

A decorative border made of black line art, featuring a repeating pattern of stylized flowers, leaves, and vines that frame the central text.

"מקרא קודש"

עיוני סוגיות ובירורי הלכות
על סדר מסכת מו"ק

תוכן

3.....	יסוד מלאכת חוה"מ
8.....	חפירת אמת המים
10.....	השוואת קרקע
19.....	הלכות מועד עקורות
23.....	הכנת מאכלים בהרווחה, ודין הערמה
30.....	מכון מלאכתו
35.....	אין לו מה יאכל
40.....	פינוי מבית לבית
42.....	קניה ומכירה במועד
45.....	חיפוי קציעות
46.....	תנאי גילוח במועד
53.....	ההולך למדינת הים
56.....	הפסקת האבילות במועד
61.....	היתר כיבוס במועד
67.....	כתיבה במועד
74.....	מעשה אומן לצורך מצוה
79.....	שיעור מצות שמחת המועדים

גדר איסור פרקמטיא...13

בסיעתא דשמיא מרובה

ר"ח שבט התשפ"ב

להערות והארות: 053-3138854

יסוד מלאכת חוה"מ

א] סוגית הגמ' בחגיגה.

המקור לאיסורי מלאכה בחוה"מ נתבאר בגמ' בחגיגה [יח.], דאי' התם פלוגתא דריו"ח ור"ל, ובתוכה נתבאר לימוד מחוה"מ, ואמרה הגמ' ע"ז "מכלל דתרוייהו סבירא להו דחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה", ובעי' מנה"מ דחוה"מ אסור במלאכה (ופי' המאירי, דמתוך שלא נאמר בו שבתון היה הדין נותן שיהיה מותר בעשיית מלאכה).

והביאה ע"ז הגמ' ג' ברייתות, ובהם ה' לימודים, תחילה ב' לימודים מדרשא דסמיכות איסור מלאכה בחג לחוה"מ שלאחריו, או בפסח "את חג המצות תשמור, שבעת ימים תאכל וגו', ודרשי' 'תשמור ז' ימים' (דמשמע איסור מלאכה, דכל השמר הוא ל"ת), או מסוכות "כל מלאכת עבודה לא תעשו, שבעת ימים תקריבו וגו', וגם כאן דרשי' כנ"ל, ור"ע דרש פסוק זה גם בלי סמיכות, אלא דודאי קרא מיירי בחוה"מ, דבראשון ובשביעי כבר נאמר שבתון.

ור' יונתן דרש התם מק"ו, "ומה ראשון ושביעי שאין קדושה לפניהן ולאחריהן - אסור בעשיית מלאכה, חולו של מועד שיש קדושה לפניהן ולאחריהן - אינו דין שיהא אסור בעשיית מלאכה"¹, ופריך עלה משבת בראשית ומר"ח, ולבסוף מסיק דהואיל וקרוי מקרא קדש - דין הוא שאסור בעשיית מלאכה, משא"כ ימי בראשית ור"ח².

ואח"כ הובאה ברייתא שלישית, "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה", מה שביעי עצור - אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה - אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה? תלמוד לומר: וביום השביעי עצרת - השביעי עצור בכל מלאכה, ואין ששה ימים עצורין

¹ הקשו בבבב"ד מה סיבה היא ביום עצמו בזה שיש קדושה לפניו ולאחריו, וצ"ל משום שהקדושה שייכת גם אליו (ולכן הימים שבין יו"כ לסוכות לא הקשו בגמ' שיהיו אסורים במלאכה), אכן דא"כ יקשה מה הפירכא מימי בראשית, [וביאריו הלומדים דיש שייכות גם בימי בראשית, שהרי השבת קשורה לו' ימים שלפניה (שהם הכנה לה, כדאי' בפ"ב דביצה), וגם לו' ימים שלאחריה (כדאי' בזה"ק דמינה מתברכין שיתא יומין, וכן בשבת סט: ההולך במדבר איכא מ"ד עושב שבת ואח"כ מונה ז', כאדה"ר)].

אמנם האמת נראה דלא באה הגמ' לומר 'סיבה' לקבוע איסור"מ, דבדאי אין לומר דביום ראשון ושביעי יש פחות סיבה לקדושה, והרי הם ימים שקדושים מעצמם, ובאמצעיים לא באת רק משום הקדושה שלפניהם. אלא ודאי שהיו על דרך קולא וחומרא, שכיון שמצאנו בזה קולא מסוימת, זה כבר מספיק בשביל ללמוד אחד מהשני, (וצ"ע דה"ל למפרך מה לראשון ושביעי דקדוש בעצמו, תאמר בזה שאינו קדוש בעצמו, ואי נימא שגם חוה"מ קדוש בעצמו, א"כ מאי פריך מימי בראשית).

² ומשמע דמקרא קודש לבד אינו מספיק לאיסור"מ, רק בצירוף הק"ו דיש קדושה לפניו ולאחריו, ובי' המרומ"ש דאתיא האי כר' עקיבא ברה"ש דף ל"ב דאמר מקרא קדש זה קדושת היום היינו לתפלה, א"ל לא נקרא חוה"מ מקרא קדש אלא להקריב אשה לה, ולא לאיסור מלאכה.

בכל מלאכה. **הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים**, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת".

(ועי' ברש"י ובתוס' ריש מו"ק שציינו לדרשה זו האחרונה, אמנם בדף יא: ברש"י כתב דחוה"מ דאורייתא וצייין לדרשה הראשונה, ושמעתי לתרץ עפ"י מש"כ תוס' בדף ט' דדרך להביא מקראות הפשוטים יותר, ולכן העדיף רש"י לציין מקרא הראשון שיש במשמעו מלאכה כפשוטו, אבל בריש מו"ק רצה להורות גם הענין של מסרו הכתוב לחכמים, שהוא נתבאר בדרשה האחרונה).

ב] דברי התוס' דאיסור"מ דרבנן.

והנה בפשטות הגמ' נראה דאיסור מלאכה דחוה"מ הוי דאורייתא, כדילפו כולהו מקראי, ולא משמע דהוי הכל אסמכתא, וכן הביאו התוס' בתחילה ראייה ממו"ק יא: דאי' בגמ' שמלאכת חוה"מ דאורייתא.

וכ"כ הריטב"א, דכיון דריש לקיש ור' יוחנן סבירא להו דאיסורא דאורייתא ולא חזינן בהדיא בגמ' דילן מאן דפליג עלה הכי נקט' **והרמב"ן** הביא עוד ראייה מהגמ' בע"ז כ"א דיש איסור לפנ"ע בחוה"מ, ואם מדרבנן הוי גזירה לגזירה.

וכן הוכיחו הפוסקים מדברי הרשב"ם, שכתב לפרש "המבזה את המועדות", דהיינו שעושה מלאכה בחוה"מ, וש"מ דהוי דאורייתא, וכתב הביה"ל דמרש"י שפי' נמי כן מוכח דהוא ג"כ סבר דהוי דאורייתא.

אמנם התוס' הקשו ע"ז: "דא"כ דבר האבד וכמה מלאכות דשרינן התם היכי משתרו", ועוד הוכיחו מכמה וכמה מקומות שנתבאר בהם דמלאכת חוה"מ דרבנן, כגון הגמ' בחגיגה שהשוו חוה"מ לר"ח, וכן הירושל' דקאמר דאילו נמנו עמו היה מתיר לעשות מלאכה בחוה"מ, "דכלום אסרו מלאכה אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויהיו יגעים בתורה, וכו'", ומשמע דהוא דרבנן ולכן היה יכול להתירו. וכן מסקו התוס' דבאמת הוא דרבנן, וכל הלימודים דמייתי הכא הם אסמכתא בעלמא.

והרא"ש [רפ"ק דמ"ק] הוסיף להקשות לפי הצד שהוא דאורייתא, וכל החילוקים משום דמסרן לחכמים, דהתייבח למאן דדרש ביום השביעי עצרת וא"כ ילפי' דיש צד שהוא כמו י"ט ויש צד שאינו כמו י"ט, אבל שאר תנאי דדרשי איסור מלאכה מקראי או מק"ו, מנ"ל לחלק במלאכות?

(**אמנם** בנמוק"י נתבאר דאותו מין דרשה שייך גם בלימודים הקדומים, שדרש בקרא דחג המצות דכתוב אחד אומר את חג המצות תשמור שכל חג המצות אסור בעשיית מלאכה וכתוב אחד אומר ביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש דמשמע הא שאר ימים מותרין שמע מינה דבחולו של מועד עצמו פעמים שהוא מותר ופעמים שהוא אסור).

ג] ב' גדרים במסרן לחכמים.

והנה בטו"א הקשה על התוס', מאי קשיא להו איך משתרי דבר האבד, והרי זהו מה שנת' בגמ' 'לא מסרן הכתוב אלא לחכמים', דמצד עצמו לא היה ראוי להתיר איסור דאורייתא משום פסידא, אלא דוקא באיסור זה שיש בו לימוד מפורש שיש דברים המותרין בו, שמסרן לחכמים.

וליישב הדברים נראה, ע"פ מה שיש לחקור בגדר של 'מסרן לחכמים', צד א' אפ"ל דזהו בתור 'גילוי מילתא', שבעצם חילוק המלאכות הוא חילוק בדאורייתא, ורק לא ביארה התורה בפירוש, אלא מסרה לחכמים שיגלו (וכן לשון הריטב"א "ומסרו הכתוב לחכמים להודיענו שזה אסור והשאר מותר").

אמנם צד שני י"ל דזהו בתור קביעה, שהתורה לא קבעה כלל אלו מלאכות ייאסרו ואלו יותרו, וחכמים הם שקבעו את הדבר (וכן לשון הב"י "שהתורה מסרה לחכמים, שיאסרו המלאכות שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם"). והיינו דאף שבכל התורה כולה חכמים מפרשים ומגדירים את התורה שבכתב, והוי ג"כ כעין 'מסרן' לחכמים, אבל כאן אין זה בתור פירוש לתשב"כ, אלא שהתורה מסרה לחכמים לקבוע לפי דעתם.

והנפ"מ דאם חכמים מפרשים את התורה, א"כ בכל היתר שמתירים צריך להיות מותאם ומבואר מיניה וביה, דהיינו שזהו צורך היום שיתירו בו מלאכה זו, (וכמו מלאכת אוכ"ב ב"ט), אבל אם חכמים קובעים ע"פ דעתם לבד, א"כ יתכן גם שיקבעו עפ"י כללים אחרים שאינם קשורים ליום, כמו דבר האבד שחכמים חסו על ממונם של ישראל ורק משום זה ראו להתיר המלאכות לדח"א.

ואפשר להוסיף בטעם הדבר שנמסר המלאכות חוה"מ באופן כזה, דמהפסוקים הנ"ל חזי' רצון התורה שיהיה בימים האלו מצד אחד מקצת קדושה והבדלה מימי החול, ומאידך יש ענין שלא יהיו כימי הקודש ממש³, ודבר זה יכול להתקיים גם באופן אחר, כל שמקצת המלאכות יותרו כבר נתקיים הענין שיהיה גם קודש וגם חול.

ומדויק ד"ז להפליא בלשון הגמ' "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", שבפשוטו הלשון אינו מכוון, והיה לו לומר 'הא למדת דמסרן הכתוב לחכמים' וכיו"ב, ומהו הלשון לא מסרן אלא דמשמע שהיה ראוי למסור לאחר, והתורה לא מסרה לו אלא לחכמים. **אבל** להנ"ל מבואר מאוד, דבאמת היה אפשרות שיימסר באופן אחר, שבזה ג"כ יתקיים הענין

שלא יהיה כ"ט ממש, ובאו חז"ל לומר דלא מסרן אלא לחכמים.

ד] ביאור דברי התוס' לפ"ז.

ולפי צד ב' את"ש בגמ' דנקט 'איזה יום אסור ואיזה יום מותר', ופירש"י "אי זהו יום טוב על פי קידוש הראייה ואסור בכל מלאכה, ואי זהו חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה", ולכאן צ"ע מה קשור 'מסרן לחכמים' דקאי על המלאכות האסורות והמותרות, לקביעת היום ע"פ הראיה⁴, אבל להנ"ל יש לבאר, דבאה הגמ' לדמות את ב' הענינים, שיש כח לחכמים לקדש את הימים בב' אופנים, אופן א' בקידוש החודש (שהוא בודאי קביעה ולא רק גילוי מילתא), ואופן ב' בגדר המלאכה האסורה בימים (שהיא ג"כ נובעת מהקדושה, כמש"כ הטו"א דכל דטפי קדושתו מחבירו חמיר איסורו הילכך שבת ויה"כ דקדישי טפי אסור בכל מלאכה י"ט דקיל מנהון מותר אוכל נפש).

ואם נבאר בדעת התוס' כצד א' דהוי גילוי מילתא, ניתן לתרץ דבריהם במאי דקשיא להו איך התירו דבר האבד, דאין הכונה להקשות איך יש כח לחכמים להתיר דבר האבד, אלא כמו שממשיכים התוס' בקושייתם "וכי היכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר", והיינו דהקושיא על הדאורייתא, (ואף דמצינו חילוקים בדאורייתא כעין במלאכת י"ט, אבל כאן זהו 'היתרים' של דבר האבד וכו', וזה לא מצאנו בדאורייתא).

ובביאור יותר, דאם רבנן באו 'לגלות' אלו מלאכות אסורות ואלו מותרות, א"כ הגדרים של האיסורים מלאכה הם גדרים דאורייתא, שבאמת יסודם דאורייתא ורבנן רק באו לפרש, אבל אם רבנן באו 'לקבוע' את המלאכות האסורות והמותרות, א"כ י"ל שהגדרים כאן הם גדרים דרבנן, שזה נתחדש ב'מסרן לחכמים' שמסר להם לקבוע לפי גדריהם.

ולכן התוס' שהבינו דרבנן רק מגלים, לכן פשיטא להו דלא שייך שיהיה חילוקים של דבר האבד וכדו', שהם חילוקים של דרבנן, אבל הראשונים האחרים סברו דרבנן קובעים, והחילוקים הם כחילוקים בדרבנן.

(ושב הראוני במרדכי שכתב בשם ר"ת השאלה דלא מסתבר שרבנן יקלו כ"כ אם עיקרו דאורייתא, ולפי נוסח זה יתכן שבאמת הגדרים הם גדרים דרבנן, ומ"מ קשה דלא מסתבר שיקלו כ"כ כיון שסו"ס עיקרו דאורייתא).

ד] דברי הרמ"א דעיקרו דאורייתא ורבנן הקלו.

⁴ ולפי פשוטו הכונה לקבוע איזה ימים הם באיסור מלאכה הקל של חוה"מ ואיזה ימים באיסור מלאכה של י"ט, (כיון שהתורה צירפה את ו' הימים הראשונים ביחד, אף שהראשון מהם הוא י"ט).

³ ולכאן מי שעושה חוה"מ כ"ט ממש ונמנע ממלאכות כ"ט, ביטל ענין זה של התורה שבדוקא לא יהיה ממש כימי הקודש.

ומה שאינו דבר האבוד וגם אין בו צורך המועד אסורים מן התורה בזה"מ, וחכמים הם שהוסיפו לאסור כמה דברים אף שהם צורך המועד או יש בהן דבר האבוד.

ולפ"ז ביאר את כונת הירושל', מראב"מ דהיה מתיר מלאכה בחוה"מ, דקאי על אותן מלאכות שאסרו חכמים, ואמר עלה שאילו מצא להושיב ב"ד על כך היה מתיר מלאכות הללו כדי שיתעסקו בהן ולא יהיו בטלים.

ובביה"ל הביא דכשיטה זו סבר הריטב"א כאן והרשב"א בע"ז, וכן הכריע הב"ח להלכה כשיטה זו והעתיקו המ"א וכן מדברי הגר"א בביאורו משמע ג"כ שהוא מצדד לשיטה זו. ולכן כתב דיש להחמיר כדבריהם.

והנפ"מ בכ"ז כתב הביה"ל, כשיזדמן איזה ספק במלאכת חוה"מ [לבד מהדברים שלדעת הרמב"ן והרשב"א הם דרבנן], דלפי דעת כל הפוסקים האלו צריך להחמיר דהוא ספק בשל תורה. וכן פסק החי"א [ק"ו ה'] דבספק דבר האבד יש לעשות ע"י נכרי [ועי' מהר"ם שיק יו"ד שע"ו].

וכן יש עוד נפ"מ לגבי ליהנות ממלאכה שנעשתה, ולגבי הערמה דנקטי' בדרבנן להקל.

ו] אפשר מאתמול מי"ט לחוה"מ.

והנה מצאנו דבר חידוש בשעה"צ בהל' י"ט [סי' תק"ג סק"ד] על הדין של איסור הכנה מי"ט ראשון לשני, ופי' המ"ב שם הטעם, משום דספק חול הוא ונמצא מכין מיו"ט לחול. ולפ"ז דן בשעה"צ מה הדין אם מבשל איזה דבר ביום טוב ראשון וכוונתו בשביל יום השביעי, דלכאורה צריך להיות מותר כיון ששניהם אותה הקדושה.⁶ (וכן כתב המנחת חינוך [מצוה רח"צ אות כ"א] דאם בישל בראש השנה לצורך יו"כ כגון עבור קטנים, אינו עושה איסור תורה כלל).

אמנם אח"כ כתב השעה"צ, דדין זה תליא בפלוגתא שנזכר בסימן תצ"ה לענין אוכל נפש עצמו שאינו מפיג טעם אם עשאו מערב יום טוב, דהרמ"א הביא יש מחמירין בכל מלאכת אוכ"ל כשיכול לעשותה מאתמול, וא"כ הכי נמי הרי היה יכול לבשל בחול המועד לצורך יום שביעי.

והנה יש לדון בדבר זה שמי"ט לחוה"מ נקרא 'אפשר מאתמול', דלפי הדעות שמלאכת חוה"מ דרבנן, אכן פשיטא דלגבי י"ט שהוא דאורייתא הוי חוה"מ כחול וצריך לעשות בו, אבל לפי הסוברים דהוא ג"כ דאורייתא, א"כ מה

והנה לשון השו"ע בר"ס תק"ל "חול המועד אסור בקצת מלאכות, ומותר במקצתן" (עי' בהערה בדעת השו"ע אם הוי דא"ל), וכתב ע"ז הרמ"א "לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר".

וכתב המג"א, דמלשון הרמ"א משמע דס"ל מלאכת חוה"מ דאורייתא, וביאר המחצה"ש, דאי הוי ס"ל לרמ"א כהפוסקים דכל מלאכות חוה"מ הם רק מדרבנן, א"כ לולי תקנות חכמים היה כל המלאכות מותרות, וה"ל לרמ"א לומר איפכא מה שהיה נראה לחכמים לאסור אסרו, ומהא דקתני 'שהיה נראה לחכמים להתיר', משמע שהוא דאורייתא, ולכן מן הסברא היינו אוסרים כל המלאכות, ורבנן באו להתיר מקצתם.

ולפ"ז נראה כאן גדר חדש בדעה זו שמלאכות חוה"מ דאורייתא, דבלשון הגמ' נראה דהתורה לא נקטה לא איסור ולא היתר, ורבנן הוצרכו לגלות (או לקבוע) גם האיסור וגם ההיתר, אבל כאן ברמ"א נראה הגדר שעיקר המלאכות נמסר כשאר שבתות וי"ט, והתורה נתנה כח לחכמים להתיר בכמה ענינים..

וכן לשון המ"ב: "והרבה פוסקים סוברים דהוא מן התורה, והא דהקילו בכמה דברים הנ"ל הוא ע"פ הרשות שניתן לחכמים מן התורה במלאכת חוה"מ לפי צורך הענין להתיר".

(וכנראה שההכרח לומר כן כיון דהחילוקים שנאמרו במלאכות חוה"מ אינם חילוקים בסוגי מלאכות כמו י"ט שנמסר חילוקים בסוגי מלאכות ודברי אוכ"ל וכו', אבל כאן שנאמרו חילוקים של דבר האבד וטירחא, נראה מזה שהוי רק קולות שרבנן הקלו על הדאורייתא.

ויש להוסיף, דלפי הגדרה זו יתכן שלגבי קדושת היום לא שינו רבנן ממה שהיה, ומה שלעיל הבאנו לדייק בגמ' דרבנן קובעים את סוג הקדושה, כ"ז אם לא נאמר מידי בדאורייתא, אבל אם מן התורה נאסר הכל וניתן רשות לרבנן להתיר לפי הצורך, יתכן שלא שינו את הקדושה).

ה] דעת הרמב"ן והריטב"א.

והנה ברמב"ן הביא דרך אמצעית בזה, דמן התורה כל שהוא צורך המועד שרי בכל ענין (והטעם ביאר הב"ח, דמדהתירה התורה ב"ט אוכל נפש, א"כ מסברא בזה"מ דקיל נחתינן דרגא, וראוי להתיר אפי' אינו לצורך אוכל נפש רק לצורך המועד), וכן כשאינו צורך המועד אלא שהוא דבר האבוד יש להתירו מדאורייתא (וגם בזה פי' הב"ח הראיה מדהוצרך הכתוב לאסור ב"ט דבר האבוד מדכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו, ופירש"י שדבר האבוד מיקרי מלאכת עבודה, מכלל דבזה"מ שרי, ע"ש),

⁵ בבאה"ג נראה שלמד בשו"ע דהוי דאורייתא, כמו שכתב בב"י דכך עיקר, וכ"ה בעוד אחריו, אמנם ברוב הפוסקים נראה שלהשו"ע הוא דרבנן, כמש"כ המג"א כאן והביה"ל בסו"ד, והוכיח מכמה מקומות בשו"ע שהכריע לקולא (ואף שעיקר דעתו בב"י דהוי דאורייתא, צ"ל דכיון שדרכו לילך אחר ג' עמודי ההוראה, וכאן הלא הרמב"ם והרא"ש והרי"ף [לפי דעת הב"י] כולם סוברים שהוא דרבנן).

⁶ אמנם החת"ס כתב דלפרש"י בפסחים (מ"ו ע"ב ד"ה מדאורייתא) דטעמא דצרכי שבת נעשים ביום טוב הוא משום שהם קדושה אחת, א"כ לא שייך לומר כן רק ביום טוב הסמוך לשבת, והיינו בכה"ג שהם ב' מיני קדושות.

החילוק בין י"ט לחוה"מ (ואמנם לגבי מקצת דברים קל מ"ט, אבל לכאן בהיתר צורכי היום שניהם שווים).

והנה בדעת הסוברים שהוא דאורייתא, מצאנו עוד נידון גדול האם הוי לאו או עשה, דבמנ"ח [שכ"ג] דייק מרש"י דהוי לאו [דתשמו"היינו לאו], ולוקין עליו, וכן נשים חייבות בו, אבל ברמב"ן איתא דאיסורו בעשה מקרא דמקראי קודש, והיינו דפסק כש"ר ר"ע, ובטו"א כ' דהוי לאו ועשה, וכ"מ ביראים [שבס"י ת"ח כתב שיש בו עשה, ולעיל כתב דהוי לאו].

ולפ"ז, להסוברים שהוא רק לאו או עשה ג"כ אין קושיא, די"ט או עשה ול"ת ואילו חוה"מ הוא רק א' מהם, אמנם הקושיא תהיה לפי היראים דסבר דגם חוה"מ הוא לאו ועשה.

וצריך ליישב דכיון דסו"ס קיל לגבי דבר אחד, ע"כ כבר נידון כ'הקל הקל' וצריך להעדיף להכין בחוה"מ מאשר ב"ט.

ע"ף ב' - דעת הרמב"ם במלאכת חוה"מ, והמסתעף בדין 'מקרא קודש' בחוה"מ

י"ט הראשון והאחרון שהם קריין מקרא קודש, חולו של מועד מנין - ת"ל "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש".

והיינו, ד'מקרא קודש' פירושו לשנות ולהפריש את היום מימי החול, וכמו שביאר במלבי"ם: "הקדושה הוא ההבדלה שיבדיל יום זה משאר הימים [וא"א לפרשו על מלאכה, דמלאכה כבר נזכר ביחוד] וע"כ בא על שיבדיל אותו במאכל ובמשתה וכסות נקיה".

ועי' בפ' הרע"ב על המשנה באבות "המבזה את המועדות אין לו חלק לעה"ב", ופ"י הרע"ב שנוהג מנהג חול בחוה"מ במלאכה ואכילה ושתייה, (וכ"מ בתוס' שכתב דא"א לפרש כמו שפירש"י שעושה בו מלאכה, שהרי מלאכה דרבנן, ולדעתו צריך לפרש כהרע"ב), והיינו כנ"ל שמדין מקרא קודש נאמר דין שינוי באכילה שתיה וכסות.

וזה ביאור דברי הרמב"ם שמזה למדו חז"ל ג"כ דין איסור מלאכה, שהתורה לא חייבה לקרוא מקרא קודש במלאכה דוקא, (וכמו שמסתבר שאם קראו מקרא קודש באכילה ולא בכסות, או להיפך, לא עבר על הדאורייתא), אבל חכמים הם אלו שהגדירו את המקרא קודש שיהיה כלול בו גם איסור מלאכה, וכמו שביאר שלא יהא כימי החול.

ג] דין כבוד ושמחה בשבת וי"ט.

והנה גם בשבת מצאנו דין שינוי בגדים, כדאי' בגמ' [שבת קיג.] "וכבדתו מעשות דרכיך - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", ונת' שם שאם אין לו להחליף ישנה שישלשל בגדיו וכו', ומבו' מזה דגם בשבת שנאמר לכבדו במלבוש, היינו להפרישו משאר הימים עי"ז ולהראות על קדושתו (וכלשון הפסוק "לְקַדְּשָׁהּ" מכובד").

ועי' ברמב"ם [הל' י"ט פ"ו הט"ז] שהשווה בזה את דין י"ט לדין שבת, "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר "לקדוש ה' מכובד", וכל ימים טובים נאמר בהן

א] גדר מקרא קודש לשנות היום.

הנה כתב הרמב"ם [בפ"ז ה"א] "חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון, הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מד"ס, ולא כל מלאכת עבודה אסורה בו כיום טוב שסוף הענין בדברים שנאסרו בו כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר, לפיכך יש מלאכות אסורות בו ויש מלאכות מותרות בו".

ופשטות דבריו מורה כדעת התוס' שאינו אלא מדרבנן, (שכתב דזהו 'דברי סופרים' ושמכין אותו מכת מרדות, וכן מהטעם שכתב שלא יהיה כחול משמע דהוא סברא דרבנן), וכן פירש המ"מ, וכן נקטו הרמב"ן [בע"ז כב.] והחינוך [שכג] והריטב"א וחדושי הר"ן [ריש מו"ק] והב"י [סי' תק"ל] בדעתו.

ואולם הקר"א [בפתיחה למו"ק] צידד בשיטת הרמב"ם שהוא איסור תורה, כמו שנראה מפירושו למשנה [במו"ק] וגם מלשונו באותה הלכה גופא יש משמעות שהוא מדאורייתא, שכתב 'חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה', ופשט הדברים מורה שהיא דרשה גמורה מ'מקרא קודש', וכדדריש רע"ק בסוגיא בחגיגה⁷.

ואמנם צריך לבאר לדעת הראשו' הנ"ל שסברו בדעתו שהוא דרבנן, איך יבארו לשונו שלמד ממקרא קודש.

ב] דין מקרא קודש במאכל משתה וכסות.

ונראה לבאר עפ"ד המכילתא [הובא ברש"י שמות יב, טז] "ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש - **ארעם** [מלשון מאורע] **במאכל ובמשתה ובכסות נקיה**, אין לי אלא

⁷ וראיתי מוכיחים עוד ממה שכתב הרמב"ם [חגיגה א,י] 'מותר להקריב בחולו של מועד נדרים ונדבות שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם - מכלל שקרבין ברגל, ומקורו בגמרא [בתמורה יד.] ואם אין איסור מלאכה מדאורייתא כלל, למאי צריך קרא להתיר.

מקרא קדש, וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת,⁸ והרי בהל' שבת כתב להדיא דבגדי שבת הוא מדין כבוד, וע"כ דבי"ט יש ג"כ דין שינוי בגדים.

ד' הסתירה ברמב"ם לגבי חוה"מ, ויישוב השעה"צ.

והנה לפ"ז צריך להיות הדין שגם בחוה"מ יש דין כבוד בכסות נקיה, שהרי נת' דגם חוה"מ קרוי מקרא קודש, והרי ייסד כאן הרמב"ם דכל יום הנקרא מקרא קודש הרי הוא כלול בקרא ד'קדוש ה' מכובד' ונאמר בו כבדהו בכסות נקיה.

וכ"כ האו"ז [הל' ע"ש סי' י"ה] "חייבין ישראל ללבוש בגדים נאים לכבוד שבת, כדאמר' וכו', וכן בימים טובים ותחלו של מועד דאמר' במכילתא וכו'.

אמנם ברמב"ם משמע לא כן, שהרי בהל' זו דיבר רק לגבי י"ט, ורק בהל' הבאה כתב דין 'שמחה' לגבי כל ימי החג, "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב וכו'".

ועי' בשעה"צ [תקל"ס ד] שעמד בהערה זו, ות' מכח זה דאמנם חוה"מ נקרא 'מקרא קודש', אבל מ"מ אין גדרו שווה למ"ק די"ט, דהרי חז' שהקילה התורה במלאכה בחוה"מ (למ"ד מלאכת חוה"מ דרבנן הקילה לגמרי, ולמ"ד דאורייתא הקילה עכ"פ בדבר האבד וכו'), הרי דמקרא קודש שלו קיל ממקרא קודש דיום טוב. והוכיח עוד מדין אכילה שבי"ט צריך לאכול פת ובחוה"מ לרוה"פ א"צ לאכול פת.

ומ"מ כתב דהא ודאי שבגדי חוה"מ צריכים להיות יותר משל חול (וכמב' במכילתא), דסו"ס גם בהם נאמר מקרא קודש, רק שהוא פחות מי"ט ושבת.

וחלק בזה על התניא שהביא המג"א שסבר דבגדי חוה"מ יהיו כבגדי יו"ט, אבל השעה"צ כתב דלא הביאו מכיון דברמב"ם מוכח דאין חיוב לעשות כן, (ועי' הערה⁸).

וכן בזכרון שמואל [לב] כתב עוד, דהא מקרא זה ילפי' ג"כ דין עונג, כדכתיב ברישא דקרא "וקראת לשבת עונג",

⁸ והנה משמעות דבריו שרק אין חיוב ללבוש בגדי יו"ט, אמנם בזכרון שמואל סי' ל"ב כתב דאפשר שגם אין ראוי ללבוש בגדי יו"ט, כיון שמחסר בכך במעלת הבגדי יו"ט.

ונראה לדמותו למש"כ המג"א [רס"ב סק"ב] בשם הכתבים דטוב שלא ילבוש בחול מכל מה שלבש בשבת, וכ"מ בפוסקים שפושטים בגדי שבת אחר הבדלה או אחר מלוה מלכה, ויש להוסיף עפ"מ"כ הרמב"ם בדין קידוש וההבדלה שענינו לזכור מעלת היום והבדלו משאר הימים ע"ש, וכיון דגם מי"ט לחוה"מ עושים הבדלה, א"כ גם כאן צריכים להבדיל את היו"ט מהחוה"מ שאחריו, ולכן גם בענין הבגדים יש ענין דוקא לחלק ולהראות שאינם כבגדי יו"ט

וא"כ כשם שלגבי עונג לא מרבי' חוה"מ אע"פ שלכא' גם הוא בכלל 'קדוש ה', כך לגבי כבוד, דע"כ דבפסוק זה מיירי דוקא בקדושה דשבת וי"ט דוקא.

אמנם דבדברי הרמב"ם אכתי קשה, שהיה לו לפסוק את הדין דבגדי חוה"מ יהיו יותר משל חול.

ה' האם חוה"מ נקרא 'מקרא קודש', ודעת הרמב"ם.

ובאמת בעיקר הענין האם נאמר בי"ט מקרא קודש הוא נידון גדול, שבר"צ גיאות כתב "ויש שמדקדקים ואין אומרים מקרא קדש, ואין זה דקדוק יפה שהרי כל ימי חול המועד כמו שהזכרנו למעלה מקרא, שכך שנו חכמים ר' עקיבא אומר אלה מועדי ה' מקרא קודש וכו' אלא לאו ימי חול המועד שאסור בעשיית מלאכה".

אמנם הטור [בס' ת"צ] הביא מדברי רה"ג ששאלוהו אם יש לומר בח"ה בעבודה ביעלה ויבא ביום חג פלוני הזה ביום מקרא קודש הזה, והשיב דאין ראוי לומר כן ואין אומרים בבבל אלא ביום חג פלוני הזה ואין מזכירין יום מקרא קדש בעבודה, אלא במוסף.

והטור הקשה עליו מאי שנא עבודה ממוסף, ות' ע"ז הב"ח דפירושו של מקרא קודש הוא שיהו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדושת קרבן מוסף שמקריבים בו ביום כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ אל בית אלהים ביום מועד לקדשו בקרבנות הנוספים בשביל המועד לפיכך אין אומרים אותו אלא במוסף. וכע"ז כ' המרומ"ש [בחגיגה] "דלפי הפשט לא נקראו חוה"מ מקרא קדש אלא להקריב אשה לה', ולא לאיסור מלאכה".

וכן הביא בשעה"צ מדברי הגר"ז שנקט דאין דין מקרא קודש בחוה"מ לגבי אכילה ושתייה וכסות, דמקרא קודש דחוה"מ קאי רק על קרבנות (ובסו"ד כתב דאפשר מ"מ מודה גם הגר"ז דיש לשנותו מימות החול).

והשתא, אפ"ל דלהרמב"ם נמי אין המקרא קודש קאי בעצם על חוה"מ, ורק מאסמכתא דחז"ל שלמדו דמשמעות הכתוב קאי גם על חוה"מ, ולכן תקנו איסור מלאכה, ממילא י"ל דדוקא לגבי איסור מלאכה ראו לקבוע כן ולא לגבי שינוי בגדים. (ושמעתי מהגרד"ק לדייק כן בלשון הרמב"ם שלגבי י"ט כתב 'הואיל ונאמר בו מקרא קודש, אבל לגבי חוה"מ כתב הואיל ונקרא מקרא קודש').

ומה שלא תקנו רבנן דין כסות נקיה מדבריהם, שהרי קראוהו מקרא קודש, ראיתי לבאר [בס' שמירת המועד כהלכתו] דבאמת מקרא קודש כשלעצמו אין בו דינים מוגדרים, שנאמר בו רק לשנות את היום ולהפרישו משאר ימים אבל

ברמת קדושת היום), כך לגבי ניהוגי הכבוד הוא תלוי במה שנמסר הדבר לחכמים, ועד כמה שלא תקנו דיני אכילה וכסות בחוה"מ, אין לנו ללמוד מעצמינו ממה שלגבי י"ט נאמרו דינים אלו (ואפשר עוד לומר, דכיון שדין שמחה מחייב כבר אכילת בשר ושתיית יין, ממילא יוצאים בזה גם משום היכר אכילה של מקרא קודש). ע"ש שהאריך בזה טובא.

סיכום [ענף א']:

- א. דעת רש"י וכמה מהראשונים, דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי דאורייתא, כדילפי' ליה כולו תנאי בחגיגה יח. מקראי, וכדמשמע נמי במו"ק יא ובע"ז כא. (דיש לפנ"ע).
- ב. התוס' הקשו איך התירו דה"א ועוד דברים, ולכן נקטו דהוי דרבנן, והביאו ראיה מהגמ' שהשוותה לר"ח, ומהירושל' דהיה מתיר עשיית מלאכה כדי שלא יהיו פוחזין, וכן נקט הרא"ש.
- ג. נתבארו ב' צדדים בגדר המסרן לחכמים (לפי הצד שהוא דאורייתא), צד א' דהחילוקים הם בעצם דאורייתא ומסרן לחכמים לגילוי מילתא, (וכן לשון הריטב"א), וצד ב' דחכמים קבעו את החילוקים (וכן לשון הב"י, וכן מדויק בגמ' לפי פירש"י שהוסיפה דמסרן לחכמים לקבוע היום עפ"י קידוש החודש, והיינו דבאה הגמ' לדמות את ב' הענינים). ובדעת התוס' י"ל כצד א' ולכן קשיא להו איך התירו דבר האבד, והיינו דלא מסתבר דיהיה בו חילוק כיון דגדריו הם גדרים דאורייתא.
- ד. הרמ"א כתב דחילוק המלאכות תלוי לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר, ודייק המג"א בדעתו דס"ל שמלאכת חוה"מ דאורייתא, ולכן מן הסברא היינו אוסרים כל המלאכות. ורבנן באו להתיר מקצתם, ונתחדש כאן צד שלישי בדעות דהוי דאורייתא, שעיקר המלאכות נמסר כשאר שבתות וי"ט, והתורה נתנה כח לחכמים להתיר בכמה ענינים..
- ה. הרמב"ן כתב דרך אמצעית, (והסכים לזה הריטב"א, וכן הכריעו הב"ח ועו"פ), דמן התורה כל שהוא צורך המועד שרי בכל ענין, וכן כשאנו צורך המועד אלא שהוא דבר האבוד יש להתירו מדאורייתא, וחכמים הם שהוסיפו לאסור כמה דברים אף שהם צורך המועד או יש בהן דבר האבוד.
- ו. וכמה נפ"מ בכ"ז – א. במקום ספק, וכן פסק החי"א דיש להחמיר בספק. ב. לגבי הערמה. ג. לגבי איסור הנאה בדיעבד.

חפירת אמת המים

שהיה מתחילה ונתקלקל, ואמר ר' אבא "שאם היתה עמוקה טפח – מעמידה על ו' טפחים", והלשון מעמידה מורה שמעמיד על מה שהיה בתחילה, וכמו שפי' רש"י "שחוזר ומעמיק אותן ה' טפחים שנסתמה".

וחילוק זה מצאנו בגמ' מקודם, על המשנה "אין עושין עוגיות לגפנים", הקשו בגמ' מר"י דשרא למעמד בנכי, ותי' הגמ' "הא בחדתי הא בעתיקי", ופירש"י "בחדתי – שמעולם לא היו שם עוגיות – אסור לעשות בחולו של מועד, דאיכא טירחא יתירא", והכונה בפשטות מצד רכות העפר, שאם כבר היה חפור ונסתם אפשר בנקל לחפור מחדש.

לא נאמר במה, ורק בקרא דישעיהו נאמרו הלכות מוגדרות של שינוי בגדים וכו', וזה נאמר דוקא על יום שהוא 'קדוש ה" היינו שקדוש לגמרי.

ובאופ"א ראיתי לבאר [בשיעור הגר"א עוזר] שכשם שלגבי דין מלאכה עצמה נמסר הדבר לחכמים לקבוע את גדר המלאכות האסורות והמותרות (וכמו שביארנו לעיל שזה ג"כ תלוי

א] היתר מקולקלות לרש"י משום שהיה ונתקלקל.

במשנה [ב]. נתבארו כללי דיני השקיה וחפירה במועד, וכפי שאמרה הגמ' הכלל לתנא דמתני' דבמקום הפסד הותר טירחא אבל לא טירחא יתירא.

ולכן על אף שחכמים פליגו על ראב"ע שאסר עשיית אמת המים בשביעית, והם התירוה בשביעית, אבל מ"מ במועד גם הם אסרו, ולא התירו אלא 'המקולקלות'.

ופשטות לשון המשנה בביאור 'מקולקלות', היינו כמו שפי' רש"י שהיתה כבר אמת המים ונתקלקלה, וכך משמע בגמ' [ד:] ששאלו "מאי מקולקלות", והכונה משמע מהו השיעור

אכן דבעיקר הגמ' יל"ע לפ"ז, מדוע הסתפקה על ג"ט, ולא על יותר מכך, דהרי לדעה זו דג"ט לא מהני, ה"ה ד' וה' לא מועילים רק ו', וא"כ הול"ל חידוש טפי דגם מחצי טפח לד' וה' אסור.

והמבו' בזה [וכ"מ בפמ"ג] דמה שהתנה ר' אבא שיישאר טפח, אינו שיעור בעצם שטפח יש בו מקצת המים ופחות מטפח לא, אלא הוא שיעור ביחס לחפירה בתחילה, שכל שנשאר חמישית ממה שהיה בתחילה, אז אינו מוגדר חפירה בתחילה, ולכן פשיטא לגמ' שמה שר' אבא אמר טפח משום שמירי באמה של ו"ט, אבל כשמדובר על ג"ט השיעור יהיה חצי טפח.

ג] דעת הרמב"ם, וביאורו בסוגיא.

והנה ברמב"ם כתב "אמת המים שנתקלקלה מתקנין אותה במועד, כיצד היתה עמוקה טפח חופר בה עד ששה, וכו'", ודייקו הפוסקים בלשונו שלא הצריך שמתחילה תהיה כבר חפורה, ודיוקם לכאן' מדכתב 'חופר בה' ולא כלשון הגמ' 'מעמידה' דהיינו שמחזירה כמות שהיה, אבל 'חופר בה' משמע מתחילה¹¹.

ובמ"מ הביא מדברי רש"י על הרי"ף, שכתב ב' פירושים, פ' א' שדוקא אם היתה חפורה יכול לחזור ולחפור בה, ופ' ב' שמותר אפי' לחפור מתחילה אם יש בה טפח, וכתב הגר"א דדברי השו"ע [שהעתיק לשון הרמב"ם] הם כפ' ב' ברש"י, וכ"כ המג"א. **ובפמ"ג** ביאר לפ"ז לשון 'נתקלקלה', שאינו כפשוטו שהיתה ונתקלקלה, אלא שלא תוקנה כל צורכה לכתחלה¹².

והנה בעיקר הדיוק ברמב"ם צע"ג, דבתחילת ההלכה ברמב"ם כתב "אין עושין עוגיות בעיקרי הגפנים כדי שיתמלאו מים, ואם היו עשויות ונתקלקלו הרי זה מתקנם במועד", ואח"כ המשיך "**וכן** אמת המים וכו', ומוכח לכאן' דאותו גדר של עוגיות שמותר רק אם היו מקודם, הוא גם הגדר באמת המים,

ואמנם קושיא זו גדולה וחמורה, אך נראה דאפשר ליישבה, והוא שנאמר שהתנאי שישנו בעוגיות שמותר רק להוסיף עליהם, והוא שחכמים לא התירו עשייה בתחילה

ואמנם בריטב"א שם כתב [וכ"פ במ"ב] "לאו חדתי ממש, אלא כל שהוא כעין חדתי, כגון שאין חריצן ניכר כלל", והנה אם האיסור בעתיקי מצד טירחא, א"כ היה ראוי להתיר גם כשנסתם לגמרי, שהרי עדיין העפר רך, אבל צ"ל דכיון שלא התירו עשייה בתחילה, א"כ התנו שייראה הדבר שאינו עושה מחדש אלא רק מחזיר מה שהיה.

(ואף דמצאנו חילוק בין אמה"מ לעוגיות, שכאן אמר ר' אבא שצריך דוקא טפח, ואילו שם מספיק כל שהוא, אבל ביאר הנמוק"י בשם הראב"ד שבאמה"מ צריך שיעברו מים בשטף, ולכן כשנסתם פחות מטפח אינו עובר כראוי, אבל עוגיות כל שמחזיק מעט מים די בכך).

ב] הטעם דאסור להעמיד על ג"ט.

והנה בגמ' שם דנו על כמה אופנים של חפירה מה דינם, והקדימה הגמ' "פשיטא - חצי טפח על שלשה טפחים כיון דלא עבר מיא לא כלום הוא!", כלומר שאם היה בו חצי טפח ורוצה להעמידו על ג"ט כמו שהיה בתחילה, אסור.

והנה לפירש"י דר' אבא התיר דוקא כשהיה מתחילה ו' טפחים ונשאר טפח, א"כ צריך לדעת כאשר אמרה הגמ' דחצי טפח לג"ט לא מועיל, מצד מה דיברה, האם מצד זה שנשאר רק חצי טפח ולא יותר, או מצד שחופר רק ג"ט ולא ו'.

וברש"י על הדף פירש כצד ב', שכתב "כיון דמעיקרא לא עברי בה מיא - כלומר, דבאמה בת שלשה טפחים לא עברי בה מיא שפיר, לא קודם לכן ולא עכשיו - הוי טירחא דלא צריך", והיינו דלא הותר טירחא אלא מחמת שע"ז יהיה לו תועלת בשדה, אבל כשע"י הטירחא יצא לו רק ג"ט שאינו מועיל כ"כ, נמצא שלא הועיל במעשהו⁹.

וכ"כ המג"א להלכה, דבעי' להשלים דוקא לו' טפחים, ובי' הפמ"ג דבציר מכאן לאו 'אמה' מקרי [שנקראת אמה ע"ש שיעורה], ולא מהני מידי, והוה שלא לצורך ואסור. והוסיף דלפי זה צריך לצמצם השיעור לא יותר ולא פחות¹⁰, והביאם המ"ב.

לפ"ז יוצא לכאן', דאין לנו מקור להצריך דוקא טפח, ואדרבה יהיה ראייה מהגמ' דא"צ דוקא טפח, שהרי הסתפקה בחצי טפח, ולא מצאה טעם לאסור אלא מצד שמעמיד רק על ג"ט, ומשמע דמצד החצי טפח אין בעיה.

⁹ ואפשר דיש כאן ב' טעמים, א' מה שלא עבר בתחילה, ולכן אינו נחשב כ"כ אמה"מ, וב' מה שלא יעבור אחר שיחפור הג"ט.

¹⁰ ומה שיל"ע בזה, דהתוס' בעירובין ה: כתבו דהואיל ואי אפשר לצמצם אלא ע"י טורח גדול לא הטרירו לצמצם ולמדוד בספק דבריהם, ומאי שנא הכא שכתב דצריך לצמצם. והגרד"ק השיב לי, דאפשר כונת הפמ"ג והמ"ב דצריך לצמצם, היינו לחפור שיעור שלפי הנראה יהיה ודאי ו"ט, אף שיתכן שיהיה גם יותר.

¹¹ **וכן** משמע בפיה"מ שכתב "מתקנין את המקולקלת, הוא שמוסיפין בעומקה ומתקנין אותה כפי הצורך", ומשמע דמירי להוסיף על הקיים ולא להחזיר מה שהיה קודם.

¹² והנה בחגיגה ט. במשנה אמר רשב"י דאין קורין מעוות אלא למי שהיה מתוקן בתחילה ונתעוות, ופ' רש"י מעוות מקולקל, ולפ"ז י"ל גם כאן דמקולקלות הוא דוקא כשהיו ונתקלקלו, ואולי פ' ב' ברש"י אזיל כתנאי קמאי דהתם, וצ"ע.

שבעה מהו, הכא חמשה קא מעמיק והכא חמשה קא מעמיק, או דלמא כיון דאיכא טפח יתירא איכא טירחא טפי".

ופירש"י דהטירחא יתירא שבכאן הוא מה שצריך לשחות יותר מכדי ו"ט, וכן להרים העפר יותר משיעור ו"ט, שכל זה מוסיף על הטירחא.

ולמעשה דעת הרמב"ם להקל בזה, ככל ספק דרבנן לקולא, וכתב "היתה עמוקה טפחיים מעמיקה עד שבעה".

ואין להקשות, דאחר שפסק לקולא מדוע הצריך שיהיה עמוקה טפחיים מתחילה, דאחר שנתבאר דטפח לבדו הוא ג"כ חשוב אמה"מ, ומצד הטירחא פשט לקולא, מדוע חשש לחפירת יותר מה' טפחים.

אבל התשובה לזה פשוטה, דהרי בפירוש איתא בגמ' דכל הצד להתיר הוא משום ד"הכא חמשה קא מעמיק והכא חמשה קא מעמיק", והיינו דהא ודאי שיש כאן היתר מיוחד של רבנן, ולכן א"א לנו לבוא ולדמות למקרים אחרים שגם בהם יהיה ההיתר, וכל מה שהיה צד בגמ' להקל, הוא מצד שזה אותו דבר בדיוק כמו ברבנן, שבשניהם חופר אותו שיעור, והיה צד להחמיר כיון דיש טירחא מצד השחייה וכו', אבל להתיר כשחופר יותר מה"ט אי אפשר.

סיכום:

א. שיטת רש"י דלא התירו אלא לכרות מחדש מה שהיה ונסתם (וכמו בעוגיות), ולפ"ז הטעם שנסתפקה הגמ' על חצי טפח דוקא, אף שהתשובה הולכת על הג"ט שלא עברי בהם מים שפיר ולכן הוי טירחא דלא צריך, משום שגדר חפירה בתחילה הוא רק כאשר נשאר חמישית ממה שהיה בתחילה.

ב. דעת הרמב"ם [כפי שהבינו הפוסקים] דמותר לחפור עד ו' טפחים אף אם לא היה חפור מקודם, ואף שהלכה זו היא בהמשך לעוגיות, ושם מותר דוקא כשהיה חפור ונסתם, צ"ל דבאמה"מ שיש שם אמה"מ בטפח, לכן התירו גם להוסיף לו"ט, משא"כ בעוגיות, ולדרכו אין דין לחפור דוקא ו"ט.

ג. בגמ' נסתפקו כשהיה טפחיים האם יכול לחפור ז', והרמב"ם פשט לקולא, ומ"מ הצריך שיהיה מתחילה דוקא טפחיים ולא פחות, והבי' משום שאין לנו להקל יותר ממה שהקלו רבנן, רק בחפירת ה' טפחים, ורק מצד הטירחא בשחייה מקילין שזהו מה שהקלו רבנן.

אלא רק להחזיר דבר קיים, צ"ל דתנאי זה מתקיים באמת המים הגם שלא היתה כרויה מתחילה.

והיינו, שבאמת המים אם יש בה טפח עתה, חשוב כמו שיש אמת המים שלימה, ולכן אף שמוסיף עליה אינו נקרא עושה בתחילה, (ושונה מעוגיות שאם לא היה אינו נקרא שיש עכשיו עוגיות).

ולפ"ז מובן התנאי שצריך שיהיה טפח מתחילה, דהוא משום דבעי' שיהיה נחשב כבר עתה כאמת המים, וטפח הוא השיעור שנחשב כאמת המים.

ולדרך זו מה שהסתפקה הגמ' בחצי טפח לג' טפחים, הספק הוא על החצי טפח האם יש בו גם שם אמת המים, ופשטה הגמ' דלא עברי מיא שפיר ולכן אין בו שם אמת המים, אבל מצד הג"ט אין מקור לאסור.

ועי' במג"א שלגבי עשייה בתחילה דייק בגמ' כרש"י שמותר רק אם היה חפור, וכן לגבי השיעור פסק דבעי' לחפור דוקא ו"ט ולא פחות, והיינו נמי כרש"י שלמד כן בגמ', דלפי הרמב"ם אין מקור לזה.

[ד] הספק והפשיטות לקולא, והחומרא להצריך ב"ט.

והנה בהמשך הגמ' הנ"ל אמרי' "טפחיים על שנים עשר, דקא טרח טירחא יתירא – לא", אבל הספק – "טפחיים על

השוואת קרקע

לצורך המועד, היינו אדעתא דבי דרי ושרי, אבל אם חופר לצורך זריעה – אסור, משום דדמי כחורש ביום טוב. **והנה** מגמ' זו ופירש"י משמע דהכל תלוי בכוונתו, דאם כונתו לגורן מותר, ואם כונתו לצורך זריעה אסור.

[א] חילוקי הגמ', והפשטות דתליא בכונה.

בגמ' [מ"ק י:]: "אמר רבא מאן דמתקיל ארעא (מפנה עפר ואבנים מהקרקע), אדעתא דבי דרי – שרי, אדעתא דארעא – אסיר". ופירש"י דאם חופר האדמה לצורך הגורן לחבוט שם חטין

ועוד מב' בהמשך דבריו, שכתב "וכל שעושה בדרך שהזכרנו להיתר, בכונת איסור - אסור, ובין מכירין או אין מכירין - יתיירא ממי שאינו צריך היכר, ועל כיוצא בזה נאמר ויראת מאלקיד", ומשמע ג"כ דתליא בכונה.

ג] שי' הראשו' דאסור משום מרה"ע.

אכן שמיד אח"כ כתב המאירי: "דאף מי שעשה בדרך שהזכרנו לאיסור בכונת היתר - אסור מפני מראית העין", וכ"כ הנמוק": "אדעתא דארעא הוא. ואפי' הוא מתכוין לצורך בי דרי, כיון דמתחזי כמאן דעביד אדעתא דארעא אסור". **וכן** פי' גם הריטב"א "היכי דמי - פי' היאך ראוי לעשות שלא יהא חשש מראית העין".

ואמנם צריך להבין, דהלא גם בגמ' יש משמעות דתליא בכונה, שנקטה 'מוליא במוליא ונצא בנצא - אדעתא דארעא', ומשמע שהצורה גורמת שיהיה אדעתא דארעא.

וצ"ל שמפרשים הראשו' הנ"ל שמדובר שעושה באמת גם לצורך המועד, (דאל"כ מה קמ"ל רבא שאסור לעשות מלאכה לצורך אחר המועד, והא זה פשיטא), ולכן האיסור הוא רק משום מראית העין, וזהו כונת הגמ' 'אדעתא דארעא' היינו שאז ניכר שעושה לצורך הקרקע.

ואפשר לבאר בדרך אחרת, בהקדם קושיא בלשון רש"י, שכתב דהחופר לצורך זריעה אסור משום דדמי כחורש, ולכא' אינו מובן מדוע נקט משום דדמי, דהרי לגבי שבת הוי ד"ז מלאכת חורש [עכ"פ תולדה] כדאי' בשבת עג: "היתה לו גבשושית וכו' בשדה חייב משום חורש", ומבואר שלכסות גומא לצורך חרישה ה"ז תולדת חורש.

וע"כ צ"ל דכאן באמת אין מטרתו תיקון הקרקע לזריעה, אלא כמ"ש כ בשיטה לתרי"מ "שמשוה הקרקע שתהא נוחה לחרוש, ולא יכנסו כלי המחרישה תחת הגבשושיות בעומק יותר מדאי וישברו", וכן במאירי "שתהא הארץ נוחה לחרוש ולא תתעכב המחרישה בגבשושיות ובגרמות", וצ"ל דזה אינו ממש תיקון הקרקע אלא רק תיקון חיצוני¹⁵, ולכן אסור אינו חורש באמת, אלא רק דומיא דחורש, ולכן אסור כשנעשה בצורה האסורה הגם שאינו מכוון למלאכה.

ואי נימא דגם הרמב"ם סבר דזה האיסור, נוכל לומר דפליג עם הטור בגדר האיסור, דהטור כתב בכל המקרים שבגמ' בסתמא לאיסור, אא"כ עושה באופן של היתר, אבל

אמנם אח"כ איתא [לפי גירסת רש"י]: "היכי דמי, מוליא במוליא ונצא בנצא - אדעתא דארעא, שקל מוליא ושדא בנצא אדעתא דבי דרי", ופירש"י דאם נוטל הקרקע ממקום גבוה, ומניחו על גבי מקום גבוה (להשוותו שתוכל לעבור שם המחרישה), היינו אדעתא דארעא ואסור, שזה דרכו של חורש שדהו שאינו משגיח באיזה מקום שירד המחרישה בקרקע, אבל אם נוטל הקרקע ממקום גבוה ומניחו במקום נמוך, היינו אדעתא דגורן, שכך דרכו שמשוה הגרנות. ע"ש.

ולכא' יל"ע בחילוק הגמ' בצורה שעושה, דלפי הפשטות הנידון הוא בכונה, וא"כ צ"ע וכי אם עושה בכונת איסור בצורה של היתר, וכן אם עושה בכונת היתר בצורה של איסור יהיה אסור?

ב] המפרשים דהעיקר תליא בכונה.

ובאמת בתלמיד ר"י מפריש משמע דכל דברי הגמ' 'היכי דמי' אינם נוגעים לאיסור של האדם עצמו, שפי' "ה"ד - כלומר מאי חזינן ליה דקעביד שנוכל להבין מתוך מעשיו מה הוא עושה כדי למחות בידו". ומבואר דאין נפ"מ לגבי האדם עצמו, אלא כל הנפ"מ שבשביל זה חילקה הגמ' חילוק זה, היא לגבי הרואים¹³.

וכן משמע במ"מ, שכל: "ולא הזכירו חכמים ההוכחה, אלא שאם הוא עושה מעשה המוכיח כוונת איסור לא כל הימננו לומר לכך נתכוונת", ובכך ביאר את דעת הרמב"ם שלא פירט איך נראה אדעתא דארעא ואיך אדעתא דבי דרי, כיון שכל שיש לו כוונה האסורה, אף על פי שאינו עושה מעשה מוכיח, ודאי אסור לעשות במועד.

ולכא' כן נראה בדברי המאירי, שכל דאם עושה על דעת גורן מותר, ואם על דעת שתהא הארץ נוחה לחרוש אסור, ואח"כ כתב "ודברים אלו מתוך תכונת מעשה שלו אנו מכירים לאיזה דבר הוא מכוין", וכ' את החילוקים שבגמ', ומשמע דאין כאן סיבה חדשה לאיסור, אלא הוא רק בשבילנו שנוכל להכיר למה מכוון.

(ומ"מ צ"ע בדבריו ובדברי המ"מ למה נתכונו שיש נפ"מ לרואים, ואולי כונתם לדין 'והייתם נקיים', שצריך להרחיק עצמו מהחשד, וזה חלוק ממראית העין שהוא חשד שילמדו ממנו היתר, אבל כאן לא יבואו ללמוד היתר אלא שיאמרו שעושה איסור¹⁴).

¹⁵ ובאופ"א אפ"ל לפי דברי האג"ט שכתב [במלאכת חורש דין ט'] דהא דחייב על נטילת גבשושית הוא דוקא אם היתה הגבשושית מחוברת לקרקע, דהשתא אין תחת הגבשושית פני הקרקע, ועל ידי עקירת הגבשושית עושה את פני הקרקע חייב. אבל אם לא היתה מחוברת לקרקע אין בנטילתה חיוב תורה, דאין זה אלא כמסלק מפה שעל גבי קרקע השדה המתוקן כבר. ולפ"ז נאמר דכאן נמי מדובר שנוטל דברים תלושים.

¹³ וכדאי' כע"ז בביצה יט. דרית בין השמשות, ע"ש.
¹⁴ ועי' בשל"ה [שער האותיות, אות פ'] שכתב ב' טעמים לדבר, א' כדי שיתרבה כבוד שמים, שאם אדם אחד נחשד בדבר עבירה אז חס ושלוש נתמעט כבוד שמים, כי יאמרו פלוני זה מרד בהשם יתברך, ועשה כך וכך, גם אולי ילמדו אחרים ממנו לעשות גם כן ככה חס ושלוש, ב' - כי ה' חפץ שנאהוב איש את אחיו, והשונא עובר בלאו.

אמנם הביא הב"י דמהרמב"ם בהל' זכיה ומתנה מוכח שפי' כהר"ף, שכתב "המשוה פני הארץ; אם דעתו לתקן הארץ – קנה, ואם דעתו להשוות מקום שיעמיד בו גורן – לא קנה, כיצד: היה לוקח עפר ממקום גבוה ונותנו למקום הנמוך הרי זה מתקן הארץ, ראינוהו שאינו מקפיד על זה אלא משליך העפר והצרורות בכל מקום בלא הקפדה – הרי זה בחזקת אינו מתכוין אלא להשוות מקום לדייש".

ולפ"ז קשה סתירה בשו"ע, שבחו"מ [סי' ער"ה סי"ט] כתב כלשון הרמב"ם, וא"כ נקט שם כפי' הרי"ף, וסותר לדבריו כאן שהעתיק לשון הטור שהיא כרש"י (וגם בטור עצמו קשה קושיא זו, שגם הוא כתב בחו"מ לשון זו). ועי' בקר"א ובנוב"י [תנינא או"ח ק"ב, ובהגה"ה מכן המחבר שם] שתי' בכמה אנפי.

ו' יישוב הסתירה.

אבל באמת נראה, כשנדקדק לשון הרמב"ם שכתב דבאופן דבי דרי היינו "שאינו מקפיד על זה, אלא משליך העפר והצרורות בכל מקום בלא הקפדה", והיינו לא כדמפרשי' כאן שמניח דוקא במוליא האחרת, אלא שם הכונה שמניח בלא הקפדה, שזה מוכיח שאינו עוסק בתיקון הקרקע, אלא רק נוטל מוליא ממקום שרוצה לדוש בו, ומניח במקום אחר שלא אכפת לו בתיקונו, משא"כ כשנוטל ממקום גבוה ומניח דוקא במקום הנמוך, ומוכח דיש כאן מעשה מכוון לתיקון הקרקע ששם מניח.

ולפ"ז מובן דבחוה"מ אפשר לפרש איפכא, דכאן 'מוליא במוליא' מייירי שמקפיד על תיקון הקרקע, ומניח מוליא אחת בסביבות המוליא השניה ומשווה אותם שיהיה קרקע נוחה לילך, אף שיש בה עליות ומורדות, ומשא"כ מניח מוליא בנצא ששם צריך לכלל הקרקע, וע"כ דואג שגם במקום שמניח יהיה קרקע שווה בלי עליות ומורדות.

ויש להוסיף, עפ"י מה שביארנו לעיל דכאן אין הכונה תיקון הקרקע לצורך זריעה, אלא הוא תיקון חיצוני לצורך המחרישה שתוכל לעבור בלי הפרעה, משא"כ שם בב"ב הנידון על תיקון הקרקע עצמה, ולכן כאן אדעתא דארעא הוא אף מוליא במוליא, שאין כאן מעשה של תיקון הקרקע אלא רק תיקון למחרישה, אבל שם בעי' הוכחה שמתקן את הקרקע עצמה, ולכן צריך מוליא בנצא שמשוה הקרקע שאפשר לזרוע בה בנקל ולא רק למנוע הפרעות.

הרמב"ם לא כתב האופנים אלא כתב בסתמא, ופי' המ"מ דאם עושה באופן האסור אינו נאמן לומר שנתכוון להיתר. וי"ל דפליגו בעושה מעשה שאפשר לפרשו בב' אופנים, שהטור סבר דהוי בכלל מראית העין, ולכן אין היתר אלא כשעושה באופן של היתר, אבל הרמב"ם סבר דשרי.

ושו"ר מבואר כן להדיא במג"א והט"ז שנחלקו בדבר זה, שהמג"א כתב דבסתמא אסרו עד שיעשה מעשה הניכר להיתר, ואילו הט"ז כתב דבסתמא אסור כיון שניכר לאיסור.

ועי' ג"כ בגר"א שכתב דכאן בעי' תרתי, א' כונת היתר, וב' שניכר להיתר, וזה דאי' בגמ' 'אדעתא דארעא אסיר וכו' היכי דמי', ולכא' מה צריך לבאר אחרי דתלוי בכונה, אע"כ שיש עוד תנאי שלא יהא מוכחא מילתא.

ד' גיר' הרי"ף במוליא ונצא.

והנה, לעיל הבאנו הגירסא לפי רש"י, שמוליא במוליא וכו' הוא אדעתא דארעא, ומוליא בנצא הוא אדעתא דבי דרי, וזה לפי ההבנה הפשוטה שמי שעושה גורן לדוש צריך קרקע ישרה יותר מאשר לחרוש, וכמו שבי' רש"י שמחרישה יכולה לעלות ולרדת (כשאינו עליה חדה), אבל לדוש צריך קרקע ישרה.

אמנם בתוס' הביאו גירסת הרי"ף (הגירסא הנכונה היא כפי שתיקן הגר"א בדברי התוס'), שכ' להיפך, והקשה ע"ז דאיפכא מסתברא טפי, שצריך קרקע שוה לידוש יותר מלחרוש, וכ' דשמא לפי שהיו דשין במוריגין אין צריך קרקע שוה.

ובאמת בשיטה לרי"מ מכח קושיא זו פי' באופ"א את הגמ' אדעתא דבי דרי, שאין הכונה לגורן אלא 'לדייר' – להעמיד שם עדרי צאן, דאם הכונה לגורן לא יתכן גירסת הרי"ף [שכך גרס ג"כ] דמוליא במוליא הוא אדעתא דבי דרי, (והובא פי' זה ג"כ בסיום התוס' שם), אבל להעמיד עדרי צאן מובן, שאינו מקפיד אם השדה גבוה מצד אחר ונמוך מצד אחד, והבהמות ישכבו מקצתן במקום הגבוה ומקצתן במקום הנמוך.

ה' סתירת הטש"ע מאו"ח לחו"מ.

והנה הטור כתב: "אסור להשוות השדה לצורך חרישה, ואם ניכר שמכוין כדי לדוש לצורך המועד כגון שמשוה כולה מותר", וכ' הב"י דנראה שתופס כדברי רש"י שיותר צריך קרקע שוה לדוש מלחרוש, וכן פסק בשו"ע כלשון הטור.

סיכום:

א. בגמ' איתא דהמשוה קרקע, אם לדעת קרקע אסור ואם לדעת גורן מותר, ובפשטות הגמ' משמע שתלוי רק בכונתו, ולפי' מש"כ אח"כ דתלוי אם מניח מוליא במוליא או מוליא בנצא, יתפרש כפי' השיטה לתרי"מ שהוא לצורך הרואין בשביל למחות בו, וכע"ז במ"מ בדעת הרמב"ם שלא פירט האופנים שבגמ', משום שבעצם תליא בכונתו, ורק דאם עושה בהוכחת איסור לא נאמן לומר דנתכון להיתר. וכן משמע בתחילת דברי המאירי דכל שעושה בכונת איסור לא מועיל צורה של היתר (ואפשר דטעם האיסור הוא מפני החשד).

ב. אמנם המאירי סיים דכונת היתר באופן שאסרו, אסור מפני מרה"ע, וכ"כ הנמוק"י, וכן ביאר הריטב"א בקו' הגמ' היכי דמי, וכן בגר"א הוכיח משם דבאו לומר דגם אחרי שמכון להיתר צריך שיהיה גם באופן של היתר. ואפשר דגם רש"י לכך נתכון, ולכן כתב דדמי לחורש, דבאמת אין מטרתו תיקון הקרקע לזריעה אלא שתהא נוחה לחרוש, דזה אינו ממש תיקון הקרקע אלא רק דבר חיצוני, ולכן תלוי גם כן בצורה שנראית לרואים (ואפשר דנחלקו לפ"ז הרמב"ם והטור האם הסתמא הוא לאיסור וצריך הוכחה להיתר או להיפך, וכן מדויק בלשונות המג"א והט"ז שג"כ נחלקו בדבר זה).

ג. גירסת רש"י בגמ' דמוליא במוליא הוא לצורך קרקע, ומוליא בנצא הוא לבי דרי, אמנם גירסת הרי"ף דמוליא במוליא וכו' הוא אדעתא דבי דרי, ואילו מוליא בנצא זהו אדעתא דארעא, (וביארנו תוס' דשמא לפי שהיו דשין במוריגין אין צריך קרקע שוה, א"נ לפי הגיר' [שכ"ה בשיטה לרי"מ] שאין הכונה לגורן אלא 'לדייר' - להעמיד שם עדרי צאן, שבוה אינו מקפיד אם השדה גבוה מצד אחר ונמוך מצד אחד).

ד. בדברי הטוש"ע הקשו האחרו' סתירה, שבהל' חוה"מ פסק כרש"י שצריך להשוות הקרקע להראות שעושה לבי דרי, ואילו בחו"מ פסק לכאו' כהרי"ף שאם רוצה על דעת קרקע צריך לשים מוליא בנצא. ותל' בכמה אנפי. ואפשר לתרץ עוד, בדיוק לשון הרמב"ם בהל' זכו"מ שכל משליך העפר והצורות בכל מקום בלא הקפדה, והיינו שמניח במקום שלא אכפת לו בתיקונו, משא"כ כשנוטל ממקום גבוה ומניח דוקא במקום הנמוך, מוכח דיש כאן מעשה מכוון לתיקון הקרקע, אבל הכא 'מוליא במוליא' מיידי שמקפיד על תיקון הקרקע, ומניח מוליא אחת בסביבות המוליא השניה ומשווה אותם.

גדר איסור פרקמטיא, ואופני ההיתר

ענף א' – האיסור וטעמיו

א] טעמי האיסור.

ובתורת האדם], דטעם איסור מו"מ הוא משום מעשה חול (ועי' בהערה לק' מדברי הרוקח ושה"ל דמשמע כטעם ב' או ג', וכדבריהם אי' בכמה תשובות הגאונים). וכע"ז בריב"ש [ש"כ, בשם הראב"ד]: זילותא דחוה"מ.

ב] ביאור ענין הטירחא.

ומ"מ צריכים אנו לידע טירחא זו מה ענינה, דלכאו' מו"מ אינו בהכרח דבר של טירחא.

ויש ללמוד גדר הדבר מדברי הרא"ש, שהנה ברא"ש [בסי' כ"ד] כ': "כתב ר"י בתשובה שלא היה נראה לר"ת לאסור משום פרקמטיא אלא משא ומתן של סחורה ולא הלואות", ובקרב"נ הביא מדבריו בתשובה: "דפרקמטיא יש טורח גדול בדקדוק שיווי המקח, ומתוך טרדתו ימנע משמחת יום טוב", ומשמע מזה שהטורח כאן אינו טורח 'גופני' כנשיאת משאות וכדו', אלא זהו 'טורח הנפש' וטירדה שמטריד עצמו בזה, וזה מונעו משמחת י"ט (ושו"ר בדרישה שכתב לפרש

בגמ' [י:]: "אמר רבא פרקמטיא כל שהוא אסור".

ובטעם האיסור מצינו כמה פירושים, א' - הרא"ש (סי' כ"ג) כתב דפרקמטיא אסורה משום טירחא. וכ"כ תוס' לקמן (דף יב: ד"ה מכניס ודף יד. ד"ה ושאר) שאיסורה משום טירחא, וכן כתב הריטב"א בתו"ד, וכ"מ במאירי (דפי' 'פרקמטיא כל דהוא' - היינו שאין בה טירחא כ"כ, וכן משמע ברא"ש). וכ"כ המג"א והמ"ב [ר"ס תקל"ט].

ב' - הנמוק"י כתב שהאיסור משום גזירת מו"מ שאסור מדבריהם ביו"ט שמא יכתוב¹⁶, (ומש"כ 'כל שהוא' פי' הנמו"י דאפי' למכור שו"פ, וצ"ל דיש פחות חשש שיכתוב רווח שאינו חשוב), וכן כתב המ"מ [פ"ז הכ"ב]. ג - הראב"ד - [הובא בנמוק"י לקמן דף יא,

¹⁶ עי' בישובות יעקב שהקשה, דלכאו' כל כתבים שלנו כתב משיטא הם, א"כ אף אם יכתוב שטר מכירה סתמא יכתבנו בכתב משיטא, ואין בזה איסור.

כעין פרקמטיא (שנתנו על סחורה), ואם איתא דהאיסור לתבוע רק היכי דצריך למיזיל בדינא ודינא, א"כ אין זה ענין כלל להלוואה.

וכן בביה"ל העיר ע"ז דבשו"ע בס"ג אסר אף לתבוע דמי הסחורה שמכר, ומשמע אפי' הם בעיר אחת אסור. והביא ע"ז מספר שולחן ע"ז שכתב "דעיקר האיסור משום דע"י קבלת הסחורה נגמר עתה המקח במועד, ומאי נ"מ אם הם בעיר אחת או לא", ומבואר מדבריו שבזה באו לחלוק על הט"ז, שהבין בפשטות דדוקא באופן של טירחא ממש, וחלקו עליו דעצם המו"מ הוא הטירחא.

[ובעיקר הדבר עי' בהל' חג בחג שביאר שורש דברי המתירים, משום דהאיסור הוא 'סחורה', והיינו כשהוא באופן של עשיית סחורה, וכדאשכחן בשביעית ובמכירת מינים טמאים דדוקא כשעושה כן בקבע, אבל באופן עראי שרי, וזה כונת הראשונים הנ"ל, אמנם ביראים שחילק להדיא דליכא טירחא מוכח דלא ס"ל חילוק זה].

ד] ההיתר לשמחת י"ט, והחילוקים בזה.

והנה למעשה בענין צינעא כתב בב"י "דאם ריוח מרובה הוא שרי בצנעא כיון דמידי דרבנן הוא כדאי הם הני רבוותא לסמוך עליהם, ויוציא ממנו לשמחת יום טוב יותר על מה שהיה בדעתו להוציא", וכ"כ ברמ"א "אם מזדמן לו ריוח מרובה במועד, יכול למכור בצינעה; ויוציא לשמחת יום טוב יותר ממה שהיה דעתו להוציא".

והנה היתר זה לעשות מו"מ לצורך שמחת י"ט, כתב השו"ע בס"ד: "אם הוא בענין שאם ימכרנה עתה יהיו לו מעות בריוח ויוציא יותר לשמחת יום טוב, מותר למכור", ויל"ע לפ"ז מ"ט כאן התיר רק בצירוף הא דהוי צינעא ובהפסד גדול.

אלא דכתב שם "שלא נאמרו דברים הללו אלא במי שיש לו מעות מועטים וחס עליהם מלהוציא כל כך לשמחת יום טוב. ואלו היו לו מעות בריוח היה מוציא יותר, אבל מי שיש לו מעות בריוח להוציא לשמחת יום טוב ככל אשר יתאוה, ואין בדעתו להוציא כל כך, לא נתיר לו למכור כדי שיוציא יותר".

וכ"כ בשעה"צ [סק"ן] "אף דזה מותר בסעיף ד' אף בפרהסיא וגם בלא ריוח מרובה, אבל שם אם יש לו מעות בלאו הכי ברוח להוציא לשמחת יום טוב לא מקילינן, כמבואר שם, והכא אפילו בכהאי גוונא מותר".

אמנם דהא גופא צ"ע, מה שייך להתיר בכה"ג שכבר יש לו מעות בריוח להוצאות יו"ט, דהא כל ההיתר שם הוא משום שהריוח גורם בפועל לשמחת י"ט, אבל מי שיש לו כל צרכו נמצא שלא הרוח גרם לשמחת י"ט (ובפרט לדעת הט"ז שם שהעמיד דמיירי באיש עשיר ולכן לא הותר לו).

"סחורה אסורה - משום טירחא וטירדא וימנע משמחת יום טוב", וציין לרא"ש, וכן"ל).

והנה בתוס' [ד"ה פרקמטיא] כתבו להתיר הלואה בריבית, והקשו מהגמ' דרבינא הוה מסיק זווי בבני אקרא דשנואתא, ומשמע דחשיב פרקמטיא ולא שרי אלא משום דבר האבד, ותי' בשם ר"צ דשם היה סחורת יין, (וכ"כ השו"ע "אפילו אם הלואה מעות על מנת שיתנו לו אחר כך יין או סחורה אחרת בפרעון חובו כדי להשתכר, אינו יכול לילך ולתובעם"), ולכא"ו יל"ע מה החילוק לענין הטירחא בין גביית חוב מעות ובין פירעון סחורה שהזמינו.

וצ"ל עפ"י הנתבאר דהטירחא היא טורח של טירדה, א"כ שפיר יש לחלק בין הלואה שאין לו טירדה כ"כ, ובין מו"מ שצריך לדאוג היטב על טיב הסחורה ועל כל חלקי המכירה, ולחשב כל דבר כנגד התשלום וכו', שזה בודאי טירדה מרובה יותר.

ג] ב' הצדדים בדברי הפוסקים.

ולכא"ו דבר זה תלוי בפלוגתת הראשונים, שהנה בב"י הביא מהיראים (סו"ס ד"ש, בשם המרדכי), דדוקא בשוק דאיכא טורח אבל בבית נראה דמותר¹⁷, וכן הביא בשבלי הלקט מהמשך דבריו: "והא דאמר רבא סוף פרק קמא פרקמטיא כל שהוא אסורה - היינו להוליך בשוק דאיכא טירחא, אבל בביתו דליכא טירחא נראה שמותר".

ולכא"ו מדבריהם נראה דענין הטירחא הוא טורח ויגיעה בעניני המו"מ, שזה מצוי בעיקר בשוק, אבל בתוך ביתו ליכא טירחא זו, (ובכללות ענין טירחא מצאנו החילוק דכשעושה בחוץ חשיב יותר טירחא, וכמשנ"ל לעיל בסוגית נשיאת משאוי).

אמנם למעשה הב"י לא נקט כשיטתם (אלא בצירוף כדלהלן), ונראה מזה דעיקר דעתו דגם בצינעא קרוי טורח, וכמשנ"ת, וכן הוא לפי פירוש הראשונים (מאירי ומשמעות הרא"ש) 'פרקמטיא כל דהוא' שבא לרבות אף אופן שאין בו טירחא כ"כ,

ועי' ג"כ בט"ז על דברי השו"ע שאסור לילך ולתבעם, שפי' כונתו דוקא כשצריך לילך ולתובעם בעיר אחרת, או שצריך טרחא ליזל עמהם בדינא ודינא, אבל אם א"צ לתובעם בדין והם בעיר אחת - מותר לתבוע אותם במועד.

אמנם ברע"א הקשה ע"ז מדברי התוס' והרא"ש, שהקשו על ר"ת דמתיר להלוות לנכרי בריבית, דהא לא שרי ר' אשי אלא משום דבתר הכי לא משכח להו, ותיירצו דהתם היה

¹⁷ והביא ג"כ מהרוקח, אבל הוא כתב טעם אחר, וכן בשב"ל בשם ר' נתן "שאפי' בשבת איסור קל הוא ... מפני שדבר סחורה לאו מלאכה היא ובמועד מלאכה הוא שאסור לעשותה אבל דבר סחורה דיבור בעלמא הוא", ומשמע דאזלו כטעם דשמא יכתוב או עובדין דחול.

י"ט יהיה לו כשנאמר לו לקנותם. ולכן מסתבר טפי לומר דיש לו סיבה שמחמתה אינו מוציא לדברים אלו (כגון ששומר הכסף לעסקאות וכדו'), ורק בזכות שיש לו כסף נוסף 'מהצד' מוכן להוציא לדברים אלו.

ענף ב' – מקום הפסד, והיתר להפסד שאינו מצוי

שאינו מצוי - מיקרי שפיר דבר האבד, כגון אם באו שיירות של סוחרים במועד והביאו סחורות הרבה ומוכרין בזול, ולא ימצאו אחר המועד, [או ש-] השיירות קונין עתה הסחורות ביוקר - קונין מהם ומוכרים, דמניעת הרווח הוא הפסד כיון דדבר שאינו מצוי הוא.

וכ"כ הרמב"ם [פ"ז הכ"ב]: "...אם היה דבר האבד שאינו מצוי תמיד לאחר המועד, כגון ספינות או שיירות שבאו, או שהם מבקשים לצאת, ומכרו בזול או לקחו ביוקר, הרי זה מותר לקנות או למכור".

אמנם במ"מ הביא את שיטת הרמב"ן, שהתיר רק למכור סחורה שברשותו, שאם לאחר המועד לא ימכרנה בכ"כ דמים הוי דבה"א, אבל לקנות לא התירו אלא מה שהוא צריך לתשמישו (ואם לא יקנהו מן השיירא ויצטרך לקנות אחר המועד יהא נפסד שלא ימצאהו בערך שמוצאו עכשיו), אבל כדי להרויח ולעשות סחורה בודאי אסור, לפי שהעברת ריוח אינו כדבר האבד.

ושיטה שלישית בזה, היא שיטת ר"ת שהביא המרדכי, שלא התיר לא למכור ולא לקנות, "דלא קרינן דבר האבד אלא זרעים שיבשו ותאנים דמיתלעי ומי שהפך זיתיו שהקין נפחת, אבל מה שלא בא לידו לא מיקרי דבר האבד". והב"י הביא כן ג"כ בשם ריב"א: "דאם זה ענין פרקמטיא מיקרי דבר האבד אם כן כל סחורה הוא כך שלכך הוא רוצה למכור שכך הוא הענין שאם לא ימכור עתה לא יוכל למכור כל כך בטוב והא לא מיקרי דבר האבד דכמו כן לפעמים ימכרנה אח"כ יותר ביוקר" (אמנם מ"מ משמע מדבריו דאם בודאי שלא יוכל להשיג אח"כ בזול כ"כ מותר).

ג] החילוק מיום השוק.

והנה בתו"ד הרא"ש כתב: "...אבל אם יום השוק הוא במועד, ויוכל עתה למכור סחורתו ברויח, ולאחר המועד לא יוכל להרויח כל כך, אבל מן הקרן לא יפסיד - אסור למכור במועד".

והקשה הב"י, דהא הרא"ש סבר דהעברת ריוח הוי כדבר האבד, וא"כ למה לא הותר בכל אופן משום העברת ריוח. ותירץ: "דשאני התם שיום השוק הוא יום אחד בשבוע, וכיון שהוא מצוי בכל שבוע נמצא שאין כאן הפסד, שאם

ואפשר ליישב בדיוק דברי השו"ע "שיש לו מעות ברויח להוציא לשמחת יום טוב ככל אשר יתאוה, ואין בדעתו להוציא כל כך", ולכא' מ"ט אין בדעתו להוציא כ"כ, דאם משום שאינו מרגיש צורך בדברים אלו, א"כ מה שמחת

א] דין הפסד מן הקרן.

בגמ' שם "אמר רבי יוסי בר אבין: ובדבר האבד מותר", וכתבו התוס': "פירוש - בדבר שאם לא ימכרנה עתה שמא לא ימכרנה יפה פעם אחרת ויפסיד מן הקרן, אבל אם לא יפסיד מן הקרן אלא שלא ירויח כל כך - אין זה חשוב דבר האבד"¹⁸.

ובב"י הביא ע"ז מהירושל' "אי ידע דלא מזדבן והוא פוחת מן קרנא מזבן ואי לא לא יזבן", ושם בירושל' נחלקו בזה אמוראים, רבי מונא אמר "אי ידע דלא מיזבן ופחית מן אגרא יזבין, ואי לא לא יזבין, אמר רבי יוסי בר בון: אגרא וקרנא קרן הוא? [אלא] אין ידע דלא מזבין והוא פחית מן קרנא יזבין ואי לא לא יזבין", ופירש הב"י בשם רי"צ גיאות, דר' מונא סבר דמחשבים מן הקרן, ור' יוסי הקשה לו דיש לחשב השכר עם הקרן דעתה החפץ נמכר בסכום כזה, וכך פסק להלכה, אמנם שאר הפוסקים פסקו כר"מ.

ואמנם נתבאר בתוס' [ד"ה ובדבר] דלגבי הקרן הותר אף בספק הפסד, ככל דבה"א שהותר אף בספק, אבל אם לא יפסיד מן הקרן אלא שלא ירויח כל כך - אין זה חשוב דבר האבד ואסור.

ב] היתר שיירא להרא"ש,

והנה ברא"ש הביא ירושל': "הדא שיירתא שרי למיזבן מינה במועד, לא הוה ידע דשיירתא עלתה ומוזלא עבידתא". וכתב ע"ז הרא"ש: "אלמא אעבורי רווחא פסידא הוא. ומשמע מהך ירושלמי דאם נזדמן במועד דבר

¹⁸ והנה בהמשך הגמ' שם איתא: "רבינא הו"ל עיסקא וכו' שהייה לזבניה בתר חולא דמועדא וכו', ופי' הר"ן דשהייה משום שלא היתה פרקמטיא האבודה, (ולפ"ז צ"ע מאי קמ"ל), אבל הר"י מלוניל כתב: "עשה לפניך משורת הדין שהרי מי שיש לו סחורה גדולה כזו אינן נמצאין לו קונים, ועכשיו נזדמנו לו סוחרים שרוצים לקנותה כולה ואם אינו מוכרה עכשו אלא מעט מעט יפסיד הרבה אפילו הכי החמיר על עצמו ולא רצה למוכרה במועד, וכ"כ הנמוק"י ועוד כמה ראשונים. ולפי זה נראה בגמ' שאף שהותר דבר האבד מכל מקום יש מקום להחמיר שלא לעשותו, ואפשר דהגמ' איירי רק במניעת רוח.

ועי' בתשו' הר"י מיגש [קמ"ה] שדן לענין צבור שגדרו עצמם שלא לעסוק בפרקמטיא האבודה, וכתב ע"ז: "ישר חילם בזה ושכר גדול יש להם מהשי"ת, ואין ספק שבעל הגמול יזמין להם משנה הרווח ההוא שהיה אפשר להם להרויח בחולו של מועד, כמנ שאמרנו רבנתינן ז"ל בההוא גברא דהו"ל עיסקא דהו"ל מזדבני בשיתא אלפי דינרי וכו', זה שכרם בעולם הזה נוסף על הטוב הצפון להם לעולם הבא, ע"ש. ומשמע דפי' המעשה על דבה"א כהר"ן.

לקנותו ולכבשו, כ' המ"ב דהוא מהיתר שיירא, ומבו' דאף כשהוא לצרכו, כל שאינו מצוי, שייך ההיתר דשיירא.

ולפ"ז סברת התירוף צ"ל [ראיתי בס' קדושה"מ] דהעברת רווח רגילה לא התירו, דהא גופא מונח באיסור המלאכה דחווה"מ, שתשבות ממלאכה אף שתפסיד רווח, וזהו דוקא ברווח הרגיל, אבל הזדמנות שמגיעה ואינה תדירה, כנגד זה לא נאמר שצריך לשבות, אלא נחשב פסידא.

ד] עשיית שאר מלאכות למו"מ, ודעת השו"ע בזה.

ויש בזה נפ"מ בין התירוצים, לענין אם מותר לעשות שאר מלאכות במקום שהותר מו"מ, דלתי' א' שחשבי' לגבי פרקמטיא דהוי הפסד, א"כ הותר גם שאר מלאכות, אבל לתי' ב' הותר דוקא מו"מ שאין בו מלאכה וטירחא כ"כ.

ובדעת השו"ע מצאנו בזה נידון באחרונים, שהנה לעיל סי' תקל"ג ס"ג כתב השו"ע: "פירות שנתבשלו קצת ונאכלין ע"י הדחק, מותר ללקטן כדי לאכלן .. אבל אסור ללקטם תחלה כדי לכבשם; ואם הוא דבר שאינו נמצא אחר המועד, מותר לקנותו ולכבשו".

וכתב הגר"א, דהשו"ע פסק כאן כתי' קמא של הראב"ד, שהתיר גם מלאכה, ולכן התיר אף לכבוש דחשיב מלאכה. וכ"כ הרעק"א דהכא לקנותן חשיב פרקמטיא ופסק כתי' א', אבל לאידך תירוצא דלא שרי' אלא דרך מקח וממכר דליכא מלאכה וליכא טירחא, א"כ לקנותן ולכובשן אסור דכבישה טירחא גדולה ואינו מותר משום רווחא. (ולפ"ז הקשה הרעק"א למה פסק הטור להקל כתיורין א' דהרא"ש, דהא בכ"מ התירין האחרון הוא העיקר, וכן הר"ן לא העתיק אלא תירוף ב'. וכן הקשה על המג"א שהביא תחלת דברי הר"ן דמלאכה גמורה אסורה ועלה כ' אבל לקנותו מותר, ולכא' להר"ן אסור לקנותן ולכובשן).

ועי' בביה"ל דאפשר ליישב בדוחק דברי השו"ע גם להתי' הב' דאסור מלאכה, דסבר המחבר דמליחה קיל טפי מטעם דמעיקר הדין אין עיבוד באוכלין, וכן משמע בפמ"ג שכתב "ומלאכה דרבנן כובש ומולח דאין עיבוד באוכלין מותר להרויח, ובתנאי שאין בה טורח".

אמנם למעשה כתב המ"ב [בס' תקל"ט סק"ד] דהשו"ע נקט כתי' קמא והתיר גם מלאכה במקום העברת רווח שאינו מצוי, וציין בשעה"צ לסי' תקל"ג ולביה"ל שם.

ה] אם מותר להכניס עצמו למלאכה.

והנה בשו"ע בס"ט כתב: "מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה, דבר האבד הוא; ומותר לקנות ולתקן החביות ולזפותן", והקשה החי"א [כלל קי"ב סק"ד] דהא הוי מלאכה דאסורה משום אעבורי רווחא? ויישב דזה אתי גם כתי'

לא מכרו ביום שוק של שבוע זה ימכרנו ביום שוק של שבוע הבא, ומפני ספק שמא לא ימכרנו כל כך ביוקר לא שרינו ליה למכרו במועד, דהא אפשר שביום שוק הבא ימכרנו גם כן ביוקר".

ולכא'ו קשה דהא כבר נתבאר דגם ספק דבה"א הוי כדבה"א, ומאי שנא האי ספק שלא הותר.

אבל הביאור כדברי התוס', דדוקא באבידת הקרן התירו גם בספק, אבל בהפסד הרווח לא התירו רק בודאי.

ג] ב' טעמים בנמו"י, וכן בראב"ד.

ואמנם קשה ע"ז, מ"ט בודאי הפסד הרווח מותר, הא סו"ס הוי אעבורי רווחא דבכל מקום לא החשיבוהו כפסידא.

אלא כתב הנמוק"י [ו: מדה"ר, הובא בב"י ובמג"א ועוד]: "דאע"ג דבדבר¹⁹ של טורח מקרי הרווחא ואסור, מכל מקום מידי דליכא טירחא כגון מו"מ מקרי דבר האבד, לפי שכל עסקי סחורה הוא שקונה בשעת הזול ומוכר בשעת היוקר".

והנה אף שבלשונו משמע שזהו טעם אחד, מ"מ נראה להדיא דהם ב' טעמים (וכ"כ המחצה"ש), טעם א' לחלק בגדר הטירחא, דטירחא מרובה הותרה רק בדבה"א ממש, וטירחא מועטה הותרה גם במקום הרווחה (ולפי ההגדרה שכתבנו בתחילה, אפשר דהחילוק הוא בין טירחא גופנית ל'טירדה'). וטעם ב' מחלק בגדר הדבה"א, דבפרקמטיא אף חסרון הרווחה חשוב דבה"א, לפי שכל עסקי סחורה הם כך.

וכענין ב' חילוקים אלו נתבאר ברא"ש [סי' כ"ח] בשם הראב"ד, שהקשה בגמ' שם דלא התירו לצוד ולכבוש אלא לצורך המועד [או בהערמה], אע"ג דהוי כעין שיירא שהגיעו הרבה דגים ולא יגיעו אחר המועד.

ותי' הראב"ד בב' אנפי, א' - דשאני מציאה דליכא שום פסידא אלא רווחא בעלמא הוא, אבל פרקמטיא ביטול דידה פסידא הוא (והיינו כטעם ב' בנמו"י), ב' - דע"כ לא שרינו משום רווחא אלא מקח וממכר שהוא דרך כל אדם ולא מקרי מלאכה וגם ליכא טירחא אבל מליחת דגים מיקרי מלאכה ואיכא טירחא לא שרינו לה משום רווחא (והיינו כטעם א').

והנה בפשטות סברא הב' נאמרה דוקא במו"מ, שכל ענינו שקונה בשעת הזול ומוכר בשעת היוקר, א"כ כשמגיע שעת הזול [שאינה מצויה] אם לא יקנה נחשב כמפסיד מעיקר פרנסתו, אבל בקונה לצורך עצמו לא ייחשב פסידא.

אמנם במ"ב נתבאר לא כן, שכ' בסי' תקל"ג ס"ג בהא דשרי השו"ע בדבר שאינו נמצא אחר המועד, דמותר

¹⁹ בנמו"י הגירסא 'בדבר של טורח', אמנם בר"י מלונלי נוסף המילה 'בדבר האבד של טורח', והיינו דהכל מיירי בגדרים של דבה"א, ולא שהותר הרווח לגמרי.

מו"מ, ולפ"ז הקשה [בכלל קי"ב הנ"ל] איך מותר לתקן החבית, דהא הוי מלאכה גמורה, וחידוש דגם לתי' זה דאסר מלאכה, מ"מ מלאכה נלוית שמכניס עצמו לדבה"א, זה הותר בכה"ג.

אמנם המ"ב הלא סבר דהעיקר כתי' קמא דשרי אף מלאכה, ולפ"ז בא לומר להיפך, דכל מה דשרי מלאכה היינו דוקא מלאכה נלוית, אבל מלאכה בתחילה אסורה.

ודו"ק היטב בדברי המ"ב, שלא ציין בשעה"צ דמקור דבריו הוא מהחיי"א, כיון דלא אתי כדבריו, וכן בהעתקת הלשון שינה מלשון החיי"א, שהחיי"א הקשה "אע"ג דתיקון החבית הוא מלאכה גמורה ומלאכה גמורה אסור משום עבורי רווחא", אבל המ"ב כתב רק את המשפט הראשון דהוי מלאכה גמורה, וכתב מיד דכיון דמותר לקנות מותר לתקן, והיינו כנ"ל דלא נאסר כלל מלאכה כשבא אחר שקנה.

אלא דבאמת צריך להבין לפי החיי"א, דאחר שייסד הראב"ד שיש כאן גדר של דבה"א שמועיל רק לגבי מו"מ, א"כ גם מלאכה נלוית צריכה להיאסר.

וראיתי ליישב [בס' קדושת המועד], עפמש"כ הרמ"א [תקמ"ה ו'] דמותר לכתוב שט"ח במועד אם הלוח צריך למעות, ודקדק המג"א דשרי אף אם אינו לווה לצורך המועד, וביאר הפמ"ג דכיון שמחייטן של בנ"א כך הוא ללוות זמ"ז חשיב פסידא, והיינו דאין זה גדר של 'מכניס עצמו לדבה"א' כיון שמחייטן של בנ"א כך הוא, והוא עושה כדרכו של עולם והדבה"א בא מאליו, וממילא ה"ה כאן כשקונה יין כדרך העולם, אין זה חשיב מכניס עצמו לדבה"א.

ענף ג' - האופן שלא הותר דבר שאינו מצוי

ראיה להתיר, ואפילו את"ל דמותר צריך לקנות בצנעא, ומדברי המרדכי (שכתב דאין ביד רבינו תם להתיר, ורשב"ם היה שותק מלומר לא איסור ולא היתר דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין). אמנם אח"כ כתב הב"י, דמדברי הרא"ש מוכח שהתיר בכה"ג, דאף דלאחר המועד ימצא אלא שלא ימצא כל כך בזול כמו שמוצא עתה ואפילו הכי מותר.

ב] קושית הב"י, פסק הרמ"א, ותמיהת הביה"ל.

והנה הטור כשכתב דין זה הוסיף: "אבל יותר מכדי צורך שתייתו (לשנה) לא יקנה", ופי' הב"י, דאם קונה יותר מכדי צורך שתייתו, מוכח שאינו קונה לשתייה אלא לסחורה, ואסור (וכדדייק לשון הרא"ש - "ומותר לקנות לצורך כל השנה").

בתרא דהראב"ד, דכיון דמותר לקנות מותר אח"כ לתקן החביות שלא יופסד, וכ"כ המ"ב [סק"ל] "אף על גב דתיקון החבית הוי מלאכה גמורה, מ"מ כיון דמותר לקנות מותר ג"כ לתקן הכלים הצריכים לזה".

אמנם לכאוי' צ"ב בקושייתם, דלפי מה שנת' דדעת השו"ע כתי' קמא והתיר גם מלאכה, א"כ מאי קשיא להו איך מותר לתקן החביות.

אבל מוכח כאן דגם כשהותר מלאכה, לא מיירי במלאכה שבתחילת הדבר, אלא דוקא מלאכה שהגיעה מחמת המו"מ, והיינו שהותר לו לקנות הדבר אף שהוא מו"מ, ואחר שהדבר אצלו צריך מלאכה לשמרו, ואף דחשיב שהכניס עצמו למלאכת דבה"א, זה הותר מפני אעבורי רווחא, אבל כשעיקר הדבר כרוך במלאכה, לא הותר.

וזה מה שכתבו החיי"א והמ"ב "כיון דמותר לקנות מותר ג"כ לתקן הכלים הצריכים לזה", והיינו דאחר שקנה נמצא שאם לא יתקן יהיה הפסד ושרי.

וד"ז מדויק ג"כ בלשון הראב"ד שדיבר רק לגבי הכבישה שהיא מלאכה הבאה אחר הלקיטה שהותרה, (ומה שהותר צידה – בנמוק"י כתב שמיירי שיבש הנהר וליכא צידה, וגם אי נימא דאיכא צידה, כבר הוכיח מזה הגר"א בס' תקל"ז ס"ח שלא מיירי במלאכה שאין בה טירחא). וכן בביה"ל שם כתב דלפי תי' הא' "אם אין בנמצא לאחר המועד מותר אפילו לקנותו קודם ליקוט וילקוט ויכבוש", ופי' א"כ דהותר רק מלאכה נלוית.

ו] החילוק בין החיי"א והמ"ב.

אמנם בעיון בחיי"א והמ"ב מוכח, דאע"ג דאמרו אותו החילוק, מ"מ חלוקים בשורש הדברים, שהחיי"א העתיק [בכלל ק"ו סק"ו] את דברי המג"א, שפסק כתי' בתרא דהראב"ד דלגבי מלאכה לא חשיב כלל דבה"א אלא לגבי

א] ההיתר בקונה לצורך עצמו, ושיטות האוסרים.

הנה בתוס' שם אחר שחילק בין הפסד הקרן דשרי ובין חסרון רווח דאסור, כתב: "אבל לקנות יין כשר בתוך המועד מותר", והיי' כיון שקונה לצורך עצמו ולא לסחורה. **וכ"כ** הרא"ש [פ"ב ט"ו] "וכן אדם שצריך לקנות יין בבציר לצורך שתיית כל השנה, ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שנמצא במועד - דבר האבד הוא, ומותר לקנות לצורך כל השנה".

ועי' בתוס' שם שהביאו בשם הר"ר יוסף שאסר גם בכה"ג, "דאף על פי שלא ימצא בזול הרי ימצא ביוקר ואין זה דבר האבד". וכן הביא הב"י מדברי הגה"א (שכתב דאין

(וצ"ע בב' התירוצים מלשון השו"ע בס"ה שסתם ולא פירש כהטור, וכן המ"ב עצמו לא הזכיר תנאי זה בס"ה).

ודעה ג' המקילה מכולם, היא דעת הא"ר [וא"ז], שלמד דברי השו"ע והרמ"א כפשטותם, דאף רווח מועט הותר בשיירא, ומה שהמחבר הצריך דוקא לשנה, הוא משום שבאופן כזה שיש הוזהר פעם בשנה, א"כ אין לו הפסד לגבי השנה שאחריה, שיוכל לקנות בשנה הבאה.

ולמעשה, במ"ב הביא דעת החי"א ואח"כ את דעת הב"ח, ובביה"ל סיים שהמיקל כדעת א"ר אין מוחין בידו.

ד' ביאור הגר"א לפי דברי הרמב"ן.

והנה בגר"א על סעיף זה כתב: "מי שצריך יין וכו' - כיון דע"כ קנה לצורך שתייתו הוה כפחית מן קרנא, ובירושלמי הדא שיירתא כו' וכפי' הנ"י בשם הרמב"ן ע"ש".

וכונתו לדברי הרמב"ן שהחמיר בשיירא דלא הותר אלא למכור ולא לקנות, ומ"מ היקל בקניית דבר לצורכו שדעתו לקנותו ונזדמן לו עתה מי שמוכר בזול, שדבר זה הוא ודאי הפסד, (והטעם שמעתי לבאר, דחשבי' שהמעוות שבכיתו כבר מיוחדות לקניית החפץ, ואם יצטרך להוציא עוד מעות הוי פסידא מן קרנא).

וסבר א"כ הגר"א, דאף לפי השו"ע שחלק על הרמב"ן והתיר בעלמא לקנות, מ"מ כאן צריך להגיע להיתר שכתב הרמב"ן דהוי פחית מן קרנא.

ואמנם צריך להבין, מדוע נזדקק הגר"א להיתר שכתב הרמב"ן, ולא תי' כהחי"א דהותר מלאכה נלוית.

אלא הביאור [שמעתי מרי"ב], דהגר"א בא לומר תירוץ נוסף לקושית הביה"ל, וחילק בין השו"ע לרמ"א, דהשו"ע מיירי בספק שמא יתייקר, דזה לא הותר משום אעבורי רווחא, ולכן צריך להגיע לסברת הרמב"ן דהוי דבה"א גמור ושרי אף בספק, ואילו הרמ"א הוסיף דאם יש ודאי הפסד שרי אף סחורה מהטעם הנ"ל.

(ובאמת אף לתירוצי החי"א והב"ח צריך להגיע לרמב"ן, דאחר שביארו דהשו"ע מיירי באופן שאין היתר של שיירא, א"כ קשה מהו ההיתר, וע"כ משום הרמב"ן).

אמנם כתב ע"ז הב"י דדברי הטור אינם מוכרחים, "דיש לדחות ולומר, דכיון דאינו מצוי תדיר הוי כדין השיירות דשרי", והי' שלכן יהיה מותר גם סחורה, כיון דאינו מצוי.

והנה בשו"ע העתיק דברי הטור וכן את התנאי שיותר מכדי שתייתו לא יקנה, ולא שינה כלום, אבל הרמ"א כתב "ואם הוא דבר שאינו מצוי אח"כ להרויח בו, מותר", וציין לב"י.

ולכא' הדברים צ"ב, וכמו שהעיר הביה"ל, דהציור בשו"ע נראה ג"כ כהציור ברמ"א שהדבר אינו מצוי, וא"כ קשה בשו"ע בתרתי, א' מדבריו בס"ה שפסק בדין שיירא להיתר וכאן לא התיר אלא לצורך שתייה, ב' – מדבריו בב"י שכבר עמד בהערה זו, ומ"מ לא שינה בשו"ע.

(ויש לציין דאין זו קושיא על כל הצדדים, דבס"ה נאמר היתר בשיירא לגבי לקנות מהם ולמכור להם, ולמכור להם הוא פשוט יותר להיתר, שגם הרמב"ן שהחמיר בקנייה היקל במכירה, ולגבי זה אין סתירה מס"ט דמיירי בקניה, אבל הסתירה מקניה שהותר בס"ה ונאסרה בס"ט).

ג' התירוצים באחריו, ופולגתתם לדינא.

ונתבארו בביה"ל ג' תירוצים עיקריים באחרונים, החלוקים זה מזה לענין דינא.

דראשית הביא את דברי החי"א, שעמד בהערה זו [בכלל קי"ב ס"ד, ובנשמ"א שם], ותירץ דההיתר בדבר שאינו מצוי הוא דוקא שסחורה זו לא ימצא כלל לאחר המועד להרויח בה (וכעין הסברא שהובא בב"י בשם המהרי"ק דאם לא יקנו עכשיו יהיה פסיק לחיותיהו, וזה כפסידא גמורה), אבל אם ימצא עוד מסחורה זו רק שיהיה יותר ביוקר ולא יכול להרויח בו כל כך, בזה אסור (גם בשיירא).

ודייק כן בדברי הטור, שכתב: "אם באו שיירות והביאו סחורות שאינן מצויין כלל אחר המועד", ומשמע כונתו שהסחורה עצמה אינה מצויה, ולא רק שיתיקר.

וזהו החילוק כאן בין השו"ע לרמ"א, שהש"ע מיירי כשהסחורה תהיה מצויה והרווח לא יהיה מצוי, והרמ"א מיירי שהסחורה עצמה לא תהיה מצויה.

דעה ב' הביא הביה"ל, היא דעת הב"ח שחילק בשיעור הרווח, דבס"ה מיירי דוקא בריוח מרובה שמגיע ע"י השיירא, ועל אופן זה התיר הרמ"א כאן, ואילו המחבר מיירי בריוח מועט.

סיכום ודינים העולים:

א. בטעם איסור פרקמטיא נאמרו ג' טעמים: א' – משום טירחא, וכן נקטו הפוסקים, ב' – שמא יכתוב, ג' – עובדין דחול. וגדר הטירחא נתבאר ברא"ש שהוא טירחא של דקדוק שווי המקח וכו', והיינו טירחת הנפש וטירדה שמונעת משמחת י"ט כמש"כ הרא"ש.

ב. בב"י הביא מהרוקח ויראים שהתירו מו"מ בביתו, וביראים נת' טעם ההיתר משום שאין בזה טירחא, ומשמע לא כמשנ"ת שהטירחא היא 'טירדה' אלא הוי טירחה כפשוטו ולכן רק בחוץ מקפידים עליה, וכן

צ"ל לפי הט"ז שכתב דכל האיסור לתבוע הוא כשצריך לילך לעיר אחרת, או שצריך טרחא ליזל עמהם בדינא ודיינא, אמנם הרעק"א ועו"א הקשו עליו, וכמש"כ בשולחן ע"ש דהאסור הוא במה שנגמר המקח במועד.

ג. בעיקר הדין בצינעא כתב הב"י וכן פסק הרמ"א דיש להתיר ברווח גדול, ובצירוף שיוציא מההוצאות לשמחת י"ט, ואף דנתבאר בס"ד דזה שרי אף בלא צינעא, ביאר המ"ב דשם לא הותר רק כשאין לו כדי צרכו רק ע"י הרווח, אבל כאן מיירי כשיש לו כל צרכו, וריהטת הב"י משמע ד'אין דעתו להוציא' משום שיש לו סיבה לשמור הכסף וכדו', וע"י הרווח יהיה לו אפשרות אמיתית להוציא יותר ממה שחשב.

ד. דבר האבד הותר, והיינו דוקא הפסד הקרן, ובתוס' כתבו דלגבי הקרן הותר אף ספק הפסד, ואמנם לגבי הרווח משמע דלא הותר כלל, אמנם ברא"ש הביא ירושלמי שהתיר בשיירא שהוא דבר שאינו מצוי (ולכן לא התיר ביום השוק המצוי תמיד), ונקט לפ"ז להתיר בין לקנות ובין למכור, אמנם הרמב"ן התיר רק למכור, או לקנות דבר שצריך לתשמישו ועומד לקנותו אח"כ ביוקר, ור"ת וריב"א אסרו בכל אופן.

ה. בטעם שהותר דבר שאינו מצוי אף להרוחה, ביאר הנמו"י בב' אנפי, א' דליכא מלאכה וטירחא, ב' דהוא דרך מו"מ (ונחשב פסידא מעיקר פרנסתו), וב' חילוקים אלו נתבארו ברא"ש בשם הראב"ד בחילוק שבין מציאה למו"מ, תל' א' דמו"מ הוא פסידא משא"כ מציאה, ב' דליכא מלאכה וטירחא. ונפ"מ בין התירוצים האם מותר גם מלאכה.

ו. ולפ"ז כשהתיר השו"ע לכבוש בדבר שאינו מצוי, משמע כתי' א' דשרי גם מלאכה, וכ"כ הגר"א והגר"ז, אמנם במג"א משמע דנקט כתי' ב', ולדרכו דחק הביה"ל כהפמ"ג דשאני כבישה שאינה מלאכה גמורה. ומ"מ לדינא נקט דהשו"ע כתי' א' ושרי גם מלאכה.

ז. בס"ט הקשה המ"ב איך שרי מלאכה לתקן החביות, ותל' דאחר שהותר מו"מ שוב הותר לתקן שלא ייפסד, ומב' דאף שהתיר מלאכה היינו דוקא בנגררת ולא כשעיקר הסחורה כרוך במלאכה. ומקור דבריו הוא מהחיי"א, אמנם החיי"א סבר כתי' ב' של הראב"ד שלא הותר מלאכה, וחידש בזה דגם לתל' זה מותר מלאכה נגררת (שמכניס עצמו לדבה"א).

ח. הגר"א שם ביאר בשו"ע כהרמב"ן, דאע"פ שהחמיר בקניה אף בשיירא, היקל בקונה דבר שדעתו לקנותו לצרכו, דהוי כפחית מן קרנא. והטעם שלא תל' כהמ"ב צ"ל דסבר דתל' א' שייך רק בסחורה ולא בקונה לצרכו, ובדעת המ"ב משמע לפ"ז דשייך גם בקונה לצרכו כיון שהדבר אינו מצוי.

ט. בתוס' והרא"ש התירו לקנות יין בשעת הבציר לצורך כל השנה כיון שלא ימצא כן אח"כ, (ודלא כהר"י ועוד ראשו' שאסרו אף ודאי יתייקר), ומשמע ברא"ש דרק לשנה שרי, וכ"כ הטור, אבל הב"י הקשה למה לא הותר אף לסחורה כמו שיירא. וכן העתיק הרמ"א לדינא דאם הדבר אינו מצוי אח"כ מותר אף לסחורה.

י. אמנם הקשו האחרו' מ"ט השו"ע לא נקט כן, וזה סותר לדבריו בס"ה ובב"י, ותל' החיי"א דהשו"ע בס"ה התיר רק כשהסחורה עצמה אינה מצויה אח"כ, ובזה מיירי הרמ"א, (והש"ע מיירי כשיהיה מצוי אבל יותר יקר), והב"ח תל' דבס"ה מיירי ביוקר גדול וכאן ביוקר מעט, והא"ר היקל דגם כאן שרי אף יוקר מעט, והשו"ע מיירי כשקונה לעצמו.

הלכות מועד עקורות

דניאל בר קטינא אמר רב: לומר שהן עקורות ואין למידות זו מזו.

[א] הפי' הפשוט בהל' מועד עקורות.

הנה בגמ' [יב.] "אמר רב חמא בר גוריא אמר רב הלכות מועד כהלכות כותים בהלכה. למאי הלכתא? אמר רב

מותר לכתחלה". ופי' הנמו"י שבא לומר דאף בהל' מועד יש שמותר לכתחילה ויש שפטור אבל אסור וכו'.

אמנם הריטב"א כתב: "שלא בא להודיענו עיקר הדין, דהא פשיטא, אלא כך רצה לומר - כי יש מהם שדומות זו לזו מאד ו[אעפ"כ] זו מותר לכתחלה וזה פטור אבל אסור, וכעין ההוא מימרא דלעיל".

ולפ"ר צ"ב, דהא לעיל אמר' דהל' מועד אינם כהל' שבת, שבמועד הם עקורות וא"א ללמוד זה מזה. וא"כ מאי קאמר' השתא דהן כן כהל' שבת..

אבל נראה דבאמת אין סתירה בין המימרות, דבתחילה קאמר שהן עקורות וא"א ללמוד מא' לחבירו, אמנם היה מקום לומר שמה שא"א ללמוד היינו כשיש חילוק גדול בין הדברים, אבל בחילוקים קטנים לא מסתבר שרבנן חילקו עד כדי כך, ולכן אמר' דהן כהל' שבת שיש בהם חילוקים דקים, וזה מוסיף שא"א ללמוד גם בכה"ג.

ג] ביאור הגמ' עפ"י דברי הראב"ד.

והנה שם בגמ' הביאה ראייה להא דהל' חוה"מ עקורות, "דאמר שמואל זופתין כוזתא ואין זופתין חביתא. ורב דימי מנהרדעא אמר זופתין חביתא ואין זופתין כוזתא", והיינו מדלא אמר כ"א דמדהא שרי הא נמי שרי.

אמנם לכאן צ"ע בראיה זו, דהא תיכף אמרה הגמ' במאי פליגו "מר חייש לפסידא (ולכן התיר בחביתא שיש בו הפסד יותר), ומר חייש לטירחא (ולכן התיר בכוזתא שיש בו טירחא פחות)", ולפ"ז קשה מה הראיה לכל א' מדלא התיר באידך ש"מ דעקורות. והרי שפיר י"ל דכל חד בשיטתו למד לדברים אחרים. שמי שחייש לטירחא, בודאי יתיר דברים שהם פחות טירחא מכוזתא, ומי שחייש לפסידא יתיר דברים שהם יותר פסידא מחביתא.

ואמנם מצאנו בזה ביאור נוסף בדברי הראב"ד [שהובא ברמב"ן בהל' חוה"מ, ובנמו"י דף א: מדה"ר], שכתב: "דכל ענין זה נמסר לחכמים, והם ראו שלא כל הפנים שוים. אלא לפי אבידתו התירו את טרחו". והיינו שיש כאן ב' משקלים ששקלו רבנן בכל נידון, מחד כמה אבידה ומאידך כמה טירחא, ודוקא משום זה א"א ללמוד מהם למקום אחר.

וכן משמע ברש"י כת"י שכתב: "אין אומרים בהן זו דומה לזו, כגון השקאת בית הבעל והשקאת בית השלחין, ואין אומרים הלא אין טורח להשקות את זה יותר מזה. מה זה מותר אף זה. ולא ידע דמשום פסידא הוא לפיכך אין לך אלא מה שמנו חכמים זו אסורה וזו מותרת".

ופירש"י ד'עקורות' הי' כעקרה שאין ממנה פרי, כך הן א"א ללמוד מהן למקומות אחרים, וכמו הל' כותים שקי"ל היכא דאחזיק - אחזיק. היכא דלא אחזיק - לא אחזיק.

ובפשטות הסברא בזה, דשאני הלכות מועד מהל' שבת וי"ט ודומיהם שיש בהם גדרים ברורים מדאורייתא, ולכן אפשר לדמות דבר לדבר בבנין אב וק"ו וכו', אבל מלאכת חוה"ה שנמסרה לחכמים לפי שיקול דעתם במה שראו לאסור ולהתיר (וכמשנ"ת שגם שיקולים שאינם מחמת המועד), לכן בהם א"א לדמות מילתא למילתא.

וכן מצינו בריב"ש ש' לאסור לתפור בגד לתינוק למילה אף שהיא צורך מצוה, והוסיף דאף על פי שהתירו צרכי רבים אפי' ע"י אומן - "הלכות מועד עקורות הן".

והנה יל"ע דהלא מצאנו בראשונים ובאחרונים שדימו מילתא למילתא בהל' חוה"ט, וצ"ע דהלכות עקורות הן?

וצ"ל עפמ"ש"כ בתרומת הדשן [סימן פ"ז] "דהלכות מועד עקורות הן, ובסברא מועטת מחלקינן ביניהם". ומשמע דסברא מועטת מיהא בעי.

ויש לבאר דיוק הענין ד'עקורות', היינו שאין להם ולד, והיינו שמכח כללי התורה מחדשים דינים נוספים בדרך 'ק"ו' או בנין אב וכדו', או שלמדים עפ"י גדרי התורה במקומות אחרים²⁰, אבל כאן א"א לחדש דינים נוספים ולא ללמוד ממקומות אחרים, אבל מה שדומה לגמרי לדינים הקיימים זה לא נקרא 'ולד' אלא אותו הדבר²¹.

וכן מצאנו בראש"ש [פ"א סי' י"ז] שכתב דאין להתיר תיקון מנעליו הקרועים, דכה"ג לא מקרי דבר האבד אלא כי הני דפרק מי שהפך שיתקלקל עיקר הענין וכו', וסיים דאמרין נמי שם 'הלכות מועד עקורות הן ואין למדות זו מזו'. והיינו שלולי הא דעקורות היינו למדים מתוכן הענין שרבנן התירו פסידא, דבכללי התורה הא נמי קרוי פסידא.

ב] הדימוי להל' שבת.

והנה בהמשך הגמ' איתא: "אמר אביי: נקטינן - הלכות מועד כהלכות שבת, יש מהן פטור אבל אסור, ויש מהן

²⁰ כמו 'לבדוד' שהוא סתימה בין בהל' שבת ועירובין, ובין בהל' טומאה וכו', או 'כדי אכילת פרס' שהוא גדר אכילה בין לאיסורין ובין למצוות וכו', וכן בשאר הכללים.

²¹ אמנם בחו"י משמע שבאמת גם בשאר דרבנן נאמר הגדר כע"ז, שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו, שהביא את מש"כ התוס' דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ואילו בכמה דוכתי אמרו כשל תורה, ובמקו"א מצינו שעשו חיזוק דווקא לשל תורה, אלא ע"כ נאמר דהכל לפי הענין והדבר. והוסיף דכה"ג מצאנו בכמה דברים שכתבו האחרונים שאין למידין מדברי חכמים, ע"ש.

דכל א' מיקל בחד צד, וא"כ ה"ה כאן יש קולא וחומרא לתרוויהו, ואיך פסק כתררוויהו לקולא.

והנה לכאן צ"ע דימוי המג"א והגר"א להתם, דשם הרי מיירי במחלו' א' שממנה יוצאים ב' נפ"מ לקולא ולחומרא. אבל כאן הרי בפשטות הם ב' מחלוקות נפרדות, מחלו' א' בחביתא דמר חייש לטירחא דידה ומר לא חייש, ומחלו' ב' בכזתא, דמר חייש לפסידא דידה ומר לא חייש.

אבל לפ"ד הראב"ד ה"ז מיושב היטב. דבאמת הנידון הוא נידון אחד, שחלקו במשקל זה ששקלו חז"ל הטירחא מול ההפסד, מר סבר שהקפידו יותר על הטירחא לעומת ההפסד, ומר סבר שהקפידו יותר על ההפסד מול הטירחא, וממילא כשאמר שמואל זופתין כזתא דחיישי יותר לטירחא, מונח בזה ממילא דחביתא אין זופתין, וכן להיפך.

ה) התבוננות בדברי הראב"ד.

ואמנם באמת לפי הנ"ל מתעוררת תמיהה גדולה בדברי הראב"ד, שהנה דבריו נאמרו כיישוב לקושיא מריש מכילתין, כמו שהביא הנמו"י את דבריו, שהקשה מהגמ' בדף ב. דתנא דמתני' קסבר דאף במקום פסידא טירחא יתירא לא טרחי', והרי בדף יב. סבר שמואל [והכי ק"ל] דזופתין חביתא אף דהוא טירחא יתירא [ופשיטא ליה דהוא טירחא יותר מהשקאה ממי קילון וכו'], וכן אמרי' התם דהלכה כרי יוסי דזולף וגומר וגף כדרכו משום פסידא, אף שגם בזה יש טירחא יתירא. וע"ז תי' הראב"ד את יסודו, דחכמים שקלו בכל פעם את ההפסד מול הטירחא, וע"כ אין לדמות זה לזה.

והשתא יש להקשות, דלכאן לפי הנתבאר הרי יסוד זה הוא גופא דברי הגמ' 'הלכות מועד עקורות', ומדוע הקשה הראב"ד מגמ' זו וכתב יסוד מדידה. שנראה מזה שאין דבריו מתפרשים ככונת הגמ'. (ובפשטות יותר נקשה - מדוע הקשה מריש מכילתין ולא תירץ דעקורות הן).

ועוד יש להתבונן, דהנה קושיא זו הקשה גם הריטב"א. והוא תירץ מכח זה דיש לחלק בין מחובר לתלוש, והיינו מחובר כזה שלא גדל עדיין ונצרך להשקאה. דבזה אמרי' מי יימר דאתי ולא טרחי' בשבילו.

ועי' בב"י שהקשה ג"כ קושיא זו. וגם הוא תי' דיש לחלק בין מחובר לתלוש, וכונתו לכאן על דרך הריטב"א משום סברא דמי יימר, ומשמע מזה דכן נקטי', ולפ"ז לא נקטי' כלל את סברת הראב"ד, והדק"ל הקושיות הנ"ל.

ולכאן זהו הביאור בגמ' 'עקורות הן', שא"א ללמוד מהן, בשונה מהלכות אחרות שלמדין זו מזו ואף בדרבנן, משום שבדר"כ יש כלל אחד שבו תלוי ההיתר, וממילא אפשר ללמוד ק"ו למקום ששייך בו יותר כלל זה, אבל כאן הרי ישנם ב' כללים נפרדים, וא"כ אף אם מצד טירחא נוכל לעשות ק"ו למקום שיש פחות טירחא, הרי מאידך שמא במקום ההוא אין מספיק פסידא שתתיר את הטירחא, וכן להיפך.

וזהו הסייעתא שהביאה הגמ' משמואל ור' דימי, ששמואל אית ליה טירחא עדיף, ואין הכונה שאין את המשקל של פסידא, אלא שהעדיף את המשקל של טירחא, וא"כ הקשתה דגמי דהיה צריך ללמוד מכזתא לחביתא, דאף שבכזתא יש פחות טירחא, אבל מאידך יש גם פחות פסידא, וא"כ בחביתא שיש יותר פסידא, היה צריך ללמוד להתיר, אלא ע"כ דמשקל זה א"א ללמוד מאי לשני, וכמו שפירשה הגמ' דלחד מ"ד יש משקל יותר בפסידא, ולכן כשיש פסידא קטנה אינו מתיר - אף שבהשוואה לטירחא יוצא שהוא שווה להיתר של פסידא גדולה, וכן להיפך.

ולפ"ז בודאי שזהו דין מיוחד שנאמר בחוה"מ ולא בכל מקום, וכ"מ בריב"ש [סי' רכ"ו] שכתב דאין להתיר מלאכה אומן לצורך מצוה, ואף על פי שהתירו צרכי רבים אפילו ע"י אומן - הלכות מועד עקורות הן, ואין למדין זו מזו.

ועי' בחינוך [שכ"ג] שכתב "וכלל זה יהיה בידך, שהלכות מועד כהלכות שבותי שבת, שאין לך לדמות ולהוציא בהן דבר מדבר, כי פעמים תמצא לרבותינו ז"ל מתירין מלאכה כבדה בענין אחד ופעמים יחמירו על הקלה בענין אחר. ואל תתמה על הדבר, כי התורה לא אסרה ולא התירה בחולו של מועד אלא במה שיסכימו הם".

ד) פסק הרמב"ם וביאור הב"י, וקושית המג"א.

והנה בטור [סי' תקל"ח] כתב "ומותר לזפת בין החביות בין כלים קטנים שהם לשתייה ויש אוסרין בקטנים ומתירין בגדולים. וא"א הרא"ש ז"ל כתב סתם להתיר ולא חילק". וכתב הב"י דהמתיר בשניהם היינו הרמב"ם [בפ"ח הי"ד] שכ' כדברי שניהם להקל. כיון דחוה"מ דרבנן (עע"ש מנין למד כן מדברי הרא"ש). וכן פסק בשו"ע [שם ס"א] "ומזפת החביות, בין קטנות בין גדולות.

אמנם המג"א והגר"א הקשו ע"ז. דבתוס' בביצה יד. כתב (לגבי המחלוקת בטעמא דמלח צריך שינוי ולא תבלין, דאיכא נפ"מ לקולא ולחומרא). דלא אמרי' בשל סופרים הלך אחר המיקל כיון

להפסד וטורחין בו משום כך מותר מן התורה. וזהו מסרן הכתוב לחכמים זופתין כוזא ואין זופתין חביתא, והם הוסיפו לאסור בטריח".

ויש להתבונן, מה נוסף בגדר של הראב"ד על עיקר שמדאורייתא, שהרי גם מדאורייתא נתבאר בדבריו שמשערין ההפסד מול הטורח.

אלא ראיתי לפרש, שהגדר בדאו' הוא באופן שהאדם מוכן לטרוח בעבור דבר זה, ואף שהדבר נחשב בעיניו עדיין כטירחא, מ"מ אם למעשה היה עושה טירחא זו ביום חול (היינו בשביל ז' ימים בלבד, דאל"כ מה הנידון), התירה התורה לעשות כן בחוה"מ. **אמנם** רבנן באו והוסיפו להחמיר, דרך באופן שמחמת מניעת ההפסד אין כלל הרגשת טירחא לאדם, אבל טירחא יתירה שמרגיש טירחא אלא שמוכן לטרוח בעבור זה, לא התירו.

והביא עוד מראבי"ה וריטב"א שפירשו ענין היתר דבר האבד, משום שלולי זה יימנע ממנו שמחת הרגל, ולכן יש כאן צורך לשקול בכל פעם בדעת בנ"א לפי גובה ההפסד ולפי גודל הטירחא.

ולפ"ז כשנחלקו אמוראי אי חיישי' לטירחא או לפסידא, יתפרש מחלוקתם במציאות בדעת בנ"א, וכן משמע בריטב"א שכן: "מי חייש לטירחא - פי' שנראה לו" ¹ בי טרחו מרובה יפסידו מועט". ולפ"ז תרווייהו מודו דזהו המשקל של טירחא כנגד פסידא. ורק נחלקו האם יש כאן טורה מרובה. והביא הרמב"ן ראייה ממ"ד זופתין כוזתא ולא הביתא. שלמד דדבריו נסובין על הדאורייתא.

ולפ"ז נראה ביאור דברי הראב"ד מאירים היטב, דכל קושיתו מתחילתה היתה רק בדרבנן של טירחא יתירה. והקשה מבית השלהין לדף יב. וע"ז תי' החילוק ששקלו רבנן טורח כנגד הפסד, והיינו ששקלו אם נקרא טורח לגבי האדם. אך לא בא הראב"ד לומר דזהו הפשט בגמ' של הלכות מועד עקורות, שגמ' זו הולכת על כמו שנת' ברמב"ן, ושם הביאור כסוף דבריו, וכנ"ל.

אמנם שמעתי לבאר [מהגרד"ק], דהמג"א למד דיש כאן מחלו' יסודית בכל ענין חוה"מ [בגוונא דאינו מלאכה], דמ"ד אחד אזיל בכל ענין בתר הטירחא, שדבר שהוא טירחא אין להתיר גם אם פסידתו מרובה, ואם אין בו טירחא מותר אף בפסידא מועטת, ומ"ד הב' אזיל בכל ענין בתר הפסידא, שאם יש פסידא מתירים אף בטירחא, ואם אין פסידא אוסרים אף בלא טירחא [כ"כ].

והראב"ד חלק בזה, דאין מ"ד שהלך רק בתר טירחא או רק בתר פסידא, אלא הנידון ביניהם הוא במשקל, כמה התירו חכמים וכמה אסרו.

אמנם עי' בביה"ל שכ' דבבגדי ישע תי' קושית המג"א, ותירוצו הוא על דרך הקו' שנתבארה, שכתב: "דהתם מפורש האיסור במתני', ובגמ' פליגי אמוראי מהו סברת המשנה לחלק בין מלח לתבלין, ואי אפשר להקל כדברי שניהם, שהרי הוא נגד המתניתין, ועל שום א' מהן אין לומר הלכה כדברי המיקל, מאחר שכל אחד מהן מיקל בחד צד, משא"כ דלא פליגי אלא בסברא דנפשייהו דמתניתין סתמא קתני להתיר שפיר יוכל לפסוק כדברי שניהם להקל".

וכ"מ בלשון המ"ב שכתב "דבכל אחד יש צד בפני עצמו להקל", ומשמע דבאמת ב' טעמים נפרדים הם.

[ד] דברי הרמב"ן, ובי' הראב"ד לפ"ז.

והנה הרמב"ן [בח' הנדפסים] כתב הכללים בהל' חוה"מ, ולגבי דבר האבד כתב: "בדבר האבד יפה כיוון הראב"ד ז"ל שאמר דשיערו בו טורח כנגד הפסד והפסד כנגד טורח. זהו זופתין חביתא ואין זופתין כוזא", והיינו ר' דימי שהתיר חבית ולא כוזתא. אע"ג דטרחו קטן, משום דשיערו פסידו שהוא ג"ב מועט.

ובסיום הדברים כשעמד הרמב"ן על עיקר מלאכת חוה"מ אם הוא דאורייתא או דרבנן, כתב: שמן התורה הותר בחוה"מ כל מלאכה שהוא לצורך, ובאו חכמים ואסרו בזה מלאכת אומן, וכן בדבר האבד כל שבני אדם חושבין אותו

הכנת מאכלים בהרווחה, ודין הערמה

עֲנֵה א' – הֵיתֵר הַכֶּנֶה בַּהֲרוּחָה

והנה יש לדייק עוד בלשון הגמ', שנקטה "ואם טחן והותר מותר", ולכא' קשה, דהרי מיירי כשעשה לצורך המועד, וא"כ בודאי שיהיה מותר (וכן קשה בגמ' בביצה שנקטה כה"ג "ואם הותר הותר לשבת"). ומשמע מזה דהיה צד לאסור באופן כזה שטחן והותר, אע"פ שעשה לצורך המועד.

ואפ"ל, דכיון שהותר כאן גם באופן שעושה בהרווחה, שכל ההיתר לעשיית המלאכה היה משום מה שמסתמא יאכל מזה, ולכן היה צד שאם הותר אסור, כיון שהדבר מצד עצמו אינו מוכיח אם עושה באמת להרווחה ולצורך המועד, או שעושה בהערמה לאחר המועד, (ואולי משום שעי"ז יעשה רק מה שבאמת חושב שיצטרך).

ובאופ"א שמעתי לבאר [הר"י] דבעשייה להרווחה הצד לאסור הוא רק מצד המלאכה, דהיינו שכונתו היא באמת ל"ט, אבל כיון שיודע שמסתמא לא יהיה שימוש ב"ט, א"כ גוף המלאכה הוי כמלאכה האסורה, ובזה היה צד לומר שאם הותר ג"כ יהיה אסור, שהמלאכה גופא לא הותרה.

ד] הדין בכה"ג ביו"ט.

והנה יש לדעת מה הדין בכה"ג ביו"ט. דהנה גם ב"ט מצאנו לשון כה"ג "מבשל הוא ליו"ט ואם הותר הותר לשבת", ומשמע דגדרם שווה, וכן מפורש לכא' בשיטמ"ק שם שכתב: "מבשל הוא ליום טוב אפילו בשתי קדרות ואין מדקדקין עליו לצמצם, ובלבד שלא יערים", ומשמע דשרי גם ב"ט הערמה כה"ג.

אמנם יש לדחות הראיה, עפ"י מה שנת' לעיל דיש לחלק בין ב' גדרי הרווחה, דישנה הרווחה שמכין מעט יותר מכדי צרכו שישנה אפשרות שיצטרך לזה, וזה אין צד לכא' לאסור (וגם לא הוצרכה הגמ' במו"ק לחדש בזה היתר), אבל ישנה הרווחה שמכין תבשילין מעבר לנצרך לו, והמטרה היא רק משום הצד הרחוק שיצטרך להם, שזה נתחדש בחוה"מ להיתר, אבל צריך ראיה שגם ב"ט מותר כה"ג (דאפי' בחוה"מ אינו פשוט להיתר מדהוצרכה הגמ' ללמד שמותר, א"כ ק"ו ב"ט צריך ראיה להיתרו). **ולפ"ז** אין ראיה מהשטמ"ק שכתב דא"צ לצמצם, דשמא לצמצם א"צ אבל הרווחה גמורה עדיין אסור.

והנה הראוני [הגרד"ק] בדברי הגר"א בהל' חוה"מ [סי' תקל"ג ס"א] שכתב המקור לדין זה שא"צ לצמצם, "מדקאמר ובלבד שלא יערים - דוקא הערמה אסור אבל כל שלא בהערמה שרי, וכמ"ש בפ"ב די"ט י"ז ב' אבל מבשל כו'.

א] דברי הריטב"א והפוסקים דשרי הרווחה גמורה.

בגמ' [יב:] "טוחנין קמח במועד לצורך המועד, ושלא לצורך המועד אסור, ואם טחן והותר הרי זה מותר".

והקשה הריטב"א בסיפא דנקט 'שלא לצורך המועד אסור', למאי אצטרך, הא מרישא שמעינן לה וסברא נמי הוא, ועוד דלצורך המועד שרי' אפי' כמה מלאכות, כמ"ש"כ לגבי מי שאין לו מה יאכל, שקוצר ומעמר וכו'.

ותי' הריטב"א, דהכא שרינן כל צורך המועד אפילו בהרווחה גמורה ולא בצמצום ממש, ולכן הוסיפה הגמ' שלא לצורך המועד אסור, ללמד דרק זה אסור אבל פחות מזה שעושה להרווחה מותר.

וזה החילוק מאין לו מה יאכל דהותר לו כמה מלאכות, שהוא אינו יכול לעשות אלא כדי צרכו בצמצום כל מאי דאפשר, אבל כאן שאין לו לעשות בדבר אלא מלאכה אחת הותר אפי' בהרווחה גמורה.

וכן הביא הב"י בשם פסקי התוס' והמרדכי [ופסק כן בשו"ע], דא"צ לצמצם שלא יטחון יותר מכדי צרכו, אלא כל שאינו עושה בכונה לאחר המועד מותר לטחון ברווח.

ב] ב' גדרים בהרווחה.

ואמנם יש לברר בדיוק לשון הריטב"א, מהו 'הרווחה גמורה', ומה גדר הדבר שהותר.

ואולי יש ללמוד מהא דנפסק בסי' תקכ"ז ס"כ, דמי שלא עירב ע"ת ואין שם אחרים שעירבו, י"א שמותר לאפות בצמצום פת אחד ולבשל קדרה אחת, ופי' המ"ב [סקס"ב] דמותר אפילו פת גדול, וכפי מה שצריך לו למזונותיו לכל השבת, וביאר בשעה"צ דמה שכתבו בצמצום, היינו שלא להרבות במיני לחמים וכן במיני תבשילין, ע"ש, ויש ללמוד מכאן דכאשר התירו אף שלא בצמצום היינו דיכול להרבות במיני תבשילין כפי דרכו.

וזהו החילוק בין 'שלא בצמצום' להרווחה גמורה, דשלא בצמצום היינו כנ"ל שמכין מינים שונים ברווח אבל כולם נועדו לאכילתו, אבל הרווחה גמורה פי' שמכין תבשילין מעבר לנצרך לו, והמטרה היא רק משום הצד הרחוק שיצטרך להם, וזה היה ס"ד לאסור.

ג] עשה והותר.

'שלא לצורך אסור', ובביצה ליכא לשון זו, ולפ"ז יתכן דבי"ט יהיה אסור כה"ג. וצ"ע.

ובלבד כו". וחזי' דלמד הגר"א מקור ההיתר מהלשון 'שלא יערים', ולפ"ז השווה לביצה שגם שם נאמר לשון זו.

ולפ"ז אפשר דבא לחלוק בזה על הריטב"א, שהרי הריטב"א למד דין זה מסיפא דגמ' שנקטה לשון מיותרת

ענף ב' – הערמה שאינה ניכרת

ויקלוט", והטעם גזירה שמא יביא כלי דרך רשות הרבים, ומ"מ אמרי' התם בברי' "נזדמנו לו אורחין מביא כלי אחר וקולט כלי אחר ומצרף". וע"ז נחלקו התנאים, דת"ק אמר אין מערימין בכך (לזמן אורחים שאינן צריכין לאכול ויותרו), ומשום רבי יוסי בר יהודה אמרו מערימין.

ועי' בשיטה לתרי"מ כאן, שהעיר מ"ט לא מייתי סייעתא לברייתא קמייתא דאסר הערמה, מההיא דפ"ב דביצה (שהובא לעיל) דקתני "ובלבד שלא יערים ואם הערים אסור".

ותי' השיטה, "דודאי אין לדמות הערמה דמלאכה דחול המועד להערמה דמלאכה דיי"ט, דגבי י"ט ודאי שייך להחמיר, אבל הא מסתבר ליה לדמויי הערמה דטירחא דשבת, להערמה דמלאכה גמורה דחול המועד".

ג] דעת הרמב"ם להתיר הערמה.

והנה בהלכה למעשה בדין הערמה, לפי מה שדימתה הגמ' לפלוגתא דתנאי בשבת, הרי דיש לפסוק כת"ק דאסור להערים, וכ"כ הב"י דהרי"ף והרא"ש לא הזכירו דין הערמה כלל, ומשמע דס"ל כתנא קמא שלא התיר להערים.

אמנם הרמב"ם [פ"ז ה"ה] התיר הערמה דשכר, "אף על פי שיש לו ישן מערים ושותה מן החדש שאין הערמה זו ניכרת לרואה וכן כל כיוצא בזה", והיינו דכל שאין ניכר שעושה משום הערמה, שיש מקום לפרש דבאמת רוצה שכר חדש, לא אסרו בזה (ולכן כ' המ"ב דגם להרמב"ם אין להתיר כשיש לו שכר חדש לעשות עוד, או כשיש לו קמח לטחון עוד, דבזה גלוי שעושה משום הערמה).

והראב"ד השיג על דבריו: "הא דלא כהלכתא, דר' יוסי ברבי יהודה הוא דאמר הכי, ופליגי רבנן עליה".

ובמ"מ יישב "דרכינו פוסק להקל בשל דבריהם", ומ"מ כתב דבהלכות הרי"צ גיאות פוסק כתנא קמא שאסור להערים, וכן בהלכות [הרי"ף] לא נזכר כלל מדין הערמה. וכן בב"י הביא דעת הרמב"ם, וכתב שדעת יחידאה הוא, ובפוסקים לא הזכירו מזה, ולכן לא פסק כוותיה.

ד] המקור מהגמ' בשבת, ובמה פליגי הסוגיות.

אמנם המג"א [סק"ג] והגר"א [של"ה סק"ה] כתבו, דמקור הרמב"ם הוא מסוגיא ערוכה בשבת [קלט:], דאיתא התם

א] איסור להערים ולהותיר.

ובהמשך הגמ' איתא: "ובלבד שלא יערים", ופי' רש"י "שלא יעשה הרבה, ויאמר לצורך המועד אני עושה, ומתכוין כדי שתשתייר לאחר המועד".

והנה, מאי דלא חשיב כה"ג [כשמערים] מלאכה דאורייתא, אף שעושה מלאכה שיודע שאינה לצורך, הוא משום שיש אפשרות [אמיתית] שישתמש בזה, אלא דמדרבנן אסרוהו משום הערמה.

וכעין דאיתא בביצה יז. "מבשל הוא ליום טוב ואם הותיר הותיר לשבת, ובלבד שלא יערים", ופירש"י "שלא יערים לאחר שבשל לצורך, לומר עוד אני צריך להזמין אורחים, ויבשל תבשילין אחרים, ויותרם לשבת", ומבו' דבעצם מסתמך על האורחים שיבואו, ונראה דזהו עיקר ההיתר מדאו', אלא דמ"מ הוי הערמה, וכדאי' התם דהחמירו בה טפי ממזיד.

ובביאור יותר [מהר' הנ"ל], דכאן בהערמה גם מדרבנן לא אסור משום 'מלאכה אסורה', דכיון שיכול להשתמש (ואולי אף ישתמש בפועל) לא נחשב 'מלאכה אסורה', אלא דאסור משום הכונה, וזה ענין הערמה שעושה מלאכה המותרת בכונת איסור, ומשו"ה אסרוהו.

ועי' במ"ב [סק"ו] שכתב דאם הערים בדיעבד תלוי בפלוגתת הפוסקים בסי' ק"ג, דיש שהתירו כשאוכל קצת מהתבשיל, כיון דהערמה כזו שאוכל מזה במועד קילא, (כיון דהמלאכה שימשה בפועל את המועד), ויש שהחמירו בזה דגם בזה חמיר ממזיד ואסור בדיעבד.

ב] הפלוגתא בהערמה גבי הצלה, והדימוי לחוה"מ.

ובהמשך הגמ' הקשתה בהאי דקתני שלא יערים, "ורמינהו מטילין שכר במועד לצורך המועד ושלא לצורך המועד אסור.. ואף על פי שיש לו ישן מערים ושותה מן החדש", (שיכול לומר לצורך המועד הטילו).

ותירצה הגמ': "תנאי היא, דתנאי אין מערימין בכך, רבי יוסי בר יהודה אומר מערימין". והיינו הפלוג' בשבת קיז: על מאי דאיתא בברייתא: "נשברה לו חבית בראש גגו מביא כלי ומניח תחתיה, ובלבד שלא יביא כלי אחר

ניכרת, אבל בטוחן הרבה שניכר שטוחן לחול, מודה הרמב"ם דאסור. וכן הביא המ"ב מכמה אחרונים.

ולפ"ז צע"ג מדברי הגמ', דמקשי' על מאי דאסרי' הערמה בעושה ומותר, והקשתה ע"ז מדשרו הערמה של שר, וקשה דהרי הערמות חלוקות הם, דהערמה דשכר שרי דוקא בלא מוכחא מילתא, ובעושה ומותר מוכחא מילתא (ולהפמ"ג הנ"ל ניחא, דלסוגיא דידן דסברה מלאכת חוה"מ דאורייתא, אין חילוק בין ניכר ללא ניכר)²⁵.

ועי' בשפ"א שהק' ג"כ מאי מדמי' ההערמות, דהתם מיירי שעושה חדש ושותה ממנו, ונמצא שכל המלאכה לצורך שתי' במועד היא, משא"כ כאן דמערים לעשות יותר מכפי הצורך? ותי' דאין ה"נ גם כאן מיירי רק בגוונא שיש לו ישן ורוצה לעשות שכר חדש ולשתות ממנו, אבל לא בעושה ומותר²⁶, וע"ז פריך שפיר דהערמה כהאי מותרת, ומשני תנאי נינהו, ע"ש.

ולפ"ז מיושב החילוק מצד מוכחא מילתא, שבאמת לא הותר אלא באופן הנ"ל שאין מוכחא מילתא, והיינו משום ששותה מהשכר החדש²⁷.

והטעם דמ"מ קרוי אינו מוכחא מילתא, אע"ג דאינו מוכרח שיודעים שיש לו אחרים, צ"ל דבעי' מ"מ גם מצד האדם עצמו, (ואע"ג שהוא יודע שבאמת רצונו להערים, יל"פ דהכונה מצד מה שחשוב מה דעת הרואים²⁸, ודו"ק).

ו[החילוק בין רש"י לרמב"ן בהבנת הגמ'.

ונראה עוד בזה, עפ"י מה שיש להתבונן בסוגיא דשבת דשכר, שהקשתה הגמ' מר' אשי דתולה רימונים ברישא, ובשיכר לא קי"ל הכי אלא מערים לעשות שכר חדש, ולכא"צ"ב, דהרי בשכר הוא ממש כמו ברימונים, דפירשה

²⁵ והיה אפשר ליישב, דבאמת מה שנקטו הפוסקים לאסור גם להרמב"ם, היינו דוקא כשעושה הרבה מאוד, באופן שניכר לכל שהוא יותר מכדי צרכו, (וכן לשון המ"ב "... אבל לא בטוחן חטים או עושה שכר ומערים לעשות יותר אלאחר יום טוב, שהכל רואין שהוא טוחן הרבה כדרך שהוא טוחן בתנאי"), ואילו הגמ' מיירי כשמוסיף מעט יותר שאינו ניכר.

אמנם לכא"ו זה אינו תואם עם דברי הראשון [שיתבאר להלן] דבטחינה שרינן כל צורך המועד אפילו בהרוחה גמורה ולא בצמצום ממש, וא"כ א"א לומר דהגמ' מיירי במוסיף מעט, דהרי מעט זה נכלל בתוך העשייה בהרוחה שנתבאר כאן להיתר, ורק כשמוסיף הרבה בזה באה הגמ' לאסור, וזה לכא"ו כבר בגדר ניכר.

²⁶ ודייק בן בגמ', דהא מדקתני ברישא "טוחן והותר... קצץ והותר...", מוכח ממילא דלכתחילה אסור לעשות יותר מהצורך, וא"כ בסיפא דכפל ותני 'ובלבד שלא יערים' למה לי? אלא ע"כ הכוונה דביש לו למועד אסור לטוחן ולקצור כד' לאכול מזה.

²⁷ **ועי'** ג"כ במגדל עוז על הרמב"ם שהקשה ג"כ כמה קושיות על הרמב"ם, ותי' כנ"ל דהגמ' דייקה ב'לבד שלא יערים' דקאי גם על שלא עשה יותר מלצורך המועד, ע"ש.

²⁸ וכמו שמשמע בן במהר"ם שיף בביצה יח. לגבי נראה כמתקן, שהאיסור מצד האדם עצמו שיוודע שמי שרואה אותו נראה שמתקן ויבוא למכשול, (ע"ש בביאור הגדפס על הדף).

הדין דאסור לתלות משמרת להניח בה שמרים, משום עובדא דחול, ומ"מ איתא בגמ' דמערים ותולה המשמרת לצורך רימונים (דלאו עובדין דחול נינהו), ואח"כ מסנן בה שמרים (הואיל ונתלית).

ואמר התם ר' אשי עלה "והוא דתלי בה רימונים", ופירש"י "דתלה בה רימונים ברישא, דמוכח מילתא דמעיקרא לאו לשמרים תלייה". והיינו דיש כאן תנאי להיתר הערמה, שיהיה באופן שאינו ניכר, ולכן צריך קודם לתלות רימונים.

ומקשי' עלה בגמ' מסוגיא דידן מדין שכר, דאיתא בברי' דמותר להערים, ותי' הגמ' "התם לא מוכחא מילתא, הכא מוכחא מילתא". ופירש"י דכו"ע לא ידעי שיש לו ישן, אמנם הריטב"א כ' עוד פירוש "כי הרבה בני אדם בוחרים לשתות חדש ואף על פי שיש להם ישן", ולפ"ז גם אם ידעו שיש לו ישן לא אכפ"ל.

והשתא הקושיא היא הפוכה, מהי שיטת החולקים על הרמב"ם וסוברים דאסור להערים, הרי בגמ' בשבת חזי' דנקטה בפשטות כריב"י דמותר להערים.

ועי' בפמ"ג [א"א סק"ג] שכ' דיש כאן מחלו' הסוגיות, דהסוגיא בשבת נקטה דמלאכת חוה"מ בדרבנן, ובדרבנן נקטי' להקל בהערמה כשאנו ניכר²², ולכך מדמי' הערמה דהתם בעובדין דחול להערמה בחוה"מ, דבשניהם מותר אם אינו ניכר, ואילו הסוגיא דידן סברה דמלאכת חוה"מ דאורייתא, ולכך נקטה דתלוי בפלוגתא דתנאי בשבת ומאן דאסר גם בשאינו ניכר אסר²³. והרמב"ם פסק כמאן דאמר חול המועד מדרבנן, ומשום הכי כשאין ניכר שרי²⁴ (ועי' בבית"ל שהביא מהשו"מ שנקט דאף אם נימא דאסור מדאורייתא אפשר ג"כ דע"כ לא אסרו רק בהערמה הניכרת, ודלא כהפמ"ג).

אמנם דעדיין יל"ע בדברי הפמ"ג, דהא הגמ' ד'אין מערימין בכך' מיירי לכ"ע בדרבנן, וא"כ לפי הכלל הנ"ל היה עלינו להקל בדרבנן כריב"י.

ה[הערמה המותרת דוקא כששותה מהחדש.

ובעיקר דברי הרמב"ם יש לעיין טובא, דהנה כתב הפמ"ג דכיון דהיתר הרמב"ם הוא מכח הגמ' שהתירה באינו ניכר, א"כ אין להתיר אלא בשכר חדש וישן שאינו הערמה

²² כעין שמצאנו לגבי מראית העין, שיש קולא בדרבנן שהקלו בזה בכמה מקומות בחדרי חדרים, משא"כ במקום דא"ו אין חילוק בזה.

²³ ומה שדימו לגזירה דרבנן בשבת, מובן לפי מה שביאר השיטה דיש לדמות מלאכה גמורה דחוה"מ לטירחא דשבת, כיון דאף אם חוה"מ דאורייתא מ"מ קיל משבת וי"ט.

²⁴ ולפ"ד הפמ"ג יתכן להוכיח מכאן דהשו"ע החמיר במלאכת חוה"מ שהיא דא"ו, מדלא התיר הערמה בחוה"מ.

ובפשטות נראה שנחלקו כאן רש"י והרמב"ן בהבנת הסלקא דעתין בגמ', שברש"י כתב בתירוץ "לא מוכחא מילתא – דהרואה אומר לצורך המועד הוא, שאין הכל יודעין שיש לו מן הישן", ובפשטות זה מה שנתחדש במסקנה שלא סברי' בהו"א, דבקושיא סברה הגמ' שיודעים שיש לו מן הישן וא"כ מ"מ, ותי' דהחילוק דמשמרת בסתמא לשמרים תולה, משא"כ בשכר לא יודעים שיש לו מן הישן.

אמנם ברמב"ן מבואר דגם בתי' לא הדרי' מסברא זו דיודעים שיש לו, ולכן לא כתב במסקנה דאין מ"מ מצד שאין יודעים משא"כ במשמרת, אלא כתב דשכר רואים דשתי ליה ודי בכך.

ונראה דמבואר כאן יסוד בדברי הרמב"ן, שדעתו היא דגם אם יודעים שיש לו שכר ישן, מ"מ כל שרואים אותו שותה מן החדש אינו חשוב הערמה הניכרת. וזה מה שנתחדש כאן במסקנה, דההו"א היתה שאין שתייתו מהניא כיון שאינה סמוכה, ולכך הפשטות של האנשים שעושה כן לצורך אחר המועד, אבל המסקנה דכיון שכך היא הדרך, א"כ נשאר שאכן סומכים על שתייתו אח"כ דבזה די להוכיח שאינו הערמה.

ענף ג' – הערמה בצידת דגים

[ביצה יא:] "מערים ומלח גרמא גרמא" אפילו ביום טוב כ"ש בחולו של מועד²⁹.

(והנה שם בביצה מירי שמתקן כ"א לאכילה ואח"כ לוקח אחר ומתקנו לאכילה, אבל כאן ילה"ק דאם רוצה את אותו שלוקח עכשיו מדוע מולחו מליחה מרובה. וראיתי בשפ"א שכתב דבהכרח צ"ל דאף המליחה מרובה יש בה צורך למועד, שע"ז אינו צריך לבשלם אח"כ, דכשמוריד המלח מהם הרי הם כמבושלים).

ב] ההיתר דוקא מפני שמחת המועד.

והנה נתבאר כאן בפשטות דהתירו הערמה אף בי"ט וק"ו בחוה"מ, ולכא' קשה מהסוגיא דלעיל דלא שרי' הערמה.

ועי' במג"א [סק"ז] שהקשה מקמח דלא הותר לכו"ע (ולשיטתו שנטה לדעת הרמב"ם בשיכר), ותי', דבקמח אין שייך הערמה, משא"כ בדג שי"ל כל פעם שמא ימצא משובח.

אמנם דכ"ז מיישב רק לדעת הרמב"ם החילוק מקמח, אבל אינו מיישב לשאר הפוסקים המחמירים גם בשיכר. ועוד

הברייטא "מערים ושותה מן החדש", וזה המוכחא מילתא בכאן, דומיא דהנחת רימונים שם.

וכן הק' הרמב"ן שם, ותי' דקושית הגמ' על מאי דאמר ר' אשי דיתלה רימונים ברישא, ולא מהני שתולה שמרים ואח"כ תולה רימונים, דלא אמרי' מוכיח סופו על תחילתו, וע"ז מקשי' ממערים ושותה מן החדש, דאע"פ שמתחלה הוא טורח, הוכיח סופו על תחלתו.

ותי' הגמ' – "התם לאו מוכחא מילתא", וביאר הרמב"ן דמכיון דשתי לבסוף סגי בזה דלא מ"מ דלחול עבדי, (ובר"ן הוסיף: "דהא אי אפשר דשתי מקמי הכי, הילכך לא מוכחא מילתא דלחול קא עבדי, וכי חזו בסוף דשותה מן החדש די בכך להוציא ממראית העין"), אבל הכא מוכחא מילתא דלשמר תלה כיון דתלה בה שמרים תחלה, ומה שתולה בה רימונים לבסוף אמרינן הואיל ועשה בה מלאכתו משתמש הוא לשאר צרכיו.

והנה פירושו דהרמב"ן צ"ע לכא', דמה ההו"א לדמות הוכחת סופו על תחילתו דשכר, להוכחת סופו על תחילתו דתליית שמרים, דהא כאן היה דבר אחר בינתיים, ופשיטא דאינו מגלה על תחילתו.

ובאמת בדברי רש"י נראה דלא נחית לפרש כן, דהא כתב בקושית הגמ' "אלמא בלא שום הוכחה מערים", ומבו' דלא סלקא דעתין שיהיה הוכחה גם לבסוף, ורק בתי' הגמ' חידשה שאין מוכחא מילתא.

א] דברי הגמ', והיתר הראשו' בהערמה.

הנה בגמ' ספ"ק [יא.] הובא מעשה ב'דיתא' שנזדמנו הרבה דגים לנהר, ונאמרו ב' לישנות מה היה המעשה ואיזה היתר אמר להם רבא, בל"ק היה המעשה שצדו הרבה דגים לצורך המועד, ונשתיירו להם לאחמ"כ, והתיר להם רבא למולחם, והקשה לו אביי ממתני' דכבשין המותרים דוקא כשיכול לאכלם במועד, ותי' לו "כיון דמעיקרא אדעתא דאכילה אייתניהו, ואי שביק להו פסדי – כפרקמטיא האבד דמי".

אמנם בל"ב איתא דשרי להו רבא מיצד מיזל אייתויי ומימלח, והקשה לו אביי ממתני' כנ"ל, ותי' לו דהני נמי מיתאכלי אגב איצצא (שרוחצין אותם הרבה פעמים).

וכתבו הר"ן והנמו"י בל"ב, דאף על פי שהביאו רבים יותר ממה שהוצרכו, מ"מ הותר להם, "דאיכא למימר בשעת הבאה ומליחה נעשה לזה איצצא ונאכלהו במועד, ואחר שמלחו יאמר מן האחר עד שיהיו כולם מלוחים, כדאמרינן

²⁹ ולפ"ז תלוי בשיטות לגבי הערמה דגרמא גרמא בי"ט, דהמג"א למד בדעת הרמב"ם והשו"ע [שהעתיקו] שלא התירו אלא בב"א ולא בהערמה, ולפ"ז כתב הפמ"ג דאין מקור להתיר כאן בחוה"מ (ואע"ג דיש מקום לומר דהערמה דחוה"מ קילא מי"ט, עי' בשעה"צ סק"ז דמשמע דאין חילוק ביניהם ע"ש).

אבל בשעת מליחה שכולם לפניו הרי יכול לברור הטובים ולמלחם, ותי' (עפ"י המג"א) "דכיון דמן התורה אין עיבוד באכלין, הקילו לו למולחם כולם, כיון דעל כל פנים לעת עתה אין מבורר לו איזה מהם לבחור כשירצה לסחוט ולאכול". ויש לשאול איזה שמחת י"ט יש כאן.

ואולי י"ל דהכא שרו כבר משום הפסד, מאחר שהותר לו הצידה וצד הרבה, אם עתה לא ימלחם יהיה הפסד (ואע"ג דבגדרי דבה"א אפשר דאינו נחשב להתיר, דא"א להתיר מעיקרא על סמך שיצטרך אח"כ למלאכה בשביל הפסד, לכן כתב דהוא קולא דרבנן קודם שברר).

ג] האם הותר הרבה דגים גם בלא דבר האבד.

והנה מצאנו בזה עוד נידון גדול באחריו, שתחילתו בשו"ע [תקל"ז ס"ח] שכתב "אסור לפתוח מקום לשדה כדי שיכנסו בה מים להשקותה; ואם עושה כדי לצוד דגים כדי לאכלן במועד .. מותר".

ובמג"א הבין דמש"כ השו"ע 'לאכלן במועד' הכונה שאוכל את כולם, והקשה מאי שנא מתקל"ג ס"ד דהתירו לצוד דגים אף כשאוכל רק אחד מהם. ותי' דהכא החמירו משום אוושא מילתא³¹, (ובפשטות אוושא מילתא דכאן היינו הגבלה בהיתר צורך המועד, שלא הותר צורך המועד באופן כזה).

אמנם הגר"א כתב ע"ז דמאי דפשיטא ליה דבעלמא מותר לצוד אף יותר מכדי צרכו, זה אינו, דהרי שם בס"ה נתבאר הדין דדשושות ושאר מלאכות שהותרו בצינעא רק לצורך המועד, ולמד הגר"א בפשטות דגם שאר אדם יש תנאי שרק לצורך המועד, והחילוק בין אומנין לשאר אדם הוא רק בהא דבעו צינעא.

ובאמת י"ל ע"ד לדעת המג"א, דהא בפירוש שנינו שם בס"א דלא הותר אלא הרווחה, אלא יותר מכך אסור.

וצ"ל שלמד המג"א דגם כאן שייך לומר ההיתר דשם משום שמחת י"ט שמא ימצא משובחים יותר, אבל הגר"א סבר דדוקא התם משום דיש גם דבר האבד לכן התירו.

והבי"מ כתב דבב' המקומות התירו רק משום דג אחד, ולכן תמה על המג"א דאין כל קושיא בלשון השו"ע, דמש"כ "כדי לאכלו" היינו לאכול חלקם, ולאפוקי לצוד רק כדי להשאיר הכל לאחר המועד דזה אף לצוד אסור.

קשה דהגמ' הלא דימתה את ההערמה דשיכר להערמה דשבת, וא"כ משמע דשווים הם.

ובאמת, דהתם בביצה בדף יז: איתא במי שאבד עירובו "בלבד שלא יערים", והקשו רש"י ותוס', מאי שנא מהערמה דר' אדא דמלח גרמא גרמא, ותיירצו שניהם, דהתם אין מלאכה ממש (דאין עיבוד באוכלין), אלא טירחא, ובזה התירו הערמה משום שמחת י"ט, דאם נאסור עליו ממנע ולא שחיט. אבל הכא מיירי בבישול דחמור³⁰, וגם אית ליה תקנה ע"י עירוב תבשילין.

(ולכא' אין כונתם דהשמחת י"ט גורם שלא יהיה חשוב מלאכה, דהרי באמת אינו נעשה לצורך י"ט, אלא דהשמחת י"ט הוא סיבה שמחמתה ראו רבנן להתיר ההערמה בכה"ג. ולכן לגבי בישול לא כתב דאינו שמחת י"ט שמכינו לשבת, דיתכן שגם צורך עונג שבת הוא גם סיבה להתיר, ולכן כתב שכאן יש טעם אחר שאפשר מאתמול).

ולפ"ז מוכרח דגם כאן שהתירו לצוד דגים הוא דוקא משום שמחת י"ט, וכן כתב הלבוש "דגבי דגים שיש בהם שמחת יום טוב לא גזרו שלא להערים", וכן במ"ב "שאין כל דג שוה בטעמו ועל כל צידה י"ל שימצא משובחים יותר, והוא כבוד יום טוב". והיינו דאכן יתכן שימצא כדבריו דג יותר גדול שיהיה בזה שמחת יו"ט.

וא"כ, נוכל לחלק בין הערמה דדגים להערמה דשכר עפ"י חילוק זה, שבדגים יש שמחת יו"ט ואילו בשכר שבאמת השכר הישן יותר משובח, ואין כאן שמחת יו"ט, ע"כ לא התירו הערמה.

ואלא דקשה לשי' הרמב"ם דהתירו הערמה, באופן שאינו ניכר, מ"ט התירו כשאין בזה צורך שמחת יו"ט, (ובאמת בפמ"ג כתב דהרמב"ם לא הצריך שמחת י"ט, אלא סבר דהקלו בכל הערמה באיסור דרבנן כשאין מוכחא מילתא).

וישו"ר בריטב"א שכתב: "ונראין דברים שלא נחלקו אלא בהערמה זו שהיא בענין אוכל נפש וצורך אוכל נפש, דאיכא הרווחה בענין המועד ורבוי השמחה הוא, אבל במילי דעלמא כולי עלמא מודו שאין מערימין", ונראה כונתו, דעצם זה שיש לו הרבה אוכל ושתיה, זה בעצמו גורם ריבוי שמחה (ודו"ק מזה גם לענין הרווחה שהותרה לעיל, דיתכן לפ"ז דגם אם ודאי שלא יאכל, עצם זה שיש לו ריבוי אוכל גורם שמחה).

ובדעת האוסרין הערמה בשכר צ"ל, שחילקו בין דגים שיש בזה ריבוי אכילה בפועל, לשכר וכו' שיש בזה רק שמחה מצד ההרווחה כנ"ל.

ועדיין יש להעיר בדברי השעה"צ [סק"ל] שהקשה עוד, דסברא שמא ימצא משובחים יותר שייכת דוקא בצידה,

³¹ הנה מה דחשיב כה"ג תוספת מלאכות, אע"ג דפעולה הראשונה היתה בהיתר, ומה שניצודים אח"כ עוד דגים הוא גרמא בעלמא, אמנם זהו דוקא בצידה שנאסר בה גם גרמא מה"ת, דכל פורש מצודה הוא בדרך גרמא ואעפ"כ חייב דמ"מ אסרה תורה.

³⁰ אף דאינו דאורייתא דאיכא הואיל, אבל מ"מ הוי מלאכה שעיקרה דאורייתא ולכן הוא יותר חמור.

עֲנֵךְ ד' – עֲשִׂית מַלְאָכִית כְּשֶׁאֲפֹשֶׁר בְּאֹפֶן אֲחֵר

[א] הדיוק מרב דאין מצריכין ללוות.

הנה ישנו עוד נידון מעין הנידונים הנ"ל, והוא במלאכות שבעצמותן נצרכות לעשותן במועד, אבל אפשר לו באופן אחר, כגון שאפשר לו לקנות או ללוות מאחרים, האם נצרך לעשות כן בכדי למנוע המלאכות.

דהנה איתא בברייתא [יב:] "... מחובר לקרקע אפילו כולו אבוד אסור, ואם אין לו מה יאכל קוצר ומעמר וכו'", ואח"כ איתא מעשה ברב דחצדו ליה חצדא בחוה"מ, והקפיד עליה שמואל, אע"ג דמפרשי דרב אין לו מה יאכל הוה, מ"מ מתרצי [לחד לישנא] אדם חשוב שאני.

והקשה הריטב"א - וכי משום דהוא אדם חשוב ימות ברעב? ות' "שהיה לו ללוות מאחרים, דהא מסתמא משכח", ודייק מזה הב"י דלשאר אינשי כה"ג מותר אפי' כשיש להם ממי ללוות, וביאר בזה את פסק הרמב"ם (פ"ז ה"י) דהיכא דאין לו מה יאכל אף על פי שמוצא בשוק לקנות אין מצריכין אותו ליקח מן השוק, אלא קוצר ומעמר וכו' בעצמו.

[ב] ביאור ההיתר דא"צ ללוות או לקנות.

ואמנם יש לדעת מ"ט התירו לו ולא הצריכוהו לעשות בעצמו, דהא בכל היכא דאפשר למעבד בהיתרא או באיסורא, אין מתירין לעשות בדרך איסור.

ובביה"ל [בס' תקמ"ב] הביא מדברי השאילתות [פר' ברכה] שכתב "דכיון דבעי למיזף עציבא ליה דעתיה ולא מצי מקיים ושמחת בחגך", וביאר הביה"ל "מפני ששמחת האדם הוא שנהגה משל עצמו (כמש"כ רוצה אדם בקב שלו) ולא מתבואת אחרים" (ולכן כתב דאם מיירי בגוונא דע"כ יאכל תבואה של אחרים, אפשר דע"י הלוואה בעלמא לא אמרינן דעציבא דעתיה).

ועוד טעם איתא בפסקי ריא"ז "שהפסד הוא לו להניח שלו ויבא לקנות מן השוק", וצ"ל משום דבאופן הרגיל כשעושה בעצמו משלם פחות מאשר אם קונה בשוק, ולא הצריכוהו להפסיד ע"ז. ולפי טעם זה יוצא, דאם המחיר כשעושה בעצמו שווה למחיר כשקונה בשוק, שיש לו לקנות בשוק.

ובאמת דתרתני טעמי איתנייהו, דהא טעמא דהשאילתות איצטריך להא דאין חייב ללוות, וטעמא דהריא"ז הוא להא דאין חייב לקנות.

ומלבד זאת נראה דאין כאן כלל דוקא מחמת סיבה מסוימת אין צריך ללוות או לקנות, אלא העיקר כמש"כ

הרמב"ם "אין מצריכין אותו", אלא דלבאר הסיבה מ"ט לא חשיב כאפשר לו ללוות או לקנות, ביארו השאילתות והריא"ז מה הסיבה שנקרא אי אפשר, ולמעשה בכל מקרה צריך לדון אם יש סיבה אמיתית או לא.

ויש לדמות להא דכתב הרא"ש לגבי רכיבה במועד, דלא הותר לתקן צרכי רכיבה אלא למי שאינו רגיל לילך ברגליו, אבל אם רגיל לילך אסור, והיינו דאע"פ שרכיבתו היא לצורך המועד, מ"מ כיון שלאותו הצורך אפשר להגיע גם בדרך היתר, ואין לו סיבה אמיתית למה לא לעשות כן, ממילא לא הותר לו מלאכה.

[ג] החילוק בהערמה בין ב' מינים לאותו המין.

ונראה עוד בהקדם החילוק שנתבאר בסוגיית הערמה, דהביא המ"ב שיטת הרמב"ם שהתיר הערמה בעושה שיכר חדש ויש לו ישן, ומפני שאינו ניכר (וכמשנ"ת לעיל), אמנם הביא מהאחרונים שמודה הרמב"ם בטוחן חטים או עושה שכר ומערים לעשות יותר אלאחר המועד, דזה ניכר, שהרי הכל רואין שהוא טוחן הרבה כדרך שהוא טוחן בחול, ושאינו בעושה חדש, שאין הכל יודעים שיש לו ישן.

ובשעה"צ [סק"ג] הוסיף עוד, דכשהיה לו קמח ומערים לטוחן קמח אחר, אפשר דאסור אף לדעת הרמב"ם, דמה לי קמח זה או קמח אחר.

והקשו בביהמ"ד [וכן הק' בהל' חג בחג], דאחר שנתבאר לגבי שכר דאם אין יודעים שיש לו ישן מותר, א"כ אותו סברא שייכא גם בקמח דאם אין יודעים שיש לו קמח ישן יהיה מותר.

אמנם לכאו' נראה דכונת השעה"צ לסברא אחרת לאסור, (שלא בא השעה"צ לומר ציור נוסף לאותה ההלכה שכתב במ"ב), דהדין שבמ"ב כשעושה הרבה אסור הוא מצד שניכר, אבל כאן האיסור הוא מצד דלא נאמר כלל היתר הערמה.

והיינו, דכל ההיתר הוא כשיש ב' סיבות למעשה, א' דאיסור וא' דהיתר, ועיקר כונתו לאופן האיסור, והותר משום שאפשר לפרשו גם על אופן ההיתר, אמנם כשיש לו אותו המין בדיוק, אין כאן בכלל ב' סיבות למעשה, דדוקא בב' מינים ישנו נידון את מי להעדיף, ושייך לומר סברות לכאן ולכאן, אבל במין אחד אין כלל נידון, שיכול להגיע לאותו הדבר בדיוק בב' אפשרויות, וחייב להעדיף את הדרך שאין בה איסור.

ובזה מבואר ג"כ מש"כ המ"ב אח"כ [בסק"י] דאם יש לו פת נקיה מותר לאפות פת הדראה אף לפי השו"ע, עי' בשעה"צ

אבל כשיש לשכנו אין צריך למצוא סיבה מדוע לא מלוה ממנו, העיקר שאין כאן סיבה חיובית לאחר המועד.

אמנם להנ"ל יש לדחות, דכיון שיש לו אפשרות להשיג את אותו המין ממש, א"כ גם כאן נאמר הסברא שהוא אותו התוצאה עם ב' דרכים להגיע אליה, ומה שהוא אצל שכנו ולא אצלו אינו סיבה, כדחזי' לגבי אין לו מה יאכל דאם יכול להשיג משכנו חשיב כיש לו, לולי הסברות שנתבארו להתיר.

[בסקט"ו] המקור והסברא, ולכא' יש לשאול מאי שנא פת נקיה והדראה משכר חדש וישן דבזה לא מודה השו"ע, אבל להנ"ל מבואר, דהוי דרגה נוספת של ב' מינים, שיש שכר חדש וישן שבזה החשיב הרמב"ם כב' מינים והשו"ע פליג עליו דדומה למין אחד, ויש פת נקיה והדראה שהם ב' מינים לגמרי, ובזה מודה השו"ע.

ובזה נדחה מה ששמעתי לומר, דאם יכול ללוות משכנו ואינו רוצה יש להתיר, דדוקא כשיש לו שכר ישן אסר השו"ע משום שהסיבה האמיתית היא לצורך אחר המועד,

סיכום ודינים העולים:

א. בריטב"א הוכיח מלשון הגמ' דשרי הכנת מאכלים בהרווחה גמורה, (משא"כ באין לו מה יאכל שהתירו כמה מלאכות, אבל לא הותר בהרווחה אלא כדי צרכו), ויש לדמות הדבר לדברי המ"ב בהל' ע"ת, ד'צמצום' היינו שלא להרבות במיני לחמים ותבשילין, ומינה ד'שלא בצמצום' היינו דיכול להרבות במיני תבשילין כפי דרכו, ואילו 'הרווחה גמורה' פ' שמכין תבשילין מעבר לנצרך לו, והמטרה היא רק משום הצד הרחוק שיצטרכו להם.

ב. לגבי י"ט, בלשון הגמ' בביצה משמע דשרי ג"כ בהרווחה, וכמש"כ השטמ"ק שם, וכן מוכח בגר"א שציין המקור להרווחה במועד מלשון הגמ', וכתב דהוא כהגמ' בביצה, ומוכח שדימה שניהם להדדי. אמנם דבריו הם שלא כהריטב"א שלמד דין זה מסיפא דגמ' וזה לא נמצא בביצה.

ג. בגמ' תלו דין הערמה בפלוגתא דתנאי בשבת לכאן, ומשמע דיש לאסור כיון דהלכה כת"ק, וכן משמע ברי"ף ורא"ש וכן כתב הראב"ד, אמנם הרמב"ם היקל כשאינו ניכר, וכתב המ"מ דפוסק להקל בשל דבריהם. אמנם המג"א והמ"מ הראו מקורו מהסוגיא דמשמרת שחילקו בין ההערמות, דאם לא מוכחא מילתא שרי. וכתב הפמ"ג דנחלקו הסוגיות דמו"ק ודשבת אי מלאכת חוה"מ דאורייתא או דרבנן, והרמב"ם פסק כסוגיא דהתם. ולכן כ' השפ"א דגם הרמב"ם לא התיר אלא כשיש לו ישן ורוצה לעשות שכר חדש ולשתות ממנו, אבל לא בעושה ומותיר.

ד. בגמ' נת' בל"ב דשרי אביי לצוד ע"מ למלוח כיון שראוי במועד ע"י איצצא, וכתבו הר"ן והנמו"י דשרי ע"י הערמה, וכתב המג"א דחלוק מקמח שלא התירו, דהכל אותו הדבר משא"כ בדגים שיל' שמא ימצא משובח, וצ"ל עדיין שעיקר הסיבה להתיר היא משום שמחת י"ט, שיש צד שימצא דגים משובחים, ולפ"ז צ"ל גם בדעת הרמב"ם שהתיר בשיכר, כמש"כ הריטב"א שאיכא שמחה בריבוי השתיה ברווח.

ה. בשו"ע כתב בפותח מים לשדהו לצורך דגים, שהותר אם אוכלם במועד, והבין המג"א דשרי רק כשאוכל כולם, וחילק מהיתר הערמה בדגים הנמצאים, דכאן אושא מילתא, אמנם הגר"א כתב דלעולם בעי' רק מה שצורך המועד, ורק בדגים הנמצאים התירו משום שיש הפסד, (אמנם המג"א סבר דיש להתיר כאן משום שמחת י"ט), והבי"מ כתב להיפך דלעולם מותר משום דג אחד לצוד הרבה.

מכוון מלאכתו

ויתכן לפ"ז שאף אם בסוף לא עשה המלאכה, מ"מ עצם זה שדחה עשייתה למועד הוא איסור לעצמו (ולק' ית' כן בדברי הט"ז והלבוש).

וכן משמע בדברי החינוך [שכ"ג] "ואסרו לכל אדם שלא יכוין מלאכתו במועד, כלומר שיניח מלאכתו לדעת קודם המועד בענין שיעשה אותה במועד מפני שהוא פנוי, כי לא לעסוק במלאכה הוקבעו ימי חולו של מועד כי אם לשמוח לפני ה' וכו' ע"ש.

והיינו, דאדם כזה שמשאיר את המלאכה לחוה"מ, הופך את כל הימים של חוה"מ לימי פנאי שעושים בהם מלאכות, ומבטל את כל מטרת הימים לשמוח לפני ה'. (ועי' במהרי"ל שכתב "לא יכוין מלאכתו במועד .. דהא מה דארז"ל המבזה המועדים אין לנו חלק לעוה"ב, ר"ל חש"מ", ונראה מוכח כנ"ל, דבזה שמכוון הוא מבזה את המועד והופכו ליום מלאכה).

ג] שי' הרמב"ם והריטב"א דתנתי איתנייהו.

והנה ברמב"ם בהלכות כתב את הדין שאם כיוון ב"ד מאבדין ממנו, ואח"כ כתב את הדין שאין קונסין בנו – "ואם כיון מלאכתו ומת אין קונסין בנו אחרי ואין מאבדין אותה ממנו, ואין מונעין את הבן מלעשות אותה מלאכה במועד כדי שלא תאבד", ולכא' משמע מזה שהדין קנס נאמר גם על מניעת עשיית המלאכה, דלכן היה צד שבנו ג"כ יקנסו בזה.

וכ"מ בריטב"א שכתב: "כלומר, שלא נניח לעשות מלאכה, ואם עשה מפקירין אותה ממנו", ומשמע דתנתי איתנייהו, גם קנס שלא לעשות המלאכה, וגם קנס שאם עשה מפקירין ממנו.

וצ"ע לכא' מהיכן ילפי' תרי מילי במשנה, דאם כונת המשנה לחלק של איסור העשייה, מנלן ילפי' דמאבדין ממנו, ואם הכונה למאבדין מנין ילפי' דאסור לעשות.

ועי' לעיל שהבאנו מהשפ"א שהרמב"ם דייק במשנה דכל ההיתר בדבה"א הוא משום שלא כיוון, וא"כ את"ש דאיכא במתני' תרי בבי, רישא קאמר שאם כיון לא יעשה, וסיפא קאמר שאם עשה מפקירין.

וכן ביאר בחזון יחזקאל [א, ז], דלהרמב"ם הא דכיון מלאכתו למועד אסור לעשותה, אינו משום קנס אלא שלא הותר דבה"א כזה, ודייק כן במשנה "דבר האבוד במועד", ומאי קמ"ל בזה, וכי אם האבידה היא לאחר המועד אסור? אע"כ דהכונה שהאבידה הגיעה במועד, אבל אם הגיעה קודם והוא דחאה למועד, אין זה בכלל 'דבר האבד במועד'.

א] פי' א' דקנסו לאבד אם עשה.

במשנה [יב:] "מכניס אדם פירותיו מפני הגנבים ... ובלבד שלא יכוין את מלאכתו במועד". ופירש"י: "שיש לו פנאי בשאר ימות השנה והוא משהה למועד", וכן בנמוק"י: "כגון שהיה אפשר לו לבצור ענבים קודם המועד ולא בצרן והניחן עד חול המועד שהוא בטל ממלאכה".

ובהמשך המשנה: "וכולן אם כווננו מלאכתן במועד יאבדו". ופירש"י: "שאסור ליהנות מהן", וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ: "מאבדין לו כל אותו הממון ועושין אותו הפקר"³², וכן בהלכות: "המכוין מלאכתו והניחה למועד ועשה במועד בית דין מאבדין אותה ומפקירין אותה לכל",

וביאר השפ"א, דהרמב"ם לא רצה לפרש 'יאבדו' שמשאירין אותו אבוד ואין מתירין לו לעשותה, דזה משמע כבר ברישא, שכתוב "מכניס.. ובלבד שלא יכוין", ומבו' דכל ההיתר דדבה"א הוא כשאינו מכון.

ב] פי' ב' דקנסו שלא יעשה המלאכה.

אמנם ברש"י בבכורות [לד] פי', שקנסוהו חכמים שלא יעשה המלאכה במועד, ולפי זה מתפרש "יאבדו" - מאליהם, על ידי שלא יעשה המלאכה במועד. אבל אם לא נאבדה המלאכה, יכול לעשותה אחר המועד. וכ"פ הרמ"ך [הל' יו"ט ז ד, הובא במ"מ שם] בשם הגאונים, שבית דין מונעים ממנו מלעשות המלאכה לעולם, והרי היא אובדת מאליה, וכ"כ הריא"ז.

וכן מוכח בתוס' על דברי הגמ' בהמשך "את"ל צרם אוזן בכור.. התם דעבד איסורא, אבל הכא לא עבד איסורא, ולפנינו הגירסא "איסורא דאורייתא", אבל כתב התוס' דא"צ לגרוס כן, דבכוון מלאכתו לא עשה איסורא כלל, אלא שרוצה לעשות איסור וקנסוהו שלא יעשה. וכ"ה בנמו"י "מהו שיקנסו בנו. פי' להניח כך המלאכה כדי שתאבד".

ויש לעיין לפ"ז בהערת השפ"א, מה נוסף לדבריהם בסיפא דמתני' מרישא דקתני 'בלבד שלא כיון מלאכתו למועד', דמשמע שאם כיון לא הותר לו.

וצריך לפרש, דמש"כ 'בלבד שלא יכוון מלאכתו במועד' אינו תנאי שרק באופן זה מותר דבה"א, אלא נאמר כאיסורא, שאסור לעשות דבר זה לכוון המלאכה למועד,

³² ומ"מ עי' במ"ב דאם לא זכה בה אדם ונשאר עד לאחר המועד מותר להתעסק בה.

אמנם הקשה עליו הב"י, איך כתב דאם הוא דאורייתא יש להחמיר ולקנוס בנו, והא בהדיא פשטין (בכורות לד:): דגם לגבי צורם אוזן בכור לא קנסו בנו אחריו, אע"פ שהוא דאורייתא.

וכתב ע"ז הט"ז, דמוכרחים ליישב דברי הרי"ו דלא לישווייה טועה בתלמוד ערוך. וע"כ פ"י דס"ל למפרשים שמביא ר"י, דמדלא מבעיא ליה בכון מלאכתו במועד לדבר שאינו אבוד ועשה אותה מלאכה, ש"מ דבזה פשוט לקנוס גם בנו, וכן ת"י הדרישה [הובא בא"ר].

אמנם הקשה עליהם הביה"ל, דהוא דוחק גדול לחשוב המחשבה והמעשה לתרי ענינים.

ונראה דלפי הביאור דלעיל ניחא היטב, דהכיוון מלאכה הוא איסור בפ"ע, ולא תנאי בהיתר מלאכה, וממילא גם בכיון מלאכתו לדבר האסור שייך לומר כן, דזה שכיוון המלאכה הוא איסור לעצמו.

ולכשתמצי לומר, יש כאן תירוץ נוסף לקושיתנו על הרמב"ם מהיכן למד ב' קנסות, דהא נתבאר כאן בט"ז דאם כיון מלאכתו לדבה"א, אף אם גם עשה הדבה"א קרוי חדא לריעותא, והיינו שהריעותא היא מה שכיוון, ועל זה קנסוהו רבנן להפסיד המלאכה, (אבל מה שעשה המלאכה אינו סיבה לקנס, דסו"ס עשה מלאכה המותרת).

ונמצא שכלול בזה תרתי, א' אם לא עשה להפסיד ולא לעשות, וב' אם עשה להפסיד ולהפקירה, והוא כלול בקנס הראשון. ורק בכיון ועשה שלא לצורך המועד, בזה יש תרתי לריעותא, שהעשייה אסורה בפני עצמה ולא רק בגלל שכיוון. ודו"ק בכ"ז.

ו' ב' הגדרות ב'מכון למועד'.

וע"ש בביה"ל במוסגר שהקשה עוד, דבשלמא בדבר האבד שייך לומר כיוון מלאכה במועד דהיה יודע שתפסיד אם לא יעשנה במועד והיה אפשר לעשותה קודם מועד ואפ"ה לא עשה והמתין לעשותה במועד, משא"כ בדבר שאינו אבד איזו כונה שייך בזה לומר שכיוון לעשותה במועד כיון שלא תפסיד אם לא יעשנה ואם עשה הוא דעשה רעה וחדא ריעותא הוא דהוי?

אמנם נראה דגם זה מיושב לפי הנת', דגדר האיסור מכון הוא להפוך את המועד ליום מלאכה, וא"כ בכל מלאכה שבאה לידו והיה יכול לעשותה מקודם, אלא שדחאה למועד שיהיה פנוי, בזה כבר קרוי מכון.

ואמנם הביה"ל הבין לא כן, אלא מכון הוא דוקא כשיש לכונתו משמעות שגורם בזה את ההיתר של דבה"א, אבל

(ואפשר לתלות המחלו' בזה בנידון של חוה"מ אי דאורייתא או דרבנן, שהנה הנמו"י פ"י "יאבדו - קנס מדרבנן הוא, דמדאורי' אפילו איסורא ליכא, דדבר האבד הוא", וברור בדבריו דמלאכת חוה"מ דאורייתא [דאל"ה מה נשתנה דבה"א], וע"ז בא לומר דדבה"א התמעט מכלל המלאכות, שאין בו כלל שם מלאכה מדאורייתא, ובשביל לאסרו נצרך קנס דרבנן. אבל להרמב"ם לשיטתו שמלאכת חוה"מ דרבנן, וא"כ מה שהתירו דבה"א הוא משום שחסו על ממונן של ישראל, וממילא מובן מאליהם דכל זה כשהפסידא מגיעה מחמת המועד, אבל אם הפסידא היתה כבר קודם והוא שמר למועד, א"כ בזה לא חסו על ממונו).

אמנם לכאן' ברמב"ם משמע דהא דלא יעשה הוא ג"כ בתורת קנס, שהרי כתב בסוף ההלכה את הדין שלא קנסו בנו, וכלל שם ב' החלקים, א' - שאין מאבדין אותה ממנו, וב' שאין מונעין את הבן מלעשות אותה מלאכה במועד, כדי שלא תאבד. והרי אם הדין של כיון מלאכתו לא יעשה הוא מדינא ולא שייך לקנס, א"כ הבעיא בגמ' מי קנסו בנו שהיא בעיא רק לגבי הקנס, קאי רק על מי שעשה כבר, אבל אם לא עשה הוא פשוט שבנו יכול לעשותה.

וצ"ל לפי מה שביאר המ"ב [בשם הלב"ש] בדברי השו"ע שכתב בצד האיסור כהרמב"ם שאם עשה ב"ד מאבדין ממנו, ובצד ההיתר לבנו כתב דאם לא עשה בנו יכול לעשות המלאכה, וביאר דבכל צד אשמעי' רבותא, דלגבי ידידיה הרבותא שמאבדין ממנו, (דלא מיבעי אם עדיין לא עשה המלאכה אין הב"ד מניחין אותו לעשות המלאכה אף על פי שהוא דבר האבד ויאבד הדבר ההוא מעצמו, אלא אפילו עבר ועשה ב"ד מאבדין הדבר), וגבי מת הרבותא דאפילו עדיין לא עשאה ב"ד מתירין לבנו לעשות המלאכה כיון שהוא דבר האבד.

וא"כ מובן דהמשנה מתפרשת על החלק שאם עשה מאבדין, ולמד הרמב"ם מק"ו דבדאי אם לא עשה אין מניחין אותו מלעשות.

[ה' ביאור הט"ז בדעת רי"ו.]

והנה בנמו"י כתב [וכן ברי"ו בשם מפרשים], דהא דלא קנסו בנו אחריו דוקא בדבר האבד, אבל בדבר שאינו אבד אם עשאו בחול המועד מאבדין אותו ממנו, ואפילו מת קונסין בנו אחריו. וכתב ע"ז הרי"ו "כי זהו למאן דסבר דאיסור מלאכה בחול המועד דאורייתא, ולפיכך בדבר שאינו אבד קונסין בנו אחריו כדאמרינן גבי כהן שצרם אוזן בכור וקנסו בנו אחריו מאחר שהוא איסור מדאורייתא".

כשהמלאכה שעושה אינה מלאכה שהיתה לפניו מקודם המועד לעשות, אלא שעתה מתחדש הדבר שצריך לעשותה, אף שאסור לעשותה, לפי שיכול להמתין לעשותה אחר המועד, עכ"ז אם עשאה לא יהיה לו דין מכוין מלאכתו במועד, לענין הקנס שנפקיר הדבר ההוא, והשע"ת פקפק בזה, ולפי הנ"ל תלוי בצדדים הנ"ל מהו הקנס במכוון.

ולכא'ו בפשוטו כן המשמעות בדברי ר' נטרונאי גאון שהובא בפוסקים ונפסק ברמ"א, שכתב דאם א"א לקנסו להפסיד המלאכה, כגון שהוא חייט או סופר, קונסים אותו בממונו, והנה חייט או סופר אינו משמע דה"א, וע"כ דזה ג"כ נחשב כיוון מלאכה, כדכתב הלבוש "כגון חייט או אורג או סופר שמלאכת אחרים בידו, וכוונה ועשאה במועד", היינו דמה שכיון בדעתו לעשות במועד חשיב כיון מלאכה.

ענף ב' – הדין בשוכח

והנה יש כאן קושיא מדברי הנמוק"י עצמו [בדף ב. מדה"ר], על המשנה "זרעים שלא שתו מלפני המועד לא ישקם במועד", דרש"י פי' הטעם דרק אם שתו מתירין, משום דרק בכה"ג הוי פסידא, אבל הנמוק"י פי' שגם אם היה בהם הפסד אסור אם לא שתו, "כיון שכבר הגיע ההפסד להם מערב מועד, ואין מותר אלא דבר האבד במועד". והביא כן ג"כ בשם הראב"ד "שאם אירע אונס בהם לפני המועד שלא יכול להשקותם שמותר להשקותם במועד, ואיננו אסור אלא כששכח להשקותם או שנתעצל בהם".

ובפשטות דברי הראב"ד משמע, דמיירי באונס דמיקרי פסידא, ואעפ"כ אסר בשוכח ונתעצל, דלא מיקרי אונס, וזה לכא'ו דלא כמש"כ הנמוק"י לעיל.

ואמנם המג"א [ר"ס תקל"ח] למד בראב"ד דמיירי דוקא באופן של הרווחה, ולפ"ז אתא הראב"ד למימר קולא דאם ה' אונס אפי' הרווחה שרי במועד (וזה הוסיף הנמו"י על פירושו במשנה דזרעים שלא שתו אסור בכל אופן, אבל הראב"ד היקל כשהיה מחמת אונס), אבל כששכח או נתעצל אסור הרווחה.

וצ"ל דהכריחו למג"א, דלפי פירוש הנמו"י יוצא דמש"כ 'זרעים שלא שתו' היינו שלא כיוון מלאכתם לפנ"כ, וזה קשה דמכוון מלאכתו אסור בכל המלאכות, ומ"ט ראתה המשנה להדגיש דוקא כאן. וע"כ דמיירי בהרווחה, ולכן הותר כל שהיה באונס גמור.

אם גם אחרי המחשבה כשהגיע המועד אינו דבה"א, א"כ אין משמעות לכונה.

ונפ"מ בזה למש"כ המ"ב [סק"ח] דאם עשה דבר שאינו אבוד, קנסי' ליה ומאבדין הימנו, וכתב בשעה"צ שכן פשוט בפוסקים, וכוונתו בודאי לנידון שדנו הפוסקים הנ"ל אם קנסו בנו ומוכח מזה שאותו ודאי קנסו.

וכ"ז לפי הבנת הביה"ל, שהנידון של הפוסקים הוא בכל עושה מלאכה האסורה במועד (דהא א"א להחשיב כזה דבר למכוון), אבל לפי הט"ז שהנידון הוא רק באופן של מכוון מלאכתו, א"כ אין לנו ראיה שקנסי' לעושה מלאכה באופן שלא כיוון.

ושוב מצאתי בשע"ת בשם ברכ"י, שכתב דמאבדין היינו דוקא בדבר שאם היה רוצה לעשותו קודם המועד כבר היה יכול, וידע שהיה מוכרח לעשות, וכיון שיודע הוא שמוכרח במעשיו לעשותם, ולא רצה לעשותם קודם המועד, והניח לעשותם במועד, אז קנסוהו, שלא יהא חוטא נשכר. אבל

א] קולת הנמו"י לגבי שוכח ונתעצל.

והנה בנמוק"י [בדף ו: מדה"ר] כתב: "יש שכתב, דדוקא מכיוון מלאכתו הוא דקנסו, אבל שוהה או מתעצל וכ"ש אנוס אין קונסין אותו".

ובב"י [ס"ס תקל"ח] הביאו, והביא כן גם בשם פסקי התוס', גבי אם היה כתלו גוהה לרשות הרבים סותרו ובונהו מפני הסכנה "...אם נתעצל שהיה סבור להמתין - לא מיקרי כיוון מלאכתו".

וכ"פ בשו"ע [ר"ס תקל"ח] "מי שהפך את זיתיו או שהיה יינו בבור, ואירע אונס או ששכח או נתעצל שהיה סבור שהיה יכול לשהות לאחר הרגל ולא עשה קודם הרגל", וכתב הגר"א דמקורו מדאמר' ובלבד שלא יכוין כו' דאינו אסור אלא כיון במזיד³³.

והדברים מבוארים לפי הנ"ל דעיקר הקנס מגיע על הכיוון מלאכה ולא על מה שעשה בפועל, וממילא קנסו רק כשכיוון מלאכה במזיד, אבל אם בשעת כיוון המלאכה שהה או נתעצל לא קנסו.

ב] דברי הנמוק"י בשם הראב"ד.

³³ ולכא'ו ראיה לזה מהגזירה שגזרו על גילוח וכיבוס, דבלא הגזירה היה מותר לגלח, ולא מסתבר דמיירי דוקא באונסין בשיעור שלא הותר, אלא מסתבר להעמיד באופן של שוכח ומתעצל, ובה מוכח שהיו מתירין לו אילולי הגזירה.

ג] 'דבר האבד במועד'.

אמנם צ"ע מריהטת הנמו"י דנראה שבא לומר המשך לפירושו במשנה דמיירי דוקא בהפסד.

ובמאירי ג"כ מוכח דלא כהמג"א, שכתב: "יש שפירש זרעים שהגיע עונת השקאתם קודם המועד ולא שתו, וכבר התחילה פסידא בהם ולא חס בחול על פסידתם אלא שהניחם שלא באונס אין משקין אותן במועד", ומבו' דלא כהמג"א, שפי' דדברי הראב"ד הם המשך מפ' הנמו"י, ומיירי בפסידא.

אלא דלפ"ז הדרא הקושיא, מ"ט הדגישה המשנה כאן את הדין שלא יכון מלאכתו.

ובאמת בעיון בדברי המאירי שם משמע שאין זה הדין הרגיל של מכון מלאכתו, שמתחילה כתב די"מ הטעם מפני שנראה כמכין מלאכתו במועד, ואח"כ כתב את פי' הראב"ד הנ"ל שאם לא חס בחול על פסידתם לא התירו, ונראה שהוא מגדר אחר.

ובאמת גם בלשון הנמו"י מבואר דאין זה הדין הרגיל של מכון, שכתב דהאיסור משום שהגיע ההפסד מלפני המועד, 'ואין מותר אלא דבר האבד במועד', ומשמע שאין זה דין מכון מלאכתו הרגיל.

והביאור לכאן, דדבה"א דמיירי במשנה, היינו שהגיע האבידה במועד, אלא שיכל למנוע מקודם, וע"ז כתב הנמו"י שאין זה אסור מדינא אלא מקנסא, וכמו שביאר שמדאורייתא לא חשוב מלאכה כלל. ולכן בזה היקל הנמו"י שהיקל בשוכה או נתעצל, דבכה"ג לא קנסוהו.

אבל בזרעים מיירי בדבר שהפסידא בפועל התחילה מקודם לכן, וזה באמת אינו מוגדר דבר האבד, שגדר דבר האבד היינו שאבוד 'במועד', ולא כשהתחיל אבידתו קודם המועד, ובזה אסר הראב"ד בשוכה, דלמעשה אין כאן ההיתר³⁴.

ד] דברי המג"א דשוכה כפושע, ובירור מקורו.

והנה לעיל בסי' תקכ"ז כתב המג"א [בסק"ו] דהא דקאמר השו"ע דשוכה הוי כאונס ויוצא בעירוב גדול העיר, היינו דוקא כששוכה מחמת אונס, אבל שכח מחמת עצלותו שלא היה חרד על דבר ה' נקרא פושע לענין ממון, וק"ו לאיסור.

והנה המג"א ציין ליש"ש, ובפשטות כונתו ליש"ש בב"ק [פ"ב סי' ל"ה] על הגמ' שם [כו:]: "הייתה לו אבן מונחת

³⁴ ועי' בס' חוהמ"כ בהערה שבעמ' פ"ב, שהביא דברי החת"ס שהראב"ד מחמיר בשכחה ועצלות, והקשה עליהם דהראב"ד בא להקל ולא להחמיר, אמנם באמת לק"מ, דאמנם הוי קולא גדולה לגבי זרעים שלא שתו, אבל שמעי' מכאן חומרא גדולה בכל מכון מלאכתו, מהא שלמד הנמו"י דהאיסור במשנה הוי משום מכון מלאכתו, ואין בזה היתר בשוכה או נתעצל.

בחקיו, ולא הכיר בה, ועמד, ונפלה מחיקו על האדם. לעניין נזק חייב, דמרבין שוגג כמזיד כו', ולעניין ארבע דברים פטור – וה"ט דאינו מתכון.

וכתב היש"ש: "נראה מהאי סוגיא, דמי ששיער בדעתו שעוד היום גדול. והתחיל בעסק אחר, בסמך דעתו שלא יעבור היום. ופנה היום, דלא מקרי מזיד לענין שלא יכול להתפלל שתיים, אלא אונס הוא, או שוגג. מדפטרין נתכון לזרוק ב' זרק ד'. או נתכון לד' זרק ח'".

ויל"ע מהיכן למד המג"א ביש"ש שהחמיר בשוכה, דאדרבה עיקר דבריו הם לימוד לקולא, דכמו שכאן חשוב שאינו פושע, כך ה"ה בתפילה.

וצ"ל שלמד כן מהמשך דברי היש"ש, שהקשה מאי שנא ממי שהדליק אש בתוך ביתו, דמחויב לשלם בכל מה שתוכל האש להגיע. ותי' דהתם מפני שהיה לו לשער שמא יצא האש למרחוק כפי הראוי, והוה קרוב למזיד. אבל כאן שנתכון לזרוק שתיים דוקא, ולא ד', א"כ מוכרח שהיה טועה בשכלו ששיעור יריית החץ לא יגיע יותר מב' אמות, ומה שמגיע יותר הוא לו בשוגג ובאונס. וממילא ה"ה לעניין תפילה, שאם שיער בלבו שעוד היום גדול, הוי כשוגג או כאונס. אם לא שלא חשב כלל בדעתו, והולך לעסקיו. שאזי הוא פושע.

ומשמע דבא היש"ש לחלק בין מקום שהיה לו לחשוש מראש, וכמו אש, דא"א לשער מראש, ובין מקום שיכל לסמוך ע"ע, וכמו נתכון לזרוק ב' ששיער כך וטעה בהשערה.

ה] דברי היש"ש בביצה דאינו חרד לדבר ה' הוי פושע.
אמנם עדיין צ"ע מנין למד המג"א דכל שוכה מחמת עצלות קרוי פושע, דכאן לא שמעי' אלא באופן שא"א לשער כמו אש, אבל מי שסמך ע"ע שיספיק להתפלל ושכח, מנין דהוי ג"כ פושע.

ובאמת דלשון זו שכתב המג"א 'שלא היה חרד לדבר ה'', מקורה ברש"י בביצה שם, שכתב במעשה דההוא סמיא דבשנה ראשונה אמר לו סמוך אידי, ובשנה הב' אמר לו 'פושע את, לכו"ע שרי לדידך אסור', וכתב רש"י "שאין דעתי על המזידין והפושעים שאינם חרדים לדברי חכמים", ומפורש א"כ ברש"י שמי שאינו חרד מיקרי פושע, וכמו שמבואר בגמ' עצמה.

(ואמנם אין הכרח גמור בדברי רש"י לפירוש זה, דבדברי רש"י יש מפרשים [הגר"א] 'שאין דעתי על הפושעים' אבל אם יהיה דעתו עליו יועיל, דכ"כ הרשב"א בתשובה, אלא דהיש"ש הוא שדחה פשט זה ברש"י, ומב' טענות: א' כיון דערוב תבשילין הוא תקנת חכמים, וכי תקנו חכמים, חוטאים

ופושעים, ב' מאחר ששמואל לא היה דעתו על הפושעים ולא רצה לתקן אותה, אנו נתקן אותה, ולשיטתו יוצא שיש ראייה מרש"י).

ושוב מצאתי לשון זו מפורשת ביש"ש שם, שכתב וז"ל: **"והיכא שאין מניח, ובא לסמוך על אחר, והוא אחד מן היודעים בהל' י"ט, שצריכין לערב ע"ת בכל עי"ט, ועבר אדבריהם ולא הניח, אין לך פושע גדול ממנו ... אבל השוכח לעולם פושע הוא, ופשיעה קרוב למזיד, ואם שוכח נקרא פושע לתשלומין, אפי' גבי שט"ח, כ"ש שהוא פושע בדת אלקינו, שהיה לו להיות חרד בדבר אלקינו, ועל כן אין לו לסמוך על אחר".** (..וע"כ בההוא סמיה, כשראה שאף בזימנא ב' שוכח, ראה בו שעצל היה בדת אלקינו, ונקרא פושע, שוב אין לו לסמוך על אחרים).

ונראה דזהו כונתו של המג"א כשציין ליש"ש, שאין הכונה ליש"ש הנ"ל בב"ק, אלא ליש"ש בביצה שכתב ענין זה שאם לא היה ירא וחרד נחשב פושע.

ה' אוקימתא דהחת"ס בשוכח דהשו"ע.

ולפ"ז יל"ע במש"כ השו"ע כאן דשוכח או מתעצל הוי כאונס דלא קנסוהו, דלכא"ו יש לחלק לפי היש"ש, דאם היה לו להכין מלפני המועד ולא היה חרד להכין, שיהיה נחשב פושע.

ונראה לחלק, דכל מה שכתב היש"ש דאם אינו חרד לדבר ה' הוי כפושע, זהו דוקא כשיש מצוה המוטלת עליו לעשותה, והוא דוחה אותה ואינו מזדרז לקיימה, וכמו בע"ת שהיא מצוה המחייבת על כ"א, וכן תפילה שמחוייב להתפלל מיד כשיכול, ואם דוחה הוי פשיעה. אמנם הכנת הדברים האבודים לפני המועד שלא יגיע לכך במועד, אינו מצוה המוטלת, אלא רק שלא התירו אם מכון, וממילא כשהוא מתעצל ושוכח לא שייך לקראו 'אינו חרד לדבר ה'.

וישו"מ כע"ז בחת"ס [חו"מ תשו' מ"ב] שהאריך בסוגיא זו, וכתב: **"..דודאי שכחה אונס הוא כדברי הרמ"ה גבי אבן ששכח ע"ג חיקו, אבל כל היכי שיש מצוה בזריזות כגון תפלה, א"כ כשמתעצל וסומך עצמו על הזמן האחרון - שלא ברשות הוא עושה זאת וממילא אם נאנס בשכחה אח"כ ה"ל פושע".**

ובתחילה פ'י החת"ס גם בנידו"ד, שכל הנידון רק באופן שטעה באומדנא, שסבר שהזיתים לא יפסידו ויהיה להם כח לעמוד עד אחר המועד (כמש"כ הירושל', הביאו הרא"ש), וה"ל כמי שאמד עצמו לזרוק ב' זרק ד', וה"נ משו"ה נתעצל שטעה באומדנא. אבל אה"נ אי הוה ברי ליה שלא יעמד עד אחר המועד ונתעצל לומר עדיין יש לי זמן לגמרם קודם מועד ואח"כ שכחם, אפשר דהוה כמו מתכוון מלאכתו במועד, וכתב דבהכי יש להעמיד דברי הראב"ד שהביא נימוקי יוסף דמחמיר בשכחה ועצלות, אמר עדיין יש לי פנאי קודם י"ט ובסוף שכח משו"ה מחמיר

אלא דבסיום דבריו כתב "אם לא נאמר שאין מצוה בזריזות כלל, ואפי' לכתחלה יכול להמתין עד סוף הזמן", והיינו דאי נימא הכי א"כ גם באופן שסבר יש לו זמן ג"כ הוי אונס. ע"ש.

(אמנם באמת מלשון השו"ע משמע כמש"כ בתחילה, שכתב השו"ע "שוכח או נתעצל שהיה סבור שהיה יכול לשהות לאחר הרגל, ומשמע דדוקא משום שהיה סבור כן וסמך ע"ע שיזכור, אמנם ע"י בלבוש שכתב 'שוכח או נתעצל או שהיה סבור וכו', ולדבריו אין ראייה).

סיכום ודינים העולים:

א. במשנה א' דאסור לכון למועד ואם כיון יאבדו, ופ'י רש"י ופיה"מ דהכונה אם עשה המלאכה במועד מאבדין אותה הימנו, וההכרח מדקתני דאסור לכון, ומשמע תנאה דאם כיון אסור לעשות המלאכה.

ב. אמנם ברש"י בבכורות ובתוס' ועו"ר פ'י שמאבדין היינו שלא יעשה המלאכה וממילא תאבד, ולפ"ז לא יכון' אינו תנאה אלא איסורא, וכמש"כ החינוך שלא הוקבעו ימי המועד למלאכה אלא לשמחה, ולכן אסור לכון מלאכתו לימי המועד שהוא פנוי.

ג. ברמב"ם משמע דתרתני איתנייהו, ולהשפ"א והחזו"י למד כן מרישא דמתני' דהוא דינא ולא קנסא, דכל ההיתר של דבה"א הוא בלא כיוון, אמנם מהמשך הרמב"ם משמע דהוא ג"כ מקנסא (ולכן גם בבנו צריכים להגיע לחידוש שלא קנסו בנו), וצ"ל דהפירוש במשנה הוא דמאבדין אם עשה, ואנן ילפ' מק"ו שאם עוד לא עשה שאין מניחין אותו לעשות אע"פ שנאבד.

ד. בנמו"י ורי"ו כתבו דבמלאכה שאינה אבודה, אם כיון ומת קונסים בנו אחריו, ונתבאר בדברי רי"ו דתליא אי מלאכת חוה"מ דאורייתא, ותמה הב"י דהלא בצרם אוזן בכור נת' דגם אם דא' לא קנסו בנו. ות' הט"ז דהכא איכא תרתי לריעותא, א' שכיון מלאכתו וב' שעשה במועד שלא לצורך, ומבו' מדבריו

כמשנ"ת לעיל דאיכא איסורא על הכיוון לבד, וזהו עיקר האיסור (ולכן במכון ועשה עיקר הקנס הוא על זה שכיוון, ובזה תירוץ נוסף לדברי הרמב"ם).

ה. כ' בנמו"י דאם שהה או נתעצל אין קונסין אותו, וכ"פ השו"ע, ומובן לפי שיטתו דהקנס הוא על מה שכיון מלאכתו, ודוקא כשהיה במזיד.

ו. לגבי זרעים שלא שתו ב' הנמו"י דלא הקלו משום דאינו אבידה שבאה במועד, והביא מהראב"ד שלא הקלו בשוכח או מתעצל אלא באונס גמור, (ואמנם המג"א למד דמיירי בהרווחה, אמנם במאירי מוכח לא כן). והחילוק נתבאר בלשון המאירי והנמו"י, דזרעים שלא שתו גרע ממכון מלאכתו, כיון דהתחיל הפסידא בפועל מקודם, ואינו דבה"א 'במועד', אבל מכון מלאכתו מיירי בדבר שהפסידא הגיעה במועד, אלא שיכל למנעה מקודם, ובזה הקלו בשוכח.

ז. לגבי עירוב תבשילין כ' המג"א דשכח מחמת עצלות נקרא פושע, ונתבאר דמקורו מהיש"ש בביצה במעשה דההוא סמיא דא"ל בפעם ב' פושע את, והיינו משום שלא היה חרד לדברי חכמים.

ח. ולפ"ז מש"כ השו"ע דשוכח או נתעצל הוי כאנוס, ול"א דהיה לו להיות חרד, צריך לחלק דדוקא במצוה המחוייבת עליו אמרי' כן דאם נתעצל הוי כפושע. וכ"מ בחת"ס שחילק כן דאם יש מצוה בזריזות ולא נזדרז הוי כפושע, ורצה לפרש דברי השו"ע דוקא כשטעה באומדנא, אבל אח"כ כתב דאפשר שאין מצוה בזריזות קודם המועד. ומלשון השו"ע משמע כצד קמא.

אין לו מה יאכל

ענף א' – ההיתר במתני'

לעצמו או לאחרים בחנם, אבל בשכר אסור, ומשמע דבאופן שנוטל שכר נאסרה עצם המלאכה ולא רק נטילת השכר. והביאור דהשכר הופך את המלאכה ממלאכת צורך המועד למלאכה של מסחר.

ולפ"ז מבואר החידוש במכירה לצורך המוכר, דבתחילה לא נתבאר אלא מכירה 'לצורך המועד' היינו כשהקונה צריך לדברים אלו במועד, שבזה אינו נחשב כלל כעשיית סחורה אלא שמספק צרכי המועד, ואח"כ קאמר דמותר גם 'לצורך המוכר שאין לו מה יאכל', והיינו שהמכירה עצמה אינה מעשה של צורך המועד, אלא רק גורמת לספק צרכי המועד, והו"א שאין זה יכול לגרום היתר.

ב] החידוש דא"צ למכור.

והנה היתר מלאכה לפועל שאין לו מה יאכל, מצאנו בג' מקומות במכילתין, הא' במשנה הנ"ל, הב' במשנה לק' יח: "אין כותבין שטרי חוב במועד ואם אינו מאמינו או שאין לו מה יאכל הרי זה יכתוב", ופירש"י [ע"פ הגמ' בדף יג, וכמשי"ת בענף ב'] דקאי אסופר, והיינו שאם יש סופר שאין לו מה לאכול, אע"פ שללוה יש מה לאכול, מ"מ

א] מדוע אינו בכלל צורך המועד.

במשנה בדף יג. "אין לוקחין בתים עבדים ובהמה אלא לצורך המועד, או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל", ופי' הנמוק"י "לצורך המועד - בית לדור, עבדים לשמשו, בהמה לשחיטה וכו', או לצורך המוכר - אם המוכר צריך לו מעות, אף על פי שאין ללוקח צורך בו".

והנה יש לדעת מה החידוש בזה שמותר לצורך המוכר שאין לו מה יאכל, דלכאנ' זהו נמי חשוב צורך המועד (וכדדחי' בגמ' שאין להביא ראיה ממתני' לפועל שאין לו מה יאכל, דדלמא פרושי קא מפרש 'לצורך המועד - כגון שאין לו למוכר מה יאכל').

ובפשטות יש לבאר, דאפשר לקראו 'צורך המועד', דוקא כשהמלאכה עצמה היא המביאה את צורך המועד, אבל כשהמלאכה מביאה רק את הדמים והדמים מביאים את צרכי המועד, בזה לולי חידוש המשנה לא היינו מחשיבים כצרכי המועד, (ובדומה למה שמצאנו לגבי אוכל נפש, דהותר מלאכת אומן אפי' למכשירי אוכל"נ, אבל רק מכשירים המביאים את האוכל"נ עצמו, אבל מה שמביא את המכשירים לא הותר, כמש"כ המג"א ר"ס תקמ"א לגבי רשתות, דלא מיקרי מכשירין כיון דאין זה המכשיר הדבר לאכילה).

וביתר ביאור, דהנה בסי' תקמ"ב ס"א כתבו הטור והש"ע "אפילו מלאכות המותרות אינם מותרות לעשותן אלא

ובפשוטו משמע דה"ה בכל האופנים שהותרו לצורך פועל שאלמ"י, שנאמר בזה תנאי שלא יערים בזה.

אמנם זה צ"ע, דהערמה בכל מקום פירושה שאין לו היתר לדבר, והוא יוצר סיבת היתר שאיננה אמיתית, כגון שמבשל למחר ואומר שרוצה להיום, או מעלה בהמה ואומר שרוצה לשחטה, וכו', אבל כאן סיבת ההיתר שמצד הפועל כבר קיימת, וא"כ מה בכך שאצלו אין את ההיתר.

ובאמת יש להתבונן שהמ"ב לא כתב דבר זה במקומו בסי' תקמ"ב, אלא רק בסי' תקל"ט, וגם בזה לא כתב את זה על עיקר דין השו"ע שמותר לצורך המוכר שאלמ"י, אלא כתב רק על מה שהוסיף להתיר גם לצורך השכיר שמוליך הדברים הנקנים לבית הקונה, וע"ז כתב "לא שיערימו לסחור ולומר שכונתם כדי שהסרסור וכדומה ירויחו".

ומקור דבריו בפמ"ג, שביאר דין השו"ע "שרשאי לקנות כלים אף על פי שאין לצורך המועד, אם הפועלים ירויחו בזה שישלמו להם מה שמוליכין הכלים לבית הלוקח", וע"ז הקשה "וצ"ע דאתי להערים בכל הסחורות ולומר כדי שהסרסור ירויח וכדומה".

והחילוק פשוט, דבכל פועל שאלמ"י שעושה מלאכה, אף אי נימא דעיקר המלאכה ע"ש הבעלים, מ"מ מי שעושה את המלאכה יש לו היתר, אבל כאן לבעלי המו"מ היינו המוכר והקונה, להם אין היתר, ובאים רק משום ההיתר של הסרסור, ובזה נאמר התנאי שלא יערימו, דא"כ אין שייכות אמיתית בין בעל ההיתר לעושה הסחורה.

ע"ף ב' – הספק לגבי פועל

א] פירושי הראשונים בספק הגמ'.

והנה בדף יג. בגמ' איתא: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: שכר פעולה שאין לו מה יאכל מהו", ופירש"י: "שאין לו לפועל מה יאכל, מהו - שיתן לו מלאכה, ולשוכרו כדי שיהא לו מה לאכול".

ויש להעיר בלשון רש"י, מ"ט העמיד הספק על הבעה"ב האם מותר לתת מלאכה לפועל, ולמה לא העמידו על הפועל עצמו אם מותר או אסור.

ובנמו"י באמת העמיד את הספק על הפועל, וכתב: "פי' פועל שאין לו מה יאכל ביום טוב מהו להשכיר עצמו בחוש"מ", ואח"כ פי' את צדדי הספק, ומאי שנא ממתני'

מותר ללוות, ואח"כ לשכור את הסופר לכתוב שטר כדי שיהיה לו מה לאכול.

והמקור השלישי הוא בדף יב: בברייתא דר' יוסי שאסר קציצה מן המחובר אף בדבר האבד, ותנא דאם אין לו מה יאכל קוצר ומעמר ודש וכו'.

אמנם יש לשים לב, שברייתא זו אינה שייכת לנידון שבמשניות, כיון שבברי"א מיירי שרק הוא בעצמו עושה מלאכה בשביל שיהיה לו כדי אכילתו, וכאן אין את הריעותא הנ"ל (שהמלאכה אינה מביאה לו את צרכי ה"ט), שהרי הוא עושה מלאכה לצורך עצמו.

והחידוש בכאן הוא, שהותר אף כשיכול להשיג ללוות מאחרים. [כמשנ"ת במקומו בסוגית הערמה, שהבאנו הטעמים בזה והנפ"מ להלכה].

ומה שדנו הפוסקים בסוגיא זו, הוא בשיעור ההיתר, כמה הותר לעשות באין לו מה יאכל, דבשו"ע [תקל"ז ט"ו] "אסור לקצור השדה בחוה"מ אם אינו נפסד אם יעמוד עד לאחר המועד; ואם אין לו מה יאכל ... קוצר ומעמר ודש וכו'", וכתב המ"ב [סקנ"ב] "ומ"מ אין לו לעשות כל אלו מלאכות אלא לפי מה שהוא צריך לאכילתו"³⁵.

והמקור הביא בשעה"צ מהרמב"ם שכתב "מה שהוא צריך" ומשמע לא יותר, ומהריטב"א שהקשה אמאי הוצרך למיתני 'לצורך המועד מותר' הרי כ"ש הוא מאין לו מה יאכל, ותל' "דבטחינה שרינן כל צורך המועד אפילו בהרוחה גמורה ולא בצמצום ממש [ובלבד שלא יערים. שעה"צ], אבל באלמ"י שהוא צריך לקצור ומעמר ושאר מלאכות - אינו עושה אלא כדי צרכו בצמצום כל מאי דאפשר".

ג] כשכונתו לצורך עצמו.

והנה יש לדון, האם היתר עשיית מלאכה ע"י פועל שאלמ"י, מיירי דוקא כשכונתם לצורך הפועל, או דשרי אף באופן שמכון להרווחה ידידה ומשתמש ע"י הפועל להתיר.

שהנה במ"ב [תקל"ט מ"ב] לגבי היתר מו"מ שהותר לצורך הפועל שאלמ"י, כתב: "משמע מאחרו' דדוקא אם האמת כן הוא שעושים המסחר בשביל זה השכיר, אבל לא שיערימו לסחור ולומר שכונתם כדי שהסרסור וכדו' ירויחו".

³⁵ ועי' לעיל בר"ס תקל"ג דא"י בשו"ע דמותר לעשות מלאכות לצורך המועד בהרוחה, הוסיף המ"ב דגם שארי מלאכות יכול לעשות, ובשעה"צ כתב דיש פוסקים שכתבו דבעושה הרבה מלאכות לא התירו אלא בכדי מחיתו, וציין לסי' תקל"ז הנ"ל.

אשר"י, שאם יש למוכר מה לאכול, אבל יש פועל הצריך להשתכר כדי להוליכו לבית הקונה, שאין לו מה יאכל, מותר להם להקנות משום שישתכר השוכר [וכן פי' השיטה לתרי"מ בראיית הגמ'].

וביאר הנשמ"א לפי דרכו שנת' לעיל בדעת רש"י וריטב"א, שהספק בפועל שאין לו מה יאכל הוא על הנותן המלאכה, וממילא הפשיטות מהא דמותר לקנות כדי שישתכר הפועל שיהיה לו בהרווחה, כן ה"ה דמותר ליתן לו מלאכה כדי שיהיה לו בשר, דלענין זה מה שנותן לו מלאכה אין חילוק בין מלאכה לסחורה, דדוקא לענין לעשות בעצמו מלאכה יש לחלק, אבל כיון שראינו שמותר לקנות בשביל הפועל הכא נמי מותר ליתן לו מלאכה. (ולדעת הנמ"י שהספק בפועל עצמו, צריך לפרש הגמ' כפשוטה, שמדייקים מן הייתור ולומדים מסחורה למלאכה).

והדר מיייתי ראיה מהמשנה בדף יח: "אין כותבין שטרי חוב במועד ואם אינו מאמינו או שאין לו מה יאכל הרי זה יכתוב", שאין לו מה יאכל לאתויי מאי לאו לאתויי שכר פעולה, ש"מ.

ופירש"י דהתם א"א לומר פרושי קמפרש, והיינו לצורך הלוח ורק אם אין לו מה יאכל, דהא מותר ללוות גם לצורך הרווחה במועד, אלא ע"כ דקאי אסופר.

שהתירו למכור בשביל שאלמ"י: "מי אמרינן כי שרינן במתני' דוקא מקח וממכר אבל מלאכה ממש לא, או דלמא אפי' מלאכה ממש מותר כשאין לו מה יאכל".

אמנם בריטב"א ביאר את צדדי הספק, ומאי שנא ממתני': "כלום התירו לבעלי הממון לעשות מלאכתם בשביל כך אפי' שלא לצורך המועד, ולא דמי לצורך המוכר שהוא בעל הממון וראוי להתיר אפי' ללוקח ועוד שאין הלוקח עושה בדבר כל כך".

והיינו, דבאומן הנותן מלאכה לפועל איכא ב' הנצרכים להתיר, א' הוא הפועל העושה המלאכה, וב' הבעה"ב שמביא לו לעשות מלאכתו, שדבר זה אסור מצד עצמו שיעשו מלאכה בממונו, וממילא נסתפקה הגמ' שמא לא הותר אלא מלאכת הפועל, אבל האיסור דבעה"ב ליתן מלאכה לפועל לא הותר.

[ב] הראיה מהמשנה, והפשיטות להתיר.

ובהמשך הגמ' הביאה ראיות דשרי ליתן שכר פעולה, תחילה מדיוק המשנה דידן "או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל", דלכא' קשה לאתויי מאי, אלא לאתויי שכר פעולה, ודחי ליה דפרושי קא מפרש, והיינו דבא לפרש דרק באופן שאין לו מה יאכל מותר, ולא לצורך הרווחה.

ועי' בנשמ"א שפי' "לאתויי שכר פעולה", שאין זה ייתור בעלמא ללמד על ענין אחר, אלא הכונה כמש"כ בהגה'

ענף ג' – למי הותר באין לו מה יאכל

[א] דעת המג"א בגדר 'אין לו מה יאכל'.

והנה במג"א כתב, דלשון 'אין לו מה יאכל' מורה שאין לו כלל מה לאכול, אף לחם ומים³⁶, ולא רק שאין לו כדי צרכו בהרווחה. ועוד הוכיח כן מדברי הנמ"י [שהביאם בב"י בסי' תקמ"ה] דאם יש לו לחם ומים מותר לכתוב תפילין, משמע דרק לגבי תפילין שהקלו [כמש"כ הראשו' שם, ודלא כהרמב"ם] שאר מלאכות אסור.

והיינו, דבמתני' איתא דברי ר' יוסי [דקי"ל כוותיה] "כותב תפילין ומוכר כדי פרנסתו", והוקשה לראשו' מאי איריא תפילין הא כל מידי נמי מותר, ולכן כ' הרא"ש "כדי פרנסתו בריית, דמי שאין לו מה יאכל מותר לעשות כל מלאכה", וכע"ז בנמוק"י שכתב: "צורך פרנסתו. לאו כדי

חיינו קאמר אלא אעפ"י שיש לו לחם ומים מותר כדי שיעשה הוצאות י"ט יותר בהרווחה בבשר ויין", ומב' דבשאר מלאכות שהתירו – הוא דוקא ללחם ומים, ורק בתפילין שהוא עסק מצוה התירו יותר גם כדי פרנסתו³⁷.

אמנם הקשה ע"ז, דלגבי סחורה נתבאר דמותר לעשותה אף בשביל צורך הרווחה, כמו שפסק השו"ע לעיל בסי' תקל"ט ס"ד (ומקורו ברא"ש עפ"י הירושל'), וכן דייק הב"י שם בדעת הרמב"ם.

³⁷ ואמנם צע"ג לפ"ז, דהא כתב ב"י דהרמב"ם פליג ע"ז [מדנקט הלשון אין לו מה יאכל], וסבר דתפילין דמאי לשאר מלאכות שהותרו רק באין לו מה יאכל, וא"כ לדעת הרמב"ם אין לנו מקור לחידוש זה, ויש לנו לומר כפשוטו הדברים דשרי אף לכדי פרנסתו בבשר ויין, ובפרט שהרמב"ם פירש כן את הגמ' של 'כדי פרנסתו' שהכונה לאין לו מה יאכל, וא"כ זהו ה'אין לו מה יאכל' שהתיר, ואם סבר דשאר מלאכות הוא אותו ההיתר, א"כ משמע דשרי גם לשאר מלאכות באין לו בשר ויין (ולפ"ז יצא שהשו"ע ג"כ היקל בזה, שהרי בסי' תקמ"ה פסק כהרמב"ם, כמו שדייק הגר"א שם).

³⁶ אמנם ראיתי בשם החו"ש שכתב דאין הכונה שירעב ללחם, אלא שאין לו לחם כל צרכו, ולכא' כן משמע בריהטת הדברים במג"א וש"א פ' שלא הזכירו שיש כאן ענין של פיקו"נ, אמנם בנשמ"א בתו"ד כתב דלא מסתבר שאם לא יימצא מי שיתן לו צדקה יתענה כמה ימים. וצ"ע.

ולפ"ז כתב דיוצא מהנ"ל, דגם מי שמפרש דההיתר בפועל להרוחה, אינו פוסק כן להלכה, אלא משנה הפי' במשנה מחמת זה, וא"כ אין לנו להתיר אלא רק כהמג"א לכדי חייו. (אמנם במ"ב הביא את ב' השיטות ולא הכריע בזה, ורק כתב [במ"ב, ובפי' יותר בשעה"צ] שבזה מחוייב יותר שיעשה בצינעא, אף דבכדי חייו אם א"א בצינעא מותר בפרהסיא).

ג] חילוק בדיעות המתירים.

והנה במ"ב ציין לדעת המתירים, את הנשמ"א וכן את הא"ר והה"ב, אמנם יש לשים לב (למה שהעיר בספר חוה"מ"כ) דיש חילוק גדול בין הנשמ"א ובין הא"ר והה"ב, דבנשמ"א כתב להתיר אף בשביל כ"צ בהרוחה, אמנם בה"ב כשחלק על המג"א כתב "אחר שגלוי לכל, שלא על הלחם לבדו יחיה האדם, אם כן נקרא אין לו מה לאכול באין לו בשר ויין, כי הכל נקרא פרנסה", ובהמשך "שאר מלאכות אסור בשביל להוציא בריווח יותר לשמחת יום טוב אבל בשר ויין נקרא אין לו מה לאכול ושרי בכל מלאכה".

וכן לשון הביה"ל [בס"י תקמ"ה ד"ה ואם אין] שכתב: "הסוברים לעיל דאין לו מה יאכל היינו דאין לו כדי צרכו לשמחת י"ט דהיינו בשר ויין", ולפ"ז יש לדייק גם לשונו במ"ב כאן שכתב "וי"א דאפי' יש לו [לחם ומים] אלא שאין לו צרכי י"ט, ג"כ מותר וכו'", ונראה דשינה מלשון הא"ר שכתב לשון הרוחה (וגם בשעה"צ ציין בתחילה לא"ר וה"ב, ואח"כ כתב 'ועי' בנשמ"א וכו' וקצת משמע דיש חילוק ביניהם).

ד] האם להמג"א יש חילוק בין המשניות.

והנה בריש הסימן הערנו דאין לו מה יאכל הוי כלצורך המועד, ונראה דלפי המג"א מתבאר חילוק בזה, שבאמת לגבי איסור סחורה טענה זו נכונה, שאיסור סחורה הותר לצורך המועד, וה"ה לצורך הרווחת המועד, וכמש"כ הרא"ש [פ"א סי' כ"ג] בשם הירושל', שהתירו סחורה אם ע"י שימכור יהיו לו מעות בריווח ויוציא יותר לשמחת יום טוב. (ולא משמע שזהו היתר מיוחד, אלא דחשוב בכך צורך המועד, וכמבו' בירושל' שהוא מקור הדין, דשאל לרב הונא מהו למיזבנינהו במועדא, וא"ל שרי מיחד את במועדא ואת שתי קונדיטון במועדא, משמע שהיה בתור עיצה פשוטה ולא חידוש דין).

אבל לגבי עשיית מלאכה אינו כן, שאין הגדר באין לו מה יאכל שחשוב צורך המועד, אלא הוי היתר מיוחד באופן הנ"ל שאין לו לחם ומים.

ותי' המג"א, דיש לחלק בין סחורה למלאכה, שלגבי סחורה מקילי טפי דשרי גם בשביל להרווח, אבל מלאכה ממש לא הותרה אלא למה שחייב לו למועד.

ב] דעת החי"א וראיותיו.

ואמנם המ"ב הביא דכמה פוסקים חלקו על המג"א, וסברו שההיתר לפועל שאלמ"י הוא גם כשיש לו כדי חייו וחסר לו לצורך שמחת י"ט כגון בשר ויין.

ובחי"א [בנשמ"א שם] האריך בזה לדחות את ראיות המג"א, וראשונה במה שהביא ממשמעות הרא"ש דרק בתפילין התירו להרוחה ולא בשאר דברים, והקשה ע"ז דבב"י [בס"י תקמ"ה] הביא את דברי רי"ו [שהוא תלמיד הרא"ש ובדאי סבר כוותיה], שכתב "אפי' אם יש לו מה יאכל, אפי' בהרוחה, כותב ומוכר שיהיה לו יותר ברווח לקנות יין ובשר לצורך המועד", ומבו' דהקולא בתפילין משאר דברים היינו כשיש לו בהרוחה ורוצה לעשות להרוחה יותר, ומינה נשמע דבשאר דברים נתמעט רק מצב כזה, אבל הרוחה למי שאין לו כ"צ מותר.

וכן בדברי הנמו"י, שדייק בהם המג"א ממש"כ דתפילין שרו 'אע"פ שיש לו לחם ומים', משמע דשאר מלאכות לא הותרו אלא אם אין לו לחם ומים, דחה הנשמ"א דשם בהמשך הנמו"י נתבאר דלר' יוסי חוה"מ לאו זמן תפילין, וא"כ אין סיבה להתיר בתפילין יותר משאר דברים (וכמש"כ הב"י בס"י תקמ"ה בביאור מחלו' הרמב"ם והרא"ש, שנחלקו אם זמן תפילין או לא).

והדר הקשה הנשמ"א על גוף דברי הגמ', דאם כדברי המג"א דמיירי במי שאין לו לחם ומים, מה הס"ד שלא יתירו לו לעשות מלאכה? דאף שנת' ברש"י שהספק הוא רק כלפי בעה"ב, מ"מ לא מסתבר שלאדם עצמו אנו מתירין לעשות מלאכה להחיות נפשו, ולבעה"ב אנו אומרים שלא לחוס על נפשו.

ועי' בביה"ל שכתב בזה, דתליא בפלוגתא הבבלי והירושל', שר' יוסי התם הבין דההיתר הוא להרוחה, ומחמת זה חלק בפ"י המשנה דאלמ"י, דלא קאי על הסופר, וכמו שטען "אם אומר את כן נמצאת מתיר האומנות במועד", ומבו' בירושל' דמיירי אף בכל צרכי יו"ט, ולכן הקשה דנמצאת מתיר האומנות במועד. ואילו הבבלי שפי' על הסופר משום דלמד דההיתר בכדי חייו, וא"כ אין טענה נמצאת מתיר האומנות במועד, דרוב האומנים יש להם לחם ומים.

להנמו"י שהעמיד הספק מצד המלאכה עצמה, אפשר לפרש דמיירי שאין לו כ"צ כהנשמ"א, ולכן רק בתירוץ נתחדש דנכלל בהיתר של אין לו מה יאכל.

סיכום ודינים העולים

א. דין אין לו מה יאכל נשנה במשנה בדף יג. לגבי מכירת בתים וכו', דשרי לצורך המוכר שאין למ"י, ויש לבאר כיון דהמלאכה אינה מביאה את צורך המועד, לכן סלקא דעתין שאין זה נחשב צורך המועד, (וביתר ביאור דכשמוכר לצורך המועד אין לזה שם מו"מ, משא"כ כשמוכר להרויח מעות ומהם יעשה צורך המועד).

ב. מה דשנינו בברייתא לעיל דר' יוסי שאסר מלאכה במחובר אף בדבה"א, אבל התיר באין לו מה יאכל, לפ"ז אין זה נוגע לחידוש המשנה, דהא התם המלאכה מביאה את האוכ"נ, אלא החידוש הוא דא"צ לשאול או ללוות מאחרים.

ג. כתב המ"ב בשם הפמ"ג, שלא יערימו לסחור ולומר שכונתם כדי שהסרסור וכדו' ירויחו, ולכא' משמע דה"ה בכל האופנים שהותרו לצורך פועל שאלמ"י, אמנם זה קשה שאין זה בגדר הערמה כיון שההיתר קיים, אבל באמת מלשונם מוכח דקאי רק כשההיתר רק בשביל הסרסור, שנמצא עיקר עשיית המלאכה אינה בהיתר כלל, ולכן רק אם יש סיבה אמיתית מצד הסרסור שלכן עושים הסחורה מותר.

ד. בספק הגמ' אי שרי לפועל שאין לו מה יאכל, נתבאר ב' מהלכים בראשונים, דהנמו"י פ' הספק האם הותר מלאכה גמורה לפועל שאלמ"י, אבל הריטב"א פ' הספק שמא לא הותר אלא מלאכת הפועל, אבל האיסור דבעה"ב ליתן מלאכה לפועל לא הותר.

ה. דעת המג"א דלא הותר מלאכה אלא לפועל שאין לו אף לחם ומים, ורק סחורה הותרה אף באין לו כל צרכיו, אבל המ"ב הביא מכמה פוסקים דפליגו והתירו אף לכ"צ, ומ"מ צידד כהמג"א, וכמש"כ בבית"ל שמהירושל' משמע דהתיר ג"כ לצרכי יו"ט ולכן הקשו שם דנמצאת מתיר האומנות במועד, ואילו מהבבלי שלא הק' כן משמע כהמג"א, ולפ"ז אין לנו ראיה להקל.

אמנם דלפ"ז יוצא דאע"ג שבב' המשניות נקטה המשנה 'אין לו מה יאכל', מ"מ חילוק גדול ביניהם כנ"ל, אבל לפ"ז קשה איך הביאה הגמ' ראיה ממתני' לפועל שאין לו מה יאכל, דאין ענינם שוה.³⁸

אלא דבאמת נראה דחילוק זה בין המשניות אינו נכון, דהלא כתב המג"א דלגבי איסור סחורה דרבנן שרי אף כשאין לו כדי צרכו בהרווחה, וא"כ לפי מה שהעמיד הריטב"א הנידון בגמ' שהוא רק לגבי הבעה"ב, הרי לגבי מייירי רק באיסור דרבנן של נתינת מלאכה, וא"כ צריך להיות מותר אף באופן שאין לפועל כדי צרכו.

וע"כ דכל הסיבה שהעמיד המג"א באין לו לחם ומים, היא משום דאם יש לו וחסר רק כ"צ, בזה אין היתר אף לפועל עצמו לעשות מעשה אומן³⁹ (דלא גרע ממכשירי אוכ"נ שאינם מביאים את האוכ"נ עצמו, שלא הותרו במעש"א, כמשנ"ל לעיל). וא"כ בספק הגמ' מייירי רק באין לו לחם ומים, שלפועל עצמו מותר אף מעשה אומן, אבל נסתפקה הגמ' אם להתיר לבעה"ב איסור זה של נתינת מלאכה לפועל, ולגבי איסור זה שוים המשניות כאמור.

ה' פלוגתת הנשמ"א, ותליה במחלו' הראשו'.

ועתה נדון בזה לפי הנשמ"א, דהנה בדבריו נת' דפשיטא ליה שחלק על המג"א וסבר דאין לו כדי צרכו הוא סיבה להתיר אף מלאכת אומן, וכל ספק הגמ' הוא כלפי בעה"ב⁴⁰. וצ"ל לפי דבריו דזהו גופא ההיתר המיוחד של אין לו מה יאכל.

ולפ"ז אפשר לתלות פלוגתא דא בדברי הראשונים שהוזכרו בענף א', דהנמו"י העמיד את ספק הגמ' מצד מלאכה, ואילו הריטב"א העמיד את הספק מצד הבעה"ב, שמא לא הותר לו לתת מלאכה לפועל, ומוכח בדברי הריטב"א דמצד הפועל היה פשיטא לן להיתר, וע"כ דמיירי באין לו צרכי יו"ט (או פת ומים או עכ"פ בשר ויין), אבל

³⁸ ועי' במחצה"ש שהתקשה בלשון הרמב"ם שכתב "כל שאסור לעשותו במועד אם אין לו מה יאכל ה"ז עושה כדי פרנסתו. וכן עושה סחורה כדי פרנסתו". ובפשטות נראה דהסחורה מייירי באותו אופן שהתיר מלאכה. וכתב המחצה"ש דמ"מ יש ליישב דמה"ט כתב הרמב"ם גבי מלאכה אם אין לו מה יאכל עושה כדי פרנסתו, אבל בסחורה השמיט אין לו מה יאכל, ולא כתב כ"א עושה סחורה כדי פרנסתו, ויל"ע עוד. אבל לפי הנ"ל גם בגמ' עצמה יש להקשות קושיא זו.

³⁹ ולכא' גם להא"ר וה"ב שנתבאר לעיל שהתירו רק בבשר ויין, גם לדידם אין היתר מיוחד להתיר מלאכה בשביל כל צרכיו, רק לכדי חייו שנקטו שהוא גם בבשר ויין, וגם בזה אפשר לומר דחשיב דבר האבד כשאין לו צרכים ההכרחיים למועד, אבל שאר צרכי יו"ט אין היתר.

⁴⁰ כלשונו בתו"ד: "דהפועל בעצמו פשוט ליה אף לבעל איבעיא דמותר לעשות כל מלאכות להשתכר בשר וצרכי יו"ט, רק דאיבעיא ליה אם מותר לישראל חבירו ליתן לו".

היא דעת הא"ר וה"ב (כמדויק בה"ב) דהותר לבשר ויין שהוא כדי חיותו (עכ"פ לחוה"מ) כמו לחם ומים.

ו. ונתבאר ג' דעות בענין, א' דעת המג"א שהחמיר דרק אין לו לחם ומים, ב' דעת הנשמ"א דפליג לאידך גיסא שהותר אף באין לו בהרווחה, ודעה ג'

פינוי מבית לבית

והנה מקור דבריו הם בנמו"י, ובנמו"י ג"כ יש להתבונן, דבמשנה נקט רק הטעם של טירחא, בין ברישא ובין בסיפא, שכתב "אין מפנין. כלים ותבואה, מבית לבית - רחוק מפני הטורח, אבל מפנה לחצרו - מפרש בגמ' לבית שבאותה חצר דליכא טירחא כולי האי". אמנם בפירושו לגמ' כתב "סיפא אתאן לבית שבחצר - ורישא ה"ק אין מפנין מבית זו לבית שבחצר אחרת דרך רה"ר, אבל מפנה הוא מבית לבית שבאותה חצר דבצנעא הוא", ונראה דהשתא נחית להאי טעמא של פרהסיא, ולכן מוקי דוקא ברה"ר, וכתב דזהו הטעם שבאותה חצר מותר.

ואמנם יש להבין דאם במשנה הבין הנמ"י בפשטות שהטעם הוא משום טירחא, וניחא ליה לפי זה גם הסיפא דבית שבחצר מותר דליכא ביה טירחא, מהיכן ראה בגמ' שחזרה בה מפי' זה ונקטה דהטעם משום פרהסיא ודוקא דרך רה"ר.

ג] השייכות בין טירחא לעובדין דחול.

ובעיקר הדבר יש לעיין, דענין 'עובדין דחול' מצאנו בשבת ובי"ט, אבל לא מצאנו בחוה"מ איסור שמהותו רק עובדין דחול, אלא בכמה מקומות נתבאר שמלאכה נראית כמלאכת חול ויבואו לומר שעושה לצורך חול דאסור, אבל כאן אין חשש זה, וא"כ מה שייך לאסור מצד עובדין דחול.

ולכאנ' מוכרח מכל זה, דענין העובדין דחול דהכא אינו מצד חילול היום שעושה מעשים שאינם מתאימים ל"ט, אלא הוא הוספה על הענין של טירחא, שישנו פעולה שמהותה היא מלאכת טורח (כדבריש מכילתין משקין בית השלחין וכו'), אבל יש פעולה שיכולה להתפרש כפעולת שימוש או כפעולת טורח, וה'עובדין דחול' גורם לפעולה להתפרש כמלאכת טורח.

ובכזו מין טירחא מתבאר דיש נפ"מ אם נעשה במקום רבים או לא, דזה מגדיר את ה'עובדין דחול' שבזה, וממילא את ה'טירחא'. (ובאופ"א שמעתי לבאר, דיש מעשים שא"א להגדירם כ'טירחא', שהם אינם מתפרשים כך אצל בנ"א, ובכלל זה הרבה דברים שאדם עושה בביתו

א] ב' הטעמים בנשיאה מבית לחצר.

במשנה [יג.] "אין מפנין מבית לבית, אבל מפנה הוא לחצרו", ובגמ' הקשו - "והאמרת רישא אין מפנין כלל?", ותי' אביי "סיפא אתאן לבית שבחצר".

ובטעם האיסור לפנות מבית לבית, כתב בריטב"א ב' טעמים, א' משום טירחא, וב' משום דמחזי כעובדין דחול. וביאר לפ"ז ההיתר בסיפא לבית בחצירו "דליכא טירחא, ולא פרהסיא".

והנה לפי הטעם דמחזי כעובדין דחול, מובן מאוד החילוק בין רה"י לרה"ר, שמצאנו כע"ז בביצה ריש פ"ד [דף כט:] "המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם בסל ובקופה", והטעם פירש"י "משום דנראה כמעשה דחול לשאת משאות", ונת' בדבריו דדוקא כשמביא ממקום רחוק, וכן בפוסקים בסי' תק"י ביארו האיסור שהוא דוקא דרך מבוי או רה"ר.

אמנם לפי הטעם של טירחא, א"כ אין תלוי ברה"י או רה"ר, אלא תלוי רק במרחק, ולפ"ז צ"ל דנקטה הגמ' בית שבחצירו והכונה שהוא סמוך, אבל בחצר אחרת סתמו רחוק. וצ"ע בזה.

ועוד יל"ע, דנתבאר בטור ושו"ע דיכול להעביר אפי' דרך כמה חצירות, וקשה מאוד אם משום טירחא אתי', מה החילוק בין העברה דרך חצירות להעברה דרך מבוי.

ב] תמיהה במ"ב והנמו"י.

עוד יש להתבונן בדברי המ"ב דנראים סתרי אהדדי, שבתחילה כתב [סק"א] "אין מפנין וכו' - משום טירחא", והדר כתב [בסק"ב] "מחצר לחצר - דרך ר"ה דהוא מפורסם", (ולכן כ' דאם יש פתח בין שתי חצירות מותר לפנות מזו לזו, ואפילו דרך כמה חצירות מותר"), ואח"כ [בסק"ה] כתב הטעם דבאותה חצר מותר - "דליכא טירחא כולי האי, וגם הוא בצנעא", ודבריו צ"ב, דפתח בטעם של טירחא, והמשיך בטעם של פרסום, וסיים בב' הטעמים ביחד.

שנושא מהכא להתם ומעביר וכו', ואינו מתייחס לזה כטירחא, רק כאשר לוקח דבר ממקום למקום דרך רה"ר מתפרש כטירחא) ⁴¹.

ובאמת גם במשנה בביצה הנ"ל, מצאנו את השייכות בין הטירחא לעובדין דחול, שאי' בגמ' דצריך לשנות מצורת המשא של חול, וכתב רש"י: "וכשהוא משנה - ישנה להקל משאו, ולא להרבות טורח ביום טוב", (וכן מצינו בפירוש במיוחס לר"ן בשבת קכו: [וכע"ז שם קנה:] "דטלטול דארבע וחמש קופות הוי טירחא יתירא ומיחזי כעובדין דחול". וכן בשטמ"ק ביצה יא, ובפסקי הרי"ד ביצה כב:), **וה"ז מדויק היטב בלשון הטור, שכתב: "אע"פ שהותר לטרוח לתקן צרכי סעודה ביום טוב, מכל מקום מה שאפשר לשנות מדרך חול יעשה"ו.. ומב' דהדין הזה הוא הגבלה באופן שהותר לטרוח.**

ד] נשיאה מבית האומן.

והנה בהמשך המשנה איתא "אין מביאין כלים מבית האומן ואם חושש להם מפנ' לחצר אחרת", וכתב רש"י [בפסחים נה:] דטעם האיסור מצד הטירחא, וכמו ברישא דמתני'. אמנם בנמו"י כאן כתב הטעם "שיחשבו הרואים שהבעל הבית נתנן לתקן אותם במועד, ויאמר שהאומן תיקנן במועד".

ולכא' מה שהוצרך הנמו"י לטעם אחר ולא משום טירחא, בפשטות היינו משום דאם משום טירחא למאי אצטריך לה, דכבר שנינו ברישא דאין מפנין משום טירחא.

אכן לפי הנת"ל יש לבאר עוד, דבאמת נשיאה מבית האומן אינו מוגדר כטירחא, הן משום שהדברים שנושאים בדר"כ הם דברים קלים יותר, והן משום שאין מתפרש כמעשה טירחא אלא כהשבת הדבר למקומו.

ועי' במ"ב שכתב נפ"מ בין הטעמים, דלטעם דטירחא מותר ברה"י, אמנם טעם הרואים שייך גם ברה"י (וכמש"כ דכל מקום שאסרו מפני מרה"ע גזרו גם בחדרי חדרים).

עֲנָה ב' – פִּינּוּי דִּירָה שְׁהוּתָר

א] פינוי לחצר שלו.

ואגב דאיירי' בהא מילתא, נראה להעיר דבר שלא מבואר כ"צ בפוסקים, דהנה בתוס' [ד"ה אין] הביא מהירושל', שהתיר לפנות מבית אחר לבית שלו, ששמחה היא לאדם לדור בתוך שלו, וכן הביאו שאר הראשונים.

⁴¹ אמנם מרי"ב שמעתי להיפך, עפ"י דברי הלבוש שכתב "כל דבר שיש בו טירחא יתירה ואינו לצורך המועד, אסרו לעשותו במועד בפרהסיא כדי שיחוג וישמח ולא יזלזל במועד", ומב' דיש כאן זלזול במועד במה שעושה מלאכת טורח בפרהסיא כשאין ניכר שהוא לצורך המועד.

וכן פסק השו"ע [תקל"ה ב'] "יש מתירים לפנות מחצר של אחר לחצר שלו, ואפילו מנאה לכעורה", והביא המג"א [והמ"ב] את הטעם שכתב הירושל' ששמחה היא לו וכו'.

והנה ריהטת הדברים נראה, דבאותו האופן שנאסר בס"א, דהיינו כשמפנה כלים שלא לצורך המועד, אופן זה מותר כשמפנה מחצר אחרת לחצירו, אף שמפנה גם כלים שאינו צריך להם למועד. אמנם זה צ"ב האם נאמר על כל הכלים שבביתו ששמחה היא לו שיהיו בבית שדר בו?

ועוד נראה מוכרח שאין להתיר כלים שאינם לצורך המועד, שהרי תחילת דברי הירושל' הם "אין מפנין מחצר נאה לחצר נאה, ולא מכעורה לכעורה, ולא מכעורה לנאה, וכ"ש לא מנאה לכעורה, ולחצר שלו מפנין אפי' מנאה לכעורה", והשתא באופנים האסורים האם נאמר שזה דוקא להעביר כלים שאינם לצורך המועד, אבל כלים שהם לצורך המועד יהיה מותר?

וע"כ דהירושל' מיירי על אופן אחר מהבבלי, שהבבלי מיירי בהעברת כלים מסוימים לביתו, אבל הירושל' מיירי במי שמפנה את דירתו, ובזה אפי' אם מפנה כלים שהם לצורך המועד, מ"מ מיקרי שלא לצורך כיון שעיקר ההעברה היא שלא לצורך. ודוקא בזה נאמר שאם מפנה לתוך שלו מותר.

ושוב נראה דזה מדויק ג"כ בלשון השו"ע, שכתב בס"א "לא לפנות דירתו, ולא לפנות כליו שאינם לצורך המועד", ומשמע דדוקא לגבי כליו הזכיר התנאי שאינם לצורך המועד, אבל בדירתו אסור בכל גוונא, אף להעביר רק הדברים הצריכים לו. ופשוט.

ב] ביאור ההיתר משום שמחה דוקא.

ובעיקר דברי הירושל' יל"ע, מדוע להעביר מדירה כעורה לדירה נאה אינו מתיר, וכי גרע צורך זה משאר מיני צורך המועד שהותר מחמתם לעשות מלאכה? וע"כ דשאני האי גזירה דפינוי, שגזרו בזה שלא יותר גם לצורך המועד, כיון שהוא טירחא גדולה ועובדין דחול (ומה שהותר בפרהסיא לצורך המועד, משמע במ"ב דדוקא משום דניכר שהוא לצורך המועד, שבזה אין עובדין דחול), וא"כ יל"ע מאי שנא לעבור משל אחרים לתוך שלו שהותר?

אבל נראה שד"ז מדויק בירושל', שנקט הטעם "שמחה היא לאדם שהוא דר בתוך שלו", והיינו דלא משום 'צורך' המועד הוא שהותר, אלא משום שמחה דוקא, וזה היתר

דלתוך שלו מותר. וביאר המ"מ דהרמב"ם סבר דהבבלי פליג על הירושל', שלשניהם הוקשה סתירת רישא לסיפא, והבבלי תי' דסיפא כשמעביר שלא דרך רה"ר, ולפי הירושל' התירוץ כנ"ל דסיפא מיירי לתוך שלו.

אמנם הגר"א דחה הטענה, דא"א לפרש במשנה כהירושל' משום דא"כ הו"ל לגרוס 'מפנה הוא לביתו', וע"כ דחילוק אחר אתא לאשמועי'. (ובאמת כבר דחה כן בריטב"א, ע"ש).

יותר גדול מאשר צרכי המועד, וכמש"כ הלבוש "דכל תוך שלו שמחה ונחת רוח הוא לו, וזהו שמחת יום טוב שלו".

וישוב מצאתי דבר זה מדויק היטב בנוסחת הירושל' במתני', שהגירסא שם "אבל מפנה הוא לתוך שלו – מפני ששמחה היא לו", והיינו שהירושל' למד דזה החילוק בין רישא דמתני' לסיפא, דרישא מיירי בעובר משלו לשלו או משל אחרים לשל אחרים, ואילו סיפא מיירי משל אחרים לשלו, וכאן ההיתר משום שמחה.

וכן נתבאר בדברי הרמב"ם, שהתחיל ההלכה בלשון הירושל' 'לא מנאה לנאה וכו' אבל לא כתב את הסיפא

קניה ומכירה במועד

ענף א' – קניה שלא לצורך המועד

[בקיצור], דגם פירות ושאר דברים צריך לצורך המועד, אמנם להמ"מ קשיא.

וכן הק' הלח"מ, ותי' דרבנותא אשמעינן דאפילו לצורך המועד צריך בצנעה, ובאמת האי דנקט לצורך המועד לרבנותא נקטיה.

אמנם הגר"א תי' עפ"י מה שדייק המ"מ במשנה 'מוכרי פירות מוכרין כדרכן', ולמה נקט דוקא מוכרי פירות, אלא ביאר דדוקא המוכרין שאומנותן בכך, לכך נראה שלא לצורך המועד ובעו צינעא, אבל מי שאין אומנותו בכך לא בעי צינעא. וה"ה לענין מכירה שלא לצורך המועד, שנתבאר במשנה לאיסור, היינו דוקא משום דמיירי באומנותן בכך.

אכן יש לשאול ע"ז, דבשלמא לענין מכירה בצינעא, שאיסורה [לרש"י] משום שיחשדוהו שקונה לאחר המועד, א"כ מובן דחלוק מי שאומנותו בכך שדרכו למכור לאחר המועד ממי שאין אומנותו בכך, אמנם לענין מכירה שלא לצורך המועד שבעיקרה מותרת, מאי שנא אם אומנותו בכך או לא.

אלא דהרי נתבאר במשנה דבתים ועבדים וכו' לא הותרו שלא לצורך המועד, והטעם כיון דאוושא מילתא, וממילא זהו החילוק גם לענין אומנותו בכך, דבמי שאומנותו בכך יש יותר אוושא מילתא, (אמנם בפשטות יותר י"ל, דכל ההיתר הוא רק

א] המחלו' אי שרי בשאר דברים שלא לצורך המועד.

במשנה [יג.] "אין לוקחין בתים ועבדים ובהמה אלא לצורך המועד או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל" (ומאי דנתבאר דשייך בתים לצורך המועד, שייך לפי מש"כ הראשו' בשם הירושל' דמותר לעבור מדירה שאינה שלו לדירה שלו, ודו"ק).

וכתבו התוס': "פי' הר"ר יוסף הוא הדין בשאר דברים צריך לצורך המועד, דהא אסור למכור פירות אלא לצורך המועד", והטעם דקתני דוקא אלו פי' התוס' "דרבנותא קמ"ל דאפי' הני דהויין בפרהסיא שרי לצורך המועד".

אמנם המ"מ פליג ע"ז, וכתב [בפ"ז הכ"ב] "ששאר הדברים כיון שהוא צריך להם, אף על פי שאין צריך להם במועד, רשאי הוא לקנותן, לפי שמו"מ אינו אסור דבר תורה אפילו ביום טוב, ולפיכך במועד כל שהוא צריך לו או להשתכר שמוצאו בזול לפי דעת רבינו והר"א ז"ל מותר הוא לקנותו, אבל בתים ועבדים ובהמה כיון דאוושא מילתא, לא התירו לקנות אלא לצורך המועד או לצורך המוכר".

(וכן משמע בשיטה לתר"מ, שכתב "דכל הני דחשיב לעיל סתמא דידהו ניקחין שלא לצורך המועד, ולכן תני דאין ניקחים בסתמא אלא לצורך המועד, אבל הני דהכא סתמא דידהו לצורך לאלתר הם נקחים, ולהכי קתני דמותר למוכרם לצורך המועד", ומשמע דבאמת אין חילוק ביניהם).

ב] ביאור המשנה להמ"מ.

והנה במשנה לק' יג: איתא: "מוכרי פירות וכו' מוכרין בצינעא לצורך המועד", והנה לפי תוס' את"ש [וכמו שציין

לקונה כשצריך דבר לאחר המועד, אבל למוכר אין היתר למכור בשביל אותו האנשים שצריכים לקנות).

ג] דברי השו"ע והרמ"א.

והנה בשו"ע [תקל"ט י"ב] כתב "אין לוקחים בתים ואבנים, עבדים ובהמה אלא לצורך המועד, וכו'", והרמ"א הוסיף בשם המ"מ: "ודוקא הני דאיכא פרסום בקנייתן ואווש' מילתא, אבל שאר כלים נהגו לקנותן בצנעה".

והמג"א כתב ע"ז דזוהי דעת המ"מ, אבל דעת תוס' והרא"ש דשאר דברים שוה לבתים ואין לוקחים אלא לצורך המועד, והוסיף עוד את דעת הרמב"ן שאף כלי

תשמישו לא שרי, אלא שיירא שלא ימצא אח"כ לקנותו כ"כ בזול. וכן נקט הגר"א, והביאם המ"ב.

והנה בדברי הרמ"א יל"ע, במש"כ 'שאר כלים נהגו לקנותן בצנעה', דבמ"מ עצמו לא פי' דבעי' דוקא צינעה.

אבל הביאור גם כאן עפ"י הנ"ל, דכיון דכל החילוק בין פירות לבתים הוא באוושא מילתא, א"כ הגם שהותר פירות שלא לצורך המועד, צריך לראות שלא יהא באופן של אוושא מילתא (הגם שיל"ע דלא בכל מצב שיוצא מכלל צינעה נכנס לגדר אוושא מילתא, דהרי בתוס' חזי' לאידך גיסא שיתכן דבר של אושא מילתא ומ"מ יצטרכו בו צינעה, ע"ש שהסתפק לגבי בתים אי בעי צינעה).

ענף ב' – מכירה בפרהסיא

והנה בגמ' הובא ברייתא שפירשה מהו צינעה "חנות פתוחה לסטיו פותח ונועל כדרכו, פתוחה לרשות הרבים - פותח אחת ונועל אחת". **ופי'** רש"י "פתוח לסטיו פותח ונועל כדרכו - הואיל ואינו פתוח לרשות הרבים כשאר חנויות".

וכע"ז ברכת"י "חנות הפתוחה לתוכן מקום צנוע הוא שרחוק מרשות הרבים, מותר כדרכו דבצנעה הוא", והוסיף הטעם הא דפתוח לרה"ר פותח א' ונועל א', "כדי שיבינו האנשים שאין מותר כל כך לקנות ולמכור בחולו של מועד", והיינו דהוי היתר אחר של היכר.

והנה לפי הרמב"ן מובן מאוד הענין בפתוח לסטיו, שהרי כל האיסור משום דנראה כעוסק במלאכתו, וכ"ז כשפתוח כדרכו, אבל אם אינו פתוח כשאר החנויות, או שעושה שינוי מהדרך, אינו נראה כעוסק במלאכתו. אמנם לרש"י קשה מה החילוק איך פותח, סו"ס יבואו לחשדו שקונה לצורך אחר זמן, ומה עוזר שאינו כדרך מכירה.

וצ"ל עפמ"ש"כ המ"ב [בסי' תקל"ג] לבאר הטעם דדוקא אומנים אסורים לעשות מלאכה בפרהסיא, וביאר בשם הפוסקים "דבאדם פרטי שעושה לעצמו אינו עושה בשיעור מרובה וכו"ע ידעי דלצורך היום הוא משא"כ באומן שעושה הרבה ביחד אמרי דבמלאכתו הוא עוסק כבשאר ימות השנה ולא ליו"ט הוא מכין".

ועל דרך זה י"ל גם במוכר, שאדם הקונה כמות לצורך אחר זמן, הרגילות היא שקונה במקום המיועד לזה בחנויות הרגילות, וכשפתוח במקום שאין רגילות נראה כמיועד לקניות מזדמנות ולא קניות קבועות.

א] ב' הפירושים אם משום חשד או

והנה במשנה [ג:] איתא: "מוכרי פירות כסות וכלים מוכרים בצנעה לצורך המועד".

ובטעם הדבר דאסור למכור שלא בצינעה, אף שהוא לצורך המועד, פי' רש"י "שמא יאמרו זה לוקח שלא לצורך המועד", וכן פי' בגמ' שחילקה הגמ' בין פירי לתבלין "הא בפירי - שיש לחשוד שקונה לצורך ימות השנה, הא בתבלין - מוכר כדרכו, כגון כרוב וכרשינין - שהכל יודעין דלצורך המועד הן, וליכא חשדא, שאין ראויין להתקיים".

וברמב"ן הביא את פי' רש"י, ואח"כ הוסיף "ועוד מפני שמלאכתן בכך, שלא להתיר אומנות במועד, שהרי נראין כעוסקין במלאכתן להשתכר כדרכן בשאר ימות השנה", וכן כתב בסוף דבריו "שכל מי שהוא נעשה מוכר לרבים נראין כעוסק במלאכתו בשאר ימות השנה".

ולכאן חלקו בגדר האיסור האם הוא על הקונה או על המוכר, דרש"י סבר דהאיסור על הקונה, שיראוהו קונה ויחשדו שהוא לצורך חול, אבל הרמב"ן סבר שהאיסור על המוכר שפותח חנותו כדרך חול.

ועי' בקר"א שהק' מ"ט לא פירש"י טעמא דבעי' צינעה משום שלא לזלזל במועד, וכמו בהכנסת פירות לעיל. ותי' דכן משמע בגמ', מדמחלקינן בין פרי לתבלין, וע"כ היינו טעמא משום דבתבלין ניכר שלוקח לצורך המועד, ובפרי יאמרו שהוא לוקח שלא לצורך המועד.

ב] ביאור ההיתר בפתוח לסטיו לדעת רש"י.

עֲנֵן ג' – צִידָה בַּפְּרָה־סִיא

[א] דברי הרמב"ם דדוקא באומנים.

הנה בהאי מתני' דהצריכה צינעא לגבי מוכרין, נאמר גם דין על עוד מלאכות, דקתני "הציידין והדשושות והגרוסות עושין בצנעה לצורך המועד".

וכן פסק הרמב"ם [פ"ז ה"ט] "כל מלאכות שהן לצורך המועד, כשעושין אותן אומניהן עושין בצנעה, כיצד הציידים והטוחנים והבוצרין למכור בשוק הרי אלו עושין בצנעה לצורך המועד, וכו'".

וכתב המ"מ, שאין צורך לעשותם בצנעא אלא האומנים שעושין מלאכות לרבים, והביא דכ"כ הרמב"ן, וכונתו לדברי הרמב"ן שהובאו לעיל, דהאיסור דוקא באומנים משום שלא להתיר אומנות במועד, שהרי נראין כעוסקין במלאכתן להשתכר כדרךן בשאר ימות השנה.

(והמקור בגמ' לומר דמיירי דוקא באומנים, הוא לכא' מדברי ר' יוסי שחלק ואמר דהם החמירו ע"ע, ובגמ' נתבאר דמיירי באומנים שהחמירו ע"ע שלא לעשות כל עיקר, ומשמע דת"ק נמי מיירי באומנים).

וביאר הב"י מה החילוק בין אומן לשאר אדם, "שהאומנים צריכין לעשות הרבה ביחד (לצורך הרבים), ונראה כאילו עושין אותן לצורך חול".

[ב] דברי המרדכי, והרמ"א, וקו' המג"א.

והנה בהמשך הב"י הביא את דברי המרדכי שכתב דבצידי דגים שהדבר ניכר שהוא לצורך המועד היה נראה להתיר אף בפרהסיא, והביא ראיה לזה מדאמרינן בספ"ק [יא] דרבא שרא למיזל ולמיצד ומשמע בפרהסיא.

וכן פסק הרמ"א, על דברי השו"ע [תקל"ג ד'] שהתיר לצוד דגים ולמלחן, הוסיף הרמ"א דמותר אפי' בפרהסיא, וכן בס"ה שם שפסק השו"ע את דין האומנים שעושין בצינעא, וביניהם מנה הציידים, הוסיף הרמ"א "של חיות ועופות", וכונתו לאפוקי דגים.

אמנם במג"א הקשה, דמוכח ברמ"א שהתיר לצידי דגים לצוד אף באומנים, ולכא' מדברי המרדכי מוכח דלא מיירי

אלא בכל אדם, שהרי ראייתו היא מהגמ' בדף יא. דמיירי בכל אדם ולא באומנים.

[ג] קושיא על המג"א, והיישוב.

והנה לכא' דברי המג"א צע"ג, דהא מקודם לכן העתיק את דברי הב"י [שהבאנו לעיל] שכתב הטעם דאסור דוקא אומנים, משום דעושין הרבה ומוכח שהוא לצורך חול, וא"כ בהאי מעשה שהתיר לצוד ע"מ למלוח, ומשמע דהתיר אף לצוד הרבה כמו שכתבו הר"ן והנמ"י ופסק השו"ע, א"כ נחשבים אף כל אדם בזה כאומנים.

ומה שנראה ליישב דעת המג"א, דבאמת יש לדעת איך פסקו הנמו"י והר"ן דאפשר לצוד כל מאי דאפשר ליה, והרי אי באומן בעי צינעא שלא יאמרו דעושה לצורך חול, ה"ה דאדם שצד כמות גדולה דמיחזי לצורך חול, בודאי דגם הוא בעי צינעא. (ועי' בשיטה לתרי"מ, דמשום דבר האבד התיר להם אף בפרהסיא, אמנם זה רק לשיטתו דהתיר שם הוא דבר האבד, וכמו שצייר שהדגים נשארו בבורות ואם לא היו צדים היו מתקלקלים, אמנם להר"ן והנמו"י ההיתר בפשטות משום שמחת י"ט, וכמשי"ת במקומו, וא"כ א"א לומר תי' זה).

וע"כ דהנמו"י והר"ן סברו דאף צידה הרבה שנראה לחול אין לאסור כי אם באומן, וכסברא שכתב הרמב"ן דהאיסור משום שיבואו להתיר אומנות במועד, אבל יחיד שעושה הרבה לא יבואו להתיר אומנות.

וממילא, דבמרדכי שהביא ראיה משם לחלק בין דגים לחיות, ולא כתב החילוק הנ"ל בין אומן לשאר אינשי, ע"כ שלמד דהדין צינעא מיירי אף בשאר אינשי, וכהבנת המג"א (ומה שהביאו הב"י, עי' בב"ה"ל שיישב דהוא בשביל להתיר המכירה בפרהסיא, ע"ש).

ולמעשה בהאי דינא, עי' במ"ב שהחמיר כהמג"א, והביא ראיה מגירסת הגמ' לפנינו צידי חיות ועופות ודגים.

ובקר"א הקשה, דבסיפא דמרדכי הוסיף דיש לדמות למוכרי תבלין שמוכרים בפרהסיא משום שניכר לצורך המועד, והרי שם מיירי אף שאומנותם בכך. ותי' כוונת המ"א ז"ל כיון דלדברי הרמב"ם ז"ל אין הוכחה לזה מהא דשרי רבא למיזל ולמיצד, א"כ אין לנו להתיר מסברא.

חיפוי קציעות

והנה כפי הנראה דברי הירושל' פליגי על הבבלי בתרתי: א' – בשיטות התנאים, דלהבבלי ר"י לקולא ולהירושל' הוא לחומרא, וב' – במחובר ותלוש, שלהירושל' אין מחלו' בתלוש אלא במחובר, ולהבבלי המחלו' בתלוש ולא במחובר.

וכן מסתבר לפמש"כ בשיטה לתרי"מ, שעמד על הסתירה דר"י דבעי שינוי בריש פירקין וכאן לא בעי, ותי' דכיון דליכא אלא טירחא בעלמא לא שייך שינוי, ואח"כ הקשה דר' יוסי אדר"י, ותי' דכאן אינו אבד כ"כ, וע"כ לא התיר ר' יוסי טירחא יתירא, משא"כ התם דאבד לגמרי. ועכ"פ חזי' דעמד בקושיא זו ולא תי' כהירושל'.

ג] הבנת הריטב"א והמ"ב דהירושל' לא פליגי.

ואמנם הקושי בזה, דבריתב"א נקט בב' הדברים כהירושל', הן בגירסת הגמ' שכתב "ר' יהודה אומר אין מחפין אלא מעבין בלבד", והן במחובר ותלוש שכתב "פירשו בירושלמי שלא נחלק ר' יהודה אלא בקש מחובר שצריך טורח גדול ומלאכה לעקרו, אבל בקש תלוש מותר מידי דהוה אמחצלת שמותר לפרוס אותה על גבי פירות או לבנים, וקי"ל כרבנן". וצ"ע דנקט כהבבלי ולא כהירושל'. **ויותר** קשה דהמ"ב העתיק את דברי הריטב"א הנ"ל, אע"ג דקי"ל בפלוגתא דבבלי נגד הירושל' לפסוק תמיד כהבבלי, וא"כ לא מסתבר שנטה כהירושל'.

ולכן מסתבר יותר דהבין הריטב"א וכן המ"ב דגם בבבלי אפשר לפרש כהירושל'⁴³, דבלישנא דכרי בודאי י"ל כן, וכמו שהערנו לעיל, וגם בלישנא דאסמוכי יל"פ כהמאירי, שכ' "וענין העבוי הוא שאם התחיל לחפותו מבערב ולא חיפה כה"צ - מעבה בחיפוי עד כדי צרכו", ומשמע דגם ללישנא זו הוי חומרא, שרק אם התחיל יכול לעבות.

ובאופן א' יש לפרש [שמעתי מהגרד"ק שליט"א], ע"פ דיוק דברי רש"י, שכתב בגמ' "אקלושי - שמכסהו בענפים מרוחקין זה מזה, דלא הוי כסוי גמור", ולכאן יל"ע מאי נפ"מ בזה. אלא י"ל דבעצם אף שמתיר יותר טירחא, מ"מ הוי חומרא, והיינו דת"ק מיקל לטרוח אף בדבר שאינו מועיל כ"כ, כי הא שטורח לכסות הקציעות ובעצם אין כאן כיסוי גמור, אבל ר"י מחמיר להצריך כיסוי גמור.

א] פשטות הגמ' דר"י לקולא.

במשנה [יג:] "מחפין (מכסין) את הקציעות בקש (מפני הגשמים), ר"י אומר: אף מעבין".

וטעם האיסור נתבאר בשיטה לתרי"מ שהוא משום טירחא (כמו שיובא מדבריו להלן שחילק מריש פירקין, דכאן הוי טירחא לבד), אמנם במקו"א בדבריו וכן ברש"י כת"י משמע שהוא משום שעושה כדרך חול, שכתב דהטעם למחפין ולא מעבין, משום דדמי לעובדין דחול.

ובגמ' איתא: "פליגי בה רבי חייא בר אבא ורבי אסי, חד אמר מחפין - אקלושי (ענפים מרוחקין זה מזה) מעבין - אסמוכי (סומכין זל"ז), וחד אמר מחפין - בין אקלושי בין אסמוכי, מעבין - עושה אותן כמין כרי".

והנה, בל"ק הוי ודאי ר"י לקולא, שהתיר אף להוסיף בכיסוי כדי עיבוי, אמנם בל"ב יל"ע, דבפשטות רש"י משמע (וכ"פ רכת"י) שאינו מוסיף עוד קש, אלא מהקציעות עצמן עושה כמין כרי (שיהיו העליונות מגינות על התחתונות), וא"כ הוי ר"י לחומרא דאסור להשתמש בקש.

ועי' בשיטה לתרי"מ שפי' גם בל"ב לקולא, שכתב: "בענין זה יש טורח יותר, שגם על הכרי יצטרך לכסות בקש ככל הצורך", אמנם פשטות רש"י לא משמע כן.

ב] דברי הירושל', והפשטות דהבבלי פליגי.

והנה בירושל' איתא "כיני מתני' מעבין", היינו דיש לשנות הגירסא, שלא לגרוס "רי"א אף מעבין", דהיינו לקולא, אלא 'רי"א מעבין', ובא להחמיר⁴².

והדר איתא: "כהנא אמר: אית מילין במועד דקשיין מן אהלות ומן נגעים; תמן אמר רב ירמיה בשם רב פורסין מחצלת על גבי שיפוף בשבת, וכא הוא אמר הכין", והיינו שאפי' לגבי שבת שנינו דפורסין מחצלת ע"ג לבינים שלא נגמר בישולם, ול"ח לטירחא או לטלטול לצורך מוקצה, ואיך יתכן שבמועד החמירו יותר.

ותירצו שם בשם רבי יעקב בר אחא, שבאמת אין המחלוקת על החיפוי לבד, שאין מי שמחמיר בזה, אלא המחלוקת היא בתולש מן הקרקע, ונקט בזה הירושל' לפי שיטתו לעיל דר"י לחומרא, "רבנן אמרי קוצר ומעבה, רב יודה אומר לא יקוצר אלא יעבה (מן התלוש בלבד)".

⁴³ ועי' יד מלאכי שהביא שו"ת רמ"ע סוף סי' נ"ט, דכל דבר הנזכר בתלמוד בבלי שסובל שני פירושים ויתברר האחד על פי הירושלמי מיניה לא נזוע ומצוה מן המובחר היא.

⁴² ובפנ"מ הביא בחד פירושא דהכונה שצריך להקדים את מעבין למחפין, אמנם אין משמע כן בהמשך הירושל'.

גם לאיסור ולכן נקטי' כהירושל', דהרי אם היה מתיר מן המחומר היה לנו לפרש כן. ושור' בקר"א שעמד על קושיא זו, ע"ש.

ואמנם עדיין יקשה לגבי תלוש ומחומר, שאף אי נימא בבבלי דר"י לחומרא, מ"מ הלא להבבלי מחלוקתם בתלוש, ואין לנו מקור להתיר מחומר, וקשה לומר דמ"מ לא משמע

תנאי גילוח במועד

ענף א' - איסור הגילוח וגדרו

ומבואר דהי"מ ס"ל דאמנם שענין זה דאיסור הגילוח בחוה"מ הווי קנס דרבנן, אבל נעשה כאיסור מלאכה.⁴⁵ (ואולי יש לדייק בת' קמא דלא תי' כן, דלא סבר כן אלא דהוי רק קנס. וכן מוכח בת' שכתב התוס' רי"ד "שאם תתיר לגלח בחמישי במועד מיעקרא תקנתא דרבנן, שההדיוטות סוברים שמפני שהגילוח חשוב עבודה נאסר במועד כמו שנאסרו שאר העבודות, ואם יראו שבחמישי מגלחין יגלחו נמי בכל המועד", ומב' בפשטות שאליבא דאמת אינו מלאכה, וצ"ע).

ועי' בנודע ביהודה [מהדו"ק א"ח, סי' יג], שעמד לבאר בהא דאפליגו הראשונים, אם גילח קודם המועד אם מותר לגלח במועד. דהטור (בסי' תקל"א) הביא בשם רבינו תם להתיר, משום דס"ל דכיון שכל טעם איסור הגילוח במועד הוא שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, הכא שכבר גילח קודם המועד אין לגזור עליו כלום, אבל האוסרים סברו דטעם האיסור הוא משום מלאכה במועד, שכשאסרו חכמים הגילוח במועד מהגזירה שלא יכנס למועד כשהוא מנוול אסרוהו גם משום מלאכה. ולכן ס"ל שאע"פ שכשגילח בערב המועד דירד טעם הגזירה, עכ"פ נשאר עדין איסור המלאכה, והיות ואין כאן צורך המועד כ"כ, לא ראו חכמים להתיר מלאכה זו.⁴⁶

ועוד ראיתי מוכיחים מדברי הב"י דסבר כן דעשו הגילוח כמלאכה, דהביא דעת הרמב"ם והרי"ף דנקטו לחומרא בספיקא דגמ' גבי אומן, והקשה דהא מלאכת חוה"מ דרבנן, ומשמע דאם היה דאורייתא היה לנו להחמיר, אף דמיירי באיסור גילוח.

[ב' ב' הצדדים בקטן שנולד קודם לרגל.]

⁴⁵ ואמנם אין ראיה לספק הפמ"ג גבי מלקות, דאפשר עיקר כונתו ביחס להיתר ביום ה', ובא לומר שהשוו גדרו לגדרי איסור מלאכה שלא להתיר ביום ה'.

⁴⁶ אמנם בשו"ת אגרות משה הוכיח מכמה ראיות שהביא שם, דלעולם אין איסור הגילוח אלא רק משום גזירה שלא יכנס למועד כשהוא מנוול. ובגוף חידושו של הנוב"י להתיר משו"ה למי שגילח בערב הרגל, שיוכל לגלח ע"י פועל שאין לו מה יאכל, כבר השיגוהו רוב האחרון, וי"א שהנוב"י בעצמו חזר בו, ואכמ"ל בזה.

[א' איסור הגילוח אם הוי כאיסור מלאכה.]

במשנה [יג:] "אלו מגלחין במועד", וכו', ובגמ' [יד.] הקשו מ"ט רק אלו מגלחין ולא שאר כל אדם, (כדפ' תוס' דהיה לנו להתיר לצורך המועד, ובריטב"א כ' "כיון שהיא תיקון הגוף ויפוי הגוף כצורך אוכל נפש דמי"). ומתרגי' "כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין", וכדתנן לגבי אנשי משמר ואנשי מעמד שאסורין לספר כל השבוע, כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין.

והנה בפמ"ג [תקל"א מש"ז ג] הסתפק בדברי הרמב"ם שפסק דהעושה מלאכה בחוה"מ לוקה מכת מרדות, מה יהיה הדין במתגלח בחוה"מ האם לוקה ע"ז או לא, די"ל דהואיל וכל איסור הגילוח הווי רק קנס דרבנן שלא יכנס לחג כשהוא מנוול, לא הוי איסור מלאכה, ואין לו. ע"ש שהניח בצ"ע.

ונראה דמספק"ל האם איסור הגילוח בחוה"מ הוא מצד איסור מלאכה, או דילמא דאין זה כלל מצד איסור המלאכה בחוה"מ, אלא דהוא רק גזירת חכמים שלא יכנס לחג כשהוא מנוול.⁴⁴

ויש לדייק צדדים אלו בדברי המאירי, שהקשה מאי שנא חוה"מ מאנשי משמר שמותרין לגלח בחמישי, ות' בת' א' "מפני שהמשמר זמנו קבוע לעולם להכנס במוצאי שבת, ואין הדבר מצוי להשהות עצמו בתוך משמרתו, וכו', ואח"כ הביא עוד ת' בשם י"מ "שבאנשי מעמד לא נאסרה להם מלאכה כלל, ולא נאסר הגילוח להם אלא מקנס גמור שמא יכנסו למשמרתם מנוולים, אבל חול המועד יש שם איסור מלאכה, ואף על פי שעיקר האיסור בגילוח וכבוס מתורת קנס. מכל מקום הואיל ונאסרו נעשו כשאר מלאכות האסורות בו, שאין חמישי מתירן".

⁴⁴ כ"כ בשו"ת עטרת פז סי' י"ד, ובמועדים וזמנים (ח"ד, סי' רצז).

הרגל, ודבר זה הוא פלא גדול, דאם הקטן מצטער מחמת השערות, מה שייך לקנסו⁴⁸ (וגם בדעת הל"ב ע"י בנמו"י שפי' הטעם "ולא אמרינן והלא יכנס ברגל כשהוא מנוול, דלא בר מצוה הוא", ומשמע שאם היה לקטן דין שלא יכנס לרגל מנוול היה הדין לכו"ע כל"ק).

אבל לפי משנ"ת לעיל דהוי גזירה לכל ישראל בשביל שעי"ז ידאגו לגלח קודם המועד, ממילא מובן שגם בקטן גזרו על אביו שלא יגלחנו במועד כדי שיגלחנו קודם לכן. (ואמנם הבאנו מהנמו"י שכתב בל"ב "ולא אמרינן והלא יכנס ברגל כשהוא מנוול, דלא בר מצוה הוא", וצ"ע אם הל"ק פליגא ע"ז).

ג] גדר החיוב להסתפר קודם הרגל.

ונראה בזה עוד, דהנה דבר יש לברר מה חיוב מצות תספורת קודם הרגל, האם הוי חיוב גמור, דהנה בגמ' לא נזכר להדיא חיוב או מצוה לספר, ובשו"ע כתב הלשון "מצוה לספר ערב הרגל", ובמ"ב הביא המקור מהגמ' כאן שלא יהא מנוול, אמנם אותו לשון כתב המ"ב גם בהל' שבת [ס"א ר"ס] על דברי הרמ"א שאם שיערו ארוך יש לגלחו, כ' המ"ב הטעם כדי שלא יכנס לשבת מנוול. והרי בשבת בודאי אינו חובה (דהשו"ע כלל לא הביאו, ורק הרמ"א הביא בשם האו"ז).

ועוד יש להוכיח מדין כיבוס שנשנה ביחד עם גילוח, וגם בו הטעם משום שלא יכנס מנוול, וכיבוס כלל לא נשנה בשו"ע אף בהל' י"ט שיש לכבס קודם הרגל (ע"י בהערה הביאור בזה⁴⁹) ועוד, דלא מסתבר דחז"ל גזרו על אנשים שיששו עצמן למועד באיסור.

ובע"כ, דאף שהחמירו רבנן בדין גילוח במועד, מ"מ לא משום זה הפכו את הגילוח לחובה, אלא דבאו רק לחזק את המצוה הקיימת להכנס לרגל כראוי ולא מנוול, והוסיפו מחמת זה איסור בחוה"מ על הגילוח, בשביל להעמיד את המצוה הזו.

וכ"כ בשיטה לתרי"מ "ומכאן אנו למדין 'שמצוה על האדם להתנאות בעצמו בגלוח וכבוס ורחיצה בערב הרגל, שהרי קנסו עליו שלא יכנס לרגל מנוול", וכלל את ענין הגילוח בשווה עם הרחיצה, (ועי' בריטב"א שעמד בזה מדוע לא גזרו על רחיצה, וכתב דדברים אלו לא נאסרו מעולם, ואפשר כונתו על דרך שנת' לעיל שהיסוד משום דהוי מלאכה, ולכן דוקא בדברים שיש בהם סרך מלאכה גזרו).

ולדידן נראה להעלות ב' צדדים אחרים ביסוד איסור הגילוח, שבהם יובנו הרבה מחלוקות בסוגיין. דצד א' שיש כאן קנס חכמים על מי שלא דאג לגלח קודם המועד, ואותם האנוסים לא קנסום (ולפ"ז אין בזה חידוש, דלמה יקנסום אחר שלא עשו בכונה).

וצד שני, דהוי גזירה כללית לכל ישראל, שמטרתה לזרז את האנשים לגלח בערב הרגל, וכדמשמע לשון הרמב"ם בפיה"מ: "אסרו על כל אדם לגלח ולכבס בגדיו במועד כדי שלא יניחו בני אדם גלוח ראשיהם וכבוס בגדיהם לחולו של מועד שהם פנוים, ויבוא יום טוב הראשון כשהם מנוולין בלתי מוכנים ליום טוב", ומ"מ חידשו היתר לאותם האנוסים, שאע"פ שהיה מקום להשאיר את הגזירה ולא לחלק, מ"מ התירו בהם.

ועי' בטור בריש הסימן שהביא דעת ר"ת שהתיר למי שגילח קודם המועד, שיכול לגלח במועד, והקשה עליו הטור דבמתני' לא נזכר היתר זה, וכן הק' הגה"א, וכן הב"י הביא מהרשב"א לגבי חולה שאע"ג דהוי אונס מ"מ אין להתיר כיון שלא נזכר במשנה (והוכיח מהגמ' לגבי קטן שנולד, שרק משום שכלול בבית האסורין התירו לו, ולא משום שאונס בפ"ע), ונראה דהבינו הראשו' הנ"ל דכל מה שלא נזכר היתירו במשנה יש לאסור. וזה מתאים יותר עם הצד הב' שהוי גזירה כללית שראו רבנן לחדש בה היתר לכמה מיני אונסים, וממילא בודאי שמי שלא התירוהו נשאר בכלל הגזירה.

וכן מובן לפ"ז דברי הגמ' [י"ד]: "אמר שמואל קטן הנוול במועד מותר לגלח במועד"⁴⁷, שאין לך בית האסורין גדול מזה, ודייקה מזה הגמ' דדוקא נולד במועד אבל נולד מעיקרא לא, ואח"כ [בע"ב] איתא דאמימר [או ר' שישא] מתנו בשם שמואל, דקטן מותר לגלחו במועד לא שנא נולד במועד ולא שנא נולד מעיקרא, ולכא' שי' שמואל צ"ע מה שייך לקנוס את הקטן מחמת שאביו לא גילחו קודם המועד, ומאי שנא אסור בבית האסורים, או אסור ביד אביו שלא מגלחו?

ובפרט לפי מש"כ רש"י "...מותר לגלח במועד שער ראשו המצער", (וכ"כ הריטב"א דמירי דוקא במצער, ולא בצורך רפואה דזה בכל אופן מותר), ומבו' דלל"ק אמר שמואל דאם נולד קודם הרגל אינו מגלח ברגל אפי' בכה"ג, הואיל והיה יכול לגלח קודם

⁴⁸ ועי' בחי' הר"ן שכתב דגזרי' קטן אטו גדול, אמנם בדעת רש"י צ"ע
⁴⁹ שמעתי לבאר הטעם דלא כתב הדין לכבס, משום דהרי כבר כתב דילבש בגדים נאים ל"ט (אף יותר משבת), וא"כ בודאי שיהיו מכובסים (ורק בשבת יש תקנת עזרא לכבס ביום ה', אבל עיקר הענין הוא לדאוג שיהיו לו בגדים נאים), ורק גבי תספורת א"א לאמרו כדין שמתחיל בהתקדש החג, אלא צריך לדאוג לכך מקודם.

⁴⁷ ראיתי מוכיחים מכאן שמה שאין מגלחין הקטן עד ג' שנים הוא מנהג בעלמא. והגרד"ק דחה דכאן שאני שמצטער.
(ועי' באה"ט סק"ז בשם גן המלך דמותר להשהות שמחת התגלחת שעושין לקטן, ולספר ע"י ישראל, וכ"כ שד"ח [מערכת חוה"מ אות ה'] בשם הרב חו"מ דמותר ע"י ספר ישראל שאין לו מה יאכל, (ואין לעשות ע"י נכרי, דלא מסמא מילתא, והביא מהרב שולחן גבוה שכן נהגו בירושלים

עֲנָה ב' – גִּדְרֵי הָאוֹנֶס שֶׁהוּתֵר

ובאמת מצאנו בירושל' בריש המשנה מקום שנראה סותר לכאן, דלגבי מי שהיה בבית האסורים הביא הירושל' דאפי' אם הוא בבית האסורין של ישראל שמרשים לו לספר, מ"מ הוי אונס דאינו ערב לאדם לגלח בבית האסורין, ושם יש לשאול להיפך, וכי טירדה זו פטרה אותו מלספר?

אבל יש לבאר לפי צד ב' שנתבאר לעיל דאין כאן קנס על מה שלא גילח, אלא גזירה כללית שפטרו ממנה רק אנוסין, וגדר האונס לפ"ז אינו דוקא אונס הפטרו מקיום המצוה, אלא בשביל להחשיב שלא מחמת עצמו בא לידי כך אלא נאנס ע"י אחרים, וממילא מובן דמחד כתב הירושל' דמי שטרוד בבית האסורין יכול לגלח, אע"ג דכלפי מצוות חיוביות אין לו פטור משום הטירדה, אבל כיון שהוא מצוה לכתחילה, הקלו בה לאדם כזה⁵¹. וכן לאידך גיסא סבר הירושל' דאם יכל להשאל על נדרו ולגלח, אע"ג שאינו מחוייב בזה, מ"מ הרי זה מכלל המצוה לכתחילה לכנוס לרגל לא מנוול, וכלפי המצוה הזו הוי כפשיעה⁵².

ובדעת הרמב"ם שפסק כפשטות הבבלי שלא היה צריך להתיר נדרו קודם הרגל, מב' כצד א' בחקירה הנ"ל, שהוי קנס על מי שיכל לגלח ולא גילח, ולכן כל שאין סיבה לקנסו ממילא מותר לגלח.

ג] חילוק המג"א בין מנודה למי שנשאל.

והנה הטור נקט כדברי הירושל', וכתב: "וכן המנודה שלא היה יכול לגלח קודם.. וכגון שהתירו לו קודם הרגל וחל יום ל' ברגל.. אבל אם נשאר בנידוי שלא ביקש שיתירו לו וברגל ביקש והתירו לו - לאו אונס הוא.. וכן מי שנדר שלא לגלח, ונשאל על נדרו ברגל, וכגון שלא מצא מי שמתיר לו קודם הרגל, אבל אם מצא ולא נשאל לא".

והב"י הביא את דעת הרמב"ם, וכתב דאפשר שזה היה דעתו של הרי"ף שהשמיט הירושלמי. וכן נקט בשו"ע כלשון הרמב"ם ולא חילק כלל, לא במנודה ולא במי שנשאל.

⁵¹ ואגב אורחא יש להתבונן בדברי הירושל' דאינו ערב לאדם לגלח בבית האסורין, מה המובן בזה, ועוד דלגבי אבל שהותר לו לגלח בשביעי שלו ערב הרגל, אי' לק' דמחמת זה אסור לגלח במועד אם לא גילח בעי"ט, ולא נאמר דאינו ערב לגלח באבילותו.

אבל נראה ב' הענין דאינו ערב לאדם, שעריבות הגילוח היינו שמתייפה לפני אחרים, וזה לא שייך בבית האסורין שנמצא לבדו, משא"כ בבבל שייך. ⁵² ויש להוסיף, דאף אם בהלכות גילוח ערב הרגל לא מסתבר שיקלו יותר מחמת טירדה מאשר מחמת צורך מצוה כנדר ונזירות, אבל בגדרי 'אונס' שפירושו סיבה חיצונית ולא מדעת האדם ובחירתו, א"כ צער נקרא סיבה חיצונית (כל עוד אינו מחוייב מדינא להפטר ממנה), ואילו הבחירה להשאר כנדר, אף אם נעשית בשיקול נכון, מ"מ הוא מדעת האדם ואינו אונס.

א] דברי הירושל', והראשונים החולקים.

והנה במשנה שם מנו את האונסין המגלחין במועד, ובכלל זה "המנודה שהתירו לו חכמים, ומי שנשאל לחכם והותר". ובתוס' [בדף יד.] הביאו מהירושל' שהקשו על מנודה "למה התירו, והלא פשע שלא בא לפני המועד לפני חכמים להתיר לו?", ומשני: "שכלו לו שלשים יום של נדוי במועד"⁵⁰. **וכן** במי שנשאל לחכם הקשה הירושל' כנ"ל, ומחמת זה מוקי לה כשבא בחול המועד, אי נמי שבא לפני המועד אבל לא מצאו בו פתח.

וברא"ש הביא דברי הירושל' הנ"ל, וכתב "ולפי הירושלמי מאן דאית ליה פותחין בחרטה (פירוש בחרטה כל דהו ואין צריך למצוא פתח וטעם לעקור את הנדר מעיקרו, דהכי קי"ל) - אסור לגלח במועד, כיון דהיה יכול לישאל קודם לרגל, ואף על גב דאיכא למימר היה בדעתו להשלים נדרו ונמלך ברגל והתירו - לא חשיב זה אונס".

אמנם כתב ע"ז הרא"ש דרש"י לא פי' כך, וכונתו לרש"י כת"י שכתב במשנה "וזה לא היה בידו לעשות מקודם המועד - שהיה בדעתו לגמור את נדרו, אי נמי כגון שלא מצא חכם פתח וכו'", ומבו' דלדעתו הא נמי חשוב אונס.

ובב"י דייק כן גם מדברי הרמב"ם, שסתם וכתב "מי שהיה מנודה ולא התירוהו אלא במועד מותר לגלח", ולא חילק בין האופנים, משמע דבכל גוונא מותר, ומטעם הנ"ל "דכיון שלא היה בדעתו קודם הרגל לפייס, חשוב אונס".

והמקור לומר דלא מחלקין, כתב הב"י שהוא מדברי הבבלי [י:ד:] שרצו ללמוד מהמשנה דמנודה אינו נוהג אבילותו ברגל, דכך משמע מהלשון 'שהתירו לו חכמים', ודחה רבא "דאזל ופייסיה לבעל דיניה, ואתי קמי דרבנן ושרו ליה", (ו'חכמים' ה' חכמים שבאותו דור), ומבו' מזה דגם אם רק הפיוס התחדש במועד מתירין לו.

ב] גדר המצוה לספר קודם הרגל, וגדר הפטור לפ"ז.

ואמנם יש לשאול, באדם זה שנדר ועומד בנדרו ערב הרגל, האם מחוייב מדינא להתיר נדרו כדי שיוכל להסתפר או שאינו מחוייב, דאם מחוייב - א"כ לא מובן סברת הבבלי [לפי הבנת הרמב"ם] שמותר לגלח במועד, והרי היה מחוייב לעשות ולא עשה? ואת"ל דאינו מחוייב, א"כ צ"ע להירושל' מ"ט אינו אונס.

⁵⁰ ועי' בב"י שדן בארוכה לפי הנת' לק' דלמסקנה כשפייסו מתירין לו נידויו גם קודם ל' יום, וכ' דלפ"ז מה שהביא הרא"ש את דברי הירושל' הוא לומר דהיום אין אפשרות שיתירו למנודה.

שמיירי בזמן קודם הרגל, שאין עליו חיוב לדאוג לתספורתו כיון דכבר יגדל עוד עד הרגל⁵⁶, בזה גם להירושל' חשיב אונס. (וכמו שבנשאל על נדר לא חילקו בנדר עצמו מפני מה נדר ואם נחשב צורך).

וסמך לזה מצאתי בדברי השיטה לתרי"מ, בדף יז: לגבי כהן דשלים משמרתו בערב הרגל [והרגל מתחיל ביום א'], שהק' הקונט' דיכל לגלח ביום ה', ותי' השיטה "דכיון דיכול לגלח רק בחמישי, א"כ לאו מפני כבוד הרגל הוא שהרי הוא רחוק הרבה מן הרגל, וכל שאי אפשר לו לגלח קודם הרגל מפני כבוד הרגל - לא מתסר ליה לגלח" (וכן פסק למעשה הפמ"ג).

והדבר מובן לפי מה שביארנו לעיל, דרבנן לא הפכו את הגלות ערב הרגל לחיוב, אלא נתנו קפידא יתירה על המצוה להכנס מגולח לכבוד הרגל, וממילא מובן דכל זה דוקא אם ע"י הגילוח קודם הרגל ייגרם כבוד הרגל, אבל בגילוח כמה ימים קודם, שאין כ"כ כבוד הרגל [כמש"כ בתוס', מובא בקיצור בפסקי תוס' סי' פ"ב], בכה"ג לא גזרו.

ובדעת הבבלי צריך לפרש, לפי מה שיתבאר בשם הראב"ד [ורוב הפוסקים, דלא כרש"י], דמיירי ביוצא לחו"ל דהוי מילתא דעבירה, ולכן מובן דהגם שעשה כן קודם לערב הרגל, מ"מ קנסוהו על מה שהכניס עצמו למצב זה באיסור, אבל אם לא היה באיסור לא היו קונסים אותו.

ולפ"ז יוצא שמחולקים הבבלי והירושל' להיפוך בב' החלקים, דלגבי המכניס עצמו לאונס, לפי הבבלי קנסוהו ולהירושל' לא קנסוהו, ואילו הנמצא בתוך האונס ויכול לצאת ממנו, להבבלי אינו צריך לצאת ולהירושל' צריך לצאת.

ענף ג' – התנאי באונס שיהיה ניכר

א] בעיא דר"ז.

הנה על הטעם שאמרו בגמ' שלא יכנס לרגל מנוול, איתא בגמ': "בעי ר"ז, אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא". והשיב לו אביי: "יאמרו כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין" (ופירש"י "...הכא נמי, כיון דלא מיגליא לכולי עלמא אונסיה - יאמרו: כולי עלמא אסורין לגלח, וזה מותר").

⁵⁶ ושאיני מדברים אחרים שחייב בתוך ל' יום, כגון בדיקת חמץ, וכן לעיל נת' איסור הספד משום דמי הרגל שמתחיל לשמור בל' יום [לחד טעמא], וכמו שכתבנו דכאן בתספורת אם ידאג קודם ויתגלח לא יהיה כבוד הרגל.

אכן במג"א חילק בזה, שלגבי מנודה הביא את דעת הב"ח שנקט כהרא"ש והטור המחמירים, אבל לגבי מי שנדר כתב "דבזה נראין דברי הרי"ף והרמב"ם דאעפ"י שהיה יכול להתירו לא מקרי פושע שהיה בדעתו לקיים נדרו".

וכחילוק זה נראה גם בדברי הריטב"א והשיטה לתרי"מ, שלגבי מנודה הביאו את דעת הירושל', אבל לגבי נשאל כתבו "כגון שלא היה בדעתו להתיר נדרו קודם המועד⁵³ וכו'" (ובערוה"ש כ' דנראה דזו דעת רש"י והטור, וגם בירושל' י"ל דלא נחית לדוגמא זו שלא היה בדעתו להתיר, והביא הדוגמאות במי שהיה בדעתו רק שלא מצא מי שיתיר לו). ולכאן צ"ע מה הסברא לחלק.

אבל לפי הנת' דלהבבלי טעמא משום קנס וכשפשע, א"כ אפשר לחלק בין מנודה למי שנדר, דמי שנדר כיון שאינו מחוייב עפ"י דין להשאל, ע"כ לא קנסי' ליה, אמנם מנודה שונה, דאף שמהל' מועד אינו מחוייב להשאל, אבל מצד הנידוי עצמו ראוי לו שידאג להתיר נידויו.

ד] חילוק בהולך למדה"י, ודעת הירושל'.

והנה בגמ' לגבי ההולך למדה"י הביאו דעת ר"י דהבא ממדינת הים לא יגלח מפני שיצא שלא ברשות, ופי' רבא "לשוט (לטייל) - דברי הכל אסור (דחשוב כלא לצורך), למזונות - ד"ה מותר (דחשוב כאונס), לא נחלקו אלא להרויחא וכו'".

ומבו' כאן בגמ' דלכו"ע יש קנס כשמכניס עצמו למצב של אונס⁵⁴, ורק אם יש לו סיבה לזה כגון שיוצא למזונות או להרווחה לפי רבנן, בזה לא קנסוהו. (ועי' לק' בס' הבא שנחלקו בזה רש"י והראב"ד ודעימייהו, האם להבבלי מיירי גם ביוצא מארץ לארץ או דגם להבבלי דוקא ביוצא לחו"ל ומשום דעביד איסורא).

והנה לפ"ז היה ראוי שהירושל' יסבור כדעת ר"י דאין זה חשוב אונס, וכמו מי שיכול להשאל. אמנם באמת חזי' לא כן, אלא אדרבה, בראשונים הביאו מהירושל' שהעמיד כל הפלוגתא ביוצא שלא ברשות, אבל אם יצא ממקום למקום ברשות לכו"ע שרי, וצ"ע מ"ט אינו צריך לדאוג לצאת מאונס⁵⁵.

ואפשר לחלק בין ערב יו"ט לקודם לכן, דהירושל' מיירי במי שעומד בערב יו"ט ויכול לצאת מהאונס, שמחוייב לדאוג לכך ואם לא דאג הרי הוא פושע, אבל ביוצא לחו"ל

⁵³ ואמנם בשיטה נקט זאת לגבי נזיר, ובהערות שם כתבו דיתכן דנזיר דמצוה שאני מסתם נדר.

⁵⁴ ויש לשאול לפ"ז מדוע במנודה לא חשיב מכניס עצמו לאונס שגרם לעצמו במעשהו שינדרוהו, וצ"ל דכיון דאין זה ודאי שינדרוהו, לכן לא החשיבוהו כמכניס עצמו לזה. (וכן יש לשאול לגבי נדר מדוע לא חשיב מכניס עצמו בנדרו לאונס, ויש לתרץ דכיון דאיכא מצוה בזה הוי כמזונות).

⁵⁵ ואמנם הא לא קשיא מאבדה לו אבידה, שוללי הא דלא מוכחא מילתא היה מותר ומשמע דחשוב אונס, דהא נתבאר כבר לגבי דבר האבד דהפסד ממון אף מועט חשיב דבר האבד יותר מחסרון רווח גדול הרבה יותר.

וכן נתבאר בהמשך דבריו, שביאר בדברי הגמ' - "וליתעמיב מי שאין לו אלא חלוק אחד כו", וביאר הריטב"א "דבשלמא לדידי - באיסור קל כזה שאינו אלא גזירה בעלמא, לא חששו לטעמא דכל הסריקין דהוה ליה כגזירה לגזירה, אלא לדידך דאמרת לה הכא וחשבת לה כחדא גזירה, אמאי לא אמרינן הכי באידך". והנה ענין חדא גזירה היא ביאר הרשב"א ועו"ר "דאי לא הא לא קיימא הא", והיינו כגון בביצה שנולדה, שלר"י גזרו בה משום פירות הנושרין, אע"ג דודאי אין חשש שמי שיראה ביצה שנולדה ילך ויתלוש פירות, אלא דכיון דענין ביצה שנולדה קרוב לפירות שנשרו, ע"כ אם היו חכמים מחלקים דזה אסור וזה מותר, היה מביא טעויות שילמדו מזה על זה. וכך יש לפרש כאן, שראו רבנן שאם נחלק בין האנשים האנוסים לשאינם אנוסים, יבואו אותם שאינם אנוסים לדמות עצמם לאנוסים (שאמנם אונס כמותם אין להם, אבל יש להם בדומה לזה), ומוכרחים לתת כלל שווה לכולם.

וזה גם החשש בסריקין המצויירין, דכיון שהרבה בני אדם ירצו לעשות כן ציורין בלא דפוס, א"כ לא נוכל לגזור עליהם מלעשות סריקין המצויירין, אלא אם נאסור גם לבייתוס, כדי שלא יאמרו מה החילוק בינינו לבינו⁵⁸.

וזה הביאור במה שהנשאל מותר אע"פ שלא יודעין אונסו, מכיון שכל החשש הוא מאותן שידעו האונס, וכאן שידעו שנשאל לחכם לא יבואו לדמות לאונס אחר.

וכן מוכח בהמשך דברי הריטב"א, שכתב: "ואין להקשות למה לא נאמר כן בכל השנויין במשנתנו (יאמרו כל הסריקין וכו'), דהתם קלא רבה אית להו, וכולי עלמא ידעי שאנוסין גמורין היו, ולא אתי לאיחלופי בעלמא", ומבואר דהדגיש תנאי זה שכו"ע ידעי ולא אתי לאיחלופי, שזה עיקר החשש.

ולדרך זו יש ליישב את החילוק בין אומן שאבדה לו אבידה לשאר אינשי שנאנסו מחמת שלא היה להם אומן, דלגבי האומן עצמו זהו מצב שברור לאינשי כאונס (דלולי היה אונס לא היו מפסידים ממון רב), אבל לגבי שאר אינשי אין זה אונס ברור ופשוט, דדלמא יכלו להסתפר במקו"א וכדו', וכאן יש מקום לדמות לאונסין אחרים.

ואף דיש להקשות לפ"ז, דהבאנו לעיל ירושל' דמנודה ונשאל יש להם לדאוג לפני הרגל להסיר האונס, ורק

והדר איתא דר' אשי מתני ספיקא דר"ז באומן דוקא, כשאבדה לו אבידה ערב הרגל מהו, האם כיון דאומן הוא מוכחא מילתא או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא כי הנך לא", ונשאר בתיקו.

ופירש"י "אומן - כגון ספר, שהכל באים אצלו ערב הרגל ורואים שאבדה לו אבידה, ואנוס הוא, ואינו יכול לספר עצמו". ומשמע דדי במה שבני העיר יודעים שיש לו אונס⁵⁷.

אמנם קשה ע"ז, דבתוס' כתבו [בשם הקונט'] דדוקא באומן מבעי ליה, אבל בני העיר אף על פי שאין להם אומן אחר לא מיבעיא ליה דפשיטא דאסורים, ולכא' זה קשה (וכה"ק בשפ"א) דלכאורה טפי איכא למשרי לרבים שלא היו יכולין להסתפר ולגלח דהוי פירסום טפי מיחיד.

ובגוף דברי ר"ז ואביי יש לשאול, מדוע לא ענה לו אביי באותו מטבע ששאלו, דאכן מוכחא מילתא, ומ"ט השיב לו עם סריקי בייתוס.

ב] לימוד השעה"צ מדברי הריטב"א.

והנה בשעה"צ [סק"ז] למד חידוש גדול מדברי הריטב"א בסוגיא, בהקדם קושיא גדולה שהקשה במשנה, דלפי מה שהעתיקו הפוסקים דהטעם שלא התירו באבדה משום דאינו דבר מפורסם לרבים, א"כ קשה ממי שנדר שלא לגלח והתירו חכם, דהלא ד"ז גם כן אינו מפורסם, (דאטו הנודר נדר בפרהסיא דוקא, וההתר הלא ביחיד מומחה גם כן אינו מפורסם), וכן להיפך מצאנו דחולה שלא יכל לגלח (מחשש סכנה) כתבו הפוסקים דלא הוי אונס מספיק גלוי, אע"פ שמצד הפרסום מסתבר שהוא מפורסם טפי.

ולכן כתב השעה"צ עפ"י דיוקו בדברי הריטב"א, דאין הכונה שהמצב של האונס מפורסם, אלא שסיבת האונס היא גלויה וברורה לאינשי, ומבינים שמחמת זה לא יכל לגלח, משא"כ בשאר אונסין שאין האונס גלוי ומוחלט אסרו, דכל אחד יאמר שאנוס היה שלא היה לו פנאי וכיוצא בזה.

ולבאר מקור הדברים ומהיכן למדם נביא דברי הריטב"א, שפי' בדברי אביי - "יאמרו וכו' - פי' אין לנו לחלק בדבר, כדי שלא יבואו להתיר לכולן", ויש לדקדק בדבריו, שלא כתב דמחמת שיראוהו יבואו להתיר, אלא בעצם מה שנחלק יבואו להתיר.

⁵⁸ ויש להוסיף, דמשום מראה"ע אין כ"כ לחשוש, דהלא ידוע שישנם אנוסים שהותרו, וא"כ יש להניח שמי שיראה חבירו מגלח במועד יתלה באונס המותר, אלא ודאי החשש שישאלנו על דבר אונס, ויאמר לו, ואז ידמה לעצמו שגם באונס שלו כן. (אמנם בפשטות היה מקום לומר דהחשש גם כשלא יראו מי שמגלח, אלא מעצם ההיתר בגמ' ילמדו לדברים אחרים).

⁵⁷ עי' בנוב"י י"ג, שכתב ע"פ דברי המג"א [בס' רמ"ד ס"ק ו'] דבשביעית הקילו ולא חששו מפני מראית העין רק לבני עירו, ולא חששו בשביל אורחים, דה"ה כאן דהחשש רק מפני בני עירו.

שהיה צריך לכבס כיון שגם אם יכבס עדיין יצטרך לכבס שוב, וכאן לא יבואו ללמוד לאונסין אחרים.

ואלא דמ"מ הק' בגמ' דיש כאן חשש יאמרו, וכאן החשש הוא מצד הרואין כפשוטו, שיראוהו מכבס ויחשדוהו (או שילמדו ממנו בלי שידעו הסיבה), ולכן צריך אזורו מוכיח שהוא מצד הרואין.

ומה שבכל האונסין לא נאמר החשש הזה של הרואים, צ"ל דכל זה אכניס בהיתר האונס, שמחמת אונסו התיירו לו הגם שאנשים יכולים ללמוד ממנו (ורק באונסין כאלו שאינם ברורים לא רצו לומר כלל מחמת האיחלופי). וצ"ע בכ"ז.

עֲנָךְ ד' הָאֵם מִתְנִי דִּיקָא

[א] ד' הרשב"א לגבי חולה, ושיטתו דמתני' דוקא.

והנה בטור הביא את דעת ר"ת דמי שגילה קודם המועד מותר לגלח במועד, דהוי בכלל האונסין, והקשה עליו הטור: "דאינו נראה כן מתוך הגמ', דאם איתא הו"ל לפורטה בהדי הנך דתנן ואלו מגלחין, כי היכי דקאמר גבי כיבוס כל מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד", ופי' הב"י מאי דהוסיף להביא מכיבוס, דגם אי נימא דבמתני' לא הוצרך לפרט, מ"מ בגמ' היה לפרש כן כשם שפירשה במי שאין לו אלא חלוק אחד.

ועוד הקשה הטור: "דמי יודע אם גלח קודם המועד, דכה"ג קאמר בגמ' על הא דבעי מי שאבדה לו אבידה וכו'" (דיאמרו כל הסריקין אסורין וכו').

וכתב הב"י, דכדברי הטור משמע ברשב"א בתשובה, שלא התיר לחולה שנתרפא בחוה"מ לגלח במועד, אע"פ שהיה אנוס שלא היה יכול לגלח (כמו שאמרו [בע"ז] שהגילוח קשה לחולה ומחזירו לחליו), והוכיח הרשב"א "דא"כ ליתנייה בהדי הנך דמתניתין דאלו מגלחין, ובהדיא אמרו בגמרא (יד.) הא שאר כל אדם אסורים" [משמע כלל קאמר כל שאר בנ"א אף אנוסים]. ושללא כדברי התוס' שהסתפקו בחולה אי שרי לו.

ועוד הביא הרשב"א ראיה, מדאמרינן "קטן הנולד במועד מותר לגלח שאין לו יוצא מבית האסורים גדול מזה" - אלמא משום לתא דבית האסורים דוקא הוא שבאין להתיר, ומשום דבכלל השנויין במשנתנו הוא, הא משום דלא היה יכול לגלח קודם המועד לא", והנה שם האמת היא שהוא אונס הניכר [שהרי דימוהו לבית האסורין], ואעפ"כ סבר הרשב"א דאם לא היה נכלל בהני דמתני' היה אסור.

באופן מסוים חשיבי אנוסים, א"כ מ"ט לא חשיב כאבדה לו אבידה שאונסו אינו ניכר, וכך הני שיש להם אפשרות לצאת מהאונס, לכאן יש לחשוש שיחשדו בהם שיכלו לצאת מהאונס ולא יצאו.

אבל התשובה לזה בפשטות, דמנודה הוא מצב שכל אחד מבין שבעצמותו הוא אונס, ומה שאפשר לצאת ממנו זהו בתור 'פתרון', אבל יש מצבים אחרים שהבעיה מעיקרה אינה ברורה, שתלוי לפי המצב והנסיבות, ולכן אין מחשבין זה לאונס.

ובפשטות יש לתלות בזה פלוגתא שנתבארה בדין הבא ממדה"י, שהריטב"א כתב דמדה"י לאו דוקא, אלא ה"ה שאר מקום רחוק, אבל המג"א כתב דוקא מדה"י דמיפרסמא מילתא (והביא דבריהם במ"ב ולא הכריע). ולכאן תליא בהנ"ל, דהריטב"א לשיטתו שאין העיקר במה שדבר האונס עצמו מפורסם, אלא שמבינים שזהו אונס, וזה שייך גם בבא משאר מקום רחוק, שמי שידע שבא משם יבין שהיה אנוס, אבל המג"א שהבין כשאר הפוסקים דתליא במיפרסמא מילתא, ממילא כתב די"ל מדה"י דוקא.

[ד] קו' על השע' צ', וחילוק חלוק א' מאונסין.

אכן עדיין קשה ע"ז מדברי הגמ', שהקשתה במי שאין לו אלא חלוק אחד, ותי' דאזורו מוכיח עליו, ע"ש במפרשים בכמה אופנים, ומדברי כולם עולה דבעי מעשה המוכיח (ולכן כתב הטור בשם הסמ"ג דהיום שאין לנו איזור אסור לכבס גם למי שאין לו אלא חלוק אחד, והביאו המ"ב בס' תקל"ד סק"ט), ואי נימא כהיסוד הנ"ל, מ"ט לא נימא דסגי במה שהסיבה עצמה היא סיבה ברורה.

וגם בריטב"א עצמו קשה, שכתב ליישב מכל השנויין במשנתנו, וחילק "דהתם קלא רבה אית להו וכו'", ומוכח דהצריך שיהא קול גדול ולא רק דלא אתי לאחלופי (ומש"כ דלאו דוקא מדה"י אינו ראיה, דיתכן מצאוהו דגם היוצא לעיר רחוקה גם זה דבר מפורסם, וכמו ששייך לאידך גיסא שנוסע למדה"י ואינו מפורסם [כמו בזמנינו])⁵⁹.

וביישוב הקו' מחלוק א' אפשר לומר, דכל מה שנת' לעיל דהחשש יאמרו הוא בעיקר ההיתר שילמדו ממנו לאונסין אחרים, זה שייך דוקא באונסין השנויים במתני', שסיבת הגזירה שייכת בהם ורק דהתיירו להם מחמת אונסם, ובזה ידמו למקו"א, אבל במי שיש לו חלוק א' הלא אין כאן 'אונס', אלא דסיבת הגזירה אינה שייכת, שא"א לומר לו

⁵⁹ **ובאמת** גם המ"ב עצמו לא כתב להדיא דמהני בלא מפורסם, הן במ"ב שכתב "דהני אונסין מפורסמין וגלוין לכל הוא שא"א להם לגלח מקודם", והן בשע' צ' שרק רמז דבר זה ביישוב הקושיא מנדר, אבל למעשה לא כתב דסגי בכך. ויתכן לומר שבאמת לא נתכוון הריטב"א אלא בתור חומרא נוספת, שלא מספיק שידעו את האונס, אלא צריך גם שמבינים את סיבת האונס. והיינו דעדיין קיים החשש הרגיל של 'מוכחא מילתא', ואב"י הוסיף דיש גם חשש בלא מוכחא מילתא

אבל הרשב"א י"ל דנקט כפי הפשטות דתליא בדבר המפורסם דוקא, ולכן אין זה בתור סיבה להתיר בפועל, אלא רק טעמא דרבנן מ"ט הקלו בהני דמתני', אבל למעשה אין להתיר גם באופן שבדאי מוכחא מילתא (ולכן אינו קשה כ"כ מנדר, ד"ל כיון דעפ"י רוב הדבר מפורסם, לכן כללו רבנן להתיר בכל גוונא).

ג] ביאור דעת הרשב"א.

ובאמת יש לדעת איך יתיישב הגמ' דאומן שאבדה לו אבידה לפי דעת הרשב"א דמתני' דוקא, דאיך רצו להתיר אף דלא תנא לה במתני'.

ושמעתי ליישב [מהגרד"ק] דבאבדה לו אבידה שהוא מקרה פרטי י"ל לכו"ע תנא ושייר, וטענת הרשב"א היתה דוקא בחולה שהוא דבר שכיח ולא מסתבר שאם הותר לא נתפרש היתירו.

ובאמת גם להרשב"א אין כלל זה גמור, דהא בתוספתא דפסחים איתא [בפ"ג] "מי שעלתה לו מכה בראשו מספרין במועד", ופי' המנח"ב שם דמיירי שקודם הרגל עלתה לו מכה, ובמועד נתרפאה, דהוי אנוס גמור קודם המועד (עי' בביה"ל סי' תקל"א שהחיי"א הבין בתוספתא לא כן).

ובע"כ צ"ל דכשם שמרבי' קטן הנולד במועד מסברא דאין לך בית האסורין גדול מזה, ה"ה בחולה שעלתה מכה בראשו והוי אנוס גמור, דחשיב נמי כמו שהיה בבית האסורין.

ומוכח מכל זה דסברת הרשב"א שכל מי שאינו נכלל בהיתרים שפירשו רבנן, אף דשייך בו ההיתר לא הותר, שכל מי שאינו שנוי במתני' השוו דבריהם לאסרו.

ב] הראשו' שפי' דמתני' לאו דוקא.

אמנם בכמה ראשו' חזי' להדיא דמתני' לאו דוקא, דכן נת' בתוס' [בדף יז:] ששם בגמ' משמע דמדלא תנא במתני' כהן ואבל, ש"מ דלתנא דמתני' אין היתר, והקשו דהא מיבע"ל באבדה לו אבדה ולא פשטי' מדלא תנא במתני', ע"ש מה שתי', ועכ"פ חזי' דהבין דמתני' לאו דוקא.

וכ"כ הריטב"א שם שהק' קושיא זו, ותי' "דלעולם מנינא דמתני' לאו דוקא", ושאיני אבל כמשנ"ת בדבריו.

וכ"נ במרדכי, שחלק ג"כ על ר"ת, אבל לא הזכיר הקושיא מדלא נזכר במשנה, אלא רק מצד דלא מוכח"מ, ומשמע דלא אכפ"ל הא דלא תני לה. ועי' ג"כ בב"י שכתב דבתוס' בדף יד. נסתפקו בהיתר דר"ת במי שגילח קודם הרגל, והיינו במה שהסתפקו בחולה, ולא פשטו כהרשב"א.

(ואפשר דהטור ואו"ז שכתבו ב' הצדדים, נסתפקו בהא גופא, ולכן כתבו מתחילה דלא תני לה במתני', ואח"כ כתבו דמ"מ הו"ל למיתני בגמ', היינו דאפשר מתני' לאו דוקא ומ"מ בגמ' הו"ל למנקט ליה, ולפי צד זה הוסיפו לומר הסברא הב' דלא מוכחא מילתא).

ואולי תליא בנידון לעיל בגדר מוכחא מילתא, דלהריטב"א דמתני' לאו דוקא, היינו לשיטתו דמוכחא מילתא הוא דין בפועל שיהיה ניכר, ולכן יתכן אופנים נוספים שיהיו ניכרים.

סיכום ודינים העולים:

א. בפמ"ג דן לגבי מלקות למי שגילח ברגל, ונת' הצדדים בזה האם הוי קנס בפ"ע או שעשאוהו כמלאכת חוה"מ, וכ"מ במאירי שהקשה מ"ט לא התירו בחמישי כמו באנשי משמר ומעמד, והביא י"מ שתי' דנעשו כשאר מלאכות האסורות בו, שאין חמישי מתירתו, ומשמע הנידון כנ"ל, וכ"מ בנוב"י בטעם המחמירים גם למי שגילח בערב המועד, כיון דעדיין קיים איסור המלאכה.

ב. בזה מבואר הצדדים בקטן שנולד קודם הרגל, דלל"ק אסור לגלחו, וקשה הא אנוס ביד אביו, אלא דאם הנידון משום מלאכה, מובן דשייך לומר לא פלוג. ועוד אפשר לומר צד שלישי, בתור היכ"ת לזרזו לגלח, ולכן מובן שגזרו על אביו שלא יגלחנו במועד כדי שיגלחנו קודם לכן.

ג. בירושל' מוקי למנודה שכלו לו ל' במועד, וכן בנשאל מוקי שלא מצאו פתח, וכ' הרא"ש דזהו דלא כרש"י, וכן סתימת הרמב"ם שלא חילק בזה. ונתבאר הגדר בזה, דבאמת הגילוח קודם לרגל אינו חובה אלא מצוה, ורבנן באו רק לחזקו ע"י איסור הגילוח קודם לרגל, ולפ"ז נחא דלהירושל' טרוד בצערו הוי אנוס, ואילו מי שיכל להשאל אינו אנוס, כיון דכלפי המצוה אינו אנוס.

ד. בזה נת' חילוק המג"א [שיש לו מקור בריטב"א ושיטה] שלגבי מנודה הביא את דעת הב"ח שנקט כהרא"ש והטור המחמירים, אבל לגבי מי שנדר כתב "דבזה נראין דברי הרי"ף והרמב"ם", והיינו דמנודה שונה, דאף שמהל' מועד אינו מחוייב להשאל, אבל מצד הנידוי עצמו ראוי לו שידאג להתיר נידויו.

ה. דעת הבבלי לחלק ביוצא למדה"י, דיוצא לשוט לכו"ע אסור, ולמזונות לכו"ע מותר, ונח' להרווחה, אבל בירושל' לא חילקו בזה, אלא נקטו רק באופן שיצא באיסור, ומ"מ להירושל' בודאי הוי משום האיסור, וצ"ע מאי שנא מהא

דקנסוהו אם לא נשאל אף שאינו מחוייב. וצ"ל דדוקא בערב הרגל הוא דמחוייב לצאת מאונסו דרמיה עתה המצוה עליה, (ואילו להבבלי הוא להיפך, דאחר שנכנס לאונס אינו מחוייב להוציא עצמו ממנו אף בערב הרגל, אבל אם הכניס עצמו שלא ברשות או באיסורא, לכו"ע קנסוהו).

ו. ר"ז בעי באבדה לו אבידה, שמא אסור כיון דמוכתא מילתא, ופשיט ליה אביי לאיסור דיאמרו כל הסריקין וכו', ובשעה"צ למד מדברי הריטב"א דאביי בא לומר לו דמשום מראה"ע אין כ"כ לחשוש, אבל החשש הוא שידע דמשום אונסו מותר לו, ואז ידמה לעצמו שגם באונס שלו כן. ובזה מב' חילוק התוס' לגבי אומן, שלא נסתפק ר' אשי [אליבא דר"ז] אלא באומן עצמו שאבדה לו אבידה, אבל בני העיר של האומן אסורים אף בכה"ג, ואף דלגבי הפרסום אין מקום לחלק ביניהם, והביאור בזה לפי הנ"ל דלגבי האומן עצמו זהו מצב שברור לאינשי כאונס, משא"כ לגבי שאר אינשי.

ז. ומ"מ צ"ע אי אמרי' סברא זו לקולא, דבגמ' [לגבי 'איזורו מוכיח עליו'] מוכח דיש תנאי שלא מיפרסמא מילתא, וכן בריטב"א הלשון דאיכא קלא רבא, [וגם המ"ב לא כתב דמהני בלא מיפרסם].

החולק למדינת הים

ענף א' – ביאור הסוגיא בראשונים ובפוסקים

שאינו טרוד בשום דבר צורך והיה לו להעלות על לבו שיש לו לגלח קודם הרגל, ומדלא גלח שייך למיקנסיה, ולא יגלח במועד. למזונות - אם הוא אדם עני וצריך להפליג לצורך פרנסתו, בהא אפי' ר' יהודה מודה דשרי ליה לגלח במועד, כיון שהיה טרוד בדבר של צורך, דאין לך אונס גדול מזה. כי פליגי להרויחא - שהוא אדם עשיר ומוליך סחורתו למרחוק להרויח ולהרבות עושר, דתנא דמתני' דשרי בסתמא מדמה ליה למזונות, וסבירא ליה דכיון דטרוד הוא בדבר של צורך לא שייך למיקנסיה, ור"י מדמה ליה לשוט, שהיה לו להעלות על לבו שיצטרך לגלח קודם הרגל, ומדלא גלח שייך למיקנסיה שלא יגלח במועד, כיון שהוא עסוק בדבר שאינו צורך כל כך".

וכן נראה דעת עוד ראשו', עי' בשעה"צ שדייק כן ברי"ף (שפי' 'דברי הכל אסור - לגלח במועד', והיינו שהנידון על הגילוח ולא על האיסור, וכן בר"ג ובר"ש בן היתום פי' כעין רש"י).

ב' 'שלא ברשות' להראב"ד - באיסור.

אמנם בריטב"א הבין בפשיטות ש'שלא ברשות' הכונה מצד שהוא איסור, ולכן הקשה על המפרשים הנ"ל שלא חילקו בין יוצא מהארץ לחו"ל או מארץ לארץ, "דזה תימה גדול, למה קורא אותו שיצא שלא ברשות", (והוסיף דאין לומר כפי' הנ"ל דכיון דלשוט או להרויח יצא לא תקנו לו כלום כי היה לו לבוא קודם בשעת הפנאי, דאין זה נכון בטעם כדי לומר עליו הלשון הזה ר"ל שיצא שלא ברשות).

ולכן החזיק הריטב"א בשי' הראב"ד, דמיירי ביוצא מארץ ישראל לחוצה לארץ (דזה קרי בסתמא מדינת הים), וביוצא לשוט בעלמא איסורא עבד, וכיוצא שלא ברשות הוא, וביוצא למזונות בהיתר יצא, וביוצא לסחורה ע"מ לחזור הוא דפליגי, וקיי"ל כרבנן שהוא מותר".

א' 'שלא ברשות' לרש"י - שלא בהכרח.

במשנה ריש פ"ג שנינו אלו שהותרו לגלח במועד מפני אונסן, וחד מינייהו הבא ממדינת הים, ובגמ' [יד.] הובא שי' ר"י דאמר "הבא ממדינת הים לא יגלח מפני שיצא שלא ברשות", ודייקה הגמ' דתנא דמתני' שסתם ולא חילק, חלק על ר"י.

והדר א' "אמר רבא: לשוט - דברי הכל אסור, למזונות - דברי הכל מותר, לא נחלקו אלא להרויחא".

ופירש"י "לשוט - אם יצא שלא לצורך, ולא יצא אלא כדי לשוט בעולם ולראותו.. למזונות - שאין לו מזונות וחזר אחריהן - דברי הכל מותר לגלח במועד, לפי שיצא באונס".

ומב' ברש"י שאין הנידון בהיתר היציאה לכשעצמו, אלא רק ביחס להיתר הגילוח, שאם יצא לשוט שהיציאה היא שלא לצורך, לא התירו בשבילו, ורק אם יצא באונס התירו.

וכן פי' בעיקר דברי ר"י "מפני שיצא שלא ברשות" - "כלומר: הואיל ולא יצא ברשות אחרים, אלא ברצון עצמו - לאו אונס הוא", הרי שאין החומרא במה שעשה שלא עדין, אלא שלא התירו למי שלא הוכרח לכך אלא יצא ברצון עצמו.

וכן פי' יותר בשיטה לתרי"מ, וביאר בכך ג' החלקים בדברי רבא, "לשוט - באדם שהלך לשוט בארץ לעסק שחוקות או לצותא בעלמא, בהא מודה תנא דמתני' דאסור

הואיל ויצא שלא ברצון חכמים", והיינו דגם הירושל' אתי מצד האיסור לצאת מהארץ לחו"ל.

אמנם דצ"ע לפ"ז מש"כ הירושל' דר"י כדעתיה דאסור לפרש לים הגדול, והיינו מה שאמר במס' שבת דג' ימים קודם לשבת אסור לצאת, והרי שם לא נזכר חילוק אם יוצא מהארץ לחו"ל או מא"י לא"י.

ועוד הקשה הגר"א ע"ז, שהגירסא לפנינו בירושל' "מעשה כהן שיצא חוץ לארץ הואיל ויצא שלא ברצון חכמים יהא אסור לו לגלח", וכדמשמע מהמשך דברי הירושל' "חד כהן אתא לגבי ר' חנינה א"ל מהו לצאת לצור לעשות דבר מצוה לחלוץ או לייבם א"ל אחיו של אותו האיש יצא ברוך המקום שנגפו ואת מבקש לעשות כיוצא בו", ולפ"ז מוכח להיפך דאין איסור בישראל לצאת מהארץ לחו"ל אלא דוקא בכהן.

ולכן כתב הגר"א דמירושל' זה משמע להיפך מהראב"ד בב' החלקים הנ"ל, הן לגבי חוה"מ, דבירושל' משמע דהאיסור בכל מקום, ומשום שאסור לפרוש לים הגדול, (וכ' הדמש"א דמכאן מקור לש' הר"ז"ה שפי' טעם האיסור לפרוש קודם השבת משום דסכנה הוא ויצטרך לחלל שבת), והן לגבי איסור יציאה מהארץ לחו"ל, דבירושל' מוכח דרק לכהן אסור ואילו לישראל שרי.

ה' דברי השעה"צ בדעת הגר"א, והתמיהה עליו.

והנה גם אחרי דברי הגר"א דבירושל' משמע איפכא, אין נראה שבא לפרש בעיקר הסוגיא להיפך, אלא רק בנפ"מ למעשה, דגם להירושל' משמע דמשום איסורא הוא דקאמר.

אמנם בשעה"צ [סקי"ב] כתב "והגר"א הקשה דמהירושלמי שהביאו מוכח לכאורה להפך, דמיירי אף ביצא מארץ ישראל לארץ ישראל או מחוץ לארץ לחוץ לארץ, והיינו דכיון שהיה יציאתו שלא לצורך כלל לא התירו לו, וכ"נ מד' רש"י ור"ח", ולכא' אינו מובן מנין למד המ"ב לשנות הפשט כש' רש"י.

ובאמת בקר"א עמד ג"כ על דברי הרא"ש מנין למד בירושל' כהראב"ד, וכתב "ואחר העיון נ' דדברי הרא"ש ז"ל נכונים, דעיקר ראייתו מדברי הירושלמי הוא לפרש לישנא דשלא ברשות היינו היכא שיצא באיסור, אבל בעיקר ההלכה שיטת הירושלמי ושיטת הש"ס דילן אינן שוין, דבירושלמי לא מחלקינן בין לשוט או להרווחה ולמזונות, ולר' יהודה בכל גוונא אסור אפילו יצא למזונות.. והש"ס דילן לא סבירא ליה, ואין כאן אלא איסור יציאת חוץ לארץ לבד, ובזה יש חילוק בין יוצא למזונות או

וכן ברא"ש הביא את שי' הראב"ד הנ"ל, וכתב ע"ז "ומסתבר כהאי פירושא דלא קרי ר' יהודה שלא ברשות היוצא להרווחה, שכן הוא דרך כל התגרים, ועוד גרסינן בגמרא אלא למזונות הא אמרת דברי הכל מותר והיאך סליק אדעתיה דרבי יהודה קרי למזונות שלא ברשות".

וכ"מ בש' לריב"ב שפי' 'דברי הכל אסור – לצאת', והיינו כנ"ל דמחלו' ר"י ורבנן בהרווחה אינה מחלו' בהלכות חוה"מ אם התירו לו לגלח, אלא מחלוקת בהלכות יציאה מהארץ לחו"ל, ורק ממילא תלוי בזה ההלכה אם מותר לו לגלח.

(ולכא' תלוי פלוגתא זו בחקירה שבס' הקודם האם איסור הגילוח במועד הוא קנס על זה שהתרשל ולא התגלה בערב הרגל, או שהוא תקנה לחזק את המצוה של הגילוח, שאם הוא משום קנס א"כ מסתבר שבאופן כזה של 'אונס ביום אחרון' (שמתחילה לא כיוון להדיא להמנע מגילוח, ויצא באופן המותר, ורק ביום אחרון הגיע לו האונס), לא קנסוהו רבנן, אלא אם מתחילתו היה באופן האסור, אבל אם הוא תקנה חיובית לגרום שיתגלחו לצורך המועד, א"כ גם על אופן כזה רבנן דיברו ורצו לגרום לו שידאג מראש לגלוח, ועי' בזה).

ג' ב' הנפ"מ להלכה, ודברי הטוש"ע.

ועכ"פ יוצא מזה מחלו' להלכה בב' החלקים, א' בהלכות יציאה מהארץ לחו"ל, דלשי' הראב"ד נלמד כאן מהסוגיא דאין איסור יציאה מהארץ לחו"ל אלא לשוט בלבד, אבל להרווחה וכ"ש למזונות מותר, ואילו לרש"י ודעימיה אין שום מקור לכך.

ועוד נפיק מזה מחלו' בהל' חוה"מ, דלהראב"ד יוצא דמה דאסרי' לגלח למי שיצא, היינו דוקא כשעשה איסור, (והיינו שיצא מהארץ לחו"ל לשוט), אבל לרש"י ביצא לשוט אף מהארץ לארץ לא התירו לו לגלח.

ועי' בטור שהביא ב' השיטות "אם לא הלך אלא לטייל לא יגלח, דלאו אנוס הוא דאפשר לו שלא ילך, והראב"ד פירש אפילו לטייל דאמרינן לא יגלח דוקא מא"י לחוצה לארץ אבל אם הכל בחוץ לארץ או בארץ אפילו הלך לטייל יגלח".

ובשו"ע סתם כדעת הראב"ד, "וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לטייל".

ד' דברי הירושל' והלימוד מדבריו.

והנה ברא"ש שם כתב על דברי הראב"ד, דכן משמע בירושל', דאיתא התם "רבי יהודה כדעתיה אסור לפרש בים הגדול, מעשה כיון שיצא חוצה לארץ יהא אסור לגלח,

קודם לשבת, וא"כ רבנן דלא גזרו כוותיה לא סברו כמותו באיסור זה.

ומזה הכריח הגר"א לבי' השעה"צ, דהבבלי מתפרש כרש"י דאין מיירי מצד האיסור, וכנ"ל דלרבנן אין נידון של איסור, לא משום יציאה - דהא בירושל' חלק ע"ז, ולא משום סכנה – דלרבנן אין חשש כזה, אלא ע"כ שהוא דין בגילוח.

(ולפ"ז ניהא לשון הגר"א דבירושל' משמע איפכא, והיינו שלמד הסוגיא להיפך משי' הראב"ד).

ואמנם לא ניהא לי ביישוב זה, דאטו לרבנן מותר להכנס בכדי למקום סכנה, ומה דקאמר בירושל' דר"י כדעתיה, משום דבא לאסור אף לצורך הרווחה, שבזה גזר ר"י דמ"מ לא יצא ג' ימים קודם לשבת, ורבנן פליגי עליה בהא, אבל להכנס בכדי למקום סכנה לכו"ע אסור.

ואפשר ליישב באופ"א, ע"פ דברי השם אריה שהנידון הוא משום סכנה, וכ' דע"ז קאי נמי דברי רבא שהעמיד מחלוקתם באופן של הרוחה. ולפ"ז כשאסר ר"י בהרווחה לא מסתבר דכונתו דעביד איסורא ולכך קנסוהו, דהרי איסור זה הוא כשמסתכן באופן שאין צורך, וע"כ אף דפליג ר"י דאין זה צורך המתיר להסתכן, מ"מ לא מסתבר דר"י יאמר שבכזה איסור יהיה קנס דרבנן.

ודוקא לדעת הראב"ד שהעמיד האיסור משום היציאה לחו"ל, ונתבאר בפוסקים דדוקא מידי 'דמצוה' מתירין לצאת [ולא רק משום הצורך], א"כ בזה שייך לומר מחלוקת כזו דלר"י הוי איסור וקנסוהו מחמת זה.

עֲנָן ב' – הַגְּלֵרָת 'צֹרֶךְ מִצְוָה'

ופי' המג"א דאפי' יש לו מזונות והולך לסחור' להרוחה, וכ"כ הגר"א, וכ' דהמקור לזה במו"ק יד. וכת"ק דלהרוחה הוי כלמזונות.

וראיה זו הביא כבר הראב"ה [בעירובין, הובא בב"י שם], בשם ר"ת: "נראה דרוב בני אדם אינם הולכים כי אם להרוויח מזונות, והיינו מצוה, כדנתיא באלו מגלחין וכו', למזונות דברי הכל מותר, (דהיינו ברשות מצוה), כי פליגי להרוויח - שלא יהיו מזונותיו מצומצמות, וקיימא לן כסתמא דמתניתין דמדמה לה למזונות. הילכך כשיוצאים להרוחה שרי אפילו בים הגדול.

וכה"ג מצינו בדברי הרשב"ש [סי' ק"ע] שהובאו דבריו בב"י [יו"ד רכ"ח סכ"א] לגבי הדין שנדר על דעת רבים אין מפירין אלא לדבר מצוה, כתב שם עפ"י דברי ר"ת שהוכיח

להרווחה ולשוט, דלמזונות ודאי מותר לישראל לצאת לחוץ לארץ, כמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות מלכים (פ"ה ה"ט), ומשום הכי כולי עלמא מודו בזה דמותר, ולשוט לכולי עלמא אסור אפילו לישראל, וכו'.

(**אמנם** מאי דפשיטא ליה לקר"א דלהירושל' אין חילוק בין לשוט למזונות, לא כן פי' בדמש"א, וכתב דחילוק דרבא מוכרח גם כפי הירושל', וכן מוכרח לכא' מגוף הדין דלא אסרו אלא ג' ימים קודם השבת, הרי דבלא"ה מותר.

וכן האריך בשו"ת שם אריה [יו"ד כ"ז] בהקדם יסודו דאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, ונקט דגם טעם הבבלי הכי הוא משום סכנה, וע"ז חילק רבא דלשוט דה"כ אסור ומשום סכנה, ולמזונות דה"כ מותר כיון דהוא דבר הכרחי, [וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל מזונו], וכי פליגי בהולך להרוחה, דת"ק סבר דמותר אף להרוחה, ור"י סבר דלהרוחה כיון דאינו מוכרח לזה אסור לכנס בחשש סכנה).

ו' ביאור דברי השעה"צ בב' אנפי.

ושמעתי לבאר דברי השעה"צ, בהקדם עוד קושיא בלשון הגר"א ז"ל, שכתב "אבל בירושל' משמע איפכא", ולכא' צ"ע דאמנם בירושל' מבו' דלא ס"ל לחילוק זה בין יוצא וכו', אבל מדוע הוי 'איפכא'.

ועוד דייקו בסו"ד הגר"א, שכתב דבירושל' משמע דמותר לצאת לחו"ל, וסיים דבגמ' בכתובות משמע לא כן, ואם בא לומר דהבבלי חלוק על הירושל', היה לו לציין שבגמ' במו"ק ובכתובות משמע לא כן.

ולכן צ"ל שהבין הגר"א דהירושל' לא בא לחלוק על הירושל' בהלכה דיציאה לחו"ל (כל עוד לא מפורש כן בבבלי), וממילא ע"כ דגם הבבלי לא יכול להתפרש משום איסור יציאה לחו"ל, והצד היחיד לומר דהוא משום הסכנה, אלא דהרי הירושל' פירש בזה דר"י הוא לשיטתו באיסור הפלגה

א' לימוד הראב"ה והרשב"ש לשאר דברי מצוה.

הנה הבאנו את פסק השו"ע שכתב דרק יציאה מהארץ לחו"ל היא בכלל האיסור, וכתב ע"ז המג"א "אבל יצא להרויח או לראות פני חבריו שרי דמקרי מצוה", והיינו דלמד המג"א מהסוגיא דהרוחה שהותרה לא רק בזה שאין בה איסור, אלא דהוי כצורך מצוה.

וציין המג"א לסי' רמ"ח, וכונתו לדברי הרמ"א שם [בס"ד] על מה שנת' בשו"ע דהולך לדבר מצוה יכול לצאת בתוך ג' ימים קודם לשבת, כתב הרמ"א "יש אומרים שכל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חבריו חשוב הכל דבר מצוה ואינו חשוב דבר הרשות, רק כשהולך לטייל".

רוצה לילך לטייל ביום טוב או שבת בפרדס שיש בו שמחה בזה מקרי דבר מצוה, ולכא' כאן נתבאר דטיוול אינו דבר מצוה.

ובעיון בתרוה"ד שם נראה מוכח שבא להעמיד חילוק בין דבר מצוה שנתבאר במקומות שונים, שכתב: "...נראה דבכל דהו חשיב דבר מצוה לערב בשבילו, דהא הרמב"ן כ' דאם רוצה לערב כדי להקביל פני רבו או חבירו הבא מן הדרך שרי, ואלו לעבור במים עד צווארו ביוה"כ כתב הרמב"ם דההולך להקביל פני רבו או פני אביו או פני מי שגדול ממנו שרי, וחבירו לא נקט התם, ע"ש, ומשמע דהא אתי למימר דלא כל אנפין שוין בזה, וא"כ מנלן לדמות דבר מצוה דהכא להפלגה ונדר.

ובאמת בראבי"ה עצמו בהל' שבת [סי' קצ"ח] פליג על שי' ר"ת, וכתב: "והלכתא כסתם מתניתין דחשיב ליה (ליוצא להרוחה) ברשות, דמצוה ורשות דהתם אינו דבר הרשות דהכא, וכן נראה לי עיקר".

וכן המ"ב שם הביא מהא"ר שכ' דבעינן מצוה גמורה, וע"כ במקום שלא נהגו להקל אין כדאי לכתחלה להקל, [וכן בתשובת רב פעלים הנ"ל כתב אח"כ דאין לסמוך רק על סברא זו להתיר, אלא בצירוף עוד סברות שכ' שם].

וגם אי נימא כדברי הרמ"א, בודאי שאין לדמות לעוד מקומות, כמש"כ בשו"ת הרב"ז [א,ה] לשואל שרצה לדמות דברים אלו להתיר שבות דאמירה לנכרי ולהחשיב כמקום מצוה, "הנה זאת לא חזי לאיצטרופא, דדוקא לענין הפלגת הספינות, והליכות שיירא במדבר, חשב הרמ"א זאת שהולך לסחורה, לדבר מצוה, אבל לא לענינים אחרים, וכמש"כ המג"א שם ס"ק י"ז ולענין ללכת עמהם חוץ לתחום, דדוקא כשהלך לשם מצוה, ולא לסחורה, ע"ש במחצהש"ק, ובפמ"ג בא"א שם, שכ': דלענין שיהי' כל העיר נחשב כד"א, בעינן מצוה ממש ע"ש, ועיין בב"י סוס"י רמ"ח שכתב וז"ל: ואם הולכים בסחורה חשיבי עוסקין במצוה, א"כ פטרת את כל העולם ממצות וכו' ע"ש. ועוד הרבה יש לפלפל בד"ז, ופשיטא דאין לצרף זאת, להתיר שבות דאמירה לנכרי בפרהסיא".

מהסוגיא כאן דמזונות והרוחה חשוב כדבר מצוה, דה"ה לענין נדר על דעת רבים. (ואמנם הב"י ואחריו הרמ"א שם העתיקו את דבריו רק לגבי פרנסה דהיינו מזונות, אמנם מדמסתמך על ר"ת משמע דגם הרוחה הוי מצוה, אלא דמעשה כך נשאל לפניו).

ב) התמיהה בזה.

ואמנם שדבר זה צ"ע גדול, מהי"ת לומר דהרוחה חשוב צורך מצוה, ומה מצוה יש בכך.

ובאמת לשון הראבי"ה "להרויחא - שלא יהיו מזונותיו מצומצמות", וכ"מ בתוה"ר שכ' "הרוחת מזונות", וכ"כ בשו"ת רב פעלים [יו"ד מ"ה] "נמצא גם בעבור פרנסת ביתו בהרוחה חשיב דבר מצוה, ולא אמרינן ליה שיקמץ ויצמצם ממנהגו", ומשמע גם מיניה דהרוחה פי' דברי הרוחה הנצרכים לו (ואף אם עשיר הוא, מ"מ כל שחסר לו לפי דרכו, הוי בכלל 'כדי מחסורו אשר יחסר לו', שאחרים יכולים להביא צדקה בשביל זה, וממילא גם הוא אם עושה כן הוי כמצוה קצת).

אמנם אי נימא כפשטות לשון הנמו"י שכ' 'להרבות על עושרו', יקשה לומר דמירי בדברים הנצרכים לו (וכן שמעתי לדחות מדברי הב"י שכתב "דכל ההולכים בספינות אינם מפליגין אלא לסחורה או לראות פני חביריהם ולא לטייל", ומשמע דכל מין הרוחה הוא בכלל זה ולא רק באופן כזה).

וגם קשה דמשמעות חלק מהפוסקים נראה דהוי מצוה ממש ולא רק מצוה קצת להתיר גזירה דרבנן, שבב"י כ' דאין כל הפוסקים מודים לר"ת, "דאי הולכים בסחורה חשיבי עוסקין במצוה, אם כן פטרת את כל העולם ממצות דהעוסק במצוה פטור מן המצוה", וכן בט"ז הקשה מסי' תמ"ד לענין חמץ בביתו דלא חשיב דבר מצוה אלא בהולך למול בנו, ולא נתיישב לו רק לומר דשאני חומרא דחמץ שצריך הרחק' יתירה כיון שאדם רגיל בו, וע"כ החמירו בו יותר שצריך לחזור בשבילו אם לא עוסק במצוה גדולה. ומשמע דכאן הוא בכלל מצוה רגילה, אבל לא פחות מכך.

ג) המחלקים בין כמה דברי מצוה.

ועוד קשה בזה, דהגדרה זו של 'צורך מצוה' מצאנו ג"כ בהל' עירובי תחומין, דאין מערבין אלא לדבר מצוה, ושם הביא הרמ"א [סי' תט"ו ס"א] את דברי התרוה"ד שכ' דאם

הפסקת האבילות במועד

בגמ' [יד:] בעי' במנודה ומצורע מהו שינהגו ניהוגיהם ברגל, והקדימה הגמ': "אבל אינו נוהג אבילותו ברגל,

א] דברי התוס' דשמחה רק בשלמים.

רצון התורה בשמחה שבלב, וכמשי"ת⁶³, והפולגת בין הרמב"ם לתוס' היא, דלהרמב"ם המצוה היא על השמחה שבלב, ולכן בא הציווי על כל מיני שמחות שיגרמו לשמחה שבלב, אבל לתוס' המצוה היא רק על ניהוג זה שנתפרש).

ב) ראיות דמיררי לגבי ניהוגי שמחה.

והנה בעיקר הסוגיא יל"ע, האם הנידון באבילות שנדחת מהרגל, הוא מצד עצם הצער והעצב שסותר את שמחת הרגל, או שהנידון מצד ניהוגי האבילות בפועל, שהם סותרים את שמחת הרגל.

ולכאוי' יש להביא ראיה שהנידון רק מצד ניהוגי האבילות, מהא דנת' בגמ' בסוכה [כה]. שעיקר מצות האבל הוא בניהוגי האבילות ולא מחוייב להצטער ג"כ, דאיתא התם דחתן פטור מק"ש משום דטריד, ומקשי' מדוע אבל חייב בכל המצוות, ומתריץ' "הכא טריד טירדא דמצוה התם טריד טרדא דרשות", ופירש"י "שאף על פי שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו - אינו חייב להצטער"⁶⁴. (וכן א" שם בע"ב, דאבל חייב בסוכה, ואע"ג דיתכן שמצטער הוא, מ"מ איהו דקא מצטער נפשיה ואיבעי ליה ליתובי דעתיה).

וכן נת' בדברי השיטה לתרי"מ, שכתב בהא דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל, "דהיינו דוקא לדברים שבפרהסיא, אבל לדברים שבצנעה ודאי חייל, והלכך אם מת לו מת ברגל [שלא נהג אבילותו קודם ולא הפסיק הרגל את האבילות] - חייב להיות נוהג אבילות בדברים שבצנעה כדאמ' ר' יוחנן לקמן וכו'. **והקשה** ע"ז, דהא אמר' הכא דלא אתי עשה דיחיד של אבילות וחייל אעשה דרבים, ואיך חל לגבי דברים שבצנעה? ותי': "דלא מיקרי מועד עשה דרבים אלא לדברים שבפרהסיא דהוה מילי דרבים", והיינו ד'עשה דרבים' פירושו להשיטה, שחלק מהמצוה של השמחה הוא במה ששמחים כל ישראל ביחד⁶⁵, (ודלא כההבנה הפשוטה ברש"י והר"ן ש'עשה דרבים' היינו שהמצוה שייכת אצל רבים⁶⁶), וזה סותר לדברי האבילות שבפרהסיא.

והנה אם היה הנידון מצד האבילות שבלב, הרי אין חילוק בזה בין צנעא לפרהסיא, וע"כ מבואר מדבריו שהנידון הוא

שנאמר ושמחת בחגך", ופירשה - "אי אבילות דמעיקרא - אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, ואי אבילות דהשתא - לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים".

ומשמעות הלשון "עשה דיחיד" משמע דאיכא באבילות עשה דאורייתא, וכן כתבו מתחילה בתוס'⁶⁰, אמנם אח"כ דחו "מיהו נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה" (וממילא אין ראיה דאבילות דאורייתא⁶¹).

והנה אין מסתבר דכונת התוס' להעמיד את הגמ' רק בזמן הזה (שאין שלמי שמחה), אלא כונת התוס' לכאוי' לחלק בין שמחה שבלב למעשי שמחה, וס"ל שלא נתפרש בתורה דין שמחה בלב אלא רק ניהוג השמחה שפירשוהו חז"ל בשלמי שמחה.

וכן הבין השאג"א בדברי התוס', דס"ל דהשמחה דאורייתא היא רק בשלמי שמחה ולא שאר שמחות, דלא כדעת הרמב"ם שכתב שהחויב דאורייתא להיות שמח וטוב לב, שלכן אף שהשמחה האמורה בפס' היא בשר שלמים, יש בכללה גם שאר שמחות וכו', והשאג"א האריך להוכיח כדעת הרמב"ם ע"ש⁶².

וכדברי התוס' כן נת' בדברי הריטב"א לגבי מנודה, שהביא ראיה מהא דהיה ס"ד שידחה את הרגל, שהוא דאורייתא, ודחה הריטב"א "דמדאורייתא כיון ששמח באכילת בשר וכיוצא בו אין הרגל מתחלל, וקרינן ביה ושמחת בחגך".

אמנם עדיין קשה, דאף אי נימא דלא ציוותה התורה ב'קום עשה' לעשות מעשים של שמחה, אמנם בודאי שמי שעושה מעשים של היפוך השמחה, חשוב ביטול העשה. וכמה וכמה איסורים שמצאנו וגזירות שגזרו משום ביטול שמחת י"ט, וכי כולם אטו דרבנן? (שבדאי הניהוגים המעשיים הם מבטאים את

⁶⁰ וכן נקט הרי"ף בברכות, והק' ע"ז דהא באבילות דמעיקרא לא שייך דאורייתא, דקי"ל אנינות לילה דרבנן, ותי' דהיינו לר"י דס"ל אנינות לילה דאורייתא, ועי' ברא"ש כאן. (וע"ע בשיטה דאף דרק אבילות יום א' דאורייתא, מ"מ חשיב עשה לגבי דחיה גם בשאר הימים דגרירי בתריה).

⁶¹ וכן הביא הרא"ש וטור משי' הר"י דאף דאנינו יום ראשון דאורייתא, מ"מ אבילות אף בא' דרבנן. (והכא ה"ק - שהיה צד שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, ולכן דוחה שמחת הרגל, קמ"ל כיון דרגל עשה דרבים אינו דוחה).

⁶² וראיתי מבארים [הגר"י מרצבך זצ"ל] דתוס' והרמב"ם לשיטתם אם אבילות יום א' דרבנן, דהרמב"ם ס"ל שהוא דאורייתא, וממילא גם שמחת הרגל שדוחה את האבילות היא דאורייתא, ותוס' למד שגם האבילות היא דרבנן. ועוד ביאר שם שנחלקו בגדר שמחה בבשר שלמים, דלהרמב"ם ענין השמחה הוא באכילה גרידא, ורק המצוה שיהיה 'לפני השם' ע"י שיקריב שלמים ויאכלם (וממילא כאשר א"א לפני ה', נשאר השמחה בבשר בכל מקום שיוכל), אבל להתוס' השמחה היא במה שאוכל משולחן גבוה ונהנה מזיו השכינה שאין שמחה למעלה מזו, ועל שאר שמחות לא ציוותה תורה.

⁶³ ודוגמא לדבר במצות עונג שבת שאין חיוב מה"ת על פרטים מסויימים שחייב לעשות, אבל חז"ל פירטו כמה דברים שנאסרו משום שיש בהם ביטול העונג.

⁶⁴ ועי' בערל"נ שם שכתב לפ"ז צ"ל דהא דאמרינן במ"ק (כו ב) ג' לבכי שלא למצוה קאמר אלא שג' ימים רשאי לבכות וטפי לא, אף דלא משמע כן דמאי דקתני אח"כ ז' להספד ל' לתספורת ע"כ למצוה הוא.

⁶⁵ וכלשון רש"י כתי' "שכל ישראל עושין ביחד שמחת יום טוב".

⁶⁶ ובאמת מסתבר כדברי השיטה, דהוא דומיא דשאר מקומות שמצאנו עשה דרבים, כגון בקרבנות [עי' תוס' ר"ה ל. וביצה ה.]. וכן בגיטין גבי ר"א דשחרר עבדו קרי ליה עשה דרבים, והיינו תפלה בציבור.

והסברא במאי דלא דחי עשה דיחיד נ"ל, דכאשר יש עשה שחל על רבים ביחד, א"כ גם אם היחיד יופקע מעשה זה, יישאר העשה בעינו לגבי השאר, (והוא ג"כ מובן יותר לפי פ' זה, דהעשה דרבים היינו שחל בפועל לגבי רבים).

אמנם יש להקשות בזה, מ"ט גילוח וגיהוץ שהם באבילות ל' לא נדחים בתוך ז', דאמנם לא הגיע עדיין אבילות ל', אבל הרי הדברים האלו אסורים גם מדין אבילות ז', ואם בא הרגל ודחה את כל ניהוגי אבילות ז', א"כ צריך להיות גילוח בכללם⁶⁸.

עוד ילה"ק, לפי דעת הסוברים דברים שבצנעא נוהג, מאי שנא שבת שעולה למנין ימי האבלות, מרגל שאינו עולה למנין הימים, והלא בשניהם נוהגת אבלות בדברים שבצנעא, **ואף** דבתוס' [כג ע"ב ד"ה מ"ד] וש"א"ר כ', דברגל כתיב שמחה משא"כ שבת לא כתיב ביה שמחה אלא דאית ביה דין עונג, **אמנם** עדיין קשה, דאי נימא דרגל אינו עולה כיון דאין נוהג בו אבילות, א"כ מה לי דבשבת לא כתיב ביה שמחה הא מ"מ כיון דאין נוהג בו אבילות היאך יעלה.

ה) הדחיה קאי על עצם הימים.

והמוכרח מכל זה, שאין הכונה שה'ניהוגי אבילות' נדחים ברגל, אלא עצם הימים הם שנדחים, וממילא כשמתירים לאבל אבילות ז', פירושו שמסתלק מעליו אבילות זו, אבל אבילות ל' לא נסתלקה, וממילא ניהוגים ששייכים לל' אין מה שיתירם.

וכ"כ בחי' רבי שמואל [כתובות ס"ו 1] דהא דרגל דוחה לאבילות, אין הפירוש רק דניהוגי שמחה דוחים לניהוגי אבילות, אלא דכיון דכתיב ברגל 'ושמחת בחגך' ילפינן מזה דעצם הזמן דרגל הוא זמן שמחה, וזמן שמחה הוא סתירה לזמן אבילות, ולא יכול כלל לחול זמן אבל ביום שמחה. **וביאר** לפ"ז החילוק בין שבת ל"ט, דשבת שאין כתיב בה 'שמחה', (כמוש"כ התוס' מו"ק כג: וכו"ה בשאלות [שאלתא טו] דשבת עונג כתיב בה ולא שמחה⁶⁹), הלכך אין זה זמן הדוחה את האבלות בעצם אלא שניהוג האבלות בפועל אסור בו משום כבוד השבת – ולכן שפיר עולה למנין שבעה.

ועוד יישב עפ"ז קושית השאגת אריה [ס"ה ס"ה] אמאי בלילה ראשונה של יו"ט לא נוהג אבילות הא נתמעט משמחה, אלא דאעפ"י דלילה ראשונה פטור מניהוגי שמחה וכן

על ניהוגי האבילות, ולכן שייך לחלק בין צנעא לפרהסיא, שלא אמרו שדוחה אלא אותם שבפרהסיא.

ג) ביאור דברי התוס' לדרך זו.

ולפ"ז אפשר ליישב את התמיהה בדברי התוס', במה שכתבו דהמצוה מדאו' רק בשלמי שמחה, והקשינו דהא כאן נוהג היפך השמחה. אבל היישוב לפ"ז דאין ה"נ, בודאי שעצם האבילות היא ג"כ סתירה למועד, אלא שאבילות זו אינה נדחית מפני הרגל מכיון שלגבה אין הרגל נחשב כ'עשה דרבים', והנידון הוא על ניהוגי אבילות שבפרהסיא, שהם סותרים את השמחה דרבים, וכנגד זה כתבו תוס' שהניהוגי שמחה מה"ת הם רק שלמי שמחה, והם אינם סותרים לניהוגי אבילות.

וזהו ג"כ מש"כ הריטב"א דמדאורי' כיון ששמח באכילת בשר וכיו"ב אין הרגל מתחלל, ואין כונתו שמה"ת מתקיים השמחה לאכול כזית בשר ובשאר היום לשבת לארץ בצער, אלא בדיוק כתב "שאין הרגל מתחלל" היינו דכלפי הניהוגים המעשיים האלו של אכילת בשר וכו', אינו חשוב סתירה לניהוגי האבילות.

ד) הוכחות דמיירי על אבילות שבלב.

אמנם מה שנתבאר עד השתא דהדחיה קאי על ניהוגי אבילות, יש להוכיח לא כן, **דהנה** במשנה [יט.] נתבאר דמועד מפסיק אבילות, אבילות ז' מפסיק לתנא דמתני' דוקא כשנהגו באבילות ג' ימים, ולהלכה אפי' שעה אחת, ואבילות ל' מתבטל כשנכנס הח', ולאבא שאול כבר בז', דמקצת היום ככולו. ויש לדעת מדוע אינו מבטל מתחילה גם את אבילות ל'.

ובריטב"א [בדף יז:] כתב את היסוד בזה: "וזה הכלל בדינו – לעולם אין רגל מפסיק אלא אבלות שחל עליו קודם הרגל" (וכן בשיטה כ' דאינו מפסיק אלא אבילות שמצאו נוהג בה), ומזה מגיעים הדינים הנ"ל, דלאחר ג' לרבנן או שעה א' למאן דפליג, דחל עליו דין אבילות ז', בזה בא הרגל ומפסיקו, אבל אבילות ל' שלא חלה עדיין אינה נפסקת, ורק ביום ח' (או ביום ז' לאבא שאול) שחל אבילות ל', בא הרגל ומבטל גם אותה⁶⁷. **והיינו** ד'אתי עשה דרבים' אין פירושו רק בגדרי העדיפויות, מי עדיף על מי, אלא שיש כאן דחיה בפועל, ולכן דבר שלא חל עדיין ולא דחאו הרגל, נשאר בעינו לאחר הרגל.

⁶⁷ ויש להעיר דאחר שנהג באבילות ז' וביטלה הרגל, ועדיין בכניסת הרגל נוהג באבילות ל', א"כ המשך הרגל ידחה את אבילות זו, ושמעתי דבספר המכתם כ' דרגל דוחה רק אבילות א', וצ"ע.

⁶⁸ ואולי תלוי ברש"י וריטב"א לק' יט: דנת' בדברי אבא שאול דמודים לו חכמים שאבילות ז' מתבטלת גם בלא ניהוגי אבילות, וביאר רש"י כת"י דההכרח הוא מגילוח ששייך גם לז' אבל אינו יכול לגלח משום ל', והריטב"א דחה שאין למדין אפשר משא"א, וכתב "דרגל הבא לג' לא בא לעולם להפסיק איסור גלוח", משמע כונתו דבאמת גילוח אינו מכלל גזירת ז' שיבוא הרגל ויבטלנו.

⁶⁹ ואעפ"י שדרש'י 'ביום שמחתכם – אלו השבתות', מ"מ אינו 'זמן שמחה' בעצם לענין דחיית אבלות. ובהע"ש [פר' חיי שרה] כתב דשמחת השבת אינו אלא שמחת הנפש יתירא, משא"כ ברגלים שהוא שמחת הגוף.

ובאמת יש להכריח כן מעיקר הענין, דבשבת הרי ג"כ ק"ל דאין נוהג אבילות שבפרהסיא, אע"ג דלא אשכחן דהוי עשה דרבים, וע"כ דכיון דמירי רק על ניהוגי אבילות בפרהסיא, לגבי זה א"צ להגיע לעשה דרבים (כי באמת ניהוגי האבילות אינם דאורייתא, וא"צ כח עשה דרבים לדחותם).

ולגבי דברי הגמ' והרש"י בסוכה, נראה דג"כ אינו סותר להנ"ל, ש'טירדא דמצוה' הכונה שמחמת המצוה נעשה כאנוס שאינו יכול לכוון דעתו, ובאבל אף שיש מצוה בצער, מ"מ אין הצער תלוי בטירדה, ויכול לקיים המצוה מתוך צערו.

ו] יישוב הסתירה בשיטה.

והנה לפ"ז נמצא סתירה גלויה בדברי השיטה, דמחד פ"י בדף יד: דהדחיה של העשה דרבים קאי רק על ניהוגי האבילות שבפרהסיא שסותרים לעשה דרבים של השמחה, ומאידך בדף כג: פ"י דקאי על עצם האבילות שהוא סתירה לשמחה שבלב, (וכן בדף יד: בהמשך פ"י דהעשה דרבים הוא השמחה שבלב, כמו שהזכרנו לעיל).

אלא נראה בזה, עפ"י מש"כ בחי' הגר"ש שם בהמשך דבריו, שהקשה דהך טעמא דדחי עשה דרבים לעשה דיחיד אינו שייך אלא לגבי ניהוג האבילות, דדין ניהוג שמחה דחי לדיון ניהוג אבילות, ולא משום דנדחה חלות יום אבל מפני חלות זמן השמחה, דעל חלות הדין דשמחה ביום לא נצטוו בעשה.⁷⁴

ותי' הגר"ש "וצ"ל, דכיון דבזמן שמחה של הרגל אית ביה דינא דניהוג שמחה שהוא עשה דרבים, נמצא דהזמן שמחה הוא עם אזהרה של עשה דרבים דניהוג שמחה, ולכן יש לו כח דעשה, וממילא הוי הזמן שמחה נמי בכלל הדין דאתי עשה דרבים ודחי לעשה דיחיד, ומקרי דכל הדין דושמחת בחגך דכתיב ביה זמן שמחה הוי עשה דרבים".

ומהשתא נ"ל דגם השיטה יתפרש בדרך זו, דמש"כ דהעשה דרבים היינו דברים שבפרהסיא, כונתו לעיקר הדחיה, שהדחיה מגיעה מכח החיוב של ניהוגי שמחה שזהו עשה דרבים, וזה משליך על עצם השמחה שיש לה ממילא כח עשה דרבים, וכמו שביאר הגר"ש, שממילא מבטלת את האבילות שבלב.

ואלא אכתי יקשה, א"כ מדוע נוהג בפועל ניהוגי אבילות שבצנעא, אחר שבטל עיקר האבילות?

אבל בזה יש לתרץ, דבאמת הגם שחייבו ניהוגי אבילות שבצנעא, מ"מ דוקא משום שאין מחוייב עמם הצער,

נשים פטורות מניהוגי שמחה, אבל זמן שמחה בודאי הוי ולכן לא חייל בהו אבילות.⁷⁰

וישו"ר מפורש כע"ז בדברי השיטה לתרי"מ [בדף כג:] שהק' בראיית הגמ' שם לגבי שבת דמפסקת מדקתני אינה עולה, והרי גם לגבי רגל מצאנו חד צד דאינו עולה ואינו מפסיק, באבילות שאירעה לו ברגל, ותי': "דלא דמי, דודאי ברגל שחייב האדם לשמח לבו ולהסיר ממנו כל צער וכל אנינות ודאגה - דין הוא שלא יעלה למנין ז' ימי אבלו, וגם דין הוא שלא יתחיל האבל אם קבר מתו ברגל, מפני שכבר חלה עליו השמחה, לכך צריך לו להתחיל אבולותו בתחלה אחר הרגל שפסקה השמחה ממנו".

וכן ביאר לפ"ז הא דהקובר מתו שעה אחת קודם הרגל בטל ממנו גזרת ז', "דכיון שנהג אבולותו שעה קטנה קודם הרגל והרגל בא ומפסיקו מצערו ומאנינותו, והוא חייב לשמח לבו ולהסיר דאגתו, א"כ כיון דאיבטל איבטיל".⁷¹ אבל גבי שבת כיון דתנא אינה מפסקת אלמא אין הדאגה והאנינות יוצאים ממנו א"כ פשיטא דעולה".⁷²

וכן הוא בדברי השיטה בדף יד: שדן בענין זה האם אבילות דאורייתא, והביא ראיה מדאמר' לעיל [בריש פרק מי שהפך] "לא מיבעיא ימי אבלו דרבנן", אמנם דחה הראיה "דהתם אביטול מלאכה בלחוד קאי, דהא דאבל אסור בעשית מלאכה ודאי אינו אלא דרבנן.. אבל מה שהאבל חייב להיות עצב ואונן בתוך לבו דאורייתא הוא, לכל הפחות ביום ראשון"⁷³, ומבו' ג"כ דה'עשה דיחיד' היינו אבילות שבלב.

וכן מוכח בתוס' הרא"ש, שהקשה על הגמ' שהסתפקה לגבי מנודה האם נוהג ברגל, דכיון דפשיטנא דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל משום דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, מאי תו מיבעיא ליה במנודה, הא נמי עשה דיחיד הוא? ותי': "דגבי אבל הוא דשייך לומר אתי עשה דרגל דכתיב ביה ושמחת ודחי עשה דאבל - שהוא מצווה על מניעת השמחה, אבל דין מנודה הוא לקיים מצות לא תסור, ומחמת שאינו שומע לדברי חכמים הטילו עליו חומר זה, ואינו מבטל מצות ושמחת של רגל, כי חומר זה אינו מצות מניעת השמחה".

⁷⁰ וכן קושית המנח"ח מ' רס"ד דאם נשים פטורות ממצות שמחת יו"ט למה לא נהיג בהו אבילות.

⁷¹ ומובן יותר לפ"ז מ"ט דוקא מה שכבר חל, דהוא זה שעבר ונתבטל, משא"כ אבילות שלא חלה לא שייך 'כיון דאיבטיל'.

⁷² והראוני כע"ז ברמב"ן בתורת האדם, ע"ש.

⁷³ והיינו דלא כתוס' שאבילות שבלב דרבנן.

⁷⁴ אפשר דכונתו לפי התוס' ודעימיה שהעשה הוא על ניהוגי השמחה.

ונראה, דהנה יש לחקור, האם ב'עשה דרבים דוחה עשה דיחיד' נאמר הדין שצריך שיהיה 'בעידניה', דאי נימא הכי יקשה איך אפשר להתיר גילוח קודם הרגל, בזמן שעוד לא חל עשה דרבים של הרגל.

ובאמת בתוס' בפסחים [נט.] מבואר דעשה החמור שדוחה עשה קל - לא בעי' בעידניה, והוכיח מרבי אליעזר ששיחרר עבדו קודם המצוה, ע"ש, [וכ"פ המג"א סי' תמ"ו].

אמנם יש לחלק [שמעתי], דהתם אף שאינו מקיים המצוה בפועל, מ"מ 'זמן המצוה' הגיע כבר, וא"כ יש את הסיבה לדחות את הל"ת, משא"כ כאן בעי"ט עד כמה שלא הגיע זמן מצות ושמחת בחגך, מנלן שיכול לדחות את מצות האבילות.

אבל באמת נראה דהכא חשוב שפיר שהגיע זמן המצוה, דהא גילוח הראש הוא מ'כבוד הרגל', וידוע שכבוד שבת וי"ט שייך גם בער"ש ועי"ט, דזהו כבודם שמתקן עצמו אליהם. וממילא שפיר חשוב שהגיע זמן עשה דרבים ודוחה לעשה דיחיד.

ומעתה אפשר לבאר החילוק בין מנודה לאבל, עפ"י מה שנתבאר לעיל, שבאבילות נאמר הגדר שהאבילות עצמה נדחית מפני הרגל, וא"כ כלול בזה כל מה שלכבוד הרגל, וגם הגילוח שבערב הרגל שיש בו משום כבוד הרגל, אמנם במנודה גם להצד שהותר ברגל, הגדר הוא על ניהוגי הנידוי שסותרים לרגל והרגל דוחה אותם, והיינו דוקא בניהוגים שיש בהם 'ביטול' לכבוד הרגל, אבל בערב הרגל שעדיין אין ביטול על כבוד הרגל, לא נאמר הדחיה.

ח' כשחל יום ח' בשבת ערב הרגל.

והנה במשנה ובגמ' לק' בדף כ' נחלקו חכמים ואבא שאול בזמן דחיית השלשים, דלחכמים דוקא כשנגמר יום ז' ונכנס יום ח' קודם הרגל, דלית להו מקצת היום ככולו, ולאבא שאול גם כשהיה יום ז' קודם הרגל מבטל.

ואיתא התם בגמ' דאמר רב חסדא "מודים חכמים לאבא שאול בשחל שמיני שלו להיות בשבת ערב הרגל שמותר לגלח בערב שבת", וביארו התוס' דהכא משום כבוד יו"ט ס"ל מקצת היום ככולו, ובריטב"א והשיטה הוסיפו דזה דוקא משום שיש את יום ח' שחל בשבת שהוא עומד לבטל את הל', ולא הקלו אלא לצורך הקדמת הגילוח לע"ש, ובזה הסכימו לומר מקצת ה"כ.

(ויש להוסיף ביאור, דר"ש שאמר 'מקצת ה"כ' הוצרך לומר גם 'יום ז' עולה לכאן ולכאן', דלא מספיק שנגמר יום ז' אם לא נאמר שגם התחיל יום ח', ולכשתמצי לומר - בהא פליגו רבנן, דאף אי תימא מקצת ה"כ, אבל להחשיב שנכנס יום ח' וחל האבילות, זה לא ס"ל. אמנם כאן שח' יוצא בשבת, א"כ בע"ש אין אנו צריכין לומר

וניהוגים אלו רק מדין כבוד המת, שאין זה כבודו שיתעלמו ממנו וינהגו כרגיל, ובאמת היה שייך שיתחייבו גם אבילות שבפרהסיא בלא צער, אלא שזה כבר סותר את כבוד הרגל, אבל בצנעא שאינו סותר לא את כבוד הרגל, ולא את שמחת הרגל, בזה שפיר חייב.

ולפ"ז אפשר לתרץ הקושיה בדברי התוס', מ"ט אין זה נחשב שעושה להיפך מהשמחה, ויש ליישב, דכיון שהנידון על האבילות שבלב, א"כ עצם מה שאבל בתוך ליבו, עדיין אין נחשב שמבטל השמחה כל שלא עושה מעשה בידיים. והיינו כמשנ"ת דלתוס' אין מצוה בקום עשה לדאוג לשמחה, אלא רק ניהוג של אכילת בשר שלמים, ובכלל זה שלא לעשות בקום עשה מעשה המצער, אבל כאן אפשר שניהוג האבילות אינו מעשה המצער, אלא רק לכבוד המת.

ז' חילוק אבל ממנודה לפי הנ"ל.

והנה בגמ' הסתפקו על מנודה מהו שינהג נידויו ברגל, ובפשטות נראה כונת הגמ' מאותו הלימוד של אבל שנאמר אתי עשה דרבים וכו', מאותו דין היה הצד שידחה גם במנודה, (שלכן הקדימו במאי דפשיטא באבל, והספק האם מנודה ומצורע דומים לו או לא, וכמו המשך הגמ' שהוא באופן כזה).

והביאו בגמ' ראייה דרגל לא דוחה מנודה, אבל אביי דחה הראיה, ולכן הביא אח"כ ראייה אחרת דרגל מבטל הנידוי שיכול לגלח, ממש"כ במשנה "מנודה שהתירו לו חכמים", והבין שכונת המשנה שהתירו חכמים לכל מנודה לגלח במועד (ורבא דחה דהכונה שהתירו לאדם זה נידויו בתוך הרגל).

והקשה הראב"ד [הובא בתוה"ר] דגם לפי אביי קשה מדוע הותר לו לגלח ברגל, והלא היה לו לגלח ערב הרגל, וכמו אבל שהתירו לו לגלח ערב הרגל, ומחמת זה אם יכל לגלח ולא גילח אסור במועד. ולכן העמיד הראב"ד דמיירי כגון שלא היה יודע שמנודה אינו נוהג נדויו ברגל וכו', ע"ש.

אמנם התוה"ר דחה דזה דוחק, ולכן חילק בין אבל למנודה: "דאבילות דקיל - רגל מבטלו לגמרי גם לפני הרגל לכבוד הרגל כמו מאחר הרגל, אבל נדוי דאין הרגל מבטלו, שאינו נוהג נידויו ברגל ולאחר הרגל חוזר לנידויו, גם לפני הרגל הוא אסור".

ובפשוטו אינו מובן תירוץ, דסו"ס גם לענין מנודה אם התירו לו לגלח ברגל, דהיינו שכבוד הרגל גובר על איסור הגילוח, א"כ יותר ראוי לדחות מבעוד יום כדי שלא יכנס לרגל מנוול, ומה סברא היא זו להתיר לו רק אחר שנגמר יו"ט.

עולה לכאן ולכאן, דדחיית האבילות תיעשה כבר בכניסת יום ח' קודם הרגל, ורק להפסיק את אבילות ז' אנו נצרכים, וסגי במקצת ה"כ לבד).

אמנם עדיין צריכים אנו להבין, איך מועיל מה שהרגל עומד לידחות מחר, להתיר גילוח כבר היום, והלא למעשה עדיין לא חל הדחייה.

אכן לפי הנת' מובן היטב, דערב הרגל נכלל בחדא מחתא עם כבוד המועד, וממילא באופן שעומד לחול היתר על המועד, א"כ בע"ש שהוא זמן של כבוד הרגל לענין גילוח, כבר מגיע ההיתר של עשה דרבים להתיר גילוח.

ועוד ית' לפ"ז דברי רב בדף יט. דמי שלא נהג אבילות בפועל קודם הרגל לא ינהג אחר הרגל, שבתוס' נתבאר דהוי קנס, אבל במאירי שם משמע דהוי מדינא, "דהואיל

ולא נשתמש בהפסק זה לכבוד הרגל לא ישתמש בו אחר הרגל", והיינו דכיון שערב הרגל הוא חלק מההיתר של הרגל, לכן כאשר לא השתמש בהיתר הזה הורה בזה שהרגל לא ביטל אבילותו.

וגם מה שנתקשו תוס' בענין הפסקת אבילות ז', שלפי דיוקם במשנה צריך להיות דינו כמו ל', שלרב אם לא נהג בו קודם הרגל לא ינהג אחר הרגל, אבל בגמ' בע"ב מוכח לא כן, וא"כ קשה מאי שנא ז' מל', גם זה יתיישב לפי היסוד שנת"ל, דדוקא בז' שהאבילות היא משום צער, א"כ הרגל מבטל הצער גם ללא ניהוגי האבילות, אבל בל' שהניהוגי אבילות הם רק משום כבוד המת, א"כ סבר רב שצריך לנהוג בפועל.

סיכום ודינים העולים:

א. בגדר עשה דרבים ועשה דיחיד – מסקנת התוס' דשמחת הרגל דרבנן, ולפ"ז אבילות נמי דרבנן, וכדעת ר"י שהובא ברא"ש, ודלא כהרי"ף והרמב"ם דאבילות יום א' דאורייתא, וכן בשמחה הוי דלא כהרמב"ם דכל ניהוגי שמחה הם מה"ת.

ב. בפשוטו נראה שהנידון על ניהוגי השמחה שדוחים את ניהוגי האבילות, כדמשמע לכא' בסוכה, וכן משמע בשיטה שחילק בין מידי דפריהסיא דלגבם הוי הרגל עשה דרבים, משא"כ דצנעא, ולפ"ז מיושב של' התוס' דשמחת הרגל דרבנן ולא אכפ"ל שמתבטל בקום עשה, כיון דלענין זה הוי דיחיד.

ג. אמנם באמת מוכח דמיירי כאן על שמחה שבלב, שאם מדובר על ניהוגי השמחה, מדוע אין הרגל מבטל גילוח שהוא ניהוג של ז' ג"כ, וכן קשה מה החילוק משבת, דאף שלא כתיב ביה שמחה, הלא ניהוגי אבילות אין נוהגין בו. וכן הוכיח בחי' הגר"ש דעצם הזמן דרגל הוי זמן שמחה, וזמן שמחה הוי סתירה לזמן אבילות, ולא יכול כלל לחול זמן אבל ביום שמחה. וכן נתבאר בשיטה לתרי"מ לק' כג: (דלכן מבטל לגמרי, דכיון דאיבטיל איבטיל), וכן בתוה"ר חילק מטעם זה בין מנודה לאבל.

ד. מ"מ אינו סתירה למש"כ השיטה דאבילות שבצנעא אינו נדחה מפני דאינו חשוב עשה דרבים, דכונתו לעיקר הדחיה, שהדחיה מגיעה מכח החיוב של ניהוגי שמחה שזהו עשה דרבים, והסיבה שמ"מ נוהג דברים שבצנעא, צ"ל שהוא רק משום כבוד המת. (ולפ"ז גם תוס' יתיישב שהאבילות אינו היפך השמחה, כיון דאין דין אבילות שבלב).

היתר כיבוס במועד

ענף א' – חלוק אחד, גדר הדין ופרטי ההיתר

ויש לדון בב' נידונים, א' – האם ההיתר קאי דוקא על 'חלוק' או גם בשאר בגדים, ב' – האם ההיתר דוקא כשאין לו אלא חלוק אחד, או שההיתר הוא גם כשיש לו ב' ונתלכלכו, (דהעיקר שאין לו עוד בגד).

דהנה בתוס' [יד. ד"ה שאין] הקשו בהיתר זה דחלוק א' – "וא"ת היאך יכבסנו במועד, דא"כ ישאר במועד בלא חלוק בשעת כיבוס, כמו כן היה יכול לכבס קודם המועד ויהיה בלא חלוק בשעת כיבוס, וכי תימא כשכבסו קודם מועד ומשום הכי מותר לכבסו במועד א"כ תרתי נמי אם יתלכלכו למה

א] דברי הגמ' והנידונים בזה.

בגמ' [יד.] נתבאר טעם איסור הכיבוס שהוא כעין טעם איסור הגילוח, שלא יכנס לרגל מנוול, (ועי' בתוס' יט. דכיבוס הוא צורך גדול יותר מגילוח, ולכן יש לגזור יותר על כיבוס), וכמש"כ השיטה לתרי"מ 'שמצוה על האדם להתנאות בעצמו בגלוח וכבוס בערב הרגל'.

ובגמ' [יח.] איתא: "אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד".

וכ"מ ברש"י בתענית [כט:]: שכתב "שאינ לו אלא חלוק א' – דלא סגי דלא מכבס ליה מפני הכנימה" (כיון דחלוק הוא בגד הסמוך לבשרו, ושכיח בו כנימות).

והשתא מובן דזה הס"ד והמסקנה בתוס' דידן, דבקושיהם סברו כהו"א דלק' דמיירי דוקא כשכיבס, ומשום אונס הותר, ולכן הקשו דתירתי נמי אם כיבסם ונתלכלכו יש להתיר לו דגם בכה"ג מאי הו"ל למעבד, אבל בתירוצם הסיקו כמסקנתם דלק', דמיירי אף בשלא כיבס, והותר משום שבהכרח צריך לכבס.⁷⁵

ובספר חוהמ"כ הביא מ'פירוש משקי' לאחד מהראשונים, שכתב התירוצ' על הקושיה הנ"ל: "דאי לית ליה אלא חלוק אחד מותר - דמאי הו"ל למעבד, אבל אי אית ליה ב' חלוקות לא הו"ל לטנופי תרוויהו", ולכא' צ"ב, אטו מיירי במי שמטנף בגדו בכונה?! הלא בודאי שלא בכונה הוא, וא"כ מה החילוק בין א' לב', דכמו שא' יכול להתלכלך שלא בכונה, כך ב'?

ומוכרח לפרש על דרך הנת"ל, דהחילוק הוא בין מה שמוכרח להתלכלך ובין מה שאפשר לשמרו, וע"כ בב' חלוקות אף שמה שהתלכלך היה שלא בכונה, מ"מ כאן אמרי' ליה שהיה לו לשמור, אבל בא' שא"א לשמרו, ע"כ בכל אופן מתירין לו.

ג] דעת הפוסקים בזה, והנפ"מ בנידונים הנ"ל.

וכ"כ עוד ראשונים [דגם אם לא כיבס], כגון בשיטה לתרי"מ שכתב⁷⁶: "...הדעת נוטה לפסוק לכל מי שאין לו אלא חלוק אחד, דבין כבסו קודם הרגל ובין לא כבסו, שמותר לכבסו במועד, דלא פלוג רבנן".

וכן מוכח בריטב"א [יח.] שכתב לגבי כלי פשתן שטעם ההיתר בהם לפי שמתלכלכין במהרה ואפי' כבסן קודם המועד צריך לחזור ולכבסן במועד, "ולפיכך אפי' היה יכול לכבסן ולא כבסן מותר לכבסן במועד", ולפנ"כ כתב דכלי פשתן הוא מאותו היתר של חלוק אחד. **וכן** כתבו הפוסקים (לבוש, בגדי ישע, ועוד) **וכ"פ** המ"ב [סק"ט].

בהוספת חבורה ע"י מציצה כדי להקדים המצוה, וכ"כ הרש"ש ביומא פד: לגבי רפואה ע"ש.

⁷⁵ אמנם שמעתי מר"ב עפ"י פירושו [שהובא בהערה לעיל] דמיירי אף שלא נתלכלך כ"כ, ומ"מ מכבוד י"ט האחרון צריך להחליף לבגד נקי, ולפ"ז אין ראייה בענין זה מה קורה כשנתלכלך הבגד, ושו"ר בשלמי תודה [סוכות, סי' פ'] שדייק כע"ז בתוס' שכתב דהותר לכבס לכבוד יו"ט, דלפ"ז לא הותר אלא לצורך יו"ט, ואם הבגד של יו"ט נקי והבגד של חוה"מ נתלכלך לא התירו לכבסו, (אא"כ לא יכול ללבושו, ומוכרח ללבוש עתה את של יו"ט) והוא חידוש [ועי' בשה"כ שהקשה מבגדי קטנים שדימוהו לחלוק א', ומותר גם לצורך חוה"מ]

⁷⁶ תחילת דבריו: "יש להסתפק מי אמרינן כיון שנכנס לרגל מנוול שייך למיקנסיה ומיתסר, או שמא כיון שאפילו כיבסו קודם הרגל היה צריך לכבסו במועד מישתרי".

נאסור לו והלא לא פשע? ותירצו: "י"ל דדי לו בשתי חלוקין אחד ליו"ט ראשון ואחד ליו"ט אחרון"⁷⁵.

ודברי התוס' צ"ב מרישא לסיפא, דבקושיא פשיטא להם דדי בזה שלא פשע, וע"כ הקשו דיש להתיר לכבס גם ב' משום דלא פשע⁷⁶, ואילו בת' כתבו דדי לו בב' חלוקין, ולכא' מה בכך דיש לו ב' חלוקין והלא כעת הם מלוכלכים, ונשאר הקושיא דמאי הו"ל למעבד.

ב] ב' מהלכים בגדר ההיתר דחלוק א', ודעת התוס'.

והנראה בזה, דהנה בגמ' [בדף יח.] הקשו על ריו"ח שהתיר באין לו אלא חלוק אחד, דבמשנה שנינו אלו מכבסין ותו לא, ות' הגמ' "מתני' דאית ליה תרי ומטנפין", ופירושו ד'אלו מכבסין' היינו שאע"פ שיש להם תרי, מ"מ מותרין כיון שהיו אנוסין (וכעת הם מטנפים), משא"כ שאר אינשי שיש להם תרי אפי' אם מיטנפי אסור, אבל מי שיש לו חלוק א' מותר גם בלא אונס.

ובתוס' [ד"ה אע"ג] הקשו, מ"ט לא תירצה הגמ' דהכא במאי עסקינן בשלא כיבסו לפני הרגל, והיינו דלא שרינן מי שאין לו אלא חלוק אחד אלא היכא דכבסו לפני הרגל, אבל לא כבסו לא שרי כיון דפשע. **ולמדו** מזה התוס', דמי שאין לו אלא חלוק אחד שרי לכבסו במועד, אפילו פשע ולא כבסו לפני המועד.

ויש להוסיף ביאור, דבאמת עיקר ההיתר דחלוק אחד משתנה לגמרי בין ב' הצדדים הנ"ל, דלפי הס"ד דתוס' דמיירי כשכיבס, לפ"ז טעם ההיתר הוא משם 'אונס', וכשאר האנוסין דהותרו משום דמאי הו"ל למעבד, כן מי שיש לו חלוק א' שייך ההיתר דמאי הו"ל למעבד.

אבל לפי המסקנה דמיירי אף כשלא כיבס, א"כ באמת אין שם ההיתר מגיע מלתא דאונס, אלא שהוא שייך ל'מטפחות הידיים' שביארו הראשונים טעם ההיתר משום דזרכם להתלכלך, וכן לחד פירושא בבגדי פשתן זהו ההיתר משום דמתלכלכין במהרה. ולכן ההיתר קיים אף שלא כיבס, כמו במטפחות הידיים שמותר בכל אופן, כך אדם כזה שבהכרח צריך לכבס במועד, הותר לגמרי.⁷⁷

⁷⁵ ומה שדיברו דוקא על יו"ט האחרון, שמעתי לבאר [מרי"ב] דהוא משום כבוד יו"ט, שאף שלא נתלכלך כ"כ שייכול ללבושו בחוה"מ, אבל מכבוד יו"ט האחרון שיתליפנו (ומכאן ראייה שצריך להחליף בגדים מחוה"מ ליו"ט אחרון).

⁷⁶ וצ"ל דאין לאסור משום דלא מוכחא מילתא, דה"נ שייך ההיתר דאזורו מוכיח עליו, שהרי גם כאן אין לו מה ללבוש בשעה שמכבס.

⁷⁷ ויש לדמותו למה דמצינו בכ"מ דבמקום שהותרה שבת הותר גם למה שאינו הכרח, כמש"כ בגמ' במנחות לגבי איברים ופדרים, שלא ממתינים לאחר השבת משום שכבר דחתה שחיטה את השבת, וכ"כ החת"ס בשבת קו. לגבי מילה דלכן אין מלין סמוך לשה"ח שתהיה המציצה בלילה, כיון שכבר ניתן שבת לדחות בחבורה ע"י מילה חיתוך ופריעה שוב לא איכפת לן

באדם שלא כיבס שאין להתיר לו, משא"כ בגדים הנ"ל שמשום לא פלוג אדרבה יש להתיר בהם.

ועוד אפ"ל בזה, עפמ"ש"כ בשיטה לתרי"מ דכל הני דמתניתין אם היו יכולין לכבס קודם הרגל ולא כבסו אסורין, דהוי כמכין מלאכתו במועד, אמנם לגבי מי שיש לו חלוק אחד הסכים השיטה דמותר גם אם לא כיבס קודם, ומשמע גם באופן שקרוי מפני זה 'מכון מלאכתו', והטעם כיון דכיבוס זה בלא"ה היה עושה, א"כ אין כאן מכון מלאכתו, כיון שאינו מוסיף מלאכה.

והשתא י"ל דמפני זה דימו את בגדי קטנים למי שאין לו אלא חלוק א', שגם בהם מותר אף אם לא כיבסו בגדיהם קודם, דודאי אין לקנוס את הבנים משום שאביהם לא כיבס, וכמו דקי"ל לגבי גילוח דמותר לגלח הבנים אף שלא גילחו קודם לרגל.

[ה] האם אמרי' הסברא גם לקולא.

והנה בתוס' כתבו דדי לו בב' חלוקות לי"ט ראשון ואחרון, והיינו בזמנם שהיו מכבסים פעם בשבוע, אבל בזה"ז שההכרח לכבס יותר, שמא נרחיב ההיתר לב' או ג'. (וכמ"ש"כ המ"ב [סק"ד] לחומרא גבי מטפחות הידיים, שדוקא בזמנם שהחליפו כל יום, אבל היום שמחליפים רק משבת לשבת ע"כ אפילו יש לו רק שנים אין לכבסן בחוה"מ שדי להם בכביסה שמעיו"ט, ומשמע דתלוי במציאות שבכל זמן).

וראיתי בבאה"ט שהביא מס' ערך לחם למהריק"ש שבמצרים נוהגים היתר לכבס ע"י השפחות והגויות כל הכלים הצריכים במועד, דכיון שצריכים הם הוי כמו שאין לו אלא חלוק אחד (וכתב שם דמה שנהגו ע"י שפחות, משום דלא דמו להדיא לחלוק א', ויל"ע במה שסמך בצירוף על אמירה לנכרי).

ומ"מ בכמה פוסקים דחו דין זה, כגון בברכ"י [אות א'] שכתב דקולא יתירא היא זו, וכן בערוה"ש כ' דדבר תימה הוא ואין אנו נוהגין כן (ובס' חוה"מ"כ דייק מהד"ה של המהריק"ש דהוא מייירי דוקא בבגדי פשתן, ואף שלא הזכיר זאת בטעם ההיתר, אפשר להצריך גם דבר זה לצירוף להיתרא).

ובס' שער המפקד [צד, הביאו בס' מעדנ"א] כתב להליץ על מנהג מצרים הנ"ל, "כי נודע שארץ מצרים באזור החם, והיא חמה ביותר בימות הקיץ.. וא"א שלא להחליף אפי' בימות החול ב' ג' פעמים בשבוע מפני הזיעה וסרחונה.. ובוש האדם לעמוד כן בפני אנשי צורה מפני הכבוד.. ואין ראייה מארצינו כי שם יפה נוף משוש כל הארץ ואוירה צח ונקי", וכו' ע"ש.

וראיתי ג"כ בשו"ת שבה"ל [ח"ח סי' קכ"ד] שכתב "בענין כיבוס בחוה"מ במי שמחליף החולצה וכה"ג בכל יום.. העיקר שלא להקל בזה עד שמרגיש שנפגם רגש האסטנס ונקיין בזה מחמת לבישת כמה ימים".

ולפ"ז יוצא בנידונים שדיברנו לעיל, שזה תלוי בצדדים הנ"ל, דאם ההיתר הוא משום אונס, א"כ ה"ה בשאר בגדים כשנחלכלו במועד יש להתיר לו, אבל אם ההיתר הוא שאינם בכלל הגזירה משום שבהכרח מתלכלכים, א"כ בבגדים כמו חליפה ומכנסיים וכו' שאפשר ללכת עמם יותר משבוע בלי לנקות, הם אינם כלולים בהיתר.

וכן לגבי הנידון במי שיש לו ב' בגדים, גם זה תלוי בהנ"ל, וכמו שהבאנו מדברי תוס' שזה גופא הס"ד והמסקנה בדבריהם, שבהו"א רצו להתיר ביש לו ב' חלוקים משום אונס, ובת"י פירשו שאינו משום אונס וא"כ אין ראייה להתיר ב' חלוקים.

[ד] לימוד הירושל' לבגדי קטנים.

ובאמת כדברים הנ"ל מב' להדיא בהמשך התוס', שהביא מהירושל' דבגדי קטנים מותר לכבסן במועד, ושם בירושל' איתא הטעם דכמי שאין לו חלוק אחד דמי, וכ"כ תוס' בתענית [כ"ט:] "יש לנשים לכבס בגדי התינוקות כדי לשכוב, דהוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד שיש רגילות להחליף בגדיהם וכל שעה צריך לו כל בגדיו", והרי בודאי דבגדי קטנים יסוד ההיתר משום שא"א בלא"ה (ולא משום אונס), ואם דימה הירושל' לחלוק א', ע"כ דגם כאן זהו ההיתר⁸⁰.

ואמנם יל"ע לפ"ז, מ"ט הוצרך ר' יוסי ללמוד את ההיתר של בגדי קטנים ממי שאין לו אלא חלוק אחד שמותר מפני שמוכרח לכך, והלא מפורש במשנה כמה וכמה דברים שהיתרם מפני שמוכרחים בכך, כמו מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג.

וראיתי דכן הקשה הגר"ק בפ' הירושל', ותי' דהיה מקום לומר דבגדי קטנים שאני, משום דשייך לומר לא פלוג בין סוגי בגדים, ואין להוכיח ממטפחות וכו' שהם מין אחר, ולזה הוצרך להוכיח ממי שיש לו חלוק אחד שהתירו אע"פ שמדובר בבגד.

והיינו כנ"ל, דבחלוק אחד נאמר היתר כמו מטפחות הידיים וכו' שהותרו משום דבהכרח מתלכלכים, ונוסף בזה דגם בין אנשים מחלקים במי שבהכרח יצטרך לכבס ומי שלא.

ויש להוסיף, עפ"י הנת' דהיתר חלוק אחד הוא גם כשלא כיבס קודם המועד, וזה עוד צד חומרא שהיה לנו לומר

⁸⁰ **ובקר"א** הקשה מהנ"ל בל"ב [דקי"ל כוונה] דלא גזרו על קטנים גזירת ניוול, ולכן כ' דהירושל' הנ"ל פליג על הבבלי, אמנם הפוסקים שפסקו את דברי הירושל' וגם את הבבלי בע"כ דלא נקטו כן. ואפשר ליישב דבאמת לא משום גזירת הקטנים הוא, אלא הצד לאסור הוא שנגזור אטו בגדי גדולים [ולכן כ' תוס' דכאן אין חשש כיון שניכר שהם קטנים]. **ובעוד** אופן ראיתי מתרצים [בחו"ש, ש"כ, והגרמ"ש קליין] דכיבוס החמירו יותר לקטנים, כיון דאין ניכר שמכבס לצורך, דשמא יש להם עוד בגדים.

רועדין להעלות על הדעת להקל נגד דין מפורש בש"ס ופוסקים באין חולק".

(וע"ש במענד"א שלמד מהפוסקים הנ"ל שדנו בענין היתר המהריק"ש, ומסתמא מיירי אף כשכיבס כל בגדיו קודם המועד, ואעפ"כ לא סמכו להקל אם נתלכלכו כל בגדיו).

ענף ב' – תנאי ההיתר למי שאין לו אלא חלוק א', ובזה"ז

ולפ"ז כתב הב"י, דהפוסקים הנ"ל נחלקו בב' הפירושים באזור מוכיח, דהר"פ פ' באזור מוכיח כפי' רש"י בחולין, ולכן אסר לגמרי כל החלוקים שלנו, שאין להם היכר זה. אבל הרא"ש שסבר דאינו תנאי לעיכובא משום שפי' כפירש"י במו"ק, וע"כ סבר דלאו תנאה הוא.

ולכא' יל"ע במאי דפשיטא ליה להב"י דרק לרש"י כאן אפשר לומר כהרי"ף והרמב"ם דהתירו ולא חילקו, ואילו לרש"י בחולין התנאי הוא לעיכובא, דלכא' גם ברש"י שם אפשר לומר דאמרו כן על דרך כלל ולאידך גיסא גם ברש"י כאן אפשר לומר שהוא לעיכובא (כמו שהבין הסמ"ק).

ושמעתי לפרש, דברש"י בחולין מוכרח לומר שהוא לעיכובא, כיון דלפירושו שם הוי תנאי בגוף הבגד, וא"כ מובן דהוי כשאר החלוקים שנאמרו באיזה בגדים התירו ובאיזה לא התירו, כך אפשר לחלק גם בבגד עצמו, שמותר רק באופן שיש היכר בגוף הבגד שהוא בכלל ההיתר. ומשא"כ לפי' רש"י כאן דההיכר הוא באדם, א"כ מסתבר יותר שאין בזה תנאי לעיכובא אלא שזהו סיבת ההיתר.

[ג] פי' הב"י בסמ"ק, ודברי המ"ב דפליג בזה.

ובהמשך ביאר הב"י את החילוק בין הרא"ש לסמ"ק, דהרא"ש למד כמשנ"ת שאינו תנאי לעיכובא כלל, ולכן גם אם אחר יכבס במקומו, או שישאל חלוק מאחר, מ"מ מותר דלא פלוג רבנן. אבל הסמ"ק למד מחד דהוי תנאי, ומאידך כיון דפירש כרש"י במו"ק, לכן סבר דמהני גם לדידן.

ולא נתבאר כ"כ בדברי הב"י מ"ט לטעם הרש"י במו"ק קיים ההיכר גם לדידן, והנראה לפו"ר בדבריו, דלרש"י במו"ק ה'חגור' נזכר לדוגמא, אבל אינו תלוי דוקא אם יש חגור, אלא גם בלא חגור עצם המצב שעומד עם מקטורן בלא חלוק הוא דבר בולט וניכר, ומבינים שאין לו חלוק. ולפ"ז יוצא שבאמת גם להסמ"ק מה שתקנו להיכר הוא דוקא, אלא ד'חגור' הוא לאו דוקא, והעיקר שהולך בלא חלוק.

אמנם במ"ב נראה שהבין גם בסמ"ק דלא כהב"י, שכתב "ויש מן הפוסקים דס"ל דכל זה דוקא בזמן התלמוד, שהיה ניכר בעת שפשט חלוקו לכבסו שאין לו אלא חלוק אחד, (שמתחלה היה חוגר איזורו על החלוק וכשפושטו חוגר

אמנם בשאר הפוסקים לא מצאנו להקל, וכמש"כ בשו"ת באר משה [ה"ז סי' כ"ב] "לכא' לפי טבעיות בנ"א שנשתנה מזמן הש"ס וכו' היה לנו להקל ולהתיר לכבס וכו' עכ"פ ג' חלוקין לצורך י"ט, אבל כל גופי רמ"ח אברי ושס"ה גידי

[א] ג' צדדים בטור.

הנה בגמ' שם [יח] "בעי ר"ז, אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא". והשיב לו אביי: "יאמרו כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין" (עי' לעיל באורד).

והקשתה הגמ' דא"כ איך התיר ריו"ח במי שאין לו אלא חלוק אחד, ות' הגמ' "אזור מוכיח עליו".

ובטור הביא מחלו' הפוסקים אי קי"ל כן להלכה, דהסמ"ק העתיק להלכה התנאי דאזור מוכיח עליו, ור"פ אסר בכל חלוקים שלנו שאין לנו אזור מוכיח, והרא"ש לא הזכיר התנאי דאזור מוכיח.

והקשה הב"י, מה הוסיף הר"פ על הסמ"ק (שכתב הטור דר"פ 'הוסיף לאסור'), דהא כיון דסמ"ק אסר אא"כ אזורו מוכיח עליו - ממילא משמע דחלוקים שלנו כיון שאין להם אזור אסור. וכמפורש בדברי הסמ"ק שכתב "אבל אין אזורו מוכיח עליו אסור ובחלוק שלנו ליכא אזור מוכיח עליה ולכך אסור לכבס אפילו מי שאין לו אלא חלוק אחד", וא"כ ה"ז ממש כדברי הר"פ.

[ב] ב' פירושי רש"י, ותלית הב"י בשיטות הנ"ל.

והנה בביאור הגמ' דאזורו מוכיח עליו, פירש"י [ד"ה אזורו] "דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו, וחוגרו באיזורו, ועומד ומכבס החלוק, ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד", והיינו דבזה שעומד עם האיזור על הגלימה מבינים שאין תחתיו חלוק, (ולכן נצרך לסגור הגלימה היטב).

אמנם בחולין פירש"י [קח. הובא ברכת"י כאן], דהאיזור בדר"כ קבוע בחלוקו, וכשהוא פושט חלוקו ולובש חלוק אחר - נוטל האזור מזה וקובעו בזה, אבל זה שאין לו אחר מכבסו עם אזורו, והרואהו מכבס חלוק זה כשאזורו עמו, מבין מזה שאין לו חלוק אחר (דאם היה לו היה מסיר החגור מהחלוק).

והיינו, דלפירש"י במו"ק 'אזורו' קאי אגברא, שאזורו המונח עליו מוכיח שאין לו אלא חלוק א', אבל לפירש"י בחולין 'אזורו' קאי על החלוק, שאזורו שמונח בתוכו מוכיח שאין לבעליו עוד חלוק.

ובאמת בעיקר הדין כבר כתב הרמ"א [בס"א] דלכתחילה יש לכבס בצינעא (היכא דא"צ לכבס דוקא ע"ג הנהר), וחלק על השו"ע שכתב דאפשר לכבס בפרהסיא, ולפי דבריו מבואר דמיירי הכל בצינעא, ואעפ"כ דוקא חלוק א'.

ועוד, דהבאנו לעיל דברי הריטב"א שבי' הא ד'אימרו כל הסריקין אסורין' וכו', "דאין לנו לחלק בדבר, כדי שלא יבואו להתיר לכולן", והיינו דבעצם מה שנחלק יצא תקלה, שאם נחלק בין האנשים האנוסים לשאינם אנוסים, יבואו אותם שאינם אנוסים לדמות עצמם לאנוסים. (ולכן, אף אם בספקא דר"ז תלה הדבר רק בהוכחה, והיה מקום לדון להתיר בצינעא, אמנם לפי דברי אב"י נאמר גדר חדש, ולפ"ז א"א להתיר).

עֲנָה ג' – כיבוס אחת אחת

א) התנאי בראשונים.

והנה בראשונים כתבו תנאי בחלק מההיתרים שהותרו לכבס במועד, שלא יכבס אלא אחד, בהגה"מ כתב כן על בגדי קטנים, וכן בשיטה כתב על בגדי קטנים שיכבס רק אחד אחד, והגה"א כתב על בגדי פשתן, (ודלא כמש"כ ברבינו חננאל "דאית ליה תרי ומיטנפי, שרי לכבסינהו לכולהו").

וכ"כ הרמ"א בכללות על כל אלו שהותרו לכבס, "מיהו לא יכבסו רק הצריך להן, דהיינו חלוק אחד" (חוץ מבגדי קטנים ביותר, שהתיר התרוה"ד אף כמה ביחד כיון שצריכים להם כמה ביחד, וכמש"כ ג"כ בתוס' בתענית כט: ע"ש).

ובגר"א כתב המקור לזה, מהגמ' שהקשתה למה לא קתני במתני' חלוק א', ותי' דמתני' 'בדאית ליה תרי ומיטנפי' (ולכן לא התירו להם אלא מחמת האונס), וביאר הדמש"א דלכא' יש לשאול למה לא העמידו בסתם שיש לו כמה בגדים, ולמה דוקא תרי, אלא הבי' שגם בא ממדה"י מותר לו לכבס רק בגד אחד, ולכן העמידה הגמ' דאית ליה תרי, שא' ילבש וא' יכבס, אבל יותר לא.

ויש לדעת מה טעם החומרא שלא לכבס כמה ביחד. וראיתי מובא מדברי המהרי"ל שכתב: "לא תכבסם רק אחת אחת, דהני שינוי וכו'". ומב' דהטעם משום שינוי⁸².

ובאופן אחר שמעתי לפרש [מהגרד"ק], דכיון שההיתר הוא משום הצורך שקיים עתה (שכלפי צורך זה לא היה אפשר להכין לפני המועד), לכן לא התירו משום צורך עתידי אלא מה שנצרך לו עתה ממש, והיינו חלוק א'.

ב) ריבוי בכיבוס במכונת כביסה.

חגורו על בגד העליון שלו) אבל לפי מנהג מלבושים שלנו שאין לנו חגור על חלוק שלנו אין להקל בזה".

והנה חז"ל בדבריו דבגדר האיזור מוכיח פ' כרש"י במו"ק, ומ"מ כתב דגם לפי דבריו בעי' לעיכובא דוקא חגור, ולפי מנהגינו שאין לנו חגור לא קיים ההיכר.

ג) החומרא לפ"ז בשאר בגדים, והקולא לפי הלבוש.

והנה כשנדון לפי השיטות הנ"ל בענין היתר כיבוס בבגד אחר שאינו חלוק, הרי דלא מיבעיא להני דסברי דאין לנו אזור מוכיח בחלוק וק"ו בשאר בגדים, אלא אף להנהו דמפרשי דאית לן אזור מוכיח, מ"מ משמע דלא דיברו אלא בחלוק, דתקנו בו רבנן להיתר כיון שיש בו אזור מוכיח, ולא פלוג בתקנתם, אבל בשאר בגדים שמתחילת התקנה לא היה בהם ההיתר הזה, אין להתירם גם היום.

אמנם מצאנו בזה דרך נוספת, בדברי הלבוש, שלפי דבריו אפשר להבין דשייך ההיתר דחלוק בשאר בגדים, שכתב: "ולא דמי למי שאבדה לו אבידה וכו' דמי שבא למידה זו שאין לו אלא חלוק אחד הוא ידוע ומפורסם לכל, וכדומה לזה אמרו בש"ס על זה איזורו מוכיח עליו"⁸¹. והיינו דהגמ' באה לומר דלכך לא גזרו משום דבדר"כ הוא ידוע ומפורסם, ודוגמא לדבר אמרו שאזורו מוכיח עליו.

ולמדנו מזה דרך נוספת בענין מוכחא מילתא, שבעצם צריך הוכחה, אלא שיש הוכחה בעצם הדבר שיש לו רק בגד אחד. ולפ"ז אפשר דשייך גם בשאר בגדים, שגם בהם שייך קול שיודעים שיש לו רק בגד אחד (ואפשר עוד דיש בזה קולא לגבי בגדים שרגיל להיות רק אחד מהם, דגם היום ייחשב שיש לדבר קול, ולדעה זו יהיה מותר. אבל לא מצאנו חילוק כזה).

ד) הדין בצינעא.

והנה ראיתי מי שכתב, דבזה"ז שהכיבוס נעשה בצינעא, יש מקום להקל גם להמחמירים, כיון דכל הדין של היכר

הוא מחמת שיש פרסום בכביסה (דלכן לא מצאנו ע"ז בגמ' גזירה מפורשת, אלא רק הסתפקו האם להתיר באנוס או"ד דלא מוכחא מילתא, והיינו דהיה פשיטא להו שיש לאסור כשלא מוכחא מילתא, ומשמע דאין זה גזירה אלא סברא פשוטה שאם ניכר אסור).

אמנם יש להקשות ע"ז, דהרי בודאי גם בזמנם היה שייך לכבס בגד בצינעא, וא"כ היה לראשונים או לכה"פ לפוסקים (עכ"פ אותם שהחמירו דבעי' בפועל איזורו מוכיח) לחלק בזה, דאם מכבס בצינעא מותר אפי' בלי הוכחה. ועוד, דהגמ' דימתה לסריקי בייתוס, וגם שם לא שמענו לחלק דבצינעא יהיה מותר.

⁸² ובס' חוה"מ כהלכתו הובא מהגרמ"ש קליין שליט"א שהקשה מהביה"ל בה' גילוח שהשווה לכיבוס דלא בעי' שינוי, ותי' דהשינוי כאן אינו ככל דיני שינוי במלאכת מועד, אלא חומרא שיהיה להאדם היכר שלא יכבס רק ממש הצריך לו ולא יותר, ואם יתירו לכבס הרבה יותר בכיבוס שלא לפי הצורך.

⁸¹ וכ' הפמ"ג דצ"ל דהגמ' עדיפא קאמר דאיזורו נמי מוכיח, או י"ל בימי חכמי התלמוד אם אין איזורו מוכיח אסור, כפירש"י בחולין, מה שאין כן עתה פשיטא שרי

בפני עצמו או לא. דכמה וכמה פוסקים התירוהו (אג"מ או"ח ח"ה ל"ו, והגר"ש"א, ושב"ל, ועוד).

ונאמרו בזה ב' סברות עיקריות להתיר, דבשש"כ [פס"ו ע"ב ובהערות שם] כתב שהוא דומיא דמטפחות הידיים שמותר לכבס. ובשם השבט הלוי הובא, דכיון שאין דרך בנ"א להשהות כתם הניכר על בגדם, ע"כ אינו בכלל הגזירה.

אמנם מנגד בכו"כ פוסקים החמירו, והביאו ראיה מבעלת הכתם שרק משום שהיא בכלל האנוסין הותרה, וכדנפסק בשו"ע דדוקא משום דעולה מטומאה לטהרה, אבל בלא"ה אסור אפי' שזהו רק כתם אחד (וכן הקשה הגר"ק לחותנו הגרי"ש, אמנם הגרי"ש"א השיב לו [מבקשי תורה עמ' תנ"ו] דשם צריך להתיר מחמת זה כיבוס כל הבגד, לא מיבעיא במקור הדין במדכי דשם מיירי בודאי בזמן שנוהג טהרה וצריך לכבס כל הבגד, אלא אף בשו"ע שהביא הדין, נת' במ"ב הנפ"מ בזה ללובשת לבנים וצריכה בגד נקי [ולכא"ל לכך נקט דוקא כתם ולא סתם נדה]).

וע"ע בס' חוה"מ כהלכתו שכ' סברא לאסור, דאם נתיר לו לנקות כתם בחוה"מ יניח זאת לחוה"מ ולא ינקה קודם ונמצא נכנס לרגל מנוול, (אמנם הביא שם מהגר"מ"ש קליין דאם מצד הסברא אתי' י"ל להיפך, דכתם אחד שאין בו טירחא לנקות, לכו"ע אין לחשוש שיניחנו למועד). וכן הביא [בסה"ס, עמ' תנ"ו] מהגר"מ ברנסדופר להקשות כע"ז, דמנא לן לחלק בין כיבוס לכיבוס בלא ראייה.

ועוד הקשה בשם הגר"מ"ש קליין, מאי שנא מגילוח סביב המכה שהתירו רק משום רפואה או פיקו"נ, ולא משום דהוי דבר מועט. **אמנם** ראיתי לחלק בזה בין גילוח לכיבוס, דלגבי גילוח גם בדבר מועט כזה יכול לשכוח לגלחו קודם המועד ויכנס מנוול, אבל כתם אין דרך להשהותו ואין כ"כ חשש.

ובעיקר הדבר שמעתי להקשות [ר"ב], דמה שיעור נאמר לדבר, דאטו יוכל האדם לנקות את כל כתמי הבגד, וא"כ נמצא שכיבס את הבגד.

אמנם אפשר לתרץ, דכיבוס דמיירי היינו כיבוס מזיעה וריח וכו' שנוצר משימוש ממושך, ולכן היה פשיטא לחז"ל שמי שיש לו ב' בגדים יוכל להשתמש עמם כל החג, ואי משום כתמים מיירי, מהיכן נדע, אלא כנ"ל דרך בזיעה וכו' שבאים משימוש ממושך דומיא דגידול שער שבא מזמן ממושך, וא"כ מובן שכיבוס של זיעה אין משמעות לכיבוס חלק אחד אלא צריך לכבס כל הבגד, ובהכי מיירי.

והנה בספרי פוסקי דורנו יצאו לדון בענין כיבוס בגדי קטנים במכונת כביסה, האם גם בזה נאמר הדין שצריך לכבס א' א' או שאפשר להוסיף בגדים.

ובשו"ת מנח"י [ח"ה סי' נ'] כתב דכיון דלהוסיף הוא ריבוי בשיעורים, יש להקל ע"ש (דאף בשבת יש מחלוקת בין הרשב"א והר"ן אם ריבוי בשיעורין אסור מה"ת או רק דרבנן, וכ"ז בנוגע לעיקר המלאכה, אבל בנוגע רק לריבוי בטירחא לענין יום טוב בודאי הוי רק דרבנן, וכיון שיש בזה פלוגתא דרבנן, בודאי ה' מקום להקל לעת הצורך, ומכ"ש למאי דנקטי' בכמה מקומות להקל דאיסור חוה"מ דרבנן).

ואמנם דבר זה ניחא רק אי אמרי' כהצד גזירת ניוול עשאוה כמלאכה (דהיינו שהיה ראוי להתיר משום צורך המועד, ומשום גזירת נוול ביטלו ההיתר, וממילא נשאר אסור באיסור מלאכה), דאז קיימים ע"ז ההיתרים של כל המלאכות כגון ריבוי בשיעורים, אבל אי נימא כהצד שגזירת ניוול היא גזירה לעצמה, א"כ מה שייך לכאן ריבוי בשיעורים.

ובנו"א – דיש לחקור האם גזירת ניוול נאמר על ה'מעשה כיבוס' שלא לעשותו, וכפי הגדרים של מלאכה במועד, שממילא אם נאמר שריבוי בשיעורים לא נחשב מעשה איסור, גם לענין זה לא ייחשב מעשה, או שכאן נאסרה 'התוצאה', שחכמים רצו לגרום לו לגלח ולכבס בערב הרגל, ולכן אסרו לו בכל אופן שמגיע לתוצאה זו במועד.

וקצת יש לצדד כן ממה שדימתה הגמ' גזירת ניוול של מועד לגזירת ניוול של אנשי משמר ומעמד, ששם בפשטות אינו איסור מלאכה, אלא גזירה לכשעצמה, (וכן הביאו מהגבורת ארי שכתב דאנשי משמר שעברו וכיבסו אסור להם גם הלבשה). **ואמנם** אין זה מוכרח, דיתכן שהגמ' דימתה רק את הגזירה, אבל הגדרים שונים⁸³.

ויש להוכיח לאידך גיסא, דנאמרו כאן ההיתרים של איסורי מלאכה, מדאשכחן גבי צפרניים שהתירו הראשו' לומר לנכרי לגזור צפרניים במקום מצוה, (וכשם שהתירו אמירה לנכרי במקום מצוה בשבת וי"ט באיסורים דרבנן, כאן התירו אף איסורים דאורייתא), והנה אי נימא דכאן הוי גדרים אחרים, א"כ לא נאמר גם ההיתר דנכרי.

ומ"מ גם המנח"י לא התיר להוסיף בגדי גדולים ביחד עם בגדי קטנים, אלא רק להוסיף בגדי קטנים שאינם נצרכים, ומוכח דפשיטא להם דעיקר הגזירה נאמר על כל אופן שגורם כיבוס, ורק בבגדי קטנים שבעצם לא נאמרה בהם גזירת ניוול (כדנקט' בדף יד: כל"ב, וכמו שבי' הנמ"י הובא במ"ב) ורק שגזרו בזה אטו גדולים וכדו', ולכן הדרי' לכללא דמלאכה הרגיל].

ד] ניקוי כתם.

ואגב דאיירינן בתנאי ההיתרים, נדון בעוד היתר שנידון בפוסקי זמנינו, מי שיש לו כתם בבגדו, האם מותר לנקותו

⁸³ ובהערת הגר"מ"ש קליין שם כתב לפי ביאורו דדין זה הוא חומרא שיהיה להאדם היכר שלא יכבס רק ממש הצריך לו ולא יותר, ולפ"ז כתב דשייך חשש זה גם כמכסס ע"י מכונה שאם נתיר לכבס הרבה יכבס יותר מהמצטרך למועד.

סיכום ודינים העולים:

- א. בתוס' בדף יח. הוכיחו מהגמ' דמי שיש לו חלוק א' מותר לכבס במועד אפ' אם לא כיבסו מלפני המועד, וכן הלכה, ומב' דאין ההיתר מצד אונס אלא מצד שא"א בלא"ה, וזה מה שכ' התוס' בדף יד. דדי לו בב' חלוקין, וע"כ לא התירו אלא ביש לו חלוק א'.
- ב. ולפ"ז עולה להלכה, דבגדים שאין הכרח לכבסם, אינם כלולים בהיתר, וכן מי שהיו לו ב' חלוקים ונתלכלכו, דלפ"ז יוצא שאינם כלולים בהיתר.
- ג. וכן מוכח מהמשך התוס' שהביאו מירושל' דמכבסין בגדי קטנים משום דדמו למי שאין לו אלא חלוק א', והיינו דיסוד ההיתר ג"כ משום שמוכרחים לכבס (ונקטו דוקא בגדי קטנים, שלא נאמר לא פלוג).
- ד. בבאה"ט הביא ממנה"ק ששבמזרים נהגו היתר ע"י שפחות בכמה בגדים, ונתבאר סברתו מצד ההכרח שהיא ארץ חמה ומוכרחים לכבס, אמנם סתימת האחר' שאין להקל, ובשבה"ל היקל באופן מסוים ע"ש, (ואגב אורחא מוכח דלא סמכו להקל מצד שנתלכלכו כל בגדיו).
- ה. בדין אזורו מוכיח הביא הטור ג' שיטות, דהסמ"ק נקט דבעל אזור, והר"פ אסר לגמרי, והרא"ש לא הצריך אזור מוכיח. וביאר הב"י דתליא בב' הפירושים באזורו מוכיח, דכאן פירש"י 'אזורו' של האדם שנמצא על מקטרונו (ולא על החלוק), וב' דהרא"ש פ' כן ולכן סבר דזהו רק טעם ההיתר ולא תנאי לעיכובא (שאמרו דבדר"כ כן הוא), והסמ"ק סבר דהוא תנאי, אבל אינו תלוי דוקא באזור. אבל ר"פ סבר כרש"י בחולין ד'אזורו' היינו אזור של החלוק (שנשאר בו), ולפ"ז הוא דין בחלוק עצמו, ולדין דאין היכר זה לא מהני.
- ו. לפי כל השיטות הנ"ל אין להתיר לכא' בשאר בגדים, שבהם אין מלכתחילה ההיתר של אזור מוכיח, אבל לפי הלבוש שכתב דמי שבא למידה זו שאין לו אלא חלוק אחד הוא ידוע ומפורסם לכל, לפ"ז אפשר דשייך גם בשאר בגדים (ויל"ד לפ"ז בבגדים שרגיל להיות מהם אחד).
- ז. יש שהקלו לכבס בצינעא, וצ"ע דלא נתפרש דבר זה, וברמ"א שהחמיר לכבס בצינעא ואעפ"כ לא התיר חלוק א', משמע להדיא לא כן, וכסברת הריטב"א שאם נחלק יבואו ללמוד למקו"א.
- ח. בראשונים כתבו תנאי בכיבוס המותר, שיכבס אחד אחד, ונתבאר הטעם משום שינוי, או דהותר לכבס רק מה שצריך לו עתה. וכן נפסק להלכה. ולפ"ז דנו הפוסקים בהוספת בגדי קטנים שא"צ להם עתה כשמכבס במכונת כביסה, ובמנח"י דן משום ריבוי בשיעורים, אמנם כ"ז רק אי נימא דעשאוה כמלאכה, אמנם להפשטות דהוי גזירה בפ"ע, (כדמוכח מהדימוי לאנשי משמר) ממילא ל"מ ריבוי בשיעורים.
- ט. עוד דנו הפוסקים בענין כיבוס כתם בודד, דיש שדימוהו למטפחות הידיים, ויש שאסרו מדחזי' דרק בעלת הכתם אסורה, וע"ע בפנים.

כתיבה במועד

ע"ף א' – טעמי ההיתרים במשנה והג' מ' בג'ריהם

- [א] המפרשים המשנה משום דבר האבד.**
- במשנה** [יה:] "ואלו כותבין במועד", ומנתה המשנה י"ב דברים שהותרו לכתוב במועד, ויש להתבונן בטעמיהם ובגדרי ההיתר הנלמד מהם.
- דהנה** בתוס' כתבו "דכל הני הוו דבר האבד", ואע"ג דאיכא בהו מיני שטרות שאינן אבודין בעצמם, מ"מ פ' בהם תוס'
- דהו דה"א "פן ימות הנותן או העדים או ב"ד או ילכו למדינת הים".
- וכן** בנמו"י כתב ההיתר משום דבה"א, וביאר בכאו"א הטעם דהוי דבה"א (הובא בהערה⁸⁴), **וכ"כ** הריטב"א דכולהו
- ⁸⁴ קידושין שמא יקדמנו אחר, גיטין שרוצה הבעל ללכת ולא תשאר עגונה, שוברים אם הלוח לא יפרענו עכשיו שמא ילך לו ולא יפרענו לעולם, דיתקי - אם לא יכתבו עדותם וילכו העדים יפסיד המקבל, וכן במתנה ובאגרות שום ומזון, ופרובול שהוא רוצה לילך ויעבור שביעית ויפסיד חובו [שלא ימצא

ולפי השיטות הנ"ל יוצא, שבכל המשנה מותר לכתוב אף במעשה אומן, כדין דה"א שמותר במעשה אומן (ולאידך גיסא מב' מזה שסתם כתב הוא מעשה אומן).

ג] המפרשים אגרות שלום משום צורך המועד.

אמנם הריטב"א כ' דלפי הירושל' צ"ל דההיתר בזה הוא "משום צורך המועד ושמחת הרגל שלא יהא בדאגה, ויש בהן צורך לשולח או למי

שנשתלחו לו"⁸⁷ ולפ"ז ההיתר דוקא במעשה הדיוט.

וכן כתב ברמב"ם [בפ"ז הי"ד] "ומותר לכתוב אגרות של שאלת שלום במועד, וכותב חשבונותיו ומחשב יציאותיו, שכתובות אלו אין אדם נוהג בתקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות". (והראב"ד שם השיג ע"ז "שאילת שלום שמא לא יזדמן לו מוליך הכתב", והיינו כתוב"ר והמאירי דמשום דה"א). **וכן** הביא הב"י מהרמב"ן, שכתב: "דטעמא מפני מלאכת הדיוט וצורך המועד הותרו, (ויש אומרים משום דבר האבד ואינו נראה)".

ומה שנקט עם שאלת שלום גם חשבונותיו, המקור הוא מהתוספתא [בפ"ב] "כותב אדם חשבונותיו במועד ומחשב אדם יציאותיו במועד", ולמד הרמב"ם לפי דרכו שההיתר הוא מאותו היתר של שאלת שלום, דהיינו מעשה הדיוט וצורך המועד, וגם שם מיירי בחשבונות של צורך המועד, ומותר דוקא מעשה הדיוט.

אמנם הרשב"א כתב דהטעם בזה הוא משום דבה"א, "שמא לא יזכור ויאבד ממונו", וכ"כ המאירי "שהרי הן דברים העשויין לישכח"⁸⁸, (ומזה למד להיתר לכתוב סברותיו ופירושו במועד "שהרי אין לך שכחה מצויה בדבר יותר מאלו", ועי' מש"כ בט"ז ע"ז). והמאירי לשיטתו שגם אגרות שלום ההיתר משום דה"א ולא משום מעשה הדיוט, וא"כ אין לנו מקור להיתר כתיבת אגרות משום מעשה הדיוט.

ד] דברי הפוסקים באגרות שלום.

והנה בשו"ע [תקמ"ה ס"ד] כתב: "ומותר לכתוב חשבונותיו ולחשוב יציאותיו", וכתב הט"ז דיש בזה ב' פירושים, להרמב"ם הטעם משום מעשה הדיוט, ולהרשב"א הטעם משום דבה"א. ולכן הביא מהב"י דלטעם הרמב"ם אין היתר רק אם הוא לצורך המועד (היינו דגם מעשה הדיוט לא מתירין לכתחילה אם אינו לצורך המועד).

משום צורך דבר האבד, (ועפ"ז הקשה בקדושי אשה דההיתר שמא יקדמנו אחר ברחמים כמב' בגמ', ולכא' קשה דהוי כהרוחה דאסירא, עי' התי' בהערה⁸⁵). וכן הוא ברש"י כת"י ובשיטה לתרי"מ, וברבנו יונתן ועוד ראשונים.

והנה בבית"ל ריש סי' תקל"ז הביא נידון המג"א ושאר פוסקים בספק דה"א, וכתב דיש ראייה ממתני' עפ"י התוס' דהחשיבו כאן דבר האבד אע"פ שאינו ודאי, ואח"כ כתב דזה תלוי אם החשש שיהיה דבר האבד הוא חשש מצוי (ולכן פי' כונת תוס' שמא ימות הנותן או העדים או ב"ד או ילכו למדינת הים, היינו דבצירוף כולם הוי חשש המצוי). ואמנם דבריו צ"ת במה שהעמיד האופן של דה"א כאן כדבר המצוי, וצ"ע אטו מיתה או הליכה למדה"י בתוך כמה ימים (עד לאחר המועד) הוי דבר המצוי?

ובאמת בשיטה לתרי"מ, ובב"י [בדעת המ"מ] משמע שלא באה המשנה לומר רק ציורים לדברים שהם אבודים, אלא שיש כאן תקנת חז"ל שבכל אופן אפשר לכתוב דברים אלו מפני שיש אופנים שהם אבודים, וכ"כ. ולפ"ז ה'שמא ימות' הכונה כיון דיש אופנים שלגבם הוי דבר המצוי, לכן תקנו תמיד.

ויוצא מזה בגדר ההיתר דדבר האבד, שלהביה"ל מתפרש שבכל מקרה לגופו הוי דה"א, ולהב"י הוי תקנה לכל המקרים משום אותם מקרים שהם דה"א.

ב] ההיתר באגרות שלום, והמפר' משום דה"א.

והנה בסיפא דמתני' איכא עוד כתב המותר "אגרות של רשות", ורש"י פי' דהיינו אגרות של שלטון⁸⁶, וכן הביא הריטב"א בשם רש"י דהיינו "כתבים ששולחין לבית המלך או שנוטלין משם", ולפ"ז גם בזה ההיתר משום דבר האבד. (ובנמו"י והריטב"א הביאו עוד פי' דהוא 'פתקא דרבנותא' שהנשיא נותן רשות לזה לדון וללמד לעם הוראותיהן ונקראין פתקא דרבנותא ושוב אם טעה לא ישלם, וגם זה הוי דה"א דאם אין לו שטר ישלם מביתו).

ובתוס' הביאו בשם הירושל', ד'אגרות רשות' היינו אגרות של שאלת שלום (וקרוי רשות משום דאין בו צורך כ"כ. תוה"ר), וכן הביאו עוד ראשו' וכן פי' הרי"ף והרא"ש. והתוה"ר ביאר דגם זה כשאר המשנה משום דה"א, "שאדם חפץ לידע בשלום אוהביו קרוביו וריעיו, ושמא לא יזדמן לו שליח לאחר המועד", וכ"כ המאירי.

במקום ההוא ב"ד לכתבן]. וגזירות ב"ד שמא ישכחו הדבר ולא יפסקו פעם אחרת כן.

⁸⁵ ות' דהכא שאני מכל הרוחה, "דהוא צריך אשה לגופו ולתשמישו ושמא לא ימצא כמותה", (וכע"ז הקשה בדייתקי ומתנות דגם זה לכא' דמי להרוחה, ות' "דאי לאו דעבד ליה נייח נפשא לא הוה יתיב ליה ונמצא שהוא דבר האבד למקבל מתנה אם לא יתן לו..)

⁸⁶ וה'רשות' מנוקד בקמץ, כמו 'אל תתוודע לרשות' [מאירי].

⁸⁷ וע"ש בריטב"א שהביא אח"כ את הפי' שהבאנו לעיל, וכ' 'זוה ודאי מענין משנתניו', ונראה דהוקשה לו לפי פירושו דאין זה דה"א, דא"כ אינו מענין המשנה שכולה בדה"א.

⁸⁸ ונראה דהרשב"א והמאירי לאו בחדא מחתא נינהו, דהרשב"א מיירי בחשבונות שיש לו עם אחרים, שאם לא יכתבם יכול לבד ממונו, אמנם המאירי מיירי גם בחשבונות שלו שחושש לאבדם, שמוזה למד להיתר כתיבת חידו"ת.

עֲנֵךְ ב' – סתם כתב אם מעשה אומן

[א] דברי התורה"ד ופולוגתת הב"י.

הנה בתורה"ד [סי' פ"ה] נשאל "צבור המבקשים לשלוח אחר מנהיג או אחר ש"צ לשוכרו על זמן לאחר מועד, וצריכין לכתוב בשביל זה בחול המועד, אי שרי למכתב לצורך בלא שינוי או לא".

והשיב התורה"ד, דכיון דכתב הרא"ש דלא הותר מעשה אומן אף בצורך רבים שלא לצורך המועד, ע"כ אסור לשלוח אגרת זו שהיא מעשה אומן, דסתם כתיבה חשיבא מעשה אומן.

והראיה לזה [דסתם כתיבה מעשה"א] הביא מדברי הרמב"ם, שכתב דהיתר שאלת שלום הוא משום דאין אדם נזהר בתקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט, ומשמע דשאר אגרות שאדם נזהר בתיקונן [היינו שמקפיד על צורת הכתב וסידורו, שכך הוא באגרות אלו העומדות לימים רבים, ולא כאגרות שלום שנכתבים לשעה], חשיבי מעשה אומן.

ואמנם לפ"ז התקשה בדברי הרמב"ם מקודם לכן, שמנה שאר הכתבים המותרים במשנה וביאר בכולם משום צרכי רבים, והרי שם מדובר באגרות שמקפידים על כתבם, ולשיטתו צ"ל דכולם לצורך המועד,⁹⁰ ולכן ביאר "דהני בכלל מעשה ב"ד לפי שעה", (ויכו' בהמשך בע"ה).

והב"י כתב ע"ז: "ואין דבריו מחוורין כלל, דמשמע ודאי דלא חשיבא כתיבה מלאכת אומן אלא כגון כתיבת ספרים ותפילין ומזוזות, אבל כתיבת אגרות ודאי מעשה הדיוט הוא, וכמו שכתבתי בשם הרמב"ם והרמב"ן ז"ל", והיינו ממש"כ בשם דאגרות שלום הוי מעשה הדיוט דאין אדם מקפיד על תיקונם, וה"ה שאר אגרות שאין אדם מקפיד.

[ב] **הבנת הגר"א והפמ"ג בב"י, דרק סת"ם הוי מעשה אומן.**

והנה פשטות דברי הב"י משמע דה"ה שאר הכתבים שהותרו במשנה הם מעשה הדיוט, כמש"כ דרק כתיבת סת"ם הוא מעשה אומן, ולא חילק בין כתב מרובע למשיט'א וכדו', אלא בין כתיבה שאדם מקפיד עליה מאוד, ובין שאר כתבים אף בכתב רגיל.

ולפ"ז הגדר ב'מעשה אומן' של כתב, היינו שהכתב בעצמו הוא דבר של אומנות, ככתב של סת"ם. וכן משמע מהגר"א שיובא להלן, וכ"ה בפמ"ג סק"ב "דוקא כתיבה סת"ם הוה מעשה אומן, הא שאר כתב מעשה הדיוט מיקרי".

אמנם המג"א כתב "חשבונותיו - דהוי דבר האבד שמא ישכח, ואם אינו דבר האבד אסור אא"כ הוא לצורך המועד .. ואז שרי מעשה הדיוט", וכע"ז במ"ב, ויל"ע מ"ט לא הביאו את פי' הרמב"ם דמותר אף כשאינו אבד, כל שהוא לצורך המועד⁸⁹.

וצ"ל דלמדו בשו"ע דבא לכתוב כאן היתר נוסף – גם באופן שאינו לצורך המועד, (ואולי הדיוק הוא בזה שלא חיבר כהרמב"ם שאלת שלום עם חשבונותיו, אלא כתב בסעיף לעצמו).

[ה] **שאר המשנה להרמב"ם – משום צרכי רבים.**

והנה נתבאר להרמב"ם דסיפא דמתני' 'אגרות שלום' ההיתר הוא משום מעשה הדיוט, ויש לדעת בשאר המשנה משום מה ההיתר.

ובדבריו בה"ב נתבאר שכל שאר הכתבים המותרים יסודם מדין 'צרכי רבים', שפתח בה"י בדין צרכי רבים בכללות, והביא כל הדוגמאות לכך שנאמרו במכילתין, ובה"ב המשיך וכתב: "ודנים דיני ממונות וכו' וכשם שדנין במועד כך כותבין מעשה ב"ד וכל הדומה לו". ואז כתב את כל האופנים דמתני' וסיים "שכל אלו כצרכי רבים הן".

ונתבאר בדבריו שם ג' אופנים של צרכי רבים, א' מעשה ב"ד - אגרות שום, אגרות מזון, שטרי חליצה ומיאונין, 'וכל הדומה להן מדברים שצריכים הדיינין לכתבם כדי שיזכרום, כגון טענות בעלי דינין וכו' ב' – שטר הלואה, ג' - גיטין וקידושי נשים ושוברין ומתנות.

והיינו, ד'מעשה ב"ד' הוא צרכי רבים מצד עצמם, אבל שאר הלואה וגיטין וכו' הם חשובין כל אלו צרכי רבים מצד הזדמנם אצל רבים, וכמו שפי' הב"י והגר"א עפ"י דברי הריב"ש, דכל דבר המזדמן תדיר הוא צרכי רבים. (ולכא' ביאור הדבר, דכל דבר שבתוך הרבה מקרים קורה כמה וכמה תקלות, א"כ צורך הרבים להעמיד היתר על כל המקרים, והיינו בדברים כאלו שהם מסדרי החיים כמו שהרמב"ם הוסיף באגרות שום וכו' שזה כמעשה ב"ד וכע"ז בשאר, משא"כ דברים מקריים).

והנה בפשטות הרמב"ם פליג על שאר הראשו' וסבר דהני דברים אינם דבר האבד, אמנם יתכן שנחלקו רק בהגדרת ההיתר, דהרי נת' מדברי הב"י דעשו כאן היתר גם באופן שאינו דבה"א, משום המקרים שהוא דבה"א, וא"כ יוצא דזהו אותה הסברא שמחמתה החשיב הרמב"ם כצרכי רבים, ומה שקראוהו הראשו' דה"א, הרמב"ם קראו 'צרכי רבים', ודו"ק.

⁸⁹ דאע"ג דהרמ"א בס"ה החמיר להחשיב גם כתב כזה כמעשה אומן, ודלא כהרמב"ם שנקט דהוי מעשה הדיוט, מ"מ השו"ע לכא' לא סבר כן כמשי"ת.

⁹⁰ ואין לומר דמשום דה"א הוא, דא"כ לא הוצרך לטעם דצורך רבים.

אומן (ומ"מ כתב בשעה"צ דאין לסמוך ע"ז להתיר מעשה אומן, כי במג"א הנ"ל נראה דלא נקט כן דהוי צורך המועד, ולכן התיר רק מעשה"ה).

ד] הקושיות בפ"י דכל כתב הוא מ' הדיוט.

ואמנם דלפ"ז צריך להבין בהיתר דשט"ח, שכתב הרמב"ם "מי שצריך ללוות במועד, ולא האמינו המלוה בע"פ, הר"ז כותב שטר חוב", ולכאוי' להנ"ל דשטרות אלו הוו כמעשה הדיוט, א"כ עד כמה שהן צרכי רבים א"צ שיהיה לצורך המועד.

ובאמת המג"א כתב דלפי הרמב"ם מיירי שא"צ למעות לצורך המועד, אלא לדברים אחרים (וכגון שחושש שהמלוה ילך וכדו'), ומ"מ שרי דה"ל לדידי' דבר האבד (ומש"כ הרמב"ם 'שצריך ללוות במועד' הכונה שנצרך במועד ללוות, אף שלא לצורך המועד). **אמנם** הגר"א לא פי' כן, שכתב הגר"א "לצורך מותר כמו גיטי נשים כו' דצרכי רבים הן", ומשמע דהיתר משום צרכי רבים לצורך המועד, והדק"ל מ"ט קרוי לצורך המועד.

ובאמת לפי מש"כ הב"י לחלוק על התרוה"ד מכח ההכרח ברמב"ם וברמב"ן, קשה דהרי ברמב"ם אין הכרח לכל כתיבה שהיא מעשה הדיוט, דלא כתב רק על אגרות שאין אדם מדקדק בהם, (וגם עצם הסברא דאינו מדקדק משמע יותר שתלוי במטרת הכתיבה ולא בכתב, וכמו שהערנו לעיל).

וגם דלא משמע ברמב"ם דסתם כתב הוא מעשה"ה, שהרי לא הזכיר בהי"ב לגבי כתבים של מעשה ב"ד שהם מעשה"ה, רק בהי"ד לגבי חשבונות כתב "דאין אדם מקפיד על תיקונם מאוד", ומשמע דהוא סברא ששייכת דוקא באגרות.

ולכאוי' בלשונות הפוסקים נראה ג"כ דסברא זו שייכת דוקא באגרות, דאף דכתב הב"י בתחילה דדוקא סת"ם הוי מ"א, אבל לאחמ"כ כתב "אבל כתיבת אגרות ודאי מעשה הדיוט הוא", ומשמע דדוקא אגרות הוי מעשה הדיוט.

וכן לשון המג"א בס"א, שכתב הרמ"א ב' דעות בדין כתיבה לצרכי רבים שלא לצורך המועד, יש אוסרים ויש מתירים. וכתב המג"א "יש אוסרים - דהוי מעשה אומן, ויש מתירים - דס"ל דלא הוה מעשה אומן אלא כתיבה סת"ם, אבל איגרות לא הוי מעשה אומן" (ודלא כהפמ"ג שם).

וכ"ה בט"ז שם "דלהב"י מותר אפי' בכתב של ס"ת שאנו קורים כתיבה מרובע, וההיתר הוא דאין מדקדקים לכתוב אותן האותיות כתיקונן כיון שאינן אלא לצורך אגרות", הרי להדיא דדוקא משום שכותבין לאגרות הוי הדיוט.

ומאידיך במ"ב מוכח להדיא שהתיר אף לא באגרות, שכתב [בסק"ד] בביאור שיטת היש מתירין לכתוב לצרכי רבים -

וכן ביאר הגר"א בס"א [עפ"י הדמש"א] את היש מתירין שהביא הרמ"א, שהתירו לכתוב לצורך רבים, וכ' הגר"א דהיינו כשי' הרמב"ם שהתיר בכל השטרות משום צרכי רבים, ולמד הגר"א דמש"כ הרמב"ם לגבי חשבונות דהוי מעשה הדיוט, קאי נמי על השטרות דלעיל, דלכן מותר לכתבם הגם שאינם לצורך המועד⁹¹, כיון שהם צרכי רבים.

וכן מבואר בכלבו [בסי' ס'], שכתב: "וכותבין כל מעשה ב"ד במועד וכל הדומה לו וכו'", וכן כותבין גטין ושוברין וקדושין ומתנות", וסיים: "כל אלו מותרין לכותבן במועד, לפי שאין אדם מקפיד על כתיבתן והוי כמעשה הדיוט, וכ"כ הרמב"ם", מוכח דמש"כ הרמב"ם קאי על כל הכתבים שהותרו.

ועי' ג"כ במג"א ריש ס"ה, שכתב את טעם הרמב"ם שכל אלו הם צרכי רבים, וכתב: "א"כ אפשר דלא שרי אלא מעשה הדיוט, כיון שאינו לצורך המועד", ומוכח דסבר הרמב"ם דשייך בהני מעשה הדיוט.

ג] הצד בלבוש ובמ"ב דהוי מעשה"א ומותר משום צורה"מ.

אלא דצ"ע ע"ז, דהא בכלל המותרים בס"ה נכלל גם גיטין וקדושין, שהם נכתבים בכתב אשורית, וא"כ צריך להיות כמעשה אומן.

וכך הקשה בלבוש, ותי' "דאע"פ שצריכין דקדוק רב, מ"מ אינו מקפידין על יופי הכתב אלא על כשרותו" (דבסת"ם חלק מצורת הכתיבה היא בהקפדה על היפוי והתגין וכו', אבל בגיטין צריך רק את צורת הכתב, ואדרבה אין עושין תגין כמב' באה"ע קכ"ה ז').

וכדבריו מדויק בלשון הרמב"ם "דאין אדם נזהר בתקונן מאד", ומבואר דלא סגי שמקפיד על יופי הכתב וסידורו, אלא צריך קפידא 'מאוד', היינו לכתבו כדינו.

אמנם אח"כ תי' הלבוש: "ועוד דכצורך רבים דמי", וביאר הפמ"ג כונתו דהוי צרכי רבים וצורך המועד, ומשום דסבר דמה שצריך לדבר זה במועד מיקרי צרכי המועד⁹².

וכן נקט המ"ב, שכתב בטעם היתר כל הני דמתני' די"א משום דהוא צורך הרבים (ולתי' זה שרי רק מעשה הדיוט), והוסיף "ואפשר דמקרי צורך המועד הואיל שדבר זה צריכין להם במועד", והיינו כתי' ב' דהלבוש, דלפ"ז שרי אף מעשה

⁹¹ אף דבסי' תקמ"ד ביאר הגר"א בדעת הרמב"ם דחשוב צרכי הגוף, ויש בזה את התנאי שכתב הרשב"א שיהיה צרכי רבים לגופם, מ"מ כאן ביאר דאינו צורך המועד, ומוכח דצרכי הגוף אין הכונה בדוקא לצורך המועד, ודו"ק.

⁹² אכן צ"ע מדוע חשיב כ'צורך המועד' דלכאוי' צורה"מ היינו שהמועד צריך לדבר, ולא צורך 'האדם' במועד.

כתב הרמב"ם ההיתר מצד צרכי רבים, וממילא אי נימא שצרכי רבים לאחר המועד צריך מעשה הדיוט, גם כאן צריך לכתבו בצורה עראית (וכמש"כ המג"א), אבל אין קושיא מהשמטת הרמב"ם.

ולכן לא כתב הב"י לדייק ברמב"ם לשאר כתבים שהם מעשה הדיוט, אלא רק לאגרות, כיון שבאמת ברמב"ם זה אין משמעות אלא על אגרות, ואלא דמאחר שיסוד הדבר דאגרות הוי מעש"ה כיון שאינו מקפיד בתיקונן, ממילא מובן דגם שאר כתבים אם אינו מקפיד בתיקונם הוי מעש"ה.

ולמעשה, הבנת המג"א והט"ז דפלוגתא זו היא הפלוגתא שברמ"א, דה"ש מתירין זהו שי' הב"י שחלק על התרוה"ד, וממילא שרי בכל כתב שהוא לצורך רבים (וכ"כ המ"ב דלדעה זו מותר אף כתב מרובע), והיש אוסרין היינו התרוה"ד, ולפ"ז מסקנת הרמ"א להחמיר בזה, ורק בכתב משיטא סמך להקל, ובי' המ"ב דאף דבס"ה החמיר לשנות אף במשיטא, כאן שהוא צרכי רבים היקל.

ענף ג' – דין שינוי וכתב משיט"א, ובירור ענין 'צורך קצת'

וכן במרדכי משמע כן, שהתחיל וכתב "מכאן משמע דאסור לכתוב אלא הני דברים דחשיב במתני' דמותר", ובודאי לא בא לאפוקי כתיבה שלא לצורך, אלא דברים שיש בהם צורך ואעפ"כ כיון שאינם צורך מספיק כהני דמתני' אסור, וע"ז כתב דאסור נמי בשינוי, והיינו לצורך המועד.

וכן נראה מהגהת הד"מ על הב"י בדין הנ"ל שאסור ע"י שינוי, כתב הד"מ: "מיהו נוהגים שכותבין איגרת שלום על ידי שורות עקומות ואין למחות בידם, מאחר דכבר כתבתי דאליבא דהלכתא יש להתיר באיגרת שלום לגמרי וכו', ואם הטור דיבר על שלא לצורך, מה בא הד"מ לומר באגרת שלום.

אמנם דלפ"ז יקשה בתוס' שכתבו דאף אם אינה מלאכה מ"מ אסור משום טירחא, ולכא' הלא טירחא מותרת לצורך המועד.

ב] כתב משיט"א, ובירור בענינו.

נידון שני שנידון כאן בפוסקים ויש לדעת גדרי, הוא ענין כתב משיט"א, שהביא הב"י מרבנו ירוחם שכתב "מצאתי בגליון שמתיר רבנו תם לכתוב בחול המועד בכתובת משקי"ט שהיא כתיבה דקה בלא שינוי, שהרי לא ניתנה בסיני רק כתיבה גסה", וכתב ע"ז הב"י דאין זה מחזור. **ובאמת** צריך להבין מה ההיתר בזה, ומה הנידון בזה אם הוא כתיבה גסה או תמה.

"דס"ל דכל כתיבה זולת סת"מ אפילו כתיבה מרובע הוי כמעשה הדיוט, שאין אדם מקפיד לכתוב אותן כתיקונן כ"כ", ומבואר דגם בכתובת ספרים התיר לדעת הב"י.

ה] מעשה אומן בשאר כתבים תלוי בכותב.

אמנם נראה לבאר, דאין ההגדרה במעשה אומן ב'מין הכתב' אם הוא כתב של אומנות, אלא הנידון ב'מעשה הכתיבה', אם היא נעשית בצורה של אומנות או לא, וממילא סברא זו שייכת גם בשאר כתבים, שאפשר לכתבן בצורה 'מדוייקת', ואפשר לכתבן בצורה עראית.

וממילא יבואר החילוק בדברי הרמב"ם, דמש"כ בה"ד 'שאין אדם נזהר בתיקונן מאוד', בא לבאר הגדרה בכתבים אלו בכללות, שהם מין כתבים שלא שייך בהם מעשה אומן, כיון שטבע הדברים בכתובת החשבונות שאינו נזהר בכתבתם.

אמנם בה"ב לגבי מעשה בי"ד א"א לכתוב שהם במהותם כתבים שלא שייך בהם מעשה אומן, דמסתמא בדר"כ כן מקפידים על כתיבתם, אלא בזה תלוי בצורת הכתיבה, ולכן

א] דין שינוי, והחקירה במאי מיירי.

הנה בתוס' [דף יט. ד"ה וטוה] כתבו, דמה שנהגו לכתוב בעוגל (שורות מעוגלות) לא מצינו לזה היתר, וכן ע"י היפוך האותיות אין היתר, רק ע"י חילוק האות. **וכ"כ** המרדכי [סי' תתנ"ט] "מה שנהגו לכתוב האגרת בעוגל איסור גמור הוא דלכל הפחות יש בה אות אחת כתובה כהוגן ואנן אסרינן להגיה אפילו אות אחת".

ולאידך גיסא בב"י הביא מתרוה"ד [ח"א סי' פז] בשם אחד מהגדולים [מהר"א או"ז] שמותר לכתוב לחבירו על ידי שתופס הקולמוס בין האצבע והגודל, ומאחר ששינה בשעת הכתיבה אינו חושש בתיקונו ומותר.

והטור בס"ז הביא דעת המתירין - "יש מתירין לכתוב על ידי שינוי כגון בעיגול או בעיקום", ופסק בשם ריב"א לאסור "כיון דאפי' אות אחת אסור להגיה כ"ש זה שהוא כתב גמור.. ולא היה מתיר לכתוב אלא אותיות חתוכות",

ויש לדעת במאי מיירו הראשו' והפוסקים, דמחד משמע דמיירי בצורך המועד, דהא תוס' נקטו נידון זה על המשנה של 'טוה תכלת על יריכו' ששם מדובר לצורך המועד והצריכו שינוי, וע"ז כתבו דכאן ל"מ שינוי, והיינו לכא' בצורך המועד. **וכן** מדבריהם אח"כ שהוסיפו מעשה ביהודי שהיה תפוס ובקושי התירו, ג"כ משמע דמיירי בצורך.

ומבו' מדבריו דגם האוסרים מודו דהיא מלאכת הדיוט, ואפ"ה אסרו.

ולכא'ו טעם מחלוקתם לפ"ז היא בסברא דהרמב"ם שד"ז קרוי צורך המועד, (דאל"ה אפ"ל מעשה הדיוט אינו מותר), ובזה פליגו הני ראשו' וסברו שאינו קרוי צורך המועד⁹³, ולכן כתב הב"י דבמקום צורך רבים יודו דשרי.

ואמנם צריך לדעת מהו שורש הפלוגתא, וכן יש להבין דהב"י כתב אח"כ "כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל והראב"ד והרמב"ן מסכימים להתיר לכתוב אגרות שלום.. הכי נקטינן, ואפ"ל בלא שינוי (מדלא הוזכר בדבריהם)". ואח"כ הוסיף "ונראה דכל כתבים מותר לכתוב בין של שאלת שלום בין של פרקמטיא ואפילו אינה אבודה", ולכא'ו צריך להבין מנלן דגם זה חשוב צורך להתיר מעשה הדיוט.

ד] העמדת הנידון מצד צורך קצת.

אבל נראה דיש כאן נידון יסודי, שבזה אפשר להעמיד את כל הנידונים הנ"ל, שכולם מיירו באופן אמצעי של דבר שמחד קרוי צורך המועד, אבל מאידך אינו צורך גמור להתיר מלאכות. וכעין שנת' בדין אגרות שלום שכתב המ"ב "ומקרי צורך המועד קצת מה ששואל בשלום חבריו".

ובדרך זו יש להעמיד את הנידון של שינוי, שלא פירשו הראשונים והפוסקים במאי מיירי, ואם היה כל ההיתר באופן של צורך המועד גמור היה להם לכתוב, אלא שבאמת דיברו על האופן הרגיל שבשבילו כותבים, שבדרך כלל אין אדם כותב דברים לחינם, אלא שיש לו צורך מסוים, שיתכן שאינו צורך גמור אבל קרוי 'צורך קצת', ובאופן של שינוי נקטו להתיר בזה.

וכן בנידון של כתב משיטא, שמשמעות הב"ח להתיר שלא לצורך המועד, יש לפרשו באופן כזה, וכן מסתבר, שהרי בסעיף א' כתב את ההיתר בזה רק באופן של רבים לאחר המועד, וכן במה שהבאנו מדברי המג"א שהביא את הב"ח על הרמ"א, ואם ברמ"א נת' שזה הנידון, ה"ה בב"ח.

וכע"ז כ' בשע"ת [ס"ה] בשם שו"ת מן השמים: "וכל אגרות של שלום ששואל בשלום חבריו או מבשר לו שלומו הרי הוא משמחו ובעבור אותה שמחה התירו לכתוב", ומשמע דהוא צורך שמחה קצת.

וע"ע בב"ח שכתב [בס"ד] "דכתיבה זו דהיא מעשי"ט מעשה הדיוט הוא, ושרי אפילו אינו לצורך המועד". והוא פלא גדול האידך שרי כשאינו לצורך המועד.

ובמג"א הביא את דברי הב"ח, אחר שהביא דברי הד"מ שמדינא מותר לכתוב אגרות שלום בלא שינוי אלא שנהגו לשנות, והעולה מדבריו דכתבים האסורים לכתוב אסורים אפ"ל באלכסון, כתב ע"ז: "וב"ח כ' דמשיט"א לא מקרי כתב כלל, וכ"כ האגודה, וכ"כ הב"י בשם רי"ו (דלא ניתן כתב זה בסיני)", ומבו' גם בדבריו שהב"ח התיר אף שלא לצורך המועד. וצ"ע מ"ט.

ומאידך מצאנו דעה בפוסקים דבעי' שינוי אף לצורך המועד, כמו שהביא הב"י בשם הרוקח "רבינו שמריה התיר לכתוב משכונות בחולו של מועד על ידי שינוי משום דדבר האבד הוא, וקשה שהרי דבר האבד אין צריך שינוי כמו שנתבאר בסימן תקל"ז".

וכן הב"ח בהמשך דבריו, אף שהאריך להעמיד לגבי כתב משיט"א שאינו כתב, מ"מ כתב "ונראה דעל פי דברי הרוקח נהגינו שלא לכתוב אפילו מעשי"ט בלא שינוי היכא דליכא דבר האבד". **וכ"פ** הרמ"א "ונהגו להחמיר [לשנות. מג"א] אפילו בכתיבה שלנו שהיא כתיבה משיט"א".

אך צריך להבין טעם הדבר, מה ענין השינוי בזה, וכמו שהקשה עליו הט"ז [סק"י] "דאדרבה אנו רואים בכל המקומות שכותבים בח"ה כל הצריך לאדם לכתוב בפרט בפרקמטיא, ואם ראה רמ"א מחמירין אין זה כלל על המנהג, ומה שנוהגין קצת לכתוב בשורות עקומות ודאי אין להביא ראי' מזה דזה לא מעלה ולא מוריד וכמ"ש בס"ז".

ג] פלוגתת הפוסקים באגרות שלום, לדעת הב"י.

אלא, דהנה בב"י הביא מחלוקת הראשונים בביאור ההיתר במשנה 'אגרות של רשות', שהרי"ף והרא"ש והרמב"ם פירשו דהיינו שאלת שלום שאדם שולח לחבירו. וכן פירשו בירושלמי, אבל רש"י פי' דהיינו שטרי ממשלה [כתב ציווי השלטון, מלשון 'אל תתוודע לרשות'] וכ"פ השאילתות, וכן הובא בתוס'. **ומבו'** שנחלקו הראשונים האם מותר לכתוב אגרות שאלת שלום, ויש לדעת במאי פליגי.

ובב"י אח"כ כשחלק על התרוה"ד [כמו שהובא לעיל], כתב: "אבל כתיבת אגרות ודאי מעשה הדיוט הוא, וכיון שכן אפילו לדברי האוסרים לכתוב אגרות שלום במועד - כל שהיא לצורך רבים שרי אפילו שלא לצורך המועד",

⁹³ וכן מבו' בריטב"א שהביא פי' רש"י ואח"כ הפי' דשאלת שלום, וע"ז כתב דיש תמהין מה צורך יש בזה, אבל יישב דקרוי צורך המועד מפני שמחת הרגל שלא יהא בדאגה וכו', ומבו' קצת דהחולקים הוא משום התמיהה הנ"ל.

כותבין שטרי הדיוטות אינו חשוב כתב, כ"ש הכא דקאמרינן בהבונה דבעי זיוני, [והמג"א חילק בזה, דדוקא בכתיבה דקה פטור כיון שהוא נלקח מכתב אשורית (והוי שינוי מצורת הכתב), אבל בכתב עכו"ם כיון שהוא כתב שלהן למה לא יתחייב].

וכן לשון המרדכי "ואף כי לא מצינו שהתיר התלמוד על ידי שינוי אולי אינו זה כתיבה ואין כתב לאסור". ומב' מכל זה דההיתר כאן דאינו כתב כלל, ורק דיש בזה מלאכה מדרבנן, ולכן מובן דבמקום צורך קצת לא נאסר.

אמנם המ"ב לא נקט דיש חילוק בין דבר שאינו כתב, דבכל הסימן לא הזכיר דבר כזה, וגם במקום השינוי או כתב משיטא כתב רק שהוא מעשה הדיוט (או כמו שהביא בשאלת שלום 'דהוי כמטייל בעלמא' והיינו כמש"כ לעיל להתיר מלאכה שאין בה טורח כלל), וא"כ הוי מלאכה רק שהיא מעשה הדיוט, וזה מה שהקשה על השו"ע דהא אף מעשה הדיוט אינו מותר אלא לצורך המועד.

ואולי שורש הפלוגתא הוא בגדר המלאכות דחוה"מ, האם תלוי במלאכה דשבת, או שהוא תלוי רק בטירחא, (ועי' בשעה"צ אות מ"ט שהקשה על ההיתר בתרוה"ד לאחוז הקולמוס בין ידו לאצבע, "דכיון דעיקר האיסור בחול המועד משום טורח כדאיתא בפרק ב, ובזה יש יותר עמל וטורח", ומב' דמטעם זה נקט דאינו שינוי, והיינו דכיון דגדר המלאכה אינו תלוי בשם מלאכה אלא בטירחא שבו, א"כ גם השינוי צריך להיות שינוי שמוריד מהטירחא).

ולפ"ז י"ל דגם פרקמטיא יסודו מצד שמחה, וכמו שאלת שלום. וראיתי שכ"כ הערוה"ש "וכן בפרקמטיא יתענג המקבל בידיעתו". (ואפשר סמך לזה מש"כ בט"ז בס' תרצ"ו לגבי פורים [הובא במ"ב שם], "דפרקמטיא מותר כיון ששמחה היא לו", וכן לאידך גיסא בלבוש ס' תקנ"ד כתב לגבי ת"ב דפרקמטיא אסורה מפני שיש בה שמחה).

ה' דעת המ"ב, וביאור לשיטתו דהוי מעשה הדיוט.

אמנם דבמ"ב נת' לא כן, שכתב בדעת היש אוסרין שאלת שלום, "משום דסברי דסתם כתיבה מעשה אומן", ולא נקט דהוי מעשה הדיוט שלא לצורך.

וכן בביה"ל תמה על דברי השו"ע, דאף אם הוי מעשה הדיוט, מ"מ הא בעי' צורך המועד, והכא מאי צורך המועד איכא. (ומש"כ הפמ"ג דחשיב קצת צורך המועד, וכונתו דאל"ה יש לו צער ומונע שמחת הרגל - הוא דוחק גדול, דא"כ נתיר כל ענין סחורה עי"ז), והביא כן מספר שבלי הלקט דטעם ההיתר בשאלת שלום דלא דמיא למלאכה כלל ולא הוי כ"א כמטייל בעלמא, אבל על עסק פרקמטיא שאינה אובדת וכו' אין היתר.

ונראה דדבר זה תלוי בהבנת גוף ההיתר במשיט"א או בשינוי, שנת' במג"א בשם הב"ח שההיתר משום שאינו כתב כלל, וכ"מ מדברי המג"א שציין לס' ש"מ סק"י, שהביא שם את דברי הרמ"א [בסימן ש"ז ס"א] דכותבין בשבת בכתב גלחות דאינו אלא שבות דשבות. והמקור לומר דאינו כתב הוא ממש"כ הגה"מ דכתיבה דקה שאנו

סיכום ודינים העולים:

- א. דעת תוס' והרבה ראשו' דכולי מתני' משום דה"א (ונת' דהשעה'צ למד דכל מקרה לגופו הוי דה"א, והב"י נקט דהוי היתר כללי מכח המקרים דהוי דה"א). ולפ"ז מותר אף מעשה אומן.
- ב. בהיתר אגרות של רשות הביאו התוס' מירושל' דהיי' אגרות שלום, והתוה"ר והמאירי פירשו דהיינו נמי משום דה"א, אמנם הריטב"א פ' דההיתר משום שמחת המועד, וכ"כ הרמב"ם דההיתר משום מעשה הדיוט, וביאר כן נמי בתוספתא שהתירה לכתוב חשבונותיו, דהיינו נמי מעשה הדיוט, אבל הרשב"א פ' היתר חשבונותיו משום דה"א, וכ"פ המאירי, והיינו לשל' דהכל משום דה"א. ועי' בט"ז שהביא ב' הפירושים, אבל במג"א כ' בסתמא משום דה"א, ויתכן דבא להוסיף אופן אף כשאינו לצורך המועד.
- ג. דעת הרמב"ם דשאר המותרים במשנה אינו משום דה"א אלא משום צרכי רבים, ואיכא ב' חלקים, א' מעשה ב"ד שהוא צורך הרבים מצד עצמו, וב' שט"ח וגיטין וכו' שהם צרכי רבים מצד הזדמנם תמיד, כמש"כ הריב"ש דכל דבר המזדמן תדיר הוא צרכי רבים. ונת' דאפשר דלא פליגי הרמב"ם והראשו', דלפי הב"י שהוי היתר כללי, א"כ אותו היתר שקראוהו דה"א להרמב"ם קרוי צרכי רבים.
- ד. בתרוה"ד דייק מהרמב"ם דסתם כתיבה חשיבא מעשה אומן, דדוקא אגרות שלום וחשבונות אינו מקפיד בכתיבתם, משא"כ שאר שטרות, אמנם הב"י חלק ע"ד דלא חשיב מ"א אלא כגון סת"ם, משא"כ כתיבת אגרות.

ה. פשטות דברי הב"י דכל כתב הוא מעשה הדיוט חוץ מסת"ם, וכן משמע בפמ"ג ובגר"א וכ"כ הכלבו בשם הרמב"ם, ולפ"ז ההיתר בגיטין שהם כתובים בסת"ם כתב הלבוש משום דאין מקפידין על יופי הכתב. אמנם אח"כ ת"י דהוי כצורך המועד כיון שצריך לכך במועד, וכ"כ המ"ב.

ו. אמנם קשה מנין להוכיח ברמב"ם דשאר כתבים הוי מעש"ה, וגם דיוק לשונו משמע דדוקא חשבונות הוי מעש"ה, וכן לשון הב"י המג"א והט"ז משמע דהדיוק הוא רק באגרות שהם מעשה הדיוט, אבל שאר כתבים אפשר הוי מעש"א.

ז. וצ"ל דמש"כ בחשבונות דהם מעש"ה משום דאין אדם מקפיד וכו', היינו דלכך הם במהותם מעש"ה, אבל שאר כתבים תלוי בצורת הכתיבה, ואי נימא דלא הותר צרכי רבים לאחר המועד מעש"א, א"כ בהכרח נפרש שצריך לכתוב בצורה עראית, ולמעשה מסקנת הרמ"א להחמיר בזה, ורק בכתב משיטא סמך להקל, (ואף דבס"ה החמיר לשנות אף במשיטא, כאן שהוא צרכי רבים היקל).

ח. בראשונים דנו לגבי שינוי בכתיבה, שכתבו התוס' והמרדכי דאין היתר ע"י כתיבה בעוגל או היפוך האות, והתרוה"ד התיר לכתוב בשינוי במעשה הכתיבה, ומחד משמע דחשוב צורך המועד, אמנם צ"ע לפ"ז בתוס' שכתבו דאסור משום טירחא והרי טירחא שרי לצורך המועד.

ט. וכן יש לדעת לגבי כתב משיטא, שהב"ח ר"ל דאינו כתב ומותר אפ"ל שלא לצורך המועד, ומאידך ברוקח נת' דבעי שינוי אף כשכותב לצורך המועד, וכן החמיר הרמ"א [וכן הב"ח כתב דנהגו להחמיר], וצ"ע מ"ט (וכמו שהקשה הט"ז).

י. בב"י הביא מח' הראשו' באגרות של רשות, י"מ דהיינו שאלת שלום וי"מ אגרות שלטון אבל אגרות שלום אסור, ונת' בב"י דמודו כו"ע דהוי מעשה הדיוט, אלא מחלוקתם בגדר צורך קצת המתיר מעשה הדיוט. ויש לבאר כל הנידונים הנ"ל שנחלקו בגדר 'צורך קצת', האם הוא מתיר.

יא. אמנם במ"ב נת' דהאוסרין הוא משום דהוי מעשה אומן, וכן בב"ה"ל הקשה על פרקמטיא שאינה אבודה דאין כאן צורך המועד, ומב' דאין להתיר משום צורך קצת. ואפשר דנחלקו בגדר המלאכה הנאסרת האם תלוי במה שהוא כתב, ולכן כשאינו כתב הוי רק דרבנן ומתירים אף בצורך קצת, או שתלוי במלאכה של טורח, ולכן אם יש טורח אין להתיר.

מעשה אומן לצורך מצוה

ענף א' – כתיבת תפילין ומזוזות

לעצמו כדי פרנסתו, והיינו דמותר לכתוב ולמכור לאחרים לצורך פרנסתו⁹⁴.

ב] המחלוקת אי שרי בכדי פרנסתו גם להרווחה.

⁹⁴ ובטעמא דת"ק שלא התיר באין לו מה יאכל בכתיבת סת"ם ביאר האבנ"ז [או"ח סי' ב'] דהנה היתר דאין לו מה יאכל הוא משום דאין צורך יום טוב גדול מזה.. והנה התוס' [ביצה כא. ד"ה אבל] כתבו בטעם נדרים ונדבות שאין קרבין ביום טוב אף שיש בהם אכילת כהנים. אלא דכהנים משלחן גבוה קא זכו. וכתבו התוס' דאף דממון הדיוט הוא. מכל מקום עיקר לצורך גבוה עושים. ע"כ י"ל בתפילין ומזוזות שצריך לכוון לשמה. כשעושה אדעתא דנפשי' רק לקבל שכרו פסול, וע"כ לצורך הקדושה הוא כותב אף שממילא יש לו שכר. ע"כ לא הותר בשביל זה מלאכת המועד כמו דנדרים ונדבות אין קרבין כנ"ל. ודוקא בכתיבת שטר חוב מותר שיכול הסופר לכוון אדעתא דנפשי'. ועל זה יהי' תכלית כוונתו.

א] השיטות במשנה ובברייתא.

במשנה [יה:] "אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות במועד, רבי יהודה אומר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו". ופירש"י "לעצמו - לקיים זה המצוה, אבל לצבור, למכור, דדרך שכירות הוה - חשיב מלאכה".

ובגמ' נחלקו בזה תנאי, ר"מ אמר דכותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, ולאחרים רק בטובה, ר"י הוסיף דמעררים ומוכר את שלו וחוזר וכותב לעצמו (ופי' בתרי"מ דלא דמיא להערמה דלעיל דפליגו תנאי, דהתם היא הערמה לצורך מלאכה של דבר הרשות, אבל הכא הויא הערמה לצורך דבר מצוה), ור' יוסי אמר כותב

וכן נתבאר בדברי המג"א, שהנה השו"ע כתב [בס"ג] "אם אין לו מה יאכל, כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו", והגיה עליו הרמ"א "או שיהיו לו הוצאותיו יותר בריוח לשמחת יום טוב". וכתב ע"ז המג"א [בסק"ט] דהשו"ע והרמ"א נחלקו בפלוגתת רש"י והרמב"ם, דהשו"ע סבר כהרמב"ם שדוקא אין לו מה יאכל, והרמ"א סבר כרש"י דאף להרוחה הותר. (ולפ"ז כתב דהיה לרמ"א לכתוב 'וי"א', אלא שדרכו כן בכמה מקומות, ועי' בביה"ל דלפי מהלך זה מובן יותר המשך הרמ"א, ע"ש).

ד [דעת הב"י ופסק המ"ב דרך לצורך המועד.

אמנם בכס"מ כתב [וכ"ה בב"י] לבאר פלוגתת הרמב"ם והרא"ש אי שרי בהרוחה, דהרמב"ם לשיטתו שסבר שאין מניחין תפילין בחוה"מ [דבכלל יום טוב הוא], וא"כ אין להתיר בכתיבת תפילין יותר מבמלאכה אחרת, אבל הרא"ש מפני שסובר שמניחין תפילין בחול המועד, הוצרך לפרש שהקילו בכתיבתן יותר מבמלאכה אחרת, שאפילו יש לו מה יאכל אם אין לו כדי פרנסתו בהרוחה כותב.

ומבואר לדעתו דכתיבה לאחרים בהרוחה תליא בהא אם עושה לצורך המועד, דמי שמפרש דמניחין תפילין בחוה"מ בע"כ שמתיר בהרוחה, ומי שמפרש שאין מניחין וא"כ אינו כותב אלא לצורך אחר המועד, א"כ אינו מתיר אלא בכדי פרנסתו.

ובא"ר דייק מהלבוש כהב"י, שהלבוש כתב "ואם אין לו מה יאכל כותב ומוכר לאחרים בכל מקום כדי פרנסתו, או במקום שמניחין תפילין בחול המועד אפילו כדי שיהיו לו הוצאותיו יותר בריוח לשמחת יום טוב בבשר ויין מה שלא היה מוציא בלאו הכי", וכתב הא"ר דתחילת דבריו הם כהשו"ע, דמיירי במקום שאין מניחין ואז אין היתר אלא כשאין לו לאכול כלל, וסוף דבריו הם כהרמ"א, דמיירי במקום שמניחין, ואז מותר אף שיש לו לאכול רק שרוצה שיהא לו בריוח (וקצת צ"ע שלא פירש הרמ"א שדבריו הם באופן שמניח במועד, שלכא"ו זה מה שבא לפרש).

וכ"כ המ"ב להלכה, דכל מה דשרי לעשות בשביל הרוחה, היינו דוקא אם הקונה לוקחו כדי לקיים מצות תפילין בחוה"מ, אבל לא כשלוקחו בשביל אחר המועד.

והנה בביה"ל נתבאר דעיקר קושיתו על המג"א היא מדברי הטור, שהתיר דוקא לצורך המועד, אמנם לכא"ו יש להקשות על טענה זו, דהא בשעה"צ לעיל [אות י'] כ' דבטור משמע דאפילו לעצמו אינו מותר רק כשכותב בשביל להניח בחול המועד גופא, אבל בתוס' וברא"ש מב' דלעצמו שרי גם לצורך אחר המועד, וא"כ הטור לשיטתו

וכתב רש"י: "כדי פרנסתו - בהרוחה, ולא מיירי במי שאין לו מה יאכל", וכ"כ הנמוק"י "לאו כדי חייו קאמר, אלא אף על פי שיש לו לחם ומים מותר כדי שיעשה הוצאת יום טוב יותר בהרוחה בבשר ויין", וכ"כ התוס' בשם ר"א דר' יוסי מיקל מכולהו, וכ"כ הרא"ש: "כדי פרנסתו - פירוש כדי פרנסתו בריוח, דמי שאין לו מה יאכל מותר לעשות כל מלאכה", וכ"כ הר"ן והמאירי והר"י מלוניל.

וטעם ההיתר לפ"ז, כתבו התוס' "דהואיל דצורך מצוה מותר להשתכר בה, דבחנם לא ירצה לעשות כן", וכ"כ המאירי "שאף בשיש לו מה יאכל כותב לאחרים כדי פרנסתו ברגל, הואיל וטורח בדבר מצוה הוא", וכ"ה בטור "בשכר כדי שיהיה לו הוצאותיו יותר בריוח לשמחת י"ט מותר, אפ"י יש לו מה יאכל.. ודוקא תפילין ומזוזות משום מצוה".

אמנם הרמב"ם כתב "ואם אין לו מה יאכל כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו", ודייק מזה המ"מ דלהרמב"ם אין כאן היתר מיוחד אלא הוי ככל המלאכות דשרי רק באין לו מה יאכל, וכתב דכן הוא דעת הגאונים [כן נמצא בסמ"ג שכתב ג"כ להתיר רק באין לו מה יאכל, וכן הוא ברי"צ גיאנות].

ג [הדעות דגם לאחרים שרי בשביל אחר המועד.

והנה לענין כתיבה לצורך עצמו, הביאו בתוס' [ד"ה ר' יוסי] מדברי הירושלמי דרב התיר לכתוב תפילין בחוה"מ לצורך אחר [בלא הערמה], ומקשי' עליה: "מתני' פליגא על רב כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו, הא לאחר לא", ומתרגי' "רב פתר לה בכותב להניח", וביארו תוס' דרב מעמיד המשנה שמותר רק לצורך עצמו – כשכותב בשביל להניחם אחר המועד, אבל להניחם במועד שרי אף לאחרים.

וכן כתב הריטב"א: "כותב לעצמו - אף על פי שאין צריך להם עד לאחר המועד, כדי שיהיו מזומנים לו לאחר המועד לאתגר ולא ישהה מצותו". והיינו דיש כאן היתר ד'צורך מצוה' אף דאינה מצוה דמועד.

אמנם יל"ע בהיתר שהותר לצורך אחרים, האם גם זה הותר בשביל אחר המועד.

דבאמת במ"מ משמע דגם לפי הרא"ש מיירי כשכותב לצורך אחר המועד, ואעפ"כ התירו משום צרכי מצוה.

וכן נתבאר להדיא בנמוק"י והר"י מלוניל שנקטו כהרא"ש שההיתר בכדי פרנסתו, ואעפ"כ פירשו דמיירי לצורך אחר המועד, ומוכח דסברו דההיתר לצורך מצוה אינו תלוי במה שהיא למועד.

ואף דקי"ל כר' יוסי, אבל באמת ר' יוסי נמי לא פליג עליה, דההיתר דר' יוסי הוא היתר חדש של אין לו מה יאכל, (ואף אם נקל דמיירי אף להרווחה, מ"מ יש כאן היתר לצורך האדם עצמו, אבל לאחרים אפשר דלא התיר אף בטובה).

ולפ"ז מב' דהשו"ע פסק כר", דלכן סתם וכתב "כותב אדם תו"מ לעצמן", והיינו כלשון המשנה דמשמע רק לעצמו ולא לאחרים אף בטובה, ואח"כ נקט את היתר ר' יוסי דכותב כדי פרנסתו, והיינו כפירושו בב"י דאין לו מה יאכל ממש ולכן מותר אף שהוא לאחר המועד, וברמ"א הוסיף את הדין של כתיבה למועד, לשיטתו שמניחין במועד, דבזה שרי אף להרווחה.

וממילא מיושב מה שהוכיח המ"ב מהטור, דאף דלגבי כתיבה לעצמו הוכיח השעה"צ מהירושל' דמותר אף לאחר המועד, אמנם לגבי כתיבה לאחרים נקט כפשט הירושל' וכפשט"ת דלא שרי אלא למועד עצמו.

ענף ב' – הלימוד למצוות אזורות

דלא משמע כן בב"י (ואולי מכח הלשון הנ"ל בב"י דכתב שהוא כדעת הרא"ה).

ב] לימוד הכלבו לכתובת ספרים לרבים.

והנה בב"י הביא עוד מדברי הכל בו שכתב: "נראה שמותר להגיה ולכתוב ספרים בחינם, שמא לאחר יום טוב לא יהיה לו פנאי על זה".

והב"י הקשה עליו, דאף דבודאי בכותב או מגיה לצורך רבים קאמר ושרי ליה מדין צרכי רבים, מ"מ אכתי קשה, דהתם לא התירו שלא לצורך המועד אלא בדבר שאינו מעשה אומן, ואילו מדברי הכלבו משמע דהתיר אף מעשה אומן.

אמנם בביה"ל [ס"א] ביאר דעת הכלבו, לפי מה שדייק בדבריו מקודם לכן שהביא דעת הראב"ד שפסק דכותבין תפילין לאחרים בטובה, והיינו כדעת ר"מ, שמזה מוכח דסבר דר' יוסי לא בא להחמיר אלא להקל, וע"כ אם פסקי' כוותיה בודאי דפסקי' ג"כ כר"מ, והכלבו הוסיף להתיר אף כתיבת ס"ת לרבים, דכיון דהוא דבר מצוה מקילינן אפילו מעשה אומן.

והנה דברי הביה"ל האלו באו לבאר דברי הרמ"א שם "לצורך רבים יש אוסרין ויש מקילין", שהט"ז והמג"א פירשו דהאוסרין היינו התרוה"ד (שנקט שכל כתב הוא מעשה אומן) והמתירין היינו הב"י (שכתב דרק כתב אשורית דס"ת הוא מעש"א), אבל הגר"א נקט [בסו"ד] שהאוסרין היינו דעת הב"י

לא התיר גם לאחרים לאחר המועד, כמו שלא התיר לעצמו, אבל לדידן דפסקי' דלעצמו מותר גם לאחר"מ, שפיר נקטי' דגם לאחרים חשיב צורך מצוה להתיר בעושה להרווחה.

ה] החילוק בין מצוה ידידיה לאחרים.

אמנם דכן נת' להדיא בדברי הירושל', שחילק בצורך מצוה בין עצמו לאחרים, דאף דלאחר המועד מותר לדידיה, אבל לצורך אחרים אסור. ולמד כן בפשטות המשנה "כותב אדם תו"מ לעצמו" אבל לאחרים לא, והיינו משום דמיירי לאחר"מ.

וכן הוא דעת ר"י בבריי", שלא היקל כר"מ דכותב לאחרים בטובה, אלא דיכול רק ליתן לאחרים את שלו ולכתוב לעצמו, (וכן פסק המ"ב בסקט"ו דאסור לכתוב לאחרים אף בחנם בשביל שיוכלו לקיים לאחר המועד).

א] לימוד הרא"ה לכתובת ס"ת.

הנה במ"מ הביא דברי הרא"ה, שלמד להלכה מהיתר כתיבת תפילין לעצמו, לכתובת ס"ת, "שכשם שמותר לכתוב תפילין ומזוזות לעצמו, כך מותר להגיה בס"ת לצורך עצמו לשם מצוה".

ולפ"ז כתב דמשנתינו דלא הותר אף להגיה, היינו בעושה לאחרים, וכמשנ"ת מדברי הרא"ה שדשני צרכי מצוה דעצמו מצרכי מצוה דאחרים.

אמנם המ"מ חלק עליו, "דאיכא למימר כיון שכתיבת ספרים אסורה במועד אפילו לעצמו, שהרי לא התירו בבריי"תא (יט.) אלא תפילין ומזוזות, (והטעם מפני שאי אפשר לעשות ספר תורה אחד בחולו של מועד, או מטעם אחר) ע"כ אף הגהתו אסור, והיינו דאין לנו אלא מה שהתירו חכמים, והיינו דוקא תפילין ומזוזות, אבל בס"ת לא הותר בין כתיבה ובין הגהה.

ובב"י נראה דלא פסק כדברי הרא"ה, שהביא את דבריו ואת דברי המ"מ, וכתב אח"כ: "ולי נראה שאם לא היה להם ספר כשר מותר להגיהו בחול המועד כדי לקרות בו בציבור, וכדברי הרא"ה", ונראה מדבריו דלא התיר אלא בשביל לקרות בציבור ומשום צרכי רבים (אמנם צ"ע דא"כ למה כתב דהיינו כדברי הרא"ה).

וכ"כ המ"ב, דמש"כ הרמ"א דמותר לכתוב בחוה"מ שאר ספרים, לדעת הב"י היינו דוקא לצורך רבים, אבל לדעת הגר"א היינו גם לצורך יחיד, ובשעה"צ הקשה על הגר"א

והשיב להם הריב"ש לאסור, ודחה כל צדדי ההיתר, ובסוף דחה גם ההיתר דמצוה "דנראה שאין להתיר מלאכת אומן בחול המועד משום מצוה, כמו שלא התירו לעשות מנעלים לעולי רגלים בחוה"מ, וכן לא התירו לארס אשה שאינה מלאכה אלא עובדין דחול משום קנין אלא מטעם שלא יקדמנו אחר אבל משום המצוה בעצמה לא, ואף על פי שהתירו צרכי רבים אפילו ע"י אומן הלכות מועד הלכות עקורות הן ואין למדין זו מזו".

ד] סוף דברי הרשב"א, והאם נפסק כן.

והנה במ"ב שם כתב דבנין ביהכ"נ נאמר לרבותא - "דאפילו בנין ביהכ"נ שהוא מצוה כדי להתפלל בו במועד בעשרה, ואפילו אין להם מקום אחר להתפלל בעשרה ג"כ אסור".

וכן כתב הפמ"ג [תקמ"ה סק"ד] "דאף בבנין בית הכנסת שצריך עתה להתפלל בעשרה, ויש אומרים מצוות עשה מן התורה להתפלל ביום טוב ושבת [מדין] מקרא קודש, אפילו הכי אוסר הרשב"א מעשה אומן כל שאין הגוף נהנה".

אמנם דבאמת צ"ע בכל זה מדברי הרשב"א בעצמו, שבסוף אותה התשובה כתב: "וא"ת מ"מ לבנין בהכ"נ מצוה איכא, וכבר התירו אפי' ליחיד משום מצוה ככתיבת תפילין? התם שאני דצריך להם, ואי אפשר לו לעולם ואפילו לשעה בלא הם. אבל בבית הכנסת אפשר להם בלא הוא להתקבץ ולהתפלל במקום אחר", והנה מפורש בדבריו דאף בביהכ"נ אם לא יהיה להם מקום אחר להתפלל מותרין אף במעשה אומן.

ושמעתיה [מר' יב.] דבאמת דברי הרשב"א אלו לא נפסקו להלכה, (ולכן גם הב"י לא הביאם), דאמנם החלק הראשון שחילק הרשב"א בצרכי רבים אם הוא לצרכי הגוף, חלק זה נקט' כוותיה, אבל החלק הב' שהתיר צרכי מצוה כבנין ביהכ"נ בזה לא פסקי' כוותיה.

אמנם אין נראה לומר כן, דהא הרשב"א גופיה בדבריו שם סייג שלא כל מצוה התירו, וכמו שהוכיח ממה שאסרו להגיה אפי' אות אחת ואפי' בס"ת, ואף על גב דאיכא מצוה שאסור להשהות ס"ת שאינו מוגה משום ואל תשכן באהליך וגו', וא"כ לא בא הרשב"א לחלוק ולהתיר מעשה אומן למצוה, אלא דהכריח שיש מצוות שהתירו, וכמו

שאינו מותר אלא מעש"ה, והמתירין היינו הכלבו שהתיר אף מעשה אומן.

ולפ"ז כשכתב הרמ"א "ונהגו להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן", היינו ג"כ באופן זה של כתיבת ספרים, דאף דלגבי מעשה אומן נהגי' להחמיר כב"י, אבל בכתב שלנו מקילים, וכגון בכתיבת שאר ספרים או בתיקונן לצורך רבים, שאפשר לכתבן בכתב משיט"א (אף דבכתיבה דעלמא מחמרי' כדאי' להלן).

ועכ"פ חזי' עוד אופן דמדמי' לתפילין ומזוזות, והיינו כתיבת ותיקון ספרים, שבזה מקילי' בצרכי רבים אף שלאחר המועד (להכלבו אף במעשה אומן, ולדידן עכ"פ בשאר כתיבות שמחמרי' בהן, בזה לא מחמרי'), [וכאן לא שייך דברי השעה"צ משום מצות כתיבת ס"ת, דהא מיירי בשאר ספרים].

ג] דברי הרשב"א לגבי ביהכנ"ס, והריב"ש לגבי בגד ברית.

והנה יש להוכיח לאידך גיסא, דלא הותר מעש"א למצוה, מדברי הב"י בס' תקמ"ד בשם הרשב"א [ח"ד סי' שכ"ו] ששאלוהו בדבר בניית ביהכנ"ס לציבור בחוה"מ. ובתחילה השיב להם שאין זה מלאכה הצריכה למועד, כיון שיש להם בית אחר להתפלל שם וכו', אבל אח"כ כתב: "עוד אני מסתפק אם התירו צרכי רבים במועד במלאכת אומן יותר מצרכי יחיד אלא בדברים הצריכין לגוף".

וכונתו [שמעתיה], דמעלת ה'רבים' נאמרה דוקא לגבי דברים הנוגעים לקיום הגוף, שלגבי יחיד אינם מוכרחים, אבל כשיש ציבור בודאי יש מתוכם כמה שמוכרחים לדבר, (וכמו שהביא שם הדוגמאות של תיקון הדרכים שנאמר בזה הכלל שאין דרכן של בנ"א להתבונן בדרכים, והיינו כמובן משום שמייירי רבים שא"א שלא יהא בהם שאינן נוהרים, וכן תיקון המרחצאות שלגבי יחיד אפשר ליה למחיה שלא במרחץ, אבל רבים אי אפשר, ואי האי לא צריך האי צריך), אבל לגבי שאר דברי מצוה ואפי' לבנין ביהכ"נ, לא נאמר מעלת הרבים, וע"כ אם ליחיד כה"ג אסור, ה"ה לרבים.

וכן פסק הרמ"א שם, עמש"כ השו"ע "צרכי רבים מותר לעשותה בחוה"ה", כתב הרמ"א: "ודוקא צרכי רבים כאלו שהם צריכים לגוף האדם, אבל שאר צרכי רבים כגון בנין ב"ה אסור לעשות במועד".

ואח"כ הביא הרמ"א מתשובת ריב"ש שכתב ג"כ, דה"ה לשאר צרכי מצוה אסור לעשות מלאכת אומן במועד, וכמו שנשאל שם בתינוק שנולד בחוה"מ אם יכולין לעשות לו מלבושי הברית בחול המועד או לא, ובצדדי ההיתר כתבו ג"כ "דאולי משום מצות ברית מילה יש להתיר, שהרי מילה דוחה את השבת והאי כצרכי מילה קצת הן".

ועוד יל"ע בכ"ז מסתימת הרמ"א שכתב דלא הותר מעשה אומן לצורך מצוה, ולא חילק לאיזו מצוה.

וגם צ"ע מדוע חילקו בין המצוות, דלכא"ל כל מצוה שמפסיד יש לחשבו כדבה"א, ואי אתה יודע מתן שכרן של מצוות..

ו) המפרשים משום דבה"א.

וראיתי בהל' ח"ב [עמ' רע"ז] שביאר טעם ההיתר במצוות שהותרו, שהוא משום דבה"א, והוכיח מדברי הריטב"א [יח:]: שכתב "וכן אם הוא בענין שלא יהא להם ספר להגיהו בו לאחר המועד מגיהין אותו ברגל בכל כתבי הקדש .. שאינו לך דבר האבד גדול מזה", וכן הביא בארחות חיים בשם הריטב"א.

וזוהי שיטת המג"א בדעת הרמ"א, שהתיר לכתוב גם שאר ספרים לצורך לימודו, דגם בזה הטעם משום דבה"א שאינו לומד, וכמו שהוכיח מסי' של"ג בחו"מ דמלמד החוזר בו, מקרי דבר האבד, וביאר הש"ך שכל עת ורגע שהתינוק הולך ובטל הוא פסידא דלא הדר (כמב' בב"ב כא: דמלמד שאינו מלמד כראוי חשוב פסידא דלא הדר, ובתוס' שם "דאותה שעה שמלמד להם טעות הם מתבטלים ואותה שעה אין יכולין להחזיר לעולם", ועי' מהר"ם מרוטנבורג סי' קנ"ד שפי' משום דחשיב דבר האבד מהא דכתיב אם תעזובי יום יומיים אעזבך, שאם נתבטל יום אחד התורה מתרחקת ממנו יום אחר כמידת ריחוקו דהיינו יומים בין שניהם. ועוד כתוב התעייף עינך בו ואיננו, נמצא מאבד ושוכח מה שלמד מחמת ביטול זה).

ולפ"ז מש"כ המ"ב על דברי הרמ"א שכתב לאסור שאר מצוות, ופי' - "רצה לומר - דמעלת המצוה לא מהני להתיר בשביל זה מלאכת אומן, אף כשצריך לה במועד", דפירושו דאין כאן כלל מוחלט דכל מצוה אסורה, דשייך שיהא בה היתר דדבה"א, אבל כונת הרמ"א שלא נימא דמעלת המצוה יהא די להתיר (וכמו שרצו השואלים בריב"ש להתיר אף דבר שאינו מוכרח כמו בגד לברית, משום צרכי מצוה, ודחה להם שלא מצינו היתר כזה של צרכי מצוה, ולא נכנס שם לחילוקים בדברים שכן הותרו, דאין זה סותר לכלל שאמר, וכנ"ל).

אמנם אין זה מיישב קו' הט"ז מ'אל תשכן באהלך עולה', שלכא"ל כיון שעובר ע"ז הוי דבה"א.

ועוד שמעתי להקשות [מהגרד"ק], איך זה מתיישב עם משנ"ת לעיל בענף א' דלא הותר צורך מצוה לצורך אחרים, והרי בדבה"א קי"ל דמותר לצורך אחר [כדאי' בסי' תקמ"ב].

ז) דוקא בת"ת שייך לחשבו דבה"א משום הפסד הזמן.

ולכן צ"ל דבאמת אין כאן היתר של דבה"א, והטעם (כן ביאר הגרד"ק) דלגבי המצוה עצמה המוטלת עליו הרי הוא אנוס, ואילו הפסד השכר שמפסיד הוא בגדר 'אעבורי

תפילין שאי אפשר לעולם בלא הם, ודעתו דגם בהכ"נ ומנין אי אפשר בלא הם, וא"כ מנא לן לחלוק עליו בזה⁹⁵.

ובפרט דגם לדין מצאנו מצוות שהותרו כמו תפילין, כמשנ"ת לעיל, וכן מצאנו בביה"ל [סי' תרל"ו] שהוכיח דמותר לבנות סוכה בחוה"מ, וביאר הטעם דומיא דכתיבת תפילין.

ה) החילוק במצוות שהותרו.

אלא דבאמת יש לדון מהו הכלל בזה, ומה החילוק בין המצוות שהותרו לאלו שלא הותרו.

ועי' בט"ז [סי' תקמ"ד] שהביא דברי תוס' [בדף ז.]: דיוצאין על הכלאים משום צרכי מצוה (ולפי הבנתו בדבריהם שעקירת כלאים כרוך במעש"א, וע"ז דנו התוס', כמו שבי' המחצה"ש), והקשה לפ"ז עמש"כ הרמ"א דלשאר צרכי מצוה אסור. ותי' "דדוקא מ"ע שיוכל לעשותה אחר המועד אסור, אבל מה שיש איסור על האדם להיות יושב בטל כההיא דכלאים דהמקיים כלאים לוקה, ודאי שרי להשכיר פועל אפי' יש לו מה יאכל".

וכעי"ז ביאר הב"ח, לגבי הדין דמותר לטוות תכלת לציציותיו, דמשמע מזה דדוקא לעצמו מותר אבל לאחרים אפילו בחנם אסור, והרי בתפילין מותר גם לכתוב לאחרים. ותי' דלא דמי לתפילין דהוי חובת הגוף, הלכך מותר גם לאחרים [בחנם] מטעם ערבות, אבל ציצית דחובת גברא הוא כשלושב את הטלית ואם אינו לובשו פטור, אם כן אין על האחרים חיוב ערבות.

(ועי' ג"כ בשעה"צ [אות א'] שהקשה על הב"י שאסר לכתוב ס"ת לצורך עצמו, דמאי שנא מכתבת מזוזה דמותר לכתוב לצורך עצמו שצריך לה במועד לכולי עלמא, והלא הכא גם כן באם חסר בתוכה אות אחת אין לו מצות עשה דכתיבת ס"ת).

ולכא"ל זהו ג"כ החילוק שנת' בדברי הרשב"א, שחילק בין ביהכ"נ לתפילה במנין, וצ"ל דתפילה במנין הוי חובה טפי וכחובת הגוף דמי, משא"כ בהכ"נ דהוי רק מעלה ומצוה בעלמא, ובשביל מעלה זו אין עושים מעש"א במועד.

ואמנם אכתי יל"ע מה שהק' ע"ז הט"ז ממ"ש בסי' שאח"ז דאין מגיהין אפי' אות אחת והא התם יש איסור משום אל תשכן באהלך עולה, וכן הקשה ג"כ הרשב"א והוכיח מזה שלא הותר לכל מצוה, וא"כ אכתי צריך לדעת הגדר בזה.

⁹⁵ ובלא יישוב אחר יש לנו להידחק שלא היה לפוסקים את סיוע דברי הרשב"א, וכן נוטה דברי המ"ב שכתב בשעה"צ כמקור להא שאסור אפי' אין להם מקום אחר, מב"י בשם תשובת הרשב"א, ולא מסתבר שהיה מציין לרשב"א אם ברשב"א עצמו מפורש להיפך.

אעבורי רוחא אלא הפסד של דבר קיים, ולכן שייך לקראו דבה"א, אבל ביחס למצוה שאינו מקיים, אם יכול לנצל את הזמן למצוות אחרות או לת"ת, א"כ אין הפסד ביחס לזמן אלא ביחס לשכר המצוה, וזה אינו הפסד כפשנ"ת.

רווחא'. ואין לנו אלא מה שהתירו משום צורך המצוה עצמה, וזהו דוקא במצוה דרמיא עליה ולאדם עצמו.

ומה שמצאנו לגבי כתיבת ספרים דהוי דבה"א, יש לפרשו משום 'אבידת הזמן' וכמבו' בש"ך [שמקורו בתוס'] שמה שאינו לומד [כראוי לו] הוי הפסד לזמן שניתן לו, וזהו אינו

שיעור מצות שמחת המועדים

והרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ז-ה"ח): "שבעת ימי הפסח ושמחת ימי החג [ע"י הערה בגדר חוה"מ⁹⁷] עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וגו'. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים .. יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו, כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד, הקטנים וכו'..".

והנה בתחילת דבריו כתב דחייב להיות שמח וטוב לב, ומשמע דהחיוב קאי על כל היום, דבודאי אין סברא לומר שרגע אחד ביום יהיה שמח וטוב לב, ובזה יקיים מצות שמחה, אמנם בהמשך הביא השיעור של בשר ויין וכו', וזה לכאור' פעם ביום כמו שכתבנו. וא"כ דבריו סתרי אהדדי.

ויותר יש להעיר בלשון השו"ע [בס"י תקכ"ט ס"ד], שלא נקט את החלק של בשר ויין [רק בס"א בדין כבוד], אלא כתב "חייב להיות שמח וטוב לב, הוא ואשתו וכו', כיצד משמח וכו'", ומדוע לא כתב איך ישמח האדם בעצמו⁹⁸.

ג] הבשר ויין גורם לשמחה כל היום.

⁹⁷ משמע בדבריו דשוה דין השמחה בחוה"מ ליו"ט. ונפ"מ לדין שמחת עניים למי שיוצא ידי חובתו בנתינת צדקה, דצריך לשער דמי סעודת כל ימי חוה"מ וכך לתת לעניים (והשאר יכול לתת ממעשר)..

ולכאור' יש עוד נפ"מ, שצריך לקיים שמחת אשתו ובניו גם בחוה"מ [או לפי דעת ר"ה"פ שיוצאים בקניית דברים אחרים, שיקנה דבר שיהנו ממנו גם בחוה"מ]. אמנם ראיתי דדעת הגר"ז והגר"ח ק"ש שיוצאים יד"ח שמחת אשתו גם בבגד שאינה לובשת ביו"ט, כיון ששמחה מעצם החידוש, וה"ה לחוה"מ. וראיתי עוד בשם הגרי"ש"א (שבות יצחק ח"ד עמ' קי"ט) דסגי בבגד שקנה להם ליו"ט משום שיש להן בו שמחה כל המועד.

⁹⁸ ועי' ג"כ במ"ב ס' תק"ל שכתב דדין חוה"מ שוה לענין שמחה, והוסיף "וע"ש בס"י תקכ"ט כיצד משמחן".

השמועה מוסרת בשם הגר"א, דמצות שמחת יום טוב היא המצוה הקשה ביותר [או בנו"א – המצוה החשובה ביותר], שאם מתעצב אף רגע אחד בשבעת ימי החג ביטל מצ"ע דושמחת⁹⁶, ויש לברר הדברים ממקורם.

א] המקור בגמ'.

דין חיוב השמחה ביו"ט נתבאר בגמ' בפסחים (ק"ט ע"א): "חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך. במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם, ביין. ונשים .. בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין".

והנה בגמ' זו לא נתפרש שיעור לדבר, ואדרבה, מהשיעור שנאמר לאנשים ביין ולנשים בבגדים ולתינוקות בקליות, משמע שאין מדובר על כל היום, אלא פעם אחת ביום שותה רביעית יין, וכן קליות לתינוקות.

וראיתי מוכיחים דיש חיוב שמחה בכל היום, מדאי' במו"ק [ח:] דאין נושאים נשים במועד וכו' מפני ששמחה היא לו, ואמר' טעמא מפני שמנית שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו או מפני שאין מערבין שמחה בשמחה יעו"ש, ואם נפטר מהחיוב בפעם א' ששמח, א"כ אחר שיאכל בשר ויין באותו יום ישא אשה? אלא ע"כ דהחיוב בכל עת.

(אמנם אין זה ראיה גמורה, דאפשר שגדר המצוה כמו שאר מצוות שכלב שיעקורם שלא להפקיע את המצוה, וכך מצות השמחה שביטולה רק כשמפקיע עצמו משמחה).

ב] דברי הרמב"ם.

⁹⁶ ואמנם המקור היחיד שבינתיים ראיתי, הוא מה שמובא בהגדת הגר"ש דבליצקי זצ"ל, שהביאו כן בשם ס' דברי שלום להאדמו"ר מסטרפקוב [וראיתי מובא בנוסח אחר, שהיא המצוה החשובה ביותר, מכיון שנוהגת כל רגע ורגע, וזה יותר מסתבר, דאיך יוכל האדם לשמוח כאשר יגש אל השמחה כאל 'מצוה קשה שחייבים לקיים].

ובפשטות יש לבאר בזה, דבאמת עיקר השמחה הוא בלב⁹⁹ ושייכת כל היום, והבשר ויין הם כעין 'הכשר' שיגיע לשמחה במשך שאר היום, וכמו שהביא בעמק ברכה [עניני פורים] בשם הגרי"ז, שביו"ט המצוה לשמוח בה' יתברך, כד' המדרש "זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו" - בהי"ת, והסעודות הם רק אמצעי לשמחה זו, (משא"כ בפורים זהו גוף המצוה שישיתה יין).

וכן מב' בשאג"א [סי' ס"ה, וי"ח על דבריו] שכתב להוכיח דאפי' בזה"ז נמי נוהגת מצות שמחה בשאר מיני שמחות, והטעם משום דמצות שמחה שנצטוונו ברגל אינה שמחה פרטית, אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ביו"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח. ומקור לדבריו בספר יראים [תכ"ז] שכ' על הגמ' בפסחים הנ"ל: "למדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל וכל דבר שבלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ובשתייה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל". וע' בהערה סמך לזה¹⁰⁰.

ולפ"ז יבוארו היטב דברי הרמב"ם שכתב דהמצוה בעיקרה להיות שמח וטוב לב כל היום, ואח"כ כתב ההכשר לזה ע"י אכילת בשר ושתיית יין, שזה באמת נעשה רק במקצת היום.

ויתבאר נמי מש"כ הרמב"ם בהלכה י"ט, שסידר סדר קיום חציו לה' וחציו לכם: "...כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וכו', ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה", ומבואר דכל זמן שאין האדם עוסק בתפילה ומצוות היום, מחוייב לעסוק בשמחה ע"י העסק בסעודה, ובודאי שאינו אוכל כל הסעודה, אלא דמ"מ נמצא במצב של שמחה.

ד] החציו לכם מגלה על שיעור המצוה.

⁹⁹ וראיתי במועז"ז [ח"ז סי' קי"ג] שהביא דברי הגר"א [בהקדמה לאבות] בפ' הגמ' סוף סוכה (מח): דנחלקון אם שמחה עדיף או ששון עדיף, ופי' הגר"א ע"ד הרמז, ששמחה יסודה בלב וכדכתיב וראך ושמח בלבבך אבל ששון יסודה שמחה חיצונית בזמרה וריקוד וכמבואר במלבי"ם בישעיהו, והביא בשם רא"ל קרטיגנא זצ"ל, שכתב להלכה לפ"ד הגר"א דאף שחובה לאכול ולשתות ולשמוח בחג, מ"מ העיקר שמחה יזכה לשמחת הלב, ששמחה היא בלב וכנ"ל.

¹⁰⁰ הנה בתוס' בביצה יב: כתבו דהאוכל גיד הנשה ביו"ט יש בכך שמחת יו"ט לענין שנאמר מתוך לפטרו מקרבן, ולכא' צ"ע הרי דעת תוס' דגם למתוך בעי' מדאורי' צורך קצת, ואיך יתכן שצורך איסור נקרא צורך, והרי אין זה באמת צורך יו"ט. ואטו מי שנהנה מעשיית איסורין יקיים בזה מצות שמחת יו"ט? (ובפרט דהוי מהב"ע). אכן שמעתי מהגר"ד ק' ליישב לפי הנה' למעלה, דשמחת יו"ט נעשית בפעולה של אכילת בשר ושתיית יין, אבל התוצאה צריכה להיות שיהיה שמח מחמת זה כל היום, ולכן אף שמעשה האכילה נעשה בפעולה של איסור, אבל התוצאה שאח"כ אין בה איסור, ונמצא שבא לידי שמחת יו"ט.

אמנם דלפ"ז יהיה חיוב מיד בתחילת היום לאכול בשר, דקודם שאכל בשר לכא' איננו שמח, והרי גם ברמב"ם הנ"ל של מצות הסעודה, כתב דנעשית בחצי השני של היום, וקשה דושמחת בחגך נאמר על כל היום, והאם הוי גדר אונס שחייב להתפלל?

ובאמת מקום העיון במקורו של הרמב"ם – בגמ' בריש פ"ב דביצה [יט:] "כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם, הא כיצד? רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר: חלקו – חציו לה' וחציו לכם", והכי קי"ל דמחלקין בחציו לכם.

וא"כ דבר זה צריך לימוד, לא מיבעיא לר"א צריך לדעת איך מתקיים לדעתו מצות שמחת יו"ט, אלא אף לר' יהושע יל"ע איך מקיים שמחת יו"ט בחציו לה'?

אכן חדא מתרצתא בחברתה, דבאמת י"ל דמצד מצות השמחה לכשעצמה אין שיעור לא למעלה ולא למטה, וצריך גילוי אחר להגדיר את המצוה, ולזה אתא קרא דלה' ולכם, דלר"א בא להורות שאפשר לבחור בכולו לה' או כולו לכם¹⁰¹, ולר' יהושע שצריך חציו לכם.

וזה מה שבא הרמב"ם לפסוק, מכיון שסבר כר"י דבעי' חציו לכם, לכן כתב הסדר שיהיה חציו ממש, שכך צורת קיום מצות השמחה.

וראיתי שכדברים האלו ממש כתב בשאג"א [סי' ס"ט] "דאי לאו האי קרא ה"א דאע"ג דמחוייב ביו"ט בכל מיני שמחות ודברי תורה בכלל, אפ"ה בכ"ש בין רב בין מעט סגי להו, כמו שאר שמחות דסגי להו אם משמח א"ע בהן אפי' זמן מועט, קמ"ל קרא דחציו לה' וחציו לשאר כל השמחות".

ה] שמח וטוב לב.

ועדיין אין לנו מקור לראשית דברי הרמב"ם, שחייב להיות 'שמח וטוב לב', ומנין למד דבר זה.

ונראה שמקור דברי הרמב"ם הוא בגמ' בפסחים הנ"ל, שהנה יש לדייק בלשון הגמ' שלא דיברו על שמחת האדם עצמו, אלא על שמחת אחרים, כמש"כ "חייב אדם לשמח בנו וב"ב", וכן אח"כ "במה משמחין", ומוכח דמה שחייב אדם לשמוח בעצמו אינו תלוי בבשר ויין, אלא הוא ציווי פשוט לשמוח בכל החג, ורק כלפי אחרים מחוייב לעשות פעולות מוגדרות כדי לשמחם ג"כ. ודו"ק היטב.

¹⁰¹ ועי' בשאג"א [סי' ס"ט] שכתב דאף דלשון ר"א 'שמחת יו"ט רשות', אין כונתו שקיום המצוה עצמה רשות, אלא שקיומה ע"י הסעודה הוא רשות, אבל מ"מ מחוייב לשמוח או במאכל או בד"ת.

והיינו, שא"א לצוות על 'שמחה יתירה', יש רק מצוה של שמחה, לעשות פעולות של שמחה בשביל להתבונן בשמחה. "נגילה ונשמחה בך", כמו שאומר המדרש 'איני יודע אם ביום או בקב"ה', בניסים של היום או בקב"ה.. ואז השמחה גואה על גדותיה, עד שהיא עוברת אל הניגון והריקוד.

ולפ"ז מש"כ הרמב"ם שצריך להיות 'שמח וטוב לב', כוונתו לרמת השמחה, שתהיה ברמה כזו שיכולה להגיע ל'שמחה יתירה' ולשירה, וכמו שביאר השאג"א שם שאין השירה סיבה לשמחה, אלא להיפך - השמחה היא קודמת בטבע לשירה, והיא סיבה הגורמת לשירה לבא אחריה, וכדמשמע נמי מפירש"י בערכין דאין אדם שר שירה אלא משמחה וטוב לבב. (ובר"ה נאמר שצריך לעצור ולא להגיע לידי שמחה יתירה).

ו עיקר שמחה בלב, ובי"ט נוסף שמחה בגוף.

ובאופ"א ראיתי מפרשים את דברי הרמב"ם [ב'רשימות שיעורים' להגריד"ס], דעיקר דין שמחה הוא שמחת הלב, ובזה שווים ר"ה ויוה"כ לשלש הרגלים דבכולם יש שמחה בלב, (זה מוכח ממה שר"ה ויוה"כ מבטלים אבלות, ועיקר הסתירה לאבלות - שעיקרה חלות בלב - היא שמחת הלב, והשמחה שבלב מבטלת את דיני האבלות), אלא שברגלים נוסף לדין שמחת הלב יש מצוה לשמוח במעשה, כגון ע"י אכילת שלמים. ובר"ה ויוה"כ אין חיוב לשמוח במעשה ורק לשמוח בשמחת לב. ולכן אומר הרמב"ם שאין בהם שמחה יתרה - ששמחה יתרה היא כששמחים במעשה ובפועל.

ויסוד זה שעיקר השמחה בלב, מבואר ג"כ בדברי הגמ', דהנה בדברי הגמ' והרמב"ם נתבאר, שבזמן שבית המקדש קיים, עיקר השמחה היא בבשר שלמים, והנה אם נימא דעיקר שמחה הוא בהנאת הגוף, אם כן למה אינו יוצא גם האידנא בשמחת בשר חולין, דלענין הנאת הגוף אין לחלק בין בשר שלמים לחולין..

ומכח זה מבאר בשו"ת בנין שלמה (סי' מ"ז) שבאמת עיקר הטעם הוא משום דבשר שלמים הוא אכילה של מצוה וקדושה, והיה בזה שמחה לגוף ולנפש. אבל בבשר חולין דליכא מצוה, ליכא שמחה. וביין איכא שמחה גם לנפש דנכנס יין יצא סוד, ויין ישמח לבב אנוש.

וביתר ביאור בארץ צבי (מועדים תרפ"ה:) "הנה עונג ושמחה הם שני דברים, כמבואר בחתם סופר בשבת בחדושים לדף קי"א ע"א ד"ה ודע וכו', שכתב דבשבת איכא חיוב עונג, וביו"ט שמחה. ולכאורה אין מובן החילוק. ונראה דשמחה הוא בלב בלבד, שלא באמצעות חמשת החושים, ועונג הוא

והנה עי' בעמק ברכה [הל' שמחת י"ט] שצ"י לגמ' בערכין יא. "מנין לעיקר שירה מן התורה .. אמר רב מתנה: תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב - הוי אומר: זה שירה". ומקשי עליה: ואימא ד"ת, דכתיב: פקודי ה' ישרים משמחי לב? ומתרצי: משמחי לב איקרי טוב לא איקרי. ומקשי: ואימא בכורים, דכתיב: ושמחת בכל הטוב? ומתרצי: טוב איקרי, טוב לבב לא איקרי.

ונתבאר בגמ' זו דאיכא ג' דרגות, יש 'משמח' ועדיין אינו בגדר 'טוב', ויש שהוא בגדר טוב ועדיין אינו בגדר 'טוב לב', ורק שירה נקרא משמח וטוב לבב.

ולפ"ז כשכתב הרמב"ם דחייב להיות שמח וטוב לב, משמע כונתו לדרגה הגבוהה של שירה, וצ"ע מנין למד דבר זה.

ובשלמא לדעת הרמב"ן [בביאורו לסה"מ שורש א' אות ט'] דס"ל דהלל ב"ט מן התורה, (כמש"כ דאז שהוא מהלמ"מ, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו כמ"ש וביום שמחתכם ובמועדיכם וכו' ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא)¹⁰², א"כ ניחא דבעיקר השמחה נאמר דין טוב לב של שירה, אמנם הרמב"ם כתב שהיא מצוה מד"ס [וכן הוכיח השאג"א בסי' ס"ט], וא"כ לדעתו השמחה המחוייבת אינה דוקא בשיר והלל, וא"כ מ"ט כתב 'שמח וטוב לב'.

ה שירה מכח 'שמחה יתירה'.

והנה בהל' חנוכה [פ"ג ה"ו] כתב הרמב"ם את דין אמירת ההלל במועדים, ומנה את המועדים שאומרים בהם הלל, ואח"כ כתב: "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה", ומשמע מזה שדין ההלל במועדים הוא מגיע מצד 'שמחה יתירה', וצ"ע.

וגם קשה, שבסוף הל' לולב כותב הרמב"ם "אע"פ שבכל המועדות מצוה לשמוח.. בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה". ומשמע שבשאר המועדים או בסוכות שלא בביתם"ק אין שמחה יתירה.

אלא הביאור [שמעתי ממור"ר הגר"ח קלופט שליט"א], עפ"ד הכוזרי שכתב על מעלת השמחה בעבודת ה', ואח"כ כתב: "ואם תעבור בך השמחה אל הניגון והריקוד אז תדע שאתה קרוב אל הענין האלקי".

¹⁰² וכתב במוע"ז שלדבריו נראה שמצוה לומר ההלל בנעימה ובשמחה דוקא כמו שירה, ומקיימין בו מצות שמחה.

איש הישראלי יש הבדל. גם מה שאמרו ז"ל וכן"ל - אין שמחה אלא ביין, י"ל דהיינו כיון שאחז"ל (ערובין ס"ה, ע"א) נכנס יין יצא סוד, והיינו מתגלית הנקודה הפנימית שבלב, אשר שם הוא שורש השמחה..."

עֲנֵה ב' – קיום השמחה בשמחה אחרת

ובודאי שפעולות אלו של שמחה אינם סותרים את השמחה שבלב, שכך הוא דרך האדם שלעורר שמחה שבלב נצרך לשתף את הגוף ע"י דברים שמשמחים אותו, וכשיוודע שמחת החג הוא שמח, מצטרף ומשתתף הכל עם השמחה שבלב..

אמנם כשאדם שמח בשמחה אחרת לגמרי כשמחת אשתו (או כהאופנים שהובא בתו' ובראשו' פדיון הבן וברית מילה וכדו' שהם שמחות נפרדות מעצמם), אין זה משתייך לשמחת החג, אלא הוי מקור שמחה חדש, ולכן נחשב עירוב שמחה בשמחה.

(ויש להוסיף, לפי מה שביארנו דלאדם עצמו אין עיקר הציווי בפעולות החיצוניות, דעיקר המצוה מתפרש 'ושמחת בחגך' כפשוטו לשמוח בחג, אלא ששאלה הגמ' על הנלוים אליו שצריך לצרפן לשמחה, איך עושה את זה, ותירצה נשים בבגדי צבעונין וכו', וממילא מובן דכל עיקר הבגדי צבעונין נמסר בחלק של הפעולות המעשיות שבמצוה, אבל כשמדברים על עצם המצוה שהיא ושמחת, מחוייבים לראות שתהיה שמחה בחג ולא שמחה בדבר אחר).

ג' טעם דמניח שמחת הרגל, ובמאי פליג.

והנה בהמשך הגמ' שם איתא טעם אחר: "רבה בר רב הונא אמר: מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו", ואביי הביא מדברי רב שדרש ליה מקרא 'ושמחת בחגך בחגך ולא באשתך' (ועי' בתוס' שהוא דרשה גמורה ולא אסמכתא, ומב' דהוי ייתור).

וברש"י על הרי"ף מבאר, דאיכא הפרש גדול לדינא בהני תרי טעמי, דלהטעם שאין מערבין היינו שום שמחה בשמחת החג, ולהטעם השני בשאר דברים שאינו מבטל שמחת החג בשבילם, אית ליה דמערבין.

וצריך להבין במאי פליגו השיטות, וגם צ"ע דאם סבר רבר"ה כמשנ"ת דשמחת החג הוא סתירה לשמחה אחרת, א"כ מדוע הוצרך ללמדו בתור דרשה מקרא, דהרי זהו המשמעות הפשוטה של הפסוק?

ולכן נראה דהאי מ"ד לא סבר דזהו המשמעות הפשוטה של הפסוק, דבפשוטו אפ"ל ד'ושמחת בחגך' מתפרש כציווי על הזמן, שהזמן שבו תשמח יהיה בחגך, ולפ"ז יהיה הציווי בפשטות על כל מיני שמחות, ורק בתור דרשה דריש מייתור הפסוק, דיש במשמעו שתשמח עם החג ג"כ, ולכן אפשר להוציא מזה עכ"פ שלא להפקיע את שמחת החג בשמחה שהיא אחרת לגמרי, כגון שמחת אשתו.

באמצעות חמשת החושים. וראה לזה מאמר חז"ל בפסחים (שם) - אין שמחה אלא בבשר שלמים. ובודאי הרגש חוש הטעם בבשר חולין, שווה ממש כמו בשלמים. ומדוע דוקא בשלמים אמרו חז"ל דיש שמחה. אלא כיון דבפנימיות לב

א' טעם אין מערבין שמחה בשמחה, והיוצא מזה.

במשנה מו"ק [ח:] "אין נושאים נשים במועד .. מפני ששמחה היא לו", ומקשי' בגמ' וכי שמחה היא לו מאי הוי? (דאדרבה, אם שמחה היא לו עדיף טפי להוסיף שמחה על שמחתו במועד), אמר רב יהודה אמר שמואל: לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. ופירש"י: "דבעינן דלישמח בשמחת מועד לחודיה".

ובתוס' הביא מהגמ' לק' דנתבאר הלימוד לזה מקרא דשלמה, "שבעה ושבעה" שבמכוון שמח ז' ימים על חינוך ביהמ"ק, ולא עירבם עם שמחת סוכות. וכתב: "וטעם נראה קצת, דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה [בעי' ש] יהיה לבו פנוי בשמחה".

אכן, לכאן יש לשאול קושיא גדולה, דבשלמא כשעוסק במצוה אחת, מה שמכניס בתוכה מצוה אחרת שאינה מאותה מין מצוה הוי עירוב שמחה בשמחה, אבל כאן הרי זוהי המצוה לשמוח, וגם כשעוסק במצוה אחרת הרי הוא שמח, וא"כ מה החסרון?

וע"כ צ"ל, דר"י בא לפרש את הפסוק 'ושמחת בחגך' שהכוונה שתשמח בחג גופיה, (ולא רק לומר זמן מתי תשמח), ולכן כל ששמח בדבר אחר אין בזה קיום מצות השמחה, וממילא הוא פנוי ליבו לשמחה אחרת.

ב' הקושיא מבגדי צבעונין, והיישוב.

ואמנם יש להקשות ע"ז, דהרי בגמ' [פסחים קט:] שנינו "חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנא' ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין, רי"א .. נשים בבבל בבגדי צבעונין וכו'", ומב' דהמצוה היא להרבות בכל מיני שמחות בזמן הרגל.

ויש ליישב בפשטות, דבאמת עיקר מצות שמחה היא בלב (כמו שהבאנו מהגר"א), אלא דבכלל מצות שמחה בלב נאמר ג"כ לעשות פעולות שיעוררו את האדם לשמחה, וזה נכלל ג"כ במצות שמחה, כמש"כ בספר יראים "...שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו .. וכל דבר שבלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכילה ובשתייה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל".

