו', עכ"ל. ובדברי הרמב"ם  
 מבואר שבין תקנות ובין גזירות הם בכלל האיסור לא  
 תסור, ומסתבר שגם לענין כל דבר שבמנין אינו בטל,  
 בין גזירה ובין תקנה, שהיו גם תקנות שעשו ב"ד  
 הגדול. ואם באנו לחלק, יש לחלק בין תקנה וגזירה  
 שעשו ב"ד הגדול שבלשכת הגזית, לבין גזירה שעשו  
 חכמים אחרים.

מט. דף קסז ציון 403, הביא ראייה שתיאודורוס  
 הרופא היה נוכרי, ואף ע"פ כן סמכו עליו שאין כאן  
 שדרה ממת אחד, שאם ישראל היה, מאי קמ"ל,  
 פשיטא, הרי עד אחד נאמן באיסורים. ולענ"ד נראה  
 שאינו ראיה, שאם לא סומכין על רופאים, היינו  
 הטעם שאין הרופא מעיד מה שרואה בחוש, אלא  
 מבין בחכמת הרפואה שכך הדבר. וזה מה שאמרו  
 שסומכין על רופאים, היינו על חכמת הרפואה, ואין



דבריו נפטר החובל. וכן מה שאמרו בגמ' ב"ק פרק החובל, ורפא ירפא, מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות. ופירש הרמב"ן בתורת האדם, שבא הפסוק לומר שאין לרופא לחשוש שמא טועה ונמצא שהורג נפשות, שהרופא כדיין, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, הרי שסומך הרופא על חכמתו.

ג. וכן באהע"ז סימן קמה ס"ז, הרי זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה, ועמד והלך בשוק ומת, אומדין אותו אם מחמת חולי הראשון מת הרי זה גני אפילו הלך בלא משענת, ואם לאו אינו גט וכו', ע"כ. ומסתבר שהאומדנא היינו על פי רופאים, הרי שסומכין על חכמת הרפואה ומכשירין הגט ומתירין א"א על פיהם. ובס"ט שם, עיצה טובה על פי גדולי עולם לחוש לרמאין בגט שכ"מ, שיאמר אם מתי מעכשיו עד יום פלוני, ולא יאמר אם אמות מחולי זה, שיהא התנאי תלוי בחולה, שמא יבוא אדם שאינו הגון ומשתדל עם הרופא שיאמר שלא מת מאותו חולי אלא מחולי אחר שנעתק אליו ויוציא לעז על הגט, ע"כ. הרי שפוסקין על פי רופאים. ולפי"ז מה שכתב שיוציא לעז, האמת שהגט נפסל לגמרי על פי דבריו, רק שקורא לו לעז.

ד. וכן בהורג חבירו ומת לאחר זמן רב, שמ"מ חייב הרוצח, שאין דין יום או יומיים רק בעבדו הכנעני ולא באחרים, וכל זה במת מאותה מכה, אבל אם מת מחולי אחר פטור. וכן מצינו בהכהו עשרה בני אדם בזה אחר זה, שהראשונים פטורים לכו"ע, כיון שלא מת מחמת הכאתם, ובע"כ אם לא הכהו אחר ומת חייב המכה, ובע"כ שסומכין על רופאים שאומרים שמת מחמת המכה. אכן באהע"ז שם מוכח שכל שחלה ולא ניתק לחולי אחר, אין צורך לאומדנא, ותולין שמסתמא מת מחולי הראשון, וא"כ יש לומר שבאופן זה הורגין לרוצח גם כשמת הנרצח לאחר זמן רב.

ה. דף קעה ציון 420, הביא ברופאים האומרים על אשה שנשתתית, שעתידיה להתרפאות בודאות, ועל זה כתב הבית יצחק שאין הרופאים נאמנים, כיון שאינו עתיד להיגלות, שיש אפשרות לישמט וכו', עכ"ל. ולענ"ד, מה שכתב שיסוד נאמנות הרופאים הוא מחמת שעביר לאגלווי, זה נאמר ברופאים גוים,

זה ענין לעד אחד נאמן באיסורים. תדע, שבמחלוקת שבין רופאים, מצינו שהולכין אחר דעות, ולענין חולה ביום הכיפורים, שם אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, אבל בדברים אחרים הולכין אחר רוב דעות, ואין אומרים בהם תרי כמאה, וכן הולכין אחר רופא חכם יותר מהשני. כלל הדבר רופא כדיין, ובדיינים הולכין אחר רוב דעות, ולא תרי כמאה. וגדר ההבדל בין דיין לעד מבואר בסמ"ע בסימן לג סק"א, שעד מעיד על דבר שראה בחוש, ודיין מעיד על מה שמבין בסברה.

והנה בעיקר הדבר שדברו אחרונים שהביאם הרב המחבר בציון 409, אם סומכים על רופאים, לענ"ד נראה לציין מקומות שמפורש שסומכין על רופאים בעניינים חמורים, ופלא קצת שלא הזכירו אותם האחרונים.

א. ברמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח, ההורג את הטריפה, אע"פ שאוכל ושוחה ומהלך בשוק, הרי זה פטור מדיני אדם, וכל אדם בחזקת שלם והורגו נהרג עד שיוודע בודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר, עכ"ל. והנה מכאן יש ללמוד שנאמנות הרופאים היא מוחלטת, ולא רק בגדר ספק (וכמו שכתב החת"ס, שנאמנות הרופאים לגבי להיתר חילול שבת נובע מזה שספק נפשות ג"כ דוחה שבת) שהרי בפטור של הריגת טריפה, צריך שיוודע בודאי שזה טריפה. אכן אם נאמר שכוונת הרמב"ם שמדובר במכה שעושה טריפה באיסור אכילת טריפה, והם הטריפות שנאמרו למ"מ, רק שצריך לזה גם אמירת הרופאים, וכמו שנראה ממקום אחד באחיעזר, יש ליישב קצת. אכן מתשובה אחרת באחיעזר נראה שדי אם הרופאים אומרים שהי טריפה, גם באין בו מהטריפות המטריפות הבהמה, ועיין מה שכתבתי בהקדמה ו'.

ב. ברמב"ם פ"ב מחובל ומזיק הי"ט, הרי שלא פסק עימו (המזיק כמזה לשלם לנחבל) אלא היה מרפא יום יום ועלו בו צמחים מחמת המכה, או נסתרה המכה אחר שחייתה, חייב לרפאותו ולתת לו דמי שבתו. עלו בו צמחים שלא מחמת המכה, אינו חייב לרפאותו, ע"כ. הרי שתלוי ברופא, אם עבר על

אבל רופאים ישראלים למה לא נאמנים, והרי עד אחד נאמן באיסורים. ואת"ל שלהעיד להתיר חדר"ג צריך ב' עדים, א"כ ב' רופאים נאמנים. ומה שדנו הפוסקים אם רופאים נאמנים, היה מטעם אחר, שמא אין לסמוך על חכמת הרפואה, ואם נאמר כן מה יועיל עביר לאגלויי, שזה סברה שאדם לא יסקר, אבל אין זה סברה שנסמוך בגלל זה על חכמת הרפואה.

**נא.** דף קפג, דן בהריגת כינה בשבת, ולענ"ד לולא דמסתפינא יש לומר שמותר, שמה שחז"ל התירו, מסתבר שלא מכח סברה זו שכינה אינה פרה ורבה התירו, שהרי ראינו בכמה מקומות שאין לסמוך דין על סברה בעלמא בלי קבלה. ועיין בגמ' גיטין ל"ז, שר' יוחנן סובר שמלוה בשטר אין שביעית משמטת, מ"מ למעשה פסק שמשמט, א"ל רב אסי והאמר דאמר אינו משמט, אמר לו וכי מפני שאנו מדמין [נראה בעינינו] וכמדומין אנו כן ולא שמענו מרבותינו] נעשה מעשה [להוציא ממנו בידים, רש"י]. הרי שלא סמכו על מה שנראה בעיניהם מסברה, כל שלא קבלו כן מרבותיהם. וכן בגיטין דף י"ט, במעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו חייב שתים, ושאלו אותו מה הדין לגבי גט, בעדים שאינם יודעים לחתום, מהו שיכתבו להם בסיקרא והם יעבירו בדיו, אמר להם אינו כתב, א"ל והלא לימדתנו רבינו כתב העליון כתב, א"ל וכי מפני שאנו מדמים [שאנו אומדים וסבורים ואומדים מאומד ליבנו להחמיר] נעשה מעשה להקל, אפילו לענין שבת, אם בא לדינו מעשה בזמן שבית המקדש היה קיים, לא הייתי סומך על דברי להביא חולין בעזרה, ע"כ.

ומעתה קשה, איך יתכן שסמכו על סברה בעלמא, שכל שאינו פרה ורבה אינו נחשב לנשמה שיתחייב עליה ההורג, ושאפילו איסור הרבנן לא יהיה בהם. לכן נראה שהיה להם קבלה להתיר הריגת כינים בשבת, והסברה שאינו פרה ורבה הוא רק טעם לדין הידוע לנו בקבלה. ועיין מה שכתב ר"ח בפירושו על הגמ' ר"ה כ' א' ד"ה כי אתא, ועיין [איני רוצה להעתיק לשונו, מפני שדברים אלו, מתוך חשיבותם יש לראות בפנים הפירוש ר"ח]. והרמב"ם

בפ"ז מקידוש החודש ה"ז, נראה שדעתו כדעת ר"ח, ומיושב בזה קושיית הראב"ד על הרמב"ם בהלכות קידוש החודש. ולפי"ז יש לומר כן גם בעיני הריגת כינים בשבת. וראיתי אח"כ שהרב המחבר <sup>12/06/2018</sup> בדף קפ"ט כעין דברים אלו מהרב דסלר זצ"ל.

**נב.** דף קצא, מדבר שאין לילך אחר טעם המצוה. ועיין מה שכתבתי בהקדמה ד, שאף שאין הולכין אחר הטעם של המצוה שבגללה ישתנה המצוה בהשתנות הענין וכבר לא שייך הטעם, מ"מ יש ללמוד מטעם המצוה למקומות אחרים שאין שם ציווי. והמשל, שאמרה תורה לשבור כלי חרס שבישלו בו קרבן, והטעם שאין הגעלה מוציאה הטעם מהכלי בכלי חרס של אבן גם במקום שלא שייך הטעם, כמו שבישל באויר כלי חרס שלא בלע, מ"מ מצוותו בשבירה, אבל למדים מהטעם לבליעה של איסורים אחרים, כמו נבלה, ושם הולכין אחר הטעם, שאם בישל ובלע, אין הגעלה מועלת, אבל בישול בלא בלוע אין צריך כלום, וכן במצות אחרות.

ונראה להוסיף כאן, שזה שאין הולכין אחר הטעם של המצוה, זה רק במקום שהציווי נאמר סתם ולא חילק באופנים ששייך בהם הטעם, כמו בשבירת כלי חרס שהציווי לשבור נאמר אשר תבשל בו, ולכן כל שנקרא בישול חייב בשבירה אף שלא שייך הטעם. אבל במקום שניתן לפרש הציווי בשני אופנים ואין הכרע לשום פן, בזה הולכין אחר הטעם. למשל במצוות פרו ורבו נחלקו בגמ' אם היו לו בנים ומתו אם קיים המצוה, ואמרו בגמ' יבמות שהדין תלוי בטעם המצוה, אם הטעם של מצות פור הוא משום שבת יצרה לא קיים המצוה, שהרי אין שבת, אבל אם הטעם של פרו ורבו משום שאין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, ולטעם זה קיים המצוה גם בעתו. ומה שהולכין כאן אחר הטעם, משום שהמצוה של פור ניתן להתפרש בשני פנים, או שיוליד או שיהא לו בנים.

ובמה שנחלקו ר"ש וחכמים אם דורשים טעמי דקרא או אין דורשים, נראה שאין ר"ש חולק על כל מה שהבאנו משבירת כלי חרס בבישל ולא בלוע, ואין ר"ש חולק שאין פודין הבן תוך ל' גם ביודעים שכלו לו חדשיו, וכן אינו חולק על קרבן תוך שמונה

טעם גלוי ניתן ללמוד ממנו. וא"כ מה שכתב הגאון ליזהר גם היום במים מגולים, נראה שאינו אלא מדת חסידות ולא מן הדין, ואם כוונת הגאון שהוא איסור ממש, בהכרח שסובר שהוא דבר שבמנין.

נג. דף רא, הביא מה שנתקבל מהלכה למ"מ אין הדין משתנה גם בנשתנה הטבע, עיין מה שכתבנו בהקדמה.

נד. דף רה, הביא שתי הנחות א. בענייני סכנה חיישינן למיעוט ב. שרוב אינו עושה ודאות רק נשאר ספק. ונראה ששתי ההנחות הם אחת, שזה שחיישינן למיעוט גם בסכנה, זה גופא הטעם, שאינו ודאי. ומה שמותר לסמוך על הרוב באיסור, שהתורה התירה איסור כשיש רוב, ולכן גם אם האמת שהוא איסור במציאות, התורה התירה ואינו איסור. משא"כ בסכנה, מה שאסרה תורה ליכנס לסכנה, היינו שאסור להביא לידי תוצאה שיכול לצאת מהסכנה, ואין לומר שמותר להסתכן מאחר שהאיסור הוא התוצאה, וסברה כזו יוצא מהש"ש ש"א פ"ד, שחמירא סכנתא מאיסורא, שספק איסור מותר מן התורה לדעת הרמב"ם, וספק סכנה אסור.

אכן ברוב, לדעת הש"ש שמחלק בין רובא דאיתא קמן שאינו מברר במציאות ורק כך גזרה תורה לילך אחריה, ובין רובא דליתא קמן שנחשב לבירור בסברה, ולכן דינו כודאי, וגם במקום שהצריכה תורה ודאות, כמו ממזר ומעשר בהמה וערלה בחו"ל, הולכין אחר רובא דליתא קמן ואין הולכין אחר רובא דאיתא קמן. ולפי סברתו יש לומר שגם בנפשות הולכין אחר רובא דליתא, ועוד שהרי גם ברובא דאיתא, קיימל"ן דאם פירשו כולם הולכין אחר הרוב, וא"כ צ"ע מה הדין בסכנה ברובא דליתא קמן.

ימים שפסול גם ביודעים שכלו לו חדשיו, וכן אין ר"ש חולק על הכלל שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו גם בנתבטל הטעם, וכן אין חכמים חולקין על מה שכתבנו שפרו ורבו אם מתו אם קיים פרו ורבו אם תלוי בטעם המצוה, וכן מצינו בגמ' יבמות דף פ"ז ב' גבי היו לו בנים בשעת מיתת הבעל ואחר מותו מתו הבנים שפטורה מהיבום והחליצה והטעם שדרכיה דרכי נעם וזו שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשוק ומת בנה, אם תאמר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה, הלכך בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו, רש"י. וכתבו אחרונים [הגאון ר' שמחה זליג] שמרש"י רואים שהטעם שדרכיה דרכי נעם אינו סיבה לפטור מחליצה, וזה רק מוכיח שהפירוש וכן אין לו היינו בשעת מיתה ולא לאחר זמן, ומזה חזינן שהולכין אחר טעם לידע פירוש התורה.

ולכן מחלוקת ר"ש וחכמים הוא רק באופן כמו מה שכתבה תורה לא תחבול בגד אלמנה, שדעת חכמים שאף שטעם האיסור משום שבעניה צריך להחזיר בסות יום ביום ובסות לילה בלילה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה, מ"מ אין הולכין אחר הטעם, כיון שכתוב בתורה סתם לא תחבול בגד אלמנה ולא הזכיר עניה. אבל ר"ש סובר, כיון שבפרשת משכון מצינו שחילקה תורה בין עני לעשיר, וכמו שכתוב ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו, ולכן טעם המצוה אומר שגם הפסוק לא תחבול בגד אלמנה מדבר בעניה. ובזה ובדומה לזה נחלקו ר"ש וחכמים.

והנה אף שכתבו כמה ספרים שיש הרבה טעמים נסתרים לכל מצוה ולכל תקנת חכמים, מ"מ ניתן ללמוד מהטעמים הגלויים למקום אחר, כיון שזה

- [ רפת ]