

שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן: כלי פשתן, שדרכן להטנף, מותר לכבסן בחולו של מועד⁽¹⁵²⁾.

מתיב רבא ממשנתנו, ששינינו בה: מטפחות שמנגבים בהן הידים, והן מאוסות. וכן מטפחות הספרים העשויות פשתן, מותר לכבסן במועד.

י"ב-ב

ומדייק רבא: רק הני, מטפחות הידים ומטפחות הספרים, הנזכרים במשנה, אין, מותר לכבסם במועד. אבל שאר כלי פשתן

— לא מכבסים במועד. ומוכח להיפך ממה שאמר רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן, שכל כלי פשתן מותרים בכיבוס במועד.

אמר ליה אביי לרבא: לעולם אכן כל כלי פשתן מותרים בכביסה במועד. אלא שכונת מתניתין [משנתנו] היא לומר שמטפחות הידים ומטפחות הספרים מותרים לכבס אפילו דשאר מיני. והיינו, שמטפחות הידים והספרים, גם אם הן עשויות מצמר, ויש טירחה רבה בכיבוסם, בכל זאת מותר

קודם המועד, באופן שלא יצטרך לכבס מהם בתוך המועד.

וכתב הגר"א בביאורו [א], שמלשון הגמרא "תרי ומיטנפי" מדוקדק, שדוקא כששניהם מטונפים, אז התירו לאותם האנוסים, אבל כשאחד מהם נקי עדיין, אין לו היתר לכבס. ומכאן למד הרמ"א, שהוא הדין כששניהם מלוכלכים, שאין לו היתר לכבס אלא אחד מהם. ובעיקר ההיתר של מי שאין לו אלא חלוק אחד, למדנו בגמרא לעיל [יד], שאין לחוש בו למראית העין, הואיל ואיזורו מוכיח עליו.

152. רש"י מפרש שאין בכיבוסם טורח רב. וכן כתב בחידושי הר"ן. והעיר המגיה שם, שלכאורה טעם זה עולה יפה, אם נאסר הכיבוס מצד איסור מלאכה, וכמו שהובא לעיל בשם ר"ש בן היתום, אבל לפי מה שכתבו הרמב"ם והרמב"ן, שאסרוהו כדי שלא יכנס מנוול, אין טעם להתיר מפני מיעוט הטורח. ועדיין יש לעיין, שהרי לדעת הכל יש לאסור גם משום "שלא יכנס", וכמבואר לעיל לענין אנשי משמר. ורש"י על הרי"ף כתב, שבגדי פשתן מתטנפים הרבה ואין טורח בכיבוסם. וכונתו, שאף אם מכבסם קודם הרגל, צריך הוא לכבסם

לו שנים, אזי ממה נפשך אין להתיר לו הכיבוס, שאם לא כיבס כלל מקודם, הרי הוא פושע, שהיה לו לכבס לכבוד הרגל, ולא ליכנס אליו בניוול, ואם כיבס שניהם ונתלכלכו ברגל, גם כן אין להתיר, שלא היה לו ללכלך את שניהם, וכשכיבס אחד מהם, אף על פי שמצד הסברא היה מקום להתיר לו לכבס במועד, שהרי לא נכנס לרגל מנוול, מכל מקום לא חילקו חכמים בדבר, ואסרו כל כיבוס שהיה אפשר לעשותו קודם המועד, מה שאין כן כשיש לו אחד, שאף על פי שכיבסו קודם הרגל, יש לו הכרח לכבסו שנית ברגל. יעויין בשיטה ובפירושו מסכת משקין.

והוכיחו התוס' מסוגיתנו, שמי שאין לו אלא חלוק אחד, הותר לכבסו אפילו כשלא כיבסו קודם הרגל, ואף על פי שפשע בזה שלא כיבסו, שאם לא כן, מדוע לא ישבנו בפשיטות, שמשנתנו התירה לאותם האנוסים, אף על פי שלא כיבסו קודם הרגל, מה שאין כן מי שאין לו אלא חלוק אחד, שאינו מותר אלא כשכיבסו מקודם, ועל כרחך שחכמים לא חילקו בהיתר זה. ועיין שיטה.

ויש לעיין לענין מטפחות הידים וכו', האם בהם גם כן התירו, אפילו כשהיה יכול לכבסם

לכבסם במועד, מחמת טינופם.

אבל שאר הבגדים מכל המינים, חוץ מבגדי פשתן, אסור לכבסם מחמת הטירחה. ומאידיך, כל כלי הפשתן מותרים בכביסה.

אמר בר הידיא: לדידי חזי לי אני ראיתי בשפת הכינרת, שהיא ימה של טבריה, דמפקי לה שמוציאים אליה משיכלי, ספלים גדולים, דמני ביתנא, מלאים בגדי פשתן, בחולא דמועדא, ומכבסים את הבגדים על שפת הכינרת⁽¹⁵³⁾.

ומוכח ממעשיהם כי מותר לכבס במועד את

כל הבגדים העשויים מפשתן!

מתקיף לה אביי: מאן לימא לן דאותם אנשים שכבסו את בגדי הפשתן על שפת הכינרת — ברצון חכמים עבדי!

דלמא, שמא שלא ברצון חכמים עבדי! ואם כן, אין ראייה ממנהגם שמותר לכבס במועד בגדי פשתן.

מתניתין:

ואלו כותבין במועד⁽¹⁵⁴⁾ שטרות של קדושי

שנית בתוך המועד. ועיין שיטה, שאם אין מכבסין אותם, יש הפסד וקלקול לבגד.

153. המרדכי הוכיח מכאן, שכל אותם האנוסים המכבסים במועד, יש להם לכבס בפרהסיא. שהרי אף אביי שהשיג על ראייה זו, לא נחלק אלא על עיקר ההיתר בכיבוס של כלי פשתן, אבל לא על מה שנעשה בפרהסיא. ונתן טעם לדבר, שכאשר מכבסין על הנהר, יש בזה תועלת לעצם הכיבוס, ולכן, אף על פי שהוא נעשה בפרהסיא ויהיה לנו לאסור, וכמו שהבאנו בהערה 21 לענין גילוח, מהתוספתא, לא אסרו חכמים. וכן פסק הרמ"א.

והמגן אברהם תמה על ראיתו, שדוקא בכלי פשתן התירו בפרהסיא, הואיל והכל יודעים שאין בהם איסור כיבוס במועד, ואף על פי שגם בהם היה מקום לאסור מפני מראית העין, שיהיו סבורים שאין לו צורך המועד בכיבוס זה, מחמת שיש לו עדיין מטפחות נקיים, מכל מקום לא אסרו, הואיל ויש תועלת בעצם הכיבוס שיהיה בפרהסיא, וכנ"ל, והוא הדין לענין מטפחות הידים וכו', מה שאין כן לענין שאר בגדים, יתכן לאסור, שהרי אין הכל יודעים באונסו, ויש חשש גדול יותר למראית העין. ועיי"ש ובבית מאיר

[סוף תקלא].

עוד מבואר בשו"ע [ב], שעתה נהגו שלא לכבס כלי פשתן במועד. וביאר שם המגן אברהם, שחששו לדעת אביי ורבא האוסרים בזה.

154. בעיקר איסור הכתיבה במועד, מבואר בפוסקים, שהכתיבה באותיות מרובעות [דפוס] נחשבת מעשה אומן [על כל פנים כשמדקדק בכתיבת אותיותיה, עיין בהערה 160], ועל כן יש לאסרה אפילו כשכותב לצורך המועד, אם אינו לצורך הרבים. אבל כשכותב באותיות עגולות [כתב], נחלקו בענינו אם הוא מעשה הדיוט, שמותר לצורך המועד, או מעשה אומן. והמשנ"ב [לה] הביא שמעיקר הדין יש מקום להקל בזה, אלא שיש המחמירין ועושים קצת שינוי, על ידי שכותבין את השיטה הראשונה בעיקום. ועיין עוד במשנ"ב [ה].

ולענין כתיבת שאר לשונות, יעויין בשער הציורן [תקלט יג].

עוד מבואר בשו"ע [ז], שאפילו כשכותב בשינוי אין מועיל להתיר, אולם זהו דוקא כשאין השינוי בעצם הכתב, וכגון שאוחז הקולמוס באופן משונה, אבל כשכותב אותיות שבורות

נשים (155).

את [פלוגית בת פלוגי] מקודשת לי [פלוגי בן פלוגי], ונותן לה את השטר. ובכך היא מקודשת לו (156).

אדם המקדש אשה באמצעות שטר, הרי הוא כותב לה שטר קידושין בלשון הזאת: "הרי

האבד, מותר. ויתבאר דבר זה על פי מה שכתבו הגהות מיימוניות [יו"ט ו מ] בטעם ההיתר של דבר האבד, שהוא כדי שלא יצטער וימנע משמחת יום טוב, ואם כן מטעם זה עצמו יש להתיר גם בספק דבר האבד, שהרי גם באופן זה יש לו צער, ואיננו צריכים לאמיתות ההפסד דוקא. כן כתב בחוה"מ כהלכתו עמ' סו-סט.

ועיין עוד במגן אברהם [תקלו ג] ובהגהות רעק"א שם, שיתכן לחלק בין ספק דבר האבד, שעל כל פנים לאחר עשית המלאכה הדבר ברור שלא יבואהו הפסד, לדבר שהוא ודאי אבד, אולם יש ספק האם המלאכה תמנע את ההפסד. ולפי הביאור הנ"ל מובן החילוק היטב,

156. כתב הריטב"א, אף על פי שאין להתיר מלאכה במועד אלא למניעת הפסד, אבל לצורך הרוחה, אסור, מכל מקום קידושי אשה נחשב כהפסד, כיון שכל אדם נצרך לאשה, ואם לא יקדשנה עתה, יש לחוש שיקדמנו אחר, כמבואר בגמרא, על כן דינו כדבר האבד.

עוד כתב הריטב"א, שההיתר לכתוב שטרי קידושין נאמר דוקא באדם שאין לו שוה פרוטה כדי לקדש בו, אבל אם יש לו שוה פרוטה, לא נתיר לו לעשות מלאכת הכתיבה, שהרי יכול למנוע ההפסד [שלא יקדמנו אחר] על ידי קידושי כסף. כן ביאר הדבר אברהם [א לט יב] בכונתו.

ובדעת שאר הראשונים והפוסקים שלא הזכירו תנאי זה יתכן לומר, שפרוטה זו שהוא צריך להוציא בקידושיה, נחשב גם כן כדבר האבד, ועל כן הותר לו לכתוב השטר. [דב"א שם יט].

ומדברי הריטב"א הנ"ל למדנו יסוד גדול

באמצעותן, הרי זה חשוב שינוי להתיר. והפמ"ג [משבצות יב] כתב, שמכל מקום אין להתיר אלא לצורך המועד, וכדין תפירה שלמדנו לעיל [י]. אולם יש המדקדקים מלשון הב"י בשם המרדכי, שאין זה חשוב כתב כלל, שמשמעותו להתיר בכל ענין.

155. הרמב"ם [יו"ט ז יב] נתן טעם להתיר כתיבתו, שהם חשובים כצרכי הרבים. וביאר הר"ן [תשובות הריב"ש שצ] כונתו, כיון שדברים אלו נעשים לתיקון העולם, והוא דבר המזדמן תדיר, אף על פי שבכל פעם הוא צורך של אדם יחיד, כצרכי רבים הוא חשוב. וכתב המגן אברהם [תקמה יז], שלפי טעם זה אין להתיר אלא במעשה הדיוט, ולא במעשה אומן, וכדין שאר צרכי הרבים, שאינם לצורך המועד, שהם נעשים מעשה הדיוט. וכמו שלמדנו לעיל [ה]. ועיין עוד במשנ"ב [שם כ] ובשעה"צ [כה], וצ"ב.

אבל התוס' כתבו, שדברים אלו נחשבים כדבר האבד, שהרי יתכן שימותו העדים או הבית דין, או שילכו למדינת הים, ולא יוכלו לכתוב שטרות אלו לאחר המועד. וכן כתב הראב"ד בהשגות שם. וכתב המגן אברהם שם, שלדבריהם יהיה היתר לכתוב אף במעשה אומן. והביאור הלכה [תקלו א] כתב, שמדבריהם יש ללמוד להתיר עשית מלאכה מפני ספק דבר האבד. ובלבד שיהיה צד ההפסד והאיבוד קרוב. [כיון שיש בענין זה כמה חששות, שמא ימות אחד מהעדים, או אחד מהדיינים, וכו', הרי צד ההפסד קרוב]. והוסיף להוכיח שם מדברי הראשונים, שאפילו לדעת האוסרים במלאכת חול המועד מן התורה, מכל מקום בספק דבר

ושטרי גיטיין⁽¹⁵⁷⁾.

ושוברין על פרעון חוב.

דייטיקי, שטרי צוואה.

שטרי מתנה⁽¹⁵⁸⁾.

ופרוזבולין.

תקנת "פרוזבול" נועדה לצורך העניים, שיוכלו ללוות כסף לפני שנת השמיטה, ולא יירתעו המלווים מלהלוות להם כסף מחמת החשש שמא תשמט השנה השביעית את

ההלואה, ולא יחזירו להם את ההלואה.

ותיקנו חכמים שלפני שמגיע המועד שבו משמטת השביעית את ההלואות, שיבוא המלוה לבית דין, ויודיע להם כי הוא מוסר להם את החובות שחייבים לו הלווים. ומעתה הוא יכול לגבותם בכל עת שירצה, גם אם הגיע מועד השמיטה, מכוחם של בית הדין.

ויסוד התקנה בנוי על ההלכה שאין השביעית משמטת אלא חוב כלפי אדם פרטי, ולא חוב כלפי בית דין⁽¹⁵⁹⁾.

מצד דבר האבד].

157. פירש רש"י, שהיה הבעל יוצא בשיירא, ואם לא יגרשנה עתה, יש לחוש שתשב עגונה. אבל המגיד משנה [שם] דדק מסתימת לשון המשנה, שבכל ענין נחשב כדבר האבד. וכונתו, שיכול הבעל לחזור בו מהחלטתו לגרשה, ויסרב ליתן לה גט. ועיין בבית יוסף [תקמה].

ובירושלאמי הקשו, איך התירו לגרש במועד, והלא צער הוא לו. ותירצו, כיון שכבר גמר בדעתו לגרשה, שוב אין לו צער מהגירושו.

158. הריטב"א כתב לבאר בשני אופנים, מדוע נחשב דבר זה כהפסד, ולא כהרוחה בלבד. א. יש להניח, שהמקבל עשה טובה עם הנותן, שמפני זה רוצה הוא ליתן לו מתנה, ואם כן קבלת המתנה נחשבת כתמורה על טובתו, ומשום כך נידון דבר זה כהפסד. ב. יש להעמיד משנתנו כשכבר הקנה לו המתנה באחד מדרכי הקנינים, ואין השטר אלא לראיה על המתנה, ובאופן זה שהחפץ כבר נקנה לו כדין, אף על פי שבא לו במתנה, ודאי דינו כהפסד.

159. הקשו האחרונים, לפי המבואר בחושן

לדינא, שאדם שיש לפניו דבר האבד, ויכול הוא למנוע ההפסד על ידי פעולת היתר, אין לו היתר לעשות מלאכה לצורך מניעת ההפסד. [אבל כשיצטרך על כל פנים לעשות מלאכת איסור, אלא שיכול לעשותה בשינוי, בזה התירו לו לעשות כדרכו, וכמו שנתבאר בפרק ב' הערה 50, בדעת החולקים על הרמב"ם]. וכן יש להוכיח גם כן מדברי הרשב"א בתשובה [ג רעג], שכתב, שאין היתר לכתוב חידושי תורה שנתחדשו לו במועד, אף על פי שיכול לשכחם לאחר המועד, שהרי יכול הוא לחזור על חידושים אלו הרבה פעמים עד שיזכרנו עוד. [ואף שלהלכה איננו נוקטים כן, כמבואר בשו"ע סעיף ח, אין הכרח שנחלקו עליו בעצם היסוד הנ"ל, אלא שאף על ידי ריבוי החזרה יש לחוש שישכח].

אבל בתשובות מהרשד"ם [או"ח כז] כתב בפירוש להיפך. והוכיח כן ממה שלמדנו לעיל [יא], שמותר לתקן המנעול במועד, כדי שלא יכנסו הגנבים לביתו, ואף על פי שיכול להושיב שם שומר עד סוף המועד, הרי שאינו צריך למנוע ההפסד על ידי פעולת היתר דוקא. [ולכאורה יש לדון בראיתו, שהרי יצטרך להוציא ממון כדי לשכור השומר, ושוב יש לנו להתיר

איגרות שופ. כאשר בית דין מחלקים ירושה הם מוציאים איגרות לכל אחד מן היורשים, ובהן הערכה ["שומה"] של שיווי הנכסים שקיבל כל אחד מהאחים היורשים, כדי שכל אחד ידע את שיווי שדהו שקיבל בתוך חלוקת הנכסים.

ואיגרות מזון, כאשר אדם נושא אשה שיש לה בת מאדם אחר, אם הוא מקבל עליו את החובה לזון את בתה, כותבים בית דין לאשה שטר, ובו מבואר שפלוני קיבל על עצמו לזון את בת אשתו.

שטרי חליצה, שכותבים בית דין ליבמה הנחלצת, שהיא מותרת להנשא לכל אדם לאחר חליצתה.

ומיאונים. קטנה שהשיאנה אמה או אחיה בקידושין מדרבנן, יכולה היא למאן

בנישואיה לבעלה, והרי היא יוצאת בלי גט. אלא שבית דין כותבים לה שטר על מיאונה.

ושטרי בירורין. שפסקו בית דין בין שני בעלי דינים, וביררו לכל אחד את חלקו, וכותבים את פסקם בשטר.

גזרות פסקי בית דין.

ואיגרות של רשות (160).

גמרא:

אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד מחמת החשש שמא יקדמנו אדם אחר, ויארסנה לפניו (161).

ומוכיחה הגמרא כדברי שמואל:

והריטב"א הוסיף לבאר, שהצורך בכתיבה זו הוא, כדי שלא יהיה הכותב, או זה שנשתלח לו, בדאגה. ובעיקר ההיתר דמעשה הדיוט כתיבה, יעייין בחינוך [שכג] בשם רבותיו.

והראב"ד שם החשיב כתיבה זו כדבר האבד, שאם לא ישלחנו עתה, יתכן שלא ימצא ביד מי לשלחו לאחר המועד. ולפי דבריו יש להתיר אפילו במעשה אומן.

והביה"ל הביא **משבלי הלקט**, הואיל ואין טורח בכתיבה זו, אין זה דומה למלאכה כלל. אולם בעיקר פירוש המשנה כתבו רש"י ועוד ראשונים, שהוא אגרת של המלכות.

ו"רשות" הוא מלשון "שלטון", כמו "ואל תתודע לרשות" [אבות א' י]. והמחבר [תקמה ה] פסק להתיר בזה. אבל הרמ"א החמיר לשנות באופן הכתיבה.

161. כתב הריטב"א, שמצד אין מערבין שמחה

משפט [סז כ בהג"ה], שיכול למסור את תוכן הפרוזבול בעל פה בפני שלשה, ואין צורך בכתיבה דוקא, שוב אין בכתיבה זו משום דבר האבד, ומדוע התירוה. ויש שתירצו, שכדי שיהיה לו שטר ראיה על מסירתו, יש צורך בכתיבה. ואף על פי שלמדנו בגיטין [לז], שנאמן המלוה לומר "פרוזבול היה לי ואבד" [והוא הדין שיכול לטעון "מסרתי בפני שלשה"], מכל מקום כל זמן שהוא אינו טוען בעצמו, אנו איננו טוענים לו כן, ולכן התירו כתיבת הפרוזבול במועד, שיתכן שלא ידע שיהיה נאמן בטענה זו. ועייין שיטה ובהערות שם.

160. **בירושלמי** מבואר, שהוא אגרת של שאילת שלום. ובטעם ההיתר נחלקו הראשונים. הרמב"ם [שם יד] כתב, שאין אדם נזהר בכתיבת דברים אלו שיהיו בדקדוק, ועל כן דינם כמעשה הדיוט, שהותרו לצורך המועד.

— קנו. דהיינו, חלה התחייבותם של אבי הבן ואבי הבת באמירה גרידא, ללא צורך במעשה קנין. והן הן הדברים הנקנין באמירה.

והיו כותבים שטר וכו פרטי ההתחייבות ההדדיות. אך ההתחייבות עצמן היו חלות בעצם אמירתם, כאשר קדשו מתוך אמירת ההתחייבות.

[ומבאר החזון איש שכל מטרת הקנין היא לצורך סמיכות דעת גמורה, וכאן יש לסמיכות דעת גם בלי קנין. והוסיף החזון איש, שבכמה מקומות מצינו שיש קנין באמצעות ההנאה שמהנה הקונה את המקנה, אך קנין שכזה הוא רק במקום שמצינו אותו במפורש בדברי חז"ל, ואין לנו לבאר במקומות אחרים, שחל הקנין באמצעות ההנאה] (162).

לימא מסייע ליה לשמואל ממשנתנו: ואלו כותבין במועד: שטרי קדושי נשים.

מאי לאו, שטרי קדושין ממש. ומוכח שמוטר לקדש אשה בחולו של מועד!

ודוחה הגמרא: לא בשטרי קדושין ממש מדובר במשנתנו, אלא בשטרי פסיקתא, שכותבים בשעת השידוכין, וכדרכ גידל אמר רב.

דאמר רב גידל אמר רב: אנשים המשדכים את ילדיהם זה לזה, שואל אבי הבת את אבי הבן: "כמה אתה נותן לבנך לצורך הנישואים?" ועונה לו אבי הבן "כך וכך אני נותן". וכן שואל אבי הבן את אבי הבת "כמה אתה נותן לבתך לצורך נשואיה", ועונה לו אבי הבת "כך וכך אני נותן".

אם עמדו וקדשו לאחר אמירת התחייבותם

שאדם שיש לו אשה ואין לו בנים, או יש לו בנים ואין לו אשה, מותר לו לישא אשה בשבת, [עיי' או"ח שלט ד בהג"ה], ולפי זה יש להעמיד דברי שמואל, דוקא כשיש לו אשה ובנים, ורוצה לישא אשה נוספת עליה, אבל כשאין לו אשה או בנים, לא היה צריך לטעם זה ד"ש מא יקדמנו אחר", שהרי אפילו בשבת מותר לישא.

ובעיקר דברי שמואל מבואר בתוספתא [א] שחלקו בזה תנאים, שלדעת תנא קמא אין מארסין, ורבי יהודה מתיר משום שמא יקדמנו אחר ברחמים. ועיי"ש בחסדי דוד שמבאר, שלדעת תנא קמא יש לאסור ולגזור באירוסין כדי שלא יטעו ויתירו אף לישא.

162. הגמרא בכתובות [קב ב] מבארת טעם דין זה, "דבהיה הנאה דקא מיחתי אהודי, גמרי ומקני להדדי", כלומר, על ידי שיש להם הנאה

בשמחה אין לאסור האירוסין, מאחר ובאירוסין בלא סעודה אין שמחה כל כך, ואעפ"כ היה עלינו לאסור לארס משום המשא ומתן שבקנין האירוסין, ואף על פי שלצורך המועד מותר לישא וליתן, כמו שלמדנו לעיל [יג], מכל מקום, אירוסין אינם נחשבים כצורך המועד, שהרי אינו יכול לישאנה עד אחר המועד [משום שאין מערבין שמחה], ולכן הוצרכנו לטעם זה ד"ש מא יקדמנו אחר".

והבאנו לעיל שלדעת הרמב"ם, טעם היתר כתיבת קידושין במועד הוא משום צרכי רבים. והקשה עליו בהשגות הרמ"ך, שאם כן, מטעם זה יש להתיר גם כן המשא ומתן שבאירוסין, כדין צרכי רבים, שיש להתיר מעשה הדיוט בעבורם, ומדוע הוצרך שמואל לטעם ד"ש מא יקדמנו".

התוספות [ביצה לז] כתבו בשם רבינו תם,

וממשיכה הגמרא להביא ראיה לדברי שמואל:

לימא מסייע ליה לשמואל מהמשנה [בדף ח ב] לעיל:

תנן: אין נושאים נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות. וכמו כן לא מיבמין במועד, מפני ששמחה היא לו. ואין מערבים שמחה בשמחה.

ומדייקת הגמרא: דוקא אין נושאים במועד. הא לארם — שרין:

ודוחה הגמרא: התנא, לשון של "לא מיבעיא" קאמר! וכך אמר:

לא מיבעיא לארם שאסור במועד — דהרי לא קעביד בכך מצוה, כל זמן שלא נשא, כיון שיסוד מצות נישואין הוא מצות פריה ורביה, והיא אינה מתקיימת לפני הנישואין⁽¹⁶³⁾.

אלא, אפילו לישא נמי, דקא עביד מצוה, שעוסק בקיום מצות פריה ורביה, אסור במועד.

תא שמע, ראיה לשמואל מהא דתנא דבי [ששנינו אימרה מדברי התנאים, בבית מדרשו של] שמואל:

מארסין נשים במועד, אבל לא כונסין אותן. ואין עושין במועד סעודת אירוסין על אף שמארסים בו, וכמו כן לא מיבמין, מפני

התירו להם לכתוב.

163. דעת הרמב"ם [אישות א ב, שה"מ ע' ריג] שיש מצות עשה בקידושין. וכתב הכסף משנה, שהקשו להר"א בן הרמב"ם מסוגיתנו, שמפורש בה שאין הקידושין מצוה. ותירץ, שכונת הגמרא, שאין הקידושין גמר המצוה, מה שאין כן בנישואין, שהם גמר המצוה.

אבל הרא"ש [כתובות יב] כתב, שאין מצוה בקידושין, שהרי אפילו יבוא על הפנויה ויוליד ממנה בן, כבר קיים מצות פריה ורביה, ואם כן נמצא, שאין הקידושין הכשר המצוה.

[והבית שמואל כו ב למד מדבריו, שאין איסור תורה בפילגש, ועל כן אין זה הכשר מצוה. ולפי זה יתכן, שהרמב"ם שהחשיב הקידושין מצות עשה, הלך בזה לפי שיטתו שיש איסור תורה בביאת הפנויה, יעוין אישות א ד, ועל כן נחשבים הקידושין כהכשר מצוה, ובא על זה ציווי מיוחד בפסוק ד"כי יקח איש אשה"].

מגמר השידוך, הרי הם גומרים בדעתם להקנות ולהתחייב זה לזה. ומדברי התוס' [שם א ד"ה אליבא] מבואר, שהוא מועיל מצד גמירות דעת בלבד, בלא מעשה קנין כלל. אולם בקובץ שיעורים [כתובות שלן] רצה לבאר, שההנאה נחשבת כשורה פרוטה, ועל כן דינה כקנין כסף, וכמו שלמדנו בקידושין [סג], שאפשר לקדש אשה על ידי ההנאה ששוחק או רוקד לפניה.

ובעיקר קושית הגמרא הקשה החשק שלמה, ממה שכתב הרשב"ם [כתובות קט], שכל חידוש זה של רב גידל, שאפשר להתחייב על ידי דיבור, זהו דוקא כשעמדו וקידשו בסמוך לפסיקה, אבל כשהסכימו ביניהם על סכום ממון, ורק לאחר זמן קידשו, אין חל חיוב עליהם בכך, ואם כן, שוב יש להוכיח ממשנתנו כדעת שמואל, שמוותר לקדש במועד, שהרי אם יקדשו לאחר המועד, אין פסיקה זו מחייבת כלל. ותירץ, שיש להעמיד המשנה, כשפסקו ביניהם קודם המועד, וקידשו באותו מעמד, ובמועד באו לכתוב הדברים בשטר, לראיה, וכדי שלא יאבד

כי הא מעשה דאירע אצל רבא:

פעם אחת שמעיה, שמע רבא, להחוא גברא דבעי רחמי, לאדם שביקש בתפילתו שירחמנו הקב"ה. וכך אמר וביקש: תזדמן לי אשה פלניתא, שתנשא לי.

אמר ליה רבא: לא תיבעי, אל תבקש רחמי הכי! (165) כי אי חזיא לך, אם אשה זאת ראויה לך לפי שכך הכריזה הבת קול — לא אזלא מינד! היא לא תלך ממך לאדם אחר, ורק אתה תשאנה, ואין לך להרבות בבקשת רחמים על כך.

ואי לא תזדמן לך אותה האשה, משום שלא הכריזו עליה משמים שהיא מיועדת לך — כפרת בה! דהיינו, תבוא לכפור בכוחה של תפילה, ותאמר שאין הקב"ה שומע תפילה, היות ולא קיבל את בקשתך לשאת את האשה הזאת.

בתר הכי, לאחר מכן שמעיה רבא, דקאמר

ששמחה היא לו [סעודת האירוסין וכן היבוס], ואין מערבים שמחה בשמחה.

ומסקינן: אכן שמע מינה ממימרא זו כשמואל.

והוינן בה: ומי אמר שמואל שההיתר לארס במועד הוא מחמת החשש שמוא יקדמנו אדם אחר? (164)

והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת "בת פלוני לפלוני", וכן היא מכרזת בכל יום "שדה פלוני לפלוני". וכיון שזיווגו של אדם נקבע על פי בת קול, למה יש לו לחוש שמא יקדימנו אחר?!

ומכח קושיה זו משנה הגמרא את הנוסח בדברי שמואל:

אלא, כך אמר שמואל: יש לו לחוש שמוא יקדמנו אחר ברחמים בתפלתו, וימנע ממנו הזיווג שנקבע לו על ידי בית דין של מעלה.

וכמו שהתפלל אדם זה. ועל כן התירו לארס במועד, מפני חשש תפילה זו.

ב. רש"י בכת"י מפרש, שהתפילה יכולה להועיל שישא אשה שאינה מיועדת לו. ומה שאמר לו רבא "כפרת" פירושו מלשון חרטה, כיון שאינה מיועדת לו, לא יעלה זיווגם יפה. ואדם זה אכן נשאה לבסוף, ורבא ראהו מתפלל שימות הוא או היא במהרה, מפני הצער שהיה לו ממנה.

אולם הקשה הריטב"א על פירוש זה, שאם כן מדוע אמר לו רבא "אי חזיא לך, לא אזלא מינד", והלא יתכן שיקדמנו אחר ויזכה בה על ידי תפלותיו. ותירץ, שכונת רבא היתה לדחותו בדברים, שהיה מכיר בהם שאינם ראויים זה לזה.

164. הקשו התוס', הלא בסוטה [ב] חילקה הגמרא בין זיווג ראשון, שהוא על פי ההכרזה בשמים, לזיווג שני, שהוא לפי מעשיו, ואף כאן היה לנו ליישב הקושיא על פי חילוק זה. ועיין שפת אמת.

165. הראשונים כתבו שני פירושים בעיקר דברי הגמרא.

א. רש"י פירש, שבאמת אין התפילה מועלת שישא אדם אשה שאינה מיועדת עבורו, וזהו שאמר לו רבא "כפרת", כלומר, שיבוא להרהר שאין תפילה פועלת כלום ח"ו. ומכל מקום יכול אדם אחר להתפלל, שתמות היא קודם שתנשא לאדם שהיא מיועדת לו, או שימות המיועד לה,

אותו אדם בהמשך תפילתו: אם לא תזדמן אשה זו, אלא יקחנה אדם אחר, הריני מבקש בקשה אחת מהשתיים:

או איהו [על עצמו הוא ביקש, ובלשון סגי נהור] **לימות מקמה**. והיינו, שביקש למות לפני שישאנה אדם אחר, כדי שלא יצטער בראותו אדם אחר זוכה בה.

או איהו תמות מקמיה, שהיא תמות לפני שישאנה אדם אחר.

ומכח אותו מעשה יש לנו ללמוד, שיש לחוש שמא יתפלל אדם אחר על מותה של האשה המיועדת לו, כיון שגם הוא מבקש לשאתה, ומבקש שתמות אם הוא לא ישאנה.

ויש לחוש שמא תמות אותה האשה לפני שישאנה, כתוצאה מתפילתו של האדם האחר, ולכן סובר שמואל שמותר לארס אשה אפילו במועד.

אמר ליה רבא לאותו אדם שביקש לשאתה: לאו אמינא לך וכי לא אמרתי לך מקודם שלא תיבעי עלה דמילתא!

כי הכי אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי: מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים מה' — נקבעת אשה לאיש! ואין הדבר תלוי בבחירה או בבקשה!

מן התורה — דכתיב [בראשית כד] "ויען לבן ובתואל ויאמרו: מה' יצא הדבר". ואין בידנו להתנגד.

מן הנביאים — דכתיב בשמשון כשנשא את דלילה [שופטים יד] "ואביו ואמו לא ידעו. כי מה' היא".

מן הכתובים — דכתיב [משלי יט] "בית

והון נחלת אבות. ומה' — אשה משכלת".

וכיון שהביאה הגמרא מימרא בשמו של רבי ראובן בן אצטרובילי, היא מביאה מימרות נוספות בשמו:

ואמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי, ואמר לי לה יש אומרים שבמתניתא תנא [ולא רב אמר זאת]:

אמר רבי ראובן בן אצטרובילי: אין אדם נחשד, נעשה חשוד בפי הבריות, ומואשם על ידי אנשים, בדבר עבירה — אלא אם כן אכן עשאו.

ואם לא עשה את כולו — עשה מקצתו.

ואם לא עשה מקצתו — הרהר בלבו לעשותו.

ואם לא הרהר בלבו לעשותו — ראה אחרים שיעשו, ושמה.

מתיב רבי יעקב: הא כתיב בספר מלכים ב [פרק יז] "ויהפאו [העלילו והאשימו] בני ישראל דברים אשר לא כן, על ה' אלהיהם"!

ומוכח שאנשים מחשידים ומאשימים גם בדבר שאינו נכון כלל!?

ומשנינן: התם — להכעים הוא דעבור, וידעו שלא היה כדבריהם.

ומקשינן: תא שמע מדכתיב בספר תהלים [פרק קן] "ויקנאו למשה במחנה, לאהרן קדוש ה'".

רב שמואל בר יצחק אמר: מלמד שכל אחד קינא לאשתו ממשה! שהחשידה והאשימה

שזינתה עמו, למרות שאין זה דבר נכון.

ומוכח שאנשים מחשידים אדם גם בדבר שאין בו כלל.

ומשנינן: התם — משום שנאה כלפי משה הוא דעבוד, וידעו הם עצמם שאין הדבר נכון.

ועוד מקשה הגמרא: תא שמע, אמר רבי יוסי: יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו.

וכן אמר רב פפא: לדידי חשדון בדבר עבירה, ולא הוה בי!

ומשנינן: לא קשיא.

הא שחושדים בדבר שאין בו כלל, הוא בקלא בקול שם רע היוצא על האדם, דפסיק, שלאחר זמן הוא נפסק.

הא שאין חושדים בו אלא אם יש לו שייכות לדבר, הוא בקלא דלא פסיק, אלא נמשך.

וקלא דלא פסיק — עד משך כמה זמן הוא נקרא קלא דלא פסיק?

אמר אביי: אמרה לי אם: דומי [העיסוק בחשד לדבר עבירה על אדם] דמתא, של העיר — נמשך יומא ופלגא. יום וחצי.

והני מילי שאם יצא הקול ונמשך העיסוק בחשד יום וחצי מוכח שיש בו מאותו ענין, דלא פסק הקול ביני ביני.

אבל אם פסק הקול ביני ביני — לית לן בה. אין זה חשד מתמשך.

וכי פסק ביני ביני [שאז אין אומרים שיש לו שייכות למעשה העבירה] — לא אמרן אלא דלא פסק הקול מחמת יראה. אבל אם פסק הקול מחמת יראה — לא נחשב ההפסק, אלא הרי זה כמו שנמשך הקול כל הזמן בלא הפסק.

ולא אמרן שההפסק נחשב להפסק, אלא דלא הדר הקול ונבט, צמח מחדש [מלשון נביטה, שהיא צמיחה חדשה, להוציא מקול שהמשיך אחר שהפסיק].

אבל אם הדר נבט, שחזר הקול ויצא מחדש, לא נחשב ההפסק, אלא הרי זה קול מתמשך, והוא ראייה שיש לאותו אדם שייכות לאותה עבירה⁽¹⁶⁶⁾.

ולא אמרן שקול מתמשך הוא ראייה לשייכות לעבירה אלא דלית ליה, שאין לו לאדם שיצא עליו הקול אויבים. אבל אם אית יש ליה אויבים, אין הקול ראייה שיש לו שייכות לעבירה, היות ואויבים הוא דאפקה לקלא. שאויביו הם שהוציאו עליו את הקול

והשפת אמת כתב לפרש כונת הגמרא, שלאחר שהפסיק הקול, היה רינון של יום וחצי נוספים, והשמיענו הגמרא שדינו כקלא דלא פסיק, ולא נאמר כיון שהיה הפסק בקול מתחילה, שוב יהיה דינו לעולם כקלא דפסיק. ועיין עוד בהגהות מהר"ב ורשבורג מה שפירש בזה.

166. הקשו המפרשים, הלא כש"הדר נבט" הרי הוא ממש כמו "פסק ביני ביני", שעל זה אמרו בגמרא שהוא נחשב קלא דפסיק. והריטב"א פירש, ש"הדר נבט" ענינו, שלאחר שפסק, יצא קול חזק כמו בראשונה, ועל כן דינו כקלא דלא פסיק, ודוקא כשיצא הקול פחות ממה שיצא בראשונה דינו כקלא דפסיק.

במלחמתם בו, ולא מחמת שהוא שייך לעבירה יצא הקול (167).

במועד (168).

ואם אינו מאמינו המלוה ללוה בלא שטר, שחושש (169) שיכפור הלוה בהלוואה, או שאין לו לסופר הכותב את השטרות מה יאכל, והוא זקוק לכתוב שטרי חוב לצורך מזונותיו (170) — הרי זה יכתוב (171).

מתניתין:

אין כותבין שטרי חוב על הלוואה

[ואף על פי שלא התירו לפועל לעשות מלאכה במועד לצורך הרוחה, ורק כשאינן לו לחם ומים הותר, יעויין במגן אברהם תקמב א, מכל מקום, מאחר ויש על כל פנים צורך המועד בהלוואה זו, ואם לא יכתוב שטר, יש חשש הפסד למלוה, הרי זה נחשב כדבר האבד].

עוד כתב המגן אברהם שם, שאפילו כשהוא נצרך למעות לצרכים אחרים, שאינם מצרכי אכילה, מותר לכתוב שטר על כך, אבל כשאינו צריך למעות כלל במועד, אין לו לכתוב שטר. [אף על פי שעצם ההלוואה מותרת היא בכל אופן, ואינה נכללת באיסור מקח וממכר].

170. לעיל [יג] פירשה הגמרא, שאין לבלר מה לאכול, ועל כן התירו לו את מלאכת הכתיבה, ומכאן הוכיחה הגמרא את עיקר הדין של פועל שאין לו מה יאכל.

אבל בירושלמי לא רצו לפרש כך, שאם כן יהיו כל המלאכות מותרות במועד, שהרי ישנם הרבה פועלים שאין להם לאכול. ועל כן פירשו המשנה באופן זה, ש"אם אינו מאמינו" הוא, כשהלוה לו כבר מעותיו [ובזה, אף על פי שלא היתה ההלוואה נצרכת לאכילה, מכל מקום מותר לכתוב שטר עליה, כדי שלא יפסיד המלוה את מעותיו], ו"אם אין לו מה יאכל" הוא, כשכא עתה ללוות מעות לצורך אכילה [אבל כשכא עתה להלות לו שלא לצורך אכילה, אסור]. ועיין ביאור הלכה [תקמב ב] שביאר מחלוקת הבבלי והירושלמי בזה.

171. כתבו התוס', שלענין שטרי מכירה הדין

167. הרמב"ם [סנהדרין כד ה] כתב, שכאשר יוצא עליו קלא דלא פסיק, יש לבית דין להלקותו על לא טובה השמועה, וכמו כן מותר לבזותו. והחפץ חיים [ז ה ובמ"ח ובהג"ה] כתב לדקדק מלשון רש"י [מגילה כה], שזהו דוקא כשיצאו עליו כמה שמועות בזה אחר זה, ובזה הותר לבזותו משום שיצא מכלל עמיתך, והוא הדין שמותר לקבל עליו לשון הרע מטעם זה, אבל על ידי שמועה אחת, אין היתר עדיין לבזותו. ויעויין ביבמות [כה] לענין נטען על האשה בקלא דלא פסיק.

168. מפרש השפת אמת, שהנה מבואר בהרמב"ם [מלוה ב ז], שהמלוה בשטר, הרי הוא משוכח מהמלוה בעל פה, וכאן השמיענו התנא, שבמועד לא שייך כלל זה, מפני איסור הכתיבה.

169. מבאר הנמוקי יוסף, שאם הוא מאמינו, יכול לכתוב השטר לאחר המועד. וביאור כונתו, שאמנם אפילו כשמאמינו יש לו לכתוב שטר, שהרי יתכן שישכח מן ההלוואה ברבות הזמן, מכל מקום, עד לאחר המועד שהוא זמן מועט, אין לחוש לשכחה, ואף על פי שאנו חוששים שמא ימותו העדים בתוך זמן זה, ואם כן שוב לא יוכל לכתוב שטר על פיהם, מכל מקום, הרי יוכל הלוה להודות בפני שנים, ועל פי הודאתו יכתבו השטר.

ובעיקר דין המשנה הוכיח המגן אברהם [תקמה כג] מלשון רש"י [לעיל יג], שאפילו כשהלוה יש לו לאכול, ואינו נצרך למעות אלא להרוחה, מותר לכתוב שטר לצורך הלוואה זו.

אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות
במועד (172).

ואין מגיחין אות אחת (173), אפילו לא בספר
עזרא, שהוא חשוב ביותר (174).

כן, שאם מכר לו קודם המועד, ולא כתבו עדיין שטר לראיה על כך, מותר לכתבו במועד, שהרי דבר האבד הוא, ובלבד שלא כיוון מלאכתו למועד. וכמו כן כשבא למכור לו עתה לצורך המועד, יכול לכתוב שטר, וכשם שהתירו כתיבת שטר חוב.

אבל הרמב"ן הביא שנחלקו תנאים בתוספתא [ב ג] בענין זה, שלדעת חכמים אין כותבין שטרי אריסות וקבלנות במועד, ורבי יהודה מתיר, שמא יקדמנו אחר. ופירש הרמב"ן דעת חכמים, שאין הפסד קבלת האריסות חשוב כאיבוד והפסד, אלא כמניעת ריוח, ועל כן אין דינו כדבר האבד. והוא הדין לענין שטר מכירה, על כל פנים כשקונה למטרת ריוח.

והמגן אברהם [שם כד] נתן טעם נוסף שאין זה דבר האבד, שהרי יכול הוא לקבל אריסות כמותה אצל אחר. וכמו כן לענין מכירה, יכול הוא לקנות חפץ זה אצל אחר. [והדבר פשוט, שכל זה כשלא נתן עדיין מעות על המכירה, אבל כשנתן מעות המכירה, לדעת הכל מותר לכתוב השטר]. וכתב המשנ"ב [לט] להקל בענין זה כהתוספות.

172. כתבו התוס', שדוקא כתיבתן אסורה, אבל עשית התפילין מותרת. וכן פסק הרמ"א [ג]. וביאר בערוך השולחן [ט], שהכונה היא לחיתוך הרצועות ותפירת הבתים וכדומה, אבל עיקר עשיתן ודאי אסורה, שהיא ודאי חשובה מלאכה.

173. דוקא הגהה שעל ידי כתיבה גמורה, אסורה, וכגון לעשות מדלי"ת, רי"ש, אבל להפריד בין שתי אותיות הדבוקים יחד, מותר. משנ"ב [ב].

174. רש"י הביא גירסא "ספר העזרה", ופירש, שהיה ספר תורה מונח בעזרה, שממנו היו מגיחין כל ספרי הגולה. ויעויין בהרמב"ם [ס"ת ז ב] שממנו הגיהו ספר תורה של מלך. וגם הרמב"ם היה גורס כן, ומפרש, שאסור להגיהו, מפני שאינו צורך המועד. וביאור כונתו, שבאמת פעולת ההגהה נחשבת כמעשה אומן, שהרי ודאי צריך לדקדק בכתיבתו, ואף על פי כן אם היה בו צורך המועד, היה לנו להתירה, שהרי יש ממנו צורך לרבים, שיגיהו ממנו את ספריהם, והלא למדנו לעיל [ה], שלצורך הרבים במועד, מותר אפילו במעשה אומן, ולכן הוצרך ליתן טעם שאינו צורך המועד, שיכולים להמתין לאחריו.

וכתב השו"ע [ב], שאם הציבור אין להם ספר תורה כשר לקרות בו, מותר להם להגיה, ואף לכתוב ספר שלם לצורך זה. וביאר המגן אברהם טעמו, שדבר זה נחשב כצרכי הרבים במועד.

והקשה הפמ"ג [א"א ד], ממה שפסק הרמ"א [תקמד א], שאין לבנות בית הכנסת במועד, אפילו יכולים להשלימו בתוך המועד, ואפילו אין להם מקום אחר להתפלל בו בציבור, הרי שלא התירו לרבים מפני צורך מצוה.

ויש שרוצים לחלק בין תפילה בציבור, שכל זמן שעדיין לא נתקבצו לעשרה, אין מוטלת עליהם חובת תפילה בציבור כל כך, לקריאת התורה, שהציבור כבר מקובץ ועומד, ואם כן חיובה מוטל ורובץ על הציבור באופן מוחלט. [ובעיקר הדין דביהכנ"ס יש גם כן לעיין, ממה שנפסק בשו"ע סעיף ג, ובאחרונים, שמותר לכתוב תפילין ומזוזות, ולטוות תכלת למצות ציצית, לאחרים, ואפילו בשכר, לצורך הרוחה, כשהוא לצורך קיום המצוה במועד. ולפי הנ"ל תתיישב לכאורה גם קושיא זו].

רבי יהודה אומר: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, כדי להניחם על גופו, ועל מזוזות ביתו. אבל אינו כותב לציבור, לפי שהוא דרך מלאכה (175).

ומזוזות לעצמו. וטווח אדם על יריכו חוטי תכלת לציציתו.

ועושה כך אפילו לצורך אנשים אחרים, בטובה, שמכירים לו על כך טובה. אבל לא יעשה זאת עברם תמורת שכר, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: מערים אדם במשך כל ימי חול המועד, וכותב בהם תפילין לעצמו, ומוכר את שלו, ואחר שמכר את שלו, חוזר שוב וכותב לעצמו (177).

רבי יוסי אומר: כותב אדם תפילין במועד, ומוכר כדרכו — כדי פרנסתו, בהרווחה.

גמרא:

תנו רבנן: כותב אדם במועד תפילין

יט-א

175. כתב המגיד משנה [יו"ט ז יג] בשם הרא"ה, שכמו כן מותר להגיה ספר תורה לעצמו, כדי לקיים מצות כתיבת ספר תורה. והוא נחלק עליו ואוסר בזה.

וכתב הלחם משנה, שלכאורה היה אפשר לדקדק כדברי הרב המגיד ממשנתנו, שהרי כשהתרנו כתיבת תפילין ומזוזות לעצמו, לא הוזכרה הגהת ספר תורה להיתר, הרי שהיא עומדת באיסור שנאמר בה ברישא. ועיי"ש במגיד משנה שנתן טעם לאיסור. [ונראה שכונתו, שגזרו ואסרו את ההגהה מפני הכתיבה, וכתבת ספר תורה אסורה במועד, הואיל ואינו יכול לכתוב ולסיים ספר שלם במועד עצמו]. ויש שנתנו טעם מפני שמצות כתיבת ספר תורה בזמנינו אינה ברורה כל כך, עיין יו"ד [ער ב], ושאגת אריה [לו]. ועיין חוה"מ כהלכתו עמ' קצח.

והרשב"א בתשובה [ד שכו] הקשה, למה לא התירו הגהת הספר שיש בו מצוה, שהרי אסור לאדם שישנה בביתו ספר שאינו מוגה, שנאמר "אל תשכן באהליך עולה" [עיין כתובות יט]. ותירק, שיש חילוק בין המצוות, ולא התירו

מפני כל מצוה שהיא.

176. התוס' ביארו החילוק שבין תפילין ומזוזות לציצית, שבציצית, מאחר ויכול לעשות המלאכה בשינוי, לא התירו לו לעשות כדרכה, מה שאין כן בתפילין ומזוזות, שהכתיבה דינה שתהיה תמה ומיושרת, ואי אפשר לעשותה בשינוי, על כן התירוה כדרכה. ובתפילין ומזוזות יסוד ההיתר הוא מפני צורך המצוה, שהרי בשאר צרכי המועד אין להתיר מעשה אומן, אפילו כשאי אפשר לו לעשות בענין אחר.

177. אין זה שייך להערמה שנחלקו תנאים [לעיל יב] אם היא מותרת או אסורה, שבנידוננו, מאחר ונתן לחבירו התפילין, אזי לפי האמת הכתיבה נעשית לצורך עצמו, ורק שמתחילה לא היה צריך לעצמו לכתובה זו, מה שאין כן לעיל, שגם בשעת המלאכה אין לו בעשייתה צורך כלל. וכתבו התוס', שרבי מאיר מקיל יותר מרבי יהודה, ולדבריו אין צורך בהערמה, אלא עושה לאחרים בחינם. ועיי"ש שהביאו פירוש נוסף בזה. ובעיקר היתר הכתיבה לאחרים ביאר