

שנה מב
גליון א (רמז)
תשרי - חשון תשפ"ז

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה מב
גליון א (רמז)
תשרי - חשון תשפ"ז

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי' והו"ל (ע"ר)
שעי' מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'קנין המשפט', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד
'שבילי הוראה', בני ברק

כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'פאר ישראל', ירושלים
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית
'נזר הוראה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
'קנין הלכה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'קנין הלכה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק
ישיבת 'פאר ישראל', לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק
'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
'קנין ש"ס', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'אהל שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

התוכן

גנוזות

ה	רבינו שרירא גאון זלה"ה (- ד'תשס"ז)	דפים חדשים מ'ביאור המילות הקשות' לפרק מי שאחזו בעריכת הרב ישי רונן
כה	רבי ישעיה ב"ר מישאל זלה"ה מחכמי מצרים, גיסו של הרמב"ם (- ד'תת"ק - ~)	'מאמר הנפש' ושרידי פירוש לקהלת בעריכת הרב יהודה זייכלר
מז	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו (- ה'ת"ח)	דין אחד שחזר משבועתו לתת את בתו אם חייב בהוצאות ואם יכול שוב לחזור בו בעריכת הרב משה חרוז
סב	אחד מרבנותינו הקדמונים זלה"ה	קטעים בענייני תשובה על סדר הל' תשובה להרמב"ם בעריכת הרב דוד יוסף
סט	רבי אברהם בינג זצ"ל אב"ד ווירצבורג (ה'תק"יב - ה'תר"א)	מאמר תוכחה שדרש ביום ב' של ראש השנה

חידושי תורה

עה	הרב יעקב קארפ מודיעין עילית	בדין מעמיד דמעמיד בסכך הסוכה ובדין מחיצה שאינה עומדת ברוח
פה	הרב קלמן סטפנסקי כולל עיון בביהמ"ד 'בית יעקב' סטאלין קרלין רמות ירושת"ו	בגדר הנאת גרונו ומעיו

בירורי הלכה

קט	הרב דוד בריזל אב"ד 'אור המשפט' קרית גת, ר"כ 'קנין המשפט', קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק', 'משפט הנהגה', בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בירור מקיף על מנהג המחברים לפרסם את המלווים להוצאות ההדפסה - וביאור צדדי ההיתר בזה
קכו	הרב חיים ברכיה ליברמן דומ"ץ בבני ברק	חיוב מעקה בגג שמחולק לארבע שותפים
קלא	הרב חיים משה דרורי ר"מ בשיבת 'עטרת דוד' ב"ב	בדין היסח הדעת בנשמת חוץ לסוכתו
קלה	הרב שמואל יהודה סלומון מו"צ בקהילת ויז'ניץ אלעד ומח"ס אמרי שי	שימוש בשבת בפותחן שמכניס אויר לפתיחת פקק שעם

קמה	הרב פישל שמעיה סטאלין קארלין, ביתר עילית	עיונים בשאלות אקטואליות בהלכות חול המועד
קמח	הרב אברהם הירשמן סטאלין קרלין ירושת"ו	בענין איסור הישיבה תחת סכך פסול ד' טפחים אף שרק מקצתו בתוך הסוכה
קעה	הרב אלחנן ליבוביץ מודיעין עילית	פירעון חובות שאינם ידועים ע"י הפקדה בקופת גמ"ח

כתבים

קעט	הרב אברהם אביש שור סטאלין קארלין, מודיעין עילית	ספר ראשית חכמה בחצרות החסידים פולמוס 'תורה לשמה' - שיטת החסידות לעומת שיטת הגר"ח מוולוז'ין
קצה	הרב אהרן הויזמן סטאלין קארלין, לייקוואד, ניו ג'רזי	לתולדות קהילות סטאלין וקארלין בארה"ב (ד) א. ריחוק מקום וקירוב לבבות התקשרות החסידים אל מרן אור ישראל זיע"א
	הרב יוסף שאול הויזמן סטאלין קארלין, דז'עקסאן, ניו ג'רזי	

הערות

רטו

בגדר עינוי 'רחיצה' - ובטעם האיסור לצנן גופו ביום הכיפורים ע"י כלי עם מים - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח / הערות בפירושי הספורנו וכלי יקר על התורה - הרב יצחק יעקב גוטליב, מח"ס 'עקבות יצחק', כולל 'תפארת אשר' סטאלין קארלין, ביתר עילית / האם עורך דין נידון כ'סופר' לענין איסור ריבית, (הערות בעקבות המאמר בגליון רמ"ג - שבט אדר תשפ"ו) - הרב יצחק אביגדור ראננעס, בית שמש / בענין עשיית פרה אדומה בזמן הזה, (תגובה למאמר בגליון רמ"ו) - הרב עזריה אריאל, ירושת"ו

גנוזות

רבינו שרירא גאון זלה"ה

דפים חדשים מ'ביאור המילות הקשות' לפרק מי שאלו

בעריכת הרב ישי רונן

מבוא

בתקופת הגאונים (ד"א שמ"ט - ד"א תשצ"ח)¹ מרכז התורה של כל ישראל היה בישיבות הגאונים שבבבל, וכל העם ייחלו למוצא פיהם ולהוראותיהם, מאחר וקבלה היתה בידיהם שמקור ינותם טהור הוא מבית מדרשם של הסבוראים והאמוראים, אשר תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם הם אלו שמסרו להם את מסורותיהם והוראותיהם בפיענוח צפונות התלמוד על כל פרטיו, כפי שהיתה דעת וכוונת מחבריו בו², ועל כסאו של רב אשי היו יושבים ובמקומו ובבית מדרשו המשיכו להרביץ תורתו והוראת התלמוד בישראל.³

איתנה וברורה היתה ידיעתם במסורות האמוראים והסבוראים כאילו שמעוה בעצמם, ומכוחה היה באפשרותו של רב שרירא גאון להעיד על שמועה שמסר: "אילין מילי, בסדר הזה וכלשון הזה, אתאמרו משמא דרבנן סבוראי וסדיין בפומהון דכולהון רבנן - כתלמוד"⁴, ועוד כתב רב שרירא: "והכין נקיטין פירושה דהא דרב אשי מן רבואתא יסודי עולם, דנקיטין ליה מן רבואתא דאמוראי משמא דראשונים".⁵

התקנת רובו של חיבור זה נעשתה במסגרת פרויקט "על-התורה" (<https://shas.alhatorah.org/Dual/R.>) (Sherira Gaon Peirush Milim/Gittin/68b.1#m3e aram he n7), והדברים מתפרסמים כאן ברשותם האדיבה. כל הזכויות על המהדורה (מלבד ההערות) שמורות להם. הרב דוד יוסף הגיה את המאמר בטוב טעם ודעת, והערותיו הובאו בשמו במקומן.

- 1 שנה זאת היא שנת הסתלקותו של אחרון הגאונים רב האיי גאון בן רב שרירא גאון, שלאחר מותו פנה זיווה הודה והדרה של ארץ הכשדים. ראה מש"כ על כך במאמרי 'תוקף הוראות הגאונים ומשקל דעתם בהלכה', ירחון האוצר עח (סיון התשפ"ג), עמ' תפג-תצג.
- 2 חלק ממסורות אלו הועלו לימים על הכתב בתשובות הגאונים הרבות שנשלחו לתפוצות, ובשאר כתבי הגאונים אם מעט ואם הרבה.
- 3 ראה בדרשת הרמב"ן לראש השנה (מוה"ק, עמ' רמח) שהגאונים קבלו מרבנן סבוראי ורבנן סבוראי מרבנן אמוראי, ובישיבתו ועל כסאו של רב אשי היו יושבין ושונין ובבית הכנסת שלו היו מתפללין. ע"כ. והכוונה לכך שהם המשיכו את דרכו של רב אשי בכל המוכנים, אך לגבי מיקומם הגיאוגרפי, באמצע תקופת הגאונים הישיבות עקרו ממקומם המקורי מפומבדיתא וסורא לעיר בגדאד בירת בבל.
- 4 תשובות הגאונים שערי צדק, ח"ד שער ח סי' ה.
- 5 תשובות הגאונים הרכבי, סי' תלט.

מסורת זאת שהיתה נחלת כל הבא בשערי ישיבות הגאונים המקבל תורה מפיהם, מטבע הדברים לא היתה נהירה דיה לחכמי ישראל שבתפוצות שלא היו מצויים בישיבות הגאונים. הקושי המרכזי שעמד בפני הלומדים שבתפוצות היה פענוח לשון המשנה והתלמוד, ובמיוחד המונחים הריאליים - שמות צמחים, בעלי חיים, כלים, שמות מחלות ורפואות וכיוצ"ב - שהיו זרים לסביבתם התרבותית והלשונית.

עניין זה הוא שהביא את יהודי התפוצות לשלוח שאלות רבות אל הגאונים, על מנת שיפענחו עבורם את צפונות התלמוד כפי המסור בידיהם בקבלה. מהם שביקשו לפרש סוגיא או דין מסוים, מהם שביקשו לפרש פרק, ומהם שביקשו מסכת שלימה. וכדבריו של הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה:

ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שיהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד, והם משיבים להם כפי חכמתם. ואותן השואלין מקבצין התשובות, ועושין מהן ספרים להבין מהם. גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורין לבאר התלמוד, מהם מי שפירש הלכות יחידות, ומהם שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו, ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים.

אחת הסוגות הספרותיות המובהקות שנולדו מתוך צורך זה היא קונטרסי ה"אֶלְפָאט" (בערבית-יהודית: 'המילים'). חיבורים אלו הם למעשה מעין מילונים, שנכתבו כתשובת הגאון לרשימות של מילים קשות שנשלחו אליו מהשואלים, או לחילופין רשימה שהגאון היה מכין מדעתו לפרש מקבץ מילים של חטיבה מסוימת עליה נתבקש.

החיבור המתפרסם בזה שייך לסוגת 'קונטרסי האלפאט', ושמו הוא 'ביאור המילות הקשות', ובמקורו הערבי "שרח אלפאט"⁶. בו מבאר רב שרירא גאון לשואלים את המילים שנתקשו בהן בענייני הרפואות שבפרק 'מי שאחזו' במסכת גיטין. רבינו חיבר במתכונת זאת פירוש על מסכתות נוספות, ומהם בידינו פירושו למילים ממסכת שבת⁷, למסכת עבודה זרה⁸, וכן פירושי מילים לסדרי זרעים וטהרות⁹.

6 תרגום שמו של החיבור לקוח מתרגומו של ר' יששכר אבן סוסאן בהקדמת תרגומו לתורה, הובא ב'אהל דוד' (ששון, ח"א עמ' 65), שם קרא שמו: "וביאור המלות הקשות שבתלמוד לרבינו שרירא גאון זצ"ל".
7 פורסם ע"י ד' גרינברגר, 'פירוש מילים ממסכת שבת' לרב שרירא גאון, גנזי קדם ט, עמ' 140-95. פירוש זה שימש לימים כתשתית לפירושו של רב האי גאון למסכת שבת, ששיקע דבריו בפירושו בסתמא והרחיבם במקום הצורך; פירוש התלמוד של רב האי גאון למסכת שבת נדפס ע"י ר"א הורביץ 'שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת', קובץ הדרום, מו (ניסן תשל"ח) עמ' 227-123; הנ"ל, 'שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת (חלק שני)', הדרום מט (תשרי תש"מ) 118-67. וראה דבריו של הרב י"י קעלער שהציע שחלק ניכר מתוך פירושו ר"ה למסכת שבת, לפרקים השמיני והתשיעי (ואולי אף למחצית מן הפרק העשירי) משוקע בתוך פירוש רבנו חננאל למסכת זו. לדבריו, פירוש רבנו חננאל לפרקים אלה הוא למעשה פירושו של רב האי גאון ולא פירושו של רבנו חננאל, את מסקנתו הוא פרסם בספר 'פירוש ופסקי רב האי גאון למסכת שבת', ניו יורק תשס"ו. שם גם הביא מהדורה של פרקים אלו בהם מקור הפירוש הוא מרה"ג. לדיון בהצעה זאת ראה במאמרו של רמ"י דובאווין, 'פירוש רב האי גאון למסכת שבת, פרקים ח-י (עו ע"ב - צד ע"ב)', נטועים כ (תשע"ו) עמ' 57-99.

8 נדפס בתשובות הגאונים הרכבי (סי' מז), וראה שם בהערות המו"ל שכתב לייחס את החיבור לרב האי גאון, וזאת על סמך דבריו של ר' שמואל אבן ג'אמע באגרת המופת שהביא שרב האי גאון פירש למ' אלחנן בן מ' שמריה ב'אלפאט' ['ביאור המילות הקשות'] עבודה זרה שהמילה "כודרת" (ע"ז מ, א) עניינה שהביצה תהיה בצורת כד. ואולם ב'ביאור המילות הקשות' שבתשובות הגאונים הרכבי הנ"ל לא הובא פירוש זה. ומכאן שיש להטיל ספק בייחוסו לרב האי. והנה בסוף התשובה שם נאמר שהיא נכתבה בשבט א'שד (לשטרות - 993 לסה"נ) שהיא שנת כהונתו של רב שרירא גאון בראשות ישיבת פומבדיתא, ועל כן

ייחוס החיבור לרב שרירא גאון

מציאותו של חיבור זה נודעה מתוך מובאות בספר השרשים לר' יונה אבן ג'נאח, שליטת פירושים מחיבור זה בשמו של רבינו. וראה דבריו בשורש 'אשל': "ראיתי רב שרירא גאון ז"ל אומר ב'פירוש מלות מי שאחזו קורדיקוס' בינא הוא אשל, ובטיית אתל", וכן בשורש 'דרדר': "ואמר רב שרירא גאון ז"ל בפירוש מלות מי שאחזו קורדיקוס דרדרא הוא דרדר הנזכר בתורה" וכו'. ועוד הביא פירושים בשם רבינו בשורשים 'דכף' ו'כפר'. ופירושים אלו מובאים בחיבור שלפנינו, ודבריו הובאו בהערות שם. כמו כן הובאו כמה פירושים ממנו בספר הערוך, שכדרכו כלל פירושים רבים מתורת הגאונים.¹⁰

מלבד עדותו המפורשת של ריב"ג אודות בעלותו של רב שרירא גאון על החיבור, עוד מקויים דבר זה מתוכו, מן התאריך הנכתב בשלהי החיבור, שם נכתב: וכתובא תיובתא דאילין שאילאתא בירח ניסן דשנת אלפא ומאתן ותשעין ותמני שנין. ישע רב.

הרי שחיבור זה נכתב בשנת 1298 לשטרות, ד"א תשמ"ז ליצירה (987). שהיא שנת כהונתו של רב שרירא גאון בישיבת פומבדיתא, שעמד בראשה בין השנים ד"א תשכח - ד"א תשסד (968 - 1004). שנה זו היא גם שנת כתיבתה של 'אגרת רב שרירא גאון' הנודעת. גם החתימה "ישע רב" היא מטבע הלשון הידועה של רב שרירא ושל בנו רב האיי בחיתומי קונטרסי תשובותיהם ואיגרותיהם.

ונוסף לכך בדבריו הברכה המובאים בסוף החיבור כתב הגאון:

מן שמיא ליזכון יתכון למיסבר ולאובוני כהלכה למשה מסיני וכו', ונוכה כלנו לכתור תורה, וללמד הלכה מפי מורה צדק בנתה בקרוב. ע"כ.

זהו גם כן מטבע לשון המצוי בתשובותיו של רב שרירא גאון. ראה תשובות הגאונים הרכבי (סי' שיד): "וכן יאמר האלהים לנובךך בדתו לבוננך תורתו ותזכה ללמוד ממורה צדק. ישע רב". ושם (סי' ריט): "דמן שמיא יזכון יתנא ויתכון וית כל ישראל לאסוקי שמעתא אליבא דהיל' ולהעמיד דבר על בוריו ולשאוב מים בששון ממעין ברור" בביאת מורה צדק בחיינו ובחייכם ובחיי כל ישראל. ישע רב".

נוסח החיבור המקורי התגלה לראשונה על ידי ר' יעקב נחום אפשטיין, בכתב יד אוקספורד ¹²heb. e. 77/45-48, ואילו צירף דף מכ"י אחר בנוסח מקוצר המשלים את החלק החסר (בין דפים 47/46) שמצא בקמברידג' T-S G2, כשבראשו צירף את תחילת התשובה מכת"י פרמה 3525 דף 25, ופירסמו עם תרגום ללשון הקודש תחת הכותר

יש לייחס גם חיבור זה לרב שרירא גאון. וכעין ראייה לכך יש להוסיף את עובדת ריבוי המקבילות שבין חיבור זה ולבין 'ביאור המילות הקשות' לפרק מי שאחזו, וכמפורט להלן בהערות למהדורה.

9 פורסם ע"י ש' אסף, 'קטע מפירוש מילים של רב שרירא לסדרי טהרות וזרעים', תשובות הגאונים מן הגניזה, תש"ב, עמ' 179-172. מהדורה מחודשת של חיבור זה בתוספת כת"י חדשים עתידה לראות אור אי"ה.

10 מובאות אלו הובאו בהערות למהדורה.

11 כוונת רב שרירא לתרגומא דרבנן לפסוק זה (ישעיה יב, ג): ותקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקיא (הרב דוד יוסף).

12 על כתיב התלמוד בכת"י ג ראה דק"ס השלם, מכון התלמוד הישראלי גיטין ח"א תש"ס עמ' 46 "יחידה טו". ולפלא שלא נזכר שם שכתב היד כבר נדפס ע"י הנ"ל. ומדבריו שם ניכר שאף עניינו של החיבור ומחברו לא התברר לכותב.

"תפסיר אלפאט' מי שאחזו" כשהוא מייחס אותו לרב שרירא גאון.¹³ החיבור נדפס שנית על פי מהדורה זאת ע"י רב"מ לוין, עם הערות ותרגום לעברית.¹⁴

בזאת מתפרסם החיבור בתרגום מתוקן ובתוספת שני קטעי גניזה חדשים, שאחד מהם משלים את החסר בראשו, והשני משלים חוסרים שנפלו בכתבי היד, הן מחמת דילוגי הדומות והן מחמת קרעים וטשטוש, באופן שכתת מצוי החיבור בידינו כמעט במלואו. קטע הגניזה הראשון זוהה מכבר אך לא פורסם,¹⁵ ואת השני איתרתי לאחרונה הודות למסד הנתונים של פרויקט MiDRASH,¹⁶ והתוכנה של ר' הלל גרשוני.¹⁷

להלן מהדורה מלאה של החיבור במקורו הערבי ובתרגומו ללשון הקודש עם הערות וביאורים. מילים שמופיעות במקור בלשון הקודש הובאו בתרגום באות מודגשת.

רשימת כתבי היד וסימוליהם במהדורה

א	פרמזה 3525 דף 25
ב	קמברידג' T-S G 2.49
ג ¹	אוקספורד heb. e. 77/45-48
ג ²	קמברידג' T-S Ar.50.194
ד	קמברידג' T-S 8F3.5

מהדורה

¹⁸ ורשאלתון למכתב לכון הנהי¹⁹ אסואתא²⁰ דמי שאחזו קורדיאקום מן רב ושמואל עד פסקא²¹ דמתני', היאך קרייתו²² ופירושו בלשון הגרים.²³

13 'תפסיר אלפאט' מי שאחזו לרב שרירא, גנזי קדם ה, עמ' 12-1. ומשם בספרו 'מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות', ב, 591-603.

14 אוצר הגאונים ח"י, גיטין, חלק התשובות עמ' 159-152.

15 באתר הגניזה ע"ש פרידברג מופיע זיהוי של הקטע ע"י יעקב זוסמן, והוא נזכר לנכון כמשתייך לאותו טופס גם בדק"ס השלם גיטין שם.

16 Stoeckl Ben Ezra, Daniel, Luigi Bambaci, Benjamin Kiessling, Hayim Lapin, Nurit Ezer, Elena Lolli, Marina Rustow, et al. MiDRASH Automatic Transcriptions. Data set. Zenodo, 2025.

17 Genizah Search Pro.

18 א, ב 1א. בכת"י ב נוסף בראש התשובה: 'מן גיטין'. כלומר שתשובה זאת [שנעתקה בכת"י ב בין כמה חיבורים שונים] שייכת למסכת גיטין. בא נוסף: 'שאלה', וכן הוסיף בסמוך בתחילת התשובה: 'תשובה'. וכדרכו של המעתיק הלו בכל הקובץ הזה להוסיף בתחילת השאלות והתשובות שבכתב היד שהוא פתיחות של 'שאלה' ו'תשובה' בכתב מוגדל ומודגש.

19 ב: הני.

20 א: אסותא.

21 ב: פסקא.

22 וכוונת השואלים היתה שרב שרירא יפרש להם את גירסת הגמרא הנכונה (וכפי המצוי שבמילים שאינם מובנות למעתיק נופלים שיבושי העתקה רבים), ולכן הקדים לפני פירושו את גירסת כל דברי הגמרא ולאחר מכן פירש את המילים הקשות שבה. בכת"י ב במקום "קרייתו": "קיבלוהו". ורי"נ אפשטיין טען שזהו הנוסח המקורי, וניסה ליישב את השינוי בין הנוסחאות.

23 רבינו כתב לפרש את שמות הרפואות בלשון ערבית, כבקשת השואלים, ולא בעברית, משום שהלשון העברית המצויה בידם לא היתה מספיקה לפרש את כל מיני שמות הרפואות האלו, ורק בלשון הערבית בה היו מפותחים היטב מדעים אלו היה סיפק לכך (ראה ר"ש אברמסון, פירוש רבינו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 205).

²⁴ צריכין אנן למימר לכו דרבנן לאו אסותא אינון, ומילין בעלמא דחזונין בזמניהון וכחד חד קצירא אמרונין²⁵ ולא דברי מצוה אינון, הילכך לא תסמכון על אלין אסותא, וליכא דעביד מינהון מידעם אלא בתר דמבריק וידע בודאי מחמת רופאים בקיאים דההיא מילתא לא מעיקא לה, וליכא דליתי נפשיה לידי סכנה. והכין אגמרו יתנא ואמרו לנא אבות וסבי דילנא²⁶, דלא למעבד מן אילין אסותא אלא מאי דאיתיה, כגון קיבלא²⁷ דקים ליה לההוא דעביד ליה דלית ביה עקתא.²⁸

המילים 'ופירושו בלשון הגרים' נשמטו בכת"י א משום שהמעתיק לא הביא שם את פירושי המילים, אלא הסתפק בהעתקת הקדמתו של רב שרירא גאון בלבד. כאן מסתיים כת"י ב.

24 בכת"י א נוסף: 'תשובה'. וראה לעיל בהערה 18.

25 דברים שראו מהנסיון שהועילו לחולים שבזמנם אמרו. "כחד חד קצירא" כמו לכל חולה וחולה באופן אישי, כלומר שהחכמים אמרו את הדברים באופן פרטני עבור חולה מסוים שהיה לפנייהם, או לפי המצב הרפואי המיוחד של אותו אדם באותו זמן ומקום.

26 חכמי ישיבת פומבדיתא. במטבע לשון זה השתמש רב שרירא בכמה מתשובותיו, ראה תג"ה (כה, רפב-שב): "הכין היא שמעתא מן סאבי דילנא". ובמקומות רבים נוספים. וכוונתו לאבותיו וזקניו שאף הם שימשו בנאונות ועמדו בראשות הישיבות.

27 -לחש וקמיע המציל את האדם מהמזיקים והיסורים בצורה סגולית (ערוך ערך 'קבל' ה, ופירוש זה של הערוך נתאמת מנוסחי ה'שפעות' עתיקים בארמית בבלי שזוכרה בהם מילה זו בהקשר זה, ראה ראבי"ה מהדר' אפסטיצר ח"א סי' קמז הערה 11 שהביא כן מספר חרבא דמשה, ובמחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות ח"א סי' כט עמ' 339), וראה בפירוש התלמוד לרב האיי גאון ברכות (מהדורת שבהכנה, דף סב ע"א).

28 כדברים אלו ממש כתב רב האיי גאון ב'פירוש התלמוד' (ברכות נז ע"ב) וז": ששה דברים מרפאין את החולה. לא כענין רפואות שהיו הראשונים עושים רפואות שלעכשיו, ויש כמה דברים שהיו הראשונים יודעים שיש במאכל זה שאין יודעים אותו עכשיו, ואין לסמוך עכשיו על אותן רפואות, לפי שאין אנו יודעים היאך רפואה בהן, ועוד אין לך דבר מיוחד שהוא מרפא לכל חלי, אלא כל אחד יש בו רפואה לדבר אחד, וזה שהוצרכו להזכיר ששה דברים אילו לומר כי יש בהן מזון ואף יש בהן רפואה. ומקור דבריו של רב האיי בתשובתו של אביו רב שרירא (תשובות הגאונים הרב סי' שצד) שכתב כדברים אלו ממש, ובלשון זאת, וכדרכו של רה"ג לכלול בפירושו את תשובותיו של אביו.

טעם הדבר מתבאר מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק שלישי פרק יד) שכתב: ואל תבקשני לתאם כל מה שאמרו [-חז"ל] מעניני התכונה [-חכמת גרמי השמים, אסטרונומיה] עם המצב כפי שהוא, לפי שהמדעים באותו הזמן היו חסרים, ולא דברו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים, אלא מצד שהם ידעו אותם הדורות באותם המקצועות או שמעום מידעני אותם הדורות, ולא בגלל זה נאמר על דברים שמצאנו להם שהם מתאימים עם האמת שהם בלתי נכונים או שתאמו במקרה, ע"כ. ועוד כתב זאת בקיצור שם (חלק שני פרק ח) ע"ש. וכדברים אלו כתב בנו ר' אברהם (מאמר על אודות דרשות חז"ל, בתוך מלחמות ה' לראב"ם מהדר' מרגליות עמ' פד, ושם בהערה הוסיף לציין לדברי רבותינו בענין זה, וראה עוד במהדורתו של הרב משה מיימון למאמר הדרשות של ראב"ם). ורבי עזריה מן האדומים בספרו מאור עינים (אמרי בינה מאמר ראשון פרק יא) אחר שהאריך לדון בדברי חז"ל היאך יתואמו לדברי המחקר, כתב, שאף כאשר תמצא בדברי רבותינו מימרא המוכחשת מדברי אחד הפילוסופים, ולמראה עיניך נראה שצדקו בזה חכמי האומות, אי"ז סתירה לכל דברי חז"ל, שהרי הם דברו בחכמות אלו מדעת עצמם, ולא שקבלו כך בנבואה או בקבלה, ואין אדם ניצל משגיאות. ומקור דבריו מדברי הרמב"ם הנ"ל. וידועה מימרת רבי בפסחים (צד:) גבי ויכוח שהיה לחכמי ישראל עם חכמי אוה"ע בחכמת התכונה שאמר שראין דבריהם מדברינו, וראה מש"כ בענין זה רבינו סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה (פרק ב הלכה ד).

היטיב להגדיר נחיצות ידיעה זו הר"י קאפח בפירושו להלכות יסודי התורה (פ"ג הערה א) ואלו דבריו: "כל מושגי מציאות הגלגלים מהותן מספרן ודירוגן, וכן אם גלגל חוזר והכוכב תקוע בעומק גוף הגלגל או שהגלגל קבוע והכוכב חוזר על פני הגלגל, כל הדברים הללו לא קבלום חז"ל איש מפי איש, אלא, או מהבנתם והכרתם הם עד היכן שהגיעה תורת האסטרונומיה בזמניהם, או שקיבלום מחכמי העמים וכו', וחשוב לדעת שהמצב כך הוא, כי בימינו כבר נשתנו מושגים הללו מן הקצה אל הקצה, ויש דברים שהיו אמת מוחלטת ונהרסו כליל. ואם ידמה מי שאינו יודע מקורן, שמקורן במסורת חז"ל, עלול חלילה לטעות

וכולחי מילי לא צריכנא לפרושנן ומעמי ליכא לגלואינן, אלא מילי דחזיננא דעמיקן²⁹ עליכון התם.³⁰

נוסח לשון הגמרא

(דף טט ע"ב) [לפירחא דליבא ליתי תלת כרושייתא³¹ דשערי ונשטרינהו בכמכא] דלא³² עבר עלויהו ארבעין יומין, וניכול ונישתי בתריהו חמרא מרקא, אמליה³³ רב אחא מדיפתי לרבינא כל שכן דפרח ליביה, אילא אנא ליוקרא דליבא אמר.³⁴

לפירחא דליבא נתי תלת כירושיתא דחימי ונישטר בדובשא וניכו³⁵ ונישתי בתריהו חמרא נקידא.³⁶

לצירחא³⁷ דליבא ניכו³⁸ תלת ביעי בניניא וכמונא ושושמי.³⁹

סימן לכוב מעי קיצרא ודומייה מישרא ומיסר טחלא שחתא שריגדוני⁴⁰ צימרתא צימרא ברא וגזא וזוויאתא.⁴¹

לכוב⁴² מעי נתי⁴³ תלת מאה פירפלי⁴⁴ אריכאתא וכל יומא נישתי מאה מיניה באנפקא דחמרא.⁴⁵ ראבון דמן נרש עבד לה לברתיה דרב אשי מאה וחמשין מיהנו דידן ואתסאי.

גם בדברים שהם באמת מסורת חז"ל איש מפי איש והם יסודות היהדות, לפיכך טוב לדעת האמת, שאם יסתרו כפי שנסתרו אין בכך כלום, ואין הדבר נוגע בכל שהוא באמונה היהודית". לדין מקיף בנושאים אלו ראה ספרו של א' אמיתי, הידיעות המדעיות שבדברי חז"ל - תוקפן ומקורן.

29 אולי קשור לתרגום "וכבר לשון" - ועמיק לישן (הרב דוד יוסף).

30 במקום מושבם של השואלים שפת הארמית לא היתה מדוברת והיה מן ההכרח לבאר להם מילים שנתקשו בהם לשפתם. ראה על כך במבוא.

31 לפנינו: ברושייתא, ומלשון רבינו בפירושו להלן משמע שגורס ב-כ', וכגירסת רוב כתבי היד. בהערות דלהלן מושווה נוסח לשון התלמוד של רבינו לנוסח כתבי היד והדפוסים שבידינו על פי מאגר "הכי גרסינן". יצוין שנוסח כתב יד התלמוד שנמצא קרוב ביותר לנוסח רבינו הוא הנוסח שבכת"י קיימברידג' T-S F 6.6.

32 מכאן 11 א. והמוסגר דלעיל הושלם מנוסח התלמוד שלפנינו.

33 -אמר ליה.

34 בשאר עדי נוסח התלמוד: אמרי.

35 - וניכול (וכ"ה בכל עדי נוסח התלמוד, עם ל'). על השמטת האות ל' בארמית, ראה מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות חלק א עמ' 337.

36 כ"ה בעד נוסח אחד של התלמוד (T-S F 6.6), ובשאר עדי הנוסח: חייא. ויש שלא גורסים כלל מילה במקום זה.

37 בחלק מעדי הנוסח: לחולשא דליבא.

38 לפנינו: ליתי.

39 -שומשמי. כע"ז הגירסא בעד נוסח אחד (כ"י אראס 889): ביעי [בניניא] וכמונא דשושמי. ובשאר עדי הנוסח: וביעתא דכמונא וביעתא דשומשמי. וכיוצ"ב.

40 לקמן בנוסח התלמוד גרס רבינו: שריגדוני. ובפירוש: שריגדוני. והגירסא ברי"ש היא המיושרת.

41 'סימן' זה אינו מופיע בעדי נוסח התלמוד שלפנינו.

42 -לכאב. וכ"ה ברוב עדי הנוסח.

43 בכל עדי הנוסח: לייתי.

44 בכל עדי הנוסח: פלפלי.

45 ברוב עדי הנוסח במקום "באנפקא דחמרא": בחמרא.

לכירצא⁴⁶ אנפקא דחמרא באטרף דירא⁴⁷ לכירצא חורא נתי⁴⁸ שבע ביני⁴⁹ בורא גרגילא וניצריהי בשוסתג וניתיריה במיא⁵⁰ ונישתי וניזדהר מיכנאתא דגרגילא דמנקבא⁵¹ מעייה.
למישרא מיסיסין יבישתא⁵² למיסר מיסיסין⁵³ רטיבתא וסימניך איצא רטיבא סכר נהרא.
לטהלא⁵⁴ נתי⁵⁵ שבע ביני דמיא וניבישנהי בטולא וכל יומא נישתי תרתי ותלתה במיא⁵⁶.
ואילא⁵⁷ נתי טהלא דציפריתא וניטיחיה בתנורא וניקן לוחדיה⁵⁸ ונימא כי היכי דיביש האי טהלא ניבש⁵⁹ טהליא דפ' בר פל'. ואילא⁶⁰ נטיחיה ביני אירבאי⁶¹ ונימא הכי. ואילא ניחוי⁶² שכבא דשכיב בשבתא ונשיקלה לידיה וניתבה אטהליה ונימא כי היכי דיבש הא ידא ניבש טהליא דפ' בר פל'. ואילא נתי כיניתא וניטויה בי נפחא וניכלה במיא דבי נפחא ונישתי מי מיא⁶³ דבי נפחא.
ההיא עיזה דהוה שתיה מיא מי בי⁶⁴ נפחא אישתחית ולא אישתכח ליה טהלא. ואילא ניפתח ליה⁶⁵ חביתא דחמרא לשמיה. אמליה⁶⁶ רב אחא בריה דראבא לרב אשי אי אית ליה חביתא דחמרא לא אתו⁶⁷ לקמי מר. אמליה נירגל בפת שחרית, דמעליא לכולי גופא.
לשחתא נתי⁶⁸ אקקיא ולוא⁶⁹ איספדכא⁷⁰ ומרתכא וחומריתא דפילין ושיאפי דאממיתא⁷¹ ונינקוט בשחקי דכיתנא בקיטנא⁷² ודעמר גופנא בסיתא, ואילא נתיב עד צואריה⁷³ בשיכרא מרקא.

-
- 46 כ"ה בעד נוסח נוסף (T-S F 6.6) ובדפוסים, ובשאר כתבי היד: "לבורצא", "למצרא", "לבורנאי".
47 בשאר עדי הנוסח: דעראה. וכ"ג רש", ופירש שהוא עלה של עץ ארע. וראה בפירוש רבינו להלן.
48 בכל עדי הנוסח: לייתי.
49 בשאר עדי הנוסח ל"ג "שבע ביני". ובכת"י אחד (כ"י אראס 889): תלת מאה.
50 בכתבי היד נוסף כאן: מאורתא ועד צפרא. ובדפוסים ליתא.
51 בכתבי היד הנוסח: דלא מנקבא. ובדפוסים: דאי לא מנקבא. ובכל עדי הנוסח נוסף לאחריו: להו/להי.
52 גא 1ב. "למישרא מיסיסין יבישתא" בכל עדי נוסח התלמוד שלפנינו מופיע בהמשך לאחר "רטיבתא במיא". ורבינו לא גורס "במיא".
53 מי סיסין] בכל עדי הנוסח של התלמוד: סיסין.
54 -לטחלא. וכ"ה בכל עדי נוסח התלמוד. וכן בסמוך.
55 בכל עדי הנוסח: לייתי. וכן בסמוך.
56 בכל עדי נוסח התלמוד שלפנינו: בחמרא.
57 -ואי לא.
58 וניקן לוחדיה] בעד נוסח מדויק של התלמוד (T-S F 6.6): וניקום להדיה. וכע"ז בשאר עדי הנוסח.
59 ניבש] בשאר עדי נוסח התלמוד: נייבש/לייבש.
60 -ואי לא.
61 אירבאי] בחלק מכתבי היד נוסף: דביתא חדתא. וכ"ה בדפוסים.
62 בשאר עדי נוסח התלמוד: ליבקי.
63 -ממיא.
64 -מבי. בשאר עדי נוסח התלמוד: דבי.
65 ליה] כ"ה גם בכ"י וטיקן 140. ובשאר עדי נוסח התלמוד ליתא.
66 -אמר ליה. וכן בסמוך.
67 לפנינו: אתי.
68 כצ"ל, ובכתב היד: גיתי. בשאר עדי נוסח התלמוד: לייתי.
69 גא 2א.
70 ולוא איספדכא] בעד נוסח התלמוד (T-S F 6.6): ואי לאו ואיספרכא. וכע"ז בשאר עדי הנוסח.
71 בכל עדי נוסח התלמוד: דחממיתא.
72 בכל עדי נוסח התלמוד: בקייטא.
73 עד צואריה] בכל עדי נוסח התלמוד שלפנינו ליתא.

לשריגורני⁷⁴ ניתי פיתא דמוניני וניגנדריה⁷⁵ שיתי זמני אחא עטמיה⁷⁶ ושיתי זמני אחא עטמיה.

לצימרתא, ניתי תלת ניטופיאתא משחא⁷⁷ דכופר ותלת ניטרפלאתא⁷⁸ איצרא דכרתא ותלת ניטופיאתא חמרא נקידא, ונישדי ליה לאיש באמה ולאשה באותו מקום. ואילא ניתי כינא דגבר⁷⁹ ונישדי⁸⁰ לאיש באמה ולאשה באותו מקום. ואילא ניתי אונא דזיקא, וניתלי ליה לאיש באמה ולאשה בדדין. ואילא ניתי חומא דזהוריתא דשדתיא דומיה בת דומא וניתלי ליה לאיש באמה ולאשה בדדיה. וכי משתין נשתין אסיסנא⁸¹ בצינרא דדשא וניעין בחומרתא דנפקא מניה דמעליא לכולהי צימרי.

לצימרא ברא ניתי תלתה גריו ספאלי ותלתה⁸² גריו אטרף אדארא וניסליקניהו⁸³ וניתי במויחי⁸⁴ וכי שאתי מימאי דאדארא נישתי מימאי דספאלי לא נישתי משום דמיעקר.⁸⁵

לצימרא גוא ניתי שבע בני סילקא מישבע⁸⁶ משארי וניסליקניהי בעפריהו וניכו⁸⁷ ונישתי אטרף אדארא בשיכרא או (ד ע ע"א) עינבי תעלא במיא.

לזוזייתא⁸⁸ ניתי שבע חימי ארזיאתא⁸⁹ וניקלינהי אמרא חרתא ונפיק מישחא מיניה ונישופ רב שימי בר אשי עבד ליה לההוא גוי לדבר אחר ואיתסי.

אמר שמואל האי מן⁹⁰ דמחו ליה בלוכי פרסאי מיהיא לא האי⁹¹, אדהכי⁹² ואדהכי ניספו ליה בשרא שמינא אגומרי וחמרא חיא, אפשר דחיי פורתא ומפקיד אביתיה.

74 בעד נוסח התלמוד (T-S F 6.6): לשיגרנא. וכע"ז בשאר עדי הנוסח.

75 בעד נוסח התלמוד (T-S F 6.6): וניגדרה. וכע"ז בשאר עדי הנוסח.

76 אחא עטמיה] בעד נוסח התלמוד (T-S F 6.6): אהא מטתא. בשאר עדי הנוסח אהא מטתיה. וכן בסמוך.

77 כצ"ל, וכפי שהוא בפירוש רבינו להלן. וכ"ה בכל עדי נוסח התלמוד. ובכת"י בטעות: פשחא.

78 ברוב עדי הנוסח: ניטופייתא.

79 ונישדי ליה לאיש באמה ולאשה באותו מקום. ואילא ניתי כינא דגבר] בשאר עדי נוסח התלמוד הובא כל זה להלן לפני "וכי משתין", מלבד בכת"י קיימברידג' (T-S F 6.6) ובכ"י וטיקן 130 שבהם הובא נוסח זה כאן.

דגבר] בכת"י קיימברידג' (T-S F 6.6): זכר ונקבה. ובכ"י וטיקן 130: דזכר ונקבה.

80 בשאר עדי הנוסח: ולישדי.

81 בשאר עדי נוסח התלמוד נוסף: "בישחא". וכגירסת רבינו כ"ה בכת"י מינכן 95.

82 1א ב.

83 -וניסליקניהו. וכך הוא הכתיב בכל עדי נוסח התלמוד.

בכל עדי נוסח התלמוד נוסף כאן: כל חד וחד לחודיה וליתבינהו בתרתי משיכלי (הנוסח ע"פ כת"י קיימברידג' T-S F 6.6).

84 - במויחי, פירוש במים שלהם. בכתב היד של החיבור נוסף כאן: 'מים שלהם', וזהו פירוש שחדר מהגליון. בשאר עדי נוסח התלמוד נוסף כאן: וניתי פתורא וננח עילויהו וליתבי עלויה וליקום מעילוי האי וליתבי עילו[י]ה האי ומעילויה האי וליתבי עילויה האי עד דמסיק ביה חבלא וליסחי מימייהי (הנוסח ע"פ כת"י קיימברידג' T-S F 6.6).

85 בשאר עדי נוסח התלמוד: דמיעקר.

86 - משבע.

87 ראה לעיל הערה 35.

88 כ"ג רבינו גם בפירושו להלן, ובשאר עדי נוסח התלמוד: לחזייתא / לחזוזייתא.

89 כצ"ל, וכ"ה בפירושו של רבינו להלן, וברוב עדי נוסח התלמוד. ובכתב היד: אריניאתא.

90 - מאן.

91 - מיחיא לא חיי, וכ"ה בעדי נוסח התלמוד.

92 בחלק מעדי נוסח התלמוד נוסף לפניו: מאי תקנתיה (ואינו בכת"י קיימברידג' T-S F 6.6).

אמר רב אידי בר אבון האיי מאן דבלע זיבורא⁹³ חיא - מיחיא לא חאי, אדהכי ואדהכי נשקויה רביעתא דחלא שמנן⁹⁴ אפשר דהאי⁹⁵ פורתא ומפקיד אביתיה.

אמ' ר' יהושע בן לוי האכל בשר שור⁹⁶ בלפת ולן בלבנה כלילי ארבעה⁹⁷ עשר או כלילי חמשה עשר בתקופת תמוז אחזתו אחילי.⁹⁸

תנא והממלא כריסו מכל מין ומין⁹⁹ [אחזתו א] חילי אמר רב פפא ואפילו תמרי, פשיטא, סל'קא דעת'ך אמ'ינא הואיל ואמר מר תמרי מסבען ומשחנן ומשלשלן ומאשרן ולא מפנקא¹⁰⁰ אימא לא, קמשלן.¹⁰¹

מאי אחילי¹⁰², אמר ר' אלעזר אש של עצמות, מאי אש של עצמות, אמר אבוי אישא גרמי. מאי אסותיה אמר אבוי אמרא לי אים¹⁰³ כולהי שקיוני¹⁰⁴ תלתה שבעה ותרסר, האיי עד ד[מת]סי. ו[כ]ל¹⁰⁵ שקיוני¹⁰⁶ אליבא ריקנא האיי בתר דאכיל ושאתי ואכיל ושאתי¹⁰⁷ ועייל לבית הכיס ונפיק אתי ומתי כו[נא]¹⁰⁸ דשתיתא דטל[פח]י ו[כ]ונא דחמרא עתיקא וניגבלינהו בהדי הדאדי וניכול וניכרך בסדיניה וניגני וליכא [דנו]קמיה עד דקאי מנפשיה וכי קאי נישקליה לסדיניה¹⁰⁹ ואילא הדרא עילויה.

אמל¹¹⁰ אליהו לר' נתן [אכול] שליש ושתי שליש לכשתכעוס [תעמו]ר על מלאה.¹¹¹

תני ר' חיה הרוצה [שלא יב]א לידי חולי מעיים יהא רגיל בטיבול¹¹² קייץ וחורף. סעודה שחנאתך¹¹³ משוך ירך הימנה ואל תשהה עצמך בשעה שאתה צריך לנקבך.

אמר מר עוקבא האיי מאן דשאתי טיליא חיורא אחיד ליה ותק¹¹⁴ אמר רב חיסדא שיתי¹¹⁵ מיני חמרא האוי, מעליא דכולהו סומקא ריחנתא, גריענא¹¹⁶ דכולהו טיליא חיורא מצרי זיקי.¹¹⁷

93 - זיבורא.

94 כצ"ל, וכ"ה בפירושו של רבינו להלן, ובכתב היד: שמנן. ברוב עדי נוסח התלמוד הגירסה: שמגז.

95 - דחי. וכ"ה בעדי נוסח התלמוד (דחי).

96 בכתבי היד של התלמוד נוסף "שמנן", ובדפוסים ליתא.

97 2a. המשך ישיר של 1a.

98 בכל עדי נוסח התלמוד: אחילו.

99 מכן מין ומין] בכל עדי נוסח התלמוד: מכל דבר.

100 מפנקא] כ"ה בעדי נוסח אחד של התלמוד (T-S F 6.6). בשאר עדי הנוסח: מפנקן.

101 - קא משמע לן.

102 אחילי] בשני עדי נוסח התלמוד (כ"י מינכן 95; כ"י וטיקן 140): חילו. בשאר עדי הנוסח: אחילו.

103 - אם. וכך הכתיב בעד נוסח אחד של התלמוד (T-S F 6.6), בשאר עדי הנוסח: אם.

104 שקיוני] בכל עדי הנוסח: שקייני.

105 כ"ה בכ"י וטיקן 130 ובדפוס פארה. בשאר עדי הנוסח: כולהו/ כולהי.

106 כדלעיל הערה 104.

107 ואכיל ושאתי] כ"ה בכ"י מינכן 95 (אכיל ושתי). בשאר עדי נוסח התלמוד ליתא.

108 כונא] כ"ה בשני עדי נוסח התלמוד (מינכן 95; T-S F 6.6), בשאר עדי הנוסח: כונא.

109 לסדיניה] בכל עדי הנוסח: לסדיניה. בכל עדי הנוסח נוסף כאן: מיניה.

110 - אמר ליה.

111 מלאה] כ"ה בעד נוסח אחד של התלמוד (T-S F 6.6). בשאר עדי הנוסח: מילואך / מילואו.

112 2a. ב.

113 -שהנאתך. וכ"ה הכתיב בכל עדי הנוסח ב-ה'.

114 אחיד ליה ותק] בשאר עדי הנוסח: אחזתו ויתק.

115 שיתי] כ"ה בעד נוסח אחד של התלמוד (T-S F 6.6). בשאר עדי הנוסח: שיתין.

116 גריענא] בכל עדי נוסח התלמוד: גריעא.

אמר רב יהודה הא"י מאן דיתיב בצפרני ניסן גבי נורא ושאף משחא ונאפיק יתיב¹¹⁸
בשמשא אחיד ליה ותק.¹¹⁹

אמר ראבא בר רב הונא הבא בצהרים¹²⁰ ושימש מטתו הוין לו בנים ותקים.¹²¹
תנו רבנן הקיז דם ושימש הוין לו בנים ותקין.¹²² היקיוז שניהם ושימשו הוין להן¹²³ בנים
בעלי רתן. אמר רב פפא ולא¹²⁴ אמרן אלא דלא טעים מידי אבל טעים מדי לית לן בה.
תנו רבנן הבא מבית הכיסי אל ישמש מימתו עד שישחא¹²⁵ שיעור חצי מיל, מפני
ש[שר]¹²⁶ הכיסא מלוה עימו ואם שימש הוין לו בנים ניכפין].

ביאור המילות הקשות - מקור ותרגום

- (דף סח ע"ב) ¹²⁷דמא דרישא אל דם (דף סח ע"ב) דמא דרישא. דם הניגר מהראש.
אלדי יגרי מן אלראם.
שורבינא אל שורבין והוא אחד ממיני שורבינא. "ה"שורבין" והוא אחד ממיני ארזים.¹⁸²
ארזים.
בינא הוא אשל ובמ' אתל.
אסרודא ובמית אסרנד.
חלפא מיני ערבה הוא ונקרא כלאף.
חלפא. מיני ערבה הוא¹⁸⁵ ונקרא "כלאף" [-קנה סוף].¹⁸⁶
בינא. הוא אשל, ובמית¹⁸³ "אתל".¹⁸⁴
אסרודא. ובמית "אסרנד".

- 117 מצרי זיקין] בכל עדי נוסח התלמוד ליתא.
118 יתיב] בכל עדי נוסח התלמוד: ויתיב.
119 כדלעיל הערה 114.
120 כ"ה בעד נוסח אחד של התלמוד (T-S F 6.6). בשאר עדי הנוסח: מן הדרך.
121 אמר ראבא בר רב הונא הבא בצהרים ושימש מטתו הוין לו בנים ותקים] בכל עדי נוסח התלמוד הובאה
מימרא זאת להלן, אחר מימרת רב פפא.
ותקים] בכל עדי הנוסח: ויתקין.
122 ותקין] בכל עדי הנוסח: ויתקין.
123 להן] כ"ה נוסח הדפוסים, ונוסח כתבי היד: לו/ ליה.
124 בכל עדי נוסח התלמוד: לא.
125 - שישחא. וכ"ה הכתיב בכל עדי נוסח התלמוד.
126 הושלם לפי נוסח כת"י קימברידג' (T-S F 6.6) הקרוב לנוסח רבינו (וכ"ה בכת"י וטיקן 130 ובדפוס פארה).
ובחלק מעדי נוסח התלמוד: "ששד". עד כאן ג2 ב1. והמוסגר הושלם מנוסח התלמוד שבכת"י
קיימברידג' (T-S F 6.6).
127 ב א1.

- 182 רס"ג בתרגומו לספר ישעיה (מא, יט) מתרגם "תאשור" - אלשרבין. וכ"כ ריב"ג בספר השרשים (שרש
אשר): "תדהר ותאשור (ישעיה שם) ממיני ארזים, והוא הנקרא בלשון ערבי "שרבין", ובדברי רבותינו גם
כן שרבינא (ר"ה כג ע"א) ואמר בו התרגום אשכרועין והעץ הזה הוא שקורין לו בלשון ערב בקס, ומן
הענין הזה בת אשורים (יחזקאל כז, ו) כאלו אמר בתאשורים בלש' קבוץ".
183 במקור הערבי: "בטיית". ראה מילון פרידמן ערך טיי(ת), שכתב שזו הצורה המקורית על פי שם שבט
ערבי ידוע שנקרא 'טיי', ובסורית השתמשו בו לערבים ולמוסלמים בכלל, ולפעמים הוסיפו עי"ן (טייעא
וכו') כסימן לגנאי, לשון טעות. והוסיף שבדרך כלל משמשת המילה במשפט שיסודו עברית או ארמית
וספק אם ראו בה ערבית או ערבית-יהודית. וראה על כך באורך במאמרו של רמ"ע פרידמן, 'משא ומתן
בין חכם מתימן לר' אברהם בן הרמב"ם על כסף הכתובה ועל סמכות המסורת', תעודה, יד (תשנ"ח) עמ'
142, הערה 18 (שם דיון וספרות).

- 184 פירוש זה הובא בשם רבינו בספר השרשים לריב"ג (שרש אשל), וז"ל: "ראיתי רב שרירא גאון ז"ל אומר
ב'פירוש מלות מי שאחזו קורדיקוס' בינא הוא אשל, ובמית אתל".
185 הובא בערוך (ערך חלף) בשם יש מפרשים, ועי' בערוך השלם שם.

- חילפי ימא אלחלפא במ'.
 חילפי ימא. "חלפא" ¹⁸⁷בטיית.
 יבלא עשב הוא וחצב שמו בלש' חכמ' יבלא עשב הוא, וחצב שמו בלשון חכמים, ובטיית
 ובמ' תייל. "תייל" ¹⁸⁸
 צילחתא שקיקה והו תרג' ויבקע. צילחתא. כאב ראש ¹⁸⁹, והוא תרגום "ויבקע" (בראשית כב ג). ¹⁹⁰
 תרנוגלא ברא הדהד. תרנוגלא ברא. דוכיפת. ¹⁹¹
 חיף ביה ילתצק בה. חיף ביה. יתחכך בו.
 (דף סט ע"א) ברוקתי אדא אקמרת אל עין (דף סט ע"א) ברוקתי. אם כהה כח ראיית העין, כמו הבריקה
 מותל הבריקה. (ב"מ ע"ח).
 גוין כחל ינו מנהא ¹²⁸ ויחבל ג' אמיאל פי גוין יקח ממנו, ויכחול שלשה מכחולים בכל עין. ¹⁹²
 כל עין.

128 ד א.

- 186 עניינו מבואר בריצ"ג ח"א עמ' קה (-אוצה"ג סוכה עמ' 98): האי חילפא גילא קנה שלו אדום עלה שלו משוך כערבה, אלא שערבה פיה חלק ופיו של חילפא גילא דומה למגל. מדלא קתני אל פיו דומה למגל כשר ואוקימנא לחילפא גילא ש"מ בפה הוא דחלוק הא בשאר מילי שוה.
 187 כתב הערוך: "פי' עשב הוא ועושיין ממנו חבל ומחצלת, וכל' ישמעאל חלפא". וכתב רב נתן אב הישיבה (שבת פ"ח): "חבילי זרדים - אלומוות חלף" (במקור: חזם אלחלפא). והוא הצמח הנזכר בפרה פ"ג מ"ח. וכ"פ הרמב"ם בכלים (יז, יז). ובפירוש הגאונים לטהרות (שם): ושל חלף, פי' חלפא בטיית. ע"כ. החלפא הינו שם כללי ובו מכונים כמה צמחים ממשפחת הגמאיים (הצימוח והחי במשנת הרמב"ם, ערך חלף). במילון אבישור (עמ' 74): חלפה - מזון לבהמות.
 וכתב רב הא"י גאון בפירוש התלמוד (ברכות מג ע"א): "חלפי ימא לא ידעינן להו, וכד אתא מר רב אלעזר אלוף מן אספמא למתיבתא, תני לרבנן היכי אינון" (דברי רה"ג הובאו גם בערוך ערך חלף בשם 'הראשונים', שכתב: "ופירשו הראשונים הני חילפי דימא לא בריר לן ודאי מאי נינהו"). והנה זיהויו של ר' אלעזר אלוף נמסר לנו ע"י רב פלטי גאון, שבא עמו בחליפת מכתבים, שכתב רב פלטי גאון בתשובה שזהו הצמח הנקרא בלשון ישמעאל קרנפל (תשובות הגאונים - אסף ב סי' כח תשובה רלז) [כך ניכר בהדיא בכת"י, ובמהדורה הנ"ל לא פוענח], והובא גם בספר הנר בשם 'תשובות רב פלטי גאון', ומכאן ראייה נוספת לייחוס קונטרס התשובות הנזכר לרב פלטי ורב נטרונאי, וכפי שהעלה ר"מ מרגליות במאמר 'לתשובות רב פלטי גאון', תרביץ כה עמ' 151), וכך מתרגם רבינו סעדיה גאון בשיר השירים (ד יג, וראה שם א יד, ובפיה"מ לרמב"ם שביעית ז ו) 'כפרים' - קרנפל. והוא צמח ריחני הנקרא עתה צפורן. ותימה מדוע לא הזכיר רב הא"י את זיהויו של אביו רב שרירא.
 188 כ"כ רבינו ב'ביאור המילות הקשות למסכת עבודה זרה' (תשובות הגאונים הרכבי סי' מז, ראה אודות ייחוס חיבור זה לרבינו במבוא): "עשב ששמו חצב במשנה, ובטיית אלתול [צ"ל: אלתיל]". כ"פ בפירוש הגאונים לטהרות (כלים ג, ו): "יבליית פירוש עשב ששמו יבלא בארמית, ובטיית תייל, ובלשון קודש חצוב".
 189 "שקיקה" מילולית: ביקוע. וכן פירש ב'ביאור המילות הקשות' המיוחס לרב נטרונאי ורב פלטי (תשובות הגאונים אסף, תרפ"ט, עמ' 166. ר"ש אסף ייחסו שם לרב נטרונאי גאון, ויש עדות למובאה מפירוש זה על שם רב פלטי גאון בספר הנר ברכות מג ע"ב, ובמק"א הארכת): "צילחתא - צערא דנקיט בחד גיסא [דרישא] ושמו בלשון ארמי צילחתא ורוח צדרא, ובלשון ערבי שקיקה". ונזכר גם בפי' ר"י אלאמאשטי (גנוזות הרמב"ם ובית מדרשו, שבת פ"ז הל"ג). והשווה לדברי רבינו ב'ביאור המילות הקשות למסכת עבודה זרה' (תשובות הגאונים הרכבי סי' מז): סימטא, ביקוע שנמצא בעור בשר, ובטיית אלשקאק. ועוד שם: בפיקעא, גילין רבנן למימר פיקא לשון קל, והוא מקום שניבקע בתחתוניות שלאדם, וקוראין אותו בטיית אלשק.
 190 שתרגמו אונקלוס: נְצִלַח. וכן תרגם רס"ג שם: "ויבקע" - ושקק.
 191 "אלהדהד", וכ"כ רבינו ב'ביאור המילות הקשות' למסכת שבת (ד' גרינברגר, "פירוש מילים ממסכת שבת" לרב שרירא גאון, גנזי קדם ט, עמ' 132) שדוכיפת הוא תרנוגל הבר והוא ה'דהד' (כך מובא באחת הנוסחאות של הפירוש, שנזכרה שם בהערה). וכ"ה בפירוש רס"ג לספר ויקרא (מהדו' עלה זית יא, יט)

- שבירי [אלעש]א שפכר[ה] 129 תרג' סנורים.
- שירדא ברונקא 130 חבל ותיק ישר גאנבא 131 מנה פי נפסה וגאנבא מנה פי כלב ויספק 132 אל.ביאן ... ויקולון אכש כלבא אכסא תרנגלא.
- רנבי ..בסר מן אלכ'בו מן ז' ביות ותכ'רג' מן דוארה [ג'] באב ויאכלהא עלי אלכאב ויקול הכ'די שבירי דפלינא בר פלינא ניהדי לכלבא כביביתא דעיניה. והרא יגרי מגרי אל קבל ולים הו מן גנס אלמב. שבע סומאקי ז' כישתמאזגאת והוא לחם אחר מן גוף אלכיהמה. 133 וישו[ה] 134 עלי כופה אלחנאמין ויקעד מן דאכל ואנסאן אכ'ר מן כ'ארג' ויקול הו ללרג' אלכ'ר עוריא חב לי דאיכול ויניבה דאך פ[ת]ח[א] שקול איכול ותכסר אלכ'זפה והרא איצ'א קבל.
- שבירי. עיוורון, תרגום סנורים (בראשית יט יא). 193
- שירדא 194 ברונקא. 195 חבל חזק, יקשור קצה ממנו בעצמו וקצה ממנו בכלב ... הביאור ... ויאמרו 'אכש כלבא אכסא תרנגלא'.
- רנבי 196. פרוסות לחם משבעה בתים. וייצא מביתו [שלוש] דלתות ויאכל אותם על הפתח 197, ויאמר כך: 'שבירי דפלינא בר פלינא ניהדי לכלבא כביביתא דעיניה'. וזהו נהג ממנהגי ה"קבל" 198, ואינו מדרכי הרפואה.
- שבע סומאקי. ז' "כישתמאזגאת" והוא בשר אדום מתוך גוף הבחמה. ויצלו אותם על חרס של מקיז דם. ויישב מבפנים, ואדם אחר מבחוץ, ויאמר הוא לאדם האחר: 'עוריא חב לי דאיכול'. ויישב לו אותו פיקח 'שקול אכול', וישבר החרס. וזהו גם כן "קבל". 199
- 129 אלעשא שפכרא] - ב. הושלם ע"פ לשון רה"ג בפירוש ברכות, ראה בהערה לתרגום כאן.
- 130 ברונקא] ברונקא ב.
- 131 גאנבא] גאנב ב. וכן בסמוך.
- 132 מכאן עד "לכלבא" נשמט ב-ב כנראה מחמת הדומות.
- 133 מן גוף אלכיהמה] - ב.
- 134 מ-י'שוויה' עד 'אלכ'זפה' חסר ב-ב. ובמקומו נכתב שם: וימא לה עוריא וכול' והרא איצ'א קבל.
- שתרגם "דוכיפת" - אלהדהד. והוא הדוכיפת גם בלשון ימינו, עוף קטן-בינוני בעל ציצת נוצות גדולה וייחודית על ראשו שיכולה להיפתח ולהיסגר כמניפה. הציצת צבועה בצבעי כתום-חום עם קצוות שחורים, מקור ארוך ודק, מעט מכופף כלפי מטה, צבעי גופו הם כתום-חום בהיר עם פסים שחורים ולבנים על הכנפיים והזנב, ורגליים קצרות יחסית (וראה עוד בפירוש רס"ג לויקרא שם בהערה). פירוש זה הובא בשם רבינו בספר השרשים לריב"ג (שרש דכף), שכתב: "זאת הדוכיפת (ויקרא יא יט), תרגומא ברא [במקור הערבי: אלהדהד]. וכן פירשו רב שרירא גאון ז"ל".
- 192 מוסב על דברי הגמרא: "ונישחוק תרתי מנתא כוחלא וחדא מנתא מיניה ולימלי תלתא מכחלי בהאי עינא ותלתא מכחלי בהאי עינא".
- 193 כתב רב האי גאון בפירוש התלמוד (ברכות נו ע"ב): "יותרת הכבד, כמשמעה, מרפאין בה את בעלי שברין שבעין, שנקראו בלשון ישמעאל אלעשא ואלשבכרה". וכ"כ רב האי גאון בתשובה (תשובות הגאונים הרכבי סי' שצד). ורבינו סעדיה גאון בתרגומו הערבי לתורה תרגם בסנורים (בראשית יט, יא) 'באלעשא', ור' יעקב טאווס בתרגומו הפרסי תרגם 'שבכרי', ופירושו אחד דהוא חולי עינים שאינו יכול לראות בלילה (הערות לתשובות הגאונים - הרכבי עמוד 379), ולשון 'עשי' בערבית ענינו חשיכה, וכתב מהרי"ף (שו"ת, סימן מז) דמשו"ה הרופאים מכנים כך את העיוורון [לשונם של הגאונים בלילה היתה בערבית-בבלית ובפרסית (ודין גרמא להו שילטון הפרסים שהיה בבבל עד עליית האיטלם כמאתים שנה קודם שנולד רבינו, וטרם נכרתה כליל שפתם מפיות יהודי בבל), ומשו"ה הביא כאן רה"ג דוקא שתי לשונות אלו]. ואונקלוס תירגמה 'שביריא' והיא 'שבירין' שהזכיר רב האי גאון בפירושו לברכות. וכ"כ גאון בתשובה (גאוניקא ח"ב עמוד 15) שעיקר לשון שבירין הם הסנורים, דכתיב 'הכו בסנורים' ו'תרג' מחו בשביריא.
- 194 כ"ה בעד נוסח אחד של התלמוד (T-S F I(1).31): שירדא. בשאר עדי הנוסח: שדרא / שורדא.
- 195 לפי כתב יד אחד: ברונקא, וכ"ה בכל עדי נוסח התלמוד.
- 196 לפנינו: "ולגיב שב אומצי". ולגירסת רבינו הפירוש שונה.
- 197 בכת"י סומנה מילה זאת למחיקה, ולא נכתבה מילה אחרת תמורתה, ולכן נשארה על חזקתה.
- 198 -סגולה, ראה על כך לעיל ובהערה.
- 199 ראה על כך לעיל.

וכן בזיבת דם האף איש כהן ששמו 'לוי' - ייכתב 'יול', שזהו 'לוי' בהיפוך... האותיות, האחרונות הפוכות או האחרונות כסדרן.²⁰⁰

עיקארא דאספסתא עתיקתא. שורש אספסת ישן.

אשלא דפוריא. חבל של מיטה.

קרטאסא. המשמעך²⁰¹ נייר שלגמי.²⁰²

מוריקא. חריע, והוא "עצפר".²⁰³

סומאקא דלויבא. הקליפה האדומה אשר על אמצעית²⁰⁴ הדקל, ויביא שתי פתילות ויטבילם בחומץ, ויניח באפו.

גילא דחיתתא. מוץ החמה, קש בלשון קדש.²⁰⁵

או²⁰⁶ סריך. אם נתלה.

וכדי פי גרי¹³⁵ דם אל אנף רגל כהן אסמה¹³⁶ לוי יכתב יול הי לוי מקלוב א¹³⁷... אלאחרף אלאכר מקלובה או אלאכר צחיהא.

עיקארא דאספסתא עתיקתא אצל¹³⁸ רטבה עתיקה.

אשלא דפוריא כיט פראש.

קרטאסא המשמעך נייר שלגמי.

מוריקא חריע והוא¹³⁹ עצפר.¹⁴⁰

סומקא¹⁴¹ דלויבא אל קשרה אל חמרה¹⁴² אלתו עלי לב אל נבלה ויט'פר¹⁴³ אלגמיע פתלא ויגמסהא פי כל ויתך פי אנפה.

גילא דחיתתא גל אל חנטה¹⁴⁴ קש בלשון קדש.¹⁴⁵

או סריך אן תעלק.

135 גרי] גריאן ב.

136 מכאן ע"פ ד, וב-ב נכתב וכו'.

137 ג2 א2.

138 ב נוסף: חשישה [-עשב].

139 המשמעך נייר שלגמי. מוריקא חריע והוא] - ג.

140 ב: מוריקא עצפר.

141 ב: סומאקא.

142 חמרה] חמרא ג.

143 ויט'פר ... אנפא] - ב.

144 גל ... חנטה] - ב.

145 קדש] קודש ג.

200 החסרון בתחילת המשפט מקשה על הבנת הדברים ואף מטיל ספק בנכונות התרגום.

201 כך במקור הערכי: "המשמעך". ושמא יש במשמעותה של ה' הידיעה שבראשה ללמד שהיא מילה עברית, והאות ך' נוספה בטעות, וצ"ע.

202 וכן כתב הערוך (ערך קרטס) שפירושו נייר של עשב.

203 כ"כ רבינו ב'ביאור המילות הקשות למסכת עבודה זרה' (תשובות הגאונים הרכבי סי' מז) וב'ביאור המילות הקשות לסדרי טהרות וזרעים' (מהדורתי שבהכנה, כלאים ב, ח), וכ"פ הרמב"ם בפירוש המשנה כלאים (ב, ח). ובעוקצין ג, ה תרגם "אלקרטס" ודבר אחד הוא. פרחיו צהובין אדמדמים נקראין עצפר ומשמשין תבלין למרק. וזרעו גרעינים לבנים נאכלים קלויים ונקראים קרטס ודומין בתבניתם לגרעיני האדאני (שבת לה) הנקרא בערבית דואר אלשמס או עבאד אלשמס (מחברת צמחי המשנה של הרב יוסף קאפח, בערכו). וכ"כ ב'ביאור המילות הקשות' המיוחס לרב נטרונאי ורב פלטי (תשובות הגאונים אסף, תרפ"ט, סי' סז עמ' 162): "בלשון הקודש חלות חריע, ובלשון ארמי מוריקא, ובלשון ערבי עוספור". וכ"כ הערוך (ערך אסטס): "פ"א הוא ורד של קורטמים ולו שם אחר בלשון הקדש חלות חריע ובלשון ארמי מוריקא ובלשון ערבי עצפור. ובפירוש הגאונים לטהרות (עוקצין ג, ה).

204 אפשר: קור. כלשון המשנה עוקצין ג, ז.

205 וכדתרגם אונקלוס (שמות ה, יב) "לקושש קש לתבן" לגבבא גילי לתבנא (הרב דוד יוסף).

206 -אי. חילוף מצוי בכתבי הגאונים.

207

איתמוחי איתמה. נמסה וזבה, מן שמרים ממחיים (ישעיה כה, ו).

146

איתמוחי איתמה קד תמאסת ודאבת¹⁴⁷ מן שמרים¹⁴⁸ ממחיים.

פירמא דסילקא. חתיכות סלק.

פירמא דסילקא אקטאע אל סלק.

פרידא. גרגיר רימון יבש.²⁰⁸

פרידא חב אל רמאן אליאבם.

טלפחי. עדשים.

טלפחי¹⁴⁹ עדם.

כמונא. כמון.

כמונא כמון.

חבלי. "אבזאר" והוא הכזברה.

חבלי אבזאר והו¹⁵⁰ אל כזברה.

כנתא פטירתא. עוגת מצה.

כנתא פטירתא מלה פטיר.

שיכרא. משקה משכר חריף הנעשה בחודש טבת.

שיכרא מסכר חאר מעמול פי שחר טבת.

ככא. השן הטוחנת.²⁰⁹

ככא אלצ'רם.¹⁵¹

תומי חד. יתן אותו בשמן ובמלח וישימהו על צפורן בוהן יד²¹⁰ מהצד שכואב לו ויקיף אותו בטבעת מבצק ויזהר מ'בשר האדמה'.²¹¹

[תו]מי חד ידכלה ברהן ומלח ויגעלה עלי מ'פר אבהאם ידה מן אל גאנב אלדי יולמה וידיר עליה זינא מן ענין וליחרר אל לחם אלארין.

חומתאי. זרע ה"סוס".

חומתאי רב אל סוס.¹⁵²

146 ב: תמאסא.

147 ודאבת] - ג.

148 ג2: שמריה.

149 טלפחי ... כזברה] ליתא ב.

150 ד ב.

151 ב: ככא אל צרס בטית.

152 כאן נכפל בג2 בטעות: חומתאי רב אל סוס. ודכר [ארבע צנ]ף פי וגע אל חלק לאיקאף אלדי. ושוב העתיקו המעתיק לקמן בעמוד הבא, ולא חזר למחוק הכפילות.

207 שם: משתה שמרים שמנים ממחים שמרים מזקקים. וכפי שפירש רס"ג בתרגומו לישעיה שם, וכן בספר שבעים המילים הבודדות (ערך מד, מתורגם): ואומרו (ישעיה כה, ו) שמנים ממחים שמרים מזקקים פירושו שמנים שהוחמו ושמרים שזוקקו לשון הכל כך שמו אצלם, כאומרם הממחה את החלב, וביאור העניין כי השמנים המחוממים חודרים היטב לגוף, והשמרים כשהם צלולים משתהה נמיסתם בקיבה, וביטא בזה את חומרת מה שיבוא עליהם מעונש ה'.

208 השווה ללשון התוספתא (מהדור' ר"ש ליברמן, שבת יב, יז): "ומפרדין ברמונים". כלומר מגלים את פרידות הרימונים מתוך הקליפה. וכן בה"ג הלכות שבת (פכ"ד, ד"ו כ"א ע"ד; ד"ב, עמ' 113): "מפצעין באגוזים ומפרדים ברימונים ומחתכין בדבילה" וכו' (תוספתא כפשוטה שם, ע"ש). וכ"כ הרמב"ם בהל' שביית עשור (פ"א ה"ג, ע"פ כתבי היד המזרחיים שהובאו בהערה במהדור' רמב"ם מדויק) הרי שכן נקראים גרגירי הרימון. וכן ביאר בספר המדריך המספיק (ערך פרד): הפרד והצמוקים (הל' מעשר פ"ג הי"ב) הוא גרעיני הרימון, נגזר מויפרדו איש מעל אחיו (בראשית יג, יא). נפרדו איי הגוים (בראשית י, ה). כי גרעיני הרימון מאוחזים ברימון ואז מופרדים ומופרטים זה מזה עד שמתפזרים ומתייבשים כמו הצימוקים. ואמרו מפצעין באגוזים ומפרדין ברמונים (הל' שביית עשור פ"א ה"ג) מפרטים ומגרענים. וכ"ה בפירוש הגאונים לטהרות (עוקצין ב, ו): והרימון שפרדו, פי' בטיית חב רומאן (-גרגר הרימון) כאותה ששנינו (מעשרות א, ו) הפרד והצימוקים, ובל' רבנן פרידא.

209 "אלצ'רס", וכ"ה בתשובת גאון (אוצה"ג פסחים קיג ע"א): ככא הוא המכתש שבפה הנקרא בלשון ישמעאל אלצ'רס ואלטחאין. וכ"כ הערוך (ערך ככא). וכ"פ רש"י: לככא - חולי השניים הפנימים.

210 וכ"כ הערוך (ערך אליון): אטופרא דאליונא, פירוש ציפורן בהן. וכ"פ רש"י.

211 במקור הערבי: "לחם אלארין". זוהי השאלה פיוטית שמובנה עשבי השדה והצמחייה הירוקה המכסים את האדמה, וזאת משום שהם כביכול הלבוש או הבשר המחובר אליה והמזין אותה. ולפי זה נראה שכוונת הגמרא לגירסא זאת שעל החולה להמנע מאכילה או ממגע עם ירקות בזמן טיפול זה.

ממרו. עשב הנקרא כך.	ממרו ¹⁵³ חשישה תסמי הכר'.
עיקרא דחומתאי. שורש ה"סוס".	עיקרא דחומתאי אצל אלסום.
והזכיר ארבעה סוגים בכאב הגרון: העצירה אשר נקראת לאוקומי, והבישול אשר נקרא לבשוזי, וה"נפת" אשר נקראת לאסוקי, והפתיחה אשר נקראת ל'מיפתח'.	ודבר ארבע צנף פי וגע אל חלק אלאיקאף אלדי אסמאה לאוקומי לבשוזי ואל אנצאג' אלדי אסמאה לבשוזי ואל נפת אלדי אסמא לאסוקי ואל פתח אלדי אסמאה ל'מיפתח'.
פארי דריש נפיא. סובין מראש הנפה.	פארי דריש נפיא נכאלה מן ראם אל מנכל.
שבלילתא. תלתן, והוא "חלבה". ²¹²	שבלילתא תלתן והו חלבה.
סימרתא דבשותא. כשות הדומה למבעת.	סימרתא ¹⁵⁴ דבשותא כשות שביה בקרצה.
תחלי חיוראתא. שחלים לבנים.	תחלי חיוראתא ¹⁵⁵ רשאר אביץ' גובתא ¹⁵⁶ אנכוכה.
נישארור. והוא נשארר.	נישארור ¹⁵⁷ והו ¹⁵⁸ נשארר.
חילבניתא דובשניתא. דבש הלכנה. ²¹³	חילבניתא ¹⁵⁹ דובשניתא עסל אל לבני ¹⁶⁰ .
מלי תרואדא. מלא הכף.	מלי תרואדא מלו מלעקה.
נמלא. קערת עץ גדולה.	נמלא באמיה.
חמרא נקידא. סוג של יין בבבל.	חמרא נקידא ¹⁶¹ גוע מן אל כ'מר באל עראק.
בר מחוזא. "מדאיין", והיא רסן ²¹⁴ , "ואת רסן" (בראשית י, יב).	בר מחוזא מדאיין והיא רסן ואת רסן. ¹⁶²

153 ג 22 ב.

154 סימרתא] סימדתא ג.

155 ב: חיוראתא.

156 גובתא ... אדר] - ב.

157 ע"פ ג, ב-ד קטוע.

158 והו ד יחמ[...ל ציא[.] לה ג.

159 חילבניתא] חלבנותא ד.

160 ב: לבנה.

161 נקידא] נקירא ד.

162 בכת"י ג: מן מדינה תערף באל מדאיין והי רסן אשר בין נינוה ובין כלח [-מעיר הנודעת בשם מדאיין, והיא רסן וכו']. בכת"י ב ליתא "מן" ו"אשר".

212 כ"כ רבינו ב'ביאור המילות הקשות למסכת עבודה זרה' (תשובות הגאונים הרכבי סי' מז): בור שבלילתא, זרע תלתן בטיית חולבה. וכ"כ בפירוש הגאונים לטהרות (נדה ב, ו) תלתן פירוש זו חולבה בטיית, חולבה הוא מן הזרעונים והוא מר. ע"ש בהערות המהדיר. וכ"ה בערוך (ערך שבליל).

213 שרף עץ הלכנה.

214 בגמרא ביומא (ע"א) 'רסן זו קטיספון'. 'מחוזא' ו'קטיספון' שניהם סמוכות זו לזו בדרום העיר בגדד (במרחק 11.5 ק"מ אחת מהשניה), והערכים כינו את כל האיזור כולו בשם קטיספון (כפי שכתב יאקות במילונ, והיא בלשון ערב 'מדאיין', וכפי שתרגם רס"ג בבראשית שם, וראה על כך באורך באנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית ערך מחוזא וערך קטיספון), ונמצא א"כ ששם זה מוסב גם על מחוזא, וכפי שכתב רבינו. ובבראשית רבה (פרשה לז, ד י) וויקרא רבה (פרשה ה סי' ג) ועוד, פירשו שקטיספון זהו כלנה (ראה בפירוש מנחת יהודה בב"ר שם). ובערוך השלם (ערך רסן) הביא ר"ח קהוט דברים לו ממש מר' שמואל ג'אמע, ויתכן שמקורו של ר' שמואל הוא מדברי רב שרירא גאון בדבריו כאן. ועוד כתב זאת רב שרירא בתשובה (תשובות הגאונים - הרכבי סי' תד) שמחוזא היא רסן, ושהיא היתה מדינת המלכות.

(דף טט ע"ב) וניטיפיה. יעמיד את הכלי על חצובה משלשה גושים של עפר הכרוב וישרוף אותו בעץ (הנקרא) "מרמאחוז".

ניפקא. היא הצואה.²¹⁵

ניטפא. זיבת התמרים הלחים והתמרים היבשים.

דמפריש. מה שמכריע את העניין נקרא כך, ודברים שנאמר עליהם שאם אכלם החולה - אם הוא מבני המוות [ימות] במהרה, ואם הוא מבני הרפואה תקרב [רפואתו] ככל שניתן; זהו שנקרא "מפריש".

לגירא. מי שפגע בו חץ.

גירא דלויחא. חץ של דקל, יהפוך אותו במובן שיתן את החוד כלפי מטה.

וניזדהר מגילויא. יוהר שלא יהיו מגולים אלא ישגיה על המים עד שישתה מהם הכלב.

לגילויא. מי ששתה מים מגולים.

אהלא תולעאנא. אשלגן²¹⁶ הדומה לתולעת.

מירסא. כאב הבטן.

פירחא דליבא. רפרוף הלב.

בשהיה. מה שאינו יודע מה הוא.

ליוקרא דליבא. כובר הלב.²¹⁷

כירושאיתא. חלות.

פרחי. צלף.²¹⁸

(דף טט ע"ב)¹⁶³ וניטיפיה ינצב אל אנא עלי אתאפי מן תלתא אקטאע מן תראב אל כראב ויחרבה בכשבה מרמאחוז.

ניפקא הי צאה.

נטפא¹⁶⁴ סילאן אל רמב ואל תמר.

דמפריש מא יפצל אל אמר¹⁶⁵ יסמי הכדי ואשיא יקאל אדא אכלהא אל מריץ' אן כאן מן אהל אלמות עאגלה' ואין כאן מן אהל אל עאפיה קרבת¹⁶⁶ מא כאן¹⁶⁷ הדא יקאל לה מפריש.

לגירא מן אצאבה סהם¹⁶⁸.

גירא דלוליתא סהם אל נכל יקלבה במעני ינעל אל אסנאן אלי אספל.

וניזדהר מגילויא יחר' מן אן יכון מכשופא בל יראעי אל מא אלי אן ישרב מנה אל כלב.

לגילויא מן שרב¹⁶⁹ מאא מכשופא.

אהלא תולעאבא¹⁷⁰ אשנאן שביה כאל¹⁷¹ דוד.

מירסא מגן אל בטן.

פירחא דליבא טוף אל פואד.

בשהיה מא ידרא מא הו.

ליוקרא דליבא תקל אל פואד.

כירושאיתא קרין.

פרחי כבר.¹⁷²

163 בב נוסף כאן: ניבחשיה נחרכה. גואזא דמרמחוז כשבה מרמאחוז הכדי אסמה [-גואזא דמרמחוז קורת עץ מרמאחוז כך שמה]. ניפקא הי צואה. ובגז הובא בהמשך בקיצור.

164 ב: ניטפא.

165 גא 33.

166 עאפיה קרבת] חייה קרבת עאפיהה ב.

167 ב נוסף: מתל.

168 ב-ב הוסיף המעתיק בכתב מוגדל: וכתב יוסף בן מנשה בכט ידה לנפסה [-וכתב יוסף בן מנשה בכתב ידו לעצמו]. כאן מסתיים כת"י ב.

169 כאן מסתיים ד.

170 צ"ל: תולעאנא.

171 צ"ל: באל.

172 בכת"י: כבד.

215 וכ"פ הערוך (ערך נפק).

216 "אשנאן", אפשר בורית, אוהל. וכ"כ רב נחשון גאון בפירושו לתלמוד (תשובות גאונים קדמונים, דף מא ע"ב): שב ביני אהלא תולאנא. יש באוהל שהן מכבסין כלים יש בו כמה גוונין ויש בו שהוא דומה לתולעת, לוקח ממנו שבע נימין מזה שדומה לתולעת. וכ"פ בפירוש הגאונים לטהרות (נדה ט, ו).

217 כך פורש גם בגליון התלמוד כת"י וטיקן 130: ליוקרא - כבד הלב.

218 וכ"כ רב האי גאון בפירוש התלמוד (ברכות לו): "נצפה - הוא בלשון ישמעאל אלכבר, ובלשון ארמית פירחא". וכ"כ רב סעדיה גאון בחיבורו מילות המשנה (דמאי פ"א מ"א): נצפה - כבר (אלפאט' אלמשנה לרב סעדיה גאון, מחקרי לשון וספרות א' עמוד קעה). וכתב הערוך (ערך נצפה) ששמו של הצלף בארמית הוא פירחא. וכ"כ בספר הנר בשם ר' יצחק בן גיאת בפירושו לברכות דכ"ה בלשון ערבי וארמי. וראה מקורות נוספים באוצה"ג כאן בהערה.

צירחא דליבא חרקה אל פואד.	צירחא דליבא. צריבת הלב.
ניניא הו נאנכואה.	ניניא. הוא "נאנכואה".
כירצא שביה באל קרן יגדה אל אנסן פי בטנה.	כירצא. דומה לעיגול שימצאהו האדם בכטנו.
אנפקא אנפאק יערף והו מקדאר מא שביה באל רמל.	אנפקא. אנפאק ידוע, והוא שיעור השווה לרמל. ²¹⁹
אטרף דיראה ורק חשישה תערף באל דיראניה.	אטרף דיראה. עלה של עשב הידוע בשם "דיראניה".
לכירצא חיוארא סחג פי אל מעא ויכון פי אל גאיט שי אביין.	לכירצא חיוארא. דיונמריה ²²⁰ במעיים ויהיה בצואה דבר לבן.
בור אל גנריר ינעקה ¹⁷³ ויצפיה ¹⁷⁴ פי כרקה ולא ישרב מן דאתה.	בור. הגרניר ישרה אותו ויסנן אותו במטלית, ולא ישתה ישירות ממנו.
למישרא חל אל בטן.	למישרא. שלשול הבטן ²²¹ .
למיסר שדחא.	למיסר. עצירות ²²² .
מוסיסין יבשה סיסמבר ¹⁷⁵ והו גוע מן אלמדו. ¹⁷⁶	מוסיסין יבשה. "סיסמבר" והוא מין מן "אלמרי".
בני רמאי עלק אל מא.	בני רמאי. עלוקת המים. ²²³
ציפריא דתנן צפורת כרמים בין חיה ובין מיתה כל שהיא שמצניעין אותה לרפואה.	ציפריא. דתנן (שבת ט, ז) צפורת כרמים בין חיה ובין מיתה כל שהיא שמצניעין אותה לרפואה.
ניסיוחיה בני איראכי ילצקא בין סאפאת אל בנא.	ניסיוחיה בני איראכי. ידביק אותה בין נדבכי הבנין.
ביניא סמכה תערף באל בניה.	ביניא. דג הידוע בשם "בניה".
בי נפאחא בית אלחרארד.	בי נפאחא. בית הנפח.
לשחתא אלקרוח.	לשחתא. הפצעים. ²²⁴
אקקיא כדי יסמא באל עראק.	אקקיא. כך נקרא בבבל.
לוא מנאת.	לוא. "מנאת".
אספירכא אספיראג והוא ממיני סיר.	אספירכא. "אספיראג" והוא ממיני סיר. ²²⁵
מרתכא יסמא מרתך.	מרתכא. נקרא "מרתך". ²²⁶

173 צ"ל: ינקעה. ועפ"ז תורגם.

174 ג' 33.

175 באוצה"ג הגיה "סיסמבר", ע"ש.

176 באוצה"ג הגיה "אלמרי", ע"ש.

219 שם מידה בערבית. ובגליון התלמוד כת"י וטיקן 130 ביאר: כלי שמו אנפקא.

220 - שלשול חמור, המלווה בדם וריר בצואה, וכן בחוס גבוה, הנובע מזיהום במערכת העיכול.

221 כ"פ רש"י: למשרי - לשלשל אדם עצור. וכ"פ הערוך (ערך שר).

222 כ"פ רש"י: למיסר - לעצור את השלשול.

223 בכת"י: רמאי.

224 "אלקרוח", פצעים מוגלתיים.

225 וכ"כ בפירוש הגאונים לטהרות (כלים ה, ה): אספיראג בטיית, דבר הוא שמלבנין בו הנשים פניהם, וגם בארץ ישמע[א]ל מלבנין בו הבתים. וראה שם בהערה. וכן פירש ב'ביאור המילות הקשות' המיוחס לרב נטרונאי ורב פלטי (תשובות הגאונים אסף, תרפ"ט, עמ' 166): "טרקסיד מין אחד ממין סיד ומעולה ממנו וטחין אותו למעלה מן הסיד, ושמו בלשון ערבי ספידג".

226 כתב ר' תנחום הירושלמי בספרו המדריך המספיק (ערך מרתכא): מרתכא שם ארמי לסיג כסף, כפי שהוא בערבית "מרתך".

- חומרתא דפילין ידועה בטיית אלמוש.
 חומרתא דפילין ידועה בטיית אלמוש.
 שיאפי דאמימתא כרי יסמי באל עראק
 שיאפי דאמימתא כרי יסמי באל עראק
 שיאף אמאמיתא.
 שיאף אמאמיתא.
 ונינקוט¹⁷⁷ בשחקי דכיתאני וימסך דלך
 ונינקוט¹⁷⁷ בשחקי דכיתאני וימסך דלך
 בכרך כתאן כפיפה.
 בכרך כתאן כפיפה.
 שריגרוני¹⁷⁸ אסתרסאל אל פכד ואל
 שריגרוני¹⁷⁸ אסתרסאל אל פכד ואל
 סאקיין חתי לא יטיקוהו נא.
 סאקיין חתי לא יטיקוהו נא.
 פתיא טרף יסמי דן והוא אל כאביה אל
 פתיא טרף יסמי דן והוא אל כאביה אל
 צנירה.
 צנירה.
 מוניני מא אל סמך ויסמי באל עראק
 מוניני מא אל סמך ויסמי באל עראק
 מאנון ובלשון חכ' ציר.
 מאנון ובלשון חכ' ציר.
 ניגנדריה יחרנה.
 ניגנדריה יחרנה.
 עטמיה פכדה.
 עטמיה פכדה.
 צימרתא¹⁷⁹ תקדיר אל כול.
 צימרתא¹⁷⁹ תקדיר אל כול.
 משחא דכופר דהן אל חנא.
 משחא דכופר דהן אל חנא.
 איצרא דכראתי עצצרת אל כראת.
 איצרא דכראתי עצצרת אל כראת.
 כינא זכר ונקבה.
 כינא זכר ונקבה.
 אונא דויקא במשמעו אדן זק.
 אונא דויקא במשמעו אדן זק.
 חומא דזהוריתא כיט קרמו מן גול מרה
 חומא דזהוריתא כיט קרמו מן גול מרה
 מדכורה בקיח בנת מרה מדרכה.
 מדכורה בקיח בנת מרה מדרכה.
 אסיסנא שוך באל עראק ואל שאם יתרעד
 אסיסנא שוך באל עראק ואל שאם יתרעד
 והו אל מסמי סנה ויכון בולה פי דוארה
 והו אל מסמי סנה ויכון בולה פי דוארה
 באב.
 באב.
 חומרתא דנאפאק מיניה אל חצאה אתי
 חומרתא דנאפאק מיניה אל חצאה אתי
 חכרנ מנה.
 חכרנ מנה.
-
- 177 בכת"י אולי: ונינקיט.
 178 לעיל בנוסח התלמוד גרס רבינו: שריגרוני, וכצ"ל (ובנוסח התלמוד לעיל מיניה ב"סימן" נכתב גם בדל"ת, וגם שם יש לתקן).
 179 גא 4א.
-
- 227 וכ"ה בפירוש הגאונים לטהרות (כלים ג, ו): הפיטסין הן דיקורי בארמית, והן דני בטיית, ודומין לקנקנים, אלא שהקנקנים ארוכים ואילו עגולין.
 228 וכן בפירוש התלמוד לרב נחשון גאון (ע"ז ט, ב), ובפרושי מילים לסנהדרין לגאון (תשובות הגאונים אסף, תש"ב, עמוד 169): "מוניני ציר [של דגים]". וכן ב'שרידים מהגניזה', (מ"צ וייס, תרש"ג ח"ו עמוד 180): "מהו מוניני, ציר של דגים". וכן בתשובות הגאונים הרכבי (סי' שסד): אמ' רב יהודה אפילו מוניני וצחנתא טעם ופרס להן. בטיית מוניני מאנון. והוא ציר שלדגים. ועיקר לשון ארמית מיא דנוני.
 229 ראה בפירוש הגאונים לטהרות (נדה ט, ח) ובהערה 9 שם, שכן פירשו לשון "צימרתא" רבים מהקדמונים.
 230 ספר השרשים לר"י אבן ג'נאח (שרש כפר): "וראיתי בפירוש משחא דכופר (גיטין סט): לרב שרירא ז"ל שהוא דהן אלחנא כערבי, והפירוש הזה הוא הנכון כי אלחנא מן הבשמים ויש לו אשכל".
 231 השווה לתשובות הגאונים הרכבי (סי' רפו): אכיף ימא סיסני בראתה. פירוש על שפת ימים כך ימצא סיסנא בראתא ענפים וסנסנים שלברוש ויש לו פרי כפרי אילן סרק ונקרא אבהל כמי שאומ' אל תבקש מכל מקום אלא דבר שמצוי בו ועל כיף ימא אי אתה מוצא אלא סיסני בראתא. וראה עוד באוצה"ג פסחים (ד ע"א, סי' ז).

- צימרא גוה עסר אל בול מן גהה אל מתאנה.
צימרא ברא מן גהה אלאחליל.
ספאלי סאבל יעמל מנה באל בחר מסכר יסמי מא סאבל.
טרף אדארא הו אלדי קיל פיה הרוצה שיתקיימו נכסים ישע בהן אדר והו עצי גפר אלדי תרגם קתרוס ודאך מבין פי תלמוד ראש שנה.
בני סילקא סבע אצול אל סלק מן סבע משאיר ותסלק בתראבהא.
עניבי תעלא חשיש יסמי באל עראק ענב אל תעלב.
וזייתא קובה בטיית.
שבעה חיטי ארוניאתא מן אלטעאס מן צלב תחרק על מר¹⁸⁰ חריר גריר וידהן במא יכרג מן דהנהא.
(דף ע ע"א) בלוכי פרסאי נוע מן אל סלאח כאן ללפרס.
חלא שמגן נוע מן אלכל תקף חאמין גרא והי כלמה פארסית.
שיתיתא סויק.
טיליא חיזארא נוע מן אל כמר באל עראק.
ותק אלריא דלריא צרוב מן אל רוחות תורת אל צרע.
בעלי רתן גראם.
דרדרא הו דרדר אל מדכור פי אל תורה ויערף באל עראק כנגר¹⁸¹ עליה עוסג יקשר ויוכל דאכלה.
גודגדניות חנדקיקי.
180 ג' 180.
181 בכת"י: כנגר'.
- 232 בערים הבניות על חוף הים.
233 קמח של חטה ושעורה. וכן ב'לקוטי גאונים' (אוצה"ג - הפירושים ברכות, עמ' קיב): "שתייתא - סויק".
234 השווה לדברי רבינו ב'ביאור המילות הקשות למסכת עבודה זרה' (תשובות הגאונים הרכבי סי' מז): חד טיליא שיש בו חדות ביותר ובטיית נודע מייכתג ועיקרו לשון פרסי וזה הוא שאמרו חריפא מצרי זיקי מחדותו מקרע את הנודות.
235 כתב ר"י אבן גנאח בספר השורשים (שרש דרדר): "ואמר רב שרירא גאון ז"ל בפירוש מלות מי שאחזו קורדיקוס (גיטין ע). דרדרא הוא דרדר הנזכר בתורה ונקרא בבבל כנגר יש עליהם קוצים מקלפים אותו ואוכלין מה שבתוכו". והוא הארטישוק, ראה פירוש ספר ירמיה לרבי יהודה בן בלעם (יו, ו) ובהערה. וכ"כ רבינו ב'ביאור המילות הקשות לסדרי טהרות וזרעים' (מהדורתי שבהכנה, כלאים ה, ח): הקנרס. "אלכנגר" והוא הדרדר שנאמר עליו (בראשית ג, יח) "וקץ ודרדר", והוא הנקרא עכביית.
236 עשב שאוכלין הגמלים, ולא יאכל אדם אותם אלא ע"י הדחק (ערוך ערך גודגדניות). וראה באוצה"ג (עירובין כח ע"ב): גודגדניות ואינון הינדקיקי, ובטיית אלא חנדקיקה.

ולפום דשאלתון מן קדמנא בלשון ארמית כמנהאגא דרבנן²³⁷, אף אנחנא נמי פקידנא למהוה תיובתכון כן²³⁸, דמן שמיא לזוכון יתכון למיסבר ולאובוני כהלכה למשה מסיני²³⁹, ולמידע דבר דבור על אפניו, ויפתחו לנו ולכם שערי חכמה ותורה ודעת ותבונה והשכל, ונזכה כלנו לכתר תורה, וללמד הלכה מפי מורה צדק²⁴⁰ בנתה בקרוב. וכתיבא תיובתא דאילין שאילאתא²⁴¹ בירח ניסן דשנת אלפא ומאתן ותשעין ותמני שנין²⁴² ישע רב. חזק.²⁴³



237 לשון הארמית בימיהם היתה לשון החכמים, ולשון ההמון היתה ערבית.
 238 דרכם של הגאונים להשיב תשובה בשפה שבה נכתבה שאלת השואלים, ראה את המקורות שאסף על כך ר"ש אברמסון, פירוש רבינו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 205.
 239 והשווה ללשון השואלים מרב שרירא גאון (אוצה"ג כתובות סא ע"א): כי בטוחים אנו שנשמע מפין הלכה למשה מסיני. וכן בחתימת תשובתו של הגאון לשאלתם שם: בבקשכם הלכה למשה מסיני הגדנו לכם דבר על בוריו.
 240 נוסח חתימה זה מצוי בתשובותיו של רב שרירא גאון, ראה תשובות הגאונים הרכבי (סי' שיד): "וכן יאמר האלהים לנובך בדתו לבוננך תורתו ותזכה ללמוד ממורה צדק. ישע רב". ושם (סי' ריט): "דמן שמיא יזכון יתנא ויתכון וית כל ישראל לאסוקי שמעתא אליבא דהיל' ולהעמיד דבר על בוריו ולשוב מים בששון ממעין ברור בביאת מורה צדק בחיינו ובחייכם ובחיי כל ישראל. ישע רב".
 241 מכך שכתב בלשון רבים, משמע שתשובה זאת היתה התשובה האחרונה בקבוצה של תשובות רש"ג שנשלחו יחד למקום אחד, ותשובות אלה היו כתובות כולן בארמית, כמו הקדמתה של תשובתינו, ואת הפירושים כתב רבינו בערבית על פי בקשתם המפורשת של השואלים (רי"ג אפשטיין).
 242 1298 לשטרות, ד"א תשמ"ז ליצירה (987), בתוך שנות כהונתו של רב שרירא גאון ביישיבת פומבדיתא, שמלך בין השנים ד"א תשכח - ד"א תשסד (968 - 1004). ושנה זו היא שנת כתיבת 'אגרת רב שרירא גאון' הנודעת (ולכת"י אר"ץ המכונה 'נוסח צרפת', נכתבה שנה אחת לאחר מכן).
 243 מילה זו נוספה ע"י המעתיק.

מאמר הנפש לרבי ישעיה ב"ר מישאל גיס הרמב"ם ושרידי פירוש לקהלת

הרב יהודה זייבלד

מבוא

א. רקע

רבי ישעיה הלוי ב"ר מישאל, גיסו של הרמב"ם ומראשי עדת החסידים במצרים, נודע במאת השנים האחרונות על פי חיבור אחד שלו שהגניזה הקהירית שימרה את הדף הראשון שלו. במאמר קודם שעסק במאמר היין שלו, נדונו זהותו וייחוסו ועמידתו בראש בית הכנסת בדמוה, ואין צורך לחזור על הדברים כאן.¹

הירשפלד פרסם בשנת תרס"ה קטע ממקאלה פי אלנפס מתוך כתב יד קיימברידג' T-S 10Ka.4, וקבע על פיו שהחיבור מגלה השפעה של הפסיכולוגיה של אבן סינא.² הקביעה נסמכה על דף בודד, וכעת, משנתרבו הקטעים המזוהים עם חיבור זה, ראוי לשוב ולבחון אותה. המקורות הנזכרים בשם בשרידיים שלפנינו הם רס"ג בשלושה מחיבוריו, כתאב אלמנאט'ר לטאבא בן אלצלחון, והפסידו-תיאולוגיה של אריסטו שהיא חיבור ניאופלטוני. הקירבה שחש בה הירשפלד עשויה לנבוע ממקורות ניאופלטוניים שקדמו לאבן סינא ושימשו את שניהם.

הבירור החדש שלפנינו נשען על שני יסודות. האחד, הרחבת המצאי מקטע אחד לעשרה קטעים בחיבור אחד או שניים. השני, שיטת מיון קודיקולוגית המבדילה בין חיבור זה לחיבור אחר בעל מאפיינים דומים, על פי מספר השורות לעמוד, ובכך מתאפשר להפריד את החומר לחיבוריו גם על פי עדות חיצונית, בלי להסתמך על שיקולי תוכן בלבד.

ב. הסופר וסדרת ההעתקה

כל השרידיים הנדונים כאן הועתקו בידי סופר אחד, אבו נצר אבן אלטביב. זיהוי כתב היד הוא של ד"ר אמיר אשור, שהשווה אותו לאיגרת החתומה על ידו, שהשתמרה בקטע הגניזה קיימברידג' T-S 8J15.13.³ באיגרת מבקש אבו נצר תעסוקה באמצעות מתווך שימליץ עליו לפני "אלשיך" אבו אלמעאלי, ומקטע היוחסין T-S 8K22.6 עולה שאבו אלמעאלי הוא כינויו של רבי ישעיה ב"ר מישאל גיסו של הרמב"ם. הכינוי רווח בתקופה זו והזיהוי אינו ודאי, אבל צירופו לזהות כתב היד מעמיד השערה סבירה, שאבו נצר שימש סופר קבוע במשפחת חותנו של הרמב"ם. עם זאת, את הטופס של מקאלה פי אלנפס ודאי כתב אחרי פטירתו של מחברו, שהרי הוא מוזכר בפתיחתו בברכת הנפטרים "ז"ל".

1 "זייבלד, "מאמר היין לרבי ישעיה ב"ר מישאל גיסו של הרמב"ם", בית אהרן וישראל רלו (שבט-אדר תשפ"ה), עמ' ה-טו. וראו עוד Seewald, Y., "Rabbi Isaiah HaLevi ben Misha'el: Maimonides' Brother-in-Law and His Two Fragment of the Month, Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge University Library, January 2025, Works" forthcoming; "זייבלד, "בית הכנסת העתיק בדמוה כמקום ההתבודדות השלמה", מתיבות, א (אדר תשפ"ו), עמ' 299-323.

2 Hirschfeld, H., "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge", Jewish Quarterly Review 17 (1904), pp. 65-68. וראו שם עמ' 67.

3 בהתכתבות פרטית, תודתי נתונה לו.

מן החומר שנתגלה עד כה עולה שהסופר העתיק בידו לפחות חמישה חיבורים. מקאלה פי אלנפס, פירוש לקהלת, עיבוד יהודי לרסאיל אכ'ואן אלצפא⁴, כתאב אלהדאיה אלי פראיץ' אלקלוב⁵ לרבנו בחי, וחיבור העוסק בדיני העריות, אשר לאחר מבוא רחב העוסק בפסוקי משלי ז, מעתיק את מנין העריות לרס"ג⁶. נמצא שזהות היד מעידה על סדנת ההעתקה, אך אין בכוחה להעיד לא על זהות המחבר ולא על זהות החיבור. כל קטע הנמצא כתוב בידו של אבו נצר טעון בירור עצמאי, ולא די בכתב היד כדי לצרפו למקאלה פי אלנפס.

ג. עקרון המיון

בהיעדר כותרות ברוב הקטעים, ההבחנה בין החיבורים נשענת בראש ובראשונה על מספר השורות לעמוד. סופר המעתיק חיבור אחד שומר על גודל עמוד ומספר שורות קבוע, ושינוי במספר השורות מלמד בדרך כלל על טופס אחר, אם כי חריגה של שורה אחת מצויה גם באותו טופס.

בחומר שלפנינו נבדלות ארבע קבוצות. קבוצה בת 11-12 שורות, קבוצה בת 13-14 שורות, קטע אחד בן 16 שורות וקבוצה בת 24-25 שורות. הקבוצה בת 11-12 השורות מזוהה כולה כעיבוד לרסאיל, ואינה נדונה כאן. לעומת זאת, הן המקאלה פי אלנפס והן הפירוש לקהלת משתמרים בטופס בן 13-14 שורות⁷, כאשר לצד זאת חלקים מהפירוש לקהלת השתמרו בדפים גדולים יותר, בטפסים שבהם 18 ו-24-25 שורות.

ד. מצאי מקאלה פי אלנפס

סימן	כתב יד	היקף	שורות ענייני	
א	T-S 10Ka.4	שני דפים	13	הכותרת ופתיחת החיבור. שמות המלאכים ועצמים פשוטים בלא היולי
ב ⁸	T-S Ar.30.162	דף אחד	13	סיום הפתיחה. הצהרת השיטה וקושי ידיעת הנפש
ג	T-S Ar.43.121	דף אחד	13	סיום ליקוט מאמנאות ודעות. פתיחת הליקוט מכתאב אלמנאטר
ד	T-S	שני דפים	14	אחרית הנפש והגוף. הצורות והזיכרון. הנפש הכללית והפרטית
ה	ENA 2949.21	דף אחד	13	צרכי האומן האנושי לעומת חידוש בלא זמן ומקום. השכל הפועל וצורת השכל הראשון

הצירוף לפתיחה. דף הפתיחה בקטע א מסתיים בשרשרת ברכות למכותב, והצד הראשון של קטע ב פותח בהמשכה. שני העמודים בנויים באותה תבנית תחבירית

4 איגרות אחי הטהרה. האחים הטהורים היו אגודה של פילוסופים מוסלמים אשר פעלו בכצרה שבעיראק בזמן שרס"ג פעל בה. יצירתה המרכזית של הקבוצה היא "איגרות אחי הטהרה", מעין אנציקלופדיה המורכבת מ-52 איגרות.

5 הוא ספר חובות הלבבות.

6 T-S Ar.18(1).103. נוסף על אלה השתמר בידו חיבור בביטחון ובפרישות שאף הוא מלקט, T-S Ar.44.145 ו-T-S Ar.44.1071.

7 כך הוא בקטעים T-S Ar.7.15 ו-T-S Ar.49.12, להלן קטעים ט י.

8 קטע ב הובא לידיעתי בידי מר מרקו פרנצ'סקטו מאוניברסיטת קא' פוסקארי בוונציה. תודתי נתונה לו על כך ועל הדיונים הנוספים בסוגיות הקשורות לחיבוריו של רבי ישעיה ולכתיבותיו של אבו נצר אבן אלטביב.

של וי"ו ופועל בעבר עם כינוי נוכח, והרצף הרעיוני מלא. סיום קטע ג מתחבר לדף הסיום של קטע א.

מבנה הקונטרס. בין שני דפי קטע א אין רצף, כמתבקש מיריעה חיצונית שדפה הראשון פותח את הקונטרס ודפה השני חותם אותו. קטע ב הוא הדף השני של הקונטרס. שאלת שמות המלאכים, הנמצאת בדף האחרון של קטע א, נדונה אם כן עדיין בקונטרס הראשון, בתחומם של עשרת הדפים הראשונים (לפי המבנה הסטנדרטי בכתבי יד מזרחיים בתקופה זו, שהכילו 5 גליונות). קטע ג צמוד לדף האחרון של קטע א. נמצא שבין קטע ב לקטע ג מבדילים ששה דפים.

הצהרת השיטה. בקטע ב מופיע סיום הפתיחה, ובו מגדיר המחבר את מלאכתו במפורש. הוא מבקש לאסוף "מן כלאם אלעלמא אלמתשרעין ואלפלספה אלמוחדין" [-מדברי החכמים בעלי התורה וההלכה והפילוסופים המאמינים בייחוד ה']⁹, ומוסיף התנצלות מוקדמת, "ולא תנכר עלי אד"א תכררת אלמעאני פי כלאם אלעלמא" [-ואל תלין עלי אם נשנו העניינים בדברי החכמים]. הצהרה זו עולה בקנה אחד עם הכותרת שבראש הקטע הראשון, "מקאלה פי אלנפס ממא עני בג'מעדה מן כלאם אלעלמא" [-מאמר בנפש, ממה שטרח באסיפתו מדברי החכמים], ועם נוסחת התפר שבקטע ג, "הד"א אכ"ר מא נכתה מן כלאם ר' סעדיה ז"ל פי כתאב אלמאנאת, וקאל בעץ' אלמתשרעין" [-זה סוף מה שליקטתי מדברי ר' סעדיה ז"ל בספר האמונות, ואמר אחד מבעלי התורה].

שלושה מופעים אלה קובעים את סוגת החיבור. זהו חיבור מלקט, ומחברו מודע לכך ומצהיר עליו. התיבה אלמוחדין ראויה לתשומת לב מיוחדת. המחבר מגביל את השימוש בפילוסופים למי שמודה בייחוד, וזו עמדה מוכרת בפולמוס על היתר הלימוד בחכמי האומות, וקרובה לזו של בעל כתאב אלמנאט'ר שהמחבר מצטטו.⁹

סדר הקטעים. בהעדר רצף בין כל הקטעים, ניתן לפי שעה לסדר את הקטעים אך ורק על פי שיקול התוכן. נראה לסדרם בסדר א, ב, ג, ד, ה, לפי שכבות היורדות מן העיון בטבע הנפש ושמותיה והקבלתה לשמות המלאכים, אל הדיון בשכל הפועל והקושי בהשגת מהות הנפש.

ארבעת עמודיו של קטע ד רצופים זה לזה בלא הפסק, ובכללם המעבר בין שני הדפים, ומכאן שלפנינו היריעה הפנימית של קונטרס. עולם המושגים הנידונים בקטע זה קרוב מאוד לזה של הרסאיל, אך מספר השורות מרחיקו מהם, וראיה זו מכרעת לטובת הכללתו במקאלה פי אלנפס.¹⁰

ה. מצאי הפירוש לקהלת

בידו של אותו סופר, אבו נצר אבן אלטביב, ובפורמט דומה לדפים שבו נכתבה מקאלה פי אלנפס, נכתב גם פירוש לקהלת. להלן קטעי הגניזה שזוהו ממנו לעת עתה:

9 וראו ח' בן שמאי Ben-Shammai, H., "A Jewish Wool Merchant in Tenth-Century Mosul Defends Resorting to 'the Sages of the Nations': An Early Encounter between Jewish Bible Exegesis and Graeco-Arab Philosophy," in Pesher Nahum: Studies in Jewish Exegesis, Theology, and History in Memory of Norman Golb, ed. E. Greenstein et al. (Chicago, 2012), pp. 11-32 חכמי האומות אצל בעל כתאב אלמנאט'ר.

10 קטע נוסף המצוי בפורמט זה, ENA 3380.3, ובו תיאור בריאה ניאופלטוני, הוא לפחות בן 14 שורות וקרוב בתחתיתו, אך הפורמט שלו רחב יותר ולכן אין נראה לצרפו לחיבור זה.

סימן	כתב יד	היקף	שורות	הפסוקים הנידונים
ו	T-S AS 163.134	דף אחד	13 עד 14	קהלת ז, יט עד ח, א
ז	EVR ARAB II 1139 דף 8	דף אחד ואולי שלושה	24 עד 25	קהלת ח, ב ועניינים נלווים
ח	T-S Ar.46.185	עמוד אחד	18 שורות	קהלת ח, יז
ט	T-S Ar.7.15	דף אחד	13	הקדמה לקהלת י, ב
י	T-S Ar.49.12	דף אחד,	13	קהלת י, ב

קטוע בתחתיתו

כבר הוער במחקר על כך שחלק מדפי כ"י פטרבורג הם ככל הנראה פירוש לקהלת, מפני שבדף 8 מסביר המחבר מדוע תרגם את "על דברת" ואת "שבעת אלהים" כפי שתרגם.¹¹ בקטע ו, שאין בינו לבין דפי פטרבורג קשר קודיקולוגי, חוזרת אותה נוסחה עצמה, "ופסרת תאיר פניו", והדיון הוא בקהלת ח, א. בקטע ו ישנה התייחסות של מפרש פירוש ארוך לדרכו בתפסיר הקצר: "קד זדת פי אלעבארה מן אלשרח" [-כבר הוספתי בתרגום מן הביאור]. מכל אלו עולה תמונה של פירוש לקהלת הכתוב בדרכו של רס"ג, המשלב תפסיר - תרגום קצר לפסוקים, ואחריו שרח - ביאור רחב עליהם. בדרך זו צעדו פרשנים נוספים, כרבינו שמואל בר חפני ורבי אהרן סרג'אדו בפירושם לתורה, רבינו שמריה ב"ר אלחנן בפירושו לשיר השירים¹², רבי יצחק אבן גיאת בפירושו לקהלת, ועוד.

בפירוש קהלת אין הדפים באותו גודל. הקטעים ו, ט וי הם בני שלוש עשרה שורות וקטע ז בן עשרים וארבע עד עשרים וחמש. לפנינו אפוא שני טפסים של פירוש אחד, קטן וגדול, בידו של סופר אחד. בנוסף, קטע ח נכתב רק בצידו האחד של דף ואינו ממלא אותו עד תחתיתו, מה שמעלה את האפשרות שמדובר בפירוש שהועתק תוך כדי כתיבתו לפרקים.¹³

קטעים ט וי מצטרפים זה לזה ישירות. קטע ט מסתיים "ואלמט'לום מעלום מן אמרה אנה", וקטע י נפתח "אד'א קדר אן יסתופי חקה ממן ט'למה", והם משפט אחד. שיוכם של שני אלה לפירוש קהלת נשען על התוכן. הדיון פותח בגדר הקללה בלשון ערב, עובר לדברי רס"ג במקלל אביו, ומשם לאיסור אונאת דברים ולפסוקי לא תקלל חרש ואלהים לא תקלל, ומגיע אל קהלת י, כ בנוסחת "ומת'ל ד'לך אשאר אליה [אלחכים בקולה]" [-וכיוצא בזה רמז אליו החכם באמרו]. אחריו בא פירוש לפסוק בלשון "אלד'י עבארתה" [-שתרגומן], וזו לשון פרשנות מובהקת. מהלך שכזה, שבו קודמת לפסוק הרצאה נושאית ארוכה, מצוי בפירושים דרשניים בערבית יהודית, ולכן נראה לצרפם לפירוש קהלת.

יחד עם קטע ז השתמרו שלושה דפים נוספים שנכתבו בידו של אותו סופר. אחד מהם הוא העתקה של ספר חובות הלבבות. שני הדפים האחרים עוסקים בביטחון בה' ובתקווה ובהטלת מורא, ואין דיון בפסוק מסוים, ולפיכך אין הם מזוהים בוודאות. נושאים מתאימים למהלך הפרשני שסביב קהלת ח, ב העוסק אף הוא בעניין

11 א' חסון, בקטלוג פרוייקט הגניזה של פרידברג.

12 פורסם לאחרונה: שיר השירים עם מדרשים גנוזים ופירושים עתיקים, בית אהרן וישראל, ירושלים, תשפ"ו.

13 לפי זה ישנו הבדל בין חלק מטפסי הפירוש לקהלת, שנכתבו בחיי המחבר, לבין טופס מקאלה פי אלנפס שהועתק אחרי פטירת רבי ישעיה ב"ר מישאל, ולכן הוא מוזכר בפתיחתו בברכת "ז"ל".

הביטחון בה' והתקווה אליו, אך קשה להכריע על פי זה את שיוכם לפירוש, ולכן הם אינם מוהדרים בזאת.

ישנם קטעים רבים ובהם פירושים בערבית לקהלת שטרם זוהו, הכתובים על ידי סופרים אחרים. יתכן שביניהם יימצאו דפים נוספים מפירוש זה.¹⁴

זמן החיבור. בקטע ז דף 8 מובא מעשה החסיד ושני בניו שנצלו תחת הקיר הנופל, והוא מועתק מהחיבור "חיבור יפה מהישועה" לרבנו נסים מקירואן.¹⁵ מכאן שהפירוש מאוחר לזמנו. הדבר מוציא מכלל אפשרות את שני הפירושים המתועדים לקהלת בערבית יהודית מן התקופה הגאוונית, של רבי אהרן סרג'אדו ושל דוד אלמקמץ,¹⁶ ששניהם קדמו לרבנו נסים.

ייחוס הפירוש. זהות מחברו של הפירוש אינה עולה מתוכו. הראיות המצטרפות לרבי ישעיה הן זהות היד, נוסחת "ואעלם יא אכ"י", ונוספת עליהן שיטת הליקוט המשותפת. הראיות סבירות ואינן מוכיחות, ומאחר שהוברר בסעיף ב שהסופר העתיק גם חיבורים שאינם של רבי ישעיה, יש להשאיר את הייחוס בגדר הצעה.

המובאה בקהלת ח, יז ומקורה

בקטע ח מגיע הפירוש לקהלת ח, יז, ופותח בהערה דקדוקית, "אעלם יאכ"י אן חרף אלשיין קד יג'י פי בעץ' אלמואצ'ע מקאם אשר" [-דע אחי, שאות השיין עשויה לבא במקומות מסוימים במקום אשר]. אחריה באה רשימת ראיות לשיין במשמע זיקה, ובה שכבר ובשפאלנו ושעלו מן הרחצה ושאתה מדבר עמי ושקמתי ושנתן דויד. משם עובר המחבר להכרעה בסדר המילים, שהתיבה האדם מאוחרת במקומה וסדרה הראוי בשל אדם אשר יעמל, ולבסוף בא פירוש לשני הפסוקים, המסכם שאין העולם מושג לא ביגיעה ובחקירה ולא בחכמה, ואין משיגו על שלמותו אלא עושהו יתברך.

הפסקה הזאת, מן התיבות אני תאמלת ועד סופה, מובאת מילה במילה בפירוש קהלת לרבי יצחק אבן ג'יאת, בנוסחת "ולאלשיין" שרח אלפיוסוק [-ולאחד הזקנים נאמר בביאור הפסוק]. שני העדים קרובים מאוד, וחילופיהם מועטים. בנוסחנו במערפה ואצלו באלעלם, בנוסחנו פבין פיהמא ואצלו פבין, ובנוסחנו אלאשיא במקום שנשתבש בכתב היד לאלאנסאן. הערת סדר המילים באה אצלו בסוף הפסקה ובלשון ואלנצ'ם, ואצלו לפני הפרפרזה ובלשון ואלאדם פיה מוכ'ר וסבילה אן יכון. נוסחנו מלא יותר בשלושה מקומות, ובהם התוספת ועלם וחכמה, וההרחבה ואן אלחכים איצ'א לא ידרכהא בחכמתה.

במחקר הוצע שהכינוי בעץ' אלשיין [-אחד מהזקנים] בפירוש ריצ"ג לקהלת מכון בדרך כלל לרבי יונה אבן ג'נאח.¹⁷ נראה שבמקום שלפנינו אין הדבר כן, ושמה יש

14 לדוגמא: בהמ"ל Ms. ENA 3008.2, פירוש קהלת ט, טו-טז, וכן אוקספורד, MS heb. d.36/12, פירוש קהלת ח, ה-טז, הקרובים בסגנונם לחיבור דגן.

15 לפי הנוסח שבקטעים e.76/30 T-S Ar.46.1461 T-S Ar.37.2401 T-S NS 91.381. וראו נספחות אברמסון לחיבור יפה מהישועה, בתוך רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 524.

16 הספרייה היהודית בימי הביניים, רשימות ספרים מגניזת קהיר, נחמיה אלוני, בעריכת מ' פרנקל וח' בן שמאי, ירושלים תשס"ו, עמ' 99:6 - תפסיר קהלת לבן סרג'אדו; 4:110 - תפסיר קהלת לדוד בן אלמקמץ. על פירוש קהלת של אלמקמץ ראו עוד Stroumsa, S., ed. Dawud Ibn Marwan Al-Muqammi's Twenty Chapters: ('Ishrun Maqala). Vol. 13. Brill, 1989, p. 20.

17 ח' מיטלמן, פירוש לספר קהלת בערבית יהודית המיוחס לר' יצחק אבן ג'יאת, היבטים פילוסופיים ופרשניים, ע"ד, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 24-25.

להבחין בין "לא לשויוך" לבין "בעץ אלשויוך", ולתלות את הפסקה במקור שלישי קדום. אין נראה שהכוונה כאן לאבן ג'נאח, שכן מלבד שאין מופיע בדבריו פירוש הפסוק בלשון המשותפת לשני הפירושים שלפנינו, הוא גם מפרש את הפסוק באופן שונה מעט, ופותר את הפסוק בהצמדת הלמ"ד לאשר, כדרך בשלמי הרעה הזאת לנו, ומעמיד את הקריאה בשלאשר יעמל האדם, בלא לשנות את סדר המילים, ומביא ראיות לאשר במשמע סיבה, אשר עשה דוד ואשר עשתה מפלצת ובאשר את אשתו.¹⁸ נוסחנו מעמיד קריאה אחרת, שהלמ"ד נסמכת לאדם ואשר הוא זיקה, ומביא ראיות לשייך במשמע זיקה. שתי רשימות הראיות משרתות שתי מטרות דקדוקיות שונות, וכל אחת מהן מתאימה במדויק לקריאה של בעליה, ולפיכך אין להעמידן ממקור אחד.

נראה אפוא שהפסקה לקוחה ממקור קדום, ששימש את אבן גיאת ואת מחברנו כאחד. הסבר זה עולה בקנה אחד עם דרכו של רבי ישעיה בכל מקום שנבדק, שהוא מלקט מדברי החכמים ומצהיר על כך בפתיחתו. פתיחת הפסקה בנוסחת אעלם יאכי אמנם אינה מכרעת, שכן היא משמשת אצלו הן בקולו והן בקולם של מקורותיו, ומכל מקום היא מצטרפת אל זהות היד ואל הפורמט לחיזוק ייחוסו של הפירוש כולו לרבי ישעיה.¹⁹

זהות המקור הקדום אינה ידועה. מועמד שראוי לשקלו הוא רבי אהרן סרג'אדו, שכן ברשימת ספריו של רבי יוסף ראש הסדר נזכר "ותפסיר בעץ" קהלת לבן סרג'אדו.²⁰ מועמדותו נשענת על צירוף של שני נתונים, שפירושו לקהלת היה מצוי במצרים בתקופה הנדונה, ושזמנו קודם לשני העדים שלפנינו. אין בידינו נוסח מפירושו שאפשר להשוותו, ולפיכך ההצעה נשארת בגדר השערה.²¹

18 ספר הרקמה, שער כט.

19 ראוי לייחד דיון לנוסחת "ואעלם יא אכי" שריבויה היחסי בחיבוריו לעומת נדירותה בחיבורים אחרים מביאה לראות בו סימן זיהוי. אלא שבעיבוד לרסאיל שבידי אותו סופר מופיעה הנוסחה בתוך ציטוט מפורש, "תם קאל, אעלם יא אכי באן אכלאק אלנאס וטבאיעהם תכתלף מן תלת ג'האח". "תם קאל" שלפניה מלמדת שהיא שייכת למקור המצוטט, וכך אמנם דרכה של הנוסחה ברסאיל, שהיא חוזרת בהם מאות פעמים בראשי הפרקים. המחבר משתמש בה גם בקולו שלו, בפתיחת מקאלה פי אלנפס ובדפי פטרבורג, אך מאחר שהיא משמשת בשני התפקידים אין בה כדי לזהות קטע כשלו. משקלה העיקרי הוא בקיצור הביטוי המלא "ואעלם יא אכי" ל"ואעלם יאכי", והוא ניכר רק בהצטרפה לפורמט ולנוסחת הציטוט. הנוסחה חוזרת בקטעי גניזה נוספים שאין מקומם ברור, ובהם T-S Ar.31.1751 heb. d.47/56, T-S Ar.43.289 T-S Ar.29.541 שנראים כשרידי אלרסאלה אלג'אמעה.

20 הספרייה היהודית בימי הביניים, הנ"ל הערה 16, עמ' 357-358.

21 שלוש אפשרויות אחרות עומדות על הפרק, ואלה טעמי דחייתן. האחת, שמחברנו העתיק מפירוש רי"צ גיאת. אפשרות זו אינה קשה מצד הזמן, שכן רבי יצחק אבן גיאת נפטר בשנת ד'תתמ"ט ורבי ישעיה פעל למעלה ממאה שנה אחריו, והיא אף מתיישבת עם שיטת הליקוט. אך נוסחנו מלא מזה שבפירוש בשלושה מקומות, ודרכו של מעתיק לקצר ולא להרחיב, ועוד שרי"צ גיאת מייחס את הדברים לאלשויוך ואינו תולה בעצמו. השנייה, שרי"צ גיאת מצטט את מחברנו. אפשרות זו מחייבת להקדים את הפירוש שלפנינו אל לפני שנת ד'תתמ"ט, ולהוציאו מידי רבי ישעיה גיסו של הרמב"ם. בצירוף המובאה מחבור יפה מהישועה שבקטע ז, המעמידה גבול תחתון באמצע המאה האחת עשרה, היא כולאת את הפירוש בחלון של פחות משלושים שנה, שבמהלכן החיבור עשה את דרכו עד לאל-אנדלוס והגיע לידיעתו של רי"צ ג. אם כי יש להעיר שהמובאה מחבור יפה מצויה בטופס הגדול ואילו הפסקה שלפנינו בטופס הקטן, וצירופם לחיבור אחד נשען על שיקולי תוכן ולא על ראיה קודיקולוגית. השלישית, שהדמיון אינו אלא מקרה של שני פרשנים שהגיעו לאותו פתרון. אפשרות זו נדחית מאליה, שכן החפיפה מילולית ורצופה על פני פסקה שלמה.

ו. האם המאמר בנפש ופירוש קהלת חיבור אחד הם

עד כה הוצגו המאמר בנפש והפירוש לקהלת בנפרד. אך יתכן שההפרדה מיותרת. יתכן שעניינו של החיבור כעניינם של פירושי רס"ג למקרא, שכל אחד מהם נקרא על שם הנושא המרכזי שראה בספר. לישעיה קרא כתאב אלאסתצלאלא, ספר בקשת התיקון של עבודת ה'. לתהלים כתאב אלתסביח, ספר התהלות. לאיוב כתאב אלתעדיל, ספר הצידוק. למשלי כתאב טלב אלחכמה, ספר בקשת החכמה. לדניאל כתאב אלממאלך ואלמלאחם, ספר הממלכות וחזיון העתידות. לאיכה כתאב אלכ'לק, ספר המידות. ולמגילת אסתר כתאב אלאינאס באלג'לוה, ספר הליווי בגלות.²²

לדרך זו, רבי ישעיה ראה את עניין הנפש כנושאו של ספר קהלת, ו"מקאלה פי אלנפס" הוא שמו של פירושו לספר. דוגמה לכך מצויה ברבי יצחק אבן גיאת, שראה את הפרישות כנושאו של קהלת וקרא לפירושו ספר הפרישות.

אין כל קושי בכך שההקדמה למקאלה פי אלנפס לא מציגה את החיבור כפירוש לספר קהלת בחלקיה שהגיעו לידינו. זו גם דרכו של רס"ג בחיבוריו, שהמבוא יכול להיתפס כחיבור עצמאי העוסק בעניין מסוים, בלי להציגו כמבוא לפירוש למקרא. רק בסיומן של ההקדמות מבאר רס"ג את מטרתו הזו, ויתכן שכך עשה גם רבי ישעיה, שכן סיומה של המקאלה פי אלנפס לא הגיע עדיין לידינו.

בכך יתיישב גם הממצא הקודיקולוגי שבו טפסים מפירוש קהלת חולקים מאפיינים זהים למקאלה פי אלנפס, כפי שהוער למעלה. הסיבה לכך פשוטה: מדובר בחיבור אחד.

אך כותרת המאמר בנפש ("מקאלה פי אלנפס ממא עני בג'מעא מן כלאם אלעלמא") והצהרת השיטה מתארות ליקוט נושאי בחכמת הנפש, לא פירוש מקרא; וקטעי הקהלת שנערכו כאן (השגחה וקבלת הדין בח, ב-ד; דקדוק בח, יז; הקללה בי, כ) אינם ממוקדי-נפש כלל. לכן האפשרות הזו עולה כאן כהצעה לבירור גרידא, ויתן ה' שממצאים נוספים יביאו לבירורה, לאישורה או לשלילתה.

ז. עדויות נוסח שהחיבורים משמרים

כדרכם של חיבורי ליקוט, ערכם העיקרי של השרידים שלפנינו בשימור מובאות מספרים שאבדו או שהשתמרו בעדים מעטים, ומחברם מקפיד לנקוב בשם המחבר ובשם הספר ולעתים אף בפרק.

רס"ג. שתי מובאות ניכרות בשמו בקטעים המוהדרים בזאת. הראשונה, בקטע ג, מסיימת ליקוט נרחב מאמונות ודעות מאמר ששי, ובו שלוש כוחות הנפש וחמשת שמותיה ומשכנה בלב. השנייה, בקטע ט, היא דברי רס"ג במקלל אביו, פירוש החסר במהדורת רצהבי והידוע מקטע שטרסבורג ומקטע קיימברידג', ונמצא שהקטע

22 למהדורות חיבורים אלו: תפסיר ישעיה: כתאב אלאסתצלאלא, מהדורת יהודה רצהבי, קרית אונו, תשנ"ד; תהלים עם תרגום ופירוש רבינו סעדיה בן יוסף פיומי, מהדורת ר' יוסף קאפח, ירושלים, תשכ"ו; איוב, עם תרגום ופירוש רבינו סעדיה בן יוסף פיומי, מהדורת ר' יוסף קאפח, ירושלים, תשל"ג; משלי, עם תרגום ופירוש רבינו סעדיה בן יוסף, מהדורת ר' יוסף קאפח, קרית אונו, תשנ"ד; דניאל, עם תרגום ופירוש רבינו סעדיה בן יוסף פיומי, מהדורת ר' יוסף קאפח, [ירושלים, תשמ"א]; ספר המידות: פירוש מגילת איכה, למרנא ורבנא רב סעדיה גאון, מהדורת ר' יהודה זייבלד, פתח תקוה, תשע"ח; ספר הליווי בגלות: פירוש מגילת אסתר, למרנא ורבנא רב סעדיה גאון, מהדורת ר' יהודה זייבלד, פתח תקוה, תשע"ט.

שלפנינו הוא עד שלישי והוא רצוף ובלתי מקוטע.²³ מובאה שלישית, בדף אחר בקטע ז שאינו מוהדר בזאת, היא פתיחת פירוש רס"ג לישעיה בכינויו הערבי כתאב אלסטצלאח, ובה שבעה אופני התיקון.²⁴

כתאב אלמנאט'ר. בקטע ג מובא "קאל בעץ" אלמנאט'רעין ידעא בטאבא בן אלצלחון אלצואף פי כתאבה אלמלקב בכתאב אלמנאט'ר. ככל הידוע לי זהו האזכור המוקדם ביותר של הספר בספרות היהודית, והוא מלמד על נתיבי מסירה בין יהודי עיראק ליהודי מצרים. חשיבות מיוחדת נודעת לו משום שהמובאה לקוחה מן הפרק השישי, החסר בכתב היד היחיד שהיה ידוע עד כה.²⁵

מיוחס לאריסטו. בקטע ד מובאים דברי הפילוסוף בספר מה שאחר הטבע, והכוונה לספר התיאולוגיה שהוא חיבור ניאופלטוני. מובאה נוספת, בדף אחר בקטע ז שאינו מוהדר בזאת, היא "כמא קאל ארסטו פי כתאב זג'ר אלנפס", ואחריו קטע פנייה אל הנפש. החיבור פורסם בשם כתאב מעאד'לה אלנפס בידי בדוי, ובכתב היד חסרות התיבות האחרונות שבמהדורתו.²⁶ גם חיבור זה אינו אריסטוטלי, אלא הרמטי וניאופלטוני, וייחוסו לאריסטו בפי מחברנו משקף ככל הנראה את המקובל בסביבתו.

מונחי התרגום היווני הערבי הקדום. בקטע ד מובאת הגדרת הנפש בשם "אלפילסוף", והמונח היווני משתמר בו בתעתיקו הערבי, **אנלאשיא**, הוא *ἐντελέχεια*. צורה זו אופיינית לשלב הראשון של תנועת התרגום, ובכללה תרגומיו של אבן נאעמה אלחמצי בחוגו של אלכנדי, ובהם תאולוגיה של אריסטו. בשלב מאוחר יותר נדחקה מפניה הגזירה מן השורש כמל, ונתקבלו כמאל ואסתכמאל, ואילו הצורה הישנה שרדה במקומות מעטים בלבד, ובכללם כתבי אבן סינא.²⁷

המונח בא בקטע פעמיים, בהגדרה ובניגוד שנבנה עליה. הנפש היא האנטליכיה של הגוף, ובעולם הזה הנהגתה אותו היא מסוג הגידול וההצמחה בלבד, ואילו בעולם הבא היא אנטליכיה שלו "עלי אלחקיקה", כלומר במובן המדויק ולא המושאל.

23 קטע שטרסבורג Ms. 4028.41 וקטע קיימברידג' T-S Misc.5.74. בסוף המובאה מציין הסופר "מלחך פי אלורקה אללטיפה", והפניה זו לגיליון מצורף מעידה על כך שהמשך ההעתקה בוצע בדף נפרד, אולי בשל אריכותה.

24 "רצהבי (מהדיר), תפסיר ישעיה לרב סעדיה, קרית אונו תשנ"ד, עמ' קנג, שורות 10-15, בחילופי נוסח קלים. הקטע נמצא גם בקטע הגניזה e.74/10 שפרסם ח' בן שמאי, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים, תשע"ה, עמ' 162 ואילך. מיקומה של המובאה הוא בדף 6ב, שאינו מוהדר בזאת כיון שלא מוכרע שהוא מפירוש קהלת.

25 ח' בן שמאי, "חוג לעיון פילוסופי במקרא במוצל במאה העשירית", פעמים 41 (תש"ן), עמ' 21-31. כתב היד הידוע הוא EVR ARAB I 1679, ובו כשליש מן הספר. נוסף עליו עלה בידי בס"ד לאחר שריד מטופס אחר, מן הפתיחה, בקטע T-S K21.99. כתב היד לא עבר זיהוי אוטומטי בשלב הראשון של פרוייקט MiDRASH, והעברתי אותו בעצמי במודל קראקן ובמודל מידרש, ואת הטקסט שנוצר חיפשתי בכלי שפיתח ר' הלל גרשוני לקורפוס הגניזה של מידרש. על התעתיקים האוטומטיים ראו: Stoekl Ben Ezra, D., Bambaci, L., Kiessling, B., Lapin, H., Ezer, N., Lolli, E., Rustow, M., Dershowitz, N., Kurar Barakat, B., Gogawale, S., Shmidman, A., Lavee, M., Siew, T., Raziel Kretzmer, V., Vasyutinsky Shapira, D., Olszowy-Schlanger, J., & Gila, Y. (2025). MiDRASH Automatic Transcriptions. Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17734473>

26 עבד אלרחמן בדוי, אלאפלאטוניה אלמחדת'ה ענד אלערב, קהיר 1955, פרק ג, עמ' 67 שורה 13 - עמ' 68 שורה 5. חסרות המילים שבעמ' 68 שורה 6.

27 על הצורה אנטלאשיא ואנטלאכיא ועל דחיקתה מפני כמאל ואסתכמאל ראו R. Walzer, Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy, Oxford 1962, pp. 95-96.

ההפניה היא ל"כתאב מא בעד אלטביעה", בעוד שהגדרת הנפש כאנטלכיה מקומה בספר הנפש, ופשר העניין הוא כאמור, שהחיבור המיוחס לאריסטו בשם ה"תאולוגיה" הופצה בערבית כחלקה התאולוגי של המטפיזיקה, ובה אכן יש לבקש את המונח.²⁸

קטע זה הוא אפוא עד יהודי ערבי למינוח שנדחק מן השימוש כשלוש מאות שנה לפני זמנו של המלקט, והוא מועתק בשיבוש מסוים - בהשמטת הני' ופעם אחת גם בהשמטת הת'. הוא מלמד מצד אחד על עומק הרובד שממנו שאב המחבר, ומצד שני, על חריגותו של המושג.²⁹

חבור יפה מהישועה. מעשה החסיד ושני בניו שבקטע ז מוסר את הנוסח הערבי של רבנו נסים כפי שהוא בקטעי הגניזה, והוא בעל ערך לתולדות מסירתו של החיבור.

ח. סיכום

השרידים שלפנינו אינם יצירה מקורית, ולא לכך התיימר מחברם. ערכם במה שהם משמרים. אחד הראשונים שפעל במצרים, מבני חוגם של חסידי מצרים ומקורביו של הרמב"ם, אסף לפניו ספרייה שכללה את רס"ג בכמה מחיבוריו, חיבור פילוסופי ממוצול של המאה העשירית שנשתקע, חיבור ערבי המיוחס לאריסטו, ואת דברי רבנו נסים ועוד. הוא מצטט את אנקסגורס בשמו, ומעמיד את דיון אחרית הנפש על היפוך יחס הלבוש שבין הנפש לגוף. מכל אלו הוא ארג מסכת העוסקת במהותה של הנפש ובדרכי הנהגתה הראויים.

ט. דרך המהדורה

המהדורה להלן כוללת את עשרת הקטעים המזוהים עם מקאלה פי אלנפס ועם פירוש קהלת. מילה שיש למחקה סומנה (בסוגריים עגולות), מילה שיש להציעה כהשלמה לקרע או טשטוש במקור, או תיקון להשמטת הסופר, סומנה [בסוגריים מרובעות]. שלוש נקודות [...] מסמנות מילה חסרה, וכאשר חסרות מספר מילים סומנו קבוצות של שלוש נקודות כמספר המשוער של המילים החסרות. אות או אותיות חסרות סומנו בשתי נקודות [...]. מילה שיש קושי בהנחתה כפי שהיא סומנה בסימן שאלה. אות שקריאתה מסופקת סומנה בעיגול עילי [א].

מהדורה - מקור

[א 1] בשמך רחמנא. מקאלה פי אלנפס ממה עני בגמעהא מן כלם אלעלמא ישעיהו הלוי בר מישאל ול עם חסידו ישראל.

קאל מפתתחא אלחמד ללה גל תנאוח ותעללי גדה ותקדסת אסמאיה עו פאסתלם כל שי לקררתה וגל פתואצע כל שי לעפמיתה וטרה פכל כל שי פי מלכתה ובטן פלם יעוב שי ען עלמה ואנעם פעם אלכלאיק במתטאהר פלצה בראהם פי מסתפתח אלפטררה בהא תם אנתרהאם פי תצרף האלאתהם בפלצהא תם געל פיהם מן אתאר אל צנע ותצארף אלחבור מא ידל עלי כאלק אחסן כלקה ומאלך אנפר קררתה ואמרה פתבארך אללה אחסן אל כאלקין. אמא בעד פיגב אן תעלם יאזי ורב אללה קך אלסלאמה וכתם קך באיסעאדה ואנפר באחלק וגמלך באדעק [ב א] ונעל דרתך פי אדעם, וופקך לעעמל בה, וחבב אליך אל אנצאף, ואעארך מן אלרגבה ענה, וערפך גמיע מצאלחך, וכפאך מן אמר הניאך כל מא ישנך ען אמר אכרתך .לתי לא ינקן טאענה כל אלמלכ, ולא ויהן

28 בימי הביניים "התיאולוגיה" נתפסה כספר של אריסטו בענף המטפיזיקה, "מה שאחר הטבע", ובאופן ספציפי כחלק "האלהיאת" שלה, העוסק בה' ובנבדלים, שהוא במיון הערבי-יהודי הפסגה של "מה שאחר הטבע". הכינויים העבריים בפי אבן כספי (פירוש לזכריה ב, יז), ר' יוסף טוב עלם (אהל יוסף, אמשטרדם תפ"ב, מה, ב) ואחרים ("ספר האלהות", "חכמת האלהים", "תאולוגיית") מצביעים על כך במפורש (ראו י' פנטון, "שם טוב אבן פלקירא והתאולוגיה של אריסטו", דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 29-30). פינס וחוקרים נוספים חשפו את זהותו האמיתית כפרפרזה נאופלטונית של פלוטינוס.

29 תודתי למרקו פרנצ'סקטו שהסב את תשומת לבי לעניין זה.

קואד בדל אל טענה לאן עו אלנפס באלעלם בלאף עוהא באל[מאל], ואסרור. ..מא... יבהג? אלקוב וימעא אלארואח, בלאף אסרור במא ל... .. וימעא אלאבראן, ואסאלה אן יעלך מן יערף ללחק קררה מתבין חקה, חתי יבף עליך מנה כל חקוי ויחסיך דך כל עסר, חתי לא תאלף אלא עליה ולא תואלי אלא פיה, וחתי נעיר מן נהאברה אלמענני מן קאר אחרסן מ...מא מן גירה, לבי תשתגל...מורם מנהא כחיר אלאריה, מן...ביר אל מרם... ..אן... ..אן... ..חית תעלם אלנפס בלפסא מן אלאמור אעיוה ואעלום אשריפה, ולא י[פון] בהא אלא [ב] מן אתעב נפסה ואפרנ כאטרה, כמה קאל אלהים עלי כבול אלתעווי מן יודע רוח בני האדם העלה הוא למעלה ונ'. כמה סיבבין שרה ד'לך אלי ק[רם] מן[מא דכרת] בעין אעלמא. א[ר]א סאלך ען עלם אלנפס קול אלהא עלם בהא לנמוצהא. וקאל מן יעלם ברהנה פהמהא וקול איצא אערף אלנפס בנפסה אערפסה ברבה, לאנה יתברך וישתבח במא [עלמת] לא ירי ולא יסתל עליה אלא מן אפעאלה, כ'דלך אלנפס לא תרא ולא יסתל עליהא אלא מן אפעאלה. וקד ראית אן אנמע מן בלאם אעלמא אלמשרעין ואפלאספה אל מוחרין מקדאר אלדי ארגו אן תנתפע בה פי עלם אלנפס ולא תנבר עלי אלא תכררת אלמענני פי בלאם אעלמא, פאני [אתב]ת לה מן בלאם כל [ואחד] פי [כל] מן[נעמא] לא ימכן א[ירא]דה לילא יני י.בטס מבחורא גיר מתנסק.

[תם תבנית אנהא לא תפעל אלא באלנפס, אד פפל כל מכלוק יחתא אלי] [ג] א[א] אלה מא פארא נאמעת אלנפס שחרת להא ג' קוי. קוה אלמביין וקוה אלהיה וקוה אלנפס, ולדך סמתהא לעננה בנ' אסמא נפש ורוח ונשמה, פאומאח באסם נפש אלי אן להא קוה משתהיה כק' כי תאזה נפשך, ונפשו מאכל תאזה, ואומאח באסם רוח אלי אן להא קוה גירה נאצבה כק' אל תבהל ברוחך לנפשו, כל רוחו יוציא כסיל, ואשארת באסם נשמה אלי אן להא קוה נעלמה כק' ונשמת שרי תבינם, ונשמת מי יצאה ממך, ופי אמר הוה אלקוה גלש מן געלהא נזוין אחרהא פי אלקב ואלאבר פי סאיר אלהין, כל הו' ג' [קין] לעננה ואחרה, ואצאפת אלענה אלי דלך אסמין אברין והמא חיה ויחידה, פאמא תסמיתרה חיה פלאנהא באקיה בתבקה באלקרה להא, ואמא יחידה פלאן לים להא נפיר [פי] אלמכלוקין לא פי אלסמאין [ולא] פי אלארצין, תם תבנית אן [ג] מסכנהא מן אלנפס אלקב, ועלי מא הו' ואצא אן אל שראין אלדין יפידו אלנפס אלהם ואחרהא מנשארם כלדם מן אלקב, ומע מא אני אנר אלשעב אל כבאר לים מברנהא מן אלקב ואמא מנשארם מן אל דמא פאני עלמת אן תלך אלשעב ליסת לענפ, ואמא הו' אותאר אלהין ורבמאנהא, ולדך יקין אלהאב אברא אלקב ואענפס בקוהא בכל לבבך ובכל נפשך, על לבבכם ועל נפשכם, ואשכאה דלך, הוא אבר מא נבחה מן בלאם ר' סעדיה ו' פי כתאב אלאמאנאח, וקאל בעין אלמשרעין ידעא בטאבא בן אלעלחון אלעוהא פי כתאבה אלמלקב בכתאב אלמנאטר אלמנאענה מנה אלי עלום שתי געלה שריפה... אלאמאנע פי אלפעל אלסארם מ... [א] [מא] למא תכלם פי מעני אסמא אלמלאיכה... [ה]קיקה אלמעני אלדי ידע עליה דמא אלקב אעני [ע]נשה מלאכין] רוחות ו' פרו אנה גל עו בלאך רואת אלמלאיכה רואת] בסאיש אעני אנפס מערהא לא חוילי להא ויצא, ..ע אפאל אלה אדיאנאח ואפאל גירם יצא... אסמאחם רוח אדראא עלי נהר אלהא לענש[אברה] אלכסיטה ומשאבהא אלא[ה]א ורתפאנע אלדין... לא לענאנפס פי נפס אלהיה, וכדך יצא נקול פי תסמית אעני אלאבר באסם נהר אלאר לקוה אש לורט ודך למא כאן נהרהא נוע נהר אלנפס וכאן נהר אלנפס כסימא מתחרכא דאימא יסמו עלוא אלי מביעתה ונאפאד פי אלאמור אלעלמה מתי תשבת בהא וכאן נהר אלאר שביה, ..הא אעני כסימא מתחרכא, ..א יסמו [א] [ב] י... ונאפאד פי אלאמור אלנפסיה מתי... ..קב נהרהא באסם נהר אלאר להא מש... ..נערה אלהיה אלא לא משאבהא אל... ..נפסא אד כאן קד תבין מן אלעלם אל... ..ה נהר אדיאניה א[צ]א אן רואת אלמלאיכה [מפא]קה לעמואד אד כאנת מן אלמביעה אללשיפה אשריפה אלתי הו' בעד הדה אלמביעה אללשיפה ונע מן אלאמארהאית אלמפארהקה לעמואד פארא כאן אלאמור פיהא חבוי פליסת און רוא ולא נאר, אד חייין אלנהרין אנפסא ואזא לעלאם אלהין, ואמא מעני לורט פארא עלי חרתהא אלא לאנה למע שעאני מתחרכא דאימא, [א]ארא אן נפס אלאמאן אלכסיטה אלמאסקה תסמא באסם ..אן אשכאן אלמלאיכה אלמס[מין] רוחות...

[ד] [א] אדראבהא אלכליית פבאלכסיט אלהיהאני, ופי דלך אעלאם אל נור ואעליא מתוסמא באלכסיט אלאול, פאלנסד הכדא לא [וי]יר עלי קבול דלך אלנין [וא]אעליא וואן כאן כסיפא לאנה מר[כב]א[א] חאל, ולכן קד אחרסן אפליסוף אד קאל פי כתאב מ[א] בער] אלמביעה ובין אלאחואל אלנפסיה וואן יתלאשא אלנסד [מן]ה[א] אעלאם, ופי דלך אלע[אלם], ..מא פי ..א, פאנהא [תדברה] תרביהא משאכא [לה]א אעלאם אעני באלתדבר אלהיה, אי אנהא תרביה ות[נמיה], ואמא פי דלך אעלאם פאנהא איתלאשא לה [עלי] אלקיקה, ולדך אנהא תרביה מן אל דנס ונעללה בלא[נע]ה [קיא]ר...הא להא דלך אענור לאנהא אסתערקת לשאפ[ת]ה ואת[פת] ענה אלאוסאך ואלאפאח וצא[ר] אלנסד חניד לבאסא אלנפס כמה אן אלנפס פי הוא אעלאם כאן לבאסא אלנסד [וצארת] ענר דלך אלקי [פארהר] ואלנפס כמה כאנת פי הוא אעלאם [ב]אמנה נתאל גיאל ווא[פרא], ואמא [ד] [ב] [ראי] אנכסיטורם פאנה קאל אן כל ווא[ת]ך מנהא ינאל אלקי אלהיה מן אלא[א], [ו]הא טארהה בלהא מ[ע] נפס, גיר אן האנתהא ושלחתהא אל תנאל דלך אל [בה]א ואלעור ואלעור ואלעור אלהיה לא פי אשק מנהא לא... ..אלת... [תדבר] לתדבר ואלא אל... ..[ר]תסם תלך אלעור, לאנהא צורא שריפה, לא יתנא אלי אלכברה פיהא כף תצו[ר]הא, לאנהא קד אעלכס אלאי אל אלאי הו' פי מרתבה [אלכסיט] אלהאני, פאלכסיט אלהאני קד יקב אלכסיט אלאול, [ואמא]אלת[דבר], פלא תחתא אלי אן תדבר, ודלך אן תלך אלעור דא[ימא] לא תנקטע לא [תנ]תר ולא תפנא, ואמא חאנה אלהין [א] אלי אן תדבר מא קד פאת ומא צאע, ואלמאנע אנפא פעה תנאך מערפה חסן אלעור וב[ה]א וואלואידאחא אלתי [יט]לע עליה, לאן אל מצור קד יערף פליה צור גירה ויתר בהא אד [ד] [מא] [רא]הא שריפה חסנה ורו' לס יצורהא, כדלך הוא אלמאנע, פאמא צאר הנא[ר] [אסתעמ]אל אחרסום, לאן תלך אלעור דאימא לא נהר[ר] [פלא] יתנא אלי רסומהא לערה בהא, ומע הוא אנהא אמ[ואן] תמיו בעעהא בעעהא, ואן... יאיתי מנהא אלמ[וג]... ..אלת[לד] אבתר אלהיה מן אלדי... ..ואחסן ואבהא ולדה דאימא לאנה יתנא אלי אלה[תדבר] פי מא קד מצא מן אלאמאנע, ואעלם יאכי אן קד [עסר] עלי גמיע אלהאמא אדראך מערפה אלנפס וא[נמא]עס[ר] עליהם אדראבהא לאנהא אול עלם מן[אל] מן אלא[מור] אלהיהא, ולים יעסר אדראך מערפה אלעקל וא[למענא]ני אלאולי כעסר מערפה אדראך אל נפס לאנה אדא אד[רכנ] מערפה אלנפס אדרכנא במערפתהא מערפה אלעקל, לאן אלתרקי מן [והר] רוחאני אלי נהר רוחאני

[אבר] איסר מן אלתרקי מן גוהר נסמאני אלי גוהר [ר 22] רוחאני, והכיר יסר אדראך מערפה אלמזור אלכלי ע"י הדרת [אנ]הת, ואדראך מערפה אלנפס [אלכליה בהרה אלנפס] אלנוויה, ומן הרה אלנה צרנא לא נרדך בהרה אלנפס אלנוויה ולא בהרה אלמזור אלנוויה גמיע מא נשלב מן אלמזור אלרוחאנית, ואן אדרכנא בה[מא] איצא שוי פאנ[מ]א נרדבך קדרא <?> ... לים [בתאם ולא צחיה ו]א מתקן וכל מא אדרכנא באלנפס אלכליה אלמזור [אלכל]י פאנה תאם צחיה מתקן, לאן דחמא אדסון ואשורף ... פמן אנג דרך צאר דרך אלנור ואברהא ותלך אלנור [אלתי] ... אלמזור, אנטבעת פיהא אנטבעא דדה וסור[ר] [ואן] אלמזור [י]חיש בהא אחאמטה חפס וכחפס אלדבר, אלא אן דרך אלמבעט טב[ע]יב גרא, ודרך אנה אן אחאמטה נור מא נאו בה נור [מ]א וצורה מא אנטבעת פיה [אנ]מבעא דדה וסורו .. ענד אלמטבו פיה, תם יצמחל אצמחלאל עשק מן. מא ירד עליה.

[ח א] .. עה ומן אי.. נטרו אוש] [מצנועא אלבשריה פו.. פי צנעתה אלי סתה אשיא לתתם בהא [אלמארה וא]ל מכאן ואזומאן ואחרכה ואדואת וא[נואן]. אן אלבארי עו וכל ניר מתאנל אלי שי ואברע בלא חרכה ולא זמאן ולא מכאן פתבארך אלהא אחסן אלבאלקין ואחכם אל[חאכמין] אלדי שרף אלנאסאן בגור אלעקל למערפה ה.. יאבי ואן כנת דברת דך ראי אלפלסאפה אלמעת[ברין] לכונתם מואפקין אלהא אלשרע פי דרך פאעלם א.. מעני אבר ודאך אן אלפלסאפה יקולון אן אלבארי שי אבתאיה ואונהה גוהר שרופא בסיטא רוחא[ניה] יסמא אלעקל אלפעאל תם אכתרע בתוסט הוא אלג.. [ח ב] ..אנס.. עינין אלמפתלספין אן נצ..רא אדריא יי קני ראשית דרכו קרם מפעליו מאו ..עה צורה אלעקל אלאלו אלקריב מן ..בן דאתה אן אלהא כלקח אוכל כלקח ..מון צורה אלעקל אלאלו טו בארית תעאלי ... יעני אויב פי פצל ותחכמה מאין תמצא ... תבוא אלהים הבין דרכה ו' וכדאך קאל אל ... ען דאר אלעקל אלאלו טו בארית תעאלי ... ו' פלא מחאלה פי אן נפיר דרך ותפסירה ... אלוה אפאעל אלפלסאפה ורו אן אלה גל ועו אויל אלמנודראת וגורה אלעקל וגעלה [אק]רב אלמזור [אליה].

פירוש קהלת

[ו א] תחכמה תעו לחכם מן[ע] שרה [שלישם] ... אי אן אלחכמה תעו אלחכים ... [אכתר] מן עשר סלאמין יכנו פיהא ... וקל ואנאס מתאנל אליה פי סאיתתם ומשורתה אכתר מן האנתרם [אליה אלסל]אסין. וקל אלמחך יאבי ען מלב אלחכמה קי' "כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה [ממני]" קצד בדרך תעירף [אלנא]ס מבאלתנה [אחכ]מה [ל]א בר פיהא מן אסתעמאל אל ... ולאנל דרך צארת בעידה עלי מלב אל ... באלעכם ... אן פרק כביר בין קולה "היא [רחוקה] ממני" ... אינה, אנה [ו ב] ...ב...רא פי אלשוואל'ת כל...ת... וכאנה מ... אלדי אל...אלס ותצדיק אלנאבי מ... .. אלי אן צאר חכמיא, ותפסיר ש... .. הת...⁹..גאר עאלמא פרט במא ירא מן ..ייב אלנא[ס] מאל...ה ענד אנתפאעה בחית ישר אלס... וגרה כאנה ל... עליה וירדעה עקלה..ן אן יתקח עלי[ה] פיתגור וטהה ען ..ריא אלדי יליק באחכמא ואל... קוד ירת פי אלעבארה מן אלשרה ..א ינש... אברי, ופסרת "תאיר פנוי" ען וטהה בנפסה אי קרר אלחכמה ותפציל אלנאס אל... מראה ותבין מנ... .. ממה ... וקת... ועו פנוי מן אלקחה ס אעני אי וקת ען אלנאס ולו עלי א... .. אל...אלדי אכס..

[ז א] ...ותעדל ען אלרצא ארא ורד אמרה, פאן אעורל ענה יודי אלי אמור רדיה מדמומה, אעני אלה[סכט] ואלתכפר במא קצאה, פתעדס אלנא, וכעד דרך מא ינפעך, לאן כל מא יירדה כך פרו יפעלה, פאלעלה דך אלרצא בה.

פסרת על דברת - סבב, מתל קולה באלהים אהלל אלדי אלמעני פיה אן יסבת רבה ויחמדה עלי כל סבב. ופסרת שבעת אלהים קצאיה רב אלעאלמין אלעעבה, מתל קולה: נשבע י"י כנאון יעקב אם אשבח לנצח כל מעשיהם, העל זאת לא תרגו הארץ ואכל כל יושב בה.

כלאם אלחכים ההנא כאלמשפך אלדי יקול למן יעוה: אנא אשיר עדיך, ארא ורד עדיך אלמאר אלפלאני לא תקלך, פאן עאקבתה חמידה. כדאך אשאר עלינא באלעבר עלי אלמחן ארא ורדת פי הרה אלדניא, לאן ענד אלמחן קד תציק אלצדור ותעטריו אלמפאכר למן לא יחסן יקינה באללה ובתעציה ובאבתאיה לה אלעאלה, ואלתחדיר מן אלחירה פי אלקציה אלרדיה, לאן דרך לא ינפע ולא ידע בה מכרות, לאן לא מחרב ולא מפר מן ארדתה, אד הו פאעל למא יריר, וכמא קאל אלבתאב: כל אשר יחפץ יעשה.

פאלעלה אלנאסאן אן יצבר נפסה וירצא בקצאה, לילא יעדס אלנאג בתסכטה פכסר דניא ואכרה, כמא קאל בעצחם עלי סביל אלנציה לצדיקה למא ראי כתרע צורה ענד מחנתה: יא מסכין, ארא לס תקרר תרפע אלמחנה ענך, פלא תעדס נפסך אלנאג עליהא בצברך עליהא ורצאך בהא, אד דרך בידך ואת קארר עליה. כמא פעל אלסיר אהרן עליה אלסלאם ענד מחנתה פי נרב ואביוהו: וידם אהרן, וקאל: דום לי"י ותתחולל לו.

וכמא קיד ען בעין אלצאלחין, אן כאן לה ולדין דכ[ראן] תואלדו לה בעד אלעמר אלמשיי, וכאנו מן כתרע עותהמא עליה וחזרה עליהמא לא ימצו ללכניסה אללא מעה, ולא ישמאן בהמא אלי אחד מן אלנאס, פפי בעין אלסבאט כרגו בין ידיה אלי אלכניסה, פאלתוקא פי [ז ב] [חאיש מאי]ל פוקע עליהא, [ואנ]צרח אביהמא אלי אלכניסה צלא ישבר אללה, וצבר ועאר אלי [אלבית] פכמא כלל ולים מעה אלצביאן, גרפת ואלתרתם וקאלת: אין אלצביאן? כיף תרכבתם? ולים דרך מן עארתי, ולא עהרתך תשמאן בתרכבתם אלי ארד. קאל: יא אמה, דקר צדיקה, לכני תרכבתמא מן הו ענדי כנפסי. קאלת: ומן הו? קאל: פלאן אלחכים, סאלני אן אתרכמא ענדה יאכלא איוס טעאם, ואנא באלעשי אמצוי ואניחמא. פאלכלא.

וכזנ אלרגל אלי אלכניסה, צלא מנהה ועאוד, פלמא ראתה קד רגע ולים מעה אלצביאן, לס תשך אנהמא מאתא, ואן בעלהא כתמדה דרך שפקה מנה עלי עקלהא אן ירהב.

פקאלת לה: יא רגל, אדרת מואלך ען שי. קאל להא: סלי עמא ברא דך. קאלת: רגל אודע ענדי ודיעה, וגאני באלאמס יטלבהא, דל אעשרה לה או אח[בסהא]? קאל: מעאר אלהא אן תרצי בחכמה ענה, כל ינב אן תסאריע ברפערה אליה ותבאדרי בתועלהא אלי

ידה. קאלת לה: הלא אתם ארא אברהם? קאל לה: כף תתמי עלי דלך, או יגו אנ תתאספי עליה? והלא אברהם לנפסך או נהרדה? קאלת לה: פאלבארי תעאלי אורעני ודיעתין וקד מלכהמא ואברהמא, פעלי מא דא נתמ או נתאסף? פהל לכנא נרצא אנ טכס צארכ אדוידעה ודיעתת? בל נרצא ונצבר, פרו אודעהא וקת שא ואברהם פי וקת שא כף שא.

פוגר אלה לנפסה עוא יסירא לתצבר אלמראה וחסן אנתקאדהא וגמיל מויתרהא, ועדלא חבס אלכאלק עליהמא, וקבלא דלך ברצא מנהם.

פלמא אנ כאן באלעשי כשף צארכ אלהאום ענהמא פוגרהמא אחיא, פאנצוף בחמא אלי ואדיהמא, פהמא יתחדתאן וארא בולדיהמא, פאנאקאמא וככו, פקאלו להמא: איש בלכמא? קאלא: כשבת וקעת קאימה סתרתנא ומנעת מן דכור אלהר ואלתרמא אלינא, פבקנא קיאם אלי וקתנא הווא, חתי כשף אלהר ואלתרמא ואוילת אלכשבה, לרגנא סאלמין פשכרנא אלה.

[ח א] אעלם יאכי אנ חרף אלשין קד יני פי בעין אלמואצע מקאם אשר, מלך קי שכבה השבעתנו, שבשפלנו וזכר לנו, שעלו מן הרחצה, שאתה מדבר עמי, מי משלנו אל מלך ישראל, עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל, ומן הנתניים שנתן דויד והשרים לעבדת הלויים [ומא א] שבה דלך. ועלי דלך יכון אלוהה פי בשל אשר יעמל האדם לבקש ולא ימצא, בעמל אשר לאדם אשר יעמל לבקש ולא ימצא. והאדם פיה מוכר, וסבילה אנ יכון בשל אדם אשר יעמל לבקש. ואלפסקין מקולין פי ניל אלדניא ואלוצול אל[יהא] בניה אלמטלובה מנהא. ושרחמא אנה יקול, אני תאמלת צנע אלה אלגמיל פי אלדניא, פראית אנה לא יסתטיע אלמאסאן דלך אלצנע אלמצנע פי אלדניא. בתעב ושקא יכון מן אלמאסאן אלדי יתעב לוגור דלך פאנה לא ידרכה באלשקא. ואן קאל אלחכים אנה ידרכה במערפה פאנה לא ידרכה. פביין פיהמא אנ אלדניא לא תנאל בכר וטבל וחת וכתח, ולא תנאל איצא במערפה ועלם וחכמה. ורבמא אראר אנ אלמאסאן לא ידרך [אלמאסאן] בכמאלהא, ואן אלחכים איצא לא ידרכהא בחכמתה, ואנמא ידרכהא עלי אלכמאל צאנעהא תעאלי.

[ט א] אעלם יאכי אנ חקיקה אלעין באלענה אלערב אלטרד ואלאבעאר פאי וקת דכרת אלמאסאן באלענה מלך מא תקול פלאן מלען כבית פכאנך דכרתה בצפה אלטרד ואלאבעאר אי אנה לסו אפעאלה יסתחק אנ יכון מבעוד מן אלה ומן אלנאם ואנת פי דלך מתעדרי עליה ארא כנת מתחקק מן אפעאלה אנה מסתחק דלך לאן ימכן אנ יכון פי דלך אלוקת אלדי דכרתה קד רנע ען אלשריקה ותאב ואמא אנ קלת לען אלה פלאן פקד תעלית עלי אמר צנע לאן רפע שם יי פי תסביח יצלה דלמאסאן אנ יסתהוזה פכף מן יאפענה חתי ילען שכי לא יעלם הל יסתחק דלך אם לא לאן אלעין ואלדנע גס ואחר ודלדך לא יזומה מן אל ארב מא ילום אלה ען אלא אנ ידבר אסם אלה תעאלי כמא קאל ר' סעריה ו"פ פי מקלל אביו: הווא אלעין לים הו לען מרסל לכן לען באסם אלהמנ כאנך תקול לא יתלה אלהאם חתי [ט ב] יקול לאביה פעל אלה כך וצנע פאן קאל פועל כך וצנע מן חית לס פוהר אסם אלאפעל אנה אלכאלק לס יקתל וכדי וגרנא אלקלה אלמאציה באסם אלהמנ כק' ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם יי וקאל דויד ען שמעי והוא קללני קלה נמרצה וכאנת באסם אלהמנ או קאל לה השיב עליך יי כל דמי בית שאול חתי מן יעבר אלצנע לא תתם לה אלקלה אלכאמלה ענהא אלא באסמה כק' ויקלל הפלשתי את דויד באלהו.³⁰ תם אנ אלשרע מנע מן אלפריה עלי גמיע אלנאם לאנה דאכל פי קי' לא תונו איש את אחיו.³¹ ואנמא נבה אלשרע באל מנע עלי בעין אלאשכאין דאסבאב אמא קי' לא תקלל חרש פינב אנ תעלם אויא אנ אלמטעדי עלי טלם אלנאם וגבינתהם קד תעדא עלי אמרין אחרם מכאלפה אמר אלה תעאלי ואלהאני טלם בני אדם ואלמטלום מעלום מן אמרה אנה [י א] ארא קדר אנ יסתופי חקה ממן טלמה וכאצה ב[אלאטרוש אדי] יקעד ענה פקול דלמפתרי עלי אלאטרוש כ... ו... ואפתרית עליה חית אנת אמנ מנה בחית אנה ... פכאף אלה תעאלי אלמטלע עליך מא אתבעה כק' ויראת מאלהך אי אנ אמנתה הו פכאפני אנה. וירכל פי צמנה מן ילען אלהאני לאנה בחית אנה לא יסמעה מלך אלאטרוש ואמא קי' אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר פרו לא יתח אף ... הכוס עליה מן מראה אלהם וכאצה אנ כאן סמתה פי קי' ..מתה כמא ס...י ולא סימא אנ אפלא נפסה ..ל אלטורה אורדיך אורר פינב אנ יתיקן ... יקים הווא אלקיאם ..חאב.. מברכך ברוך הו פ... ..ל ... ואלב ל...ה [י ב] ... בה עלי נפסה .. נסב דלך אלי טלם אלהאם לה ... לה תנקע עליה דלך נראה ענה ומלך דלך אשאר ... גם במרדך מלך אל תקלל ובחריי משכבך אל תקלל עשיר כי עוף השמים יוליד את הקול ובעל נפלים יניד דבר אלדי עבארתה א...באם פי צמירך אנ אלמלך מן גורה יסתחק אף לענה פלא תלענה סרא ואן תחקקת אנ אלמיסר יסתחק אלענה מן שחה במאלה עלי מן יסתחקה פלא תשתמה פי כדר מצנעך פאן מיר אלסמא יבלג אלצות דווי אלאגנהא י... באלאמר. מנענע אלה[ם] מן דלך עלי סביל אלצנה וערפנא אנ אלאמר פי כטר ולי אכפא אלמאסאן מא ..ה או לא יומן שוה.. ..הא ס...ה... לא אל... ..ל...י אלהסאיר...

תרנום

מאמר בנפש

בשמך רחמנא. מאמר בנפש, ממה שטרח באסיפתו מודברי החכמים ישעיהו הלוי ב"ר מישאל ו'ל עם חסידי ישראל.

אמר בפתיחתו: התהלה לה', גדל שבחו ונשגבה גדולתו ונתקדשו שמותיו. העוזו, שכל דבר נכנע לגבורתו. הנעלה, שכל דבר נשפל לפני גדולתו. הגלוי, שכל דבר נכנס תחת

30 עכ"ד רס"ג. והסופר הוסיף בין השיטין: מלחק פי אלורקה אללטיפה.

31 אולי צ"ל: ולא תונו איש את עמיתו, ראו הערה 54 לתרגום.

מלכותו. הנסתר, שלא נעלם דבר מידעתו. המטיב, שטובתו מקיפה את הבריות בחסדו הגלוי. בראם בריאה ראשונה בראשית, ואחר כך זן אותם בחילופי מצביהם בחסדו. אחר כך קבע בהם מרושמי מלאכתו ומחילופי הנהגתו אותם, את מה שמורה על היותו בורא שהיטיב לברוא את בריאתו, ומלך שהוציא לפועל את כוחו ואת ציוויו. ויתברך ה' הטוב שבבוראים.

ולגוף הדברים, חובה עליך לדעת, אחי, יתן לך ה' שלום, ויחתום לך באושר, וירומם מדרגתך באמת, ויפאריך בשכל, וישים את עינוגך בחכמה, ויסייעך לעמול בה, ויחבב עליך את היושר, ויציילך מן הנטייה ממנו, ויודיעך את כל המועיל לך, וימנע ממך מענייני עולמך הוזה את כל המטרידך מענייני עולמך הבא, כדי שמורה היגיעה והרדיפה לא ימעיט את עבודתך, ומאמץ המשמעת לא יחליש את כוחותיך. שכן מעלתה של הנפש בחכמה שונה ממעלתה בממון, והשמחה המשמחת את הלכבות ומענגת את הרוחות, היא שלא כשמחה המענגת את הגופים.

ואבקש ממנו שישמך מכלל מי שמכיר בערך האמת ומבחין באמתתה, עד שיקל עליך ממנה כל דבר כבד ויוקל לך כל קושי, עד שלא תסמוך אלא עליה ולא תתחבר אלא בה, ועד שתהיה מן הבקאים³² בעניינים וממבחיני הטוב מזולתו, כדי שתתעסק בחלקים שהם רבי התועלת מתוכם, מתוך הנהגת החשוב.

שכן ידיעת הנפש את עצמה היא מהעניינים הנשגבים ומן החכמות האצילות, ואין זוכה בהם אלא מי שמיינע את נפשו ומפנה את דעתו, כמו שאמר החכם על דרך ההגדלה³³: מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ (קהלת ג, כא). כמו שיתבאר פירוש זה להלן ממה שהזכירוהו מקצת החכמים.³⁴

כאשר ישאלך אדם על חכמת הנפש, אמור: ה' יודע בה, מפני עומקה. ואמר: מי יודע בשכלו את הבנתה? ונאמר גם כן: היודע ביותר את נפשו הוא היודע ביותר את אלהיו.³⁵ מפני שהוא יתברך וישתבח, כמו שידעת, אינו נראה ואין מסיקים עליו אלא ממעשיו. כך הנפש אינה נראית ואין מסיקים עליה אלא מתוך פעולותיה.³⁶

32 גהאבדה הוא מונח המושאל מעולם חלפנות הכספים, בוחני טיב המטבעות, לתחום העיוני, ומורה על חוקרים מעמיקים, מומחים, או בוחני משמעויות דקים היודעים להבחין בין אמת לשקר.
33 כן פירש גם רבי יוסף בן שמעון, תלמיד הרמב"ם, באגרת ההשתקה (ראשיתו של פולמוס הרמב"ם במזרח: איגרת ההשתקה על אודות תחיית המתים ליוסף אבן שמעון, מהדורת ש' סטרומזה, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 41): ופסגנו מי יודע - מן דא אלדי יעלם מנהם, געלנא עלי סביל אלעזיז מאל מי יודע עוז אפך, אי מן יעלם הדא פהו עזיז, קליל אן יוגד פי אלנאס [-ופירשנו 'מי יודע' - מי הוא זה אשר יודע מהם; והעמדתו אותו על דרך ההגדלה, בדומה ל'מי יודע עז אפך' (תהלים צ, יא), כלומר: מי שידוע זאת הרי הוא יקר-מציאות ונדיר שיימצא כמותו בקרב בני האדם]. וכעין זה באמונות ודעות לרס"ג, וכדלהלן. תודתי למרקו פרנצ'סקו על ההפניה למקבילות אלו.

34 ראה הערה 37, לכך שכל הנראה רבינו הביא בהמשך את דברי רס"ג המפרש כך את "מי יודע".
35 השווה מעאני אלנפס - תורות הנפש, פרק א, עמ' 3: ראוי לך לדעת שידעת הנפש תתיחס לידיעת בורא הנפש יתעלה שמו, למסתריה ודקותה ורוב ענפיה וכו'. וכבר אמר אחד מן החכמים: הפילוסופיה היא ידיעת האדם את נפשו. ונאמר גם כן: מי מכס היודע יותר את נפשו יודע יותר את רבו.

36 עיי' ברכות י, א: הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד, לא אמרן אלא כנגד הקדוש ברוך הוא וכנגד נשמה, מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף, מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית וכו'.

וראיתי לנכון לאסוף מדברי החכמים בעלי התורה וההלכה והפילוסופים המאמינים בייחוד ה', שיעור שאני מקווה שתפיק ממנו תועלת בחכמת הנפש. ואל תלין עלי אם נשנו העניינים בדברי החכמים, כי אני קובע מדברי כל אחד בכל מקום מה שאי אפשר שלא להביאו, כדי שלא יבוא החיבור קטוע ובלתי מסודר.

[וכן³⁷ פירש ר' סעדיה ז"ל פסוק זה בספר האמונות על דרך ההגדלה, ואמר: אחר כן אומר על דרך דקדוק החקירה, כי מאמר החכם באחרית ספרו והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (קהלת יב, ז), קיום ואמות מורה על אמתית הפירוש אשר פרשתי בו, מי יודע רוח בני האדם. ואם יתעקש מתעקש שהוא ספק מן החכם כפי מאמרי עוד, כבר שב החכם מספקו בראשונה לאמתו באחרונה, ואמר והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (שם יב, ז) ודבריו ברוח האדם, כאמרו בפרשה ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט (שם יא, ט).

ואחר כן התבאר לי כי הנפש הזאת חכמה לעצמה מכמה פנים. אחד מהם כי לא יתכן שקנתה החכמה מן הגוף, כי אין זה מענינו. ועוד בעבור מה שהתאמת, כי הסומא רואה בחלומו כאלו הוא רואה, וכיון שלא השיג זה מחמת גופו, לא השיגו כי אם מחמת נפשו. וכזה טעה עוד מי שחשבה התקשר החושים והסתבכם והפגשם, והוא שהיא היא הנותנת לכולם החוש, ואיך יתנו לה הם העצם? אך אומר זה הפך הגזרות והפך האמתות.

ואחר כך התברר לי שהנפש אינה פועלת אלא באמצעות הגוף, שכן פעולתו של כל נברא צריכה] כלי כלשהו. וכאשר מתחברת הנפש עם הגוף נגלים לה שלושה כוחות: כוח ההבחנה, כוח התאווה וכוח הכעס. ולפיכך כינתה אותה לשוננו בשלושה שמות: נפש, ורוח, ונשמה. ורמזה בשם נפש שיש לה כוח מתאווה, כמו שנאמר: כי תאווה נפשך לאכל בשר (דברים יב, כ), ונפשו מאכל תאווה (איוב לג, כ). ורמזה בשם רוח שיש לה כוח נסער וכועס, כמו שנאמר: אל תבחל ברוחך לבעוס כי בעס בחיק כסילים ינוח (קהלת ז, ט), כל רוחו יוציא כסיל (משלי כט, יא). ורמזה בשם נשמה שיש לה כוח יודע, כמו שנאמר: ונשמת שדי תבינם (איוב לב, ח), ונשמת מי יצאה ממך (שם כו, ד).

ובעניין הכוח הזה טעה מי שחילק אותו לשני חלקים, האחד בלב והאחר בשאר הגוף, אלא הם שלושה כוחות לנפש אחת.

והוסיפה הלשון על כך שני שמות אחרים, והם חיה ויחידה. אמנם קריאתה חיה, הרי זה מפני שהיא נותרת קיימת בקיומה שמעניק לה בוראה. ואמנם יחידה, הרי זה מפני שאין לה אח ורע [בין הנבראים, לא בעליונים ולא] בתחתונים.

אחר כך התברר לי שמקום משכנה בגוף הוא הלב, וכפי שברור, שהעורקים המקנים לגוף את החישה ואת התנועה מוצאם כולם הוא מן הלב. ואף על פי שאני מוצא שהעצבים

37 תחילת העניין חסרה, וכפי הנראה מההמשך, הוא ליקוט מדברי רס"ג בעניינה של הנפש. מכאן הוא ציטוט מדברי רס"ג בספר האמונות והדעות מאמר ו. כיון שתחילת דברי רס"ג שם הם פירוש "מי יודע" כפי שהביא רבינו, נראה שכן הוא סמך הדברים, ועל כן נוספה ההתחלה המשווערת בתוך סוגריים מרובעות, מבוססת על תרגומו של ר"י אבן תיבון.

הגדולים אין מוצאם מן הלב אלא מקורם מן המוח, הרי שידעתי שאותם עצבים אינם שייכים לנפש, אלא הם גידי הגוף ורצועותיו.

ולפיכך מצרף הכתוב תמיד את הלב ואת הנפש, באמרו: ככל לבבך וככל נפשך (דברים ו, ה), על לבבכם ועל נפשכם (שם יא, יח), וכיוצא בזה.

זה סוף מה שליקטתי מדברי ר' סעדיה ז"ל בספר האמונות.

ואמר אחד מבעלי התורה, הנקרא טאבא בן אלצלחון הצמר, בספרו המכונה ספר המבטים שהעיון ממנו מוליך אל חכמות שונות גדולות ונכבדות, [כפירוש] המינים בפרק השישי [...] ³⁸ כשדיבר בעניין שמות המלאכים [...] אמיתת העניין שמורה עליו המאמר הזה, כלומר: עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש להט (תהלים קד, ד). והוא, שהוא יתעלה בורא את עצמיות המלאכים כעצמים פשוטים, כלומר נפשות נבדלות שאין להן חומר. וגם כן [...] מבחירי בעלי הדתות ומבחירי זולתם גם כן, כינו אותם בשם רוח, המורה על עצם האוויר, מפני הדמיון הפשוט ומפני הדמיון לאוויר והיעדר הצבע, [...] ולא מפני שיתוף המין בעצם עצמו.

וכמו כן אנו אומרים על כינויו של המין האחר בשם עצם האש, באמרו: אש להט (שם). וזאת, מפני שהעצם שלהם הוא ממין עצם הנפש, ועצם הנפש פשוט ומתנועע תמיד, נמשך למעלה לפי טבעו וחודר בעניינים המושכלים בעת שהוא נאחז בהם, ועצם האש דומה [לו], כלומר פשוט ומתנועע [תמיד], מתעלה אל [שרשו] וחודר בעצמים הגשמיים בעת ש[הוא נאחד בהם]. ו[לכן] כינה את עצם הנפש בשם עצם האש בשל הדמיון [בטבעם] ובצורת התנועה גם כן, ולא מפני הדמיון [שיתוף המין, שהרי כבר נתבאר מן החכמות ה[דתיות] ושאינן דתיות גם כן, שעצמי המלאכים [נבדלים] מן החומרים, שהרי הם מן הטבע הדק הנכבד שהוא מעבר לטבע הגס הזה, והם מין מן הדברים האלוהיים הנבדלים מן החומרים. ואם הדבר בהם כך, אינם אפוא אוויר ולא אש, שהרי שני העצמים האלה הם גופים וחלקים מעולם ההווה.

ואמנם עניין להט מורה על תנועתם גם כן, מפני שהוא ברק קורן המתנועע תמיד. ואם כן, נפש האדם הפשוטה המדברת נקראת בשם [עצמים] פרטיים מן המלאכים הנקראים רוחות.

38 הפרק השישי בספר המבטים, לפי תוכן העניינים שבהקדמת המחבר לספרו, כולל: "אלפצל אלו' גמל פי שרח מעאני ה' פואסיק מנהא קול ינפי אלחשביה ואנואע אלמצאף ען אללה גל ועז ואבדאעה איצא פי אלקול אלדי כאנה קד אצאפה אלי בעץ אלמכלוקאת עלי אי מעני קיל פיה וזא אלקצד פי דלך ופי אסמאה תע' אלדילה עלי אפעאלה בכלקה אלתי הי מצאפה אליהם ומתצלה בהם ופי אלסאס אלכאץ אל ל'ק בה וחדה אדראל עלי כאלץ דאתה אלדי לא ידל עלי שי מן אפעאלה ולא יעלק בה ולא ואחד מן אנואע אלמצאף ופי כלק צורה אלמלאיכה ופי גואהרהא ופי צנופהא ופי מראתבהא איצא ורד עלי מן אדעא אן אלנסאן אשרף מן אלמלאיכה ומן אלגראם אלסמאוייה וחגה אלדין ידעון וגוד חיואנאת גיר נאטקין גיר מאיתין" - הפרק השישי כולל בתוכו את ביאור משמעויותיהם של חמישה פסוקים, ובהם מאמר השולל את ההגשמה ואת סוגי היחס בין ה' יתהדר ויתעלה לנבראים; וכן את המצאתו יש מאין שנאמר ביחס לחלק מן הנבראים, באיזו משמעות נאמר ומהי הכוונה בכך; ובשמותיו יתעלה המורים על פעולותיו בברואיו, המיוחסים אליהם וקשורים בהם; ובשם המפורש הראוי לו לבדו, המורה על עצמותו בטהרתה, אשר אינו מורה על דבר מפעולותיו ואין קשור בו אף לא אחד מסוגי היחס; ובכריאת צורת המלאכים, ובעצמותם, ובסוגיהם ובמדרגותיהם גם כן; ומענה למי שטען שהאדם נכבד יותר מן המלאכים ומן הגרמים השמימיים, וטענתם של אלו הטוענים לקיומם של בעלי חיים שאינם מדברים ושהם בני אלמוות". נראה שרבינו העתיק ממנו את החלק האחרון, העוסק ביחס שבין נשמות בני האדם לבין עצמי המלאכים, שכן בו עוסק המשך המאמר. לפי זה נראה שהדף השני של קטע א הוא המשכו הישיר של קטע זה.

השגת³⁹ הנפש את המושגים הכלליים היא באמצעות העצם הפשוט⁴⁰ הרוחני. ובעולם ההוא האור והזוהר מתווכים על ידי הפשוט הראשון.⁴¹ והגוף בצורה הזו אינו [מסוגל] לקבל את האור והזוהר ההוא, אף אם הוא זך, מפני שהוא מורכב מטבעו. ועל כן היטיב הפילוסוף באמרו בספר מה שאחר הטבע, ובאר את המצבים שהנפש היא השלמתה הראשונה של הגוף העולם הזה.⁴² ובעולם ההוא [...] כמו ב[...] שהיא מנהיגה אותו הנהגה התואמת לעולם הזה, כלומר בהנהגה של גידול, היינו שהיא מגדלת אותו ומצמיחה אותו. ואמנם בעולם ההוא היא ההשלמה שלו כפי האמת. וזאת מפני שהיא הרחיקה אותו מן המינוף ועשתה אותו זך ונקי, ו[כי] לה אותה האור ההוא, מפני שנבלעה בדקותו וסרו ממנו הלכלוכים והמומים. ונעשה הגוף לבוש בנפש, כמו שהנפש בעולם הזה היא לבושה בגוף. ונעשו אז הכוחות גלויים, והנפש, כמו שהייתה בעולם הזה נסתרת, משגת השגה מרובה.

ואשר ל[דעת] אנקסגורס, הוא אמר שכל אחד מהם משיג את שלושת הכוחות מן הראשון, והם גלויים כולם יחד עם הנפש.⁴³ אלא שצורכה ובקשתה הם להשיג את ההוד ההוא ואת האור ואת הזוהר, ואת הצורות הנכבדות ההן שאין דבר נכבד מהן. [...] הזכירה, לזכור, ואם לא [...] רושם את הצורות ההן, מפני שהן צורות נכבדות. ואינו זקוק למחשבה בהן כיצד לצייר אותן, מפני שהיא כבר מכירה את הפשוט הראשון בעודה במדרגת הפשוט השני, שהרי הפשוט השני מקבל את הפשוט הראשון. ואשר להיזכרות, אין היא צריכה להיזכר, וזאת מפני שהצורות ההן הן תמידיות, אינן נפסקות ואינן נמחקות ואינן כלות, ואין צורך להיזכרן אלא לזכור מה שכבר חלף ואבד. ואף המצייר, אין פעולתו שם אלא הכרת יופיין של הצורות והודן, והתוספות שהוא מתבונן בהן, כי המצייר מכיר במעלת ציוריו של זולתו ומתענג עליהם כשהוא רואה אותם נכבדים ויפים והוא לא ציירם. כך גם המצייר הזה, הרי שאין שם אלא שימוש ברשמים, מפני שהצורות ההן תמידיות ואינן נמחקות, ולכן אינו זקוק לרשמיהן כדי להתענג בהן.

39 תחילת העניין חסרה.

40 היינו העצם הנבדל מחומר.

41 הפשוט הראשון הוא השכל והפשוט השני הוא הנשמה.

42 השווה לתיאולוגיה של אריסטו, כ"י פטרבורג EVR ARAB II 1198 [ככל הנראה בידו של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, כפי שהעיר פנטון, "The Arabic and Hebrew versions of the Theology of Aristotle", in: Pseudo-Aristotle in the middle-ages - the theology and other texts, J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (eds.), London: the Warburg Institute University of London, 1986, pp. 241-264] דף 71א-70א, הדן בנושאים אלו.

43 נראה שהכוונה שהמחשבה, ההיזכרות והציור מושגים לנפש לעתיד ישירות מהסיבה הראשונה, ולא מן החוץ. דעה זו הפוכה מהידוע על עמדת אנקסגורס (Anaxagoras). הוא האמין בקיומו של שכל מואנש או אובייקטיבי שידוע הכל, אשר מהווה את הסיבה המניעה של עולם החומר. בניגוד לרעיון של השגת האמת המוחלטת באופן ישיר ובלתי-אמצעי, אנקסגורס טען כי בני אדם אינם יכולים להגיע לידע ישיר של אמת ודאית, אלא יכולים רק להסיק אותה בעקיפין (באמצעות השכלה או היקש). הסיבה לכך שאיננו יכולים להשיג את האמת ישירות היא חולשתם של החושים. הוא נתן דוגמה פיזית: אם ניקח שני צבעים ונשפוך אותם זה לתוך זה טיפה אחר טיפה, הראייה שלנו לא תצליח להבחין בשינוי הצבע ההדרגתי שמתחולל, למרות שהשינוי הזה קיים במציאות (מקורה של דוגמה זו בסקסטוס אמפיריקוס, DK 59B21). יתכן שהגיעו לידי רבינו מקורות העוסקים בשכל היודע הכל שהוא הסיבה המניעה לעולם החומר, ודבריו על חולשת החושים, ופירשו שמהשכל הכולל מגיעים לנפשות המחשבה וההיזכרות והציור בלי תיווך החושים.

ויחד עם זאת, הן גלים המקפלים זה את זה, ואם [...] יבוא מהן הגל [...] ההתענגות היא התענגות רבה יותר [...] מזו [...] יפה יותר ומהודרת יותר, והתענוג תמיד, מפני ש[אינו] זקוק להיזכר במה שכבר עבר מן הגלים.

ודע אחי, שקשה היה על כל החכמים להשיג את הכרת הנפש, ולא קשתה עליהם השגתה אלא מפני שהיא החכמה הראשונה המבוקשת מן העניינים הרוחניים. ואין השגת הכרת השכל והמושכלות הראשונים קשה כקושי השגת הכרת הנפש, כי כשנשיג את הכרת הנפש נשיג באמצעות הכרתה את הכרת השכל, לפי שהעלייה מעצם רוחני אל עצם רוחני אחר קלה מן העלייה מעצם גשמי אל עצם רוחני.

וכמו כן קשתה עליהם השגת הכרת הכח המצייר⁴⁴ הכללי מן הבחינה הזאת, והשגת הכרת הנפש הכללית [באמצעות הנפש] הפרטית הזאת. ומפני זה הגענו למצב שאין אנו משיגים באמצעות נפש פרטית זאת ולא באמצעות המצייר הפרטי הזה את כל מה שאנו מבקשים מן העניינים הרוחניים. ואם נשיג באמצעות שניהם [...] גם כן דבר מה, אין אנו משיגים אותו אלא בשיעור [...] שאינו שלם ולא נכון ולא מתוקן. וכל מה שנשיג באמצעות הנפש הכללית ובאמצעות המצייר הכללי הרי הוא שלם, נכון ומתוקן, מפני שלהם היופי והכבוד.

ומשום כך נעשו האור וההוד ההם, והצורות ההן אשר [...] המצייר, נחקקים בה חקיקת עונג ושמחה, ושהמצייר מקיף אותה הקפה של שמירה וכשמירת הזיכרון, אלא שהחקיקה ההיא חקיקה חלושה מאוד. וזאת שאם הקיף אותו אור כלשהו, עבר בו אור כלשהו וצורה כלשהי, ונחקקו בו חקיקת עונג ושמחה [...] אצל הנחקק בו, ואחר כך הוא נמוג⁴⁵ כהתפוגגות של חשק ממה שמגיע אליו⁴⁶....

ומהם מביטים במעשי בני אדם, ומוצאים שבעשייתם הם נזקקים לשישה דברים כדי שיצאו אל הפועל: [החומר, ה]מקום, הזמן, התנועה, הכלים, ו[העוזרים]. אולם הבורא יתהדר ויתעלה אינו צריך לדבר, והמצאתו [בריאתו יש מאין] היא בלא תנועה ובלא זמן ובלא מקום. יתברך ה' הטוב שכבוראים והחכם שב[שופטים], אשר כיבד את האדם באור השכל להכרת [...]

אחי, ואף שהזכרתי לך את דעת הפילוסופים ה[נחשבים], מפני שהם מסכימים לבעלי התורה בזה, דע [שיש כאן] עניין אחר. וזה, שהפילוסופים אומרים שהבורא בחר דבר מה והמציאו עצם נכבד, פשוט ורוחני, הנקרא השכל הפועל, ואחר כך המציאו באמצעות העצם הזה [...] דעת המתפלספים, המציירים לעצמם את הדעה שהכתוב ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז (משלי ה, כב) [נאמר על] צורת השכל הראשון הקרוב אל עצמותו, שה' בראו ראשון לבריאתו. [והכתוב הזה מתאר את דבר] צורת השכל הראשון כלפי בוראו יתעלה. [ואליו] מתכוון איוב בפרשת והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה (איוב כה,

44 אלמצור - נגזר משורש "צור" שמשמעותו הענקת צורה לחומר והוצאתו מן הכוח אל הפועל.

45 אצמחלאל - התפוגגות והתבטלות גמורה של הצורה, המקבילה לתחושת החשק העז שבה המשיג מתבטל עם השגת מושאו.

46 המשך עניין זה חסר.

47 כאן חסרות מילים ספורות.

יב), [ואמר] אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה (שם, כג). וכך אמר ה'... על [...] השכל הראשון כלפי בוראו יתעלה...

ואין ספק מהקבלת זה לזה, ופירושו [...] השכל הפועל אצל הפילוסופים, והוא שה' יתהדר ויתעלה [עשאו] ראשון הנמצאים, והאיר אותו השכל, ועשאו הקרוב שבדברים [אליו].

פירוש קהלת

פרק ז

[פסוק יט] החכמה תעז לחכם מעשרה שלימים אשר היו בעיר. [...] כלומר, שהחכמה מחזקת את החכם [יותר] מעשרה שלימים שיהיו בה [...] ובני אדם צריכים לו בהנהגתם ובעצתו יותר מצורכם ל[שלימים].

[פסוק כג] וכבר הודעתך, אחי, בעניין בקשת החכמה, את הנאמר: כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. כוונתו בזה היא להודיע ל[בני אר]ם את גודל השתדלותו ב[חכמה], ו[לכ]ן אין מנוס בה משימוש ב[...]. ומפני זה נעשתה רחוקה ממני שביקש [...] בהיפוך [...] שהפרש גדול בין אמרו: והיא רחוקה ממני (שם), ובין [...] איננה, מפני שהוא⁴⁸ [...]

פרק ח

[פסוק א] [חכמת אדם תאיר פניו ועז פניו ישנא] [...] במפורסמות [...] וכאילו [...] אשר [...] ואימות הנביאים [...] עד שנעשה חכם. ופירוש [...] כדי שייעשה חכם [...] שמח במה שהוא רואה מבני אדם [...] בעת הועילו, באופן שנראית [...] גערותו, כאילו [...] עליו, ושכלו עוצר בעדו מ[...]. שיתפרץ עליו, כדי שלא ישתנו פניו מן ה[מנהג] ההולם את החכמים ואת ה[...]⁴⁹

כבר הוספתי בתרגום מן הביאור [וכאן נהגתי] אחרת.⁵⁰ ותרגמתי תאיר פניו על פניו ממש, כלומר ערך החכמה ומעלת בני אדם [...] מראה. ויתברר מ[...]. בעת. ועז פניו, הוא מעוזות הפנים [...] כלומר בכל עת שהיא [שתבוא] על בני אדם.

[פסוקים ב-ד] ואף [כשתחול כך גזירתו אל] תסור מקבלת הדין ברצון, כי הנוטה ממנה בא לידי דברים רעים ומגונים, היינו להתרעמות ולכפירה בגזירתו. אם תעשה כן תאבד את שכרך, ואחר כך כבר לא יועיל לך דבר. שהרי כל שהוא רוצה לעשות לך הוא עושה, ועל כן הטוב

48 נראה שהכוונה לחלק בין מה שאמר "והיא רחוקה" לבין מה שהיה משתמע אם היה אומר "והיא איננה", שאם היה אומר שהיא איננה היה מובן שאי אפשר כלל להשיגה, אבל עתה לא נאמר אלא שהיא רחוקה וקשה להשיגה, ולא שאי אפשר להשיגה. והשווה לפירוש רלב"ג המבאר את גודל השתדלות השכל וכוספו הטבעי להשגת האמת למרות קוצר המשיג: "הנה כשחשבתי שכבר השגתי דרוש מה מצאתיו רחוק ממנו... הנה עם כל זה היה לי כוסף להשתדל בחכמה וזה הכוסף הטבעי הוא הסבה אל שישגי האדם מה שישגי".

49 נראה שהפירוש הראשון הוא שהחכם נוהג בחכמה ועל כן אינו צריך להסתיר פניו מבושה על מעשיו, אבל מי שאינו נוהג בחכמה פניו משתנות מבושת על מעשיו.

50 נראה שהכוונה שאף שנקט לו לדרך להוסיף בתרגומו [-התפסיר], כאן לא שינה ולא פירש ש"פניו" הוא משל לדאגה, אלא החכמה מאירה את הפנים ממש. ריצ"ג הביא שני הפירושים: שהחכם הישר מהם היודע סודות הדברים ודרכי מהלכן אין דומה לו שחכמתו תאירנו ותסלק דאגותיו מעל פניו וכו', ויש מן החכמים מי שפירש שהחכם פניו מאירים בחכמתו, והחצופ העז פניו משתנים וכו'. ולהעיר מהמבואר בלקוטי תורה (פרשת מסעי, דף צג טור ב) כפירושו של רבינו: "הרי אור החכמה והשכל מאיר פניו ממש... שלפי שמצא תוספתא חדתא ע"כ דוקא יאירו פניו וגם שההארה היא בפנים שזהו עיקר מקום גילוי החיות".

ביותר עבורך הוא לקבל את דינו ברצון.⁵¹

תרגמתי על דברתי: סיבה⁵², כמו שנאמר: באלהים אהלל דבר (תהלים נו, יא), שמשמעותו היא שישבחה את אלהיו ויהללנו על כל סיבה. ותרגמתי שבעת אלהים: גזרותיו הקשות של ריבון העולמים, כמו שנאמר: נשבע ה' בגאון יעקב אם אשכח לנצח כל מעשיהם (עמוס ח, ז), העל זאת לא תרגז הארץ ואכל כל יושב בה (שם, ח).

דברי החכם כאן כדברי החומל האומר למי שהוא מנחמו: אני מייעץ לך, אם תבוא עליך צרה פלונית אל תדאג, כי אחריתה מעולה. כך יעץ לנו להתאזר בסבלנות על הצרות והנסיונות אם יבואו בעולם הזה, כי בעת הצרות יצרו הלבבות ותבואנה המחשבות לתקוף את מי שאינו מטיב את ביטחונו בה' ובגמולו ובבחירתו עבורו את הטוב ביותר.

והזהיר מפני המכוכה בגזרה הרעה, כי היא אינה מועילה ואין דוחים על ידה דבר רע, שכן אין מנוס ואין מפלט מרצונו, שהרי הוא עושה כרצונו, וכמו שאמר הכתוב: כל אשר יחפץ יעשה (פסוק ג).

על כן, הטוב לאדם שיתאזר בסבלנות וישראלים עם גזרתו, כדי שלא יאבד את השכר בהתרעמותו ויפסיד את העולם הזה ואת העולם הבא. כמו שאמר אחד מהם דרך עצה לחברו, כשראה את רוב מצוקתו וקוצר רוחו בעת צרתו: אומלל שכמוך, אם אינך יכול להדוף את הצרה מעליך, אל תמנע מעצמך את השכר עליה בסבלנותך עליה ובהשלמתך עמה, שהרי דבר זה בידך הוא ואתה מסוגל לו. כמו שעשה האדון אהרן עליו השלום בעת צרתו בנדר ואביהוא: וידם אהרן (ויקרא י, ג), ואמר: דום לה' והתחולל לו (תהלים לו, ז).

וכמו שנאמר⁵³ על אחד הצדיקים, שהיו לו שני בנים זכרים שנולדו לו לאחר שנים רבות, ומרוב חביבותם ויקרתם בעיניו ודאגתו להם לא היו הולכים אל בית הכנסת אלא עמו, ולא היה מפקידם בידי אדם. באחת השבתות יצאו לפניו אל בית הכנסת, ונצמדו אל [קיר נטוי] ונפל עליהם. והלך אביהם אל בית הכנסת, התפלל והודה לה', ונשא בסבלנות.

51 זהו פירוש ל"באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה" שבפסוק ד.

52 ראה גם פירוש קהלת לחכם מדור הגירוש שהוהדר ע"י ר"ש שפיגל, חצי גבורים, ט (תשעו), עמ' שפז.
53 חבור יפה מהישועה לרבינו נסים, פרק יח, מהדורת הירשברג, עמ' נג; בנוסח המקביל לנמצא בקטעים T-S Ar.37.240, T-S Ar.46.146, e.76/30, וכן T-S NS 91.38. מעשה דומה מובא במדרש משלי (לא, י): ד"א אשת חיל מי ימצא. אמרו מעשה היה בר' מאיר שהיה יושב ודורש בבית המדרש בשבת במנחה, ומתו שני בניו, מה עשתה אמן, הניחה שניהם על המטה ופרשה סדין עליהם, במוצאי שבת בא ר' מאיר מבית המדרש לביתו, אמר לה היכן שני בני, אמרה לבית המדרש הלכו, אמר לה צפיתי לבית המדרש ולא ראיתי אותם, נתנו לו כוס של הבדלה והבדיל, חזר ואמר היכן שני בני, אמרה לו הלכו למקום אחר ועכשיו הם באים, הקריבה לפניו המאכל ואכל ובירך, לאחר שבירך אמרה לו רבי [שאלה אחת יש לי לשאול לך, אמר לה אמרי שאלתך, אמרה לו רבי] קודם היום בא אדם אחד ונתן לי פקדון, ועכשיו בא ליטול אותו, נחזיר לו או לא, אמר לה בתי מי שיש פקדון אצלו הוא צריך להחזירו לרבו, אמרה לו רבי חוץ מדעתך לא הייתי נותנת אצלו, מה עשתה תפשתו בידה, והעלה אותו לאותו חדר, והקריבה אותו למטה, ונטלה סדין מעליהם, וראה שניהם מתים ומונחים על המטה, התחיל בוכה ואומר בני בני רבי רבי, בני בדרך ארץ, ורבי שהיו מאירין פני בתורתך, באותה שעה אמרה לו לר' מאיר רבי לא כך אמרת לי אני צריך להחזיר הפקדון לרבו, אמר, ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך (איוב א כא). אמר ר' חנינא בדבר הזה נחמתו ונתיישב דעתו, לכך נאמר אשת חיל מי ימצא, ע"כ.

חזר אל [הבית], וכיוון שנכנס ואין הילדים עמו, נודעוזה אמם ואמרה: היכן הילדים, כיצד עזבת אותם, ואין זה ממנהגך, ולא הכרתיך שתניחם בידי אדם. אמר: הו אשתי, אמת דיברת, אבל הנחתי אותם ביד מי שהוא אצלי כנפשי. אמרה: ומי הוא? אמר: פלוני החכם, ביקש ממני שאניחם אצלו שיאכלו היום סעודה, ואני בערב אלך ואביאם. ואכלו.

ויצא האיש אל בית הכנסת, התפלל מנחה וחזר. וכשראתה שחזר ואין הילדים עמו, לא פקפקה בכך שהם מתו, ושבעלה העלים זאת ממנה מחמתו עליה פן תיטרף דעתה. אמרה לו: אישי, רציתי לשאול אותך דבר מה. אמר לה: שאלי כל מה שיעלה על דעתך. אמרה: איש הפקיד אצלי פיקדון, ובא אלי אתמול לתובעו, האתן אותו לו או א[עכבנו]. אמר: חלילה לה! שתרצי לעכבו ממנו, אלא חובה עליך למהר ולהשיבו לו ולהודרו להביאו לידו. אמרה לו: האם אצטער אם ייטלנו? אמר לה: כיצד תצטערי על כך, והאם ראוי שתתחרטי עליו, והאם רצית לקחתו לעצמך או לכפור בו? אמרה לו: הרי הבורא יתעלה הפקיד אצלי שני פיקדונות, וכבר תבעם ולקחם. ועל מה אפוא נצטער או נתחרט? והאם נרצה אנו לעכב מבעל הפיקדון את פיקדונו? אלא נשלים עם כך ונתאזר בסבלנות, שכן הוא הפקידם בעת שרצה ולקחם בעת שרצה ובאופן שרצה.

ומצא האיש לנפשו נחמה פורתא מסבלנותה של האישה, טוב אמונתה וטוהר לבבה, והצדיקו את דין הבורא עליהם, וקיבלו זאת ברצון.

לעת ערב, פינה בעל הקיר את ההריסות מעליהם ומצאם חיים, והוליך אותם אל הוריהם. והנה עוד הם מדברים והנה בניהם מופיעים לפניהם. חיבקו אותם ובכו, ואמרו להם: מה הצילכם. אמרו: קורה שנפלה כשהיא זקופה הגנה עלינו, ומנעה מן האבנים והעפר לחדור אלינו, ונשארו עומדים עד לשעה זו, עד שפנו האבנים והעפר והוסרה הקורה, ויצאנו שלמים והודינו לה!.

[פסוק יז] דע אחי, שאות השי"ן עשויה לבא במקומות מסוימים במקום אשר, כמו שנאמר: שכבה השבעתנו (שיר השירים ה, ט), שבשפלנו זכר לנו (תהלים קלו, כג), שעלו מן הרחצה (שיר השירים ד, ב), שאתה מדבר עמי (שופטים ו, יז), מי משלנו אל מלך ישראל (מלכים ב ו, יא), עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל (שופטים ה, ז), ומן הנתינים שנתן דוד והשרים לעבדת הלויים (עזרא ח, כ), וכיוצא בזה. ועל פי זה יש לפרש את בשל אשר יעמל האדם לבקש ולא ימצא, כאילו נאמר: בעמל אשר לאדם אשר יעמל לבקש ולא ימצא. והמילה אדם בו מאוחרת, וכאילו נאמר: בשל אדם אשר יעמל לבקש. ושני הפסוקים הללו עוסקים בעניין השגת העולם וההנעה אליו בכוונה המבוקשת ממנו.

ופירושה, שהוא אומר: התבוננתי במעשה ה' הנאה בעולם הזה, וראיתי שאין האדם מסוגל להבין את המעשה ההוא הנעשה בעולם. ביגיעה ובעמל מצד האדם היגע למצוא זאת, הרי שאינו משיגו בקושי. ואם יאמר החכם שהוא משיג זאת באמצעות הדעת, הרי שאינו משיגו וביאר בשני הפסוקים שאין העולם הזה מושג ביגיעה, בחיפוש, בחקירה ובדרישה, ואינו מושג גם כן באמצעות דעת, חכמה ותבונה. ואפשר שנתכוון לומר שאין האדם משיג את העולם בשלמותו, ושגם החכם אינו משיגו בחכמתו, אלא רק יוצרו יתעלה משיג אותו בשלמותו.⁵⁴

54 השווה לדברי רי"ג: ויש שאמרו בפירוש הפסוק התבוננתי בכל הטוב שעושה ה' בעולם וראיתי שאין האדם יכול להשיג את אותו המעשה אשר נעשה. על ידי עמל ויגיעה שיעמול האדם למצוא אותו הדבר, כי

פרק י

[פסוק ב] דע אחי, שמהותה האמיתית של הקללה בלשון ערב היא הגירוש וההרחקה. ולכן, בכל עת שאתה מזכיר אדם בקללה, כגון שאתה אומר "פלוני מקולל ונאלח", הרי זה כאילו תיאר את אותו בתכונת הגירוש וההרחקה, כלומר, שבשל רוע מעשיו ראוי שיהיה מורחק מה' ומבני אדם. ובדבר זה אתה חוטא ועושה לו עוול, אף אם היית משוכנע ומאמת מתוך מעשיו שהוא ראוי לכך. שכן אפשר שבאותה שעה שקיללת אותו הוא כבר חזר מדרכו הרעה ושב בתשובה.

ואילו אם אמרת: 'קלל ה' את פלוני, הרי שחמאת בדבר חמור וקשה מאוד, כי נשיאת שם ה' לשם שבח היא דבר שראוי לאדם לירא ולערץ מפניו, ואיך ימהר אדם ויעזיז עד שיקלל אדם שאינו יודע אם ראוי לכך אם לא? שכן הקללה והתפילה הן מין אחד. ולכן אין מתחייב מן המקלל בסתם מה שמתחייב מהמזכיר את שם ה' יתעלה. כמו שאמר ר' סעדיה ז"ל במקלל אביו⁵⁵: קללה זו אינה קללה סתמית, אלא קללה בשם הרחמן. כאילו תאמר, שאין הסוקל הורגו עד שיאמר לאביו: 'עשה כך ה' ויוסיף. ואם אמר: 'יעשה כך ויוסף, מבלי שיפרש את שם הפועל שהוא הבורא, אינו נהרג. וכך מצאנו את הקללות שבמקרא שהיו בשם הרחמן, כמו שנאמר: ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה' (מלכים ב ב, כד). ואמר דוד על שמעי: והוא קללני קללה נמרצת (מלכים א ב, ח), והיא הייתה בשם הרחמן, שכך אמר לו: השיב עליך ה' כל דמי בית שאול (שמואל ב מז, ח). ואפילו עובד עבודה זרה אין הקללה שלמה אצלו אלא בשמו של אלהיו, כמו שנאמר: ויקלל הפלשתי את דוד באלהיו (שמואל א יז, מג).

ועוד מנעה התורה ציעור וגידוף כל בני אדם, שכן היא נכללת באמרו: לא תונו איש את אחיו⁵⁶ (ויקרא כה, יד). אלא שהעירה התורה במניעה לגבי אנשים מסוימים בגלל סיבות מסוימות. אשר לאמר: לא תקלל חרש (שם יט, יד), ראוי שתדע תחילה שהעושה את בני האדם ומקפחם חוטא בשני דברים, האחד הוא עבירה על מצוות ה' יתעלה, והשני הוא עושה בני אדם. והנעשק, ידוע שעניינו הוא [גם] כאשר הנעשק מסוגל להיפרע ממי שעשקו, וכל שכן בחרש שנבצר ממנו לעשות כן. ונאמר למחרף את החרש: [אתה קמת] וחירת אתו במקום שאתה בטוח מפניו, באופן שהוא [אינו יכול לענותך], היה ירא מפני ה' יתעלה המשקיף עליך. כפי שהסמיך באמרו: ויראת מאלהיך (שם), כלומר, אם היית בטוח מפניו, ירא מפני אני. ובכלל זה נכלל גם המקלל את מי שאינו נוכח, מפני שהוא במצב שאינו שומעו, כמו החרש.

ואשר לאמרו: אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר (שמות כב, כז), הרי זה מפני מה שמגיע לבעל הדין מתוך כעסו על הדיין, ובייחוד אם כינה אותו בדבר [...] ובייחוד אם אימלל

לא ישיגנו על ידי עמל, ואם יאמר החכם ששיגנו בחכמתו לא יוכל להשיגו. הרי באר שאי אפשר להשיג חקר העולם בהתחקות וחקירה ודרישה ולא יושג אפילו בחכמה, ויהיה סדר הכתוב בשלאדם אשר יעמול. ואולי רצה לומר שלא ישיג אדם את הדברים על בריס אפילו החכם בחכמתו, ולא ישיגם על בריס כי אם עושה יתעלה. והבית והשין בתיבת בשל כמו באשר, והלמד למד היחס בשלמי הרעה הזאת לנו.

55 קטע זה לא נמצא במהדורת פירוש רס"ג לשמות של "רצהבי, נמצא בקטע שטרסבורג Ms. 4028.41 וקיימברידג' T-S Misc.5.74.

56 ציטוט זה הוא צירוף של שני פסוקים: ויקרא כה, יד ("אל תונו איש את אחיו") עם כה, יז ("ולא תונו איש את עמיתו"). ההקשר העוסק באונאת דברים מורה על הפסוק השני, "ולא תונו איש את עמיתו".

את נפשו [...] בדברי התורה: ארדיך ארור (בראשית כז, כט). ועל כן חובה עליו להתעורר [...] ויקיש את התיקש הזה כלפי השופט [...] ומכריך ברוך (שם), והוא [...] המביא זאת על עצמו, [ואם] ייחס זאת לעושה השופט אותו, [...] חמתו עליו, ועל כן מנע אותו מכך.

וכיוצא בזה רמז אליו [החכם באמרו]: גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר. שתרגומו: אף אם שפמט בלבך שהמלך ראוי לקללה בשל עושהו, אל תקללנו בסתר. ואף אם ווידאת שהעשיר ראוי לקללה מחמת צרות עינו בממונו כלפי מי שראוי לו, אל תחרפהו בחדר משכבך, כי עוף השמים מוליך את הקול, ובעל הכנפיים יביא את הדבר.

מנע אותנו החכם מזה דרך עצה טובה, והודיענו שהעניין כרוך בסכנה, ואף אם יסתיר האדם מה ש[בלבו], שהרי אינו בטוח מפני ההפסדים.



רבי זרחיה גומה זל"ה

מחכמי קושטא. בקורא הדורות וכן הגרסיד"א בשם הגדולים בערכו כותבים: "והיה תלמיד מהרב יחיאל באסן ומהר"י מטרנאני ז"ל". בשו"ת ר"י באסן סי' קיז נמצאת תשובתו ובסיומה כותב: "כך נראים הדברים וכך היתה לי מוסדו של מורינו הרב הגדול נר ישראל נר"ו אשר סמך ידו וממנו תורה יוצאה לישראל ומפיו אני חי על האדמה אדם להבל דמה, הצעיר משה זרחיה גומה". ולאחריו בא בהסכמה הר"י באסן: "כל דבר ודבר כל הנוגע אעיקרא דדינא בנ"ד יחדו המתקנו סוד עם החכם השלם ידיד נפשי המאיר עיני חכמים בהלכה ועלתה הסכמתנו בכל הדברים שכתב ככתבם וכלשונם והדין דין אמת שאין להוציא ממון מן הנתבע בנדון זה ודברי החכם השלם אינם צריכים חזק, הצעיר יחיאל באסן". גם בתשובות המהר"י ט"כ יו"ד סי' נ"א כותב אליו וז"ל: "טוביינא דחכמי הטובים שבכני עליה, מפליא עצה, מגדיל תושיה, בחירי רצתה נפשי החכם הנעלה רבי זרחיה".

בכנה"ג או"ח הלכות שבת ב"י סי' רפב: "וזכורני זה ט"ו שנה שנת השצ"ט יום כ"ה היינו מתפללים בבית יהודי אחד ונמצא הספר תורה פסול בעת קריאת הג' ונמצא שם החכם השלם כמה"ר זרחיה גומה ז"ל ונסתפקנו..."

בשנת ת' עלה לעיה"ק ירושלים שם ישב תקופה קצרה וכיהן בה כאב"ד. בספר גינת ורדים לרבי אברהם הלוי ממצרים אה"ע כלל א סימן ט הביא עדות חכמי ירושלים בענין היתר מאה רבנים: "אנו זוכרים שנעשה מעשה פה ירושלים תוב"ב בזמן הרב הגדול כמה"ר זרחיה גומה ז"ל ובית דינו הצדק..." ר"ד קונפורטי בספר קורא הדורות כותב: "ואח"כ עלה לחברון וישב שם קצת ימים, ואח"כ הלך למצרים וקבע דירתו שם. והיה רב מובהק ופסקן גדול, חסיד ועניו מאד, ובקי בחכמת הקבלה, וכתב פסקים רבים ודרושים, ועוד חיבר ספר גדול פירוש על בית יוסף מכל דברי הפוסקים האחרונים. ואני הכותב זכיתי ללמוד עמו בחברתו קרוב לשנה אחת בשנת הת"ה ליצירה בישיבת הרב הגדול מהר"א סכנדר ז"ל".

נלב"ע בשנת הת"ח במצרים ובשנת הת"י העלו עצמותיו לעיה"ק ירושלים. בנו היה הגאון רבי נתן גומה שאף הוא היה מתלמידי המהר"י ט, מחכמי ירושלים, והיה שד"ר מארה"ק בערי אשכנז ואיטליה. ובן בתו של רבי זרחיה היה הגאון רבי משה בן חביב רבה של ירושלים בעל גט פשוט וכפות תמרים.

מתלמידיו היו הגאונים רבי יהודה שאראף רבו של הפרי חדש, המקובל האלוקי רבי מאיר פאפירש, רבי שמואל רוזאניס אביו של הגאון רבי יהודה רוזאניס בעל משנה למלך ורבי שמעון בן חביב אב"ד גאליפולי זכר כולם לברכה.

הותר אחריו חיבורים רבים שלא נדפסו. כן מובאים בשמו פסקים ותשובות בספרי האחרונים. בשנת תשע"ז נדפס על ידינו בעז"ה ספר שו"ת מתוך כרך מחידושי ותשובותיו בעצם כתי"ק הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 577, בצירוף מ"מ, מפתחות ותולדותיו בארוכה, ונקרא שמו שו"ת "זרח השלום", וזאת על פי מה שכתב בנו רבי נתן גומה בתשובה: "כתב הרב אדוני אבי זל"ה בספר זרח השלום מתשובות שאלות". שאר חידושי מתוך כרך זה הדפסנו בס"ד בשנת תשפ"ג בשם 'חידושי רבי זרחיה גומה'.

בזה אנו מדפיסים סימן לד מתוך חלק נוסף של תשובותיו אשר העתקו נמצא בכריטיש מוזיאום, ובעז"ה עתיד לצאת לאור עולם על ידינו. העריכה בטוטר"ד ע"י הרב משה חרוז.

דין אחד שחזר משבועתו לתת את בתו אם חייב בהוצאות ואם יכול שוב לחזור בו

שאלה

ראובן נשדך עם בת שמעון, ונתחייב שמעון בקנין ושבועה לתת לראובן את בתו רצויה ומפויסת לזמן פלוני, ובנדוניא כך וכך, וכן ראובן נתחייב לכונסה לזמן הנזכר, ונגמרו השדוכין ביניהם ושלחו דורונות זה לזה כמנהג, אח"כ שמע ראובן ששמעון נתחרט על הדבר, אז הוליך עמו אנשים ואמר לשמעון שיחתום שטר השדוכין אשר ביניהם, השיב שמעון כבר נתחרטתי לתת לו בתי, אמרו האנשים ההמה אליו מה מצאת בו עול כי נתחרטת, אמר להם אין מעם ברצון, אמרו לו, אם כן אפ"ה שהחרטה באה ממך ולא מראובן, הנה אתה חייב לפרוע לו כל ההוצאות שעשה, השיב ואמר על ראשי אפרעם לו, אמרו לו, ומה אתה משיב על השבועה שנשבעת, אמר להם אני אתן חשבוני לשמים, אז אמר החכם שנעשו השדוכין על ידו לאנשים אתם עדים בזה איך החרטה באה ממנו, אמר[ו] הווי עדים והלכו להם, ילמדנו אם שמעון זה חייב בהוצאה, ואם יחזור שמעון לומר אני מרצה בך, אם יועיל לו, כי ראובן טוען אחר אשר ביישני ושקר באמונתו אף כבר נתפרדנו איש מעל אחיו ולא אחפון בו ולא בבתו, כי כבר מצאתי איש כלבבי לקחת את בתו ונתפרדה חבילה, יורנו הדין עם מי ושכמ"ה.

תשובה

הרא"ש ז"ל [כלל ח סימן יג] השיב על אותם שקבלו נדר ונשבעו ללכת לארץ ישראל ושוב נתעכב אחד מהם, דמאחר שהאחד אינו הולך כדין או שלא כדין השני פטור, ע"כ, ומהריב"ל ז"ל בח"א כלל ה' [סימן לח] כתב על החרם שהחרימו בארטה שלא יכנס אחד מהם בבית השרים, ורבים עברו ולא נענשו, נראה דמשו"ה לא הותר החרם, ואע"פ שכתב הרא"ש ז"ל דאדעתא דהכי נשבע, שיקיים חבירו שבועתו בחרם, אין הדין כן, והלא כשעבר[ו] עכן וחיהאל לא הותרו ישראל, והדברים ברורים שיש טעם לחלק בין שבועה לחרם וכו', ואפילו שאותם הדברים לא הווי משום מגדר מילתא ולא סייג לתורה אלא דבר הרשות וכו', וכשיהיה לי שעת הכושר אכתוב הצדדים והפנים שיש לכאן ולכאן להקל בחרם, עכ"ל.

וקשיא לי, שהרי הרא"ש ז"ל לא קאמר בסתם נדר או שבועה, אלא דוקא באותו ענין כמו שכתב אח"כ וסיים בה לאמר נדר אין עליך אם ישאר ה"ר יחזקיה לפי אשר דקדקתי בנוסח הנדר (101) והשבועה וכו', וז"ל הנדר והשבועה, אם ח"ו יארע דבר לאחד ממנו ולא יוכל לעלות לארץ ישראל יהיה חברו פטור מן הנדר וכן השבועה עד שיוכל חברו לקיימם, שעל מנת כן קבלנו את הנדר והשבועה, שכל זמן שנהיה שנינו בחבורה אחת יהיה הנדר נדר והשבועה שבועה, ואם לאו אין הנדר נדר ואין השבועה שבועה וכו', שכל ימי חיינו אנו מחוייבים בזה הנדר והשבועה ובלבד שנהיה שנינו ביחד ובהסכמה אחת וכו', וקשה טובא, שהרי זה מפורש דמה שדן בה הרא"ש ז"ל היינו לפי מה שנאמר בנסח הנדר והשבועה, וכמו שכתב לפי אשר דקדקתי בנסח וכו', (ומינה), דאל"כ דבסתמא הוה אמר בכל אחד חייב לקיים שבועתו, ואפילו נימא דלא כתב כן כי אם מפני שהיה הדבר מפורש כי ברור מללו

בנסח שלהם, דהיינו, דוקא בכה"ג, ואה"נ דבלאו הכי נמי הוה אמר שהדין כך אפילו בסתמא ואז היה מביא ראיה לדבר, מכ"מ אנו אין לנו מזה ראיה דבסתמא נמי יודה הרא"ש ז"ל שהדין כך, דאפילו היה ידוע וברור שהיה תועלת נמשך להם כאשר יבואו שניהם, עדיין איפשר דס"ל שאינם תלויים זה [בזה], ואין ממה שכתב ראיה ולא זכר לדבר.

גם מדברי הרב בעל בית יוסף בסימן רכ"ח ביו"ד שהביא תשובתו נראה דמשמע ליה מינא דאפילו בנודר סתם הוא דאמרה מסברא, וכן כתב בשו"ע [סמ"ד], וכמו כן כתב מהר"י אדרכי ז"ל בסימן ס"א שכשנשבע סתם להתנהג בשותפות וכו' ואח"כ נתחדש לו חולי המעכבו מלעשות עסקיו וכו', הביא ראיה לבטל השותפות מהא דהרא"ש ז"ל, יע"ש בסימן קס"ה.

ועוד יש לדקדק במ"ש מהריב"ל ז"ל ראיה לדבר [י] האנשים הבאים בטענה מאותם שעברו ולא נענשו בחרם שקבלו עליהם על דבר הרשות, דלאו כלום הוא, מעכין וכו', דשאני התם שאם עברו נענשו, ועוד, דיש לחלק מהתם שהיה בענין מגדר מילתא וסייג בין בעכין בין בההיא דחילא, משא"כ בנודר על דבר הרשות, ועוד צריך לברר מה שכסוהו המורה ואמר לחלק בין חרם לשבועה, דלכאורה שקולים הם ויבואו שניהם.

ונראה לענ"ד דמשמע ליה שאין לחלק באיסורו של חרם בין דבר הרשות לדבר מצוה ומגדר מילתא, דבכל ענין אמר דבחרם יש פנים להחמיר, א"נ בחרם שקבלו בארטה היה בדבר מגדר מילתא, ומשו"ה הביא בתחלה ראיה לדבר מהתם, ולדמויי חרם לחרם ולא לדמותו לההיא דהרא"ש ז"ל שכתב בתשובתו בשבועה ואח"כ אמר לחלק בין חרם לשבועה בחלוק ברור וכו', באופן, דבאותו חלוק דן הרב ז"ל לאמר להחמיר אפילו במחרים על דבר הרשות.¹

ויראה דיש לדון בדבר, דהחלוק הוי משום דבחרם יש לומר שלא תלה עצמו בקיום חבירו אלא תלה במה שאמר בפירושו שאם לא יקיים יהא בחרם, שזהו ענינו שסומך עליו שיקיים דברו, ולא אסיק לו ג"כ שאם לא יקיים כי גם הוא יפטר, אבל בנשבע לקיים דבר על דברת שבועת האלקים לא קבל הוא עצמו עליו שום דבר של עונש, ובזה יש לומר דאסיק דילמא יעבור חבירו, ועל דעת כן נשבע, כי בדבר אשר זכה חבירו בו ג"כ נפטר גם הוא, ואף כי עכ"ז אין זה חלוק מוכרח, מכ"מ גם הוא יש פנים הוא דקאמר, ולצדדין קתני, ויש לצרף עם זה החלוק מה שיש לחלק בין האומר אני נודר ל"י ומקבל לעשות מצות ונשבע על ככה וכו' ובין האומר אם לא נעשה זאת יהא כך, דכשנשבע בדרך הזאת אמדינן דעתיה דהיינו אם ילכו

1 ונראה להביא ראיה שאין לחלק בין חרם שהחרימו למגדר מילתא לחרם שהחרימו על דבר הרשות מתשובת ר' שם טוב ז' מכיר [פורסמה על ידי ביטורן גליון מו, ולאחר מכן בשו"ת מהר"י בירב מהד' מתוקנת בשנת ה'תשפ"ו] על דברי ר' אברהם ז' נחמיאש [נדפסו בשו"ת בית יוסף דיני קידושין סימן י'], שם [ד"ה זהו] ביאר בחומרת החרם דאע"פ שר"א ז' נחמיאש כתב שהעובר על החרם לבדו ישא חטאו, אבל העדים והיודעים לא חטאו, אין הדבר כן, והראיה, מעכין ששרפו אותו ואת אשתו ובניו על שעברו על החרם וכל ישראל נענשו על כך, והאריך לבאר פסול העובר על החרם יעו"ש, והעולה מדבריו הנוגע לעניינינו שמכיון שהוסכם החרם, מחמת חומרתו לבדו נענש העובר עליו ומי שאינו מוחה בעדו ככל העובר על איסורי תורה, ואף מי שלא ידע במעשה העבירה נענש עליו מחמת חומרת החרם, ולא משום שהוא מגדר מילתא, ובדעת החולק עליו יש לבאר דלכאורה ס"ל כמו שכתב המהרש"ש [תורת חיים ח"ג סימן כה] ששאני חרמו של עכן שהיה על פי ה' ואינו ככל שאר חרמות דאמרינן בהו דאדרבה, שבועה חמירא טפי, יעו"ש.

שניהם יחדו כאשר נועדו, ואדעתא דהכי קאמר, אלא שלא פירש מה יהיה הדבר אם לא ילכו, שסמך על הדבר דמכלל אין אתה שומע לאו, שאם לא ילכו ענוש יענוש על השבועה, ואם היה בא לידי כך יש לומר שהיה צריך לפרש ג"כ דהיינו כשיקיים חבירו השבועה, והיו פנים לכאן, ומשום דאי"צ לפרש כל זה בשבועה אין אנו דנין בכך, אבל בחרם שאומר מה יהיה, (בטלה יעשו מה שלכם חפץ)², ואומרים בפיהם מה יהיה באחרית, דהיינו עונשו של חרם, א"כ אף גם זאת הו"ל לפרושי דהיינו דוקא כשילכו יחדו ויקיים חבירו מה שקבל³, ומינא י"ל דה"נ הוא בנודר ואומר יאסרו כל פירות שבעולם עלי בשבועה אם נהנית מכתובתי כלום, וכיוצא בזה אשר הוא מפרש עונשו של דבר.

באופן א"כ דיש לדון מדברי הרב ז"ל דסבירא ליה שאם היתה ההסכמה של ארטה בשבועה לבד היה נראה לומר כמו שכתב הרא"ש ז"ל שלא נשבעו אלא על דעת שיקיים חבירו או חביריו שלא יכנסו בבתי השרים, מפני שהיה נגרם להם נזק לרבים בהכנסת העם, אבל אם לא יכנסו הכל והוא לא יכנס לא נאסר מצד עצמו, דלאו בדידיה תליא מילתא שהוא לבדו יעשה מאי דנפיק חורבא אחר שיכנסו הכל, הילכך הוה מסתבר להתיר לו בשבועה, ומהאי טעמא, משא"כ בחרם אעפ"כ כאמור.

וע"פ הדברים האלה שהיו כותבים בנסח הנדר והשבועה שכתבו בה הרא"ש ז"ל ורש"י לומר שלא הוצרך הדבר לראיה, ובזה י"ל דלא פליגי עם מה שכתב רבינו ירוחם ז"ל [אדם וחיה נתיב יד ח"ו ד"ה החלק השביעי קיד ע"א] בשם המפרשים בשנים שנשבעו לעשות דבר אחד ועבר אחד מהם על השבועה, השני פטור, וראיה מפ"ק דסוטה [ט ע"ב] וכו', ובהגהות מרדכי במסכת שבועות [רמז תשפג] כתוב, יש לדקדק דשנים שנשבעו זה לזה ועבר האחד על שבועתו, השני נפטר מאותה שבועה כדאמרינן בפ"ק דסוטה [שם] גבי שמשון שהרג פלשתים, אמר רבי [חייב כ"א] [חמא בר חנינא] הוחלה שבועתו של אבימלך, דכתיב [בראשית כא, כג] אם תשקור לי ולנני ולנכדי, ופירש רש"י ז"ל הוחלה, בטלה, לפי שעברו פלשתים על השבועה תחלה, ויש בבראשית רבה פנ"ד [ס"ב] ולנכדי, עד כאן רחמי האב על הבן וכו', מה שניתן לאברהם לשבעה דורות ניתן לאבימלך לשלשה, למה לא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים, כי קרוב הוא, שעדיין נכדו קיים, כחסד אשר עשיתי עמך, מה חסד עשה לו, אלא שאמר לו הנה ארצי לפניך וכו', ובמכילתא [בשלח מסכתא דויהי ד"ה דרך ארץ פלשתים], כי קרוב הוא, עדיין נכדו קיים, קרובה השבועה שנשבע אברהם וכו', באופן א"כ שאם מת הוא אין כאן נדר אין כאן שבועה והיה הב"ה מוליכם דרך ארץ פלשתים, ובספר יאושע [טו, סג] כתיב ואת היבוסים לא יכולו בני יאודה להוורישם, ופירש רש"י ז"ל ושנינו בספרי [ראה פיסקא עב] רבי יהושע בן קרחה אומר יכולים היו אלא שלא היו רשאים מחמת שנשבע אברהם לאבימלך וכו', ובני אותו מחוז

2 משפט זה נראה שאינו במקומו, דהרי מבאר דמכיון שבחרם מפרש מה יהיה אם לא יקיימוהו, ממילא היה להם לפרש מה יהיה אם אחד מהם יאנס ולא יוכל לקיים החרם.

3 ונראה להביא ראיה לסברת רבינו ממש"כ המהרש"ך [ח"ג סימן קח] דתקנת הקהל נידונית כדאורייתא, ומפני כן אף אם לא אמרו בה חרם אמרינן בה ספיקא דאורייתא לחומרא, ומכיון שנאמרה בסתם אין לה היתר לעולם.

עוד יש להביא מש"כ בשו"ת ר' שלמה ברוך [סימן נב] בעובדא דהסכמת הקהל שחתם תלמיד חכם אחד מעיר אחרת עליה, וכתב שמסכים להצטרף להסכמה זו אם תתקיים, והאריך לדון מהו גדר תנאי זה, יעו"ש בדבריו, עכ"פ הדבר פשוט בדבריו דאל"ה דכתב תנאי זה לא היה נפטר מהסכמתו זו אף אם רוב בני העיר לא היו מקיימים ההסכמה.

פלשתים היו וכו', וכתב הרד"ק ז"ל, עד דוד לא היה נכבש המקום הזה, ולדעת (ריב"ל) [רבי יהושע בן קרח] לא כבשוהו מפני השבועה וכו', ועוד אמרו, כי כשכבשו בני יאודה את ירושלים היה נכד אבימלך חי ובימי דוד לא היה חי, ואיכא למידק דלמה הוחלה השבועה לפי שעברו פלשתים תחלה, דהא לא תלה ליה אבימלך זה בזה, וכמו שאמר הכתוב [בראשית שם] כחסף אשר עשיתי עמך תעשה עמדי, (ומינא) [ומינה], דאף אם הוא ובניו ישקרו באמונתם וחסדם יעזובו מכ"מ אברהם וזרעו לא הותרו, ממעם החסד (102) אשר עשה עמו, ושמא י"ל שבא הכתוב והכריח שאינו כן, כי לא יקבל עליו כי אם כאשר יקיימו הם שבועתם, וזהו שאמר [שם שם, כה] והוכיח אברהם את אבימלך על אודות הבאר וכו', כלומר, דמכאן יש להוכיח כי לא קבל על דעת כן שיפרצו הם את הגדר והוא ישתוק ולא ימחה ויחל להושיע, ועכ"ז עדיין לא פורש שתלו זה בזה, שאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא.⁴

וכתוב עוד במרדכי [הגהות מרדכי שבועות רמז תשפג] תשובת הרב משאנץ ז"ל, אמנם כן היתה קבלה בידי בשדוכי איש ואשה שקבלו עליהם חרם הקהלות לינשא לאחר זמן, דמי שמעכב והעביר המועד אסור לינשא לאחר, ומי שאין מעכב מותר ואי"צ התרת חכם, וגם המעכב עצמו מותר לאחר שנשא שכנגדו, עד שבא זקן אחד ואמר לי כי שניהם אסורים, ולא הרויח מי שלא עכב אלא תשומת יד, ונמתי לו יבינו דברך כשקבלו עליהם חרם סתם, אבל במפרש שהמעכב יאסר אין לאחר תנאי כלום, ובין כך ובין כך כיון שנשא האחד אפילו באיסור, שכנגדו מותר לאלתר ואי"צ התרה, ושלום, שמשון ברבי אברהם, עכ"ל ז"ל, והרב בעל בית יוסף ז"ל [יו"ד סימן רלו ס"ו] כתב כי דברי רבינו ירוחם ור"ש ז"ל נכונים, ודברי הזקן איפשר הם לפי מנהג מקומו וכו'.

וקשה לי, כי מה שייכות למנהג בדבר הזה, גם מהריב"ל ז"ל בח"ג סימן ע"ח כתב כי דברי הזקן תמוהים, וכמדומה שר"ש ז"ל לא דחה דבריו בשתי ידיים וכו', וקשה לי, שמדבריו נראה דאדרבה בשתי ידיים זכות בא לזכותו ולקיים את דבריו כי נעמו אצלו.

והר"ם מפאדובה ז"ל בסימן ס"ו כתב יש להתירו בתחלת המחשבה מההיא דמסכת סוטה וכו' [י ע"א], ויש בהגהות מרדכי [שם] וכו', ואומרים אדרבה משם ראינו שאינם מותרין, כי מה זה ההפרש אשר שם הזקן וכו', אלא ודאי ה"מ אף כי כבר עבר הזמן וממאן ומעכב לקיים אשר נתקשר, מכ"מ שכנגדו באסורו קיים כי אולי ישוב בו ויחזור בתשובה להשלים החפץ, משא"כ כשכבר נשא.

וקשה לי גם בכאן אולי ישוב לקיים אשר נתקשר בו, דכלי ספק מה שהתירו לו השבועה שלא ברצון חבריו ושלא בפניהם אין בו ממש, מעתה, אולי ישוב בתשובה לתקן אשר עוות, ואם אכל שום, לא יאכל שום אחר וריחו נודף.

4 אמנם, מהר"ם פאדוה [שו"ת ר' שלמה ברוך סימן נד, ובשו"ת מהר"ם פאדוה מהד' זכרון אהרן סימן קא] כתב שאף בלא תנאי זה שכתב היה מקום לפוטרו מפני שהדעת נותנת שלא הסכים לחייב עצמו אלא על דעת שכל בני העיר ישמרו החרם, יעו"ש מה שהוכיח סברא זו ממה שאמרו בגמרא שהוחלה שבועת אברהם לאבימלך מפני שעברו הפלשתים על השבועה ראשונים, שמוכח שאין דעת אדם להתחייב לחבירו אם שכנגדו אינו שומר על מה שנתחייב לו, וכתב שאין זה רק במקום שנתחייבו זה לזה, מפני שכל תקנת הקהל יש בה צד התחייבות זה לזה, אכן, לדינא חזר בו וכתב דאינו יכול להחליט הדבר לדינא מפני שהדור פרוץ ולעולם לא יתקיימו תקנות הקהל מפני שיהיה מי שיפרוץ את הגדר, ומפני זה התיר לאותו תלמיד חכם רק מפני תנאו שהתנה.

[והנה], פירש רש"י ז"ל [שמואל ב ה, ח ד"ה ויגע בצינור] בימי דוד כבר עברו הדורות שהוזכרו בשבועה, וקשה לי, דאפילו לא עברו הדורות, מכ"מ כבר הוחלה השבועה בדורו של שמשון, ושמא לא הוחלה השבועה אלא דוקא לאותם שעברו תורות חלפו חק, אבל לשאר זרעו לא, ויבסי לא חלל את בריתו את אברהם, ויש ראייה לדבר זה ממ"ש הר"ם מפדואה ז"ל לחלק בין שנים לשלשה וכו' זכור אזכרנו עוד, וצ"ל נינו או נכדו המחלל, שהוחל אצלו השבועה הוא בר עונשין ועמו לפי חרב, אבל אם היו עם המחלל מבני בניו של אבימלך קטנים אשר לא ידעו בין טוב לרע אין לומר אצלם הוחלה השבועה, והרי הם כשאר הנשאים שישמעו ויראו מלשקור במ בארצם ובנחלתם, הוא וכל עמו של כל זרעו של יבוס, ועוד, דלא דמי לנ"ד מאחר כי שלשה המה ונשארו שנים, אם כן באיסורם קיימי כי נתקשרו זה לזה גם הם, ולא דמיא לשנים שאם יצא האחד אין עליו עוד שבועה וקשר.

ועוד, כי כאשר נתקשרו כאברהם עם אבימלך להיות שלום ביניהם, או איש ואשה שנתקשרו להנשא, אז שייד לומר אם עבר אחד מהם בטלה השבועה, כי בודאי על מנת כן נשבעו, אבל אם חבורת אנשים נשבעו שלא לדבר עם פלוני ושלא לעשות דבר פלוני, שאינו שייד בינם לבניהם רק חוץ מהם, לית דין ולית דיין לומר שאם יעבור אחד מהם שהנשאים הותרו, אמו אם שלשה נדרו יחד להתענות ועבר אחד מהם, גם הנשאים יהיו מותרים, חלילה, וראיה וכו', ובלעדי אלה, שלא הותר האחד, ויצא ועבר באיסור, פשיטא שלא הותרו האחרים אפילו אם נאמר שנתלו זה בזה כההיא דנזיר שאומר ואני [נזיר פ"ד מ"א], שאם הראשון עבר במזיד או בשוגג ונטמא למתים ושתה יין לא הותרו האחרים, שגם לשם הטעם שהחכם עוקר מעיקרו, ומאחר שהותר הראשון נמצא כמי שלא נדר וזה נתלה בו כאלו לא חל מעולם, ועוד בפי דברים להוכיח, אמנם ללא צורך הוא כי פשיטא הוא, דאם לא כן יתבטלו כל תקנות וחרימות אשר יקבלו עליהם קהל ועדה כאשר יעבור אחד מהם חלילה וכו', עכ"ל.

ואחרי סמוך למ"ש הרב בדברי הזקן דה"ט לאסור בשניהם משום שמא יחזור בתשובה וכו', זאת אומרת כי י"ל דמיירי כשלא קבע זמן מפורש, שבוה אף כי אחר אשר עבר זמנו בטל תנאו ואין אחריו כלום, כי מה שיקיים אח"כ הרי הוא כעושה מעצמו ולא מחמת תנאו ופנים חדשות באו לכאן, כלומר, וכל דבריו אלה כתובים בספר המפה הם [יו"ד סימן רלו ס"ו] לפסק הלכה, יע"ש⁵, אמנם במה שכתב הזקן שהוא כשהתנאי היה סתם לינשא לאחר זמן, דמשם ואילך כל יומא ויומא זמניה הוא, כההיא דסוף פרק מי שאחזו [גיטין עז ע"א] דאמרינן אחר שבוע שנה וכו', וכתב הרא"ש ז"ל [כלל סח סימן יד] דאחר הפסח פסח ראשון קאמר וכו', וכמו שהוברר הדבר בחו"מ סימן מ"ב, וזאת היתה לו להר"ש ז"ל בתחלה בשמועה,

5 והנה, הסכמת מהר"ם פאדואה והרמ"א דיש חילוק בין שנים שנתקשרו זה לזה לשלשה ויותר, דבשנים שנתקשרו זה לזה ועבר אחד מהם מותר אף חבירו, אבל אם היו שלשה או יותר אף אם עבר אחד מהם לא הותרו חביריו, אולם יעויין בש"ת המבי"ט [ח"א סימן רסד] שכתב שאף בעשרה, אם עבר אחד מהם הותרו כולם, מכיון שלא נשבעו ונתקשרו זה לזה אלא על דעת כולם, וכאן הרי חסר אחד מהם, וכתב הש"ך [יו"ד סימן רלו ס"ק יז] דדברי הרמ"א הם שלא כדבריו, ובתורת חיים [ח"ג סימן כה] כתב דכן היא להלכה, יעו"ש שרצה לומר שכן היא הסכמת הפוסקים דלא כדעת הזקן שהביא רבינו ירוחם, ואף בדעתו כתב שיש לומר שאם האחד מהם עבר על השבועה וההסכמה ואין יכולים חביריו לכופו לקיים השבועה וההסכמה נפטר אף הם, ונימוקו עמו, דלא על דעת זו נשתתפו, יעו"ש, ובשיירי כנסת הגדולה [שם הגב"י כז ואילך] האריך לדון בכל חילוקי דין זה ואם יש הפרש בין שבועה לחרם, ובין שנים שנשבעו וקהל שהחרימו, יעו"ש היטב ובחכם צבי [סימן לח].

מכ"מ הוקן אמר לו כי שניהם אסורים לפי שאין זה זמן פלוני מפורש כל כך, שלא אמר לינשא בזמן פלוני אלא לאחר זמן פלוני, הילכך אף כי הוקבע לו זמן בענין זה כאמור, מכ"מ לא דמיא כל כך לאומר בזמן פלוני, שאומר סתם שאני, כשיחזור אח"כ בתשובה וינשא זה לזה, מכ"מ לזה יקרא קיים במאמרו, כנלע"ד דצ"ל לפי דעתו.

ובזה אתי שפיר דאמר שמרויח תשומת יד מי שאינו מעכב לומר דאם ינשא הוא בתחלה לא יתן הקנס, שלזה יש לפוטרו בלא כלום, ואיפשר הוא, משא"כ לגבי שבועה לפי שיש להחמיר בה כאמור, ורש"י קיים דבריו באומר סתם, אבל במפרש דמי שיעכב יאסר דרשינן לשון הדייט ולינשא יתירה, דהכי קאמר, בעכוב לבד, אף כי לא ינשא הוא יאסר, וחבירו אם ינשא אח"כ, בהיתר הוא עושה, וכן אם ינשא המעכב אחר נשואי האחר, באופן א"כ דכיון דיש לחלק בין עכוב לנשואין שאין אחריו כלום, אם כן מעתה לא קשייא ליה מההיא דסומה, דשאני התם שהוחלה השבועה על ידי מה שעברו הם בתחלה בענין הדומה לנשואין דהכא, די"ל דסבירא ליה לזקן והר"ש ז"ל שהורה לו כמו שכתב הרא"ש ז"ל שהזמן לזרו הפרעון הוא, הילכך אף עבר ולא קיים שבועה בזמנה, מכ"מ איסור השבועה רביע עליה ובעמוד וקיים קאי, ולא כמ"ש הרשב"א ז"ל⁶ שכבר נפטר מהשבועה.

והנה, אמת כי לא אמרה הרא"ש ז"ל אלא לגבי פרעון חוב, דאף כי עבר (103) זמנו, מכ"מ חיובו לפרוע עודנו עומד חופף עליו כל היום וכמ"ש הריב"ש ז"ל בסמין שמ"ד ותנ"ח, ובוזה אתי שפיר לפוטרו מתשומת יד, אבל לחייבו בשבועה מנא לן, ואיפשר דסבירא ליה שאין זה דבר הברור כל כך כדי להקל בו לגבי שבועה, דאף כי הריב"ש ז"ל בסמין תנ"ח כתב כמחליט המאמר, מכ"מ כתב שם יש להקל וכו', ובסמין שמ"ד אמרה בלשון שמא, ועוד, דגברא אנברא קרמית, ועוד, איפשר דבאומר לינשא לאחר זמן פלוני אינו קובע זמן, שלהיות עמה בנשואין לאחר אותו זמן קאמר, ומהרשד"ם ז"ל בסמין קל"ג ביו"ד צידד בה באומר שלא יקדש ולא ישא אם רצונו לומר שלא יהא עמה בקדושין ונשואין, הילכך י"ל דמהאי טעמא סבירא ליה לזקן הכא דיש להחמיר בשבועה כשעכב ולא עבר ונשא, כיון דאיפשר להתקיים השבועה אם יחזור אח"כ כאמור, אבל בממון שהוא תשומת יד יש להקל בדבר ולדון בו בדברים כפשוטו.

ומה שכתב לחלק בין שנים לשלשה צריך לברר הדבר, דלכאורה יראה שהכל דבר אחד, דהא ז"ל בטר טעמא שיש בשנים בההיא תנאה שנתקשרו זה בזה, ה"נ יש לומר כשהם שלשה ויותר מהמה, דברובם כן התועלת נמשך לכל אחד מהנקשרים וכמ"ש הרמב"ם ז"ל [פ"ה מהלכות שלוחין ושותפין ה"א] כשמת אחד מהשותפים, ולא ירד לחלק שם בין היו שנים לשלשה.⁷

ומה שכתב ובלעדי אלה וכו', אף כי בההיא דאבימלך בתחלה הם עברו ונענשו שהוחלה השבועה שלא בהיתר חכם, י"ל דהכי קאמר, דאפילו מיירי כשנתלו זה בזה, ושאמר ואני,

6 הוא הר"ש משאנץ הנזכר לעיל בדברי המרדכי [שבועות רמז תשפג].

7 ועיין במשפט צדק [ח"ב סימן כב ד"ה וא"כ י"ל לקרב הסברות כל האפשר] שכתב שאף לדעת הריטב"א המחלק במת אחד מן השותפין בין שנים לשלשה ויותר, אם נתפרד השותף ועודנו חי לא נתפרדה השותפות, וז"ל, ימ"ש הריטב"א הוא במת, אבל בעודו חי ויצא מן השיתוף יודו להרשב"א. ויראה לחלק דכשמת נתפרדה חבילה, לפי שיאמרו דהא על דעת דיהיו כולם נשתתפו, לא כן בנפרד אחד בחיים, דהרי יכולים לכפותו שיקיים השותפות כמ"ש הרשב"א בנדון שלו, ואם יצא מדעתם, או שלא ירצו לכפותו, הם הפסידו אנפשמ ואין השותפות מתבטלת בהכי כל שלא התנו כן בפירוש, כמו שפירש הרשב"א עכ"ל.

שבוה יש לחלק בין הותרה השבועה לעובר עליה, אבל בהחיא דאבימלך אינו דבר התלוי בלשון של ואני, אלא הכל לפי עניינו, והיינו טעמא, משום שנשבעו לעשות שלום זה בזה, ואיש ואשה שנשבעו להנשא ההוא ודאי הויא תליה גמורה, דאפילו בעובר עליה יש לומר שנפטר חבירו.

ומה שכתב דאל"כ יתבטלו כל תקנות וכו', יראה דלאו היינו מה שכתב מהריב"ל ז"ל לחלק בין חרם לשבועה, דההוא עובדא היינו אפילו בין אדם לחבירו, שהר"ם מפדואה ז"ל מיירי כשנשבעו שלשתן.

ויראה דעיקר מה שהועיל בו הוא לקיים (ע"ש) [מה שכתב] לחלק בין שנים לשלשה, ומהרשד"ם ז"ל כתב באבה"ע סימן ק"ט גם כי סברת הזקן היה נראה לומר דלאו בסבי טעמא, מכ"מ בדידי הוה עובדא, והצעת הדברים לפני מורי הרב הגדול כמהר"י (טאצק) [טאטאצק] ז"ל והצריכני לבקש היתר מבעל ריבי, וכן עשיתי, וביו"ד סימן פ"ח [ד"ה אמנם אומר אני] כתב, דין זה שכתבו המרדכי והרא"ש ורבינו ירוחם ז"ל, כאשר חפשו בפוסקים הנהוגים⁸ והמפורסמים אצלנו כמו הרמב"ם והסמ"ג, ובטור ז"ל לא הביאוהו בפירוש, והיה איפשר לומר דלא סבירא ליה הכי וכו', [עכ"ל], ונראה שהזקן לא פליג על מה שאמר במרדכי בשנים שנשבעו וכו', אלא שדעת הרב משאנץ היה דבענין שדוכין כיון שעבר הזמן מי שלא עכב פטור משום דאנן סהדי דאדעתא דהכי לא אשתבע, וכי אם תרצה היא או הוא לעמוד בלא נשואין מאה שנה יעמוד כן השני, לכן אמר דפטור, והזקן השיב לו ששני שבועות נינהו, חדא, מציאות הנשואין, שנית, זמן הנשואין, אפילו שעבר אחד מהם שהוא זמן הנשואין, לא בשביל זה נפטר השני מן השבועה השנית, כנ"ל, ובין כך ובין כך נראה שהרב משאנץ קבל דברי הזקן וכו',⁹ ובסימן קי"ו כתב הדבר ברור מעצמו דודאי כשנשבעו בעלי הריב לקיים כל מה שייגזור פלוני, לא כווננו רק לעת ירצה הדיין, דהגע עצמך לא מצאו הדיין פנוי או בעת כעס, יעלה על הדעת שבשביל שיאמר איני רוצה לדון נפטר מהשבועה אם אח"כ יחזור וירצה, והיה נראה פשוט מהנודר לישא אשה או לקנות בית ולא קבע זמן אין מחייבין אותו לישא עד שימצא הראוי, ואעפ"י שמביאין לו אשה יכול לומר איני רוצה עתה, וה"נ בדיין יכול לומר עד שיתפיים וכו'.

ומצאתי ראיה דלית נגר ובר נגר דיבטילנה, שכתוב באבה"ע בסימן ל"ח [ס"י] שכתב הרמ"ה ז"ל במקדש את האשה על מנת שיאמר האב אין, מתי שיאמר אין (ק"ו) [מקודשת], אפילו אמר תחלה לא, הילכך לעולם הוי ספק עד שימות האב, וכן כתב המגיד משנה [פ"ז מהלכות אישות ה"א] בשם הרמב"ן והרשב"א ז"ל וכו', וכן הדין לדעת רבינו וכו', עד ודע שיש ללמוד מדינין אלו לדני ממונות (וכו') [במתנה בהן, וכן לכל מקום מעניני התנאים, וכן

8 כ"ה גם במהרשד"ם מהד' בן המחבר שאלוניקי ה'שנ"ד, ודלא כנדפס במהד' זכרון אהרן 'הגאונים' ע"פ הגירסא המשובשת במהד' לבוב ה'תרכ"ב.

9 וכן כתב המהרי"ט [ח"ב חו"מ סימן ק], וכתב לחלק בין שבועה הנוגעת מאחד לחבירו לבין התחייבות שנשבעו עליה שאינה שייכת לחבירו בדווקא, דאם נשבעו שניהם זה לזה, ממילא אם האחד לא עמד בהתחייבותו אין סבירא שיתחייב חבירו לעמוד בהתחייבותו אליו שהתחייב בה על דעת שיקבל מחבירו מה שנתחייב לו, אכן אם מה שעבר אחד מהם אינה לגבי חבירו, לא נפטר חבירו מהתחייבותו, וממילא היא היא סברת רבינו, דשבועת זמן הנישואין שעבר עליה אינה נוגעת למי שנתחייב לו בדווקא, דהרי עובר על חיוב עצמו לישא עד זמן פלוני, ואין לזה שייכות למה שנתחייב על עצם הנישואין, ודו"ק.

כתבו ז"ל], ונראה שאין חולק בדברי הרמ"ה ז"ל, ומהר"י אדרבי ז"ל בסימן ס' כתב, גם שיש מי שכתב בשנים שנשבעו לעשות דבר אחד ועבר אחד מהם על השבועה השני פטור, וחזק דבריו הרב משאנץ, שנייא היא דמיירי שנשבעו לתועלתם זה לזה וכעין שדוכי איש ואשה, דבודאי דבהיא לא עלה על דעת שהאחד יעבור על שבועתו ולא יעשה והאחר יהיה אסור בבית האסורים, אבל בהסכמה שאין הנאת זה תלויה בזה ודאי לא וכו', ועוד, דאפילו בשנים שנשבעו הורה זקן לאסור כמ"ש שם, ובסימן קל"ח כתב דהני מילי דמ"כ והרב משאנץ הוא כשאדם נשבע מדעתו וכו', אבל הנשבע על דעת אחרים אינו יכול לפרש דבריו, והרי חתם לקיים ההסכמה וכו', ובסימן קמ"ד פסק כדברי המפרשים שכתב רבינו ירוחם וכדברי הרב משאנץ ז"ל ולא הזכיר דברי חזקן, וכיוצא בזה פסק בסימן קס"ה יע"ש.

כלל העולה, דיראה דבנ"ד יש להחמיר מיהא ולהמתין עד שיגיע זמן שקבעו ביניהם, שאם לא היה לו זמן קבוע היינו באים עליו בדרך ארוכה כמ"ש רבנותא ז"ל במתנה סתם ולא קבע זמן, אבל הכא בנ"ד אעפ"י שאמר שמעון כדברים האלה, עכ"ז יראה דכשהגיע זמנו אם קיים תנאו יצא ידי חובתו, וא"כ אנו נחוש לכל אשר דבר, ובסימן ק"ג¹⁰ כתב מהרשד"ם ז"ל כל עוד שראובן אינו מקיים גזרת הדיין אי אפשר לקרות לשמעון עבריו, אפילו שיאמר שאינו רוצה לקיים, גזים איניש ולא עביר, והוא אינו מחוייב עד שיקיים ראובן, וזה דבר ברור וכו', ועוד הביא שם מה שכתב במרדכי [הגהות מרדכי שבועות רמז תשפ"א] ובנימוקי בית יוסף, והוא בבית יוסף ביורה דעה סימן רכ"ח [סמ"ג] שכתב מהר"ם ז"ל על איש ואשה שקבלו עליהם חרם לישא זה את זה, ונשתמד האיש ושב אח"כ, דלא בעיא התרה (לחכם) [מחכם] אחר ששב, מיהו [דוקא]¹¹ היכא שבאת לבי"ד כשנשתמד והתירוה לינשא קודם ששב, אע"פ שלא הספיקה לינשא עד ששב לא תצא מהתרה הראשון, ע"כ¹², ויש בבראשית רבה פס"ד [סימן טו] כי יואב בקש להרוג לאדומיים ולמואביים, והוציאו לו אפיסטולי שלהם סוב את ההר וכו' אל תצר את מואב וכו' [דברים ב, ג; ט], באותה שעה שלח אצל דוד וכו', הלך אצל סנהדרין, אמר להם, רבותי, לא באתי אלא ללמוד, (104) אם נותנים אתם רשות לי אני מלמד וכו', פגע באדומיים, הלא הם פרצו את הגדר תחלה וכו', פגע במואביים וכו' הלא הם [פרצו] את הגדר תחילה, וישלח מלאכים אל בלעם וכו' [במדבר כב, ה], ויראה כי כששלח דוד את יואב על ארם נהרים עבד דינא לנפשיה וסמיך אנמריה כמו שאמר הם פרצו את הגדר תחילה וכו', אבל אחר אשר הלך יואב והם היו באים עמו בטענה הוצרך ללכת אצל הסנהדרין, משום שהוא עצמו היה נוגע בדבר שהרי היו מדיינים עמו, הילכך הלך אצל הסנהדרין ודן לפניהם והודו לו, ויואב לא שלח אליו כשהוציאו לו אדומיים וכו', משום שאין הטענות שוות של אדומיים עם של מואביים, הילכך איפשר דטענת אדומיים נראה בעיניו טוב עם אלקים ועם אנשים משא"כ בשל מואביים שנסתפק בדבר ומשום הכי הוצרך לישאל, אי נמי מפני מה

10 ביו"ד, ונכפל בחו"מ סימן י', במהד' זכרון אהרן נדפס רק בחו"מ.

11 תוקן ע"פ העתקת הדרכי משה [ס"ט], ודלא כמ"ש המהרשד"ם דחזר בו המרדכי מתחילת דבריו.

12 והינו כמו שביאר המהרשד"ם דחזינו דאם עמדה שעה אחת בהתירה שוב אין חזר האיסור עליה, אמנם הבית יוסף [שם] נחלק על המרדכי וס"ל שמכיון שנשתמד מיד פקע חיובה, דהרי יש כאן פגם משפחה, וממילא אין צריכה לבוא לפני בי"ד כדי להתיר עצמה מאיסורה, וכתב הדרכי משה [שם סכ"ה] דכל זה מועיל להתיר חיוב הקנס, אבל עדיין צריכה היתר לשבועתה, דלא עדיף מפותחין בחרטה, ומבואר בשו"ת הרמ"א [סימן ק] דהיינו באופן שבאה לבי"ד להתיר עצמה אחר ששב, אבל אם באה קודם ששב אינה צריכה התרה לשבועתה.

שאמרו במדרש [תנחומא דברים ג] שאמר יואב נחריב אדום קודם, אין אנו מוצאים בחזרתנו לא אכילה ולא שתייה, אלא נניחם עד חזרתנו וכו', הילכך איפשר כי לא הוצרך למהר לשלחו לדוד ע"ה מה שאמרו לו אדומיים אחר אשר אינו בשעת מעשה צורך התשובה אלא בחזרתו, אבל כמאב בשעת מעשה אמרה, וזהו שאמרו בו במדרש [בראשית רבה עד, טו] באותה שעה שלח וכו', כלומר דכמאב היה בעת ההיא ולא באדום ההיא שעתא כדפירשית.

ומה שהוצרך יואב לשלח לדוד ולא למד ממה שאמר הכתוב [שופטים יג, ה] הוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים, דבר פשוט הוא שיש לחלק בין מצות בוראו למה שעשה אבינו אברהם ע"ה, כי תורה צוה לנו משה גזרת מלך היא, ואיפשר דלא דרשינן בזה טעמא לקרא, אבל מה שהוא בין אדם לחברו ודאי אמדינן דעתיה ואמרינן אדעתא דהכי לא נדר.

ואי קשייא הוא מה שאמרו בפרשת דברים במדרש תנחומא [שם] כשהלך יואב להלחם עם ארם אמרו לו אתם מבני יעקב ואנו מבני לבן שהתנו עד הגל(וי), חזר יואב אצל דוד וכו', אמר לו עם עברו תחלה, בלעם הרשע לא אמר מן ארם ינחני בלך וכו' [במדבר כג, ז], וכושן רשעים לא שעבד בבני ישראל וכו', ולזה יש להשיב דשמא היה מסתפק ביושבי ארם בכמה דברים שדבר במ הרב בעל ספר יפה תואר ז"ל, משא"כ בפלשתים, א"נ שהיה מסתפק דשמא לא הוחלה השבועה אלא להושיע את ישראל דוקא, ובפרק ארבעה וחמשה [ב"ק לח ע"א] הקשו התוספות [ד"ה נשא משה] מזה למה שאמרו שם במשה [דברים ב, ט] אל תצר את מואב, וכי עלתה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא ק"ו, ומה מדיינים שלא באו אלא לעזור אמרה תורה [במדבר כה, יז] צרור וכו', מואביים עצמם לא כל שכן, אמר לו שתי פרידות יש לי להוציא מהם, רות ונעמה העמונית, משמע דכשאמר הב"ה צרור עדין לא הוזהרו באל תצר, ותיריך ר"י דמה שאמר דוד ע"ה שהם פרצו את הגדר תחילה דחוייא בעלמא הוא, וקרא בעגלון [שופטים ג, יב] היה לו להביא, אלא שמן התורה היה רוצה להביא מפני חלול ה' (אמ"ר) [אע"פ] שעל אדומיים מייתי קרא דקבלה [שם, יג] ויאסוף אליו בני עמון וכו', ויראה דהכי קאמר, לא הוצרך דוד ע"ה אלא ללמדנו במה שהם פרצו את הגדר תחילה הותרה הרצועה, אבל במה היתה הפרצה גלוי וידוע היה אצל הסנהדרין מעשה דעגלון, אלא דלגבי כו"ע מפני חלול ה' אשר יש בכללם מאן דלא ידע הא דחה אותם בזה ואמר מעשה דבלק כמו שנתבאר, לזה דחית בקנה, לנו מה אתה משיב וכו', באופן אם כן דהוא דבלעם מילתא כל דהוא הוי ואין למדין הימנה לשום דבר כלל, ויראה כי מעשה דבלק שפיר מקרי פורץ גדר ועושה מעשה, ובוה יש לומר דהואיל ואמר קרא אח"כ [דברים ב, ט] אל תצר את מואב, אעפ"כ, ש"מ דלא קפיד קרא במה שפורצים את הגדר, דאעפ"כ הוזהירה תורה, ומעשה דעגלון אידחייא שהרי ראינו שלא הקפידה תורה בזה, וכן היה באדום שיצא להלחם בנו ועכ"ז הוזהירה בו תורה ולא נקראו בזה פורצי גדר.

ומיהו כבר כתבנו דזה הדבר מדוד ע"ה דתלי בהא קבלה היא ונקבל, הילכך ה"נ י"ל דהקפידה תורה לשים שלום ביניהם לומר אל תצר, ומה שעבר ביניהם בתחלה בטל הוא ומכאן ולהבא אשר יעשה בודון לבלתי שמוע מיקרי עבריינא ופורץ גדר, והותר לשני אח"כ לעשות בהיתר מה שלבו חפץ, וזה הדבר ממעשה בלק מצינו אותו מצטרף למעשה על ידי מה שנתגלגל חובה על ידי חייב, כי שלח והביא את בלעם אשר החלו העם לזנות אל בנות מואב, כדכתיב [במדבר לא, טז] הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בי"י על

דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה', וכתוב [שם שם, ח] ואת בלעם בן בעור הרגו על חלליהם וכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת פינחס [שם כה, יח] קרוב הוא שהיה גם בלעם בעצה וכו', וכן נראה כי ישראל לא יהרגו המתנבא, רק ברשות התורה, אבל כאשר נאמר להם כי צוררים הם לכם בנכליהם וכו', הנה כל המתנכלים מחוייבי מיתה, ולכן המיתו גם את בלעם כי ידעו שהוא בעל העצה רעה הזאת וכו', יע"ש. באופן אם כן דשפיר מייתי ממה שאמר הכתוב [שם כב, ה] וישלח מלאכים אל בלעם וכו', ולפי שבזה בלבד הרי היה מן המתנכלים והתורה חייבתו מיתה על זה על פי דברו אשר יעץ על היאודים לאבדם אע"פ שאין שליח לדבר עבירה, מכ"מ הא אהנו מעשיו, ואע"פ שאמרו בפרק זה בורר [סנהדרין כט ע"א] מנא לן שאין טוענין [למסית], מנחש, דהוה ליה למימר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וכו', יע"ש, מכ"מ נראה דבגוים לא יתחשב על פי הדברים האלה, דדינא דמלכותא דינא בכל כיוצא בזה, ואפילו בישראל המלך עושה דין לעצמו, כמורד במלכות וכו', דברים שאני, ומקרא מלא דבר הכתוב ביאושע [כד, ט] ויקם בלק וילחם בישראל וישלח ויקרא לבלעם לקלל וכו'.

ואף כי יפתח אמר על בלק הרב רב עם ישראל אם נלחם נלחם בם וכו' [שופטים יא, כה], כבר דברו בו המפרשים ז"ל והניחו לנו מקום לומר דאמת הדבר שאמר הכתוב שלא נלחם בם בשבת ישראל בחשבון וכו', אבל כאשר אמרו לעבור בארץ אדום לא שמע מלך אדום, וגם אל מלך מואב שלח ולא אבה כמו שאמר יפתח, ואמרו חז"ל [במדבר רבה יט, ט] שהוא רמוז בתורה במה שאמר הכתוב [דברים ב, כט] כאשר עשו לי בני שעיר וכו' והמואבים היושבים בער וכו', נראה ששלח (105) להם כמו ששלח לבני עשו, וכאשר עשו בני עשו שלא הניחום לעבור כן המואביים לא הניחום לעבור וכו', וכתוב [במדבר כ, כ] ויצא אדום לקראתו בעם כבוד וביד חזקה, הילכך יראה ד"ל דכמו שעשה אדום שלא להניחו באסיפת עם ה"נ עשו המואבים, וילמוד סתום מהמפורש, וזהו שאמר הכתוב [יהושע כד, ט] וילחם בישראל, וישלח [ויקרא] [לקרוא] וכו' [במדבר כב, ה], דיראה דשתים רעות עשה עמנו, אחת היא המלחמה, ומלבד זה היא הקריאה, ותו נראה, כי מה שהותר להם לבני מואב, היינו טעמא, משום דכתיב [דברים ב, ט] אל תצר וכו', והם פרצו את הגדר בזה שהרי הצר להם על ידי מה ששלח מלאכים אל בלעם, כי לולי ה' שהיה לנו אזי חיים בלעונו כמו שאמר הכתוב [מיכה ו, ה] עמי זכר נא מה יעץ בלק ומה ענה וכו', באופן אם כן דפרצו את הגדר תחילה כנגד אותו דבר ממש (שנצטוו עליהם), הילכך אף כי אינו מעשה שהיה אלא שחשב מחשבות לידח ממנו נדח, כדכתיב [במדבר כב, ו] ואגרשנו מן הארץ, והנה ברך לקח, מכ"מ במה שהצר להם על הדבר הותר להם, שהרי הקפידה תורה ואמרה אל תצר.

ולפי מה שדן בו דוד ע"ה הדבר תלוי במה שהפרו את תנאם, באופן דחשיב כאלו נשבעו זה לזה שלא להצר איש את רעהו, ובכחאי גוונא את"ל שהדבר תלוי במפר התנאי ומיצר, מכ"מ עדיין י"ל שאין כן בשנים שנשבעו להיות לאחדים אחים ורעים, דבמחשבה רעה ודבור, אף כי הוי מחוסר אמנה ולא חשיב דובר אמת בלבבו, משו"ה לא נפטר חבירו ממנו בדבר הזה, כי למה נפטר, מה עשה, ועוד, דאיפשר דגוים שאני מפני שמחשבה רעה שלהם הב"ה מצרפה למעשה משא"כ בישראל, ואע"פ שלא מצינו זה אלא בדיני שמים, היינו טעמא, מפני שאין אדם יודע מה שבלבו של חבירו והנסתרות לה' אלקינו גלוי וידוע לפניו יתברך, אבל כל

שאנו דנין אותו בכך על פי מעשיו אשר שכר עלינו את בלעם וכיוצא, דבכה"ג ניכרין דברי אמת, ובכה"ג קרוב אלינו הדבר מאד בפנינו לעשותו, חייב הגוי מהאי טעמא, וזה איפשר.

ולא שנאמר שאפילו בישראל שאין מחשבתו מצטרפת למעשה שיש לחייב על פי מחשבתו בנשבעין להיות אחים וריעים, שהרי דברים שבלב הן שאינן דברים, וכבר מצינו בם קולא אחרת, שכתב [הרמב"ם] חייב מיתה בפ"ט ממלכים [ה"ד], שהוא במניח את חבירו ברעב עד שמת או שכפתו לפני ארי, משא"כ בישראל, איכרא דמסתברא דכשכפתו לפני ארי מיירי נמי כשאכלו אף כי לא פורש כמו שפירש ברעב, וכמו שכבר כתב בפ"ב מרוצח [ה"ב] גבי ארי והרגתו וכו' ועכ"ז הרי נאמר שם [ה"ד] באלו הרצחנים שאם רצה מלך ישראל להורגם בדין המלכות וכו' הרשות בידו וכו', וי"ל דלגבי זה אין לחלק בין עושה מעשה לחושב מחשבות, ומה גם על פי מה שאמרו [בפ"ק דסנהדרין ופרק] [בפרק] ארבע מיתות [סנהדרין נח ע"ב] המרים יד לחבירו נקרא רשע וכו', נקרא חוטא שנאמר [שמואל א ב, יז] ותהי חטאת הנערים גדולה וכו', ותא חזי מה עלתה, ומפני מה שאין שליח לדבר עבירה אין לפוטרו, שהרי בישראל גדול עונו מנשוא, וכמו שכתב שם הרמב"ם ז"ל שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתה בי"ד, ובגוים הלא יתחשב לחייב מיתה בהם בכמה דברים אשר פטור בישראל.

ואע"פ שאמרו בכופר בפקדון שפסול לעדות מאותה שעה אף כי עדיין איפשר שיחזור בו ויתן בידו, מכ"מ איפשר כי יש לחלק בין כופר בפני בי"ד לנ"ד שלא היה המעשה בפני בי"ד אלא בפני עדים, כמו שאמר אח"כ הוּוּ עלי עדים וכו', ועוד, דהתם מיירי בדלית ליה לאישתמוטי מיניה, דאומר לו למה לא החזיר, אבל הכא שהוא אומר כן תוך זמנו אין ראייה מדבריו, דעדיין איפשר שיקיים כשיגיע זמנו.

ועיקר החילוק יראה, דהתם בגזל אין הדבר תלוי במה שישיב את הגזילה אשר גזל, דהא מכ"מ כל הגולנין מחשבין עמהן בשעת גזילה את אשר יזמו לעשות, כדכתיב [שמות כב, ז] אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, שא"צ להיות כמו ויגזול את החנית מידו, הילכך ה"ג כשכופר בבי"ד בפקדון חשיב כשולח יד בפקדון, אבל בשבועה, כל שיקיים לבסוף אין לו עון אשר חטא, ואין בו נדנוד עבירה כלל אפילו יאמר קודם הקיום כי אינו רוצה לקיים, שלא חייבתו תורה עליו כמו בגזל אפילו על מנת להשיב על מנת למיקט וכו', ואם י"ל כי אחר שנכתב השטר אין לזה להפטור מפני מחאתו של זה, שאומרים לו קום ביה חות בדינא וכמ"ש בפרק [הנחנקין] [הניזקין] [גיטין נח ע"ב] באתרא דאיכא בי דואר וכו', יראה דה"נ הוא קודם כתיבת השטר, דהא לא דמיא כתיבת השטר למה שאמרו בפרק מי שהיה נשוי [כתובות צג ע"א] עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו, היכי דמי, מכי דייש אמצרי וכו', דהתם שאני משום דהחזקה הוייא מילתא אלימתא, מודעת היא כי זה אינו מקפיד במאי דצריך למיזל בתריה בדינא ודיינא, אבל הכא איזה דבר המחזיק הענין נעשה יותר בכתיבת השטר לראיה, דהא מכ"מ ככחו אז כחו עתה, ודברים שבעל פה אם רצה ואמרם בכתב לא הועיל להחזיק כי אם לראיה בעלמא לכד, ואת"ל כי כשנתחייבו שניהם ועבר אחד מהם השני בחיובו עודנו עומד, יראה שאין כאן עדיין במשמע דבריו של זה לשון מחילה שמוחל את חתנו משבועתו שחייב לינשא לה, לפי שאם אינו חפץ לתתה לו ונתחרט ועובר על שבועתו.

מכ"מ, אם איפשר לו לישאנה אפילו שלא ברצונו, אפ"ה יראה כי חייב הוא לקיים שבועתו בכך, הילכך אם הבת רוצה לינשא לו שלא ברצון (אביו) [אביה] הרי זה חייב בנשואין מכח שבועתו, הילכך אפילו מחל האב בפירוש והמשדך לא מחל, איפשר כי כיון שנשבע לתועלת האב והבת, אם כן אף כי חזר בו האב בחיובו עומד, ואיפשר כשמחל האב ונתרצה גם המשדך ומחל בפירוש, שבזה האב פטור ומותר שהרי לא נשבע אלא כל זמן שהמשדך חייב בשבועה, אבל כשהמשדך לא נתרצה, לאו בדירדיה דאב תלייא שיפטור אותו שלא מדעתו לחוב לבתו כדי שיפטור את עצמו, ועוד, דאין כאן דבור של מחילה, כי מה שאמר דהיאך יקח בתו והוא אינו חפץ לתתה לו אין זה מחילה הבאה מכח האב כלל, אלא שהאב מדבר בעדו שאינו חפץ בו, והוא פטור מחמת אונס דהיאך יקחנה בעל כרחו, ובוזה אינו פטור אלא משום דאנוס רחמנא פטריה, (106) לא מטעם מחילה, ועוד, דהכא מיירי כשאמר כן תוך זמנו, ובוזה יש בידו לקיים בעת ההיא לתתה לו, וכל מה שדבר בינתיים מילי ניהו ואתי דבור ומבטל דבור, שניתן לחזרה, ובהא ליכא למימר שיש כאן מחילה דהיאך יקח בתו, דהעמד אותו על חזקתו כי כל ישראל בחזקת כשרים לא יעשו עולה ולא ידברו כזב, ויבטל רצונו שאינו חפץ לתתה לו כדי שיקיים רצונו (שהיתה) [שהיה] בתחלה כשנשבע, ומה שאמר אני אתן חשבוני לשמים, גוים, ולא עבד לעבור על השבועה, דקודם מעשה אמרה ואין שומעין לו שיעשה זאת, אלא שבזמן הקבוע יקיים שבועתו ויכניסוה לו רצויה ומפוייסת.

אבל אם עבר זמנו ובטל קרבנו, שלא הקריב אותה לפניו ולא קיים שבועתו, בזה נראה כי המשדך פטור ומותר, שהרי לא נשבע זה ליבטל מפריה ורביה, שאינו יכול לישב וישב ובטל עד (שתלבין ראשה) [שילבין ראשו] אפילו הוא משחורי ראש, ובפריצת גדר יש לומר שאינו אלא דוקא בפורץ גדר שהתנו בו כמו באבימלך שאמר [בראשית כא, כג] אם תשקור לי ולניני וכו' והוא שקר באמונתו, כמו שאמר הכתוב [שופטים יג, ה] להושיע את ישראל מיד פלשתים, ובלבן כתיב [בראשית לא, נב] אם לא אעבור וכו' לרעה, וה"ז (עובר) [עבר] כמו שנאמר [במדבר כג, ז] מן ארם ינחני בלך וכו', ובעמון ומואב כתיב [דברים ב, ט] אל תצר וכו' ואל תתגר בם מלחמה, והם פרצו אותו גדר עצמו אשר גבלו ראשונים, אבל בנ"ד אשר נשבעו שניהם על דעת השידוכין שיבואו לידי גמר, לא נשבעו שלא לבייש, אם כן אינו פורץ גדר עצמו ממש.

וענין הביוש הוא ענין בפני עצמו, שאינו תלוי בזה אלא באומדנא דמוכח לדעת אם נשבע אדעתא דהכי, וכמו שכתב הרא"ש ז"ל [כלל לד סימן א] באחות המשומדת, ומסתברא שהבושה הזאת איננה [כדאית] [ודאית] שנאמר כי על דעת כן לא נשבע, כי ידוע הוא שהאדם בשבועה נמי כולו מלא קטמות כי לא ינוה, ובן אדם הוא ויתנחם, וכשאמרו בקנס השדוכין שאינו אסמכתא אלא דמי בושתו, אינו אלא לומר דלא גוים ועבד כמו אם אוכיר וכו', ולא חייבוהו אלא משום דהוא קבל על עצמו בכך, אבל כשלא קבל מי זה יאמר ותהי עליו הקנס ההוא, ויראה, כי קנס השידוכין חייב העובר ליתן הואיל והעכבה שלו, אפילו לא עכב כי אם כינו לבינה, בענין שהיה יכול המעכב לומר בפני העם כי העכבה לא היתה מצדו, דמכ"מ הוא ידע במילתיה כי הוא עבר ועכב וחייב ליתן, דלא איברו סהדי אלא לשקרי, ומה שכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה מחובל [ה"ד - ה]¹³, ואף אם מצינו דאיכא כיסופא בסבלונות

13 שם כתב הרמב"ם שדבר הברור שאין יכול להכחישו מתחייב בתשלומין אף בלא עדים או שבועה.

כשישלח אותם ולא יקבלום ממנו, אין זה אלא כעור דמשו"ה בדילי אינשי וחוששין לכיסופא מכ"מ אפילו הוא בדרך רחוקה וכל דהו, עכ"ז בקום עשה לא עבידי אינשי, דאם קודם מעשה הוא, זהירין מקדימים וחוששין למיעוטא דמיעוטא, דמהיות טוב הוא, באופן אם כן דיראה דאיפשר לומר כי לא נתפרדה החבילה משעה שביישו כאמור כי לא נשבעו אלא על דעת שיהיו יחד באהבה וכבוד וזה שבט קלון, דאם כן הוא לא הנחנו בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה על פי האומדנות האלה, והרי מהר"ם ז"ל תלי תניא ודבר המתיר באומדנא דאלימא בהיתר ב"ד כמו שנתבאר.

ומה שהשיב על השבועה אני אתן חשבונני לשמים יש בכלל דבריו אלה מה שכתב הרא"ש ז"ל בכלל י' [סימן ב] להאמינו משום דדברים הללו בינו לבין יוצרו וכו', וכן כתב רבינו בית יוסף ביו"ד בסימן רכ"ח [סל"ח] בשם הרב רבינו יאודה בנו ז"ל [שו"ת זכרון יהודה סימן יט], יעו"ש, וה"נ י"ל דהכי קאמר זה, על השבועה אני אתן חשבונני לשמים, כלומר עלי ידי הדר ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הב"ה, וכיני לבין יוצרי הוא, כיני לשמים, ומה לכם פה לדבר שאיני צריך להשיב כי נאמן אני, דבזה לא פורש בדבריו אלה מה היה לו מחילה ופיטור או דבר אחר אשר יש בו די כדי שיפטור, ומכ"מ נאמן הוא בכך.

ואם יש לדון מדבריו אלה דחשיב כאלו אמר מעולם לא נשבעתי, שבזה אם נשבע בפני עדים יש לדמותו לאומר לא לוייתי דכאומר לא פרעתי דמי, ואי לא מדמינן ליה נמי, מכ"מ המשרך יודע בעצמו שאין לאבי הבת טענת פיטור, הילכך אפילו אם לפנינו אינו גלוי לפנינו הוא גלוי, והוא ידע שאשם הוא בשבועתו ואין לו להרהר אחריו שמא יעשה תשובה אם תלמיד חכם הוא, אלא לימא דודאי יעשה תשובה ויקיים שבועתו, וגם [אם] אינו תלמיד חכם, מכ"מ עדיין בכולי האי [ו]אולי הוא, וכיון דשמא יקיים למה זה יאבד סברו וסיכוייו, גם אין צורך לאורך לדבר דבר על דבר המחילה, שהרי אפילו מחל לו בפירוש לא כל הימנו לחוב לבתו, ואי אתינן עלה מפני שלא נתחייב זה אלא בתנאי שהתנה עם האב, ומאחר שהאב חזר בו אף הוא פטור, דאי משום הא למה לי טעמא דמחילה, תיפוק לי מצד אומדנא זו, וכבר כתבנו כי אומדנא זו לא תוכל להתברר אלא כשיגיע זמנו שקבע לו לתת לו את בתו, אבל מדין מחילה שימחול האב זכות הבן אי אפשר, וכמו שאמרו בפרק ארבעה נדרים [נדרים כד ע"א] במתניתין דתנן האומר לחברו קונם שאתה נהנה לי אם אין אתה נותן לבני חמין וכו', יכול להתיר נדרו שלא על פי חכם לומר הריני כאילו התקבלתי וכו', שכתב הר"ן ז"ל [שם ד"ה התקבלתי] מפרק בפרק מי שאחזו [גיטין עד ע"ב] דהיינו טעמא, משום דלהרווחה קא מכויין, ודוקא כשהבנים סמוכים על שלחנו, דבכה"ג י"ל דלהרווחה דידיה איכוון, שלא יצטרך להוציא משלו לצרכן, והא לא איצטריך, ובכה"ג י"ל כן, אבל אין הבנים סמוכים על שלחנו, להרווחה דידהו איכוון, וכשאמרו הם הרינו כאלו התקבלנו היתור, ואלו אמר האב כן אין בדבריו כלום, ע"כ, באופן אם כן דכיון שנשבע המשרך לרווחה וליתן לה כמשפט הבנות, אם כן אין צריך להתקיים מחילת החיוב ההוא כיון שהוא להנאתה ולטובתה, ועוד, דלענין הכניסה אין בו קנין, הילכך אפילו מחלה הבת עצמה אין הקנין בפירוש, מכ"מ ליכא למימר קנין אין כאן שבועה אין כאן, דהא לא נתקיים חיוב הכניסה על ידי קנין, שאין לו מקום לחזור עליו כלל ואינו מחוייב בו אלא מכח שבועתו לבד, הילכך אף אם נמחל שעבודו וחיובו בממון, מכ"מ חיוב שנתחייב לה לכונסה במקומו עומד כאשר בתחילה.

ואם אמר המשדך כלום נשבעתי אלא להפיק רצון אבי הנערה שיהיה בטוח בי שאכנסנה, אם כן, על פי דברו האחרון שנתחרט אף אני אעשה זאת לצאת ידי חובת השבועה שאתחרט גם (107) אני, והרי זה דומה להא דתנן בסוף פרק קונם [להלן פ"ח מ"ז] באומר קונם שאיני נהנה לך אם אין אתה בא ונוטל כור חטין לבניך הרי זה יכול להתיר נדרו שלא על פי חכם, שיכול לומר כלום אמרת אלא לכבודי, וזה כבודי.

ויש להשיב, אפילו נימא שנשבע לתועלת האב ובדידיה תליא מילתא כאמור, ואפילו נימא כי אף שהיה נראה מדבריו שהיה מתווכח עם האב שלא היה כמודה לדבריו, מכ"מ מזה הפעם יוכל להיות חוזר ונעור וכל היוצא מפיו יעשה המש[דך] לבסוף ויוכל עשוהו.

ועכ"פ י"ל דלא דמי, דהתם הוא רוצה בקיומו של נדר ואומר לבי ישנו פה בכלל על ידי מה שאתה רוצה ליתן ואני איני רוצה לקבל שבוה נעשית כוונתך הראשונה, אבל בנ"ד הוי דבר בהפכו ואינו מעניין הפיסוק כלל, וזו היא בעצמה לכבדני, והן עתה ישנו בזה ונקל כבודו האחרון מן הראשון, היא סברת הרשב"א ז"ל [הו"ד בר"ן שם] דפליג אמ"ד דבאומר נכסי אסורין לך אם תלך שיכול לומר הרי כאלו לא הלכתי, שאותו תנאי עצמו לא אמרו בתחלה אלא להשלים רצונו שהיה רוצה שלא ילך, ועכשיו כיון שאינו חושש אם ילך אם לא ילך כבר נשלם רצונו, עכ"ל, באופן אם כן דלהרשב"א ז"ל ס"ל דלא דמי הא להא דתנן [שם] שיכול לומר זהו כבודי, והיינו טעמא כדפירושית, דהא פתחא לא מוכחא מפי ולא כולי האי ודמיא לשאר הרבה פתחים דצריכין שאלה לחכם, ולמ"ד שיכול לומר צריך לברר מאי שנא הא מכל פתחים דעלמא, ואמאי צריך לומר התקבלתי, ופליגי בסברא זו כמה פעמים עד שהוצרכו לפרש בירושלמי [נדרים פ"ג ה"ג] דהוא הדין ברישא, דהא ישנו בכלל מאי דתנן ברישא שיכול לומר זהו כבודי, וה"נ י"ל זהו רצוני כמו שנתבאר באם תלך ואם לא תלך¹⁴, ומצאתי כתוב בתשובה מיוחסת למהר"ש חכן הלוי ז"ל שכתב לחלוק על מה שכתב מהרי"ל ז"ל בסימן¹⁵ וכתב שם על משנה זו שפירש בו (כפ"ד) [כפרק ארבעה] (ד) נדרים, וז"ל, לפירוש רש"י ז"ל קשה ברישא היכי מצי למימר כלום אמרת אלא לכבודי, דהא סתמא וזה כבודי הנודר עצמו הוא ולא הנדר וכו'.



14 ועייין מש"כ הראב"ד [תשובות ופסקים סימן ב] דכל שיכול לומר כל מה שהתיינתי היה בשביל כבודי, ועתה אם תעשה הפך התנאי זהו כבודי, אלא אם כן אנן סהדי דאינו כן, יעו"ש ודו"ק.

15 לכאורה ט"ס נפל בהעתקה, דלא מצינו בשו"ת מהרי"ל ובמנהגיו זכר נידון זה, ועייין בתרומת הדשן [סימן שיא] מש"כ שני דרכים לבאר בהאי מילתא דהאומר הריני כאילו נתקבלתי, ומ"ש בשו"ת מים עמוקים [ח"ב סימן ס] מש"ע בנדון זה.

תשובת מהר"ש חקאן זו לא זכינו שתבא לידינו, ונראה דאף סיום התשובה לא היה ביד מעתיק כתב היד.

לאחר הקדמונים ולה"

קטעים בעניני תשובה על סדר הלכות תשובה להרמב"ם

הרב דוד יוסף

בעמדנו בזמני התשובה והימים הנוראים, מתפרסמים בזאת קטעים חדשים מאת מחבר לא נודע על הלכות תשובה וענייניה, אשר דבריו ערוכים ובנויים על סדר דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרקים א-ב). קטעים אלו נכתבו במקור בערבית יהודית ונשתמרו בטופס אחד בגניזה הקהירית, כאשר מנין עמודיו עולה לעשרה, ומספרו: T-S Ar.47.40.

בעת שעברתי על קטעי הגניזה לצורך הכנת מהדורת ספר המספיק לעובדי השם, צדו קטעים אלו את עיניי. מחמת דמיונם הרב לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (עד כדי שלפעמים נראה כי המחבר אינו אלא מתרגם את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה לערבית), וכן מחמת סגנון הרצאת הדברים שבקטעים אלו, חשבתי בתחילה כי קטע זה שייך לספר המספיק לעובדי השם, שבו נצמד ראב"ם במקומות רבים לדברי הרמב"ם במשנה תורה, כפי שניתן להיווכח מתוך חלקי ספר המספיק שבידינו. הקטע גם כולל הרחבות מעטות לדברי הרמב"ם, בעיקר בענין חילול השם, מה שאופייני גם כן לסגנונו של ראב"ם בספר המספיק.

אמנם מאידך גיסא, לאחר בחינה מדוקדקת של הקטע נראה יותר שקטעים אלו אינם שייכים לספר המספיק, וזאת מכמה טעמים. ראשית, חסרים בקטע לחלוטין מטבעות הלשון הייחודיים לראב"ם והנפוצים בספר המספיק, כגון: "בחסב גרץ" הד"א אלפצל" (-כפי מטרת הפרק הזה), ציטוטים מאת "אבא מארי זצ"ל", וכיוצא בזה. היעדרם של ביטויים אלו לאורך קטע ארוך ומקיף כזה מעורר תמיהה. שנית, אין בקטע כל עקבות למונחים ורעיונות בעלי גוון של חסידות, שבדרך כלל נמצאים בפרקיו השונים של ספר המספיק. בפרט בולט חיסרון זה בקטע שלפנינו העוסק בהלכות תשובה, כאשר ניתן היה לצפות שראב"ם ירחיב בהלכות אלו יותר על פי שיטתו החסידית. שלישית, בעניין ביאור חטאם של בני עלי הנזכר בספר שמואל - "אשר ישכבון את הנשים הצובאות", מחבר הקטע שלפנינו נוקט בדרך חז"ל, שחטאם היה בכך ששיהו את קיניהן של היולדות, ואינו מפרש את הדברים כפשוטו של מקרא, וזה שלא כדרכו של ראב"ם לפרש על פי פשט המקרא (וכפי שהרחיב על כך ר' משה מיימון בהקדמת מהדורתו לפירוש ראב"ם לתורה), ובפרט שאכן מצינו לכמה מפרשים מחכמי ארצות ישמעאל שפירשו את חטא בני עלי כפשוטו, דוגמת רבי יהודה אבן בלעם ורבי תנחום הירושלמי.

מחמת טעמים אלו נראה יותר כי הקטעים המתפרסמים כאן אינם שייכים לספר המספיק. ייתכן להציע (כפי שהציע ידידי ר' משה מיימון), שהקטעים היו חלק מתוך דרשה של אחד מחכמי ארצות ישמעאל על ענין התשובה, שאותה בנה על פי דברי הרמב"ם בהלכות תשובה. מכל מקום, ראויים קטעים אלו לפרסום בפני עצמם, מאחר ועיון בגוף הקטעים מגלה מספר חידושים. ולהלן כמה מהם:

א. בענין גדרו של עוון חילול השם בהלכות תשובה, המחבר מבאר כי חילול השם שעליו לא מועילה תשובה אלא רק מיתה, אינו חילול השם הקיים בעשיית כל עבירה ועבירה (שכל העובר על דבר ה' הרי הוא מזלזל בדבר ה' ועושהו חולין), אלא

מדובר על חילול ה' המוגדר בהלכות יסודי התורה (סוף פרק ה), שהוא חילול ה' ביהרג ואל יעבור, או חילול ה' שבעבירותיו של חכם המפורסם בחסידות ב. בענין חטאם של בני עלי מבאר המחבר כי הסיבה שהם נתחייבו מיתה בידי שמים לא היתה מחמת עצם העוון שהיו משהים את קרבנות הנשים (שאכן לכאורה אין סיבה לחייב על כך מיתה), אלא משום חומרת עוון חילול השם שהיה כרוך במעשיהם.

ג. בביאור הגדרת "כגון אנא" בדברי רב: "אמר רב: כגון אנא דשקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר" (יומא פו:), מבאר המחבר הבנה חדשה, כאשר בניגוד לפירוש המקובל שלפיו דברי רב "כגון אנא" נאמרו מחמת מעמדו כת"ח ומפורסם בחסידות, מפרש המחבר כי "כגון אנא" ביאורו שרב היה ידוע כמי שהיה מצוי עמו כסף לשלם על המקח, ועל כן כאשר הוא אינו משלם נגרם מכך חילול ה'. להלן מתפרסמים אפוא לראשונה קטעים אלו, במקורם הערבי ובתרגום ללשון ק. מילים המופיעות בלשון ק במקור הודגשו, כנהוג.

מהדורה - מקור

... על¹ תשובה אמא אדא' מה שער המשתלח ולא לה פי ד'לך אל... מנפרה אל'א אן כאן על' ד'נוב אן [מנפרה על'הא כ...ף.

וינ'ב אן נדכר ... הקלות ... החמורות פי ... מהם אלעאצי ... לום אל... תערי [על'הא] ארבע מיתות בית דין חנק הרג [שרפה] וסקילה וזו אלד'י תואכרת תע' ... עזרות באלכרת הד'ה אלעקצ[א]ן חנה ... פתה אלחמורות.

וקאלו אלחז"ל אן אלכרת ... אדכר ... פי אלחורה לום הו ען מותה ואנקטאע[ה] מן הד'ה אלדניא פקט אל'א אלכרת הו אנקטאע אלנפ ס מן דאר אלכרתה ען מחפ... בבהא אלד'י ... בהא מנה תע' ואמא אנה אלעאע... ש...² ... מן הד'ה אלדניא פאן ד'לך [יסמי] מיתה בידי שמים כק' פי זר לא יאכל ... ואת קרשי בני ישראל ומן לא יסתחק [כרת] תכון נפסה באקיה בעד מפארקה אלנפ[ס] מע[ן] אלמלאכים כק' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה וד'לך הו אלנאיה אלמקצורה וזו אלד'י תסמי חיי העולם הבא.

ואמא שבועת שוא ל[אנ]ה קאל' פיהא תע' כי לא ינקר יי ד'לך דל אנהא מן ג'מלת אלחמורות ועל'י אנה לס ידכר פיהא כרת.

ובקית מצות עשה ולא תעשה אן לס יכון אל[נין] ד'כר פיהא כרת הי אלד'י תסמי קלות כל [אן] כאנת ממצות עשה שיש בה כרת כאלמפר[ט] פי אבל קרבן פסח פד'לך מן אלחמורות ל'ק' [תע'] וחדל לעשות הפסח ונכרתה.

ואמא אלומא[ן] אל[ד'י] אלמקדש פיה גיר עאמר ומא ענדנא [מ]זבח נקרב פיה נסתגפר בה ענא בזמא[ן]נא³ בענותנו³ הרבים אלד'י מא בקי ענדנא מא נגפר בה ענא אל'א אלחשובה פאן אלחשובה [אר'א] עמל'הא אלשכ'ן מננא כמא ביינא חצ'ל [לה] אלמנפדה לסאיר אלמעאצי ולו כאן אלשכ'ן [פ] מול עמרה עאצי [נ]עמל תשובה פי אכ'ר עמ[רה] יגפר לה אלחק תע' סאיר ד'נובה ולא [יד]בר לה שי מנהא כק' ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו וקאלו ו"ל כמא אן אלחובה יחצ'ל בהא מנפרה אלמעאצי בד'לך יום הכפורים יחצ'ל בה אלמנפרה.

ת'ס מעאצי [נ]פר ללוקת עקיב אלחובה ות'ס מעאצי לא תגפר אל'א בעד מדה מן אלומאן וביאן ד'לך כמא אפצלה וזו ארבע אקסאם כמא קאלו אלחז"ל ארבעה חלוקי כפרה.

וד'לך אן מתי תעדא אלשכ'ן על'י מצות עשה ותאב⁴ בין ידיה תע' מא ינצרך מן ד'לך מכאן חתי יגפר לה לוקתה ופי מת'ל ד'לך⁵ אלנבי שובו בנים שובבים אעני ל... [ד'נ]ב אן לא תכון מן מצות עשה אלד'י ילום עם פעל'הא כרת.

ואלקסם אלחז"ל מתי תעדא אלמנאן על'י מצות לא תעשה אן לא יכון פיהא כרת ולא מיתה בית דין תפידה אלחשובה פיוקף אלעקאב ענה ופי יום כפור יכון תמאם מנפרתה ופי מת'ל הד'ה קאל' כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם.

ואלקסם אלחז"ל מתי תעדא אלמנאן על'י עבירה אן ילומה על'הא כרת[אן] מיתה בית דין ותאב מא תפידה אלחובה [ע] יום הכפורי' אל'י אן תאתי על'יה תאדיבאת אמא פי מאל'ה או פי בדנה או פי ולדה פיוכן בד'לך תמאם אלמנפרה לה ולא ימכן יחצ'ל לה

1 55

2 55

3 53

4 53

5 יש להוסיף כאן: קאל.

אלגפראן אלא בהא ופי מ'ת'ל' ה'ה' קאל אלנין ופקרתי בשבט פשעם⁶ ובנגעים עונם והד'א אלד'י קלנא אנה ... יגפר לה בא'יסורין פי מן לא כאן יחצל פי ... [ת'עדיה חלול שם שמים ואד' עלי [תע]דיה עלי תלך אלעבירה פאן כל מן יתעדא עלי עבירה הו מחלל'הש' מ'ת'אל' ד'לך אן כל מן [י]חלל שבת הו מתעדי ומחלל'הש' אלד'י בד'ל אמרה תע' אלד'י מנעה מן ד'לך ונ'עלה מ'ת'ל' כללם אלד'אמיון אלד'י הו חול פאר'א תאב וזאפאה יום הכפורים וחצל לה יסורין גפר לה בחלול'הש' אלד'אמיון עליה.

ואלקסם אלד'אב עמ'י כאן פי וקת תעדי אלשכ'ין חלול שם ואד' עלי תעדיה כמ[ת]ל' אנה אקרהה גוי עלי אן יעמל מלאכה פי אלסבת לא לקצר מנפעה תחצל לה וכאן אלזאמה לה פי מא בין עשרה מישראל או פי מא ב[י]נהא אלזאמ'ין פי וקת שמד פאן ה'ה' אלשכ'ין ילום נפסה ללהלאך ללוקת ולא יתעדי פאן תעדא⁷ ועלי אנה מקור וימן מחלל'השם ובאלאחרי ואוכר אן יכונ תעדא עלי ד'לך ברצ'אה פאן ד'לך אלשכ'ין ולו תאב ונ'א [אלי יום] כפור והו באקי עלי תובתה וחצל לה [מן אל]יסורין מא יגפר לה אלגפראן אלזאמ' אלי חי[ת] ימות יתם גפראנה באלמות ופי מ'ת'ל' ה'ה' קאל פי בני עלי ונגלה באוני יי צבאות ונ' וד'כר אלנין אן אלד'ב אלד'י כאנו יפעלה משהור וכאן פי ד'לך חלול שם שמים והו קול אלנין ענהם אשר ישכבון את הנשים הצובאות וקאל להם אל בני ת'ם קאל ואם ליי יתא איש מי יתפלל [י].

וחלול'הש' לה אמור תחיר והו בחסב אלד'רג'את קאל בעין אלחכמ' ממן הו משהור בג'וארה אלעלם וכת'רה אלעמל ומשהור באלחסידות חיכי דמי חלול'הש' כנון אנה דשקילנא בשרא [משבתא ולא יחובנא דמי] אלזאמ' דמי [שר]ח⁸ ד'לך מ'ת'אל' אלד'י אנה משהור ב[מ]ן [אל]פצ'ה מעי וזא אנה פקיר אד'א אשתרית [י]לם אעמי ת'מנה ללוקת פאן מא ... מ[מא]ל בת צאחב אלזלם לי וממלי איאה או אהלתה בה עלי אלגיר אד'א פעלת ד'לך ... למתלי חלול'הש' והו סבב כללם אלזאמ' פיא וד'כר כל תלמיד חכמ' אן כת'ר אלזאב ואלשרב פי מקאמאת עמי הארץ ומא שאבה ד'לך חתי אנהם זת...

[ק]וליהם אן קול אלנין ען בני עלי אשר ישכבון את הנשים הצובאות לם יכונ אלד'י פעלה ... ואנאקא מן כאן עליה קרבאן לם יקרב להא סריע פלמא כנאת ה'ה' אלזאמ'ה בסבב תאכ'הם ען אוואג'הם חסב ה'ה' אלד'ב עליהם כמ'ת'ל' מן שכבו אותן לאן ... ת'ה'ה' אלפעל פיה חלול'הש' פי חקם כאלאחתקאר באלנשים ואצת'עאפהם פי תאכיר קראביניהם פלד'לך קאל ונגלה בא[נו] וני [יי] צבאות.

וממא יג'ב אן תעלמה אן אלזאמ'ה אלחקיקיה אלד'י הי פי נאיה אלכמאל הי אלתי תצדד ען באטן ופכרה ושאהרהא ענר אלשכ'ין והו אן יתפק לה מ'ת'ל' תלך אלמעאצ'יה אלד'י כאן קד תעדא עליהא וימכנה עמלהא וימתנה ען פעלהא מן אג'ל אלזאמ'ה פקט לא מן ג'הת כ'וף מן אדמי וזא מן ג'הת צ'עק מ'ת'אל' ד'לך אן יכונ קד תעדא עלי ערוה מן אלערויות ובעד אן עמל תשובה תצל לה אלזאמ'תמאע מערה והו באקי עלי מחבתהא וקווחה באקיה לם תתנייר והו פי אלמדינה אלד'י כאן קד תעדא פיהא ומע ה'ה' אמתנה [ע]ן¹⁰ אלזאמ'ה אלזאמ'ה אלד'י פס ... פה'ה' אלזאמ'ה בלא שך הי טובה [חקיק]ה כאמלה ופי מ'ת'ל' ה'ה' קאל שלמה [וז]כור את בוראך בימי בחורותך ונהי ען [י]מאן אלשיכוכה ואלענ'ו והו פי וקת אן לים לה קדרה ומע ה'ה' פהי מפידה לה פי גפראן [ד]ל'טבה ולו כאן עאצ'י מול עמרה ותאב ענר מותה פמן חית אנה מאת והו תאיב יגפר [לה] אלזאמ'ה סאיר ד'טובה לקול אלנין פי תנביה [אלזאמ']שין לבי אן יתוב קבל מותה עד אשר לא תחשך [הש]מש [וד'לך ען יום המיתה תבין מן ד'לך אנה אן ד'כר כ'אלקא ותאב קבל מותה גפר אללה לה ד'טובה.

ויג'ב אן תעלם אן אלזאמ'ה תתצ'מן ארבע שרוש והם אלזאמ'ה ואלזאמ'ה ואלזאמ'ה ואלזאמ'ה אנה לא יעוד ד'לך אלד'ב אמה אלזאמ'ה¹¹ הו אן יתור אלזאמ'ה כ'מאה ויוז[ח] ען כפרתה ויז'מר פי קלהא אנה [א] יעוד ד'לך אלד'ב אמה אלזאמ'ה כקו' [יעזב] רשע דרכו וכו' ואלזאמ'ה הו אן יגדע עלי ב...¹² מנה ויתאלם ג'דא עלי מא צדר מנה [כקו'] כי אחרי שובי נחמתי ונ' ואלזאמ'ה הו אן ע... כ'מאה ויז'מרה בין ידיה תע' כקולה [אנא] חטא העם הזה וכו' ואלזאמ'ה אנה [לא] יעוד אלי ד'לך אלד'ב והו אן ישחר עלי נפסה ין. לא תכפי ענה באפיה אנה לם יעוד ד'לך אלד'ב אברא ומן מרק אלזאמ'ה איצ'א [אן] יכונ אלזאמ'ה צאר[ך] בין ידי[ה] תע' דאימא בבכא ותצ'רע וא... ויכת'ר באלצדק... קדר האלה ויכונ מתבאעדא ג'דא מן אל[מוצ'ע] אלד'י אכ'מא פיה פאן גייר אסמה...

מהדורה - תרגום

[שעיר¹³ המשתלח אינו מכפר אלא] עם התשובה. אמנם אם [לא עשה תשובה לא יכפר לו] שעיר המשתלח, ואין לו בזה [העוון] כפרה, אלא אם כן היה על עוונות שה[כפרה] עליהם [קלה].

6 22

7 21

8 21

9 22

10 24

11 24

12 אולי יש לקרוא: בדר.

13 דברי רבינו מכאן ואילך לקוחים מהלכות תשובה להרמב"ם פ"א.

וצריך שנוכיר [את העברות] הקלות [וכן את] החמורות. [והנה החמורות הן] העובר [עבירה] שמתחייב ה[אדם] עובר [עליה] [ארבע מיתות בית דין: חנק, הרג, [שרפה] וסקילה, וכן [העבירות] אשר הוא יתעלה [מעניש עליהן] בברת. אלו העונשים [הם על העבירות] החמורות.

ואמרו החכמים ז"ל (סנהדרין סד:): כי הברת ... ה[נזכר] בתורה אינו מיתתו וכריתתו מן העולם הזה בלבד, אלא הברת הוא כריתת הנפש מן העולם הבא ... אשר ... ממנו יתעלה, אבל מי ש[עונשו הוא] [מיתת בלבד] מן העולם הזה, הרי זה [נקרא] [מיתת בידו שמים, כאמרו: "זור לא יאכל" (בי קדש חם)] (שמות כט, לג) "ואת קדשי בני ישראל [לא תחללו ולא תמות]" (במדבר יח, לב).¹⁴ ומי שלא התחייב [ברת], תישאר נפשו קיימת אחר פרידת הגוף [בין] המלאכים, כמו שנאמר: "ונתתי לך מחלכים בין העומדים האלה" (זכריה ג, ז), וזו היא התכלית המכוונת, והיא הנקראת "חיי העולם הבא".¹⁵

ואמנם שבועת שוא, [מכיון] שאמר עליה יתעלה: "כי לא ינקה ה' [את אשר ישבע בשמו לשוא]" (שמות כ, ו) - הרי זה מורה שהיא מכלל החמורות¹⁶, ועל אף שלא נזכר בה ברת.

ושאר מצוות עשה ולא תעשה שה[כתוב] לא הזכיר בהן ברת, הן הנקראות קלות, אלא [אם] היו ממצות עשה שיש בה ברת, כמי שמ[זול] באכילת קרבן פסח, שזה מן החמורות, משום מאמרו יתעלה: "וחדל לעשות הפסח ונברתה" (במדבר ט, יג).

ואמנם [הזמן] אשר בו המקדש אינו בנוי, ואין לנו מובח להקריב בו ולכפר בו עלינו, בזמן[נו] [בעוונותינו הרבים, אשר לא נותר לנו מה שיכפר עלינו אלא התשובה, הרי [אם] עשה אחד מאיתנו תשובה כמו שביארנו, תושג לו הכפרה על כל העוונות. ואפילו היה האדם [בכל] משך ימיו בעל עבירות, [ו]עשה תשובה באחרית ימיו, יכפר לו ה' יתעלה על כל עוונותיו, ולא [יזכר] לו דבר מהם, כמאמר הכתוב: "ורשעת הרשע לא יבשל בה ביום שובו מרשעו" (יחזקאל לג, יב). ואמרו ז"ל, שכשם שעל ידי התשובה תושג כפרת העוונות, כך על ידי יום הכפורים תושג הכפרה.

14 וכמבואר בסנהדרין (פג). שזר שאכל את התרומה במיתה.

15 כל זה כדברי הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ח ה"א-ב): הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והם החיים שאין עמהן מות, והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה "למען ייטב לך והארכת ימים", מפי השמועה למדו, "למען ייטב לך", לעולם שכולו טוב, "והארכת ימים", לעולם שכולו ארוך, וזה הוא העולם הבא. שכן הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה, ויהיו בטובה זו, ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חיה לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה. וזה הוא הכרת הכתוב בתורה, שנאמר "הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה", מפי השמועה למדו, "הכרת", בעולם הזה, "תכרת", לעולם הבא, כלומר שאותה הנפש שפרשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא, אלא גם מן העולם הבא נכרתה. העולם הבא אין בו גוף וגוייה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת. ע"כ. וראה לשון ר' אברהם בן הרמב"ם באיגרתו מלחמות השם: אמר הכתוב שיגיעו שומרי תורתו ויהיו עובדים אותו כמלאכי השרת דכתיב בה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מחלכים בין העומדים האלה. ע"כ.

16 בהלכות שבועות (פ"ב ה"א) הוסיף הרמב"ם שהשבועה היא מן החמורות כיון שיש בה חילול השם המקודש שהוא גדול מכל העוונות.

ויש עוונות המתכפרים מיד לאחר התשובה, ויש עוונות שאינם מתכפרים אלא לאחר תקופת זמן. וביאור הדבר הוא כפי שאפרט, והוא ארבעה חלקים, כפי שאמרו החכמים ז"ל "ארבעה חלקי בפרה" (יומא פו.).

וזה, שאם עבר האדם על מצות עשה ושב לפניו יתעלה, לא ייסוג ממקומו זה עד שיתכפר לו לאלתר¹⁷, ועל כיוצא בזה אמר הנביא: "שובו בנים שובבים" (ירמיה ג, כב), כלומר ל[סוג החטא] שאינו ממצוות עשה אשר הברת נלווה אליה בעשייתה.

והחלק השני: כאשר עבר האדם על מצות לא תעשה שאין בה ברית ולא מיתת בית דין, תועיל לו התשובה, ויתעכב עונשו, וכיום כפור תהיה השלמת כפרתו. ועל כיוצא בזה נאמר: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם" (ויקרא מז, ל).

והחלק השלישי: כאשר עבר האדם על עבירה אשר הוא מתחייב עליה ברית [אן] מיתת בית דין, ושב, לא תועיל לו התשובה [עם יום] הכפורים, עד שיבואו עליו ייסורים, אם בממונו או בגופו או בילדיו¹⁸, ועל ידי כך תושלם לו הכפרה, ולא ייתכן שיזכה למחילה אלא על ידם. ועל כיוצא בזה אמר הכתוב: "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם" (תהלים פט, לג). וזה שאמרנו שהוא ... יתכפר לו בייסורים, הוא במי שלא הושג [בעת] עבירתו חלול שם שמים בנוסף על [כך שעבר] את אותה העבירה, כי כל מי שעובר עבירה הוא מחלל השם¹⁹, ודוגמה לזה, שכל מי [ש]מחלל שבת הוא בעל עבירה ומחלל השם, אשר זולל במצוותו יתעלה שמנע אותו מכך, ועשה אותו כדבר בני האדם אשר הוא חול, ואם שב ועבר עליו יום הכפורים וקיבל ייסורין, נתכפר לו על ידי חלות הייסורין עליו.

והחלק הרביעי: כאשר בעת עבירתו של האדם היה חלול שם בנוסף על עבירתו, כגון שכפה אותו גוי לעשות מלאכה בשבת לא לשם תועלת שתצמח לו [מכך], וכפייתו לו היתה בין עשרה מישראל, או בינם לבין עצמם בעת שמד, הרי שאדם זה צריך למסור את נפשו לאובדן מיד, ולא יעבור, ואם עבר, אף על פי שהוא אנוס - הוא מחלל השם²⁰, וקל וחומר

17 כלשון הברייתא ביומא שם: אינו זו משם עד שמוחלין לו. והרמב"ם בהל' תשובה (פ"א ה"ד) הוסיף: מיד, וכן נקט רבינו כאן "לאלתר".

18 כפי שכתב הרמב"ם (פ"ו ה"א): יש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו על חטאו בעולם הזה, בגופו או בממונו או בבניו הקטנים, שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות כקניינו הם, כתוב "איש בחטאו יומת", עד שיעשה איש.

19 זהו כלשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב): כל העובר מדעתו, בלא אונס, על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, בשאט בנפש, להכעיס, הרי זה מחלל את השם. ע"כ. וכוונת רבינו כאן לבאר את הלשון שנקט "בנוסף על כך שעבר את העבירה", והיינו שאכן בכל עבירה ישנו חילול השם בעצם הענין שעבר האדם על דבר ה' וזלזל בו, וחילול השם זה אכן מתכפר בתשובה או בייסורים או בכיה"כ, אך זהו אינו חילול השם ש'נוסף' על העבירה, אלא הוא חלק עצמי ממנה, ואולם ישנו חילול השם שהוא 'נוסף' על העבירה ואינו חלק עצמי ממנה, והיינו שחלל את השם בפני אנשים נוספים, והוא באופנים שמבאר רבינו להלן - כגון שעבר על "ייהרג ואל יעבור", או שהוא חכם ומפורסם בחסידות, וזהו חילול השם החמור שעליו נאמר שאינו מתכפר אלא במיתה. ומבואר מדברי רבינו שכך הביין כלשון הרמב"ם בהל' תשובה "בשלא חלל את השם בעת שעבר" - דהיינו אף שחלל את השם בעצם עבירתו, לא חילל אותו בענין 'נוסף' על עצם העבירה. וזה שלא כמ"ש ר"ר קאפח בפירושו על הרמב"ם שם, שכוונת הרמב"ם ב"חלל את השם" היא לחילול השם המלווה כל עבירה, כלשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת.

20 כלשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד): וכל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל, הרי חלל את השם ברבים, ובטל מצות עשה שהיא קדוש השם, ועבר על מצות לא תעשה שהיא חילול השם.

באופן חזק יותר - שעבר על כך ברצונו, הרי שאדם זה, אפילו שב בתשובה ובא [ליום] כפור כשהוא עומד בתשובתו, וקיבל ייסורי' בשיעור שיתכפר לו, [לא תתכפר לו] כפרה שלמה, עד שימות ותשלם כפרתו במיתה. ובכיוצא בזה נאמר על בני עלי "ונגלה באוני ה' צבאות [אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו]" וגו' (ישעיה כב, יד).²¹ והזכיר הכתוב שהחטא שעשו אותו היה מפורסם, והיה בכך חלול שם שמים, והוא מאמר הכתוב עליהם: "אשר ישכבון את הנשים הצובאות" (שמ"א ב, כב), ואמר להם "אל בני [כי לא טובה השמועה אשר אנכי שומע]" (שם, כד), ואחר כך אמר: "ואם ליי יחטא איש מי יתפלל [לו]" (שמ"א ב, כה).

ולחלול השם ישנם ענינים רבים, והוא בהתאם לדרגות, אמר אחד מהחכמים המפורסם בחכמה מופלגת וריבוי מעשים [טובים], ומפורסם בחסידות: "היכי דמי חלול השם, כגון אנא דשקילנא בשרא [מטבחא ולא יהיבנא דמי לא] לתאר" (יומא פו). [פירוש] הדבר: "כגון אני, שמפורסם [שיש] לי כסף עמי ואינני עני",²² כאשר אני קונה ולא נותן את המחיר לאלתר, הרי ש[בעקבות] תביעת בעל הבשר ממני, כאשר אני מעכב אותו ודוחה את פירעוני לו או שאני מפנה אותו לאחר - אם עשיתי זאת [הרי יש בזה] עבור הדומה לי חלול השם, וזו סיבה לכך שידברו האנשים עליי. וכך כל תלמיד חכמים המרבה באכילה ובשתייה במקומות עמי הארץ וכדומה עד שהם [מבזים אותו בדברי]הם.²³

ודברי הכתוב על בני עלי: "אשר ישכבון את הנשים הצובאות", לא היה הדבר שעשו [אחר מלבד] מה שערכו את מי שהיה עליה קרבן, ולא הקריבו לה במהירות, וכיוון שהיה עיכוב זה מאחר אותן מבעליהן, נחשב חטא זה עליהם כמי ששכבו אותן,²⁴ כיוון [ש]פעולה זו יש בה חלול שם לגביהם, כבזוי הנשים ועינויין בעיכוב קרבנותיהן, ולכן אמר: "ונגלה באוני יי צבאות".²⁵

וממה²⁶ שצריך שתדע הוא שהתשובה האמיתית, אשר היא בתכלית השלמות, היא זו הנובעת מן הפנימיות ומתוך מחשבה, והמעיד על כך אצל האדם הוא על ידי שיזדמן לו בדומה למעשה העבירה אשר עבר עליה, והוא יכול לעשותה, ויימנע מעשייתה רק מחמת התשובה, ולא מחמת יראת אדם ולא מפני חולשה. דוגמה לכך, כגון שעבר על ערוה מן העריות, ולאחר שעשה תשובה נפגש עמה כשהוא עומד באהבתה, וכוחו נשאר ולא השתנה, והוא באותה העיר שבה עבר את העבירה, ואף על פי כן נמנע [מ]ן העבירה מחמת התשובה

21 צ"ע שהרי הכתוב שמביא רבינו לא נאמר על בני עלי אלא הוא נאמר בספר ישעיה.

22 מבואר מדברי רבינו שמפרש "כגון אנא" - כגון אני שידוע שאני בעל ממון, ולא שידוע שאני אדם גדול.

23 כלשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"א): ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם... שירבה בשחוק או באכילה ושתייה אצל עמי הארץ וביניהן... וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין.

24 רבינו מבאר את חטא בני עלי כפירוש חז"ל (יומא ט). ואמנם ר"י אבן בלעם בפירושו לשמואל (התפרסם במאמרו של ר"י רונן, ספר דיוקי המקרא לר' יהודה אבן בלעם, פירוש ספר שמואל, קובץ מתיבות א (אדר תשפ"ו), עמ' 37), פירש את חטאם כפשוטו, וכן פירש ר' תנחום הירושלמי שם.

25 פירוש זה של רבינו שחטא בני עלי היה בחילול השם ועל כן נתחייבו מיתה הוא מחודש, ובימא (ט). ביארה הגמרא שחורבן שילה (שעל ידו נגרמה מיתת בני עלי) היה מחמת גילוי עריות ובזיון קדשים, ולא נזכר שם בגמ' חילול השם.

26 מכאן ואילך דברי רבינו מקבילים לדברי הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב.

אשר [בה החליט שלא ישוב לחטא], הרי תשובה זו בלא ספק היא תשובה [אמיתית] ושלמה. ועל כיוצא בזה אמר שלמה: "וזכור את בוראיך בימי בחורותיך" (קהלת יב, א), והזהיר מעת הזקנה וחוסר היכולת, שאז הוא בזמן שאין לו כוח. אך למרות זאת היא מועילה לו בכפרת עוונותיו, ואפילו היה בעל עבירות כל ימיו ושב ביום מותו, מכיון שמת כשהוא בעל תשובה יכפר [לו] ה' יתעלה על כל עוונותיו, על פי דברי הכתוב המזהיר [את החוטאים כדי שישבו לפני מותם: "עד אשר לא תחשך השמש"] (קהלת יב, ב), וזה על יום המיתה, ונתבאר מכך שאם זכר את בוראו ושב לפני מותו, יכפר לו ה' על עוונותיו.

וצריך שתדע כי התשובה כוללת ארבעה תנאים, והם: העזיבה, והחרטה, והידיד, וההבטחה²⁷ שלא ישוב לאותו החטא. והנה העזיבה היא שיעזוב החוטא את חטאו, ויסירהו ממחשבתו, ויסכים בלבו ש[לא] ישוב לאותו חטא, והעזיבה היא כמאמר הכתוב: "יעזוב רשע דרכו" וגו'. והחרטה היא שיתחרט על מה שקדם ממנו, ויצטער מאד על מה שיצא ממנו, [כמאמר] הכתוב: "כי אחרי שובי ניהמתי" וגו' (ירמיה לא, יח). והידיד הוא שי[פרט את] חטאו ויגלה אותו לפניו יתעלה, כמאמרו: "[אנא] חטא העם הזה" וגו' (שמות לב, לא). וההבטחה שלא [ישוב] לאותו חטא היא שיעיד על עצמו [את מי ש]לא נסתר ממנו כל נעלם, שלא ישוב ל[אותו] חטא לעולם. ומדרכי התשובה גם כן, שיהיה השב [צועק לפניו] יתעלה תמיד בבכי ותחנונים [בשכירת הלב], וירבה בצדקה [לעניים] כפי שיעור מצבו, ויהא מתרחק מאד מן ה[מקום] שבו חטא. ואם שינה את שמו [הרי זה משוכח].



²⁷ במקור: צ'מאן, ואפשר לתרגם: ערכות. וראה אודות מונח זה ומשמעותו בהלכות תשובה לדעת רס"ג במאמרי: "הגדר הרביעי של התשובה - הקבלה לעתיד, במשנת רבינו סעדיה גאון", ירחון האוצר גליון קז (ערב ראש השנה תשפ"ו), עמ' סג-סז.

רבי אברהם הלוי בינג זצ"ל

תולדות חייו

רבינו¹ הגדול רבי אברהם הלוי בינג נולד לאביו רבי אנוש הלוי בפרנקפורט דמיין בשנת ה' אלפים תקי"ב, כבר מנעוריו זכה רבינו להערכה מופלגת מגאוני פרנקפורט בעל ההפלאה והנשר הגדול ר' נתן אדלר.

רבינו היה תלמידו מובהק של המקובל האלוקי ר' נתן אדלר, וי"א שלמד גם אצל הגאון הקדוש ר' אברהם אביש מפרנקפורט.²

על כס הרבנות

בהיותו בן שבע עשרה כבר נמנה בין גדולי אותו הדור, ונתמנה לרב בית המדרש בעיר אופנבך, שם לימד תורה תשע עשרה שנה, והתכתב במכתבי תורה ענפים עם גדולי וגאוני העיר פרנקפורט. רבני פרנקפורט אשר הכירו בגדולתו ומעלתו קראוהו בקריאה של חיבה לחזור לפרנקפורט, ורבינו נעתר לבקשתם וחזר לפרנקפורט, שם התמנה לרב הישיבה ודיין הקהילה בבית דינו של בעל ההפלאה. באותו תקופה המשיך רבינו לקבל תורה מרבו ר' נתן אדלר ואז התיידד עם מרן החתם סופר שהיה צעיר ממנו בעשר שנים. ידידות זו נשארה עד סוף ימיהם, כאשר החתם סופר מזכירו כמה פעמים בתואר 'חבירי' ו'עמיתי',³ ואף מזכירו בתואר 'מורי',⁴ ומפליג בשבח.⁵

בשנת תקנ"ו נבחר רבינו להיות לרב דמדינת ווירצבורג, ואת יתד אוהלו תקע בק"ק היידינגספלד הסמוך לוורצבורג, אבל מצודתו היתה פרוסה על יותר ממאה קהילות ויישובים. בתקופה ההיא ראו מושלי המדינות בעין יפה את העובדה כי יש ליהודים בתי דין עצמאיים וכבדו את פסקי הדין שניתנו על ידי רבני הערים, ופסקי רבינו מצאו חן בעיניהם וכמה פעמים אף נתכבד רבינו במכתבי תהילה ושבח ששוגרו אליו מטעם השררה. כעבור שלוש שנים ממינויו כאב"ד, העניק בית המשפט העליון של המדינה הכרה רשמית לכל פסיקותיו של בית הדין בהיידינגספלד, הן למפרע והן להבא.

1 תולדות רבינו נמצאים בהקדמה לספרו זכרון אברהם, שכתב המו"ל ר' יצחק זעקיל הלוי במברגר. וכן במאמר "הגאון רבי אברהם בינג" מאת הרב בנימין שלמה המבורגר, צפונות א' (תשמ"ט). ובמאמר "הגאון רבי אברהם הלוי בינג וישיבתו בוורצבורג" מאת רבי יהודה אהרן הלוי הורוויץ שליט"א, בתוך: "ירושתנו" ח' (ירושלים, תשס"א).

2 הרב בנימין שלמה המבורגר, צפונות (שם עמ' כ"ח).

3 עי' שו"ת חתם סופר (ח"ב סימן שמ"ג) "ובזה י"ל מה שהקשני חבירי הרב הגאון מו"ה אברהם בינגא סג"ל אבד"ק והמדינות (ווירצבורג) נ"י". וכן בשו"ת חתם סופר (חור"מ סי' ל"ד) "לעמיתי הרב הגאון מו"ה אברהם בינגא סג"ל מפפד"מ אב"ד ור"מ דק"ק ה"פ ומדינת ווירצבורג". וכן שו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן י"ג) "שלומים מרובים כטל ורביבים, להרב הגדול מורי חבירי הדיין המצויין וכו' מה"ר אברהם סג"ל נ"י" [עיי' בהערות שם], ועי' גם חידושי החתם סופר (פסחים דף כג.) "כן תי' חבירי מה"ר אברהם בינגא", וראה גם חולין (דף פא., ודף קו:).

4 עי' קובץ תשובות הובא בהערה הקודמת.

5 ראה לדוגמה חלק חור"מ (סי' ל"ה) "שלום וישע רב לאור נערב עורך מלחמה בכלי קרב בחריפות שונות מול תלמיד וצורב גוער בים ויחרב לאגור החכמות ולהקיאן לבו ערב ה"ה י"ג הרב הגאון המפורסם החרף ובקי ובצדקתו ימלט אי נקי נ"י ע"ה פ"ה כקש"ת מוהר"ר אברהם סג"ל נ"י אב"ד ור"מ דק"ק ה"פ והמדינה יע"א, וכל שיש טרם יצמח אקריב שבחי תודה למר נ"י ואחזיק לי' מלי חפני טיבותא וכה"ג לפ"ו מדינה נ"י אשר ככה הטריח ועשה את שלו בדבר הידועה והנני בהשכם ושלוח סך המגיע מוסגר פה ובלי ספק כאשר השיגה ירכם לעשות עוד בענין הזה אל נא תמנעו מעשות כדרך הצדיקים הזרזים וכל מחסורכם בענין הזה עלי לשלם".

בשנת תקע"ו העתיק רבינו את אוהלו מהידינגספלד לעיר וויצבורג שם התחילו לייסד קהילה, ושם גם ישב על כיסא הרבנות אותה הנהיג ברמה לשם ולתפארת.

מתלמידיו המפורסמים

רבינו העמיד תלמידים הרבה, מבין תלמידיו המפורסמים נמצאים הרב יעקב עטלינגר בעל "ערוך לנר"⁶, וכן ר' נתן מרקוס אדלר רבה הראשי של האימפריה הבריטית, בעל "נתינה לגר" על התרגום, ר' יצחק דב הלוי במברגר ממשיכו ברבנות וירצבורג, וכן ר' אליעזר ברגמן ממייסדי כולל הו"ד (-הולנד ודויטשלנד) ומבוני היישוב הישן בירושלים, והרב יצחק ברנייס אב"ד המבורג. אשר שניהם היו רבותיהם של רש"ר הירש והרב עזריאל הילדסהיימר, עוד תלמיד של רבינו הוא ר' יהוסף שוורץ בעל "תבואות הארץ".

חיבוריו

ר' יצחק זעקיל הלוי במברגר מעיד בהקדמה לספר 'זכרון אברהם' כי רבינו "הניח אחריו ספרים רבים בכתבים, חידושים שו"ת דרשות ובפרט ישובים על כמה וכמה הלכות בהרמב"ם אשר ציין עליו כמה וכמה פעם בהגהותיו, אך כמעט כולם נאבדו ורק ג' ספרים של חידושי תורה יש עדיין בידנו דהיינו ב' ספרים קטנים מלאים תורה בתוך עקד ספרים של דודי הרב מו"ה שלמה נר"ו ואחד גדול בתוך עקד ספרים של דודי הרב מו"ה נתן נר"ו".

אולם רק קצת מחידושיו של רבינו התפרסמו, ההגהות על אורח חיים נדפסו בשם 'זכרון לאברהם' (פרעסבורג תרנ"א). על יורה דעה נדפס בשם 'שלמה לאברהם' (ירושלים תשנ"ב).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא חיבור שלם שלא נדפס - כתב יד ארוך ושלם בן 166 עמודים כתובים, המכיל חידושי תורה ומערכות ארוכות בעיון עמוק בסוגיות חושן משפט, תוך התעסקות רבה בספרי היסוד הסמ"ע, הש"ך והאורים ותומים, לפנינו תיעוד של הגהותיו על חלק חושן משפט.

רבי אברהם בינג התחיל לרשום את הפנקס בעת שהותו בפרנקפורט. באותה התקופה שימש כאחד מן ראשי הישיבה וכדיין בבית דינו של בעל ההפלאה, כאמור לעיל, נראה כי הכרך וההגהות נכתבו לאורך עשרות שנים.

בדף המגן: "הפנקס הלז שייך להחריף הגדול בתורה מהור"ר אברהם בינגא"; "זה הפנקס שייך להחכם הרבני מופלא ומופלג בתורה... מפואר ומהולל מוהר"ר אברהם בינגא נרו יאיר..."; "פראנקפורט, יום.. ח' מרחשון תקמ"ז [?] לפ"ק".

בכת"י שלפנינו מגלה רבינו טפח מעוצם כח תורתו, לדוגמה (בעמוד 47) אודות הסוגיא בריש פסחים (דף ב) כותב רבינו: "ונ"ל, דממית[יבי] הבוקר אור והאנשים

6 ראה ערוך לנר (יבמות דף ה.) "וע"פ הנחה זו אמרתי בימי חורפי כאשר יצקתי מים על ידי אדמו"ר הרב הגאון מהו" אברהם בינג זצלה"ה בק"ק וירצבורג בשנת תקע"ז ליישב דעת הרמב"ם". וכן בכמה מקומות בשו"ת בנין ציון ראה לדוגמה (בסימן כ"ו) "נוכרתי בפלפול שהי' לי בנדון כיוצא בזה עם אדמו"ר הרב הגאון הגדול מ"ה אברהם בינג זצ"ל אב"ד דק"ק וירצבורג בימי בחרותי בשנת תקפ"א". ושם (סימן כ"ז) "וכאשר הצעתי פסק זה לפני אדמו"ר הרב הגאון מ"ה אברהם בינג זצ"ל אב"ד דק"ק וירצבורג יע"א השיב לי כזה". וכן שם (סימן קפ"ב) "לכבוד אדמו"ר הגאון המופלא וכו' מ"ה אברהם בינג נ"י הגאב"ד ור"מ דק"ק וירצבורג יע"א. שמעתי קושיא עצומה מאדמו"ר נ"י, ובשו"ת בנין ציון החדשות (סי' ח') "קבלתי מאדמו"ר הגאון ר' אברהם בינג זצ"ל הגאב"ד דק"ק וירצבורג בשם רבו החסיד שבכהונה הגאון מו"ה נתן אדלער זצ"ל", ושם (סימן י"ד) "וזכורני שפעם א' שאלתי לאדמו"ר הגאון מו"ה אברהם בינג זצ"ל".

שולחו ועד מיתבי ר"י אומר בודקין דף ע"ב - כולה היא מן הגאונים וכו', ואל תתמה כי אמינא לך דבר חדש כזה, כי מצינו כן [אצל] הריטב"א ריש קידושין דכל השקלא וטריא הוא מהגאונים ואינו לשון הגמרא וכו' וכן נר' ברור', וכן (בעמוד 20) "ומה שרוצה האו"ת [-האורים ותומים] לתרץ בב' אופן[ים] ע"ש, כל הרואה יראה שהם סברות בדויות מלב ואינו במשמעות לשון הרשב"א".

ידיעה מעניינית נמצא בכת"י שלפנינו (בחלק חו"מ דף 43) תוך הדברים מצטט רבינו: "מני הקשה חכם ר' יום טוב אלגאזי מסוגי' דנדרים וכו' ", וזה לכאור' כשהמהרי"ט אלגאזי היה בפרנקפורט כמו שכותב מרן החתם סופר בהסכמתו למהרי"ט אלגזי "מכירו הייתי לשעבר בהיותו שליח ציון בפפד"א קרוב לשנת תק"מ, והארץ האירה מכבודו, ואמנם עדיין לא הגיעו לחצי הכבוד הראוי לו לפי הנראה מחיבור זה".

פטירתו

בה' אדר שנת תר"א - בשנת פ"ט לחיי רבינו - עלתה נשמתו השמימה, ואבל גדול היו ליהודים על אבדן הצדיק הזה, ונקבר למחרתו בכבוד גדול בבית הקברות של העיר העכברג, ועל מצבתו חרות "מר קשישא חסידא ופרישא המפורסם מהור"ר אברהם בינג סג"ל אב"ד דמדינת וויצבורג וסביבה יע"א נתבקש למעלה בה' אדר תר"א לפ"ק" ועוד הסיפו "הוה על הוה ~ הארון נשבה ~ נר אלוקים כבה ~ מרביץ ישיבה ~ גאון ומורה ~ אלוף התורה ~ מלחמה לחם ~ קדוש מרחם ~ עלה לגבוהים ~ מלאך אלוקים ~ בסוד העליונים ~ שם עדן גנים ~ בא יבוא ברנה ~ יחזה שכינה ~ יגן בעד קהלו ~ עד כי יבוא שילה ~ תנצב"ה"

לפנינו דרוש מתוך הכת"י שכתב רבינו תוכחה ליום ב' דר"ה.

תוכחה ביום ב' דר"ה

ירמי' הנביא פתח לישראל (ירמיהו פרק ל"א פסוק א') כה אמר ה' מצא חן במדבר עם שרידי חרב הולך להרגיע ישראל, ונבוא' זו תיקנו לישראל להפטר' ביום ב' דר"ה⁷, והלא דבר הוא כי אם דבסופו הבן יקיר לי אפרים מה ענין לפתיחה הלזו.

אמנם יפה דברו, ובזמנו דברו, לשום על לב מה דבר הנביא בזה, ומה היה כוונתו, ותוכן ענינו, ולמה קרא לדור המדבר שרידי חרב, כי לא בחרב ובחנית הלך עמם פרעה, רק הכביד עליהם עבודתו, וגם מה טיבו של נבואה זו לומר ספורי דבר מה שכבר הי' בכתובי' (דרש ס"ה) תורת משה, ושם מבואר הכל, וזיל קרי ב' רב הוא.

7 במגילה (דף לא.) בראש השנה בחדש השביעי, ומפטירין הבן יקיר לי אפרים, ויש אומרים וד' פקד את שרה, ומפטירין בחנה, והאידינא דאיכא תרי יומי, יומא קמא כיש אומרים, למחר והאלקים נסה את אברהם, ומפטירין הבן יקיר, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תר"א סעי' א') 'ביום שני וכו' ומפטיר קורא כמו אתמול, ומפטיר בירמיה (ירמיה לא, א) כה אמר ד' מצא חן במדבר, עד, הבן יקיר לי אפרים'.

וטעם הדבר איתא בלבוש (שם) 'משום דכתיב ביה זכור אזכרנו עוד, וחובת היום הוא לומר זכרונות', והוא ע"פ הר"ן (מגילה שם), ועוד טעם כתבו לקריאת הפטרה זו, שבלי הלקט (רפ"ח) והתניא רבתי (ע"ד) 'לפי שמזכירים בה רחל מבכה על בניה, ורחל נפקדה בראש השנה', עוד טעם איתא בבגדי ישע (או"ח שם) 'שיש רוב מפרשים במדרש דקאי אגאולה אחרונה, שיהיה במהרה בימינו, לכך קורין, כדי לקיים בנו מקרא שכתוב זכור אזכרנו עוד, ויגזור עלינו בר"ה הזה, שנת גאולה, אכ"ר'.

אמנם כל כוונתו לחזק ברכי' כושלת וכושל יקימון מילין⁸, כי כך דרכו של יצה"ר כאשר כבר התענה את אדם, מדרכי חי' לדרכי מות, וראה כי אדם מתחרט, ושם וניחום על הרעה אשר עשה. מכביר על לבו לומר, מה לך כי תענה נפשך לדיק ולבהלה, כי גדלה עוונך מנשוא⁹, וחטאתך לשמים, אשר א"א בתשובה, וכל צאן קדר ואילי נביות לא יספיקו¹⁰, ואם תכבסי בנתר ותרכה בורית נכתם עוונך¹¹, וא"כ למה תאבד גם זה העולם, וטוב לך לחיות לפחות חי' זמני' ועולם השוא ולהבל דמה משתהי' קרח מכאן ומכאן.

וכן הי' בזמן חורבן כי נתיאשו ישראל כדכתיב (יחזקאל פרק ל"ז פסוק י"א) אבדה תקוותינו, וכמבוא' במדרש אמרו איש המגרש אשתו כי מצא בה ערות דבר כלום יש תקנה לאשה¹², וזה הי' ח"ו לפוקה ולמכשול כי יפירו חוק, וישכחו אלקי' בהחלט, ולזאת דבר הנבי' אליהם תנחומי' והודיעם כי יש תקוה, ואין לך דבר שעומד בפני תשובה¹³, וחסדי ה' כי לא כלו¹⁴.

והבי' ראי' מדור המדבר, כי אין לך חטא גדול יותר מעגל, עם אשר ראו יצ"מ וקריעת ים סוף ומ"ת, כי עין בעין נראה להם, ועודנה המלך במסיבו¹⁵, כי כבוד ה' חונה לעולם על ההר, ומשה עלה להוריד לוחות מעשי ידי יוצר, שהמה מענין חומר נפרד לא מחומר גשמי', והוא מענין נפרד, כמו גשם החמישי שדברו כל הפלוסופי'¹⁶, ועוד הי' זכרון הקולות והברק', ותמהין הדברי' במחשבתם כנודע במחקרי הטבעי', כי כל הדברים המתמיהים יחקקו במחשבה זמן ארוך¹⁷, ולפחות בסיבוב הגלגל שנה, וחז"ל (ברכות דף נח:) נתנו סימן נשכחתי כמת מלב אשר שנה ראשונה זוכר, והלכו והמירו כבודו, בתבנית שור¹⁸, שהוא מזל שור המושפע משור שבמרכבה¹⁹, שהי' שולט במדבר, ולכך הי' נקראת מדבר שור²⁰, כמ"ש הראב"ע.

8 ע"פ איוב (פרק ד' פסוק ד').

9 ע"פ בראשית (פרק ד' פסוק י"ג) ויאמר קין אל ד' גדול עוני מנשא.

10 ע"פ ישעיהו (פרק ס' פסוק ז') כל צאן קדר יקבצו לך אילי נביות ישרתונך יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר.

11 ע"פ ירמיהו (פרק ב' פסוק כ"ב) כי אם תכבסי בנתר ותרכי לך ברית נכתם עונך לפני.

12 ע"י סנהדרין (דף קה.) אמר להן נביא לישראל חזרו בתשובה. אמרו לו עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום, וע"פ פרשת דרכים (דרוש כ"ה) שהביא מהמדרש יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, בא נביא ואמר להם לישראל חזרו בתשובה, א"ל עבד שמכרו רבו כלום יש לזה על זה כלום, היינו דכתיב יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, ואומר להם הקדוש ברוך הוא וכי גרושים אתם, אי זה ספר כריתות אמכם.

13 ירושלמי (פאה פ"א ה"א) אין כל דבר עומד בפני בעלי תשובה.

14 איכה (פרק ג' פסוק כ"ב).

15 ע"פ שיר השירים (פרק א' פסוק י"ב) עד שהמלך במסבו, נרדי נתן ריחו ופירש רש"י קלקלתי בעגל, וע"י עוד שבת (דף פח:) אמר עולא עלובה כלה מזנה בתוך חופתה, אמר רב מרי ברה דבת שמואל מאי קרא עד שהמלך במסבו נרדי.

16 שהוא השמים והגלגלים.

17 כמו שמבואר בחולין (דף עה:) כל מלתא דתמיהא מידכר דכירי לה אינשי.

18 ע"פ תהלים (פרק ק"ו פסוק כ') וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב.

19 ע"י באברבנאל (יחזקאל פרק א') שהביא מהמדרש אמרו שבמעמד הר סיני ראו ישראל המרכבה הזאת ושהקטנה מנשותיהן של ישראל ראה יותר ממה שראה יחזקאל, ואמרו שפני שור ראו כנגד מחניהם לפיכך עשו העגל, וע"י מהר"ל בגור אריה (ויקרא פרק ט' פסוק ב') דעיקר כוונתם היה על פר ולא על עגל, מפני שכוונו על פני השור מהשמאל שבמרכבה (יחזקאל א, י), ולפיכך היה בא על החטא פר. וכן כתיב (תהלים קו, כ) וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב עכ"ל, וכ"כ בצידה לדרך (שם), וכעין זה כתב היפה תואר בכמה דוכתי, וע"י רבינו בחיי (שמות פרק ל"ב פסוק ד').

20 כעין זה איתא ביערות דבש (ח"א דרוש ח') ובחרו בצורה ההיא כי מן צורה ההיא יקבל שור שבי"ב מזלות, והוא מושל על מדבר, על כן נקראת מדבר שור, ובחזרת משה (שמות פרק כ"א פסוק א') 'שלבסוף עשו את העגל שטעו במחשבתם בשור שבמרכבה ובמדבר שור' ועשו תבנית שור אוכל עשב.

ואם תשים לבך למסע הראשון תבין ענין עגל שכוונתו שבמדבר ה' שולט מזל שור ולכך נקראת מדבר שור כנודע ג"כ בחכמת אצטגונינות שמזל שור שולט על כל מדברי' ומקומות רחוקי' מישוב²¹, והם פחדו ורהו ממזל שור ההוא, ולכך עשו לו מסכה, והיש עון גדול מזה, עד שכמעט חרה אף ה' בהם לכלותם.

אמנם משה, לבל יהא חרון ה' בלי מצוא רושם²², כי כאשר לא ימצא רושם, אזי חימה ההוא חל עדיי' ולא שקט המקטרג לשמן, ולכך אמר קחו איש חרבו והרגו וכו' למען תת מקום לחרון לחול, והלויים הרגו שלשת אלפים איש, והנער יכתבם הערך המין אנושי שהי' שם סמ"ך ריבוי יוצאי צבא, ומה היה הפחותים מעשרים ועודפים על ס' שלא באו לחשבון, ונשים וטפם וערב רב והאספסוף אשר בקרבם, צא וחשוב ולא יגיע לאדם אחד מאלף²³, אך הי' רק לתת מקום לחול חרון ה'.

ואח"כ כאשר חל במקצת התפלל משה, והקב"ה הבטיח להם (שמות פרק ל"ג פסוק י"ט) וחנותי את אשר אחון וכו', ומצאו חן בעיני ה', ועשו לו מקדש, ושכן בקרבם²⁴, ואף כי מתחלה בקש לשלוח מלאך, ואמר משה (שמות פרק ל"ג פסוק ט"ו) אם אין פניך הולכי' אל תעלנו מזה.

וגם בזה נתרצה הקב"ה וארון ברית ה' שהוא מקום שכינת קדשו, הלך לפניו, כמו שאמר משה (במדבר פרק י' פסוק ל"ה) בנסוע הארון קומה ה' וכו', וזהו מורה לאות וחבה יתירה, לא עשו כן לכל נוצר, שילך לפניו לתור להם מנוחה, כאב שיש לו על בן גענועי', וביחוד כ"ש הזוהר את האלדי' התהלך נח, כי נח הלך לפני שכינה שלא יביט בשכינה, אמנם אברהם לאחר שהי' תמי' הלך השכינה מקדם, כדכתיב (ישעיהו פרק ל' פסוק כ') ויהי' עיניך רואי' את מוריד, וזהו הי' במדבר כי מתחלה לחטא העם בקש הקב"ה לשלוח מלאך לפניו והוא ילך מאחריהם, אמנם משה בתפלתו שמע ה' בקולו, וילך לפניו, שהי' ישראל נהני' משכינת עזו, מה (אולי וזה) היעוד הי' בכל מחני מלחמה של ישראל, שהי' שכינה מקדם, כדכתיב (דברים פרק ל"א פסוק ח') כי ה' הולך לפניך, וכתיב (דברים פרק כ"ג פסוק ט"ו) לא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, כי השכינה אחורנית.

וא"כ הוא בחטאו הוא, ובגדולי' מהמה דור דעה, אשר בערך גדולת האיש, כן יגדיל חטאיו, כמו מרום, וסביביו נשערה מאור²⁵, והניחם ה' על הרעה, והרבה גדולתם, וא"כ איך אפשר ליאש מחסדי ה' ורחמיו, החושב מחשבות לכל ידח ממנו נדח²⁶.

וזהו מאמר ירמי', כה אמר ה' מצא חן במדבר עם שרידי חרב, הנמלטי' מחרב בני לוי, הלא מצאו חן, עד כי הולך להרגיע ישראל, כי ה' הולך לפניך, לתור להם מקום מנוחה ומרגוע.

21 עי' יערות דבש (ח"ב דרוש י"ב) ובמדבר שבאו למדבר שור ששולט מזל שור, ראו החרטומים כי רעה נגד פניהם, כי שור למולם.

22 עי' זבחים (דף קב:) רבי יהושע בן קרחה אומר כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם, הובא גם ברש"י (שמות פרק ד' פסוק י"ד), ועי' גם מדרש אגדה (במדבר פרק י"א סי' ט"ו) לפי שידע משה רבינו כי חרון אף הי' קשה, ואין חרון אף בלי רושם וכו'.

23 רבינו עושה חשבון שבמדבר היו בשעת חטא העגל מעל שלש מיליון אנשים נשים וטף עם ערב רב והאספסוף, נמצא ששלשת אלפים שנהרגו ע"י בני לוי הם פחות מאחד מאלף.

24 על פי שמות (פרק כ"ה פסוק ח') ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם.

25 ראה יבמות (דף קא:) וסביביו נשערה מאד, מלמד, שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה.

26 ע"פ שמואל ב' (פרק י"ד פסוק י"ד),

וא"כ הוא, שהמה מוצאי' מנוח וכן איך לא תמצאו אתם ולא תתיאשו מגאולת ופדות נפשיכם. ולכך הוטבע בה בראש השנה לחזק לבבות ולהרים מכשול מעם ולתת תקוה ופתחון פה לבעלי תשובה ביום דין גדול וגורא הזה.

והנה ענין תקנת תשובה הוא הכל לפי החטא, כי באמת בעגל רבים אשר לא חטאו והיו קדושים אך ה' קצף על כולם כמבואר במדרש חו"ת (ע' שמות רבה פרשה מ"א אות א') נאה ה' לישראל שיאמרו נעשה (כששם) [שמא] ה' נאה להם כשאמרו אלה אלקיך ישראל, כשהוא אומר קול ענות חלושה אנכי שומע לא ה' נאה להם עכ"ל.

והדבר תמו' איך ס"ד דיהא נאה ענין עגל אשר עיור שלא ראה אור לא יאמר על חושך כזה אור, להמיר א-ל אמת בפסל ומסכה, וגם מה ראי' יש מקול ענות וכו'.

אמנם ענין חטא עגל וודאי כי רוב שלומי ישראל אשר לא ה' ידם במעל הזה דור דעה, אבל ה' סיבת עונם שלא מיחו בעם העושי' רעה הזאת, ואף שמיחו ואין ספק במאמר חז"ל ביומא (דף סו:): את אשר בהתראה ה' בסייף, ומה מבואר כי ה' טובים שבעם, שהתרו בעושי רעה, כי יקרה להם רעה. מ"מ לא ה' בכל כוחם למסור נפשם ע"ז, וללחום מלחמת ה', ולקנא קנאתו כאשר עשה חור קדוש ה' ²⁷, וזהו ה' כאילו עשו גם הם העגל.

ולכך ברדת משה מן ההר נאמן ביתו יהושע בקש להתנצל בעד העם, כי באמת נחלק העם וכשרים שבהם מוחים ואמר קול מלחמה במחנה, ומלחמת ה' לוחמים. ויאמר משה אמת אבל לא כפי הראוי' לא קול ענות גבורה אשר בכח יגבר איש על רשעים האלה, כי אם בקול ענות, שלא מיחו בכוח גדול, רק בכח נמוך והשומע ישמע והחדל יחדל.

וזה כוונת המדרש ושמא נאה ה' להם אלה אלדיך וכו', שהזקנים שבדור שלא מיחו אולי הוטב בעיניהם שהעם ההולכים בכך יחטאו, ולא השגיחו בתקלתן, כמו שהוא עכשיו באו"ה, אשר יש לאדם שמחה כשחבירו חטא ומאבד עולמו, כאילו ע"י כן הורוו לו, ונתבצר לו מקום יותר בג"ע, ואולי אף בימי' מקדם ה' כן, ונאה ה' להם שכרם. וע"ז אמר לא דכתיב קול ענות אנכי שומע, וזה מורה שמיחו רק בדיבור למיעבד לא עבדי.

וכן הדבר בכל בעלי תשובה, וירא ה', שצריך לתקן עצמו וזולתו, לא יחיש לעצמו לבד, כי המשל אדם ההולך בספינה, ומשגיח בחברו אם הוא עשוי בנסרים עבים לבל יש לו בו רקבון מכליון שיהי' ח"ו מקום לבא בתוכו המים, ורואה לחזקו במסמרים, וכאשר כלתה המלאכה ישכב במטה, בחשבו כי שלום נהו. ולא השגיח כי בירכתי הספינה חדר א' שוכן בקרבו איש שוגה ושיכור אשר לרוב פשיעתו יקלקל קומת וכותלי הספינה, וכמעט רגע, הנה המים עולים ויורדים בכל הספינה, ויקץ האיש, והנה המים מגיעם עד נפש, והוא צועק האיך נהיתה כדבר זה. ²⁸



27 ראה רש"י (שמות פרק ל"ב פסוק ה') "ומדרשו בויקרא רבה (ה', ג') דברים הרבה ראה אהרן, ראה חור בן אחותו, שהיה מוכיחם והרגוהו".

28 הנה מעין משל זה הובא במדרש ויקרא רבה (פרשה ד' אות ו') "האיש אחד יחטא תני רשב"י משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקרח והתחיל קודח תחתיו אמרו לו חבריו מה אתה יושב ועושה אמר להם מה אכפת לכם לא תחתני אני קודח אמרו לו שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה" ע"כ, אכן דברי המדרש הוא משל לעיקר הדין ערבות, ורבינו הרחיב את המשל שלא יאמר שלום אלי נפשי.

חידושי תורה

הרב יעקב קארפ

בדין מעמיד דמעמיד בסכך הסוכה ובדין מחיצה שאינה עומדת ברוח

בדין מעמיד דמעמיד בסכך הסוכה - משא ומתן ליישב דברי מרנא החזו"א זללה"ה

אלא מגזירה דרבנן כגון חבילין לא גזרו בו סמיכה וגזירה לגזירה היא ע"ש.

ועכצ"ל בד' החזו"א דס"ל דכיון דלא חילקו בין סכך עליון לתחתון במעמיד דמעמיד [ר"ל בסכך גופא], חדא גזירה היא, דכולי סכך כחדא דמי ולא הוי גזירה לגזירה, משא"כ חבילין ונסר ד' טפחים דכתרי סכך דמי והוי גזל"ג דל"ג ע' בהל' חג בחג סוכה לאאמור"ר שם עמ' קסז ובהע' 43 ודו"ק.

ובמש"כ דסומך סוכתו על כרעי המטה היינו שהפך המטה וכרעיה למעלה וא"א לסמוך כל הסכך על הכרעים אלא א"כ יתן כלונס מכרע לכרע ועל הכלונסאות הוא מסכך, ק"ק די"ל דהא דנקטו במתנ' הלשון הסומך סוכתו על כרעי המטה ר"ל כנ"ל שהופך המטה וכרעיה למעלה אך ג"כ סומך הכלונסות על קצה המטה דמעלה ולא שמעמיד מכרע לכרע כלונס ועליו מסכך, וקרי עליה סומך על כרעי המטה דהמטה עומדת עליה וכל טלטול של הכרעיים אין לה קבע, ודייקא וצ"ע.

ובמש"כ החזו"א בהא דהביא הר"ן וריטב"א ז"ל מדת חסידות כשמסכך על הכתלים להעמיד קונדסין אצל הדפנות לסמוך עליהן הסכך, וע"כ היו נותנין כלונס מקונדס לקונדס ומסככין על הכלונס יעו"ש, צ"ע דמל' הר"ן וריטב"א לא משמע כן, דז"ל ויש שנוהגין לעשות בכותלים

(א) כתב החזו"א ז"ל (או"ח סי' קמג סק"ב) דכל ההיתר לסכך על דבר המקבל טומאה במעמיד דמעמיד, היינו דוקא כשמעשה קרקע בעלמא קעביד דכולי האי לא גזרי' שיבואו לסכך בהם, משא"כ בחבור מסמרים לכלונסאות בשלובם לדפנות, חדא מעמיד הוי, דהכלונסאות גופא סכך הן, ולא חילקו בין סכך עליון לתחתון.

והנה במש"כ דאי הוי כמג"א והגר"א דמהני מעמיד דמעמיד בסכך הו"ל לפרש חדוש כזה ע"ש, לכא' י"ל בד' המג"א והגר"א ז"ל דלא פי' הרמב"ן ור"ן כן דכולי האי לא שכיחא מעמיד דמעמיד בכולא סכך גופא, ובגוונא דשכיחא קמייירי.

ובמש"כ דסכך הנסמך על מקבל טומאה י"ל דנעשה סכך פסול וחברו הנסמך עליו הוא בדין נסמך על דבר שפסול לסכך בו, תמה בזה בחלקת יעקב (או"ח סי' רכא סק"ב) דבמין כשר לא גזרו במעמיד וכעושה סוכתו באילן כמש"כ להדיא בחזו"א ססק"ב שם, ויש לחלק דבמין כשר דלא גזרו דוקא כה"ג דלא קעביד מעשה סיכוך רק מין הצד דכה"ג ל"ג במעמיד משא"כ בנד"ד מין כשר המסכך על דבר המקב"ט, ועוד העיר אאמור"ר הגאון הגדול שליט"א בהל' חג בחג סוכה (ח"א עמ' קצד) מד' הריטב"א בסוגיין (כא ב') דכל שאין איסורו לסכך

מקב"ט, ואפשר דג"כ בכלל גזירה לגזירה הוא דלא גזרו במקב"ט כריטב"א ז"ל ושפיר דמי. ולא מובן מש"כ באחריו דגדולי עולם חיזקו במסמרים לדפנות ולא חשו לדעת החזו"א, (עי' במוע"ז ח"א סי' פב) דבזה אף החזו"א מודה דמעשה קרקע קעביד, ועל הכלונסאות קמייירי שלא לקבוע בהם מסמרים, ודייקא. ויש טועין ויצא שכרם בהפסדם עי' חלקת יעקב ס"ס רכ"א.

(ב) ובהערות למס' סוכה משיעורי רבינו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל¹ נו"נ בדעת החזו"א ז"ל. והנה במשה"ק דכיון דהניח הכלונסאות לשם מעמיד ולא לשם צל וכן מעשיו מוכיחין דהוא חלק מהדפנות שקבעם יחד וע"כ דלא לשם סכך הוא. עכצ"ל דס"ל להחזו"א דפעמים שמצמצם בסכך והכלונסאות ג"כ משמשין לסכך, ודייקא. [וע"ע במוע"ז ח"א סי' פב בהערה ב']. ובמשה"ק מהריטב"א דבפסול דרבנן ל"ג במעמיד כבר ביארנו לעיל בד' החזו"א ולק"מ. ובמשה"ק דהוי כרעים מדפנות שלימות, וכן הק' בחלקת יעקב ח"א סי' רכא סק"ד, לא מובן דכה"ג לא קרי עליה כרעים, ואף די"ל דבמקום כרעיים קמייירי, ע' משה"ק לעיל כע"ז, וצ"ע, ופשיטות הלשון מורה כפירוש החזו"א.

ובמשה"ק בד"ה עוד מוכיח, מדכל הראוי לבילה דהסכך ראוי לעמוד על הכתלים ממילא המעמיד אינו מעמיד וכליתא דמי, משא"כ בכלונסאות ומסמרים, דזה בלא זה לא מתקיים, ובזה שפיר הוי מעמיד, צ"ע דלפי"ז כה"ג שמסכך על הכתלים ויוסיף דבר המקבל טומאה ניזיל בתר האי סברא דאף בלא זה היה עומד וכה"ג לא גזרו, וע"כ דלא פלוג בהאי גזירה ובמראית העין תליא מילתא, ולא כו"ע דינא גמירי, ודו"ק.

ובמשה"ק אאמו"ר שליט"א במשמרת מועד עמ"ס סוכה עמ' קסז דכל המנהג

דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי ומדת חסידים הוא, וה"פ דכשהיו מסככין על הכותל מניחין הכלונסאות מכותל לכותל במרחק זמ"ז, והחסידים מניחין תחת כל כלונס קנה ומיחזי כנסמך עליו, והאמת דנסמך על הכותל, וזהו שכ' משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, אך אינם מניחים מקנה לקנה כלונס על פני אורך הסוכה, וע"ע בחלקת יעקב שם סק"ה, ולהאי פירושא לא תקשי מידי, ובכ"ז יש ליישב ד' המג"א והגר"א ז"ל. אך סברא גדולה היא דלא מחלקין בין סכך עליון לתחתון. וע' בקה"י (סוכה סי' יח) מש"כ ליישב אף בזה ד' המג"א והגר"א ז"ל דיש לחלק בין מעמיד דמעמיד מן הצד למעמיד דמעמיד בסכך גופא יע"ש, ואאמו"ר שליט"א בעמ' קצז שם ביאר עוד בזה יעו"ש.

ועפ"ז כ' החזו"א דאין לקבוע הכלונסאות במסמרים אלא א"כ עומדים, ולחזוקי שלא ישמטו בשעת עריכת הסכך שפיר דמי לקבוע, ועכצ"ל דברוח מצויה עומד ועריכת הסכך כרוח שאינה מצויה ומשו"ה שפיר דמי לקבוע במסמרים. וה"נ כשקובע שלא יפול ברוח שאינה מצויה בחג גופא לית לן בה. [ויל"ע במקום דשכיחא רוח שאינה מצויה בחג ומעיקרא קובע מסמרים דמיחזי דמבנין הסוכה הוא ויבואו לסכך בו, ומאי שנא אי קובע לרוח מצויה או לרוח שאינה מצויה ולא פלוג לגמרי שלא לקבוע מגזירה שיבואו לסכך בהם ובמראית העין כו"ע טועין דלסוכה קבעום, וצ"ע].

ודע דכל זה בכלונסאות גופא, אך כשמחזק לדפנות במסמרים ומניח הכלונסאות עליהן ומסכך על גבם, הדפנות כמעשה קרקע דמי דעיקרו לדפנות ולא לסכך ואדרבה לסכך מחזר אחר מעמיד דלא

1 ואחר פטירתו נדפסה תשובתו מכת"י בקובץ תשובות ח"ד סי' פ"א. ובספר דברי יעקב "בתשובות הגרי"ש" על קוב"ת שם האריך בזה טובא לבאר דעת החזו"א והגרי"ש זצ"ל, וביאר שם מדוע בסוף ימיו החמיר למעשה כדעת החזו"א אף שפליג עליו במו"מ יעו"ש.

המחזירים במסמרות או בסיכי והו"ל לראשו' לבאר בד"ז יותר. ולא עוד דלא כל המלבנות מחזירות כמבו' בגמ' שם, ואין להאריך.

ו. משה"ק דמדת חסידות שהביאו הר"ן וריטב"א אדרבה קנים אלו נתנו על הכתלים ולא בצדס, כן הק' ג"כ בחלקת יעקב שם (בסי' רכא סק"ה) וסייעתא לד' המג"א והגר"א ז"ל. מ"מ לא מוכרח שלא לפרש כד' החזו"א בל' הר"ן וריטב"א ז"ל. ובמש"כ להכריח מסוגיא בשבת קנד ב' העושה סוכתו באילן, כבר כ' החזו"א דבמין כשר ל"ג פסול דמעמיד. ובמש"כ להביא רא' ממתנ' בסוכה טו א' ובגמ' ע"ב שם מהמקרה סוכתו בשפודין וכו', ע' במשמרת מועד לאאמו"ר שליט"א בעמ' קסה (ד"ה ונראה) דיש לחלק הנדונים יעו"ש"ה.

ד. ובמנחת שלמה (ח"ב סי' מז אות ג') ג"כ תמה כנ"ל:

א. דאדרבה הכלונסאות המחזירים במסמרים הו"ל סכך פסול ואין מצרפים אותם להסכך. וכבר כ' לעיל דלד' החזו"א מאן יימר לן דלא יצמצם באיזהו מקום דהכלונסאות יסככו ממש ללא סכך על גבם.

ב. דבפסולי דרבנן אין בהם פסול מעמיד, ויעויין מש"כ לעיל דיש לחלק בנדר"ד ויתיישב בזה ד' החזו"א.

ג. ובמה שהק' דבכרעי המטה י"ל דהיו כרעיים הרבה ולא שמעמיד מכרע לכרע כלונס, [א"ה ויש להק' ג"כ דאפשר דהכלונסאות מכרע לכרע הוו סכך לתחת הכרעיים וג"כ מועיל לסכך להעמיד עליהם הכלונסאות מעבר לעבר, ואין רא' רא' ודו"ק]. אך כבר כ' לעיל דפשטות הלשון מורה כפירוש החזו"א על כרעי המטה ולא איירי במטה מיוחדת.

ד. ובמש"כ במדת חסידות דע"כ איירי דהניחו הקנים על הכתלים ממש ולא מן הצד, דאל"כ מהו שכ' לגמרי ע"ש. וי"ל דאה"נ דהסכך נסמך על הכתלים והקונדסים

להחמיר הוא ממג"א והגר"א ז"ל היכי נחלוק עליהם ונחמיר על פיהם, דהא כל שסוטין מדבריהם ע"כ הדרינן לטעמא דאין לה קבע וסכך ע"ד המקב"ט שרינן. ונראה ליישב בזה דכיון דנהגו להחמיר אין לשנות ואה"נ לו היו חולקין קודם המנהג שרי ליה לסכך בדבר המקב"ט ודוק. [וכבר הרגיש בזה אאמו"ר בסו"ד שם, והשי"ת יזכנו להעמיד הדברים].

ג. ובאבן ישראל ח"א עמ' קלד (ד"ה והנה) תמה טובא ע"ד החזו"א ז"ל, ומצוה ליישב בזה בס"ד:

א. במש"כ דמעשה קרקע קעביד לאפוקי דאין עליו שם מעמיד והפסקה גרידא סגי, והרא' מדהר"ן גבי כרעי המטה כ' משום דהקונדסין מפסקי בין הסכך לדבר המעמיד וכו' ולא נקט דמעשה קרקע הוא, נ' דלק"מ דבא זה ללמד על הכלל דכ"מ דמפסקי בין הסכך למעמיד חשבינן עליה כמעשה קרקע ולא הוצרך לפרש כולי האי.

ב. במש"כ דלא הניח הכלונסאות לשם צל, כתבנו כבר לעיל דלהחזו"א י"ל דמי יימר לן דלא יצמצם וישתמש בהם לסכך.

ג. במש"כ מהריטב"א דבפסולי דרבנן אין בהם פסול מעמיד כבר ביארנו לעיל בריש הדברים ד' החזו"א בזה יעו"ש.

ד. במש"כ דמשום היכירא אין חידוש יותר לחלק בסכך גופא ממעמיד שלא מן הסכך. לד' החזו"א היכירא לא מהני רק כשהוא מעשה קרקע ודוק ולק"מ.

ה. הא דהק' מב"ב סט א' מלבנות של כרעי המטה דהיו נותנין תחת הכרעיים חתיכות עץ מכרע לכרע שלא ירקבו הכרעיים עפרש"י שם. כבר תמהנו כע"ז לעיל די"ל דהיו כרעיים רחבות, או דמסכך על צד המטה שהכרעיים שם, והל' מורה למקום לצד שהכרעיים שם ע"ש, מ"מ פשטות לשון המתנ' הסומך סוכתו על כרעי המטה לא איירי כי אם על כרעי המטה ממש, ובכלל לא כו"ע קעבדי מלבנות, ועוד דבגמ' ב"ב שם מבואר דיש מלבנות

ועובדא ידענא דא' הזמין אצל נגר לבנות לו סוכה כזו, ואצלם הוא אומנות נסתרת שאין מגלים פעולותיהם בזה, והקורות לא הספיקו לכל הסוכה והניחו קורות קטנים בצד א', והבעה"ב חשב כמה שנים שהם קורות ארוכות מצד לצד ומשולבות חזק, ואחר זמן גילה שהם קורות קצרים ויכול היה להסתכן לעמוד עליהם וליפול ח"ו כמה קומות. ויש הרבה להזהיר בזה.

[אחר זמן ראיתי עוד בספרי האחרון שנו"נ בדברי החזו"א זלה"ה ואלו הן: בס' "שלום יהודה" להג"ר אליעזר פלצינסקי זצ"ל בנדמ"ח מועד סי' נב, ובשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' צז, ובשו"ת להורות נתן ח"ג סי' מג-מה, ובקונטרס הביאורים להג"ר משה שמואל שפירא זצ"ל סוכה סי' טו. ובמשנת יוסף ביאורי סוגיות אור"ח ח"ב סי' יח, ולמוהגר"ש דבליצקי זצ"ל בשו"ת שומע ומוסיף סוכות (ובקובץ אסיפת חכמים ח"ט עמ' קלז ואילך). ויש ליישב דבריהם ע"פ הנתבאר בכל דברינו כאן].

ברין מחיצה שאינה עומדת ברוח דמכשיר החזו"א זללה"ה כל זמן שלא נפסלה ונשברה המחיצה

סוכה ה' ב', וכל הלכה למשה מסיני לחומרא כמב' בהרבה פוסקים.³

והנה בעיקר הנחתו דהוי מהתורה משום מחיצות הלל"מ ואין להקל בתורה, צע"ג דבגמ' שם סוכה ו' ב' איתא דאתאי הלכתא דהלל"מ לגבי גוד ולבוד ודופן עקומה, ולגבי שאר דיני מחיצות לא נתבאר ויש שהם מהלל"מ ויש שחידשו חז"ל מדעתם, ובגאון יעקב עירובין ד' ב' (ד"ה ולר"מ) כ' דאיכא

מן הצד לאו מחזיקים ממש אלא מפני מראית העין שיראה כנסמך ג"כ עליהם דכו"ע ידעי דנסמך על הכותל ג"כ אלא שלא לגמרי, ודו"ק. ובמש"כ דהר"ן להלן כב ב' לא הזכיר ל' דקרקע עולם רק דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך עמש"כ לעיל אות ג' סק"א ודו"ק לכאן.

והנה ראיתי בס' מעשה איש ח"ה עמ' כ' שהחזו"א חשש בסכך צבוע משום מעמיד, שלא יחלקו ויבואו לסכך בצבע גרידא, ואפשר דאיידי בדלא ניכר דאיכא סכך שם והוא רק לנוי, דכה"ג דצייר ציורים על הסכך [ולא בצבע] דאינו אלא לנוי ליכא חשש מדי, בצבע דלית בו ממש, ובעטיפת הסכך בנייר צבוע צ"ע בפוסקים, [ע' בהל' חג בחג סוכה לאמור"ר שליט"א בח"א עמ' קלז ה"ו].

ודע כי ח"ו להכנס מחמת שיטת החזו"א ז"ל לסכנות בבניית סוכות בקומות עליונים באופן שמחמת כן יכול לגרום שיעופו הקורות ברוחות ויגרום סכנות לבנ"א, או שיגרום מכשול שיעמדו עליהם ויפלו ח"ו.

(א) ידועים דברי החזו"א (אור"ח סי' עז סק"ו) ברין מחיצה שאינה עומדת ברוח, דמכשיר כל זמן שלא נפסלה מדין מחיצה שאינה מתרחקת ג' טפחים מן הכותל או שאינה כופפתו למטה מעשרה טפחים.

והנה הגר"ע יוסף זצ"ל² תמה עליו שהוא נגד סתימת כל הפוסקים שכל שהמחיצה מתנדנדת אינה מחיצה, והוא מהתורה הלכה למשה מסיני, דמחיצות מהלל"מ נאמרה

2 בשו"ת חיו"ד (ח"ג סי' מו הע' ב') יבי"א (ח"ט סי' נט) חזו"ע (ריש הל' סוכות) ומאור ישראל (ח"ג עמ' רנח).

3 והאריך בזה בספריו (יבי"א ח"א סי' א' סק"ב, ובהסכמת הגר"פ עפשטיין ז"ל שם אות א', ובחיו"ד שם סי' כ' סק"ח, ובטה"ב ח"א עמ' תג בעהרה. ומאור ישראל עירובין ד: ופסחים פב:), וביבי"א ח"י חיו"ד סי' מט כ' דהדרב שני במחלוקת ראשונים. אך בחזו"ע (אבלות ח"א עמ' שצד ד"ה והנה, וביבי"א ח"י חיו"ד סי' ו' סוף סק"י) נקט להלכה דהלל"מ לקולא ע"פ הרבה פוסקים שלא זכר בספריו הקודמים. ומ"מ לפי הנראה ס"ל דאין להכנס בידיהם לספיקא דהלל"מ במחיצות. וגם לפי דבריו ביבי"א (ח"ב סי' ג' דף ט' סק"ב) דהוי כאן הלל"מ שעיקרו מהתורה, דמצות סוכה עם דפנות מהתורה ורק להלל"מ פעולת דיני המחיצות נתחדש בהלל"מ, ובכה"ג לכו"ע הלל"מ שעיקרו מהתורה לחומרא.

ובחזו"א או"ח סי' יג מכתב א' (וכ"ה באג' חזו"א ח"ג סי' קעט ובס' שלום יהודה להגר"א פלצינסקי זצ"ל מועד הנמ"ח עמ' ריד) כתב וז"ל, והיה ביד חכמים לחלק את היום מנה"ח עד שקיעת החמה, או מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואף בדאורייתא נתנה התורה לחכמים לקבוע כפי הנאות, אבל כל שקבעו חכמים בזה נקבעה ההלכה על ידם ואין לזוז ממנה, ע"כ. ובסימן לט כתב "אין בהלכה למשה מסיני מחלוקת היינו בהלכה ידועה". וע"ע בגנזים ושו"ת חזו"א ח"ג עמ' שסה אות ב'.⁴

ובנד"ד י"ל בפשוטו דהוי מדיני מחיצות שביארו חז"ל ע"פ הסברא, ואפי' אי נימא דהוי הלל"מ [וכן משמע בקרית ספר פט"ז מה' שבת, ואיהו גופיה בפ"ד מסוכה⁵ ביאר דמחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה מחיצה משום ביטול מחיצה דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ ומכוונות לסכך והואיל ונעין ונדין לאו הכי הוא ע"ש, וכדברי החזו"א] הרי דין זה אמר רב אחא בר יעקב מדנפשיה דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, והפוסקים מבארים עיקר דינו מה חידש בדין זה, ואין כאן גדר של ספק בהלל"מ אלא בדינא דגמרא שנעשה הדין ע"פ השופט שבדור, ואיך שמפרשים הפוסקים דבריהם נתקבלו בהלל"מ בשעת נתינת התורה כדברי החזו"א הנ"ל. ואין כאן שום גדר ספק בהלל"מ אלא בירור בדינא דחז"ל, דכי היכי שיפרשו דבריו כך מסורת ההלל"מ ניתנה בזה.

[ובמהרש"ל עירובין ה' ב' ד"ה דגמירא לה מסיני כתב וז"ל, ויש מתמיהין הלא מבוין וחצר מן התורה שריין ומדברנן הוא דאסירי, וא"כ איך שייך לומר בכאן הלכה למשה

נמי מנין מחיצות וכו' וכן מחיצה רחבה ד' וכל דיני פירצת מחיצות וכו' אלא מקצתה נקיט. ובס' חדושים ובאורים סוכה שם כתב וזתו"ד: עוד טובא הלכות איתנהו במחיצות כגון עומד מרובה וכן כמה מחיצות הוי רה"י וכן פסי ביראות, אלא דלא חשיב להו כי רוכלא ונקט אחדים, ומיהו צורת הפתח וכן לחי למ"ד משום מחיצה לא נתבאר אם הוא הלל"מ או דמסברא קים לחז"ל דפתח אינו כפרוץ וכו' ע"ש.

[ובס' בית השואבה (דפו"י דף ס"ט ע"א ס"ג) הוכיח לדייק מהא דפריך בגמ' סוכה שם ומשני לגוד ולבוד ודופן עקומה ולא קאמר נמי לשיעור ז' על ז' על כרחך דלאו הלל"מ הוא אלא מסברא דפחות מזע"ז דירה סרוחה הוי ולא מיקרי דירה, ע"ש דפליג בזה על המבי"ט ודבר שמואל והרמ"ז שכתבו דהוי הלל"מ דמחיצות. וע"ע באחרונים סוכה ו' ב' ובמאור ישראל שם משכ"ב].

ובחזו"א או"ח הל' עירובין (סי' עד סקי"ב) כ' וז"ל, ומיהו יתכן פלוגתת אמוראים בהבנת דעת שקדמם אף שעיקרו הלל"מ ואף בהלכה נאמרה עיקרא גדרי רה"י, דהיינו יחוד המקום מוגדר ומוקף, ואחרי שהוא ענין שכלי להגדירו, קבל כל שכל את חלקו בשעת נתינת התורה, והן הן דין התורה, ואף שנאמרה למשה מסיני הכרעה ונשכח, ונעשה הדין ע"פ השופט שבדור, אין קפידא בזה, שגם דעתו קבל בשעת נתינת התורה. ע"כ. ועוד כתב החזו"א במק"א (בס"ס ק"מ) דמה שכתב הרמב"ם דחשבון קידוש החודש הלל"מ, אין הכוונה שנמסרו פרטותיו של חשבון קידוש"ח בהלל"מ, אלא נמסר שרשות לחכמים לעשות חשבון קבוע שעל פיו יסדרו השנים וכו' ע"ש (ובד"ה אבל, בריש טור ד').

4 ויל"ע בכל ספרי מהרי"ץ חיות ח"א תורת נביאים פ"ד מאמר תושבע"פ, ובחידושי ליומא פ' א', ובפרוץ לנר סוכה ג' א' ד"ה דאפי' מדאורייתא, ובתוספת ביכורים בס"ס ביכורי יעקב סי' תרל"ד ד"ה לענ"ד, ובמשמר הלוי סוכה סי' ח', וחזו"ע סוכות עמ' רצח טור ב' ועמ' שכח, ושו"ת להורות נתן ח"א סי' נג, ובספרו נתן פריו שביעית דף ה' ע"ב, ודף עא ד"ה אלא.

5 ושם כתב "ורחבה אין פחות מז' טפחים על ז' טפחים מדאורייתא בכלל שיעורין דהוו הלכה למשה מסיני". ועיין בסוכה ג' ע"א וכה א' בפלוגתא דב"ש וב"ה.

קדמו לחזו"א בזה המבי"ט בקרית ספר פ"ד מהל' סוכה ע"ש].

ויסוד גדול לזה בהג"א פ"ק דעירובין שכ' "לחי או מחיצה דאי נשיב ביה זיקא לא מצי קאי לא חשיב לחי וה"ה למחיצה", ומשמע שדוקא משום שהמחיצה מתבטלת. ויותר מזה במאירי שם שכ' צריך שיהא הלחי יכול לעמוד, וכן הדין בכל מחיצה הא כל שהרוח בא ועוקרתו לשעתו אינה מחיצה, ואם חיברה עד שתעמוד בפני הרוח כשר", משמע שדוקא אם הרוח עוקרתו לשעתו ואין כאן מחיצה.

גם לשון הרשב"א בעבוה"ק שער א' ר"פ ו' "והוא שיהא קבוע שלא יהדפנו הרוח, היה הרוח יכול להדפו אינו לחי" משמע דרך אם הרוח הודפו ומפילו, ולא נפסל בנדנד קצת.

וכן נקט רבינו החזו"א בסי' ע"ז סק"ו שזהו דוקא באופן שמתבטלת המחיצה דהיינו שהרוח מניפה בענפים עד שמתרחקים ג"ט זמ"ז ומתבטלות להיא שעתא, וביאר כן אף דברי המג"א במש"כ מנידו אע"פ שאין מפילו, זהו דוקא כשכופה למטה מ" או מרחיקו ג"ט מהכותל, [ועי"ש שיישב ראיית המשכנ"י הנ"ל, דפסול סוכה העומדת ברו"מ דיבשה היינו שמפילו לגמרי כדקאמר עקיבא היכן סוכתך וראב"י אשמעי' שאפי' רק מנידה עד שמתרחקין ג"ט חשיב אינה עומדת אפי' בשעה שהן נחין ומחיצתן שלימה וז"ב. וא"ש למה נקט אף בזה רוח מצויה דאם מתבטל רק בשאינה מצויה בשעה ששוקט על עמדו כשר].

ולדבריו מתפרשין בפשיטות גם דברי הרשב"א בתשו' ח"ג סי' נ' [שהובא בהע' 13] "כל שתוקע שולי הסדין בארץ או שיהא בענין שלא יהא ניטל ברוח", וכ"מ בלבוש סי' תר"ל שכ' שד"ז של עומדת ברו"מ גבי סדינין שוה לדין של סוכה ע"ג ספינה העומדת ברו"מ דיבשה שנתבאר בס' תרכ"ח, ושם לכו"ע הוא רק באופן שמתבטלת המחיצה. עכ"ל. וע"ע היטב

מסיני, וצריך לומר דהכי גמירי להו מסיני שיבואו לגזור ולאסור המבוי והחצר, אזי יתקנו המבוי בלחי וקורה, והחצר בעומד מרובה וכו', וכמדומה לי שמצאתי כעין זה, ע"כ. והובא בחזו"א שביעית סי' כח סק"ג ע"ש].

ועל כן מה שהביא בחזו"ע מהעמק ברכה דהוי הלל"מ וספיקו כאיסור תורה להחמיר, להנ"ל אינו כן.

ומה שהוכיח כן מדין עושה סוכתו בספינה, כנראה לא זכה העמק ברכה לראות דברי רבו הגרי"ז מבריסק זצ"ל בחידושו על הר"מ הל' סוכה (ד"ה והנה סוכה) שפירש היטב דין זה, דמדין מחיצות דיבשה קאתי עלה ולא מדין עומד בים או לא ע"ש. (ובעל עמק ברכה נלב"ע בשנת תש"ב, וספר חי' הגרי"ז על הר"מ נדפס רק בשנת תשכ"ג).

ב) והנה פלא גדול על בעל חזו"ע זצ"ל דאישתמיטתיה לכמה וכמה ראשונים ואחרונים שמשמע מדבריהם להדיא כדברי החזו"א זללה"ה שעיקר הדין משום שבירת המחיצה ולא משום התנועה גרידא ואלו הן: רשב"א, הגהות אשרי, מאירי, ר' יהונתן מלוניל, ס' הנייר, מצות זמניות לר' ישראל מטולטילה, קרית ספר, לבוש, פמ"ג, תוספת שבת, וכמו שהביא בכ"ז אאמו"ר הגאון הגדול שליט"א בהל' חג בחג סוכה עמ' פט וז"ל:

וי"א שכל שאין בכח הרוח לבטל הכשר המחיצה לגמרי אינה נפסלת בכך, ובמקורות: פמ"ג סי' שס"ג א"א סק"ד כ' ע"ד המג"א הנ"ל [בהע' 13] ובסי' שס"ב [דאינו יכול לעמוד ברו"מ אינה מחיצה] היינו דאי נשיב ביה זיקא מבטל המחיצה, הא לא"ה י"ל דשרי דכשר כמו (ר"ה) צורת הפתח בחבל, ור"ל דמקיפין בחבלים והוי מחיצה אע"פ שהרוח בודאי מנידה קצת. וכע"ז כ' בתוספת שבת שם או' ט'. [וכן מבואר בקרית ספר שבהע' דלעיל. א"ה, וכ"כ במועדים וזמנים ח"א סי' פד כ' שכבר

לסבול עול תורה כחמור גרם אבל לא כחמור נושא ... כי אם לתור ולדרוש אחר יסוד הדבר וכו' ע"ש. וע"ע באג' חזו"א ח"א סי' ל"א. ובדברי החזו"א בספר דלהלן עמ' רנז ס"ס כח. ובס' שלום יהודה (מועד הנדמ"ח עמ' רמד, וכ"ה בחזו"א שו"ת וחידושים סי' תקג) כתב החזו"א ז"ל במכתבו דמה שנוגע לסברא עלינו להבין את הסברא אחרי ששנינו כל הפרטים של ההלכה וכו', ולכן אין אנו תלמידי הטוש"ע בזה אחרי שאין אנו מבינים אותם, והננו נשארם תלמידי הפוסקים המתירים ע"ש. וע"ע שם בעמ' רמו (ד"ה מש"כ לדעת), [ובדברינו במק"א בדעת החזו"א בקבלת הוראות מרן השו"ע וחכמי הדורות והבן].

ד) והנה בחזו"ע סוכות הביא מש"כ להשיג עליו בשו"ת קנין תורה ח"ד סי' ע' וכתב לדחות דבריו. הנה המעיין שם יראה שהתעלם מהפמ"ג הנ"ל שהביא שם וכן מעיקר יסודותיו של בעל הקנין תורה שם. והרא"י שהביא בסוף מהעושה סוכתו בראש העגלה כשרה ודחהו בחזו"ע דשם המחיצות חזקים אלא שדבר חיצוני מניעם כל רגע.

הנה אם נימא לשיטתו דהלכה למשה מסיני דכל מחיצה המתנענעת אינה מחיצה אף שאינה מתרחקת ג"ט או פחות מגובה י"ט, אזי ודאי דגם במחיצות חזקות המתנענעות בכל רגע לא הוי מחיצה, דמה לי דהמחיצות נעות מחמת עצמם או מחמת דבר אחר המניעם, וכשם שהרוח מניעתם כך העגלה מניעתם, ואין הבדל בין שהמחיצות נעות לצדדים או ללמעלה או קדימה ואחורה. ובכל כה"ג הוי בכלל ההלכה למשה מסיני דמחיצות הנעות אינה מחיצה, ועל כרחך דמה דנקטו בגמ' סוכה כד ב' מחיצה שאינה עומדת ברוח אינה מחיצה, היינו כנפסלת מדין מחיצה בריחוק ג"ט או יורדת בגובה תחת ל' טפחים ולא בעומדת ברוח אלא שמתנענעת על מקומה, וכל' החזו"א דאין תנועה פוסלת בשום מחיצה אלא בתנועה ששוברת לשעתה את המחיצה.

בחדושים ובאורים סוכה (בסופו) סי' ג' סקכ"ב מה שהאריך בפסק החזו"א זללה"ה בזה.

[ומש"כ בס' שושנת יעקב עמ"ס סוכה ח"א עמ' תצו טור ב' דדעת השו"ע ביור"ד סי' שמ"א ס"א כדעת הקרית ספר דמדין ביטול מחיצה קאתי עלה, במחכ"ת אישתמיתטתיה דברי השו"ע בהל' סוכה סי' תר"ל ס"י דבריעות של פשתן בלא קנים אע"פ שקשרן בטוב חיישינן זמנין דמנתקי ולא אדעתיה, ומה שביור"ד שם לא חש י"ל בפשיטות דשם מיירי לזמן קצר מחיצה מסדינין לפני המת, משא"כ בז' ימי סוכות דודאי חיישינן דמנתקי. ובד' השו"ע לא נתפרש להדיא כמ"ש החזו"א שסתמו בזה האחרונים ולא פירשו ענין זה].

וכן מצינו בדברי החזו"א בפירוש רבינו יהונתן מלוניל סוכה (עמ' טז טור א' דף יא ב') וז"ל "כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שלא יכפוף אותה אינה מחיצה, ובגמרא מוקים לה למתניתין דקתני ואילנות דפנות לה דכשירה באילנות זקנים וכגון דעביד לענפי האילן בהוצא ודפנא שארג אותם כמין אריגה מחיצה" ע"כ. ובס' מצות זמניות לרבינו ישראל מטולטילה בהל' סוכה שער א' עמ' תפח שכתב וז"ל, וכמו כן כל דופן שיתנועע ברוח הנוהג ויעתק ממקומה לא שמה דופן. וכן בס' הנייר עמ' פ' בהגה"ה כתב וז"ל אין עושין הד' מחיצות מיריעות דילמא נפל דהוי מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה. ע"כ. ומשמע מדבריהם דכל החשש שישבר המחיצה ולכן אינה מחיצה.

ג) ומש"כ להביא נגד החזו"א מהבית מאיר (או"ח סי' תמג אות ב' ד"ה ואולם, ובתשובתו בחכמ"א בינת אדם שער הקבוע סי' ז') דסתימתם של הראשונים עדיפא ליה מפירושם של האחרונים ע"ש. הנה כבר זכינו ללמוד זאת היטב מדברי החזו"א בשביעית ס"ס ז' (ד"ה טרם) עיי"ש. וכבר הבית מאיר גופא בספרו צלעות הבית (ר"ס י"ג) כתב דמיום עמדו על דעתו נתן שכמו

ועוד אנן נחזי בגמ' דאדרבה מהא דפריך בגמ' והא קאזיל [האילנות מתנענעים] ומשני בקשין, ופריך והאיכא נופו ומשני דעביד ליה בהוצא ודפנא ופרש"י אורג הנוף כמין מחיצה שלא יניענו הרוח, הנה חדא אף בקשין מצוי שהאילנות מתנענעים עדיין תדיר ברוח פורתא לכאן ולכאן, ועל כרחך דהתנועה לא מגרע מידי כשיודעים שלא מתרחקים בכלשהו מג' טפחים בין זה לזה, ועוד בענפים דאמרו בגמ' דאורג הענפים זה עם זה, אזי על כרחך שהענפים ארוכים שיכול לארגם זב"ז ובדאי בענפים אלו מצוי שיתנענעו רחוק מג"ט בין זה לזה או פחות מעשרה. ואין לתת הדבר לשיעורים בענפים אם בכחם להתכופף או להתרחק ג"ט בין זל"ז או לא שדרכם להתנועע הרבה אלא בעביד בהוצא ודפנא שאז ברור שלא יתרחקו. (וכן יש להשיב ע"ד המוע"ז שם בד"ה ומסתימת). ואין כאן שם דיוק לסתור דברי החזו"א זללה"ה.

וכן מה שתמה בברכת אברהם (ארלנגר, סוכה כג א' סקי"ח) דלפי"ז מה סלקא דעתין בגמ' כד ב' שגוף האילן יזוז עד ג' טפחים ומשני בקשין וכי האילן ינוע ג' טפחים ע"ש, ובמחכ"ת לק"מ דהרי מיירי דהאילנות דפנות ע"י לבוד ג' טפחים בין א' לשני, ובקל כנדוד הרוח לצאת מג' טפחים בכלשהו, [וכל' החזו"א דהיינו דוקא כשהרוח מפור באופן שהם מתרחקים ג' טפחים זה מזה], ומשני בקשים שברוח מצויה בודאי לא ינוע עד שיצאו מג' טפחים זמ"ז.

ו) ודאיתנא להכי אף כמה שהביא בחזו"ע מהמשכנות יעקב (או"ח סי' קכג דף קנא) דלא כהחזו"א שהפסול בהתנדדות גרידא, הנה המעיין שם בסוף טור א' יראה שרצה להכריח כן מהגמ' דהוי ליה לשנויי דמיירי שענפיו מרובים ותכופים שאפילו רוח לא יבא ביניהם להפרידו כל כך בשיעור שתפסל המחיצה ברוח מצויה שאינה חזקה כ"כ והוא מצוי הרבה, ומדהוצרך לומר דעביד ליה בהוצא ודפנא משמע דבעינן שלא יתנדנדו כלל ולא יזוזו ממקומן. ע"כ.

ואמינא להביא ראיה להוכיח עוד נגד ההנחה הזאת שעצם מחיצה הנדה במקומה הוי פסול אפילו אם קיימת על מקומה, דהנה דיין עשיית מחיצה בבעלי חיים דקי"ל דבבהמה בעי לקשור שמא תברח או תמות ותכווץ, ובבנ"א סגי בעומדין שם ואכמ"ל בפרטי הדינים (ועשו"ת בנין עולם להגרי"א חבר ז"ל סי' יג). ומ"מ לא נשמע דאיכא גריעותא בעצם זה שהבעלי חיים ובנ"א העומדים על מקומם פשיטא שנעים על מקומם ואין בידם לעמוד זמן רב על מקומם בלי תנועה, ולמה לא פסלינן משום דין מחיצה הנעה אינה מחיצה, וא"ת דבעי דוקא מחיצה הנעה מחמת הרוח ולא מחמת דבר אחר, א"ל שחר, דאי ההנחה שהתנועה פוסלת במחיצה, ודאי שלא איכפ"ל אם מחמת רוח מצויה נעה, או שטבע המחיצה לנוע, או שמניעים אותו מחמת דבר אחר כסוכה בראש העגלה, דמחיצה הנעה אינה מחיצה. ומדחזינן שלא איכפ"ל בבעלי חיים משום תנועה גרידא, על כרחך דדין מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה מיירי בתנועה השוברת המחיצה ודיקא.

ה) ומה דרצה להסתייע ביחוד מהגמ' שם דף כ"ד ב' דפריך מהעושה סוכתו בין האילנות דלא משני בגמ' בענפים קשים שאינם נכפפים או מתרחקים ג' טפחים אלא דעביד להו בהוצא ודפנא, וע"כ דבעצם התנדדותם פסול דאינה מחיצה.

הנה כל דבריו בזה צע"ג:

חדא דבשלמא אם היה דיוק מסוגיא במק"א היה אולי מקום לדייק כן, אבל כשכאן עיקר הסוגיא לכל דין זה של מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה בודאי אין להקשות על החזו"א ז"ל בזה, וכי נימא איזה הו"א דאם היה הכרח לפרש כן בגמ' היה מתעלם זאת החזו"א זללה"ה כשכל דברי הגמ' לפניו בעומק העיון לחדש כן מדנפשיה. והחזו"א כתבו בסוגיא בדוכתיה בטוטו"ד ולא דרך אגב במק"א. וכל הרגילים בתורת החזו"א יודעים דלשוא יחשב להעיר כן על דבריו.

חומה אינה עומדת הרוח ותפסל המחיצה כדעת הלק"ט בח"ב סי' נ' והחזו"א באו"ח סי' נב סק"ד.

ומש"כ שם החזו"א "מיהו י"ל דאין דרך בנ"א לעשות קבע באופן רפוי כל כך שרוח מצוי מבטלתו ורפוי כזה אינו נחשב למחיצה אלא לשימוש עראי", ע"כ. מעיקרא הוי אמינא דהחזו"א חזר בו מדבריו בהל' עירובין הנ"ל וס"ל כמשכנות יעקב דמחיצה שאינה עומדת ברוח אף אם אינה שוברת המחיצה כיון דהיא מחיצה המתנענעת אינה מחיצה, שמחיצה כזה אין דרך בנ"א לעשות, אך כיון שמעידים שהחזו"א הורה למעשה לקולא כדבריו בהל' עירובין, וכן עבד עובדא בסוכתו כעדות שה"ת הגר"ח קניבסקי זצ"ל (הובא במעשה איש ח"ה עמ' צו), עכצ"ל לחלק טובא דשם מיירי שהרוח תנידנו ותשבור שיעורי המחיצה שבזה אמרינן שקיר חומה אינה מועילה בזה שתמנע מהרוח לבוא דלא כהלק"ט, אבל כל שאינה שוברת המחיצה אף שמתנענעת לא מקרי רפוי כל כך, ודרך בני אדם לעשות כזו מחיצה שאין הרוח מבטלתו ושוברתו, והוי מחיצה לכתחילה. (ולפי"ז מש"כ בהלחב"ח סוכה עמ' פט הע' 14 דהחזו"א ס"ל כהלק"ט לשיטתו בהל' עירובין הנ"ל, צ"ב דיש לחלק כנ"ל). וע"ע בחזו"א או"ח סי' קמג סק"ב (סוד"ה ולסמוך) דהנפילה של המחיצה עיקר ולא התנועה גרידא ודו"ק. ובס' קיצור הל' מועדים סוכות למוהגר"ש דבליצקי זצ"ל (בפ"ז סוף מו"ה יב) דחה ג"כ לגדול א' שפסל אף בדיעבד סוכות לנצח העשוי מסדינים נגד דברי רבו החזו"א הנ"ל ע"ש.

[וע"ע במנחת שלמה עמ"ס סוכה (כד ע"ב) מה שהעיר בזה בדברי החזו"א. וע"ע להגר"ר יעקב אדלשטיין זצ"ל בספרו "בעקבי תלמוד" עמ' קכ"ב שחזיק דברי החזו"א מראשו' ואחריו ז"ל ע"ש. וע"ע בס' משמר הלוי (סוכה בסוה"ס בקונט' סוכה לשלמה דף כד ע"ב לדפי הגמ') מה שתמה על לי' התוס' מדעת החזו"א ז"ל].

ולדעת החזו"א לק"מ ואין שום הכרח לדיוק זה דלא יתנו חז"ל הדבר לשיעורים בין זה דאם ענפיו מרובים שרי ואם לאו אסור, ובכ"מ יש אילנות וכי יתנו הדבר לשיעורין לכאו"א, ובודאי עדיפא לאוקמא בכל גוונא דענפים ודעביד בהוצא ודפנא שתפסם היטב שבכה"ג לא ישבר המחיצה מדיני שיעורי מחיצות.

וכן מה שהכריח המשכנ"י בקהלת יעקב (סוכה כד ב') דמה חידש רב אחא יותר מפלוגתא דר"ג ור"ע בעושה סוכתו על הספינה דתלוי אי עומד ברוח מצויה דיבשה או לאו. הנה כבר להדיא ביאר טובא בזה החזו"א כאן וז"ל אע"ג דלעיל כ"ג א' ס"ל לכלהו תנאי דסוכה דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה פסולה, הכא אשמועינן דאפי' אינה ניטלת אלא שהרוח מוליכה ומביאה כמו שפרש"י, דהיינו ששם מיירי שהמחיצה נשברת לגמרי, וכאן מיירי שהרוח מוליכה ומביאה ולא נשברת לגמרי, והו"א דבשעה שאין הרוח מוליכה הוי כשר קמ"ל שכל שהרוח מוליכה ומביאה ושוברת את שיעור המחיצה פסולה אף בשעה שאין הרוח מוליכה. ותרי גווני אינה עומדת ברוח איכא א' שבירת המחיצה לגמרי, ב' שבירת המחיצה ע"י נענוע המחיצה וחזרת למקומה.

[ועי"ל ליישב בפשיטות לסוברים דמחיצה כזאת שאינה עומדת ברוח המוקף בחומה המגן מהרוח כשירה, דשם בספינה החידוש דאזלינן רק לפי רוח מצויה דיבשה ולא דים, אף שעיקר כל הסוכה בים והיינו אומרים דבכל מקום לפי הרוח מצויה של המקום אם ביבשה לפי רוח מצויה דיבשה, ואם דים לפי רוח מצויה דים [שהוא כרוח שאינו מצויה דיבשה, ובעי לחזק הסוכה במאוד] וקמ"ל דאזלינן רק לפי רוח מצויה דיבשה, וכאן החידוש כל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה מחיצה, שרק אם ישבר המחיצה, אבל אם מחיצה זו יעשוהו במקום המוקף חומה שאין שולטת שם הרוח המחיצה כשירה, אף שבמקום שאינו מוקף

נוסח הקצר בהפרשת תרומות ומעשרות

(ז' לסיום אביא בזה הערה קצרה: ראיתי בחזו"ע תרו"מ עמ' קצב דפליג על החזו"א בדמאי סי' טו סק"ו בהפרשת תרו"מ בנוסח הקצר. והביא דברי הגרצפ"פ זצ"ל בהר צבי זרעים סי' מ"ח שהאריך להשיג על דברי החזו"א ז"ל דאינו מועיל. [והוא חומרא דאתי לידי קולא מי שעושה ככר בנוסח הקצר ושוב יעשה אח"כ בנוסח הארוך עם ברכה דהוי ברכה לבטלה וצ"ע שסתם בזה]. אך זכינו לדברי רבינו בעל הדרך אמונה זצ"ל בפ"ג מתרומות ציון ההלכה אות תי"א, ותע"ה, ובדרך אמונה שם אות ע"ט ובה"ל שם ה"ט ד"ה מקום. ואור לציון ח"א יו"ד סי' כ"ד, ועטה אור תרו"מ סי' כט. ושער החיים יו"ד סי' רכ"ח ס"ק תקצ"א, ובשו"ת לב אהרן ח"ב סימן י"ח שביארו היטב דברי מרנא החזו"א זלה"ה בראיותיו ונימוקיו ע"ש. וע"ע במשמרת הבית לאאמו"ר הגאון שליט"א הל' תרו"מ פרק כ"ג דין ה' ואכמ"ל.



הרב קלמן סטפנסקי

'הנאת גרונו ומעיו'

סימן א

סוגיית הגמ' בכתובות

ע"י הדחק, משום דאין בזה 'גזילה', כיון דהמאכל 'מאוס', וחייב רק משום 'נהנה', וחייב זה חל רק אח"כ כשנכנס המאכל יותר בפנים, ואז חלו עליו ב' החיובים, גם חיוב 'ממון', וגם חיוב 'מיתה'.

וז"ל רש"י [ד"ה ע"י הדחק]: דאי נמי אהדרה ממאסה, ולא חזיא לבעלים, הלכך מגזל לא גזלה, אמאי קא מחייבת ליה בתשלומין א'הנאת גרונו ומעיו' ההיא שעתא 'חיוב מיתה' איכא, ע"כ.

וכ"כ התוס' [ד"ה לא צריכא] בזה"ל: והשתא ליכא למימר דניהדרה, דאין מרויחין בעלים בכך דכבר נמאסו, הלך ליכא 'חיוב ממון' אלא ע"י 'הנאת מעיו' - ואז באין כאחד, ע"כ.

(ב) תוס' [בפי' ב'] הביא בשם הריצב"א, דחייב 'ממון' כשהוא 'במקום דמצי לאהדורה ע"י הדחק' מדין 'גזילה', והגם דהחיוב 'מיתה' חל רק כשנכנס המאכל יותר בפנים, מ"מ אמרינן בזה 'קלב"מ'.

וז"ל התוס': וריצב"א פי' דמיירי אפי' באוכלין דלא מאסי, וכיון דתחב לו בבית הבליעה ובלע ונהנה מיד - חשוב באין כאחת, אע"פ שאין כאחד ממש, ע"כ.

(ג) תוס' ישנים פי' בשם ר"ת, דחייב 'ממון' כשהוא 'במקום דמצי לאהדורה ע"י הדחק' מדין 'נהנה', וגם 'החיוב מיתה' חל באותה שעה. (וחולק על רש"י ותוס' הנ"ל שסוברים דהחיוב 'מיתה' חל רק כשהכניס המאכל יותר בפנים, ולא 'במקום דמצי לאהדורה ע"י הדחק').

א. איתא בגמ' (כתובות ל:): 'זר שאכל תרומה' לאביי פטור (רש"י - פטור מתשלומין, דנפקא ליה [קם ליה בדרבה מיניה] מ'אסון' בידי שמים, וכל 'אסון' במשמע בין במיתה בין בכרת [דאמרינן 'קלב"מ' גם כשחייב 'מיתה בידי שמים']).

והקשו בגמ' 'בעידנא דאגביה קנייה מתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל ליה'. (רש"י - נהי נמי דמיתה בידי שמים פוטרת מתשלומין, אבל היכא דאכיל תרומה ד'גזילה' מי מפטר, הא כיון דאגבהה קניה וחייב בתשלומין, ואפי' תישרף, ומתחייב בנפשו לא הוי עד דאכיל ליה). ותיצרו 'הכא במאי עסקינן כגון שתחב לו חבירו לתוך פיו'. (רש"י - דלא אגבהה ולא קניה ולא מיחייב בתשלומין, אלא בבליעתו מתחייב דמי 'הניית מעיו', ולא דמי כולה, ובההיא שעתא 'חיוב מיתה' נמי איכא).

והקשו בגמ' 'סוף סוף כיון דלעסיה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוי עד דבלעה'. ותיצרו 'כגון שתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה'.

והקשו בגמ' 'היכי דמי' - 'אי דמצי לאהדורה ניהדר'. (רש"י - וכי לא אהדרה מההיא שעתא איהו מזיק לה. וכ"כ תוס' [ד"ה אי] וכי לא מהדר חייב [לשלם], ד'מיתה' לא פטרה ליה, דלא אתיא עד דבלע לגמרי). 'אי לא מצי לאהדורה אמאי חייב'. (רש"י - אמאי חייב מיתה אנוס הוא). ותיצרו בגמ' 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק'.

ובתירוצן הגמ' יש ג' פירושים, כדלהלן:

(א) רש"י ותוס' [בפי' א'] ביארו, דאינו חייב 'ממון' כשהוא 'במקום דמצי לאהדורה

'הנאת גרוננו' אינו 'במקום דמצי' לאהדורה
'ע"י הדחק', אלא 'במקום דלא מצי' לאהדורה
(כלל').

וריצב"א ס"ל - דמיירי שפיר באית ביה
טפי משה פרוטה, והוי 'חיוב ממון' במקום
'בליעת הדחק', ומקום 'חיוב האיסורים' הוא
כמעט אחר זה המקום ומ"מ מקרי בת אחת.

ור"ת שבגליון תוס' ס"ל - גם מקום 'חיוב
האיסורים' הוה במקום 'בליעת הדחק',
'הנאת גרוננו' שם הוא, והיינו כר' יוחנן
(חולין שם), ע"כ.

ולמדנו מדברי החת"ס, דמקום 'החיוב
מיתה' תלוי במחלוקת ר' יוחנן ור"ל בחולין
(שם), לר' יוחנן חייב על 'הנאת גרוננו',
ולר"ל חייב על 'הנאת מעיו'. וכתוב בחת"ס,
דמקום 'הנאת גרוננו' תלוי במחלוקת הנ"ל
של תוס' עם ר"ת, לתוס' [ולרש"י³] הוא
'במקום דלא מצי' לאהדורה כלל, ולר"ת -
הוא 'במקום דמצי' לאהדורה ע"י הדחק.
(ומקום 'הנאת מעיו' - לכו"ע אינו 'במקום
דמצי' לאהדורה ע"י הדחק', דאף לדעת ר"ת
דוקא 'הנאת גרוננו' הוא במקום 'בליעת
הדחק', אבל לא 'הנאת מעיו').⁴

וז"ל: ור"ת פי' כיון שהוא במקום דלא
מצי לאהדורה אלא ע"י הדחק, כבר 'נהנה
גרוננו', ובאין כאחד, ע"כ.

ב. נמצינו למדים, דמבואר כאן בגמ' דבתוך
'בית הבליעה' יש ג' שלבים, (א) 'מצי
(לאהדורה). (ב) 'מצי לאהדורה ע"י הדחק'. (ג)
'לא מצי לאהדורה כלל'.¹

ולענין חיוב 'מיתה' משום 'זר שאכל
תרומה', בשלב א' 'דמצי לאהדורה' - עדיין
אינו חייב. ובשלב ב' 'דמצי לאהדורה ע"י
הדחק' - לרש"י² ותוס' עדיין אינו חייב.
ולר"ת חייב. ובשלב ג' 'דלא מצי לאהדורה'
- לכו"ע חייב.

וכ"כ החת"ס (כתובות שם מהדו"ק ד"ה
ואי דלא) וז"ל: והנה בתירוץ הש"ס 'דמצי
לאהדורי ע"י הדחק' אית כאן ג' שיטות, תוס'
ס"ל - מקום 'חיוב ממון' בא לו במקום
'הנאת מעיו' שהוא מקום 'חיוב האיסורים'
ג"כ, ולא דוקא 'מעיו' שהוא שיטת ריש
לקיש (חולין קג:), אלא לאפוקי מקום
'בליעת הדחק', אלא היכי 'דלא מצי
לאהדורי כלל' שם הוא 'חיוב שניהם'.
(וכוונתו הוא דגם לדעת ר' יוחנן (חולין
שם) דחייב על 'הנאת גרוננו', מ"מ מקום

1 כן מבואר לכאורה בגמ' דגם השלב של 'לא מצי לאהדורה' הוא במקום 'בית הבליעה', דאיתא בגמ' 'שתחב לו לתוך בית הבליעה'. ושאלו בגמ' 'אי לא מצי לאהדורה'. ומבואר דגם השלב של 'לא מצי לאהדורה' הוא 'בבית הבליעה'. אמנם שמא יש לדחות דהשלב של 'לא מצי לאהדורה' הוא אחר 'בית הבליעה', וכוונת הגמ' דתחבובו חבירו מ'בית הבליעה' למקום עמוק יותר. אבל מלשון הגהות הרד"ל (שהובא בסמוך) מבואר שהבין דזה 'בבית הבליעה', וז"ל: עד שתגיע לבית הבליעה במקום שאינו יכול להחזיר, ע"כ. וכן מבואר בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא אות יז) וז"ל: שייגיע ממש אל בית הבליעה במקום דלא מצי לאהדורי, ע"כ.

2 כ"כ בהגהות הרד"ל (כתובות שם) בדעת רש"י. ועי' בשיטמ"ק (כתובות שם ד"ה אי דמצי לאהדורה).
3 כמשנ"ת לעיל דגם רש"י סובר כן, ועי' בהערה הקודמת.

4 ולכאורה גם השלב של 'לא מצי לאהדורה כלל' לכו"ע אינו המקום של 'הנאת מעיו', דמקום 'הנאת מעיו' הוא במקום עמוק יותר, כמו שכתב רש"י בחולין (קג: ד"ה הרי) בזה"ל: הנאת מעיים אינה אלא במילוי כרס, ע"כ. ובפשטות 'מילוי הכרס' אינה 'בבית הבליעה'.

[ועי' בחת"ס בחולין (שם ד"ה אכילה במעיו) שמדייק מלשון רש"י דהמקום של 'הנאת מעיו' הוא 'כשהוא יורד לתוך מעיו', ולא 'בקיבה ממש'. וז"ל רש"י (שם ד"ה אכילה במעיו): כשהוא יורד לתוך מעיו, ע"כ. וכתב החת"ס בזה"ל: אכילה 'במעיו' פירש' 'כשהוא יורד לתוך מעיו', רוצה לומר לא במעיו 'בקיבה ממש', אלא 'שיצא מבית מקום גרוננו לבית בליעתו' נקרא 'מעיו', וכו', דלא 'במקום עיכול' איירי, אלא 'במקום מעבר האוכלין', ע"כ. (וצ"ע, איך זה מתיישב עם לשון רש"י הנ"ל 'מילוי כרס'. ושם 'הירידה לתוך מעיו' ג"כ מיקרי 'מילוי כרס'). וכ"כ החלקת יואב (מהדו"ק יוד סי' ט ד"ה וגם מש"כ) וז"ל: דחיוב הנאת מעיו לר"ל הוא רק על הנחת מעיו ולא על מה שמונח במעיו, דאל"כ איך אוכלין רגע קודם ויהכ"פ,

דסובר דחייב על 'הנאת מעיו', כיון דבמעיו לא היה 'כזית שלם' אינו חייב.

ובהמשך הגמ' שם כתוב, אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן 'אכל חצי זית, והקיא, וחזר ואכל חצי זית אחר', חייב, מ"ט 'הרי נהנה גרונו בכזית'.

וביאר שם רש"י (ד"ה הרי נהנה) וז"ל: הרי נהנה גרונו בטעם ב' חצאי זיתים, והא דר' אסי פליגא אדרבין דאמר לעיל משמיה דר' יוחנן 'חלקו מבחוץ' פטור. [וכוונתו דר'] אסי סובר דחייב על 'אבר מן החי' אפי' כשאינו 'כזית בבת אחת'. והאי דנקט 'גרונו' משום ד'הנאת גרונו' היינו 'טעימה', והרי 'טעם' ב' חצאי זיתים, ואע"ג ד'זה אחר זה' הוא, לא איכפת לן, הואיל ובכדי אכילת פרס הוא, אבל 'הנאת מעיים' אינה אלא 'במילוי כרס', ואע"ג דבלע ב' חצאי זיתים, לא נתמלא 'כריסו' אלא 'בחצי זית', שכשבלעו לזה יצא כבר זה).

עוד מבואר שם בגמ', אמר ר"ש בן לקיש 'כזית' שאמרו 'חוץ משל בין השיניים' (רש"י - צריך שיהא 'כזית' במה שהוא 'בולע' לבד הנשאר 'בשיניים'). ור' יוחנן אמר 'אף עם בין השיניים'. וביאר שם רב פפא, בשל 'בין השיניים' דכו"ע לא פליגי, כי פליגי 'בין החניכיים' (רש"י - המדבק 'בחכו' [כוונתו 'במקום החיך']) שגרונו נהנה בו, ומעיו לא נהנו, מר סבר 'הרי נהנה גרונו בכזית', ומר סבר 'אכילה במעיו בעינן'.

וביאר שם רש"י (ד"ה בשל בין השיניים) וז"ל: בשל 'בין השיניים' אפי' ר' יוחנן מודה דלא מיחשיב בהדיה, דהא אין נהנה לא 'גרונו', ולא 'מעיו', שאין אדם טועם עד

וכ"כ בהגהות רד"ל (כתובות שם) וז"ל: מוכח בסוגיין דאין חייב על 'בליעת איסורין' כי אם עד שתגיע לבית הבליעה במקום שאינו יכול להחזיר, ומשמע מדברי תוס' (ד"ה לא צריכא) וכו', לענין 'מיתה' לא מחייב עד שיבלע 'במקום' שאינו יכול להחזיר אפי' ע"י הדחק, ע"כ.

סתירה מהגמ' בחולין

ג. אמנם צ"ע בהא דמבואר כאן דמקום 'החייב מיתה' הוא רק 'בבית הבליעה', שהרי בסוגיא בחולין (שם) מבואר דמקום 'הנאת גרון' הוא קודם 'בית הבליעה', וזהו תוכן הסוגיא שם -

כי אתא רבין אמר 'חלקו מבחוץ פטור'. ופי' רש"י וז"ל: חלקו מבחוץ לכזית אבר מן החי, נחלק לשנים קודם שיתננו לתוך פיו, ואכל זה לבדו, ואח"כ חציו השני, ע"כ. והטעם דפטור כתב רש"י (ד"ה מהו) בזה"ל: כיון דחידוש הוא, דהא 'גידין ועצמות' דעלמא לא מיחייב עליהו והכא מיחייב, אין לך בו אלא חידוש, וכי אכיל ליה בבת אחת מיחייב, דסתם 'אכילה' בבת אחת משמע, אבל 'לחצאין' לא, ע"כ.

'חלקו מבפנים' (רש"י - לאחר שבא סמוך לבית בליעתו בלעו לחצאין), ר' יוחנן אמר חייב, הרי נהנה 'גרונו' בכזית. ור"ל אמר פטור, אכילה 'במעיו' בעינן וליכא (רש"י - כשהוא 'יורד לתוך מעיו' צריך שיהא בו 'שיעור אכילה').

ומבואר בגמ' דלדעת ר' יוחנן דסובר דחייב על 'הנאת גרונו', אזי כיון דבגרונו היה 'כזית שלם' חייב. אבל לדעת ר"ל

וכו', ועל כרחק דהחייב רק על רגע של הנחה, וכו', אלא על כרחק דתמיד אין החייב רק על הרגע של הנחת מעיו, ומה שמונח אח"כ אין איסור, ע"כ. ועי' באחיעזר (ג, סא. בסופו) שמביא את דברי החת"ס הנ"ל, וכותב דמלשון התוס' (חולין שם ד"ה חלקו) מבואר דהמקום של 'הנאת מעיו' הוא 'במקום העיכול'. (דהיינו לאחר 'שנח במעיו').

ועי' בהערה 25 דב'ערוך השולחן' (יו"ד סי' פה סוף סעיף יד) מבואר, ד'בית הבליעה' הוא מקום 'ירידת מעיים', שכתב בזה"ל: ומקום 'בית הבליעה' שאינו יכול לחזור היינו 'ירידת מעים', ע"כ. ועי' בהערה 18 דכמו"כ משמע בשו"ת 'תורה לשמה' (מהבן איש חי. סי' קכה). ולפי דבריהם נמצינו למדים, דלפי מה שמדייק החת"ס מלשון רש"י בחולין הנ"ל, אזי גם 'בבית הבליעה' הוא המקום של 'הנאת מעיו'.

החיוב מיתה הוא רק 'בבית הבליעה', ואכן לדעת ר' יוחנן מקום החיוב מיתה הוא 'קודם בית הבליעה'.

אמנם יש להקשות על ביאור זה, דמלשונות רש"י ותוס' מבואר דסוגיין אתיא ג"כ כדעת ר' יוחנן, דהביאו בדבריהם ג"כ 'הנאת גרונו'.⁸ וכ"כ החתם סופר (בכתובות שם מהדו"ק ד"ה הגונב. ובפסחים [בחת"ס השלם] כט. ד"ה ונ"ל דלר"ל), דמה שכתב רש"י (כתובות שם ד"ה ע"י הדחק) 'הנאת גרונו ומעיו', כוונתו 'גרונו' לדעת ר' יוחנן, ו'מעיו' לדעת ר"ל.⁹ וכן הובא לעיל מדברי החת"ס (כתובות שם מהדו"ק ד"ה ואי דלא), דהא דס"ל להתוס' ישנים בשם ר"ת הנ"ל דיש 'חיוב מיתה' במקום 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק', אתיא דוקא לדעת ר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו'.

תירוץ ב' - באופן של 'בליעה'

בלא 'לעיסה' אין 'הנאת גרון'

[ב] עוד יש ליישב¹⁰, דכיון דהכא מיירי באופן 'שתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה',

שיהא 'סמוך לבית הבליעה', כדכתיב 'וחיך אוכל יטעם לו', ע"כ.

ומבואר בגמ', ד'בין השיניים' לכו"ע אי אפשר לצרף ל'כזית', משום דאין שם 'הנאת גרונו', ולא 'הנאת מעיו', אבל 'בין החניכיים' לר' יוחנן אפשר לצרף ל'כזית', דיש שם 'הנאת גרונו', ולר"ל א"א לצרף, דאין שם 'הנאת מעיו'.

וברש"י הנ"ל מבואר, ד'הנאת גרונו' היינו 'הטעם' של האוכל שמרגיש בגרונו, והוא 'במקום החיך', והוא 'סמוך לבית הבליעה', דהיינו 'קודם בית הבליעה'.

וא"כ קשה⁵ על הא דמבואר בסוגיין דמקום 'החיוב מיתה' הוא רק 'בבית הבליעה'.⁶

ד. ויש ליישב בס"ד על קושיא זו כמה תירוצים, וכדלהלן.

תירוץ א' - הגמ' בכתובות אתיא בר"ל

[א] יתכן לומר⁷, דסוגיין אתיא רק כדעת ר"ל דחייב על 'הנאת מעיו', ולא כדעת ר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו', ולכן מקום

5 ע"י בהערות 16-17 דכמו"כ הקשו בתוס' אנשי שם (תרומות ח, ב), וב'דרך אמונה' (תרומות י, יג. ב'באור ההלכה'). וכן הקשה בספר 'עלי דשא' (כתובות סי' נה סוף עלה ג), עיי"ש באריכות.

6 וע' בתוס' (כתובות ל: ד"ה ואי דלא) שכתב בזה"ל: דמסתמא מניחה בפיו, ואח"כ תוחב לו באצבעו או בכוש, ואת"ל שהוא בראש הכוש מתחילתו ועד גמר בית הבליעה וכו', ע"כ. והנה, הקושיא דהכא קשה בין אם מיירי 'דמניחה בפיו ואח"כ תוחב', דלפ"ז נגע המאכל 'במקום החיך' קודם שהגיע 'לבית הבליעה', וכבר נתחייב 'מיתה' קודם 'בית הבליעה'. ובין אם מיירי 'שהוא בראש הכוש מתחילתו ועד גמר בית הבליעה', דלפ"ז יתכן דלא נגע המאכל 'במקום החיך' קודם שהגיע 'לבית הבליעה', אבל מ"מ מיד כשהניחה 'התוחב' בתוך 'בית הבליעה', ונגע המאכל 'בבית הבליעה', תיכף מרגיש 'הטעם' וחל עליו 'חיוב מיתה', ואין מובן קושיית הגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', דהיינו, דחל עליו 'חיוב ממון' קודם שחל עליו 'חיוב מיתה', והרי באותה שעה חל עליו ג"כ 'חיוב מיתה'. (וע' בהערה 13 דמבואר בשו"ע הרב דהרגשת הטעם אינו דוקא 'במקום החיך', אלא אף 'בבית הבליעה', וא"כ מיד כשנגע המאכל 'בבית הבליעה' חל עליו 'חיוב מיתה').

7 ע"י ב'כלי חמדה' (עקב אות ג ס"ק ח) שכתב מטעם אחר דסוגיין אתיא רק כדעת ר"ל.

8 ע"י רש"י (ד"ה ע"י הדחק) וז"ל: אהנאת גרונו ומעיו, ע"כ. וע' תוס' (ד"ה ואי) וז"ל: הנאת גרונו ומעיו, ע"כ. וע' תוס' ישנים (ד"ה ור"ת) וז"ל: כבר נהנה גרונו, ע"כ.

9 ע"י משנ"ת בס"ד לקמן (הערות 33, 40, 50) דיש לבאר כוונת רש"י באופן אחר. ויש להוסיף בזה, דהגם דנתבאר לקמן (הערות 33, 50) דיש לבאר כוונת רש"י, דמיירי כדעת ר"ל, מ"מ אין זה מיושב הכא, דאם יש 'דין קלב"מ' לפטרו מ'הנאת גרונו' גם לדעת ר"ל, הגם שהוא 'קודם בית הבליעה', משום דאמרינן 'הכנסה לפה צורך אכילה', וכדין 'עקירה צורך הנחה', א"כ כמו"כ צריך שיהיה בזה 'דין קלב"מ' לפטרו מהחיוב 'גזילה' שהוא 'בבית הבליעה', ולפ"ז אין מובן קושיית הגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', דחייב משום 'גזילה', ואין בזה 'דין קלב"מ'. ובהכרח צריך ליישב כהתירוצים דלקמן. (ושמא יש לחלק, דדוקא לענין 'הנאת גרונו' אמרינן 'הכנסה לפה צורך אכילה', ולא לענין 'חיוב גזילה', ויל"ע בזה).

10 כן תירץ הרה"ג ר' משה מאיר קליוונר בקובץ 'עטרת שלמה' (ח"ו תשס"א. עמוד רלח).

אמנם גם על ביאור זה יש להקשות כדלעיל, דמלשונות רש"י ותוס' מפורש דאיכא הכא 'הנאת גרונו'. (ולכאור' יש להביא ראיה מדבריהם דסוברים כהשו"ע הרב הנ"ל, דגם באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה' יש 'הנאת גרונו').

תירוץ ג' - באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה' יש 'הנאת גרון' דוקא 'בבית הבליעה'

ג] עוד יש ליישב, לפי דעת השו"ע הרב הנ"ל דגם באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה' יש 'הנאת גרונו', ויתכן לומר לפי דבריו דבכה"ג מרגישים את 'הנאת הגרון' דוקא 'בבית הבליעה', ולא 'במקום החיך', דכיון דאינו 'לועס' והמאכל עדיין 'שלם', אזי כשנוגע 'בחיך' אינו מרגיש 'הטעם', ודוקא כשנכנס 'בבית הבליעה' אז 'מתרכך' המאכל (כמשנ"ת לעיל ברש"י ותוס' דאז נעשה המאכל 'מאוס'), וכיון שנתרכך מרגיש 'הטעם'.¹³

ובזה יש לבאר את לשון השו"ע הרב הנ"ל שכתב בזה"ל: בלע מצה ולא 'לעסה' יצא, אף על פי שלא הרגיש טעם מצה 'בפיו', דכיון שנהנה 'גרונו' ממנה הרי זו נקראת 'אכילה', ע"כ. ודייק בדבריו, דהגם דאיכא 'הנאת גרונו' מ"מ אין מרגישים 'הטעם' בפיו, והיינו כמשנ"ת דכיון ד'המצה' עדיין 'שלימה', לכן דוקא כשנכנס 'בבית הבליעה' הוא 'מתרכך', ורק אז מרגישים 'הטעם'.¹⁴

אזי בכה"ג הו"ל 'בליעה', בלא 'לעיסה', ויש לדון באופן זה האם איכא 'הנאת גרונו' או לא. ומצאנו בזה ב' שיטות, כדלהלן.

איתא ב'שו"ע הרב' (תעה, כה) וז"ל: בלע מצה ולא 'לעסה' יצא, אף על פי שלא הרגיש טעם מצה 'בפיו', דכיון שנהנה 'גרונו' ממנה הרי זו נקראת 'אכילה', אבל לכתחילה צריך 'ללועסה' עד שירגיש טעמה 'בפיו', ע"כ.

ומבואר בדבריו דבאופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה' יש 'הנאת גרון'.

אמנם ב'ערוך השולחן' (או"ח תעה, יד) הקשה, מ"ט 'בלע מצה יצא', והרי בעינן 'טעם מצה', שהרי אם 'בישל מצה' לא יצא, משום שאין בו 'טעם מצה'. ותיירץ [בתירוץ ב'] וז"ל: דבשם (ב'בישול') אין 'מצה' יורד למעיו, משא"כ ב'בלע' בלעו 'מעיו' מצה, ובסוף גיד הנשה (חולין קג:) מבואר דאכילה 'במעיו' הוה 'אכילה'. דר"ל אמר דרק 'במעיו' הוה 'אכילה', ור' יוחנן סבר דגם 'בגרונו' הוי 'אכילה', אבל 'במעיו' ודאי דהוי 'אכילה', ע"כ.

ומבואר בדבריו, דבאופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה' יש רק 'הנאת מעיו', ואין 'הנאת גרונו', ולכן הוצרך לתרץ דר' יוחנן מודה דגם 'במעיו' הוי 'אכילה'.¹¹

ולפי דברי הערוך השולחן יש ליישב את סוגייתנו, דכיון דהכא מיירי ב'בליעה' בלא 'לעיסה', לכן ליכא הכא 'הנאת גרונו', ויש רק 'הנאת מעיו', ומשו"ה מקום החיוב מיתה הוא רק 'בבית הבליעה'.¹²

11 ע"י מה שיתבאר בס"ד לקמן (סימן ב תירוץ ב), דיש חולקים דלר' יוחנן רק 'בגרונו' הוי 'אכילה', ולא 'במעיו'.

12 ויל"ע אם ביאור זה מתיישב בדברי הגהות הרד"ל דלעיל, שכתב בזה"ל: מוכח בסוגיין דאין חייב על 'בליעת איסורין' כי אם עד שתגיע לבית הבליעה במקום שאינו יכול להחזיר, ע"כ. ולפי ביאור זה היינו דוקא באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה', אבל באופן של 'לעיסה' שפיר חייב על 'אכילת איסורים' גם קודם 'בית הבליעה' - 'במקום החיך'. ושמה זהו כוונת הרד"ל דנקט בלשוננו 'בליעת איסורים', והיינו באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה'.

13 ומבואר כאן, דהגם דהובא לעיל (אות ג) מרש"י בחולין (קג:) ד"ה בשל בין השיניים) דמרגישים הטעם 'במקום החיך', י"ל דכוונת רש"י לאפוקי דקודם 'מקום החיך' (בין השיניים) אין מרגישים 'הטעם', אבל אין כוונתו לאפוקי השלב של 'אחר מקום החיך', דגם ב'בית הבליעה' מרגישים 'הטעם'.

14 ומה שהוסיף השו"ע הרב בזה"ל: אבל לכתחילה צריך 'ללועסה' עד שירגיש טעמה 'בפיו', ע"כ. יש לבאר הטעם בזה, דלכתחילה צריך 'אכילה' שיש בה 'הנאת גרון' בכל מה שהגרון יכול ליהנות, ולכן צריך

תירוץ ד' - החיוב על 'הנאת גרונו' הוא דוקא לאחר שנכנס 'בבית הבליעה'

[ד] ויש ליישב עוד, דמיירי שפיר באוכלים דאפשר להרגיש 'הטעם' גם 'במקום החיך' (אפי' באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה'), והא דמבואר בסוגיין דמקום 'החיוב מיתה' הוא דוקא 'בבית הבליעה', י"ל דלדעת ר' יוחנן דחייב משום 'הנאת גרונו', חל 'החיוב' דוקא אם נכנס המאכל 'בבית הבליעה', וכדלהלן.

דאיתא במשנה בתרומות (ח, ב) בזה"ל: אמרו לו 'נטמאת', ר' אליעזר אומר יבלע, ורבי יהושע אומר יפלוט, ע"כ. ומיירי התם לגבי 'כהן' שאוכל 'תרומה', ובשעה שהתרומה בתוך פיו נטמא הכהן, לדעת ר' אליעזר 'יבלע', ולדעת ר' יהושע 'יפלוט'.

ובירושלמי (תרומות ח, א. דף מא:) איתא בזה"ל: תני ר' נתן אומר לא שהיה ר' אליעזר אומר משום 'שהתחיל בו בהיתר', אלא שהיה ר"א אומר 'הלעוס כבלוע', ע"כ. וביאר ב'פני משה' (ד"ה הלעוס) בזה"ל: הלעוס כבלוע, דמכיון שלעסו 'כבלוע' הוא, ולפיכך אי"צ שיפלוט, ע"כ.

ומבואר בדברי הירושלמי, דנחלקו ר"א ור' יהושע האם 'לעוס' נחשב 'כבלוע', לדעת ר"א נחשב 'כבלוע', ולכן אי"צ לפלוט, ולדעת ר' יהושע אינו נחשב 'כבלוע', ולכן צריך 'לפלוט'.

(ויש לציין, דבאמת יש סוגי 'אוכלים' דאפשר להרגיש 'הטעם' גם כשהם 'שלמים', כגון 'סוכריה', וי"ל דהכא מיירי בסוגי 'אוכלים' דאי אפשר להרגיש 'הטעם' כשהם 'שלמים', כגון 'מצה', או 'תפוח').

ויש להוסיף בזה, דלפמשנ"ת כאן דכשהמאכל 'מתרכך' אז 'מרגישים הטעם', לפ"ז נמצינו למדים, דבשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק' דנתבאר לעיל דאז נעשה המאכל 'מאוס', כבר 'מרגישים הטעם', והנה, לעיל (אות ב) נתבאר דנחלקו רש"י ותוס' עם ר"ת היכן הוא 'מקום הנאת גרונו', לדעת רש"י ותוס' הוא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'. ולדעת ר"ת הוא בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק'. וא"כ לדעת ר"ת מיושב שפיר, אבל לדעת רש"י ותוס' אינו מובן, מ"ט בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק' אין 'מרגישים הטעם', כיון דכבר 'נתרכך' המאכל.

ושמא יש ליישב, דבשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק' המאכל 'מתרכך' קצת, ובשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל' המאכל 'מתרכך' הרבה, וי"ל דנחלקו רש"י ותוס' עם ר"ת מהו 'השיעור' שצריך המאכל 'להתרכך' כדי להרגיש 'הטעם', לדעת רש"י ותוס' דוקא כשהמאכל 'מתרכך' הרבה מרגישים 'הטעם', ולדעת ר"ת אפי' כשהמאכל 'מתרכך' קצת מרגישים 'הטעם'.¹⁵

'ללועסה' כדי שירגיש 'הטעם' גם 'במקום החיך'. (וסברא זו יתבאר בס"ד לקמן [תירוץ ד] בשם המנחת שלמה, אמנם המנחת שלמה סובר, דגם לענין 'חיוב מיתה' אין חיוב על 'הנאת גרונו' אא"כ נהנה 'בכל מה שהגרון יכול ליהנות', אמנם לפי ביאור דהכא יש 'חיוב מיתה' אפי' כשלא נהנה 'בכל מה שהגרון יכול ליהנות', דהתורה חייבה גם על 'מקצת הנאת גרונו', ומ"מ י"ל, דלכתחילה 'שם אכילה' הוא כשהנהה גרונו 'בכל מה שיכול ליהנות', ולכן לענין 'אכילת מצה' לכתחילה צריך 'ללועסה', אבל 'בדיעבד' שפיר מקיים 'אכילה' גם 'במקצת הנאת גרונו'. כדחזינן לענין 'איסורים' דהתורה חייבה גם על 'מקצת הנאת גרונו', ומוכח דאף בכה"ג מקרי 'אכילה').

והעירני הרה"ג ר' יעקב בר"ש בלוי שליט"א - מ"ט לענין 'אכילת מרור' כתב השו"ע הרב (שם) דאם 'בלע' ולא 'לעס' לא יצא. וז"ל: אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לזימרו את חייהם, ע"כ. והרי לפמשנ"ת 'בבית הבליעה' מרגיש 'הטעם', ושפיר מרגיש 'טעם המרירות', ומ"ט 'לא יצא'. ושמא י"ל, דלענין 'מרור' כיון שהקפידה התורה שירגיש 'טעם המרירות' אזי 'מעכב' שירגיש הטעם 'בכל מה שהגרון יכול להרגיש'.

¹⁵ וי"ל ע"ז בזה אם שייך לומר דנחלקו 'במציאות', או שמא י"ל דלכו"ע מרגישים 'קצת' טעם, ונחלקו האם ב'קצת' טעם יש 'חיוב' מיתה או לא.

'חייב'. ור"א סובר כר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו', ולכן סובר 'הלעוס כבלוע', דאפי' אם לא נכנס למקום 'מעיו' חייב, ור' יהושע סובר כר"ל דחייב על 'הנאת מעיו', ולכן סובר 'הלעוס אינו כבלוע'.¹⁶

ומקשה ב'ערוך השולחן'¹⁷ (יו"ד פה, י), דקשיא 'הלכתא אהלכתא', דקיי"ל כר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו', (כן פסק הרמב"ם מאכא"ס יד, ג), והתם הלכה כר' יהושע, דקיי"ל דר"א ור' יהושע הלכה כר' יהושע, וכן פסק הרמב"ם (תרומות י, יג).

ומחמת קושיא זו סוברים כמה אחרונים דר' יהושע סובר ג"כ כר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו', (ודלא כפירוש 'מראה הפנים הנ"ל'), אלא דסובר דאף לדעת ר' יוחנן חל 'החייב' דוקא כשנכנס המאכל 'לבית הבליעה'.¹⁸ ויש בזה כמה ביאורים, כדלקמן.

ובהמשך הירושלמי איתא בזה"ל: אף בפסח כן, אף בנבילות כן, אף בטרפות כן, אף בשקצים כן, אף ברמשים כן, ע"כ. וביאר שם במהר"א פולדא (ד"ה אף בפסח) בזה"ל: אם לעס כזית חמץ בפסח חייב כאילו 'בלעו', ע"כ. דהיינו דלדעת ר"א שסובר 'הלעוס כבלוע', אזי חייב על 'אכילות איסורים' על 'הלעיסה', אפי' אם לא 'בלע'.

וביאר שם ב'מראה הפנים' (ד"ה אף בשבת), דזה תלוי במחלוקת הנ"ל של ר' יוחנן ור"ל, אם החיוב על 'אכילות איסורים' הוא על 'הנאת גרונו', או על 'הנאת מעיו', והא דאיתא התם 'הלעוס כבלוע', הכוונה הוא דנכנס המאכל 'במקום החיך', (אבל לא מיירי באופן שהוא עדיין 'בין השיניים', משום דבכה"ג נתבאר לעיל דלכו"ע אינו

16 אמנם ב'אחיעזר' (ג, סא ד"ה ובעיקר) ביאר את כוונת הירושלמי באופן אחר, דמיירי התם 'בין השיניים', וסברת ר' יהושע כר' יוחנן דבעינן 'הנאת גרונו'. (ולכאור' י"ל דר' יהושע מוכן גם לדעת ר"ל דבעינן 'הנאת מעיו'). וכן ביאר ג"כ ב'דרך אמונה' (תרומות י, יג. ב'באור ההלכה') בכוונת הרמב"ם (שם) שכתב בזה"ל: היה אוכל ואמר לו 'נטמאת' וכו' הרי אלו יפלוטו, ע"כ. וביאר ב'באור ההלכה' וז"ל: סד"א דכבר נתחייב וכבר עבדינן לאיסורא ויכול לבלועו, קמ"ל שאין חייב על 'הלעיסה', רק על 'הנאת גרונו' בשעת 'בליעה', דרק 'בין החניכיים' מצטרף, ולא 'בין השיניים'. מיהו אם נכנס הכא 'בין החניכיים' י"ל דאין חייב 'לפלוט', כמו אם 'בלע' שאין חייב 'להקיא', דכבר 'עבדינהו לאיסורא', ע"כ. [ועיי"ש עוד שמקשה וז"ל: 'אמנם בכתובות ל: לא משמע כן'. ומסיק 'וצ"ע', ע"כ. דהיינו, דכוונתו להקשות 'קושיא' הנ"ל (אות ג) דבכתובות מבואר דהחיוב על 'אכילות איסורים' הוא דוקא 'בבית הבליעה', ובחולין מבואר דלדעת ר' יוחנן החיוב על 'אכילות איסורים' הוא 'בין החניכיים', דהיינו 'במקום החיך'].

17 וכן הקשה בתוס' אנשי שם (תרומות ח, ב). [ועיי"ש בסופו וז"ל: ועי' כתובות דף ל: ובהגהות הרד"ל שם, ע"כ. ונראה דכוונתו הוא, דגם בכתובות מבואר דאין חיוב על 'אכילות איסורים' 'במקום החיך', וכדמבואר בהגהות הרד"ל שהובא לעיל (סוף אות ב), וכוונתו להקשות איך זה מתיישב עם דעת ר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו']. [ולפי' האחיעזר והדרך אמונה הנ"ל (הערה 16) מיושב].

18 וכן מבואר בפמ"ג (או"ח אשל אברהם סי' רי ס"ק א) וז"ל: דכזית 'בין השיניים' אין מצטרפין, ו'בין החניכיים' מצטרף, אכל 'חצי זית' והקיא וחזר ואכל חייב, שהרי נהנה 'גרונו' בכזית, ע"כ. ומוסיף בזה בסוגרים בזה"ל: היינו 'בית הבליעה', הא טעם ופליט ולא בא 'לבית הבליעה' גם שם פטור, ע"כ. וכן מבואר בשו"ת 'תורה לשמה' (מהבן איש חי. סי' קכה) וז"ל: שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור, וכו', מיהו ודאי אם טעם ופליט ולא בא 'לבית הבליעה' ה"ו פטור וכנודע, ועיין בב"י ושו"ע א"ח סי' תקס"ז ועיין במג"א א"ח סי' ר"י סע"ק א' ע"ש. וא"כ השתא מאחר דלענין אסורין דכתיב בהוא אכילה חשבינן לה ככהאי גוונא אכילה וחייב עליה ה"ה לענין חיוב אכילת מצה ושתית יין אף על פי שהקיא תיכף אחר שירדו חדרי בטן, עכ"ז כיון שנכנסו בתוך הבליעה ולא פלטם קודם כוונת בית הבליעה הרי נהנה בית הבליעה מהם וחשיב זה אכילה ושתיה ולפ"ז ה"ה היכא דנשבע לאכול ככר זה או פרי זה ואכל ותיכף הקיאם כשירדו חדרי בטנו דחשיב זה אכילה ויצא י"ח שבועתו, ע"כ. ומבואר מדבריו, דאין חיוב על 'הנאת גרון' אא"כ 'ירדו חדרי בטן', 'ונכנסו בתוך בית הבליעה'. (ויל"ע במה שכתב דבעינן ג"כ שירדו 'חדרי בטן', דלכאור' זה כבר אחר המקום של 'בית הבליעה', ואולי קורא את בית הבליעה 'ירידת חדרי הבטן', אבל באמת אינו 'אחר בית הבליעה'. ועי' בהערה 25 דכמו"כ מבואר בערוך השולחן, ד'בית הבליעה' הוא מקום 'ירידת מעיים').

ביאור המנחת שלמה - צריך שיהנה 'בכל מה שהגרונ יכול ליהנות'

גרונ' שפיר פטור גם לר' יוחנן, כיון דאנן לא קיי"ל כמאן דסובר בירושלמי (תרומות ח, א) ד'לעוס הרי הוא כבלוע', ע"כ.

ומבואר בדבריו, דלדעת ר' יהושע צריך שיהנה 'בכל מה שהגרונ יכול ליהנות', והיינו דוקא כשנכנס 'לבית הבליעה'. וזוה נחלקו ר"א ור' יהושע האם סגי 'במקצת הנאת גרונ', או בעינן 'כל הנאת גרונ'. דהיינו דמקום 'הרגשת הטעם' הוא מהשלב של 'מקום החיך', עד השלב של 'במקום הבליעה', ובאופן שנכנס המאכל רק 'במקום החיך' היתה לו רק 'מקצת הנאת גרונ', וזוה נחלקו ר"א ור' יהושע, לדעת ר"א החיוב על 'אכילת איסורים' הוא גם 'במקצת הנאת גרונ', וחייב. ולדעת ר' יהושע החיוב הוא דוקא 'בכל מה שהגרונ יכול ליהנות', ואינו חייב.¹⁹

(א) בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא אות יז) ביאר בזה"ל: נראה דגם ר' יוחנן מצריך שתיגמר 'כל מה שהגרונ יכול ליהנות' - עד שיגיע ממש אל 'בית הבליעה' במקום 'דלא מצי לאהדורי', ורק אז שפיר 'חייב' אף אם הקיא תיכף ולא נכנס כלל לתוך מעיו, וכן מה שסובר ר' יוחנן שגם הנשאר 'בין החניכיים' מצטרף ל'כזית', היינו נמי מפני שאכל כדרך האוכלין, אלא שכך הוא הדרך שגם נשאר תמיד מעט 'בין החניכיים', ולכן אף גם זה שפיר מצטרף, אבל אם הכניס איסור לתוך פיו אל 'בין החניכיים' וגם לעסו הרבה והיתה לו 'הנאת החיך', או הכניס משקין לתוך פיו וגרגרן בגרונ', אם חזר ופלטן נראה דכיון דלא נגמרה 'כל הנאת

אמנם בשו"ת כתב סופר (י"ד ריש סי' נז) משמע דחולק עליהם, דחייב על 'הנאת גרונ' אפי' כשלא נכנס 'לבית הבליעה', שכתב בזה"ל: וכיון דס"ל לר' יוחנן דעל 'הנאת גרונ' חייב, פשוט דודאי אפי' לא בלע כלום, רק אחר שבא עד 'סמוך לבית בליעתו', ואפי' 'חזר ומקיא משם' חייב, ע"כ. עוד כתב שם וז"ל: הכניס רק עד סמוך לבית הבליעה, וחזר והקיא חייב לר' יוחנן, ע"כ. ושו"ר שכמו"כ מדייק ב'ערוגת הבושם' (גרינואלד. במפתחות פרק מ) מדברי הכתב סופר.

וע"ע בקובץ 'עטרת שלמה' (ח"ו תשס"א. אות ג-ד. עמוד רלה-רלז) במאמר מהרה"ג ר' משה מאיר קלויזנר, שמוכיח משו"ת פנים מאירות (סי' כז), ומהמחצית השקל (או"ח תעה על מג"א סק"ד), ומהחת"ס (חולין קג: ד"ה שהרי) שסוברים דחייב על 'הנאת גרונ' אפי' כשלא נכנס 'לבית הבליעה'.

19 ועיי"ש במנחת שלמה שהוסיף בזה"ל: נלענ"ד דהא דר' יוחנן מחייב על 'הנאת גרונ' אין זה משום דמיד כשהחיך 'התחיל ליהנות' כבר עבר על 'לאו' אף אם חזר ופלטו, דא"כ כמו שאם 'הקיא' וחזר 'ואכל' עובר פעם שנית 'ב'לאו' (כמבואר בחולין קג: שהובא לעיל), כך צריך לעבור 'ב'לאו' על כל 'לעיסה' ו'לעיסה' וללקות 'שתיים' אם 'התרו' בו אף אם לא הוציאו באמצע, דכן לי אם 'הוציא' וחזר 'והכניס', או לא 'הוציא' כלל באמצע ולועסו כל הזמן בפיו 'בין החניכיים'. (לכאור' כוונתו, דזה חידוש, שלא מצאנו כן בשום מקום שיהיה חייב על 'אכילה' אחת כמה 'מלקיות'). רק נראה דגם ר' יוחנן מצריך שתיגמר 'כל מה שהגרונ יכול ליהנות' עד שיגיע ממש אל 'בית הבליעה' במקום 'דלא מצי לאהדורי', ורק אז שפיר חייב, ע"כ. ומבואר בדבריו, דדוקא לדעת ר' יהושע דסובר דבעינן 'שיהנה בכל מה שהגרונ יכול ליהנות', לשיטתו אינו עובר על 'לאו' בכל 'לעיסה' ו'לעיסה', משא"כ לדעת ר"א דסובר דסגי 'במקצת הנאת גרונ', ואי"צ 'שיהנה בכל מה שהגרונ יכול ליהנות', לשיטתו עובר על 'לאו' בכל 'לעיסה' ו'לעיסה', וילקה 'שתיים' אם 'התרו' בו, אפי' אם לא הוציאו באמצע.

ועי' בקובץ 'עטרת שלמה' (ח"ו תשס"א. אות טו. עמוד רמו) במאמר מהרה"ג ר' משה מאיר קלויזנר שהקשה על המנחת שלמה, וז"ל: הכל חשיבא חדא 'אכילה', וחדא 'הנאה', ואין זה 'כמה אכילות', ורק 'בהקיא' וחזר ו'אכל' חשיב 'אכילה' חדשה, ושפיר גרע היכא דמשתהה בפיו באופן וצורת 'אכילה' אחת, דלא נחשבנו לשתי אכילות, ודמות ראייה לזה דלפי האחרונים שסוברים דלר' יוחנן 'הנאת מעיו' ג"כ חשיבא 'הנאה', וגם היכא דלא מיחייב 'בגרונ' מתחייב 'במעיו', (עי' לקמן סימן ב תירוצ' ב), אטו נימא דבכל 'אכילה' יתחייב 'תרת', כי גם נהנה 'בגרונ', וגם נהנה 'במעיו', פשיטא דלא, כיון דהכל חשיבא 'חדא אכילה', והוא הדין בנידון דידן, ע"כ.

אמנם עי' בהערה 43 דהברוך טעם הוכיח מזה דלר' יוחנן אינו חייב על 'הנאת מעיו', דאל"כ יהיה חייב על כל 'אכילה' ב' מלקיות. ומבואר מדברי הברוך טעם דלא אמרין דהכל חשיבא 'חדא אכילה'. (ואולי יש

הדחק, דשם הוא 'השלב האחרון' של 'הרגשת הטעם', וכשהמאכל הגיע לשם כבר נהנה 'בכל מה שהגרון יכול ליהנות', ואי"צ שיגיע המאכל גם לשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'.²¹

ביאור הערוך השולחן - בלא בליעה אין על זה 'שם אכילה'

(ב) בערוך השולחן (שם) ביאר באופן אחר מהו הטעם לדעת ר' יהושע חייב רק כשנכנס המאכל 'לבית הבליעה', וז"ל: אף על פי שלפי 'הטעם' מ'הנאת הגרון' לא היה לנו לחלק בין 'בלע' ללא 'בלע', דסוף סוף הרי גרונו נהנה, מ"מ בלא 'בליעה' אין 'שם אכילה' על זה, רק 'שם הנאה', ועל 'הנאה' בלא 'אכילה' לא חייבה התורה 'מלקות', ע"כ. דהיינו, דבאמת מחמת 'הנאת גרונו' סגי בזה שנכנס המאכל 'במקום החיך', אלא דמ"מ חל 'החיוב' דוקא אם נכנס המאכל 'בבית הבליעה', משום דבלא זה אין על זה 'שם אכילה', ו'החיוב' הוא דוקא על 'אכילה', ולא על 'הנאה' לחודה.²²

ולפ"ז מיושב שפיר הא דמבואר בסוגיין דמקום 'החיוב מיתה' הוא דוקא 'בבית הבליעה', משום דסוגיין אתיא אליבא דהלכתא, דקיי"ל כר' יהושע.²⁰

ויש להוסיף בזה, דלפמשנ"ת כאן דקיי"ל כר' יהושע דצריך שיהנה 'בכל מה שהגרון יכול ליהנות', ולכן חל 'החיוב' דוקא 'בבית הבליעה', לפ"ז יש לבאר הא דהובא לעיל דנחלקו רש"י ותוס' עם ר"ת היכן חל 'החיוב מיתה', לדעת רש"י ותוס' הוא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'. ולדעת ר"ת הוא בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק'. ולפי ביאור דהכא יש לבאר, דנחלקו האם בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל' יש 'הנאת גרון', דהיינו 'הרגשת הטעם', לדעת רש"י ותוס' יש שם 'הרגשת הטעם', ולכן חל 'החיוב מיתה' דוקא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', דכיון דבעינן שיהנה 'בכל מה שהגרון יכול ליהנות', לכן צריך שיגיע המאכל גם בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'. ולדעת ר"ת אין שם 'הרגשת הטעם', ולכן חל 'החיוב מיתה' בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י

לחלק, דהברוך טעם סוכר כן דוקא לענין 'הנאת גרונו' ו'הנאת מעיו', דאפשר לחייב על זה ב' מלקיות, ואינו נחשב 'חדא אכילה', אבל הוא מודה דאין לחייב על 'הנאת גרונו' בלחוד ב' מלקיות, מחמת כל 'עליסה' ו'עליסה', דזה בודאי נחשב 'חדא אכילה'.

20 ויל"ע דהגם דצריך שיהנה 'כל מה שהגרון יכול ליהנות', ובמקום 'דמצי לאהדורה' עדיין לא 'נהנה' כל מה שהגרון יכול ליהנות, ועדיין לא חל עליו 'חיוב מיתה', מ"מ לכאורה ה"ל 'חצי שיעור', וזה תלוי בידון האם באופן של 'חצי שיעור' אמרינן 'קלב"מ', ויש בזה ב' שיטות, (א) בשו"ת 'דובב מישרים' (ח"ב סי' מב) מביא בשם שו"ת 'בית יצחק' (או"ח סי' לו אות ד) דאמרינן 'קלב"מ', וכותב דזה כל שכן מ'מלאכה שאי"צ לגופה', ו'מקלקל', דאמרינן בהם 'קלב"מ' (לשי' רש"י ב"ק דף לד). (ועי' בספר 'כללי קלב"מ' [עמוד סח] שמביא כן גם בשם 'ציונים לתורה' [כלל יט]). (ב) ב'אפיקי ים' (ח"ב ריש סי' לט) סובר דלא אמרינן בזה 'קלב"מ'. וז"ל: ופשוט הוא דבבחי' שיעור לא שייך לפטור מטעם חייבי מיתה שוגגין, כיון דאפי' התרו ב' אין בו חיוב מיתה, ע"כ. והנה, הביאור שנתבאר כאן לפי 'המנחת שלמה' מובן דוקא לשיטת ה'אפיקי ים', דבבחי' שיעור לא אמרינן 'קלב"מ'.

21 ויל"ע בזה אם שייך לומר דנחלקו 'במציאות', או שמא י"ל דלכו"ע יש בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל' רק 'קצת הרגשת טעם', ונחלקו האם מקרי שנהנה הגרון 'בכל מה שיכול ליהנות' גם בלא זה, או לא.

22 ושו"ר שכ"כ במהר"ם שיק (או"ח סי' רנ ד"ה ונראה לי) וז"ל: דודאי דרך אכילה הוא 'לבלוע' ולא לפלוט, ואם פולט אינו כדרך אכילה, ושלא כדרך אכילה פטור ולא מקרי אכילה, ע"כ. ועיי' ששישב בזה את קושיית הפמ"ג (יו"ד סי' צח משבצות זהב ס"ק ב) שמקשה על הריב"ש (סי' רפח) שכותב לגבי 'טעימה' בלא 'בליעה', דהוא אסור רק 'מדרבנן', משום 'גזירה' שלא יבוא 'לבלוע' מעט, ואתי לידי 'איסור דאורייתא'. ומקשה הפמ"ג והרי איכא 'הנאת החיך', וצריך להיות אסור 'מדאורייתא', ונשאר בצ"ע. ומיישב המהר"ם שיק, דהגם דאיכא 'הנאת החיך', מ"מ כיון שאינו 'בלוע' הו"ל 'שלא כדרך אכילה', ולכן אינו אסור 'מדאורייתא'. (וצ"ע, דהפמ"ג סותר את עצמו, דלעיל הובא בהערה 18 דהפמ"ג [או"ח אשל אברהם סי' רי ס"ק א] סובר ג"כ דהאיסור הוא דוקא אם נכנס 'בבית הבליעה', וא"כ צ"ע מה הקשה על הריב"ש. וכן הקשה הרה"ג ר' משה מאיר קלויזנר בקובץ 'עטרת שלמה' [ח"ו תשס"א. עמוד רלה]).

רש"י ותוס' אין בזה 'שם אכילה', ולכן חל 'החיוב' דוקא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', דדוקא אז יש על זה 'שם אכילה'. ולדעת ר"ת בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק' כבר יש על זה 'שם אכילה'²⁴, וחל בזה 'החיוב', ואי"צ שיכנס המאכל גם בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'.²⁵

אמנם יש להקשות על ביאור זה, דאי אפשר לומר דהטעם דמבואר בסוגיין דמקום 'החיוב מיתה' הוא דוקא 'בבית הבליעה', הוא מחמת דבלא 'בליעה' אין על זה 'שם אכילה', שהרי כיון שכבר היתה לו 'הנאת גרונו' קודם 'הבליעה', נמצא דחל עליו 'חיוב ממון' קודם שחל עליו 'חיוב מיתה', ואין בזה דין 'קלב"מ', שהרי 'החיוב ממון' חל עליו מיד כשהגיע 'למקום החיך', מדין 'נהנה', כיון שהיתה לו 'הנאת גרונו', ו'החיוב מיתה' חל עליו רק כשנכנס 'בבית הבליעה', דקודם לכן אין על זה 'שם אכילה'.²⁶ וצ"ע.²⁷

ויש לבאר, דנחלקו ר"א ור' יהושע באופן שלא נכנס המאכל 'בבית הבליעה', האם יש על זה 'שם אכילה' או לא, לדעת ר"א יש על זה 'שם אכילה', ולדעת ר' יהושע אין על זה 'שם אכילה'.

ולפ"ז מיושב שפיר הא דמבואר בסוגיין דמקום 'החיוב מיתה' הוא דוקא 'בבית הבליעה', משום דסוגיין אתיא אליבא דהלכתא, דקיי"ל כר' יהושע.²³

ויש להוסיף בזה, דלפמשנ"ת כאן דקיי"ל כר' יהושע דדוקא אם נכנס המאכל 'בבית הבליעה' יש על זה 'שם אכילה', לפ"ז יש לבאר הא דהובא לעיל דנחלקו רש"י ותוס' עם ר"ת היכן חל 'החיוב מיתה', לדעת רש"י ותוס' הוא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'. ולדעת ר"ת הוא בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק'. ולפי ביאור דהכא יש לבאר דנחלקו האם בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק' כבר יש על זה 'שם אכילה', לדעת

23 גם לפי ביאור זה צריך לבאר כמשנ"ת בהערה 20 דזה מובן דוקא לפי האפיקי ים', דבחצי שיעור לא אמרין 'קלב"מ'.

24 אמנם ע"י בע'רוגת הבושם' (גרינוואלד. במפתחות פרק מ) שביאר דאף לדעת ר"ת עדיין אין על זה 'שם אכילה', עיי"ש ביאורו.

25 עוד יש לבאר באופן אחר, דהנה מבואר בדברי הערוך השולחן (שם סוף סעיף יד) ד'בית הבליעה' הוא מקום 'ירידת מעיים', שכתב בזה"ל: ומקום 'בית הבליעה' שאינו יכול לחזור היינו 'ירידת מעיים', ע"כ. וי"ל דזהו הטעם דדוקא אם נכנס 'בבית הבליעה' יש על זה 'שם אכילה', דדוקא אם נכנס 'במעיים' מקרי 'אכילה'. ושמא יתכן לומר לפ"ז, דנחלקו רש"י ותוס' עם ר"ת היכן הוא מקום 'ירידת מעיים', לדעת רש"י ותוס' הוא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', ולכן דוקא אם נכנס המאכל לשם מקרי 'אכילה'. ולדעת ר"ת הוא בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', ולכן אף אם לא נכנס המאכל בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל' מקרי 'אכילה'.

26 ואין לתרץ, דיש בזה 'דין קלב"מ', משום ד'הכנסה לפה צורך אכילה', וכדין 'עקירה צורך הנחה' (כתובות לא.), וכמשנ"ת בס"ד לקמן (סימן ב תירוץ א), שהרי הכא הו"ל 'מצי למיהדר', ובכה"ג ליכא הדין של 'עקירה צורך הנחה' לפי לישנ"ב (כתובות שם), וכדמבואר לקמן (סימן ב שם).

ואין ליישב כשיטת הרשב"א (כתובות ריש לא.) שהובא בס"ד לקמן בהערה 34 שסובר דסוגייתנו אתיא אפי' ללישנ"ק, שביאר דהא דאמרין 'עקירה צורך הנחה', היינו דוקא באופן ד'העקירה' הוא 'חלק' ממלאכת 'שבת', ודוקא ככה"ג אמרין 'עקירה צורך הנחה' לפטרו מהחיוב 'ממון' שנתחייב בשעת 'העקירה', משום דהעקירה הוא 'חלק מהמלאכה'. משא"כ באופן שאינו 'חלק' מהחיוב 'מיתה' לא אמרין כלל 'עקירה צורך הנחה'. ולפ"ז י"ל ד'מקום החיך' הוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה', ולכן מצי למימר בהא 'הכנסה לפה צורך אכילה', וכלישנ"ק דאפי' 'דמצי למיהדר' אמרין הכי, היכא 'דאי אפשר לאכילה בלא הכנסה לפה', וכמו"כ הכא אינו חייב על 'בית הבליעה' אלא בצירוף 'הנאת גרונו' של 'מקום החיך'. אמנם אי אפשר ליישב כן, דלפ"ז אין מובן קושיית הגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', דכיון דכבר עבר את 'מקום החיך', שהוא קודם 'בית הבליעה', והוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה', הרי יש בזה 'דין קלב"מ', משום ד'הכנסה לפה צורך אכילה'.

תירוץ ה' - השלב של 'מצי לאהדורה' הוא אחר 'הנאת גרונו'

לאהדורה, באמת כבר חל עליו 'חיוב מיתה', כיון שכבר היתה לו 'הנאת גרונו' כשהיה 'במקום החיך', ומ"מ הקשו בגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', וחל עליו 'חיוב ממון' משום 'גזילה', ולא אמרינן בזה 'קלב"מ', משום ד'החיוב מיתה' כבר חל עליו קודם לכן²⁸, כשהיה 'במקום החיך', ו'החיוב ממון' חל עליו אח"כ כשנכנס 'בבית הבליעה'.²⁹

ה' עוד יש ליישב, הא דמבואר בסוגיין דמקום 'החיוב מיתה' הוא דוקא 'בבית הבליעה', דאין זה סתירה להא דמבואר בחולין דלדעת ר' יוחנן מקום 'החיוב מיתה' הוא 'במקום החיך', די"ל דכשתחבה לו חבירו 'בבית הבליעה' בשלב של 'מצי

וכמו"כ אין ליישב כשיטת הרא"ה (כתובות לא. ד"ה גופא) שהובא בס"ד לקמן (סימן ב תירוץ ג), שסובר דלענין 'עקירה' שהוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה' אזי בכל גוונא אמרינן בזה 'עקירה צורך הנחה', ואפי' אם אפשר להנחה בלא 'עקירה', ואפי' אם 'מצי למהדר'. וכמו"כ י"ל הכא ד'מקום החיך' הוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה', והר"ל כמו 'עקירה', דבכל גוונא אמרינן 'עקירה צורך הנחה'. אין ליישב כן, כמשנ"ל לעיל דלפ"ז אין מובן קושיית הגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', דכיון דכבר עבר את 'מקום החיך', שהוא קודם 'בית הבליעה', והוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה', הרי יש בזה 'דין קלב"מ', משום ד'הכנסה לפה צורך אכילה'. ובהכרח דתירוץ דהכא לא אתיא כשיטת הרא"ה, אלא כשיטת התוס' (לא. ד"ה הכא) דאפי' 'בעקירה' שהוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה' לא אמרינן בכל גוונא 'עקירה צורך הנחה', אלא באופן 'דאי אפשר להנחה בלא עקירה' (ללישנ"ק), או באופן 'דלא מצי למהדר' (ללישנ"ב). ולשיטת הרא"ה צריך לתרץ כתירוץ ג' דלעיל, או כתירוץ ה' דלקמן.

27 ויש להוסיף, דלפי הביאור דלעיל ע"פ 'המנחת שלמה' יש ליישב, דלא חל עליו 'החיוב ממון' קודם שנכנס 'בבית הבליעה', ד'במקום החיך' איכא רק 'קצת הנאת גרונו', ודוקא כשנכנס 'בבית הבליעה' נשלמה 'כל הנאת גרונו', ולפ"ז י"ל, דהיכא דאיכא רק 'קצת הנאת גרונו' אין לזה שוויות של 'שו"פ', ולכן דוקא כשנכנס 'בבית הבליעה' ונשלמה 'כל הנאת גרונו', אז חל עליו 'החיוב ממון' מדין 'נהנה', דאז יש לזה שוויות של 'שו"פ', ולפ"ז מובן דיש בזה דין 'קלב"מ', דבאותו זמן כשנשלמה 'כל הנאת גרונו' חל עליו ג"כ 'החיוב מיתה'. משא"כ לפי הביאור של 'הערוך השולחן', כשהוא 'במקום החיך' כבר נשלמה 'כל הנאת גרונו', אלא דסובר דלענין 'אכילות איסורים' החיוב הוא דוקא כשיש על זה 'שם אכילה', ולפ"ז מיסתבר דכשהוא 'במקום החיך', כיון שהיתה לו 'כל הנאת הגרון' יש לזה כבר שוויות של 'שו"פ', אפי' קודם שנכנס 'בבית הבליעה'.

אמנם שוב עיינתי, דיתכן דיש ליישב אף לפי 'הערוך השולחן', די"ל דגם 'הערוך השולחן' מודה דכשהוא 'במקום החיך' איכא רק 'קצת הנאת גרונו', אלא דסובר דלכו"ע סגי ב'קצת הנאת גרונו' לענין 'חיוב אכילת איסורים', ולכן הוצרך לבאר דהטעם דר' יהושע סובר דחייב רק כשנכנס 'בבית הבליעה' הוא משום דבעינן שיהיה על זה 'שם אכילה'.

28 והא דכתב התוס' (ד"ה אי דמצי) בזה"ל: דמיתה לא פטרה ליה, דלא אתיא עד דבלע לגמרי, ע"כ. דמשמע דעדיין לא חל עליו 'חיוב מיתה' עד שיבלענו לגמרי, כוונתו לענין 'החיוב מיתה' מדין 'הנאת מעיר'. אבל מודה דכבר חל עליו 'חיוב מיתה' מדין 'הנאת גרונו'.

ועי' משנ"ל בס"ד לקמן (בתירוץ ב) לדעת ר' יוחנן שסובר דהחיוב על 'אכילות איסורים' הוא על 'הנאת גרונו', האם מודה דיש חיוב ג"כ על 'הנאת מעיר' או לא, ויש בזה ב' שיטות, לדעת הערוך השולחן מודה דיש חיוב ג"כ על 'הנאת מעיר', ולדעת הפרי חדש והאגלי טל אין כלל חיוב על 'הנאת מעיר'. והנה, יש לבאר את דברי התוס' לפי ב' השיטות, לפי הפרי חדש והאגלי טל מובן דברי התוס' דוקא לדעת ר"ל, דסובר דהחיוב הוא על 'הנאת מעיר', ולפי הערוך השולחן מובן דברי התוס' אף לדעת ר' יוחנן, דמודה דיש עליו חיוב ג"כ על 'הנאת מעיר'. ויש להוסיף בזה, דהא דנקט התוס' החיוב של 'הנאת מעיר', היינו משום דבעי לנקוט אליבא דכו"ע, בין לדעת ר' יוחנן ובין לדעת ר"ל, ולכן נקט החיוב של 'הנאת מעיר', אבל החיוב של 'הנאת גרונו' אתיא דוקא לדעת ר' יוחנן.

ולפי ביאור זה יש לבאר, מה שכתב רש"י (ד"ה ע"י הדחק) בתירוץ הגמ' דמיירי באופן שתחבה לו למקום 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק', וז"ל: דאי נמי אהדרה ממאסה, ולא חזיא לבעלים, הלכך מגזל לא גזלה, אמאי קא מחייבת ליה בתשלומין א'הנאת גרונו ומעיר', ההיא שעתא 'חיוב מיתה' איכא, ע"כ. ומה שכתב 'הנאת גרונו ומעיר', כוונתו בשעת 'הנאת גרונו' שהיתה קודם לכן 'במקום החיך', ובשעת 'הנאת מעיר' שתהיה אח"כ לאחר שנכנס 'בבית הבליעה'.

סימן ב

**מ"ט איכא 'קלב"מ' גם 'בהנאת גרונו'
וגם 'בהנאת מעיו'**

יוחנן שייך 'קלב"מ' לפטרו מ'החיוב ממון' דוקא על 'הנאת גרונו', דהתם חל עליו 'החיוב מיתה', אבל עדיין יש לחייבו 'ממון' על 'הנאת מעיו', דאז לא חל עליו 'חיוב מיתה'.³⁰ וכמו"כ לדעת ר"ל שייך 'קלב"מ' דוקא על 'הנאת מעיו', דאז חל עליו 'החיוב מיתה', אבל עדיין יש לחייבו 'ממון' על 'הנאת גרונו', דאז לא חל עליו 'חיוב מיתה'.³¹

ובשלמא לפי' הריצב"א הנ"ל י"ל דלכו"ע שייך 'קלב"מ' גם על 'הנאת גרונו', וגם על 'הנאת מעיו', דחשוב באין כאחת אע"פ שאין כאחד ממש'. אמנם לשאר הפירושים שחולקים על הריצב"א, וסוברים דאמרינן 'קלב"מ' דוקא אם חל עליו 'החיוב מיתה' ממש באותה שעה שחל עליו 'החיוב ממון', צ"ע מ"ט פטור לגמרי מב' סוגי הנאות.

ויש ליישב בס"ד על קושיא זו כמה תירוצים, וכדלהלן.

תירוצ' א' - 'הכנסה לפה צורך אכילה'

[א] יש לבאר ע"פ דברי ר' אבין (כתובות לא). דאמר 'הזורק חץ בשבת מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה'. דהיינו, דהגם דהחיוב 'ממון' על 'הקריעת שיראין' חל עליו קודם שחל עליו החיוב 'מיתה' משום 'העברת ד' אמות ברה"ר', מ"מ אמרינן בזה 'קלב"מ', משום 'עקירה צורך הנחה'. ומבואר בגמ' ב' לשונות באיזה אופן אמרינן 'עקירה צורך הנחה', (א) ללישנא ק, היכא 'דאי אפשר להנחה

בתירוצ' הגמ' דמיירי שתחבה חבירו במקום 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק', נתבאר לעיל (סימן א אות א) דיש בזה ג' פירושים, (א) לרש"י ותוס' אינו חייב 'ממון' משום 'גזילה', וחייב רק משום 'נהנה', והחיוב 'נהנה' חל עליו באותה שעה שחל עליו 'החיוב מיתה', דהיינו בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', ולכן אמרינן 'קלב"מ'. (ב) להריצב"א חייב 'ממון' משום 'גזילה' בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', והגם ד'החיוב מיתה' לא חל עליו באותה שעה, מ"מ אמרינן 'קלב"מ', דחשוב באין כאחת אע"פ שאין כאחד ממש'. (ג) לר"ת חייב 'ממון' משום 'נהנה' בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', וגם 'החיוב מיתה' חל עליו באותה שעה, ולכן אמרינן 'קלב"מ'.

והנה, נתבאר לעיל (סימן א אות ב) דיש ב' סוגי 'הנאות', 'הנאת גרונו', ו'הנאת מעיו', ולגבי 'החיוב מיתה' נחלקו ר' יוחנן ור"ל על איזה 'הנאה' חייבה התורה ב'אכילת איסורים', לדעת ר' יוחנן דהחיוב הוא על 'הנאת גרונו', ולדעת ר"ל דהחיוב הוא על 'הנאת מעיו'. אמנם לגבי 'החיוב ממון' מדין 'נהנה', לכאור' בין לר' יוחנן ובין לר"ל יש לחייבו 'ממון' גם על 'הנאת גרונו', וגם על 'הנאת מעיו', דלכו"ע יש כאן ב' סוגי 'הנאות'. וא"כ יש להקשות, דלדעת ר'

29 אמנם ביאור זה אינו מתיישב לפי החת"ס והרד"ל דלעיל (סימן א אות ב), דהחת"ס ביאר דמקום 'הנאת גרון' הוא 'בבית הבליעה', ומבואר דעדיין ליכא 'חיוב מיתה' קודם שנכנס 'בבית הבליעה'. וכמו"כ הרד"ל כתב בזה"ל: דמוכח בסוגיין דאין חייב על 'בליעת איסורין' כי אם עד שתגיע לבית הבליעה במקום שאינו יכול להחזיר, ע"כ. ולפי הביאור דהכא באמת חייב על 'בליעת איסורים' אף קודם 'בית הבליעה', כשהוא 'במקום החיץ'.

30 לפמשנ"ל לעיל (סימן א תירוצ' ה) דר' יוחנן מודה דיש עליו 'חיוב מיתה' גם משום 'הנאת מעיו', מיושב שפיר, וע"ע מה שיתבאר בזה בס"ד בסמוך (תירוצ' ב).

31 ולפי התירוצ' השני שהובא לעיל (סימן א) דכיון דמיירי הכא באופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה', בכה"ג ליכא 'הנאת גרונו', ויש רק 'הנאת מעיו', לפ"ז מיושב שפיר. אמנם לשאר התירוצים צ"ע.

אפשר לאכילה בלא הכנסה לפה' אמרינן בזה 'הכנסה לפה צורך אכילה', ויש בזה 'דין קלב"מ'. אלא מוכח דסוברת הגמ' 'כלישנ"ב, דהיכא 'דמצי מהדר לה' לא אמרינן 'קלב"מ', ולכן כיון שתחבה לו חבריו בשלב של 'מצי לאהדורה', לא אמרינן בזה 'הכנסה לפה צורך אכילה', ואין בזה 'דין קלב"מ'.

ולפ"ז יש לבאר, לפי מסקנת הגמ' דמיירי באופן שתחבה לו חבריו בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' עם ר"ת הנ"ל האם אמרינן בזה 'הכנסה לפה צורך אכילה', דלפי רש"י ותוס' שסוברים דהחיוב 'נהנה' חל עליו בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', אזי כיון דבאותה שעה 'לא מצי לאהדורה', יש בזה 'דין קלב"מ', משום דאמרינן בזה 'הכנסה לפה צורך אכילה'. אמנם לפי ר"ת שסובר דהחיוב 'נהנה' חל עליו בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', אין בזה 'דין קלב"מ', דבאופן של 'מצי למהדר' לא אמרינן 'הכנסה לפה צורך אכילה'.³²

בלא עקירה' אמרינן 'עקירה צורך הנחה'. (דמלאכת 'העברת ד' אמות ברה"ר' הוא דוקא באופן שהיתה 'עקירה'). אבל באופן דאפשר לעשות 'חלק השני' בלא 'חלק הראשון' לא אמרינן בזה 'קלב"מ'. (ב) 'כלישנ"ב, היכא 'דאי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה' אמרינן 'עקירה צורך הנחה'. (דלאחר שזרק את החץ אינו יכול להחזירו). אבל היכא 'דמצי מהדר לה' לא אמרינן בזה 'קלב"מ'.

והנה, בסוגייתנו 'שתחבה לו חבריו לתוך פיו', פירשו הרא"ה (כתובות ריש לא). והריטב"א (שם ד"ה מאי בינייהו), דמוכרחים לפרש דסוברת הגמ' 'כלישנ"ב הנ"ל, דהיכא 'דמצי מהדר לה' לא אמרינן בזה 'קלב"מ' מחמת הדין של 'עקירה צורך הנחה', שהרי להו"א דגמ' דסלקא דעתך דמיירי באופן 'שתחבה חבריו במקום דמצי לאהדורה', הקשו על זה בגמ' מ"ט אמרינן בזה 'קלב"מ', והרי הוא 'מצי למהדר'. והנה, לפי לישנ"ק הנ"ל לא קשה מידי, דאפי' 'דמצי למהדר' אמרינן בזה 'קלב"מ' מחמת הדין של 'עקירה צורך הנחה', דכיון 'דאי

32 ואין לומר דכיון דמצי לאהדורה דוקא 'ע"י הדחק', שפיר אמרינן בכה"ג 'הכנסה לפה צורך אכילה', דדוקא אם 'מצי לאהדורה' לגמרי בלא 'דוחק' לא אמרינן 'הכנסה לפה צורך אכילה'. אין לפרש כן, כדמוכח בתוס' (כתובות ל: ד"ה לא) שהקשה על תירוצו הגמ' דמיירי באופן 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק', מ"ט אמרינן בזה 'קלב"מ', והרי כיון 'דמצי לאהדורה' והוא 'שו"פ', משום 'דשלא בפניו מיחזא חזיא', נמצא דחל עליו 'חיוב ממוין' משום 'גזילה', קודם שחל עליו 'החיוב מיתה' משום 'אכילת תרומה'. וחזינן מדברי התוס' דהגם 'דמצי לאהדורה' דוקא 'ע"י הדחק', מ"מ חשיבי 'מצי למהדר', ואין בזה 'דין קלב"מ'. דאילו היה סובר דחשיבי 'לא מצי למהדר', אין מובן קושייתו, דשפיר יש בזה 'דין קלב"מ', מחמת הדין של 'הכנסה לפה צורך אכילה'. ושו"ר שכן מבואר בתרומת הכרי (סי' שצב סוד"ה ולפי מה שביארנו), דאפי' אם 'מצי למהדר' דוקא 'ע"י הדחק' אין בזה 'דין קלב"מ'. שכתב בזה"ל: דהיכא דמצי לאהדורה ע"י הדחק לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה', ע"כ.

והנה, יתכן לומר דזה תלוי בב' מהלכים בשיטמ"ק, דאיתא בגמ' (כתובות לא). 'הגונב חלבו של חבריו ואכלו' חייב, 'שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור חלב'. וביארו בגמ' הטעם דלא אמרינן בזה 'הגבהה צורך אכילה' ללישנ"ק - משום 'דאפשר לאכילה בלא הגבהה, דאי בעי גחין ואכיל'. ובשיטמ"ק (שם ד"ה והתוספות ז"ל) הקשה בזה"ל: ואין להקשות דהיכא אמרינן משום דמצי למעבד מילתא 'דלא שכיח' ('דאי בעי גחין ואכיל') דתהוי תו משום הכי 'הגבהה אין צורך אכילה', דאין דרך האוכלין בכך. דיש לומר דהא משכחת לה נמי בגוונא אחריתי כגון אם 'תחבה לו חברו', ותלמודא בעי לאשכוחי גונוי טובא, ע"כ. ומבואר לפי מהלך זה, דלא אמרינן 'אפשר לאכילה בלא הגבהה' - אם שייך 'אכילה' בלא 'הגבהה' רק באופן של 'לא שכיח'. אמנם בשיטמ"ק בקטע הקודם (סוד"ה ומיהו ריצב"א) כתב בזה מהלך אחר, וז"ל: דגחין ואכיל וכו' דהוי 'מילתא דלא שכיח' וכו', ומיהו הכא דבעיא למימר היכי משכחת לה 'אכילה' בלא 'ממוין', בכל מאי דאפשר מוקמינן לה ואפילו על צד הרחוק, ע"כ. ומבואר מדבריו כאן, דשפיר אמרינן 'אפשר לאכילה בלא הגבהה' - אפי' אם שייך 'אכילה' בלא 'הגבהה' רק באופן של 'לא שכיח', ויצד רחוק. ונמצינו למדים, לפי לישנ"ק דהיכא 'דאפשר לאכילה בלא הגבהה' לא אמרינן 'הגבהה צורך אכילה', יש בזה ב' מהלכים בשיטמ"ק מהו הדין היכא דאפשר רק באופן של 'לא שכיח', האם בכה"ג אמרינן 'הגבהה

ר"ל אמרינן 'קלב"מ' לפטרו מהחיוב ממון על 'הנאת גרונו', הגם דבאותה שעה לא חל עליו 'חיוב מיתה', מ"מ מחמת 'החיוב מיתה' שחל עליו בשעת 'הנאת מעיו', פטור אף מהחיוב ממון על 'הנאת גרונו'³³, מחמת הדין של 'הכנסה לפה צורך אכילה'.³⁴

אבל לפי ר"ת אי אפשר ליישב כן, דהכא לא אמרינן 'הכנסה לפה צורך אכילה'.³⁵

ונמצינו למדים, דלפי רש"י ותוס' מיושב קושיא הנ"ל, דשפיר אמרינן בזה 'קלב"מ', בין לדעת ר' יוחנן אמרינן 'קלב"מ' לפטרו מהחיוב ממון על 'הנאת מעיו', הגם דבאותה שעה לא חל עליו 'חיוב מיתה' משום זר שאכל תרומה, מ"מ מחמת 'החיוב מיתה' שחל עליו בשעת 'הנאת גרונו' - פטור אף מהחיוב ממון על 'הנאת מעיו', משום הדין של 'הכנסה לפה צורך אכילה'. ובין לדעת

צורך אכילה. ויתכן לומר, דכמו"כ תלוי בב' מהלכים אלו, לפי לישנ"ב דהיכא 'דמצי למיהדר' לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה', מהו הדין היכא 'דמצי למיהדר' דוקא 'ע"י הדחק', האם אמרינן בכה"ג 'עקירה צורך הנחה'.

33 ולפי תירוצ זה אפשר לבאר כוונת רש"י (כתובות ל: ד"ה ע"י הדחק) שכתב בזה"ל: 'הנאת גרונו ומעיו', דמייירי בין לדעת ר' יוחנן, ובין לדעת ר"ל, דלכו"ע יש בזה דין קלב"מ' לפטרו מ'החיוב ממון' בין על 'הנאת גרונו', ובין על 'הנאת מעיו'. ואי"צ לפרש כהתם סופר שהובא לעיל (סימן א תירוצ א), שביאר כוונת רש"י דנקט 'גרונו' לדעת ר' יוחנן, ו'מעיו' לדעת ר"ל.

34 אמנם ביאור זה מתיישב דוקא לפי הרא"ה והריטב"א הנ"ל, שביארו דהא דהקשו בגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', מיושב דוקא לפי לישנ"ב, וכמשנ"ת. אבל הרשב"א (כתובות ריש לא.) חולק, דזה מיושב אפי' לפי לישנ"ק, שביאר דהא דאמרינן 'עקירה צורך הנחה', היינו דוקא באופן ד'העקירה' הוא 'חלק' ממלאכת 'שבת', דהיינו, דמלאכת 'העברת ד' אמות ברה"ר' הוא ע"י 'עקירה', וע"י 'הנחה', ומוכרחים לעשות 'שניהם' כדי להתחייב, ודוקא בכה"ג אמרינן 'עקירה צורך הנחה' לפטרו מהחיוב 'ממון' שנתחייב בשעת 'העקירה', משום דהעקירה הוא 'חלק מהמלאכה'. משא"כ הכא 'ההכנסה לפה' אינה 'חלק' מהמחייב 'מיתה', דהחיוב 'מיתה' הוא רק על 'האכילה', ולא על 'ההכנסה לפה', ולכן אינו נפטור מחיוב 'ממון' שחל עליו בשעת 'ההכנסה לפה'. ולפי דברי הרשב"א אי אפשר ליישב כנ"ל, דהגם 'דלא מצי למיהדר', מ"מ לא אמרינן בזה 'הכנסה לפה צורך אכילה'.

וכמו"כ אין זה מיושב לפי השער המלך (גניבה ג, ב. סוד"ה תו קשה לי) בדעת הרמב"ן (כתובות לא. סוד"ה הא דאקשינן) בתירוץ השני, שכתב השעה"מ דלפי הרמב"ן בהכרח לומר דהא דהקשו בגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', היינו משום דעדיין לא ידעה הגמ' הדין של ר' אבין ד'עקירה צורך הנחה', עיי"ש. ולפ"ז אי אפשר ליישב כנ"ל, דהגמ' הכא לא סברה דאמרינן 'הכנסה לפה צורך אכילה'.

35 והנה, עי' ברשב"א (ב"ק כב: ד"ה עבד כפות) שהקשה על הא דאיתא התם 'עבד כפות לו וגדי סמון לו פטור', מ"ט פטור על 'הגדיש', והרי נתחייב 'מיתה' על 'העבד' קודם שנתחייב 'ממון' על 'הגדיש', ולא שייך התם הסברה של 'שריפת עבד' צורך 'גדיש', שהרי זה 'מצי למהדר', שיכול לכבות את 'האש'. וז"ל: והכא שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא, ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד, ע"כ. ובתרומת הכרי (ס' שצב סוד"ה ולפי מה שביארנו) תירץ את קושיית הרשב"א, וז"ל: דעד כאן לא אמרינן דהיכי 'דמצי לאהדורי ע"י הדחק' לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה', אלא 'במעביר חץ', ו'גונב חלבו של חבירו' או 'כיסו', דקעביד אח"כ 'מעשה בידים', כמו 'במעביר חץ' שאחר שקרע שיראין ומעביר עוד החץ בידו עד תשלום ד' אמות, ו'גונב חלבו' ואכלו, או 'גונב כיסו' ומוציאו לרה"ר, אבל היכי דלא עביד 'מעשה בידים' אף על גב שהיה 'יכול למיהדר' שפיר אמרינן 'עקירה צורך הנחה', דמ"מ לא התחיל החיוב אלא 'בתחילת העקירה' שהרי אח"כ לא עביד כלום, ובשביל 'שלא הציל העבד' אין לחייבו 'מיתה', וזה ברור, ע"כ.

ומבואר מדברי התרוה"כ, דהא דאמרינן דהיכא 'דמצי למיהדר' לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה', הוא דוקא היכא 'דעביד מעשה בידים', אבל היכא 'דלא עביד מעשה בידים' שפיר אמרינן 'עקירה צורך הנחה'. וכן מבואר ב'דברי יחזקאל' (כו, יז) וז"ל: בזרק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע אפילו בידו לקבל החץ שלא ינוח חשיב לא מצי לאהדורי כיון דאי"צ עוד מעשה אחרת לחייבו משום שבת וממון, ע"כ.

אמנם מדברי הרשב"א מבואר, דגם היכא 'דלא עביד מעשה בידים' לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה'. וכן מבואר בהפלאה (כתובות לא. בתוד"ה שעקירה), ובחת"ס (שם מהדור' תליתאה, סוד"ה פטור שעקירה), ובאבן האזל (גניבה ג, ב. בסופו), שביארו לענין 'מכירה בשבת', דאמר הלוקח למוכר 'זרק גניבותך

להיפוך דהחיוב 'מיתה' בא תחילה ואח"כ 'התשלומין', ע"כ.

ובהמשך דבריו מקשה מהגמ' בסנהדרין (עג:) דקתני התם 'הרודף אחר נערה המאורסה, ואחר חייבי מיתות ב"ד, ואחר חייבי כריתות, מצילין אותן בנפשו'. והקשו בגמ' 'ורמינהו, ואלו נערות שיש להן קנס הבא על אחותו'. (רש"י - ואע"ג דחייב כרת, לא מיפטר מתשלומין, ואי 'ניתן להצילה בנפשו', אמאי משלם, הרי 'מיתה ותשלומין יש כאן'). ותירצו בגמ' 'משעת העראה דפגמה איפטר ליה מקטלא, ממנוא לא משלם עד גמר ביאה'. ומקשה בתרוה"כ, מ"ט לא אמרינן 'העראה צורך גמר ביאה', ויפטר מתשלומין כדין 'עקירה צורך הנחה'. הגם דחל עליו 'החיוב מיתה' מחמת 'דין רודף' קודם שחל עליו 'החיוב ממון' מחמת 'מאנס'.³⁶

והאמרי משה (סי' ל אות כו) מביא את דברי התרומת הכרי, וחולק עליו, וז"ל: זה אינו, דכיון ד'הממון' הוא אחרי שכבר נגמר מקודם 'חיוב מיתה' לא שייך בזה לפטור משום 'עקירה צורך הנחה', ולא אמרינן 'עקירה צורך הנחה' רק כשחיוב 'הממון' בא בהמשך זמן עשייתו העבירה המחייבתו 'מיתה', ועל זה אמרינן ד'עקירה צורך הנחה', היינו שלא נימא דחיוב 'הממון' של 'שיראין' הוא קודם חיוב 'המיתה', על זה אמרינן ד'עקירה צורך הנחה' וכבר התחיל העבירה המחייבתו 'מיתה' ואף

אמנם, משנ"ת דלפי רש"י ותוס' מיושב שפיר, דאמרינן 'הכנסה לפה צורך מאכל', הניחא לדעת ר"ל מיושב שפיר, דהכא הוי ממש כמו הדין של ר' אבין לגבי 'הזורק חץ וקרע שיראין בהליכתו', דכי היכי דהתם חל עליו 'החיוב ממון' מחמת 'קריעת השיראין' קודם שחל עליו 'החיוב מיתה' מחמת 'העברת ד' אמות', ומ"מ אמרינן בזה 'קלב"מ' מדין 'עקירה צורך הנחה', כמו"כ הכא חל עליו 'החיוב ממון' מחמת 'הנאת גרונו', קודם שחל עליו 'החיוב מיתה' מחמת 'הנאת מעיו', ואמרינן בזה 'קלב"מ' מדין 'הכנסה לפה צורך מאכל'.

אבל לדעת ר' יוחנן, חל עליו 'החיוב מיתה' מחמת 'הנאת גרונו' קודם שחל עליו 'החיוב ממון' מחמת 'הנאת מעיו', ויש לדון האם אמרינן בכה"ג 'הכנסה לפה צורך מאכל' לפטרו מהחיוב ממון שחל עליו בשעת 'הנאת מעיו', מחמת 'החיוב מיתה' שחל עליו מתחילה בשעת 'הנאת גרונו'.

מחלוקת תרומת הכרי ואמרי משה בשנתחייב 'מיתה' מתחילה

והנה, נחלקו בזה התרומת הכרי והאמרי משה האם גם בכה"ג אמרינן 'קלב"מ' כדין 'עקירה צורך הנחה', או לא, כדלהלן.

בתרומת הכרי (סי' שצב) כותב בזה"ל: כמו דהיכי דהחיוב 'ממון' אתי מתחילה ואח"כ החיוב 'מיתה' כל ש'עקירה צורך הנחה' מיפטר בתשלומין דקלב"מ, ה"נ

לחצרי, ותיקני לי גניבותין', דאף ד'מעשה המכירה' עשה 'בוריקת הגניבה' להחצר, מ"מ 'עיקר המכירה' נגמרה 'מכי מטא לאורי חצירו', וכיון דיכול 'הגנב' - המוכר 'לחזור בו' אחר 'הזריקה' בפני 'עדים' שראו 'הזריקה', ויאמר שהוא 'חוזר מהמכירה', ותבטל המכירה, ולא יתחייב ד' וה', הו"ל 'מצי מהדר'. ומבואר מדבריהם, דגם היכא 'דלא עביד מעשה בידים' לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה', דהתם לאחר 'מעשה הזריקה' - אי"צ לעשות עוד 'מעשה' כדי שיחול המכירה, ומ"מ סוברים דכיון שיכול 'לחזור בו' - חשיבי 'מצי למהדר'.

והנה, יל"ע מהו 'המציאות' של 'תחב לו חבירו בשלב של מצי לאהדורה ע"י הדחק', האם צריך לעשות עוד 'מעשה' כדי 'לבלעו לגמרי', או לא, אלא מאיליו הוא ממשיך 'ליבלע לגמרי', רק שיכול לעשות 'מעשה' כדי 'להוציאו', אבל בלא שיעשה 'מעשה' כדי 'להוציאו' - הוא ממשיך 'ליבלע לגמרי'. ואם נאמר דמאיליו הוא ממשיך 'ליבלע לגמרי', אפשר ליישב את פי' ר"ת - כפי המהלך של התרוה"כ והדברי יחזקאל, דהגם דהוי 'מצי למהדר', מ"מ כיון 'דלא עביד מעשה בידים' - שפיר אמרינן 'הכנסה לפה צורך מאכל'.

36 ועיי"ש שתיקן, דהגמ' התם סוברת כלישנ"ב, דהיכא 'דמצי למהדר' - לא אמרינן 'עקירה צורך הנחה', וכמו"כ התם - לאחר 'העראה' - מצי למהדר וליפרוש, ולא יתחייב 'ממון'.

התחיל 'החיוב מיתה', ונמצא דבשעה שחל עליו 'החיוב ממון' באותה שעה הוא ג"כ 'מחוייב מיתה', ושייך בזה 'דין קלב"מ', משא"כ היכא דחל עליו 'החיוב מיתה' קודם שחל עליו 'החיוב ממון', אזי בשעה שחל עליו 'החיוב ממון' באותה שעה אין עליו 'חיוב מיתה', ולכן לא שייך בזה 'דין קלב"מ'.³⁸

ולפ"ז, התירוץ שהובא לעיל דאמרינן 'הכנסה לפה צורך מאכל', לדעת ר' יוחנן דחל עליו 'החיוב מיתה' קודם שחל עליו 'החיוב ממון', מובן דוקא לפי התרומת הכרי, אבל לפי האמרי משה אי אפשר לתרץ כן.

שלא נגמר 'החיוב מיתה' פוטר, ומשום דכל משך הזמן המחייבתו מיתה פוטר, אבל שם שכבר נגמר 'החיוב מיתה' משעה דפגמה, ואחר כך בא 'חיוב ממון' ודאי דלא שייך לפטור, ע"כ.

ונמצינו למדים, דבאופן דחל עליו 'החיוב מיתה' קודם 'החיוב ממון', לדעת התרומת הכרי יש בזה הדין של 'עקירה צורך הנחה', ולדעת האמרי משה אין בזה הדין של 'עקירה צורך הנחה'.³⁷ וסברת האמרי משה הוא, דדוקא באופן דחל עליו 'החיוב ממון' קודם 'החיוב מיתה' אמרינן 'עקירה צורך הנחה', דאמרינן דמשעת 'העקירה' כבר

37 ברשב"א (ב"ק כב: ד"ה עבד כפות. והובא לעיל בהערה 35) מוכח דסובר כהתרומת הכרי, שהקשה על הא דאיתא התם 'עבד כפות לו וגדי סמוך לו פטור', מ"ט פטור על 'הגדיש', והרי נתחייב 'מיתה' על 'העבד' קודם שנתחייב 'ממון' על 'הגדיש', דלא אמרינן התם 'שריפת עבד צורך גדיש', וז"ל: והכא שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא, ואי בעי נמי מסיר אש מעל גבי גופו של עבד, ע"כ. ומבואר מדבריו, דאילו היה 'שריפת העבד' צורך 'הגדיש', ואילו היה 'לא מצי למיהדר', שפיר היו אומרים 'שריפת העבד צורך גדיש', והיה בזה 'דין קלב"מ', כדין 'עקירה צורך הנחה'. וחזינן, דהגם דהתם חל עליו 'החיוב מיתה' משום 'שריפת העבד' קודם שחל עליו 'החיוב ממון' משום 'שריפת הגדיש', מ"מ סובר הרשב"א דשייך בזה הדין של 'עקירה צורך הנחה'. (אמנם יעוי' בתרוה"כ שם שהוכיח מהרשב"א להיפך, וצ"ע).

38 לכאור' יש לבאר את סברת מחלוקת התרוה"כ והאמרי משה, דזה תלוי בב' המהלכים בבואור הדין של 'עקירה צורך הנחה', מ"ט אמרינן בזה 'קלב"מ', כדלהלן.

(א) הרא"ה (כתובות לא. ד"ה גופא) ביאר בזה"ל: שעיך הכוונה שכבר התחלת חיובו משעה שמתחייב בממון, ע"כ. דהיינו, דכיון דאמרינן 'עקירה צורך הנחה', נחשב ד'התחלת החיוב מיתה' מחמת 'העברת ד' אמות' הוא משעת 'העקירה', ונמצא דבשעה שחל עליו 'החיוב ממון' מחמת 'קריעת השיראין', באותה שעה ממש חל עליו ג"כ 'חיוב מיתה'. ולכן אמרינן בזה 'קלב"מ' כבשאר דוכתי, דחלו עליו ב' החיובים באותה שעה.

(ב) בחידושי הגרנ"ט (כתובות ס"ו לח) ביאר בזה"ל: והנראה בזה, דהנה בדיון ק"ס ליה בדרכה מיניה' יש שני דינים, א] דעל 'המעשה' שנתחייב בה מיתה מתחייב נמי ממון, דאמרינן בזה 'קלב"מ', דאין אנו יכולים לחייב 'שני חיובים' על 'מעשה אחד'. ב] אפילו שהיו 'שני מעשים' ובאחת מתחייב 'מיתה' ועל השניה 'ממון', מ"מ אמרינן בזה 'קלב"מ' כיון דשני החיובים צריכים לחול עליו 'כאחת', והיינו נמי דין 'קלב"מ', דאין יכולים לחול שני חיובים 'כאחת', ע"כ.

ובהמשך ביאר דהא דאמרינן 'קלב"מ' משום 'עקירה צורך הנחה' הוא מחמת דין הא' הנ"ל, דעל 'מעשה אחד' אין יכולים לחייבו 'שני חיובים', וז"ל: כיון דהחיוב 'מיתה' דשבת והחיוב 'ממון' בעד קריעת השיראין בא בעד 'מעשה הזריקה', וע"ז שפיר אמרינן ד'עקירה צורך הנחה', דאין אנו יכולים לחייבו בעד 'הזריקה' - על השיראין, כיון דאנו מחייבין אותו על 'מעשה' זו 'מיתה', ע"כ.

ונמצינו למדים מדברי הגרנ"ט, דהטעם דאמרינן הכא 'קלב"מ' הוא משום דעל 'מעשה אחד' אין יכולים לחייבו ב' חיובים, אפי' שאין חלים עליו ב' החיובים 'כאחת'. וזה דלא כפ' הרא"ה הנ"ל, דלפי הרא"ה הטעם דאמרינן הכא 'קלב"מ' הוא משום דחלים עליו ב' החיובים 'כאחת', דנחשב ד'התחלת החיוב מיתה' הוא משעת 'העקירה', ונמצא דבשעת 'החיוב ממון' חלים עליו ב' החיובים 'כאחת'. ויתכן דהרא"ה סובר דהיכא דאין חלים עליו ב' החיובים כאחת, לא אמרינן 'קלב"מ', אפי' היכא דב' החיובים באים מחמת 'מעשה אחד'. והנה, באופן דחל עליו 'החיוב מיתה' קודם שחל עליו 'החיוב ממון', לכאור' זה תלוי במחלוקת הרא"ה והגרנ"ט, דלפי הרא"ה לא שייך לומר בזה 'עקירה צורך הנחה', דלשיטתו הטעם של 'עקירה צורך הנחה' הוא דנחשב ד'התחלת החיוב מיתה' הוא משעת 'העקירה', וזה שייך דוקא היכא דחל עליו 'החיוב ממון' קודם שחל עליו 'החיוב מיתה', ובכך ג' אמרינן דכיון דנחשב ד'התחלת החיוב מיתה' הוא משעת 'העקירה', נמצא דבשעה שחל עליו 'החיוב ממון' באותה שעה חל עליו ג"כ 'החיוב מיתה', ונמצא דחלו עליו ב'

תירוצ' ב' - לר' יוחנן חייב גם על 'הנאת מעיו'

אם 'החייב' הוא על 'הנאת גרונו', או על 'הנאת מעיו', דלדעת ר' יוחנן החייב הוא על 'הנאת גרונו', ולדעת ר"ל החייב הוא על 'הנאת מעיו', מחלוקתם היא דוקא על 'הנאת גרונו', דלדעת ר' יוחנן יש על זה 'חייב',

[ב] עוד יש ליישב³⁹, דהא דנחלקו ר' יוחנן ור"ל לענין 'החייב' על 'אכילות איסורים'

החייבים 'כאחת'. משא"כ הכא דחל עליו 'החייב מיתה' מחמת 'הנאת גרונו' קודם שחל עליו 'החייב ממון' מחמת 'הנאת מעיו', נמצא דלאחר שנתיימה 'הנאת גרונו' כבר נגמר 'החייב מיתה', וא"כ כשחל עליו אח"כ 'החייב ממון' מחמת 'הנאת מעיו', אזי באותה שעה לא חל עליו 'חייב מיתה', ונמצא דאין חלים עליו ב' חייבים 'כאחת', ולא אמרינן בזה 'קלב"מ'.

אבל לפי הגרנ"ט שייך לומר בזה 'עקירה צורך הנחה', דלשיטתו הטעם של 'עקירה צורך הנחה' הוא דעל 'מעשה אחד' אין יכולים לחייבו ב' חייבים, אפי' שאין חלים עליו ב' החייבים 'כאחת', וא"כ אין חילוק איזה 'חייב' חל עליו 'מתחילה', וגם הכא דחל עליו 'החייב מיתה' קודם שחל עליו 'החייב ממון', אמרינן בזה 'קלב"מ', כיון דהוא 'מעשה אחד' של 'אכילה', ואין יכולים לחייבו על 'מעשה' זו ב' חייבים. ונמצאנו למדים דהתירו"כ סובר כהגרנ"ט, והאמרי משה סובר כהרא"ה.

אמנם שו"ר דהגרנ"ט בעצמו (כתובות סי' לט) סובר כהרא"ה, וז"ל: דלא מהני סברת 'צורך הנחה' לשוויה כ'בבת אחת' אלא היכא דהצורך הוה אל 'המיתה', אבל היכא דהצורך הוה אל 'הממון' ו'חייב מיתה' קודם לא אמרינן הכי, והסברא בזה פשוטה, דהיכא דהצורך הוה אל 'המיתה' ו'חייב ממון' קודם, וכמו 'מעביר סכין' או 'זורק חץ', ו'קרע שיראים בהליכתו', בזה בודאי אמרינן ד'חייב מיתה' דבסוף מתחלת 'מעיקרא' ונמצא דחייב מיתה וחייב ממון בהדדי נינהו, אבל היכא ד'חייב מיתה' קודם ו'חייב ממון' לבסוף אפי' נימא ד'חייב ממון' מתחלת מ'התחלת המעשה', התינח 'הממון' דקודם התחלת הביאה מיפטר משום דהו"ל רודף, אבל 'הקנס' דסוף ביאה מהיכי תיתי דנפטר, הלא 'חייב מיתה' כבר אזלא ליה, ונמצא דחייב 'הקנס' דסוף ביאה כיון דליכא כמה לפוטרו, ע"כ. ומבואר דסובר כהאמרי משה, דהיכא דחל עליו 'החייב מיתה' קודם 'החייב ממון' לא אמרינן בזה 'עקירה צורך הנחה'. וזה סותר את משנ"ת לעיל, דלפי 'סברת הגרנ"ט' הנ"ל דהביאור של 'עקירה צורך הנחה' הוא דעל 'מעשה אחד' אין יכולים לחייבו ב' חייבים, לפ"ז אין חילוק איזה 'חייב' חל עליו 'מתחילה'.

ושו"ר בספר 'כללי קלב"מ' (כלל ה סעיף י אות יא. ד"ה והיה מקום לומר. עמוד ריט מדפי הספר) שביאר בזה"ל: והיה מקום לומר דכיון דמשום 'עקירה צורך הנחה' חשיב הכל 'מעשה אחד' א"כ על 'מעשה' זה אי אפשר לחייבו 'ממון', כיון שהוא אותו 'מעשה' המחייב 'מיתה', ואע"ג דבא 'החייב ממון' אח"כ מ"מ הוה אותו 'מעשה'. אכן נראה דכל מאי דנבאר דמשום 'עקירה צורך הנחה' חשיב 'מעשה' המחייב 'מיתה', אין הביאור בזה דהכל חשיב 'מעשה אחד', אלא דכיון דהוא צורך 'החייב מיתה' חשיב ג"כ חלק מ'המעשה המחייב מיתה', וכל שבאותו חלק של 'המעשה' בא לו 'חייב ממון', אינו מתחייב 'ממון' על חלק 'המעשה' הזה, כיון שהוא ג"כ חשיב 'מעשה המחייב מיתה', וא"כ כל זה אינו אלא כשהמעשה המחייב 'ממון' הוא 'צורך החייב מיתה', אזי אמרינן דהמעשה המחייב 'ממון' חשיב ג"כ 'מעשה המחייב מיתה', כיון שהוא 'צורך' ופטור, אבל כשהמעשה המחייב 'מיתה' הוא 'צורך' המעשה המחייב 'ממון', לא אמרינן דהכל נחשב 'מעשה אחד' ופטור, דהא כשעושה המעשה המחייב 'ממון' כבר אזיל ליה 'חייב מיתה', ויש לחייבו שפיר 'ממון' על 'מעשה' זה, ואינו נחשב 'מעשה אחד' עם המעשה המחייב 'מיתה' שהיה קודם, ע"כ.

דהיינו, ד'סברת הגרנ"ט' שהובא לעיל בביאור הטעם של 'עקירה צורך הנחה', אינו כמשנ"ת לעיל דבכל גווניו על 'מעשה אחד' אין יכולים לחייבו ב' חייבים, אלא סברתו הוא דדוקא על 'מעשה' המחייבתו 'מיתה' אין יכולים לחייבו ב' חייבים, אבל על 'מעשה' המחייבתו 'ממון' שפיר אפשר לחייבו ב' חייבים. ולכן דוקא היכא דבתחילה חל עליו 'החייב ממון', ואח"כ חל עליו 'החייב מיתה', נחשב הכל 'מעשה המחייבתו מיתה', ולכן על 'מעשה' זו אין יכולים לחייבו ג"כ 'חייב ממון', משא"כ היכא דבתחילה חל עליו 'החייב מיתה', ואח"כ חל עליו 'החייב ממון', לא נחשב הכל 'מעשה המחייבתו מיתה', דלאחר שכבר חל עליו 'החייב מיתה' כבר נסתיימה 'המעשה המחייבת מיתה', אלא נחשב הכל 'מעשה המחייבת ממון', ובכה"ג שפיר יכולים לחייבו על 'מעשה' זו ב' חייבים.

39 ושו"ר שכן כתב הברוך טעם בספרו 'עטרת חכמים' (פסחים לא: ד"ה וכדי לישב שלשה. דף ג. מדפי הספר) וז"ל: והנה, בכל אכילה יש 'הנאת גרון', והנאת מעיו' דהיינו 'מילי כרס' כפי' רש"י בחולין דף קג. ויעו"ש שר' יוחנן סובר דחייבים על 'הנאת גרון', אמנם י"ל דר' יוחנן (לכאז' יש שם טעות סופר, דכתוב שם 'דר"מ', ולכאז' צריך להגיה 'דר' יוחנן') מודה דגם 'באכילת מעיו' יש 'איסור אכילה', ובכל 'אכילת איסור' העונש

מיושב שפיר דיש 'דין קלב'מ' לפוטרו מהחיוב 'ממון' בין על 'הנאת גרונו', ובין על 'הנאת מעיו'⁴⁰, דבשניהם יש 'חיוב מיתה'.⁴¹

אמנם נחלקו בזה האחרונים האם לדעת ר' יוחנן יש חיוב על 'הנאת מעיו', כדלהלן.

ולדעת ר"ל אין על זה 'חיוב'. אבל לא נחלקו על 'הנאת מעיו' דלכו"ע יש על זה 'חיוב'.

ולפ"ז יש ליישב את סוגייתנו אליבא ר' יוחנן, דסובר דיש 'חיוב מיתה' בין על 'הנאת גרונו', ובין על 'הנאת מעיו', ובזה

שעליו הוא על 'הנאת גרון' וגם על 'הנאת מעיו', ולכן פוטר עונש זה מחיוב 'ממון' בעד 'הנאת גרון', ובעד 'הנאת המעיים', ע"כ. וכן תירץ ב'ברכת אברהם' (כתובות ל: ד"ה רד"ה ע"י הדחק. עמוד רא מדפי הספר).

40 ע"י משנ"ת בהערה 33, וכמו"כ יש לבאר לפי תירוץ זה, דרש"י מיירי לדעת ר' יוחנן.

41 ויש להוסיף בזה, דהגם דכבר נתחייב 'מיתה' על 'הנאת גרונו', ואי אפשר להענישו ב' פעמים 'בחיוב מיתה', ונמצא דאי אפשר לקיים בו 'החיוב מיתה' על 'הנאת מעיו', מ"מ יש בזה 'דין קלב'מ' לפטרו מחיוב 'ממון' שחל עליו בשעת 'הנאת מעיו'. ויל"ע האם יש בזה 'דין קלב'מ' ככל 'חייבי מיתות מזידין', או שמא זה דומה ל'חייבי מיתות שוגגין'. והנה, אם זה דומה ל'שוגגין', הרי מיירי הכא בחיוב מיתה 'בידי שמים', ולכא' זה תלוי במחלוקת בעל המאור ורמב"ן (כתובות יג: מדפי הרי"ף) האם 'בחייבי כריתות שוגגין' יש 'דין קלב'מ', דלפי הבעל המאור יש בהם 'דין קלב'מ'. ולפי הרמב"ן אין בהם 'דין קלב'מ'.

ושו"ר ב'עטרת חכמים' הנ"ל שהוסיף לבאר תירוץ זה בזה"ל: ודמי למדליק גדיש בשבת שפטור מן התשלומין, ומקשה בירושלמי כתובות פ"ג (כתובות ג, א. דף יז:): דנימא דעל 'שבולת הראשון' נתחייב כבר 'מיתה', ועל 'שאר שבולת' שנשרפו על ידו יחייב בתשלומין. ומתיר הירושלמי דעל כל שבולת ושבולת יש 'חיוב מיתה', ולכן פטור מהתשלומין. כמו"כ י"ל גבי 'אכילת איסור', שאף לר' יוחנן יש 'חיוב מיתה' בכליעה מצד 'הנאת גרון', מ"מ אין לחייב בעד 'הנאת המעיים', משום דגם 'במילוי הכרס' ו'הנאת המעיים' חייב ג"כ 'עונש' זה, ע"כ.

ובביאור תירוץ הירושלמי הנ"ל, ע"י באחיעזר (ח"א סי' יח אות ד. ד"ה אבל גוף) שביאר בזה"ל: כיון שהתראה הי' על כל 'המעשה' על כל 'הדליקה', אלא שלא התרה לחלק חיובים אבל החיוב האחד קאי על הכל, ועל כן אין לחלק ולומר דנתחייב מקודם, ע"כ. וכן פ' בדברי יחזקאל (כו, ז) וז"ל: 'כולה חדא איסורא', ע"כ. וכ"כ הקובץ שיעורים (ח"ב סי' י אות ב) וז"ל: 'דחשוב כמעשה אחת', ע"כ.

ונמצינו למדים לפי דברי 'העטרת חכמים' שביאר תירוץ זה ע"פ הירושלמי, דהכא אין עליו ב' 'חיובי מיתה', אלא יש עליו 'חיוב מיתה' אחד על הכל, ולפ"ז מובן דיש בזה 'דין קלב'מ' לפטרו מהחיוב 'ממון' שחל עליו בשעת 'הנאת מעיו', וזה כדין 'חייבי מיתות מזידין', ואינו דומה ל'חייבי מיתות שוגגין'.

(אמנם ע"י בדברי רעק"א [כתובות לא:]: שביאר את כוונת הירושלמי דיש בזה 'דין קלב'מ' כמו 'חייבי מיתות שוגגין'. ועי' בקובץ שיעורים [ח"ב שם] שביאר את דבריו, דמיירי לפי דעת רש"י במכות [כ: עיי"ש בתוס' (ד"ה לא) בשם רש"י] לענין 'נזיר שהיה שותה יין כל היום כולו' והתרו בו רק פעם אחת, דאינו חייב אלא אחת. ופי' רש"י הטעם דאינו חייב על 'השתיה השניה', משום דיכול לומר 'אשתלאי', ששכח 'ההתראה', כיון שכבר עבר 'כדי דבור' משעת 'ההתראה'. אבל התוס' חולק על רש"י, דאם התחיל לעבור 'העבירה' תוכ"ד מההתראה, שוב אינו יכול לומר 'אשתלאי'. ולשיטתו צריך לומר דהטעם דאינו חייב אלא 'אחת', הוא משום דחשוב 'כמעשה אחת', ודוקא כשמתרים בו כמה פעמים 'ההתראה' מחלקת שייחשב 'כמה מעשים'. [וכן פ' הריטב"א (כא. ד"ה מתני') בשם ר"י]. ע"כ תו"ד הקובץ שיעורים. וכן מבואר ג"כ בדברי יחזקאל [כו, ז]. ולפ"ז נמצינו למדים, דדוקא התם לענין 'חייבי מיתות בי"ד' דבעינן 'התראה', סובר רעק"א דכיון דקאי 'ההתראה' רק על 'שבולת' הראשון, אזי על 'שאר השיבולות' אין עליו 'חיוב מיתה', ולכן זה דומה ל'חייבי מיתות שוגגין', אמנם הכא דמיירי לענין 'מיתה בידי שמים' דלא בעינן 'התראה', לכא' מודה רעק"א דזה דומה ל'חייבי מיתות מזידין'.

אבל עדיין יל"ע לפי רש"י דחולק על התוס', דלא בעינן 'התראה' לחלק שייחשב 'כמה מעשים', נמצא לפ"ז דהכא יש עליו ב' 'חיובי מיתה' בידי שמים', ויל"ע בזה כדלעיל האם זה תלוי בנידון של 'חייבי מיתות שוגגין', כיון דאי אפשר להענישו ב' פעמים 'בחיוב מיתה'.

ושו"ר בשער המלך (גניבה ג, ב. בסופו בד"ה ודע שאני מסתפק) שמסתפק בנידון הנ"ל, לגבי מי שנתחייב ב' פעמים 'מיתה', האם יש בזה 'דין קלב'מ' לפטרו מ'חיוב ממון' שנתחייב בשעה שחל עליו 'החיוב מיתה' בפעם השניה. ומביא בזה ב' שיטות, א) השיטמ"ק (כתובות לא: ד"ה דאפקיה) בשם השיטה ישנה סובר דאין בזה 'דין קלב'מ'. ב) רש"י בסנהדרין (עג: ד"ה שבא) סובר דיש בזה 'דין קלב'מ'. וע"ע בשו"ת ישועות יעקב (חו"מ סי' טו) שסובר דיש בזה 'דין קלב'מ' כמו 'חייבי מיתות שוגגין'. וע"ע בספר 'כללי קלב'מ' (כלל ג סעיף ב. עמוד עח מדפי הספר).

דגם 'בגרונו' הוי 'אכילה', אבל 'במעיו' ודאי דהוי 'אכילה', ע"כ.

דהיינו, דכיון דמייירי ב'בליעה' בלא 'לעיסה' יש רק 'הנאת מעיו', ואין 'הנאת גרונו', וכתוב, דר' יוחנן מודה ד'במעיו' הוי 'אכילה'⁴², ומחלוקתם היא דוקא לענין 'גרונו' אם הוי 'אכילה' או לא.

אמנם ה'ברוך טעם'⁴³ (שער ג. שער הכולל דין ד. ב' איסורים אינם מסוג אחד.

לעיל (סימן א תירוצ' ב) הובא דברי ה'ערוך השולחן' (או"ח תעה, יד), שהקשה מ"ט 'בלע מצה יצא', והרי בעינן 'טעם מצה', שהרי אם 'בישל מצה' לא יצא, משום שאין בו 'טעם מצה'. ותירצ' [בתירוצ' ב'] - וז"ל: דבשם (ב'בישול') אין 'מצה' יורד למעיו, משא"כ ב'בלע' בלעו 'מעיו' מצה, ובסוף גיד הנשה (חולין קג:) מבואר דאכילה 'במעיו' הוה 'אכילה'. דר"ל אמר דרק 'במעיו' הוה 'אכילה', ור' יוחנן סבר

42 לכאור' יש להוכיח כן מלשון רש"י (חולין קג: ד"ה בשל בין השניים) שכתב בזה"ל: בשל 'בין השניים' אפי' ר' יוחנן מודה דלא מיחשיב בהדיה, דהא אין נהנה לא 'גרונו', ולא 'מעיו', שאין אדם טועם עד שיהא 'סמוך לבית הבליעה', כדכתיב 'וחיך אוכל יטעם לו', ע"כ. ומהא דנקט 'ולא מעיו' משמע לכאור' דר' יוחנן מודה דחייב ג"כ על 'הנאת מעיו'. (ושמא יש לדחות דנקט 'מעיו' משום ר"ל, דמבואר התם דגם לר"ל אינו חייב. אמנם בתחילת דבריו נקט ר' יוחנן, ויל"ע בזה).

43 ושו"ר שכתב"ו כתב הברוך טעם בספרו 'עטרת חכמים' (פסחים לא: סוד"ה והנה אם נאמר. דף ג: מדפי הספר) דיש להביא ראיה מהרמב"ם דלר' יוחנן אינו חייב על 'הנאת מעיו', דאם נאמר דחייב, א"כ בכל 'מאכלות אסורות' יהיה האוכל חייב ב' מלקיות, אחד משום 'הנאת גרון', ואחד משום 'הנאת מעיו'. (לכאור' כוונתו, דזה חידוש, שלא מצאנו כן בשום מקום שיהיה חייב על 'אכילה' אחת ב' מלקיות). ומוסיף, דזה תלוי בביאור המשנה במכות (כא). 'נזיר שהיה שותה יין כל היום אינו חייב אלא אחת. אמרו לו 'אל תשתה' 'אל תשתה' חייב על כל אחת ואחת'. ויש בזה ג' ביאורים, (א) התוס' (שם כ: ד"ה לא) הביא בשם רש"י, דאם התרו בו רק 'פעם אחת' חייב רק על 'השתייה' ששתה 'תוכ"ד' להתראה, אבל על 'שאר השתייה' אינו חייב, דיכול לומר 'אישתלא'. (ב) הריטב"א (שם כא. ד"ה מתני') הביא בשם ר"י, דאם התרו בו רק 'פעם אחת' הכל נחשב 'שתייה אחת', אבל אם 'התרו' בו כמה פעמים אזי ע"י 'ההתראות' נעשו 'איסורים חלוקים'. (ג) הרמב"ם בפי' המשניות (מכות ג, ז) פי', דאם התרו בו רק 'פעם אחת' יכול לומר שהיה סבור שחייב על 'כל השתייה' רק 'איסור' אחד. אבל אם 'התרו' בו שעובר 'איסור' על כל 'שתייה' חייב על כל אחת ואחת, ואפי' אם 'התרו' בו כן מתחילה. וז"ל הרמב"ם: 'ואם התרו בו' ואמרו לו 'זה שאתה שותה שעורו כן וכך ועל כל שעור כן וכך ממנו אתה חייב מלקות', הרי זה לוקה לפי מנין השעורים. וכך נתבאר בירושלמי (ע"י שו"ת זרע אברהם [ס' ד אות יא] מביא כן מהירושלמי בבבלי [ד, ע"כ]. והנה, בנידון דידן לגבי 'אכילה', אם נאמר דלר' יוחנן חייב ג"כ על 'הנאת מעיו', זה תלוי לפי הביאורים הנ"ל האם יהיה חייב ב' מלקיות, לפי' התוס' בשם רש"י חייב רק 'מלקות' אחת, כיון דדוקא 'הנאת הגרון' הוא 'תוכ"ד' להתראה, אבל 'הנאת מעיו' אינה 'תוכ"ד' להתראה, ויכול לומר 'אישתלא'. [ובהמשך שם כתב העטרת חכמים (מכות דף כא-כב. ד"ה אמנם אכתי קשה. דף ה: מדפי הספר) בזה"ל: מי יעיד שהיה הכל 'תוכ"ד' של התראה זו, ע"כ. והוסיף שם עוד, דלא יועיל 'התראה שנייה' אחר 'הנאת הגרון' קודם 'הנאת מעיו', כיון דהוי 'לא מצי למיהדר', (כמשנ"ת לעיל [סימן א אות ב] דלדעת רש"י ותוס' מקום 'הנאת גרון' הוא בשלב של 'לא מצי לאהדורה'). (דהו"ל כמו 'התראה' לאחר 'מעשה העבירה', היכא דאינו יכול 'לתקנו', דבדודאי לא יועיל בזה 'ההתראה'). [וכמו"כ לפי' הריטב"א בשם ר"י חייב רק 'מלקות' אחת, כיון דהיה רק 'התראה' אחת, הכל נחשב 'אכילה' אחת. אמנם לפי' הרמב"ם אם 'התרו' בו מתחילה שיהיה חייב ב' מלקיות' מחמת 'הנאת גרונו' ומחמת 'הנאת מעיו', חייב ב' מלקיות'. אלא בהכרח צ"ל דהרמב"ם סובר דלר' יוחנן אינו חייב על 'הנאת מעיו'.

(והנה לפמשנ"ת לעיל [סימן א אות ב] דלדעת ר"ת מקום 'הנאת גרון' הוא בשלב של 'מצי לאהדורה' ע"י הדחק', לכאור' יועיל 'התראה שנייה' אחר 'הנאת הגרון' קודם 'הנאת מעיו', דכיון דהוי 'מצי למיהדר' שפיר מהני 'ההתראה', שעדיין יכול 'לתקנו' ע"י שיוציאו מפיו. ולפי"ז אם סוברים דלר' יוחנן חייב על 'הנאת מעיו', אזי אפי' לפי' התוס' בשם רש"י, ולפי' הריטב"א בשם ר"י, חייב ב' מלקיות' אם 'התרו' בו 'התראה שנייה' כנ"ל. ולכאור' בהכרח לומר לדעת ר"ת דלר' יוחנן אינו חייב על 'הנאת מעיו', וכמשנ"ת לדעת הרמב"ם). ועיי"ש עוד שהוסיף (ד"ה ואין לחלק. דף ד. מדפי הספר), דאין לומר דהא דס"ל להרמב"ם דמהני 'התראה' מתחילה לחייב ב' מלקיות' היינו דוקא לגבי 'נזיר' ששותה, שעושה 'מעשה' בכל שיעור ושיעור ששותה,

משא"כ הכא אינו עושה 'מעשה' כשנהנה 'בהנאת מעיו', שהרי מקום 'הנאת גרון' הוא בשלב של 'לא מצי לאהדורה' כנ"ל, ומה שיוזרד אח"כ לתוך 'מעיו' אי אפשר להחשיב 'למעשה', שהרי זה 'לא מצי לאהדורה', ונמצא דיש רק 'מעשה' אחת ב'התחלת האכילה'. וכותב הברוך טעם דאין לומר כן, וז"ל: זה אינו, דמה בכך דליכא רק 'מעשה' אחת, ולמה גרע מכל 'איסורין' שחלין זה על זה, 'באיסור כולל', או 'מוסיף', דלקי על כל חדא וחדא, אף שבכללן לא היה רק 'מעשה' אחת, ו'אכילה' אחת, ע"כ.

(ויל"ע, לגבי מה שכתב הברוך טעם דאם לר' יוחנן חייב על 'הנאת מעיו', יהיה חייב ב' מלקיות. האם זה דומה למה שכתב המנחת חינוך [רחצ, יז] לענין האוכל ב' זיתי 'חלב' בפעם אחת ו'התרו' בו בפירוש על שניהם, דאינו חייב ב' מלקיות, משום דזה רק 'ריבוי בשיעורים'. וע"ע בהערה 19).

(ועי' בשו"ת מנחת יצחק [ח"ג סי' יח אות יד] שמוסיף בזה, דאפי' לדעת המנחת חינוך דלקמן (בתיורן ג') שסובר, דבאופן שהיתה לו 'הנאת מעיו' בלא 'הנאת גרון' לכו"ע אינו חייב, דאין על זה 'שם אכילה', מ"מ אין זה סתירה לדברי הברוך טעם, דשפיר י"ל דבאופן שהיתה לו גם 'הנאת גרונו' וגם 'הנאת מעיו', לר' יוחנן חייב ב' מלקיות).

ועיי"ש עוד (פסחים לא: ד"ה והנה אם נאמר. דף ג: מדפי הספר) שמביא עוד ראיה מהרמב"ם דלר' יוחנן אינו חייב על 'הנאת מעיו', ולפ"ז אם עירב 'דבר מר' בתוך המאכל אינו חייב, כיון דאין לו בזה 'הנאת גרון'. וז"ל הברוך טעם: דלר' יוחנן שסובר באיסורי מאכלות החיוב משום 'הנאות גרון', ליכא חיוב על 'הנאות מעיו', כי אם על 'הנאת גרון', שזה עיקר 'הנאות אכילה' לדעתו, לכך 'בעירוב דבר מר' עם 'איסור' אין שום חיוב על 'אכילתו', אף בשיש 'הנאות מעיו' במילוי הכרס, מ"מ כיון שלא נהנה 'גרונו' לא מחייב, כמפורש ברמב"ם בהל' יסודי התורה, ומאכלות אסורות פרק יד, ע"כ.

ולכא' כוונתו, כמו שביאר שם בהמשך (מכות דף כא-כב. ד"ה אמנם המדקדק היטב. דף ה. מדפי הספר) בזה"ל: ואציע לשון הרמב"ם בפרק ה' מהל' יסודי התורה (ה"ח) שכתב בזה"ל: בד"א שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא 'במקום סכנה' בזמן שהוא 'דרך הנאתו', כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים וכו', אבל 'שלא כדרך הנאתו' כגון שעושים לו 'רטיה' או 'מלוגמא' מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהם 'מר' מעורב עם 'איסורי מאכל' שהרי אין 'הנאה לחיך' הרי זה מותר, ואפי' 'שלא במקום הסכנה', חוץ מכלאים ובשר בחלב שהן אסורים אפילו 'שלא כדרך הנאתו', לפיכך אין מתרפאין אפי' 'שלא דרך הנאתו' אלא 'במקום סכנה', עכ"ל. ממה שמדייק גבי 'השקאה' מר מעורב עם 'איסורי מאכל', והוסיף עוד במה שכתב 'שהרי אין בהם הנאה לחיך', נראה לי שכוונתו שבאמת אף שמעורב 'דבר מר' מ"מ יש 'הנאה גמורה' במילוי הכרס, וכמבואר מדברי הגמ' חולין דף קג: פלוגתא דר' יוחנן ור"ל אי אזלינן בתר 'הנאת מעיו' או בתר 'הנאת גרונו' לענין 'חיוב אכילת איסור', על כן פשוט שחמץ או ערלה שהמה אסורים גם 'בהנאה' אין היתר באכילה מעורב עם 'דבר מר', דאף שאיסור 'אכילה' ליכא, דהא הלכה כר' יוחנן דבאכילה בעינן 'הנאת גרונו', ובהו אין 'הנאת אכילה' לחיך, דין 'חמץ' ו'ערלה' דין 'שלא כדרך הנאתו', כי אם בשעשה ממנו במילוי כריסו, ולכך לא כתב הרמב"ם ג"כ גבי 'חמץ' ו'ערלה' דין 'שלא כדרך הנאתו', כי אם בשעשה ממנו 'רטיה' או 'מלוגמא', אבל כשאוכלו 'חם' או 'בתערובת דבר מר' אסור מן התורה מצד 'הנאת מעיו', ולא משכחת שיהא בכה"ג מותר מן התורה כי אם 'באיסורי מאכלות' שלא אסרם התורה 'בהנאה', והיכא שאין באכילתו 'הנאת החיך' לא מיקרי 'אכילה', לכך דייק הרמב"ם וכתב 'שיש בהם מר מעורב עם איסורי מאכל', כלומר שאסורים 'באכילה', ולא 'בהנאה', אבל 'באיסורי הנאה' אף בכה"ג יש איסור מצד 'הנאת מעיו', ע"כ.

דהיינו, דמדייק מלשון הרמב"ם דדוקא 'איסורי מאכל' יש בהם 'היתר' באופן של 'עירוב דבר מר', אבל 'איסורי הנאה' אין בהם 'היתר' זה, משום דיש בזה 'הנאת מעיים', (דדוקא לענין 'אכילה' מקרי 'שלא כדרך אכילתו', דאין בזה 'הנאת גרון', אבל לענין 'הנאה' מקרי 'כדרך הנאתו', דיש בזה 'הנאת מעיים', ולגבי 'הנאת מעיים' אין חילוק אם הוא 'מתוך' או 'מר'). ומבואר מכאן, דלדעת ר' יוחנן דהלכתא כוותיה דסובר דהחיוב על 'איסורי מאכל' הוא על 'הנאת גרונו', אין כלל 'איסור אכילה' על 'הנאת מעיו', ולכן באופן של 'עירוב דבר מר' אין בזה כלל 'איסור אכילה', ויש בזה רק 'הנאה' מצד 'הנאת מעיו', ולכן 'באיסורי מאכל' שאין בהם 'איסור הנאה' אין בזה שום 'איסור'. (ומשמע, דיש בזה 'איסור דרבנן', אפי' שאין בזה 'הנאת גרון', ולכן 'לבריא' הוא 'אסור', וההיתר הוא דוקא לענין 'רפואה'. וכן משמע מלשון הרמב"ם בהל' מאכא"ס דלקמן, וכן מדויק בלשון הברוך טעם דנקט 'בכה"ג מותר מן התורה', ומשמע דיש בזה 'איסור דרבנן').

ומה שכתב הברוך טעם דכמו"כ מוכח ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק יד, אולי כוונתו למה שכתב הרמב"ם (הלכה יד-טו) בזה"ל: כל האוכלין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה וכו', כיצד וכו' שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה וכו' לתוך קדירה של נבילה ואכלן כשהן מרין וכו' הרי זה פטור, ע"כ.

תלוי רק 'בהנאת גרונו', ו'בהנאת מעיו' לחוד פטור, וכו', לר' יוחנן נראה פשוט דכל 'אכילה' תליא 'בהנאת גרון' לחוד, ע"כ.

ולפי הפרי חדש והאגלי טל אי אפשר ליישב כנ"ל.⁴⁴

תירוץ ג' - לר"ל חייב

רק כשהיתה לו ג"כ 'הנאת גרון'

ג] ויש ליישב עוד⁴⁵, דהא דסובר ר"ל דהחייב על 'אכילות איסורים' הוא על 'הנאת מעיו', אין כוונתו דיש 'חייב' על 'הנאת מעיו' בלחוד, אלא סובר דיש 'חייב' דוקא כשהיתה לו גם 'הנאת גרונו', וגם

ד"ה והנה בחולין. (במוסגר) מביא בשם 'הפרי חדש' דחולק, דלדעת ר' יוחנן אין חיוב על 'הנאת מעיו', שכתב בזה"ל: ומדברי הפרי חדש באו"ח נראה, דלר' יוחנן ליכא כלל חיוב על 'הנאת מעיו', ולכך אם 'כרך איסור בסיב' פטור, ע"כ. ונראה בכוונתו, דאם 'כרך איסור בסיב' יש בזה רק 'הנאת מעיו', ולא 'הנאת גרון', ובכה"ג לר"ל חייב, ולר' יוחנן פטור. ומבואר מדבריו, דלדעת ר' יוחנן אין כלל חיוב על 'הנאת מעיו'.

וכן סובר ה'אגלי טל' (טוחן אות סב ס"ק ב) שכתב בזה"ל: ונראה דלר' יוחנן החייב

ולכא' מוכח מכאן דלר' יוחנן חייב רק על 'הנאת גרונו', ולא על 'הנאת מעיו', ומשו"ה באופן 'שעירב דברים מרים' הו"ל 'שלא כדרך הנאתו', דיש בזה רק 'הנאת מעיו', ואין בזה 'הנאת גרונו'. אבל לדעת ר"ל כיון דחייב על 'הנאת מעיו' הו"ל 'כדרך הנאתו', וכמשנ"ת לעיל דלגבי 'הנאת מעיו' אין שום חילוק אם הוא 'מתוק' או 'מר'. (ומהא דכתב הרמב"ם 'הרי זה פטור', משמע דהוא 'אסור', וכמשנ"ת לעיל דיש 'איסור דרבנן' אפי' 'שלא כדרך הנאתו').

וכמו"כ יש לדייק מלשון הרמב"ם (שם הלכה ב) שכתב בזה"ל: שאין החייב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור, ע"כ. ומהא דנקט 'אלא' משמע לכא' דאין כלל חיוב על 'הנאת מעיו'.

44 אמנם אולי י"ל, דהא דסוברים הפרי חדש והאגלי טל דלדעת ר' יוחנן אין כלל חיוב על 'הנאת מעיו', היינו לענין דהיכא דהיתה לו רק 'הנאת גרונו' יש עליו 'חייב', וכמו"כ היכא דהיתה לו רק 'הנאת מעיו' אין עליו 'חייב', אבל היכא דהיתה לו גם 'הנאת גרונו' וגם 'הנאת מעיו', שמא י"ל ד'החייב' הוא על 'כל האכילה', בין על 'הנאת גרונו' ובין על 'הנאת מעיו', דמודה ר' יוחנן ד'הנאת מעיו' הוא 'חלק מהאכילה', אלא דלא סגי בזה בלחוד כדי 'לחייב', אבל היכא דהיתה לו גם 'הנאת גרונו' אזי 'החייב' הוא על 'הכל'. (ועל דרך שנתבאר לעיל בהערה 41 בביאור דברי הירושלמי דהגם דעל 'שכולת הראשונה' כבר חייב 'מיתה', מ"מ היכא דשרף 'הרבה שיבולות' אזי קאי 'החייב מיתה' על 'הכל', 'דכולהו חדא איסורא', 'דחשוב כמעשה אחת'). וצ"ע בזה.

אבל לכא' זה תלוי בדין 'עקירה צורך הנחה' שהובא לעיל (בתירוץ א), ועי' משנ"ת בזה לעיל בשם הרא"ה והריטב"א דסוגיייתו אתיא כלישנב' דדוקא אם 'לא מצי למיהדר' אמרינן 'עקירה צורך הנחה', ולפ"ז י"ל דזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' עם ר"ת באיזה 'שלב' חל עליו 'החייב מיתה' (מחמת 'הנאת גרונו'), לפי רש"י ותוס' חל עליו החייב בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', ולפ"ז שייך בזה הדין של 'עקירה צורך הנחה', אבל לפי ר"ת חל עליו החייב בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', ולפ"ז לא שייך כאן הדין של 'עקירה צורך הנחה'.

אמנם יש ליישב אף לפי ר"ת, כמשנ"ת בס"ד לקמן (בתירוץ ג) ע"פ שיטת הרא"ה (כתובות לא. ד"ה גופא) שסובר, דלענין 'עקירה' שהוא 'חלק' מהחייב 'מיתה' אזי בכל גוונא אמרינן בזה 'עקירה צורך הנחה', ואפי' אם 'אפשר להנחה בלא עקירה', ואפי' אם 'מצי למהדר'. ולפ"ז מיושב שפיר, דכיון דהכא 'החייב מיתה' הוא על 'הכל', בין על 'הנאת גרונו', ובין על 'הנאת מעיו', הו"ל כמו 'עקירה', דבכל גוונא אמרינן 'עקירה צורך הנחה'.

(ויש לצייין, דתירוץ זה אינו תלוי במחלוקת התרומת הכרי והאמרי משה שהובא לעיל [בתירוץ א] האם אמרינן 'עקירה צורך הנחה' באופן שחל עליו 'החייב מיתה' קודם 'החייב ממון', דשאני הכא דיש עליו 'חייב מיתה' גם בשעת 'הנאת מעיו', וכמשנ"ת דהחייב הוא על 'הכל', ובכה"ג לכו"ע יש בזה דין 'עקירה צורך הנחה').

ועי' בהערה 34 דאין זה מיושב לפי' השער המלך, שביאר לדעת הרמב"ן דהגמ' הכא עדיין לא ידעה הגמ' הדין של ר' אבין ד'עקירה צורך הנחה'.

45 כע"ז תירץ בספר 'דבר משה' (כתובות אות שסז).

וכן מבואר בדברי הברוך טעם שהובא לעיל (בתירוץ ב), שכתב בשם 'הפרי חדש' דאם 'כרך' איסור בסיב' יש בזה רק 'הנאת מעיר' ולא 'הנאת גרון', ובכה"ג לר"ל חייב, ולר' יוחנן פטור. ומבואר מדבריו כדברי הערוך השולחן דלדעת ר"ל יש 'חייב' על 'הנאת מעיר' בלחוד.⁴⁶

אמנם המנחת חינוך (שיג, ב) חולק, שכתב בזה"ל: ועי' בסוגיא דחולין (קג): שהבאנו דיש פלוגתא אי 'הנאת גרונ' או 'הנאת מעיים', ונראה שם דאף מ"ד 'הנאת מעיים' היינו דלא מהני 'הנאת גרון' לחוד, ו'בין החניכים' או 'אכל והקיא וחזר ואכל' אינו חייב, כיון דלא הוי 'הנאת מעיים', אבל 'הנאת מעיים' בלא 'הנאת גרון' מודה דאינו חייב, וכו', במקומות דכתיב 'אכילה' בתורה, ובלא 'הנאת גרון' לא הוי 'אכילה' כלל, ע"כ.⁴⁷

וע"ע בשו"ת חלקת יואב (מהדו"ק יו"ד סי' ט ד"ה אך י"ל) שהביא את דברי המנ"ח, וכתב בזה"ל: דגם ר"ל סובר דצריך 'הנאת גרונ' ג"כ, והאכילה מתחיל משעת 'הנאת גרונ', וכו', 'הנאת גרונ' מיקרי 'התחלת אכילה', ע"כ.⁴⁸

'הנאת מעיר'. ודלא כר' יוחנן דסובר דיש 'חייב' על 'הנאת גרון' בלחוד. אבל היכא דהיתה לו רק 'הנאת מעיר' מודה ר"ל דאין על זה 'חייב'.

ולפ"ז יש ליישב את סוגייתנו אליבא ר"ל, דסובר דיש 'חייב' מיתה' דוקא כשהיתה לו גם 'הנאת גרונ', וגם 'הנאת מעיר', ובה מיושב שפיר דיש 'דין קלב"מ' לפטור מהחייב 'ממון' בין על 'הנאת גרונ', ובין על 'הנאת מעיר', דהחייב 'מיתה' הוא על 'שניהם' יחדיו.

אמנם נחלקו בזה האחרונים האם לדעת ר"ל יש 'חייב' על 'הנאת מעיר' בלחוד, כדלהלן.

בערוך השולחן שהובא לעיל (בתירוץ ב) נתבאר, דבאופן של 'בליעה' בלא 'לעיסה' יש רק 'הנאת מעיר', ואין 'הנאת גרונ', וכותב, דר' יוחנן מודה לר"ל ד'במעיר' הוי 'אכילה', ומחלוקתם היא דוקא לענין 'גרונ' אם הוי 'אכילה' או לא.

ומבואר מדבריו דלדעת ר"ל יש 'חייב' על 'הנאת מעיר' בלחוד.

46 אמנם יש חילוק ביניהם בדעת ר' יוחנן, דלדעת הערוך השולחן ר' יוחנן מודה לר"ל דיש חייב על 'הנאת מעיר' בלחוד, ולדעת הפרי חדש ר' יוחנן חולק דאין חייב על 'הנאת מעיר' בלחוד, וכמשנ"ל לעיל (בתירוץ ב).

47 עיי"ש במנ"ח שמוכח כן, מהגמ' פסחים (קטו): לגבי 'מצה' דאם 'כרכו בסיב' ובלעו לא יצא, כיון דלא נגע 'בגרונ'. וכותב המנ"ח דלא מיסתבר דדין זה אתיא דוקא אליבא ר' יוחנן, ולא אליבא ר"ל. אלא משמע דאף ר"ל מודה דבלא 'הנאת גרון' לא הוי 'אכילה' כלל.

48 ע"ע באחיעזר (ח"ג סי' סא) שהביא את דברי המנ"ח. וכן סובר בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קיא סוד"ה ודע דעלה) וז"ל: ולאמת נראה לר"ל בוודאי גם 'הנאת גרונ' בעי, אלא דס"ל 'אכילה' שבתורה היא כדרך האוכלים שנכנס לגרונ עד 'מעיר', ולא מגמגם ופולט, אבל ודאי גם 'הנאת גרון' בעי, ולר' יוחנן סגי 'בהנאת גרון' לחוד בלי שנכנס עד 'למעיר', אבל בהא כו"ע מודים שגם 'הנאת גרון' בעי, ואם 'כרך מצה בסיב' גם לר"ל אינו יוצא, כן נראה לי ברור ובמקום אחר הארכתי יותר בזה, ע"כ. וע"ע מה שכתב (או"ח סי' עא ד"ה אלא דבאמת) וז"ל: ולר"ל בעי תרתי גרון ומעיר, ע"כ. אמנם עיי"ש (סי' עא שם) שמביא מהמשנה למלך (מאכא"ס יד, יב) שסובר דלר"ל יש חייב על 'הנאת מעיר' לחוד, דהוא מסתפק מהו הדין 'כרך איסור בסיב', וכותב בסופו בזה"ל: ועיין בסוף פרק גיד הנשה דנחלקו ר' יוחנן ור"ל בכל האיסורים אם על 'הנאת גרונ' חייב או על 'הנאת מעיר' יעויין שם, ע"כ. וכותב בכתב סופר בזה"ל: משמע קצת דלר"ל סגי ב'הנאת מעיר' לחוד, ע"כ. דהיינו, דמשמע במל"מ דהדין של 'כרך איסור בסיב' תלוי במחלוקת ר' יוחנן ור"ל, וכדברי הפרי חדש הנ"ל, ושמענין מינה דסובר דלר"ל יש 'חייב' על 'הנאת מעיר' לחוד. [אבל עי' מה שכתב (סי' קיא שם) דאין הכרח דהוה כוונת המל"מ, וז"ל: ואינו מוכרח, דלא בא אלא להוכיח פלוגתא זו דר' יוחנן ור"ל, ולאמת נראה לר"ל בוודאי גם 'הנאת גרונ' בעי, ע"כ]. וע"ע ביכלי חמדה' (עקב אות ג ס"ק א) שכתב דנחלקו בזה רש"י ותוס'.

של 'מצי למהדר' לא אמרין 'הכנסה לפה צורך אכילה'.

אבל לפי תירוצו דהכא אפשר ליישב כן גם לפי ר"ת, ע"פ שיטת הרא"ה (כתובות לא. ד"ה גופא. והובא שם גם בפנ"י ובהגהות מהר"ב רנשבורג) שסובר דהא דאמרין בגמ' דהדין של 'עקירה צורך הנחה' הוא דוקא באופן 'שאי אפשר להנחה בלא עקירה' (ללישנ"ק), ודוקא באופן 'דלא מצי למיהדר' (ללישנ"ב), היינו דוקא התם דמיירי לענין 'הגבהה צורך אכילה', ד'הגבהה' אינה 'חלק' מהחיוב 'מיתה', משא"כ לענין 'עקירה' שהוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה' אזי בכל גוונא אמרין בזה 'עקירה צורך הנחה', ואפי' אם 'אפשר להנחה בלא עקירה', ואפי' אם 'מצי למהדר'. (וחולק בזה על התוס' [שם לא. ד"ה הכא] שסובר דאפי' לענין 'עקירה' לא אמרין בכל גוונא 'עקירה צורך הנחה'). ולפ"ז מיושב שפיר, דכיון דנתבאר דלדעת ר"ל חל עליו 'החיוב מיתה' דוקא כשהיתה לו גם 'הנאת גרונו', וגם 'הנאת מעיו', נמצא ד'הנאת גרונו' הוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה', והו"ל כמו 'עקירה', דבכל גוונא אמרין בזה 'עקירה צורך הנחה', וכמו"כ הכא אמרין 'הכנסה לפה צורך אכילה'.⁴⁹

ומבואר מדבריהם דלדעת ר"ל אין 'חיוב' על 'הנאת מעיו' בלחוד, דאין על זה 'שם אכילה'.⁴⁹ ולשיטתם אפשר ליישב כנ"ל דסוגייתנו אתיא אליבא ר"ל דהחיוב 'אכילה' הוא גם על 'הנאת גרונו', וגם על 'הנאת מעיו',⁵⁰ אבל לשיטת הערוך השולחן והפרי חדש אי אפשר ליישב כן.⁵¹

אבל יש להקשות על תירוצו זה, דבשעת 'הנאת גרונו' כבר חל עליו 'חיוב ממון', ועדיין לא חלה עליו 'חיוב מיתה' עד שהיתה לו 'הנאת מעיו', וא"כ אין בזה 'דין קלב"מ' לפטרו מהחיוב 'ממון' על 'הנאת גרונו'.

וצריך לתרץ כהתירוצו דלעיל (תירוצו א) דיש בזה 'דין קלב"מ' משום דאמרין 'הכנסה לפה צורך אכילה', וכדין 'עקירה צורך הנחה'.

אמנם יש להוסיף בזה, דבתירוצו דלעיל נתבאר, דזה מיושב דוקא לפי רש"י ותוס' שסוברים דהחיוב 'נהנה' חל עליו בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', ולכן כיון דבאותה שעה 'לא מצי לאהדורה', יש בזה 'דין קלב"מ', משום דאמרין 'הכנסה לפה צורך אכילה'. אבל לפי ר"ת שסובר דהחיוב 'נהנה' חל עליו בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', אין בזה 'דין קלב"מ', דבאופן

49 ולסיכום כל השיטות בענין 'הנאת גרונו' ו'הנאת מעיו' נמצינו למדים כדלהלן: באופן של 'הנאת גרונו' בלחוד, לר' יוחנן חייב. ולר"ל אינו חייב. ובאופן של 'הנאת מעיו' בלחוד, לדעת הפרי חדש - לר"ל חייב. ולר' יוחנן אינו חייב. ולדעת המנ"ח - בין לר' יוחנן ובין לר"ל חייב. ולדעת הערוך השולחן - בין לר' יוחנן ובין לר"ל חייב.

50 ע"י משנ"ת בהערה 33, וכמו"כ יש לבאר לפי תירוצו זה, דרש"י מיירי לדעת ר"ל.

51 אמנם אולי י"ל על דרך שנתבאר בהערה 44, דהגם דהערוך השולחן והפרי"ח סוברים דלדעת ר"ל יש 'חיוב' על 'הנאת מעיו' בלחוד, מ"מ היכא דהיתה לו גם 'הנאת גרונו', וגם 'הנאת מעיו', שמא י"ל ד'החיוב' הוא על 'כל האכילה', בין על 'הנאת גרונו' ובין על 'הנאת מעיו', דמודה ר"ל ד'הנאת גרונו' הוא 'חלק' מהאכילה, אלא דלא סגי בזה בלחוד כדי 'לחייב', אבל היכא דהיתה לו גם 'הנאת מעיו' אזי 'החיוב' הוא על 'הכל', וצ"ע בזה.

52 עוד יש להוסיף בזה, דבתירוצו דלעיל נתבאר בהערה 34 דאינו מיושב לפי הרשב"א שסובר דהא דאמרין 'עקירה צורך הנחה', היינו דוקא באופן ד'העקירה' הוא 'חלק' ממלאכת 'שבת', דהיינו, דמלאכת 'העברת ד' אמות ברה"ר' הוא ע"י 'עקירה' וע"י 'הנחה', ומוכרחים לעשות 'שניהם' כדי להתחייב, ודוקא ככה"ג אמרין 'עקירה צורך הנחה' לפטרו מהחיוב 'ממון' שנתחייב בשעת 'העקירה', משום דהעקירה הוא 'חלק' מהמלאכה. משא"כ באופן של 'הכנסה לפה' שאינה 'חלק' מהמחייב 'מיתה', אינו נפטר מחיוב 'ממון' שחל עליו בשעת 'הכנסה לפה'. אמנם לפי התירוצו דהכא אפשר ליישב כן אף לפי הרשב"א, דהכא 'הנאת גרונו' הוא 'חלק' מהחיוב 'מיתה', והו"ל כמו 'עקירה'.

תירוץ ד' - איבא 'קלב"מ'

רק 'בהנאת גרוננו' או 'בהנאת מעיו'

ד] עוד יש ליישב⁵³, דאכן לדעת ר' יוחנן שייך 'קלב"מ' לפטרו מ'החיוב ממון' דוקא על 'הנאת גרוננו', דהתם חל עליו 'החיוב מיתה', אבל עדיין יש לחייבו 'ממון' על 'הנאת מעיו'. והא דמבואר בגמ' דיש בזה

'דין קלב"מ' היינו רק לגבי 'החיוב ממון' משום 'הנאת גרוננו'. וכמו"כ לדעת ר"ל שייך 'קלב"מ' דוקא על 'הנאת מעיו', דאז חל עליו 'החיוב מיתה', אבל עדיין יש לחייבו 'ממון' על 'הנאת גרוננו', דאז לא חל עליו 'חיוב מיתה'. והא דמבואר בגמ' דיש בזה 'דין קלב"מ' היינו רק לגבי 'החיוב ממון' משום 'הנאת מעיו'.



53 תירוץ זה שמעתי מידידי הרה"ג ר' משה חיים אירבך שליט"א.

בירורי הלכה

הרב דוד בריזל

בירור מקיף על מנהג המחברים לפרסם את המלוים להוצאות ההדפסה - וביאור צדדי ההיתר בזה

במהלך הדורות, כאשר הוצאות הדפוס היו מרובות, נזקקו מחברי הספרים ללוות כספים לצורך מימון הוצאות הדפסת ספריהם, מתוך מטרה שלאחר הדפסת הספרים ימכרו אותם ויפרעו באמצעות התמורה את ההלוואות. ומתוך כך התעורר נדון בין הפוסקים, האם רשאי המחבר להזכיר את ההלוואה בהקדמת הספר, ולהרעיף דברי שבח וברכה על המלווה על שעזר וסייע בהדפסת הספר באמצעות הלוואה זו, או שמא יש בכך משום איסור ריבית, מאחר שנותן לו דברי שבח וברכה תמורת ההלוואה.

כהקדמה לנושא זה, נצטט את דברי הערך ש"י (יו"ד מהדו"ב לסי' ק"ס סעי' י"ב דפ"ו) שכתב וז"ל: ריבית דברים אסור. לפי"ז נראה לי מה שראיתי בשו"ת אמרי אש בפתח השער ובסוף הספר שהזכירו שם המלוים להם לצורך הדפוס וברכו אותם, דשגגה הוא דהוי ריבית, וכל שכן להדפיס לפרסם לרבים לנצח, ואף דכתב רמ"א בסי' קע"ב דמותר ללוות בריבית לצורך מצוה, היינו משום שלא יתבטל המצוה, אבל אחר הלוואה לא, עכ"ל. ובהקדמה לספר משכיל אל דל (להגאון רבי הלל מקולמייא, חלק ב') כתב בן המחבר הגאון רבי ברוך בענדיט וז"ל: ולולא שאני ירא מאיסור ריבית דברים, הייתי מזכיר שם הקצינים אשר עזרו אותי בהלוואה להוצאת הדפוס וכו'. עכ"ל.

ביריעה שלפנינו נפרט רשימה של חמישים ושישה ספרים, שבתחילת הספר כתבו, המחברים או המוציאים לאור, דברי שבח והודאה למלווים שהלוו להם מעות להדפסת הספר. [יצוין שחלק מהספרים שברשימה זו נכתבו ע"י גדולי הפוסקים שהאירו פני הדורות בתורתם ובספריהם, וחלק מהספרים אינם ידועים כל כך]. ובהמשך נברר את צדדי ההיתר בזה.¹

סקירת מחברי הספרים שפרסמו ובירכו את המלווים להוצאות הספר

א. ברשימה שלפנינו נעתיק בקצרה חמישים ושישה ספרים שנכתבו בהם ברכת תודה למלווים לצורך הוצאות הספר, וכדלהלן.

שו"ת מהרי"ט (חלק א' וחלק ב'). בהקדמה לשו"ת מהרי"ט שנדפס ע"י בן המחבר ר' ישעיה, בחלק א' בהקדמה כתב וז"ל: ועוד ידו נטויה להלוות מממונו והונו להוציא לאור כל תעלומות חכמה פסקיו של הרב א"ז זלה"ה כאשר עשה בספר הלזה וכו'. עכ"ל. ובמהרי"ט

1 אפריון נמטייה לידידי הגאון רבי בן ציון מייזעלס שליט"א דיין בבי"ד עץ חיים בפלטבוש שרשימת המחברים והספרים נלקטו גם על ידו, ובמשך כמה שנים מתחילת עיסוקו בנושא זה ועד להדפסת המאמר המציא לידי מקורות רבים מרשימת המחברים והספרים, בעל הגמול ישלם לו על העשרת יריעה זו.

בחלק ב' בהקדמה כתב עוד וז"ל: ואחר כל השבח לפועלי העושים לשמה אתן צדק רב וכו' והוציאו תרומה הפרשה מממונם, הלואה לתת לעושי המלאכה להביאה עד תכליתה ועוד ידם נטויה להוציא לאורה תעלומות חכמה וכו' עכ"ל.

ספר כנסת הגדולה וספר שיירי כנסת הגדולה. בהקדמת הכנסת הגדולה (לרבי חיים בנבנשתי, תלמיד המהרי"ט) לחלק או"ח כתב וז"ל: גם ברכות יעטה הגביר וכו' והלוה מממונו הלואה חן שני מאות ריאלי"ס להדפסת הספר הלז, בעל הגמול יתן לו שכרו וכו' עכ"ל. וכן בהקדמה לספרו שיירי כנסת הגדולה כתב בזה"ל: גם ברכות יעטו וכו' שהמציאו אלי שארית המעות בהלואה אשר הוצרכו לסיום הדפסת הספר, עכ"ל.

ספר 'יפה מראה' וספר 'יפה תואר'. בספר יפה מראה על אגדת ירושלמי להגר"ש יפה אשכנזי (נדפס בשנת ש"נ) כתב המחבר בסוף הקדמתו וז"ל: הנה כי כן יבורך גבר וכו' שהתחיל במצוה וקדש במלוה אשר הלוני בעמלי הלואה חן וחסד לקרבה אל המלאכה עשרת אלפים כסף, אלקי אברהם יהיה בעזרו וכו'. ובהקדמה לספרו יפה תואר על המדרש חומש בראשית כתב וז"ל: ויודע הדבר למתחיל במצות הדפסת הספר יפה מראה וכו' ועוד הוסיף ידו להלוות לי י' אלפים לבנים אחרים לצורך המלאכה, לאמר לא אצא חפשי מלהמנות גם בכלל נדיבי עמים נאספו, להיות זוכים בהלואה חן וחסד, עכ"ל. וראה בהקדמה ליפה תואר ויקרא רבה שכותב נכד המחבר וז"ל: ומי יודע אולי יחונני הא"ל והייתי לחן ולחסד ולרחמים לפני שרים רבים ונכבדים מאלה אלי הארץ אשר המה בחסדם יחיו נפשי לעזורני באיזה הלואה כסף לחזק ידי במלאכה הזאת להתחיל והשלים הדפסת אלו הארבעה ספרים ותקרא המלוה על שמם כאשר בה עשו הצליחו גם עשו פרי בחיי מורי זקני הרב המחבר זלה"ה בהדפסת ספר בראשית כנראה בהקדמת הספר הנ"ל וכו'. ואם ההלואה מהנדיבי עם אשר יעיר ה' את רוחם תהיה מנה ראויה ורצויה להתכבד וכו' עכ"ל.

ספר האלשיך הק'. בספר האלשיך במהדורה השלישית שנדפסה בשנת שס"א ע"י המו"ל רבי ברוך ברבי שמחה קלמן מטערויז כתב וז"ל: כמקרה זה יקרה למעלת הרב המדפיס נר"ו בן המחבר ז"ל וכו' ומסייעין אותו. זה בהליכות מלוה ולוה, וזה בהליכות זכייה ומתנה וכו', וזאת הברכה תהיה ערוכה בכל יוצאי חלציהם וכו' או אם כסף ילוה לתועלת ויפוי כח מחברת הנשואת עומדת להנשא לפועל הדפוס. כן יבורך גבר במקנת כספו וכו' עכ"ל. הרי שהזכיר את המלווים להוצאות הדפוס. [ויתכן שיש לבאר בדבריו שעדיין לא היה לו מלווים, ורק בירך את המלווים העתידיים והוא ריבית דברים מוקדמת. וגם בתחילת דבריו אפשר שמתאונן שאינו מוצא מי שילונו, ואין כוונתו לומר שיש לו מלווים כבר, וצ"ע].

ספר שתי ידות וספר דרך חיים. בספר שתי ידות למהר"ם די לונזאנו כותב בשנת שע"ח בהקדמתו: הנה ברוך לקחתי וכו' שהתנדב להלוות לי עשרה ציקיני תהי משכורתו שלימה מעם ה' וכו'. גם ברוך יהיה הגביר כה"ר שלמה חראבון יצ"ו שלקח לי הנייר בהקפה. מכאן ואילך כל מי שיתנדב למצוה זו על טוב יזכר שמו בסוף הספר עכ"ל. והמהר"ם די לונזאנו בספרו דרך חיים בשנת של"ג, הדפיס שיר המעלות לשלמה אשכנזי שנדבה רוחו להלוות לדל כסף להדפיס את נאומי עי"ש.

ספר זמירות ישראל. בספר זמירות ישראל לרבי ישראל נאג' ארה זצ"ל (בעל הזמר 'קה רבון') כותב המחבר בשנת שנ"ט שיר להודות להמלוים לו וז"ל: על כל אשר גמלוני האחים הנאהבים וכו' אשר קדשוני במלוה הלואה חן וחסד שהלוו לי להוציא כלי זה למעשהו. ובהמשך הדפיס שיר לכבודם, ובמילות השיר: יבורכו קציני עם וכו' והלוו ממאודם לי, להדפיסם בעט קשה וכו' עכ"ל.

ספר לחם אבירים והקדמה ללחם משנה. בספר לחם אבירים (תלמיד המהרשד"ם) עמ"ס ב"ק כותב רבי יוסף די נובי"ש בהקדמתו בשנת שס"ה: הפעם אודה את אדוני וכו' אשר סייעו סיוע אלקי בהלואת חן וחסד להיותם רבים חסד מטים כלפי חסד וכו', אשר חלו פני לבל אודיע את שמותם על שפתי להעלותם על ספר וענוים ירשו ארץ וכו'. (ומבואר, שלולא התנגדותם היה מפרט את שמותם). וראה סוף הקדמת רבי יוסף די נובי"ש לספר לחם משנה שנדפס בשנת שס"ט שכתב וז"ל: הפעם הזאת אודה את ה' וכו' אשר סייעו בהלואת חן וחסד הלואה מעות דבר תורה מעות קונות במעלות רמות וכו' עכ"ל.

שו"ת משפט צדק ושו"ת בני שמואל. בשו"ת 'משפט צדק' לרבי מאיר מלמד זצ"ל שנדפס בשנת שע"ה בשער הספר נכתב וז"ל: ואשר זכה וזיכה את הרבים וכו' אשר הלוח ממנו להביא הדפוס מרחוק לזכות את הרבים זכות הרבים תלוי בו ולדעו אחריו ע"כ. וכנוסח זה ממש נדפס בהקדמה לספר שו"ת בני שמואל למהר"ש חיון עי"ש.²

ספר מעבר יבוק. בספר מעבר יבוק (מנטובה, שנת שפ"ו) בהתנצלות המחבר המקובל רבי אהרן ברכיה ממודינא זצ"ל כתב וז"ל: ואם יתיישב חילי ע"י הקצין וכו' שנתן נפשו והלוח ממאודו להדפסת חיבור הנזכר, שע"כ מצוה וחובה עלי לפרסמו בראשו ובסופו, כי דוגמת זה יכתב בספר זכרון למעלה כדאמרו בשמות רבה (נ, ה) על בצלאל ויונתן בן עשאל, הגם שכיסי יהיה נקי ועלי ידי יחדר ההוצאה עכ"ל. וכן כתב שם בהקדמה וז"ל: ועל טוב יזכר שם הקצין וכו' וקדש אותי במלוח להדפיס ספר הלז, הנה ברך לקחתי וכו' עי"ש.

ספר נחלת שבעה. בספר נחלת שבעה להגאון רבי שמואל הלוי סג"ל (תלמיד הט"ז) אשר נדפס בשנת תכ"ז כתב המחבר דברי הערכה וז"ל: הטיבה ד' לטובים המטיבים וכו' והלוח לי סך מסוים להוצאות הדפסת הספר וכו'. על הטוב יזכר שמם הלומד בזה הספר להבין ולהורות יהיו בזכרון טוב למזכרת וכו' ע"כ.

ספר לב אריה. בספר לב אריה (נדפס בשנת תל"ד) לרבי יהודה אריה ליב בן יהושע האשקי על חמשה חומשי תורה, נכתב בדף השער כדלהלן: ואפריון נמטייה להקצין הראש ומנהיג

2 בנדון המשפט צדק והבני שמואל, אף שיש שהבינו ככוונתו שהלוח לצורך הדפסת הספר, שבאמת לא התכוון כלל להלוואת ממון לצורך הדפסת הספר, שיש לדקדק בלשון שכתבו לברכו על 'אשר הלוח ממנו להביא הדפוס מרחוק לזכות את הרבים', והכוונה הוא לבנו של המהרשד"ם רבי משה, שכפי שכתב בעצמו הקדמה לספר המהרשד"ם שטרח לנסוע לוויניציאה ושם קנה והביא את הדפוס שהיה שם לעיר שאלוניקי ופתח שם בית הדפוס מחדש, והכוונה שהלוח ממנו היינו שטרח והשקיע לפזר ממנו בתקוה שיוכל לכסות הוצאותיו ע"י הדפסת הספרים בבית דפוס שלו, וע"ז הודו לו שבזכותו נדפס ספר זה. וראה בספר 'היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה' (עמ' 110) שהביא שגם בספרים נוספים שנדפסו בדפוס זה נכתב כנוסח זה, ובספר 'עין ישראל' נכתב: נדפס בעיון רב בדפוס החכם כמה"ר מתתיה בת שבע נר"ו, ובעזר וסיוע החכם מהור"ר משה נר"ו בן החכם השלם כמה"ר שמואל דמדינה תנצב"ה אשר לוח ממנו להביא הדפוס לזכות הרבים, זכות הרבים תלוי בו. והביא שם שבספרים נוספים שנדפסו בדפוס זה נכתב: ואשר לוח ממנו להוציא ההדפסה מן הכח אל הפועל. ובספרים אחרים נכתב: שפזר ממנו. ומכל זה מוכח שלא היתה כאן הלואת ממון לצורך הדפסת הספר.

[וראה עוד מה שכתב ידידי הרה"ג יעקב בריזל שליט"א בגליון שמעתתא דבי מדרשא (גליון י') ליישב נדון המשפט צדק שהמלווה כבר לא היה בין החיים, ובכה"ג שמפרסם את המלווה שכבר אינו בין החיים אין בזה איסור של ריבית דברים, ולהאמור א"צ לזה. ובעיקר דין זה שאם מת המלווה מותר, כן כתב במרבה תורה (סי' ק"ס סקכ"ה), והובא חלק מדבריו בדרכ"ת סי' ק"ס סקפ"ה) שמותר להלוות לחכם ע"מ שילמד משניות וכדומה לשם נשמתו אחר מותו, ואף שיגיע זמן פרעון לבניו אחר מותו, ואף לקלוט בדברים אחר מותו אין איסור, דאז אינו חייב המעות להמלווה רק לבניו עי"ש. ובאופן שנותן ריבית מאוחרת או ריבית דברים ליורשים עצמם, מצינו בזה בשו"ת המהר"ם אלשיך (סי' י"ב) שמבואר בדבריו שיש איסור ליורשים שירשו החוב ליתן ריבית מאוחרת למלווה, ומדבריו יש ללמוד גם להיפך, ומאידך בספר שארית חיים (סי' ק"ס דף י"א: ד"ה רק דנראה) כתב שמותר ליתן אבק ריבית ליורשים עי"ש].

וכו' אשר הזיל כספו וזהו מכיסו להלוות איזה סך מסוים לכבוד התורה ולכבוד הרב המחבר נר"ו, בכך תשואות חן חן לו ע"כ.

ספר לקט שמואל. בספר לקט שמואל לרבי שמואל פייבוש בן יוסף הכהן, ונציה תנ"ד, כתב בסוף הספר וז"ל: לטוב יזכר איש טוב וישר שמו וכו' נאמן שמואל להלוות סך מסוים לפדיון זה ספר בחמלה וחנינה, שכרו מי יספר וכו' עכ"ל.

הקדמה לספר השל"ה. בספר השל"ה הק' שנדפס באמשטרדם בשנת תנ"ח, בשער הספר נכתב ע"י המדפיסים בזה"ל: ברם זכור אותו האיש לטובה וכו' אשר הזיל כספו וזהו מכיסו להלוות סך מה להוצאת הדפוס לסייע לדבר מצוה זו כי רבה, בכלל זה יזכרהו אלהי לטובה וכו' ע"כ. **ספר זה ינחמנו.** בספר זה ינחמנו על המכילתא שנדפס בשנת תע"ב, כתב המגיה רבי משה ברצ"ה מהלברשטט זצ"ל: ועל טוב יזכר שם הנכבד וכו' אשר הגדיל עמדי חסדו והלוה לי סך מסוים להדפסת ספרי הנכבד הנ"ל, ועוד ידו נטויה להגדיל חסדו וכו' עכ"ל.

שו"ת תורת חיים. בשו"ת תורת חיים למהר"ח שבתי זצ"ל כותב המגיה רבי יום טוב הכהן בשנת תע"ג: וברכות לראש צדיק יחולו על איש חיל וכו' כן עשה שהוציא הוצאות רבות ונתן בהלואת חן וחסד עד ארבע מאות שקל כסף לעשות עד חצי המלאכה והותר. וכן בדף השער של חלק שני בירך את המלוים.

ספר מגיני שלמה. בספר מגיני שלמה שנדפס בשנת תע"ה, בסוף ההקדמה מנכד המחבר הג"ר אליקים געץ דיין ובני ישיבה דק"ק פוזנן וז"ל: ואמרין לפעלא טבא יישר כוחו וכו' אשר הזיל ג"כ מכיסו בסיוע שיש בו ממש דרך הלואה ולהוצאה ניתנו, ובזכות זה יאריך ימיו וכו' עכ"ל [ובכמה דפוסים נשמט קטע זה].

ספר מכתב אליהו. בספר מכתב אליהו לרבי אליהו בינקאוויצר (תע"ה) כתב: אפריון נמטי להאלוף והמרום והתורני הקצין והנדיב ה"ה הר"ר מאדיל בהר"ר גרשון סג"ל אשר הלוח לי סך מסוים להדפסת הספר השם יאריך ימיו וכו' עכ"ל.

ספר אורח מישור על נזיר ועל יו"ד. בספר 'אורח מישור' עמ"ס נזיר להג"ר יוחנן קרעמניצר זצ"ל שנדפס בשנת תפ"ג בין ההסכמות כתב: הטיבה ה' לטובים וכו' שהטיבו עמי והזילו זהב מכיסם ליתן לי סך מסוים קצת בהלואה וכו' ויזכו לעלות לציון עכ"י במהרה אמן. ובהקדמת האורח מישור על יו"ד כתב המחבר וז"ל: ואפריון נמטי להגביר וכו' שהזיל זהב מכיסו להלוות סך רב להדפסת הספר הנחמד וכו' עכ"ל.

ספר יוסף אומץ. בספר יוסף אומץ (לר' יוסף יוזפא האן נירולינגן, נדפס שנת תפ"ג) כתב המדפיס חתנו ר' משה דארום דיין דק"ק פפד"מ בהקדמתו: וגם ברכות לראש משביר וכו' שהלוה לי מעות הדפוס והנייר לשלם בפרעון זווי זווי בלי רווח שווה פרוטה, ישלם ה' פעלו וכו' עכ"ל.

ספר שער אפרים. בספר שער אפרים להגאון רבי אפרים ריישר, נדפס בשנת תפ"ח, כתב וז"ל: אודה את ה' בכל לבב וכו' והלוו לי סך מסוים להוצאות הדפוס, וגדול החסד האחרון מן הראשון וכו' עכ"ל.

ספר לוית חן. בספר לוית חן שנדפס בשנת תצ"ג כותב המחבר רבי אפרים הקשר בהקדמתו: והנה טרם אני אכלה לדבר וכו' אשר עזרוני בהלוואת חן להוצאות רוב ספרי אתה ה' תשמרם תנטלם ותנשאם עד עולם וכו' עכ"ל.

ספר ברך זרע שלישי. בהקדמה לספר 'זרע ברך שלישי' על מסכת ברכות להג"ר ברכיה ברך בן אליקים גצל על מסכת ברכות, נדפס בערך שנת תצ"ה, כתב המחבר וז"ל: וד' נתן לי חן וחסד וכו' ואמר לי אל תצטער אנכי מלוה לך כל הוצאות הספר והלוה לי ערך ששה מאות זהובים פוליש ושמוע נאה לו להיות לי לישועה וכו' עכ"ל.

ספר אדרת אליהו. בספר אדרת אליהו להמקובל בעל משנת חסידים ר' רפאל צמנואל חי ריקי כותב בשנת תק"ב בהקדמתו: והחלק הרביעי והוא על סדר קדשים ונדה וכו' אשר פה ירושלם עיר הקדש עזרני בהלוואת חן וחסד בהיותי במצולות יום מפני החובות שחבתי על בנין החרבה כמו שאראה בהקדמת ספר חזה ציון למען לא אהיה מוכרח לצאת חו"ל ולבטל מלמודי וכו' ע"כ.

ספר פרי עץ חיים. בספר פרי עץ חיים להג"ר חיים אביגדור (אמשטרדם תק"ב) כותב וז"ל: וגם לרבות הגביר היקר וכו' אשר גם הוא ברב חסדו הלוח לי סך מסויים להדפסת החיבור הלזה יהי שלום בחילם וכו' עכ"ל.

הקדמה לאשלי רברבי. בהקדמת המדפיס אשלי רברבי של פירושי הש"ך והט"ז על השו"ע - שנת תק"ג, הרב מנחם מענקי בא"א המנוח הר"ר אליעזר זוסמן בק"ק הלבדשטט [ונדפס בשו"ע מכון ירושלים יו"ד ח"א, מבוא עמוד 59], כתב וז"ל: אתה ד' זכרה להם זאת לטובה כי אלמלא שטרחו בשבילי והלוו לי סך מסוים לצורך הפשרה ולצורך הדפוס אבדתי חלילה בעניי וכו' עכ"ל.

ספר בן אוני. בהקדמת ספר בן אוני שנדפס בשנת תקי"א, כתב המחבר הג"ר בנימין זאב בן דוד אשכנזי, וז"ל: וכו' והזיל הגביר המרומם מעות מכיסו והלוה אותי להדפיס זה הספר וגהה בי רוחי, ה' ישלם לו שכר טוב וכו' עכ"ל.

ספר שושנים לדוד. בספר שושנים לדוד כותב הג"ר דוד פארדו בעל משכיל לדוד בשנת תקי"ב: מי אלה שמות הגבורים אשר עזרונו וכו' גם לרבות סך רשום בהלוואת חן וחסד אשר נשאו לבו כו' עכ"ל.

ספר הוראת שעה. בהקדמה לספר הוראת שעה להגאונים רבי שלמה ב"ר שמואל מגרידץ ורבי יצחק ב"ר שמואל היילפרין מווארניק כתבו המחברים וז"ל: ועל הטוב יזכר שמו וכו' והזיל זהב מכיסו להלות לנו סך מסויים לסייע ולגמור הדפסת הספר וכו' עכ"ל.

ספר תקלין חדתי. בספר תקלין חדתי ומשנת אליהו על מסכת שקלים להגאון רבי ישראל משקלוב, כתב המחבר בהקדמה וז"ל: ומצאתי את שאהבה נפשי וכו' ולהלוות סך מסויים, להוציא זאת מכח אל הפועל למען כבוד מרן הגאון נ"ע ולהביאה אל מכבש הדפוס וכו' עכ"ל.

ספר תולדות אברהם. בספר תולדות אברהם (שיו"ל בשנת תקכ"ט) לתולדות רבי אברהם ברודא מח"ס אשל אברהם, כתב נכדו בהקדמה וז"ל: וברם זכור אותו האיש לטוב וכו' אשר הלוח לי סך מסויים להוצאת הדפוס כי רבה היא ומה יהא משכורתו שלימה וכו' עכ"ל.

ספר אספקלריה המאירה. בספר הקדוש אספקלריה המאירה על הזוה"ק בשנת תקל"ו בהקדמת חתן המחבר: ועל טוב יזכר שמו וכו' שהלוח לי על המשכון סך מסויים להדפיס את הספר הנ"ל ישלם ה' משכורתו וכו' עכ"ל.

ספר כף נחת. בספר כף נחת על פרקי אבות בהקדמת חתן המחבר שנדפס באלטונה תקל"ט כתב וז"ל: איש חסד וצדקה שהיא עושה פירות מיד ולדורות שהחזיק את ידי בהלוואה להוצאות הדפוס וד' יגמלהו כצדקו וכו' עכ"ל.

שו"ת הר הכרמל. בהקדמת שו"ת הר הכרמל כותב המחבר בשנת תקמ"ב: אספרה אלי חוק על הטוב וכו' אשר עזרני ותמכני וגמל חסדו עמי בהלוואת חן להוצאות הדפוס ספר הזה ברח ה' חילו וכו' עכ"ל.

שאלתות דרב אחאי (שנת תקמ"ו). בספר שאלתות דרב אחרי גאון שנת תקמ"ו נכתב ע"י המדפיס ר' יצחק איצק מליסא בסוף ההקדמה וז"ל: ואפריון נמטיה וכו' אשר הלוח לי סך מסויים וכו' עכ"ל.

ספר חזון עובדיה. בספר חזון עובדיה (להגאון רבי עובדיה ב"ר אברהם הלוי, נדפס בשנת תקמ"ו) כתב בדף השער כדלהלן: גברא דעביד למיגר וכו' שהפיק רצוני סמך את ידו עלי סמיכת חכמים לאפרושי מממונו לי לשמי בתורת הלואה להקריב לי ספר זה וכו' עכ"ל.

ספר גנזי יוסף. בספר הק' גנזי יוסף להרה"ק ר' יוסף בלון נדפס בשנת תקנ"ב אחר הקדמת בן המחבר ואפריון נמטי' תשואת חן וכו' אשר גם הוא עשה עמנו אות לטובה בהלוואה לסיעות הדפסת הספר בזכות זה שכרו יוכפל וכו' עכ"ל.

ספר קבוצת הגאונים. בספר קבוצת הגאונים עמ"ס עדיות (תקס"א) אמר המחבר אברך כו' והלוה לי סך מסוים לצורך הדפסת ספרי ספר קבוצת הגאונים הנ"ל לזאת אתפלל ואתחנן לה' שיברך ה' את חילו כו' עכ"ל.

ספר ברורי המדות. בספר ברורי המדות להג"ר טוביה בן מאיר לייב הלוי לוויט, תלמיד הנוב"י, בשנת תקס"ז, כתב בהקדמה לספרו וז"ל: ועל טוב יזכר וכו' והלוו לי סך עצום להוצאות הדפוס, זכרה להם אלהי לטובה וכו' עכ"ל.

ספר תורי זהב. בהקדמת בן המחבר לספה"ק תורי זהב להרה"ק ר' בנימין מזאלאזיץ שנדפס בשנת תקע"ו כתב: ועל הטוב יזכר שם רם וכו' להושיט לפנים להלוות לצורך הדפסת הספר עד שהמלאכה היתה דים, כן יבורך גבר וכו' עכ"ל.

ספר באר הלוחות. בספר באר הלוחות להג"ר יעקב אוישפיץ נדפס בוינה שנת תקע"ח בעמוד ב' נדפס הקדשה מהמחבר וז"ל: מזכרת אהבה וכו' אשר היו בעוזרי להלוות לי להוצאות הדפוס וכו' עכ"ל.

ספר חידושי הלכות מהר"ם שיף. בהקדמת המו"ל והמבאר של המהר"ם שיף, הג"ר מרדכי מארוש מזאלקווי שנדפס בשנת תקע"ט, כתב וז"ל: וברכתי תעלה לראש משביר וכו' כל אלה הלוה לי הלואת חן ונדפס בבית הדפוס אשר לו וכו' עכ"ל.

ספר פתח הבית. בהקדמת בן המחבר בספר פתח הבית להגר"א טיקטין בשנת תק"פ כתב וז"ל: והנני להחזיק טובה וכו' אשר הלוה לי סך מסוים לצורך הדפסת הספר הזה, שם עולם אתן לו וכו' עכ"ל.

חידושי הר"ן על ב"מ. הג"ר צבי הירש דיין דק"ק עקצין שהדפיס ספר חידושי הר"ן על מסכת ב"מ בשנת תקפ"ג [עם הסכמות הרע"א ועוד] כתב רשימת המתחייבים לקנות את הספר, ובסיום כתב וז"ל: וגם זכור לטוב ה"ה הבח' המשכיל היקר ר' לייב פרינץ אשר הלוה לי סך מסוים להוצאות הדפוס וכו' עכ"ל.

שו"ת אמרי אש. בשו"ת אמרי אש לרבי מאיר א"ש תלמיד החת"ס שנדפס ע"י בני המחבר וז"ל: ואלה יעמדו על הברכה אשר נתן כסף מוצא להלוות לנו סך מסוים להדפסת ספר אמרי אש וכו' ע"כ. ובסוף הספר נכתב: הטיבה ה' לטובים אשר עשה עמנו להלוות לנו סך מסויים להשלמת ההדפסה ישלם ד' פעלו ע"כ.

שו"ת בגדי ישע. בשו"ת בגדי ישע בהקדמת המחבר הגאון רבי שמואל מביאלסטוק כתב וז"ל: ואודה את ד' זה בעיון וזה בכתיבה וזה בהלוואת חן על עזר הוצאת הדפוס ישלם ד' פעולם וכו' ע"כ.

שו"ת מור ואהלות. בשו"ת מור ואהלות בהקדמת המחבר הגאון רבי אליהו פוסק כתב תחת הפיסקא מזכרת תודה וז"ל: על הטוב אזכיר וכו' אשר תמך בידי וגם הלוה לי מאה רי"כ על שנה בגמ"ח להדפסת ספרי, 'שלם לו ה' פעלו וכו' ע"כ.

המשנה ברורה במהדורה הראשונה. לאחרונה התפרסם צילום מהקדמת המשנה ברורה במהדורה הראשונה, שלאחר סיום ההקדמה הוסיף בעל המשנה ברורה, [וכיון שהדברים לא

באו בספר, נעתיק את כל לשוננו], וז"ל: ואפריון נמטייה להאי גברא יקירא המפורסם לתהלה בקרב הארץ מופלג בתורה ונדיב לב ויקר ערך, תמים בדרכיו ושלם במעשיו, כש"ת מוה"ר דוב ב"ר זאב ועלדאוויץ עם בן אחיו הגביר הדומה לו במעשיו ויקר ערך מאד כש"ת מה"ר ברוך דוד ב"ר משה אשר הזילו זהב מכיסם והלוו לי סך מסוים להוציא את החבור הזה לאור עולם, ואחרון חביב ה"ה הגביר המפורסם וכו' יעקב אהרן ב"ר דוד ראגוואין נ"י אשר היה זריז לדבר מצוה ונתן לי סך מסוים להוציא את החבור הזה לאור, 'ישלם ה' את פועל כולם ויהי משכורתם שלמה מעם ה' אלהי השמים לזכות עבור זה לכל טוב בזה ובבא עכ"ל. [אך במהדורות שנדפסו לאחמ"כ נשמט קטע זה]. ובקובץ מבקשי תורה (ספר הזכרון על הגרשז"א, עמ' תרכ"ז) מובא שהגרשז"א אויערבאך סיפר שהחפץ חיים בהקדמתו בראש ספר שמירת הלשון דפוס ראשון כתב שבח ותודה לאלו שהלוו לו כסף להוצאת ספרו, והגרשז"א שם ביאר טעם ההיתר בזה, והובא ההסבר להלן בהמשך הדברים. [ובזמנו תמהתי על דברי הגרשז"א, שלאחר הבדיקה במהדורה הראשונה של שמירת הלשון, לא נמצא שם דבר זה. אך כעת לאחר שנתגלה הצילום מהמשנה ברורה, הרי שמתברר כוונת הגרשז"א שדיבר על המשנה ברורה ולא על החפץ חיים].

ספר תפארת צבי על יו"ד. בהקדמה לספר תפארת צבי על יו"ד לרבי צדוק הכהן מלובלין, שנדפס בבילגורי בשנת תרס"ט, כתב המו"ל וז"ל: ועכשיו באחרית דבר הואילו ליתן מכיסם כל הצורך ונתנו ממון רב (קרוב לאלף רז"כ) בתורת הלואה בלי שום שכר המתנת המעות רק מצד ועשית הישר והטוב אשר יקרב ביניהם לעשות הזכר לרבינו הצדיק יסוד עולם וכו' עכ"ל.

ספר אבי עזרי. בהקדמת הגרא"מ שך לאבי עזרי מהדורא תניינא כתב וז"ל: ונתאפשר לי הדפסת ספר זה ע"י קבלת הלואה מכספי 'קרון זכרון ברוך' ע"ש האדמו"ר האחרון מקמארנא וצ"ל וכו' ובזכות פעלם הטוב יתברכו מן השמים עכ"ל.

וכדברים האלו הובא בקובץ מבקשי תורה (ספר הזכרון על הגרשז"א, עמ' תרכ"ז) שהגרשז"א שמע מיודעי דבר שאצל החפץ חיים לא היה מדובר בהלואה רגילה, ואם לא היה מוכר הספרים לא היה צריך להחזיר ההלואה ע"ש.³

ולכא' יש מקום להביא סיוע להבנת המנחת שלמה שלא היתה הלואה גמורה, עפ"י מה שמצאתי איגרת בקשה אשר שיגרו רבני שאלונקי לקהילות אחרות וביקשו מהם לתרום ולנדב ממון כדי להדפיס את הש"ס מחדש, (איגרת זו התפרסמה בספר כתבי הרב יהודה אריה ממודינא שיו"ל מכת"י בשנת

מהלך המנחת שלמה

שלא היתה הלואה גמורה

ב. בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ס"ט) לאחר שהביא שיש מהמחברים שכתבו תודה למי שהלווה להם מעות להדפסת הספר, כתב בתו"ד וז"ל: עיקר הטעם דלא חיישינן בהא לרבית דברים הוא משום דסתמא דמלתא היתה ההלואה על תנאי זה שלא יתחייב הלווה לשלם אלא ממכירת הספרים, ונמצא שכל האחריות הוא על הנותן ולכן שרי, אבל חלילה להתיר רבית דרבנן משום מצוה דהדפסת ספרים עכ"ל.

3 והנה בספר הליכות עולם (להגר"ע יוסף וצ"ל, ח"ח הל' רבית פר' ואתחנן ס"ד עמ' כ"א) דחה דברי המנח"ש דאין בזה די השב, דודאי דבכה"ג חשיב שפיר הלואה שמשועבד להחזירה, רק שהמלווה מוכן להרחיב זמן ההלואה, אם לא יצליח למכור ספריו מיד, אך את ההלואה חייב לפרוע על כל פנים ממכירת הספרים ע"ש. ולא הבנתי השגתו, שכוונת הגרשז"א לחלק שנחשב כ'השקעה' של המלווים שכל שיצליחו למכור את הספרים יקבל דמי המכירה, אבל אם לא יצליחו למכור הספרים לא יתחייבו לפרוע. [ואין זו כ'הלואה' ב'תנאי' שיצליח למכור, דא"כ הוי צד אחד בריבית שאסור. אלא הוי כעיסקה של המלווה שיטול הרווחים בעבור השקעתו].

שבסוף יקבל המלווה את כספו בחזרה ולא יפסיד מהלוואה זו, בכל זאת חייב להודות לו, הרי שהיתה זו הלוואה רגילה.

כמו כן העיר ידידי הגר"צ מייזעלס שליט"א שבשו"ת מהריט"ץ (החדשות, סי' קנ"א) מצינו שהיה דין תורה בשנת שע"ג אודות חוב שרבי ישראל נאג'ארה התחייב לר' מנשה קצין אשר הוא היה המלווה לצורך הדפסת הספר בשעת שנ"ט כפי שהובא לעיל לשונו בהקדמת ספרו 'זמירות ישראל', ונעתיק לשון המהריט"ץ: שאלה. יורונו רבותינו על אודות חוב שהיה חייב ראובן לשמעון מצד חוב שהמחהו לוי עליו. ונתפשר ראובן עם שמעון לפרוע לו החוב הנז' מהפרס שהיו נותנים לו הקהל מדי שבת בשבתו על שכר טורחו שהוא סופר הקהל, ושמעון היה לוקח הפרס מהקהל הנז'. והנה אופן פשרתם בכתב מיד חכם הקהל יצ"ו זה טופסיה: הן אמת אשר בא פה דמשק הנבון ה"ר יעקב אלקשטיל ובירו הרשאה מהנבון ומעולה כר' מנשה קצין יצ"ו, ותבע את החכם הר' ישראל נגארה יצ"ו על שטר חוב שהביא בידו מה"ר מנשה הנז' שחייב לו החכם הנז' שמונים זהובים. ומכח הרשאתו נתפשר עם החכם שיפרע לו הסך הנז' חמשה עשר גרוש בכול שנה ושנה. וימסור הר' ישראל הנז' ספרים בידו, וכתב שטר חוב על החכם הנז' באופן זה ואני חתמתי בו. ולהיות לראיה ולזכרון חתמתי שמי פה היום יום ששי שלהי שבט השיבנו ליצירה פה דמשק יעקב אבועלפא וכו' עכ"ל.

ויש לשער, שהלוואה זו היא ההלוואה שקיבל מר' מנשה קצין לצורך הדפסת הספר, [ואולי זו הכוונה: וימסור הר' ישראל הנז' ספרים בידו, והכוונה שפרע לו חלק מהחוב ע"י ספרים שהיו אצלו], ומסתבר שאם לא היה שעבוד הגוף והיתה השקעה באחריותו של המלווה בלבד, ודאי היה מיד פורע לו ע"י מכירת הספרים, ומכך שלא פרע ממכירת הספרים ופנה לתבוע אותו, מוכח שהיה חוב גמור שהתחייב לשלם בלא קשר למכירת הספרים, ועל כן תבע אותו חוב זה,

תרס"ו, מהדו' בלוי, סי' ק"ע, עמוד 157) ונעתיק חלק מהאגרת: והנה מלאכת ההדפסה מחבור גדול בענקים כזה מרובה ורחבה מאד וכו', על כן תעלה עתירתנו לפני כל רואה ושומע לצאת לעזרת ד' בגבורים בהתנדב עם וכו', וכל כסף אשר הונף ואשר הורם למצוה זו וכל מרים תרומה להביא נדבה או הלוואה, הכל יעלה ויבוא לידי מעל' החכם העניו החסיד כמר יוסף פארדו יצ"ו והוא אב במצוה פה ויניציה, והוא בכתב ידו יתחייב למביא הכסף לבית גנזיו לעשות מהם כרצונו, ותוכל מצוה זו להיות נקנית בג' דרכים, או בכסף, כי כאשר ימכור הש"ס ישלמו אותו תיכף לעניי א"י וכו', או בשטר, אשר יקבל רא"י מהחכם הנז' שם הש"ס הראשונים אשר ימכרו, יושב כספו באמתחתו דמים בדמים יגעו, או בביאה אשר יביאו לו כ"כ ספרים מהנדפסים בערך הנדבות ונמצאים אלו מהנים ולא חסרים כלום, ואם המצא תמצא מי שירצה תת הכל במתנה גמורה ומוחלטת תבוא עליו הברכה ע"כ. ומשמעות הדברים הוא שכל שימכרו את הש"ס יקבלו המלוים את כספם, אבל אם לא יצליחו למכור את הש"ס, לא יקבלו בחזרה את כספם. [מיהו אינו מוכרח, וצ"ב].

אמנם ישוב זה אינו מיישב כל הפוסקים שהובאו לעיל, ראשית, שקשה לקבוע שחמישים ושישה מהספרים שפורטו לעיל בתקופת זמן של מאות שנים, בכל אלו היה מדובר בהלוואה כזו שאין בה סיכון למלווה, והיה על כל המחברים להזכיר זאת שאין זו רק הלוואה אלא יתכן שיהיה מתנה גמורה. ועוד יש להעיר, שכבר הובא לעיל דברי המקובל רבי עמנואל חי ריקי בהקדמה לאדרת אליהו שהודה למלווה אשר 'עזרני בהלוואת חן וחסד בהיותי במצולות יום מפני החובות שחבתי על בנין החרבה', ושם ודאי היתה הלוואה גמורה.

וכן בדברי בעל המעבר יבוק מפורש להיפך, שכתב שחייב להודות למלווה והוסיף: הגם שכיסו יהיה נקי ועלי ידידי יהדר ההוצאה עכ"ל. ולכאור' כוונתו שאע"פ

וגם בנדון המור והאהלות שם מוכח שהיתה הלואה גמורה, שהוא עצמו בספר מרבה תורה על הלכות ריבית (ויובא להלן) כתב שנהג כן בספר מור ואהלות עפ"י מה שראה הקודמים לפניו, ואח"כ התעורר שיש בזה חשש ריבית וכתב לבאר טעם ההיתר, ומוכח שהיתה הלואה גמורה. [וגם בנדון האבי עזרי שם מדובר בהלואה גמורה מגמ"ח רגיל]. וראה עוד בהערה בישוב דברי בעל האדרת אליהו.⁴

והוצרך להתפשר עם הקהל. [אבל אינו מוכרח, שיתכן שתבעו על מה שלא מסר לו הספרים או הרווחים שהרויח מהם, אמנם אם היתה השקעה עבור הספרים, לכאורה היה פורע לו מיד במכירת הספרים]. עוד העיר, שבספר אספקלריה המאירה כתב 'שהלואה לי על המשכון סך מסוים להדפיס את הספר הנ"ל', ומסתבר שאם לא היה שעבוד הגוף והיתה השקעה של המלווה לא היה נצרך למשכון עבור חוב זה.

4 בנדון האדרת אליהו לבעל המשנת חסידים, לכאורה יש ליישב שכתב דברים אלו לאחר שכבר פרע לו החוב, ויש לברר באופן כזה אם יש איסור של ריבית דברים, דהנה בברכי יוסף סי' ק"ס סעי' י"א בשם אהלי יעקב למהריק"ש (סי' קכ"ו) כתב שאין איסור ריבית דברים לאחר פרעון ההלואה עי"ש. וכן משמע מלשון השו"ע שם סעי' י' שכתב 'כל זמן שמעותיו בידו', וכן הוא לכאורה במרדכי (ב"מ סי' ש"מ) דאיסור ריבית דברים הוא בעוד שהוא חייב. אמנם לכאורה יש לחלק שכוונת המרדכי והמחבר שרק בעוד המעות בידו מוכח להדיא שעושה כן משום ההלואה, ומשא"כ לאחר הפירעון כיון שהדרך לפעמים שעושים כן בחנם [הגם שהוא לא היה רגיל לעשות כן מקודם] אינו מוכח שעושה כן משום ההלואה, אבל באופן שמוכח שעושה כן אך ורק משום ההלואה אין בזה היתר. דיעו' בשו"ע סעיף ט' שכתב שאסור להחניף בדברי שבח וקילוס בכדי שילוהו, ואע"פ שאינו רק רבית מוקדמת של רבית דברים, מ"מ חזינן שגם כשאין מעותיו בידו כיון שמוכח שעושה כן עבור ההלואה אסור. וכן יעו' בחי' חת"ס (ב"מ דף ס"ט ע"ב) שאסור ליתן מתנה לבנו של המלווה שאינו סמוך על שלחנו כדי שהמלווה יתרצה להלוותו משום שיש להמלווה הנאה בזה (דהיינו כרביית דברים). ועי' בברית יהודה (פ"א הע' ס"ה) שג"כ נקט לדבר פשוט שאסור לפרש אף לאחר הפירעון, וכן כתב בנתיבות שלום (סי' ק"ס סעי' י' אות ו' וסעי' י"א אות ד') עי"ש. ומצינו בשו"ת מהריט"ץ (סי' רס"ז) שכתב שרק הקדמת שלום או ללמוד עם בנו מותר בזמן שאין מעותיו בידו כיון שאינו מפרש שעושה כן מחמת ההלואה, אבל כשמזכיר לו בפירוש אסור, אלא שבהמשך דבריו כתב ואפי' את"ל דשרי כו' עי"ש, ומבואר שמצדד לאסור בכה"ג שמפרש גם לאחר ההלואה שזה מחמת ההלואה. אמנם שוב עיינתי בדברי המהריק"ש באהלי יעקב שם (וגם בערך לחם ביו"ד שם כתב כן וציין למש"כ בתשובותיו, והבכרי יוסף שם העתיק דברי הערך לחם) שכתב להדיא שמותר לו להודות בשעת פרעון ההלואה על ההלואה עצמה ובאור שלא אסור ריבית מאוחרת בריבית דברים עי"ש, ומבואר שלמד שריבית דברים שאסור חכמים הוא דוקא בעוד שמעותיו בידו בלבד. [ולכאורה יש ללמוד לאיסור גם מדברי הרמב"ן (ב"מ דף ע"ג:) שכתב שבשעה שמעותיו בידו אסור לו ליתן הוספת מעות גם בסתם, אבל לאחר שכבר פרע לו מותר לו להוסיף בסתם, וז"ל הרמב"ן: 'שהיו פורעין לרבינא פירותיו ואח"כ היו אומרים לו קח הרי לך עוד אלו, דכיון שנשתלק מהם רבית מאוחרת היא, וכיון דלא אמר בשכר מעותיך שרי, דלאחר פרעון מתנה הוא, דקודם פרעון כדי שירויח לו זמן הוא עושה, שאפילו שאלת שלום רבית, אבל לאחר פרעון ומדעתו מותר בכל ענין בסתם כל זמן שלא יאמר בשכר מעותיך עכ"ל. ומבואר שקודם הפרעון אסור ולמד כן מהא דשאלת שלום בסתם אסור אע"פ שאינו מפרש, דתלינן שעושה כן כדי שירויח לו זמן. וממה שדימה הדברים לאהדי משמע שגם בריבית דברים אם מפרש לאחר הפרעון שעושה כן עבור ההלואה אסור כשם שבריבית מאוחרת אסור בכה"ג שמפרש עבור ההלואה, וצ"ע]. יש שרצו ליישב בדברי האבי עזרי, שהודה למנהלי הקרן והם אינם המלווים, אך לא הודה למלווה עצמו, אך עדיין יל"ע ממש"כ 'שנוסדה' דהיינו שאותם אנשים גם נתנו את הכסף בשביל להקים את הקרן, ואולי י"ל דכיון שעכשיו הם כבר אינם בעלים על הקרן, אלא רק מנהלים אותה, אין איסור רבית כלפיהם, כיון שהממון כבר אינו שלהם. מלבד זה, אם הכסף כבר הוקדש לקופת גמ"ח, הוי מעות של מצוה דאין בהם איסור רבית דרבנן, ואע"פ דלדעת המ"מ והחור"ד אין היתר בריבית מאוחרת, אך יש אחרונים שהתירו זאת. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ט"ו) במכתב שכתב להגר"ב זילבר בעל האז נדברו וז"ל: בפתחי לעיין בספרו השני הלכות שביעית ראיתי שבעמוד השני מהשער מזכיר לטובה ולברכה אחים נכבדים שהללו לו כסף להדפסת הספר מכספי קרן שיסדו ומנהלים אותו. ועל כן ברצוני להסב את לב רוחו הטהור כי יש בדבר זה שאלה של ריבית דברים שבכלל זה גם שלא לברכו וכמו"ש התוס' בקדושין ד' ח' ע"ב ד"ה צדקה מנין כיעו"ש וכו' עי"ש. ולאור האמור יש לחלק שכיון שהיה מדובר בקופת גמ"ח אין איסור זה להודות לגבאי ומנהלי הגמ"ח וצ"ע.

ביאור ההיתר שעשו בן לצורך מצוה

ג. ולכאור' יש לפרש בדברי כל הפוסקים והמחברים, שיש היתר בזה משום שריבית דרבנן מותר לצורך מצוה. דהנה הרמ"א בסי' קע"ב (סעיף א') כתב וז"ל: ויש מתירין להלוות על ספרים או מקומות ב"ה ולישב עליהם אפילו בלא נכיתא, דהוי לצורך מצוה ומותר ללוות בריבית לצורך מצוה (תשובת מהרי"ל סימן ל"ז והאגודה) ע"ש.

ומקור הדברים בתשו' מהרי"ל שהביא שנהגו להלוות מעות היתומים בריבית קצוצה, וכתב לבאר וז"ל: ועוד דיש מרבתינו דהתירו להלוות צדקה בריבית, מההיא דירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ג) [אמר ר' יוחנן] לוי' בריבית לחבורת מצוה ולקידוש החדש, וכתב האגודה דמהאי טעמא שמא נהגו להלוות על מקומות של בית הכנסת ולישב עליהם, והכא נמי אין לך מצוה גדולה מהמגדל יתום כדלעיל וצדקתו עומדת לעד, ושמא מכאן נתפשט המנהג שמלוין נכסי יתומים בריבית קצוצה, דכל ענייני יתומים חשבינן ליה דבר מצוה עכ"ל. והב"י בסי' ק"ס הביא דבריו אך כתב שבסיומם דבריו נקט שאין להתיר בריבית דאורייתא ורק בדרבנן מותר ע"ש.

והנה המג"א (סי' רמ"ב סק"ב) הביא דברי הירושלמי שלוין בריבית לצורך סעודת שבת או סעודת מצוה, וכתב בשו"ע הרב (שם ס"ט) כתב וז"ל: מותר ללוות בריבית של דבריהם לצורך סעודת שבת ויו"ט או לצורך שאר סעודת מצוה אם אי אפשר ללוות בלא ריבית. ובקונט"א שם כתב וז"ל: הנה ירושלמי זה הובא בתשובת מהרי"ל

סימן ל"ז ללמוד ממנו להלוות צדקה בריבית, והוא הדין למעות יתומים עיין שם, ואנן קי"ל ביו"ד סימן ק"ס דאין להלוות צדקה ומעות יתומים אלא בריבית דרבנן ע"ש. ומבואר שנקט שרק באיסור דרבנן מותר. וכן כתב בפתחי תשובה (סי' ק"ס שם) שהביא דברי המג"א וז"ל: ועיין בספר באר יעקב שם וכאן שכתב דר"ל בריבית דרבנן ופשוט הוא ע"כ.

אמנם מצינו בכמה מהראשונים שכתבו שגם בריבית דאורייתא מותר, במחזיק ברכה (סי' רמ"ב שם) הביא תשו' מיימוניות (משפטים סי' י"ד) שהוכיח שהירושלמי התיר אפי' ריבית דאורייתא, וכן כתבו המרדכי (פ' המפקד) בשם הר"ש מבונבורק והאגודה (פ' הזהב סי' עג) בשם הר"ש ב"ר ברוך והאו"ז (הל' צדקה סי' ל') ובשו"ת המהר"ם מרוטנבורג (ד"ק סי' תע"ח) בתשו' האור זרוע ע"ש.

אמנם בפמ"ג ובלבושי שרד ובמור וקציעה ונתיב חיים (לבעל הקרבן נתנאל) ובמחצית השקל ובמאמר מרדכי באו"ח שם כתבו שמדובר שלווה בהיתר עיסקה או שלווה מגוי, אבל אין היתר ללוות בריבית לצורך מצוה, ובמשנה ברורה (שם סק"ד ובשעה"צ סקט"ו) העתיק דבריהם וכתב לחלוק על השו"ע הרב שהתיר לצורך מצוה בריבית דרבנן ע"ש. וכבר הביא הדעת תורה שם שכמהלך זה מצינו בשו"ת המהר"ם מרוטנבורג (ד"ק סי' תכ"ה) שדחה שאין להוכיח מהירושלמי הנ"ל משום דהתם איירי שיש ללוות מגוי והחידוש הוא שיש ללוות ולהפסיד הריבית לצורך כך ע"ש.⁵

5 ויש לתמוה על כל הני פוסקים שפירשו דברי הירושלמי שאין היתר להלוות בריבית, שהרי הרמ"א בסי' קע"ב הביא דברי המהרי"ל להלכה והתיר להלוות על ספרים ומקומות ביהכנס' [וגם השיטה ברמ"א שם שאוסר היינו משום דהוי ריבית קצוצה ולא התירו בריבית קצוצה ע"ש]. ויש ליישב, דהנתיב חיים שם כתב שהטעם שאסור ללוות בריבית לצורך מצוה היינו מפני שאע"פ שללווה שייך ההיתר דמצוה אבל הרי הוא מכשיל את המלווה שאסור לו להלוות בריבית ע"ש, ולפי"ז מיושב דבנדון הרמ"א שם שהמלווה נוטל הריבית לצורך מצוה ומבואר בראשונים שאם המלווה אינו עובר באיסור גם הלווה אינו עובר באיסור ושפיר התיר הרמ"א להלוות בריבית. אך יל"ע דממ"נ דאם לומדים מהירושלמי הנ"ל שמותר ללוות בריבית לצורך מצוה הרי מוכח גם שיש היתר גם ללווה, ומניין למדו להתיר רק למלווה ולא ללווה, ואולי י"ל דלמדו דההיתר להלוות לצורך מצוה בריבית דרבנן לא נלמד מהא דהירושלמי אלא נלמד מהא דמותר להלוות

והנה לפי שיטת הפוסקים שההיתר הוא דוקא בריבית דרבנן, יש לברר האם מותר באופן שהתחייב אליו בשעת ההלוואה שיפרסמו, האם נחשב ריבית דאורייתא שהרי קצץ עמו שיפרסמו, או י"ל שכיון שהוא רק ריבית דברים אינו אלא מדרבנן.

והנה כמה אחרונים כתבו [שער דעה (סי' קס"א סק"א) ודרכי תשובה (סי' ק"ס סקע"ד ופ"א) בשם מקור מים חיים ומרבה תורה] שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, שמדברי הר"ן בכתובות (דף מ"ו) מבואר שריבית דברים הוא מדרבנן ע"ש. אמנם מדברי הריב"ש (סי' קמ"ו) מבואר שהוא איסור דאורייתא ע"ש. וכן כתב הרדב"ז (הובא בשיטמ"ק ב"מ דף ס':) שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים ע"ש.⁶

והאחרונים הוכיחו מדברי התוס' בקידושין שריבית דברים הוא מה"ת, דמבואר שם בגמ' אמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון ע"ש. ובתוס' שם כתבו וז"ל: וא"ת איכא צדקה ממה שיחזיר לו לשכב עליו וי"ל דדייק מדכתיב (דברים כד)

והנה הערך ש"י ביו"ד סי' ק"ס (שהובא בתחילת הדברים) כבר עמד בזה שאין להתיר מפני דהוי צורך מצוה, וז"ל: ואף דכתב רמ"א בסי' קע"ב דמותר ללוות בריבית לצורך מצוה היינו משום שלא יתבטל המצוה, אבל אחר הלוואה לא ע"כ. והיוצא מדבריו שאם בתחילה היה מלווה רק אם יפרסמו את ההלוואה, יש בזה היתר זה דהוי לצורך מצוה, אלא שהוקשה לו שההלוואה היה נותן גם בלעדי פרסום זה בספר ועל כן נקט לאסור. וכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' ט') שאם הלווה לו רק בתנאי שיפרסמו שמו מותר ע"ש.

אכן נראה שלפי המתואר בדברי ההקדמות שהובאו לעיל שכך היה הסדר שהמלווים ידעו שיוזכרו לברכה בהקדמת הספר [וכפי שמצינו בהקדמת האלשיך ובספר שתי ידות ועוד שביקשו שילוו להם ויפרסמו אותם], נמצא שבלעדי הפרסום בספר לא היו מסכימים להלוות להם, וממילא יש בזה ההיתר דמצוה. ועוד יש להוסיף בזה, שהיה ידוע להם שאם לא יפרסמוהו כעת, הוא גם לא ילווה בעתיד לספרים אחרים, ושפיר יש בזה היתר דצורך מצוה.

מעות יתומים בריבית דרבנן, ומכאן למדו לכל מצוה, ועל כן התיר הרמ"א להלוות לצורך מצוה, ואה"נ דהירושלמי לא איירי כלל בהיתר ללוות לצורך מצוה, ועוד י"ל דהירושלמי איירי באופן שהמלווה הוא רשע ובלא"ה יעבור באיסור זה, וי"א דבכה"ג אין איסור לגרום לו להלוות ללווה שלווה בהיתר, אלא דהפוסקים לא נחתו לזה שאינו שכיח ולכן פירשו דברי המג"א דאיירי באופן שלווה בהיתר גמור. ובעיקר קושיא זו מדוע מותר ללווה ללווה מהמלווה, עמד בזה השו"ע הרב בקונטרס אחרון שם וכתב שבריבית דרבנן לא אסרו על המלווה ע"ש, וכקושיא זו עמד בשער דעה (סי' ק"ס סק"ח) על המהרי"ל שהתיר ללוות לצורך מצוה ונשאר בקושיא ע"ש. אמנם יש לציין שבשו"ת התשב"ץ חוט המשולש (טור ג' סי' ל"ד) מבואר שגם באיסור דאורייתא מותר להלוות וללוות בריבית ולא כתב שהמלווה עובר באיסור וצ"ע, וכן כתב בשו"ת תשורת ש"י (סי' נ"ב) בדעת התשב"ץ (ח"ג סי' קע"ח) שמותר להלוות וללוות לצורך מצוה וכתב שזהו דלא כהט"ז שלגבי פקו"נ מותר ללוות רק ממומר ע"ש. [ובתשורת ש"י שם למד שב' השיטות ברמ"א בסי' קע"ב נחלקו אם מותר ללוות לצורך מצוה בריבית דאורייתא ע"ש, והוא מחודש דפשטות המחלוקת אם נחשב ריבית דאורייתא או לא וצ"ע].

6 הריב"ש שם הוכיח שבקוצץ קרקע לחובו אסור מה"ת כשם שאסור בריבית דברים, אמנם מדברי הר"ן שם מבואר שלא נחית לזה וכתב שרק מדרבנן אסור כשם שריבית דברים אסור מדרבנן, וביארו האחרונים דהר"ן סובר שריבית דברים הוי מדרבנן, ולכן אין ללמוד משם לגבי קרקע שאסור מה"ת, וכדברים אלו מבואר עוד בשיטמ"ק (ב"מ דף ס':) בשם הרדב"ז ע"ש. והנה עיקר המחלוקת הוא באופן שקצץ עמו שיתן לו ריבית דברים אם אסור מה"ת, וי"ל ע"כ בזה דהוי קציצה על פעולה ומדוע לא יהיה בזה דין ריבית שהרי היה יכול לדרוש שכר על פעולה זו. וי"ל שכיון שאין מקובל לשלם שכר על פעולה זו שאין זה טירחא לגביו, וגם הלווה לא היה מוכן לשלם על כך כלל, על כן לא נחשב ריבית וצ"ע. [ועוד אפשר דס"ל שכל שכר פעולה נחשב כקרקע ממש דהוקשו לקרקעות וצ"ב].

בשם רבי אלחנן, בקוב"ש (קידושין דף ח' אות ע"ז) נשאר בקושיא על התוס' עי"ש].

והיוצא בזה, שלפי שיטות הפוסקים שמותר להלוות רק ריבית דרבנן לצורך מצוה, אם התנה עמו לפרסמו לפי דעת התוס' אסור משום דהוי ריבית קצוצה, ולפי דעת הר"ן דהוי איסור דרבנן מותר. ויעוי' בשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' ל"ח) שדן אם מותר ללוות בריבית לצורך הדפסת ספר, והביא מחלוקת הפוסקים אם מותר ללוות בריבית דאורייתא לצורך מצוה, וכתב שירא"ש לא ילווה אלא בריבית דרבנן עי"ש.

והמנחת שלמה שם כתב בנדון זה: אבל חלילה להתיר ריבית דרבנן משום מצוה דהדפסת ספרים ע"כ. ואפשר שסובר כשיטת הפוסקים שאין להתיר כל ריבית דרבנן לצורך מצוה. [ועוד אפשר שכוונתו שדוקא במצוה חיובית על הגברא יש היתר ללוות בריבית דרבנן, אבל מצוה זו דהדפסת ספרים שאינו חיוב ע"ז אין היתר זה, ומ"מ בדעת שאר הפוסקים צ"ל שסמכו על היתר זה וצ"ע].

דברי המרבה תורה

שיש חיוב לפרסם ידי עושי מצוה

ד. בספר מרבה תורה להג"ר אליהו פוסק (על הל' ריבית סי' ק"ס סקכ"ט) הביא פקפוק הערך ש"י וכתב עליו וז"ל: ולהנ"ל בס"ק הקודם דדיקא אדבור קפיד רחמנא יש ליישב, ועוד י"ל ע"פ מ"ש בהקדמת שו"ת דברי מלכיאל דבמצוה שרוצים שתעשה פירות שילמדו אחרים ג"כ לעשות כן מצוה לפרסם שם העושה וכן בתלמוד תורה דרבים עי' ברכות מ"ז מצוה דרבים שאני, א"כ פשוט להתיר אף בקצץ בשעת הלואה כן, וכ"ש בלא קצץ, ושיש לומר שגם המלוה

ושכב בשלמתו וברכך ואי לא הוי קונה ליה א"כ כשמברכו העני הוי ליה רבית דברים עכ"ל. ומוכח מדבריהם שהאיסור הוא מה"ת, דאם הוי איסור מדרבנן אין להוכיח מהתורה שבע"ח קונה משכון.⁷

והנה עדיין קשה דהרי לא הוי ריבית קצוצה שהרי לא קצץ עמו כלל שיברכנו והרי לא גרע מכל ריבית שאינה קצוצה שאין איסור מה"ת, ומצינו בזה ב' מהלכים, הנתיחה"מ (סי' ע"ב סקט"ו במהדו"ב) הקשה כן וכתב ליישב וז"ל: ועכצ"ל בכונתם, דכיון שכבר מגיע זמן פרעון, והתיר לו רחמנא לברכו, ומשמע אפילו אמר ליה בפירוש בשעה שמחזירו שיברכו מותר, כדכתיב ושכב בשלמתו וברכך, וכיון שהיה יכול לגבות ממנו ואינו גובה רק נוטלו למשכון כדי להחזירו שיברכהו, והוי כמתנה עמו בשעה שמרויח לו זמן והוי ריבית דאורייתא, ומזה מוכיח הש"ס דקני ליה שלא בשעת הלואה עכ"ל. ומבואר שההוכחה הוא שגם באופן שהתנה עמו לברכו מותר לברכו כיון שהבע"ח קונה משכון והברכה הוא על מה שהסכים ליתן לו להשתמש בו אע"פ שקנאו מן הדין.

ומצינו מהלך נוסף בזה, בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' ק"צ), ובספר דברי לוי על ב"מ (להגר"מ לוי), ונדפס בפסקי דין ירושלים כרך ח' בפס"ד עמ' ס') בשם הגאון רבי אלחנן וסרמן, ובספר הערות להגרי"ש אלישיב (קידושין שם), כתבו לבאר עפ"י המבואר בספרי שיש חיוב שיברך את המלווה, וכיון שהתורה חייבה את הללוה לברכו הרי זה נחשב כקציצה גמורה, שאין צריך שיהיה קציצה מצד המלווה, וגם אם התורה קצצה עבורו נחשב ריבית קצוצה עי"ש בדבריהם. [אך מה שהביא בדברי לוי

7 ויש שרצו לדחות ההוכחה מדברי התוס', שכוונתם לחידוש הט"ז שכל דבר שמותר מה"ת להדיא לא יתכן שחכמים יאסורוהו, וזהו כוונת התוס' שאם היה מותר להדיא מה"ת לא היה שייך שחכמים יאסורוהו ומכאן מוכח שבע"ח קונה משכון ומה"ת אין בזה איסור דריבית דברים. אמנם ראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' צ"ח) שהביא שהשואל רצה לדחות דברי התוס' כן, והמהרש"ם השיג עליו וז"ל: דהש"ס בעי למילף מקרא דב"ח קונה משכון, איך אפשר לדייק מה"ת מהא דאסרו חז"ל ריבית דברים, והא גם בלא קרא ידענו דב"ח קונה משכון ורק דבעינן לדייק מה"ת ולא נתיישב זה כלל וכו' עי"ש.

כמו שמצינו לגבי בצלאל והובא לשונו לעיל. [אמנם בנדון רבי עמנואל חי ריקי לא שייך ליישב כן, שהרי דוקא באופן שהוציא מעות להדפסת הספר שייך דין שמפרסמן עושי מצוה שגרמו להדפסת הספר, אבל בכל הלואה אין היתר לפרסם המלוה אע"פ שעשה מצוה להלוות, ואולי י"ל שע"י חוב זה היה יכול להוציא הספר, וכתובת ספרו היתה פועל יוצא מההלואה, ודוחק].

ויעוי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סט"ו) שכתב על דברי המרבה תורה: והוא לפענ"ד יישוב מאד דחוק, וגם צריכים כוונת הלב לכך בלי שום פנייה אחרת והלב יודע וכו' עכ"ל. וגם המנחת שלמה שם כתב שאם יש לו גם כוונה שלא לשם מצוה אסור, ויתכן שלפי האמור גם באופן שיש לו כוונה אחרת מ"מ כיון שיש לו חיוב לפרסמו יש בזה היתר זה וצ"ע, אמנם באמת במרבה תורה שם כתב שההיתר הוא מחמת שיש לתלות שמכוין למצוה, וצ"ל שאם אינו מכוון למצוה יש בזה איסור ריבית כיון שאינו עושה כן עבור המצוה בלבד.

דברי האגרות משה שמותר לכתוב

שיבוך מן השמים בלא שבח

ה. בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' פ') כתב וז"ל: אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס למי שהלוו לו כסף להדפסת ספרו. נראה לע"ד שבלשון תודה כמו שאסור לומר להמלוה עבור הלואתו מדין ריבית דברים אסור גם לכתוב ולהדפיס, אבל יכולין לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים, כי הא זה אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה, ונמצא שהוא רק הודעה וספור דברים בעלמא שודאי מותר לפרסם איך שלוו מפלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו כי מצוה לפרסם עושי מצוה אם אין מקפידין להסתיר, לכן גם בכתב ודפוס רשאים לפרסם לכתוב בנוסח כזה: ברכה נתונה מהשי"ת לפלוני הגומל חסד והלואה להדפסת הספר כך וכך או דוגמא של נוסח זה. שלשון כזה

מכוין למצוה שילמדו אחרים ממנו ולא להרבות כבודו, וכל שיש לתלות להיתר ג"כ אין חשש להנ"ל סקכ"ז עכ"ל. ובדרכי תשובה (סי' ק"ס סקפ"ח) העתיק דבריו עי"ש [אבל המשמעות שם הוא שמסכים יותר להערך ש"י].

והנה הגרשז"א במנחת שלמה שם הבין ככוונתו שההיתר הוא משום שלצורך מצוה מותר ללוות בריבית, שכתב לדון אם מותר לקנות ספר בזול טרם הדפסת הספר והאם יש בזה חשש ריבית, וכתב בתו"ד וז"ל: ולכאורה היה אפשר לצדד קצת קולא משום טעמא דהוי לצורך מצוה של הדפסת ספרי קודש, וכמו שראיתי להג"ר אליהו פוסק ז"ל שכתב דמטעם זה הדפיסו כמה מגדולי המחברים בשער ספריהם דברי שבח ותודה לאלה שהלוו להם גמ"ח להדפסת הספר, אבל נראה דכל זה דוקא במי שכוונתם לשמים אבל לא להרווחת ממון, ומבואר במג"א סי' ע' דמי שעיקר כוונתו להשתכר לא מיקרי עוסק במצוה עכ"ל. ומבואר שהבין דהוי היתר לצורך מצוה. [אמנם צ"ב, דא"כ מה העיר המנח"ש על דבריו שכל זה דוקא במי שכוונתם לשמים, הרי ההיתר הוא משום שהוא לצורך מצוה מאי נפק"מ אם כוונתו גם להרווחת ממון, וצ"ל דס"ל שדומה לדין עוסק במצוה שכתב המג"א שכיון שיש לו כוונה אחרת ולא לשם מצוה אינו מוגדר כעוסק במצוה, וגם כאן לולי המצוה ג"כ היה עושה כן אינו מוגדר שעושה כן לשם מצוה וצ"ע]

אמנם באמת שהמרבה תורה כלל לא הזכיר ההיתר דמצוה, אלא כוונתו הוא שהאיסור דריבית דברים הוא באופן שמעצמו משבחו ומודה לו, אבל בנדון המלוה מעות למען הדפסת ספר, שיש חיוב לפרסם ידי עושה מצוה, הרי נמצא שכוונתו לעשות כן עבור החיוב שלו כלפי שמיא לפרסם ידי עושה מצוה, וההנאה שבאה להמלוה הוא מידי דממילא, ועל כן יש בזה היתר זה. ויש לציין שאכן בעל המעבר יבוק הביא מקור לזה שיש חיוב לפרסם ידי מצוה

דהוי סיפור דברים ואינו ברכה, אמנם בד"כ הכוונה שמתכוון לברכו, ושפיר יש בזה איסור זה, וצ"ע.

היתר המשנת שכיר והמרבח תורה שמותר ליתן ריבית דברים בכתב

ו. בשו"ת משנה שכיר (ח"ב סי' פ"ו) הביא השגת הערך ש"י על המחברים הנ"ל, וכתב בשם גיסו ליישב שכל האיסור של ריבית דברים הוא כשבא ממלוה ללווה אבל באופן שאינו באופן ישיר אלא שמפרסמו בכתב, אמרי' בזה שכתובה לאו כדיבור ואינו נחשב ריבית דברים עי"ש, וסברא זו הוזכר גם במרבה תורה שהועתק לעיל, ועי' בשו"ת הלל אומר (להג"ר הלל פוסק, יו"ד סי' ע"ה) שהביא דברי אביו ודברי המשנה שכיר והסכים לחידוש זה עי"ש.

אמנם כמובן שהדברים מחודשים מאד, שהרי יסוד איסור ריבית הוא ההנאה והנתינה שנותן הלווה למלוה, ומה לי אם אומר לו באופן ישיר או בדרך כתיבה, דהרי עיקר האיסור הוא מה שנותן וממציא לו הנאה ומה לי בדרך אמירה או בדרך כתיבה. ומסתימת כל הפוסקים משמע שיש בזה איסור של ריבית דברים. וכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' ט') שגם בכתובה יש איסור זה עי"ש.

מהלך המנחת שלמה שמותר להודות למלוה ורק ברכה אסור

ז. במנחת שלמה (ח"א סי' כ"ז) כתב וז"ל: מבואר בגמ' ובשו"ע דרבית דברים אסור, ולפיכך אם לא היה הלוה רגיל להקדים שלום למלוה אסור עכשיו להקדים, וכן לא יאמר לו הודיעני אם בא איש פלוני ממקום פלוני, ולפיכך כתבו האחרונים דה"ה נמי שלא יאמר הלוה למלוה "תודה", ורבים נוהגים משום כך לומר במקום זה "תזכו למצוות" ולענ"ד לא יפה הם עושים כי תזכו למצוות הוא ממש ברכה והיינו רבית דברים כמו"ש התוס' בקדושין ח' ע"ב בד"ה צדקה, ואילו אמירת תודה חושבני דאין בזה שום

הוא רק הודעה וספור דברי אמת שיש ברכה מהשי"ת לפלוני שגמל חסד בהלואתו עכ"ל. וכמובן שבדברים אלו אין בהם כדי ישוב לכל הפוסקים שהובא לעיל שלהדיא גם נתנו תודה והודיה באורך ולא כתבו רק שיבורך מן השמים.

והנה בספר נתיבות שלום (סי' ק"ס סי"א אות ט') הביא דברי האגרו"מ ותמה עליו וז"ל: וצ"ע דהא המלוה נהנה מאד מהשבח והכבוד הניתן לו בפרסום כזה ולמה אין בזה משום ריבית דברים עכ"ד. וכוונתו להקשות שאף שאין איסור בעצם הברכה, אבל עצם הפרסום יש לאסור משום ריבית דברים. וכהערה זו על האגרו"מ מובא בשם הגר"ח קנייבסקי וצ"ל בהקדמה לספר מאורות הדף היומי (על מס' ב"ק ב"מ) שהעיר שסו"ס יש כאן נתינת הנאה למלוה שהמלוה נהנה מכך עכ"ד.

ובדעת האגרו"מ צ"ל שכיון שעצם הפרסום עושה כן משום מפרסמין ידי עושה מצוה, על כן יש היתר על הפרסום באופן שאינו משבחו ונותן לו תודה אישית [וזהו ע"ד שכתב המרבה תורה, שכיון שכוונתו משום מפרסמין לא איכפ"ל במה שממילא מגיע לו הנאה. ואם כן הוא, גם בזה תלוי בכוונת הלוה ואם כוונתו לההנותו יהא אסור].

אמנם בעיקר חידוש האגרות משה כבר העירו בזה, שעיקר חידושו צ"ע ממה שכתב במדרש חופת אליהו (ל"ה, נדפס באוצר מדרשים אייזנשטיין עמ' 172), ובמגרות המאור (אלנקאווה, עמ' 473) וז"ל: ד' אבקות הן. אבק רבית, אבק ע"ז, אבק הרשות, אבק לשון הרע. אבק רבית כגון שהלוה לו חבירו מעות וכשפורע לו אומר לו ה' ישלם לך חסד שעשית עמדי, עכ"ל. ומבואר דאפילו שאומר ה' ישלם לך הוא אבק רבית. ואולי יש ליישב שהאגרו"מ מתיר רק כשמודיע שהברכה נתונה לפלוני, שבזה אינו מברכו רק אומר המציאות, אבל כשאומר ה' ישלם לך כו' הרי הוא מברכו וזה אסור משום רבית דברים, אבל לכאור' גם בזה שייך לומר שאומר לו המציאות שד' ישלם לו חסד זה שעשה עמו,

על דעת שלא יהיה עליו שעבוד הגוף מותר, אבל בלא"ה אסור.

ובשם הגר"ש אלישיב הובא (בקונטרס על הלכות ריבית שנכתב ע"י חתנו הגר"י ישראלזון בשם חמיו הגר"ש שעבר על הדברים והגיהם, נדפס בסוף ספר משנת ריבית תשע"ח, באות ל"ה) וז"ל: אין לכתוב דברי שבח ותודה בספר למי שהלווהו מעות להוצאת הספר, אבל אחרי שכבר שילם לו יש להתיר, בתנאי שלא יזכיר שהלווהו עכ"ל.

ובספר חוט שני להגר"נ קרליץ זצ"ל (ריבית, עמ' ס"ג) כתב וז"ל: אסור לומר למלוה תודה וכו', וכל שכן להדפיס בספר אמירת תודה או ברכות למלוה, אלא אם כן אין המעות של המלוה אלא הוא גבאי של הגמ"ח וכדו', דאז אין הוא המלוה ומותר להקדים לו שלום עכ"ל.

ובספר מאורות הדף היומי (על מס' ב"ק ב"מ, בתחילת הספר) הובא בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, וז"ל: בעמוד רל"ו הובא הנדון אם מותר למחבר ספר לכתוב דברי ברכה למסייעים בהוצאת ספרים ולפרסם את המלווים להם מעות משום ריבית דברים, והעיר הגאון [שליט"א] זצ"ל שבעבר דן רבות בזה ומצאו כמה התרים בזה, וכן מרן הגרא"מ ש"ך זצ"ל באחת מהקדמותיו לספר אבי עזרי מצוין שנתאפשרה לו הדפסת הספר ע"י קבלת הלוואה וכו' עכ"ל. [אמנם כבר נתבאר לעיל שבנדון האבי עזרי שמדובר בגמ"ח, אין זה נחשב ריבית מלוה למלוה ומותר].

ובשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' ט') לאחר שהביא דברי המרבה תורה שצידד להתיר, כתב עליו: ומ"מ לפע"ד קשה לסמוך להתיר אא"כ מוותר המלוה חלק מההלוואה ונותנם בתור דמי קדימה לספר, שאז מותר לכתוב לו דברי שבח וברכה וכו' מ"מ לפע"ד קשה לסמוך להתיר אא"כ מוותר המלוה חלק מההלוואה ונותנם בתור דמי קדימה לספר, שאז מותר לכתוב לו דברי

איסור וכו' [והוכיח שמותר ליתן לו הוספה שאינה מחמת ההלוואה ממש], וכמו כן אמירת "תודה" אינה אלא כאילו המלוה מתנה עם הלוה שלא יהא כפוי טובה לשום אדם, ואף גם למלוה ברור הדבר שחלילה להלוה להיות ככופר בטובתו שעשה לו המלוה וחייב שפיר להחזיק לו טובה, וליתן לו זכות קדימה בדבר שהוא אינו חסר וגם אינו גורם למלוה ריוח של ממון וכו' ומה שאסור להקדים שלום היינו מפני שהוא ברכה וכו', ועיין בזה בדרכ"ת בסי' ק"ס אות פ"ז פ"ח מה שהביא מס' מרבה תורה וערך שי ולא נחית לכל מה שכתבנו עכ"ל.

ומבואר שהדגיש שלפי חידושו נסתר הערת הערך שי על המדפיסים שהודו למלווים עבור הדפסת הספר, ומבואר שלפי דבריו שפיר מותר ליתן תודה. וכדברים אלו מובא בשם הגרשז"א בספר הזכרון מבקשי תורה (ע"ש הגרשז"א, עמ' תרכ"ז) שבתחילה רצה להוכיח כשיטתו זו שמותר להודות ממה שהחפץ חיים נתן תודה למלווים להדפסת הספר עי"ש. אמנם גם לפי דבריו אלו אין מיושב כל הפוסקים שהובא לעיל שכתבו גם דברי ברכה ממש שזה גם לשיטתו נחשב כריבית דברים.

ויש לציין שהגרשז"א בעצמו חזר בו, ובח"ב (סי' ס"ח) כתב וז"ל: נודע לי וגם העירו לי משו"ע הרב [שאוסר], כי אני חשבתי שבדרבנן רק קילוס וברה הוא דאסור מפני שמלוה נהנה וחשיב כאילו הלוה נותן לו ריבית דברים, אבל לקבל הלוואה בחינם ללא שום תשלום ולהתנהג כאילו המלוה לא עשה לו כלום אין זה מדת דרך ארץ ולא נכון לעשות כן וכו', אך אעפ"כ הוספתי מיד על הגליון שאני חוזר ממה שכתבתי מפני ההלכה שבשו"ע הרב, ומשום מה לא הרגיש בזה המעתיק ולא נדפסו הדברים האלה ואני באמת מצטער על זה עכ"ל.

דברי פוסקי זמנינו בשאלה זו

ח. כבר הובא לעיל דברי הגרשז"א במנחת שלמה שכתב שאופן שהלוו

ונראה בזה, שאין סתירה למה שכתבו פוסקי זמנינו שאין להזכיר ולשבח את המלווה ממה שנהגו במשך כל הדורות להזכיר ולברך את המלווים, שכפי שנתבאר לעיל יסוד ההיתר הוא לצורך מצוה שבכדי שהמלווים יסכימו להלוות הוצרכו המחברים להזכירם ולברכם בפתיחה לספר, אך בזמנינו בד"כ אין המלווים מעוניינים בזה, ואין זה מעודד אותם כדי להלוות להוצאות הספר, ובעבר כפי הנראה לא היה נפוץ לתרום הוצאות הדפסת הספר, אלא רק הלוו ההוצאות, ובזמנינו אכשר דרא והמתנדבים תורמים הוצאות הספר ואינם מלווים, ועל כן שפיר כתבו פוסקי זמנינו שאין לכתוב דברי שבח וברכה למלווה בהקדמה לספר. וראה עוד בהערה, אם מותר לכתוב שהיה רוצה להודות, אלא שאינו יכול להודות כיון שיש בזה חשש ריבית.⁸

שבח וברכה. ובב"י (סי' קס) הביא ד' הגהות מרדכי (פ' איזהו נשך), שאם הלוה מחזיק לו טובה והמלוה משיב לו למחזיק לו טובה מותר וכו' [והביא דברי המהריק"ש שריבית מאוחרת מותר בריבית דברים, וכתב] ונראה דה"נ אם פרעו החוב מותר לכתוב לו תודה, אם המלוה משיב לו בדברי חן וחסד על שהואיל המחבר לרשום את שמו למזכרת נצח, ומכל שכן אם יקנה ג"כ ממנו ספר אחד. וישלם לו בעין יפה, שרשאי המחבר להביע אליו תודתו וברכתו עכ"ד.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ט"ו) כתב שרק באופן שהמלווה התנה עמו שיפרסמו מותר, כיון שלא הסכים להלוות לו בלא זה, הרי זה נחשב לצורך מצוה ומותר ע"ש. וכן כתב ביביע אומר שם שבאופן כזה מותר ע"ש.

מסקנת הדברים

רבים מהפוסקים אסרו להזכיר ולשבח בהקדמה לספר את המלווה שהלווה מעות להדפסת הספר. אך ביריעה שלפנינו התברר שמנהג זה היה נפוץ במשך מאות בשנים ע"י גדולי עולם. ונתבאר שעיקר הטעם להיתר מפני שזה ריבית דברים דרבנן לצורך מצוה, שמותר, שכפי

8 בתחילת הדברים העתקנו דברי ההקדמה לספר משכיל אל דל (להגאון רבי הלל מקולמייא, חלק ב'), שכתב בן המחבר הגאון רבי ברוך בענדיט וז"ל: ולולא שאני ירא מאיסור ריבית דברים הייתי מזכיר שם הקצינים אשר עזרו אותי בהלואה להוצאת הדפוס וכו' עכ"ל. והנה בספר נתיבות שלום (סי' ק"ס סי"א סק"ה) כתב לדון באיסור ריבית דברים וז"ל: ואם אומר לו הייתי מודה לך כראוי ומה אעשה שהתורה אסרה, נראה לכאור' דשורי [וכדמות ראי' מלבן הארמי שאמר לו הקב"ה השמר לך פן תדבר מטוב ועד רע, ולכן אמר ליעקב יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלקי אביכם אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע, ומכאן שנוסח כזה אינו בכלל דיבור רע, וה"נ בנ"ד אין בזה בכלל ריבית דברים] עכ"ל. והראוני בספר עברא דדשא (ח"ב עמ' רי"א הע' ב') וז"ל: בעיני ראיתי מעשה רב אצל כ"ק אדוני אבי זצ"ל [הפני מנחם] שפעם החזיר הלואה ואמר למלווה הרי אסור להודות אבל זו באמת טובה גדולה, ולמדתי מכאן שאין איסור להראות לו שהוא מבין ומרגיש את החסד שעשה עמו, רק אסור לו להודות או לברכו אבל להראות לו שמכיר טובה מותר עכ"ל. ויש ללמוד כדבריו להיתר מדברי ההקדמה למשכיל אל דל, שהרי כותב במיוחד עבור אלו שהלוו לו שהיה מזכירם לברכה אלא שנמנע מפני האיסור, הרי שאע"פ שהוא מתכוון להביע להם הערכה זו במילים אלו, אין בזה איסור. והעירוני לחלק שהמשכיל אל דל לא הזכיר כלל מי הם המלווים, ואין כאן שום שבח לשום אדם, אלא רק אמר שישנם כאלו שהלוו לו, והם בעצמם יודעים שהלוו לו, ומה שלא הודה להם ברבים הוא משום איסור ריבית, ולכאור' עשה כן כדי שלא תהיה להם טרונאי עלי, אך אין כאן שום דברי שבח לאדם מסויים, אך באמת יש להסתפק אם מותר לכתוב "תודה לכל המלווים להוצאות הדפסת הספר", שהרי המלוה כשיקרא את הדברים ידע שהמכוון אליו ונמצא שהלוה מודה לו. וצ"ע אם יש לחלק בזה בין הודאה לשבח, שלהודות בכה"ג יש לאסור, שהרי מודה למלוה אע"פ שלא הזכיר את שמו, ואילו לשבח את המלווים שהלוו מותר, וצ"ע בכ"ז. והראוני בהקדמה לשו"ת בית דוד (לרבי דוד טעבל בעל הנחלת דוד), שכתב וז"ל: ונתקבלתי להיות למ"ץ ומרא דאתרא בקהילת מינסק העליזה וכו', וכולם התנדבו בלב שלם אלה בנדבות הגונות ואלה גם בהלואות (זכרה להם אלוה לטובה) עד אשר עלתה בידי ת"ל לקרבה אל המלאכה לעשות אותה עכ"ל. הרי שהזכיר ושיבח ובירך את המלווים בלא לפרט את שמותיהם.

הנראה המלווים היו מעוניינים שיזכירו ויברכו אותם בהקדמה לספר ובאמצעות זאת עודדו את המלווים להלוות להוצאות הדפסת הספר, ועל כן באופן כזה אין איסור של ריבית. ונתבאר שלאור זאת, בזמנינו באופן שהפרסום בספר לא יעודד את המלווה להלוות כסף להוצאות הדפסת הספר, אין ללמוד להיתר ממה שנהגו בעבר לכתוב דברי שבח וברכה בפתיחה לספר.



הרב חיים ברכיה ליברמן

חיוב מעקה בנג שמחולק לארבע שותפים

נשאלתי: ארבעה שכנים שותפים בבנין שבנו על הגג, כל אחד בנה חלקו בנג שמעל דירתו. אחד מהשכנים כבר התחיל לגור ורוצה לעשות מעקה מעל גגו החדש, האם עליו להקפיד לעשות מעקה מכל ארבע צדדי הגג למרות ששאר חלקי הגג אינם שייכים לו ואינו משתמש בהם. ואת"ל שאינו חייב לעשות מעקה אלא בקצה הגג השייך לו, יש לעיין האם יכול לברך על מה שעושה מעקה בחלק הגג שלו, או שאין לברך אלא אם הגג סגור מכל הצדדים. גם יש לעיין מה הדין אם כל השותפים מתחילים להשתמש בנג ביחד, האם כל אחד יברך על המעקה שעושה בחלק גגו, או שרק אחד יברך.

עשרה, ע"כ. הרי שכותב בהדיא שגג דלא רגילי ביה סגי בשלושה, ומוכח מזה כמו הביאור הלכה שסיבת הפטור הוא משום שלא רגילים בו.

אולם בחזו"א חולק על הביאור הלכה שהריטב"א מדבר בגג מעל גבי בית שאינו חייב במעקה כגון שהוא פחות מ' טפחים, ואעפ"כ רוצה לעשות מעקה כדי שלא יפול הנופל ממנו אע"פ שאינו מחויב, וכיון שאינו חייב מעיקר הדין ואין רגילים לעלות לגג, לפיכך אסור לו לעשות בחול המועד יותר מג' טפחים, אבל לעולם אם הגג הוא מעל דירה שחייב במעקה מן הדין, חייב לעשות מעקה אע"פ שלא רגילים לעלות לגג.

הוכחה מריטב"א

שנג שלא רגילים בו פטור ממעקה

ג. אולם לענ"ד שפיר מובן ראיית המשנ"ב מהריטב"א, שהרי בדרך כלל רגילים להשתמש בגג וכמו שמצאנו בגמ' (ב"ב ו:): שיש בגג היזק ראייה, וכן כתב רש"י (תענית כב. ד"ה עלתה לגג) שרגילים היו להשתמש כל תשמישיהן בגגות, ולפיכך כתב הריטב"א שמדובר בגג שאין רגילים לעלות שם ולפיכך מעיקר הדין אינו חייב לעשות מעקה, ואילו לפי ביאורו של החזו"א בדברי הריטב"א יש כאן שני אוקימתות, אחד מדובר בבית שאינו גבוה י' טפחים או שאין לו ד' אמות, שנית שמדובר בגג שאין רגילים ללכת שם, ודוחק להעמיד המשנה בדוחקים כאלה, וגם לפי החזו"א היה לו

מעקה בעין תיק

א. כתוב (דברים כב, ח) כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך. וכתב רש"י שאונקלוס תרגום תיקא כעין תיק שמשמר מה שבתוכו. משמע שצריך לעשות מעקה בכל ארבע צדדיו, כי אם פתוח מצד אחד אינו דומה לתיק שמשמר מה שבתוכו, ועדיין יכול ליפול הימנו.

האם יש ראייה מהריטב"א שנג שלא רגילים לעלות בו אינו חייב במעקה

ב. והנה גג שאינו עשוי לשימוש אינו חייב במעקה וכמו שכתב הביאור הלכה (סי' תקמ) בשם הריטב"א (מו"ק יא.), והחזון איש (חו"מ ליקוטים סי' יח) אע"פ שסובר כן לדינא וכדלהלן, מ"מ כתב שאין ראייה מהריטב"א.

וכדי לבאר את הדברים אביא את לשון הריטב"א: ועושה [בחול המועד] מעקה לגג ולמרפסת. פירוש הילוך שעושין בין העליות, ולא סוף דבר למצות מעקה דהא מרפסת פטורה מן המעקה כדאיתא בספרי (פ' תצא), ועוד דאי משום מצות מעקה למה לא יעשה כדרכו, ועוד שאמרו בירושלמי על משנתינו תני לגג שלשה [טפחים] ולמרפסת עשרה [טפחים], ולמה מספיק לעשות בגג מעקה שלושה טפחים הרי מעקה היא עשרה טפחים], אלא ודאי מתניתין בגג שאינו חייב במעקה אלא שהוא רוצה לעשות משום שימור ולפיכך עושה בשינוי, ולגג דלא רגילי ביה סגי בשלושה ומרפסת דרגילי בה צריך

עליהם, ולא יעלו להם אלא פעם אחת בשתי שנים או בשלש, ולא לתשמיש ולא לצורך אלא לתיקון הגג ולטוח קצתו, משום הכי נהגו העם בכל גלילות ארצינו שלא לעשות מעקה בגגיהם עכ"ל. משמע שרק אם לא עולים כלל לתשמיש אינו חייב במעקה, אבל אם לפעמים עולים, אע"פ שאינם רגילים בזה חייב במעקה.

רק שאפשר לומר שלא ניתן לדייק משואל ברשב"א משום שאין כוונתו להגביל את ההלכה, אלא מסביר למה אין רגילים לעשות מעקה לגג שאין עולין לו כלל, אבל יתכן שגם אם לפעמים עולים שם, גם כן פטור ממעקה הואיל ואין משתמשים בקביעות על הגג. אבל מדברי הריטב"א לפי הבנת הביאור הלכה שפיר אפשר להביא ראיה שאינו חייב, שהרי בוודאי שם מדובר שלפעמים עולה לגגו, דאם לא כן היה אסור לעשות כן בחול המועד.

הטעם שבית בקר פטור ממעקה

ו. והנה השו"ע (ס"א) כתב שבית האוצרות ובית הבקר אינם חייבים במעקה, ובפשטות הטעם הוא משום שאינם נקראים בית. והקשה הסמ"ע (שם סק"ב) מאי טעמא פסק השו"ע בהלכות מזוזה (יו"ד סי' רפו ס"א) שבית האוצרות ובית הבקר חייבים במזוזה. ותיירץ שהמחבר הכריע דלענין מעקה, כיון דאין דרך בני אדם להיות להן בית תשמיש על גבי בית הבקר ובית האוצר ובית העצים, משום הכי אף אם לפעמים יקרה דידור שם אדם, מ"מ אין יוצאים ונכנסים כ"כ שם למיחש שיפול משם להצטרך מעקה, משא"כ במזוזה דחייבה התורה בשביל הדר להיות מצות ה' נגד עיניו בביאתו וביציאתו, בזה פסק דהדר שם צריך לקבוע מזוזה באותו פתח, עכ"ד.

ובחזו"א (שם סק"ח) מתקשה בדברי הסמ"ע, שכיון שמרבין בית הבקר שגם הוא נחשב בית, א"כ איך אפשר לומר סברא מליבנו לפטור. ואם מדובר שאינו משתמש על הגג אם כן גם בבית פטור.

להריטב"א להוסיף שמדובר בגג שהוא פטור 'מחמת שהוא פחות מד' אמות' וכדומה ולא לסתום הדברים, ולפיכך נעל"ד שריהטת הריטב"א משמע כמו הביאור הלכה שאם אין רגילים לעלות לגג פטור ממעקה.

ראיית החזו"א מהשיטה מקובצת

ד. וגם החזו"א מוכיח מדברי השיטה מקובצת (ב"ק נא. ד"ה אשתכח) שגג שלא רגילים לעלות עליו אינו חייב במעקה, דהנה הקשה השיטה מקובצת למה פחות מעשרה טפחים אינו חייב במעקה, שהרי יש לחשוש שהאדם בעת שעומד על הגג יפול ממנו, ובגמ' (שם) מבואר שגם אם נופל מגובה ששה טפחים ג"כ יינזק כיון שעיקר הגוף נופל מגובה עשרה טפחים. ותיירץ תלמיד רבינו פרץ דשמא אין רגילות לעמוד על הגג כל כך אלא לישוב עליו תמיד שהרי כל תשמישן היה על הגג. ומזה מוכיח החזו"א שכמו שלא חששה התורה לזמן מועט שעומד על הגג כיון שבדרך כלל הוא יושב עליו, כך גם אם אין רגילים להיות בקביעות על הגג אינו חייב במעקה.

ולכאורה יש לדחות הראיה של החזו"א שאע"פ שהתורה לא צוותה לעשות מעקה אלא אם הוא גבוה י' טפחים כיון שאין הרגילות לעמוד אלא לישוב, אבל אחר שהתורה חייבה לעשות מעקה בגג שהוא גבוה עשרה, תו לא ניתן לכל אחד תורתו בידו אם רגיל הוא לעלות על הגג או לא, אלא חייב במעקה בכל ענין.

ראיה משו"ת הרשב"א שחייב לעשות מעקה לגג אם לפעמים משתמשים בו

ה. ואדרבה מדברי שו"ת הרשב"א (ח"ב סי' מג) איכא לדייק שגם גג שלא רגילים לעלות חייב במעקה, שהעתיק שם לשון השואל וז"ל, בכל גלילות ארצינו אינם עושים מעקה לגגיהם לפי שהם מכוסים ברעפים שעושין על דמיון כלי חרס, ולפי שאין משתמשים בהם שאינן ראויין לשום תשמיש, ועוד שישברו הרעפים בהליכתן

רק שם צריך עשרה טפחים. וכן הוא בפירוש ספרי דבי רב שבמקום הנמוך עלול יותר להחליק מעליו לתחתון דרך הילוכו.

אולם בערוך השלחן (ח"מ סי' תכז ס"ו) פירש שכיון שהגג היה קצת משופע לא היה רגילות ללכת בכל הגג אלא בצד הנמוך שבו, ולפיכך רק שם צריך י' טפחים, ובשאר צדדים די בג' טפחים, ע"כ.

ויש לומר שאינו חולק הרמב"ם על הראב"ד בזה, אלא שאינו מדבר בגג משופע אלא בגג שווה שהרגילות ללכת בכל הצדדים. ואע"פ שהביאור הגר"א (סי' תכז ס"ה) כתב שהרמב"ם סובר שאין ההלכה כדברי הספרי, אולם עדיין יש לומר שבאופן שאינו הולך שם כלל גם הוא מודה שאין צריך לעשות שם מעקה, כי אין מעקה אלא במקום שמשתמש שם ויש חשש סכנה.

מצות מעקה היא רק בקצה הגג

ט. וראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קיז) שפשוט לו שאם עושה מעקה באמצע הגג לא קיים כלל מצות מעקה, כי אין מעקה אלא בסוף הגג במקום שאפשר ליפול, רק שהקשה ממה שכתב מהר"ם בנעט (סוף הלכות מזוזה אות פז) להסתפק לגבי מעקה כשיש באמצע גובה י' וסמוך למחיצות אינו גובה י' אם חייב במעקה או לא, וכתב שאין לומר דפשיטא דאינו חייב במעקה כי אם באמצעה שגובה י' אבל בשפת הגג דאינו גובה י' ליכא כי יפול הנופל משום דאינו גובה י' וקיי"ל דאין חבט למיתה בפחות מעשרה, יש לומר דהא משכחת בשגובה י' מבחוץ ואפילו הכי פטור ממעקה דתוך י' בעינן [ובכהאי גוונא איכא] כי יפול הנופל ואינו בית, ומסיק למסקנא שצריך שיהיה גובה י' טפחים דווקא סמוך למחיצה עיי"ש. ועכ"פ מוכח מדבריו שאם הגג כולו גובה י' ועושה מעקה סביב שטח באמצעותו קיים בזה מצות מעקה אף כשאינו עושה מעקה סביב לשפת הגג ועובר עליה משום ועשית מעקה וגו', ועיי"ש בבצל החכמה שנשאר בצ"ע על המהר"ם בנעט.

ולענ"ד נראה ביאור הענין כמו שכתב בשו"ע הרב (שמירת גוף ונפש ס"א) וז"ל מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך והוא שיהיה בית דירה, אבל בית הכנסת ובית המדרש ובית האוצר ובית הבקר והתבן פטורים שאין רגילות כלל להשתמש על גגיהם, ולכן גגין שלנו פטורים, עכ"ל. וכוונתו לומר ש'בית דירה' הכוונה שמשתמשים עם הבית ועם הגג כי כך היה הדרך להשתמש עם הגג שימושי דירה, אבל אם אין משתמשים בגג, אינו נחשב בית דירה ואינו חייב במעקה.

סיכום הענין

בגג שאין הרגילות להשתמש בו

ז. ועכ"פ יוצא מדברי הני תלמידי גדולים, השו"ע הרב, הביאור הלכה והחזון איש, שאם אין רגילות להשתמש בגג פטור ממעקה. אלא שמדברי השו"ע הרב משמע שרק אם אין הרגילות כלל להשתמש על הגג, ואילו מדברי הביאור הלכה משמע שגם אם אין הרגילות כל כך להשתמש בו גם כן אינו חייב במעקה, שאם תאמר שאין הרגילות כלל להשתמש בו, למה מותר לעשות מעקה בחול המועד. וגם מדברי החזו"א משמע שגם אם אין משתמשים בו תדיר אינו חייב במעקה, שהרי דימהו למה שלא חייבה תורה אלא אם היה גבוה י' טפחים כיון שהרגילות לישב על הגג, אע"פ שלפעמים עומד על הגג, הרי לנו שאין חיוב מעקה אלא אם הרגילות להשתמש על גגו.

במה הגובה של המעקה

ח. ונחלקו הרמב"ם והראב"ד (רוצח פי"א ה"ג) כמה הגובה של מעקה, שהרמב"ם כתב גובה המעקה אין פחות מעשרה טפחים כדי שלא יפול ממנו הנופל. והראב"ד משיג עליו שדוקא במקום דרסו והוא מקום הנמוך שבו צריך עשרה טפחים, אבל שאר צדדין די בשלשה טפחים, ומקורו מדברי הספרי (כי תצא רכט ד"ה ועשית). וביאר החזו"א (שם סק"ד) שבצד הנמוך יותר עלול ליפול ולכן

שאם רוצה יכול לילך שם בדרך עראי, ואינו דומה למה שכתב הבית יוסף 'שיש לו חזקת שימוש שטיחת בגדים וכיבוס וטיול', וכבר נתברר לעיל שאין השתמשות עראי מחייבת לעשות מעקה.

דברי השבט הלוי בנידון דידן

יב. ובהיות כן צ"ע מה שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' רכח) באחד שיש לו גג משותף עם שכניו ומוכן לעשות מעקה על צד שלו אבל לא יפעול כן אצל שכניו, אם יש עכ"פ מצוה לעשות בצד אחד הגג שלא יקיימו המצוה בשלמות. והשיב השבט הלוי שפשוט שלא מתקיים המצוה כתיקונה רק אם קעביד מכל הצדדים, אולם אע"פ שלא נתקיימה המצוה כצורתה מכל מקום יראה דעכ"פ מחויב מן התורה לעשות מה דאפשר למיעבד, חדא דהרי כתב הכסף משנה שם דטעם הראב"ד דדי בעשרה טפחים בצד אחד דעל ידי זה יזכור שעומד במקום סכנה, ונהי דלהראב"ד בעינן עכ"פ ג' טפחים מכל צד, מכל מקום חזינן דיו"ד טפחים אפילו בצד אחד אהני עכ"פ פורתא, ונהי דלא קי"ל כהראב"ד היינו להחמיר דלכתחלה יעשה כהרמב"ם עשרה טפחים מכל צד, אבל לחומרא פשיטא דיעשה עכ"פ כהראב"ד, אע"פ שלא נתקיים המצוה להראב"ד אלא בדאיכא עכ"פ גם ג' טפחים מכל צד כנ"ל, מכל מקום נראה דאם לא קעביד מה דאפשר לו למיעבד אפי' בצד אחד עובר עכ"פ על הלאו דלא תשים דמים בביתך, דלא גרע מסולם רעוע וכלב וכיו"ב דהא כל צד וצד שבגג מקום סכנה הוא ועל כל חלק מהשטח מחויב בלא תשים דמים, ועובר גם אעשה דהשמר לך ושמור נפשך מאד, מיהו לענין ברכה נראה לענ"ד דאין לברך כיון דמצות עשה של מעקה לא קיים בזה, ואלא תעשה לא מברכין, עכ"ד.

ראיה מהפוסקים שאינו מחויב במעקה

אם אין שם דירה מתחתיו

יג. ומדברי הבית יוסף והמהר"ם בנעט נראה לכאורה שלא כדברי השבט הלוי,

כדי להיות חייב במעקה

צריך שיהיה שם בית בקצה הגג

י. ולענ"ד יש לומר שאדרבה יש להוכיח מדברי המהר"ם בנעט במסקנתו שצריך לעשות מעקה דווקא בשפת הגג, שהרי למסקנתו סובר שצריך שיהיה שם בית מתחתיו על שפת הגג, ואע"פ שיכול ליפול משפת הגג מ"מ צריך שיהיה שם בית מתחת שפת הגג, ואילו היה סובר שאפשר לקיים מצות מעקה גם אם הוא רחוק משפת הגג למה אינו חייב לעשות מעקה במקום שמסתיים גובהו בתוך הבית, אלא מוכח שאין חיוב מעקה אלא בשפת הגג.

וכיון שכן מסתבר שאם אין לו בסוף הגג שום השתמשות וכגון שאינו שלו, שאינו מחויב במעקה, דמה לי אם אין שם בית מתחת קצה הגג מה לי אם אין הבית שלו, בשניהם אינו חייב במעקה. והואיל וכן, בנידון דידן שקצה הגג הוא רק בצד אחד, שהרי בצדדים אחרים אינו גגו ואינו משתמש שם, אינו חייב במעקה אלא באותו צד.

חיוב מעקה הוא רק

אם דירתו נמצאת מתחתיו

יא. ובאמת נראה שאפילו אם אין שכניו מקפידים אם ישתמש באופן עראי בשאר הגג גם כן יש מקום גדול לפוטרו מן המעקה בשאר צדדי הגג, שהרי לא מצאנו חיוב מעקה אלא בגג ביתו וכיון שבשאר צדדי הגג אינו בית שלו אין כאן חיוב מעקה. והראיה ממה שכתב הבית יוסף (הובא בשו"ת מבי"ט ח"א סי' קי) לגבי מי שיש לו חזקת שימוש שטיחת בגדים וכיבוס וטיול בגג חברו, שלפי האמת אין בזה דין מעקה, דכל שאינו בית דירה אינו חייב במעקה, והאי כיון שאין לו שם תשמיש בית דירה אינו חייב במעקה ע"כ. וא"כ גם כאן אינו חייב במעקה בשאר צדדיו.

ואפילו לפי מה שכתב הבית יוסף וז"ל ואפילו את"ל דכיון שיש בית דירה למטה בביתו, הגג חייב במעקה עכ"ל, מ"מ שאני הכא שאינו משתמש שם באופן קבוע רק

דירה וככבש וכו', ומכל מקום אפשר דג' טפחים בעינן, ואם יש לחוש לקטנים שיבואו שם ודאי צריך מעקה לסלק היזיקא, אבל אין צריך גובה י' טפחים, עכ"ל. והשיג עליו בשבט הלוי (ח"ז סי' רכט) שכיון שהמרפסת היא חלק מהדירה ממש וגם רגילי ביה טובא, פשיטא דחייב מן התורה במצות עשה דמעקה כהלכה, דאם חייבה התורה גג של בית דירה מכל שכן בית דירה עצמה, ויכול גם לברך עליה, עכ"ד.

והנך רואה מדברי מהר"ם בנעט שאע"פ שמדובר בגג מעל דירה שרגילים ביה טובא, אעפ"כ מכיון שמתחת קצה הגג אין שם דירה עליו, אינו חייב במעקה, וא"כ ה"ה בנידון דידן מכיון שאין בית דירה מתחת המרפסת אינו חייב במעקה. ומה שכתב השבט הלוי שזה מקום מסוכן וצריך לגדור, הנה גם החזו"א מודה שאם זה מסוכן כגון שיש ילדים חייב לגדור, אבל סובר שאין עליו מצות מעקה כיון שאין בית מתחתיו ולפיכך אין לברך עליה וגם אין צריך י' טפחים.

ובאופן שאין המרפסת תלויה באויר אלא עומדת על גבי גגו של חבירו, תלוי בספיקו של הבית יוסף הנ"ל האם חייב לעשות מעקה כיון שיש מתחתיו בית דירה, או מכיון שאין הבית דירה שלו אינו חייב במעקה, ומספק חייב לעשות מעקה כדין אבל לא יברך עליו.

תבנא לדינא

א. גג שיש כמה שותפים, כל שותף חייב לגדור את הצד שלו השייך לו ומשתמש בו, ואינו צריך לגדור צדדים אחרים שאינם שייכים לו ואינו משתמש בהם, אמנם צריך לגדור סביבת חלקו כדי שלא ילכו ילדים לחלקים האחרים שאינם מוגדרים היטב, אבל אין צריך מעקה כדין י' טפחים אלא לפי הענין.

ב. יכול לברך על המעקה שעושה בחלק הגג שלו אע"פ ששאר השכנים לא גידרו את החלק שלהם, ובתנאי שהגג עומד לשימושים קבועים ולא לשימושי אחסון. וכן כל שכן שעושה מעקה יכול לברך, כיון שאין שום שייכות מצוה בין אחד לשני.

ג. מרפסת התלויה באויר אין חייבים לעשות מעקה אלא למנוע סכנה, והילכך אין לברך עליו וגם אין צריך עשרה טפחים אלא יש לגדור לפי ענין הסכנה.

ד. מרפסת מעל גג של חבירו יש לעשות מעקה כדין אבל אין לברך עליה.

ה. מרפסת מעל ביתו יש לעשות מעקה כדין ולברך עליה.

שכיון שאין שאר חלקי הבית והגג שייכים לו, אין עליו שום חיוב לעשות שם מעקה, וכיון שכן יכול לעשות מעקה רק על חלק הגג השייך לו ומשתמש בו, ומסתבר שיכול גם לברך כיון שקיים מצוה שלימה, שהרי בשאר חלקי הגג אינו חייב לעשות מעקה כיון שאינם שלו וגם אינו משתמש בהם.

ומה שדן שם בשבט הלוי שמעקה היא דווקא אם מוקפת מכל ד' צדדים, לענ"ד זה רק אם חייב במעקה בארבע צדדים, אבל אם אינו חייב בארבע צדדים אינו צריך לעשות מעקה אלא בצד אחד, והגע עצמך, מי שצד אחד בגג אינו גבוה י' טפחים, וכי סלקא דעתך שלא קיים מצוות מעקה הואיל שלא הקיף מד' צדדים, בתמיה, אלא וודאי אינו צריך להקיף אלא המקומות שצריכים הקפה, והכי נמי בנידון דידן מכיון ששאר חלקי הגג אינם שייכים לו ואינו משתמש עמם, אין החיוב מעקה בשאר הצדדים מוטלים עליו.

מרפסות ומנינו האם חייבים במעקה

יד. ומדברי המהר"ם בנעט יש להביא ראיה לדברי החזו"א (חו"מ ליקוטים סי' יח) לגבי מרפסות היוצאים מהדירה ואין דירה מתחת המרפסת אלא תולה באויר, וז"ל ונראה שגזוזטראות של עליות אינן חייבין במעקה מן הדין כדין גג שאין תחתיו בית

הרב חיים משה דרורי

ביסוד דין היסח הדעת בנשמת חוץ לסוכה

א. הערה חדשה במי שיצא מסוכתו מבלי דעת דהו"ל כנפלה טליתו. ב. דברי השל"ה בנשמתו התפילין בשעת התפילה דאינו חוזר ומברך והחולקים בזה ומח' הפוסקים בנפלה טליתו בשעת התפילה. ג. הכרעת הגר"ז והמשנ"ב לחלק בין תפילין לטלית. ד. בסברות החילוק בין טלית לתפילין. ה. העמדת ב' הדרכים ביסוד דינא דנפלה טליתו אם זה דין היסח הדעת או הפקעה בעצם המצוה. ו. בירור דינא דידן עפ"י כל הנ"ל וחילוק בין סוכה לכל הנך. ז. סברה חדשה לחלק בין טו"ת לסוכה. ח. יסוד הגר"ז דכל דההפסק נפעל מכח מעשה ידיה ליכא לדין היסח הדעת היכא דודאי לא היה עושה כן מדעת ונפק"מ לנדו"ד. ט. סברא נוספת לגבי סוכה כשנמצא באמצע סעודתו דלא שייך היסח הדעת.

יש להעמיד נדון גדול להלכה, במי שישב בסוכה ומבלי שימת לב יצא החוצה כגון שהיה ריבוי אנשים בסוכה ונדחף לחוץ, או אפילו נדחף בתוך הסוכה לחלק הפסול בה, דלכאורה יש לדמותו לדין נפלה טליתו שנפסק בשו"ע או"ח סי' ח סעי' טו שצריך לברך שוב דכיון דנפלה ניתק מהמצוה, וה"ה כאן הרי הוא ניתק מן המצוה כשנדחף לחוץ.

אודא לה מצותה. והעירני לזה גיסי הרה"ג ר"י פרנקל שליט"א (בעמח"ס מאורי ההלכה והשבת וכו'), ובהעלאת הנדון בבי מדרשא נחלקו בזה מורי ההוראה.

ומצאנו כבר נדון בעיקר דין הפסק בסוכה מטעם דאודא לה מצותה, במה שדנו הפוסקים במי שישב בסוכה והסכך נפל דחשוב ניתק מהמצוה ויצטרך לברך שוב כשמחזיר את הסכך לסוכתו, (ע' בזה בשלמי תודה סוכות וכן נקט הגר"א גנחובסקי זל"ה, וע' בזה עוד להלן אות ח).

ב. והנה האי דינא דטלית לאו דינא פסיקא הויא, דבשו"ע איירי בנפלה טליתו בסתמא, ונח' הפוסקים האם דין זה הוא גם במקום שנפלה טליתו בשעת התפילה, דהנה לגבי תפילין כתב השו"ע בס"י כה סעי' יב דאם נשמתו ממקומם וממשמש בהם להחזירם למקומן צריך לברך, והביא המשנ"ב (שם ס"ק מד) בשם השלה"ק דכשנשמתו בשעת התפילה אין צריך לברך

א. והנה יש להקדים דענין הפסק בהמצוה הוא ענין ארוך וחלוק לכמה נושאים, דיש את הנדון של עצם הסילוק מהמצוה מדעתו האם צריך לברך שוב, וכמח' השו"ע והרמ"א בס"י ח סעי' יד בהסיר את טליתו אפי' על דעת לחזור ולהתעטף בו, והיוצא מסוכתו וכו', והוא נדון בפ"ע ובפשוטו כל עוד שלא הסיח דעתו נקטי' שאינו צריך לחזור ולברך, ואכמ"ל, וכמו כן דנים היכא דהיה מוכרח לצאת מהסוכה וכגון בירדו גשמים¹, או שהיה מוכרח להסיר הטלית והתפילין, האם זה יוצר הפסק או לא², וגם זה איירי כשהפסיקו המצוה מדעת. ונדון דידן הוא כלפי היכא דהסתלק שלא מדעתו שעל זה כתב השו"ע שם סעי' טו "אם נפלה טליתו שלא במתכוין, וחוזר ומתעטף, צריך לברך, והוא שנפלה כולה, אבל אם לא נפלה כולה, אף על פי שנפלה רובה, אינו צריך לברך", והביא המשנ"ב שם דדין זה מוסכם לכו"ע "דכיון שנפלה אודא לה מצותה", וא"כ גם כאן כיון דיצא מהסוכה בלא דעת

1 ע' לבושי מרדכי או"ח ג' נב' מה שדן בזה והביא מהמהר"מ שיק ועוד, ושם נקט סברות שאינו מסיח דעת מלישב בסוכה מצד דזו צורת המצוה ד"תדורו" או משום שעומדים גשמים ליפסק וכו', וע' לקמן אות ט.

2 וע' בבאור הלכה סי' כה סעי' יב ד"ה מהדק מה שהסתפק היכא שפתח את התפילין לבדוק הפרשיות דאפשר שזה יוצר הפסק גמור בהמצוה על אף שזה מדעתו כיון שאין כאן חפצא דמצוה.

התפילה, ובסי' ח' סעי' כו כתב בפשיטות שצריך תמיד לברך כשנפלה טליתו,

ד. והנה הגר"ז בסי' כה הוסיף על דברי השל"ה וכתב דכיון שאין אנו מניחים אלא בשעת התפילה מסתמא אינו מסיח דעתו מהם והוא מרגיש בשעה שנשמטים ממקומם והו"ל כמזיון על דעת להחזירן שאינו מברך, ולדבריו אינו איזה סברא בייחס ל"תפילה" דבכה"ג חסר בחשיבות היסח הדעת אלא ענין מציאותי שלא מסיח הדעת כיון שאינו מניח אלא באותה שעה ונותן אל ליבו לפעולותיו בהאי שעתא, ולפי"ז שפיר י"ל דבטלית איירי שלא שם לב שנפלו והכל לפי הענין, אמנם הדבר דחוק שיהיה הבדל מציאותי בין הדברים וכל הנדון האם שייך לומר ששם לב ברגע שנשמט או לא, וצ"ע, והארצות החיים בסי' ח במאיר לארץ ס"ק פט כתב סברא לחלק דתפילין אסורים בהיסח הדעת ולהכי דעתו עליו תמיד ומשא"כ בציצית, ואולי כוונתו על דרך הגר"ז ומוסיף סברא מדוע עלול בטלית ליפול מבלי שישים לב, ועיין.

וסברא נוספת מצאנו בביאור הלכה בסי' כה סעי' יב (ד"ה אינו) שכתב לחלק בבין נשמטו התפילין ממקומם לנפסקה הרצועה דבזה אף להשל"ה יצטרך לברך דדווקא נשמטו שרגיל להשמט בתוך התפילה בודאי מונח בדעתו בשעת ברכה דכשישמט יתקננו, ומשא"כ בנפסק (ולפי"ז יתכן דבתפילין אם נפלו לגמרי נמי יצטרך לברך מטעם דאינו מצוי שייפול לגמרי).³

ה. המורם לנו מכל האמור דיש כאן ב' דרכים יסודיות בהבנת דין נפלה טליתו שצריך לחזור ולברך, דרוב האחרונים הבינו דהוא מטעם היסח הדעת, ולכן כל שיש לו שייכות להמצוה (כל אחד לפי דרכו בהגדרת

דמסתמא אינו מסיח דעתו מהם, וכתב המשנ"ב, דהחיי אדם (יג ז) חולק וסובר שמברך אף בשעת התפילה, והסיק, דלמעט בברכות עדיף.

ו. וכתב הגרע"א בסי' ח' בשם התו"ש דלכא"ו ה"ה לגבי ציצית אם נשמטו בשעת התפילה אינו צריך לחזור ולברך דמסתמא אינו מסיח דעתו מהם וכן מצדד מסברא בתהילה לדוד סי' ח אות יב (וע' להלן במסקנת דבריו), וכ"כ בכף החיים סי' כה אות עז, ע"ש שכתב מתחילה טעם השל"ה דמסתמא אינו מסיח דעתו מהם, ואח"כ הוסיף טעם, דכיון שאנו רגילים ללבוש תפילין רק בשעת התפילה ודעתו ללבושו כל זמן התפילה הוי ברכתו על כל משך הזמן שהוא ואין לו לברך אם נשמטו, וממילא ה"ה גבי טלית כוונתו על כל זמן התפילה.

אמנם בשיירי כנסת הגדולה כתב להדיא לגבי טלית דאם נפל ממנו בשעת התפילה צריך לחזור ולברך, והביאו המשנה ברורה בסי' ח ס"ק לח

והנשמת אדם שם נקט בפשיטות כשיירי כנה"ג דאפי' בשעת התפילה, ומכאן זה חולק על השל"ה דודאי ה"ה לגבי תפילין כל שנפל ממנו אזדא ליה מצוותו אף אם ליכא היסח הדעת וצריך לחזור ולברך, והביא שכ"כ הא"ר (סי' ח ס"ק יז).

ג. ובהכרעת המשנ"ב מבואר חילוק בין טלית לתפילין, דלגבי תפילין הכריע שלא לברך וכהשל"ה, ואילו לגבי טלית הביא בפשיטות את השיירי כנה"ג שצריך לברך, וכ"כ בהכרעת הדין בשו"ע הרב, דבסי' כה סעי' לב הכריע שלא לברך כשנשמטו בשעת

3 והנה היה מקום לחלק בין טלית לתפילין, דבטלית הרי איירי שנשמטה לגמרי ואילו נשאר מעט בידו מבואר בשו"ע שם שאינו צריך לברך דלא התנתק לגמרי מהמצוה, ובתפילין הרי איירי שנשמטו ממקומם אך עדיין מונחים על הראש, וכך חילק לי הגר"צ איצקוביץ שליט"א. אכן מדברי הביאור הלכה כאן חזו' לא כן דהרי בנפסק הקשר של ראש זה נופל לגמרי ואעפ"כ לא נקט שצריך לברך רק מטעם דאין דעתו על זה, וע"כ דכל עוד שעסוק בתפילה שייך סברא דאין מסיח דעתו אף בנפל לגמרי, וכל החילוק בין נפל לגמרי או לא זה רק שלא בשעת התפילה שאז כשנשאר עליו מעט, זה עצמו יוצר את המצב שאין היסח הדעת.

כשיש חפצא דמצוה כתפילין וטלית שהם הלכו ממנו שיך לומר דהוי סילוק מהמצוה [וכן לגבי סוכה היכא דהסכך נפל שיך לדון דהוי הסתלקות המצוה]⁴, משא"כ כאן שהאדם זו ממקומו והמצוה במקומה עומדת אלא שהוא אינו בסוכה אין בכה"ג חשיבות הסתלקות המצוה כלל.

ויש לדון בזה מדימוי האחרונים דין סילוק טליתו לדין היוצא מסוכתו דהמג"א בסי' ח ס"ק יח הקשה על דעת השו"ע שם שנקט דבמסיר טליתו אף שכוונתו לחזור ללבושה דצריך לברך שוב מהמבואר בסי' תרלט ביוצא מסוכתו על דעת לחזור דאינו צריך לחזור ולברך, ולהאמור י"ל דדווקא גבי סוכה אינו חשוב סילוק מהמצוה, והמג"א הביא דבגמ' מדמי' הני דינים אהדדי.

שוב מצאתי להגרשז"א זצוק"ל בהערות שבסו"ס הסוכה אות כד שכתב ליישב קו' המג"א על השו"ע על דרך החילוק הנ"ל דשאני ציצית ותפילין דעביד מעשה בהחפצא דמצוה מסוכה שנשארת על מקומה והוא יוצא ממנה והעיר שם דלפי"ז כשנפל הסכך יצטרך לברך להשו"ע אף כשזה נעשה בידיעתו (ע' בהערה בזה), וצ"ע מדברי המג"א דחזי' דלא מחלקי' בהכי וכן משאר האחרונים שהסכימו עם טענת המג"א ותי' תי' צדדיים על קושייתו, וכן צ"ע מדברי הגמ' שציין המג"א ויש לדון בזה, ודוק.

ח. ומצאתי בשו"ע הגר"ז סי' קסד לגבי הלכות סעודה שדן במי שנגע באמצע סעודתו באופן המצריך נטילה אם צריך לחזור ולברך או לא, וכתב וז"ל: "שכל העושה מצוה אחת ב' פעמים אינו חוזר

מצב היסח הדעת) אינו חוזר ומברך"⁴, ואילו להחיי אדם והא"ר הטעם הוא משום דיש כאן הפקעה וביטול להמצוה אף אם ליכא היסח הדעת.

ו. ומעתה כד נדון לנדון דידן לכאן להחיי אדם גם כאן יצטרך לברך, דהרי אודא ליה מצוותה, וזה יהיה בכל האופנים שיצא מבלי דעת מחוץ לסוכה. אמנם להכרעת הפוסקים דאינו מברך יש לחשב ולדון למה לדמות דינא דהכא, והנה באופן שחושב שהוא בסוכה וכגון שיש מקום דמעליו יש תקרה וכדו' ושוב נכנס לתוך הסוכה פשיטא דאינו מחוייב לחזור ולברך (אם לאחר שנכנס התבונן ורואה דמקודם היה חוץ לסוכה), דהרי ליכא היסח דעת כלל, אך באופן שיצא החוצה ובעודו בחוץ נותן אל ליבו שהוא מחוץ לסוכה כאן יש לדון האם דומה לנפלה טליתו או לא,

ובאופן שהוא באמצע סעודתו יש להחשיבו כמי שנמצא באמצע תפילתו, דהרי עוסק במצות סוכה (וכן נקטו הרבה מוצי"ם), ומ"מ לחילוק המשנ"ב בין טלית לתפילין יל"ד למה לדמות דינא דסוכה דמחד גיסא ליכא דין איסור היסח הדעת, ומאידך יתכן דהכא שאני, וכדלהלן, וכן אם החילוק הוא ענין מציאותי שמרגיש בתווה, כאן אינו שיך.

ואם סיים סעודתו ונשאר בסוכה, יל"ד דבכה"ג שיצא הוי היסח הדעת ושוב יצטרך לברך פעם נוספת [להרמב"ם סוכה ו יב (והגר"א) המחייב ברכה על כניסה לחוד או בבא לאכול סעודה נוספת]⁵.

ז. אכן הגאון הגר"א קוק שליט"א טען לי דכאן לא שיך נדון הנ"ל כלל, דדווקא

4 ואף שהפוסקים נקטו לגבי טלית הלשון של "אודא ליה מצוותה" כמובא במג"א סי' ח ס"ק כ, ובמשנ"ב שם ס"ק לט דמשו"ה גרע טפי מהסיר על דעת להחזיר, הרי המג"א עצמו מביא בסי' כה ס"ק כא את השל"ה דבשעת תפילה הוי כמסיר על דעת להחזיר, ועל כרחיך דאין כוונתו דיש כאן חלות ביטול להמצוה אלא דזה סברא של היסח הדעת כשנגמרה המצוה ולכן בתפילה שאין היסח הדעת שפיר דמי.

5 היינו אף לרוב הפוסקים שהכריעו דאין צריך לברך בבא לאכול סעודה נוספת כל עוד שלא יצא מהסוכה ע' משנ"ב תרלט מז.

6 ומ"מ ראיתי לדון בזה, דיתכן דתלוי בנדון הפוסקים בנפלה טליתו ונשאר מעט בידו, ע' משנ"ב סי' ח ס"ק מא, דגם כאן נשארו הדפנות ויתכן דחשיבי כחלק מהסוכה, ע' בשו"ת משיב נבונים (הגרני"מ שטיינמץ שליט"א) אור"ח סי' מו ואכמ"ל.

ט. והנה מצאנו בפוסקים סברות נוספות לחלק בין סוכה לטלית שנפלה, דהאחרונים דנו במי שאוכל בסוכתו וירדו גשמים באופן שהסוכה לא היתה ראויה באותה שעה למצוותה אם יצטרך לברך שוב כשנפסקו הגשמים וממשיך סעודתו (וכנזכר באות א), ודנו בזה מכמה צדדים ולענין דידן העלו לדון דיש לדמות לטלית שנפלה דאודה מצוותה, וה"ה כאן גבי סוכה דהסוכה כמאן דליתא בשעת ירידת הגשמים, וכתב בשו"ת קרן לדוד (סאטמאר תרצ"ד) או"ח סי' קנג, דבציצית אין מצוה חיובית להתעטף בכל שעה, רק שמקיים מצוה בכל פעם שמתעטף, ולכן יש לומר שכאשר נתבטל מהמצוה פסקה מצוותה, ושוב כשמתעטף פעם שנית היא מצוה חדשה שאין לה שייכות למצוה הראשונה, וצריך לברך שנית, אולם בסוכה, כיון שקיום המצוה נעשית ע"י שאוכל בה את סעודתו, והוא עדיין עוסק בסעודתו שרוצה לגמור את אכילתו ולהמשיך בה, אין לומר שהאכילה לאחר שפסקו הגשמים היא מצוה חדשה רק היא נמשכת מהמצוה שהתחיל בה.

ולסברא זו יצא דהיכא דהוא באמצע סעודתו, לכו"ע לא יברך בנדון דידן ואף להא"ר והנשמ"א (הנ"ל אות ד) דהכל נמשך מהמצוה הראשונה, אבל היכא שאינו באמצע סעודה לא שייך הך סברא ותלוי בהאמור לעיל, ועדיין יש להסתפק לדבריו אליבא דדעת הרמב"ם והגר"א דמברכים על עצם השהיה בסוכה דלפי"ז י"ל דהמצוה היא בעצם ההימצאות בסוכה ומעתה יתכן דגם שלא בשעת הסעודה הכל מצב מתמשך של "קביעות בסוכה" ועיין.

העולה לן לדינא, דבנשמט בלא דעת מחוץ לסוכתו אם צריך לחזור ולברך לישב בסוכה, לכאורה תלוי במחלוקת השל"ה והחיי אדם שהביא המשנ"ב בסי' כה ס"ק מד, וא"כ לדינא אין לחזור ולברך, אך ראוי להזהר שלא לבא למצב זה, ואולי אף לצי"ח ע"י אחר המחוייב בברכה, בפרט למה שנקט המשנ"ב בסי' ח ס"ק לח לגבי ציצית כשיירי כנה"ג שצריך לברך בכה"ג, ונתבאר דיש לדון למה לדמות דינא דסוכה אם לתפילין או לטלית, אלא דיש מקום לייסד דסוכה שאני דהסוכה במקומה עומדת ואינו נעמד כהפסק וכנ"ל.

ומברך אלא א"כ הפליג בנתיים או שהסיח דעתו ממנה וחזר ונמלך או שפסקה המצוה מעצמה וחזר לעשותה כגון שנשמטה ונפלה טליתו מעליו כמ"ש סי' ח', אבל זה שהפסיק טהרת ידים בידים על מנת לחזור ולטהרן, או שלא מדעת כלל ובדעתו לא היה מטמאן כי אם על דעת לחזור ולטהרן, אין זה חשוב הפסק בטהרתן לחזור ולברך כשחזר ומטהרן כיון שלא הסיח דעתו מלטהרן, שהרי אפילו מי שמסיר טליתו מדעתו בסתם אין צריך לחזור ולברך אם נשאר עליו טלית קטן שיש בזה גילוי דעת שאינו מסיח דעתו ממצוה זו אף על פי שאין בדעתו כלום על טלית זו ואינו יודע אם יחזור ויתעטף בה כמו שנתבאר שם כ"ש זה שהדבר ידוע שבודאי יחזור למצותו לטהר את ידיו שהרי הוא מיסב בסעודה ודעתו לאכול".

ויש לעיין בכוונת דבריו, דהרי לגבי תפילין כתב בסברת השל"ה דאינו חוזר ומברך משום דלא הסיח דעתו דמרגיש בשעה שזזים ממקומם, וא"כ א"א לומר שכוונתו כאן על דרך האמור לעיל לגבי תפילין, אכן כוונתו ברורה, דמייסד דכל שהוא עושה את מעשה הסילוק לא שייך לדון דין היסח הדעת כל היכא דברור לנו שאינו רוצה להסתלק מהדבר, ויתכן דהן הן דברי הגר"א קוק שליט"א לחלק בין היכא דהמצוה הסתלקה ממנו להיכא שהוא זו ממקומו והמצוה במקומה עומדת.

ועכ"פ מדבריו למדנו לנדון דידן, דגם כאן לא שייך לדון דין היסח הדעת כשהוא הסתלק מהסוכה מבלי דעת ואינו רוצה להסתלק מהמצוה כלל.

הרב שמואל יהודה סלומון

שימוש בשבת בפותחן שמכנים אויר לפתיחת פקק שעם

לאחרונה המציאו פותחן חדש, שפותח בקבוק יין על ידי שמנקבים הפקק שעם, עם צינור דק מאד, ולאחר שהצינור נכנס לתוך הבקבוק, מכניסים אויר דרך הצינור לתוך הבקבוק על ידי פומפה שמחוברת לצינור מלמעלה, ועל ידי לחץ אויר נחלץ הפקק החוצה. ויש לעיין אם מותר להשתמש בו בשבת מאחר שעושה נקב בכוונה כדי להכניס בו אויר. והנה ראיתי כמה מכתבים ומאמרים שכתבו הרבנים גדולי הוראה שליט"א ורבו המתירין בזה, ויש שאסרו, ולענ"ד נראה פשוט להקל אמנם מטעם אחר ממה שכתבו המתירין, ולכן אציע מקורם צדדי האיסור, ואחר כך מה שנראה לדחות ולצדד להקל.¹

צדדי האיסור

סוגיא דנקב במגופה של חבית

(א) בסי' שי"ד סעיף ו' כתב המחבר דמותר לנקב מגופה של חבית מלמעלה כדי להוציא ממנו יין, דלאו לפתח קמכוין שאין דרך לעשות פתח מלמעלה, אבל אסור לנקב במגופה מן הצד שכן הוא הדרך לעשות שם פתח.

מבואר מזה שכל ההיתר לנקב מלמעלה הוא משום שאין הדרך לעשות פתח מלמעלה לכן לא גזור, ולכן אסור לנקב מן הצד, ואם כן בנידון דידן אף שהנקב שעושה בפקק השעם הוא מלמעלה, מכל מקום כן הוא הדרך גם בימות החול לנקב מלמעלה על ידי פותחן כזה, והוי כמו נקב בצידה של המגופה שאסור, כיון ששם הדרך לנקב.

סיבה אחרת לאסור - מסוגיא דמגופה

(ב) עוד יש לדון ולאסור בנידון דידן מהסוגיא דהתם, דהנה בגמ' (שבת מח: על פי פ' התוס' שם) מבואר למה אין חייבין משום פתח במנקב את המגופה מלמעלה, והיינו משום שאין המגופה מחובר לחבית, (ואף שמחובר בטיט אין זה נחשב לחיבור לענין זה, כיון שעומר לינטל, רש"י שם). ובשו"ע הרב (סי' שי"ד סעיף י"ד) הרחיב בביאור וז"ל: לפי שכשמוציא ומכניס דרך הנקב שבה, הרי זה כאילו מוציא ומכניס

דרך פי החבית בלבד, לפי שהנקב אינו מועיל כלום להוצאה והכנסה זו, שאף מבלעדו היה יכול להכניס ולהוציא דרך פי החבית, ואף שפיה סתום במגופה אין זו סתימה גמורה, הואיל ואין המגופה חשובה חיבור לחבית, עכ"ל. נמצא דההיתר לנקב מגופה הוא משום שאינו עושה נקב חדש, אלא נחשב כמשתמש בפי החבית שממילא כבר פתוח מקודם.

והעולה מדבריו שם (ומקורו מהמג"א ודלא כט"ז שם), דכדי שיהא מותר לנקב צריכים לג' תנאים: א. שמטרת הנקב יהא רק להוציא ולא להכניס ולהוציא (והחזו"א (סי' נא אות י') מתיר גם בלהכניס ולהוציא, ואכהמ"ל). ב. שיהא במקום שאין דרך לעשות פתח, וממילא אמרינן שאינו מכוון לפתח. ג. שלא יהא נקב חדש, אלא נוקב במקום שבלאו הכי איכא נקב, דהיינו פי החבית מלמעלה, ואף שהמגופה סותמת את הפתח, אין זה נחשב לחיבור וכו"ל.

ולכא' צ"ע בתנאי הג', דכל זה ביחס להחבית, שאין כאן נקב חדש כיון שבלאו הכי איכא פי החבית שנחשב לפתח, דאין המגופה שסותם אותו נחשב לחיבור, אמנם עדיין צ"ע למה ביחס למגופה עצמה שעושה בה נקב, למה לא ייחשב לנקב מחדש, ובנקב חדש לא התירו.

ויש שהציעו דמיירי במגופה של טיט וכדו' שאין משתמשין בה אלא פעם אחת,

להוציא, וגם מיד אחר כך אינו צריך לנקב יותר, מכל מקום יש לאסור עכ"פ מדרבנן כיון שאין כאן היתר של צער.

[ואף לשי' התוס' (שבת צד.) שמשמע מדבריהם (לפי הבנת השו"ע הרב סי' שכ"ח סל"ב) להקל אפי' בנקב שעושה כדי להוציא ליחה 'תדיר', ונחשב כמשאצ"ל, ובמקום צער הקילו, לא נחלקו אלא לענין זה, דלרש"י גם באופן זה אסור ולא התירו משום צער אלא בנקב זמני, ולתוס' התירו גם בזה במקום צער. מכל מקום לא מצינו שנחלקו לענין נקב זמני, ובהחלט י"ל דכמו שלרש"י אסור לנקב נקב זמני אם לא במקום צער, כמו כן י"ל לשי' התוס', דכמה למעט במחלקותן עדיף. [עי' שו"ע הרב (שם) שביאר מחלקותן כנ"ל, אמנם לולי דבריו היה אפשר לבאר דברי התוס' שם שסוברים כפרש"י שמחלק בין נקב זמני לנקב העשוי לקביעות, ונקב זמני מותר אפי' להכניס ולהוציא, ובאמת לא נחלקו התוס' על רש"י, אלא היינו הך (הערת ידידי הרה"ג מנחם גליצקי שליט"א). ואכן בינותי בספרים וראיתי שיש סעד גדול למהלך זה, קודם כל יש לציין דכן משמע מהמג"א (ס"ק ל"ב) והמשנ"ב (ס"ק פ"ח) שלא הביאו כלל לשי' התוס', ומה שהביא המג"א שם בשם האגודה להחמיר שיעשה ע"י גוי, היינו אפי' בנקב זמני, וכמו שביאר המחזה"ש והמשנ"ב, ולא כמו שביאר השו"ע הרב שהחמיר בנקב קבוע שבא רק להוציא ליחה ולא להכניס וכשי' רש"י לפי הבנתו. והנה עיינתי בדברי האגודה בפנים ולפלא שם מבואר חומרתו בשם התוס', ולפי השו"ע הרב הרי חומרתו הוא כרש"י ודלא כתוס', וע"כ שגם האגודה הבין דברי התוס' שם כביאור הנ"ל, ולא נחלקו כלל רש"י ותוס'. ורש"י במוציא ליחה מיירי כשרוצה גם להכניס אור, אלא שעושה נקב זמני, וע"כ צ"ל כן שהרי ברש"י כתוב דהוי משאצ"ל, ואם להוציא לחוד לא הוי אלא דרבנן, ודברי השו"ע הרב צ"ע בזה. וע"ע לקמן אות ו']. ובשי' הרמב"ם שם (פ"י הי"ז) נראה שתלוי

ואחר שמסירין אותה שוב אין משתמשים בה, אלא עושין מגופה חדשה של טיט, וכיון שכך אין למגופה שם כלי, ולכן אין לאסור לנקב אותה, אבל אין הכי נמי באופן שהמגופה ישמש להסיר ולסתום הרבה פעמים בזה יש לאסור מצד המגופה עצמה. ואכן כן מבואר בעבודה זרה (סט:) שהיו עושין מגופה של טיט או סיד, וכתב שם (סט.) במשנה דרשב"ג סובר שאין לחשוש בזה משום סתם יינם, אלא אם השהה ביד הגוי זמן הרבה כדי שיוכל להסיר המגופה כדי לנסך היין, ושוב לעשות מגופה חדשה ותתייבש, אבל פחות מכן חושש הגוי לפתוח ולנסך, שירגיש בזה היהודי. ופרש"י שם (ד"ה רשב"ג אומר) למה לא נאסר כשמששה ביד הגוי בכדי שיוכל לפתוח ולסגור באותה מגופה עצמה, ולמה השיעור הוא רק בכדי שיעשה מגופה חדשה, משום שאי אפשר לנוטלה שלא תשבר כולה.

מבואר מהאמור שאין היתר אלא לנקב מגופה של טיט וכדו' שאי אפשר לחזור ולהשתמש בה, אבל בנידון דידן שהפקק שעם עומד לשימוש חוזר, שפותחין וסוגרין עמו הבקבוק, וממילא אף שאין לאסור הנקב מצד הבקבוק כיון שאין זה נחשב לנקב חדש, שהרי בלאו הכי פי הבקבוק פתוח, מכל מקום יש לאסור מצד הפקק שעם עצמו, שעושה בו נקב חדש.

מפ"ם מורסא

ג) יש לדון לאסור מהסוגיא דמפ"ם מורסא בס"י שכ"ח (סעיף כ"ח) דלא התירו לנקב בועה כדי להוציא ממנו ליחה אם לא במקום צער, ושם הרי הנקב אינו עשוי אלא להוציא ליחה ולא פתח להוציא ולהכניס, וגם אינו חושש אם תחזור ותסתום מיד וכמבואר ברש"י בסוגיא שם (שבת קז. ד"ה ואם), הרי דגם נקב העשוי רק להוציא ולא להכניס ומיד לאחר שמוציא אינו צריך לו יותר, אף על פי כן אסור מדרבנן אם לא במקום צער, ואם כן הוא הדין בנידון דידן שרוצה להכניס אור והוא נקב להכניס ולא

הגוף אינו בגדר נקב כלל, וכתב השבחה"ל דח"ו להקל ע"ז (לענין טריפות), מכל מקום לענין היתר הזריקה חזיא לאיצטרופא, הרי שלא רצה להקל מטעם זה לחוד. ומאחר שמצינו (לדעת רש"י עכ"פ, ועי' לעיל אות ג', שמסתבר לענין זה שלא נחלקו עליו התוס') לאסור בנקב זמני שמא יבוא לעשות נקב קבוע, ולא התירו אלא במקום צער, מנ"ל שאם נסתם בפועל קיל טפי.

דומה לנקב המגופה מלמעלה

(ו) אמנם נראה להקל מטעם אחר, והיינו משום דנידון דידן דומה ממש לסוגיא שהבאנו לעיל באות א' בענין לנקב המגופה לצורך הוצאת היין דמלמעלה התירו, ומה שרצו האוסרים לחלק דשאני התם שאין דרך לנקב מלמעלה, אבל הכא הרי הדרך הוא שכך מנקבים באותו פותחן, והוי כמו לנקב במגופה מן נצד שאסור כיון שהדרך לעשות שם פתח. אמנם לענ"ד פשוט דנידון דידן דומה לנקב מלמעלה במגופה ולא כנקב מן הצד, דהחילוק בין נקב למעלה או מן הצד אינו תלוי אם הדרך לעשות נקב, אלא תלוי אם הדרך לעשות פתח, דכדי לאסור צריך שיהא הדרך לעשות שם פתח, ולא סגי שיהא הדרך לעשות שם נקב, וכלשון המחבר שם (סי' שי"ד ס"ו), "דכיון דהוי מצדה ודאי לפתח מכוון, וליקוב המגופה למעלה מותר דלאו לפתח מכוון, שאין דרך לעשות פתח מלמעלה", עכ"ל. הרי שאין אוסרים אלא באופן שהדרך לעשות שם פתח, ואז אמרין דמסתמא לפתח מכוון, אבל כשאין דרך לעשות פתח שם אמרין מסתמא לא מכוון לשם פתח.

מהו גדר 'פתח'

(ז) ויש לעיין מהו גדר 'פתח', כלומר איזה נקב מיקרי לשם פתח. ובפשטות תלוי אם מכוון לתיקון החבית, או שמכוון רק להוצאת היין ואינו רוצה לתקן החבית, ותיקון החבית פירושו מאחר שהדרך הוא שיהא לחבית פתח שממנו מכניס ומוציא היין, נמצא שכשמכוון לזה הוי תיקון מנא, אבל אם מכוון רק כדי

בב' התירוצים של המגיד משנה שם, דאם נאמר כתי' א' דמיירי שעושה נקב קטן שאינו עשוי אלא להוציא ליחה, ובזה התירו, אבל כשעושה נקב רחב יותר שראוי גם להכניס אויר בזה הוי משאצ"ל, עי' ביה"ל סי' שט"ז ס"ז ד"ה נחשים), א"כ הכא בנידון דידן לענין הפותחן דומה לכא' לנקב קטן שעשוי רק להכניס וא"א כלל להוציא ממנו יין ומותר אפי' ללא צער. אבל אם נאמר כתי' הב' משום שנחשב כאינו מתכוון לפתח, והמגיד משנה לשי' אזיל (פי"ב הי"ב) דלא אמרינו פס"ר בתיקון מנא, עיי"ש שעה"צ (סי' שכ"ח ס"ק ס"ה), בזה י"ל דעכ"פ אסור מדרבנן שמא יכוון לפתח, ומשום צערא לא גזרו, וכמבואר בשו"ע הרב (שם), וא"כ הכא דליכא צער אסור].

זריקה בשבת

(ד) בשבט הלוי (ח"א סי' ס"א א', וח"ה סי' רפ"ז אות ב') דן אם מותר להזריק זריקה בשבת, ומדמה דין זה לעשיית פתח לצורך הוצאת קוץ, דמה לי הוצאת קוץ או הכנסת רפואה, וכתב שם דאין להתיר לכת' אלא לצורך רפואה וכדו', הרי דאף פתח כזה שעשוי לזמן קצר אין להתיר לכתחילה.

צדדי ההיתר

נקב שנסתם מיד

(ה) אמנם לענ"ד נראה להקל בזה, ותחלה נדון בהיתר שהציעו כמה מגדולי הוראה שליט"א, והיינו משום שאין הנקב עשוי להתקיים, אלא מיד כשמוציא הפותחן הרי הוא נסתם מיד ודומה לעפר תיחוח. ולענ"ד אי משום הא יש לעיין, דשאני הכא שמכל מקום הרי צריך לאותה נקב לאותה שעה כדי להכניס אויר ולזה הוא מכוין, ומאי שנא מכל נקב העשוי לזמן שאסור עכ"פ מדרבנן, ואינו דומה לעפר תיחוח שאינו צריך לנקב כלל, וכיון שמיד הוא נסתם, אין לו שום חשיבות. ומצאנו כעין זה בשבט הלוי הנ"ל (ח"א סי' ס"א אות א') שהביא כעין זה מהרש"ש (סוכה ל"ו). דנקב שנסתם מיד על ידי ליחה

אלא הוצאת יין לחוד, ונקב שאין דרך לעשותו אינו נחשב לפתח ואף אם מכוון להוצאת יין, דהכל תלוי אם דרך לנקב או לא, ולפי זה מה שכתב המחבר דלאו לפתח מכוון, אינו דבר בפנ"ע, אלא היינו הך, כלומר מאחר שאין דרך לעשות פתח לכן אינו מכוון לפתח.

הנה מלבד הדוחק בלשון המחבר, דלפי זה הו' ליה לקצר ולכתוב דמותר לנקב המגופה מלמעלה כיון שאין דרך לעשות פתח ותו לא, ולא הו' ליה לכתוב שאינו מכוון לפתח, כיון שכוונתו כאן לא מעלה ומוריד, אלא הכול תלוי בדרך וכנ"ל. אמנם גם מצד הסברה קשה לקבל זאת, שדרך לנקב יהא עדיף ממה שמכוון להדיא לנקב, שהרי כוונת מעשיו וודאי פועל יותר לחשיבות המלאכה, ממה שרק הדרך הוא כך, ולכן אם נאמר שבדרך לעשות נקב עושה אותו לפתח, וודאי שגם כוונתו להדיא לעשות נקב צריך להחשיבו לפתח, אלא וודאי שכשרוצה להוציא יין ולא תיקון החבית אין זה מחשבה שמחשיב הנקב לשם פתח, אלא שעדיין אין אנו יודעים שאכן כן הוא כוונתו, ולא מכוון גם לתיקון החבית, ועל זה בא הדרך לגלות לנו, שכל שהדרך שאינו עושה שם פתח, וודאי שגם הוא לא כיוון לזה.

ובאמת כן מבואר שם בריש הסימן (סי' שי"ד ס"א) שכתוב דרך שבירה מותר, אבל לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח הו' תיקון מנא, והיינו מה שמתקן פתח לחבית, הרי דאפי' במקום שהדרך לעשות שם פתח אינו אסור אלא בנקב יפה, משום שתלוי בכוונתו אם בא לתקן החבית או רק להוציא היין. אבל אם נאמר כנ"ל שגם נקב להוצאת יין במקום שהדרך לעשות נקב שם נחשב לפתח, אפי' כשעושה דרך שבירה יהא פתח, שהרי גם כשעושה דרך שבירה מכוון להוציא יין, וכיון שהדרך לנקב שם, יהא נחשב משום זה לחוד לפתח, ומה לי דרך שבירה נמה לי דרך תיקון, הרי לענין הוצאת היין אין זה משני צורת הנקב, אלא וודאי

להוציא היין ואין עניינו כלל לתקן החבית, זה הו' לשם נקב וכלשון הפוסקים לעין יפה קמכוון, כלומר כדי להוציא יין ברווח ולא לתיקון החבית כלל. וכשעושה בסתמא נקב על גבי מגופה מלמעלה, אמרינן שאם מנקב במקום שהדרך לעשות שם פתח, מסתמא רוצה בתיקון החבית, אבל במקום שאין דרך לעשות שם פתח, אמרינן מסתמא אין לו ענין בכך אלא רק לנקב בעלמא כדי להוציא היין ולא לתקן פתח לחבית.

וזהו ביאור המחבר שכתב שם (סי' שי"ד ס"ו) שמותר לעשות נקב במגופה מלמעלה, כיון 'דלאו לפתח מכוון' וכו', ולכא' צ"ב למה כתב שלא מכוין לשם פתח, הרי הוא מנקב ע"מ להוציא עתה יין, הרי דזה שרוצה להשתמש עם הנקב עדיין אינו עושה אותו 'פתח', ורק כשיכוון לתקן בזה החבית הו' פתח, וכך מתפרש דברי המחבר כיון שאינו מכוון לפתח, והיינו לשם תיקון 'פתח' לחבית אלא לשם הוצאת היין גרידא, ומנא ידעינן שכך הוא באמת כוונתו, משום "שאין דרך לעשות פתח למעלה אלא נוטל כל המגופה", כלומר כיון שאין דרך לתקן שם פתח לחבית מסתבר שלא כיון לזה, אלא להוצאת היין גרידא מכוון, וממילא נחשב דלאו לפתח מכוון.

וכך מתבאר דברי המשנ"ב שם (ס"ק כ"ז), שכתב הטעם שמותר לנקב מלמעלה כיון שאין דרך לעשות שם פתח שלא יפלו עפר וצרורות, ואם נאמר שנקב להוציא לחוד נחשב כפתח, מה בכך שאין דרך נקב שלא יפלו צרורות, עדיין הוא עושה נקב כדי להוציא יין, וזה עצמו נחשב לפתח, על כרחך דכל שאינו עושה פתח שלא יפלו עפר וכו', סגי בכך שלא יהא נחשב לשם פתח.

מה שהדרך לנקב כדי להוציא יין לחוד ולא משום תיקון החבית אינו עושה אותו ל'פתח'

(ח) ואין לומר דנקב שהדרך לעשותו נחשב לפתח, ואף אם אין בו תיקון החבית

פתח מדאו' כשמוסיף פתח מן הצד כדי להוציא ולא להכניס יין, הא על ידי זה מתקן החבית, וכתב דפתח כדי להוציא לחוד אינו מתייחס אל גוף הכלי אלא הוא רק לשם שימוש להוצאת יין, וממילא אין לזה שם פתח, הרי להדיא שהגדרת פתח הוא כשבאים לתקן החבית.

וגדולה מזו כתב שם שאפי' כשמנקב כדי להוציא מהם יין תדיר עדיין אין זה בגדר 'פתח', וז"ל: האי נקב (שמתיירין במגופה מלמעלה) אינה שבירה דרך קלקול בשביל להוציא מה שבתוכו עכשיו, אלא ברצונו בנקב שיתקיים להוציא היין דרך שם בכל עת, ומכל מקום במגופה שרי, עכ"ל. הרי דרך כשעושה לשם תיקון החבית הוא פתח, אבל כשאינו מתכוון לחבית כלל אלא לשם הוצאת היין אינו נחשב לפתח.

גדר 'פתח' לשו"ע הרב

(יא) אמנם בענין זה שהקיל החזו"א לנקב מלמעלה אף כדי להשתמש בו תדיר, יש לעיין בשיטת השו"ע הרב (סי' שי"ד סי"ד) בזה, שביאר מדוע אסור לנקב במגופה מן הצד וז"ל: "לפי שדרך הוא לפעמים לעשות בה פתח מן הצד כשרוצה שתהא החבית פתוחה להוציא ממנה יין 'תדיר', משמע מדבריו דשם פתח מורה כשמשתמשים בו 'תדיר', דהיינו - אם המטרה הוא רק כדי להוציא 'עתה' יין, אז אינו מיקרי אלא נקב בעלמא ולעין יפה מכיון, אבל אם המטרה הוא כדי להוציא יין תדיר, נחשב בזה ל'פתח'. [וכן יש לדייק מלשונו שם בסי"ג, שהביא דברי הט"ז (שם סק"ד) למה אסור לנקב בחבית אפי' ברומח שעושה נקב גדול, ולא אמרינן דלעין יפה קמכוון, וכתב הט"ז וז"ל: דלפעמים אין רוצה ליטול (המגופה) כולו מאיזה טעם שיש לו ומתכוון לפתח שם, עכ"ל. והשו"ע הרב העתיקו אלא שהוסיף וז"ל: מפני שאינו חפץ לפתוח המגופה 'תדיר' מאיזה טעם שיש לו, לכך הוא עושה נקב זה להוציא בו יין 'בכל עת' שלא יחפוץ לפתוח המגופה, והרי זה פתח

ששם פתח הוא תיקון החבית, ולכן דרך שבירת מותר אפי' במקום שהדרך לנקב שם, כיון שלענין החבית נחשב לקלקול.

'פתח' במפ"ס מורסא

(ט) וכעין זה מצינו בלשון השו"ע הרב (סי' שכ"ח סל"ב) לענין מפ"ס מורסא שכתב: "וכל מתקן פתח לשום דבר תלוש חייב משום תיקון כלי וכו', ומה לי תיקון כלי ומה לי תיקון מכה, ולכן גם בתיקון פתח למכה יש בו משום מכה בפטיש", עכ"ל. הרי שהתיקון אינו מצד הנקב עצמו שנעשה פתח להכניס ולהוציא, אלא התיקון הוא בזה שהוא מתקן הכלי או המכה, שמעתה יש להם פתח. [והנה ראיתי בגליון מבי מדרשא (גליון מ"ט) שהבין דלדעת רש"י בסוגיא דמפ"ס מורסא התיקון בפתח הוא מצד הנקב עצמו, שהרי לדעתו גם נקב להוציא ליחה לחוד נחשב לפתח אם הוא פתח להתקיים. אמנם לענ"ד זה אינו, דגם לרש"י פשוט שאינו חייב מדא' אלא להכניס ולהוציא וכמבואר בגמ' (שבת קמ"ו.), דבאמת לענין דאור' אין מח' בין רש"י לתוס', דלדעת שניהם אינו חייב אלא בנקב שעשוי להתקיים, וכמבואר להדיא בתוס' (צד. ד"ה ר"ש פוטר), וכן אינו חייב אלא בלהכניס ולהוציא וכמבואר במ' שם, וממילא לא נחלקו ביסוד גדר פתח, שהוא תיקון הכלי או המכה וכו"ל, ולא נחלקו אלא מתי התירו במקום צער, דלתוס' מותר אפי' נקב קבוע שהוא להוציא לחוד, ולרש"י צריך גם שיהא נקב זמני, ומדויק לשון השו"ע הרב (שם) שכתב דלרש"י בנקב שתשאר להוציא ליחה תמיד 'אסור' ולא כתב 'חייב' וכמו שכתב מקודם לענין נקב העשוי להכניס ולהוציא. וכל זה לפי הבנת השו"ע הרב, אבל כבר כתבנו לעיל אות ג' דפשוטות התוס' סוברים כרש"י ואין כלל מח' ביניהם].

גדר 'פתח' לחזו"ן איש

(י) ובאמת כן מבואר בחזו"ן איש (סי' נא אות י') שכתב לבאר שם למה אינו מיקרי

הגדר של "אין דרך לעשות פתח". וכיון שבנידון דידן מתקיים ג' התנאים הנ"ל (שהבאנו באות ב' בשם השו"ע הרב, א. שאינו נקב להכניס ולהוציא אלא להכניס אויר גרידא, (ולחזו"א אי"צ לתנאי זה וכו"ל שם). ב. וגם אינו נקב חדש שהפקק אינו נחשב חיבור לבקבוק. ג. וגם אין דרך לעשות שם 'פתח'), לא גזרו בזה רבנן.

ובאמת כן מבואר במשנ"ב (סי' שי"ד ס"ק י"ז) שכתב בשם החיי אדם שיותר לנקוב במגופה שסותמין בה הכלי זכוכית (שקורין שטאפק") אפי' בכלי המתוקן לכך, עכ"ל. הרי שמתיר לנקב אפי' בכלי המתוקן לכך, ועל כרחך כמו שכתבנו דאע"פ שהדרך הוא לנקב בזה, אין הדרך לעשות מזה פתח.

דחיית הסיבה לאסור מצד המגופה

יג) אמנם עדיין נשאר לנו לבאר מה שהקשינו לעיל אות ב', דאף דלא הוי נקב חדש מצד החבית וכו"ל, למה לא ייחשב נקב חדש מצד המגופה עצמה, שהרי בה לא היה נקב מעולם. ועל כרחך יש לומר כנ"ל דמיירי במגופה חד פעמי שאינו יכול להשתמש בו שימוש חוזר וכמבואר ברש"י (ע"ז ס"ט. ד"ה רשב"ג אומר), ומשום שאין לו תורת כלי, אבל בפקק שעם שהדרך להשתמש בו שימוש חוזר, יש לאסור לנקב מצד המגופה עצמה.

אמנם לענ"ד זה אינו, ועל הקושיא הנ"ל י"ל דכיון שהאיסור אינו אלא משום שעושה "פתח" וכו"ל, דמצד נקב להוציא עתה אמרינן לעין יפה קמכוון ואין לאסור, וכדי שיהא לו שם "פתח" צריכין לחלל החבית, דבלא זה הוי כמו פתח ללא בית שאין לו שם פתח, וכיון שמצד החבית לא הוי נקב חדש וכו"ל, אין לאסור מצד המגופה. שו"ר שכ"כ החזו"א (שם סי' נ"א אות י') להדיא בטעם הדבר, וז"ל: ומכל מקום במגופה שרי, דכיון דאין המגופה חיבור לחבית, ודרך ההשתמשות להסיר המגופה, אין נקב במגופה בכלל בנין, "דכשהמגופה נטולה אין הנקב צורך בו כלל", עכ"ל. כלומר

גמור העשוי להוציא, עכ"ל. משמע שמה שישתמש בו בכל עת שירצה הוא זה מה שעושה אותו לפתח, דהגדרת 'פתח' הוא מה שעשוי להוציא, וכלשונו שם, ולא שמוציא רק לעת עתה, אבל אין צריך לתיקון החבית.

אמנם אין נראה כן, אלא אף לדעת השו"ע הרב הגדרת 'פתח' הוא תיקון החבית (וכמו"ש להדיא במפ"ס מורסא וכו"ל, דפתח הוא תיקון הכלי או המכה), וכשעושה נקב מהצד אמרינן דכוונתו לשם פתח לתיקון החבית, ומה שכתב שרוצה להוציא יין 'תדיר', אין כונתו דבזה לחוד חייב, אלא הוסיף לבאר דכדי שיהא נחשב תיקון לחבית צריך שיהא שם לפתח בקביעות (וכמו שמצינו במפ"ס מורסא, דפתח הוא לקביעות בין לרש"י ובין לתוס' וכו"ל). וכעין זה כתב בשביתת השבת (מעשי חושב פ"ב אות א') דאם אינו לקביעות אין בו שם פתח, אבל לעולם צריך כתנאי ראשון שבא לתקן החבית.

בנידון דידן אינו נקב לשם 'פתח'

יב) היוצא מדברינו שיש 'נקב' ויש 'פתח', ו'פתח' הכוונה נקב לתקן להחבית להיות לו לפתח, ולא רק להוציא יין גרידא, ולפי זה "דרך לעשות פתח" שכתב המחבר (סי' שי"ד ס"ו), כוונתו בזה דרך כשהדרך לנקב שם לשם תיקון החבית, אז נחשב הנקב לשם 'פתח'. ואם כן תבנא לדינא בנידון דידן לענין הנקב שעושה עם הפותחן הנ"ל, הרי אין עניינו כלל בפתח זה משום תיקון הבקבוק, אלא כל מטרתו אינו אלא להוצאת הפקק שעם, וממילא אין לאסור וכמו שהתירו לנקב המגופה מלמעלה, ואף דהכא הדרך הוא לנקב באופן זה על ידי הפותחן הנ"ל, מכל מקום הואיל וכל מטרתו אינו אלא כדי להוציא הפקק ממנו, ולא לתקן הבקבוק דומה ממש לנקב במגופה שיותר, ומה שהדרך לעשות הנקב באופן זה, לא מעלה ולא מוריד, כיון שהדרך אינו אלא לעשות נקב, אבל אין דרך לתקן הבקבוק, וממילא גם אופן זה הוא בכלל

בו שימוש חוזר, הנה מסתימת השו"ע וכל הפוסקים כאן, שכתבו להתיר לנקב מגופה מלמעלה, ולא הסתייגו לומר שזה דוקא במגופה של טיט שהוא חד פעמי, משמע שבכל סוגי מגופה איירי, ואפי' שעשוי לרב פעמי, ודוחק לומר שלא היה להם מגופה שהוא רב פעמי. שוב עיינתי שם בסוגיא דין נסך (יו"ד סי' קכ"ט ס"א) בענין גוי שמפליג עם חבית יין ממקום למקום והחבית סתומה, ומבואר שם להדיא שהיו להם גם מגופה של עץ שהיה בשימוש חוזר. דכתב שם הטור בשם הרשב"א (תורת הבית הקצר ב"ה ש"ד נ"ג:): וז"ל: אם יש בהפלגתו שיעור כדי שיוכל להסיר מגופת החבית ולהחזירה, ואם הוא של (טיט או, כן הוא הגרסא בתוה"ב שם, ובטור נשמט, וע"ע מה שכתבנו לקמן במוסגר) סיד, ויש שיעור כדי שיפתחנה כולה ויסתמנה ותנגב אסור, עכ"ל. וכתב הב"י שם וז"ל: ומה שכתב תחילה אם יש בהפלגתו שיעור כדי שיוכל להסיר מגופת החבית ולהחזירה, נראה דהיינו פקק בעלמא של עץ וכיוצא בו, ומשום הכי אין צריך שיעור אלא כדי להסירה ולהחזירה בלבד, עכ"ל. מפורש בדבריו שהיו בזמניהם שני סוגי מגופות - של עץ וכדו' שהיה בשימוש חוזר, ולכן בהם השיעור של סתם יינם הוא כדי להסירה ולהחזירה בלבד, שהוא מעט זמן. וגם היה להם מגופה של טיט או סיד שהיה מתפרקת כשמסירים אותה, והיו עושים מגופה חדשה כדי לחזור ולסתום, ובזה צריך שיעור כדי שיפתחנה כולה ויסתמנה ותנגב. ומאחר שכתב הב"י שם שהיה להם גם מגופה של עץ, שהיתה בשימוש חוזר, הו"ל לב"י ושאר הפוסקים הכא בס"י שיי"ד לציין דהיתר כאן אינו אלא במגופה של טיט, ובפרט שמלשון הרשב"א (שם בתוה"ב הקצר) משמע שתם מגופה היה בשימוש חוזר, שכתב הדין הראשון בסתמא, ורק אח"כ כתב ואם הוא של טיט או סיד וכו', וא"כ למה סתמו כאן כל הפוסקים בתנאי חשוב כזה, ובפרט הפוסקים האחרונים, שבזמניהם לא השתמשו כלל

מאחר שאין צורך כלל לנקב זה לתיקון המגופה, וכל התיקון הוא כדי שיהא פתח לחבית, וכיון שלענין החבית הנקב קיים מקודם, דאין המגופה נחשבת לחיבור לחבית, ממילא אין כאן שום תיקון, לא למגופה ולא לחבית.

והשתא דאתית להכי, אין נפק"מ בין מגופה של טיט או חומר אחר, דיסוד ההיתר הוא שאין כאן תיקון כלל, לא למגופה ולא לחבית, וממילא גם אם משתמשים בו שימוש חוזר אין לאסור. וכן משמע מסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה, והתירו לנקב במגופה בסתם ולא חילקו באיזה מגופה מדובר. וכן משמע במשנ"ב (סי' שיי"ד ס"ק י"ז) שכתב בשם החיי אדם שמותר לנקב במגופה שסותמין בה הכלי זכוכית (שקורין שטאפק"י) אפי' בכלי המתקן לכך, עכ"ל. ובפשטות השטאפק"י שמדבר החי"א היינו הפקק שעם שמצוי כיום, וכן כתבו שם המתרגמין של המשנ"ב, ובפרט שמדבר בכלי זכוכית לא מצאנו שהיו משתמשים במגופה של טיט אלא בחבית של חרס ולא לכלי זכוכית. [אין לחלק ולומר דשאני הדין של החי"א, דמטרת הנקב אינו כדי להוציא יין מתוך הנקב, כמו בס"י שיי"ד ס"ו, אלא מטרת הנקב הוא כדי להוציא הפקק מהכלי זכוכית, וכלשונו שם: מותר לנקב במגופה שסותמין בה הכלי זכוכית וכו' להוציאו, עכ"ל, פי' כדי להוציא המגופה ע"י הנקב שעשה. (ובמשנ"ב השמיט המילה 'להוציאו'). חדא שהרי כל דינו של החי"א נלמד מס"י שיי"ד ס"ו, וכמו שציין הוא עצמו שם, ואם יש לחלק כנ"ל, איך למד משם. ועוד דאם באמת זהו כל ההיתר, המשנ"ב כשמצטט דבריו לא היה לו להשמיט פרט חשוב זה. וגם אם נחלק כנ"ל תפשוט ממנו עכ"פ לשאלתנו, שהרי בנידון דידן מיירי גם כן כי האי גוונא שמטרת הנקב הוא כדי להוציא הפקק ולא כדי להוציא היין מתוך הנקב].

יד) ומה שמביאים ראיה מרש"י בע"ז דהמגופה היה חד פעמי ולא ניתן להשתמש

"דהקשה ליה למה לא כתב הרשב"א אלא הדין של סיד ולא של טיט, וכמו שכתוב בגמ' הדין של שניהם, על כרחך שיש לגרוס בדבריו "ואפי' הוא של סיד", דאז נכלל בזה גם של טיט אלא שקיצר, ומאחר שכן נראה לו לבדק הבית שזהו הגירסא הנכונה, שוב אי"צ להכניס בדבריו דבתחילה מיירי במגופה של עץ וכמו שכתב בב"י, ובא לומר דין חדש שבמגופה של עץ סגי בזמן מועט שיוכל להחזיר אותה מגופה, אלא שגם בתחילה מיירי באותה מגופה שכתב בהמשך דבריו, דהיינו של סיד אלא שבתחילה סתם ואח"כ מפרש ובא כוונתו. אמנם המעיין בדברי הרשב"א בפנים בתורת הבית הקצר שם, יראה להדיא שיש ט"ס בדברי הטור ונשמט ממנו כמה מילים, ולשון הרשב"א המתקן הוא: "ואם הוא של טיט או סיד וכו'", ולפי זה אי אפשר לבאר דבריו אלא כמו שביאר הב"י, שמתחילה מיירי במגופה של עץ, ואח"כ כתב, ואם הוא של טיט וכו'.

מאי שנא ממפס מורסא או זריקה שלא התירו אלא משום צער

(טז) נחזור לעניינינו דההיתר להשתמש עם הפותחן הוא משום שאין דרך לנקב בפקק השעם לשם 'פתח', ואדרבה הרי הוא מקלקל הפקק אם יישאר בו נקב, ובאופן כזה לא גזרו חכמים, וכמו שהתירו בסי' שי"ד ס"ו לנקב המגופה כדי להוציא יין. ואינו דומה למפס מורסא שמבואר בסי' שכ"ח דאסור אם לא במקום צער, דשם הרי הדרך לעשות 'פתח', וכדרך שעושים הרופאים, ולכן אף באופן שעושה לזמן ורק להוציא ליחה גזרו חכמים אם לא במקום צער, אבל הכא הרי אין דרך לעשות פתח מלמעלה שלא ייפול עפר או פסולת, ובאופן כזה אין לגזור שמא יכוון לשם פתח, ולכן אין נפק"מ בזה שדרכו לפתוח כך הפקק-שעם, הרי תמיד כשפותח אינו לשם 'פתח', אלא נקב בעלמא כדי להוציא הפקק מהבקבוק.

במגופות של טיט, אלא אך ורק במגופות שיש בהן שימוש חוזר, ולא טרחו ליידע אותנו שהיתר זה של לנקב המגופה מלמעלה אינו במגופות שלנו. וגם החזו"א הנ"ל שביאר למה לא נאסר לנקב מצד עצם המגופה, לא ביאר משום שהוא חד פעמי. מכל הני חזינן שלא חילקו בזה אלא התירו בכל אופן.

(טו) [ואף שבבדק הבית בב"י שם (יו"ד סי' קכ"ט ס"א) משמע שחזר בו מפירושו שכתב על הרשב"א, שכתב וז"ל: וצריך להגיה בדברי רבינו ז"ל, ולכתוב אפי' הוא של סיד, עיי"ש, ומה שכתב תחילה וכו' עד ולהחזירה תני והדר מפרש, עכ"ל. כלומר דהרשב"א גם מתחילת דבריו מיירי במגופה של סיד, אלא שבתחילה כתב בסתמא, "אם יש בהפלטתו שיעור כדי שיוכל להסיר מגופת החבית ולהחזירה", ולא ביאר אם מיירי במגופה של טיט או של סיד, (דבגמ' שם (ע"ז ס"ט): מחלק בסברא ביניהם), וכן סתם ולא ביאר כוונתו במה שכתב, "אם יש בהפלטתו שיעור כדי שיוכל להסיר מגופת החבית ולהחזירה", אם ר"ל אותה מגופה או מגופה חדשה, וע"ז חזר וביאר וכתב, "ואפי' הוא של סיד, ויש שיעור כדי שיפתחנה כולה ויסתמנה ותנגב אסור", כלומר לא מיבעא של טיט אלא אפי' של סיד הזמן לאסור הוא "כדי שיפתחנה כולה ויסתמנה ותנגב". ונמצא לפי זה שאין בדברי הרשב"א אלא מגופה חד פעמי של טיט או סיד.

ויש לדחות דחזרתו בבדק הבית אינו אלא בביאור דברי הרשב"א, אבל לא חלק על המציאות שכתב בב"י שיש גם מגופה של עץ שמשתמשים בה שימוש חוזר, ולאחר שהב"י גילה לנו שיש במציאות גם מגופה של עץ, לא הו"ל לסתום כאן בסי' שי"ד ס"ו, אלא לפרש דכל ההיתר לנקוב במגופה היינו דוקא בחד פעמי, ומדסתם משמע דמיירי בכל אופן.

בר מן דין, ביאור הבדק הבית מתאפשר לומר רק בלשון שהביא הטור בשם הרשב"א, שכתוב: "ואם הוא של סיד וכו'".

וממילא הוי נקב שלא להכניס ולא להוציא, שאין בו איסור פתח כלל.

אמנם לענ"ד זה אינו, דמה שהקיל הגרש"ז אויערבך היינו רק באופן הנ"ל שאינו משתמש כלל באויר הנכנס, אלא שכך הוא הטבע שאי אפשר להוציא יין בלי שייכנס אויר, ולכן אין זה נחשב לשימוש בפנ"ע אלא היינו הך, ושימוש כניסת האויר בטל לשימוש הוצאת היין, ואין זה שימוש בפנ"ע, אבל הכא שאנו משתמשים עם האויר כדי שיהא כפותחן שמוציא הפקק שעם, ודאי שנחשב זה כשימוש, דמה לי אם צריך לאויר כדי שיישאר שם או שיוציא על ידו הפקק. ועוד נראה לומר דאפי' כשמטרת האויר הוא רק כדי להוציא משקה, נמי נחשב לשימוש אם היא מנקב אחר, כגון שעושה ב' נקבים אחד להוצאת היין ואחד לכניסת האויר, וישתמש בכל נקב באופן קבוע למטרתו, ולא יתחלפו מטרת הנקבים ביניהם, באופן שהנקב לכניסת האויר יהא אך ורק לכניסת אויר, ולא להוצאת המשקה, באופן זה נחשב גם הנקב להוצאת אויר לנקב שעשוי להכניס, ורק באופן שני המטרות הם בנקב אחד - הוצאת המשקה והכנסת האויר - אז אין להכנסת האויר חשיבות בפנ"ע, ונחשב לנקב שעשוי להוציא ולא להכניס.

[ונידון דידן דומה לשפופרת שמונח בתוכו סוכריות זה על זה, ועשוי באופן זה שע"י הכנסת אויר בראש השפופרת ילחץ על הסוכריות, וע"י לחץ האויר יצא מצד השני של השפופרת סוכריות, דפשוט דעשיית נקב בראש השופפת כדי להכניס דרכו אויר נחשב לנקב שעשוי להכניס, מאחר שמשתמש עם האויר להוצאת הסוכריות, ואף שאינו צריך לעצם האויר בפנים, הכי נמי ע"י האויר מוציא הפקק שעם, והוי נקב שעשוי להכניס].

וגם בלא"ה אינו דומה למפיס מורסא דשם עושה "נקב חדש", ובזה לא התירו וכנ"ל באות ב', שכדי להתיר צריך ג' תנאים עיי"ש.

ובזה מתיישב גם מה שהביאו ראה לאסור ממה שפסק בשב"ה"ל (ח"א סי' ס"א אות א', ח"ח סי' רפ"ו) לאסור זריקה בשבת אם לא במקום צערה וכו'. דשאני התם שעושה "נקב חדש", וכל ההיתר כאן הוא רק משום שיש כבר נקב מתחילה דהיינו פתח הבקבוק.

אם נקב שעושה עם הפותחן נחשב נקב להכניס ולא להוציא

(יז) עוד יש לדון בזה, אם נקב שעושים עם הפותחן בפקק השעם נחשב נקב להכניס ולא להוציא, מאחר שמטרת הנקב הוא להכניס אויר, אבל אין שום מטרה להוציא מהנקב שום דבר, ומה שמטרתו הוא להוציא הפקק שעם מהבקבוק, אין זה נחשב כמטרה להוציא, כיון שאינו מוציא דרך הנקב, אלא מוציא כל הפקק כולו מהבקבוק. אמנם יש שהציעו לומר שנקב זה נחשב כנקב שאין במטרתו לא להוציא ולא להכניס, והוא על פי מה שכתב בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ט הערה כ"ח) בשם הגרש"ז אויערבך שאם עושה נקב כדי להוציא יין אין זה נחשב כנקב להכניס ולהוציא, משום האויר שנכנס, שהרי אי אפשר שיוציא יין מבלי שייכנס אויר, עי' חזו"א (סי' נ"א ס"ק י"א), וע"ז כתב הגרש"ז שזה אינו דמכיון שמה שנכנס האויר הוא רק כדי לדחוף את השמן לצאת, לכן אין זה חשוב כלל כעשוי להכניס, וכו' משא"כ הכא שאינו צריך את האויר בפנים רק צריך שהשמן יצא, עכ"ל. ואם כן הכא נמי הרי אין צריך את האויר בפנים, אלא צריך להוציא הפקק שעם,

היוצא מדברינו: מותר להשתמש בפותחן שמכניס אויר לתוך הבקבוק ועי"ז מוציא הפקק שעם, ואף שהוא נקב העשוי להכניס שאסור עכ"פ מדרבנן, ומסתבר שגם באופן שהוא נסתם מיד ג"כ אסור, (וכפשטות לשון רש"י לענין מפיס מורסא, שכתב שם שאינו חושש שייסתם

הנקב מיד, משמע שאפי' באופן כזה שבאמת ייסתם מיד אין להתיר אלא משום צערא), מכל מקום בנידון דידן אפשר להתיר ע"פ מה שמבואר בסי' שי"ד (ס"ו) דמותר לקב במגופה מלמעלה, כיון שאינו מכויץ לשם פתח, שאין דרך לעשות שם פתח, ואף שהדרך לנקב כך עם אותו פותחן, אין דרך לנקב משווה אותו לפתח, דרך כשהדרך לעשות הנקב לשם "פתח" עושה אותו לפתח האסור, ו'פתח' הכוונה כשעושה לתיקון החבית (או הבקבוק בנידון דידן), וכמבואר בסוגיא שם ובסוגיא דמפיס מורסא, וכמו שהארכנו בדברינו (אות ז' - י"ב), והכא אינו מתקן כלום ע"י נקב זה לא הפקק ולא הבקבוק, ולא בא אלא להוציא הפקק. ואינו דומה למפיס מורסא שלא התירו אלא במקום צער דשאני התם שהדרך לעשות שם נקב לשם פתח לתיקון המכה כדי לרפאות. ועוד י"ל דאין לדמות מפיס מורסא לנידון דידן, דלא התירו בנידון דידן אלא משום שיש כבר נקב מקודם, וכמבואר בסוגיא התם, אבל במפיס מורסא (או בזריקה כדי להכניס רפואה בתוך הנקב) דהוי נקב חדש אין את ההיתר הנ"ל, ולכן אין להתיר אלא במקום צער.

ומסתימת הפוסקים משמע שמותר לנקב בכל סוגי מגופה ואפי' במגופה של עץ שמבואר בב"י (יו"ד סי' קכ"ט ס"א) שהדרך להשתמש בו הוא שימוש חוזר, וטעם שאין לאסור מצד המגופה עצמה, ביאר החזו"א (סי' נ"א אות י') דהנקב במגופה מצד עצמו אינו מתקן מידי, והתיקון אינו אלא מצד החבית שנעשה פתח לו, ומאחר שמצד החבית אין כאן נקב חדש, לא נחשב לתיקון.

ובאמת כן מבואר במשנ"ב (סי' שי"ד ס"ק י"ז) שכתב בשם החיי אדם שמותר לנקוב במגופה שסותמין בה הכלי זכוכית (שקורין שטאפק"י) אפי' בכלי המתוקן לכך, עכ"ל. ומסתמא מיירי בשטאפק"י המוכר לנו שהוא בשימוש חוזר, דקשה להעמיד דמיירי בשל טיט שלא היו משתמשים בטיט אלא בחבית של חרס ולא בכלי זכוכית, וכתב להתיר לנקב אפי' בכלי המתוקן לכך, ודומה לפותחן שלנו שהוא מתוקן לכך, ולא כתב שעצם הדבר שהדרך לנקב בו עושה אותו לפתח, ועל כרחך כמו שכתבנו דאע"פ שהדרך הוא לנקב בזה, אין הדרך לעשות מזה פתח כיון שאינו מתקן הכלי.

שו"ר בארחות שבת (פי"ב אות ל"ו) שכתב לענין פותחן הרגיל של פקק שעם שמותר להשתמש בו כיון שאינו עושה נקב כלל, ושוב הוסיף שם במוסגר, שאפי' אם עושה נקב בפקק גם כן מותר, ומשמע שאפי' נקב שהדרך לעשות כן על ידי פותחן גם כן מותר.



הרב פישל שמעיה

עיונים בשאלות אקטואליות בהלכות חול המועד

וכתב הרמ"א: אבל יש מחמירין ואוסרין, וכן המנהג להחמיר.

והבאר היטב ס"ק א' מביא מתשובת נחלת שבעה ס' נ"ו שמתיר למי שזהיר לנטלם בכל ערב שבת ליטלם בער"ש חוה"מ, והטעם דהוי במקום מצוה ומשום דמצוה ליטול בער"ש, ועוד טעם כדי שלא תהא חציצה לנטילת ידיים.

ויש להבין שהרי טעמים אלו שכתב שייכי נמי במי שאינו רגיל ליטול כל ער"ש, וא"כ למה התיר רק למי שרגיל.

ואולי אפשר לומר דמי שנזהר ליטול כל ער"ש מרגיש ניוול אם אינו נוטל ציפרניו ולכן אפשר לסמוך על דעת המחבר, מה שאין כן במי שאינו נזהר אינו מרגיש ניוול, ואינה מצוה כ"כ.

ועל פי זה אפשר לומר, דמי שרגיל בכך, אלא שבמקרה לא נטל בערב שבת שלפני הרגל, מכל מקום כיוון דמרגיש ניוול בזה גם אצלו קיים ההיתר של הנחלת שבעה.

ובאם לא נטל משום דהיה טרוד הרבה, בלאו הכי יש מקום להקל עפ"י דברי ערוך השולחן סימן תקל"ב סימן ב', שמתיר באופן זה.

ג

נחלקו פוסקי זמנינו באדם שרגיל להחליף כל יום גרביים, ואין לו מספיק גרביים, האם מותר לו לכבס במועד.

וכדי לעמוד על בירור שאלה זו נרחיב קצת בהבאת הצדדים.

המחבר בס' תקל"ד ס' א' מביא: "אין מכבסין במועד אפילו לצורך המועד, והטעם כדי שיכבס הכל לפני יו"ט ולא ייכנס למועד כשהוא מנוול ואלו שמכבסין וכו' ובגדי קטנים", והטעם כי דרך הקטנים להתלכלך ואפילו אם היה מכבס לפני יו"ט היה

א

בענין גזיזת קצות פאות שבראשו בחוה"מ הפוסקים דנו במי שהתחיל להסתפר בערב יו"ט, ומחמת סיבה כל שהיא לא סיים התספורת, האם מותר לגמור התספורת בחוה"מ. דלפי שיטת הט"ז ביו"ד ס' ש"צ ס"ק א' מותר רק אם הדבר ניכר וגורם לו בזיון ומשום כבוד הבריות, ושיטת שו"ת כפי אהרן סימן נ"א להתיר בכל אופן, ומשום שני טעמים:

טעם א', דלא אסרו חז"ל אלא להתחיל אבל כל שהתחיל מותר לגמור.

טעם ב', ע"פ מה שכתב הרע"ב בריש פרק ג' דמ"ק דמותר למצורע לגלח סביב הנתק כיון שהוא דבר מועט, וא"כ גם בנידון דידן.

ולפי זה יש לדון בשאלה מצויה, במי שדרכו תמיד כאשר שמגלח שערות ראשו גוזז גם קצות פאות שבראשו, ובערב יו"ט גילח שערות ראשו, ומסיבה כל שהיא לא גוזז קצות הפאות, האם מותר לגוזזם בחוה"מ.

לפי שיטת הט"ז פשוט דאסור, ומשום דאין בזה משום כבוד הבריות. אמנם לפי שיטת הכפי אהרן יש לדון, האם טעם א' שייך, או שמא לא נחשב כהתחיל לגבי פאות הראש. וכמו כן יש לדון האם שייך טעם ב', דנחשב כדבר מועט, או שמא זהו דבר שיש לו חשיבות. וצ"ע.

ב

מה הדין באדם שרגיל ליטול צפרניו כל ערב שבת, ובערב שבת שלפני הרגל לא נטל וגם בערב יו"ט לא נטל, האם מותר ליטול בער"ש חוה"מ.

בסימן תקל"ב מביא המחבר: מותר ליטול ציפרניים בין דיד ובין דרגל אפי' במספרים,

ובסעיף ב' מביא: "אפילו בית השלחין לא התירו אלא היכא דליכא טרחה יתירה כגון מן המעיין שהוא ממשיכו ומשקה וכו', אבל לא ידלה וישקה מן הבריכה או ממי גשמים מקובצים מפני שהוא טורח גדול וכו'".

ולפי זה פרחי נוי לכאורה יש לו דין כמו בית השלחין שמותר להשקותן משום דהוי דבר האבד, וההיתר הוא רק באופן דליכא טרחה יתירה, ויש להשקותם ע"י צינור, אמנם אם רוצה להשקותם ע"י דלי יש להסתפק אם אסור משום טרחה יתירה, דשמא האיסור בדלי הוא רק ע"י דלייה משא"כ בזמנינו שממלא הדלי מהצינור או מהברז.

ואם נימא דאף בזמנינו יש איסור בדלי יש להסתפק אם הוא באופן שאם לא ישקם במועד יתחיל כבר להתייבש בתוך המועד דיש בזה לכאורה היתר מצד צרכי המועד ומותר לעשותם במועד. וא"כ לפי המשנ"ב בסימן תקל"ז ס"ק ט"ו דלא התירו לעשות צרכי המועד בטרחה יתירה א"כ גם בזה אין היתר רק ע"י צינור ולא ע"י דלי, אבל לפי מה שמביא בספר הלכות חג בחג (פרק ג') סעיף י"ד והערה 40) דיש מתירין לעשות צרכי המועד אפילו ע"י טרחה יתירה ומסיים דהמיקל יש לו על מי לסמוך, אם כן בנידון זה המיקל להשקות ע"י דלי יש לו על מי לסמוך.

ה

בענין סחורה בחוה"מ

מובא בשו"ע סימן תקל"ט סעיף ד' מי שיש לו מעות מועטים וחס עליהם מלהוציא כל כך לשמחת יו"ט, ואילו היו לו מעות בריווח היה מוציא יותר, מותר למכור סחורתו, ואפי' בריווח המצוי שאפשר לו למכור סחורתו אחר המועד ע"כ.

וטעם היתר זה מובא בב"י בשם הירושלמי, שהוא כדי שיהיה אדם שמח בחג.

מתלכלך במועד. ומקור ההיתר של בגדי קטנים הוא מירושלמי והובא בתוס' (מועד קטן דף י"ד ע"א ד"ה שאין), ומבואר בתוס' דהיתר בגדי קטנים הוא משום דהוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד.

ואע"פ דבמי שאין לו אלא חלוק אחד מביא המשנ"ב ס"ק ט' דיש פוסקים דס"ל דכל זה דווקא בזמן התלמוד שהיה ניכר בעת שפשט חלוקו לכבסו שאין לו אלא חלוק אחד, אבל לפי המנהג מלבושים שלנו שאין לנו חגור על החלוק שלנו אין להקל בזה ע"כ. מכל מקום בבגדי קטנים מותר אפילו בזמנינו ומשום דניכר על הבגד שהוא של קטן, וכמבואר בתוס' שם.

והנה בעניין גרביים יש גם מקום לומר שהוא כמו בגדי קטנים, ומשום שהדרך להחליפם הרבה וניכר על הבגד שהוא סוג שנתמלא בזיעה מהר.

אבל יש מקום לומר דדווקא בגדי קטנים שמתלכלכים כ"כ שלפעמים אפילו ביום אחד צריך להחליף כמה פעמים, מה שא"כ בגרביים דאין מחליפים כ"כ, א"כ קשה לומר דניכר על הבגד, ובפרט שיש סוגי גרביים שאין מחליפים כ"כ ולא כל הזמנים ולא כל אדם שווה בזה.

ועוד יש סברא להחמיר, דאפשר דבזמנינו שהדרך שיש לכל אחד הרבה זוגות גרביים שמספיקים לשבוע ויותר, אם כן אף אדם שאין לו מספיק אכתי חסר במראית עין שאין מוכח שאין לו די סיפוקו.

ד

אדם שיש לו גינה בחצר ויש שם עציצים ופרחי נוי ואם לא ישקם במועד ינבלו ויהיה לו הפסד האם מותר להשקותם במועד?

המחבר בסימן תקל"ז סעיף א' מביא: "דבר האבד מותר לעשותו בחוה"מ בלא שינוי, לפיכך בית השלחין שהתחיל להשקותה קודם המועד מותר להשקותו שכיוון שהתחיל להשקותו קודם לכן אם לא ישקנו עכשיו תפסד".

ואולי דסבר המשנ"ב דרק מלאכה גמורה צריך גם שינוי, ובגיהוץ לא הוי מלאכה גמורה.

ז

נשבר מנעול ביתו האם מותר לתקנו במעשה אומן

המחבר מביא בס' תק"מ סעיף ד' וז"ל: "ציר הדלת והמפתח ומנעול וכו' שנשברו וכו' יכול לתקנם בלא שינוי מפני שזה הפסד גדול הוא, שאם יניח הפתח פתוח ודלתו שבורת נמצא מאבד כל מה שבבית".

והמשנ"ב בס"ק י"ד מביא דמותר אפילו מעשה אומן ומשום דהוי דבר האבד, ובדבר האבד מותר אפילו מעשה אומן.

ומצאנו עוד יותר, בתחילת סימן תקל"ז מביא המגן אברהם דאפילו ספק דבר האבד מותר, ובביאור הלכה ד"ה דבר מביא דבספק מותר רק אם אותו החשש שהוא חושש הוא מצוי שיבוא.

והנה יש לדון מה הדין כהיום במי שגר בערים החרדיות [שאינו מצוי שם גנבים] ונשבר מנעול ביתו ואינו יכול לנעול ביתו האם מותר לתקנו במעשה אומן כיון דאינו מצוי גנבים כ"כ, או אפשר לומר דבזה לבד שאינו יכול לנעול ביתו ומרגיש בחששות ואינו רגוע, יש היתר.

ועוד יש לצרף מה שמובא בספר חוה"מ כהלכתו (פרק ב' סעי' ס"ד) דיש מקילים בדבר האבד דאפילו כשאינו מצוי שיבואו גנבים, ומביא שם גם משו"ת מהרש"ג וז"ל: "ואני חושב להקל עוד יותר, אפילו עפ"י רוב לא יהיה אבד רק על צד המיעוט יש חשש שמא יהיה אבד, חשוב דבר האבד.

ויש לעיין מה הדין באדם שיש לו מעות מועטים, וכבר לקח הלוואה וקנה בזה צרכי החג בריווח, האם גם בזה מותר למכור סחורתו בחג כדי שיוכל לפרוע הלוואה, ויהיה שמח בחג מכך שיש בידו לפרוע ההלוואה, והוי כאילו קנה במעות אלו צרכי החג, או שמא לא התירו אלא אם מעות המסחר עצמם ישמשוהו לשמחת החג, ובלעדיהם יצמצם הוצאותיו, אך כאן שיש לו כבר בריווח, ולא יוציא יותר אם יסחור, לא התירו, וצ"ע.

ז

מלאכה לצורך המועד במעשה הדיוט האם צריך שנוי

המשנ"ב בסימן תק"מ סק' ז' מביא דגבשושית שבבית מותר ליטול כדרכו "ואע"ג דמלאכה גמורה היא" ואינו דבר האבד ולצורך המועד דעלמא אינו שרי כי אם בשינוי, אפי' הכי מתירים אפי' כדרכו, משום דנטילת גבשושית לית ביה טורח.

משמע מזה דמלאכה שיש בו טורח צריך שינוי בכל אופן, ולכאורה יש לעי' דבסימן תק"מ סק' ט"ז משמע דבזה שעושה מעשה הדיוט מותר ואין צריך עוד שינוי. ואולי יש ליישב בדבר ששייך מעשה אומן והוא עושה מעשה הדיוט, מותר. אבל בדבר שכולם עושים מעשה הדיוט צריך שינוי.

אך לכאור' זה אינו, דהא בסימן תקמ"א לגבי גיהוץ מביא הרמ"א בסעיף ג': "ומותר להחליק הבגדים עם הזכוכית כדרך הוואיל והוא לצורך המועד". ובמשנ"ב סק' ט' מביא, לצורך המועד מותר לעשות מעשה הדיוט ואינו מתנה דצריך לעשות שינוי, ושם לכאורה כולם עושים מעשה הדיוט.

הרב אברהם הירשמן

בענין איסור הישיבה תחת סכך פסול ד' מפחים אף שרק מקצתו בתוך הסוכה

ביאור פסק המ"ב דאסור לישיב תחתיו, וראיית השעה"צ לפשוט ספק המג"א. / בירור חילוק יסודי בין מהות פסול 'נסר' לבין מהות 'סכך פסול'. / ביאור לשונו הטהור של המג"א בסי' תרכ"ו ובסי' תרל"ב, ונפק"מ להלכה.

פרק א': בירור חילוק יסודי בין מהות פסול נסר לבין מהות סכך פסול

**ביאור דברי הרשב"א בחילוק בין גזירת נסר לסכך פסול
ונפק"מ בין דין לבוד לדין הנסר**

מרובה על הפסול, אמנם שייך לאוסרם משום דחשיבא כנסר ד', וממילא אף שמונח ע"ג וביניהם סכך כשר לא מהני מידי, דחשיבא כסכך כשר המונח ע"ג הנסרים דאין הסוכה מתכשרת בכך.

והנה יש לעיין בטעמא דמילתא, דלכאורה אף אי נימא דחשיבא כנסר ד' מ"מ הסכך שביניהם מבטלם כיון דרובן סכך כשר, והרי בגזירת נסר אמרינן בגמ' דעשאוהו כשפודין של מתכות, וממילא אף אי חשיבא כולו כנסר אחד הול"ל דסכך הכשר שביניהם מבטלן, ובמאי שאני נסר דחשיבא כמי שהנקבים סתומים וסכך הכשר מונח 'על גביהם' ואין נעשה מהם צל כשר, לבין סכך פסול דלא אמרינן דחשיבא כמונח ע"ג בנפרד, אלא דאף הסכך כשר מיצל על הסוכה ונמצא דסכך כשר רבה עליו ומבטלו.

חילוק בין סכך פסול לגזירת נסר

ב. והנראה בביאורן של דברים, דביסוד גזירת נסר מבואר בגמ' (י"ד א') דאליבא דשמואל פליגי תנאי אי דוקא בנסר ד' טפחים גזרינן או אף בנסר ג"ט, וטעמיה דמ"ד בארבעה משום דהוי מקום חשוב לעצמו, וטעמיה דמ"ד בג' משום דנפיק מתורת לבוד, ומבואר דלכו"ע מהות הגזירה היינו דהאי נסר מופקע מהיות חלק מהסכך, אלא דפליגי אי גזרו דוקא על נסר ד' דהוי מקום לעצמו וממילא מופקע הוא משאר חלקי הסככה, או

דברי הרשב"א

א. כתב הרשב"א בשו"ת סי' רי"ג (מובא בב"י ובמג"א סי' תרכ"ו ס"ק ו', וכן בסי' תרל"ב א') וז"ל: שאלת, סכך סוכה העשוי מנסרים שאין ברחבן אלא טפח והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבין כשליבת הסולם ואין בפתח השליבה שלושה טפחים ובחג מכסין אותן בהדס ובערבה, אם פוסלין את הסכך מחמת המסמרות, לפי ששמעתי בשם אחד גדול שנתאכסן בבית אחד מבני עירנו וצוה להסיר המסמרות מן הסכך, הודיענו טעמו אי משום שמקבלין טומאה, ואי משום כך מאי שנא משפודין של ברזל שאם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה.

תשובה, אותו חכם אסר לא מאותו טעם שאמרת אסר, שאותן המסמרות אין פוסלין את הסכך המרובה מהן, ואולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבתי ז"ל דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזירת תקרה ויש שנחלקו עליו, ואתה הנח להן כיון שנהגו שאע"פ שאינן נביאים בני נביאים הם עכ"ל.

מבואר דלא שייך לאוסרן מחמת דאף השליבות מעץ נחשבות כחלק אחד עם המסמרות וממילא יש כאן מתכות ד"ט הפוסל את הסוכה, דמאחר דמונח ביניהן הדסים וערבות שהן סכך כשר ממילא בטלין ברוב, ונמצא דבסוכה זו צל סכך כשר

ביאור ראיית המג"א מדברי הרשב"א ונפק"מ במהות האויר שבין השליכות בין דין לבד לדין נסר

ג. והנה יעויין מש"כ המג"א (סי' תרכ"ו ס"ק ו') להוכיח מדברים אלו דלא כהב"ח דס"ל דאמרינן לבד להחמיר אף כשמונח סכך כשר 'על גבי' הלאטי"ש, וז"ל דבריו תמוהים דהא פשוט דלא אמרינן לבד כיון שסכך כשר ביניהם, ומביא את דברי הרשב"א הנ"ל וכתב עלה משמע דמשום לבד לא מיתסר, וכוונתו דאי נימא דאמרינן לבד להחמיר נמצא דאף אי אסרינן לה מצד המסמרות דחשיבא כל הנסר כחלק מהמסמרות אזי לא יועיל מה שמונח סכך כשר ביניהם כיון דחשיבא כסתום בסכך פסול מחמת לבד, ונמצא דאף בהאי חשיבא סכך הכשר כמי שמונח על גבם ואינו מיצל בכשרות על הסוכה, ומינה דהרשב"א כתב לחלק בין פסול נסר לסכך פסול חזינן דבין ב' חלקי סכך פסול לא אמרינן לבד, כיון דשם בין השליכות איכא צל של סכך כשר המונח על גביו, ולכך נמצא ממילא דסכך כשר רבה עליו ומבטלו ודו"ק.

ולהמבואר לעיל מתבאר היטב כוונתו לענין החילוק שבין נסר לבין דין סכך פסול לגבי האויר שבין שליכות הסולם, דאי אתיא לן מדין סכך פסול אזי אין האויר עצמו נחשב כסכך פסול, אלא אי נימא ביה דין לבד דאז חשיבא כמי שהאויר סתום בסכך פסול, אולם אי אתיא לן מדין נסר אזי אף האויר הוא חלק מהנסר, ואף דלא חשיבא כלל כסתום מ"מ מאחר דהאי נסר המשמש הוא מקום פסול לעצמו והרי צורתו וצלמו הינו באופן זה שיש אויר באמצע אזי ממילא אף עצם האויר הוא חלק מהנסר.

סכך כשר המונח באויר שבין שליכות הסולם אינו מפקיע את דין נסר ועדיין הסוכה פסולה

ד. והנראה עוד נפק"מ לדינא לענין אויר שביניהם, דאויר פחות מג' טפחים אמרינן

אף בנסר ג' דעכ"פ נפיק מתורת לבד דאף דעדיין לא הוי מקום לעצמו מ"מ כבר מופקע הוא מהיות חלק מהסכך, דהרי יסוד דין לבד דהוי כסתום והרי הוא חלק מהסככה, אולם ג"ט דנפיק מתורת לבד הרי דכבר לא חשיבא כחד סככה, ואף דנסר ג' עדיין לא פוסל את הסוכה מ"מ שייכא ביה דין פסול ומצטרף לפסול את הסוכה.

ואנן דפסקינן כמ"ד ד"ט, מבואר דמיסוד הגזירה דדוקא כשיש בו ד' בזה חיילא הגזירה דהוי מקום לעצמו, ונמצא מבואר דמהות גזירת נסר הוא דחשיבא מקום לעצמו, והיינו דמהות פסולו אינו אלא כשמציאותו רחב ד"ט ורק אז חל עליו שם פסולו, משא"כ סכך פסול דהוי פסול בעצם מהותו ואף רק מקצת ממנו כבר חשוב סכך פסול, אלא דלענין לפסול הסוכה נצרך שיצורפו הפסולים ברוחב ד"ט ובאופן זה נפסל הסוכה, ולא דמיא לנסר דכל פיסולו אינו אלא בהיותו מלכתחילה מקום לעצמו.

ומינה מתבאר החילוק גבי האי נסר דשליכת הסולם, דאי נימא דיסוד פיסולו אינו אלא מדין סכך פסול, אזי נמצא דהפסול הוי בכל שיעור שהוא וכל חלק לעצמו הוי סכך פסול, ורק לענין לפסול הסוכה נמדד כמה צל הוא מביא על הסוכה, ומאחר דמונח לצידו סכך כשר הרי דצל הסוכה נעשה ע"י סכך כשר ופסול יחד, נמצא דאין כאן צל ד' מסכך פסול דליחשביה כמקום לעצמו להיות מופקע מכלליות הסככה, ומאחר שיש שם אף צל של סכך כשר אין הסוכה נפסלת בכך, משא"כ אי נימא דמהות הפסול הוי משום נסר, אזי נמצא דנסר זה המחובר כשליכות הסולם אף דמופרדים חלקי הנסרים זה מזה מ"מ דין נסר לכולם יחד והרי כאן נסר אחד של ד' טפחים, דהרי ביסוד גזירת נסר נאמר דהוי מקום לעצמו ונמצא דאף סולם זה מהותו הוי מקום לעצמו, וממילא דביחס לסיכוך הסוכה נמצא דאין כאן סככה כשרה כלל אלא מקום של נסר, וכבר אין מועיל הנחת סכך כשר ע"ג, דחשיבא כמי שסכך הכשר מונח ע"ג מקום פסול לעצמו ודו"ק.

בענין לבוד וז"ל ואין לומר דה"נ העצים קבועים על הגג (כוונתו בזה דאף דלשיטתו לא אמרינן לבוד לאסור כשמסכך ע"ג הלאטי"ש, אולם אפשר דקביעות הלאטי"ש על הגג משויא להו כולהו להחשיבם כנסר דהרשב"א, ונימא ביה דהסכך הכשר המונח ע"ג אין מכשיר את הסוכה, דחשיבא כמונחין ע"ג נסר המסכך על כל הסוכה), דזה פשוט דלא אמרינן שמצטרפין אלא כשחיברן כאחד קודם שהניחן שם משא"כ כשקבען בכותל.

וכתב ראה לדבריו וז"ל וכן מוכח סי' תרל"א סעיף ט' דכשנוטל אחד מבינתיים אע"פ ששאר הנסרים קבועים אין מצטרפין אפי' להרמב"ם עיי"ש, ואי לאו תעשה ולא מן העשוי לא הוי צריך להסיר המסמרים כלל א"כ ש"מ דאין מצטרפין עכ"ל.

מבואר דמוכיח מהא דחזינן דדעת הרמב"ם דבביטולי תקרה לא מהני פקפוק נסרים ד"ט, ומ"מ נוטל אחת מבינתיים מהני, ואי נימא דחיבורן בגג של הנסרים משויא להו לכולהו יחד לדין נסר כמו סולם דהרשב"א, א"כ הרי כל הנסרים המחוברין עדיין בגג דין נסר להם, ולא הוי ליה להועיל הנחת סכך כשר במקום דנטל אחת מבינתיים.

והנה כל עיקר ראייתו אינו אלא לדעת הרמב"ם, אולם לשיטת התוס' דמהני אף פקפוק הלא ליכא שום ראייה, כיון דבכה"ג דאיכא ביטולי תקרה מופקע דין גזירת תקרה, וא"כ אף אי נימא דחיילא על כלל הנסרים המחוברים בגג דין נסר דהרשב"א מ"מ כשנוטל אחת מבינתיים לא שייכא ביה כלל דין נסר ודו"ק, ודוקא לדעת הרמב"ם דס"ל דלא מופקע מאותו מקום דין נסר וכדחזינן דפקפוק לא מהני, ומ"מ ס"ל דמהני הא דנוטל אחת מבינתיים ומטעמיה דבאופן זה מהות סוכה זו נשתנתה מהיות סככת נסרים ולכך לא גזרינן ביה¹, אולם אי

ביה לבוד, וכשיש אויר בין ב' סכך פסול חשיבא אף האויר כחלק מסכך הפסול, אולם כשמונח באויר סכך כשר לא אמרינן ביה לבוד שיהא אף האויר פוסל כסכך פסול, מאחר דאיכא שם מציאות של סכך כשר, דאויר שבין ב' סכך פסול מתמעט ובטל ע"י מציאות סכך כשר שביניהם, אולם שאני האי מילי לענין אויר המפריד בין שליכות סולם דהרשב"א, דאף באם ימלא את החלל שביניהם סכך כשר לא יתבטל שם נסר ממנו והסוכה עדיין פסולה, והא דכתב הרשב"א דההדסים מונחים 'על גביו' לאו משום דבאם יהו מונחים בין השליכות עצמם לא יהא האויר חשוב כחלק מהנסר, דזה אינו וכמבואר אלא דנקט כן משום שכך היה דרך שימושם ומציאותם, אולם מצד עיקרא דדינא לא יתבטל שם נסר והסוכה תהא פסולה אף באופן שסכך כשר ממלא את החלל שביניהם.

וטעם החילוק מבואר, דדין לבוד דחשיבא כסתום הוא דין באויר פחות מג', ומשכך כשאויר זה סתום בסכך כשר לא אמרינן ביה לבוד, דהרי הוא סתום בסכך כשר (ואף אם אינו מלא בסכך כשר הרי דאויר שביניהם הוי אויר שבין ב' חלקי סכך כשר ודו"ק), משא"כ אויר זה שבסולם הרשב"א הא דחשיבא כחלק מהנסר לאו משום דחשיבא כסתום, אלא על אף דאיכא ביה מציאות אויר חשיבא כחלק מהנסר שהוא מקום לעצמו דמשויא ליה דין נסר, ומשכך אף שמונח שם באותו מקום סכך כשר לא בטל מציאות דין נסר ממנה ודו"ק.

ראיה מדברי המג"א

דאין נפקע מהאויר דין נסר

ה. ויש להביא ראיה ליסודן של דברים אלו דאין האויר שבין השליכות מתבטל בהיות שם סכך כשר, מתוך דברי המג"א שכתב בהמשך דבריו לאחר דחולק על הב"ח

1 הנה לדעת הרמב"ם בית המסוכך בנסרים ג"ט איכא בהו נמי דין נסרים, כיון דהיו מחוברים בבית, (אף דבעלמא נסרים ג' ליכא בהו גזירת תקרה), ובהא מועיל פקפוק גרידא כמבואר בר"ן (מובא בב"י), ומבאר שם במג"א כיון דהרואה חושב שכך סככה מתחילתו עיי"ש, ולכאורה הו"ל להמג"א להביא ראיה מינייהו

אולם באופן שיהא סוכה המסוככת כהלכתה ולמעלה באויר ממעל מונח סולם כזה, בהא לא אמרינן דאין כאן סכך כשר כיון דבגובה ממעל איכא נסר ד' הממעט צל הסוכה, דבכגון דא אין האויר מצטרף כחלק מהנסר לפסול את סכך הכשר של הסוכה, כיון שכבר חלק שם סככה ע"י הסכך הכשר ומעתה אין הסולם משמש כסככה של הסוכה, דהרי הוא מונח למעלה מעל הסככה, ורק מצד דין סכך פסול אתינן עלה לפסול את הסוכה כיון דסכך הפסול הוא הינו המיצל ועושה צל לסוכה זו כמבואר בס' תרכ"ו סעי' א', ונמצא ממילא דלא מחשבינן לסכך פסול אלא את השליבות עצמם, ומעתה כל שיש סכך כשר בסוכה זו אף לולי סכך הכשר המונח כנגד השליבות הסוכה כשרה ודו"ק.

והנה באם היינו אומרים דהא דאויר הסולם מצטרף משום דחשיבא כסתום אזי אף בכגון דא היה האויר הסתום מצטרף לפסול את הסוכה, אולם מאחר דהאויר אינו כסתום אלא מצטרף להיחשב כחלק מסכך הפסול של הסוכה, להיותו מקום אחד פסול עם השליבות, ממילא באופן שאינו משמש כחלק ממקום הסוכה אין מצטרף לפסלו ודו"ק.

לעומת זאת אליבא דהב"ח דאמרינן גבי הלאטי"ש לבוד להחמיר משום דין סכך פסול, ומטעמיה דסמוכים זה לזה בפחות מג"ט והוי ביה דין לבוד משום מציאות הפסול, ולא משום דחשיבא מקום לעצמו, א"כ אף דמונח מעל הסככה נמי איכא ביה דין פסול, דנמצא דלא מועיל כלל צילתה מרובה דלמטה ודו"ק.

ויש ללמוד כיסוד דברינן גם בדברי המחצה"ש והביכורי יעקב דכתבו גבי סולם דהרשב"א דאף כשיש אויר ביניהם יותר מג"ט חשיבא כחלק מהנסר, והא דכתב

נימא דעדיין שייך בה דין סולם דהרשב"א נמצא דמהות סככה זו הוי נסר, ומאחר דלא נפקע ממנה מציאות היותה נסר הרי דשייכא בה עדיין גזירת תקרה, ושפיר מבואר ראית המג"א דמהא דחזינן דמכשרינן בכה"ג דנוטל אחת מבינתיים בהכרח דלא חשבינן חיבורן בגג להיותן נסר אחד ודו"ק.

(ויעויין להלן מה דמבואר עוד בדברי המג"א בביאור לשונו הטהור של המג"א).

והנה מדבריו אלו מוכח דאף כשהניח סכך כשר בתוכי האויר שבין השליבות לא בטל דין נסר מהאויר שביניהם והסוכה פסולה, דהרי בהאי דנוטל אחת מבינתיים מיירי שהניח סכך כשר בתוך האויר שבין הנסרים, ומינה רצה המג"א להוכיח דלא חיילא עליה דין נסר דאין חיבורן חיבור, ואי נימא דבאופן דמונח סכך כשר ביניהם בטל שם נסר ממנו א"כ ממילא לא שייך בהנהו נסרים דין נסר כל שנוטל אחת מבינתיים ומניח שם פסל, ומהא דחזינן דחיליה דהמג"א להוכיח מטעם דאין חיבורן בגג חשיבא חיבור, חזינן דפשיטא ליה דאף כשמילא סכך כשר ביניהם לא בטל שם נסר מהאויר שביניהם ודו"ק.

האי סולם דהרשב"א המונח למעלה

מן הסוכה אין פוסל אלא כסכך פסול

ו. ונראה עוד דכל דברי הרשב"א דאין מועיל סכך ביניהם מטעמא דחשיבא כנסר ד', היינו דוקא כשהסולם מיצל על הסוכה ואילו סכך הכשר מונח 'על גבי' הסולם, דנמצא דסולם זה הוי סכך הסוכה, ומאחר דאיכא עליה דין נסר אזי נמצא דאיכא כאן מקום פסול לעצמו, ולכך אין מועיל הנחת סכך הכשר על גביו להכשיר את הסוכה, כיון דסככה של הסוכה הוי סככה פסולה הכוללת שליבות ואויר שביניהם, ואין סכך כשר המונח ע"ג סכך פסול מכשיר את הסוכה.

דחיבורן בגג לא משויא להו כנסר דאי נימא דהוי עליה דין נסר א"כ אמאי מועיל בהו נוטל אחת מבינתיים והלא לא בטל שם נסרים מינייהו, כיון דהיו מחוברין כאחד ואף האויר שביניהם עדיין שם נסר עליהם, והנראה דאף אי נימא דחיבורן בגג משויא להו דין נסר אחד עכ"ז הנהו נסרים שאני דמועיל ליטול אחת מבינתיים לבטל דין נסר אף משאר הנסרים הקבועים עדיין במסמרות, כיון דמופקע הוא מהיות שם נסר על הגג וכדחזינן דמועיל ביה פקפוק, וכמבואר בזה אליבא דשיתיהו דפליגי על הרמב"ם ודו"ק.

רוחב ד' אלא כל שיש בכללות השליכות והאור ד"ט דין נסר להם יחד ודו"ק.

וטעם הדברים מבואר שפיר, דדין נסר חיילא רק כשיש שם ד"ט וכמבואר, ולכך אי נימא דאף האור חשיבא כחלק מהנסר ממילא א"צ שיהא בשליכות עצמן ד"ט, אולם באופן דאין האור חשיבא כחלק מהנסר ולא חיילא דין נסר אלא על השליכות עצמן ממילא צריך שיהא בהן לבד ד"ט.

להגרעק"א אף כשהסיר הרעפים לא נכשרו הלאטי"ש

ח. והנה המג"א כתב דזה פשוט דלא אמרינן שמצטרפין אלא כשחיברן כאחד קודם שהניחן שם משא"כ כשקבען בכותל, וביאור דבריו דס"ל דעצם חיבורן בגג לא חשיבא חיבור לענין נסר, דהרי האור שביניהם פשיטא דלא הוו בכלל הנהו נסרים דנימא דאין מועיל להניח ביניהם סכך כשר, כיון דלא הוו חלק אחד עם הנסרים המחוברים כ"א לחוד עם הגג, וכ"ש באם היו מונחים כבר שם סכך כשר, דנימא דנפקע שם סככה מהם ומעתה חשיבא כאור הנסר דפסול, ובהכרח לומר דאין שם חיבור עליהם כלל ע"י חיבורן בגג, ומתבאר שפיר עפ"י המבואר לעיל בגדר דין נסר דחשיבא מקום לעצמו, וממילא כל שאין האור שביניהם מצטרף אין כאן מקום לעצמו.

ועלה קאמר הגרעק"א דאף דבאמת לא חיילא דין נסר ע"י חיבורן כאחד לענין צירוף האור שביניהם, מ"מ אין הטעם משום דלא חשיבא החיבור לגג לחיבור בין הנסרים, דלעולם חשיבא עצם החיבור לשייך הנסרים יחד זה לזה להחיל עליהם דין נסר ד' כשיש בין כולם ד"ט, אולם מ"מ אין האור שביניהם מצטרף.

והנה דברי הגרעק"א צ"ע, דלענין מאי מועיל חיבורן כאחד להיחשב כנסר ד', דלכאורה לא עדיפא האי דחשיבא כנסר ד' מהא דהו סכך פסול, דהלא בכל אופן תחת הלאטי"ש עצמו מותר לישב, בין אי הו סכך פסול או נסר ד', כיון שאין בכל לאטי"ש

הרשב"א פחות מג"ט משום שכן היה מציאותם, אולם לענין דינא אחר דדין נסר להם כמבואר ברשב"א הרי דאף ביותר מג"ט הוי חלק מהנסר, ואילו דין לבד לא אמרינן אלא באור פחות מג'.

והענין מבואר היטב למש"כ דהאור שבסולם לא חשיבא כסתום אלא כחלק מהנסר, ומשכך אף אור יותר מג' טפחים חשיבא כחלק מהנסר, משא"כ דין לבד דחשיבא כסתום אין זה אלא עד ג' טפחים ותו לא ודו"ק.

ומינה נלמוד נמי חילוק נוסף ביניהם דסכך כשר מבטל לבד ואינו מבטל דין נסר וכמבואר.

אף שכל השליכות יחד אין בהם ד"ט האור שביניהם הוי חלק מהסולם

ז. ונראה לומר דאיכא עוד נפק"מ בין האי נסר דהרשב"א לבין סכך פסול, דהנה חזינן גבי דין לבד (סוף סי' תרל"ב) דלא אמרינן לבד להחמיר ולכך אור פחות מג' שבין ב' סכך פסול ואין בכלם יחד ד"ט אינו פסול, דלא אמרינן דהאור חשיבא כסתום, אולם גבי האי נסר דהרשב"א הרי אף אילו לא יהיו כל שליכות הסולם יחד ד"ט פסול, כיון דעצם האור שביניהם הוי כחלק מהנסר עצמו והרי כאן נסר ד"ט יחד עם האור שביניהם ודו"ק.

והאי מילי מבואר מתוך דברי הגרעק"א דקאי אדברי המג"א הנ"ל דקאמר דנסרים המחוברים בגג לא הוו חיבור דליהוי כולהו כנסר דהרשב"א, דאין חיבורם בגג חיבור, וכתב עלה הגרעק"א דלעולם אף אי נימא דחיבורם בגג מצרפם להחיל עליהם דין נסר מ"מ אין האור שביניהם מצטרף, וז"ל אף אם מצטרפין היינו שיהיה מקרי נסר ד' דאם תצרפם הוי רחב ארבעה', ומינה דאף לשיטתו כל מה דנימא בהנהו נסרים המחוברים בגג דיחול עליהם דין נסר היינו דוקא באופן שתצרפם יהיו רחב ד', ולכך לא דמיא לנסר דהרשב"א דאף כשאין בהם ד' דין נסר להם מחמת האור דהוי חלק מהנסר, הרי מוכח דא"צ שיהא בשליכות עצמם

כחלק מהנסר, היינו דוקא כשהוא מסכך בו את הסוכה, אולם כשמונח בגובה מעל סכך הסוכה לא חשיבא אלא כסכך פסול, ובאופן שסכך הסוכה מרובה כ"כ ואף כשנמצא סכך הכשר שתחת השליבות יהא בה עדיין צילתה מרובה מחמתה, הסוכה כשרה.

לעומת זאת אליבא דהב"ח דס"ל גבי לאטי"ש דאמרינן ביה דין לבוד אזי אף כשהסוכה תחת הלאטי"ש ומכוסה בסכך כשר, נמי יפסול את הסוכה, כיון דלבוד כסתום חשיבא ונמצא כולה מכוסה בסכך פסול.

כמו כן מבואר דסכך כשר המונח בין ב' סכך פסול מבטל את דין לבוד, ואילו סכך כשר המונח בין אויר שליבות סולם דהרשב"א אין מבטל מהאור דין נסר.

כמו כן מבואר דבסכך פסול לא אמרינן לבוד להחמיר להחשיב את האור שבינ ב' סכך פסול כסתום, ורק לענין קירוב ב' הסככות יש צד לומר דאמרינן ביה לבוד, והיינו דוקא כשכל סכך הפסול יחד יש בהם ד"ט (עיין סי' תרל"ב ס"ד), אולם גבי נסר דהרשב"א אף שאין בכל השליבות יחד ד"ט דין נסר לה.

ולענין הסרת הרעפים אי נתכשרו הלאטי"ש ע"י מעשה ההסרה, מבואר דאליבא דהמג"א הוי פקפוק וממילא מצטרפין אף הלאטי"ש להכשר הסוכה, אולם אליבא דהגרעק"א י"ל דהוי עלייהו שם נסר ד' ולשיטת הרמב"ם דלא מועיל פקפוק בביטולי תקרה ממילא לא נתכשרו הלאטי"ש, וצריך סכך כשר לבטלם.

ד"ט, ופשיטא דלא קאמר דכל לאטי"ש לעצמו חשיבא כנסר ד"ט לעצמו שיש איסור ישיבה תחתיו, אלא רק דחיילא שם נסר ד' על כולם יחד, וה"נ לענין האי דינא דצריך שיהא בסוכה שתחתיה צילתה מרובה אף לאחר שימצאו את חלק הסכך שתחת הלאטי"ש וכדעת הראבי"ה בסי' תרכ"ו, נמי לא שניא אי חשיבא סכך פסול או נסר ד', וא"כ מאי אהני לן שהלאטי"ש ייחשב כנסר לענין האי מילי.

והנראה דאיכא נפק"מ להלכה בין אי חשיבא לסכך פסול לבין אי חשיבא כנסר ד', דהנה שם במג"א כתב דכשהיה על הלאטי"ש רעפים והסירם דחשיבא הלאטי"ש כסכך כשר ומצטרף לצילתה מרובה של הסוכה, משום דההסרה של הרעפים הוי פקפוק של הלאטי"ש, והנה אי נימא דחיבורם יחד מחשיבם כנסר, א"כ לא בטל בהסרת הרעפים שם נסר, ואליבא דהרמב"ם דס"ל דבביטולי תקרה אין מועיל פקפוק כיון דנשאר שם נסר ד', א"כ ה"נ לא יועיל פקפוק בכה"ג, ובכדי להכשיר את הסוכה צריך להניח סכך כשר ביניהם ודו"ק. ונמצא מבואר דאליבא דהמג"א מועיל הסרת הרעפים להכשיר את הלאטי"ש, כיון דלא חיילא מלכתחילה עלייהו דין נסר, אולם אליבא דהגרעק"א באם יש בין כל הלאטי"ש ביחד ד"ט הרי דלדעת הרמב"ם לא יועיל הסרת הרעפים.

חילוקי דינים בין לבוד לנסר

ט. המורם מהנ"ל דסולם דהרשב"א דחיילא עליה דין נסר ואף האור שביניהם חשיבא

פרק ב: בענין סכך פסול ע"ג הדופן

א' מחלוקת המהרש"א והמג"א בביאור דברי רש"י

דהאי סוכה כשרה מדין דופן עקומה

דמטלטלת אע"פ שלא הכניס לסוכה אלא ג"ט פסולה דהו"ל פסל היוצא מן הסוכה ונדון כסוכה, ובעל המאור מפרש לה בסוכה קטנה ודו"ק (ב"ח), וז"ל רש"י אפומא

דברי המג"א וביאור המחצה"ש

י. כתב המג"א (ריש סי' תרל"ב) וז"ל ודע דאם הניח נסר רחב ד' טפחים אפומא

ועלה כתב המג"א לבאר דברי רש"י באופן אחר, דע"י דופן עקומה חשיבא כמי שאין בנסר אלא ג"ט בלבד ונעשה כסכך כשר, ומבאר שם דבריו דע"י דופן עקומה נקרא שם דופן על ג' טפחים וממילא אין הם מצטרפים עם הטפח שיוצא לחוץ, ואע"ג דאסור לישב תחת דופן עקומה מ"מ סכך כשר הוא ו'לא אמרינן כאן דופן עקומה כי אם שלא יצטרף הטפח שיוצא לחוץ' וא"כ מצטרף לשיעור הכשר סוכה, דהרי למ"ד הפכן על צידן כשר מותר לסכך כן כל הסוכה, וממילא מצטרף נסר זה להכשיר הסוכה, ומיושב קושית המהרש"א דע"י דופן עקומה חשיבא נסר ג' דמצטרף להכשר הסוכה.

התמיהות שבדבריו

יא. והנה ביאורו בדברי המהרש"א דמחשבינן את סכך הפסול המונח בחוץ כמי שמונח בתוך הסוכה והוי סכך פסול ד"ט דפוסל את הסוכה, תמוה מאוד, דאמאי נישביה כמונח בפנים, אחר שבמציאות מונח הוא בחוץ, וזה צ"ב אף לדעת המג"א דפליג על המהרש"א, דהא אף לידיה דאמרינן דהנסר נחתך לשנים היינו דוקא מדין דופן עקומה, דנמצא דבעצם מסכים הוא לסברא זו דחשיבא כמי שמונח בפנים אלא דמדין דופן עקומה לחצאין מופקע הטפח שבחוץ להיחשב כמונח בחוץ, וקשה דאמאי צריכין כלל לדין דופן עקומה כאשר במציאות טפח זה אכן מונח מחוץ לסוכה.

מה גם דלכאורה בדברי המהרש"א אין מבואר כלל דחשיבא כמי שמונח כל הנסר בפנים, ורק כתב דנסר המונח ע"ג הכותל אמרינן ביה דופן עקומה על ג"ט שבפנים, אולם הטפח שמחוץ לסוכה אפשר דחשיבא עדיין שמקומו חוץ לסוכה, דהא מיירי בסוכה קטנה דפסול בה ג"ט וממילא אף ג"ט שבפנים פוסל את הסוכה, ומנ"ל למימר דס"ל דחשיבא כאילו כל הד"ט בפנים עד כדי דנימא דאף בסוכה גדולה אסור לישב תחתיו.

דמטללתא אצל רוח רביעית שאין שם דופן דליפקי מיניה ע"י דופן עקומה דהא אין כאן דופן אלא פתח ואע"ג דלא עייליה כוליה לתוך חלל הסוכה פסול, דההיא טפח דאבראי מיחשב נמי סוכה דאילו סכך כשר היה מותר לישן שם ויוצא ידי סוכה כמ"ש סי' תרל"א ס"ז.

וכתב רש"א דמיירי בסוכה קטנה דאי נשאר שיעור סוכה לצד אמצעית פשיטא דכשרה, וא"כ צ"ע מ"ש רש"י שאין שם דופן וכו' דהא א"נ הוי שם דופן פסולה כיון שלא נשאר שיעור סוכה עכ"ל.

וא"כ לידיה אף בסוכה גדולה ויש לה דופן והנסר קבוע מקצתו חוץ לדופן ומקצתו לפנים אסור לישב תחתיו, דאף דאמרינן דופן עקומה אסור לישב כיון שהוא סכך פסול וכו'.

ול"נ דכוונת רש"י דאילו היה שם דופן הוי אמרינן דופן עקומה ואותו טפח הבולט לחוץ אינו נחשב כלל להסוכה והו"ל כאילו אין בנסר ד' כיון דמקצתו בחוץ וא"כ הו"ל כולו סכך כשר, דהא השתא ס"ד דהפכן על צדיהן כשר ודו"ק, ואפשר לומר אע"ג דקיי"ל הפכן על צדיהן פסול מ"מ הו"ל סכך פסול פחות מד' כיון דהכותל ביניהם אינו מצטרף ומותר לישב תחתיו כנ"ל עכ"ל.

במחצית השקל כתב לבאר דאליבא דהמהרש"א חשיבא כמי שכל הד' טפחים של הנסר בתוך הסוכה, דאין הדופן מפריד את הנסר להחשיבו כמי שרק ג"ט בפנים הסוכה.

והיינו דכתב המג"א דנמצא לפי"ז דאף בסוכה גדולה נמי אסור לשבת תחת ג"ט של הנסר שבתוך הסוכה כיון דחשיבא כמי שכל ד"ט בתוך הסוכה, וכמו בסוכה קטנה.

והנה לדבריו נמצא דאף האי מילי דכתב המג"א דאליבא דמהרש"א בסוכה גדולה אסור לישב תחת הנסר קאי נמי אליבא דמ"ד הפכן על צידן כשר, דהא דברי המהרש"א דס"ל דאמרינן דופן עקומה משום דחשיבא כמי שכל הנסר בתוך הסוכה אזיל למ"ד הפכן על צידן כשר כמבואר בגמ' ודו"ק.

ופשיטא הוא, דמאחר דחשיבא כמי שכל הנסר בתוך הסוכה ממילא אסור לישב תחתיו, ומאי שנא בין סוכה גדולה לקטנה.

תו צ"ב לשון המג"א בביאור שיטתו דפליג על המהרש"א, דכתב דחשיבא כמי שנחתך הנסר ואין בה אלא ג' טפחים בלבד ועלה מוסיף 'ואפשר לומר' דאף למ"ד הפכן פסול יושבין תחת הנסר, דמשמע מלשונו דעדיין מסתפק המג"א עצמו בדין זה, ועיין מש"כ בזה בשער הציון (סי' תרל"ב ס"ק י"א), וצ"ב צד הספק, דלכאורה אי נימא דהדופן מפסיק את הנסר א"כ פשיטא דיכולין לישב תחתיו, ומאי הוי הצד לאסור לשבת שם אף דבכל אופן אין שם כי אם ג"ט.

(אלא אי נימא דהמחצה"ש ס"ל כהיד אפרים דגריס בדברי המג"א 'ואם כן' דנמצא דפשיטא ליה דינא דיכולין לישב תחת הנסר ואין בזה שום ספק כלל עיי"ש).

אליבא דרש"י מירי הנמ'

דוקא בסוכה גדולה

יב. והנה בכדי לבא לביאורן של דברים עפ"י מש"כ הפמ"ג לבאר דברי המג"א נקדים לבאר מקורן של דברים.

איתא בגמ' (י"ד ב') אתמר הפכן על צידיה (נסרים שיש בהן ד' שסיכך בהן ולא הטיל רחבן על הסוכה אלא השכיבן על צידן שהוא פחות מג', רש"י), רב הונא אמר פסולה ר"ח ורבה בר ר"ה אמרי כשרה (דטעמא משום גזירת תקרה וכי האי גוונא לא עבדי אינשי תקרה, רש"י), ושם בגמ' לימא מסייע ליה (למ"ד פסולה) אינה מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו או שנפרצה בה פרצה כדי שיוזקק בה גדי בבת ראש או שנתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים אע"פ שלא הכניס לתוכה אלא שלושה טפחים פסולה, היכי דמי לאו כגון שהפכן על צידיהם, לא הב"ע כגון דאנחה אפומא דמטללתא דעייל תלתא לגיו ואפיק חד לבר דהוה ליה פסל היוצא מן הסוכה, וכל פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה.

תו צ"ע מה דמבאר בדעת המג"א דדין דופן עקומה אמרינן 'רק' כלפי חיתוך הנסר ולא כלפי האיסור לישב תחתיו, ותמוה דהלא כל עיקר הכשר הסוכה לא נעשה אלא מצד דין דופן עקומה, ומאי סברא איכא בזה למימר דופן עקומה לחצאין.

זאת ועוד צ"ב טובא, דנמצא למעשה דהאי סוכה אי לאו דין דופן עקומה לא הוי מכשרינן ליה כלל, דהרי לולי דופן עקומה לא היה נסר זה נחתך, והנה מבואר להלן (סי' תרל"ג ס"ק ו') בדברי המג"א דכל דלצורך כשרות הסוכה נצרך לדין דופן עקומה אזי אסור לישב תחתיו, וא"כ אף דלמעשה אמרינן לדבריו דופן עקומה לחצאין הא מ"מ מאחר דבהאי סוכה אילולא דין דופן עקומה הוי פסלינן לה א"כ ממילא אסור לישב תחתיו, והדרא קושית המהרש"א לאתריה.

(אמנם אם נפרש שם דברי המג"א כפשוטו דהא דאין יושב תחת הדופן משום דליכא שם סכך כיון דשם דופן עליה, ליכא לאקשויי, דהכא דופן עקומה לחצאין משויא ליה להאי ג"ט דנסר לסכך כשר, וממילא הוי עתה סכך ולא דופן ודו"ק).

כמו"כ צ"ע דנמצא דכל מה דאמרינן דמותר לישב תחתיו היינו דוקא משום דהוי סכך כשר בעצם, אולם אילו הוי סכך פסול הרי דלא שייך לחלק את דין דופן עקומה ממנה, ואיכא איסור לישב תחת הנסר משום דין דופן עקומה ודו"ק, וא"כ היאך יכלכל דבריו אליבא דמסקנת המג"א דאף למ"ד הפכן על צידן פסול מותר לישב תחתיו כיון דלא הוי אלא ג' טפחים סכך פסול, והלא איכא כאן דין דופן עקומה דבכל אופן אסור לישב תחתיו, ואף בפחות מד' טפחים.

עוד זאת צ"ב דמלשון המג"א דקאמר דאליבא דהמהרש"א אף בסוכה גדולה אסור לישב תחתיו מבואר דאיכא ביה חידושא דאף בסוכה גדולה איכא איסורא, ולא נאמר דסוכה גדולה שאני מסוכה קטנה, ולכאורה לביאור המחצה"ש ליכא ביה שום חידוש

הפכן על צדיהן כשר ה"ה בזה אי הוי כותל מפסיק כשר, משא"כ לדין הפכן פסול ה"ה נסר ד"ט אע"ג שיש כותל מפסיק פסול כיון דמ"מ יש בו רוחב ד"ט, ומה בכך שאין בו בסוכה כ"א ג"ט הוי כהפכן על צידן.

מבואר בדבריו דהא דקאמר המג"א דאליבא דהמהרש"א בסוכה גדולה אסור לישב תחת הנסר לא קאי אלא למ"ד הפכן על צידן פסול, אולם למ"ד הפכן על צידן כשר מותר לשבת תחתיו, כמו כן מבואר דלא ס"ל דחשיבא כמי שכל הנסר בפנים הסוכה (כדברי המחצה"ש), דהא קאמר דהאי נסר בסוכה גדולה דמיא להופכן על צידן דפסול, ובהאי דינא הא חשיבא לסכך פסול רק הטפחים המאהילים בתוך הסוכה ודו"ק.

והנה גם לדבריו עדיין צ"ב, דהא הגמ' קאי למ"ד הפכן על צידן כשר ועלה קאמר רש"י דאילו היה שם דופן הוי אמרינן דופן עקומה, ונמצא דאף דאיכא דופן מ"מ חשיבא סכך פסול ואין להכשיר הסוכה אלא ע"י דופן עקומה, וליכא בזה נפק"מ אי סברינן הופכן על צידן כשר או פסול, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דאמאי נצרך בגמ' לפרש הברייא דנתן עליה נסר משום דין פסל היוצא והלא אף לולי פסל היוצא הוי סכך פסול ופוסל את הסוכה.

אמנם להמתבאר לעיל בדברי המהרש"א בדעת רש"י מבואר שפיר, דהגמ' דאזלא אליבא דמ"ד דהפכן על צידן כשרה איירי דוקא בסוכה גדולה, ועלה אמרינן דדוקא משום דין פסל היוצא אסור לישב תחת הנסר שמקצתו בתוך הסוכה, ומינה מבואר דאילו הוי הנסר ע"ג הדופן ורק מקצתו בפנים מותר לישב תחת הנסר, וכל מה דכתב המהרש"א דהסוכה פסולה בכה"ג היינו דוקא בסוכה קטנה דבהא אף כשמונח ע"ג הדופן נפסלת הסוכה בכך.

ונמצא מבואר דלמ"ד הפכן על צידן כשר שאני סוכה קטנה מסוכה גדולה, דבסוכה קטנה בכל אופן הסוכה פסולה, אולם בסוכה

וברש"י שם כתב לפרש וז"ל 'אפומא דמטלתא' אצל רוח רביעי, שאין שם דופן דלפקיה מיניה ע"י דופן עקומה דהא אין כאן דופן אלא פתח, ואע"ג דלא עייליה כוליה לתוך חלל דפנות הצדדים פסול, דההוא טפח דאבראי מיחשב נמי כי סוכה, דאילו סכך כשר הוה מותר לישן שם ויוצא ידי סוכה דאמרינן לקמן פסל היוצא מן הסוכה כה"ג נידון כסוכה.

וכתב המהרש"א על האי גמ' וז"ל וצ"ל דמיירי בסוכה קטנה דאין שיעור ז' לסכך כשר לחוד, דאי נשאר בכשר לצד דופן אמצעית שיעור סוכה ודאי דהסוכה כשרה, וכן מצאתי בדברי בעל המאור, אבל פרש"י מגומגם לפ"ז, שפירש שאין שם דופן דלפקיה מיניה ע"י דופן עקומה דהא אין כאן דופן וכו', עכ"ל, דהא א"נ הוי שם דופן ונפקיה ע"י דופן עקומה הסוכה פסולה כיון דלא נשאר שם שיעור סוכה וק"ל.

מבואר בדבריו דס"ל לפרש בדברי רש"י דהאי גמ' איירי דוקא בסוכה גדולה, דהא רש"י קאמר דאילו יהיה שם דופן הוי מכשרינן האי סוכה מדין דופן עקומה, ואי מיירי בסוכה קטנה הרי לא נשאר שם שיעור סוכה וממילא הסוכה פסולה, ובהכרח דמיירי בסוכה גדולה דאף אי אמרינן ביה דופן עקומה נשאר סככה ז"ט מלבד חלק הנסר הנכנס לחלל הסוכה וחשיבא כחלק מהדופן, ועלה תמה על רש"י דפשטות הסוגיא מיירי בסוכה קטנה ולא בסוכה גדולה ודו"ק.

נסר המונח ע"ג הדופן ומקצתו בפנים תליא בפלוגתא דאמוראי אי הפכן על צידן כשר או פסול

יג. והנה יעויין בפמ"ג שם שהקשה על המג"א דקאמר דלמהרש"א בסוכה גדולה אסור לישב תחת הנסר, והא בגמ' מבואר דדוקא משום דאמרינן פסל היוצא חשיבא הנסר בפנים הסוכה ובלא"ה אין כאן בסוכה אלא ג"ט בלבד ובסוכה גדולה מותר לשבת תחתיו, ועלה מיישב הפמ"ג וז"ל זה למ"ד

והנראה דלא דמיא לגמרי לנסר שהפכן על צידו, דאמנם כשבאנו לדון על חלק הנסר שבפנים בלבד הרי דמיא להופכן על צידו, אולם בכגון דא הוי עיקר הנידון לענין הדופן עצמו אי הוי דופן של הסוכה או שנחשב שמקומו תחת הנסר, ויבואר דהאי נסר הרחב ד' טפחים ומונח כדרכו ומסכך הרי הוא סכך פסול ומקום לעצמו, ואף שמונח בחלקו לפנים מן הדופן הרי דבעצמותו הוי מקום של צל פסול ומקום לעצמו, מהמקום שמתחיל מתחיל להצל מתוככי הסוכה ועד טפח בחוץ, והנה אי נימא דהאי דופן מישך שייכא להאי סוכה הרי דחלק הנסר שבפנים הוי ממילא סכך כשר, איברא דיש לדון בעצם הדופן דמאחר דאיכא ביה גריעותא שמציאות מקומו הוי תחת סכך פסול דחשיבא מקום לעצמו, נמצא דאיכא גריעותא בהאי סוכה דאין הדופן סמוך לסכך, ומבואר כבר דמדיני הסוכה שיהו דופני הסוכה סמוכים לסכך ובלא"ה איכא ביה פסול דלא חשיבא הדופן של זאת הסוכה.

בדין דופן עקומה נאמר

דהדופן מישך שייכא להאי סוכה

וממילא הוי הנסר סכך כשר

טו. ועלה קאמר רש"י דבכדי להכשיר את הסוכה דייחשב הדופן כחלק מהסוכה וכמי שמקומו הוא חלק הסוכה, וממילא ייחשב נמי חלק הנסר שבפנים לסכך כשר מדין הפכן על צידו, נצרך לדין דופן עקומה, דבדין דופן עקומה נאמר דאף כשיש סכך פסול יותר מד' טפחים ועד ד' אמות דהוי מקום פסול לעצמו ומופקע מהיות חלק מסכך הסוכה ונמצא דמפסיק בין הדופן לסכך כך שאין הדופן נחשב לדופן הסוכה, נאמרה הלכה למשה מסיני דעד ד' אמות חשיבא כחלק מהדופן ולא הוי מקום לעצמו וממילא נחשבת הדופן סמוך לסכך, וה"נ בנידון דידן דאיכא ביה גריעותא דהדופן אינו סמוך להסכך מאחר דמונח במקום נסר שהוא מקום לעצמו וכאמור, עלה אמרינן דשייך לאכשוריה מדין דופן עקומה, דבזה

גדולה דיש שיעור סוכה אף לולי הנסר הרי הסוכה כשרה, אמנם לענין איסור ישיבה תחת הנסר אף בסוכה גדולה שאני היכן מקום הנסר, דכשמונח אפומא דמטללתא אסור לישב שם דחשיבא כמונח כולו בפנים, אולם כשמונח ע"ג הדופן מותר לישב שם.

והא דכתב המג"א דאליבא דהמהרש"א אסור לישב תחת הנסר קאי דוקא למ"ד הפכן על צידו פסול, ולדידיה ליכא שום נפק"מ היכן מקום הנסר, דבכל אופן אסור לישב שם אף כשמונח ע"ג הדופן ודו"ק.

אמנם עדיין צ"ב הסברא דבמאי שניא סוכה קטנה מסוכה גדולה לענין זה, תו צ"ב דבסוכה גדולה אמאי שריא לישב תחת הנסר למ"ד הפכן על צידו כשר, והלא תחת הנסר אין לישב ומאחר דהאי סוכה אין נכשרת אלא ע"י דופן עקומה שוב הו"ל לאסור לישב תחת הנסר, תו צ"ב הא דקאמר הפמ"ג דהא דאמרינן בגמ' דהסוכה פסולה משום דין פסל היוצא קאי דוקא למ"ד הפכן על צידו כשר ואילו למ"ד הפכן על צידו פסול הרי אף לולי דין פסל היוצא הסוכה פסולה, ולכאורה הא פליגי רק לענין פסול נסר ההפוך על צידו, ובמאי שייכא למיתלי פלוגתייהו לענין נסר המונח ע"ג הדופן וחילוק סוכה קטנה מגדולה.

נסר ד"ט חשיבא מקום לעצמו

אף שטפח אחר נמצא מחוץ לדופן

ונמצא דאין הדופן סמוך לסכך

יד. והנראה לבאר, ובהקדם יבואר דברי רש"י דקאמר דמכשרינן להאי סוכה ע"י 'דופן עקומה' ונמצא מבואר דבלאו דין דופן עקומה הוי פסלינן ליה, והאי צ"ב דהא הגמ' אזלא אליבא דמ"ד הפכן על צידו כשר, והיינו דחשבינן רק את חלק הנסר המונח בתוך הסוכה, וא"כ נסר זה אף שאינו מהופך מ"מ מאחר דבתוככי הסוכה אין מונח ממנו אלא ג"ט בלבד הו"ל לאחשוביה את חלק הנסר שבפנים לסכך כשר, ואמאי נימא דדוקא מדין דופן עקומה מכשרינן ליה.

ואשר ע"כ ייראה לבאר דגבי האי נסר אף דאמרינן דין דופן עקומה ונמצא דהדופן מישך שייכא לסוכה, מ"מ אין בטל מהנסר שם מקום לעצמו ע"י דין דופן עקומה, כי לא נתחדש בדין דופן עקומה לבטל מציאות הפסול מעצמו, ולא נאמר בו אלא שיש לקרב הדופן באופן שנחשב דופן לסוכה, ואמנם זה שייך כשאין אנו צריכים לפעול ע"י דופן עקומה אלא קירוב הדופן אל הסוכה, אבל כשיש שם מקום פסול לעצמו אנו אומרים שמקום הפסול נעשה חלק מהדופן ולכן אינה מפסקת בינה לסוכה, וא"כ בסוכה קטנה שאנו צריכים לשיעור ז' טפחים להכשיר הסוכה נמצא אין כאן סככה כשרה בז' טפחים.

ומבואר שפיר מאי דמקשה המהרש"א, דאף אי נימא בהאי סוכה קטנה דין דופן עקומה הרי דהסוכה פסולה, כיון דבכה"ג לא חיילא דין דופן עקומה אלא באופן דחלק הנסר שבפנים נעשה כחלק מהדופן, ונמצא דלא דמיא להופכן על צידן להחשיב את חלק הנסר שבפנים כסכך כשר, וממילא אין כאן ז' טפחים סכך כשר.

חילוק בין סוכה קטנה לסוכה גדולה

יז. אמנם עדיין צ"ב דמבואר דסוכה גדולה שאני, וכשמונח נסר ע"ג הדופן להאי מ"ד דהפכן על צידן כשר מותר לישב תחת הנסר, ונמצא דשייכא ביה דין דופן עקומה אף ללא שהנסר חשוב כחלק מהדופן, ומאי שנא לענין זה סוכה קטנה מסוכה גדולה, דאי נימא דאין בטל שם מקום לעצמו מהנסר וממילא ליכא ביה דינא דהפכן על צידן א"כ אמאי גבי סוכה גדולה חשיבא כחלק מהסכך, ולאידך גיסא אי חזינן דע"י שייכות הדופן לסכך נהפך הנסר לחלק מהסכך א"כ אף בסוכה קטנה נימא הכי.

והנראה לבאר עפ"י הא דאיתא בגמ' (י"ז ב') א"ל רבה לאביי לאו משום דשוו שיעורייהו להדדי אלא משום דלית ביה שיעור סוכה, ומבואר הסברא בזה דבסוכה גדולה שיש בו סכך כשר ז"ט הרי דאיכא

נחשב הדופן שאין מקומו תחת הנסר אלא כחלק מהסוכה, ומאחר דהדופן מישך שייכא לסוכה נמצא ממילא דחלק הנסר שמהדופן ולהלן ולפנים נעשה מעתה סכך כשר מדין הפכן על צידן (דהא דברי רש"י הם אליבא דההור"א דסברו דברייתא קאי למ"ד הפכן על צידן כשר), והחלק הזה שבתוך חלל הסוכה אינו נחשב מקום לעצמו ודו"ק.

ביאור קושית המהרש"א דאף דאמרינן ביה דופן עקומה אין בטל שם מקום לעצמו מהנסר וממילא אין כאן ז"ט סכך כשר

טז. ועלה מקשה המהרש"א דאי נימא דמייירי בסוכה קטנה הרי דלא שייך להכשיר את הסוכה ע"י דין דופן עקומה, וז"ל דהא א"נ הוי שם דופן ונפקיה ע"י דופן עקומה הסוכה פסולה כיון דלא נשאר שם שיעור סוכה, ומבואר כוונתו דמאחר דהכשר האי סוכה לא הוי אלא מצד דין דופן עקומה וכאמור, ובלא"ה איכא ביה פסול דאין הדופן סמוך לסכך וממילא אף חלק הנסר שבפנים לדופן לא הוי סכך כשר, ונמצא דבהאי סוכה אי נימא דופן עקומה אין כאן סככה ז'.

והנה בפשטות יש לפרש כוונת קושיתו דברדין דופן עקומה נאמר דחלק הסכך הפסול נעשה דופן, וממילא אף בהאי סוכה קטנה נמצא דחלק הנסר שבתוך הסוכה לא חשיבא סככה אלא דופן ונמצא דאין כאן סככה ז'.

אמנם זה אינו, דהא מבואר דכל קושית המהרש"א קאי דוקא בסוכה קטנה ואילו בסוכה גדולה פשיטא ליה דאמרינן דופן עקומה להכשיר את הסוכה, ואף מותר לישב תחת הנסר כמבואר בדברי המג"א, ואי נימא דכל קושיתו קאי מטעמיה דהנסר נעשה בהכרח חלק מהדופן א"כ אף בסוכה גדולה הול"ל דאסור לישב תחת הנסר דהרי חלק נסר זה איכא עליה דין דופן ותחת דופן הא אסור לישב, ואילו בדברי הפמ"ג מבואר דכל מה דקאמר המג"א דבסוכה גדולה אסור לישב תחת הנסר קאי דוקא למ"ד הפכן על צידן פסול וכמבואר.

מקום לעצמו כלל, (וכמבואר דהא הוי טעמא דג"ט פוסל בה דאף דלא הוי מקום לעצמו מ"מ כיון דנפיק מתורת לבוד אין הוא בטל לכלליות הסכך, וה"נ אף דמישך שייכא להאי סוכה מ"מ כל שעדיין חשוב כחלק מהנסר ומקום לעצמו אינו בטל לסוכה לגמרי), ומאחר דהוי נמי חלק מהמקום לעצמו אינו בטל לסוכה, ונמצא דאף הדופן עדיין רחוק מהסכך, וממילא אין הנסר נהפך להיחשב כסכך כשר מדין הפכן על צידן וכמבואר דכל האי דנהפך לסכך כשר היינו דוקא אי דיינינן לדופן כחלק ממצאות הסוכה, ומאחר דבהאי לא בטל שם מקום לעצמו מהנסר הרי דלא בטל למצאות הסוכה שייחשב הנסר כחלק מהסוכה ואיכא ביה עדיין פסול, ולא שייכא למימר ביה דין דופן עקומה אלא אי נימא דחלק זה של הנסר דהוי עדיין סכך פסול חשיבא כחלק מהדופן, ונמצא ממילא דליכא כאן ז"ט סכך כשר, משא"כ בסוכה גדולה דאף דלא בטל לגמרי לכלליות הסכך מצטרף להיחשב כחלק מהסכך, לענין זה דלא חשיב מקום לעצמו בתוך הסוכה, א"כ בכה"ג דאיכא דופן באמצע ואמרינן ביה דין דופן עקומה ונחשב זה הנסר נמי כחלק מהסכך, א"כ מצטרף לכלליות הסוכה, ושפיר אמרינן ביה דחשיבא סכך כשר וחיילא עליה דין הפכן על צידן ודו"ק.

נסר בסוכה גדולה שמקצתו לפנים מן הדופן אין לישב תחתיו אליכא דמ"ד הפכן על צידן פסול

יח. ועלה כתב המג"א דלפי המבואר בדברי המהרש"א דכיון שאין בטל מצאות היות הנסר מקום לעצמו ממילא לא שייכא ביה דין דופן עקומה אלא כשהנסר עצמו נהפך להיחשב כחלק מהדופן, נמצא דלמ"ד הפכן על צידן פסול הרי אף בסוכה גדולה אין לישב תחת הנסר המונח ע"ג הדופן ואף שאין נכנס ממנה בתוך הסוכה אלא ג"ט, דחשיבא מקום לעצמו, כיון דהוי חלק מנסר ד' שהוא מקום לעצמו, וממילא מפריד בין

כאן מציאות סככה, ולכן כל עוד שאין בסכך הפסול ד"ט שהוא מקום לעצמו חשיבא הסכך הפסול כחלק מהסככה, ודוקא בד"ט דהוי מקום לעצמו נפקע ממנו ממילא מלהיחשב כחלק מהסככה, והנה אף דבג"ט נפיק מתורת לבוד וחשיבא כמצאות סכך פסול (דאורי פחות מג' דאמרינן ביה לבוד חשיבא כסתום וכמצאות סככה כשרה, אולם סכך פסול לא חשיבא כסכך כשר) מ"מ מצטרף למצאות כלליות הסככה להיות חלק ממנו ובטל אליו, וכל שאין לו שם מקום לעצמו הרי הוא נגרר ונטפל אחרי כלליות כשרות הסוכה, משא"כ בסוכה קטנה דאין כאן עדיין שם סככה ודוקא בצירוף סכך הפסול חשיבא למצאות סככה, לכך אף בג"ט גרידא נמי פוסל, דכל דנפיק מתורת לבוד מלהיחשב כבטל לכלליות הסכך, אינו מצטרף להיחשב כחלק מהסככה, ואין נצרך שייחשב כמקום לעצמו בכדי לפסול מקומה אלא כל שאינו בטל לסכך אין כאן ממילא סככה, ובטל שם סוכה ממנה ודו"ק.

והנה מבואר דכל שיעור של סכך פסול הפוסל את הסוכה, אזי כשמונח סכך הפסול סמוך לדופן איכא ביה נמי פסול שאין הדופן סמוך לסכך, דכל שיש בה שיעור הפוסל בין הדופן לסכך נמצא ממילא דהדופן נפרד הוא מהסכך, ואינו נחשב דופן של סוכה זו, כי מדיני הסוכה שיהא בה דפנות ומאחר דאין הדופן סמוך לסכך הרי דסוכה זו חסר בה דפנות, ולכך בסוכה גדולה שיעור המפריד הוי בד"ט ובסוכה קטנה ג"ט.

ומעתה יבואר החילוק בין סוכה גדולה לקטנה לענין נסר המונח ע"ג הדופן, דהנה האי נסר דבמהותו הוי סככה פסולה, וכשלעצמו חשיבא מקום לעצמו ופסול לישב שם, ואף לאחר דאמרינן ביה דין דופן עקומה לא בטל שם מקום מעצם הנסר וכמבואר, אזי נמצא דאף אי נימא דמהנסר ולפנים שייכא לסוכה מ"מ מאחר דמיירי בסוכה קטנה ובכדי שייחשב חלק מהסכך נצרך שייבטל לגמרי לסככה ולא יהא לו שם

מבואר בדבריו ב' פירושים בדעת המג"א, א' דדופן עקומה לאו דוקא, ולעולם עצם הדופן שבאמצע הנסר מפסיק, ולא חשבינן רק את חלק הנסר המונח בפנים הסוכה, ונמצא דליכא כאן אלא נסר ג"ט שאינו אוסר ומותר לישב שם. ב' דלעולם דוקא קאמר ומשום דין דופן עקומה, ורש"י אזיל לשיטתיה דבדין דופן עקומה נאמר דסכך הפסול חשיבא כחלק מהדופן.

ביאור דבריו, דבדוקא קאמר דופן עקומה ורש"י אזיל בזה לשיטתיה דס"ל דבדין דופן עקומה נאמר דהסכך נחשב כחלק מהדופן, ולכך רק חלק הנסר שבפנים נחשב כחלק מהדופן ולא הטפח שבחוץ, דנמצא ממילא מצד דין דופן עקומה דחלק שהוא דופן חשיבא כחלק מהסוכה ואילו חלק השני הוי מחוץ לסוכה, אולם אי נימא דבדין דופן עקומה נאמר דהדופן מתקרב עד הסכך הכשר ואין סכך הפסול נעשה דופן א"כ פשיטא דלא מחלקינן את הנסר כלל.

התמיהות על הביאור הראשון

כ. והנה לביאורו הראשון דלאו מדין דופן עקומה אתינן עלה אלא דעצם הדופן מפריד, צ"ב לשון המג"א דקאמר דהוי כאילו אין בנסר ד', דלכאורה אף אי חשיבא כנסר ד' מ"מ לא דיינינן אלא את חלק הנסר שבפנים, ומהא דקאמר דחשיבא כאילו אין בה ד' משמע דמדין דופן עקומה אתינן עלה דמעתה חשיבא באמת כמי שאין בה ד' כלל, דדין דופן עקומה מחלק וחותר את הנסר להחשיבו כנסר ג' דכשר, הרי דלכאורה לשון המג"א מדויק ביותר לביאורו השני ודו"ק.

תו קשה ביותר לפירוש הראשון מאי דמסתפק המג"א וכתב 'ואפשר לומר' דמותר לישב שם, דמאי שייך לאיסתפוקי ביה אחר דממילא הדופן מפסיק וחשבינן רק את חלק הנסר שבפנים, וא"כ פשיטא דאין כאן אלא ג"ט סכך פסול, אולם אי אתינן עלה מדין עקומה ולא חשיבא כנסר חתוך אפשר דלא ברירא מילתא.

הדופן לסכך ובכדי להכשירו צריכינן לדין דופן עקומה באופן דאף הנסר חשיבא כחלק מהדופן וממילא אין לישב תחתיו, ודו"ק.

וכל האי מילי הוא דוקא אליבא דהמהרש"א דס"ל דעל אף דין דופן עקומה דחיילא על הדופן אין בטל שם מקום לעצמו וכאמור, אולם לולי האי סברא הרי דלא ברירא מילתא דאסור לישב שם, דמ"מ חשיבא רק כסכך פסול שאין בו ד"ט, וכמבואר להלן בדעת המג"א.

ויעויין מש"כ הפמ"ג לבאר דבריו אלו וז"ל ונהי דכל הסוכה כשירה אבל אותו נסר פסול ודופן עקומה הכין הוא דאין ישנים ואוכלים תחתיו, הרי מבואר דכוונת דברי המג"א דאסור לישב שם משום דהוי סכך פסול היינו משום דתחת דופן אין לישב, אלא דמבאר דהא דצריכינן לדין דופן עקומה משום דהוי סכך פסול בעצם, ולא דמיא למ"ד הפכן על צידן כשר דהוי סכך כשר ורק איכא בזה גריעותא דהדופן אינו סמוך לסכך ומשכך בסוכה גדולה דליכא האי גריעותא כשר לישב תחתיו.

דעת המג"א וב' ביאורי הפמ"ג בדבריו

יט. והנה המג"א חולק על המהרש"א בביאור דברי רש"י וכתב לפרש וז"ל ול"נ דכוונת רש"י דאילו היה שם דופן הוי אמרינן דופן עקומה ואותו טפח הבולט לחוץ אינו נחשב כלל להסוכה והו"ל כאילו אין בנסר ד' כיון דמקצתו בחוץ וא"כ הו"ל כולו סכך כשר דהא השתא ס"ד דהפכן על צדה כשר ודו"ק.

ויעויין מה דמקשה הדגול מרבבה על דברי המג"א דמבאר דברי רש"י דנסר המונח ע"ג הדופן חשיבא כחתוך וכנסר של ג"ט, וז"ל לא ידעתי מה שייך עקומה בזה ולדבריו הוי לרש"י למימר דליפקי מיניה ע"י דופן.

אמנם הפמ"ג כתב וז"ל אבל המג"א ז"ל פירש דרש"י באמת לאו דוקא נקט דופן עקומה, א"נ ממש לשיטתיה בדף י"ז א' שנעקם הסכך כו' עיין ט"ז א'.

ועלה מבאר המג"א את דברי רש"י דהאי נסר שייך למימר ביה דין דופן עקומה אף שלא נעשה כחלק מהדופן, בדדין דופן עקומה נתחדש כי מהדופן והלאה הוי חלק מעצם הסוכה, ולכן הגם שלא נאמרה בדינא דדופן עקומה להכשיר את הפסול, מ"מ מאחר שפועלת על חלקה שבפנים להימשך אחר הסוכה ממילא משויא למציאות הנסר להיחשב כחתוך, ונמצא בכחוצאה מזה נחלק החלק החיצון מהפנימי, וממילא בטל ממנו שם מקום לעצמו, ולא חשיב בדין נסר, ושפיר איכא כאן סככה של ז' טפחים כשר, כי החלק שבפנים עומד לעצמו ומצטרף אל הסכך, וממילא חשוב הדופן סמוך לסכך ודו"ק.

ומבואר דאליבא דהמהרש"א דדופן עקומה לא מבטל את מציאות שם מקום לעצמו הרי דנמצא דאי נימא ביה דופן עקומה היינו דוקא אי חלק הנסר שבפנים חשיבא כחלק מהנסר וממילא נמצא דאין כאן ז"ט סכך כשר, אולם אליבא דהמג"א דין דופן עקומה מבטל שם מקום לעצמו מעצם הנסר וממילא איכא כאן סככה ז"ט והסוכה כשרה ודו"ק.

וכוונת המג"א ליישב ולבאר דברי רש"י אף בסוכה קטנה, וכמבואר במהרש"א דפשטות הסוגיא מייירי בסוכה קטנה, ועלה קאמר רש"י דאי הוי שם דופן הרי הסוכה כשרה מדין דופן עקומה, אולם אליבא דהמהרש"א יש ליישב דברי רש"י דוקא בסוכה גדולה וכמבואר.

נסר ד' בסוכה גדולה אליבא דהמג"א

כב. ובהמשך דבריו כתב המג"א דלדין דס"ל דהפכן על צדיה פסולה הרי דבסוכה גדולה הוי מקום לעצמו והול"ל דסכך פסול ג"ט וטפח אחד מבחוץ אסור לישב תחת הנסר כיון דסוף סוף הוי הנסר מקום חשוב לעצמו ואין אנו מתייחסים דוקא אל מה שנמצא בתוך הסוכה, וא"כ לא מהניא לומר דהנסר נחתך ע"י דופן עקומה למאי דפסקינן כמ"ד הפכן על צידן פסול, וממילא נמצא

ולאידך גיסא לביאורו השני צ"ב הא דקאמר המג"א דאף לדידן דס"ל הפכן על צידן פסול אפשר דמותר לישב תחת הנסר כיון דהוי פחות מד"ט בסוכה גדולה, ולכאורה אי חשיבא כחתוך הרי דהוי ממילא סכך כשר ומותר לכתחילה לישב שם, והנה לפירוש הראשון דלאו מדין דופן עקומה אתינן עלה ולא חשיבא כחתוך, אלא דרך מה שבפנים מהכותל חשיבא כמונח בסוכה מבואר שפיר, דאף דמונח רק ג' טפחים בפנים מ"מ דמיא להפכן על צידן דאף ג"ט חשיבא סכך פסול, אולם לפירוש השני דמדין דופן עקומה אתינן עלה ולכך קאמר דחשיבא כמי שנחתך הנסר וכמבואר לעיל, א"כ אף למ"ד הפכן על צידן פסול צ"ל דבכה"ג כשר כיון דע"י דין דופן עקומה אין כאן נסר ד' כלל אלא נסר ג' הכשר, ולענין זה לא שניא למ"ד הפכן פסול, ואף לדידיה אין כאן אלא נסר ג', ויבואר בהמשך.

דין דופן עקומה משויא לנסר כחתוך

וממילא בטל שם מקום לעצמו

כא. והנראה לבאר דברי המג"א לאור ביאור השני של הפמ"ג, דביסוד הדברים מודה המג"א להמהרש"א בביאור דברי רש"י דאי לאו דין דופן עקומה אין להכשיר סוכה זו וכמבואר, דמאחר דהאי נסר הוי מקום לעצמו הרי דהדופן מקומו שם תחת הנסר וממילא מופרד ורחוק הוא מסכך הכשר, ולא חשיבא כדופן הסוכה, ורק מדין דופן עקומה נאמר דמעלה הוי הדופן סמוך לסכך והסוכה כשרה, אלא דפליג על המהרש"א וס"ל דדין דופן עקומה משויא להאי נסר כמי שנחלקה ואין בה אלא פחות מד"ט, וכוונתו בזה ליישב קושית המהרש"א דהקשה על רש"י דאי נימא דצריכינן להכשר סוכה קטנה לדין דופן עקומה א"כ בכל אופן הסוכה פסולה דחסר שיעור סוכה מאחר דבכה"ג דין דופן עקומה חיילא דוקא משום דהנסר עצמו חשיבא כחלק מהדופן, וממילא אין כאן ז' טפחים סכך כשר.

בסבך פסול אף להמג"א כשר לישב תחתיו

כג. אמנם נראה דכל הסתפקות המג"א אינו אלא בנסר ד', דכל מהות הפסול אינו אלא בהיותו ד' טפחים, וממילא לא שייך לכאורה לחלק שלא יהא מציאותו שם ד' טפחים, ולכך קאמר דאפשר דלא שייך למימר ביה דדין דופן עקומה מבטל את מציאות היותו שם מקום לעצמו, אולם בסבך פסול המונח ע"ג הדופן ורק חלק ממנו נמצא מבפנים לדופן י"ל דליכא ביה ספיקא כלל, ופשיטא האי מילי דשייך למימר דדין דופן עקומה מחלקו דלא נימא ביה דהוי מקום לעצמו, דהרי כל מה דחשיבא מקום פסול לעצמו אינו אלא משום הצטרפות סבך פסול בשיעור ד"ט, (וכמבואר לעיל דמהות סבך פסול שאני ביסודו ממהות דין נסר דעיקר הגזירה הוא אך ורק בהיותו מציאות של ד"ט), וא"כ אף אם נפרד ונחלק חלק סבך הפסול שבחוץ מהיות חלק אחד עם סבך פסול שבפנים ובטל שם מקום לעצמו מ"מ שם פסול עדיין עליו, וא"כ שפיר מבואר דאמרינן ביה דמצד אחד דין דופן עקומה מפקיע את היות ד' טפחים מקום לעצמו, ולאידך גיסא חלק סבך הפסול שמלפנים הדופן מישך שייכא לסוכה ואף דעדיין שם סבך פסול עליו, ומותר לישב שם כיון דהוי פחות מד' טפחים ודו"ק.³

לפירוש הראשון של הפמ"ג

מורה המג"א דאין דין דופן עקומה

מבטל שם מקום לעצמו

כד. ומכל הלין מבואר דהמג"א פליג בזה על המהרש"א במהות דין דופן עקומה, דאליבא דהמהרש"א אין דין דופן עקומה

דין דופן עקומה לא חיילא אלא אי נימא דהנסר חשיבא כחלק מהדופן, ונמצא דאין לישב תחתיו.

ועלה קאמר דאף דהוי סבך פסול, איכא צד לומר דמדין דופן עקומה בטל שם מקום לעצמו מהנסר, דחלק הנסר שבפנים שייכא לסוכה ומופרש לגמרי מחלק הנסר שבחוץ, ואף דחלק הנסר שבפנים לא נעשה בכך סבך כשר, מ"מ אינו נעשה כחלק מדופן עקומה, אלא חלק מהסוכה הוא, ואף דהוי סבך פסול מותר לישב שם, וכמבואר דכל שאין ד' טפחים סבך פסול בטל הוא לכלליות הסוכה ומותר לישב תחתיו.

ולא דמי להפכן על צדיהן שאין שם הפסק בחשיבות שם מקומה ורק מצד צורת הנחתה שהניחה על צידה אין ניכר חשיבות מקומה בתוך הסוכה, ולזה נקטינן דכיון דסו"ס יש לה חשיבות מקום פוסלת אף בהפכן על צידן, משא"כ הכא ע"י דינא דדופן עקומה מתבטלת ממנה חשיבות מקום כלפי שיעור הסוכה, ונטפלת לכל הסוכה, הגם דחשיבא עדיין סבך פסול.

והמג"א נקט בזה לשון 'ואפשר' משום דמסתפק בזה, דחידוש הוא לומר דדין דופן עקומה מבטל שם מקום לעצמו מנסר זה בעוד שחלק הנסר שבפנים חשיבא עדיין סבך פסול, דהרי כל עיקר מה דנסר הוי סבך פסול אינו אלא בהיותו ד"ט וחשיבא מקום לעצמו, ואי נימא דחלק הנסר שבפנים הוי סבך פסול הרי דחשיבא עדיין כמקום פסול לעצמו, וא"כ הוי לכאורה תרתי דסתרי, דמצד אחד אמרינן דדין דופן עקומה מבטל מקום לעצמו ומצד שני אמרינן דחשיבא עדיין סבך פסול ודו"ק.²

2 הנה בדברי הפמ"ג מפורש דגריס בדברי המג"א 'ואפשר לומר' הרי דס"ל דהמג"א אכן מסתפק בדין זה, וכרעת השעה צ"ע המובא להלן.

3 הנה לכאורה יש להעיר ע"ז, דהנה המ"ב פסק כהמהרש"א, ועלה כתב בשעה"צ דנקט בלשון 'ואפשר' כיון דאף המג"א דפליג עליה כתב בלשון זה דספיקא ליה האי דינא עיי"ש, והנה המ"ב כתב לשון זה על סבך פסול ולא דוקא על נסר, ואיכא לכאורה ראייה דס"ל להמ"ב בדעת המג"א דהספק קאי אף על סבך פסול ולא דוקא על נסר בלבד.

אמנם זה אינו, דבעצם פסק המ"ב לגמרי כהמהרש"א, ורק הזכיר בלשון ואפשר משום המג"א, ואף דבאמת י"ל דהמג"א גופיה קאי רק על נסר ולא על סבך פסול ודו"ק.

המובא לעיל, דכתב דרש"י מיירי בסוכה קטנה דאי בסוכה גדולה ויש שם ז' טפחים סכך כשר פשיטא דכשר, ומינה מדויק דצריך דוקא ז' טפחים כהמג"א, דאילו לדברי הגרעק"א הרי א"צ ז' טפחים סכך כשר, ואף בפחות מכן מצטרף חלק מהנשר הפסול להכשיר את הסוכה ודו"ק.

והנה יש לעיין, לדבריו דבסכך פסול אפומא דמטללתא מצטרף חלק ממנו לשיעור סוכה, כיון דמציאות הסוכה מתחלת באמצע סכך הפסול וכמבואר, א"כ נמצא לכאורה דה"ה נמי בנשר או סכך פסול המונחים ע"ג דופן הסוכה ומקצת ממנה בפנים הסוכה, דה"ה אמרינן דחלק הנשר שבפנים מצטרף לסכך הכשר שבסוכה כיון דהכותל מפסיק, דגבי האי מילי אי הוי בתוך הסוכה או מבחוץ הרי דמציאות זו שהכותל מפסקת ביניהם משויא ליה לחלק שבתוך הסוכה לאחשוביה כמי שהסוכה מתחלת מהדופן ולהלן, ואף לולי דין דופן עקומה הו"ל לאכשוריה, ועדיפא האי מנשר אפומא דמטללתא דהתם איכא מציאות של מקום פסול ורק אמרינן דשייך לחלק ולומר דמציאות הסוכה מתחלת באמצע מקום הפסול, אולם בנשר המונח ע"ג הכותל הרי דמציאות הדופן מפרדת את המקום פסול כך שחלק הנשר שמחוץ לכותל הוי באמת חוץ לסוכה, ומציאות הנשר עדיפא מהחלטת בעל הסוכה דנשר אפומא דמטללתא ודו"ק, ובהכרח לכאורה לומר דהגרעק"א פליג על המהרש"א ואף על המג"א, דלהמג"א הרי דוקא משום דין דופן עקומה מכשרינן ליה, ואילו להגרעק"א עצם הכותל משויא ליה מחוץ לסוכה.

ובאמת תמוה לומר דפליג על המהרש"א, דהא מביא את דברי המהרש"א וכתב דמלשונן 'משמע' דאף אפומא דמטללתא אין מצטרף חלק מהסכך הפסול להכשר הסוכה כל שאין סכך כשר ז"ט, ומינה מבואר דעצם דברי המהרש"א בביאור דברי רש"י לא הוי כלל סתירה לדבריו, ורק מדיוק לשונן משמע דפליג עליה, וצ"ב.

מבטל מהנשר שם מקום לעצמו, וממילא לא אמרינן דין דופן עקומה אלא באופן דהנשר עצמו נחשב כחלק מהדופן, ואילו אליבא דהמג"א דין דופן עקומה מבטל מהנשר שם מקום לעצמו, ואף למ"ד הפכן על צידן פסול י"ל דבטל שם מקום לעצמו וחלק הנשר שבפנים הוי פחות מכשיעור.

והנה לעיל התבאר בדברי הפמ"ג דיש לבאר נמי את דברי המג"א באופן אחר דעצם הדופן מפסיק ולא מדין דופן עקומה, ולפי סברא זו נמצא דדברי המהרש"א מבוארים כדלעיל דדוקא מדין דופן עקומה שייך להכשיר האי סוכה, ואילו בסוכה קטנה לא מכשרינן דלא שייך לייצר דין סככה ע"י דופן עקומה, והמג"א דחולק עליו היינו דוקא משום דס"ל דלא צריכינן כלל לדין דופן עקומה, אמנם לעצם הענין איהו נמי מודה להמהרש"א דלא שייך לבטל דין מקום לעצמו כשיש כאן עדיין סכך פסול ודו"ק.

הגרעק"א דס"ל דמצרפין חלק מסכך פסול לסכך הסוכה אויל אף אליבא דהמהרש"א

כה. בהגהות רע"א (סי' תרל"ב א') מבואר דס"ל דסוכה הגדולה יותר מז' על ז' טפחים אף שאין בה ז"ט סכך כשר דינה כסוכה גדולה ושיעור סכך פסול הפוסל בה בד"ט, ופליג בזה על המג"א שם בס"ק ג' עיי"ש, וכתב דסכך פסול ג"ט המונח סמוך לדופן אמרינן דופן עקומה למקצת סכך הפסול והשאר מצטרף לשיעור ז"ט, ומבואר דכשיש בסכך הפסול ד"ט אין דופן עקומה מחלקה והסוכה פסולה, אולם כשסכך הפסול מונח אפומא דמטללתא הרי אף יותר מד"ט כשר, וז"ל דחשבינן להסוכה מהסכך פסול עד מעט פחות מהג' טפחים ומצרפי לשיעור הכשר הסוכה, ומה לנו דמונח לחוץ עוד סכך פסול עיי"ש.

ובהמשך דבריו כתב וז"ל ומלשון המהרש"א שבמג"א ס"ק א' משמע דאפילו בפתוחים לצד הרביעית בעינן שיעור סוכה מהסכך כשר לחוד, ומדייק לה מ'לשון' המהרש"א גבי נשר המונח אפומא דמטללתא

הסוכה ואסור לישב תחתיו, אלא דאיכא על הנסר שם שפודין של מתכות ואין פוסל כלל אלא בהצטרפות עוד סכך פסול עד ד"ט, ומנ"ל הא לאסור לישב שם דחשבינן ליה כמו סכך פסול ד"ט.

והנראה דהנה מבואר לעיל דמהות גזירת נסר דחשיבא כמקום חשוב לעצמו ובלאו ד' טפחים אין כאן דין נסר כלל, (ולא דמיא לשאר סכך פסול דאף פחות מד"ט הוי פסול בעצם אלא דבהצטרפות כשיעור פוסל את הסוכה), וא"כ צ"ע הסברא דהפכן על צידן פסול אחר דבאופן זה לא הוי כלל מקום לעצמו, ומה שייך לפוסלו ולהחשיבו כסכך פסול, בעוד שביסודו אין בו אלא דין מקום לעצמו וכל שאין בו כשיעור לא חיילא כלל האיסור, ולא מסתבר למימר דגזרו על הנסר דין פסול בנפרד דבאופן שלא יהיה בו ד"ט הרי חל עליו דין סכך פסול, ומבואר לכאורה שפיר סברת רבה בר ר"ה ור"ח דס"ל דהפכן על צידן כשר.

והנה יעויין מש"כ הלבוש (תרל"ב י"ח) וז"ל ואפילו הפכן על צידן שאין בהם ארבע אסור, הואיל ויש שום פסול 'מדאורייתא' עליהם, פסולין לסכך בכל ענין שהופכן.

מבואר דהא דנעשה כשפודין של מתכות היינו דוקא משום דאילו ייקבע נסר זה בתקרת הבית איכא ביה פסול מן התורה ולכך אף כשמסכך בסוכה ואין בה אלא פסול מדרבנן חשיבא אף פחות מד"ט כחפצא של איסור וכמו שפודין של מתכות שבמהותו הוי איסור (עיין פמ"ג דמבאר כן דבריו), אולם אילו לא היה שייך בנסר זה פסול דאורייתא לא הוי אמרינן ביה דחשיבא כסכך פסול בפחות מד"ט.

אמנם יעויין בשו"ע ר"ר (תרכ"ט ל') דכתב לבאר באופן אחר וז"ל דכיון שיש שם פסול עליהן נעשו כשפודין של מתכות הפסולין לסכך בכל ענין שהופכן, ומבואר דלא ס"ל דדוקא משום דשייך בהו פסול מה"ת.

ודברי הלבוש צ"ב הא דנקט דוקא משום דאיכא ביה נמי פסול מה"ת ומשמע דבלאו

אמנם להמבואר לעיל בדברי המהרש"א והמג"א מיושב שפיר, דהתם עיקר החיסרון הוא בהיות הדופן עצמו רחוק מהסכך, כיון דמקומו הוא תחת סכך פסול שהוא מקום לעצמו, וממילא אף אי נימא דבעלמא מצרפינן חלק ממקום פסול לסוכה אולם בכה"ג דהחיסרון הוא מצד הדופן הרי דאין שייך להכשירו אלא ע"י דין דופן עקומה בלבד, וממילא אף חלק הנסר שבפנים הסוכה פסול לישב שם (אליבא דהמהרש"א) דמצטרף להיחשב כחלק מהדופן וכמבואר, ומשו"ה בסוכה קטנה אין כאן ז"ט סכך להכשר הסוכה, וה"נ בסוכה גדולה אף דיש ז"ט סכך מ"מ מאחר דהוי דופן אין לישב שם.

ונמצא מבואר דשפיר שייך למימר דאף הגרעק"א מודה לדעת המהרש"א, וכדמוכח לכאורה מדבריו דבסכך פסול ע"ג הדופן לא פליג על המהרש"א ודו"ק.

והנה אליבא דהמחצה"ש דס"ל בכוונת המג"א דחשיבא כאילו כל הנסר בתוך הסוכה וכמובא לעיל, הרי דבהכרח דהגרעק"א פליג על המהרש"א, דהא איהו פליג על האי סברא דחשיבא כולו בתוך הסוכה וכמבואר, ובהכרח דהגרעק"א לא ס"ל לפרש כן בדברי המהרש"א, אלא כמבואר לעיל דאף דלא חשיבא כמי שהנסר בפנים מ"מ חשיבא מקום לעצמו והדופן רחוק מהסכך.

ב' דעת המ"ב להלכה כהמהרש"א וביאור ראייתו בשעה"צ דלא כהמג"א.

ביאור ראיית השער הציון מהפכן על צידן

כו. הנה המ"ב (סי' תרל"ב ס"ק ז') פסק כהמהרש"א, וז"ל ואפשר אפילו אם בפנים הסוכה אין בו כי אם ג' טפחים וטפח אחד בולט לחוץ אפ"ה אסור לישב תחתיו, וכתב עלה בשער הציון (ס"ק י"א) דלא שניא מהפכן על צידן דאף שאין בהן ד' אסרינן ליה וה"נ הא אף שאין ד' בפנים פסול.

ומקשים עלה דלא דמיא כלל, דהתם לא אמרינן דחשיבא כד' טפחים ופוסל את

סככה זו ומכניסו לסוכה, והאי מילי חזינן גבי הפכן על צידן דאילולא דחשיבא טפח מתוך ד"ט וכמבואר לא היה שייך ביה איסור כלל, וא"כ כ"ש כשיש כאן מציאות סככה ד"ט דהרי האי נסר מונח כדרכו ביושר ולא הפכן כלל, אזי אף דבסוכה זו נכנס רק ג"ט וכדומה הרי דיש כאן חשיבות של סככה ד' ורק מאחר דאמרינן ביה דין דופן עקומה נמצא דבתוך הסוכה אין אלא ג"ט, ולדעת המג"א מותר לישב שם דבטל שם מקום לעצמו דחשיבא רק כסכך פסול ג"ט ותו ליכא איסור לישב שם, ועלה קאמר דמהות חשיבותו כסכך פסול ג"ט אינו אלא משום דהוי חלק מד"ט שהוא מקום לעצמו, וממילא כל דחשיבא עדיין כסכך פסול ג"ט הרי דלא שייך למימר דבטל מקום לעצמו ודו"ק.

ויבואר ביותר הא דנתבאר לעיל דהמג"א פליג עם המהרש"א במהות דין דופן עקומה גבי האי נסר המונח מקצתו בחוץ וס"ל דע"י דין דופן עקומה נתבטל כליל שם מקום לעצמו, וממילא נעשה חלק הנסר שבפנים סכך כשר אליבא דמ"ד הפכן על צידן כשר, ומסתפק למ"ד הפכן על צידן פסול דפסקינן כוותיה אי אף אליביה בטיל שם מקום לעצמו, ועלה כתב השע"צ להוכיח דחזינן בדין הפכן על צידן דכל חלק של הנסר חשיב כחלק מנסר ד', ודין נסר ד' על כל חלק מחלקיו וכמבואר, א"כ נמצא דלא שייך שייבטל שם מקום לעצמו כלל, כל דחלק הנסר שבפנים חשיבא לסכך פסול, דהרי יסוד דין נסר הוא במה שהוא מקום לעצמו, וממילא בהכרח למימר ביה דין דופן עקומה דוקא באופן שחלק הנסר שבפנים חשיבא כחלק מהדופן, ומבואר שפיר איסור לישב שם דהרי תחת הדופן אין לישב ודו"ק.

ביאור דעת הפמ"ג דרברי המג"א

קאי דוקא לדעת הלבוש אולם להמ"ז

אין שום היתר לישב תחת סכך פסול

כו. והנה יעויין מש"כ הפמ"ג שם בהמשך וז"ל ועיין ט"ז הטעם תערוכות או מיעוט

האי סברא ליכא פסול כשהפכן על צידן, וטעמיה בעי, דלכאורה מבואר דחז"ל הוסיפו בהאי נסר לאסרו אף כשהוא מהופך על צידו, אף שאין בו טעם מיוחד.

והנראה דהוקשה לו דהיאך נימא דהוי כשפודין של מתכות, והלא כל עיקר מהות גזירת נסר דליהוי האי נסר מקום פסול ובלא"ה ליכא ביה גזירה כלל, וא"כ כשהפכן על צידן וליכא ביה שום דין מקום לעצמו לא שייכא ביה האי גזירה כלל, וכדהוקשה לעיל, ולכך קאמר דדוקא משום דאיכא ביה פסול מה"ת שייך לומר דאיכא נמי גזירה דאף הפכן על צידן איכא בהו פסול, דהרי אילו קבעו לנסר זה בגג פסול מה"ת ואז האי נסר שהיה קבוע בגג הוי ממש כשפודין של מתכות ופסול, והמכוון בזה דכיון דיש בו פסול מה"ת הרי ממילא הוי באמת כשפודין של מתכות ופסול אף במקצת, ומבואר מדבריו דאכן מצד עצם גזירת תקרה לא היה בכח לעשותו שפודין של מתכות אילולא דהוי עליה גם דין איסור מה"ת, ולכך כשחז"ל גזרו פסול על נסר הרי הכלילו בזה אף הפכן על צידן משום דין דאורייתא שבו ודו"ק.

אמנם נראה לבאר דעת השועה"ר דבכל ענין הוי כשפודין של מתכות, ואף אילולא פסול מה"ת, דנסר זה אף שאין כאן עתה סיכוך ד' טפחים מ"מ הרי הוא חלק מנסר ד', דמהותו ארבעה שהוא מקום לעצמו, וא"כ ממילא טפח זה הרי הוא טפח אחד מתוך ד', ומבואר שפיר דאף דלא עשאוהו כמיצל על ד' מ"מ כמה שהוא מיצל הרי דנסר ד' הוא המיצל, ואף שעתה שהפכן על צידן לא הוי אלא סכך טפח ה"ז סכך טפח מתוך ארבעה ודו"ק.

ומעתה מתבאר ראיית השע"צ גבי נסר המונח ע"ג דופן הסוכה, דבאופן דהנסר מיצל ארבעה הרי אף דעתה בסוכה זו אין נכנס מתוך נסר זה אלא ג"ט בלבד הרי זה חלק מכלל סככה של ד', וכל מה דחשיבא לסכך פסול פחות מד"ט אינו אלא משום דהוי חלק מהא דרחבו ד"ט שהוא מקום פסול לעצמו, ורק הוא מנצל ג"ט מתוך

דרופן עקומה לבטל ממנה פסול זה, וזהו ע"י שהנסר נהפך להיות כחלק מהדופן עצמו וממילא מתבטלת ממנה שם פסול, וזה דעת המג"א, ולזה ביאר הפמ"ג דלא יתכן לומר כן להחשיבה כדופן עצמו ולקרבה אל הסככה אא"כ נתבטלה ממציאיתה ונהפכה להיות כדין הסכך, ואשר ע"כ דוקא לשיטת הלבוש דמיעוט סכך פסול נהפך להיות סכך כשר, ממילא שפיר שייך למימר דדין דופן עקומה מבטל דין מקום לעצמו שהרי על ידו נהפך להיות סכך כשר וממילא נפרד מסכך הפסול לגמרי ובטל שם מקום לעצמו, ולכן אמרינן ביה דין דופן עקומה אף כשאין הסכך נעשה כחלק מהדופן, אולם להט"ז דחולק עליו וס"ל דנשאר עליהו שם סכך פסול, א"כ לא מצינו דין דופן עקומה בסכך פסול שאין סכך הפסול מצטרף להיחשב כחלק מהדופן ודו"ק.

ונמצא לדבריו אלו דכל היתר דהמג"א דמותר לישב תחת סכך פסול בסוכה גדולה היינו דוקא אליבא דהלבוש, אולם אליבא דהט"ז דעת המג"א כהמהרש"א דאסור לישב שם.

והנה המ"ב פוסק כהט"ז ונמצא ממילא דאליבא דהפמ"ג לא מצינו שום היתר לישב תחת סכך פסול, אף אם אין מונח בחלל הסוכה ד"ט, דלא בטל שם מקום פסול לעצמו וממילא אמרינן ביה דופן עקומה ואף סכך הפסול נעשה כחלק מהדופן ודו"ק.

והנה לעיל מבואר דכל ספק המג"א אי נימא דבטל שם מקום לעצמו היינו דוקא בנסר, אולם בסכך פסול פשיטא דבטל שם מקום לעצמו, והנה להמבואר בדברי הפמ"ג דלדעת הט"ז בכל אופן אין בטל שם מקום לעצמו, י"ל דאליבא דהלבוש עדיין יש לחלק בין נסר לסכך פסול, דהא בכל אופן כל דברי המג"א קאי אליבא דהלבוש וכמבואר ודו"ק.

והנה לעיל מבואר סברא ד"ל דכל ספק המג"א להחמיר דלא נימא דבטל שם מקום לעצמו היינו דוקא גבי נסר, דמהות גזירת

כליתא דמי, י"ל כל שיש סכך פסול ד"ט בבת אחת אף פחות מד"ט בסוכה ודופן מפסיק לא בטל, ואפומא דמטלתא לית דופן עקומה עכ"ל.

ביאור דבריו דהט"ז מביא את דברי הלבוש דטעם דסכך פסול פחות מד"ט כשר דבטל לסכך הכשר ונעשה הוא עצמו ג"כ סכך כשר, ואילו הט"ז חולק עליו וס"ל דבטל לסכך הכשר אף דמהותו עדיין סכך פסול וככל דיני ביטול עיי"ש, ועלה כתב דבאופן שיש סכך פסול ד"ט דחשיבא מקום פסול לעצמו אף שדופן מפסיק ובתוך הסוכה אין נמצא אלא פחות מד"ט הרי דדוקא אליבא דהלבוש דסכך פסול מועט חשיבא לסכך כשר בהא שפיר שייך לומר דהדופן מפסיק ומפריד דלא ליהוי מקום לעצמו ומותר לישב תחת הנסר, אולם אליבא דהט"ז דהוי עליה עדיין שם סכך פסול א"כ נמצא דלא בטל שם מקום לעצמו ואין מועיל הדופן להפריד וממילא אין לישב שם, וכוונתו בזה דכל מה דהתבאר בדברי המג"א דהכותל מפסיק מכח דין דופן עקומה הרי דהיינו דוקא לדעת הלבוש אולם אליבא דהט"ז לא שייך להפריד את חלקי סכך הפסול, והרי נשאר שם מקום לעצמו על כל הסכך ביחד וממילא אין לישב שם ודו"ק.

ודבריו אלו צ"ב, דהא מבואר דדין דופן עקומה משויא לבטל שם מקום לעצמו, וא"כ בכל אופן אין בתוככי הסוכה אלא סכך פסול מועט פחות מד"ט, וא"כ אף אי נימא כהט"ז דחשיבא עדיין סכך פסול מ"מ בטל לכלליות הסוכה, ואמאי קאמר דלהט"ז אין בטל כלל.

והנראה לבאר עפ"י המתבאר לעיל דכל דינא דחשיבא הנסר מקום לעצמו קאי בעיקר כלפי הדופן, דעיקר הפסול בנסר הבולט לחוץ אינה מצד דחשיבא מקום לעצמו דהא סו"ס הנסר מופסק באמצעו בדופן הסוכה, אלא עיקר הענין הוא מצד הדופן עצמו שנתונה תחת סכך פסול וממילא נמצאת מרוחקת מן הסוכה, ולזה איצטריך לדינא

אליבא דמ"ד הפכן על צידן כשר, אולם אנן דפסקינן דהפכן על צידן פסול הרי דאף לולי חד דופן אין לישיב תחת חלק מהנסר כיון דהוי מקום פסול לעצמו.⁴

כותל בית הקבוע המשמש לסוכה שמונה ע"ג סבך פסול

כט. והנה נראה דהעושה סוכה סמוך לביתו ודופן הבית משמש כדופן הסוכה והרעפים יוצאים במקצת מהדופן לרוחב הרחוב וכרגיל, דמותר לישיב תחת הרעפים הפחותים מד"ט, ולא נימא דמאחר דהרעפים נמשכים למעלה ע"ג גג הבית הרי דחשיבא מקום פסול לעצמו ואין לישיב שם, דכל האי דאמרינן דאין לישיב תחת מקצת סבך פסול היינו משום דהדופן נמצא תחת סבך פסול ושם מקומו, אולם כותל הבית שהוא קבוע תחת גג הבית לא שייך למימר ביה דבטל מקומו וכמי שמקומו הוא תחת הרעפים שעל גביו, ומשכך חשבינן ליה כדופן הסוכה אף לולי דין דופן עקומה, ומותר לישיב שם תחת הרעפים.

וחיליה דידן מהא דכתב בביאור הלכה (ד"ה הכותל נעקם) בשם ספר פנים מאירות סי' ס"א דמי שעושה סוכתו בחוץ ומצרף כתלים הבנויים תחת הגג ואין הדופן מגיע לגג דבאם הגג נמשך לבחוץ ד' טפחים הסוכה פסולה עיי"ש, ולכאורה לדעת המ"ב דפוסק כהמהרש"א הרי דאף בפחות מד"ט הול"ל דהסוכה פסולה כיון דבהכרח אין הסוכה כשרה אלא ע"י דופן עקומה ובכה"ג דאין הדופן מגיע לגג לא אמרינן ביה דופן עקומה, ובהכרח לומר דדברי המהרש"א לא קאי באופן זה כיון דכותל הבית דופן קבוע הוא ושם מקומו ואין בטל להיחשב כחלק ממקום הרעפים שע"ג הגג ודו"ק.

(והנה שם בביאור הלכה מביא עוד דוגמא דהעושה סוכה בתוך הבית ע"י

תקרה הוא דוקא בהיותו ד"ט שהוא מקום לעצמו, משא"כ גבי סבך פסול דחשיבא למציאות סבך פסול אף בפחות מד"ט וא"כ שפיר איכא למימר דדין דופן עקומה מפריד בין חלקי סבך הפסול ושוב אין כאן מקום לעצמו, אמנם מדברי הפמ"ג האלו מבואר דלא ס"ל כן, דהא קאמר דאליבא דהט"ז לא שייכא כלל סברא לומר דבטל שם מקום לעצמו וכמבואר.

איברא דהמבואר לחלק בין נסר לשאר סבך פסול שייכא עדיין למימר אף לדעת הפמ"ג, והיינו לשיטת הלבוש דסבך פסול מועט נהפך להיות סבך כשר, ועפ"ז מבואר שפיר דסבך פסול בטל להיות סבך כשר וממילא בטל שם מקום לעצמו, אולם נסר לא שייך לחלק וכאמור.

והנה מהא דחזינן דהפמ"ג ס"ל דאליבא דהט"ז לא שייכא כלל למימר דבטל שם מקום לעצמו, ואילו במג"א חזינן דמסתפק בהאי מילי, הרי בהכרח דאליבא דהפמ"ג ס"ל להמג"א כהלבוש, ולכך מסתפק ודו"ק. ומשכך שפיר מבואר דאליבא דהמג"א איכא למימר האי סברא לחלק בין נסר לסבך פסול ודו"ק.

סבך פסול אפומא דמטללתא בשאין נמשך חד דופן בהרה

כח. והנה בהמשך דבריו כתב הפמ"ג וז"ל ואפומא דמטללתא לית דופן עקומה, וכוונתו בזה דנסר המונח אפומא דמטללתא דהוי מקום לעצמו, הרי דלא שייך להשתמש תחת חלק מהנסר, כיון דכל הנסר הוי מקום פסול לעצמו, ולא שייך ביה כלל דין דופן עקומה, וממילא אף אליבא דהלבוש לכאורה פסול לישיב שם.

וכל מה דאמרינן בגמ' דדוקא מדין פסל היוצא משוינן להנסר כאילו הוא בפנים ופוסל את הסוכה כמבואר בגמ', היינו דוקא

4 ומבואר שפיר הא דכתב הפמ"ג במסקנתו דאפומא דמטללתא לית דופן עקומה, ואילו באמצע דבריו קאמר דאפומא דמטללתא וחד דופן בהרה בסוכה גדולה חשיבא כמי שכל הנסר בסוכה ואין לישיב שם, דהתם קאי אף למ"ד הפכן על צידן כשר ודו"ק היטב.

לגובה חשיבא כמונח לרוחב והוי ביה ד"ט ה"נ המונח מחוץ לסוכה כאילו מונח ד"ט בתוך הסוכה, האי מילי צ"ע טובא, דהרי בתחילת אותה תשובה עצמה כתב הפנים מאירות דינא דהעושה סוכה בתוך הבית המובא בביאור הלכה הנ"ל, ואי נימא דמיא לאהדדי וחלק סכך הפסול המונח חוץ לסוכה כאילו מונח בתוך הסוכה א"כ אמאי כתב שם דצריך להיזהר שלא יישאר מהגג ד' טפחים והלא לדבריו אף ג"ט פוסל דהרי חשיבא כמי שכולו מונח בתוך הסוכה, וביותר י"ל דאף פחות מג"ט ואפילו כל דהו חשיבא כמונח כולו בתוך הסוכה, וכמו דאמרינן כשמונח לגובה דאף שרוחבו משהו חשיבא סכך פסול, ולדברי הפנים מאירות אם הגובה הוי ד"ט חשיבא כסכך פסול ד"ט הפוסל את הסוכה, ומהא דחזינן דכתב לדקדק שלא יהיה ד"ט חזינן דלא ס"ל להשוותם, ואף אי נימא דהמונח לגובה למעלה מחלל הסוכה כאילו מונח לרוחב עכ"ז המונח מחוץ לסוכה לרוחב לא חשיבא כמונח בתוך הסוכה.

עוד זאת יעויין מש"כ המ"ב בס' תרכ"ו ס"ק כ"א וז"ל וצריך ליזהר שיהיו הגגות נפתחים היטב לעמוד בגובה בשוה עם הדפנות ולא יהיו מוטיץ קצת על הסכך, שאם יהיו מוטיץ קצת אף שלא יהיה שיעור גדול שתיפסל הסוכה מחמת זה, מ"מ יהיה צריך ליזהר שלא ישב במקום הזה שהגג משופע ומוטה על הסכך עכ"ל, הרי מבואר דלא חשש כלל לדעת הפנים מאירות דנימא דכל שמונח לגובה כאילו מונח לרוחב, דהרי אליבא דהפמ"א הסוכה נפסלת לגמרי בכה"ג (אלא אי איכא שם דופן דנימא ביה דופן עקומה) ודו"ק.

ולאור הדברים האמורים בהכרח לפרש דראיית השעה צ"ל לאו משום דנקיט כהפמ"א, אלא יש לפרשו באופן אחר וכמבואר לעיל דבא להוכיח דכל שיש סכך פסול בתוך הסוכה אין בטל שם מקום לעצמו.

שמגלין קצת מהגג המכוסה ברעפים או בשיינדליין ואין הדופן מגיע לגג הרעפים דצריך שיגלה מן הגג עד שלא ישאר מכוסה ד' טפחים וכנ"ל, אמנם מהא ליכא לאקשווי כלל, דמיירי שהוריד לגמרי את גג הבית, ורק השאיר חלק מהרעפים שהוא הגג המכוסה את גג הבית, ונמצא דדפנות הבית הם דפנות הסוכה ולכך שפיר קאמר דיזהר לפחות את הרעפים עד פחות מד"ט, ולא מיירי שעשה דפנות חדשים בתוך חלל החדר, דאכן באופן זה דגג הבית מיצל במקצת על הסוכה הרי דאף בג"ט פוסל ודו"ק).

לדעת המ"ב אין לחוש

לכביסה התלויה ע"ג הסוכה

ל. והנה שם בהמשך התשובה כתב הפנים מאירות לבאר הא דהפכן על צידן פסול משום דחשיבא כמי שנהפך הנסר לרוחבו וכאילו מונח בתוך הסוכה ד' טפחים, אמנם בקנ"א שהוציא לאור אח"כ חזר בו מדבריו אלו (עיין הגהות מהרש"ם תרכ"ו אות ו').

ויעויין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח' סי' ט') דנוטה שם לדעת השואל דזהו כוונת ראיית השעה צ"ל נגד דעת המג"א מהפכן על צידן, דכמו דבהפכן על צידן חשיבא כמי שמונח בתוך הסוכה ד"ט ופוסל את הסוכה ה"נ כשסכך פסול מונח ע"ג הדופן חשיבא כמי שכולו מונח בתוך הסוכה, ולאור דבריו אלו כתב דאף דלהלכה אין לחוש לדברי המ"ב מ"מ המחמיר שלא להניח כביסה על החבלים שמעל הסוכה תע"ב, דהרי לדבריו בביאור דברי המ"ב יש לחוש לא לסכך תחת כביסה התלויה ואף שאין רוחבן אלא מעט מ"מ חשיבא כמי שמונחין לאורכן ע"ג הסוכה ואין לישיב תחתיו עיי"ש.

הנה עצם דבריו בכוונת השער הציון צ"ע, דהרי המ"ב לא הזכיר כלל את דברי הפנים מאירות והיאך נימא דכוונתו לחוש לדברים אלו, תו מה דהשווה דברי הפנים מאירות לדברי המ"ב דכי היכי דהמונח

המג"א דלאו מדין דופן עקומה אתינן עלה, ותמה על הפמ"ג שמפרש דמשום דין דופן עקומה מכשרינן האי סוכה עיי"ש, אמנם לעיל מבואר כו"כ קושיות בביאור זה בדברי המג"א.

ויעויין בחזו"א (סוכה סי' קמ"ד ב') דפליג על המהרש"א והמג"א בביאור דברי רש"י וס"ל בפשיטות דהדופן מפסיק ומיירי אף בסוכה קטנה, ומש"כ רש"י 'דופן עקומה' כתב וז"ל וע"כ צ"ל שאין כונת רש"י כאן להקשות ולתרץ רק להדריך את התלמידים על הפשט שאין כאן ענין לדופן עקומה אלא הנידון אי חשיב ג"ט או ד"ע.

ומסקנתו להלכה דהדופן מפסיק ואף אליבא דהמהרש"א, וס"ל לפרש דאף המג"א אין מסתפק כלל, ומש"כ בשער הציון בטעם הדבר משום דהוי כהפכן על צידן ושהמג"א מסתפק בזה תמוה מאוד עיי"ש.

אמנם דעת המ"ב דהמג"א מסתפק וס"ל לפרש דמדין דופן עקומה אתינן עלה, וכן מבואר מפשטות דברי הפמ"ג וכמבואר.

והנה לדעת הפמ"ג כל ספק המג"א דאפשר דהדופן מבטל שם מקום לעצמו היינו דוקא אליבא דהלבוש אולם לדעת ה"ט"ז פשיטא ליה דאסור לישב תחת מקצת סכך פסול או הנסר שבתוך הסוכה.

ומבואר דהמ"ב בעצם פסק כהמהרש"א ורק נקט לשון 'ואפשר' בלשון ספק, כיון דס"ל דכ"ה דעת המג"א, ולעיל מבואר נמי דעת הגרעק"א דאזיל כדעת המהרש"א.

ונמצא מבואר דהסברא המבוארת לעיל לחלק בין נסר לסכך פסול, דבסכך פסול פשיטא ליה להמג"א דהדופן מפסיק, הרי דלדעת המ"ב אין לחלק כן, דהא אליבא דהמהרש"א לעולם אין בטל שם מקום פסול מסכך הפסול, וממילא חלק סכך הפסול שבפנים הסוכה הוי עליה דין דופן, ואין לישב שם ודו"ק.

סיכום

לא. המורם מכל הלין דדעת המהרש"א דהא דקאמר רש"י דאילו יהא מונח נסר ע"ג הדופן מתכשר הסוכה ע"י דין דופן עקומה היינו דוקא בסוכה גדולה, דאילו בסוכה קטנה אף למ"ד הפכן על צידן כשר הסוכה פסולה, ולפי"ז לדידן דפסקינן כמ"ד הפכן על צידן פסול הרי אף בסוכה גדולה אין לישב תחת הנסר, ואילו המג"א חולק עליו וס"ל דרש"י מיירי אף בסוכה קטנה ומ"מ הסוכה כשרה, ואיכא ב' ביאורים בדבריו א' דעצם הכותל מפסיק בין סכך הפסול דלא ייחשב כמקום לעצמו, ולאו מדין דופן עקומה אתינן עליה, ולא אמרינן דחשיבא כמי שהדופן מקומו תחת הנסר, ב' דדוקא מדין דופן עקומה אתינן עלה, ובהאי דין נאמר דכל סכך הנמצא בתוככי הדופן חשיבא כחלק מהסוכה, וממילא חלק הסכך הפסול שמחוץ לדופן נפרד לגמרי ממנו ואין כאן כלל מקום פסול לעצמו, ולפי"ז מסתפק המג"א לדידן דפסקינן דהפכן על צידן פסול אי מותר לישב תחת חלק הנסר שלפנים בסוכה גדולה, ומבואר די"ל דכל ספק המג"א היינו דוקא בנסר אולם בסכך פסול פשיטא ליה דהדופן מפריד ואין כאן שוב מקום פסול לעצמו.

והנה איכא חילוק להלכה בין ב' הביאורים בדברי המג"א, דאי נימא דאתינן עלה מדין דופן עקומה ודוקא משום כן הסוכה כשרה א"כ צריך שהדופן המפריד יגיע עד למעלה בסכך הפסול או עכ"פ עד פחות מג' טפחים, וכדעת המג"א דפסק כהר"ן דלא אמרינן דופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך, וכ"ש דלא יועיל צורת הפתח, אולם אי נימא דהדופן מפריד אף לולי דין דופן עקומה א"כ אף בדופן גבוה י' טפחים סגי, (ואפשר דדוקא דופן מפסיק ולא צורת הפתח).

והנה בספר אמרי יושר להגאון ר' מאיר אריק זצ"ל (ח"א סי' ע"א) פוסק דדי לן בדופן גבוה י' טפחים, ופשיטא ליה בכוונת

פרק ג': ביאור לשונו המהור של המג"א בסי' תרכ"ו ובסי' תרל"ב, בתרי אנפין

קורות קטנים מחוברים יחד, אולם לכאורה לא שייכא כלל לענין האי מילי דפליגי בה הב"ח והמג"א אי אמרינן לבוד להחמיר, וה"נ לא שייכא כלל לענין חיבור בגג דלא משויא עליה דין נסר, וצ"ב כוונתו בזה.

ביאור המחצית השקל והתמיהות שבדבריו
לג. ויעיין במחצה"ש (סי' תרל"ב) דכתב לפרש דהנה בסי' תרכ"ו כתב המג"א דחיבורן כאחד ע"ג גג הבית לא משויא להו כנסר אחד, אמנם כל זה דוקא כשיש ריוח בין נסר לנסר אולם באופן דאין ריוח ביניהם הרי דדין נסר עליהם אף אם חיבורן אינו אלא בגג הבית.

והנה לדבריו אתי נמי שפיר הא דכתב המג"א בסי' תרכ"ו בסוף דבריו ועיין מש"כ בריש סי' תרל"ב דכוונתו דאף דכתב האי חילוקא דכשחיברן בגג לא חיילא עליה דין נסר מ"מ עיין בסי' תרכ"ו דהתם מבואר דבאופן דאין ריוח ביניהם הוי נסר ודו"ק.⁵

אמנם עצם דבריו צ"ב, דדבר מחודש הוא האי חילוק לומר דכשאין אויר ביניהם דין נסר להם, ומנ"ל הא, תו דבדברי המג"א בסי' תרכ"ו מפורש להיפך, דאף כשאין ריוח ביניהם לא חיילא עליהו דין נסר כיון דחיבורם נעשה ע"י קביעותם בגג ולא קודם לכן, דכתב התם להוכיח סברא זו מהא דתקרה שאין עליה מעזיבה דאף להרמב"ם דס"ל דאין מועיל פקפוק בנסרים רחבים ד' מ"מ מועיל ליטול אחת מבינתיים, ולא אמרינן דכולהו כחדא הוי נסר אחד ע"י חיבורן בגג, דאי הוי עליהו שם נסר אחד בחיבורן א"כ אף בנוטל אחת מבינתיים לא היה מועיל, ועלה מוסיף שם ואי לאו תעשה ולא מן העשוי לא הוי צריך להסיר המסמרים

א' נפק"מ לדינא בין הב"ח להמג"א
לעניין דין דופן עקומה בשינדלי"ן
המונחין ע"ג דופן הסוכה.

דברי המג"א צ"ב

לב. במג"א (ריש סי' תרל"ב) מביא את ביאור המהרש"א בדעת רש"י דאסור לישב תחת נסר המונח ע"ג דופן הסוכה שמקצתו בפנים מהדופן ומקצתו יוצא לחוץ, אף שחלק הנסר שבפנים הסוכה אין בה ד"ט, ועלה כתב וז"ל וא"כ אף אם מכוסה בנסרים קטנים שקורין שינדלי"ן אם יש רוחב ג"ט בפנים אסור לישב תחתיהן אם יש עוד טפח בחוץ דחשיבי כולה כחדא כיון שמחוברין במסמרות 'ואין ריוח ביניהם' עכ"ל.

ויש לדייק בדבריו דקאמר דחשיבי כולה כחדא כיון שמחוברין במסמרות 'ואין ריוח ביניהם' ומשמע דבדוקא קאמר דמאחר דאין ריוח ביניהם חשיבא כנסר אחד, והאי צ"ע טובא דהא בדברי הרשב"א מפורש דאף שיש ריוח ואויר בין שליבה לשליבה אזי עצם חיבורן יחד משויא לכולהו להיחשב כנסר אחד ואף האויר שביניהם, וא"כ אמאי קאמר המג"א דהשינדלי"ן הוי נסר דוקא משום דאין ריוח ביניהם.

תו יעיין בסי' תרכ"ו דהמג"א פליג על הב"ח גבי לאטי"ש וס"ל דלא אמרינן ביה לבוד להחמיר, ובהמשך לאחר שכתב דה"נ חיבור הלאטי"ש בגג לא משויא עליהו דין נסר, כתב בזה"ל עיין מה שכתבתי ריש סי' תרל"ב, ודבריו אלו צ"ב טובא דחזינן התם בסי' תרל"ב דלא נקט לה לדין נסר דהרשב"א אלא למימר דעל השינדלי"ן חל דין נסר ואף שאינו גוש נסר אחד אלא

5 (אף דקצת תמוה דלשון המג"א שם ועיין במהרי"ל ועיין מש"כ בריש סי' תרל"ב, וכוונתו למדברי המהרי"ל מבואר דלא אמרינן לבוד להחמיר, ודלא כהב"ח, ואי נימא דכדברי המחצה"ש דמש"כ לעיין בסי' תרל"ב כוונתו לענין פרט בדין נסר דשאני כשאין אויר ביניהם, א"כ הו"ל לכתבו קודם מש"כ ועיין במהרי"ל, דהוא המשך למש"כ דחיבורן בגג לא משויא עליה דין נסר ודו"ק).

והנה נחלקו הב"ח והמג"א אי אמרינן גבי לאטי"ש דין לבד דאליבא דהב"ח אף שע"ג הלאטי"ש מונח סכך כשר לא מהני כיון דהלאטי"ש חשיבא כסתום כולו, ואליבא דהמג"א הלאטי"ש חשיבא כחלק מכלליות הסכך ובטל אליו ולא אמרינן ביה לבד, ומבואר במק"א דלשיטתייהו אזלא, דהמג"א כתב בסי' (סי' תרל"ב ס"ק ז') על דברי המחבר דמסתפק באופן שיש סכך פסול ב' טפחים ועוד סכך פסול ב' טפחים ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אם שני הפסולים מצטרפים לפסול הסוכה, וכתב עלה וז"ל מיהו אם אין בפסולים ד' לא אמרינן שיהא חשוב כסתום מחמת לבד, דלא אמרינן לבד להחמיר (טור, ומקורו בתוס' וברא"ש), פירוש נהי דאמרינן דחשוב כאילו שניהם סמוכים זה לזה, מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול, עיין מש"כ סי' תק"ב סוף סעיף א' עכ"ל.

מבואר דבהכשר אויר פחות מג' מדין לבד איכא תרי דינים, א' דחשיבא כסתום, ב' דמקרב ב' הצדדים זה לזה, ועלה אמרינן דלבד דסתימה לא אמרינן להחמיר, דנימא ביה דנוצר כאן סכך פסול חדש ונמצא שיש כאן ד"ט הפוסל את הסוכה (עיין פמ"ג א"א ז').

ואשר ע"כ גבי לאטי"ש דליכא ביה ד"ט במקום אחד לא שייכא ביה כלל לבד לסתום, ואף לבד לקרב הלאטי"ש זה לזה נמי לא שייך כיון דעצם הלאטי"ש בטל לכלליות הסכך וכאמור.

אמנם דעת הב"ח דאמרינן לבד להחמיר וכמי שהאויר סתום לגמרי, ואף באופן שאין בסכך הפסול ד"ט כמבואר בדבריו, ולכך אף דאיכא כאן צל סכך כשר לאו כל כמיניה להפריע את האויר מלהיות סתום, ובפרט דהלאטי"ש ניכרין לעצמם, דבדין לבד נאמר דכל אויר חשוב כסתום בסתימה מעלייתא, וממילא חשיבא כסכך פסול וכסתום לגמרי.

תבא לדינא דנסר דהרשב"א המונח ע"ג הדופן, דאי לא אמרינן ביה דין לבד אזי לא

כלל א"כ ש"מ דאין מצטרפין, מבואר דהא דצריך לפקפק והיינו להוציא את המסמרים היינו דוקא משום דין תעשה ולא מן העשוי ולולי דין זה הוי כשר אף כשהמסמרים כולם בתוכם ולכאורה הו"ל לאסרן מדין נסר דמחברים כאחד, ובהכרח דאיכא חילוק דמאחר דרק חיבורן לגג משויא כאחד ממילא ליכא עלייהו דין נסר ודו"ק, (וכ"פ שם במחצה"ש אלא דכתב דזה ראיא אחרת ומיירי שהניחו תחילה לשם סוכה וקבעו במסמרים דליכא משום תעשה ולא מן העשוי כשר אם אין רחבים ד'), והנה הנהו נסרים דבתקרה קודם הסרת המסמרים הרי מיירי בצופים ואין ריוח ביניהם כלל וכדרך כל תקרות הבתים, ועכ"ז קאמר המג"א דליכא עלייהו דין נסר משום דמחברין רק ע"י הגג, הרי מבואר דאף במחוברין כאחד ללא שום ריוח כלל נמי ליכא עלייהו דין נסר, ודלא כמחצה"ש, תו צ"ב דלדבריו מיירי דהנהו שיינדלי"ן מחוברין בלאטי"ש ולא הניח שום סכך כשר, ונמצא דפסולין הם מה"ת מדין 'בית' דלא נעשו לצל ואין הם אלא כשאר לאטי"ש דפשיטא דסכך פסול הוא, ואילו מדברי המג"א מבואר דאי לאו דין נסר דנעשה ע"י חיבורן כאחד לא הוי אסרינן להו כלל והיה מותר לישיב שם, וצ"ע.

דין נסר דהרשב"א המונח ע"ג הדופן כשרק מקצתו בפנים

לד. ואשר ע"כ יראה לבאר דברי המג"א בסי' תרל"ב באופן אחר, ועפי"ז יתבאר נמי דבריו בסי' תרכ"ו, ובהקדם יש לברר דינא דנסר דהרשב"א המונח ע"ג הדופן דלכאורה אף להמבואר דלענין דין נסר חשיבא אף האויר כחלק מהנסר מ"מ לענין דופן עקומה אין מצטרף האויר שבין השליכות להיחשב כחלק מהדופן עקומה, כיון דדין דופן עקומה לא חיילא אלא על גשם הסכך, וממילא נמצא דרק עד האויר שבין השליכות חשיבא כחלק מהדופן, אמנם עדיין יש מקום לדון, דאי נימא גבי האויר דין לבד דחשיבא כסתום הרי דשייכא ביה נמי דין דופן עקומה.

לישב תחת הנסר תחת דופן אין לישיב, ועלה קאמר המג"א דלדבריו אף אם מונח ע"ג הדופן שיינדלי"ן אין לישיב שם דהרי מבואר בדברי הרשב"א דחיילא עליה דין נסר, ועלה דייק המג"א בלשונו למימר דהאי שיינדלי"ן דקאמר דחשיבא כנסר וממילא אין לישיב תחתיו היינו דוקא בדליכא אויר בין הנסרים, משום דאילו יהא אויר ביניהם הרי אף דלענין דין נסר חשיבא האויר כחלק מהנסר מ"מ אינו נחשב כסתום, וממילא על האי אויר לא חיילא דין דופן עקומה, דדין דופן עקומה אמרינן רק כשיש מציאות של גשם סככה, ונמצא א"כ דעצם הסוכה מתכשרת ע"י דופן עקומה דהדופן מישך שייכא להסוכה ואילו תחת האויר ליכא שום איסורא לישיב שם כיון דאין שם דופן עליו כלל, ואדרבה חשיבא כחלק מסכך הסוכה, ואף דשאר השליכות שבתוך חלל הסוכה חשיבא עדיין כנסר מ"מ תחת האויר מותר לישיב, והנה שאר השליכות שמהאויר ולפנים לכל היותר חשיבא כסכך פסול פחות מד"ט⁷ דמותר לישיב תחתיו.⁸

חיילא דין דופן עקומה אלא עד האויר בלבד⁶, אולם אי נימא ביה דין לבד ממילא חיילא נמי דין דופן עקומה עד סוף הנסר.

שיינדלי"ן שיש ריוח אויר בין השליכות מותר לישיב מהאויר ולפנים

לה. והנה עפ"י המבואר דדין דופן עקומה חיילא רק עד האויר שבין השליכות, נראה לבאר לשונו הטהור של המג"א, דבסי' תרל"ב קאי דבריו על הא דכתב המהרש"א דנסר המונח ע"ג הדופן כשמקצתו בחוץ ומקצתו לפנים מהסוכה דאין לישיב תחת חלק הנסר שבפנים אף שאין בו ד"ט בפנים, ומבואר הסברא דמאחר דבנסר איכא ד"ט הרי דבכדי להכשיר את הסוכה נצרך בדוקא לדין דופן עקומה, ותחת הדופן אסור לישיב, כמבואר לעיל דהנסר חשיבא מקום פסול לעצמו ונמצא דמקום הדופן הוא תחת הנסר ואינו חלק מהסוכה, ומדיני הסוכה שיהא הדופן סמוך לסכך וכך ייחשב כדופן הסוכה, ומשו"ה אי לאו דין דופן עקומה דנאמר בה דהדופן שייך להסוכה הרי הסוכה פסולה, וממילא מאחר דאמרינן ביה דופן עקומה אין

6 ובהאי מילי עדיין יש מקום לדון, דשיטת הר"ן דלא אמרינן תרי הלכתא כאהרדי, ועיין מש"כ בזה הפמ"ג (א"א ריש תרל"ב) דלבוד ודופן עקומה אמרינן היכי דאין הלבד סותם אלא מקרב את סכך הפסול לדופן, אולם לבד דחשיבא כסתום לא אמרינן, ובהגהות רע"א שם ובש"ת מבאר באופן אחר דכל דלא שייך לומר דופן עקומה אלא ע"י לבד לא מכשרינן כה"ג, אולם אי לא תליא אהרדי אמרינן עיי"ש, והנה גבי האי נסר דהרשב"א המונח ע"ג הדופן הרי דתליא אם האויר שבין השליכות מונח ע"ג הדופן או שהשליכות עצמן מונחין שם והאויר שביניהם מונחין בתוך חלל הסוכה, דבאם האויר מונח ע"ג הדופן הרי אף להב"ח דאמרינן ביה לבד לא שייך למימר ביה דופן עקומה, אולם אם השליכות עצמן מונחין שם שייכא ביה דין דופן עקומה לכו"ע, דאף דלהפמ"ג בלבד כה"ג לא אמרינן תרי הלכתא מ"מ מבואר דכל דחיילא בהאי סוכה דין דופן עקומה אף לולי האויר, אין הלבד מפריע להמשך דופן עקומה, וכ"ה אליבא דהגרעק"א דדוקא אם לא שייך דין דופן עקומה אלא ע"י לבד לא אמרינן אולם כששייך הלכתא דדופן עקומה אף לולי לבד אמרינן אף בהמשך ע"י דין לבד, (עיין מג"א סוף סי' תרל"ב דלא אמרינן חבט רמי ולבוד, ומינה דלולי חבט רמי אמרינן דופן עקומה יחד עם לבד, דהא מיירי התם שיש אויר באמצע ד"א סכך פסול, הרי דהיכי דדין דופן עקומה המג"א סוף סי' תרל"ב דלא אמרינן חבט רמי ולבוד באהרדי, ומיירי התם בסכך פסול שיש אויר באמצע, ומינה דכל שייכא ביה דין דופן עקומה אף ללא דין לבד הרי אף דלצורך הכשר הסוכה נצרך להוסיף בגודל הדופן שפיר אמרינן דופן עקומה יחד עם לבד ודו"ק).

7 ואף למאי דמובא לעיל בשם הפמ"ג דלדעת הט"ז דסכך פסול פחות מד"ט מותר לישיב תחתיו משום ביטול וממילא אף אליבא דהמג"א כשמונח ע"ג הדופן אסור לישיב תחתיו, מ"מ ככה"ג דאיכא ביה אויר מותר לישיב תחת השליכות שלפנים מן האויר, דהא מבואר בדברי הפמ"ג דכל מה דאסור לישיב שם היינו משום דסכך הפסול נעשה דופן ולא שייכא למימר אליביה דופן עקומה ללא שסכך הפסול ייחשב כחלק מהדופן, וממילא לא שייכא האי טעמא בכגון דא שהאויר שבין השליכות מפסיק, מאחר דאכן אמרינן דופן עקומה כשגשם השליכות נעשים כחלק מהדופן, אלא דמאחר דהאויר מפסיק ונעשה כאויר חלל הסוכה ממילא אין מצטרף השליכות שלפנים הימנה להיחשב כחלק מהדופן ודו"ק.

האוסר לסכך בסולם כזה כיון דחשיבא כנסר ואף האויר הוי חלק מהנסר, אמנם סוף דברי הרשב"א הם וז"ל ויש שנחלקו עליו, ואתה הנח להן כיון שנהגו שאע"פ שאינן נביאים בני נביאים הם, ומבואר דלא נקט להחמיר, והנה מדברי המג"א בסי' תרל"ב מבואר לכאורה להחמיר דכתב דהשיינדליין דמיא לנסר דהרשב"א וממילא אסור לישב שם, הרי דנקט להלכה להחמיר כדעת החכם האוסר, וצ"ב טעמיה דהמג"א דנקט לחומרא אחר דהרשב"א עצמו כתב דהנח להם לישראל.

והנראה דלכך כתב המג"א דהנהו שיינדליין 'ליכא בהו אויר' וכוונתו בזה דדוקא משום דליכא אויר ביניהם יש לזה דין נסר, דהאי מילתא פשיטא ליה להמג"א מתוך דברי הרשב"א דחיבור נסרים קטנים לרוחב ד' טפחים חשיבא כנסר אחד האסור, וכדחזינן דרק על האויר שבינתיים קאמר הרשב"א דהנח להם לישראל להקל, ומדויק לשון המג"א דקאמר בדוקא דכשאין אויר חיילא עליה דין נסר ודו"ק.

ונמצא מבואר דאכן המג"א אין מחמיר להלכה בנסר דהרשב"א להחיל על האויר שבין השליבות דין נסר.

כשאין ביניהם אויר

אין מועיל הסרת אחד מבינתיים

לט. אמנם עדיין צ"ב דא"כ מאי האי דכתב בסי' תרכ"ו ראייה דחיבור הלאטי"ש בגג לא משויא עלייהו דין נסר כיון דלא היו מחוברין יחד קודם חיבורן בגג, וחיליה מסי' תרל"א סעיף ט' דנוטל אחת מבינתיים מהני ובהכרח דלא חשיבא כל הנסרים כנסר אחד להחשיב את האויר שבינתיים כחלק מהנסר דא"ה לא הוי מהני הנחת סכך כשר בינתיים עיי"ש, והלא אפשר דלעולם חיבורן בגג משויא עלייהו דין נסר והא דמהני נוטל אחת מבינתיים משום דלא ס"ל להרמב"ם להחשיב אף את האויר שבינתיים כחלק מהנסר.

אליבא דהב"ח אף כשיש אויר ביניהם אסור לישב שם

לו. והנה כל האי מילי דמותר לישב תחת האויר קאי דוקא לדעת המג"א דס"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר שייחשב כסתום, אולם אליבא דהב"ח דאמרינן לבוד להחמיר דכל שיש ב' חלקים של סכך פסול האויר שביניהם חשוב כסתום בסכך פסול, אזי אף תחת האויר אין לישב כיון דחשיבא כסתום מחמת לבוד, וממילא אף לענין דין דופן עקומה חשיבא כסתום ונמצא דדין דופן עקומה חיילא על כל השיינדליין, ואיכא איסורא לישב תחת הדופן ודו"ק.

ביאור דברי המג"א בסי' תרכ"ו

לז. ועפ"ז יתבאר שפיר נמי כוונת המג"א וביאור לשונו הטהור בסי' תרכ"ו, דקאמר ועיין מש"כ ריש סי' תרל"ב, דלאחר שכתב הא דפליג על הב"ח דלא אמרינן לבוד להחמיר קאמר לעיין מש"כ שם, וכוונתו דאליבא דהמהרש"א מבואר דאיכא איסורא לישב תחת השיינדליין דוקא כשאין אויר ביניהם, אולם כשיש אויר ביניהם מותר לישב תחת האויר ולהלך, וכוונתו לאפקועי מדעת הב"ח דלדידיה איכא איסור לישב בכל אופן, ולכך קאמר לעיין שם דאיכא נפק"מ לדינא בין יש אויר ביניהם לאין אויר ודו"ק.

(ואף דהמג"א פליג התם על המהרש"א, מ"מ לא ברירא ליה מילתא דמותר בשופי לישב תחת סכך פסול, כמבואר בשעה"צ דהמג"א מסתפק בדבר).

ב' לדעת המג"א בנסר דהרשב"א

יש להחמיר להחשיבו כנסר

רק באופן דאין אויר בין השליבות

אין להחמיר באויר שבין השליבות

לח. עוד נראה לבאר דברי המג"א באופן אחר, דהנה ברשב"א כתב לבאר טעם החכם

8 והנה לעיל מבואר דדין נסר חיילא אף על האויר ולא יועיל לכסותו בסכך כשר, אולם באם נסר כזה המכוסה בסכך כשר מונח ע"ג הדופן לכו"ע יהא אסור לישב שם, דאף דסכך הכשר אין מבטל את האויר לאחשוביה כחלק מהנסר מ"מ לענין דופן עקומה פשיטא דבכה"ג חיילא דין דופן עקומה ע"י סכך הכשר, ויהא אסור לישב שם לכו"ע, דמ"מ סתימה מעלייתא הוא לעניין דופן עקומה.

דמבואר התם דלכתחילה לא מחמירין להחשיב את האויר שבין השליכות כחלק מהנסר, אמנם השליכות עצמן לכו"ע הוי חיבור, ועלה קאמר דבעצם הלאטי"ש לא דמיא לשליכות נסר הרשב"א כיון דכל חיבורן אינו אלא ע"י הגג, ומלבד זאת אף אילו חשיבא כנסר הרי ממילא לא מחמירין אף בנסר דהרשב"א להחשיב את האויר שבין השליכות כחלק מהנסר, וכל שהניח באויר סכך כשר מתכשרין אף השליכות עימן, דבטלין לסכך הכשר, וכמבואר ברשב"א אילו הוו סכך פסול מחמת המסמרות, וממילא בכל אופן אין לחוש לאסור את הלאטי"ש ודו"ק.

ועלה כתב המג"א ועיין במהרי"ל ועיין מש"כ ריש סי' תרל"ב, וכוונתו בזה, לסכם הלכה למעשה בענין היתר הלאטי"ש, מש"כ ועיין במהרי"ל כוונתו בזה דאין לחוש לדברי הב"ח דאמרינן בהו דין לבוד כמבואר במהרי"ל דהלאטי"ש בטלים לסכך הכשר וכמבואר לעיל, ומש"כ ועיין מש"כ להלן ריש סי' תרל"ב המכוון בזה דאין לחוש נמי לאסור את הלאטי"ש מדין נסר, ושפיר מבואר הא דפסק בריש דבריו דלאטי"ש שלא הניח עליהם מעולם את הרעפים מועיל להניח הסכך על גביהם והסוכה כשרה.

דינים היוצאים

מא. מבואר מכל הלין דנסר דהרשב"א אין להחמיר בדיעבד להחשיב את האויר שביניהם כחלק מהנסר, ומשכך מועיל להכניס שם סכך כשר וממילא נתכשרו אף השליכות. ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תע"ג) דלכתחילה יש להחמיר כשהשליכות מחוברות.⁹ וחלקי עצים המחוברים יחד דין נסר להם, כמבואר במג"א גבי שינדליין, וכשרוחב כולם יחד ד"ט פוסל את הסוכה.

ובאופן שהסיר חלק מהנסרים הקטנים ונמצא אויר בין נסר לנסר, לא פקע מהאויר שביניהם דין נסר, ואין מועיל למלאותם בסכך כשר.

והנה בכגון דא שהסיר חלק מהנסרים ונמצא אויר פחות מג' בין הנסרים ומונח ע"ג הדופן, הרי דאליבא דהמג"א האויר מפסיק דלא נימא מהאויר ולהלן דופן עקומה, אולם להב"ח דאמרינן לבוד להחמיר הרי דאסור לישיב תחת הנסרים וכמבואר לעיל.



והנראה דצ"ל דס"ל להמג"א דשליכות המחוברות יחד ואין ביניהם אויר כלל, אין מועיל הסרת כמה שליכות מביניהם לבטל שם נסר מהאויר שביניהם, דלאחר שכבר חל על כל השליכות יחד דין נסר אזי כל עוד שלא נתבטל שם נסר לגמרי הרי אף האויר שביניהם בכלל הנסר, וכל מה דכתב הרשב"א להקל על האויר שביניהם (הנח להם לישראל) היינו דוקא כשמתחילתו נעשה עם אויר בינתיים, ולכך לא חיילא על האויר דין נסר, אולם באופן שכבר חל דין נסר לא בטל שם נסר ממקום האויר ודו"ק.

ומעתה מבואר שפיר ראיית המג"א דבבית המקורה בנסרים שאין עליהם מעזיבה אי נימא דחיילא דין נסר על כולם יחד מחמת חיבורם בגג, א"כ לא היה מועיל ליטול אחת מבינתיים כיון דלא בטל מהאויר דין נסר, ומהא דחזינן דמועיל הרי בהכרח דחיבורן בגג לא משויא עלייהו דין נסר ודו"ק.

ביאור לשונו המהור של המג"א

מ. ועפ"י המתבאר דעיקר ראיית המג"א בסי' תרכ"ו מהא דס"ל דלאחר שחל דין נסר על השליכות כשאין ביניהם אויר שוב אין מועיל הסרת חלק מהשליכות, מבואר שפיר מה דכתב לעיין מש"כ ריש סי' תרל"ב

9 אמנם מש"כ שם אבל אם נהגו לסכך בהם אפשר אין למחות בידם צ"ע, דלכאורה מש"כ הרשב"א הנח להם לישראל קאי בעיקר על האויר שבין השליכות, אולם על עצם חיבור נסרים קטנים שייחשבו כנסר אחד מודה הרשב"א דחיילא על כולוהו כחדא דין נסר, ואפשר דס"ל דדבוקים לא דמיא ממש לשליכות הקבועים במסמרים, ועכ"פ כשקבועים ס"ל להמג"א בפשיטות דכו"ע מודו דהוו כולוהו כנסר אחד וכמבואר.

הרב אלחנן ליבוביץ

פירעון חובות שאינם ידועים ע"י הפקדה בקופת גמ"ח

אדם שחושש שיש לו חובות אבודים האם יוכל להחזיר לקרנות שהקימו בשנים האחרונות, כאשר צורת ההשבה היא שהחייב מעביר כסף לקופה, שמזכה אותו לכל מי שהוא חייב לו, וגבאי הקופה משתמשים מכאן ולהבא בכסף שהופקד לצרכי הלוואות גמ"ח.

כסף השוה לערך גזילתו/הלוואתו, ויזכה את הכסף באופן ישיר לנגזל, ואחרי הזכויות ישתמשו בכסף לצרכי מצווה. ואף שבד"כ אדם שחייבים לו ממון אינו מסכים שיזכו לו את חובו וישתמשו בממון לצרכים אחרים, מ"מ כאן הסברא שונה, כי בין כך אין לו לנגזל אפשרות לקבל את הכסף, וזאת מכיון שהגזלן אינו יודע מי הוא הנגזל, וכיון שיש לבע"ח שמוש - הלוואות שנעשות בכספו, וזכויות מצוות ההלוואה נזקפות לטובתו, על כן מסתבר מאד שבעל החוב ניהא ליה לזכות בכסף, ולכשיבא אליהו יאמר למי חייבים את הכסף, והכסף יועבר אליו.

הבעיות החלביות בזיכוי

אמנם בשביל לוודאות שהנגזל באמת מקבל את הכסף צריך שאכן הכסף יכנס לרשותו, ושיהיה שייך לו מבחינה קניינית.

ובזיכוי כזה מצאנו שלשה בעיות מהותיות.

1. האם ניתן לזכות לאדם שהמזכה לא יודע מיהו.
2. האם שייך זיכוי כשאף פעם לא ידעו מי הוא הזוכה.
3. גם אם הזיכוי חל, אבל בלי שליטה בפועל, אולי הבעלות הממונית של הזוכה פוקעת.

האם ניתן לזכות לאדם

שהמזכה לא יודע מי הוא

בשו"ע חו"מ הלכות גביית מלוה (סימן קה סעיף ג) כתב וז"ל: אם הלואה אמר לאדם אחר זכה בחפץ זה לפלוני, או תן מנה זה

עיקר הדין המבואר בגמרא של השבה
בגזלן שלא יודע ממי גזל

בראשית יש לדעת שאדם שעבר על גזל/חוב/מזיק. יש עליו דין מהתורה להשיב את הכסף, או להשלים את הנזק. ואם אינו יודע למי להחזיר כמו במקרה שגזל רבים. חידשו חז"ל שיעשה הגזלן בכסף צרכי רבים. ודין זה מבואר בגמ' ביצה (כט ע"א): גזל ואינו יודע למי גזל יעשה בהם צרכי רבים. ובדומה לזה בב"ק (צד ע"ב).

אמנם אין מקיים בזה דין השבה מעלייתא, כמבואר ברש"י ביבמות (כא ע"א, ד"ה עריות אפשר): ואף על גב דקיימא לן יתקן בהם צרכי רבים, לאו תשובה מעלייתא הוא.

וכן מבואר ברשב"ם בבא בתרא (פח ע"ב, ד"ה אפשר ליה): ואף על גב דאמרין יעשה בהן צרכי רבים אין זו תשובה מעליא, מאחר שאינו משיב לבעלים, אלא שביררו לו המוטב. עכ"ל. וכ"ה בתוספות שם שכתבו: לאו תשובה מעלייתא היא.

ויש לציין שבשו"ת מנחת שלמה (תנינא, סימן קלה) נקט כדבר פשוט 'והגזלן את הרבים שעושה צרכי רבים זה רק מדת חסידות ולא מן הדין'.

נמצא שמי שגזל ואינו יודע את מי גזל, יש לו אפשרות לעשות צרכי רבים ואז יחשב כמקצת השבה, אמנם אינה השבה גמורה.

רעיון הקרנות החדש

מכיון שההשבה המוזכרת אינה השבה גמורה, לכן הגו לאחרונה רעיון חדש, והוא שכל מי שלוה ואינו זוכר ממי לוה וכד' ייקח

וא"כ במקרה דידן שלא ידוע מי הוא הזוכה לדעת כל אלו הפוסקים אין הזכיה חלה.¹

אמנם במחנ"א הביא מהרי"ף דמהני בצדקה לנדור אף כשעני אינו מבורר.

וכן הוא במנחת חינוך (מצוה שנו אות ב) וז"ל: אך מ"מ מצאתי תקנה בחרמי כהנים האידנא, שיתן לכהן ומזכה לכל הכהנים שבעולם על ידו, ובוודאי בעולם יש איזה כהן מיוחס ונפקע ההקדש דה"ל כאלו בא ליד הכהן, ואח"ז יעשה הכהן מה שחפץ כי אין כהן אחר יכול להוציא מידו כי שמא אינו כהן, ואפשר אף ע"י ישראל יוכל לזכות ואח"ז נותן לכהן כמו פדיון הבן.

הרי שס"ל למנ"ח שניתן להקנות לכהן המיוחס שבעולם אף שהכהן הזוכה לא יהיה מבורר אף פעם.

והנה אי נימא שחולק המנ"ח על הני רבוותיה דהבאנו, א"כ במקרה דידן שרוצים לזכות לנגזל הוי ספיקא דדינא ויהי עכ"פ לסברא שחידש במנחת חינוך.

אמנם י"ל שכל סברת המנ"ח תהני רק בממון כהונה, דיעויין במחנ"א הנזכר שכתב לחלק בין סתם מתנה לבין מתנות כהונה ומעשר עני, ד'ממונא דכהני ועניי גינהו, דרחמנא זיכה להם, יעו"ש. הרי שבמתנות כהונה שמוגדרים כממון השבט יהיה אפשר לזכות אפילו בלי כהן מבורר.

ואף אי נימא דהמנ"ח סובר שמהני זכיה אף בלי זוכה מבורר. מ"מ י"ל דכ"ז רק שבפועל יהיה לאחד מהכהנים שליטה על הממון וכמש"כ שכהן אחד קיבל. אבל אם אין לשום כהן שום שליטה על הממון אף לאחר הזכיה וודאי שישבור המנ"ח דלא מהני, דהא ס"ס לא היה בזכיותו משום זכיה כיון שאין מי ששולט בממונו.

לפלוגי, זכה לו ואפילו אין הזוכה מכיר לאותו פלוני.

הרי שא"צ שהמזכה ידע מי הוא הזוכה.

ועייין עוד שו"ת מהרי"ט (ח"ב, אבה"ע סימן ז) שכתב וז"ל: דמשורת הדין נראה דזכין לאדם שלא בפניו אף על פי שלא יכירנו, כל שהוא מתכוין לזכות לאדם מיוחד או לשפחה מיוחדת.

האם שייך זיכוי שכאף פעם לא ידעו מי הוא הזוכה

עוד כתב המהרי"ט (ח"א, סימן כב): והנדון שלפנינו אילו היה בברי בקנין לא הוה מועיל, שאין אותה היתומות ברורות וידועות כדי שיזכו, דלעולם היכא דליכא דעת קונה בעינן דעת מקנה וכו', וכי היכי דאין מקנין דבר שאינו מבורר ה"נ אין מקנין לאדם שאינו מבורר.

ולכאורה טעמו שכיון שאין האדם הזוכה מבורר, א"כ אין שום משמעות לזכיה כיון שמהות הזכיה היא השלטה ממונית, וכיון שהזכיה בצורה זו אינה יוצרת השלטה ממונית לזוכה, וזאת מכיון שלא ברור לנו מיהו הזוכה א"כ אין שום משמעות לזכיה, יעו"ש היטב.

ועייין עוד שו"ת מהרשד"ם (יו"ד, סימן קעא) שכתב וז"ל: דה"מ למי שנתן לאדם ידוע, אבל בנדון כזה כו' יכול היה הנותן לחזור כיון שאין ידוע הזוכה מי הוא.

וכ"כ במחנה אפרים (הלכות צדקה סימן ב): אבל באומר סלע זו לעניים שאינם מבוררים אינם זוכים באמירה, דלא תהא אמירה גדולה ממסירה, ובכה"ג בהדיוט אפילו מסר לחברו ואמר לו זכה למי שיצא ראשון לא זכה. וסברא זו סברתיה ואחר כך מצאתיה להרב מהרי"ט בח"א סי' כ"ב עי"ש.

1 ואל תאמר שכאן יש וודאי זוכה רק שאין ידוע מי הוא, ושם אין כלל זוכה דהא לא נתברר מי הוא הבן שיקבל, זה אינו דהא הסברא שכשאין זוכה א"א לזכות הוא מכיון שלא נתחדש זכיה כשאין זוכה בפועל, וא"כ אין הבדל למה אין זוכה האם בגלל שאיננו יודעים מי הוא, או בגלל שאין כאן מי שברור שיזכה.

בממון כרצונו, אבל אם גם אחרי הזכיה לא יוכל הנגזל/הלו. להשתמש בממון כרצונו ודאי שלא זכה.

גם אם הזיכוי חל אבל בלי שליטה בפועל, אולי הבעלות של הזוכה פוקעת

ודע דאף אם נימא שהנגזל/הלוה זכה בממון, מ"מ כל שלא יכול להשתמש בממון, להרבה פוסקים בעלותו פוקעת.

דהנה עיין בנתיבות המשפט (סימן רנו ביאורים ס"ק א) שדן בסברת התרומת הדשן ששתוקי אינו יכול לרשת במתנת שכ"מ. וביאר שם וז"ל: והחילוק מבואר, דכאן שאי אפשר להוודע בשום אופן יורשין שלו, דהא אפילו עדים שזינתה עמו לא מהני לענין ירושה, הוי כיאוש והפקר גמור, וכיון דנכסי הפקר [גמור] ואי אפשר לבוא לידי ירושה כלל, מיקרי ליתא בירושה.

הרי דהיכא שאין לשתוקי אפשרות דינית לשלוט בממון - הממון פוקע ממנו.

וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חו"מ סימן קכב) שגם אם היתה לו בעלות, י"ל שהיא פוקעת אם אין לו שום אפשרות להוכיח את בעלותו, שכתב בענין ריבה אחת שהשכירה עצמה למשרתת אצל בעל בית, והשכינה לו נזמים של זהב, והלכה לה ולא חזרה אליו עוד, ולא נודע מקומה איה, ומשפחתה מי ומי הם. וציין מתחילה לתשובת מהר"מ לובלין (סימן י"ב) בענין פקדון או הלואה שהמפקיד או הלווה מת ולא נודע לו שום יורש בעולם, שהביא שיש מי שכתב שמשאיירים הממון ביד מי שמחזיקו, ומהר"ם מלובלין סובר שב"ד נזקקין להוציא מיד הבעה"ב ומעמידים אפוטרופוס, על מנת שלא יבזז את הממון. אמנם כתב שאם המחזיק אדם נאמן, אין צריך להוציא מידו ליד ב"ד. וכתב החת"ס: והמעין שם יראה שכל ראיותיו אינם מוכרחות, וכבר מחו ליה מאה עוכלי בעוכלי במהריעב"ץ ח"א סי' קמ"ב. וכן נ"ל בברור שאין צריך להוציא מידו כלל.

וקשה מאד לומר שמה שהגמ"ח מלוה בשבילו, נחשב הנגזל כאילו הוא שולט בממונו, דזהו מילתא דתמיה שע"י זכות שמימית יחשב כאילו שולט בממון בעולם הזה.

ועיין באמרי בינה דיני פדיון הבן סימן ח שכתב וז"ל: אולם ראיתי איזה מתחכמים להוסיף חומרא שאבי הבן אומר שפודה אצל הכהן הגלוי כלפי שמי' שהוא כהן מזרע אהרן, ואח"כ מחלקים הכהנים ביניהם וכו', א"כ כיון דנכנס לספק אינו מבורר מי הוא הזוכה האמתי, וכל זמן שאינו מבורר אף דכלפי שמיא גליא מי הוא הזוכה, מ"מ כל זמן דאינו מבורר בפנינו אין לזה זכ' יותר על חבריו וצריך שיתפשר עם חבריו ולחלק ביניהם א"כ לא הגיע לכהן הברור הה' סלעים אף אם הוא לבדו הכהן האמתי מ"מ כיון שהטיל תנאי מי שהוא מבורר ואין בידיו לברר עד שיבא אליהו אין זה זכיה גמורה דאינו יכול לשלוט בהם ואין זה פדיון אם נחוש ח"ו שיש חשש על השאר ומעכבין עליו שישלוט בדמי הפדיון.

והוא כמש"כ, שאם אין לזוכה שליטה על הממון אין שום משמעות לזכיה שלו אפילו שכלפי שמיא נחשב כזוכה.

ושו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קעג) וז"ל: משא"כ מש"כ ברשד"ם שם דלא ידוע כלל מי יהיה הזוכה ואין מן הזוכים שיוודע לתבוע זכותו, וכמו"כ לעצתו של המנ"ח אם מזכה לאחד הכהנים אנחנו לא נדע מי הוא ואין אחד הכהנים המיוחסים שיוודע לתבוע זכותו וכו', עכ"פ יפה תפס עליו הגאון בעל אמרי יושר והוא גם בתשובותיו ח"א סוס"י ד' יע"ש, וכמדומני שלא נהגו העולם כהמנ"ח והוא מטעם הנ"ל יעו"ש.

המורם מהאמור שהרוצים לזכות לנגזל/לוה שאינו מבורר, לרובא דהאחרונים לא יחול זכיתם, כיון שא"א לזכות לזוכה כשאינו מבורר.

וגם לדעת המנ"ח שכתב דמהני, כל זה רק אם אחרי הזכיה יוכל להשתמש הכהן הזוכה

אחת בד"כ אינו זכאי לקבל שוב הלואה. וא"כ מראש הכסף שנכנס לגמ"ח לא מיועד לכולם, ובפשיטות צרכי רבים היינו שכל אחד יוכל להנות, כמש"כ רש"י (ב"ק צד' ע"ב): 'להכניס בהן מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל ויהנו מהן הנגזלים'. וא"כ י"ל שלא יהני לצאת ידי תקנת חז"ל בכה"ג.

ועיין עוד בשו"ת אור שמח (ח"ב סימן מז), שצרכי רבים האמורים הם רק כאלו שגם עשירים יהנו מהם, ולכן דן על כסף הניתן לצדקה האם נחשב לצרכי רבים, אלא שכתב שהעשירים נהנים בעקיפין שאינם צריכים לתת לצדקה מה שנתן הוא. וא"כ כאן כיון שלא כולם זכאים לקבל לא יחשב כנתן לכולם.

ועוד י"ל שצרכי רבים זה דוקא כעין בור שרבים יכולים להנות כאחד מהמים שבו, אבל בכסף שניתן כגמ"ח כאשר אחד משתמש בכסף, השני לא יכול להשתמש בכסף, וצורת השימוש בו לרבים מוגבלת מאד. ומי יימר דבכה"ג מקיימים השבה מועטת.

המורם שמכיון שלרבים מהפוסקים הנגזל/הלואה אינם זוכים בממון. וגם אם זוכים בממון מסתבר שבעלותם פוקעת. וגם קשה מאד לומר שמקיימים בזה עשיית צרכי רבים. לכן החושש מגזל/הלואה וכד' שלא זוכר מחיובו, בפשטות עדיף שיקיים מה שכתבו לן חז"ל שיעשה בהם צרכי רבים.

הערת המערכת: ראה עוד בענין זה בגליון רמ"א עמ' קי"א

וגם קשה מאוד שיבואו יורשים שיכולין לברר שהם היורשים של פלוני שמת, כיון דלא הוה נודע לנו בחיותו וה"ל כממון שאין לו תובעים, וג"ל בכי האי גוני משמים זכו ליה ודידיה היא ומאן מרמא ליה מידיה. עכ"ל.

הרי דס"ל לרבותינו הנתייה"מ והחת"ס דכל היכא שהבעלים לא יכולים להשתמש בממון ששייך להם אף דבאמת הוא שלהם, בעלותם על הממון פוקעת.

וא"כ בנידון דידן גם אי נימא שבאיזו צורה הזכיה תחול כמש"כ במנ"ח והנגזל/הלואה יזכו בכסף, אבל לפמש"כ בנתייה"מ ובחת"ס בעלותם אמורה לפקוע.

האם הלואה נחשבת כצרכי רבים

ואם יבאו ויטענו שגם אם הנגזל/הלואה לא זוכים בכסף, מ"מ לא גרע נתינת הכסף להלואה מנתינת כסף עבור צרכי רבים, ויועיל עכ"פ מדין עשיית צרכי רבים.

אמנם זה אינו, דהנה בשביל לקבל הלואה ברוב הגמחי"ם מצריכים ערבים, וכן לווה שלא מחזיר את ההלואה שלו יותר מפעם

כתבים

הרב אברהם אביש שור

ספר 'ראשית חכמה' בחצרות החסידים

פולמוס 'תורה לשמה' – שיטת החסידות לעומת שיטת הגר"ח מוולוז'ין

ספר המוסר והיראה 'ראשית חכמה' אשר חיברו המקובל האלקי רבי אליהו די וידאש מצפת, תלמיד המקובל האלקי רבי משה קורדובירו, ה"ה הרמ"ק והאר"י הקדוש – מעמד מנוגד לו. בעוד שצדיקי החסידות מדור לדור – מתלמידי הבעש"ט הק' והמגיד ממעזריטש ואילך – קבעוהו כספר-יסוד שראוי להגות בו יום יום, בחרו גדולי המתנגדים, בעקבות שיטת המתנגדים שבאה לידי ביטוי מאוחר יותר בספרו של הגר"ח מוולוז'ין, שלא ללמוד בו כלל, ואף שלא להסכים על הדפסתו.

ויכוח זה, כפי שיעלה במאמרנו, נטוע במחלוקת יסודית על משמעות 'תורה לשמה', ובעקבות תעודה היסטורית שנעלמה מעיני החוקרים עד כה יתברר כי דווקא באותה עיר שקלוב, מעוזם של גדולי המתנגדים, אירע מהפך ביחסם של שניים מרבניה לספר זה, מהפך המאיר באור חדש סיפור על מסירות הנפש של החסידים ללומדו.

בספר 'ראשית חכמה' מובא כי היסודות ללימוד התורה הם שהלימוד יהיה 'תורה לשמה', ושהעיקר בלימוד הוא ה'מעשה' וקיום המצוות ביראה. הוא כותב על כך בהקדמתו לספרו:

'נודע היות אמת שעיקר עסק התורה הוא להביאה לקיום המעשה, כדפירש במסכת ברכות פרק ב' (יז, א) מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובוועט באביו ובאמו וברבו ובמי שגדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר (תהלים קיא, י) ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, עד כאן לשונו. וחזר לומר לעושים לשמה וכו' שלכאורה הוא מיותר, אלא ללמדנו שעיקר תורה לשמה היא התורה שאדם לומד כדי לקיימה, וכך היא הבנת הפסוק בזמן שיקדים [האדם] לחכמה יראת ה' תתן החכמה שכל טוב לכל עושיהם, מפני שאין כוונת החכמה אלא ליראת ה', שהחכמה תלמד לאדם דרכי היראה, ומוכרח הוא שתהיה החכמה שכל טוב לכל עושיהם, ושתתקיים בו החכמה, כיון שלא למד החכמה אלא לעשותה כלי ליראה והיראה הוא המעשה'.

בהמשך דבריו הוא מסביר את שם ספרו 'ראשית חכמה', שהכוונה ל'מעשה', שהוא עיקר וראשית החכמה:

ומפני סבה זו יצדק שם ספרי ראשית חכמה, כי מאחר שהיראה והמעשה היא עיקר החכמה כמו שנאמר, אין העיקר על למוד החכמה אלא על ההקדמה שלה שהיא היראה, והמעשה הוא הנקרא חכמה באמיתות, וכמו שאמר הפסוק (איוב כח, כח) ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה, ודרשו בשבת פרק ב (לא, ב) אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר (דברים יא, יא) ועתה ישראל מה ה' אליהך שואל מעמך כי אם ליראה וגו', וכתוב (איוב כח כח) ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וגו', שכן בלשון יוני קורין לאחת הן... וכיון שהיראה היא העיקר והפסוק אמר היא חכמה, מי שיהיה בו היראה הוא הראוי שיקרא חכם, ומי שאין בו יראה אין לו חכמה'.

היה הספר 'ראשית חכמה' חביב ומקובל מאד אצל אבות החסידות תלמידי הבעש"ט הק' והמגיד ממעזריטש, ונחשב כיסוד שיטת החסידות בלימוד התורה – כי בדבריו הקדושים הוא כותב כי לימוד התורה חייב להיות 'תורה לשמה', ושתביא לידי עשייה ויראת ה' – הדגשים, אשר צוינו בראש ספר 'דרכי ישרים הנהגות ישרות' כפי שמוכא על ידי הרה"ק רבי מענדל מפרימישלאן חד מבני החבורה של הבעש"ט והמגיד ממעזריטש¹:

ועוד כלל אחר שלא להרבות בלימוד בלבד, כי בדורות הראשונים שהיה שכלם חזק ולומדים בקדושה עליונה וגדולה, לא היו צריכים לטרוח עצמם על היראה, שהיראה היתה תמיד נגד פניהם, והיו יכולים ללמוד הרבה, אבל אנו ששכלינו מעט, אם נתבטל מחשבותינו מן דבקות השם יתברך, ורק נלמוד הרבה בלבד, ח"ו נשכח יראת השם מאתנו, והיראה הוא עיקרית כדכתיב (ישעיהו לג ו) יראת ה' הוא אוצרו, וכמו שכתוב בס' ראשית חכמה (שער התשובה פ"ב) לכך צריך להמעיט קצת בלימוד, ולחשוב תמיד בגדולת הבורא יתברך שמו, כדי לאהוב אותו ולירא מלפניו, ולא יחשוב במחשבתו מחשבות רבות, רק מחשבה אחת כמו שכתבתי'.

דבריו של ה'ראשית חכמה' היו חביבים מאד על המקובלים שבאו אחריו² וכן על תלמידי הבעש"ט והמגיד ממעזריטש, שציוו לחסידים להגות בספר 'ראשית חכמה' ולהתנהג בדרכיו הקדושים³, וגם אצל גדולי התורה שנמנו על אוהדי החסידות.

1 ספר דרכי ישרים: והוא הנהגות ישרות מהרב הצדיק רבי מענדל מפרעמשליין... מלוקט מפיו... ישראל בעש"ט ומהרב... דוב בער מ"מ דק"ק מעזריטש, דף י"א ע"א.

2 רבי שבתי שעפטל הלוי הורוויץ – מקובל ורופא בעיר פראג. היה בן דורו וקרובו של השל"ה הקדוש. בעל 'שפע טל' ומחבר ספר 'נשמת שבתי הלוי', אשר הוא מספרי היסוד של לימוד הקבלה, מביא בהקדמתו לספרו זה, את המקורות שעליהם נסמך בספרו, ומציין ביניהם: 'יחד דעמיה המפורסם ומיוחד בחסידות ויראה ואהבת השם, בתראי דבתראי, אשר כל המקובלים אחרונים נמשכין אחריו, הלא הוא הרב רבי אליהו ע"ה אשר חבר ראשית חכמה כלה יראת ואהבת ה', אשר האיר עינינו וגילה אזנינו מקבלתו הקדושה, ואשריו שזכה ואשריו שזיכה'.

וכן כתב המקובל רבי מאיר פופרש, מתלמידי גורי האריז"ל, בספרו 'אור הישר' (ירושלים תשמ"א, דף צ"ז ע"א אות כז): 'תקרא בכל יום קריאה אחת מספר חובת הלבבות, והמגיד אמר (למנחם המבית יוסף) שטוב ללמוד הקצור של הספר הנ"ל, ונראה לי שבזמנו לא היה הספר ראשית חכמה, והאידינא לא תזוע מיניה'. וכדברים האלה כתב הרה"ק רבי שבתי מרשקוב בסדור האר"י: אם יש לו פנאי באשמורת יקרא בכל יום קריאה א' מספר ראשית חכמה והוא מכניע לב האדם, ומביא יראה עצומה ומעורר לב האדם לתשובה, והמגיד אמר למהר"י קארו שיקרא קצור חובת הלבבות, לפי שלא הי' בזמנו ספר ראשית חכמה, אך האידינא שזכינו לכרכא דכולא ביה והוא ספר ראשית חכמה, ממנה לא תזוי'.

בספר פרי מגדים להגאון רבי יוסף תאומים כתב: 'הלואי שנלמוד בכל יום שיעור ספר המוסר וראשית חכמה' יראה ה' יקר הערך, ומחברו היה גאון מפורסם, וכוונתם לשם שמים לזכות את ישראל, הלא נראה מחיבוריהם שהיו תנאי עולם⁵.

כך גם כתב בעל 'יסוד ושורש העבודה', הגאון רבי אלכסנדר זיסקינד שנמנה עם אוהדי החסידים⁶, בספרו: 'ואחר שיעור לימוד מדרש יקבע שיעור לימוד בספרי יראים ומוסר ויתחיל מס' ראשית חכמה'. וכן כתב בצוואתו הקדושה: 'ראשון לכל ספרי מוסר תלמודו ספר חמדת הימים ואחר סיום ספר זה תתחילו ספר ראשית חכמה'⁷.

יקרת ספר 'ראשית חכמה' אצל צדיקי החסידות:

ראשוני צדיקי החסידות העלו על נס וחזרו והדגישו את החשיבות להגות בספר 'ראשית חכמה'⁸. כך הדגיש מרן רבי אהרן הגדול מקארלין מגדולי תלמידי המגיד ממעזריטש ב'סדר היום' שערך לחסידים: 'זוהר שילמוד בכל יום משניות לתקן מה שפגם בנשמתו. וגם יהי בקי בתנ"ך. וגם ללמוד בכל מה דאפשר רק שיהי' לשמה. וגם ילמוד ספרי מוסר כסדר בכל

ודבריהם נתחזקו בדברי הגאון הקדוש החיד"א שכתב בספרו שם הגדולים במערכת ספרים בערכו: 'ראשית חכמה הוא ספר קדוש וגורא המפורסם בכל ישראל... ואשרי אדם שילמוד בו כל יום ויעשה קבוע שיעור אחד, ודאי יתנוצץ בו קדושה וטהרה... והמגיד אמר למרן ז"ל שכל יום ילמוד מוסר, וכתב מהר"ח הכהן [הוא המקובל רבי חיים הכהן בעל 'טור ברקת' תלמיד הקדוש רבי חיים ויטאל] שעתה שזכינו לספר הקדוש ראשית חכמה בו יהגה תדיר'. והגאון החיד"א בספרו 'לב דוד' בפרק ז כותב: ואני שמעתי מגדולי ישראל יושבי כסאות למשפט ועוסקים בהיות דאביי ורבא להבין ולהורות, שהיה להם עת קבוע ללמוד בספר הקדוש ראשית חכמה, אשריהם הצדיקים כי הגם שהיו עוסקים בתורה בכל כחם יוסיפו להתקדש בלימוד הספר הקדוש הנזכר, המקדש האדם ודבריו חיים למאד נפש, וכה יעשו הרוצים לעבוד עבודת ה', לקבוע לימודם בספר הקדוש האמור לעתים'.

ובספרו 'מורה באצבע' [סימן א אות יז] כותב הגאון החיד"א: 'ילמוד ספרי מוסר תדיר, אשרי מי שיקבע לימוד בספר הקדוש ראשית חכמה, ומשם יכיר פחיתות מעשיו ותוקף חיובו, ויום יום יתבונן בעניניו'.

וכך גם כתב המקובל האלקי רבי אליעזר רוקח מאמשרדס בהסכמתו לספר ראשית חכמה שנרפס שם בשנת תצ"ז: 'ידוע שספר הקדוש ראשית חכמה כולו יראה ה' יראה פנימית העיקרית, ואשר האיש שמרגיל את עצמו בזה הספר שהוא ראש וראשון לכל ספרי המוסר והיראה'.

נראה כי רשימת ספרי המוסר והיראה כללו: 'חובת הלבבות' - לרבנו בחיי אבן פקודה, 'שערי תשובה' - לרבינו יונה מגרונד, 'אורחות צדיקים' - מחברו אינו ידוע. 'מנורת המאור' - לרבי יצחק אבוביה, ספר 'חרדים' - לרבי אליעזר אזכרי. 'שני לוחות הברית' - לרבי ישעיה הלוי הורביץ, = 'השל"ה הקדוש', שבט מוסר - לרבי אליהו מאיזמיר.

3 כמפורט בהמשך המאמר.

4 בהקדמה על שו"ע או"ח, אגרת הראשונה ד"ה ועל השנית.

5 'על יחסו האוהד של הפרי מגדים לחסידות ראה הערת הרב יהושע מונדשיין במאמר 'ההלכה וספרותה בחסידות חב"ד'. 'בטאון חב"ד' גליון 11: 'קא מכרזי ברקיע הלכה כפרי מגדים' - רח"מ פערלאווי לקוטי ספורים, כפר חב"ד תשכ"ו ע' עב (בשם אדמוה"ז [בצה"ת]). הררי"א מקאמארא, עצי ערן (על המשניות) [לכוב] 1861, הקדמה ע' [6] ד"ה חסדי ה' (בשם הרה"ק ר"מ מזלוטשוב). וראה עוד למדת התקבלותו אצל החסידים אצל: הרר"ש משינאוי, רמתים צופים (על התנוד"א) ווארשא תרמ"ב, א, ע' 168; ב, ע' 40; ר"י (בערגער), שמחת ישראל, פיעטריקוב תרס"ח, ע' 123; בהסכמת הגאון רש"ז עהרנרייך משאמוליא לשו"ת הפמ"ג'.

6 בכך מצטרף הרא"ז מהורודנה לצדיקי הדור תלמידי המגיד ממעזריטש שהזהירו את החסידים שילמדו בספר קדוש זה, ומצטרף בזה יחד עם חברו מרן רבי אהרן הגדול מקרלין המזהיר בהנהגותיו על הלימוד בספר 'ראשית חכמה' ראה מאמרי על קשריו של הגאון רבי אלכסנדר מהורודנה עם מרן הרא"ה הגדול מקארלין, כתבים עמ' 335 ואילך, 754-766. 864.

7 על צוואתו של הגאון רבי אלכסנדר מהורודנה ראה 'כתבים' עמ' 758 ואילך.

8 יריעה שלימה של דברי ראשוני הצדיקים החסידים בשבח ראשית חכמה מובאים בהקדמה לספר ראשית חכמה השלם שבמהדורה הנפלאה [ירושלים, תש"ם] של הרב חיים יוסף וולדמן אותה ערך ואסף ממקורות רבים הרב יצחק יודלוב.

יום. ובפרט ספר [הקדוש ראשית חכמה⁹] הק' ר"ח. ומניה לא תזוע. ולחזור ג"פ ולא יעבור.¹⁰ וגם חזר על כך במכתבו הקדוש: 'ואם יש לך ספר ר"ח [ראשית חכמה]. מיניה לא תזוע ותקיים כל הכתוב בו. אך לא הסיגופים ותעניות הכתובים בו. ואז טוב לך סלה'.¹¹

בנו מרן הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין מציין בהנהגותיו: 'יזהר ללמוד קודם השינה ראשית חכמה הגם עמוד אחד רק ישנה וישלש ויזכור. והעיקר שילמוד לעשות ולקיים¹² כי הלומד ואינו מקיים מוטב לו כו'.¹³

הרה"ק רבי אורי השרף מסטרעליסק תלמידו של מרן רבי שלמה מקארלין 'ציוה ללמוד בכל יום בספר ראשית חכמה, ולא יגרע יום אחד עכ"פ איזה שורות כאומר תהלים שאין גרעון, ואמר: שאם נזהר בזה ימצא בראשית חכמה פלאי פלאות לתיקון הנפש בדבריו'.¹⁴

במנהגי מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן מובא¹⁵: 'לאחר מעריב היה רבינו לומד משנה וגמרא עם מפרשים ופוסקים, ובשעה י"א בלילה היה סועד סעודת הלילה ג"כ עם המסובין, ובתוך הסעודה למד עין יעקב ועוד ספרי אגדה, ואחר ברכת המזון למד בספר ראשית חכמה, וקרא קריאת שמע של האר"י ז"ל'.

תלמידי מרן המגיד ממעזריטש זרזו להגות בספר 'ראשית חכמה'. הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק כותב: 'ועסוק באימה וביראה באיזה ספר מוסר בכל יום, בראשית חכמה ושל"ה וחובת הלבבות'.¹⁶

הרה"ק רבי מנחם מענדל מויטעפסק כותב לחסידים ברייסיין: 'וזההר ללמוד ספרי מוסר בכל יום ובפרט ספר הקדוש ראשית חכמה, מיניה לא תזוע להתבונן המוסר ולחזור ב' פעמים¹⁷ לזכרון'.¹⁸ הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זצ"ל כותב באגרת קודש לחסידים: 'והעיקר שיהיה להם עת קבוע בכל יום ללמוד ספרי מוסר כמו ראשית חכמה וספר הישר לר"ת, וס' חרדים¹⁹,

9 ספה"ק בית אהרן, דף א' ע"א הוצאה רביעית עם תקונים ומ"מ בהוצאת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשס"ו.

10 ספה"ק בית אהרן בתחילתו באזהרה סי' י': 'אזהרות הקדוש אשר נמצא בכתב ישן נושן אזהרות של הרב הגדול החסיד המקובל האמיתי, נ"י ע"ה פ"ה מרנא ורבנא הרב ר' אהרן קארלינער זצ"ל'.

11 ספה"ק בית אהרן דף קמ"ז ע"א. על מדת ה'יראה' שעסק בו מרן הר"א הגדול מקרלין, ראה מאמר: 'שלושת אבות חסידות קרלין סטולין בשלושת יסודות החסידות', 'הדרך, הנקודה והתנועה', קובץ באו"י גל' רלד עמ' קפג.

12 אצל בנו מרן אדמו"ר הזקן באו: שני אברכים יראי השם ישבו בצוותא ולמדו בספר ראשית חכמה, כשהגיעו לעניין המדבר מעונשי הגיהנום, נחרד אחד מהם ונפלו פניו מיראת העונש הצפוי לו, ונכנס לרבינו לתנות לפניו על כאבו הגדול, וכראות רבינו את גודל שברון לבבו, חיוק אותו ואמר אליו: 'וואס מיינסטו אין הימל פיהרט מען מיט אכזריות! לא כן הוא, אב הרחמים הוא ירחם, ויצא מרבינו בגודל התחזקות ותחי נפשו.

והנה חברו בשמעו את דבריו שחיוק אותו רבינו, נכנס גם הוא לשמוע מפי רבינו, והתאונן על צערו מגודל העונשים שעליו לקבל, אך אמנם רבינו ראה עליו שאין תוכו כבדו, ואין דאגתו רצויה, ענה לו ברצינות: 'און דוא מיינסט טאקע אז אלעס שטייט שוין! הלא נישט מער וואס מידארף איבער קומען, ויצא נרעש ונפחד, כי כל תכלית האדם הוא רק ריאת שמים. פרי ישע אהרן, עמ' רפ"ה, בשם הרה"ח ר' חיים אשר לדרמן מפי הגה"ח רבי חיים מענדל ז"ל.

13 שם ע"ב, בסעיף י"ז.

14 אמרי קדש השלם, דף כ"א ע"א, אות יט. עשר צחצחות, עמוד מ.

15 בקונטרס מנהגי 'בית אהרן' פיעטקוב תרפ"ב.

16 'הנהגות ואזהרות' הנהגות אדם'.

17 ייתכן והוא מרמז בדבריו הקדושים על מאמר רבי חייא (ברכות י"ח ע"א): 'אם קרית לא שנית אם שנית לא שלשת אם שלשת לא פירשו לך' וכתב רש"י שם לא שנית לא חזרת עליו פעם שנית כדי שתתבונן בו'.

18 לקוטי אמרים ח"א דף כ"ו ע"א.

19 מחברו המקובל האלקי רבי אלעזר בן משה אזכרי יליד צפת. מפורסם בעיקר בשל הפיוט ידיד נפש וחבורו ספר חרדים, שמו של הספר 'חרדים' ניתן לו על ידי מחברו, על שם היראה הגדולה והחזרה הנצרכים לקיום המצוות. רבותיו

ובפרט בספר זוהר הקדוש, ויזהר כ"א ללמוד אותם בשעה שיש לו מעט התעוררות היראה והאמונה מעצמו, ובודאי כשילמוד בעת ההיא ימצא לו השי"ת כפל כפלים לתושיה...²⁰.

וזה מה שכתב הרה"ק הרבי ר' חייקא מהמדורא באזהרות הק': 'מי שחננו האל בשכלו שכל אמיתי יראה בעין שכלו בספרי הקדושים, הראש לכל הספרים הוא הזוהר הקדוש, וספר ראשית חכמה אשר חיבר איש צדיק וקדוש, אשר כל רואה בו יראה שהקדוש ברוך הוא משתעשע עמו בגן עדן, כי בודאי דבריו דברי רוח הקודש ושרתה עליו שכינה, והרואה שם יראה שכדברינו וכמעשינו כן הוא'²¹.

הרה"ק רבי מנחם נחום מטשערנוביל כתב²²: 'בכל יום ויום תלמודו ספרי הקדמונים כגון חובת הלבבות ראשית חכמה...'. וב'הנהגות ישרות' של הרה"ק הנ"ל כתב²³: 'ילמוד בכל ספרי מוסר כגון ראשית חכמה, כי הוא מלא וגדוש בחכמה וביראה ובמדות המשובחות'.

הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בעל התניא כתב²⁴: 'קודם התפלה יהי' למודו בראשית חכמה שער התשובה וסוף שער היראה וסוף שער הקדושה... ונכון יהיה לבו בטוח בה', כי אם כה יעשה וירגיל עצמו זמן מה, יתהפך לבריה חדשה וה' יהיה בעזרו'. בעת שנדפס התניא בפעם הראשונה בשנת תקנ"ו, צוה המחבר הרה"ק: 'כל מי שלא ילמוד ספר ראשית חכמה לא ילמוד גם את ספר התניא'²⁵.

תורה לשמה – דבקות:

בעוד שב'ראשית חכמה' ה'תורה לשמה' הוא הלימוד המביא לידי יראה ומעשה, ראו צדיקי החסידות והוסיפו נדבך נוסף על יסוד זה השולל את הלימוד רק לשם ידיעת התורה, והוא כי התכלית העליונה שאליה הלימוד צריך להביא היא ה'דבקות' בבורא.

יסוד מוסד זה שעסק 'תורה לשמה' משמעו התקשרות ודבקות בבורא, נמסר מדור דור, בקרב אבות החסידות ותלמידיהם:

'ובזה הענין אמר הקדוש מו"ה מנחם מענדל [מפרמישלאן] ז"ל ושמעתי זה מפיו הקדוש זכותו יגן עלינו שאמר לי בשם הבעש"ט ז"ל כי זה פ' המשנה (אבות ו, א) הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה ור"ל תורה לשמה נקרא כמש"ל בדבקות הבורא ית"ש ואז הוא זוכה'²⁶.

המקובלים היו רבי יוסף סאגיס ורבי יוסף אשכנזי. נסמך לרבנות על ידי רבי יעקב בירב. למד בישיבת הרמ"ק. נמנה עם ענקי הרוח שהסתופפו באותה תקופה בצפת, ובהם האר"י הקדוש, הרמ"ק, הרדב"ז, מרן 'בית יוסף', רבי חיים ויטל, רבי שלמה אלקבץ, רבי ישראל נג'ארה ועוד.

20 יסוד המעלה, מכתב ט'.

21 חיים וחסד, ירושלים תש"ל, דף ע"ז ע"א.

22 ספר דרכי חיים לר' חיים ישעיה הכהן, פרק יח עמ' 40 אות ו'.

23 ספר ברכת חיים להנ"ל דף ד' אות יא.

24 אגרות-קודש, בעל התניא והשו"ע, אגרת יט.

25 הרה"ק רבי שניאור זלמן מקאפוטט בעל 'מגן אבות' בשם זקנו הרב בעל התניא, מגדל עז, עמ' תיט. והגאון החסיד המקובל האלקי רשכבה"ג ר' אלעזר רוקח מקארקאק ואמשטרדאם זצ"ל, כתב בהסכמה שלו להדפסת הספר ראשית חכמה: וידוע שספר הקדוש ראשית חכמה כולו יראת ה', יראה פנימית העיקרית, ואשרי האיש שמרגיל את עצמו בזה הספר שהוא ראש וראשון לכל ספרי המוסר והיראה.

26 הרה"ק רבי משולם פייביש מז'ברז', יושר דברי אמת, קונטרס ראשון יט. וראה ב'דגל מחנה אפרים' (פרשת ויצא, ד"ה

כדברים האלו מביא גם תלמיד מרן הבעש"ט – הרה"ק רבי מאיר מרגליות מלבו²⁷, בשמו של רבו הבעש"ט הק':

יחשוב קודם הלימוד במחשבה נכונה וזכה, שמכין את עצמו ללמוד לשמה בלי שום כוונה זרה, וכאשר הזהירו אותי לזה מורי הגדולים בתורה ובחסידות, ובתוכם ידידי הרב החסיד מופת הדור מורנו הרב רבי ישראל בעל שם טוב זצללה"ה כוונה רצויה בלמוד לשמה לדבק את עצמו בקדושה וטהרה עם האותיות בכוח ופועל בדבור ובמחשבה... וכשזכה להבין ולהתדבק בהאותיות קדושים, יוכל להבין מתוך האותיות ממש אפילו עתידות, ולכן נקראת התורה 'מאירת עינים'²⁸ שמאירה עיני המתדבק בהם בקדושה ובטהרה כמו האותיות של אורים ותומים, ומילדותי מיום שהכרתי בדבקות האהבה עם מורי הרב מורנו הרב רבי ישראל תהא נשמתו צרורה בצרור החיים הנ"ל, ידעתי נאמנה שזה היו הנהגותיו בקדושה ובטהרה ברוב חסידות ופרישות וחכמתו, צדיק באמונתו יחיה, דמטמרינ גלין לה, כבוד ה' הסתר דבר'.

ענין זה מובא גם בספה"ק בית אהרן משמו של מרן אדמו"ר רבי שלמה מקארלין זיע"א:

'בשם האדמו"ר רש"ק זי"ע זצ"ל. למה נקרא [שמה] גמרא שהוא ל' גומר"א דאשא. כי בשעה שאדם לומד התורה לשמה בוער [לבן] להש"י למסור נפשו בשבילו ותאב לתפלה. ע"כ קודם הלימוד יעשה חשבון בעצמו לפני מי הוא לומד. לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. ולייחד הלימוד למי שאמר והיה העולם. ואחר הלימוד יעשה חשבון בעצמו ויסתכל במדותיו וישכור לכו על זה. וע"ז אמר דהמע"ה לב נשבר ונדכה אלקים לא תבוזה. אבל יש ב"א שיושב בכרס מלא ללמוד בלא חשבון ואחר הלימוד מתגאה לומר אני לומד הדק היטב וחושב בלבו למי יחפון המלך יותר ממני. וע"ז הדרך איתא בגמרא כל המתגאה וכו'. ובמה נחשב הלימוד [כזה] לפני הש"י. אין התורה ניתנה אלא ללמוד ולעשות. ומה הוא מתפלל בכל יום באהבה רבה ומתחנן לפני הקב"ה בפיו ואומר אבינו אב הרחמן המרחם רחם עלינו וכו' ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים. ואחר התפלה עושה בהיפוך ונמצא הוא שקר גמור. [ואין ראוי לדבר אתו עמו] וע"ז אמר דהמע"ה אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד וגו': [ע"כ]²⁹.

או יאמר וישא) שם כתב שהעוסק בתורה לשמה זוכה להשיג שיחת עופות ודקלים ושיחת מלאכי השרת, והוא מרומז במאמרם (אבות פ"ו מ"א) 'זוכה לדברים הרבה', היינו שזוכה להשיג 'דיבורים' הרבה משאר נבראים.

27 בספרו סוד יכין וכו', פרק ב, ד"ה ואף שחז"ל אמרו.

28 'פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים' תהלים יט ט.

29 בית אהרן, דף ה' ע"א. ההוספות בסוגריים מרובעות הם מכ"י שנדפסו בספה"ק בית אהרן תשס"ז מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. 'הרב הצדיק הקדוש מוהר"ר שלמה זצוק"ל אמר כל הדברים יגיע"ם, היינו שנוגעים זה בזה לכך לא יוכל איש לדבר, ואימתי כשהדיבורים אינם טובים, אבל כשהם טובים אינם מבלבלים כלל, וזהו הפירוש כל הלימוד תורה לשמה כפי שדברנו לשם ה', אזי זוכה לדברים הרבה, היינו שיוכל לדבר לפני הקב"ה ואינו מבלבל אותו שום דבר'. (בית אהרן, פרק אבות, פרק ששי, דף צט ע"ב).

עד כמה מאס הרש"ק בתורה שנלמדה שלא לשמה, אפשר ללמוד מתוך הסיפורים הקשורים למרן הרש"ק והליכתו בדרכי החסידים לאחר שבמשך שנים שימש כראש ישיבה: 'אחד מהמתנגדים בא אליו [אל מרן הרש"ק] ואמר דברי חידושים על תלמידיו הקדושים וזלזל בכבודם, ואחר כך אמר: אז איהר ווילט וועל איך איין דער מאנען איין חילוק, [אם הנכם רוצים, - אזכיר את החילוק] שאמר בנעוריו בעת שהיה ראש ישיבה, ואמר עליו רבינו הרש"ק זצ"ל, יש בוטה וכו' (משלי, פרק י"ב, פסוק י"ח): 'יש בוסה קמך קרות קרב, וילשון חקמים מרפא'. מען דארף זאך נעמען צוריק צוא דיא תעניתים וסיגופים מיט די הפסקות'. ברכת אהרן, עמ' יב. ראה דברי אהרן עמ' יח, בכתבי הרא"ש הגדול מסטולין: 'כשהזכיר לו [נראה כי הכוונה למרן הרש"ק] החילוק, גלייך וויא ער האט מיר איבער גישינטיגן מיט א מעסער, הכל

בספר 'בעל שם טוב' על התורה (פרשת ואתחנן נד): 'אומרים צדיקי קארלין בשם הבעל שם טוב זכותו יגן עלינו, שעיקר למוד תורה לשמה היא ללמוד ממנה מדה טובה'. וכ"ה ברשימות הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ זיע"א: "כ"ק א"ח צוק"ל אמר כמדומה בשם הבעש"ט, דער עיקר פון לערינען מיזאל זיך ארויס נעמען א מדה טובה דערפון".

הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי כותב גם הוא בספר התניא³⁰: 'לשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה איש כפי שכלו'.

גם בדברי מרן המגיד ממעזריטש מוזכר כי לימוד תורה לשמה, עניינו הוא להיות דבוק בה' יתברך: 'ואני שמעתי מפה ק"ק האלהי ר' דוב בער ז"ל, באותה שבת שהייתי שובת אצלו בחיים חיותו, ששאלוהו איזה מדרש, שאמר שם במדרש (ויקרא רבה פרשה כ"ז סימן א') משל של תלמיד חכם למה הדבר דומה לזוג של זהב וענביל של מרגליות וכו', ואמר כי מי שעוסק בתורה לשמה, ר"ל להיות דבוק בהשי"ת...'³¹

רבותינו הקדושים מסטולין-קרלין שזרזו ללמוד תורה לשמה³², ציינו בהדגשה בדברי תורתם כי ה'לימוד לשמה' קשור בדבקות בה'. וכך אמר מרן אדמוה"ז בעל ה'בית אהרן' מקרלין בענין של 'תורה לשמה'³³:

'ורוח אלקים מרחפת על פני המי"ם. אין מים אלא תורה. כי כל בר ישראל הלומד תורה לשמה מרחף עליו הרוח אלקים'... דיבר בזה הרבה. וסיים... אין מים אלא תורה. כי כל בר ישראל הלומד תורה לשמה מרחף עליו הרוח אלקים. ויאמר אלקים יהי אור שיאיר לו. ויהי אור. ונעשה לו אור'.

יכול אני לתקן רק החילוק'.

'אודות הרה"ק רבי שלמה מקארלין שהיה ראש ישיבה גדולה לפני התקרבותו אל הרה"ק המגיד הגדול [ממעזריטש] ע"י הרה"ק רבי אהרן הגדול [מקארלין] זי"ע, ואח"כ התענה תעניתים והתפלל להשי"ת שישכח את כל התורה שלמד מקודם, כי הייתה בעיניו הק' בבחינת תורה שלא לשמה'. אמרות טהורות, הרה"ק רבי חי יצחק מרחמסטריווקא פרי יקרא, עמ' נב.

30 פרק ה.

31 יושר דברי אמת, שם קונטרס ראשון י'. 'הרה"ק ר' פייביש'ל מזבאריזא זצ"ל כתב על זה מה שמוכא בכתבים של רבינו הרבי ר' בער המגיד הגדול ממעזריטש זצ"ל, פירוש על פסוק: אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים (קהלת ה א), שבספר ראשית חכמה בשער הקדושה (פרק י) דוחק את עצמו לפרש הפסוק מה שאמר על כן יהיו דבריך מעטים, עיי"ש, והוא ז"ל כתב לפי דרכו והלוכו בקדושה, כי באמת מי שדבוק בהשי"ת כראוי על ידי שהוא מאמין שהשי"ת מלא כל הארץ כבודו, ר"ל שתמיד חושב בזה לא יפסיק מזה רגע אחד, כמו שנצטוונו, כמו שכתבתי לעיל (סימן יב) בשם הרמב"ם וספר חרדים, ועי"ז יש לו דחילו ורחימו ודביקות הבורא ית', אזי באמת יכול לדבר בדברים הרבה, כיון שהוא דבוק הרבה היטב בקדושה יכול להעלות דברי חול לקדושה'.

על התענוג של לימוד התורה שהיא חלק מלימוד 'תורה לשמה'. כותב הרה"ק רבי אברהם מסוכטשוב בהקדמתו לספר 'אגלי טל': 'ומי דברי בו, זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בעניין לימוד תורתנו הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמן ומתענג בלימודו, אין זה לימוד התורה כל-כך לשמה - כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתענג בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא, כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה, להיות שש ושמן ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה - הוא נעשה דבוק לתורה'.

32 מרן רבי אהרן הגדול מקארלין כותב בסדר היום (בית אהרן דף קמ"ז ע"א): "זהו שילמוד בכל יום... בכל מה דאפשר רק שיהי' לשמה".

33 ספה"ק בית אהרן, כ"ב ע"ב.

ופעם אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א:

ז'ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה היינו שם ה' כי ידוע שעוה"ז נברא בה"א. וזהו כל העוסק בתורה לשמ"ה היינו שמייחד כל העולמות למעלה. זוכה עושה ז"ך וצלול לדברי הרבה. וזהו הפי' יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ היינו שכל מה שהוא עושה בצרכי העולם אכילה ושתייה ומו"מ מייחד הכל להתורה. זהו הבחי' טוב תורה עם דרך-ארץ, שמייחד הדרך-ארץ כנ"ל להתורה. שיגיעת שניהם משכחת עון. יגיע"ת הוא ל' נגיעה. כשנוגעים ומעורבים זה בזה ד"א עם התורה משכחת עון. והראיה כי בהתורה נכלל ג"כ כל דבר כי עיקר התורה מדבר מחרישה וזריעה ומו"מ ואכילה ושתייה והכל עפ"י פשוט. ובאמת יש בכל דבר ודבר סודות התורה³⁴.

מחויב כל אדם לראות שיהיה כל דבר שעושה בעוה"ז הן אכילה ושתייה להעלות הכל להקב"ה. ומי שעושה בשביל רוחניות ומעלה מכל דבר הנ"ך בוודאי מה טוב. רק עפ"י פשוט צריך לראות שיעשה הכל ע"פ התורה. ועוד זוכה לדברים הרבה שיוכל לדבר דיבורים לפני השי"ת ללמוד תורה ולהתפלל³⁵.

משבאנו לידי הבדלה בין הגדרת ה'לשמה' של מתנגדי החסידות לבין ה'לשמה' של צדיקי החסידות – לימוד המביא לידי דביקות ו'דברים הרבה', נתוספת הבנה בסיפור הנודע שעבר מדור לדור אודות התקרבותו של הרה"ק רבי חייקא מאמדור זצ"ל לחבורת הצדיקים תלמידי המגיד ממעזריטש. וכך מסופר³⁶: "המגיד הק' [ממעזריטש] אמר להר"א הגדול ז"ל: 'אין ליטע איז דא איין אנגעגאסענע מנורה, נאר מען דארף איר נאר אנצינדין' [בליטא ישנה מנורה יצוקה בשמן, אלא שצריך רק להדליק אותה].

"ונסע לליטע ופגש את הרבי ר' חיים חייקע ז"ל, ושאל אותו: 'וואס טוהט א יונגער מאן?' [מה עושה אברך?]. ואמר לו שלומד תורה לשמה. ושאל אותו שוב: 'אם כן, איפה ה'דברים הרבה' שזוכה בהן הלומד לשמה?', והתחיל לבכות מדבריו, ושאל אותו אם כן מה יש לו לעשות, ואמר לו שישע להמגיד הקדוש, וכן עשה".

שיח זה בין הר"א הגדול לבין הרה"ק ר"ח מלמד על ההבנה הקדומה של 'תורה לשמה' בה דבק רבי חייקא זצ"ל טרם התקרבו לחסידות, ומנגד, על הבנת הצדיקים תלמידי המגיד ממעזריטש זיע"א את התורה לשמה המביאה לידי 'דברים הרבה' ודבקות בה'.

הדגש של הכוונה לשמה היא בעשייה:

לימוד תורה של חסידים על מנת לקיים בלימוד תורה לשמה, מגדיר את הלימוד 'לשמה' כדי לקיים את התורה. שהלימוד נעשה 'לשמה' על מנת לקיים את התורה בחיי המעשה, והלימוד בא לידי מעשה בפועל על ידי הלומד. רק באופן זה הלימוד הוא 'תורה לשמה'. הבנה זו הובאה בספר חסידים³⁷: "אם חשב אדם ללמוד לשמה, כיצד? יחשוב בלבו כשילמוד כל מה שאלמוד אקיים!"

34 שם צ"ט ע"ב.

35 שם, שם.

36 כתבי החסיד רבי מאיר בערנשטיין ז"ל הי"ד.

37 סימן תתקמד.

אלא שעם ירידת הדורות, החלו הצדיקים להדגיש בעיקר את ה'מעשה' דהיינו הלימוד עצמו, שבכוחו להביא ללומדים 'ללא לשמה' את הכוונה של 'תורה לשמה'. וכך מביא מרן ה'בית אהרן' את דברי ספר 'החינוך': "והיה מצוה אדומור ז"ל לאנ"ש לרשום הדברים האלו המועתקים מתשובת הרדב"ז ומספר החינוך הנ"ל לחקקם על לוח לבם. ואמר כי המה כללים גדולים לכל עניני חסידות"³⁸:

ז"ל ספר החינוך שם. ועתה בני בינה ושמעה זאת והטה אזניך ושמע אלמדך להועיל בתורה ובמצות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע. ואפי' רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות ואפילו שלא לש"ש. מיד יטה אל הטוב. ומתוך שלא לשמה בא לשמה. ובכח מעשיו יסיר היצה"ר. כי אחרי הפעולות נמשכות הלבבות'.

על דרך זה אמר מרן אדמו"ר זיע"א לחברי החבורה הק':

'און אזוי ביי דעם לערנען. ס'איז דאך באוואוסט דער אור החיים³⁹ הק' אויף "אם בחוקתי תלכו"⁴⁰ אז ס'איז פאראן דריי מדרגות אין לערנען, לקנטר, און להתכבד, און לשמה. לקנטר איז דאך "נוח לו"... און להתכבד טויג אויך ניט, אויף דעם שטייט אם בחוקתי תלכו צו ממעט זיין די צוויי דרכים. "תורה מגני ומצלי" – מיינט מען נאר תורה לשמה, תורה לשמה איז זייער הויך, מ'האלט ניט דערכיי,

38 שם, קמ"ו ע"ב.

39 הנהיגו רבוה"ק ללמוד בספר אור החיים הק' בליל שישי. הרה"ק הרי"מ מקאזניץ נכדו חורגו של מרן אדמו"ר הזקן רושם ברשימותיו: "אור ליום ו' עש"א פ"א בלילה בחדרו הקדוש, קודם שהלכתי לישון אמר לי בזה"ל: זאלסט לערינען אור החיים". מרן אדמו"ר זיע"א אמר בענין למוד אוה"ח הק' זה מסוגל לנפש כמו הלמוד בזה"ק, אין אור החיים איז דא אלעס, לומדות און חסידות, ס'איז א סגולה צו אמונה (כתבי קודש). ובפעם אחרת אמר: "אור החיים" דאנערשטיק ביינאכט, חוץ וואס דאס הויבט יעדן איינעם אויף, איז דאס א "הכנה" צום שבת, דאס איז א סגולה, דאס הויבט יעדן איינעם אויף אין רוחניות, לפי הדרגתו. יצוין כי הגרסה "א" תלמידו מביא בספרו שם הגדולים מערכת ספרים בערך הספר 'אור החיים' (אות נד): "ושמענו, כי עתה בפולניא הם מחשיכים אותו הרבה ונדפס עוד שני פעמים. ונתעורר זה על ידי שהרב החסיד קדוש מהר"י בעל שם טוב, הגיד גדולת נשמת מהר"ח הנוכח".

40 וזה לשונו הקדוש של האור החיים הקדוש בספרו: 'ואומרו ואת מצותי תשמרו, יתבאר על דרך מה שאמרו במסכת שבת (דף לא:): "מכריז ר' נאי: חבל על מאן דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עבד", שעיקר עסק התורה צריך שיהיה לשמור ולעשות, והוא אומרו: אם בחקתי וגו' שהוא עסק התורה, תנאי הוא הדבר: ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם; ואמר ואת מצותי – יתבאר על דרך אומרים בגמרא (ברכות דף יז:): "הלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא", והקשו בתוספות עם אותה שאמרו "לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ותרצו כי הם ב' אופנים שלא לשמה: אחד לקנטר, ואחד להתכבד: לקנטר – נוח לו שלא נברא, להתכבד – יעסוק, שמתוך וכו'. והוא מאמר ה': אם בחקתי תלכו – ותנאי הוא הדבר: ואת מצותי שבה ב' מצות הצריכין בלימודה, שלא ילמדו לא לקנטר ולא להתכבד, אז תשמרו ועשיתם אותם – מבטיח הכתוב שהגם שתבא עבירה לידו יהיה ניצול ממנה, וכאומרים (סוטה דף כא:): תורה מגינת ומציל מיצר הרע, וכמו שאמרו במסכת עבודה זרה (דף יז). באותה מעשה של ר' חנינא ור' יונתן שחלפו אפיתחא דזונות וכו', דכתיב (משלי, ב): "מזימה תשמור עליך" וגו', ודקדק לומר ועשיתם – על דרך אומרים ז"ל (קידושין דף לט:): ישוב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה, והעמידה כשבאה עבירה לידו וניצול ממנה, הגם שאינה אלא שמירה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשה מעשה מצות:

והגם שדרש רבא (פסחים דף נ:): בפסוק "כי גדול עד שמים חסדך" – זה הלומד שלא לשמה אלא להתכבד, הטעם לא שיש רצון הבורא בלימוד זה אלא לתכלית היוצא ממנו שיבא ללמוד לשמה, ותורה זו אין בסגולתה להציל מיצר הרע בבא עבירה לידו, ובוה יש לתרץ מה שהקשו שם בסוטה לרבי יוסף, שאמר: "תורה בין בעינא דעסיק בה בין בעינא דלא עסיק בה מגנת ומציל; אלא מעתה, דואג ואחיתופל מי לא עסקו בתורה? ! אמאי לא אגינא עליהו", ע"כ, לדברינו אין קושיא שהם היו לומדים מתחלתם שלא לשמה, ואין כח בתורה כזו להגין עליו מיצר הרע'.

אבער טאן דארפמען, מ'דארף זיך זעצן לערנען אן חשבונות, "מתוך שלא לשמה, וכו'" אבער מ'דארף זעהן אלע מאל ניט אריין צופאלן אין די צוויי תנאים⁴¹.

דרך זו, ולפיה יש לראות בלימוד שאינו מתוך כוונה שלמה, מסד והכנה הכרחית לבניית קומת ה'לשמה', מובאת באר היטב גם בדברי הרה"ק רבי נחום מטשרנוביל ב'מאור עיניים'⁴²:

"ידוע מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (פסחים נ א) לעולם ילמוד אדם תורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה ובאמת התכלית הוא לשמה, לכך בני עלייה המה מועטים ואי אפשר לבא תיכף לבחינת לשמה, ולכן אמרו שיעסוק אפילו שלא לשמה שהיא הכנה, עכ"פ שממנה יבא לשמה, והיא כלי והכנה לבחינת לשמה, שאז הוא משכן שהשכינה שורה בד' אמות של הלכה'.

המתנגדים לחסידות החרימו את הספר 'ראשית חכמה':

גדולי המתנגדים לחסידות נמנעו מללמוד את ספר 'ראשית חכמה', והוא מפני דבריו כי לימוד התורה חייב להיות 'לשמה בלבד'. לדעת המתנגדים 'תורה לשמה' יש לה משמעות אחרת, וזאת, כדברי הגאון רבי חיים מוולוז'ין תלמידו של הגר"א מוויילנא.

לשיטתו של הגר"ח, מכיוון ש'תורה לשמה' היא לימוד לשם ידיעת התורה (ולא לשם דביקות), הרי שהתורה פועלת פעולתה גם כאשר הלומד אינו מכוון לשם שמים. וכך מתייחס הגר"ח בספרו 'נפש החיים' לערך של 'תורה לשמה' כפי ביאורו שם⁴³:

'... וכן האדם העוסק בתורת ה' אפילו שלא לשמה, אם כי ודאי שעדיין אינו במדרגה הגבוהה האמיתית, אמנם חלילה וחלילה לבזותו אפילו בלב, ואדרבא כל ישראל

41 כתבי קודש (ח"י סיון תש"ז).

42 מאור עיניים, ליקוטים.

43 היו חסידים שניסו לתרץ ולפרש את דברי 'נפש החיים' בקטעים שבהם הגאון רבי חיים מוולוז'ין שולל את דרכם; כך אנו מוצאים כי בדבריו בספרו בשער ג פרק ט. שבהם הוא שולל דרכם של חסידים להתקשר בתפילה עם רבותיהם, - כתגובה ערך הרה"צ רבי גדליהו אהרן קניג, רבם של חסידי ברסלב בצפת, את הקונטרס 'חיי נפש', צפת תשע"ו, כדי להסביר את דבריו של הגר"ח בנימוק כי אין כוונתו על החסידים בהתקשרות התפילה עם רבם. אך נעלמו ממנו הדיבורים התואמים והמצוטטים נגד החסידים בכתבי המתנגדים בשם רבו של הגר"ח - והמובאים בשם רבו הגר"א מוויילנא, אשר אתי בכתובים במאמרי 'על התקשרות לצדיק בחילוקי שיטות בחסידות'.

ברוח זו כתב הרב נחום גרינוולד במאמרו 'השפעת ספר-התניא על ספר נפש-החיים' [1], מעיינותיך, גליין 39 טבת תשע"ד, עמ' 22-28. אך הרב דוד רוב הפרק דבריו במאמרו הנפלא 'הנפש החיים והתניא' במעיינותיך גליין 70 עמ' 15-20 טבת תשפ"ג, ובדבריו הוא מבחין ומוכיח כי אמנם דבריו של הגר"ח מוולוז'ין בנפש החיים מתייחסים למושגים והעניינים המופיעים בתניא, אך אינם עומדים תחת השפעת התניא, אלא להיפך, הגר"ח מפרש את המושגים שבתניא בדרך אחרת ובתפיסות שונות לחלוטין.

זאת ועוד, בדברים חריפים יוצא הגר"ח מוולוז'ין נגד חסידי חב"ד, בספרו נפש החיים, שער ג, פרק ג: '... אבל עתה הן ימים רבים ללא מורה. וכל דרך איש ישר בעיניו להלך אחרי נטיית שכלו. וכל יצר מחשבות לב האדם מלא רק לעוף במחשבתו אל כל אשר יענו שכלו. והעולה על כולם. שזה תורת כל האדם ונעשה משל גם בפי כסילים. לאמר הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלקות גמור. ועינם ולבם כל הימים להעמיק ולעייין בזה. עד שגם נערים מנוערים ממשכא להו לבייהו לקבוע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה....'.

ראה בספר אמרות טהורות, סיפורי קודש, הרה"ק רבי חי יצחק מרחמטסטריווקא, כךך א, תשרי חשון כסליו, ניו יורק תשפ"ד, עמ' רנ: 'שמעתי מהרה"ח ר' משה בטלן ז"ל, כי ביסודו כתב [הרה"ק רבי אברהם מסלונים] את הספר [יסוד העבודה] כמענה לספר נפש החיים, לבאר הרבה נקודות של עיקרי יסודות החסידות שהמתנגדים הרעישו כנגדם, ולהוכיח מקורם בדברי חז"ל הראשונים, הוא אינו מביאו במפורש, אך ישנם כמה קטעים ברמזיה'.

עלומה היא סיבת הסכמתם של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' והרה"ק רבי נח בנו של הרה"ק מלעכוויטש

מחוייב גם לנהוג בו כבוד... הרי שאפי' האדם אשר עסקו בתורתו יתב' שלא לשמה כראוי, אלא בשביל איזה פניה לגרמי', רק אם אינו לקנטור ח"ו... הקב"ה קובע לו שכר טוב שמגיע לו עושר וכבוד ושלוה בהאי עלמא. וגם לא דייננין ל' בהוא עלמא על אותה המחשבה והפניה שכיוון בה, וכ"ש אם אינו מכון כלל לשום פניה לגרמי', הגם שאין כוונתו לשמה דווקא, היינו לשם התורה...⁴⁴

דבריו של הגר"ח מוואלוז'ין נגד החסידים באו כנראה כתגובה מול דעות שהיו רווחות אצל החסידים, כדוגמת דבריו הקדושים של הרה"ק החוזה מלובלין שאמר:

'כי חסידות אהבה והוא בכל הנפש... ואינו חושש דוקא בקריאת שמע ותפילה, פירוש, אם מזדמן לו לאחר הזמן, בשביל אהבת הבורא ברוך הוא והוא עוסק בדביקותו או בשבחים, או אם נראה לו שיפעול לפניו ית' נחת רוח יותר אם לא יקרא קריאת שמע ותפלה, הגם שיצר הרע מוכיחו, אינו חושש על שום עונש בשביל אהבת הבורא לפעול רצונו יותר, ובאמת רחמנא ליבא בעי וגדולה עבירה לשמה'.⁴⁵

ונגד דעה זו יוצא הגר"ח מוואלוז'ין בספרו נפש החיים, שער א, פרק כב, בכתבו:

'...ולבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה, לומר אנכי הרוואה סוד טעמי המצות בכוחות ועולמות העליונים, שראוי לי לפי שורש נשמתי או למי ומי לפי שורשו לעבור ח"ו על איזה מצוה, או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת או דקדוק אחד מדברי סופרים [או לשנות זמנה ח"ו]... כי תורתנו הקדושה אצולה מלמעלה ראש מעל כל ההשגות, ואיך אפשר שיהא דבר זה מסור להשגת האדם לשנות מהלכתם וסדר זמנם עפ"י רוחב דעתו והשגתו...'

ברוח זו, של ביטול ענין הדביקות בעת לימוד התורה, כתב הגר"ח ב'נפש החיים' בפרק ב שער ד:

'ענין עסק התורה לשמה: האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם. שהרי אמרו רז"ל במדרש שבקש דוד המלך ע"ה מלפניו יתברך שהעוסק בתהלים יחשב אצלו ית' כאלו היה עוסק בנגעים ואהלות; הרי שהעסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה ואהוב לפניו ית' מאמירת תהלים. ואם נאמר שלשמה פירושו דביקות דוקא ורק בזה תלוי כל עיקר ענין עסק התורה – הלא אין דביקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום. וגם מי יודע אם הסכים

לספר שחיבר הגאון רבי יחיאל מיכל מנסביו, 'לזכר לישראל', (ווילנא-הוראדנא, תקצ"ד), רבי יחיאל מיכל היה אחד מהתלמידים הראשונים בשיבה שייסד בוולוז'ין הגאון רבי חיים, ונחשב ממיסדי הישיבה בוואלוז'ין, בה למד ולימד במשך שבע שנים. בעת קבלת ההסכמה וההשתתפות בהוצאות הספר, היה אז מרן אדמוה"ז בלעכוויטש, וב'שמות המתנדבים' של 'לעזעוויץ' מופיע: 'הרב המפורסם ר' אהרן בהרב המפו' מהו' אשר מקרלין'. לצד שמו של הרב המפורסם המנוח ר' נח בהרב ר' מרדכי זצ"ל, הוא הרה"ק רבי נח מלעכוויטש שנסתלק ביום ח' תשרי תקצ"ג. (ייתכן ושהותו של מרן אדמוה"ז באותה תקופה בלעכוויטש היתה קשורה בעניין התמנותם כדי למלא את מקומו של הרה"ק רבי נח: של חתנו הרה"ק רבי מרדכי שהיה בנו של הרה"ק רבי משה בער אחיו (מאם) של מרן אדמוה"ז, ושל נכדו הרה"ק רבי שלמה חיים (מקוינב) בנו של הרה"ק רבי אהרן בנו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש וחתנו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין). באותה תקופה נעתר מרן אדמוה"ז לקבל על עצמו את עול הנהגת החסידים שלו שהתייתמו לאחר הסתלקות אביו מרן הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין שנסתלק בכ"ו תשרי תקפ"ז.

44 נפש החיים פרק ב, דף א.

45 זכרון זאת, פרשת פנחס.

הקב"ה ע"י בזה, כי לא מצינו בדבריהם ז"ל מה תשובה השיבו הוא ית' על שאלתו (וכמו שמצינו ב"ב י"ז א' ואידך ההוא רחמי' הוא דקא בעי). וגם כי היה די לענין הדביקות במסכת אחת או פרק או משנה א' שיעסוק בה כל ימיו בדביקות. ולא כן מצינו לרז"ל שאמרו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה הלכות ואגדות כו'. והיינו כי מהעלותו על לבו תמיד כי עדין לא יצא ידי חובת עסק התורה לשמה במה שלמד עד עתה, לזאת היה שוקד כל ימיו להוסיף לקח תמיד מיום ליום ומשעה לשעה.

דבריו אלו של הגר"ח לא הוטבו בעיני הצדיקים, ההולכים לאורו של מרן הבעש"ט הק' זי"ע:

'שמעתי בשם הה"צ [הרה"ק רבי משה צבי מסאווראן] שהיה חביב אצלו למאוד ספר נפש החיים מהגאון ה"ר חיים וואלאזינער ובראותו כי כתבו בס' נ"ל כי רק תורה עיקר יותר מתפלה, לא הוטב בעיניו, והביא בס' הנ"ל ראי' לזה, שדהמע"ה [שדוד המלך עליו השלום] התפלל שיהיו חשובים זמירותיו כעוסק בנגעים ואהלות ומי יודע אם פעל זאת, וראי' לזה לעיין בש"ס דשבת [בבא בתרא יז, שבת נ"ה ע"ב] גבי שבעה שמתו בעטו של נחש ולא שלטה בהם רמה, ויש אומרים אף דוד, שנאמר אף בשרי ישכון לבטח, ות"ק רחמי הוא דקבעי, מוכח מדרז"ל אשר דוד רק התפלל ומי יודע אם פעל. ואמר הה"צ הנ"ל כי דוד מה שהתפלל פעל, והראי' שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות, ואמר חז"ל שכבר כרתם דוד ברוח הקודש, הגם שרק התפלל, עכ"ז פעל, ומה שאמר הת"ק רחמי הוא דבעי, היינו דלזאת לא חשב גם דוד, יען שהיה צריך לבקש רחמים על זה, ולא היה זה ממילא, עכ"ד ודפח"ח.⁴⁶

הרדיפות נגד החסידים הלומדים 'ראשית חכמה':

התנגדותם של גדולי המתנגדים ל'לשמה' של צדיקי החסידות הביאה להתרחקותם מלימוד בספר 'ראשית חכמה', מאחר והדרך העולה מן הספר מובילה לעבודת ה' בדרך החסידות, ועל כן החרמו את הלימוד בו.

על גודל התנגדותם של המתנגדים ללימוד בספר 'ראשית חכמה' – מחד, ועל מסירות נפשם של החסידים להגות בו, יעיד הסיפור הבא המובא בהרחבה בספר 'בית רבי' שנכתב בידי כותב דברי ימי חב"ד הרב אברהם שמואל היילמאן מליעפלי שברייסין, וכה הם דבריו בענין זה:

'חתנו הב' של רבינו [הרש"ז בעל התניא והשו"ע], הרה"ג החסיד המפורסם ר' אברהם שיינעס זלה"ה משקלאוו בהר"ר צבי ז"ל. אביו הר"ר צ' [ר' צבין] היה מחשובי שקלאוו והי' מהמנגדים הגדולים לרבותינו, וגם בנו הר"ר א' [ר' אברהם] הי' מקודם מהמנגדים, והוא הי' גאון מפולפל וחרף וחכם גדול, ובעת החרם שהי' גדולי רבני המנגדים מתקבצים בעירות להחרים את רבותינו והנלוים להם, היתה עיר שקלאוו המטרפולין לזה, ורוב האסיפות והמעשים היו שם. ופעם אחת התקבצו לשם הרבה

46 ספר 'שמועות טובות רזין דאורייתא' מאת רבי חיים אברהם דייטשמן, ווארשא תר"נ, דף יא ע"א. [הרה"ק רבי חי יצחק מרחמסטריווקא אמר בשם חותנו הרה"ק רבי יעקב יוסף מסקווירא, כי ראשית הסיפור אינו מדויק. מפי האדמו"ר מסאווראן רבי פישל הגר שליט"א].

רבנים לעשת זר מעשיהם, וביום שעשו התענו ואמרו סליחות, והש"ץ הי' הרה"ג ר"ח⁴⁷ [רבי חיים] מטשעריי⁴⁸ תלמיד הגר"א זלה"ה, והנה ביום שקודם התענית ישבו הרבנים ביחד וחשבו איזה סליחות יאמרו למחר, והרר"א עם שהיה צעיר לימים אך מפני גאונו וחכמתו היה גם הוא בין אנשי האסיפה, ואמר להם שיאמרו הסליחה: אנשי אמנה אבדו כו' פסו גודרי גדר כו' קמי בפרץ אין כו'⁴⁹.

אך התנגדותו לא נמשך זמן הרבה, כי במשך איזה שנים הגיע ריח החסידות גם אליו, כי הוא למד ביחד עם אברך א' גדול בתורה, וראה הרר"א בחבירו שהוא בחיות רב מאד, (בל"א זייער לעבעדיג) תמיד, ושאלו הרר"א הלא אנחנו לומדים תמיד ביחד וממה יש לך חיות רב כזה שאין בי כלל, והשיב לו חבירו, אם היית אתה שומע התיקון חצות של הרה"ג ר' יוסף [הוא הרר"י שהיה נקרא בשם רבי יאסעלע שקלאווער שהיה מחסידי רבינו [הרש"ז]] כמו ששמעתי אני, אז היה גם לך חיות כזה, וכשמעו זאת נשאר בדעתו שילך גם הוא לשמוע, והלכו שניהם ביחד לבית הרר"י הנ"ל בחצות הלילה, ועמדו אצל החלון, ושמעו ה'תיקון חצות' שלו, ונתפעל הרר"א מאד כי מעודו לא ראה ולא שמע כאלה, והבין הדבר לתכליתו כי לא כאשר חשב על החסידים כן הוא, ורק דרך החסידים הוא גבוה מאד נעלה כו'.

וע"כ נתלהב לבו מאד להתחבר לאנ"ש ולנסוע לרבינו [הרש"ז], אך היה ירא לנפשו מבית אביו ובני עירו כו', ע"כ היה מתון בדבר.

ובין כה וכה התחיל ללמוד בס' הקדוש ר"ח [ראשית חכמה], כי רבינו צוה לאנ"ש ללמוד בו ואמר שמי שלא ילמוד ר"ח לא ילמודו עמו ד"ח [דברי אלקים חיים], והמתנגדים משום הרחקה ומיגדר מילתא צוו והזהירו שלא ללמוד בו כי אמרו שזהו התחלה ללימוד החסידות... פעם אחת שכח בבוקר ליקח הר"ח [ראשית חכמה] מתחת הכר, ואביו [רבי צבי] מצא שם את הספר, והבין הנעשה עמו, ולקח מטה עוזו ויכהו מכה בלתי סרה עד ששפך חמתו על העצים שנשבר המטה.... ויכתוב [רבי צבי] מכתב לרבינו [הרש"ז] שיראה לשלוח את בנו [רבי אברהם] לביתו... רבינו [הרש"ז] קרא להר"ר אברהם והראה לו המכתב, ואמר לו שמוכרח הוא לנסוע לבית, והרר"א אמר לרבינו איך זה אסע להם ופן יהרגוני אנשי המקום, אם רק בעבור הר"ח [הספר ראשית חכמה] שברו עלי מטה, א"כ מה יהי' עתה כו'... לא אוכל לנסוע עד שיתנו ת"כ [תקיעת כף] ששום אדם לא יעשה לי מאומה... וכשיכתוב זה הגאון ר' הענך שיק שהוא קבל הת"כ מהם לו אאמין ואסע... אח"כ הלך לגדולי חכמי שקלאו לעמוד בויכוח, והלך תחלה להגאון ר' הענך... והנה הר"ר הענך שהי' מתנהג בתמימות קבל דבריו בכי טוב ונפטר ממנו בכי טוב... וגם בבית אביו [הרב ר' צבי] הונח לו כי הגאון ר' הענך אמר לאביו שלא ירחקו כי לפי דעתו לא סר ח"ו מן הדרך.... וגם עוד בחורים נספחו אליו ובתוכם הרה"ח המפורסם ר' פנחס בן

47 הוא רבי חיים כץ שעמד בראש עליית תלמידי הגר"א לארץ ישראל בשנת תק"ע (מנו"כ בצפת), יחד עם הגאון רבי ישראל משקלוב בעל תקלין חדתין ופאת השלחן.

48 Chereya במחזו ויטבסק.

49 על סליחה זו כותב ר' א, י, ו, רוזנפלד במהדורת הסליחות שלו: 'כמנהג אנגליה ומדינותיה ואירופה המרכזית' 'תשכ"ט, בעמ' שעט, - ומייחס אותה לרב סעדיה גאון.

הגאון ר' העניך (המפורסם בשם ר"פ רייזעס) נסעו לרבינו [הרש"ז] ונתקשרו אליו, והר"ר העניך לא מיחה בבנו ואדרבה כו'... וגם הוא היה אח"כ מאוהבי רבינו (כידוע מהסכמתו על הלכות ת"ת של רבינו שהדפיס בחייו)... ורצה רבינו שיקח את בתו מ' רחל ע"ה, ואמר הוא לרבינו [הרש"ז] שבודאי הוא רוצה בזה אך אעפ"כ רצונו לעשות תחלה שאלה מאביו [הר"ר צבי] על זה (כי היה בטוח שאביו [הר"ר צבי] יסכים על זה וכמו שבאמת כן היה...)".

התנגדותם לחסידות של שני גדולי וחכמי שקלוב הנזכרים בסיפור זה, שבסופו הפכו להיות מאוהביו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, מתחילה ומתמקדת, לפי סיפורו של ה'בית רבי', בשלילת הספר 'ראשית חכמה'. הסיפור מתרחש בערך לפני שנת תקנ"א, כי אז כבר נושא רבי אברהם שיינעס את מרת רחל בתו של הרש"ז⁵⁰.

חוקרי חסידות חב"ד לא הבחינו כי אביו של רבי אברהם שיינעס ומחותנו של הרש"ז, המתואר: 'הר"ר צ' [ר' צבי] מחשובי שקלאוו' אינו אלא: רבי צבי הירש⁵¹ ב"ר מאיר⁵² מו"ץ שקלוב, הבא על החתום יחד עם רעו רבי חנוך העניך מרבני שקלוב על תקנת שקלוב נגד החסידים ביום יא טבת תקמ"ז⁵³. אולם בתקנת שקלוב נגד החסידים מיום י"א טבת תקס"א נעדרת חתימתם⁵⁴.

עובדה מופלאה זו מעידה כי במשך תקופה זו נהפכו רבי צבי הירש ורבי חנוך העניך לאוהביו של הרה"ק הרש"ז. ולא עוד, אלא שניהם חתומים בשנת תקנ"ד כמסכימים על ספרו הראשון של הרש"ז בקונטרס 'הלכות תלמוד תורה' שהדפיס בשקלאוו בשנת תקנ"ד⁵⁵.

גם נעלמה מהחוקרים העובדה שבשנת תקנ"ז נדפס בשקלוב ספר ראשית חכמה בהסכמתם היחידה של רבני שקלוב: הגאונים רבי חנוך העניך ורבי צבי הירש ב"ר מאיר. עובדה זו מצביעה על המהפך שבא ברעיונותיהם של רבני שקלוב, ומתוך שונאים הפכו להיות אוהבים

50 מרת רחל נפטרה ט' מנ"א תקנ"ו, 'התקשרות' 1357, בציין מקור 'הערות ה' ואנ"ש מוריסטאון, גליון תרנ"א, עמ' יט. 'יהיה חתן המלך ערך ה שנים'. בית רבי עמ' 120.

51 רבי אברהם שיינעס נמצא חתום בשם אביו: ואף עלה למלא מקום אביו בשקלוב ותוארו: 'מ' אברהם נ"י מו"ץ דק"ק שקלאב', כך נראה מתשובה הנדפסת בספרו שו"ת 'בית אפרים' מהדורה תניינא, 'ירושלים תשל"ו, אבן העזר, א, סי' סט, מופיע בסיום התשובה: 'זהנה השאלה הנזכרת הובאה אלי, ושני תשובות בדבר מכבוד הרבנים המאה"ג החרפים ובקיאים המפורסמים, מ' אברהם נ"י מו"ץ דק"ק שקלאב, ומ' מנחם מענדל נכד הגאון החסיד קדוש עליון מוהר"ר זלמן מלאדי ז"ל...'.
52 בנו; רבי אברהם שיינעס חותם בר"ת בשמו המלא של אביו, בהסכמתו על הדפסת ספר התשב"ץ, קאפוסט תקע"ו: 'אברהם מוהרצ"ה [צבי הירש] שיינעס'. כשמעליו הכותרת: 'הסכמת הרב הגדול החרץ ובקי המפורסם מו' אברהם מ' נ"י'.

53 מ' אברהם שיינעס חותם בר"ת בשמו המלא של אביו, בהסכמתו על הדפסת ספר התשב"ץ, קאפוסט תקע"ו: 'אברהם מוהרצ"ה [צבי הירש] שיינעס'. כשמעליו הכותרת: 'הסכמת הרב הגדול החרץ ובקי המפורסם מו' אברהם מ' נ"י'.

54 כן מופיעה חתימתו בשם אביו בסיום תשובתו בשו"ת 'צמח צדק', חלק אבן-עזר ב'ג, ברוקלין תשנ"ה, סימנים: תי"א, תנ"ו: '... גם אנכי באתי בכחא דהיתרא דעדיף, ולהסכים כו' על ידידי כ' הרב המפורסם מוהר"מ מענדל נ"י, וטוב הורה וכו', אך מחמת שידידי הרב מוהר"מ [הצמח צדק] הנ"ל הוא מיראי הוראה ואינו רוצה שיסמכו עליו לבדו, לכן באתי למלאות רצונו ולכתוב הסכמתי גם-כן וכו'. דברי הכותב נאמנה, אברהם בא"א מוהרצ"ה ז"ל שיינעס משקלאב'.

55 מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך א עמ' 153-151.

54 שם עמ' 154-153. בהערה 3 מעיר מ. וילנסקי, כי 'העדר חתימתו של ר' חנוך שיק, מ"צ בשקלוב, ניתן להסביר בכך, שהוא חזר בו ממלחמתו בחסידות'. אמנם העובדה כי שניהם הסכימו לביאור הגר"א על משלי, שנדפס בשקלוב בשנת תקנ"ח, הרי אין בכך לסתור את שנהפכו להיות לאוהביו של הגרש"ז, כי הגרש"ז עצמו מצטט את שמו של הגר"א באגרותיו תמיד בירת הכבוד: 'הגאון החסיד נ"י'.

55 ולא כפי שכתב הרב ד. קמנצקי במאמרו 'התייחסות הגאון רבי שניאור זלמן מלאדי לתלונות המתנגדים' בישראל, עמ' תשפג, בהערה 2.

ומאשרים את סיפורו של ה'בית רבי', אשר עיקרו סובב על התייחסותם הקודמת השלילית לספר 'ראשית חכמה'.

על כך גם תעיד העובדה כי דווקא הם שניהם באים כאחד על החתום להסכמתם על הדפסת ספר 'ראשית חכמה' בעירם שקלאו בשנת תקנ"ז. והם היחידים מכל גדולי התורה שבאזור ההדפסה שהעזו להסכים בהוצאה זו⁵⁶, וכדבריהם: 'הנה העיר ה' את הנגידים וקצינים ומפורסמים דקהלתינו דק"ק שקלאו... ספר כולל חכמה ומוסר דבר ממנו לא נחסר ה"ה ספר ראשית חכמה ויראת ה' שמה, כי כמעט כלה שאריתו... כי לא ימצא עוד בני מרי כי אם עובדים ה' בלב תמים עדי עד ולעולמי עולמים...'. כשבולט היעדר חתימתם של 'ב"ד הצדק דק"ק שקלוב ר' יעקב ב"ר ירחמיאל כץ, ר' שמואל ב"ר ארי' ליב, ור' אהרן ב"ר יעקב' שבאו על החתום בהסכמה באותה שנת תקנ"ז (א' ר"ח תמוז תקנ"ז) שהם באים על החתום על ספר 'תולדות יוסף' שנדפס שם אז בשקלאב בשנת תקנ"ז.

לסיכומם של דברים, גדולי המתנגדים נמנעו בעקביות מלהסכים לספר 'ראשית חכמה', וזאת מפני יחסו ללימוד תורה לשמה שאינו תואם את שיטת המתנגדים – היא שיטת הגאון רבי חיים מוולוז'ין. ואדרבה, מתוך דברי הספר עולה במפורש כי ענין לימוד התורה נועד להגביה את ערך המעשה והיראה מעל ערך הלימוד כשלעצמו – גישה התואמת את דרכם של גדולי החסידות זלה"ה, אשר קבעו דבריהם לשעה ולדורות כי תכלית לימוד התורה ה' היא דבקות בה' ועבודתו.



56 בעיר שקלוב היו דפוסים יהודיים פעילים בהם הודפסו ספרים תורניים וספרי חסידות רבים מספרי צדיקי חב"ד. הלכות תלמוד תורה של הרה"ק הרש"ז מלאדי נדפס לראשונה בשקלוב בשנת תקנ"ד. לוח ברכת הנהנין נדפס לראשונה בשקלוב בשנת תקנ"ד ותק"ס. סידור של הרה"ק הרש"ז מלאדי נדפס לראשונה בשנת תקס"ג. ספר התניא – בשנת תקס"ו, מהדורה ששית בדפוס של ספר התניא, ומהדורה ראשונה בדפוס של אגרת התשובה מהדורה בתרא. בשנת תקע"ד נדפס שוב התניא בשקלוב, ולראשונה נוסף בו חלק רביעי "אגרת הקודש" ו"קונטרס אחרון" 'פוקח עוורים' של הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש. שולחן ערוך הרה"ק הרש"ז מלאדי – בשנת תקע"ד.

הרב אהרן הויזמן
הרב יוסף שאול הויזמן

לתולדות קהילות סטאלין וקארלין בארה"ב (ד)

ריחוק מקום וקירוב לבבות - התקשרות החסידים אל מרן אור ישראל זיע"א

פרק א'

אמריקה • עידוד ההגירה • ה'נחשונים' באמריקה • בית ישראל במנהטן • בית ישראל בויליאמסבורג • פקודת הקודש • תפארת ישראל - דיטרויט • רצון צדיק לפקוד את העיר • תפארת אהרן וישראל - בראונזוויל • תורה ועבודה • התקשרות • מעמדות • בעת צרה ומצוקה • נעים זמירות ישראל • מכתב קודש • סילוקו של צדיק • בקשת החסידים לגבי מרן הרי"ח מסטאלין זיע"א

בפרקים הקודמים הרחבנו את הדיבור בעיקר על ראשית התייסדות בתי החסידים של סטאלין וקארלין בארה"ב ועל הגעת מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זצוק"ל מסטאלין לאמריקה.

לקראת יומא דהילולא של מרן אדמו"ר רבי ישראל מסטאלין זצוק"ל, בב' דראש השנה, אספנו דברים אחדים על הקשר האמיץ בין החסידים אשר נעו מעיר מולדתם וממקור חיותם בסטאלין ונסעו לעבר הים אל ארץ רחוקה, ומשם בארה, לא עזבו מקור מים חיים אלא נתקשרו בעבותות אהבה אל מרן זיע"א, התקשרות איתנה שהתקיימה ממרחק למשך תקופה ארוכה של מעל ארבעים שנה.

יעד חדש: אמריקה

בשנות התר"מ, עקב המהומות שהחלו ברחבי מדינת רוסיה הצארית בעקבות הירצחו של הצאר אלכסנדר השני וחוקי מאי הנודעים לשמצה, לקחו רבים מיהודי רוסיה את מקל הנדודים בידם והיגרו מעבר לאוקיינוס למדינת אמריקה. במקביל, בהפרש של כעשור בערך, החלה הגירה המונית גם ממדינת אוסטריה הסמוכה, אך לא בהיקף דומה להגירת יהודי רוסיה.

עניין ההגירה לארץ לא זרועה עורר בשעתו סערה בקרב היהדות החרדית באירופה, ונודע כי מנהיגי הדור ברוסיה ואוסטריה² התנגדו לרעיון בכל התוקף. היו מהם שאמרו כי "אפילו די שטיינער אין אמריקה זענען טרייף" ("אפילו האבנים באמריקה הם 'טריפה'") וכל מי שבא לשאול בעצתם האם לנסוע לארה"ב, נענה בהתנגדות מוחלטת.

1 התודה והברכה שלוחות אל הר"ר משה טננבוים, הר"ר צבי אליעזר קרויזהאר, הר"ר שלמה זלמן גולדהבר, הר"ר דוד חיים עהרנרייך, והר"ר אהרן פעדער, שהיו לנו לעזר בהכנת המאמר, תשואות חן להם.

2 אודות יחס הצדיקים והרבנים לארץ אמריקה כדאי להקדיש יריעה נפרדת, אך מעניין לציין את אשר כתב הר"ר דוב בער שווארץ ז"ל בספרו אמרי דבש, ברוקלין תשנ"ח, ממה ששמע מהעסקן הנודע הרה"ח ר' יחזקאל בסר ז"ל ששמע מאביו הרה"ח ר' נפתלי קושיצקי, שהיה עד לעובדא זו. כאשר ביקר האדמו"ר רבי שלמה חנוך הכהן מראדאמסק זיע"ה אצל האדמו"ר רבי ישראל מטשורטקוב זיע"ה נסתובבה השיחה ע"ד היהודים באמריקה, ואמר האדמו"ר מטשורטקוב: שוין פערציג יאהר וואס מען האלט נישט פאר גוטס אז אידן זאלן פארן אויף אמעריקא ווייל מען זאגט אז אמעריקא איז טמא ומטמא, אפילו די שטיינער זענען דארט אויך טמא. אבער דער טאטע (הרה"ק רבי דוד משה מטשורטקוב) האט

עידוד ההגירה

אולם מבין צדיקי התקופה היה מרן אור ישראל זיע"א מהיחידים שהסכימו לזה ולא רק שהסכים בדיעבד להגירה, אלא שנשמעו מפה קדשו³ ביטויים ברורים המעודדים ומזרזים את ההגירה לארה"ב, בהטעימו "וואס מער איד, וואס מער ג-ט, תורה קלייבט זיך קיין אמעריקא"⁴. קהילת החסידים שהיו מקושרים לרבוה"ק נמנתה בין הקהילות החסידיות הראשונות שנשתרשו ביבשת ארצות הברית בימי קדם וייסוד החברה הראשונה נרשם כבר בשנת תרמ"ט.

ה'נחשונים' באמריקה

על המהגרים הראשונים נמנה מספר נכבד של חסידי קארלין⁵. חסידים אלו נולדו בערי קארלין וסטאלין, ובעיירות השונות בוהלין ופולסיה, וזכו עוד להסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (שנסתלק בשנת תרל"ב) ובנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א (שנסתלק אחריו בשנת תרל"ג). חסידים ראשונים אלו קבעו את מגוריהם בעיר ניו יארק, באיזור המורד המזרחי של מנהטן, שם היה עיקר היישוב של היהודים ה'ירוקים'.

בבואם אל ארה"ב שמרו חסידים אלו, חברי חברה בית אהרן חסידי קארלין, על גחלת החסידות במסירות נפש, וכאשר נגעה בנפשם חשיבות עבודת התפילה על דרך ובנוסח רבותינו הקדושים, מיהרו לטכס עצה יחד להקים לעצמם שטיבל קארלינאי, לנהוג בו כמנהג חסידי קארלין בדרך רבותינו הקדושים. שם בית הכנסת וחברה הראשונה שיסדו נקרא על שם מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, "חברה בית אהרן חסידים ד'קארלין".

רשימת שמות החסידים הראשונים באמריקה כוללת אנשי מעשה, מעתיקי שמועה ושומרי מסורת קארלין. המה ראשי הפקודים אשר העבירו את גחלת קארלין ונקודת סטאלין ממקור

געהאלטן אז מען טאר נישט איבערלאזן א גאנצע מדינה אויף הפקר, דאס הייסט אז מען טאר נישט איבערלאזן די אידן פון אמעריקא אהן קיין רבנים און מנהיגים, נאר מען בדארף אהין שיקן רבנים, שוחטים מיט מלמדים אז זיי זאלען נישט גיין צו גרונד ח"ו, נאר איבערבלייבן עהרליך און פרום.

3 ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל דף שכ"ז, מה שאמר מרן אור ישראל זיע"א לנו"ב של החסיד ר' אפרים אהרן טנצמן ז"ל. וכן בדף שכ"ח מה שאמר ל' אשר קוסטרומצקי ז"ל, וכן בדבא"ש גליון רנ"ב. עוד שם: "פעם ביקר רבינו בעיר ווארשא ובא לבקר אצלו אחד מהרבנים משם, וכשחזר נכנס לבית מדרשו ואמר בתמהון כי חזר עתה מביקור אצל אדמו"ר מסטאלין ואמר לו בזה"ל: "די תורה מיט חסידות פון ווארשא פאקט זיך אין רענצלאך און ציט זיך אריבער קיין אמריקה". הרה"ח ר' יהושע ברמן מפרעסעץ, ניו יורק ואח"כ במגדל שבגליל, גם נסע לאמריקה בברכת מרן זיע"א, וכן הרה"ח ר' יצחק הלוי קליטעניק ז"ל.

4 בענין ההגירה לאמריקה מסופר, כי בשנות התש"ל נודמנו יחדיו ר' מאיר טרבילו מדיטרויט ור' יוחנן פרחודניק, יליד סטאלין. שאלו ר' יוחנן לפשר בואו לארץ ישראל, והשיב ר' מאיר שבא לחתונת נכדו, הר"ר נח טרבילו הי"ו עב"ג בת הגה"ח ר' יוסף ציינווירט ז"ל. וכששמע ר' יוחנן שר' מאיר האמריקאי, עומד להשיא נכדו עב"ג משפחה מפוארת מעדתנו בירושלים, זלגו עיניו דמעות, ואמר לו: "זכור אני, שעמדי יחד עם אביך ר' זליג דוב לשאול את פי מרן אור ישראל זיע"א אם להגר מאירופה, ולשנינו כאחד השיב הרבי לנסוע לאמריקה. אני תמהתי ואמרתי, רבי! צו די טרפה'נע אמעריקא?!", ונסעתי לארץ ישראל. ואילו אביך ר' בערל לא הרהר אחר רבו, וקיים ועשית ככל אשר יורוך. והיום הזה הנך שש ושמש, שהקמת משפחה לתפארת".

5 עליהם בהרחבה, לתולדות קהילות הקודש סטאלין וקארלין בארה"ב, פרק א, ב, ג, בקובץ באו"י קע"ח, קצ"ק, קצ"ג, וביתר שאת בקונטרס תפארת בית יעקב, גליון א, ג, ד, ח, ט, י, י"א.

בסך הכל, לפי הנתונים המצויים בידינו, היו בארה"ב 6 בתי כנסת של חסידי סטאלין וקארלין בין שנות תרמ"ט עד שהגיע מרן הרי"ח זיע"א בשנת תרפ"ג: בית אהרן חסידי סטאלין - מנהטן, בית ישראל חסידי סטאלין - מנהטן, תפארת ישראל / בית אהרן וישראל - דיטרויט, בית ישראל חסידי קארלין - ברוקלין, תפארת אהרן וישראל בית יעקב חסידי סטאלין - בראונזוויל, בית הכנסת חסידי קארלין וקוברין - שיקאגו. [וגם אנ"ש מוואשינגטון ופילאדלפיה".]

מחצבתם באירופה ושתלו נטע נאמן על אדמת נכר, ועל ידי מסירות נפשם ועבודתם לשם שמים, גדלו וצמחו קהילות הקודש עד עצם היום הזה.

החבורה הראשונה בשנים קדמוניות כללה חסידים מהשורה העליונה, וילידי ערי מבצר: אנטיפול, בערעז'ניץ, בריסק, בלעז'וב, בליהוש, דיווין, דובראוויץ, הארידעץ, טוראו, לאהישיץ, מוטולה, סטאלין, סארנא, סוויניצ'י, פעטריקאו, פינסק, פלאטניצע, קארליץ, קאברין, וקאריץ. ביניהם יש אשר הותירו רושם אחריהם ושמותיהם עדיין שגורים בפי החסידים, כגון: ר' שלום בנימין קוסטרינסקי⁶, מן המייסדים של חברה בית אהרן ואח"כ חברה בית ישראל. ר' ישראל אפרים גרבולובסקי⁷, אף הוא מראשי העדה לאורך שנים רבות. ר' אברהם⁸ ובנו ר' מרדכי נח "קאברניער"⁹ קאשטוק, ר' נחמן יצחק ב"ר פרץ הכהן בלעזאווסקי (נחמן פרץ)¹⁰, ר' בער'ל "קוברניער" גרינבערג¹¹, ועוד רבים וטובים.

6 הרה"ח ר' שלום בנימין קוסטרינסקי ז"ל נולד בהארידעץ בשנת ת"ר לאביו ר' יצחק ז"ל, היה דודם של האחים הרה"ח ר' חיים מענדל קוסטרומצקי ז"ל, הרה"ח ר' אשר והרה"ח ר' עזרא ז"ל. בן נוסף של ר' יצחק היה הגה"ח ר' מרדכי קוסטרינסקי ז"ל ששימש בתור רב בעיר הורידעץ. בהיות ר' שלום בנימין מלמד היותו מלא וגדוש בתורה ויראת שמים, בקי בש"ס ופוסקים ועוד, הוא חונן בבינה יתירה לעצה ותושיה, ועקב כך נתמנה כ"סטאראסטע" (מעין ראש העיר) בהורידעץ. בספר הזיכרון לקהילה הנ"ל כותב אחיינו ר' יעקב קוסטרינסקי שכת המתנגדים בעיר לא שבעו רצון מזה וטענו אשר ר' מוט'ל הרב ור' שלום בנימין אחיו הסטאראסטע כמשה ואהרן בימיהם" וימרו את חיי ר' שלום בנימין עד שנאלץ לברוח אל אמריקה בשנת תרנ"ז. אז טיפל בייסוד חברה בית ישראל בניו יורק. לאחר שנתיים הוכרז חנינה מטעם הצאר לעברייני חוק מסוימים, ור' שלום בנימין חזר לרוסיה לעירו הורידעץ. עובדה אחת שמראה על גודל צדקתו וחסידותו. פעם אחת חלתה בתו אנושות, והיה ערב שבת עם חשיכה וקידש עליהם היום, ר' שלום בנימין מיהר וטבל ועלה ונסתפג ולבש בגדי שבת ועלה לשטיבל הסטאלינאי בעירו הורידעץ ושם ערך תפילת שבת בשמחה ובשגאת ארי. באמצע התפילה החזירה בתו את נשמתה ליצורה, והלכו והוריעו לו. רש"ב המשך בעבודת התפילה בשמחה ובקול רעש ללא רמז של אבילות או צער. אחרי התפילה חזר הביתה ובקול גדול אמר: 'א גוט שבת מיין קינד' [שבת שלום בתין], וכן ביום שבת שש ושש עד צאת השבת. רק אחרי שהבדיל על הכוס הרשה לעצמו להתאבל על אבדתו. בשנת תרע"ה כאשר גברה מלחמת העולם הראשונה, ברח רש"ב לתוך עומקה של מדינת רוסיה ונדד ונע עד שנסע שוב לארה"ב, והפעם לעיר ספרינגפילד במדינת מסצ'וסטס כי שם גרה בתו. גם שם מסר שיעורים בתורה לכל דורש את השם והתאהב על כל תושבי העיר. ר' שלום בנימין היה אז בן 97 שנים ועיניו כהו מראות. בהיותו זקן ורגיל בשיבה ישב בביתו בתו ועסק בתורה. נפטר כשנעמד ליד החלון בקומה השניה של הבית ונשמט משם ונפל ארצה ומכח נפילה זו יצאה נשמתו. מנ"כ בעיר ספרינגפילד. וזה לשון המצבה: איש יקר צדיק וישר, מופלג בתורה, הרבני ר' שלום בנימין ב"ר יצחק קאסטרנינסקי, נפטר ז' אלול שנת תרצ"ז.

7 הרה"ח ר' ישראל אפרים ב"ר זלמן גרבאלאווסקי ז"ל נולד בהארידעץ בשנת תרכ"ג והיגר לארה"ב בשנת תרנ"א. היה מנכבדי הקהל ואיש אמיד ובעל צדקה וחסד, ויש תיעודים רבים מפעליו לצדקה וחסד ברשימות החברה. נלב"ע ו' אייר תש"א ונטמן בחלקת חברה בית ישראל חסידים מסטאלין במט. ציון, ניו יארק.

8 הרה"ח ר' אברהם קאשטוק נולד בקוברין בשנת תר"ד והיגר לארה"ב בין שנות התר"מ ותר"נ. נמנה בין העשרה ראשונים בחברה בית ישראל, וככל הנראה גם בחברה בית אהרן הקדומה. נלב"ע בשנת תרס"ח ונטמן בחלקת בית ישראל חסידים סטאלין אשרי במט. ציון, קווינס.

9 הרה"ח המופלג ר' מרדכי נח בהרה"ח ר' אברהם קאשצ'וק ז"ל המכונה ר' מרדכי נח קוברניער. הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל היה מרבה לספר על החסיד המרומם הזה שעוד זכה להיות בחבורתו של הרה"ח ר' אברהם יצחק מקוברין וצ"ל. וכלשונו: אין די אלטע שוהל איז געווען א אלטער חסיד וואס האט געהייסן ר' מרדכי נח קאברניער, ווען איך בין געווען א יונגעראמן בין איך ארויף געקומען אין שוהל און קיינער איז נישט געווען אין שוהל נאר ר' מרדכי נח. די טיהר איז געווען א ביסל אפן, האב איך געזעהן ווי ער איז געזעסן ביים טיש און האט זיך געשאלקט און געלערנט מיט אזא געשמאק דער פנים האט געברענט ווי אפייער, דא האב איך געזעהן ווי א אלטער חסיד לערנט תורה לשמה, נאר פארן באשעפער אליין. דעם ר' מרדכי נח פלעגט מען צושיקן, רובא דרובא, שבת צו ברוך שאמר און ארום איהם זענען געשטאנען א פופציג חסידים מיט זייערע הענט אריפן אויער און מ'האט געקאנקט א דאווינען אז עס איז געווען גן עדן אויף דער וועלט... דאס איז געווען נאך א הכנה פון א לערנען פארן דאווינען... ר' מרדכי נח היה הגבאי של החברה שנים רבות, נלב"ע י"א ד' ד' חסוכות תרפ"ז ונטמן בחלקת בית ישראל חסידים סטאלין אשר במט. ציון, קווינס.

10 הרה"ח ר' נחמן יצחק בהרה"ח ר' פרץ הכהן, [נו"נ להרה"ח המופלג ר' יהודה מפערבראד ז"ל] נולד בערך בשנת

בית ישראל במנהטן

בשנת תרנ"ז נוסדה החברה השניה בניו יורק, בשם "חברה בית ישראל חסידים ד'סטאלין", על שם מרן אור ישראל זיע"א, בחיים חיותו, כנהוג¹². בפנקס החברה נרשמה מעין מגילת יסוד לכבוד ייסוד החברה ובתוך הדברים מוזכר ענין נוסח התפילה ומנהגים חייב להיות "אזיווי סטאלינער חסידים".

סעיף זה שבמגילת היסוד לא היה עניין של מה בכך. בו טמון כל מהותה של החברה. בעוד שבתי כנסת רבים במורד המזרחי הלכו ונגררו אחר סדרי ה'אמעריקאנער שוהל', עמדו חסידי סטאלין על משמרתם, בעבודה שבלב כמסורת קארלין, ושמירת מנהגי החסידות¹³ בכל פרטיהם, עד שהיה השטיבל למקום מפלט של חמימות חסידית בתוך הכרך הגדול והקר. החברה התנהלה בסדר מופתי. כל שבועיים התקיימו אסיפות של החברה, והחברים ישבו ביחד ורשמו פרטי-כל. על התקשרותם אל מרן אור ישראל זיע"א יובא להלן.

תרס"ז לאביו החסיד הידוע ר' פרץ הכהן בלעזאווסקי, מחשובי חסידי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. על אביו אמר רבינו אדמו"ר הזקן פעם (דברי אהרן, עמ' לו), בהטעימו את העניין של רגילות, איז דען א חידוש או פרץ פאסט יום כיפור, אדער ער איז מאלע א קינד אדער ער עסט ניט פאר'ן דאוונען? אבער אין דייטשיין לאנד איז א חידוש אז איינער פאסט יו"כ, עס איז אלץ איין רגילות וכו'". ר' פרץ התקשר לרבינו אדמו"ר הצעיר ואח"כ לרבינו מרן אור ישראל זיע"א. פעם, בהיות ר' פרץ בסטאלין, כינס כמה חסידים אליו, ובתוכם הרה"ח ר' אלעזר שמעון אירבך מארץ ישראל, וסיפר להם שהיום מלא לו ארבעים שנה מסיפור זה: אחרי ההסתלקות של אדמו"ר הזקן בתרל"ב ואדמו"ר הצעיר בתרל"ג, נשאיתי כבן בית בחצר הקודש, שם נתגדל פרי עץ חיים, רבינו אור ישראל זיע"א והייתי יושן באותו חדר של רבינו. באחד הלילות התעוררתי משנתי ולמרבח הפלא לא ראיתי את הינוקא על משכבו. מיהרתי לצאת החוצה וחיפשתי אחרי עד שראיתי איזה חדר ואור מבהיק מתחת לדלת. ניגשתי וראיתי את רבינו יושב עם אביו אדמו"ר זקנו אדמו"ר ולומדים בצוותא. נתעתי וחזרתי לחדר עד אור הבוקר. ויהי ממחרת ורמזתי לרבינו את מה שעניי ראו כן תמהו בלילה ההוא כי נדרה שנת המלך. רבינו הוזהר אותי לבל אגלה את אשר ראיתי ארבעים שנה. והיום מלאו ארבעים שנה והותר לו לספר, והוסיף להודות לה' על שבאזהרת רבינו אליו היה טמון ברכת אריכות ימים שיחיה ארבעים שנה... בנו הרה"ח ר' נחמן פרץ'ס בלעזאווסקי היגר לארה"ב בשנת תרס"ב והצטרף לעדת חסידי סטאלין 48 אורטשרד סט. ונמנה בין חשובי החסידים שעבדו את ה' עבודה תמה באש קודש על דרך חסידי סטאלין קארלין. הרה"ח ר' ניסן ז"ל היה מרבה לספר בשבח חסיד זה ובשבח בנו שלא זכה להקים בית אבל היה נאמן לה' ואיש חסיד, ור' ניסן היה מתאר את ההכנות שלו להנחת תפילין ואת המתקנות של אמירת פרקי תהילים אחרי התפילה (זקנין ויאמרו לך, ירושלים תשנ"ב).

11 הרה"ח ר' דוב ב"ר דוד [שרייבער] גרינבערג נולד בשנת תקצ"ו והיה אחיינו של החסיד המפורסם הרה"ח ר' אברהם יצחק מקוברין ז"ל. הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל היה מפליג בשבחו של ר' בערל: איך געדענק ווען איך ביו געווען א יונגעראמן האב איך זיך ביי אלטע און גרויסע חסידים געהאדעוועט, האב איך געזעהן זייערע עובדות. דארט איז געווען איין אלטער חסיד א פלומעניק פון רבי אברהם יצחק קוברינער זצוק"ל וואס ער איז געווען פון די גרעסטע ביים "בית אהרן" זצוק"ל, דער נאמען פון חסיד איז געווען ר' בעריל קוברינער ז"ל, איך האב איינמאל געזעהן דער ר' בערילען זיך לייגן אפרוהען בקדושה וטהרה, האב איך דאן ביי זיך געקלערט אז עס איז כדאי צו פארן צען טויזנט מייל צו זעהן ווי א אלטער סטאלינער חסיד לייגט זיך אפרוהען, זיין פנים האט געלויכטן. דער שפלות פון דער ר' בערילען איז געווען צום באוואונדערן, געווען איז ער צווישן אינגלעך, און אז ער איז געגאנגען טרינקען לחיים מיטן רבין זצוק"ל פון דיטרויט איז ער געשטאנען כעבדא קמא מרא, די הכנות וואס ער האט געהאט ביו ער האט געגעבן לחיים, איז געווען צו באוואונדערן. ווען דער רבי איז געקומען קיין אמעריקע האבן זיך צוזאמען געקליבן חסידים פון די פיהר ווינקלען פון אמעריקע, דאן האט מען אוועק געשטעלט ר' בערילען צו דאווינען די לעצטע מנחה פון יאהר ערב ראש השנה, און ווען ער האט גענומען זאגן חזרת הש"ץ איז יעדער ווארט געווען ווי א קאנאן... נלב"ע בעצם יום הכיפורים שנת תרצ"ב בהיותו בן תשעים ושש שנים, ונטמן בחלקת בית ישראל חסידי סטאלין אשר במט. ציון, קווינס.

12 ביהכ"נ בית אהרן בטבריה: תרכ"ד, ביהכ"נ בית אהרן בירושלים: תרכ"ח, ביהכ"נ בית ישראל בירושלים: תרע"ז, ביהכ"נ תפארת ישראל בדיטרויט: תרס"ה, ביהכ"נ בית יעקב בויליאמסבורג: תרפ"ד. בית ברון תש"ל.

13 "אזי וויא דער ברודער ... איז צוא געקומען אין שוהל ל"ג בעומר, בשעת עס איז גיוועזן די סעודה", פנקס חבית"ס חלק ב' דף 343, מוצאי שבועות תרס"ג.

בית ישראל בויליאמסבורג

בשנת תרע"ג, בתקופה אשר החלו מקצת מדיירי ניו יורק רבתי לצאת את העיר לפרברי מנהטן, התארגנה חברה בית ישראל חסידי קארלין בברוקלין¹⁴, בין שכונת וויליאמסבורג ל'בדפארד סטיוויסענט'. בשונה מארגוני "לאנדסמאנשאפט" שהתארגנו ע"י בני מוצא של עיר מסוימת, נתלכדו כאן דווקא "חסידים" של מרן אור ישראל זי"ע, וכמו שראינו כבר בחברות של חסידי סטאלין וקארלין כאמור, אף היא נקראה ע"ש מרן זיע"א בחייו.

כחבריהם בעבר הנהר במנהטן, שמרו אף הם על אש קודש, בתורה ועבודה שבלב, בנוסח ומנהגים על דרך הסלולה מרבתינו הק', ורבו הרשימות בדפי הפנקסים של חברה זו.

רחוקה הייתה מדינת אמריקה מסטאלין ברוחניות ובגשמיות, והקשיים בשמירת המצות ומיעוט הנחת מיוצ"ח אשר מבושרם חזו החסידים בארה"ב היה קשה מנשוא. עם כל זה היו מתאספים החבריה די בכל אתר ואתר בהתוועדויות ושבת אחים, בצוותא חדא ובאהבת חברים¹⁵, בעתים וזמנים, בסעודה שלישית, מלווה מלכה, בשמחות של אנ"ש¹⁶, סעודות ראש חודש והילולא, ושוחחו ביניהם סיפורי צדיקים, ושווררו ניגונים עתיקים בהתרגשות והתלהבות, איש את רעהו אמרו חזק ונתחזק¹⁷, והפיתו זה בזה רוח חדשה וחיות הקודש

14 יתר דברי ימי קהילה קדושה זו הלא הם כתובים בקונטרס תפארת בית יעקב גליון י' - תשפ"ד, במאמרנו 'לתולדות קהילות הקודש סטאלין קארלין בארה"ב, פרק ה'.

15 ר' אברהם בהרה"ח ר' אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל תיאר את האהבה ששררה בין כותלי בית מדרשנו ב-48 אורטשרד במנהטן. היה זה ביום היכנסו לעול התורה והמצות. בימים ההם לא עשו לו סעודה כמו שעושים היום. אביו ר' אפרים אהרן התפרנס מייצור י"ש (בימי הפרוהיבשן היה זה מקור פרנסה טובה בשוק השחור, כי מבחינה חוקית היה אסור לייצר או למכור), וגם היה לו רישיון מטעם המדינה למכור י"ג וי"ש לקידוש ולהבדלה בתוך בית מדרשנו. הביא ר' אפרים אהרן בקבוק י"ש עם עוגה קטנה שאפתה אמו, וביום שני או חמישי עלו להתפלל בבית מדרשנו ובחור הבר מצוה עלה לתורה, ואחר התפילה בקול כמנהגנו, ישבו כל החסידים לברך ברכת מזונות ולשתות לחיים ביחד. ור' אברהם סיפר כי מחזה זה שבסוף התפילה נחרט בזכרנו: "הידידות הנאמנה שהראה כל אחד ואחד בשעה שאיחלו לי ולאבי מזל טוב וברכו אותו עם נחת, געוונט, והרחבת הדעת, למרות שרובם לא ראו נחת מצאצאיהם, ורובם לא זכו להרחבת הדעת, כמה מהם לא היו בריאים אלא זקנים וחלשים. אבל אי אפשר לתאר את האהבה שהיה ביניהם, ווי זיי האבן זיך פארגינט און געוואונטשן איינער דעם צווייטן".

16 נהגו לשלוח משלחת של נציגי החברה לכל חתונה של חבר, ולתת תשורת שי להחתן והכלה. על זה פנקס החברה: אזוי ווי דער ברודער זיסקינד בעגון מאכט מיט מזל חתונה זיין וזהן נטע, און ער וועט אים אויף רופען מיט מזל שבת פ' ויגש ביי אונז אין שוהל, האט מען אפ געשטימט אז מי זאל געבן פון דער חברה א פרעזענט צו חתן כלה 5 טאלער און מיט דער ברכה אז פון יעדער סענט זאל ווערן אזוי ווי עס שטייט אין דער תורה יוסף ה' עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דיבר לכם, בבני חיי מזוני רוויחא ועותרא אמן סלה". ובשנת תרע"ח "דער ברודער שמעון ברינבערג האט איין גילאדין צו זיין וז'ס חתונה וואס וועט שטאטפינדען אין אונזער שוהל, באשלאסן צו געבן א פרעזענט 5 טאלער".

17 החזקת ידי החברים נעשתה הן במובן הרוחני והן בגשמי. לשם כך נוסדה בחברה בית ישראל חסידי סטאלין בשנת עת"ר גמ"ח להלוותא כספים לחברי החברה שנקלעו לקשיי פרנסה. במצ"ש פרשת וארא שנת עת"ר הציע ר' שמעון ברינבערג אז די עליות פון שבת פ' משפטים [פרשת אם כסף תלוה את עמי] זאהל מען געבין צו דעם גמ"ח פון דער חברה בית ישראל, און די דרים וואס מי וועט מגדר זיין זאהל באצאלט ווערן אין גאנצן, ניט צו העלפט ווי גיווענלאך".

מלבד פעילות הגמ"ח, גם נרתמו חברי החברה לבוא לעזרת אחיהם בעת מצוקתם במצבי חולי ל"ע או משבר כספי. בשנת תרע"ג "אזוי ווי א ברודער פון דער חברה יעקב לייב קאטליאר איז ל"ע קריינע שוין 4 וואכען אז ער ליגט אין האספיטאל, האבן אלע ברידער אפ געשטימט אז מי זאל איהם שטיצען מיט 25 טאלער, און אויף דעם זאל מען יעדער ברודער טעקסין מיט 50 סענדר". ובשנת תרע"ה "אזוי ווי דער ברודער יודל סלאנימסקי און דער ברודער יצחק לעוויטע זיינען אגאנצע ווינטער מחוסר פרנסה ל"ע". ובשנת תרע"ט: עס איז אפגיהאלטן גיווארן אחרון של פסח אחר התפילה אפעשיל מיטינג פון אלע ברידער וואס זענען געווען אין שוהל, אזוי ווי אונזערע א ברודער האט זיך גיווענדעט צו אונז אז זיין פרוי איז שלאף און דאקטוירים הייסן איהר שיקען אין קאנטרי וויל ער אונזער חברה זאל איהם ארויס העלפן אין זיין נויט. האבין אלע ברעדער אפ גישטומט אז מי זאל איהם געבין פון די קאסע 50 דאלער. פנקס חבאו"י

לעמוד על משמרתם בדקדוק המצוות¹⁸ נגד זרם מים הזידונים מבית ובחוץ. מסיבות מרעים אלו שימשו כמגדל אור בחשכות גלותם, לשתות מבאר מים חיים וממנו לקחו לעבוד את ה'.

פקודת הקודש

כאמור, חברה בית אהרן שנוסדה בשנת תרמ"ט פעלה לצד חברה בית ישראל במשך כעשור, במשך השנים היו חילוקי דעות חריפים ביניהם. משנת תרס"ח ואילך נעשו מאמצים להשכין שלום בין שניהם ולהתאחד כחברה אחת בדיבוק חברים. אחרי שבאו לעמק השווה נותרה רק בעיית השם של החברה המאוחדת, יען כי נרשם בתקנות החברה כי השם אינו יכול להשתנות בשום אופן. כדי לפתור את בעיית השמות גמרו אומר¹⁹ לכתוב מכתב אל רבינו מרן אור ישראל זי"ע לשאול בעצתו מה עליהם לעשות.

טרם נשלחו אגרות ראשונות כבר הגיע מכתב קודש מאת מרן זיע"א וציוה עליהם להשכין שלום בין המחנות וכן עשו בשנת תרע"ד. שתי החברות התכנסו לבית הכנסת של בית ישראל חסידי סטאלין, שכבר היה ברחוב אורטשרד, מס' 48, והחלו להתפלל יחדיו תחת השם "חברה חסידי סטאלין" והפעם שלחו את המכתב וסיפרו לו באגרת שלומים על תהליכי השלום שנשאו פרי, ועל בית המדרש המאוחד שנתברך בשלום, והוסיפו לשאול בעצת רבינו האיך יעשו בדבר קריאת שם החברה המאוחדת.

בשנים אלו היתה אדמת אירופה משובשת בגייסות, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, שטשטשה את סדרי העולם בכלל, וחוללה שמות באזור סטולין בפרט. מסתבר כי מכתבם של החסידים איחר לבוא לתעודתו, ומשכך, מכתב המענה של רבינו זי"ע איחר גם הוא לבוא. בינתיים, מחמת חשיבות השלום וכדי שלא יהיה פירוד לבבות, קיבלו החסידים על עצמם כי עד שיבוא תשובתו של רבינו זיע"א, אסור על שום חבר לדון ולדבר בעניין זה בשום אופן. "און ווען א ברודער וועט פארברענגען וועגען דעם עפעס א שום דעבאטע, וועט ער באשטראפט ווערין מיט 1 טאלער" [וכשחבר יעלה את הנושא לדיון הוא יענש בקנס בסך דולר אחד].

כעבור כארבעה חודשים, בכ"ח תמוז תרע"ה, מוצ"ש מטות-מסעי, נכתב בפנקס כדלהלן: "אזוי וויא עס איז געקומען א לעטער פון סטאלין בחמ"י [בחתומת יד] אדמו"ר שליט"א אז אונזער חברה זאל זיך רופען בשם בית אהרן וישראל האט מען גלייך געמאכט דעם נייעם

דף 379. בשנת תר"פ: דער ברודער משה קאסטשוק האט זיך געווענדט צו די ברידער אזוי ווי זיין פרוי און קינדער ווארטין ביי דער שיף אז ער זאל זיי שיקן געלד אויף הוצאות האט ער גיבעטן ביי די ברידער מען זאל איהן לייען 150 דאלער".

18 על רמת שמירת המצוות בחומר ובקל יעידו עליהם רשימותיהם בפנקס חברה באו"י חסידי סטאלין בשנת תרס"ט "אזוי ווי דער קאנסטיטושין זאגט אז אין אונזער חברה טאר נישט זיין קיין גישייפטע [מגלח זקנו בתער] און עס געפינט זיך א ברודער וואס ער שייפט זיך, איז געבליבן ביי דער חברה אז מ'זאל אים רופין און מתרה זיין. בשנת עת"ר קס ר' יצחק דב הכהן פייקוף ומחה נחרצות על זה שהבנק איפה שהיה מונח כספי החברה, בנק יוזף מרקוס, שהיה בבעלות יהודים, היה פתוח ביום הכיפורים כביום חול רח"ל. הלה תבע "אז מי זאל ארויס נעמען די געלט פון דער חברה פון די באנק מיט א פראטעסט פאר דעם וואס ער האלט אפין די באנק אום יו"כ". לימים היה בנק זה הראשון ליפול וגרר עמו את כל הבנקים, והסתיים במה שהוכרז אח"כ כתקופת השפל הגדול בארה"ב.

19 "וועט מען שרייבן קיין סטאלין לכבוד אדמו"ר שליט"א, ווי ער וועט הייסן וועט מען טאן", פנקס חביח"ס עמ' 273.

טשארטער אויף דעם נאמען בית אהרן וישראל חסידי סטאלין און פון היינט אן וועט שוין גערופען ווערן אונזער חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין עד ביאת הגואל בהב"א... והכל שריר וקיים".

משנתקבל המכתב, הוחלט על אתר לשלוח גלויות אל כל חברי החברה להתאסף כאיש אחד בלב אחד באסיפה מיוחדת ביום י' מנחם אב בשעה 8 בערב, כדי שיקראו לפנייהם את אגרת הקודש של מרן זי"ע ולעשות בחירות על הפקודים וכלשון הפנקס: "ולא יהא עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה"²⁰. כך באה אל סיומה פרשה ארוכה בדברי ימי חסידי סטאלין קארלין בארצות הברית.

תפארת ישראל חסידי סטאלין – דיטרויט

ה"התייסדות" של חסידי סטאלין בעיר דיטרויט, לפי מקור אחד היתה כבר בשנת תרנ"ה²¹. אבל בארכיוני העיר מתועד כי בשנת תרס"ה נרשם בית הכנסת הראשון לחסידי סטאלין בעיר דיטרויט, ויקרא שמו "תפארת ישראל", על שם מרן אור ישראל מסטאלין זצוק"ל, בחיים חיותו, כמנהג אנ"ש החסידים, כאמור.

חסידי סטאלין בדיטרויט²² שמרו על גחלת סטאלין קארלין וחיו בהתקשרות איתנה לאילנא דחיי בסטאלין, הוא מרן אדמו"ר רבי ישראל זי"ע בקשר אמיץ ורצוף. מרבית החסידים היו ממוצא בערעזניץ, סארני ופלאטניצא, ה'צארסקע סאלוי', העידית שבעידית של ריכוזי החסידים מדור דור. היו שם גם חסידים²³ שעוד זכו לחסות בצילא דמהימנותא של מרן אדמו"ר הזקן זי"ע"א.

רצון צדיק לפקוד את העיר

חיבה יתירה נודעת לחסידי דיטרויט, ומסופר²⁴ אשר מרן אור ישראל זי"ע"א אמר פעם "ווען מיר וואלט'ן געוועהן מיט צעהן יאהר יונגער, וואלט'ן מיר געמאכט א נסיעה קיין דיטרויט".

אמנם לא זכו חסידי סטאלין בדיטרויט אשר מרן אור ישראל זי"ע"א יופע בהדרת קדשו על פני העיר, אולם לימים ראינו כי מאת ה' היתה נסבה שעל עיר זו יניח צדיק את ראשו, כי כל שנות מגורו של אדמו"ר הרי"ח זי"ע"א באמריקה היה מבקר בעיר זה מדי שנה בשנה, ואף גם עלתה נשמתו השמימה בהיותו שם, ושם חלקת מחוקק ספון.

20 ביטוי זה חזר ונשנה במכתב חסידי ניו יורק בבקשת הבאת מרן הרה"צ ר' יעקב חיים זי"ע"א לארה"ב בשנת תרפ"ב.
21 במכתב מ'בן עזרא' אל דר. זאב רבינוביץ מזאת חנוכה תשי"ד כתוב "בדיטרויט במדינת מישגן, ישנו שטיבל קרליני שנוסד לפני ששים שנה בערך. ר' יעקב היה נוסע שמה שנה בשנה, ושם קבורתו עד היום, גם ר' יוחנן נוסע שמה מדי שנה בשנה". נמצא שעצם התייסדות ה'שטיבל הקרליני' היה בערך בשנת תרנ"ה – 1895.
22 יתר דברי ימי קהילה ק' זו בקונטרס תפארת בית יעקב תשפ"ה, גליון י"א, עמוד פ"ב, לתולדות קהילות הקודש סטאלין קארלין בארה"ב, פרק ו'.

23 ונציין סיפור שמתאר את אופיים ודרכם בחסידות של חסידי סטאלין בדיטרויט. הרה"ח ר' אלימלך יהושע טריבלו ז"ל, יליד דיטרויט, סיפר שנוכח פעם בסעודה שהתקיימה בבית פרטי בשכונת "איסט סייד" של מנהטן בנוכחותו של רבינו הרי"ח זי"ע"א, והיה לפלא בעיניו עד כמה החסידים דשם הרגישו היימשיקייט עם רבינו זי"ע"א, כי נשרש אצלו "אין די ביינער" את היראת הכבוד שראה אצל החסידים בדיטרויט, מהם אשר עוד התחממו לאורו של מרן אדמו"ר הזקן ומרן אור ישראל, שפחדו לשבת במקומות שבמזרח של השוהל כי היו סמוכים למקומו של רבינו זי"ע"א.

24 מפי הרה"ח ר' אליעזר הלוי קליטניק שליט"א.

תפארת אהרן וישראל – בראונזוויל

בערך בשנת תרע"ז נוסד בית מדרשו אשר בשכונת בראונזוויל שבברוקלין, כסניף של חברה בית אהרן וישראל במנהטן. חברה זו הייתה קטנה בכמות מהחברה בניו יורק אבל לא חסרו בה חסידים רמי מעלה ועובדי ה' למופת. כסניף של החברה במנהטן הרי שמרו על השם המשותף בפקודת מרן זיע"א משנת תרע"ה, וכאחיהם שבכרך הגדול, הייתה התקשרותם אל סטאלין בקשר של קיימא, כפי שיעידון יגידון כתבי הקבלות של דמי המעמד מחברי חברה זו.

בית המדרש הושתת על שלושת היסודות של תורה, עבודה²⁵, וגמילות חסדים²⁶ ומעתיקי השמועה סיפרו לימים את מראות קול התפילה וההתלהבות שאפפה את בית הכנסת בעת עבודת החסידים בתורה ובעבודה, ובריכוזי מצוה בחגים ומועדים. החסידים הראשונים שגרו בבראונזוויל היו מן האריות שבחבורה באמריקה, אם כי חלקם הגיעו כמה שנים אחרי הנחשונים של בתי הכנסת במנהטן, אבל גם שם היו מסלטה ומשמנה של חסידי סטאלין קארלין. בין החסידים שבבראונזוויל ידועים הני תרי צנתרי דדהבא ר' אשר²⁷ ור' עזרא²⁸ קסטרומצקי, אחיהם של הגה"ח ר' חיים מענדל, ר' זאב אבא ביקמאן המכונה "וואלף

25 "דער נוסח התפילה אין אונזער שוהל אויך די מנהגים מוזען זיין ע"פ נוסח ומנהגי אדמו"ר מסטאלין". חוברת התקנות 'קאנסטיטוציאן' של חברה תפארת אהרן וישראל בית יעקב חסידי סטאלין – בראונזוויל. כ"ב חשון תרפ"ז.

26 "דער צוועק פון דער חברה איז, צו האבן א שוהל צום דאוונען און א בית הקברות צום באערדיגען און זיך צו באנעהמען מיט ברידערליכער פריינדשאפט צו יעדען מעמבער, טאהן אלעס וואס נאר מעגליך אין צייט פון נויטוענדיגעקייט". כנ"ל.

27 הרה"ח ר' אשר קסטרומצקי נולד בהארידעץ בשנת תרל"ט לאביו הרה"ח ר' אהרן יוסף והיגר לארה"ב בשנת תרע"א, חזר לאירופה והיגר שוב בשנת תרפ"ב. אש החסידות בער בקרבו ועבודת התפילה אצלו היה בהתלהבות עצומה ולמופת בפי כל. בבית מדרשו זה היה צינור של החימום בפינת השוהל ומספרים שר' אשר היה מתפלל בהתפשטות הגשמיים עד שהיה אוהו בצינור הרוח מבלי שישים של לבו את כאב הכוויה. יגע בתורה בהתמדה רבה כל ימיו ועבד את בוראו בבינה ביראת ה' טהורה והיה מחנך ומלמד מומחה, עוד מימי בחורו. על התקשרותו לרבותינו הק' ורום מעלתו בתורה, עבודה וחסידות יעידון יגידון מכתביו שנותרו לפליטה וממנו ניקח לעבוד את ה'. הוא היה אומר אשר התפלל פעם תפילת שחרית של חול אצל מרן אור ישראל זיע"א, ולפתאום הסתובב מרן לעבר הקהל וזה היה אצל ר' אשר בבחינת 'האיר פני המזרח'. אחרי הגעתו של מרן הרי"ח זיע"א לארה"ב התקשר אליו בקשר איתן והיה מקבל פניו בכל ביקוריו בשכונת בראונזוויל. כאשר הגיע מרן אדמו"ר זיע"א אחרי המלחמה נתקשר ר' אשר אליו בכל רמ"ח ושס"ה. היה נוסע לוויילאמסבורג לשהות במחיצת הרבי בשבתות וחג למרות קשישותו. החסידים הצעירים ראו עליו קיום מורא רבן כמורא שמים כאשר היה ניגש אל עבר מרן זיע"א לברך ולהתברך "גוט שבת" או "גוט יום טוב" ראו עליו איך שידיו היו ורועים מרוב פחד ויראת הכבוד. "אדם יקר ונעלה במדות תרומיות, למדן וירא שמים, החסיד הקרליני-סטוליני, ר' אשר" נלב"ע בשנת ע"ח לחייו ביום א' דחנוכה, כ"ה כסלו, תשי"ז ונטמן בחלקת בית אהרן וישראל במונטיפיורי ליד אחיו הרה"ח ר' עזרא ז"ל.

28 הרה"ח ר' עזרא קסטרומצקי נולד בהארידעץ בשנת תרכ"ט לאביו הרה"ח ר' אהרן יוסף והיגר לארה"ב בשנת תרע"ז. אף הוא חזר לאירופה ואח"כ היגר שוב לארה"ב. שניהם הצטרפו לעדת חסידי סטאלין במנהטן ובסוף התרע"ז היו בין המייסדים של בית מדרשו שבבראונזוויל. ר' עזרא התפרנס כצבע ובשעות הערב היה מלמד דרדקי. הוא ואחיו הנזכר ר' אשר עמדו בקשר הדוק עם אחיהם הגה"ח ר' חיים מענדל לאורך שני חייהם וגם עם רבותינו הק' דרך מכתבים ודמי מעמד. זוגתו הראשונה מרת מרים צייטל נלב"ע בשנת תרפ"א. זוגתו השנייה מרת מושע נלב"ע בשנת תשי"ט. "איש יקר באנשים תלמיד חכם אשר הלך בדרך החסידות קרלינית סטולינית" ר' עזרא" נלב"ע בשנת פ"ז לחייו ביום ד' טבת תשי"ז, שבוע ימים אחרי אחיו ר' אשר ונטמן בחלקת בית אהרן וישראל במונטיפיורי ליד אחיו. שניהם התמידו בשליחות סכומים הגונים למען החזקת הישיבות הקדושות בלונגניץ ואח"כ בירושלים, בעידוד אחיהם הג"ר חיים מענדל.

29 הרה"ח ר' זאב אבא ב"ר יצחק יעקב ביקמאן ז"ל מסטולין-ניו יארק, המכונה בפי כל "וואלף אבא", נולד לאביו הרה"ח ר' יצחק יעקב ז"ל בשנת תר"ט לערך, ועוד זכה להסתופף בצל רבינו אדמו"ר הזקן וצוק"ל כמה שנים והיה בן 23 שנים

אבא²⁹, ר' יוס'לה שווארצבערג³⁰, ר' מאיר קרוגלין³¹, ר' שרגא פייבל צ'עצ'יק³², ר' ישראל חיים לוצקי³³ ור' יהושע יוסף קאשטן³⁴.

בעת הסתלקות מרן אדמו"ר לשמי מרום ובעת שהיה קורא בתורה היה משלב כמה תנועות מאדמו"ר שהיו חקוקים אצלו מעין מה שראה בימי צעירותו בצל הקודש. היגר לאמריקא בשנת תרפ"ה והתיישב בברונזוויל שבברוקלין והתפלל בבית מדרשו תפארת אהרן וישראל בית יעקב חסידי סטאלין. נפטר בן פ"ח שנים ביום ז' טבת שנת תרצ"ץ ונטמן בחלקת חסידי סטאלין בראונזוויל.

אשתו מרת מרים היתה מבשלת ומכינה את האוכל עבור כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זיע"א, ונשתמר סיפור ישועה שאירע לה בברכת אדמו"ר.

30 הרה"ח ר' יוסף ב"ר יעקב צבי נולד בשנת תרמ"ז, היגר לארה"ב בערך בשנת תרס"ה, והצטרף לחברה בית ישראל חסידי סטאלין בראשית שנת תרס"ו. עבד את קונו ביראה וברתת, וחסיד נלהב בכל מעשיו. הר"ר ניסן פילטשיק סיפר שלקראת ימי הרחמים פגש את ר' יוס'לה בפתח בית מדרשו, ר' יוס'לה העמיד את ר' ניסן, שהיה אז אברך צעיר, ושאל אותו על עצמו "מיט וואס קען איך אריין גיין צו אזא הייליגן יום הדין?" ומיד פרץ בבכי. ר' ניסן השתומם כשעה חדה וחשב לעצמו, הרי ר' יוס'לה הוא אויסגעארעוועטער חסיד, למדן וירא שמים, וכה ידבר לפני יום הדין, מה אנן נענה אבתריה. עוד היה ר' ניסן אומר משמו, דהוה מרגלא בפומיה "רבוש"ע, איך ווייס גארנישט, איך פאנג אהן פון יעצט, אני היום ילידתיך, און איך האף אז פון היינט וועט שוין אלעס זיין אין בעסטן".

ר' מאיר קרוגלין, אף הוא ממתפללי בית מדרשו בברונזוויל, סיפר כי ר' יוס'לה נכנס לחנות האיטליז של ר' מאיר, וטען שאין זה לפי כבודו של הרבי (אינו ברור אם זה היה אצל מרן הרי"ח זיע"א או אצל מרן אדמו"ר זיע"א) ללבוש חלוק בלי וישן, והציע לו שילכו שניהם יחדיו אל הרבי למדוד לו בגדים חדשים נאים ומכובדים. כבואם אל בית רבינו שבוויליאמסבורג, עלו על המדרגות ונגשו אל הדלת. ויהי כשמוע ר' יוס'לה את פעמי רגלי מרן זיע"א מאחורי הדלת, אחזתו פחד ואימה ונרתע לאחוריו ונתגלגל ונפל מכל המדרגות. נלב"ג ע' שבט תשכ"ב ונטמן בחלקת תפארת אהרן וישראל - בית יעקב.

31 הרה"ח ר' מאיר ב"ר יצחק דוד קרוגלין נולד בלונגעץ בשנת תרנ"ז והיגר לארה"ב בשנת תרפ"ד. בבחרותו, כשעבד כרועה צאן, קרה פעם שקבוצת גנבים פרצו לתוך חצר קדשו של מרן אור ישראל וגנבו את מעיל החורף "דעם רבינ'ס פוטער". בראות ר' מאיר כן, הכניס עצמו לסכנה והלך לראש הגנבים לתבוע ממנו בתוקף ובמפגיע להשיב את הפוטער של רבינו פערלאוו. מדת תוקפו הועילה, והחזירו הגנבים את המעיל ורבינו זיע"א החזיק לו טובה ובירכו בעשירות. כאשר היגר לארה"ב התקשר אל רבינו הרי"ח זיע"א ואח"כ לרבינו הרי"ז זיע"א. היה גר בבראונזוויל וניהל איטליז, וברבות הימים הצליח מאד בכל נכסיו וזכה לקיום ברכתו של מרן אור ישראל זיע"א. בשנות התש"כ, בהשתדלותו של הר"ר ישראל פילטשיק ז"ל, תרם ר' מאיר חלק גדול מהונו למען החזקת הישיבה והתלמוד תורה בבורו פארק, והבנין נקרא על שמו. נלב"ג ע' תמוז תשמ"ב, ונטמן בחלקת חסידי סטאלין - בראונזוויל.

32 הרה"ח ר' שרגא פייבל בהרה"ח ר' שמריהו צעצ'יק נולד בשנת תרס"ב בעיירה טוראוו, עזו ומעזו לחסידי סטאלין בימים ההם. בצעירותו הסתופף בצל מרן אור ישראל זיע"א בסטאלין וגם כשביקר מרן בעיר מולדתו טוראוו. אביו ר' שמריהו היגר לארה"ב בגפו ובשנת תרפ"א שלח דמי נסיעה עבור משפחתו. ר' פייבל, שהיה עדיין בבחרותו, נסע עד לעיר ווארשא, שם שהה מרן זיע"א לצורך רפואה, והתברך מפי קדשו טרם נסע לארה"ב. בעמדו על גשר הרציף בעלותו על הספינה הרה"ח ר' פייבל שתי מחשבות. האחת, שאם לא יוכל לעמוד בנסיון של שמירת שבת, הרי הוא מבקש מהקב"ה שיפיל אותו מעל הגשר לפני שיפליג לארץ הזהב. ושנית, שאם לא יצליח לגדל זקן באמריקה, אז כשיגיע לגיל חמישים יגדל את זקנו. את המחשבות האלו לא סיפר לאיש, והגיע לנמל עיר בוסטון שיתר אדר ב' תרפ"א. בשנת תרפ"ט נשא את בת ר' וועלוול לעלתשוך והתיישב בשכונת בראונזוויל ושם פתחו שניהם חנות חמוצים וניהלו את חיהם במסירות נפש לשמירת שבת. נתייחד בהתקשרותו לצדיקים וכשהגיע מרן אדמו"ר זיע"א לאמריקה חשקה נפשו של ר' פייבל להעביר משכנו לווייליאמסבורג להתחמם לאורו של מרן זיע"א. אבל כששאל את פי מרן זיע"א השיב לו "פייבל! מ'קען וואוינען אין בראונזוויל און זיין אין וויליאמסבורג, מ'איז טענדיג נאנט".

33 הרה"ח ר' ישראל חיים ב"ר מרדכי לוצקי נולד בשנת תרמ"ו בפינסק. היגר לארה"ב בשנת תרס"ו והצטרף לחברה בית ישראל חסידי סטאלין. אח"כ עבר לגור בשכונת בראונזוויל. נלב"ג ע' אייר תר"ץ ונטמן בחלקת תפארת אהרן וישראל בית יעקב חסידי סטאלין. חתנו היה הרה"ח ר' יצחק דוב הכהן פייקאוו (בן חתו של הנגיד הרה"ח ר' יונה לאפאטיצקי), שנמנה אף הוא על עדתו בניו יורק.

34 הרה"ח ר' יהושע יוסף בהרה"ח ר' יחיאל מיכל קאשטן ז"ל, נולד בלונגעץ בשנת תרכ"ד והסתופף בצל כ"ק מרן אור ישראל מסטאלין זצוק"ל. היגר לארה"ב בשנת תר"פ והיה מהעשרה הראשונים שיסדו בית מדרשו "תפארת אהרן וישראל - בית יעקב חסידי סטאלין" בבראונזוויל, ברוקלין. ר' יהושע שמר אמונים אל חצר הקודש של רבינו שמנו"כ בפראנקפורט וגם אחרי ההסתלקות עמד בקשר רצוף עם הרבנית הצדקנית ע"ה והאחים הק' זיע"א והיה גובה עבורם מעמדות בכל עת. לר' יהושע יוסף שלשה בנים, ר' קלמן שלמה, ר' יעקב לייב ור' מאיר יצחק. בנו של ר' מאיר, ר' בנימין

תורה ועבודה

בתוך היכלי בתי הכנסת ומדרש של חסידי סטאלין בניו יורק, ברוקלין, ודיטרויט מצאו רבים וטובים מקלט להינצל מרוחות רעות המנשבות ברחוב והשפעת הסביבה והיה לתל תלפיות שרבים פנו אליו לצלותא ולשמעתתא. זקני החסידים היו משבחים ומתארים את לימוד התורה בהתמדה³⁵ ובשקידה של אותם חסידים הראשונים, למרות שטרחו ועמלו בעבודת חיי שעה כ-12-10 שעות ליום. מסגרות שונות היו להם בעסק תלמוד תורה, חברה משניות³⁶, חברה ש"ס, ומלמדי דרדקי לצעירי הצאן³⁷. בשנת תרס"ו רשמו רשימת "חלוקת הש"ס" ביום ההילולא של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א.

בעזה"ש"ת נתיסדה חברה ש"ס, יום ב' חמשה עשר באב תרס"ו ואי"ה נלמוד כפי החלוקה הרשום פה:

ר' אשר אנשל הכהן [קארנאל]: מסכת ברכות, ר' משה [יצחק] ב"ר מאיר [כהן]: מסכת שבת, ר' ראובן שו"ב: עירובין, ר' ישכר ב"ר מאיר [אייזנבערג]: פסחים ביצה. ר' אברהם ליב [ראזינשיין] יומא סוכה, ר' נחמן [ב"ר פרץ בלעזאווסקי]: מגילה, ר' ברוך [שעווינסקי]: גיטין חגיגה נדרים, ר' יוסף ב"ר צבי [שווארצבערג]: ר"ה מועד קטן, ר' אהרן שבתי [גרינגלאס] תענית שקלים, ר' מרדכי [בריידי] כתובות, ר' יצחק ב"ר אברהם [טענענבוים]: יבמות, ר' אברהם ב"ר יעקב [קאשטוק]: סנהדרין, ר' יודל ב"ר א"מ [קארלינסקי]: נזיר סוטה, ר' אבא הלוי [הירשנהויז]: קידושין, ר' יעקב חיים [פרידמאן]: בבא קמא, ר' אשר שטילערמאן: בבא מציעא, ר' אברהם טאנצמאן: שבועות, ר' עזרא [קוסטרומעצקי]: בבא בתרא, ר' מרדכי נח [קאשטוק]: סדר טהרות, ר' אליעזר ב"ר בנימין [פאללאק]: מנחות חולין, ר' ישראל ב"ר שרגא [ווינאגראד]: מסכתות קטנות מסדר קדשים.

מסורת מעתיקי השמועה מימים ההם מלמדת שהיו אנשי חברה בית אהרן וישראל מצויינים שם בעבודת התפילה, וכלשון קדשו של רבינו אדמו"ר רבי יעקב חיים - "אבער ווען ס'איז געקומען צום דאוונען". קמו בראש אשמורות ללמוד לפני התפילה, והתפילות היו בכל עצמותי תאמרנה³⁸, וכדברי הרדב"ז אשר שינן מרן אדמו"ר עם חסידיו, "כי בהבט האדם אל

קאשטן, נשא את בת הרה"ח ר' ניסן סאנדלר בברכת רבינו זצוק"ל. הרה"ח ר' יהושע נלב"ע בט"ו אב שנת ת"ש ונטמן בחלקת בית אהרן וישראל חסידי סטאלין בבית החיים מונטיפיורי.

35 אין די אלטע שוהל איז געווען א אלטער חסיד וואס האט געהייסן ר' מרדכי נח קאברנער, ווען איך בין געווען א יונגעראמאן בין איך ארויף געקומען אין שוהל און קיינער איז נישט געווען אין שוהל נאר ר' מרדכי נח. די טיהר איז געווען א ביסל אפן, האב איך געזעהן ווי ער איז געזעסן ביים טיש און האט זיך געשאקלט און געלערנט מיט אזא געשמאק דער פנים האט געברענט ווי אפיינער, דא האב איך געזעהן ווי א אלטער חסיד לערנט תורה לשמה פאר'ן רבוש"ע. [זקניך ויאמרו לך, ירושלים תשנ"ב]

36 מוצ"ש בהר בחוקתי, תרפ"ב, "וגם איז באשלאסן גיווארין פון אלע ברידער אז שבת צום דאכנען זאל קיין איינציגער ניט האבין קיין רעכט פון דאוונען נאר די גבאים האבין א רעכט צו באשטימען דיא צייט פון תפילה, ווייל מיר האבין יעצט א ריכטיקען מעמבער וואס לערנט מיט אונז א פרק משניות איז טאר מיר ניט צו ברעכין די זאך, נאר וויא די גבאים וועלן הייסן". פנסק חבי"ח"ק.

37 הרה"ח ר' אשר קוסטרומעצקי היה מלמד במשך שעות היום, ובערב למד עם ילדים בבית מדרשנו.

38 ארום איהם זענען געשטאנען א פופציג חסידים מיט זייערע הענט אויפן אויער און מ'האט געקנאקט א דאווינען אז עס איז געווען גן עדן אויף דער וועלט. ווייזט אויס אז פאר תורה קריגט מען סחורה, און אז מ'לערנט ווי א איד, דאווענט מען ווי א איד... דאס איז געווען נאך א הכנה פון א לערנען פארן דאווינען... [כנ"ל]

אוהביו או לקרוביו או לרבו או למי שדעתו נוחה תתעורר נפשו אל הכוונה העליונה ונתוסף עליו רוח ממרום.

בחגים וזמנים ובימים הנוראים עברו לפני התיבה חסידים ואנשי מעשה רמי מעלה³⁹ לשפוך שיח ערב לרחמים ולרצון כשלוחי ציבור. כן מסרו החסידים נפשם ושילמו הון מכיסם על דקדוק המצוות שהזמן גרמא, בפרי עץ הדר מארץ ישראל⁴⁰ לחג הסוכות, ויין לקידוש ולהבדלה⁴¹ גם בשנים שהיה חל איסור מכירת יין ויין⁴², ומחיר יין היה יקר בהרבה מהרגיל.

התקשרות

למרות שחסידים אלו התגוררו מעבר לים ובריוחוק מקום ממקור חיותם שבסטאלין, היו שומרים על קשר רצוף אהבה עם מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. את הדבר הקשה היו מביאים אליו, ונהגו לשלוח לחצה"ק בסטאלין מכתבי התקשרות, מתנות⁴², וכספי מעמדות, בצירוף שמותיהם ושמות בני משפחותיהם לזכרון טוב ולפקודת ישועה ורחמים.

בפנקס חברה בית ישראל חסידי סטאלין, באור ליום ג', טו"ב סיון, תרע"א, הייתה אסיפה מיוחדת. דער פרעזידענט ב' (ברודער) קופערשמיד האט ג'ע'פניט דעם פארזאמלונג בעת מיא איז גיזעצין צוא זאמען בסעודה אויף דער הילולא קדישא דאדמו"ר⁴³ זצלה"ה. צוועק פון דעם פארזאמלונג וועגן צוא שיקן לאדמו"ר שליט"א אפרעזענט (מתנה) לזכרון על שם החברה בית ישראל דניו יארק וכו'. בסוף בהשתתפות כל החברים קנו מתנה מזהב טהור⁴⁴ עבור מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א. בשנות התר"ע נקלע אחד מהחברים לקשיי פרנסה

39 בבית ישראל חסידי קארלין בברוקלין שכרו את הרב טוביה בעלקין [מחשוכי חסידי חב"ד, נולד בהומיל בערך בשנת תר"כ, היה בעל שמועה ובעל מנגן, ונמנה עוד על חסידי הרש"ב זי"ע, עלה לאר"י ונלב"ע בשנת תשי"ה] לבעל תפילה. כמה פעמים מוזכר שהר' מענדל שווארץ היה הבעל שחרית, בשנת תר"פ שכרו את ר' יהושע מניו יורק" [דף 106] ובדף 116 "יהושע ראמענישער", בדף 20 חלק 2, כתוב לגבי בעל מוסף" אלטער זאלץ [מלובלין]", פנקס חב"ח"ק. בבית ישראל חסידי סטאלין: "מיזאל געבין פאר בר' מרדכי נח קאסטוק פאר תפילת מוספים פון ימים נוראים 10 טאלער" [תרס"ט], כאשר השמש הוותיק ר' משה נפתלי ברגמן חזר לאירופה, נכנס במקומו ר' אפרים אהרן טאנצמאן להיות "שמש ביי אונז אין שוהל מיט מזל, און ער בדארף דאווינען באן עמוד ימ"י וימ"ט מוספים [ניסן, שנת עת"ל] ועוד כהנה וכהנה. בחברה בית אהרן וישראל מוזכרים בהרבה שנים את בעלי התפילה לשחרית ומוסף, ר' זיסקינד בעגון, ר' יצחק בנימין גלאצער, "מען זאל ספענדין 25 טאלערע אויף א בע"ת, עס איז באשטימט געווארען צו נעמען ר' יוסף מאיר מא"י [הגה"ח ר' יוסף מאיר מרגליות בהרה"ח ר' הירש קרינקער ז"ל] פאר א בע"ת אויף מוספים און איהם גיבן די 25 טאלער".

40 עס איז באשטימט געווארן פון אלע ברידער מען זאל אויס צאהלין צו ר' שלמה יוסף פון א"י [הרה"ח ר' שלמה יוסף אליאן] 20 דאלער פאר אתרוגים". פנקס חב"ח"ס חלק ב' דף 364 שנת עת"ר.

41 בפנקס חב"ח"ס שהעניקו לר' אפרים אהרן טאנצמאן רשיון למכור יין ויין לשכר דת [קידוש והבדלה].

42 דער ברודער אברהם לייב ראזנשיין האט איין גיצאלט 30 טאלער וואס די ברודער האבן אים אויס גיבארט ווען ער איז גיווען אין ניוט, איז באשלאסן גיווארן אז די 30 ט' זאל אוועק געשיקט ווערן לאדמו"ר שליט"א, אזוי ווי די ערשטע 50 טאלער". פנקס חב"ח"ס ח"ס כרך א' דף 420. בשנת תרע"ט: עס איז אויס גיצאלט גיווארן צו די קינדער פון אלחנן ליפשיץ ז"ל 75 דאלער קאפ געלד. און פון דער סומע האבן זיי איבער גילאזט פאר אדמו"ר 25 דאלער. פנקס חב"ח"ר דף 376.

43 ביומא דהילולא של מרן אדמו"ר הוקן זיע"א.

44 באסיפה הבאה, מוצ"ש פרשת שלח, דווח: דיא קאמיטע האט גיבראכט א באריכט פון דער מתנה וואס מיא האט געקויפט עבור אדמו"ר שליט"א לויט דעם פראטיקאל פאר דיא סומע פון 45 טאלער, א גאלדינע סיגארעטין באקס זעב טהור. און עס איז אפ געשטומט געווארען ביי אלע ברידער אז מיא זאל טעקסן (= מט) יעדען ברודער מיט 50 סענט, חוץ דיא ברידער וואס וועלן גוט הערציג געבן א הוספה אויף די סומע איז כל המוספי מוספיין לו מיט כל טוב. פנקס חב"ח"ס, חלק ב' עמוד 207.

וחברי החברה הללו לו סך שמונים דולר לסעדו בעת מצוקה. בשנת תרע"ח פרע את חובו ואת כל הסכום שלחו אל מרן זיע"א בסטאלין.⁴⁵

בתוך בית כנסת זו, בית אהרן וישראל, פעל גם חברה משניות, חבורה של חסידים שלמדו בצוותא חדא. חבורה זו קנתה זוג "עצי חיים", רימוני כסף לעטר בהם ספר תורה. על הרימונים נחרת: זאת נדבו חברה משניות מחברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין, יום א' פ' וישלח, י' כסלו שנת ב'פז ופנינים לבושה" [תרע"ח]. הרי שנדבו את הרימונים לרגל יובל כניסת שנת החמישים להולדתו של מרן אור ישראל זיע"א, י' כסלו, בהתקשרות אמיתית מארץ מרחקים. בכל אותן השנים, התקיים קשר רצוף בין חסידי ארה"ב ובין כ"ק מרן אור ישראל זיע"א, אך ברבות הימים לא נשתמר מהם כי אם מעט מזעיר. על קשר תמידי זה מסופר⁴⁶ כי פעם נכנס חסיד אחד לבית מדרשו ופניו מאירות בשמחה. הוא הסביר את פשר שמחתו, כי אשתו עמדה ללדת, וכתב אגרת לסטאלין לשאול את פי מרן זיע"א איזה שם יקרא לילד הנולד. בין שליחת המכתב לקבלת תשובת אדמו"ר, ילדה אשתו בן למזל טוב, וטרם נענה איזה שם יקרא לו. בבוקרו של יום הכנסת הבן לבריתו של אאע"ה, הגיע המכתב עם תשובת הרבי, ונקרא שמו בישראל כפי הוראת מרן זיע"א.

אף לאחר הסתלקותו של מרן זיע"א לשמי רום בראש השנה תרפ"ב, עדיין שמרו החסידים על התקשרותם אליו, כך שביום י"ד כסלו תרפ"ב נערכה החתונה של מרת רבקה הי"ד בת רבינו זיע"א עב"ג החתן הרה"צ ר' משה בהרה"צ ר' ברוך זיע"א מסטעפין בעיר סטאלין. בניו יורק נהגו החסידים במנהג וותיק לשבת בסעודת מרעים של החברה קדישא בכל שנה ביום ט"ו כסלו⁴⁷, ובשנת תרפ"ב שינו את תאריך הסעודה ליום י"ד בחודש⁴⁸ וזאת בכדי לחגוג יחדיו עם משפחת מרן זיע"א ב"סעודת ר' עקיבא איגר"⁴⁹ ביום כלולת בת רבינו ושמחת בית צדיקים.

45 דער ברודער אברהם לייב ראזינשיין האט איין גיצאלט 30 טולער וואס די ברידער האבין איהם אויס גיבארגט ווען ער איז גיווען אין נויט, איז באשליסן גיווארין אז די 30 טולער זאל אוועק געשיקט ווערן לאדמו"ר שליט"א אזוי ווי די ערשטע 50 טאלער. פנסק חביח"ס חלק ג' דף 420.

46 מפי המשב"ק הרה"ח ר' ישראל דוב גולדהבר ז"ל.

47 מנהג סעודת החברה קדישא בט"ו כסלו מוזכר פעמים רבות במשך השנים, והיה מנהג קבוע. התכנסות זו לא היתה אסיפה בלבד, אלא אסיפות רגילות התקיימו כל שבועיים, ואסיפות מיוחדות התקיימו רק לעתים לקריאת נשיא החברה. בט"ו כסלו בכל שנה היו מתאספים לסעודה, ושינוי התאריך היה נדיר וחרג, ונעשה לרגל השמחה בבית המלכות. רק פעם נוסף שינו ממנהגם זה, וגם אז היה זה מפאת התקשרותם לאילנא דחיי: בשנת תרפ"א, כאשר הוחלט לנדר חמשים דולר לחברה קדישא עבור הוצאות הסעודה, נענה הגבאי של הח"ק הרה"ח ר' יצחק גלאצער בפני כולם ואמר בזה"ל "אז ביי יעצטיגע צייט וואס אין יוראפ איז א הונגער ר"ל און אזוי וויא אדמו"ר שליט"א איז אויך פון די ליידענדע, פארליינגט ער (יצחק גלאצער) פון דער ח"ק אז היינטיגס יאהר זאל מען מאכין איין עקסעפשיין און ניט מאכין קיין סעודה און די געלד זאל אוועק געשיקט ווערן לאדמו"ר שליט"א. נאר 10 דאלער זאל אראפ גינעמען ווערן פון די געלד אויף לקח און בראנפין".

48 מוצש"ק פ' ויצא, תרפ"ב: באשלאסן צוא געבען פאר דער חברה קדישא 50 טאלער, און אזוי ווי אלע יאר איז די סעודה פון חברה קדישא ט"ו כסלו און דעם יאר איז באשלאסן גיווארין אז די סעודה זאל זיין י"ד כסלו, ווייל דעם אויגד וועט זיין דיא חתונה פון בת אדמו"ר זצוק"ל אין סטאלין און די חברה קדישא זאלין איין לאדען צוא דער סעודה אלע מעמבערס פון אונזער חברה. פנסק חביח"ס עמ' 298.

49 מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א ערך סעודה והילולא ביום י"א שבט שנת תפר"ח, לכבוד כלולת אחותו מרן חנה ע"ה, שנישאת בסטאלין להרה"צ ר' שלום הי"ד בהרה"צ רבי ישכר דוב מבעלזא זי"ע, והזמין את כל אנ"ש דרך מודעות בעיתונות.

נעים זמירות ישראל

ידוע פתגם החסידים השגור במורשת סטאלין קארלין - "אזיר איז נישט מפסיק". ואכן קבוצות החסידים בערי אמריקה היו למופת ולסמל: יהודים שנעקרו ממקום גידולם באירופה, ואף על פי כן המשיכו להיות מחוברים לטהרה, וינקו ממקור החיות אשר בסטאלין.

והלא דבר הוא. אצל מרן זיע"א בסטאלין הולחנו ונתחדשו ניגונים בכל ראש השנה, ודרכם של ניגונים אלו לעבור מפה לאוזן ומלב אל לב. חסידי ארץ ישראל היו נוסעים אל חצר הקודש, שוהים במחיצת מרן זיע"א, קולטים את הניגונים ומחזירים אותם עמם לירושלים ולטבריה.

לא כך היה מעשה באמריקה הרחוקה, אשר לא היה לאל ידם של החסידים לשוב ולערוך נסיעות בקביעות לחצר הקודש כפעם בפעם. על כן נהג בהם מרן זיע"א מה שלא מצינו בארץ הקודש: מרן אור ישראל זיע"א ציוה להעלות את ניגוני הקודש על הכתב, בתווי נגינה, ושלחם מסטאלין אל החסידים באמריקה, למען ילמדום שם ויעטרו בהם את שבתותיהם ומועדיהם בנזר שיר שפרה להם.

במסורת חסידי ארה"ב מקובל כי מרן זיע"א שלח בסך הכל שמונה ניגונים לאמריקה: הרה"ח ר' יהושע יוסף קאשטן ז"ל הביא שלשה ניגונים. הראשון על זמירות "אליהו", השני על הזמר הקדוש, והשלישי נשתכח בתהום נשיה, ונעלם מעין כל חי יחד עם תווי הנגינה שהגיעו מסטאלין וחבל על דאבדין.

בשנות התר"ס שלח מרן זיע"א עוד ניגון על הזמר הק', וכן מקובל על ניגון ריקוד המיוחד ל'הקפות' של שמיני עצרת ושמחת תורה.

הרה"ח ר' שלום סקלאר⁵⁰ ז"ל הביא עוד 3 ניגונים על תווים בשנת תרפ"ב, אחד על הזמר הק', השני על מה ידידות - כי אנו עמך, והשלישי נשתכח, גם התווים האלו נאבדו עם הזמן.

מעמדות

עניין כספי המעמד ששלחו החסידים מארה"ב למרן אור ישראל זיע"א, הוא מוטיב שחוזר ונשנה בין דפי הפנקס עד שנעשה כחוט השני העובר בו. בכל אסיפה של החברה, אחת לשבועיים, מלבד תשלומי דמי חבר, היו מביאים החסידים מכספם שנתנו למעות מעמד, המזכיר רשם את כל שם נותן וכמה הביא בשולי הפרוטוקול. משנצטבר זהב התנופה לסכום הגון, אחת לחצי שנה - ה'ראטע' של הקיץ וה'ראטע' של החורף - שלחוהו אל מרן זיע"א לסטאלין דרך הטלגרף או בצ'ק, ובחזרה קיבלו קבלה בחתי"ק.

50 הגה"ח ר' שלום ב"ר אברהם שמואל שקלאר ז"ל נולד בקריניק (פלך הורודנא) בשנת תרנ"ט לאביו ר' אברהם שמואל שהיה חסיד קוצק וסוקולוב ותלמידו של הגה"ק ר' נחום מהורודנא זצ"ל. נשא לאשה את מרת חנה פייגל בת הרה"ח ר' אהרן הכהן בונים מפינסק, מחשובי חסידי סטאלין. למד בישיבת נובהרודוק בעיר ביאליסטוק ובמלחמת העולם הראשונה ברח לפינסק.

בא בעקבות אחותו לארה"ב והתיישב בשיקאגו וכיהן בתור רב בביהמ"ד מקרא קודש, אנשי לידא ופינסק. היות ונו"ב נתגדלה בבית סטאלינאי ומגזע חסידים רומי מעלה, נתקרב ר' שלום לעדת חסידי סטאלין קארלין בפינסק ואח"כ בשיקאגו. בשיקאגו היה ביהמ"ד משותף "בית מדרש חסידי קוברין וקארלין", שם היו מתאספים חסידים מחצרות קארלין, לעכוויטש, סטרעליסק וכו' לפונדק אחד ועבדו את ה' באחדות ובריעות. על אף משרתו באנשי לידא ופינסק, היה ר' שלום משתתף גם ביומי דפגרא אצל החסידים בקוברין-קארלין. ר' שלום היה נהנה מיגיע כפו אבל לא פסיק פומי מגירסא והקים דורות ישרים מבורכים. גם היה לו קשרי מכתבים עם כמה וכמה גדולי עולם וצדיקי דורו, וכל ימיו תמן רבות בישיבות ומוסדות התורה. נלב"ע י"ב אייר, תשמ"ג ונטמן בהר המנוחות.

המעמד היה חשוב לחסידים כבת עינם, ולכן מיד אחרי איחוד החברות בשנת תרע"ה הוקבע לדורות היאך תתקיים אסיפת המעמד בחברה המאוחדת. באסיפה השישית לחברה בית אהרן וישראל המאוחדת, רשם המזכיר ר' יצחק וועבער: "עס איז פארגישלאגין גיווארין דורך ברודער [ישראל אפרים] גראבלאווסקי אז יעדער מעמבער וואס וועט פון יעצט אן אריין קומען אין אונזער חברה זאל מוזען צאלען מעמד קיין סטאלין".

כל אותן השנים שישבו בית ישראל על אדמתם בשקט ובשלווה, שלחו חסידי אמריקה את דמי המעמד תמידים כסדרם. אבל בשנות התר"ע, כאשר סדרי העולם הופרעו עקב מלחמת העולם הראשונה, נתקלו בקשיים בשליחת המעות, ונאספו כל הסכומים ביד המזכיר ששמרם לעת מצוא. בשנת תרע"ח כבר עלה הסך שהצטבר אצלו למאתיים דולר, עד שמצאו דרך לשלחו אל חצר הקודש סטאלינה.

מלבד הסדר הקבוע של הראטע, נהגו לשלוח מתנה הגונה בעת שמחת בית צדיקים, תור כלולת בני ובנות מרן זיע"א בעתם ובזמנם.

סטאלינער רבי צוריק אין זיין היים

דאס "טאנעבלאט" האט אין צייט גע-
מערעט וועגען דעם אז דער חסידישער
רבי פערלאוו פון סטאלין, מינסקער גב, -
מיט זיין פאמיליע זיינען צוליעב די
מלחמה פערזאלטען געווארען אין א קור-
פלאטץ אין דייטשלאנד, וואהין זיי זיין
גען געקומען בעפאר די מלחמה אין
אויסגעבראכען, און די חסידים זיינען
געווען זעהר בעזארגט וועגען די לאגע-
פון רבי'ן און זיין פאמיליע, וועגען וועל-
כע מען האט די ערשטע צייט גיט גע-
האט קיין שום ידיעה. איצט האט מר. ס.
זאמרווייס, פון דעטראיט, מישיגען, אונז
צוגעשיקט א בריעף פון סטאלין אין
וועלכען איינער פון דעם רבינ'ס מקורבים
מערעט אז דער רבי מיט זיין גאנצע
פאמיליע זיינען אלע שוין געקומען בשלום
אין סטאלין.

בעת צרה ומצוקה

בשונה מעיר ניו יורק שבה נשתמרו פנקסים שמהם ניתן ללמוד על סדרי אורח חיי החסידים, לא נשתמרו תיעודים על אחיהם שבדיטרויט. כמו כן לא נשתמרו כמעט מכתבי קודש וקבלות מחסידי דיטרויט, אך זאת ידוע שנהגו לשלוח כספי מעמדות ומכתבים להיזכר ולהיוושע אצל רבותינו הק'. כמו כן דאגו לשלומם של רבותינו הק' ומשפחתם.

הד לכך מצאנו בעיתון משנת תרע"ו. בעת מלחמת העולם הראשונה, היה מרן זיע"א עם בני משפחתו בעיר נופש בגרמניה ונתעכבו שמה עקב המלחמה, ולא נתקבלה מהם שום ידיעה. ביום מן הימים שלח ר' שלמה זאנדווייס מדיטרויט אל עיתון "טאגבלאט" מכתב שהגיע אליו מסטאלין, שנכתב ע"י אחד ממקורבי הרבי, בו מודיע אשר הרבי ומשפחתו שבו לחיים ולשלום אל סטאלין.

הידיעה שמרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א הגיע בשלום לביתו בסטאלין

אחרי מלחמת העולם הראשונה, כשהשלטון הקודם נתרופף, התעוררו

מהומות בכל אזור וואהלין ופולסיה. כנופיות של אנשי צבא ובני בליעל, הבלאכובצ'ים, אנשי פטלורה ושאר אבות נזיקין - הצד השווה שבהן שדרכם לילך ולהזיק - חוללו שמות וחורבן והרג ואבדן באזור סטאלין והסביבה.

גם מהעיר סטאלין לא משכו ידם וחללו את הקודש וגם פגעו בחצר הקודש של רבינו זיע"א ואף פצעו וירו בבנו הרה"צ רבי אשר. בי"ט אלול תרע"ט הודיעו חסידי סטאלין בדיטרויט שקבלו מכתב מסטאלין המתאר את המצב הקשה בעיר אחרי הפוגרום וכי הפורעים פגעו והרסו אף בביתו נאווה קודש של רבינו. על כן קראו לכל החסידים, יוצאי העיר ומעריצי הרבי לבוא בתמיכה הגונה לעמוד לימין מרן זיע"א ובני העיר סטאלין בעת מצוקה זו. הכתובת לשלוח כספי התרומה הייתה בית הכנסת תפארת ישראל חסידי סטאלין, 90 ווילקינס סטריט.

בעת ההיא פעלו גם החסידים בניו יורק לבוא לעזרת מרן זיע"א בסטאלין אחרי הפרעות והתלאות. בט"ו מרחשון תר"פ הודיעו אנ"ש של חברה בית אהרן וישראל⁵¹ בניו יורק על אסיפה דחופה באותו יום, א' חיי שרה, בבית מדרשנו אשר ברחוב ארטשארד 48, ושכל מי שאין ביכולתו להשתתף, יכול לשלוח את תמיכתו אל הר"ר אפרים אהרן טאנצמאן.

בעקאנטמאכונג

די חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין, 48 ארטשארד סט. ניו יארק, האבען ערהאלטען א טעלעגראמע פון אדמו"ר שליט"א פון סטאלין, וועלכער בעט וואס אם שנעלסטען ארויסצושיקען געלד שטיצע מחמת מען האט צוראבירט זיין גאנצע פערמעגען אין דעם פאגראם וואס איז געווען אין סטאלין, און ער איז געבליבען בערום ובחוסר כל, אלזא בעטען מיא אלע פריינדע פון רבי אדמו"ר שליט"א בכלל און די סטאלינער חסידים בפרט אז אלע זאלען קומען צום מאסענפערזאמלונג זונטאג א' פ' חיי שרה 9טען נאוועמבער, 6 אוהר אבענדס, אין אונזער שוהל, 48 ארטשארד סט, 2טער פלאר.

באמערקונג: ווער עס קען ניט קומען צום מיטינג קען שיקען זיין דאניישאן צום טרעזשערער, אפרים אהרן טאנצמאן, 271 ברום סטריט.

דיא רעליעף קאמיטע

51 לשנה אחרת, יום א' תולדות תרפ"א, "דער פרעזידענט פרידמאן האט געפינט דעם מיטינג און האט ערקלערט אז א טעלעגראמע פון ווארשא איז אהעניקומען אז מי זאל זעהן וואס שנעלער ארויס שיקן געלט פאר אדמו"ר שליט"א ווייל ער איז זיכער אין גרויס נויט און אויף די צייטונגען איז גיווען אז אין סטאלין איז גיווען הושע"ר א גרויסע פאגראם. דארום מוזן די ברידער זעהן איין עצה ווי אזוי צו שאפן א נויטיגע סומע געלט אין מי זאל קאנען שטיצן אויף ארויס העלפען אונזער רבי אין דער שלעכטע צייט פון פאגראמען וואס זיין גאנצע פאמיליע ליידעט..."

וביום א' יוצא: "אזוי ווי אלימען איז באוואוסט די יעצטיגע צייט פון די פאגראמען וואס עס קומט פאר ארום סטאלין און אין סטאלין גופא און אדמו"ר שליט"א ליידט דער פון זייער פיל, מוזין מיר זעהן צוא שאפן א סומע געלט אז מיר זאלן קענען ארויס העלפן דעם רבין אין אזא שלעכטע צייט ווייל די שול איז אויף דעם רבינ'ס נאמען און מיר זיינען זיינע חסידים איז אויף אונז אלעמען א חוב איהם צו העלפן. און ביי דיזין מיטינג איז אויך אנוועזן גיווען ר' אהרן טייטלבוים און ער האט געמאכט איין אפיל און דורך דעם איז אריין גיפאלען דאניישענס 322 טאלער. ס'איז אויך געהייבן גיווארען א דעבאטע פון די ברידער וואס וועט זיין אויף ווייטער ווייל דאס איז ניט גינג... איז באשלאסן גיווארען אז יעדער מעמבער מוז צאלן 25 סענט א וואך, און דאס אלעס וועט זיין ביו ג-ט וועט העלפן אז עס וועט ווערן שטיל אויך דער וועלט". פנקס חביח"ס חלק ג' דף 329.

בעקאנטמאכונג

די חברה בית אחרן וישראל חסידי סטאלין

48 אַרטישארד סט., ניו יארק

האַבען ערהאַלטען א טעלעגראמע פון ארמו"ר שליטא פון סטאלין. וועלכער בעט וואָס אַם שטעלסטען אַרױסצױשיקען געלד שטיצע מחמת מען האָט צוראכירט וײַן נאַנצען פערמענען אין דעם פאַנגראָס וואָס איז געווען אין סטאלין, און ער איז געבליבען בערם ובחוסר כל, אַלזאָ בעטען מיר אַלע פּרױנדע פון רבי ארמו"ר שליטא בכלל און די סטאלינער חסדם בפרט און אַלע זאָלען קומען צום מאסענ-פּערזאָנלונג זונטאג א' פ' חיי שרה 9טען נאָוועמבער, 6 אַוּתּר אַבערס, אין אונזער שוהל, 48 אַרטישארד סטריט, 2טען פלאַר.

בעמערקונג: — ווער עס קען נישט קומען צום מיטינג קען שיקען זיין דאָנישאַן צום טרעושווער, אפרים אהרן טאנצמאן, 271 ברום סטריט.

דיא רעליעה קאמיטע.

מודעה על אסיפת אנ"ש בט"ו מרחשון תר"פ

מכתב קודש

לפנינו מכתב קודש⁵² ממרן זיע"א על דבר קבלת מעמד מאת חסידי סטאלין בניו יורק. נכתב ביום א' לסדר כי תשא, י"ב אדר א', שנת תרפ"א⁵³, בעיר הבירה ווארשא. מרן זיע"א מזכיר את דמי המעמד והוסיף לאשר כי קיבל מהם גם "המכתבים", וקראתי את מכתבם, ודבר בעתו מה טוב.

52 תשנ"ח להר"ר יהודה זבולון הלוי קליטניק הי"ו אשר מכתב זה מצוי באוסף שלו. המכתב הוצג לראשונה בתערוכה של חפצי קודש ומכתבים של מרן אדמו"ר הרה"צ ר' יוחנן זיע"א, בעת מגבית לטובת מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארה"ק, ברוקלין שנת תשע"ו.

53 "... אשר חזר אז מווארשא, כי הי' בווארשא כל ימי החורף, ועל חג הפסח בא לביתו נאווה קודש", ברכת אהרן עמ' קנב. תוכן המכתב מתאים עם מכתב ששלח מרן זיע"א אל עיה"ק צפת"ו ביום ה' לפ' כי תשא מווארשא. "זה כעשרה שבועות אשר אנחנו פה ווארשא מחמת חולשתי אשר גברה עלי בעת האחרונה, מחלתי אנושה מאד, השי"ת יעזורי וישלח דברו וירפאני". וכן לר' אלטיר שוחט בטבריה באותו יום "נא להזכיר אותי במקומות הקדושים כל פעם, מחלתי אנושה, אך הרופאים דנו בפה אחד אשר אין סכנה במחלתי... השי"ת ישלח דברו וירפאני".

54 מרן זיע"א נסע שוב לווארשא בחודש מנחם-אב תרפ"א. הרה"ח ר' שלום סקלאר ז"ל סיפר שהוא היה בווארשא בשבת האחרונה לפני שמרן נסע לבאד-נוהיים. בסעודה שלישית הרים מרן את עינו הק' ושאל "יורע וועט אונז זינגען דעם זמר?", וכאשר ראה מרן את ר' שלום אמר "דער דובראויצער יונגעראמן וועט אונז זינגען דעם זמר".

55 הרה"ח ר' ישעי' פארבמאן נולד בכפר דיווין בשנת תרל"ב, היגר לארה"ב בשנת תרע"ע והצטרף לחברה בית אהרן וישראל לאחר איחוד החברות, בשנת תרע"ו. ר' ישעי' שהה באמריקה כעשר שנים ובשנת תרפ"א החליט לחזור לאירופה. ר' ישעיה היה איש אמיד, שצבר הון נכבד בימי שהותו בארה"ב. טרם נסע, הופיע באסיפת החברה במוצאי שבת פרשת יתרו והפקיד בידי החברה סך אלפיים דולר לפקדון עד אשר ידרוש את כספו במכתב בחתימת ידו, ובתוקף חתימת רב העיר. ואם לא ידרוש את הכסף עד לאחר פטירתו, יעבירו את הסכום לשני בניו הנמצאים באירופה, מלבד מאה דולר שיתנו לשני בניו הנמצאים בניו יורק. בשבט שנת תרפ"ב שלח ר' ישעי' מכתב בתוקף רב העיר דיווין, וביקש שישלחו לו את צרור כספו וכן עשו.

56 ר' שמעון ב"ר קלמן טורקעוויטש מפינסק, הנו"מ הינדע רעכיל שנישאת בשלישית אל הרה"ח ר' אפרים אהרן הלוי טאנצמן ז"ל. בארון הקודש בבית מדרשו בברוקלין, בין כתרי התורה וכלי קודש נמצא חושן של זהב משנים קדמוניות שהגיע עוד מוויליאמסבורג ואולי ממנהטן. ונושא את שמות בני הינדא רעכיל בחושן לזכרון לפני ה': ז"נ אמם הינדע רייכיל ב"ר יצחק יעקב לז"נ הבנים ליעזר דוב ב"ר חיים מרדכי, חיים צבי ב"ר חיים מרדכי".

57 הרה"ח ר' אברהם "דער כהן" ב"ר יהודה הכהן בלעזאווסקי ז"ל, נולד בערך בשנת תר"ן, היגר לארה"ב בתרע"ג. התיישב בויליאמסבורג וכאשר הגיע מרן הרי"ח זיע"א לניו יורק, נתקשר אליו כעבודות האהבה והיה מן המנגנים ולבעל

ב"ה יום א' לסדר כי תשא את ראש בני ישראל תרפ"א פה ווארשא⁵⁴
לכל אנ"ש חסידי בית אהרן וישראל ה' עליהם יחיו, שלום וכל טוב אמן
אחר דו"ש הטוב באהבה

הנני בזה לאשר ולהודיעם כי כל הסכומים והמכתבים הנשלחים על עתה לנכון
קיבלנו, היינו סך 300 דאלער ע"י ה' גרשון ברענגמאן טעלעגראפיש, כן ע"י ה'
ברען גם 134 דאלער ע"י ה' אייזענבערג, כן גם עתה קיבלנו 100 דאלער ע"י
ידידינו ר' ישעי' פארבמאן⁵⁵ מדיווין וגם ע"י קיבלנו 5 ד' בעד שמעון בן הינדע
רעכיל⁵⁶, 3 ד' בעד אברהם בן ליבע⁵⁷, 3 ד' בעד ניסן בן מאשע⁵⁸, וקראתי את
מכתבם ודבר בעתו מה טוב וזוה אברכם בכלל ובפרט ברכת ה' היא תעשיר
וה' הטוב ימלא כל משאלות לבם לטוב הן בגשמיות והן ברוחניות, והנני
להודיעם משלומי יעזור ה' ויטיב בריאותי לטוב לנו, לע"ע צריך אני לרפואה
אבל תקותי בה' כי ירפאני רפואה שלמה חיש מהר כרצוני וכרצון כל אנ"ש
וזוה אסיים ואומר שלום מאדוה"ש, דו"ש וטובם כל הימים,

ישראל בחר"ר מהר"ר אשר זצ"ל פערלאוו

סילוקו של צדיק

בקיץ תרפ"א יצא מרן אור ישראל זיע"א מסטאלין לוורשא, ומשם יצא לדרכו למקומות
המרפא שבגרמניה, כאשר בריאותו רופפת עליו, ושהה בבית הבראה בעיר באד נוהיים,
יחד עם בניו אדמו"ר רבי אהרן מוורשא, ואדמו"ר הרי"ח. ביום ב' דראש השנה שנת
תרפ"ב עלה בסערה השמימה והובא למנוחת עולמים בפרנקפורט למחרתו, והיתה מנוחתו
כבוד שם.

אין ידוע בבירור היכן שהו שאר בני המשפחה באותן הימים, הרבנית ושאר בני המלוכה.
זאת ידוע כי כעבור ימים ספורים, ביום ה' תשרי, נסתלקה אמו הרבנית שרה דבורה בוורשה,
ונקברה בעיר וורשה. מעטות הידיעות אודות ההסתלקות של מרן אור ישראל זיע"א, היכן
ישבו הרבנית והאחים שבעה, ומתי ואיך נהגו החסידים עם קבלת הבשורה המרה על כי

תפילה למופת. קולו כשאגת הארי בבסומי קלא המיס לכב שומעיו. בסוף ימיו עבר לגור עם יוצ"ח בקראון הייטס, גם
שם בחב"ד היה יורד לפני התיבה ומתפלל בנוסח סטאלין קארלין ברצונו ובהסכמת אדמו"ר רמ"מ מליובאוויטש זי"ע,
בהטעימו "ווען ר' אברהם דאווענט, הערט מען פירוש המילות". נלב"ע כ' אב, תשל"ה ונטמן בחלקת בית יעקב חסידי
סטאלין בבית החיים בית דוד – עלמאנט.

58 הרה"ח ר' ניסן ב"ר אהרן יצחק פילטשיק ז"ל נולד בשנת תרנ"ח בעיירה לאהישין הסמוכה לפינסק לאביו ר' אהרן
יצחק, איש תם וישר מחסידי ברעזנע. ר' אהרן יצחק היגר לבדו לארה"ב כמה שנים אחרי לידת בנו ר' ניסן ומסר נפשו
בשמירת המצוות והשקיע מאמץ רב כדי להביא את בני ביתו לארה"ב. בשנת תרע"א הגיע ר' ניסן עם משפ' לניו יורק
אבל אחרי שנים ספורות נפטר עליהם אביהם בדמי ימיו. שאר בשרו הרה"ח ר' יצחק הלוי קליטניק ז"ל, שנמנה על
חסידי סטאלין, קירבו והביאו להתפלל בבית מדרש בית אהרן וישראל ברחוב אורטשרד. שם שם הרה"ח המרום ר'
אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל עליו עין ולקחו כחתן לבתו מרת פרומא. ר' ניסן התאבק בעפר רגלי החסידים הראשונים,
אריות שבחבורה, וכל ימיו היה בעמוד והחזיר את אשר ראו עיניו בעובדא ומילולא ורעותא דליבא, וממנו פנה ויתר
לידיעות שנותרו מאותם חסידים ואנשי מעשה והווי החיים בבית החסידים באותן הימים. זכה לשיבה טובה, נלב"ע
ביום עשרה בטבת תנש"א ונטמן בבית החיים העתיק בעיר טבריה ת"ו.

מכתב קודש מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א לחסידים בארה"ב בשנת תרפ"א

59 מאוצרו המנוצר של הרה"ח הישיש ר' שלמה זלמן טננבוים ז"ל.

מדבריו של רבי ישראל בנימין עולה כי לאחר ההסתלקות בב' דראש השנה, לא באה משפחת המלוכה לסטאלין עד לערב סוכות. בדבריו מפורש כי הידיעה אודות הסתלקות מרן אור ישראל זיע"א לא פורסמה מיד לכל קצוי תבל.

אין בדינו ידיעה ברורה מתי בדיוק נודע הדבר בסטאלין ובערי הסביבה, אבל כבר ממחרת בצום גדליה הופיע מודעה בעיתון "דער מאמענט" בווארשא, שמודיע על הפטירה. ואולם בניגוד לחסידים באזור פולין, ששם הגיעה דבר הפטירה מיד, עולה מדברי הרי"ב שהוחלט שלא להודיע לארץ מרחקים לפני הימים הטובים, אלא להמתין עד לחול המועד. (החלטה כזו ככל הנראה נעשתה על דעת רבים, שכן באופן אחר לא ניתן לשלוט על פרסום דבר שידוע בשער בת רבים.) רבי ישראל בנימין מוסיף כי בהגיעם לסטאלין בערב חג הסוכות בצהריים, נודע לו שמאן דהו שלח טלגרמה לירושלים עם הבשורה המרה, והוא מתנצל שזה לא נעשה על דעתם ובוצע על ידי מאן-דהוא שלא ברשות, ומפטיר ואומר "ומוציא דבה וגו'". בשונה מארץ ישראל שלשם נשלחה טלגרמה על ידי אלמוני, לאמריקה הרחוקה לא הגיעה הבשורה המרה ועוף השמים לא הוליך את הקול, עד שקיבלו את המכתב שכתב הרי"ב בחוה"מ - שהגיע לתעודתו לאחר שמחת תורה.

באסיפה שהתקיימה במוצ"ש שובה, ארבעה ימים אחרי ההסתלקות, ניכר שלא ידעו חבורת החסידים דבר מהאסון הנורא. בין הדיונים רשמו בפרטי כל אשר לקראת חג הסוכות הוסכם "לערוך קידוש בליל שמיני עצרת ובבוקר של שמחת תורה כנהוג" ועולם כמנהגו נהג.

יומיים לאחר שמחת תורה, בכ"ה תשרי, פורסמה מודעה בעיתון הניו יורקי מארגן דשורנאל: "סטאלינער רבי נפטר געווארען: דיא חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין האט ערהאלטן א טרויעריגע ידיעה דאס דער רבי ר' ישראל פערלאו פון סטאלין, אן אייניקעל פון ר' אהרן קארלינער, איז דעם צווייטען טאג ראש השנה נפטר געווארען אין פראנקפורט אם מאיין. היינט דאנערשטאג אבענד וועט אין דער שוהל פן דער חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין, 84 ארטשארד סטריט, געפראוועט ווערען א אבל כב(ו)ד פיר אדמו"ר זצ"ל. דיא חברה בית אהרן בעט אלע גוטע פריינד און שכנים אנוועזענד צו זיין ביי דעם אבל כב(ו)ד". כאמור, ידיעה זו הגיעה לידיהם ע"י מכתב המשב"ק הרי"ב גלויברמן, ויש לציין כי לדבריו - אחד המכתבים הראשונים שכתב לבשר את הבשורה המרה נכתב לאנ"ש באמריקה.

ברשימות החברה מוצאים אנו לראשונה את דבר אשכבתיה דרבי רק בהאסיפה של מוצ"ש פרשת בראשית⁶⁰. "אזי וויא די מיטינג האט געדארפט זיין פאר בא'אמטע, נאר דורך דער סיבה פון דיא הסתלקות פון אדמו"ר זצוק"ל איז איינשטימונג באשלאסען געווארען אז דערווייל זאל אפ געליגט ווערען אויף נאך פסח הבע"ל".

60 הכוונה לאסיפת החברה בניו יורק. בעיירה סטאלין התקיימה גם אסיפה בשבת בראשית תרפ"ב.

61 באותה תקופה, לאחר שאלפי ורבבות יהודים כבר נקלטו באמריקה, ישב פעם הרבי הפרנקפורטער זיע"א עם ששת בניו הקדושים זיע"א, במסיבת חסידים ושחו בזה שהחסידים באמריקה בקשו ממרן זיע"א לשלוח אחד מבניו הקדושים זיע"א כי בטשערנאביל המנהג הוא שהצדיקים ממנים את בניהם בחיים חיותם להנהיג קהילות בישראל, אלא שאצלנו לא נהגו כן, והוסיף מרן זיע"א ואמר כי בעתיד יהיה כן. באומרו דברים אלו, לא היה נוכח שם בנו הרה"ק רבי יעקב חיים זיע"א שנוקב לצאת לכמה רגעים. כאשר שב וחזרו בפניו הדברים, ניגש מיד לאביו הקדוש והציע עצמו כמי שמוכן להגר לאמריקה אם יש צורך בכך, אך מרן זיע"א חזר שוב על דבריו כי אין הזמן מסוגל לכך ועוד חזון למועד. [מפי ר' חיים דוד איינשטיין הי"ו ששמע מר' שמעון ציינווירט הי"ו בשם אביו הרה"ח ר' יוסף ז"ל].

בקשת החסידים לגבי מרן הרי"ח מסטאלין זיע"א

אז בימי בראשית, בחיים חיותו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שיגרו אליו חסידי סטאלין בארה"ב בקשה שיאות לשלוח אליהם אחד מבניו הקדושים, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם ולא תהא עדת חסידי סטאלין בארה"ב כצאן אשר אין להם רועה. ככל שגדלו הקהילות ונתרבו החסידים ובניהם ילידי אמריקה, גברה בלב החסידים הכמיהה לזכות להנהגה של רבי בקרבם ממש. הים הגדול שהפריד בינם לבין חצה"ק בסטאלין הכביד על ההתקשרות, ובפרט על הדור הצעיר אשר לא זכה מעולם לראות פני רבם. באסיפות החברות הועלתה הבקשה, ונשלחו מכתבים לחצה"ק בהם שטחו החסידים את משאלת לבם.

בין החסידים מסופר כי מרן אור ישראל זיע"א הביע הסכמתו הק' שבנו כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זי"ע יסע להשתקע בארה"ב⁶¹, בהטעימו שלפי תכונות נפשו וטוב לבו, הרי הוא מתאים לתפקיד זה.

רעיון זה חזר וניעור לאחר הסתלקות מרן זיע"א. במשך שנת האבל שולחו מכתבים רצוא ושוב מחסידי סטאלין באמריקה אל מרן הרי"ח זיע"א בסטאלין. במכתבים מביעים החסידים את רצונם לראות את מלכם, וכי ביאתו של מרן הרי"ח זיע"א תעורר שוב את החיות והאהבה הישנה: "...להיות לנו לעינים ולמשיב נפש ולהחיות ולעורר את נקודת אביו הקדוש אדמו"ר זצ"ל". החסידים תמכו יתדותיהם ברצון קדשו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שאחד מבניו הק' ישתקע בין החסידים בארצות הברית: "...ובפרט אשר כן ה' רצונו הקדוש אשר אחד מבניו הקדושים שליט"א יסע לאמעריקע ובטח כ"ק יקיים את רצון אביו הקדוש זצ"ל".

השתלשלות הגירת מרן הרי"ח זיע"א כבר באה בכתובים, במאמרינו שפורסמו בקובאו"י גליון קע"ח, צ, קצ"ג.

•

בפרק הבא בעז"ה נמשיך בתיאור הקשר ההדוק ששמרו חסידי סטאלין וקארלין עם בית רבותינו זיע"א לאחר הסתלקות מרן אור ישראל זיע"א



הערות

בגדר עינוי 'רחיצה'

ובטעם האיסור לצנן גופו ביום הכיפורים ע"י כלי עם מים

בגמ' יומא (עח.) נתבאר שאסור לאדם לצנן גופו ביוה"כ ע"י שמניח על גופו כלי שיש בו מים, שמא ישפכו מהמים על בשרו ונמצא רוחץ ביוה"כ. ונפסק דין זה בשו"ע (סי' תרי"ג ס"ט). ונתבאר שם דקיי"ל להלכה שהאיסור הוא אף כשאין הכלי מלא, על אף שבכהאי גוונא הוא חשש רחוק שישפכו המים על גופו.

והלכה זו טעונה ביאור רב, שהרי אדם זה אין כוונתו כלל לרחיצה אלא לצנן גופו לחוד, וזה מותר לכתחילה ביוה"כ כמבואר בגמ' שם: 'אמר ר' יהודה, מותר להצטנן בפירות', והוסיפה הגמ' להביא הנהגתם של כמה אמוראים שנהגו בפירות ובכלים, וא"כ מדוע נאסור הצינון מחמת החשש שמא ישפכו המים על גופו, והלא אינו מתכוין לכך, ואדרבה, כיון שיוודע שהרחיצה אסורה נזהר שלא ישפכו, ובודאי אינו פסיק רישא, ואף לא קרוב לפס"ד [ובפרט בכלי שאינו מלא, שהחשש רחוק ביותר], ונמצא שאף אילו במקרה ישפכו אינו עובר על שום איסור, מאחר דקיי"ל כר' שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר.

ויתרה מכך, הלא מצינו בגמ' (שם עז: ונפסק שם סעי' ה') שהתירו להולך ביוה"כ לדבר מצוה לעבור במים, כיון שאין כוונתו להנאת רחיצה, הרי מפורש שאף באופן שבדאי באים המים על גופו, כל שאין כוונתו לרחיצה אין בזה איסור, ואמנם לדבר הרשות לא התירו לעבור במים, אך היינו רק כיון שבפועל נמצא רוחץ גופו במים, אך בנידון דידן שאינו ודאי שישפכו המים מהכלי על גופו, מהיכי תיתי לאסור. ולא מצאתי לע"מ שיבאר טעמו של דין זה.

ונראה לענ"ד ביאור הדברים, דהנה כפי שהבאנו, הגמ' קודם לכן מביאה המימרא שמותר לאדם לצנן גופו ביוה"כ בפירות וכדו', והדברים טעונים ביאור, דמהיכי תיתי לאסור, ומה החידוש בדבר. אלא בהכרח נמצאנו למדים מכך - מהות עינוי רחיצה. והיינו שהרי כפי שנתבאר הרחיצה האסורה היא 'רחיצה של תענוג', ואחד המרכיבים שבתענוג הרחיצה [ואפשר שהוא המרכיב העיקרי] הוא ההנאה שיש בצינון הגוף ע"י רחיצה במים צוננים [וכן הנאת החימום במים חמים], ולכן היה מקום לומר שצינון גופו ע"י אופנים אחרים גם היא בכלל עינוי זה ד'רחיצה', ולכן הוצרכו לומר שאינו כן, אלא באמת לא נאסרה הנאה זו אלא כשנעשית ע"י הרטבת גופו במים.²

ומעתה שפיר יש להבין, שזה שבא להצטנן בכלי המלא מים באמת כוונתו להנות כעין אותה הנאה הבאה מרחיצה - צינון גופו במים צוננים, ואמנם הנאה זו כשלעצמה לא נאסרה כל שאין המים באים על בשרו, אך במקרה שישפכו עליו המים מהכלי בלא כוונה, לא נוכל להגדירו כ'אינו מתכוין', שהרי באמת מתכוין לכעין הנאה כזו הבאה מ'רחיצה', ושפיר יש לאסור הצינון באופן שיתכן - אף באופן רחוק - שיבא לידי איסור זה.

שוב מצאתי מקור ליסוד זה בגדר 'אין מתכוין' בדברי הריב"ש (סי' שצד), שהביא דברי הרמב"ם (שבת פכ"א ה"ג) שכתב: 'ואסור לכבד [-לטאטא] את הקרקע, שמא ישוה גומות [והשוואת גומות בבית אסורה משום בונה ובשדה משום חורש]', אלא א"כ היה רצוף אבנים'. ותמה הריב"ש, והלא הרמב"ם דקדק לכתוב 'שמא ישוה', והיינו דאינו פס"ר שישוה גומות ע"י הכיבוד, וא"כ מדוע אסור, והלא אינו מתכוין לכך. ותיק: 'ונראה

1 ולכן המלוכלך בטיט וצואה רוחץ כדרכו להסיר הלכלוך מגופו, שרחיצה כזו שאינה לשם תענוג לא נאסרה כלל (גמ' שם עז: ושו"ע שם ס"א).

2 ויתרה מכך, עיי' רש"י (יומא עג: ד"ה וברחיצה) שטען שמכך שהוצרכו לאסור 'סיכה' ואינו בכלל עינוי ד'רחיצה' בשמן, יש לדקדק שאיסור רחיצה אינו אלא במים ולא בשאר משקין, אך עיי"ש מה שדחה זאת.

שהיתה כונת הרב לומר, שהמכבד מכוין ליפות קרקע הבית ולתקנה. ואעפ"י שהכיבוד לאו פסיק רישיה [להשוואת גומות], מ"מ הכונה שיש לו ביפוי הבית ובתקונו חשיבא כונה לענין השואת גומות.³

הרי מפורש כדברינו, שכל שיש לו כונה לאותה מטרה - יפוי הבית, אף שכוונתו ליפות באופן המותר, ככל שיש חשש שבלא כוונה ייפה באופן האסור, יש לאסור, משום שאם באמת בלא כוונה ישוה גומות ע"י הכיבוד - ייחשב כעושה מלאכה זו בכוונה. אמנם סיים הריב"ש 'אלא שמפני שאינו מכוין גמור, אינו כי אם שבות'. וה"נ י"ל בנידון דידן, שראו חכמים לאסור הצינון באופן שיתכן שיבא לידי רחיצה ונמצאת מתקיימת מחשבתו לצנון גופו.

ואם כנים הדברים, הרי מצאנו שורש לדברי הריב"ש כאן בגמרא.⁴

ובזה יובן מדוע נאמרה הלכה זו דווקא לענין הבא לצנון גופו, ולא אמרו סתם שאסור לטלטל ביה"כ כלי עם מים [אף זה המלא על כל גדותיו], כגון כדי להשקות לבנו הקטן - מחשש שמא ישפכו המים על ידו. ולדברינו מובן מאוד, שפשוט שכל שאינו מתעסק בהנאת צינון גופו אין שום חשש בדבר, כיון שאינו מתכוין לרחיצה ואינו פס"ר שישפכו המים על גופו, וממילא אף אם באמת ישפכו עליו המים לא עבר שום איסור, ורק בכה"ג שעוסק בפעולת צינון או נאסר הדבר וכפי שנתבאר.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל

הערות בפ' "הספורנו" ובפ' "הכלי יקר" עה"ת

ספורנו

פרשת מקץ

פר' מקץ (פמ"ב, פ"ג): וירדו אחי יוסף עשרה - כי לא היה המשביר מוכר לשום קונה אלא בעד בית א', ולא בעד רבים, פן יעשה בו סחורה, כמו שהוא המנהג בשני רעב, ע"כ. והנה בהמשך (בפ"ט) הוא כותב בזה"ל: לראות את ערות הארץ באתם - לראות אם יש איתנו מזון מספיק לארצינו ולא באתם לקנות, כי אין מנהג שאר הבאים שיהיו עשרה יחדיו שואלים. ע"כ. וצ"ב דהא לפי מה שכתב שלא מכרו לכל קונה אלא עבור אחד, בהכרח היה להם לבא כל העשרה, כדי לקנות כל אחד עבור ביתו.

פרשת וארא

פר' וארא (פ"ו, פ"ג): 'ולא שיניתי בעדם (דהיינו אצל האבות) שום טבע מטבעי הבלתי נפסדים'. ע"כ. צ"ע בדבריו, דלכאורה כבר אאע"ה ניצל בתוך האש באור כשדים וכן העפר שנהפך לחיצים כדאיתא ברוז"ל, וכן עוד.

פרשת בלק

פר' בלק (כ"ב, כ"ח): 'ויפתח ד' את פי האתון - כמו ד' שפתי תפתח'. ע"כ. צ"ב כוונתו.

פרשת ראה

פר' ראה (י"ג, א): 'לא תוסף עליו. כי אולי תוסיף דבר נמאס אצלו ית' כמו שיהיה אם תרצה להוסיף מיני עבודות לאל ית' שלפעמים תהיה העבודה הנוספת דבר נמאס אצלו ית' כמו שריפת הבנים. ולא תגרע ממנו. אפי' בסור סיבת המצוה בענין כענין שלמה באמרו אני ארבה ולא אסור. ע"כ. צ"ע דבשלמא על לא תסור איצטריך ליה להביא הדוגמא המיוחדת הנ"ל, משום דבלא"ה פשיטא דאסור לגרוע. אך על לא תוסף ל"ל למינקט כלל דוגמא מיוחדת, הא היה הו"א דאפשר להוסיף במצוות משום הידור, וביתר יקשה דעל הדוגמא שהביא, הא כתיבא בתורה להדיא שזה אסור.

3 והביאו הכס"מ על הרמב"ם שם.

4 ועיין אגלי טל (חורש יב, טו) שתמה על דברי הריב"ש. וגם בכוונת הרמב"ם רוב המפרשים נקטו פירושים אחרים, ודלא כהריב"ש.

פרשת ראה

פר' ראה (ט"ז, ח'): נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת הק'ל יתברך, ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות, "לפיקך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה - כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל", כמו שהוא הענין בחג הסוכות שאין השביעי שלו מקרא קודש. ע"כ. וצריך לבאר שהוא על שם העתיד, דהא כתיבא להדיא בפר' בא - בעוד שלא היה קרי"ס - שביום השביעי יהיה מקרא קודש.

פרשת כי תצא

פר' כי תצא (כ"א, ט"ז): לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. לא יעביר הבכורה מן הבן בשביל שנאת זו או אהבת זו, אבל אם יעשה זה בסיבת רשעת הבן הבכור או ראוי להעביר כאמרם ז"ל (ב"ב פרק יש נוחלין) אם לא היה נוהג כשורה זכור לטוב, [וכן נראה שעשה יעקב אבינו כאמרו ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל]. ע"כ. צ"ע דהא שם בפר' י"ג (דף קל"ג ע"ב) מסיקה הגמ' דזהו שיטת רשב"ג, אבל לשיטת רבנן או אין רוח חכמים נוחה הימנו, וברמב"ם ובשו"ע איפסיק כוותייהו. וא"כ למה נקט הספורנו בפשיטות בפשט הכתוב דלא כהלכתא.

פרשת וזאת הברכה

פר' וזאת הברכה (פ"ג, ט"ט): ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך. לא הקפיד על חיי בניו במדבר, כדי לשמור אמרתך, והיא מצות מילת הבנים - אע"פ שהיו מתים רבים מהם כאמרם ז"ל מפני שלא נשבה להם רוח צפונית. ע"כ. והנה הא דהביא מחז"ל לגבי רוח צפונית כוונתו לסוגיא ביבמות (דף ע"ב ע"א) שבנ"י לא מלו משום שלא נשבה או במדבר רוח צפונית, אך זה שכתב ששכט לוי כן מלו אזי בפשטות מקורו מהספרי [וכמו שג"כ רש"י הביא הנ"ל משם]. וצ"ע דלא כתוב שם שמתו רבים מהם, ולכאורה אם בזה שלא מנשבת רוח צפונית היו מתים רבים, אז אכן לא היו מלים דאינו דוחה פיקו"נ, אלא דאם אין את הרוח הנ"ל אזי אין לתינוק היכולת להתרפא כיאות, וע"ז אפשר דלוי לא חששו למיעוט. [וכמו דאיתא בגמ' יבמות הנ"ל דהאידינא דדשו בה רבים אמרינן שומר פתאים ד'. וכמובן שזה ל"ש לומר על דבר הממית רבים ל"ע].

בלי יקר

פרשת נח

פר' נח (י"א, ל"א): אע"פ שרש"י פי' יסכה לשון שררה וכו', מ"מ גם סוכה ברוח הקודש במשמע. ע"כ. לכאורה יש קצת להעיר בזה דגם רש"י בעצמו הביא שם הפי' הלוה. וכמו"כ יש קצת להעיר, דהא כך אכן גרסינן להדיא במס' מגילה דף י"ד ע"א, וא"כ למה לא הזכיר הכלי יקר דזהו פי' מרז"ל.

פרשת שמות

פר' שמות (ג', כ"ב): ושאלה וכו', י"מ וכו' שהוא מתנה גמורה וכו'. ע"כ. ולכאורה צ"ב מהמעשה הידוע (המובא במס' סנהדרין דף צ"א ע"א) דגביהא בן פסיסא שנתדיין עם בני מצרים על שלא החזירו את ההלוואות מאז.

פרשת בשלח

פר' בשלח (ט"ו, כ): "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן" וגו', מבאר דרך אז נהייתה נביאה, וכן מבאר למה כתוב רק אחות אהרן ולא אחות משה (יעוי"ש). ע"כ. צ"ע בזה, דהא בהדיא גרסינן במס' מגילה (דף י"ד ע"א) דהייתה כבר נביאה בעת הולדת משה, וגם שם מבואר דבדיקא לכן כתיבא אחות אהרן - לרמוז דכבר הייתה נביאה לפני לידת משה.

פרשת יתרו

פר' יתרו (פ"כ, פט"ו): דאותם האותיות עצמם של הלוחות הראשונות עברו ללוחות השניות (יעוי"ש ע). ע"כ. צ"ת בזה, דהא גרסינן במס' ברכות (דף ח' ע"ב) דשברי לוחות הראשונות היו מונחים בארון, וקצת דוחק לומר דהיו ריקים מאותיות. וכמו"כ יקשה דהא גרסינן במס' ב"ק (דף נ"ד ע"ב-נ"ה ע"א) דבלוחות השניות היה כתוב ענין "טוב", משא"כ בלוחות הראשונות (וכמו"כ יש עוד כו"כ שינויים, וכדאיתא ברז"ל, וכמו שהכלי יקר הנ"ל הרחיב בעצמו בזה בפרשה הנ"ל). ולפי דבריו הנ"ל, צ"ל שניתוספו אותיות חדשות.

פרשת בהעלותך

פר' בהעלותך (פ"ח, פ"ב): והרמב"ן כאן הקשה על מדרש זה הרי בזמן שהקרבנות בטליו גם הנרות בטליו, על כן פירש שעל נרות חשמונאי ובניו הוא מדבר. וקשה לי על דבריו הרי גם נרות חשמונאי מתחילה בטלו שניהם כאחד הקרבנות והנרות, וכאשר נחה שקטה הארץ חזרו שניהם - לקדמותן ומה יתרון לנרות על הקרבנות. ע"כ. צ"ע בקושייתו, דלכאורה כוונת הרמב"ן בפשיטות הוא על מצוות נר חנוכה שהוא לדורות - וכמ"ש הרמב"ן להדיא בהמשך דבריו שם.

יצחק יעקב גוטליב

מח"ס "עקבות יצחק"

כולל תפארת אשר - ביתר עילית

האם עורך דין נידון כ"סופר" לענין איסור ריבית

הערות בעקבות מאמרו של הרב איסר זלמן ננקנסקי (גליון רמג)

בגליון רמ"ג דהאי שתא כתב הרב איסר זלמן ננקנסקי שליט"א מאמר מקיף בדבר "חשש איסור ריבית בעובדים העוסקים במאזן הכספים של חברה בע"מ". דבריו עסקו גם בדין הסופר שעובר לדעת חכמים על איסור "לא תשימון עליו נשך" על כתיבת שטר ההלוואה. הרב ננקנסקי דן מכאן לדינם של עובדים שונים בזמננו.

ברצוני להוסיף בשולי דבריו כמה הערות, שיש בהן לענ"ד, לחדד את הדיון בגבולות האיסור והשלכתו המעשית לעניינם של עורכי דין, מנהלי חשבונות ואף מזכירות שעובדות בחברות הללו.

עיקר השאלה היא, האם עצם העיסוק במסמך הכולל התחייבות בריבית מעמיד את העוסק בו בגדר "סופר", או שמא לא נאמר דין זה אלא במי שיש במעשיו לא רק משום כתיבת השטר אלא אף השתתפות ביצירת ההלוואה עצמה, בירור הדברים חשוב במיוחד לנוכח העובדה שההימנעות מכך עשויה לסכן את פרנסתם של העוסקים במלאכות אלו.

א. בגדרו של הסופר

במשנה בבבא מציעא (עה ע"ב) נחלקו תנא קמא וחכמים אם אף הסופר בכלל העוברים ב"לא תשימון עליו נשך", והרמב"ם (מלוה ולוה ד, ב) פסק כדעת חכמים, והדברים נתבארו היטב בדברי הרב ננקנסקי, אלא שיש לעיין עוד בגדר המעשה המחיל עליו שם "סופר".

הרמב"ם עצמו מבחין בין "ערב או סופר או עד", העוברים משום "לא תשימון", לבין "סרסור בין שניהם, או שסייע אחד מהם, או הורהו", שאינו עובר אלא משום "לפני עור", והדברים טעונים ביאור: סוף סוף הסופר והסרסור כאחד אינם בעלי הממון, ושניהם מסייעים לקיומה של ההלוואה; ממילא יש לשאול מאי שנא סופר מסרסור?

וכבר עמד על כך הלחם משנה, וכתב על אתר (מלוה ולוה ד, ב) שאין לאו דלא תשימון כולל אלא את מי ש"שם" ומניח את חיוב הריבית על הלווה, ועל כן שונה הסרסור שאף שתיווך בין הצדדים, ואף ייתכן שבלעדיו לא היתה מתקיימת ההלוואה כלל⁵ אינו בכלל השמת הריבית עצמה: ש"אינו עובר משום לא תשימון אלא משום ששמו הריבית... וזה הסרסור לא שם הריבית כלל.

וביאר הגר"מ לוי זצ"ל (ספר מלוה ה', חלק א, פרק ב הערה 16) את דבריו, דהערב והעדים נעשים "צד בהסכם שבין המלוה והלוה, ושפיר יש לומר שנחשבים ששמו נשך על הלוה, בהסכמתם להיות צד בהלוואה".⁶

5 שכן אחרת לא יעבור על איסור לפני עיור. ואמנם במקרים שבהם ההלוואה לא היתה ניתנת אילולי העדים והערב, גם הם יעברו על איסור לפני עיור, ראו הלחם משנה על אתר.

6 אלא שלפי זה יש לעיין בגדרו של הסופר גופיה, דהא לכאורה אף הוא אינו אלא כותב את הדברים שכבר הוסכמו בין הצדדים, ואינו נעשה צד להתחייבות.

ובברית יהודה (פ"א הערה כד) כבר עמד בכיוצא בזה ("ובעצם דין לא תשימון גבי סופר צריך ביאור שהרי השימה נגמרת גם ע"י הלוואה בע"פ... והשטר אינו אלא למיטרף מלקוחות..."), וכתב ליישב "דכל מה שמוסיף לבטחון המלוה במעותיו הרי הוא בכלל לא תשימון, אע"ג דבלא"ה היה מלוה לו...".

מה שאין כן הסרסור, שאף שעל ידו יצאה ההלוואה אל הפועל, מכל מקום "אין הם שמים שום נשך, רק גורמים למלוה לשים נשך על הלוה, לפיכך אינם בכלל לא תשימון".

ב. מי הוא ה"סופר" בזמננו?

מתוך הגדרה זו יש מקום לשוב ולדון בכמה מן המקרים המעשיים שהוזכרו במאמרו של הרב ננקנסקי. האם עורך הדין המנסח את תנאי ההסכם הוא הסופר, ושמה העוזר שמנסח את הדברים בפועל בלשון משפטית ואולי המזכירה המקלידה את הדברים בפועל במחשב? ומה דינו של מי שממלא בשטר מוכן את שמות הצדדים, הסכום והתאריך? מי מהם נידון בדין "סופר" לענין איסור לא תשימון.

והנה בספר חלקת בנימין (ס' קס, ביאורים עמ' כד) האריך בכל הני ספיקי, והשאירם בצריך עיון.⁷

ויש לעיין עוד בכמה אופנים המצויים בזמננו, דוגמת מנהלי חשבונות⁸ עובדי מזכירות במשרדי חברה⁹ וראשי אנפים וכדומה החותמים ומאשרים¹⁰ ועוד¹¹ - בעלי תפקידים המטפלים בהלוואות שיש בהן משום ריבית דאורייתא.¹²

והגר"מ לוי כתב, שעצם כתיבת השטר נחשבת כמי "שעושה בפועל את שימת הריבית", ומשום כך החמירו בו יותר מאשר בסרסור. בביאורו להלכות רבית שבשולחן ערוך הרב, כתב הרב שולם, שזהו נקודת המחלוקת בין החכמים במשנה שכן מעשה הסופר אינו אלא "כתיבא בעלמא", ואילו העדים והערכ "יצרו חלות דין שונה", (שם עמ' קב). וכן כתב השבט הלוי (ח, קצ) להסביר את המחלוקת שבמשנה: "והסברא ודאי משום דשאני עדים וערב שהם מקיימי ההלוואה ממש, והם הגורמים הלוואה באיסור, משא"כ סופר כמוכין".

וכן הסתפק בספר משפטי ריבית (עמ' סה) אם הכותב טופס שטר בלא שמות הלווים עובר, שמא חייבו של סופר אינו אלא כאשר כתב שטר מושלם "באופן שאפשר להלוות בו". וכן הסתפק שם בסופר שכותב שטר בלא שם "ע"מ שמי שירצה ללוה בו [כמו שעושים בבנק] - האם יעבור בכל פעם שממלאים השטר, והאם הפקיד שממלא את פרטי ההלוואה יחשב בעצמו לסופר שעובר על האיסור.

כן יש לדון בבעלי תפקידים נוספים. בשו"ת מהר"י שטייף (ס' ח) כתב שמנהל חשבונות המחשב את הריבית ומוציא הודעות לחייבים בכלל "לא תשימון" הוא.

וכן העלה בשו"ת משנה הלכות (ו, שיג), וכתב שכן הדין במזכיר ובכל מי שתפקידו לערוך את החשבונות החברה ולהוציא הודעות תשלום למאחרים בהחזרת חובותיהם, והוסיף שם ש"באמת כי דבר זה יש להזהיר גם לסתם סקערעטאר שעושה במשרד", וש"זה באמת דבר שכיח מאד" ו"הרבה יש להזהר בעבודות אלו...". וכן כתב הרב פנחס וינד בספר רבית הלכה למעשה - ברית פנחס (עמ' נג) שמדין הסופר יש ללמוד איסור על עורך דין שמטפל בחוזים, שטרות הלוואה, שטרות מכירה וכדו', אבל גם יש ללמוד "למזכירה המקלידה את השטר עבור המעביד... וכן פקיד בחנות שתפקידו לכתוב את החשבונית...". אולם אין דברים אלו מוסכמים על הכל. בהליכות תנוך (עמ' קיח) הובאה דעת הגר"ח פדווא, שאין מנהל החשבונות בכלל "לא תשימון", לפי שאין הוא מוסיף דבר בגוף ההלוואה, ואינו מחזק את בטחונו של המלוה וכו'. וכן העלו הברית יהודה והגר"י שוורץ במאמרו שבקובץ עץ חיים ג (תשס"ז), שכל שאין במעשיו תוספת תוקף להלוואה עצמה, אין לראותו בכלל הסופר אלא בכלל הסרסור בלבד. ובספר אוצר הלכות רבית (א, עמ' קפב) הביא טענתו זו וכתב ש"הדעת נותנת כדבריו".

בשו"ת מקור נאמן (א, תריג) התייחס הרב מזוז לדינה של מזכירה שעובדת במשרד עורכי דין, או פקידה בבית משפט שתפקידה להקליד "חוזה, או הסכם שאסור ע"פ ההלכה בגלל ריבית", וכתב שם שהיות וכל תפקידה אינה אלא להעתיק את הנוסח שכבר כתוב קודם לכן "איננה כדין סופר". ואמנם בשו"ת דברי בניהו (יז, לג), דן בשאלה זו עצמה ולדעתו "פשוט" שחל עליה איסור "לא תשימון עליו נשך" שהרי "היא ממש כמו הסופר שכותב".

החלקת בנימין הסתפק בכך לאור דברי הרב שלמה קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת, תליתאי, ב, מא) לחלק בין דין עדים בזמן חז"ל לבין עדי השטר 'בימינו'. לדבריו דין חז"ל בוגע לעדים נאמר במקום שבו הם "מעידים על גוף הדבר בשטר", ואילו כיום תוקף השטר ניתן על ידי חתימת בעלי הדבר "והעדים באים רק לקיים החתימה, - בזה ודאי לא עברו העדים בלאו".

בהתאם לחלוקה שבין הסופר לסרסור שבדברי הרמב"ם, כתב בשו"ת אשר חנן (ט, עד) להתיר לאדם לעבוד אצל מלוה ברבית בגביית דמי הרבית מהלקוחות. שכן לדבריו "בהעברת כספים הריביות מהלוה למלוה, וההיפך... מעשיו כפועל וקוף" וכדינו של הסרסור שאינו עובר על איסור "לא תשימון עליו נשך".

[וראו דבריו שם שכתב שהערכ העדים, והסופר: "הם נותנים יפוי כח לכסף, ובאיזה מקום הם נחשבים לבעלי הממון. משא"כ סרסור או מסייע או שליח הוא כמעשה קוף בעלמא", ודימה דינו לדין הסרסור].

ג. צירוף צדדי ההיתר במקום הפסד פרנסה

עוד יש להעיר דאף אי נימא דלכתחילה יש לחוש לאיסור בכל הנ"ל, אכתי יש לעיין במי שאומנותו ופרנסתו תלויה בכך, אם חייב להניח אומנותו, ושמא במקום הפסד מרובה יש לצרף צדדי היתר שונים.

דהנה מצוי בזמננו שעורך דין, מנהל חשבונות, פקיד בנק או מזכיר במשרד עורכי דין, עיסוקם הקבוע כרוך בהכנת מסמכים שיש בהם תנאי ריבית, ומילתא דשכיחא היא טובא, ונמצא שרבים יתחייבו להניח אומנותם.

והנה מצינו שכבר עמדו גדולי האחרונים על קושי מעין זה לענין איסורי ריבית בכלל.

החלקת יעקב (י"ד סימן סג) כותב שרוב עסקי המסחר שבזמננו כרוכים בהלוואות, הקפות והתחייבויות שונות, עד שכמעט אי אפשר לקיים מסחר בלא להיכנס לחששות ריבית, ומוסיף ש"זו הסיבה שהרבנים והגאונים שבכל דור חפשו עצות שונות ותחבולות שונות להציל כלל ישראל מעבירה החמורה הלזו, ושגם המסחר לא יושבת". גדולי הפוסקים נכנסו לשם כך "בפירצה דחוקה, ובכמה עקולי ופשוטי, בכדי להגן על כלל ישראל, בידעם שאי אפשר להשביח המסחר מקור הפרנסה של כלל ישראל הכרוך באיסור ריבית החמור".

ש"מ צוה גדולה לחפש עצות להקל... על המסחר הנהוג שלא יהא מסוכן באיסור ריבית... ואף גם לפעמים כשנאלצים להיכנס בפרצה דחוקה ולסמוך על הפוסקים המקילים".

ויש ללמוד מדבריו שגם בענייננו יש לצרף דעות ושיטות כדי למנוע מכשול.

ומעין דברים אלו ממש כתב בשבט הלוי (ח, קצ) בדין אשה שעבדה כאחרית מחלקת מטבע חוץ בבנק. שעל אף שיש לחוש לדעת הרמב"ם ודעמיה, בפועל לא הורה לה לעזוב את עבודתה, וצירף כסניף את דברי הכנסת הגדולה שביאר בדעת השולחן ערוך שלהלכה אין הסופר בכלל לא תשימון, ודלא כרמב"ם.

ולהעיר מדין אחר שבאותה הסוגיא בבבא מציעא שם. שאמרו שם חכמים שאסור להלוות בלא עדים, וכדנפסק להלכה ש"כל המלוה בלא עדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול וגורם קללה לעצמו", (שו"ע חו"מ, ע, א).

ותמהו האחרונים שמנהג העולם אינו כן, "שכל ישראל יעברו על דין מפורש בש"ס ופוסקים בלי חולק", (שו"ת דברי מלכאל ד, קלו), וכתב שם ליישב המנהג על פי דעת יחיד דהריטב"א שאינו איסור גמור אלא מידת חסידות בלבד¹³. ואף דדברי הריטב"א אינם כדברי הפוסקים כתב שעל כן נסמך מנהגם של ישראל ד"אם לא נביאים הם, בני נביאים הם". וכתב והסביר דבריו בציון אליעזר (ז, מז) שדברי הריטב"א פותחים "דלת רחבה ליישובו של מנהג העולם להלוות בלא עדים... ואין לבוא בטרונאי על כך". והוסיף דכל שהמנהג אינו כהלכה הפסוקה, "באם המצא ימצא איזה יסוד ליישוב מנהג עולם זה, עכ"פ באורד הראשונים, אזי אפשר כבר לבוא בהוספות סברות אשר כחן לשמש כאבני בנין על גבי היסוד". ובצירוף צדדי היתר נוספים דכתב שם, "יכולים שפיר לשמש דברי ריטב"א אלה לראש פנה ביסוד ההיתר".

ובנידון דידן יש לומר בדומה לזה, ויתר על כן, שלדברי הכנסת הגדולה השולחן ערוך עצמו חלק על הרמב"ם להלכה¹⁴, וממילא ראוי ליישב בכך מנהגם של רבים, ולומר שסמכו על דבריו, ודעמיה, - ופוק חזי מאי עמא דבר¹⁵.

12 שכן אם מדובר באיסורי ריבית דרבנן (כגון בחוב בעקבות משא ומתן וכדומה) כתב החוות דעת (קס, ב) שאין העדים או הסופר עוברים בזה, ודינם בזה כדין הלוה.

13 הריטב"א במגילה (כח ע"ב) כתב על האיסור להלוות לא עדים: "דהיה לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא".

14 בכנסת הגדולה (הגהות הטור י"ד קס, ח), ביאר שהשולחן ערוך סבר להלכה כדעת תנא קמא במשנה בבבא מציעא, ושאר הסופר בכלל הלאו ד"לא תשימון". [וביאר שם דהטור והשולחן ערוך פסקו כן על פי פשוט דברי אב"י בסוגיית הגמרא שם. ד"מוכח דתלמודא ס"ל דהלכה כסתם משנה, דאין הסופר עובר, ולכן לא כתבוהו], וכן כתב גם המלאכת שלמה (בבא מציעא ה, יא). ואמנם השי"ן (י"ד קס, א) כתב שדעת הרמב"ם היא דעת כל הפוסקים, ומשמע שהבין שכן דעת השו"ע להלכה, אך באגרות משה (חושן משפט, א, צג), ובמשנה הלכות (יב, מד), כתבו שיש מקום להבין אחרת. גם בשבט הלוי (ח, קצ) הדגיש שלומר ש"הוא הלכה פסוקה בלי מחלוקת - אינו פשוט כ"כ", והביא דברי הכנסת הגדולה. וסיים שם דיונו שעל אף "דהלכה ודאי נחוש לדעת הרמב"ם ודעמיה, מכל מקום סניף קצת הוא להקל בנ"ד".

15 ואף אם אין העורך דין עובר על איסור "לא תשימון עליו נשך", יש לחוש משום מסייע ידי עוברי עברה, אלא שבמקום שיעלה לו הדבר בפרנסתו, יש להישען על הדעות שאין איסור מסייע מחייב להפסיד ממונו,

ועל גבי יסוד רחב זה שעל פי הכנסת הגדולה זוהי דעת השולחן ערוך להלכה, ניתן להוסיף אבני בנין נוספות, כלשון הציץ אליעזר. ובענין זה יש להעיר ששניים מגדולי האחרונים ביארו שונה ממה שהוזכר לעיל, את מחלוקת חכמים במשנה בדין הסופר. הפנים יפות והצמח צדק הסבירו ששיטת חכמים שהסופר עובר על לאו דלא תשימון, הוא משום שלשיטתם הסופר נחשב לעד ממש על עצם ההלוואה. על פי שיטתם זו, גם אם פוסקים להלכה כדעת חכמים במשנה, אין שום הכרח ללמוד מדין הסופר לדינו של עורך הדין שמנסח חוזה¹⁶.

העולה מן הדברים, דמלבד עיקר הספק בדין הסופר, שכבר נתבאר, יש לצרף כמה צדדים נוספים לקולא. חדא, דלדעת הכנסת הגדולה והמלאכת שלמה השמיט השו"ע דין סופר בדוקא, דלדעת השו"ע אינו בכלל לאו ד"לא תשימון". ועוד, דאף לדעת הרמב"ם יש לדון אם כל עיסוק טכני בעריכת השטר בכלל סופר הוא, או דבעינן שיהא במעשיו משום יצירת החיוב או חיזוקו. ובמקום שהדבר נוגע לפרנסתו, יש לצרף עוד את דברי השבט הלוי גופיה, שצייר בנידונו את דעת הכנסת הגדולה ולא הורה לעובדת לעזוב את עבודתה.

ומעתה יש יסוד לומר שאין להורות בסתמא לעורך דין, מנהל חשבונות וכיוצא בהם להימנע מכל עיסוק במסמך שיש בו חשש ריבית במקום שהדבר עשוי לגרום להפסד פרנסתם. ובמקום שאפשר, ודאי ראוי לתקן הדבר על ידי הוספת סעיף קצר שההתחייבויות נעשות על פי היתר עיסקא¹⁷.

יצחק אביגדור ראננעס

רמת בית שמש

עשיית פרה אדומה בזמן הזה - תגובה לגליון רמ"ו

בגליון הקודם (אב-אלול תשפ"ו) כתב הרב אברהם אלימלך לעדערייך שליט"א כמה טעמים המונעים עשיית פרה אדומה בזה"ז. סוגיה זו מעסיקה אותי ורבים נוספים מזה מספר שנים, סביב השאלות שהעלה ושאלות נוספות, ובעניי יש עמדי מה להשיב על כל חששותיו. דא עקא, כל אחד מהם הוא סוגיה בפני עצמה שיכולה לפרנס מאמר או ספר שלם, וכל דבריי כאן אינם אלא בבחינת מראה מקומות ו"תן לחכם ויחכם עוד", והרוצה להרחיב בדברים יוכל לקבל ממני בלג"ד מאמרים מפורטים על כל הסוגיות הללו.

אציין עוד שהנני שותף לבית מדרש ללימוד וביורור ענייני פרה אדומה ובו עשרות ת"ח ממגוון של חוגים ועדות הלנים בעומק הסוגיות הללו, וחלק ניכר מהשאלות כאן כבר התלבנו בו.

כמו גם על דברי האגרות משה שאיסור מסייע אינו אלא ברוצה בקיום העבירה ולא כשפועל בכוונה אחרת ולענין בשו"ת ציץ אליעזר (כ, כ); שו"ת דברי יציב רלה; שו"ת יד נתן (ב, ה). ושו"ת אגרות משה (אורח חיים, ה, יג): "שעניין איסור מסייע... הוא מצד הרצון שיש למסייע בעבירה שעובר חבירו... (וכשפועל) רק מצד שאינו רוצה להפסיד ממונו, יתכן שאין כאן איסור מסייע כלל ועיקר". ויש להזכיר עוד את דברי הש"ך (קנא, ו) דבמומר ליכא משום מסייע. וכאשר מדובר ברבית דרבנן (חובות בעקבות משא ומתן וכדומה) יש להוסיף עוד שלדברי החוות דעת (קס, ב) שאין העדים או הסופר עוברים בזה (וכדין הלואה), וכן יש להזכיר את דעת הרדב"ז שכלל אין איסור מסייע באיסור מדרבנן, ראו ביחוד דעת (ג, לח).

16 כך ביאר הפנים יפות (שמות, כב, כד) כי מחלוקת התנאים מושתתת על השאלה אם הסופר נחשב בעצמו כעד על השטר. ובדומה לכך כתב גם הצמח צדק בחידושו על הש"ס (כתובות, ה, משנה יא). ואמנם בעל מנחה חדשה כבר העיר שאין הדברים עומדים כהסבר לשיטת הרמב"ם שסבר להלכה שכתב סופר לא נחשב כעד, ועל כן בדעת הרמב"ם יש להסביר בפשטות "דטעם חכמים דהסופר עובר כיון דהמלוה לא רצה ללוות רק בשטר ואם לא ה' הסופר כותב שטר לא ה' מלוה לו, לכך ישנו הסופר בכלל לא תשימון עליו נשך דאלולי הוא לא ה' בא לידי הלואה ברבית", כלשון המנחה חדשה (ב, עמ' 362).

17 קרי, לכתוב בשטר לשון זו: "כל הכתוב בחוזה זה הוא על פי היתר עיסקא דספר קיצור דיני ריבית המצויים", כפסק הרב משה שטרנבוך, קיצור דיני רבית המצויים, מבוא, עמ' ח. ויש להוסיף שרבים תמהו על התועלת שבהיתר העיסקא מסיבות שונות, ובפרט לנוכח העובדה שרבים כלל אינם מבינים את מהות השטר וטיבו. וכבר כתב הרב חיים ברוך שיש לומר ש"לב בית דין מתנה עליהם", וכדי להפריש את העם מאיסור, בית הדין מכריזים שההלואה ניתנת באופן המועיל מבחינה הלכתית "משום דא"א בענין אחר. כן נראה לעניות דעתי ליישב המנהג, ומנהג ישראל תורה הוא". ובדרך דומה כתב החשוני חמד (שבת, יח ע"ב), ש"בכל מה שהעם נוהג להנצל מאיסורים מחזקים אותם בית דין ע"י הפקדם, כדי שלא יעברו על איסור".

א. כהנים מיוחסים

בדעת הרמב"ם יש כמה ראיות שמעיקר הדין כהני דידן הם כהנים גמורים מדאורייתא. דוגמה לכך בהלכות פטר חמור, שהרמב"ם וכל הפוסקים סתמו שהנולד לכהן או לוי דידן פטור מפדיון ומותר בהנאה, אע"פ שהנהנה ממנו נמצא לכאורה בחשש איסור דאורייתא בקום ועשה. וידועים דברי החת"ס (י"ד סי' רלו) שהצורך בכהני חזקה הוא חומרא כאשר אפשר לקיים את העבודה בכהנים אחרים, "אבל לעכב הקרבה בשביל זה מאן לימא?!", וכך צידד החזו"א (אה"ע סי' ב, ז). ואף שיש חולקים, שיטת רוב האחרונים שכהני דידן הם כהנים גמורים מעיקר הדין, כפי שסיכם זאת הש"ד חמד (ח"ב מערכת כ כלל צב, מהדר' קה"ת עמ' 599 - 604): "המורם מכל האמור הוא שדעת הרבה מרבנן בתראי מסכמת להלכה ולמעשה דהעיקר הוא דהכהנים בזה"ז הם כהנים ודאים ובקדושתם וחזקתם הם עומדים לכל דבר מדיני כהונה". ומסדר דברי הרמב"ם בהל' מלכים דקדק ב'מעשי למלך' (ביאמ"ק א, ז), שהעבודה תתחדש ע"י כהני דידן, ורק בשלב מתקדם יותר יהיה הצירוף והבירור ע"י מלך המשיח.

כל זה הוא על פי שיטת הרמב"ם, שחידש שכהן מיוחס אינו אלא מי שיש עליו עדות דור אחר דור עד המזבח. אולם שיטת רבנו תם (כתובות כד, א ד"ה אבל וביתר ביאור בספר הישר סי' ל) שכהן שנבדק בד' אמהות, ומצד אביו יש עדים שהוא בנו של פלוני המוחזק ככהן, הרי זה כהן מיוחס לכל דבר. לשיטה זו יש מספר ראיות מדברי חז"ל ולענ"ד זוהי שיטת רוב הראשונים, ואכמ"ל. אי"ה יצא לאור בשנה הקרובה ספרי 'כהניך ילכשו צדק' המוקדש לסוגיה זו.

ב. מנחת חינוך

בירושלמי ובתוספתא שבידינו בכל כתה"י הנוסח שעשירית האיפה אינה מעכבת, וכן מתבאר ביומא יב, ב לגבי חינוך כהן גדול, הנזכר בתוספתא בחדא מחתא עם כהן הדיוט. ובתו"כ במהדורות המדויקות בימינו התבאר שהנוסח המקורי גם בו שאינו מעכב. וביומא שם מתבאר שאין לבטל מצוות מחמת העדר החינוך לכתחילה, והוא הדין בנדו"ד.

ג. כהן הדיוט

הכרעת הרמב"ם וחבל ראשונים להכשירו, וכך נקט הח"ח בליקוטי הלכות ביומא טו, א וכן מצדד החזו"א פרה ח, ד. כך מסתבר על פי כללי הפסיקה, שכן בסתמי המשניות בפרה משתמע לכאן ולכאן, כדברי הרמב"ם בפיה"מ, ובתוספתא ובספרי מתבאר שהתנא המצריך כהן גדול הוא רבי מאיר, וכל חבריו חלוקים עליו.

ד. טהרת הכהן

נושא זה אכן קשה מכמה בחינות, ועיקרן כדברי הכותב הוא עניין חרב הרי הוא כחלל, שעל פיו אפילו כהן שלא היה מימיו בבית חולים וקברות וכו' אינו יכול להינצל מטומאת שבעה. ואיני חושב שניתן בנידון זה לסמוך על שיטת היחיד של רבנו הלל שבפרה טומאה הותרה בציבור, שיש עליה כמה קושיות.

אלא שישנה שיטת ראשונים של הרז"ה והרמב"ן, והסכימו עמה כמה אחרונים, שחרב כחלל גורם טומאת שבעה בלא הזאה, ולפ"ז אחרי הפרשת הכהן שבעה ימים יוכל לטבול ולהיטהר. מלבד זאת, בעניי זיכני השי"ת לחדש מתוך עיון במקורות רבים שחרב כחלל אינה מטמאת טומאת שבעה אלא בחיבורין, מה שאין כן כלי מתכת שנטמא מהמת והורחק ממנו, שאינו מטמא אלא טומאת ערב. שיטה זאת מתבארת בראב"ד בב"ק ב ע"ב, ולענ"ד זו פשוט מקורות חז"ל (וגם הפוסקים, כמ"ש המל"מ טו"מ ג), והארכתי בזה בספרי 'טהרת ישראל' ח"א סי' ב, ע"ש. יש מגדולי הדור שעיינו במאמר ושיבחו אותו, אף כי לא הגיעו לכלל מסקנה סופית, והם הדריכוני להביאו בפני בית מדרש שיתמסר לביור העניין. אי"ה בקרוב יתלבן הנושא בבית מדרשנו הנ"ל.

ה. בגדי הכהונה

בנושא זה השאלה העיקרית שהצביע עליה הרב לעדערייך היא המחלוקת האם בעינן אבנט של בגדי לבן כיוה"כ או אבנט עם שעטנז כשל כהן הדיוט בכל השנה. סתימת המשנה "בכלי לבן הייתה נעשית" וכמה ראשונים שהביאוה כלשונוה (ר"ש וסמ"ג ועוד) שהם בגדי לבן בלבד, וכך פשטות הדרשה בספרי גז"ש "חוקה" מיה"כ, וכמה אחרונים שדנו בזה הותירו את שיטת הרמב"ם כתימה. נראה שהרמב"ם שפירש זאת על אבנט של שעטנז לשיטתו שאבנט של כהן הדיוט הוא על בסיס פשתן בלבד ורקום מעט בצמר, ולכן שייך לקוראו "כלי לבן", אולם לשיטת רוב הראשונים שהצמר הצבוע תכלת ארגמן ותולעת שני הוא שלושה רבעים מהאבנט קשה לקוראו "כלי לבן".

לגבי חינוך הבגדים, נמצא שאבנט של פשתן בלבד אין לו שום שימוש מלבד עשיית הפרה, שהרי אבנטו של כהן גדול ביה"כ נגנז, ועל כרחך צ"ל שבגדים אלו א"צ חינוך או שעבודת הפרה מחנכתן. וכיו"ב כתב

הגר"ח זכאים יז ע"ב: "וכמו לענין פרה אדומה, כיון דעבודתה בחוץ וצריך לעבודתה בגדי כהונה, דין זה משה ללבישת הבגדים דין לבישת בגדי כהונה".

ו. מסירה לציבור

כפי שציין המחבר, הר"ש בפרה ב,ג כתב שמסירת יחיד לציבור מועילה גם בפרה. ואף כיום הזה, אין כל מניעה לזכות לציבור. איזה אדם ירא שמיים ימאן לזכות בפרה על הצד שהיא כשרה? ואלו שאינם יר"ש אינם נספרים לעניין זה, וכמו בימי בית ראשון שהקריבו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם אע"פ שעשרת השבטים בחרו להם עגלי זהב. קיצרתי במקום שראוי להאריך, אך זו פשטות הדברים כפי שהעלה הרב טוקצ'נסקי ב'עיר הקודש והמקדש'. כמובן, ככל שירבו התומכים ועוסקים בנושא, בדגש על תלמידי חכמים, כך תגדל התמיכה העממית ויתבהר יותר כמה המעשה אכן ציבורי.

ז. עץ ארז ואזוב ושני תולעת

ארז הלבנון ידוע היטב ואין בו כל ספק. על האזוב תרגמו רס"ג וכל הראשונים דוברי ערבית הגרים בארץ ישראל וסביבתה שהוא הזעתר. מעיון בתנ"ך ודברי חז"ל לדלות סימנים לאזוב מתברר שזהו צמח בר שאינו נזרע, רב שנתי, נפוץ בארץ ובפרט באזור הצפון, נאכל כתבלין, עשוי לגדול גם בסביבה יבשה יחסית, ומשתמע שפרחיו לבנים (עיי' שבת קט ע"ב). כל אלה וסימנים נוספים מתאימים היטב לזעתר, הנקרא כיום "אזוב מצוי", ובהתאם למסורת הראשונים הנ"ל. גם תולעת השני, בניגוד לתכלת וארגמן, הייתה מוצר שימושי לאורך כל השנים (עד המצאת הצבעים הסינתטיים), וגם בעל 'עבודה תמה', שנחלק על הרב קלישר לגבי האפשרות לשחזר את התכלת והארגמן, הודה שתולעת השני ידועה ומצויה. בעצמי השתתפתי ב'ליקוט תולעת שני' מעצי אלון בהר, ככתוב בתוספתא במנחות.

ח. פתח אהל מועד

הפשטות שכשם שמקריבין אע"פ שאין בית, משום שקדושת המקום מחשיבה את הבית ופתחו כקיימים לעניין זה, כך גם לעניין פרה אדומה. וב"ה חלק מקרקע פתח ההיכל גלוי לעין מהר הזיתים כיום.

ט. סנהדרין של ע"א

הרמב"ם השמיט את התוספתא בסנהדרין המצריכה ב"ד של ע"א, ומדרשת הספרי (חקת קכג) על משה רבנו כגזבר לפרה מתבאר שלא למדו את הפסוקים להצריך ב"ד סמוכים או סנהדרין כפירוש הרמב"ן והגר"ז. ופשטות התוספתא שזו הלכה לכתחילה שכאשר הסנהדרין קיימת הדבר מסור בידה ואין לעשות את הפרה ללא הסכמתה אך אין זה מעכב, וכ"כ הגר"ח קנייבסקי זצ"ל ב'נחל איתן'.

אסיים מעין הפתיחה, שעל כל עניינים אלו יש ברשותי מאמרים רחבים שאי"ה יצאו לאור בשנים הקרובות, ואשמח למוסרם כבר כעת לעיון הקוראים. כמו כן נשמח לצרף לבית מדרשנו כל תלמיד חכם שנשאו לבו לקרבה אל המלאכה לעשות אותה, לברר את הלכות הפרה האדומה הלכה למעשה. "ותשועה ברוב יועץ".

עזריה אריאל

ירושלים



נגן לכתבי יד תורניים ♦ ארכיון לתולדות החסידות ♦ מפעלי דפוס והוצאה לאור ♦ מאסף תורני דו-חדשי

בשורה טובה לשוחרי תורה ולאוהבי צפוניה וחידושיה

הננו להודיע כי הוקמה פלטפורמה דיגיטלית
לספרי מכון בית אהרן וישראל
ולקובץ בית אהרן וישראל

בפלטפורמה המשוכללת והמושקעת
אפשר לעיין בכל גיליונות קובץ בית אהרן וישראל
מאז ראשית הופעתו – ניסן תשמ"ו
כל הגיליונות ניתנים להורדה למחשב

כך גם ניתן לרכוש את ספרי המכון
בחלק מהספרים אף מתאפשר עיון והורדה למחשב

machon.co.il